

ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტი
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

რ. თოფჩიშვილი გ. გოცირიძე რ. გუჯეჯიანი
ხ. იოსელიანი თ. ლუღუშაური ქ. ხუციშვილი

ქართველთა ეთნიკური კულტურის საკითხები



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2008

წინამდებარე წიგნში დაბეჭდილია „საქართველოს ეთნოლოგიის“ საგრანტო პროექტის გეგმით შესრულებული ნაშრომები. ნარკვევები შემაჯამებელ წიგნშიც დაისტამბება; ისინი ერთგვარ „სასინჯ“ ნაშრომებს წარმოადგენენ. „ქართველთა ეთნიკური კულტურის საკითხები“ განკუთვნილია ეთნოლოგების, ისტორიკოსების, არქეოლოგების, ფოლკლორისტებისა და აგრეთვე მათთვის, ვისაც ქართველი ხალხის გრადიციული კულტურა აინტერესებს.

სამეცნიერო რედაქტორი: როლანდ თოფჩიშვილი

**რეცენზენტები: ნინო მინდაძე
ნილარ მოშიგაშვილი**

წიგნის მონაკვეთები შესრულებულია და დაიბეჭდა ქართველოლოგიის, კუზანტარული და სოციალური მეცნიერების ფონდის – რუსთაველის ფონდის – ფინანსური ხელშეწყობით (გრანტი № GNSF/ST06/J-055 – „საქართველოს ეთნოგრაფია“).

გრიფი მიენიჭა ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს გადაწყვეტილებით (ოქმი № 7. – 28. 11. 08.).

© რ. თოფჩიშვილი, გ. გოცირიძე, რ. გუჯუჩიანი, ხ. იოსელიანი,
თ. ლედუშაური, ქ. ხუციშვილი, 2008

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2008

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-12-364-1

როლანდ თოფჩიშვილი

ქართველთა განსახლების არეალი და მისი ბუნებრივ-გეოგრაფიული დახასიათება

ქართველები მსოფლიოს ერთ-ერთ უძველეს ეთნოსთა რიცხვს მიეკუთვნებიან. კავკასიის მრავალრიცხოვან ეთნოსთაგან მხოლოდ ყოვამ შექმნა თავისი სახელმწიფოებრიობა, მათ შორის ქართველებიც არიან. ამასთანავე ქართველი ხალხი შეიძლება დახასიათდეს როგორც განსაკუთრებული ეთნიკური კულტურის, დიდი მაგერიალური და სულიერი კულტურის შემქმნელი ხალხი. ევროპისა და აზიის მიჯნაზე მდებარე საქართველო არაერთი დამპყრობლის აგრესიის მსხვერპლი ხდებოდა. მიუხედავად ამისა, ამ გერიგორიის ბინადრებმა თავი გადაირჩინეს და დღემდე მოაღწიეს. სხვათა შორის, გარკვევით უნდა ითქვას, რომ ქართველთა გადარჩენის საქმეში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მის განსახლების არეალს, იმ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოს, რომელშიც ისინი მკვიდრობდნენ და მკვიდრობენ.

ქართულ კულტურასთან ერთად ქართველმა ხალხმა ქართული ცივილიზაცია შექმნა. ქართული კულტურა და ცივილიზაცია არასოდეს არ ყოფილა საკუთარ თავში ჩაკეტილი. ის ყოველთვის იზიარებდა მსოფლიოს ხალხთა მიღწევებს და თავისებურად გადაამუშავებდა მათ.

ქართული გომების თავდაპირველი განსახლების არეალი სამი მდინარის – მტკერის, რიონის და ჭოროხის – აუზი იყო. აქვე მოხდა ქართული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბება, ერთიანი ქართული მონარქიის შექმნა. ეს სახელმწიფო მის მიმდებარე გერიგორიებსაც მოიცავდა. გვიან შუა საუკუნეებში საქართველომ მისი გერიგორიის დიდი ნაწილი – ჭოროხის აუზი და მტკერის ზემო წელის მიმდებარე გერიგორიები (სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო) დაკარგა. პოლიტიკურად ჩამოსცილდა ქვეყანას უკიდურესი აღმოსავლეთი ნაწილი – კაკ-ენისელი, ანუ აღმოსავლეთი კახეთი, რომელიც დღეს საინგილოს სახელითაა ცნობილი. მაჰმადიანური გარემოცვის გამო, საქართველოს ამ ძირძველმა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულმა მხარეებმა დეეთნიზაცია განიცადეს. დღეისათვის აქ ქართული ეთნოსი ზოგიერთ ადგილას, აქა-იქაა არის შენარჩუნებული.

ქართველები დღეს ძირითადად საქართველოს სახელმწიფოში ცხოვრობენ, რომლის ფართობი 69.700 კვ. კმ-ია. ისტორიულად კი საქართველოს გერიგორია და ქართველთა განსახლების არეალი თი-

თქმის ორჯერ მეტი იყო – I-IV საუკუნეებში ის 134,2 ათას კვ. კმ-ს შეადგენდა, IX-X საუკუნეებში – 131,0 ათას კვ. კმ-ს, XIII საუკუნის დასაწყისში – 205,3 ათას კვ. კმ-ს, XVII საუკუნის მეორე ნახევარში – 133,1 ათას კვ. კმ-ს, XIX საუკუნის ბოლოსათვის (1886 წლის მიხედვით) – 102,0 ათას კვ. კმ-ს. გეოგრაფიული თეალსაზრისით, საქართველო ორ ნაწილად იყოფა: აღმოსავლეთი საქართველო და დასავლეთი საქართველო, რომელთა გამყოფი დიდი კავკასიონის და მცირე კავკასიონის შემაერთებელი სურამის ქედია. როგორც აღინიშნა, ისტორიულად საქართველოს მესამე გეოგრაფიული ერთეული სამხრეთ საქართველო (სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო) იყო, რომლის მხოლოდ მცირე ნაწილი (სამცხე, ჯავახეთი და აჭარა) შედის საქართველოს სახელმწიფოში.

საქართველოს სახელმწიფო ევროპისა და აზიის მიჯნაზე – ევროპისა და აზიის სასაზღვრო არეალში, კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის სამხრეთით მდებარეობს. მას სამხრეთ კავკასიის, ანუ როგორც ადრე უწოდებდნენ ამიერკავკასიის დასავლეთი და ცენტრალური ნაწილები უკავია. ვახუშტი ბაგრატიონის ზოგადგეოგრაფიული აგლასის მიხედვით, საქართველოს აღმოსავლეთ ნაწილში უკიდურესი წერტილი მდებარეობდა ცაილახანის მთაზე (3546 მ.) – ჩ. გ. 41 12' 30" , ა. გრ. 47 21' 30" , უკიდურეს ჩრდილოეთით – აუშბაშის უღელტეხილზე – ჩ. გ. 43 47' , ჩრდილოეთით – ნიკოფსიზე – ჩ. გ. 43 58' , ა. გრ. 39 13' (კეკელია 1996; სგ 2000). ქართველთა თანამედროვე სახელმწიფოს – საქართველოს გეოგრაფიული კორდინატებია: ჩრდილოეთით – ჩ. გ. 43 35' 25" და ა. გრ. 40 23' 32" , სამხრეთით – ჩ. გ. 41 02' 58" და ა. გრ. 46 30' , დასავლეთით – ჩ. გ. 43 23' 31" და ა. გ. 40 00' 30" , აღმოსავლეთით – ჩ. გ. 41 17' და ა. გრ. 46 44' 32".

„საქართველოს გერიგორიის დაახლოებით შიგა ზოლი ემთხვევა ამიერკავკასიის მთათაშორისი ბარის დასავლეთ ნაწილს და შემოფარგლულია აღმოსავლეთიდან პირობითი ხაზით, რომელიც მ. გინოვროსოდან მდ. ალაზნისაკენ ემეება და შემდეგ ამ უკანასკნელს გაუყვება თითქმის მინგეჩაურის წყალსაცავის შესართავამდე.

სამხრეთი ნაწილი, რმელიც დასავლეთით შავი ზღვის ნაპირზე იწყება ს. სარგთან, კვეთს ჯერ პონგოს, ანუ ჭანეთის ქედის ჩრდილო-აღმოსავლეთურ ბოლოს და ჭოროხის ქვემო წელის ხეობას; მიუყვება შავი ზღვის ქედის თხემს, გადაკვეთს არსიანის ქედს, მდ. ფოცხოვისწყლით ერუშეთის მაღლობზე ადის, გადაკვეთს მდ. მტკვარს და თურქეთთან საზღვრის ხაზი მთავრდება მ. ერაკატარზე (3008). შემდეგ ესაზღვრება სომხეთს; მ. ოკუსდალის (1441 მ), ახჭალას (3196 მ), მ. ლოქისა და მგლისჭისკარის უღელტეხილების გავლით იგი მთავრდება ბაბაკიარის ქედზე. აქედან საქართველოსა და აზერბაიჯანის

საზღვრის ხაზი გადაკეთეს ჯანდარის გზას, დავით გარეჯს უელის სამხრეთიდან, მიემართება მინგეჩაურის წყალსაცავისაკენ და მდ. ალაზნისა და მდ. მაწისწყლის ხეობებით აღის მ. გინოეროსამდე (3374)“ (სგ 2000: 14).

მოსახლეობა არათანაბრადაა განაწილებული. მჭიდროდ მხოლოდ ინგენსიური მიწათმოქმედების რაიონებია დასახლებული. თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიის ზედაპირის საშუალო სიმაღლე ზღვიდან 1230 მეტრია. მთებს მთელი ქვეყნის 53,6% უკავია, მთისწინეთს – 33,4%, დაბლობს – 13%. ყველაზე მჭიდროდ ეს უკანასკნელია დასახლებული. ქვეყნის ჩრდილოეთი საზღვარი კავკასიონის მთაყარ ქედს გასდევს, თუმცა ზოგიერთი მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე მთაყარი ქედის ჩრდილოეთითაა (ხევსურეთის პირიქითა ნაწილი, თუმეთი, ხევი. მთაყარ ქედსა და პირიქითელ ქედებს შორის იყო დეაღეთი, რომელიც 1858 წლიდან საქართველოს ჩამოაჭრეს. მისი ფართობი 3581 კვადრატულ კილომეტრს შეადგენდა). გეოგრაფიულად ესაა მდინარეების თერგის (თრუსო, ხევი), ასას, არღუნის (პირიქითა ხევსურეთი და არხოგი) და სულაკის (ანდის ყოისუს) ანუ პირიქითა ალაზნის სათავეები. თანამედროვე ნომენკლატურით დეაღეთის ისტორიულ-გეოგრაფიული|ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი მოიცავდა მდინარეების არღონისა და ფიაგღონის სათავეებს. საქართველოს აღმოსავლეთი საზღვარი ამერბაიჯანთან აქვს, სამხრეთით მას სომხეთი და თურქეთი ესაზღვრება, დასავლეთიდან შავი ზღვა აკრავს.

რელიეფით საქართველოს მთიან, მთისწინა და ბარის რეგიონებად ყოფენ. ცალკე გამოყოფენ სამხრეთ მთიანეთს. მთაყარი კავკასიონის ქედის მთიან მხარეებს გვერდითი განშტოებები აქვს. ესენია: გაგრის, კოდორის, სვანეთის, სურამის, ქართლის, ციხ-გომბორის ქედები და სხვ. საქართველოს ფარგლებში მთაყარი კავკასიონის ქედი მარადთოვლიანია. აქაა ისეთი მწვერვალები, როგორებიცაა: უშბა (4 710 მ.), თეთნულდი (4 852 მ.), შხარა (5 201 მ.) მყინვარწვერი (5 043 მ.), ბრუტსაბძელი, ბორბალო, თებულის მთა. საქართველოს ბარს უჭირავს ვრცელი სივრცე ღიდ კავკასიონისა და სამხრეთ მთიანეთს შორის, რომელთაგანაც აღსანიშნავია კოლხეთის დაბლობი (ზღვის დონიდან 0-360 მ-მდე), ქართლის დაბლობი, მგკერის შუა დინებაზე (ზღვის დონიდან 500 - 700 მეტრზე) და კახეთის ველი, რომელიც მდ. ალაზნისა და მდ. იორს შორისაა მოქცეული ზღვის დონიდან 200-400 მეტრზე.

სამხრეთ მთიანეთის მხარე აღნიშნული დაბლობების სამხრეთით მდებარეობს. მესხეთის ქედსა და შავ ზღვას შორის აჭარის მაღლობია, რომელიც ზღვასთან კახაბერისა და ქობულეთის დაბლობით

მთავრდება. აღმოსავლეთით ახალციხის ქვაბულია. ის ზღვის დონიდან 1000 მეტრს ზემოთ მდებარეობს. უფრო აღმოსავლეთით ახალქალაქის და თრიალეთის უკვეო ველებია (ზღვის დონიდან 1200 - 1600 მ).

თაიესებური, განსხვავებული მათაა სისტემაა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. აქ ჭოროხისა და მტკერის აუზებს არსიანის ქედი ყოფს. ამ წყალგამყოფი ქედის სიგრძე 150 კილომეტრია და მისი სამხრეთი და შუა ნაწილები თურქეთშია. მხოლოდ ჩრდილო ნაწილია საქართველოში. არსიანის ქედის საშუალო სიმაღლე 2000-დან და 2500 მეტრამდე მერყეობს (უმაღლესი წერტილია მწვერვალი არსიანი - 3165 მ). ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მიწათმოქმედების ინტენსიური წარმოებისათვის დაბლობები ფაქტობრივად არაა. მიუხედავად ამისა, აქ ქართველ გლეხს მიწის ყოველი მტკაველი გამოყენებული ჰქონდა. ამის დასტურია საუკუნეების მიღმა ამეწებული ურიცხვი გერასები და სარწყავი სისტემები.

მტკვარს სათავე დღევანდელ თურქეთში, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში - კოლაში აქვს (ზღვის დონიდან 2720 მეტრზე). საქართველოს გერიგორიაზე მისი სიგრძე 351 კილომეტრია (საერთო სიგრძე 1364 კილომეტრი). ის შეიერთებს ლიახვს, ფრონეს, ქსანს, არაგვს, ალაზანს, იორს, ალგეთს, ხრამს (ქუიას). რიონი კავკასიონის ქედიდან, ფასის მთიდან გამოედინება. რიონი ყველაზე წყალუხვია და სათავეს კავკასიონის სამხრეთ კალთაზე, ფასის მთაზე (2620 მეტრი) იღებს. მისი სიგრძე 335 კილომეტრია. მისი შენაკადებია: ყვირილა, ცხენისწყალი. ენგური, ხობი, ღალიძგა, კოდორი, ბზიფი პირდაპირ შავ ზღვაში ჩაედინებიან, რომლებსაც სათავე ასევე მთაყარი კავკასიონის ქედიდან აქვთ. პირდაპირ შავ ზღვას ერთვისან აგრეთვე სუფსა, ნაგანები და ჩოლოქი. მათ სათავე აჭარა-ახალციხის ქედზე აქვთ. ძველი წყაროებით რიონი და ჭოროხი სანაოსნო მდინარეები იყო. კავკასიონის ქედის ჩრდილოეთ კალთებზე გაედინება თუშეთის ალაზანი, თერგი, არხოგისწყალი, არღუნი. გზებით საქართველო მდიდარი არაა. შეიძლება დაეასახელოთ: თაეფარავანი, გაბაწყური, საღამოს გზა, ბაშალეთი, პალიასტომი.... სარკის ფართობით ყველაზე დიდია ფარვანის გზა (37,5 კვ. კმ.), თუმცა მისი სიღრმე 3,3 მეტრს არ აღემატება. თითქმის ამავე სიღრმისაა ზომით მეორე პალიასტომის გზა (18,2 კვ. კმ.). ყველაზე წყალტევადი გზა კი გაბაწყურია, რომლის სარკის ფართი 14, 2 კვ. კმ.-ია, მაგრამ ორჯერ მეტწყალს შეიცავს, ვიდრე ფარვანა და ოთხჯერ მეტს, ვიდრე პალიასტომი. გაბაწყურის სიღრმე 40,2 მეტრია. ყველაზე ღრმა გზა კი დიდი რიწა აფხაზეთში - 101 მეტრი. გზების სიმრავლე სამხრეთ საქართველოს მთიანეთშია (ფარვანი, გაბისყური, ხანჩალი, კარწახი, საღა-

მო და სხვა). ეს აქ განსაკუთრებულ ისტორიულ-გეოგრაფიულ გარემოს ქმნიდა. თითქმის მთელი საქართველოსათვის დამახასიათებელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულების – „ხევების“, „ხეობების“ სისტემა აქ შეცვლილი იყო – აქაური მიკროქვეყნები ტბების ჩამავალ პაკარა მდინარეთა აუზებს წარმოადგენდნენ. ასე რომ, ქართველთათვის საუკუნეთა განმავლობაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა წყლებს; ქვეყანას დასავლეთიდან შავი ზღვა აკრავს. მდიდარია შიგა წყლებით. საქართველო წყლის რესურსებით საერთოდ მდიდარია. გარდა მდინარეებისა წყლის რესურსებში იგულისხმება ტბებიც, მყინვარებიც, ჭაობებიც და მიწისქვეშა წყლებიც. თანამეფროვე საქართველოში 26 060 მდინარეს ითვლიან, საიდანაც 99,4 % მცირე მდინარეა, რომელთა სიგრძე 25 კილომეტრს არ აღემატება. საქართველოს ტერიტორიაზე ორი ათასამდე მინერალური წყაროა აღრიცხული. მათ სამკურნალოდ იყენებენ (ბორჯომი, საირმე, ნაბეღლავი, ჯაეა, სქური, ზვარე, ლუგელა, ტულური).

კლიმატური პირობებით თანამედროვე საქართველოს ტერიტორია ფრიად მრავალფეროვანია. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან დასავლეთ საქართველო და აღმოსავლეთ საქართველო. პირველ მათგანში ზღვის სანაპირო ზოლში თუ სუბტროპიკული ჰაეაა, მეორე მათგანში უდაბნოც გვხვდება. საქართველოში მცენარეულობა ძირითადად ევრატიკალური მონალობის მიხედვით იცვლება. მთისა და ბარის გამყოფად ვახუშტი ბაგრატიონი (XVIII საუკუნის I ნახევარი) მცენარეულ საფარს მიიჩნევდა. მისი აზრით, სადაც ვაზის კულტურა აღარ ხარობდა, იქ უკვე მთა იყო.

როგორც აღინიშნა, თანამედროვე საქართველოს ჩრდილოეთით რუსეთის ფედერაცია ესაზღვრება, აღმოსავლეთით – აზერბაიჯანი, სამხრეთით – სომხეთი და თურქეთი. დასავლეთით საქართველოს შავი ზღვა აკრავს. შავ ზღვაზე გასასვლელი სანაპირო ხაზის სიგრძე 316 კილომეტრია (აქედან აფხაზეთზე 202,5 კილომეტრი ანუ 64 % მოდის). თურქეთთან სახმელეთო საზღვრის მთელი მონაკვეთი 240,8 კილომეტრია, სომხეთთან სასაზღვრო ხაზის სიგრძე 206,8 კილომეტრია, აზერბაიჯანთან – 402,2 კილომეტრი, რუსეთის ფედერაციასთან – 741,4 კილომეტრი (კრასნოდარის მხარესთან საზღვარი 73,3 კილომეტრს შეადგენს, ყარაჩაი-ჩერქეზეთთან – 173,5 კილომეტრს, ყაბარდო-ბალყარეთთან – 120 კილომეტრს, ოსეთთან – 170 კილომეტრს, ინგუშეთთან – 36,5 კილომეტრს, ჩაჩნეთთან – 98,4 კილომეტრს, დაღესტანთან – 143 კილომეტრს). რუსეთის სახელმწიფოსთან საქართველოს საზღვარი კავკასიონის ბუნებრივ ზღუდეებზე გადის. მიუხედავად ამისა, გეოგრაფები საზღვრის ამ მონაკვეთზე 43 გადასასვლელს ითვლიან, რომელთა ფუნქციონირება მხოლოდ ზაფხულში, ძირითა-

დად სამი თვის განმავლობაში, არის შესაძლებელი. მთლიანად თანამედროვე საქართველოს სამღერების საერთო სიგრძე 1665, 6 კილომეტრია. შემოთ აღინიშნა, თუ როგორ ცელილებებს განიყლიდა დროთა განმავლობაში საქართველოს ტერიტორია, ქართველების განსახლების არეალი. საუკუნეთა განმავლობაში ის საკმაოდ შემცირდა. გეოგრაფიული თვალსაზრისით დღევანდელ ქართველებს აღარ ეკუთვნის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ის ტერიტორიები, რომლებზედაც მდინარეები ჭოროხი და მტკვარი მიედინებიან. საქართველოსი აღარაა მდინარე მტკვრის ზემო წელი (კოლასი და არგნის ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარეები) და თითქმის მთლიანად – ჭოროხის ხეობა (ამ ხეობის მხოლოდ ბოლო მონაკვეთია საქართველოს შემადგენლობაში), რომელიც შეიძლება ქართული კულტურისა და ცივილიზაციის ჩასახვის კერად მივიჩნიოთ და სადაც ისეთი ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მდებარეობდა, როგორებიც იყო: კლარჯეთი, შავშეთი, ტაო, რომელიც თავის მხრივ თორთომის, ოლთისის, პარხლის მომცველი იყო; კლარჯეთის შემადგენელი ნაწილი იყო ლიგანი (ლივანი)... ე. ი. ქართველთა განსახლების არეალების შემცირება უპირველეს ყოვლისა სამხრეთით მოხდა: მტკვრის სათავე და ჭოროხის აუზი გვიან შუა საუკუნეებამდე საქართველოს ფარგლებში შემოდიოდა. ქართველთა პირველი გაერთიანების დროს, მეფე ფარნავაზის დროს, სამხრეთი სამღვარი მტკვარ-არაქსის წყალგამყოფ ქედზე გადიოდა, ხოლო უკიდურესი სამხრეთ-დასავლეთით – ჭოროხ-ეფერაგის წყალგამყოფზე (მუსხელიშვილი 1977: 60).

ამა თუ იმ ხალხის ყოფის, გრადიციების, წეს-ჩვეულებების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა განსახლების არეალს, ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოს. იგივე შეიძლება ითქვას ქართველი ხალხის შესახებაც. არა მხოლოდ ხალხის სამეურნეო გრადიციებს, მაგერიალურ კულტურას, არამედ სოციალურ ურთიერთობებსაც და სულიერ კულტურასაც ბევრად განსაზღვრავდა ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო პირობები. ხალხთა ეთნიკურ ხასიათსაც და, მათ შორის, ქართველებისასაც მნიშვნელოვანწილად ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობები განსაზღვრავდა. ძალიან ხშირად გარემოთა გაკვირვებას იწვევს ქართველთა გრადიციების მრავალფეროვნება, გერიტორიულად პაგარა ქვეყანაში მკვიდრი მტირერიცხოვანი ეთნოსის ეთნოგრაფიულ მხარეთა სიმრავლე. ეს კი ქართველი ხალხის განსახლების არეალის ბუნებრივ-გეოგრაფიულმა მრავალფეროვნებამ განსაზღვრა.

მეცნიერებს შენიშნული აქვთ, რომ კლიმატური პირობების და ნიადაგის მრავალფეროვნება განაპირობებდა გერიტორიის სხადასხ-

ვაგეარ ათვისებას და ერთმანეთის მეზობლადაც კი სოფლის მეურნეობის სხვადასხვა დარგების განვითარებას. ამ თვალსაზრისით პირველი მიგნებები და დაკვირვებები XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის გამოჩენილ ისტორიკოსსა და გეოგრაფს ვახუშტი ბაგრატიონს პქონდა. მისი გეობოტანიკური კონსეფუცია ღღესაც საყოველთაოდ აღიარებულია. ვახუშტი მკვეთრად მიჯნავდა ერთმანეთისაგან საქართველოს, ანუ ქართველთა განსახლების არეალს მთად და ბარად, რასაც სრულიად იზიარებდა ივანე ჯავახიშვილი. ვახუშტისათვის მთისა და ბარის გამმიჯნავი ვაზის უკუღურესი გაერყელების სამღვარი იყო: „უძველესი დროიდან საქართველოში მიღებული ქვეყნის ორად დანაწილება, ბარად და მთად, გეოგრაფიულ თვისებებთან ერთად, იმავე დროს ორ ბოტანიკურ და სასოფლო-სამეურნეო ზოლად გაყოფასაც გულისხმობდა. მთის ზოლი თვისებას ამ მხრივ უვენახობა, უხილობა და მარცვლეულის მოსაელის სიმეირე წარმოადგენდა, ბარის ზოლისას-კი სწორედ ვენახიანობა, ხილიანობა და „მოსაელი-ანობა“ (ჯავახიშვილი 1930: 294).

საქართველოს ბუნებრივ-გეოგრაფიული, ბოტანიკური თვალსაზრისით ერთი მნიშვნელოვანი გარემოებაც ახასიათებდა. ესაა მთისა და ბარის ზოლების ერთმანეთთან დაახლოება. ვახუშტის სიგყეებით ძალიან ხშირად „მთა-ბარი ახლორებს ესრეთ“, რომ „ქამისა, ანუ ნახევარ-ქამისა სავალთა არს თოელი და ბართა ნარინჯ-თურინჯი, გუთისხილი და ყოველნი ნაყოფნი“. მოგვიანებით ქართველმა ეთნოლოგებმა (გ. ჩიგაია) სამართლიანად შენიშნეს, რომ ზოგან მთა და ბარი ერთმანეთთან გარდამავალი ზოლით – მთისწინეთით ანუ გუგანიტაა დაკავშირებული, სადაც ასევე განსხვავებული აგრობოტანიკური ეითარება და აქედან გამომდინარე ეთნოგრაფიული თავისებურებები გექონდა.

გეოგრაფიული თვალსაზრისით კიდევ ერთი თავისებურება ახასიათებდა ქართველთა განსახლების არეალს (საქართველოს). ესაა ხეობა ანუ ერთი ხევის (მდინარის) გასწერივი ზოლი. ქართველ მეცნიერთა სამართლიანი დაკვირვებით, „ქვეი“ და „ქეობა“ არა მხოლოდ გეოგრაფიულ-ტერიტორიული ერთეული, არამედ ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული ერთეულიც იყო (მუსხელიშვილი 1977: 39–41). ხეებისა და ხეობების სახით ცხოვრება ქართველთა მნიშვნელოვანი ნაწილისათვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო. „ხეობაში“ სულხან-საბა ორბელიანი „ერთ წყალმედ მრავალ მოსახლეს“ გულისხმობდა. აქ ცხადია იგულისხმება საზოგადოება, რომელიც გაერთიანებულია ერთ სარწყავ სისტემაზე დამოკიდებული მეურნეობით და ამ ეკონომიკურ ურთიერთობებს ეწოდება „ქეობა“, რაც სწორედ ფიზიკურ-გეოგრაფიული ფაქტორებით იყო განპირობებული.

ქართველების განსახლების არეალი (საქართველო) მინერალური წიაღისეულით ღარიბი არ ყოფილა. სასარგებლო წიაღისეულის (მადნეული, არამადნეული, საწვავი, მინერალური, თერმული და მტკნარი წყლები, სამშენებლო მასალები) ასევე გავლენას ახდენდა ქართველი ხალხის ყოფასა და კულტურაზე. უძველეს ქართულ გომეზში მეტალურგიის ფართოდ გავრცელება საყოველთაოდ აღიარებულია. ქვეყანაში საკმარისი რაოდენობით არის აგრეთვე ფერადი ლითონები: სპილენძი, ტყეფი, თუთია და ღარიმხანი. როგორც საისტორიო, ისე არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ქართველებს ოქროს მოპოვებლობა და დამუშავების ხელოვნება მაღალ დონეზე ჰქონდათ აყვანილი. „ოქრო თანამგზავრი კომპონენტების სახით გვხვდება სხვადასხვა გიპის გამადნეებებში. ამ მხრივ აღსანიშნავია ბოლნისის მადნეული რაიონის პოლიმეტელური საბადო, ხრამის მასივი, ადიგენისა და ღართის მადნეული კვანძები. კაეკასიონის სამხრეთ ფერდობის თიხაფიქალებთან დაკავშირებულია ცანისა და ლუხუმის საბადოები. გარკვეულ ყურადღებას იმსახურებს ოქროს ქეიმრობული დაგროვებები მდინარე ენგურის აუზში“ (სგ 2000: 23). ცნობილია, რომ აქ ქართველი მთიელები – სვანები ბოლო დრომდე გრადიციული მეთოდით მოიპოვებდნენ ამ ძვირფასს ლითონს.

მდიდარია საქართველო მოსაპირკეთებელი და სამშენებლო ქვებით. ქართული კულტურის თითქმის ყველა არქიტექტურული ძეგლი ადგილობრივი სამშენებლო ქვითაა ნაგები, რომლებიც, ამასთანავე, ქვითხურობის მაღალ გრადიციებზე მიუთითებენ.

ქართველთა ეთნოგრაფიულ ყოფას დიდად განსაზღვრავდა გეოთერმული წყლების დიდი რაოდენობა. აქ საკმარისია თბილისის აბანოები გაეხსენოთ, რომლებიც ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ქალაქის ყოფისა და კულტურის განმსაზღვრელნიც კი იყვნენ.

საქართველოს გერიტორიისათვის დამახასიათებელია მეტად რთული და მრავალფეროვანი რელიეფი, რასაც ქმნის მთათა სისტემები, ვაკე-დაბლობები, მდინარეები, ჭაბუკები, ღრმად ჩაჭრილი ხეობები. კონგრასტულ რელიეფს და ეგზოტიკურ ბუნებრივ ლანდშაფტებს ქვეყნის ერთ-ერთ უმთავარეს ბუნებრივ სიმდიდრედ თვლიან. საქართველოს რელიეფის თავისებურებაა კაეკასიონის, მცირე კაეკასიონის და მათ შორის ჩაწოლილი ბარის ერთობლიობა. საქართველოს გერიტორია მოიცავს კაეკასიონის მთიანეთის სამივე მონაკვეთს: დასავლეთი მონაკვეთი იალბუსის დასავლეთით მდებარეობს, შუა ანუ ცენტრალური მონაკვეთი იალბუსის მთისა და მცინეარწვერის მთას შორისაა, აღმოსავლეთი კი – მცინეარწვერიდან აღმოსავლეთით. მთავარი წყალგამყოფი ქედი ყველაზე მაღალი სვანეთის ფარგლებშია. აქ თექვსმეტი მწვერვალია, რომელთა სიმაღლე 3 700 მეტრზე

ზემოთაა. სუბანეთის კავკასიონის აღმოსავლეთით რაჭისა და ღვალეთის კავკასიონია, რომელიც მდინარე რიონის აუზის ზემო დინებას, მდინარეების დიდი ლიახვის, პატარა ლიახვის, ქსნისა და ლეხურის სათავეებს მოიცავს. ისტორიული ღვალეთის ფარგლებში კავკასიონის ქედი შედარებით დაბალია. ჩადაბლებულია კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედი ჯურის უღელტეხილზე (2 347 მეტრი), რომელიც ამავე დროს მთიულეთისა და ხევის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების საზღვარია. ამ მონაკვეთში მთავარ წყალგამყოფ ქედზე უფრო მაღალია გვერდითი ანუ პირიქითელი ქედი, რომელზედაც მყინვარწვერი მდებარეობს. კახეთის კავკასიონი ბორბალოს მთიდან გინოეროსის მთამდე მონაკვეთს მოიცავს. ამ მონაკვეთში თანამედროვე მყინვარები ფაქტობრივად არაა.

საქართველოს სამხრეთი ნაწილი უკავია ანტიკავკასიონის მთიანეთს, რომელიც რთული ოროგრაფიული აღნაგობისაა. მისი გარეგანი ნაწილი ცნობილია მცირე კავკასიონის, ხოლო შიდა – სამხრეთ საქართველოს მთიანეთის სახელწოდებით. „მცირე კავკასიონს ქმნის მესხეთის (აჭარა-იმერეთის), თრიალეთისა და ლოქის (სომხეთი) ქედები, თურქეთთან სახელმწიფო საზღვრის გასწვრივ განედურად გაწოლილი შავშეთის (უმაღლესი მწვერვალი ხევა, 2 810 მეტრი), სუბმერიდიანული არსიანის ქედი, შუა ქუიის მთათა კენძი, ახალციხის (სამცხის) ქეაბული და სხვ. ამ მთიანი სისტემის მწვერვალები იშვიათად აღწევენ ზღვის დონიდან 3 000-ზე მაღლა. ამ მხრივ გამონაკლისია არსიანის ქედზე, სახელმწიფო საზღვართან აღმართული ყანლის მთა (2987 მეტრი), რომელიც მთიანი აჭარის უმაღლესი წერტილია. ოროგრაფიული ერთეულებთაგან გამოიყოფა საკუთრივ მესხეთის (ბათუმიდან ქვიშხეთამდე) და თრიალეთის (სოფელ მინაძიდან თბილისამდე) ქედები“ (სგ 2000: 45). პირველი ქედის სიგრძე 150, ხოლო მეორისა – 170 კილომეტრია.

სამხრეთ საქართველოს მთიანეთი ამიერკავკასიის ვრცელი ზეგანის ნაწილია და საქართველოს ფარგლებში მოიცავს: ერუშეთის მაღლობს, ჯავახეთის ზეგანს, სამსარის ქედს. წალკისა და ხრამის ლავურ პლატოებს (გვ. 46).

საქართველოს მთათაშორისი გექტონიკური ოლქი კახეთის დაბლობის, იმერეთის პლატოს და ივრის ბარისაგან შედგება. იმერეთის მაღლობი დამაკავშირებელი ოროგრაფიული რგოლია კავკასიონისა და მცირე კავკასიონის მთიანეთს შორის და იმავე დროს კასპიისა და შავი ზღვების აუზების მდინარეთა სისტემების წყალგაყოფია. აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორია ალაზნისა და ივრის ზეგნით მთავრდება.

საქართველოსათვის უცხო არაა სტიქიური ბუნებრივი მოვლენე-

ბი, რითაც მისი ყველა ლანდშაფტურ-კლიმატური ზონა ხასიათდება. სტიქიური მოვლენები განაპირობებს ისტორიული განსახლების ადგილებიდან მოსახლეობის აყრას. დროთა განმავლობაში ამ მოვლენებს ათეულობით სოფლის დაცარიელება მოჰყვა, მაგრამ გარემოზე ადამიანის გონივრული მოქმედების გამო, მათი უარყოფითი ზემოქმედება შემლუდული იყო.

საქართველოს თავისებურებაა ის, რომ მისი კლიმატი მრავალფეროვნებით ხასიათდება – აქ გავრცელებულია როგორც შავი ზღვის სანაპიროს ნოტიო და აღმოსავლეთ საქართველოს მშრალი სუბტროპიკული კლიმატი, ისე მარადი თოვლისა, მყინვარებისა და ნახევრად უდაბნოს კლიმატი. კლიმატის მსგავსი ნაირგვარობა თითქმის სხვა არც ერთი ქვეყნისთვის არაა დამახასიათებელი.

საქართველოში განვითარებულია როგორც სუბტროპიკული, ისე ზომიერი სარგავის მცენარეულობა. კოლხეთის დაბლობზე და მთისწინეთში ბუნებრივი მცენარეულობა შემორჩენილია ლოკალურად, მეტნაკლებად მომცრო კორომების სახით. უმეტესი მათგანი კულტურულ ლანდშაფტადაა ქცეული. არაერთ ადგილზე გვხვდება რელიქტური ტყეები. მაღალმთიანი ტყეების უსისტემო ჭრისა და შინაური პირუტყვის ზღაპარგადასული ძოვების გავლენით ტყის ზემო (ალპური) საზღვარი დასავლეთ საქართველოში ხელოვნურად დაწეულია 2000–2200 მეტრამდე. ტყე მხოლოდ ლოკალურად, ადამიანისა და ცხოველისათვის ძნელად მისაწვდომ ადგილებში, აღწევს გავრცელების ბუნებრივ საზღვარს, 2400–2450 მეტრს. აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მცენარეული საფარი ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავდება. აღმოსავლეთ საქართველოში ჭალის ტყეები და მათი ფრაგმენტები თითქმის ყველა დიდსა თუ მცირე მდინარის სანაპირო ზოლშია. საქართველოში სტეპის მცენარეულობაცაა; ის წარმოდგენილია ივრის ბარში (დიდი შირაქის ვაკე, უდაბნოსა და ყაჯირის ვაკეები...). ივრის ბარის ყველაზე მშრალ რეგიონში – ელდარის ვაკეზე განვითარებულია ნახევრადუდაბნოს მცენარეულობა. ნახევრადუდაბნოს მცენარეულობა გვხვდება აგრეთვე ალაშნის ვაკეზე, შიდა და ქვემო ქართლის ბარში. დასახელებულ ვაკეებზეა ძირითადი სამამთრო საძოვრები, სადაც ათეულ ათასობით პირუტყვი იზამთრებდა და იზამთრებს. მცენარეულის ამ გიჟზე საუბარი იმიტომ დაგვიჭირდა, რომ ის მეურნეობის განსაკუთრებული დარგის – გადარეკვითი (მთაბარული) მეცხვარეობის განვითარების საშუალებას იძლევა. ქართველი ხალხი კი მეურნეობის ამ სფეროშიც დახელოვნებული იყო.

საქართველო არა მარტო ბუნებრივი ლანდშაფტებით გამოირჩეული ქვეყანაა, ის ფაუნისტური რესურსების სიმდიდრით და მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. აქ ბევრია ენდემური და რელიქტური სა-

ხეობები. ამჟამად საქართველოში ძუძუმწოვართა 100, ფრინველთა 330, ქვეწარმავალთა 48 და ამფიბიების 11 სახეობა ბინადრობს. ზოგერთი სახეობა მხოლოდ ნაკრძალებშიღა შემორჩა (ირემი, შველი, ჯიხვი, არჩვი, კვერნა).

დამოწმებული ლიტერატურა

კეკელია 1996 – კეკელია ჯანსუღ. საქართველოს ტერიტორია და საზღვრები. თბ., 1996.

სგ 2000 – საქართველოს გეოგრაფია. ნაწილი I. ფიზიკური გეოგრაფია. თბ., 2000.

მუსხელიშვილი 1977 – მუსხელიშვილი დავით. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები. წიგნი I. თბ., 1977

ჯაფახიშვილი 1930 – ჯაფახიშვილი ივანე. საქართველოს ეკონომიური ისტორია. წიგნი I. თბ., 1930.

ქართველთა გრადიციული სამეურნეო იარაღები

საქართველოში სხვადასხვა სახის იარაღებით ხდება. ეს არის შრომის პროცესებთან შეპირობებული ის სამეურნეო იარაღები, რომელთა მრავალსახეობის გამო საქართველოს სახენელი იარაღების მუზეუმს უწოდებენ (ჯავახიშვილი 1930). ამ იარაღთა ერთი სახეობა განკუთვნილია ადამიანის ხელით და ფეხით სამუშაოებისათვის, ხოლო მეორე გამწვევი ძალით დამუშავებისათვის (ჩიტაია 2001). მათი კონსტრუქციული და ფუნქციური თავისებურებები სპეციალურ ლიტერატურაში საფუძვლიანადაა შესწავლილი (ჯავახიშვილი 1930, ჩიტაია 2001, ჯალაბაძე 1979, ჯალაბაძე 1990). გ.ჩიტაიას მიხედვით მიწის დასამუშავებელი იარაღებიდან ყველაზე ადრეულია და „მარტივია“ ხელით სამუშაო იარაღები, რომლებიც მასალის მიხედვით შემდეგნაირად ჯგუფდება: ქვის, რქის, ძვლის (ენეოლითის ხანა), სპილენძბრინჯაოს (ბრინჯაოს ხანა), რკინის (რკინის ხანა). ფორმების მიხედვით *თოხი*, *ბარი*, *კეკი* და *სხვა*, რომლებიც მთისა და ბარის რელიეფური პირობების შესაბამისად გარკვეულ კუთხურ ქვესახეობებს ქმნის. თოხსა და ბარს დღემდე არ დაუკარგავთ თავიანთი მნიშვნელობა და თანამედროვე მეურნეობის პირობებშიც კი წარმატებით გამოიყენება. ისტორიული ხანისათვის თოხის საშუალებით სრულდებოდა არა მარტო მარგელითი, სათოხნ საჩერკნი სამუშაოები, არამედ ხნულში თესლის მიზარება, ხნულის ხელმეორედ დამუშავება, ბელტების დაშლა და სხვა.

თოხის უძველესი სახეობებიდან ფუნქციური თავისებურებით განსაკუთრებით აღსანიშნავია ახოს ალების სისტემაში გამოყენებული ხელეჩოს-მაგვარი თოხი, რომელიც ყოფაში „*ჭარჩი*“ სახელწოდებით შემორჩა. იგი უფრო მთისა და მთისწინეთის ზოლში გამოიყენებოდა. ბარში მისი შესატყვისია „*ბართოხა*“.

კუთხეების მიხედვითაც გვხვდება თოხის ურთიერთგანსხვავებული ვარიანტები. მათი ფორმა, მოყვანილობა და კონსტრუქცია ნიადაგის ადგილობრივი ხასიათის მიხედვით განისაზღვრებოდა. ძირითადად ცნობილია 3 ტიპის თოხი: *რავული*, *გურული* და *იმერული*. ტიპოლოგიურად ხელის სამუშაო იარაღის მეორე სახეა *ბარი*, რომელიც ძირითადად სწორ –

ვაკე ადგილებში გამოიყენებოდა. ბარის საშუალებით ნიადაგი უფრო ღრმად მუშავდებოდა, ამიტომ როგორც წესი მიწას ჯერ ბარით დაამუშავებდნენ, დაბარავდნენ, შემდეგ კი თოხით, „დათოხნიდნენ“. ამიერკავკასიაში, როგორც საქართველოში, ისევე სომხეთში და აზერბაიჯანშიც ბარის გამოყენებას იმ სახით, როგორც ის დღეს არის XVII საუკუნიდან ვარაუდობენ, დარგების მიხედვით ეს იარაღი წარმატებით გამოიყენებოდა როგორც მემინდერეობაში, ისე მებაღეობა-მევენახეობაში, უფრო ძველად მას ხისგანაც ამზადებდნენ. რაჭაში მას „ჭელ-ძარა“ ჰქვია.

ამრიგად როგორც თოხი, ისე ბარი, აგრეთვე ხელით სამუშაო სხვა იარაღები ინდივიდუალური იარაღებია. ამ იარაღებით მხოლოდ ერთი ადამიანი მუშაობს. თუმცა ის კოლექტურ შრომას როდი გამოირჩევა. ამ იარაღებით მიწის დამუშავების დროს შეიქმნა აგრეთვე შრომითი შეამხანაგების ისეთი ფორმები (10-15 კაცის მონაწილეობით), რომელთაც ხალხში „ორორიგას“, „ნადს“ და სხვა სახელებს უწოდებდნენ. მომუშავენი ერთმანეთს მორიგეობით ეხმარებოდნენ. ამ საქმიანობას თან ახლდა სიმღერებიც. ისინი ფოლკლორში შრომითი სიმღერების სახელწოდებით არის ცნობილი (მამალაძე 1979).

მიწის დასამუშავებელ უფრო რთულ, კონსტრუქციულად განვითარებულ იარაღებს ის იარაღები წარმოადგენენ, რომელთა გამოყენებაც მხოლოდ გამწევი ძალის დახმარებით ხდება, მეტადრე ყამირი მიწის დამუშავებისას. ასეთ იარაღებს სახენელი იარაღები ეწოდებათ. მათი წარმოება მესაქონლეობის განვითარების საწყის ფორმებს უკავშირდება.

როგორც გ.ჩიტაია შენიშნავდა კაცობრიობის ისტორიაში ერთ-ერთი უდიდესი მოვლენა იყო პირუტყვის მოშინაურება. კულტურის ისტორიკოსები ამ პერიოდს „ნეოლითური ხანის რევოლუციის“ სახელწოდებით მოიხსენიებენ (არუთიანოვი 1979). სადღეისოდ მკვლევართა უმეტესობა იმ აზრს ეთანხმება, რომ პირუტყვის მოშინაურება პირველად წინა აზიის ქვეყნებში უნდა დაწყებულიყო, ეს ქვეყნები მიწათმოქმედებას ადრე გაეცნენ და სხვა ქვეყნებთან შედარებით უფრო ადრე დაიწყეს სახენელ იარაღში გამწევი ძალად პირუტყვის (ირმის, ხარის, ცხენის) გამოყენება. ასეთი იარაღების მეშვეობით მიწათმოქმედება (მემინდერეობა) თანდათან დაწინაურდა და მესაქონლეობასთან შედარებით ქვეყნის ეკონომიკური შემოსავლის ძირითად წყაროდ იქცა. ამავე დროს მიწათმოქმედებამ საფუძველი ჩაუყარა ცალკეულ ფორმების ერთ რომელიმე გეოგრაფიულ გარემოში დასახლებას, ანუ ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლას (ჩიტაია 2001: 109). მიუხედავად ხელით სამუშაო იარაღებთან შედარებით განვითარებისა სახენელი იარაღების უძველესი სახეობები მეტად მარტივი აგებულებისანი არიან. ფორმით ეს იარაღი კავის მქონე ჯოხს წააგავს,

რომელშიც მხოლოდ ერთი უღელის ხარი ებმებოდა. ასეთი მსუბუქი სახენელი იარაღი იმდროინდელ მარტივ მიწათმოქმედებას საესებით აკმაყოფილებდა, შემდეგში კი ეს იარაღი იცვლება, ეითარდება. მას უკეთებენ რკინის სახნისს და საკეთელს. ამის გამო უფრო საიმედო და ძლიერი ხდება, ნაკლებ განიცდის ცვეთას, ადვილად არ ტყდება და მაგარ ნადაგს უმკლავდება, მიუხედავად ამისა, სახენელის ეს ტიპი მაინც მარტივი ტიპის იარაღად დარჩა. ის მიწის მხოლოდ ზედაპირული დამუშავების შესაძლებლობას იძლეოდა; გაერცვლების მიხედვით ამ ტიპის იარაღებმა. ბარშიც მოკადა ფეხი და მთაშიც, მაგრამ დროთა განმავლობაში, განსაკუთრებით ბარის ურწყავი ნიადაგებისათვის უფრო ძლიერი იარაღის შექმნა გახდა საჭირო. ამას პურეული კულტურებისადმი მიყენებული თავისებური დამუშავების აუცილებლობაც განაპირობებდა. ეს იყო საანეულო ხენა. გ.ჩიტაია შენიშნავს, რომ საზაფხულო ხენის შესრულების წესი არ ნიშნავს მის დღევანდელი გაგებით მნიშვნელობას, საზაფხულო ხენა მოგვიანებით, ყანების აღების შემდეგ ზაფხულ-შემოდგომის მიჯნაზე იწყებოდა, როცა ნიადაგი უკვე იმდენად გამაგრებული იყო, რომ მისი დამუშავება ერთ უღელთან ან ორ უღელთან სახენელით ძნელ საქმეს წარმოადგენდა. ე.ი. საჭირო იყო მძიმე გუთანის მრავალმხარმიბმული სახენელით. ამ ტიპის სახენელს კი *ერქვანი* უწოდეს. მასში 4-5 უღელი ხარი ებმებოდა. ასეთი იარაღით მიწის დამუშავებას ის უპირატესობა ჰქონდა ყველა წინამორბედ იარაღთან შედარებით, რომ ის მიწის არა მარტო აჩქარა-გაშლას, არამედ გადამრუნებასაც ახდენდა. ამით ერთ გარკვეულ დონეზე ორ სიბრტყეში, ჰორიზონტალურსა (სახნისის საშუალებით) და ვერტიკალურში (საკეთელის საშუალებით) ბელტს ჭრიდნენ და ფრთის დახმარებით მას აბრუნებდნენ. ეს იყო ღრმად ხენის ყველაზე ოპტიმალური წესი, რომელიც სპეციალისტებს თანამედროვე აგროპირობებშიც რაციონალურად მიაჩნიათ.

როგორც ზემოთ ითქვა, საქართველო სახენელთა მრავალფეროვნებით გამოირჩეული ქვეყანაა და ამის გამო მას სახენელი იარაღების ცოცხალი მუზეუმი უწოდეს.

ყოფაში გაერცვლებულ ტრადიციულ სახენელ იარაღთაგან ყველაზე მარტივად მიჩნეულია *თუშური კაეწერა*. მას გლეხი იყენებდა ნიადაგის უბრალოდ გაწერვის მიზნით. ეს იარაღი შედგება *ხელნის*, *მხრის* და *საკეთელისაგან*. კავის მხარი ოდნავ დახრილი გრძელი ხეა (სიგრძით 2,5 მეტრი), მას წინ ყელზე მოსაბმელად ჩხირი აქვს გაყრილი, უკან ორი ვერტიკალური ნაჩერტი, ერთში ხის საკეთელი, მეორეში ხელნა თავსდება. აღსანიშნავია რომ ასეთი ტიპის სახენელი იარაღი (კავის ტიპის) ევროპაშიც ყოფილა გამოყენებული, ჩვენში კი მისი განვითარებული სახეები გე-

ხედება გურიაში, სამეგრელოში.

სპეციალისტთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს მეგრული კაეწერა, რომლის კონსტრუქციაში გამოყენებულია მხარისათვის დაყრდნობა ფრთხილზე, იგი ჩირჩილა ურემშია ჩადგმული. ასეთი რამ ძველ სუმერებსა და ეგვიპტელებსაც სცოდნიათ.

თუშური კაეის (კაეწერის) შემდეგ მარტივი კონსტრუქციის მქონე სახენელების რიცხვს მიეკუთვნება *სამშხრიანი კაეი*. იგი შედგება ერთიანი მხარ-კბილასა და სახელურისაგან. კბილაზე წამოაცმევდნენ რკინის სახნისს. კაეში უღელი ხარი იბმებოდა. მას ერთი კაცი უძღვებოდა, ცალი ხელით სახენელი ეჭირა, მეორეთი ხარებს ერეკებოდა. ამ იარაღით მუშაობას უფრო ნატეხ-ნამუშევარ ნიადაგებში მიმართავდნენ, ნასიბინდარის, მძრალის, ანეულის და ნაწვერალს ავაკებდნენ, ასევე ხნულის მეორედ მოხენის დროს, რასაც *აოშვას* უწოდებდნენ. ამგვარი კაეი ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს სამხრეთ ზოლში იყო გავრცელებული. ამავე ტიპისაა მოხევეური და ხევსურული კაცსახენელები.

სამშხრიანი კაეის შემდეგ მოდის ოთხმხრიანი კაეი. სამშხრიანისგან განსხვავებით იგი შეიცავს *ხმალას*, რომელიც სახნისის კბილასა და მხარს აერთიანებს. ამ იარაღს სხვადასხვა სახელით იცნობენ, პატარა ლიახეის ხეობაში და საერთოდ შიდა ქართლში მას *ჩუთის*, *ოქოქას* და *ოშს* უწოდებენ. უცხოელ მკვლევართა გარკვეულ ნაწილს (ბრაუნგ არტი, ნოშა, ლეხური) სახნისის ეს სახეობა ევროპიდან შემოტანილად მიაჩნდათ; ამ მცდარ მოსაზრებას, რომელიც არ ითვალისწინებდა ქართულ სახენელ იარაღებში მთავარი კონსტრუქციული ნაწილის ხმალას აუცილებლობას, მოხევეური, თრიალეთური, მესხური სახენელების საფუძველზე, საკადრისი პასუხი გასცა გ.ჩიტაიამ (2001: 111).

საკუთარ, თვითმყოფად ნიადაგზე აღმოცენებულ და განვითარებულ სახენელთა მომდევნო სახეობას ორხელას ტიპის სახენელები შეადგენენ. ორხელა შედგება მხარის, ქუსლის, ორხელის, კოკოშის, სახნისის და საკეთელისაგან. გამწვევი ძალა (4-5 უღელი ხარით) ორხელაშია საბმული. ამ ტიპის იარაღის განვითარებული სანიმუშო კლასიკურ მაგალითს რატული სახენელი წარმოადგენს. იგი ჩვეულებრივი ორხელასაგან განსხვავდება მეტად ორიგინალური, ფარფლიანი ქუსლით. სახელდობრ, ოვალური ფორმის ქუსლი საშუალებას იძლეოდა, არა მარტო მიწის აქეჩვისა, არამედ ნახევრად ცილინდრული ფორმის ფრთის მოვალეობაც შეესრულებინა და სახნისით აჭრილი ნიადაგი, ფარფლზე აცურების შემდეგ გადმოებრუნებია, დაემსხერია. მიჩნეულია, რომ მსოფლიოში გავრცელებულ სახენელ იარაღებს შორის რატულ სახენელს ანალოგი არ მოეძებნება.

სახენელი იარაღების განვითარებაში უდიდესი როლი შეასრულა ფამფაღას გაჩენამ. მისი ადრეული სახეობა ხასიათდებოდა ტოლი გოგორებით. ფამფაღას ნაწილია გუთნის ტიპის იარაღების დამხმარე შემადგენლობისა, მას ეყრდნობა სახენელი იარაღის მხარგრეილა. იგი ხელს უწყობს სახენელს რეგულირებაში; შედგება ორი გოგორის, ღერძისა და შოღტისაგან. ქართული დიდი გუთნისთვის დამახასიათებელია არათანაბრობა გოგორებიანი ფამფაღასი. იგი მხოლოდ მესხურ „ჯიღლას“ „ქონდა.

ჯიღლა თავისი აგებულებით უფრო გუთანს უახლოვდება, ფრთიანი გუთნისაგან გარდამავალი სახეობაა. შედგება რეილის, ხმალას, სახელოურის (მანჭი), კბილას (ქესლი) და სახნისისგან. ჯიღლას რეალი, ევრტიკალურ ჭრილში გახრილი და ცხვირწვეულია. რეილზე მოთავსებულია ღვედის გამოსადები კორა. ასეთი ტიპის სახენელი - „მესხური ჯიღლა“, ასევე უნიკალურ სამეურნეო იარაღადაა მიჩნეული. თავად ტერმინი აჭარაშიც გვხვდება და სომხეთის ჩრდილო დასავლეთ პროვინციებშიც.

უმადლესი ქართული სახენელი იარაღების განვითარების გვირგვინია გუთანი ანუ ტიპი - ფრთიანი გუთანი. იგი რთული კონსტრუქციის მქონე იარაღია. შედგება რეილის, მანჭების, ფრთის, ხმალას, კბილას, სახნისის, საკეთელის, კაკბის, საჯამბარე კორის და ფამფაღასისაგან.

ხის დიდი გუთნის წარმოშობას მკვლევარები XI-XII საუკუნეებში ვარაუდობენ (ჯავახიშვილი 1930, ჩიტაია 1969). X საუკუნემდე ქართულ წერილობით ძეგლებში ყველა ტიპის სახენელის სახელწოდებად ერქვანა გაბატონებული. ტერმინი გუთანი კი ამის შემდეგ შემოდის. ტერმინის ეტიმოლოგია დღეისათვის დაუდგენელია. როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ ის არც სემატურია, არც თურქულ-მონღოლური. თურქულში გუთანს ქოთანს უწოდებენ. თურქულად ქოთანი წრის შემოხაზვას ნიშნავს. ამ სახელწოდებით გუთანი შუა აზიის თურქულ მოსახლეობაშიც დასტურდება, თუმცა მათ მეორე ტერმინიც აქვთ „ომაჩ“ - აჩაჩას ტიპის სახენელი იარაღისათვის. გ.ჩიტაია ფიქრობდა, რომ შუა აზიიდან მოსულ თურქებს შეეძლოთ მოეტანათ დასახელებული იარაღი, მაგრამ არა ისეთი რთული, კომპლექსური, როგორც ქართული დიდი გუთანია. განსხვავებით გუთნის სხვა სახეობებისაგან ქართულ გუთანს ნახევრად ცილინდრული ფორმა აქვს. ეს ხელს უწყობს აჭრილი ბელტის გადაბრუნებას მისი ნახევრად ჩამსხვრევით.

დიდი გუთნის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს ტყავის ღვედი წარმოადგენს. ღვედის საშუალებით გამწევი ძალა უძლებით გუთანს უკავშირდება. ტყავის ღვედის ნაცვლად ზოგან უსურვაზის წნელს, ხის კვანტს და რკინის ჯაჭვს იყენებდნენ. ღვედის დამზადების კარგ ოსტატებად ითვლებოდნენ ხელოსნები. ისინი ბარში ჩამოდიოდნენ და ქართლსა და კა-

ხეთს ღვედებს უწნადენენ. შრომის საფასურად ხორბალს ღებულობდნენ. თუ გაეითვალისწინებთ იმას, რომ დიდ გუთანში 7-12 უღელი ხარი და კამეჩი იბმებოდა, 8 მოძუშავს ორი ღვედი სჭირდებოდა, თითოეული ღვედისათვის 3 ხარის ტყავი იყო საჭირო. დიდი გუთნით მუშაობა ორი წესით მიმდინარეობდა. მიწა ერთ წელიწადს ნაზურგით იხენებოდა, მეორე წელიწადს ნალარით ნაბერგათ ხენა იწყებოდა მიწის შუაგულიდან, ხოლო ნალარით გვერდებიდან. ნაკვეთის მოხენის ბოლოს იცოდნენ მოხნილ მიწის თავისა და ბოლოს გადახენა და ერთი ღრმა კვალის – თათაკ-კალის გაველება. თათაკვალას დანიშნულება იყო ნიაღერის ან წვიმის წყლისგან ხნულის დაცვა.

ამრიგად, მიწის დასამუშავებელი კლასიკური, ტრადიციული სახენე-ლი იარაღები მრავალგვარია. მათი განვითარების ღინამიკა მარტივიდან რთულისაკენ ისტორიული პროცესების თანმხვედრია. იწყება რქის ქვისა და ხის იარაღებით და მთავრდება რკინის სახნისით, რომლის ყველაზე ძველი, არქაული ნიმუში არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით ძვ.წ. IV-II სს. (სოხოში, უფლისციხე) და უფრო გვიან ძვ.წ. V საუკუნის (დმანისი) თარიღდება.

იმის შესაბამისად თუ რა პროცესს ასრულებს სახენელი იარაღი ყოფაში, რა ფუნქციას, ეთნოგრაფიაში შემუშავებულია რამდენიმე კლასიფიკაციური მოდელი, რომელიც ითვალისწინებს როგორც ტიპოლოგიურ, ისე მის გენეტიკურ თავისებურებებს. გ.ჩიტაიას კლასიფიკაციის მიხედვით, რომელიც დღემდე უცვლელადაა მიჩნეული ქართულ ყოფაში სულ 4 ტიპის (სახეობის) სახენელი იარაღია ცნობილი.

პირველი - ესაა *კაეწერა* მარტივი კონსტრუქციის იარაღი, რომელთაც ნიადაგის მხოლოდ გაწერა შეუძლია. მასში შეიბმის ერთი ხარი, სახედა-რი, ცხენი ან უღელი ხარი. იარაღს აქვს მხარი, ხელნა და ეშვი. არა აქვს ქუსლი, აგრეთვე სახნისი და საკეთეული.

მეორე ტიპის სახენელ იარაღებს განეკუთვნება ის იარაღები, რომლე-ბიც ნიადაგის ასაჩქად, ასაქექად არიან განკუთვნილნი. მათ აქვთ გრძე-ლი მხარი, ხელნა და ქუსლი, შეიბმის ერთი წყვილი ხარი. ქუსლი მაგარი ხისაა, შუაში ჩამჯდარი მხარით, საკეთელის გარეშე, რის გამოც სახე-ნელი იარაღის ეს ტიპი, რომელიც ჯერ კიდევ ბრინჯაოს ხანაში იწყებს მოქმედებას და ხმელთაშუაზღვის აუზში ფართოდ იყო გავრცელებული, ღრმა ხენისთვის ნაკლებ ეფექტური იყო.

მესამე ტიპის ანუ სახის იარაღებს მიაკუთვნებენ ისეთ სახენელ ია-რაღს, რომელსაც მხრის გარდა და ქუსლის გარდა *ფამფალაკი* ან „წეწე-ნი“ გააჩნია. იგი ბელტს კარგად ჭრის და კვალსაც ღრმას აეღებს. ფამ-ფალაკის სახით მას მიაჩნია საყრდენი, რაც აადვილებს მუშაობას. ასეთი

ტიპის სახენელში რამდენიმე უღელი ხარ-კამჭი შეიბმის (2-4 უღელი). საკეთელის გამო ის იმ იარაღად იქცა, რომელმაც წინ წასწია მეურნეობრივი პროცესი, შესაძლებელი გახდა გრძელი ევლების მოხვნა, ღრმა და ფართო კვალის გატანა და ამის შესაბამისად მოსაეღის მატება. მოსაეღის გადიდების გამო კი საჭირო შეიქმნა ისეთი საღეწი იარაღის დამზადება, რომლის შემწეობითაც ადვილად მოეღებოდა მოწეული მარცვლეულის თავთაგებს. ასეთი იარაღად იქცა კერი და ჯარჯარი. ქრონოლოგიურად ეს საზოგადოების განვითარების ის ისტორიული ეტაპია, როცა პრაქტიკაში შემოდის მიწის დასევენება, თესლბრუნვა, შერეული თესლის გამოყენება, ხალხური სელექციური ხერხები და სხვ. პროცესები.

მეოთხე ტიპის სახენელი იარაღია რთული კონსტრუქციული აღნაგობის ფამფალაკიანი ეფრთო სახენელი იარაღი: *ერქეანი, ჯიღლა გოგორა*, რომელსაც თანაბარი ზომის ბორბლები აქვს. მისი გაჩენა ივარაუდება V საუკუნიდან. მიჩნეულია, რომ ამ იარაღმა სოფლის მეურნეობაში გადამწყვეტი რეგულაციური როლი შეასრულა. მისი ფუნქცია კომბინირებულია, იძლევა როგორც ღრმა ხენის შესაძლებლობას, ასევე ჭრის და აბრუნებს ბელტს, ფშენის მას. შეიბმის 8-10 უღელი ხარ-კამჭი. გავრცელების არეალი ფართოა, წინა აზია, ირანი, კავკასია.

საქართველოში გუთნის ყველაზე უკეთ განვითარებული სახეობაა *დიდი გუთანი*, რომლის ყველაზე სრულყოფილ სახეებს ქმნის *მესხური ჯიღლა-გოგორა* და *მუხრანელი გუთანი*. საერთოდ, გუთნის წარმოშობა განვითარებული ფეოდალიზმის ხანას უკავშირდება (XI-XII საუკუნეები); მაშინ მას *ერქეანი* ეწოდებოდა, ეს ტერმინი ბიბლიის ქართულ თარგმანებში გვხვდება, *გუთანი* კი რომლის ეტიმოლოგიაც ჯერ ჯეროებით დაუდგენელია უფრო გვიანდელი უნდა იყოს. როგორც სპეციალისტები თვლიან ეს სიტყვა - „*გუთანი*“ არც ინდოევროპულია, არც სემიტური, არც თურქულ-მონღოლური. თურქულენოვან მოსახლეობაში გუთანს „*ქოთანს*“ უწოდებენ, რაც გ.ჩიტაიას ევარაუდით ქართულიდან უნდა იყოს შესული. რაც შეეხება დიდი გუთნის იმ სახეობას, რომელიც მუხრანელი გუთნის სახელწოდებითაა ცნობილი, XIX საუკუნის 60-იან წლებში უნდა შექმნილიყო, როცა მისი ხისგან დამზადებული ნაწილები *ქუსლი, მბლა, ფრთა, კაქები* რკინით შეცვალეს. გავრცელების მიხედვით დიდი გუთანი დამოწმებულია ქართლის ვაკეზე (ზღვის დონიდან 400-700 მეტრი), სადაც შემდეგი ევლებია გადაჭიმული: ზემო ქართლი, გორი, ტირიფონი, მუხრანი, საგურამო, ქარელი, წითელქალაქი, კოდა, გარდაბანი, ასევე კახეთის ევლები, მესხეთის ზეგანი და დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთი ადგილი (რაჭა-ლეჩხუმი).

დიდმა გუთანმა უდიდესი როლი შეასრულა ქართული ცივილიზაციის ისტორიაში. იგი უნიკალურადაა მიჩნეული.

სახენელ იარაღებთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაცია-შეამხანაგების ფორმები. ხენის დროს შრომის ორგანიზაციის ყველაზე მარტივ სახეს შეადგენდა ქართლ-კახეთში საყოველთაოდ გაერცვლებული შეამხანაგების ფორმა - *ნაცვალგარდა*, ანუ *როგრაგა*. ფშაეში მას *ხელნაცვალობას*, ხოლო ხევისურეთში *მანდაგობას* უწოდებდნენ. ნაცვალგარდა გულისხმობდა ხენაში ორი ან რამდენიმე გლეხის შეამხანაგებას თანაბარი გამწვევი ძალით და იარაღებით; როგორც ზემოთ ითქვა, ეს ისეთივე ფორმა იყო შეამხანაგებისა, როგორც მარტივი სახენელი იარაღების გამოყენების დროს (მარხვა, თოხნა, მკა, ნიადაგის აოშვა და სხვ.).

ნაცვალგარდაში შესული გლეხები მორიგეობით ერთიმეორეს ეშველებოდნენ, ამ ე.წ. „კოოპერატოული“, გაერთიანების უფრო რთული ფორმა იყო *მოდგამი*, იგივე *აბაზი*.

მოდგამი გულისხმობდა ხარ-კამეჩითა და სახენელი იარაღით ერთად შეყრას და ხენის დროს გაერთიანებაში შესული ადამიანის, გამწვევი ძალისა და იარაღების მორიგეობით გამოყენებას. შუა საუკუნეებში მოდგამის წევრს *მეკოშე* ერქვა. ასეთი შეამხანაგების დროს თუ დიდი გუთნით ხნავდნენ 8 უღელი ხარი და კამეჩი იყო საჭირო. ზოგჯერ ნაკლებიც, რაც ნიადაგის ხარისხზე იყო დამოკიდებული. 8 უღელი ხარის დროს მოდგამში 5-6 კაცი უნდა გაერთიანებულიყო. მათ შორის ერთი გუთნისდედა გახლდათ, ვისაც ეკუთვნოდა გუთანი, დევდები, სახნის-საკეთელი და უღელ აპეურებიც კი. ამათ ყველას ერთად ძველად *კუტ-იარაღს* უწოდებდნენ. მოდგამი წელიწადში ორ ალოს ანუ ორ თაობას (ორ ეტაპად) ხნავდა. ზოგიერთ კუთხეში ალო ერთი დღის ხენასაც ეწოდებოდა. თუ ანეულს ხნავდნენ, მაშინ გუთნის დედისთვის ორი დღე იყო დაწესებული, მეხრისთვის ერთი, ღამის მეხრისთვისაც ერთი (თუ ორი ღამის მეხრე იყო თითოეულს თითო დღე) უღელ ხარს ერთი, ჯამბასა-აპეურისთვისაც ერთი. სახნისთვის ორი, საკეთელისთვის ერთი. ჩვეულებრივ ერთი თაობა ხენა 30-35 დღეს გრძელდებოდა. თუ მოდგამის წევრებს თაობის დამთავრების შემდეგ კიდევ დარჩებოდათ სახნავი, მაშინ ხენის სეზონს კიდევ 10-12 დღით გააგრძელებდნენ. ამას მოკლე ალოს ეძახდნენ.

მოდგამში შემაჯალი წევრები ყველიერში იკრებოდნენ, ამას მოდგამის „*შეთხუზეას*“ უწოდებდნენ. თითოეულ სოფელში, სადაც 100 კომლი მაინც ცხოვრობდა, ველზე სამუშაოდ 8-10 გუთანი გამოყავდათ. მოდგამის წესი ამხანაგობას ვერ უღალატებდა, პირობას არ გატეხდა და სეზონის დამთავრებამდე კეთილსინდისიერად მუშაობდა. მუშაობას ალონზე იწყებდნენ და მზის ჩასვლამდე, *ხართგამი შეებაძდე* ამთავრებდნენ. ვიდ-

რე ხენას შეუდგებოდნენ საღეთოს იხდიდნენ (ერთი დღის საფასურით ცხვარს იყიდნენ და დაკლავდნენ). პირველი დღის ხენას გუთნისდების მამულში იწყებდნენ, ზოგჯერ კი ქერიე-ოხერს დაეხმარებოდნენ. პირველი დღის ხენას ხალხში *გათრეულს* უწოდებდნენ.

მოდგამის ყველაზე ძველ ფორმად მიჩნეულია ახალციხური ინგილოური მოდგამი. ეს ისეთი გაერთიანება იყო, როცა ანგარიში არ ეწეოდა იმას, თუ ვინ რა საშუალებით იყო მოდგამში გაერთიანებული. ირკვევა რომ მოდგამობა საქართველოში დიდი ოჯახის რღვევის შედეგად არის წარმოქმნილი და მისი შემდგომი განვითარება სასოფლო-თემური ურთიერთობის პირობებში მოხდა, მოგვიანებით ის ზოგიერთი მკვლევარის აზრის ექსპლოატაციის ფორმად იქცა.

ამრიგად, მოდგამი შრომითი გაერთიანების ის ადრეული ფორმაა, რომელმაც განვითარების მაღალ საფეხურს კაპიტალიზმის პირობებში მიაღწია.

სათეს-საფარცხი იარაღები. ნიადაგის მოხენას მოსდევდა თესვა. ასევე შრომატევადი სამუშაო, რომელიც, თავის მხრივ, ითვალისწინებდა *ფარცხებას*, თესლის ნიადაგში მიზარების წესს და *აოშებას* - ანეულის ანუ მძრალის ხელახლა გადახენას. აოშვა მიწის აქექვა-გაფხვიერების მიზნითაც ხდებოდა. ყოველივე ამისთვის იყენებდნენ *ფორჩხს* (*ფოცხს*) - *კებს* და *ორხელას*, საფარცხად *კაბდოს* ან *ფარცხს*. აოშვის ოთხი წესი არსებობდა: 1. სახნავის გასწვრივი, 2. გარდიგარდმო, 3. ჯვარედინი და 4. აყურათ აოშვა.

1. გულისხმობდა კავის ხნულის გრძივი კედლების გასწვრივ სელის მოქმედებას.

2. გრძივი კედლების საწინააღმდეგოდ მოქმედებას.

3. ჯვარედინად დამუშავებას, როგორც სიგრძივ, ისე გარდიგარდმო.

4. აყურით აოშვა კი ისეთი მოქმედებაა, როცა მუშაობა რომელიმე კუთხიდან იწყება და მოპირდაპირე კუთხეში მთავრდება - ჯვარედინი წესით. აოშვის ამ ოთხი წესიდან და შედარებით მაგარ-ყამირ მიწაზე გამოიყენებოდა, ძირითადად *ნაწვერლების* და *ნასიმინდარის* ყანებში.

ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი იარაღები, მარტივიდან რთულით დამთავრებული ქართული ეროვნული მატერიალური კულტურის უიშვიათესი მონაპოვრებია. მოუხედავთ თანამედროვე ტექნიკური რევოლუციისა, ამ იარაღების გამოყენებას დღესაც გარკვეული რაციონალური დატვირთვა აქვს და სოციალურ-ეკონომიკურ ფაქტორებთან ერთად გარკვეული ეროვნული ცნობიერების და ეროვნული იდენტუიკაციის ნაწილს წარმოადგენენ.

მოსავლის ასაღები იარაღები. *შნაკვი*. საქართველოში ისე

როგორც ყველა სხვა სამიწათმოქმედო კულტურის მქონე ქვეყნებში, დამოწმებულია მოსავლის აღების, გაშრობის, გადაზიდვის და დაბინავების სხვადასხვა წესი, განპირობებული მარცვლეულის ნაირგვარობით და გეოგრაფიულ-კლიმატური პირობებით. მოსავლის აღება წარმოებდა როგორც ხელით, ისე იარაღებით: *ნ ა მ გ ლ ი თ ა* და *ც ე ლ ი თ*, ზოგიერთი ჯიშებისათვის (მაგ. სვილი) გავრცელებული იყო "ხელით მოგლეჯის" წესიც (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი), ხელით თხრიდნენ აგრეთვე სამკალში, დაბალ, ჩაწოლილ "ჩაჯეგელ" თავთავებს.

ხელით მოსავლის ასაღებ ანუ სამკალ იარაღთა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს *შ ნ ა კ ე ი*, იარაღი, რომლის კონსტრუქცია მარტივია. შედგება თითისტარის სისქის და დაახლოებით 50 სმ სიგრძის ორი ჯოხისაგან; ჯოხები ერთმანეთთან ერთ თავში გადაბმულია მოძრავად, ბოლოებში კი გაშლილია. თავთავების შეკრება ხდება ჯოხების გასწვრივ ხელის მოჭერით. მისი გვერდზე ოდნავ გადაწვენიტ თავთავი ძირში ტყდება და ცვივა იქვე დადგმულ კალათაში (ჩიტაია 1980: 74).

როგორც ითქვა ძველად მოსავლის ხელით აღების წესი გამოყენებული იყო მარცვლეულის გარკვეული ჯიშებისათვის. ასეთი იყო *მ ა ბ ა*, ველურიდან კულტურულში გარდამავალი ხორბლის სახეობა, რომელსაც ახასიათებს ღეროს მტვრევადობა, თავთავის თვითცვენა და თვითთესვადობა. ამიტომაც მისი აღება ნამგლით ვერ ხერხდება და სწორედ შნაკეია ამისათვის საჭირო. შნაკეის არსებობა საქართველოში დამოწმებულია XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ლენხუმში, სამეგრელოში, იმერეთის ზოგიერთ კუთხეში და აჭარაში (ჩიტაია, 1980, 74). სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ამგვარი სამეურნეო იარაღი გავრცელებულია ესპანეთში, ასტურიაში, მას აქ ახლის ჯიშის პურეულის საკრეფად იყენებდნენ. გჩიტაიას მიხედვით მახასა და შნაკეის თანაარსებობა (ურთიერთშეპირობებულობა) იმ ფაქტის დამადასტურებელია, რომ ეს იარაღი შნაკეი//შამკეი//შანკეი უძველეს სამკალ იარაღად იქნას მიჩნეული.

შნაკეის პარალელურად ყოფაში დამოწმებულია აგრეთვე სხვა საკრეფი იარაღებიც. მაგ. კაუის დანა, რომლითაც თავთავს ღეროს გადააჭრიდნენ. ივ.ჯავახიშვილის აზრით შნაკეით კრეფა პრაქტიკაში დამკვიდრდა თავთავის ხელით მოწყვეტის მაგიერ და მხოლოდ მას მოჰყვა შემდეგ მცენარის მოგლეჯა და მოჭრა იარაღით (ჯავახიშვილი 1930:71).

ამრიგად, პურეულის მოწევა შნაკეის შემწეობით ძველი დროიდან მომდინარე წესია და მისი გამოყენება ხორბლის ინიცია-

ლურ ჯიშებს უკავშირდება. ამ იარაღის შექმნამ დიდად შეუწყო ხელი მიწათმოქმედებაში მობნევით თესვაზე გადასვლას, ნაცვლად ადრე არსებული მარცვლით თესვისა, რგვისა და ქარჩვისა.

მარცვლეულის გასანიავებელი იარაღები. მემინდვრეობის ციკლში, კალოობა ერთ-ერთი ყველაზე შრომატევადი და კოლექტიური შრომითი პროცესია. კალოობა ძნის ლეწვის გარდა მოიცავს ხეაგის განიავების, გაცხაება-გაცხრილვის და დაკაზმვადარკევის სამუშაოებს.

ხეაგის გასანიავებლად, მარცვლეულისთვის ბზის, ქეების და სარეველა ბალახის თესლის მოსაშორებლად ნაირგვარი იარაღი გამოიყენებოდა. ისინი სამ ძირითად ჯგუფად იყოფა: 1. სანიავებელი; 2. გასაცხებელ-გასაცხრილაგი; 3. დასაკაზმაი და დასარკევი.

1. პირველ ჯგუფში (სანიავებელ) იარაღებში შედის „ნ ი ჩ ა ბ ი“, „ხ ე ლ ე ა რ ც ლ ი“, „ტ ა ბ ა კ ი“, „ს ა ფ რ ი ე ლ ი“ („ფ ე თ ქ ი“).

ნ ი ჩ ა ბ ი, ნიჩაბი - ხისგან (თელა, ვერხვი, ლაფანი) დამზადებული იარაღია, მსუბუქი, იგი წერილობით წყაროებში LX-X საუკუნიდან იხსენიება. ფაბრიკული წარმოების იარაღების შემოღებამდე ხის ნიჩაბი იყო და საუკუნის ბოლო ხანებამდე ფართოდ გავრცელებული მთელ საქართველოში.

ხ ე ლ ე ა რ ც ლ ი - მოგრძო, სამი მხრიდან დახურული, ორივე ბოლოში წაშვერილი ფრთებით შეკრული იარაღია. იგი ამ ფორმით ძირითად ხეესურეთში იყო გავრცელებული და მას სანიაგო ხელეარცლს უწოდებდნენ.

ტ ა ბ ა კ ი - ტაბაკიც გასანიავებელი იარაღია. ასევე ხისგან დამზადებული. სინისმაგვარი ფორმა აქვს. გვერდები ოდნავ დაქანებული. ტაბაკით განიაება მარცვლეულის აბერტყვით ხდება. ამ იარაღის კლასიკური ვარიანტები ძირითადად მთიულეთ-გუდამაყარში იყო გავრცელებული, თუმცა აჭა-იქ ქართლშიაც გვხვდება.

ს ა ფ რ ი ე ლ ი, ოგივე ფ ე თ ქ ი - ეს იარაღი ტკეჩისგან მოწნული ოთხკუთხა სელტია სახელურით, მას ღომის, სიმინდის, ლობიოს გასანიავებლად იყენებენ. გვხვდება ოკრიბაში, ქვემო და ზემო იმერეთში.

II. გ ა ს ა ც ხ ე ე ბ ე ლ ი და გ ა ს ა ც ხ რ ი ლ ა ე ი ი ა რ ა ლ ე ბ ი. ძირითადად ორი ტიპისაა. ესაა ცხაგი და ცხრილი. ისინი წნული ჭურჭლის სახეობებს მიეკუთვნება. ხეაგს ჯერ გააცხაებენ (მსხვილად გაცრიან) შემდეგ წერილად გაცხრილავენ.

მასალის მიხედვით, ყოფაში მოწმდება არა მარტო ხის წნული ცხაცხრილები, არამედ ტყაყის თასმისაგან დამზადებული, ბადურიანი, სალტიანი და უსალტო ცხაგები.

III. დასარკვევი იარაღები. სამეურნეო იარაღების ამ სახეობებიდან საქართველოში გაერცვლებულია „ტაბაკი“, „ხელეარცლი“, რუკი“, „გობი“. ზემო ქართლსა და ზემო იმერეთში ტაბაკს სარკვევს უწოდებენ. ხევსურეთში უფრო ხელეარცლი იცოდნენ. ის სანიხო ხელეარცლზე პატარაა და სასაფქვესაც უწოდებენ. რუკი - თუშეთსა და კახეთშია გაერცვლებული. გობი - თეფშის მაგვარი, პირგაშლილი სარკვევია, ამ სახელწოდებით იგი უფრო დასავლეთ საქართველოშია დამკვიდრებული.

საცეხველები. საცეხველი ტრადიციულ სამეურნეო იარაღებს ერთერთი გამორჩეული იარაღია. იგი ხანგრძლივი ემპირული გამოცდილების საფუძველზეა შექმნილი. საქართველოში მისი სამი ტიპია აღდგენილი. 1. ხელის 2. ფეხის და 3. წყლის (ჯ.რუხაძე, 1985, 92).

ხელის საცეხველს ასევე სამი ქვესახეობა აქვს. ბრტყელი ან მრგვალი სანაყ-სასრესი, სწორი სანაყი და თავმოხრილი. თავმოყრილი სანაყის ორი სახეობა არსებობს. ა) მთლიანი ხისგან გათლილი და ორი ნაწილისაგან შედგენილი „ჩაქუჩისებრი“. ბ) ფეხის საცეხველი ყველაზე გაერცვლებული იარაღია, მისი ძირითადი სახეობაა „დინგი“ (წყლის საცეხველი, იგი ასევე ორგვარია: ბერკეტისანი ანუ ერთღერძისანი და ვერტიკალური, ბორბლისანი მრავალღერძისანი).

XIX საუკუნის და XX საუკუნის 30-იან წლებში ხელის საცეხველები თითქმის მთელ საქართველოში იყო გაერცვლებული. სამცხე-ჯავახეთში მისი სამი სახეობა მოწმდება, მათ შორის მოხრილობისანი ე.წ. *თოხმახიანი როდინი*; აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში ტრადიციულმა ხის საცეხველმა იმერეთის მოსაზღვრე, მახლობელ რაიონებში, შიდა ქართლში (ხაშური, ქარელი, გორი, კასპი) ვერ პოვა გასაქანი, აქ მის ნაცვლად ფეხი მოიკიდა შედარებით მცირე ზომის ხის როდინმა. ანალოგიური ეითარება იყო კახეთში, აქ ასევე ხის ფილია გაერცვლებული. საინგილოში ფეხის დინგმა და წყლის მრავალღერძისანმა დინგმა დაიმკვიდრა ადგილი. ფილი და როდინი საკორკოტე ხორბლის დასანაყად (კანის გასაცვლელად) იყო განკუთვნილი. მას აქვე *მკედრის როდინსაც* უწოდებენ, რაც კორკოტის როგორც მიცვალებულის სახელობაზე მომზადებული საკვების სახელთანაა დაკავშირებული. მკედრის კორკოტს ამზადებდნენ მიცვალებულის მოსაგონარ დღეებში, დაკრძალვის ხარჯზე, ორმოცზე და წყლის რიგებში.

დასავლეთ საქართველოში საცეხველის, განსაკუთრებით ფეხისა და წყლის საცეხველების („დინგის“, „ჩაბურის“) გაერცვლება ფეტენაიარების ღომისა და ფეტვის, მოგვიანებით კი სიმინდის გასაცეხვად გამოიყენებოდა. ჩამოთვლილი კონსტრუქციული აგებულების იარაღია.

დღემდეა შემორჩენილი სამეგრელოში, გურიასა და აჭარაში. იგი კულტურის ისეთივე რელიქტურ ელემენტად ითვლება, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოსათვის ქვისა და ხის საცხეველები; სანაყ-სასრესებიდან გამოჩეულია რაჭული და ლეჩხუმური, ამ კუთხეებში საცხეველების თითქმის ყველა ტიპი მოქმედებდა XX საუკუნის 50-იან წლებამდე. ამჟამად საოჯახო მოხმარებისთვის, მწვანილის ნოორისა და სანელებლების დასანაყად, ხის პატარა ფილი და როდინა გამოყენებული. იგი გავრცელებულია არა მარტო სოფლად, არამედ საქალაქო ყოფაშიც. საცხეველებთან ერთად ტრადიციულ ყოფით კულტურაში რელიქტურ ელემენტებად უნდა ჩაითვალოს ქვის ხელსაფქვაეები, დოლაბიანი ქვის წისქვილები, პურის საღეწი კეფი, თივისა და ჩაღის დასაბეველი ფიწალი და სხვა უამრავი სამეურნეო იარაღი, რომლებიც სპეციალურ ლიტერატურაში გამოწვილით არის შესწავლილი.

დამოწმებული ლიტერატურა

არუთინოვი 1989 - Арутюнов С.А. - Культура жизнеобеспечения этноса, М., 1989.

ჯავახიშვილი ივ. - საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, წ.I, თბ., 1930.

ჯავახიშვილი ივ. - საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, წ.II, თბ., 1934.

ჯალაბაძე გ. - სათოხნ-საჩხრეკნი იარაღის ძირითადი ტიპები და მათი გავრცელება საქართველოში, საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, ტ.XXXIV, B, თბ., 1979.

ჯალაბაძე გ. - მემინდერეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1986.

მამალაძე თ. შრომის სიმღერები - თბ., 1969.

რუხაძე ჯ. - ხალხური აგროკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.

რუხაძე ჯ. - საცხეველი, საქართველოს ისტორიულ ეთნოგრაფიული ატლასი, მასალები, თბ.- 1985.

რუხაძე ჯ. - ფილი და როდინი, ძეგლის მეგობარი, 1984.

შილაკაძე მ. - მემინდერეობასთან დაკავშირებული შრომის სიმღერები, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, მასალები, თბ., 1980.

ჩიტაია გ. - თოხის კულტურა დასავლეთ საქართველოში (კოლხეთში), ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ.IV, ნაკვ.2, თბ., 1959.

ჩიტაია გ. - შრომები, ტ. IV, თბ.,

ჩიტაია გ. - შნაკვი, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, მასალები, თბ., 1980.

ჩიტაია გ., ხაზარაძე მ. - მარცვლეულის გასანიავებელი იარაღები, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, მასალები, 1985.

ჩიტაია გ. - კვერი, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, თბ., 1980.

ჩიტაია გ. - გუთანი, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, თბ., 1980.

როზეგა გუჯუჯიანი

ქართულთა ჩვეულებითი სამართალი

ჩვეულებითი სამართალი გრადიციული ყოფის, ქართული კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია. ჩვეულებითი სამართლის პარალელურად სამეცნიერო ლიგერაგურაში გამოიყენება ტერმინები „ხალხური სამართალი“ და „ადათობრივი სამართალი“. ჩვეულებითი სამართალი მნიშვნელოვანი წყაროა ქართული სამართლებრივი კულტურის შესწავლისათვის, რადგანაც მრავალი სამართლებრივი ნორმა, ასახული შუა საუკუნეების ქართულ კანონმდებლობაში, სწორედ ადათობრივი სამართლიდანაა აღებული; ხოლო ჩვეულებით სამართალში დღემდე მოქმედი წეს-ჩვეულებების უდიდესი ნაწილი, ასევე ოფიციალური კანონებიდან არის ყოფაში გადმოტანილი. საგულისხმოა, რომ ჩვეულებითი სამართალი დღემდე მოქმედებს საქართველოს რამდენიმე ეთნოგრაფიულ მხარეში და იგი ქართველ მთიელთა მენტალობის განუყოფელი ნაწილია.

ქართული ჩვეულებითი სამართალი განვითარების რამდენიმე ეტაპის შემცველი ინსტიტუტია. ცნობილია, რომ ჩვეულებითი სამართლის საწყის პერიოდს საფუძვლად ადათობრივი სამართალი უდევს. ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერების შემდეგ ადათობრივი სამართალი ადგილს უთმობს სახელმწიფოს მიერ შექმნილ კანონებს, რომლებშიც, ცხადია, მრავალი ადათიცაა ასახული. ქვეყნის დასუსტებისა და პოლიტიკური დაქსაქსულობის დროს კი ცენტრს მოწყვეტილ მხარეებში „ზოგჯერ კანონი ადათობრივ სამართალში გადადის“ (სურგულაძე 2000: 12). ქართული ჩვეულებითი სამართლის ძირითადი ინსტიტუტები და სამართალწარმოების მექანიზმი ყველაზე მკაფიოდ სვანეთსა და ხევსურეთშია შემონახული.

ჩვეულებითი სამართალი ყოველთვის იზღუდებოდა სახელმწიფო სამართლის მხრიდან. მაგრამ სანამ ამ შემზღუდვას ქართული სახელმწიფო ინსტიტუტები ახორციელებდნენ, იგი ნაკლებად მტკივნეული იყო, ვინაიდან ჩვეულებითი სამართალი, უმრავლეს შემთხვევაში, სწორედ სახელმწიფო კანონმდებლობის გახალხურებულ ვარიანტს წარმოადგენდა. რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსია-ოკუპაციის შემდეგ კი ჩვეულებითი სამართალი ამოქმედდა როგორც ქართული ეროვნული მენტალობის და იდენტობის შენარჩუნების ერთგვარი მექანიზმი, რაც გრძელდებოდა საბჭოთა პერიოდშიც.

სვანეთში ჩვეულებითი სამართალი სახელმწიფო კანონების პა-

რალელურად მოქმედი ინსტიტუტია. სვანეთის ყოველ თემში სადავო საქმეებს ამჟამადაც მედიაგორები („მორვარ“//„მორვალ“) განიხილავენ წინაპართაგან მომდინარე სამართლებრივი ნორმების მიხედვით და მხოლოდ ჩვეულებითი სამართლით გამოგანილი „განაჩენის“ შემდეგ ითვლება ესა თუ ის პრობლემა გადაწყვეტილად. რამ განაპირობა ჩვეულებითი სამართლის სიცოცხლისუნარიანობა და მდგრადობა სვანეთში? მიზეზი, ცხადია, მოგადად მთის ყოფის კონსერვაციულ ბუნებაშიცაა საძიებელი და იმ გარემოებაშიც, რომ სვანური ჩვეულებითი სამართალი შეიცავს ქართული ფეოდალური ხანის საერო და სასულიერო კანონმდებლობის ძირითად პოსტულატებს, იმ ნორმებს, რომლებითაც საუკუნეების განმავლობაში თავის მოქალაქეთა ცხოვრებას არეგულირებდა ქართული სახელმწიფო, რაც ასწლებლების მანძილზე იყო გამოცდილი და აპრობირებული.

სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებში წარმოდგენილი მკვეთრად ჩამოქნილი სამართლებრივი ტერმინები და ცნობები ამ მხარეში მაღალგანვითარებული საერთო-ქართული ფეოდალური კანონმდებლობის ფართოდ გაერცელებაზე მიუთითებს. ეს ინფორმაცია საინტერესოა XIII-XVI საუკუნეების სვანეთის სოციალურ-კულტურული ყოფის შესწავლის მხრივაც და მოგადქართული სამართლებრივი კულტურის კვლევის თეალსაზრისითაც (ეეკელია 1971: 106; გასვიანი 1973). ამავე დროს, გვიანი შუა საუკუნეებიდან ქვეყნის კულტურის კერებს მოწყვეტილმა სვანეთის სამოგადოებამ შეძლო და დღევანდლამდე ცოცხალი ფორმით, მოქმედი სახით მოიგანა ძველქართული სამართლებრივი ხასიათის წეს-ჩვეულებები. გრადიციის სიცოცხლისუნარიანობას, ცხადია, კვებადა მოთხოვნა სამოგადოების მხრიდან: გრადიციული სვანების მენგალობაში ჩვეულებითი სამართალი ღეთისაგან დაწესებულად (ღერთემ ნწწეს) მედიაგორი კი ღეთისგან რჩეულ კაცად (ღერთემ ლთიმ მარე) აღიქმება, ანუ: ჩვეულებითი სამართალი, მათი აზრით, ღეთისგან დადგენილი, ეკლესიისაგან ნაკურთხი წესი და ადათია; ამიგომაც უძლებს იგი დროისა და ისტორიული განვითარების ცვალებადობას. სვანურ ჩვეულებით სამართალში თეალსაჩინოდ იკვეთება რელიგიური მსოფლხედვა და საეკლესიო სამართლის სიცოცხლისუნარიანობა. სამყაროს ამგვარი აღქმის (რელიგიური მსოფლხედვა) მდგრადობას ობიექტური მიზეზები აპირობებდა: ფეოდალური ხანის საქართველოში და სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებშიც, საერო სამართალი და საეკლესიო სამართალი გვერდიგვერდ არსებობდა. ესა თუ ის საკანონმდებლო აქტი შეიცავდა როგორც საერო, ასევე საეკლესიო ხასიათის დადგენილებებს, რაც „აიხსნება საერო და საეკლესიო იურისდიქციის შერეული ხასიათით შუა საუკუნეებში“ (ქსბ 1965: VI), როდესაც სასულიერო შინაარსის ძეგლებს მოქმედი

სამართლის ხასიათი ქონდა და სჯულისკანონი აწესრიგებდა ქართველთა ყოფის მრავალ საკითხს (სურგულაძე 2000: 19; დავითაშვილი 2002: 18-23), რომ ფეოდალური საზოგადოების მსოფლმხედველობა, კულტურა, მწე-ჩვეულებები და სამართალი რელიგიური სულისკეთებით იყო გამსჭვალული (ვაჩიშვილი 1948: 19).

სევანეთში შემონახულია ქართული ჩვეულებითი სამართლის ის ნორმებიც, რომლებიც საეკლესიო სამართლის ძირითადი პოსტულატებით არის ნასაზრდოები. საისტორიო დოკუმენტებით (XIV-XVIII სს.) ცნობილია, რომ ქვეყნის ღვთაებრივად განმარტების დაწესებისთანავე სევანეთის საზოგადოება იწყებს მრუნებს გრადიციული მართლწესრიგის შენარჩუნებისათვის. XV საუკუნიდან საქართველოს ცხოვრებაში მომხდარმა ძვრებმა, ერთიანი სამეფოს დაშლამ, ბარის დასუსტებამ და ქვეყნის ცალკეული ნაწილების ბედის ანაბარად დარჩენამ განაპირობა „სევანეთის ერთობილი კევის“ შექცევის სურვილი და მისი გაერთიანება მთა-ვარი სასულიერო ცენტრის – სეგის მთავარმოწამის გარშემო. „ერთობილი სევანეთის კევის“ საბუთები – „დაწერილები“, „ქვეყნის სამგრობლები“ და ა. შ. ქართული საეკლესიო და საერო სამართლის ნორმების განმკიცებისა და მართლწესრიგის დამყარებისკენაა მიმართული. საკუთარი თავის ანაბარა დარჩენილი „სევანეთის კევისათვის“ რელიგია იქცა ქართული გრადიციული ცხოვრების წესის შენარჩუნების ერთადერთ მექანიზმად, გრადიციული მართლწესრიგის აღდგენისა და არსებობის სასოვ და მეოხად, ე.ი. სევანეთის სევანეთად, ანუ საქართველოდ დარჩენის იმედად სწორედ ეკლესია და სარწმუნოებაა მიჩნეული. ბრძოლა ქართველობისათვის – ასე შეიძლება ეწოდოს ამ დოკუმენტებს და მათი შემდგენელი „სევანეთის ერთობილი კევი“ („უმედაესიც და უქვედაესიც“, „ვარგის და გლეხიც“) „სამაგრობელი“ საბუთების – საკანონმდებლო აქტების უცილობელი აღსრულების გარანტიად დასჯის იმ თავმარდამცემ მექანიზმს მიიჩნევს, რაც ეკლესიიდან განკვეთაში მდგომარეობდა. „შევიყარნით კევი კეობით და გავაჩინეთ ეკლესიისა საქმე ასრე: უმგულს და ღარველს შუა მყოფმან... რომლისაც ქუეყნისა იყოს, იმ ქუეყანასა რა ეკლესიისა მართებდეს, აგრე არ გაიუღონ, იგი ქუეყანაი სეგის მთავარმოწამისაგან და მისისა შესაუღლისაგან გამოსრულ იყოს, და საუკუნოს ღმრთისგან გამოსრულ იყოს... რჯულისა და ყოველთა ებისკოპოსთაგან გამოსრულ იყოს“... (სილოგავა 1986: 108-111). უფრო გვიან სევანეთის კევი სამ ნაწილად დაიშალა: ბალსქვემო და ქვემო სევანეთში ძალაუფლება კვლავ ფეოდალებმა განიმტკიცეს, ბალსშემო სევანეთში კი ესა თუ ის თემი თვით აწესრიგებდა თავის ცხოვრებას, თუმცა სამართალი კვლავაც უცვლელი იყო და მისი ძირითადი ნორმები ისევ და ისევ ძველი კანონმდებლობიდან მომდინა-

რეობდა. თემი ამის შემდეგაც თავისი მთავარი სათემო ეკლესიის გარშემოა თავმოყრილი და ყველა სამართლებრივი ხასიათის პრობლემა ამ საყდრის მეშვეობით, მისი „თავსდებობით“ და „შუუამდგომლობით“ წყდება, საგულისხმოა ისიც, რომ „დაწერილები“, „განაჩენები“ საეკლესიო წიგნებს შორის ინახებოდა, ან ამ წიგნების თავისუფალ ამიებზე იწერებოდა, რითაც „აქტებს“ უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა – ეს აქტები უკვე ეკლესიისაგან „დამოწმებულად“ ითვლებოდა და მიღებული გადაწყვეტილებაც, ცხადია, უპირობოდ აღსრულებოდა.

ჩვეულებითი სამართლის სამოქმედო არეალი ვერც ცარილმა შემლუდა და ვერც საბჭოთა კანონმდებლობამ, თუმცა რუსული მმართველობის პერიოდში, იმპერიალისტური ძალების ჩარევით, ბუნებრივია, თანდათანობით იბზარებოდა ხეობის ერთობის სული და გრადიციას ნოეაიკის ელემენტები ერწყმოდა (კანდელაკი 1995: 288), მაგრამ უმთავრესი სამართლებრივი ნორმები და მწეობრივი ღირებულებები მაინც უცვლელად გადადიოდა თაობიდან თაობაში. საქართველოს ხელახალი გათავისუფლების შემდეგაც, როდესაც საბჭოური ათვისტური იდეალების სრულმა დისკრედიტაციამ მოსახლეობის დიდ ნაწილში გარკვეული სულიერი ვაკუუმი წარმოქმნა, სეანეთის გრადიციულად მოამროვნე სამოგადოებას ამგვარი დისკომფორტი არ განუცდიდა, რადგანაც ძველი ქართული ფასეულობებისადმი ურყვე ერთგულებას ეს მხარე ცარილმისა და საბჭოური რეკიემების არსებობის ხანაშიც ინარჩუნებდა. ამავე დროს, ბოლო ათწლეულში, მთელ ქვეყანაში გამეფებული ქაოსისა და არეულობის პერიოდში, სახელმწიფო ინსტიტუტებისაგან თითქმის უყურადღებოდ მიტოვებულ სეანეთში ბევრი საჭირბოროტო საკითხი სწორედ გრადიციული სამართლის მეშვეობით მოგვარდა, ანუ სეანეთმა თავისი ყოფის შედარებითი წესრიგი ამ სამართლის ამოქმედებით გადაირჩინა.

სეანურ ჩვეულებით სამართალში თვალსაჩინოდ იკვეთება ქართული საეკლესიო და საერო სამართლის ესა თუ ის ნორმა: ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი, „ყოღვისა“ და „ბრალეულობის“ გაიგივებული აღქმა, სამართალწარმოების დაწყება ეკლესიის ეზოში, დაწერილი „განაჩენის“ შენახვა ეკლესიაში, 12 მელაგორის აუცილებლობა მძიმე საქმის გადაწყვეტისას, ფიცის პროცესი, ნათესაური და საოჯახო ყოფის წარმართვა და განხილვა ქრისტიანული მორალის კრილში, ქრისტიანობით ნაქადაგევი მწეობრივი ნორმების დაცვის აუცილებლობა და ა. შ. ანუ ჩვეულებითი სამართალი და მწეობრივი ნორმები გრადიციულ ყოფაში ისე იყო ურთიერთგადაჯაჭვული, რომ მათი ერთმანეთისაგან გამიჯვნა თითქმის შეუძლებელია. ცხადია, ჩვეულებითი სამართალით რეგულირდებოდა ყოველდღიური ყოფაც კი,

არათუ ზოგადი ქსევის ნორმები. მაგალითად, მკაცრად იყო რეგლამენტირებული ქსევის წესები თვით ეკლესიაში და მის გარშემო ტერიტორიაზე, რომელიც წმინდა ადგილად ითვლებოდა, „რადგანაც ნაკურთხი იყო... ძველად მტკიცედ იცავდნენ ეკლესიის ეზოსაც, იქ უწმინდური ვერ შევიდოდა. ნაკურთხ მიწაში არ ემარხავდით თვითმკელელს, ბნელით შეპყრობილს, თუ იგი ამ მიზეზით გარდაიცვლებოდა. საყვარელთან ნამყოფი მამაკაცი ეკლესიის მახლობლად ვერ გაივლიდა, მით უმეტეს, ფის ვერ დადებდა უშდა ზურალი“. არათუ ეკლესიას, მის ეზოსაც ვერ გაეკარებოდა. იგი შორიდან მოუვლიდა წმინდა მიდამოს. არც ნამშობიარებ ქალს შეეძლო 40 დღის გასვლამდე ეკლესიაში მისვლა. იგი ჯერ პაპებს უნდა განეწმინდათ. ხატობაში“¹ ფეხმძიმე ცოლის პატრონი მონაწილეობას ვერ მიიღებდა. ნაკურთხ მიწაში არ ემარხავდით შორიდან მოსულ უცნობებს, იქნებ არ იყო მონათლული. კაცის მკვლედი, ვისაც ადამიანის სისხლი ეცხო („ამსვალდ მისხ ხეცემან“), ერთი წლის მანძილზე ეკლესიაში მისვლას ვერ ბედავდა: ხატებს სწყინთ ცოდვიანის მისვლაო“ (ქრესტომათია. 1978). ამ ჩამონათვალში მკაფიოდ მოჩანს სევანეთის საზოგადოების — დიდი ხნის მანძილზე კანონიკურ სწავლებას მოკლებული მოსახლეობის რელიგიური ცნობიერება.

ქართველი მთიელების (სევანების) გრადიციულ მენტალობაში იკვეთება მეტად საინტერესო დამოკიდებულება ცოდვისა და ბრალეულობის საკითხებისადმი: ხშირ შემთხვევაში „ცოდვა“ და „დანაშაული“ გაიგივებულია და სამართლებრივ განსჯას ექვემდებარება. როდესაც გრადიციულ სევანს მიაჩნია, რომ ცოდვა დანაშაულია და დანაშაული იგივე ცოდვაა, ამ დროს იგი სარწმუნოებრივი პრინციპიდან ამოღის, ისევე როგორც ეს იყო ძველ საქართველოში, სადაც, ივანე ჯავახიშვილის შენიშვნით, ცოდვა „უფრო მნებობრივ-სარწმუნოებრივი მართლწესრიგის დარღვევას გულისხმობდა“ (ჯავახიშვილი 1929: 155-156).

გვიან შუა საუკუნეებში საეკლესიო ცენტრსა და პერმანენტულ კანონიკურ სწავლებას მოკლებული სევანეთის მოსახლეობა თვით არეგულირებდა თავის ყოფა-ცხოვრებას, გულმოდგინედ ინახავდა გრადიციულ სამართლებრივ ნორმებს, აკონტროლებდა არა მხოლოდ სოციალურ და სულიერ, არამედ სამეურნეო ყოფასაც. მაგალითად, სევანეთში მკაცრად იცავდნენ კვირის უქმეს, უფრო ძველად კი ღმერთს უძღვნიდნენ პარასკევისა და შაბათის უქმეებსაც. ცნობილია

¹ ქალი ე. წ. „დედათა წესის“ დროს.

² იგულისხმება ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესი, ხატზე ფიცი.

XIV საუკუნის „დაწერილი „ეზუდელთა“ პარასკეებს შრომის შესახებ“: „აღუთქვით პარასკეებს შრომა, ვითა კვირასა შუეა, ეგრეთე, შაფათ-სა შუეა... ვინცა პირველი გაგებოს, შეჩვენებულ იყოს იგი კაცი... ეინც ეს დაწერილი შეინახოს, იგიმც კაცი კურთხეულ აქა და მას საუკუნესა ღმრთისაგან“ (სილოგავა 1986: 126-127). სამღლიანი უქმეები და მრავალი რელიგიური დღეობა XIX-XX საუკუნეების მკვლევარ-მოგზაურთა გარკვებას იწვევდა და მათი უმეტესობა ამას სვანების სიზარმაცით ხსნიდა. დ. ბაქრაძე კი ჩაუღრმავდა საკითხს და რეალური დასკვნაც გამოიტანა: „ვერც ერთი სვანი ვერ ბედაეს მუშაობას სამ ღღეს კვირამი, უქმის გამტეხს თემი ჯარიმას აკისრებს. გარდა ამისა, სვანები მკაცრად იცავენ მართლმადიდებელი ეკლესიის ყველა ღღეს სასწაულს“ (ბაქრაძე 1864: 43). მაშასადამე, თემი ფხიზლად აღევენება თვალყურს მეთემეთა ცხოვრებას. გრადიციული ნორმებიდან ყოველი გადახვევა დასჯას ექვემდებარებოდა. გრადიციული ფასეულობების უარყოფა ღმრთისაგან დაწესებული „წესების“ უარყოფად აღიქმებოდა, რასაც ღმრთის რისხვა მოჰყვებოდა, გამოვლენილი სტიქიური უბედურებებისა და ეპიდემიების სახით. ამავე ღროს, ცოდვილი/ღამნაშავე საფრთხეს უქმნიდა თავის მომავალსაც. სხუადასხვა ისტორიულ ღროში, მაგრამ ერთ გეოგრაფიულ არეალში თანაცხოვრების შედეგად სვანეთის სამოგადოების მეხსიერებაში დაღექილია გრაგიკული ისტორიები, რომლებშიც ასახულია წინაპრების მიერ ჩადენილი ცოდვებით „გამოწვეული“ მრავალი ბიოგრაფიული უბედობა თავჩენილი „ცოდვიანების“ შთამომავლებში და, ცხადია, გრადიციული სამოგადოება ცოდვის შედეგს ღამნაშავის შთამომავლობაზე თავს დატეხილ უბედურებაში ხედავს. ამასთანავე, გრადიციული სვანის აზრით, შეცოდებისათვის, გარდა ამ ცხოვრებაში მისჯილი რეალური სასჯელისა, არსებობის უფრო მძიმე და ღროში უსასრულოდ გაწეილი სასჯელი, რაც ცოდვილს იმ ქვეყნად მოეკითხება. გრადიციულ ყოფას შემორჩა ცოდვის მონანიების ხალხური „წესები“: მკვლეელი „სამ პაგარა ქვას გამოიბამდა ხოლმე ილღიაში და სამი წლის განმავლობაში ატარებდა ცოდვების მოსანანიებლად“ (გაბლიანი 1925: 138), ხოლო „ნათესავის უნებლიეთ მკვლეელი მარჯვენა მკლავზე წვრილ, აბაზიანების ოღენა გახერეგილი ქვებისაგან გაკეთებულ საბელს ჩამოიკიდებდა, რაც ჩადენილი ღამნაშაულის გამომხატველი და ცოდვის მოსანანიებელი საშუალება იყო“ (ხარაძე 1953: 170), ვინაიდან მოუნანიებლად გარდაცვალების შემთხვევაში მკვლეელი საიქიოს იტანჯება იმით, რომ „მოკლულის სული მუდამ უკან დასდევს... დაჰბღავის და ამითი აწუსებს სულს. მკვლეელი ცდილობს დაემალოს საღმე, მაგრამ ვერ ახერხებს, რადგან ეს ქრისტეს ბრძანებაა“ (ნიქარაძე 1962: 180).

სვანეთის სამოგადოება ძველი ქართული სამართლის მეშვეობით

და მაკონგროლებელი მექანიზმების ამოქმედებით არეგულირებდა თავის ყოფა-ცხოვრებას. თემი მკაცრად იცავდა წინაპართაგან მომდინარე წესებს: მკვლელის საზოგადოებრივი სტატუსი დანაშაულის ჩადენისთანავე უარესდებოდა, მისი სოციალური უფლებები მყისვე იზღუდებოდა: „იგი ორი კაცის საზოგადოებაში კი არ უნდა გამოჩენილიყო, მხოლოდ ერთ კაცთან ჰქონდა დალაპარაკების უფლება“ (ხარაძე 1953: 170). მკვლელს კატეგორიულად ეკრძალებოდა ეკლესიასთან მიახლოება კი, არათუ დღესასწაულებში მონაწილეობა, იგი არ დადიოდა ქორწილებში, არ ესწრებოდა მიცვალებულისათვის წესის აგების რიტუალს და ა. შ. თემი მკაცრად სჯიდა მნეობრივი ნორმის დარღვევის ფაქტს, რადგანაც საეკლესიო სამართალი ყველაზე მკაფიოდ საოჯახო ურთიერთობების, მორალისა და ეთიკის სფეროებზე აისახებოდა. მაგალითად, თუ „ქალს... ბუმი (ნაბიჭვარი) ეყოლებოდა, მაშინ ყრილობა ქალიშვილის დედამას, და თუ ესენი არა ჰყავდა – მის ყურისმგდებელ ახლო ნათესაებს, ჩამოართმევდა ჯარიმად ერთ დღიურს ყანას, ან... სათიბს, გყეს, რომელნიც სასოფლო საბეგრო ადგილებად რჩებოდნენ სამუდამოდ. მეძაე ქალიშვილს და მის ბუმს ეკრძალებოდათ ნაკურთხ მიწაში დამარხვა და დასწრება სახალხო და საღმრთო დღესასწაულებზე“ (ნიქარაძე 1962: 88). საინტერესოა, რომ სევანურმა დიალექტებმა შემოინახეს ძველი ქართული იურიდიული ტერმინი „ბიჭი“, რომელსაც ქართული სამართლის ძეგლები უწოდებდნენ „ბავშვს, რომლის მამა უცნობია“ (დსკ 1975: 584), და იგი ამ მნიშვნელობის მქონეა სევანურშიც.

ცნობილია, რომ კანონიკური სამართალი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა მნეობრივი ნორმების დაცულობაზე. ამ მხრივ უმნიშვნელოვანესი იყო ნათესაობის როგორც ხორციელი, ასევე სულიერი დაცვის საკითხი, ენაიდან ქრისტიანობამ სისხლისმიერ ნათესაობას დაუმატა სულიერი ნათესაობა – ნათელმძირონი. სევანეთში მტკიცედ იყავენ სისხლისმიერ ნათესაობასაც და ნათელ-მძირონსაც. ნათესაობის წამბილწველი მთელი საზოგადოების მიზლსა და სიძულვილს იწვევს. იგი მოიკეთება თავისი გვარიდან და სოფლიდან, მას აძევენ სევანეთიდან, ხშირად კი – საქართველოს ფარგლებს გარეთაც. საერთოდ, სევანეთში დღემდე ბევრის მთქმელი ტერმინია „რჯვილიმ ლიგვე“ – რჯულის შენახვა//დაჭერა. „რჯვილ“-ი სევანეთში რამდენიმე მნიშვნელობის მქონეა: 1. სარწმუნოების, რელიგიის სინონიმია; 2. სამართალსაც აღნიშნავს; 3. ნათესაური კავშირების დაცვასაც გულისხმობს, ხოლო როდესაც მას ეპითეტად ხმარობენ, იყენებენ პიროვნების (ან მისი ჯიშ-ჯილაგის) საქებად ან საქაგებლად, სამივე დეფინიცია ერთიანდება და ამ „ნაკრები“ სახით მიესადაგება საქებად და საქაგებელ ობიექტს: კარგი, ღვთისნიერი, გრადიყული წესებით

მცხოვრები, ღეთის, ოჯახის, ნათესაობის მოყვარე, ერთგული კაცის მიმართ ითქმის „ხოჩა რჯვილიშ ლი“ (კარგი რჯულისაა), ხოლო ყველა ამ დადებითი თვისებების უქონელს – „ხოლა რჯვილიშ“-ს (უღი რჯულისას) უწოდებენ. დახასიათების ეს ორი კონტექსტი უაღრესად ბევრის მთქმელია და იგი შემდგომ დამუშავებას არ საჭიროებს. შექცების ამგვარი ფორმა მეტად სასახელოა, ძაგება კი უაღრესად საწყენია. ყოველივე გემოთქმული ქართული გრადიციული ცხოვრების წესისა და რელიგიური ფასეულობების განუყოფლობის კიდევ ერთი ნათელი მაგალითია.

ამა თუ იმ მწეობრივი ნორმის დამრღვევს სვანეთის საზოგადოება (როდესაც თემი თემობდა) ნივთიერ ჯარიმასაც აკისრებდა. ამ მხარეში თვით წინა საუკუნის დასაწყისამდე არსებობდა ქრისტიანული „საკანონოს“ გახალხურებული ნაირსახეობა ე.წ. „პიბარ“//„იბარ“//„ბეგარ“-ი, რაც საზოგადოების მხრიდან გადახდებოდა დამნაშავეს და ხმარდებოდა ეკლესიის საჭიროებას ან სასოფლო თავყრილობას, ანუ სულიერ სასჯელთან ერთად (საზოგადოებრივი გაკიცხვა, საეკლესიო რიტუალში, სასოფლო ჭირსა და ღვინში მონაწილეობის აღკვეთა და ა. შ.) ცოდვილს//დამნაშავეს ნივთიერ სასჯელსაც უწესებდნენ. სავარაუდოდ, სვანეთის გრადიციულ ყოფაში შემონახული სასჯელები (მძიმე მწეობრივი შეცოდებისათვის), რომელთა ჩამოღწეებს ეკლესიებთან (ლოცვის, მსხვერპლის შეწირვის, ღვებებზე დასწრების აკრძალვა) ურთიერთობა აღეკვეთებოდათ, სათავეს კანონიკური „უზიარებლობისა“ სასჯელიდან იღებს და მის ხალხურ ვარიანტს წარმოადგენს. „უზიარებლობის“ და „საკანონოს“ მსგავსი გაკიცხვა და ჯარიმა ეკისრებოდა ყველას, ვინც გრადიციული მწეობრივ-სამართლებრივი ნორმებიდან გადაუხევედა (მკვლელს, ქურდს, უკანონოდ (უქორწინოდ) შვილის გამჩენს, ღვდის სამოში ნაყოფის მომსპობს და იმ პიროვნებასაც, ვინც ღვდას ამ ცოდვის ჩადენისაკენ უბიძგებდა, ნათესაობის გამგეხს, ცოლისა და ქმრის მოღალატეს (მიმტოვებელს - „მუცერე“), თემის, გვარის მოღალატეს და ა. შ.).

საზოგადოებისათვის მიუღებელი იყო თვითმკვლელობის ცოდვა, განსხვავებით, მაგალითად, ხევსურეთის გრადიციული ყოფისაგან, სადაც სუიციდის მრავალი შემთხვევა ფიქსირდება (ჯალაბაძე 2003). სვანეთში თვითმკვლელობები ძალიან იშვიათად ხდებოდა და მთხრობელები ერთეულ შემთხვევებსა იხსენებენ, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმას, რომ სვანეთში ქრიატიანობა ბევრად უფრო ღრმად იყო შესული, ვიდრე ამას საბჭოთა იგორიოგრაფია მიიჩნევდა, ანუ ყოველი თემი, ცდილობდა რა გახალხურებული საეკლესიო სწავლების ამა თუ იმ ნორმის ყოფაში შემონახვას, თვით არეგულირებდა თავის ცნობიერებაში ჯერ კიდევ ცოცხალი, კანონიკური სამა-

რთლით მიზანშეწონილი ადათ-წესების შესრულების აუცილებლობას.

სევანეთის გრადიციულმა ყოფამ შეინარჩუნა საოჯახო ცხოვრების წარმართვის ის ნორმები, რომლებიც ძველქართული სამართლიდან მომდინარეობდა. ცნობილია, რომ ეკლესია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა საოჯახო ურთიერთობების მოწესრიგებას (ქორწინება-განქორწინება, ცოლ-ქმრის, მშობლებისა და შვილების ურთიერთობა, მნეობრივი სიწმინდის დაცულობა და ა. შ.) და მისი გავლენა შეინიშნება სევანეთში ამჟამადაც მოქმედ, საოჯახო საკითხების მომწესრიგებელ სამართლებრივ ნორმებზე (ცოლ-ქმრის გაყრის წესი, შეურაცხყოფილი ცოლისა და მისი დედ-მამისაგან შეურაცხყოფისათვის „საუპაგიო“ ფიცის ჩამორთმევა, დანიშნულის ან ცოლის (ქმრის) მიტოვებისათვის მიმტოვებლის დასჯის ფორმები: ნიუთიერი ჯარიმა („ნაცურიერ“) და „საუპაგიო“ ფიცი და სხვა). ქართული სამართალი სხვისი ცოლის „წაგერისათვის“ (თუნდაც ქალის ნებით) „წამგერელს“ დიდ სასჯელს აკისრებდა: „იმ დედაკაცის ქმარი, რასაც გვარისა იყოს, მისი სისხლის ორი წილი გარდაიხადოს, და რაც პირუელის ქმრისა გაეგანოს, ისიც უკლებლივ მისცეს“ (ქსძ 1963: 502-503), სოლო ქალის ძალდაგანებითი მოგაცევისას, „რაც გამოჩენილი შეიქმნება, ულაშქროდ ვერ წაიყვანს იმ ქმარყოფილისა წამყვანმან ორი სისხლი მისცეს, მიხდომისა და ძალად წართმევისათვის ერთი მთელი სისხლი მისცეს. ეს რომ შეიქმნების ყველაყა ერთი მთელი სისხლი, კიდევ მთელის სისხლის ორი წილი. წანაღებისა ასრე ქმნას: წამლებმა რაც დაიფიცოს „ამის მეტი არ წამილია“, ისრევ შემოაქციოს“ (ქსძ 1963: 503). სევანური მასალა ამ შემთხვევაშიც თითქმის იდენტურია: იქაც სწორედ ასეთი „მორიგებით“ მთავრდებოდა ცოლის წაგერის საქმე, თუ იგი მესისსლეობაში არ გადავიდოდა (ნიქარაძე 1962: 110-111). ცოლს ქმრის უდიერი მოპყრობისაგან ფხიზლად იცადა სევანური ჩვეულებითი სამართალი. არც ქალი მოითმენდა უპაგიო დამოკიდებულებას*, რადგან მას ყოველთვის მიუძღებნება თავმესაფარი მამისეულ სახლში („ლამუარ“), რომელიც ჩვეულებითი სამართალით, მოსთხოვს პასუხს შეურაცხყოფელ სიძეს: „ცოლი და მისი დედ-მამა უბრალოდ გალახვისთვისაც „საუპაგიო“ ფიცს მოსთხოვდნენ; გალახულ ცოლს მშობლები ძალას დააგანდნენ, რომ ქმართან დაბრუნებულიყო, თუ ცოლი დამნაშავე იყო ქმრის წინაშე, წინააღმდეგ შემთხვევაში კი – არა“ (ნიქარაძე 1962: 110). ასევე, მსგავსად ზოგადქართული სამართლისა, „ქმარს არ ჰქონდა უფლება

* შეურაცხყოფის უმძიმესი ფორმა სევანეთში „ქალისაგან საზოგადოდ და ცოლისათვის საკუთრივ, ღეჩაქის ჩამოხდა და ნაწნავების მოჭრა იყო“ (ნიქარაძე 1962: 111).

ცოლის სიკედილისა და დაჭრისა, პირველ შემთხვევაში ცოლის ჭირი-სუფალნი ქმარს სიკედილს მოკვლით უხდიდა, არა და სისხლს აიღებდა“, დაჭრის თაობაზე კი საქმე ჩვეულებრივ სამართალში მიეცემოდა, როგორც გარეშე პირთათვის წესი იყო” (ნიქარაძე 1962: 111). სევანური „საუპატიო“ ფიცი და ჯარიმა მსგავსია ე. წ. საკანონო ჯარიმისა, რომელსაც არასაპატიო მიზეზით ცოლთან გამორებისათვის იხდიდნენ (ნადარეიშვილი 1996: 278-280).

ჩვეულებით სამართალს სევანეთში ე. წ. მორევეები აწარმოებდნენ. „მორავ“-ი (მსაჯულ-მედიატორი), ხალხის რწმენით, „ღეთის კაცია“, რადგან „საღეთო საქმეს“ („საღვრმათ გეშ“) – მშვიდობის დამყარებას, მესისხლეობის აღკვეთას ემსახურება. „მორეებს ხალხი მოწიწებით უყურებდა, როგორც საღმრთო პირს, და უყურებს დღესაც „მორეარ ღერმეთ ნაწასე ლის“ – „მორეები ღეთისაგან გაჩენილნი არიანო“, – იცყვის ხოლმე სვანი. მორეებიც ამ ნდობას ისე გულმოდგინედ ემსახურებოდნენ, რომ ყოელად შეუძლებელი იყო მათგან მიდგომა-მოდგომით საქმის გადაწყვეტა. იმათ ისიც მეტის-მეტად აწუხებდათ: ეაი თუ ჩვენის მიუშხდარობით სწორს სამართალს გადაუდევითო და ფიცი შეებღალეთო, ამ ნაირი შეხედულება ერისა მორეების წმინდა მოვალეობაზე იყო მიზეზი იმისა, რომ „მორეები“ ძნელადსამოვნი იყვნენ, ყველა ცდილობდა მოპრიდებოდა... ამ დაბრკოლების ასაცილებლად მძებნელი „მორავისა“ იშოვის რაიმე საეკლესიო ნივთს, თუნდა საყდრის კლიტეს, შეეა იმ სახლში, საცა სამორავე კაცი ეგულებსა და როგორმე ეცდება ხელი მოაკიდებინოს ამ ნივთსა“, რის შემდეგაც მედიატორად მერჩეული პირი, სამსახურზე უარს ევლარ იცყოდა (ნიქარაძე 1962: 95). როგორც ეხედავთ, გრადიციის ძალა იმდენად ძლიერია, რომ ჩვეულებითი სამართლის აღმასრულებელი, რომელიც „ლუმნუ ღედ-სამურ-თალ“-ს (სევანურ სამართალს) ეკლესიისაგან (ღეთისგან) დაწესებული სამართლის შემკვიდრედ თელის, ცდილობს თავის საქმიანობას ეკლესიისგან „კურთხევა“, „ვიზირება“ მიაწიოს. გერმინ „მორავ“-ის წარმომავლობას ორგვარად განმარტავენ: 1) „მორავ“-ი ქართული „მოურაობიდან“ არის გადმოღებული, ვინაიდან გვიანყოფაღურ საქართველოში სასამართლო ფუნქციას ზოგ შემთხვევაში მოურავი ასრულებდა (დავითაშვილი 2002: 16); 2) იგი გერმინ „ურვა“-სგან, „დაურეების“ (საურავის დაკისრების) ფუნქციის განხორციელების უფლებიდან მომდინარეა (ქეკელია 1981: 102).

საგულისხმოა ის წესიც, რომ განსაკუთრებით მძიმე საქმის განხილვაში 12 მსაჯული მონაწილეობს და თანამოუფიქრთა რიცხვიც 12

“ იგულისხმება „სისხლის“ საზღაურის (სევანურად „წორ“) აღება.

უნდა იყოს. თანამოუფიკარტა ეს ძირითადი რაოდენობა (იგი იზრდება 24-მდე, ან მიკრდება 6-მდე) დამახასიათებელი იყო დასაუღლეთ ვერო-
პის ქვეყნებისთვისაც. ქრისტიანულ ქვეყნებში უპირატესობა სწორედ
ამ რაოდენობას ენიჭებოდა და საკითხთან დაკავშირებით გასაზიარე-
ბელია მ. კოვალევისკის ეარაუდი, რომ იგი დაკავშირებულია ქრის-
ტიანულ სწავლებასთან, სახარების გადმოცემებთან, ქრისტეს 12 მო-
ციქულთან (კოვალევისკი 1886: 326). „მორეები“ ფლობდნენ გრადიცი-
ულ ცოდნას, ერკვეოდნენ სამართლებრივ ნორმებში, იცნობდნენ
ძველ სადავო საქმეებს. კანონიკური სამართლის გარკვეული ნორმე-
ბის გაქვლენა ნათლად იკვეთება როგორც ჩვეულებითი სამართლის
აღსრულების პროცესში, ასევე მის აღმსრულებელთა მენგალობაში:
აღსანიშნავია ცოცხალი გრადიცია, რომლის მიხედვითაც ყოველი სა-
დავო საქმე ეკლესიასთან ან მის ემოში განიხილება. დღესაც მომჩი-
ვანი (დამარალებული) მსაჯულებად შერჩეულებს ეკლესიასთან მიიყ-
ვანს და იქ გააცნობს თავის საწუხარს. მოპასუხე მხარეც, თავის
მხრივ, შეარჩევს ზუსტად იმდენივე მსაჯულს, რამდენსაც ბრალმდ-
ბელს ჰყავს წარმოდგენილი. ამის შემდეგ ორივე მხარის მედიაგო-
რები ეკლესიას მიამუშრებენ და საპართლიანი გადაწყვეტილების მი-
ღების ფიცს ღებენ. საქმის განხილვას ხშირად ღიდი დრო სჭირდება:
პრობლემას საფუძვლიანად იკვლევენ, დაპკითხავენ მონაწილეებს,
შეაჯერებენ მონათხრობს, გაიხსენებენ მსგავს ძველ საქმეებს და გა-
მოიტანენ „განაჩენს“. ორივე მხარე წინასწარ იფიცებს, რომ აღიარ-
ებს და ცნობს „განაჩენს“. ამის შემდეგ „განაჩენი“ ცხადდება („ღუ-
ღიმ ლიცხანდ“) ეკლესიის ემოში. აღსრულების გარანტად გვევლინე-
ბა ეს ფიცი და შესაბამისი „დაწერილი“, რომელსაც იმავე ეკლესიაში
ინახავენ. კონფლიქტი უკვე ამოწურულია და იგი განმტკიცდება ე. წ.
„ერთგულების ფიცით“: ამიერიდან მოსარჩლე წყენას ივიწყებს, ბრალ-
დებული კი „განაჩენით“ გამოტანილ „საურავს“ გადაიხდის. მგრო-
ბა დასრულებულია და საზოგადოების სიმშვიდე და წესრიგი აღდგე-
ნილია. ის „მორეები“, რომლებსაც განსაკუთრებით ბერი სასისხ-
ლო საქმე მოუგვარებიათ, ღიდი პატივისცემით სარგებლობენ მთელ
სვანეთში: 36 მოსისხლე ოჯახი შეურიგებია ბალსქევმო სვანეთში
ცნობილ მედიაგორს მაქარია გურიჩანს; საერთოდ კი ყოველ თემს
ჰყავდა რამდენიმე ცნობილი მსაჯული, რომელთაც ხშირად სხვა სო-
ფელშიც იწვევდნენ: მაგ., მულახელი (ბალსზემო სვანეთი) სოფრომ
გუჯეჯიანი მონაწილეობდა ბალსქევმო სვანეთში წარმოქმნილი სა-
დავო საკითხის გადაწყვეტაში და ა.შ.

ფიცი, როგორც დამამტკიცებელი საბუთი, ქართული სამართლის-
თვის უძველესი დროიდანაა ცნობილი (ბექა-აღბუდას სამართალი,
ბაგრატ კურაპალატის სამართლის წიგნის ფრაგმენტი, ვახტანგ VI-ის

სამართლის წიგნი). ფეოდალურ საქართველოში ფიცი ინტენსიურად გამოიყენებოდა როგორც სამოქალაქო დავებისას, ასევე სისხლის სამართლის საქმეებზე, მათ შორის, მკვლელობისას, თუკი სხვა მტკიცებულება არ არსებობდა*. ფიცი ძირითადად ეკისრებოდა მოპასუხეს, ბრალდებულს, ქონებრივი დავისას – იმ მხარეს, რომელიც ფაქტობრივად ფლობდა სადავო ქონებას. ფიცის დანიშვნის საკითხს სასამართლო წყვეტდა და გადაწყვეტილებას „ფიცის განაჩენი“ ერქვა (დავითაშვილი 2002; ნადარეიშვილი 1963; კეკელია 1979). ძველ ქართულ სამართალში ამ სახით არსებულმა ფიცის ინსტიტუტმა თითქმის უცვლელი სახით მოაღწია სევანეთის დღევანდელობამდე. სევანურად ფიცს „ნაბან“, ხოლო დაფიცების პროცესს „ლინბანალ“ ჰქვია. გერმონიუ ძველქართულია. მომდინარეობს „ნაბან“-იდან, რაც ნაკურთხ წყალში ხატის ნაბანი წყლით ფიცის დადებას გულისხმობდა. ფიცის ეს სახე მეგად მძიმე საშუალება იყო ძველ საქართველოში და იგი დღემდე შემოგვინახა სევანურმა სამართალწარმოებამ. ხატზე დადებული ფიცი დამაგვირგვინებელი ელემენტია სევანური ჩვეულებითი სამართლისთვის, სადაც იგი თავის მართლებას, მოწინააღმდეგე მხარის მხილებას და „ობიექტურ სამართალწარმოებას“ ემსახურება (კეკელია 1979: 134-136). ცნობილია, რომ ხატის თაყვანისცემა VII საუკლესიო კრების მიერ დადგენილი სარწმუნოებრივი დოგმატია, რაც დღესაც გრადიციული სევანის რელიგიური შეხედულებების განმსაზღვრელი კომპონენტია და ძველი ქართული სამართლის ეს ინსტიტუტი ამჟამადაც სევანური ჩვეულებითი სამართლის აუცილებელი ელემენტია. ფიცს ღებენ იმ ეკლესიაში (უფრო მსუბუქ საქმეებზე – ეკლესიასთან), რომლის მრევლსაც შეადგენენ მოდავეები. მაგრამ, თუ ბრალდებული და ბრალმდებელი სხვადასხვა თემებს და, შესაბამისად, სხვადასხვა ეკლესიებს ეკუთვნიან, მაშინ სადავო საქმე ორივე თემის „მთავარი“ საყდრების მეშვეობით წყდება.

მნიშვნელოვანია გრადიციული სევანების მენტალური მოდელის კიდევ ერთი ასპექტი – ენით აუწერელი და გამოუთქმელი შიში ფიცის გატეხვისა, რაც უთუოდ, ისევ და ისევ ძველი ქართული სამართლის გაელენითაა წარმოქმნილი. ცნობილია, რომ ძველი ქართული სამართალი ცრუ ფიცს უმძიმეს დანაშაულად მიიჩნევდა, რადგანაც ფიცი თავისი არსით რელიგიური აქტია. ცრუ ფიცისათვის გათვალისწინებული იყო როგორც საერო, ისე საეკლესიო სასჯელი: „ცრულ მფიცავი ათ წელ უმიარებელ იყოს: ორ წელ შესტიროდის, სამ წელ მსმნელთა თანა იყოს, ოთხ წელ დაერდომით ადასრულოს, ერთ წელ

* ფიცი, როგორც მტკიცებულება, დღესაც გამოიყენება უცხოეთში.

თანა დადგეს და მერმე ღირს იქმნას ზიარებისა” (მსკ 1975: 81). ცრუ მოფიქარი და ცრუ მოწმე ერთნაირ სასჯელს იმსახურებდნენ (დავითაშვილი 2002: 56). გრადიციული სეანის ღრმა რწმენით, ცრულ მფიცავს სასტიკი სასჯელი მოელის; დასჯას ექვემდებარება მისი შთამომავლობაც.

ფიცი სეანეთში არა მხოლოდ კერძო მნიშვნელობის სამართლებრივ საკითხებს არეგულირებდა, არამედ საზოგადოებრივი ყოფის ბევრ სხვა მხარესაც წარმართავდა. სეანეთის ისტორიის ბოლო ორასი წლის მანძილზე ცნობილია რამდენიმე საერთო-სახეო მნიშვნელობის გადაწყვეტილება, რომელთა შესრულება ხაგზე დადებულმა ფიცმა უზრუნველყო. მაგალითად, ფიცმა შეაკავშირა 1875 წლის ხალდეს აჯანყების მონაწილეები; 1912 წელს ე. გაბლიანის ინიციატივით შეკრებილმა 3000 სეანმა მამაკაცმა დადო ფიცი, რომ შერიგდებოდა ყველა მოსისხლე და შემდეგი 5 წლის მანძილზე მგრობისა და ქურდობის არც ერთი შემთხვევა არ დაფიქსირებულა; 1921 და 1924 წლებში ე. გაბლიანმა და ბ. პირველმა ფიცი მიაღებინეს სეანეთის ყველა თემის წარმომადგენლებს და მათ ამ ფიცს ბოლომდე უერთგულეს: აჯანყებულმა სეანებმა, საქართველოს პირველი დამოუკიდებელი რესპუბლიკის დროშის ქვეშ, ბოლშევიკებისაგან არათუ სეანეთი ვაათავისუფლეს, არამედ რაჭა-ლეჩხუმის ნაწილიც, და ქუთაისისაკენ მიემართებოდნენ, როდესაც ცხადი გახდა, რომ დანარჩენ საქართველოში აჯანყება უკვე დამარცხებული და ჩახშობილი იყო (ჯანელიძე 2000). ასევე სულ ახლახან, აფხაზეთში საქართველოს ერთიანობის შენარჩუნებისათვის დაწყებული ბრძოლების დროს, ქვეყნისთვის თავგანწირვის ფიცი დადეს კოდორელმა სეანებმა და ისინი დღემდე ამ ფიცის ერთგულნი არიან.

სეანეთში არსებულ ფიცის უძლიერეს სახეობას „გარცაშ“-ს უწოდებენ. სასულიერო პირის ივანე მარგიანის დაკვირვებით, „გარცაშ“-ი ქართული „გარდაცემის“-აგან არის წარმომადგარი, „რადგან ესე გვარი ფიცის მიღება თითქოს გადაეცემას ჰკავს. შევიდოდნენ ეკლესიაში, ან ხატს გარეთ გამოიგანდნენ, დააყენებდნენ ერთად დასაფიცებლებს“, ჯერ ბრალმდებელი „გარდასცემდა“; „მაღალო ღმერთო! ყოველივეს შემოქმედი შენ ხარ! ეხლა შენ გფიცულობს ეს კაცი; შენ თუ გაგტახოს, ანუ გულში გადაასხვავფროს, – ციდან წვიმა და თოვლი მოდის; მიწიდან მოლი და ჯეჯილი ამოდის; წყალს ქვა მოაქვს; დიდი წყალი ქვიმას იღებს; შენმა გამტეხმა ამდენივე თეთრი ხარი და ცხვარი გიძღვნას, მაღალო ღმერთო! მაინც ამის ამოუწყვეტლად ნუ დადგები! სააქაოს სიოცხლე მოუსპე; ცუდი სენი შეჰყარე! მოკვდეს და საიქიოს ცხონებას ნუ აღირსებ! ქრისტესთან წილი ნუ ექმნების! ფისის გბამი ჩააგდე!“.. იგივეს იმეორებს მოპასუხეც.

შემდეგ კი ორიენი, „ნიშნად თანხმობისა, დაფიქებული გავილიდნენ ჯოხის ქვეშ, რომლის თავზედ ხატი ესვენა“ (მარგინი 1973: 143-144).

ძველი ქართული სამართლიდან მომდინარეობს ყოველი გრადიციული სვანის შენგალობის უმთავრესი ნიშანი – თვალშისაცემი მოწიწება-მოკრძალება ეკლესიისა და საეკლესიო ქონებისადმი (ჯვარ-ხატი, საეკლესიო მიწა და ტყე, ეკლესიისადმი მიძღვნილი ნებისმიერი ნივთი და სხვა). სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებში განსაკუთრებულად ხაზგასმულია ეკლესიის დაცულობის აუცილებლობა, რაც სვანეთის გრადიციული ცხოვრების წესის არსებობის გარანტიად მიიჩნევა. ძველთაგანვე „ეკლესიის გატეხა“ უმძიმეს, მომაკდინებელ ცოდვად (//დანაშაულად) ითვლება და ასეა დღესაც. ეკლესიის გამტეხის ცოდვა სამშობლოს მოღალატისა (თემის მოღალატისა) და ნათესაობის წამბილწველის („რჯილი მუკემე“ – რჯულის გამტეხი) დანაშაულს უტოლდება.

სვანები რომ ეკლესიებსა და საეკლესიო განძეულს დიდი გულმოდგინებით იცავდნენ, დასტურდება დღემდე შემონახული საეკლესიო ნივთების არნახული რაოდენობით. საეკლესიო განძეული ღროდადრო აღიწერებოდა და აღინუსხებოდა. შემოგვრჩა საეკლესიო ქონების ინვენტარიზაციის ანგარიშებიც (XIV-XV სს.). „ერთობილი სვანეთის კეისი“ დაშლის შემდეგ (XV-XVI სს.) თითოეული თემი თავად აკონგროლებს მის გერიგორიაზე მდებარე ეკლესიებს. საყდრის მცველები – „მოკილ“-ები და „მულმონ“-ები საზოგადოების მხრიდან დიდი პატივით სარგებლობენ. არათუ რიგითი სვანები, არამედ თვით მცველებიც კი უფრთხიან ჯვარ-ხატებისათვის ხელის შეელებას, ვინაიდან თავიანთ თავს „ცოდვილებად“, „უღირსებად“ მიიჩნევენ, მათი ამრით, ხატს მარგოოდენ „წმინდა“ და ღირსეული პირი უნდა შეეხოს და ისიც მხოლოდ უკიდურესი აუცილებლობის შემთხვევაში, მაგალითად, რელიგიური დღეობების ან ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესის მიმდინარეობისას. ცხადია, ეკლესია-მონასტრებისა და საეკლესიო ნივთებისადმი ასეთი კრძალული დამოკიდებულება აიხსნება მოსახლეობის სარწმუნოებრივი გრძნობებით და არა მისი სიზარმაცით ან არაპიგიურობით, როგორც ამას ხსნიან რუსი მოგზაურები. რელიგიური სიწმინდისადმი ასეთი მოწიწება უთუოდ ძველი ქართული სამართლიდან იღებს სათავეს. ქართული საკანონმდებლო ძეგლები ხომ კატეგორიულად მიუთითებენ: „ვინც ეკლესია გატეხოს და ხატი გაძარცვოს, უკანონოდ ძელსა მიეცეს“ (ქსდ 1963: 393). სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებშიც „ეკლესიის გამტეხი“ „კლუასა და ამოწყვედას“ ექვემდებარება (სილოგავა 1986: 108); „კრულმცა არს სული და ხორცი მისი“ (სილოგავა 1986: 109, 111), ისჯება არა მარტო

დამნაშავე, არამედ მისი კევი და თემა. ამიგომ, სრულიად ბუნებრივია ის რისხვა, რომელიც „ეკლესიის გამგეხს“ თავს ატყდებოდა. აქვე, უნდა ითქვას, რომ ასეთი დანაშაულის ფაქტი, სენანეთში ძალიან ცოგაა.

ამრიგად, სენანეთში დღემდე მოქმედ ჩვეულებით სამართალში თვალსაჩინოდ იკვეთება ძველი ქართული საერო და საეკლესიო სამართლის მრავალი ნორმა (სამართალწარმოების დაწყება ეკლესიის ეგომი, დაწერილი „განაჩენის“ შენახვა ეკლესიაში, ფიცის პროცესი, 12 მედიაგორის აუცილებლობა მძიმე საქმის გადაწყვეტისას, ნათესაური და საოჯახო ურთიერთობის წარმართვა და განხილვა ქრისტიანული ეთიკის ჭრილში, ქრისტიანობით ნაქადაგევი მნეობრივი ნორმების დაცვის აუცილებლობა, საეკლესიო ქონების, დღეობებისა და უქმეების მიმართ მოკრძალება და ა. შ.). ჩვეულებითი სამართლის სიცოცხლისუნარიანობის მიგეზად წარმოგვიდგება ქართველ მთიელთა „მენგალური ველის“ ის ასპექტი, რომლის მიხედვითაც სამართალი ღვთისაგან დაწესებულ და ეკლესიისგან ნაკურთხ წესად და ადათადაა მიჩნეული. რელიგიურობა კი ცნობილია, რომ ქართველ მთიელთა მენგალობის ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელია.

ხეცსურულ ჩვეულებით სამართალს „რჯულს“ უწოდებენ, სამართლის აღმსრულებლებს – „ბჰე“-ებს. ასევე გამოიყენებოდა გერმინი „რჯულის კაცი“. ხოლო სამართალწარმოების პროცესს „გარჯულვას“ ეძახდნენ, განაჩენს კი – „ნარჯულეს“ (დავითაშვილი 2004: 51).

ხეცსურული ჩვეულებითი სამართალი („რჯული“) განიხილავდა მკვლელობის, ჭრა-ჭრილობის, განქორწინების, ქონებრივი დავის და სხვა საკითხებს. „რჯულის“ კომპეტენციაში შედიოდა გადასახადის („დრამის“) ოდენობის განსაზღვრა.

ხეცსურული სამართალი, სენანურისაგან განსხვავებით, უნებლიე მკვლელს არაავითარ შეღავათს არ აძლევდა. გადასახადი მაინც ერთიდაიგივე იყო. როდესაც მკვლელის ვინაობა ცნობილი იყო და იგი აღიარებდა დანაშაულს, „რჯული“ აღარ იმართებოდა, სისხლის საფასურიც წინასწარ იყო ცნობილი, მაგრამ თუკი მკვლელის ვინაობა საეჭვო იყო, მაშინ „რჯული“ ფიცის საშუალებით გამოავლენდა დამნაშავეს. „რჯული“ გამოავლენდა ჯგუფური „ჭრა-ჭრილობის“ მთავარ დამნაშავესაც. ხეცსურული სამართალით მკვლელად (მეხელედ) და პასუხისმგებლად მკველობისათვის ითვლებოდა ის პირი, ვისი ხელითაც მოკვდებოდა ადამიანი. მას „თავისისხლი“ – სამოცი ძროხა გადახდებოდა. ჯარიმდებოდა შემთხვევითი თანამონაწილეს, მაგალითად, თუ ხეცსურმა ვინმე საქმეზე გაგზავნა, ეს უკანასკნელი კი დაილუპა, ასეთ დროს მისი გამგზავნიც ჯარიმდებოდა თექვსმეტი ძროხით. ასევე, თექვსმეტი ძროხა უმძიმესი ჭრილობის გოლფასი სამღა-

ური იყო.

ხევსურულ „რჯულში“ ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდათ შუაკაცებს. ისინი არეგულირებდნენ სიგუაიას, აწყნარებდნენ ალელ-ეებულ ჭირისუფალს, ეღობებოდნენ წინ მკელელის სახლკარის დასა-რბევად წამოსულ მოკლულის გვარს. შუაკაცების მიზანი იყო მოკ-ლულის ოჯახის დათანხმება „რიგის ყენებაზე“ რასაც ხშირად რამ-დენიმე წელიც კი სჭირდებოდა და ა.შ.

„რჯულის კაცებად“ ირჩეოდნენ სამართლის მცოდნე, ავტორიტე-ტულ, გონიერ ადამიანებს. „რჯულის კაცი“ ხანდაზმულიც შეიძლება-და ყოფილიყო და ახალგაზრდაც, ოღონდ არა მოდავე მხარის „მამი-შეილობის“ წევრი. „რჯულის კაცობა“ საკმაოდ მძიმე საქმეს წარმო-ადგენდა. უსამართლო განაჩენის გამოგანით, „რჯულის კაცი“, ხევსუ-რთა რწმენით, ცოდვას იღებდა და ცხადია, იგი ესწრაფოდა სამარ-თლიანი განაჩენის გამოგანას, რათა უნებურად ცოდვა არ ჩაედინა. „რჯულის კაცთა“ რაოდენობა, ისევე როგორც სვანეთში, საქმის სიმ-ძიმის მიხედვით იკრიბებოდა. „ბჭეების რიცხვი, მათი რაოდენობა სა-ქმის თვისებაზედ არის დამოკიდებული, თუ მძიმე საქმეა, ბჭეებიც ბლომად უნდა იყვნენ (10 კაციდან 15-მდე), როცა მსუბუქი საქმე ირ-ჩევა, მაგალითებრ, მცირედი ქურდობა, ვალის გადახდა, ღიაყის სახე-ლის შებღალვა და სხვა, მაშინ საკმაოა სამიდან ექვსამდე ბჭე“ (ხიზა-ნიშვილი 1940: 53-54) „რჯულის“ გასამართ ადგილსაც ფრთხილად არჩევდნენ, იგი მოდავე მხარეების ინტერესებიდან გამომდინარე წყდებოდა. თუკი მოდავეები ერთ თემს ეკუთვნოდნენ, „გარჯულვა“ ხატის კარზე მოხდებოდა, ხოლო თუკი სხვადასხვა თემის მცხოვრებ-ნი იყვნენ, მაშინ „გარჯულვა“ ამ სოფლებს შუა, ნეიტრალურ ადგილ-ზე უნდა მოხდარიყო. „რჯულის კაცები“ მოდავეებს ერთმანეთისაგან დამორებით განათავსებდნენ, რათა ისინი ერთმანეთს არ შეხედრო-დნენ. „რჯულის კაცები“ წინასწარ შეისწავლიდნენ საქმეს, შემდეგ დაპკითხავდნენ მხარეებს, მოწმეებს, დაჭრა-დასახიჩრების საქმეებს მკურნალსაც ასწრებდნენ, ამოწმებდნენ ჭრილობების სიმძიმეს და ხასიათს, ბოლოს კი გამოიგანდნენ განაჩენს. განაჩენს მხარეებს ცალ-ცალკე უცხადებდნენ. „ნარჯულევს“ ჯერ იმ მხარეს გამოუცხა-დებდნენ, ვისაც „დრამის“ გადახდა ევალებოდა. „განაჩენს ფაკულტა-ტურობის ნიშანი ეგყობა. განაჩენის აღსრულება მთლიანად მხარეთა ნებაზე იყო დამოკიდებული“ (დავითაშვილი 2004: 83-84). მხარეებს შეეძლოთ არ დათანხმებულიყვნენ და ასეთ დროს ახალი „რჯული“ იკრიბებოდა. „დრამის“ გადახდას შერიგება მოჰყვებოდა, რასაც „პი-რად შეყრა“ ერქვა. „რჯულის კაცები“ გასამარჯულოს იღებდნენ. არა-ვითარი წერილობითი დოკუმენტი, განსხვავებით სვანეთისაგან, ხე-სურეთში არ იწერებოდა.

ჩვეულებითი სამართალი შემოგვინახა ფშავემაც, თუმცა საკითხის ისტორიოგრაფია შედარებით მწირია, რადგან ფშაური სამართალი მკვლევართაგან. ხშირად ხევსურეთის ჩვეულებით სამართალთან იგივედბოდა. კონკრეტულად ფშაეის ჩვეულებითი სამართალი კი შესწავლილია ქართული ჩვეულებითი სამართლის შემსწავლელი ლაბორატორიის თანამშრომელთა მიერ (მ. კეკელია, ჯ. მერაბიშვილი, დ. ჯაღაბაძე, ო., ზოიძე, გ. დავითაშვილი) და მონოგრაფიულადაა გამოქვეყნებული. კრებულის შემდგენელთა დაკვირვებით, ფშაური ჩვეულებითი სამართალი ერთიანი ქართული ჩვეულებითი სამართლის მნიშვნელოვანი შენაკადია. საკითხის კვლევას ართულებს ის გარემოება, რომ დღევანდელი ფშაეი, როგორც ეთნოგრაფიული ერთეული, განსხვავდება ისტორიული ფშაეისაგან. ისტორიული ფშაეი მხოლოდ ე. წ. „ბუდე ფშაეს“ აღნიშნავდა, (დღევანდელი უკანა ფშაეი, ცენტრი – შუაფხო), მოგვიანებით კი „ბუდე ფშაეს“ შეერწყა წინა-ფშაეი (მალაროსკარი), რაც გამოიწვია უკანაფშაველთა არაგვის ხეობის მთისწინეთში ჩამოსახლებამ, ფშაველთა მიგრაციამ სამხრეთით ერწო-თიანეთში, კახეთში... (თოფჩიშვილი. 1984).

ფშაურ ჩვეულებით სამართალს ფშაეში „ფშაურ რჯულს“ უწოდებენ. იგი ძირითადად გადმოცემების (ანდრეშების, თქმულებების, ნაუბრების, ამბების) სახით შემოგვინახა. სეანურ და ხევსურულ ჩვეულებით სამართალთან შედარებით, „ფშაური რჯული“ პრაქტიკულად ნაკლებად გამოიყენება, რის მიზეზადაც ფშაეის ბართან სიახლოვე, ამ მხარეზე ოფიციალური ხელისუფლების აქტიური გავლენა და ფშაველთა მიგრაციაა მიიჩნეული (ქჩს 1991, 12-13): ისტორიული ფშაეის დაცარიელების გამო ფშაველი მოწყდა მთას, რომელიც კარნახობდა მას მამა-პაპეული სამართლის გამოყენების საჭიროებას.

„ფშაური რჯულის“ განხილვის საგანი იყო როგორც წმინდა სამართლებრივი ხასიათის პრობლემები, ასევე საზოგადოებრივი ყოფის სხვა საკითხებიც. ყოველგვარ საქმეს განიხილავდნენ და გადაწყვეტდნენ თემის მიერ არჩეული ხევისბერები და რჯულის კაცები. მსგავსად საქართველოს სხვა მხარეებისა, ფშაეშიც, უმთავრეს დანაშაულად თემის (საზოგადოების) წინააღმდეგ მიმართული ქმედება – თემის ღალატი/ხაგის ღალატი ითვლებოდა. დანაშაულის ეს სახე მრავალი ელემენტის შემცველია: უპირველესად, იგი მოიცავს ყველა იმ დანაშაულს, რაც ფშაეის გრადიციული ცხოვრების წესის წინააღმდეგაა მიმართული, რაც არღვევს თემის საერთო ინტერესებს, უგულებელყოფს წინაპართაგან დადგენილ და ანდრეშების მეშვეობით შემონახულ ადათ-წესებს. ამ სახის დანაშაულებია: ა) ხაგის გაძარცვა (თას-განძის მოპარვა, ხაგის გყის გაჩეხვა, ხაგის მიწების მითვისება...), ბ) თემის ინტერესების შელახვა (თემის დავალების შეუსრუ-

ლებლობა, საერთო საქმის, ინტერესების გაუთვალისწინებლობა, მახეზღარობა//მაყვედრობა...), გ) არსებული მწეობრივი ნორმების დარღვევა (წაწლობის/ნადობ-ნამძობობის წესების დაუცველობა, გვარში და „ნათელ-მირონობაში“ ქორწინება, „გაბიჭიანება“ (ქორწინების გარეშე შეიღის გაჩენა...) და სხვა. მემოთჩამოთელილ დანამაულებს, ადგილობრივი მასალით, „ყოდეას“ ან „მეცდომას“ უწოდებენ, რაც მსგავსია სვანეთისა და ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალისა. ცოდვისა და დანამაულის გაიგივება კი ცხადია, ძველქართული სამართლიდან მომდინარეობს, სადაც ასევე ურთიერთგადაჯახეული იყო რელიგია და სამოგადოებრივი ყოფა.

თემის, ანუ ხატის ღალატის უმძიმესი დანამაულის შემდეგ მთავარ დანამაულად ფშაეში მკვლელობა ითვლებოდა. მკვლელები მთელი თემის ინტერესებს ღახავდა, თუმცა ეს დანამაული მაინც „ერთპიროვნულ ცოდვად“ მიიჩნეოდა (ქჩს 1991: 26-27). მკვლელს „მამკლავეს“, „ყოდეიანს“ ეძახდნენ. ფშაეელთა რწმენით მკვლელს ცოდვა საიქიოშიც თან მიჰყვებოდა, მას „მკედრის მზიდავეს“ ეძახდნენ, რადგან „ხალხის წარმოდგენით მკვლელები მოკლულს საიქიოში მურგით აგარებს (ქჩს 1991: 34-35). მკვლელის სამოგადოებრივი პრესტიჟი მკვეთრად ეცემოდა, იგი იძულებით გადაიხეწებოდა სხვა თემში. ფშაური ჩვეულებითი სამართლისათვის ცნობილია გერმინები „განგებ მკვლელობა“, „მოფიქრებით“, „დანდობილად“, რომლებსაც სამართალი განმზახვის მნიშვნელობით იყენებს და გერმინებს – „მემთხვევით“, „უცაბედად“, „ფათერაკი“, „მემოკედომა“, რომლებშიც გაუფრთხილებლობის და მემთხვევითობის ცნებებია ჩადებული. ე. ი. ფშაური სამართლისთვისაც, მსგავსად სვანეთისა, ცნობილია „ბრალის“ პრობლემა და იგი გამოყენებულია პრაქტიკაში. გაუფრთხილებლობით ან მემთხვევით ჩადენილი მკვლელობის დროს გაიოლებული იყო შერიგება, მყირდებოდა სისხლის ფასიც, მსგავსად სვანეთისა, და განსხვავებით ხევსურული რჯულისაგან, სადაც ასეთ მემთხვევაში სისხლის ფასი არ მყირდებოდა და მხოლოდ შერიგება იოლდებოდა.

ფშაური სამართალი განასხვავებს „სამართლიან“ და „უსამართლო“ მკვლელობას. „სამართლიანად“ მიიჩნეოდა მკვლელობა, რომელსაც რაიმე შემამსუბუქებელი წარმომშობი მიზეზი გააჩნდა, „უსამართლო“ კი უწოდებდნენ მკვლელობას „როცა უმიზეზოდ, სრულიად უდანამაულოდ კლავ“. „უსამართლო“ მკვლელობებში გამოკვეთილია დამნაშავეის დამამძიმებელი გარემოებებიც. ასეთი შეიძლება იყოს: ა) მკვლელობა თავდასხმით (მიხგომით), რომელსაც სხვადასხვა მოტივი შეიძლება ედოს (სხვისი ქონების მიგაცება, ცოლის წაგვრა...), ბ) დედის მიერ ჩვილის მკვლელობა მრუშობის დაფარვის მიზ-

ნით, გ) ორსულის მკვლელობა, დ) მკვლელობა ისეთი პირისა, ვისაც არ ჰყავს ჭირისუფალი (ობოლი, თემის აღმზრდელი)¹, ე) მკვლელობა ღირსეული და გამორჩენილი პირისა (ხევისბერი, ხაგის მსახური, თემის წინაშე დამსახურებული პირის...), ვ) მკვლელობა ხაგის კარზე, მ) „უმიზეზოდ კაცის მოკვლა“ (ქჩს 1991: 39-40).

მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა დაჭრა-დასახიჩრება, ასევე – მკვლელობა შურისძიების მიზნით. სწორედ შურისძიებით ჩადენილ დანაშაულთა საქმეების გარჩევას და ამ მოტივით მოსალოდნელ ახალ მკვლელობათა თავიდან აცილებისათვის ზრუნავდა თემი და ამ პრობლემის გადაწყვეტა იყო მთელი საზოგადოების უმთავრესი საქმე. უწყვეტ სისხლისღერას თემი უპირისპირებდა შემდეგ გარემოებებს: თუკი მკვლელი გარდაიცვლებოდა მოკლულის მხარისაგან დამოუკიდებელი მიზეზებით, მოკლულის მხარეს აიძულებდნენ შურისძიებაზე ხელის აღებას. ხოლო თუ კი შურისმაძიებელი ისისხლებდა მკვლელს, ასეთ შემთხვევაშიც ხელახალი სისხლისღერის თავიდან ასაცილებლად, თემი მოსისხლეთა მერიგებას კატეგორიულად შეეცდებოდა. ასევე, გაუფრთხილებელი მკვლელობის დროსაც, თემი ხშირად იყაბულებდა მოკლულის ჭირისუფალს მერიგებაზე. შურისძიება იკრძალებოდა ნათესაურ წრეში მომხდარი მკვლელობის დროსაც და ა. შ. საზოგადოება ებრძოდა სისხლის აღების ჩვეულებას. მ. კეკელიას ფშაური მასალით, „ნიკო წიკლაურმა მოკლა ივანე ბოსლიაშვილი... მკვლელი... ასახლდა და გაეცალა სოფელს... მოკლულის ბიძაშვილებს და ერთ-ერთ ძმას განუმრახავთ თავისი სხლი აეღოთ მკვლელზე, სათანადო თადარიგსაც შესდგომიან. ეს ცნობილი გამხდარა მოკლულის ღედისათვის. მან მეყარა თავისი ვაჟი და ბიძაშვილები, მოიხადა მანდილი, დადო მათ წინ და თქვა: „ჩემი თხოვნაა, ნუ მოჰყავთ მკვლელს, ცოდვიანის ცოდვას ნუ დაიდებთ. იგი ისე მოკედეს, მიწა არ ეღირსოსო“. რა თქმა უნდა, შვილი და ბიძაშვილები შეწუხდნენ, მაგრამ სხვა რა ძალა იყო, დაემორჩილნენ ღედის თხოვნას“ (ქჩს 1991: 76-77).

ფშაური სამართალი იცნობს სასჯელთა შემდეგ სახეებს: 1) ჩაქოლეა, ჩაქოლევით ისჯებოდა თემისა და ხაგის ღალატი, საძრახისი სქესობრივი კავშირი, იშვიათად, განმეორებითი ქურდობა. მკვლევა-რთა დაკვირვებით, ფშავეში არსებობდა სიმბოლური ჩაქოლვის წესიც, 2) მოკვეთა, რაც თემისაგან გარიყვას, მოკვეთას გულისხმობდა. მოკვეთის საფუძველი იყო: ხევის წესის „დაკლება“, თემის პირის გატეხვა, „მაყვედრობა“, ქურდობა... მოკვეთილს რელიგიური მსახუ-

¹ თემი განსაკუთრებით აქტიურად ერეოდა მსგავსი სახის დანაშაულის განხილვაში და იცავდა მოკლულის ინტერესებს.

რების უფლებაც ესპობოდა: „ხევისბერი საკლავს არ დაუკლავდა, სახეწარს არ „დაუდილებდა“, იმისათვის წყალობას აღარ გამოსთხოვდა ხაგს“ (ვაჟა-ფშაველა 1987: 580). თუმცა, „მოკვეთილი“ რჩებოდა თემში, მას უნარჩუნებდნენ ქონებას და ღრთოთ განმავლობაში თემი უშვებდა მისი შემორჩევის შესაძლებლობას, თუკი მოკვეთილი გმირული საქციელით ცოდვას გამოისყიდდა, 3) გაძევება. დამნაშავეს თემიდან აძევებდნენ. ეს სასჯელი მოსდევდა „მოკვეთის“ წესს, 4) შერისხვა, ეს სასჯელი თანმხლებია „მოკვეთის“ და „გაძევების“ სასჯელებისა და რელიგიური ხასიათისაა. შერისხულს ხაგში „დაწყევლიდნენ“, „ღარისხავდნენ“. აქ აღსანიშნავია ის რომ, ფშაველთა რწმენით, შერისხულის გარდაცვალების შემდეგაც კი არ შეიძლებოდა მისი სულის ხსნისათვის ლოცვა-ვედრება და ზრუნვა. შერისხვას მოჰყვებოდა „რისხვის სამანის“ ჩაღება (ქჩს 1991: 96-121).

ფშაურ სამართალში შემონახულია ე. წ. გამაწბილებელი სასჯელებიც: „სახალხო შერცხენა“, „ვირზე შესმა“.

ფშაური სამართალით თემის (ხაგის) წინააღმდეგ მიმართული დანაშაულის სამღაური თემის სასარგებლოდ გაიღებოდა. კერძო სამღაური კი დამარალებულს ეკუთვნოდა. ქონებრივი სამღაურები შემდეგი სახისა იყო: „თავისისხლი“ – მკვლელობის სამღაური. თავისისხლის გადახდა დამნაშავეს ყოველგვარი სხვა სასჯელისაგან ათავისუფლებდა. თავისისხლის ნაფასი ძველად 80 ძროხა უნდა ყოფილიყო. XIX საუკუნიდან კი იგი ჩამოიმცრო 60 ძროხამდე. მკვლეუართა აზრით, აქ პარალელი შეიძლება მოიძებნოს ვახტანგის სამართლის მე-18 მუხლთან: „ერთის გლეხის სიკვდილისათვის სამოცი ძროხა იყო გაჩენილი, მაგრამე ჩვენ თუთრად გაგვიჩენია“ (ქსმ 1963: 486).

არსებობდა ჭრილობის და სახიზრობის სამღაურთა სისტემაც („ჭრილობის რჯული/რჩული“): „თითო ნახანჯლარზე იყო გადაწყვეტილი ხარ-ძროხა“ (ვაჟა-ფშაველა 1986: 581). სახის ჭრილობა მარცვლებით იზომებოდა (ხორბალი, ქერი). სახიზრობის სამღაური სხვადასხვა იყო. მაგალითად, ხელის თითების მოკვეთისას ასეთი სამღაურები არსებობდა: ნეკი – ერთი ძროხა, უსახელო – ორი, შუათითი – სამი და ა. შ. კბილის ჩამოგდება – 1 ძროხა.

დამნაშავე, გარდა ჭრილობის სამღაურისა, მკურნალობის საფასურსაც გაიღებდა. არსებობდა „განაცდენის“ ანამღაურებაც. „განაცდენი“ აღნიშნავდა იმ ბარალს, რაც დამარალებულმა ჯანმრთელობის დროებით მოშლის გამო განიცადა.

ქურდობის სამღაური („ნაქურდალის გადახდა“) აქაც, მსგავსად დანარჩენი მხარეებისა, „შეიღმაგი იყო“ (ნადარეიშვილი 1987), ეს განსაკუთრებით ეხებოდა სახლში ჩადენილ ქურდობას. იყო ნაქურდალის „სამმაგად“ მღვეეინების წესიც.

არსებობდა „ჯარიმებიც“ („დარბევა“, „სანათლი“, „საუპატიო“) (ქმს 1991: 124-140).

ფშავის ჩვეულებითი სამართალის მიხედვით, უმნიშვნელოვანეს მტკიცებულებად ფიცი მიიჩნეოდა, არსებობდა „თანამოუციართა“ ინსტიტუტი. დაფიცება ხატში ხდებოდა. აუცილებელი კომპონენტები იყო სანთელი, საკლავი და სასმელი. თუ ეჭვი ჰქონდათ ვინმეზე, ბოროტება ჩაიდინაო, იგი ხატში მიდიოდა, მიიყვანდა საკლავს, მიიტანდა სანთელს და სასმელს. ჯერ ხევისბერი იხუცებდა. იგი იტყოდა: „ის, რასაც შენ გაბრალეხენ, თუ მართალია, წყეული და შეჩვენებული იყავიო“. ის კაცი „ამინ“, „ამინ“ ეძახდა. მერე თვითონ იტყოდა: „თუ ამის ჩამდენი ვიყო, მოიშალოს ჩემი გვარი და სახსენებელიო“. ამ დროს ხევისბერი ჩააქრობდა სანთელს და დააქცევდა თასებს, ხოლო საკლავს თავი მოეჭრებოდა (ქმს 1991: 142-143). ვაჟა-ფშაველას თანახმად, ხევისბერი ერთი ხელით საფე თასს, მეორით კი ანთებულ სანთელს დაიჭერდა და იტყოდა: „ვინც მართალი დამალოს და არ თქვას, გაუწყრეს ეგ ჩვენის ბატონის მადლი და დაელათი და ეგ თასივით დაიდვაროს იმისი ოჯახი (დააქცევდა თასს), ეგ სანთელივით გაქრეს იმისი სახსენებელი დედამიწის ბურგზევითა“ (გააქრობდა სანთელს) (ვაჟა-ფშაველა 1987: 584-585). ფშავეში გავრცელებული ყოფილა შვილით და შვილიშვილით დაფიცებაც. სადავო მიწის გამო შესრულებული ფიცის რიტუალი ასეთი სახისა ყოფილა: დამფიცებლებს დროშითა და თასებით სადავო მამული უნდა შემოეცლოთ და დაეფიცნათ. იფიცებოდა ის, ვისაც იმ დროს ფაქტიურად ეკუთვნოდა სადავო მიწა. მოფიცრები მა-მაკაცები იყვნენ. ქალის ნაცელად მისი ქმარი ან შვილი იფიცებდა. გარდა ფიცისა, ფშაური სამართალი იცნობდა „ადიარების“ წესს, ასევე, მოწმეთა ჩვენებს. რაც შეეხება, დოკუმენტის, როგორც მტკიცებულების გამოყენებას, ეს საკმაოდ იშვიათია ქართულ ჩვეულებით სამართალში (ამ მხრივ, შედარებით გამონაკლისია სვანური ჩვეულებითი სამართალი) და სადავო საქმის დასასრულს ფშავეში წერილობითი დოკუმენტის შედგენა სავალდებულო არ იყო (ქმს 1991: 141-164).

ამრიგად, მსგავსად საქართველოს სხვა ეთნოგრაფიული მხარეებისა, სადაც ბოლო დრომდე მოქმედებს ჩვეულებითი სამართალი (მაგ. სვანეთი), ფშაური ჩვეულებითი სამართალიც თვალსაჩინო მაგალითია ერთიანი ქართული არა მხოლოდ ოფიციალური, ბევლქართული კანონმდებლობის არსებობისა მთელ საქართველოში, არამედ იგი ასახავს ჩვეულებითი სამართლის ერთიანობასაც საქართველოს ყველა მთიან კუთხეში. ამავე დროს, ფშავის მაგალითითაც მკაფიოდ მოჩანს, რელიგიის უდიდესი გავლენა ყოფის ყველა მხარეზე. ცხადია, ეს ეხება სამართალსაც. ფშავეშიც გაგივებულია თემისა და მისი ხატის

ინგერესები. დანაშაული ამ მხარეშიც აღქმულია „ცოდვად“, დანაშაუ-
ვე/ცოდვითი ფშაველთა ამრითაც ისჯება როგორც რეალურად (ნიე-
თიერი სასჯელი), ასევე იმქვეყნადაც. დანაშაული/ცოდვა მოუკითხე-
ბა ინდივიდსაც და მის სოციალურსაც – ნიეთიერადაც და სულიერი სას-
ჯელის სახითაც.

ჩვეულებითი სამართლის აღმსრულებლებს მთიულეთშიც „ბჭეებს“
ეძახდნენ. მთიულური სამართლის შესახებ საინტერესო ინფორმაცია
დაცულია ლევან და ვახტანგ ბატონიშვილების მიერ შედგენილ XVIII
საუკუნის II ნახევრის ძეგლში - „განჩინება ბარისა და მთიურთა აღ-
გილთა“, რომელიც კრძალავს შურისძიებას მკვლელობის შემთხვევა-
ში და ზღუდავს საბჭო-სამედიაციო სასამართლოს საქმიანობას.
ანუ ბატონიშვილები ცდილობდნენ, საბჭო თავიანთ (სახელმწიფოს
კონგროლს) დაუქვემდებარონ (ფუტკარაძე 1964: 53).

ჩვეულებითი სამართალი მოქმედებდა ხევშიც. ბოლო დრომდე შე-
მოგვენახა „საბჭო“ სამების ეკლესიასთან. ეს ნაგებობა ეკლესიის
სამხრეთით კედელს იყო მიშენებული და აქ განიხილებოდა ხევის სა-
მოგადოებრივი ყოფისა თუ კერძო დანაშაულობების ესა თუ ის მხა-
რე. „თუმის კაცები“ – ავტორიტეტული და სამართლის მცოდნე პირე-
ბი საბჭოში იღებდნენ გადაწყვეტილებას – განაჩენს, რომელიც მო-
დავე მხარეებს უნდა შეესრულებინათ.

ჩვეულებითი სამართალი მოქმედებდა თუშეთშიც, თუშთა სვანე-
თის და ფშავ-ხევსურეთისაგან განსხვავებით, შედარებით მჭირი მა-
სალაა შემონახული ამ მხარის ხალხური სამართლის შესახებ. ს. მა-
კალათიას მასალით, „თუში თავის მოძმის სისხლს არავის შეარჩენ-
და, და მგერმე შური რომ ეძია, სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე იბრ-
ძოდა. სისხლის აუღებლობა გვარისათვის სამარცხინო იყო და ძმე-
ბთან ერთად სისხლის აღებისათვის იბრძოდნენ ბიძაშვილები და ღე-
დის ძმები. მაგრამ ზოგ შემთხვევაში სისხლის გამოსყიდვა და ამით
შერიგებაც შესაძლებელი იყო. სისხლის შეფასებას და საზღაურის
რაოდენობას თუშებში ხევისბერები და გვარის უხუცესები აკანონე-
ბდნენ. მსაჯულთა ეს კრებული „საბჭოში“ სხდებოდა და იქ თათბი-
რობდა. ასეთი საბჭოვლ გამართული ქვის საჯდომები დღესაც დაცუ-
ლია სოფ. დართლოში. მას აქ „საფრინდაჟო“-ს, თორმეტიანთ საჯ-
დომს უწოდებენ. სისხლის აღების, ქალის მოტაცების, ქურდობისა და
სხვა მძიმე შემთხვევებში სათემო ბჭეები თურმე ამ ქვის საჯარძლე-
ბე სხდებოდნენ და საქმეს არჩევდნენ. წინ ჩასმული იყო მომჩივანთა
დასაყრდენი ორი ქვა. ერთთან იჩოქებდა მომჩივანი, მეორესთან –
მოპასუხე“ (მაკალათია 1983: 102). ე. ი. სამედიაციო სასამართლო,
აქაც, მსგავსად სვანეთისა, მკვლელობის საქმის განხილვისას 12 მე-
დიატორს ეყრდნობოდა, რაზეც მეტყველებს ტერმინი „თორმეტიანთ

საჯდომი ქეები“. ხოლო მხარეთა მორიგებისას ირჩევენ 6 კაცს, სამს – დამარალებული მხარე, სამსაც – ბრალდებული მხარე. მედიატორებს „საკითხ კაცებს“ უწოდებენ (10-12 კაცი), მათ თემიდან ირჩევენ და ისინი იხილავდნენ მკვლელობის, დაჭრა-დასახიჩრების, ქალის მოგაყების, შეურაცხყოფის, ქურდობის შემთხვევებს, ცოლ-ქმრის გაყრის საკითხს, სესხის აღებაზე ამტყდარ დავებს და ა. შ. (ლაგაშიძე 1966: 138). მკვლელი ისჯებოდა თემიდან გახიზნით. იგი, ამავე დროს, სინანულის ნიშნად თმა-წვერს მოუშვებდა და თავშიშველი დაიარებოდა. გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, თემი მას შეიწყალებდა და მოკლულის ოჯახიც შეირიგებდა, თუმცა სისხლის სამღაურის აღება აქ სირცხვილად ითვლებოდა. ჩვეულებითი სამართლით, მამაკაცის სისხლი 50 ძროხად ფასობდა, ქალისა კი 30 ძროხად, დაჭრა-დასახიჩრება კი: მაგალითად, ხანჯლის დაკერა პირით 5 ძროხად, წვერით - 15 ძროხად და ა. შ. პირისახის ჭრილობა აქაც, მარცხელებით იზომებოდა. სისხლის საფასურის გაღებაში დამნაშავეს მოგვარეები ეხმარებოდნენ. შემრიგებელი ხევისბერი იყო. იგი აცხადებდა ბჭეების გადაწყვეტილებას „სისხლის გარიგების“ თაობაზე. თუკი ქადაგი გამოაყხადებდა, ლაშარის ჯვარი ბრძანებს დამნაშავეს სისხლის საფასური არ გადახდესო, იგი საფასურისაგან თავისუფლებოდა, მაგრამ ხატს მაინც მიართმევდა ლუდით სავსე ქეახს, ხარსა და ცხვარს. ქურდს თუშეთშიც შეიდმაგად ამღვევინებდნენ ნაქურდალს. დამნაშავეს გამოსატყხად მის ნათესავენ ხატში აფიცებდნენ. ჩვეულებითი სამართალი აწესრიგებდა საოჯახო ყოფასა და მნეობის საკითხებსაც (მაკალათია 1983: 103-104).

ჩვეულებითი სამართალი მოქმედებდა დასავლეთ საქართველოშიც: რაჭველი მედიატორები განიხილავდნენ ქონებრივ დავებს, საოჯახო გაყრებს. აქაც იწერებოდა „განაჩენი“ და მას ხელს აწერდა ორივე მხარე. მედიატორები საქმის განხილვის დაწყების წინ დებდნენ ფიცს ნიშნად იმისა, რომ საქმეს სამართლიანად გადაწყვეტდნენ (დავითაშვილი 2004: 172).

ჩვეულებითი სამართლის გამოძახილი საკმაოდ მკაფიოდ მოჩანს ლეჩხუმის ყოფაში. სასოფლო საქმეებს სოფლის თავკაცები, მედიატორები აწესრიგებდნენ. ლეჩხუმის ჩვეულებით სამართალში დიდი ადგილი ეკავა მოწმეთა ჩვენებებს. შემონახულია ე. წ. „მახსოვარი კაცების“ ინსტიტუტი, რომელთაც სცოდნიათ მიწების საზღვრები და მიწაზე დავის დროს მათი ჩვენება გადამწყვეტი ყოფილა. დავის დასასრულს იწერებოდა „განაჩენი“. ფართოდ გამოიყენებოდა ხატზე დაფიცება, დამნაშავეს გამოგებდნენ ხატზე გადაყვით. ამორალური ქმედების ჩამდგნს უნდობლობას ე. წ. ბოიკოტს უცხადებდნენ, ქურდს საჯაროდ გაიყცხადნენ. ჩვეულებითი სამართალი აწესრიგებდა

ოჯახის გაყრას („გაყოფილობა“), ქორწინების და სხვა საოჯახო ურთიერთობების დროს წარმოქმნილ პრობლემებს (ქჩს 1991: 174-176). გ. დავითაშვილის მასალით, ლეჩხუმში მედიაგორებს ხშირად „შუაკაცებს“ ეწოდებდნენ (დავითაშვილი 2004: 168).

გურიის ჩვეულებითი სამართალი იცნობს სხვაობას „განზრახ“, „განგებ“ მკელელობასა და „შათერაკად“, „მარცხად“, „უცაბედად“ ჩადენილ მკელელობას შორის. სამართლის მცოდნე „ბრძენი კაცები“, „გამორჩეული კაცები“ განიხილავდნენ ქურდობის, დავის, უზნეო საქციელის, მეზობელ სოფლებთან ურთიერთობის და სხვა საქმეებს. სამართლო მტკიცებულებად აქაც ფიცი ითვლებოდა, სცოდნიათ ხატზე გადაცემა („გადაჯვარება“). სასჯელად, მაგ. ქურდს, ფიცარს მიაბაგრებდნენ ზურგზე წარწერით – „ქურდი“. „ბოიკოტს“ უცხადებდნენ დამნაშავეს, ეს ბოიკოტი „ეადიანი“ იყო. „ბოიკოტმოხდილი“ იფიცებდა, რომ დანაშაულს აღარ ჩაიდენდა, რის შემდეგაც მას სოფელი შეურიგდებოდა. ჩვეულებითი სამართლით რეგულირდებოდა საოჯახო და სამემობლო ურთიერთობებიც.

მკელევართა ჯგუფმა იმერეთშიც მიაკვლია ჩვეულებითი სამართლის ზოგიერთ ელემენტს: თუ მძიმე დანაშაულობებს სახელმწიფო ორგანოები არჩევდნენ, მედარებით წერილმან გადაცდომებს და სამოქალაქო დავებს სოფელი თვითონ განიხილავდა სასოფლო ყრილობებზე. საქმის განხილვას „ხეივის თავებს“, „არჩეულ კაცებს“, „საკითხავ კაცებს“, „კეთილსინდისიერებს“ ეძახდნენ, ასევე შემონახულია ხსოვნა ადგილებისა, სადაც სასოფლო თავყრილობები ეწყობოდა: სამანძილე გორა, ერეკლეს მუხა, ღარისწყალი (ხარაგაულის რნი). უფრო ხშირად საკრებულო ადგილი ეკლესიის ეზო ყოფილა. აქ განიხილებოდა სამემობლო დავები, წერილმანი ქურდობა, აგრეთვე უზნეო, ამორალური ქმედებები. იმერეთშიც უმნიშვნელოვანეს სასამართლო მტკიცებულებად ფიცი ითვლებოდა. ფიცს დებდნენ ეკლესიებში მღვდლებისა და მოწმეების თანდასწრებით. მიწაზე დავის დროს კი ადგილზე იფიცებდა ის, ვინც მიწას იჩემებდა. არსებული ე. წ. „ცოდვის მოკიდების“, „ცოდვის აღების“ წესი: დამფიცებელი სადავო მიწაზე დადგებოდა, მოდავეს ზურგზე მოიკიდებდა და იცყოდა: „შენი ცოდვა მქონდეს, თუ სამანი აქ არ ყოფილიყოს“-ო, ან - დამფიცებელი მოდავეს ზურგზე მოიკიდებდა და ეკლესიას სამჯერ შემოუვლიდა, თან იფიცებდა. დამნაშავეს გამოტყებდნენ „ხატზე გადაცემით“. იმერეთში სასჯელის შემდეგი სახეები შემონახულია: ქურდის ნაქურდალით სოფელში ჩამოტარება; ამორალური საქციელის ჩამდენის სამარცხივრო ბოძზე გაკერა განსაზღვრული ვადით; დამნაშავეისთვის საჯარო უნდობლობის გამოცხადება; სოფლიდან გაძევება; თავს ლაფის დასხმა; შეჩვენება/შერისხვა, რასაც ეკლესიაში მღვდელი აღასრულებდა

და ა. შ. ჩვეულებითი სამართლით რეგულირდებოდა ოჯახის გაყრა („გაყლა“), უძრავ-მოძრავის ქონების გაყიდვა, ქირაენობა, გირაენობა, წანახდენის ანაზღაურება. აგრეთვე საქორწინო და საოჯახო ურთიერთობები. იმერეთშიც იკრძალება გვარის შიგნით ქორწინება, ამ წესის დამრღვევებს „გვარგაგებილებს“ უწოდებდნენ. (ქჩს 1991: 169-174).

გ. დავითაშვილის აზრით, გვიანი შუა საუკუნეების სამეგრელოში სამედიატორო სამართალი არა მხოლოდ საოჯახო და ქონებრივ დავებს, არამედ უფრო რთულ საქმეებსაც განიხილავდა, რის მაგალითადაც მას მოჰყავს არქანჯელო ლამბერგის მასალა. ა. ლამბერგი აღწერს სამეგრელოს მთავრის გულისხმიერ დამოკიდებულებას მომჩივანთადმი (ლამბერგი 1938: 80-81) შემდეგ კი საუბრობს ისეთ საქმეებზე, რომლებსაც თვითონ ხალხი წყევტს: „როცა რთული საქმეა რამე და არ კსურთ, მთავარი შეაწუხონ, ... თვითეული მოდავე ირჩევს თითო მოსამართლეს. ორივე მოსამართლე ერთად ირჩევს ერთ მომხსენებელს. ამ კაცის მოვალეობა ის არის, რომ არჩეულ მოსამართლესთან ერთად დაჯდეს და ერთი მოდავის სიგყეები მეორეს გადასცეს. დანიშნავენ ღღესა და ადგილს, როდის და სად უნდა მოხდეს საქმის გარჩევა... მოსამართლეები და საქმის მომხსენებელი რომ დასხდებიან, ჯერ გამოცხადდება მომჩივანი და მუხლმოდრეკით მოახსენებს მათ თავის საჩივარს და წარუდგენს რაც საბუთები აქვს. ეს რომ ყოველივეს იცყვიან... ადგება და წავა ისეთ ადგილას, რომ ვერ გაიგოს, რასაც მოჰასუხე იცყვის. მერე მოსამართლეთა წინაშე მუხლს მოიდრეკს მოჰასუხე, რომელსაც საქმის მომხსენებელი გადასცემს ყოველსავე, რაც მომჩივანმა მოახსენა მოსამართლეებს. ამის შემდეგ მოჰასუხე თავის პასუხს მოახსენებს: შემდეგ შემოვა ხელახლა მომჩივანი... შემდეგ – მოჰასუხე. ასე გაგრძელდება, ვიდრე ორივე მხარე არ დაასრულებს თავთავის სიგყვას... მოსამართლენი წაფლენ საბჭოდ და გადასწყვეტენ საქმეს... განაჩენს ორივე მხარე ყაბულდება“ (ლამბერგი 1938: 81)

ქართული ჩვეულებითი სამართლის მდგრადობისა და სიცოცხლისუნარიანობის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითი აჭარის ჩვეულებითი სამართალია. მექლევეართა დაკვირვებით, იძულებით გამუსლიმებულმა ქართველებმა (აჭარაში), რომლებიც აღასრულებდნენ ისლამის ფორმალურ-დოგმატურ წესებსა და რიგუალებს, ამავე დროს, შეინარჩუნეს ქართული ჩვეულებითი სამართლის ბევრი ნორმა. საუკუნეთა განმავლობაში შესისხლხორცებული ქართული სამართლებრივი კულტურა, სამართლებრივი ჩვეულებები და გრადიციული ქართული ყოფის მრავალი ელემენტი ოსმალთა ხანგრძლივმა და სასტიკმა რეჟიმმა ვერ აღმოფხვრა. იძულებით გამაჰმადიანებული ხალხე-

ბის ყოფაში ერთგვარი იურიდიული ბიურიდიზმის (შარიათისა და ადათობრივი ნორმების პარალელური თანაარსებობა) ერთ-ერთი მკაფიო მაგალითი აჭარის ეთნოგრაფიული მასალაა (ზოიძე 2000: 13). ცნობილია, რომ თვით ადათობრივი სასამართლოს არსებობაე კი ეწინააღმდეგებოდა ისლამს. ამის მიუხედავად XIX საუკუნის მრავალი მკვლევარ-მოგზაური და პრესაში გაბნეული ინფორმაცია მიუთითებს ამ მხარეში ყადის სასამართლოებისადმი მოსახლეობის უარყოფითი დამოკიდებულების შესახებ. „აჭარაში, სახელმწიფო (თურქული და რუსული) სასამართლოების პარალელურად, არსებობდა საადათო სასამართლო, რომელიც ხშირად ყადების სასამართლოს კომპეტენციას მიკუთვნებულ საკითხებსაც იხილავდა. ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შესაბამისად და არა შარიათის მიხედვით“ (ზოიძე 2000: 17). მიზეზად ო. ზოიძე შემდეგ გარემოებებს ასახელებს: 1) აჭარაში თურქეთის მმართველობის დროსაც კი ყადების სასამართლოს უკან არ იდგა ძლიერი ადმინისტრაცია შესაბამისი რეპრესიული აპარატით, 2) აჭარაში საკმარისი რაოდენობით არ იყვნენ შარიათისა და ყურანის მცოდნენი, 3) შარიათისა და ყურანის ბევრი მოთხოვნა ეწინააღმდეგებოდა აჭარელთა სამართლებრივ ჩვეულებებს, 4) საადათო სასამართლო საქმის სწრაფად და ფორმალური პროცესუალური წესების დაცვის გარეშე გადაწყვეტის შესაძლებლობას იძლეოდა (ზოიძე 2000: 171). ჩვენი მხრივ კი დავამატებთ, რომ აჭარა ოდითგანვე ქართულ სახელმწიფოებრივ სივრცეში იყო მოქცეული, იგი უძველესი და ცხადია, ასევე, შეასაუკუნეობრივი ქართული კულტურის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კერას წარმოადგენდა, ხოლო აჭარლებისთვის – ძირძველი ქართული სამართლებრივი კულტურის მემკვიდრეებისათვის ფეოდალური ხანის ქართული კანონმდებლობა მშობლიური და სისხლხორცეული იყო, რაც შესაბამისად, მათ გრადიციულ ცხოვრების წესშიც ელინდებოდა. ყოველივე ზემოთქმული, ბუნებრივია, ართულებდა აჭარლებისთვის უცხო და თავსმოხვეული შარიათის წესების გათავისებებასა და საკუთარის – მამა-პაპეულის მივიწყებას.

აჭარაშიც, მსგავსად საქართველოს სხვა მხარეებისა, შემოგვენახა სამედიაცორო სასამართლო, რასაც ამ კუთხეში „ბერების მოყრა“, „წინაი ხალხის შეყრა“, „წინაი კაცზე ძახება“ ერქვა. იგი ძირითადად სამოქალაქო საქმეებს განიხილავდა. მიწებზე დავა, ოჯახის გაყრა და ა. შ., რაც შეეხება სისხლის ალების წესს, აქაც მოგადქართულ მასალასთან კავშირი ელინდება. მკვლელის – „მგრის“ მოკვლა აჭარაშიც ღირსების საქმედ, „სისხლის შეჭმა“ (სისხლის აუღებლობა) კი სირცხვილად ითვლებოდა. შურისძიების წრე მკვლელობიდან ერთი კვირის მანძილზე მკვლელის ყველა მოგვარეზე ვრცელდებოდა,

ხოლო შემდეგ მკვლელის მამით, ძმებით, ბიძებთან და ბიძაშვილებით შემოიფარგლებოდა. ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, აქაც არ შეიძლებოდა ქალსა და ბავშვზე შურისძიება. მკვლეურები აფიქსირებენ მუასაუკუნეობრივი ქართული რაინდული კოდექსის ერთ მეტად საინტერესო გამოძახილს აჭარაში: ეს მოარული ამბავი მეტად გავრცელებული ყოფილა მთელ მხარეში. „ცოლის მეკითხვაზე – არ გეშინია შინ მოსელა, მგერი მოგკლავსო, ქმარს ასე უპასუხნია: მე ისეთი ვაჟაკი მგერი მყავს, ცოლის თვალწინ არ მესვრისო. ეს გაუგია იქვე, ფანჯარასთან დადარაჯებულ შურისმაძიებელს, ორი გყვია დაუტოვებია თავისი იქ ყოფნის ნიშნად და წასულა, სისხლის აღებაზეც ხელი აუღია“ (ქქს 1991: 179). თუ მესისხლე მგერს დაჭრიდა ან გყვიას ააყენდა, სისხლი მაინც აღებულად ითვლებოდა. სისხლის აღების წინააღმდეგ მოქმედებდა ჩვეულებითი სამართალი. „წინაი კაცები“ აქტიურად ერეოდნენ მესისხლეთა შერიგების საქმეში. ამას „დარიგებას“ ეძახდნენ. საინტერესოა, რომ მესისხლეთა შერიგების შემდეგ თუკი შურისძიება გაგრძელდებოდა, დაზარალებული მხარე პასუხს „წინაი კაცს“ ამღვევინებდა – „თუ არ გქონდა იმედი, რაიზა დამარიგეო“ (ქქს 1991: 180). ხშირად დაზარალებულნი თანხმდებოდნენ შერიგებაზე, თუკი მკვლელი ყელზე საბელს შეიბამდა და მოკლულის საფლავს სამჯერ შემოუვლიდა. მკვლევეართა ჯგუფმა აჭარაში სისხლის სამდაურთან მიმართებით ორი განსხვავებული პოზიცია დააფიქსირა: მთხრობელთა ნაწილი სისხლის საფასურის აღებას სირცხვილად მიიჩნევდა, მსგავსად ბალსქვემო სევანური მასალებისა, ნაწილი კი საპირისპიროს ადასტურებდა: საფასურს იხდიდნენ მიწის ნაკვეთით, ფულით, საქონლით, ხალიჩებით (ქქს 1991: 181).

აჭარაში მგკიცებულების საშუალება ფიცის იყო. დაფიცება გამუსლიმების შემდეგ ყურანზე ხდებოდა ჯამეში ან სახლებში. მიწაზე დავის დროს კი ფიცის რიტუალი სადავო ნაკვეთში სრულდებოდა. დამნაშავეის დასადგენად მიმართავდნენ „წყევლას“ – „ბედვას“, რომელიც იდენტურია მაგალითად, სევანური „ლიგხაღი“-სი, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ აჭარის გამუსლიმების შემდეგ ეს რიტუალი ჯამეში ტარდებოდა, სევანეთში კი – ეკლესიაში, რაც გვაფიქრებინებს, რომ აჭარაში შემონახული ეს წესი ძველქართული ჩვეულების გამოძახილია.

აჭარაში დაფიქსირებულია სასჯელთა შემდეგი სახეები: „ამოკირვა“-„ჩაკირვა“, „სოფლიდან განდევნა“, ქურდის დაბმა ახორში (ბოსელი), ქურდისთვის ნაქურდალის შურგზე აკიდება და სოფელში ჩამოტარება, ნაქურდალის ორმაგად ზღვევინება, „დამღურება“-„უბრობა“-„უნდობლობა“, რაც დასავლურქართული „ბოიკოტის“ მსგავსი სასჯელია და ა. შ.

საგულისხმოა, რომ თვით ისეთ სფეროშიც კი, როგორიც საქორწინო-საოჯახო სამართალია, და რომელიც ყაღების კომპეტენციაში შედიოდა, ხშირად იჭრებოდა ქართული ჩვეულებითი სამართალი: „განქორწინებისას ორივე მხრიდან შეიკრიბებოდნენ ნათესაობა. თუ ისინი ვერ შეთანხმდებოდნენ, ერეოდა სოფლის მოწინავე ხალხი“ (ზოიძე 2000: 16), ანუ შეიძლება ითქვას, რომ „მარიათის ნორმათა ერთი ნაწილი გრანსფორმაციასაც კი განიცდიდა ყოფით გარემოში, გრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებსა და ადათობრივ სამართალს ესადაგებოდა“ (მგელაძე, ტუნაძე, 2001: 144).

აჭარაში არსებობდა ხალხური თვითმმართველობის ორგანო – „მოყრიანობა“, იგი სასამართლოს ფუნქციასაც ითავსებდა. მოყრიანობა, როგორც სასამართლო ორგანო იკრიბებოდა მხოლოდ მაშინ, როცა თემში რაიმე მძიმე დანაშაული (ღალაგი, მნეობრივი დანაშაული, ქურდობა...) მოხდებოდა. იკრიბებოდა ყველა სრულწლოვანი მამაკაცი. აჭარაში „მოყრიანობის“ სასამართლო უფლებამოსილების განხორციელების ხარისხი დამოკიდებული იყო სახელმწიფო აღმინი-სგრაიის სიძლიერეზე (ზოიძე 2000: 19).

ჩვეულებითი სამართლის საფუძველზე მოქმედი სასამართლოები გვხვდებოდა ქართლსა და კახეთშიც. ქართლის სამეფიაგორო სასამართლოები გ. ჟორდანიას მიერ XX საუკუნის დასაწყისში დაფიქსირებული მასალით, განიხილავდნენ სამოქალაქო საქმეებს, ქონებრივ დავებს, ხანდახან კი, როდესაც მომხდარი დანაშაული ხელისუფლების ყურამდე არ აღწევდა, სისხლის სამართლის საქმეებსაც (ჟორდანიას 1911: 258). საუკეთესო მეფიაგორებად მარცყოფელები ითვლებოდნენ. მეფიაგორები მონაწილეობდნენ ოჯახის გაყოფაში კახეთშიც (დავითაშვილი 2004: 165-168).

ამავე დროს საქართველოს მთაში შემონახულია მოგიერთი ისეთი წესი, რომელიც ოფიციალური სამართლიდან არის ყოფაში გადმოსული. ერთ-ერთი ასეთი ჩვეულებაა ძველქართული ფეოდალური ხანის საერო და საეკლესიო სამართლიდან მომდინარე ეკლესიის „შეუვალობის“ მოგიერთი პლასტი. ცნობილია, რომ ეკლესია-მონასტრები მნიშვნელოვანი „შეუვალობებით“ სარგებლობდნენ: მათ გააჩნდათ მეტ-ნაკლები მოსულობის სასამართლო შეუვალობა; ეკლესია-მონასტერს შეეძლო დევნილისათვის თავშესაფრის მიცემა; განსაკუთრებული სიმკაცრით ისჯებოდა ეკლესია-მონასტრის ხელყოფა და მის მიღამოებში დანაშაულის ჩადენა; არსებობდა საგადასახადო შეუვალობის წესიც და ა. შ. ეკლესიის „შეუვალობის“ წესის მოგიერთი დანამრევი საქართველოს მთის გრადიციულ ყოფაში ბოლო დრომდე მენტალობის აუცილებელ მახასიათებლად გვევლინებოდა. ეკლესიის „შეუვალობის“ წესის გვიანობამდე არსებობის მიზეზი, ცხადია, საერ-

თოდ მთური ყოფის, მთური ბუნების კონსერვატულ ხასიათშიცაა საძიებელი და იმ გარემოებაშიც, რომ იგი ძველქართული საერო და სასულიერო სამართლიდან მომდინარე ჩვეულებაა, ძველქართული სამართალი კი ქართველ მთიელთა გრადიციულ მსოფლმხედველობაში ღვთისგან დაწესებულადაა მიჩნეული. შესაბამისად, მენგალობის ეს მახასიათებელი ასახულია ქართველთა ჩვეულებით სამართალშიც. ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი მკაფიოდ მოჩანს სვანეთის სამართლებრივი ხასიათის დოკუმენტებში (ეკელია 1971: 82-113, გუჯეჯიანი: 2005), რომლებიც, მკვლევართა აზრით, ამ მხარეში მაღალგანვითარებული საერთო ქართული ფეოდალური კანონმდებლობის ფართოდ გავრცელებაზე მიუთითებს (გასვიანი 1973; ეკელია 1971; გუჯეჯიანი 2005) და მათ სიცოცხლისუნარიანობა თვით ბოლო დრომდე შემოინახეს. ასევე, ეკლესიის (ჯვარ-ხატის) „შეუვალობის“ წესის გამოძახილი ფიქსირდება ხეესურეთის „რჯულში“, ხევის ჩვეულებით სამართალშიც და ა. შ.

ფეოდალური ხანის ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებში ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი ხამგასმით რამდენიმე დოკუმენტშია წარმოდგენილი, ამ მხრივ საინტერესო ცნობებია დაცული 1470 წლის ძეგლში – ქსნის ერისთავის შალვა ქვენიფნეელის მიერ ლარგვისის მონასტრისადმი ბოძებულ სიგელში (ქსმ 1963). ლარგვისის მონასტერი ქსნის ერისთავთა საძეაღე იყო. ამ მონასტრის წინამღეარს ერისთავი ნიშნავდა. შალვა ერისთავმა განაახლა მონასტერი და სამი ახალი სოფელიც უწყალობა. ერისთავმა მონასტერს იმუნიტეტიც მიანიჭა. შალვა ერისთავი მონასტრისადმი შეწირული ქონების შესახებ აღნიშნავს, რომ ის შეუვალია ერისთავისა და მისი მოხელეებისათვის, რომ შეწირული სოფლები მონასტრის „შემოსავალია“, ე. ი. მონასტერს ეკუთვნის ამ სოფლების გადასახდელები. ასევე, გარდა ამ ახალგაშენებული სოფლებისა, მონასტრის საკუთრებაში რჩება ყველა მიწა, რომელიც მონასტრისათვის ერისთავის წინაპრებს შეუწირა, და საერთოდ ყველა მამული, რომელიც მონასტერს მანამდე ჰქონდაო. ცნობილია, რომ შეუვალობა ფართოდ გავრცელებული იყო ფეოდალურ საქართველოშიც. განსაკუთრებით დიდი შეუვალობით კი ეკლესია-მონასტრები სარგებლობდნენ. ცხადია, ცენტრალური ხელისუფლების ძლიერების ხანაში ამგვარი იმუნიტეტის მიმნიჭებული მეფე იყო, ამ სიგელის შედგენის დროისათვის კი აშკარაა, რომ დიდი ფეოდალები განკერძოებისაკენ ისწრაფვიან და ცდილობენ თავიანთ საგამგეოში ადმინისტრაციული, ფინანსური, სამხედრო და სასამართ-

* ეკლესია-მონასტრების „შეუვალობის“ დარღვევას დიდი წინააღმდეგობა გაუწია ეკლესიამ. იხ. ჯავახიშვილი 1982: 353-373

ლო ფუნქციები თვითვე განახორციელონ (სურგულაძე 1963: 30-45). ეკლესიის „შეუვალო-ბის“ შესახებ მოგვითხრობს „ბიჭვინთის იადგარი“. ძეგლი განსაზღვრავს ბიჭვინთის ეკლესიის შეუვალობას, მის იმუნიტეტს. დოკუმენტში ვკითხულობთ: საყდრის მამული „შემოსამღვრითია“, ე. ი., რაც ბიჭვინთას ეკუთვნის, იმ სამღვრებში, მამული, სოფლები, გლეხები.... ანუ, რაც შეწირულია ბიჭვინთის მონასტრისათვის, ეკუთვნის მხოლოდ მონასტერს და „არა კელი შეეიდოდეს“ იქ. ე. ი. მონასტრის მამული შეუვალია, მას არც ბაჟი და არც რაზე გამოსადები არ მოეთხოვება (გარდა კათალიკოსის სასარგებლო გადასახადისა) (სურგულაძე 1984: 194-209]. ხოლო მესამე საყურადღებო ძეგლი, რომელშიც ასევე მკაფიოდ ასახულია ეკლესიის შეუვალობა, სევანეთმა შემოგვინახა, ეს არის „სიგელი სასჯელის დადებისა ცხმარის კევე მეფისა და დადიანის ბრძანებით ცაიშელ მთავარეპისკოპოსის მიერ“ (სურგულაძე 1963: 28). არსებობს თუ არა მსგავსი პრეცედენტი საქართველოს გრადიციულ ყოფაში? ცხადია, ეკლესიის „შეუვალობის“ გამოძახილია საქართველოს მთიანეთში დღემდე დაცული საეკლესიო მიწები და გყეები, მოგიერთი ამჟამად მოქმედი „შეწირულობის“ და „ბეგარის“ სახეობა. მაგალითად, სევანეთში ჩვენს დროშიც არსებობს საეკლესიო გყეები და მიწები, ამ გყეებში ხის მოჭრა მხოლოდ და მხოლოდ მისი „მფლობელის“//„პატრონის“ ეკლესიის საჭიროებისათვის შეიძლება (კალის წმ. კეირიკეს და იელიგას მონასტრის გყე, ლაბსყალდის მთავარანგელოზის გყე, ხაიმის მთავარანგელოზის გყე...), ხოლო მიწაზე მოწეული მოსავალი კელავ ეკლესიას უბრუნდება, იხარჯება საგაძრო დღეობებსა და სხვა დიდ საეკლესიო დღესასწაულებზე (გუჯეჯიანი 2005: 41-81]. ამავე დროს, ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი ასახულია ქართულ სამართალშიც, ცნობილია, რომ ფეოდალურ საქართველოში განსაკუთრებით მკაცრად ისჯებოდა საეკლესიო ქონების ხელყოფა. ქართული ფეოდალური სამართლის მიხედვით ქურდობისათვის დაწესებული იყო მოპარული ქონების შეიდმაგი ღირებულების გადახდევინება (სურგულაძე 1963: მუხ. 151, 154], ხოლო თუკი დაზარალებული ეკლესია ან მონასტერი იყო, მაშინ გარდა ზარალის შეიდმაგად ანაზღაურებისა, დამნაშავეს „საუპაგიო“ სასჯელიც ეკისრებოდა: „... თუ ვინ იპაროს, შედ ნაწილად ემღვიოს და მონასტრისაჲ უპაგიობაჲ დაებრჭობოდეს“. საუპაგიოს რაოდენობას კი სასამართლო განსაზღვრავდა (სურგულაძე 1963: 43-44). ამ მხრივ, საყურადღებოა, სევანური დოკუმენტი - „სიგელი სასჯელის დადებისა ცხმარის კევე მეფისა და დადიანის ბრძანებით ცაიშელ მთავარეპისკოპოსის მიერ“. დოკუმენტში დაკონკრეტებულია ეკლესიისა და მისი შემოგარენის მანძილის მიხედვით სამღაურის რაოდენობის განსაზღვრა. ე. ი. მასში გამოკვეთილია ეკლესიისათვის სამღა-

ურის გადახდა იმის მიხედვით, თუ რა მანძილის დაცილებით მოხდება საეკლესიო ქონების ხელყოფა და ეკლესიის ინტერესების შელახვა: „*ეკლესიის კევემან დაუწერეთ მთავარანგელოზსა ლაბსყელდამისა საპატიო: მღუდესა მივნით სამოცდაათი ათასისა თეთრი საპატიო: მას გარე საპატიო, სადა სარეკლისა კმაი ისმის, რეაი ათასისა თეთრისა მისი საპატიო დაგვიც, ჭიეხამისა და ხანსარსა შვაოთხი ათასისა თეთრისა საპატიო დაგვიც*“ (ინგოროყუა 1941: 28). ამავე დროს, საეკლესიო პირის, მსახურის შეურაცყოფისათვის, დამნაშავემ, გარდა იმისა, რომ კუთენილი საზღაური („სისხლი“) უნდა ზლოს, მოვალეა „დიდადაც“ შეეხეწოს მონასტერს („შეხეწნის“ შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ) და „ნახევარი სხვა“ – საუპატიო – ზლოს. ამ „უპატიობის“ განსჯა მონასტრის წინამძღვრისა და მშობის პრეროგატივაა (სურგულაძე 1963: 43-44). მკაცრად ისჯებოდა ეკლესიის გამგეხი და ხაგის მძარცველი. ქართული საკანონმდებლო ძეგლები კატეგორიულად მიუთითებენ: „*ვინც ეკლესია გატეხოს და ხატი გაძარცვოს უკანონოდ ძელსა მიეცეს*“ (ქსძ 1963: 393). სვანეთის საისტგორიო დოკუმენტებშიც, „ეკლესიის გამგეხი“ „კლუასა და ამოწყვედას“ ექვემდებარებოდა (სილოგაჲა 1986: 108); „*კრულმცა არს სული და ხორცი მისი*“ (სილოგაჲა 1986: 109), ისჯება არა მარტო დამნაშავე, არამედ მისი კევი და თემი: „*ვინც ეკლესია გატეხოს, რომელსაც ქუეყანისა იყოს, იმ ქუეყანისა რა ეკლესიისა მშართებდეს, აგრე არ გაიღონ, იგი ქუეყანაჲ სეგისა მთავარმოწამისაგან და მისისა შესაულისაგან გამოსრულ იყოს, და საუკუნოს ღმრთისაგან გამოსრულ იყოს*“ (სილოგაჲა 1986: 111). ამიგომ, სრულიად ბუნებრივია ის რისხვა, რაც „ეკლესიის გამგეხს“ თავს ატყდებოდა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ასეთი დანაშაულის ფაქტი, სვანეთში ძალიან ცოტაა. ერთი ისტორია შემოგვინახა ე. გაბლიანმა: „ბალყარის ბატონი“ დევეთგერ მურზაყული და მისი ბიძა ეკლესიების გაძარცვის მიზნით შეპარულან სვანეთში. დევეთგერს მართლაც გაუტეხავეს უმგულის ეკლესია და შინაც მშვიდობით დაბრუნებულა. ბიძამის კი „ლაგურკის“ გაძარცვის მცდელობა ჩამლია და იგი უმგულელებს დაუჭერიათ. უმგულელებს დევეთგერის ბიძის ორი თანმზლები „ბალყარში“ გაუშვიათ დევეთგერთან და მისთვის ნაძარცვის უკან დაბრუნება მოუთხოვიათ. დევეთგერს მართლაც ჩამოუტანია ეკლესიიდან მოპარული ნივთები, რომელთაც კლებია ერთი მძივი. უმგულელებს ბიძამისი გაუშვიათ, დევეთგერი კი მოუკლავთ. ცხადია, ბალყარელებსა და უმგულელებს შორის მტრობა ჩამოვარდნილა. დიდი ხნის შემდეგ ბალყარელები დაყაბულებულან მერიგებაზე, საქმე 12 მედიატორს განუხილავს: უმგულელებისთვის დევეთგერის სისხლის საფასურად 200 ხარის ფასის გადახდა მიუსჯიათ, ოღონდ ამ 200 ხარიდან ეკლესიის გაძარცვისათვის 100

ხარი გამოუქვითავთ. დარჩენილი 100 ხარიდან უმგულებებს 70 ხარი მაშინვე გადაუხდიათ, 30 კი – შემდეგ (გაბლიანი 1927: 24).

ქართული საკანონმდებლო ძეგლებით განსაზღვრული იყო ეკლესიის „შეუვალობის“ სხვა გამოხატულებაც: ერთი და იგივე დანაშაულისათვის, ბევრად უფრო მკაცრად ისჯებოდა ის პირი, ვინც დანაშაულს ეკლესია-მონასტრის მიღამოებში ჩაიდენდა. მაგალითად, იგივე 1470 წლის დოკუმენტით, მონასტრის ფარგლებში დანაშაულის ჩადენა მონასტრის შეურაცხყოფად ითვლებოდა და დამნაშავე მონასტრის სასარგებლოდ „საუპაგიო“ ჯარიმას იხდიდა: „თუ მუღლი ვინმე იკადროს და მახვილი ისადოს მონასტერსა შინა, ანუ კაცი დაჭრას ანუ კიდე სისხლი ადინოს, მისი აბჯარი ეკლესიას შეიღებოდეს და თვით იგი კაცი ცემით და ჯლებით განიძებოდეს და რაი გინდა უმართლე იყოს, მისი სამართალი წახდეს და თუ მოკლას მისი სისხლი გაეუდდეს და მოკლულისა სრული სისხლი დაუურევოს“ (ქსბ 1965: 142). როგორც ვხედავთ, არათუ დანაშაულის ჩადენა, არამედ უბრალოდ იარაღის მომარჯვებაც კი მონასტრის ტერიტორიაზე, უკვე დასჯას ექვემდებარება, რადგანაც იგი საკრალური ადგილის მყუდროებას არღეევს და მშვიდობიანობას საფრთხეს უქმნის. ამგვარი დამოკიდებულება საკრალური ადგილისადმი ქართველთა მენტალობას ბოლო დრომდე შემორჩა: შეიარაღებული პირი, თუ კი იგი გრადიციულ ქართულ ღირებულებებს არის ნაშთარევი, ეკლესიაში შესვლამდე იარაღს აიყრის და სანდო პირს ჩააბარებს, ასევე ცნობილია, რომ საქართველოს მთაში სტუმარ-მასპინძლობის ეტიკეტი მოითხოვდა, სტუმრისაგან თავისი იარაღის ოჯახის უფროსი მანდილოსნისათვის ჩაბარებას. ქართული სამართალი ამ მხრივ გამონაკლისი არაა, იგი მსგავსებას აქვს დასავლეთ ევროპის ფეოდალური სამართლის ერთ ძეგლებურ ინსტიტუტთან, რომელსაც „უმაღლეს მშვიდობიანობას“ უწოდებენ. ამ ინსტიტუტს უძველესი დროიდანვე საკრალური ხასიათი ჰქონდა. „უმაღლესი მშვიდობიანობის“ უფლებით სარგებლობდა ეკლესია-მონასტერი, მისი ეზო და სასაფლაო; ის ადგილები სადაც იმყოფებოდა მეფე; სადაც იმართებოდა სახალხო თავყრილობა, სასამართლოს კრება... ყოველი ასეთი საკრალურად მიჩნეული ადგილის „მშვიდობიანობის“ დარღვევა ბევრად უფრო მკაცრად ისჯებოდა, ვიდრე ჩვეულებრივი დანაშაული“ (ვაჩიშვილი 1946: 35). ქართული წყაროების თანახმად, ეკლესიის „მშვიდობიანობის“ დამრღვევით, „რაი გინდა უმართლე იყოს, მისი სამართალი წახდეს და თუ მოკლას მისი სისხლი გაეუდდეს და მოკლულისა სრული სისხლი დაუურევოს“ (ქსბ 1965: 142). ე. ი. ქართული სამართალითაც ეკლესია-მონასტერი მიჩნეული იყო ისეთ ადგილად, რომლის მყუდროების/მშვიდობიანობის დარღვევას მომეტებული სასჯელი მოჰყვებოდა. მონასტრის

მიდამოებში არათუ შუილი და შურისძიება, არამედ ხმლის ამოღება კი აკრძალული იყო. თვით მესისხლეს, რომელიც მონასტრის გალაქანს შიგნით მიმართავდა შურისძიებას, სამღაურის უფლებას კარგავდა და მოვალე იყო გადაეხადა სრული სისხლი.

ეკლესიის „შეუვალობის“ წესის შემადგენელი ნაწილია ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებში დაფიქსირებული და საქართველოს გრადიციულ ყოფაში შემონახული „შეკეწნის“ ჩვეულება. გერმინი შეკეწნა/შეხეწნა მონანიებითი ხასიათის სასჯელია, ნიშნავს მონანიებას, შევედრებას, ბოდიშის მოხდას (დოლიძე 1953: 51). ეკლესია-მონასტრის წინაშე დანაშაულის ჩამდენი, მოვალეა „ქართთა და ერთითა საპაღნითა პურ-ღვინითა. ეკლესიას შემოახეწებოდეს და მაშინდა გაიბრჭობოდენ“ (ქსმ 1965: 142), ანუ მხოლოდ ამ სახის „შეხეწნის“ შემდეგ შეიძლებოდა ეკლესიის „მშვიდობიანობის“ დამრღვევის გასამართლება. ე. ი. დამნაშავეს ჯერ უნდა მოენანიებინა შეცოდება, „შეხეწნოდა“ მონასტერს, რათა მისგან მიეღო სასამართლოში საქმის გარჩევის ნებართვა. სასამართლო, ცხადია, დამნაშავეს მონასტრის სასარგებლოდ „საუპაგიოს“ გადაახდევინებდა. მონასტერი ორჯერ იღებდა დამნაშავესგან სამღაურს: ჯერ „შეხეწნისას“ – მონანიებითს, შემდეგ კი – საუპაგიოს. ძველქართული სამართლის ეს პლასტი XIX საუკუნის II ნახევრის სეანეთში ფიქსირდება. პრობლემისადმი ამგვარი მიდგომა ცოცხალი სახით შემოგვინახა საქართველოს მთამ: საინტერესო ისტორიაა დაცული უმგულის თემში: უმგულელ ჯამათა ჭელიძეს (XIX საუკუნის საეარაუდოდ შუა ხანები) დახმარება აღმოუჩენია თავად გარდაფხაძისათვის, ჩაუყვანია ნალჩიკში, კავკასიის მთავარმართებელთან შესახედრად. იქ კი ჯ. ჭელიძეს და მის ორ ამხანაგს, უმგულის თემის ნებართვის გარეშე, თავი უმგულის წარგზავნილებად დაუსახელებიათ და რუსეთის თვითმყრობელობის ქეშევერდომობაში მიღება უთხოვიათ. ასეთი გაუგონარი ღალატის შესახებ უმგულელეს შეუტყვიათ და მოღალატეების სასტიკად დასჯა გადაუწყვეტიათ. ცხადია, სეანურ ადათ-წესებს ჯ. ჭელიძე იცნობდა. ამიგომ იგი ღამით, ფარულად შეპარულა სოფელში და ღვითსმობლის ეკლესიის („ღამარია“) კარებისათვის ხარები შეუბამს. „შეორე დღეს, ეს რომ ხალხმა შეიგყო, მთელმა უმგულმა ეკლესიის გალაქანში მოიყარა თავი. ჯამათა და მისი ამხანაგები დასვდნენ და ჩოქილნი ხალხის წინაშე და სთხოვეს პატიება. რადგანაც მათ ეკლესიის კარებზე ხარები მიიბეს. ამის შემდეგ სეანური ჩვეულება უმგულელებს ნებას არ აძლევდა დამნაშავენი დაესაჯა“ (გაბლიანი 1927: 48).

ყოველივე ზემოთქმულს პარალელები ეძებნება აღმოსავლეთი საქართველოს მთიანეთის გრადიციულ ყოფაში. რ. ხარაძე, განიხილავს

რა ხევსურულ „რჯულს“, მიუთითებს, რომ მოკლულის ჭირისუფალს, რომელიც მიდის მკელელის ოჯახის ასაოხრებლად, „მეკელეს მესაძ-
მოენი რიგს დაუყენებენ. ერთს სამი წლის ბუღას, სამწარეჟიან სპი-
ლენძის ქებას, ორ საკლავს გზაში მიაგებებდნენ“ (ხარაძე 1947: 179-
184). ასეთივე წესით ხდება ღელის გვარის შეჩერებაც. საკლავები მა-
მინვე იკვლებოდა, ხოლო კარს და ქებას მთავარ სალოცავს სწირაუ-
დნენ... თუ მამკლავი იმავე ან მეზობელი სოფლიდანაა, საიდანაც მამ-
კედარი, მაშინ მეკელე მთელი თავის ოჯახით უნდა აიყაროს და ამა-
ნათად წავიდეს.. მას უცხო გვარი და სოფელი შეიხიზნავს. ხევსურუ-
ლი რჯულის მიხედვით, ამანათად მიღებაზე უარის თქმა არავის არ
შეუძლია... თუ კი მოკლულის ჭირისუფალი მეკელესთან პერიგებაზე
უარს აცხადებს, მეკელეს შეუძლია ჯეარჩი შაუჯდეს. მამკლავი შუა-
კაცებთან და ხუცესთან ერთად ღამით მივა ჯეარში. თან წაიყვანს
სამი წლის მოზერს, წაიღებს სპილენძის ქებას. ხუცესი იხუცებს, „მა-
მკედრი“-ს პაგრონს დილითაა გააგებინებდნენ „ხატში მამოჯდომის“
ამბავს და ისიც იძულებულია დაყაბულდეს თემის და ხუცესის მოთ-
ხოვნებს: „ჯეარჩი შამამჯდარიო და ჯეარსაე აპატიე და ჩეენე გვაპა-
ტიე“... ამის შემდეგ მოსაკლავად ვეღარ დასდევს მისი მესისხლე“ (ხა-
რაძე 1947: 179-184).

როგორც ვხედავთ, სეანურ-ხევსურული პარალელები სახეშეა-
ცხადია, გარდა კარის სიმბოლური მნიშვნელობის არსებობისა, ქარ-
თველ მთიელთა გრადიციულ მენტალობაში, ამ რიტუალს უდიდესი
რაციონალური დატვირთვაც ჰქონდა – მოსახლეობა ჩვეულებითი სა-
მართლის ამოქმედებით ებრძოდა სისხლის აღების წესს, ამყარებდა
მშვიდობას და სამართლიანობას, კრავდა თემისა და სოფლის, ხში-
რად კი მთელი კეობის ერთიან სულს.

საქართველოს მთიანეთის გრადიციულმა ყოფამ შემოგვინახა ეკ-
ლესია-მონასტრის „შეუვალობის“ წესის ის დანაშრევიც, რომელიც
გულისხმობდა ჩვეულებას, რომ „ეკლესიას ჰქონდა თავმესაფრის მი-
ცემის უფლება“ (სურგულაძე 1973: 213), სწორედ ეკლესიის „შეუვა-
ლობის“ მოგაღქართული სამართლებრივი ნორმის გამოძახილია ე-
ხუშტი ბატონიშვილის ცნობა სეანეთის ერთ-ერთი მონასტრის შესა-
ხებ: „თუ შევიდეს მუნ სასიკუდინო ანუ გყუე, ვერარაისაღა უყოფენ,
გარნა განუგეევენ თავისუფლად“ (ქე 1973: 788). ეკლესია მონასტრის
„შეუვალობის“ წესი ცოცხლობდა XIX საუკუნეშიც: „დამნაშავეს
მტრის ღვენისაგან იხსნიდა ეკლესია ან მის გალაყანაში შესწრება“
(ნიფარაძე 1962: 116). ხევის მასალითაც, შიოლა ღუდუშაურის
მკელელს – მთრეხელს ეკლესიისთვის თავის შეფარება უცდია, რაც
მას მღევრისგან დაიცავდა.

„მიმართა ეკლესიასა,

ნაგებსა ბასრი ქეისასა,
კარნი არ დახედენ ღიანი,
ეაღ დედას მთრეხელისასა“.

ან

„მიღმართა ყოვლისა-წმიდასა,
დედა მშობლისა ხთისასა,
კარი არ დახედა ღიანი,

ნაგებსა თლილსა ქეისასა“ (ქხს 1961: 336).

ანუ ქართულ ფოლკლორსა და ეთნოგრაფიულ მასალაში მოიპოვება საგულისხმო ინფორმაცია დევნილი პირის თავმესაფრის უფლებებზე, რომლის ძალითაც თვით დამნაშავესაც კი პქონდა ეკლესია-მონასტერში თავმესაფრის ძებნის უფლება. ამ უფლების ძალით ეკლესია-მონასტერში, მისი ხელყოფა იკრძალებოდა. ქართულ გრადიციულ ყოფაში ეკლესიის პარალელურად, ასეთივე უფლება თავმესაფრის მოპოვებისა, დევნილს შეეძლო მოეძიებინა ამა თუ იმ თემსა ან ოჯახში (ეკელია 1981: 92). ამავე დროს, დევნილს უფლება ეძლეოდა შეფარებოდა ამა თუ იმ თემის სასოფლო მოედანს, რომელიმე ოჯახს. ორივე შემთხვევაში მას მფარველებად თემი ან მასპინძელი ოჯახი მოევლინებოდა, რადგან გრადიციულ ქართველთა მსოფლადქმით „სტუმარი ღეთისაა“.

ამრიგად, ჩვეულებითი სამართალი ქართული ყოფის მნიშვნელოვანი ნაწილია. მასში კრებითი სახით წარმოდგენილია არქაული ხანის ადათობრივი სამართლის ზოგიერთი ელემენტი, ხოლო სამართლებრივ ნორმათა უდიდესი ნაწილი შუა საუკუნეების ქართული ოფიციალური სახელმწიფო კანონმდებლობიდან მომდინარეა. საქართველოს ზოგიერთ მხარეში ჩვეულებითი სამართალი დღემდე სიცოცხლისუნარიანი და პრაქტიკაში გამოყენებადი. შეუძლებელია ქართული ჩვეულებითი სამართლის და რელიგიური შეხედულებების ერთმანეთისაგან გამიჯვნა. ჩვეულებითი სამართალი ქართველ მთიელთა მენტალობაში ღეთისაგან დაწესებულადაა მიჩნეული და ცხადია, ყოველი სადავო საქმე ეკლესიისა და ჯვარ-ხატების მეშვეობით გადაწყდება. „საზოგადოებაში, სადაც ჩვეულებითი სამართლის პრიმატია, საზოგადოებრივ მართლშეგნებას ფაქტობრივად აყალიბებს და განსაზღვრავს მათი რელიგიურ-სარწმუნოებრივი მრწამსი. საზოგადოების რელიგიურ-სარწმუნოებრივი შეხედულებანი ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმების საფუძველს წარმოადგენს“ (დავითაშვილი 2004: 78). ქართულ ჩვეულებით სამართალში იკვეთება მცირედი განსხვავებები, გამომდინარე საქართველოს ამა თუ იმ მხარის ეთნოგრაფიული თავისებურებებიდან, მაგრამ ძირითადი არსი სამართლისა, ყველგანი იდენტურია. განსაკუთრებით საგულისხმოა აჭარის

გრადიციული ყოფა, სადაც იძულებითი გამუსლიმების მიუხედავად, მაინც ელინდება ძველქართული სამართლებრივი ნორმები. ჩვეულებითი სამართლის შემონახულობას ქართულ გრადიციულ ყოფაში აპირობებდა ქართველ მთიელთა მენცალობის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი და განმსაზღვრელი ნიშანი – რელიგიურობა. ქართული ჩვეულებითი სამართლის სიცოცხლისუნარიანობას ასულდგმულეზდა მისი მომდინარეობა ძველქართული კანონმდებლობიდან, რომელშიც თანაარსებობდა საერო და საეკლესიო სამართალი და რომ რელიგია იყო ქართველთა მენცალიგეცის, მნე-ჩვეულებებისა და სამართლებრივი ნორმების ჩამომყალიბებელი და მარეგულირებელი მექანიზმი საუკუნეების განმავლობაში.

დამოწმებული ლიტერატურა

გაბლიანი 1927. – გაბლიანი ე. თავისუფალი სენანეთი, 1927.

გაბლიანი 1925 – გაბლიანი ე. ძველი და ახალი სენანეთი, 1925.

გასეიანი 1973 – გასეიანი გ. დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ, 1973.

გუჯეჯიანი 2005. – გუჯეჯიანი რ., გრადიციული ყოფისა და რწმენა-წარმოდგენების ურთიერთმიმართება დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში - საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 2005.

დავითაშვილი 2002. – დავითაშვილი გ., სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ძველ ქართულ სამართალში, თბ, 2002.

დავითაშვილი 2004. – დავითაშვილი გ., სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, – სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 2004.

დსკ. 1975 – დიდი სკულის კანონი, გამოსაეყმად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუშ. თბ. 1975.

ვაქა-ფშაველა. 1986. – ვაქა-ფშაველა, თბშულებანი, თბ, 1986

ვაჩიშვილი 1946. – ვაჩიშვილი ალ., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, გვ. 1, 1946

ვაჩიშვილი 1948 – ვაჩიშვილი ალ. ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, გვ. 11, 1948

ზოიძე 2000. – ზოიძე ო. სასამართლო ორგანიზაცია აჭარაში ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით; – საქართველოს ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაციის აღმანახი, № 14, თბ. 2000

თოფჩიშვილი 1984 – თოფჩიშვილი რ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XIX სს. თბილისი, 1984.

ინგოროყვა 1941 – ინგოროყვა პ. სენანეთის საისტორიო ძეგლები, 11, თბ. 1941

კანდელაკი 1995 – კანდელაკი მ. სოციალური სიმბოლიკა ქართ-
ველ მთიელთა გრადიციულ ყოფაში; – სადოქტორო დისერტაცია, თბ.
1995

კეკელია 1971 – კეკელია მ. ზემო სვანეთის საზოგადოებრივი წყო-
ბა და სამართლის საკითხები ადრისა და მესტიის ოთხთავები მინა-
წერთა მიხედვით (XII-XVI სს.); – თსუ ნაშრომები, 131 (138) თბ. 1971.

კეკელია 1981 – კეკელია მ. ფოლკლორი როგორც წყარო ქართუ-
ლი სამართლის ისტორიისათვის, – მაცნე ენისა და ლიტერატურის
სერია, 1. თბ. 1981.

კეკელია 1979 – კეკელია მ., ფიცი სვანეთის ჩვეულებით სამართა-
ლში. კრ. – ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, ტ. III, თბ.
1979.

ლაზაგაძე 1966 – ლაზაგაძე ვ. თუმეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიუ-
ლი წარსულიდან. საკანდიდატო დისერტაცია, თბ. 1966.

ლამბერტი 1938 – ლამბერტი არქანჯელო, სამეგრელოს აღწერა,
თბ. 1938.

მარგიაი 1973 – მარგიაი ი. სვანეთი, კრ. – ეთნოგრაფიული წე-
რილები სვანეთზე, თბ. 1973.

– მაკალათია 1983 – მაკალათია ს. თუმეთი, თბ. 1983

მგელაძე, ტუნაძე 2001 – მგელაძე ნ., ტუნაძე თ., ფარული ქრისტიან-
ული სიმბოლოები მარეთის სეობის მუსლიმანურ საკულტო ნაგებო-
ბათა ორნამენტში, – ქართველური მემკვიდრეობა, ქუთაისი, 2001.

მსკ. 1972 – მცირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ე. გიუ-
ნაშვილმა, თბ., 1972.

ნადარეიშვილი 1986 – ნადარეიშვილი გ., სასჯელების ისტორიი-
დან ფეოდალურ საქართველოში („შვიდეული“) – მაცნე ეკონომიკისა
და სამართლის სერია, № 3, თბ. 1986.

ნადარეიშვილი 1963 – ნადარეიშვილი გ., ფიცი როგორც მტკიცე-
ბულება ქართული სამართლის წიგნების მიხედვით, თბ; 1963

ნადარეიშვილი 1996 – ნადარეიშვილი გ., ძველი ქართული საოჯა-
ხო სამართალი, თბ., 1996

ნიჟარაძე 1962 – ნიჟარაძე ბ., ისტორიულ – ეთნოგრაფიული წე-
რილები., თბ. 1962.

სილოგავა 1986 – ვ. სილოგავა, სვანეთის წერილობითი ძეგლები,
თბ. 1986

სურგულაძე 1963 – სურგულაძე ივ. ნარკვევები სახელმწიფოსა და
სამართლის ისტორიიდან, თბ. 1963.

სურგულაძე 2000 – სურგულაძე ივ., ქართული სამართლის ისტო-
რიის ნარკვევები, I, თბ; 2000

სურგულაძე 1984 – სურგულაძე ივ., ქართული სამართლის ისტო-

რიის წყაროები, თბ. 1984.

• ფუტკარაძე 1964 – ფუტკარაძე ი., ქართულ მთიელთა სამართლის ისტორიისათვის, თბ. 1964.

ქც 1973 – ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოისა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, გეჟსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით. ს. ყაუჩხიშვილის მიერ, თბ., 1973.

ქსძ 1963 – ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I, გეჟსტები გამოსცა ი. დოლიძემ, თბ. 1963.

ქსძ 1965 – ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, გეჟსტები გამოსცა, ი. დოლიძემ, თბ. 1965.

ქჩს 1991 – ქართული ჩვეულებითი სამართალი III, თბ. 1991.

ქხსს 1961 – ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, თბ., 1961.

ქრესტომათია 1978 - სვანური ენის ქრესტომათია, თსუ, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, ტ. 21, თბ. 1978.

ხარაძე 1953 - ხარაძე რ, სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში - მსე, VI, თბ., 1953.

ხარაძე 1947 – ხარაძე რ., ხევსურული რჯული, - ანალები, თბ., 1947.

ხიზანიშვილი 1940 – ხიზანიშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.

ჯავახიშვილი 1929 – ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. II, გფ. 1929.

ჯალაბაძე 2003 – ჯალაბაძე ნ., რელიგიისა და ჩვეულებითი სამართლის ურთიერთმიმართების საკითხებისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, - ლოგოსი, II, თბ., 2004.

ჯანელიძე 2000 – ჯანელიძე ო., დახვერტილი თავისუფლება, თბ., 2000.

Бакрадзе 1864 – Бакрадзе Д., Сванетия, ЗКОИРГО, кн., V, тиф., 1864.

Ковалевский 1886 – Ковалевский М., Современный обычай и древний закон, т. II, ., 1886.

Жордания 1911 – Жордания Г., Народно - уголовные суды карталини, - газ. "Закавказье", 1911 г. №258.

როლანდ თოფჩიშვილი

ხეცსურული სწორფრობა და ფშაური წაწლობა

ეთნოლოგიური კვლევის სფეროში ეთნოსის ცხოვრებასთან დაკავშირებული ყველა პრობლემა შედის, მათ შორის, ბუნებაში არსებული ორი ძირითადი ინსტინქტი: საკვების მოპოვება-შთანთქმა და სქესობრივი სწრაფვა. მართალია, აღნიშნული ორი ინსტინქტი ცხოველთა სამყაროსათვის დამახასიათებელი საერთო მოვლენაა, მაგრამ ადამიანებში, როგორც სოციალურ და კულტურულ არსებებში, ეს ინსტინქტები მოწესრიგებული და მართულია. ცხოველებისაგან განსხვავებით, ადამიანები საკვებს არა მარტო ბუნებაში მოიპოვებენ და მიირთმევენ, არამედ საჭმლის მისაღებად ისინი განუსაზღვრელად ღიდ შრომას ხარჯავენ — საამისოდ მოიშინაურეს ცხოველები, ისწავლეს და დაამუშავეს მათი მოვლის სხვადასხვა წესები; გამოიყვანეს არა ერთი კულტურული მცენარე, ხელოვნური ჩარევით, შეჯვარებით მცენარის მრავალი სახეობა მიიღეს. ერთი სიტყვით რომ ეთქვათ, ადამიანებმა შექმნეს მეურნეობის არა ერთი ფორმა, საკვების მოპოვების ინსტინქტმა უბოძა მეურნეობის სახით კულტურის გარკვეული სახესხვაობები შეექმნა. საკვებთან და მეურნეობასთან მიმართებაში ეთნოლოგიურ მეცნიერებას არა ერთი მეცნიერული წარმატება აქვს მოპოვებული.

წინამდებარე ნაშრომში კვლევის ამ სფეროზე ლაპარაკი არაა. ამჯერად გვაინტერესებს ზემოთ ხსენებული მეორე ინსტინქტი — ორი სქესის წარმომადგენელთა ერთმანეთისადმი სწრაფვა, რომელშიც ადამიანმა ასევე გარკვეული „კორექტივები“ შეიტანა, როგორც სოციალურმა და კულტურულმა არსებამ, ის ერთგვარ რეგულირებას, შეზღუდვებს დაუქვემდებარა. რამდენადაც ყველა ეთნოსი ერთგვარი და გარკვეული ინდივიდუალობაა, ეთნიკური კულტურები ერთმანეთისაგან ამ თვალსაზრისითაც განსხვავდება. ერთი სიტყვით, სექსუალური ქცევა, ისევე როგორც საჭმლის მიღება, კულტურულად განპირობებული გახდა. ადამიანთა სხვადასხვა საზოგადოებებმა მამაკაცისა და ქალის ერთად არსებობის სხვადასხვა ფორმები გამოიმუშავეს. მაგალითად შეიძლება პოლიგამიური და მონოგამიური ქორწინების ფორმები დავასახელოთ. მაგრამ ეს ხომ მხოლოდ სექსუალურ ურთიერთობათა ფორმა არაა: არა ნაკლებ ის დაკავშირებულია მოცემული საზოგადოების წყობილებასთან: ეკონომიკასთან, სამართლებრივ სისტემასთან, მის რელიგიურ და სხვა განწყობილებებთან. მსო-

ფლიოს სხვადასხვა კულტურებში სქესობრივი ცხოვრების დაწყების ასაკი ძალიან განსხვავებულია. უმეტეს შემთხვევაში განმსაზღვრელია არა ბიოლოგია, არამედ კულტურა. სხვადასხვა კულტურა და საზოგადოებაში ეს ასაკი 13–14 წლიდან 30–35 წლამდე მერყეობდა და მერყეობს. ამ თვალსაზრისითაა განსახილველი აგრეთვე ქორწინებამდელი სქესობრივი ურთიერთობები, ქალიშვილობის ინსტიტუტი. სექსუალურ ურთიერთობებში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ქალისა და მამაკაცის გარეგნული მიმზიდველობა. მაგრამ რაიმე უნივერსალური პარამეტრიც არ არსებობს – ყველა კულტურასა და ცივილიზაციას თავისი საკუთარი პარამეტრები ჰქონდა შექმნილი: მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხში სხვადასხვა სექსუალური წეს-ჩვეულებები არსებობდა (ჩუქჩები და ესკიმოსებში იყო გრადიუა ცოლების გაცვლისა; სტუმრებს სექსუალურ მომსახურებას უწევდნენ ჩუქჩები – ოჯახის უფროსი მათ ცოლს, დას ანდა ქალიშვილს უთმობდა. განსაკუთრებული თემაა ჰომოსექსუალიზმი, რომელსაც სათავე შორეულ წარსულში აქვს – ეთნოლოგებს ის პაპუსთა ზოგიერთ გომში აქვთ დაფიქსირებული. ამ ჩვევას ძველ საბერძნეთში განსაკუთრებული მასშტაბები ჰქონდა მიღებული; ალექსანდრე მაკედონელის არმიამი ჯარისკაცების უმეტესობა მსგავს ურთიერთობებში იყო ჩართული).

კულტურულ ანთროპოლოგიაში სქესის გამოვლენის ორ ფორმას განასხვავებენ – sex-ს და gender-ს. „სექსი“ თუ უპირატესად ბიოლოგიურ განსაზღვრულობას უკავშირდება, „გენდერი“ – „სოციალური სქესია“ და სოციალურ-კულტურული კონსტრუირების შედეგს წარმოადგენს. თანამედროვე ეთნოლოგიაში გენდერული კვლევები ერთ-ერთ აქტუალურ პრობლემათაგანია. ერთი სიგყვით, ეთნოლოგიას/სოციოკულტურულ ანთროპოლოგიას სქესთა ურთიერთობების მიმართ კვლევის გარკვეული ასპექტები გააჩნია. ქართული ეთნოლოგია ამ პრობლემას, უპირველეს ყოვლისა, არაპირდაპირ, მხოლოდ ქორწინების ინსტიტუტთან მიმართებაში განიხილავდა. თუმცა ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურა ამ თვალსაზრისით მეცნიერთათვის გარკვეული „სამკალის“ მომცემია. მხედველობაში გვაქვს ზოგიერთი წეს-ჩვეულება, გრადიუა, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებობდა. საერთოდ, საქართველოს მთიანეთი ყოფისა და გრადიუების მრავალფეროვნებითა და ორიგინალურობით გამოირჩეოდა. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია ფშავი და ხევსურეთი, ანუ ისტორიული ფხოვი. ერთ-ერთი სხვათაგან განსხვავებული ყოფის ელემენტი ხევსურული „სწორფრობა“ და ფშავური „წაწლობა“ იყო, რომლებმაც XX საუკუნის თითქმის 20-იან წლებამდე მოაღწიეს.

ხევსურულ სწორფრობასა და ფშავურ წაწლობას ჩვენ „სექსუა-

ლურ თამაშებს“ ეუწოდებთ. შუა საუკუნეების ეროტიული ურთიერთობები დასაყლეთ ევროპულ მეცნიერებაში სწორედ ამ სახელითაა ცნობილი.

ვაეა-ჟმაველას შემდეგ ქართველ მთიელთა „სექსუალურ თამაშებს“ არა ერთი მეკლევარი შეეხო, რომელთაგანაც შეიძლება დავასახელოთ: ს. მაკალათია, გ. თევდორაძე, ზ. კიკნაძე, გ. ცოცანიძე, მ. კანდელაკი. ეთნოლოგმა მარინა კანდელაკმა ფაქტობრივად კვლევის ახალი, წმინდად ეთნოლოგიური ასპექტი შემოგვთავაზა და ორი სხედასხვა სქესის წარმომადგენელთა – ქალისა და კაცის ეროტიული ურთიერთობები საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობის ჭრილში განიხილა და მნიშვნელოვანი დასკვნებიც შემოგვთავაზა, რომ მთის გრადიციულ საზოგადოებაში „ინდივიდის ღრმად პირადული შრე სოციუმის (საზოგადოების) ფარეატერში იყო გაფილტრული“ (კანდელაკი 2002: 213). მთის საზოგადოებამ ოდესღაც დაუშეა გოგონებსა და ვაჟებს შორის შემზღუდული ეროტიული ურთიერთობები, მაგრამ სოციუმში მკაცრადვე არეგულირებდა, აკონტროლებდა ახალგაზრდების ქმედებებს და ოდნავ გადაცდომასაც კი საზოგადოება არაეის არ აპატიებდა – დამრღვევი ჩეულებითი სამართლით მკაცრად დაისჯებოდა. „სწორფრობის“ შესწავლით გამოვლინდა თუ როგორ ძლიერი, მტკიცე იყო ხეესურეთის გერიტორიული თემი, რომ პიროვნება როგორც ცალკე ინდივიდი გრადიციული თემობრივი ურთიერთობის ჩარჩოებში იყო მოქცეული და ადამიანთა ინტიმურ ურთიერთობებსაც კი მთლიანად აკონტროლებდა. ამიტომაც იყო, რომ გრადიციულ საზოგადოებაში დიდხანს შემოინახა თავი. სხვა თვალსაზრისით შეხედა ქართველ მთიელთა აღნიშნულ გრადიციას ზ. კიკნაძემ. მან პარალელი შოთა რუსთაველის მიჯნურობასთან გაავლო (კიკნაძე, 1992). ამ შეხედულებას არსებობის უფლება აქვს – ქართველ მთიელებს ხომ ბევრი ისეთი თვისება ახასიათებდათ, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს. წაწლობის შესახებ ვაეა-ჟმაველაც აღნიშნავდა, რომ „ძველს დროში, როგორც მოხუცებულები ამბობენ, რუსთველური მიჯნურობა ყოფილა, დღეს კი საყვარლობად გადაიქცა“ (ვაეა-ჟმაველა 1964: 18).

მთიელთა „სექსუალური თამაშების“ შესახებ ყველა მეკლევარს ფაქტობრივად არასრულყოფილი მასალა ჰქონდა ხელთ, რადგან პრობლემის ინტიმურობის გამო, ისინი მასალის ერთგვარ დეფიციტს განიცდიდნენ. საკითხი უფრო ხელშესახები გახდა მას შემდეგ, რაც 1991 წელს ნათელა ბალიაურის სრულყოფილი აღწერილობა გამოქვეყნდა. მის წიგნში სწორფრობის ყველა ნიუანსის შესახებ დაწერილებითი მონაცემებია თავმოყრილი.

უმჯური წაწლობა და ხეესურული სწორფრობა, მიუხედავად იმი-

სა, რომ ერთმანეთისაგან მთელი რიგი ნიშნებით განსხვავდებოდა, ერთი რიგის მოვლენა იყო – ახალგაზრდებს დაოჯახებამდე ერთგვარი თავისუფლება ეძლეოდათ, თუმცა ეს თავისუფლება გარკვეულ ჩარჩოებში იყო მოქცეული და ის შემზღუდულ ეროგიულ ურთიერთობებს არ ცდებოდა; სექსუალური ურთიერთობა გამოირიცხული იყო.

მანამ, სანამ ნაშრომის სათაურში დასმულ კითხვას ვუპასუხებთ, აუცილებლად მიგვაჩნია *სწორფრობა-წაწლობის* არსზე საუბარი, აგრეთვე რა სხვადასხვა ნიუანსები გააჩნია ერთი რიგის, ჩვენამდე განსხვავებული სახით მოღწეულ ხევსურულ და ფშაურ გრადიციას? რატომაა სხვადასხვა გერმინით აღნიშნული ორი მემობელი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის მკვიდრთა მსგავსი წეს-ჩვეულება? რომელი იყო საერთო, თავდაპირველი გერმინი? თავდაპირველად უპრიანი იქნება მოკლედ წარმოვადგინოთ ის გრადიციები, რომელიც მთიელთა ყოფისათვის დამახასიათებელი იყო თითქმის XX საუკუნის ოციან წლებამდე.

კონკრეტულად რას წარმოადგენდა ფშაური „წაწლობა“ და ხევსურული „სწორფრობა“? განსამდგურელ ასაკში შესული ფშაველი წაწალს იჩენდა, ხევსური – სწორფერს. ფშაველი ქალი, მშობლების დაუფარავად, წაწალთან წოლასაც არ ერიდებოდა. წაწლები ერთმანეთს „წაწალს“ გარდა, „ნაძმობს“ და „ნაღობსაც“ უწოდებდნენ. „წაწლობა“ წმინდა მოვალეობად მიაჩნია ფშაველს, ის ამბობს: „წაწლობა ღმერთის ჯვარის ყმას მოუღისო“ (ეაფა-ფშაველა 1964: 17). აქედან გამომდინარე ახალგაზრდა ფშაელისათვის წარმოუდგენელი იყო წაწლის გარეშე. წაწლის ყოლა სახელი იყო; ვისაც მეტი წაწალი ჰყავდა, ის უფრო მიღებული და ქებული იყო (მაკალათია 1925: 1). ფშავეში წაწალი მხოლოდ ბეჩავსა და უხეიროს არ ჰყავდა. ფშავეში (ისევე როგორც მთლიანად საქართველოში) თუ სასტიკად იყო აკრძალული ქორწინება ნათესავთან, მოგვარესა და მეთემესთან, მეწყვილე წაწლის შერჩევამ ისინი დამაბრკოლებელ გარემოებას არ წარმოადგენდნენ. წაწლები ერთად წვებოდნენ განისამოსიანად და ღროს (ღამეს) ალერსში და ხვეწნაკოცნაში ატარებდნენ. ფშავეში შემზღუდული, ზღვარს დადებული ეროგიული მოქმედება მხოლოდ წელს გემოთ იყო დამეხებული. გადაცდენის შემთხვევაში, დამრღვევს თემი სასტიკად სჯიდა. წაწლები ერთმანეთის ნამღვილად შეყვარებულები იყვნენ; ისინი ერთმანეთზე ღვინიანად გრუნავენ. ახალგაზრდა ფშაველები წაწლობდნენ რომელიმე მოფარებულ ადგილას, ბოსელში, საბძელში, ტყეში ნაბდის ქვეშ. ფშაური წესით ქალთან ვაჟი მიდიოდა. ისევე როგორც ყველგან, ქართველი აქაც „თამაშობდა“ ქალი თავს მოიმშინარებდა, ვაჟი მას გააღვიძებდა ალერსითა და ტკბილი საუბრით. დაახლოების შემდეგ წაწლები წოლას ნაღობის სახლში აგრძე-

ლებდნენ, მაგრამ ისე, რომ არაეის შეეძინა, თუმცა გაგების შემთხვევაში მშობლები ყურს მოიყრუებდნენ. ფშავლები გარდა სახლისა, წაწლობდნენ მკაში, მუშაში, ქორწილში და ხაგობა-ღლეობებში. წაწლებს ერთმანეთთან დაკონგაქტების, პაროლის თავისებური ნიშნები ჰქონდათ (კაკუნი, სტეენა და ა. შ.). ფშავისათვის ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის მრავალწაწლიანობაც იყო დამახასიათებელი.

ხევსურული *სწორფრობა*, გადმოცემით, ლეკების შემოსევის შემდეგ დარჩენილა. გყვედ წაყვანის შიშით, ქალ-ვაჟები რომელიმე დიდ სახლში ერთად იყრიდნენ თავს, ერთად იძინებდნენ. ასალგაზრდებს გასართობი არაფერი ჰქონდათ და სიმშვიდის დროსაც ქალ-ვაჟი ერთმანეთს თავისით ხელებოდა. *სწორფრობას* ხევსურეთში დობილ-ძმობილობასაც ეძახდნენ. „დობილ-ძმობილობა, *სწორფრობა* ხევსურეთში ერთი და იგივე ამრის გამომხატველია“ (ბალიაური 1991: 9). საგარეო საფრთხეს უკავშირებდნენ ხევსურები ქალის ეავთან მისულას, რადგან ეს უკანასკნელი ყოველთვის მზად უნდა ყოფილიყო, მოულოდნელად გამოჩენილ მგერს დახედროდა. ხევსურეთში ნამდვილი *სწორფრობის* გარდა, სხვა რიგის *სწორფრობაც* არსებულა, ესენია: „*მალქმრეულობა*“ – *სწორფრობა* რძალსა და ქმრის ნათესავებს შორის; „*სიძე-ყოლისლობა*“ – სიძისა და ცოლის მოგვარე ან ახლობელი ქალების *სწორფრობა*; „*დედიდა-მამიდაშვილობა*“ – *სწორფრობა* დეიდაშვილებსა და მამიდაშვილებს შორის; „*დისწულ-დედისძმობა*“ – დედის მახლობელ თავის გოლებთან წოლა; „*ქალ-მამისახლობა*“ – ქალის წოლა თავის მოგვარეებსა და სოფელებთან პატივისცემის მიზნით; „*სწორფრობა* უცხოებთან ჭირ-ლხინის დროს მეხვედრილ უცნობ ხევსურებთან“ (ბალიაური 1991: 9). ხევსურეთში *სწორფრობას* 16–17 წლის ასაკიდან იწყებდნენ. ასალგაზრდებს წოლის წესებს უფროსები ასწავლიდნენ. ქალსა და ვაჟს პირველად ერთმანეთს „ელჩი“ ქალი ახედრებდა. ხევსურეთში ქალ-ვაჟს ფეხები ერთმანეთის მოშორებით ჰქონდათ. „ვაჟი ქალს იწვენს მარჯვენა მკლავზე, მარცხენა ხელს კი ხვევს ზემოდან მარჯვენა ბეჭის თავზედ და „იხვევს“ (იხუგებს) (ბალიაური 1991: 14). „ქალს უფლება აქვს ვაჟის ყელთან ხელი მიიგანოს, შეუძლია დაადოს გულზედაც. არ შეიძლება საყელოში ხელის ჩაყოფა, არც ილღიის ქვეშ მოსმა – და საერთოდ არც წელამდე ხელის ჩაგანა. წარამარა კოცნაც არ არის კარგი“ (ბალიაური 1991: 15). ეს პირველი მეხვედრის დროს. შემდეგ კი ვაჟის გულ-მკერდს ქალი ზემოდან ეხევეა (ბალიაური 1991: 16). *სწორფრობის* ერთმანეთის მიმართ დიდი სიყვარული ჰქონდათ, აწონებდნენ თავს ერთმანეთს, თავს უვლიდნენ (ქალის მიერ თმის შეღებვა, სამკაულების გარება, კარგი ტანისამოსის ჩაცმა და ა. შ.). ისევე როგორც ფშა-

ემი, ხეესურეთშიც ძმობილი (სწორფერი) შეიძლება თავისივე სიფლიდან, თემიდან ყოფილიყო. ხეესურეთში ახალგაზრდები ხშირად არ წეებოდნენ, რადგან „ხშირი წოლა ერთი-მეორეს სიყვარულს უკარგავს“ (ბალიაური 1991: 23). „ხეესურეთში ყველა ქალი წეება ვაჟთან. თითქმის არ არის ისეთი ქალი, კაცთან ნაწოლი რომ არ იყოს“ (ბალიაური 1991: 27). ხეესურეთში, ქალისაგან განსხვავებით, ეჭი ცოლის შერთვის შემდეგაც განაგრძობდა წოლას. თუმცა მელანია ბალიაურის საარქივო ეთნოგრაფიული მასალით, ხეესური მამაკაცი სწორფრობდა მხოლოდ იქამდე, სანამ მას შვილი ეყოლებოდა: „ახალი ცოლქმარი შეიღს არ გააჩენს სხვა მიზნით, არ უნდათ, რომ გართობას და „სწორფრობას“ ჩამორჩნენ. თუ ცოლიან ეაქს აღრე გაუჩრდა შეილი, მას თავის სწორფერი ჩამოშორდებიან, მასთან ქალები აღარ დაწეებიან. თვით სწორფერიანი ქალისათვის სირცხვილია, რომ შეილიან სწორფერთან დაწეეს“ (მელანია ბალიაურის საარქივო ეთნოგრაფიული მასალა ციტირებული გვაქვს ნაშრომიდან – მინდაძე 2003: 24). ხეესურები სწორფრული ურთიერთობის დროს თავდაპერილნი იყვნენ. უწესობის ანუ „გარყენის“ შემთხვევაში ჯერამი დარისხება და დაწყეულა არ ასცდებოდა.

აღნიშნულით აშკარაა სიშართლე სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებისა, რომ ქორწინება და ეროტიზმი უფრო ხშირდ ერთმანეთისაღმი დაპირისპირებული მოვლენებია და რომ ქორწინებისათვის დამახასიათებელი უპირველესი და გაბატონებული ასექტი ეკონომიკური კავშირი იყო, რაც მიმართული იყო აღწარმოებისაკენ, შთამომავლობის გაჩენისაკენ (ბაგაი 2007: 36). ამასთანავე, არ შეიძლება იმასაც არ გავუსეათ ხაზი, რომ თითქმის არც ერთი ქორწინება მთაში (და, არა მარტო მთაში) ურთიერთმოწონებისა და სიყვარულის შეგვად არ ხდებოდა. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი სიტყვა მამას ან ძმას ეკუთვნოდა. ასე რომ, ქორწინების განმსაზღვრელი ფაქტორები ეკონომიკური იყო. აღამიანებს კი სიყვარულის, ურთიერთსიმატიის გრძნობები პქონდათ საპირისპირო სქესის წარმომადგენლებთან. ქართული მთიელი ახალგაზრდები, ბარელებთან შედარებით, ამ მხრივ ერთგვარ „პრიორეტულ“ მდგომარეობაშიც კი იმყოფებოდნენ. სრულიად გასაზიარებელია სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება, რომ „თქმული ნათელყოფს სწორფრობისაგან განსხვავებით, საქორწინო ურთიერთობაში გრძნობის, სიყვარულის დაქვემდებარებას უტილიტარული მომენგისაღმი, სწორედ ამ კუთხით სწორფრობა უპირისპირდება ცოლქმრობას. ქორწინებისაგან განსხვავებით, პარტნიორის არჩევის პლანში, სწორფრობის, თუმც არა ბოლომდე, პიროვნულ არჩევანს ეფუძნებოდა, მასში სრულიად ვლინდებოდა სიყვარული, ურთიერთის პატივისცემა, მეწ-

ყობოლი წლოვანება, ხასიათი, სილამაზე, ქალის სინდისი, რასაც ვა-
ეი დიდად აფასებდა. რაც შეეხება ქორწინებას, იგი სოციუმის, უპირა-
გესად ოჯახის შეძლება სურვილის შედეგად მიიღწეოდა, ვითარცა
გვარმოლენილობის გაგრძელების მთავარი პირობა“ (კანდელაკი
2002: 205). მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია კიდევ ერთი მოსაზრება და არ
შეიძლება ისიც არ მოვიყვანოთ: „სწორფრობა – ქორწინება“ ოპოზი-
ციური მოვლენებია, კონფლიქტური სისტემებია, რომლებიც სინქრო-
ნიაში ფუნქციონირებდნენ, ერთმანეთს არ გამოირიცხვდნენ და ქმნიდ-
ნენ სოციუმში წესრიგის თავისებურ გიჟს“ (კანდელაკი 2002: 208).

როგორც ფშავში, ისე ხევსურეთში, ბარელებისაგან განსხვავებით,
გათხოვებამდე ქალები „გამბედავნი“ და „თამამნი“ (ვაეა-ფშაველას
სიტყვებია) და თავისუფალნი იყვნენ. გათხოვების, გადელაქების შე-
მდეგ ხევსურეთში ქალს „თავისუფალი მისვლა-მოსვლა, ეცეკვა, სიმ-
ღერა, სამკაულის გაკეთება უცებ ეკრძალება“ (ბალიაური 1991:
70–71). ნათელა ბალიაურის მიხედვით, სწორფრობის წესებში გარკ-
ვეული განსხვავება იყო მიღმახეცა და შაგილს შორის, ხოლო შაგი-
ლსა და დანარჩენ მხარეებს შორის, შედარებით ნაკლები. ეთნოგრა-
ფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის უფრო განსხვავებული წესები
ქქონიათ „არაგველებს“. მათ სწორფრობაში ცვლილებები შეუგანი-
ათ, „რომელიც დიდხანს არ გაგრძელებულა, ოღონდ დიდი ამბები
დაატრიალა ხევსურეთში“ (ბალიაური 1991: 157). არაგველები (დათ-
ვისი, ბარისახო, ლიქოკის ხეობა, ბუჩქურთა, ჩირდილი...) მეტ თავი-
სუფლებას აძლევდნენ თავს. ჩვენი აზრით, ეს ცვლილება „არაგველე-
ბის“ ფშავთან სიახლოვეს უნდა განეპირობებინა. „არაგველ“ სწორფ-
რობას XX საუკუნის დასაწყისში თანდათან ხევსურეთის სხვა მხარე-
ებშიც დაუწყია გავრცელება, მაგრამ „ხალხის სასტიკმა წინააღმდე-
გობამ და ასეთი სწორფრობის მიმდევარი ხალხის ყველასაგან გაწი-
რვამ ისევ იქონია გავლენა ასეთ სწორფრობაზე და დიდხანს არ გავ-
რძელებულა. მომავალმა თაობამ თითქმის სულ უარყო ასეთი სწორ-
ფრობა და დარჩა ისევ ძველი“ (ბალიაური 1991: 173).

სწორფერ ქალს თავის *სწორფერ* ვაჟთან ხშირად თან მიჰქონდა
ერთი ბოთლი არაყი. *ხევსურული სწორფრობა* ფშაური *ჩაწლობისა-*
გან იმითაც განსხვავდებოდა, რომ ხატობაში სწორფერთა წოლა აკ-
რძალული იყო.

ფშაური *ჩაწლობა* თავისუფლების ელემენტებით უფრო იყო „დამ-
შეენებული“. ასე რომ, ის ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში,
დროთა განმავლობაში, ერთგვარ ტრანზფორმაციას განიცდიდა, თუმ-
ცა საზოგადოების (თემის) კონტროლიდან გამოსული არ იყო. ხევსურ-
ული *სწორფრობა* კი, ისევე როგორც არა ერთი ეთნოგრაფიული
რეალია, ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის თავისი

თავდაპირველი ფორმით იყო მოღწეული. ეს ერთი რიგის მოვლენა ფშავეში ერთგვარად განსხვავებული სახით იყო შემორჩენილი. ვერ ვიტყვით, რომ მთიელთა „სექსუალური თამაშები“ გადმონამთი იყო, როგორც მას მოგვიერთი მკვლევარი უწოდებდა. წესჩულებს, რომელიც საზოგადოებისათვის მისაღები იყო და რომელიც ფუნქციონირებდა გრადიციად უნდა განვიხილოთ. მთის საზოგადოებაში ის ორგანულად იყო ჩაწერილი; ხეცსურეთში თემი მას მკაცრად აკონტროლებდა და ადამიანებს მკაცრად უქვემდებარებდა. ბუნებრივია, ადამიანებისათვის *ხეცსურული სწორფრობა* და *ფშაური წაწლობა* ფიზიოლოგიური თვალსაზრისით ზიანის მომგანი იყო, მაგრამ, მეორე მხრივ, ის გრადიციული საზოგადოების წევრებს გამოუმუშავებდა მათთვის ორგანულ ისეთ თვისებებს, როგორებიცაა ნებისყოფა, სიფრთხილე, თავდაპერილობა, სიმამაცე, თავაზიანობა, გნებობრივი სისპეციაკე, რაინდობა...

როდის და რა ვითარებაში უნდა წარმოქმნილიყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „სექსუალური თამაშები“? მკვლევართა ერთი ნაწილი მას ძალიან ძველ მოვლენად განიხილავდა – უკავშირებდნენ მაგრიარქაგის და თავისუფალ სქესობრივ ურთიერთობათა ეპოქას. ეთნოლოგიის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე თითქმის ყველა აუხსნელ მოვლენას პირველყოფილობას უკავშირებდნენ. ასე დაუკავშირეს ეს ინსტიგუცი პირველყოფილობას. საქართველოს მთიანეთში პირველყოფილი გვაროვნული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი არც ერთი მოვლენა არ არსებობდა და ვერც *წაწლობა* და *სწორფრობა*ს დაუკავშირებთ მას.

მოგიერთი მეცნიერი *სწორფრობას* და *წაწლობაში* საკრალური ქორწინების კეალს ეძებდა, რაც სამართლიანად არაა გაზიარებული. ხეცსურული ეთნოგრაფიული მასალით კი *სწორფრობა* ღეთისაგანაა გაჩენილი (ბალიაური), ე. ი. ღმერთმა როდესაც ადამიანი შექმნა ქალისა და კაცის ამ ღონის ურთიერთობა, სქესობრივი ღტოლვა ორი სქესის წარმომადგენელს შორის, სიყვარული რაინდული დამოკიდებულებაც, რომელის სქესობრივ აქტს გამოირიცხავდა მაშინვე გაჩნდა. ქართველი მთიელები იმით, რომ „*სწორფრობა* ხთისაგან გაჩენილ ას“, გამართლებას უძებნიდნენ აღნიშნულ მოვლენას – ღეთისაგან რაც დაწესებულია ის განხილვას, გაკილვას არ ექვემდებარება, ის მუდმივია, მას წინაპრები მისდევდნენ და გრადიციული საზოგადოებისათვის, რასაც წინაპარი მისდევდა ყველაფერი გამართლებულია; მას გაფრთხილება სჭირდება. უფრო მეტიც – ფშაველთა რწმენით, „*წაწლობა*“ ქართველთა ერთ-ერთი მეფის, ღამა-გიორგის დაწესებული იყო: სამეფო ღინასტიას ხომ ისინი ფაქტობრივად ღეთაებასთან აიგივებდნენ. ამიგომაც, „სექსუალური თამაშების“ გამართვას, ახალ-

გაზრდების ერთად წოლას ფშაველთა საერთო, გამაერთიანებელ სალოცავეში — „ლაშარის ჯვარში“ (და სხვა სალოცავეებშიც), რომელიც ლაშა-გიორგის დაწესებული იყო, გამართლებას უძებნიდნენ. ზემოთ ჩვენ შემოიხვევით არ ვახსენეთ ლაშა-გიორგი. ს. მაკალათიას ჩაუწერია: „ეს ჩვეულება მამა-პაპურია და განწესებულია ლაშა-გიორგის მიერ, რადგანაც თამარ მეფის დროს ლამაზ მთამომავლების გამრავლებისათვის ლამაზ ქალ-ვაჟებს ერთად აწვენდნენ, ამიგომ წაწლობა ფშავეში ლაშა-გიორგიმ განამკიცაო და ლაშარობას ამიგომ მიღებულია საზოგადო წოლაო, მათივე შეხედულებით, ლაშარის ჯვარი ქალთან დაწოლას არ უშლის, „რადგან თვითონაც მოქეიფე და ქალების მოყვარული იყოო“ (მაკალათია 1925: 5). ეს ციკატა ჩვენი ყურადღების ღირსი ქვემოთაც გახდება, როდესაც წაწლობი-სა და სწორფრობის „ურთიერთშედარებას“ მოვახდენთ; დავინახავთ მთის ორი საზოგადოების განსხვავებულ დამოკიდებულებას, მენტალობას. აქ ერთს მაინც აღვნიშნავთ: მთის გრადიციულ საზოგადოებაში ყველანაირი ურთიერთობა, წეს-ჩვეულება, გრადიცია ლეთაებრივი რწმენით, ჯვარ-ხაგით იყო განპირობებული. ფშავეშიც ადამიანთა შეზღუდული, ზღვარს დადებული ეროგოული ურთიერთობები ლაშარის ჯვრის მფარველობით, მისით იყი სანქცირებული.

გ. თედორაძე ხევსურთა მიერ *სწორფრობის* ფშაველთაგან გადაღებაზე საუბრობდა და ამავე დროს ასკენიდა, რომ ხალხის რწმენით, ის სულ ორი-სამი საუკუნის შემოღებულიაო (თედორაძე 1930: 131). მას ამ ვარაუდის საფუძველს ის გადმოცემა აძლევდა, რომ თვით ხევსურები მის წარმოქმნას „ლეკიანობას“ უკავშირებენ, რომლის დროსაც ახალგაზრდები ერთ დიდ სახლში იყრიდნენ თავს. ვფიქრობთ, რომ „ლეკიანობა“, რომელიც ხევსურულ გადმოცემაშია სრული ამ სიგყეის მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. ამ სიგყეაში გვიანდელი ხევსურები საერთოდ ანზოგადებდნენ ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელთა თარემებს, რაც ჩვენს მთიელებს ისტორიის სიღრმეშიც არ აკლდათ. თვით გ. თედორაძე კი ამ გადმოცემას საერთოდ ეჭვს ქვეშ აყენებდა და ასკენიდა, რომ „მის წარმოშობას სხვა რამ საფუძველი აქვს“ (თედორაძე 1930: 131).

აღნიშნულიდან გამომდინარე მკვლევარ ზურაბ კიკნაძეს, რომელსაც საინტერესო მიგნებები აქვს სწორფრობის წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებით, მიაჩნია, რომ სწორფრობის გენეზისის კვლევა არავითარი შედეგის მომტანი არ იქნება. ის კონკრეტულად წერს: „მეუნიერება მოვალეა იკვლიოს ამა თუ იმ მოვლენის გენეზისი, მაგრამ სწორფრობის შემთხვევაში, საეჭვოა, რაიმე წარმატება იქნას მიღწეული. მისი დასაბამი ბუნდოვანი რჩება და, თუმცა იგი ათასეულ წლებს არ უნდა ითვლიდეს, მისი ძიების ყოველი ცდა, შეიძლება, გა-

ნწირულიც კი იყოს“ (კიკნაძე 1992: 60). მეკლევარი ბოლო წინადადეგ ბაში, „სექსუალური თამაშების“ ღვთაებრივ წარმოშობას ფაქტობრივად არ იზიარებს და მისი გენეზისის ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში წარმოშობას დასაშვებად მიიჩნევს. სხვა მოსაზრებით, ხევსურული სწორფრობა სტუმარ-მასპინძლობის გრადიციებში იღებს სათავეს, როდესაც ახალგაზრდა ქალ-ვაჟთა თავყრილობებისას სტუმარი ვაჟებისა და მასპინძელი ქალების ერთად წოლა ხდებოდა (ცოცხაძე 2002: 428). თუმცა აქ ის ნიუანსია უგულვებელყოფილი, რომ ხევსურეთში პირიქით იყო – ქალი მიდიოდა ვაჟის სახლში. ვფიქრობთ, ქართველ მთიელთა ორი სქესის წარმომადგენელთა მღვარდადებული ეროგიული ურთიერთობების გენეზისის გარკვევა შესაძლებელია. ადამიანების, და, საერთოდ, ადამიანთა საზოგადოების ყველა ქმედებას, გრადიციის წარმოქმნას გარკვეული პირობები განსაზღვრავდა. ეს ასე უნდა იყოს განსახილველ საკითხთან მიმართებაშიც.

ჩენი ვარაუდით, მთიელთა „სექსუალური თამაშები“ შედარებით გვიანდელი წარმონაქმნია და ის დაკავშირებულია მთის დემოგრაფიულ პრობლემებთან. ცნობილია, რომ მთას, გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე, შეუძლო მოსახლეობის მხოლოდ გარკვეული რაოდენობის გამოკლება. შეზღუდულ ეკონომიკურ რესურსების პირობებში მკაცრად იდგა მემკვიდრეობის საკითხიც. გვიანდელი ქორწინებებით ამცირებდნენ რეპროდუქციულ პერიოდს. ამით იყო გამოწვეული ის ფაქტი, რომ მთიელები შედარებით ნაკლებ ბავშვებს აჩენდნენ, ვიდრე ბარელები. ეს იყო მიზეზი იმისაც, რომ მთაში (კერძოდ ხევსურეთში) არ არსებობდა დიდი ოჯახები. ასე რომ, მთიელი არეგულირებდა დემოგრაფიულ ვითარებას. დემოგრაფიულ ვითარების დარეგულირება კი გვიანდელი ქორწინებებით ხდებოდა. XIX საუკუნის შუა ხანებისათვის ხევსურეთსა და ფშავეში მამაკაცების საქორწინო ასაკი ძირითადად 25-35 წლით განისაზღვრებოდა, ქალისა კი – 20-30 წლით. „ქალს დედ-მამის სახლში შეეძლო 20–30 წლამდე მჯდარიყო. ამასთანავე, ხაგისა და თემის შიშით, *წაწლობა* დაუვლი იყო სქესობრივი ცდუნებისაგან და *წაწლებს* შორის არსებობდა მეგობრული რომანტიკა და რაინდული დამოკიდებულება“ (მაკალათია 1985: 133). „ვინც 25 წლიდან თხოვდებოდა, მას მოწონებაც მეტი ჰქონდა: „დიდხანს მამის სახლში ნამყოფი ქალიაო“ (მაკალათია 1934: 134). „ამ მიზნით მე გადავათვალე რე „მეგრინესკის წიგნი შუაფხოს წმინდის გიორგის ეკლესიისა“, სადაც სასძლო ქალის წლოვანება 16–30 წლით განისაზღვრება, ვაჟისა კი 20–40 წლამდე. მათ შორის, უმეტეს შემთხვევაში, სასძლო 20–30 წლისაა და სასიძო კი 25–35 წლისა“ (მაკალათია 1934: 134). „ნიშნობა, ჩვეულებრივ, აქ იციან, როდესაც ქალ-ვაჟი 20–25 წლისა შეიქმნება. ზოგჯერ ხევსურის ქალი შეიძლე-

ბა უფრო გვიან გათხოვდეს და ხშირი შემთხვევაა, როდესაც 30–35 წლისები თხოვდებიან. სეესურ ქალს გათხოვება არ ეშურება, რადგანაც ეროგიულ გრძნობებს ის სწორფრობით იკმაყოფილებს და მამის კერა და ღელის კალთა უფრო ტკბილია, ვიდრე უცხო ქმარი და ახალი ოჯახის მძიმე ტვირთის აკილება“ (მაკალათია 1935: 167–168).

ამრიგად, ფერტილური ასაკის თითქმის ნახევარს ახალგაზრდები საქორწინო პარტნიორის გარეშე ატარებდნენ. ბუნებრივი მოთხოვნილების – ორი სხვადასხვა სქესის ადამიანის ერთმანეთისაკენ სწრაფვის დამამუხრუჭებელი ფაქტორები კი არ არსებობდა. ამ დროს მთურმა საზოგადოებამ კი ერთგვარი ნოეაცია დანერგა და ეს ნოეაცია მალევე გრადიციად იქცა – სქესობრივად მომწიფებულ ადამიანებს შეზღუდული ეროგიული ურთიერთობის ნება დაერთო, რომელსაც გრადიციული საზოგადოება მკაცრად არეგულირებდა, რომ ურთიერთობები დამუხრუჭებულ ფარგლებს არ გასცდნოდა. დასაუღელეთ ეუროპელ მეცნიერებს შენიშნული აქვთ, რომ XVI საუკუნეში გვიანდელმა ქორწინებებმა სოფლებში ქორწინებამდე ფორმალისტებულ სექსუალურ ურთიერთობებს ჩაუყარა საფუძველი, ქალაქური ცხოვრების პირობებში კი – პროსტიტუციასა და ძალადობას (ფლანდრენი 1977: 196–210; ფრენსის და ჟოზეფ გისები 2002: 21). ხაზგასმულია, რომ ეროგიუმის განვითარება განაპირობა სექსუალურობის აკრძალვამ (ბაგაი 2007: 96). მართალია მ. კანდელაკი არ შეუბო „სწორფრობის“ შესწავლისას მისი გენეზისის პრობლემას, მაგრამ, ვფიქრობთ, ეს აზრია არაპირდაპირ სქოლიოში გატარებული, როდესაც ფრანგი აეგორის ე. დურაქიერის ნაშრომს მიუთითებს, რომელშიც „წამოყენებულია თემისი დემოგრაფიულ რეგულაციაში აგრარული სტრუქტურების და წარმოებითი ურთიერთობების გადამწყვეტი როლის თაობაზე“ (კანდელაკი 2002: 210). იგივე მეცნიერი იმასაც აღნიშნავდა, რომ ხეესურეთში „სწორფრობა ქორწინების მუხრუჭის როლს ასრულებდა“ (კანდელაკი 2002: 205). ე. ი. აქ საუბარია იმაზე, რომ სწორფრობის საყოველთაო გაერყელებულობის გამო ხდებოდა გვიანდელი ქორწინებები. ეს მართლაც ასე იყო, მაგრამ პირველადი მაინც იყო არა სწორფრობა, არამედ გვიანდელი ქორწინება – გვიანდელი ქორწინებების გამო წარმოიშვა სწორფრობისა და წაწლობის ჩვეულება. ანალოგიური მოსაზრება აქვს გამოთქმული ნ. მინდაძესაც: „არ არის გამორიცხული, რომ სწორფრობა ხეესურეთში გამრავლების მუხრუჭიც იყო და გარკვეულწილად ხელს უწყობდა დემოგრაფიული პრობლემების რეგულირებას“ (მინდაძე. 2003: 24).

ასე რომ, „სექსუალური თამაშები“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ორ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში – ხეესურეთსა და ფშავეში, რაც აქ „სწორფრობისა“ და „წაწლობის“ სახელით იყო

ცნობილი, არა პირველყოფილობიდან მომდინარე მოვლენა იყო, არამედ წარმომოხილელი იყო ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში. მათი წარმოქმნის ძირითადი მიზეზი გახლდათ მთის ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო და მისი გენეზისის მომენტისათვის ბართან ინტეგრაციის არ ქონა. შეზღუდული მეურნეობის პირობებში მთიელი ცდილობდა შეიღიერების შემღუდვას. შეიღიერების შემღუდვა კი შესაძლებელი იყო ნაგვიანევი ქორწინებებით (როგორც შემთხვევით აღნიშნული ხეცსურეთში ქორწინების შემდეგაც კი პირველ ხანებში თავს იკავებდნენ შეიღების ყოლისაგან). ნაგვიანევი ქორწინებების გამო კი ახალგაზრდებს შეზღუდული ეროტიული ურთიერთობების ნება დაეერთათ. ეს ნოქაცია მაღე გრადიციად იქცა, რაც საზოგადოების მკაცრი კონტროლის ჩარჩოებშიც მოექცა. უკეთეს შემთხვევაში ღამრღვევს თემის გარეშე ღარჩენა მოელოდა. მთის პირობებში კი საზოგადოების გარეშე ადამიანი ფაქტობრივად არაფერს აღარ წარმოადგენდა; ის სიკვდილის გოლფასი იყო.

ჩვენი მიზანი არაა ზუსტი ქრონოლოგიის დადგენა. ფხოვის საზოგადოებაში ის მაშინ უნდა წარმოქმნილიყო, როდესაც მთა ბარის საზოგადოებისაგან განზე დგებოდა და როდესაც მთას არ სურდა ბართან ინტეგრაცია. ერთგვარი დაპირისპირება მაშინ უნდა წარმოქმნილიყო, როდესაც ბარში ფეოდალური ურთიერთობები განვითარდა და ბოლოს, როდესაც ბარში ქრისტიანობა გავრცელდა, მთა კი მას არ იღებდა. ხეცსურული სწორფრობისა და ფშაური წაწლობის შემონახულობა, თითქმის ჩვენს დღეებამდე მოღწევა იმის დამადასტურებელია, რომ აქ ქრისტიანობამ სრულად ვერ შეაღწია; ქრისტიანობის სრულყოფილად გავრცელების პირობებში ეს გრადიცია არსებობას შეწყვეტდა – ასეთ „გადახრას“ მართლმადიდებლობა ვერ დაუმეებდა. საერთოდ, ქრისტიანული მრწამსიდან გამომდინარე დასაუღეთ ევროპაშიც გვიან პერიოდშიც კი ქორწინების გარეშე სექსუალური აქტიურობა დაუმეებული იყო. ეკლესიური თვალსაზრისით აღრეული ქორწინება ცოდვისაგან თავის არიდების მიზნით უფრო მისაღები იყო (ფლანდრინი 1977: 197).

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს საკითხი – როდის შეიძინა ახალი, განსხვავებული ნიშნები ფშაურმა წესმა? რამ განაპირობა ფშაეის გრადიციულ საზოგადოებაში განხვავებული წესების წარმოქმნა? პასუხი ასეთია: ფხოვის შემდეგდროინდელი ფშაეის ნაწილზე ბართან სიახლოვემ ითამაშა გარკვეული გავლენა. თავის მხრივ, გოგიერთი გრადიციის და მათ შორის „სექსუალური თამაშების“ გრადიციაში ცვლილებებმაც განაპირობა ერთიანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის – ფხოვის ორ ნაწილად, ხეცსურეთად და ფშაეად, გაყოფა. თამამედროვე ორი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის – ფშაეი-

სა და ხევსურეთის ადგილას XIII საუკუნემდე ერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე – ფხოვი არსებობდა (თოფჩიშვილი 2005: 271–272). მეცნიერული ლოგიკიდან გამომდინარე ფხოვის ორ ერთეულად გაყოფამდე, საქართველოს მთიანეთის ამ პროვინციაში ახალგაზრდა ქალებსა და კაცებს შორის ქორწინებამდელი შეზღუდული ეროტიული ურთიერთობები, „სექსუალური თამაშები“ არსებობდა. თამარ მეფის დროს ფხოველები ცენტრალურ ხელისუფლებას აუჯანყდნენ. სამეფო კარი სამი თვე მოუნდა ფხოველთა დაშოშმინებას. ფხოველთა აჯანყების მიზეზი მათი საქართველოს სოციალურ და სახელმწიფოებრივ სტრუქტურაში ჩართვის მცდელობა იყო. ბუნებრივია, სახელმწიფო მთაში მთავარი იდეოლოგიური დასაყრდენის – ქრისტიანობის გავრცელება-განმტკიცებასაც ცდილობდა. ქრისტიანობა კი ვერაფრით შეურიგდებოდა ფხოვში არსებულ ქორწინებამდე ეროტიულ ურთიერთობებს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ურთიერთობები გრადიციული საზოგადოების მიერ გარკვეული შეზღუდვებით იყო დაშვებული. ქრისტიანობისათვის ესეც მიუღებელი იყო. მიგვაჩნია, რომ რეალურად სამეფო ხელისუფლებამ მხოლოდ ფხოვის ნაწილი დაიმორჩილა, რომელიც ბართაან უფრო ახლოს იყო. ამ დროიდან დაიწყო ამ ნაწილში – ფშავეში ნოეაყიების დანერგვა კომპრომისებზე წასვლით, ფშავეისათვის ცენტრალური სალოცაეების შექმნა, რომლებიც ლაშა-გიორგისა და თამარის სახელებს აგარებენ. სახელმწიფო ხელისუფლებამ, ეკლესიასთან ერთად, ვერაფერი მოუხერხა იმ „სექსუალურ თამაშებს“, რომელიც აქ იყო ყოფაში (სახეზე გვაქვს აშკარა ორმხრივი კომპრომისი), თუმცა ცელილებებს ხელი შეუწყო. ამის ერთ-ერთი გამოძახილი უნდა იყოს ის გადმოცემა, რომლითაც ფშაველები „წაწლობის“ დაწესებას, უფრო სწორედ, განმტკიცებას მეფე ლაშა-გიორგის უკავშირებენ.

დამოწმებული ლიტერატურა

არუთინოვი, რიჟაკოვა 2004 – Арутюнов С. А., Рыжакова. Культурная антропология. Москва. 2004.

ბალიაური 1991 – ნ. ბალიაური. სწორფრობა ხევსურეთში. თბილისი. 1991.

ბატაი 2007 – Жорж Батай. История эротизма. Москва. 2007 (თარგმანი ფრანგულიდან).

გისი ფ., გისი ე. 2002 – Френсис и Джорж Гис. Брак и семья в Средние века. Москва. 2002.

ვაჟა-ფშაველა 1964 – ვაჟა-ფშაველა. თბულებანი ათ გომად. გომი

IX. თბილისი. 1964.

თედორაძე 1930 – გ. თედორაძე. ხუთი წელი ფშავე-ხევსურეთში. გფილისი. 1930.

თოფჩიშვილი 2005 – რ. თოფჩიშვილი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიული გეოგრაფიისათვის. ავტორის წიგნი: „ეთნოისტორიული ეტიუდები“. წიგნი I. თბილისი. 2005.

კანდელაკი 2002 – მ. კანდელაკი. პირადული და საზოგადოებრივი ქართველ მთიელთა ურთიერთობის ტრადიციულ სისტემაში. – ოჩხარი. ჯულიეტა რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი. თბილისი. 2002.

კიკნაძე 1992 – მ. კიკნაძე. სწორფრობა. – ივერია. ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი. თბილისი-პარიზი. 1992.

მაკალათია 1925 – ს. მაკალათია. ფშაური წაწლობა და ხევსურული სწორფრობა (ეთნოგრაფიული მასალები). გფილისი. 1925.

მაკალათია 1985 – ს. მაკალათია. ფშავე. გფილისი. 1934 (მეორე გამოცემა – 1985).

მაკალათია 1984 – ს. მაკალათია. ხევსურეთი. გფილისი. 1935 (მეორე გამოცემა – 1984).

მაკალათია 1938 – С. И. Макалатия. Из старого народного быта пшавов. – Советская этнография (сборник статей). I. М. 1938.

მინდაძე 2003 – ნ. მინდაძე. ადამიანის სიცოცხლის ასაკობრივი ციკლების ფსიქო-ფიზიოლოგიური თავისებურებანი და ცხოვრების ტრადიციული წესი. – „ჩუბინი“, №2, 2003.

ფლანდრინი 1977 – J.- . Flandrin. Repression and Change in the Sexual Life of Young People in Medieval and Early Modern Times. – Journal of family History. 1977. 2.(<http://jfh.sagepub.com>).

ცოცანიძე 2002 – გ. ცოცანიძე. სწორფრობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მწვერულებათა სისტემაში. – ოჩხარი. ჯულიეტა რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი. თბილისი. 2002.

ხათუნა იოსელიანი

ქართული ეტიკეტი

სამოგადოების განვითარების დონე, მისი არსი და ხასიათი, ყველაზე ნათლად ქუევის ნორმებში, ანუ ეტიკეტში აისახება. ეტიკეტი, რომელსაც ბევრი სხვადასხვანაირი განმარტება გააჩნია, ძირითადად აღამიანთა ურთიერთობების იმ ფორმებს გულისხმობს, რაც ამა თუ იმ სამოგადოებაშია დამკვიდრებული.

ვინაიდან სამოგადოება მის წევრთა ურთიერთობას ნიშნავს, სწორედ ამ ურთიერთობათა ფორმების დახვეწილობით განისაზღვრება მისი განვითარების დონეც, რაც, თავის მხრივ, სახელმწიფოს საფუძველს წარმოადგენს და მის ხასიათსაც განაპირობებს.

ქართული ეტიკეტი, ცხადია, დროთა განმავლობაში იცვლებოდა, როგორც შინაგანი კანონზომიერი განვითარების შედეგად, ისე გარეგანი ფაქტორების მემოქმედების გამო. თუმცა, ინდა ითქვას, რომ საბოლოოდ, ქართული ქუევის ნორმათა ერთობლიობა ჩამოყალიბდა, როგორც ქართული მენტალიტეტის ადეკვატური ფორმა, სადაც ნათლად წარმოჩინდა ის ძირითადი პრინციპები და მისწრაფებები, რაც უმთავრესს წარმოადგენდა ქართველი ერისთვის.

ქართული საოჯახო და სამოგადოებრივი ეტიკეტისთვის ძირითად საფუძველს სქესობრივი, ასაკობრივი და სოციალური პრინციპი წარმოადგენდა. ურთიერთობა აღამიანებს მორის სწორედ ამ პრინციპებზე იყო აწყობილი: ქალი მამაკაცს აღიარებდა უფროსად, უმცროსი, ცხადია, უფროსს, ხოლო სოციალურად დაბალი ფენები, შესაბამისად მაღალ ფენებს ემორჩილებოდნენ. თუმცა, უნდა აღინიშნოს იმ მთავარი მახასიათებლის შესახებ, რომელიც ლაიგმოტივად გასდევს ქართული ცხოვრების წესს: მიუხედავად ასე დაწერილებით გაწერილი ეტიკეტისა, რაც ძირითადად ეერტიკალზე იყო აწყობილი, სამოგადოების თუ ოჯახის თითოეული წევრის ინტერესი აღიარებული და დაცული იყო – ყველა მათგანს ქუევის ნორმათა დაუწერელი კანონი ინდივიდალ წარმოადგენდა, რომელსაც შესაბამისი მოვალეობები და უფლებები გააჩნდა.

ქართული ქუევის ნორმები წარმოადგენდა იმ მექანიზმს, რომელიც არეგულირებდა ურთიერთობას დიდ ოჯახში, განაპირობებდა მის სიმშვიდეს, სიმტკიცეს, მმართველობის და შრომის უზრუნველყოფას; ამავე დროს, ითვალისწინებდა ოჯახის თითოეული წევრის ინტერესს და ყოველივე ამის საფუძველზე, ოჯახი ერთიანი სამოგადო-

ების შესაფერ წვერად გვეელინებოდა.

ქართული საოჯახო ეგიკეტი, როგორც აღინიშნა, სქესობრივ და ასაკობრივ პრინციპებზე იყო დაფუძნებული. მკვეთრად იყო განსაზღვრული ქცევის ნორმები საპირისპირო სქესის წარმომადგენლებსა და უფროს-უმცროსებს შორის. ეგიკეტის თანახმად, რაც სოციალურ-ეკონომიკური მიზეზებითაა მოტივირებული, წამყვანი ფიგურა ოჯახის უფროსი მამაკაცი იყო. შეიძლება ითქვას, სწორედ მის უფლებებსა და მისდამი პატივისცემაზე იყო აწყობილი საოჯახო ეგიკეტი, თუმცა, აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად პრივილეგირებული მდგომარეობისა, იგი, ოჯახში დამკვიდრებული ქცევის წესების გამოისობით, უსამართლოდ ოჯახის თვით ყველაზე პატარა წევრსაც ვერ მოექცეოდა.

საოჯახო, ისევე როგორც საზოგადოებრივი ეგიკეტის, ერთ-ერთ მთავარ ნაწილს მიმართვის ფორმები წარმოადგენდა. ერთი მეხელეკით მხოლოდ გარეგნული სახის მქონე მიმართვის ფორმებში, სინამდვილეში ასახული იყო ოჯახის თითოეული წევრის ადგილი, უფლებამოსილებები და მათი ურთიერთმიმართება, რაც საზოგადოების განვითარების ხანგრძლივი და რთული პროცესის შედეგს წარმოადგენს.

მიმართვის ფორმები ქართულებში, ისევე როგორც დანარჩენ ხალხებში, სხვადასხვა შემზღუდვებით ხასიათდებოდა, რაც გამოიხატებოდა სახელების გაბუიერებაში, მიმართვის დროს მესამე პირის ფორმით ან მეორე ადამიანის მეშვეობით მიმართვაში და უმძრახობაში.

თითოეულ შემთხვევაში ჩამოთვლილ წესს თავისი სოციალური და ფსიქოლოგიური საფუძვლები გააჩნდა, რაც საზოგადოების განვითარების შორეულ წარსულში იღებს სათავეს; ცხადია, დროთა განმავლობაში, ამ შემზღუდვების მნიშვნელობა და ფორმა შეიცვალა, მათი ნაწილი საერთოდ გაქრა, ხოლო ნაწილი მიმართვის მრდილობიანი ფორმის სახით შემორჩა დღევანდელმდე.

ოჯახისა და სანათესაოს ზოგიერთ წევრს შორის აკრძალული იყო სახელით მიმართვა, ანუ სახელს გაბუიერება დადებული. ეს აკრძალვა ძირითადად ეხებოდა ცოლ-ქმრის ურთიერთობას, მათ სხვისი თანდასწრებით არ შეეძლოთ ერთმანეთისთვის სახელებით მიმართვა; რძალს არ შეეძლო ქმრის ნათესაების უმეტესი ნაწილისთვის სახელით მიმართვა და ასევე, გარკვეულწილად შემზღუდული იყო სიძეს თავისი ცოლის ნათესაებისადმი მიმართვისას.

ქართულ ყოფაში ყველა ეს შემზღუდვა დასტურდება. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ცოლ-ქმარი ერთმანეთს სხვისი თანდასწრებით სახელით ვერ მიმართავდა, ამ შემთხვევაში გამოიყენებოდა მეორადი სახელით მიმართვის ფორმა: „კაცო“, „ქალო“, „ეი“, „გესმის“,

„შენ“, „კო“, „გო“, „ეეეო“; სხვასთან საუბარში კი კაცი ცოლზე იტყოდა: „ჩემი ქალი“ ან „ჩემი დედაბერი“ (თუ ქალი ასაკში იყო); ასევე შეცვლილი სახელით იხსენიებდა ცოლი ქმარს: „ჩემი კაცი“, „ჩემი ბერი“, ან „ჩემი ოჯახობა“ (აჩუგბა 1985: 97; ცეცხლაძე 2002: 279). იმერეთში, სამეგრელოში, გურიასა და აჭარაში მიღებული იყო აგრეთვე ქალისადმი მიმართვა მისი წარმომავლობის ანუ გვარის სახელით: „შავაბურა“ (შავაძის ქალი), „ინაიფხე“ (ინაიშვილის ქალი), „გოლიფხე“ (გოლიაძის ქალი) და ა.შ. (აჩუგბა 1985: 97; ცეცხლაძე 2002: 279).

შეზღუდვის მეორე ფორმა რძლისა და მამამთილ-დედამთილის ურთიერთობას ეხებოდა და მათ შორის მიმართვის აკრძალვას გულისხმობდა. ამ წესს „უმძრახობას“, „დამუნჯეობას“ ან „შორიდებას“ უწოდებდნენ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ეს წესი გარკვეული განსხვავებებითაა წარმოდგენილი. ზოგან რძალი მამამთილს მთელი სიცოცხლე ან 8-10 წელი ვერ დაელაპარაკებოდა. მაგალითად სამცხე-ჯავახეთში 20-30 წელი ისე გაივლიდა, რომ მამამთილი რძლის ხმას ვერ გაიგონებდა (იველაშვილი 1980: 162-163). გურიის, იმერეთის და რაჭა-ლეჩხუმის მონაცემებით კი ჩანს, რომ უმძრახობა ამ კუთხეებში ასეთი მკვეთრი ფორმით არ გხვდებოდა, უმძრახობა აქ იმით გამოიხატებოდა, რომ რძალი დედა-მთილ-მამამთილს მორიდებით და დაბალი ხმით ელაპარაკებოდა (ცეცხლაძე 1991: 80). გარკვეული პერიოდის გასვლის შემდეგ, მამამთილი რძალს საჩუქარს უკეთებდა და სთხოვდა უმძრახობის წესის დარღვევას; მიუხედავად ამისა, რძალი იშვიათად და მორიდებით ელაპარაკებოდა მამამთილს. დედამთილთან კი უმძრახობის პერიოდი მხოლოდ რამდენიმე თვე ან ერთი წელი გრძელდებოდა.

რაც შეეხება მიმართვის ფორმას რძლისა და სიძის მიერ დედამთილ-მამამთილისა და სიდედრ-სიამამრის მიმართ, ასევე მკაცრად იყო განსაზღვრული: მათ გრადიციულად მიმართავდნენ „დედა ბატონო“ და „მამა ბატონოთი“, მოგვიანებით კი მიმართვას ბატონო ჩამოშორდა და მხოლოდ „დედა“ და „მამა“ დარჩა (ცეცხლაძე 1991: 79, 80). რძალი ასევე ვერ მიმართავდა სახელით მაზლებსა და უფროს მულს, თუმცა ანალოგიურ აკრძალვას ადგილი ჰქონდა რძლის მიმართაც – მამამთილი და მაზლები ვერც მას მიმართავდნენ საკუთარი სახელით (აჩუგბა 1985: 96).

განსაკუთრებული მორიდება მართებდათ ასაკით უმცროსებს, რომელნიც ოჯახის ყველა წევრს, გარდა საკუთარი თაობისა, ნათესაური გერმინებით მიმართავდნენ, მათ კი ოჯახის ყველა დანარჩენი წევრი საკუთარი სახელით მიმართავდა.

განსაკუთრებით საინტერესოა მიმართვის ისეთი ფორმა, როცა

ერთი ადამიანი მეორეს სხვა ადამიანის მეშვეობით, ან მესამე პირში მიმართავდა. ამ საკითხზე ყურადღება ი. ჯაფარიშვილს გაუმახვილებია და განუხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ და „ხელმწიფის კარის გარეგების“ მონაცემები. ვეფხისტყაოსანში ნესტანი ტარიელს თავიდან ასმათის მეშვეობით ესაუბრება, ხოლო ხელმწიფის კარის გარეგებაში მონადირეთუხუცესი მეფეს მესამე პირში მიმართავს. სახელოვანი მეცნიერის დასკვნით, მიმართვის ასეთი ფორმა მრდილობის გამომხატველია და მამინდელი შეხედულებით უმცროსს უფროსისადმი პატივისცემის ნიშნად სწორედ ასე უნდა ესაუბრა (სართანია 2002: 318). აღსანიშნავია, რომ მიმართვის ამ ფორმის არსებობა ეთნოგრაფიული მასალითაც დასტურდება: სევანეთში ჩვენს მიერ დაფიქსირდა ოჯახში, კერძოდ რძლისგან ღეღამთილისადმი მესამე პირში ან სხვა ადამიანების მეშვეობით მიმართვის წესი.

საოჯახო ეგიკეგით განსაზღვრული იყო ოჯახის წევრთა ურთიერთობის ყველა სფერო. ისევე, როგორც მიმართვის ფორმებს, ქცევის ნორმათა დანარჩენ ნაწილსაც ოჯახის წევრთა სქესი და ასაკი განსაზღვრავდა. ეგიკეგით უპირატესობა გრადიციულ ქართულ ოჯახში მამაკაცებს ენიჭებოდათ, განსაკუთრებით კი ასაკით უფროსებს. ოჯახში ამ ნიშნით იყო დანაწილებული დასაჯდომი ადგილებიც. კერით ოთხ ნაწილად დაყოფილი საცხოვრებელიდან ორი – წინა და მარჯვენა მხარე, მამაკაცების სამყოფად და დასაჯდომად იყო განკუთვნილი, უკანა და მარცხენა კი ქალებისთვის (ჩართოლანი 1961: 57). საცხოვრებლის ამ პრინციპით დაყოფა გრადიციულად მთელი საქართველოსთვის იყო დამახასიათებელი. ოჯახის უფროსს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, განსაკუთრებით კი მთიან რეგიონებში, საუფროსო სავარძელი ედგა, რომლით სარგებლობის უფლებაც ოჯახის სხვა წევრებს არ ჰქონდათ. ამ სავარძელს სევანეთში „საკარცხული“ ერქვა, ხევე „მარტოკამაი“ (ითონიშვილი 1970: 93). მის სიახლოვესე იყო მოწყობილი დანარჩენი მამაკაცებისთვის დასაჯდომი, მაგალითად, სევანეთში ეს გრძელი, ზურგიანი და ორნამენტებით დამშენებული ღივანისმაგვარი დასაჯდომი იყო. ქალებს საქართველოს არც ერთ კუთხეში მსგავსი გამორჩეული და ორნამენტირებული დასაჯდომები არ ჰქონდათ – მათი სკამები შედარებით დაბალი და უბრალო იყო.

როდესაც ოჯახის უფროსი მამაკაცები სახლში იყვნენ, ქალები და ბავშვები განსაკუთრებული მორიდებით იქცეოდნენ. ამ დროს ისინი ხმამაღალ ლაპარაკსაც ერიდებოდნენ. არ შეიძლებოდა ქალები (განსაკუთრებით რძლები) მამაკაცებს უთავსაფრონი და ფეხშიშველნი სჩვენებოდნენ, მათკენ ზურგით დამდგარიყვნენ ან უხეშად ჩარეულიყვნენ კაცების ლაპარაკში. ასევე აკრძალული იყო მამაკაცების თან-

დასწრებით თმის დაეარცხნა, ხმამაღალი სიცილი და ხუმრობა (აჩუგ-ბა 1985: 95).

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში, განსაკუთრებით აღმოსავლეთის მთაში, გარკვეულწილად იმღულებოდა მამის ურთიერთობა პატარა ბავშვებთან – ის სხეების თანდასწრებით ხელში ვერ აიყვანდა და მოტირალ ბავშვს ვერ დააწყნარებდა – ეს სირცხვილად ითვლებოდა. საერთოდ, როცა ოჯახის უფროსი მამაკაცები სახლში იყვნენ, ბავშვების გირილი და კრიაშული არ იყო მიღებული, მოტირალ ბავშვს ღელა გარეთ გაარიდებდა და იქ დააწყნარებდა; ასევე არ შეეძლო რძალს თოთო ბავშვისთვის ძუძუ მოეწოვებინა მამაკაცების თანდასწრებით.

უმცროსებს ევალეობდათ უფროსებისთვის წყლის მირთმევა, სხედასხვა ნივთების მიწოდება და მათი მომსახურება, რაც ბავშვებში უფროსებისადმი პატივისცემის გრძნობას ნერგავდა.

საინტერესოა ქართული საოჯახო სუფრის ეტიკეტი, რაც საზოგადოებრივისგან ღიდად არ განსხვავდებოდა.

საქართველოში უძველესი დროიდანვე მიღებული არ ყოფილა ქალების და მამაკაცების სუფრასთან ერთად დასხდომა და პურის ჭამა (იაკობ ხუცესი 1990: 13). ამ ჩვეულებამ, დროთა განმავლობაში, ნელ-ნელა იცვალა სახე, განსაკუთრებით მაღალ ფენებში, სადაც ქალს და მამაკაცს, ოღონდ ნათესავენ, ერთმანეთის პირისპირ დასხდომა შეეძლოთ (ვახტანგ ბაგონიშვილი 1914: 14). რაც შეეხება ჩვეულებრივ მოსახლეობას, აქ სუფრასთან ქალებისა და მამაკაცების ცალ-ცალკე სხდომის წესმა თითქმის ბოლომდე შეინარჩუნა თავი, განსაკუთრებით ეს საქართველოს მთიანი კუთხეების შესახებ ითქმის, სადაც, როგორც ცნობილია, გრადიციების გრანსფორმაცია ბართან შედარებით, ნელა მიმდინარეობს.

საქართველოს ყველა კუთხეში სუფრის გაშლა და პურის ჭამა გაბლებზე – ხის ოთხკუთხა, მოგრძო მაგილებზე იყო დნენ. არ იყო მიღებული ფეხმორთხმით იაგაკბე, ხალიჩებზე ჯდომა და ასევე სუფრის ძირს გაშლა. თუმცა, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში, უცხოელთა ინტენსიური შემოსევების შემდეგ, დროებით, ჭამის აღმოსავლური წესი დამკვიდრდა, რაც ნათლად არის ასახული უცხოელ მოგზაურთა ცნობებში. მათი ინფორმაციით სუფრას ძირს, გაქონილ ტყაუებზე მლიდნენ, ხოლო ზედაფენის წარმომადგენლები ძვირფას სუფრებზე. როგორც ივანე ჯავახიშვილი შენიშნავდა ეს შემზარავი წესი პურის ჭამისა, მუსლიმანური დამპყრობლების ზემოქმედების შედეგია (ჯავახიშვილი 1965: 36), მისივე დასკვნით, ეს წესი საქართველოში XV საუკუნიდან უნდა დამკვიდრებულიყო (სართანია 2002: 302, 303).

აღსანიშნავია, რომ ამ ცვლილებამ საქართველოს ყველა კუთხეში

ანალოგი სამეგრელოში მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალითაც მოეპოვება, რაც იმის ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს, რომ სტუმრისადმი ასეთი მოპყრობა, ზოგადქართულ წესს წარმოადგენდა.

სამოგადოებაში დამკვიდრებული ეტიკეტი, ისევე როგორც საოჯახო ქცევის ნორმები, ეროვნულ ხასიათზე, გრადიციებზე, სოციალურ ეკონომიკურ და სქესობრივ-საკობრივ საფუძვლებზე იყო დამყარებული. მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეული განსხვავებები ეთნოგრაფიულ კუთხეებში შეინიშნება, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული საზოგადოებრივი ეტიკეტი მაინც ერთ მთლიანობას წარმოადგენს.

ხალხური ქცევის წესებით ნათლად იყო განსაზღვრული, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო ოჯახიდან სამოგადოებაში გასული ადამიანი. პირველ რიგში, ცხადია, იგი უნდა მისალმებოდა მემობლებსა და თანასოფლელებს, რასაც გარკვეული წესი გააჩნდა. განსხვავდებოდა როგორც მამაკაცებისა და ქალების მისალმების ფორმები, ასევე სტუმრისა და მასპინძლის; იყო შემთხვევები, როცა ქართული გრადიციის თანახმად მისალმება საერთოდ არ შეიძლებოდა – ეს გარდაუდებული დაკავშირებული რიტუალების დროს ხდებოდა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მისალმების სახეს ცალსახად დროის მონაკვეთი ან სამეურნეო მოქმედება განაპირობებდა.

ქართული მისალმება – დამშვიდობების ძირითად ფორმას „გამარჯვება/გამარჯობის“ და „კარგად იყავი; ნახვამდის“ თქმა წარმოადგენს. თანამედროვე მეტყველებაში გამოიყენება აგრეთვე „დილა მშვიდობისა“, „სალამო მშვიდობისა“, რასაც ჩვენი აზრით, ძველი ქართული გრადიცია უდევს საფუძვლად. მისალმების იგივე ფორმაა დამკვიდრებული სამეგრელოშიც: „გუმორძგუა“, რაც გამარჯვებას ნიშნავს. აღსანიშნავია, რომ მეგრულ მეტყველებაში გამოიყენება ტერმინი „ჯგირიოზა“, რაც ზედმიწევნით „კარგ დროებას, კარგობას“ ნიშნავს და როგორც ჩანს მისალმების უფრო ძველ ფორმას წარმოადგენს, ვიდრე „გუმორძგუა“.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (კერძოდ ხევსურეთში) „გამარჯვებით ერთმანეთს მხოლოდ კაცები ესალმებიან, ქალს გამარჯვება არ ეთქმის, სირცხვილია; ქალებს მისალმებისას ეგყვიან „მოხველ მშვიდობით“, უპასუხებენ „ღმერთმა გიშველასთ“ (მაკალათია 1984: 104).

ამ კუთხით საინტერესოა სევანური ეთნოგრაფიული მასალა. აქ სიცყვა გამარჯვება, როგორც მისალმების ფორმა, საერთოდ არ გამოიყენება (ამის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს ფორმა მეგრულში შედარებით გვიანაა დამკვიდრებული). სევანეთში მისალმების ძირითად ფორმას წარმოადგენს „ხოჩა ლადელ“ – „კარგი/კე-

თილი დღე“: „ხოჩა ნებოზ“ – „კარგი/კეთილი საღამო“ (გქონდესო), უპასუხებენ: „ხოჩა ჯარ“. რაც შეეხება დამშვიდობებას, აქ ფრაზა „კარგად იყავი“ – „ხოჩამღუ ხვარი“ ან თუ ღამე იყო „კარგი/კეთილი ღამე გქონდესო“ – „ხოჩა ლეთ უჯარ“. ამრიგად, სენანეთში მისაღმების ძირითადი შინაარსი კონკრეტულ დროის მონაკვეთზე და ამ დროისადმი კეთილი სურვილების გამოხატვაზეა აწყობილი, რის საფუძველზეც უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ქართული „დილა მშვიდობისა“ და „საღამო მშვიდობისა“ მისაღმების ძველ, ქართულ ფორმას წარმოადგენს და არა ევროპული ენების გავლენას, როგორც ეს ერთი მეხედვით შეიძლება მოეჩვენოს ადამიანს.

სენანეთში მისაღმების ფორმა იცვლებოდა იმ შემთხვევაში, თუ რომელიმე გარკვეულ საქმიანობას ეწეოდა, მაგალითად: თუ არაყს ხდიდნენ და ამ დროს ვინმე ჩამოივლიდა, ის აუცილებლად მიესალმებოდა ამ სიგყვებით: „არყით წვიმსო“; თუ ქალი ძროხას წეედიდა, გამვლელი შემდეგნაირად მიესალმებოდა: „ბეერი მოეწელოსო“ და ა.შ. ეს ეთნოგრაფიული მასალა იმის საფუძველს გვაძლევს, რომ მისაღმება ქართველისთვის, როგორც მოგადად კარგის მისურვებას წარმოადგენდა, ასევე თავის თავში მოიცავდა გრადიციას, რაც ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში კეთილისა და წარმატების სურვილს გულისხმობდა. ამიტომ იყო, რომ მგრები და ერთმანეთზე განაწყენებული ადამიანები არ ესალმებოდნენ ერთმანეთს, ანუ არ უსურვებდნენ სიკეთეს და გამარჯვებას (ალბათ, მისაღმება უძველეს დროში, გარკვეულ მაგიურ ელემენტებს შეიცავდა, რაც ნაყოფიერების გამრდის და სიკეთის სურვილს გულისხმობდა, ამის საფუძველს სამეურნეო ყოფასთან დაკავშირებული მისაღმების ფორმათა არსებობა გვაძლევს).

ს. მაკალათის ნაშრომში დაუქსირებული აქვს ასეთი ინფორმაცია: „გზაში ხევსური უცხოთა და უცნობ ხევსურსაც არ ესალმება, თუ გამვლელმა ხევსურს სალაში პირველად მისცა, ხევსური ფიქრობს, ჩემი შევმინდა და ამიტომ მითხრა გამარჯვებო“ (მაკალათია 1984: 104).

შესაძლებელია ადრე ეს გრადიცია სხვა კუთხეებშიც იყო გავრცელებული, ვინაიდან მას პარალელი სვანური ეთნოგრაფიული მასალითაც მოეპოვება: თუ რომელიმე შემხედრთავანი საჭიროების გამო არ გამოვლასარაკა, ისე უცნობები ერთმანეთს არ ესალმებიან.

რაც შეეხება ასაკობრივ გრადაციას, იგი მისაღმების დროსაც დაუკული იყო, უფროსს პირველად უმცროსი ესალმებოდა ყველგან, ხოლო პატარები უფროსებს არ ესალმებოდნენ, ისინი მოწიწების ნიშნად თავს თავს დახრიდნენ და ისე გაატარებდნენ უფროსს.

რაც შეეხება საზოგადოებაში ქალისა და კაცის ურთიერთობას,

ესეუ გრადიციულ ღირებულებებზე იყო აწყობილი და მამაკაცის პრიორიტეტს წარმოაჩენდა. გზაზე გაულისას წინ აუცილებლად კაცი მიდიოდა, რომელსაც უკან ქალი მიჰყვებოდა. ხევესურეთში კი ცხენით მიმავალ კაცს უკან ქალი უხვით მიჰყვებოდა, კაცი ვერც ცხენს დაუთმობდა და ვერც ცხენზე შემოისვამდა, რადგანაც ეს სირცხვილი იყო (მაკალათია 1984: 104). ქალი სოფელში ვერც მამაკაცების თავყრილობის ადგილზე გამოჩნდებოდა, აქ მხოლოდ მამაკაცები იყვნენ მთელი ღლის განმავლობაში და ბაასში ატარებდნენ დროს. ამ ადგილებში მათ უმცროსი ასაკის ვაჟები მიჰყავდათ და გრადიციული ცხოვრებისა და ქცევის წესებს ასწავლიდნენ; ამ ადგილასვე მიდიოდა სოფელში მისული უცხო სტუმარი მასპინძლის მოსაძიებლად.

თავისი წესი და რიგი გააჩნდა სამხიარულო, სადღეობო და გლოვასთან დაკავშირებულ რიტუალებსა და სუფრას. განსაკუთრებით მკაცრად გლოვასთან დაკავშირებული ქცევის წესების დაცვა იყო სავალდებულო – ცნობილია, რომ გრანსფორმაციას ყველაზე გვიან სწორედ ეს სუფრო და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები განიცდის.

საქორწილო ეტიკეტს ძირითადად მხოლოდ სუფრის წესებთან დაკავშირებით განეხილავთ. სუფრასთან პირველ რიგში მაყარს დასვამდნენ, საუკეთესო ადგილას, ნეფე-დედოფლის სიახლოვეს. ამ სუფრის თავშივე უნდა მჯდარიყო თამადა. სტუმარ-მასპინძლობის გრადიციიდან გამომდინარე, ყველაფერი საუკეთესო სწორედ მათ უნდა მირთმეოდათ და შემდეგ დანარჩენ სტუმრებს; სუფრის მომსახურეობაც აქედან იწყებოდა.

წესისამებრ, ქორწილის სუფრასთან დაჯდომისას სტუმრებს იარაღი უნდა მოეხსნათ და მასპინძლისთვის ჩაებარებიანათ (სუფრის მიმდინარეობასა და სადღეგრძელოების შესახებ იხ. იველაშვილი, გოცი-რიძე, იოსელიანი...).

ქცევის ნორმები მკაცრად კრძალავდა ქორწილის დროს ჩხუბისა და აყალმაყალის ატეხვას. ასეთ ადამიანს სუფრის მომსახურე პერსონალი მაშინვე გამოიყვანდა გარეთ და ის სუფრაზე ვერ შებრუნდებოდა. როგორც ჩანს, ასეთი სტუმრის დასჯაც ყოფილა მიღებული, ქართლში სუფრის ამრევს იქვე სუფრასთან ბოძზე გააკრავდნენ, რაც დიდ სირცხვილად ითვლებოდა (იველაშვილი 1995: 24).

განსაკუთრებით საინტერესოა გლოვასთან დაკავშირებული ქცევის წესები. ამ დროს ყველა მონაწილე გვეელინება, როგორც მოკრძალებული თანამოგზიარე ერთიანი რიტუალისა, რომელიც მხოლოდ ერთ მიზანს – გარდაცვლილის სულისადმი პატივისცემას ემსახურება.

სამძიმარზე მისული ადამიანი აუცილებლად უიარაღო უნდა ყოფი-

ლიყო. ამ დროს არ გააჩნდა ეგიკეგით სხვა დროს მკაცრად განსაზღვრული დანიშნულება საუფროსო თუ სამამაკაყო და საღიაყო დასაჯდომებს; იცვლებოდა აგრეთვე ქალებისა და მამაკაცების მისვლის წესიც: თუ სხვა დროს კაცი ყოველთვის წინ მიდიოდა, სამძიმარზე წინ ქალები მიდიოდნენ და უკან მამაკაცები მიყვებოდნენ.

ქელების სუფრა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გარკვეული განსხვავებით ხასიათდებოდა; აღმოსავლეთ საქართველოში, სუფრა სახსნილო კეთდებოდა, თუ მარხვა არ იყო, რაც დასავლეთში არ იყო მიღებული — რა დროსაც არ უნდა გარდაცვლილიყო ადამიანი, სუფრას მაინც სამარხვოს გამლდნენ, რამდენიმე დღეში კი „პირის/მკლავის ახსნის“ რიტუალი გარდებოდა.

ასევე განსხვავდებოდა ქელების სუფრის გამლის დრო — ზოგიერთ კუთხეში (სამეგრელო, იმერეთი) მიცვალებულის დაკრძალვამდე იმლებოდა სუფრა და მთელი დღის მანძილზე მასპინძლობდნენ ჭირის გასაზიარებლად მისულ სტუმრებს. სხვა კუთხეებში კი მათი სუფრასთან მიწვევა მხოლოდ დაკრძალვის შემდეგ ხდებოდა.

ქელების სუფრაზე საღლეგრძელობის რაოდენობა კენგი უნდა ყოფილიყო; ძირითადად შესანდობარი ითქმებოდა, ბოლოში კი დანაგოვარის დღეგრძელობასა და ღეთის შეწვენას ამბობდნენ. ქართული სუფრის ეგიკეგის თანახმად, ქელებში არ შეიძლებოდა განსხვავებული სასმისები, არც სუფრასთან ღიბხანს ჯდომა იყო მიღებული, განსაკუთრებულ სირცხვილად დათრობა მიიჩნეოდა.

ცხადია, კონკრეტულ სიტუაციებში დაწესებული ქეების ნორმების გარდა, არსებობდა ზოგადი, საზოგადოებაში ზრდილობიანად მოქცევის წესები, რაც ყველას მოეთხოვებოდა. ამ საკითხის შესახებ ცნობები ქართულ წერილობით წყაროებში უხვად არის გაბნეული, მათ შორის კი აღსანიშნავია XVII საუკუნის ქართველი მწერლის არჩილის მიერ, თითქმის კოდექსის სახით ჩამოყალიბებული, აუცილებლად საცოდნელი ქეების ნორმები (არჩილიანი 1936).

„საქართველოს მნეობანში“ დიდი ადგილი უკავია ე.წ. „სოციალურ ეგიკეგს“, ანუ მეფესა და ბაგონთან მოქცევის წესებს. ამ მონაცემებზე, ისევე როგორც „ხელმწიფის კარის გარიგებაზე“ (სადაც სამეფო კარის ეგიკეგის აღწერაა მოცემული) ამ ნარკვევში ყურადღებას ვერ გაუამახვილებთ. განვიხილავთ მხოლოდ ყველასთვის აუცილებლად საცოდნელ ქეების ნორმებს. არჩილს მშვენიერად ესმის ეგიკეგის მნიშვნელობა და ლაკონურად აყალიბებს მას:

„მნეობა საქციელები არ ბნელობს, არის ნათელი,
კამკამებს დაუფარავად, ვითა წყვილადში სანთელი,
ეს უნდა კაცმან იყოდეს, მის-მის დროს რაა საქნელი“

(არჩილიანი 1936: 10)

„საქართველოს მწეობანში“ მოცემულია, თუ როგორ უნდა იკდეს აღამიანი სამოგადოებამი, იგი არც წინ უნდა გადამხაროს, არც რამეს მიეყუდოს და არც თავი ჩამოჰკიდოს; არც ჯოხზე დაყრდნობა და მითუმეტეს, მისი მხარზე გადებამი მიმანშეწონილი. საუბრის დროს არ შეიძლება წვერ-ულვამის გრეხა, ხელფეხის ქნევა, ზედმეტი ლაჰარაკი ან საუბარში უმიზნოდ ჩართვა.

არჩილს სუფრასთან ქეუვის სხვა წესებიც აქვს განმარტებული, მისი თქმით არ შეიძლება სასმელის ხმაურით, წრუქვით შესმა, არც თხილის კბილით გატეხვა; რაც უნდა უცნაური იყოს, დღეს ქართულ ყოფამი უცხოური გავლენის შედეგად დამკვიდრებული (პრესტიჟული რესტორნების სუფრის აუცილებელი ატრიბუტი „კბილის საჩიჩქნი დერები“) ოფიციალურ სუფრამე კბილის ჩიჩქნა, არჩილს დიდ სირცხვილად მიაჩნდა.

არჩილს მითითებული აქვს აგრეთვე, რომ არ შეიძლებოდა სამოგადოებამი ფეხის ფეხზე გადადებამი, რაც სხვა წყაროებითაც დასტურდება. როგორც ცნობილია, ეახუმგის აღწერილი აქვს მეფე ლუარსაბისა და გიორგის კონფლიქტი, რისი მიზეზიც გიორგის მიერ ლუარსაბის თანდასწრებით ფეხის ფეხზე გადადებამი გამხდარა. ივანე ჯავახიშვილს ამ ცნობამე ასეთი კომენტარი გაუკეთებია: „ესხადი ხდება, ფეხის ფეხზე გადადებამი სხვასთან ჯდომელამი საუბრის დროს დიდ უმრდელობად ყოფილამი მიჩნეული. ხოლო თუ ამასთანავე მოსაუბრე უფროსი იყო, ფეხის ფეხზე შემომდები კი უმცროსი, მაშინ ასეთი საქციელი უკადრისობად და უპატიობად ითვლებოდა“ (სართანია 2002: 210).

ამრიგად, ქართული ქეუვის ნორმები, ანუ ეტიკეტი წარმოადგენს სამოგადოებამი დამკვიდრებულ, საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებულ წესთამი ერთობლიობას, სადაც ასახულიამი სამოგადოების სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობამი, მისი კულტურული განვითარების დონე, სქესობრივ-ასაკობრივი გრადაციები და რელიგიური მეხედულებები.

დამოწმებული ლიტერატურამი

არჩილიანი 1936 – არჩილიანი, საქართველოს მწეობანი, გფ., 1936.

აჩუგბამი 1985 – თ. აჩუგბამი, ოჯახის წვერთამი ურთიერთდამოკიდებულების ნორმები აჭარამი, „სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფამი და კულტურამი“, თბ., 1985.

ეახტანგ ბატონიშვილი 1914 – ეახტანგ ბატონიშვილი, ისტორიებრი აღწერამი, გფ., 1914.

იველაშვილი 1980 – თ. იველაშვილი, საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, მაცნე, ისტორიის... სერია, თბ., 1980, № 3.

იველაშვილი 1995 – თ. იველაშვილი, ქართული სუფრის ეტიკეტი, თბ., 1995.

ითონიშვილი 1970 – ე. ითონიშვილი, მოხევეთა საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.

შაკალათია 1984 – ს. შაკალათია, ხეცსურეთი, თბ., 1984.

სართანია 2002 – დ. სართანია, ივანე ჯავახიშვილი და ქართული ეტიკეტის საკითხები, თბ., 2002.

ჩართოლანი 1961 – მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961.

ცეცხლაძე 1991 – გ. ცეცხლაძე, გურიის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.

ცეცხლაძე 2002 – გ. ცეცხლაძე, საოჯახო ეტიკეტი იმერეთის მოსახლეობაში, „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, გ. IV, თბ., 2002.

იაკობ ხუცესი 1990 – იაკობ ხუცესი, შუშანიკის წამება, თბ., 1990.

ჯავახიშვილი 1965 – ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისთვის, თბ., 1965.

ხათუნა იოსელიანი

ქართული საბრძოლო და თავდაცვითი იარაღი

რთული გეოპოლიტიკური მდებარეობის მქონე საქართველო, ოდითგანვე იძულებული იყო თავის გადასარჩენად გამუდმებული ომები ეწარმოებინა; ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე დროის მცირე მონაკვეთსაც ვერ მოეძებნით, რომელსაც შეიძლება მშვიდობიანად, ომის გარეშე ჩაეელო.

მუდმივი ომიანობა თავისთავად გულისხმობდა დიდ საბრძოლო გამოცდილებას, სამხედრო საქმის უნაკლო ცოდნას, საფორტიფიკაციო ქსელის განვითარებას და საომარი იარაღის მრავალფეროვნებას, რომელთა ერთობლიობის გარეშეც საქართველო ვერაფრით მოახერხებდა იმ ისტორიული ქარტესილებისგან გადარჩენას, რომელთაც მსოფლიოს მრავალი ხალხი შეიწირა. ამ ვითარების გამო, ქართველი ჩამოყალიბდა, როგორც მეომრული სულისკვეთების და სამხედრო ხელოვნების შესანიშნავი მცოდნე, რასაც კარგად გრძნობდნენ თვითონაც და თავის თავს ასე ახასიათებდნენ: „ქართველნი ვართ მხედრობასა შინა აღმრდილნი და მარადის ჭირეუელსა ცხოვრებასა ჩეუელნი“ (ქქმგ XI ს.). ასევე უწოდებდა დავით აღმაშენებელი თავისთავს და ერისკაცებს: „ჩვენ, მხედრობათა შინა აღმრდილნი“ (ქე 1955: 357).

ომში გამარჯვების ერთ-ერთ ძირითად პირობას საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის მრავალფეროვნება, გამძლეობა და სრულყოფილი სახე წარმოადგენს; როგორც ჩანს, იარაღის კულტურა საქართველოში ოდითგანვე მაღალ დონეზე მდგარა, რასაც ისტორიულ-არქეოლოგიური წყაროები გვიდასტურებენ.

საკითხის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა გააჩნია იარაღის ამსახველ ქართულურ ტერმინოლოგიას, რაც დროთა განმავლობაში იცვლებოდა და ძირითადად იმ ხალხებთან ხანგრძლივი ურთიერთობებით იყო განპირობებული, ვისთანაც ქართველებს ომის წარმოება უხდებოდათ.

საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის აღმნიშვნელი უძველესი ქართული ტერმინები იყო საჭურველი და ჭური, რომელნიც დროთა განმავლობაში განდევნილი იქნა ხმარებიდან და მათ ჩაენაცვლა აბჯარი, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი უცხოენოვან ტერმინად მიიჩნევდა და წერდა, რომ „მისი ძირი და ეტიმოლოგია არსად ჩანს და სადაუ-

სიგყვა „იარაღის“ მინაარსის მაგარებულია. რასაც ქართულ ენაში აბჯარი მოიცავდა მთლიანობაში, ის სევანურ მეტყველებაშიც (ისევე, როგორც ქართულში), როგორც ჩანს, შემდგომ დანაწევრდა: აბჯარი უფრო ჯაჭვ-პერანგს გულისხმობს, ხოლო დანარჩენ საბრძოლო იარაღს გერმინი „ავეჯი“ გამოხატავს.

ავეჯი არაბული სიტყვაა და ნიშნავს საჭირო საგანს, ნივთს“ (წერეთელი 2000: 190). იგი შედარებით გვიან შემოსული ჩანს ქართულ ენაში, რადგანაც ძველი ქართული ენის ძეგლებში, მათ შორის ეფუხისტყაოსანშიც, არ გვხვდება. თანამედროვე ქართულში კი მისი მნიშვნელობა ასეთია: „ავეჯი – ბინის მოსაწყობი სკამი, მაგიდა და სხვა; სამკაული, ოთახის მოსაწყობ-მოსართავი ნივთები“ (ქეგლ 1950: 152). ასევეა იგი განმარტებული საბა ორბელიანის ლექსიკონში: „ავეჯი – ესე არს სახლის იარაღი და ჭურჭელი, რაგინდრა“ (სულხან-საბა 1991: 40), ხოლო სევანურ დიალექტში ამ გერმინმა საბრძოლო იარაღის მნიშვნელობა შეიძინა, რაც უფრო ახლოს დგას ამ სიტყვის არაბულ მნიშვნელობასთანაც, სადაც ის საჭირო საგანსა და ნივთს ნიშნავდა. შესაძლებელია, რომ სწორედ ავეჯის დამკვიდრების შემდეგ მოხდა სევანურში „აბჯარის“ მნიშვნელობის შევიწროება. საინტერესოა ისიც, რომ სიტყვა „ავეჯიდან“ ჩანს წარმოებული „ლიპავეჯი“ (ლიპავეჯი), რაც სროლას, იარაღის ხმარებას ნიშნავს. მსგავსი შემთხვევა „აბჯართან“ დაკავშირებით არ არის დაფიქსირებული (თუმცა, თოფის შემოსვლის შემდეგ, სევანურში გაჩნდა გერმინი „ლითუჟე“ რაც სროლას ნიშნავს) (იოსელიანი 2002: 354,355).

აღსანიშნავია, რომ ქართული ენის დიალექტებში გარდა რაჭული-სა, ჩვენ ვერ შევძელით „ავეჯის“ მსგავსი მნიშვნელობით დაფიქსირება. რაჭულ დიალექტში სიტყვა „ავეჯს“ სევანურთან მიახლოებული მნიშვნელობა გააჩნია, რაც ალბათ, სევანეთისა და რაჭის ისტორიული სიახლოვით, უფრო მეტად კი რაჭაში სევანურ დიალექტზე მოსაუბრეთა არსებობით უნდა იყოს გამოწვეული. ამითი უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ რაჭაში „ავეჯი“ ტანის მოკაზმულობა-მორთულობას ნიშნავდა (დლონტი 1984: 24).

საომარი იარაღი თავისი დანიშნულებიდან გამომდინარე, ორ ძირითად ჯგუფად იყოფა: საბრძოლო და თავდაცვითი. თითოეული მათგანი ცალკე კლასიფიცირდება მისი მოხმარებისა და დანიშნულების მიხედვით.

ქართული წერილობითი წყაროებისა და ლექსიკოლოგიური მონაცემების საფუძველზე იე. ჯაფახიშვილმა მოგვცა გრადიციული საბრძოლო და თავდაცვითი იარაღის კლასიფიკაცია. საბრძოლო იარაღი იყოფა 1. საძვერებელ, 2. საცყორცნ-საძვერებელ, 3. საცყორცნ, 4. სასროლ, 5. დასარცმელ და 6. მკვეთრ-მკვეთებელ სახეობებად, ხო-

ლო თავდასაცავს იგი ოთხ ნაწილად ყოფს 1. თავსაბურავი, 2. გულ-მკერდის საცავი, 3. ქვედა ნაწილის საცავი და თავდასაცავი სხვა საშუალება – 4. ფარი და ჩელით (ჯაფახიშვილი 1962: 222-296).

გარდა ამისა, საბრძოლო იარაღი იყოფოდა სამხედრო და საქვეითო იარაღად – განსხვავებულად იყო აღჭურვილი ცხენოსანი მეომარი და სხვანაირად ქვეითი. ამასთანავე, თვითონ საბრძოლო იარაღიც, ორნაირი იყო – სადღესასწაულო-სამეიმი და საომარი. სამეიმო იარაღი, რომელსაც ჯაფახიშვილი წყაროზე დაყრდნობით „გასაჩვენოს“ უწოდებს (ჯაფახიშვილი 1962: 218), ძვირფასი თვლებით მოკაზმული და ფიგურებით დამშვენებული იყო, ცხადია, ამ იარაღით ომში წასვლა გაუმართლებელი იყო და მას მხოლოდ დასამშვენებლად იყენებდნენ. ასეთივე სხვაობაა თავდასაცავ იარაღშიც – არსებობდა როგორც საკაცო ისე საცხენო აბჯრები, რომლითაც ცხენს აღჭურავდნენ, რათა იგი მგრისგან დაცული ყოფილიყო.

ამ კლასიფიკაციაში ცალკე არ არის გამოყოფილი საბრძოლო საშუალებათა ერთერთი მნიშვნელოვანი სახეობა, რომელსაც პირობითად შეიძლება სამგერვეი იარაღები დაერქვას. საქართველოს გერითგორია საფორტიფიკაციო ქსელითაა დაფარული, რაც, ცხადია, განაპირობებდა ციხესიმაგრეთა როგორც დაცვის, ისე აღების ტაქტიკის, მეთოდებისა და შესაბამისი იარაღების განვითარებას, ეს საკითხი დღემდე არაა გამოკვლეული. მიგვაჩნია, რომ სამგერვეი საშუალებები ცალკე ჯგუფად უნდა იქნას გამოყოფილი იარაღთა კლასიფიკაციაში.

1. სამგერველი იარაღი ერთ-ერთი უძველესი სახეობაა, რომელსაც ადამიანი ოდითგანვე იყენებდა და სხვადასხვა ფორმისა და ზომის იყო. სამგერველი იარაღის აღმნიშვნელ ზოგად სახელად სულხან-საბა ლაბხარს მიიჩნევს და ჩამოთვლის მის სახეობებს: ოროლი (ჰოროლი), გმური, სათხედი, გეონი, შუბი, ხიმგი, მუჟანი, ლიბანდაკი (სულხან-საბა 1993: 409). ი. ჯაფახიშვილი მას არ ეთანხმება და თვლის, რომ ლახვარი კონკრეტული იარაღის აღმნიშვნელი გერმინი უნდა ყოფილიყო (ჯაფახიშვილი 1962: 232).

ლახვარი უძველეს წერილობით ძეგლებში გვხვდება. იგი ქართული სიტყვაა და შედგება „ლა“ თავსართისა და „ხერა“ გმნისგან, რომელიც იგივეა, რაც ხერეცა, ე.ი. ლახვარი იარაღია, რომელიც ხერეცაა. ის სხვადასხვა ზომის უნდა ყოფილიყო, ბოლოს თანდათან იმდენად დაპატარავებულა, რომ იგი ეწოდებოდა შუბისებურ სეფისკეურის ნაწილის ამოსაღებს, რომელსაც ეკლესიაში იყენებდნენ. როგორც ჩანს, იგი იმდენად მარჯვე და რისხვის დამცემი იარაღი ყოფილა, რომ ქართველს აქედან ნასახელარი გმნა დალახვრა და გამოინათქვამი „დალახვროს ღმერთმაც“ უწარმოებია (ჯაფახიშვილი 1962:

საძგერებელი იარაღის აღმნიშვნელ ერთერთ უძველეს გერმინად ქართულ წერილობით ძეგლებში „პოროლი“ გვხვდება, იგი შუბისმაგვარი საძგერებელი იარაღი იყო. ეს გერმინი XII საუკუნეში უკვე მწიგნობრულ სიტყვად ქცეულა და მისი ადგილი „შუბს“ დაუკავებია, რომელსაც დ. ჩუბინაშვილი არაბულ, ხოლო ი. ჯაფახიშვილი სპარსული წარმომავლობის გერმინად მიიჩნევს (ჯაფახიშვილი 1962: 228, 229). შუბისპირები საქართველოს ტერიტორიაზე აღრებრინჯაოს ხანიდან გვხვდება. ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებოდნენ ფორმის და ხარისხის მიხედვით (ფოთლისებურპირიანი, ალისებურპირიანი, სამკუთხაპირიანი და ა.შ.) (სახაროვა 1973: 82-94).

შუბი შედგებოდა შუბისპირის, შუბისწვერის და გარისგან. როგორც აღინიშნა, მას ომში საძგერებელ იარაღად იყენებდნენ. ხშირად მეომრები მასზე სხედასხვა ფერის ალმებს აბამდნენ. შუბით ალჭურვილ ჯარისკაცთა ერთეულს შუბოსანნი ერქვათ (ჯაფახიშვილი 1962: 229).

ხეცურეთში სამგვარი ფორმის შუბები ცოდნიათ: ხანჯლისებური, წვერკუთხა და სამწვერა, რომელთაგანაც ყველაზე საშიში სამწვერა შუბი ყოფილა (გასიგაშვილი 1957: 92).

საბას მიხედვით საძგერებელი იარაღია აგრეთვე „გმური“ – „გმური არს ლახვარი, პირბრტყელი და ბუნგრძელი, რომლითა მაცხოვარს უგმირეს“ (სულხან-საბა 1993: 409). ეს გერმინი არც ერთ წყაროში არ გვხვდება, თუმცა ი. ჯაფახიშვილი საბას ცნობას სანდოდ მიიჩნევს და განმარტავს, რომ „გმურა და განგმურა“ სახელშვნების არსებობა და საბას მიერ „გმურის“ აღწერილობა ცხადყოფს, რომ მისი ცნობა სინამდვილეს უნდა შეეფერებოდეს (ჯაფახიშვილი 1962: 233).

საძგერებელი იარაღის რიგს მიეკუთვნებოდა „წათი“, რომელიც ხის საჩხვლეტს წარმოადგენდა. საჭურველთა შორის იგი მხოლოდ უძველეს ძეგლებში გვხვდება, ხოლო VII საუკუნის შემდეგ ქრება. XI-XII საუკუნეებიდან გვხვდება ხიშგი, რომელიც „პირგრძელი ლახვარი, ძვიდე მახვილი“ იყო. მოგვიანებით იგი ცეცხლსასროლი იარაღის აგრიბუგი გახდა, ცალკე მნიშვნელობა კი დაკარგა (ჯაფახიშვილი 1962: 409).

საბრძოლო იარაღის მეორე ჯგუფს მიეკუთვნება სატყორცნ-საძგერებელი იარაღი – მაზრაკი, ზუფინი, სათხედი და გეონი. საბას „მაზრაკი“ შუბად აქვს მიჩნეული, თუმცა ჯაფახიშვილის დასკვნით, იგი პაგარა-ისარ-ხელშუბია (ჯაფახიშვილი 1962: 239). „ზუფანი“ სასროლი მოკლე შუბია, რომელსაც შესტყორცნიდნენ და ამასთანავე განმკვეთლობის დიდი ძალა ჰქონდა, მაგრამ ვინაიდან ეს გერმინი ხშირად

არ გვხვდება ქართულ წერილობით ძეგლებში, ჯაფახიშვილი მას ქართული ყოფაცხოვრებისთვის უცხო და ხანმოკლე სტუმრად მიიჩნევს (ჯაფახიშვილი 1962: 241). თუმცა, აღსანიშნავია, რომ არქეოლოგიური მასალით ჯერ კიდევ ბრინჯაოს ხანიდან დასტურდება საქართველოს ტერიტორიაზე პატარა შუბისპირები, რომლებიც ხელშუბისპირებად არის მიჩნეული (სახაროვა, 1973: 94), რაც გულისხმობს იმასაც რომ აღნიშნულ იარაღს შესაბამისი გერმინიც ექნებოდა.

„სათხელი“ ქართული გერმინია და ძირითადად აღნიშნავს გარეულ ღორზე სანადირო იარაღს, რომელიც ასევე იხმარებოდა ომის დროს. იგი საცყორცნელი შუბია. რაც შეეხება „გეონს“, ბერძნული „გესოსის“-გან არის წარმომდგარი და ასევე ხელშუბის აღმნიშვნელია (ჯაფახიშვილი 1962: 242).

საცყორცნი იარაღი ასევე უპირველეს სახეობათა რიგს მიეკუთვნება, რომლის ყველაზე მარტივი ფორმა ქვა იყო. ქვას ხმარობდნენ როგორც სასროლად, ასევე საგორველად და გზის ჩასახერგად. ქვის საცყორცნად ფართოდ იყო გავრცელებული „მურდული“. მემურდულენი ქართულ ლამქარში XI-XIII საუკუნეებშიც კი იხსენიებიან. (ჯაფახიშვილი 1962: 243).

მურდული განსაკუთრებით გავრცელებული იყო მთიან რეგიონებში. ხეესურები მას ხის ქერქისა და გყავისგან ამზადებდნენ. ცაცხვის ქერქისგან დაწნავენ მურდულის ორ წვერს, რომელსაც შუაში გყავის ან ნაქსოვის „საქვეს“ უკეთებდნენ, სადაც ქვა თავსდება. რამდენიმეჯერ დატრიალების შემდეგ მურდულის ერთ წვერს გაუმეებდნენ და ქვას გაისროდნენ (გასიგამილი 1957: 83). ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად კი, სევანები მურდულთან ერთად მოგჯერ ქვის სასროლად „სევანურ ქელსაც“ იყენებდნენ.

შემდგომ პერიოდში ქვის სასროლი მანქანები შემოიღეს, რომელთაც ციხეების კედლების შესანგრევად ხმარობდნენ. ასეთ მოწყობილობას „ფილაკვანი“ ერქვა. სიტყვა არაბულიდანაა ქართულში შემოსული (ჯაფახიშვილი 1962: 243).

სევანეთში გავრცელებული იყო აგრეთვე „ლახქპირ“- „ჩასახევი“, ორ მრგვალ ქვაში გაყრილი იყო გრძელი მორი, რომელსაც ფერდობზე დააგორებდნენ და მგერს ჩახვეტავდნენ.

სასროლი იარაღის ძირითად სახეობას მშვილდ-ისარი წარმოადგენდა. იგი ყველა ძველ ქვეყანაში იყო გავრცელებული. საქართველოს ტერიტორიაზე არქეოლოგების მიერ მრავლად მოპოვებული ისრისპირები იმაზე მეტყველებენ, რომ მას ფართოდ იყენებდა უძველესი მოსახლეობა.

ქართველური ტომების მიერ მშვილდ-ისრის კარგად ხმარების შესახებ ცნობებს ვხვდებით ძეგლებერძნულ და რომაულ წყაროებში.

მშვილდ-ისარს საქართველოში გვიანობამდე არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, მას ქართულ ლამქარში XVII საუკუნემდე იყენებდნენ, ცეცხლსასროლ იარაღთან ერთად.

მშვილდ-ისარი განსხვავდებოდა ზომით და გამოყენების წესითაც, მაგალითად, სამხრეთ საქართველოში ადამიანის სიმაღლის მშვილდ-ისრები იყო გაერცელებული, რომლის გამოყენებაც მეზრძოლს მხოლოდ ფეხის დახმარებით შეეძლო (ჯაფახიშვილი 1962: 244). მთიან რეგიონებში შედარებით მცირე ზომის მშვილდები ჰქონდათ.

მშვილდ-ისარს მოსახლეობა ძირითადად თვითონ ამზადებდა. მეჩრეული ჰქონდათ როგორც სამშვილდე, ისე საისრე ხის ჯიშები (დგნალი, შინდი, თხილი, მაქაყა (გასიგაშვილი 1957: 230), რომლებიც უფრო მოქნილი და ღრეკადი იყო. მშვილდის სახელწოდებას შინდიდად წარმოებულად მიიჩნევენ (ჯაფახიშვილი 1962: 245).

მშვილდ-ისარი შედგება მშვილდისა და ისრისგან. მშვილდი დამუშავებული და მოღუნული ხის გოგი იყო, რომელზეც საბელი იყო გაბმული. საბელი კეთდებოდა ან კანაფის გოგისგან, ან აბრეშუმისგან. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ისარს, რომელსაც მახვილი და წვეტიანი წვერი უნდა ჰქონოდა, მას მოგჯერ უკეთდებოდა ფრთებიც, რომლის საშუალებითაც ისარი უფრო სწრაფად და ზუსტად მიდიოდა მიმანში.

ისრებს მეზრძოლები ილაგებდნენ საისრეში, რომელსაც „კაპარჰიც“ ერქვა.

სვანური ეთნოგრაფიული მასალა გვაძლევს იმის ვარაუდის საშუალებას, რომ გარდა საბრძოლო ისრებისა, მესაძლებელია ჰქონოდათ ცეცხლის გასაჩენი ისრებიც, აღმოებულ ისარს მტრის ბანაკში ისროდნენ და ცეცხლს უკიდებდნენ იქაურობას.

სასროლი იარაღების ჯგუფში თავსდება, ცხადია, ცეცხლსასროლი იარაღი, რომლის გამოჩენამაც ძირფესვიანად შეცვალა სამხედრო ხელოვნება.

დენთი ჩინელებმა აღმოაჩინეს ჯერ კიდევ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე, მაგრამ ხანგრძლივი დროის მანძილზე მას მხოლოდ ფეიერვერებისთვის იყენებდნენ. ჩინელებისგან დენთის გამოყენება არაბებმა ისწავლეს, რომლებიც მას ბრძოლაში XIII საუკუნიდან იყენებდნენ. არაბებისგან დენთი ევროპისთვის გახდა ცნობილი, სადაც შვიქმნა პირველი კლასიკური ცეცხლსასროლი იარაღი XIV საუკუნეში. საქართველო ამ პერიოდში, მძიმე საშინაო და საგარეო მდგომარეობის გამო ვერ ახერხებდა საბრძოლო ძალების და საშუალებების საჭიროებისამებრ განვითარებას, თუმცა ცეცხლსასროლი იარაღი ქართულ შეიარაღებულ ძალებში XVI საუკუნიდან ჩნდება. ამ დროისთ-

ვისაც ქართული ლაშქარი, მართალია, ძირითადად ცივი იარაღით იყო აღჭურვილი, მაგრამ მებრძოლთა გარკვეულ რაოდენობას უკვე გააჩნდა ევროპიდან შემოსული იარაღიც, მაგალითად XVI საუკუნის ბოლოს კახეთის ჯარში ხუთასი თოფიანი მებრძოლი ირიცხებოდა (ანჩაბაძე 2002: 49).

თოფის დამზადება საქართველოში XVII საუკუნიდან იწყება, თუმცა უკეთესი ხარისხის იარაღის შემოგანა, მართალია, ძნელად, მაგრამ მაინც ევროპიდან ხდებოდა, ძირითადად ყირიმის მხრიდან, რამაც ასახვა პოვა ფოლკლორშიც: ხევსურულ, ფშავერ და სვანურ პოეზიაში „ყირიმულა, ყირიმოდ“ თოფის სახელად დამკვიდრდა, ასევე ხალხური სახელი შეერქვა („მაჟარო“ ანუ „მაჯარი“) უნგრულ თოფსაც, რომელიც საქართველოში შემოდიოდა (ჯაფარიძე, 1962: 281).

სვანეთში „ყირიმულთან“ ერთად გავრცელებული ჩანს თოფის სახეობა „კუთხა“, რომელიც ფართოდ არის ასახული ფოლკლორშიც. ეს იყო დაკუთხილი, ხრახნილლულიანი შაშხანა, რომელიც ქალაქის მასრიანი ეაზნებით იცენებოდა. ამ სახეობის თოფი ევროპაში XVI საუკუნეში გაჩნდა, ხოლო ჯარებში მასიურად XIX საუკუნიდან გავრცელდა (ანჩაბაძე 2002: 58). როდის შემოდის ასეთი ფორმის თოფები საქართველოში, უცნობია, თუმცა მისი ასახვა ფოლკლორში იმის ნიშანია, რომ იგი XIX საუკუნიდანვე უნდა ყოფილიყო ცნობილი ქართველი მებრძოლებისთვის.

დასარგყმელი – საბრძოლო იარაღებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა დასარგყმელ იარაღებს, ასეთი იარაღი იყო ლახგი, გურში, კვერთხი, მათრახი. „ლახგი“, საბას მიხედვით, „უკვეთელ საცემი, საომარი“ იარაღი იყო (სულხან-საბა 1993: 409), რომელსაც ქაშარში (წელში) ჩარჭობილს აგარებდნენ. საბასეე განმარტებით ლახგივით იარაღი იყო „გურში“ – „ლახგივით დიდი, უფრო“ (სულხან-საბა 1993: 179). წყაროებიდან ჩანს, რომ მასაც ლახგივით იყენებდნენ.

საბრძოლო იარაღად მიიჩნევს „კვერთხს“ ი. ჯაფარიძე. საბას განმარტებითაც „კვერთხი საგუემელი ჯოხია“ (სულხან-საბა 1993: 409). ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც დასტურდება, რომ ჯოხი გრადიუიულ იარაღს წარმოადგენდა. სვანური „მუჯრა“ ამის ნათელ მაგალიტს წარმოადგენს. „მუჯრა“ მასიური ხის ჯოხია, რომელსაც წვერზე რკინის წვეტი აქვს გაკეთებული, ხოლო თავში თასშაა გაყრილი, რომელიც მაჯაზე იხვევა. „მუჯრა“ გამოიყენებოდა როგორც მთაში სასიარულოდ, ისე საბრძოლოდაც, იგი ფართოდ იყო გამოყენებული ხალხური ორთაბრძოლაში. საინტერესოა, რომ სვანურში არსებობს მშნა „ლიჯირი“, რაც მიწოლას, მიბჯნას გულისხმობს, შესაძლებელია აღნიშნული ტერმინი და მშნა შინარსობრივად ერთ-

მანეთს უკავშირდებოდეს და „მუკრა“ სწორედ მისი დანიშნულებიდან გამომდინარე – „მისაწოლი, მისაბჯენი“ საშუალება – იყოს წარმომოხილ.

დასარგებლ იარაღებს მიეკუთვნებოდა მათრასიც, რომელიც შემდეგ მხოლოდ საცხენოსნო იარაღად გადაიქცა. ქართული წერილობითი ძეგლებიდან ჩანს, რომ თავიდან იგი საბრძოლო იარაღს წარმოადგენდა, რომელიც ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც შემორჩა. მათრახი შედგება ხის გარისგან, თასმისგან და დაწნული გყავის ღველისგან, რომელსაც მელ რკინის მავთულები აქვს დახვეული (გასიგაშვილი 1957: 92). მათრახი მოხერხებულად გამოიყენებოდა ბრძოლის დროს და როგორც ჩანს საკმაოდ სახიფათო იარაღსაც წარმოადგენდა.

საბრძოლო თუ საყოფაცხოვრებო თვალსაზრისით, ყველაზე მოხერხებული და საჭირო იარაღი, რომელსაც მნიშვნელობა ეცესხლასა-როლი იარაღის გამოგონების შემდეგაც არ დაუკარგავს, მკვეთრი, მჭრელი იარაღია. იგი ადამიანმა უძველეს დროშივე გამოიგონა, განავითარა და დღემდე იყენებს, როგორც ერთ-ერთ აუცილებელ ნივთს.

მკვეთელი იარაღის სახეობებს მიეკუთვნება ხმალი, მახვილი, ხანჯალი, დანა, დიდი დანა, სატყევარი, ცული.

როგორც წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, ყველაზე მეტად გავრცელებული ძველ დროში, ხმალი ყოფილა. იგი სხვადასხვა მოყვანილობის იყო და რამდენიმე ნაწილისგან შედგებოდა: პირი, კოტა (ხელის მოსაკიდებელი), ვადა ან ჯვარელი.

ხმლის კოტას თავს ქუდი ერქვა, რომელიც სწორი ან მოკაუჭებული იყო. მის ნახერგში თასმა იყო გაყრილი, რომელიც მეომარს მაჯაზე ჰქონდა შემოხვეული, ხმლის ადვილად დასაჭერად (ჯავახიშვილი 1962: 251).

ხმალი ხარისხით შეიძლებოდა ყოფილიყო ან ბასრი და მაგარი, ან რბილი. მისი ეს თვისება ფერითაც იყო გამოხატული – ჩალურჯებული ანუ „ლიბრი“ (ლიბრი – ჩალურჯებული, რუხა, სულხან-საბა 1993: 414) ფოლადისა, საუკეთესოდ და ბასრად ითვლებოდა, ხოლო „თეთრი“ უფრო მდარე ხარისხის იყო. ხეცსურეთშიც ხმალი „ჯიშიანად“ და „უჯიმოდ“ იყო დაყოფილი. ჯიშიანი ხმლების რიგს „დავით-ფერული“, „ფრანგული“ და „გორდაფრანგული“ მიეკუთვნებოდა, ხოლო უჯიმოს „ჭარული“, „ლეკური“ და სხვა (გასიგაშვილი 1957: 88).

ხმლები ხარისხის გარდა ფორმით და მოყვანილობითაც განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან. სხვადასხვა ხალხებს სხვადასხვა ფორმის ხმლები ჰქონდათ. როგორც ისტორიული წყაროებიდან ჩანს, ქართული კლასიკური ხმალი სწორი ფორმის იყო და მას „შეეტი“ ერქვა. საეკლესიო მხატვრობიდან ჩანს, რომ ასეთი ფორმის ხმლები საქარ-

თველოში XII საუკუნემდე იყო გაერცელებული, ხოლო XIII საუკუნიდან ხმლის ფორმა ოდნავ იცვლის სახეს და იხრება. ეს კარგად ჩანს ლამა-გიორგის ფრესკებში: ბეთანიის მონასტერში გამოსახულ უფლისწულ ლამას „მეეგი ხმალი“ არგყია, ხოლო ბერთუბნის მხაგვრობაში, უკვე მეფეს, ოდნავ მოხრილი ხმალი უჩანს (ჯავახიშვილი 1962: 253).

ხმალი ორპირად მკრელი იარაღი არ იყო, მას ერთ მხარეზე ჰქონდა ფხა, ხოლო მეორეზე ყუა, ანუ გნდე. ხმალი იდებოდა თავის ბუდეში, რომელსაც „ქარქამში“ ერქვა, ქარქამი სპარსული დამახინჯებული სიტყვაა – „თარქამი“-დან მომდინარე (ჯავახიშვილი 1962: 255).

ხმლის, შეიძლება ითქვას, ამომწურავი და სრულყოფილი დახასიათება აქვს მოცემული სულხან-საბას, რომელსაც ი. ჯავახიშვილი ფასდაუდებელს უწოდებს: „ხრმალია მრავალგვარნი არიან სხედასხვა თემთა ქმნილთაებრ და რომელიცა ხმალი ძველი, გრძელი განხრილი, მშვეელი, მკვეთელი და სრულია, გლუვი იყოს თუ გამოფერდილი, ანუ ღაროსანი, გორდა თუ კალდიმი, – ამას ქართველნი ჰყუარობენ, ფრანგნიცა ესეთსა ...ბრძენნი და გამოცდილნი, ღვაწლისა მძლენი მხედარნი საქებურად ამას დასდებენ, რომელი გვარიანიც იყოს, ძველი და არა ღვარჭნილი, არაცა სადა მცირედი სიმრუდე ჰქონდეს, არცა მაღალ-დაბლობა აჩნდეს ცახეთაყა ოდენი, ლიბრი იყოს და არა თეთრ, გომიერ სიგრძით და სიბრგყითა, ძვალთა და რკინათა მკვეთელ და თვით უნებელ, ადრე არა დამბლაგველ, უგალ-უნაფუსხენო, ყუა-ზრქელ, გნდე-სწორე, შამარ-მოკლე“ (სულხან-საბა 1993: 444,445).

ხმალს თავისი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, განსაკუთრებული დაგვირთვა ჰქონდა მინიჭებული ქართულ ყოფასა და სამართალში. იგი სამეფო ხელისუფლების ერთერთ სიმბოლოს წარმოადგენდა. მეფედ კურთხევის რიტუალის ერთ-ერთ მთავარი ნაწილი მეფისთვის ხმლის შემორგყმა იყო, რომლის უფლებაც მხოლოდ სამეფო კარზე დაწინაურებულ ფეოდალს ჰქონდა (მეფედ კურთხევისა და ხმლის შემორგყმის ცერემონიალის ამსახველი ერთადერთი ფრესკა მოგვეპოვება, სადაც გამოსახულია მეფე დემეტრე აღმაშენებლის ძის მეფედ კურთხევა – სვანეთში ლაგალის მაცხოვრის ეკლესიაში).

სამეფო დარბაზის ეგიკეგის მიხედვით, მეფესთან ხმლის გარების უფლება მხოლოდ პირადი დაცვის უფროსს – სეფე-მეაბჯრეს ჰქონდა. ხმალს, როგორც ძალაუფლების სიმბოლოს, აგარებდნენ აგრეთე ამირსპასალარი და ამილახორი (ჯავახიშვილი 1962: 282).

ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ვაჟისთვის ხმლის გარების უფლების მინიჭება, მის სრულწლოვანებას, „კაცად“ აღიარე

ბას ნიშნავდა, ამავე დროს, ხმლის მაგარებელ ადამიანს მეტი პასუხისმგებლობა გააჩნდა სამოგადოების წინაშე (გასიგაშვილი 1957: 91).

როგორც ქართული წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, უძველესი მკვეთელი იარაღი იყო მახვილი. მისი დიდი მნიშვნელობის შესახებ მეტყველებს ქართულ ენაში დამკვიდრებული გამოთქმები: ჭკუამახვილი, გონებამახვილი, ენამახვილი და ა.შ. ი. ჯავახიშვილი ამ სიტყვათწარმოებას „ლახვარსა და დალახვროს“ კომბინაციას ადარებს. მახვილი ძველად მკვეთრი და წვე-გთან იარაღის სახელი იყო (ჯავახიშვილი 1962: 258). ცხადია, მახვილი მჭრელი და ბასრი იარაღი და, ამავე დროს, ფართოდ გავრცელებული უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან მისი თვისებების გამოხატველი ფრაგეოლოგია გადატანითი მნიშვნელობითაც დამკვიდრდა სხვა, არასაბრძოლო სფეროში.

დამნა მკვეთებული იარაღის ერთ-ერთი სახეობაა. იგი ძველი სპარსული სიტყვაა და პატარა დანას ნიშნავს, რომლის დამალვაც ჩექმის ყელში შეიძლებოდა (ასე ატარებდა მას ამირანი და როცა დევმა გადაყლაპა, სწორედ დამნით გამოუჭრა ფერდი), დამნას ხელჩართული ბრძოლის დროს ხმარობდნენ. ეს ტერმინი LX-X საუკუნეებში ფართოდ იყო გავრცელებული და გარდა საბრძოლო იარაღისა, კალაგომის სალესავ იარაღსაც ერქვა (ჯავახიშვილი 1962: 358).

ი. ჯავახიშვილის განმარტებით, ეს ტერმინი მხოლოდ ხეესურულ დიალექტშია შემორჩენილი, თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ის სვანურშიც ფართოდაა გავრცელებული.

დანა, რომელიც დღეს საყოფაცხოვრებო ნივთს წარმოადგენს, XII საუკუნემდე საბრძოლო იარაღი იყო. თუმცა, ჩანს, რომ დანას თავიდანვე ექნებოდა სამეურნეო დანიშნულებაც, რასაც ეთნოგრაფიული და ლინგვისტური მასალაც ადასტურებს, კერძოდ, სვანური ფოლკლორის მიხედვით ჩანს, რომ დასავლეთ საქართველოს მთიელები – სვანები დიდ დანას წარმატებით იყენებდნენ ომში და ეს ნივთი მათი ალჭურვილობის ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტს წარმოადგენდა. რაც შეეხება ტერმინს „ტაჩ“ (სვ. დანა), ჩვენი ამრით, დაკავშირებული უნდა იყოს ლეჩხუმურ და რაჭულ „გაჩეკვასთან“ (გათლა), რაც დანის სამეურნეო დანიშნულებაზე მიუთითებს.

ქართული ყოფისთვის ერთ-ერთ ყველაზე მეტად დამახასიათებელ ატრიბუტს „ხანჯალ“ წარმოადგენს. ის საბრძოლო იარაღია, ამავე დროს, ქართული კლასიკური ჩაცმულობის აუცილებელი ელემენტია და საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული.

ხანჯალი/ხანჯარი – სპარსული სიტყვაა და XV საუკუნიდან შემოდის ქართულ მეტყველებაში. ი. ჯავახიშვილი მიიჩნევს, რომ ამ იარაღს, რომელიც წარმოუდგენელია XV საუკუნემდე არ ყოფილიყო საქართველოში გავრცელებული, მანამდე მახვილი უნდა რქმეოდა

(ჯაფახიშვილი 1962: 262).

XVII საუკუნეში გვხვდება გერმინი „საგვეარი“, რომელიც თავიდან მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული, შემდეგ კი მხოლოდ დასავლეთ საქართველოში შემორჩენილა (ჯაფახიშვილი 1962: 262). საბაას განმარტებით საგვეარი ქართული გერმინია და ხანჯალს რქმევია: „ხანჯალი სხვათა ენაა, საგვერდული მახვილია, ქართულად საგვეარი პქვიან“ (სულხან-საბა 1993: 416).

სვანეთში დაფიქსირებულ ფოლკლორში შემონახულია საინგერესო გერმინი „ხანგარი“, რომელიც ხანჯრისმაგვარი იარაღი უნდა ყოფილიყო. ამ გერმინის შესახებ ენათმეცნიერებმა ორი მოსაზრება გამოთქვეს: ერთნი მას მიიჩნევენ „ხანჯლის“ სახემეცვლილ ფორმად (ჯ=გ), მეორენი კი ქართველურ გერმინად თვლიან.

იარაღების არსებულ კლასიფიკაციაში არსად არ არის აღნიშნული უძველესი და ქართული კულტურისთვის გამორჩეულად დამახასიათებელი სახეობა – ცული, რომელსაც თავიდანვე ორგვარი – სამეურნეო და საბრძოლო დანიშნულება ჰქონდა.

ცულის უძველესი დროიდან გვხვდება საქართველოს გერიგორიაზე, მისი განვითარების მწვერვალს კი წარმოადგენს ბრინჯაოს „კოლხური ცული“, რომელიც გამორჩეული იყო თავისი ფორმით, ხარისხით და მაღალი მხატვრული დონით.

„ცული“ კოლხი მეომრების შეიარაღების აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა. შემდეგ, ცხადია შეცვლილი ფორმით, ცული ისევ გამოიყენებოდა საბრძოლო დანიშნულებით, განსაკუთრებით მთიან რეგიონებში თუმცა, საბოლოოდ მას მხოლოდ სამეურნეო ფუნქცია დარჩა.

საბრძოლო იარაღის ერთ-ერთ საინტერესო სახეობას წარმოადგენს „სათითური“//„საყერული“, რომელიც მხოლოდ ხევსურეთშია გავრცელებული. სათითური რკინის ბრტყელი რგოლია, რომლის გარეთა პირის რგოლი ალესილია ანდა კბილებითაა დაფარული. სათითურები სხვადასხვა ფორმისა და სახელებიც სხვადასხვა აქვს: „ხეეულა, ზურგანა, მაღალა, ღაჯია, ლესულა, ცალკბილა“ და სხვ. სათითური, როგორც ეს სახელწოდებიდანაც ჩანს, თითზე კეთდებოდა და ჩხუბის დროს გამოიყენებოდა, იგი თავისი მჭრელი პირისა და კბილანების მეშვეობით სერიოზულ ზიანს აყენებდა ადამიანს. სათითური შედგებოდა კბილების, კბილის ძირების, ბუდისა და ყუვისაგან, იგი ადვილზე, ხევსური ოსტატების მიერ მზადდებოდა (გასიტაშვილი 1957: 94). „სათითური“ მხოლოდ ხევსურეთშია გავრცელებული და ამიტომაც ამ მხარისათვის დამახასიათებელ კულტურის ელემენტად არის მიჩნეული.

თავისი ორიგინალური ფორმისა და დანიშნულებიდან გამომდინა-

რე. სათითურის ჩასმა იარაღის რომელიმე ჯგუფში, რთულია. იგი არის როგორც დასარტყმელი, ასევე მკვეთრებული იარაღი, თუმცა, შესაძლებელია, იგი მაინც დასარტყმელი იარაღების ჯგუფს მიეკუთვნოთ.

როგორც აღნიშნული გვექონდა, ცალკე ჯგუფად უნდა იყოს გამოყოფილი ციხე-სიმაგრეთა ასაღები საშუალებები, რომელთაც პირობითად შეიძლება სამტკრევი იარაღები ეწოდოს. ამ ჯგუფში უნდა მოთავსდეს „ფილაკეანიც“, რომელიც სატყორცნ იარაღებსაა მიკუთვნებული, ვინაიდან იგი ციხე-სიმაგრეების ასაღებად და ზღუდეთა შესამტკრევად იხმარებოდა. ამ ტიპის იარაღები, ძირითადად სევანეთში დასტურდება, თუმცა მომავალი კვლევა მას, ცხადია დანარჩენ კუთხეებშიც გამოავლენს.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, სევანეთში კედლებისა და კარების შესამტკრევად ხმარობდნენ მოწყობილობებს, რომელთაც „ჯორნა“ და „კიკბერ“ ეწოდებათ.

„ჯორნა“ ბზ; ლნგ., „ჯორა“ ბქ., „ჯორი“ ლშხ. – მომრდილი მორი, რომელსაც ათი-თხუთმეტი ვაჟკაცი ხელებით მაღლა სწევს და გამოქანებით ურტყამს სახლის კარებს ან ჭიშკარს შესამტკრევად“ (თოფურია, ქალღანი 2002: 888)

„ჯორნა“-ის გამოყენება სიმბოლურად დაუფიქსირებულია ერთ-ერთი რიგუალის „უღულაშობის“ ღროს. დღესასწაულის მეორე დღეს ახალგაზრდა კაცები შეიკრიბებიან და ჩამოიფლიან სოფელს. ყველა მოსახლე ამ ღრვისათვის კარ-ფანჯრებს კეტავს, ხოლო ახალგაზრდები ძალით ცდილობენ შიგნით შეღწევას. თუ კარებს ვერაფრით ვერ შეაღებენ, აიღებენ „ჯორამს“ და ურტყამენ კარებს. საინტერესოა, რომ ამ ღროს სახლებში მხოლოდ ქალები და მოზარდები უნდა ყოფილიყვნენ, რომლებიც წყლითა და სხვა საშუალებებით ცდილობენ მათ მოგერიებას (სევანური 1957: 232). ამ რიგუალის საფუძველი, ისევე როგორც მრავალი სხვა ამგვარი რიგუალებისა, ძველი ყოფითი რეალიები იყოს.

ამ ტიპის სამტკრევ საშუალებებს განეკუთვნება აგრეთვე „კიკბერ“-ი. „კიკბერი“ დიდი ხის მორი ყოფილა. ეს მორი სამ ადგილას ყოფილა გახვრეტილი, სადაც გაყრილი ჰქონია ხელის მოსაკიდებლად ხის კეტები. ამ კეტებს ორ-ორი კაცი კიდებდა ხელს და ამტკრევდნენ კარი იქნებოდა თუ კედელი“ (სევანური 1979: 14) როგორც ენათმეცნიერები თვლიან, ამ სიტყვას შემდეგ ძალის მნიშვნელობაც მიუღია (თოფურია, ქალღანი, 2002: 347)

საინტერესოა, რომ სიტყვა „კიკბერი“ ოდნავ სახეცელილი გვხვ-

დება ლეჩხუმურ დიალექტშიც, სადაც ის ასევე ხის მორს აღნიშნავს „კაკიბერა სამზარეულო სახლში შუაუცეხლის პირდაპირ ზევით გადებული ხე, რომელზედაც საქებაზე კკიდია“ (ქართველურ 1938: 147). შემადლებელია, რომ „კიკბერ“ ლეჩხუმშიც თავდაპირველად ისეთი დანიშნულებისა იყო, როგორც სვანეთში და ეს სიტყვაც ძველი ქართულის იმ გერმინებსა და იარაღებს მიეკუთვნებოდაც, რომლებიც საერთო იყო ქართული სამყაროსათვის ან იგი სვანურიდან არის შესული ლეჩხუმურ მეტყველებაში.

კომკის ასაღებად სვანეთში კიდევ ერთი სამუალება იყო გამოყენებული, რომელსაც „ლმშხიარ“ ერქვა. ერთმანეთზე დამაგრებულ ხეებს კომკს შემოუწყობდნენ ყველა მხრიდან, საკმაო სიმაღლეზე და ცეცხლს მოუკიდებდნენ, რასაც შეიძლებოდა კომკის დანგრევა მოყოლოდა. გერმინი წარმოებულია სიტყვა „ლიმში“-სგან, რაც დაწვას ნიშნავს, „ლმშხიარ“ = დასაწვავი სამუალება (იოსელიანი 2002: 346,347).

თავდასაცავი იარაღი. თავდასაცავ იარაღს ომში საბრძოლოზე არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა, ამიტომაც მისი გაჩენა უძველეს დროშივე ხდება. წყაროებიდან ჩანს, რომ ქართველური გომები თავიდანვე აგარებდნენ ხის, სელისა და გყავისაგან დამზადებულ სხედასხვა სახის თავდაცვის სამუალებებს.

თავდასაცავი იარაღი თავისი დანიშნულებიდან გამომდინარე რამდენიმე სახეობად იყოფა: 1. თავსაბურავი, 2. გულმკერდის საცავი, 3. ქვედა ნაწილის საცავი (ჯაფახიშვილი 1962: 263) და 4. ფარი და ჩელთი.

საქართველოს ყველა კუთხეში ჩანს, რომ თავდასაცავი სამუალებები ფართოდ იყო გავრცელებული და საკმაოდ ჩამოყალიბებულ სახესაც აგარებდა. მისი დამზადების ტექნოლოგიებს მოსახლეობაც ფლობდა და ისევე, როგორც საბრძოლო იარაღს, საჭირო თავდასაცავ სამუალებებსაც თავადვე ამზადებდა.

1. თავსაბურავი სამუალების აღმნიშვნელად ქართულ ენაში სხედასხვა დროს სხედასხვა გერმინები გამოიყენებოდა. ამ გერმინთა და საგანთა ყველაზე სრული განმარტებები სულხან-საბას მოეპოვება. იგი თავსაბურთა მოგად სახელად „ზუჩს“ მიიჩნევს და მასში აერთიანებს სხედასხვა სახეობებს. თავსაბურავის აღმნიშვნელ ყველაზე ძველ ქართულ გერმინად ჩაფხუტი გვევლინება (ჯაფახიშვილი 1962: 264). მ. ანდრონიკაშვილი კი ამ სიტყვას უსაფუძვლოდ ოსურ „ჯაჭვის ქელს“ უკავშირებს და მისგან მომდინარედ თელის (ანდრონიკაშვილი 1966: 120) მართებულია ი. ჯაფახიშვილის მოსაზრება რასაც ქართული სიტყვები – „ჩამოიფხაბა, ჩამოფხაგებულცი“ ადასტურებს.

ჩაფხუგის პარალელურად გვხვდება „ჩაჩქანი“, რომლის წარმოშობა უკიდურესად გაურკვეველია. ამავე მნიშვნელობით გამოიყენება ტერმინები მარადი, მუშარადი და ჩაბალახი. მუშარადი მარადისგან არის წარმოებული, რომელიც არაბულს შეუთვისებია ძველი სპარსულისაგან (ჯავახიშვილი 1962: 264).

რაც შეეხება საქართველოს სხვა კუთხეების მონაცემებს, აქაც მეტ-ნაკლებად ერთნაირი სურათი გვაქვს, თუმცა სვანურ ფოლკლორში თავსაბურავის მნიშვნელობით ძირითადად „ზუჩი (ზურჩი)“ იხმარება (სვანური 1939: 158-162), ხოლო ხევსურულში – „ჩაჩქანი“ და „მარადი“ (გასიგაშვილი 1957: 95).

საბას განმარტებით თავსაბურავი ხუთი სახეობისა იყო და ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა: რომელსაც თავზე დასახური რკინა კეერცხისებური მოყვანილობისა ჰქონდა, ხოლო წინ და უკან გრძელად მარადი (ნაქსოვი რკინა) ჰქონდა შემოვლებული, ზუჩი ეწოდებოდა (მასვე მოგვიერ უწოდებდნენ მუშარადს); ზუჩის მსგავს თავდასახურს, რომელსაც მარადი არ ჰქონდა შემოვლებული, მაგრამ ჰქონდა ცხვირის დასაფარებელი რკინა – საცხვირე, ჩაფხუგი ერქვა. თხემზე რკინის მთლიანი დასაფარებელი და უკან (კისრის მხარეს) მცირე მარადშემოვლებული ჩაჩქანი იყო, ხოლო მთლიანად ჯაჭვისაგან მოქსოვილ თავსაბურავს, ერ-თიანი რკინის ნაწილის გარეშე, ჩაბალახი ერქვა (სულხან-საბა 1993: 290).

ხევსურეთში გავრცელებული თავსაბურავი (ჩაჩქანი) ორი ნაწილისაგან შედგებოდა: „ჩაჩქანის ჯამი“, რომელიც რკინის კოპებით იყო მორთული და ჯამიდან ჩამოშვებული რკინის ბადე, რომელსაც ხევსურებიც მარადს უწოდებენ. მარადი მთლიანად ფარავდა სახეს, მას „სათვალურები“ ჰქონდა, საიდანაც მოღამქრე იხედებოდა (გასიგაშვილი 1957: 95).

რკინის თავსაბურავის შიგნით, მეომარი თავზე იხურავდა ნაბდის ქუდს ან ჩაიფენდა „სადებს“, რათა დარტყმის შედეგად თავი არ სცეკნოდა. თავიდან ასეთივე დანიშნულება ჰქონდა მეთავსებული სვანურ ქუდსაც, რომელსაც მეომარი „ზურჩის“ ქვეშ იხურავდა.

ჯაჭვი – მეომრის თავდასაცავი უმთავრესი საშუალება იყო, სწორედ მის სიმტკიცესა და მაღალ ხარისხზე იყო უმეტესწილად მეომრის უსაფრთხოება დამოკიდებული.

თუ როდის და სად გაჩნდა თავდაპირველად ჯაჭვის (რკინის) ჯაფშანი, გამორკვეული არ არის, თუმცა საქართველოს ტერიტორიაზე მრავლად არის აღმოჩენილი ძვ. წ.-ის დროინდელი ჯაფშნის ნაწილები (ბრინჯაო, სპილენძი), რომლებიც განსხვავებული ფორმებით ხასიათდებიან (ვანი, თრიალეთი, კლდეეთი, ენგურის შესართავის სამხ-

რეთი და ა. შ.), რაც იმის უტყუარი დასტურია, რომ თავდასაცავი საშუალების ეს სახეობა ძვ. წ.-ის II ათასწლეულის II ნახევრიდან უკვე ჩნდება ქართველურ ტომებში.

საყურადღებოა ისიც, რომ რუსეთში ჯაჭვი X საუკუნიდან ერსელდება და სავარაუდოდ „აღმოსავლეთისა და შავიზღვისპირეთის გაუღენით, ასევე მხოლოდ ჯვაროსნული ღამქრობების შემდგომ პერიოდში გავრცელებულად თვლიან ჯაჭვს დასავლეთ ევროპაში (გასიგამეილი 1957: 97).

ჯაჭვის პერანგი ადგილობრივი წარმოების რომ იყო და საქართველოში მისი დამზადებს ტექნოლოგია შემდგომ პერიოდში მალაღონებზე რომ იდგა, ამას წერილობითი, არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალებიც ადასტურებენ. მუზეუმებში მრავლად არის დაცული ჯაჭმნის ფრაგმენტები და სხვადასხვა ნაწილები. განთქმული ყოფილა გუდამაყრული ჩაბალახი, შაბალხეთური ჯაჭვი (გასიგამეილი, 1957: 97), ხოლო ჯაჭარიძეების სასისხლო სიგელი ამ მხრივ ფასდაუდებელ ინფორმაციას შეიცავს – აქ მოხსენიებულია 300 ჯაჭვის პერანგი, სხვადასხვა სახეობის, რომელიც სვანეთის მკვიდრებმა სისხლის საფასურში გადაიხადეს (სვანეთის 1991: 113). ცხადია, რომ არა ადგილზე განვითარებული წარმოება ჯაჭმნისა (რამაც მეტყველებს აგრეთვე ჯაჭვის პერანგების კონკრეტული სახეულებები მათი დამზადების მიხედვით, მაგალითად, „სამანქანური“ და „მეიდალი“) ეს პატარა კუთხე ვერაფრით ვერ მოახერხებდა ამდენი ჯაჭვის პერანგის გადახდას.

ჯაჭვის პერანგის სახეობაზე, მის თვისებებსა და სახელწოდებებზე, დაწერილებითი ინფორმაცია ისევ სულხან-საბას მოეპოვება. მისივე ცნობით, რკინის პერანგების აღმნიშვნელ ზოგად ტერმინად „ჯაემანი“ იხმარებოდა, რომელიც ხუთი გვარის ყოფილა: სამანქანი, მეიდალი, ხოსროანი, ქირიფქა და ჯაბალა. ეს სახეობები ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა სხვადასხვა ნიშნებით: ფარემოვანი და უფარემო, ნიკარტოვანი, გადაგრებით ძნელად გადასატეხი, მრგვალ და ბრტყელ თვალიანი, ბასრთვლიანი, ღარღაროვანი და ა.შ. იქვე საბას მოცემული აქვს, თუ როგორი უნდა იყოს კარგი აბჯარი: „გრძელი და ფართო, ჯაჭვისთვალის რაზმად და რაზმად დაწყობილი იყოს, ფარემ-შეენიერი და ძნელად გასახსნელი, ნოტიოობაში გვიან დაგსლდეს, ყრილი არა პქონდეს, კალთიდან შედევნებით უსხო და უსხოსი იყოს, მკერდთა, ბეჭთა და ღლიათა უმრქელესი და მიყრილი იყოს, ქირაფქოს თვალი ხმალსავით იმევედეს და სამანქნისა მრავალსაგრეხი იყოს, რომელსაც ნიკარტი პქონდეს გვარიანი და რომელსაც ღარი მოხდომილად“ (სულხან-საბა 1993: 450).

ჯავახიშვილის სამართლიანი მენიშენით, სულხან-საბას იქვე აქვს მითითებული ჯაფშნის კიდევ ერთი სახეობა თორნი, რომელიც „ტან-საცემია რკინის ჯაჭვივით, მაგრამ არს მთელი რკინა პოლოფიკი ტანთრასაცემელი (სულხან-საბა 1993: 450), თორნი მთლიანი ფოლადი-საგან ან სპილენძისაგან გაკეთებული საფარი იყო, რომელიც ორად იხსნებოდა და იკერებოდა, ან იყო ხუთნაწილოვანი ერთმანეთზე გადაბმული ჯაფშანი, რომელიც დანარჩენებისგან სწორედ ამ მთლიანობით განსხვავდებოდა (ჯავახიშვილი 1962: 272).

როგორც აღინიშნა, ჯაფშნის დამზადება საქართველოს ყველა კუთხეში სცოდნიათ, რის დასადასტურებლად დავიმოწმებთ ხევსურულ და სვანურ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მონაცემებს.

ხევსურული ჯაჭვის პერანგი ძირითადად ფარეშიანად და უფარეზოდ იყოფოდა. იგი ჩამოდის „საწელემდე და მკლავებზე იდაყვებამდე“ (გასიგაშვილი 1957: 96). ჯაჭვი ხევსური მეომრის აუცილებელ თავდასაცავ იარაღს წარმოადგენდა ჩაჩქანთან ერთად. რაც შეეხება სვანეთს, ფოლკლორული მონაცემებით, აქაური შეიარაღება მოიცავს „აბჯარს, ზურჩს, პეშნაიერს (სამკლაური) და სამუხლევს. აბჯარი ანუ რკინის პერ-ანგი, აქ ძირითადად სამანქანური და მეძალური სახისა ყოფილა გავრცელებული (სვანეთის 1991: 115).

ჯაჭვის პერანგის ნაწილი იყო აგრეთვე „ქაშქანი – ჯაფშნის სამკარილლი“ (სულხან-საბა 1993: 218), რომელიც მხარსა და ილღიას იცავდა.

ცალკე ელემენტებს წარმოადგენდა მკლავის დასაფარი სამუალეზა, რომელიც ჯაფშნის გაგრძელებას წარმოადგენდა. საბას მის სახეულად „კელნავი“ აქვს მოყვანილი: „კელნავი – საომარი სამკლავე“ (სულხან-საბა 1993: 440). „სამკლავე“ ერქვა ხევსურული ჯაფშნის ნაწილსაც, რომელიც იდაყვიდან მაჯამდე ფარავდა მკლავს. სამკლავე შედგება ორი ნაწილისაგან: 1. სამკლავე, 2. სამაჯური. ესენი ერთმანეთთან დაკავშირებულია „ჭიკუთი“ (გირგოლები). სამკლავეს აქვს „ღვედები“, რითიც იგი მაგრდება მკლავზე (გასიგაშვილი 1957: 98).

„კელნავი“, ანუ სამკლავე სვანური აბჯრის აუცილებელ ატრიბუტადაც გვევლინება. სვანური თავდასაცავი იარაღის შემადგენლობა კარგად ჩანს ერთ-ერთ ლექსში:

ტანზე ჩავეიცვამ აბჯარს,

თავზე დავიხურავ ზურჩს,

მკლავებზე მოვიცვამ ბეგთარს (სვანური 1939: 136).

ხევსურული აბჯრის შემადგენლობაში წარმოდგენილია „საფუკარი“, ხელის მტეგენის დასაფარი ჯაჭვის თათმანი (საფუკარი – კელსაცემი; სულხან-საბა 1993: 22). საბრძოლო ხელთათმანის გარეთა მხარე ჯაჭვით იყო დაფარული, შიდა კი ქსოვილით გამოკრული (გა-

სიგამეილი 1957: 98).

ჯაფმანის გარეთ ხშირად იყვამდნენ საომარ სამოსელს, რომელსაც საბას განმაგებით იალმაგი (ალმაგი) ჰქვია. „ალმაგი სამოსელი არს ჯაჭვთა გარეგან საცმელი“ (სულხან-საბა 1991: 47).

სხეულის ქვედა ნაწილის დასაცავად გამოყენებული იყო სამუხლე და საბარკული.

სამუხლე პოლოტიკი, რომელსაც „საყირმუზა“ (სულხან-საბა 1993: 63) ეწოდებოდა მუხლის დასაფარი ნაწილია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ პოლოტიკი მთლიან რკინას ჰქვია, აღმოჩნდება, რომ მეომრები მუხლის დასაფარად ერთიან სამუხლეს ხმარობდნენ. სამუხლეს იყენებდნენ აგრეთვე სეანები, რომლებსაც „ლექეთილიარ“ (ლუ თავსართი, ქუთულ – მუხლი) ერქვა.

„საბარკული“ გვხვდება „ვეფხისტყაოსანსა“ და „შაჰნავაზიანში“, როგორც თვით გერმინიდანაც ჩანს, „საბარკული“ ბარკლის საფარ ნაწილს უნდა პრქმეოდა (ჯაფახიშვილი 1962: 274).

დაახლოებით ამავე დანიშნულების ელემენტს შეიძლება ხევესურული აბჯარი, რომელსაც „საჩერნე“ ეწოდება. იგი ნაწარმოებია სიგყვისგან „ჩერანი“ (ხევს. წვივის ძვალი). საჩერნე მეომრის წვივს ფარავდა, მოდიოდა თეძოდან და კოჭამდე გრძელდებოდა, ჯაჭვისგან იყო მოქსოვილი და გადაკერებული იყო შარვალზე. გ. გასიგამეილი მას ხევესურული აბჯრის თავისებურ ელემენტს უწოდებს (გასიგამეილი 1957: 98), თუმცა ჩვენი აზრით, ის „საბარკულის“ მსგავსია და საერთო ქართული აბჯრის მახასიათებელია.

თავდასაცავი იარაღის აუცილებელ აგრიბუს წარმოადგენს ფარი, რომელსაც უძველესი დროიდან იყენებდნენ ქართველური გომები.

თაეიდან გამოიყენებოდა დაწნული, ხის, გყავის ან გყავეგადაკრული ფარები. ქართველური გომები ძირითადად პაგარა მრგვალი ფორმის ფარებს იყენებდნენ, მათ შორის მხოლოდ იბერიელების შესახებ არის ცნობა, რომ მათ დიდი ზომის ფარები ჰქონდათ. ბრინჯაოს უძველესი ფარი, რომელიც საქართველოშია აღმოჩენილი, ძვ. წ. XII-X საუკუნეებს მიეკუთვნება. ასეთი ფორმის ფარები აქ XVII საუკუნემდე გამოიყენებოდა. მრგვალი ფორმის ფარი მეცნიერთა მიერ, ძირითადად, ცხენოსნობასთანაა დაკავშირებული, ვინაიდან ის მსუბუქი და პაგარა ზომის იყო, მხედრისთვის უფრო მოსახერხებელს წარმოადგენდა (გასიგამეილი 1957: 101).

ფარის დამზადება ყველა ეუთხეში იყოდნენ, ძირითადად მზადდებოდა ხეზე გყავეგადაკრული ფარები, რომელთაც ზედ რკინის საღკეები უკეთდებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ფარისთვის საჭირო გყავს შაეად ღებავდნენ, რის გამოც მათ „შაეფაროსნებად“

(ყარაყალღანები) მოიხსენიებდნენ (ჩოლოყაშვილი 237).

ქართული მრგვალი ფორმის ფარი მასალის და დამზადების ტექნიკით შეიძლება დაიყოს ოთხ ჯგუფად: ხის ფარები ანდა გყავგადაჯრული წნული ფარები, გყავის ფარები, კომბინირებული (გყავის ფარი, რკინის საღებები შეჭედილი) და რკინის ფარები (გასიგაშვილი 1957: 103).

ფარს ჰქონდა გყავის საკიდი, რომლითაც ის მეომრის მხარზე იყო გადაკიდებული, უკანა მხარეს კი ხელის ჩასაკიდებული (საბლუჯი).

ხევისურები ჩვეულებრივი მრგვალი ფარის გარდა ხმარობდნენ ე.წ. „უბის ფარს“, რომელსაც უბეში, მარცხენა მხარეს იდებდნენ გულის დასაცავად. საინგერესოა, რომ აბჯრის გამოყენებამდე მკერდის (გულის) მსგავსი დასაცავი საშუალება ბევრ ძველ ხალხში გამოიყენებოდა, რაც ხევისურების მიერ გვიანობამდე იქნა შემონახული „უბის ფარის“ სახით (გასიგაშვილი 1957: 104).

მრგვალი ფორმის ფარების გარდა, ქართველები იყენებდნენ აგრეთვე ოვალურ და დიდი მომის ფარებსაც, რასაც „დეღამფარი“ ერქვა. დეღამფარი ნახსენებია ხალხურ პოეზიასა და თქმულებებში (ჩოლოყაშვილი 240).

ფართან ერთად საბას თავდასაცავ იარაღად ნახსენები აქვს „ჩელთი“, რომელსაც განმარტავს, როგორც ბრტყელ მახვილს. თუმცა ი. ჯავახიშვილი ამ ცნობას შეცდომად მიიჩნევს და თვლის, რომ ჩელთი ფარივით (ოთხკუთხა) იარაღი იყო (ჯავახიშვილი 1962: 275).

იარაღის ტარებას გააჩნდა შესაბამისი წესები. მშვიდობიანობის დროს სამეფო ჯარის იარაღი მარადხანაში ინახებოდა, სამხედრო დრომასთან ერთად და მას მხოლოდ ბრძოლის დაწყების წინ გადასცემდნენ მეომრებს. რაც შეეხება მოსახლეობაში არსებულ იარაღს, მშვიდობიანობის დროს სრული აღჭურვილობის ტარება არ იყო რეკომენდებული, ამიტომაც ძირითადი შეიარაღება ოჯახებში იყო შენახული. როგორც ი. ჯავახიშვილი სამართლიანად შენიშნავს, იარაღის მასიურად ტარების წესი მხოლოდ გვიან, მძიმე საშინაო-საგარეო მდგომარეობის დროს დამკვიდრდა, როცა მოსახლეობა იძულებული იყო თავად დაეცვა თავი მოსალოდნელი თუ მოულოდნელი საფრთხისგან. თუმცა, ამავე დროს, ქართულ ყოფაში არსებობდა ძვირფასი, სამეფო ხასიათის მსუბუქი იარაღის ტარების წესი, რაც ქართული ჩაცმულობის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენდა (ქამარ-ხანჯალი).

ასევე მაღალ დონეზე იდგა სამხედრო წეს-ჩვევათა კულტურა, როგორც ქართულ ლაშქარში, ისე უბრალო მოსახლეობაში. მხედრული უნარების სწავლებას ვაკისთვის ოჯახი პატივით იწვევდა, ხოლო 15-16 წლიდან უკვე ნამდვილი იარაღის ტარების უფლება

ეძლეოდა. ყველა კუთხეში განვითარებული იყო საბრძოლო წესები-
სა და იარაღის გამოყენების სწავლების კულტურა, რაც ფარეკაობა-
ხმალაობაში (ეკვნაობა), ორთაბრძოლა-ჭიდაობების სხვადასხვა სა-
ხეობებში გამოიხატებოდა. მეომრული ჩვევების გამოუმუშავება-დახ-
ვეწას ემსახურებოდა აგრეთვე უამრავი საბაემო თამაშობები და ნა-
ღირობის რთული ჩვეულება.

ქართულ შეიარაღებაში საბრძოლო და თავდასაცავი იარაღის
თითქმის ყველა სახეობაა წარმოდგენილი, რაც უძველესი დროიდან
ომის საწარმოებლად გამოიყენებოდა. ამავე დროს, ქართული შეიარა-
ღება შეიცავს ადგილობრივი წარმოშობის თავისებურ ელემენტებ-
საც, რაც იარაღის მაღალ კულტურაზე მეტყველებს.

ამასთანავე, გამოჩნდა, რომ საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღი უძ-
ველეს პერიოდსა და შუა საუკუნეებში უფრო მეტად მაღალხარისხო-
ვანი იყო და მესაბამისი პერიოდის მოთხოვნებს სრულიად აკმაყო-
ფილებდა. ცეცხლსასროლი იარაღის გაჩენის შემდეგ ვითარება იცუ-
ლება: თუ მანამდე იარაღის თითქმის სრული შემადგენლობა, ძირი-
თადად ადგილზე იწარმოებოდა, თანაც მაღალი ხარისხის, ცეცხლსას-
როლი იარაღის იმპორტი მთლიანად უცხოეთიდან ხდება და საქართ-
ველო, მისთვის ერთ-ერთ ყველაზე მძიმე პერიოდში, მთლიანად
სხვაზე დამოკიდებული ხდება. ვითარება XVIII-XIX საუკუნეებში ოდ-
ნავ იცვლება: ადგილზე ხდება თოფების აწყობა და გაშართვა, ჩნდუ-
ბა საარტილერიო დანადგარები, თუმცა ეს მთლიან სურათს ვერ
ცვლის. ამდენად, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში, იარაღის მაღა-
ლი კულტურის მქონე ქვეყანა, ფაქტობრივად მთლიანად ეთიშება ამ
სფეროს და იგი თანამედროვე გიპის იარაღის შექმნაში მონაწილეო-
ბას ვერ ღებულობს.

შეიძლება ითქვას, რომ მაღალ დონეზე განვითარებული საბრძო-
ლო-თავდაცვითი იარაღი, მისი მრავალფეროვნება და მაღალი ხარი-
სხი, სამხედრო ჩვეულებათა მაღალი კულტურა და მეომრული ხასია-
თი, ერთობლიობაში განაპირობებდა გამოცდილი, დიდი გრადიციე-
ბის მქონე ძლიერი მებრძოლის ჩამოყალიბებას, რომელიც წარმატე-
ბულად იცავდა თავის ქვეყანას, ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ
საქართველო უძველესი და დიდი საბრძოლო გრადიციების ქვეყანაა,
რომელმაც თავისი წვლილი შეიტანა სამხედრო ხელოვნების განვი-
თარებაში.

დამოწმებული ლიტერატურა

აბულაძე 1973 - ი. აბულაძე 1973 - აბულაძე, ძველი ქართული
ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

ანდრონიკაშვილი 1966 – მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, თბ., 1966.

ანჩაბაძე 2002 – გ. ანჩაბაძე, სამხედრო ისტორია, თბ., 2002.

გასიგაშვილი 1957 – გ. გასიგაშვილი, ხევსურული აბჯარი, მსე, IX, 1957.

თოფურია 2002 – თოფურია, ქალდანი, სევანური ლექსიკონი, თბ., 2002.

იოსელიანი – ხ. იოსელიანი, სამხედრო საქმის ისტორიიდან სევანეთში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, IV, თბ., 2002.

იოსელიანი 2002 – ხ. იოსელიანი, საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის ამსახველი გერმინები სევანურ ენაში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, IV, თბ., 2002.

სახაროვა 1973 – ლ. სახაროვა, უძველესი საბრძოლო იარაღის ისტორიისთვის, მაცნე, ისტორიის .. სერია, თბ., 1973, №3.

სწძ 1991 – სევანეთის წერილობითი ძეგლები, გ. I, თბ., 1991.

სპ 1939 – სევანური პოეზია, თბ., 1939.

სპგ 1975 – სევანური პროზაული ტექსტები, ბალსქვემოური კილო, II, თბ., 1975.

სპგ 1979 – სევანური პროზაული ტექსტები, ლაშხური კილო, თბ., 1979.

სულხან-საბა 1991 – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, გ. I, თბ., 1991.

სულხან-საბა 1993 – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, გ. II, თბ., 1993.

ქე 1955 – ქართლის ცხოვრება, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1955.

ქელ 1938 – ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, თბ., 1938.

ქებლ 1950 – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, გ. I, თბ., 1950.

ღლონგი 1984 – ღლონგი ალ, ქართულ კილო-თქმათა სიკეცის კონა, თბ., 1984.

ჩოლოყაშვილი – კ. ჩოლოყაშვილი, ქართული საბრძოლო იარაღები, ფარი, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XVIII- .

წერეთელი 2000 – წერეთელი გ. არაბული ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, თბ., 2000.

ჯავახიშვილი 1962 – ი. ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III-IV, თბ. 1962.

თინათინ ღუდუშაური

ქართული აგრარული ხალხური დღესასწაულები

მიწათმოქმედება საქართველოში მეურნეობის ერთ-ერთ უძველეს დარგს წარმოადგენს. აგრარული ცივილიზაციის უძველესი კერის არსებობა დასტურება როგორც არქეოლოგიური მასალითა და წერილობითი წყაროებით, ასევე მარცვლეული კულტურების ენდემური სახეობებისა და დღემდე მოღწეული უძველესი სამიწათმოქმედო კულტურის ელემენტების (სამიწათმოქმედო იარაღები, წარმოების საშუალებანი, მემინდერეობის ხალხური სისტემა, უძველესი ხალხური სამიწათმოქმედო კალენდარი) საფუძველზე. სწორედ მიწათმოქმედების მრავალფეროვანი ფორმების არსებობამ განაპირობა მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და აგრარული დღესასწაულების სიმრავლეც. საუკუნეების მანძილზე შრომითი საქმიანობის პროცესში რელიგიური აზროვნების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ყალიბდებოდა აგრარულ წეს-ჩვეულებათა სისტემა, რომელშიც აისახა მოსახლეობის მსოფლალქმა და წარმოდგენა გარე სამყაროზე. მეცნიერთა აზრით აგრარული წეს-ჩვეულებანი ადრინდელი რწმენა-წარმოდგენების ერთ-ერთ უადრეს საფეხურად ითვლება და საწარმოო პროცესში ადამიანისა და ბუნების ურთიერთდამოკიდებულების საინტერესო და მრავალფეროვან გამოვლინებას წარმოადგენს. იგი გარკვეულად აადვილებს და ნათლად წარმოაჩენს ადამიანის სამეურნეო და სულიერი სამყაროს განვითარების თანაფარდობას. ამ ციკლში მთავარი ადგილი სამეურნეო კეთილდღეობის და უზემოსავლიანობის უზრუნველყოფისადმი მიმართულ რელიგიურ ქმედებებს უკირაეთ. წარმართულ აგრარულ დღესასწაულთა მნიშვნელოვანი ნაწილი დროთა განმავლობაში მიესადაგა საეკლესიო კალენდარს, შეერწყა ქრისტიანულ დღესასწაულებს და სახე იცვალა. მაგრამ არსებული ეთნოგრაფიული მასალის მეცნიერული ანალიზი რიგ შემთხვევებში იძლევა მათი წარმომავლობისა და ქრისტიანობამდელ კულტბთან პირდაპირი კავშირის დანახვის შესაძლებლობას.

მოსავლიანობასთან დაკავშირებულ მაგიურ-რელიგიურ რიტუალებსა და ქმედებებს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ვხვდებით და მსგავსი რიტუალების ამსახველი მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მასალა მოგვეპოვება. ყველა ეს მასალა ისტორიული პირველწყაროს მნიშვნელობის მქონეა და ყოფისა და კულტურის ლოკა-

ლური თავისებურებების აღმოჩენებისა და ჩამოყალიბების გზის თავისებურებებს ასახავს. თითოეული ასეთი რიტუალი გარკვეული ისტორიულ-გეოგრაფიული გარემოს სამეურნეო-ბუნებრივი პირობებით და მეურნეობის ხასიათითაა განპირობებული და მათში საქართველოს მეურნეობისთვის გრადიციულად დამახასიათებელი მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის მერწყმული ხასიათიც აისახება, შესაბამისად ხალხური რელიგიური დღესასწაულები რთული კომპლექსის სახითაა წარმოდგენილი. ამ კომპლექსებთან დაკავშირებული საწესჩევულებო ეთნოგრაფიული მასალა სამეურნეო ყოფისა და რელიგიური ამროვნების თავისებურებებისა და ურთიერთკავშირის შესასწავლად ერთერთი მნიშვნელოვანი წყაროა. ამიტომაც მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების გამოვლენა და ანალიზი ყოველთვის შედიოდა ქართველი ეთნოლოგების ინტერესების სფეროში და საქართველოს ცალკეული რეგიონებისთვის დამახასიათებელ აგრარულ დღესასწაულებს წლების განმავლობაში იკვლევდნენ ისეთი მეცნიერები, როგორებიც არიან: ივ. ჯაფარიშვილი, ე. ბარდაყვლიძე, გ. ჩიგაია, ს. მაკალათია, ი. სურგულაძე, ა. სოხაძე, ნ. ბრეგაძე, ჯ. რუხაძე, ნ. აბაკელია და სხვები.

ამ დღეობათა ძირითადი რიტუალებისა და შესაწირავი ობიექტების, ისევე, როგორც ყველა შესრულებული მოქმედების მიზანს მთელი წლის კეთილდღეობისა და უხვი მოსავლის დაბეჭება წარმოადგენდა (*რუხაძე 1976: 157*). მოსახლეობა მიიჩნევდა, რომ აღნიშნული რიტუალების შესრულებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა საერთოდ მთელი წლის აუკარგებლობისთვის. მოგადი საერთო საფუძვლის მიუხედავად საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში მათი ფორმები და ხასიათი გარკვეული სპეციფიკური მრავალფეროვნებით ხასიათდება. მათში თანაარსებობენ სხვადასხვა ეპოქის დანაშრევეები, რომელთა უძველესი პლასტები არქაული დროიდან მომდინარეობს. ამ რიტუალებს შორის ერთ-ერთი მთავრია დღეობათა საახალწლო ციკლი და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი.

საახალწლო ციკლი. ახალი წელი არა მხოლოდ წლის ყველაზე მნიშვნელოვანი დღესასწაულია, არამედ ხალხის გრადიციულ ყოფაში მას სამეურნეო თვალსაზრისითაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია და სათავეს უდებს ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული აგრარული სამეურნეო წეს-ჩვეულებების მთელ ციკლს. ქართველების, ისე, როგორც მსოფლიოს მრავალი ხალხის, ყოფაში დამოწმებულ საახალწლო წეს-ჩვეულებათა დიდი ნაწილი მოსავლის სიუხვისა და ნაყოფიერებისთვისაა გამიზნული. პირველ რიგში იგულისხმება საახალწლოდ ბედის კვერების გამოცხობის ჩვეულება, რომელიც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხისათვის იყო დამახასიათებელი. კვერები

ცხეებოდა ბასილას, კერია-ბერიას, ოჯახის წევრთა, საქონლის, სამეურნეო იარაღების, თესლისა და ნათესი კულტურების სახელზე. ამ კეერებს აძლეოდნენ სხვადასხვა ფორმას ან მათზე გამოსახავდნენ პურეულის თავთავს, ყურძნის მგევანს, მშვს, მთეარეს და სხვა. კეერების მეშვეობით არკვედნენ მოსავლიანობას. ამ კეერებით მიუკვლეოდნენ არა მარგო ოჯახის წევრებსა და საქონელს, არამედ სათესლე გოდორსა და ბედელს. ბარაქისთვის კეერს ბელულში ჩააგდებდნენ და საგამაფხულო თესვამდე ინახავდნენ. სვანეთში რკალის მოყვანილობის რიგულურ კეერებს სათესლის შესანახად განკუთვნილ გოდორზე კიდებდნენ. თესვის დროს დაფშენილდნენ და სათეს ხორბალს შეურევდნენ. „დიდი ღმერთის“ სახელზე შესაწირ ნამცხეარს კი ინახავდნენ ყანაში ხარების გასელის პირველ ღლეშდე. ამ ღღეს ოჯახის რომელიმე მამაკაცი ხარებს მარჯვენა მხრიდან მოუვლიდა, ნამცხეარს წინ შეაგებებდა და დაილოცებოდა (*ბრევადე 2004: 199*). სათესლე მარცვალში, საახალწლო კეერების გარდა, ურევდნენ საახალწლო რიგულებში გამოყენებულ ხორბლის მარცვალს, რომელსაც გარკვეული ადგილი ეთმობოდა მეკელის მიერ შესრულებულ სხვა წესჩვეულებებშიც. კერძოდ, ამ მარცვალს გამოიყენებდნენ რიგულური თესვისას. სვანეთში ახალი წლის საღამოს ოჯახის მამაკაცი პურის, ქერის, ფეგვის და სხვა პურეულის სათესლე მარცვლეულს ერთად არეულს გაიგანდა კალოზე ან მახლობელ ყანაში, ნიჩბით თოვლში პაგარა ორმოს ამოთხრიდა და ამ მარცვალს „დათესდა“. მსგავსი გრადიცია არსებობდა გურიამშიც. შემდგომში რიგულურმა თესვამ სახე იცვალა და სიმბოლური შესრულების დონეზე შენარჩუნდა. იგულისხმება მეკელის მიერ კარმიდამოსა თუ ოთახებში ღომის, ხორბლის და სხვა მარცვლეულის მობნევა, რომელთა ერთ-ერთი უმთავრესი ფუნქცია მიწის ნაყოფიერებისა და მოსავლიანობისთვის ზრუნვა იყო. საახალწლო ჩვეულებების ძირითადი დანიშნულება – მომავალი წარმატებული სამეურნეო საქმიანობის უზრუნველყოფა, ნაყოფიერების მომცემი ძალების გამოღვიძება და მათი კეთილგანწყობის მოპოვების სურვილი საახალწლო რიგულებში მკაფიოდ და საინგერესოდ იჩენს თავს. ეს ჩვეულებები საქართველოს ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული და დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოში არსებული გარკვეული ეარიბელობის მიუხედავად ამჟამად მსგავსებას აქვს.

ამ თვალსაზრისით ერთ-ერთი საინგერესო რეგიონია აჭარა, სადაც მემინიდერეობასთან დაკავშირებული აგრარული ღღესაწაულების თავისებური ფორმებია შემონახული. ისევე როგორც დანარჩენ საქართველოში, აქაც ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საახალწლო ღღესაწაულების ციკლია, რომელშიც თავმოყრილია ნაყოფი-

რებისკენ მიმართული ბევრი რიგულური ქმედება და მაგიური ხერხი (ლომთათიძე 2002: 8). ხალხის რწმენით, წლის პირველი დღე განსაზღვრავს მთელი წლის ბედს, ამიტომ სწორედ ამ დროს სრულდებოდა რიგუალები, რომელთა დანიშნულება მომავალი სამეურნეო წლის ნაყოფიერებისა და უხვმოსავლიანობის დაბეჭდება იყო. ეს პირველ ყოვლისა კარგად ჩანს მეკვლეობის გრადიციამი, რომელშიც თავს იჩენს აგრარული ინტერესები. დილით ადრე ოჯახში შესული მეკვლე ნაკვერცხალს გაჩხრეკდა, „ჯოხით შეუჩიჩხინებდა“, ნაპერწკლებს ააყრევიანებდა და დაილოცებოდა: „რამდენი ნაპერწკალიც ავარდა, იმდენი სიმინდი, იმდენი ოქრო, იმდენი საქონელი, ქათამი, ხევი და ბარაქაო“. მოგვიერ აჭარაში მეკვლედ პირუტყვის გამოყენებაც ცოდნით, კერძოდ, ახალმოზარდი ხბოსა და ბატკნის კარის ზღურბლზე გადატარებით. მთაში სამაფხულო საძოვარზე ასულებიც ახორში პირეულად ოთხფეხს – ჩვილ ხბოს შეუმეებდნენ, რაც გამრავლების სიმბოლოდ მიიჩნეოდა (ლომთათიძე 2002: 12). საახალწლო აგრარულ-რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა „სიმბოლური თესვის“ რიგულს, რომელიც იმიტაციური მაგიის პრინციპების გათვალისწინებით ემსახურებოდა მომავალში რეალური ქმედებების ილბლიანობას. რიგული შემდეგნაირად სრულდებოდა: ახალ წელს ოჯახის დიასახლისი საახალწლო გაბლაჩე მოაბნევდა ღოძს – სიმრავლე და ბარაქა იყოსო. ამავე მიზნით სიმინდს, ღოძს, ბრინჯს ოთახის კუთხეებშიც მოაბნევდნენ. თესლის მობნევა და ოჯახის ბარაქაზე დალოცვა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც გავრცელებული ჩვეულებაა. ამ რიგუალებში განსაკუთრებით ხაზგასმულია მარცვლეულის საკრალური მნიშვნელობა, რომელიც განიხილება, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო (ლომთათიძე 2002: 25). ახალი წლის ციკლში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ფრინველთან დაკავშირებულ რიგუალებს და რწმენა-წარმოდგენებს და კარგად ჩანს ფრინველის ამბადორძინებელი ძალის მნიშვნელობა ქართველთა რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში. გურიაში ახალი წლის წინა დღეს, რომელსაც *ცხემლის ჭრის დღე* ერქვა, ოჯახის უფროსი კაცი დილით ადრე ნელდ ცხემლის ხეს მოჭრიდა, დააპობდა და სახლის კარებთან დააწყობდა. ამავე ცხემლაზე იგი საგანგებოდ გასუქებულ ორ ახალგაზრდა მამალს – მამლუჩას დაკლავდა და მის სისხლს კერიის გარშემო ან კერიაში ჩააქცევდა ლოცვით: „ბევრი მოსაყალი, კაი წელიწადი და სიმთელე დაგვიბედო“. ერთი მამალი *ცხემლის ჭრის მამლის* სახელით იყო ცნობილი და ის იმავე საღამოს უნდა ეჭამათ, ხოლო მეორე გასალოცავი/საკალანდო ჭეარაკი ანუ საბასილობო ყვეურული, რომელიც ახალი წლის დილას შემოსაკვლევ დედო პურზე ან საბასილობო ხაჭაპურზე იდო, სადილისთვის იყო განკუთვნილი. მამ-

ლის მნიშვნელობა ჩანს ასევე რიგულში, რომელიც ახალი წლის დილას თითქმის მთელ საქართველოში სრულდებოდა, კერძოდ, ოჯახის უფროსი კაცი ახალ წელს, შემოკვლევის შემდეგ, საქციალურად გამზადებული ვაზის პურით, ხელადა ღვინითა და ნასუქი ყვერულით ევენახში მიდიოდა და კარგ მოსაველზე დაილოცებოდა; ყვერულს ვაზზე დაკლავდა, თავს იქ დაგოვებდა, ვაზის პურის ნაწილს შეჭამდა, ღვინოს დალედა და დარჩენილ პურს ქათმის ნაწილთან ერთად შინ წაიღებდა (*რუხაძე 1976: 158*). რაჭაში ახალ წელს ცხეობდა რიგულური კეერები: რამდენიმე *კაცაბასილა*, სამი *კერია-ბერი*, რომელსაც წლისთავსაც ეძახდნენ და *წმ. ბასილი*. კერია-ბერიას ზედაპირზე საჭერეგლით ასტრალური ორნამენტი იყო გამოსახული. ამ კეერებს ზოგჯერ იმდენს აცხობდნენ, რამდენი თვალიც ქონდა ბედელს, რომ დოვლათი და ბარაქა არ გამოლეულიყო. სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ ბასილი/ბასილა ნაყოფიერების ითიფალური ღვთაება ბერიკა/ყვენის იდენტურია, ხოლო ბასილასთან დაკავშირებულ ახალი წლის რიგულების ამსახველ ეთნოგრაფიულ მასალაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი ადგილი წყალთან დაკავშირებულ რელიგიურ ქმედებებს უკავია, კერძოდ, სვანეთში მეკელე დილით წყაროზე მიდიოდა და ბასილის სახელზე ლოცულობდა, ქართლში ახალ წელიწადს „ბასილა კეერს“ წყალს ასხურებდნენ, ხოლო ჯავახეთში ამ კეერს წყალკურთხევა ღვს, რომელიც ახალი წლის ციკლში შედიოდა, მდინარეში აგდებდნენ (*რუხაძე 1999: 156*). სამცხე-ჯავახეთში განსაკუთრებული მონდომებით ასრულებდნენ ახალი წლის მიგებების წესებს, რამეც მათი რწმენით დიდად იყო დამოკიდებული დოვლათი და მოსაველიანობა. სადამო ეამს დიასახლისი იწყებდა საახალწლო კეერების გამოცხობას. პირველად გამოაცხობდა *ბასილას*, რომელსაც გრძელი წვერი და ნიგეზის თვალები ქონდა, შემდეგ აცხობდნენ „*ხარის ქედის*“ მრგვალ კეერებს, ცხერის „*ბეკუნას*“, რომლის ცომს სახრეზე დაახვევდნენ და ისე გამოაცხობდნენ, ღიდ „*ბედის პურს*“, რომელშიც ჩატანებული იყო თეთრი აბაშიანი. ასევე ცხვებოდა „*ბანის პურები*“ და „*ქათამ-წიწილა*“. აცხობდნენ სამეურნეო იარაღის ბედის პურებსაც, ცელს, გუთანს, პურის, ქერის და დიკის ორმოებს. ორმოს პურს ქვეერის ფორმას აძლევდნენ და მიგყრიდნენ შესაბამისი მარცვლეულის 5-10 მარცვალს. რომელი ცომიც ამოიწეოდა, მიაჩნდათ, რომ ამ წელს იმ ჭირნახულის კარგი მოსავეალი იქნებოდა. საახალწლო რიგულის ჩატარების შემდეგ (ოჯახისა და კარმიდამოს დალოცვა, თაფლიანი პურით ოჯახის წევრების „დაბერება“), რომელშიც შედიოდა სახლის გვირგვინის ერდოდან სხვადასხვა ფორმის პურების ჩამოყრა, იწყებოდა ამ პურების გასინჯვა. თუ „ბანის პური“ თავიქვე იყო დაცემული, ფიქრობდნენ, რომ ცუ-

დი მოსაველი იქნებოდა, თუ პირაღმა, პირიქით, კარგი მოსაველის ნიშანი იყო ახალ წელიწადს სახლის უფროსი დილაადრიან მიდიოდა „უნძრახი წყლის“ მოსაგანად ისე, რომ ხმას არაეის გასცემდა. თან კალათით მიჰქონდა ბასილა და ხელმანდილში გამოკრული ხორბალი. მივიდოდა წყლის პირას, წყალს ახალ წელს მიუღოცადა და იგყოფდა; „წყალო მენტვის მიკვლევი, წყალიბა მოგვეციო“. ბასილას მონათლავდა, ანუ წყალს ასხურებდა და წყალსაც წამოიღებდა. შინ დაბრუნებული ამ ხორბალს სათესლეში გადაურევდა, კარგი ჭირნახული მოვიდესო (*მაკალათია 1938: 106*). ახალ წელს მთიულეთშიც ერთგვარი მოწიწებით ეგებებიან, რადგან მას მომავალი წლის დოვლათიანობასა და იღბლიანობას უკავშირებენ. ამ მიზნით აქაც აცხობენ ადამიანისა და საქონლის ბედის კეერებს დამახასიათებელი ნიშნებით (რქა, უღელი და სხვა), აგრეთვე ძველი და ახალი წლისთვის ორ დიდ ბედის კეერს. კეერების ცხობისას ერთ მათგანს შუაში ხაზს გაავლებენ და ზედ ბარისა და მთის ნიშანს დაადებენ და თვლიან, რომ რომელი მხარეც აიწვეს მოსაველიც იმ მხარეს იქნება. მამთრის დღესასწაულებს შორის თუშეთშიც ყველაზე მნიშვნელოვანი ახალწლის შეხვედრაა, რომელსაც ხალხი ოჯახისა და მოსაველის ბედსა თუ უბედობას უკავშირებს, ამიგომ თუშები „წელწლობას“ განსაკუთრებული პატივითა და მოწიწებით ეგებებოდნენ. ამ დროს სოფლებში არაყს ხლიან და ლუდს ადულებენ. ლუდს საგვარეულო ამზადებს და მისი მოხარშვა გვარის ნათეს ევალება. გვარში შემავალ ოჯახებს ამ მიზნით ნათესთან მიაქვთ თითო კაბიწი ფორი და შეშა. ლუდის მომზადებაში ნათეს გვარში არჩეული სამი „მაქალათი“ ეხმარება, რომლებსაც ასევე ევალებათ ჭურჭლის დასუფთავება და საახალწლო სუფრის მომზადება. საახალწლოდ აცხობენ ერთ გულიან კოგორს „ქრისტეს საგძალს“, მამაკაცებისთვის „ბაეუკაცს“ და ქალებისთვის მრგვალ კეერს. აგრეთვე საქონლისთვის დამახასიათებელ ნიშნებიან კეერებს. ყველა ამ კეერს ხონზე დააღაგებენ და ზედ დებენ აგრეთვე: მაგყლს, მარილს, ყველს, ერბოს და ამ სუფრას მეკელის მოსვლამდე ხელუხლებლად ტოვებენ. ასევე ცხვება სახლის ან ფუძის ანგელოზის და „კერის კეერები“. ეს უკანასკნელი პაგარა და მრგვალია, მას ნალეერდალში ჩაწვავენ ან თუ გამოიღებენ, სადმე ჭერხოში მიადგებენ თავის შესაჭმელად. საახალწლო სუფრაზე „ქრისტეს საგძალს“ სულადობის მიხედვით ჭრიან და ყველას ურიგებენ, თუ ვინმე ოჯახიდან გასულია, უნახავენ, ხოლო ბედის კეერებს ერთმანეთს გაუცელიან და იქვე შეჭამენ. ამ დღეს წყალზე რომ წავლენ თან პური და ყველი მიაქვთ და წყლის აღებამდე ჯერ მასში პურისა და ყველის ნამცეცებს ჩაყრიან (*მაკალათია 1983: 192*).

საახალწლოდ კეერების გამოცხობა იცოდნენ სამეგრელოშიც.

კეერები ღორის ქონით მზადდებოდა. ცხებოდა აგრეთვე ქონიანი დიდი მჭადი, რომელსაც „ბასილას“ უწოდებდნენ. პაგარა კეერებს ვიდელში აწყობდნენ და საწნახელთან კიდებდნენ. მომზადებულ საწნოვანს ხონჩაზე ალაგებდნენ და დაძინების წინ ოჯახის უფროსი მამაკაცი მას მარანში ინახავდა და თვითონაც იქვე იძინებდა. გათენებისას ჯერ წყაროზე წაეიღოდა, პირის დაბანის შემდეგ წყალს წამოიღებდა და ხელში იღებდა ჯამს, რომელშიც ღომის მარცვალი ეყარა და ზემოდან კეერები ედო. ამ ჯამით შემოუვლიდა ეზო-კარმიდამოს, სახლის ყველა ოთახს და ღომის მარცვალს თესავდა. შეეიღოდა მარანში, ჩამოიღებდა კეერებიან გიღელს და მისი მირგყმით დალოცავდა საწნახელს (*მაკალათია 2006: 364*).

კახეთში საახალწლოდ ყველა ოჯახი ყურძნის მოსავლის სიუხეითვის რიგულურ პურებს აცხობდა, რომელთაც ჭიგო-სარის, ქეერის, სარზე შემოხეველი ვაშის მოყვანილობა ქონდა. ამ კეერებს დილით მეკელე ეზოს შემოაგარებდა, სახლში შეიგანდა და ოჯახს დალოცვდა, შემდეგ ოჯახის დაუკითხავად შედიოდა კარის ვენახში და რიგულური კეერები შექონდა. სანთელს აანთებდა, ვაშს ბედისკერს გადაატეხავდა, მიულოცავდა და მის ძირში მამალს დაკლავდა, მოხარმავენენ და შეჭამდნენ. სათესლე მარცელის კურთხევა წყალკურთხევის დროს წყალთან ერთად ხდებოდა. ხალხი ნაკურთხ წყალსა და თესლს ერთად ინახავდა და საგამაფულო თესვის დროს ამ მარცელის ფუქილითა და ნაკურთხი წყლით მოზელილი ცომისგან კეერცხადასმულ კეერებს აცხობდნენ, მოგჯერ მათში მარცვალსაც ურევდნენ. კეერების აღებისას ოჯახის უფროსს მიმართავდნენ: „ყანა და ვენახი გაგიკეთდა“. ნაკურთხი მდინარის წყალს საქონელს დაალევინებდნენ, სახლიდან წამოღებულ რიგულურ კეერებს, ცელს, ცულსა და ნამგალს წყალში ამოაელებდნენ. შემდეგ კეერს ხარს ქედზე გადაამკვრევდნენ, ცოგას მოტეხავდნენ და ხარს შეაჭმევდნენ, დანარჩენს კი თვითონ შეჭამდნენ (*გვიმრაძე 2005: 52-53*).

რიგულური კეერების გამოცხობა და მასთან დაკავშირებული მაგიურ-რელიგიური რიგულების შესრულება კახეთში მოსავლის აღების დროსაც სცოდნიათ. ყანის სამკელად მინდორში გასულ მუშებს ოჯახის უფროსი მამაკაცი ჩამოურიგებდა თავთავგამოსახულ კეერებს და თან დალოცავდა: „ამ კეერის ჭამამ დიდი ძალა მოგცეთ, თავთავი უდანაკარგოდ აგელოთ“. სადილად მინდორში ცხვარს დაკლავდნენ, სისხლს ყანაში მოასხამდნენ, ხორცს კი სუფთა ადგილზე დანთებულ ცეცხლზე მოხარმავენენ. ჭამის დროს პირველი სადღევრძელო უფლის იყო, შემდეგ კი ღმერთს ეხევებოდნენ აღებული მოსავლის სიკეთეში მოხმარებას.

სამეურნეო ხასიათის რელიგიური ღვთაება წაუღალ ითვლება კა-

ხეთში ბარბალობაკ, რომელიც დეკემბერში გარდება. ახალი წლიდან მზე ძალას იკრეფდა და გაზაფხულისკენ იღებდა გემს, რაც მოსაველი-სათვის აუცილებელი იყო. მლოცველი დეკემბერშივე ცდილობდა მზის თაყვანისცემას, მის გაღმერთებას. აცხობდნენ ლობიოსა და ნი-გვისგულიან – ზედ ჯვარგამოსახულ ტაბებს, ქაღებს და სხვა. ბარ-ბალებს სახელობის ეკლესიებში, რომლებიც მღვდარეობს აღმაგსა და ახალსოფელში (ყვარლის რაიონი) დიდი ღღესასწაული გარდებოდა. მიუხედავად მამთრის სიცივეებისა, აქ მლოცველები მეზობელი სოფ-ლებიდანაც მოდიოდნენ გამზადებული სანოვაგით; ვისაც დათქმული ჰქონდა, ის მსხვერპლსაც სწირავდა. აღნიშნული ღღესასწაულისთვის ყველა ოჯახი ემზადებოდა, აცხობდნენ საგანგებო ჯვარგამოსახულ პურებს ან გულიან ქაღებს, დადებდნენ სინებზე, ცეცხლზე სამჯერ მე-მოაგარებდნენ, იქვე, კერასთან, ღვინით დაილოცებოდნენ, მზის ღვთაებას, ღმერთს მესთხოვდნენ „ოჯახის სიკეთეს, ჯანმრთელობას, უხე მოსავალს, საქონლის გამრავლებას“, შემდეგ ქადას პაგარა ნაჭ-რებად დაჭრიდნენ და ოჯახის წევრები დაინაწილებდნენ. თუ მეზო-ბელი ჭამის პერიოდში მოუსწრებდა, მას ქადას არ მესთავაზებდნენ, რადგან ის მხოლოდ ოჯახის წევრებს უნდა ეჭამათ. სტუმარი მხო-ლოდ ღვინით დალოცავდა ოჯახს. „ბარბალობის ძალა, ენერგია და სიკეთე არ მოგაკლდეთო – იგყოფა შემოსწრებული“. სამეცრელოში ახალ წელს ოთხ ხაჭაპურს გამოაცხობდნენ, გიდელში ჩააწყობდნენ და გოგონა გიდელს მარანში წაიღებდა. მარნიდან ეაქი ღოქით ღვი-ნოს გამოიგანდა და გოგონას მესახედრად წამოვიდოდა, მათ შო-რის ბრძოლა იმართებოდა და გამარჯვებულს ღვინო და გიდელი მა-რანში შექონდა, სადაც ოჯახის დანარჩენი წევრები იკრიბებოდნენ და საწნახელზე ჯოხის დარგვით რიტუალურ სიმღერას ასრულებდ-ნენ. სწამდათ, რომ ეაქის გამარჯვების შემთხვევაში ღვინისა და პუ-რის, ხოლო გოგონას გამარჯვებისას აბრეშუმის უხვი მოსავალი იქ-ნებოდა (*თოფურია 1955: 154-55*). სიმპათიური მაგია, რომლის დანიშ-ნულებაა ჭირნახულის გაბეერება და ოჯახის კეთილდღეობა, ფარ-თოდაა გავრცელებული მთიულეთში, მით უმეტეს იმის გათვალისწი-ნებით, რომ მთიულები მის სიმცირეს მუდმივად განიცდიან. ამ მიზ-ნით გამართული პირველი ღღესასწაული აქ არის „ლაშქარიობა“, რომელიც წყალკურთხევას იმართება. ამ დროს აცხობენ ერთ დიდ პურს, რომელსაც სხვადასხვა სახეებით აჭრელებენ. დიასახლისი სა-ხლსა და საქონლის სადგომს გულმოდგინედ ალაგებს და ნაგავს ნეხ-ვზე დაყრის და ცეცხლს წაუკიდებს. ოჯახში ყველაზე უმცროს ბავშვს ზურგზე საცერს აკიდებენ, რომელშიც „კეირიას“ პურია ჩადებული. იგი ცეცხლს სამჯერ შემოუვლის, თან საცერს ხელს აშველებს და ვი-თომ მისი სიმძიმისგან ხენების და გაიძახის: „მიშველეთ, მომეშველე-

ნით, პურმა და კეთილმა სულმა მომწყყიგა წელიო“ და თან დიდი და ხშირი გყისკენ იცქირება იმ განზრახვით, რომ ასეთი ხშირი ყანა მოვიდეს. შემდეგ სახლში შედის და და ვარცლთან დგება. დიასახლისი მას პურიან საცერს მოხდის, პურს დაჭრის და ყველანი იქვე შეჭამენ. პურის მოსაველიანობის მიზნით ზამთარშივე სრულდება „თხილობის ღამე“. ამისთვის აცხოვენ შემოსაგორებელ ქადას და ოჯახის უხუცესი ზამაკაცი მას გარეთ გაიგანს, გყისკენ გაიხედავს და გულში ასეთ ყანას ინატრებს. აქვე ქადას ჯვარულად გადარავს და სახლში შემოაგორებს. კერასთან თაბახით თხილს დადგამენ, ნიგეზის სანთლებს ანთებენ, რომ ანგელოზი სახლში შემოვიდეს და ამ თხილსა და პურს ყველა გაინაწილებს (*მაკალათია 1930: 135*).

რიტუალური კეერების მნიშვნელობა კარგად ელინდება სვანურ გრადიციულ ყოფაში. ასეთი კეერები, უპირველეს ყოვლისა, დამოწმებულია ახალი წლის ციკლის ორი დღეობის – *მეშხეამისა* და *ახალწელიწადის* ეარიანტებში. რიტუალური კეერი თხელი, მრგვალი და მრავალქიმიანი ღაფაში იყო და მას მზის ღვთაების სახელი *ქალ-ბაბარი* ეწოდებოდა. ახალ წელიწადს ოჯახის უფროსი სახლის ღია კართან გაჩერდებოდა, კეერს ზემოთ ალაპყრობდა და მზის ღვთაება ქალ-ბაბარის სახელზე ღიღებდასა და ლოცვა-ვედრებას წარმოთქვამდა. ოჯახის დანარჩენი წევრები ამ დროს კალომე (რომელიც სვანეთში, ჩვეულებრივ, სახლის წინ იყო მოწყობილი) გაიკრიფებოდნენ და იქ, როდესაც ლოცვა-ვედრება დასრულდებოდა, აღნიშნული კეერით იმართებოდა მაგიური ქმედება, რომელიც მზის მიმოქცევას წარმოსახავდა. მის შემდეგ კეერს ოჯახის წევრთა შორის დაანაწილებდნენ და შეექცეოდნენ (*ბარდაველიძე 1953: 84*). მეორე დისკოსებრი კეერი შეშხუამ ღამეს ცხვებოდა და რამდენიმე სახელწოდებით იყო ცნობილი: „*მეშხუამ ღამის ტაბლა*“, „*მეშხუამის ტაბლა*“, „*სახილეელი ტაბლა*“ და „*ხელასახსნელი ტაბლა*“. იგი ქალ-ბაბარისგან განსხვავებით უფრო მომცრო იყო, ნაკლები ქიმები ქონდა და შუაში ნახვრეტს უკეთებდნენ. ზოგ თემში ამ ღამეს ცხვებოდა კიდევ ერთი მსგავსი კეერი ე. წ. *კირკადუ*. კირკადუ თესლის ბარაქისა და პურეულის მოსავლისთვის ცხვებოდა. ამას ადასტურებს ისიც, რომ მას გამოცხობისთანავე სათესლე გოდორზე, ანუ ლალაშზე შეაბამდნენ გარედან და როდესაც თესვას დააპირებდნენ, კირკადუს თესლში ჩაფშენებდნენ, აურევდნენ და მარცვალთან ერთად თესავდნენ. „სახილეელი ტაბლა“ – ლემზირიც პურეულის მოსავლის გადიდების ერთ-ერთი მაგიური საშუალება იყო. ეს კეერი აუცილებლად ლამარიას სახელზე განკუთვნილი ფქვილისგან ცხვებოდა, ხოლო, როგორც ცნობილია, სვანური ლამარიას სახელით ქართველ გომთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში შემონახული იყო პურეულის მჟარველი ქალ-ღვთაების

კულგის გადმონამოები ლემზირს შემსუამ ღამეს ნაეახშმეეს საუკეთესო პურის ფეკილისგან აცხოზდენს, რომელსაც ჯერ კიდე შემოდგომაზე მოსაელის აღებისას ღამარიას სახელზე გამოყოფდენ და სავანგებო კილობანში ინახაედნენ. ღიასახლისი ცოშს მოზელდა და მისგან ერთ გუნდას გააკეთებდა, მერე გუნდას ნაჭრებად დაანაწილებდა და მათ შინ არ მყოფ ოჯახის წევრებს, ნათესაებს და ოჯახის სასურველი პირის სახელზე ჩაუთქვამდა, შემდეგ გუნდას შეაერთებდა და ლემზირს გამოაცხოზდა. გამომცხვარ კვერს შუაცეცხლის სხვენზე ჩამოკიდებდენენ, სადაც იგი მომაელ შემსუამამდე ეკიდა. მას მხოლოდ მაშინ ჩამოიდებდენ როდესაც შეთქმული პირებიდან ეინზე ეწვეოდათ და მიართმევდენ სტუმარს. სტუმარი მას ერთ ქიშს მოაკებდა და შეჭამდა, რის შემდეგ მას უფლება ეძლეოდა ამ ოჯახში წლის მანძილზე შესასრულებელი ყველა საიდუმლო წესის მონაწილე ყოფილიყო (*ბარდაეელიძე 1953: 85-86*).

ახალი წლიდან დაწყებული ერთმანეთს მისდედა დღეობები, რომლებიც მიწის მოსაელიანობის გადიდებისა და გვალვა-დელგმის საწინააღმდეგოდ იყო განკუთვნილი და რომელთა სალოცავი და შესაწირი ფრინველი უმეტესწილად მამალი იყო. მოსაელიანობის გაზრდას ემსახურებოდა ელიობას გურიამი, იმერეთსა და სამეგრელოში მესრულებული რიგუალები. სამეგრელოში ამ დღეს ორი კაცი ყანაში წავიდოდა, წაიღებდა ერთ ქოთან რძეს, ოთხ კვერს და ლეკუხას (ზეჭრელი) ჯოხს. ამ ჯოხზე, ყანის ავი თვალისგან დასაცავად ჯვარს ამოჭრიდენ და თვალსაწინო ადგილას გააკეთებდენ, ყანაში ცეცხლს დაანთებდენ და ზედ რძით სავე ქოთანს დაადგამდენ. ერთი, რომელსაც ხელში მამალი ეჭირა, დანის გარშემო დარბოდა, მიწას დროგამოშვებით ჯოხს არტყამდა და გაიძახოდა: წმ. ელია მაჩუქე ყანაო; შემდეგ ცეცხლთან მიდიოდა და მეორე კაცს ეკითხებოდა – აღუღდა თუ არა რძეო. ის უპასუხებდა – აღუღდა და გადმოვიდაო. ეს კითხვა-პასუხი რამდენჯერმე მეორდებოდა. თუ რძე გადმოვიდოდა და ცეცხლს ჩააქრობდა, ეს კარგი მოსაელის უტყუარ ნიშნად ითვლებოდა. ამის შემდეგ კლაედნენ მამალს, ატყავებდენ, გაკეთებულ ფიტულს თავფეხიანად ხეზე კიდებდენ, ხორცს იქვე ჭამდენ და მიწის მოსაელის გადიდებაზე ილოცებოდნენ.

გურიამი ელიობას მამალს დანიშნავდენ, რომელსაც იმ წელს, მოსაელის აღების დროს, ყანის თავზე კლაედნენ, აცხოზდენ საელიობო კვერს, ლეკუხას ჯოხს დანით აჭრებდენ, მასზე ამ კვერს და მრგვალ, გახერეგილ დიდ ქვას ჩამოაცმევდენ და ყანაში ჩადგამდენ – ავი თვალი ჩვენ ყანას არ მოხედესო (*რუხაძე 1976: 159*).

საგამაფხულო ციკლი. საგამაფხულო წეს-ჩვეულებათა ციკლში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ბუნების აღორძინებისა და ნაყოფი-

ერებისამი მიძღვნილ ხალხურ ღღესასწაულებს. ქართველთა ყოფამი დამოწმებულია მინდღერის სამუშაოების დაწყბასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები: 1. რიგუალური, მათ შორის მუშა ხარებისთვის განკუთვნილი პურების გამოცხობა; 2. ამ ნამცხერების სახნაჲში გაგანა, იჲ ხარების რქებზე წრიული (გულამოღარული) პურების წამოცმა; 3. ხარის კუღზე ეკლანი გოგისა და წითელი ძაფის შებმა; 4. ხორბლის ან სხეა მარცელეულის მოხარმეა; 5. რიგუალში კვერცხის გამოყენება; 6. ზოგან ვადმონამთის სახით შემორჩენილი რიგუალური ხენა-თესვის ჩვეულება.

ამ წესების მეშვეობით მიწათმოქმედი თითქოსდა უზრუნველყოფდა უხემოსავლიანი, ბარაქიანი ახალი აგრარული წლის მოსვლას (*ბრეგაძე 2004: 201*). ამდენად ამ წესების შესრულება ახალი სამეურნეო სეზონის დასაწყისში საესებით ბუნებრივად გამოიყურება. ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფამი შემონახულია არაერთი აგრარული ღღესასწაული, რომელთა დანიშნულება უხემოსავლიანობისა და ნაყოფიერების უზრუნველყოფა იყო. მათ შორისაა ბერიკაობა-ყენობა, სეანური მურყვამობა-კეირიაობა, მელია-გულეფია და სხეა.

ბერიკაობა-ყენობა. ბერიკაობა საქართველოში გავრცელებული მოკედავ-აღღგომადი ასტრალური, ეგეგაყიური ღვთაებისადმი მიძღვნილი აგრარული ღღესასწაულია. მისი მთავარი მოქმედია პირეზია *ნიღბოსნები-ბერიკები*. ბერიკაობა, ანუ ნიღბოსანთა ღღესასწაული და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი დასტურდება მსოფლიოს მრავალი ხალხის გრადიციებში. მისი ჩატარების დრო ერთმანეთისგან განსხეავებულია. ზოგან იგი ნოემბერსა ან დეკემბერში სრულდება, ზოგან კი როგორც ზამთარში (საახალწლო ღღეობათა ციკლი), ისე გაზაფხულზე (სააღღგომო ღღეობათა ციკლი). სამეცნიერო ლიგერატურის მონაცემების მიხედვით, საქართველოში ეს ღღესასწაული საგაზაფხულო ღღეობად ითვლებოდა, მაგრამ ბერიკაობის სეანური ვარიანტისა (მურყვამობა-კეირიაობა) და საველე-ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლამ გამოავლინა, რომ ამ ღღეობას ადგილი ჟონია როგორც ყველიერში, ისე წლის დასაწყისშიც. ორივე შემთხეევაში ეს აგრარული ხასიათის ღღესასწაულია და ტარდება ნაყოფიერება-ბარაქიანობისა და უხეი მოსავლის უზრუნველსაყოფად. იგი ბუნების აღორძინებისა და აგრარული კულგმსახურებისთვის განკუთვნილი მრავადღიანი, სხეადასხეა ეპიზოდისგან შემდგარი სანახაობაა, რომელიც შეიცავს როგორც წმინდა რელიგიურ, ისე ზამთრისა და გაზაფხულის უნიეერსალური მითოსისა და რთული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენების დანამრეეებს (*რუხაძე 1999: 7*). მის რიგუალებში კარგად ჩანს ნაყოფიერების, მოსავლისა და საქონლის სიუესისთვის განკუთვნილი რწმენა-წარმოდგენები და ჩვეულებები, ისეეე,

როგორც ძლიერ განვითარებული მიწათმოქმედების ამსახველი ას-
პექტები. ბერიკაობა ხანგრძლივი დღესაწაულია და რამდენიმე დღე
გრძელდებოდა. დაახლოებით ერთი კვირა უშუალოდ ბერიკაობას
ეთმობოდა, ხოლო მერვე დღეს, ორმაზათს, დიდმარხვის პირველ
დღეს, ყვენობა იმართებოდა. ყვენობის გამართვა, როგორც ჩანს,
მამინ დაიწყეს, როდესაც ის ბერიკაობის სიუჟეტებთან ერთად ისტო-
რიული მოვლენების ამსახველ დღესაწაულად გამოიკვეთა. დღესას-
წაული შემდეგი თანმიმდევრობით არის წარმოდგენილი:

1. დღესაწაულის გამართვის დრო და სამზადისი, დღესაწაულის
მონაწილეთა არჩევა, მისი საკრალური მნიშვნელობა (ჩაცმა, თავსა-
ბურავი, ნიღბები);

2. მონაწილეთა მსვლელობა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებუ-
ლი ზოგიერთი რიტუალი (ქორწინება);

3. ფინალური მითოლოგემა – მთავარ მოქმედ პირთა სიკვდილისა
და აღდგომის რიტუალი, ეროტიკული ქმედებები;

4. ყვენობა, წყალთან დაკავშირებული რიტუალები – „გუთნით
წყლის მოხენა“, საკულტო დროშა, საქანელა და ქანაობა.

ყვენობა პრაქტიკულად ბერიკაობის ყველა რიტუალს იმეორებს,
ხოლო მისი ფინალი, რომელიც მოიცავს წყალთან დაკავშირებულ
ქმედებს – ყვენის წყალში ჩაგდებასა და ამოყვანას, რითაც მის სიკე-
დილსა და გაყოცსებას ასახავს, ბერიკაობის ბუნებრივი დასასრუ-
ლია და მთელი დღესაწაულის ერთიანობასა და საერთო წარმომავ-
ლობაზე მიუთითებს

წერილობით წყაროებს ბერიკაობა-ყვენობის შესახებ პირდაპირი
ცნობები არ შემოუნახავთ, თუ არ ჩავთვლით იმ მონაცემებს, რომ-
ლებიც ადასტურებენ, რომ ქართველებს უძველესი დროიდანვე ქონი-
ათ ისეთი სახის გასართობი, რომელიც თეატრის მაგიერობას ასრუ-
ლებდა და ამავე დროს საკულტო მნიშვნელობაც გააჩნდა (*რუხაძე
1999: 12*).

ბერიკაობა ადრე გაზაფხულზე, თებერვალსა ან მარტში, მოძრავი
დღესაწაულის, ყველიერის დროს იმართება და საქართველოს სხვა-
დასხვა კუთხეში მას „ყველიერის კვირას“ ეძახიან, იმერეთში „ბერი-
კაობის კვირას“, ქართლში – „ბერიკაობა-კეკენაობას“, აღმოსავლეთ
საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში – „ბერიკაობას“, „აღებ ღამის“
კვირას და „კუმეგობას“. დღესასწაულში, როგორც წესი, ძირითადად
ახალგაზრდები მონაწილეობენ. მათი რაოდენობა სოფლის სიდიდე-
ზეა დამოკიდებული და 20-30 კაცს არ აღემატება. ხალხი დღესასწაუ-
ლის მთავარ მოქმედ პირებს – ბერიკა/ბერას, ნეფუ/მეფუ/ყვენს, ბე-
რებს, თავბერიკას, დედოფალას, პატარძალს, ხბოს, ტახს, ღორს,
ცხვარს, კურდღელს (ფშავი), გურას, ირემს (კახეთის ზოგიერთი ნაწი-

ლი), ცხენისნილობიანს (თუმეთი), დათეს აირჩიეს. დღესაწაულში მონაწილეობენ აგრეთვე არაბი, თათარი, ლეკი, მღელელი, მეჯიარი, ნათლია, სურსათ-სანოვავის, სურჯინების დამგარებელი – მებარგულები და დამკერულები. მონაწილეების შერჩევა მათი კონკრეტული უნარებისა და ნიჭის გათვალისწინებით ხდება. საქართველოს მოგიერთ კუთხეში ბერიკაობას მხოლოდ გადაცმული ქალები მართავენ. დღესაწაულის მონაწილეებს მოაქვთ თხის, ცხვრის, ხარის ტყავები, ნიღბები, მოსართავი მასალა, ნაჭრის თოჯინები – კუკები, ინა და ნახშირი. იქვე კეთდება მაღალი ალმები-დროშები და ჩირაღდნები და სამზადისი სახელდახელო ლხინით და ცეკვა-სიმღერით მთავრდება. მეორე დილით ბუკისა და ნაღარის ხმა სოფელს დღესაწაულის დაწყებას ამცნობს და მონაწილენიც შესაფერისად ირთებიან (რუხაძე 1999: 22).

ბერიკაობის, ისევე როგორც ყეენობის გასამართად საგანგებო ადგილი „საბერიკო“ ან „სანახშო“ არის დადასტურებული. თავებრიკას არჩევისას უპირატესობას ახალგაზრდა, მკვირცხლ და განმაღალმამაკაცს ანიჭებენ. იგი უმთავრესად ნიღბით არის. საწესო ნიღბები მრავალფეროვანია და ბერიკაობა-ყეენობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტს წარმოადგენს ისინი შემდეგნაირად ჯგუფდება:

1. მასალის მიხედვით: ა) თხისა ან ცხვრის ტყავისგან დამზადებული ნიღბი, ბ) რომელიმე ცხოველის თავის ქალისგან დამზადებული, დ) შავი (იშვიათად თეთრი ან ფერადი) ნაბდისგან დამზადებული, ე) გოგრის კანისგან დამზადებული, ე) ბლის ხის კანისგან დამზადებული, ზ) მუყაოს ან ქაღალდისგან დამზადებული.

2. გამოსახულების მიხედვით: ა) ანთროპომორფული, ბ) ზომორფული. თუმცა ქართული საკულტო ნიღბების ყველაზე გავრცელებულ სახეობას შავი ნაბდის, თხის ან ღორის გამოსახულების ნიღბები წარმოადგენს.

დღესაწაულის ერთერთი ძირითადი მონაწილეა *დედოფალი-კეკენა-კეკელა*. მას ახალგაზრდა, ლამაზი ვაჟი განასახიერებს, რომელიც საპატარძლო კაბითაა მორთული და თავიც პატარძალივით უჭირავს. მისთვის განსაცემელს საგანგებოდ არ კერავენ, არამედ ითხოვებენ და პატრონს გასამრჯელოდ კეერცხებს მისცემენ ან სხვა რამეთი დაასაჩუქრებენ. დედოფალი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში აგარებს სახისფრად შეღებილ ნიღბს ან სახეს მყვირალა ფერით იღებავს, შავ ნიღბს იკეთებს ან სახეს იმურავს. არაბი, ლეკი, თათარი დღესაწაულში ერთი და იმავე ფუნქციას ასრულებენ და ხშირად ერთმანეთს ენაცვლებიან. ეს პერსონაჟები პირში ყალიონით, ყელზე მარჩამოკიდებული, ხელში ჯოხით ან გამურული ხმლით შეიარაღებული „სოფლის დარბევის“ და ისევე, როგორც ბერიკა, კეკელას მი-

მართ ეროტიკული სურვილების გამოხატველნი არიან. ისინი დღესასწაულში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ. თათარი მოგჯერ „თათრის ხელშეწივს“ წარმოადგენდა და მას „ქართულ ხელმწიფესთან“ ერთად ურემში ჩასვამდნენ და წყალში შეიყვანდნენ.

ბერიკაობის ერთ-ერთი მონაწილე, რომელიც მოგჯერ მთავარი ბერიკა – დღესასწაულის მეთაურია, ღორის ნიღაბს ატარებს და ღორის გყავის მსგავსი წამოსახამით არის შემოსილი. კახეთში მას *ტახ-ბერიკას* ეძახიან. ღორისნიღბიანი პერსონაჟი ძირითადად ქართლსა და კახეთშია გავრცელებული. დღესასწაულში ნათლიაც მონაწილეობს. იგი ჩოხა-ახალუხში ან ჩვეულებრივ განსაცემელშია გამოწყობილი, ხელში „ჯვრის პური“ უჭირავს და ქორწინების სრული სურათის წარმოსადგენად მაყრებსა და ბერიკებთან ერთად ნეფე-დედოფალს დაყვება. დღესასწაულში მონაწილეობს აგრეთვე მღვდელი, იშვიათად დიაკონი.

დღესასწაულის მესვეურნი, რომელთაც ბარიკაობის გამართვა ევალებათ, სოფელს დაივლიან, ხალხს ბერიკაობის დაწყების დროს შეაგყობინებენ და მეორე დღით ბუკისა და ნაღარის ხმაზე დღესასწაული იწყება. ბერიკებს წინ გამოცდილი *თაებერიკა* მიუძღვება. ისინი სოფლის მოედანზე, დიდ კალოზე ან სახლის ბანზე იკრიბებიან და მსვლელობას იწყებენ. მსვლელობას მუსიკა და მხიარულება ახლავს. მონაწილეები კარდაკარ დადიან და სურსათ-სანოვაგეს ითხოვენ ან იგაცევენ. ისინი დადიან როგორც დღისით, ისე ღამით. ხალხი მათ სტუმრობას ალგაცებით ხელება და თუ რომელიმე ოჯახი გამოგოვებს ნაწყენი რჩება. ხევსურეთში „წინა შუადღეს“ სოფელში „დასტურქურდები“ დადიან და ოჯახიდან სანოვაგეს, იარაღს (ხმლის, თოფისა და ფარის გარდა) და თხილს იპარავენ. ის ოჯახი, რომელიც დასტურს დაიჭერს და პატივს სცემს, ბედნიერია, რადგან ეს სიკეთის მომასწავებლად მიაჩნიათ (*რუხაძე 1999: 27-29*). საქართველოს სხვა კუთხეებში (ხევი, თუშეთი, ფშავი, იმერეთი) ბერიკები სიმღერით დადიან და მოსახლეობას თვითონ გამოაქვს საჩუქარი. თუ საჩუქარი ვერ მიიღეს, მასპინძელს შაირის ფორმით კილავენ და ბილწი სიტყვებით უმასპინძლებიან. თუ ბერიკები ძღვნით უკმაყოფილონი დარჩებიან თაებერიკა ან რომელიმე მათგანი ეზოში გაგორდება, რაც ცუდ ამბავს მოასწავებს, ამიტომ მას მაშინვე აყენებენ და ცდილობენ შეცდომა გამოასწორონ. აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში დღესასწაულის ერთ-ერთი აუცილებელი რიტუალია კეკელას/დედოფლის წაქცევა და მისდამი ეროტიკული სურვილების გამომჟღავნება. მნიშვნელოვანი რიტუალი ბერიკაობაში არის ქორწინების ინსცენირება. ქორწინება უმეტესად სოფლის ცენტრში ეწყობა. გვირგვინითა და ნიღბით შემკული ბერიკა ეალერსება დედოფალს და ევედრება ცოლად

გაყოლას. ამ სიტყვებით მოხიბლული დედოფალი თანხმდება ქორწინებას და ჯერისწერა იმართება. საქორწინოდ მათ უფრო მეტად მორთავენ, ჭრელ ნაჭრებს, მოგჯერ ყურძნის ჯაგანსაც ჩამოკიდებენ და ურმით ან ვირით ჯერისსაწერად წაიყვანენ. მექორწინებს წინ „ჯერის პურით“ ხელდამშვენებული ნათლია მიუძღვის. მღვდელი ნეფედოფალს ჯვარს დაწერს და ამ დროს ეწყობა დედოფალზე თავდასხმა, რომელსაც ხის ხმლებით შეიარაღებული მცველები იგერიებენ. დედოფალს ხან ლეკი, ხან თათარი ან არაბი იტაცებს. ისინი უწმაწურ სიმღერებს მღერიან და მის მიმართ ეროტიკულ სურვილებს ამჟღავნებენ. ბოლოს მაინც მცველები იმარჯვებენ და თავდასხმას წარმატებით იგერიებენ. ქორწინების შემდეგ დედოფლის განრისხებული მცველები, ბერიკას, როგორც დედოფლის „ქმარს“, კლავენ. პაგარძალი დასტირის მას და სასიყვარულო სიტყვებით მიმართავს. ხალხი მასთან ერთად დასტირის „მიცვალებულს“ და ნამდვილი გლოვა იმართება. პაგარძალს ბოლომდე მაინც არ სჯერა ბერიკას სიკვდილი, იგი გარბის და მხოლოდ ბუკის ხმაზე დაბრუნდება. ამასობაში მოყავთ მღვდელი, რომელიც თავიდან უარს ამბობს წესის შესრულებაზე, მაგრამ ბოლოს თანხმდება და ხალხს მიყვება. იგი წესს აუგებს „მიცვალებულს“ და პაგარძლის დიდი მტფელობის მიუხედავად იგი გააცოცხლოს, მას სასაფლაოზე წაასვენებენ. დამწვრებულ პაგარძალს ლეკი, თათარი ან არაბი ეხვევიან, ამშვიდებენ და უკეთეს „ქმარს“ და მამულებს პირდებიან. ამ რიტუალის შემდეგ დედოფალს მოიგატყებენ, მცველები მომგაყებლებს უძალიანდებიან, მაგრამ ეერაფერს გააწყობენ და ბერიკასთან მისულები მას საფლავეში ჩასმახებენ დედოფლის მოგატყების ამბავს. ამ ცნობით გამწარებული ბერიკა ცოცხლდება და მაყრებთან ერთად დაიწყებს დედოფლის ძებნას და ბევრი წვალების შემდეგ ხალხში მიმაღულს იპოვის, წამოიყვანს და მისთვის განკუთვნილ ადგილზე დასვამს. ხალხი ნაპოვნ დედოფალსა და გააცოცხლებულ ბერიკას სიხარულით ხვდება და იწყება მხიარულება. ცნობილია ისიც, რომ ამ ინსცენიერების შემდეგ ბერიკები კარდაკარ დადიან და სურსათს აგროვებენ, ბოლოს კი საბძელკალოზე შეიყრებიან და თამაშს აგრძელებენ (*რუხაძე 1999: 29*). ბერიკაობა სხვადასხვა ვარიაციებით პრაქტიკულად საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული. კახეთის სოფლებში – განსაკუთრებით ახმეტის, ყვარლის, თელავის რაიონებში, იგი დღესაც არის შემორჩენილი, მაგრამ აღარ ტარდება პირენდელი მნიშვნელობით და აქცენტი სანახაობრივ მხარეზეა გადატანილი. გრადისკულად კახეთში ბერიკაობა გაზაფხულზე, ყველიერში იმართებოდა. აირჩეოდა დღესასწაულის მონაწილეები – მთავარი ბერიკა, ბერიკები – ღორი, არაბი, თათარი, ლეკი, მღვდელი, დედოფალი და სხვები, რომელთა რაოდენო-

ბა ზოგჯერ 30-ს აღწევდა. მათ შემოსაყდენ ნილებით, ცხერისა და ხარის გყავებით, სადედოფლო კაბით, ხის ხმალ-ხანჯლებით, ჭარებითა და შურდულებით. ბერიკა ცხერისა ან თხის გყავს იცვამდა, რომელსაც უკან საქონლის კუდი პქონდა გამოხმული, სახეზე ნილაბი ეკეთა, რომელსაც ორი გრძელი ყური და თხის ორი რქა პქონდა, ხოლო მათ შორის ჩითის ნაჭრის თოჯინა – კუკი ეჯდა. ნილაბში თვალების, ცხერის და კბილების გამოსაჩენად ადგილები იყო ამოჭრილი. დღესასწაულის სხვა მონაწილეებსაც შესაბამისად ეცვათ. დედოფლის როლსაც მამაკაცი ასრულებდა და საპატარძლო კაბით და ლეჩაქით იყო მორთული.

ბერიკები კარდაკარ დაივლიდნენ სოფელს. მათ ყველა სიხარულით ელოდა. ეზოში შესულს ოჯახის უფროსი შეეგებებოდა და თავის გაჭირვებას შესწიფებდა დახმარების იმედით. იქვე ეზოში ჩონგურის ხმაზე ბერიკა ხელში ხის ხმლით ხტოდა და ეცეკვავდა. მათ გულუხვად უმასპინძლებოდნენ. ბერიკები ოჯახს დალოცავდნენ, ძღვენსაც წამოიღებდნენ და ოჯახს გოვებდნენ. გამასპინძლების მიუხედავად ბერიკები რასაც მიწვდებოდნენ ყველაფერს იტაცებდნენ. დარბევა თათარს, ლეკს, არაბს ან ღორს ევალებოდა, რასაც ხალხი სიხარულით ხელობდა. ბერიკების მიერ სასმელ-საჭმელის მოტაცება ოჯახს ბედნიერებას უბედებდა. მასპინძლები ცდილობდნენ ბერიკების ხელოვნური წვერ-ულვაშიდან ბეწვი მოეგლიჯათ და საქონლის და ფრინველის გასამრავლებლად ბაგაში ან საზუდარში დაედოთ. ბერიკები მხოლოდ ერთი სოფლით არ კმაყოფილდებოდნენ და ახლო-მახლო, ზოგჯერ კი შორეულ სოფლებსაც მოივლიდნენ. დანარჩენი რიტუალები სპეციფიკური ნიშნებით არა გამოირჩეოდა, თუმცა ხშირად არა მარტო ბერიკა, არამედ დღესასწაულის ყველა მონაწილე კედებოდა და ცოცხლდებოდა. ბერიკაობის დასასრულს იმართებოდა ბრძოლა ხის ხმლებით და ჭიდაობა.

ყველიერში ეწყობოდა ბერიკაობა თუმეთშიც. ამ დღეს კოტორს აცხობენ, ფაფას ხარმავენ და ჭამენ. შუადღისას სოფელში ბერიკები გამოვლენ, მათ როლს სამი ადამიანი ასრულებს, რომელთაგან ერთს ვაეურად აცვია ხოლო ორს – ქალურად. ბერიკას სახეზე ნაბდის ნილაბი აქვს აფარებული და მაგყლის წვერ-ულვაში უკეთია. ქალებიდან ერთი ბერიკას ცოლია, მეორე – დედა. ბერიკას ხელში ხის „კმალიკა“ უჭირავს და ეცეკვით უვლის. ვინც არ გაეთამაშება, ხმლით გამოეკიდება და სცემს. იგი პირში ნახშირწყალს იგუბებს და სალმის მისაცემად მიახლოებულებს ასხამს. წინათ ახალგაზრდობა ბერიკას ცოლს სტაცებდა და მაღაუდნენ. ბერიკას ატყუებდნენ ცოლი მოგიყვდო. იგი გირილით ეძებდა ცოლს, ამ დროს ვინმე დაიძახებდა „შენი ცოლი ცოცხალიაო“ და ბერიკა მივარდებოდა ცოლს, გადაეხვეოდა

და კოცნიდა მას. ბერიკა მაგყუარას გამოეკიდებოდა და აუ მას დაჭრიდა, მაგყუარას მისთვის ქვაბ-საკლავე უნდა მოეტანა. საღამოს იმართებოდა „შიყარა“, სოფელი რომელიმე ოჯახში იკრიბებოდა და საერთო ხარჯით ილხენდა (*მაკალათია 1983: 194*). ბერიკაობას ყველიერში მართავდნენ სამცხე-ჯავახეთში. მთიულეთში ბერიკობა და ყვენობა ასევე ყველიერში იმართებოდა ოდნავ განსხვავებული ხასიათის მქონე იყო. ახალგაზრდობა მორთავდა მეფეს და დედოფალს, რომელთაც წინ მიუძღოდა გამურული ახალგაზრდა (არაბი), გერდში კი მისდევდა გყაპუჭწამოსხმული მცველი (მღვდელი). ყველანი ჯოხებით იყენენ შეიარაღებულნი და სოფელს ჩონგურის დაკერით უელიდნენ. ოჯახებში მისული მეფე-დედოფალი ჩონგურის ხმაზე სკკვავდა და თან ერთმანეთს ეარმოიყებოდა. რაბი მათ სახლში შეუძღებოდა, ეარცლთან მიიყვანდა, პურს ამოიღებდა და პირველ ლუკმას დედოფალს სთავაზობდა, თან მის კოცნას ცდილობდა, მაგრამ ამის საშუალებას მეფე და მცველი არ აძლევდნენ. დამსწრე ახალგაზრდობაც ცდილობდა როგორმე ეკოცნა დედოფლისთვის, რადგან ხალხის რწმენით ვინც ამას მოახერხებდა ის დოვლათიანი და ბედნიერი იქნებოდა. არაბი ოხუნჯობდა და თან საჩუქრებს აგროვებდა. ყვენობას დიდმარხვის პირველ ორმაბათს ასრულებდნენ. გყაპუჭითა და წოწოლა ქედით მორთულ ყვენს ურმის თვალებზე სვამდნენ და ამალის თანხლებით დაატრებდნენ, იმ ადგილებში სადაც ურეში არ უდგებოდა, მას ვირზე სვამდნენ. ყვენი ოხუნჯობდა და გამვლელ ქალებს ეარმოიყებოდა. ვინც მას გზაზე შემოხვდებოდა ყვენის სასარგებლოდ ჯარიმა უნდა გადაეხადა (*მაკალათია 1930: 136*).

აჭარაში ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაული ან მისი ზუსტი პარალელი შემორჩენილი არ არის, მაგრამ მისი დამახასიათებელი ელემენტები სხვადასხვა წეს-ჩვეულებებში გვხვდება. შინაარსობრივი და ფუნქციური მსგავსების დონეზე ბერიკაობა-ყვენობასთან სიახლოვეს ამჟღავნებს საქორწინო გართობა-თამაშობა „ფადიკო“ და საბავშვო თამაში „დათოვობა“. ამას ისიც უნდა ადასტურებდეს, რომ „ფადიკო“ ქორწილის გარდა სრულდებოდა მუამთობაზეც, რომელიც სამეურნეო დოვლათის, ნაყოფიერების, სიუხვის და შეილიერება-გამრავლებისთვის გამართული საკულტო-რელიგიური დღესასწაული იყო (*ლომთათიძე 2002: 41*).

ყვენობა. ყვენობა ბერიკაობის შემადგენელი ეპიზოდი და მისი ლოგიკური დასასრულია. დღესასწაულისთვის ირჩევდნენ ყვენსა და მის ამაღას, მათი მორთულობისთვის თხოულობდნენ განსაცმელს, ზოგჯერ იყენებდნენ ბერიკაობის მონაწილეთა ჩაცმულობასა და ნიღბებს. ყვენი ჩალა-ბულის ან მაღალ „კოკორიან“ ქუდსაც ატარებდა. ზოგჯერ მას ფესი ანუ ფესკა ეხურა, რომელსაც გერდზე ფოჩი

ქონდა გაკეთებული. ყვენს, ან როგორც მას ეძახდნენ – „*პარბაშ*“, „*ეკეის მოთაქეს*“ – წინა წლის გამოცდილებით დაასახელებდნენ, ხან კი გამოცვლიდნენ და ახალს აირჩევდნენ (*რუხაძე 1999: 70*). ყვე-
ნი უნდა ყოფილიყო მკვერთეგყელი, „მახიანი“- ხმამაღლა მოლაპა-
რაქე ქალი ან მამაკაცი. ყვენობაში მამაკაცებთან ერთად ქალებიც
მონაწილეობდნენ, დედოფალს ყოვლითვის კაცი განასახიერებდა,
ხოლო ყვენი ქალიც შეიძლება ყოფილიყო. დღესასწაულში მონა-
წილეობდა კუზინადა, ორსულად და მახიჯად შენიღბული პირიც. რო-
დესაც მონაწილეთა ჩაცმა-დახურვა დამთავრდებოდა საღამოს საყ-
ვირით ან ტამბზე ჯოხის დარტყმით იწყებოდა დღესასწაული. დედო-
ფლის და ყვენის ქორწინების ცერემონია დღესასწაულის ერთ-ერთი
ძირითადი ელემენტი იყო, რომელიც დღესასწაულის დასასრულს იმ-
ართებოდა. ნეფე-დედოფალს დალოცავდნენ და ვინმეს ოჯახში გაზ-
ლილ სუფრასთან მიიყვანდნენ. მათ ვირზე გადამჯდარი მეჯვარე ას-
ლდათ, რომელსაც ხელში ჯვარი ეჭირა. მექორწინეებს ბავშვები და-
სდედნენ და აბრაზებდნენ. მეჯვარე ნეფე-დედოფალს იცავდა და თან
ჩუმად დედოფლის კოცნას ცდილობდა. მოგჯერ ამ დროს ფერხული
იმართებოდა, რომელშიც ყველა იღებდა მონაწილეობას. გზაზე ან
სადმე მოედანზე მოგჯერ ორ ყვენს შორის ბრძოლა იმართებოდა,
ყვენს ფალავნებიც ყავდა, რომლებიც მხოლოდ ჭიდაობის დროს გა-
მოყავდა. დამარცხებულ ყვენს სახეზე მურს წაუსმევდნენ და ვირზე
უკუღმა შემჯდარს გააქცევდნენ. ხალხი მას დასცინოდა. ყვენს არ
კლავდნენ, არამედ უმეტესწილად წააქცევდნენ. მისი წაქცევა აუცი-
ლებელი იყო. თუ ყვენი თვითონ არ გაგორდებოდა, მას ხალხი წააქ-
ცევდა. ყვენობის დროს თბილისში რიყეზე დოლიც ეწყობოდა. დოდის
დასასრულს მონაწილეები იმლებოდნენ უბნების მიხედვით, მაგრამ
ლხინი უკვე უბნებში დილამდე გრძელდებოდა (*რუხაძე 1999: 75*).
დღესასწაულის ფინალური მითოლოგემა მდიდარია კულტურის იმ
არქაული მრით, რომელიც უკავშირდება წყლის რელიგიურ-მაგიურ
წარმოდგენათა სამყაროს და მიწათმოქმედი ადამიანის შეხედულე-
ბას ბუნების აღორძინების შესახებ. ბერიკაობა-ყვენობის ერთ-ერთი
მნიშვნელოვანი ელემენტი „გუთნით წყლის მოხვნის“ ცერემონია
იყო. ამ დროს დღესასწაულის მონაწილე მამაკაცები გუთანს წყალში
შეიტანდნენ, ორი მათგანი გუთანში ხარივით შეებმებოდა, ყვენი და
დედოფალი კი გუთნის ღირღიგაზე ისხდნენ და ერთმანეთს ეალერსე-
ბოდნენ. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ეს რიტუალი იმისთვის
იყო გამომზადებული, რომ მოსაყვლი მეტი მოსულიყო და სოფელს ნამი
არ მოკლებოდა. უმეტესად ყვენთან და დედოფალთან ერთად წყალ-
ში ხალხიც ჩადიოდა და მიიჩნევდნენ, რომ, რაც უფრო მეტი ადა-
მიანი დასეულდებოდა, მოსავლისთვის უკეთესი იყო. დღესასწაულის

ბოლოს იცოდნენ წყალში ყეენის “განათელა“, რაც მოგჯერ წყლის მისხმაში გამოიხატებოდა, წესად იყო მისი წყალში ამოვლებაც, მაგრამ თუ ყეენი გაექცეოდათ, თელიდნენ, რომ იმ წელს გლეხობას გვალვა შეაწუხებდა. კარგად დასეულებული ყეენი კი, პირიქით, „კარგი ყანების იმედი“ იყო. მეცნიერებაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ წყლის კულტი მიწათმოქმედი ტომების მიერაა შექმნილი და მასთან დაკავშირებულია ნაყოფიერების იდეა, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გამოვლენილი ეთნოგრაფიული მასალით კარგად დასტურდება, მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ერწოში დადასტურებულია რიტუალი, რომლის მიხედვით ახალი წლის დილას ოჯახის რომელიმე ახალგაზრდა წევრი უმძრახად ადგებოდა, აიღებდა პურის ნაჭერს, რომელსაც ერბოში არეულ თაფლსა და ყველს დაადებდა და წყალზე წავიდოდა, პურს წყალში ჩააგდებდა და იტყოდა: „წყალო, ნიჭი მოგიგანე, ბედი გამომაყოლეო“. წყალს ევედრებიან ბედის გამოყოლებას, რამიც მეილიერებას ანუ ნაყოფიერებას გულისხმობენ. წყლის მოხენის რიტუალი სრულდებოდა აგრეთვე გვალვის დროსაც და მოსავლიანობასთან იყო დაკავშირებული (*რეხაძე 1999: 76*). „ყეენობა“ იცოდნენ სამეგრელოშიც, თუმცა ს. მაკალათიას მასალის მიხედვით, მისი აღნიშვნა მხოლოდ ზუგდიდში ხდებოდა (*მაკალათია 2006: 378*).

მეურნეობასა და მოსავლიანობასთან დაკავშირებული რიტუალები ფართოდაა გავარცელებული კახეთში, სადაც მიწას მიჯაჭვეული კახელი გლეხის წლიურ ციკლში აისახა მთელი რიგი მაგიური ქმედების სარიტუალო წეს-ჩვეულებები, რომლებიც წინ უძღოდა გლეხის შრომა-საქმიანობას. ეს რიტუალები საუკუნეთა სიღრმეშია შექმნილი და მეურნის სულიერ სამყაროს გადმოგვიცემს. კახეთის მოსახლეობაში მოქმედი უძველესი დროის რელიგიური რიტუალები ეძღვნებოდა ადამიანთა ყოფის ყველა სფეროს, რომლებიც სრულდებოდა გვალვის, ზენა-თესვის, თოხნის, მოსავლის აღების, ღეწვის, მოსავლის დაბინავების, პირველი მოსავლის საკეებად გამოყენებისა თუ ახლად შემოსული მარცელიდან წილის სახით ობლებზე გაყემის დროს. ამ რიტუალების შესრულება ხდებოდა ადგილზე, ხოლო შემდგომ ოჯახის წევრები შესაწირით, სხვადასხვა სურსათ-სანოვავით დატვირთულნი, მიდიოდნენ რელიგიურ დღესასწაულებზე, რომლებიც იმართებოდა ამა თუ იმ სალოცავის კარზე.

გლეხისათვის სამეიშო ღვთაებები ითვლებოდა გამაფხულზე გუთნის მიწოდორში გაგანის პირველი ღვთაება, რომელიც ხდებოდა საესე მთვარეზე: „ჰყიგა“ ვარსკვლავის ცაზე გამოჩენითა და გოროლას გალობის დაწყებით. გუთნით პირველი კვალის გავლებას – „გუთნის ღვდობას“ სთხოვდნენ ისეთ გლეხს, რომელიც სოფელში განთქმული იყო თავი-

სი პატიოსნებით, ბარაქიანობითა და შრომა-საქმიანობით. გუთნის გაყვანის წინ გუთნისდელა „წმინდათ“ შეინახავედა თავს, სუფთად ჩაიკვამდა, ღილით ადრე უმძრახ გამოიყვანდა ხარებს და დაილოცებოდა: „ღმერთო კარგი წელიწადი გვიბოძე, შინ მშვიდობა მოგვე და კარში გამარჯვება“. ამის შემდეგ ხარებს კარებში კვერცხსა და ბარის პირით ცეცხლს დაუღებდა. იმ შემთხვევაში თუ ხარი გამოსვლის დროს კვერცხს ვერ გატეხდა, მაშინ გუთნისდელა მას მარჯვენა მხარზე დაახლიდა. ხარს რომ ავი თვალი არ სცემოდა, უღელში უკეთებდნენ გყემლის ტაბიკებს, რომელმედაც ჯვარი იყო ამოჭრილი, კუღზე ჰკიდებდნენ წითელი ბაწრით ნახმირს, მარჯვენა მხარზე კი ცომისგან გაკეთებულ ჯვარს აკრავდნენ. გუთნისდელა გადაიწერდა პირჯვარს და გაიყვანდა ხარებს მინდორში. პირველი კვალის გავლების წინ ხარების რქებზე სანთლებს აანთებდნენ და მათ თითო კვერს შეაჭმევდნენ. კვერებს თვითონ მონაწილენიც შეჭამდნენ და თითო ჰიქით დაილოცებოდნენ „ბარაქიანი, უხეი, მოსაელიანი იყოს ჩვენი ღლეანდელი შრომა, ღმერთო გადმოგვხედე, ნუ დააღპოვ, ნუ გაახმოვ მარცვალს მიწაში, გადაარჩინე ყანები გვალვისაგან, ღვარცოფისაგან, ნუ დაგვგოვებ ულუკმაპუროდ“. ამ რიტუალის შემდეგ იწყებოდა ხესა. გუთნისდელა პირველი კვალის გავლების შემდეგ გუთანს გადასცემდა მანულის პატრონს, რომელიც განაგრძობდა დაწყებულ საქმეს. მიუხედავად იმისა, რომ გუთანი ღღეს ხმარებიდან თითქმის ამოღებულია, ადგილობრივ მოსახლეობაში გრადიცია დავიწყებას არაა მიცემული.

საგაზაფხულო რიტუალებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმყოფრობს საწესჩვეულებო ხენათესვა, პირველი, რიტუალური კვალის გატანა, რაც საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული. აჭარაში იგი *კანულის/ყანულის* გაღების ან კვალის გაყვანის სახელით არის ცნობილი. რიტუალი შემდეგნაირად სრულდებოდა: „ყანის შესასვლელში თხრიან მიწას და თესავენ. ამბობენ, რამდენსაც ფეხს წინ წადგამ, იმდენი წინ დამხდური საქმე გაგიადვილდებაო“. სხვა მონაცემების თანახმად პირველი კვალის გავლება შეძლებოდა მომხდარიყო სახლის ახლო მდებარე ნაკვეთზე (ნაფუძარზე), ან ყანაშიც და ეზოშიც (*ლომთათიძე 2002: 32*). კანულის გავლება საგაზაფხულო სამუშაოების დაწყებამდე (9 მარტი) სრულდებოდა. რაც ეხება დასათეს მარცვლეულს, კანულში ყველანაირი თესლი იყრებოდა, რაც კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს, რომ ეს მხოლოდ რიტუალური ქმედებაა და არა-ეკონომიკური სამეურნეო დანიშნულება არ გააჩნია. ამ მომენტს კიდევ უფრო აძლიერებს ის წესები, რომელსაც აუცილებლად იცავდნენ, კერძოდ: ა) დასათეს მარცვლეულში არ უნდა მერეულიყო მწარე თესლი, მაგ. პრასი; ბ) ყველანაირი თესლიდან იღებდნენ 7 მარცვალს,

სპილენძის სინზე დებდნენ და ისე გააქონდათ მინდორში; გ) თესლეულში ცოდნით აგრეთვე რკინის (ლურსმანი, ნალი) ჩადება; დ) თესლის გაგანისას პირველად კარის თავზე მარჯვენა ფეხი უნდა გადაედგათ და სათანადო ლოცვა-ვედრება შეესრულებინათ.

ამ დღეს ოჯახიდან არაფერს გასცემდნენ ბარაქა რომ არ გაყოლოდა. გადმოცემით საყანულე თესლის შენახვაც ცოდნით, რომელსაც ბელეში ცალკე ათავსებდნენ. ამ რიტუალის გარეშე დიდი ხენა-თესვის დაწყება მიუღებელი იყო (*ლომთათიძე 2002: 134*). ყველა შემადგენელი კომპონენტის მიხედვით ყანულის გავლება იმიტაციური მაგიის ხასიათს ამჟღავნებს და ამასთან ერთად შეიცავს მიწისთვის, როგორც ნაყოფიერების მიმნიჭებელი ღვთაებისთვის მსხვერპლის გაღების გრადიციასაც. ეს გრადიცია მიწისთვის მსხვერპლის „მიბარებაში“ გამოიხატებოდა, რომელიც მარცელეულის გარდა შეიძლებოდა ყოფილიყო სხვადასხვა ხილი, ფრინველის და შინაური ცხოველების ნარჩენები. მაგალითად, რაჭაში ხენა-თესვის დაწყების წინ იცოდნენ პურის „ლულუას“ (გრძლად მომრგვალებული პურის) გაკეთება და მიწაში ჩაფლვა, სამცხე-ჯავახეთში კვერცხის ჩაყოფა, თეთრიწყაროში გუთნისდედა პირველ ხნულში საგანგებოდ მომზადებული ქადის ნახევარს ატანდა, ხოლო მეორე ნახევარს თვითონ ჭამდა (*ლომთათიძე 2002: 35*). სამეგრელოში მსგავსი რიტუალი „თერდობას“ გარდებოდა. თერდობა ანუ თეფდორობა ცხენის სალოცავია და მას დიდმარხვის პირველ შაბათს იხდიდნენ, მაგრამ სწორედ ამ დროს გარდებოდა მოსაელიანობასთან დაკავშირებული რიტუალიც, კერძოდ, ოჯახის უფროსი აიღებდა კაკალს და ყველა მარცელეულის ცოგაოდენ თესლს, გაიტანდა ეზოში და იქ დათესდა. შუაში კაკალს მოათავსებდა, ირგვლივ დანარჩენ თესლეულს და კარგ მოსავალზე დაილოცებოდა (*მაკალათია 2006: 379*). თებერელიდან იწყებოდა მზადება ახალი სამეურნეო წლის ნაყოფიერებისთვის განკუთვნილი რიტუალების შესასრულებლად თუშეთში. ამ მიზნით ყველიერის შაბათს იციან თუშებმა „ქალთგორობა“. ამ დღეს ოჯახებში აცხობენ გულიან ქადებს. სოფელი რომელიმე ოჯახში იკრიბება და ხელში ქადებით მიდიან დასამწყალობებლად უხუცესთან, რომელიც მათ ამწყალობებს, მოიხსენიებს მიცვალებულებს და ქადებსაც დაჭრის. ყველა იქ მყოფს თითო მუჭა „ბიჭონს“ ჩამოურიგებს. დგება კარგი ფეხის მეკვლე, პირს აღმოსავლეთით იბრუნებს, სამ მუჭა ბიჭონს გადმოყრის და იცყვის: „ღმერთო! კარგი პური მოიყვანე“. მას მოყვება კოგორის გატაცება, რომელსაც ახალგაზრდა ქალი ან ვაჟი იტაცებს. სხვები მას გამოეკიდებიან და თუ კოგორი ქალებმა წაართვეს, ვაჟებმა ქვაბ-საკლავი უნდა გადაიხადონ, თუ ვაჟებმა, მაშინ ქალები იხდიან. იმართება ლხინი და ცეკვა-თამაში, რომლის დროსაც მოუ-

ლოდნელად ვინმეს გალახით ან მურით მოთხუნიან. მის დანახვზე ყველა იწყებს ერთმანეთის თხუპნას, შემდეგ დასაბანად მდინარეზე მიდიან. ხენა-თესვის დაწყებამდე თუშეთში „ოყობას“ ასრულებენ. ეს ხდება 25 მარტს. ამ დღეს კარის ყანაზე სამ კვალს აელევენ და ერთ მუჭა ქერსა და პურს თესავენ. სანამ ჯეჯილი არ ამოვა ოჯახში წნელს არავინ მოგრებს, რომ ჯეჯილი დაგრეხილი არ ამოვიდეს. ამ დღიდან, სანამ ხენა-თესვას არ მორჩებიან, ოჯახიდან ცეცხლი და „სულადი“ (ქერი და პური) არ გაიყვამ. ხარებს ხენის დაწყებამდე კუდზე „უნძრახის თურსას“ წითელი ძაფით შეაბამენ. ამ დღეს ქალები თმას ივარცხნიან, ყანა დაიწმინდებო. ყანაში გასვლამდე ასრულებენ „ულელდებას“. აცხობენ ჯერიან ლავაშს და სამყურა ხმიადს, აანთებენ სანთელს და არაყს ასხამენ. მამაკაცი ამ ჯერიან ლავაშს სამჯერ უღელზე შემოაგარებს, კარგ მოსაეაღზე დაილოცება, უღელზე გატეხს და ხარებს შეაჭმევს. უღელდების პურის გამომცხობი ქალი სხვის ოჯახში ვერ შევა, რათა პურის ბარაქა არ გაყვეს, არც მამაკაცი წავიდოდა სხვაგან, კვალი უნდა შეენახა (*მაკალათია 1983: 195*). ხენის დასასრული პაგარა სუფრით აღინიშნებოდა. დიასახლისი, ეისი ყანაც ითესებოდა, სახნავში კოგრებს ან სხვა რაიმე საგანგებოდ მომზადებულ საჭმელს გაიტანდა. გუთნის ღედა ახლად დაფარცხულ ყანაში სათესლე ხურჯინს გადააბრუნებდა და დაფერთხავდა. ხურჯინში ნალს ფორმის *თესლის კეკერი* იღო, რომელიც ფერთხვის დროს გადმოვარდებოდა და იქვე დატოვებდნენ. ხენისას გამოყენებულ სახურეს გუთნისღედა შუა ყანაში დაარტობდა, თავს გადაუმგერევდა – ასეთი თავთავი დაეკიდოსო. შემდეგ სუფრასთან დასხდებოდნენ და ღმერთს კარგ მოსაეაღს და მის მშვიდობით აღებას შესთხოვდნენ (*აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე 1991: 95*).

მთიულეთში ხენა-თესვის დაწყების წინ ჯერ თემი შეიყრება და ხაგს საუქმო ღლეებს დაუკეუთავს, რომ მან ხელი შეუწყოს ხენა-თესვის მშვიდობიან ჩატარებას და მოსაეაღი დაიცვას. ასეთ დაკეუთილ ღლეებად, როგორც წესი, ორმაბათი და პარასკევი სახელდებოდა, რომელსაც მარიამობამდე ანუ მკის დამთავრებამდე მტკიცედ იცავდნენ. თემი ირჩევდა რამდენიმე მეთვალყურეს, რომლებსაც ევალებათ თვალი ადევნონ დაკეუთილი ღლეების დაცვას და თუ ვინმემ ეს ღლე გატეხა, ჯარიმას აკისრებენ. სანამ ხარებს გუთანში შეაბამენ მთიულები მათ ბეჭებზე ცომის ჯერებს უკეთებენ, კუდზე გყვმლის კაპს შეაბამენ და *უნძრახის გაბიკებს* გაუყრიან (კუნელის ან შვინდის გოტი). ხენას მარჯვნივ იწყებენ და მხარსაც მარჯვნივ იცვლიან. თუ გუთანი სამანს მოხვდა და მან აღგილი იცვალა, მაშინ გლეხი მიწას სამჯერ აიღებდა, დაღეჭავდა და ისევ გამოაფურთხებდა, ხაგი არ გაჯავრდესო. ბელდიდან თესლის ამოღებისას შიგ სამ მუჭას გოვებენ, რომ

ოჯახს ბარაქა არ გამოედიო. ლომისობას ამ ნარჩენ თესლს ქადა-
ზე დაყრიან, თავზე დაიდებენ და ხაგს ისე წირავენ. როცა თესვას
მორჩებიან, გუთანს უკანასკნელ კეალში გოვებენ, აიღებენ გრძელ
სახრეს, თავს გრძლად გადმოუღუნავენ და ყანაში ისე ჩაარჭობენ,
რომ ასეთი გრძელთავთავიანი ჭირნახული მოვიდეს (*მაკალათია*
1930: 136). მინდვრის მუშაობის დასასრულს თემი „*ხენა-თესვის სამე-*
ვთოს“ იხდიდა. ამ მიზნით მასში შემავალი ოჯახები მორიგეობით
ცხვარს კლავენ, პური და არაყი ყველას თავისი მოქონდა და ხაგ-
ში თავს იყრიდნენ. დეკანოზი საკლავს დაკლავდა, თემს დააწყალო-
ბებდა და კარგ მოსაელიანობაზე დაილოცებოდა. ხეცსურეთში ხენა-
თესვის დასაწყისისათვის, როცა პირველად გაიყვანდნენ ხარს სახნა-
ვში, ცხვებოდა ქაღები. პირველი კეალის გავლების შემდეგ უხვი მო-
საელისათვის დაილოცებოდნენ, ამ ქადას უღელზე ორად გადააგებდ-
ნენ, ერთ ნაგებს თავად მიირთმევდნენ, მეორეს ხარს შეაჭმევდნენ.
ხენა-თესვის დამთავრებისას გუთნის სამღეთოს გადაიხდიდნენ: საკ-
ლავით, სასმელით, კერებით მთავარ ხაგში მივიდოდნენ და წმ. გი-
ორგის შეევედრებოდნენ სასიკეთო დარსა და კარგ ჭირნახულს.

ფშავეში მინდორში პირველად გასულ ხარს კულზე შეაბამდნენ ჩეა-
რში გახვეულ ნაყარს ან ნახშირს, გუთნისღედა ღედამიწის მფარველ
ანგელოზს უხვ მოსაყალს შეეხეწებოდა, ხშირად გუთანზე გაგებავდ-
ნენ და შეჭამდნენ. შემდეგ სათესლეად ამოიღებდნენ ერთ მუჭა
თესლს, ხაგის მამულის თესლში გაურევდნენ და ყანის ხენას იწყებდ-
ნენ. დამთავრებისას ყანაში გრძელ ჯოხს ჩაარჭობდნენ, რომელზეც
ბალახის გრძელი თავთავი იყო დამაგრებული – ასეთი თავთავიანი
ჭირნახული ამოვიდესო (*აბაკელია, ალავერდამელი, ღამბაშიძე 1991:*
95).

სამემოდგომო ციკლი. სამემოდგომო ციკლის დღესასწაულები უკ-
ვე მოწეული მოსაელის აღება-დაბინავენას ეძღვნებოდა. მემოდგო-
მით მოსაელის აღებასა და დაბინავენას ყველა ოჯახი დღესწაულობ-
და. გურიიში ეს დღე ყანის *თავის/ნაღის* ლოცვის ან *ნამუშეირის*
გაბლის სახელით იყო ცნობილი. ოჯახის უფროსი ამ დღეს კლავდა
ელიობას შეფერენილ ან წინა წელს ყანის თავზე შეთქმულ და მის სა-
ხელზე გაშვებულ სახლის ძველ მამალს. დიასახლისი ახლად დაფქეი-
ლი ლომისგან აცხობდა გაბლას, რომლის გული ნიგვით, ხახვითა და
სანელებლებით იყო შემავებული. ოჯახის უფროსი კაცი, მამლით ხე-
ლში, ეზოში ან ხულაში წალმა დაგრიალდებოდა, მამალს დაკლავდა
და მის სისხლს იქვე მოასხურებდა. მოგიერთი მასალის მიხედვით მა-
მლის თავს სახლის თავზე გადაავდებდა, დიასახლისი მას აიღებდა,
გაწმენდდა და საერთო კერძში შეურევდა. ეახმამზე სახლის უფროსი
თაფლის სანთლებს აანთებდა, გაბლას და კერძს ყველას გაუნაწილე-

ბდა. ქათმის თავეს მეხეავეს მისცემდა და ყოველგვარი მოსაყლის ბარაქაზე დაილოცებოდა (*რუხაძე 1976: 160*). ზემო სამეგრელოში ოქტომბერში ადგილის ღმერთის სახელზე ლოცულობდნენ. მამაკაცი ადგილის/საადგილო ქათამს დაკლავდა და ქალი უხვ მოსაყალსა და მიწის ბარაქაზე დაილოცებოდა. ლოცვას გარეშე კაცი ეერ დაესწრებოდა (*ჩართოლანი 1961: 197*). კახეთში გავრცელებული გრადიციით, მკის დამთავრების დროს მესვეური პურის საუკეთესო თავთავისაგან კრავდა ჯვარს, რომელიც ყანის პატრონთან – დიასახლისთან მიჰქონდა. დიასახლისი ასაჩუქრებდა მესვეურს მამლით, რომელსაც „*ჯეპრის მამალი*“ ერქვა. მამალს ვახშმად კლავდნენ და თავს მესვეურს აძლევდნენ. ყოველივე ამას სამეურნეო-რელიგიური დღესასწაულის ხასიათი ჰქონდა, რამიც ოჯახის წევრებთან ერთად მონაწილეობდნენ მეშობლები, ნათესავეები, თანასოფლელები. ყანის მკის დამთავრების შემდეგ ძნებს კალოზე ლეწავდნენ კევრით. ხორბალს ბელლებში აბინაებდნენ და მას შემდეგ რაც გლეხი დარწმუნდებოდა, რომ მისი ოჯახი წლის განმავლობაში უზრუნველყოფილი იყო მიღებული მოსავლით, სრული რწმენით სწირავდა მსხვერპლს (ძირითადად ფრინველსა ან პირუტყვს) იმ წმინდანებსა და ხატ-სალოცაებს, რომლებიც დაეხმარა უხვი მოსავლის მიღებაში (*გვიმრაძე 2005: 33*).

საყურადღებოა ხეაყისა და ბარაქისთვის განკუთვნილი დღესასწაული რაჭაში, რომელიც პირველი და მესამე ჭაბუკობის სახელით არის ცნობილი. ამ დღესასწაულების დროს კლავდნენ მამალს, აცხობდნენ სართვიანებს და ერთ განაგებს. განაგებს ჭაბუკობის სახელზე შეულოცავდნენ; სანთელს ოჯახის უფროსი კაცი კალოზე გაიტანდა, ცეცხლში ჩააქმევდა, ხოლო თან წაღებულ მამლის შიგნეულს და თავ-ფეხს იქვე შეჭამდა. თუ პირველ ჭაბუკობაზე მამალს ვერ დაკლავდნენ, მაშინ მესამე ჭაბუკობაზე უნდა დაეკლათ, განაგებიც მაშინ უნდა გამოეცხოთ და კალოზეც ამ დღეს ელოცათ. აღსანიშნავია მევენახეობასთან დაკავშირებული აჭარული ჩვეულება „ვენახის დალოცვა“. როგორც ცნობილია, ოსმალთა სამასწლოვანი ბატონობის შედეგად აჭარაში მევენახეობა-მეღვინეობა დაქვეითდა, მაგრამ მოსახლეობამ მაინც შეინარჩუნა ბოგიერთი გრადიცია. ამ დღესასწაულზე აცხობდნენ სპეციალურ კევრებს. სამი ასეთი კვერი მიქონდათ ვენახში, იქ მიწაში ჩაფლავდნენ და დაილოცებოდნენ: „ღმერთო, ყურძნის ბეერი მოსავალი მოგვეცი, ღვინო კარგი და მაგარი“, გადაიწერდნენ პირჯვარს და დალოცვას სამჯერ გაიმეორებდნენ. ეს რიტუალი გამოძახილს პოულობს გურიამში, იმერეთში, ქართლში, რაჭასა და სხვა კუთხეებში გავრცელებულ მსგავს წეს-ჩვეულებებთან, რომლის დროსაც ასევე ხდებოდა სარიტუალო კევრების მიწაში დაფლვა. აჭარაში შემოდგომის პირველ დღეს (1 სექტემბერი) იმართე-

ბოდა დადეგობა. ამ დამეს ყანაში სიმინდს „შეუკვდენ“, ე. ი. სიმინდის ზურცლებს სანთლით ერთმანეთს მიაწებებდნენ, რომ ავ სულებს (ჯამებს) ჭირნახულის ბარაქა არ გამოეღლიათ. მსგავს რიგუალს ოჯახშიც ატარებდნენ რათა ავ სულებს სახლსა და ყანაში ვერ შეეღწიათ და მოსავალი არ დაეზიანებინათ (*ლომთათიძე 2002: 53*). სამეზობლოდგომო ციკლის დღესასწაულებში შეიმჩნეოდა განვლილ და მომავალ წლებს შორის უწყვეტობის შენარჩუნების ტენდენცია, კერძოდ ეს გამოიხატებოდა სათესლე მარცვლის რიგუალური შენახვის გრაფიკაში. მოსავლის აღების დროს სპეციალურად არჩევდნენ სათესლე სიმინდს, რომელსაც საძველოს ეძახდნენ და ერთმანეთზე გადაბმულს ნალიაში ან აივნანზე ინახავდნენ. მისი დაფუძნის დროს ერიდებოდნენ თუნდაც ერთი მარცვლის დაკარგვას იმის განცდით, რომ მუსგად ამ მარცვალში შეიძლებოდა აღმოჩენილიყო ბარაქა. ამ პერიოდში იცოდნენ საყანულე მარცვლის შერჩევაც, რომელსაც ბელელში ასევე ცალკე ინახავდნენ (*ლომთათიძე 2002: 58*). სამეგრელოში ჭირნახულის აღებისა და დაბინავების შემდეგ ოქტომბრის ბოლო რიცხვებში, ორშაბათს აღინიშნებოდა „შქვითული“. ამ დღეს იკვლებოდა შეიდი სხვადასხვა სახის ცხოველი: გოჭი, ბაკკანი, ხბო, მამალი, იხვი, ციკანი და თევზი. აცხობდნენ პურის, ფეგვის და სისინდის კეურებს. ეპატიებოდნენ სტუმრებს. სადილის წინ ყველა მამაკაცი ოჯახის უფროსისი წინამძღოლობით მიდოდა შქვითულის ქვეერთან და იჩოქებდა. თან მიქონდათ ხონჩა, რომელზეც ელაგა კვერები და დაკლული ცხოველების თავები და გულ-ღვიძლი. ოჯახის უფროსი ქვეურის თავს ანთებულ სანთლებს მიაკრავდა და კარგი მოსავლისთვის სამადლობელო ლოცვას წარმოთქვამდა. იქ დამსწრენი საკმევებს თავზე შემოაელებდნენ და მას ნაკვერჩხალზე დაწეავდნენ, ქვეურს თავს მოხდიდნენ, დანაყრდებოდნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ სხდებოდნენ სუფრასთან (*მაკალათია 2006: 388*). თუმეტში მკის დაწყებაზე, ხუთშაბათს, მთიბეული „ეელგამოდებად“ გავიდოდა. ყოველი ოჯახიდან მოხუცი ქალი გაიტანდა ნამგალს სათიბში, ღმერთს ახსენებდა და ბარაქას შესთხოვდა. შემდეგ სამ ხელეურს გამოთიბავდა. მეორე დღეს, პარასკევს, *ქარობას* უქმობდნენ, რომ ნათიბ-ნამკალი ქარს არ დაეზიანებინა. შემდეგ დღეს, შაბათს, *სეგყვის უქმეს* იყავდნენ, თიბვა კი ორშაბათიდან იწყებოდა (*აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე 1991: 99*).

მკის შემდეგ *ყანის დასეენების* რიგუალს ასრულებდნენ: გავიდოდნენ ყანის აღმოსავლეთ კიდეში, დასხდებოდნენ ყანისაკენ ზურგშექცევით და ნამგლებს ზურგსუკან გადაისროდნენ სათანადო სიტყუებით. როცა პურს კალოზე გაშლიდნენ „*კალოს სალოცავს*“ იხდიდნენ. აცხობდნენ გულიან კოგორს, ანთებდნენ სანთელს და პურის ბარაქი-

ანობაზე არყით ილოცებოდნენ (*მაკალათია 1983: 191-3*).

თიბვის დაწყებასთან დაკავშირებით რიგუალის ჩატარება ხევსურეთშიც იცოდნენ. ამ დღეობას *სამთიბლოს, თიბისთავს (არხოგი) ან ნამუშავლის სამხეუროს (პირაქეთა ხევსურეთი)* ეძახდნენ. მთელი ხევსურეთი ცდილობდა თიბვა სამშაბათ დღეს დაეწყოთ. თიბვის დაწყებამდე შაბათს ან კვირას იღლეობდნენ. ამ დროს იკვლებოდა სოფლის მიერ შეძენილი საკლავი „ღირეული“, ანუ ღიდი ცხვარი ან ვერძი, რომელსაც ფარაში საუკეთესოს ირჩევდნენ, სოფლისგან არჩეული დასგურები ხარშავდნენ ლუდს, აცხობდნენ გულიან ქაღებს და მხოლოდ მამაკაცები ილხენდნენ. ლხინის დასრულების შემდეგ უფლება ქონდათ თიბვისთვის იარაღი მოემზადებინათ (*ოჩიაური 2005: 204*). კალოობის შემდეგ გამოხდიდნენ არაყს, გამოაცხობდნენ 9 კეერს, საკლავს დაკლავდნენ, აანთებდნენ სანთლებს და ხატებს მონასტლის მშვიდობით აღებასა და მოხმარებას შესთხოვდნენ.

უმავში მკის დაწყებამდე სოფელი ხატში, ადგილის ღელის ნიშთან შეიკრიბებოდა და გუთნის საღმრთოს გადაიხდიდა. ნაკვეთი ღლეუ აიხსნებოდა. გაღეწილი პურის ერთი კოდიდან ქადა-პურებს აცხობდნენ და ხატს მაღლობას უხდოდნენ. გუდამაყარში თიბვის წინ საღმრთო-სამთიბლოს იხდიდნენ. შაბათ-კვირას მინდორზე შეკრებილი ხალხი კლავდა ციკანს და ბაკკანს (*აბაკელია, ალავერდშვილი, ღამბაშიძე 1991: 100*).

დამცავი მაგია. სამეურნეო წეს-ჩვეულებების კალენდარმა უხეად შეინარჩუნა აგრეთვე დამცავი მაგიის კვალიც, რომლის ძირითადი დანიშნულება მოსავლის, სათესი ფართობების და სამეურნეო ნაგებობების დაცვა-შენარჩუნება იყო. მასში საკმაოდ ღიდი ადგილი ეჭირა მღრღნელების, მწერებისა და ფრინველებისგან ნათესების დასაცავად განკუთვნილ რიგუალებს. ისინი ადრე გაზაფხულზე სრულდებოდა. როდესაც გლეხი თესვას შეუდგებოდა, მავნებლების წილსაც ითვალისწინებდა. აჭარში ამას „ხისეს“ ანუ „არჩივის“ გაღებას ეძახდნენ და ამით მოსავალს იცავდნენ. მსგავსი ჩვეულება საქართველოს სხვა კუთხეებშიცაა გავრცელებული. ხევსურეთში ესაა *თაგე-ჩიტუქმის (ჩიჩაბათის)* დაჭერა, რაჭაში, თუშეთში, ხევსა და საქართველოს სხვა კუთხეებში მას „*ჩიტიფაფობას*“ ეძახიან, რადგან ამ დღეს მზადდებოდა ჩიტიებისა და მღრღნელებისთვის სპეციალური ფაფა. თაგე-ჩიტუქმის დროს ხევსურეთში ხალავდნენ „*ბიჭონს*“ (ბაგიბუგს), სიმინდის ან სელისას და ჭამდნენ. მიაჩნდათ, რომ ვინც ამას არ გააკეთებდა ხატი უპაგიეცემლობად ჩაუთვლიდა და ნათესს დაუმიანებდა. ნათესის დასაცავად უქმობდნენ თუშეთშიც, კერძოდ: თაგვმა და კალიამ ყანა რომ არ გააფუკოს „*მჭრელთ უქმეს*“, ქარის წინააღმდეგ „*ქარობას*“, ხოლო სეცყვისგან დასაცავად „*სეცყვის უქმეს*“ ინა-

ხაედნენ. ქარის საწინააღმდეგო რიგულს სამეგრელოში „ბორიამ ოხეამერი“ ეწოდებოდა და მას სიმინდის დაგარიანების დროს ასრულებდნენ. ამ დროს ოჯახის უფროსი მამაკაცი დაკლავდა წიწილას, თვითონვე მოამზადებდა, წაიღებდა სიმინდის ყანაში და ქარისგან მის დაცვაზე დაილოცებოდა. წიწილასაც იქვე მარგო შეჭამდა. როდესაც ღომი თავთავს იკეთებდა იხდიდნენ „ღუმუშ ოხეამერს“, გამოაცხოზდნენ კეერებს და წაიღებდნენ ყანაში, სადაც მათ მიწაში ჩაფლავდნენ, ზედ ჯვარს დაასვამდნენ, თან ღმეროს შეხევეწებოდნენ: კარგი მოსაველ მოგვეციო (*მაკალათია 2006: 399*). დიდმარხვის წითელ პარასკევს ბალ-ბოსგნის ჭია-ლუებისგან დასაყავად სამცხე-ჯავახეთში „ჭიაკოკონას“ მართავდნენ. ამ დღეს აგროვებდნენ ფიჩხს, ანთებდნენ დიდ კოცონს, რომელზეც გოგო-ბიჭები ხტებოდნენ და იძახდნენ: „ალული კუდიანებსაო, ჭიაჭუა გაეყაროთო, ვარდი კონა გადმოეყაროთო, ალული ეშმაკებსაო“. დილით ადგებოდა უძრავი ღუდაკაცი და ჭიაკოკონის ნაცარს მოხევაგადა და ბოსტანსა და ხეილს დაუყრიდა ჭიამ არ გააფუჭოსო“ (*მაკალათია 1938: 110*). ყანებისა და მოსავლის დასაცავად მთიულეთში გავრცელებული ერთ-ერთი რიტუალი იყო *დათექადობა*, რომელიც ყველიერის შემდეგ ხუთმაბათს სრულდებოდა. აცხოზდნენ გულიან ქადას, რომელშიც ქონს ურევდნენ – დათეს ქონი უყვარსო. ქადას დიასახლისი კერასთან მიიგანდა, სანთელს ანთებდა და დათეს ეხევეწებოდა ყანა არ გაენადგურებინა. ფრინველებისა და მინდერის თავგებისგან დასაცავად აქაც „ჩიგაფაფობა“ სრულდებოდა. ყანისა და ეენახის დაცვაზე მაქსიმალურად ბრუნავდნენ კახეთშიც, სადაც ფრინველისა და მღრღნელების გარდა „ავი თვალისგან“ დამცავი რიტუალებიც იყო გავრცელებული. ამ მიზნით ყანაში ჯერ ლოცვას შეასრულებდნენ, შემდეგ სამ ადგილას ჯოხებზე დგამდნენ ფერადი ძონძებისგან გაკეთებულ ფიგურებს. ეენახშიც ასრულებდნენ ლოცვას და 3-4 მეგრის შუალედებით ვაზის ღერწზე მოასხამდნენ წითელი და თეთრი ქსოვილის შელოცილ ნაჭრებს. გარდა ამისა, დიდ ხუთმაბათს ეენახში მექონდათ ასკილის გოგი და სარზე კიდებდნენ. ეკლიან გოგებს იყენებდნენ ყანის დასაცავადაც. საინგერესო გრადიცია არსებობდა ვაზის ყვავილობასთან დაკავშირებით. კერძოდ, ამ დროს ოჯახის დიასახლისი აცხოზდა სპეციალურ კეერს. უფროს მამაკაცს ეს კეერი, სანთელი და ღვინო ეენახში მიქონდა. ეენახის ოთხი კუთხის მიხედვით, კეერს ოთხ ნაწილად დაჭრიდა ოთხივე კუთხეში სანთელს აანთებდა, ოთხ ჭიქა ღვინოს დაღვრიდა, ერთს თვითონ დაღვედა და ეენახის დაცვა-შენარჩუნებაზე დაილოცებოდა. კეერის ნაგებებიდან თითო ლუკმას ეენახში შეაგდებდა, დანარჩენს კი თვითონ შეჭამდა (*გვიმრაძე 2005: 96*).

ამინდის მართვის რიტუალები. აგრარული ღვსაწაულების რიგ-

მია აგრეთვე ამინდის მართვის რიგუალები, რომლებშიც რამდენიმე ჯგუფს გამოყოფენ: 1) მარტივი, ფრაგმენტული მაგიური მოქმედებანი – *ქვების გადაბრუნება, ბაყაყის გასრესვა, ქალქეების გადაბრუნება, გამურული ქურჭლის გამოგანა*; 2) ამინდის შეცვლის რიგუალები, რომლებიც გარკვეული ღვთაების სახელზე იმართებოდა – *ლაზარობა, გონჯაობა, ღიდებამე სიარული*. წვიმის გამოწვევის მიზნით, სრულდებოდა ხაგის გაბანვის წესი, არსებობდა უქმე დღეები, რომლებიც ცალკეულ სოფლებს ან რამდენიმე სოფელს ერთად „შეწირული“ პქონდათ სასურველი ამინდის დასაბეგებლად: *კვირგობა, სვამლობა, კოხინჯრობა, ელიობა, წიფეთელიობა, ელიაწითელიობა და სხვ.* საერთო შეწირულობებით ყიდულობდნენ და მსხვერპლად წირავდნენ საკლავს, რომლის ნაწილი ყველა ოჯახს უნდა შეხედროდა (*აბაკელია, აღავერდამელი, ღამბაშიძე 1991: 97-8*). მათ შორის ერთერთი ყველაზე ფართოდ გავრცელებული დღესაწაულია ღამარობა. ეს რიტუალი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული სახელითაა ცნობილი: *ქართლ-კახეთში – ღამარობა, რაქა-ლენხუმსა და იმერეთში – გონჯაობა, თუშეთში – საწვიმარა გევაი, სამცხე-ჯავახეთში – კოგი-კოგი* და სხვა, თუმცა ფუნქცია ყველგან უცვლელია და ამინდის გამოთხოვასა და მართვას გულისხმობს. გვალვისა და დელგმის საწინააღმდეგოდ ღამარობისა ან გონჯაობის მოწყობა საქართველოს მრავალ კუთხეში იყოფნენ. ამ დროს სოფლის ქალები ან ბავშვები კარდაკარ დადიოდნენ სოფელში ღამარეს ან გონჯას წინამძღოლობით და მისი სახელობის საგალობელს მღეროდნენ. ზოგან მათ საგანგებოდ არჩეული ქალიშვილი ან ბიჭი განასახიერებდა, ზოგან კი ღამარეს თიხის ქანდაკება გამოხატავდა, ხოლო გონჯას ოთხმხრიანი ჯვარი ასახავდა. გონჯას გამოსახულებას ჯვრის ზედა მხრის წვერზე თავის ნიშნად ნაჭრები პქონდა დახეული, ან ქალის ძეული პერანგი ეცვა, ან ჩერებშემოხეული იყო (*ბარდაველიძე 1953: 50*).

აჭარისთვის დამახასიათებელ ღამარობის რიტუალში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებდა საგანგებოდ მორთული თოჯინა ან ადამიანი, რომელსაც სხვადასხვა სახელით მოიხსენებდნენ: *ღამარიი, ღამარიიკო, ნაზარა, ნამალიკო-ნამო, დედოფალა, ქეფრა ხათუნი (პაგარა ქალბატონი)* და სხვა. სხვადასხვა სოფლებში რიტუალი განსხვავებულად სრულდებოდა, მაგრამ არსი ერთი იყო. ეს იყო ჩამოვლითი დღესასწაული, რომელსაც ახლდა ერთმანეთისგან განსხვავებული მისამღერი წვიმის ან პირიქით კარგი ამინდის გამოსათხოვად. ღამარობის მონაწილეები კარდაკარ დადიოდნენ და თითოეულ მოსახლესთან ჩერდებოდნენ, მისამღერს სამჯერ გაიმეორებდნენ, რის შემდეგ სახლის პატრონი წყალს გამოიგანდა (თუ თხოვნა წვიმას ეხებოდა)

და მათ გადაასხამდა, შემდეგ კი ფქვილს, კვერცხს, ყველს და სხვადა-სხვა პროდუქტს გამოუგანდა. ეს პროდუქტი რომელიმე სახლში მიჰქონდათ, მოამზადებდნენ და სწამდათ რომ, სანამ ჭამას დაამთავრებდნენ აუცილებლად გაწვიმდებოდა. რიგული გარკვეულ ცელილებას განიცდიდა წვიმიანობის დროს, წყლის მაგიერ ამ დროს ლამზრობის მონაწილეებისთვის ნაკვერცხლის გადმოყრა იცოდნენ, რომლისთვისაც „დედოფალს“ აუცილებლად ხელი უნდა შეეხო, რათა წვიმა შეწყვეტილიყო (ლომთათიძე 2002: 66).

ოდნავ განსხვავებულად სრულდოდა ლამზრობა (კოტი-კოტი) სამცხე-ჯავახეთში. ამ დროს გოგო-ბიჭები იკრიბებოდნენ, ირჩევდნენ ერთ ქალწულ ქალს, რომელსაც თავზე დაადგამდნენ თასს და მასზე გადახურავენ „ჩარყათს“ (მარფს). თასიანი ქალის მეთაურობით ოჯახებში დაივლიდნენ ლამზრობის სიმღერით და ყოველი ოჯახი წყალს ასხამდა ქალის თასში და ასაჩქერებდა მას კვერცხით, ფქვილით, ფულით და ა. შ. თუ ეს არ გაკრიდა, მაშინ ასრულებდნენ „დედბას“ და ამჯერად მოხუცი დედაკაცები დაივლიდნენ სოფელს სიმღერით. შემდეგ ქერივი ქალები გუთანს შეებებოდნენ და მას წყალში გაატარებდნენ, ერთი მათგანი გუთნის დედა იყო და წყალში თესავდა. სოფლის ქალები კი მათ წყლით წუწავდნენ (მაკალათია 1938: III). ლამზრობის მეგრული ვარიანტი „ძიეაჲს“ სახელითაა ცნობილი. გვალვისას გოგონები მორთავენ დედოფალს, მას სოფელში შემოატარებდნენ, შემდეგ ქალები დაიგირებდნენ და წყალში გადაგდებდნენ – წვიმა მოვარ. სამცხე-ჯავახეთის ზოგიერთ სოფელში იგივე თხოვნით მიმართავენ ელიას. ელიაობის აღნიშვნისას ქალები ცდილობდნენ სავანებოდ განცალკევებულად მდგომ დიდ ქვას დასჭიდებოდნენ და აეყენებინათ, ააყენებდნენ ქვას და მასთან ლოცულობდნენ და წვიმის მოსვლას ევედრებოდნენ. უმეტესწილად ეს ქვა სასაფლაოსთან ახლოს მდებარეობდა. ლოცვისა და მიმართვის შემდეგ: „აღარ გვინდა გოროხიო, ღმერთო მოგვეც გალახიო“ ისინი ერთმანეთს წუწავდნენ. აქ გაერცელებულია „კოხინჯრობა“ და ზოგიერთ სოფელში მის საპირისპირო დღესასწაულს „კოხიაობას“ ეძახიან.

„კოხინჯრობა“ გვალვის საწინააღმდეგოდ მიმართული საყურადღებოა დღესასწაულია, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეშია გაერცელებული. ამ დღესასწაულის დროს ოჯახი ან გვარი საერთო სახსრებით ყიდულობდა ცხვარს და სალოცავად მიდიოდა. გვალვის დროს სოფელს ან გვარს მეთქმული ქონდა წმ. ელიას სახელზე საკლავი, რომელიც მიყავდათ ეკლესიის ეზოში. უფროსი მამაკაცი ცხვარს სამჯერ წაღმა დააგრილებდა, ანთებული სანთლით შუბლს შეუტრუსავდა, სანთელს ეკლესიის კედელზე მიაკრავდა და დაილოცებოდა, ღმერთს ღარ-ავდარს შეთხოვდა და ცხვარს დაკლავდა. დაკ-

ლული ცხოველი ეკლესიის ეზოში იხარშებოდა, სადილობის დროს ხელახალი დალოცვა ხდებოდა და სორცი ყველას უნაწილდებოდა. მორჩენილ ხორცს კი იქვე, ეკლესიის ეზოში ჩამარხავდნენ და არავეითარ შემთხვევაში სხვა სოფლის ან გვარის კაცს არ მისცემდნენ (*რუხაძე 1976: 173*). იმერეთში კოხინჯრობა მაისში, ამბღლების ორმახათს იმართებოდა. ეს დღე დარ-აუდრის სახელზე შეწირულად ითვლებოდა და ამიგომ არაეინ მუშაობდა. სოფელში ცალკეული გვარები ფულს აგროვებდნენ და ვერძს ყიდულობდნენ, რომელსაც ეკლესიის ეზოში ან რომელიმე უბანში შესაწირად მიიყვანდნენ. სალოცავად მოსული გვარის რომელიმე წევრი ანთებულ სანთელს ვერძის რქაზე ან ეკლესიის კედელზე მიაკრავდა და დაილოცებოდა. მეორე ამორჩეული პირი ცხვარს სამჯერ წაღმა დააგრიანებდა, შუბლზე თმას შეუტრუსავდა და იტყოდა „მეიწირე უფალო და კოხისგან დაგვიფარეო“. ამის შემდეგ ცხვარს დაკლავდა, ხეზე ჩამოკიდებდა, გააგყავებდა და ხორცს ნაწილ-ნაწილ ჩამოჭრიდა, ხოლო ფეხს სახსარს შემოთ ხეზე გოვებდა. ვერძის თქმოს ძეაღს გვარის რომელიმე ოჯახი მომავალ კოხინჯრობამდე თვალსაჩინო ადგილას ჩამოკიდებდა, ხოლო კოხინჯრობაზე იქ მიიგანდა, სადაც შესაწირი ვერძი უნდა დაეკლათ და გარკვეული რიტუალის შესრულების შემდეგ გადაავდებდა (*რუხაძე 1976: 174*).

თუშეთში ზაფხულში, გვალვის დროს იცოდნენ „საწვიმარი გუგაის“ გამართვა. ამ დროს სოფლის გოგოები ჯოხს პაგარძლის კაბით შემოსავდნენ, ამ გუგით სოფელს შემოივლიდნენ და წყალზე წავიდოდნენ. გუგაის წყლით დანამავენდნენ და რიტუალურ სიმღერას ასრულებდნენ. შემდეგ სოფელში ბრუნდებოდნენ და ილხენდნენ, ბოლოს გუგას ტანსაცმელს გახდიდნენ და ჯოხს გადაავდებდნენ. ასეთ დროს ასევე იცოდნენ წყალში მიცვალებულის ძელის ჩაგდება, მაგრამ თუ აუდარი გახანგრძლივდებოდა ძეაღს ამოივდნენ და იტყოდნენ: „აღარ გვინდა ტალახი, ახლა გვინდა გორახიო“. გარკვეული რიტუალები არსებობდა მოსავლის სეგყვისა და გვალვისგან დასაცავად მთიულეთში. გვალვის დროს მთიულები ძველი აკლდამებიდან იღებდნენ კანჭის ძეაღს და, წვიმის გამოწვევის მიზნით, წყალში აბანავენდნენ, გავრცელებული იყო წყლის გუთნით მოხენაც, რასაც ქალები ასრულებდნენ. სეგყვისგან დასაცავად ელიაობას იხდიდნენ. აგვისტოს პირველ რიცხვებში, კვირა დღეს, მორიგე ორი კომლი მიდიოდა ელიას ხატში და თხა და ცხვარი მიყავდა. მეკულუხე (ვისაც ელიას მამული იჯარით ქონდა ადებული) არაყს მოიგანდა, პური ყველას თვითონ მოქონდა. ელიას ხატთან დეკანოზი დაილოცებოდა და ელიას სეგყვისგან დაცვას შესთხოვდა. ამის შემდეგ საკლავს დაკლავდნენ, თხის ტყავს ჯოხზე გააკრავდნენ, დანით დაჩხელეგდნენ და ელი-

ას ნიშის წევრზე დაკიდებდნენ. მთიულები თვლიდნენ, რომ მოსაგლის დამიანება ლომისასაც შეეძლო, ამიგომ ლომისობიდან 3-4 ორშაბათს ზედიზედ უქმობდნენ და ხაგს „ლომისას ბეგარას“ უხდიდნენ. ამ მიზნით აგვისტოში თემიდან ერთი კომლი ლომისას ხარს წირავდა, რომელსაც დეკანოზი კლავდა და ხორცს ყველას უნაწილებდა. პურის გაღწევისას ხარის პატრონი ყველა ოჯახს ჩამოუვლიდა და ერთ პინა (დაახ. 8 კგ.) ხორბალს აკრეფდა. ბეგარის გადახდა მორიგეობით ხდებოდა. კახეთში ვენახის გვალვისა და სეგყვისაგან დასაცავად მლოცელები კვირიას სალოცაეში მიდიოდნენ და შესაწირით და მას თხოვდნენ შველას, გვალვა-სეგყვისგან დაეცას. ასეთივე თხოვნით და თხის შეწირვით მოსაელის აედრისგან დაცვის მიზნით ევედრებოდნენ ელიას. ამასთან ხალხის წარმოდგენით ელია ბრმა ღვთაებაა, რომელსაც თან ემზაკი დაყუება და მეცდომამი მეყავს იგი. ამიგომ მეცდომის თავიდან ასაცილებლად წესად იყო თოფების სროლა და ბარების რეკვა. კახეთის მოგიერთ სოფელში ძაღლს თხოვდნენ დაყმუვლებით მიეწვდინა ელიასთვის ხმა (*გვიმრადე 2005: 96*). მთიულეთში მკის დასასრულს გავრცელებული იყო *ნამგალ-წკერის* შესრულება. სამუშაოს მორჩენილი გლეხები ნამგლებს მეკრავდნენ და პურის გოდორში ჩადებდნენ. დიასახლისი გოდორთან მიდიოდა, ფქვილს ამოიღებდა და ხელს ნამგალზე გაიჭრიდა. ამ ფქვილისგან სინკალს აკეთებდნენ და ჭირნახულის მშვიდობიანად მოხმარებაზე ლოცულობდნენ. მოსაელის დაბინავება „ბეგრის აღებით“ მთავრდებოდა. ამ მიზნით მიწის თითოეული ნაკვეთიდან აღებული მოსაელის თითო პინას იღებდნენ და ხაგისთვის ცალკე ინახავდნენ. ხაგობის მოახლოებისას ამ ხორბალს ფქვაფდნ და კვერებს აცხობდნენ, რომელიც არაყთან ერთად ხაგში მიქონდათ. დეკანოზი მათ დაამწყვდობდა და კარგი მოსაელისთვის მლოცელები ხაგს მაღლობას შესწირავდნენ (*მაკალათია 1930: 139*).

მარანთან დაკავშირებული რიტუალები. ნაყოფიერებასა და მოსავლიანობასთან დაკავშირებულ რიტუალებში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მარანი, რომელშიც საქართველოს პრაქტიკულად ყველა კუთხეში სრულდებოდა ბარაქიანობისა და მოსავლიანობისთვის გამიზნული ქმედებები. სამეგრელოში ახალ წელს ოჯახის უფროსი მარანს მიულოცავდა და იძახობდა: „ბაღ (ბელელი) საესე, მარანი საესე. ჩემი მამული დაგვირთული, სხვის მამულში კი ფურსელი“. გურიაში მოსავლიანი წელის დადგომის მიზნით, საკალანდო ქვეერის თავზე ახალ წელს კალმახის დაკედა იცოდნენ. რაჭაში ახალ წელს ჭურის თავზე გავიდოდნენ. უფროსი მამაკაცი ჭურის თავს მოხდიდა, ღეინო სარქველზე მოწოლილი უნდა ყოფილიყო და იცვოდა: „ასე საესე გვამყოფე, ასე მთელი გვამყოფე“. სამჯერ ჭიქით ღეინოს ამოიღებ-

და და ისევ ჩააბრუნებდა. მოხდის უმაღლესე ოჯახის წევრებს დაუძახებდა და სავსე ჭურში ყველას ჩაახედებდა. ამის შემდეგ ყველა ფეხს დააბჯენდა სავსე ჭურთან და თითოეულ მათგანს თითო ჭიქა ღვინოს უნდა დაეღია. ამით ისინი მთელი წლის ბარაქას იბედებდნენ. ნაყოფიერების გამრდასთან დაკავშირებული რიტუალები მარანში ნათლისღებასაც სრულდებოდა. ამ დღეს რაჭაში ოჯახის უფროსი მამაკაცი აღრიანად დგებოდა, იღებდა ამ ღვინოს შენახულ საკალანდო ღორის თავს, გაწმენდა და მოსახარმად დაადგამდა, ქალი კი ერთ ქონიან განაგებს გამოაცხობდა. როდესაც ყველაფერი მზად იყო მამაკაცი გობზე დააწყობდა ღორის თავს, განაგებს, კანაფს, ხარის გვერდის ძეაღს, თან წაიღებდა ცარიელ დოქს და მარანში მიდიდოდა. ღვინიან ჭურს თავს ახლიდა, გობს ჭურის თავზე წაღმა შეატრიალებდა და დაილოცებოდა, შემდეგ ორჯერ მოთლიდა ღორის თავს და განაგებს შეჭამდა, ღვინოსაც დალევედა, კანაფს რამდენჯერმე წაუსვამდა ხარის გვერდს და იცყოლა: „ასე გაწმინდე ჩვენი ჭურ-მარანი ყოველგვარი უწმინდურებისაგან“ და ღვინით ავსებულ დოქს სასლში შემოიტანდა, ეს ყველაფერი მშის ამოსვლამდე უნდა დასრულებულიყო. მსგავსი რიტუალი დასტურდება ლეჩხუმშიც. ეთნოგრაფიული მასალით, მარანთან დაკავშირებული ნაყოფიერების რიტუალები სრულდებოდა აფხაზეთშიც. ამ მასალის მიხედვით, როდესაც მოსავლის აღება დამთავრდებოდა, მარანში ბარაქიანი მოსავლისთვის განკუთვნილი რიტუალი სრულდებოდა. კლავდნენ შესაწირავს და საკლავის გულ-ღვიძლით უფროსი კაცი დაილოცებოდა, რომ მომავალი წელი მოსავლიანი ყოფილიყო (*თოფური* 1955: 156-7). მარანი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა საახალწლო დღესასწაულში სამეგრელოში. ეს ყველაფერი ადასტურებს, რომ ქართველი გლეხის რწმენით მარანს უშუალო კავშირი აქვს მოსავალსა და ნაყოფიერებასთან და მათი გამრდის მიზნით აქ მთელი რიგი რელიგიური წესჩვეულებები სრულდებოდა.

დასკენის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ხალხური აგრარული კალენდარი სერიოზული კვლევის საგანია და მკაფიოდ ასახავს საქართველოს ამა თუ იმ რეგიონისთვის დამახასიათებელ ლოკალურ თავისებურებებს. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში არსებული აგრარული წესჩვეულებანი გიპოლოგიურ სიახლოვეს ამჟღავნებენ ერთმანეთთანაყ და მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში დადასტურებულ მსგავს წარმოდგენებთანაყ. მათი მეცნიერული კვლევა და ანალიზი შესაძლებელს ხდის არა მარტო ქართველთა უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ჩამოყალიბების დინამიკური პროცესის აღდგენას, არამედ მკაფიოდ წარმოაჩენს ქართველი ხალხის სულიერი და მატერიალური კულტურის ძირითადი ელემენტების მჭიდ-

დამოწმებული ლიტერატურა

აბაკელია, ალავერდაშვილი, დამბაშიძე 1991 – აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., დამბაშიძე ნ., ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1991;

ბარდაველიძე 1953 – ბარდაველიძე ე., ქართული (სვანური) საწეს-სო-გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953;

ბარდაველიძე 1941 – ბარდაველიძე ე., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941;

ბარდაველიძე 1949 – ბარდაველიძე ე., ქართველი ხალხის რელიგიური ამროვნების ისტორიიდან, მიმოხილველი, გ. I, თბ., 1949;

ბრეგაძე 2004 – ბრეგაძე ნ., საქართველო მიწათმოქმედების დამოუკიდებელი კერა, თბ., 2004;

ბრეგაძე 1964 – ბრეგაძე ნ., მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩხუმში, მაცნე, ისტ. შერია, № 2, თბ., 1964;\\

გარდაფხაძე 1995 – გარდაფხაძე ფ., ქართული ხალხური დღეობები, თბ., 1995;

გვიმრაძე 2005 – გვიმრაძე თ., ხალხური სამეურნეო-რელიგიური დღესასწაულები კახეთში, თბ., 2005;

თოფურიას 1955 – თოფურია ნ., ქართული მარანი, მსე, გ. VII, თბ., 1955;

კიკვიძე 1976 – კიკვიძე ი., მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976;

ლომთათიძე 2002 – ლომთათიძე თ., შემინდერეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი აჭარაში, დისერტაცია ისტ. მეცნ. კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 2002;

მაკალათია 1983 – მაკალათია ს., თუმეტი, თბ., 1983;

მაკალათია 1938 – მაკალათია ს., მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938

მაკალათია 1930 – მაკალათია ს., მთიულეთი, თბ., 1930;

მაკალათია 1934 – მაკალათია ს., ხევი, თბ., 1934;

მაკალათია 1984 – მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1984;

მაკალათია 2006 – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 2006;

ნადარაია 1968 – ნადარაია მ., აგრარული კულტის გადმონამუშები დასავლეთ საქართველოში, რელიგიის ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში, თბ., 1968;

ოჩიაური 1991 – ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღესასწაუ-

ლები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ფშავე, თბ., 1991;

ოჩიაური 2005 – ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი, თბ., 2005;

ოჩიაური 1954 – ოჩიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954;

რუხაძე 1975 – რუხაძე ჯ., ძველი ქართული აგრარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერა-ბერა, მსე, ტ. IX, თბ., 1957;

რუხაძე 1968 – რუხაძე ჯ., ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX ს-ის დასავლეთ საქართველოში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, XIV, თბ., 1968;

რუხაძე 1955 – რუხაძე ჯ., სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესო ნიღბები, მსე, ტ. VII, თბ., 1955;

რუხაძე 1999 – რუხაძე ჯ., ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბ., 1999;

რუხაძე 1981 – რუხაძე ჯ., მემინდერეობის და აგრარული კულტის ზოგიერთი საკითხის შესახებ ერწო-თიანეთში, მსე, ტ. XIV, თბ., 1981;

რუხაძე 1976 – რუხაძე ჯ., ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976;

სურგულაძე 1981 – სურგულაძე ი., არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში, მსე, XXI, თბ., 1981;

სურგულაძე 1978 – სურგულაძე ი., ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკედავი და აღდგენადი დღეობები), მსე, XIX, თბ., 1978;

შამილაძე 1974 – შამილაძე ვ., აგრარულ-რელიგიური დღესასწაულების ისტორიიდან, აჭარის მოსახლეობის სამეურნეო ყოფის საკითხები, თბ., 1974;

ჯალაბაძე 1985 – ჯალაბაძე გ., მემინდერეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1985;

ჯალაბაძე 1990 – ჯალაბაძე გ., მემინდერეობის კულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1990;

ჩიჯაძე 1971 – ჩიჯაძე ნ., სამიწათმოქმედო ყოფის ისტორიიდან აჭარაში, თბ., 1971;

ჩართოლანი 1961 – ჩართოლანი მ., ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961.

ქეთევან ხუციშვილი

რელიგიური ვითარება თანამედროვე საქართველოში

ცივილიზაციითა გზაჯვარედინზე მდებარე საქართველო ისტორიულად წარმოადგენდა რეგიონის პოლიტიკურ და კულტურულ ცენტრს, შესაბამისად აქ ცხოვრობდნენ სხვადასხვა ეთნიკური და კონფესიური ჯგუფების წარმომადგენლები, რის შედეგადაც, ჩამოყალიბდა შემწყნარებლური დამოკიდებულება „უცხოთა“ მიმართ. სხვადასხვა რელიგიურ თემებს აქ ყოველთვის ჰქონდათ არსებობისათვის მისაღები გარემო. საბჭოთა პერიოდში საქართველო სხვა რესპუბლიკებს შორის მრავალეთნიკურობით გამოირჩეოდა. დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ სერიოზული ცვლილებები მოხდა ქვეყნის ეთნოსტრუქტურაში, მაგრამ დღესაც საქართველოში 100-მდე ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი ცხოვრობს. 2002 წლის აღწერის მონაცემებით 19,1 პროცენტით შემცირდა და შეადგინა 4371,5 ათასი კაცი. მოსახლეობის მიგრაცია ყველაზე ნაკლებად შეეხო ქართველებს, რომელთა რაოდენობა შემცირდა მხოლოდ 3,3 პროცენტით, რის გამოც ავტოქტონი ეთნოსის წილი საერთო მაჩვენებელში 70,1-დან 83,8 პროცენტამდე გაიზარდა (საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი 2004: 80). მიგრაციულმა პროცესებმა, ცხადია, კონფესიითა შიდა და გარე და ურთიერთობებზეც ჰქონდა ასახვა.

საბჭოთა კავშირში მოსახლეობის კონფესიური შემადგენლობა არ აღირიცხებოდა, რის გამოც ოფიციალური სტატისტიკა აღმსარებლობის შესახებ არ არსებობდა. საქართველოში პირველად 2002 წელს დადგინდა მოსახლეობის კონფესიური სტრუქტურა. აღწერით მთლიანი მოსახლეობის 88,6 პროცენტი ქრისტიანული აღმსარებლობისაა, მუსლიმი მოსახლეობის რიცხვი 9,9 პროცენტს შეადგენს, იუდეუელებისა – 0,1-ს, სხვების – 0,8-ს და 0,6 არცერთს არ მიაკუთვნებს თავს (საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი 2004: 80). აღსანიშნავია, რომ საქართველოში მცხოვრები არცერთი ეთნოსი არ არის მონოკონფესიური. გარდა საკუთარი ტრადიციული აღმსარებლობისა, ყველა ეთნიკურ ჯგუფში გვხვდება ძველი თუ ახალი აღმსარებლობის მიმდევარი.

დამოუკიდებელ საქართველოში, როგორც მთელ პოსტსაბჭოთა

სივრცეში, მოხდა რელიგიურობისაკენ მიბრუნება. გრადიციული რელიგიური მიმდინარეობების გვერდით გაჩნდა ე. წ. არაგრადიციული რელიგიური ჯგუფების დიდი რაოდენობა; განსაკუთრებით აქტიურობენ ახალი, ძირითადად ქრისტიანული ორიენტაციის ჯგუფები და სექტები. კონფესიური ჯგუფების სიმრავლე, ბუნებრივია, იწვევს გარკვეულ წინააღმდეგობებს სამოგადოების შიგნით. შედეგად რელიგიური სიტუაცია თანამედროვე საქართველოში საკმაოდ რთულია.

საქართველო ქრისტიანული ქვეყანა IV საუკუნიდან. ქართველთა უმრავლესობა ისტორიულად მართლმადიდებელი ქრისტიანია, არიან აგრეთვე კათოლიკეები, მონოფიზიტები, მუსლიმები და სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლები. ქართველების გარდა, საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფთა წარმომადგენლების გრადიციული რელიგიური შემადგენლობა ასეთია: ამერბაიჯანელები – მუსლიმი იმამიტი შიიტები, სომხები – გრიგორიანელები, კათოლიკეები, ებრაელები – იუდეველები, ქურთები – იეზიდები, აისორები – ნესტორიანელები, ქისტები – სუფიური მუსლიმები, აფხაზები – სუნიტი მუსლიმები, მართლმადიდებელი ქრისტიანები, ოსები – მართლმადიდებელი ქრისტიანები, რუსები – მართლმადიდებელი ქრისტიანები, დუხობორები, მილოკნები, სტაროვერები, გერმანელები – ლუთერანები და სხვ.

ურთიერთობები გრადიციული რელიგიური აღმსარებლობის თემებს შორის საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა. არსებული პოზიტიური თუ ნეგატიური სტერეოტიპების პირობებში, ურთიერთდაპყაცია ძირითადად მშვიდობიან ჩარჩოებში ვითარდებოდა, რის გამოც საქართველო, მიუხედავად მის გარშემო საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარე რელიგიური ხასიათის ომებისა, განსხვავებული კონფესიური ჯგუფების თანაცხოვრების მაგალითად იქცა.

კომუნისტური მმართველობის პერიოდში სახელმწიფო პოლიტიკა ინტერნაციონალიზმს ეფუძნებოდა, რელიგია კი სრულად იყო იგნორირებული. ათეისტურ სახელმწიფოში თითქმის ყველა რელიგია და კონფესია თანაბარ პირობებში იმყოფებოდა, ამასთან ხალხურ დონეზე მენარჩუნებულ იქნა ისტორიული სტერეოტიპები. სსრკ-ის დაშლამ ბიძგი მისცა მანამდე დაფარული და იძულებით წნეხის ქვეშ მოქცეული რელიგიური ენერგიის გამონთავისუფლებას, რაც, რიგ შემთხვევებში, დაპირისპირებათა კერების გაჩენაში გამოვლინდა. თუმცა, რელიგიური ცვლილებები ძველ რელიგიებს შორის ძირითადად ურთიერთთანამშრომლობისა და მშვიდობიანი თანაარსებობის პრავალსაუკუნოვან გრადიციულ ჩარჩოებში წარიმართა. ეს კი ეთნოკულტურათა თანამშრომლობის ის საფუძველი გახდა, რომელმაც სა-

შეაღება მისი პოლიეთნიკურ ქართულ სამოგადოებას არ დაეშვა, გარედან ინსპირირებული ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ოსური კონფლიქტების გარდა, სამოქალაქო დაპირისპირებების ღია ეთნო-კონფესიურ კრიზისებში გადაზრდა და სამოქალაქო სტაბილურობის სრული მოშლა.

საქართველო უძველესი ქრისტიანული ქვეყანაა, რომლის მოსახლეობის აღმსარებლობა ისტორიულად მართლმადიდებლობაა. დღეისათვის საქართველოში მცხოვრებ ქრისტიანთა დიდი ნაწილი – 83,9 პროცენტი მართლმადიდებელია. მათი საერთო წილი მთლიან მოსახლეობაში შეადგენს 83,8 პროცენტს, ქართველებში კი – 94,7-ს (სსსდ 2004: 80).

მართლმადიდებლობამ ისტორიულად უდიდესი როლი ითამაშა ეთნიკური კულტურისა და ერის ჩამოყალიბებაში (თოფჩიშვილი, ქურდიანი 2001: 132-139). მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე, როდესაც არ ემთხვეოდა ქვეყნის პოლიტიკური და კულტურული საზღვრები, ხოლო ეთნიკური სიჭრელე და ბილინგვიზმი ბუნებრივი მოვლენა იყო, სწორედ რელიგია აღმოჩნდა კულტურული ექსპანსიისა და ასიმილაციის საწინააღმდეგო ბარიერი, ეროვნული და პოლიტიკური კონსოლიდაციის ეფექტური იარაღი (ალასანია 2001: 53-54). ასეთ ფუნქციას ასრულებს მართლმადიდებლობა დღესაც. იგი გარდამავალი გიპის პოლიეთნიკურ სამოგადოებაში ავტოქტონი ეთნოკულტურის ერთიანობისა და ინტეგრაციის მნიშვნელოვანი ფაქტორია. რუის-ურბნისის კრების 900 წლისთავის საიუბილეო თარიღთან დაკავშირებით საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ისა და საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდის მიმართულებით ნათქვამია, რომ მართლმადიდებლობა საუკუნეთა მანძილზე იყო ქვეყნის ძლიერების განმსაზღვრელი და დღესაც იგი უნდა დაედოს საფუძვლად ქვეყნის ერთობას, სულიერებასა და მწიგნობრობას („ეკიერის პალიტრა“: 08-14.09.2003: 4).

დღეს მოქმედი კონსტიტუციის მეცხრე მუხლით „სახელმწიფო აღიარებს მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში, ამასთან, ერთად აცხადებს რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას, ეკლესიის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსაგან“. კონსტიტუციით განსაზღვრული გემოთაღიზნული დებულება გახდა სამართლებრივი საფუძველი 2002 წლის 14 ოქტომბერს სეკეციხოვლობას საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ეკლესიას შორის დადებული საკონსტიტუციო შეთანხმების ანუ კონკორდატის დადებისა. შეთანხმების თანახმად, საქართველოს პატრიარქი ხელმეუხეებელია. როგორც წესი, დიდი საეკლესიო დღესასწაულები დასვენების დღეებად ცხადდება. სა-

ხელმწიფო მხარს უჭერს აღსარებისა და საეკლესიო საიდუმლოს დაცვას. სასულიერო პირი ვალდებულია არ გასცეს ინფორმაცია, რომელიც მას, როგორც სულიერ მოძღვარს, გააჩნდება. სასულიერო პირი თავისუფლდება სამხედრო ვალდებულებისგან. საგანმანათლებლო დაწესებულებებში მართლმადიდებელი სარწმუნოების შესახებ საგნის სწავლება ნებაყოფლობითია. ეკლესია უშუალოდ არ ახორციელებს სამეწარმეო საქმიანობას. სახელმწიფო ეკლესიის საკუთრებად ცნობს საქართველოს მთელს ტერიტორიაზე არსებულ მართლმადიდებლურ ტაძრებს, მონასტრებს (მოქმედს და უმოქმედოს), სახელმწიფო ეკლესიის საკუთრებად ცნობს სახელმწიფო დაცვაში მუშუმებში, საცაევებში არსებულ საეკლესიო საგანძურს. სახელმწიფო და ეკლესია ერთობლივად მრუნავენ ისტორიული და არქეოლოგიური-არქიტექტურული ფასეულობების მქონე საგანძურის დაცვასა და მოვლა-პატრონობაზე და ა.შ.

საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას დღეს სათავეში უდგას უწმინდესი და უნეტარესი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთისა და თბილისის არქიეპისკოპოსი ილია II (დაბადებული 1933 წელს, 1977 წლიდან აღსაყდრებულ იქნა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქად). მისი კათალიკოსობის პერიოდში გაიმარდა ეპარქიების, მონასტრების, სასულიერო პირთა რიცხვი, მოხდა ახალ წმინდანთა კანონიზაცია, აშენდა ამიერკავკასიაში ყველაზე დიდი ეკლესია – წმინდა სამების საკათედრო ტაძარი. იგი არის თავმჯდომარე წმინდა სინოდისა, რომელიც 25 წევრისგან შედგება.

ხალხში რწმენის განსამტკიცებლად პატრიარქი პირადად მოგზაურობს სხვადასხვა ეპარქიაში, ეწყობა მსვლელობები, ნათლობები, რიგდება საჩუქრები მოსახლეობისათვის (იერუსალიმური სააღდგომო სანთლები, ხატები), გახშირდა ხატებიდან მირონდენა და სხვა სასწაულები, რაც ყოფაში რელიგიის როლის გაზრდაზე მიუთითებს.

პოსტსაბჭოთა საქართველოში ქართული ეკლესიების მშენებლობა და გამოკეტილ ტაძრებში ღვთისმსახურების გახსნა წამყვანი ტენდენცია გახდა. მონასტრები შენდება სამღვრისპირა რეგიონებშიც, აღდგა ღვთისმსახურება ბევრ, წლების მანძილზე მიტოვებულ ეკლესიაში, მათ შორის, მუსლიმებით დასახლებულ მხარეებშიც (მაგ. პანკისის ხეობაში სოფელ ჯოყოლოს ღვთისმშობლის ეკლესიაში). მხოლოდ თბილისში ბოლო ათი წლის განმავლობაში 50-ზე მეტი ტაძარი გაიხსნა.

2002 წლის 17 ოქტომბერს საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდმა ახალი, დასავლეთ ევროპის ეპარქია გახსნა, რომლის მმართველად მიგროპოლიტი აბრაამი (გარმელია) დაინიშნა. მოხდა არსებუ-

ლი ეპარქიების გაყოფა, ეინაიდან გამრავლებული მრევლისა და ეკლესია-მონასტრების გამო, ეპარქიის მმართველი მღვდელმთაერებისთვის უკვე ძნელი იყო ვრცელ ტერიტორიაზე სამწყსოს მართვა. შეიქმნა გურჯაანისა და ეელისციხის, საგარეჯოსა და ნინოწმინდის, ჟმაგ-ხევსურეთისა და თიანეთის, სენაკისა და ჩხოროწყუს, დმანისის და სხვა ახალი ეპარქიები.

გარდება მართლმადიდებლური ფილმების კვირეულები თბილისსა და ბათუმში. 2002 წელს პირველი ქართულენოვანი წირეები ჩატარდა მიუნხენში, ბერლინში, ბონში, ეენაში, ბრიუსელში, ქართულ ენაზე პარაკლისები იმართება ასევე ეაშინგტონში, თეეში ერთხელ ქართულენოვანი წირვა აღესრულება ნიუ-იორკში. 19 მაისს პეკერბურგში აკურთხეს შესტიკოეის ღვთსმშობლის ხატის სახელობის განახლებული გაძარი, რომელშიც ქართული მოძღვრები ქართულენოვან წირეებს აღავლენენ. 2003 წლის 28 აგვისტოს ნიუ-იორკში გაიხსნა წმინდა ნინოს სახელობის გაძარი. კეიპროსში დაიწყო წმინდა ნინოს სახელობის სამონასტრო კომპლექსის მშენებლობა, იერუსალიმში კი საქართველოს საპატრიარქოსთვის შეძენილ იქნა მიწა და სახლი. ქართული გაძრების გახსნას უცხოეთში დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართველ ემიგრანტთა სულიერებისათვის. ეკლესია საზღვარგარეთ გაძრების გახსნას მარტო სარწმუნოებრივ დაგვირთვას არ ანიჭებს. ეს უკანასკნელნი უნდა იქცნენ ეროვნული თვითმყოფალობის, ქართული კულტურისა და ენის შენარჩუნების ცენტრებად. 2002 წლის 25 თებერვალს საქართველოს შეცნიერებათა აკადემიის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ბაზაზე დაარსდა ქრისტიანული კვლევების საერთაშორისო ცენტრი, გაიმართა სიმპოზიუმები, დაფუძნდა ახალგაზრდული ცენტრი „ძლეეაი“.

2002-2003 წელს რიცხოზრზივად გაიზარდა მართლმადიდებლური პერიოდიკა. დაიწყო გამოცემა ახალციხის ეპარქიის ჟურნალმა „ჭულევი“, აღავერდის ეპარქიის ჟურნალმა „მოყვასი“, სამთავისისა და გორის ეპარქიის გაზეთმა „ჯეარმეშოსილი“, ჯაეახეთისა და ახალქალაქის ეპარქიის გაზეთმა „ჯაეახეთის ბარები“, ხევისა და სტეფანწმინდის ეპარქიის გაზეთმა „მადლიანი სტეფანწმინდა“, ცაგერი-ლენგების ეპარქიის გაზეთი „ადმასრულებელი“, ბერლინის ქართული მრევლის გაზეთმა „ცნობის ჟურცელი“. ზუგდიდსა და ცაიშის ეპარქის ჟურნალმა „საფარელი“, რაჭის ეპარქიის ჟურნალმა „ორნატი“. საგრძნობლად გაუმჯობესდა ყოველკვირეულ გაზეთ „საპატრიარქოს უწყებანის“ პოლიგრაფიული დონე და ხარისხი, გამოიცა „საპატრიარქოს უწყებანის“ დამატება ბავშვებისთვის. ინტერნეტის მეშვეობით გაერცელდა „საპატრიარქოს უწყებანის“ ელექტრონული ეერსია. გაიმართა რადიო „ივერიის“ დიპაზონი და მისი მოსმენა შესაძლებელი

გახდა გურიაში, აჭარაში, კახეთში, მესხეთში. ინტერნეტით „ივერიის“ მოსმენა მსოფლიოს ნებისმიერ წერტილში გახდა შესაძლებელი.

ქართული ეკლესია საერთაშორისო და მართლმადიდებელ სამყაროსთან კამიოების გასაფართოებლად ზრუნავს. გააქტიურებულია თანამშრომლობა უცხოეთთან და უცხოეთშიც: 2002 წლის 22-27 ივლისს ოფიციალური ვიზიტით იყო საქართველოში ალექსანდრიისა და სრულიად აფრიკის პაპი და პატრიარქი პეტრე VII. 2003 სექტემბერში საბერძნეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის მეთაურმა, ათენისა და სრულიად ელადის მთავარეპისკოპოსმა უნეტარესმა ქრისტე-დულოსმა და საბერძნეთის ეკლესიის დელეგაციამ საქართველოში წმინდა ანდრია პირველწოდებულის თავის ქალა ჩამოასვენეს. 2003 წლის სექტემბერშივე საქართველოში მსოფლიო პატრიარქი ბართოლომეოსი ჩამოვიდა. ამავე წელსვე საქართველოში ვიზიტით იმყოფებოდა აშშ-ის მართლმადიდებელი ეკლესიის პატრიარქი. 2003 წლის მაისში უწმინდესი ეწვია კაპადოკიას, სადაც კონსტანტინეპოლის პატრიარქთან და ალექსანდრიისა და სრულიად აფრიკის პაპთან ერთად წირვა ჩაატარა. პატრიარქი სტუმრობდა მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქს. 2003 წელს სოფელ სარფში 200 ლაზი მოინათლა, წმინდანებად შერაცხეს ლაზი საერო და სასულიერო პირები, რომლებიც XVI–XVIII სუკუნეში აწამეს, ჩაგარდა კონფერენცია კოლხური (ლაზური) კულტურის საკითხებზე. რადიო „ივერიაში“ დაიწყო ლაზური მაუწყებლობა. აღსანიშნავია 2004 წელს უწმინდესის ვიზიტი თურქეთში და ლაზეთ-გაო-კლარჯეთის ეპარქიის შექმნა, 2004 წლის მაისში საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქისა და საპატრიარქოს დელეგაციის ვიზიტი საბერძნეთში და სხვა (ცხოვრებაძე გ: 2003: 8-11; 2004: 5-11), 2007 წლის 1 მარტს ილია II-ისა და ქართული დელეგაციის ვიზიტი მოსკოვში, რუსეთ-საქართველოს გართულებული ურთიერთობებისა და დახურული საპაერო სივრცის პირობებში.

გემოაღნიშნულიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ სახეგება ქართული ეკლესიის მნიშვნელობის ზრდა პოლიტიკურ ცხოვრებასა და საზოგადოებრივ ყოფაში. ყველა დიდი რელიგიური დღესასწაული ოფიციალურადაა აღიარებული დასვენების დღეებად, საქართველოს პატრიარქი ესწრება ყველაზე მნიშვნელოვან სახელმწიფო ღონისძიებებს იქნება ეს პარლამენტის გახსნა თუ პრეზიდენტის ინაუგურაცია. სამღვდლოება, როგორც წესი, საზოგადოებისთვის მნიშვნელოვანი ყველა მოვლენის მონაწილეა. აღნიშნული ჰქონდა მხედველობაში რუს მიგრაციული პიტირის, რომელმაც განაცხადა: „ჩვენ გავხდით მოწმენი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის გრიუმისა“ (ცხოვრებაძე 2003: 8-11).

მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენის გათვალისწინებით არ

დარჩენილა არც ერთი მწეავე საზოგადო თემა, რომლის განხილვასა და გადაწყვეტაში საზოგადოებას ეკლესიის ავტორიტეტისთვის არ მიემართოს, იქნებოდა იგი ქართული საგანძურების საზღვარგარეთ გატანის, დროშის შეცვლის, ახალი გერბის მიღების, აღმსარებლობის თავისუფლების თუ სხვა საჭირობო საკითხები.

ქართულ საზოგადოებაში ეკლესიის როლიდან გამომდინარე, ეკლესიის შიდა პრობლემები დიდი ხანია გასცდა მის ფარგლებს და მთელი ქართული საზოგადოების სამსჯელო თემად იქცა. ამდენად, ქართული ეკლესიის შიგნით მიმდინარე პროცესების საერთო რელიგიურ ვითარებაზე გემოქმედება საგრძნობი და მნიშვნელოვანია. ამა-სთან, ხაზგასასმელია ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის ახალი დროის მოთხოვნებისადმი ადაპტაციისთვის მზაობა და გამოჩენა ყოველგვარი ექსტრემიზმისა და რადიკალიზმისგან. 2002 წლის სა-აღდგომო ეპისკოლეში სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრი-არქი ილია II აცხადებდა: „დრო იცვლება და ჩვენც ვიცვლებით მას-თან ერთად, ამიგომ ეკლესიამ უნდა გაითვალისწინოს ის სულიერი და მაგერიალური პრობლემები, რომელსაც ახალი ცხოვრება გეთა-ვაზობს“ („კეირის პალიგრა“: 06-12.05.2002: 3).

ქართველების გარდა, საქართველოში მართლმადიდებლურ აღმ-სარებლობას აღიარებენ აფხაზები, ოსები, ბერძნები და რუსები. მარ-თლმადიდებელ ეკლესიათა კანონიკური გრადიციითა და ურთიერთ-შეთანხმებით მთელი საქართველოს ტერიტორია ქართული სამოცი-ქულო ეკლესიის გამგებლობის ქვეშაა. თუმცა, სეპარატიზმის გაულე-ნით აფხაზი და ოსი სამღვდლოება წმინდა პოლიტიკური მიზეზით ცდილობს რელიგიური სეპარატიზმის დანერგვას მართლმადიდებელ ეკლესიაში. რაც შეეხება ბერძნებსა და რუსებს, მათი რიცხვი ბოლო ათწლეულში მიგრაციული პრობლემების გამო, საგრძნობლად შემ-ცირდა. რუსების რაოდენობა 1989 წლის 341.172-დან 2002 წლისთვის 67.671-მდე შემცირდა, ხოლო ბერძნებისა 100.324-დან 15 166-მდე. ასეთ პირობებში, მიუხედავად იმისა, რომ მათ აქვთ ეკლესიები, ჰყავთ მრევლი, ძლიერი სათვისტომოები და გავლენიანი ეკლესიები საზღ-ვარგარეთ, მათი გემოქმედება საერთო რელიგიურ ვითარებაზე უმ-ნიშვნელოა.

საქართველოში კათოლიკეები პირველად 1230 წელს გამოჩნდნენ. პაპ იოანე XXII-ის ძალისხმევით 1329 წლიდან თბილისში დაარსე-ბულმა კათოლიკეთა საეპისკოპოსომ საქართველოს სხვადასხვა რე-გიონებში სამისიონერო მოღვაწეობა გააჩაღა. XVII საუკუნიდან სა-ქართველოში თეაგინელმა მისიონერებმა დაიწყეს მოღვაწეობა. XIX საუკუნის 50-იან წლებში ქართველმა კათოლიკე ბერებმა სტამბულში ქართული კონგრეგაცია დააარსეს. კათოლიკობა გავრცელდა ახალ-

ციხეში, სამცხესა და შავშეთის მოსახლეობაში, გორში, ქუთაისში. თბილისში კი ჩამოყალიბდა „ქართულ კათოლიკეთა თემები, რომელთაც ჟრანგებსაც უწოდებდნენ (გვეგშიძე 2002: 178-179). გვიან შუა საუკუნეებში კათოლიკური ევროპა ხსნის ლამის ერთადერთი იმედი იყო მუსლიმანურ „ოკეანეში“ მცხოვრები ქართველებისთვის და ეს განწყობა კათოლიკე მისიონერთა საქართველოში მოღვაწეობითა და მათ მიმდევართა გაჩენით აღინიშნა. 1845 წლიდან 1993 წლამდე საქართველოს ლათინურ კათოლიკეთა ეპისკოპოსი რუსეთში იმყოფებოდა. 1993 წლის დეკემბერში შეიქმნა ამიერკავკასიის ლათინური წესის სამოციქულო ადმინისტრაცია, რომელიც მოიცავდა საქართველოს, სომხეთისა და აზერბაიჯანის ლათინ კათოლიკეებს, შემდეგ დაემატა ასირიულ-ქალდეური წესის კათოლიკეები. სამოციქულო ადმინისტრაცია აღმოსავლეთის ეკლესიათა კონგრეგაციას დაქვემდებარა. 1998 წლიდან აზერბაიჯანის კათოლიკეები ხალხთა ევანგელიზაციის კონგრეგაციას დაქვემდებარებაში გადავიდა. 2002 წლის აღწერით საქართველოში 34727 კათოლიკე ცხოვრობს, რაც საქართველოს მოსახლეობის 0,8 პროცენტს შეადგენს. კათოლიკური აღმსარებლობისაა ქართველების 0,3 პროცენტი. კათოლიკეების დიდი ნაწილი - 27 871 ადამიანი სამცხე-ჯავახეთში ცხოვრობს. მათი უმეტესობა ეთნიკურად სომეხია, ქართველი კათოლიკეების საერთო რაოდენობა კი 10 988-ს შეადგენს (სსს 2004: 80).

საქართველოში მცხოვრები კათოლიკეები გიპიკონის მიხედვით სამ ნაწილად იყოფიან: 1. ლათინური გიპიკონისანი, 2. სომხური გიპიკონისანი და 3. ასირიულ-ქალდეური გიპიკონისანი. პირველი და მესამე წესის კათოლიკეები კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაციის ეპისკოპალურ დაქვემდებარებაში იმყოფებიან. მეორე წესის კათოლიკეები კი სომეხთა ეპისკოპოსის იურისდიქციაში შედიან. საქართველოს კათოლიკეთა უმეტესობა ლათინურ წესს მისდევს, მათ შორის ის სომეხებიც, რომლებიც თბილისში ცხოვრობენ (პაპუაშვილი 2002: 151-152)

კავკასიაში კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური წარმომადგენელია ნუნცი კლაუდიო მუჯეროდი, ხოლო სამოციქულო ადმინისტრატორი ჯუზეპე პამოტო (რეზიდენცია თბილისში მიძინების ტაძარში). წარსულში დასავლეთ საქართველოში მოქმედი კათოლიკური საზოგადოებების კანონიერ სამართალმემკვიდრედ რომის წმინდა საყდრის მიერ აღიარებულია საქართველოს კათოლიკეთა რეგისტრირებული კავშირი „საეარდი“.

კათოლიკეების სტატუსი და გავლენა, მათი მცირერიცხოვნებიდან გამომდინარე, თანამედროვე საქართველოში მნიშვნელოვნად არ შეცვლილა და ახალ რელიგიურ სიტუაციაში ისინი დიდ როლს არ ას-

რულებენ. თუმცა, ეპიკანისა და საერთოდ კათოლიციზმის მსოფლიო გავლენის გათვალისწინებით, კათოლიკობის თემა პერიოდულად დგებოდა ქართული სამოგადოების წინაშე. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ თვალსაზრისით, საქართველოში რომის პაპის იოანე პავლე II-ის ვიზიტს პქონდა, რომელიც 1999 წლის 8-9 ნოემბერს შედგა საქართველოს პრეზიდენტისა და საქართველოს პატრიარქის მოწვევით. ეს იყო რომის პაპის პირველი ვიზიტი ამიერკავკასიასა და ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკაში, რითაც ხაზი გაესვა საქართველოს მნიშვნელობას ევროპული ქრისტიანული სამყაროსთვის. „ჩემი აქ ყოფნა ნიშანია იმისა, თუ რაოდენ ესწრაფვის კათოლიკური ეკლესია ურთიერთობის განვითარებას ქართულ ეკლესიასთან. მოველ აღსაქმეს იმ რწმენით, რომ ქრისტიანული ხანის მესამე ათასწლეულის მიჯნაზე უნდა ვეცადოთ გავდეთ ახალი ხიდეები, რათა ქრისტიანებმა ერთი გულითა და აზრით ამცნონ სახარება მთელს მსოფლიოს“ – აღნიშნა იოანე პავლე II-ემ ვიზიტის დროს („საქართველოს რესპუბლიკა“ 09.11.1999: 3). საქართველოს სახელმწიფოს მეთაურის გარდა რომის პაპს ოფიციალური შეხვედრა პქონდა საქართველოს პატრიარქთან, რომელმაც მიღებულ იქნა ერთობლივი მიმართვა. პაპი ასევე შეხვდა ქართული კულტურისა და მეცნიერების მოღვაწეებს, სპორტის სასახლეში ჩაატარა წმინდა მესა, რომელსაც 14 ათასამდე ადამიანი დაესწრო. აღნიშნულმა ვიზიტმა დიდი როლი ითამაშა საქართველოსადმი ევროპის ინტერესების მრღამი და საერთაშორისო რელიგიური ორგანიზაციებიდან გამოსვლის შემდეგ ევროპულ ქრისტიანულ ეკლესიებთან ქართული ეკლესიის გაციებული ურთიერთობის დათბობაში.

ლუთერანები საქართველოში XIX საუკუნიდან გერმანელი კოლონიზატორების ჩამოსახლების შემდეგ გაჩნდნენ. მათ შემადგენლობაში იყვნენ, როგორც ლუთერანი პროტესტანტები, ისე სექტანტები – „სეპარატისტები“, ანუ „პილიასტები“ და „ბეჰლანისტები“ (მანჯგალაძე 1968: 154). ლუთერული ეკლესია კი საქართველოში XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან არსებობს. 1914 წლის მონაცემებით მისი წევრების რიცხვი ამიერკავკასიაში 21000 იყო, მათ შორის – 17000 გერმანელი. მეორე მსოფლიო ომის დროს ისინი შუა აზიაში გადაასახლეს. მასობრივი დაბრუნების პროცესი მათ არ შეხვდიათ, რის გამოც დღეისთვის მორწმუნე ლუთერელების რიცხვი 500-მდე აღწევს. ისინი ცხოვრობენ თბილისში, სოხუმში, გაგრაში, რუსთაუმი, გარდაბანში და ბოლნისში (პაპუაშვილი 2002: 161-162). ევანგელისტურ-ლუთერანული ეკლესიის ეპისკოპოსი საქართველოში არის გერტ ჰუმელი, ხუცესი გარი ამიკოვი. მათ ერთი ეკლესია აქვთ (თბილისში), სადაც საკვირაო სკოლა ფუნქციონირებს. ლუთერანები, გამომდინარე მრეე-

ლის სიმყიფიდან. ვერანაირ ზეგავლენას ვერ ახდენენ რელიგიურ სიტუაციაზე თანამედროვე საქართველოში.

საქართველოს ისლამსა და ისლამურ სახელმწიფოებთან ურთიერთობა მათი ჩამოყალიბების პერიოდებიდან ქმონდა და ისტორიულად მჭიდრო პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური კავშირები გააჩნდა თავის მუსლიმ მეზობლებთან (ისეთებთან როგორც იყო არაბთა სახალიფო, თურქ-სელჩუკთა სახელმწიფო, ოსმალეთი, სპარსეთი და ა.შ.). ბუნებრივია, საუკუნეების განმავლობაში არსებული ურთიერთობების შედეგად ჩამოყალიბდა გარკვეული სტერეოტიპები ხალხურ და სახელმწიფოებრივ დონეებზე.

ხალხური შეხედულებით მუსლიმები მოგადად განიხილებოდნენ როგორც რწმენის, ხალხის, სახელმწიფოს მტრები და ამდენად, როგორც პირადი მტრები. ასეთი მიდგომა ისტორიული სიტუაციით იყო განპირობებული, რამდენადაც ისლამური სამყაროს გარემოცვაში მოქცეული საქართველო ფიზიკური არსებობისთვის იბრძოდა და თვითგადარჩენის მექანიზმი „მუსლიმანი სხვის“ მტრად განიხილვას მოითხოვდა. მაგრამ ასეთი დამოკიდებულების პარალელურად მაღალი იყო გოლერანგობის დონე, რაც სახელმწიფო პოლიტიკაში განსაკუთრებით მკვეთრად დაეით აღმაშენებლის დროიდან ფიქსირდება. იმის გარდა, რომ ქართული მეფეები კარგად ერკვეოდნენ ისლამში და თავიანთ პატივისცემას გამოხატავდნენ ამ აღმსარებლობის მიმართ (მაგ. დავით აღმაშენებლის პოლემიკა ისლამის საკითხებზე მუსლიმ ღვთისმეტყველებთან, მეჩეთში ლოცვებზე დასწრება, დემეტრე I-ის დახასიათებები არაბი ალ-ფაკირის, შარეანელი ხაკანისა და ფალაქის მიერ და სხვ.), ისინი თანაბრად შემწყნარებელნი იყვნენ ქრისტიანი თუ მუსლიმი ქვეშევრდომების მიმართ, პოლიტიკური და ეკონომიკური (ე.ი. საეკლესიო პრაგმატული) მიზნებიდან გამომდინარე მფარველობდნენ და გარკვეულ პრივილეგიებსაც სთავაზობდნენ მუსლიმ ეაჭრებს. სამეფო კარზე ჩვეული მოვლენა იყო მუსლიმებზე პოლიტიკური ქორწინებანი. თუმცა, მოგვიანებით, XV–XVI საუკუნეებში თურქეთის და სპარსეთის მხრიდან გაგარებულმა აგრესიულმა პოლიტიკამ საქართველოში ანტიმუსლიმური იდეოლოგიის ჩამოყალიბებას მისცა ბიძგი.

მიუხედავად მუსულმურ სამყაროსთან გამუდმებული კონფლიქტებისა, საუკუნეების მანძილზე შენარჩუნებულ იქნა გოლერანგობის მაღალი დონე. ამის მიზეზი, ალბათ, ისიც უნდა ყოფილიყო, რომ ხანგრძლივი პერიოდების განმავლობაში საქართველოს სამეფო ისლამური სახელმწიფოების გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა და სახელმწიფო პოლიტიკის ძირითად კურსს ურთიერთობათა ბალანსირება წარმოადგენდა. გარდა ამისა, არანაკლები მნიშვნელობის უნდა ყოფილიყო

ის ფაქტიც, რომ საქართველო იყო კავკასიის პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ცენტრი. ბუნებრივია, რომ ამ ფუნქციის აღსასრულებლად უნდა არსებულიყო შესაბამისი პირობები სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენელი ხალხებისთვის, რათა მომხდარიყო მათი კონსოლიდაცია საქართველოს ირგვლივ.

გვიან შუა საუკუნეებში, როდესაც დაქუცმაცებულ და დასუსტებულ საქართველოს ჩრდილო კავკასიელი მუსლიმების თარეშიც აჩანაგებდა, ქრისტიანი მოსახლეობის ყველა ფენაში მუსლიმებისადმი მოგადად უარყოფითი დამოკიდებულება არსებობდა. რუსეთთან საქართველოს მეერთების შემდეგ ქართველები რუსეთის მხარეს იბრძოდნენ ჩრდილო კავკასიელების და მემოხელი მუსულმური სახელმწიფოების წინააღმდეგ, რასაც სხვა ფაქტორებთან ერთად, მათი მხრიდან ისტორიული მოტივაციაც გააჩნდა.

საინტერესოა, თანამედროვე საქართველოსა და მისი მემოხელი მუსლიმური ამერბაიჯანის, ჩეჩნეთის, აგრეთვე თვით საქართველოს მუსლიმური მოსახლეობის: ეთნიკური ამერბაიჯანელების, ქისტების და ქართველების ურთიერთდამოკიდებულება. ჯერ კიდევ XII საუკუნეში ძლიერი ქართული სახელმწიფოს ოფიციალურმა იდეოლოგიამ ერთიანი კავკასიის შესახებ, ჩვენს დროში ახალი დაგვირგთა შეიძინა. ამ იდეას მხარს უჭერდნენ როგორც საქართველოს, ისე ჩრდილოეთ კავკასიისა და ამიერკავკასიის რეგიონების ხელმძღვანელები თუ ექსპერტები. ერთიანი კავკასიის იდეის სამიმროება რუსეთმა თავიდანვე გააცნობიერა და ცდილობდა თვითონ ყოფილიყო მისი განმახორციელებელი. ამ მიზნით კიდევაც შექმნა კავკასიის ხალხთა კონფედერაცია, მაგრამ ამ ჩარჩოებში მოძრაობის შენარჩუნება ვერ მოხერხდა, რადგან კავკასიის ხალხთა კონფედერაციის მხრიდან გატარებული პოლიტიკის შედეგად ვითარება კავკასიაში საკმაოდ გაზავდა. საქართველოს პირველი პრეზიდენტის დროს დიდი სიმპათიები არსებობდა ჩრდილო კავკასიელი ხალხების, განსაკუთრებით ჩეჩნების მიმართ. აქტიური იყო კავკასიური ერთიანობის იდეა, მაგრამ ჩეჩნებთან მიმართებაში საქართველოს სახელმწიფო პოლიტიკა საკმაოდ ცვალებად ხასიათს ატარებს, რასაც განაპირობებენ რუსეთის ფედერაციის გეოპოლიტიკური ინტერესები და მიზნები კავკასიაში. ხალხურ დონეზე, ჩეჩნებთან დამოკიდებულებაზე გავლენა იქონია, აგრეთვე მათი გარკვეული ნაწილის მონაწილეობამ ქართულ-აფხაზურ კონფლიქტში, ლტოლვილების დიდმა რიცხვმა პანკისის ხეობაში, იქ ჩატარებულმა ანტიკრიმინალურმა ოპერაციამ და მასთან დაკავშირებულმა მოვლენებმა. ასე, რომ „ერთიანი კავკასიის სახლის“ დოქტრინამ რიგი მიზეზების გამო მნიშვნელოვანი დაგვირგთა ვერ შეიძინა, მაგრამ მას კონფესიათა და ეთნოკულტურათა ურთიერ-

თადაპატიის რეზერვები და პოტენციალი გააჩნია და ხელსაყრელ მოვლენათა არსებობის შემთხვევაში, შესაძლებელია აქტიური როლის თამაში დაიწყოს.

საქართველოს აზერბაიჯანისადმი დამოკიდებულებაში დღეს, მსგავსი გეოპოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესები უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს, ვიდრე რელიგიური განსხვავება. სახელმწიფო პოლიტიკის მსგავსია დამოკიდებულება ხალხის მსრიდანაც. ამის მიზეზი ისიც უნდა იყოს, რომ საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელები ნაკლებ პოლიტიზირებული და შესაბამისად ნაკლებ კონფლიქტურები არიან.

ისლამისა და მუსლიმების მიმართ სხვადასხვა სახის (როგორც დადებითი ისე უარყოფითი) სტერეოტიპების არსებობა დასტურდება ქართულ ენასა და ფოლკლორში. საერთო ჯამში, ხალხურ დონეზე მოგადი შემწყნარებლობის ფონზე შენარჩუნებულია გარკვეული დისტანცია და უნდობლობის გრძნობა, რაც არცთუ იშვიათად პოლიტიკური მიზნებით მანიპულირების საგანი ხდება.

მუსულმანობა საქართველოში VII ს-დან, არაბების გამოჩენით იწყება. XVII ს-დან თურქეთის მიერ სამცხე-ჯავახეთისა და აჭარის მოსახლეობის ანექსიამ გამოიწვია ქართველებს შორის მუსლიმური აღსარებლობის გაერყელება, რაც ეთნოკულტურული დებინჯეგრაციის ფაქტორად იქცა. ეს ბუნებრივია, შუა საუკუნეებში რელიგიურობა ეთნოკულტურული მთავარი კრიტერიუმი იყო. დღეისათვის ქართველი მუსლიმები ცხოვრობენ ძირითადად აჭარაში, ასევე გურიასა და სამცხე-ჯავახეთში. ქართველი მუსლიმების სოლიდური წარმომადგენლობაა მეზობელ თურქეთსა და აზერბაიჯანში (საინგილო). საქართველოში მცხოვრები მუსლიმები გრადიციული მიმდინარეობების შიიზმის, სუნიზმის და სუფიზმის მიმდევრები არიან. კავკასიის გრადიციული მიმდინარეობის მუსლიმებს ჰყავთ სასულიერო სამმართველოს ხელმძღვანელი – შეიხ ულ ისლამ ალაპ შუქურ ფაშა ბაღე.

მაჰმადიანური მოსახლეობის რიცხვი 433784-ს ანუ მთელი მოსახლეობის 9,9 პროცენტს შეადგენს. მათ შორის ქართველი 139124 მაჰმადიანია, რაც ქართველების 3,8 პროცენტია. ეთნიკურად ყველაზე მრავალრიცხოვან მუსლიმანურ თემს ქმნიან აზერბაიჯანელები, რომლებიც იმაშიტი შიიტები არიან. მათი რიცხვი 1989 წლის 307556-დან უმნიშვნელოად შემცირდა და შეადგინა 284761. აზერბაიჯანული მრეელი, მიუხედავად იმისა, რომ ბოლო წლებში მათშიც გაძლიერდა ისლამი და მეთერებისა თუ სასულიერო სკოლების გახსნა საერთო ტენდენციად იქცა, არის კანონმორჩილი და მშვიდობიანი. მათი ძირითადი ნაწილის გრადიციული ისლამისადმი ერთგულებაც ამის ხელ-

მემწყობი პირობაა. თუმცა, ბოლო დროს ახალმა ისლამურმა მიმდინარეობებმა ამერბაიჯანელებშიც იწყო გავრცელება, რაც სერიოზული დამახულობის მუხტის მაგარებელია. აქო გარკვეული გაუგებრობების ერთეული ფაქტები ქრისტიანულ მრეელთან მიმართებაში.

მუსლიმურ კონფესიას მიაკუთვნებს თავს საქართველოში მცხოვრები 7110 ქისტი, რომელთა რწმენა ისლამის სუფიური ფორმაა, კერძოდ, კადირიისა და ნაყმბანდის მიმდინარეობები. ქისტიების რწმენაში შერწყმულია სუფიზმის დოგმატიკა და საკულტო პრაქტიკა და ძველი, ადგილობრივი რელიგიური რიტუალები. სუფიური მოძღვრების ასიმილირებამ ადგილობრივ გრადიციებთან განაპირობა ისლამის რაიონალური, თვითმყოფადი ხასიათის ჩამოყალიბება (ხუციშვილი 2002: 155).

რელიგიისკენ შემობრუნების საერთო გენდენციამ ისლამის გააქტიურებაზე იმოქმედა. გაიზარდა მეჩეთებისა და უცხოეთში სასწავლებლად წარგზავნილ სასულიერო პირთა რიცხვი. ასეთი გენდენციები დაფიქსირდა ქვემო ქართლში, ამერბაიჯანელებით დასახლებულ რაიონებში, ასევე პანკისში, აჰარაში, გურიასა და აფხაზეთში. ისლამის მიმდევრების აქტიურობა არ ეწინააღმდეგება დემოკრატიულ პრინციპებს და არც რელიგიურ ვითარებას ძაბავს. მათ ჰყავთ გრადიციული მრეელი და გააჩნიათ სხვა რელიგიებთან, განსაკუთრებით მართლმადიდებლობასთან თანამშრომლობისა და მშვიდობიანი თანაცხოვრების საუკუნოვანი გრადიციები. მნიშვნელოვანია რომ, არც მათი რელიგიური წარმოდგენები წინააღმდეგობაში ამ გრადიციებთან. აღნიშნულის გამო, ქართული ხელისუფლება დღესაც დიდ ყურადღებას უთმობს გრადიციულ ისლამს და ისევე როგორც დაეით აღმაშენებლის დროს, დღესაც მეჩეთებში და დიდ მუსლიმანურ დღესასწაულებზე დასწრება დღევანდელი თუ მისი წინამორბედი ხელისუფლების პოლიტიკის ნაწილია.

ამასთან, ისლამი საქართველოშიც ეერ აცდა საერთო ისლამურ გენდენციებს და აქაც იჩინა თავი ფუნდემენტალისტურმა რეკიდოვებმა, რომელიც, როგორც გრადიციული ისლამისადმი, ისე სხვა კონფესიების მიმართ დაპირისპირების მუხტის მაგარებელია. ამ გადაკვეთებზე ყალიბდება რელიგიური შულის მნიშვნელოვანი ზონები.

დღეს სომხური სამოციქულო ეკლესია საქართველოში წარმოდგენილია შვიდი ეკლესიით: თბილისში 2, ბათუმში 1, დანარჩენები სამცხე-ჯავახეთში. ისინი ერთი ეპისკოპოსის სულიერი მფარველობის ქვეშ იმყოფებიან. მისი კათედრა თბილისშია – წმ. გიორგის ეკლესიაში. ამჟერად ეპისკოპოსია გეორქ სერაიდარიანი, ეპარქიის მდივანია ეილქელმ გრიგორიანი. სამღვდლოთა კრებული ათ სასულიერო პირს ითვლის. თბილისში მოქმედებს საკეირაო სკოლაც

(პაპუაშვილი ნ: 2002: 120). 2002 წლის აღწერით სომხურ-გრიგორიანული აღმსარებლობისა იყო 171 139 ადამიანი ანუ მოსახლეობის 3,9 პროცენტი (სსსდ 2004: 80).

საქართველოში მცხოვრებ სომეხთა რელიგიურ ურთიერთობებზე გარკვეულ გავლენას ახდენდა ქართულ-სომხური ეკლესიების ურთიერთდამოკიდებულება. მიუხედავად ბევრ საკითხზე ამრთა სხვადასხვაობისა და დაპირისპირებისა, საერთო ფონი მაინც მეგობრულია. დაპირისპირების თემას ცალკე შეეხებით, მაგრამ ამთავითვე შეიძლება ითქვას, რომ მათში ახალი არაფერია და იგი ისტორიული ქიშპის გრადიციულ ჩარჩოებში მიმდინარეობს.

საქართველოში XIX საუკუნიდან სახლობენ ე.წ. ძეელი რუსი სექტანტები, ანუ სულიერი ქრისტიანები – დუხობორები და მოლოკნები. ისინი XIX საუკუნის 30-იან წლებში გადმოსახლეს ამიერკავკასიაში, მათ შორის, საქართველოშიც. პარალელურად მიმდინარეობდა სექტანტების მხრიდან, აგრეთვე სტაროვერების, ნებაყოფლობითი ჩამოსახლება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ასეთი დასახლებათა რიგს განეკუთვნება სიღნაღის რაიონის სოფელ ულიანოეკისა და საგარეჯოს რაიონის სოფელ კრასნოგორკაში დღემდე არსებული უკლეინელების ანუ „მუღმიე“ მოლოკნების კომპაქტური დასახლებები, დუხობორების სოფლები ნინოწმინდის რაიონში და სტაროვერებისა – დასავლეთ საქართველოში.

პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა და დემოგრაფიულმა პროცესებმა გარკვეული გავლენა მოახდინა რუს სექტანთა ყოფაზე. დროის შესაბამისად იცვლება მათი ცხოვრების წესი, ღირებულებები და ორიენტაცია. მათი მიმდევრების ოდენობა კლებულობს, რადგან თემის ახალგაზრდა წევრები რუსეთის ფედერაციაში გადადიან საცხოვრებლად. პროცესი ჯერ კიდევ საბჭოთა დროს დაიწყო და დღესაც გრძელდება (ხუციშვილი ლ. 2000: 146). თუმცა, ეს ძირითადად სოციალურ-ეკონომიკური მიზეზებითაა განპირობებული და არა რელიგიური შეუწყნარებლობით. მართალია, ამ ჯგუფებთან მიმართებაში რელიგიურ ნიადაგზე დღემდე გაუგებრობები არ მომხდარა, მაგრამ ყოფით ნიადაგზე შეინიშნება ფარული დაძაბულობა, განსაკუთრებით, სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრებ დუხობორებსა და მათ მეზობელ სომეხებს შორის.

სტაროვერები არიან გურიაში (ურეკ-მალთაყვის მონაკვეთში), სამეგრელო-ზემო სვანეთში, ასევე გვხვდებიან შიდა ქართლში, ცენტრი აქვთ თბილისში (ცაცანაშვილი 2001: 16). სტაროვერები ჩამოყალიბდნენ ეთნიკურ-რელიგიურ კონფესიურ ჯგუფად, თუმცა, მათში შეინიშნება შერეული ქორწინებები, რის გამოც, ადგილი აქვს სტაროვერობის გაერყელებას ქართველებშიც (გეგეშიძე 2002: 187). ამას-

თან, გამომდინარე მათი კარჩაკეტილობიდან, ისინი არ ეწევიან პროზგეტიზმს და შემოდასახელებული ფაქტები ერთეული შემთხვევებია. მათდამი, ისევე როგორც მოლოკნებისა და ღუხოზორებისადმი, დომინანტი მართლმადიდებლური მრეელის დამოკიდებულება საკმაოდ ლოიალურია, ხალხურ დონემეც ძირითადად დადებითი სტერეოტიპები ფიქსირდება, რაც ბუნებრივია, რადგან 70-წლიანი მეგრძოლი ათეიზმის პირობებში ისინი ჭემმარიტ ქრისტიანებად აღიქმებოდნენ.

ისტორიული წყაროების მიხედვით, ძე.წ. VI საუკუნეში ბაბილონის მეფის ნაბუქოდონოსორის გყეეობას გამოქეეული იუდეეელების ნაწილი მცხეთაში დასახლდა. შემდეგში მათი განსახლება მოხდა საქართველოს სხეადასხვა რეგიონებში. ისინი ქეეყნის აქტიური წეერები იყენენ. საკმარისია, გავიხსენოთ მათი წელილი საქართველოში ქრისტიანობის გაერეელებაში. წყაროების მიხედვით, იერუსალიმში ქრისტეს ჯეარცმას მცხეთის რაბინი ელიოზი ესწრებოდა და წილისყრით მას ერგო მაცხოვრის უეერებელი კეართი. სწორედ ელიოზის დის სიდონიას და უფლის კეართანაა დაკეემირებული საქართველოს განმანათლებლის წმინდა ნინოს მოღეაწეობა, ქართველ მართლმადიდებელთა უდიდესი სალოეყვის – სეეგიცხოვლის აგების ისტორია და მეფე მირიანის მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება. საქართველოში არ ყოფილა ებრაელების რელიგიური ნიშნით შეეიწრობის არეერთი შემთხვეეა, რის გამოც ჩამოყალიბდა ცალკე ტერმინი ქართველი ებრაელი, რითაც გამოიხატა ორიეე მხარის ერთმანეთისადმი დამოკიდებულება: ერთი მხრივ აქ მცხოვრები ებრაელები თავს ქართველებადაც გრძნობენ, თუმცა, ეთნიკურად არ არიან ქართველები, მეორე მხრივ, კი ქართველებიც თავისიანად აღიქეამენ მათ. ასეთი დამოკიდებულების შედეგია, რომ ისრაელში „ასულებმა“ არ დაკარგეს კეემირი საქართველოსთან, აქეთ ქართულენოვანი გაპეტები, გელეეიზია და სხეა ცენტრები. ქართველობა მათ დღესაც არ აეიწყდებათ, რისი მკაფიო გამოხატულება გახლდათ ის საპროტესტო აქციები, რაც ისრაელში მცხოვრებ ქართველ ებრაელებში მოპყვა 2004 წლის იელისში იერუსალიმის ჯერის მონასტერში შოთა რუსთაეელის ფრესკის განადგურების ეანდალურ ფაქტს.

იუდეეელების რიყხეი ბოლო 30 წლის განმეელობაში სისტემატურად მტირდებოდა. ერთი მხრივ, ამის მიზეზი გახლავთ ის, რომ იუდეიზმი მონოეთნიკური რელიგიაა რის გამოც, მასობრივ პროზგელიტიზმს, ქრისტიანობისა და ისლამისაგან განსხეეეებით იუდაიზმი არ ეწეეა (გაჩეიილაძე რ: 2003: 90). მეორეს მხრივ, იუდეეელების მიგრაცია წამყვანი ტენდენცია გახლდათ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, საბჭოთა კეემირში კი 70-იანი წლებიდან. ამის გამო, თუ 1970

წელს მათი რაოდენობა 55 3382-ს აღწევდა, 1989-ში 24 795-ს, უკვე 2002 წლისათვის მათი რიცხვი 3772-მდე შემცირდა. ისრაელში ასევე მსოფლიო ტენდენციასთან ერთად, ამის მიზეზი გახლდათ საქართველოში ბოლო წლებში შექმნილი მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური ვითარება.

თბილისის სინაგოგის რაბინის ავიმელეხის განცხადებით, საქართველოში არ არსებობს შემთხვევა, რომელიმე ებრაელს საქართველოში რჯული შეეცვალოს ან რომელიმე არაებრაელს იუდეველობის რწმენა მიეღოს. მისივე ინფორმაციით თბილისში 2 სინაგოგაა. ასევე სინაგოგაა ყველგან, სადაც ებრაელები კომპაქტურად სახლობენ: ქუთაისში, ბათუმში, სოხუმში, ქარელში, ონში და სხვაგან.

კონფესიური უმცირესობებიდან აღსანიშნავია იეზიდთა ჯგუფი. იეზიდები ეთნიკური ქართველი არიან. მათ გარკვეული მოთხოვნები ჰქონდათ საქართველოს მთავრობის მიმართ (ითხოვდნენ საკულტო ნაგებობების ასაშენებელ და მიწის ნაკვეთის შესაძენ თანხას).

ტრადიციული რელიგიური მიმდინარეობების გვერდით დღეს საქართველოში აქტიურად მოქმედებენ ე. წ. არატრადიციული რელიგიური ჯგუფები. მიუხედავად მიმდევრების მცირერიცხოვნებისა, საქმიანობის ხასიათის, მეთოდების, საშუალებების და მასშტაბებიდან გამომდინარე, მათი ზეგავლენა რელიგიურ სიგუაშია მნიშვნელოვანია.

საქართველოში მოქმედ არატრადიციული რელიგიური ჯგუფების კლასიფიკაცია, ისევე როგორც საერთოდ მსოფლიოში არსებული ჯგუფებისა, საკმაოდ რთულია მკვეთრი ჩარჩოების არქონის გამო. ამჯერად ამოსაყვალ წერტილად მოძღვრების შინაარსობრივი მხარე ავირჩიეთ და განსახილველი რელიგიური ჯგუფები შემდეგი სახით დაეაჯგუფეთ: I. ქრისტიანული ან ქრისტიანობაზე პრეტენზიის მქონე ჯგუფები: 1. ქართული ჯგუფები; ა) საპატრიარქოდან გამოყოფილი (მკალავიშვილის ჯგუფი, ივანოვის ჯგუფი, განკვეთილი მოძღვრები); ბ) ახლად შექმნილი (მძლეველი, პრომეთეს ცეცხლი) 2. უცხოური ჯგუფები (ახალსამოციქულო ეკლესია, ორმოცდაათიანელები, იელოველები, მეშვიდე დღის ადვენტისტები, სახარებისეულად მორწმუნენი, ახალი ღვთაებრივი სიგყვა, ხსნის კავშირი, ჭეშმარიტი ქრისტიანები, ბოსტონის ჯგუფი, მუნიზმი); II. აღმოსავლური ჯგუფები (კრიშნაიზმი, რაჯენიზმი); III. ისლამური ჯგუფები (ვაჰაბიზმი, ბაჰაიზმი); IV. განსაკუთრებული ჯგუფები (საიანგოლოგია, ანთროპოსოფია).

ამ ჯგუფების ზეგავლენა საერთო რელიგიურ ვითარებასა და მარგინალური რელიგიური ვექტორების ჩამოყალიბების პროცესზე თითოეული მათგანის წარმოდგენებისა და საქმიანობის სპეციფიკას უკავშირდება. ბასილ მკალავიშვილი საქართველოს მართლმადიდუ-

ბელი ეკლესიიდან განკვეთილია და მისივე განცხადებით, დროებით საბერძნეთის ძველ მესტიელთა წმინდა სინოდის იერარქიის დაქვემდებარებაში იმყოფება. მიუხედავად განკვეთისა, მან არ დატოვა მღვდლობა და საკუთარ თავს გლდანის ეპარქიის წინამძღვარს უწოდებს. ბასილ მკალაეიშვილმა ირგვლივ შემოიკრიბა თანამგრძნობთა გარკვეული რაოდენობა და ჩამოაყალიბა საკუთარი ჯგუფი, რომელიც გლდანის ეპარქიის მრევლად მოიხსენიება. ეს მრევლი თავს ქართულ მართლმადიდებლობას მიაკუთვნებს და რწმენისა და ღვთისმსახურების განსხეულებას აღვილი არა აქვს. მაგრამ მათი მოძღვრის პოზიციიდან გამომდინარე, ისინი თვლიან, რომ საპატრიარქო სათანადოდ არ ებრძვის ანგიმართლმადიდებლურ სექტებს და ასეთი შემგუებლობით საფრთხეს უქმნის მართლმადიდებლობას. ამიტომ, ბასილ მკალაეიშვილი და მისი ჯგუფი განსაკუთრებით აქტიურობს ე. წ. სექტანტების წინააღმდეგ.

განსხეუებულია დამოკიდებულება ბასილ მკალაეიშვილის პიროვნებისა და მისი საქმის მიმართ ქართულ საზოგადოებაში. გარკვეული ნაწილისათვის იგი მართლმადიდებლობის ჭეშმარიტი დამცველია, სხვები კი მის ქმედებაში სწორედ ქართული მართლმადიდებლობის დისკრედიტაციის მცდელობას ხედავენ. ბასილ მკალაეიშვილი სასულიერო პირის რანგში განაგრძობდა, მომხრეების შეფასებით, მართლმადიდებლობისთვის აქტიურ ბრძოლას. მის სახელს უკავშირდება გახმაურებული პროცესები სექტანტთა დარბევასთან დაკავშირებით, ყველაზე ხშირად იეღოველთა თავყრილობების დარბევა-ჩამლა, სექტანტური და მართლმადიდებლობის საწინააღმდეგო ლიგერატურის განადგურება, სხვადასხვა სახის საპროტესტო აქციები და რელიგიური დაპირისპირებათა ფაქტები, მათ შორის საპატრიარქოსთან. სახელმწიფო სტრუქტურები 2003 წლამდე ინერგულობას იჩენდნენ ბასილ მკალაეიშვილის ჯგუფის მიერ ორგანიზებული დაპირისპირებათა მიმართ, რის გამოც ადამიანის უფლებების დამცველი ორგანიზაციები ხელისუფლებას ადანაშაულებდნენ მკალაეიშვილის მფარველობასა და წაქეზებაში. მკალაეიშვილის ჯგუფს საქმიანობის სრული თავისუფლება გააჩნდა, რამაც მკალაეიშვილს, სექტების გააქტიურებით შემფოთებული საზოგადოების ერთ ნაწილში, სექტებთან ერთადერთი შეურიგებელი მებრძოლის სახე შეუქმნა. თანამგრძნობი გამრავლებას განაპირობებდა ისიც, რომ ქართული ეკლესია სექტების ავრესიულ პროპაგანდებში კანონის ჩარჩოებში ე.ი. „არასათანადოდ“ ებრძოდა. ასეთმა საზოგადოებრივმა ფონმა გაზარდა მკალაეიშვილის აქტიურობის მასშტაბები, შესაბამისად, იმაგა რელიგიუნიადაგმე კონფლიქტებმა და საქართველოს ხელისუფლებაზე აღმსრებლობის თავისუფლების დაცვის მოთხოვნით საერთაშორისო მ

წოლამ. ამის გამო, მთავრობა იძულებული გახდა პოზიცია გაემკაცრებინა და თუ 2002 წელს მკალაეიშვილისთვის წინასწარი პატიმრობის შეფარდების მოთხოვნა სასამართლომ რამდენჯერმე არ დააკმაყოფილა. 2003 წლის 11 ივნისს თბილისის საოლქო სასამართლომ ბასილ მკალაეიშვილს სამთვინიანი წინასწარი პატიმრობა შეუფარდა და მასზე ძებნა გამოაცხადა 2001 წელს იელოვას მოწმეთა ლიგერატორის განადგურებისათვის.

ეარდების რევოლუციის შემდეგ ახალმა ხელისუფლებამ მკალაეიშვილი, როგორც ძებნილი, დააპატიმრა. იგი საკუთარი ეკლესიიდან აიყვანეს, რასაც წინ უსწრებდა შეტაკება მის მრევლთან და ეკლესიის დარბევა სამართალდამცელების მხრიდან. ამ ფაქტს არაერთგვაროვანი გამოხმაურება მოჰყვა, მაგრამ მკალაეიშვილი და მისი რამდენიმე თანამოაზრე დაპატიმრებულ იქნენ. ბასილ მკალაეიშვილის რელიგიური ჯგუფი დღეს ძველებურად არ აქტიურობს.

1993 წლიდან ვინმე ბორია ივანოვი, წარსულში მაწანწალა, შემდეგ საპატრიარქოს შეფარებული მშენებელი, საქართველოს ახალგაზრდული საერთაშორისო ფონდის მხარდაჭერით იწყებს ზედამხის მთაზე რკინის ჯვრის მშენებლობას, სახლდება იქვე და აყალიბებს საპატრიარქოსგან გამოყოფილ რელიგიურ ჯგუფს. მიუხედავად ივანოვის ჯგუფის ირგვლივ პერიოდულად ატეხილი ამგვარი ხმაურისა, საბოლოოდ მაინც აღმართეს ზედამხენზე ჯვარი და აგრძელებენ თავიანთ საქმიანობას, მაგრამ მათი მიმდევრები იმდენად მცირერიცხოვანი არიან, რომ რაიმე გავლენას საერთო რელიგიურ სიგუაყიანზე ვერ ახდენდნენ და არც ამჟამად ახდენენ.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის 5 მონასტრის (ბეთანია, შიომღვიმე, გარეჯი, ქვათახევი, მარშმა) ბერების გარკვეული ნაწილი 1997 წელს დაუპირისპირდა საპატრიარქოს ეკუმენურ საბჭოში საქართველოს ეკლესიის წევრობის გამო და ზიარებითი კავშირი გაწყვიტა კათოლიკოს-პატრიარქთან. მართალია, საქართველოს ეკლესიამ ძალიან მალე, იმავე წლის მაისში დატოვა ეკუმენური საბჭო, მაგრამ საპატრიარქოსა და განდგომილ ბერებს შორის ურთიერთობა მაინც არ მოგვარებულა. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა სინოდმა იმსჯელა ამ საკითხზე და მონასტრის წინამძღვრის მოვალეობიდან გაანთავისუფლა და მღვდელმოქმედება აუკრძალა შიომღვიმის, გარეჯის, ბეთანიის და მარშმის მონასტრების წინამძღვრებს, მღვდელმოქმედება აუკრძალა შიომღვიმის მონასტრის არქიმანდრიტსა და ერთ მღვდელს; წმიდა ზიარების მიღება აუკრძალა შიომღვიმის მონასტრის ერთ ბერსა და ორ მორჩილს, დავით გარეჯის მონასტრის ერთ მორჩილს, ბეთანიის მონასტრის ორ ბერს. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა სინოდმა სინა-

ნულისკენ მოუწოდა მათ („საქართველო“ 21-24.05.1997: 2). განდგომილი მღვდლების საქმიანობა დიდი მასშტაბურობით არ ხასიათდებოდა. თუმცა, განდგომილების საპატრიარქოსთან დაპირისპირების ფონზე, მოხდა რამდენიმე ინციდენტი მათსა და საპატრიარქოს შორის. დღეისათვის 1997 წელს განხეთქილებაში წასული სამღვდლოების უმრავლესობა ეკლესიის წიაღს დაუბრუნდა (ცხოვრებაჲ 2003: 8-11).

ახლად შექმნილი ქართული ჯგუფებიდან აღსანიშნავია ლაზარეს ინსტიტუტი - იგი წარმოადგენს საქართველოს სულიერი მისიის შემსწავლელ ორგანიზაციას. მათ აქეთ გაზეთი „ღედანი ენის სასწაული“ (იგივე „ლაზარეს აღდგინება“, იგივე „სიგყვაი კეთილი“). აცხადებენ რომ ქრისტეს მეორედ მოსვლა ხორციელად განხორციელდება. ზვიად გამსახურდიას ყოვლადწმინდა სამების იპოსტასის, მეორე წერის - ძის რეინკარნაციად მიიჩნევენ, ანუ მათი ამრით, იგი იყო კაცი სრული და არა ღმერთი, ანუ ძე განკაცდა ზვიად გამსახურდიამი (ფანჯიკიძე 2003: 358). ეს ჯგუფი, მიუხედავად პოლიტიკური აქცენტებისა, ეზოთერული ხასიათისაა და რაიმე რეალურ გავლენას რელიგიურ სიტუაციაზე ვერ ახდენს.

ანალოგიური, ეზოთერულ-საგანმანათლებლო (არაპოლიტიკური შინაარსით) საქმიანობითაა დაკავებული საზოგადოება „პრომეთეოსი“, რომლის თავმჯდომარეა ეახტანგ აბრალაუა. საზოგადოება სულ 25 ადამიანს აერთიანებს. იგი დააარსა ქართველ მართლმადიდებელ მწერალთა კავშირმა. საზოგადოების ლოზუნგია: იესოს ღვთაებრივი მოძღვრება - სახარება და ათი მცნების დიქტატურა გადაარჩენს საქართველოს. საზოგადოებამ დააფუძნა ყოველთვიური გაზეთი „პრომეთეს ცეცხლი“. საზოგადოება ეფუძნება „მწერლისა და თეოლოგის“ მირიან ქართველის წიგნში „პრომეთეს ცეცხლი“ გაცხადებულ მოძღვრებას, რომლის ძირითადი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ „არიელ ქურუმთა გენეტიკური კოდის მაგარებელ ქართულ ეთნოსს ღვთიური დანიშნულების მისია აკისრია“. ამ მოძღვრების მიხედვით, „პრომეთეს ცეცხლია ღვთიური რელიგია და ზუსტი საბუნებისმეტყველო მეცნიერება, რომელიც იხსნის კაცობრიობას უმეცრების მონობისაგან და ბოროტი მსოფლმხედველობის ძალმომრეობისაგან“ (მ. ქართველი - გაზეთის ეპიგრაფი). საუბარია „მეცნიერულ რელიგიაზე“, გაზეთში ძირითადად ქართველ მწერალთა ნაწარმოებების „მეცნიერულ-რელიგიური ანალიზი“ მოცემული (კერძოდ, რუსთაველი, ილია ჭავჭავაძე, გივი აღმაშენებელი, და სხვა).

მემოთ დასახელებულ ჯგუფებთან ბევრი მსგავსების მიუხედავად, *მძლეველი* საქმიანობის მასშტაბებითა და ხასიათითაც მნიშვნელოვნად განსხვავდება მათგან. მწერალმა აკაკი ჯორჯაძემ 90-იან წლებში ჩამოაყალიბა რელიგიური ჯგუფი, რომელიც მოგვიანებით

რელიგიურ-პოლიტიკურ გაერთიანებად გაფორმდა. თავიდან ერქვა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ღვთაებრივი მოძრაობა „ახალი სიკცვა“. მისი იდეოლოგიის ბაზაზე 1999 წლის 4 აპრილიდან დაფუძნდა საქართველოს ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი პოლიტიკური გაერთიანება „მძლეველი“, რომლის მიზანია საქართველოში არსებული პოლიტიკური მართვის სისტემის ახლით შეცვლა. თავად აკაკი ჯორჯაძე აცხადებს რომ ამ მოძრაობას კავშირი არა აქვს რელიგიასთან, მაგრამ თავისივე თავს ეწინააღმდეგება, რადგან იმავდროულად თავის მოძრაობას ღვთაებრივს და ქრისტეს მეორედ მოსვლის გამოცხადებასთან აკავშირებს (ფანჯიკიძე 2003: 355). აკაკი ჯორჯაძე აცხადებს, რომ 1994 წელს (მათი ანგარიშით 2000 წელს ქრისტეს დაბადებიდან) საქართველოში მოხდა ქრისტეს სულიერად მეორედ მოსვლა და პროცესი 1995 წელს დასრულდა, როდესაც 9 იანვარს „სულით მოსულმა სიკცვამ მყისიერად დაიწყო ფიზიკურში შობა-დაბადება“. აკაკი ჯორჯაძეს უფლისგან ეწოდა სასძლო კაცი, ხოლო ქართველ ერს – სასძლო ერი. მათი განცხადებით, მეორედ მოსვლა მოხდა და ხდება სულში სულით სიკცვის სახით და მისი მიზანია დედამიწაზე სიცოცხლის გადარჩენა და გასაზრდოვება (ფანჯიკიძე 2003: 252-254), ხოლო ქართველ ერს აკისრია განსაკუთრებული უფლის მიერ დადგენილი მისიის შესრულება.

მათ თავიანთი იდეების გასაერყელებლად დააარსეს გაზეთები „მეგი სინათლე“ და „ახალი იერუსალემი“. მძლეველი რეგისტრირებულია საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს სარეგისტრაციო კოლეგიის 1999 წლის 30 აპრილის დადგენილებით. მიუხედავად მართლმადიდებლობის ინტერპრეტირებისა და მოძრაობის იდეოლოგიურ ბაზად ემოთერული მოძღვრების ქონისა, მოძრაობა თეოკრატიულ პროგრამას ქადაგებს, რის გამოც ისინი გამოდიოდნენ საპაგრიარქოს, პრეზიდენტისა და მთავრობის წინააღმდეგ. ეკლესია და სამღვდლოება მათი აზრით, „დაბერდა“ და კაიფას დროინდელი მღვდელმთავრების მსგავს ქმედებას არჩევს. ამ თეალსაზრისით, მძლეველი დაპირისპირებათა გარკვეული მუხტის მატარებელი იყო და იგი ცალკე უნდა იქნეს განხილული.

უცხოურ ჯგუფებიდან აღსანიშნავია ახალსამოციქულო ეკლესია, რომელიც სამოციქულო კათოლიციზმის ერთ-ერთი ძირითადი ეკლესიაა. იგი განიხილება როგორც ქრისტიანული სექტა და ამ სახელით 1906 წლიდან არსებობს, მანამდე ეწოდებოდა მსოფლიო კათოლიკური ეკლესია. იგი აღმოცენდა 1863 წელს კათოლიკური სამოციქულო ეკლესიიდან რეფორმისტული ფრთის გამოყოფის შედეგად.

ახალსამოციქულო ეკლესიის ძირითადი დოგმატური შეხედულებები ემთხვევა კათოლიკური სამოციქულო ეკლესიის დოგმატებს. განს-

ხეაყება მდგომარეობს იმაში, რომ ახალსამოციქულო ეკლესიაში გარდაცვლილ „მოციქულთა“ სანაცვლოდ ნიშნავენ ახლებს და ამგვარად მიიღწევა თავისებურად გაგებული სამოციქულო მეშვიდრეობითობა. „უფროს (მთავარ) მოციქულს“ განიხილავენ, როგორც დედამიწაზე ქრისტეს ხილულ განსხეულებას (Народы и религии мира: 2000: 780). მსოფლიოში ახალსამოციქულო ეკლესიას დაახლოებით 200-მდე მოციქული ჰყავს. ბოლო წლებში ეკლესია ცენტრალურ ევროპაში ნაკლებ პოპულარული გახდა. მაგრამ ისინი მიმდევრების რიცხვს ახალი სიერცეების ათვისებით ავსებენ. დღეისათვის მსოფლიო მასშტაბით ჰყავთ 8 მილიონამდე მომხრე 170 ქვეყანაში. ყველაზე მეტი მიმდევარი ჰყავთ გერმანიაში, კანადაში, სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკაში, ზამბიაში და ა.შ (გასპერ 1995: 727). ახალსამოციქულო ეკლესია აქტიურ მისიონერულ მოღვაწეობას ეწევა რუსეთში და ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებში, მათ შორის, საქართველოშიც.

საქართველოში ახალსამოციქულო ეკლესიის გერმანელი მისიონერები 1994 წლიდან გამოჩნდნენ. პირველი ქადაგება „მოციქულმა“ ბერნდ კლიერგმა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის სალექციო დარბაზში ჩაატარა. ამჟამად საქართველო-სომხეთის ზონის მოციქულია ბერნდ კლიერგი. მათი მიმდევრების რიცხვი მცირეა და ეთნიკურად საკმაოდ ჭრელი. საქართველოს ახალმოციქულთა უმეტესობა ეთნიკური გერმანელები არიან. ახალ სამოციქულო ეკლესიას თბილისში ორი ეკლესია აქვს. ანალოგიური ეკლესიებია ბათუმში, ქუთაისში, ახმეტასა და ზოგ სხვა რაიონში. ახალსამოციქულო ეკლესია საქართველოში 700-მდე წევრს აერთიანებს (პაპუაშვილი 2002: 169). ეკლესიას თბილისში გახსნილი აქვს სამი საკვირაო სკოლა ბავშვებისთვის ვერცხლის ქუჩაზე, ე.წ. „აფრიკაში“ და სანჯონაში. ისინი გარკვეულ დახმარებას უწევენ ადამიანებს და მათი მრევლის ნაწილი სწორედ დახმარებითაა დაინტერესებული (ფანჯიკიძე 2003: 124-127). მისიონერები ძირითადად ჩამოდიან გერმანიიდან და მეიციარიიდან. ისინი ეწევიან კულტმსახურებას, ნათლავენ ხალხს, საჩუქრებს ურიგებენ მოსახლეობას.

მათ აქეთ გამოცემა „Основные мысли для богослужения“ ყოველთვიური ჟურნალი, რომელიც გამოცემულია რიპარდ ფერის მიერ მეიციარიაში (ციურიხში). აღსანიშნავია მათი ოპერატიული მუშაობა. მაგალითად, 2000 წ. სექტემბრის ნომერი 4-5 სექტემბერს უკვე მიღებული ჰქონდა სოფელ ქორეთის მოსახლეობას (Христианство в Панкисском ущелье: 2001: 38). დაპირისპირება და კონფლიქტები ამ რელიგიური ჯგუფის გარშემო არ დაუქსირებულა.

მეშვიდე დღის აღვენისებები ქრისტიანულ სექტად განიხილება. ისინი თავის თავს „მსოფლიო ეკლესიას“ უწოდებენ. იგი დღეს არსე-

ბული ყველაზე დიდი ადვენგისტური გაერთიანებაა. ადვენტი ქრისტეს მეორედ მოსვლას ნიშნავს, ადვენგისტური მოძრაობის ძირითად მრწამსს წარმოადგენს რწმენა ქრისტეს ხორციელად მეორედ მოსვლის თაობაზე და ბიბლიურ წინასწარმეტყველებებზე დაყრდნობით გარკვეული გამოანგარიშების საფუძველზე კონკრეტული თარიღების დასახელება. ადვენგისტურმა მოძრაობამ განსაკუთრებული სიძლიერით XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე იფეთქა. ჩამოყალიბდა მრავალი ჯგუფი, რომელთა მიერ დასახელებული თარიღების არ გამართლების შემდეგ იქმნებოდა სხვა ჯგუფები (გასპერ 1995: 18-20). მეშვიდე დღის ადვენგისტთა გაერთიანება 1863 წელს აშშ-ში ჩამოყალიბდა, როდესაც ელენ გოულდ პარმონ-უაიტმა (1827-1915) გააერთიანა ადვენგისტური მოძრაობის 125 თემი, რომელთა წევრების რიცხვი 3500 ითვლიდა. ინგენსიურმა სამისიონერო საქმიანობამ, სკოლებისა და საგანმანათლებლო დაწესებულებებისა და გამოცემლობის გახსნამ ნელ-ნელა წარმატება მოუტანა გაერთიანებას და მის მიმდევართა რიცხვის ზრდა გამოიწვია. შედეგად 1874 წლიდან მეშვიდე დღის ადვენგისტებმა ევროპაშიც დაიწყეს მისიების გახსნა. მოგვიანებით ადვენგისტთა ცენტრად იქცა ავსტრალია, სადაც ელენ უაიტი 1891 წლიდან ათი წლის მანძილზე ცხოვრობდა. ევროპაში მათი ცენტრი იყო ბაზელი (გასპერ 1995: 989-990).

XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან მეშვიდე დღის ადვენგისტების რწმენის ინდუსტრიულ ქვეყნებში გაერყელება სტატნატიის ეტაპზე მოექცა. სამაგიეროდ განვითარებად ქვეყნებში და ყოფილ სსრკ-ის ქვეყნებში საკმაოდ წარმატებით აერყელებენ თავიანთ შესედულებებს. საერთო რიცხვი მსოფლიო მასშტაბით დაახლოებით 7,5 მილიონია 204 ქვეყანაში. აქვთ სკოლები და უნივერსიტეტები, საავადმყოფოები, სანატორიუმები, გამოცემლობები. რადიო და ტელე-არხები. (გასპერ 1995: 992).

მეშვიდე დღის ადვენგისტები საქართველოში პირველად 1904 წელს გამოჩნდნენ. მათ თბილისში მცირერიცხოვანი თემი ჩამოაყალიბეს, რომელიც რუსულენოვანი იყო, შემდეგ დაიწყეს სამისიონერო საქმიანობა ქართველ მოსახლეობაშიც (პაპუაშვილი 2002: 174). საქართველო ადვენგისტთა ორგანიზაციის 11 განყოფილებიდან (დივიზიონიდან) ევრაზიის დივიზიონის კავკასიის უნიონში (გაერთიანებაში) შედის, რომლის ცენტრალური შტაბ-ბინა როსტოვში მდებარეობს. საქართველოში მოქმედებენ როგორც ადვენგისტთა ოფიციალური, ანუ ღია ეკლესიის (დაახლოებით 350 წევრი), ასევე ადვენგისტ-რეფორმატორთა ანუ რადიკალური ფრთის ეკლესიის (დაახლოებით 50 წევრი) თემები (პაპუაშვილი 2002: 174). არც ამ რელიგიური ჯგუფის გარშემო დაფიქსირებულა დაპირისპირებანი.

უმნიშვნელო და შეუმჩნეველი გახლდათ საქმიანობა ისეთი მცირერიცხოვანი რელიგიური ჯგუფებისა, როგორებიცაა *სახარებისეულად მორწმუნენი, ჭეშმარიტი ქრისტიანები და ღვთაებრივი ახალი სიგყა*.

ქარიზმატული მოძრაობა XIX ს-ის შუა წლებში წარმოიშვა. ქარიზმატები ეწოდებათ მორწმუნეებს, რომლებიც ისწრაფვიან ღვთისადმი მუდმივი სამსახურის საშუალებად სულიწმიდისგან მიიღონ განსაკუთრებული სულიერი ძლენი – ქარიზმა (ბერძნული სიტყვისაგან charisma - მაღლი). ღღეს ტიპურ ქარიზმატებად ორმოცდაათიანელები ითვლებიან (Христианство 1994: 502). ორმოცდაათიანელობა დაარსდა ქარიზმატების, ბაპტისტებისა და მეთოდისტების გაერთიანებით. ამ პროტესტანტული კონფესიის ძირითადი სწავლება სულთმოფენის სახარებისეულ ინტერპრეტაციას ეუძნება.

ევანგელისტ-ორმოცდაათიანელთა პირველი ჯგუფი რუსეთში XX ს-ის 20-იან წლებში გამოჩნდა, თბილისში კი დაახლოებით 1939 წელს ჩამოყალიბდა პირველი თემი. იგი ეთნიკური რუსებით იყო დაკომპლექტებული. ქართულენოვანი რიგული პირველად 1945 წელს გორში შედგა. გორელი ორმოცდაათიანელები მალე თბილისის რუსულენოვან თანამორწმუნეებს დაუკავშირდნენ და მათთან ორგანიზაციულადაც გაერთიანდნენ. მათი გააქტიურება ქართველ, სომეხ და ოს მოსახლეობაში აღინიშნა 70-იანი წლებიდან (გეგეშიძე 2002: 184-185). საქართველოში ამჟამად 5000 მონათლული ორმოცდაათიანელი ცხოვრობს, თანამდგომებითურთ 10000-მდე. მათი თემები, თბილისსა და ქუთაისის გარდა, გვხვდება კახეთში, გურიაში, შიდა ქართლში, სამეგრელო-ზემო სვანეთში, მცხეთა-მთიანეთში, იმერეთში, აჭარაში, ცენტრი აქვთ თბილისში (ცაცანაშვილი 2001: 16). ცენტრალური ეკლესიები არის თბილისში, ძირითადია სამი ეკლესია, დანარჩენები მათ იურისდიქციაში შედიან. ყველაზე მრავალრიცხოვან ეკლესიას ოლეგ ხუბაშვილი ხელმძღვანელობს (პაპუაშვილი 2002: 167).

ქართველი ორმოცდაათიანელები ირჩევენ ეპისკოპოსს, ჰყავთ ხუცესები, დიაკვნები. თბილისში მათი ერთ-ერთი სამყოფელი სართავი ფაბრიკის კულტურის ცენტრი გახლავთ. იქ ქირაობენ დარბაზს, რომელიც ყოველ კვირადღეს ივსება. დარბაზის სცენაზე მუსიკალური ინსტრუმენტები და მიკროფონებია მოთავსებული. აქ ივსოს უგალობენ, ვალობათა გექსტებს თავად წერენ. ორმოცდაათიანელთა რიგებში არიან ხანშიშვეულებიც და ახალგაზრდებიც. ისინი აცხადებენ, რომ ამ ეკლესიაში პუმანიგარული დახმარებისთვის არ მოსულან (ე. ი. ასეთი შემთხვევებიც ფიქსირდება), და მათი პირადი არჩევანი იყო გამხდარიყვნენ ჭეშმარიტი ქრისტიანები. თბილისში არის პუმანიგარული ორგანიზაციები, რომლებიც მათ ეხმარებიან (აღეპე

რელიგიური კონფლიქტი, მიუხედავად ორმოცდაათიანელთა არცთუ მცირერიცხოვნებისა, ამ ჯგუფის გარშემო არ დაფიქსირებულა. ამასი გარკვეულ როლს თამაშობს ის, რომ ისინი წლების მანძილზე მოღვაწიობენ საქართველოში, ჩამოუყალიბდათ საზოგადოებასთან, სახელმწიფოსთან, სხვა კონფესიებთან ურთიერთობის გამოცდილება, პყავთ საკუთარი მრევლი და არ ეწევიან აქტიურ პრობელიტიზმს.

საქართველოში *ნეოორმოცდაათიანელთა* (ე.წ. სიცოცხლის სიგყვის) მიმდევრებიც დაფიქსირდნენ. თვითონ სექტა 2-3 ათეულ წელს ითელის, საქართველოში კი 1998 წელს გამოჩდნენ. მისი ხელმძღვანელია მამუკა ძებისაშვილი. მცირერიცხოვნებიდან გამომდინარე, მათი აქტიურობა საგრძნობი არ ყოფილა. სექტის გარშემო ერთადერთხელ ატყდა ხმაური, როცა მათ შეკრებები დაიწყეს რუსთაელის პროსექტზე მდებარე პანტომიმის თეატრში, რასაც არაერთგვაროვანი გამომხაურება მოჰყვა. საქართველოს საპატრიარქოს შეფასებით, ყოველი ადამიანი, რომელიც მატერიალური დაინტერესების ან სხვა რაიმე მიზეზის გამო ხელს უწყობს ამ სექტის პრობელიტურ და ადამიანის ჯანმრთელობისთვის საშიშ საქმიანობას, მათივე ცოდვის თანაზიარია (გაზ. „თბილისი“: 18.02.2003: 2).

ჩრდილოეთ ამერიკის მართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციაში შემავალმა რამდენიმე მღვდელმა და მათმა მცირერიცხოვანმა მრევლმა, კომუნისტების დროს, მოსკოვში ჩამოაყალიბა *მართლმადიდებელი ეკლესია ანუ ბოსტონის ჯგუფი*. ამ პერიოდისთვის ისინი საქართველოში ჯერ კიდევ არ იყვნენ შემოსული. მათ საქმიანობას მაშინდელი სახელმწიფო უშიშროების კომიტეტი უცხო ქვეყნის დაზვერვას უკავშირებდა და მათზე სპეციალური განყოფილება მუშაობდა. მაშინ ამ ჯგუფის დაფინანსება მოსკოვში სოროსის ფონდთან იგვიდებოდა. თეოლოგების ამრით, „*ბოსტონის დაჯგუფება*“ მთელ მსოფლიოში მართლმადიდებელი ეკლესიის დანაწევრებას ისახავს მიზნად.

1997 წელს საქართველოს საპატრიარქოს განუდგა რამდენიმე მღვდელი, მათ შორის ეთნიკური ებრაელი ანდრია ბოროდა. ბოროდა წავიდა ჩრდ. ამერიკაში და სამეპისკოპოსიანი „ბოსტონის დაჯგუფება“ საქართველოს საპატრიარქოსგან განდგომილ მღვდლებთან დააკავშირა. საქართველოში „ბოსტონის დაჯგუფების“ წარმომადგენლობას იყალთოს გორაზე თავისი ეკლესია აქვს მცირერიცხოვანი მრევლით. ისინი დაფინანსებას ამერიკიდან იღებენ და შესაბამისად, ბოსტონის საეკლესიო კრებების წესებს ემორჩილებიან. ბოროდას აქტიური მოქმედების წყალობით მოხერხდა ამერიკიდან სტუმრად ჩამოსული მათი ეპისკოპოსი საქართველოს პარლამენტის მაშინდელ

თაემჯდომარეს ზურაბ ევანიას შეხვედროდა (ქარჩხაძე 26-27.11.2002: 11). „ბოსტონის დაჯგუფება“, მიუხედავად ქართულ რელიგიურ სიერეში მოღვაწეობის მცირე დროისა, გამოირჩეოდა საკმაო აქტიურობით, რასაც მოჰყვა ღია კონფლიქტები საპატრიარქოსა და მის მრევლთან.

ბაპტიზმი პროტესტანტული მიმდინარეობაა, რომელიც დროთა ევთარებაში ინგლისში ჩამოყალიბდა პურიტანიზმიდან. XVII საუკუნის დასაწყისში ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად ჩამოყალიბდა ბაპტიზმის ორი სახეობა: 1. ე. წ. საერთო (გენერალური) ბაპტიზმი და 2. კერძო (პარტიკულარული) ბაპტიზმი. ბაპტიზმი წარმოადგენს უმსხვილეს პროტესტანტულ ორგანიზაციას, რომელიც ფლობს მსხვილ კაპიტალს, აქვს თავისი უნივერსიტეტები, ეურნალ-გაზეთები, გამომცემლობები, მისიები, საზოგადოებები და ა. შ. დღეს ბაპტიზმი ამერიკანიზმის არსებითი კომპონენტია. ბაპტისტური ორგანიზაციები პოლიტიკურად საკმაოდ ამბივალენტურნი არიან, მათ შორის არიან გრადიციულ-ლიბერალურ წრეებთან ერთად აგრეთვე მკვეთრად კონსერვატული ჯგუფები და ბოლო წლებში ე. წ. ევანგელისტურ ქრისტიანობაში შემავალი ჯგუფები (Христианство 1994: 45). ევანგელიზმი პროტესტანტული ქრისტიანობის ერთ-ერთი მიმდინარეობაა. ეს არის მოძრაობა, რომლის მიმდევრებიც რეფორმისტული გრადიციის ერთგულნი არიან. ამ მოძრაობას ეკუთვნიან პრესვიტერიანელები, ბაპტისტები, ორმოცდაათიანელები, მეთოდისტები და ხსნის ეკლესიების წარმომადგენელნი. ევანგელიკური მოძრაობა შეიძლება შეეადაროთ მოზაიკას, რომელიც განსხვავებული ქვებისგან ერთიან მთლიან სახეს ქმნის. მათი საერთო საფუძველი XIX საუკუნის ევანგელისტური და მისიონერული მოძრაობებია. დღეს ევანგელისტური მოძრაობა 150 მილიონ ქრისტიანს აერთიანებს მსოფლიოში. მათ აქვთ ორგანიზაციების, კონფერენციების, პროგრამების და განათლების კერების ძალიან დიდი ქსელი. ევანგელიზმი სოციალური გარემოს შესაბამისად შეიძლება იყოს პოლიტიკურ-სოციალურად კონსერვატული, ამავე დროს „რადიკალური“, პატრიოტული ან აპოლოგეტური (გასპერ 1995:263-270).

საქართველოში ბაპტიზმი XIX საუკუნეში გავრცელდა. ბაპტისტთა მსოფლიო საბჭოს გადაწყვეტილებით, თბილისი მიჩნეულია ყოფილი საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე ბაპტიზმის გავრცელების ადგილად, რადგან 1867 წლის 20 აგვისტოს გერმანელმა კოლეგებმა თბილისში ბაპტისტური წესებით მონათლა მოლოკანთა ყოფილი წევრი ნ. ი. ვორონინი. ამდენად, თბილისის ბაპტისტთა ეკლესია რუსეთიდან გადმოსახლებული მოლოკნების ბაზაზე შეიქმნა. ამ თემში მოგვიანებით ქართველებიც გაერთიანდნენ, მაგრამ მათი რიცხვი იმდენად

მცირე იყო, რომ ქადაგება მხოლოდ რუსულ ენაზე მიმდინარეობდა. 1895 წლისთვის თბილისში უკვე არსებობდა საკმაოდ გავლენიანი ბაპტისტური რელიგიური გაერთიანება, რომელსაც ამიერკავკასიასა და რუსეთში ცნობილი ბაპტისტი პრესვიტერები განაგებდნენ. მაგრამ წლების განმავლობაში ბაპტისტთა თემებში ძირითადად ეთნიკური რუსები იყვნენ გაერთიანებული. 20-იანი წლებიდან ბაპტიზმი ქართველ მოსახლეობაში იწყებს გავრცელებას, ერთი მხრივ, საქართველოში მცხოვრები ბაპტისტი პრესვიტერებისა და წევრების აქტიური საქმიანობის, და მეორე მხრივ, რუსეთიდან საგანგებოდ ჩამოსულ მისიონერ ბაპტისტთა მოღვაწეობის შედეგად. 1919 წლიდან დაარსდა ქართულენოვანი ეკლესია ილია კანდელაკის ხელმძღვანელობით (პაპუაშვილი 2002: 163) ამჟამად საქართველოს ყველა რეგიონში მოქმედებენ ბაპტისტთა საკმაოდ აქტიური სამლოცველო სახლები ქართული, რუსული, ოსური და სომხური რელიგიური თემებით, რომელთა რაოდენობა იზრდება. ფართოვდება ქართველი ბაპტისტების კავშირები ბაპტისტთა მსოფლიო გაერთიანებებთან (გეგეშიძე 2002: 183-184).

1944 წელს თბილისის ბაპტისტთა თემს „სახარებისეული ქრისტიანები“ შეუერთდნენ. სსრკ-ს დროს არსებობდა ევანგელისტ ქრისტიან-ბაპტისტთა საკავშირო საბჭო. დღეისთვის ეს ორი მიმართულება (ბაპტისტები და ევანგელისტები) გაერთიანებული არიან და ეწოდებათ *საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია*. იგი აქტიურ სოციალურ საქმიანობას ეწევა. ახორციელებენ სოციალურ პროგრამებს (სხვადასხვა შეჭირებული ფენების დახმარება და ა.შ.). სამი წელია, რაც საქართველოში მოქმედებს წმინდა ნინოს ორდენი, რომელშიც გაერთიანებული არიან დიაკონისები (მსახური დები), რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ეხმარებიან ადამიანებს მათი ეთნიკური და რელიგიური კუთვნილების მიუხედავად. საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიას მჭიდრო ურთიერთობა აქვს მსოფლიოს სხვა ეკლესიებთან. იგი მკვეთრად გამოხატული ეკუმენური ორიენტაციის ეკლესიაა და საქართველოდან ევროპის ეკლესიათა კონფერენციის ერთადერთი წევრია. იგი თანამშრომლობს კათოლიკურ, ანგლიკანურ, ლუთერანულ და რეფორმატორულ ეკლესიებთან. საქართველოში ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია ერთ-ერთი ინიციატორი იყო ქრისტიანული ეკლესიის სამუშაო ჯგუფის ჩამოყალიბებისა, რომელშიც გაერთიანებული არიან ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესია საქართველოში, საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია, სომხური სამოციქულო ეკლესია საქართველოში და რომის კათოლიკური ეკლესია საქართველოში. ამჟამად საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიის (სებუ-ის) მონათლულ წევრ-

თა რიცხვი უდრის 5000-ს, თანამგრძნობთა ჩათვლით 17000-ს, საქართველოს ყველა რეგიონში, მათ შორის აფხაზეთსა და სამხრეთ ოსეთშიც, რომლებთან კავშირი ცენტრს ღღესაც შენარჩუნებული აქვს (პაპუაშვილი 2002: 164-165).

ბაპტისტები მორწმუნეებს ეროვნული ნიშნით აჯგუფებენ. საქართველოში არის მათი ქართული, რუსული, სომხური, ოსური ჯგუფები. ისინი თავიანთ ენაზე ასრულებენ რელიგიურ რიტუალებს, ეცნობიან ლიტერატურას და ქადაგებენ (ფანჯიკიძე 2003: 161). ეს მომენტიც გარკვეულწილად მიმზიდველს ხდის ამ ორგანიზაციას მორწმუნეთათვის.

საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესიის მმართველობის უმაღლესი ორგანოა ყრილობა, რომელიც ოთხ წელიწადში ერთხელ იმართება, იგი ფარული კენჭისყრით ირჩევს ეპისკოპოს-პრეზიდენტს, რომელიც ეკლესიას მართავს და ყრილობის წინაშე ანგარიშვალდებულია. ეპისკოპოს-პრეზიდენტი გენერალურ მდივანს ნიშნავს. ამჟამად ეპისკოპოს-პრეზიდენტია მალხაზ სონდულაშვილი, გენერალური მდივანი მერაბ გაფრინდაშვილი. კომუნისტური რეჟიმის დროს ბაპტისტ-ევანგელისტთა ნაწილმა უარი თქვა რეგისტრაციასა და სახელმწიფოსთან ნებისმიერი ფორმით თანამშრომლობაზე. ისინი დაუპირისპირდნენ თანამორწმუნეებს, რომლებიც ამ თვალსაზრისით შედარებით ლოიალიობას იჩენდნენ. მათ ცალკე ეკლესიები ჩამოაყალიბეს, რომლებსაც პირობითად, შეიძლება რადიკალები ან ფუნდამენტალისტ-ბაპტისტური ეკლესიები ეწოდოთ. ბოლო დროს მათ რიგებს იდეურად ის ბაპტისტ-ევანგელისტებიც შეუერთდნენ, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან ეპისკოპოს მალხაზ სონდულაშვილის კურსს ქვეყნის გრადიციებთან და კულტურულ ღირებულებებთან დაახლოების შესახებ. არაოფიციალურ მონაცემთა თანახმად კონსერვატორ, ე.ი. რეფორმათა მოწინააღმდეგე ბაპტისტ-ევანგელისტთა რიცხვი 1000-მდე აღწევს, ისინი ძირითადად ბათუმსა და თბილისში ცხოვრობენ (პაპუაშვილი 2002: 164-165).

ღღეს საქართველოში ბაპტისტებს აქვთ 60-მდე რეგისტრირებული სამლოცველო საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, აგრეთვე ბიბლიის შემსწავლელი კოლეჯი ორწლიანი პროგრამით, სემინარია 6 წლიანი პროგრამით, გაზეთი „უფლის ხმა“, ჟურნალი „ბეთლემი“, ახალგაზრდული გაზეთი „ჩვენ“, ბიულეტენი „ექო“, რადიო „მეგობარი“ (ფანჯიკიძე 2003: 155).

საქართველოში ბაპტიზმი შეეგუა აქ არსებულ გრადიციებს და გარკვეულ დათმობაზე წავიდა, მაგალითად, დამკვეთია ალკოჰოლური სასმელის მიღება, ასევე მათ თბილისში თავიანთი ცენტრალური ეკლესიის თავზე ჯვარი აღმართეს (ფანჯიკიძე 2003: 164-165) და სხვა.

ბაპტისტები ერთ-ერთი მრავალრიცხოვანი რელიგიური ჯგუფია საქართველოში. რომელიც აქტიურად მონაწილეობს ახალი რელიგიური სიტუაციის ჩამოყალიბებაში და ცხადია, რელიგიურ დაპირისპირებათა ანალიზისას მათ გვერდს ვერ აუვლით.

ხსნის კავშირი (ხსნის არმია) საერთაშორისო რელიგიურ-ფილანთროპული ორგანიზაციაა, რომელიც წარმატებით ათანხმებს სახარების ქადაგებასა და პრაქტიკულ სოციალურ სამსახურს, რომელიც მაგერიალური დახმარებით უპოვართა მდგომარეობის გაუმჯობესებისკენ არის მიმართული. ხსნის კავშირი იგივე ხსნის არმია ქრისტიანულ თავისუფალ ეკლესიად განიხილება. იგი დაარსებულია ინგლისელი მეთოდისტი მქადაგებლის უილიამ ბუგსის (1829-1912) მიერ. მან 1865 წელს დააარსა ქრისტიანული მისია – ევანგელისტური ორგანიზაცია, რომელიც ეხმარებოდა ღარიბებს, უსახლკაროებს, ინვალიდებს, მოხუცებსა და ა.შ. 1878 წელს ეს ქრისტიანული მისია გარდაიქმნა ხსნის არმიად და ბუგსი გახდა მისი გენერალი (Християнство 1994: 72). ხსნის არმიის შტაბ-ბინა ლონდონში მდებარეობს, რომელიც საქმიანობას ახორციელებს დაახლოებით 96 ქვეყანაში 127 ენაზე. იგი მოიცავს 14.000 კორპუსს (იგივე თემს). მოსკოვის განყოფილება 1992 წელს დაარსდა, საქართველოში კი ისინი პირველად 1993 წელს გამოჩნდნენ და ქვეყნის ხელისუფლებასთან შეთანხმებით, პუმანიგარული საქმიანობის ფართო ქსელი გააბეს. მათ ორგანიზაციები თბილისის გარდა ქუთაისში, გორში, რუსთავსა და ბათუმშიც აქვთ. „არმიელების“ პუმანიგარულმა დახმარებამ 1995-96 წლებში საქართველოში შემოსული ყველა პუმანიგარული დახმარების 42% შეადგინა. 1998 წელს საქართველოში ოფიციალურად დაფუძნდა ხსნის არმიის განყოფილება, როგორც პუმანიგარული ორგანიზაცია – „ხსნის კავშირი“. ასოციაცია ეხმარება უკიდურესად გაჭირვებულ ადამიანებს, გახსნილი აქვთ უფასო სასადილოები. 2000 წელს მათ უფასო სასადილოებში (თბილისი, გორი, გარდაბანი, რუსთავი, მარტყოფი, დედოფლისწყარო, ქუთაისი, ბათუმი, ქობულეთი) 7500 უპოვარი (ბენეფიციარი) იკვებებოდა. მათ საღვთისმსახურო შეკრებებში საქართველოს მასშტაბით დაახლოებით 800 კაცი მონაწილეობს (პაპუაშვილი 2002: 168).

მათ სურთ ქსელის გაფართოება. ასოციაციის რეგიონული ოფიცური საქართველოში ალესტერ ბეიგი საგამეთო ინტერვიუში აცხადებდა, რომ მათ საქმიანობაში შედის აგრეთვე რელიგიური სფეროც (ბალაძე 10.03.2000: 10).

რელიგიური ფაქტორი მათ ყველა საქმეში ფიგურირებს. მაგალითად, სამგორში მოსკოვის ქუჩაზე გახსნილ ხსნის არმიის მოხუცთა ცენტრში და ბაემეთა კლუბში ასწავლიან ბიბლიას. ბაემეთა კლუბი 3

საათიდან იწყებს მუშაობას და მასში დაახლოებით 25 ბაემეი დადის სოციალურად დაუცველი ოჯახებიდან. ზაფხულში ისინი საჩხერეში მიჰყავთ დასასვენებლად. მოხუცთა ცენტრში 60-მდე მოხუცი დადის. იმის გარდა, რომ სადილობენ, საუბრობენ, გელეეზორს უყურებენ, აქეთ აგრეთვე ლოცვის საათი და ბიბლიის კითხვა. როგორც ცენტრის ხელმძღვანელი აცხადებს, კარი ყველასთვის ღიაა, მიუხედავად ეთნიკურობისა და რელიგიური აღმსარებლობისა (ბალაძე 23-30.04.2000: 8).

რელიგიური მოტივაცია ყველა მათ ჰუმანიტარულ აქციას ახლავს თან. ამის გამო იყო გარკვეული დაპირისპირება მართლმადიდებლურ მრევლთან. ყველაზე გახმაურებული გახლდათ ხსნის არმიის დაპირისპირება თავის ყოფილ თანამშრომლებთან, რომლებიც მიუთითებდნენ მათი უფლებების დარღვევაზე და სამსახურიდან რელიგიური ნიშნით გათავისუფლების ფაქტზე. თუმცა, დაპირისპირება აღნიშნულ რელიგიურ ჯგუფთან კონფლიქტში არ გადაზრდილა. ერთი, რომ მათი დახმარება კრიზისში მყოფი ქვეყნისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი იყო და ხელისუფლება მათ მიმართ კეთილგანწყობილი იყო. მეორეც, ხსნის არმია არ ეწეოდა აგრესიულ პროპაგანდისტულ, შესაბამისად, მათი მრევლის რაოდენობა მნიშვნელოვნად არ გაზრდილა და უარყოფითი გემოქმედება არ მოუხდენია საქართველოში რელიგიურ ვითარებაზე.

საქართველოში დღეს მოქმედი ყველა რელიგიური ჯგუფისგან აქტიურობითა და მრევლის მიზიდვის (მასობრიობის) და, შესაბამისად, სამოგადოებასა და სახელმწიფოსთან მიმართებაში კონფლიქტების რისკების თვალსაზრისით გამოირჩევა იეღოვას მოწმეთა ორგანიზაცია, რომელიც ზოგჯერ პროტესტანტულ ჯგუფად ან სექტად განიხილება, რელიგიათა ზოგად საკლასიფიკაციო სისტემაში კი აღსასრულის მქადაგებელ გაერთიანებათა შორის მოიხსენიება. მისი დაარსება ყოფილი პრესვიტერიანისა და ადვენტისტის ჩარლზ გეის რასელის (1852-1916) სახელს უკავშირდება. რასელმა ალექსანდრი (პიგსბურგი, პენსილვანია, აშშ) XIX საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისში ჩამოაყალიბა ქრისტეს დაბრუნებასთან დაკავშირებული ბიბლიური საკითხების „ყოველგვარი სარწმუნოების გაუქმებისგან თავისუფალი“ შესწავლის ჯგუფი, რომელიც ბიბლიური მოძღვრების ძირითადი პუნქტების გადასინჯით იყო დაკავებული. 1879 წელს რასელმა დაარსა „ბიბლიის ჰეშმარიტ მკვლევართა სამოგადოება“ და დააფუძნა ეურნალი „სიონის საგუმაგო კომი“, რომელსაც დღეს „საგუმაგო კომი“ ეწოდება; 1881 წელს კი „საგუმაგო კომის ბიბლიისა და გრაქტაგის სამოგადოება“ (სტს), რომელიც 1884 წელს სამოგადოებრივ ფორმად გაფორმდა. ეს იყო გამომცემლობა, რომელიც დროთა

ვითარებაში რელიგიურ კონსერნად ჩამოყალიბდა (იეპოვას მოწმეები: 1997: 8-9). საზოგადოების პირველ პრეზიდენტად რასელი აირჩიეს. მისი ოფისი კი მთავარ სამმართველოდ გამოცხადდა. მის დროს დაიწყო საზოგადოების ფილიალების გახსნა მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში. 1917-1942 წლებში პრეზიდენტი იყო ადვოკატი ჯოზეფ ურანკლინ რუტერფორდი. მის დროს კიდევ უფრო გაღრმავდა სამქადაგებლო საქმიანობა. 1931 წელს რუტერფორდმა გაერთიანებას „იელოვას მოწმეები“ უწოდა (მართალია, მათი ამრით, ყველაზე მეტად სახელი ქრისტიანები შეეფერებოდათ, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში გაჭირდებოდა მათი განსხვავება ამ სახელის სხვა მატარებელთაგან და ამიტომ „რასელისტების“, „რუტერფორდისტების“, „ბიბლიის მკვლევართა“, „ბიბლიის საერთაშორისო მკვლევარების“ და სხვა სახელების ნაცულად, ყველაზე შესაფერისად „იელოვას მოწმეები“ მიიჩნიეს). 1932 წელს რუტერფორდმა „საგუმაგო კომპის ბიბლიისა და გრაქტაგის საზოგადოება“ ღვთის ორგანიზაციად გამოაცხადა და დაიწყო თეოკრატიისა და „ახალი მსოფლიო საზოგადოების“ ქადაგება.

ორგანიზაციას ღვთის „პენსილვანიის ბიბლიის საგუმაგო კომპისა და გრაქტაგის საზოგადოება“ ჰქვია. მისი ოფისები მსოფლიოს სხვადასხვა ქალაქებშია განლაგებული, საიდანაც ვრცელდება ინფორმაცია და ჟურნალები. *იელოვას მოწმეთა* 100 ფილიალი ზედაზღვრულობას უწევს მოწმეთა საქმიანობას. იელოვას მოწმეთა მსოფლიო მთავარი სამმართველო 1909 წლიდან ღვთისმეტყველების, ნიუ-იორკში მდებარეობს (იეპოვას მოწმეები 1997: 11).

იელოველთა საქმიანობა გაუხმაურებლად დაიწყო. ღვთისათვის კი მძიმე ეკონომიკურ და სოციალურ პირობებში მყოფ საქართველოს იელოველთა მზარდი პრობლემა უდგას. საქართველოში იელოველების საქმიანობას ბოლო წლებში აქაური ფილიალის ხელმძღვანელი, გერმანიის მოქალაქე არნოლდ გიუნგლერი წარმართავს ქართველი თანათამჯდომარის ბადრი კოპალიანის დახმარებით. მათი ბიურო თბილისში მდებარეობს. იელოველთა ადვოკატის განცხადებით საქართველოში 15.000 იელოვას მოწმეა (ომანიძე 27.06.2000: 3), სხვა ინფორმაციით 14.000 („ახალი თაობა“: 29.04.2000: 8), თანამგერძნობთა რიცხვი კი 40000 (პაპუაშვილი 2002: 176). თუმცა, ზუსტი რიცხვის დასახელება ჭირს სრული სტატისტიკური მონაცემების არ არსებობის გამო.

იელოვას მოწმეები დიდი რაოდენობით არიან საქართველოს ყველა კუთხეში აფხაზეთისა და სამაჩაბლოს ჩათვლით. თუმცა, მათ საკრებულოებზე თბილისის იურისდიქცია არ ვრცელდება (პაპუაშვილი 2002: 176).

საქართველოში იელოვას მოწმეები თავიანთი არსებობის ისტო-

რიას 1953 წლიდან ითელიან, როდესაც ვალენტინა მიმინომეილი, რომელმაც იელოვას მოწმეები ნაცისტურ საკონცენტრაციო ბანკში გაიყნო, უკრაინიდან საქართველოში დაბრუნდა. მოგვიანებით, 1962 წელს, ციმბირიდან ხაშურში იელოვას მოწმე გულაძეების ოჯახი გადმოსახლდა. 1969 წელს კი გალის რაიონში სამუშაოდ და ბიბლიური სწავლების გასაერცელებლად ელადიმერ გლადიუკი გადმოვიდა ოჯახთან ერთად. შედეგად რაიონში 1969 წლის ბოლოს იელოვას მოწმეების კრება ჩამოყალიბდა. 1970 წლისათვის 12 ადამიანი მოინათლა. ამავე წელს მოსკოვმა საქართველოს მთაერობას იელოვას მოწმეთა საქმიანობით გამოწვეული მოსალოდნელი საფრთხის შესახებ აცნობა. იელოვას მოწმეები თვინათ საქმიანობა ქუთაისში, სოხუმსა და საქართველოს სხვა ქალაქებში ეწეოდნენ. 1973 წლის 19 აგვისტოს სოხუმში დიდი ნათლობა მოეწყო. საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან იელოვას 130-მა მოწმემ მოიყარა თავი, 45 ადამიანი მოინათლა, მათ შორის იყვნენ ქართველები, სომხები, ოსები, ბერძნები, აფხაზები, უკრაინელები, გერმანელები და რუსები. 1975 წელს საქართველოში ნეეინომისკიდან ჩამოვიდნენ მიხეილ და ნინა საეიეკები, რომლებიც მთელ საქართველოში ქადაგებდნენ. მოგვიანებით მათ კიდეც ოთხი ნეეინომისკიდან ჩამოსული მოწმე დაემატა. ისინი თავდაპირველად თბილისის ეკლესიებთან ქადაგებდნენ, შემდეგ კი „ალექსანდრეს ბაღში“ გადაინაცვლეს. 1980 წელს სტოკჰოლმის ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტმა თანამედროვე ქართულ ენაზე პირველად გამოოსცა „ახალი აღთქმა“. 1983 წელს იელოვას მოწმეთა მეხეედრები იმართებოდა ფოთში, გაგრამში, სენაკში, სამგრედიაში, ზუგდიდში, ქუთაისში, ჭიათურაში, ზესგაფონში, ხაშურსა და თბილისში. 1986 წლამდე მეხეედრები რუსულ ენაზე ტარდებოდა, 1987 წლიდან – ქართულად. 1988 წელს საქართველოში 985 მოწმე ქადაგებდა. 1989 წელს 84 მოწმე პოლონეთში გაემგზავრა კონგრესზე. 1990 წლისათვის უკვე 1500-ზე მეტი ადამიანი ესწრებოდა იელოვას მოწმეთა მეხეედრებს. 1994 წლიდან დაიწყო ქართულად ჟურნალ „საგუშაგო კომისი“ ყოველთვიური გამოცემა. 1996 წელს პირველად ჩატარდა საოლქო კონგრესები. 1998 წლის 17 აპრილს საქართველოში რეგისტრაცია გაიარა „იელოვას მოწმეების კავშირმა“ (იელოვას მოწმეები საქართველოში 1999). პარლამენტგარ გურამ შარაძის მიერ აღძრული სასამართლო პროცესების შედეგად მათ ეს რეგისტრაცია გაუქმდათ, თუმცა, 2004 წლის იანვარში მათ ხელმეორე რეგისტრაცია გაიარეს. მათი საქმიანობა ბოლო დროს ძალიან გააქტიურებულია და შესაბამისად გაიზარდა მათთან დაკავშირებული პრობლემების რიცხვი. ყველაზე მეტად სწორედ ამ ჯგუფს უკავშირდება ბოლო წლებში რელიგიური დაძაბულობის მრდა და მათი ღია კონფლიქტებში გაღამრდა.

მსოფლიო ქრისტიანობის გაერთიანების სამოგადოება, იგივე გაერთიანებული ეკლესია მარგინალური პროტესტანტიზმის ერთ-ერთი კონფესიაა. მისი მეორე სახელწოდებაა – სულიწმიდის სამოგადოება მსოფლიო ქრისტიანობის გაერთიანებისათვის. დაარსებისას მას ეწოდებოდა - მსოფლიო ქრისტიანობის წმინდა-სულიერი გაერთიანების სამოგადოება. მოიხსენიებენ აგრეთვე როგორც *მუნის სექტას*, მისი დამაარსებლის სახელის მიხედვით. ჯგუფი 1954 წელს დააარსა სამხრეთ კორეელმა პრესეიტერული ფენის წარმომადგენელმა სან მიან მუნმა (დაბ. 1920 წელს) (Народы и религии 2000: 868). მოძღვრება ემყარება მუნის გამოცხადებებს ე.წ. „მასწავლებლის საუბრებს“, რაც სისტემატიზირებულია და გამოცემულია „ღვთაებრივი პრინციპების“ სახელწოდებით, რომლიც, სხვათა შორის, მუნმა კი არა არამედ გაერთიანებული ეკლესიის პრეზიდენტმა ჰიო-ვონ-ეუმ შეკრიბა და შეადგინა. მოძღვრების საფუძველს დაოისტური კოსმოლოგია, კორეული ხალხური რწმენა-წარმოდგენები (შამანიზმი) და სინკრეტული „შამანიზირებული“ ქრისტიანული თეოლოგია წარმოადგენს (გასაქერი). მუნისტები ცნობენ ბიბლიას, მაგრამ არ მიიჩნევენ მას ჭეშმარიტების უმაღლეს ავტორიტეტად. ხსნა მუნისტების მიხედვით კეთილი საქმეებით მიიღწევა. ესენია: ეკლესიისთვის შესაწირავების გაღება, მის წიაღში ახალი წევრების მომიღება, ქორწინება, შვილების აღზრდა და ა.შ. ქორწინებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. იგი ითვლება უმნიშვნელოვანეს საშუალებად დედამიწაზე ღვთის სამეფოს დასამყარებლად. საქორწინო წყვილები ხშირად თვით მუნის მიერ ირჩევა, ამასთან უპირატესობა ენიჭება რასობრივად ან ეთნიკურად შერეულ წყვილებს.

გაერთიანების ეკლესია ეკუთვნის ე.წ. გოგალიგარულ კონფესიებს, მკაცრი ცენტრალიზმით, მორწმუნეთა ცხოვრების ყველა სფეროს რეგლამენტაციით და ეკლესიის მეთაურისადმი უსიკცევო მორჩილებით. მიმდევრების საერთო რიცხვი დაახლოებით 3 მილიონი ადამიანია. განსაკუთრებით მსხვილი ჯგუფები არიან სამხრეთ კორეაში და აშშ-ში. ბოლო პერიოდში ორგანიზებულად იფართოვებენ სიერესს. მათი ეკლესია არის რუსეთშიც. 1990-იანი წლების ბოლოს საქართველოშიც გამოჩნდნენ მათი მისიონერები, რომლებიც თბილისში არიგებდნენ ტკბილეულსა და ბარათებს ოჯახის ფედერაციის სახელით. აქტიურობის სხვა საჯარო ფაქტები მუნის ორგანიზაციის მხრიდან არ დაფიქსირებულა და არც დაპირისპირებებს ჰქონია ადგილი.

აღმოსავლური ჯგუფებიდან აქტიურობდნენ *რაჯნიშისტები*. ახალ სანიასინთა მოძრობა, იგივე რაჯნიშიზმი ინდოელი გურუს სახელს უკავშირდება. მოძღვრების საფუძველი ინდუისტური რწმენა-წარმოდგენებია. ამის გამო, მას აღმოსავლეთის ახალ მისიონერულ რელი-

გიებსაც აკუთვნებენ. რაჯნიმ ჩანდრა მოჰანი (1931-1990) რაჯპურის სანსკრიტული კოლეჯის დოცენტი და ჯაბალპურის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი, რელიგიური იდეების თავისუფლებით გამოირჩეოდა. მან ჩამოაყალიბა საკუთარი ხერხი მედიტაციისა, რასაც „დინამიური მედიტაცია“ უწოდა. 1974 წელს იგი ქ. პუნაში დაფუძნდა თავის მიმდევრებთან ერთად და მალე გაიქვეა სახელი. 1989 წლამდე მოწაფეები მას ბჰაგვანად (ღვთაებრივი, გამორჩეული) მოიხსენიებდნენ, შემდეგ კი ომოდ, რაც ბოდჰისატევების საპატიო ტიტული იყო ინდუიზმში. აშშ-ში (ორეგონი) იძულებით გაქცევა, რაც ინდოეთის საგადასახადო კანონმდებლობასთან შეუთავსებლობამ გამოიწვია, ხუთი წლის შემდეგ იგივე შედეგით დასრულდა რაჯნიმისთვის. იგი კვლავ პუნაში დაბრუნდა, სადაც გარდაიცვალა კიდევ. ამის შემდეგ ამრამს სათავეში ჩაუდგნენ „შიდა წრის“ წევრები და ყველაფერი იღონეს იმისთვის, რომ სანიასინთა მოძრაობა ახალ რელიგიად ჩამოყალიბებულიყო. ომოს მოძღვრება სინკრეტულობით გამოირჩევა და აერთიანებს მისთვის ცნობილ ყველა რელიგიურ და ფილოსოფიურ გრადიციას (ხუციშვილი 1998: 189-190).

საქართველოში რაჯნიმისტების ჯგუფი 80-იანი წლებიდან მოქმედებს. „ომოს“ ქართველ მიმდევართა ლიდერი დაეით შავდია ამჟამად გერმანიაში ცხოვრობს. შავდია აცხადებს, რომ ეს არ არის არც რელიგია, არც სექტა, არამედ ეს არის ინდივიდუალურ მედიტატორთა შეკრება. საქართველოში იუსტიციის სამინისტრომ ისინი რეგისტრაციაში გაატარა 1998 წელს, როგორც ომოს სამედიტაციო ცენტრი. მათ ყურადღება 2000 წელს მიიქცევს, მათი ერთ-ერთი წევრის ირგვლივ აგებული სკანდალის გამო.

კრიშნაიტების ანუ კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციის მოძღვრების საფუძველს ინდუისტური რწმენა-წარმოდგენები ქმნიან. კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციას მოკლედ ჰარე კრიშნას მოძრაობას უწოდებენ. იგი ინდოეთიდან ამერიკის შეერთებულ შტატებში გადასახლებულმა შრი შრიმად ბჰაქტივედანტა სეამი პრაბჰუჰადამ (1896-1977) დააარსა 1966 წელს. პრაბჰუჰადას გარდაცვალების შემდეგ ორგანიზაციას თერთმეტი გურუსგან შექმნილი კომისია მართავდა. მათ ექვემდებარებიან „ღვთის რჩეულნი“. უფრო დაბალ საფეხურს კი დევოტიები წარმოადგენენ. იერარქიული სისტემაა და ღვთისმსახურება გურუსადმი სრულ მორჩილებას მოითხოვს. ამასთან, დაეულია კასტური ურთიერთობებიც, რისი სპირიტუალიზირებული ვარიანტის მთელ მსოფლიოზე გავრცელება სურთ. კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციას აქვს გაძრვები, სადაც ღვთისმსახურება კრიშნას გამოსახულებების წინაშე ექსტატიურ ლოცვებში გამოიხატება. მათ აქვთ სპეციალური სკოლე-

ბი, თემები და ცენტრები. ღვთისმსახურების შემადგენელ ელემენტად ითვლება კრიმნაიკული ლიგერატურის გავრცელება და ფულის შეკრება ორგანიზაციისთვის. ამ საქმიანობაში გამოყენებული მეთოდების, ავტორიტეტის ბოროტად გამოყენებისა და კრიმნას ცნობიერების არ მქონე „ცხოველური“ სამყაროსადმი ქედმაღლური დამოკიდებულებიდან გამომდინარე ქმედებების გამო არცთუ იშვიათად ევროპისა და ამერიკის ორგანიზაციებს უსიამოვნებანი აქვთ ადგილობრივ სამართალდამცავ ორგანოებთან. მითუმეტეს, რომ კრიტიკოსთა წინააღმდეგ ძალის გამოყენება სანქცირებულია კრიმნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციის მიერ. სხვადასხვა ფონდებისა და ინსტიტუტების გარდა კრიმნას ცნობიერების გავრცელებას ემსახურება ორგანიზაციის საკუთარი გამომცემლობა, სადაც სხვადასხვა ენაზე ნათარგმნ კრიმნაიკულ ლიგერატურას ბეჭდავენ და შემდეგ ავრცელებენ. იქ დაიბეჭდა პრაბუქუადას „ბჰაგავად-გიტა როგორც ასეთი“, რომელიც ქართულად შეეცარიაში ითარგმნა. 80-იან წლებში შეიქმნა კრიმნაიკული ჯგუფები თბილისში და სოხუმში. 1990 წელს სოხუმში რეგისტრირებულ იქნა „კრიმნას ცნობიერების სამოგადოება“ (ფანჯიკიძე 2003: 136). დღეს კრიმნაიკების ცენტრი თბილისშია, არიან აგრეთვე მცხეთა-მთიანეთში, იმერეთში, აჭარაში (ცაცანაშვილი 2001: 16) აქვთ სამლოცველოები. თბილისში მოქმედებს ევლური კულტურის ცენტრი. რაიპე რეალური გავლენა კრიმნაიკებს რელიგიურ სიგუაყი-აზე საქართველოში არ მოუხდენიათ.

ისლამური ჯგუფებიდან რელიგიურ სივრცეში დაფიქსირდნენ *ბაჰაისტები*. ბაჰაიზმი ყველაზე ახალგაზრდა მონოთეისტური რელიგიაა, რომელიც ისლამის წიაღში ჩაისახა, მაგრამ ამჟამად სავსებით დამოუკიდებელია (გაჩეჩილაძე 2003: 82). ბაჰაიზმის საფუძველს წარმოადგენს XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ირანში ჩამოყალიბებული რელიგიური და სოციალურ-პოლიტიკური მოძრაობა ბაბიზმი. ბაბიზმის ფუძემდებელი იყო საიდ ალი მუჰამადი მირაზელი (1821-1850), რომელმაც 1844 წელს გამოაცხადა რომ მალე მოვიდოდა იმამი მაჰდი, რომლის მისია იქნებოდა „წმინდა“ (შიიტური) ისლამის გავრცელება მთელ მსოფლიოში. ალი მუჰამადი უფრო ცნობილი იყო პაზრაგი ბაბის სახელით (გასპერ 1995: 99). ბაბი კარიბჭეს ნიშნავს და იგულისხმებოდა, რომ მისი მისია იყო ხალხის მომზადება მომავალი დიადი წინასწარმეტყველის საცნობად (კაზემზადე 1993: 7). მისი მოძღვრება XIX საუკუნის შუა ხანებში ირანში მიმდინარე სახალხო მოძრაობის იდეოლოგიად იქცა (ისლამი 1999: 38). აჯანყების დამარცხების შემდეგ ბაბი შეიპყრეს და 1850 წელს ქ. თაერიზში საჯაროდ დასაჯეს სიკვდილით. მისი მიმდევარი იყო მირზა ჰუსაინ ალი-ნური (1817-1892), ბაჰაულად წოდებული, რაც უფლის დიდებას, ბრწყინვა-

ლებას ნიშნავს. მან 1863 წლის 21 აპრილს ქ. ბაღდადის გარეუბანში ე.წ. „რეზვანის ბაღში“ მასთან მყოფ ბაბისკებს გამოუცხადა, რომ იგი არის ის ღვთიური გამოცხადება რომელმაც ლაპარაკობდა ბაბი, ეს დღე ითვლება ბაპაის მსოფლიო რელიგიად ჩასახვის დღედ (კაზემზადე 1993: 14). ბაპაიზმში შიიტური ისლამის უნივერსალურობაზე პრეტენზიის მქონე ერთ-ერთ თემად ითვლება. თუმცა, არც მუსლიმი ღვთისმეტყველები და არც თვითონ ბაპაიკები არ მიიჩნევენ ბაპაიზმს ისლამის მიმდინარეობად და მას უნივერსალური მოძღვრების რანგში განიხილავენ. აღსანიშნავია, რომ ბაპაის მიმდევრები არაისლამურ ქვეყნებში ნაკლებ იყავნ და ძირითადად არც იცნობენ ბაპაიზმში არსებულ მუსლიმურ წესებს.

ბაპაიზმის მიხედვით, დაძლეულ უნდა იქნას „რელიგიური, რასობრივი და პატრიოტული ერუმორწმუნეობა“; ვიწრო ნაციონალიზმმა აღგილი უნდა დაუთმოს ღვთის პატრიოტიზმს, რომლისთვისაც სამშობლოს წარმოადგენს მთელი მსოფლიო. ამისთვის საჭიროა ერთიანობა, რაც გარკვეული დაბრკოლებების გადალახვის გზით მიიღწევა, კერძოდ საჭიროა ერთი საერთო საერთაშორისო ენა, მსოფლიოში მშვიდობის დამყვანი ეროვნებათა მსოფლიო ლიგის არსებობა (რაც განხორციელდა კიდეც), საერთაშორისო არბიტრაჟის სასამართლოს შექმნა, შეიარაღების შეზღუდვა და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ერთიანობის მიღწევა (ესმელტონი 1993: 153-156).

ბაპაიზმში ისლამურ საფუძველზე დგას, რაც თავისთავად უკვე მიუღებელს ხდის მათ მოძღვრებას დასავლელი პოლიტოლოგ-თეორეტიკოსებისთვის. მიუხედავად ამისა ბაპაიკებს საკმაო რაოდენობის მიმდევრები ჰყავთ მსოფლიო მასშტაბით (დაახლ. 6 მილიონი). ყველაზე შევიწროვებულნი ისინი თავიანთი მოძღვრების სამშობლოში – ირანში არიან, სადაც ისლამისკურ რევოლუციამდე მთავრობაში მაღალ პოსტებსაც ფლობდნენ. ახლო აღმოსავლეთში მათ ცოტა მიმდევარი ჰყავთ: მისი ადჰეკები გაფანტული არიან ამერიკიდან პაპუა-ახალ გვინეამდე (გაჩეჩილაძე 2003: 82). ბაპაიკების მიზანს ყველა ხალხის მოქცევა და რეალობაში ბაპაიკური პრინციპების გატარება შეადგენს. შესაბამისად ყველა მორწმუნე მისიონერადაც მიიჩნევა და პროზელიტიზმში სავალდებულოდ ითვლება. ბაპაის რელიგიას ორგანიზაციული კარჩაეკეილობა და მოძღვრების დოგმატური აბსოლუტიზმი ახასიათებს.

საქართველოში ბაპაიზმის იდეების გავრცელებას XIX საუკუნის შუა ხანებიდან ეარაუდობენ. არის აგრეთვე ლეგენდა პირველ ეთნიკურად ქართველ ბაპაის მიმდევარზე – ისპაჰანის გუბერნატორ მანუჩარ-ხანზე. არსებობს ცნობები 1925 წელს კავკასიაში ბაპაიკური ეროვნული კრების შექმნის თაობაზეც (ფანჯიკიძე 2003: 242-244). მომ-

დევნო პერიოდში მათი აქტიურობა საკმაოდ შესუსტებული იყო. 1992 წლიდან ბაჰაიკები გაჩნდნენ თბილისსა და საქართველოს სხვა ქალაქებშიც (ქუთაისი, ბათუმი, გორი, რუსთავი...) (ისლამი 1999: 42). ამ დროიდანვე გამოჩნდა საქართველოში რუსული და მოგვიანებით ქართულენოვანი ბაჰაიკური ლიგერატურა. ქართულ ენაზე პირველად 1993 წელს დაიბეჭდა კ. კამეშაძეს 32 გვერდიანი ბროშურა ქართულ-ინგლისური სათაურით: „ბაჰაის ისტორიისა და ძირითადი პრინციპების მოკლე ნარკვევი. მსოფლიო მოქალაქე“ და ჯ. ესმელტონის 272 გვერდიანი „ბაჰა-ულა და ახალი ერა“. ეს ორივე ტექსტი საკმაოდ ცუდი ქართულითაა თარგმნილი, ორივე წიგნი გამოცემლობა „ეერიკაშია“ დაბეჭდილი 3.000 გირაკით. 1994 წელს თბილისშივე დაიბეჭდა პატარა წიგნაკი სათაურით – „ვარდები სიყვარულისა. ტექსტები ჩაფიქრებისათვის. რჩეული ციტატები ბაჰაისტური წერილებიდან“, სადაც თავმოყრილია ბაჰაიზმის ფუძემდებლების გამონათქვამები. გაჩნდა პროპაგანდისტული სტატიები რუსულენოვან პრესაში (Гвиндидзе: 12.06.1999). თბილისში 1993 წლიდან მოქმედებს „ბაჰაიკების ეროვნული სასულიერო კრება“, რომელიც ქვეყნის მასშტაბით 500-მდე მოქალაქეს აერთიანებს (პაპუაშვილი 2002: 214). მისი ეგიდით გამოდის გაზეთი „ახალი ერა“, ბიულეტენები და წიგნები ქართულ ენაზე. ამეზამდ ასახელებენ საქართველოში მცხოვრებ ბაჰაიკთა რიცხვს 500-დან (პაპუაშვილი 2002: 214) 2500-მდე (ისლამი 1999: 42; გაჩეჩილაძე 2003: 82). მათ რიცხვს ძირითადად არაქართული მოსახლეობის ახალგაზრდა თაობა შეადგენს. ბაჰაიკები თბილისის გარდა მცირე რაოდენობით არიან მცხეთა-მთიანეთში და აჭარაში (ყაყანაშვილი 2001: 16).

ისევე როგორც ქრისტიანობაში, ისლამის წიაღშიც გაჩნდა გრადიციული ისლამისგან განსხვავებული მიმდინარეობები. მათგან ჩრდილო კავკასიაში აქტიურად გავრცელდა *ვაჰაბიზმი*, რომელიც საუდის არაბეთიდან შევიდა დაღესტანში, იქიდან ჩეჩნეთში და ჩეჩნეთიდან – საქართველოში, კერძოდ, პანკისის ხეობაში, შემდეგ გურიის მთიანეთში. ვაჰაბიზმი ჩრდილო კავკასიისთვისაც ახალი მოვლენაა, თუმცა, განსაკუთრებული აქტიურობის გამო, ვაჰაბიკები მნიშვნელოვან ძალად იქნენ პოლიტიკურ დაპირისპირებებში.

სამეცნიერო ლიგერატურაში ვაჰაბიზმი განმარტებულია, როგორც სუნიტურ ისლამში არსებული რელიგიურ-პოლიტიკური მიმდინარეობა, რომელიც წარმოიქმნა არაბეთის ნახევარკუნძულზე XVIII საუკუნის შუა ხანებში მუჰამად აბდ ალ-ვაჰაბის (1703/4-1787) მოძღვრების საფუძველზე და არაბეთში არსებული სულიერი კრიზისის წინააღმდეგ მიმართულ რეაქციას წარმოადგენდა. ვაჰაბიკთა მოძღვრება მოითხოვდა მუჰამადის დროინდელი-ადრეული ისლამისკენ დაბრუნე-

ბას.

ვაჰაბიტები თელიან, რომ რაც ყურანში არ წერია, არ არსებობს. მკაცრად ეწინააღმდეგებიან რელიგიის წაბლწვას ეროვნული წეს-ჩვეულებებით და „წარმართული“ გრადიციებით. რელიგიური ღანა-ტიზმი პრაქტიკაში პოლიტიკური და რელიგიური ოპონენტების წინააღმდეგ მიმართულ ექსტრემიზმში გამოიხატება. ვაჰაბიტთა მოძღვრების თანახმად, ისლამი ჯიჰადის რელიგიაა და მოუწოდებს თითოეულ მუსლიმს, რომ ისლამის გამარჯვებისთვის ბრძოლაში არ დამოგოს თავისი ძალები და გონება.

ვაჰაბიტები ძირითადად ახალგაზრდები არიან. მათთვის მიმზიდველი გამოდგამოძღვრება, რომელმაც გრადიციული ისლამით აუცილებელი მორჩილებისგან განთავისუფლება შესთავაზა. ამასთან, არანაკლებ მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ღინანსური მხარეც: როგორც ცნობილია, უცხოური ღონდები თუ საქესამსახურები საკუთარი შორსმიმავალი იდეოლოგიურ-პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად საკმაოდ დიდ თანხას აბანდებენ ვაჰაბიზმის გასავრცელებლად. ახალ მოძღვრებას ზიარებულმა ახალგაზრდებმა პანკისის ხეობაში შექმნეს „ვაჰაბიტთა თემი“, რამაც ქისტების საზოგადოების დაყოფა გამოიწვია. ვაჰაბიტებმა პანკისის ხეობაში მეჩეთი ააშენეს სოფ. დუი-სის ცენტრში, მოლა კი არაბეთიდან ჩამოიყვანეს (ხუციშვილი 2002: 168). ვაჰაბიზმში საქართველოში, ისევე როგორც მთელს მსოფლიოში, საშიში გენდენციების მატარებელია.

საქართველოში მოღვაწე განსაკუთრებული რელიგიური ჯგუფებიდან გამოსაყოფია ანთროპოსოფია, რომლის ჩამოყალიბება რულოფ შტაინერის სახელს უკავშირდება. მან 1912-13 წლების მიჯნაზე დაარსა ანთროპოსოფიური საზოგადოება. 1913 წელს მისივე გეგმით აშენდა გოთეთანუმი, როგორც მსოფლიო ცენტრი ღორნახში, ბაზელთან ახლოს. ანთროპოსოფია ნიშნავს სიბრძნეს ადამიანთა შესახებ. იგი ემყარება ადამიანთა ორიენტირებას რეალობაზე და სურს აქედან გამომდინარე მისთვის ნათელი გახადოს ვინ არის იგი. განსაკუთრებული აქ ის არის, რომ ადამიანმა ეს რწმენის კი არა არამედ ცოდნის მეშვეობით უნდა შეიმეცნოს, ცოდნისა, რომელიც მან შეიძლება მხოლოდ თავისთვის და მხოლოდ თავისი თავიდან გამომდინარე შეითვისოს. ამასთან, ეს ცოდნა არაეითარ შემთხვევაში არ პროექტირდება მხოლოდ ღიმიკურ სამყაროზე, არამედ მან უნდა გაუხსნას გზა ადამიანს უმაღლესი სულიერი სამყაროებისკენ. ამ ცოდნას ინტუიტიური დარწმუნებულობა აქვს საფუძვლად და განაპირობებს მუდმივ სწრაფვას უმაღლესი ცოდნის საფეხურებისკენ. ანთროპოსოფიას განიხილავენ, როგორც შემაჯამებელ კულტურულ მოძრაობას, რომელიც, შეიცავს კონცენტრაციაზე, მედიტაციაზე, სიმბოლოთა აღქმაზე

თვითდისციპლინასა და წესრიგზე დაფუძნებულ სულიერებას, რამაც ერთ ყოვლისმომცველ სამყაროს შექმნამდე უნდა მიიყვანოს ადამიანი. ანთროპოსოფთა აქტიურობა მოიცავს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საკითხებს ხელშეწყობიდან მოყოლებული ბიოლოგიურ-დინამიურ მიწათმოქმედებამდე და ღიებულებას კი. განსაკუთრებით დიდი გამოხმაურება აქვს მათ ვალდორფის პედაგოგიკას და სრულ მედიცინას. ბოლო წლებში გაიზარდა ინტერესი ანთროპოსოფიის ცხოვრებისეული მეთოდებისადმი, მაგრამ ამას არ გამოუწვევია მათი წრეების გაზრდა. ანთროპოსოფთა ფსიქო-სოციალური აქტიურობა იმაში გამოხატება, რომ აქვთ კლინიკები, სანატორიუმები, ინვალიდთა სკოლები. ასეთი ღიაკონური ქმედება გამონაკლისის წარმოადგენს სხვა ემოთერულ ჯგუფებთან შედარებით. აქვთ სპეციალური ბავშვების რელიგიური აღზრდის მიზნით გახსნილი სკოლები, სამაფხულო სკოლები ქალაქგარეთ და ა.შ. რწმენის საკითხებს ისინი ქრისტიანული ეკლესიისგან განსხვავებულად განიხილავენ. ასევე განსხვავებული შეხედულებები გააჩნიათ ქრისტეს, სამყაროს შექმნისა და ადამიანთა ბედის შესახებ სიკვდილის შემდეგ. ამ საკითხების განხილვით ისინი თეოლოგიური საკითხების კონცეფციას გვაძლევენ. ანთროპოსოფები ღიალოგით ნაკლებად არიან დაინტერესებულნი, რადგან სხვა ახალგნოსტიკური ჯგუფების მსგავსად თვლიან, რომ ეკლესიურ ქრისტიანობას წინ უსწრებენ. ანთროპოსოფია ქართული სამოგადოებისათვის 20-იანი წლებიდანვე გახდა ცნობილი, თუმცა, შტაინერის მიმდევრების რიცხვი ყოველთვის შემზღუდული იყო მოძღვრების სირთულის გამო და ძირითადად ინტელექტუალების ვიწრო წრისთვის გახლდათ ხელმისაწვდომი და ცნობილი. გარკვეული ინტერესი ანთროპოსოფიისადმი 60-70-იან წლებში დისიდენტურ წრეებში შეინიშნებოდა, მაგრამ პოსტსაბჭოთა პერიოდში, მიუხედავად შტაინერისა და მისი მიმდევრების ლიტერატურის არაერთი გამოცემისა, ანთროპოსოფიით ფართო გატაცება ქართულ სამოგადოებაში არ დაფიქსირებულა.

საიანგოლოგიის ეკლესია რონალდ ლაფაიეტი პაბარდმა (1911-1986), მწერალმა-ფანტასტმა დააარსა 1954 წელს კალიფორნიაში „კალიფორნიის საიანგოლოგიური ეკლესიის სახელით“. ეს გახლავთ სინკრეტული სახის მოძღვრება, რომელიც თავს კაცობრიობის მთელი სულიერი განვითარების დაგვირგვინებად მიიჩნევს და ცდილობს ცხოვრების ყველა სფერო ახალი და საბოლოო სახით ახსნას. საიანგოლოგია ადამიანური გონების (სულიერების) კვლევა-შესწავლას გულისხმობს თავის თავთან, სამყაროსთან და სხვა არსებებთან მიმართებაში. ფსიქოლოგიის, ემოთერიკისა და აზროვნების ტიპის გაერთიანებით პაბარდმა სცადა ახალი სამეცნიერო რელიგიის დამკვიდრება. იგი ემყარებოდა პრინციპს: „მეცნიერება კონფესიაა“. აქედან

გამომდინარე ღმერთის არსებობა საიანგოლოგიაში არ თამაშობს რაიმე როლს. მთავარი აქცენტი ადამიანური გონების სრულ განთავისუფლებაზეა გადატანილი. ეს არის მიზანი. ადამიანი ამქვეყნად უნდა მიუახლოვდეს ღვთაებრივ ყოვლისშემძლეობას. ამის მიღწევა კი მხოლოდ საკუთარი ძალისხმევითა და საიანგოლოგიის ეკლესიის ფსიქო-ფილოსოფიური სისტემის გამოყენებით შეიძლება. საიანგოლოგიის საფუძველს პაბარდის „დიანეტიკა“, რომელიც პირველად 1950 წელს გამოქვეყნდა. იგი პაბარდის იდეების კრებულია წარმოადგენს სულიერი ჯანმრთელობის თანამედროვე მეცნიერების შესახებ. მათთან რელიგიური ავტორიტეტის ძალაუფლება თერაპიების კლიენტზე გავლენას ემსგავსება. სხვადასხვა სახის დარწმუნების მეთოდების გარდა, საიანგოლოგები კონგრულისა და დამინების ხერხებსაც იყენებენ თავიანთი მიმდევრების მიმართ. გარკვეულწილად სანქცირებულია ძალადობის მეთოდებიც. განსაკუთრებით, როდესაც საქმე ფინანსურ და სამრეწველო ინტერესებს ეხება. საიანგოლოგია, კი სხვა ახალი რელიგიების მსგავსად, სწორედ ეკონომიკურ ინტერესებზეა ორიენტირებული. იგი მულტიეროვნულ კონცერნს წააგავს სტრუქტურითა და მუშაობის სისტემით. სკოლების, ინსტიტუტების, ცენტრების გარდა მის დაქვემდებარებაშია მსოფლიოს თითქმის ყველა რეგიონში გაფანტული საწარმოები. ამას გარდა, საიანგოლოგიის ეკლესია ახორციელებს დიდი მასშტაბის სოციალურ პროგრამებს, რომელთაც დიდი შემოსავალი მოაქვთ მათთვის (arconion, Crimanion და ა.შ.). საიანგოლოგიური ლიტერატურა ფართოდაა გავრცელებული მთელ მსოფლიოში (ხუციშვილი 1998: 190-191). საქართველოში 90-იან წლებში ჯერ შემოვიდა რუსულენოვანი ლიტერატურა. ქართულ გამოცემლობებს კი წინადადებები მიეცათ პაბარდის ნაშრომები ეთარგმნათ და დაებეჭდათ, რაც განხორციელდა კიდეც და დღეს წიგნის ბაზარი გაჯერებულია ქართულენოვანი საიანგოლოგიური ლიტერატურით. პირველად 2000 წელს მოსკოვის სტამბაში დაიბეჭდა ქართულ ენაზე „დიანეტიკა“. საქართველოში ჩამოტანილ იქნა წიგნის 800 ეგზემპლარი, მისი გამოცემის ინიციატორების აზრით ხელმისაწვდომ ფასად. წიგნი გამოსცა გამომცემლობა „ნიუერაზ“, რომელიც მხოლოდ პაბარდის წიგნებს ბეჭდავს. პრემენტაციამე მოწვეული იყვნენ მეცნიერები, „ნიუერას“ წარმომადგენლები და სხვა სტუმრები. მაღაზიის თანამშრომლები ქუჩებშიც კი ეწოდნენ წიგნის პროპაგანდას და ქართველებს უხსნიდნენ „დიანეტიკის“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას (აბსაფა 20.04.2000: 13). საიანგოლოგთა შეხედულებები უფრო ინტელექტუალურ ფენაზეა გათვლილი. „დიანეტიკის“ ქართულად გამოცემის თაობაზე ინფორმაციები დაიბეჭდა ცენტრალურ გამოცემებში (მათ შორის, გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“) და გადაი-

ყა პირველი არხის საინფორმაციო გამოშვებაში.

მოვლიანებით თბილისის ქუჩებში დაიწყეს სარეკლამო რუსულენოვანი ჟურნალების დარიგება ტესტირების ცენტრის (პაბარდის პუბლიკარული ცენტრის) სახელით. მათ ოფისი თბილისში აქვთ. საინტელოგთა ჯგუფმა 2000 წლიდან დაიწყო საქმიანობა საქართველოში. იგი რეგისტრირებულია, როგორც პუბლიკარულ-სამედიცინო ორგანიზაცია, დიანეტიკის პუბლიკარული ცენტრი. ცენტრის ხელმძღვანელია ვიოლეტა სააკაძე-მიქელაძე. ამ ჯგუფში 150 კაცია გაწევრიანებული, უმრავლესობა არაქართველი. ისინი ამერიკიდან ფინანსდებიან. უშიშროების სამინისტროს პრესცენტრის ინფორმაციით, საჭირო დაფინანსების შემთხვევაში ეს ჯგუფი ჩვენს ქვეყანაში იმდენად მომზადებულია, შესაძლოა ახალ წევრთა მიზიდვის მიზნით მუშაობა მკვეთრად გაააქტიუროს. საიანგოლოგია რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაა, რომელიც თანამედროვე ფსიქო-გექნიკების გამოყენებით, რაც ადამიანთა კეთილდღეობის მიღწევაზე მეტად თემისათვის ეკონომიკური მოგების მიღებას ემსახურება, იფართოებს მიმდევართა წრეს. უშიშროების სამინისტრო ამ თემაზე მუშაობს, მიუთმეტეს, რომ საინგოლოგიის ეკლესია ეუთოს დოკუმენტებში როგორც დესტრუქციული ორგანიზაცია ისეა კლასიფიცირებული (კალანდარიშვილი 22-24.02.2003: 5). თუმცა, ჯერჯერობით საინგოლოგია არ გამსდარა საქართველოში რელიგიური დაპირისპირების მიზეზი.

საქართველოში რელიგიური ფაქტორი მძიმე სოციალური და პოლიტიკური გვირგვინის მატარებელია. ეთნიკურ და სოციალურ პრიზმაში იგი ყველაზე მკაფიოდ ცხინვალის რეგიონსა და აფხაზეთში რელიგიურ სეპარატიზმსა და საზღვრისპირა რეგიონებში ისლამურ ფუნდამენტალიზმში გამოვლინდა.

მართლმადიდებელ ეკლესიათა კანონიკური გრადიციითა და ურთიერთშეთანხმებით მთელი საქართველოს ტერიტორია ქართული სამოციქულო ეკლესიის გამგებლობის ქვეშაა. თუმცა, სეპარატიზმის გავლენით აფხაზი და ოსი სამღვდლეობა წმინდა პოლიტიკური მიზეზით ცდილობს რელიგიური სეპარატიზმის დანერგვას მართლმადიდებელ ეკლესიაში.

წლების განმავლობაში ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიას სათავეში ედგა მიტროპოლიტი ილია, ახლანდელი სრულიად საქართველოს კათალიკოს პატრიარქი. ამჟამად ცხუმ-აფხაზეთის მღვდელმთავარია მეუფე დანიელი. 1992-93 წლებში აფხაზეთის ეპარქიაში 15-მდე მოქმედი გაძარი იყო, სადაც 25 მღვდელმსახური მოღვაწეობდა. ომის შემდეგ მოქმედი დარჩა სამი გაძარი - სოხუმში, გუდაუთაში და გაგრაში. თითო მღვდელმსახურით, ერთი აფხაზი და ორი რუსი. ეპარქიის ტერიტორია დატოვა არა მარტო ქართულმა, არამედ რუსმა და ბერძენ-

მა სამღვდლოებადაც. აუხაზეთიდან თბილისში გადმოსვლის შემდეგ ეპარქიის სამღვდლოება აგრძელებს მსახურებას და მისი ეპარქიის დროებითი რეზიდენცია განთავსებულია მარტყოფის მამათა მონასტერში (ცაგურიშვილი 03.02.2003: 15).

აუხაზეთის კონფლიქტის შემდეგ ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის ტაძრები დაცარიელდნენ. ცხუმ-აუხაზეთის ეპარქიის საკუთრებას ე.წ. სოხუმ-აუხაზეთის საეპარქიო საბჭო დაეპატრონა (საბჭოს მმართველია მამა ბესარიონ ფილია, იგივე აპლია). მართალია, რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის გადაწყვეტილებით, აუხაზეთი საქართველოს საპატრიარქოს კანონიკურ გეოგორიად არის აღიარებული, მაგრამ რუსი სასულიერო პირები ამ გადაწყვეტილებას არღევენ და აუხაზეთში აქტიურად მოქმედებენ. მაგალითად ბერმონამონმა პეტრე პიგოლმა აუხაზეთში დააარსა ახალი ათონის წმინდა სეიმონ კანანელის სახელობის მონასტერი და იგი მოსკოვის ამავე სახელწოდების წარმომადგენლობას დაუქვემდებარა. ბესარიონ ფილია კი ცდილობს ცხუმ-აუხაზეთის ეპარქია რუსეთის ეკლესიას დაუქვემდებაროს. იგი რუსულმა ეკლესიამ საეკლესიო ჯილდოთი დააჯილდოვა აუხაზეთში მოღვაწეობისთვის. რუსეთის ეკლესიამ აუხაზეთში რუსეთის ემიგრაციული ეკლესიის საქმიანობასაც შეუწყო ხელი. 1994 წელს მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქმა ალექსი მეორემ ილია II-ს წერილით მიმართა და ნებართვა თხოვა მთავარეპისკოპოს დანიელისა და სხვა ქართველი სასულიერო პირებისგან მიტოვებული სამწყსო აუხაზეთში უპატრონოდ არ დაეგოვებინა და რუსი სასულიერო პირები წარეგზავნა იქ. ილია II-ემ, რასაკვირველია, უარი უთხრა და წერილობითე თაყაზიანად სთხოვა აღარ ჩარეულიყო აუხაზეთის საკითხებში. ასევე მსოფლიო პატრიარქმა ბართლომე I-მაც განუცხადა ალექსი II-ეს არ ჩარეულიყო საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში. რუსეთმა გამოსაქალს მიაგნო. ქართული მხარის ნებართვის გარეშე აუხაზეთში ათონის მთის ერთ-ერთ მონასტერში ბერები შეეშვა. ათონის მთა კი მსოფლიო პატრიარქის იურისდიქციაში შედის და ათონელ მამათა ნებისმიერ ქმედებაზე სწორედ იგი აგებს პასუხს. ამ უკანასკნელმა რუსი სამღვდლოება უკან გაიწვია და ვითარება წერილობით შეაგყოვინა ილია II-ეს.

ქართული ეკლესიისა და საერთაშორისო მართლმადიდებელი ეკლესიების მცდელობების შედეგად, რუსეთის საპატრიარქომ საბოლოოდ დააფიქსირა პრინციპული გადაწყვეტილება 31 იელის საროვში სერაფიმ საროველის წმინდანად შერაცხვის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილ წმინდა სინოდის სხდომაზე. სინოდმა, აუხაზეთთან დაკავშირებით, შემდეგი დადგენილება გამოიტანა: რუსეთის საპატრიარქო

და წმინდა სინოდი, მიუხედავად აუღიარებელი რესპუბლიკის სასულიერო და საერო პირთა არაერთგზის თხოვნისა, მიეღოთ რუსეთის საპატრიარქოს წიაღში, აფხაზეთს საქართველოს საპატრიარქოს კანონიკურ ნაწილად მიიჩნევენ. დადგენილებაში ნათქვამია: „ისევე, როგორც აფხაზურ-ქართულ კონფლიქტამდე, მიწა, სადაც ჩვენი წელთაღრიცხვით 53 წელს იქადაგა ქრისტიანობა მოციქულმა სვიმონ კანანელმა, დღესაც საქართველოს ეკლესიის კუთვნილებაა. სინოდმა დაგმო საეკლესიო სეპარატიზმი და რუსეთის შემადგენლობაში შესვლის მოსურნე აფხაზეთი საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის კანონიკური ტერიტორიის განუყოფელ ნაწილად სცნო“ („კვირის პალიტრა“: 11-17.08.2003). იმავე პერიოდში დენილობაში მყოფი აფხაზეთის უზენაესი საბჭოს სესიის დადგენილებით, აფხაზეთის ტერიტორიაზე მდებარე ეკლესია-მონასტრები და საეკლესიო ინფრასტრუქტურა იურიდიულად საქართველოს საპატრიარქოს კუთვნილება გახდა. მიუხედავად შემოთქმულისა ვითარება არ შეცვლილა: რუსეთში ამზადებენ აფხაზი ეროვნების მღვდლებს, აფხაზეთის ეკლესია-მონასტრებში მოღვაწეობენ რუსი სასულიერო პირები, „აფხაზეთის საეპარქიო საბჭო“ განაგრძობს ღია დაპირისპირებას საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან.

რელიგიურმა სეპარატიზმმა თავი იჩინა ცხინვალის რეგიონშიც. აფხაზეთიდან იქაური სამღვდელოებაც ცდილობს ქართული ეკლესიისგან განდგომას. ერთ-ერთმა მღვდელმსახურმა ცხინვალის ტელევიზიით გამოსვლისას აღიარა, რომ მოსკოვის პატრიარქს მიმართეს მათ დაქვემდებარებაში გადასვლის თხოვნით, მაგრამ უარი მიიღეს. ამის შემდეგ დაუკავშირდნენ რუსეთის ემიგრანტულ ეკლესიას, რომელმაც მათ დახმარება აღუთქვა (ნოზაძე 23-29.08.2002: 10). მოკავშირეებს ოსი სეპარატისტი სამღვდელოება განხეთქილებაში მყოფ სხვა ჯგუფებშიც ეძებდა. 2003 წელს საბერძნეთის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან განხეთქილებაში მყოფი ე.წ. კიპრიანეს სინოდის წარმომადგენელი თვითმარქვია ეპისკოპოსი ამბროსი ცხინვალს ეწვია და სეპარატისტული ხელისუფლების ხელშეწყობით რამდენიმე ეკლესია კიპრიანეს სინოდის დაქვემდებარებაში მიიღო (ცაგურიშვილი 19.07.2003). ის, რომ რელიგიური სეპარატიზმი ცხინვალის რეგიონში გარედანაა ინსპირირებული კარგად ჩანს საქართველოს სხვა რეგიონებში მცხოვრები ოსების მაგალითზე. მიუხედავად იმისა, რომ ცხინვალის რეგიონის გამოკლებით, საქართველოში 38 000 ათასზე მეტი ოსი ცხოვრობს, მათში არ დაუფიქსირებულა საზღვარგარეთის რუსული ეკლესიის მრევლად გახდომის არცერთი შემთხვევა. უფრო მეტიც, 2004 წლის აგვისტოში, როდესაც ოს სეპარატისტებსა და ცენტრალურ ხელისუფლებას შორის დაპირისპირებამ ძალადობრივი სახე

მიიღო, პანკისის ხეობაში მცხოვრები სამი სოფლის ოსი და ქართველი მოსახლეობა ქრისტიანულად ერთად მონინათლა ალაშანში, რომლის შემდეგაც ჯოყოლოს ეკლესიაში საქართველოში მშვიდობისა და მისი გამოდღიანებისათვის ლოცვა აღევლინა (ჩიხლაძე 18.08.2004: 5). საქართველოს პატრიარქმა კი სიონის საკათედრო ტაძარში პარაკლისი აღავლინა, ხოლო ქვეყნის მასშტაბით ყველა მართლმადიდებელ ეკლესიაში ქართველებისა და ოსების მონაწილეობით წირვა-ლოცვა ჩატარდა.

არანაკლებ მწვავედ მიმდინარეობს პროცესები აფხაზ მუსულმანთა თემში. აფხაზეთის მუსლიმთა სასულიერო მმართველობას სათავეში თურქეთის მოქალაქე ადილ გაბლია ჩაუდგა. აფხაზეთში მცხოვრებ მუსლიმთა საერთო რიცხვი უცნობია. აფხაზეთში ეაპაზიზმიც იდგამს ფესვებს. გუდაუთის რაიონის სოფელ ღურიფშში ჩამოყალიბებულია ეაპაზიგთა დაჯგუფება, რომელსაც აფხაზი რაკი გიცბა ხელმძღვანელობს. ეაპაზიგური ლიტერატურა აფხაზეთში თურქეთიდან ხედება, აფხაზეთში სხვა არაგრადიციული რელიგიის გააქტიურებაც შეინიშნება. საგულისხმოა, რომ არძინბას მთაერობამ ჯერ კიდევ 1995 წლის 10 ოქტომბრის ბრძანებულებით აფხაზეთის ტერიტორიაზე აკრძალა იელოვას მოწმეთა სექტის საქმიანობა, იმ მოტივით, რომ იგი „საფრთხეს უქმნის აფხაზეთის სახელმწიფოებრიობას“.

ბოლო ათწლეულში მიმდინარე მოვლენების ანალიზი საშუალებას იძლევა ითქვას, რომ მიმდინარეობს “ძველი” სამოგადოებების „კედომისა“ და მათი ხელახალი დაბადების მკვიცნეული ისტორიული პროცესი, რომლის დროსაც ისინი ახალ გარემოში ადაპტირების რთულ გზას გადიან. პროცესი უაღრესად წინააღმდეგობრივია თავისი ბუნებით.

განსხვავებით დასავლური სამოგადოებებისგან, სადაც სამოქალაქო მოწყობის, ეთნოკულტურათა და კონფესიათა ინტეგრაციის და ერთიანი სახელმწიფოებრივი თუ სამოგადოებრივი ინტერესებისთვის თანაცხოვრების თვითრეგულირებადი სამართლებრივი, სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული სისტემები, ინსტიტუტები და გრადიციები არსებობს, გარდამავალი გიპის პოსტსაბჭოთა სამოგადოებებს სამოქალაქო თანხმობისა და საერთო ინტერესებისთვის ძალისხმევის გაერთიანებისთვის ცდისა და შეცდომების რთული გზის გაველა უხდებათ.

სარწმუნოება და რელიგიური წარმოდგენები ამ გარდამავალ პროცესში აღმოჩნდა ღირებულებათა ის სისტემა, რომელიც ღიდროლს ასრულებს ეთნოკულტურათა შიგნით იდენტურობის, პოლიეთნიკურ სამოგადოებებში ეთნოკულტურათა ინტეგრაციის და სამოქალაქო სამოგადოებაში სტაბილური გარემოს ჩამოყალიბებაში. ამას-

თან, არცთუ იშვიათად, რელიგიის სფეროში როგორც ლოკალურ, ისე გლობალურ კრილში მიმდინარე დაპირისპირებათა ექვეტორები ხშირად გვევლინებიან ეთნოკონფლიქტების, ეთნოკულტურათა დეინტეგრაციის, სამოგადოების მარგინალიზაციის, სახელმწიფოებრივი სტაბილურობისა და უსაფრთხოების რღვევის მიზეზებად. სწორედ რელიგიური გაერთიანებები, კულტურულ, ეროვნულ ან ტერიტორიულ წარმონაქმნებთან ერთად ძირითადი ალტერნატივაა, რომელთა საშუალებითაც კონსტრუირდება მნიშვნელოვანი თანამედროვე საზოგადოებებში. ეს ერთობები გარკვეულწილად წარმოადგენენ სოციალურ მიმდინარეობებზე. ისინი თავდაცვითი იდენტურობებია, რომელთა ფუნქცია არის გარეშე სამყაროსგან დაიცვან თავი. ისინი კულტურული კონსტიტუციისაა, ორგანიზებული არიან ღირებულებების სპეციფიკური ქსელის ირგვლივ. რომელთა მნიშვნელოვანი მარკირებულია თვითიდენტიფიკაციის სპეციფიკური კოდებით, იქნება ეს მორწმუნეთა გაერთიანება, ნაციონალიზმის ხატები თუ ლოკალურობის გეოგრაფია (Castells: 1997: 65).

პოსტაბჭოთა სამოგადოება, რომელმაც 70 წელი მებრძოლი ათეიზმის პირობებში იცხოვრა, მკეეტრად და მასობრივად შემობრუნდა რელიგიური ფესვებისკენ. საბჭოთა ღირებულებების გადაფასების შედეგად რადიკალურად შეიცვალა პიროვნული თუ სამოგადოებრივი მიდგომები და რელიგიურობა სამოგადოებრივი ყოფის განმსაზღვრელი ფაქტორი გახდა. რელიგიურმა აღმსარებლობამ, რიგორც ინდივიდებისა და ეთნოკულტურების იდენტიფიკაციისა და კულტურულ ღირებულებათა აგების შინაგანმა ორიენტირმა, დიდი მნიშვნელობა შეიძინა. რელიგია, როგორც ეთნიკური თვითშეგნების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ელემენტი, მიღეთნიკური ინტეგრაციისა და იმავდროულად ეთნოსებს შორის დიფერენციაციის ფაქტორად მოგვევლინა. პოსტსაბჭოთა სამოგადოებების 90-იანი წლების პრაქტიკა ადასტურებს, რომ კონფესიური კუთვნილება და რელიგიური ფაქტორი ატარებს მუხტს, გარკვეული სოციალ-პოლიტიკური პროცესების თანხვედრისას, გააღრმავოს უკვე არსებული, ან წარმოქმნას კონფესიური, ეთნიკური ან ერთდროულად ორივე გიპის კონფლიქტის ახალი კერები.

საქართველო, სადაც მთელი სიმწვავეთ გამოვლინდა გარდამავალი პერიოდის სირთულეები და რომელსაც ბოლო ათწლეულის განმავლობაში ორი ღია კონფლიქტის, სამოქალაქო ომის, ეკონომიკური ნგრევის, სამოგადოების დეელასირების და კრიზინალიზაციის უმწვავესი პროცესების გადატანა მოუწია, გამონაკლისი არ გახლავთ. რელიგიური ფაქტორი ბოლო წლების საქართველოში სამოგადოებრივი სტაბილურობისა და უსაფრთხოების განმსაზღვრელ ელემენტად იქცა.

ეს ბუნებრივია, რადგანაც ქართული სამოქალაქო საზოგადოება განსხვავებული კულტურების მატარებელი ჯგუფებისგან მემდგარი მოზაიკური სისტემაა, რომლის სტაბილურობა მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული კონფესიათა დიალოგის, ურთიეპატივისცემისა და თანამშრომლობის შესაძლებლობებზე.

პოსტაბჭოთა სიერცეში მიმდინარე პროცესები ადასტურებს, რომ პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში ეთნოკონფესიურ ჯგუფებს შორის და თვით ჯგუფის წევრებს შორისაც კი ურთიერთობები დამოკიდებულია ისეთ ფაქტორთა ერთობლიობაზე, როგორიცაა მემწყნარებლობა, შეუწყნარებლობა, თანამშრომლობის გრადიციები და საზოგადოებრივ-სამართლებრივი პრაქტიკა. ამ თვალსაზრისით, ქართული საზოგადოება, როგორც სხვა პოსტაბჭოთა საზოგადოებები, პროცესების განვითარების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ერთი მხრივ, სახემა ეთნოკულტურათა დიალოგის და ერთიანი სახელმწიფოებრივი ინტერესებისთვის ურთიერთთანამშრომლობის მზარდი ტენდენციები და, მეორეს მხრივ, დეინტეგრაციისა და რელიგიური შეუწყნარებლობის ნეგატიური პროცესების სიმრავლე.

ბოლო დროს საქართველოში კონფესიური მარგინალური ზონების გაჩენას მრავალი ობიექტური და სუბიექტური ფაქტორი განაპირობებდა, მაგრამ არ შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, რომ ქართული საზოგადოების ცალკეულ ჯგუფებსა და კონფესიებს, რომელთაც თანაცხოვრების მრავალსაუკუნოვანი გრადიციები და საბჭოთა პერიოდის გამოცდილება გააჩნდათ, საბჭოთა ყოფის მომლის, საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი დემოკრატიული ინსტიტუტების სისუსტისა და ღრმა სოციალ-ეკონომიკური კრიზისის ექსტრემალურ გარემოში მოუხდათ თანამშრომლობისა და სახელმწიფოებრივი ინტეგრაციის ახალი ჩვევების გამომუშავება, რის გამოც პროცესი წინააღმდეგობრივად და ნელი ტემპით წარიმართა. ინტეგრაციული ურთიერთობები ძირითადად გრადიციულ კონფესიათა მატარებელ ეთნიკური ჯგუფების წიაღში ან ერთი აღმსარებლობის სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფებს შორის მეგ-ნაკლებად მშვიდობიანად წარიმართა, თუ არ ჩავთვლით გარკვეულ გამონაკლისებს. სრულიად საპირისპირო ტენდენციები დაფიქსირდა გრადიციულ და არაგრადიციულ კონფესიათა, ასევე არაგრადიციულ კონფესიათა ერთმანეთის მიმართ დამოკიდებულებაში. სწორედ ამ ურთიერთობებზე გადის დღეს კონფესიურ და პირისპირებათა ექტორები

საქართველოში საერთო სიგუაიაზე გავლენას ახდენს დომინანტი ერის რელიგიის (მართლმადიდებლობის) მზარდი როლი საზოგადოებრივი სტაბილურობის, ეთნოკულტურებისა და გრადიციული კონფესიების თანამშრომლობისა თუ ინტეგრაციის სფეროში. ამ თვალ-

საზრისით, ქართულმა სამოციქულო მართლმადიდებელმა ეკლესიამ დაიბრუნა ისტორიული ადგილი და მნიშვნელობა.

დამოწმებული ლიტერატურა

აბსაფა თ., წიგნი ფსიქიკური ჯანმრთელობის შესახებ, გაზ. "ახალი თაობა", 20.04.2000.

ადეაძე რ., როგორ ლოცულობენ ქართველი ორმოცდაათიანელები, ჟურ. "სარკე" №22(170) 0.05-5.06.

ალასანია გ., აღმსარებლობის როლი ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბებაში, კრებული "ქართული საეკლესიო გალობა", ერი და გრადიცია, თბ. 2001.

ბალაძე ე., „ხსნის არმია“ ყოველდღე 4000 გაჭირვებულს აწვდის საკვებს, გაზ. "ახალი თაობა", 10.03.2000.

ბალაძე ე., ხელისუფლება ეკლესიას უპირისპირდება, გაზ. "ახალი თაობა", 20.09.2003.

გაზ. "ახალი თაობა", 29.04.2000.

გაზ. "კვირის პალიტრა", 06-12.05.2002.

გაზ. "კვირის პალიტრა", 08-14.09.2003.

გაზ. "კვირის პალიტრა", 11-18.08.2003.

გაზ. "საქართველო", 21-24.05.1997.

გაზ. "საქართველოს რესპუბლიკა", 09.11.1999.

გაჩეჩილაძე რ., ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა, თბ., 2003.

გეგეშიძე დ., საქართველოს რელიგიური რუკა, საქართველოს სახელმწიფო საზღვრის დაცვის სახელმწიფო დეპარტამენტის შრომების კრებული I, თბ., 2002.

ესმელტონი ჯ., ბაპა-ულა და ახალი ერა, თბ. 1993.

თოფჩიშვილ/ქურდიანი. ეთნიკური კონსოლიდაციისა და დიფერენციაციის რელიგიური ასპექტები. – ქართველური მემკვიდრეობა V, ქუთაისი, 2001.

„იეპოვას მოწმეები გაერთიანებულად ასრულებენ ღვთის ნებას მთელს მსოფლიოში“, თბ. 1997.

იელოვას მოწმეები საქართველოში, 1999.

ისლაში. ენციკლოპედიური ცნობარი, რედ. გ. ბერაძე, თბ. 1999.

კაზემზადე კ., ბაპაის ისტორიისა და ძირითადი პრინციპების მოკლე ნარკვევი, მსოფლიო მოქალაქე, თბ. 1993.

კალანდარიშვილი თ., თბილისში ახალი სექტა გამოჩნდა?! გაზ. "ალია", 22-24.02.2003.

მანჯგალაძე გ., სექტანტური მოძრაობა ამიერკავკასიის გერმანულ კოლონისტებში. – რელიგიის ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში, ნაკვეთი I შეცნიერება, თბ. 1968.

ნოზაძე მ., ქართული ეკლესიის ქვებით სომხური გაძარი ააშენა, გაზ. “ახალი ეპოქა”. 23-29.08.2002.

ომანიძე ნ., იელოვლების ადვოკატი სამართლის ძიებას სტრასბურგში გააგრძელებს, გაზ. რეზონანსი, 27.06.00, № 171 (1947),

პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ. 2002.

ფანჯიკიძე თ., რელიგიური პროცესები საქართველოში XX და XXI საუკუნეთა მიჯნაზე, თბ. 2003.

ქარჩხაძე თ., რა მიზნები აქვს საქართველოში და რაგომ არის საშიში „ბოსტონის დაჯგუფება“, ალია № 141(1353) 26-27.11.02

ჩიხლაძე ს., მდინარე ალაზანში ქართველები და ოსები მონათლნენ, გაზ. “ახალი თაობა”, 18.08.2004.

ცაგურიშვილი თ., ღვთის ანაბრად დარჩენილი ეკლესიები, გაზ. “მთავარი გაზეთი”, 03.02.2003.

ცაცანაშვილი მ., სახელმწიფო და რელიგია, თბ. 2001.

ცხოვრებაზე ზ. ჟურ., “სახელები 2002”, თბ., 2003.

ცხოვრებაზე ზ., ჟურ., “სახელები 2003”, თბ., 2004.

ხუციშვილი ლ., მოლოკნები (სიღნაღის რაიონის სოფ. ულიანოვკის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით), კლიო № 7, თბილისი 2000

ხუციშვილი ლ. რელიგიური რეორიენტაციის პრობლემები პოლიეთნიკურ სამოგადოებაში, წიგნში უსაფრთხოების სტრატეგიის ეთნიკური ასპექტები (პანკისის კრიზისი), თბ. 2002.

ხუციშვილი ქ., ახალი რელიგიური მიმდინარეობანი საქართველოში, აღ. ორბელიანის ხსოვნისადმი მიძღვნილი მეორე სამეცნიერო კონფერენციის მოხსენებათა კრებული, თბ. 1998.

Гвиндадзе Ю., Бахан опережают жизнь, газ. Свободная Грузия, 12.06.1999, № 129 (21714).

Народы и религии мира, энциклопедия, ред. Тишков В. А. Москва, 2000.

Христианство, словарь под ред. Митрохина Л.Н., Лещинского А.Н., Одинцова М.И. и Рашковой Р.Т. Москва, 1994.

Христианство в Панкинском ущелье, Кавказский форум НПО, Панкийское ущелье, проблемы требуют решения, Тбилиси, 2001.

Castells . The Information Age. Economy, Society and Culture, vol.II The Power of Identity, Oxford: Blackwell, 1997

Gasper H., Möller J., Valentin F.; Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Herder. Freiburg-Basel-Wien, 1995.

სარჩევი

როლანდ თოფჩიშვილი. ქართველთა განსახლების არეალი
და მისი ბუნებრივ-გეოგრაფიული დახასიათება.....3

გიორგი გოცირიძე. ქართველთა ტრადიციული სამეურნეო
იარაღები.....14

როზეტა გუჯეჯიანი. ქართველთა ჩვეულებითი სამარ-
თალი28

როლანდ თოფჩიშვილი. ხეცსურული სწორფრობა და ფშა-
ური წაწლობა.....66

ხათუნა იოსელიანი. ქართული ეტიკეტი.....80

ხათუნა იოსელიანი. ქართული საბრძოლო და თავდასაცავი
იარაღი.....92

თინათინ ღუდუშაური. ქართული აგრარული ხალხური დღე-
სასწაულები.....113

ქეთევან ხუციშვილი. რელიგიური ვითარება თანამედროვე
საქართველოში147



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

ვერ შეაღწია და აქ პურის ჭამა ისევ გრადიციული წესით ხდებოდა.

საოჯახო სუფრას პირველ რიგში მამაკაცები მიუსხდებოდნენ, სუფრის თავში ოჯახის უფროსი ჯდებოდა, პურსაც ის გაგებხადა პირველი და სადღევგრძელოსაც ის იტყოდა. ეტიკეტის თანახმად, სუფრის სხვა წევრები მანამდე ჭამას ვერ დაიწყებდნენ.

სუფრას ოჯახის წევრი ახალგაზრდა ქალი ემსახურებოდა. ბავშვები ამ დროს ჩუმად ისხდნენ, ან გარეთ იყვნენ.

მამაკაცების შემდეგ პურს ქალები და ბავშვები ჭამდნენ, ზოგჯერ მათი სუფრაც ცალ-ცალკე იმლებოდა.

საოჯახო გრადიციის თანახმად, უმცროსი ეაქის დასმა სამამაკაციო სუფრასთან, უკვე მის მოწიფულობას ნიშნავდა, რაც ინიციაციის ერთ-ერთ ფორმად უნდა ჩაითვალოს.

განსაკუთრებული წესების დაცვით ხდებოდა სტუმრის მიღება ოჯახში; ეტიკეტით განსაზღვრული იყო როგორც მისი მიღება-გამასპინძლების, ისე სტუმრის მისვლისა და დარჩენის წესები.

ოჯახში მისული სტუმარი, როგორც წესი, ახალგაზრდა კაცის ან უმცროსი ბიჭის სახელს დაიძახებდა, ქალი – შესაბამისად, ქალის სახელს. არ იყო მიღებული მამაკაცისგან ქალის დაძახება და ქალისგან – მამაკაცისა.

ამის შემდეგ სტუმარს გაეგებებოდნენ ოჯახის ახალგაზრდა ან უმცროსი წევრები და შემოიპატიებდნენ სახლში, თუ ცხენით იყო მოსული, ცხენს ჩამოართმევდნენ, გააგარ-გამოაგარებდნენ და თივას დაუყრიდნენ.

სახლში შესულ სტუმარს, მისალმებისა და მოკითხვის შემდეგ, კერასთან ახლოს დასევამდნენ, ეცხლს დაუნთებდნენ, ფეხს დაბანდნენ, ახალ წინდებს ჩააცევამდნენ და ძირითადი სუფრის მომზადებამდე, სახელდახელო სუფრას გაუმლიდნენ. სუფრასთან სტუმარს საპაგიო ადგილას, იშვიათად საუფროსო სკამზე დასევამდნენ, ან ოჯახის უფროსის მარჯვენა მხარეს. სადღევგრძელოსაც თამადის შემდეგ სტუმარი აგრძელებდა, ცალკე ხდებოდა სტუმრის დალოცვა.

სტუმარს კი ხალხური ეტიკეტი ზრდილობიანად და მორიდებულად მოქცევას აეაღდებულებდა; მას სახლში შესვლისას იარაღი უნდა მოეხსნა, პატივისცემა გამოეხატა ოჯახის წევრების მიმართ და, რაც მთავარია, უკეთურად არ გაემახვილებინა ყურადღება მანდილოსნებისადმი. ეს სფერო იმდენად ხელუხლებელი და სტუმარ-მასპინძელს შორის ურთიერთნდობის და ალბათ გარკვეულწილად გამოცდის გამომზადგელი იყო, რომ მასპინძელი თავის სტუმარს ოჯახის წევრ, ან ახლობელ ქალს უწევდა გვერდით, მისი ხელის ხლება კი სტუმარს არ შეეძლო, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი სასტიკად დაისჯებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დადასტურებულ ამ ჩვეულებას

რობა გამოსარკვევია“ (ჯაეახიშვილი 1962: 206). რაც შეეხება პერიოდს, თუ როდის მოხდა „აბჯრის“ დამკვიდრება ქართულ ენაში, იე. ჯაეახიშვილის თანახმად „IX-X საუკუნეების ძეგლებში აბჯარიც და საჭურველიც გვხვდება, XII საუკუნეში უკვე აბჯარი იმარჯვებს, ხოლო საჭურველი თანდათან ქრება და მწიგნობრულ სიტყვად ხდება“ (ჯაეახიშვილი 1962: 206-207).

მ. ანდრონიკაშვილის გამოკვლევის თანახმად „ქართული აბჯრისთვის ამოსავალ ფორმად უნდა მივიჩნიოთ არმ. ფალ აპასარ, რაც „იარალს, ინსტრუმენტს, მოწყობილობას“ ნიშნავს. მას აგრეთვე მიაჩნია, რომ, თუმცა, პირველად „მოქცევაა ქართლისაჲში“ გვხვდება, აბჯარი უფრო ადრე, არმაკიდული პერიოდის ბოლოს უნდა იყოს შემოსული ქართულ ენაში (ანდრონიკაშვილი 1966: 216-217).

გერმინი აბჯარი საბა ორბელიანთან ასეა განმარტებული: „აბჯარი – ესე ზოგადი სახელი არს ყოველთა საჭურველთა და უფროსად საცვამთა ჯაჭვთა“ (სულხან-საბა 1991: 38); „აბჯარი – საჭურველი, იარალი“ (აბულაძე 1973: 51); „აბჯარი – ძველი სამხედრო საჭურველი, იარალი“ (ქეგელ 1950: 86). როგორც ვხედავთ, ყველა ძირითად ლექსიკონში აბჯარს ერთნაირი განმარტება აქვს, იგი ზოგადი სახელია საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღისა, როგორც ჯაჭვ-ჯაემანის, ისე საჭრელ-საყეფთელის. იე. ჯაეახიშვილი, რომელმაც ამ კუთხით საფუძვლიანად გამოიკვლია ქართული წერილობითი ძეგლები, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ აბჯარი ზოგადი მნიშვნელობის მქონე ცნება იყო, ხმალიც აბჯრად ყოფილა მიჩნეული და ეს სიტყვა XVIII საუკუნემდე იქნა დატული, რის შემდეგაც იგი ადგილს უთმობს თურქულ გერმინს „იარალი“, რომელიც XV საუკუნიდანაა ცნობილი და XVIII საუკუნიდან უკვე საბოლოოდ მკვიდრდება (ჯაეახიშვილი 1962: 207-214). ეს გერმინი უალტერნატივოა თანამედროვე სამხედრო ხელოვნებაშიც.

იარაღის აღმნიშვნელი გერმინოლოგიის შესასწავლად მნიშვნელოვანია ქართველურ ენათა მონაცემებიც. სევანურში გერმინი „აბჯარი“ (ფოლკლორისა და წერილობითი ძეგლების მონაცემები) სწორედ ისეთივე მნიშვნელობით გვხვდება, როგორც ის სულხან-საბასთან არის განმარტებული. აბჯარი აქ ძირითადად, განზე ჩასაყდელ ჯაჭვის პერანგს ნიშნავს, თუმცა ზოგჯერ კრებისით მნიშვნელობითაც იხმარება. ეს კი სრულად შეესაბამება აბჯრის საბასეულ განმარტებას: „აბჯარი ესე ზოგადი სახელი არს ყოველთა საჭურველთა და უფროსად საცვამთა ჯაჭვთა“ (სულხან-საბა 1991: 38). საინტერესოა, რომ სევანურ ფოლკლორში იარაღის ზოგად, კრებისით გერმინად დასტურდება „ავეჯი“, რომელიც აბჯრის პარალელურად იხმარება და უფრო ფართო მნიშვნელობა გააჩნია. შეიძლება ითქვას, რომ ის