

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ეკონომიკისა და სამართლის ინსტიტუტი

ბ. ნადარეიშვილი

ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევი



გამომცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი

1971

ნაშრომში განხილულია V—XVIII საუკუნეების ქართული საჰორწინო სამართლის ისტორიის ძირითადი საკითხები. ავტორს მოცემული აქვს ქართული საჰორწინო სამართლის ვრცელი ისტორია. ნაჩვენებია საერო და კანონიერი სამართლის ნორმების ფეოდალურ-ბატონყმური ხასიათი, ქართული საჰორწინო სამართლის ნორმები შედარებით ისტორიული მეთოდის გამოყენებით შესწავლილია ბიზანტიურ, სომხურ, სპარსულ და სხვა სამართლის ნორმებთან მჭიდრო კავშირში. ნაშრომი დამყარებულია პირველწყაროების, სამართლის წიგნების, იურიდიული დოკუმენტების, აგრეთვე ნარატიული ხასიათის წყაროების შესწავლაზე.

წ ი ნ ა ს ი ტ უ ვ ა

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

წარმოებითი ურთიერთობის ფეოდალური ტიპის ქართული ვარა-ნტი, ქართული ფეოდალური საზოგადოებრივი წყობილება დღემდე საკმაო სისრულით არ არის გამოკვლეული. უეჭველია, რომ V—XVIII საუკუნეების ქართული საქორწინო სამართლის ისტორიას არც თუ ისე მცირე დახმარების გაწევა შეუძლია შუა საუკუნეების საქართველოს შინაგანი ისტორიის სწორი ანალიზის საქმეში.

ჩვეულებრივ, ოჯახის, როგორც საზოგადოებრივი ინსტიტუტის, ისტორიას საკმაო ადგილს აკუთვნებენ ხოლმე ისტორიულ გამოკვლევებში. სამწუხაროდ, როგორც საერთოდ ქართული სამართალი, ასევე მისი შემადგენელი ნაწილი — საქორწინო სამართალიც, დღემდე საკმარის ყურადღების ღირსი არ გამხდარა; მის მნიშვნელობას მისივე შესწავლილობის დონე სრულიადაც ვერ შეეფარდება.

წინამდებარე ნაშრომი, ცხადია, მიზნად ისახავს შუა საუკუნეების საქართველოს საქორწინო სამართლის ისტორიის რამდენადმე ამომწურავ გადმოცემას და მის შეძლებისდაგვარად სრულ დახასიათებას.

ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს შუა საუკუნეების ფეოდალურ საქართველოში ოჯახის, როგორც სოციალ-ეკონომიური ორგანიზმის, უ ე ე ლ ა მ ხ ა რ ე განვიხილოთ მის ისტორიულ განვითარებაში. ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ საქორწინო სამართლის ის ძირითადი ნიშნები, რომლებიც ნარატიული წყაროების, კერძოსამართლებრივი დოკუმენტებისა და საკანონმდებლო მასალების შესწავლით მქდავდება. განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვს საოჯახო სამართლის, როგორც დინამიური და რთული სოციალური მოვლენის ტერმინოლოგია. განსაზღვრული აზრით გარდასულ საზოგადოებრივ ურთიერთობათაგან გადარჩენილი ე. წ. „ტექნიკური“ ტერმინოლოგია წარმოადგენს უკვე გამჭრალ

სოციალურ ურთიერთობათა უძველეს და უკეთილსინდისიერეს მოწმეს. შეძლებისამებრ ამ გარემოებასაც ვაქცევდით სათანადო ყურადღებას წინამდებარე შრომის წერის დროს. საკანონმდებლო ძეგლების შედარებითა სიმცირემ განაპირობა ის, რომ ჩვენ ვცდილობთ ხსენებული ხარვეზის შესავსებად სანდო ეთნოგრაფიული მასალების გამოყენებასაც სამართლებრივ ასპექტში.

ისტორიულ-იურიდიული დოკუმენტები, ნარატიული წყაროები, აგიოგრაფიული ლიტერატურის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის მონაცემები, კანონიკური სამართლის ნორმები, ბიბლიის ხელნაწერთა ტექსტების ტერმინოლოგიის შესწავლა, მეზობელი ხალხების საოჯახო სამართლის ნორმების გათვალისწინება მეტად საჭირო იყო წინამდებარე მონოგრაფიისათვის.

რომელიმე ფეოდალური ქვეყნის ოჯახური წყობა რომ სწორად წარმოედგინოთ, ამისათვის აუცილებელია მისი (ქვეყნის) აგრარული ისტორიის ცოდნაც, ცოდნა იმისა, თუ როგორაა მოცემულ საზოგადოებაში განაწილებული მიწა, შუა საუკუნეების საზოგადოების ეს უმთავრესი საწარმოო საშუალება. მიწის საკუთრება წარმოადგენს გაბატონებულ წოდებათა ხელში ბატონობა-მორჩილებს ურთიერთობის უმთავრეს მატერიალურ საძირკვეს, მოსახლეობის დამოკიდებული და ექსპლოატირებული ფენების ეკონომიური და გარეშეეკონომიური იძულების ძირითად ბაზას. ძნელი წარმოსადგენი არაა, თუ რა მკიდრად იყვნენ დაკავშირებულნი შუა საუკუნეებში მიწა და ოჯახი. მიწის საკუთრება და ქორწინება, მიწის მფლობელობის უფლება და ქორწინების უფლება.

მართალია, ფეოდალური საქართველოს აგრარული ისტორიის კვლევის სფეროში ამ უკანასკნელი წლების მანძილზე დიდი მიღწევები აქვს ქართულ ისტორიულ მეცნიერებას, მაგრამ აქ ჯერ კიდევ ბევრი რამ არ არის სავსებით ნათელი. რიგი იურიდიული საკითხები თითქმის სავსებით შეუსწავლელია.

ფეოდალიზმის ეპოქის აგრარული ისტორიის მონაცემების გათვალისწინება აუცილებელია ქვეყნის სოციალურ ურთიერთობათა სწორად წარმოდგენისათვის. მიწის მფლობელობის „რიგი“ ფეოდალური საზოგადოების სოციალური და პოლიტიკური ორგანიზმის არა მარტო ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტია, არამედ, ფიუტურულ დეკლანეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი არის აგრეთვე ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი ორგანო სოციალური ყოფიერებისა. ერთი სიტყვით, შუა საუკუნეების საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში მიწის საკუთრებას წამყვანი ადგილი ეკუთვნის.

ქართული სახელმწიფოებრიობის დაცვამ გვიან შუა საუკუნეებში, საქართველოს ნაცვლად „საქართველოების“ გაჩენამ, ურიცხვ ბტერათა შემოსევამ ქართველი ხალხის კულტურული შემოქმედების ენერგია, მისი ორგანიზატორული და სამეურნეო შემოქმედების უნარი დაუზღობლად გაფლანგა. ხელსაყრელი საგარეო პოლიტიკური ვითარებას პირობებში თუ ერთ სახელმწიფოდ იქნებოდა გაერთიანებული, ქართველ ხალხს დიდებული შედეგების მიღწევა შეეძლო. მონღოლებმა, თემურ-ლენგმა, ოსმალო და ყიზილბაშ დამპყრობლებმა დაფლითეს საქართველოს პოლიტიკური სხელი და საფრთხის ქვეშ დადგა ქართველი ხალხის თვით ფიზიკურად არსებობის საკითხიც კი.

გვიანი შუა საუკუნეების სიგელ-გუჯრებში და სხვა დოკუმენტური ხასიათის წყაროებში ადვილად შეიმჩნევა ქართული ფეოდალურა საზოგადოების სტაგნაცია-დაჩიხულობა და ხშირად უკან სვლაც კი წინა საუკუნეებთან შედარებით. ეს გარემოება მკვლევარისათვის განსაკუთრებულ სიმძნელესაც კი ქმნის.

XVI—XVIII საუკუნეების ქართული ფეოდალური საზოგადოება ჩამორჩენილობა-დაჩიხულობა, როგორც ქართული ფეოდალიზმის „უკანასკნელი თავი“, ხელსაც კი გვიშლის გავიგოთ და წარმოვიდგინოთ საზოგადოებრივი წყობილების განვითარების ღონე XI—XIII საუკუნეებში.

სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი წყობის, აგრეთვე სამართლებრივი სისტემის თვალსაზრისით, გვიანი შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოება ვერ აღწევს შესაბამისი პერიოდის ევროპული ფეოდალიზმის ისტორიულ სიმაღლეს.

XI—XII საუკუნეებში ქართული ფეოდალური საზოგადოება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მაღალგანვითარებული ქვეყნების დონეზე იდგა. თუ ბიზანტია ამ დროს (შესაძლოა სამართლიანადაც) მსოფლიო ცივილიზაციის გზებზე პირველობას ჩემულობდა, საქართველოსაც თამამად შეეძლო თვალის გასწორება ბიზანტიელებისათვის.

უფრო მაღალი საზოგადოებრივი ფორმის სტრუქტურა და წარმოებითი ურთიერთობა, როგორც ცნობილია, გვეხმარება ხოლმე დაბალის უკეთ გაგებაში. ამ თვალსაზრისით კარლ მარქსი აღნიშნავდა, რომ „ადამიანის ანატომია მაიპუნის ანატომიის გასაღებიაო“¹.

გვიანი შუა საუკუნეების საზოგადოებრივი ფორმის სტრუქტურა და წარმოებითი ურთიერთობა ამასთან დაკავშირებით უფრო ნაკლები

¹ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, სახელგამი, 1953, გვ. 288—289.

დახმარების გაწევა შეუძლიათ ადრეულის გასახსნელად, მისი საიდუმლოების ამოსაცნობად, ვიდრე ეს მოსალოდნელი იყო. ამის მიზეზი, რა თქმა უნდა, იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ ქართული ფეოდალური წყობილების პროგრესული განვითარების ტენდენცია არაპელსაყრელმა საგარეო თუ საშინაო პირობებმა ბეკეტრად შეაფერხეს. ზოგიერთ საკითხში XVI—XVIII საუკუნეების ქართული სამართალი განვითარების უფრო დაბალ დონეს აჩვენებს, ვიდრე, ვთქვათ, XII საუკუნისა.

თუ წინამდებარე ნაშრომი ფეოდალური საზოგადოების საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობის ქართული ვარიანტის შესახებ ძირითადად სწორ და სათანადო მასალების ანალიზით გამართლებულ წარმოდგენას მისცემს საზოგადოებას, ავტორი თავის ამოცანას შესრულებულად ჩათვლის.

ცნობილია, რომ ადამიანები მხოლოდ ერთ ისტორიას ქმნიან. ისინი ცალ-ცალკე, იზოლირებულად როდი ქმნიან რელიგიის, ფილოსოფიის, სამართლის და სხვა ისტორიებს. მით უმეტეს, რა თქმა უნდა, ადამიანები ცალ-ცალკე როდი აკეთებდნენ საოჯახო, სანივთო, მემკვიდრეობისა და სამართლის სხვა ინსტიტუტების ისტორიას. ეს გარემოება განსაზღვრავს იმას, რომ ფეოდალური საოჯახო სამართალი იმანენტურ კავშირშია, როგორც სამართლის სხვა დარგებთან, ასევე რელიგიის, ეკლესიის, ფილოსოფიის ისტორიასთან და სხვა. ერთი სიტყვით, საოჯახო სამართლის ისტორიის მკვლევარი სამართლის სხვა ინსტიტუტების, აგრეთვე მეცნიერების ზოგიერთი სხვა დარგის შესწავლის დონისაგანაც არის დამოკიდებული.

ფეოდალური რუსეთის, გერმანიის, ინგლისის, საფრანგეთის, იაპონიის და სხვა ქვეყნების საოჯახო სამართლის ისტორიის საკითხებზე სპეციალურად უმუშავია მრავალ მეცნიერს და მათზე საკმაო შრომებია გამოქვეყნებული. მიუხედავად ამისა, ჯერ კიდევ ყველაფერი გამოკვლეული არ არის. საკმაო ლიტერატურა არსებობს აგრეთვე ფეოდალური სომხეთის საოჯახო სამართლის ისტორიის საკითხების შესახებ.

ქართული საოჯახო სამართლის ისტორია, ისევე როგორც მთლიანად ქართული სამართლის ისტორია, ჯერჯერობით ისეთ სფეროს წარმოადგენს, სადაც სამკალი „ფრიად არს“, ხოლო „მომჩალნი“ მცირერიცხოვანნი არიან. ცხადია, ზემოხსენებული მიზეზის გამო ვრცელი

და საფუძვლიანი ნაშრომის გამოცემა ხსენებულ საკითხზე უთუოდ სასურველი იყო.

„ისტორიკოსისათვის არ უნდა არსებობდეს საინტერესო და არა-საინტერესო ხალხები. შესაძლოა ინტერესს მოკლებული იყოს თვითონ ისტორიკოსი, ხოლო ისტორია ყოველთვის საინტერესოა-ო“, ამბობდა ერთი ცნობილი მეცნიერი². ეს თეზისი არ შეიძლება დღეს არ გავიზიაროთ. ამის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ისტორიული მეცნიერების განვითარების პროგრესი. ამ თვალსაზრისით შუა საუკუნეების საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიაც მეტყველებს.

² ი. ბ. Е. В. Т а р л е, Сочинения в двенадцати томах, т. XI, М., 1961, გვ. 408.

შ ე ს ა მ ა ლ ი

ქართული საოჯახო სამართალი დღემდე მონოგრაფიულად არ ყოფილა დამუშავებული, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მ. ტყეშელოვის (ტყეშელაშვილი) მცირე მოცულობის ნაშრომს¹ სხენებულ საკითხზე, რომელიც, სამწუხაროდ, სხვადასხვა მიზეზების გამო, ვერც გასული საუკუნის ოთხმოცი-ოთხმოდცდაათიანი წლებისათვის მიღწეული ქართველოლოგიური მეცნიერების დონეზე ვერა დგას.

მ. ტყეშელოვი, როგორც ეს მისი ნაშრომიდან ჩანს, საფუძვლიანად არ იცნობდა საქართველოს ისტორიის წყაროებს და მას გამოყენებულიც არა აქვს არც ერთი ქართული ისტორიულ-იურიდიული წყარო, გარდა დ. ბაქრაძის რედაქციით რუსულ ენაზე გამოსული ვახტანგ VI კანონთა კრებულისა. თვით ეს გარემოება, ცხადია, თავისთავად ბევრს ლაპარაკობს ზემოხსენებული ნაშრომის ღირსებაზე. გარდა ამისა, მ. ტყეშელოვს არასწორი წარმოდგენა აქვს საქართველოში ბერძნული, სომხური და ძველ-ებრაული სამართლის მოქმედების შესახებ.

მ. ტყეშელოვი გადაჭარბებით აფასებს ბიზანტიური და ირანული სამართლის გავლენას ქართულ იურიდიულ აზროვნებაზე, ვერ ხედავს მათ შორის საზღვარს და სრულებით არ იცნობს, როგორც ქართულ ისტორიულ-იურიდიულ დოკუმენტებს. ასევე ჩვეულებითი სამართლის ძირითად ცნებებსაც.

მ. ტყეშელოვის აზრით, „ვახტანგის კოდიკონში შესულ უცხოური წარმოშობის კანონებს, ქართულის გვერდით, თ ა ნ ა ბ ა რ ი საგალდებულო ძალაც უნდა ჰქონოდათ, რაც, რა თქმა უნდა, არაა სწორი. „ვახტანგის კრებულში“ შესულ უცხოური წარმოშობის სამართლის წიგნებს ქართულ სინამდვილეში მხოლოდ სუბსიდარული სამოქმედო ძალა ჰქონდა. ეს რომ ასე იყო, ამაზედ ურყევად მეტყველებენ XVIII საუკუნის იურიდიული დოკუმენტები, რომლებიც საკმაო რაოდენობ-

¹ იხ. М. Т к е ш е л о в, Исследования по грузинскому праву, вып. 1, Семейное право, М., 1892.

ით არიან ჩვენამდე მოღწეულნი. სასამართლო გადაწყვეტილებათა და განაჩენათა უდრდესი უმრავლესობა მხოლოდ და მხოლოდ ვახტანგ VI სამართლის წიგნის მიხედვითაა შედგენილი. თეორიულად რა კუთხითაც არ უნდა დაისვას ვახტანგ VI კრებულში შემავალი სამართლის წიგნების სავალდებულო ძალის საკითხი, სასამართლო პრაქტიკა ურყევად მიუთითებს, რომ, როგორც წესი, მხოლოდ ვახტანგ VI სამართლის წიგნს ცნობდნენ ძირითადად სავალდებულო ძალის მქონედ. გამო-ნაკლისები, რა თქმა უნდა, მხოლოდ წესის არსებობაზე მიუთითებენ. აღიარებულია, რომ ცხოვრების თვალსაზრისი, პრაქტიკის თვალსაზრისი უნდა იქცეს ისტორიულ მოვლენათა შემეცნების პირველ და უმთავრეს თვალსაზრისად. ამ მიმართულებით ჩვენ მიერ ზემოთ გამოთქმული აზრის ურყევობა უეჭველია.

ცნობილია, რომ ვახტანგის კრებული შედგება ერთმანეთთან შეუ-თანხმებელი და ურთიერთსაწინააღმდეგო შინაარსის ნორმების შემც-ველი სამართლის წიგნებისაგან. ისინი შედგენილნი იყვნენ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ქვეყანაში, განსხვავებულ წარმოებით ურთიერთ-ბათა პირობებში და სახელმწიფოებრიობის და კულტურის განვითა-რების განსხვავებულ დონეს ასახავენ. რა თქმა უნდა, შეუძლებელი იყო, რომ ყველა მათგანს თანაბარი სავალდებულო ძალა ჰქონოდა. თვითონ ვახტანგ VI-ს მშვენიერად ესმოდა, რომ სამართლის წიგნები არ შეიძლებოდა გამოყენებულ ყოფილიყვნენ ხელაღებით, ასე ვთქვ-ათ, „დროისა და სივრცის გარეშე“.

„...ვინათგან ქართველთა წესნი და ქცევანი სხვა რამე არს და არა მიჰგავს სხვათა ქვეყანისა რიგთა და ქცეულებათა, სხვა არს ღიღებული და თავადი, სხვა არს სისხლი და ჰიკედლი, სხვა არს ღალატი და უკა-დრისი, ამაღ ესევეითარისა სამართალნი სხვათა განაჩენთა შინა მოკლე-ბით იპოების და მათი წიგნი უფროს ჩვენდა უხმარ არს. ნუ სიქადუ-ლად შემირაცხავთ. და ვგონებთ უმჯობესად ყოველთასა წიგნსა მან სასარგებლოდ ქვეყანისა ამისად“. — ნათქვამია ვახტანგ VI სამართლ-ის წიგნის 204-ე მუხლში². როგორც ვხედავთ, ქართველ კანონმდებელს ასე თუ ისე კარგად ესმოდა, რომ უცხოური წარმოშობის სამართლის წიგნები „უფროს ჩვენდა უხმარ არს“ და, რომ კრებულში მოთავსებუ-ლი სამართლის სხვა წიგნებზე მეტად საქართველოსათვის თვით ვა-ხტანგ VI სამართლის წიგნია გამოსადეგი. სამართალი, როგორც მოცე-მული წარმოებითი ურთიერთობის წარმონაქმნი, ყველაზე უკეთ მხო-

² იხ. ვ ა ხ ტ ა ნ გ VI, სამართლის წიგნი, თბ., 1955, თ. ენუქიძის გამოცემა-ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი I, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული, პროფ. ი. დოლიძის რედ., თბილისი, 1963, გვ. 532.

ლოდ ამ საზოგადოების სინაჰდვილეში გამოდგება საზოგადოებრივ ურთიერთობათა მოსაწესრიგებლად.

ზემოთქმული, როგორც ჩანს, საესეებით ნათელი არ ყოფილა მ. ტყეშელაშვილისათვის.

მართალია, ვასტანგ VI-მ თავის კრებულში შეიტანა ბერძნული. სომხური. ებრაული, აგრეთვე ზოგიერთი ადრინდელი ქართული სამართლებრივი ძეგლი, მაგრამ, როგორც ჩანს, კანონმდებელი ამ უკანასკნელებს უყურებდა, როგორც საკანონმდებლო სიძველეთა არსენალს, საიდანაც მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევაში შეიძლება საჭირო იარაღის აღება. ყოველ შემთხვევაში, მ. ტყეშელაშვილს (ტყეშელაშვილს) სასამართლო პრაქტიკის შესწავლის გარეშე, რაც მას არ გაუყვებია, არ ჰქონდა არავითარი საფუძველი თავისი დებულებების დასამტკიცებლად.

არასპეციალურად საოჯახო სამართლის კვლევისათვის გამოიზნულ ნაწარმოებებში მრავალი ძველევარი შეხებია გზადაგზა ფეოდალურ საქართველოში საოჯახო საქორწინო ურთიერთობათა საკითხებს.

XVIII საუკუნის გამოჩენილ ქართველ სწავლულს, გეოგრაფსა და ისტორიკოსს ვახუშტი ბაგრატიონს თავის სახელგანთქმულ ნაშრომში — „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ მოცემული აქვს ქართველთა ზნე-ჩვეულებათა აღწერა სახელწოდებით: „ზნენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი“.

ზემოხსენებულ ნაშრომში მეცნიერი ბატონიშვილი გაკვირვებით ეხება „საოჯახო ურთიერთობის საკითხებსაც. ვახუშტის აზრით ქართველთა ძველი ჩვეულება იყო „... ერთი ცოლისა ქრმოზა, რამეთუ მოიყვანიან თვისთვისთა თანასწორთა: მთავარნი მთავართა, აზნაურნი აზნაურთა და უმცირესნი უმცირესთა, და ამის მიერ არა იყო მრავალცოლობა, ვითარცა ვიხილავთ ქართლოსისა და სხვათაცა“³.

როგორც ვხედავთ, ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით, მითიური ქართლოსის ეპოქიდან მოყოლებული ქართველთა ძველი ჩვეულება იყო მონოგამიური ქორწინება და ქორწინებაში წოდებრიობის პრიციპი. ვახუშტის აზრით, ძველ საქართველოში ცალკეული წოდებრივი ჯგუფები „მოიყვანიან თვისთვისთა თანასწორთა“. ვახუშტი რა თქმა უნდა, ვერ ცილდება „ქართლის ცხოვრებას“ და ამიტომაც დასძენს: „... და ამის მიერ არ იყო მრავალცოლობა, ვითარცა ვიხილავთ ქართლოსისა და სხვათაცა-ო“. ცხადია, რომ ვახუშტი ბაგრატიონს ფეოდალიზმის დროს გაბატონებული ქორწინების წესი მიაჩნია შედარებით

³ ი. ხ. ვ ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თ. ლომოურისა და ნ. ბერძენიშვილის რედ., თბ., 1941, გვ. 12.

უფრო ძველად, წინაფეოდალურ საზოგადოებაშიც არსებულად. დაახლოებით ანალოგიურ პოზიციებზე იდგა თეიმურაზ-ბატონიშვილიც.

გვიანი შუა საუკუნეების ქართული საოჯახო სამართლის საყურადღებო მიმოხილვა აქვს მოცემული დავით ბაგრატიონს თავის საინტერესო ნაშრომში „საქართველოს სამართლის და კანონმდებლობის მიმოხილვა“⁴.

ცნობილია, რომ გიორგი XII სიკვდილის შემდეგ დავითი იყო ქართლ-კახეთის სამეფოს გამგებელი და მას უშუალოდ უხდებოდა მონაწილეობის მიღება სასამართლო საქმიანობაშიაც. ამასთან დაკავშირებით დავითის ზემოხსენებულ შრომას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, როგორც ისეთს, სადაც გამოვლენა უნდა ეპოვა სასამართლო პრაქტიკის განზოგადოებას.

ქართველთა შორის ქორწინების წესის აღწერა მოცემული აქვს ვახტანგ ბატონიშვილს თავის „ისტორიები ალწერა-ში“. ამ თხზულებაში მრავალ ძვირფასი ხასიათის ცნობას შევხვდებით, პირველ ყოვლისა, რა თქმა უნდა, ეთნოგრაფიული ხასიათისას. უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოხსენებულ შრომაში ვახტანგ ერეკლეს ძე ბაგრატიონი დაახლოებით ისეთნაირად გადმოგვცემს ქორწინების წესებს, როგორც იგი ალწერილი აქვს თეიმურაზ მეორეს თავის ნაწარმოებში — „სარკე თქულთა ანუ დღისა და ღამის გაბაჟება“. ამასთანავე, ზოგიერთი ძვირფასი ცნობა გამორჩენია კიდევ ვახტანგ ერეკლეს ძეს პაპის თხზულებიდან.

XIX საუკუნის მიწურულში ფეოდალური საქართველოს საოჯახო სამართლის ისტორიის ზოგიერთ საკითხზე მუშაობდა ნიკიერი ბეკლევარი ნ. ხიზანიშვილი (ურბნელი). ნ. ხიზანიშვილმა ცალკე წერილიც კი მიუძღვნა ძველ ქართულ ოჯახს.

ნ. ხიზანიშვილი იყო ცნობილი რუსი მეცნიერების ლეონტოვიჩისა და მ. კოვალევსკის მოწაფე და მიმდევარი. ისინი სოციოლოგიური სკოლის წარმომადგენლები იყვნენ და ისტორიულ შედარებით მეთოდს იყენებდნენ.

როგორც ეთნოგრაფიულ, ისე სამართლის ისტორიის გამომკვლევ ნაწერებში ნ. ხიზანიშვილი გვევლინება, როგორც სათანადო ცოდნით აღჭურვილი სწავლული, მაგრამ, რა თქმა უნდა, მისი ნაშრომები უნაკლო არ ყოფილა. ნაკლოვანებანი, რომელნიც ნ. ხიზანიშვილის წერილებსა და წიგნაკებს ახასიათებენ, გამოწვეულნი იყვნენ, პირველ ყოვლისა, იმით, რომ იგი არ ყოფილა სწორი მეთოდით მომუშავე მკვლე-

⁴ ი. ხ. დ ა ვ ი თ ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი, საქართველოს სამართლის და კანონმდებლობის მიმოხილვა, აბ. როგავას რედაქციით და გამოცემა, თბ., 1959.

ვარი. რიგ შემთხვევაში კი მისი ნაწერები ღარიბნი ჩანან ფაქტური მასალების მომარჩევის თვალსაზრისითაც.

მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ მიერ ამორჩეული თემის თვალსაზრისით მთელი XIX საუკუნის მანძილზე ნ. ხიზანიშვილი გამოირჩევა, როგორც სერიოზული მკვლევარი.

ნ. ხიზანიშვილმა თავისი შრომებით კვალი დასტოვა, როგორც ქართული ეთნოგრაფიის, ისე ქართული სამართლის ისტორიაშიც. იგი ცდილობდა ყოველი საკითხი ისტორიულ ასპექტში განეხილა. ასე იქცევა იგი ქართული ფეოდალური ოჯახის კვლევის დროსაც.

ნ. ხიზანიშვილისათვის ოჯახის ფორმების განვითარება უდავო ფაქტს წარმოადგენს. მისთვის ძველ საქართველოში გვაროვნული წყობილებისა და გვაროვნული საკუთრების არსებობა საეკვოდ არ ითვლება. ამავე დროს ნ. ხიზანიშვილს სავსებით სამართლიანად მიაჩნდა ძველ ქართულ ტომებში მატრიარქატის არსებობა ისტორიულ ფაქტად. ამასთან ერთად მ. ხიზანიშვილი აკრიტიკებს ვახუშტი ბაგრატიონს და დიმიტრი ჯანაშვილს საქართველოს ისტორიის ადრეულ პერიოდებში წინამორბედიური ქორწინებისა და ოჯახის ფორმების დაუნახველობისათვის. იგი აკრიტიკებდა ვახუშტი ბაგრატიონს იმასთან დაკავშირებით, რომ ამ უკანასკნელმა ქართველთა უძველესი საქორწინო ზნეჩვეულებანი ისე დახატა, რომ თითქოს ქართველებს დასაბამიდანვე ფეოდალური ოჯახი ჰქონოდათ. ნ. ხიზანიშვილისათვის უდავოა, რომ საქართველოში, ისევე როგორც სხვაგან. პატრიარქალურ ოჯახს წინ უსწრებდა მატრიარქალური ოჯახი. ამასთანავე მას ვახუშტი ბაგრატიონის აზრებისადმი მთლიანად უარყოფითი დამოკიდებულება არ გამოუჩენია, არამედ მხოლოდ კრიტიკულად უყურებდა მათ.

ვახუშტის ცნობებში იმის შესახებ, რომ უძველეს ეპოქაში საქართველოში „შესწირავდნენ კერბთა ძეთა და ასულთა თვისთა და იყო ესე ბოროტება მრავალსა წელსა“, ნ. ხიზანიშვილი ხედავდა ოჯახის მამის განუსაზღვრელ უფლებას, როდესაც მამას შვილის მოკვლაც კი შეეძლო დაუსჯელად⁵.

ნ. ხიზანიშვილისათვის ფეოდალიზმი არ არის ისტორიულად განსაზღვრული საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაცია და ამიტომაც ხშირ შემთხვევაში მისთვის რომაულ-მონათმფლობელურ და ქართულ ფეოდალურ ოჯახს შორის არსებითი ხასიათის განსხვავებანიც კი შეუმჩნეველი რჩება.

აქად. ი. ჯავახიშვილმა მდიდარი ფაქტური მასალის შეკრებით და კრიტიკულად შესწავლით მკვიდრ მეცნიერულ ნიადაგზე დააყენა ქარ-

⁵ ნ. ხიზანიშვილი, „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, თბ., 1940, გვ. 164—165.

თელი სამართლის ისტორიის შესწავლის საქმე. კაპიტალურ ნაშრომში — „ქართული სამართლის ისტორია“ ი. ჯავახიშვილი ეხება V—XIII საუკუნეების ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიის საკითხებსაც, რომელსაც ავტორმა ათიოდე გვერდი დაუთმო. ხსენებულ ნაშრომში ავტორს საოჯახო ურთიერთობის ცალკეულ საკითხებზე საყურადღებო და საფუძვლიანი მოსაზრებები აქვს გამოთქმული.

ქართული ფეოდალური საოჯახო სამართლის ცალკეულ საკითხებზე სხვა პრობლემების კვლევის დროს ზოგიერთი საყურადღებო აზრი აქვთ გამოთქმული იურისტ მეცნიერებს: პროფ. ალ. ვაჩიშვილს, პროფ. ივ. სურგულაძეს, პროფ. ი. დოლიძეს, პროფ. გ. სოსელიას.

ამეამდ ყურადღებას იპყრობს ქართველი ეთნოგრაფების ნაშრომები, რომელნიც სპეციალურად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში XX საუკუნეებში შემორჩენილ ოჯახის ადრეული ფორმათა ანალიზს აღმია მიძღვნილი. პროფ. რ. ხარაძეს მონოგრაფიულად აქვს შესწავლილი დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ქართული საოჯახო თემი და სხვა.

დოც. ი. ქყონიას და დოც. ვ. ითონიშვილს განხილული აქვთ საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობანი ხევსა და მთიულეთში. რა თქმა უნდა, ზემოხსენებული ავტორების მიზანი ქართული ფეოდალური საოჯახო სამართლის ისტორიის შესწავლა სრულიადაც არ იყო, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ქართული ფეოდალური ოჯახის ისტორიის ვერც ერთი მკვლევარი ვერ აუვლის გვერდს იმ მასალებსა და ამ მასალებს საფუძველზე გამოთქმულ აზრებს, რასაც ამ ეთნოგრაფ-მეცნიერთა ნაშრომებში ვხვდებით. ეთნოგრაფებს თავიანთი მუშაობის ხასიათის მიხედვით ყურადღების გამახვილება უხდებათ ძველ წესჩვეულებებზე და ჩვეულებითი სამართლის ნორმებზეც, ამ უკანასკნელებს კი საუკუნეების სიღრმეში მივყავართ. თვით ქართული შუა საუკუნეების მიმწუხრზეც კი, როგორც ცნობილია, სახელმწიფოებრივ-საზოგადოებრივი თუ კერძო ცხოვრება მნიშვნელოვანწილად ჩვეულებითი სამართლის ნორმების მიხედვით რეგულირდებოდა.

წყაროთა მიმოხილვა

VIII—XVIII საუკუნეების ფეოდალური საქართველოს საოჯახო სამართლის ისტორიის საკითხების შესასწავლად არსებობს წყაროებსა საკმაოდ ფართო წრე. თუ ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიის საკითხებს გავკრითმავინც წარმოშობა-განვითარების პერსპექტივის უფ-

* Р. Харадзе, Грузинская семейная община, ч. I, II, Тбилиси, 1960.

რო ღრმა კრილში განვიხილავთ, რაც უთუოდ საჭიროა, მაშინ განსახილველ წყაროთა წრე კიდევ უფრო გაფართოვდება.

ამასთანავე ახლა უკვე დგება დრო, როდესაც ქართული სამართლის პრობლემების შესწავლა უნდა მოხდეს არა მარტო საქართველოსა და სომხეთის ლეგალური ძეგლების და ისტორიულ-იურიდიულ დოკუმენტთა მონაცემების საფუძველზე, არამედ აგრეთვე ბიზანტიის, რუსეთის, დასავლეთ-ევროპის, წინა აზიისა და ძველი აღმოსავლეთის სამართლებრივი ძეგლების მონაცემების შუქზეც. სამართლებრივი მოვლენების და კერძოდ საოჯახო სამართლის ცალკეული ინსტიტუტების საფუძვლიანი შესწავლა უნდა მოხდეს, როგორც პორიზონტალურ კრილში (მეზობელ და არამეზობელ ხალხთა დაწერილი და დაუწერელი სამართლის მონაცემების გათვალისწინებით), ისევე ვერტიკალურ კრილში, ე. ი. ისტორიულ ასპექტში — წარმოშობა-განვითარების და როცა საჭიროა, უკან სვლის, შეფერხების ან დაჩიხულობის პროცესის ჩვენების ასპექტში.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებასაც, რომ საქართველოს და კავკასიის ეთნოგრაფიის მონაცემების, ნარატიული წყაროების, ენობრივი მონაცემების და ფოლკლორული მასალების გათვალისწინებაც შეიძლება დაგვიკირდეს, მაშინ ცხადი ხდება, თუ როგორ დიდ გროვად შეიძლება წარმოგვიდგეს შესასწავლი საკითხის წყაროები ზოგადად.

წყაროების ზოგადად ჩამოთვლის შემდეგ გადავიდეთ იმ ძირითადი წყაროების განხილვაზე, რომელთა ანალიზიც უნდა იყოს მიღებული დასკვნებისთვის მტკიცე საფუძველი. ასეთ წყაროებს შორის პირველ რიგში დასახელებულ უნდა იქნეს სამართლის წიგნები ან მათი ფრაგმენტები, განჩინებანი და საერთოდ ქართული ისტორიულ-იურიდიული დოკუმენტები.

სანამ საერო სამართლის წიგნებზე ვიტყვოდეთ რაიმეს, საჭიროა შევხედოთ აგრეთვე საეკლესიო სამართლის ნორმების, როგორც საოჯახო სამართლის წყაროს მნიშვნელობას.

აქვე უნდა მივუთითოთ ამასთან დაკავშირებით იმ გარემოებაზე, რომ ბიზანტიურ-ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილი თუ გადმოკეთებული „სჯულის კანონები“ ფეოდალური საქართველოს საქორწინო და საოჯახო სამართლის ეს ერთ-ერთი კაპიტალური მნიშვნელობის წყაროები, მეტწილად სათანადოდ გამოქვეყნებული და შეუსწავლელია. ცნობილია, თუ რა დიდ როლს თამაშობდა საქორწინო და საოჯახო სამართლის სფეროში ქრისტიანული ეკლესია. ფეოდალიზმის პერიოდი საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის ბატონობის პერიოდია. ქართულ ეკლესიაშიც, რომელიც საერთო ქრისტიანული ეკლესიის ნაწილს წარმოადგენდა, რა თქმა უნდა, სამოქმედოდ იყო მიღებული

მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებანი. ქრისტიანული ეკლესიის შიგნით განხეთქილების ჩამოვარდნის შემდეგ ქართული ეკლესია აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის შტო ხდება. ამიერიდან რიგი საუკუნეების მანძილზე ქართული ეკლესიის ცხოვრება-მოღვაწეობაში დიდ როლს თამაშობს აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის მიერ სანქციონირებული ნორმები. ქრისტიანული ეკლესიის უმნიშვნელოვანესი დადგენილებანი და გადაწყვეტილებანი, აგრეთვე საეკლესიო ყოფა-ცხოვრების მომწესრიგებელი საერო კანონები თავმოყრილ იყვნენ ე. წ. „სჯულის კანონებში“.

„სჯულის კანონი“, როგორც ფეოდალურ-ქრისტიანული საზოგადოების საეკლესიო და საოჯახო ურთიერთობათა მომწესრიგებელი ძეგლი, ერთ-ერთი პირველი წიგნი იყო, რომელსაც ხალისით ბეჭდავდნენ ევროპასა და რუსეთში გუტენბერგის გამოგონების დამკვიდრების შემდეგ. როგორც ვთქვით, ქართული „სჯულის კანონი“ სრული საბით დღემდე დაბეჭდილიც კი არ არის. დიდი სამუშაოა ჩასატარებელი საქართველოში „სჯულის კანონთა“ დასამუშავებლად. რამდენადაც საჭირო და სასურველი არ უნდა იყოს ფეოდალური საქართველოს საოჯახო სამართლის ისტორიის მკვლევარისათვის „სჯულის კანონთა“ შემდგომი დამუშავება-შესწავლის შედეგები, იგი, რა თქმა უნდა, მას ვერ მოუცდის. მოკიდებს თუ არა ოდესმე რომელიმე მკვლევარი ხელს ჩვენი „სჯულის კანონების“ დეტალურ და საფუძვლიან შესწავლას¹, ეს ჯერ კიდევ საკითხია. ალბათ საკმაო ხანს მოუხდება ცდა ჩვენს ისტორიოგრაფიას მანამდე, სანამ მას საკუთარი პავლოვი ან ცახარე გამოუჩნდებოდეს.

ქართული საეკლესიო სამართლის რაობის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე გამოთქმულია ერთი ფრად საყურადღებო და ძირითადად სწორი მოსაზრება. შევჩერდეთ მასზე. აკად. ივ. ჯავახიშვილი წერდა, რომ „ქართული საეკლესიო სამართალი მართო შინაარსით კი არ იყო საეკლესიო, არამედ წარმოშობიანებით. ამ მხრივ ქართული საეკლესიო სამართალი უფრო რომის კათოლიკეთა ეკლესიის „Corpus juris canonici“-ს მიაგავს, ვიდრე აღმოსავლეთის ეკლესიის, ბერძენთა და რუსთა საეკლესიო სამართალს იმგვარადვე, როგორც ქართული ეკლესია თავისი წესწყობილებით ბევრი თვისებით უფრო რომის საშუალო საუკუნეების ეკლესიას მიაგავდა, ვიდრე ერთმორწმუნე ბერძენთა

¹ ექვთიმე მთაწმინდელის კანონიერი კრებულის „მცირე სჯულის კანონის“ შესწავლას ხელი მოჰქია ე. გიუნაშვილმა, რაც მისასაღებელია. იხ. „მაცნე“ № 2, 1969, გვ. 202—212.

და რუსთა ეკლესიებს². ეს გარემოება, რომელსაც თავისი ფესვები ქართული ფეოდალური საზოგადოების თავისებურებებში აქვს, უთუოდ დიდი ყურადღების ღირსია. ქართული ფეოდალური საზოგადოება თავისი საეკლესიო წესწყობილებითურთ „დასავლეთისკენ იცქირება“, ანუ, უფრო სწორად, დასავლურ-ევროპულს მოგვეგონებს. გაცილებით მეტად ანალოგიურია ქართული ფეოდალური წყობილება დასავლეთ-ევროპულისა, ვიდრე მუსლიმანურ-აღმოსავლურისა. ასევე, საშუალო საუკუნეების ქართული საოჯახო სამართალიც მეტ სიახლოვეს ამჟღავნებს ევროპის ქვეყნების საოჯახო სამართლის ინსტიტუტებთან. მართალია, მუსლიმანური აღმოსავლეთის გავლენა დიდი არ ყოფილა ქართული საზოგადოების საოჯახო ურთიერთობაზე, მაგრამ საუკუნეების განმავლობაში ამ ქვეყნებთან მჭიდრო ურთიერთობას მაინც ამაოდ არ ჩაუვლია. ფაქტია ის გარემოება, რომ მიუხედავად ირანის, არაბეთის, თურქეთისა და სხვა აღმოსავლური ქვეყნების მნიშვნელოვანი გავლენისა, საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვა სფეროებზე, საოჯახო ურთიერთობა ამ მხრივ უფრო დაცული და თვითმყოფი აღმოჩნდა. ქრისტიანული ეკლესიის სახელმძღვანელო კანონები და ქართული ჩვეულებითი თუ წერილობითი სამართლის ნორმები ქართველთა საოჯახო ურთიერთობის სფეროში თითქმის განუყოფლად ბატონობენ მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე.

ამიტომაც მოციქულებისა და მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა კანონები საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობის საკითხებზე დიდი მნიშვნელობის ისტორიულ წყაროდ უნდა ჩაითვალოს. რა თქმა უნდა, ბერძნულიდან შერჩევით თარგმნილი კანონიკური სამართლის ძეგლებისათვის გვერდის ავლა არ შეიძლება. ისინი ქართული სამართლის ისტორიის შესწავლისათვის გამოსადეგი წყაროები არიან. ამ მხრივ პირველ რიგში დასახელებულ უნდა იქნენ ექვთიმე ათონელისა და არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი სჯულის კანონები. კანონიკური კრებულების თარგმნის დროს ქართველ მეცნიერებს აინტერესებდათ პირველ ყოვლისა სათარგმნი ძეგლის პრაქტიკული მნიშვნელობა ყოველდღიური ცხოვრებისათვის. სჯულის კანონების ქართულად მთარგმნელებს კანონიკური სამართლის ეს ძეგლი უთარგმნიათ არა იმ საბითო, როგორც ის დედანში იყო, არამედ „...მისი შედგენილობისა და რედაქციის ცოტაოდენი შეცვლით ქართულ სინამდვილესთან შეფარდებით“³. ასე მოიქცა ექვთიმე ათონელი მცირე სჯულის კანონის მთარგმ-

² ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ე ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. 1, ტფ., 1928. გვ. 18—19.

³ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტომი პირველი, თბილისი, 1951, გვ. 536.

ნელ-გადმოშვებული. ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე არსენ იყალთოელის მიერ XII საუკუნის პირველ მეოთხედში პატრიარქ ფოტის თითხმეტ ტიტლოვანი დიდი სჯულის კანონის თარგმნის შემთხვევაშიც. არსენის ქართულად არ გადმოშვლია ზოგიერთი ისეთი შემადგენელი ნაწილი სჯულის კანონისა, რომელიც ბერძნულ დედანში არის (მაგალითად, მოციქულების პეტრეს და პავლეს კანონები). უფრო გვიან, ქართული სჯულის კანონი შეუდგიათ ზოგიერთი ისეთი კანონიკური თხზულებით, რომელიც ბერძნულ დედანშიც არა ჩანს.

ქართული საქორწინო სამართლის შესწავლისათვის მნიშვნელოვან წყაროდ უნდა ჩაითვალოს ბერძნულიდან ნათარგმნი კანონიკური ძეგლები ნათესაობის ხარისხთა შესახებ. ბერძნულ ენაზე ამ საკითხის შესახებ დიდძალი საკანონმდებლო მასალა და ახსნა-განმარტებითი ლიტერატურა არსებობდა. ნაწილი ასეთი საკანონმდებლო ძეგლებისა ბერძნულიდან ქართულადაც იყო გადმოღებული და მას სამოქმედოდაც იყენებდნენ. ბასილი მაკედონელის პროხირონის მეშვიდე ტიტული რომელიც ნათესაობის ხარისხებს ეხება, საქართველოში მოქმედ საკანონმდებლო ჩორმად უნდა ჩაითვალოს. ასევე მოქმედ ან ნაწილობრივ მოქმედ სამართლად უნდა ჩაითვალოს ვახტანგის კრებულში შესული ე. წ. „ბერძნული კანონები“, რომლებიც მათე ბლასტარის სინტაგმაჲ არმენოპულოს ექვს წიგნთაგან შევსებულს უნდა წარმოადგენდეს. ვახტანგის კრებულში შესული იყო სომხური სამართალიც. ამ უკანასკნელის სახით ვახტანგის კრებულში შეტანილია, როგორც თავის დროზე სომხურად ნათარგმნი სირიულ-რომაული კანონები (მუხლი 1—150), ასევე მზითარ გოშის სამართლის წიგნი (მუხლი 151—430)⁴.

ზოგჯერ ქართველები წმინდა საეკლესიო-იურიდიულ ძეგლებს სომხურიდანაც თარგმნიდნენ. მაგალითად, ანტონ კათალიკოსმა 1776 წელს სომხურიდან გადმოაღებინა პირველ სამ მსოფლიო კრებათა აქტები. ისინი ჭერჯერობით ბეჭდური წესით არ არიან გამოცემულნი⁵. თუ დიდი არაა, გარკვეული მნიშვნელობა ქართული საოჯახო სამართლის შესწავლისათვის ამ ძეგლებსაც აქვთ.

გაცილებით უფრო დიდი მნიშვნელობის წყაროდ უნდა ჩაითვალოს ქართული ადგილობრივი საეკლესიო კრებების დადგენილებები,

⁴ იხ. სამართალი სომხური, ქართული ევრსია შესრულებული ვახტანგ VI ბრძანებით; ლ. მ ე ლ ი ქ ს ე თ ბ ე გ ი ს გ ა მ ო ც ე მ ა, ტფილისი, 1927; Б. М. А р у т ю н я н, Армянский судебник Мхитаря Гоша. წიხისიტყვაობა, Арм. судебник Мхитаря Гоша, Ереван, 1954; ი. დ ო ლ ი ძ ე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I, თბ. 1965.

⁵ იხ. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ე. კეკელიძის სახელობის ზელნა-წერთა ინსტიტუტი, ფონდი A, ზელნაწერი № 618.

კათალიკოს-პატრიარქთა ეპისტოლეები, სამართლის წიგნები და სასამართლო პრაქტიკა, აგრეთვე ნარატიული წყაროები.

მაგალითისათვის კანონიკურ ეპისტოლეთაგან შეიძლება აქ დავასახელოთ ანტონ I წერილი და „სასჯულო მცნება“, რომელაც XV საუკუნეში მიუცია აფხაზეთის საკათალიკოსოსათვის ანტიოქია-იერუსალიმის პატრიარქს მიხაილს იოაკიმე ბედიელის აფხაზეთის კათალიკოსად დადგინების გამო. ადგილობრივი ქართული საეკლესიო კრებების დადგენილებები, ისეთები, როგორიცაა რუის-ურბნისის ძეგლისწერა (1103 წ.) და „კათალიკოზის კანონები“ (XVI ს.) ქართული საოჯახო სამართლის შესწავლისათვის ძვირფას წყაროებს წარმოადგენენ.

ქართული სამართლის წიგნები და სიგელ-გუჯრები დიდად საყურადღებო წყაროს წარმოადგენდნენ საოჯახო სამართლის ისტორიის (და არამარტო ამის) შესწავლის თვალსაზრისით. ასე რომ, მათი სკრუპულოზური კვლევა მცენიერების ერთ-ერთ საპატიო ამოცანად უნდა ჩაითვალოს. მათში ასახულია, როგორც კანონში აყვანილი ჩვეულებითი სამართლის ნორმები, ასევე საეკლესიო სამართლის ნორმები და სხვა. სიგელ-გუჯრები ჩვენ ცოცხალი იურიდიული პრაქტიკის შესასწავლად სანდო წყაროდ წარმოგვიდგება.

შუა საუკუნეების საქართველოში, ისევე როგორც მეზობელ სომხეთში, როგორც წესი, სპეციალური სახელმწიფო საკანონმდებლო ორგანო არ არსებობდა. ერთადერთი კანონმდებელი იყო მეფე, რომელიც საჭიროების შემთხვევაში გამოსცემდა ხოლმე კანონებს. სიგელებს, ბრძანებულებებს თუ სამართლის წიგნებს. ასევე საეკლესიო კრებებიც მეფეთა დასტურით და მის მოხელეთა მონაწილეობითვე ეწეოდნენ საკანონმდებლო საქმიანობას. რადგანაც ზემოხსენებულ საკანონმდებლო მასალების დიდი უმრავლესობა ჩვენამდე არ არის მოღწეული, ამიტომაც მით უფრო გულდასმით უნდა იქნენ შეწავლილი გადარჩენილი ლეგალური ძეგლები და სასამართლო პრაქტიკის მასალები.

¹ ი. ბ. ხ. სამუელაძე, ძველი სომხური სამართლის ისტორია, ნაწ. 1, ერევანი, 1939, გვ. 356, რეზიუმე.

ქორწინება ქართული სამართლის მიხედვით

ქორწინების ფორმები, საბოლოო ანგარიშით, მატერიალურ სიკეთეთა წარმოების პროცესში წარმოშობილი ეკონომიური ურთიერთობით განისაზღვრებიან. ამ უკანასკნელის ბაზაზე იქმნება საქორწინო ცხოვრების შესაბამისი რელიგიური, ოფიციური და ეთიკური ნორმები. წარსულში, რამდენადაც დღეს შეიძლება მსჯელობა, არ არსებებოდა არც ერთი ხალხი, დამოუკიდებლად მისი ოჯახის ფორმებისა და, მაშასადამე, განვითარების დონისა, რომ ქორწინებაში შესვლის აქტია რაიმე რელიგიური წესჩვეულებებით არ აღენიშნა.

ქორწინებამ, ვიდრე იგი მონოგამიურ ფორმაში ჩამოყალიბდებოდა, განვლო განვითარების რთული და გრძელი გზა.

პირველყოფილი თემური წყობილების ორი დიდი ეპოქის — მატრიარქატისა და პატრიარქატის განვითარების სხვადასხვა პერიოდებში ქორწინების განსხვავებული ფორმები არსებობდნენ.

რიგ ბურჟუაზიულ მეცნიერთა მოსაზრებით სხვადასხვა ხალხებში პირველყოფილი საზოგადოების განვითარება მიდიოდა ორი სხვადასხვა გზით — მატრიარქატისა და პატრიარქატის. ხსენებული მოსაზრების მიხედვით მიწათმოქმედი ტომები და ხალხები წავიდნენ პირველი გზით და ჩამორჩნენ განვითარებაში ე. წ. არიელ მეჯოგე ტომებს, რომლებიც არ იცნობდნენ მატრიარქატს და განვითარების პატრიარქალური საფეხური გაიარეს მხოლოდ.

ხსენებული თეორიის ავტორებისათვის მატრიარქატი და პატრიარქატი პირველყოფილი თემური წყობილების განვითარების ორი, ისტორიულად ურთიერთ მოპდენო საფეხური კი არ არის, არამედ განვითარების ორი სხვადასხვა გზაა. ზოგიერთ ბურჟუაზიულ მეცნიერს პირველყოფილი თემური საზოგადოების განვითარების ხსენებული ხელოვნური თეორიის შექმნისას უეჭველად ის განზრახვა ამოძრავებს, რომ რაშენაირად ეგრეთწოდებულ არიელ ტომებს ჩამორეცხონ „უწესრიგო“ სქესობრივი „სირცხვილის ლაქა“. სხვები კიდეც დარწმუნებული არიან თავიანთი შეხედულებების ობიექტურობაში.

მარქსისტული ისტორიული მეცნიერება სულ უფრო და უფრო მეტი მასალებით ამტკიცებს, რომ მატრიარქატი წარმოადგენს პირველყოფილი თემური წყობილების პირობებში მთელი კაცობრიობის განვითარების უნივერსალურ სტადიას, რომელიც ყველა ხალხმა გაა-არა თავის დროზე.

როგორც ფიქრობენ, მატრიარქატი მოიცავდა დიდ პერიოდს: ეს იყო, არქეოლოგების ენით რომ ვთქვათ, პალეოლითის, აგრეთვე ადრინდელი და განვითარებული ნეოლითის ეპოქები.

გვიანდელი პალეოლითისა და ადრინდელი ნეოლითის დროს არსებობდა ადრინდელი მატრიარქატი. ამ დროს სამეურნეო შრომა მდგომარეობდა მცენარეულობის ნაყოფთა შეგროვებაში, ნადირობაა და პრიმიტიულ მეთევზეობაში. უკვე არსებობს სქესთა შორის შრომის დანაწილება. ქალი აწარმოებს უპირატესად შემგროვებლობით სამუშაოს, მამაკაცი ნადირობს, ხოლო მეთევზეობაში ორივე სქესი მონაწილეობს¹.

ისტორიულ მეცნიერებაში გამოთქმულია საკმაოდ დასაბუთებული მოსაზრება იმის შესახებ, რომ განვითარებული მატრიარქატი შეესაბამებოდა განვითარებული ნეოლითის ეპოქას და აღწევდა გვიანდელ ნეოლითამდე. თანდათან სამეურნეო შრომის სფერო უფრო ფართოვდება, ვითარდება სათოხნი მიწათმოქმედება, ვითარდება მეთევზეობა, ზოგან ცხოველებსაც ამინაუჭრებენ. ამ დროს საზოგადოებრივ წარმოებაში დიდ როლს ასრულებს ქალი. პრიმიტიული რელიგიაც ქალისადმი პატივისცემის იდეოლოგიას უწყობს ხელს.

სამიწათმოქმედო საქმიანობა ქალის ერთ-ერთ მთავარ ფუნქციას შეადგენს. მაშინ, როგორც წესი, მეურნეობის მთავარი დარგი მიწათმოქმედება იყო. განსაკუთრებით მებოსტნეობა, ხოლო შემდეგ მემინდვრეობაც.

ასეთი საზოგადოების ძირითადი უჩრადი არის მატრიარქალური ოჯახი, რომელიც შედგება დედის ხაზით ოთხი-ხუთი თაობის ახლო ნათესავებისაგან. ამ დროს ადგილი აქვს ჯგუფობრივ და წყვილად ცოლქმრობას. პირველი სახეობის ქორწინების დროს ადამიანები უკვე დაბადებისთანავე დაქორწინებულად ითვლებოდნენ მეორე სქესის მთელ ჯგუფთან. მეორე შემთხვევაში უკვე განსაზღვრული წყვილები ერთდებიან, მაგრამ ამ უკანასკნელს არა აქვს ხანგრძლივი ხასიათი.

პირველად სახეზე გვაქვს ცოლქმრული ცხოვრების დისლოკალური ფორმა. მამაკაცი ცხოვრობს თავის, დედის გვარში, ხოლო დე-

¹ М. К о с в е н, Очерки истории первобытной культуры, М., 1953, гл. 108—109.

დაკაცი — თავისაში. საქორწინო ურთიერთობას ამ დროს ვიზიტის ფორმა აქვს, ჩვეულებრივ, მამაკაცი ესტუმრება ხოლმე დედაკაცს მის გვარში; გამონაკლის შემთხვევაში ხდება პირიქითაც.

წყვილადი ქორწინების განვითარებასთან ერთად ქმარი საცხოვრებლად გადადის ცოლის ოჯახში. ესაა ე. წ. მატრილოკალური წესი ცოლქმრული ცხოვრებისა. ამ დროს ქალის მოტაცებას არ შეიძლებოდა ჰქონოდა ადგილი. მაგრამ თანდათანობით, როდესაც შემოდის ცოლქმრული ცხოვრების პატრილოკალური წესი, ქალის მოტაცებას აქვს ადგილი გამონაკლისის სახით მაშინ, როდესაც ქალს ან მის მშობლებს არ სურდათ დაერღვიათ ტრადიციული მატრილოკალიზმ².

მატრიარქატის დროს ქორწინების ერთ-ერთ მთავარ დამახასიათებელ თვისებას ის წარმოადგენს, რომ ამ დროს დაქორწინება ხდება უპირატესად ქალის ინიციატივით. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა პეროდოტეს ცნობა იმის შესახებ, რომ ლიდიელი ქალები თვითონვე ირჩევდნენ თავიანთ საქმროებს.

საქართველოშიც, არქეოლოგების ენით რომ ვთქვათ, მატრიარქატი მოიცავს გვიანდელ პალეოლითს და ადრინდელ ნეოლითს. მომდევნო, ენეოლითის ეპოქაში („სპილენძ-ქვის საუკუნე“) ხდება თანდათანობით გადასვლა მატრიარქატიდან პატრიარქატისაკენ³.

ნეოლითის ეპოქაში საზოგადოების განვითარებამ მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწია. ნეოლითი საქართველოში ძვ. წ. მეოთხე ათასეულის დასასრულამდე გრძელდებოდა. არქეოლოგიური ძეგლები მიგვითითებენ თუ როგორი მეურნეობა იყო საქართველოში განვითარებული მატრიარქატის დროს. ნადირობას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა. აღმზიანის ძირითადი იარაღი მშვილდი და ისარი იყო. ამ დროსვე არის დაწყებული ცხოველთა მოშინაურებაც. ნეოლითის ეპოქაშივეა წარმოშობილი პირველყოფილი მიწათმოქმედება. საქართველო და ამიერკავკასია პურეული მარცვლოვნების ერთ-ერთი უძველესი კერაა. მარცვლეულის იმდენ სახეობებს, რასაც საქართველოსა და სომხეთში პოულობენ, სხვაგან ვერ ვხვდებით. ამასთანავე მათი ნახევარი ადგილობრივად უნდა ჩაითვალოს⁴.

ენეოლითის დროს ხდება გვარების კონსოლიდაცია ტომებად.

² კ. ს. ვ. ნ. ი, ციტრ. თხზულება, გვ. 119.

³ იხ. Г. М е л и к ш в и л и, История древней Грузии, Тбилиси, 1959, გვ. 144—153.

⁴ П. М. Ж у к о в с к и й, Культурные растения и их сородичи, Москва, 1950, გვ. 23—26, შდრ. პროფ. დ. ე. ა. პ. რ. ე. ი. რუსთაველის ეპოქის მინდვის უმთავრესი კულტურები. კრებულში: შოთა რუსთაველის ეპოქის მატრიალური კულტურა, 1938.

ძველი წელთაღრიცხვის მესამე ათასწლეულში, ენეოლითის პერიოდში მოხდა გადასვლა მატრიარქატიდან პატრიარქატიზმად. მესამე-მეორე ათასწლეულის ზღუდრულზე საზოგადოებრივი ურთიერთობანი საქართველოში იმ მიმართულებით ვითარდება, რომ იზრდება მამაკაცის როლი წარმოებაში, მეურნეობაში. ჩნდება გვარი, რომელიც მამის ხაზით ნათესაობაზეა დაფუძნებული. გვარის შიგნით გამოიყოფიან უკვე ცალკეული პატრიარქალური ოჯახები. თანდათან გვარი, როგორც ძირითადი საზოგადოებრივი უჯრედი, უკანა პლანზე დგება და ტოპი ხდება ასეთად.

მატრიარქატის წიაღში უნდა იყოს წარმოშობილი ქართული ეპოქა — „ამირანის“. ეს უკანასკნელი მონადირეთა საზოგადოებაშია აღმოცენებული. მისი მთავარი გმირებიც მონადირეები არიან. საზოგადოება, რომელშიაც „ამირანიანი“ ჩამოყალიბდა, მატრიარქალურია. ქალღმერთი დალი იმ საზოგადოების დეობად უნდა ჩაითვალოს, სადაც დედამთავრული ოჯახი არსებობს და ნათესაობა დედის ხაზით აღინიშნება.

ძველი წელთაღრიცხვის პირველ ათასწლეულში, უფრო სწორად მის პირველ ნახევარში, არქეოლოგიური და სხვა მონაცემების მიხედვით, დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა განვითარების ისეთ საფეხურზე იმყოფებოდა, როდესაც შრომის პირველი საზოგადოებრივი დანაწილება (მეჯოგეობის გამოყოფა მიწათმოქმედებისაგან) უკვე მომხდარი ფაქტია, ხოლო ხელოსნობის გამოყოფა მიწათმოქმედებისაგან კმნადობის პროცესშია. რკინა ხდება თანდათან წამყვანი მეტალი იარაღების დამზადების დროს. მეჯოგეობის განვითარებასთან ერთად მამაკაცი იკავებს მეურნეობაში წამყვან როლს და ამ დროიდან პატრიარქალური ყოფა ბატონდება. მამაკაცის ქონებრივი და სამემკვიდრეო უფლებები იზრდება. ქალის ჩაგრულ მდგომარეობას ოჯახში უკვე სამეურნეო საფუძველი ეყრება.

მატრიარქატის ეპოქაში ქორწინებას მატრილოკალური ხასიათი ქონდა. ამ დროს ქალისა და მამაკაცის თანასწორუფლებიანობა განპირობებული იყო მათი ადგილით წარმოების საზოგადოებრივ პროცესში.

სქესთა შორის შრომის ფუნქციების დანაწილების პირობებში არამცირე მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებასაც, რომ ადამიანის წარმოშობა მხოლოდ დედის ხაზით ინგარისება. ეს გარემოება გამოწვეული იყო იმით, რომ თავდაპირველად ბავშვის მამის უცნობობის გა-

• იხ. მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი, წიგნი 1, გვ. 241.

• იხ. И. Н. Сосновкин, История патриархального общества Зап. Грузии, г. Калинин, 1955, გვ. 11—12.

ნო მხოლოდ დედა შეიძლება ყოფილიყო მისთვის უახლესი სისხლით ნათესავი. მამა არ ითვლება შვილის ნათესავად. საინტერესოა, რომ ასეთი შეხედულების გადმონაშთები უკვე წერილობით საკანონმდებლო აქტებშია კი გვხვდება. ჯერ კიდევ სოლონის დროს ათენში ერთი მამიდან, მაგრამ სხვადასხვა დედიდან წარმოშობილ და-ძმათა ცოლქმრობა დაიშვებოდა. ესაა იმ დროის გადმონაშთი, როგორც სამართლიანად მიუთითებდა ლ. მორგანი, როდესაც ადამიანის წარმოშობა დედის ხაზით ითვლებოდა.

ასევე იყო ძველ ებრაელებშიაც, სადაც მამით ერთ დაზე ძმას შეეძლო დაქორწინება. ხოლო დედით ერთი დის შერთვა სასტიკად იყო აკრძალული. ძმად ჩაითვლებოდა მხოლოდ დედით ერთი ძმა. მამად ერთი ძმა კიდევც რომ მოეკლა ვისმე, ძმა არ იყო ვალდებული შური ეძია ძმისთვის.

ლ. მორგანს ბერძნებში მატრიარქატის არსებობის დასამტკიცებლად მოჰყავს შემდეგი მაგალითი: სალმონეი და კრეტი იყვნენ ღვიძლი ძმები — ეოლის ღვიძლი შვილები. სალმონმა ქალიშვილი მიათხოვა თავის ბიძას მამის მხრით — ეოლის ძმას. თუ მამის ხაზით ვიანგაროშებთ, მაშინ დაქორწინებულნი ერთ გვარს ეკუთვნიან, მაგრამ დედის ხაზით თუ გაუარკვევთ მათ წარმოშობას, მაშინ აღმოჩნდება, რომ დასაქორწინებელი იყვნენ სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლები და, მაშასადამე, მათი დაქორწინება მატრიარქატის პირობებში დასაშვებია.

ადრინდელი მატრიარქატის დროს ქორწინების წესი, მისი რიტუალი მეტად მარტივია და ადვილად შესასრულებელი. თანდათანობით ეს უკანასკნელი იცვლის სახეს და, მორგანის აზრით⁷, უკვე წყვილადი ოჯახის ეპოქაში შემოდის ქორწინება წინ საჩუქრის პირთმევის ჩვეულება ქალის მშობლებისა და ნათესავებისათვის, რაც ქორწინებას აქლევდა ყიდვა-გაყიდვის სახეს. ამ დროს, როგორც ლ. მორგანი აღნიშნავს, მამაკაცები სიყვარულის გრძნობათა და მიდრეკილებათა მიხედვით კი არ არჩევენ საცოლოებს (ეს უკანასკნელი გულისხმობს განვითარების უფრო მაღალ საფეხურს), არამედ უბრალოდ — კეთილმოწყობისა და აუცილებლობის თვალსაზრისით⁸.

მონოგამიურ ქორწინებასა და ცოლქმრული ცხოვრების პატრილ-კალურ წესზე გადასვლის შემდეგ თანდათანობით ახალი ცვლილებები განიცადა დაქორწინების ცერემონიაში. ქალი მისი მშობლებისათვის

⁷ М. А. М е д в е д е в, Матриархат в древнем Израиле, 1953, гл. 125 (დოსერტაცია).

⁸ А. М о р г а н, Древнее общество, М. Л., 1954, гл. 200.

⁹ ი კ ე ე, გვ. 269.

იყო საბუშაო ძალა. ამიტომ ქალის გათხოვების შემთხვევაში მისი უახლოესი ნათესავები სასიძოხსა და მიწა მშობლებისაგან მოითხოვენ. კომპენსაციას საჩუქრის სახით. მეორე მხრივ, გათხოვილი ქალი, ტოვებს რა თავის მეურნეობას, ღებულობს ოჯახის კოლექტიური საკუთრებიდან გამსაზღვრელ წილს, ე. ი. მზითევს. რომელიც მის პირად საკუთრებად იქცევა. ეს უკანასკნელი განსაზღვრულ ფარგლებში წარმოადგენს ქალის პირადი დამოუკიდებლობის ბაზას ქმრის ოჯახში.

ქორწინების ცერემონია იქცევა რთულ და გრძელ ინსცენირებად, რომელშიც შედის ცეკვა, სიმღერა, სიმბოლური და დრამატული მნიშვნელობის მოქმედებანი და სხვა. რიგ ხალხებში დიდხანს იყო შემორჩენილი, როგორც ქორწინების ცერემონიის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილი, ქალის მოტაცების ინსცენირება. ეს უკანასკნელი ხშირად არასწორადაა განმარტებული, როგორც იმ ეპოქის გადმონაშთი, როდესაც ცოლებს ჩვეულებრივ მოტაცებით ირთავდნენ. სინამდვილეში კი აქ გვაქვს იმ დრამატიზმის ასახვა, რომლითაც აღსავსე იყო ცოლქმრული ცხოვრების მატრილოკალური წესიდან პატრილოკალურზე გადასვლა (მ. კოსვენო).

ძველ საბერძნეთში ქორწინების ცერემონიას რელიგიური ფორმა ჰქონდა, მხოლოდ ეს უკანასკნელი სრულდებოდა არა ტაძარში, არამედ ოჯახში, კერასთან. მშობლების სახლში, მთელი ოჯახის თანდასწრებით ხდებოდა მსხვერპლის შეწირვა. მოთავდებოდა რა მსხვერპლის შეწირვა, მამა წარმოსთქვამდა ფიცს, აცხადებდა, რომ ის თავის ქალს ცოლად აძლევს ამა და ამ პიროვნებას. ეს რიტუალი აუცილებელი იყო ქორწინებისათვის. შემდეგ ქალი გადაჰყავდათ ქმრის სახლში. პატარძალს სახე დიფარული უნდა ჰქონოდა, ხოლო მას თავზე, ჩვეულებრივ, გვირგვინს ადგამდნენ. პატარძალი უნდა შემოსილიყო თეთრი სამოსით. საქორწინო პროცესიის წინ მიჰქონდათ ე. წ. საქორწინო ჩირაღდანი. საქორწინო პროცესიის წევრები მღეროდნენ საქორწინო სიმღერას ე. წ. ჰიმენეას. საქორწინო ცერემონიის მიხედვით ქმრის სახლში ქალი ნებაყოფლობით არ უნდა შესულიყო. აქ უნდა გათამაშებულიყო სცენა, რომ ქალი ძალით შეჰყავდათ საქმრის სახლში. ეს იყო ქალის ცხოვრებაში მომხდარი დრამატული აქტის — სხვის ოჯახში საცხოვრებლად გადასვლის აქტის გამოხატულება. ანალოგიური იყო ქორწინების ცერემონია ძველ რომაელებშიც¹⁰.

საშუალო საუკუნეებში დასავლეთ ევროპაში კანონიერი სამართალი შვილებს მშობლების თანხმობის გარეშე საქორწინებას უკრძა-

¹⁰ Ф ю с т е л ь - д е - К у л а н ж, Древняя гражданская община, М., 1903, 33. 31—34.

ლავდა. მაგრამ თუ ასეთ ქორწინებას ადგილი ექნებოდა, მაშინ იგი მაინც არ ითვლებოდა ბათილად, მხოლოდ დაქორწინებულთ ედებოდათ საეკლესიო სასჯელი.

ქორწინება, ჩვეულებრივ, ნიშნობით იწყებოდა. როგორც სათანადო წყაროებიდან ირკვევა, ამ უკანასკნელს ზოგჯერ ქორწინების მნიშვნელობაც ჰქონია. ცნობილია, რომ მაგალითად, გერმანულ ენაში Gemahl, Gemahlin ეწოდებოდათ ცოლ-ქმარს. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ანალოგიურ მოვლენას ადგილი ჰქონდა აღმოსავლეთ საქართველოშიაც. კერძოდ, ქართლში ასეთი მოვლენის შესახებ სათანადო მასალები არსებობს.

ძველი რომაული სამართლის მიხედვით ნიშნობა წარმოადგენდა მხარეთა შეთანხმებას მათი მომავალში დაქორწინების შესახებ, მაგრამ ნიშნობა არ წარმოადგენდა აუცილებელ პირობას დაქორწინებისათვის. რომაული სამართლის მიხედვით არ იყო აუცილებელი, რომ ქორწინებას წინ წამძღვარებოდა ნიშნობა. შუა საუკუნეების გერმანული სამართლის მიხედვით კი ნიშნობას მეტად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. აქ ქორწინება შეუძლებელი იყო, თუ წინასწარ ნიშნობა არ მოხდებოდა. მეორე მხრით, თუ ნიშნობა მოხდებოდა, არ შეიძლებოდა დანიშნულთა დაქორწინება არ მომხდარიყო.

კანონიკური სამართლის მეცნიერების ცნობილი მოღვაწე საშუალო საუკუნეებში — გრატიანი აზრობდა, რომ ნიშნობით ქორწინება იწყება; ხოლო სქესობრივი შეერთებით მთავრდება. ეკლესიამ მოითხოვა ნიშნობის საეკლესიო წესით შესრულება, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო ურღვევად, მას მხოლოდ სამოქალაქო გარიგების ხასიათი ეძლეოდა. საეკლესიო წესების დაცვით მომხდარი ნიშნობა ქორწინებას უთანაბრდებოდა. ასე რომ, ქრისტიანული ეკლესია ნიშნობაში უკვე ქორწინებას ხედავს. რომაული ნიშნობა იყო არა საქორწინო ხელშეკრულება, არამედ ხელშეკრულება მომავალში საქორწინო ხელშეკრულების დადების შესახებ. ამ საკითხში კანონიკური და რომაული სამართალი საპირისპირო თვალსაზრისზე იდგნენ¹¹.

როგორც ნიშნობას, ისე ქორწინებას ეკლესიამ დაუთავაშირა თავისი რელიგიური, საეკლესიო-საღვთისმეტყველო მოქმედებანი, როგორც შემადგენლობაშიც შედიოდა, როგორც ქორწინების ლოცვა-კურთხევა, ისე ზოგიერთი ელინურ-რომაული სახალხო ჩვეულების გად-

¹¹ ი. ბ. სუ ვო რ ვ, Заключение брака в средние века, Юридический Вестник, 1888, т. XXVII, № 1, 3, აგრეთვე: Б е р д и к о в, Формы заключения брака у европейских народов в историческом развитии, Казань, 1887.

მოწაშთები, როგორიცაა: ნიშნობის დროს დანიშნულებისათვის დასა-
ნიშნი ბეჭდის გადაცემა საქმროსაგან. ამასთანავე თვითონ ბეჭდის კურ-
თხევა უნდა მოეხდინა მღვდელს.

ბეჭდის გამოყენება დასაწინააღმდეგო ძველი რომაული ჩვეულებაა.
რომაელები ბეჭედს ატარებდნენ საჩვენებელ თითზე. ვინაიდან, მათი
შეხედულებით სწორედ ამ თითიდან მოდიოდა ძარღვი პირდაპირ გუ-
ლისაკენ. იგულისხმება, რომ ბეჭედს იკეთებდნენ მარცხენა ხელის სა-
ჩვენებელ თითზე, ვინაიდან აღამიანს ფული მარცხენა მხარეს აქვს. ამ-
ით სიმბოლურად ნიშნობას მარადიული ცოლქმრული თანაცხოვრების
ხასიათი ეძლეოდა.

დასავლეთ ევროპის ხალხებმა, როგორც ჩანს, შეითვისეს ეს ძვე-
ლი რომაული ჩვეულება და ქრისტიანულმა ეკლესიამაც მას რელიგი-
ური ელფერის მიცემით სანქცია მისცა. ამრიგად, ბეჭედი დასავლეთ-
ევროპის ხალხებში იქცა ნიშნობის წინადად. ათვისებულ იქნა აგრე-
თვე ძველი რომაული ჩვეულებებიდან გვირგვინის დადგმა პატარძლის
თავზე, აგრეთვე ქალის საზეიმო გაცილება ქმრის სახლში. დასავლეთ
ევროპაში კორონაციას ადგილი ჰქონდა არა ეკლესიაში, არამედ ეკლე-
სიიდან გამოსვლის შემდეგ.

VI-დან IX საუკუნემდე ბარბაროსულმა სამართლის წიგნებმა აღ-
ნიშნეს ზოგიერთი ცვლილება ქორწინების წესში. პირველად Witthum
ე. ი. საცოლეს გამოსასყიდი ფასი ქალის მეურვეს ეძლევა, შემდეგში
იგი უნდა გადაეცეს თვითონ საპატარძლოს.

Witthum — გამოსასყიდი ფასი არ არის აუცილებელი ელემენტი
საწინააღმდეგო ხელშეკრულებისა. ამასთანავე არ შეიძლება მისი თვითნე-
ბურად დაწესება. მისი ოდენობა განსაზღვრულია ქალის სოციალური
მდგომარეობით, მისი იურიდიული ღირებულებით.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ დავუბრუნდეთ ქართულ სინამ-
დვილეს.

საქართველოში წინაფეოდალური (და თვით ფეოდალიზმის) ეპო-
ქის ოჯახისა და ქორწინების წესების შესახებ ჩვენამდე მოღწეული
ცნობები შედარებით მცირეა. ეს გარემოება არ იძლევა საშუალებას
საკითხის მთელი სისრულით გაშუქებისათვის. ეს მით უფრო სამწუხა-
როა, რომ ქართველი ხალხის შინაგანი ისტორიის სხვა მთელი რიგი
მოსაზღვრე საკითხებიც არაა საკმაოდ გამოკვლეული.

განვითარების თანამედროვე საფეხურზე შეუძლებელია, რომ ის-
ტორიული მეცნიერება მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკური ისტორიის
კვლევით იყოს გატაცებული. დღეს იგი პირველ ყოვლისა ხელს ჰკი-

დებს მასების სოციალური მდგომარეობის, ისტორიულ მოვლენათა ეკონომიკური საფუძვლების შესწავლას. მოცემული ისტორიული ეპოქის საოჯახო ურთიერთობათა შესწავლა ამ თვალსაზრისით დიდად სასარგებლოა. ვინაიდან ამ უკანასკნელში ასე თუ ისე ასახულია ის კლასობრივი ანტაგონიზმიც, რომელიც დამახასიათებელია მოცემული საზოგადოებისათვის.

ოჯახი მინიატურულად შეიცავს ყველა იმ ანტაგონიზმს, ყველა იმ ძირეულ თვისებას, რომელიც დამახასიათებელია ამ მოცემული საზოგადოებისათვის.

ქართველ ტომთა შორის წინარემონოგამიური ქორწინებისა და ოჯახის არსებობის შესახებ ეროვნულ ისტორიულ წყაროებში საკმაო ცნობები არ მოგვეპოვება.

საფუძვლები, რომლებიც ამ საკითხებზე მსჯელობის საშუალებას გვაძლევენ არიან შემდეგნი: ა) ძველი, ანტიური ეპოქის უცხო მწერალთა ცნობები. ბ) ეთნოგრაფიული მასალები, გ) ენობრივი მონაცემები, დ) ფოლკლორული მასალები და მემკვიდრეობითი მიერ შემონახული ცნობები.

ეთნოგრაფიულ და ლინგვისტურ მონაცემებში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ძველი ნათესაობის სისტემების გადმონაშთების შესახებ მასალები და ნათესაობის აღმნიშვნელი ტერმინები.

როგორც ფ. ენგელსი მიუთითებდა, მაშინ როდესაც ოჯახი ეითარდება, ნათესაობის სისტემა ხშირად ქვედება, და მაშინ, როდესაც ნათესაობის სისტემა ჩვეულებისამებრ, განაგრძობს არსებობას, ოჯახი უსწრებს მას ზრდაში.

იმავე უეჭველობით, სამართლიანად მიუთითებდა ფ. ენგელსი, როგორითაც კიუვიეს პარიზის მახლობლად აღმოჩენილი ჩანთოსან ცხოველის ჩონჩხის ცალკეული ძვლების მიხედვით შეეძლო დაესკვნა; რომ ეს ჩონჩხი ჩანთოსან ცხოველს ეკუთვნის და, რომ იქ ოდესღაც აწ გადაშენებულ ჩანთოსან ცხოველებს უცხოვრია, ასეთივე უეჭველობით შეგვიძლია ჩვენ ისტორიულად ჩვენამდე მოღწეული ნათესაობის სისტემის მიხედვით დავასკვნათ, რომ არსებულა ამ სისტემის შესაბამისი გადაგვარებული ოჯახის ფორმა¹².

ამ მიზნით გამოყენებისათვის ჩვენი ეროვნული, ეთნოგრაფიულ-ლინგვისტური მონაცემები მთელი სისრულით ჯერ კიდევ არაა გამოკვლეული. მაგრამ ის, რაც გაცემებულია, გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ ქართველმა ტომებმა თავის დროზე გაიარეს რა პირველ-

¹² იხ. კ. მ ა რ ქ ს ი და ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, რჩეული ნაწერები, ტ. 11, 1950, თბ., გვ. 220.

ყოფილი გვაროვნული განვითარების სტადია, ისინი უეჭველად იცნობდნენ ამ უკანასკნელის შესაბამის ოჯახურ ფორმასაც.

ამასთან დაკავშირებით რამდენადმე საინტერესოა ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობა იმის შესახებ, რომ საქართველოს ისტორიის უძველეს ეპოქაში — ე. წ. „მამასახლისობის პერიოდში“ ქართველებს „აქვნიდათ სჯულიცა უბოროტეს ყოველთა, რამეთუ არა იცოდენ ნათესაობა, არცა ცოლქმრობა“¹³ და სხვა.

რამდენადმე ყურადღების ღირსია აგრეთვე ტერმინები, რომლებიც მოგვითითებენ შრომის საწარმოო იარაღების იმ სახეობათა არსებობაზე, რომელნიც გვაროვნულ საზოგადოებაში იხმარებოდა. ცნობილია, რომ პირველყოფილ თემურ წყობილებაში ტექნიკა ძალზე დაბალი იყო. ძირითადი იარაღები პრიმიტიულია. ქართულ ენაში შემონახული სიტყვა „მარგვლა“ მარგვლით მუშაობას ნიშნავს, ხოლო თავად მარგილი კი წაწვეტებული ხის ნაჭერია. მსგავსი შინაარსის აღმნიშვნელი სიტყვები შემონახულია აგრეთვე მეგრულ და სვანურ ენებში¹⁴.

ქართველ ტომებში რომ დედის გვარის წყობა ანუ მატრიარქატი¹⁵ არსებობდა, ამის მაჩვენებელია, თუნდაც დღესაც ხმარებაში მყოფი სიტყვა — „გუთნის დედა“, რომელიც მიგვითითებს თავის დროზე სამეურნეო საქმიანობაში დედაკაცის უპირატესობაზე.

ჭანური ოზორასქირი ნიშნავს ცოლისძმას და მაზლს. ასევე მეგრული ოზორასქილი ნიშნავს ცოლისძმას და მაზლს. „ოზორე“ და „მაზორობა“ მეგრულად ნიშნავს სახლს, ოჯახს, ხოლო „სქი“, „სქირი“.. „სქუა“ ნიშნავს შვილს. ასევეა ჭანურშიც.

მაშაადამე, სიტყვა-სიტყვით ეს ტერმინი ნიშნავს სახლს („ოზორე“, „მაზორობა“) შვილს (სქი, სქირ).

¹³ ვ ა ხ უ შ ტ ი, საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, ტფილისი, 1885, გვ. 35. ბაქრაძის რედ.

¹⁴ ნ. ბერძენიშვილი, ს. ჭანაშია, ი. ჯაფარიშვილი, საქართველოს ისტორია, ნ. I, 1946, თბ., გვ. 12.

¹⁵ ილ. ჭავეჭავეაძე ფიქრობდა, რომ ქართული გამოთქმა ქალის გათხოვება-მითხოვება... განაარ გვეუბნება, რომ უწინდელ ქართველის ცოლის შერთვაში „თხოვებას“ რაღაც ადგილი სჭირა? განა ეს სიტყვა არ ახასიათებს პირველყოფილ ქართველს-ცოლქმრობის შესახებ?

ი. ბ. ილ. ჭავეჭავეაძე, აი ისტორია, თბზ. ტომი V, გვ. 98. უნდა შეინიშნოს, რომ უკვე X საუკუნის ოთხთავის მიხედვით (ადიშისა) განთხოვილი დანიშნულს ნიშნავდა... „მივილინა... ქალწულისა, განთხოვილის კაცისა“ (ლ. I, 27). „თხოვებას“ ძველად სულ სხვა მნიშვნელობით ხმარობდნენ, როგორც ჩანს.

ამასთან დაკავშირებით აკად. არნ. ჩიქობავა აღნიშნავს: „ქართული აბასიათებს სათანადო პირს იმის მიხედვით, თუ რა ნათესაურ ურთიერთობაშია ის ცოლთან, ქანურსა და მეგრულში კი ნაჩვენებია ამ პირის კავშირი სახლთან: ცოლისძმა წარმოდგენილია სახლის შვილად (იგივე ითქმის ცოლისდის აღმნიშვნელი სიტყვის შესახებაც. იხ. ოხრასულე).

ვისი სახლის შვილია ცოლისძმა?

თუ ქმრისა, გაუგებარია როგორ აღმოჩნდა ამ სახლის შვილად ცოლის ძმაც, ცოლისდაც: წარმოდგენილია, რომ ცოლს მისი და-ძმებიც თან გამოჰყოლია. მაგრამ თუ ცოლის სახლს ვიგულისხმებთ, მაშინ სავესებით გასაგები იქნება, რომ ქმარმა-სიძემ „სახლის შვილი“ უწოდოს ცოლის სახლში დახვედრილ ვაჟებსა და ქალებს, ცოლისძმებსა და ცოლისდებს (პირველნი უცოლო უნდა იყვნენ, მეორენი — უქმროცა და ქმრიანებიც). თუ ეს ასეა, მაშინ საქმე გვაქვს მატრიალ-ქატთან: ქალი ირთავს ვაჟს¹⁸.

ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ირკვევა, რომ ფშავ-ხევსურეთში წაწლობა-სწორფრობას არა მარტო ეგზოგამიური, არამედ ენდოგამიური ხასიათიც ჰქონდა. ეს უკანასკნელი კი იმით არის საყუარადლებო, რომ იგი შესაძლოა, ქართველ ტომთა შორის ჯგუფობრივი ცოლქმრობის გარკვეული გადმონაშთების არსებობაზე უფრო მკვეთრად მიგვითითებდეს; ფშაველი პოეტი ბაჩანა პოემაში „წაწლობა“ კარგად გადმოსცემს ამ უკანასკნელის რაობას.

„ფშავეში ერთოფელთ შერთვაზედ

აღათით ნება არ ჰქონდა,

ქალ-ვაიცი წაწლობას ჰქმნიდა

თუ ერთმანეთი მოსწონდა“.

„წაწლობა იყო მის ფიქრით

და-ძმობის მასხარაობა,

ნაშთი სქესური შერევის

აშკარა ძმა-ქმარაობა“.

ხალხური ლექსიც წაწალს „ძმა-ქმარს“ უწოდებს. ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში ქალი შესჩივის მამას:

„რად არ მენაც გამათხოვებ მამაჩემო ხეთისავარო?

მენაც კაცის ბორცნი მასხან, განა ხე და ქვისა ვარო?

თორემ ძმ ძმ ძმ ძმ არას გავიჩენ. ქალ ასეთის ქვისა ვარო“.

შეიძლება ხალხური ლექსის „ძმა-ქმარა“ გარკვეული წინაისტორიული შინაარსის შემცველი იყოს.

¹⁸ ა. ჩიქობავა, ქანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, 1938, თბილისი, გვ. 22.

საინტერესოა თამარ მეფის ანონიმი ისტორიკოსის ცნობა მთიელ დიდოთა შორის პოლიანდრიის არსებობის შესახებ. იგი წერს: „მათ უკვე ჟამთა იწყეს განდგომად კაცთა მთეულთა, ფხოველთა და დიდოთა; დიდონი ბუნებითა მშთუართა და უხარშავსა სკამენ, და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მიიყვანებენ ცოლად, რომელნი უჩინარსა რასამე ეშმაკა თაყუანის-სცემენ და ზოგნი უნიშნოს შავსა ძალსა, და ამას ჰყოფენ, ხოლო ფხოველნი ჟუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იჩემებენ“¹⁷. როგორც ვხედავთ, ისტორიკოსი „დიდოთა“ შორის პოლიანდრიაზე, მრავალქმრიანობაზე მიგვითითებს. შემატიანის მიერ „ფხოველთა“ და „დიდოთა“ მდგომარეობის საერთო აღწერილობაც ისეთია, რომ არჩაული ქორწინების არსებობისათვის რეალურ ფონს იძლევა.

ინდოეთის ნაირებში, ტიბეტში და სხვაგან მრავალქმრიანობა. როგორც ასეთი, ისტორიულად დადასტურებულია. ცხადია, კავკასიელ მთიელთა ერთ ტომში XII საუკუნისათვის შემორჩენილი პოლიანდრია, უფრო შორეულ წარსულში, განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე, სხვა ტომთა შორისაც ანალოგიურ მდგომარეობას გვაგულისხმებინებს. ეს უნდა ყოფილიყო ველურობის ეპოქა. მატრიარქატული გვარის არსებობის დროს¹⁸. ქართულ და ქართველურ ენებში ნ. მარი საზოგადოებრივი განვითარების იმ სტადიის ნალექს ხედავდა, როდესაც ახლო ნათესავთა შორის ქორწინება წესად იყო¹⁹. ცხადია, ნ. მარს მოსაზრებას დამატებითი არგუმენტები სჭირდება.

¹⁷ ისტორიანი და აზმანი შარავანდელიანი (ყდა ტექსტის აღდგენის), თბ., 1941, გვ. 138, ყ. ქველიძის რედაქციით.

¹⁸ ენა, როგორც მას სამართლიანად შენიშნავდა ნიკო მარი, საღისის ისტორიის უძველესი მოწმეა. შეიძლება ითქვას, რომ ენა, ისტორიის არა მარტო უძველესი, არამედ უეთლინდისიერესი მოწმეა. ორცნებიან კომპობიტებში ღვდ-მამა, და-ძმა. ცოლ-შვილი, ძალ-ვაჟი, ცოლ-ქმარი, ქართული ენა ყოველთვის საპატიო, პირველ ადგილზე აყენებს ქალს. ნ. მარი, ქართველი ერის კულტურული შუბლი ენათმეცნიერების მიხედვით. მწაოობი № 5—6, 1925.

¹⁹ ნ. მარი წერდა: „ისიც უნდა მოგახსენოთ, რომ იაფეტურ ენაზე პალეონტოლოგიამ აღმოგვიჩინა, ქმარის სიტყვის წარმოშობა ძმა სიტყვისაგან. ოჯახის აღორძინების ადრე ძმა ქმრის ჯალღებულებას ასრულებდა“. ნ. მარი, ქართველი ერის კულტურული შუბლი ენათმეცნიერების მიხედვით. მწაოობი, 1925, № 5—6 (13—14), გვ. 299. აქედ. ნ. მარის ეს მოსაზრება სადავოდ გვეჩვენება.

ძველი სპარსეთის და ეგვიპტის სამეფო დინასტიების ისტორიაში დასა და ბ მას შორის ქორწინების შემთხვევა ხშირი იყო. მაგ., ფარაონ სუფუს ქალი ხეტეფხარესი მისი თხოვდა თავის ძმას კაუასს. იგივე ქალი შემოევში ცოლი სდება მეორე ძმისა: ცნობილი აგრეთვე, რომ ეირისის ქალი ატრის მისთხოვდა თავის ძმას კამზიზს. Т. Т у р а е в. История древнего востока, т. II, стр. 128. სპარსეთში წინასწამეტ ეპოქაში ცნობილი იყო აგრეთვე შერის დედასთან ქორწინების შემთხვევები. იხ. Н. П и г у л е в с к а я, Города Ирана в раннем средневековье, М. Л., 1956, стр. 185.

ჩვენ დაწვრილებით არ ვიხილავთ წინამონოგამიური ოჯახისა და ქორწინების გადმონაშთებს ქართულთა შორის, ეს ჩვენს ამოცანას არ წარმოადგენს, მაგრამ გაკვირვებით აღვნიშნავთ, რომ ეთნოგრაფიულ მასალებში საყურადღებო ცნობებს ვხვდებით ცოლქმრული ცხოვრების იმ ეპოქის გადმონაშთების სახით, როდესაც წარმოებდა მატრილოკალურიდან პატრილოკალურ ქორწინებაზე გადასვლა. გასული საუკუნის მიწურულისათვის საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში შემონახული იყო ჩვეულება, რომ დაქორწინების შემდეგ ახალი ჯვარდაწერილები განსაზღვრული დროის განმავლობაში ქალის მშობლების ოჯახში ცხოვრობდნენ. მაგალითად ერთი სანდო ცნობის მიხედვით, რაჭაში. გათხოვების შემდეგ ქალს, ჩვეულებრივ, მშობლები აჩერებენ სახლში ნახევარი წლის, ხშირად ერთი წლის განმავლობაშიაც²⁰. მაგასი მოვლენები აღნიშნული იყო საქართველოს სხვა კუთხეებშიც: მაგალითად, კახეთში, იმერეთში, სამეგრელოში, ფშავში. ხევსურეთში და სხვაგან²¹. ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ყოველ კუთხეში ზემოხსენებულ ჩვეულებას ურთიერთ განმასხვავებელი ნიუანსები გააჩნდა. მაგალითად, სოფელ ნოსირში (სამეგრელო) გასული საუკუნის 90-იან წლებში ჯვრისწერის შემდეგ ჯვარდაწერილები ქალის მშობლების სახლში ცხოვრობდნენ ხუთი დღის განმავლობაში. ამის შემდეგ სიძე შეუთანხმდებოდა სიმამრს, ცოლის მის საკუთარ (ქმრის) სახლში საცხოვრებლად გადმოყვანის შესახებ და გადმოჰყავდა იგი სახლში.

ზემოხსენებულ შემთხვევებში ჩვენ საქმე გვაქვს არა დისლოკალური ხასიათის ცოლქმრული ცხოვრების წესთან, არამედ პატრილოკალურთან, რომელსაც თავისში შემოუნახავს ზოგიერთი გადმონაშთი მატრილოკალური საქორწინო ცხოვრებისა. ეს ცნობები იმდენადაა ჩვენთვის საინტერესო, რამდენადაც წინამონოგამიური ქორწინების გადმონაშთებზე მიგვიითობს.

ქართველ მთიელთა ტომებში, განსაკუთრებით სვანებში ე. წ. „დიდი ოჯახის“ გადმონაშთები მიგვიითობენ, რომ აქ ისტორიულად არსებობდა ოჯახის უძველესი სახეები: ჯგუფობრივი და წყვილადი. ამ საყიობის მკვლევარი პროფ. რ. ხარაძე, თავის შრომაში „დიდი ოჯახის გადმონაშთებში სვანეთში“, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ სვანებთან არსებული ნათესაობის სისტემისა და ცალკეული ნათესაური ტერმინების

²⁰ М. О. Косвен, Очерки по этнографии Кавказа, Советская этнография, № 2, 1946, гв. 126—127.

²¹ Ф. Хускиндадзе, Местечко Квирилы: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 19, Тифлис, 1884, гв. 176; სავროლ გვ. 169—180, აგრ. იგივე კრებული, ტ. X, 1890, გვ. 103, სავროლ გვ. 107—109.

განხილვა ოჯახურ ფორმათა განვითარების ადრინდელ საფეხურს, ჯგუფობრივი ცოლქმრობის ცალკეულ ნიშნებს ამჟღავნებს.

გარდა ამისა, ავტორი სამართლიანად ასკვნის, რომ სვანური ეთნოგრაფიული მასალები ინდივიდუალური ცოლქმრობის გარეშე არსებული სქესობრივი ურთიერთობის დადგენის შესაძლებლობას იძლევა და ამდენად ოდესღაც წყვილადი ცოლქმრობის არსებობაზე მიგვიბრუნებს.

ამასთან დაკავშირებით ბეს. ნიქარაძე (თავისუფალი სვანი) წერდა, რომ ჩვეულების მიხედვით სვანს მხოლოდ ერთი ცოლი უნდა ჰყავდეს, მაგრამ არის ისეთი შემთხვევაც, რომ თუ ქმარს პირველი ცოლისაგან შვილი არ ეყოლა, მაშინ ცოლის და მისი მშობლების თანხმობით ქმარს ნება ეძლეოდა მოეყვანა სახლში მეორე ცოლი, ისე რომ, პირველიც სახლში დარჩენილიყო.

როგორც ცნობილია, გვაროვნული წყობილების უკანასკნელ სტადიაზე და ახლად წარმოშობილ კლასობრივ საზოგადოებაში ჩვენ ვხვდებით საცოლის ყიდვას, როგორც ნორმალურ მოვლენას.

უფრო ადრინდელ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს ქალ-ვაყს შორის ორთაბრძოლა, როგორც ქორწინების პირობა. ეს უკანასკნელი გამოხატულებაა უძველესი ეპოქის ჩვეულებებისა და შემონახული ყოფილა XIX საუკუნეშიც კი დასავლეთ სომხეთსა და წინააზიაში. ქალი მხოლოდ მას მიჰყვება ცოლად ვინც მას აჯობებს ორთაბრძოლაში. ზომიერმა ფოლკლორმა მაგალითი შემოგვინახა ქორწინების ზემოხსენებული წესის შესახებ. ერთ-ერთ მათგანში მოთხრობილია მეფე ტრდატისა და საპატარძლო ქალიშვილ რიფსიმეს ორთაბრძოლის შესახებ. მეფემ ვერ აჯობა ორთაბრძოლაში ქალიშვილს. პირიქით, საპატარძლომ სძლია მეფეს და ამიტომაც ქორწინება ჩაიშალა. ანალოგიური ჩვეულების შესახებ მოგვითხრობს, როგორც ცნობილია, გერმანული „თქმულება ნიბელუნგებზე“. ქართველ ტომთა ფოლკლორშიც ჩანს ზემოხსენებული ადათის არსებობა. რაც შეეხება საცოლის ყიდვის ჩვეულებას, ამის შესახებ პირდაპირ არის შენახული ცნობები სომეხ ისტორიკოსებთან. ქართული „ამირანიანიდან“ ჩანს, რომ ქმარს შეეძლო სიკვდილის შემდეგ ცოლი სასურველ პირზე გაეთხოვებინა ანდერძის საშუალებით.

ე. წ. ანდერძით ქორწინება ცნობილი იყო ძველ სამყაროში.

ანდერძით ქორწინება გდგომარეობდა იმაში, რომ მშობელი ან ქმარი ტოვებდა ანდერძს, რომლითაც ავალდებულებდა შესაბამისად ქალიშვილს თუ ცოლს, გათხოვილიყო მოანდერძისათვის სასურველ პიროვნებაზე. მაგალითად, ძველ ათენში ქმარს ხელისუფლება ცოლას მიმართ იქამდეც კი მიდიოდა, რომ მას შეეძლო თავისი ცოლი სხვაზე

დაც კი გაეთხოვებიან. როგორც პლუტარქე მოგვითხრობს, ასე მოიქცა პერიკლე და ბანკირი სოკრატე²². ათენში მამას შეეძლო თავისი ქალი-შვილი, ამ უკანასკნელის აზრისათვის ანგარიშის გაუწევლად, გაეთხოვებინა იმაზე, ვისაც იგი მოისურვებდა. მამას შეეძლო ანდერძშიც კი აღენიშნა, თუ ვისზე უნდა გათხოვილიყო მისი ქალიშვილი. მამის ანდერძი კი შვილს უყოყმანოდ უნდა შეესრულებინა. გარდაცვალების წინ დემოსთენეს მამამ საკუთარი მეუღლე ანდერძით ცოლად დაუტოვა თავის ერთ-ერთ მეგობარს.

ძველ ქართულ ფოლკლორსა და მატიანეში ჩვენ ვხვდებით ე. წ. ანდერძით ქორწინების გამოძახილს. თუმცა ეს მოვლენა მეტად არქაულია. მიცვალებულის ანდერძის დარღვევა წინაპართა კულტის ძალით დიდი ცოდვაა. ამირანი გულმოდგინედ იცავს ამ ძველ წესს.

„ამირანის ეპოსიდან გავიხსენოთ ამირანისა და მისი ძმების სანადიროდ წასვლის სცენა. ძმებმა ერთ-ერთ კოშკში იპოვეს გარდაცვლილი გმირი ცამცუმი. მას ანდერძი დაეტოვებინა. როგორც ლეგენდა ამბობს, ცამცუმს

„თითებსა და თითებს შუა წიგნი ჰქონდა ქალადლისი.

ამირანმა წაიკითხა, შიგ ეწერა გვარი მისი:

არც ეგრე დაკარგული ვარ, დისწული ვარ უსუბისი.

სანამ ვიყავ, მტერი ემუსრე, არ შეეკამე ჭაერი სხვისი.“

მოვეცი, მხოლოდ ჭაერი გამყუა ერთის ღვვის ბაყბაყისი,

ვინაც მოკლავს ბაყბაყანსა, ჩემი შუბი აღალ მისი

ვინც დეღამას დამიშარხავს, ჩემი ფული აღალ მისი

ვინც რომაღებს გამითხოვებს, ოქროვერცხლი აღალ მისი²³.

ვინც მე მომივლის, დამშარხავს, ცოლიც, რაშიც აღალ მისი²³.

„ამირანის“ ამ ნაწყვეტებიდან ნათლად ჩანს ქალის უუფლებო მდგომარეობა. ცამცუმს თავის ანდერძში მკაფიოდ აქვს გამოხატული ნისი ეპოქისათვის დამახასიათებელი შეხედულება ქალზე, როგორც ნივთზე. ცამცუმში სიკვდილის შემდეგაც ცოლს თავის საკუთრებად თვლის და რაშთან ერთად მეუღლესაც ასხვისებს იმაზე. ვინც მას დამარხავს.

ცამცუმისათვის ცოლიც ისეთივე სახის ქონებაა, როგორც რაში და ამიტომ იგი თავს უფლებამოსილად თვლის, რომ მისთვის სასურველ პიროვნებას, ამ შემთხვევაში იმას ვინც მას დამარხავს, ცოლი აჩუქოს, უანდერძოს. ასე რომ, ცოლის მესაკუთრე ქმარი იჩემებს უფ-

²² О. Плутарх, Избранные биографии, М. Л., 1941, стр. 94.

²³ იხ. მისივე ნაშრომი, ქართული ფოლკლორი, სახელგამო, 1946, გვ. 310. მისივე, მიჩაქველი ამირანი, თბილისი, 1947, გვ. 314, აგრეთვე: მისივე, ქართული ეპოსი, თბილისი, 1959, გვ. 124—125.

ლებას. სიკვდილის შემდეგაც თავისი სურვილის მიხედვით განაგოს ცოლის ბედ-იღბალი.

ქართველ ისტორიკოსს ჯუანშერს მოთხრობილი აქვს ვახტანგ გორგასლის ლაშქრობა მტრების წინააღმდეგ. ვახტანგმა ლაშქრობის წინ ასეთი შინაარსის ანდერძი დასტოვა: „უკეთუ არღარა შემოვიქცე ცოცხალი, და ჩემი ზუარანძე შეირთოს მირიან...“²⁴.

ცხადია, ისეთ საზოგადოებაში, სადაც ანდერძით შეიძლებოდა ცოლის, დის თუ ქალიშვილის გათხოვება, ქალის მდგომარეობა ოჯახსა და საზოგადოებაში მაღალი არ უნდა ყოფილიყო. ქალი ამ შემთხვევაში იმდენად უფლების სუბიექტად კი არ გვევლინება, რამდენადაც უფლების ობიექტად. ეს იყო პატრიარქალურ-მონათმფლობელური ან ადრეფეოდალური საზოგადოება. მეხუთე საუკუნისათვის ქალის უუფლებო მდგომარეობას ადასტურებს ამავე საუკუნის ცნობილი თხზულება — „შუშანიკის მარტილობა“. საზოგადოებრივი განვითარების ეს საფეხური გულისხმობს ყალიბით (ურვადი) ქორწინებას. ზოგჯერ მამაკაცებისთვის პოლიგამიური ქორწინების შემთხვევებიც არის დადასტურებული წარმართულ ხანის სომხეთისათვის²⁵. ქალის მდგომარეობა პატრიარქალური წყობის სიმძიმის ქვეშ არასაზარბიელოა. ბარის საქართველოსათვის ანალოგიური მოვლენა არ არის დადასტურებული სანდო ისტორიული წყაროებით, მაგრამ მთაში ურვადით²⁶ ქორწინების წესი უთუოდ იმის შესახებ უნდა მიგვითითებდეს, რომ იგი ოდესღაც, შორეულ ისტორიულ წარსულში, ბარშიაც არსებობდა. უფრო გვიან განვითარებული ფეოდალური ურთიერთობის ეპოქაში ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობა გაცილებით მაღალი იყო საქართველოში.

ახლა გაკვრით შევეხოთ ზოგიერთ უცხო მწერალთა ცნობებსაც საქართველოსა და მისი მეზობელი ხალხების შესახებ.

წარმოშობით მცირეაზიელი ბერძენი ისტორიკოსი პეროდოტე (484—425 წწ.) საყოჩაღებო ცნობებს გვაწვდის ძველი საქართველოსა და მისი მოსაზღვრე ქვეყნების შესახებ. მან იმოგზაურა საბერძნეთში, მცირე აზიის სანაპიროებზე, სირიაში, ბაბილონში, არაბეთში, ეგვიპტეში. რიგი მკვლევარების აზრით მას უნდა ემოგზაურა აგრეთ-

²⁴ იხ. ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, 1955, თბ., ს. ყაუხჩიშვილის რედ., გვ. 151.

²⁵ იხ. А. Э о в, Внутренний быт древней Армении, Спб., 1859, стр. 60.

²⁶ ალ. ჯაზბეგის ცნობით „ყველა ჩვენი მთის ხალხისაგან ხევსურები ერთი ჩვეულებით განირჩევიან და ეს ჩვეულება ურვადის მიუცემლობა არის, ე. ი. ხევსურებში საქმრო არ აძლევს ქალის პატრონებს ქალის ფასს“, იხ. მისი „მოხვედები და იმათი ცხოვრება, თხზულებანი, ტ. V, თბილისი, 1950, გვ. 37.

ვე პონტოს სანაპიროებზე და კოლხიდაში (იაკობი, ლეგრანდი, ებე-ლიოვი და სხვ.).

ჰეროდოტე წერს: „ადამიანთა მრავალი სხედასხვა ტომი ცხოვრობს კავკასიონის მთებში და მთელი ეს სიძრავლე იკვებება ტყის გარეული მცენარეებით“, იქვე ჰეროდოტე აღნიშნავს: „ამ ადამიანებს კავშირი აქვთ აშკარად, ისევე როგორც ცხოველებს“ (1,110).

კოლხების შესახებ ჰეროდოტე აღნიშნავს: „ცხადია, რომ კოლხები ეგვიპტელები არიან. ამას მე თვით მივხვდი უწინ, ვიდრე მოვისმენდი სხვათაგან და ისე ვიტყოდი. და რადგანაც ეს მე ფიქრებში მქონდა, შევეკითხე ორივეს. კოლხებს უკეთ ახსოვდათ ეგვიპტელები, ვიდრე ეგვიპტელებს კოლხები. ეგვიპტელები ამბობენ, რომ მათ მიაჩნიათ, რომ კოლხები არიან სესოსტრისის ლაშქრიდან, ხოლო თვით მეც ასევე მეჩვენებოდა, რადგან (კოლხები) არიან შავგვრემანები და ხუჭუქთმიანები (მაგრამ ეს არაფერს ნიშნავს, რადგან სხვებიც არიან ასეთები), მაგრამ ამასთანავე და უფრო მეტად (ამას მოწმობს ის), რომ ყველა ხალხთაგან მხოლოდ კოლხები, ეგვიპტელები და ეთიოპელები არიან, რომლებიც იმათივითვე მისდევენ წინადაცვეთას“. იქვე ჰეროდოტე მიუთითებს: „კიდევ სხვა რამეც შეიძლება, რომ კოლხების შესახებ ვთქვა მათი ეგვიპტელებთან მსგავსების შესახებ: მხოლოდ ესენი და ეგვიპტელები ამუშავენ სელს ერთნაირად; მთელი ცხოვრება და ენა მსგავსი აქვთ ერთმანეთისა. ხოლო კოლხურ სელს ელინები სარდონულს უწოდებენ, ეგვიპტიდან შემოსულს კი — ეგვიპტურ სელს“²⁷.

ჰეროდოტეს ცნობებში ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ავტორი კარგად ერკვევა იმაში, რომ კავკასიონის მთებში მცხოვრება ხალხები განვითარების სულ სხვა, დაბალ საფეხურზე დგანან. ვიდრე, ვთქვათ, კოლხები. ამ დროისათვის კოლხებში კლასობრივი ან ადრე-კლასობრივი საზოგადოება უკვე არსებობდა. ჩამოყალიბებული იყო გარკვეული სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია. ჰეროდოტე მიუთითებს, რომ მხოლოდ კოლხები და ეგვიპტელები ამუშავენ სელს ერთნაირად. ცნობილი ბერძენი ისტორიკოსის მითითებაში იმის შესახებ, რომ კოლხებსა და ეგვიპტელებს „მთელი ცხოვრება და ენა მსგავსი აქვთ ერთმანეთისო“, არ შეიძლება არ დავინახოთ მითითება იმის შესახებ, რომ ძველი კოლხეთის საზოგადოება, მსგავსად იმდროინდელი ეგვიპტის საზოგადოებისა, ცივილიზებული, კლასობრივი საზოგადოება იყო.

²⁷ იხ. თ. ყ ა უ ხ ნ ი შ ვ ი ლ ი, ჰეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1960, გვ. 66, ჰეროდოტეს თხზულებიდან ადგილები ქვემოთაჲ ამ გამოცემის მიხედვით იქნება მოტანილი.

გერმანელი სწავლულები რობერტ ვაინჰოლდი და დიტრიჰ ტრაი-დე 1953 წელს გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ ნაშრომში, რომელიც ამი-ერკავკასიის ტომთა უძველესი ისტორიისადრეა მიძღვნილი, სავსებით სამართლიანად მიუთითებენ, რომ ძველი წელთაღრიცხვის პირველი ათასწლეულის შუა ხანებისათვის ძველი კოლხეთის ტომთა საზოგადო-ებრივი განვითარების დონე დაახლოებით ისეთივე უნდა ყოფილიყო, როგორიც ბერძნებისა, ვინაიდან ძველ ბერძენ ავტორთაგან არავის არა აქვს აღნიშნული რაიმე განსაკუთრებული, ბერძნებისათვის უცხო კოლხების სოციალურ და ეკონომიურ წყობილებაში. იგივე აზრია და-ახლოებით გაზიარებული სხვა ავტორების მიერაც²⁸.

ზოგი სხვა ქართველი, თუ ქართველთა მონათესავე ტო-მები, როგორც ჩანს, პეროდოტეს დროს განვითარების უფრო დაბალ საფეხურზე იდგნენ.

ქსენოფონტე მოსინიკების შესახებ მოგვითხრობს, რომ ისინი ზოგიერთ სხვა ტომებთან შედარებით ბარბაროსები არიანო. ამავე დროს ქსენოფონტე თითქმის იმასვე იმეორებს, რასაც პეროდოტე სა-ერთოდ კავკასიაში მოსახლე ხალხების შესახებ.

ქსენოფონტე მოგვითხრობს, რომ თურმე მოსინიკებს დაურიდებ-ლად ეწუდათ იმ პეტერებთან სქესობრივად შეუღლება, რომელნიც ელინებს თან მოჰყავდათ. ასეთი ზნე ჰქონიათო დასძენს იგი²⁹.

მოსინიკებში უწესრიგო სქესობრივი ურთიერთობის შესახებ მო-გვითხრობს აბ. როდოსელიც. იგი წერს, რომ „... მოსინიკებში სირცხ-ვილად არ ითვლება სქესობრივი კავშირის საჯარო შესრულება. ისინი ვით ღორები საძოვარზე, ისე ყრიან მიწაზე და ერთად ესიყვარულებიან ქალებს, და ოდნავადაც არ ერიდებთ დამსწრეების და ერთიმეორის“³⁰ იქვე აბ. როდოსელი მოგვითხრობს იმის შესახებ, რომ მოსინიკების ჰეფე თავის მრავალრიცხოვან ხალხს მართალ სამართალს უსჯის. „მოსი-ნიკთა მეფის მდგომარეობა მეტად სავალალოა. თუ იგი სამართლის გან-სჯის დროს რაიმე შეცდომას დაუშვებს, ხალხი მას ჩაეცტავს და მთელ

²⁸ იხ. R. Weinholt, D. Treide, Die Völkerschaften des Kaukasus im Alterthum nach verschiedenen Autoren vom 6. Jahrhundert v.u. Zeit bis zum 2 Jahrh. n. u. z., Ethnographisch-archäologisch Forschungen. I Heft, 1953, s. 107.

²⁹ ლო მო უ რ ი, კოლხეთის სანაპიროს ბერძნული კოლონიზაცია, თბილისი, 1962, გვ. 27.

³⁰ Латышев, Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, т. I, в. I, СПб., 1893, гв. 44—45, 82.

³¹ აბოლონოვი, როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი ბერძნულიდან აკ. ურუშაძისა, თბილისი, 1948, გვ. 101.

А. Родосский, Аргонавтика, Перевод, введение и примечание Г. Ф. Церетели, Тбилиси, 1964, стр. 123—125.

დღეს აშიშშოლებს³¹. ცხადია რომ აქ ნამდვილი მეფე, ალბათ, არც იგულისხმება. საერთოდ კი როგორც ქსენოფონტე, ასევე აპოლონიოს როდოსელი გვაროვნულ წყობილების დაბალ საფეხურზე მიუთითებენ მოსინიკებში. ტიბარენებზე და მოსინიკებზე არსებულ ცნობებზე უფრო საინტერესოდ უნდა ჩაითვალოს ჩვენთვის ცნობები იბერიების შესახებ.

ჩვენ გვერდს ვერ აუვლით სტრაბონის ცნობებს ძველი იბერიის შესახებ. იგი წერს: „ასევე აღაშინათა ოთხი გვარი მოსახლეობს აქ ქვეყანაში: ერთი (გვარია) და პირველი, რომლისაგანაც მეფეებს სხამენ მახლობლობისა და ასაკის მიხედვით უხუცესებს, ხოლო მეორე (ამ გვარიდან) მოსამართლეობს და მხედართმთავრებს. მეორე გვარი არის ქურუმთა, რომლებიც ზარუნავენ აგრეთვე მეზობლებთან სამართალზე.

შესამე (გვარი) არის მხედართა და მიწისმოქმედთა. მეოთხე გვარი არის ხალხისა, რომლებიც სამეფო მონები არიან და აკეთებენ ყველაფერს. რაც ცხოვრებისათვის არის საჭირო. საზოგადო აქვთ მათ ქონება ნათესაობისდა მიხედვით. მართავს და განაგებს თითოეულს უბუცესი. ასეთები არიან იბერები და მათი ქვეყანა“³².

აქვე უნდა გავიხსენოთ სტრაბონის სხვა ცნობაც აღმოსავლეთ საქართველოს შესახებ. იგი წერს: „მართლაც, იბერია მეტწილად კარგად არის დასახლებული ქალაქებითა და დაბებითაც. ისე რომ, იქ არის კრამიტიანი სახურავები, სახლები არქიტექტურულად მოწყობილი, ბაზრები და სხვა საზოგადო (დაწესებულებანი)“³³.

„დაბლობზე ცხოვრობენ იბერთაგან უფრო მეტად მიწათმოქმედნი, ესენი მშვიდობიანად არიან განწყობილი, არმენიელთა და მიდიელთა მსგავსად ეწყობიან. უფრო დიდ ნაწილს, რომელიც მეგრძოლი ბუნების არის, უჭირავს მთიანი მხარე და ცხოვრობს სკვითებიან და სარმატების ყაიდაზე, რომელთა მეზობლებიცა და ნათესავებიც არიან, თუმცა ეწვეიან მიწათმოქმედებასაც, და როდესაც ჩამოვარდება შფოთი, თავისი და მათი სახსრებით გამოჰყავთ მრავალი ათასი (მეგრძოლი)“³⁴.

სტრაბონი დიდი ნდობის ღირსი, კეთილსინდისიერი და ღრმად დაკვირვებული მწერალია. ეს, რა თქმა უნდა, იმას როდი ნიშნავს, რომ

³¹ აპოლონიოს როდოსელი. არგონავტიკა, თარგმანი ბერძნულიდან აკ. ურუშაძისა, თბილისი, 1948, გვ. 101.

³² თ. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბ., 1957, გვ. 129—130. აქ და შემდეგაც სტრაბონის ცნობებს ჩვენ სხეუბული თარგმანის მიხედვით მოვიტანთ.

³³ იქვე, გვ. 127.

³⁴ იქვე, გვ. 128.

კრიტიკულად არ შეეხედოთ ზოგიერთ მის მიერ მოწოდებულ ცნობას, მაგრამ საერთოდ ალებული შეიძლება ითქვას, რომ იგი მართალი ცნობების მომწოდებელია.

სტრაბონმა მშვენივრად იცის, რომ მთისა და ბარის აღმოსავლეთ საქართველოს მცხოვრებნი საზოგადოებრივი განვითარების სულ სხვადასხვა საფეხურზე დგანან, რომ დაბლობზე ცხოვრობენ იბერთაგან უფრო მეტად მიწათმოქმედნი. ბარის აღმოსავლეთ საქართველოს მიწათმოქმედი მოსახლეობა სტრაბონის სიტყვის „მშვიდობიანად იყო განწყობილი“ და მიდიელთა და არმენიელთა მსგავსად იმოსებოდა. მთის მოსახლეობა, რა თქმა უნდა, უფრო ნაკლებად მიწათმოქმედი იყო, განვითარების გაცილებით დაბალ საფეხურზე იდგა და „სკვითებისა და სარმატების ყაიდაზე ცხოვრობდა“. სამწუხაროდ, სტრაბონი არ ამბობს, მეტწილად კარგად დასახელებულ ქალაქებითა და დაბეებით მოფენილ ბარის აღმოსავლეთ საქართველოში. სადაც კრამიტისა და სხვა რაკეტები, არქიტექტურულად მოწყობილი სახლები, ბაზრები და სხვა საზოგადოებრივი დაწესებულებანი გვხვდებოდა, როგორი იყო საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობანი. მაგრამ საერთო შთაბეჭდილება ზემოხსენებული აღწერილობიდან ისეთი რჩება, რომ უთუოდ პატრიარქალური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ ოჯახთან უნდა გვექონდეს საქმე ასეთ ქვეყანაში. ეს უნდა ყოფილიყო კლასობრივი საზოგადოების პირობებში პატრიარქალური ქორწინებისა და ოჯახისათვის შესაბამისი საზოგადოება. აქ კლასობრივი საზოგადოების პირობებში, ქალაქური ცივილიზაციისა, ბაზრებისა და ფულადი მეურნეობის გვერდით შენარჩუნებულია საზოგადოების ორგანიზაციის პატრიარქალურ-გვაროვნული ფორმის ნიშნები მაშინ, როდესაც საზოგადოებრივი ურთიერთობის შინაარსი გაცილებით უფრო წინაა წასული.

სტრაბონის მიერ მოხსენიებული „ლაოი“—ძველი იბერიის უშუალო მწარმოებლები ალბათ დიდ ოჯახებად გაერთიანებულნი ცხოვრობდნენ და მიწასაც, რა თქმა უნდა, საერთოდ ფლობდნენ. ასეთ ოჯახს მეთაურობდა უზუცესი (მამასახლისი), რომელიც საერთო ქონებას გამგებლობდა.

სირიელი გნოსტიკოსის ვარდენანის (ახ. წ. II ს.) ცნობით დაახლოებით ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე სომხეთშიაც, სადაც ძლიერი იყო პატრიარქალური წყობის ნიშნები. იმდროინდელ სომხეთში არსებობდა კერძო შურისძიების უფლება. მკვლელებს ასამართლებდა ან სასამართლო ან მოკლულის ნათესავები და საერთოდ მთელი ოჯახი იყო პასუხისმგებელი მისი. წევრის მიერ ჩადენილი დანა-

შაულისათვის. ქმარს დაუსჯელად შეეძლო ცოლის, შეილია. უშვილო ძმის ან დის მოკვლა³⁵.

ამ პერიოდის საქართველოს შესახებ ვიცით, რომ არსებობდა განვითარებული სახელმწიფოებრივი სისტემა მეფით სათავეში და განვითარებულ სახელმწიფოებრივი აპარატით³⁶. ეს მეფე „მეფე დიდის“ ტიტულს ატარებს. მაღალი თანამდებობის პირებს აქვთ თავისი ბეჭდები და აგრეთვე ხელისუფლების სიმბოლოები. არსებული ცნობებუ-სა და მასალების განხილვის შემდეგ რჩება შთაბეჭდილება, რომ I—IV საუკუნეების საქართველოში აღმოსავლური ელფერის ადრე-მონათ-მფლობელურ საზოგადოებათან გვაქვს საქმე; გვაჩვენებს წყობი-ლების ძლიერი გადმონაშთებით.

სტრაბონის მიხედვით, სვანეთში მეფეებს გვარში უხუცესობის პრინციპის დაცვით სვამენ. გარკვეულ გვარში „მეფეებს სხამენ მახლობლობისა და ასაკის მიხედვით უხუცესს“. ესაა ტახტი მემკვიდრეობის ისეთი არქაული წესი, რომელიც ჩვენ გვხვდება ძველ სპარსეთში. კიევის რუსეთში და სხვა ქვეყნებშიც. ამაზე უფრო დაწვრილებით ჩვენ სხვაგან შევჩერდებით და ახლა ამაზე ზიგუვას არ გავაგრძელებთ.

როგორც არქეოლოგიური და სხვა მონაცემებიდანაც მტკიცდება, სტრაბონის დროს, უფრო ადრეც და, რა თქმა უნდა, უფრო გვიანაც, ბარის აღმოსავლეთ საქართველოში, ისევე როგორც ბარის დასავლეთ საქართველოში, კლასობრივ საზოგადოებასთან გვაქვს საქმე. არქეოლოგიური მონაცემების განხილვას ჩვენ აქ არ შევუდგებით. ეს ძალიან შორს წაგვიყვანდა და ეს ჩვენს ამოცანას არც შეადგენს. არქეოლოგიური მასალების განხილვის შედეგად საცხებით მართებულად ისტორიკოსები ზემოხსენებულ აზრამდე მივიდნენ³⁷.

სიმპტომატურია სტრაბონის ცნობა³⁸ იმის შესახებ, რომ „ქვეყანაში (დას. საქართველოში-გ.ნ.) არის ოთხი შესასვლელი: ერთი არის ცოლხური ციხე-სიმაგრე შორაპანზე და მასთან არსებულ ეწროვებზე, რომლებზედაც ფაზისი მომდინარეობს. სწრაფი და ხმაურა მიემართება კოლხიდაში, რომელზეც (ე. ი. ფაზისზე) ასოცი ხიდით გადაისვლება მისი მიხვეულ-მოხვეულობის გამო. ასოცი ხიდის არსებობა მდ. რიონზე კოლხების მდინარეზე. რა თქმა უნდა, განუვითარებელი ტექნიკისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის ბაზაზე წარმოუდგენელია.

³⁵ Г. А. Халпаянц, Очерки истории Архени, М., 1910, стр. 326—329.

³⁶ იხ. გ. წერეთელი, აშაბის ბილიგვა, „ენიქის მოამბე“, ტ. XIII, თბ., 1943, გვ. 46—47.

³⁷ იხ. Г. Мелникшвили, К истории древней Грузии, Тбилиси, 1959, გვ. 310—321.

³⁸ თ. უაუხიშვილი, სტ. თხზ., გვ. 123.

ძველი წელთაღრიცხვის IX საუკუნიდან მახლობელი აღმოსავლეთი გადადის რკინის სამრეწველოდ გამოყენებაზე. მაუხედავად ამისა, თვით ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებისათვის წინა აზიის რაგადგილებში კვლავ გვხვდებიან ხალხები, რომლებიც ჯერ კიდევ საწარმოო ძალების განუვითარებლობის გამო ვერ ასულან კლასობრივი საზოგადოების დონემდე.

მაგ., სტრაბონი³⁹ წერს: „ტომებს შორის, რომლებიც თავს იყრიან დიოსკურიასში, არიან ფთეჯროფაგებიც, რომელთაც მიიღეს ეს სახელი ჭუჭყისა და სიბინძურის გამო. მახლობლად არიან სვანები, რომლებიც არ არიან ამათზე უკეთესი სიბინძურის მხრივ, მაგრამ ძალით აღემატებიან, (სვანები) თითქმის საუკეთესონი არიან სიმამაცისა და ძალის მხრივ: ფლობენ ისინი ირგვლით (ყველაფერს) და უპყრიან კავკასიონის მწვერვალები, რომლებიც დიოსკურიის ზემოთ არის: ჰყავთ მათ ბაჩილევსი და საბჰო სამასი მამაკაცისაგან შემდგარი და, როგორც ამბობენ, ჰკრებენ ლაშქარს ორასი ათასი კაცის რაოდენობით: მართლაც მთელი ხალხი მეომარია, მაგრამ არაორგანიზებული“.

ალბანელებზე სტრაბონი წერს, რომ მათში „ადამიანები სილამაზითა და ახოვანებით გამოირჩევიან, ისინი უბრალოები არიან და არა ვაჭრული (ბუნების); არც მონეტებს ხმარობენ მეტწილად, არც რიცხვები იციან ასზე მეტი, არამედ ეწევიან საქონლის გაცვლა-გამოცვლას და საერთოდ ცხოვრების (საქიროების) მიმართ გულგრილად არიან. არ იციან ზომისა და წონის სიზუსტე, ომის, სახელმწიფო წყობილებისა და მიწათმოქმედების (საქმეებში) ფულგრილობენ“⁴⁰.

სტრაბონის ცნობა ალბანელების შესახებ იმის საილუსტრაციოდ მოვითანეთ, რომ ეს ავტორი, საერთოდ კარგად ერკვევა მის მიერ აღწერილი ხალხების სოციალ-ეკონომიური ცხოვრების საკითხებში და მიუთითებს თითოეული მათგანის განვითარების დონის შესახებ.

ასევეა ქართველ ტომთა შესახებაც. იბერიელებთან და კოლხებთან იგი გაცილებით უფრო მაღალ სოციალ-ეკონომიურ და კულტურულ დონეზე მიუთითებს, ვიდრე სვანებთან, სადაც ავტორი გვაროვნულ-პატრიარქალური წყობილების ნიშნებზე აშკარად მიუთითებს.

დაახლოებით განვითარების იგივე დონე ან ზოგჯერ უფრო დაბალიც, უნდა ვიგულისხმოთ ქართველი ტომებით დასახლებულ მთებში.

ძველი დროის მწერლები (პლუტარქე, აპოლონ როდოსელი) მოგვითხრობენ, რომ ტიბარენებში არის ჩვეულება, რომლის მიხედვითაც, როდესაც მათი ცოლები შვილებს შობენ ხოლმე, თავშეხვეული ქმრე-

³⁹ იქვე, გვ. 125—126.

⁴⁰ იქვე, გვ. 132—133.

ბი ლოგინში წვებიან, კენესიან. თითქოს მშობიარე ქალები არიანო⁴¹. რამდენადაც ტიბარენები ქართულ ტომად⁴² ითვლება. ზემოხსენებულს ჩვენი ყურადღების გარეშე ვერ დავტოვებთ.

აპ. როდოსელისა და პლუტარქეს მიერ მოწოდებული ცნობა იმის შესახებ, რომ მამაკაცი ტიბარენები მათი ცოლების მშობიარობის დროს თვითონ წვებიან ლოგინში და მშობიარობის სიმულაციას ეწევიან, რა თქმა უნდა, ახსნას მოითხოვს. რად სჭირდება მამაკაცს მშობიარობის აქტის სიმულაცია?

სახელგანთქმული მეცნიერი ბახოფენი⁴³ და მაქსიმ კოვალევსკი⁴⁴ თვლიდნენ, რომ ზემოხსენებული ჩვეულება — კუვადა იმის მაჩვენებელს წარმოადგენს, რომ უკვე ხდება ან მოხდა გადასვლა მატრიარქატიდან პატრიარქატზე. ბახოფენს კუვადა, თუმცა იგი ამ ტერმინს არ ხმარობს, მიაჩნია „დედის უფლების“ „მამის უფლებაში“ გადასვლის ეპოქის გამოხატულებად. დაახლოებით ანალოგიური შეხედულება აქვს გამოთქმული პოლ ლაფარგს თავის ნაშრომში — „ნარკვევები კულტურის ისტორიიდან“. ავტორის აზრით. კუვადა მამაკაცების მიერ გამოყენებული ერთ-ერთი ფანდია. იმ მიზნით, რომ ქალებს წაართვან მდგომარეობა და ქონება⁴⁵.

კუვადა, როგორც ჩვეულება, სხვა ხალხებთანაც არის დამოწმებული. იგი ცნობილი ყოფილა გვიანის ინდიელებში და სხვა.

ბახოფენმა აგვიწერა ჩვეულება. როდესაც მშვილგებელი შვილად აყვანილის მშობიარობის სიმულაციას ახდენს. მანვე აღწერა წესჩვეულება, როდესაც ბავშვის მამის მხრივ ადგილი ჰქონდა მშობიარობის სიმულირებას.

«Присоединение к материнским родом отцовских, — имеет, следовательно, значение возвести сына из unilateralis в bilateralis т. е. подлинного отпрыска определенного отца. Средство,

⁴¹ იხ. Л а т ы ш е в, Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, т. I, вып. II, СПб., 1896, გვ. 499.

აპ. როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი ა. ურუშაძისა, თბილისი, 1948, გვ. 101. ორსული ქალი მოილოგინებს თუ არა, მისი კმარი მოყვება კენესას, ჩაწვება ლოგინში და თავს შეიხვევს. ამ დროს ქალებს მაქვთ მათთან ყუათის მომკვრელი საკმელი, ტანის საბანად წყალს უცხელებენ, როგორც ამას უმერებიან მელოგინე ქალებს.

⁴² იხ. Г. А. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тбилиси, 1959, გვ. 175.

⁴³ Bachofen, Das Mutterrecht, Stuttgart, 1861, გვ. 255—256.

⁴⁴ М. К о в а л е в с к и й, Закон и обычаи на Кавказе, т. I, გვ. 26.

⁴⁵ П. Л а ф а р г, Очерки по истории культуры М. 1926, გვ. 49—50.

которым для этой цели пользуются, представляет собой фикцию, в силу которой отец считается и выступает в качестве второй матери»⁴⁶.

ბახოფენი შენიშნავდა კუეადის ჩვეულების ახსნასთან დაკავშირებით, რომ „მამა ყოველთვის იურიდიულ ფიქციას წარმოადგენს, დედა, საწინააღმდეგოდ ამისა — ფიზიკური ფაქტია“. ამიტომ, როდესაც მამის უფლება იმარჯვებს, ბახოფენის აზრით მამას სურს „ფიზიკურ ფაქტად“ აქციოს „მამობა“ და ნათესაობა მამის ხაზით დაადგინოს.

როდესაც ბახოფენი ესაუბრება ევმენიდების ტრილოგიიდან „ორესტიას“ განმარტავს, მიუთითებს თუ როგორ დრამატული გამოხატულება ჰპოვა მასში დაღუპვისაქენ დაქანებულ დედის უფლებასა და გმირულ ეპოქაში აღმავალ მამის უფლებას შორის წარმოებულა ბრძოლა.

როგორც ცნობილია. ესაუბრება თხზულების მიხედვით, როდესაც ტროადის ომიდან დაბრუნებული აგამემნონი მოკლა ცოლმა კლიტემნესტრამ, ორესტიმ (შვილმა) შური იძია მამის მკვლელობისათვის და ამ ნიადაგზე საკუთარი დედა მოკლა. ამისთვის მას სდევნიან ერინიები (შურისძიების სულები), „დედის უფლების დემონური დამცველები“. ერინიების შეხედულებით დედის მკვლელობა უდიდესი გამოუსყიდავი დანაშაულია⁴⁷. ორესტის — დედის მკვლელის მხარეზეა ორი ღმერთი — აპოლონი და ათენა — მამის უფლებაზე დამყარებული საზოგადოებრივი წყობილების წარმომადგენლები.

სასამართლო პაექრობის დროს ორესტმა განაცხადა, რომ კლიტემნესტრამ ორმაგი ბოროტება ჩაიდინა, როცა თავისი ქმარი და ამასთანავე ჩემი მამა მოკლაო. ამიტომაც ერინიები მას უფრო მეტად უნდა სდევნიდნენო. მას უპასუხებენ, რომ კლიტემნესტრა მის მიერ მოკლული ქმრის სისხლით ნათესავი არ ყოფილა.

„მკვლელობა მამაკაცისა, რომელიც არაა სისხლიერი ნათესავი, თუნდაც იგი მკვლელის ქმარი იყოს, შეიძლება მიტევებულ იქნეს, იგი ერინიებს სრულიად არ ეხება; მათი ვალდებულებაა შური იძიონ მხოლოდ იმ მკვლელობისათვის, რომელიც სისხლიერ ნათესავენ შორის ხდება, და აქ დედის უფლების თანახმად, უმძიმესი და ყველაზე გამოუსყიდავი დედის მკვლელობაა“⁴⁸.

⁴⁶ М. Косвен. Матриархат, История проблемы, М. Л., 1948, стр. 130.

⁴⁷ იხ. ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, იხ. კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 199—200.

თეთ ესაუბრება თხზულების ტექსტი იხ. Эсхил. Трагедии. пер. Плотровского, М. Л., 1937, ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო ადგილი იხ. გვ. 370—371.

⁴⁸ იხ. ფ. ენგელსი, ციტირებული, გვ. 199.

როდესაც ნაფიც მსაჯულთა ხმები თანაბრად გაიყოფა, მაშინ ათენა, როგორც თავმჯდომარე, თავის ხმას აძლევს ორესტის სასარგებლოდ და მას ამართლებს. ესქილე ათინას პირით ამბობს: „მამაა ქვეშარიტი მშობელი, დედა მხოლოდ ჩანასახს ავითარებსო“. აქ კარგად არის გამოსახული „მამის უფლების“ „დედის უფლებაზე“ გამარჯვების ფაქტი.

ცნობილია, რომ თავდაპირველად მხოლოდ მდედრობითი ხაზით ანგარიშობდნენ ნათესაობას (დედიდან დედაზე და ა. შ.). ნათესაობის გამოთვლის ეს წესი საკმაოდ დიდხანს იყო შემონახული ზოგ ხალხში თვით ერთკოლიანობის პერიოდშიაც⁴⁹.

დედის ხაზით ნათესაობის ანგარიში მდედრობითი სქესის მაღალი საზოგადოებრივი მდგომარეობის ეპოქიდან მომდინარეობს. ხოლო ნათესაობის მამრობით ხაზზე გადასვლა, ისევე როგორც კუვადა, უკვე პატრიარქალური საწყისების გამარჯვებაზე მიგვითითებს. მეორე პირეელის დასაბამთებლადაა გამოგონილი.

კუვადის, ე. ი. ქმრების მიერ მშობიარობის სიმულაციის შემთხვევები, გარდა ტიბარანებისა, ძველად აღნიშნული იყო ბასკებთანაც. 1924 წელს მსგავსი ჩვეულება⁵⁰ აღინიშნა ზანგეზურის მომთაბარე თურქთა შორის.

როგორც ტიბარენებთან, ასევე ბასკებთან და სხვებთან კუვადა უნდა აღნიშნავდეს საზოგადოების განვითარების იმ საფეხურს, როდესაც პატრიარქატი შეიცვალა პატრიარქატით და ამით, როგორც ენგელსი წერდა⁵¹, მდედრობითმა სქესმა განიცადა მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობის დამარცხება.

იმისათვის, რომ მამამ, რომელმაც ოჯახში გაბატონებული მდგომარეობა მოიპოვა, ხაზი გაუსვას იმას, რომ შვილი სწორედ მასი ნაშვირია. რომ ნამდვილი მშობელი ისაა და არა დედა, სიმბოლურ ხერხს მიმართა — მშობიარობის სიმულაციას. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა, რომ სომხური hayrazat (მკვიდრი ძმა) სიტყვასიტყვით

⁴⁹ ძველ ეგვიპტეში ერთი დედისგან წარმოშობილი შვილები უფრო ახლო ნათესავებად ითვლებოდნენ, ვიდრე ერთი მამის შვილები. ეგვიპტელებში ტახტაც დედის ნათესაობის ხაზით გადადიოდა, ამავე დროს იურიდიულად ეგვიპტელი ქალი მამაკაცის თანასწორად ითვლებოდა.

М. Э. М а т ъ е , Следы Матриархата в древнем Египте, сб. Сборник 50 лет книги ф. Э н г е л ь с а «Пронсхождение семьи, частной собственности и государства», М., Л., 1936, гл. 377—378.

⁵⁰ Л. М е л и к с е т - Б е к о в . Введение в историю государственных образований Юго-Кавказа, Тифлис, 1924, стр. 26.

⁵¹ сб. კ. მ ა რ ქ ს ი და ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი , რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950, გვ. 251.

ნიშნავს მამის ნაწიერს. „hayr“ — შამაა, ა — მეერთია, zat — ნიშნავს გამოყოფას (უფრო ნაწიერის მნიშვნელობით?)⁵².

როგორც ახელისი სამართლიანად აღნიშნავს, კუვადით მამა თვითონ ითვისებს ბავშვს, რომელიც მანამდე მხოლოდ და მხოლოდ დედის კუთვნილებას წარმოადგენდა⁵³.

ცხადია, აბ. როდოსელის ცნობა — ქართველთა ერთ-ერთ ტომში — ტიბარენებში კუვადის არსებობის შესახებ ყურადღების ღირს ეთნოგრაფიული ხასიათის წყაროდ გვევლინება.

თ. სახოკიას აღნიშნული აქვს, რომ მეგრული „სკუაშ მითორგინაფა“ მოგვაგონებს აფრიკის ზოგიერთ ტომთა ასეთსავე ჩვეულებას, რომელსაც ლიტერატურაში ეძახიან კუვადას ანუ გამოჩეკას. „გამოჩეკა“ ჯერ კიდევ ძველი წელთაღრიცხვის მე-3 საუკუნეში იცოდნენ თანამედროვე მეგრელების წინაპრებმა — ტიბარენებმა (მეგრულად — ტბაზე მოსახლენი), რომელნიც თანამედროვენი იყვნენ ალექსანდრიის პოეტის — აპოლონ როდოსელისა.

ტიბარენები მცირე აზიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში ცხოვრობდნენ. იქ დღესაც ცხოვრობენ მეგრელები ანუ იგივე ლაზები, რომელნიც იმავე ოდნავ სახეშეცვლილი მეგრულით ლაპარაკობენ⁵⁴. ტიბარენები ლაზების წინაპრები, იგივე ძველი აღთქმის თუბალნი უნდა იყვნენ⁵⁵.

რაც შეეხება საკითხს ბარის აღმოსავლეთ საქართველოს სინამდვილეში საზოგადოებრივ, და განსაკუთრებით კი საქორწინო ურთიერთობას, სტრაბონის ეპოქიდან ვიდრე IV—V საუკუნეებამდე, აქ ბევრი რამ არის ბნელით მოცული. საკითხისათვის რამდენადმე შუქის მოფენის თვალსაზრისით ჩვენ არ შეგვიძლია გვერდი აუუაროთ მცხეთის ბერძნულ წარწერას, რომელშიაც მოხსენებული არიან რომის იმპერატორი ვესპასიანე (იმპერატორი 69—79 წლებში) და მისი შვილები ტიტე (იმპერატორი 79—81 წლებში) და დომიციანე (იმპერატორი 81—96 წლებში).

⁵² იხ. Л. Мелниксет-Бек ов. К вопросу об обычае кувადы на Кавказе в связи с языковыми пережитками матриархата.

⁵³ იხ. А х е л и с, Культурная история брака, წიგნში: Мужчины и женщины, их взаимоотношение и положение, занимаемое в современной культ. жизни, т. II, под редак. Догеля и др. стр. 131.

⁵⁴ თ ე დ რ ს ა ხო კ ი ა, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1956, გვ. 75, სქოლიო.

⁵⁵ იხ. П. К. У с л а р, Древнейшая сказания о Кавказе, Тифлис, 1881, стр. 302. ს. ჭ ა ნ ა შ ი ა, თუბალ-თაბალი-ტიბარენი-იბერი, იხ. „ენიქის მოაბე“, ტ. 1, თბ., 1937.

აკად. გ. წერეთელს ეკუთვნის ხსენებული წარწერის სწორი წაკითხვა და თარგმანი⁵⁶. ეესპასიანეს ხანის მცხეთის ბერძნულ წარწერაში ნათქვამია:

„იმპერატორმა კეისარმა ვესპასიანე ავგუსტოსმა,
დიდმა პონტოეჭსმა, შვილკერ ტრიბუნის ხელისუფლებით
აღჭურვილმა, თოთხმეტკერ იმპერატორად გამოცხადებულმა,
მამამ მამულისამ, ცენზორმა“,
„და იმპერატორმა ტიტე კეისარმა,
ავგუსტოსის ძემ, ხუთკერ ტრიბუნის
ხელისუფლებით აღჭურვილმა ოთხკერ
კონსულმა, მეხუთეკერ ღვთაებრივებულმა,

ცენზორმა“,

„და დომიციანე კეისარმა, ავგუსტოსის ძემ,
სამკერ კონსულმა, მეოთხეკერ ღვთაებრივებულმა,
იბერთა მეფეს მითრიდატეს, მეფე ფარსმანისა და
იამასასპოის ძეს, კეისარის მეგობარსა და
რომაელთ მოყვარულს, და ხალხს,
ეს კედლები განუმტკიცეს“.

აკად. გ. წერეთელსავე ეკუთვნის ტექსტის სწორი ინტერპრეტაცია. იბერთა მეფეს მითრიდატეს წარწერა იხსენიებს, როგორც „ფარსმანისა და იამასასპოის ძეს“. ამ შემთხვევაში „იამასასპოი“ ფარსმანის მეუღლისა და მითრიდატეს დედის სახელს გულისხმობს. წარწერის „იამასასპოი“ დედაკაცის საკუთარი სახელი — ამაზასპუჰია, რომელიც ნაწარმოებია იამასასპ (= ამაზასპ) სიტყვისა და სომხ. „უჰი“ ნაწილაკისაგან. დაბოლოება „უჰი“ საკმაოდ გავრცელებულია სომხურში. იგი ჩვეულებრივ მამაკაცის საკუთარ სახელს ერთვის დედაკაცის საკუთარი სახელის წაწარმოებლად. მცხეთის წარწერის „იამასასპოი“ არის ბერძნული გადმოცემა სომხური ჰამაზასპუჰისა. მეფე მითრიდატე ფარსმანის ძე იყო მეორე ცოლისაგან⁵⁷. ტაციტის ცნობით⁵⁸, როდესაც ფარსმანის ძე რადამისტი სომხეთს გაემგზავრა თავის ბიძასთან, მითრიდატესთან, მზაკრული მიზნებით, მან გამგზავრების მიზეზად დედინაცვალთან უთანხმოება მოიგონა. შემდეგში, როდესაც ფარსმანმა რადამისტი მოაკვლევინა, ტახტზე ავიდა მითრიდატე, ფარსმანის სხვა ძე, როგორც ჩანს, უკვე მეორე ცოლისაგან, რადამისტის დედინაცვლისაგან. ლაპიდარუ-

⁵⁶ გ. წერეთელი, მცხეთის ბერძნული წარწერა ეესპასიანეს ხანისა, თბილისი, 1958, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

⁵⁷ გ. წერეთელი, ციტ. თხზულება, გვ. 17.

А. И. Амрашвили, Иберия и римская экспансия в Азии, ВДИ 4 (5), 1938, гв. 162.

⁵⁸ Tacitus, Annales, XXII. 44.

ლი წარწერის ტექსტში სწორედ ეს გარემოება არის ხაზგასმით აღნიშნული. ტექსტის ავტორს სურს მიუთითოს, რომ მითრიდატე ფარსმან მეფის ძეა, მაგრამ არა იმ ქალისაგან, რომლის შვილი რადამისტი იყო, არამედ სხვა ქალისაგან, რომლის სახელი ამაზასპუპი ყოფილა. როგორც ჩანს, იბერიის მეფეთა წრეში მონოგამიურ ქორწინებასთან გვაქვს საქმე. თუმცა, ვფიქრობთ, არ შეიძლება გამოირიცხოს ის გარემოებაც, რომ ეს მონოგამია მამაკაცებისათვის მტკიცე არ იყო და მათ (წარჩინებულებს მაინც) შეეძლოთ მთავარი ცოლის გვერდით სხვა ცოლის ყოლა. ფარსმან მეფემ პირველი ცოლის გარდაცვალების შემდეგ მეორე — ჰამაზასპუპი შეირთო. ქალის გავლენაც ოჯახში არამცირე უნდა ყოფილიყო, თუ კი დედინაცვალთან ცუდი ურთიერთობის მომიჯნავება ოჯახიდან გაქცევის ნამდვილი მოტივის დასაფარავად გამოდგებოდა. არის სხვა ცნობებიც, რომლის მიხედვითაც, მეფეთა და ღიდგვარიანთა წრეში ახლო ნათესავთა შორის ქორწინებასაც ჰქონია ადგილი.

ყოველ შემთხვევაში წინააღმდეგობა აღმოსავლეთ თუ დასავლეთ საქართველოს ბარში „ცივილიზაცია“ ანუ კლასობრივი საზოგადოება საუკუნეების მანძილზე არსებობდა. პროფ. გ. მელიქიშვილმა, რომელმაც საქართველოს ძველი ისტორიის საკითხებს ვრცელი მონოგრაფია მიუძღვნა, შესძლო დაედგინა, რომ II საუკუნის 60-იან წლებამდე ქართლში 26-დე მეფე მაინც ყოფილა და ეს მოვლენა წყაროებშიც სათანადოდ ასახულია⁵⁹.

კოლხეთშიაც, სადაც ძვ. წ. VI—IV სს. წარმოიშვა ადრე-მონათმფლობელური სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი, უკვე ქრისტიანობის გამარჯვებამდე დიდი ხნით ადრე არსებობდა მონოგამიური ქორწინება. ეგრიისის ანუ ჩრდილო კოლხეთის სახელმწიფო ირგვლივ გარშემორტყმული იყო ისეთი მოსახლეობით, რომლებიც ჯერ კიდევ პირველყოფილი გვაროვნული წყობილების პირობებში ცხოვრობდნენ და ხშირი შესხევებით ამ სუსტ პოლიტიკურ წარმონაქმნს არყევდნენ და ასუსტებდნენ. ცხადია, ეგრიისშიც საზოგადოებრივი და საოჯახო ცხოვრების სფეროში I—III საუკუნეებისათვის გვაროვნული ურთიერთობის გადმონაშთები უცხო არ იყო. ასევე იყო იბერიაშიაც, სადაც პრიმიტიულმა სახელმწიფოებრიობამ იჩინა თავი ტახტის მემკვიდრეობის გვაროვნულ წესში, როცა მეფობა გვარში უხუცესზე უნდა გადასულიყო.

საქართველოს მეზობელ სომხეთშიაც ამ დროს გვაროვნული ურთიერთობის ნაშთები კლასობრივი საზოგადოების პირობებში, საკმაოდ ცხოველი იყო. მოვსეს ხორენაცი, როცა ის აიკის ოჯახს აგვიწერს, მიუ-

⁵⁹ იხ. გ. მელიქიშვილი, ციტ. თხზულება, გვ. 47—62.

თითებს. რომ იგი სამასი კაცისაგან შედგებოდა⁶⁰. ამ რიცხვში შინამონები არ შედიოდნენ. როცა გვაროვნული წყობის პატრიარქალური ეპოქის გადმონაშთებზე ვსაუბრობთ, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ როდესაც დედისეული გვარი პატრიარქატი შეიცვალა, ამით უკვე საფუძველი ჩაეყარა თვით პირველყოფილი კომუნისტური საზოგადოების რღვევასაც. ამიერიდან არა გვარი, არამედ საოჯახო თემი იქცევა საზოგადოების ისეთ ძირითად სამეურნეო უჯრედად, რომელიც კერძო საკუთრების საწყისებითაა გაჯღნეტილი. პატრიარქატსა დროს გვარის წევრის პირადი საკუთრება აღამიანსა და ნივთს შორის ურთიერთობის ფორმით გვევლინება, ხოლო კოლექტიური საგვარეულო საკუთრება გამოხატავს აღამიანთა შორის პირველყოფილ კომუნისტურ ურთიერთობას. საოჯახო თემი და მის წევრებს შორის ურთიერთობა კი, მიუხედავად საერთო საოჯახო საკუთრების არსებობისა, რეგულარულად, თანდათან კერძო საკუთრებას ბადებს თავის წიაღში. წარმართობის ხანის ბარის საქართველოში საოჯახო თემები კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს გვერდით კლასობრივი საზოგადოებრივი სტრუქტურის შემადგენელ ნაწილს შეადგენდნენ.

IV საუკუნისათვის ქართლში ადგილი ჰქონდა დიდი ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენას — ქრისტიანული რელიგიის გამარჯვებას. ახალი რელიგია ღებულობს სახელმწიფო ხელისუფლებისაგან უპირატეს მფარველობას და ჩქარა ცხადდება სახელმწიფოებრივ რელიგიად. ისტორიულად მოკლე დროში ქრისტიანული რელიგია მოიცავს მთელ საქართველოს⁶¹. ამიერიდან ახალი სარწმუნოებრივი მოძღვრება ახდენს უზარმაზარ გავლენას საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროზე.

ქრისტიანული დოგმები ამიერიდან არამარტო გავლენას ახდენენ საზოგადოების სხვადასხვა ფენების ცნობიერებაზე, არამედ იქცევა, აგრეთვე, მორალისა და სამართლის თეორიულ საფუძვლადაც.

⁶⁰ История Армении Моисея Хоренского, Перевод Н. Эмша, М., 1893, гл. 16—17.

აგრ. Э. Карапетян, Армянская семейная община, Ереван, 1958, стр. 44—45. სომეხთში ამ უკანასკნელ წლებამდე კვლავ არსებობდა დიდი ოჯახები, ხოლო ზოგიერთ ადგილას ოჯახთა შეყრასაც კი ჰქონია ადგილი, იხ. П. И. Кушнер (Кнышев) О некоторых вопросах, происходящих в современной колхозной семье, иб. Советская этнография, № 3, 1956.

⁶¹ უკვე ვახტანგ გორგასალმა 17 ეპარქია დაარსა. მის სამეფოში, ხოლო დღინის 506 წლის საეკლესიო კრების დროს ჩანს, რომ საეპარქიო კათედრების რიცხვი ოცდორამდე გაზრდილა, რაც ქრისტიანული რელიგიის ტრიუმფალურ სელას მოასწავებდა საქართველოში.

მოხდა დიდმნიშვნელოვანი გადატრიალება ქართველი ხალხის ცხოვრებასა და მის აზროვნებაში. წინააღმდეგ ძველი წარმართული იდეალებისა, ქრისტიანობამ შექმნა ასკეტის, როგორც სრულყოფილი ქრისტიანის, როგორც სათნოებით სამაგალითო ადამიანის იდეალი. ქრისტიანულმა რელიგიამ უნივერსალურად მოიცვა ცხოვრების ყველა სფერო. იგი თანამიმდევრულად მოითხოვდა ძველ წარმართულ ტრადიციებთან კავშირის გაწყვეტას, ძველი მსოფლმხედველობის დაძლევის. ამავე დროს ინერგებოდა მამა-პაპათა ტრადიციებისათვის უცნობი ახალი ჩვეულებები, წესები, მსოფლმხედველობა, ლიტერატურა. ქრისტიანობის გამარჯვების პირველი წლებიდანვე დაწყებული საქართველოში საღმრთო წერილის ან ბიბლიის თარგმნა, რომელიც პირველ ხანებში მაინც ლიტურგიკული პრაქტიკის შესრულებისათვის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენდა. მონოგამიური ქორწინების განმტკიცებისა და განქორწინების აკრძალვის ტენდენციამ მკვეთრად იჩინა თავი ქრისტიანულ თხზულებებსა და საეკლესიო კრებათა დადგენილებებში.

მტკიცე მონოგამია და განქორწინების დაუშვებლობა ქრისტიანული ეკლესიის მიერ ერისკაცთა ცხოვრების პრინციპად გამოცხადდა. ახალი რელიგიის მესვეურები ცდილობდნენ საოჯახო ურთიერთობის სფეროში წარმართულ ტრადიციებთან კავშირის სავსებით გაწყვეტას. ისინი თავიანთ თანამედროვე საზოგადოებრივ ურთიერთობებს წარმოადგენდნენ ხოლმე, როგორც ბიბლიურის უბრალო გაგრძელებას.

რადიკალურმა ცვლილებებმა ცხოვრებისა და აზროვნების სფეროში გამოიწვია ქართული ონომასტიკონის გარდაქმნაც.

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

მზექაბუკის, მზექალას, მზიას, მირიანის და ვახტანგის გვერდით, ქართველობა იწყებს მათეს, დავითის, იოანეს, ლუკას, იესოს, ნინოს, მარიამის და სხვა. სახელთა ტარებას. ეს სულ სხვადასხვა შინაარსის პატარებელი სახელები მთელი ფეოდალური საქართველოს არსებობის მანძილზე განაგრძობენ ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობას.

ცხადია, სოციალური და რელიგიური იდეალები იმ ქართველისა, რომელიც შეიღებს ქართლოსს, საურმაგს, მზექაბუკს, მზექალას და მზიას არქმევდა, განსხვავებული უნდა ყოფილიყო, ვთქვათ, ვასილის, გიორგის, იოანეს, მათეს, აბრამის მშობლების ასეთივე იდეალებისაგან.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამიერიდან სულ სხვანაირად დაისვა სასულიერო და საერო პირთა არა მარტო სახელების, არამედ მათი სა-

ოჯახო და საქორწინო უფლებანარიანობის საკითხიც. ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში სასულიერო პირთა ქორწინების საკითხი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ხალხებში სულ სხვადასხვანაირად წყდებოდა.

პაველ მოციქულის პირველ წიგნში ტიმოთეს მიმართ ნათქვამია:

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

3. არამელვინე, არა ანგარ, არა საძაგელის შემძინელ, არამედ მყუდრო. ულაღველ, ვეცხლის უყუარულ.

4. თვისისა სახლისა კეთილად განმგებელ. შეილნიმც უსხენ დამორჩილებულნი ყოვლითა ღირსებითა;

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

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

აღმოსავლეთის ეკლესიამ ეპისკოპოსთა ცოლოსნობა მხოლოდ უფრო გვიან აკრძალა. ადრეულ ხანებში ცოლოსნობა „წმიდაობას“ არ უსპობდა ეპისკოპოსს და, რა თქმა უნდა, შეილების ყოლაც ცოდვად არ ითვლებოდა.

როგორც პაველ მოციქულის წერილის ზემოთ მოტანილი ადგილებიდან ჩანს, ეპისკოპოსის კარგი მეოჯახეობა ნიშანი იყო მისი კარგი ეპისკოპოსობისაც. ოჯახის კარგი მეთაური კარგი საეკლესიო მოღვაწეც იქნებოდა, -- ასე მსჯელობდა პაველ მოციქული.

საქართველოშიც ადრე ქრისტიანულ ეპოქაში იყვნენ ცოლოსანი ეპისკოპოსები. ამის შესახებ ნათქვამია შატბერდის მატრიანეში⁶².

შემდეგში ეპისკოპოსებს ეკრძალებათ ცოლის შერთვა და მხოლოდ მღვდლები და დიაკვნები ინარჩუნებენ ამ უფლებას.

1. მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ნიკეაში, ქრისტიანულ ეკლესიის გაბატონებულად აღიარებიდან 15 წლის შემდეგ დადგენილ იქნა, რომ

⁶² სანამ საქართველოში ცოლოსანი ეპისკოპოსები იყვნენ, ეს თანამდებობა მამიდან შეილზე გადადიოდა მემკვიდრეობით. ასეთი მოვლენის გამოძახილი ჩვენში უახლოეს საუკუნეებამდე გვეხსი, ყოველ შემთხვევაში სამღვდლეობის შესახებ. ხოლო როდესაც ცოლოსანი ეპისკოპატი არ არსებობდა, მაშინ იერარქიული მემკვიდრეობა არაკონსტიტუციური, საგვარო უნდა ყოფილიყო. არა მაშინდან შეილზე, არამედ იმავე გვარის სხვა წევრზე -- აშკარაა აქად. ქ. კეკელიძე. ეს თვალსაზრისი სწორი ჩანს. მაგ., დიასამიძეების გვარში ჩვენ რამდენიმე კათალიკოსი ვიცით და სხვა.

იხ. ქ. კეკელიძე, კანონიკური წყობილება ძველ საქართველოში, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, ტ. X, 1929.

აგრეთვე: მ. ჯანაშვილი, ცოლოსანი ეპისკოპოსები, გაზეთი „საქართველო“, 160, 1917.

დაუქორწინებელი პირი სასულიერო წოდებაში შესვლის შემდგომ ვერ დაქორწინდება, მაგრამ თუ დაქორწინებულმა მიიღო ხელდასხმა, ისინი ცოლებს არ ეყრებიან.

ეკლესიის ისტორიკოსი სოკრატი, რომელიც V საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწეობდა, მოგვითხრობს, რომ მის დროს დაუქორწინებლობის პრინციპს სასულიერო პირნი სავსებით იცავდნენ მხოლოდ თესალიაში, მაკედონიასა და საბერძნეთში; მაგრამ აღმოსავლეთშიო, — გვარწმუნებს სოკრატი, — იყვნენ ეპისკოპოსები, რომლებიც ცოლებთან ცხოვრებას განაგრძობდნენ და კანონიერი შვილებიც ჰყავდათო.

მხოლოდ VI საუკუნიდან დაიწყო სამოქალაქო კანონმდებლობამ განაწესის მიცემა, რომ ეპისკოპოსად ცოლიანი მამაკაცებიდან მხოლოდ ისეთნი აერჩიათ, რომელთაც არ ჰყავდათ შვილები და ძმისშვილები, რათა ეპისკოპოსი არ მომცდარიყო ამ უკანასკნელთა აღზრდაზე ზრუნვით და სამწყსოზე მფუჭრეობა არ დაეიწყნოდა. მხედველობაში მიღებული იყო ის გარემოებაც, რომ შვილებიანი და ძმისშვილებიანი ეპისკოპოსი საეკლესიო ქონებას მათ სასარგებლოდ მოიხმარდა (იხ. Codex Iustiniani LI. Tit. X.3.1, 42. ann. 528)

შემდეგში ეპისკოპოსად არჩეულს აეკრძალა ცოლთან ცხოვრებაც. ხელდასხმის წინ ეპისკოპოსი მოვალე იყო ცოლს გაჰყროდა. ეს მოთხოვნა განმეორებულია ტრულის საეკლესიო კრების დადგენილებებშიაც.

ქართული ორიგინალური ლიტერატურის უძველეს თხზულებაში — იაკობ ხუცესის „შუშანიკის მარტვილობა“-ში (V ს.) დაცულია მნიშვნელოვანი ცნობები ამ პერიოდის ქართული ოჯახის შესახებ. ამ დროს ბარის აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობა უკვე გავრცელებული და აღიარებული მოძღვრებაა⁶³.

⁶³ ქრისტიანული მოძღვრების გამარჯვების შემდეგ ქორწინების მიზნების ტრანსფორმირება ხდება. ქორწინების, როგორც ღვთაებრივი დანაწესის მიზანი ორმაგია. პირველყოფილსა კაცობრიობის მოღვმის შენარჩუნება და გამრავლება (შესაქმე 1, 27, 28). ამით ეკლესიის მსახურთა აღწარმოებაც უზრუნველყოფილია. გარდა ამისა ქორწინების მიზანია მეუღლეთა ურთიერთდახმარება და შემწეობა (შესაქმე 2, 18). ქორწინების შესაძლო მიზანია ადამიანის ბუნებაში არსებული ხორციელი ცოდვისაქენ მიღრეკილების აღაგმვა, ხორციელ ტკბობისაქენ მიღრეკილების აღაგმვა (კორინთელთა 1, 7, 1, 2) ამის შესახებ მივეითითებენ აგრეთვე საეკლესიო მამებიც (კლიმენტი აღექსანდრიელი იოანე ოქროპირი, ავგუსტინე და სხვ.). იხ. Макарий, Митрополит Московский и Коломенский, Церковно-догматическое Богословие, т. II, изд. IV, СПб., 1883, стр. 477.

უკვე ჩამოყალიბების პროცესშია ფეოდალური წარმოებითი ურთიერთობა — შუასაუკუნოებრიობა. ამასთან დაკავშირებით არ იქნება ზედმეტი გავიხსენოთ ფ. ენგელსის სიტყვები ევროპის საშუალო საუკუნეების შესახებ. „შუა საუკუნოებრიობა, — წერდა ფ. ენგელსი, — სრულიად პრიმიტიულ საფუძველზე განვითარდა. მან საკვებით აღგავა პირისაგან მიწისა ძველი ცივილიზაცია, ძველი ფილოსოფია, პოლიტიკა და იურისპრუდენცია, რათა ყოველივე თავიდან დაეწყო.

ერთადერთი, რაც მან დაღუპულ ძველ სამყაროდან ისესხა, იყო ქრისტიანობა და რამდენიმე ნახევრად დანგრეული, ცივილიზაციისაგან განძარცული ქალაქი. ამის შედეგად, როგორც ყოველთვისაა განვითარების ადრინდელ საფეხურებზე — გონებრივი განათლების მონოპოლია ხუცებმა ჩაიგდეს ხელთ და ამიტომ თვით განათლებამ უაღრესად თეოლოგიური ხასიათი მიიღო. ხუცების ხელში პოლიტიკა და იურისპრუდენცია, ისევე როგორც ყველა დანარჩენი მეცნიერება, ღვთისმეტყველების უბრალო დარგებად იქცა და იმავე პრინციპებს დაექვემდებარა, რომელიც ამ უკანასკნელში ბატონობდა.

ეკლესიის დოგმები ამავე დროს პოლიტიკურ აქსიომებადაც იქცა. ბიბლიის ტექსტებმა ყოველ სასამართლოში კანონის ძალა მიიღო“⁶⁴.

საქართველოსა და მის მეზობელ ქვეყნებში საშუალო საუკუნეების დასაწყისში ყველაფერი, ისე არ მომხდარა, როგორც ეს დასავლეთ ევროპის ისტორიიდანაა ცნობილი. საქართველო მკიდრო კულტურულ და პოლიტიკურ ურთიერთობაში იმყოფებოდა აღმოსავლეთ რომის იმპერიასთან, ბიზანტიასთან. ამიტომ არ შეიძლება ყურადღების გარეშე დავტოვოთ ის გარემოება, რომ ქრისტიანობის გამარჯვებასთან ერთად ძველი ელინური კულტურა და ცივილიზაცია მარცხდებოდა, კვდებოდა ელინიზმი. როგორც ხშირად იმეორებენ, უსახელოდ, რაიმე სერიოზული წინააღმდეგობის გაწევის გარეშე, ახალი საზოგადოებრივი ძალების შეტევის შედეგად დაიღუპა ძველი რელიგია. ქრისტიანული რელიგიის ცნობილი ისტორიკოსის ადოლფ ჰარნაკის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ელინიზმზე გამარჯვება ეს იყო „აღმოსავლეთის ეკლესიის დიდი გამირობა“.

მართალია, ქრისტიანული ეკლესია თითქმის აქტიურად არ იბრძოდა განვითარების უკანასკნელ სტადიაზე მყოფ მონათმფლობელობის წინააღმდეგ, არ ერეოდა არსებულ მართლწესრიგში და ითმენდა მას, მაგრამ არსებითად იგი თავისი პოზიციით ხელს უწყობდა ფეოდალური წყობილების ფორმირებას, აქედან გამომდინარე ყველა შედეგებით.

⁶⁴ ფ. ენგელსი, გლეხთა ომი გერმანიაში, თბილისი, 1956, გვ. 39.

ასე რომ, ფეოდალიზმის ადრინდელ პერიოდში შემჩნეული კულტურის დაქვეითებასა და ცივილიზაციის დონის დაწევას ანტიურობასთან შედარებით ქრისტიანობაც უწყობდა ხელს.

კულტურული დაქვეითების შედეგი იყო ისიც, რომ აღიარებულ იქნა, სამართლის შემოქმედი ღმერთია, და რომ, იგი (სამართალი) ღვთაებრივი უდიდებულესობის ფუნქციაა.

მას შემდეგ რაც ქრისტიანული რელიგია სცნო სახელმწიფომ, ეკლესია იქცა დიდი მნიშვნელობის მქონე სოციალურ ძალად.

ყოველივე ზემოთ თქმული აუცილებელი შედეგი იყო „ეკლესიის მდგომარეობისა, როგორც არსებული ფეოდალური წესწყობილების საერთო განზოგადოებისა და სანქციისა“. ქრისტიანული რელიგია დიდ გავლენას ახდენდა ფეოდალური საზოგადოების ოჯახსა და ქორწინებაზე; მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ქრისტიანული რელიგია ფეოდალური წარმოებითი ურთიერთობის სანქციონირებას იძლეოდა და მხოლოდ ამ უკანასკნელით შეიძლება აიხსნას იმდროინდელი ოჯახისა და ქორწინების არსი. ახლა დაეუბრუნდეთ ქართულ სინამდვილეს.

V საუკუნისათვის აღმოსავლეთ საქართველოში ფეოდალური კლასები — წოდებანი უკვე საკმაოდ განვითარებული ჩანან. ცოტა უფრო გვიანდელი დროისათვის იგი გამოხატულებას პოულობს ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში აზნაურთა წოდების გაბატონებაში. ქართველი ისტორიკოსი სუმბატ დავითისძე აღნიშნავს, რომ „ვინათგან მოაყლდა მეფობა შვილთა გორგასლისათა მით ქამითგან ეპყრა უფლება ქართლისა აზნაურთაო“⁶⁵.

იაკობ ხუცესის „შუშანიკის მარტვილობაში“ იხსენიებიან „აზნაურნი დიდნი“, „ზეპურნი დედანი“ (დიდგვარიანთა ქალები)..., „აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“. თვით აზნაურთა წოდებაშიაც სჩანს დიფერენცია. დიდ აზნაურთა გვერდით იხსენიებიან უბრალოდ „აზნაურები“-ც. „უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“ კი იყოფიან „მსახურებად“ და „მონებად“. გვხვდებიან ვაჰრებიც. ჩვენს წინაშეა დიდი ხნით ჩამოყალიბებული კლასობრივი საზოგადოება. ამიტომაც სავესებით გასაგებია, რომ ქორწინება ამ დროს უკვე მონოგამიურია — ე. ი. სახეზეა ერთქორწინების პრინციპი, რომელიც ოფიციალურადაა აღიარებული და რომელსაც ქრისტიანული ეკლესია მედგრად უჭერს მხარს. გამონაკლისის სახით ქრისტიანული რელიგიის რენეგატები (მაგ. ვარსკენ პიტიახში) ცდილობენ შემოიღონ პოლიგამია; აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ვარსკენ პიტიახშის ეს ნაბიჯიც პოლიტიკური ინტერესები-

⁶⁵ ს უ მ ბ ა თ დ ა ვ ი თ ი ს ძ ი ს ქ რ ო ნ ი კ ა, ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი ს გამ., 1949, თბ., გვ. 58.

თაა ნაკარნახევი (სპარსეთის მეფესთან დაახლოვება). პიტიახშმა უარყო ქრისტიანობა და მიიღო ცეცხლთაყვანისმცემლობა. შემდგომ ამისა ვარსკენი „ცოლსა ითხოვდა სპარსთა მეფისაგან, რაჟთამცა სათნო ეყო სპარსთა მეფესა“⁶⁶.

„შუშანიკის მარტვილობიდან“ ჩანს, რომ მაშინ ცოლშვილიან ძმებს ცალ-ცალკე უცხოვრიათ (მაგალითად, ვარსკენი და მისი ძმა ჯოჯიკი). შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ოჯახი საკმაოდ თავისუფალია გვაროვნული საზოგადოების ტრადიციებისაგან და მას კლასობრივ საზოგადოებაში ცხოვრების დიდი გზა აქვს გამოვლილი. თუკი ვარსკენ პიტიახშის ოჯახი ტიპიურია იმდროინდელი ქართული საზოგადოების მაღალი ფენებისათვის, მაშინ ჩვენ სახეზე გვაქვს არა მრავალწევრიანი დიდი ოჯახი, არამედ დაწვრილერთეულებული, მხოლოდ ერთი ან ორი თაობისაგან შემდგარი ოჯახური კოლექტივი, განვითარებული კლასობრივი საზოგადოების პირში. დიდი ოჯახების დაწვრილერთეულებამ საკირო გახადა მოცილებული ნათესაური კოლექტივის ნაცვლად მონებისა და მსახურების შემოყვანა სახლში; ოჯახში მეურნეობისათვის თვალყურის სადევნებლად, ოჯახის როგორც ეკონომიური ერთეულის შესაანაჩუნებლად ეს მაშინ აუცილებელი იყო.

ი. ცურტაველის მიხედვით ოჯახი შესდგებოდა ქმრისა, ცოლისა და შვილებისაგან. შესაძლებელია, რომ ზოგიერთი მსახურიც ფეოდალის ოჯახში იზრდებოდა და მის შემადგენლობაშიაც შედიოდა. როდესაც იაკობ ხუცესმა სთხოვა სენაკში ჩამწყვდეული შუშანიკის მცველს მისი ნახვის ნებართვა, მცველმა, ვარსკენის ბრძანებით დაშინებულმა, უარი უთხრა. მაშინ ი. ხუცესმა ასე მიმართა მცველს: „უბადრუკო, არა მისი გაზრდილი ხარა?“⁶⁷.

ქორწინების წესის თვალსაზრისით მეტად საყურადღებოა, რომ საქმრო აძლევს საცოლეს საჩუქრად სამკაულს. ალბათ, დაწინდვის დროს. იაკობ ხუცესის თხზულებიდან არა ჩანს, რომ ცოლს მზითვის სახით რაიმე მოეტანოს ქმრის სახლში.

ვარსკენ პიტიახშს შუშანიკისათვის გადაცემული სამკაული მიაჩნია მათ შორის ცოლქმრული ურთიერთობის აუცილებელ ატრიბუტად და როდესაც ეს ურთიერთობა დაირღვევა, იგი მათ უკანვე გამოითხოვს.

„უწყია ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა და ჩემი სამკაული მას არა დაუტეო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს, — იპოოს ვინმე, რომელმან განკაფოს იგი. მოვედ მომართუ იგი ყოველივე, რაჟცა რაჟ

⁶⁶ იხ. ი. ცურტაველი, „მარტვილობა შუშანიკის“, თბ., 1938, გვ. 21, თ. VII.

⁶⁷ იქვე, გვ. 91.

არს⁶⁸ ეუბნება ვარსკენ პიტიახში იაკობ ხუცესს თავისი ცოლის მისამართით. „ხოლო მე მივედ და უთხარ წმინდასა შუშანიკს, — განაგრძობს ავტორი, — ხოლო მან განიხარა ფრიად და მაღლი მისცა ღმერთსა და ყოველივე მომიძღუანა და მივართუ პიტიახშსა და მან მიიღო ჩემგან, აღიხილა და იპოვა ყოველი გებულად და კუალად თქუა: „მერმეცა იპოოს ვინმე, რომელმან ესე შეიმკოს“⁶⁹.

ამრიგად, შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ სამკაულების სახით საცოლოსათვის საჩუქრების მიერთმევა სავალდებულოდ ითვლებოდა, ყოველ შემთხვევაში, მაღალ წოდებებში მაინც. თუმცა თხზულებიდან არა ჩანს, მოჰქონდა თუ არა ქალს მზითევი და სავალდებულოდ ითვლებოდა თუ არა ჩვეულებითი თუ წერილობითი სამართლით. მისი მოტანა ქმრის ოჯახში, მაგრამ საფიქრებელია, შუშანიკს რომ რაიმე დიდი ღირებულების მზითევი მიეღო, მაშინ ქმრისათვის სამკაულების დაბრუნების შემდეგ, იგი მას უკანვე გამოითხოვდა, მისი ქმრის სურვილის საწინააღმდეგოდ, ვთქვათ, საეკლესიო ღვთისმსახურებისათვის მოხმარების მიზნით.

შუშანიკი სომეხი წარჩინებულის შვილი იყო, ხოლო იმდროინდელ სომხეთში მზითვის ინსტიტუტი ნაკლებად იყო განვითარებული, როგორც ეს იუსტინიანეს ნოველებით ირკვევა⁷⁰. III—V საუკუნეების სპარსეთში, სათანადო იურიდიული ძეგლების მიხედვით, გავრცელებულია პატრიარქალური დიდი ოჯახი. ოჯახის უფროსს ჩვეულებრივ რამდენიმე ცოლი ჰყავს. თუ ქორწინებას მთავარ ცოლთან რაღაც თანასწორობის ზოგიერთი ელემენტი მაინც ახლავს, სხვა ცოლები მონა ქალების მდგომარეობაში არიან. ოჯახის უფროსი — „დუტაკ სარდარი“ შეუზღუდველია თავის უფლებებში ცოლების მიმართ. ყოველ შემთხ-

⁶⁸ იქვე.

⁶⁹ იქვე.

⁷⁰ ა. კლიკიანი ცილობს ექვი შეიტანოს იუსტინიანეს ნოველებში შემონახული ცნობების სისწორეში. იგი მიუთითებს შაჰაპოვანის საეკლესიო კრების (447 წ.) გადაწყვეტელაზე. რომლის მიხედვითაც, ვინც უშვილობის მიზეზით გაშორდება ცოლს, მან მას უკანვე უნდა გაატანოს ყველაფერი ის, რაც თან მოუტანია ცოლს. ის, ვინც ხორციელი ან სულიერი ნაყოფანების უქონელ ცოლს უმიზეზოდ გასცილდება, მან მას უკლებლივ უნდა დაუბრუნოს მის მიერ მოტანილი ქონება და გარდა ამისა საუბატოოდ უნდა გადაეხადოს თუ თავისუფალია 1200 დრამა და თუ გლეხია 600 დრამა. ა. კლიკიანის აზრით, იუსტინიანე კეისრის ნოველები დემაგოგიური მიზნით ამტკიცებენ, რომ სომეხები ქალებს აოაუერს არ აძლევენო. ცხადია, წარჩინებულთა ქალები რაღაც გარკვეულ ოდენობის ქონებით (საჩუქრდებოდნენ გათხოვებისას, როგორც ამას ა. კლიკიანიც ამტკიცებს (იხ. მისი Das armenische Eherecht. Z. f. V. R. ტომი XXV, გვ. 357—3) ამავე დროს ეს სავსებით არ ამტკიცებს განვითარებული სახით მზითვის ინსტიტუტის არსებობას.

ვევაში, როგორც ამაზე მათიკანის მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ. სახლის უფროსს უფლება აქვს მოკლას ცოლი, გაყიდოს იგი მონად და სხვა: ცხადია, განვითარებული სახით მზითვის ინსტიტუტი ამ დროს ირანში არ არსებობდა⁷¹.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მზითევი საზოგადოებისა და ოჯახის განვითარების ძალიან მაღალ საფეხურს გულისხმობს. საინტერესოა ამასთან დაკავშირებით სამართლის ცნობილი ისტორიკოსის ივანიშვილის საფუძვლიანი მოსაზრება. იგი წერს: „მზითევს დიდი მნიშვნელობა აქვს კანონმდებლობაში. ხსენებული დანაწესის დროს ქალი იგულისხმება ნიეთის ფლობის უფლების მქონედ და მაშასადამე, ნიეთისადმი დაპირისპირებულ არსებად: იგი მიდის ქმრის სახლში იმ სფეროთი გარემოცული, სადაც ბატონობს მისი თავისუფალი ნება და რომელშიც გამოიხატება მისი დამოუკიდებლობა. მზითევი არის ქალის პიროვნება გამოხატული გარესამყაროში. ამის გამოა, რომ აღმოსავლეთს ახასიათებდა ქალის ფასი (ურვათი), მაგრამ მან ვერ შეძლო მზითვამდე ამალელებულიყო“⁷².

მზითევი, როგორც ცოლის ქონება, წარმოადგენს ოჯახში ქალის პატივისცემისათვის ეკონომიურ ბაზას. კლასობრივ საზოგადოებაში ქორწინება წარმოიშობა და ვითარდება საკუთრებითი ურთიერთობიდან და, ცხადია, სულ ერთი როდია, ცოლი ითვლება თუ არა ოჯახში რაიმე ქონების მესაკუთრედ. ცოლი, რომელიც ფლობს რაიმე საკუთრებას ოჯახში (პირველყოფლისა აქ უნდა ვიგულოთ მზითევი), როგორც იურიდიულად, ისე ფაქტიურად უფრო მეტი თავისუფლებით სარგებლობს, ვიდრე ის, ვინც პირუტყვივით იყიდა ქმარმა. ცოლი მზითვის ინსტიტუტის არსებობის პირობებში ასე თუ ისე პიროვნებაა და მის ნებას ანგარიში ეწევა ოჯახში. ცნობილია, რომ განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე თითქმის ყველა ხალხში არსებობდა ცოლის ყიდვა, როგორც ქორწინების გარკვეული წესი. ძველ ხალხთაგან ჩვენ მას ვხვდებით ებრაელებთან, რომაელებთან და სხვ. უფრო გვიან კი მუსულმანურ აღმოსავლეთში იყო გავრცელებული საცოლის ყიდვა.

ვარსკენსა და შუშანიკს შორის არსებული პირადი ურთიერთობა, როგორც ეს იაკობ ტურტაველა აქვს წარმოდგენილი, მიუთითებს. რამ შესაძლოა, მას ამა თუ იმ ფორმით ნაყიდიც კი ყოლოდა ცოლი. შუშანიკი სომეხი დიდგვარიანი წარჩინებულის — მამიკონიანის ასული იყო. იმპერატორ იუსტინიანეს ნოველებს მიხედვით ჩვენ ვიცით, რომ უკვე

⁷¹ იხ. К. Пигулевская. Города Ирака в раннем средневековье. М. Л., 1956. გვ. 181—184.

⁷² И в а н и ш е в, Сочинения, Киев, 1876, გვ. 90—91.

VI საუკუნის დასაწყისშიაც კი სომხეთში ქალი მემკვიდრეობით უფლებებს მოკლებული იყო და მზითვეს არ ღებულობდა, აქ არსებობდა საცოლის ყიდვის ჩვეულება. იუსტინიანეს სპეციალური ნოველის გამოცემაც კი დასჭირდა სომხებში ხსენებული ჩვეულების აღმოფხვრის მიზნით⁷³. 536 წელს იმპერატორი იუსტინიანე თავისი 21-ე ნოველით სომხეთის პროკონსულს აკაკის უბრძანებდა სომხური ჩვეულებით სამართლის ბერძნულ კანონებთან შესაბამისობაში მოყვანის თაობაზე, რომ ამიერიდან უნდა აღიკვეთოს სომხეთში უმზითვოდ ქალის გათხოვება და საცოლოების ყიდვის ჩვეულება.

საცოლოების ყიდვის ჩვეულებრივი ფორმაა ურვადით (ყალიმით) ქორწინება. რამდენადაც მთის საქართველოს სინამდვილეში ეს მოვლენა უცხო არ იყო⁷⁴, უნდა ვიფიქროთ, რომ წარმართობის დროს იგი ბარის საქართველოშიაც იყო ცნობილი⁷⁵. V საუკუნისათვის კი არ შეიძლება იგი ძირფესვიანად აღმოფხვრილი ყოფილიყო არც საქართველოში და არც სომხეთში⁷⁶. უფრო სწორად, ამ დროის საქართველოსა და სომხეთში მზითვეი იმდენად სუსტად უნდა ყოფილიყო განვითარებული, რომ ურვათი მას თავისი ღირებულებით უთუოდ სჭარბობდა.

საცოლის ყიდვითი ქორწინების წესი შეიძლება ჩაითვალოს ისეთ სოციალ-ეკონომიურ მოვლენად, რომელიც უნივერსალური ხასიათის მატარებელია, იმ აზრით, რომ იგი თავისი განვითარების გზაზე, როგორც აუცილებელი საფეხური, გაიარეს როგორც თანამედროვე (ახალმა), ასევე ძველმა (ისტორიულმა) ხალხებმა⁷⁷. საცოლის ყიდვის ქორწინების ჩვეულება იაკობ ცურტაველის თხზულებაში არა ჩანს, მაგრამ ნაწარმოების საერთო რეალიების მიხედვით იგი საგულისხმებელია.

„შუშანიკის მარტვილობის“ მთავარი არენაა ქვემო ქართლი, გუგარქი ან გუგარეთი. ეს მხარე მაშინ ქართლის სამეფოს ეკუთვნოდა. ამ

⁷³ А д о н ц. Армения в эпоху Юстиниана. Спб., 1908. გვ. 194—195; აგრ. Манандян, Новелы Юстиниана о порядке наследования у армян, Известия Академии Наук Армянской ССР, Обществ. науки, 1952, № 5, გვ. 61—71.

⁷⁴ იხ. ნ. ჩ ი მ ა კ ა ძ ე, თავისუფალი სვანეთი, ძველი საქართველო, ტ. II, ე. თ ა ყ ა ი შ ე ი ლ ის რედ. ტფილისი, 1913, განყოფილება IV, გვ. 19—20; რ. ხ ა რ ა ძ ე, დიდი ოკახის გარდმონაშთები სვანეთში, თბილისი, 1939.

⁷⁵ ი. ი თ ო ნ ი შ ე ი ლ ი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1960 გვ. 153—163.

⁷⁶ ფეოდალური ეპოქის სომხურ საქორწილო სიმღერებში, რომლებიც იუსტინიანეს ეპოქაზე გვიან არიან შედგენილნი, ჩანს, რომ უკვე მზითვეი მაშინ არსებობდა იხ. Антология Армянской поэзии, Под. ред С. С. Арутюняна М. Я. Кирпоти, М. 1940, стр. 210. მზითვის, როგორც ახალი სამართლებრივი ინსტიტუტის გამარჯვება ურვადზე იუსტინიანეს ეპოქაზე გაიკლებით მოგვიანებით ხდება.

⁷⁷ იხ. М. К о с в е н, Брак-покупка, Красная новь, 1925, кн. 12, стр. 195.

მხარეში ქართული მოსახლეობის გვერდით სომხობაც ცხოვრობდა. „ეს გუგარეთი, რომლის მოსახლეობა ამ დროისათვის ნარევი იყო, წინა საუკუნეებში მასზე სომხეთის გარკვეული სახის პოლიტიკური ბატონობის გამო (იგი მისი საპიტიახშო იყო), მართალია, მაშინ ქართლის სამეფოს ეკუთვნოდა, მაგრამ მისი პიტიახშების ხაზით სომეხ დიდ-დიდ აზნაურობასთან, კერძოდ მამიკონიანებთან ერთგვარ ახლო შეხამებაში იყო⁷⁸. დასტურდება, რომ არშუშა ქვისლი იყო ვარდან მამიკონიანის ბიძის კმაიკისა. ვარსქენი კი ი. ცურტაველის მიხედვით სიძე იყო ვარდანისი. ერთი სიტყვით სომეხ და ქართველ წარჩინებულთა შორის ქორწინება ჩვეულებრივ და ნორმალურ მოვლენად ჩანს.

უნდა ვიფიქროთ, რომ შუშანიკისთვის ვარსქენ პიტიახშს ურვადი ექნებოდა გადახდილი მისი მშობლებისათვის. მეუღლეთა შორის პირადი ურთიერთობის ხასიათიც ამაზე მიგვიჩვენებს. „შუშანიკის მარტვილობის“ მიხედვით ქმარი ცოლის ბატონია. იგი მას საპატიმროში ამწყვდეც, ბორკილებს ადებს და სხვა.

„და ჯაქვ იგი, რომელ ედვა ქელსა მისსა ზედა, და დაპბეჰდა ურჩულომან ვარსქენ ბეჰდითა თესითა“⁷⁹. ქმრის ბრძანებით ცოლმა „ექუსი წელი ციხესა მას შინა აღასრულა“. აღიარებული დებულება იმის შესახებ, რომ მეუღლეთა ქონებრივი ურთიერთობა მათი პირადი ურთიერთობის მკვიდრი საძირკველია, ამ შემთხვევაში ურვადით ქორწინების წესზე უნდა მიუთითებდეს. სულ სხვა საკითხია, არსებობდა თუ არა ურვადის გვერდით მშითვის რაიმე სახე ჩანასახოვან მდგომარეობაში.

მოსე ხორენელს აღწერილი აქვს თუ როგორ შეირთო სომეხთა მეფე არტაშესმა ალანთა მეფის ასული. ისტორიკოსის სიტყვით ალანთა მეფე ქალიშვილის საფასურად დიდ ქონებრივ საზღაურს მოითხოვდა. ქალის ეს საფასური მოსე ხორენელთან აღინიშნება სიტყვით Vart-vank, გადასახადი. ამასთან დაკავშირებით ნ. აღონცი იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ ძველ სომხურ ენაში მოიპოვებოდა სიტყვა ~~ვარტ~~ — მშითვის მნიშვნელობით, მიუთითებს: ძალიან სარისკოა დავეთანხმოდ იუსტინიანეს მტკიცებას იმის შესახებ, რომ სომეხებში ქალები უმშითვოდ თხოვდებოდნენო. ხსენებული სიტყვა მიეკუთვნება სომხური ენის არაარიულ ელემენტებს და ამიტომ მისი სიძველე ექვს ალარ იწვევს⁸⁰.

⁷⁸ იხ. მარტვილობა შუშანიკისი, თბ., ილ. აბულაძის წინასიტყვაობა, გვ. 3.

⁷⁹ ი. ცურტაველი, სტ. თხზ., გვ. 29.

⁸⁰ აღონცი, სტ. თხზ., გვ. 189.

იქვე აღონცი სწორად შენიშნავს, რომ ზახაუს მიერ გამოცემულ კანონთა სირიულ კრებულში, სადაც მეუღლეთა ქონებრივი ურთიერთობა დეტალურადაა განხილული, ნათქვამია, რომ ქმარს ცოლისთვის მოაქვს სპარსული *dastir*, სირიულად *zabhdā* ანუ *mahra*.

6. აღონცის აზრით სირიული სიტყვა *zabhdā* ეტიმოლოგიურად ემთხვევა სომხურ „ოჟიტს“, რომ სამთანხმონიანი ძირი *z-b-d* უდრის სომხურ *ՀԺԻՆ*-ს ბგერათა ჩვეულებრივი გადანაცვლებით და წყვეტილობით. ამასვე უნდა მიეკუთვნებოდეს ქართული მზითევი (გუზითი), არაბული *دج* და სხვ.

6. აღონცის ფილოლოგიური დაკვირვებანი დიდი ყურადღების ღირსია და საინტერესო, მაგრამ მხოლოდ იმ საბუთით, რომ არაარჩეული და მაშასადამე ქრონოლოგიურად ძალიან ძველი წარმოშობის სიტყვით რომ აღინიშნება ძველ სომხურში მზითევი, არ შეიძლება ვამტკიცოთ. რომ იგი უცილობლად არსებობდა ძველ სომხეთში იმპერატორ იუსტინიანეს ნოველების გამოცემამდე დიდი ხნით ადრე. ამასთანავე. საკითხავია, ჰქონდა კი ამ სიტყვას ყოველთვის ერთი და იგივე მნიშვნელობა? ენის ისტორიამ უამრავი შემთხვევა იცის სიტყვების მიერ მნიშვნელობის დიამეტრალურად შეცვლისა. გარდა ამისა, მზითევი თავისი დასრულებული სახით ისევე უცებ არ წარმოშობილა, როგორც ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით ათენა პალადა ზევსის თვიდან.

მზითევმა, როგორც სამართლებრივმა ინსტიტუტმა, სანამ იგი ჩამოყალიბებულ სახეს მიიღებდა, განვლო განვითარების გრძელი და ხანგრძლივი ვზა. იგი ძალიან დიდხანს არსებობდა ჩანასახოვან მდგომარეობაში და მხოლოდ მაღალ-განვითარებული კლასობრივი საზოგადოების პირობებში ლებულობს მზითევი დასრულებულ სახეს. თავისი ჩანასახი ფორმით მზითევი, რა თქმა უნდა, სომხეთსა და საქართველოში ანტიური ეპოქიდან მოყოლებული უნდა არსებულებოდა, მაგრამ ეს ჭერ კიდევ არ იყო მისი სრულყოფილი სახეობა, და იგი არ გამორიცხავდა თავის გვერდით ურვადის არსებობას ისეთი შეფარდებით, როდესაც ურვადი იყო გაცილებით მნიშვნელოვანი ქონებრივი მასა.

ხსენებულ პერიოდში სპარსეთშიაც არსებობს თავისი დაუსრულებელი ფორმით მზითვის ინსტიტუტი. იმ ქონებას, რომელიც მამაკაცს მიაქვს ცოლისათვის სპარსულად ეწოდებოდა „დაჰტირ“.

სირიული სამართლის წიგნში ნათქვამია, რომ რომაული სამართლის მიხედვით თუ ცოლი ქმარს ას დენარს მიუტანს, მაშინ ქმარმაც ცოლს ასი დენარი უნდა მიუტანოსო და ა. შ. მაგრამ აღმოსავლეთში თუ ცოლს ასი დენარი მიაქვს ქმრისათვის, ქმარს ცოლისათვის მოაქვს

ორმოცდაათი დენარიო⁸¹. სირიული სამართლის წიგნის მიხედვით სასანიდების სპარსეთში ურვადსა და მზითევს შორის არის შეფარდება ერთი ორთან ურვადის სასარგებლოდ.

აქვე შეიძლება მხედველობაში მივიღოთ ის გარემოებაც, რომ ურვადით ქორწინება მთის საქართველოში XIX საუკუნეშიც არსებობდა. აქედან ცხადი ხდება, რომ საზოგადოებრივი განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ბარის საქართველოსათვისაც უცხო არ ყოფილა ურვადით ქორწინება.

„შუშანიკის მარტილობაში“ აღწერილი საოჯახო ჩვეულებებიდან აღსანიშნავია, რომ მაღალი წოდების ქალს „თავი დაბურული“ უნდა ჰქონოდა, ყოველ შემთხვევაში გათხოვების შემდეგ მაინც. მაღალი წოდების ქალს თმაგაშლილს „ვითარცა“ ერთ „ვინმე შეურაცხთავანს“ არ უნდა ევლო. ეს ცუდ ტონად ითვლებოდა. როგორც ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებდა, საშუალო საუკუნეებში, იმ ეპოქის ერთ-ერთ ყველაზე მოწინავედ აღიარებულ ბიზანტიის სახელმწიფოშიც კი ქალი უჩადროდ გარეთ ვერ გამოვიდოდა, რა შემთხვევაც არ უნდა ყოფილიყო⁸². მხოლოდ პეტერები აძლევდნენ ნებას თავს თავშიშვლებს ევლოთ ქუჩაში. ბიზანტიური იდეალი ქალურ მოკრძალებისა იმაში მდგომარეობდა, რომ ქალი გარდა რელიგიურ პროცესებში მონაწილეობის დღეებისა სახლში უნდა ყოფილიყო ჩაკეტილი.

ცნობილია, რომ ქრისტიანობა მეუღლეთა შორის პირადი ურთიერთობის მოწესრიგებისას გამოდიოდა ქორწინების, როგორც ქრისტესა და ეკლესიას შორის ცოცხალი კავშირის განსახიერების ცნებიდან (ეფესელთა. 5, 22—37). აქედან კანონისტებს გამოყავდათ აზრი ქმრის ძალუფლებისა და უფროსობის შესახებ ქალის მიმართ. როგორც ქრისტე არის ეკლესიის მეთაური, სწორედ ასევე ქმარი ცოლის მეთაურია. ამიტომ ცოლი უნდა დაემორჩილოს ქმარს — როგორც ღმერთს. საეკლესიო საჯარო სამართლის სფეროში ამ ვალდებულებას იურიდიული ხასიათიც კი აქვს. ასე, მაგალითად, პავლე მოციქულის მოძღვრების მიხედვით, გათხოვილი ქალი საზოგადოებრივი ღვთისმსახურების საკრებულოებზე სხვანაირად არ შეიძლებოდა გამოცხადებულიყო, თუ არა ქმრისადმი მისი მუდმივი მორჩილების სიმბოლოთი — თავსაბურავით. ამასთანავე ქალი უნდა ატარებდეს გრძელ თმებს და სხვა (I კორინ-

⁸¹ იხ. L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen provinzen des römischen kaiserreichs*. Leipzig, 1891. გვ. 266—7; საინტერესოა, რომ სირიული სამართალი მზითვის ცნების შიგნით ანსხვავებულა მის ცალკეულ სახეებსაც (ოქარნე, დორუმ, ცეზდე, შიდხე). აქედან ფერნე (phierne) იკვლეა, რაც რომაული „დოს“. დორუმში შინაპაქორწინო საჩუქარს უდრის და სხვ. იხ. აგრ. გვ. 246.

⁸² ი. ჯავახიშვილი, ქართველ ერის ისტორია, წ. 1, 1951, გვ. 233.

თელთა XI, 3—15). ამავე დროს პავლე მოციქულის ეს შეხედულება ათვისებული იქნა ძველი ქრისტიანული ეკლესიის მიერ. როდესაც IV საუკუნეში აღმოსავლეთში გამოჩნდა ეესტაფიანელების ფანატიკური სექტა, რომელიც ქორწინებას უარყოფდა და სხვათა შორის ასწავლიდა, რომ ქმრის ძალაუფლებისაგან განთავისუფლების ნიშნად ქალებმა თმები უნდა შეიკრიჭონო. მაშინ განვრის საეკლესიო კრებამ (340 წ.) საპიროდ ჩათვალა დაეწყევლა ის ქალები, რომლებიც სექტანტების ამ მოთხოვნას შეასრულებდნენ (მე-17 წესი). იგივე სორმა ათვისა სამოქალაქო კანონმდებლობამაც იმპერატორების ვალენტინის, თეოდოსისა და არკადის ედიქტებში (390 წ.) საინტერესოა, რომ როდესაც ქრისტიანებს დევნიდნენ, ქრისტიან ქალებს თავსაბურავის ტარებას უკრძალავდნენ. მაგრამ უფრო გვიან, როდესაც ბიზანტიზმი ჩამოყალიბდა, ბიზანტიელი ქალი უთავსაბურავოდ საზოგადოებაში ვერ გამოჩნდებოდა და როცა ეს მოხდებოდა, მემკთიანენი მას აღნიშნავდნენ, როგორც საოცარ შემთხვევას (მაგ. XI საუკუნეში მიხაილ კალაფატის წინააღმდეგ აჯანყების დროს).

იაკობ ხუტესის თხზულებიდან ჩანს, რომ მისი თანამედროვე პაქართველოს ფეოდალთა წრეში ჩვეულებად ყოფილა, დედაკაცებს და მამაკაცებს, თუნდაც, რომ ისინი ახლო ნათესავ-მეგობრები ყოფილიყვნენ, პური ცალ-ცალკე უნდა ექამათ. როდესაც ვარსკენ პიტიახშს მისი ძმა და რძალი სტუმრად ეწვივნენ, მან მოინდომა საერთოდ გაემართა სადილი. შუშანიკი ამ საქციელმა აღაშფოთა. როდესაც ჯოჯიკის ცოლმა შუშანიკს მიაჩნტა „ღვინო კიჭითა და აიძულებდა მას, რა თამცა იგი ზოლო შესუა.. ჰრქვა მას წმინდანმან შუშანიკ რისხვით: „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ექამა პური?!“⁸³.

საოჯახო ყოფის გათვალისწინების თვალსაზრისით ეს ცნობა საინტერესოა. იგი საერთო აღმოსავლური ჩვეულება უნდა იყოს. საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ ზემოხსენებული წესჩვეულება უკვე ირღვევა. საერთოდ კი ცნობილია, რომ არა რელიგია, მისი წესჩვეულებები, არამედ ქვეყნის სოციალ-ეკონომიური წყობა განსაზღვრავს საზოგადოებაში ქალის მდგომარეობას. ეთნოგრაფიული პირობები და სოციალური გარემო და არა რელიგია განსაზღვრავდა V ს. ქართლში ქალის ჩაგრულ მდგომარეობას. ასევე იყო მაშინდელ აღმოსავლეთშიაც. ცნობილია, რომ თვით ისლამის რელიგიის ძილების შემდეგაც ზოგ ქვეყანაში მრავალცოლიანობა და ჩადრის ტარება ქალების მხრივ არ განვი-

⁸³ ი. ც უ რ ტ ა ვ ე ლ ი, ციტ. თხზ., თავი VI.

თარებულა⁸⁴. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ყურადსაღებია ის გარემოება, რომ ქრისტიანობა მხარს უჭერდა ქალების განკერძოებულობას და ნერგავდა ასკეტურ მორალს.

რამდენიმე სიტყვა ნათესაობაზე. როგორც ქორწინების დამაბრკოლებელ მიზეზზე. ცხადია, რომ ისტორიული პირობების მიხედვით ყოველ მოცემულ ხალხში ეს საკითხი სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირად წყდებოდა. ქრისტიანული რელიგიის გამარჯვებამ რიგი ცვლილებები შეიტანა ყველა გაქრისტიანებული ხალხის კანონმდებლობაში ხსენებულ საკითხზე. ქრისტიანულმა ეკლესიამ გაათართოვა იმ პირთა წრე, რომელთა შორისაც ქორწინება ნათესაური კავშირის გამო იკრძალებოდა. კიდევ მეტი, ქრისტიანობამ შემოიღო ნათესაობის ახალი სახეობა ე. წ. „სულიერი ნათესაობა“. ცნობილია, რომ ნათლობის მეშვეობით ესა თუ ის პირი ხდება ეკლესიის, როგორც მორწმუნეთა საზოგადოების წევრი და იძენს, ასე ვთქვათ, საეკლესიო უფლებათნაირიანობას. ასე რომ, საეკლესიო სამართლის სფეროში ნათლობას იგივე მნიშვნელობა ენიჭებოდა, როგორც სამოქალაქო სამართლის მიხედვით დაბადებას. გასაგებია, რომ კანონიკურ ლიტერატურაში ნათლობას ხშირად უწოდებენ სულიერ დაბადებას ანუ მეორედ დაბადებას. ქრისტიანულ ეკლესიას დიდხანს არ დაუყოვნებია ასეთი თეოლოგიური წინამძღვრებიდან გაეკეთებინა ლოგიკური დასკვნა და ნათლიასა და ნათლულს შორის ნათესაობა, ე. წ. „სულიერი ნათესაობა“ ელიარებინა. IV საუკუნიდან ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში ბავშვთა ნათლობა საერთო წესად იქცა, ამავე დროს ნათლიები ჩვეულებრივ იყვნენ არა მშობლები, არამედ უცხო პირები. იმ შემთხვევაში, როდესაც მოსანათლავ ბავშვებს მშობლები არა ჰყავდათ, ნათლობის აქტს ხშირად უერთდებოდა შვილად აყვანის აქტიც (adoptio). ნათლობის საეკლესიო ინსტიტუტი ამრიგად დაუკავშირდა შვილად აყვანას, და, ცხადია, შეიქმნა შეხედულება, რომ „სულიერი ნათესაობა“ ქორწინებისათვის ისეთსავე დამაბრკოლებელ გარემოებას წარმოადგენს, როგორსაც შვილად აყვანა. VI საუკუნეში უკვე იმპერატორმა იუსტინიანემ აკრძალა ნათლიასა და ნათლულს შორის ქორწინება. ტრულის საეკლესიო კრებამაც თავის 53-ე წესში არსებითად იგივე გაიძეორა⁸⁵. ბიზანტიელი იმპერატორების კანონმდებლობა (ლევ ისავრიელის ეკლოგა, ვასილ მაკედონელის პროხირონი, ლევ ფილოსოფოსის ბაზილიკები) წინ სწევენ ამ იდეას იმ აზრით,

⁸⁴ И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. III, М. Л., 1956, 23. 123—124.

⁸⁵ „რომელმანცა შვილი თვისი მონათლოს თანა ამს მას დატევება ცოლისა თვისისა ამაღ ვითარმედ, დაჲ იქმნა მისდა სულიერ ცოლი იგი მისი“, — ამბობს ბიზანტიური კანონიკური ძეგლის ქართული თარგმანი. იხ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის — H 3117 ხელნაწერი, ფურცელი 5.

რომ კრძალავენ ქორწინებას არა მარტო ნათლიასა და ნათლულს შორის, არამედ მათ შვილებს შორისაც. დასასრულ, XII საუკუნეში საეკლესიო პრაქტიკამ საბოლოოდ გაუთანაბრა „სულიერი ნათესაობა“ ხორციელს.

აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ პროხირონი და ბაზილიკა ნათლიასა და მის შვილს უკრძალავს ქორწინებას არა მარტო ნათლულსა და მის შვილებთან, არამედ აგრეთვე ნათლულის დედასთანაც (პროხირონი. VII, 28. ბასილიკები. წ. XXVIII, ტიტ. 5). ანალოგიური ნორმების დაწესება მიეწერება აგრეთვე იმპერატორებს ლევ ისაკრიელს, ლევ სეზარს, და კონსტანტინეს. ცხადია, რომ ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურებმა ხალისით მიიღეს ბიზანტიელ იმპერატორთა შემოხსენებული სამართლებრივი ნორმები. ისინი დაეყრდნენ რა VI მსოფლიო საეკლესიო კრების 53-ე წესს იმის შესახებ, რომ სულიერი ნათესაობა ხორციელზე უფრო მნიშვნელოვანიაო, კიდევ უფრო აფართოებენ ე. წ. „სულიერ ნათესავთა“ იმ წრეს, რომელთა შორისაც ქორწინება იკრძალებოდა. კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ნიკოლოზ გრამატიკოსის დროს 1092 თუ 1097 წელს კონსტანტინეპოლის ადგილობრივ საეკლესიო კრებაზე ნათლობის საფუძველზე წარმოშობილ სულიერ ნათესავთა შორის ქორწინება იკრძალებოდა მე-7 ხარისხამდე ჩათვლით. რაც შეეხება ხორციელ ნათესაობას, ქრისტიანული ეკლესია თავდაპირველად კრძალავდა ქორწინებას ნათესავებს შორის მხოლოდ მე-4 ხარისხში და ქვევით. აღმოსავლეთის კანონიკურმა სამართალმა ათთვისა ნათესაობის ხარისხის გამოთვლის რომაული სისტემა, რომელსაც ცნობილმა კანონისტმა ა. პავლოვმა უწოდა რომაული იურისპრუდენციის უგენიალურესი გამოგონება. ამ სისტემის მიხედვით დაბადება ითვლება ხარისხად. დაბადებათა რიცხვი, რომლის მიხედვითაც მყარდება ნათესაობა ორ პირს შორის, ზუსტად ასახავს ნათესაობის ხარისხს მათ შორის.

შუა საუკუნეების დასავლეთში არსებობდა აგრეთვე ნათესაობის გამოთვლის სხვა სისტემაც ე. წ. გერმანული სისტემა⁸⁶. რატომ უნდა, კერძოდ საქართველოში და საერთოდ აღმოსავლეთის ეკლესიის პრაქტიკაში ეს სისტემა არ ყოფილა მიღებული. ცდებიან ისინი, ვინც საქართველოში თაობათა მიხედვით ნათესაობის ათვლის სისტემას გულისხმობენ (მაგ. ტყეშელაშვილი).

შუა საუკუნეებში საერთოდ და მათ შორის საქართველოშიაც, ქორწინების დროს ნათესაობითი ხარისხის დასაშვებლობა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იურიდიული საკითხი იყო.

⁸⁶ იხ. Milt erma ier, Grundsätze des gemeinen deutschen Privatrecht. BI, 1842.

„ყველაზე უფრო მწვავე და საჭირობოროტო იყო მორწმუნეთა ცხოვრებაში საკითხი ქორწინებაში ნათესაობითი ხარისხის შესახებ, საჭირო იყო ყველას სცოდნოდა — შესაძლებელია თუ არა ამა თუ იმ პირთან შორის ქორწინება და ჯვრისწერა. ამ საკითხის შესახებ საბერძნეთის ეკლესიაში მთელი ლიტერატურა და კანონმდებლობა არსებობდა როგორც საეკლესიო, ისე მასთან შეთანხმებული სამოქალაქო, სხვადასხვა პატარა თუ მოზრდილ კრებულთა სახით. ზოგიერთი ასეთი კრებული ქართულადაც უთარგმნიათ. ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში კალიგრაფს გიორგი კარგარეთელს გადაუწერია ერთი ასეთი კრებული, რომელიც, როგორც ენისა და შედგენილობიდან ჩანს, გაცილებით ადრე უნდა იყოს ნათარგმნი. ამ კრებულს ეწოდება: „დაყენებულთა და უჯეროთა ქორწინება — მზახლობათათჳს და განგდებულთა“. ის ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველს აწერია ტინტლოსი მეშვდე და ამოღებულია მართლაც ბასილი მაკედონელის ეგრეთწოდებული პროხირონის მეშვიდე ტინტლოსიდან, აქ გარკვეულია სამი სახე სისხლითი ნათესაობისა — „აღმართი, შთამართი და მგუერდელობითი“, ნაჩვენებია ის პირნი. რომელთა შორის არსებობს ასეთი ნათესაობითი ურთიერთობა, და შეუძლიათ თუ არა მათ ერთმანეთთან შეუღლება. აგრეთვე ლაპარაკია ნათლისღებითი და შვილობილობითი ნათესაობის შესახებაც. მეორე ნაწილს აწერია: „ხარისხთათჳს ნათესაობისათა მესამისაგან წიგნისა ანასტიტუტონთასა“; აქ უნდა იგულისხმებოდეს მესამე წიგნი იუსტინიანე დიდის ი ნ ს ტ ი ტ უ ც ი ე ბ ი ს ა, იმაში აღნიშნულია ექვსი ხარისხი თათოვული ზემოდასახელებული სისხლითი ნათესაობის სამი სახისა“⁸⁷.

იოანე მიხეილისძე ქსიფილინოსი იყო წარმოშობით ბერძენი, რომელსაც საფუძვლიანად ცოდნია ბერძნული და ქართული ენები. იგი ეკუთვნოდა იმ ბერძენთა ჯგუფს, რომელიც ერეკლე მეორისა და ანტონ კათალიკოზის დროს ბერძნულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის ასპარეზზე ნაყოფიერად მუშაობდა.

ქსიფილინოს-პაპუწისშვილს გადმოუთარგმნია იოანე ოსესძის დახმარებით 1785 წლის მეორე ნახევარში წმინდა კანონიკური შრომა „ქორწინებისა თავთათვის“. ეს თხზულება შედგება ორი ნაწილისაგან. პირველში აღნიშნულია ხუთი სახე ნათესაობისა (სისხლის, მძახლობის, სამნათესაოობის, ნათლისღების და შვილად სახელდებულის), ხოლო მეორეში წარმოდგენილია დიაგრამები ან ცხრილები — თუ რომელ ნათესაობაში რომელ ხარისხამდე შეიძლება ქორწინება. როგორც

⁸⁷ კ. ქ ე ქ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. 1, მესამე გადა-
მუშავებული და შეესებული გამოცემა, თბილისი, 1951, გვ. 537—538.

აკად. კ. კეკელიძე წერს, ეს არის იმდროინდელ მართლმადიდებლურ აღმოსავლეთში მიღებული სახელმძღვანელო ქორწინებითი სამართლისა, რომელიც ეკუთვნის „უბრძენესსა და უსიტყვერესსა დიდსა ხართოფილასსა უწმინდესისა ქრისტეს დიდისა ეკლესიისა კონსტანტინეპოლისა იეროდიაკონსა უფალსა მანუილ ქსანთინოსს“. ცნობილია, რომ ზემოხსენებულ მანუილ ქსანთინოსს ეს შრომა დაუწერია იერემია პატრიარქის (1525—1540) ბრძანებით. ჩქარა ეს წიგნი გამოსულა ვენეციაში (1564 წ.). პირველი ნაწილი შრომისა, სადაც განხილულია სხვადასხვა სახე ნათესაობისა, მანუილს ამოუღია უმთავრესად მათე ბლასტარის სინტაგმიდან, ხოლო მეორე ნაწილი, — დიაგრამები „ნებადართულ და დაყენებულ ქორწინებათა“, თვითონ შეუდგენია⁸⁸.

„ხარისხნი ქორწინებისანი“ ასე იმიტომ იწოდებიანო, ამბობს ზემოხსენებული შრომის ავტორი, რომ „ვითარ იგი კიბეთა ზედა აღვლენ ხარისხად და შთამოვლენ“-ო და განაგრძობს: „ეგრეთვე არს ნათესავობაცა ხარისხად: განიყოფების უკუცა ნათესაობა ხუთ წესად, და აღირიცხვის ხუთ ნაწილად:

რომელნიცა ერთისავე და მისავე მამისა, და ერთისა და მისვე დედისაგან იშუშებიან ორნი ძენი, იქმნებიან ძმა, და ანუ ერთისა მამისა. და ორისა დედისაგან იშუშებიან, ესენიცა იწოდებიან ძმად, და ვერავინ შემძლებელ არს თქმად, ერთ კერძოჲსა მის ძმისა. თვისისა, ვითარმედ ესე არა არს ძმა ჩემი, ვინათგან სხვსა დედისაგან იშუა: უკეთუ ორისა მამისა, და ერთისა დედისაგან იშუშებიან, ვერცაღა მათ ძალუძს თქმად, ვითარმედ არა ვართო ძმა, ვინათგან სხვსა მამისაგან ვართ, არამედ სულიერად ძმანი არიან იგინი. ერთისა და მისივე, ანუ მამისა, გინა დედისაგან შობილებითა:

ესე უკუშ ძმანი არიან თავნი ორნი, და შვილთა ამათთა ეწოდების პროტოექსადელფია (ესე იგი პირველნი ბიძაშვილნი), და იქმნებიან თავნი ოთხნი: ერთი მე, მეორე ჩემი ძმა, მესამე ჩემი შვილი: და მეოთხე ძმისწული იგი ჩემი.

პირველთა ბიძაშვილთაგან იშუშებიან და ძენი, იწოდებიან დეეტერაქსადელფია (ესე იგი მეორე ბიძაშვილნი), და იქმნებიან თავნი მეექვსე.

ხოლო მეორეთა ამათ ბიძაშვილთაგან რომელნიცა „იშუშებიან ეწოდების მათ ტრიტი უქსადელფია (ესე იგი მესამე ბიძაშვილნი), და იქმნებიან თავად მერვედ“⁸⁹.

⁸⁸ კ. კეკელიძე. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. 1, გვ. 70.

⁸⁹ ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი A, ხელნაწერი № 711, ფ. 11; იხ. აგრეთვე ხელნაწერი ფონდი H — 3127; შდრ. ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, თბ., 1965, გვ. 151—175.

როგორც ზემოთ მოტანილიდან ჩანს, ბიზანტიაში და ამ უკანასკნელის მეშვეობით საქართველოშიაც ათვისებულ იქნა ნათესაობის გამოთვლის ძველი რომაული ზერხი, სადაც თითოეული დაბადება ცალკე ხარისხს ქმნის. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს იყო რომაული იურისპრუდენციის „უგენიალურესი გამოგონება“. თაობათა მიხედვით ნათესაობის გამოთვლის სისტემა, რომელსაც დაჰაველეთ ევროპის ზოგ ხალხებში ვხვდებით. შუა საუკუნეების საქართველოში ოფიციალურად არ ყოფილა აღიარებული.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ჩვენი ავტორი ასხვავებს სისხლით, ნათლისღებით, შვილად აყვანით, მოყვრობის მეშვეობით წარმოშობილ ნათესაობას. ამათ გარდა იგი ლაპარაკობს აგრეთვე „სამ-ნათესავობაზე“. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით ზემოხსენებულ ნაშრომში ნათქვამია: „ესეცა მძახლობითივე არს, მაგრამ სამ-ნათესავისაგან იქმნებიან“. ზოგიერთი ავტორი უკანონოდმოხილთა ხაზით ნათესაობას ცალკე გამოყოფდა და მას ფიზიკურ ნათესაობას უწოდებდა.

მე-VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ ნათესაობის, როგორც ქორწინებისათვის დამატაკოლებელ მიზეზთან დაკავშირებით სახელმძღვანელოდ მიიღო აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტის—ვასილი დიდის კანონები. ზემოხსენებულმა საეკლესიო კრებამ აღნიშნა, რომ „უსჯულოდ ქორწინებად“ ჩაითვლებოდა როგორც ხორციელ ისე სულიერ ნათესავთა შორის ქორწინება. „უსჯულო ქორწინებად“ ჩაითვლებოდა, თუ ვინმემ „მამის ძმისწულსა; ანუ დედის ძმის-წულსა, ანუ დედის დის-წულსა, გინა მამის დის-წულსა ქორწინებისა ზიარებად შეერთოს, ანუ მამამან და ძემან დედა და ასული იქორწინონ, ანუ ორნი დანი მამამან და ძემან შეირთნენ, ანუ ორთა ძმათა დედა და ასული შეირთონ. ანუ ორთა ძმათა ორნი დანი იქორწინენ... ხოლო მამის დისთვის, ანუ დედისა დისა ანუ ჰანისა, გინა ჰანის ჰანისა, ანუ ასულის წულისა, გინა ასულის წულის წულისა, რად სახმარ არს ხსენება, რამეთუ არცა თუ ბუნება მორწმუნეთა კაცთა თავს იდებს ამა ესე-ვითარსა, არცა ეგების ყოფად ქრისტიანეთა შორის, არამედ წარმართაცა შორის საკრძალავ არს. არც ცოლის დისა, ანუ ცოლის დისწულისა ვერ ვის ხელეწიფების ქორწინებად“.

ჩვენ საქიროდ მიგვაჩნია ნათესაობის ცალკეულ სახეებთან დაკავშირებით მოვიტანოთ სათანადო ადგილები თხზულებიდან „ქორწინებისა თავთათვის“, რომელიც სამოქმედოდ იყო მიღებული საქართველოში.

„სისხლისა უკუშ ნათესავობა განიყოფების სამად: აღმავალად, შთამომავალად და გვერდ განმავალად:

აღმავალნი არიან: მამა ჩემი, პაპა ჩემი, და წინაპარნი ჩემნი: დედა ჩემი, ბებია ჩემი და ბებოის დედა ჩემი. ხოლო შთამომავალნი — შვილი ჩემი, შვილიშვილი და სხუანი. და გუშრდგანშავალ არიან, რომელთაგან არცა მე ვარ შობილ მათგან, და არცა იგინი ჩემგან. გარნა ერთისა ნათესავისაგან ვართ. ესე იგი არს ძმა ჩემი, დაჲ ჩემი, ბიძასშვილი, და ბიძაჲ ჩემი და სხუანი“⁹⁰.

სისხლით ნათესაობის მეშვიდე ხარისხში აკრძალულია ქორწინება ქალ-ვაჟს შორის. ამასთან დაკავშირებით ზემოხსენებულ თხზულებაში ვკითხულობთ: „სისხლითისა ნათესაებისა მეშვიდე თავი დაყენებული არს ყოვლითურთ და არ იქორწინების; და არცაღა ჰსწერს ჰსჯული შერთვად ვიგანჲმე, თვისძმა მეორისა ბიძაშვილისა ასულისა ცოლად. ძუ-ჭლსა დროსა შინა, უკეთუ იკითხვიდის ვინ, არა მიჰცემდენ ქორწინებისა ნებასა. და უკეთუ ვინ დაფარვით იმოქმედის, და შემდგომად ჰსცნობდიან, კანონსა მიჰსცემდიან და დაუტეევდნა. ხოლო სხუა დაყენებაჲ არა რაჲმე აქუნდა მაშინ ეკლესიისაგან.

იტყვის ჰსჯული, ვერავის ჰელეწიფების შერთვად ცოლად მეორისა ბიძაშვილისა ასულისა და არც მეორისა ბიძის ასულსა ასულისა და ვინათგან ფარულად მოქმედებდენ ქორწინებასა ესე ვითარსა, კაცთა რომელთამე მოაჰსენეს კრებასა ყოვლად უწმინდესისა იკუმენიკოს პატრიარქისა უფლისა ლუკასსა და მაშინ უკუჲ ჰბრძანა ყოვლად უწმინდესობამან მისმან კრებითურთ, რათა არღარა იქმნას უსჯულო ქორწინებაჲ და უკეთუ იკადრა ვინ ჰმნად ფარულად, და ჰსცნან შემდგომად. განაშორონ შეერთებულნი იგი, და ქორწინებისა საფლუმლოჲსა აღმასრულებელი მღუდელიცა განაყენონ ყოვლისა სამღუდელოჲსა წესისაგან, ხოლო უკეთუ არა უწყოდა მღუდელმან მან, და შეაცთუნეს, ნუ განაყენებენ მას მღუდელობისაგან, გარნა კანონი დაჰსდევანვე: და რომელთაცა უწყოდენ, ქორწინებულთა მათ მეშვიდე თავობა, ვითარმედ არა ჯერ იყო შერთვად იგინი, და მათითა შუამდგომლობითა იქმნა ქორწინება იგი, შუაჩუჭნენ იგინი, ვინათგან ჰსჯულისა გარდაშავალ არიან. დაჰსდუა შჯული ესე მისმან ყოვლად უწმიდესობამან ბრძანებითა, და დამტკიცებითა მეფისა უფლისა მანუილ პორფიროვან-შობითა, და განმტკიცა ჰსჯული ესე, რა არავინ მიიყუანოს ცოლად თვისისა მეორისა ბიძაშვილისა ასული, ვითარცა ვჰსთქუთ ზემორე.

ეგრეთვე პატრიარქმან უფალმან ალექსიოს ჰბრძანა კრებითურთ, რაჲთა იქმნას ესე, და დაჰსწერა ჰსჯული, წელსა ექვსი ათას ხუთას ორმოცდა მეექვსესა, ეგრედ ვითარცა აღვირნი არიან ცხენთათვის, ეგრეთვე ჰსჯული ჩუენ მართალ-მართლმადიდებელთა და ქრისტიანეთა,

ზემოხსენებულ კანონიკურ თხზულებაში ეკითხულობთ: „სისხლისა ნათესავობისა მერვე თავი იქმნების ესრეთ: მამან რაოდენნიცა ჰქუენა შვილნი ყოველნივე ორს თავად აღირიცხვიან, დაღათუ მრავალცა იყუნენ: ესრეთ, ვითარმედ მამამან ჩემმან მშუა მე, და არს ერთი ნათესავობა, და ერთი თავი, და ჰქუა ძმაჲცა ჩემი, და იქმნა ორი ნათესავობა, და ორი თავი. და რაოდენნიცა შთამომავალნ ნათესავობანი ეგოდენად თავად აღირიცხვიან.

ხოლო იხილე ესრეთ: მამამან ჩემმან მშუა მე და არს ნათესავობა ერთი და თავიცა ერთი: და ვჰშევ მე ერთი და იქმნა ნათესავობა ორი, და თავი ორი, მამისა თანა ჩემისა: და შვილმანცა ჩემმან ჰქუა ძე, და იქმნა ნათესავობა სამი და თავიც სამი: და შვილისშვილმან ჩემმან ჰქუა კუალად ძე, რომელიც იქმნა ნათესავობა ოთხი, და თავი ოთხი:

კუალად მამამან ჩემმან ჰქუა ძმა ჩემი, რომელიცა იქმნა ორი ნათესავობა, და მამისა ჩემისა თანა არს თავი ერთი, და ჩემთანა, რომელიცა ძმა ვარ მისი, იქმნა თავ ორი, ძმამან ჩემმან ჰქუა ძე, რომელ არს ძმისწული ჩემი, რომელი იგი მამისა თანა თვისისა არს თავი ერთი, ხოლო ჩემ თანა, ვინათგან ბიძა ვარ მისი იქმნა თავი სამი, ესრეთ ვითარმედ შობა ჩემი ერთი, და ბიძისა ჩემისა ორი და ძმისწულისა ჩემისა სამი: ვჰშევ მეც ძე და არს ძმის წულისა ჩემისა, და შვილისა ჩემისა შობა მეოთხე, და თავიცა მეოთხე:

კუალად ძმისწულმან ჩემმთან ჰქუა ძე, და იქმნა ნათესავობა სამი. მამისა თანა მისისა და თავიცა სამი. ხოლო ჩემთანა ბიძისა მისისა იქმნა ნათესავობა ოთხი, და თავიცა ოთხი და შვილისა ჩემის თანა თავი მეხუთე, და შვილისშვილისა ჩემისა თანა, რომელიც მეორე ბიძაშვილი არს მისი იქმნა თავი მეექვსე.

კუალად ძმისწულისა ჩემისა შვილმან ჰქუა ასული, რომელიც არს ძმისა ჩემისა თანა თავი მეოთხე და ჩემთან მეხუთე და შვილისა ჩემისა თანა მეექვსე და შვილისშვილისა თანა ჩემისა მეშვიდე. ხოლო ჩემისა შვილისშვილისა თანა, რომელიც იქმნების მისდა მესამე ბიძაშვილი, იქმნა თავი მერვე: და ესრეთ იქმნების ქორწინება დაუბრკოლებლად მერვესა თავსა ზედა⁹³.

კანონიკური სამართალი ქორწინებას კრძალავდა სისხლითი ნათესაობის მეშვიდე ხარისხამდე, ხოლო მერვე ხარისხში ნებას რთავდა ასეთზე. ასე რომ, პირს შეეძლო შეერთო თავისი „მესამე ბიძის“ ასული

⁹³ იქვე, ფ. 12, ასევე იყო რუსეთშიც, იხ. С. Б. Веселовский, Феодальное землевладение в северо-восточной Руси, т. 1, М.Л., 1947, стр. 48.

ყოველგვარი საკანონოს გადახდის გარეშე, ასევე ნებადართულია „მეორე ბიძის“ ასულის შერთვა.

როგორი მდგომარეობა იყო ნათესაობის სხვა სახეობათა მიმართ? ამასთან დაკავშირებით ზემოხსენებული თხზულების ავტორი ამბობს: „ხოლო მძახლობითი ნათესაეობა განჰსნილი არს მეშვიდესა თავსა შინა, და მეექვსესაცა:

გარნა შეილად სახელდებულებისა, და ნათლისღებისა მერვესა თავსა შინა განიჰსნების, ვითარცა სისხლითისა ნათესაეობისა.

ხოლო ტრიდენია, ესე იგი გერობითი იქმნების მეხუთესა შინა და მეოთხესაცა“⁹⁴.

ავტორი გაფრთხილებას იძლევა, რომ სისხლითი ნათესაობა უფრო ადვილი გასარჩევია, ხოლო მძახლობითი უფრო ძნელი.

„თავნი მძახლობითისანი არიან ძნიად განსარჩევ, და ამისთვის თანამდებ ვართ უფროსად განკრძალვით გამოძიებად, რა არა მივიღოთ შეცთომილება რაჲმე, და უსჯულოსა საქმესა ვეზიარნეთ, და საუკუნესა სატანჯველსა მივეცნეთ: ამისთვის უკუშ ვპყთ გამოძიებაჲ ნამდვილ, და რაოდენსაცა შეუნდობდეს ჰსჯული ვპყთ იგი, და რომელნიცა ნებნით ჰყოფენ წინა-აღმდგომასა ჰსჯულისასა, ქრთამითა, ანუ ნიჰითა, გინა კაცთ მოთნებისათჳს იგინიცა, და ცოლ-ქმარნიცა იგი, რომელთაცა სისხლისა აღრევა ჰქმნეს.

შეერთებულნიცა და შუა-მდგომელნიცა, მაკურთხეველისა თანისა მათისა ერთბაშად მიეცნენ სატანჯველსა რომელ უმეტესად ღრმასა შინა დანახეთქსა შთაჰსცვიან მწყემსნი, ამაღ ვითარმედ უცთომელი თვალი ღვთისა ყოველსავე ჰხედავს და ყოველივე უწყის:

ძუჭლნი მამანი და მოძღუარნი განჰჰსნიდენ მეშვდესა თავსა, მაგრა ახალთა მეშვიდე დააყენეს, და განჰჰსნეს მეექვსე. ამაღ ვითარმედ მეექვსესა თავსა არა აქუს ესოდენ არეულება რაოდენიცაღა აქუს თავსა მეშვდესა.

ჰსჯული დააყენებს კაცსა მას, რომელიც შეირთავს ღედასა, და ასულსა, ანუ ბებიასა, და ასულის ასულსა, ანუ ბებიასა, და ასულის ასულის ასულსა: გინა ცოლის დისა, ანუ ცოლისძმისა ასულსა. გინა ცოლის მეორისა ბიძისა ასულსა, ამაღ ვითარმედ არა არს თავი მეშვიდე, ვითარცა აღრიცხუშნ ვიეთნიმე.

ცოლი და ქმარი ერთ ჯორც არიან და ერთს თავად აღირიცხვან: ჰკითხა ვინმე ესე პატრიარხსა ნიკოლოსს და სამღუდელსა კრებასა მისსა, და არა ინებეს მიცემა შენდობისა და წარჰსცეს ბრძანებაჲცა სა-

მეფო და საპატრიარხო. რათა ესევეითარი ქორწინებაჲ არაოდეს ქმნას: ხოლო მძახლობისა მეშვიდეაა შინა თავსა ქორწინებანი და შეერთებანი არაჯერ არიან ქმნად, ამოდ ვითარმედ ერთი ბუნება არს დადება იგი⁹⁵.

მანუილ ქსანთინოსის თხზულებაში, რომელიც მას იერემია პატრიარქის (1525—1540) ბრძანებით აქვს დაწერილი, მოცემული გვაქვს იმდროინდელ მართლმადიდებელ აღმოსავლეთში მიღებული ქორწინებითი სამართლის სახელმძღვანელო. სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე გარკვეულია საკითხი იმის შესახებ, რომ მანუილ ქსანთინოსი თავისი თხზულების პირველ ნაწილში ეყრდნობა მათე ბლასტარის სკნტაგმას, ხოლო შრომის მეორე ნაწილში მოთავსებული დიაგრამები ნებადართულ და ნებადაუთვებელ ქორწინებათა შესახებ თვით მანუილის მიერ არის შედგენილი⁹⁶. მაშასადამე, იოანე ქსანთინოსის თხზულება აღმოსავლეთის მართლმადიდებლობითს ეკლესიაში საუკუნეების მანძილზე მოქმედ საქორწინო სამართლის ნორმებს შეიცავს. ამასთან დაკავშირებით ზემოხსენებული თხზულება მით უფრო საინტერესო ჩანს. დავუბრუნდეთ ისევ ზემოხსენებული ავტორის თხზულებას:

იგი სპეციალურად ჩერდება ნათესაობის აღმნიშვნელი ცნებებზეა და ტერმინების განსაზღვრაზე. „ბიძა დიდი“ ეწოდება პაპის ძმასა და ბებუის ძმას. „ბიძა მცირე“ ეწოდება მამისა ყველა ბიძაშვილს ანუ დედის ბიძაშვილს. „ხოლო მამისა ჩემისა ძმა აღრიცხვს ჩემთან მესამე თავად: და პაპისა ჩემისა ძმა, ანუ ბებუისა ჩემისა აღრიცხვს ჩემთან მეოთხედ თავად: ხოლო ყოველი ბიძაშვილი მამისა ჩემისა არს ჩემთანა აღრიცხული მეხუთედ თავად“: შემდეგ ავტორი ჩამოთვლის, რომ:

- ა) მამა და ძე ვერ შეირთავენ ცოლად დედასა და ასულსა;
- ბ) მამა ვერ შეირთავს შვილის ცოლის ბებუისა;
- გ) მამა ვერ შეირთავს ვაჟიშვილის ცოლისა და ბებუის დასა;
- დ) მამა ვერ შეირთავს შვილის ცოლს დას;
- ე) მამა ვერ შეირთავს შვილის ცოლს მამისდასა;
- ვ) მამას უფლება აქვს ცოლად შეირთოს რძლის დედის ბიძაშვილი „და ესევეითარნი ქორწინება შეცნობილი არს“. შემდეგ ავტორი განაგრძობს:

„მამა ჩემი ვერ შეირთავს ცოლისა ჩემისა მეორისა ბიძის ასულსა: და ამისათვის უკუშ მივეცით შენდობა ჰბრძანებს ჰსჯული, რა შეირთოს ძემან ქალი ერთი, და მამან მისმან შეირთოს თვისისა მის ძისა

⁹⁵ იქვე, თ. 13.

⁹⁶ იხ. А. Павлов, 50-я глава Коричей книги, как исторический и практический источник русского брачного права, М., 1887.

სიდედრის ბიძასშვილი, ამად ვითარმედ აქუსთა მათ კუალად ბიძაშვილობის ადგილი: და ოდესცა მამაჲან, შვილჲან ორნი ბიძაშვილნი შეირთომ, ნაცულად ბიძაშვილობისა თანა-სიძე იქნებამ, და ამისათჳს დააყენებჳს მსჯულის.

ამამისა, და შვილისა სახელნი არა აღირევიან, ოდესაც შვილი შეირთავს ქალსა ვისმე; და მამა შეირთავს თჳსისა მის ძისა სიდედრისა ბიძაშვილისა, მაგრა უკეთუ შეირთვენ ორსა ბიძაშვილსა აღირევიან, ვითარ იგი ვჰსთქუთ ზემორე. ნაცულად მამაშვილობაა თანა სიძე იქნებიან, და ამისთჳს არა ჯერ არს, და რომელსაცა ზ-ა თავს. სახელები აღირევენ მამინ უკუშ დაეყენების ქორწინება იგი. და უკეთუ ვინმე ფარულად იქმენ. განდგომილ იქმნებიან მსჯულთაგან..

ესეცა ესრეთ ჯერ არა ყოფად, უკეთუ მამაჲან შვილის სიდედრისა ბიძაშვილი შეირთოს, და შვილჲან ანული ჯერ არს: და უკეთუ შვილჲან თჳსისა მამისა სიდედრისა ბიძაშვილი შეირთოს ესე არა ჯერ არს. ამისთჳს ვითარმედ შორის ამათსა აღირევიან სახელნი, მამა შვილად იქმნების, და შვილი მამად: მამა და შვილი ვერ შეირთვენ ცოლად ძმის წულსა და მამიდასა⁹⁷.

შემდეგ ავტორი ჩამოთვლის, რომ პაპა ვერ შეირთავს თავისი შვილიშვილის სიდედრს, ვერც თავისი შვილიშვილის სიდედრის დედაჲ. ვერც თავისი შვილიშვილის სიდედრის ბებიას, ვერც თავისი შვილიშვილის ცოლის დას, ვერც შვილიშვილის ცოლის პაპის დას და სხვა. პაპამ და შვილიშვილმა შეიძლება შეირთონ მამიდა და დისწული. მაგრამ პაპა და შვილიშვილი ვერ შეირთვენ ორ ბიძაშვილს. კიდევ მეტი: ვერც პაპის მამა და შვილიშვილის შვილი ვერ შეირთავენ ორ ბიძაშვილს. მაგრამ პაპის მამა და შვილისშვილისშვილი უფლებამოსილი არიან შეირთონ შესაბამისად ბებიის დედა და შვილიშვილის შვილი. „მე შევირთავ ქალსა ვისმე, და პაპისა ჩემისა მამა შეირთავს ცოლისა მის ჩემისა ბებიის დედასა.

პაპისა ჩემისა მამა შეირთავს ცოლისა ჩემისა მამიდასა“.

კანონიკური სამართალი უკრძალავს ორ ძმას ორი ღის შერთვას. ანავე დროს ორნი ძმანი ვერ შეირთავენ ძმის ასულსა და მამიდასა.

ორნი ძმანი ვერ შეირთვენ პირველთა ბიძაშვილთა, მაგრამ ორნი ძმანი შეირთვენ ასულსა და სიდედრის ბიძაშვილსა. ძმები უფლებამოსილები არიან შეირთონ ორი მეორე ბიძაშვილები. მაგრამ ძმები ვერ შეირთავენ დედასა და ასულსა. „ორნი ძმანი ვერ შეირთვენ ასულის ასულსა და ბებიასა. ორნი ძმანი ვერ შეირთვენ ასულის ასულს

⁹⁷ A — 711, ქორწინებას თავითჳს, ფ. 13—14. შად. ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 156—157.

ასულსა და ბეზიის დედასა, ორნი ძმანი ვერ შეირთვენ პაპის დასა და ძმისწულის ასულსა“.

ბიძა და ძმისწული უფლებამოსილნი არიან შეირთონ შესაბამისად მამიდა და ძმის ასული („მაგრა უკეთუ ბიძამან მამიდა შეირთოს და ძმისწულმან ძმის ასული ჯერ არს“).

ზემოხსენებულ თხზულებაში აგრეთვე ვკითხულობთ: „ხოლო უკეთუ ბიძამან ძმის ასული შეირთოს, და ძმისწულმან მამიდა, არა ჯერ არს“.

ამად ვითარმედ აღირევიან სახელნი, ბიძა ძმისწულად შეირაცხება. და ძმისწული ბიძად.

პბრძანებს დიდი ვასილი, რომელსაცა შინა ხარისხსა სახელნი აღირევიან, ჭორწინება იგი უჯერო არისო და არა ჯერ არს.

ბიძა და ძმისწული შეირთვენ პირველთა ბიძაშვილთა დაუბრკოლებლად: ორნი პირველნი ბიძაშვილნი შეირთვენ ორთა პირველთა ბიძაშვილთა“⁹⁸.

კანონიკური სამართალი ანსხვავებდა სამნათესაობას, როგორც ნათესაობის ცალკეულ სახეობას. სამნათესაობა იგივე მძახლობითი ნათესაობაა „მაგრა სამისა ნათესავისაგან იქმნების: ერთი ნათესავი მე ვარ. სხუა ნათესავი არს ცოლი ჩემი: და სხუა ნათესავი არს ცოლის ძმისა ჩემისა ცოლი“.

თუ ვისმე ცოლი გარდაეცვალა, მას უფლება აქვს შეირთოს თავისი ცოლისძმის ცოლის და დაუბრკოლებლად. მაგრამ თუ მავანს ცოლისძმა გარდაეცვალა, მას არა აქვს უფლება შეირთოს მისი ცოლი. სამაგიეროდ ხსენებულ პიროვნების ძმას აქვს უფლება შეირთოს ძმის ცოლისძმის ცოლი⁹⁹.

„უკეთუ მყვანდეს მე გერი ქალი და მოკუდეს, შევირთავ მე ძმისა ჩემისა გერის ცოლსა.

დედის ნაცვალსა ვისსამე, ოდეს მოუკუდეს ქმარი, და დედისნაცვალსა მას ჰყუშს გერად ქალი, და მოკუდეს გერი. იგი, ვერ შეირთავს ქმარდ, თუისა მის მოკუდრისა გერისა ქმარსა.

უკეთუ მოკუდების ცოლი ჩემი, შევირთავ მე ცოლად მომკუდრისა მის ცოლისა ჩემისა ბიძის ცოლსა:

კუალად შევირთავ ცოლის ძმისა ჩემისა გერსა:

⁹⁸ იქვე, ფ. 14.

⁹⁹ სისხლის აღრევისათვის საეკლესიო სასჯელები დაწესებული იყო VI მსოფლიო კრების 53 და 54, ნეოკასარიის 22-ე, ვასილ დიდის 67-ე, 75-ე, 76-ე წესებით ი. ხ. М. Милованов, О преступлениях и наказаниях церковных по канонам древней Вселенской церкви, Христ. чтение, 1887, сентябрь-октябрь.

მე მივეც და ჩემი კაცსა ვისმე ცოლად: სიძისა მის ჩემისა ძმის ცოლი მერგების მე ცოლად:

კულად მივეც ასული ჩემი კაცსა ვისმე ცოლად, და სიძემან მან ჩემმან ძმისათვს თვისისა ითხოვა ქალი ცოლად. ოდესცა მოკუდეს სიძის ძმა ჩემი, და მომიკუდეს მეცა ცოლი. არა მერგების მე სიძის ძმისა ჩემისა ცოლი. არამედ და სიძის-ძმისა ჩემისა ცოლისა მომეცემის მე დაუბრკოლებლად. და ესეცაჲ არს: უკეთუ ორთა ძმათა, ერთსა ჰყუანდეს ცოლის-ძმა და მეორესა ცოლის-და, მიეცემიან იგინი ერთი ერთსა ცოლქმრად“.

ორ ძმას აქვს უფლება (პატრიარქ არსენის ბრძანება) სძალ-მულის შერთვისა.

ავტორს გარდა ამისა მოჰყავს ასეთი მაგალითი: ჩემი ძმის ასულსა ჰყავს ქმარი. თუ ჩემი ძმის ასული გარდაიცვალა, მის ყოფილ ქმარს და მე გვაქვს უფლება ორთა დათა შერთვისა.

პატრიარქ მიხაილის განმარტებით ამა თუ იმ პირის პირველი ცოლისაგან შობილ ასულს და მისივე მეორე ცოლის ძმის ასულს შეუძლიათ ორ ძმაზე ქორწინება. სიძე და ცოლისძმა უფლებამოსილი არიან შეირთონ ბიძაშვილები. პატრიარქ სტიპის განჩინების მიხედვით კი სიძესა და ცოლისძმას ორი დის შერთვა შეეძლოთ.

ნათესაობის შემდგომი სახეობა იყო შვილდაყვანის საფუძველზე წარმოქმნილი ნათესაობა. „შვლად სახელის-დებასა ჰყოფენ ვიეთნიმე, რომელთაცა არა ჰყავსთ შვლი. ზოგნი ვიეთნიმე უშვლო არიან, და ბერწ, და ზოგთა ვიეთთამე ეშვსთ მაგრა მოუკუდებისთ, და დაჰშთებიან უშვლოდ და საწყალობელნი იგი ესე ვითარნი მშობელნი აღიყუანენ შვლსა სხუათასა, და შვლად თვსად დააწესებენ. და იქმნებიან ესე-ვითარნი შვლნი ვითარცა ხორციელად შობილნი შვლ მათდა. ნათესავთა მათაცა შორის და თაობათაცა შინა ეგრეთ აღირიცხვიან, და მეძვლრეობასაცა მსგავსადვე მიიღებენ ყოვლითურთ“.

ამასთან დაკავშირებით აკრძალული იყო, რომ ვინმეს შეერთო თავისი პაპის მიერ ნაშვილები ქალი, ვინაიდან იგი მამის სულიერ დად ითვლებოდა. არ შეიძლებოდა შვილად აყვანილის ასულის ცოლად შერთვა. შვილად აყვანილს არ შეეძლო მშვილებელის მეუღლის შერთვა, რადგან ეს უკანასკნელი მის სულიერ დედად ითვლებოდა.

ბიზანტიის იმპერატორის ლეონ ბრძენის ბრძანებულების მიხედვით არავის არ ჰქონდა უფლება თავისი ასული მიეთხოვებინა შვილდაყვანილისათვის, ვინაიდან ეს უკანასკნელი სულიერ და-ძმად ითვლებოდა.

საკმაოდ დიდხანს ქრისტიანული ეკლესიის სახელმწიფო რელიგიად გადაქცევის შემდეგაც შვილად აყვანის აქტი წარმართული წესების მიხედვით ხორციელდებოდა, ისე რომ, მას არ ახლდა ქრისტიანული ეკლესიის ლოცვა-კურთხევა. შემდგომში შვილად აყვანის აქტია საღვთო ლიტურგიითა. „ჰანგებით“ და „წმიდათა წერილთა“ კითხვის მეშვეობით ხდებოდა. ამის შემდეგ შვილადამყვანი (შვილებელი) შვილადაყვანის ნამდვილ მშობლად ითვლებოდა, ხოლო თავის მხრივ შვილებულიც ნამდვილ შვილად. და თუ შვილადამყვანს ამის შემდეგ ნამდვილი (სორციელი) შვილი გაუჩნდებოდა, მათ შორის ისეთივე ხასიათის ნათესაობა მყარდებოდა, როგორიც ერთი დედ-მამის შვილებს შორის. მათი შთამომავლობა თვით მერვე ხარისხამდე ერთიმეორეს ვერ შეირთავდა.

შვილადაყვანის შედეგად წარმოშობილი ნათესაობა მთლიანად და ყოველმხრივ ნათესავთა შორის ქორწინების აკრძალვის თვალსაზრისით არ შეესაბამებოდა ნათესაობის სხვა სახეებს.

„ნათესაობა შვილად სახელდებულისა აღირიცხესკვე მერვედ თავადმდე ვითარცა ნათლის-ღებისა, აღმავალთა მხოლოდ და შთამომავალთა. ხოლო გვერდ განმავალთა თანა არა აქუს ნათესაობა რაჟმე, რომელ არიან ძმანი, დანი და სხუანი.“

აღყვანილი ჩემგან სულიერი შვილი, და შვილი ძმისა ჩემისა მიეცე-მიან ერთ-ერთსა ცოლქმრად.

უწყოდეთ უკუშ ესეცა, რომელ მონაზონნიცა და ქალწულნი აღიყვანენ სულაერსა შვილსა, და ესენიც იქმნებიან სულიერთა დედათა მათთა, გინა მამათა მემკვდრენი თვნიერ ყოვლისა ცილობისა და მსჯავრისა“.

დიდი მნ-შენელობა ჰქონდა ქრისტიანი ხალხების ცხოვრების პრაქტიკაში ნათესაობის იმ სახეობას, რომელსაც სულიერი ან ნათლის-ღების მეშვეობით წარმოშობილი ნათესაობა ეწოდებოდა. ეს უკანასკნელი ქრისტიანული ეკლესიის მიერ იქნა ხელოვნურად შექმნილი.

ე. წ. „სულიერი“ ანუ სულიერი ნათესაობა ნათელ-მირონობით მყარდებოდა. VI მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილებაში სულიერი ნათესაობის მნიშვნელობის შესახებ ნათქვამია: „ვინათგან საცნაურ არს, ვითარმედ სულიერი თვისება უდიდეს არს ხორციელისა თვისებისა, გვეუწყა ჩუენ, ვითარმედ სოფელთა მიქუშენ ვინმე ყმათა წმიდისა ნათლისღებისაგან და შემდგომად ამის იქმნეს დედათა მათ ყმათასა და-ქუარივება და იქორწინებენ ამქუშელნი იგი თვისთა მათ სვინდიკნოზთა, ამისთვის განვაწესებთ და განვაკრძალვით, რათა საქმე ესე ამიერიითგან არა იქმნას... არცა ასული თუ იყოს სვინდიკნოზისა მის ანუ

ასულის წელი, ვერ ხელეწიფების ქორწინება სეინდიენოზს მას, რამეთუ ესე უჯერო არს“¹⁰⁰.

საქართველოს ეკლესიაში სამოქმედოდ მიღებული იყო მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებანი, ეს გარემოება „ძეგლის წერიდანაც“ ჩანს. ამიტომ დავას არ იწვევს საკითხი, რომ ზემოთხუთხანი მიზეზი საქართველოში ქორწინების დამაბრკოლებლად ითვლებოდა. ეს უდავოა. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა, რომ XVIII საუკუნის დასასრულს სრულიად სამეგრელოს სამთავროს მიტროპოლიტი ბესარიონ ჭყონდიდელი თავის ეპისტოლეში შემდეგ განაწესს უდგენდა სამწყსოს:

„რათა არა იქმნას ერთისა აღმოქმელებისა აღმოქმულნი ერთი ერთისათანა მეუღლედ, ვინაიდგან არს ნათესაობა მათი, ვითარცა სისხლითი ნათესაობა ვიდრე მერვედ თავადმდე და მერვესა თავსა განიხსნების და იქორწინონ“¹⁰¹. ეს უკანასკნელი ანალოგიურია უფრო ადრინდელი — 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებისა.

1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებაში, რომელიც ერეკლე მეორის თაოსნობით მოუწვევიათ, ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე ეკითხულობთ: „ვამცნებთ ეპისკოპოსთა, მღვდელთა და ეკლესიის მეურნეთა, რათა განეკრძალნენ შჯულითა ღმთითა და არა შერიონ-ნათესაობა უწყესთა ქორწინებითა, არამედ ესრეთ ყოფდნენ: იყავნ ღაბაბაჰ პირველ მამა და მისგან რა გამოეყვითენ ოთხნი ერთ კერძო და კელად ოთხნი ერთკერძო, ხოლო ესე იქმს თვნიერ დასაბამისა მია რიცხვსა რვასა და სრულ იქმნეს რადორსავე კერძოსა რიცხვი რვა. — მეხუთე ერთ კერძოა და მეხუთე მეორისა კერძოსა, — ესე მეხუთენი შეიუღლელიან ურთიერთას და ამა მეხუთეთა ნაკლებს არავის გაუჩივებთ ქმნად ქორწინებისაჲ“¹⁰².

როგორც ვხედავთ, აქ კანონმდებელი, ნათესაობის რომაული სისტემის თვალსაზრისით რომ ვთქვათ, საერთო წინაპრიდან ათვლით რვა ნათესაობით ხარისხის შიგნით მტკიცედ კრძალავს ქორწინებას. ცხადია, რომ გამონაკლის შემთხვევებში ეს დადგენილება ირღვეოდა პოლიტიკური და სხვა მოსაზრებების კარნახით.

ამავე 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილების 24-ე მუხლით იკრძალება მართლმადიდებელი მამაკაცის ქორწინება მწვალებელ

¹⁰⁰ იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაქ. 11, ტფილისი, 1929, გვ. 367—369.

¹⁰¹ იხ. ძველი საქართველო, ტ. III, 1914, ე. თაყაიშვილის რედაქციით.

¹⁰² ელ. მებრეველი, 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილება, საქართველოს სახელმწ. მუზეუმის მოამბე, ტომი XIX B და XXI B, 1957, გვ. 427.

ქალთან ან სხვა სარწმუნოების დედაკაცთან. ასევე მართლმადიდებელ დედაკაცს ეკრძალება მწვალებელ მამაკაცთან შეუღლება — „რამეთუ არა ჭერ არს ერთისა ბაქსა შინა სლვა ცხვრისა და მგლჟსა“.

1748 წლის საეკლესიო კრება მართლმადიდებელს უკრძალავს მწვალებელის შვილის მონათლვას. კრების დადგენილებით „ნუცა სერნად დაიყენებენ მწვალებელსა მართლმორწმუნენი, უკეთუ კულა არა თავს იღვან ესრეთ, წმიდისა ზიარებისაგან განიყენებიან არა ნათლად სლვისა შემწყნარებელნი იგი“. ქრისტიანები ე. წ. წმიდა ნათლის-ღებას საღმრთო შობას უწოდებდნენ და მას სულის განჯაღებად თვლიდნენ. ვინც ჩვილს ბავშვს წმარდა ემბაზისაგან ამოიყვანდა სათანადო ცერემონიის დაცვით, იგი მის (ჩვილის) სულიერ მამად ითვლებოდა. და ეს სულიერი მამა ანუ ნათლია ქრისტიანული დოგმების მიხედვით „უფროჲსლა ნათესავი არის ხორციელისაგან მამისა მისისა“¹⁰³.

ნათლია (აღმომქმელი), საეკლესიო დოგმების მიხედვით ნათლულის მამისთვის ძმად ითვლებოდა და მათ შორის ნათესაობის იგუჯე მეორე ხარისხი იყო, როგორც ღვიძლ ძმებს შორის. ნათლიასა და ნათლულს შორის, ისევე როგორც მამასა და შვილს შორის პირველი ხარისხის ნათესაობა იყო. რამდენიც არ უნდა მონათლოს ნათლიამ ბავშვი, ყველა მათთან, ისევე როგორც მამა შვილებთან, იგი პირველი ხარისხის ნათესაობაში იმყოფება. რაც შეეხება ნათლიასა და ნათლულის ძმას შორის ნათესაურ დამოკიდებულებას, უნდა ითქვას, რომ ისინი სულიერი ნათესაობის მესამე ხარისხში იმყოფებიან ერთიმეორესთან. ნათლია და მისი ღვიძლი ძმისწულები ერთმანეთთან ისეთსავე ნათესაობაში არიან, როგორც ნათლულის ძმა და ნათლია, რადგანაც ნათლისმამა და ნათლია სულიერი ძმები არიან, ამიტომ ნათლულის ძმა ნათლიას ძმისწულად შეხვდება.

ვთქვათ, X-ის ჰყავს როგორც ხორციელი (ღვიძლი) შვილები, ასევე ნათლულები. X-ის ღვიძლი შვილები და მისი ნათლულის და-ძმები ერთმანეთს შორის მეოთხე ხარისხის ნათესაობაში იმყოფებიან — „ისევე როგორც ორი ხორციელი ძმისშვილები (პირველი ბიძაშვილები). და აქედან მოყოლებული ვიდრე ნათესაობის მერვე ხარისხამდე, ისევე როგორც სისხლით ნათესაობის შემთხვევაში, მათ შორის ქორწინება აკრძალულია. VI მსოფლიო საეკლესიო კრების 33-ე კანონის მიხედვით ნათლობითი ნათესაობა სისხლით ნათესაობაზე უფრო მნიშვნელოვნად ითვლებოდა.

ნათესაობის ათვლა ნათლობით განსაზღვრული ნათესაობის დროს ხდებოდა როგორც აღმავალი, ასევე დაღმავალი ხაზითაც, მხოლოდ

¹⁰³ A—711, ფ. 16.

გვერდითი ხაზით მას იმდენი ყურადღება არ ექცეოდა („ხოლო გვერდ-
ვანმავალთათვის არა აღირიცხვის და დაუბრკოლებლად შეჰოვლენ
ქორწინებასა შინა“).

„ძმისწული ჩემი, ჩეჰგან აღმოქმულსა ნათლულსა ქალს შეირთავს
ოვლად ეგრეთვე მეცა შევირთავ ცოლად ნათლის-მამისა ჩემისა.
დასა“¹⁰⁴.

ვინც თავის შვილს მონათლავდა, იგი ცოლს უნდა განშორებოდა,
ვინაიდან ამ აქტით ცოლი მის სულიერ დად იქცეოდა და მათი ცოლ-
ქმრობაც შეუძლებელი ხდებოდა.

ვთქვათ, ორ პირს შორის არავეითარი ნათესაური ურთიერთობა
აღარ იყო. ერთ-ერთმა მათგანმა მეორის შვილი მონათლა. ამის შემდეგ
„არღარა მიეცემიან იგინი ცოლ-ქმრად ერთი-ერთსა“. თუ ვინმე მონა-
თლავს ორი სხვადასხვა პირის შვილებს — ქალსა და ვაჟს, ამ ერთი
პირის სხვადასხვა ნათლულთა შორის ქორწინება „დაყენებულია“, ვი-
ნაიდან ისინი „ერთისა სულიერისაგან მამისა აღმოშობილ არიან წმი-
ლისა ემბაზისაგან“. ასეთ დადგენილებას ლევ ისავერიელის ეკლოგაში
ვხვდებით.

თავდაპირველად სულიერი ნათესაობა და სამოქალაქო შვილად-
აყვანის აქტი ხშირად ერთმანეთს უკავშირდებოდა. ნათლავდნენ იმას,
ვისაც შვილად იყვანდნენ. მშვილებელი ამავე დროს ნათლია იყო,
ხოლო შვილებული — ნათლული. აქედანვე უნდა იყოს წარმოშობილი
შეხედულება, რომ „სულიერი“ ნათესაობა არაფრით არ ჩამოუყარ-
დება ხორციელს. ნათლობა სულიერი დაბადება იყო და ეს უკანასკნე-
ლი გაუთანაბრდა ხორციელს. ნათლიასა და ნათლულს შორის იგივე
ურთიერთობა უნდა დამყარებულიყო. როგორც მშობლებსა და შვი-
ლებს შორის არსებობდა.

ახლო „სულიერ ნათესავთა“ შორის ქორწინების პირველი აკრ-
ძალვა გვხვდება იმპერატორ იუსტინიანეს დროს 530 წელს. აქვე უნ-
და აღინიშნოს, რომ ეს აკრძალვა ეხებოდა მხოლოდ ნათესაობის პირ-
ველ ხარისხს, ე. ი. ნათლიმამასა და სულიერ ქალიშვილს შორის არ
უშვებდა ქორწინებას. ჩქარა VI მსოფლიო საეკლესიო კრებამ (ტრუ-
ლის) ეს აკრძალვა უფრო გაავრცელა. ამჟამად აიკრძალა ქორწინება
ნათლიასა და ქვრივ ნათლიდელას შორის. საეკლესიო კანონმდებლობის
გავლენით თანდათან სამოქალაქო კანონმდებლობაც აფარ-
თოებს სულიერ ნათესავთა შორის ქორწინების აკრძალვას. იმპერა-
ტორებმა ლევ IV და კონსტანტინე VI (776—780) სულიერ ნათესავთა
შორის უკვე საერთო მესამე ხარისხშიც აკრძალეს ქორწინება. ერთ

შემთხვევაში სულიერ ნათესავთა შორის უკვე მე-4 ხარისხშიც იკრძალება ქორწინება.

ბიზანტიურ-ბერძნული საერო კანონმდებლობა იმ გზით მიდიოდა, რომ სულიერ ნათესაობას სისხლით ნათესაობას უთანაბრებდა და ამრიგად მზად იყო ამ მიმართულებით მე-7 ხარისხში აეკრძალა ქორწინება. XII საუკუნისათვის როგორც კანონისტების აზრით (ვალსამონა), ასევე ბიზანტიის შეხედულებითაც შემოხსენებული მდგომარეობა აღიარებული ხდება.

მე-13 საუკუნის დასასრულიდან იმარჯვებს შეხედულება, რომ გვერდითი ხაზის ნათესავები უნდა გამოირიცხო. სულიერ ნათესავთა წრიდან. ეს გარეშეობა ჩვენ მიერ შემოთ მოტანილი მათე ბლასტარის ტექსტიდანაც ჩანს, სადაც სულიერი ნათესაობა მხოლოდ აღმავალი და დაღმავალი ხაზით იანგარიშებოდა. რამდენადაც სულიერი ნათესაობა თეორიულად სისხლით ნათესაობაზე მაღლა უნდა მდგარიყო, კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა გრიგოლ VI-მ 1839 წელს დაადასტურა, რომ სულიერ ნათესავთა შორის მე-8 ხარისხამდე იკრძალება ქორწინება. ასეთი იყო ის ზოგადი საკანონმდებლო ბაზა, ის ლეგალური მასალა, რომელსაც ეყრდნობოდა აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის (მართლმადიდებლობა) მაღიარებული ხალხები და მათი ადგილობრივი კანონმდებლობა. თუ როგორ წყდებოდა ეს საკითხი ქართულ ცოცხალ იურიდიულ პრაქტიკაში, ამის შესახებ ჩვენ ქვემოთ შევჩერდებით.

წარმართულ ხანაში საქართველოში ხშირად ადგილი ჰქონია ბიძაშვილთა და საერთოდ ახლო ნათესავთა შორის ქორწინებას. ზოგჯერ ეს ძველი წარმართული ჩვეულება ქრისტიანობის ხანაშიც ჩანს. ცხადია ქრისტიანულ რელიგიასა და ეკლესიას სავსებით ვერ მოუხპია ქორწინების შემოხსენებული წესი.

პეტრე იბერიელის ასურული ცხოვრების მიხედვით შეიძლება ვთქვათ, რომ მეფის საგვარეულოს შიგნით მაჰლობელ ნათესავთა შორის ქორწინებას ადგილი ჰქონია და იგი აკრძალული არ ყოფილა. ბიძაშვილის შერთვას ჩვენში ადგილი ჰქონია წარმართულ ხანაში.

ტაციტის ცნობით ფარსმანს (ფარსმანეს), იბერიის მეფეს, ჰყოლია ძმა, სახელად მიჰრდატი (მითრიდატეს), რომელმაც რომაელთა თანადგომით სომხეთის ტახტი დაიპყრო და რომელსაც ცოლად თავისი ძმისწული, ფარსმანის ასული ესვია (ანალები, XI, 44. 46).

როგორც ჩანს, სამეფო საგვარეულოში ენდოგამიას საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია ჰქონია. იქ ბიძაშვილებზე უფრო ახლო ნათესავებსაც ირთავდნენ ცოლად.

კონსტანტინე პორფიროგენეტის (912—959) ცნობით საქართველოს დიდებულთა საგვარეულოებში კერძოდ ბაგრატიონებში სახლის კაც-

თა შორის ქორწინების ჩვეულებაც ყოფილა. ავტორი მოგვითხრობს, რომ ბაგრატიონებს თავიანთი თავი დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლად მიაჩნიათ და დასძენს: ამიტომაც ივერიელი დიდებულები ადვილად ქორწინდებიან თავიანთ ნათესავ ქალებზე, ფიქრობენ რა რომ ძველ ადათ-წესებს იცავენო. კონსტანტინე პორფიროგენეტს აღნიშნული აქვს ახლო ნათესავთა შორის ასეთი ქორწინების ოთხი შემთხვევა.

იოანე საბანის ძე აბო თბილელს მარტივობაში მოგვითხრობს, რომ ნერსე ერისთავის ქართლიდან ლტოლვის შემდგომ „წარმოავლინა მაჰდი ამიან-მუმნამან ბრძანებითა ღმრთისაჲთა სტეფანოზ — ძე ვურგენ ერისთვისა, დისწული ნერსესი, ნაცვლად დედის ძმისა თვისისა ნერსესა ერისმთავრად ქუეყანისა ამაჲს ქართლისასა. მაჰმინ მხიარულ იქმნა ნერსე რაჲეთუ უფლებად იგი სახლისა მისისაჲს არა განაშორა უფალმან“¹⁰⁵. იოანე საბანის-ძის ზემოაღნიშნული ცნობა მიჩნეულია დიდებულთა შორის ენდოგამიის დამადასტურებლად.

ის გარემოება, რომ ენდოგამია მხოლოდ მაღალი წოდების წარმომადგენელთა შორის იყო გავრცელებული, გამოწვეული უნდა ყოფილიყო იმით, რომ ქორწინების უბირითადესი მოტივი ამ წოდების წარმომადგენლებს შორის ეკონომიური (თუ პოლიტიკური) იყო და ამ უკანასკნელის წინაშე ქრისტიანულ-კანონიკური სამართლის იდეებიც კი დამახინჯებული იქნა. როგორც კ. მარქსი აღნიშნავდა, იდეებს თავს ლაფი ესხმოდათ ყოველთვის, როდესაც ისინი ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდნენ.

ზოგჯერ ქართველ წარჩინებულთა წრეში ახლო სისხლით ნათესავთა შორის ქორწინებას სპარსული მაზდეანობის (ზორასტრის მოძღვრების) გავლენით ხსნიან¹⁰⁶. გამოთქმულია საწინააღმდეგო აზრაც. რომელიც მხოლოდ წარჩინებულთა კლასობრივი ინტერესებით ხსნის ამ მოვლენას და რომელიც საერთოდ საფუძვლიანი მოჩანს¹⁰⁷.

ისტორიული წყაროებიდან ირკვევა, რომ V საუკუნეში, როდესაც დაიწერა ი. ცურტაველის თხზულება, ქართველობისათვის ან უფრო სწორად ქართველ წარჩინებულთათვის უცხო არ ყოფილა ახლო ნათესავთა შორის ქორწინება. ქართველი იატორიკოსის — ჯუანშერიას ცნობით ომში მიმავალი ვახტანგ გორგასალი (V ს.) ასეთი შინაარსის ანდერძს ტოვებდა: „უკეთუ არღარა შემოვიქცე ცოცხალა, და ჩემი ხუარანძი შეირთოს მირიან, რომელი ეყვოდა ვახტანგს მამის ძმისწუ-

¹⁰⁵ ძველი ქართული ლიტერატურის კრესტომათია. 1. თბ., 1946, გვ. 62.

¹⁰⁶ С. Баратов, История Грузии, Спб., 1865. 1 ч. гл. 16 и 27. ი. ჯუანშერიას, ქართული სამართლის ისტორია, წ. 1, ტფ., 1928, გვ. 164.

¹⁰⁷ И. Чоклия, Брачный институт в Мтылетн, ч. I, 1950, Тбилиси, стр. 6.

ლად...¹⁰⁸ ვახტანგ მეფის ანდერძის მიხედვით მისი და უნდა შეერთო ბიძაშვილს. მირიანს.

ახლო ნათესავთა შორის ქორწინებას ადგილი ჰქონია უფრო გვიანაც. ეს გარემოება არც გამოპარვიათ მკვლევარებს¹⁰⁹. მერვე საუკუნეში არჩილ მეფემ თავისი ძმის მიპრისქალი ცოლად მისცა „მამის ძმისწულსა მისსა“ — ე. ი. ბიძაშვილს (ნათესაობის მეოთხე ხარისხი). მერვე საუკუნეში ქართლის კათალიკოსმა თალაღემ ნება დართო ალბანეთის მთავარს ვარაზს, რომ ცოლად შეერთო ბიძაშვილი ვართანუხი.

IX—X საუკუნეებშიაც ხშირი ყოფილა ასეთი ქორწინება ბაგრატიონებს შორის. ამ მოსაზრების საპარგებლოდ კიდევ მრავალი ფაქტის ამოკრეფა შეიძლება ისტორიული წყაროებიდან. აქად. კ. კეკელიძეს ჩვენს მიერ უკვე მითითებულ ნაშრომში დამოწმებული აქვს მარქვარტი და მითითებული აქვს, რომ მის მიერ სხვადასხვა წყაროებიდან ამოკრეფილი ცნობების მიხედვით ადარნასე მაგისტროსს (გარდაიცვალა 961 წ.) შეურთავს და სუმბატ ერისთავთ-ერისთავისა (გარდაიცვალა 988 წ.), ხოლო სუმბატს — და ადარნასესი. სუმბატ არტანუჯელის (გარდ. 889 წ.) მეორე ცოლი ყოფილა მისი ბიძის ბაგრატ პირველის (გარდ. 876 წ.) შვილიშვილი (ქალი ადარნასესი). ამ სუმბატის შვილის, ბაგრატ მეორის (გარდ. 909 წ.), ცოლი ყოფილა ქალი დავით 1 კუროპალატისა (გარდ. 881 წ.), მაშადაძემ, ბიძაშვილი სუმბატის მეორის ცოლისა მართალია, აქად. ე. თაყაიშვილს მარქვარტის მიერ მოტანილ ცნობებში კორექტივი აქვს შეტანილი. მაგრამ ისე, რომ ზემოხსენებული ფაქტი მასაც აქვს დადასტურებული და ამ კორექტივს ჩვენთვის ამ ცნობების სარგებლობის თვალსაზრისით არ შეუძლია შეამციროს მისი ღირებულება¹¹⁰.

საქართველოში ახლო ნათესავთა შორის ქორწინება ძირითადად მაღალი წოდება-კლასის სინამდვილეში გვხვდება, შესაძლოა, რომ აქ როგორც გვაროვნული წყობილების დროს არსებულ ტრადიციებას გადმონაშთებთან გვაქვს საქმე, ასევე პოლიტიკური და ეკონომიური მოტივებით მიზანშეწონილად ცნობილ საქორწინო ინსტიტუტთან. ასე იყო საბერძნეთშიაც. ძველ საბერძნეთში ქალს, რომელიც მართო დარჩებოდა ოჯახში, ეპიკლერუს ეძახდნენ. კანონი კი რეკომენდაციას იძლეოდა, რომ ასეთი ქალის უახლოესი ნათესავი ვაჟი უნდა დაქორწინდეს მასზე — ეპიკლერზე. იმ შემთხვევაში, თუ ეპიკლერი სხვა პირზე

¹⁰⁸ ქართლის ცხოვრება. ტ. I, თბილისი, 1955., ს. ყაუხჩიშვილის რედ.

¹⁰⁹ კ. კეკელიძე. ზოგიერთი საკითხი ექვთიმე ქართველის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, წ. 1, გვ. 164.

¹¹⁰ იხ. სუმბატ დავითის ძის ქრონიკა, ე. თაყაიშვილის გამ. თბ., 1949, გვ. 30.

დაქორწინდებოდა, მას ძალით მოაშორებდნენ მეუღლეს და ახლო ნათესავ კაეზე მაინც დააქორწინებდნენ. ამ კანონის მატერიალური, ეკონომიკური საფუძველი იქიდანაც ჩანს, რომ ეპიკლერთა ვაჟიშვილებს უკვე დედის სიცოცხლეშივე ჰქონდათ უფლება მემკვიდრეობაზე. გარდა ამისა, ეპიკლერის ახლო ნათესავი ვაჟი, თუნდაც რომ იგი სქესობრივად უძლურიც ყოფილიყო, მაინც უნდა დაქორწინებულიყო მის თანამოგვარე მემკვიდრე ქალზე; ასეთ შემთხვევაში ეპიკლერ ქალს ქმრის ერთ-ერთ სახლისკაცთან უნდა ეცხოვრა მემკვიდრის გაჩენის მიზნით. ეს თავისებური ჩვეულებაც წინა მონოგამიური ოჯახის და გვაროვნული წყობილების ტრადიციებითაა გაჟღერებული. კავკასიაში მოსახლე ზოგიერთ ხალხებში ენდოგამიური ქორწინება დიდხანს იყო ცნობილი (მაგ. დაღესტნელებში). საქართველოში თავადაზნაურთა სინამდევლეში ერთ დროს ცნობილი ხსენებული მოვლენა ოდესღაც არსებული ტრადიციის გამომძახილი და უფრო მეტად ეს ეკონომიური მოტივებით ნაკარნახევი აქცია უნდა ყოფილიყო.

ანალოგიურ მდგომარეობასთან უნდა გვქონდეს საქმე ბიზანტიისა და სომხეთის დიდებულთა წრეებშიაც. ცნობილია, რომ ბიზანტიაში მე-7 საუკუნეში იმპერატორ ირაკლის შეურთავს თავისი ბიძაშვილი მარტინა. ამასთან დაკავშირებით სხვა მაგალითების მოტანაც შეიძლება. ასეთსავე მოვლენას — „მახლობელ მზახობას“ ადგილი ჰქონდა სომხეთშიაც და მის წინააღმდეგ ენერგიულად გამოსულა ნერსე დიდი (მოხე ხორენელი. 111. 20) და ნერსეს მარტილობის ავტორი.

გასაგებია, რომ არც საქართველო არ ყოფილა ამ მხრივ გამონაკლისი. უფრო გვიან, მომდევნო საუკუნეებში ქართულმა ქრისტიანულმა ეკლესიამ ასე თუ ისე შესძლო ამ ძველი წარმართული ჩვეულების აღმოფხვრა. ასე რომ, ლეგალური თვალსაზრისით შუა და გვიანფეოდალური პერიოდისათვის ახლო ნათესავთა შორის ქორწინებას შეიძლება შევხვდეთ როგორც დანაშაულებრივ მოვლენებს და არა როგორც ჩვეულებრივი ქორწინების წესს.

XV საუკუნეში (1470—1474 წწ. შორის) აფხაზეთის საკათალიკოსოსათვის ანტიოქია-იერუსალიმის პატრიარქს მიუცია ე. წ. მცნებაჲ სასაჩულოჲ¹¹¹. ეს უკანასკნელი საქართველოს ეკლესიის მიერ აღიარებული იყო და ამდენად შეიძლება გამოყენებულ იქნას ქართული სამართლის ისტორიის გველეხარის მიერაც.

„მცნებაჲ სასაჩულოში“ ნათქვამია: „ვინცა და რომელმან სჯულსა

¹¹¹ Е. Кагаров, Пережитки первобытного коммунизма в общественном строе древних греков и германцев, ч. I, М. Л., 1937, стр. 15.

¹¹² იხ. მცნებაჲ სარჯულო, ტფილისი, 1913, ს. კაპაბაძის გამოცემა; ქართული სამართლის რეგლები, ტ. III, 1970, გვ. 221—222 ი. დოლიძის რედ.

და კათალიკოზისა ურჩად უხუედრი ცოლი შეირთოს სვინა ანუ მეყვისი ანუ რძალი ანუ ბიძას ცოლი, ანუ ხუცის ცოლსა ცოდოს, ანუ დოაკონის ცოლსა თანა ცოდოს, ანუ მთავარ დიაკვნისა ცოლსა თანა ცოდოს, ანუ სწავლულისა კაცისა ცოლსა თანა ცოდოს და შეგინებულსა საწოლსა ზედა დააწვინოს, ამათ ყოველთა ურჯულოებათა მოქმედი კრულწყეულ¹¹³.

საკანონმდებლო ძეგლების შემოხსენებულ მუხლში ჩვენთვის საინტერესოა ნათესავთა იმ წრის ჩამოთვლა, რომელთა, შერთვაც „კრულვის“ შიშით იკრძალება. კანონმდებლის მიერ მოცემული ჩამოთვლა უსისტემო და ზოგადია, მაგრამ მაინც ჩანს, რომ უხუედრ ცოლად მიიჩნეოდა „მეყვისის და სვინას“ (შვილის მომნათლავი) შერთვა. სხვა მუხლიდან ჩანს, რომ „მეყვისთა“ კატეგორიაში კანონმდებელი რძლია და ბიცოლას გარდა გულისხმობს აგრეთვე ცოლის ასულს, ცოლის დედას, დობილს, დედობილს და სხვა. შემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლი სამღვდლოების კომპეტენტურ წარმომადგენლებს სასტიკად უკრძალავს „ნატაცებსა ცოლქმართა“ გვირგვინისკურთხევას „უხუედრია ცოლქმართათვის“ შენობის მიცემას. ვინც „უხუედრ“ ცოლს შეირთავდა, იგი მას კათალიკოზის ბრძანებით უნდა გაჰყოლოდა.

ამავე თვალსაზრისით ჩვენთვის საინტერესოა XVI საუკუნის საკანონმდებლო ძეგლი — „სამართალი კათალიკოზისა“. კათალიკოზის სამართალი იმერთათვის აღიწერა და ამიტომ ადგილობრივი ძალა ჰქონდა. „სამართალი კათალიკოზისა“ ითვალისწინებს იმ უწყსობათ, რომელთაც ადგილი ჰქონიათ მაშინდელ საზოგადოებაში, მათ შორის არაკანონიერ ქორწინებებს და ყველა ასეთი უჯერო მოქმედებათვის აწესებს სათანადო სასჯელს. კანონები, როგორც ამას მათი შემდგენლები ამბობენ და როგორც ეს მართლაც მათი შინაარსიდანაც ჩანს¹¹³, „სჯულის კანონზე“ არიან დამყარებულნი. მაგრამ რომელზე? წინააღმდეგ ბაქრაძე-ფრენკელის შეზღუდულებისა, აკად. კ. კეკელიძეს გამოკვლეული აქვს, რომ კათალიკოზის კანონების წყაროა არა ექვთიმეს მიერ ნათარგმნი „მცირე სჯულის“ კანონი, არამედ ე. წ. დიდი სჯულის კანონი.

„სამართალი კათალიკოზისა“ წყველის¹ გლეხის თუ აზნაურის უხუედრ ქორწინებას თავის რძალზე და სხვა. მართალია. ისეთ ნათესავთა შორის ქორწინებას, რომელნიც შვიდი ხარისხით არ იყვნენ ერთმანეთს დაშორებულნი, ეკლესია კრძალავდა, მაგრამ ეს წესი, როგორც ჩანს, ცალკეულ შემთხვევებში მაინც ირღვეოდა, განსაკუთრებით დიდებულთა შორის.

¹¹³ იხ. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი , ჩვენი საეკლესიო ისტორიიდან, სამართალი კათალიკოზისა. მოამბე, 1898, № 3, გვ. 11.

დამახასიათებელია, რომ 1669 წელს დოსითეოსის — „იერუსალიმის პატრიარქის და აფხაზეთ-იმერეთის კათალიკოსთა ჩარევა გახდა საკირო იმისათვის, რომ გიორგი ლიპარტიანს (ჩიქოვანს) გიორგი აბაშიძის ქალის — თამარის — ლიპარტიანების ნათლულის შერთვის ნება-რთვა მიეღო. ამასთანავე საინტერესოა იერუსალიმის პატრიარქის „არგუმენტაცია“: გიორგი ლიპარტიანს მარტო მირონი უცხია თამარისათვის და წყლით მომნათვლელი მას სხვა ჰყოლიაო“¹¹⁴.

ქორწინების წესებისა და საოჯახო ურთიერთობის თვალსაზრისით განხილვის გარეშე არ შეიძლება დატოვებულ იქნას ზემოაღნიშნული ეპოქის შესახებ ზოგიერთი ისეთი ცნობები, რომელსაც ი. ჭავჭავაძე მიჰყვება თავის დროზე ყურადღება¹¹⁵.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ავტორის მიხედვით აზომ არიან ქართლის მეფის ძემ ალექსანდრე მაკედონელისაგან მიიღო ქართლი და მცხეთა. როგორც ცნობილია, ეს აზრი მცდარია, მაგრამ საყურადღებოა ის ცნობა, რომელსაც ზემოხსენებული ავტორი ამის შემდგომ გვაძლევს: „ესე აზოჲ წარვიდა არიან ქართლად მამისა თვისისასა და წარმოიყვანა რვაჲ სახლი და ათნი სახლნი მამამძეძეთანი და დაჰდა ძუელ მცხეთას“¹¹⁶.

ქართველ ისტორიკოსს ჭუანშერს ნათქვამი აქვს, რომ როდესაც ვახტანგის მამას ძე შეეძინა, მაშინ „მოითხოვა საზრდოდ საურმაგ სპასპეტმან დიდითა ვედრებითა, ზოლო მიანიჭა მეფემან და მისცა ძე მისი ვახტანგ საურმაგს სპასპეტსა საზრდოდ: რამეთუ წესი იყო, რომელ შეილნი მეფეთანი წარჩინებულთა სახლსა შინა აღიზარდნიან. შემდგომად, მეექუსესა წელსა, შვა საგდუხტ ასული სხვა, და უწოდეს სახელი მისი მირანდუხტ, და მოითხოვდა იგი სპასალარმან კასპისამან და მისცა იგი მეფემან და წარიყვანა იგი ქალაქად კასპისა; იზარდებოდა მუნ“¹¹⁷. აქვე ჭუანშერი აღნიშნავს: „მოკულა საურმაგ სპასპეტი, მამამძეძე ვახტანგისი“.

რაედენ პირველმოწამის მარტვილობაში, სადაც XII საუკუნეში მცხოვრებ ავტორს აღწერა ილი აქვს V საუკუნის ამბები, ნათქვამია: „რა-

¹¹⁴ ე. თაყაიშვილი, საისტორიო მასალანი, წ. II, ტფ., 1913, გვ. 6.

¹¹⁵ ი. ჭავჭავაძე, ქართული სამართლის ისტორია, ნაწ. I, გვ. 165—166.

¹¹⁶ იქვე, გვ. 165.

¹¹⁷ ჭუანშერი, ცხოვრება და მოქალაქობა ვახტანგ გორგასლისა. იხ. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლისეული ნუსხა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1942, გვ. 92.

მეთუ წესი იყო მაშინ სპარსთა შორის, ვითარცა ჩვენ ქართველთაცა შორის, რომელსა მამამძეოდ უხვობდეს და დიდად რამედ პატივად ანიჭებდეს ეპევითართა საქმეთა ნთავართა და დიდებულთა თვისთა¹¹⁸. იქვე ნათქვამია: „მას უამსა დიდმან მეფემან ვახტანგ ინება მზახლობა სპარსთა მეფისა, და მოსთხოვა ცოლად ასული იგი, რომლისა მამამძეოდ ქმნილ იყო სანატრელი იგი“ აქვე უადგილო არ იქნება თუ ვაგისხენებთ, რომ იაკობ ხუცესს მოხსენებული აქვს ტერმინები „მამამძეოდ“ და „ძეოდმსტე“.

თუ ზემოთ მოტანილ ცნობებს დავუკვირდებით, ცხადი გახდება: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ს ავტორის აზრით ქართველთა პირველსა ცხოვრისიდან ამიერკავკასიაში „რვაჲ სახლი და ათნი სახლნი მამამძეოდანი“ წამოსულან და საქართველოს მოსახლეობა მათგან წარმოშობილა. ზემოხსენებული თხზულების უცნობი ავტორის აზრით რვა საგვარეულოს (სახლს) ჰყავს „ათნი სახლნი მამამძეოდანი“. ესე იგი რვა საგვარეულოს შვილები სხვა ათი საგვარეულოს ოჯახებში უნდა გაიზარდონ. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ავტორის აზრით ე. წ. მამამძეოდება მთელი საზოგადოებრივი წყობილების ერთ-ერთი მთავარი დამაბასიათებელი ნიშანია და საერთო მოვლენაა.

რაც შეეხება ჯუანშერს, იგი მამამძეოდების ჩვეულებას მალაღალი წოდების ფარგლებში აღნიშნავს მხოლოდ.

როგორც ცნობილია, ხსენებული ჩვეულების მიხედვით მამის დეიძლი შვილები მისსავე სახლში კი არ იზრდებიან, არამედ სხვაგან, უფრო ზუსტად: ბავშვები უნდა გაიზარდონ სხვა საგვარეულოს სახლებში. ზემოხსენებული ჩვეულება რიგი ნიუანსებით საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების თავდაზნაურობამ მე-19 საუკუნემდე შეინარჩუნა¹¹⁹.

აკად. ივ. ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ მამამძეოდება სახლობრივ, ანუ საგვარეულოების მიხედვით ცოდნია და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს აღმწერელს იგი მთელი ქართველი ერის სოციალური ცხოვრების ბუნებრივ გამოხატულებად ჰქონია წარმოდგენილი, რაც ამ მამამძეოდების წესის უაღრეს მნიშვნელობასა და სიძველეს ცხადჰყოფს. „უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს წესი თავდაპირველად ცხოვრების იმ უცილობელ კანონად ყოფილი მოვლენის ანარეკლს წარმოადგენს, როდესაც ბავშვი თავისი დეიძლი მამის სახლსა

¹¹⁸ მარტილობა რაედნ პირველმოწამისა, იხ. ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. 1, თბილისი, 1946, გვ. 242.

¹¹⁹ იხ. ამის შესახებ: М. Д ж а н а ш в и л и, Абхазия и Абхазцы», Записки кавказского отделения русского географич. общества, кн. XVI. Тифлис, 1894, стр. 1—64, Ш. Инал-ипа. Брачно-правовые нормы абхазов. (по пережиточным этнографическим данным), Тбилиси, 1948, а. წ ე რ ე ლ ი, ჩემი თავდასავალი.

დასაგვარეულოში არამც თუ არ იზრდებოდა, არამედ არც იზადებოდა. აქ მას ღვიძლი მამა გვერდით არ ჰყავდა. არამედ დედა, რომელიც მაშინ აგრეთვე ჯერ კიდევ თავის ქმრის ოჯახში არ იმყოფებოდა, არამედ თავისავე საგვარეულოში რჩებოდა²¹.

ეს მამა-მეუღლის წესი წინამონოგამიური ქორწინების წესის გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს. ეს წესი გვაგულისხმებინებს, რომ იგი იმ დროის გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს, როდესაც მართლ ბავშვები კი არ იზრდებოდნენ თავისი ღვიძლი მამის საგვარეულოს გარეშე, არამედ იმასაც; რომ ქალი გათხოვების შემდეგ თავის საგვარეულოში რჩებოდა. ეს კი თავისი მხრით მიგვიჩვენებს, რომ ქორწინება სხვადასხვა საგვარეულო სახლის წარმომადგენლებს შორის უნდა მომხდარიყო. ე. ი. სახეზე ყოფილა ეგზოგამია.

მას შემდეგ, რაც ქორწინების ქრისტიანული წესი დამკვიდრდა, თანდათან იზღუდებოდა და ქრებოდა ძველი წარმართული წეს-ჩვეულებანი, მაგრამ ეს უცებ არ მომხდარა. საუკუნეების მანძილზე ისინი ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობდნენ. ბოლოს როდესაც საბოლოო გამარჯვება ქრისტიანობას დარჩა, დაზუსტდა და დადგინდა, რომ 1) ქორწინებაში შემსვლელი ორივე მხარე ქრისტიანი უნდა ყოფილიყო (იოანე III. 5) ქორწინება არაქრისტიანებთან იკრძალება (IV მსოფლიო კრების 14 წესი. VI მსოფლიო კრების 16 წესი). 2) ერთ-ერთი მე-ქორწინე მაინც უნდა იყოს მართლმადიდებელი. ხოლო ბავშვები ასეთი ქორწინებიდან მართლმადიდებელთა სარწმუნოებაზე უნდა აღიზარდონ (IV მსოფლ. საეკლ. კრ. მე-14 წესი, V მსოფლ. საეკლ. კრ. 72-ე წესი).

3) მექორწინეთა შორის სჯულის კანონით დადგენილი ხორციელი და სულიერი ნათესაობის ხარისხები დაცული უნდა იქნას (VI მსოფლ. საეკლ. კრების 53-ე და 54-ე წესი. ვასილ დიდის 23, 78, 87, წესი და სხვ.).

4) დასასრულ; ქრისტიანულმა ეკლესიამ ძალიან გვიან (და ისიც არა ყველგან), სუსტად, მუხლმოდრეკით მოითხოვა, რომ ქორწინების დროს დასაქორწინებელთა ნებას გასწოდა ანგარიში. როგორც ვიცით, ეს მოთხოვნა ბერძნულ და ქართულ ლიტურგიულ ძეგლებში არც ჩანს. უნდა ითქვას, რომ ისტორიული პირობების კარნახით ქორწინების ყველა სხვა პირობათა შორის სწორედ ეს უკანასკნელი ყველაზე ხშირად ირღვეოდა. ქორწინება ორი სხვადასხვა ოჯახის გარიგება იყო და ამიტომაც დასაქორწინებელთა ნებას მხოლოდ გამონაკლისის სახით

თუ ექცეოდა ყურადღება. ეს ქართული მასალების შექმნეც კარგად მოსჩანს.

XI საუკუნის ქართველი მწერალი — გიორგი ხუცესმონაზონი „გიორგი ათონელის ცხოვრებაში“ მოგვითხრობს, თუ როგორ შეირთო ცოლი გიორგი ათონელის მამამ — იაკობიმ. ეს უკანასკნელი მეფე გიორგიმ სპარსეთს გაგზავნა, „საერთგულოდ“ მოციქულად“. სპარსეთისაკენ მიმავალი იაკობი დასასვენებლად გაჩერებულა მისი მომავალი საცოლეს სახლში. იაკობს მოეწონა მისი მომავალი მეუღლის — მარიამისა და მისი მშობლების ცხოვრება და წესიერება.

„ხოლო იაკობ, ვითარცა იხილა წესიერი იგი და სათნო ცხოვრება მათი და, უმეტესად — ღვაწლეთ, თუ ღმრთის მოყუარება გონებისა მათისაჲ, სთნდა და ყოველი განგება მათი და ეტრფილა კეთილსა ცხოვრებასა მათსა. ხოლო შეილაღ მხოლოდ შობილად ესუა მათ მარიამ და სიყვარულისათვის მისისა არაჲ ვინაჲ მიეთხოვა, და დაღაცათუ მრავალთა მიერ მიებულ იყო სძლად მიყვანებად სახედ თვისად. ზოლო იაკობ იხილა რა შეუნიერებაჲ ხატისა მისისაჲ და ნარნარი იგი და დაწყნარებული ქცევაჲ მისი და განკრძალული სახე, ჰრქუა მშობელთა მისთა: „დამიპარებთ შეილი ეგე თქვენი კეთილად, რომელ მოთუ-ვიქცე მშვიდობით მე ვიქორწინო ეგე და სრულიად თქვენ თანა დავემკიდრო“¹²¹.

სპარსეთიდან დაბრუნებულმა იაკობმა მართლაც იქორწინა მარიამზე „შჯულიერითა და წმიდითა ქორწინებითა“. გიორგი ხუცესმონაზონის მიერ მოწოდებული ცნობა ჩვენთვის გარკვეული თვალსაზრისით (საქორწინო ურთიერთობის განვითარების დონე) დიდი ყურადღების ღირსია.

შედარების თვალსაზრისით საინტერესოა, რომ XIX საუკუნის ბეორე ნახევარშიც კი ჩრდილოეთ ოსების ჩვეულებების მიხედვით საქმროს არ შეეძლო მონაწილეობა მიეღო მეუღლის ამორჩევასთან დაკავშირებულ მოლაპარაკებაში.

ოსური ჩვეულების მიხედვით ვაჟს არა აქვს უფლება პირადად გამოცხადდეს მის მიერ საცოლოდ დაგულებული ქალის მშობლებთან და გამოუცხადოს საყუთარი სურვილი მათი ქალიშვილის ცოლად შერთვის თაობაზე.

საცოლო ვაჟს რომ ხსენებული საქციელი ჩაედინა, ეს იქნებოდა უდიდესი სირცხვილი, თავხედობა და ქვეყნის ადამ-წესების დარღვევარასაც ოსები ადვილად ვერ ურიგდებოდნენ.

¹²¹ გ. ხუცესმონაზონი, ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმინდელისა, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტოთაჲ, ტ. I, 1946, თბ., გვ. 190.

ვაეს რომ უმუშალოდ მისი საცოლეს მშობლებისათვის წინადადება მიეცა, როგორც ეს XI საუკუნის საქართველოში მოხდა — „დამიმარხეთ შვილი ეგე თქვენ“-იო, ნამინ მას არა თუ დანიშნულის შერთვის. არამედ ხალხში გამოჩენის უფლებაც არ ექნებოდა.

ქართველ მთიულებშიაც სირცხვილად ითვლებოდა ცოლის თხოვნის სურვილის სახლში განცხადებაც კი. საცოლედ გამოჩენული ქალის მშობლებთან მისვლა და საქმის გარიგება ხომ შეუძლებელი იყო¹²².

გიორგი ზუცესმონაზონის თხზულებაში აღწერილის მიხედვით ნექორწინე პირი იაკობი დამოუკიდებლობას იჩენს და საქორწინო ურთიერთობას თვითვე ამყარებს.

გიორგი ზუცესმონაზონის თხზულებიდან გარკვევით არა ჩანს ჰყავდა თუ არა იაკობს მშობლები ცოცხალი. ავტორის მიერ მოტანილი ერთადერთი ფაქტის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მოზრდილ მამაკაცს თითქოს არ სჭირდებოდა მშობლებისა და ნათესავების ნებართვა ქორწინებისათვის. საფიქრებელია, რომ ვაჟი ამ მხრივ უფრო თავისუფალი უნდა ყოფილიყო. მით უმეტეს ისეთი, რომელიც სამოციქულოდ დადიოდა უცხო ქვეყნებში.

საერთოდ კი საქართველოშიც, ისევე, როგორც ბიზანტიასა და სომხეთში, არასრულწლოვანი პირების დანიშვნა იყო ჩვეულებად. ამიტომაც ცხადია, დასაქორწინებელთა ნება-სურვილს მშობლები და ახლო ნათესავები დიდ ანგარიშს ატოვებდნენ. ბიზანტიასა და საქართველოში ხშირი იყო შემთხვევა 9—12 წლის ყმაწვილების ნიშნობისა. ბიზანტიური სამართალი 7 წლის ქალის ნიშნობას ცნობდა, ხოლო 12 წლის ქალიშვილის გათხოვებას კანონიერად აღიარებდა. მაგრამ ეს ისედაც დაბალი ასაკი ქორწინებისა მაინც ირღვეოდა. იყო შემთხვევები, როდესაც ხუთი ან ხუთნახევარი წლის ქალებს საკოლოდ ნიშნავენ (Migne. P. g. ტ CXX. გვ. 1053, ტ. CXIX. გვ. 834). ნიშნობაზე შეთანხმებისთანავე იწერებოდა საქორწინო კონტრაქტი, სადაც ზუსტად უნდა ყოფილიყო აღნუსხული ნიშთვის ოდენობა¹²³. და ეს ხდებოდა არა მარტო ქმრის ინტერესებისათვის. ამისთვის სხვა საფუძველიც არსებობდა; სახელდობრ: ქმრის დანაშაულებრივი მოქმედების შემთხვევაში სახელმწიფო დამსჯელი ორგანოები მისი ცოლს მზითავს ხელს ვერ ახლებდნენ.

თუ როგორი დაბალი ასაკი იყო ქორწინებისათვის დაწესებული,

¹²² შედარე: Д. Шапачев, Свадьба у северных осетин. Сб. сведений о кавк. горцах, IV, 1870, Тифлис. ი. ჯ. ყო ნ ი ა, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბილისი, 1955. გვ. 17.

¹²³ შედ. Curt Wachsmuth, Ueber sitten und Aberglauben der Neugriechen bei Geburt, Hochzeit und Tod. Bonn. 1864, გვ. 83—85.

ეს კარგად ჩანს პეტრე ხარტოფილაქსისადმი დასმული კითხვებიდან. №-14 კითხვა ასეთი ხასიათისა იყო: შეიძლება თუ არა „სრულითა ქორწილითა“ ვაკურთხოთ რვა ან ათი წლის ქალი? მართალია, ხარტოფილაქსმა უარყოფითად უპასუხა („არა წეს არს ესეო“) შეკითხვაზე¹²⁴. მაგრამ რვა ან ათი წლის ქალის მისამართით საკითხის ასე დასმაც კი თავისთავად მეტყველებს იმ გარემოებაზე, რომ არასრულწლოვანთა დაქორწინება მაშინდელ საზოგადოებაში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. ქალის საქორწინო ასაკის განსაზღვრასთან დაკავშირებით საინტერესოა 1748 წლის საეკლესიო კრების გადაწყვეტილების ერთ-ერთი (22) მუხლი, სადაც ვკითხულობთ: „ხოლო უკეთუ ენებოს ვისმე ქორწინება წიგნის მკითხველსა მგალობელსა და აღსლვა ხარისხსა მღვდლობისასა, პირველ კერძო დიაკონად კურთხევისა მიიყვანოს ცოლად ქალწული, ვითარ ათორმეტისა წლისა, განა ათსამეტისა და ქორწინებინა ზიარებითა აკურთხოვს მღვდელმან შეერთხორცვა მათი და შემდგომად შეერთებისა აღვიდეს ხარისხსა კერძო დიაკონობისასა, და მერმე მღვდლობისასა, ხოლო უკეთუ არაყონ ესრეთ, არამედ იქორწინონ ქალია თანა უასაკოსა, გინა ჩჩვლისა, ხელდასხმულ იქმნენ დიაკვნად და ხუცად და მაშინლა გახრწნან ცოლნი მათნი, რომელ ესე სრულიად უგულისხმიერების საქმე არს და განსაგდებელ და დაყენებულ ჩვენ ყოველთა მიერ“¹²⁵. ყოველ შემთხვევაში, როგორც საკანონმდებლო ნორმიდან ჩანს, 12—13 წლის ასაკის ქალის ცოლად შერთვას საქართველოში დასაშვებად და ნორმალურ მოვლენად თვლიდნენ. არასრულწლოვან ქალებზე ქორწინების უფლება ფაქტიურად მათი ლეგალურად გაუპატიურების სახეობად მოჩანს. ამავე დროს იგულისხმება, რომ ფაქტიურად დასაქორწინებელი ქალების ნებას ყურადღება არც ექცეოდა; და თუნდაც რომ 13 წლის პატარძალი ნაბაყოფლობით გათხოვილიყო და ფორმალური თვალსაზრისით მას ნება გამოემჟღავნებინა, არ შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ეს ნების თავისუფალი გამოვლინება იყო, რადგანაც ქორწინების სუბიექტი ასაკის თვალსაზრისით შერაცხადი არ იყო.

როგორც ზოგადი წესი, უნდა აღინიშნოს, რომ ფეოდალური სამართალი დასაქორწინებელთა ნებას უფრო ნაკლებ ყურადღებას აქცევს მათივე მშობლების ნება-სურვილთან შედარებით¹²⁶.

¹²⁴ იხ. В. Н. Бенешевич, Ответы Петра Хартофилакса (конца XI века). Записки императорской академии наук по историко-филологическому отделению, т. VIII, № 14, СПб., 1909.

¹²⁵ იხ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტომი XIX—და XXI, 1957, გვ. 427—428.

¹²⁶ შტრ. C. Wachsmuth, Ober Sitten und Aberglauben der Neugriechen bei Geburt, Hochzeit und Tod. Bonn. 1864, გვ. 83—88.

დიდ პატივს სცემდა რა ქორწინების სფეროში. მშობელთა ნებას, ქრისტიანული ეკლესია სასტიკად ეწინააღმდეგებოდა საცოლის მოტაცებას, რა ფორმითაც არ უნდა ყოფილიყო იგი: საცოლის მოტაცების შესახებ ფეოდალურ პერიოდში ბარას საქართველოში არავითარი ცნობები არ გავაჩნია. არც სხვა წყაროებიდან, არც სერაპიონ. ზარზმელის, გრიგოლ ხანძთელის, გიორგი ათონელის და სხვათა ცხოვრებიდან არა ჩანს, რომ საცოლის მოტაცებას ადგილი ჰქონოდა მაშინ. ყოველ შემთხვევაში „წაგვრით“ ქორწინება ანომალური, არაჩვეულებრივი რამ უნდა ყოფილიყო.

არ იქნება ზედმეტი გავიხსენოთ საერთოდ ქრისტიანული ეკლესიის და კერძოდ ქართულის დამოკიდებულება ქორწინებისადმი.

დიდი ხნის მანძილზე ფეოდალურ საქართველოში ქართული ეკლესია სავალდებულოდ არ ცნობდა, გაეგო, ნებაყოფლობით ქორწინდებიან თუ არა მორწმუნე ადამიანები¹²⁷.

ქრისტიანული ეკლესია, რომელმაც ქორწინება მთლიანად საკუთარი გამგებლობის სფეროში მოაქცია, თავის პრაქტიკულ საქმიანობაში დიდ ყურადღებას არ აქცევდა დასაქორწინებელთა ნებას, და ამ უკანასკნელს სრულიადაც არ თვლიდა ქორწინების შემქმნელ აქტად. დამახასიათებელია, რომ ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში, სადაც დაწვრილებით არის აღწერილი მართლმადიდებელი ეკლესიის წესდების მიხედვით ქორწინების წესი, სრულიადაც ვერ ვპოულობთ კითხვას დასაქორწინებელთა მიმართ იმის შესახებ, ნებაყოფლობით ქორწინდებიან ისინი თუ არა. ანალოგიური იყო მდგომარეობა ბერძნულ ეკლესიაშიც. ბერძნული ეკლესიის უძველესი ლიტურგიკული ძეგლებიც არ შეიცავენ არავითარ კითხვას დასაქორწინებელთა მიმართ, რომელიც ამ უკანასკნელთა ქორწინების ნებაყოფლობას შეეხებოდეს.

ცნობილია, რომ ძველ რუსეთშიც არ ავალდებულებდნენ მღვდელს ქორწინების ცერემონიის შესრულებისას აუცილებლად გაეგო დასაქორწინებელთა ნება და აზრი. გაეგო რამდენად ნებაყოფლობით ხასიათს ატარებდა ქორწინება¹²⁸.

¹²⁷ იხ. ამის შესახებ: К. К е к е л и д з е . Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах, 1908, гл. 443.

¹²⁸ იხ. О. Л е в и ц к и й , Черты семейного быта в Юго-Западной Руси в XVII—XVIII вв., Киев, 1909, стр. 42. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა, რომ დასავლეთში, წმ. ავგუსტინეზე დაყრდნობით, ალბერტ დიდი ამტკიცებდა: „ქორწინება არის საიდუმლოება, ხოლო ყოველ საიდუმლოებაში ღვთაებრივი ძალაა ქმედითი. მაშასადამე მეუღლეთა ურთიერთთანხმობა ქორწინების შემქმნელ მიზეზს არ წარმოადგენს. როგორც ყველა სხვა საიდუმლოება, ქორწინების საიდუმლოებაც ავტომატურად მოქმედებს. იხ. А. Р а н о в и ч , Происхождение христианских таинств. М. Л. 1931, стр. 132.

ქორწინება და მასზე დაფუძნებული ოჯახის ფორმები, განისაზღვრებიან მოცემულ საზოგადოებაში არსებული ეკონომიური ურთიერთობებით. ამ ურთიერთობათა ბაზაზე იქმნება საქორწინო ცხოვრების შესაბამისი იურიდიული და ეთიკური ნორმები. რელიგია კი თავისი ავტორიტეტით ლოცვა-კურთხევას აძლევს მისთვის სასურველ ფაქტიურ ურთიერთობებს. საქორწინო ცხოვრებაში ეკლესიის ჩარევის მიზანი ის იყო, რომ თავისი კონტროლისათვის დაექვემდებარებინა ადამიანთა ურთიერთობის ეს უმნიშვნელოვანესი სფერო. ამ მიზნის მიღწევის საშუალებად გამოყენებულ იქნა პრიმიტიული რწმენა ე. წ. რელიგიურ საიდუმლოებათა არსებობის შესახებ.

როგორც ცნება, ისე სიტყვა „საიდუმლოება“ (ბერძნ. *Mysterion* ლათ. *Sacramentum*) ქრისტიანულმა ეკლესიამ ისესხა რომაულ-ელაინისტური და აღმოსავლური მისტერიებიდან. ქრისტიანული ეკლესიის ინტერესებისათვის საკირო გახდა ქორწინების საიდუმლოებად გამოცხადება. მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანულმა ეკლესიამ ვერ დაასაბუთა, თუ რატომ არის ქორწინება „საიდუმლოება“, იგი მაინც გამოცხადებულ იქნა ასეთად. მართლაც, როგორ შეიძლებოდა ქორწინება, როგელსაც საეკლესიო მამები უცქეროდნენ როგორც მხოლოდ მოსათმენ ბოროტებას, უცებ გადაქცეულიყო საკულტო მოქმედებად? ცნობილია, რომ ადრინდელ პერიოდში (ზოგჯერ უფრო გვიანაც) აღმოსავლეთისა და დასავლეთის საეკლესიო მამები ქრისტიანული რელიგიის თვალსაზრისით ყოველთვის უარყოფით მხარეებს უსვამდნენ ხაზს ქორწინებაში¹²⁰. საეკლესიო მამებისათვის ზეციური ცხოვრება გეშმარიტებაა, ამქვეყნიური ცხოვრება სიყალბეა. ტერტულიანე (169—230) გამოდის ქორწინების, როგორც ბოროტების, წინააღმდეგ. ორიგენი (185—255) ქორწინებას თვლიდა უწმინდურ გრძნობად ნოვლენად.

წმ. იერონიმე (330—419) ქორწინებას ყველა შემთხვევაში ბოროტებად თვლის. ასევე ფიქრობდნენ ჰუგო ვიქტორინელი, ბონავენტურა, წმ. ათანასი და სხვა. „წმინდა“ ბერნარდი მოუწოდებდა: „დაივიწყე შენი ხალხი, მშობელთა სახლი, უარი სთქვი ხორციელ მიდრეკილებებზე. დაივიწყე საერო ჩვეულებები, თავი შეიკავე წინანდელი ბიწიერე-

¹²⁰ საინტერესოა, რომ ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურები უბიწოება-უმანკოების იდეალსა და ქორწინების „სწმინდის“ იდეას შორის ხშირად მერყეობდნენ. მაგალითისათვის კლიმენტი ალექსანდრიელიც კმარა, რომელმაც ქორწინების საკითხს მთელი წიგნიც კი მიუძღვნა. თვით ტრიდენტის საეკლესიო კრებამაც XVI საუკუნეში ხელახლა დააფორმულა რა კათოლიკური ეკლესიის დოგმები, ანათემა დააწესა იმთ მიმართ, ვინც უარყოფს უქორწინო ცხოვრების უპირატესობას თუნდაც ეკლესიის ლოცვა-კურთხევით დაქორწინებასთან შედარებით (იხ. А. Раппопц. Происхождение христианских тайнств. М. Л., 1931, стр. 131—132).

ბისაგან“. აბატი ოგერიუსი ამბობდა: „სიყვარული არის ქვეყნის სიძულვილი და ღმერთის სიყვარული“. „ღმერთისადმი სიყვარული აშორებს ადამიანს ქვეყნისაგან,—ხოლო ქვეყნისადმი სიყვარული აშორებს ღმერთისაგან“. ქრისტიანული ეკლესია ინდეფერენტულად არასოდეს არ უყურებდა საოჯახო — საქორწინო ურთიერთობას ფეოდალურ სახელმწიფოში, მაგრამ მან განსაკუთრებული აქტივობა გამოიჩინა IX—X საუკუნეებში. ამ დროისათვის ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურებმა კარგად შეიგნეს, რომ იმისათვის, რათა ისინი აქტიური ძალა გახდნენ ფეოდალურ საზოგადოებაში და უფრო კარგად ემსახურონ მის საფუძვლებს, საჭიროა რიგი საეკლესიო მამების ულტრა ქრისტიანულ შეხედულებათა და დოგმათა შეფარდება და შეთანხმება არსებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან. იგი მართლაც ასე მოიქცა, ამასთან დაკავშირებით, ეკლესია აქტიურად ჩაერია ქორწინების სფეროში და ამ უკანასკნელის მხოლოდ და მხოლოდ მისი კომპეტენციის სფეროში მოქცევა სცადა. ბიზანტიაში იმპერატორ ლევ ბრძენის დრომდე ქორწინებას სამოქალაქო ხასიათი ჰქონდა. ლევ ბრძენის (ფილოსოფოსი) მეფობის დროს (886—911) დადგენილ იქნა, რომ ქორწინება რელიგიურ საიდუმლოებად ყოფილიყო გამოცხადებული. ქრისტიანულმა ეკლესიამ ფაქტობრივად ამრიგად ეკლესიამ შესძლო ეს სავსებით სამოქალაქო, საერო ხასიათის აქტი თავისი შავი სამოსელით შეემოსა. მართლმადიდებელ და კათოლიკურ ეკლესიებს შორის უთანხმოება იყო საკითხზე — თუ რა უნდა იყოს ქორწინებაში საიდუმლო. კათოლიკური ეკლესია საიდუმლოებას ხედავდა მეუღლეთა თანაცხოვრებაში, მართლმადიდებელი ეკლესია კი საიდუმლოებად ცნობდა გვირგვინის კურთხევას. ამიტომაც ვლადიმერობით თავისებურ მსჯელობას. კათოლიკური ეკლესიის მიხედვით საიდუმლოებას ქმნიან თითონ მეუღლეები, ხოლო მართლმადიდებელი ეკლესიის მიხედვით საეკლესიო მსახურნი.

სჯულის კანონი იყო უმთავრესი და ავტორიტეტული წყარო საეკლესიო სამართლისა. იგი იყო ასე ვთქვათ, *corpus juris canonici* ქართული ეკლესიისა. საეკლესიო სამართლის ისტორიაში რამდენიმე კანონიერი კრებული იყო ცნობილი. მათ შორის ყველაზე დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ე. წ. თოთხმეტტიტულოვანი კრებული, ცნობილი პატრიარქ ფოტის რედაქციით იყო გაცემებული. რამდენადაც დღეს შეიძლება ამის შესახებ მსჯელობა, ასეთი კრებულების გადმოღების პროცესი საქართველოში შედარებით გვიან იწყება.

საქმეს კარგად გაცნობილი აქად. კ. კეკელიძის აზრით ქართული საეკლესიო-იურიდიული მწერლობა ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, მეათე საუკუნის გასულიდან უნდა დაიწყოს. მანამდე, ალბათ, ქართული ეკლესია უშუალოდ ბერძნულ ენაზე არსებული სჯულის კა-

ნონით ხელმძღვანელობდა. ცნობილმა საეკლესიო მოღვაწემ და მწერალმა ექვთიმე ათონელმა X საუკუნის დასასრულს ქართულად გადმოთარგმნა ბერძნულიდან იოანე სქოლასტიკოსის პენიტენციარული კრებული და VI მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილებანი. XII საუკუნის პირველ მეოთხედში ბერძნულიდან ქართულად ითარგმნა პატრიარქ ფოტის თოთხმეტტიტულოვანი „დიდი სჯულის კანონი“. ხსენებულ საკანონმდებლო კრებულს მრავალი უპირატესობა გააჩნდა სივებთან შედარებით. იგი უფრო სრულიც იყო და სახმარად უკეთესიც; სისტემატურობის გვერდით შიში დალაგების უპირატესობას შეადგენდა აგრეთვე ლეგალური დადგენილებების ქრონოლოგიური განრიგება. გაცილებით უფრო ადრე ითარგმნებოდა და კვლავ ითარგმნებოდა ქართულად ფეოდალურ-ქრისტიანული სამყაროს საეკლესიო და საერო კანონმდებლობის თეორიული საფუძვლები: ძველი აღთქმა, ახალი აღთქმა, მამათა სწავლანი და სხვა.

გარდა ნათარგმნი კანონიკური ძეგლებისა¹³⁰. საქართველოს ეკლესია თავის საქმიანობაში ხელმძღვანელობდა აგრეთვე ადგილობრივი კანონმდებლობით. ცხადია, ჩვენი საეკლესიო სამართლის უძვირფასეს წყაროს სწორედ ადგილობრივი საეკლესიო კრებათა დადგენილებები წარმოადგენენ. ამ უკანასკნელთა სავალდებულო ძალა არავითარ ექვს არ იწვევს. სამწუხაროდ ადგილობრივი საეკლესიო კრებების დადგენილებათაგან მრავალი ძეგლი დაკარგულია. ჩვენამდე შემონახულია 1103 წელს მოწვეული რუის-ურბნისის ძეგლის წერა და ე. წ. საკათალიკოზო კანონები (XVI ს.) და ზოგიც სხვა. პირველი მათგანი — რუის-ურბნისის ძეგლის წერა დავით აღმაშენებლის დროს იქნა შედგენილი და დაკავშირებულია მის სახელთან.

დავით აღმაშენებელმა, რომელიც ყოველგვარი გადაქარბების გარეშე შუა საუკუნეების ისტორიაში მსოფლიო მნიშვნელობის დიდი ორგანიზატორული ნიჭის მქონე პროგრესულ მონარქად შეიძლება ჩაითვალოს. — განიზრახა ქართული საეკლესიო წყობილების რეფორმა და

¹³⁰ ერთ-ერთი ნათარგმნი კანონიკური ხასიათის ძეგლი (XI ს.) პეტრე ხარტოფილაქსის პასუხები უცნობი მონაზონის შეკითხვებზე ზოგიერთ საინტერესო ცნობას შეიცავს ქორწინების წესთან დაკავშირებით. ხსენებული ძეგლის მიხედვით — არა ჯერ არს ქორწინისა კურახევა. არცა მონაზონისაგან, არცა მონასტერსა შინაჲ. თუ ვისიმე ცოლი გვირგვინაჲურთხი არ არის, მისი ოჯახი ეკლესიას ვერ შესწირავს ვერც სანთელს, ვერც ზეთს, ვერც სეფისკვერს. თუ მღვდელს ცოლი გარდაეცალა და ქმნას მღვდელმან სხრავსა დედაყისა თანა ყრმაჲ; მაშინ მღვდელი მხუცობისაგან განიკანონებისა. მღვდელად არ შეიძლება ეკუთნოს ისეთი პირი, ვინც „განხრწნა“ ქალწული და ქმნა ამისგან ყრმა, ხოლო შემდეგ სხვა ცოლი შეირთო — და სხვა. ბენეშევიჩი, Ответы etc. (პ. ხარტოფილაქსის პასუხები), გვ. 13—14.

ამასთანავე რეფორმირებული ეკლესიის თავისი პროგრესული მიზნებისათვის გამოყენება.

დავით აღმაშენებლის შესახებ უცხოელ ისტორიკოსთა ჩვენამდე მოღწეული ცნობებიდან ჩანს, რომ იგი თავისი მსოფლმხედველობით სცილდებოდა საშუალო საუკუნეების ჩვეულებრივი მონარქის დონეს. მაგრამ ცნობილია, რომ მეფეებიც იძულებულნი არიან ანგარიში გაუწიონ ობიექტურ პირობებს და რა თქმა უნდა, ამ მხრივ არც დავითი არ ყოფილა გამონაკლისი.

1103 წელს დავითის ინიციატივით რუის-ურბნისში იწვევენ საეკლესიო კრებას, სადაც გამოაქვთ დადგენილება, რომ ის დიდი საეკლესიო თანამდებობის პირები, რომელნიც „მამულობით“, ე. ი. მემკვიდრეობით ფლობდნენ თანამდებობებს, უნდა შეცვლილიყვნენ პირადი ღირსების მიხედვით არჩეულებით. რეფორმა შეეხო აგრეთვე საქორწინო სამართლის სფეროს. ამ დროისათვის საქართველოში საეკლესიო ქორწინებას არ ჰქონდა გიბატონებული მდგომარეობა მოპოვებული. ჯერ კიდევ ქორწინებას მეტწილად სამოქალაქო აქტის ფორმა ჰქონია.

როგორც აღვნიშნეთ, ამ დროს ბიზანტიაშიც უპირატესად მართლმადიდებელი საეკლესიო სამართლის ნორმები არეგულირებდნენ ქორწინებას... ძველი რომაული პრაქტიკისაგან განსხვავებით ქორწინებას ბიზანტიაში ახასიათებდა მთელი რიგი განმასხვავებელი ნიშნები.

ბიზანტიაში ქორწინებას წინ უძღვის დანიშვნა (დაწინდვა), რომელიც ისევე როგორც ჯვრისწერა, საეკლესიო წესების თანახმად ხდება. ნიშნობა ანუ საცოლოს დაწინდვა, ძველისძველი ჩვეულება იყო. იგი სხვა არა იყო რა, თუ არა მხარეთა ან მათი მშობლების თუ მეურვეების თანხმობა მომავალი ქორწინების შესახებ. მოკლედ: იგი იყო სხვადასხვა სქესის პირთა ან მათი მეურვეთა თუ მშობლების შეთანხმება მომავალი ქორწინების შესახებ.

როგორც წინასწარი შეთანხმება მომავალი ქორწინების შესახებ ძველ ბერძნებთან და რომაელებთან. იგი დიდი ხნით უსწრებდა ნამდვილ ქორწინებას. ეს უკანასკნელი კი ძირითადად მშობლების თუ მეურვეების პრეროგატივას წარმოადგენდა, ამიტომაც აქ გარიგება იყო ქორწინება და ამიტომაც ჩვილთა დაწინდვა (ვთქვათ 6-7 წლის ასაკში) ხშირი იყო¹³¹.

¹³¹ მაგალითად, როგორც ცნობილია მ-ქელ პსელისმა (XI ს.) თავისი შვილი წლის ქაღიშვილი დანიშნა 14 წლის კონსტანტინეს და ამასთან დაკავშირებით ფორმალური ხელშეკრულებაც დაიდო. ბიზანტიური კანონები ასეთ საქორწინო ხელშეკრულებას კანონიერად ცნობდნენ, ალექსი კომნენის მეფობამდე შვილი წლის ასაკის ბავშვებს ასეთი ხელშეკრულების დადება შეეძლო. საინტერესოა, ამასთან დაკავშირებით ერთი სასაზარდო პრაქტიკა, რომელიც მაშინდელ ბიზანტიაში მოქმედებდა.

იხ. П. В. В е з и с т о в. Византийский писатель и государственный деятель М. Пселл. ч. I, М., 1901, стр. 58—61.

ნიშნობა თავდაპირველად კერძო საოჯახო საქმე იყო. თანდათან ნიშნობისთვის მეტი სიმტკიცის მისაცემად მის გვერდით ჩნდება წინ-
დი — გირაო (arrha), მზითვეი (dos nuptialis) და სათანადო საზეიმო
ცერემონიალი. ნიშნობის ლოცვა-კურთხევას ჩვენ უკვე წარმართულ
საბერძნეთშივე ვხვდებით. ისტორიულ-იურიდიული წყაროები გარკვე-
ულად არ მიგვითითებენ თუ რა როლი ეკისრებოდა ნიშნობის დროს
ქორუმს, მაგრამ საკმაოდ კარგად არის ცნობილი, რომ დანიშნულები-
სივეე როგორც დაქორწინებულები, ესტუმრებოდნენ ტაძარს, მიჰქონ-
დათ მსხვერპლი და ეკითხებოდნენ მომავლის შესახებ ორაკულს.

ძველ რომში ნიშნობას თან სდევდა განსაზღვრული სიმბოლუ-
რი აქციები, საჩუქრები. დანიშნის ბეჭედი (annulus pronubus) და
ურთიერთ კოცნა.. რომის ისტორიის უკანასკნელ პერიოდში შეიჩა-
ქორწინების რელიგიურ-ზნეობრივი მხარე და ნიშნობის საზეიმო ცერე-
მონიალმა დაჰკარგა თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა. ამ დროს მოქ-
მედებდა ცნობილი წესი: consensus facit nuptias შეთანხმება ქმნის
ქორწინებას.

მაგრამ ამავე დროს წინდსა და ხელშეკრულებას არ შეიძლებოდა
საესებით დაეკარგა თავისი მნიშვნელობა. ძველი ჩვეულებების მიხედ-
ვით ჩვილ ასაკში მყოფი ბავშვების დანიშვნას შედეგად ხშირად მოს-
დევდა ასეთი ნიშნობის დარღვევა, რაც რიგ უხერხულობებს და პრა-
ვალრიცხოვან სარჩელებს იწვევდა. მაგრამ რომის კანონმდებლობამ
ვერ შესძლო ამ ძველი ჩვეულებების საესებით დაძლევა, თუმცა სცადა
თავისი ჩარევით გარკვეულად მოეწესრიგებინა იგი. ნიშნობისათვის და-
ბალ ასაკად მიღებული იქნა შვიდი წელი. ქრისტიანულმა ეკლესიამაც
შემდეგში აითვისა რომის სამართლის ზემოხსენებული დანაწესი. მასვე
ვხვდებით ბიზანტიურ საერო კანონმდებლობებშიც (ლევ ფილოსოფო-
სის 109-ე ნოველა). ნიშნობაზე ეკლესიას უფრო მაღალი შეხედულებ-
ჰქონდა, ვიდრე მაგ. უბრალო სამოქალაქო გარიგებაზე. ქრისტიანული
ეკლესია ცდილობდა ნიშნობისათვის რაღაც წმინდა, დაურღვეველი ხა-
სიათი მიეცა და თავისი მნიშვნელობით იგი ქორწინებისათვის მიეახლო-
ვებინა. ამავე დროს ნიშნობა მრუშობად არ უნდა გადაქცეულიყო. ცნო-
ბილია, რომ ძველი ალექსის (მოსეს) კანონმდებლობაც ნიშნობას და
ქორწინებას ძალიან უახლოვებდა ერთიმეორეს და მათ ერთ სიბრტყე-
ზე განიხილავდა (მეორე სჯულისა: XXII-24).

როგორც კი ეპისკოპოსის და სასულიერო პირების თანდასწრებით
დაიდებოდა ხელშეკრულება მზითვეის შესახებ და რომაული ჩვეულე-
ბის მიხედვით საჩუქრებისა და ბეჭდების გაცვლა მოხდებოდა, ამით
უკვე ნიშნობა რელიგიურ მნიშვნელობასაც იძენდა. იგი თანდათან
ქორწინებასაც გაუთანაბრეს. ეს უკვე ჩანს ვასილი დიდის 69 წესიდა-

ნაც, სადაც სახარების წამკითხველი, რომელმაც ქორწინებამდე იცხოვრა დანიშნულთან, მსუბუქად ისჯება მხოლოდ. VI მსოფლიო საეკლესიო კრების 98-ე წესში ეს იდეა უკვე უფრო აშკარადაა გამოთქმული (ის, ვინც სხვის მიერ დანიშნულ ქალს შეირთავს დამნიშვნელის სიცოცხლეში, მრუშის თანაბრად ისჯება). რადგანაც უმრავლეს შემთხვევებში არასრულწლოვანები თუ მცირეწლოვანები იყვნენ დანიშნულები, ამიტომაც ნიშნობის ქორწინებასთან გათანაბრების სამართლებრივი იდეა რიგ უხერხულებას იწვევდა. V საუკუნეშივე ასეთ წინააღმდეგობებთან მხოლოდ ეკლესიას უნდა ქონოდა საქმე. რომის იმპერიაში ამ დროსაც არ ჩანს, რომ ქორწინებას საეკლესიო საქმედ თელიდეს საჯარო ბელისუფლება: 428 წელს იმპერატორების — თეოდოსისა და ვალენტინიანეს დადგენილებით ქორწინების ნამდვილობისათვის საკმარისი იყო, რომ საქორწინო წყვილი წოდებით თანაბარი ყოფილიყო და მათ მოწმეთა დასწრებით გამოეთქვათ ქორწინების შესახებ სურვილი. ხშირად კონკუბინატში მყოფი მხარეები ცოლქმრად ასაღებენ თავს.

537 წელს იმპერატორმა იუსტინიანემ გამოაქვეყნა 74-ე ნოველა. სადაც ქორწინებაზე საეკლესიო-ქრისტიანულ შეხედულების დიდ გავლენას ვხედავთ. საკანონმდებლო ძეგლი ბრძანებს, რომ მაღალი მდგომარეობის პირნი (*senatores el illustres*) არ დაქორწინდნენ ისე, რომ წერილობითი აქტი არ შეადგინონ მზითვეის შესახებ (*dos, donatio propter nuptias*). საშუალო ქონებისა და მდგომარეობის პირებს, თუ მათ არ სურდათ ქონოდათ ფორმის საქორწინო აქტი, მაშინ ისინი თავიანთი განზრახვისა და სურვილის შესახებ აცხადებდნენ ეკლესიაში მისი ედიქტის წინაშე, რომელიც მოვალე იყო ორი ან სამი სასულიერო პირის დასწრებით შეედგინა აქტის შესახებ ცნობა და მიეცა ისინი დაქორწინებულთათვის ან შეენახა საეკლესიო არქივში. მდაბიო ხალხს, ჯარისკაცებს შეეძლოთ დაქორწინება ფორმალობისა და დოკუმენტის გარეშე. ეს იყო დასაწყისი საქორწინო სამართლის სფეროში ეკლესიის და სახელმწიფოს დაახლოებისა. VI მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილება, რომელიც ნიშნობას თავისი მნიშვნელობით ქორწინებას უთანაბრებდა, აითვისა ბიზანტიურმა საერო კანონმდებლობამაც (ეკლოგა 749 წ. პროხირონი. 870 წ.). ასე რომ, თვით საერო კანონმდებლობამ გაიზიარა აზრი იმის შესახებ, რომ ნიშნობას თითქმის იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც ქორწინებასო. ამის შემდეგ აღარე ნიშნობიდან გამომდინარე შესაძლო უხერხულობათა აღსაქვეთად და აღმოსაფხვრელად საჭირო შეიქნა დროში დაეახლოებიანთ ერთიმეორისათვის ნიშნობა და ქორწინება. ნიშნობის მნიშვნელობა თანდათან იზრდებოდა როგორც საეკლესიო ასევე საერო კანონმდებლობაში.

იმპერატორმა ლევ ბრძენმა ანუ ფილოსოფოსმა (901—911 წწ.) და შემდეგ კი იმპერატორმა ალექსი კომნენმა (1084 წ.) გადადგეს ნაბიჯი ნიშნობისა და ქორწინების დაახლოებისაკენ. იმპერატორმა ლევ ბრძენმა თავისი 74-ე ნოველით სავალდებულო გახადა საეკლესიო ნიშნობა ყველა თავისუფალი ადამიანისათვის და მიუთითა იმ წინააღმდეგობაზე, რომელიც ამ დრომდე არსებობდა ტრულის საეკლესიო კრების 98-ე წესსა და სამოქალაქო კანონების მიხედვით ნიშნობის დროს შორის; ნიშნობის ასაკად ქალისათვის აღიარებული იქნა 12 წელი, ხოლო ვაჟისათვის — 14.

იმპერატორმა ალექსი კომნენმა თავისი ოქროს ბულით თვით დასაქორწინებელთა ზურვილს მიაწოდო მცირე დროით განესაზღვრათ მანქილი ნიშნობიდან ქორწინებამდე. ამასთანავე სავალდებულოდ იქცა საეკლესიო წესების მიხედვით ნიშნობა და ქორწინება ყველასათვის უგამონაკლისოდ — როგორც თავისუფალთათვის ისე მონებისთვისაც. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თეორიულად ქრისტიანული რელიგია და ეკლესია ქორწინების უფლებას საზოგადოების ყველა ფენისა და კლასისათვის აღიარებს.

ძველ რომში მონას არ ჰქონდა ქორწინების უფლება; მას მხოლოდ მონა ქალთან სქესობრივ ურთიერთობაზე ჰქონდა ნება დართული. ამ უკანასკნელს არ ცნობდნენ ზნეობრივ კავშირად და კანონიც მას არ მფარველობდა. ქრისტიანულმა რელიგიამ კი თავისი ლოცვა-კურთხევა მისცა თავისუფალთა გვერდით მონების და სხვა დამოკიდებულ ადამიანების ქორწინებას, თუ კი ისინი საეკლესიო წესებით შესრულებდნენ. ამიტომაც ქორწინების და განქორწინების მარეგულირებელი კანონების მოქმედება, რა თქმა უნდა, საზოგადოების დაბალი ფენების მოსახლეობაზედაც ვრცელდებოდა. თანდათან მონის ქორწინებაც ისევე წმინდად და დაურღვევლად იქნა აღიარებული, როგორც თავისუფალი ადამიანისა.

როგორც ჩანს, ზემოხსენებული პრინციპი ბიზანტიაში XI საუკუნემდე უგამონაკლისოდ არ ხორციელდებოდა. უბრალო ხალხი, თავისი მხრით თვითონაც გაუბრბოდა საეკლესიო ნიშნობას და ქორწინებას. ამ შემთხვევაში, ალბათ, ეკონომიური მოტივებიც არ თამაშობდნენ უკანასკნელ როლს.

წარმართულ რომში ქორწინების რელიგიურ ლოცვა-კურთხევას მხოლოდ პატრიციები და ქურუმები. მისდევდნენ. პლებეები უიმისოდაც იოლად გადიოდნენ. ქრისტიანობის ხანაშიაც ქორწინების რელიგიური ლოცვა-კურთხევა ისევ პირველ რიგში წარჩინებულთა ფენებში იდგამს პირველად ფეხს. ჩვენს მიერ ზემოთ მითითებული იუსტინიანეს კანონმდებლობაც აღნიშნავს, რომ დაბალ ფენებში ამ ფორმალობას ნა-

კლებად აქცევდნენ ყურადღებას¹³². მდაბიოებს გვერდს უვლის თითქოს ლეე ბრძენის კანონმდებლობაც, მაგრამ ალექსი კომნენის დადგენილება უკვე ხაზგასმით მოითხოვს ყველასაგან ნიშნობისა და ქორწინების ცერემონიის რელიგიური წესებით შესრულებას. უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოსხენებულმა დადგენილებამ გარკვეული წინააღმდეგობა გამოიწვია ფეოდალთა და წარჩინებულთა წრეების მხრივ, რომელთაც მონების და ყმების ნიშნობა — ქორწინების რელიგიურ ლოცვა-კურთხევაში დაინახეს მათთვის საშიში აქცია. XII საუკუნის დასაწყისში ერთი კაპადოკიელი მღვდელი — ვინმე ვასილი მიმართავს საჩივრით თესალონიკის არქიეპისკოპოსს ნიკიტას, საიდანაც ჩანს, რომ იმპერატორ ალექსი კომნენის ბრძანებულების მიუხედავად მეპატონეებს ეკვი ეპარხობოდათ მონების ნიშნობის და ქორწინების რელიგიური ლოცვა-კურთხევის აუცილებლობაში.

არქიეპისკოპოსმა თავისი მხრით დაადასტურა იმპერატორის ბრძანებულების ნამდვილობა და ადგილობრივ სამღვდელოებას მიუთითა, რომ ის წარჩინებულნი, რომელნიც მას არ დაემორჩილებიან, ეკლესიისაგან განკვეთონ¹³³.

ბერძნული მართლმადიდებლური ეკლესიისა და ბერძენი იმპერატორების დადგენილებანი ნიშნობისა და ქორწინების ერთმანეთთან დროში დაახლოების შესახებ ძველ ხალხურ ჩვეულებებს ეწინააღმდეგებოდა. მოსახლეობის დიდი უმრავლესობა ჩვილი და მცირეწლოვანი ბავშვების დანიშვნას არ ეშვებოდა და, თუ ასეთი ნიშნობა შემდგომ დაირღვეოდა, დამნაშავე მხარე პირგასამტეხლოს იხდიდა.

იმპერატორმა ალექსი კომნენმა ნიშნობის აქცია ორად გაანაწილა: პირველი იყო სამოქალაქო, ანუ არასრული ნიშნობა, ხოლო მეორე — საკუთრივ ნიშნობა, ანუ საეკლესიო ნიშნობა. სამოქალაქო ნიშნობის შესრულების დროს მნიშვნელობა ჰქონდა იმ გარემოებას შესრულებული იყო იგი საზეიმოდ და ხელშეკრულებით თუ უბრალოდ მათ გარეშე.

ბრძანებულების მიხედვით სამოქალაქო ნიშნობა ხელშეკრულებით (stipulatio) იმაში მდგომარეობდა, რომ ნიშნობისას საპატარძლოს

¹³² სამღვდელოება ცდილობდა ხალხს საესეპით ღავიწყნოდა ქორწინებასთან დაკავშირებული ძველი საეოო წარმართული და სხვა ჩვეულებები, აგრეთვე ძველი საერო თქმულებები. ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურები ენერგიულად იღწოდნენ. რათა ხალხისათვის საეკლესიო ლიტურგატურული რეგლუბი გასაგები ფორმით მიეწოდებინათ. მაგ., სომხეთში მოხერხებულმა საეკლესიო მოღვაწემ ნერსეს ეურთბულმა საღვთო სკულის საფუძველზე შეადგინა ალგოზიული იგავები, რომ ლხინსა და ქორწინება ზღაპრების ნაცვლად ისინი მოეხბოოთ მთქმელს. იხ. Н. Марр, Сборникъ приуч. Вардана, часть I, Спб., 1899. стр. 210.

¹³³ იხ. Киевские епарх. ведомости за 1865, № 16—20.

გადაეცემოდა საჩუქარი, ბეჭედი ძველი ჩვეულების მიხედვით და დანიშნულები ერთიმეორეს გადაკოცნიდნენ. ასეთი ნიშნობა არ შეიძლებოდა მომზადარიყო მანამდე, სანამ საპატარძლოს 7 წელი არ შეუსრულებოდა. შემდგომ კი ეს სავსებით შესაძლებელი იყო. ასეთნაირად დანიშნულს მანამდე, სანამ რელიგიურად მიიღებდა იგი ლოცვა-კურთხევას, ეკლესია მაინც ისე უტყეროდა, როგორც გათხოვილს. დანიშნული საპატარძლო მიაღწევდა თუ არა 12 წლის ასაკს, იგი შეჰყავდათ საქმროს სახლში, როგორც დიასახლისი. ერთხელ დანიშნულ პირს მისი კანონიერი მოტივევით დარღვევის გარეშე მეორესთან დანიშვნის უფლება არ ჰქონდა. ძველი რომაული კანონები იმ პირს, ვინც ნიშნობას თვითნებურად არღვევდა და მეორედ ინიშნებოდა, სახელგატეხილად აცხადებდა. ქრისტიანულმა ეკლესიამ კი ასეთ პირებს საერთოდ აუკრძალა ქორწინება.

თანდათან იმდენად რამდენადაც საეკლესიო ნიშნობის როლი იზრდებოდა, თავის მნიშვნელობას ჰკარგავდა სამოქალაქო ნიშნობა. ამ უკანასკნელმა ეკლესიის თვალში მხოლოდ უბრალო ხელშეკრულების სახე მიიღო, რომელსაც საერო ხელისუფლება განაგებდა¹³¹.

მართლმადიდებელ ეკლესიაში ამ შეხედულებამ საბოლოოდ გაიმარჯვა XIV საუკუნეში.

ასე გამოიშავდა საკანონმდებლო დებულება იმის შესახებ, რომ არა სიტყვები და ხელშეკრულება, არა ფარული ან აშკარა თანაცხოვრება არის ქორწინების არსი, არამედ ლოცვა-კურთხევა, საეკლესიო გალობა და ყველაფერი ის, რაც მას თან სდევს.

საეკლესიო წესით შესრულებულმა ნიშნობამ თანდათან, თვით საერო კანონმდებლობის თვალშიაც ქორწინების თანაბარი აქციის სახე მიიღო. ამიტომაც ნიშნობას ყველა ის იურიდიული შედეგი და მოქმედება მოსდევდა, რაც ქორწინებას: 1) დანიშნულს ისე არ შეეძლო ღვთის წინაშე მიცემული დაპირების დარღვევა, რომ ეკლესიის წინაშე დანაშაული არ ჩაედინა, 2) ერთ საცოლესთან დანიშნული პირი თუ მეორეს შეირთავდა, იგი ეკლესიის თვალში განიხილებოდა როგორც ორცოლიანი და ასეთი მოქმედებისათვის გათვალისწინებულ ეპიტიმიას მიეცემოდა. 3) თუ დანიშნული საცოლე ქორწინებამდე გამოესალმებოდა წუთისოფელს, მისი ყოფილი საქმროსათვის იგივე მძახლობითი ნათესაობითი ურთიერთობა წარმოიშობოდა საცოლის საგვარეულოს მიმართ, თითქმის იგი ცოლად შეერთოს. 4) ერთ პირთან დანიშნული და ამ უკანასკნელის ქორწინებამდე გარდაცვალების შედეგად მეორეზე დაქორ-

¹³¹ იქვე, გვ. 688.

წინებული პირი ეკლესიის მიერ მეორედ დაქორწინებულად განიხილებოდა. 5) მართლმადიდებელი საეკლესიო სამართლის პრაქტიკაში XII საუკუნეში არაერთხელ დასმულა საკითხი იმის შესახებ, თუ: კანონიერია თუ არა საეკლესიო წესით დანიშნულთა მიერ ქორწინებამდე გაჩენილი ბავშვი, როდესაც ერთ-ერთი მეუღლეთაგანი ქორწინებამდე გარდაიცვალა? ბიზანტიური კანონმდებლობის ცნობილი კომენტატორი ეალსამონი ამასთან დაკავშირებით იმოწმებს რა ტრულის საეკლესიო კრების 98-ე წესს და იმპერატორ ალექსი კომნენის 1084 წლის ბრძანებულებას, განმარტავს, რომ საეკლესიო წესით დანიშნულების მიერ გაჩენილი ბავშვი არის კანონიერი შვილი და ამ უკანასკნელს მშობლების ქონებაზე მემკვიდრეობის უფლება აქვსო.

ბიზანტიის სინამდვილეში XII—XIV საუკუნეებშიც ვხვდებით ჩივლი ბავშვების ნიშნობას, მაგრამ ისინი უკვე გამონაკლისს წარმოადგენენ. საეკლესიო ნიშნობის ქორწინებასთან გათანაბრებამ თანდათან დაახლოვა ნიშნობა და ქორწინება დროში. მოვიგონოთ, რომ სინოდის 1773 წ. დადგენილებით რუსეთში ნიშნობა და ქორწინება ერთდროულად ხდებოდა.

ბიზანტიური კანონმდებლობის მიხედვით ნიშნობა არ უნდა მომხდარიყო იძულებით ან შიშით. ნიშნობისთვის აუცილებელი იყო ნიშნობის სუბიექტთა მშობლების თანხმობა. იმ შემთხვევაში, თუ მშობლები ბოროტგანზრახვით არ იძლეოდნენ თანხმობას ნიშნობაზე, შესაძლებელი იყო სასამართლოს მეშვეობით მათთვის გვერდის ავლა. აღსანიშნავია, რომ ეკლოგის (740) მიხედვით ნიშნობასა და ქორწინებაზე მამის თანხმობის გვერდით დედის თანხმობაცაა საჭირო.

როგორც ვთქვით, ძველ რომში მონას არ გააჩნდა ქორწინების უფლება, სამოქალაქო კანონები მათ ანიჭებდნენ მხოლოდ თანაცხოვრების (contubernium) უფლებას და სავსებით იყო აკრძალული ქორწინება მონასა და თავისუფალს შორის. იუსტინიანეს ეპოქიდან იწყება მონის უფლების გაფართოება ამ მიმართულებით. კანონმდებლობამ აღიარა ქორწინება მონა ქალსა და თავისუფალს შორის. მონათმფლობელს შეეძლო მონა-ქალზე დაქორწინებულიყო, თუ წინდაწინ მას თავისუფლებას მიანიჭებდა. იმპერატორ ირინეს (800 წ.) დროს მონა ქალთან ქორწინების დროს გაჩენილი შვილები უკანონოდ შობილებად ითვლებოდნენ. მართალია, მებატონე მონათმფლობელები ხშირად მონისთვის მინიჭებულ თავისუფლებაზე უარს ამბობდნენ, მაგრამ თანდათან შემუშავდა საერთო აზრი. სანიშნო და საქორწინო ლოცვა-კურთხევის მეშვეობით ბატონობა-მორჩილების ურთიერთობას დაქორწინებულთა შორის ბოლო ეღებოდა.

ახლა შევჩერდეთ ნიშნობის სამოქალაქო ქონებრივ მხარეებზე ბიზანტიაში. ამ მხრივ ჩვენთვის მეტად საინტერესოა ეკლოგა.

ცნობილმა მეცლევებმა, სამართლის ისტორიის სპეციალისტმა პ. კოშაკერმა¹³⁵ განიხილა რა ეკლოგის პირველი ტიტული „ნიშნობის შესახებ“. მიუთითა, რომ ამ უკანასკნელს რიგი თავისებურებანი ახასიათებს. ნიშნობა ეკლოგაში განიხილება, როგორც მკაცრად განსაზღვრული ფორმალური აქტი, რომლის არსებით ელემენტსაც წარმოადგენს ბე (წინა-დო). თვით ჩვეულება ნიშნობისა როგორც ფორმალური შეთანხმებისა, რომლის შესრულებაც ბე-თი არის უზრუნველყოფილი. ამ შეთანხმებიდან გამომდინარე ყველა იურიდიული შედეგით მისი დამრღვევისათვის, სავსებით უცნობი იყო ანტიკური ეპოქის რომაული სამართლისათვის. ნიშნობის ასეთი ფორმის გამოჩენა პირველად კონსტანტიანეულია „პოსტკლასიკურ“ სამართალში IV საუკუნიდან მოყოლებული. იგი, უეჭველია, თავისი საწყისებით აღმოსავლეთის პროვინციებში გავრცელებული ჩვეულებებიდან მომდინარეობს. პ. კოშაკერმა მოახდინა დაკვირვება IV—VIII საუკუნეების მანძილზე ნიშნობის ამ ფორმის განვითარებასთან დაკავშირებით. მისი აზრით ნიშნობის ეს ახალი ფორმა უფრო ნაკლები თანმიმდევრულობით არის ასახული იმპერატორ იუსტინიანეს კანონმდებლობაში, ვიდრე ეკლოგაში. გამოიკვეთა, რომ — ბე, ე. წ. *arrha sponsalica* ნახსენებია იმ საკანონმდებლო ნორმებში, რომლებიც მოთავსებული არიან თეოდოსისა და იუსტინიანეს კოდექსებში (C. Th.¹ 111.5.10; C. J. V. 1. 3. (a 380); V. 2.1); პაულ კოშაკერმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ კლასიკური ეპოქის სამართლის ერთადერთი ცნობა, რომელიც ხსენებულთან დაკავშირებით მოგვეპოვება წყაროებში (Dig. XXIII, 2. 38. (Paulus), წარმოადგენს უეჭველ ინტერპოლაციას¹³⁶.

დავუბრუნდეთ ისევ ბიზანტიას. აქ ქორწინების პირობები იყო:

1. საქორწინო ასაკის მიღწევა; ვაჟებისათვის 14 წელი. ქალებისათვის 12 წელი.

2. ქალ-ვაჟის, მათი მშობლების ან მეურვეების თანხმობა.

3. ქორწინებაში შემსვლელი არ უნდა იმყოფებოდეს სხვა ქორწინებაში.

4. ნათესაობის და მოყვრობის არ არსებობა განსაზღვრულ ფარგლებში. ნებადართული იყო სამჯერ დაქორწინება. მეოთხეჯერ ქორწინება კი აკრძალული იყო¹³⁶.

¹³⁵ აბ. Е. Э. Л и п и н а , О социальной сущности судебной реформы в Византии в VIII в. Византийские очерки, М., 1961.

¹³⁶ ავტ. P. Koschaker, Zur Geschichte *arrha sponsalica*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Romanistische Abteilung, 33, 1912, გვ. 391 და შემდ., L. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht. etc. Leipzig, 1891, გვ. 268.

¹³⁶ История государства и права, т. I, 1949, გვ. 261.

ამ არცთუ მცირე ექსკურსიის შემდეგ დაუბრუნდეთ ისევ XII საუკუნის საქართველოს და რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებას.

საქართველოში კი ბიზანტიაში საეკლესიო ქორწინების შემოღების შემდეგ ორი საუკუნის განმავლობაში კვლავ არსებობდა სამოქალაქო ხასიათის ქორწინება, რომელიც ქორწინებას განიხილავდა როგორც ხელშეკრულებას, ხოლო მის გვერდით თავისი არსებობისათვის იბრძოდა საეკლესიო ქორწინება. ამას არ შეეძლო ერთგვარი არე-დარევა არ შეეტანა ქორწინების წესში.

ცხადია, საშუალო საუკუნეებში, როგორც ე. წ. სამოქალაქო, ისე საეკლესიო ქორწინებაც თითქმის თანაბრად წარმოადგენდნენ, როგორც იტყვიან, „სიყვარულის კუბოს“ და ამიტომაც ერთის მეორეთი შეცვლას არ შეეძლო რაიმე არსებითი ცვლილებების გამოწვევა დასაქორწინებელთა თუ დაქორწინებულთა მჯგომარეობაში, მაგრამ რელიგიურ ფორმალობას მაინც თავისი გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა.

დავით აღმაშენებელი სედავდა, რომ უკვე შეუძლებელი იყო და მიზანშეუწონელიც სამოქალაქო ქორწინების წესების შენარჩუნება იმ დროს, როდესაც მთელი აღმოსავლური ქრისტიანული სამყარო საეკლესიო ქორწინების აღიარების გზით მიდიოდა. მეორე მხრივ, უკვე რეფორმირებული ეკლესიის მეშვეობით, საიდანაც დავითმა მოიშორა უღირსი საეკლესიო მსახურნი, მას შეეძლო თავისი პროგრესული ხასიათის პოლიტიკის გატარება, რომლის ერთ-ერთ რგოლს აუცილებლად წარმოადგენდა ოჯახის განმტკიცების მეშვეობით მოსახლეობის ზრდა.

დაუბრუნდეთ 1103 წლის „ძეგლის წერას“. ამ უკანასკნელმა დააწესა, რომ ყველა წარმართული და ძველი საცოლქმრო ჩვეულება, ქორწინების ყოველგვარი ძველი წესი ამიერიდან ძალაში არ არისო. „ძეგლი“ ცდილობდა განედევნა ოჯახიდან მწველბელობის სახსენებე-

მართლმადიდებლური ეკლესიის წესების მიხედვით სასურველია ორივე დასაქორწინებელი პირი ქრისტიანი იყოს, ვინაიდან ქრისტეს რწმენის გარეშე არ შეიძლება ადამიანზე ღვთის კურთხევის გარდმოვლენა, რომელიც საიდუმლოს მეშვეობით ხდება. სასურველია ორივე დასაქორწინებელი პირი მონათლული იყოს ქრისტიანული წესით. ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით „უკეთეს ვინმე არა იშუშს წყლისაგან და სულისა, ვერ ხელეწიფების შესლუად სასუფეველსა ღმრთისასა“ (იოანე III. 5). ამიტომაც ქორწინება ურწმუნოებთან (არა ქრისტიანებთან) ქრისტიანებს ეკრძალებათ (IV მსოფლიო საეკლესიო კრების მე-14-ე წესი. VI მსოფლიოს საეკლესიო კრების 72-ე წესი).

გამონაკლის შემთხვევებში თუ ორივე ცოლ-ქმარი არ იქნებოდა მართლმადიდებელი, ეკლესია მოითხოვდა, რომ ერთ-ერთი მათგანი —

საცოლე ან საქმრო აუცილებლად გამხდარიყო ასეთი. თუ დასაქორწინებელთაგან ერთ-ერთი მათგანი მაინც იქნებოდა მართლმადიდებელი, მაშინ ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით ღვთის კურთხევა მაინც გარდმოეცვლინებოდა ასეთ საქორწინო კავშირს იმ პირობით, რომ არამართლმადიდებელი მეუღლე მართლმადიდებლის რწმენას არაფრით არ შეეხებოდა და ბავშვები კი მართლმადიდებელთა რწმენაზე უნდა აღზრდილიყვნენ¹³⁷.

ასეთი დადგენილება გამოიტანა ხსენებული საკითხის შესახებ ლათინური საეკლესიო კრებამ თავის მეათე და ოცდამეთერთმეტე წესებში. ანალოგიურ დადგენილებებს ვხვდებით IV მსოფლიო საეკლესიო კრების მე-14-ე და VI მსოფლიო საეკლესიო კრების 72-ე წესებში.

მიუხედავად ზემოხსენებულისა, როგორც ჩანს, საქართველოში XIII საუკუნემდე მაინც ადგილი ჰქონია მართლმადიდებელთა და მწვალებელ წარმართთა შორის ქორწინებას და ამიტომაც დაინახა საჭიროდ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ მისი ხელმეორედ აკრძალვა.

„ძეგლის წერის“ დანაწესის მიხედვით „თვინიერ ეკლესიისა და საკურთხევლისა შესაძლებელი არ არს გვირგვინის კურთხევა“.

„შემდგომად გვირგვინთა კურთხევისა პირველთა და მეორეთა ცოლ-ქმართა, წმიდათა საიდუმლოთა ზიარება უხმს მას ღვთისა რომელსა იკურთხევენ უეჭველად“ — ამბობს „ძეგლის წერა“.

ამით ქორწინების ცერემონიალი მკაცრ რელიგიურ რეგლამენტაციას დაექვემდებარა.

იკრძალება უკანა რიცხვით გვირგვინის კურთხევა. „ნუცამცა მეორეთა ცოლ-ქმართა პირველნი გვირგვინნი ეკურთხვიან“—ო ადგენს „ძეგლის წერა“.

როგორც ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლიდან ჩანს, საქართველოში XII საუკუნის დასაწყისამდე ადგილი უნდა ჰქონოდა არასრულწლოვან ქალ-ვაჟთა დაქორწინებას. ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლიც არ კრძალავს სავსებით „ჩვილ ქალ-ყრმათა“ დაწინდვას. მაგრამ განსაზღვრული კანონით დადგენილ ასაკამდე მათ დაქორწინებას ეწინააღმდეგება. „რათა ამიერითგან არლარა ეკურთხეოდინ გვირგვინი ჩვილთა ქალ-ყრმათა, — ბრძანებს კანონმდებელი, — არამედ უკეთუ საჭიროდ რადმე იყოს ნშობელთა მათ ღიად დაუწინდენ იგი ურთიერთას. და რაჟამს ჰასაკად მოვიდეს ორნივე, მაშინ იქორწინნენ“.

ფეოდალურ საზოგადოებაში, სადაც ქორწინება წარმოადგენდა უმთავრესად დასაქორწინებელ პირთა მშობლების ეკონომიური ხასია-

¹³⁷ ქრისტიანული ეკლესიის მოთხოვნების შესახებ დასაქორწინებელთა მიმართ იხ. М а к а р и и л, Православно-догматическое Богословие, т. II, Спб., 1883, გვ. 486 და შემდ.

თის გარიგებას, დიდი ყურადღება არ ექცეოდა ქორწინებაში შემსვლელთა ურთიერთ სიმპატიასა და მიდრეკილებებს. ამიტომაც, ცხადია, არც „ძეგლის წერა“ არ კრძალავს მცირეწლოვან ქალ-ვაჟთა დაწინდვას და ათი ცოლქმრული ბედის მშობლების ხელით გადაწყვეტას. გაბატონებულ წოდებათა სინამდვილეში ქორწინების აქტის დროს უპირატესი ყურადღება ექცევა მშობელთა, ფეოდალური საზოგადოების მაღალი ფენების საგვარეულო ინტერესებს. როგორც ერთი მკვლევარი ამბობს: დასაქორწინებელთა მშობლების ოჯახური ინტერესები გამოირიცხავდნენ საცოლოსა და საქმროს თავისუფლებას არა მარტო იმიტო, რომ ქორწინებიდან იქმნებოდა ხელშეკრულება არა საცოლოსი და საქმროსი, არამედ მათი ოჯახებისა, არამედ კიდევ იმიტაც, რომ ასეთი კავშირის ნამდვილობისათვის სავალდებულოდ ითვლებოდა ქონებრივ მდგომარეობათა ანუ ოჯახური პატივის სითანაბრე ქორწინებაში შემსვლელი პირებისა¹³⁸.

რადგანაც საგვარეულო და ოჯახური ინტერესები თამაშობდნენ ქორწინების სფეროში დიდ როლს, ცხადია, საქორწინო ასაკიც ამ გარემოებასთან იყო შეფარდებული.

„ძეგლის წერამ“ ქალის საქორწინო ასაკად აღიარა 12 წელი და მიუთითა: „ქალი ათორმეტისა წლისა უმცროესი ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინების მეუღლისადა“—ო. კანონმდებელს 12 წლის ქალი უკვე „პასაკად მოსულად“, ე. ი. სრულწლოვანად მიაჩნდა. ქალის საქორწინო ასაკად 12 წლის აღიარება მომდინარეობს ძველი რომაული და შემდეგ კანონიკური სამართლის დებულებებიდან. ასეთი საკანონმდებლო დებულების მიღება ფაქტიურად ნიშნავდა არასრულწლოვანი ქალის ლეგალური გაუპატიურებისათვის სანქციას.

როგორც ეს აკად. ივ. ჯავახიშვილს აქვს შენიშნული — „ძეგლის წერიდან“ და სხვა მასალებიდან ირკვევა, რომ მაშინდელი წარმოდგენით ადამიანის სიცოცხლე ორ მთავარ ნაწილად იყო გაყოფილი. ადამიანს დაბადებიდან იმ დრომდე, სანამ იგი „პასაკად არ მოვიდოდა“ — „ჩჩილი“ ეწოდებოდა. მეორე ხანას „პასაკი“ ერქვა და ადამიანის სიკვდილამდის გასტანდა ხოლმე. ამ დროს ადამიანი უკვე სამოქალაქო ქმედობათუნარიანობის მქონედ იგულისხმება. „პასაკის“ დასაწყისში ეს ქმედობათუნარიანობა შესაძლოა შეზღუდული ყოფილიყო.

„პასაკს“ მიღწეულის სიცოცხლეში, კანონმდებელი სამ უმთავრეს წლოვანებას — „კაბუკობას“, „შუა-კაცობას“ და „ბერობას“ განასხვავებს, მაგრამ რადგანაც ამ უკანასკნელს სამოქალაქო-უფლებრივი

მნიშვნელობა არ ჰქონდა ქორწინებისათვის, ჩვენ მასზე არ შეეჩერ-
დებოდნენ.

„ძეგლის წერაში“ ვაჟის „ჰასაკად მოსვლაზე“ არაფერი არ არის
ნათქვამი, მაგრამ რადგანაც კანონმდებელი „ჰასაკად მოსვლის“ კრი-
ტერიუმად ქალის შემთხვევაში ასე თუ ისე სქესობრივ სიმწიფეს
იღებს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ვაჟის ჰასაკი ცოტა უფრო გვიან დგე-
ბოდა. ივ. ჯავახიშვილის აზრით ვაჟისათვის ასეთი ასაკი 15-16 წლიდან
უნდა დაწყებულიყო, რადგანაც საეკლესიო „სჯულის კანონშიც“ ასე
ყოფილა საკითხი ჩვეულებრივ გადაწყვეტილი¹³⁹.

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

„ვინაფთჳან ესეცა უწყესობაჲ მრავალთა მიერ აღსრულებულად
გუჟსმა. უფროჲსლა დიდთა ვიეთმე და წარჩინებულთა და არა ლი-
ტონად კაცთაგან ქმნილად, რომელ არს კიდესკიდე და არა ერთგან
კურთხევაჲ გვრგვინთაჲ ქორწინებით ერთ კორც ქმნადთა მეუღლეთაჲ:
ვითარ იგი ჰყოფენ უსჯულოებით. დედაკაცისა უკუდ სხვას ვისმე
უტხოჲსა მამა კაცისა თანა კურთხევასა: ხოლო მამა კაცისასა მამაკა-
ცსავე სხვსა თანა. რომლისასა რა მცა იყო სხუაჲ უუწყესოესი: და
უსაცინელესი: ანუ არა ყოვლითურთ მსგავს არსა მარკიონის მწვალე-
ბელთა მიერ მეუღრისა წილ ნათლისცემასა ცოცხლისასა: რამეთუ ესე
ერთგან კურთხეულნი მამაკაცი და დედაკაცი ნუ უკუშ შეირაცხნენ ნა-
ხევარ მემრუშედ ცოლ-ქმრად. ვინაფთჳან სხვსა იქსენიების სახელი, და
სხუაჲ წარმოდგომილ არს მუნ: ხოლო ორთა მათ ერთაგან კურთხეულ-
თა მამაკაცთათჳს რაჲ ვინ მოიგონოს სახელი. გარნა თუ ვინმე ვრცე-
ლითა სიცილითა განბასროს. ესე ვითარი ესე, სჯულისა და კეთილისა
წესიერებისა ჩუჟნისა. და კაცობრივისა ქცევისა და ჩუჟულებისა გა-
რეგანი უსჯულოებაჲ: რომლისათჳს ამას განვასაზღვრებთ. რომელნიცა
მოაქამდე ესრეთ კურთხეულნი ყოფილ არიან და გარდასრულ არიან,
იგინი შენდობილ არიან უმეცრებისათჳს: ხოლო უკუშ თუ აწ
სადმე იპოვნენ ვინმე ეგე ვითარნი, იგინი სჯულიერად ცოლ-ქმრად
ნუშეცა შერაცხილ არიან: ამიერიტგან კულა, ნულარამცა ვისგან კადრე-
ბულ არს ქმნაჲ ამისი: და უკუშ თუ იქმნას სადა. ოთხნი იგი კურთხე-
ულნი და ორნი მაკურთხეველნი მათნი ზუცესნი, ექუსნივე, განიკანონ-
ნენ“¹⁴⁰.

¹³⁹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. II, ტფ.
1929, გვ. 367.

¹⁴⁰ ივ. თ. კორდანიძე, ქრონიკები, წ. II. ტფილისი, 1897, გვ. 66.

როგორც ზემოთ მოტანილიდან ჩანს, მრავალჯერ ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ცოლიანები თუ ქმრიანები მეორედ იწერდნენ ჯვარს ისე, რომ კანონიერად განქორწინებულნი არ იყვნენ. როგორც მოსალოდნელიც იყო, ასეთი მოვლენა უფრო მეტად გავრცელებული ყოფილა მაღალ წრეებში. ძეგლის წერაც აღნიშნავს, რომ ასეთი რამ უფრო დიდთა ვიეთმე და „წარჩინებულთა და არა ლიტონთა კაცთაგან ქმნილად“ იყო.

„ძეგლის წერამ“ დაჰგმო ეს უწყესობა და ასეთ უკანონო ცოლქმარს „ნახევარ მრუშები“ უწოდა. კანონმდებელი ბრძანებს, რომ ზემოხსენებული ე. წ. „ნახევარმემრუშენი“ სჯულიერ ცოლქმარად არ შეიძლება ჩაერიცხოთო.

„ძეგლის წერიდან ჩანს, რომ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევამდე, მიუხედავად ქრისტიანული რელიგიის მიერ აღიარებული დებულებებისა, საქართველოში ქორწინებას არა თუ რელიგიურ „საიდუმლოებად“ არ თვლიდნენ, არამედ პირიქით, მასში წმინდა სამოქალაქო ხასიათის გარიგებას ხედავდნენ. ჩანს, რომ ქორწინების სფეროში ადგილი ჰქონია ე. წ. წარმომადგენლობას. იმდენად განვითარებულა საერო შეხედულება ქორწინებაზე, რომ წარმომადგენლობის წმინდა სამოქალაქო ხასიათის ცნებას ფართო დამუშავება მიუღია ქორწინების სფეროშიც. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევამდე საქართველოში არსებული ე. წ. „კიდის კიდე გვირგვინთა კურთხევა“. რომელსაც აკად. ჯავახიშვილი სამართლიანად უწოდებს წარმომადგენლობით ქორწინებას.

რაში მდგომარეობს „კიდის კიდე“ გვირგვინთა კურთხევა?

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

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

„კიდის კიდე და არა ერთგან კურთხევა გვირგვინთა“, როდესაც საქმრო და საცოლე ერთმანეთისაგან დაშორებით ქორწინდებოდნენ. ჩვეულებრივ თითოეული მათგანის სახლში ხდებოდა ცალ-ცალკე. ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილ ციტატაში მოხსენიებულნი არიან. წარ-

მოდგომილნი“. ისინი, ეს წარმომადგენელნი წარმოდგენილის ნაცვლად ლეებულობდნენ გვირგვინის კურთხევის ცერემონიაში მონაწილეობას და აპიტომაც მათ ადგაძნენ გვირგვინს. ესაა თავისებური პირთა შეცვლა ქორწინების ცერემონიალში.

როდესაც 1810 წლის 11 მარტს ვენაში — წმ. სტეფანეს ტაძარში ნაპოლეონ ბონაპარტის ავსტრიელ პრინცესაზე დაქორწინების საზეიმო ცერემონიალში იმპერატორის „წარმომადგენლად“ იყო მარშალი ბერტიე. ამაში. რა თქმა უნდა, არავითარი ორიგინალობა არ ყოფილა. ასეთ მოქმედებაში გამოსკვივის შეხედულება, რომ ქორწინება უბრალო სამოქალაქო ქონებრივი გარიგების ანალოგიური აქტია. ეს იყო ბურჟუაზიულად განვითარებული ძველი რომაული შეხედულება ქორწინებაზე. ამ შემთხვევაში, შესაძლოა ნაპოლეონის „ორიგინალობა“ იმაში მდგომარეობდა, რომ მან დაქორწინებიდან რამდენიმე დღის შემდეგ პირველად ნახა თავისი მეუღლე.

საქართველოში ზემოხსენებული სახის ქორწინების ცერემონიალში, როცა საცოლეს უკურთხებდნენ გვირგვინს, იქ მისი საქმროს ნაცვლად გვირგვინს ქვეშ სხვა მამაკაცი იდგა ხოლმე, მაგრამ გასაგები მიზეზების გამო ჯვრისწერის დროს მისი სახელი კი არ იხსენიებოდა, არამედ ნამდვილი საქმროსი — წარმოდგენილის.

„კიდის-კიდე გვირგვინთა კურთხევის“ დროს, იქ, სადაც დაქორწინების ცერემონიალი სრულდებოდა, საცოლოს ნაცვლად გვირგვინის ქვეშ მის წარმომადგენლად ქალი კი არ მდგარა, არამედ მამაკაცი. ჩანს, ქართველ ქალებს ამგვარი წარმომადგენლობა მათი პატივისა და ღირსებისათვის სათაქილოდ თუ საზიფათოდ მიუჩნევიათ. გასაგებია, რომ ამ შემთხვევაში ჯვრის წერის დროს წარმომადგენლის სახელს კი არ იხსენიებდნენ, არამედ წარმოდგენილისას. მამაკაცთა მიერ გვირგვინის კურთხევის ახლახან მოხსენიებულ წესს „კაცობრივი ქცევა და ჩვეულება“ ერქვა და იგი გავრცელებული იყო „წარჩინებულთა“ და არა „ლიტონთა კაცთა“ წრეში, რადგანაც სწორედ საზოგადოებრივ ფენაში იყო ქორწინება უბრალო ხელშეკრულება, უბრალო გარიგება.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ სასტიკად აკრძალა ასეთი ქორწინება და ბრძანა, რომ ასეთი წესით შეუღლებულნი „სჯულისიერად ცოლ-ქმრად ნუმცა შერაცხილ არიან“-ო.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ კიდეც ზემოთ, კანონმდებელი კრძალავს მართლმადიდებელთა და წარმართთა შორის ქორწინებას. ცხადია, აკრძალული იქნებოდა ქრისტიანთა და მაჰმადიანთა შორის ქორწინებაც. „ყოველნი მართლმადიდებელნი, — ამბობს კანონმდებელი, — ტაძარ არიან ღვთისა, ხოლო „ყოველი ბოროტად მადიდებელი ანუ ყოვლად არ მადიდებელი ტაძარ არს ეშმაკისა“. ამიტომაც დაუშვებელია,

რომ „არც მართლმადიდებელი მამაკაცი მწვალებელსა, გინა წარმართსა დედაკაცსა, ანუ დედაკაცი მამაკაცსა შეუუღლდნენ“ (მუხლი იგ). ანალოგიურადაა ეს გარემოება გადაწყვეტილი მე-6 მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილებებში¹¹¹.

ის გარემოება, რომ კანონმდებელი კრძალავს სხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებთან ქრისტიან მართლმადიდებელთა ქორწინებას, სხვათა შორის იმ მომენტიტაც უნდა ყოფილიყო გამოწვეული, რომ იმ პერიოდში სარწმუნოებრივი კუთვნილება ეროვნული კუთვნილების სინონიმად იქცა. მაშინდელი საქართველოსათვის, რომელიც დავით აღმაშენებლის ხელმძღვანელობით აქტიურ ნაციონალურ განმათავისუფლებელ ბრძოლას ეწეოდა მაჰმადიანური სამყაროს წინააღმდეგ, პოლიტიკური თვალსაზრისით, რომელიც რელიგიურ სამოსელში იყო გახვეული, მიზანშეუწონლად იქნა მიჩნეული ქართველთა ქორწინება მაჰმადიანებთან.

ამრიგად, ქორწინების დამაბრკოლებელ მიზეზებად XII საუკუნისათვის ითვლება: „უპასაკობა“, რომელიც ქალისათვის 12 წლის ასაკის მიღწევამდე დაქორწინებას შეუძლებელს ხდის. როგორც აღვნიშნეთ, კანონმდებელი ამ საკითხის გადაწყვეტის კრიტერიუმად ძირითადად სქესობრივ სიმწიფეს (იმდროინდელი შეხედულების შესაბამისად) ლეზულობს და ამით რამდენადმე ქორწინებაში შემსვლელთა ქმედობათუწარჩინობასაც აქცევს ყურადღებას იმდენად, რამდენადაც კრძალავს „ჩჩილთა“ დაქორწინებას და გამოწაკლისის სახით უშვებს მხოლოდ მათ „დაწინდვას“. ამასთანავე განსხვავებით ზოგიერთი ქვეყნისაგან საქართველოში „დაწინდვას“ საქორწინო ასაკის მიღწევის შემდეგ არ შეიძლებოდა მოჰყოლოდა „დაწინდულთა“ იძულებითი დაქორწინება. შესაძლოა ეს იმიტაც ყოფილიყო გამოწვეული, რომ გამოწაკლისის სახით, ზოგჯერ ასაკს მიღწეულ პირთა ნებას მხედველობაში ღებულობდნენ. ყოველ შემთხვევაში ეს საკითხი ყველგან ასე როდი წყდებოდა. ჩვენ უკვე ზემოთ ნაწილობრივ ვლაპარაკობდით იმის შესახებ, რომ 1084 წელს ბიზანტიის იმპერატორმა ალექსი კომნენმა გამოსცა ბრძანება, რომ დაწინდვა, რომელიც საეკლესიო კურთხევით ხდებოდა, უნდა ჩაბევილიყო ქორწინების ძალისმქონედ და დაურღვეველად.

„ვისრამიანში“ ასახულ არქაულ საოჯახო ურთიერთობასთან შედარებით, რომლის მიხედვითაც ქალის ბედი ზოგჯერ მის დაბადებამდეა გადაწყვეტილი (ვისი „დედამ უშობელი გაათხოვა“) აღრინდელ ფეოდალურ საქართველოში უთუოდ ჩანს საკმაო პროგრესი. აქ მხოლოდ ჩჩვლ ქალ-ყრმათა“ დაწინდვასთან გვაქვს საქმე, მაგრამ ეს არაა ქორწინების

¹¹¹ А. С. Х а х а н о в, Правила VI вселенского собора, М. 1903, гл. 43.

წესის გაბატონებული ფორმა. მაგრამ როგორც „ვისრამიანში“ აღწერილი ეპოქის სპარსეთში, ასევე ფეოდალურ საქართველოშიაც, ქორწინების სათუძვლად როგორც წესი, არ შეიძლება სიყვარული იყოს. დასაქორწინებელთა ბედი ხშირად წყდება ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ქორწინების ნამდვილი სუბიექტები ჯერ კიდევ შეურაცხადნი იყვნენ.

ქორწინების დამაბრკოლებელ მიზეზად, გარდა „უპასაყობისა“, ითვლებოდა აგრეთვე დასაქორწინებელთა ნათესაობაც. როგორც უკვე ამაზე ზემოთაც გვქონდა ასაუბარი, საეკლესიო სამართალი სხვადასხვა დროს ნათესაობის სხვადასხვა საფეხურს თვლიდა ქორწინებისათვის დამაბრკოლებელ მიზეზად¹⁴².

ქორწინების დამაბრკოლებელი მიზეზი იყო აგრეთვე ქორწინებაში შემსვლელთა სხვადასხვა „რჯული“. 1103 წელს ამ საკითხზე რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებას დიდი მსჯელობა ჰქონია. საინტერესოა; რომ მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილების შემდეგაც, რომელიც ქრისტიანეთა და არაქრისტიანეთა შორის ქორწინებას კრძალავდა, საქართველოში სავსებით აღმოფხვრილი არ უნდა ყოფილიყო ასეთი ქორწინება; რადგანაც 1103 წელს, ზემოხსენებული საეკლესიო კრებიდან რამდენიმე ასეული წლის შემდეგაც რუის-ურბნისის „ძეგლის წერას“ ხელმეორედ მოუხნა მისი აკრძალვა. ჩანს, რომ რუის-ურბნისის ადგილობრივ საეკლესიო საკანონმდებლო კრებამდე საქართველოში სამღვდელოებას მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებისა და მიუხედავად ქრისტიან მართლმადიდებელთა და „მწვალებელთა შორის ქორწინება და გვრგვინის კურთხევა“ ხშირად მოუხდენია. მიუხედავად იმისა, რომ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ აკრძალა მართლმადიდებელთა და „მწვალებელ წარმართთა შორის ქორწინება“, როგორც ივ. ჯავახიშვილი ამბობს: „არაერთი საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ამის შემდგომად ასეთი ქორწინება მთლად არ შეწყვეტილა“¹⁴³.

არ იქნება ზედმეტი გავიხსენოთ, რომ სხვადასხვა სარწმუნოების მადიარებელ პირთა შორის ქორწინებას რადიკალურად მხოლოდ ქრისტიანულმა ეკლესიამ გაუწია წინააღმდეგობა. იუდაიზმში ასეთ ქორწინებას შედარებით ნაკლებად ეწინააღმდეგებოდა. იუდაიზმის მიხედვით ებრაელებსა და ქრისტიანთა შორის ქორწინება სავსებით დასაშვებია და ეს ხაზი გატარებული იყო საუკუნეების განმავლობაში ვიდრე ახალ დრომდე. ქრისტიანულმა ეკლესიამ და სახელმწიფომ კი სულ სხვა პოზიციები დაიკავეს ხსენებულ საკითხში. 339 წელს კონსტანტი II აკრძა-

¹⁴² იხ. А. С. Павлов, Сокращенный курс лекции церковного права, Изд. 1895/6, стр. 498—500.

¹⁴³ ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, გ. II, გვ. 368.

ლა ებრაელებსა და ქრისტიანთა შორის ქორწინება პირველებისათვის სიკვდილით დასჯის მუქარით. 388 წელს თეოდოსი 1-მა საერთოდ აკრძალა ქორწინება ქრისტიანებსა და ებრაელებს შორის. ასეთი ქორწინება განიხილებოდა, როგორც მრუშობა. 533 წელს ორლეანის, ხოლო 535 წელს კლერმონის საეკლესიო კრებებზე ისევ აიკრძალა სხვადასხვა სარწმუნოების პირთა შორის ქორწინება. ასეთი ქორწინებანი იკრძალება უნგრეთსა და ესპანეთში უკვე XIII საუკუნეშიაც. ქრისტიანული ეკლესია რიგ ქვეყნებში იქამდეც კი მივიდა, რომ ქორწინება აკრძალა არამართო, ვთქვათ, ქრისტიანებსა და მაჰმადიანებს შორის, არამედ თვით ქრისტიანული სარწმუნოების სხვადასხვა მიმდინარეობის წარმომადგენელთა შორისაც.

საინტერესოა, რომ შარიათით მუსულმანებს ქრისტიანი ცოლის შერთვის ნება აქვთ. მხოლოდ მუსულმან ქალს არა აქვს უფლება გაკეცეს ქრისტიანს.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება ქორწინების სფეროში, გარდა ზემოხსენებულისა, ზოგიერთ სხვა ფორმალობათა რეგლამენტაციასაც იძლევა.

თუ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამდე გვირგვინთა კურთხევის მტკიცედ დადგენილი რეგლამენტი არ არსებულა და დაქორწინების მთელი ცერემონიალი ხშირად სახლებში უწარმოებიათ, ზემოხსენებულმა საეკლესიო კრებამ ასეთი რამ მტკიცედ აღკვეთა. „ძეგლის წერაში ნათქვამია: „ვითარმედ თვინიერ ეკლესიისა და საკურთხეველისა არცა ნათლისცემა შესაძლებელ არს. არცა გვირგვინთა კურთხევა“-ო.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამდე დაქორწინება, როგორც ჩანს, უწარმოებიათ როგორც ე. წ. თეთრი, ისე შავი სამღვდელოების წარმომადგენლებს. აქაც „ძეგლის წერა“ აღგენს, რომ დაუშვებელია ხუცეს-მონაზონთა მიერ გვირგვინის კურთხევა. „არცა მონაზონსა ხუცესსა გვირგვინთა კურთხევად ხელ-ეწიფების“-ო — ამბობს „ძეგლი“. გვირგვინის კურთხევა უშუალოდ თეთრი სამღვდელოების კომპეტენციაში მოექცა. ცხადია, რომ ზემოხსენებული წესების დარღვევა ქორწინებას არაკანონიერს ხდიდა.

„ძეგლის წერიდან“ არა ჩანს დასაქორწინებელთა წოდებრივი განსხვავებულობა ითვლებოდა თუ არა ქორწინების დამაბრკოლებელ მიზეზად. აკად. ივ. ჯავახიშვილი ამასთან დაკავშირებით სამართლიანად მენიშნავს, რომ პატრონყმობა და წოდებრივი განსხვავება და გვარიშვილობა იმდენად განმტკიცებული იყო მაშინ, რომ ამის შესახებ არც საჭირო იყო რაიმე განსაკუთრებულ კანონმდებლობითი აკრძალვაო. უამისოდაც იმდროინდელი საზოგადოებრივი და წოდებრივი პირობები და ვითარება დაუძლეველ დაბრკოლებას წარმოადგენდა და ქორწინებას

ნება დაბალ და მაღალ წოდებათა გვარისშვილებს შორის ალბათ შეუძლებელი ან ძალიან იშვიათი იქნებოდა-ო¹⁴⁴.

ასევე იყო ბიზანტიაშიც, სადაც იმპერატორ იუსტინიანეს კანონმდებლობის მიხედვით საცოლქმროთა წოდებრივი სხვადასხვაობა ქორწინების დამაბრკოლებელ მიზეზად ითვლებოდა. მეტ-ნაკლებად ბიზანტიის კანონმდებლობამ ეს პრინციპი ბოლომდე შეინარჩუნა. ანალოგიური მდგომარეობა უნდა გვქონდეს საქართველოშიაც. უფრო გვიანდელი პერიოდისათვის შემოხსენებული დოკუმენტალურად დასტურდება.

თუ რაიმე კანონით გათვალისწინებული დამაბრკოლებელი მიზეზები სახეზე არ იყვნენ, ცხადია, ქალ-ვაჟის ქორწინებას იურიდიულად სხვა ვერაფერი შეუშლიდა ხელს.

თავდაპირველად უნდა მომხდარიყო გვირგვინის კურთხევა. ამ ცერემონიალის შესრულების შემდეგ იწყებოდა „ქორწინება“ (იხ. „ძეგლის წერა“ § 3). ჩანს კანონმდებელი „ქორწინების“ ქვეშ გულისხმობს საერო წეს-ჩვეულებებზე დამყარებულ იმ ღვინსა და წვეულებას. რომელიც ქართველთა ჩვეულებების მიხედვით მაშინაც აუცილებელი ყოფილა.

ეს იყო გვირგვინის კურთხევის მომდევნო ჩვეულება თუ ეახშამ-ღვინი.

ამის შემდეგ წესად ყოფილა 'ე. წ. „სამხრობა“ (იხ. „ძეგლის წერა“ § 3), რომელზე დასწრება მღვდელსაც შეეძლო, რაც გვაფიქრებინებს, რომ მას ღრეობის ხასიათი არ უნდა ქონოდა. მართლაც, საბა ორბელიანი სამხარს ასე განმარტავს: „ჴამადთა ჴამთა სახელ არს; ვინათგან ორთა ჴერთა ჴამენ, შუადლე ჴამადი არს სამხარი, ხოლო მიმწუხარი ჴამადი სერობა. უკეთუ სამხარი არა შუადლე მიიღო და უადრესად ჴამა, მესაჴე ანუ მეორე ჴამსა უწოდენ სადილსა და არა სამხარსა“¹⁴⁵.

საინტერესოა, რომ VI მსოფლიო საეკლესიო კრების დადგენილებით „ქორწილსა, თუ მოწესეთაგანი ვინმე იწოდოს და მივიდეს პურის ჴამად, ვინაითგან მგოსანნი და მსახიობელნი და მომღერალნი შემოიყვანნენ, უხმს მოწესესა მას აღდგომა და სახედ თვისად წარსულა“ (§ კვ).

საყურადღებოა და საინტერესო ქრისტიანული ეკლესიის მხრივ ასკეტური მორალის ჩანერგვა თვით ქორწინების ცერემონიალში და მის შემდეგაც.

¹⁴⁴ იქვე, გვ. 369.

¹⁴⁵ ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, „სიტყვის კონა“. სახელგამი, 1949, გვ. 365—366

კართაგენის საეკლესიო კრებაზე IV საუკუნეში (398 წ.) დადგენილ იქნა, რომ ახლადქორწინებულთ გვირგვინის კურთხევის შემდეგ, მათივე საქორწინო კავშირის დალოცვის პატივსაცემად იმ ღამეს თავი უნდა შეეკავებინათ სქესობრივი ურთიერთობისაგან¹⁴⁶. კართაგენის საეკლესიო კრების XIII თავის დადგენილება შემდეგ გამეორებულ იქნა წმიდა და მამებისა და პაპების მიერ. ეს რელიგიური მოთხოვნილება შემდეგ საერო საკანონმდებლო სანქციას ღებულობს.

მაგ., ტერტულიანეს, კლიმენტი ალექსანდრიელის, ინოკენტი პირველის მიხედვითაც დაქორწინებულთ ქორწინების პირველ ღამეს უბიწოდ უნდა შეენარჩუნებიათ თავი. ასეთ ასკეტურ გამოცდას უწყობდა ეკლესია ახალგაზრდა ცოლ-ქმართ.

ქრისტიანულმა ეკლესიამ ქორწინების წესში მონაწილეობის მიღება ეკონომიური შემოსავლის წყაროდ გახადა¹⁴⁷. ცნობილია, რომ XIII საუკუნის დასაწყისისათვის ანელი ხუცესნი ქართველ და ქალკიდონიან სომეხ სამწყსოს გვირგვინის კურთხევაში ას-ას ღრამას ახდევინებდნენ. ამასთან დაკავშირებით წარმოშობილა მრევლსა და ხუცებს შორის უთანხმოება. და როდესაც 1218 წელს ეტიფანე კათალიკოსი ქართული ეკლესიის საკურთხებლად ჩავიდა ანისში, იგი იძულებული გახდა მრევლის აზრისათვის ანგარიში გაეწია: „ყოვლად უწყესო არს ალება თქუენ-განცა გუირგუინთა კურთხევისათვისს ასისა ღრამისა“ — აღიარებს ეტიფანე კათალიკოსი და ადგენს, რომ მომავალში გვირგვინის კურთხევისათვის მხოლოდ 33 ღრამა გადახდესო¹⁴⁸.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ დაადგინა, რომ „მეორეთა გვირგვინთა მაკურთხეველი ხუცესი სამხრობად ნუ მივაღს მათ თავ-

¹⁴⁶ იხ. М а к а р и и , Православно-догматическое богословие, т. II, Спб., 1883, стр. 482.

¹⁴⁷ დ. გურამიშვილი ასე მიმართავს მღვდელს:

მეკვდრისა პატრონსა სიკვდილის ღროსა

ბევრს ნუ შეუვეთ სამარხ-სამკვდროსაო. როგორც წილენელის სარგოს გაჩივებიდან ჩანს, ეს «სარგო» საქმოდ დიდი იყო. ანალოგიური «გაჩივება» ქორწინებასთან დაკავშირებით არ გავიანია. მაგრამ არაპირდაპირი ცნობები შემორჩენილა: «ქალმასობაში» მღვდლების შესახებ ნათქვამია: «ასე რომ მონათლენ ვისმე, იმ ყმარწელის ნათლას, ან დედ-მამას გამოართმევენ მოსანათლავსა».

დააქორწინებენ ვისმე, საყდრის კარსაც დაუეცენ, ვინმე არას მისცემენ, და ჯვარის საწერსაც გადახდევინებენ. იმასაც არ დასჯერდებიან ხალიჩა და ღარჩაც უნდა ჰქვამდესო მქორწინეთა რა იმათ წაიღონ.

იხ. В. В. Д о н д у а , К Социально-экономической жизни средневековой Грузии по афонской рукописи (1218) Епифания, Академия Наук СССР, XV. Академику Н. Я. М а р р у . М. Л., 1935, стр. 645.

¹⁴⁸ ივ. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი , სოციალური ბრძოლის ისტორია საქართველოში, ტფ., 1934, გვ. 13—14.

ნა“-ო. ჩანს, მეორედ გვირგვინთა კურთხევა დამოუკიდებლად მისი გამომწვევი მიზეზებისა, არ იყო მაინცდამაინც სასურველ რამედ მიჩნეული და ალბათ მღვდელსაც ამიტომ „მეორედ გვირგვინთა კურთხევისას“ არ ზთავდნენ ნებას თავისი წევრით „გაეზღნეირებინა“ დაქორწინებულთა ოჯახი.

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

ქრისტიანული ეკლესია, რომელიც სახელმწიფოსთან ხელიხელ ჩაკიდებული იბრძოდა ფეოდალური ოჯახის განმტკიცებისათვის, სასტიკად ეწინააღმდეგებოდა „სჯულიერი“ ცოლის გარდა სხვა „უკანონო“ ცოლების ყოლას. ჩანს, რომ ფეოდალურ სახელმწიფოსა და ეკლესიას ბოლიანად ვერ განუხორციელებიათ ეს პრინციპი. აშოტ კუროპალატს და მის შვილს ადარნასეს, მეფე გიორგი III-ს, ლაშა გიორგის, დიმიტრი თავდადებულს და ბევრს სხვა მეფეებსა და წარჩინებულს „უკანონო“ ცოლები ჰყოლიათ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ერთი საფუძვლიანი მოსაზრების მიხედვით XII საუკუნის დასასრულსა და XIII საუკუნის დასაწყისისათვის ფეოდალურმა საქართველომ სოციალ-ეკონომიური განვითარების ისეთ მაღალ საფეხურს მიაღწია, რომ ხელსაყრელი საგარეო პირობების არსებობის შემთხვევაში მისი შემდგომი წინსვლა ფეოდალური საზოგადოების წიაღში ახალი — ბურჟუაზიული ურთიერთობის ჩასახვა-წარმოქმნის გზით შეიძლებოდა წარმართულიყო. ახლოვდებოდა ეამი, როდესაც შესაძლებლობაში მაინც, საზოგადოების რევოლუციური გარდაქმნის გზით, ხმლის რაინდები ფულის რაინდებს უნდა შეეცვალათ.

ფეოდალური ურთიერთობის განვითარების ასეთ მაღალ საფეხურზე მდგომ ქვეყანაში, რომელიც მეტი რომ არა ვთქვათ, თავისი საზო-

გადოებრივი განვითარების ისტორიული სიმაღლით, როგორც დასავლეთის ისე აღმოსავლეთის არცერთ ქვეყანას არ ჩამოუვარდებოდა, რა თქმა უნდა, არც საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობის დონე უნდა ყოფილიყო დაბალი. მართლაც ჩვენ ვხედავთ, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებასთან ერთად შეიცვალა შეხედულება ქორწინება-გარიგებაზე. გიორგი მერჩულე თავის ცნობილ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში იძულებული გახდა ეჩვენებინა ანტიასკეტური სამყარო, ქვეყანა, სადაც სიყვარული აუჯანყდება ძველი ფეოდალური საზოგადოების ტრადიციებს.

ცოლიანი აშოტ კურაპალატი ოჯახის გარეთ პოულობს ძლიერი სიყვარულის ობიექტს. ზენონის და სამარცხვინოდ არ თელის ქორწინების გარეშე სიყვარულს. ქალი უკვე ცდილობს სიყვარულით გათხოვების უფლების მოპოვებას, იგი იბრძვის იმისათვის, რომ სიყვარული გადააქციოს ეთიკურ ძალად.

ამავე მიმართულებით განვითარებას ხელი შეუწყო X—XII სს. საქართველოს პოლიტიკური და სამეურნეო ძლიერების ზრდა-განვითარებასთან დაკავშირებულმა ეროვნული თვითმგენების მქალაქმა განვითარებამ. მხედველობაში უნდა იქნას მიღებული ის გარემოებაც, რომ ქართულ ღრმადილეში აღმოცენებული ე. წ. ქალის კულტი გამაყვითელშობილებელ გავლენას ახდენდა საოჯახო ურთიერთობის განვითარებაზე, ქალის საზოგადოებრივ მდგომარეობაზე. ქალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის სფეროში, მათ შორის ქონებრივი ურთიერთობის სფეროშიც, საკმაოდ მონაწილეობს, იგი სამართლებრივი ურთიერთობის სუბიექტია.

XI—XII საუკუნეებში მაღალი წოდების წარმომადგენელი ქალები, რომელთა შესახებაც ჩვენამდე მოაღწიეს ცნობებმა, სერიალულა გავლენით სარგებლობენ საზოგადოებაში. ბაგრატ IV დედა, მარიამი ნიდის „საბერძნეთად ძიებად მშვიდობისა და ერთობისა, კუალად ძიებად პატივისა კუროპალატობისა ძისათჳს თჳსისა, ვითარცა არს ჩვეულება და წესი სახლისა მათისა, და მოყვანებისათჳს ძის ცოლისა“¹⁴⁹. „მატიანე ქართლისაჲ“-ში მოთხრობილი ეს ამბავი განკერძოებით არ დგას პოლიტიკური ძლიერების ეპოქაში ქალთა მაღალი საზოგადოებრივი მდგომარეობის შესახებ სხვა ფაქტებისაგან. თამარისა და რუსუდანის მეფობის ფაქტი ამის შესახებ თავისთავად მეტყველებს.

როდესაც თამარ მეფეს ყუთლუ არსლანის მომხრეები აუჯანყდნენ, მეფის კარმა აჯანყებულებთან მოლაპარაკების გამართვა გადაწყ-

¹⁴⁹ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, 1955, გვ. 294; ს. ყ ა უ ხ ი შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით.

ვიტა. თამარ მეფემ მოწინააღმდეგეებთან მოლაპარაკება ორ გამოჩენილ მანდილოსანს ხოშაქ ცოქალს, დიდგვარიანი აზნაურის—რათი ერისთავთ ერისთავის დედასა და კრავაჲ ჯაყელს, დიდაზნაურ სამძივართა დედას, მიანდო. ქალისაჲში პატარისცემის ძველი ტრადიციების მიხედვით ქალი საპატიო და მშვიდობის „მქსოველი“ არსება იყო. თამარი, მეფე ქალი, მის ისტორიკოსს სამეხის მეოთხე წევრად ჰყავს წარმოდგენილი: ე. ი. მეფე ქალი — თამარი — გაღმერთებულია. ქრისტიანობის ეპოქაში ეს იყო უდიდესი რამ, რაც კი შესაძლოა თქმულიყო ქალზე და ნაერთოდ ადამიანზე. ამავე დროს ქრისტიანობა საერთოდ თვით მეფეთა გაღმერთების თეორიის მოწინააღმდეგეც იყო.

თავისი დროისათვის დიდმნიშვნელოვანი ფაქტი იყო თამარ მეფის დროს გამოსული ბრძანებულება, რომელიც ჰქრივ ქალებს ხელახლა ქორწინების ნებას რთავდა. ამასთან დაკავშირებით ისტორიკოსი მოგვითხრობს; რომ თამარმა „იქსნა მოვალენი ვალთაგან, და მისცა ობოლთა ღონე და ქურივთა კელმწიფებაჲ ქორწინებად“¹⁵⁰.

ქალებისათვის მეორედ დაქორწინების უფლების საკითხი მაშინდელი საერო და საეკლესიო კანონმდებლობის ერთ-ერთ მეტად საჭირობო საკითხად ითვლებოდა. ცნობილი საეკლესიო მამები კირილ ალექსანდრიელი, იოანე ოქროპირი და სხვები გმობენ ჰქრივის მეორედ ქორწინებას და მას უწოდებენ „ზრდილობიან მრუშობას“. 535 წელს იუსტინიანე თავის მე-2 ნოველაში აღნიშნავს, რომ ქების ღირსი არიან ქალები, რომლებიც ქმრის გარდაცვალების შემდეგ არ გათხოვდებიან და სარეცელს წმინდად შეინახავენო.

IX საუკუნის დასასრულს იმპერატორი ლევ ბრძენი მკაცრად ამბობდა იმ ქალებს, რომლებიც ქმრის გარდაცვალების შემდეგ მეორედ თხოვდებიან. 963 წელს პატრიარქმა პოლიექტმა იმპერატორ ნიკიფორ ფოკას მეორედ დაქორწინებისათვის საეკლესიო ეპიტიმია დაუწესა. ცხადია, როდესაც იმპერატორს და მამაკაცს ასე მოექცნენ, ქალებს უფრო სატიკად ექცეოდნენ ანალოგიურ შემთხვევებში.

დამახასიათებელია, რომ ქართველ ისტორიკოსს საამაყო და საქებაო მოვლენად მიაჩნია ის გარემოება, რომ თამარმა უბოძა „ქურივთა ხელმწიფებაჲ ქორწინებად“.

თავის ეპოქისათვის ეს იყო დიდი პროგრესული მნიშვნელობის ღონისძიება ქალთა ემანსიპაციის გზაზე. ხსენებული აქციით, რომელიც ქრისტიანულ-კანონისტური დოგმების უკიდურესობათა დაძლევის გზით ჰქრივ ქალებს უფლებას აძლევდა ქორწინების ლეგალური გზით

¹⁵⁰ ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, თბილისი, 1941, გვ. 76.

დაეკმაყოფილებინა მეორე სქესისაკენ ბუნებრივი მიდრეკილება, თამარ მეფემ იამოიჩინა გონიერი საჭეთმყარებელის უნარი.

აქვე შეიძლება, როგორც ფაქტი, აღვნიშნოთ, რომ აღმოსავლეთის ძველმა მაღალკულტურულმა ხალხებმა — ჩინელებმა და ინდოელებმა ანალოგური უფლებები ქალებს XIX—XX სს-ში მიანიჭეს. ქვრივ ქალს გათხოვების უფლება არ გააჩნდა აგრეთვე სპარსეთშიაც მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში¹⁵¹.

ცნობილია ზოგადი დებულება, რომ ამა თუ იმ საზოგადოებაში ქალთა ემანსიპაციის დონე წარმოადგენს საყოველთაო ემანსიპაციის ბუნებრივ საზომს (შ. ფურიე) და მაშასადამე, საზოგადოების მიერ მიღწეული სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების საფეხურის სწორ მაჩვენებელსაც. თუ ამ დებულებას ბოროტად არ გამოვიყენებთ, ის არ შეგვაცდენს.

ზემოხსენებულთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ არაბ იურისტ კასიმ ამინს, რომ ქალის მდგომარეობა სოციალურ წყობაში შეესაბამება ერის კულტურულ დონეს¹⁵².

ამასთან დაკავშირებით შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ შოთა რუსთაველის გენიალურ პოემას — „ვეფხისტყაოსანს“, რომელიც წარმოადგენს ხსენებული ეპოქის უდიდეს ქმნილებას. შოთას ქმნილება თავისი დროისა და ეპოქის ნაყოფია და იქიდან საზრდოობს. მაგრამ გასაგებია, რომ შოთა თავისი იდეებით ზოგჯერ წინ უსწრებს ეპოქასაც. ერთი და მეორეც ჩვენთვის საინტერესოა.

XII საუკუნისათვის საქართველოში გაიფურჩქნა ისეთი საერო პოეზია, როგორიც აღმოსავლეთის სხვა ქრისტიანულ ხალხებს არ გააჩნდათ.

საერო პოეზია ამ ეპოქის ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთ-ერთი ყველაზე ბრწყინვალე ყვავილია. იგულისხმება, რომ საერო პოეზიის განვითარებასთან ერთად შეირყა სასულიერო პირთა შეუზღუდველი იდეოლოგიური დიქტატურაც.

¹⁵¹ ჩინელი ქალის მდგომარეობასთან დაკავშირებით გასულ საუკუნეში ერთი ცნობილი ავტორი წერდა: «თუ ქალი ერთხელ იყო ქორწინებაში, მას არ შეუძლია შეიქცელოს მდგომარეობა და ქმარი მოუკლდეს, იგი ხელახლა ვერ გათხოვდება. იხ. П. Б. Мелендорф, Семейное право у китайцев, «Жизнь», 1898, № 13, გვ. 92, 1950 წელს ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკის კანონით აიკრძალა ქვრივი ქალებისათვის, ქორწინების უფლების შეზღუდვა; იხ. Законодательные акты Китайской Народной Республики, М., 1952, გვ. 261; სპარსეთში ქვრივი ქალების მდგომარეობის შესახებ იხ. К. А. Иностранцев, Сасанидские этюды, СПб., 1909, გვ. 130—131.

¹⁵² И. Крачковский, Избранные Сочинения, т. III, М., Л., 1956, გვ. 129.

რუსთაველის ეპოქისათვის დამახასიათებელია ის გარემოება, რომ არაბთა კულტურის ორბიტშია მოქცეული უზარმაზარი სივრცეები ინდოეთიდან და ირანიდან ვიდრე ესპანეთამდე, და არამყარია საზღვრები აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის.

დიდი იყო არაბული მწერლობის გავლენა როგორც აღმოსავლეთში ისე დასავლეთში. არაბული პოეზიის მთავარი თემა ამ დროისათვის სიყვარულია, სიყვარული თავისი მრავალფეროვნებით. პლატონური სიყვარულიდან ვიდრე ინდივიდუალურ სქესობრივ სიყვარულამდე.

არაბულ პოეზიაში ვითარდება მოსაზრება, რომ სიყვარული რჩეულთა ხვედრია, სათუთ ხასიათთა უპირატესობაა და გონებრივ ნათესაობას გულისხმობს.

არაბული ენისა და პოეზიის გავლენა საქართველოშიაც იყო, მაგრამ არა იმ მასშტაბით, როგორც ეს ესპანეთში იყო, ამავე დროს მუსულმანური აღმოსავლეთი XI—XII საუკუნეებში ჩამორჩებოდა მუსულმანურ დასავლეთს, ვთქვათ ანდალუსიას¹⁵³.

XI საუკუნის პირველ ნახევარში არაბმა მწერალმა იბნ ხაზმმა შეკვეთით დაწერა ვრცელი ტრაქტატი სიყვარულის შესახებ „მტრედის ყელსაბამის“ სახელწოდებით. ავტორი ვრცლად მსჯელობს სიყვარულის რაობის შესახებ. იბნ ხაზმისათვის სიყვარული უპირატესად ადამიანთა სულიერი ნათესაობის საფუძველზე აღმოცენებული მოვლენაა. ქალის გარეგნულ მშვენიერებას ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭება. როგორც იბნ ხაზმის თხზულებიდან ჩანს, მუსულმანურ ესპანეთში საკმაოდ ყოფილან ისეთი პირები, რომელთაც ნებაყოფლობით უარი უთქვამთ ისლამით დაშვებულ მრავალცოლიანობაზე. იბნ ხაზმი პირდაპირ ჩამოთვლის იმ პირთ, რომელთაც გადაწყვეტეს მხოლოდ ერთი ცოლი იყოლიონ¹⁵⁴.

თანდათან ინდივიდუალური სქესობრივი სიყვარული აღმოჩენილი იქნა. შარლ ლენიობორის თქმამი, რომ „სიყვარული XII საუკუნის გამოგონებაა“-ო. არის, რა თქმა უნდა, ქვეშაირიტების მარცვლები. როგორც დასავლეთში ისე აღმოსავლეთში, ამ დროიდან მოყოლებული კაცობრიობამ თავისი პოეზიის შენობის აგება სიყვარულის თემით დაიწყო.

შ. რუსთაველი „ვეფხისტყაოსანში“ ატარებს იმ აზრს, რომ ოჯახის საფუძველი სიყვარული უნდა იყოს. შოთა თვლის, რომ სიყვარუ-

¹⁵³ И. Ю. Крачковский, Арабская культура в Испании, М. Л., 1927, гл. 11—12.

¹⁵⁴ Ибн Хазм. Ожерелье голубки, М. 1957, Перевод с арабского М. А. Салье. гл. 15—16, 17—18.

ლის ობიექტი მხოლოდ ერთი ვინმე შეიძლება იყოს, იგი სავალდებულოდ ხდის ამ დებულებას და ამბობს, რომ კაცს უნდა

ერთი უჩინესი სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშოკოდეს.

მისგან კიდე ნურა უნდა, მისთვის ენა მესიყობდესა.

შოთამ შესძლო სიყვარული უმალესი მორალური კატეგორიას პიედესტალზე აეყვანა. „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული სიყვარული გაცილებით მაღალ დგას როგორც აღმოსავლური სოფისტური მიჯნურობისაგან, ისე დასავლურ უსაგნო რაინდული ტრფიალებისაგან.

ერთსაც და მეორესაც რუსთაველი გაემიჯნა იმიტომ, რომ ისინი არ შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ ოჯახის, საზოგადოების ამ სოციალური უჯრედის საფუძველი, ოჯახისა, სადაც უნდა განხორციელებულიყო პიროვნების აღზრდა — ეს მარადიული სოციალური კატეგორია.

ოჯახი წარმოადგენს იმ სოციალური წრის პირველ კონკრეტულ განხორციელებას, სადაც ხდება პიროვნების ფორმირება, რუსთაველს კი, ძლიერი, პროგრესული და მთლიანი პიროვნების მომღერალს, არ შეეძლო მიეღო სიყვარულის ის ფორმები, რომლებიც არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ოჯახის საფუძველი. პოეტს თავის პოემაში არ გამოყავს არც ერთი დადებითი გმირი, რომლის სიყვარულიც ობიექტიც გათხოვილი ქალი იყოს, როგორც ეს დასავლეთის პოეზიაში იყო. რუსთაველი სიყვარულის მთავარ და მისაღებ სახედ მიჯნურობას თვლის, ხოლო მიჯნურობა ოჯახის გარეთ კი არ უნდოდა იდგეს, არამედ ოჯახის საძირკველი უნდა გახდეს. სიყვარული, რომელიც ოჯახის გარეთ ეძებს არსებობის უფლებას, რუსთაველის აზრით არაა მისაღები.

ცნობილია, რომ ხანებულები პერიოდის ტრუბადურთა და მინეზინგერთა პოეზიაში სიყვარული, რომლის შედეგიც ოჯახის შექმნაა, უარყოფილია. ასეთ სიყვარულს არ უმღერიან პროვანსულ საზოგადოებაში. მეუღლეთა შორის ე. წ. „რაინდული“ სიყვარული მათ შეუძლებლად მიაჩნიათ. მათი აზრით, შესაძლოა, რომ მეუღლეებს ერთმანეთი ძლიერ უყვარდეთ, მაგრამ ეს არავითარ შემთხვევაში არ იქნება რაინდული სიყვარული. რაინდი რომ დაქორწინებულიყო სატრფოზე, ამით თითქოს, იგი უბრალო, უმნიშვნელო დედაკაცად აქცევდა მას. ერთი სიტყვით, ეს იყო სიყვარული სიყვარულისათვის და არა სიყვარული ქორწინებისა და ოჯახისათვის.

რაინდული სიყვარულის „დიდოსტატი“ — ულრიხ ფონ ლიხტენშტეინი არწმუნებდა თავის მკითხველებს, რომ მას ძლიერ უყვარდა თავისი მეუღლე. მაგრამ ასევე ძლიერ უყვარდა გულის სატრფოც. რუსთაველი არ ცნობს ასეთ დუალიტურ სიყვარულს.

რუსთაველი უარყოფს რა ოჯახის გარეთ მდგომ და მის დამარღვეველ რაინდულ სიყვარულს, იგი ამით ჩამორჩენილი პატრიარქალური

საოჯახო ურთიერთობის წინაშე როდი იხრის ქედს. პირიქით, რუსთაველი სასტიკი მოწინააღმდეგეა პატრიარქალური საოჯახო-საქორწინო, ბრმა ავტორიტეტზე დამყარებული ურთიერთობისა (ნესტანი არ ემორჩილება მამის ბრძანებას, გათხოვდეს იმაზე, ვინც მას არ უყვარს. ქალები აქტიურობას იჩენენ სასიყვარულო გრძნობის გამომჟღავნებაში ვაჟების წინაშე და სხვ.). რუსთაველი უმღერის ქორწინებისა და ოჯახის წარმოშობა იმ ვნებიან სიყვარულს, რომელიც თვისობრივად ახალი და მაღალია დასავლურ და აღმოსავლურ ამორალურ „სიყვარულობის“ თამაშთან შედარებით.

„ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარული არა დგას, ასე ვთქვათ, სიკეთისა და ბოროტების მიღმა, როგორც მაგალითად ვისისა და რამინის სიყვარული „ვისრამიანში“. სიყვარული რუსთაველთან არც ისეთი დემონური და ყოელის შთანთქმელი აღია, როგორც მაგალითად „ტრისტანსა და იზოლდაში“. სიყვარული, როგორც ვნება, რუსთაველის აზრით, გონებას არ უნდა უპირისპირდებოდეს და მკვეთრად გამოხატული ნებას მომენტს უნდა შეიცავდეს. როდესაც ტარიელმა თანმიმდევრულად ვერ დაიცვა ეს წესი, რუსთაველი ავთანდილის მეშვეობით გამოიყვანს ჩას ამ გზაზე.

პოეტის მიერ დახატული სიყვარული სქესობრივი სიყვარულია ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით იმ აზრითაც, რომ მისი საგანი ინდივიდია, პიროვნებაა ყოველგვარი ანგარიშიანობის გარეშე, და მის გვერდით თავის ელვარებას კარგავენ სიყვარულის საგვარეულო ან სხვა სისხლით ნათესაობრივ გრძნობათა სახეობანი.

ეს ის სიყვარულია, რომელმაც უფრო გვიან შექსპირის ჰამლეტს სამართლიანად ათქმევინა თავისი სატრფოს მისამართით:

მე ოფელია მიყვარდა და ორმოც ათას ძმას,
უთოდ მოგროვილთ, ჩემსავით ვერ ეყვარებოდათა-ო.

რუსთაველის პოემაში როდესაც ინდივიდუალურ სქესობრივ სიყვარულს უპირისპირდება მშობლიური სიყვარული და ამ ორ გრძნობათა შორის ერთ-ერთისათვის უპირატესობის მინიჭების საკითხი დგება, პირველი სძლევს მეორეს.

რუსთაველი, რა თქმა უნდა, ანგარიშიანობაზე დაფუძნებული ფეოდალური ქორწინება-გარიგებით წარმოშობილი ოჯახის მოწინააღმდეგეა.

რუსთაველს სურს ოჯახის შიგნით მეგობრობის გამეფება და მას ესმის, რომ ამისთვის აუცილებელია ოჯახის წმინდა ეთიკურ საფუძველზე აგება. ეს ეთიკური საფუძველი სიყვარულია. თუ ქორწინების საფუძველი ეკონომიური ანგარიშიანობაა, ამას შედეგად მოსდევს მეუღლეობრივი ღალატი (უსეინსა და ფატმანის ოჯახი).

ის ქორწინება, სადაც „ქალი ყმისა შესატყვისია“, ოჯახის მტკიცე საძირკველი იქნება. რუსთაველის პოემის მიხედვით იგულისხმება, რომ ავთანდილ-თინათინისა და ტარიელ-ნესტანის ოჯახი აგებულია ეთიკურ მომენტებზე და ისინი არც დაირღვევიან უთანხმოების ნიადაგზე.

თუ ყოველი მოცემული საზოგადოების ისტორიული სიმაღლის ძირითად კრიტერიუმს წარმოადგენს ის, თუ რამდენად უზრუნველყოფს მოცემული საზოგადოებრივი ურთიერთობა ადამიანში არსებულ შესაძლებლობათა განვითარებას, ამ თვალსაზრისით ფეოდალური საზოგადოება უთუოდ რამდენადმე მაღლა დგას ანტიკურთან შედარებით. იგივე ითქმის ფეოდალური საოჯახო ურთიერთობის შესახებ. მონათმფლობელურ საოჯახო ურთიერთობასთან შედარებით ფეოდალური უფრო მაღალი ისტორიული ფორმაა სხვადასხვა სქესის პირთა ურთიერთობისა და მათ შესაძლებლობათა განვითარების უზრუნველყოფის თვალსაზრისით.

„ვეფხისტყაოსანში“ ორი სხვადასხვა სახის ოჯახია გამოყვანილი — მეფე როსტევეანისა და მეფე ფარსადანისა. ორივე. რა თქმა უნდა, ფეოდალური ტიპის ოჯახია, მაგრამ მიუხედავად ამისა. მათ შორის რუსთაველი არსებითი ხასიათის განმასხვავებელ ნიშნებზე მიუთითებს. ეს განსხვავება, პირველ ყოვლისა, შეინიშნება ოჯახის წევრთა ურთიერთობაში. პოემის მიხედვით არაბეთის მეფე როსტევეანის ოჯახი ეთიკურ საწყისებზეა აგებული. იგი იდეალური მამა და ხელმწიფეა. რაც შეეხება ფარსადანს, იგი არაა იდეალური მამა. იგი მთლიანად და სავსებით ფეოდალური საზოგადოების ნიადაგზე დგას.

ცნობილია, რომ ქრისტიანულმა და მუსულმანურმა რელიგიებმა თავისი იურისდიქციის სფეროში მოაქციეს ქორწინება. ქრისტიანულმა ეკლესიამ იგი „რელიგიურ საიდუმლოებადაც“ კი გამოაცხადა. ქორწინების რელიგიური ლოცვა-კურთხევა ეკლესიის მიერ სავალდებულოდაც კი იქცა. თუ მივიღებთ მხედველობაში იმ გარემოებას, რომ პოემის გმირები ძირითადად მუსულმანურ სამყაროში მოქმედებენ. მაინც მოსალოდნელი იყო, რომ მუსულმანი სასულიერო პირი გამოჩნდებოდა ქორწინების ცერემონიაში. მაგრამ შეინიშნება, რომ პოემაში ქორწინების ცერემონიაში არ მონაწილეობს არც ერთი სასულიერო პირი. არც ფრიდონისაგან ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისათვის ქორწილის გადახდის პროცესში. არც არაბთა მეფის მიერ თინათინისა და ავთანდილის ქორწილის გადახდის დროს, და. დასასრულ, არც ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ქორწილში ინდოეთში. რუსთაველმა რელიგიის იმ დროს ყოვლისშემძლე და უფლებამოსილი მესვეურნი არ გააჰყვანა.

როგორც აკად. ივ. ჭავჭავაძემ შენიშნა, შ. რუსთაველის თავის პოემაში მოხსენებული აქვს, სხვათა შორის, ქალის ქორწინების ორი სახეობა — „კიდე-გათხოვება“ და ოჯახში „საძეოდ“ შემოყვანა. პირველ შემთხვევაში ქალი გადის მამის ოჯახიდან და მას „სძლად“ მიიყვანენ სასიძოს ოჯახში, ხოლო მეორე შემთხვევისას, როდესაც ქალი მხოლოდშობილია, იგი არ გადის მამის ოჯახიდან, — მას „საძეო“ ეწოდება და სასიძო ქალის მშობლების ოჯახში შემოჰყავთ. ეს უკანასკნელი, ალბათ, იმით იყო გამოწვეული, რომ ქალი სამეკიდროს პატრონი და მემკვიდრეობის განმგებლობ-აღმადგენელი უნდა ყოფილიყო.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ შვილად აყვანის გვერდით „საძეოდ“ შემოყვანა ფეოდალურ საზოგადოებაში უნდა ყოფილიყო ანდერძის თავისუფლების თავისებური სუროგატი.

შ. რუსთაველი ამბობს:

„გაგზავნეს კაცი ხვარაზმშას წინა შვილისა მთხოვლი;
შესთვალეს: «ჯახდა უმკვიდროდ სამეფო ჩვენი ყოელი.
არს ერთი ქალი საძეო, არ კიდე გასათხოელი.
თუ მოგვეცემ შვილსა სასიძოდ, სხვასა წელარას მოელი».

„საძეო ქალები“, როგორც ეს გვიანი შუა საუკუნეების დოკუმენტებიდანაც ჩანს, ქმარს თავიანთ ადგილ-მამულსა და სახლკარში შემოიყვანდნენ. ამ მხრივ რუსთაველის მიერ მოწოდებულ ცნობას კარგად ეხმაურება XV—XVIII საუკუნეების დოკუმენტები¹⁵⁵. საძეო ქალის ქმარი სიძეც იყო და „მემკვიდრე შვილიც“, როგორც ამის შესახებ პირველადი საბუთები მოგვითხრობენ. „საძეო“ ქალის ქმარი ცოლის გვარს ღებულობს. როგორც ეს დოკუმენტალურადაც დასტურდება. რუსთაველიც დაახლოებით ასეთსავე მოვლენას გულისხმობს „საძეო ქალის“ გათხოვებაში. სიტყვა „ძე“-ს რუსთაველთან სამემკვიდრეო-სამართლებრივი გარკვეულობა აქვს. იგი ნიშნავს შვილს, მაგრამ მემკვიდრე შვილს აუცილებლად. ძე ითქმის როგორც ქალიშვილის ისე ვაჟიშვილის მისამართით, როდესაც ისინი მემკვიდრის როლში გამოდიან (მაგ., თინათინი როსტევეანის „ძე“-ა). როდესაც ქალი სამემკვიდრეო სამართლებრივი თვალსაზრისით ქმედობაუნარიანია, იგი ძეა¹⁵⁶. ხოლო „საძეო“ ნიშნავს პირს, რომელიც ძის როლს ასრულებს — მემკვიდრე შვილს. ტერმინით „სივადე“ რუსთაველი აღნიშნავს მემკვიდ-

¹⁵⁵ იხ. ვ. ფუტურძე, ქართულ-სპარსული ისტორიული სპარსული საბუთები, თბ., 1955, საბ. № 104, ცნია ფონდი 1450, დავთარი II, საბ. № 76, იქვე ფონდი 1450, დავთარი 44. საბ. № 70.

¹⁵⁶ იხ. В. Д о н д у а, Терминологические особенности в лексике Руставели. Исследования по истории культуры народов Востока, Сборник в честь И. А. Орбели, М.-Л., 1960, стр. 67.

რე ქალის ბავშვობას. მიუხედავად „საბეო“ ქალის დიდი უფლებებისა, ქორწინების საკითხში მისი ნება მაინც შეზღუდული ჩანს მშობლების შეხედულებით.

ამ ცნობაში საყურადღებოა ისიც, რომ ქორწინებაში ჩანს, უწინარეს ყოვლისა მშობლების გარიგება შვილების დაქორწინების თაობაზე. ამ შემთხვევაში ის გარემოება, რომ საცოლქმრონი მეფეთა შვილები არიან, არავითარ სხვა წესიდან გამონაკლისზე არ უნდა ლაპარაკობდეს.

ცხადია, რომ ბატონყმობაც თავის დას ასევე დაქორწინებას წესს შუა საუკუნეების სინამდვილეში. მეებატონე თავისი საზოგადოებრივი და ეკონომიური მდგომარეობით სარგებლობდა და ერეოდა ყმების საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობაში¹⁵⁷. ყმა ქალის გათხოვება, ყმა მამაკაცის მიერ ცოლის შერთვა, ასე თუ ისე მისი ბატონის მხრით დასტურს საკირობდა. ასეთი ნებათვითისათვის სპეციალური გადასახადები არსებულა საქართველოში (საჩქემე და სხვ.) როცა ბატონის ოჯახში ქორწილია, გლეხი ვალდებულია საქორწილო გადასახადი გაიღოს ამასთან დაკავშირებით.

ბეჭა მანდატურთუხუცესის და აღბულა ათაბაგ-ამირსპასალარის წიგნის ბოლოში დართულ ბაგრატ კუროპალატის სამართლის წიგნის ნაწყვეტის ერთი მუხლიდან ჩანს, რომ ყოველ შემთხვევაში ისეთი სახის ქორწინება, როგორიცაა ზედსიძედ შესვლა, — წერილობითი ხელშეკრულებით შეიძლებოდა მომხდარიყო. წერილობით — „წიგნით“ ზედსიძედ შესულს უპირატესობა ჰქონდა „უწიგნოდ“ ზედსიძედ შესულთან შედარებით ცოლის მშობლების ქონების დაჰკვიდრებისას.

ისტორიული წყაროებიდან ჩანს, რომ ჩვეულებრივ დაქორწინებას წინ უძღოდა მოლაპარაკება დასაქორწინებელთა მშობლების

¹⁵⁷ როდესაც 1863 წელს დ. ყოფიანმა გლეხთა განთავისუფლების ღებულების პროექტი შეადგინა, შიგ ერთ მუხლად ჩასწერა, რომ გლეხი „როგორც თვითონ ამჟობინებდეს, ისე განაგებდეს თავის სამინაო და საოჯახო საქმეებსა და ნაბატონეებს აღარ დაეკითხებოდეს, არც ცოლის შერთვაზედ, არც ქალის გათხოვებაზედ და არც არა სხვა ნათესაობითსა თუ მოყვრობითსა გარიგებაზედ“. იხ. *Сельское хозяйство и аграрные отношения*, т. II, Тбилиси, 1950, Сост. П. Гугушвили, стр. 119. საგლეხო საქმეთა კომისიის (1866 წ. 19. 11) განცხადებით საქორწილოს გლეხი მემამულეს უხდოდა 10—დან 15 მანეთს, საჩქემოს 10 მანეთამდე, საქერიოს 10 მან. იქვე, გვ. 480.

ამასთან დაკავშირებით აქ მოვიტანოთ ტიპური ე. წ. ჯერისწერის ნებაართვა. თავადი ლევან თარხნიშვილი 1844 წელს ასეთ საბუთს იძლევა: „მატიოსანო მღვდლო იოსებ კანდელაკო.“

ამ ჩემის ყმის პეტრე შემუბარიძის ქალს მარიამს ჯერისწერის ნებას ვაძლევ ვიზედაც ამით ისტურონ. ჩემის მხრით არავითარი დამაბრკოლებელი მიზეზი არა აქვს რა, რომელზედაც ხელს ეწერ თავადი ლევან თარხანიოვი. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი Hd, საბ. № 11003.

მხრივ „სილად მოყვანებასა“ და „სიძობაზე“. თვით ამ მოლაპარაკებისათვის, როგორც ირკვევა, განსაკუთრებული, გარკვეული ჩვეულება თუ წესი არსებულა. „მატიანე ქართლისაჲ“ გადმოგვცემს ასეთი წესის არსებობის შესახებ; თუმცა მემატიანის მიერ აღწერილი სურათი მეფეთა ცხოვრებიდანაა აღებული და ამიტომაც განსაკუთრებულ ხასიათს უნდა ატარებდეს, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ამ წესშიაც ზოგი რამ მაინც საერთო ჩვეულებებიდან იქნებოდა აღებული. როდესაც კახეთის მეფე კვირიკესა და აფხაზთა მეფე ლეონს შორის ბრძოლამ მხარეებისათვის სასურველ შედეგს ვერ მიაღწია, მათ დაზავება დააპირეს. ამასთან დაკავშირებით მემატიანე მოგვითხრობს: „მოუწოდა ლეონ ქორ-ებისკოპოსსა კვირიკეს: და შეკრბეს ბაზალეთს, ტბისა პირსა, თუთოთა ცხენოსნითა და იუზნეს დღე ერთი. ვიდრემდის განუცხადა მიცვალება მაჟისა თჳისისა და აჰკიდა სიყუარული და უქადა ძისა მისისა სიძობა. და ვითარცა ესმა ესე კვირიკეს, გარდახდა ცხენისაგან და თაყუანისკემითა მისცა მადლი, და განეხარა ზავი და სიყუარული, და უფროას პირი მძახობისა“¹⁵⁵.

ცოლქმრობის დამყარების წესმა (ქორწინება) დროთა განმავლობაში, რა თქმა უნდა, ცვლილებები განიცადა. სხვაგვარად არც შეიძლებაოდა ყოფილიყო.

ქართული სამართლის ისტორიის წყაროებიდან არამცთუ გვიანდელ, არანეტ ადრინდელ პერიოდებშიაც არა ჩანს საცოლოს მოტაცების ჩვეულების არსებობა. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ არც გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადებაში“, არც ბექა მანდატურთუხუცესისა და აღბულა ათაბაგ-ამირსპასალარის სამართლის წიგნებში, არც უფრო ადრინდელი დროიდან ჩვენამდე მოღწეულ ლეგალური ძეგლების ნაწყვეტებში თუ კერძო-უფლებრივ აქტებში საცოლოს მოტაცება, როგორც ასეთი, მოხსენებულიც კი არ არის.

თავის დროზე აკადემიკოსმა ივანე ჯავახიშვილმა სამართლიანად გააკრიტიკა ნიკო ურბნელის მცდარი შეხედულება, რომელიც იმაში ადგომარეობდა, რომ ეს უკანასკნელი ბექასა და აღბულას სამართლის წიგნებში ვითომდაც საცოლოს „წაგვრის“ წინააღმდეგ არსებულ სასჯელზე მიუთითებდა.

ი. ჯავახიშვილი სამართლიანად თვლის, რომ ბექასა და აღბულას სამართლის წიგნებში საუბარი გაუთხოვარი ქალიშვილისა და საცოლოს მოტაცებაზე კი არ არის, არამედ ცოლის წაგვრაზე. ერთადერთი მუხლი სამართლის წიგნისა, რომელიც ნ. ურბნელს საფუძველს აძ-

¹⁵⁵ მათიანე ქართლისაჲ, იხ. *ქართლის ცხოვრება*, ანა დედოფლისეული ნუსხა ნ. ყუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1942, გვ. 170.

ლევდა ეფიქრა, რომ საცოლოს მოტაცება არსებულა, იყო 24-ე მუხ-
ლი ბეჭა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნისა. ზემოხსენებულ
მუხლში ნათქვამია: „თუ კაცმან კაცს სეფე-ქალი წაგვაროს, ორის
მსახურის სისხლი დაუურვოს“.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ბეჭასა და ალბუღას სამართლის წიგ-
ნის ტექსტის გამომცემელმა ეს საინტერესო ძეგლი ორი სხვადასხვა
ხელნაწერის მიხედვით ცალ-ცალკე დასტამბა, რომელთაგან ერთს უბი-
რატესობა აქვს მეორის წინაშე. როგორც ჩანს, ნიკო ურბნელი უფრო
გვიანდელ ხელნაწერს იცნობდა მხოლოდ. უკეთესი და ადრინდელი —
1672 წელს შესრულებული ხელნაწერის მიხედვით 24-ე მუხლი ასეა
გადმოცემული: „თუ კაცმან კაცს მუახლე წაგვაროს, ორის მსახურის
სისხლი დაუურვოს, რომელსაც გუარისა იყოს“. ცხადია, რომ აქ საუ-
ბარია „მოახლის“ „მოტაცებაზე“, მაგრამ ეს „მოტაცება“ თავისებური
ხასიათისაა, რომელიც ბატონყმური ურთიერთობით არის გამოწვეუ-
ლი. ამ უკანასკნელს არაფერი არა აქვს საერთო მოტაცებასთან, რო-
გორც ქორწინების წესთან.

ნ. ურბნელი ფიქრობდა, რომ ბეჭა მანდატურთუხუცესის სამარ-
თლის წიგნის გვიანდელი ხელნაწერის 24-ე მუხლში ნახსენებ სეფე
ქალში დიდებულის გასათხოვარი ქალი იგულისხმებაო. იგი ეყრდნობო-
და სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში“ მოცემულ განმარ-
ტებას: „სეფე-ქალი — დიდებული ქალი“. რა თქმა უნდა, დიდი ქარ-
თველი ლექსიკოგრაფის მიერ მოცემული განმარტება სწორია, მაგრამ
სწორი არ ყოფილა თვით ურბნელის კვლევის მეთოდი. ნ. ურბნელმა
ყურადღება მიაქცია მხოლოდ ერთ სიტყვას „სეფე-ქალი“ და საკმაოდ
ყურადღების გარეშე დასტოვა მთლიანად სამართლებრივი ნორმის ში-
ნაარსი; კიდევ მეტი, სხვა შემთხვევებში მეტად სერიოზულმა მკვლე-
ვარმა, მან სრული მონდომებით არ განიხილა ბეჭა მანდატურთუხუცე-
სის სამართლის წიგნის 24-ე მუხლი და არასწორი დასკვნა გააკეთა.
ნ. ურბნელი ზემოხსენებული ნორმის შინაარსს შემდეგნაირად შლი-
და¹⁵⁹.

„სეფე-ქალის (დიდებულის გასათხოვარი ქალია), წაგვრა უფრო
მსუბუქი დანაშაულობაა, ვიდრე დიდებულის ცოლის წაგვრა.

ალბულა დასწერს, პირველ წამგვრელმა ორის მსახურის სისხლი
დაიურვოს, მეორემ — ორკაცი, დიდებულის გვარსა ზედაო. მსახური
რომ ძლიერ დაბლა იდგა დიდებულზედ. მაშასადამე, სეფე-ქალის წა-
გვრაც უფრო საადვილო იყო. რისთვის? მისთვის, რომ პირველად ჩვე-

ულება კაცსა მხოლოდ გასათხოვარ ქალის წაგვრის ნებას აძლევდაო. რადგანაც ასეთი წაგვრით მყარდება ცოლქმრობა და სხვა საშუალება არ იყო. ქმრიანი ქალის წაგვრა და ე. წ. გაწბილება... შემდეგ გაჩენილ და, როგორც სჯულმდებლობის ისტორია მოწმობს, ყველგან მიღებული ყოფილა დიდ დანაშაულებად... ძველად საქართველოსა და საათაბაგოშიაც ჩვეულებად მარტო გასათხოვარი ქალის წაგვრა ჰქონიათ და აქ არის საბუთი, რომ ძველი სამართალიც მოწყალეა ასეთის წაგვრისა“.

ნ. ურბნელი მართალი არ არის, როცა ცდილობს დაამტკიცოს. რომ თითქოს არსებობდა ისეთი დრო, როცა უპირატესად ქალების მოტაცებით მყარდებოდა ცოლქმრობაო. ქალების მოტაცებას, რა თქმა უნდა, შესაძლოა ადგილი ჰქონოდა შორეულ წარსულში, კერძოდ სხვა ტომის ქალების მოტაცებას პირველყოფილი თემური წყობილების დროს. მაგრამ როგორც წესი, ტომის შიგნით ქალის მოტაცება გვარის ჩვეულებების სასტიკ დარღვევად ითვლებოდა.

რიგი მეცნიერები გასულ საუკუნეში, რომლებიც პირველყოფილ თემურ წყობილებას ფილოსოფოს პობის თეალებით უყურებდნენ და იქ ხედავდნენ მხოლოდ ყველას ბრძოლას ყველას წინააღმდეგ. ცდილობდნენ დაესახათ ქალის მოტაცება, როგორც დაქორწინების ტრადიციული საზოგადოებრივი წესი¹⁶⁰. ეს, რა თქმა უნდა, არ არის სწორი. ქალის მოტაცებას მასზე დაქორწინების მიზნით მხოლოდ გამოწვევის სახით თუ ჰქონია ადგილი; რამდენადაც ამის შესახებ მსჯელობის საშუალებას იძლევიან დღემდე ცნობილი მასალები, მას ასე თუ ისე თავი უნდა ეჩინა ჯგუფობრივი ცოლქმრობიდან წყვილად ცოლქმრობის ფორმით ერთცოლიანობაზე გადასვლის ეპოქაში.

უთუოდ ცდება ნ. ურბნელი ორივე შემთხვევაში: პირველად, როცა ფიქრობს, რომ ქალის მოტაცება იყო ქორწინების წესის უძველესი უნივერსალური სტადია და მეორედ იმაშიც, რომ ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის 24-ე მუხლი თითქოს დიდებულის გასათხოვარ ქალის მოტაცებას ითვალისწინებდეს.

ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის 24-ე მუხლში მოხსენებული „მუახლის“ ან „სეფე-ქალის“ წაგვრა-მოტაცების როგორც ქორწინების ხერხის ცნებაში ვერ თავსდება. პირველყოფილისა, უნდა ვუთხუროთ, რომ ამ შემთხვევაში „სეფე-ქალსა“ და საქმროს შორის არსებობს თანხმობა შეუღლებისა, მაგრამ ბატონი ან სხვა ვინმე ეწინააღმდეგება მის გათხოვებას. როგორც ამასთან დაკავშირებით ივ.

¹⁶⁰ H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, Leipzig, 1877, გვ. 72. Schöder, Die Hochzeitsbräuche der Esten, 1888, გვ. 77.

ჩვენსიველიც აღნიშნავდა, ამ შემთხვევაში მოტაცებას სულ სხვა მიზეზი და აზრი ჰქონდა და იგი ბატონყმობის შედეგი იყო და არა პირველყოფილი ზნე-ჩვეულების ნაშთი. მაშასადამე, ის ერთადერთი შემთხვევა, როდესაც შემოხსენებულ კანონებში საცოლეს მოტაცებაზეა ლაპარაკი, აქ იგულისხმება ბატონისათვის მოახლის, როგორც ასეთის წართმევა-მოტაცება. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ აგრეთვე ქრისტიანული ეკლესიის გადაჭრით უარყოფითი დამოკიდებულება საცოლეს მოტაცებისადმი.

სანამ სხვა საკანონმდებლო ძეგლების მიხედვით ქორწინების წესის და რიგის განხილვაზე გადავიდოდეთ, შევეხოთ გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადებასაც“. ზოგიერთი რამ საინტერესო ჩვენი თემისათვის აქაც მოიპოვება.

გიორგი ბრწყინვალის დროისათვის საქართველოს უკვე ხანგრძლივი პოლიტიკური და ეკონომიური კრიზისის გამო, რაც გამოწვეული იყო, როგორც თათარ-მონღოლთა ყოვლის მმუსვრელ ბარბაროსული შემოსევებით, ასევე შინაგანი რეაქციის მეშვეობით გაღრმავებული სეპარატიზმით, ეტყობა დაქვეითების ნიშნები ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში. მონღოლთა ბატონობამ, რომელიც კ. მარქსის განოთქმით, დაპყრობილ ხალხთა თვით სულსაც კი ახშობდა, უარყოფითი გავლენა მოახდინა დაპყრობილ ხალხთა, კულტურულ და ეკონომიურ განვითარებაზე.

მონღოლთა სისხლიან-ჰუჭყიანმა უღელმა, დაპყრობილ ფეოდალურ ქვეყნებში, ხელი შეუწყო და ხელ-ფეხი გაუხსნა მწარმოებლური ძალების დამაქცეველ ელემენტებს ქვეყნის შიგნით. უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოებაც, რომ მონღოლები არ იყვნენ მომზადებული დაპყრობილ ხალხთა კულტურის შესათვისებლად. თვით აკადემიკოსი ბარტოლდიც კი, რომელიც საერთოდ ცნობილია, როგორც ისტორიაში მონღოლების დადებითი როლის დამნახველი, არც უარყოფდა, რომ ისინი XII საუკუნისათვის გაცილებით უფრო დაბალი განვითარების დონეზე იდგნენ, ვიდრე ცეზარისა და ტაციტის დროის გერმანელები.

მონღოლებმა, ცხადია, აგრეთვე უარყოფითი გავლენა მოახდინეს დაპყრობილ ხალხებზე საქორწინო ურთიერთობის სფეროშიაც.

ფეოდალურ საქართველოში მონღოლებს დახვდათ საქორწინო ურთიერთობის მაღალი დონე, განვითარებული და კულტურის შედარებით მაღალ დონეზე მდგარი მონოგამიური ოჯახი. მონღოლურმა წეს-ჩვეულებებმა (უფრო გვიან სამართალმაც) და მათმა ცხოვრების წესმა უარყოფითი გავლენა მოახდინეს საქართველოზე. ამ დროს მონღოლებში არ იყო მტკიცე მონოგამიური ოჯახი, დაშვებული იყო მრავალცოლიანობა და სხვა.

ქართველი ისტორიკოსის — ჟამთააღმწერელის ერთი ცნობიდან კარგად ირკვევა, რომ მონღოლებში უკანონო და კანონიერი შვილი თანაბარ უფლებებით სარგებლობდნენ. ამასვე ადასტურებს უფრო გვიან ჩაწერილი მონღოლური ჩვეულებითი სამართალიც. უკანონო შვილის თანაბარუფლებიანობა კანონიერთან, რა თქმა უნდა, მონღოლთა ჰუმანურობით როდი იყო გამოწვეული. ეს იყო პირდაპირი შედეგი იმისა, რომ მონღოლებში არ იყო მტკიცე ერთცოლიანობა.

მუსულმანური სამართლის მხრით პოლიგამიის დასაშვებად აღიარება, ქორწინების გათანაბრება სავაჭრო გარიგებასთან და სხვა მრავალი მსგავსი ჩვეულებები და შეხედულებები გარკვეულად გავლენას ახდენდნენ ქართველთა ყოფა-ცხოვრებაზედაც.

ამავე დროს ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებლისა და თამარის ეპოქაში, უფრო გვიანდელ ეპოქაზე რომ არაფერი ვთქვათ, მუსულმანები ქრისტიანულ საქართველოში დიდი თავისუფლებით სარგებლობდნენ. და მათ შესაძლებლობა ჰქონდათ ახლო კონტაქტში ყოფილიყვნენ ქართველებთან. ამ მხრივ ნორმანების სიცილია და საქართველო ქრისტიანულ სამყაროში მუსულმანებისათვის ბედნიერ გამონაკლისის წარმოადგენდა¹⁶¹.

რაც ფეოდალურ ქვეყნებში ცენტრალური სამეფო კანონმდებლობის ნორმები ძუნწად ერეოდნენ კერძო უფლებრივ საკითხებში. ცნობილია, რომ სამეფოს ორდენოვნები საფრანგეთში კერძო უფლებრივ ურთიერთობებს თითქმის არც კი ეხებოდნენ¹⁶².

სამეფო კანონმდებლობა ჩვეულებრივ დიდ ხარვეზებს ტოვებს ამ საკითხში და მის შეესებას გულისხმობს საეკლესიო კანონებითა და ადგილობრივი ჩვეულებითი სამართლის ნორმებით. ასეთივე მდგომარეობათან გვაქვს საქმე „ძეგლის“ შემთხვევაშიაც.

საქართველოს არასახარბიელო მდგომარეობის სურათი გიორგი ბრწყინვალის დროს აძლიერებდა კანონმდებლობის ზემოხსენებულ ტენდენციას.

„ძეგლში“ ნათქვამია, რომ მთიულეთში დიდი უსამართლობა და ამძლავრებულება ქმნილ იყო ერთმანეთსა ზედა, და სისხლის მათებულობისათვის ადგილ უჩნდა ერთმანეთის ღალატად დაახმა და დაქცევა ციხეთა, სიკუდილი. ცოლის წაგურა და უბრალოდ დაგდება და მრავალფეროვანი უღუსობა. და ყოლ სამართალი აღარ იყო-ღა“¹⁶³.

¹⁶¹ В. В. Бартольд, Мусульманский мир, Петербург, 1922, стр. 21.

¹⁶² B r i s a u d , Cours de l'histoire générale du droit français public et privé. t. I, Paris, 1904, გვ. 345.

¹⁶³ აქ და შემდეგ გიორგი ბრწყინვალის ძეგლის დადება მოტანილი იქნება პროფ. ი. დოლიძის გამოცემით, იმ. ი. დოლიძე, გიორგი ბრწყინვალის სამართალი, თბილისი, 1957.

ვახუშტი ბაგრატიონს აღნიშნული აქვს, რომ მონღოლთა ბატონობის დროს საქართველოში ადგილი ჰქონდა ორცილიანობასა და სამცილიანობას¹⁶⁴. ანალოგიური ცნობები დაცულია ვახუშტიზე გაცილებით ადრე ეპოქაში მცხოვრებ ისტორიკოსებთანაც „ქართლის ცხოვრებაში“.

გიორგი ბრწყინვალემ თავისი სახელმწიფოებრივი საქმიანობა წარმართა ყოველნაირი „ულუსობის“, მათ შორის საოჯახო ურთიერთობის სფეროშიც გავრცელებულის წინააღმდეგაც.

ქვეყნის განმტკიცებულ პოლიტიკურ და ეკონომიურ ზღვომარეობას, რომელსაც გიორგიმ დიდი სიძნელეების გადალახვით მიაღწია, გამოხატულება უნდა ეპოვნა იურიდიულ ძეგლებშიაც. ეს ასეც იქნებოდა, მაგრამ „ძეგლის დადების“ გარდა, რომელიც მეფის მიერ მოწვეულმა საკანონმდებლო კრებამ არაგვის ხეობაში მცხოვრებ მთიულთათვის განაწესა, სხვა საკანონმდებლო ძეგლს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ჩვენ ბევრი არაფერი არ ვიცით აგრეთვე გიორგი ბრწყინვალის დროს ბარის საქართველოში მოქმედი ჩვეულებითი და წერილობითი სამართლის ძეგლების შესახებ და სხვა.

„ძეგლის დადებაში“ კეთხულობთ: „ჩუენ, მეფეთ-მეფემან გიორგიმ, ძემან ყოველთა შორის წარჩინებული მეფეთ-მეფის დიმიტრისამან, დავდეით ძეგლი — განაჩენი ესე მას ჟამსა, ოდეს შევედით მთიულთა შიგან მოსაელელად ღმრთის მოწყალებითა ყოველგნით უცილებლად ქონებასა შინა სამეფოსა ჩუენისასა და უცილებლად პყრობასა ტახტისა და სკიპტრისასა“.

ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ გიორგი V დროინდელი კანონმდებლობა დიდ ანგარიშს უწევს საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში არსებულ თავისებურებებს, და ისეთ სხვებთან შედარებით ჩამორჩენილი კუთხისათვის, როგორიც მაშინ არაგვის ხეობა იყო, ცალკე სამართლის წიგნს აწესებს. „ძეგლის დადება“ ვერ მოგვცემს საქართველოს იმდროინდელი ცხოვრების და კერძოდ საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობის რანდენადმე სრულ სურათს თუნდაც იმიტომ, რომ

ა) იგი მხოლოდ არაგვის ხეობაში მოქმედი პარტიკულარული კანონმდებლობის ძეგლი იყო, რომელსაც მხოლოდ ლოკალური დანიშნულება ჰქონდა.

ბ) საქართველოს ეს კუთხე მრავალი მხრით განსხვავდებოდა და ჩარჩენი საქართველოსაგან თავისი ყოფაცხოვრების პირობებით და

¹⁶⁴ ვ ა ხ უ შ ტ ი, საქართველოს ისტორია, დ. ბაქრაძის გამოცემა, თბ., 1885-83. 15.

ზნე-ჩვეულებით. ამ უკანასკნელს კი დიდ ანგარიშს უწევს იმდროინდელი ქართული კანონმდებლობა.

გიორგი ბრწყინვალემ, რა თქმა უნდა, ბარის საქართველოს სინამდვილეში მოქმედი საერთო კანონების მოქმედება იმიტომ ცნო მიზანშეუწონლად, რომ ისინი უფრო განვითარებული სახის ეკონომიურ ურთიერთობებს ასახავდნენ, და, ცხადია, მთიულთა ცხოვრების პირობებს არ შეესაბამებოდნენ.

„ძეგლის დადება“ ჯეროვან ყურადღებას აქცევს ქორწინებისა და ოჯახის საკითხებს და, უნდა ითქვას, რომ კანონმდებელს ამისათვის სათანადო საფუძველიც გააჩნდა.

„ძეგლის დადებაში“ მოხსენებულია ცოლის წაგვრა, რომელშიაც იგულისხმება მხოლოდ გვირგვინაკურთხი და ჯვარგაცვლილი ქალების მოტაცება.

„ძეგლის დადებაში“ ვკითხულობთ:

22. კაცმან კაცსა თუ ცოლი წაართუას, იგი ცოლიწაგურილი კაცი რასაც ვის ემტეროს ერთს წლამდის — დაწვასა, მოტაცებაა, დაბრევასა, — არა მიეფასასო, რა რიგად წაუღოს სისხლის ქნისაგან მეტი.

და ერთს წელიწადს უკან რას ემტერების, იგიც მიეფერების, წახევარი სისხლის დაუბრევა მართებს მათს გუარს ზედა ცოლი წაგურისათვის, და სისხლისა მიეფასების. რასაც მოკლავს მტერობაა შაგან ერთსა წლამდის, სისხლი აროდეს გაუტუდდების, თვნიერ დამსხმელისა, ისე რომე ქვემო გაგჩენია“.

მთიულეთში საუკუნეების განმავლობაში არსებული ჩვეულებებისადმი ერთგვარ დათმობას წარმოადგენს შეურაცხყოფილი ქმრისათვის შურისძიების საგრძნობლად ფართო უფლებების მინიჭება. მაგრამ ყოველ შემთხვევაში, ჩანს, რომ კანონმდებელი ქორწინების დაურღვევლობას აღიარებს და სხვისი ცოლის „წაგვრას“, როგორც ქორწინების საშუალებას, მტკიცედ ებრძვის.

„ძეგლის დადებაში“ ზემოთ მოტანილი მუხლიდან ირკვევა, რომ სახელმწიფო-საჯარო ხელისუფლება ძველ ჩვევებს გარკვეულ ხარკს უხდის, გვაროვნული წყობილებისა და საუკუნეების მანძილზე კლასობრივი საზოგადოების პირობებშიაც არსებობდა შურისძიების ჩვეულება. შურისმაძიებელს ამოძრავებდა არა მარტო პირადი შეურაცხყოფის გრძნობა, არა მარტო თავისი ინსტიქტური მოთხოვნები, არამედ თემისა და გვარის წინაშე მოვალეობის გრძნობა და უპირატესად სწორედ ეს უკანასკნელი. საკმე იმაშია, რომ შურისძიება არა მარტო მისი უფლებაა, არამედ მოვალეობაცაა, რომლის შესრულებაც, ლ. ჩე-

ბიშევე-დმიტრიევის სიტყვით ისევე ნაკლებადაა დამოკიდებული შერისმაძიებლის სუბიექტური შეხედულებისაგან, როგორც ეპიური პოემის სიტყვები და ფორმა მისი გადმომცემი მომღერლისაგან. შერისმაძიების ზომა და საზღვრები ჩვეულებებითა და ტრადიციებითაა დადგენილი.

ზემოსხენებულ შემთხვევაში სახელმწიფო ხელისუფლების გვერდით შეურაცხყოფილი დაზარალებული გამოდის როგორც დამნაშავეის დამსჯელი. ცოლის წაგვრისათვის დამნაშავეს შეურაცხყოფილი ქმრისათვის სრული სისხლის ფასი უნდა გადაეხადა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ ყველაფერი როდი იყო. „ცოლწაგვრილს“ კანონით მთელი წლის განმავლობაში ეძლეოდა უფლება დასხპოდა ცოლის წამრთმევს, გადაეწვა და დაერბია მისი ქონება. კანონმდებელი ზღუდავს როგორც შერისმაძიების ვადას, ასევე ჩვეულებითი სამართლის ნორმებისაგან განსხვავებით კონკრეტულად დამნაშავეს პიროვნებით განსაზღვრავს შერისმაძიების ობიექტს.

ცოლწაგვრილ, შეურაცხყოფილ ქმარს რაც უნდა ზიანი მიეყენებინა ერთი წლის განმავლობაში მისი შეურაცხყოფელისათვის, იგი მას სისხლში არ ჩაეთვლებოდა. ცოლწაგვრილს თუნდაც, რომ მოეკლა შეურაცხყოფელი, პასუხს არ აგებდა ამისთვის. მხოლოდ თუ ვინმე მისი ოჯახის წევრი შემოაკედებოდა, მაშინ მას მოკლულის სისხლის ფასი უნდა გადაეხადა.

ეს თავისებური შერისმაძიების უფლება, რომელიც ცოლწაგვრილ ქმარს გააჩნია „ძეგლის დადების“ მიხედვით, რა თქმა უნდა, სახელმწიფო ხელისუფლებისათვის საზიანოდ ძველი, ადრეკლასობრივი თუ გვაროვნული საზოგადოების ტრადიციებისადმი დაუპირისპირედ წარმოადგენდა, მაგრამ ამავე დროს იგი გამოყენებული იყო თვით სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ, როგორც ერთ-ერთი ყველაზე მძიმე ბოროტებას აღმოფხვრის მკაცრი საშუალება.

სამართლის წიგნის 23 მუხლში მითითებულია, რომ კაცმან კაცს გვირგვინაქურთხი ცოლი წაგვაროს — „თუ არ შეყროდეს, ნახევარის სისხლით დაიურვოს მათსა გუარსა ზედა“. ქვემოთ (მ. 24) ჯვარგაცვლილი ცოლის „წაგვრისათვის“ სასჯელად სისხლის შეექცევილის დაუტრეპება დაწესებული „მათსა გუარსა ზედა“.

როგორც ვხედავთ, ცოლის წაგვრა სკვამრად ხშირად იხსენიება გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნში. ამავე დროს ასეთი დანაშაულის ჩამდენის მიმართ დროში შეზღუდული შერისმაძიების უფლებაც აღიარებულია.

გვირგვინაქურთხი ცოლი ეკლესიის მიერ დადგენილი წესითაა
მ. გ. ნაღარეშვილი

ქმართან შეუღლებული. ამიტომაც, რა თქმა უნდა, როგორც ეკლესია ისე სახელმწიფო ასეთი ქორწინების ხელყოფას ებრძვის.

ჩვენ წინათაც გვქონდა შემთხვევა აღგვენიშნა, როცა ქორწინებას არამართო სამოქალაქო, არამედ საეკლესიო კანონებიც იცავდნენ. ეკლესია მთელი თავისი ავტორიტეტით, რომელიც საშუალო საუკუნეების პირობებში ანგარიშგასაწევი იყო, ეწინააღმდეგებოდა ქორწინების ძალადობით დარღვევას და ამისთვის მას საკუთარი არგუმენტები გააჩნდა.

ეკლესია ცოლქმრობას ღვთაებრივ საქმედ თვლიდა და ქორწინებაში ცოლ-ქმარს „ერთხორცად განიხილავდა. „რომელნი იგი ღმერთმან შეაუღლნა, — კაცი ნუ გაშაშორებ“ — (მათე. XIX, 6) — ქადაგებდა ქრისტიანული ეკლესია.

ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე და ორატორი იოანე ოქროპირი აღნიშნავდა, რომ ქორწინებაში ორი პიროვნების ერთად გარდაქმნის საშუალებით წარმოიშობა ახალი ადამიანური არსებაო. ღვთის სიბრძნე, — ამბობდა ი. ოქროპირი. — ჯერ ერთი არსებისაგან ორი შექმნა, შემდეგ ორიდან დღემდე ისევე ერთსა ჰქმნის, ისე რომ, დღესაც ადამიანი იბადება ერთისაგან, ვინაიდან ცოლ-ქმარნი ერთს წარმოადგენენ-ო!¹⁶⁵

გასაგებია, რომ დაქორწინებულთა თვითნებურად, ან ძალადობით განშორებას საერო და საეკლესიო კანონმდებლობა თანაბრად უარყოფითად უცქეროდა.

„ძეგლის დადება“ იმდენად მტკიცედ იცავს უკვე არსებულ ქორწინებას, რომ გვირგვინაკურთხი ცოლის „წაგვრიზათვია“, თუნდაც რომ „წამგვრელი“ „ღიაცს“ არ შეხებოდეს ანუ როგორც კანონმდებელი ამბობს — „არ შეყროდეს“, დამნაშავემ მაინც შეურაცხყოფილ ქმარს „გვარსა ზედა“ ნაჭევარი სისხლი უნდა დაუღუროს.

საქართველოში, ისევე როგორც სხვა რიგ ქრისტიანულ ქვეყნებში (ბიზანტია რუსეთი და სხვა) ქორწინებას წინ უძღოდა საცოლოს დანიშვნა, რომელსაც „ძეგლის დადება“ „ჯვარგაცელას“ უწოდებს. საკითხია, XIV საუკუნეში „ჯვარგაცელას“ რაიმე წარმართულ შინაარსი ხომ არ ჰქონდა?

აღრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში, როდესაც ქორწინება სამოქალაქო წესით ხდებოდა, ნიშნობას მხოლოდ სამოქალაქო ხელშეკრულების ხასითი ჰქონდა. მაგრამ, როდესაც საქორწინო საქმეების გამგებლობაში ეკლესიამ მონაპოლიური მდგომარეობა მოიპოვა, მაშინ მან „ჯვარგაცელას“ სამოქალაქო გარიგებისაგან დამოუკიდებელი მნი-

¹⁶⁵ იხ. Н. Суворова, Гражданский брак, II издание, Спб., 1890, стр. 7.

შენელობა მისცა. როგორც ეს სხვაგანაც აღვნიშნეთ ჩვენ, ეკლესიამ ნიშნობა — „ჯვარგაცვლა“ წმინდად და დაურღვევლად გამოაცხადა. ზოგან ამის ნიადაგზე ნიშნობას იმდენ სიმტკიცეს ანიჭებდნენ, რომ ხშირად ადგილი ჰქონია „ჯვარგაცვლილთა“ იძულებით დაქორწინებას მაშინ, როდესაც მათ უკვე აღარ სურდათ შეუღლება. „ძეგლის დაღების“ მიხედვითაც ჯვარგაცვლილი საცოლოს „წაგვრა“ სერიოზული დანაშაულებრივი შემადგენლობის მოქმედებაა, რომელიც შეურაცხყოფილის „გვარსა ზედა“ ბეჭეტი სისხლის დაურევებით ისჯება. თუ აქ ჯვარგაცვლა რაიმე წარმართულ ჩვეულებას არ ნიშნავს, მაშინ შეიძლება, რომ კანონმდებელი მაინც მთლიანად არ იზიარებს აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურთა შეხედულებას, რომელთაც ნიშნობაზე და ქორწინებაზე ხელყოფა თანაბარი ზომის დანაშაულებრივ მოქმედებად მიაჩნდათ.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს ერთ-ერთ მოწინავე კუთხეში — სამცხე-საათაბაგოში, სადაც ბექა მანდატურთუხუცესის სამართალი მოქმედებდა, ჯვარგაცვლილი საცოლეს წაგვრას უფრო სხვა თვალსაზრისით უდგებიათ, მიაჩნიათ რა ნიშნობა უბრალო სამოქალაქო გარიგებად. „თუ ჯვარგაცვლილი საცოლე წაგუაროს, სამღურავსა ემართუბის. საბატონო კაცნი შუა ჩამოვიდნენ, აწვიონ, მოსაცემელი მიაცემონ და შეაწყონ“ (მუხლი 39).

როგორც ვხედავთ, კანონმდებელი ხსენებულ შემთხვევაში არაფერს არ ამბობს სისხლის დაურევებაზე. იგი ჯვარგაცვლილი საცოლეს წაგვრისათვის სისხლის დაურევებას აუცილებლად არა თვლის. საპატიო მედიატორენი მათ უბრალოდ შეარიგებს და მისაცემელსაც მიაცემინებს. როგორც ირკვევა, ბექას და გიორგი ბრწყინვალის კანონმდებლობას მთლიანად არა აქვთ გაზიარებული ქრისტიანული ეკლესიის შეხედულება ნიშნობის შესახებ.

ქრისტიანული ეკლესია ცდილობდა თავისი გავლენა გაეფართოებინა საქორწინო სამართლის სფეროში. ქრისტიანული რელიგიის და ფეოდალური სახელმწიფოს ერთ-ერთ მიზანს ოჯახში წარმოადგენდა ის, რომ ეს უკანასკნელი დაფუძნებული ყოფილიყო ქრისტიანულ-ფეოდალური მორალის პრინციპებზე. მათ კარგად ესმოდათ, რომ ადამიანის ზნეობრივი ფორმირება და განათლება უპირატესად ოჯახში ხდება, ხოლო ოჯახის საფუძველი კი არის ქორწინება. ეს უკანასკნელი რელიგიური „საიდუმლოებაა“. რადგანაც ნიშნობაც ქორწინებასთან იყო გათანაბრებული, ცხადია, რომ ეს „საიდუმლოების“ მაღლი მასზეც ვრცელდებოდა.

ჩვენ ვხედავთ, რომ ბექა მანდატურთუხუცესისა და გიორგი ბრწყინვალის სამართალი უფრო ადამიანური თვალეზით უცქერიათ ნიშ-

ნობას და ამ წინასაქორწინო აქტში ჩვეულებრივ ხელშეკრულებას, ხოლო მის დარღვევაში ხელშეკრულების შეუსრულებლობას ხელავენ. ამიტომაც ამ უკანასკნელის, ე. ი. დაწინდვის დარღვევისას კანონმდებელი პირგასამტეხლოს სახით მოითხოვს ქონებრივი ხასიათის ჯარიმას.

გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადებას“ გვერდს ვერ აუვლის ქართული სამართლის ისტორიის მკვლევარი, მაგრამ ხსენებული საკანონმდებლო ძეგლის მიხედვით მაინც არ შეიძლება ქართული სამართლის განვითარების, მათ შორია საქორწინო სამართლის იმდროინდელ დონეზე მსჯელობა.

საქორწინო სამართლის მკვლევარისათვის რამდენადმე უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს იმავე მთიულეთისათვის დადგენილ „განჩინებას ბარისა და მთიურთა ადგილთა“-ს (1782 წ.). „განჩინება“ აქ ნიშნავს კანონს, განწესებას, კანონმდებლობას.

„განჩინების“ შეკავალში კვითხულობთ: „ჩვენ საქართველოს მეფის ირაკლი მეორის ძემან, სრულიად არაგვის საერისთაოს მპყრობელმან, ვახტანგ სანატრელის ჩვენი ძმის ბატონიშვილის ლეონისაგან მთებში დადებული განჩინება ხელმეორედ განვაახლეთ და რამდენიჲ ჩვენ მიერ განწესებულიც თან ჩაურთევით. ყოველთა არაგვის საერისთაოს ბარში მყოფთა ასე გიბრძანებთ: რომელიც ამას ქვეით დაიწერება, დღეის იქით ასე უნდა აღსრულდეს“¹⁶⁶.

„განჩინება“ არაგვის საერისთავოთვის არის შედგენილი. - „განჩინების“ პირველი ნაწილი ლევან ბატონიშვილის მიერ ყოფილა შედგენილი, რომელიც ვახტანგს „ხელმეორედ განუახლებია“ და თან თავისიცი მიუმატებია. „განჩინების“ ტექსტში ეს ორი ნაწილი კარგად არის გამოჩნული. ჩვენ ამ შემთხვევაში, სწორედ ლევან ბატონიშვილის მიერ დადებული „განჩინება“ გვაინტერესებს.

ზემოხსენებული პარტიკულარული საკანონმდებლო ძეგლი გვიჩვენებს გიორგი ბრწყინვალის დროიდან ერეკლე II ეპოქამდე განვლილ მანძილზე მთიულეთში მომხდარ სახელმწიფოებრივი და სოციალ-ეკონომიური პროგრესის გარკვეულ სურათს. აკრძალულია შურისძიება. დაზარალებულ მხარეს („მკუდრის პატრონს“) თავისთავად ლაშქრის შეყრა და მკუდრის დალაშქრვა აკრძალული აქვს. დაზარალებული მხარე „სამართალში“ უნდა მივიდეს და მას „სამართალი მიეცემა“. თვითნებობას სამეფო ხელისუფლება ებრძვის.

¹⁶⁶ „განჩინების“ ტექსტი, იხ. საქართველოს სიძველენი, ტ. I, გამოცემა II, წ. I, ტფ., 1920, ე. თაყაიშვილის რედ. გვ. 192—196, ი. ფუტყარაძე, ქართულ მთიულთა სამართლის ისტორიისათვის, თბილისი, 1964, გვ. 106—108.

„განჩინება“ საქორწინო სამართლის სფეროსაც ეხება. საკანონმდებლო ძეგლში ვკითხულობთ: „ქ. თუ ვინმე უქორწილოდ ქალი ჰყვანდეს მიყვანილი ცოლად, ან ახლავ ჯვარი უნდა დაიწეროს იმ ქალზედ და ან ახლავ კელი უნდა აიღოს. თუ შეუტყვევია, რომ რომელსაც ქალი შინ მიყვანილი ცოლად ჰყოლია და იმაზედ ჯვარდაუწერელა ყოფილა, იმას ჩვენზე შეცოდებასავეთ მოვიკითხავთ, და ქალის პატრონი, რომელიც თავისს ქალს ჯვარდაუწერელს მისცემს, იმსავე ავად მოვეპყრობით. ჯვარდაუწერლად ქალის შინ მიყვანა არ იქნება“ (მუხლი ბ).

არაგვის ხეობაში არც ისე იშვიათი ყოფილა, როგორც ვხედავთ, უქორწილოდ და ჯვრისდაუწერლად ცოლის შერთვა. კანონმდებელი მოითხოვს, რომ ამიერიდან ანალოგიურ მოვლენებს არ ჰქონდეს ადგილი. სახელმწიფო ხელისუფლების მეშვეური გაფრთხილებას იძლევა, რომ ჯვარდაუწერლად ცოლის შერთვას „ჩვენზე შეცოდებასავეთ“ მოვიკითხავთო. ქალის პატრონი, რომელიც ჯვარდაუწერლად გაატანდა ვისმე შვილს, ისჯებოდა სახელმწიფო ხელისუფლების მხრივ („იმასავე ავად მოვეპყრობით“). XVIII საუკუნეში მთიულებს ჯვრისწერის რელიგიური ცერემონიალი მაინცდამაინც სავალდებულოდ არ მიუჩნევიათ.

„განჩინების“ გ მუხლის მიხედვით ქრისტიან კაცს (იგულისხმება მთიული) აკრძალული აქვს ოსისთვის ქალის მიცემა და ოსებთან დამოყვრება. კანონმდებელი გაფრთხილებას იძლევა, ვინც ასეთ რამეს ჩაიდენს, იმას „ჩვენს მუხანათობასავეთ მოვიკითხავთ და დიდადაც გარდავახდევინებთ“-ო. იქვე ნათქვამია: „და თუ ოსმა ქალი მოგცესთ, ის კი ითხოვეთ, მაგრამ უნდა კი მონათლოთ. მოუნათლაობა არ იქნება“.

როგორც ჯვრის წერის შემთხვევაში, აქაც კანონმდებელი ქრისტიანული ეკლესიის შეზღუდულებებთან გამოდის. „ოსში“ კანონმდებელი გულისხმობს მოუნათლავ, არა ქრისტიან ოსს. ამიტომაც მოუნათლავე ოსისათვის „ქალის მიცემა“ და მასთან დამოყვრება აკრძალულია. შეიძლება ოსის ქალის შერთვა თუ მას „მონათლავენ“. ეს ქორწინების აუცილებელი პირობაა, „მოუნათლაობა არ იქნება“.

ლევან ბატონიშვილისეული „განჩინება“ იხსენიებს „ქვრივის დამახებით“ შერთვას. ეს უკანასკნელი ჩვენთვის საინტერესო არქაული მოვლენაა.

ქვრივი ქალის მდგომარეობა XVIII საუკუნის მთიულეთში (იგულისხმება ადრეული პერიოდიც) საკმაოდ მძიმე იყო.

საერთოდ საქართველოს მთიანეთი (მთა) ისტორიულად ბარის საქართველოს ჩამორჩებოდა თავისი განვითარების დონით. მეტ-ნაკლებად იგივე ითქმის არაგვის საერისთავოს მისამართითაც, სადაც სამოქ-

მედოდ იყო გამიზნული და კანონის ძალა ჰქონდა კიდევ განჩინებას ბარისა და მთიურთა ადგილთა შესახებ.

აღნიშვნის ღირსია, რომ თამარ-მეფის ანონიმი ისტორიკოსი — „ისტორიანი და აზმანი შარავანდეთან“-ს ავტორი ფშავ-ხევსურეთს პისამართით ლაპარაკობს, როგორც ჩამორჩენილი კუთხის შესახებ. იგი მიუთითებს აგრეთვე დიდოთა შორის პოლიანდრიის (მრავალქმრიანობა) არსებობას ფაქტზე. თამარის ისტორიკოსთან ვკითხულობთ;

„მათ უკუე ქამთა იწყეს მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდოთა დიდონი უკუე ბუნებითი ჴმთვართა და უხარშავსა ჴამენ, და მრავალნი ძმანი ერთსა დედაკაცსა მიიყვანებენ ცოლად; რომელნი უჩინარსა რასმე ეშმაკსა თაყუანის-ცემენ და ზოგნი უნიშნოსა შავსა ძაღლსა, და ამაჲ ჰყოფენ. ხოლო ფხოველნი ჴუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა ჩეშებენ“-¹⁸⁷.

პოლიანდრია ანუ მრავალქმრიანობა პირველყოფილ-თემური, პრიმიტიული საზოგადოებრივი ურთიერთობისათვის დამახასიათებელი რელიგია და როგორც ასეთი, იგი ხშირად კონსერვირებული სახით გაჩაგრძობას ხოლმე არსებობას ადრე-ელასობრივი საზოგადოების სინამდვილეში (ცეილონია მაგალითი).

საფაქრებელია, რომ XII საუკუნის მთიულეთი, არაგვის ხეობა, განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე იდგა, ვიდრე „ფხოვი“ და დიდოეთი. გიორგი ბრწყინვალის სამართალი („ძეგლის დადება“), რომელიც საუკუნეზე მეტი ხნით არის დაშორებული თამარის ეპოქიდან, საგულეცებელს ხდის, რომ XII—XIII საუკუნის მთიულეთში პოლიანდრია ნაწილობრივ არ ექნებოდა ადგილი. „ძეგლის დადება“ არავითარ საფუძველს არ იძლევა იმის საკულისხმებლად, რომ მთიულეთში ფშავ-ხევსურეთს ანალოგიურ საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან გვევლინება.

„XIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან მძვინვარე დიდი ეკონომიური კრიზისისა და დავით VI-ის დროს აღმოსაყდრეთ საქართველოს პოლიტიკური დაქაჩულობისა და სახელმწიფოებრიობის სრული შერყევის გამო, ამასთანავე წლების განმავლობაში ქართლისა და მთიანეთის მონღოლთა ლაშქრისაგან დაწიოკება — აოხრების შედეგად, აღმოსაყდრეთ საქართველო უკიდურეს განსაცდელში იყო ჩაყვარნილი. ჴვეყანა აიკრია, წესიერი და მყუდრო ცხოვრების ხსენებაჲ კი აღარ იყო, ძალმომრეობისა და ძარცვა-გლეჯის შემაკავებელი ხელისუფლება აღარსად ჩანდა. მონღოლების თარეშს, ყივჩაღთა და ოსების მეკობრეთა

¹⁸⁷ ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბილისი, 1959, გვ. 111. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით.

თავშეებულობას საზღვარი არა ჰქონდა. ერთმანეთზე თავდასხმა და ზოცა-ელეტა ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა. თვით ქართველ ტომთა შორისაც კი ქიშობა და შეუღლიანობა იმდენად გახშირდა და ურთიერთ შორის დამოკიდებულება ისე გაღწეავდა, რომ უგუნური ძმათა შორის ბრძოლა და სისხლისღვრა, სოფლებისა და ციხე-კოშკების დაუნდობელი განადგურება გამარჯვებულ მხარეს საქებურად და საამაყოდაც კი მიაჩნდა¹⁶⁸.

თუ როგორი მდგომარეობა იყო XIV საუკუნის ოცდაათიანი წლების მთიულეთში ეს ჩვენ გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნიდანაც ვნახეთ.

რიგ გავრცელებულ დანაშაულთა შორის გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნი არსად არ იხსენიებს ქვრივის დაძახებით შერთვას. თუ მივიღებთ მხედველობაში იმ გარემოებას, რომ XVIII და XIX საუკუნეების მთიულეთსა და ხევში ცნობილი იყო ე. წ. „ქვრივის დაძახებით შერთვა“. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ იგი გაცილებით ადრეც (ვთქვათ XIV—XVII სს.) იქნებოდა ცნობილი. მაშ რატომ არ არის ნახსენები იგი გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნში?

ამაზე მრავალნაირი პასუხის გაცემა შეიძლება. შესაძლოა, იგი დანაშაულად არც ითვლებოდა. ანდა, მისი მოუხსენებლობის მიზეზი გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნში, როგორც დანაშაულისა, ის უნდა იყოს, რომ მას კანონმდებელი, ალბათ, „სასჯულო“ და „საეკლესიო“ საქმედ თვლიდა. ამ უკანასკნელი კატეგორიის საქმეები კი კათალიკოზისა და ეპისკოპოსების კომპეტენციას შეადგენდა.

თვით გიორგი ბრწყინვალის სამართლის წიგნის შესავალში ვკითხულობთ: „სასჯულო საქმე და საეკლესიო, რისაც გინდა სასაქმოსა. — კაცის მკულელთა, ეკლესიის მკრეხველთა, ცოლის დამგდებელთა უბრალოსათა ანუ წამგურელთა სხუათაგან, — სხუა რაც სასჯულო საკითხავი იყოს, იგი კათალიკოზჲსა და მათ, განაჩენთა მათ ზედა ეპისკოპოზთა, მათ ჰკითხონ. ჩუენ მხოფლიოსა ამისი სისხლი, პატივი და სასაქმო გავგიჩენია“.

ყველაზე მეტად კი საგულეებელია, რომ კანონმდებელი ქვრივის დაძახებით შერთვას ან დანაშაულად არ მიიჩნევდა საჯებით ანდა ისეთ მცირე გადაცდომად თვლიდა, რომ მასზე ყურადღების გამახვილებას საჭიროდ არ თვლიდა.

ჩვენ ვნახეთ, რომ კანონიკური სამართლის დოქტრინის გავლენით

¹⁶⁸ ივ. ჯ ა ე ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, წ. III; თბ., 1949, გვ. 259.

თუ სხვა მიზეზებით, თამარის მეფობამდე ქვრივ ქალებს საქართველოში ხელმეორედ გათხოვების უფლება აღარ ჰქონიათ.

ჰქონდათ თუ არა ქვრივ ქალებს ხელმეორედ გათხოვების უფლება მთიულეთში, ვთქვათ XII—XVII საუკუნეებში? უნდა ვიფიქროთ, რომ მთიული ქალები ისეთივე თავისუფლებით ვერ ისარგებლებდნენ, როგორც ბარის საქართველოს ქვრივი ქალები. მაგრამ მთიულეთის შექთხევევაში ქვრივი ქალებისთვის ხელმეორედ გათხოვების უფლების შეზღუდვის წყაროდ მათივე ჩვეულებითი სამართლის ნორმები უნდა გოფილიყო და არა კანონიერი სამართლის დოქტრინა. მთაში ქვრივი ქალის მეორედ დაქორწინება იმდენად ამ უკანასკნელის მხრივ ნებისმიერ აქტად კი არ მოსჩანს, რამდენადაც საქმროს მხრივ ძალადობად. განსხვავებით ბარის საქართველოსაგან, სადაც მზითვის განვითარებული ინსტიტუტის არსებობა წყაროებში უკვე IX საუკუნიდან მაინც არის დადასტურებული, მთიულეთსა და ხევში უკვე XIX საუკუნეშიაც ადგილი ჰქონდა ურვადით ქორწინებას, რაც თავის მხრივ ქალის უფლებუნარიანობის მკაცრი შეზღუდვის დამადასტურებელია.

შედარებით თვალსაზრისით ჩვენ აქ გავიხსენებთ, რომ ხამურაბის კანონები, კლასიკური აღმოსავლეთის სამართლის ეს უმნიშვნელოვანესი ძეგლი, ერთსადაიმავე დროს იცნობს როგორც საქორწინო საჩუქარს (ბიბლუმ) ასევე ქალის გამოსასყიდ ფასს — დღევანდელი ტერმინოლოგიით ურვადს, ხოლო ძველ ბაბილონურით თერხათუს. გარდა ამისა, ხამურაბის კანონები ცნობენ აგრეთვე მზითვეს (შერიქტუ). უფრო სწორად შერიქტუ წარმოადგენს ადრინდელი განვითარების საფეხურზე მყოფ მზითვეს¹⁶⁹.

ის გარემოება, რომ ბაბილონის მეფის ხამურაბის კანონები ერთ-მეორის გვერდით ცნობს და ადგენს, თანამედროვე ტერმინოლოგიათა რომ ვთქვათ, ურვადისა და მზითვის არსებობას, გააჩნია რა თითოეულმა მათგანისათვის სპეციალური ტექნიკური-იურიდიული ტერმინი, მეტად მნიშვნელოვანია და სამართლის ისტორიკოსისათვის ღრმად საყურადღებო¹⁷⁰.

¹⁶⁹ P. Koschaker, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurabis, Leipzig, 1917, იხ. И. М. Дьяконов, Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства, Вестник Древней истории № 3, 1952.

ი. დოლიძე, ძველი აღმოსავლეთის სამართალი, თბ., 1960, გვ. 82—83, 85.

¹⁷⁰ სამართლიანად წერდა აკად. ვ. ე. სტრუვე ხამურაბის კანონმდებლობის მნიშვნელობის შესახებ: ძველი აღმოსავლეთის ეს პირველი სამართლებრივი ძეგლი წარმოადგენს ერთ-ერთს მეტად მნიშვნელოვან წყაროს არამარტო ძველ-აღმოსავლური, არამედ საერთოდ მსოფლიო ისტორიისათვის. იხ. ვ. ვ. სტრუვე, ძველი აღმოსავლეთის ისტორია, თბ., 1946, გვ. 108.

მაშასადამე, ძველი აღმოსავლეთის სინამდვილეში ურვადი და მზითველი ერთიმეორის გვერდით არსებობდნენ და იქ სადაც მზითველი არსებობს განუვითარებელი სახით, იქ ურვადის არსებობა არ არის გამორიცხული. რაც შეეხება საქორწინო საჩუქარს, ე. ი. ბიბლუმს, იგი საქორწინო გამოსასყიდის — ურვადის დამატებად თუ ნაწილად მოსა-
ჩანს. ამავე დროს მას წინდის მნიშვნელობაც აქვს. ბაბილონის მეფის
ჩამურების კანონების ერთ-ერთი კომენტატორი ამასთან დაკავშირებით
წერს:

„ბიბლუმში თითქოსდა წინდია, ე. ი. გამოსასყიდი ნაწილი, წინა-
წარ შეტანილი, როგორც ორი მხარის მხრივ საქორწინების შესახებ
მოცემული დაპირების სერიოზულობის დამამტკიცებელი საბუთი და
როგორც ხსენებული დაპირების შესრულების საშუალება. ეს უზრუნ-
ველყოფა იმაში მდგომარეობს, რომ ბიბლუმში (ისევე როგორც თერხა-
თუმში) სიმამრის სასარგებლოდ რჩება, თუ ქმარი უარს იტყვის ქალის
წყაყენაზე, სხვას აბრჩევს საცოლედ და დაარღვევს ხელშეკრულე-
ბას“¹⁷¹.

მზითველის იმ ადრინდელ საფეხურს, რომელსაც ჩამურების კა-
ნონებში შერაცხულ ეწოდება. ქართული საოჯახო ურთიერთობის სინა-
მდვილეში ქართველ მთიელთა მაგალითის მიხედვით, სადაც საქორწი-
ნო ურთიერთობის არქაული ფორმები უფრო დიდხანს აქნა შემო-
ნახული, თითქოს შეესაბამება ე. წ. „სათავნო“ ინსტიტუტი. ამ გარე-
მოებას თავის სადოქტორო დისერტაციაში ყურადღება მიაქცია პროფ.
რუსუდან ხარაძემ¹⁷².

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მზითვის ინსტიტუტის არსებობა
ბარის საქართველოში ადრეფეოდალური ეპოქიდან არის დადასტუ-
რებული. რაც შეეხება საქართველოს ზოგიერთ მთიან მხარეებს, აქ ვა-
ყები XIX საუკუნის პირველ ნახევარშიაც კი ურვადს იხდიდნენ საცო-
ლოს გამოსასყიდად. ურვადის გადახდა ხშირად საქონლის (მაგალითად,
ქროხები) სახით მომხდარა.

ურვადით ცოლის შერთვის წესის შესახებ ცნობა დაცული აქვს
ცნობილ ქართველ მწერალს ალ. ყაზბეგს „ელგუჯაში“. ელგუჯასა და
სვიმონს შორის ქალის თაობაზე დავასთან დაკავშირებით განაჩენი:
ერთ-ერთი პუნქტი ასეთი იყო: „ქალი დარჩეს სვიმონს, როგორც ნას-
ყიდი, და თუ ელგუჯამ წაყვანა მოინდომა, ურვადად გადაეხადოს ორ-
მოცი ძროხა“¹⁷³.

¹⁷¹ Я. М. Магазиер, Старо-Вавилонские законы, Коментарии, ВДП-
№ 3, გვ. 289.

¹⁷² Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. II, Тбилиси, 1961,
стр. 58.

¹⁷³ ალ. ყაზბეგი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. I, თბ., 1946, გვ. 67.

ახლა დავებრუნდეთ „ბარისა და მთიურთა ადგილთა განჩინების“ ლევან ბატონაშვილის მიერ განწესებულ ნაწილში აკრძალულ „ქვრივის დაძახებით“ შერთვას. „განჩინებაში“ ვკითხულობთ: „ქ. თუ რომელიც ქვრივს დაიძახებს კაცი ვინმე, იმასაც ჩვენს მუხანათობასავე მოვეკითხავთ, დღეის იქით დაძახებით ქვრივის შერთვა აღარ იქნება არას კაცისგან. რომლისაც კაცის შერთვა ქვრივის ნება იყოს, ის უნდა შერიდოს“ (მუხლი დ.).

როგორც ვხედავთ, XVIII საუკუნის მთიულეთში კანონმდებელი ქვრივს „დაძახებით შერთვას“ კრძალავს და ასეთ საქციელს საჯაროდ ხელისუფლების ხელყოფად თვლის. ქვრივ ქალს ამიერიდან ნება ეძლევა გათხოვდეს ნებისმიერ პირზე.

რაში მდგომარეობდა „ქვრივის დაძახებით“ შერთვა? ხევის მაგალითის მიხედვით ანასთან დაკავშირებით ს. მაკალათია წერს:

„ქვრივი ქალის გათხოვება წინათ ხევში მიღებული არ ყოფილა, მაგრამ თუ ახალგაზრდა ქალი დაქვრივდებოდა და ის ვინმეს მოეწონებოდა, მამინ მთხოვარი სახლის ბანზე ავიდოდა, თოფს გაისროდა და დაიძახებდა, რომ ესა და ეს ქვრივი (დაასახელებდა) მე მომწონს და არავეინ შეირთოსო. ამის შემდეგ ქვრივის შერთვა სხვას არ შეეძლო, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს გამოიწვევდა მტრობასა და შურისძიებას.

მაგრამ ქვრივის შერთვისათვის საჭირო იყო „საქვრივოდ მისვლა“. პირველი ქმრის ოჯახში და მათი შემორიგება. ამ მიზნით საპატარძლოდ გამზადებული ქვრივი ძღვენს ამზადებდა. ამ ძღვენზე ის ხარჯავდა მეორე საქმროს მოტანილი ურეადის ნახევარს: მოამზადებდა პურს, არაყს, ორ საკლავს და მიდიოდა პირველი ქმრის ოჯახში. მას თან მიჰყავდა მეორე საქმროს გვარიდან უხუცესი მამაკაცი. პირველი ქმრის ოჯახში გააჩაჩებოდა სადილი, სადაც მიცვალებულს შენდობას ეტყოდნენ და უფროსი კაცები ზუამავლობით აქ შერიგებაც ხდებოდა. ვინც ამ საქვრივოს არ გადაიხდიდა მეორე ქმარს პირველი ქმრის ნათესავეები საცემრად დასდევდნენ“¹⁷⁴.

ს. მაკალათიას მიერ მოწოდებული ზემოთ მოტანილი ცნობა საწდო ჩანს. იგი სხვა ცნობებითა და მასალებითაც დასტურდება. იგივე დადასტურებული აქვს ვ. ითონიშვილს და სხვებს. მთიულეთში უკვე XX ს. დასაწყისშიაც ქვრივი ქალის გათხოვება სირცხვილად ითვლებოდა და მიღებული არ იყო. იმ შემთხვევაში, თუ ქვრივი ქალი გათხოვდებოდა, პირველი ქმრის ოჯახი მას უძრავად ადგებოდა და ქვრივიც ცდილობდა „საქვრივოს“ მიტანით მათ შემორიგებას¹⁷⁵.

¹⁷⁴ ს. მაკალათია, ხევი, ტფილისი, 1934, გვ. 165—166.

¹⁷⁵ ს. მაკალათია, მთიულეთი, ტფილისი, 1930, გვ. 118.

მთიულეთში და ზოგან სხვაგანაც ზოგადი ნორმის მიხედვით ქვრივის უმთავრესად დაქვრივებული მამაკაცივე ირთავდა. მიუღებლად და არასასურველად ითვლებოდა როგორც ყმაწვილზე ქვრივი ქალის გათხოვება, ისე დაქვრივებული მამაკაცის ქალწულზე ქორწინება¹⁷⁶. ამიტომაც ქვრივი მამაკაცები თავიანთ არჩევანში შეზღუდული იყვნენ მხოლოდ ქვრივი ქალებით. მიცალელები ქმრის ოჯახი და ნათესაობა კი ქვრივის გათხოვებას უარყოფითად უყურებდა. ამასთან დაკავშირებით მოხვედრებში უსიამოვნებისა და სასისხლო საქმის თავიდან აცილების მიზნით, ქვრივი მამაკაცი სხვაზე ადრე თვითონ შეეცდებოდა ჯერ „ქრუვის დაძახების“ მეშვეობით საცოლეს დათავისებას¹⁷⁷. შემდეგ ზღუდებოდა ქალის მშობლებთან მოლაპარაკება, პირველი ქმრეულებთან შერიგება და სხვა.

ქვრივის ურვადი პირველად დაქორწინებისათვის განკუთვნილი თანხის ნახევარს უდრიდა. „ურვადის ამ სახით გადახდა იმითაა მოტივირებული, რომ ქვრივის ფასი ქალწულის ფასის მხოლოდ ნახევარს შეადგენდა. ურვადს გარდა, სხვა სასყიდლის გადახდა ქვრივის შემრთველს არ ევალდებოდა“¹⁷⁸.

XVIII ს. მთიულეთში „ქვრივის დაძახებით“ შერთვის აკრძალავა, უთუოდ პროგრესული მნიშვნელობის აქცია იყო. იგი გულისხმობდა მთიული ქვრივი ქალის უფლებების გაფართოებას და მისი მდგომარეობის ბარის საქართველოს ქალების მდგომარეობასთან მოახლოებას.

ქართული ფეოდალური საოჯახო სამართლის შესასწავლად მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს „წიგნი სამართლისა კაცთა შეცოდებისა ყოვლისავე“ ანუ ბექა მანდატურთუხუცესისა და აღბულა ათაბაგ-ამირსპასალარის სამართლის წიგნი. ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლი გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადების“ მსგავსად საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის ფარგლებში მოქმედ სამართალს წარმოადგენდა. საკანონმდებლო ძეგლი სამოქმედოდ იყო გამიზნული საქართველოს ერთ-ერთი მოწინავე კუთხისათვის—მესხეთისათვის. ეს გარემოება არ გამორიცხავს იმ ამბავს, რომ ბექასა და აღბულას სამართლის წიგნი მთელ ბარის საქართველოში დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა. XVII საუკუნეში ერთი პოეტი ამბობდა:

„ღვთის სამართალი ვადიდოთ
ბექასთან განაჩენია“¹⁷⁹.

მესხეთის ხუთივე თემში (ტაო, კლარჯეთი, შავშეთი, ჯავახეთი, სამცხე)

¹⁷⁶ ვ. ი თ თ ნ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველ მთიულთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბილისი, 1960, გვ. 153.

¹⁷⁷ ი ქ ე ე, გვ. 156—162.

¹⁷⁸ ი ქ ე ე, გვ. 162.

მოქმედი ბეჟა მანდატურთუხუცესისა და აღბულა ათაბაგ-ამირსპასალარის სამართლის წიგნი იმასთან დაკავშირებით, რომ ზემოხსენებული თემები საქართველოს დანარჩენი ცენტრალური ოლქებისაგან სოციალ-ეკონომიკური თუ კულტურული მდგომარეობის მიხედვით დიდად არ განსხვავდებოდნენ, მეტ-ნაკლები სიზუსტით შეიძლება გამოვიყენოთ მთლიანად ბარის საქართველოს საოჯახო სამართლის სურათის მოსაცემად.

სამართლის წიგნი შეიცავს მეტად მდიდარ, უხვ მასალას XIII — XIV საუკუნეების საქართველოს სოციალური და იურიდიული ურთიერთობის მკაფიოდ დასახასიათებლად. ზემოხსენებული სამართლის წიგნი მიეკუთვნება XIII—XIV საუკუნეებს. უფრო სწორად ბეჟა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნი მიეკუთვნება XIII საუკუნის დამლევსა და XIV საუკუნის პირველ ნახევარს. ანონიმი ისტორიკოსი — ჟამთააღმწერელი მოგვითხრობს, რომ ბეჟამ — სამცხის მთავარმა გიორგი V ჩოხანთან წაიყვანა მეფედ დასამტკიცებლად. „და ამასა წელსა მიიცვალა მთავარი სამცხისა ბეჟა, კაცი წარმატებული ყოველსა შინა, სიკეთე-აღმატებული საღმრთო-საკაცობოთა შინა საქმეთა, და უმეტეს სამართლის მოქმედებითა, ეკლესიათა და მონასტერთა მაშენებლობითა, სოფლისა კეთილად მორწმუნეობითა, და გლახაკთა უზომოთა მიცემითა“¹⁷⁹.

როგორც ვხედავთ, ბეჟა — სამცხის მთავარი, ისტორიკოსს „უმეტეს სამართლის მოქმედებით“ — აღმატებულად მიაჩნია.

სამართლის წიგნის პირველი 65 მუხლი ეკუთვნის ბეჟას, ხოლო 66 მუხლიდან მიყოლებული 98-მდე აღბულას — ბეჟას შვილიშვილს.

სამართლის წიგნის შესავალში ჩვეულებრივი ქრისტიანულ-იურიდიული კლაუზულის შემდეგ ნათქვამია: „მე, ათაბაგ-ამირსპასალარმან აღბულა, მოვაქსენეთ პატიოსანსა... მაწყუერელსა და ბიძა-ძეთა ჩემთა შაშიასა და მისსა ძმასა საფარის მოძღუარსა პაფნუტის, ხუთსავე თემსა სამცხისასა ტაოველთა, შავშთა და კლარჯთა და მათ შინა მყოფთა ეპისკოპოზთა და მეუდაბნოვეთა, მოწყესეთა მოწმობითა მინდობილნი ღმრთისანი და ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობლისანი. დავიდევით წაწინაშე პატრონისა პაპისჩემისა ბეჟაჲს განაჩენი. იგი სრულობითა და უკლებლად დაეწერეთ და, რაჲცა ჟამთა სიავეითა სხუანი უწყესონი საქმენი შემოსრულ იყვნენ, მათი სამართალი ზედა დაურთეთ, ასე რომე რაიცა სისხლისა გერშისა, დასხმისა, ღალატისა და რაჲსა გინდა თეთრისა საურავისა საქმე იყოს“¹⁸⁰.

¹⁷⁹ იხ. ქართლის ცხოვრება, II, თბ., 1959, გვ. 323.

¹⁸⁰ ქართულ სამართლის ძეგლები, ტ. I, გვ. 425.

მთხევვაში ქალი თავის „გვარსა ზედა“ ვერ მოითხოვს სისხლის დაუბრუნებას. მას მხოლოდ ქმრის გვარის მიხედვით დააკმაყოფილებენ.

„თუ კაცმან გუარად უკეთესი ცოლი დააგდოს, ეგეთსა მეტი სისხლი არა მართებს“ (მუხლი 30). სამართლის წიგნის ერთი გვიანდელი ხელნაწერის მიხედვით (S—3683) ზემოხსენებული მუხლი უფრო ვრცლად არის გადმოცემული: „თუ კაცმან მისგან უსაბატიოესი ცოლი დააგდოს, რასაცა გვარისა იგი კაცი იყოს, ეგეთსა მეტი სისხლი არა მართებს, ამად რომე მაცხოვარმან დაწვევესა შინაგან ესრეთ რქვა: ქმარსამცა შენისა მიმართ არს მოქცევა შენი“.

პრინციპულად 30-ე მუხლის ორივე ვარიანტი ერთი მიმართულებით მოქმედებს. ცოლი, თუნდაც რომ იგი ქმარზე „გუარად უკეთესი“ იყოს, მაინც ქმარზე უფრო „უსაბატიოესად“ ვერ ჩაითვლება. ცოლს არ შეიძლება ქმარზე მეტი „სისხლი“ სდიოდეს. მაღალი წოდების ქალი, თუკი იგი უფრო დაბალი ფენის წარმომადგენელს გაჰყვება ცოლად, ამით იგი თავის „გუარად უკეთესობას“ კარგავს. ცხადია, თუ კაცი შეირთავდა „გუარად უარეს“ ცოლს, ამ უკანასკნელს მაინც თავის გვარსა ზედა სდიოდა „სისხლი“. კანონმდებელი მამაკაცის ინტერესებს იცავს და მის უფლებებსაც უფრო პრივილეგიურებულად უფრთხილდება. დასაქორწინებელთა ერთწოდებრიობის პრინციპიც სწორედ მამაკაცის ბატონობას ემსახურებოდა ოჯახში.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ კანონმდებელს მოუხდენია ერთი თავისებური და ორიგინალური ჩვეულების ლეგალიზაცია. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ე. წ. „სანიჰარი“.

ზემოხსენებული, ხელნაწერთა ინსტიტუტის S ფონდის № 3683 ხელნაწერის მიხედვით, რომელიც ვახტანგ VI შიერ შედგენილ კანონთა კრებულს წარმოადგენს, ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის 34-ე მუხლი ასეა გადმოცემული: „ქორწილისა სანიჰარი ვალაა კაცისაგან კაცსა ზედან; აგრე ლაშქარსა წამავლსათა შთასადებელიცა ვალია კაცისაგან კაცსა ზედა; აგრევე საჭირისუფლო შესაწევარიცა ვალია, — წახურვა მიცვალებულისა და სხვა მისადებელიცა. და სამდურავით რასათ ვისმე დაჭირვასა არას ემართლების, თუ არა ოდესლაცა გაიბჰობიან, დაურვებას ემართლების დაუკლებლად“.

ბექასა და აღბუღას სამართლის წიგნის გამომცემელმა საკანონმდებლო ძეგლი მხოლოდ ერთი, უძველესი ხელნაწერთა დაბეჭდა ხელმეორედ, სადაც ვკითხულობთ: „ქორწილისა სანიჰარი ვალია; მოლაშქრისა თანა-შთასადებელი ვალია; საჭირისუფლო მისადებელი-ვალი“.

ფეოდალურ მესხეთში, საკმაოდ განვითარებული ნატურალური ჩეურნეობის პირობებში, ქორწინებას, განსაკუთრებით მოსახლეობის საშუალო და მაღალ ფენებში, ეკონომიური გარიგების ხასიათი ჰქონ-

და ქალს გათხოვებისათვის ესაჭიროებოდა მზითვეი, რომელიც შეადგებოდა, ჩვეულებრივ მოძრავი და ზოგჯერ უძრავი ქონებისაგანაც. ჯერ კიდევ „ძეგლის წერიდან“ ვიცით, რომ გვირგვინის კურთხევა უნდა მოჰყოლოდა „ქორწინება“, რომელიც ეყრდნობოდა რა გარკვეულ საერო ჩვეულებებს, წვეულებით და ღრეობით უნდა დამთავრებულიყო. გარდა ამისა იტოდნენ ე. წ. „სამზრობაც“. რომელსაც მღვდელიც უნდა დასწრებოდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ მღვდელი მართო კარგ ვახშამს არ დასჯერდებოდა გასამრჯელოდ. თუ გავიხსენებთ იმასაც, რომ „დაწინდვაც“ თავისი მხრივ ცალკე ხარჯებს ითხოვდა. ქორწინება წარმოგიდგება, როგორც ოჯახისათვის სამძიმო ეკონომიური აქტი.

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

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

„ვეფხისტყაოსნიდანვე“ ჩანს, რომ ქორწილის დროს მასწავლებელიც მრავალრიცხოვანი იყო და ამიტომაც მაყრების მოსვენება ცალ-ცალკე შეუძლებელი ხდებოდა. ხატელთა მოციქულები, როგორც რუსთაველი ამბობს „ერთგან დაწვნეს ვით მაყრები“ (431).

უფრო გვიანდელი ცნობებით დასტურდება, რომ რუსთაველს პოემაში ასახული საქორწილო წეს-ჩვეულებათა რეალიები მხოლოდ მეფე-მთავართა ვიწრო წრეში კი არ ყოფილა ცნობილი, არამედ ხალხის გაცილებით უფრო ფართო წრის კუთვნილებას წარმოადგენდა იგი. გვიანი შუა საუკუნეების ეპოქის ქართული წყაროებიდან ჩანს, რომ საქართველოში ქორწილი სამ, შვიდ და ზოგჯერ ცხრა დღესაც კი გრძელდებოდა. საქართველოს მეზობელ თურქეთშიაც, ჰამმერის ცნობით, საქორწილო ზეიმი შვიდ დღეს გრძელდებოდა. ოსმალურ ზღაპარში საქორწილო ლხინი ორმოც დღესაც კი გრძელდებოდა. როგორც ქართულ ისე ოსმალურ ზღაპრებში გვხვდება ქორწილის ხანგრძლივობის ეპიკური ციფრები, მაგრამ ფაქტად რჩება, რომ იგი რამდენიმე დღეს მაინც გრძელდებოდა. ასეთი მრავალდღიანი ქორწილი, რა თქმა უნდა, დიდ ხარჯებს მოითხოვდა.

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

„ენა ეთ იტყვის მაშინდელს ჩემსა ლხინსა და შებებასა?

ორმოც დღეს ქორწილობასა, სიხარულს არ თუ ვებება“ (291).

„თორღას ვიდექით ოდეს ექენ ქორწილი, გამოჩვენება.

ცხადათ არ დაიჭერება, თუ იყო ძილ-მოჩვენება

მუნ ორმოც დღემდის ზედა-ზედ სმა, ლხინი, არ მოსვენება,

ბურთობა, ყაბახის სროლა, ვის რა ასპარეზს ენება“ (292).

ისტორიკოს ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობით თეიმურაზ მეფის ქორწინების დროს, როდესაც მან გურიელის ასული შეირთო, „სამ თვეს ლხინი, ბურთობა და წადირობას შეექცნეს“. კახელები, პატარძლეს მაყრებს „ყველას კარგად დახვდნენ და მრავალი საჩუქარი მიართვეს, ამდენი, რომ გაკვირვებულნი წავიდნეს და ახლაც გურიაში მაყრების საჩუქრებისაგან რომ მიუტანიათ, სიბევრე გაკვირვებით იხსენიების“..

ცხადია, მესხეთშიაც, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებშიც, ქორწილი საკმაოდ დიდი ხარჯის მომტანი აქტი უნდა ყოფილიყო¹⁸¹. აქედან გასაგებია, რომ ბეჭა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნიც გვერდს არ უვლის მის მოწესრიგებას. კანონმდებელი ადგენს, რომ ქორწილის დროს, ისევე როგორც ლაშქარს წასვლის დროს, ასევე მიცვალებულის გასვენების დროს („წახურვა მიცვალებულისა“), მეზობლები და ნათესავები ერთმანეთს უნდა დაეხმარონ ეკონომიურად. სავალდებულო „სანიჟარის“ დაწესებით კანონმდებელი ცდილობდა გადაერჩინათ, შესაძლოა დაეუშვათ, ოჯახების არც თუ ისე მცირე რიცხვი, ქორწინების ხარჯთა ტვირთის ქვეშ გაქცეულებისაგან.

„სანიჟარის“ ჩვეულება, რომელიც ბეჭა მანდატურთუხუცესმა კანონის ხარისხში აიყვანა, ტრადიციათა კონსერვატიულობის მეშვეობით სამხრეთ დასავლეთ საქართველოში მეოცე საუკუნის ოციათ-ოცდაათიან წლებშიაც კი არსებებულა.

ასე აქვს იგი დადასტურებული ეთნოგრაფ ს. მაკალათიას.

ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე შესაძლებელი ხდება უფრო დაწვრილებით დადგინდეს „სანიჟარის“ შინაარსი, ვიდრე ამის შესაძლებლობის ბეჭა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნი იძლევა.

როგორც აღვნიშნეთ უკვე სათანადო ადგილას, გვირგვინის კურთხევის ცერემონიალის შესრულების შემდეგ უნდა დაწყებულიყო „ძეგლის წერის“ ტერმინით რომ ვთქვათ, „ქორწინება“ ანუ ქორწილი.

ქორწილი იმართებოდა, როგორც სარძლოს ისე სასიძოს სახლში. სარძლოს მშობლები თავის მხრივ ქორწილში დაჰპატიჟებდა ახლო ნათესავებს, თავის „განაყოფებს“. ეს უკანასკნელები ცხადდებოდნენ ქორწილში სხვადასხვა საჩუქრებით — „ქორწილისა სანიჟარით“. ქო-

¹⁸¹ იხ. ს. მაკალათია, მესხეთ-ქაჯახეთი, თბილისი, 1938, გვ. 96.

რწილის დროს ხდებოდა „სანიჰარის“ დამახება. ჩვეულებრივ ყველაზე ნახლობელი ნათესავი იწყებდა „სანიჰარის დამახებას“ და ყველაზე მეტი ღირებულების „სანიჰარსაც“ ის მოიტანდა. ასეთი შტრიხებით იყო შემოხსენებული ჩვეულება შემონარჩუნებული სამხრეთ საქართველოში ამ ცოტა ხნის წინათაც.

სიმამრის სახლში ქორწილის დამთავრებისთანავე პატარძლის მონაწილე ხასიათის მზითევი და „სანიჰარი“ სასიძოვს ოჯახში გადმოჰქონდათ. სიძის სახლში გამართული ქორწილის დროს დაქორწინებულებს ქმრის მშობლების ნათესავეები მიართმევდნენ „სანიჰარს“¹⁸².

შემოხსენებული წესი ქორწინებაში, მიცვალებულის დამარხვაში და საომრად გასვლისას ურთიერთ ეკონომიური მხარდაჭერისა, რომელიც ბეჭა მანდატურთუხუცესის სამართალმა სახელმწიფოებრივი ძალების წესით განამტკიცა, — აუცილებლად ხელს უშლიდა ხსენებული მიზეზების მეშვეობით ოჯახთა ეკონომიურად დასუსტებას და ანემტიცებდა მას, როგორც საზოგადოებრივ უჯრედს.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ბეჭა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნის 34-ე მუხლი ჩვეულებითი სამართლიდან დაწერილი სამართლის ნორმის ხარისხშია აყვანილი. უფრო გვიან, როდესაც ბეჭას სამართალი დავიწყებული იქნა, როგორც მოქმედი ლეგალური ძეგლი, შემოხსენებული მუხლის დებულება ისევ ცოცხალია ჩვეულებით სამართალში.

„ყველა ცნობები ქორწინების წესების შესახებ ჩვენ მხოლოდ იმ დროითგან მოგვეპოვება, როდესაც საქართველო უკვე გაქრისტიანებული იყო. ქრისტიანობამ კი ბევრი წარმართობის წესები აღმოფხვრა და თავისი შემოიღო. სხვათა შორის ცოლქმრობისათვის ქრისტიანობამ საეკლესიო ლოცვა-კურთხევა, გვირგვინთა კურთხევაც აუცილებელ პირობად გაჰყარა. ამ გარემოებამ ქორწინების ზოგი ძველი წესები შესცვალა და ამით პირვანდელი თვისებები დაუკარგა. მაგრამ ხალხი დიდ ხანს საეკლესიო გვირგვინთა კურთხევას ცოლქმრობისათვის თავისთვის სავალდებულოდ არ სთვლიდა“¹⁸³.

ხალხური თქმა — ჩვეულება სჯულზე უმტკიცესიაო, ე. ი. ჩვეულებითი სამართლის ნორმა უფრო მტკიცეა ვიდრე „სჯული“-ო. ამ შემ-

¹⁸² „სანიჰარის“ ანალოგიური ინსტიტუტი ცნობილი იყო გვიანფეოდალურ გერმანიაშიც, სადაც ჩვეულებისა და კანონის ძალით ყველა ახლობელი მატერიალურად ეხმარებოდა ახალ დაქორწინებულებს. იხ.:

Z o c p f l , Das alte Bamberger Recht, Heidelberg, 1839, გვ. 193.

¹⁸³ ივ. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. I, ტფილისი. 1928, გვ. 159—160.

თხვევაშიც თავის გამართლებას პოულობს. ქრისტიანული წერილობითი „სჯელი“ ვერ ძლევს ძველ წარმართულ ჩვეულებას ცხოვრების მრავალ სფეროში, მათ შორის საქორწინო სამართლის სფეროშიაც.

„ძეგლის წერიდან“ საუკუნეების შემდეგაც, რომელმაც მტკიცედ დაადგინა გვირგვინთა საეკლესიო კურთხევის წესი, ხალხს, როგორც ეტყობა, საკმაოდ ხშირად დაუბრუნებია იგი და საეკლესიო ქორწინება და ჯვრისწერა აუცილებელ რამედ არ მიუჩნევია. ამასთან დაკავშირებით ხშირად დამოწმებულია 1459 წლის სამთავნელის სარგოს გარიგების წიგნი და 1669 წლით დათარიღებული წილქნელის სარგოს გარიგების წიგნი. ჩვენც მათ მივმართოთ. სამთავნელის სარგოს გარიგებას წიგნის მიხედვით „უკეთეს ჯვარდაუწერლად კაცმა ცოლი დააორსულოს“, სამი ძროხა უნდა მიართვას სასჯელის სახით სამთავნელს ამ დანაშაულობის საზღაურადო. ხოლო „უკეთეს მღვდელმან ორსულს ჯვარი დასწეროს“, თუ იცოდა წინასწარ, მაშინ სამ ძროხას იხდის სამთავნელის სასარგებლოდ და თუ არ იცოდა — მხოლოდ ერთს. მექორწინებ დევ თავისი მხრით სამთავნელის სასარგებლოდ სამი ძროხა უნდა გადაიხადოს.

წილქნელის სარგოს გარიგების განახლებული წიგნის მიხედვით თუ ვინმე „ჯვარდაუწერელი ცოლთან დაწვეს, საკანონო ცხვარი ორი და ხარი ორი აძეს“-ო¹⁸⁴.

იქვე აბალუბის შესახებ განაწესში იკითხება: „თუ ჯვარდაუწერელს დაუწვეს, საკანონო ძროხა ერთი“-ო.

ეკლესია, როგორც ჩანს, შეძლებისამებრ იბრძვის ქორწინების საეკლესიო წესების დარღვევის წინააღმდეგ. მაგრამ საეკლესიო, რომ სამთავნელისათვის სამი ძროხის გადახდის შიშს მოსახლეობის შეძლებული ფენების წარმომადგენლებისათვის ხელი აეღებინებინა წარმართულ და უგვირგვინო ქორწინებაზე.

რაც შეეხება მოსახლეობის დიდ უმრავლესობას, რომელნიც სილატაკეში და ფეოდალური ექსპლოატაციის პირობებში ცხოვრობდნენ, ისინი ასე თუ ისე იძულებული ზღებოდნენ დამორჩილებოდნენ საეკლესიო ქორწინების წესებს, რათა ამ გზით თავიდან აეცილინათ მათთვის სამძიმო ჯარიმა ეკლესიის მესვეურთა სასარგებლოდ.

ამასთანავე იგულისხმება, რომ საეკლესიო წესით ქორწინება გარკვეული ხარჯის გაღებას ნიშნავდა, რომელიც დაქორწინებულებს (მექორწინეთ) უნდა გაეღოთ სასულიერო პირებისთვის გასამრჩელოდ.

¹⁸⁴ შ. ჩ ხ ე ტ ი ა, წილქნელის სარგოს გარიგების წიგნი 1660 წლისა, საისტორიო მოამბე. 1925, წ. II, 15, 27.

თუ მექორწინე დაბალი, დამოკიდებული ფენის წარმომადგენელი იყო, იგი ბატონის სასარგებლოდაც იხდიდა გამოსაღებს¹⁸⁵.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ განვითარებული ქართული სახელმწიფოებრიობა ვერ ითმენდა თვით ადრეულ ეპოქებშიც კი მოტაცებით ცოლის შერთვის პრაქტიკას და ამ უკანასკნელის ცალკეულ გამოვლენებებს სასტიკად ებრძოდა. თვით საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიკური დასუსტება-დაცემის დროსაც, რასაც ხალხის კულტურული დონის დაქვეითება მოსდევდა, ქართული სამართალი ზელს არ იღებდა ცდაზე, სასტიკი და შეუწინაღებელი წინააღმდეგობა გაეწია ცოლების მოტაცებით შერთვისათვის.

სამთავნელის სარგოს გარიგების წიგნის 1459 წელს დაწერილ ნაწილში ნათქვამია: „შევიყარენით, ჩუშნ ცხრაზმის პევისა სამისავე პევის კრებულნი და ფამასახლისნი და ესე პირი მოვაჰსენეთ სამთავნელსა და ჯ-ა ომფორსა: დღეს ამას უკანით რამანცა ხუტესმან ანუ სკნდიკინოზთა ანუ მეყვისთა ანუ უწესოდ მოტაცებულთა ანუ გვრგვნი აკურთხნეს ანუ ჭუარი დასწერნეს, ანუ სასჯელი დაუშალოს, რაც ეპრიანებოდეს დააურებინოს, და შუა ვერცა ბატონი შემოუვიდეს, ვერცა ქვეყანა“-ო¹⁸⁶.

ხსენებულსავე საბუთში უფრო ქვემოთ ნათქვამია: „უკეთუ უქრმო' (დედაკაცი მოიტაცოს ცოლად, ბ(2) ძროხა მიართოს სამთავნელს დანაშაულის გამოსასყიდადო. ხოლო თუ „მღვდელმან ამგვარად მოქმედს კაცთა ჭუარი დასწეროს, განიკუთეთოს“-ო.

როგორც გაუთხოვარი ქალის მოტაცება ისე ცოლის წაგვრა, ქართული ფეოდალური სამართლის ძეგლების მიხედვით, მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა. როგორც გაუთხოვარი ქალის მოტაცება ისე ცოლის წაგვრა თავისი შინაარსით ორი სახის შეიძლებოდა ყოფილიყო. ერთ შემთხვევაში „წაგვრა“ თუ „მოტაცება“ შეიძლებოდა მომხდარიყო ქალის სურვილის გარეშე, რაც დანაშაულის დამამძიმებელ გარემოებად ითვლებოდა.

ჩვენ სავსებით გარკვევით არ ვიცით თუ საზღვდობრ რა სახესღებულობდა ამ მოქმედებისათვის სასჯელი, თუნდაც გვიანი შუა-საუკუნეების საქართველოში, უფრო ადრეულ პერიოდზეც რომ არ ვილაპარაკოთ.

¹⁸⁵ მაგალითად, ოთარ ამილახვარი წერდა: „ვორელი კაცი ქალს რომ დათხოვებდა, საჩქმეღებულება ერთი ოქრო ჩემი იყოო. იხ. შ. მ. გ. ს. ხ. ა., მასალები ქართლ-კახეთის სამოხელეო წყობის ისტორიისათვის. იხ. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 1948 წ., ნ. 1.

იხ. აგრეთვე *Сельское хозяйство и аграрные отношения*, т. II, Тб., 1950, გვ. 304, 505, 480.

¹⁸⁶ ი. ქ ა ვ ა ხ ი შ ე ი ლ ი, ციტ. თხზ., გვ. 160.

წყაროებში შემონახული ზოგიერთი ცნობის მიხედვით ასეთი ხასიათის დანაშაულის ჩადენისას შეურაცხყოფილ ქმარს თითქმის შუარიძების ფართო უფლებები უნდა ჰქონოდა.

ანტონ კათალიკოზი ქეთევან დედოფლის მარტვილობაში გადმოგვცემს შაჰ-აბასსა და გიორგი სააკაძეს შორის ხსენებულ საკითხზე საუბარს. იგი წერს: „ნოსრულმან შაჰ-აბაზ ალვანად ქალაქსა, ზედწოდებულსა განძად. ჰკითხა გიორგი სააკაძესა, ვითარმედ: თქვენ შორის კაცი ცოლწაგვრილსა რამე თანააძს? იტყვის: არაქელ ვინმე, სომეხი ისტორიკოსი, ვითარმედ მიუგო გიორგი სააკაძემან შაჰ-აბაზს: ეგევითარი კაცი წარმგურელსა ტოლისასა აღუოხრებს მამულსა თუ სადმე ქალუქს მორეცნა და წარმოტყუენავს ყოველსავე მისსა და მოჰკლავსა“¹⁸⁷.

ანალოგიურადაა გადმოცემული შაჰ-აბასსა და გიორგი სააკაძეს შორის ზემოხსენებული საუბრის შინაარსი იოანე ბატონიშვილის „კალმასობის“ გამოუცემელ ნაწილში, რომელსაც ეწოდება „ისტორია ქართლისა“. იოანე ბატონიშვილის მიხედვით გიორგი სააკაძემ შაჰ-აბაზს უთხრა, რომ ცოლის წამგვრელი „...კაცისა სათანადო არს მოკვლა და მოოხრება მამულთა მისთა და აკლება ყოვლითა უკვე საცხოვრებელითა და იავარყოფა მათი“¹⁸⁸.

მხოლოდ და მხოლოდ ზემოთ მოტანილი ნარატიულ წყაროში ფიქსირებული არგუმენტით არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ სახელმწიფო ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებლად შეურაცხყოფილ ქმარს ცოლის მომტაცებლის მიმართ ასეთი ფართო ხასიათის შურისძიების უფლებები ჰქონოდა, მაგრამ ერთი რამ მაინც უდავო უნდა იყოს, ცოლის „წაგვრა“ ითვლებოდა მძიმე დანაშაულად.

ჩვენ წინათაც გვქონდა შემთხვევა შეგვენიშნა, დასაქორწინებულთა ერთწოდებრიობის პრინციპი ფეოდალური საქართველოს საოჯახო სამართლის ერთ-ერთი უმთავრესი დებულება იყო.

ხსენებული მოვლენის გასაშუქებლად მეტად საინტერესოა ე. წ. ჩიჩუას სიგელი, რომელიც XVIII საუკუნის პირველ ნახევარს მიეკუთვნება¹⁸⁹.

¹⁸⁷ ს ა ბ ი ნ ი ნ ი, საქართველოს სამოთხე, ს ბ ბ. გვ. 591.

¹⁸⁸ ე. წ ე ე ლ ი ძ ე, ქართველი ქალები შაჰ-აბაზ პირველის კარზე. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XXXIV, 1948, გვ. 379.

¹⁸⁹ იხ. ჩ ი ჩ უ ა ს სეგელი ე. თაყაიშვილის კომენტარები, «ივერია», 1891, № 225.

მეფე ალექსანდრე V პაპუნა ჩიჩუას აძლევს მტკიცე საფიცარს — „ასე და ამა პირსა ზედან, რომ კურთხეულმა მამაშენმა დაგვემოყვრა და შენთვის ქსნის ერისთვის ქალი გვთხოვა. სოფლისა სიმუხთლისაგან მოხდა და მამაშენი მიიცვალა. მერმე მოხდა საქმე და ის ქსნის ერისთვის ქალი მომცრო შეიქნა, და მართალია ძმისწული იყო, მარა უფრო საკუთრად მოყვარეთ და გულითადად მოგეკიდეთ, და ჩვენი და მოგეცით“.

პეპუნა ჩიჩუას ქსნის ერისთვის (შანშე) ქალი უნდა შეერთო. მაგრამ ამ დროისათვის შანშემ ერისთაობა დაკარგა. და როგორც სამართლიანად მიუთითებს ე. თაყაიშვილი, ფრაზა — „მერმე მოხდა საქმე და ის ერისთვის ქალი მომცრო შეიქნა“-ო სწორედ ამ გარემოებას გულისხმობს. რაკი მამამ ერისთაობის პატივი დაკარგა, ჩიჩუასთვის მისი ქალიც „მომცრო შეიქნა“.

მართალია, ბეჟა მანდატურთუხუცესისა და აღბულა ათაბაგ-ამ-ირსასალარის სამართლის წიგნიდან არა ჩანს, რომ მამაკაცს იმ შემთხვევაში, თუ ის თავისზე უფრო მალალი წოდების თუ გვარის ქალს შეერთავდა ცოლად, უნდა გადაეხადა თუ არა ე. წ. „საკანონო“, მაგრამ დოკუმენტებიდან ეს გარემოება ნათლად დასტურდება.

XV საუკუნეში და შემდგომაც, საქართველოში, როგორც ეს დოკუმენტალურად დასტურდება, ისეთი შემთხვევის დროს, როდესაც დიდგვარიანი ქალები უფრო მცირეგვარიან მამაკაცებს მისთხოვდებოდნენ, კათალიკოსი „საკანონოს“ ახდევინებდა ამ უკანასკნელებს.

1465 წელს საქართველოს მეფემ გიორგი VIII-მ თავისი ასული მიათხოვა ერისთავ ვამეყ შაბურისძეს შვილს.

1465 წლის 23 აპრილით დათარიღებულ სიგელში ერისთავი არაგვისა ვამეყ შაბურისძე მცხეთის კათალიკოსს სწირავს მამულებს „საკანონოდ“ იმ შემთხვევის გამო, რომ ზემოხსენებულმა მეფემ ვამეყ შაბურისძის შვილს თავისი ქალი მიათხოვა. დოკუმენტში ნათქვამია, რომ ეს სიგელი, ჩვენ სერომ და ვამეყმა შაბურისძემ და მისმა შვილებმა მოგეცით მცხეთის კათალიკოსს მარკოზის „მის ჟამისა შედეგად, ოდეს ჩუენად უღირსად დიდად და საპატიოდ შეგვიწყალეს პატრონმან მეფეთა მეფემან გიორგიმ და მათი ასული ჩუენისა შვილისათვის გვიბოძეს და მოგუცეს. დიდი გამოსანახავი სასჯულო და საკანონო საქმე იყო... და შემოვსწირეთ კითხვითა... მეფეთა მეფისა გიორგისათა ჩუენი მკვიდრი მამული ნოჯიკეთა, ნოჯის თავი ეკლესია მისითა მიმდგომითა, რას შვილეული მამული მისითა მამულთა (sic), სახლკარითა, ველითა... საიქოს ძე ჩაბასშვილი, მაქარის

შვილი და თევდორასშვილი მათთან მიმდგომითა და ხუდაბუნებითა“¹⁹⁰.

მსგავსი შინაარსის საკანონოების მოტანა მრავლისა შეიძლება.

საქართველოში ქორწინებას წესის თვალსაზრისით საყურადღებოა კიდევ ერთი ისტორიული ცნობა, რომელიც იმავე გიორგი მეფესა და მის ქალიშვილს შეეხება...

1451 წელს ბიზანტიის კეისარმა კონსტანტინემ ცოლის შერთვა განიზაზხა. თავისთვის საცოლის შესარჩევად კეისარმა რწმუნებით აღჭურვა ერთ-ერთი კარისკაცი და გაგზავნა იგი ტრაპიზონსა და საქართველოში, რათა ერთ-ერთ ზემოხსენებულ ქვეყანაში შეერჩიათ ბიზანტიის სადედოფლო.

გადაწყდა, რომ ბიზანტიის კეისარს საქართველოს მეფის გიორგის ასული შეერთო. საქართველოს მეფე გიორგის კეისარის დესპანისათვის განუცხადებია, რომ „რაკი ჩვენი ქვეყნის ზნეჩვეულებისამებრ საქმროს მოაქვს ქონება საცოლოსათვის და არა საცოლოს, ამიტომ მე ჩემს ასულს მზითვეს არ გამოვატანო. მაგრამ იმის დასამტკიცებლად, რომ ამ ქორწინებას გულით მოწადინებული ვარ, თანახმა ვარ ჩემს ასულს კონსტანტინოპოლში გაატუმრების დროს თან საჩუქრის ერთდროულად 56. 000 ოქროს ფული გავატანო და ამას გარდა 3000 ოქროს ფული ყოველწლიურად სარგოდ ვაძლიო. ამასთანავე ნებას მივცემ ყველა თავისი ძვირფასი თვლები და ქვანი პატიოსანნი, ავეჭეულობა და ყველა თავისი ძვირფასი ტანისამოსი თან წაიღოსო“¹⁹¹.

ჩვენ როგორც ნარატიული წყაროების ისე დოკუმენტების მიხედვით კარგად ვიცით, რომ საქართველოში XV საუკუნემდე დიდი ხნით ადრე მზითვის განვითარებული ინსტიტუტი არსებობდა. მზითვეი საქართველოში უკვე IX საუკუნისათვის არის მოხსენიებული. მაშასადამე, თუ ფაქტებს არ დამახინჯებდა, გიორგი მეფეს არ შეეძლო ბიზანტიელებისათვის „ემტკიცებნა“, რომ საქართველოში მზითვეის მიცემა ქალისათვის ჩვეულებად არა აქვთო.

როგორც ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, ზემოხსენებული ცნობა იმაზე უნდა მიგვითითებდეს, რომ ქართული ქორწინების წესი პირველად სწორედ საქმროს ავალებდა, ქონების მიტანას.

ამ საკითხის შესახებ თითქმის ყურადღების ღირსი ცნობა მოეპოვება არქანჯელო ლამბერტის, ცნობილ მისიონერს, რომელმაც დაგვიტოვა XVII საუკუნის სამეგრელოს აღწერა.

¹⁹⁰ თ. ე. ო. რ. დ. ა. ნ. ი. ა., ქრონიკები, ტომი II, ტფილისი, 1897, გვ. 286; ანალოგიური სიგელი 1559 წ. თარიღით იხილე; ს. კაკაბაძე, ისტორიული საბუთები, წ. II, ტფილისი, 1919, გვ. 44.

¹⁹¹ ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. IV, თბ., 1948, გვ. 50.

არქანჯელო ლამბერტის აღნიშნული აქვს, რომ წინააღმდეგ ევროპაში მიღებული წესისა, მეგრელები ცოლის შერთვის დროს მზითევს არ დაეძებნო. „კოლხიდაში ასე როდია, — წერს ლამბერტი, — იქ ქალს არავითარი მზითვეი ქმრისათვის არ მიაქვს. მეგრელები ცოლში ეძებენ ფიზიკურ სიმშვენიერეს, კარგ შთამომავლობას და საუკეთესო ზრდილობას. სამაგიეროდ სასიძომ უნდა მიუტანოს ქალს მშობლებს დიდი საჩუქარი და მდიდრული ძღვენი“¹⁹².

შემდეგ არქანჯელო ლამბერტის აღნიშნული აქვს, რომ სიძის ვალდებულებაა ქალის მშობლებს იმდენი საჩუქარი მიართვას, თითქოს სასძლო მონა არისო და მის ფასს იხდისო. ამავე დროს იტალიელი მისიონერი აღნიშნავს, რომ ჩვეულებრივ საჩუქრად ქალის მშობლებს მიართმევენ ხარებს, ცხენებს, ძროხებს, ყუბებს და სხვას. მაგრამ არქანჯელო ლამბერტი მაინც არ უარყოფს, რომ სამეგრელოში ქალს ასე თუ ისე მზითევსაც ატანდნენ. იგი წერს: „როცა ქალს გაგზავნიან ქმრის სახლში, მშობლები მოვალედ სთვლიან თავის თავს ცარიელი არ გაუშვან და გაატანონ რაც შეუძლიანთ. ჩვეულებრივ გაატანებენ მშვენიერ ლოგინს, რამდენიმე ზანდუკით სხვადასხვა ტანისამოსს და საცვალს, ორს ან სამს მოსამსახურე გოგოს, ცხენებს მძათის და მოსამსახურეებისათვის ერთ დიდ ქვაბს და ვერცხლის თასს“¹⁹³. ამასთან დაკავშირებით აკად. ივ. ჭავჭავაძის შენიშნავს, რომ ყოველივე ზემოხსენებულს (მოძრავ ქონებას) მაშინდელ სამეგრელოში ქალს ატანდნენ „უეჭველია მზითვეის მსგავსად“-ო¹⁹⁴, რაც უეჭველად სწორია.

ახლა ისმის საკითხი რამდენად ნდობის ღირსია არქანჯელო ლამბერტის მიერ მოწოდებული ცნობები? რამდენად ასახავენ ისინი რეალურ სინამდვილეს?

როგორცაც, შარდენიც აღნიშნავდა, რომ სამეგრელოში თითქოს მაშინ ჩვეულებად ჰქონდათ: საქმროს საცოლედ უნდა ეყიდნათ.

შარდენის აზრით სამეგრელოში არსებობდა ჩვეულება ცოლის ყიდვისა. ქალის ფასი — მოგზაურის სიტყვით, განისაზღვრებოდა მათ საზოგადოებრივი მდგომარეობით, აზაკით და სილამაზით. შარდენის ამ ცნობაში გადაკარბება უნდა იყოს, რადგანაც ხსენებული საუკუნიდან მოღწეული დოკუმენტების მიხედვით იგი არ დასტურდება. გარდა ამისა თვით შარდენის მიერვე მოწოდებული სხვა ცნობიდან ჩანს.

¹⁹² არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა. აღ. კუონიას თარგმანი, ლ. ასათიანის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბ., 1938, გვ. 82.

¹⁹³ არქ. ლამბერტი, ციტირებული თხზულება, გვ. 86.

¹⁹⁴ ი. ჭავჭავაძის ლი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. I, ტფ., 1928, გვ. 163.

რომ ეს მთლად ასე არ ყოფილა. შარდენი კარგად არ იყო გაცნობილი საქართველოში არსებულ ტრადიციულ ქორწინების წესს და მას სასიძოს მზრით ქალის მშობლების სახლში საჩუქრის მიტანა საცოლეს ყიდვად ეჩვენება.

შარდენის ცნობით ქორწინებას სამეგრელოში წინ უსწრებდა დანიშვნა. დანიშნული ქალი ქორწინებამდე რჩებოდა მშობლების სახლში დანიშვნის შემდეგ საქმროს ჰქონია საცოლეს ნახვის უფლება დაუბრკოლებლად. შარდენის აზრით ესაა მიზეზი იმისა, რომ ხშირად ქორწინებამდე ორსულდებიან ქალებიო.

ქორწინებისას ეწყობა ღვინო, რომელიც მეორე დღემდე გრძელდება. ქორწილზე იწვევდნენ ნათესაებსა და მეგობრებს. სასიძო მოდის ქალის სახლში თავისი ნათესავ-მეგობრებით და მთავრდება საცოლეს მშობლებს საჩუქარს. ამის შემდეგ საქმროს უჩვენებენ მისი საცოლისათვის გამზადებულ მზითევს, რომელიც ჩვეულებრივ საქმროს მიერ მოტანილ საჩუქარს ეთანადება ღირებულებით. მზითევი შესდგებოდა ჩვეულებრივ ავეჯის, საოჯახო მოწყობილობის, ტანსაცმლის, პირუტყვის და ყმებისაგან (იგულისხმება, რომ ეს ხდება გაბატონებული ფენების წარმომადგენელთა ქორწინების დროს).

ქალის სახლში ქორწილი მთავრდება დილით. ამის შემდეგ ქალი მიჰყავთ საქმროს სახლში. აქ შუა ოთახში გაშლილია ნოხი, რაზედაც დგას დოქი ღვინით და ქვაბი ღომით. პატარძალი ფენისკერით ამსხვრევს დოქს, რის შემდეგაც იწყება ღვინო ქმრის ოჯახში. იქ საქორწილო წვეულება გრძელდება სამ-ოთხ დღეს. ამ ხნის განმავლობაში ახლადდაქორწინებულები ჯერ კიდევ არ ცხოვრობენ ერთად, რადგანაც ქორწინების რიგი დასრულებულად არ ითვლება.

მკვლევარმა ველიომ გვიჩვენა, რომ მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე გავრცელებული იყო კანონიკური წესი, რომ არ დაეშვათ ახლადდაქორწინებულთა თანაცხოვრება ქორწინების პირველ სამდღეს. ამ აკრძალვის გარეგნული მხარე იმაში მდგომარეობდა, რომ მხოლოდ ქორწინებიდან მესამე ღამეს მოაშორებდნენ პატარძალს ჩადრს. ჩვეულებრივ ამას აკეთებდა ქალის ძმა და თითქმის ამით გამოიხატებოდა ქალის ოჯახის თანხმობაც ქორწინებაზე. ეს აქტი აღინიშნებოდა ცეკვებით, პატარძლისათვის საჩუქრის მიტანით და სხვ. ამ უკანასკნელს იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც გერმანულ Morgen-gabe-ს.

შესაძლოა, რომ შარდენი ვერ იძლეოდეს ქართველთა შორის ქორწინების წესის სწორ აღწერილობას და ჩვენც ანალოგიურ ჩვეულებ-

ბასთან გვეყონდეს საქმე, თუმცა ამის კატეგორიულად მტკიცება არ შე-
გვიძლია.

უცხოელები არ არიან მართალი იმაში, რომ თითქოს სამეგრე-
ლოში არსებობდა ყიფით ქორწინება (შარდენი) და მზითევიც არ ეცო-
დნენ (ლამბერტი). მაგრამ ისმის საკითხი მზითევის გვერდით ურვა-
დიც ხომ არ იყო? ისევე როგორც ხამურაბის კანონებში შერიცტუს
გვერდით თერზატუმიც არსებულა, სამეგრელოშიაც ანალოგიურ
მდგომარეობის გამოძახილთან ხომ არ გვაქვს საქმე?

ცხადია, შარდენზე გაცილებით ობიექტური და სანდოა სამეგრე-
ლოს ყოფა-ცხოვრების საკითხებში არქანჯელო ლამბერტი, რომელიც
ათეული წლების მანძილზე ცხოვრობდა კოლხიდაში.

იგი ბურჟუაზიული იტალიიდან მოხვდა სახელმწიფოებრიობა-დან-
გრეულ, დაცემა-დაკნინების გზაზე მდგომ პატრიარქალურ-ფეოდალურ
ქვეყანაში და, ცხადია, მისთვის მრავალი რამ, რაც მან საკუთარი თვა-
ლით იხილა აქ, უცხო იყო. ისეთი მერკანტილისტური შესედულება
ქორწინებაზე, როგორც ლამბერტის დროინდელ იტალიაში იყო, XVII
საუკუნის სამეგრელოში ვერ იქნებოდა. ჩამორჩენილობისა და სიღა-
რისის გამო, მზითევიც ისე მდიდრული არ იყო.

ერთი შესუდვით, თითქოს XVII საუკუნის სამეგრელოში მზითვის
ინსტიტუტი უფრო განუვითარებელია, ვიდრე მაგალითად XIV საუ-
კუნის სამცხე-საათაბაგოში. თუ ლამბერტის მიხედვით ვიმსჯელებთ,
თითქოს აქ ჯერ კიდევ არაა უძრავი ქონება მზითვად გადაქცეული,
ფეოდალიზმის დროს კი ძირითადი სამეურნეო მნიშვნელობა სწორედ
უძრავ ქონებას ჰქონდა და მოძრავი ქონება ნაკლებ-მნიშვნელოვანი
იყო მასთან შედარებით. აქ მიწა მზითვად, სხვადასხვა მიზეზების გა-
მო ნაკლებად, მაგრამ მაინც გვხვდება.

ლამბერტის ცნობებს ჩვენ კრიტიკულად უნდა შევხედოთ და
ცოცხალი იურიდიული პრაქტიკის შესწავლის მეშვეობით მასში კო-
რექტივები უნდა შევიტანოთ.

ჩვენამდე მოღწეულია, საბედნიეროდ, თვით ლამბერტის თანამე-
დროვე მზითვის წიგნი სამეგრელოდან. ლევან დადიანმა, რომელსაც
ასე რეალისტურ ფერებში გვიხატავს არქანჯელო ლამბერტი, თავისი
და მარიამი ცოლად გაატანა ქართლის მეფეს როსტომს. მზითვის წი-
გნების მიხედვით აშკარად ჩანს, რომ მზითევი სამეგრელოში, ყოველ
შემთხვევაში მთავართა და დიდაზნაურთა წრეებში, ჩვეულებრივი მო-
ელენაა და განვითარებული სახით არსებობს. და ეს არა მარტო მე-17
საუკუნეში, არამედ გაცილებით ადრეც, და რა თქმა უნდა, შემდგომ-
შიაც. თავის დას მთავარმა ლევან დადიანმა როგორც ეს მზითვის წიგ-
ნიდან ირკვევა, კარგა დიდძალი ქონება გაატანა, თუმცა მოხუც როს-

ტომზე დის გათხოვებით დიდად მოხარული არ იყო. სხვათა შორის, მზითვის სიაში დიდძალი ოქრო-ვერცხლი და სხვა ქონება ჩანს. ვეფხის ტყაოსნისა და როსტომიანის გვერდით ხსენებულ დოკუმენტში იხსენიება თორმეტი მოახლე და ცხენოსანი. შვიდი გოგო¹⁹⁵ და სხვა. საინტერესოა, რომ დადიანის ქალის მზითვის წიგნის მიხედვით პატარძალს გაატანეს „კარის მწირველად თავადის შვილი ჩიჯავაძე სერაპიონ, მისის მახსურითა“, „მესტუმრედ თავადის შვილი ჩხეიძე ოთარ“, „მერიქიფე თავადის შვილი მიქელაძე ქაიხოსრო“ და სხვა.

დიდებული სახლის ქალთა მზითვების წიგნების მიხედვით აზნაურების მზითვად გატანება პატარძლისათვის არც თუ იშვიათი მოვლენაა. ეს გასაგებია, რადგანაც აზნაურებს მაშინ თავისუფლება დაკარგული ჰქონდათ და მათი მზითვის ყმად გახდომა გასაკვირი არც არის. რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ მარიამ დედოფლის მზითვის წიგნში მესტუმრედ, კარის მწირველად და მერიქიფედ თავადის შვილებია მოხსენიებული, აქ მზითვად გატანების ჩვეულებრივ ინსტიტუტთან არ უნდა გვქონდეს საქმე. აქ უფრო საპატიო მოვლენა უნდა ჩანდეს. ამიტომაც უნდა იყოს, რომ მესტუმრე თავადის შვილ ჩხეიძის გვერდით მზითვის წიგნში „მეორე მესტუმრედ“ იხსენიება იხთიანე ხინტიკირია, ხოლო მერიქიფე თავად მიქელაძის გვერდით „მეორე მერიქიფე პატარაია“; ყოველ შემთხვევაში სხვა ანალოგიური ცნობების უქონლობის გამო ჭეղჩეობით ყველაფერი ნათელი არ არის.

• XVI—XVIII საუკუნეების მანძილზე საქართველოს ეკონომიური და პოლიტიკური მდგომარეობა არასახარბიელოა. ფეოდალურ სამთავროებად დაქუცმაცებული ძმთა შორის სისხლისღვრით და თურქების და სპარსელების შემოსევების შედეგად. ღონემიხდილი, ფიზიკურად და მორალურად მოქანცული, მოსახლეობა შემეცირებული საქართველო მატერიალური თუ სულიერი. შემოქმედების სასურველ ობიექტურ პირობებს მოკლებული იყო. მე-16 საუკუნეში სამცხე-საათაბაგო ოსმალთა უღელქვეშ აღმოჩნდა.

¹⁹⁵ ს. ბ ა რ ა ე ე ლ ი, დადიანის ასულის მარიამის მზითვის წიგნი, საქართველოს სახ. მეცნიერების აკადემიის გამოცემა XXIII B, გვ. 215—216. მზითვის წიგნში სხვათა შორის ვერცხლის და ოქროს ნივთების დიდძალი სიაში იხსენიება ცხენი ოქროს მურასა უნავიკითა, მურასა ლავამითა და სამკერდულითა, „ამ უნავერში ზის ყირმზი იაგუნდი სამასი და ოთხასი დიდი და წურელი ნიშაური ფირუზა. ლავამს უზის თვალი ორმოცდახუთი და ოცდახუთი ბალთა. მეორე საულაყო ცხენი თოხარიკი კიდევ ოქროს მურასას უნავიკითა. ამ უნავიკშიგა სხედს თვალი სამოცდაოთხი ნიშაური ფირუზა და ორმოცდაქუთსი დიდი ბადახშანი ლალი, სხვას წურისს იაგუნდას და ლალს გარეთ, მისის მურასას ლავითა სამკერდულითა და ქილაკითა. მეორე კიდევ ჩარყაფად შეკერიული ახალი, მესამე მომარგალიტული უნავიკი მისის მომარგალიტულის იარაღითა“.

„ოსმალბის დამყარება სამცხე-საათაბაგოში ფეოდალური საქართველოს უდიდესი მარცხი იყო. საქართველოს მოსწყდა და მისი ეროვნული კულტურის შემოქმედებაში აღარ მონაწილეობდა ქვეყანა, რომელიც საქართველოს ტერიტორიის ერთ მესამედს შეადგენდა. გადაგვარების გზას დაადგა ფეოდალური საქართველოს ერთი ყველაზე უფრო დაწინაურებული და კულტურული შემოქმედების უნარით დაჯილდოებული ნაწილი, — სამშობლო ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელებისა, ბექა ოპიზარისა და შოთა რუსთველისა“¹⁹⁶.

მე-17 საუკუნეში ქართლ-კახეთი ირანის ბარბაროსული აგრესიის ორბიტაში მოექცა და სისხლისაგან იცლებოდა; ხოლო დასავლეთი საქართველო მე-17 საუკუნის მანძილზე ოსმალებს არაერთხელ დაუბრუნებიათ, რის შედეგადაც საქართველოს ამ უმნიშვნელოვანეს კუთხეში მოსახლეობა ორჯერ შემცირებულა. ცხადია, ასეთ პირობებში, როდესაც საქართველო მრავალ სამთავრო-სამეფოებად დაქუცმაცებული, უცხოელ დამპყრობთა ქარბი ძალების შემოსევებისაგან დაუძლურებულია, ლაპარაკი არ შეიძლება რაიმე მთელი საქართველოსათვის სავალდებულო საერო კანონებზე, რომლებიც საქორწინო ურთიერთობებს მოაწესრიგებდნენ. ზოგიერთი ნაწყვეტ-ნაწყვეტი ცნობებიდან. რომელთაც ჩვენამდე მოაღწიეს, ჩანს, რომ მიუხედავად იმ არასახარზიელო მდგომარეობისა, როგორშიაც მაშინ საქართველოს უხდებოდა ცხოვრება, სახელმწიფო ხელისუფლებას არ შეუწყვეტნია ბრძოლა ქორწინების სამართლის სფეროში ანომალური მდგომარეობის წინააღმდეგ.

უნდა შეინიშნოს, რომ მიუხედავად მაჰმადიანურ სამყაროსთან უთანასწორო ბრძოლისა და ამ ბრძოლაში ქართველთა ხშირი დამარცხებებისა, ქართულ ფეოდალურ საქორწინო სამართალზე სპარსულზე და თურქულზე სამართალზე (მუსულმანური) ვერ იქონია დიდი გავლენა¹⁹⁷. ვთქვათ, ისეთი გავლენა მაინც, როგორიც შეიმჩნეოდა სახელმწიფო სამართლის სფეროში, არ ჩანს კერძო-უფლებრივი ურთიერთობის სფეროში.

¹⁹⁶ ნ. ბე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, ი. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ს. ჭ ა ნ ა შ ი ა, საქართველოს ისტორია, ნ. 1, თბილისი, 1946, გვ. 325.

¹⁹⁷ ცხადია, სწორი არ იქნებოდა გვეთქვა, რომ ქართველთა საქორწინო და სოციალურ ურთიერთობაზე საერთოდ ვერ აკვეთარი გავლენა ვერ იქონია მუსულმანურმა სამყარომ. ევნიან შუა საუკუნეების ქართული ისტორიკოსები (ბერი ეგნატაშვილი ვახუშტი და მრავალიც სხვა) მიუთითებენ, რომ ასეთს ადგილი ჰქონდა. მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს გავლენა უფრო დიდებულია და აზნაურთა სფეროში იყო ასე თუ ისე შესამჩნევები. ბერი ეგნატაშვილის სიტყვით როსტომ მეფემ და მისი მზაძეობი ქართველმა აზნაურებმა „იყოლიეს მუტრიბნი და მრავალნი მხეველნი და არღარა იყო სირცხვილი სიძვისა მეძაობისა“. იმავე ავტორის სიტყვით როსტომ მეფის დროს „თვით სამღვდელთა-

ძნელბედობისა და საქართველოს პოლიტიკური დამცირების ეპოქაში სპარსელ შაჰებმა ზმირად თავიანთი ნება-სურვილითაც კი შეურთვევინებიათ საქართველოს გამგებელთათვის ცოლები. ეს იყო გამარჯვებულის მხრით დამარცხებულის დამცირების ძნელი სახეობა. მაგრამ სპარსელმა დამპყრობლებმა ვერ შესძლეს ქართლ-კახეთისათვის წაერთმიათ ვერც ასე თუ ისე საკუთარი სახელმწიფოებრიობა და ვერც რელიგია, იმდროინდელი კულტურის უმნიშვნელოვანესი ელემენტი და, რა თქმა უნდა, აქედან გამომდინარე, ვერც ნაციონალური საქორწინო და საოჯახო სამართალი.

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

მაჰმადიანთა რელიგიური წესებით ქმარმა ქალწულ ცოლს ერთ-მანეთზე შეიდი ღამე უნდა მოახმაროს, ხოლო არაქალწულს — სამი. რამაზნის მარხვესა და სხვა ანალოგიურ და არაანალოგიურ გარემოებებთან დაკავშირებით ყურანი იმდენჯერ კრძალავს¹⁹⁸ ცოლთან ინტიმურ ურთიერთობას, რომ მაშინაც კი, როგორც ეს ოპენჰეიმმა გამოიანგარიშა, თუ მუსულმანს ოთხი ცოლი ეყოლებოდა, წლის განმავლობაში იგი ლუთერის მიერ ნებადართული 104 ალერსითაც ვერ ისარგებლებდა.

მეუღლეთა ურთიერთობის დაახლოებით ასეთსავე საკანონმდებლო დეტალიზაციას იცნობდა ძველი საბერძნეთის, ფეოდალური ესპანეთისა და გერმანიის კანონებიც.

ნიკა და მღვდელთ მთავარნიცა მიღრეს კეთილისაგან და აღერივნეს ერთა თანა, გოდებისაგარ იერემიასა, რომელ იუენეს მოუჟარე ღვინისა და ზმისა და შვებისა და ვანცხ. რომისა. უმღერდენ ურთიერთს სიძეა მრუშებასა და მეძაბასა. ამას შინა მოუძღურდეს სკული და განირყუნა წესი ეკლესიისა, რომელ არღარა ეძიებდენ სულიერსა საქმესა, არამედ ხორცთათვის ზრუნვიდენ ყოველნივე". იხ. ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება, თბილისი, 1940, გვ. 182—183. კლერიკალურად განწყობილი მე-18 საუკუნის დასაწყისი, რომ ამ დროს იწყო „ქართლის წესმა და რიგმა გარდაცვალება“, რომ ქართველები იმოსებოდენ ყაზილბაშურად და სხვა. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ უფლებავაქვს შევეყამათ ისტორიკოსს და გავარკვიოთ თუ რა ზომით არის იგი მართალი. სათანადო მასალები გვიჩვენებენ, რომ საქორწინო და საოჯახო სამართლის სფეროში „ქართლის წესი და რიგი“ არ გარდაცვილა.

¹⁹⁸ Коран законодательная книга мохаммединского вероучения, Пер. Г. Саблукова, Казань, 1894, кн. II, 183, II, 122.

Б. Турецкий, Ислам в быту, см. Ислам, сб. статей, М., 1931, стр. 108—116.

ახლა დავუბრუნდეთ ისევ ნიშნობისა და ქორწინების საკითხებს გვიანი შუასაუკუნეების საქართველოში.

1620 წლით დათარიღებული დიდი მოურავის — გიორგი სააკაძისა და ქაიხოსრო ჭავჭავიშვილის მიერ აღძრულ სხვადასხვა სახის 'სარჩლებში, რომელიც სასამართლოს განუხილავს, არის ერთი ჩვენთვის საინტერესო ადგილი. „ქალი მთხოვა და მივეცო — ამბობს სააკაძე ქაიხოსრო ჭავჭავიშვილის მისამართით, — აწე ქაიხოსროს თავისი შვილისათვის ცოლი უთხოვნიათ“ და ამით „სხვას სიკვდილს არ დამაჯერა და დღეს ქალიც დამიგდო“.

სასამართლომ იმსჯელა ამ საკითხზე და საქმის განხილვის შემდეგ თავის გადაწყვეტილებაში აღნიშნა: „ჩვენ მოკითხული ვქენით და ქაიხოსრო ბევრგან ცდილიყო და მართალი პასუხი ვერ ეშოვნა, არც იყო მაღლი გარდახდილ და არც ნიშანშებმულ და ვერც ასეთი კაცი ვიშოვეთ, რომ დასტური დაეცა.

ჩვენ ამისა ასე გავაჩინეთ: წადგეს ქაიხოსრო თავის თავითა და ასრე შეჰტიცოს თუ: „ამისმან მაღლმან და ამისმან განმაცხოველებელმან ქრისტემან ღმერთმან, ბატონო მოურავო, არც მოგიცია ჩემი შვილისათვის ქალი და არც დამიგდია, თუ არა ზედაც და თუ ვერ დაიფიცოს, რაც მოურავის სახლის ქალის სისხლი ყოფილიყოს, ის ქაიხოსრო გარდინადოს“¹⁰⁰.

ზემოხსენებულ ცნობაში პირველ ყოვლისა ჩვენ ჯერ ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ ქორწინება აქ პირველყოვლისა წარმოდგენილია, როგორც დასაქორწინებელთა მშობლების — უპირველესად ოჯახის უფროსების გარიგება შვილების ბედის შესახებ. უნდა ვიფიქროთ, რომ დასაქორწინებელთა სურვილს მშობლები მაინცდამაინც ძალიან დიდ ანგარიშს არ უწევდნენ; თითქოს მშობლები თავიანთ პიროვნებაში უკვე შეიცავენ შვილების ნებასა და სურვილს.

მოურავისა და ქაიხოსრო ჭავჭავიშვილის დავაში არის ცნობები იმის შესახებ, რომ ხშირად ვაჟების მშობლები ქალების ოჯახში მიაგზავნიდნენ ხოლმე საქორწინო საქმის თაობაზე თავიანთ წარმომადგენლებს, რის შედეგადაც უნდა მომხდარიყო მათ შორის თანხმობის მიღწევა.

მოურავის სიტყვებიდან ჩანს, რომ შვილის გათხოვების თაობაზე მამა მოელაპარაკებოდა ხოლმე ცოლს და აგრეთვე ოჯახის სხვა წევრებსაც. განსაკუთრებით კი უფროსი თაობიდან.

ზემოხსენებული საბუთებიდან, როგორც ეს მოსალოდნელიც იყო, ჩანს, რომ ქორწინებამდე უნდა შემდგარიყო ნიშნობა. მოურავსა და

¹⁰⁰ საქართველოს სიძველენი, ტ. II, ტფ., 1909, ვ. თაყაიშვილის რედაქციით, ვვ. 57—58; იხ. აგრ. ივ. სურგულაძე, ნარკვევები საქართველოს სახელმწიფოს და სამართლის ისტორიიდან, თბილისი, 1963.

ქაიხოსრო ჯავახიშვილს შორის დავაზე განჩინების საბუთიდან შეიძლება კაცმა იფიქროს, რომ „მადლის გარდახდა“ სხვა იყო და ნიშნობა სხვა. განჩინებაში ასეთი გამოთქმაა ნახმარი: „არც იყო მადლ გარდახდილ და არც ნიშან შებმული“-ო. როდესაც მოუჩვენა ქაიხოსრო ჯავახიშვილს მახარა ჩივაძე მიუგზავნა თანხმობის ცნობით, რომ თავის ქალიშვილს მის (ქაიხოსროს) ვაჟიშვილს მიათხოვებდა, ამ უკანასკნელს მოურავის მიერ მოგზავნილი მოციქული ერთი ურემი პურიით დაუჩილდოვებია. ეს რა თქმა უნდა, არ იყო „მადლის გარდახდა“, რადგანაც სასამართლოს გადაწყვეტილებაში ნათქვამია: „მადლი გარდახდილი არ იყო“. დ. ჩუბინაშვილი თავის „ქართულ ლექსიკონში“ მადლგანაც სასამართლოს გადაწყვეტილებაში ნათქვამია: „მადლი გარდახდინიშნობა, დაწინდვაა ქალ-ვაჟისა საქორწინოდ, განმარტავს იგი. იმავე დ. ჩუბინაშვილის სიტყვით ნიშნობა არის „დაწინდვა ქალისა სამეუღლოდ ვაჟისაგან საჩუქრის გაგზავნითა“. ანალოგიურ განმარტებას იძლევა თავის ლექსიკონში ნიკო ჩუბინაშვილიც. ალბათ, დავითმა ნიკოსგან აიღო „მადლის გარდახდის“ განმარტება. ნიკო ჩუბინაშვილიც წყაროზე მიუთითებლად მადლის გარდახდის ერთ-ერთ მნიშვნელობად ასახელებს — ნიშნობას, ქალ-ვაჟის დანიშვნას საქორწინლოდ²⁰⁰. განჩინების ტექსტის მიხედვით მადლის გარდახდა და ნიშნისებმა თითქოს თავის ერთობლიობაში გვაძლევს ნიშნობის ცნებას.

როგორც სასამართლო გადაწყვეტილებიდან ჩანს, ნიშნობას იურიდიული შედეგი მოსდევდა, რაც ჩანს იქიდანაც, რომ დანიშნული ქალის დაგდება სრული სისხლის გადახდით ისჯებოდა. „ნიშან-შებმული“ ქალის დაგდება ოჯახისათვის მძიმე შეურაცხყოფად ითვლებოდა და დიდი მოურავიც მას სიკვდილის დარად მიიჩნევს. გარდა ამისა, აქ გამოსკვივის სასამართლოს შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ნიშნობის დარღვევა ქორწინების თვითნებურ გაწყვეტასთან — ცოლის დაგდებასთან არის გათანაბრებული, რაც აღმოსავლური მართლმადიდებლური ეკლესიის დოქტრინას კარგად ეთანხმება. როგორც წინათაც შევნიშნეთ, ასეთ შეხედულებას კანონმდებელი არ ატარებს არც ბექა აღბუღას და არც გიორგი ბრწყინვალის სამართალში. ზემოხსენებულ საკანონმდებლო ძეგლებში ნიშნობა თავისი იურიდიული მნიშვნელობით ქორწინებასთან არ არის გათანაბრებული.

ჩვენ ვიცით, რომ ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვითაც ქორწინებას წინ უძღვის ნიშნობა, როგორც ჩანს, საქმრო საცოლოს ნიშანს მიუტანდა ხოლმე. თუ დანიშნულთაგან ერთ-ერთი ქორწინებამდე

²⁰⁰ ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, რუსული თარგმანითურთ, თბილისი, 1961.

გარდაიცვლებოდა, ნიშანი ვაჟის ოჯახს უნდა დაბრუნებოდა. ნიშნის მიტანასთან დაკავშირებით კანონმდებელი ამბობს, რომ ან ვაჟი მოკვლეს და ან ქალი, თუ რამ გასაცემი მოსვლია და სიცოცხლეში გაუცვეთია, ვერას შეუა, რომე სიძესაც ბევრს მიეცემა. მას გარდა სულ უნდა მიეცეს ნიშნის პატრონსა“ (მუხლი 223).

ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით ნიშნობას იურიდიულა შედეგი მოსდევდა. იგი განიხილებოდა, როგორც შეთანხმება მომავალი ქორწინების შესახებ. ვახტანგის სამართლის წიგნის 77-ე მუხლი ამბობს: „გამოჩენილად მოწმით ნათხოვნი ქალი, ან ნიშანმიტანილი ქალი, ზამამ რომ გაუთხოოს, და ან სხვამ კაცჲან წაართვას, მესამედი სისხლი მისცეს. თუ მაგაზე შესცილდენ, რომ არ მითხოვებიაო, ისეც მოწმითა და ჯერით გაარიგონ“.

როგორც ვხედავთ, ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით ნიშნობის დარღვევისთვის სასჯელად მხოლოდ „მესამედი სისხლია“ გათვალისწინებული: აქაც ნიშნობა არაა გათანაბრებული ქორწინებასთან. მაშ საიდან მომდინარეობს გიორგი სააკაძესა და ქაიხოსრო ჯავახიშვილის დავის შესახებ განჩინებაში ნახსენები სრული სისხლის გადახდა ნიშნობის დარღვევისათვის?

მე-17 საუკუნეში საქართველოში იმოგზაურა ანტიოქიის პატრიარქმა მაკარიმ¹ (1648—1672).

პატრიარქი თავის მოგზაურობის აღწერილობაში გვაწვდის რამდენიმე ჩვენთვის საინტერესო ცნობას საქორწინო ურთიერთობის ზოგიერთ საკითხზე მაშინდელ საქართველოში²⁰¹.

პატრიარქ მაკარის მიერ დატოვებული მოგზაურობის აღწერილობიდან ჩანს, რომ მაშინდელ საქართველოში ზუსტად არ სრულდებოდა ეკლესიის მიერ დადგენილი საქორწინო რიტუალები. მაკარის აღნიშნული აქვს, რომ საქართველოში ნიშნობისას საეკლესიო წესებით დადგენილ ლოცვებს კი არ კითხულობენ, არამედ უბრალოდ ადგილობრივი ჩვეულებებით კმაყოფილდებიანო. მაკარის სიტყვით, ხშირი ყოფილა შემთხვევები, განსაკუთრებით ღარიბთა შორის. გვირგვინის საეკლესიო წესით კურთხევის გარეშე ქორწინებისა. თვით მღიღართა შორისაც ყოფილა შემთხვევები, როდესაც უკვე შვილებიც კი ჰყავდათ, მაგრამ ცოლ-ქმართ გვირგვინი კი არ ჰქონდათ ნაკურთხა. მაკარის სიტყვით, ისეთი შემთხვევებიც ყოფილა, როდესაც გვირგვინ-ნაკურთხ ცოლს აგდებდნენ, ახალზე ქორწინდებოდნენ ყოველგვარი

გვირგვინის კურთხევის გარეშე. ცხადია, მაქარი თავისი ინტერესებიდან გამომდინარე, ცდილობდა საქართველოში არსებული მდგომარეობა შავი ფერებით დაეხატა, მაგრამ რაც შეეხება ზემოთ მოტანილ ცნობებს, ისინი ქართული წყაროებითაც დასტურდებიან.

პატრიარქი მოგვითხრობს, რომ ის თვითონ იყო მოწმე შემთხვევისა, როდესაც ერთმა ეპისკოპოსმა კაცს წაართვა ცოლი ოთხი შვილითურთ იმისათვის, რომ ბავშვები თურქებისათვის მიეყიდნა, ხოლო ქალი სხვაზე გაეთხოვებინა. როგორც პატრიარქ მაქარის მიერ აღწერილი სხვა შემთხვევებიდანაც ჩანს, ეპისკოპოსები ბოროტად სარგებლობდნენ თავიანთი უფლებამოსილებით და ქორწინება-გაქორწინების სფეროში თვითნებურად პარპაშებდნენ.

პატრიარქ მაქარის არანორმალურად მიაჩნია ის მდგომარეობა, რომ გურიაში მისი იქ ყოფნის დროს საეკლესიო სამსახურში იყვნენ ისეთი დიაკვნები, რომელნიც მეორე ან მესამე ქორწინებაში იმყოფებოდნენ. გურიაშივე უნახავს მაქარის მღვდელი, რომელმაც თავისი ძმის ქვრივი შეირთო ცოლად და მიუხედავად ამისა, კვლავ განაგრძობდა მღვდლობას.

მრავალი ქართველი, მაქარის სიტყვით, საეკლესიო კანონების უგულებელყოფით ქორწინდება მეორედ და მესამედ.

ბედიის ეპისკოპოსმა ანდრიამ მაცნობაო, — მოგვითხრობს მაქარი, რომ მის ეპარქიაში ხუთასამდე არაკანონიერ ქორწინებას ჰქონდა ადგილი, რომელთაგან ერთნი ახლო ნათესავებზე არიან დაქორწინებულნი, მეორეთ ორ-ორი ცოლს ჰყავთ, ხოლო დაქორწინებულთა უმრავლესობას გვირგვინი საესებით არა აქვთ ნაკურთხილი. პატრიარქი მაქარი მოწმე ყოფილა შემთხვევებისა, თუ როგორ ანგრევდნენ მებატონეები ყმა-გლეხების ოჯახებს და როგორ ჰყიდდნენ მათ, როგორც ქმრებს ისე ცოლებს და ბავშვებს ცალ-ცალკე ტყვედ.

პატრიარქ მაქარის დროს ჩვენი ქვეყნის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიური მდგომარეობა იმდენად მძიმე იყო, რომ ნაწილობრივ სანდოდ გვეჩვენება მის მიერ მოწოდებული ცნობები საქართველოში არსებული საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობის საკითხებზე. ცხადია, რომ ზოგჯერ იგი განგებ აწუქებს ფერებს, მაგრამ, ვიმეორებთ: მის მიერ მოწოდებული ცნობები ზოგჯერ თითქოს სანდოა არიან.

ცნობილი მოგზაური შარდენი, რომელმაც 1672—73 წწ. იმოგზაურა ამიერკავკასიაში, გვაწვდის ზოგიერთ საინტერესო ხასიათის ცნობებს იმდროინდელ საქართველოში საქორწინო-საოჯახო ურთიერთობის სფეროში არსებული მდგომარეობის შესახებ. ამ საკითხზე შარდენის ცნობები მეტწილად დასავლეთ საქართველოს შეეხება.

შარდენის მოგზაურობის დროს დასავლეთ საქართველოს სამეფო-სამთავროები გათიშულნი არიან. ქვეყანა გადაქცეულია თავადების სათარეშოდ. თავადები ხელმწიფობას ჩემულობენ და იტაცებენ სამეფო და საეკლესიო ყმა-მამულთ. მძვინვარებს ქვეყნის გამანადგურებელი, ტყვეებით ვაჭრობა. ოსმალები სისტემატურად შემოდიან საქართველოში და ეწევიან ყაჩაღურ ომს. მე-17 საუკუნეში დასავლეთ საქართველოში მოსახლეობა ერთიორად შემცირდა. შარდენს აღნიშნული აქვს, რომ სამეგრელოში მოსახლეობის რიცხვი უკანასკნელი 30 წლის განმავლობაში ოთხჯერ შემცირდაო. სამეგრელოში ასეთი მდგომარეობის მიზეზი იყო ტყვეებით ვაჭრობა, რომელსაც ძირითადად ადგილობრივი ფეოდალები ეწეოდნენ თურქეთთან. აგრეთვე საგარეო ომები და შემოსევები.

შარდენი მუქი ფერებით გვიხატავს სამეგრელოში გავრცელებული მანკიერების — ორცოლიანობის, მრუშობის და სხვა შენთავევებს. აღნიშნული აქვს, რომ ხშირია ახლო ნათესავენ შორის ქორწინება და სხვა.

ბევრი რამ შარდენის ცნობებში გადაჭარბებული ჩანს და, რა თქმა უნდა, სერიოზულად მხედველობაშიც არ არის მისაღები. იგი თავისი მნიშვნელობით გაცილებით ჩამოუვარდება არქანჯელო ლამბერტის მიერ მოწოდებულ ცნობებს.

სანამ ვახტანგ VI სამართლის წიგნის მიხედვით ქორწინების წესებს შევვხებოდეთ, არ იქნება უადგილო, რომ რამდენიმე სიტყვით გავითვალისწინოთ ის ეპოქა, რომელშიაც ზემოხსენებული საკანონმდებლო ძეგლი შეიქმნა.

ქართლი ვახტანგის დროს დაწინაურდა. სამეურნეო ცხოვრება გაიშალა. განახლებული იქნა არხები და რაციონალიზირებული (იქნა) მორწყვის სისტემა ხელი მოჰკიდეს ბამბის, თუთის ხის, მეაბრეშუმეობის, ხორბლის და სხვა კულტურების მოყვანას. განვითარდა ვაჭრობა და ხელოსნობა. გაიზარდა მოსახლეობა. სპარსეთიდან საქართველომ აკენ მომავალი საქარავნო გზები, რომელთაც დიდი ეკონომიური მნიშვნელობა ჰქონდათ, თავს იყრიდნენ თბილისში.

როგორც ეკონომიკურად, ისე კულტურულად ქართლი XVIII საუკუნის დასაწყისში საქართველოს მოწინავე კუთხეს წარმოადგენს. რამდენადმე იზრდება თავადაზნაურთა შეძლება. გაიზარდა ეკლესიის ეკონომიური ძლიერებაც.

ყმა-გლეხობა, მართალია, ბატონყმობის მძიმე უღელქვეშ გმინავს, მაგრამ სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ თუნდაც დროის მცირე მონაკვეთზე მშვიდობიანობის უზრუნველყოფა, მათთვისაც რამდენადმე მნიშვნელოვანი მონაპოვარი იყო.

ზწორედ ამ დროს, მე-18 საუკუნის დასაწყისში, შეიქმნა მოთხოვნილება, რომ გაბატონებულ ფეოდალთა კლასს თავისი ნებისყოფა გამოეხატა ახალი ვითარების შესაბამისად შედგენილ კანონებში. ვახტანგის სჯულიც ამ დროს შეიქმნა²⁰².

ისტორიკოს სენნია ჩხეიძის სიტყვით, ვახტანგ VI გააჩინა რა წიგნი სამართლისა „ოთხშაბათსა და პარასკევს დაჯდის სამდივნოსა, სახლსა. განაგებდა სამართალსა მცირეთა და ღიდებულთა თანა“. როგორც ჩანს, ვახტანგის კოდექსი ჩქარა შესულა ძალაში.

ქორწინებას ვახტანგის სამართალში ძირითადად სამოქალაქო ხასიათი აქვს (ხელშეკრულება), მაგრამ საეკლესიო არც რელიგიური ინტერესებია დაეწიებული (საიდუმლოება). ქორწინება ერთსადაიმანვე დროს სამოქალაქო ხელშეკრულებაც არის და რელიგიური საიდუმლოებაც. მართალია, საერთოდ ვახტანგის სამართალზე რელიგიის გარკვეული გავლენა ჩანს, მაგრამ სამართლებრივი ნორმები მკვეთრად არიან გამიჯნულნი რელიგიური დოგმებისაგან. რელიგია არ ბატონობს სამართალზე. ძველი რომაელების ტერმინით რომ ვთქვათ, *ius*-ს გზას უთმობს *fas*-ი. ამდენად, თვით სამართლის წიგნიც ევროპული ფეოდალური საკანონმდებლო ძეგლებისაგან — დასავლეთისაგან იცქირება.

ვახტანგის სამართლის წიგნში ასე თუ ისე დაძლეულია ქორწინების ე. წ. ღვთაებრიობის პრინციპი და განქორწინების მოტივებშიაც დაძლეულია საეკლესიო დოგმები. კანონმდებელი თავის ამოცანებს ადამიანური თვალეზით უცქერის.

ვახტანგის სამართლის წიგნში, ისევე როგორც სხვა ადრინდელ ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებშიაც, უარყოფილია აღმოსავლური (მუსულმანური) სამართლის შეხედულება ქორწინებაზე, როგორც ისეთ გარიგებაზე, რომელიც სავაჭრო გარიგებათა სისტემაში შედის. მუსულმანური სამართალი ქალს ფაქტიურად გარიგების ობიექტად თვლიდა. მამკადიანური ქორწინება თავის თავში ატარებდა ყიდვა-გაყიდვის თითქმის ყველა ნიშანს. ქალი აქ წარმოდგენილია, როგორც ობიექტი ვაჭრობისა, ხოლო მამაკაცი — ქმარი, როგორც მყიდველი²⁰³.

²⁰² ახ. ნ. ბერძენიშვილი, ი. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, ნაწ. 1. თბ., 1946, გვ. 352. ს. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ვითარების შესახებ მე-18 საუკუნეში, მნათობი, № 2, 1924, გვ. 226.

მისივე: საქართველოს ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა, ტფილისი, 1922, გვ. 120.

²⁰³ Т о р н а у, Мусульманское право, Спб., 1866, вып. 1, гл. 5. М а ш а н о в, Мухаммеданский брак в сравнении с христианским браком Казань, 1876, гл. 67.

საინტერესოა, რომ ქორწინებისათვის (ჯვარის დაწერისათვის) ქორწილი აუცილებელი არ უნდა ყოფილიყო, ან შეიძლებოდა იგი უფრო გვიან მომხდარიყო ვიდრე ქორწინება: ანუ როგორც დ. გუ-რამიშვილის „ქაცვია მწყემსში“ მღვდელი ამბობს: „ჯვარის დაწერას ქორწილობა მოუშლის ვერას“²⁰⁴.

ქორწინების წესში არ შეიძლებოდა გამოხატულება არ ეპოვნა ბატონყმური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ წოდებრივ უთანასწორობას. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება მოვიგონოთ, რომ ვახტანგის სამართლის წიგნის 203 მუხლის მიხედვით გლეხი კაცის ქვრივის გათხოვების შემთხვევაში იმ ქვრივის წამყვანმან მებატონეს „აეს ქვრივსა და კარგს ქურივზედაც“ ხარი და მარჩილი უნდა გადაუხადოს. მებატონეები არა მარტო ქვრივების გათხოვების დროს იღებდნენ გასამრჩელოს სასიძოვებისაგან.

ე. წ. „საქვრივოს“ და ყმა ქალის გათხოვებასთან დაკავშირებულ გადასახდელებს იცნობს ფეოდალური ევროპის კანონმდებლობაც.

საქართველოში, იმ ადგილებში (ბარში), სადაც ბატონყმური ურთიერთობა იყო გაბატონებული, საქვრივო მებატონეთა სასარგებლოდ დაწესებულ გადასახადს წარმოადგენდა. მთაში კი იგი შეესაძლებელა ქვრივის პირველი ქმრის ნათესავებისა და სახლისკაცების სასარგებლოდ ყოფილიყო გადასახდელი ჩვეულებითი სჯულის ძალით. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით ჩვენ უკვე შეგვიჩერდით მაშინ, როდესაც ქვრივის დაძახებით შერთვის წესზე გვქონდა საუბარი მთაულეთში.

ვახტანგის სამართლის მიხედვით მებატონეს არ შეეძლო გლეხის ქვრივის ძალით გათხოვება. კანონმდებელი ამბობს: „გლეხის კაცის ქვრივი რომ დაქვრივდეს, მისი მებატონე ქვრივს ძალად ნუ გაათხოვს; ვინც ქვრივს უნდოდეს, ის შეირთოს, და თუ არ უნდოდეს, თავის ობლებთან იყოს“ (მუხლი 203).

შესაძლებელია, რომ ფაქტიურად ზემოხსენებული კანონი ცხოვრებაში მტკიცედ არ ტარდებოდა და მებატონეები თვითნებურად აქორწინებდნენ გლეხის ქვრივებს. ისევე როგორც გლეხის ქალებს, მაგრამ კანონმდებლობის მიერ ზემოხსენებულს დადგენა ფორმალურად მაინც რამდენადმე ხელს უწყობდა მებატონეთა თვითნებობის ჩარჩოებში მოთავსებას.

დავით ბატონიშვილი თავის ნაშრომში „საქართველოს კანონთმცოდნეობის მიმოხილვა“ (მუხლი 889) აღნიშნავს, რომ გლეხის ქვრივების იძულებითი გათხოვება მემამულეებს აკრძალული აქვთო, მაგრამ სასიძოვო ქვრივ ქალზე დაქორწინების შემთხვევაში მებატონეს

²⁰⁴ დ. გუ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი , თხზ. სრული კრებული, V გამ., ტფ., 1913, გვ. 239.

უნდა გადაუხადოს საქვრივო. ზემოხსენებულივე მუხლიდან ჩანს, რომ ვახტანგის მომდევნო ეპოქაში მემატონეებს ე. წ. „საქვრივოს“ ოდენობა გაუდიდებიათ ზოგან 25 მანეთამდეც კი, რაც, რა თქმა უნდა, გლეხის ქვრივისათვის ან იძულებით გაუთხოვრობას ან ზოგჯერ იძულებით გათხოვებასაც მოასწავებდა. უფრო გვიან, XIX საუკუნის პირველ ნახევარში გლეხობა კვლავ იზდიდა საქვრივოს, საჩექმეს, საქორწილოს და მემატონის სასარგებლოდ დაწესებულ სხვა გადასახადებს. ქუთაისის გუბერნიაში გლეხები მემამულის სასარგებლოდ იხდიდნენ საქვრივოს 10-დან 20 მანეთამდე. საჩექმოს ხუთიდან ოცდაათ მანეთამდე, ოჯახის გასამყრელს — მოძრავი ქონების ერთ მეათედს, საქორწილოს ათ მანეთამდე და სხვას.

ჩვენ ზემოთ ვლაპარაკობდით ქვრივის დაძახებით შერთვის შესახებ მთიულეთში. ეს ე. წ. ქვრივის დაძახებით შერთვა თუმცა ვახტანგ VI-ის სამართალში მოხსენებულ მემატონის მიერ გლეხის ქვრივის ძალით გათხოვებისაგან განირჩევა, მაგრამ მათ შორის მაინც არის ერთგვარი მსგავსება. შეიძლება ითქვას, რომ ქვრივის „დაძახებით“ შერთვა წარმოადგენს მისი ძალით გათხოვების თავისებურ, მთიელთა ყოფაცხოვრების წესებისადმი შეფარდებულ ფორმას; რადგანაც მთიულეთში სამოქალაქო ცხოვრებაში ბატონყმობა არ იყო გაბატონებული, ამიტომაც ქვრივის მოძალადედ აქ გვევლინება არა ბატონი, არამედ ცალკეული მთიელი, რომელიც მივიდოდა რა ქვრივის საცხოვრებელში, გაისვრიდა თოფს და დაიძახებდა, რომ მას ესა და ეს ქვრივი საცოლოდ მიაჩნია.

საქორწინო გადასახადი გლეხის ქალებისათვის გათხოვების ნებართვის მიცემისათვის არსებობდა, აგრეთვე თურქეთის მიერ მიტაცებულ საქართველოს მიწა-წყალზე.

აქაც არსებულა ე. წ. საქორწინო გამოსაღები, რომელიც იმაში მდგომარეობდა, რომ როგორც ქალწული ისე ქვრივი გათხოვების შემთხვევაში იხდიან მას იმ თამარის მფლობელის სასარგებლოდ, რომლებსაც მათი მიწა ეკუთვნოდა. საქორწინო გამოსაღები ქალწულისათვის ორჯერ მეტი იყო დანიშნული, ვიდრე ქვრივისათვის²⁰⁵.

ვახტანგ VI-ის კანონმდებლობის შემდეგ ქორწინებო წესების შესახებ საყურადღებო ცნობებს გვაწვდიან თეიმურაზ II და მისი შვილიშვილი — ვახტანგ ბატონიშვილი.

შესაძლებელია, რომ ვახტანგ ბატონიშვილი თავის „ისტორიებრ აღწერაში“ სარგებლობდა თეიმურაზ II-ის მიერ „დღისა და ღამის გაბაასებაში“ მოცემული ქორწინების წესის აღწერილობით, რაც მის

²⁰⁵ გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, ს. ჭიქიას თარგმანი, თბ., 1941, გვ. 3.

თხზულებას უექველად ეტყობა, მაგრამ ვახტანგისთვის მისივე პაპა არ ყოფილა ერთადერთი წყარო მოცემული აღწერილობისა. ვახტანგის ხომ თვითონაც შეეძლო ხალხის ჩვეულების აღწერა თეიმურაზის ცნობების გადმოწერის გარეშეც.

ვახტანგს აღნიშნული აქვს, რომ როდესაც გადაწყდებოდა ვისი-მე რძალად მიყვანა ოჯახში, მას (ქალს) შეძლებისამებრ ნიშნად ძვირფას სამკაულებს და აგრეთვე „ნოაგსაცა შაქრისასა“ გაუგზავნიდნენ ხოლმე, რომელიც სარძლოსათვის ოქროს ან ვერცხლის საინზე დაწყობილი უნდა მიერთმიათ. ამ აქტს ჰქონდა საზეიმო ხასიათი და მას ჩვეულებრივ ესწრებოდნენ საპატიო პირები. დაახლოებით ასევე მოგვითხრობს თეიმურაზიც.

ცნობილია, რომ მრავალი ხალხის ქორწინების რიტუალში ხაზგასმული იყო ქალის ყიდვის აქტი (გერმანია, რუსეთი და სხვა). ქორწინების ქართულ რიტუალში არა ჩანს, რომ ქალი მიჩნეული იყოს ყილღა-გაყიდვის ობიექტად. პირიქით, ქორწინების რიტუალში პატარძლის პიროვნების პატივისცემის ნიშნები იჩენენ თავს. გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს საბუთებში ხშირად ვპოულობთ პატარძლისათვის პატივისცემის ნიშნად მისთვის ძვირფასი საჩუქრების მირთმევას. ამის შესახებ ნათქვამი აქვს თეიმურაზ მეორესაც:

„ქალს მიუტანენ წინათვე მისატანს შეძლებითაო,
ნიშნად მარგალიტს სინზედა დასდებს წინ მირთმევითაო.
მირთმევი ქალს ზედ შეაბამს ლოყაზედ წამოკვრითაო
და შაქრის იარაღს მრავალთა წინ დასდგენ ხონჩებითაო“ 206.

ამის შემდეგ ქალის მშობლები მოიწვევდნენ სიძეს საღამოთი და მოიყვანდნენ რა მას სახლში, დაახვედრებდნენ ჰასაძლოს შემკობილს სამკაულებითა, რომელიც სხვა ქალებს შორის უნდა მჯდარიყო. პატარძალს სიძეს დაუსვამდნენ პირდაპირ და, როდესაც ვაჟშმის დროს შე-

²⁰⁶ თეიმურაზ მეორე, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჯაფარიას რედაქციით, თბილისი, 1939, სტროფი 445.

თეიმურაზ მეორის მიერ „დღისა და ღამის გაბაასებაში“ მოცემული ქორწინების წესის აღწერილობიდან ვგებულობთ, რომ მაშინდელ საქართველოში განსაზღვრული რიტუალის შესრულების შემდეგ „მეფე“ „დედოფალს“ აიყვანს მარჯვნივ დაიწეწს და „მას მოხედეს საწადელია“ (სტროფი 526).

შემდეგ თეიმურაზისაგან ვიგებთ, რომ სიძეს დააწვენდნენ რა პატარძალთან პირველ ღამეს, მომდევნო ღამეს მას ამ უკანასკნელთან სქესობრივი კავშირისაგან თავი უნდა შეეკავებინა, ანუ როგორც თეიმურაზი ამბობს „მას ღამეს მეფე ქალთანა იწვეს არ საქმის მქნელადო“ (სტროფი 556). უფრო ქვევით (სტროფი 563) თეიმურაზი გვამცნობს, რომ „სამ დღეს იწება თვით ქალი მღურავი თავის ქმრისგანო“. თეიმურაზ მეორეს, ჩვენი აზრით, აღწერილი უნდა ჰქონდეს ქართული ხალხურ მედიკინის გავლენით შექმნილი ჩვეულება. თანამედროვე მედიკინაც გვასწავლის, რომ პირველი სქესობრივი კავშირის შემდეგ სასურველია სამი-ოთხი დღე სქესობრივი კავშირი შეწყ-

ზარხოშდებოდნენ, მაშინ სიძეს გარდაიწვევდნენ და დასვამდნენ სასძლოსა თვისისა თანა“. მცირე ხნის შემდეგ ქალისათვის უნდა ბეჭედი გაეკეთებინებინათ თითზე.

აგრეთვე უნდა მიეცათ მისთვის „ვაშლისა მსგავსად გაკეთებული ოქროსი შემკობილი“ საერთოდ ამ აქტს ეწოდებოდა „ერთა კამა“. ვახტანგ ბატონიშვილი მოგვითხრობს, რომ ქორწილის წინ დასაქორწინებელ ქალ-ვაჟთ განუმზადებენ „გვირგვინოვნებისა დროსა ჩასაცემელთ“. როდესაც მოახლოვდებოდა ქორწილის დრო, სასიძო თავის ნათესაებთან ერთად და ეჭიბის თანხლებით „ვითაარცა მეფე მიდიოდა ქალის სააღმშო“. წარჩინებულთათვის საკალდებულო იყო, რომ მაყრიონი ცხენებზე ამხედრებული ყოფილიყო. ამ დროს საპატარძლოს სახლშიაც დიდი მზადება იყო ქორწილისათვის. ქალის მშობლები მზად უნდა ყოფილიყვნენ ქორწილისათვის სხვათა შორის „მრავალთა ჩინებულთა გვამთა მოწვევითაც“. თუ ქორწილში სიძე „მეფედ“ იყო მიჩნეული, პატარძალსაც დედოფლის შესაფერისი პატივით მართებდა დახვედრა. პატარძალს დაუდგამდნენ ტახტს და დასვამდნენ მასზედ „ჩამოფარებულს წმინდითა ჭუნითა, რომელსა უწოდებენ პირის ბადედ“. რადგანაც პატარძალი ქორწილში განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდა, ამიტომ მას უფლება ჰქონდა ეტარებინა სადედოფლო სამკაული.

როგორც ვახტანგ ბატონიშვილი აღნიშნავს, საპატარძლოს „დაურკმენ ოთხს ჭილას თავსა ზედა“ და იგი „იქმნების მოსილ თეთრითა ბრწყინვალითა, სამოსითა“. ვახტანგ ბატონიშვილი აღნიშნავს, რომ ოთხ ჭილას გარდა დედოფლისა სხვა ვერაინი იხმარებდის და რადგან იმ დღეს დედოფალი იქმნების სძალი, მისთვის ახმარებდნენ ოთხჯერ²⁰⁷.

ვახტანგ ბატონიშვილს, როგორც ჩანს, მხედველობაში ყავდა წარჩინებული წრის პატარძალი, როდესაც წერდა, რომ მის ტახტს ქვე-

დეს, რადგანაც ამგვარი კავშირის შემდეგ დარღვეული სისხლმდინარე ჰიმენი მტკივნეულა. ამასთანავე დაზიანებულ ქსოვილებს მიეცემა შეხორცება-აღდგენის საშუალება.

თეიმურაზ მეორის ზემოთ მოტანილი ადგილის ჩვენი გაგება გაიძეოდა პ. გელახიანმა ისე, რომ ჩვენს ნაშრომზე არ მიუთითა (იხ. ავტორთა კოლექტივის პ. გელახიანის და სხვების ნაშრომი «Медицина Грузии», кн. I, изд. «Ганатлеба», 1967, გვ. 303).

ჩვენ თეიმურაზ II-ის თხზულების ზემოხსენებული კომენტარი პირველად 1954 წელს გავაცეთთ საქანდიდატო დისერტაციაში („საოჯახო სამართალი ფეოდალურ საქართველოში გვ. 155, თბილისის უნივერსიტეტის ფონდი, იხ. აგრეთვე ჩვენი „არსებობდა თუ არა პირველი ღამის უფლება ფეოდალურ საქართველოში? „საბჭოთა სამართალი“, № 3, 1958, გვ. 32.

„ქართული სამართლებრივი კულტურის საკითხები XI—XII საუკუნეებში“ საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა; 1959, გვ. 119—129.

²⁰⁷ ვ ა ხ ტ ა ნ გ ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ისტორიკერ აღწერა, ს. კაკაბაძის გამოცემა, ტფ., 1914, გვ. 11—13.

მით „დასხებდენ“ „მოახლეთა მზითვად გასატანთაო“. ქართული ზნე-ჩვეულება მოითხოვდა, რომ პატარძალი და „აგრეთვე სხვანიცა მუნ ზუოფნი ქალნი“ მდუმარედ უნდა ყოფილიყვნენ და ქალური კდემამოსილება შეენარჩუნებინათ. ვახტანგ ბატონიშვილი აღნიშნავს, რომ საპატარძლო და აგრეთვე ქორწილში მყოფი სხვა ქალები ისე უნდა მსხდარიყვნენ ამ ზეიმის დროს, რომ „რომელ ნათქვამ არს: საყურენი არ დასძრანო“. სანამ ვაჟის საქორწინო მაყრიონი ქალის სახლამდე მიაღწევდა, მანამდე სიძის მახარობელი უკვე საპატარძლოს მშობლების სახლში იყო და სიძის მისვლას აცნობებდა, რისთვისაც სამახარობლო საჩუქარს ღებულობდა. ქორწილის დროს სიძეს, რომელიც თეთრი სამოსით იყო მოსილი „ტახტსა ზედა“, „სძლისა თანა გვერდით“ დასვამდნენ. ამის შემდეგ ქალის მამა ან ძმა ან სხვა უახლოესი ნათესავი მიდის დასაქორწინებლებთან, იჩოქებს ცალ მუხლზედ, გამოართმევს ქალს ხელს, აგრეთვე ვაჟსაც „და შთაუდვის ხელ ქალისა ხელსა ვაჟისასა და ეგრეთ მიაბარის და შეავედრის ქალი იგი შევნიერ სიტყვაობით“. უნდა აღინიშნოს, რომ ანალოგიური ჩვეულება, რომელსაც სამართლებრივი რიტუალის მნიშვნელობა აქვს, ინდოეთსა და ირანშიც²⁰⁸ იყო ცნობილი. სანსკრიტის ენაზე თვით ქორწინების სახელწოდება ნიშნავს ხელების შეერთების აქტს — karagraha, panigraha. საცოლოსა და საქმროს ხელების შეერთება შეადგენს ინდური ქორწინების უმნიშვნელოვანეს ნაწილს. დაახლოებით ანალოგიური მდგომარეობა იყო ძველ ირანელებშიც. თანამედროვე ინდოეთშიც დასაქორწინებელთა ხელების შეერთება გავრცელებულია თითქმის ყველგან. ჩვეულებრივ მამა გამოართმევს ქალს ხელს და სიძეს უდებს მას ხელში და ამგვარად აბარებს ქალიშვილს საქმროს. ძველი რომაელებისათვისაც ცნობილი იყო დასაქორწინებელთა ხელების შეერთების ჩვეულება, მხოლოდ მათთან ეს აქტი მაქანკლის ფუნქციას წარმოადგენდა. პატარძლის მამა ამის შემდეგ მიმართავდა რა შვილს, ამბობდა: „მე შენ გადმოგცემ ამ მეგობარს, მეურვეს და მამას“. ამით მამა თავის ხელისუფლებას შვილზე მის საქმროს გადასცემდა.

დასაქორწინებელთა ხელების შეერთების თავისებური ვარიანტი არსებობდა საფრანგეთში, აქ საქმრო თვითონ იღებდა საცოლის ხელს.

ყველა ზემოხსენებულ შემთხვევაში თავისთავად ხაზი ესმება იმ გარემოებას, რომ ქალს ახალი მბრძანებელი, ახალი ხელისუფალი უჩნდება.

208 იხ. ამის შესახებ: Winternitz; Das altindische Hochzeitsrituell, Wien, 1892, გვ. 42—49.

პატარძლის მამის ან ძმის მხრივ ქალის ხელის საქმროსათვის ჩაბარების სამართლებრივი იდეა იმაში მდგომარეობს, რომ მამისა და ძმის იდენტური ხელისუფლება გადაეცემა საქმროს საცოლოს მიმართ.

იგივე იდეა უფრო უხეშ, პირველყოფილი ფორმით გამოხატული იყო ქორწინების რუსულ წესში, როდესაც მამა ზურგზე მათრახს გადაუქერდა რა ქალს სამკერ, ასე მიმართავდა მას: — „Ты, дочь моя, знала отцовскую власть, передаю тебя мужу; ныне не я за послушанье — бить тебя будет муж сей плетью“. ამ სიტყვების შემდეგ ქალის მამა სასიძოს გადასცემდა მათრახს. საინტერესოა, რომ რუსეთში ქორწინების ასეთი უხეში რიტუალი დაცული ყოფილა მეფეთა ქორწინების ცერემონიალშიაც. მაგალითად, პეტრე პირველის დაქორწინება ლოპუხინის ასულზე ასეთი რიტუალით შესრულდა.

ქორწინების ქართულ წესში გამოხატული სამართლებრივი იდეა მამისა და ქმრის ხელისუფლების იდენტურობის, მათი ტოლფასოვნებისა და თანაბარი მოცულობის შესახებ მეტად საყურადღებოა. ქართული მასალების მიხედვით ქმრის ძალაუფლება ცოლის მიმართ არასოდეს არ აღემატება, ზოგჯერ კი უფრო მცირეცაა მამის ძალაუფლებასთან შედარებით.

საინტერესოა, რომ ქართულ წეს-ჩვეულების თანახმად მხოლოდ მას შემდეგ ხდებოდა საეკლესიო წესით გვირგვინის კურთხევა და „საიდუმლო ქორწინებისა“ — ს შესრულება, როდესაც ვაჟს სიმამრი თუ ახლო ნათესაები უკვე ჩააბარებდნენ საცოლეს. ამით თითქოს ხალხური ჩვეულება ხაზს უსვამდა საეკლესიო წესით გვირგვინის კურთხევასთან შედარებით საერო ადათების პრიორიტეტს. როდესაც საეკლესიო წესით გვირგვინის კურთხევის შემდეგ მეფე-დედოფალი ეკლესიიდან გამოსვლას დააპირებდნენ, მაშინ სიძის ეჭიბი და სძლის მაყრები ხმლებს ამოიღებდნენ და მიაბჯენდნენ ეკლესიის კარს და მის ქვეშ უნდა გაეცლო მეფე-დედოფალს. როდესაც მეფე-დედოფალი ჯვრისწერის შემდეგ სახლში დაბრუნდებოდნენ, მაშინ ხდებოდა ქალისთვის ქმრის საჩუქართა ნუსხის წაკითხვა. ამის შემდეგ ქალს ახდინენ პირბადეს.

მკვლევარი-ეთნოგრაფი მ. სიგორსკი კავკასიური ეთნოგრაფიული მასალის ბაზაზე ცდილობდა მოეხდინა კავკასიელ ხალხთა საქორწინო წესების კლასიფიკაცია. მ. სიგორსკიმ კავკასიელი ხალხები საქორწინო ჩვეულებების მიხედვით ორ დიდ ჯგუფად დაყო და სიზუსტისათვის თითოეულ ჯგუფშიაც დაუშვა ვარიაციები. ცნობილია, რომ კავკასია გასული საუკუნის მიწურულშიაც კი დასახლებული იყო ხალხებით, რომელთაგან უმრავლესობა ერთი მეორისაგან ძლიერ

განსხვავდებოდა თავისი განვითარების საფეხურით. უკლასო და კლასობრივი საზოგადოების ყველა საფეხურზე შეიძლებოდა მსჯელობა კავკასიური მასალის ბაზაზე. საქართველო და სომხეთი, რა თქმა უნდა, უფრო განვითარებული საზოგადოებრივი ურთიერთობის წარმომადგენლები იყვნენ კავკასიაში.

ქორწინება ქართველებში ატარებდა ღია ხასიათს. აქ ქორწილის დროს სიძე არ ემალება საზოგადოებას. ქორწინება მონოგამიურია. იცავენ ეგზოგამიას სასიძოს გვარის ხაზით, რომელიც ზოგჯერ მთელ სოფელზედაც ვრცელდება. ურვადი გამორიცხულია. სიძეს და პატარძალს მეფე-დედოფლის სახელით სცემენ პატივს ქორწილის დროს. ამ უკანასკნელს მ. სიგორსკი თვლის ბიზანტიის იმპერატორთა ქორწინების ცერემონიალიდან აღებულ აქსესუარად²⁰⁹. ძნელია იმის მტკიცება ან უარყოფა — აღებულია თუ არა ზემოხსენებული წესი ბიზანტიელი იმპერატორების ცერემონიალთა მდიდარი არსენალიდან, მაგრამ ერთი რამ თითქოს ცხადია: იგი არ ყოფილა მხოლოდ შიშველი ფორმალობა, ფეოდალური საქართველოს საოჯახო ურთიერთობის სფეროში მას ჰქონდა გარკვეული საფუძველი.

ვახტანგ ბატონიშვილის მიერ აღწერილ ქორწინების წესში იმის შესახებ, რომ მეფე-დედოფლის ეკლესიიდან გამოსვლის დროს სიძის გვიბი და პატარძლის მაყრები ხმაღს მიიბჯენდნენ ეკლესიის კარებზე, ი. ჭავჭავიშვილი ხედავდა ცოლის წაგვრის და მოტაცების ძველი ჩვეულების სიმბოლურ გამოხატულებას, როცა, მისი ზიტყვებით რომ ვთქვათ, საქმრო თავის საცოლოს მოტაცებით ირთავდა. როგორც ჩანს, ი. ჭავჭავიშვილი მოტაცებით ცოლის შერთვას კაცობრიობის ადრეული განვითარების საფეხურისათვის ქორწინების წესის უნივერსალურ სტადიად სთვლიდა²¹⁰. მისი აზრით, იყო დრო, როდესაც საქმრო მართლაც იძულებული იყო ცხენოსანი და შეიარაღებული თანამებრძოლებითურთ შორს გზას გასდგომოდა, რომ ცოლი მოეყვანა, როდესაც ამოწვდილი ხმლები მშვიდობიანი ქორწილის მართო მხატვრული ფერადოვნების სამკაული კი არ იყო, არამედ მართლაც აპრილებული ხმლების ტრიალი სწარმოებდა. პანს შილტბერგერის ცნობებიდანაც ჩანს, რომ ხმლამოწვდილი მაყარიონის თანხლების წესი უკვე XVI საუკუნეში და რასაკვირველია ამაზე მრავალი საუკუნით უწინარესაც მშვიდობიანი ქორწინების მხოლოდ უბრალო ჩვეულებად იყო. „ამ-

²⁰⁹ М. Сигорский, Брак и свадебные обряды на Кавказе, «Этнография», № 3, 1930.

²¹⁰ ი. ჭავჭავიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. I, 1928, გვ. 114, 164.

გვარად, თუმცა ქართველმა ერმა მაღალი კულტურული წარმატების წყალობით წაგვრის წესის განვითარების საფუძვრი დიდი ხანია განვლო, მაგრამ იმდროინდელი წესების ნაშთი და კვალი ქორწინების მერმინდელ ზნეჩვეულებებში მაინც შერჩა²¹¹.

ა. ხახანაშვილიც ფიქრობდა, რომ არა მარტო ძველად, არამედ მის დროსაც კი ზოგჯერ ხდებოდა მოტაცებით ქორწინება²¹². ხახანაშვილის აზრი იმის შესახებ, რომ თითქმის მე-19 საუკუნეშიაც კი ქართველთა შორის ადგილი ჰქონოდა მოტაცების ჩვეულებას, ეფიქრობთ არ შეეფერება სინამდვილეს. მას დანაშაულებრივი ფაქტები ჩვეულებასთან აქვს გათანაბრებული. რაც შეეხება ხახანაშვილის აზრს პრეისტორიულ ეპოქაში ქართველთა შორის მოტაცებით ქორწინების წესის არსებობის შესახებ, მას ამის დასამტკიცებლად მოყავს მხოლოდ ხალხური საქორწილო სიმღერის სიტყვები: „მოვდივართ, მოგვიხარია“ და სხვა, რაც, რა თქმა უნდა, მის აზრს ვერ ამტკიცებს.

მეცნიერების დღევანდელი მონაცემების მიხედვით საფუძვლიანი ჩანს მოსაზრება, რომ ქალის მოტაცება არ ყოფილა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო ქორწინების წესის უნივერსალური სტადია. ქალის, მოტაცებას, გამონაკლისის სახით, შესაძლოა ადგილი ჰქონოდა შორეულ წარსულში, მაგრამ ეს უნდა ყოფილიყო ეპიზოდური მოვლენა და ისიც სხვა ტომების ქალების მიმართ.

ქალის მოტაცების ინსცენირება საქორწინო ცერემონიაში წარმოშობილი, უნდა იყოს მეუღლეთა პატრილოკალური დასახლების გავრცელების პერიოდში, როდესაც ქალი თავისი ქმრის გვარში უნდა გადასულიყო საცხოვრებლად. გათხოვილი ქალისათვის ქმრის გვარში საცხოვრებლად გადასვლა სამძიმო იყო როგორც ძველი ტრადიციების რღვევის, ისე მისი საკუთარი მდგომარეობის უარესისკენ შეცვლის თვალსაზრისით. ქალისთვის ქმრის ოჯახში საცხოვრებლად გადასვლა დრამატული მოვლენაა. ამასთანავე იგი პატრილოკალური დასახლების ძველ ტრადიციებზე ხელის აღებაა. ამიტომაც, ალბათ, ქალისა და მისი მშობლების ინიციატივით ხდება მოტაცების ინსცენირება, რათა ამით სიმბოლურად გამოხატონ პატრილოკალური დასახლების ტრაგიკულობა ქალისათვის. ესაა ტრადიციის ფარგლებში ტრადიციის განადგურების თავისებური სიმბოლიკა.

სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ რიგ ხალხებში გასათხოვარი ქალი ქორწინების პროცესში ჩვეულების ძალით მოვა-

²¹¹ ი. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ციტ. თხზულება, გვ. 164.

²¹² ა. ხ ა ხ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, Очерки по истории грузинской словесности, вып. 1, М., 1895, стр. 18.

ლეა წინააღმდეგობა გაუწიოს სასიძოსა და მის მაყრიონს, მიუხედავად იმისა, რომ ქორწინება ორივე მხრისთვის სავესებით ნებისმიერ აქტს წარმოადგენს. ლინაიელ არაბებში ქალი ვალდებული იყო „წინააღმდეგობა გაეწია“ თუნდაც მეტად სასურველი საქმროსა და მისი მაყრიონისთვის ქვების სროლით და სხვა.

გარდა ამისა, როდესაც ქმარი ცოლს სახლში წამოსაყვანად მოკიდებდა ხელს, ქალი ვალდებული იყო ეტირა, თუნდაც რომ სრულიად არ ყოფილიყო ტირილის ხასიათზე.

როგორც ცნობილია, მაკ ლენანმა 1857 წელს თავის წერილში „სამართალი“, რომელიც ბრიტანეთის ენციკლოპედიის მერვე გამოცემაში დაიბეჭდა, სპარტელების და რომაელების საქორწინო ჩვეულებათა შესწავლის მიხედვით წამოაყენა დებულება, რომ ოდესღაც ცოლის შერთვის ნორმალურ საშუალებას მოტაცება წარმოადგენდა. ეს დასკვნა მაკ ლენანს იქიდან გამოჰყავდა, რომ ბერძნულ-რომაულ საქორწინო ცერემონიალში შემონარჩუნებული იყო ცოლის მოჩვენებითი მოტაცების ინსცენირება²¹³.

1865 წელს მაკ ლენანმა თავის შრომაში „პირველყოფილი ქორწინება-გამოცვლევა მოტაცების წესის წარმოშობის შესახებ საქორწინო წეს-ჩვეულებებში“, — განავითარა თავისი უფრო ადრე წამოყენებული თეზისი. მაკ ლენანი არ ყოფილა სათანადოდ მომზადებული და ღრმად მოაზროვნე მკვლევარი. იგი უფრო დილეტანტს წარმოადგენდა ოჯახის ისტორიის საკითხებში. ამიტომ გასაკვირიც არაა, რომ იგი ჩაეფლო ემპირიულ სქემატიზმებში და საცოლოს მოტაცება წარმოიღვინა ქორწინების უნივერსალურ სტადიად, საიდანაც, მისი თეორიის მიხედვით, უნდა წარმოშობილიყო ე. წ. ეგზოგამია.

არანაკლებ არასწორი შეხედულება ჰქონდა კ. კაუცკის ცოლის მოტაცების „ინსტიტუტის“ შესახებ. კ. კაუცკი თვლიდა, რომ საცოლოს მოტაცების ინსტიტუტმა ითამაშა უზარმაზარი როლი ქორწინებისა და ოჯახის განვითარებაში და რომ აქედან წარმოიშვა ცოლების ერთიანობა პირველად არსებული მონოგამიის შემდეგ.

ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ არავითარი მტკიცე საფუძველი არ არსებობს საქორწინო წეს-ჩვეულებებში მოტაცების ინსცენირების, მო-

²¹³ ხსენებულ ინსცენირებაში მოტაცების სიმბოლიკას ვერ ხედავენ რიგი ავტორები და სავსებით სამართლიანადაც.

იხ. E. Samter; Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig, 1911, S. 166. L. Dargun; Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste in germanischen Recht und Leben, Breslau, 1883. K a r a p o v , Состав и происхождение свадебной обрядности, Л. 1929. E. G r o s s e , Formen der Familie und Formen der Wirtschaft, Freiburg und Leipzig, 1896.

ტაცების, როგორც ქორწინების უნივერსალური სტადიის სიმბოლურ გადმონაშთად აღიარებისათვის. ამრიგად, ქართულ საქორწინო წესჩვეულებებში შემონახული საცოლოს მოტაცების ინსცენირებაც ვერ გამოდგება იმის დაჰამტიკივებლად, რომ ოდესღაც, თუნდაც გვარონული წყობილების დროს, საქართველოში მოტაცებით ირთავდნენ ცოლებს.

საერთოდ კი სწორად უნდა ჩაითვალოს ის მოსაზრება, რომ ქრისტიანობის გავლენასაც თუ არ მივიღებთ მხედველობაში, მაინც არც ერთი საზოგადოებრივი მდგომარეობა არ ითმენს მოტაცებას, როგორც ქორწინების წესს²¹⁴.

ქალების მოტაცების დანაშაულებრივი ფაქტების წინააღმდეგ საქართველოში იბრძოდა როგორც სახელმწიფო ხელისუფლება, ასევე ეკლესიაც. ბიზანტიური სამართლის ნორმები (საეკლესიო და საერო) ამ მოვლენის წინააღმდეგ სასტიკად ილაშქრებდნენ. ქალის მოტაცება, დანიშნული იყო იგი თუ არ იყო დანიშნული, მონა იყო თუ კეთილშობილი, მონაზონი იყო თუ არ იყო, მაინც მკაცრად, თავის მოკვეთით ისჯებოდა. საკუთარი დანიშნული საცოლაც კი რომ მოეტაცნა ვისმე, თუ კი იგი იარაღის მეშვეობით ჩაიდენდა ამას, სიკვდილით ისჯებოდა. დანაშაულის თანამონაწილეებს ნესტოებს ამოგლეჯდნენ, გადასახლებდნენ. უიარაღოთ ქალის მოტაცებისათვის დამნაშავეს ხელებს მოკვეთდნენ²¹⁵.

ჯერ კიდევ იუსტინიანეს კანონებით, რომელმაც ეკლესიას თავშესაფრის უფლება მიანიჭა ერთხელ და სამუდამოდ, მძიმე სისხლის სამართლის დამნაშავეები გამოირიცხულ იქნენ იმ პრივილეგიებულ პირთა წრიდან, რომელთაც შეეძლოთ ღვთის ტაძარში თავშესაფარი ეპოვათ. კაცის მკვლელობაში და ქალიშვილის მომტაცებელი ვერ ისარგებლებდნენ ხსენებული უფლებით (Nov—XXVII 7). მსოფლიო საეკლესიო კრებებზეც ქალის მოტაცების წინააღმდეგ მეთოდურად ღებულობდნენ სასტიკ დადგენილებებს (IV მსოფლიო საეკლ. კრების 27-ე, VI—მსოფ. საეკლესიო კრ. 92; ანკირის 11-ე, ვახილი დიდის 22-ე, 30-ე, 49-ე წესები). ეს დადგენილებები საქართველოშიაც მოქმედებდნენ.

ქალის მოტაცებით შერთვის შემთხვევებს უფრო კავკასიელ მთიელებში ვხვდებით, მაგრამ იქაც იგი ქორწინების გაბატონებული სახე-

²¹⁴ იხ. П. В н о г р а д о в , Средневековое поместье в Англии, Спб., 1911, стр. 17.

²¹⁵ Алфавитная синтагма М. Властаря, пер. с греческого Ильинского, Симферополь, стр. 48—49.

ბა არ ყოფილა. ყოველ შემთხვევაში ეს მოვლენა დაკავშირებულია საზოგადოების განვითარების ადრეულ სტადიასთან, როდესაც ქალი უნებისყოფო და არაგონიერ არსებად მიიჩნეოდა²¹⁶. ქართული სამართლის ძეგლების მიხედვით ქალის მოტაცება როგორც დანაშაულიც კი, ნაკლებად ჩანს. საკანონმდებლო ძეგლები უფრო მეტად ცოლის მოტაცებაზე საუბრობენ და უპირატესად ისეთ შემთხვევებს გულისხმობენ, როდესაც „მოტაცებას“ ფორმალური სახე აქვს: იგი ქალის თანხმობით ხდება.

XIX ს. დასაწყისი ქართველი ხალხის ცხოვრებაში აღინიშნა დიდი მნიშვნელობის მოვლენით. 1801 წ. დაიწყო საქართველოს შეერთება რუსეთთან. მოკლე ხანში ისედაც ვრცელი იმპერიის ორთავიანმა არწივმა ქართლ-კახეთის გვერდით სხვა ქართული პროვინციებიც შემოიპტკიცა. ქართულმა სახელმწიფომ, რომელიც მოსახლეობაზემცირებული და ტერიტორიულად დაფლეთილი საქართველოს ნაწილის პოლიტიკურ ორგანიზაციას წარმოადგენდა, ვერ შესძლო ვერც ირანის, ვერც ოტომანთა იმპერიის და ვერც მით უმეტეს ჩრდილოეთის უზარმაზარი სამხედრო-ფეოდალური იმპერიის გვერდით დამოუკიდებლობის შენარჩუნება. აღმოსავლეთის მაჰმადიანი აგრესორები და მათი კავკასიელი აგენტები ხელ-ფეხს უხსნიდნენ ქვეყნის დამქცევ ძალებს და დაუნდობლად ფლეთდნენ საქართველოს გულს. ქართველი ხალხის კრილობების მოშუშება ფეოდალიზმის წყლულებისაგან მოცემულ ისტორიულ პირობებში მხოლოდ კაპიტალიზმს შეეძლო. როგორც ჰაერი ისე სჭირდებოდა საქართველოს ხიდი ბურჟუაზიული დასავლეთისაკენ. საკუთარ სახელმწიფოებრიობაზე დაყრდნობით საქარ-

²¹⁶ ეს შეხედულება მთის კავკასიის ხალხთა ენებშიც მოჩანს. მაგ. ლაქური ენა-გონიერ არსებათა კატეგორიაში იქცევენ მამრობითი სქესის გონიერ არსებებს (ადიზინა— „კაცი“. უსსუ— „მამა“, ფფუ— „მამა“, ორჟ— „ბიჭი“...

მეორე კატეგორიას განეკუთვნებიან მხოლოდ მდებრობითი სქესის გონიერი არსებანი და ისიც გათხოვების შემდეგ: შშარსა— „ქალი“, ნინუ „დედა“. მესამე კატეგორიას განეკუთვნებიან: დუშ— „ქალიშვილი“, სსუ— „და“... ცხოველები, ფრინველები, მწერები. მეოთხე კატეგორიას განეკუთვნება აბსტრაქტული სახელები დავეუ— „მუშაობა“, ჩჩავეუ— „სიყვარული“. სხვადასხვა ნივთები ასეა დაყოფილი მთის კავკასიურ ენებში— (ჩაჩნურ-ინგუშურ-ბაქტურში, ხუნძურში და სხვ.).

ლაქურისათვის სპეციფიურია საგნების ორ კლასად დაყოფა: ერთია „მამაჟაისი“ — გონიერთა კლასი და მეორეა ქალისა და ნივთის— „არაგონიერთა“ კლასი. იხ. ვ. თოფურია, გრამატიკული კლასები და მათი ექსპონენტები. ლაქურ. ენაში. ენიშკის მოამბე- XII, 1942 წ.

თველამ მდროინდელ ისტორიულ პირობებში ეს ვერ შესძლო. რუსეთთან შეერთების გზით, საკუთარი სახელმწიფოებრიობის მსხვერპლად შეწირვის ფასად. მოუხდა საქართველოს ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის გზაზე სვლა. თანდათანობით იხდიდა ამაყი ქართველი ფეოდალურ ნაციონალურ კოსტუმს და ბურჟუაზიული საქმოსნისა და პროლეტარის სამოსელში ეწყობოდა.

საქართველო რუსეთის იმპერიის შემადგენელ გუბერნიად გამოცხადდა. მმართველობაც საქართველოში რუსეთის შიდა გუბერნიების ანალოგიურად მოეწყო.

ახალი მმართველობის წესის შემოღების შემდეგ სისხლის სამართლის საქმეები უნდა გარჩეულიყო რუსეთის იმპერიის კანონმდებლობის საფუძველზე, ხოლო სამოქალაქო სამართლის საქმეები — ქართული სამართლის მიხედვით. გასაგები მიზეზების გამო ვახტანგის სამართლის სამოქალაქო ნაწილი უფრო ახლოს იდგა რუსეთის იმპერიის კანონებთან. ეიდრე სისხლის სამართალი.

საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობის სფეროში ვახტანგის სამართალი მნიშვნელოვან ანალოგიას აქვდავნებდა რუსეთის იმპერიის კანონებთან. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ პირველ ხანებში ვახტანგის სამართლის წიგნის სამოქალაქო-სამართლისეული მუხლები ადვილი მოსათმენი იყო. როგორც რუსეთში, ისე საქართველოში მართლმადიდებელი ეკლესია დიდ როლს ასრულებდა საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობის სფეროში. ამავე დროს ორივე ეკლესია თავისი კანონმდებლობის წყაროს პოულობდა აღმოსავლეთის ბერძნული ეკლესიის სჯულის კანონებში. საყოველთაოდ ცნობილი აღმოსავლური ეკლესიის შინაგანი ცხოვრების ნაკლებად დინამიურობა და კონსერვატიულობა მიზეზი იყო იმისა, რომ ქართული და რუსული საეკლესიო კანონმდებლობა თეორიულად და პრაქტიკულად ახლომდგომი აღმოჩნდა. მას შემდეგ, რაც საუკუნეების მანძილზე ისინი შორიშორ იდგნენ.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია და ქართული კანონმდებლობა პოლიტიკური მიზნებით რუსეთის თეოთმპყრობელობისათვის მიუღებელი იყო. მართლაც, სულ ათი წელიც ძლივს იყო გასული საქართველოს რუსეთთან შეერთებიდან, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალური მმართველობა გაუქმდა. ჩქარა ქართული სამოქალაქო კანონების მოქმედებაც შეწყდა. თანდათანობით, რუსეთთან ერთად საქართველოც ჩქარი ნაბიჯით დაადგა კაპიტალისტური განვითარების გზას. ქორწინების სფეროშიც ეკონომიურმა იძულებამ გზა გადაუქრა ეკონომიურის გარეშე იძულებას. თავის დროზე ყმათა ქორწინება მე-

მამულეთა ხელისუფლების სფეროში შემოდიოდა. ილია ჭავჭავაძე „გლეხთა განთავისუფლების დროინდელ სცენებში“ მოგვცა დაუიწყარი სახე ქვრივი მემამულისა, რომელიც უკვე ბატონყმობის გაუქმების შემდეგაც ცდილობს ჩაერიოს ყმათა ქორწინების საქმეში და უკვე იურიდიულ ბაზას მოკლებული, მაინც შეუპოვრად მოითხოვს ყმისაგან „საჩქემოს“ გადახდას.

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში საზოგადოებრივ, ოჯახურ და საყოფაცხოვრებო სფეროში ცვლილებანი უფრო ჩქარი ტემპით წავიდა წინ, ვიდრე ოდესმე ქართველი ხალხის ისტორიაში. ძველი, დაბავსებული ფეოდალური ტრადიციები ირღვეოდა. ქართველმა ხალხმა ახალ, ევროპულ ყაიდაზე იწყო საცხოვრებელი ბინების მშენებლობა, თანდათან დაიწყო კოსტუმის გამოცვლა. ძველი დარბაზი კერით და დედაბოძით შუა ადგილას — დიდი ოჯახების ჩვეულებრივი სადგომი, რომელიც თავის თავში ითავსებდა ოდესღაც მისაღებ, სასტუმრო და სამზარეულო ოთახებს, თანდათან წყობიდან გამოდიოდა²¹⁷. „გაჩნდნენ სახლები სპეციალური დანიშნულების შემცველი ოთახებით. აზარფეშები, დოქები და ვერცხლით მოქედილი ყანწები თანადათან წყობიდან იწყებენ გამოსვლას. ტახტები და მუთაქები გზას უთმობენ ევროპული ტიპის ავეჯს. ქეჩა და სუფრა არქეოლოგიურ იშვიათობად იქცევიან. ლხინსა და წვეულებებში თუმცა თამადა ისევ ჩანს, მაგრამ ტოლუმბაშის აუდიტორიაში უკვე ნაკლებად ჩანან ფართო აბრეშუმის შარვლიანი, ჩოხიანი, ბუხრის ქუდიანი და აზიურწაღებიანი მამაკაცები. ქულაქას ცვლის გერმანული ყაიდის ტანსაცმელი. ნაბადიც ფარჯამ შეცვალა“²¹⁸. ოდითგანვე სწავლა-განათლების მოყვარული ქართველი ქალი ჩქარა ითვისებს კულტურისა და ცივილიზაციის მიღწევებს. საზოგადოებრივ ასპარეზზე მამაკაცის გვერდით მოწინავე — ევროპული იდეალებისათვის ბრძოლაში მზარდი წარმატებებით გამოდის დედაკაციც.

ცვლილებებმა წარმოებითი ურთიერთობის სფეროში გამოიწვიეს ცვლილებანი სქესთა შორის ურთიერთობაში. საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობანი ახალ ისტორიულ სიმაღლეზე აღიოდა. წინათ, როდესაც შვილების დაქორწინების საკითხი მხოლოდ და მხოლოდ მშობლების პრეროგატივას წარმოადგენდა, საქორწინო ასაკიც დაბალი იყო დაწესებული. ფეოდალურ რუსეთსა და საქართველოში 12-13 წლის ქალს ათხოვებდნენ, ხოლო 15 წლის ვაჟს, ზოგჯერ უფრო ახალგაზრ-

²¹⁷ იხ. А. Х а х а н о в, Изменение в бытовой, семейной и общественной жизни грузинского народа за 100 лет, «Кавказский вестник», 1901, № 10.

²¹⁸ იქვე, გვ. 3.

დასაც, ცოლს რთავდნენ. 1830 წლის 19 ივლისის ბრძანებულებით საქორწინო ასაკად ვაჟებისათვის დაწესებულ იქნა 18 წელი. ხოლო ქალებისათვის 16. აეკრძალა ქორწინება 80 წელს მიღწეულ პირთ. 1859 წლიდან საქართველო ვახტანგის სამართალს გამოეშვიდობა. მეუღლეთა პირად ურთიერთობაში მაინც იგრძნობოდა მამაკაცის უხეში ბატონობა ქალზე. 1845 წ. სასჯელთა დებულების გამოსვლამდე ქმარს ცოლის დასჯის უფლება²¹⁹ ჰქონდა.

მეუღლეთა ქონებრივ ურთიერთობაში ფეოდალური რუსეთი და ფეოდალური საქართველო ძირითადად ერთი გზით მიდიოდნენ. სამართლებრივი ურთიერთობის ეს სფერო ანალოგიურად რეგულირდებოდა რუსეთსა და საქართველოში.

მართალია, საქართველო ისევე როგორც მთელი კავკასია, რუსეთის იმპერიის კოლონიას წარმოადგენდა, მაგრამ მისი ეკონომიური დაპყრობა უფრო გვიან მოხდა, ვიდრე პოლიტიკური. რუსეთის ბურჟუაზია სუსტი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ მას საქართველოსა და კავკასიის ბაზარი ჩქარა დაეპყრო. ადგილობრივმა ბურჟუაზიამ წინააღმდეგ რუსეთის ხელისუფლების სურვილისა, საკმაოდ ძლიერი უნარი გამოიჩინა ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ფერხულში ჩასაბეჭლად.

თუ ფეოდალური საზოგადოების გაბატონებულ წოდებათა პრაქტიკული მოღვაწეობა არსებული სიმდიდრის მოხმარებაში, ხოლო წარმოების ფეოდალური წესის კანონი წინანდელ ფარგლებში წარმოების პროცესის განმეორებაში მდგომარეობდა, ამიერიდან კაპიტალისტური წარმოების კანონად იქცა წარმოების ოდენობის განუსაზღვრელი ზრდა.

ძველი, ფეოდალური საზოგადოების ერთგვარივანი სამეურნეო ერთეულები — პატრიარქალური ოჯახები, პრიმიტიული სოფლური თემები, ფეოდალური მამულები უღმობლად ირღვეოდნენ²²⁰ და სულს ღაფავდნენ ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის მშობიარობის პროცესში.

ეცემოდა იარაღის, რკინის, სპილენძის, ოქრო-ვერცხლის, თიხის, ტყავის, სოღის და სხვათა საოჯახო, შინამრეწველური წარმოება. ბურჟუაზიული ქარხანა-ფაბრიკების ნაწარმთა ტალღამ წალეკა საბატონო მეურნეობა.

„ეცემოდა რკინის დამუშავება ყანწად საქართველოში ფეოდალური წყობილებისა და მისი ისტორიული ნაღიმების დაცემის გამო, ეცემო-

²¹⁹ В. Н. Л а т к и н, Учебник истории русского права периода империи, СПб., 1909, гл. 524.

და ქუდის სარეწი აზიური კოსტუმის ევროპულით შეცვლის გამო, ეცემოდა რუმბებისა და ქვევრების წარმოება ადგილობრივი ღვინოსათვის, რომელიც პირველად გამოჰქონდათ გასაყიდად (რაც იწვევდა მეკასრეობის განვითარებას) და რომელიც თავის მხრით იპყრობდა რუსეთის ბაზარს²²⁰.

საქართველო თანდათან ჩაება საქონლის მსოფლიო ბრუნვაში. ისპობა ძველებური კარნაქეტილობა. იგზ უახლოვდება მსოფლიო მეურნეობის, ცივილიზაციის და მსოფლიო ისტორიის უმთავრეს შარაგზას. ოდესღაც აზიელი შაჰების და სულთნების, თურქი და სპარსელი ფეოდალური არისტოკრატების სასახლეები უნდა დაემშვენებინათ ძალით მოტაცებულ ან ფულით ნაყიდ ქართველ ქალებს, რომლებმაც ამ არასახარბიელო ბედით, ობიექტურად, ჩარლზ დარვინისა და სხვათა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გააღამაზეს ხსენებული ქვეყნების არისტოკრატია²²¹.

აზიაში საუკეთესო მეომრად და ადმინისტრატორ-ორგანიზატორად ცნობილი ქართველი მამაკაცებიც ქალების გვერდით იჩენენ ცივილიზაციისა და პროგრესისადმი შეგუების საუკეთესო თვისებებს, დიდ სამრეწველო ენერგიას და პოლიტიკურ ნიჭსა და უნარს. ფეოდალური საზოგადოების რღვევასთან ერთად მითოლოგიურ ლეტას — დაღიწყების მდინარეს ბარდებოდა ქორწინების შუასაუკუნეობრივი წესები. ბურჟუაზიულმა წარმოებითმა ურთიერთობამ დაარღვია წინანდელი დიდი ოჯახები, დააწვრილერთეულა ისინი. ინდივიდუალური საწყისები, პირადი ინიციატივა სულ უფრო და უფრო მეტ გასაქანს პოულობენ. ქალი უკვე აღარ არის ქორწინების ობიექტი.

იცვლებოდა ურთიერთობის ხასიათი მშობლებსა და შვილებს შორის. თუ წინათ აღზრდის თითქმის ერთადერთი კერა ოჯახი იყო, ამიერიდან სკოლა, ლიცეი, უნივერსიტეტი, პანსიონი და სხვ. ოჯახს ეცილებიან ამ ფუნქციას. ტექნიკისა და მრეწველობის განვითარებამ სწავლა-განათლების განვითარება გამოიწვია. აბალგაზრდობა განათლებას დებულობდა და ეუფლებოდა მოწინავე იდეებს დ ანტიფეოდალური, გამათავისუფლებელი მისწრაფებებით ბრუნდებოდა ოჯახში. ირღვეოდა ოჯახის იდეოლოგიური ერთობა. იწყებოდა ბრძოლა „მამებსა“ და „შვილებს“ შორის, რომელიც საზოგადოებრივ ასპარეზზედაც ფართოდ იშლებოდა.

კაპიტალიზმის განვითარებამ ქორწინების სარწმუნოებრივი (რელიგიური), ეთიკური და სხვ. მოტივები უკან დასწია და იგი (ქორწინე-

²²⁰ ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. 3, გვ. 703—704, IV გამოცემა.

²²¹ იხ. Ч. Д а р в и н, Происхождение видов и половой подбор, СПб., 1903, стр. 536.

ბა) წმიდა ეკონომიურ კავშირად აქცია. ამავე დროს კაპიტალიზმმა საწარმოო ძალთა განვითარების მაღალი დონით ობიექტურად მოაწა-
ლა წინამძღვრები იმ საზოგადოებისათვის, სადაც ქორწინება და
ოჯახი ეკონომიურიდან ეთიკურ კავშირად უნდა გადაქცეულიყო.

ოჯახი რთული სოციალური მოვლენაა. ოჯახი მოცემული წარმო-
ებითი ურთიერთობის, მთელი საზოგადოების ორგანული ნაწილია.
იგი არც თუ ისე უხილავი ძაფებით არის დაკავშირებული მთელი სა-
ზოგადოების სხეულთან. მართალია, ოჯახის განვითარების დონე სა-
ზოგადოების სოციალურ-ეკონომიური და პოლიტიკური წყობილებით
განისაზღვრება, მაგრამ ოჯახი (და არა საოჯახო სამართალი) არ შეიქ-
ლება დავიყვანოთ მთლიანად არც ბაზისამდე და არც ზედნაშენამდე.
ოჯახი მოიცავს როგორც მატერიალურ-ეკონომიურ, ისე სამართლებრივ,
იდეოლოგიურ და მორალურ ურთიერთობებსაც. ოჯახის სამეურ-
ნო ეკონომიური მხარე მკიდროდ არის დაკავშირებული ბაზისთან,
ხოლო მისი სამართლებრივ-იდეოლოგიური მხარე ზედნაშენთან, ისე
რომ მთლიანად ოჯახი, როგორც ასეთი, არც ბაზისური კატეგორიაა
და არც ზედნაშენური. ოჯახი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთ-
ერთი ფორმაა, იგი ადამიანთა (ოჯახის წევრთა) შორის ურთიერთობაა.
ცხადია, ოჯახი განხილულ უნდა იქნეს კონკრეტულ-ისტორიული თვა-
ლსაზრისით, მოცემული საზოგადოებრივი ურთიერთობის ფონზე.

კლასობრივი საზოგადოების წინაფეოდალური პერიოდი საქარ-
თველოში დიდხანს გაგრძელდა. იგი დაახლოებით მოიცავს რვა-ათ საუ-
კუნეს. ესაა, ადრეკლასობრივი საზოგადოება პატრიარქალური
ყოფის დამახასიათებელი ნიშნებით, სადაც ნაკლებად განვითარებული
მონათმფლობელობის გვერდით ჯერ კიდევ ძლიერია თემური მიწათ-
მფლობელობის ნაშთები. მონა აქ მიწაზე უნდა ყოფილიყო დასმული,
ისევე როგორც ძველი აღმოსავლეთის, საქართველოსათვის მახლობელ,
სხვა ქვეყნებში. მონის პიროვნება მთლიანად არ უნდა ყოფილიყო აპ-
როპრიაციამნილი. უნდა ვიფიქროთ, რომ მონას ადრემონათმფლო-
ბელურ საქართველოში ექნებოდა, ისევე როგორც ძველი აღმოსავლე-
თის სხვა ქვეყნებში, ოჯახი და მისი საშუალებით სამუშაო ძალის გან-
მეორებით წარმოების და გამრავლების საშუალებაც. ადრემონათ-
მფლობელური საქართველო თავისი სოციალური წყობით უფრო კლასი-
კური აღმოსავლეთის ქვეყნებს მოგვაგონებდა, ვიდრე განვითარებულ
მონურ წარმოებაზე დაფუძნებულ საბერძნეთსა და რომს, სადაც მო-
ნისთვის ოჯახის ბაზაზე გამრავლების საშუალებით მონების რეპრო-
დუქციის გზა ძირითადად დახშული იყო.

ისევე როგორც ძველი აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, საქართვე-
ლოშიაც მონათმფლობელური საზოგადოების პირობებში ძველი სათე-

მო ურთიერთობანი ტრანსფორმირებულ და გაღვანიზირებული სახით კვლავ არსებობენ. ამასვე გვანიშნებს სტრაბონის აღწერილობა: იბერიისა. ამ გარემოებამ უბიძგა განსვენებულ აკად. ივ. ჯავახიშვილს ეფიქრა, რომ იბერიის მრავალი სახელმწიფო და საზოგადოებრივი დაწესებულებანი საგვარეულო წესწყობილებაზე დამყარებულად ჩაეთვალა.

როგორც კარლ მარქსმა შენიშნა, რაც უფრო ღრმად ვიკრებოთ ისტორიის წარსულში, მით უფრო ინდივიდი და, მაშასადამე, მწარმოებელი ინდივიდიც, გვევლინება არადამოუკიდებელ, უფრო დიდი მთელისადმი მიკუთვნებულ ინდივიდად.

ფეოდალური, ნატურალური მეურნეობის სინამდვილეში ინდივიდი სრულიად ბუნებრივად და ამდენად მტკიცედ არის დაკავშირებული ოჯახთან, დიდ ოჯახთან და სოფლურ თემთან. მხოლოდ უფრო გვიან, კაპიტალისტურ საზოგადოებაში უპირისპირდება პიროვნებას საზოგადოებრივი კავშირურთიერთობის სხვადასხვა ფორმა, როგორც უბრალო საშუალება მისი კერძო მიზნებისათვის, როგორც გარეგნული აუცილებლობა²²².

ფეოდალიზმის დროს ქორწინება ოჯახის, როგორც მთელის და არა პიროვნების ნებით ხდება. იგი ოჯახის ფუნქციაა.

შუასაუკუნეების საზოგადოებრივი ურთიერთობის სისტემაში ოჯახი დიდ როლს ასრულებდა. დიდი როლი შეასრულა მან აგრეთვე ფეოდალურ საქართველოშიც. იგი იყო საზოგადოების უმნიშვნელოვანესი უჯრედი.

ქრისტიანობის წინარე ეპოქაში ქართველი ხალხი საუკუნეების განმავლობაში კლასობრივი საზოგადოების პირობებში წარმატებული ისტორიული ცხოვრებით ცხოვრობდა. ცხადია, საზოგადოების განვითარებასთან ერთად ოჯახიც ვითარდებოდა.

ქრისტიანული ხანისათვის საქართველოში მრავალსაუკუნოვან გზავამოვლილი კლასობრივი საზოგადოება არსებობდა. IV საუკუნეში ქრისტიანულ რელიგიას საქართველოში განვითარებული მონოგამიური ოჯახი დახვდა.

შუშანიკის მარტილობიდან ჩანს, რომ უკვე მეზუთე საუკუნეში საქართველოში არსებობდა დაწვრილერთეულებული, გვაროვნულ საზოგადოების ტრადიციებიდან თავისუფალი ოჯახი. ვარსკენი და ჯოჯიკი უკვე ერთ სახლად არ ცხოვრობენ, სახეზეა მცირე მონოგამიური ოჯახი, კლასობრივი საზოგადოების აუცილებელი თანამგზავრა. ოჯახის წევრთა რაოდენობა მოსახლეობის სხვადასხვა ფენებში შესა-

ძლოა მეტ-ნაკლები ყოფილიყო, მაგრამ კლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი დაწვრილერთეულებული, არაგვაროვნული ოჯახი დიდი ხანია უკვე სახეზე იყო.

ქრისტიანულმა რელიგიამ, რომელსაც უკვე დახვდა საქართველოში მონოგამიური ოჯახი, ადრემონათმფლობელური საზოგადოების სოციალური უკრედი, თავის მიზნად მისი ახალი, ფეოდალური საზოგადოებისა და რელიგიის შესაბამისად გარდაქმნა დაისახა მიზნად. ხსენებული მიზნისათვის ბარის საქართველო თავისი განვითარების სოციალ-ეკონომიური დონით მომზადებული იყო. ოჯახი ხდება ფეოდალურ-ქრისტიანული საზოგადოების სოციალური სხეულის ორგანულ შემადგენელ ნაწილად. ქრისტიანული რელიგია არა მარტო გავლენას ახდენს საოჯახო მორალსა და ზნეობაზე, არამედ თვით იქცევა ამ უკანასკნელის იდეოლოგიურ საფუძვლად. საზოგადოებრივი ცხოვრების მატერიალური პირობების წარმონაქმნი — ქრისტიანული რელიგია უკვე დამოუკიდებლად გამოდის როგორც ზნეობრივი ყოფიერების ორგანო. ოჯახში ძლიერდება ქრისტიანული რელიგიის გავლენა. აქი ეკლესიასაც თავის სოციალურ მიზნად მიაჩნდა ოჯახის გადაქცევა მცირე ტაძრად. რელიგიური მოძღვრება გავლენას ახდენს საოჯახო ურთიერთობის ყველა სფეროზე. რელიგიური ელემენტი იკრება ქორწინების წესშიც. უკვე ადრეფეოდალურ საქართველოშივე ქრისტიანული რელიგია ძირითადად აწერხებს ოჯახის დაპყრობას. ოჯახი არა მარტო კმნის, არამედ ზრდის კიდევ შთამომავლობას, აღზრდა, როგორც იტყვიან, მარადიული სოციალური კატეგორიაა. როგორც სოციალური კატეგორია იგი არსებობდა, რა თქმა უნდა, ფეოდალიზმის დროსაც. შუა საუკუნეებში ადამიანის აღზრდის ძირითადი კერა იყო ოჯახი, ეკლესია და მონასტერი. სამივე მათგანში ხარისხის მეტ-ნაკლები ვარიაციებით ვაბატონებული იყო ადამიანის აღზრდის ქრისტიანულ-რელიგიური სისტემა ოჯახში ასე თუ ისე მონასტერთან შედარებით აღზრდის საერო ელემენტები მაინც განაგრძობენ არსებობას.

ადრეფეოდალური ეპოქის ქართულ ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდან ჩანს რელიგიის სულ უფრო და უფრო მზარდი გავლენა ოჯახზე.

თვით მეფე-მთავართა ოჯახებშიაც კი, სადაც პოლიტიკური მოტივები საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობის მთავარ ელემენტად გვევლინებიან ჩვეულებრივ, რელიგიური მომენტი ზოგჯერ სძლევს მაინც მას.

მოვიტანოთ დამახასიათებელი მაგალითი:

764 წელს ზაზარებმა ქართლი ააოხრეს, ამ შემოსევის მიზეზი „მატიანე ქართლისაჲ“-ს მიხედვით შემდეგია: ქართლის ერისთავს ჭუანშერს ჰყოლია სილამაზით სახელგანთქმული და — შუშანი. „მიესმა ზი-

სი ხაზართა მეფესა ხაყანსა, მოუგზავნა მოციქული და ითხოვა შუშან ცოლად და უქადა შუელა სარკინოზთა ზედა. რაჟამს მოიწია მოციქული ხაყანისა, მიუმცნო ჭუანშერ ძმასა და დედასა თვისსა; ხოლო მათ არა ინებეს და უთხრეს „უკუეთუ უღონო იქმნას ყოფიად ჩუენი, უმჯობეს არს რათა შევიდეთ საბერძნეთად და მივმართოთ ქრისტიანთა, ვიდრე-ღა შევიგნოს შეილი ჩუენი წარმართთა მიერ“, და „შუშანცა ავინა ხაზართა მეფესაო“.

ქართლის ერისთავის ჭუანშერის ოჯახში რომ რელიგიურ აღზრდას მეტიპეტად ძლიერი საფუძვლები არ ჰქონოდა, რა თქმა უნდა, ისინი დადებით პასუხს გასცემდნენ ხაყანის ელჩს და ქართლიც პოლიტიკური ხასიათის ქორწინებით დიდად მოიგებდა. ქართველებისათვის ხაზართა ხაყანის სიძეობა და მისი პირობა არაბთა წინააღმდეგ ბრძოლაში, დახმარების საუკეთესო პოლიტიკური მომენტი უნდა ყოფილიყო საწმომლოსათვის სასარგებლო აქციის გამოსაწვევად, მაგრამ ქართლის ერისთავის რელიგიურად განწყობილ ოჯახს შალი პოლიტიკური მსჯელობის უნარი სარწმუნოებრივმა სიძულვილმა დაუბნო²²³.

ქრისტიანულმა რელიგიამ საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობას სფეროში თავის საყრდენ ღერძად გაიხადა მონოგამიური ქორწინებისა და განუქორწინებლობის პრინციპი. ერთქორწინება, განუქორწინებლობა, ხოლო უფრო გვიან ქორწინების რელიგიურ საიდუმლოებად გამოცხადება, აი ის დებულებები, რომლებზედაც როგორც საღ კლდეზე, მტკიცედ იდგა ქრისტიანული რელიგია. ამ უკანასკნელს სურდა ოჯახის გარდაქმნა ქრისტიანულ-ეთიკურ საფუძვლებზე.

შენიშნულია, რომ ქრისტიანული რელიგია საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოსვლისთანავე უნივერსალურობას ჩემულობს. იგი ცდილობს მოიცვას საზოგადოების ცხოვრება ყველა მის ფუნქციებში, „მის ყოველნაირ აზრებსა, გრძნობებსა და საქმეებში (ა. ჰარნაკი). განსაკუთრებით სრულად და თანმიმდევრულად ქრისტიანობამ თავისი დოგმების კედელი შემოავლო ქრისტეს მორწმუნე მრევლს საოჯახო-საქორწინო ცხოვრებას. და მაინც შუასაუკუნეების საქართველოს ოჯახებში არაერთი ნიშნები შეიმჩნეოდა, რომელნიც თავისი წარმომადგენელ წარმართულ ეპოქას განეკუთვნებოდნენ.

ფეოდალური საქართველოს ოჯახი, რომელიც მონათმფლობელური საზოგადოების ნანგრევებზე ფეოდალურ საზოგადოებასთან ერთად აღმოცენდა. ძველი საზოგადოების ზოგ ნაშთებს, რომელიც მას ვერ დაეძლია, თან მიათრევდა.

²²³ ი. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი , ქართველი ერის ისტორია, წ. II, თბ., 1948, გვ. 77.

ეს განსაკუთრებით შეიმჩნეოდა ადრეფეოდალურ პერიოდში.

ვაკრობის, ფეოდალური ქალაქების, მსხვილ საადგილმამულო მეურნეობის განვითარებამ, აგრეთვე უცხოელთა გავლენამ ბევრი რამ ტრადიციული კავშირებისა დაარღვია ქართულ ოჯახში. მაგარმ ეს მოხდა უფრო გვიან, შუა ფეოდალიზმის ეპოქაში.

ქართული ფეოდალური საზოგადოების ზღურბლზე V საუკუნეში ქართველი ისტორიკოსის ი. ცურტაველის თხზულების მიხედვით გაბატონებული კლასის წარმომადგენელთა ოჯახებს მაინც მცირე მონოგამიური ოჯახის ფორმა აქვს მიღებული. დიდი ხანია, რაც მას კლასობრივი საზოგადოების შარავზეზე ძველი გვაროვნული საზოგადოების ტრადიციებიდან მომდინარე ზნეობრივი ნორმები დაუბოლქვია.

გვაროვნული საზოგადოების რღვევასთან ერთად ისტორიას ჩაბარდა პირველყოფილი დიდი ოჯახები, მრავალთაობიანი და მრავალათეულწევრიანი კოლექტივები. დიდი ოჯახების დანაწევრების შედეგად წარმოშობილი მცირე მონოგამიურ ოჯახებს, კლასობრივი საზოგადოების ამ პირმშობებს, „დაკარგული“ წევრების ნაცვლად მონები და მსახურები შემოჰყავთ სამეურნეო საქმიანობის სფეროში.

ჩვენ არა გვაქვს ცნობები V ს. საქართველოში დიდი ოჯახების არსებობის შესახებ. არ არის ამის შესახებ ცნობები ადრე და შუა-ფეოდალური პერიოდისთვისაც. გვიანფეოდალურ პერიოდში კი ზნეობრივად გვხვდებიან მრავალთაობიანი და წევრმრავალი დიდი ოჯახები. იყვნენ თუ არა ისინი ადრე და შუა-ფეოდალური ეპოქის საქართველოში? უნდა ვიფიქროთ, რომ ისინი უთუოდ იყვნენ. დიდი ოჯახები უნდა ყოფილიყვნენ როგორც გლეხობაში, ისე მაღალი წოდების წარმომადგენელთა შორისაც. როდესაც არაბები სპეციალურად მოითხოვდნენ ქართველთაგან, რომ მათ გადასახადის შემცირების მიზნით ოჯახები არ შეერთებიათ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ისინი ამ შემთხვევაში ქართული ყოფის სინამდვილიდანაც ამოდიოლნენ.

დიდი ოჯახები, როგორც ასეთნი, გვაროვნული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ რეალიას წარმოადგენს. მაგარმ გვაროვნული წყობილებისათვის დამახასიათებელი დიდი ოჯახის ეს გაწევრმრავლებული და გაზრდილი მცირე მონოგამიური ოჯახი არ არის; პირიქით, ინდივიდუალური ოჯახი შედგება დიდი ოჯახის დაშლისა და დანაწევრებისა²²⁴. იმ შემთხვევაში, როცა ფეოდალურ საქართველოში დიდი

²²⁴ ამასთან დაკავშირებით ა. უდალკოვი წერს, რომ «Когда мы употребляем термин «большая семья», мы невольно исходным пунктом для представления себе такой семьи делаем все же семью индивидуальную, более позднюю по вре-

182

ოჯახების არსებობაზე ვლადიმერობით. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ისინი გვაროვნული წყობილების გაქცეული რეაქციები კი არ იყვნენ, არამედ კლასობრივი საზოგადოების ინსტიტუტები. რიგი მნიშვნელოვანი დასკვნების გაკეთება საზოგადოებრივი წყობილების ხასიათის შესახებ საოჯახო ურთიერთობის ანალიზით შეიძლება, რადგანაც ოჯახი თავის განვითარებაში დამოკიდებულია არსებული წარმოების წესისაგან. მაგრამ ამ უკანასკნელის მიხედვითაც შეგვიძლია მოცემული საზოგადოების საოჯახო წყობილების რეკონსტრუირება ზოგად ჩაზებში.

ფეოდალური საზოგადოების, ნატურალური მეურნეობის პირობებში, როცა, როგორც იტყვიან. სოფელი ბატონობს ქალაქზე, ოჯახი უმნიშვნელოვანეს ეკონომიურ ერთეულს წარმოადგენს. ოჯახი კი სამეურნეო და ეკონომიურ უკრედად უპირატესად მხოლოდ სოფელში შეიძლებაოდა ყოფილიყო. ფეოდალიზმის დროს ოჯახის, როგორც სამეურნეო ერთეულის არსებობა იწვევდა მცირე მონოგამიური ოჯახების შეყრას, მის ხელოვნურ გამრავალწევრიანებას და ა. შ.

ამ შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა არა პირველყოფილი, გვაროვნული წყობილების ნიშნის მატარებელი დიდი ოჯახები; არამედ სამეურნეო ეკონომიური თვალსაზრისით ხელოვნურად შეერთებული სამეურნეო ერთეულები. შუასაუკუნეების ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე ყოველ შემთხვევაში ბარის საქართველოში მაინც, ხსენებული ხასიათის დიდი ოჯახები არსებობდნენ. ცნობილია, რომ ოჯახის, როგორც საწარმოო ერთეულის მოცულობა დამოკიდებულია მიწათსარგებლობის წესის და მიწის დამუშავების წესისაგანაც. ამ მხრივაც ფეოდალურ საქართველოში დიდი ოჯახების წარმოქმნისათვის ხელსაყრელი პირობები არსებობდნენ.

ცნობილია, რომ დიდი ოჯახები დღემდე განაგრძობენ არსებობას საბჭოთა კავშირის შემადგენლობაში მცხოვრებ რიგ ხალხებში. სომეხი ეთნოგრაფების ცნობით სომხეთის ზოგიერთ რაიონებში ამჟამადაც კი მიმდინარეობს მანამდე ცალ-ცალკე მცხოვრები ოჯახე-

мень ее возникновения. Большая семья — это как бы расширенная, разросшаяся и не разделившаяся малая семья. Между тем, такое представление в корне ошибочно. Мы не имеем никакого права подходить к пониманию «большой семьи» одного из элементов (позднего) родового строя с точки зрения позднейшего образования, каковым была малая индивидуальная семья, являющаяся продуктом разложения «большой семьи», не имеем права конструировать институт с точки зрения элемента его последующего разложения». А. Д. Удальцов, Родовой строй у древних германцев. Основные проблемы генезиса и развития феодального общества, 1934, стр. 31.

ბის შეყრა ახალ დიდოჯახურ კოლექტივებად²²⁵. რა თქმა უნდა, საკითხისადმი მეტად არასერიოზულო მიდგომა იქნებოდა, რომ დიდოჯახებში ყოველთვის ვეძებოთ. ასე ვთქვათ, დროისა და სივრცის გარეშე, გვაროვნული წყობის ნიშნები.

VII საუკუნეში არაბებს სრული საფუძველი ჰქონდათ ეფიქრათ, რომ ქართველებმა, შესაძლოა, არაბთათვის გადასახადის შემცირების მიზნით ოჯახები გააერთიანონ. XIV საუკუნიდან დაწყებული მთელი გვიანფეოდალური პერიოდის მანძილზე არაერთი დოკუმენტი გვხვდება, საიდანაც ჩანს, რომ დაწერილერთეულებული მცირე მონოგამიური ოჯახები ხელახლა ერთიანდებიან უფრო დიდ ოჯახურ კოლექტივად. ყოველი ასეთი გაერთიანების დროს ჩვეულებრივ იწერებოდა ხელშეკრულება. რა თქმა უნდა, იმ დიდ ოჯახს, რომელსაც გვაროვნული საზოგადოების სიღრმეში ჰქონდა ფესვები გადგმული და იმ დიდ ოჯახს შორის, რომელიც წვრილი ოჯახების გაერთიანებით ხელშეკრულების საფუძველზე შეიქმნა, დიდი განსხვავებაა. სახელშეკრულებო საწყისს არსებითი ხასიათის ცვლილებები შემოაქვს საოჯახო ურთიერთობაში. იგი საფუძველს აცლის ოჯახის წევრთა შორის შიშველი ბატონობა-მორჩილების ურთიერთობას, და თუ თანამედროვე გამოთქმას ვიხმართ, შემოაქვს დემოკრატიზმის საწყისები, ჰუმანიზმის პრინციპები ოჯახის წევრთა ურთიერთობაში. ნორმალურ პირობებში ფეოდალური საქართველოს სინამდვილეში ეს მართლაც ასე იყო.

გვიანფეოდალური პერიოდის საბუთებს შორის ხშირად ვხვდებით ე. წ. „შეყრილობის“ წიგნებს. ამასთან დაკავშირებით აკად. ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „საზოგადოდ ირკვევა და ქართული სამართლის წყაროებითგანა ჩანს, რომ საგვარეულოა და ოჯახის გაყრის შემდგომაც გვაროვნებითი ერთობა შეიძლება კვლავ განახლდეს. ეს გარემოება რომ ჩვენთვის ცხადი გახდეს, უნდა ერთს საგულისხმო დაწესებულებას შევეხოთ. რომელსაც ქართულ იურიდიულ მწერლობაში „შეყრილობა“ ეწოდებოდა. ამის შესახებ ცნობები ქართული სამართლის წიგნებში რასაკვირველია არა მოიპოვება რა; იგი კერძო ცხოვრების მოვლენა იყო და ამის გამო მხოლოდ საბუთებშია აღნუსხული“²²⁶. აკად. ი. ჯავახიშვილს ეგონა, რომ შეყრილობა, რომელსაც დოკუმენტებში ასე ხშირად ვხვდებით მხოლოდ კერძო ცხოვრების მოვლენა იყო და მის შესახებ სამართლის წიგნებში არაერთი ცნობა არ იყო დატული. როგორც ირკვევა, ეს მოსაზრება უნდა შესწორ-

²²⁵ «Советская этнография», 1956, № 3, стр. 20.

²²⁶ იხ. ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. I, ტფ., 1928, გვ. 152—153.

დეს. მე-19 საუკუნის დასაწყისის საბუთებში გვხვდება დოკუმენტი, საიდანაც ირკვევა, რომ შეყრილობის წესი და ამ ნიადაგზე წარმოშობილი ურთიერთობა ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით რეგულირდებოდა²²⁷. აკად. ივ. ჯავახიშვილის დროს ვახტანგის სამართლის წიგნი მეცნიერულად არ იყო გამოცემული. ამჟამად თინა ენუქიძემ მეცნიერულად გამოსცა ვახტანგის სამართალი და ჩვენ შესაძლებლობა გვაქვს შევამოწმოთ ხსენებული დოკუმენტის მითითება. მართალია, თ. ენუქიძესაც კი ტერმინთა საძიებელში „შეყრა“ გამორჩენია, მაგრამ ვახტანგის სამართლის 268 მუხლში მის შესახებ გარკვეულად არის ნათქვამი: „[კაცი რომ] თავის სახლისკაცს გაეყაროს და თავისის ბატონის [დას]ტურით [თუ უშვილო კაცი იყოს და] შეეყაროს ვისმე, რადგან [თავი]სის ბატონის დასტურით შეეყრება, თუ ისრევ უშვილოთ მოკვდეს, იმისი მამულიცა და ქონებათა ვისაც შეჰყრია, იმას უნდა დარჩეს“.

როგორც ვხედავთ, შეყრილობა (შეყრა) მარტო კერძო ცხოვრების მოვლენა როდი ყოფილა, არამედ სამართლის წიგნით გათვალისწინებული ლეგალური ურთიერთობაც. რადგანაც შეყრას სამართლის წიგნი ითვალისწინებდა, იგი ძალზე ხშირი მოვლენა უნდა ყოფილიყო. დოკუმენტებით დასტურდება, რომ ეს მართლაც ასე იყო. ამასთანავე უნდა შეინიშნოს, რომ სამართლის წიგნი სპეციალურად ითვალისწინებს სახლისკაცთან გაყრის და უცხოსთან შეყრის შემთხვევას. კანონმდებელი შეყრას იმდენად დიდ და მტკიცე ლეგალურ ძალას აძლევს, რომ ამიერიდან მის ქონებაზე მემკვიდრეობის უფლებას კარგავენ მისი სისხლით ნათესავები — სახლისკაცები და მას იძენენ მისი ხელოვნური ნათესავები.

საბუთებიდან ჩანს²²⁸, რომ შეყრილობისადმი მისწრაფება ძლიერი იყო არა მარტო თავადაზნაურთა, არამედ აგრეთვე გლეხთა შორისაც. თავადაზნაურთა შორის შეყრილობის მოტივი ერთსადაიმაცე დროს ეკონომიურიც შეიძლებოდა ყოფილიყო და პოლიტიკურიც. გლეხთა შორის იგი მხოლოდ ეკონომიური მოტივებით თუ ხდებოდა. აკად. ი. ჯავახიშვილს ეგონა, რომ შეყრილობის საშუალებით გვარონული წესწყობილება ერთხელ დაშლილი შეიძლება კვლავ განახ-

²²⁷ ცსიკ, ფ. 1448, ს. № 6953.

²²⁸ იხ. ცსიკ, ფ. 1449, ს. № 996, ფ. 1448, საბ. 6953, ფ. 227, საბ. № 1219; Д. П у р ц е л а д з е, Грузинские крестьянские грамоты, 1882, 28, 65—66, 68; საქართველოს სიძველენი, ტ. I, 445, 102—103, II, გ. ტ. I, წ. 1, გვ. 98; საქართველოს სიძველენი, ტ. II, 208, 7—9; საქართველოს სიძველენი, ტ. III, 506.

ლდეს და სოციალური ცხოვრების ისევ ძირითად მოვლენად და ქვე-
კუთხედ დაწესებულებად იქცეს²²⁹.

ჩვენ სრული უფლება გვაქვს არ დავეთანხმით აკად. ივ. ჯავახი-
შვილის ხსენებულ მოსაზრებას. რა შინაარსიც არ უნდა ჩავდოთ გვა-
როვნული წყობილების ცნებაში, შეყრილობის საშუალებით და ისიც
კლასობრივი საზოგადოებრივი გარემოს პირობებში მას ვერ აღადგენ.
XX საუკუნის ოციან წლებში ქართლში და სომხეთის ზოგ რაიონებ-
ში დღესაც კი აქვს ადგილი ოჯახთა შეყრა-შეერთებას, მაგრამ არავი-
თარი საფუძველი არა გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ამ გზით გვაროვნული
წეს-წყობილება აღდგება. როგორც ზემოთ ვახტანგის სამართლს
268 მუხლიდან ვნახეთ, ხდებოდა სხვადასხვა გვარის ოჯახე-
ბის შეერთებაც. გარდა ამისა, სახელშეკრულებო საფუძველზე შეუძლე-
ბელია „გვაროვნული წყობილების“ აღდგენა. მართალია, შეყრილ ოჯა-
ხებში ხშირად მამული საერთო-საოჯახო მფლობელობაში აქვთ და
სხ., მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არაფერს არ ნიშნავს. ოჯახი, როგორც ასე-
თი და ისიც ფეოდალურ საზოგადოებაში მამულის საერთო მფლობე-
ლობას მოითხოვს. მიწის საოჯახო მფლობელობა ფეოდალური ოჯა-
ხის იდეალს წარმოადგენს.

ამავე დროს შეყრილობის წიგნებში ხშირად ვხვდებით გაერთი-
ანებული მამულებისადმი დიფერენცირებულ მიდგომასაც. ზოგჯერ
ნასყიდი არ შედის საერთო მფლობელობაში და სხ.

გვიანფეოდალურ საქართველოში დიდი ოჯახების, შეერთებულ-
შეყრილი სამეურნეო ერთეულების არსებობის უარყოფა შეუძლებე-
ლია, მაგრამ მათ არავითარი საერთო არა აქვთ თემურ წყობილებას-
თან. ისინი კლასობრივი საზოგადოების სოციალ-ეკონომიური უჯრე-
დები იყვნენ.

გვიანფეოდალურ საქართველოში მრავალწევრიან და მრავალთა-
ობიან ოჯახთა რიცხვი დიდი იყო. როგორც ცნობილია, XIII საუკუ-
ნიდან მოყოლებული უცხო დამრბევთა თარეშის შედეგად ქალაქები
დაეცნენ. ქალაქებმა გვიან-ფეოდალურ საქართველოში თავისი მკა-
რე ხვედრითი წონის გამო ქვეყნის სახალხო მეურნეობაში დიდი რო-
ლი ვერ შეასრულეს. ქალაქების გაძლიერება, როგორც ცნობილია,
ბელს უწყობს დიდი ოჯახების დაშლას. ამ მოვლენას კი XV—XVIII
სს. საქართველოში ადგილი არ ჰქონია. ქვეშარიტებასთან ახლოს უნ-
და იყოს თეათინელი მისიონერის ჯუსტო პრატოს ცნობა გორიდან
რომის პაპისადმი 1633 წლის 16 ოქტომბრის თარიღით, სადაც ნათ-

²²⁹ ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. I, ტფ., 1928, გვ. 157.

ქვამია, რომ საქართველოში თითო კომლში ოც სულზე ნაკლები არ ირიცხებაო²³⁰.

დაახლოებით ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს ფეოდალურ სომხეთშიაც. ქართულის ანალოგიური მრავალწევრიანი ოჯახები იგივე გლენური-დარბაზები, რომელნიც ასეთი ოჯახების ჩვეულებრივი სადგომებია და სხ. მხოლოდ სომხეთში როგორც ჩანს, სახელშეკრულებით ურთიერთობა უფრო ნაკლებად უნდა ქონოდა საფუძვლად საოჯახო ურთიერთობას და ამდენად სომეხი ტანუტერის ხელისუფლება უფრო მკაცრი ჩანს ქართველი ოჯახის უფროსის ხელისუფლებაზე.

ძველ სამყაროში (საბერძნეთი, რომი) მოქალაქეს არამარტო აქვს დაქორწინების უფლება, არამედ ვალდებულიცაა დაქორწინდეს. ქორწინების ერთადერთ მიზნად აღიარებულია შვილების ყოლა. ცხადია, მამაკაცს აქვს უფლება უშვილო ცოლი გააგდოს. ასე, უშვილო მეუღლეთა ცავშირი ვერ აკმაყოფილებდა ოჯახის ცნებას, ის არც ითვლებოდა ასეთად და ცხადია, რომ უშვილობა განქორწინებისათვის საკმარის საფუძვლად ითვლებოდა. მსგავსი შეხედულება ათთვისა ძველ სლავიანურმა კანონმდებლობამაც.

ცნობილია, რომ ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით ქორწინება არ არის სამოქალაქო გარიგება, როგორც ეს ძველ სამყაროში ესმოდათ. იგი რელიგიური საიდუმლოებაა. ქრისტიანული ქორწინების ერთადერთი მიზანი არ არის სახელმწიფოსათვის მოქალაქეების მიწოდება. ქრისტიანული ეკლესიის მიხედვით ქორწინება თავისუფალია. თუ ძველ სამყაროში ქორწინება სახელმწიფო ვალდებულებას წარმოადგენდა, რომლის შეუსრულებლობისათვის მოქალაქეს სჯიდნენ, ქრისტიანობა არათუ სავალდებულოდ არ ხდის ქორწინებას, არამედ პირიქით, უფრო მაღლა აფასებს დაუქორწინებლობას. ქრისტიანული რელიგიის ხსენებული შეხედულებების ბატონობა საოჯახო-საქორწინო საკითხებზე და ამასთან დაკავშირებით ბერ-მონაზნობის გავრცელება ფეოდალურ საქართველოშიაც, ისევე როგორც სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებში, ხელს უშლიდნენ მოსახლეობის ზრდას, ოჯახთა რიცხვის ზრდას. ქრისტიანული რელიგიის გავლენაც უნდა იგრძნობოდეს იმ-გარემოებაში, რომ ვახტანგის სამართლის მიხედვით უშვილობა განქორწინებისათვის საკმარის საფუძვლად არ იყო აღიარებული.

²³⁰ საბუთი იწახება თვითნებების არქივში, რომში (პე 9). იხ. მ. თამარაშვილი, პასუხად სომხის მწერლებს. თბ., 1904, გვ. 124.

ქართულ დიდ ოჯახებში 20-დან 50-მდე ზოგჯერ მეტი (ასი) სულიც კი იყო. იხ. Ph. G o g i l s c h a y s c h w i l l i, Das Gewerbe in Georgien, Tübingen, 1901, გვ. 13.

ოჯახი ადამიანის აღზრდის უმნიშვნელოვანესი 'უჯრედი იყო ფეოდალურ საქართველოში. ბავშვები ღვთის შიშსა და მშობლების წინაშე მორჩილებაში იზრდებოდნენ. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მაღალი წოდების ნაწილს, საზოგადოების დიდი უმრავლესობა უბიწოებაში იზრდებოდა. საოჯახო ზნეობის დონე მაღლა იდგა. მართალია, მებატონე ფეოდალები უხეშად ერეოდნენ ყმა-გლეხთა საოჯახო ურთიერთობაში, მაგრამ ამ უკანასკნელებმა კლასთა ბრძოლის პროცესში მაინც შესძლეს თავიანთი საოჯახო ზნეობრივი პატივის საფუძვლების დაცვა.

ფეოდალურ საქართველოში ძლიერი იყო მშობლებისადმი პატივისცემის გრძნობა, შენიშნულია, რომ უცხო ლიტერატურის ძეგლების თარგმანებში, რომელნიც ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის იყვნენ დანიშნულნი, ღვთისის ის ადგილები, სადაც სიუჟეტის მიხედვით მშობლებსა და საერთოდ ზანშიშესულ პირთა მიმართ შეურაცხყოფელი გამოთქმები იყო, სწორდებოდა ორიგინალის საწინააღმდეგოდ.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	3
შესავალი	8
წყაროთა მიმოხილვა	13
ქორწინება ქართული სამართლის მიხედვით	19

Георгий Несторович Надарейшвили

ОЧЕРК ПО ИСТОРИИ ГРУЗИНСКОГО ПРАВА

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბკოს დადგენილებით

*

გამომცემლობის რედაქტორი ი. გაჩეჩილაძე
ტექნედაქტორი ნ. ებრაელიძე
მხატვარი მ. თუშმალისვილი
კორექტორი ც. ქიტიასვილი

გადაეცა წარმოებას 10.9.70: ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12.5.1971;
ქალაქის ზომა 60X90^{11/16}; ნაბეჭდი თაბახი 11.88; სააღრიცხვო-საგამომცემლო
თაბახი 9. 56; უე 01313; ტირაჟი 1300; შეკვეთა 2267;

ფასი 1 მან. 6 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060; კუთუზოვის ქ., 19.
Издательство «Мецниერება», Тбилиси 380060, Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუთუზოვის ქ., 19
Типография АН ГССР, Тбилиси 380060, Кутузова, 19