

ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და
პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი

ვალერიან ითონიშვილი

ვაჟა-ფშაველა

და

მთიელთა ტრადიციები

*წიგნი გამოიცა ცნობილი ბიზნესმენის, მეცნიერისა და
საზოგადო მოღვაწის ბ-ნი გოგი თოფაძის შემწეობით*

ნაშრომი გვაცნობს ვაჟა-ფშაველას ღვაწლს ქართველ და წრდილოკავკასიელ მთიელთა ყოფა-ცხოვრების შესწავლის სფეროში. დასახული მიზნით განხორციელებულია როგორც ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიული ნარკვევებისა და პუბლიცისტური წერილების, ისე მხატვრული შედევრების მონაცემების ანალიზი. წიგნი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

რედაქტორი დავით პავლიაშვილი

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

კომპიუტერული უზრუნველყოთა: მარიამ ბუტიკაშვილი
ანა რუაძე

შინაარსი

1. წინასიტყვაობა.....	5
2. ეროვნული ცნობიერება.....	6
3. სამეურნეო ყოფა.....	15
4. საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი.....	38
5. სამოსელი და იარაღი.....	53
6. საოჯახო ყოფა.....	63
7. საქორწინო ურთიერთობანი.....	84
8. წაწლობა.....	135
9. საახალწლო რიტუალი.....	148
10. პიროვნება და საზოგადოება.....	150
11. ხალხური მმართველობა.....	173
12. ადამიანობის სამართალწარმოება.....	192
13. კეჭნაობა.....	200
14. კულტის მსახურნი.....	207
15. წინაპრის კულტი და ღაშარის ჯვარი.....	211
16. ხალხური დღეობები.....	229
17. ფანატიკურ არსებათა რწმენა.....	240
18. სამეგლოვიარო რიტუალი.....	247
19. მომხდარი ცვლილებები.....	260

1. წინასიტყვაობა

XIX საუკუნის ქართველ მოღვაწეთა შორის, რომლებიც ყოფა-ცხოვრების შესწავლას ეროვნულ საქმედ მიიჩნევდნენ, ვაჟა-ფშაველას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. იგი აღიზარდა ფშავეში, ხოლო ქ. პეტერბურგში მიღებული განათლების შემდეგ კვლავ მშობლიურ კუთხეს დაუბრუნდა. ამის გამო ვაჟა-ფშაველა ყოფის უშუალო დამკვირვებელი იყო. ფშავეთან ერთად მისი დაკვირვების ობიექტი იყო ხევსურეთიც. ფაქტიურად იგი ეცნობოდა ამ ორი კუთხის ადრინდელი გაერთიანების – ფხოვის მოსახლეობის ტრადიციულ ყოფას და ისტორიულ წარსულს. იმას კი, რაც უშუალო დაკვირვებით ვერ ფიქსირდებოდა, ვაჟა-ფშაველა ავსებდა ფშავე-ხევსურეთში მოპოვებული წინაწერებით. ამ გზით დაგროვილი ფაქტობრივი მონაცემები აისახა მის ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში, ხოლო ამის პარალელურად მთიელთა ტრადიციებმა თავისი ადგილი დაიმკვიდრა მწერლის მხატვრულ შედევრებშიც.

ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიული ნარკვევებითა და მხატვრული ქმნილებებით მკითხველი ეცნობა ფხოველთა სამეურნეო ყოფას, მატერიალურ კულტურას, საქორწინო და საოჯახო ტრადიციებს, ადათობრივ სამართალ-წარმოებას, ტერიტორიული თემის სტრუქტურას, თემისა და პიროვნების ურთიერთობას, ხალხურ დღეობებს, კულტის მსახურთა ფუნქციებს და რწმენა-წარმოდგენებს.

ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ ვაჟა-ფშაველა ალექსანდრე ყაზბეგთან ერთად ქართულ მწერლობაში ჩრდილო კავკასიის მთიელთა ყოფა-ცხოვრების უშუალო ცოდნით გამოირჩეოდა. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ქართულ ისტორიოგრაფიაში და მეტყველებაში ქისტებად სახელდებული ვაინახების – ჩაჩნებისა და ინგუშების წეს-ჩვეულებებისათვის დამახასიათებელი რეალიები, რაც მთელი სიგრძე-სიგანითაა წარმოსენილი ვაჟას

უკველავ ქმნილებებში. სამაგალითოდ შეიძლება გამოვყოთ თუნდაც პოემები – „სტუმარ-მასპინძელი“ და „აღუდა ქეთელაური“, რომლებშიც მხატვრულად აისახა ქართველებისა და ქისტების ყოფითი ურთიერთობის ხასიათი, ადათობრივი სამართალწარმოების ნორმები და სარწმუნოებრივი ქმედებანი. ყოველივე ამის გათვალისწინებით ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება ერთნაირად საყურადღებოა როგორც საკუთრივ ქართველ მთიელთა ყოფა-ცხოვრების, ისე ვაინახური ტრადიციების ეთნოგრაფიული შესწავლისა და ქართულ-ვაინახური ყოფითი ურთიერთობის წარმონეხის მიმართულებით.

ყველა ზემოთხსენებული საკითხი მონოგრაფიაში თანმიმდევრობითაა განხილული შესაბამისი სახელწოდებებით.

2. ეროვნული ცნობიერება

აზრი ვაჟა-ფშაველას, როგორც გენიალური პოეტის შესახებ დიდიხანია განმტკიცდა მეცნიერებაში და საზოგადოებრივ აზროვნებაში. ამის გამო, მისი შემოქმედების შესწავლას მიეძღვნა მეცნიერების სხვადასხვა დარგის მკვლევართა გამოკვლევები. მათ ჩამოთვლას და მითუმეტეს შეფასებას მე არ ვაპირებ, მაგრამ იმის თქმის უფლებას კი ვიტოვებ, რომ დიდი ვაჟას ეთნოგრაფიულ ნარკვევებში და მხატვრულ შედეგებში მკაფიოდ აისახა ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა ყოფისა და ტრადიციების სურათები. ჩემი მიზანია ამ მიმართულებით შექმნილი მემკვიდრების შეფასება, მაგრამ ვიდრე ეთნოგრაფიული პროფილის საკითხებს შევეხებოდე, საჭიროდ მიმაჩნია, რომ ყოფითი მოვლენების მიმოხილვამდე გავეცნოთ ვაჟას ეროვნულ ცნობიერებას. ამ მხრივ მნიშვნელობა ენი-

ჭება მის ზოგიერთ პუბლიკაციას. ვაჟა მათში აღწერს არსებულ რეალობას და კრიტიკულ შეფასებას აძლევს ეროვნული ცნობიერების გამრუდების ფაქტებს.

არსებული რეალობის მაჩვენებლებისა და ცნობილ მეცნიერთა თვალთახედვით გათვალისწინების საფუძველზე ვაჟა თავის ნააზრევს გვაცნობს რამდენიმე სტატიაში. ერთ-ერთ მათგანში („ფიქრები“, ტ. IX, თბილისი, 1964, გვ. 207-215) პოეტი ეხება ქართველი ერის ეკონომიკურ მდგომარეობას, მიწით სარგებლობის საუკუნოებრივ ტრადიციას და მიწისადმი ქართველი ხალხის დამოკიდებულებას. მას განცდა ალაპარაკებს, რომ ქართველ ერში ღვთისმოყვარეობა და ღვთისადმი სამსახური შესუსტდა. ეს მას მიაჩნია სულის გაღარიბების საშიშროებად, რაც ქონებრივ სიღარიბეს ემატებოდა, მაგრამ გენიალურად მოაზროვნე პოეტს არც იმის აღიარება დაეწიებია, რომ ბუნებრივი პირობებით საქართველო ღარიბ ქვეყნად მისაჩნვეი არ იყო.

სტატიაში „ცოტა რამ ჩვენის ცხოვრების ავ-კარგისა“, რომლის ქვესათაურია „ზოგადი შენიშვნები“ (ტ. IX, გვ. 421-429), ვაჟა ეხება შექმნილი ეროვნული მდგომარეობის საკითხს. მისი კონცეფციით, ადამიანს მოეთხოვება არსებული რეალობის ობიექტურად დანახვის უნარი, რაც დამოკიდებულია გონიერებაზე, ხოლო გონიერების საწინდარია ქვეყნის შესაძლებლობის წარმოსახვის აუცილებლობა. ვაჟას შეხედულებით, ადამიანს უნდა შესწევდეს რაციონალური ხედვის უნარი, დანახვა იმისა, თუ რას წარმოადგენს საკუთარი ქვეყანა და რა ადგილი უჭირავს მას განვითარებულ სახელმწიფოებთან მიმართებაში.

პოეტი საგანგებოდ ეხება ინტელიგენციის როლს არსებულ ვითარებაში. მისი შეხედულებით, შეუძლებელია ნებისმიერ სწავლულს მოეთხოვოთ საკუთარი ქვეყნის სავალი გზის დანახვა, თუ მის შესაძლებლობას გამორიცხავს რეალური ხედვის უნარი, ვაჟასეული გაგებით, „იმით ვერ მოეთხოვთ ვერაფერს პროგრამას მოქმედებისას, გარ-

კვეულს შეთანხმებულს ჩვენის ცხოვრების საჭიროებასთან. ვერ მოეთხოვთ იმათ აგრეთვე, აზრს, იდეას მართლა ქვეყნის სასარგებლოს და გამოსადეგს, რადგანაც თუ რამ უსწავლიათ, უფრო სხვა ერთა ცხოვრებისა, ისტორიის, ვიდრე თავისა. რა აზრი მოეთხოვება ამგვარს ინტელიგენციას, როდესაც მან არ იცის წარსული თავის ერისა, არ იცის თვისება, ლტოლვილება იმის სულისა და გულისა, არ იცნობს მის გონებრივს აგებულობას, არ იცის საზოგადოდ, რომ ესთქვათ მისი სოციალური ყოფა-მდგომარეობა“? (ტ. IX, გვ. 422).

თვით ქვეყნის მმართველი ძალა უნდა იცნობდეს საკუთარი ერის შესაძლებლობას და სხვა ერებისადმი დამოკიდებულების ნორმებს იმის გათვალისწინებით, რომ „ამ ვაჟბატონებმა ჯერ ის უნდა იცოდნენ, რომ ერი შეერთებულად შენოსთა, იმას შაიძლება გარკვევით არ ემოდეს თავის მდგომარეობა, მაგრამ უეჭველია, რომ გრძნობს კი. ან ეს რა ლოდიკაა: შეაძულო ან შეაყვარო რომელიმე ერი ან ცალკე პირი წერით და ქადაგებით?“ (ტ. IX, გვ. 423). თვით ვაჟა თვითონვე პასუხობს: „ეს მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როცა თვით ერს არა აქვს ამ ერთან ან იმ ცალკე პირთან დამოკიდებულება“ (გვ. 423). ეს ფრაზა იმის მაუწყებელია, რომ თვით ქართველ ხალხს შესწევს იმის უნარი, რომ რომელიმე „სწავლულის“ რეკომენდაციის გარეშე განსაზღვროს სხვა ხალხებთან ურთიერთობის ნორმები.

ვაჟა-ფშაველას შეხედულებით, სხვა ერებთან ქართველი ხალხის ურთიერთობის ხასიათს განსაზღვრავდა თვით ქართველი ხალხის თვითმყოფადობა და მასზე დაფუძნებული ტოლერანტობა. ამის მაგალითად პოეტი ასახელებს ებრაელებისადმი დამოკიდებულებას. რაც შეეხება ქართველი ერის თვითმყოფადობას, ამის რეალურ საფუძველად იგი მიიჩნევს მრავალსაუკუნოვან მდგრად ცხოვრებას საკუთარი ქვეყნის ტერიტორიაზე და ეროვნული ცხოვრების წესს. ამასთან დაკავშირებით პოეტი წერს: „ქართველი ერი

იმ თავიდან მხენელ-მთესველი ერია, მისი ძალ-ღონე დამოკიდებული იყო პურ-ღვინოზე და მათ მასაზრდოებელს დედამიწაზე. მართლაც, დედა-მიწა დიდი საუნჯეა ერისათვის, უტერიტორიოდ ერი ვერაფერი ერია, მის სიცოცხლეს მუდამ საფრთხე მოეღოს, საეჭვოა მისი მომავალი. როგორც უწყლოდ თევსი ვერ გაძლებს, ისე უტერიტორიოდ ერი. ჩვენი ძლიერება სწორედ ამაშია, დღეს კიდევ ამით უნდა მოგვწონდეს თავი, რომ მიწა-წყალი შევინარჩუნეთ. ერთის მხრივ თუ მამული გვეტყვის მადლობას ამისთვის, არ მომიძულეო, და არ დაიქსაქსენითო; მეორეს მხრით ამასვე უნდა ერთი ათასად დაუბრუნოთ ეს მადლობა: ჩვენც დიდად გმადლობთ, რომ თავი შეგვაყვარე, ვერ გაგიმეტეთ დაგვეტოვებინე, დაექსაქსულიყავით აქეთ-იქით“... (ტ. IX, გვ. 424).

როდესაც გენიალური პოეტი ამ სტრიქონებს წერდა, საქართველოს ტერიტორია დიდად შეკვეცილი იყო. ქვეყანა აღარ ფლობდა ტერიტორიას ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე. საკმარისია თუნდაც იმ რეალობის აღნიშვნა, რომ ტაოკლარჯეთი თურქეთის მიერ იყო მიტაცებული. მაგრამ იმ დროისათვის ჯერ კიდევ საქართველოს ორგანული ნაწილი იყო ქართველი ბოლშევიკების მიერ გასხვისებული პერეთი ანუ საინგილო, ლორე, იტორიული ჯიქეთი ანუ სოჭის ოლქი. მაგრამ ავადსახსენებელი მიხეილ სააკაშვილის და მისი დირექტივებით მოქმედი ქართველი ყანალების ანტიქართული ქმედებით ჩვენს თვალწინ რუსეთის მფლობელობაში მოექცა აფხაზეთი და ე. წ. სამხრეთ ოსეთი.

ვაჟა-ფშაველას შეხედულებით, ქართველი ერის კეთილდღეობისა და მდგრადი ცხოვრების საფუძველია საქართველოს მიწა-წყალი. მის შენარჩუნების უმთავრეს ძალად პოეტი მიიხსნევს მიწისადმი ქართველი გლეხის დამოკიდებულებას. როგორც იგი წერს, „ჩვენს გლეხკაცობას მკვიდრად უდგას ფეხი მშრომელს დედამიწაზე, იმას ვალერსება და იმას ეხუტება და იხუტებს გულ-მკერდში“ (ტ.

IX, გვ. 211). ამის პარალელურად ვაჟას უმართებულოდ ესახებოდა მშობლიური მიწის თუნდაც ნაწილობრივ გასხვისება. „დღეს ჩვენის ერის სისუსტესა და ძლიერებას აქა აქეს თავი და ბოლო. თუ რამდენიმე დიდი მემამულე წინდაუხედაობით ჰყიდის მამაპაპისეულს მიწა-წყალს, მაინც კიდევ საკმაო ჰრჩებათ იმათაც და ეს დიდი დასაკლისიც არ არის, ოღონდ უმრავლესობა არ დაადგეს ამ უკუღმართს გზას. მართალია, დღეს ესოდენი სიყვარული თავის მიწა-წყლისა და უფრო გუთნისა, ბევრში ზარალს აძლევს ჩვენს ხალხს, არ აძლევს ნებას გარეთ გასვლისა, — მოუკიდოს სხვა ხელობას, მაგრამ საბოლოოდ კი დიდად და ბევრად სახეიროა ჩვენთვის, ვინაიდან ტერიტორია გვენახება და ხომ მოგეხსენებათ, უმიწაწყლო ერი იგივეა, რაც უფროდ ფრინველი, უწყლოდ თევზი და უჰაეროდ სიცოცხლე“ (ტ. IX, გვ. 211).

ქართველი ხალხის სავალალო ცნობიერებას ვაჟა იმაში ხედავს, რომ საკუთარი მრწამსით ვერ დაუნახავს ის, რაც ერის თვითმყოფადობის შეგნებასთან იყო დაკავშირებული. ეს გულისტკივილი გამოხატულია მის შემდეგ შეხედულებაში: „ქართველები ისეთი ხალხი ვართ, რომ ბევრს შემთხვევაში თავის გრძნობას, თავის თვალებს და ყურებს როდი ვენდობით, უსათუოდ სხვამ უნდა გვიკარნახოს ის, რაც ყურით გვესმის; სხვამ უნდა მიგვითითოს იმაზე, რასაც ჩვენი თვალითა ვხედავთ; მხოლოდ მაშინ დავიჯერებთ, მაშინ ვიძახით: ბიჭოს, ეს ხომ მართალი ყოფილა და არ ვიცოდით!“ (ტ. IX, გვ. 281).

ეროვნული ცნობიერება რომ შესუსტებული იყო და „ამისთანა უბრალო ჭეშმარიტებასაც კი სხვისგანა ვსწავლობთ“, რომ „ნათქვამი მართალია და არა ჭორი“, ვაჟა შენიშნავს: „მოგაგონებთ ბ. სადათულიანის ნალაპარაკეის პეტერბურგში, ერთ რუსის ოჯახში და იმის გამო ჩვენს მწერლობაში აღძრულს მითქმა-მოთქმას და აყალმაყალს:

უყურეთ ჩვენ ძმა-მეზობლებს გულში რა სდებიათ და ჩვენ კი არ ვიცოდითო“ (ტ. IX, გვ. 281).

იმის შესახებ, თუ რა თქვა ხსენებულმა სომეხმა ქართველების შესახებ, ჩანს მომდევნო ფრაზიდან, რომელიც გვამცნობს ქართველებისადმი მის დამოკიდებულებას და იქვე იმოწმებს ილია ჭავჭავაძის „ქვათა ღაღადს“: „ასი წელიწადია ჩვენ ვიყვლიფებით ჩარჩებისაგან, როგორც ბ. საღათულიანი აღიარებს, ვილანძღებით, ვხდებით დაცინვის საგნად და არ ვიცით რა ამბავია ჩვენს თავს. საიდან მომდინარეობს ჩვენზე ეს ვაება?... ამისთვის რად გვინდა ჩვენ უცხო მოენე, რომელიც ვითომ სიკეთეს გიშვრებათ – აი თქვენზე ამას ამბობენო და გულიგულში თავადაც დაგეცინის, ცდილობს რაღაც აბლაბუდა გააბას, წყალი აამღეროს და თევზები დაიჭიროს. მე, ჩემად მრცხვენთან უცხოელის მიერ ჩემს თავზე ამისთანა ამბავის გაწევისა... ჩვენ უკეთესი დოკუმენტი გვაქვს ჩვენი საუკეთესო მამულიშვილისა („ქვათა ღაღადი“), საიდანაც ვისაც თვალნი არა აქვს ხედვად, მაინც დაინახავენ ცხადად საგანს და თუნდ ყრუ იყვნენ, მაინც შეისმენენ ყველაფერს“ (ტ. IX, გვ. 281-282).

ილია ჭავჭავაძის გენიალური ნაშრომის დამოწმებასთან ერთად ვაჟა-ფშაველა კრიტიკულ შეფასებას აძლევს ქართველი დრამატურგის დამოკიდებულებას ვაჭრობისადმი. ვაჟას სამწუხარო ფაქტად ესახება ქართველ მწერალთა წამგებიანი იუმორი სომეხი ვაჭრებისადმი და ვაჭრობის გათანაბრება სიმხდალესთან. ამგვარი ვითარება სუფევდა მაშინ, როდესაც ვაჭრობაში გაწაფული სომხები ძლიერდებოდნენ, ხოლო მათი დამცინავი ქართველები კნინდებოდნენ. ვაჟა-ფშაველა იმ სამწუხარო ფაქტზე ამახვილებს ყურადღებას, რომ ქართველმა დრამატურგებმა „ვაჭრობა ნაცვლად იმისა, რომ შეაყვარებინა ხალხისათვის, შეაზიზღდეს... თამაშობდნენ სცენაზე იმისთანა პიესებს, სადაც სომეხი იყო გამოყვანილი, როგორც მატყუარა, გშიშარა. ვიცინოდით, ვხითხითებდით და ღღეს კი

ესტირით. ყველაზე პოპულარული პიესა იმ დროს იყო „ძუნწი“. ამ პიესებს ესწრებოდა ჩვენი სოფლის ბელადი თავადაზნაურობა, რომლის ბედოვლათობას, დარდიმანდობას ამგვარმა ლიტერატურამ ხელი შეუწყო. მაშასადამე, იმთავითვე ჩვენ თვალებს ვხუჭავდით სინამდვილეზე, არ გვინდოდა დაგვენახა იგი, ღრმად ჩაებლაუჭებოდით საგანს... დიად მაშინდელმა ინტელიგენციამ ვერ მოუარა თავის ერს, როგორც მისი სარგებლობა მოითხოვდა (ან კი როდის მოუვარეთ?), ვერ დააყენა საქმე ისა, როგორც გამოსადეგი იყო ჩვენთვის“ (ტ. IX, გვ. 282-283).

ესოდენ სავალალო მდგომარეობიდან გამოსვლის ინიციატორად ვაჟას მიაჩნდა „თვალხილული ინტელიგენცია“, მაგრამ მათ ქმედებაშიც უიმედობას ხედავდა. უიმედობის საფუძველი კი მისი უმოქმედობა იყო: „ნაცვლად იმისა, ერისთვის ეჩვენებინა სწორე გზა ცხოვრებისა, ესწავლებინა თავის თავის მოვლა-პატრონობა, ქართველ კაცს აადვებინა ხელი თავის პიროვნებაზე, თავის თავზე, შეიტანა ხალხში დამახინჯებული კომპოლიტიზმი ერთობის სახელით, მოუკლა ეროვნული გრძნობა, დაუხშო ენერგია, დაუკეტა გზა თვითცნობიერებისაკენ. თავადაზნაურობა უცხოელებზე ჰყიდის მამულ-დედულს, ხოლო გლეხობა თავის „ნადელების“ ნაღალურს უგდებს ხელში ჩარჩებს... ჩვენ კი ვუცდით გარედან მუჯღუგუნს, კისერში კისტებს, უცხო, გარეშე კაცის ატეხილ განგაშს: „ადე, ძმობილო, გაიღვიძე, რა დაგმართნია, ჰხედავ რა ამბავია შენს თავსა, რამ დაგაჩლუნგა, რამ დაგაოჩნა?! მანამდე კი უნდა გულზე ხელები დავიკრიფოთ, მივანდოთ ჩვენი თავი ბედსა და იღბალს“...

ეროვნული ცნობიერებისადმი დამოკიდებულება ვაჟა-ფშაველამ კიდევ ერთხელ გამოხატა სტატიაში კოსმოპოლიტიზმისა და პატრიოტიზმის შესახებ. მისი თვალსაზრისით, ეს ორი ცნება ერთიმეორისაგან გამომრიცხველი კი არ არის, არამედ ერთი მთელის ორი ნაწილია. მისი

თვალსაზრისით, „ყოველი ნამდვილი პატრიოტი კოსმოპოლიტია ისე, როგორც ყოველი გონიერი კოსმოპოლიტი (და არა ჩვენებური) პატრიოტია (ტ. IX, გვ. 252). ვაჟას დასაბუთებით, „რომელი ადამიანიც თავის ერს ემსახურება კეთილგონიერად და ცდილობს თავის სამშობლო ადამადლოს გონებრივ, ქონებრივ და ზნეობრივ, ამით ის უმზადებს მთელს კაცობრიობას საუკეთესო წევრებს, საუკეთესო მეგობარს, ხელს უწყობს მთელი კაცობრიობის განვითარებას, კეთილდღეობას... ყოველი მამულიშვილი თავის სამშობლოს უნდა ემსახუროდეს მთელის თავის ძალდონით, თანამოძმეთა სარგებლობაზე უნდა ფიქრობდეს და რამდენადაც გონიერული იქნება მისი შრომა, რამდენადაც სასარგებლო გამოდგება მშრომელი ქვეყნისათვის მისი ღვაწლი, იმდენადვე სასარგებლო იქნება მთელი კაცობრიობისათვის (ტ. IX, გვ. 252).

იმის მიუხედავად, თუ ცნობილი ადამიანი ერთდროულად ერსაც ეკუთვნის და მთელ კაცობრიობასაც, ვაჟა-ფშაველა ასახელებს გენიალურ პიროვნებებს, რომელთა შემოქმედებას ესიარა მისი მშობლიური ერიც და მთელი კაცობრიობაც.

ვაჟა-ფშაველას შეხედულებით, „მეცნიერება და გენიოსები გვიხსნიან გზას კოსმოპოლიტიზმისაკენ, მაგრამ მხოლოდ პატრიოტიზმის, ნაციონალიზმის მეოხებით (ტ. IX, 253). მას არც ის გამორჩენია მხედველობიდან, რომ „პატრიოტიზმი, როგორც სიცოცხლე და სიცოცხლესთან გრძნობა, თითქო დაბადებასთან ერთად ჰყვება ადამიანს და შეიცავს ისეთ ნაწილებს, როგორც მაგ. არის ღედაენა, ისტორიული წარსული, სახელოვანი მოღვაწენი და ეროვნული ტერიტორია, მწერლობა და სხვა“ (ტ. IX, გვ. 253).

პოეტის თვალსაზრისით, ადამიანის ცნობიერებისათვის პირველი საფეხურია საკუთარი სამშობლოსადმი სიყვარული ანუ პატრიოტიზმი, ხოლო შემდგომი ეტაპია კოსმოპოლიტიზმი. მისი აზრით. თვით პატრიოტიზმიც ღოკა-

ლური თავისებურებებით ხასიათდება. სამშობლოსადმი სიყვარულის ეტაპია ოჯახი, სოფელი თუ კუთხე, ხოლო მთლიანობაში თავისი მშობლიური ენა და ქვეყანა. ამის გათვალისწინებით ვაჟას მიაჩნია, რომ „პატრიოტიზმი უფრო გრძნობის საქმეა, ვიდრე ჭკუა-გონებისა, თუმცა კეთილგონიერება მუდამ ყოფილა და არის მისი სათაყვანებელი და პატივისმცემელი. კოსმოპოლიტიზმი მხოლოდ ჭკუის ნაყოფია, ადამიანის კეთილდღეობისა, მას ადამიანის გულთან საქმე არა აქვს, იგი საღსარია იმ უბედურების ასაცილებლად, რომელიც დღემდის მთელს კაცობრიობას თავს დასტრიალებს“ (ტ. IX, გვ. 254).

ვაჟა-ფშაველას საბოლოო დასკვნა ასეთია

„კოსმოპოლიტიზმი ასე უნდა გვესმოდეს: გიყვარდეს შენი ერი, შენი ქვეყანა, იღვაწე მის საკეთილდღეოდ, ნუ გძულს სხვა ერები და ნუ გშურს იმათთვის ბედნიერება, ნუ უშლი იმათ მისწრაფებას ხელს და ეცადე, შენი სამშობლო არავინ დაჩაგროს და გაუთანასწოროდეს მოწინავე ერებს. ვინც უარყოფს თავის ეროვნებას, თავის ქვეყანას იმ ფიქრით, ვითომ და კოსმოპოლიტი ვარო, ის არის მახინჯი გრძნობის პატრონი, იგი თავისავე შეუმიწევლად დიდი მტერია კაცობრიობისა, რომელსაც ვითომ ერთგულებას და სიყვარულს უცხადებს. ღმერთმა დაგვიფაროს ისე გავიგოთ კომპოლიტიზმი, ვითომ ყველამ თავის ეროვნებაზე ხელი აიღოსო. მაშინ მთელმა კაცობრიობამ უნდა უარყოს თავისი თავი.“

ყველა ერი თავისუფლებას ეძებს, რათა თავად იყოს თავითავის პატრონი, თითონ მოუაროს თავს, თავის საკუთრის ძალ-ღონით განვითარდეს. ცალ-ცალკე ეროვნებათა განვითარება აუცილებელი პირობაა მთელი კაცობრიობის განვითარებისა“ (ტ. IX, გვ. 254).

ვაჟა-ფშაველა ამგვარი ეროვნული ცნობიერებით და შთაგონებით ქმნიდა როგორც მხატვრულ შედევრებს ისე პუბლიცისტურ და ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს.

ეროვნულობის გაუქმებული თვალთახედვა აქტუალურად ეხმიანება საქართველოს თანამედროვეობას. სრული პასუხისმგებლობით შეიძლება ითქვას, რომ გაუა-ფშაველას შეხედულების საპირისპირო ვითარება სუფევს დღევანდელი საქართველოს ე. წ. „მმართველი ელიტის“ მოღვაწეობაში, უცხო ძალების ზემოქმედების ანტიქართულ მიმართულებაში.

გაუას უმდიდრესი შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ნაწილია ეთნოგრაფიული ძიებანი, რაც ქვემოთ საკითხების თანამიმდევრობითაა განხილული.

3. სამეურნეო ყოფა

გაუა-ფშაველა შესანიშნავად იცნობდა მთიელთა მეურნეობას და შრომა-საქმიანობას. გენიალური პოეტი არა მარტო დამკვირვებელი იყო სამეურნეო ყოფისა, არამედ მასში მონაწილეც. ის ხომ ფშავეში ისეთსავე საქმიანობას ეწეოდა, როგორც ყოველი ფშაველი. ამის გათვალისწინებით, მისი ყოველი სიტყვა და ფრაზა სიზუსტის ნიმუშია ეთნოგრაფიულ აღწერილობაში.

მეურნეობის ფორმები ფშავეში და ფშაველთა შრომა-საქმიანობა რელიეფური სიცხადითაა წარმოსენილი პირველ ყოფლისა მის ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში – „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“. ამ თხზულებაში იგი აღწერს რა ერთი ოჯახის თავგადასავალს, მკითხველს ამ სახით აცნობს ფშაველთა სამეურნეო ყოფას. ამ თხზულებიდან აშკარად ჩანს, რომ ფშაველთა ძირითად საარსებო საშუალებას მეცხოველეობა შეადგენდა. სახნავი მიწის ფართობი განსაზღვრული იყო თითოეული კომლისათვის, რამდენადაც ეს მთის რელიეფურ პირობებში იყო შესაძლებელი, ხოლო მეცხვარეობაც თანდათანობით აღმავლობას განიც-

დიდა¹. მეცხვარეობიდან მიღებული შემოსავალი ცხერის გამრავლების სურვილს ბადებდა და ამან ფშავეში თავისი შედეგიც გამოიღო. ცხერის მოშენებასთან ერთად გამოჩენილ მწვემსა და მეცხვარეს შორის ერთიერთშეთანხმება-გარიგების სათანადო წესიც. ცხერის პატრონი მწვემს უფლებას აძლევდა ფარაში 30 სული საკუთარი ცხვარიც ჰყოლოდა. საბაღაზე, მარილი და სხვა სახის ხარჯებიც ცხერის პატრონისა იყო, ხოლო მწვემს წელიწადში ჯამაგირად აძლევდა ერთ ხელ თანსაცემელს, ტყავ-ნაბადს, წლის განმავლობაში საჭირო ფეხსაცმელს, ჯერს (სასმელ-საჭმელს) და 8 დედალ თოხლს².

ამავე ნაწარმოებში ავტორი აღწერს შრომის ორგანიზაციის ფორმებს მეურნეობის ისეთ დარგთან დაკავშირებითაც, როგორიცაა მსხვილფეხა მესაქონლეობა, მკალეწვა, თიბვა და თივის დამზადება. ყველა სეზონური სამუშაო შრომის იარაღები და მათი შესაბამისი სახელწოდებები აქ ეთნოგრაფიული სიზუსტითაა აღწერილი.

ვაჟა მოკლედ გეაცნობს ხევსურთა ეკონომიურ პირობებსაც. ფშავთან შედარებით ხევსურეთს კიდევ უფრო ღარიბ კუთხედ წარმოგვიდგენს მოუსავლიანი მცირე მიწებით. ამ გარემოებას მიიწინეს მწერალი იმის ძირითად მიზეზად, რომ ხევსური სათიბლად კახეთს მიდიოდა და კალობისთვის პურზე გასაცვლელად ჯორებზე გადაკიდებული არგის ცოცხებიც კი მიჰქონდათ³.

მთიელთა სამეურნეო-ეკონომიკური პირობების თავისებურების დახასიათებისას ვაჟას შენიშნული აქვს ერთი გარემოებაც – ნაჭარბი მოსახლეობის მთიდან ბარში ჩასახლების პროცესი. ეს ვითარება უძველესი დროიდანვე

¹ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, თბ., 1987, გვ. 31-34.

² იქვე, გვ. 43.

³ ვაჟა-ფშაველა, ტ. VII, თბ., 1956, გვ. 146.

იქცეოდა მკვლევართა ყურადღებას. მოსახლეობის ასეთი მოძრაობის პროცესს ამჩნევდა ჯერ კიდევ ბერძენი ისტორიკოსი სტრაბონი, ხოლო ფეოდალური საქართველოს ვითარებაში ვახუშტი ბაგრატიონი.

ვაჟა, როგორც ამ მოვლენის უშუალო დამკვირვებელი, არა მარტო არსებული ვითარების ფიქსაციით კმაყოფილდება, არამედ თვითონაც აქტიურად იბრძოდა, რათა ეკონომიურად შევიწროვებული მთიელებისთვის შირაქის ველზე სამოსახლო ადგილი მოეპოვებინათ⁴.

ვახუშტის, ილია ჭავჭავაძის და სხვა მოღვაწეთა გვერდით თუ ვაჟასაც კანონსომიერ მოვლენად მიაჩნდა ქართველი მთიელების საქართველოს ტერიტორიაზე დასახლება, სამაგიეროდ ილიასთან ერთად ის მწვავედ განიცდიდა იმ ქართველ მთიელთა ხეუდრს, რომელთაც მდგომარეობა აიძულებდა ბედის საძიებლად ჩრდილოეთ კავკასიაში გადახვეწილიყო და იჯარით ადებული მიწებით ერჩინათ თავი. ერთ-ერთ კორესპონდენციაში იგი აღშფოთებული წერს, რომ მეფის რუსეთის ბიუროკრატიული ხელისუფლება რუსეთის შიდა გუბერნიებიდან ჩამოყვანილ მოსახლეობას საქართველოს ტერიტორიაზე ურიგებს ადგილებს, ხოლო ჩრდილო კავკასიაში მოიჯარადეებისგან ილაჯგაწყვეტილი ქართველები უბო-უკვალოდ აქეთ-იქით აწყდებიანო. ვაჟა ამაში ხედავდა მძვინვარე შოვინისტურ, ნაციონალურ შევიწროვება-ასიმილაციის კოლონიურ პოლიტიკას, „სისასტიკეს და უსამართლობას“, რასაც ადამიანის გონება ვერ მისწვდა“. იგი ხედავ, რომ „ცივ სამარეს უმზადებენ მკვიდრს, იმ მკვიდრსა, რომელიც ათას

⁴ „ფშავის ხევი“, ტ. VII, 1956 წ., გვ. 431-432; ქართველთა ახალშენი შირაქში, ტ. VII, გვ. 338-342; ს. ყუბანეიშვილი, ვაჟა-ფშაველა, თბ., 1937, გვ. 370-380.

წლობით იდგა აქა და სწორედ რომ სისხლითა და ოფლით აქეს მორწყული ეს პატარა ქვეყანა⁵.

ვაჟა მოკლედ ეხება რა მთიელთა ეკონომიკურ ყოფის მტკივნეულ საკითხებს და გაკერით გეაცნობს მთავარ სამეურნეო დარგებს, თავის ნაწერებში საინტერესო ვითარებას გვიხატავს დამხმარე საარსებო საშუალებათა შესახებაც. ასეთებად გვესახება ეთნოგრაფიულად ჩაინტერესო ისეთი ძველი ტრადიციების მქონე და ვაჟას ეპოქაშიც ცოცხლად მოქმედნი მეურნეობის ფორმები, როგორიცაა მონადირეობა, მეფუტკრეობა და მეთევზეობა: ისტორიული მასალა გვიჩვენებს, რომ I საუკუნის ძველი წელთაღრიცხვით საქართველოს მთიან ზოლში ბინადრობდა მთელი რიგი ტომები, რომელთა არსებობის ერთ-ერთ მთავარ წყაროს გარეული ნადირი და გარეული ხილეულ-მცენარეულობა წარმოადგენდა, განსხვავებით ბართან, სადაც განვითარებული მიმწათმოქმედება იყო დამოწმებული⁶.

მეურნეობის ამ დამხმარე დარგების შესახებ ვაჟა მეტ-ნაკლები სისრულის მქონე ცნობებს გვაწვდის და მონადირეობის სიძველეზედაც მიუთითებს. ამ მხრივ საყურადღებოა მისი წერილი „მოხვედით მშვიდობითა (მცირე ეთნოგრაფიული შენიშვნა)“, სადაც ავტორი ეხება მთიელთა ყოფაში მიღებული მასალმებისა და გზის დალოცვის ტრადიციულ წესებს, ასეთებად აქ დასახელებულია: „გამარჯვება!“, „მოხვედით მშვიდობითა!“, „მშვიდობით წადი ჯვარი გეწეროს!“, „ხელ მოგიმართას!“.

მიმართვის ამ ფორმების წარმოშობის წყაროდ პოეტს მიაჩნია ქართველი ხალხის ეკონომიკური ყოფის თავისებურება და მძიმე ისტორიული ხვედრი. მისი შეხედულებით, ჩვენი წინაპრების ძირითად საარსებო საშუალებას

⁵ შინაური ამბები, ტ. VII, გვ. 299.

⁶ ალ. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბილისი, 1941.

მონადირეობა და ომიანობა წარმოადგენდა. წარსულისათვის დამახასიათებელი ხშირი ომიანობის შორეულ გამოცხილს ხედავს ვაჟა ქართულ ხალხურ საბავშვო თამაშობებშიც, რომელთა „მომეტებული ნაწილი მოგვაგონებს ომიანობას, ძარცვას, გატაცებას, ტყვედ შეპყრობას და სხვ.“⁷. პოეტს გათვალისწინებული აქვს ისიც, რომ მონადირე თუ მეომარი დიდ განსაცდელში იყო ჩაგარდნილი და მათი გადარჩენაც დიდ ბედნიერებად ითვლებოდა. ამის გამო ორივეს გამარჯვებას, მშვიდობასა და ხელის მომართვას უსურვებდნენ.

იმასთან ერთად, რომ მონადირეობა და ომიანობა ვაჟას შორეული წარსულიდან მომდინარე და, ამასთან ერთად, შემოსავლის უპეელეს საშუალებად მიაჩნია, ის დაინტერესებულია იმის გამორკვევითაც, თუ ამათგან რომელია უფრო ძველი – ქართული „გამარჯვება“ პირველად მონადირეს ეკუთვნოდა თუ მხედარს. ვაჟას რთულ საკითხად ესახება ამ ორი მოვლენის პირველადობის დადგენა, მაგრამ მისი ვარაუდით, „სასწორი უფრო გადახრილია მონადირეობისაკენ, ვინაიდან ძველისძველი ადამიანის უპირველესი საღსარი ცხოვრებისა ნადირობა იყო და, ვიდრე ადამიანი ადამიანს აუტეხდა ომს, ეს ომი ჯერ ტყის ნადირებთან ექნებოდა, საზრდოს ამით მოიპოვებდა, რადგან უსაზრდოდ სიცოცხლე ყოველად შეუძლებელია“⁸. ამ მოსაზრების დასაბუთებას ვაჟა კვლავ შემოხსენებული მისალმება-დალოცვის ფორმებზე დაკვირვებით იძლევა. იგი აღნიშნავს, რომ თანამედროვე ცხოვრებამ კაცობრიობის წინსვლის შედეგად რთული სახე მიიღო და სიტყვა „გამარჯვებას“ ვეუბნებით ყველა პროფესიის ადამიანს, მაგრამ თუ ასეთ გარემოებას ყველა ქართველი ტომის ცხოვრებაში ვხედავთ, შედარებით სხვაგვარი ვითარებაა წარ-

⁷ მოხვედით მშვიდობითა, ტ. VII, გვ. 114.

⁸ ტ. VII, გვ. 115.

მოდგენილი ფშავე-ხევსურეთში. ბევრი „გამარჯვებას“ არა-
ხევსურს ეუბნება, ხოლო „ხევსური ხევსურს მიესალმება
ამგვარად: „ხელი მოგიმართოს!“... მიმართვის ამ ფორმას
განსაკუთრებული მნიშვნელობით იყენებს ფშაველი. „ხელი
მოგიმართოსო“ ამ სიტყვებით მხოლოდ მონადირეს დაუ-
ლოცავს გზას, როცა იგი სანადიროდ მიდის⁹. ფშაველთა
ასეთი ჩვეულება აფიქრებინებს პოეტს, რომ დალოცვის ეს
ფორმა მონადირეობას დაუკავშიროს და მისი წარმოშობის
სათავეც იმ ეპოქაში ეძიოს, როდესაც მონადირეობა მეურ-
ნეობის უმნიშვნელოვანესი დარგთაგანი იყო.

ვაჟა-ფშაველა არა მარტო მონადირეობის სიძველის
დადგენით იყო დაინტერესებული, არამედ ეთნოგრაფიული
მონაცემების მიხედვითაც სწავლობდა მონადირეობასთან
დაკავშირებულ ზოგიერთ ჩვეულებასაც, რითაც გარკვეუ-
ლი წვლილი შეიტანა აღნიშნული დარგის კვლევისათვის
საჭირო ცოდნის დაგროვების საქმეში. ამ თვალსაზრისით
განსაკუთრებით საინტერესოა მისი პოემები, ხოლო ნაწი-
ლობრივად ზოგიერთი პროზაული ნაწარმოები და ეთნოგ-
რაფიული წერილები.

თავის ნაწერებში ვაჟა გვაცნობს სანადიროდ მზადე-
ბის წესს, სეზონის შერჩევის შესახებ არსებულ ხალხურ
ცოდნას, ნანადირევის განაწილების ტრადიციას, მონადი-
რეობასთან დაკავშირებულ აღკვეთებს, ნადირთა ღვთაებას
და მის შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებს. სანადი-
როდ მზადების წესს პოეტი აღწერს მოთხრობაში „მოგო-
ნება“. როგორც ამ ნაწარმოებიდან ჩანს, მონადირე წინას-
წარ გულდასმით ამოწმებს თოფს, სასწრაფოს და საპი-
რისწამლეს. თოფს წმენდს შიგნით და გარეთ. ტყვიას ად-
ნობს ტაფაში და ასხამს გარკვეული ზომის თითბირის ყა-
ლიბში. სასწრაფოდან იღებს მასრებს და სინჯავს მასრებ-

⁹ ტ. VII, გვ. 116.

ში ჩაყრილ წამალს. წამალს ანაწილებს რქის საწყაოთი, რომელიც სასწრაფოზე არის ჩამოკიდებული. სანადიროდ წასვლამდე წესრიგში მოყავს მთაში სასიარულო ფეხსაცმელი (ბანდელები), პოხავს და საჭირო შემთხვევაში კიდევაც ბანდავს. ამავე დროს ის არ იეიწყებს მაგიური წესის შესრულებასაც, რაც შემდეგში მდგომარეობს: თუ მონადირეს ნანადირევის სხეულიდან ამოღებული ტყვია აქვს, ამ სისხლიან ტყვიასაც დალოცავს და ტაფაში ჩააგდებს, ვინაიდან ღრმადაა დარწმუნებული იმაში, რომ ნანადირევის სხეულში ჩარჩენილი ტყვია იღბლიანია და გადნობის შედეგად თავის იღბალს სხვა ტყვიებსაც უწილადებს: ყოველივე ეს კი მონადირეს წარმატებას უწინასწარმეტყველებს¹⁰.

მონადირეობის წესების აღწერისას ვაქა სასროლ იარაღად თოფს ასახელებს, რაც იმის მანკენებელია, რომ მწერალს მხედველობაში ჰქონდა ცეცხლმსროლელი იარაღის შემოღება-გავრცელების შემდგომი ეპოქა. თოფის გამოგონებამდე არსებულ ვითარებას და ძველად გამოყენებულ სანადირო იარაღს ის არ ეხება. მაგრამ თოფით შეიარაღებული მონადირის აღჭურვილობის სხვა ელემენტებს კი უყურადღებოდ არ ტოვებს. მისი აღწერილობით მონადირეს თოფთან ერთად:

„მარცხნით მკერდს სასწრაფო უჩანს,
თითბრისა მასრებიანი,
მარჯვნისკე – საპირისწამლე,
თეთრი, იმ სპილოსძელიანი;
წელზე ხანჯარი არტყია,
ძმად საგულისხმო, ფხიანი“¹¹.

¹⁰ მოგონება, ტ. V, თბილისი, 1964, გვ. 69-70.

¹¹ ხის ბეჭი, რჩეული, თბილისი, 1953, გვ. 160.

ეს სტრიქონები პიველ რიგში საყურადღებოა იმიტო, რომ ხანჯალი მონადირის განუყრელ იარაღად, „ძმადაა“ აღიარებული, ხოლო მეორე მხრივ, საინტერესოა შეიარაღების ნივთიერი თვისებისა და მონადირის ტანზე გაწყობა-განლაგების წესის შესწავლისათვის.

მონადირის წარმატება დამოკიდებული იყო არა მარტო სანადიროდ მზადებაზე, არამედ უფრო მეტად იარაღის მარჯვენ მოხმარებაზე, ნადირის ფსიქოლოგიის კარგ ცოდნაზე, და საფარის სწორად ამორჩევაზე. ვაჟამ, როგორც ერთ-ერთმა საუკეთესო მონადირემ და ამ საკითხის კარგმა მცოდნემ ამ გარემოებას სათანადო ყურადღება მიჰქცია და აღნიშნა, რომ მონადირე უნდა იყოს გულდინჯი, ხელსწრაფი და კარგი მსროლელი. მისი მართებული შენიშვნით, „ნადირობაში ხელისა და თვალის სიჩქარეა პირველი ილბალი“, ამასთან ერთად მონადირე უნდა ითვალისწინებდეს იმ გარემოებასაც, რომ „ნადირმა სუნი იცის, ამიტომ როცა ეპარები, უნდა აურჩიო ისეთი გეზი, რომ ნადირის მხრიდან მონაბერი ნიავე შენ პირში გცემდეს“¹². ამ წესის დაცვა პირველ ყოვლისა საჭიროა ჯიხვზე ნადირობის დროს.

მონადირეობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ნადირობისთვის ხელსაყრელ სეზონს. ვაჟას ცნობით ირემზე ნადირობისათვის არჩევენ მისი „ყვირილობის“ (ამბუენების) პერიოდს, ისევე, როგორც ორაგულს იჭერენ ქვირითობის დროს. ენკენისთვის შუა რიცხვებში „აქვს უფლისაგან დანიშნული ვადა ხარ-ირემს და ორაგულს, ორემს ყვირილისა, ორაგულს თხრისა. ცდილობენ, რომელი რომელს დააწრობს, ირემი ყვირილს, თუ ორაგული თხრას. (ორაგული ორმოს აკეთებს წყალში და იქ გორაობს, აწ-

¹² ნადირთა პატრონი, ტ. VI, თბ., 1939, გვ. 180.

ყვეტს ბოლოს და ქვირითს აბნევს ვაჟას შენიშვნა სქოლიოში, გვ. 181). მოსაკლავი ორივე ეხლაა, მსუქანი¹³.

გამოცდილი მონადირე ირმის ყვირილობის პერიოდს მარჯვედ იყენებდა და სარგებლობის გულისათვის სათანადო ხერხსაც მიმართავდა. ის იმოსებოდა ირმის ტყავითა და რქებით და ტყეში ირმისებურად ყვირილს მორთავდა. ნადირი მას აღარ უფრთხილდა და მონადირესაც ახლო მანძილიდან სროლის საშუალება ეძლეოდა. ასე მოიქცა ვაჟას ერთ-ერთი პოემის გმირი თორღვა. სანადიროდ ჩასაფრებულმა თორღვამ „დაიბუხუნა“, ე. ი. აჩქამდა ისე, „როგორც ფური ირემი გადაუძახებდა ხარ-ირემს... მოვარდა ბოტი და შეასკდა თოფიდან წამოსულ ტყვიას“¹⁴.

ძველი ხალხური რწმენით, მონადირის წარმატება ბევრადაა დამოკიდებული სიზმარზე. მონადირე თითქოს სიზმრით გებულობს მოსალოდნელ შედეგებს. სიზმართან ერთად იგი დიდ იმედებს ამყარებს აგრეთვე „ადგილის დედაზე“ – ადგილის მფარველ ანგელოზზე. რამდენადაც ხალხური რწმენით, ყოველ ადგილს თავისი მფარველი ანგელოზი ყავს, მონადირის ხევეწა-მუდარაც მისკენაა მიმართული. ასეთი რწმენის ამსახველია შემდეგი სტრიქონები:

„ლამის ვერ მოეკლა ნადირი,
ჯავრი შავსჭამო მტრისაო.
ადგილის დედავ, მიშველე,
შენ მომიმართე ხელია,
ნუმც გაცრუვდება, შენს მადლსა,
სიზმარი წუხანდელია.
წინად თუ გამცხადებია,
ეხლა ცხადდება რაობით,
მე ხომ ამ სიზმრით ვნადირობ,

¹³ ნადირთა პატრონი, ტ. VI, გვ. 180.

¹⁴ მონადირე, ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 35.

ნადირს ვხოც იმავე თაობით?“¹⁵.

სიზმრისა და ადგილის დედისადმი ხალხური რწმენის ანალოგიური სურათია წარმოდგენილი ვაჟას მეორე ნაწარმოებშიც. მონადირეს დაესიზმრა, თითქოს ნადირთა მფართელი ღვთაება ირმის ხროს მიერეკება და ყველას საკუთარ სახელს ეძახის. ირმები მას ემორჩილებიან გარდა ერთისა. გაჯიუტებულ ირემს მათი მფარველი წყევლის: „ანაწერიმც ხარ აგრია

ზეგვე თორღვაის თოფისა“...¹⁶

თორღვას სიზმარი აუხდა, მოკლა ჯონქაი („მეტი სახელია ორმისა, აღერსის გამომხატველი“ – ვაჟას განმარტება სქოლიოში, გვ. 33), მაგრამ მონადირისათვის ეს საბედისწერო გამოდგა. მოკლულ ირემს რქაზე უბრწყინავდა ვარსკვლავებივით კაშკაშა სანთლები. გამოირკვა, რომ მისი რქები ღვთისაგან იყო ნაკურთხი. მალე მონადირეს წყრომის ხმა შემოესმა გორაზე მდგარი ყორენასაყდრალიდან. იქვე გამოინდა მოხუცი გრძელი თეთრი წვერით და ხელში ყავარჯნით. მოხუცმა უთხრა რატომ მოჰკალო და იქვე დასძინა:

„კარგი, – ჰნახოდო, ბეჭშია

შენი ცოლ-შვილი სწერია!“¹⁷.

მოხუცის მიერ ბეჭის ხსენება შემთხვევითი როდია: „მთის ხალხსა სწამს, რომ წმინდა ცხოველის, შინაურის, თუნდა გარეულის ბეჭში, ვისაც იგი ეკუთვნის, ან მოუკლავს, სწერია კაცის ავი თუ კარგი თავგადასავალი“¹⁸. ოჯახის წევრების თუ საქონლის ბედის წინასწარ გამორკვევის მიზნით ბეჭზე მკითხავობის წესი ფართოდ იყო

¹⁵ დატრილი ვეფხვი, ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 146.

¹⁶ მონადირე, ტ. III, გვ. 33-34.

¹⁷ იქვე, გვ. 36.

¹⁸ იქვე, გვ. 36.

გავრცელებული წევნი ქვეყნის წარსულში, რაც დადასტურებულია ეთნოგრაფიული მონაცემებით.

მონადირისაღმი მოხუცის მიმართვაში ნაწინასწარმეტყველია მონადირის ცოლშვილის უბედურება. ამიტომ შეშინებული თორღვა ჯიბეში ნადებ სანთელს სამ ღერად ჩამოქნის, დილით მიდის იმ ნასაყდრალთან, საიდანაც მოხუცის ხმა მოესმა, ირგვლივ ჩოქით შემოუვლის, კარზედ სანთლებს მიაკრავს და ადგილის დედას დახმარებას შესთხოვს. სამაგიეროდ თავის მხრიდან შეუთქვამს თითო მოხვერს ყოველი წლის თავზე. პოემის მიხედვით მონადირე ამას აკეთებს კონკრეტულ შემთხვევაში, როდესაც მოხუცის გამოცხადებამ და ბეჭის ხსენებამ მას შიშის ზარი დასცა, მაგრამ სანთლის დანთება ადგილის დედის სახელზე მთაში სხვა დროსაც სრულდებოდა. ეს გარემოება არც ვაჟას გამორჩენია და იქვე სქოლიოში შენიშნავს: „მონადირეს ჩვეულებად აქვს, როცა უცხო ადგილას მიდის სანადიროდ, სანთელს წაიღებს, „ადგილის დედას“ დაუნთოს, რომ იმან ხელი მოუმართოს“.

ხვეწნა-მუდარის მიუხედავად ღეთისაგან ნაკუროთხი ირმის მკვლეელი თორღვა ადგილის დედამ ვეღარ იხსნა. ხატის ირმის მოკვლიდან ორი წლის შემდეგ ცოლ-შვილი ამოუწყდა და თითონ „ცოდვილთა“ რიცხვში აღმოჩნდა.

როგორც ვხედავთ, ორივე ზემოხსენებულ პოემაში ვაჟამ მხატვრულ ფორმებში ასახა ძველი ხალხური რწმენა სიზმრის მნიშვნელობასა და ადგილის დედის შესახებ. დამაჯერებლობის მიზნით სქოლიოებში წარმოადგინა ხალხურ გააზრებათა ახსნა-განმარტებანიც.

განხილული მეორე პოემიდან არანაკლებ ყურადღებას იქცევს ხალხური რწმენა ნადირთა პატრონის შესახებ. ეთნოგრაფიული მასალებისა და სათანადო წყაროების მეცნიერულად შესწავლის საფუძველზე დადგენილია, რომ ქარველ ხალხს „ნადირთ პატრონი წარმოდგენილი ჰყავდათ ახალგაზრდა ღამაში, გრძელთმიანი ქალის სახით.

იგი მეტ-ნაკლებად მხოლოდ მაშინ მფარველობდა მონადირეს, თუ უკანასკნელი მის სიყვარულს გაიზიარებდა. მონადირეს სასტიკად ჰქონდა აღკვეთილი სხვა დედაკაცთან რაიმე სახით დაახლოება¹⁹.

ვაჟას პოემის მიხედვითაც მონადირეს ნადირთა პატრონი ღვთაება ქალის სახით ესისმრება. იგი ლამაზია, ტანად მომცრო და თმისანი, ტანთ ეცვა ია და პირიმზე (ყვავილი), თავზე ეხურა ბუერა („ბორხვენა, მცენარეა ერთფოთლიანი“ – ვაჟას განმარტება სქოლიოში, გვ. 33), ქსოვდა, ბრძამ-ღელის წინდებს.

ნადირთა პატრონი ღვთაება ქალის სახითაა წარმოდგენილი ვაჟას ერთ-ერთი ლექსის მიხედვითაც. პოეტი მას წიფელზე მჯდომარეს გეაცნობს, რომელიც თითქოს შიშველ ფეხებს ათამაშებდა, არ სციოდა, პირიქით, „წითელ ვარდივით ჰღვიოდა. თავზე ეხურა გვირგვინი“ და ხელში ეჭირა მოქნილი, თხილის სწორი ჯოხი. იგი ეცხადება მონადირეს და მისგან მფარველობს ირმებს. მისი გამოცხადებით თავზარდაცემული მონადირე ამიერიდან ირმის კვალზე ხელს იღებს²⁰.

მონადირეს ეშინია ნადირთა მფარველისა, გაფაციცებით უთვალთვალებს მის ლანდს, რომელიც ამავე სათაურის მქონე პროზაული ნაწარმოების მიხედვითაც კვლავ ქალის სახით ეჩვენება, ხოლო ზოგიერთ შემთხვევაში საესეებით სხვა რამედაც კი გარდაიქმნება. მოთხრობაში ამის შესახებ ვკითხულობთ: „იგი ხომ უფრო ხშირად პატარა ტანის ქალის სახით ეჩვენება მონადირეებს, დიდრონ გაშლილ თმებით; ხელში ჯოხი უჭირავს და ხან უკან მისდევს თავის სამწყსოს, ხან წინ მიუძღვის, ხან გვერდზე, მხარდამხარ, და თან ნელი ხმით მიუსტვენს. თუმც ხში-

¹⁹ აღ. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბილისი, 1941, გვ. 147.

²⁰ ნადირთა პატრონი, ტ. II, თბ., 1958, გვ. 229-233.

რად ათასნაირ სახეს იღებს, ხანდახან ბუზადაც კი იქცევა, დაუჯდება მონადირეს ლულაზე, რომ მიზანი შეუშალოს, იქცევა საფხულში დიდრონ წვიმის წვეთად, ჩამოუვარდება მაღლიდან, დაეცემა კეესზე ნახმახს, რომ ფალია დაუსველოს, თოფი აღარ გავარდეს; სამთარში იქცევა თოვლის ფანტელად ამავე მიზნით; გადაიქცევა ფრინველად; ან საუცხოო ნადირად, რომ დააფრთხოს სამწყსო და ხიფათს გადაარჩინოს“²¹.

მთიელთა ძველი წარმოდგენის თანახმად, ნადირთა პატრონი განსაკუთრებით ითვალწუნებდა იმ მონადირეს, რომელიც ნადირს გაუთავებლად უღელტა. უღმობელ მონადირეს ნადირთა მფარველი ღვთაება თითქოს გუგულის სახით დასტრიალებს თავს, საერთოდ კი „ნადირთა პატრონი ათასნაირი სახით ენვენება მონადირეს“²². ასეთ შემთხვევაში მონადირე ვეღარ ხეირობს, მისი ოჯახი ზარალდება და საფრთხის წინაშე დგება. ამიტომ ამბობს მორწმუნე ფშაველი: „ჩვენს მტერს დაემართოს, რაც კაცს დაემართება, თუ ნადირთა პატრონმა დასწყია“²³. სხვა ნაწარმოების ერთ-ერთი გმირიც ამითაა შეშინებული. გამახარე კარგი მონადირე იყო, ხოლო მონადირეობა ოჯახს კარგ შემოსავალს აძლევდა ხორცის, ტყავის თუ რქის სახით, მაგრამ ღედამისი ხოშია სწუხდა იმის გამო, რომ „მონადირეობას კაი ბოლო არ ექნებოდა“, ვინაიდან, ფშაველთა შეხედულებით, ცოცხალ არსებათა ხოცვა ცოდვის ქმნა“²⁴.

ასეთი რწმენით შეპყრობილი მთიელი ცოდვებისაგან განთავისუფლების მიზნით სათანადო რიტუალს ასრულებდა. პირველ რიგში მონადირე უფრთხილდებოდა ბეერი ნა-

²¹ ნადირთა პატრონი, ტ. VI, გვ. 179.

²² იქვე, გვ. 177.

²³ იქვე, გვ. 177.

²⁴ ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, გვ. 36.

ღირის მომკლავ თოფს, რომ მას ავი თვალი არ შეხებოდა. ამის შიშით მონადირე „ხალხში არ მიიტანდა თოფს და თუ მიიტანდა, ჩულიდან არ ამოიღებდა, რომ თვალით არავის ევნო თვალი არ ეკრა“²⁵.

მაგრამ ნადირის განუწყვეტელი ხოცვა თოფს რაკი ცოდვებით მაინც ამძიმებდა, ყოველი ასი წმინდა ნადირის მოკვლის შემდეგ მონადირე თოფს ღროვებით მიწაში მარხავდა ცოდვებისაგან თოფის განწმენდის მიზნით, რასაც „აზარის ათაება“ ერქვა. ვაჟას განმარტებით: „აზარს შეადგენს ასი წმინდა, ჩლიქიანი ნადირი. კურდღელი, მელია, მგელი და დათვი არ ითვლებიან. რამდენ აზარს „ათაებას“, შეასრულებს მონადირე, თოფი იმდენჯერ უნდა დამარხოს მიწაში სამს დღეს“²⁶. პოეტი ამავე წერილში გვაცნობს ერთ ძველ მონადირეს, რომელსაც სამჯერ ჰქონდა აზარი შესრულებული და „ცოლ-შვილი ბეროს იმიტომ გაუწყდაო, ამბობს ხალხი, რომ ბევრის ნადირის ცოდო ადევსო, მონადირეს ცოლ-შვილს იღბალი არა აქვსო“²⁷.

მოკლულ ნადირთა რიცხვი როდესაც ოთხასს მიაღწევდა, მონადირე ცოდვამორეულ თოფს სამუდამოდ მიწას მიაბარებდა, რის შესახებაც ვაჟას ერთ-ერთ პოემაში ნათქვამია:

„სამჯერ ხომ ჩაგფალ მიწაში,
სამი ვათავე აზარი,
ერთი-ღა მიკლავ მეოთხეს, –
შენი საფლავიც მზად არის“²⁸.

როგორც აქედან ჩანს, ასი ნადირის მოკვლა ნიშნავდა ერთი აზარის შესრულებას, ხოლო მეოთხე აზარის შემდეგ მონადირე ნადირის კვლაზე ხელს იღებდა.

²⁵ მონადირე, ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 31.

²⁶ აფხუშოობა (ფშავლების ცხოვრებიდა), ტ. VII, გვ. 38.

²⁷ იქვე, გვ. 38.

²⁸ ნადირთა პატრონი, ტ. VI, გვ. 179-180.

მონადირეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების ხასიათის გარკვევისათვის საყურადღებოა ვაჟას პოემა, „ხის ბეჭი“. როდესაც მის მთელ რიგ სხვა ნაწარმოებებს, ამ პოემასაც საფუძვლად უძევს ხალხური გადმოცემები. ამის ნათელსაყოფად გავეცნოთ თვით პოემის მოკლე შინაარსს.

ბევრი წვალებისა და ხეტიალის შემდეგ ამოდ გარჯილი მონადირე ცეცხლის პირად ფიქრებს მიეცა. ხევის მეორე მხრიდან მას კაცის ხმა შემოესმა. მონადირე დაეჭვდა, ავი სული ხომ არ არისო, მაგრამ მის ძახილს გაყვა და მშვენიერ ტაფობში გაშლილ სუფრას მიადგა. ნადიმს ხელმძღვანელობს ნადირობის ქალ-ღვთაება, მომხიბვლელი სილამაზის ასული. ის სხვებთან ერთად სტუმრად მისულ მონადირეს ბაღიასაც სთავაზობს ირმის ხორცს და იქვე აფროთხილებს:

„ძეალები არ დაგვიკარგო
რაც მოგერგება წილადა“²⁹.

სუფრის წევრებმა ძელების ერთ ადგილზე შეგროვება დაიწყეს, მაგრამ ბალიამ წილად ხვედრილი ირმის ბეჭი წყალში გადააგდო. დათვალეს ძელები და ბეჭი მოიკლეს, მაგრამ იქვე დაუყოვნებლივ ხის ბეჭი გათალეს და ისიც ძელებთან მოათავსეს. ქალ-ღვთაება იღებს თითოეულ ძეალს და ამის მიხედვით ანაწილებს სამსხვერპლოს, თუ რომელი ირემი რომელ მონადირეს უნდა მოეკლა. ხის ბეჭის მქონე ირმის მოკვლას ბალიას უწინასწარმეტყველებს და ბალიაც დანიშნულ დროს გაფაციცებით მოელის, მაგრამ მის მაგიერად ირემს სხვა კლავს, ბალიას ჩახმახმა უმტყუნა. ხარი ირემი ბალიას წინ დაეცა, მაგრამ მკვლეელი მონადირე კი გაუწინარდა. გაოგნებული ბალია იძულებულია სოფელში ირემი თავის მოკლულად განაცხადოს,

²⁹ ხის ბეჭი, რჩეული, თბ., 1953, გვ. 162.

მაგრამ სასტიკად დამარცხდა. ხალხის თავშეყრილობის დროს ლეშიდან ხის ბეჭი გადმოხტა, რომელზედაც „ეწერა“, რომ ირემი სხვისაგან მოკლულია და ბაღიამ იცრუა. ტყუილის თქმით განაწამებმა მონადირემ თოფი გაყიდა, მონადირეობაზე ხელი აიღო და ნადირის ხორცის ჭამაზეც სამუდამოდ უარი თქვა.

პოემის სიუჟეტურ წყაროებს სპეციალურად შეეხო თ. ონიაური და ქართულ-კავკასიური მონაცემების საფუძველზე დაასაბუთა, რომ მონადირეობის ქალ-ღვთაების მიერ ძეღვების ერთდ დაწყობით ნადირის გაცოცხლების შესახებ არსებული ლეგენდები ფართოდაა გავრცელებული სხვადასხვა ერიანტების სახით. თ. ონიაური ამ მოკლენას უკავშირებს ანიმიზმს. მის მიერ განხილული ლეგენდების მიხედვით მონადირეების ქალ-ღვთაება ისეთი ძალითაა მოსილი, რომ მას ძეღვების ცოცხალ არსებად ქცევისთან ერთად შეუძლია სამსხვერპლო ცხოველიც ამათუ იმ მონადირეზე გააპიროვნოს. თ. ონიაურმა მართებული დასკვნა გააკეთა ხალხური მასალებისა და ეაჟას პოემის ურთიერთშედარების შედეგად. მან აღნიშნა, რომ ლეგენდების მიხედვით მონადირეობის ღვთაება თავის ნებას უმორჩილებს მონადირეს და მის წარმატებას თუ წარუმატებლობას თავისი სურვილის შესაბამისად წარმართავს. ლეგენდების მიხედვით მონადირეობის ქალ-ღვთაების გადაწვეტილება თითქოს ურყევია და მისი ნაწინასწარმეტყველვეი სისრულეში მოდის. ამ მხრივ განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე ეაჟას პოემაში. მიუხედავად იმისა, რომ ხის ბეჭის მქონე ირმის მოკვლა მან ბაღიას არგუნა წილად, მისი წადილი ცრუედება, ბაღია მარცხდება. ხალხური მასალის საფუძველზე დაწერილ ამ პოემაში პოეტი საკუთარ შეხედულებას გეთავაზობს: „ეაჟა-ფშაველას პოემაში დაგ-

მობილია რწმენა ზებუნებრივ ძალთა ყოვლისშემძლეობის შესახებ³⁰.

განხილული პოემა ეთნოგრაფიის ყურადღებას იპყრობს სხვა გარემოებათა გამოც. აქ აღნიშნულია, რომ მონადირეთა შორის ნანადირევის განაწილება მთაში მიღებული წესია ამიტომაც, რომ ხის ბეჭის მქონე ირმის მკვლელი ბოდბისსეველი მონადირე ბაღიას ნანადირევის ნახევარს სთავაზობს.

პოემიდან ეთნოგრაფიულად საყურადღებოა მეორე მომენტიც. წარუმატებლობით დაღონებული ბაღია ხატებს შესთხოვს დახმარებას. უშედეგო ნადირობის მიზეზად მას მიაჩნია „ხელშეკრულობა“ ან თოფის „შეკერა“. ხალხური რწმენით თოფის „შეკერას“ სხვადასხვა მიზეზები იწვევდა. ერთ-ერთი ასეთ მიზეზად მიაჩნდათ თოფის ნიშანზე ალის ან „მაცკილოს“ (ეშმაკის) დაჯდომა. მეორე მიზეზად ასახელებენ ამ თოფით უწმინდურის (ძაღლის, კატის, ყორანის) მოკვლას. გამოირკვა, რომ ბაღიას ცოფიანი ძაღლი მოეკლა და თოფის „შეკერის“ მიზეზიც ეს ყოფილა. ასეთ შემთხვევაში თოფს მკითხავთან მიიტანდნენ და შეალოცვინებდნენ. თუ ამ ღონისძიებას არ მიმართავდნენ, ამ თოფით დამიზნების დროს მონადირეს ერთი ნადირი ორად ეჩვენებოდა და შედეგსაც ვეღარ აღწევდა. ბაღიამაც ამიტომ შეალოცვინა თოფი.

დასასრულ პოემიდან არანაკლები ინტერესის მქონეა თვით ბეჭის რიტუალური მნიშვნელობა. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, წმინდა ცხოველის ბეჭი სამკითხაოდ გამოიყენებოდა. ამავე დანიშნულების მქონე საგნადაა ის აღიარებული ამ პოემაშიც. მონადირეობის ქალღეთაებამ სხვა ძეგლებთან ერთად ბეჭზეც „დაწერა“ (განსაზღვრა) მონადირის ბედი და სწორედ ბეჭის გარშემო აეგო ბაღი-

³⁰ თ. თიაური, ხევსურეთის მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი), „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიიდან“, ტ. VII, თბ., 1955, გვ. 230.

ას ტრაგედია. პოემის სახელწოდებაც ბეჭის ეთნოგრაფიულმა მნიშვნელობამ განსაზღვრა.

როგორც ვხედავთ პოემის სიუჟეტური ხაზი ძირითადად ხალხურ თქმულებებს მიეყება და ანიმიზმთან ერთად მასში დაფიქსირებულია ისეთი საკითხებიც, რაც თავის მხრივ მაგიას უკავშირდება. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ხალხური რწმენა თოფის შეკერის თაობაზე.

როგორც ზემოთ ითქვა, ვაჟა ხსენებულ პოემაში გაკერით ეხება მონადირეთა შორის ნანადირევის განაწილების ჩვეულებას. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მისი სხვა ნაწარმოებებიც. სახელდობრ ერთ-ერთი პოემიდან ვგებულობთ, რომ მონადირე მოკლული ნადირის ნაწილს

ბეჭის თუ სუკის სახით მეზობლებსაც უგზავნის³¹. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ერთად შეყრილი მონადირეების ურთიერთობა, რაც შემდეგში მდგომარეობს. ერთმა რომ ნადირი მოკლას, ხოლო მას მეორე ხელმოცარული უშედევგოდ მოხეტიალე მონადირე შემოეყაროს, პირველი მას ნანადირევის ნახევარს უწილადებს, თუნდაც მათ შორის ნაცნობობაც კი არ ყოფილიყო. სწორედ ასე მოიქცა ქისტი ჯოყოლა, რომელმაც შემთხვევით შემოყრილ ხევსურ ზვიადაურს მოკლული ჯიხვის ნახევარი შესთავაზა, რადგან მისთვის უცნობმა ხევსურმა თავი მონადირედ გააცნო. აი ჯოყოლას სიტყვებიც:

„თუ გინდა ეხლავე გავიყოთ,
როგორც ამხანაგთ, ორადა,
ჩიჩქიც არ მინდა მე მეტი
გავინაწილოთ სწორადა“³².

მხატვრულად აღწერილ ამ ჩვეულებას ვაჟა კიდევ უფრო ნათლად გვაცნობს ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ წერილში, სადაც ვკითხულობთ: „როგორც მომკლავი, ისე

³¹ მონადირე, ტ. III, გვ. 37.

³² სტუმარ-მასპინძელი, რჩეული, თბ., 1957, გვ. 188.

იმისი ამხანაგები ღეშსა და ტყავს სწორსწორედ გაინაწილებდნენ, მხოლოდ მომკლავი იღებს ტყავიდან ცოტა რამე მეტს, რომელსაც „საისრე“ ჰქვია. ნანადირევში სრულიად უცხო კაცსაც შეუძლიან „წილი ჩაიდვას“ მოითხოვოს წილი. ეს მაშინ შეუძლიან, თუ მანამ მონადირე ფეხებს ჩამოატყავებს ნადირისას, მანამდე მივიდა, მიასწრო“³³.

ეს განმარტება ორ საინტერესო მხარეს შეიცავს. პირველ რიგში საყურადღებოა ტერმინი „საისრე“, რაც ძველიდან მომდინარე ჩანს და შვილდ-ისრით ნადირობის წესს უკავშირდება. თოფით ნადირობის დროსაც ნადირის მკვლელის პრიორიტეტის გამოსახატავად კვლავ ძველი სიტყვა შემოინახა.

ვაჟას ამ ცნობის მეორე საინტერესო მხარედ უნდა ჩაითვალოს ის, რომ ნანადირევის განაწილების წესში თავს იჩენს მასზე კოლექტიური საკუთრების ფორმა. აქ ის შეხედულება უნდა იყოს დაცული, რომ ნადირი და სანადირო ადგილები საერთო სახალხო საკუთრება იყო და ქართველი მთიელებიც თავს უფლებას აძლევდნენ ამ საერთო დავლაში წილი მიეღოთ.

* * *

სამეურნეო ყოფის შესწავლისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება მეფუტკრეობისა და მეთევზეობის შესახებ არსებულ ემპირიულ ცოდნას და მის როლს მოსახლეობის ეკონომიკურ ცხოვრებაში. ვაჟა ამ საკითხს გაკვერთ ეხება ფშავის მაგალითზე. ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“ მეურნეობის სხვა დარგებთან ერთად ის ფშავისათვის დამახასიათებელ მოვლენად მიიჩნევს მეფუტკრეობასა და მეთევზეობას. ფშაველის ოჯახის ავლადიდებაში ვაჟა სხვას გარდა ასახელებს 9-10 ძირ ფუტკარს, რომელსაც თავისი საფუტკრეც ჰქონდა.

³³ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები. ტ. VII, გვ. 64.

„საფუტკრე სვილის (ჭვავი) ნამჯით იყო დახერული, წნული, სადაც ფიცრებზე იყო დაჟუღებული ხოკრები ბაღსა და თელის ქერქისა ფუტკრის თავშესაფარად, სახლ-კარად მიჩემებული. როცა თაფლის ამოღება დასჭირდებოდათ ერთ საშუალებას ხმარობდნენ, ძველს, მამა-პაპურს: წაიღებდნენ ღამე მდინარეზე ფუტკრით სავსე ხოკერს. ჩასდგამდნენ წყალში, გაჰუჟავდნენ და ისე აცლიდნენ შოთებს. ვინც გეჯებით ინახავენ ფშავეში ფუტკარს ისინი „სწველენ“, ე. ი. ამოართმევენ რამდენსამე შოთს და რაც ზამთრის საკვებად ეყოფა იმას უტოვებდნენ“³⁴.

ვაჟა აქვე აღნიშნავს, რომ ფშაველები ჩარგებლობდნენ ველური, ტყეში დაჭერილი ფუტკრის თაფლითაც და მისი მოშინაურების გზით ფუტკარსაც აშენებდნენ. მოთხრობის ერთ-ერთმა გმირმა კარახელმა „ტყეში იპოვნა ფუტკარი ხეში, რომელით თავსა და ბოლოს გადახერხა, მოიტანა შინ და იმაზე გააშენა“³⁵.

ასევე გაკერით ჩერდება ვაჟა მეთევზეობის საკითხზე. სტატიის „ორაგულის ხვედრი“ მითითებულია, რომ არაგვში ორაგული წინეთ მრავალი იყო, მაგრამ ბოლო დროს მისი რაოდენობა საგრძნობლად შემცირდა თევზის ჭერის სათანადო წესების დარღვევის გამო. ორაგულის დაჭერა ხდებოდა მდინარის ტოტებსა და შენაკადებში. ძველად ორაგულის ასეთი სიმრავლის მიზეზად ხსენებულ მდინარეში ვაჟას ის გარემოებაც მიაჩნდა, რომ არაგვი მისი მთავარი საბუდარი და სამშობლო არისო. ამასთან დაკავშირებით სქოლიოში ამ თევზის სახელწოდების ეტიმოლოგიის ახსნასაც იძლევა: „ნუ დაივიწყებთ, რომ ორაგულის სახელი არაგვიდან წარმოსდგა: ორაგული – არაგული“³⁶.

³⁴ ვაჟა-ფშაველა, ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, გვ. 31.

³⁵ იქვე, გვ. 31.

³⁶ ორაგულის სვე-ბედი, ტ. VII, გვ. 349.

ვაჟას ერთ-ერთ პატარა მოთხრობაშიც ანალოგიური აზრი აქვს გამოთქმული და საბუთად იმასაც კი იშველიებს, რომ მდინარე იორში ორაგული არ არის: იმის მიუხედავად რომ იორიც მთის მდინარეა და გადმოცემით თითქოს თამარ მეფესაც კი გაუშვია იორში დედალ-მამალი ორაგული მისი გაშენების მიზნით, ორაგული ამ წყალში არ განერებულა.

თუ რამდენად დამაჯერებელია ორაგულის სახელწოდების მდინარის სახელთან დაკავშირება, ეს ერთია, მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ ვაჟა მეთევზეობის საკითხსაც სათანადო ყურადღებას აქცევს.

იგი კარგად იცნობს მეთევზეობის შესახებ მთიელთა ყოფაში არსებულ ცოდნას, როგორც უშუალო დამკვირვებელი და თითონაც მეთევზეობის მოყვარული. ამის საფუძველზეა დაწერილი მოთხრობა „ორაგულის ცხოვრება“, რომლიდანაც ვეცნობით არაგვის აუზში გაერცვლებულ თევზის ჯიშებს, მათ თვისებებს, თევზის ჭერის ხალხურ წესებსა და საშუალებებს. ასეთ საშუალებათაგან აღსანიშნავია: ჩანგალი, ბადე, ჯოხი, სახრე. აქვე აღნიშნულია თუ რა დროს ქვირითობს ორაგული, სად და როგორ იკეთებს ნათხარს და რა ღონისძიებებს მიმართავს ამ დროს ფშაველი მეთევზე. ირკვევა, რომ ქვირითის ყრის დროს ორაგულს ბარჯს არტყამენ და კლავენ. ბარჯი ორკაპაა, წვეტიანი და გაღესილი რკინისაა. ამის გარდა იცოდნენ აგრეთვე ფაცურის ჩადგემა, მაგრამ ფაცურში მარტო ქვირითის ყრით დასუსტებული დედალი ორაგულები თუ გაებმებოდნენ, თორემ მამალი ორაგულები იქიდან ადვილად ხტებოდნენ³⁷.

ძირითადად ამ სახითაა წარმოდგენილი მონადირეობის, მეთევზეობის და მეფუტკრეობის ფშაური წესების მიმოხილვა და ამ წესების მხატვრულად აღწერა.

³⁷ ვაჟა-ფშაველა, ორაგულის ცხოვრება, რჩეული, თბ., 1957.

ყოველივე ზემოთქმულს უნდა დაუმატოთ, რომ ვაჟა არა მარტო კარგად იცნობდა ნადირობის, მეთევზეობისა და მეფუტკრების ხალხურ წესებს. არამედ თითონაც განთქმული მონადირე და მეთევზე იყო. „ძალიან უყვარდა ვაჟას თევზაობა. ხშირად, – გადმოგვცემს შიო მღვიმელი, – ლუკა და ნიკო ლეონიძე (მამა ჩვენი პოეტის გიორგი ლეონიძისა) ერთად მიდიოდნენ მტკვარზე სათევზაოდ დღე-ღამით. თან საკითხი წიგნებიც მიჰქონდათ. მტკვარში რომ ჩანგლებს ჩაყრიდნენ ვადამდის, თავად წიგნებს ჩაუსხდებოდნენ. ძალიან კარგად მახსოვს, როგორ მოუთმენლად ელოდნენ ვაჟას და ნიკოს ამხანაგები: მოვლენ და ახალი თევზით დაგვაძღობენო. ასეც ხდებოდა. ეს ორი განუყრელი ამხანაგი, ნიკო და ვაჟა, არასდროს თევზს არ გაჰყიდნენ, რამდენიც უნდა დაეჭირათ. სულ სემინარიაში მოჰქონდათ. დაუძახებდნენ ვასილა მზარეულს და ეტყოდნენ: მოხარშე და ერთი ძლიომაზე აჭამე ბიჭებსო (შ. მღვიმელის მოგონებიდან)“³⁸.

ვაჟა სემინარიის პერიოდის შემდეგაც გატაცებით მისდევდა მონადირეობას. როგორც ცნობილია ის მასწავლებლობდა სოფელ ამტნისხევში (იგივე ღულელები), სადაც მთიდან ჩამოსახლებული ხევსურები და გუდამაყრელები ცხოვრობდნენ. გარდა იმისა, რომ ვაჟა მთიელთა ყოფა-ცხოვრებას სწავლობდა. მათთან მეგობრულ ურთიერთობაშიც იმყოფებოდა, იქაურებს ეჯიბრებოდა ღონის გამოცდაში, ნადირობდა ერწოს ტყეებში. „როგორც ვაჟაკაცი სახელგანთქმული იყო და თავის ტოლებს ხშირად ეჯიბრებოდა ქვის აღება-გადაგდებაში, ღონისა და ვაჟაკობის გამოსაცდელად. ახლაც არის ერთი დიდი ქვა სოფლის ბოლოში, რომელსაც, მოხუცების გადმოცემით, მარტო ვაჟა იღებდა და სხვა ვერავინ. ძლიერ უყვარდა ნადირობა და ხშირად დადიოდა მდ. აძეძეზე იხეებზე სანადიროდ.

³⁸ სოლ. ყუბანეიშვილი, ვაჟა-ფშაველა, თბ., 1957, გვ. 47.

ტყეშიც გარეულ ნადირზე უყვარდა სიარული. იმ დროის ერწოს ტყეებში აუარებელი ნადირი იცოდა, როგორიცაა – ირემი, შველი, ისე მტაცებელი: მგელი, დათვი, მელა და სხვ. მას ჰქონდა აინალი (თოფის სახელია, ბერდანკაზე უფრო დიდი ვა'სნა ჩადის) და ამით ნადირობდა³⁹.

შ. მღვიმელის, კ. კაკასიძის, მ. რაზიკაშვილის და სხვა მის თანამედროვეთა მოგონებების მიხედვით, რომლებიც სოლ. ყუბანეიშვილის დასახელებულ წიგნშია თავმოყრილი, ვაჟა საუკეთესო მონადირე ყოფილა. ფშავში სამუდამოდ დასახლების შემდეგ ის არ კმაყოფილდება ფშავის მთებში ჯიხვზე ნადირობით. კახეთში მას და ყავდა გათხოვილი და სანადიროდ დიდი ხნით იქაც მიდიოდა. მასთან ერთად სანადიროდ მიდიოდნენ მისი ძმა ნიკო (ბაჩანა) და ძმისწული მიხა. როგორც მონადირე – ნადირის ფსიქოლოგიის კარგი მცოდნე, ღინჯი და მარჯვე მსროლელი, მათ შორის ვაჟა გამოირჩეოდა. ის იმდენად კარგად ისროდა, რომ მიცვლებულის მოსაგონებლად გამართულ ყაბაღზეც პირველი ადგილის აღების გამო ბევრჯერ დაუჯილდოებიან. ხეესურთა დღეობა ათენგენობას ხომ ყოველთვის ესწრებოდა და იქ ტრადიციულად მოქმედ სროლით შეჯიბრში პირველობას არვის ანებებდა. იარაღი იმდენად უყვარდა და ნადირობით იმდენად იყო გატაცებული, რომ ფშავში პირველად იმას შეუძენია საფანტის თოფი. მისივე დამსახურებად თელიან მთაში მეძებარი ძაღლითა და მიმინოთი ნადირობის წესის დანერგვა-გავრცელებას⁴⁰.

როგორც ეხედავთ, მეურნეობის ზემოაღნიშნულ დარგებს, რომელთაც საქართველოში უძველესი ისტორიული ტრადიციები აქვს, ვაჟა ძალიან ახლოს იცნობდა როგორც უშუალოდ მონაწილე და დამკვირვებელი.

³⁹ სოლ. ყუბანეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 160.

⁴⁰ სოლ. ყუბანეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 356-364.

4. საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი

ვაჟა-ფშაველა მეტ-ნაკლები სიზუსტით აღწერს მთური ტიპის საცხოვრებელ, საფორტიფიკაციო და საკულტო ნაგებობებს. ზოგიერთ შემთხვევაში თუ პოეტი მათი მოკლე აღწერილობით კმაყოფილდება, ზოგან შესაბამის სახელწოდებებს მაინც ჩამოთვლის. მაგალითად, ერთ-ერთ წერილში ვაჟა ფშაური სახლის შესახებ წერს: „სახლი ფშაველისა არის ფართო, კედლები აქვს ყორისა უკირო (ციკლოპური) და ყორეზედ არის დაწყობილი დაუთლელი მსხვილი შოლტები (ხეები); შუაზე ანთია ზამთარ-ზაფხულ გაუქრობელი ცეცხლი, – კერა ორპირად არის გაყოფილი: ერთი საკაცო, მეორე სადედაკაცო. დედაკაცები სხედან ერთს მხარესა, კაცები მეორეზე; საკაცოში დედაკაცს არ შეუძლიან დაჯდომა. ფშაველს უყვარს თავის კერაზე ყოფნა და მუსაიფი სტუმართან“¹.

ამ მოკლე აღწერილობით მკითხველი ფშაურ სახლს მთლიანობაში ვერ წარმოადგენს და მის ყველა მხარეს ვერ დაინახავს, მაგრამ ერთი რამ მაინც ნათელია ნაგებობას ვაჟა აღწერს, არა იზოლირებულად, არამედ ცოცხალ სინამდვილესთან, საოჯახო ურთიერთობასა და ადამიანის ცხოვრებასთან კავშირში. ნაგებობის სიდიდისა, მშრალი წყობით კედლების მშენებლობის ადგილობრივი ტრადიციისა და გადახურვის ტექნიკის ჩვენებასთან ერთად პოეტი გვაცნობს კერის (შუაწყეცხლის) სოციალურ ფუნქციას და საოჯახო ყოფაში არსებულ სქესობრივ-ასაკობრივ დიფერენციაციას.

ანალოგიურ სურათს გვიხატავს ვაჟა ერთ-ერთ მხატვრულ ნაწარმოებშიც – „საშობაო მოთხრობა“. აქ პირდა-

¹ ფშაველები, თხზ., ტ. VII, გვ. 11.

პირ აღნიშნულია, რომ კერის ერთ მხარეს, სადაც მამაკაცები სხდებიან ფშავში ეწოდება „საკაცო კერა“, ხოლო მეორე მხარეს – „სადედაკაცო კერა“. ნათქვამია ისიც, რომ კაცებისთვის განკუთვნილი იყო ფარდაგადაფარებული ტახტი, ხოლო ქალები სხდებოდნენ მიწურ იატაკზე გაფენილ თეთრ ნაბადზე². საქალებო მხარესე რომ ნაბადი ეფინა და დედაკაცებისთვის დასაჯდომად ის იყო გამოყენებული, ჩანს მოთხრობა „დარეჯანის“ შემდეგი ადგილიდანაც: „სტუმარი და მასპინძელი ერთად ჩამოსხდნენ სადედაკაცო კერაზე. დარეჯანმა შამანდუხს ნაბადი დაუგო. შამანდუხს იდლიაში ტარ-ფარტენა ეჭირა ხოკრით. ხოკრიდამ საგრესელი ამოიღო და დაუწყო მატყლს რთვა“³.

სხვა საკითხებთან ერთად ვაჟამ აქ დაგვანახა კერი-სადმი ქალის საქმიანი და უფლებრივ-სარწმუნოებრივი დამოკიდებულებაც. ავტორი სტატიაში საგანგებოდ ეხება კერას, როგორც სახლის წმინდა ადგილს ტრაპეზს და საოჯახო რიტუალის ცენტრს, რომელიც არსებითად ქალის განკარგულებაშია. პოეტის დაკვირვებით, კერის ფუნქციებია გათბობა, კერძის მოხარშვა, პურის თუ საკულტო ქაღების ცხობა, სანთლის ღვთობა-ჩამოქნა და ა. შ. რამდენადაც ამ საქმიანობას ქალი ასრულებს, ამდენად კერაც ძირითადად მართლაც მის სამუშაო ობიექტს წარმოადგენს.

ფშავური სახლის ზოგიერთ თავისებურებას ვაჟა გეაცნობს აგრეთვე მოთხრობაში „საახალწლო სიზმარი“. აქ გაკერითაა ნათქვამი, რომ ფშავური სახლის კედლები ყორედაა ნაგები, რის გამო მასში ბევრი ცარიელი ადგილებია დარჩენილი. სახლი თავისი მოცულობით დიდია, აქვს „დიდრონი, უზარმაზარი მუხის ბოძები, დიდი თავხე, დიდრონი შოლტები, მჭვარტლისა და ბოლისგან შემურუ-

² საშობაო მოთხრობა, თხზ., ტ. V, გვ. 172-173.

³ დარეჯანი, ტ. V, გვ. 44-45.

ლი“. ხოლო საცხოვრებელი განყოფილების ცენტრში მოწყობილია კერა დიდი გასაღებული ცეცხლით⁴.

ეს მოკლე აღწერილობა გეაცნობს ფშაველთა მშენებლობის ტრადიციებს, სამშენებლო მასალას, სახლის ნაწილების ადგილობრივ სახელწოდებებს და ჰიგიენურ პირობებს. ამასთან ერთად, ასეთი ზომის ნაგებობათა არსებობა სათანადო წარმოდგენას გვაძლევს ფშავის სოციალურ ყოფაზეც. ფშაური სახლი უტყუარი დადასტურებაა იმისა, რომ ამ კუთხეში დიდი ოჯახებიც არსებობდნენ, და მატერიალური კულტურის ეს ძეგლები არსებული სოციალური ვითარების შესაბამისად იქმნებოდნენ.

აღსანიშნავია ისიც, რომ სახლის კონსტრუქციასთან ერთად, ვაჟა გაკვრით ეხება საცხოვრებელი განყოფილების შიდა მოწყობილობასაც. მაგალითად, ერთგან აღნიშნულია, რომ დარბაზში „შუა ცეცხლია. გარშემო გოდრები და კოდები სდგას. მარცხნით და სამხრეთისკენ კარებია. ზემოთ კიდობანი სდგას, ქვემოთ დედა-ბოძის გვერდზე თუნგი და თულუხია, კაჩხაზე თოფ-იარაღია. ზემოთ თაროს ბოძზე კალათა ჰკიდია ჯამ-კოვზის შესანახი“⁵.

იარაღის შესანახი ადგილის შესახებ ანალოგიური ცნობა გვხვდება სხვა მოთხრობაშიც: „კაჩხაზე ძველი, დაჟანგული, მამა-პაპური ხმალი ეკიდა“⁶. აქვე აღნიშნულია: სტუმარს „სამფეხა ჩიკა დაეუდგი ცეცხლაპირას“⁷, რაც მაჩვენებელია იმისა, რომ ფშაველი კერასთან დგამდა არა მარტო ოჯახის წევრ მამაკაცთათვის განკუთვნილ ტახტს, არამედ სასტუმრო სკამსაც.

კაჩხასთან ერთად იარაღის დასაკიდად გამოყენებული ყოფილა ირმის რქებიც, რაზედაც მეტყველებს შემდე-

⁴ საახალწლო სიზმარი, ტ. V გვ. 252.

⁵ მოკვეთილი, რჩეული, თბ., 1953, გვ. 212.

⁶ საახალწლო სიზმარი, ტ. V, გვ. 254.

⁷ იქვე, გვ. 253.

გი ცნობა: „შავერცხლილი ყირიმი ეკიდა დედა-ბოძზე მიკრულს ირმის რქაზე“⁸. მთიელები დედა-ბოძზევე ამაგრებდნენ კეარს, რომლის ფშაური სახელწოდებაა „ჩირეხი“⁹, ხოლო მესობელ ხევში მას ეწოდება „ჩირალი“.

„მოკვეთილში“ ვაჟა აღნიშნავს, რომ ჯამ-კოვს ფშაველი ბოძზე დაკიდულ კალათში ინახავს. გარდა ამისა, ჯამ-ჭურჭელის შესანახად გამოყენებული ყოფილა თაროც¹⁰, ხოლო „საჯალაბო ქობი“ (საოჯახო ქვაბი) კერის ჯაჭვზე ეკიდა საჭმლის მოსახარშავად¹¹.

ფშავეური სახლის შიდამოწყობილობიდან ვაჟა გვაცნობს ფშაველის ლოგინსაც. წარსულში მის საწოლს წარმოადგენდა ტახტზე გაფენილი ჩალა ან თივა, მასზე გადაფარებული იყო თეთრი, შინ შეთელილი ნაბადი და ზედსახურად ნაბადივე ან ფარდაგი¹².

უკეთეს პირობებში ამ მხრივ არც იმდროინდელი ხევსური იმყოფებოდა. მას „უდგია სახლში რამდენიმე ლაჭანი (წნული ჯინა) ჩალით ან თივით დაგებული და ხედსახურად თითოში არის დურა-ტყავე“¹³. ხევსურული საწოლის მნიშვნელობით სიტყვა „ლაჭანი“ გვხვდება ვაჟას ერთ-ერთ პოემაშიც¹⁴.

საცხოვრებელი ნაგებობებისა და მისი შიდამოწყობილობის პარალელურად ვაჟა ეხება სეზონურ საცხოვრებლებსაც. ასეთად წარმოგვიდგენს მწყემსის ქოხს, რომელსაც „კედლები ერთმანეთზე დაწყობილი, გაუთლელი ნახებისა (ხეები) ჰქონდა და ზედ ნაქერქალი (თელის ქერქია)

⁸ ამირანის ხმალი, ტ. VI, თბ., 1939 წ., გვ. 47.

⁹ საშობაო მოთხრობა, ტ. V, გვ. 174.

¹⁰ იქვე, გვ. 180.

¹¹ იქვე, გვ. 178.

¹² ახალი წელი ფშავეში, თხზ., ტ. II, თბ., 1950 წ., გვ. 9-15; უძმოსძმა, ტ. VI, 1939 წ. გვ. 115.

¹³ ხევსურები, ტ. VII, გვ. 148.

¹⁴ ძაღლიკა ხიმიკაური, ტ. IV, ტფ., 1932 წ., გვ. 120.

ეხურა“. პოეტი აქვე გვაუწყებს, რომ „ყველა მწყემსი სამთო ქოხს ამგვარად აკეთებს“-ო და შემდეგ განაგრძობს: „ისე დაბალი იყო ეს ქოხი, რომ, თუ არ წელში შუაზე მოთხრილს, ფეხზე დგომა არ შაიძლებოდა შიგნით. ქოხში ორს მხარეზე წიფლის, ცულით გათლილი, ფიცრები იყო გადებული; ერთზე რძიანი და ნაღბიანი ხონები (თაბახი) იდგა, ხოლო მეორეზე პური და ჯამ-ჭურჭელი ეწყო. კერის თავზე ეკიდა ლასტი, ხაჭოს კვერების საშრობი“¹⁵.

ამგვარი ნაგებობანი დღესაც გვხვდება მეცხვარეობით ცნობილ მთიან რაიონებში და ამავე დანიშნულებით გამოიყენება.

ყველივე ამასთან ერთად, ვაჟას არც ის გამორჩენია მხედველობიდან რომ ქართველ მთიელთა საცხოვრებლები თავდასაცავადაც იყო გამოყენებული. პოემაში „გველის მჭამელი“ ვაჟა ხევსურულ სახლს საცხოვრებელ და თავდაცვით ნაგებობად წარმოგვიდგენს. სიმაგრის ფუნქციას ასრულებს სახლზე მიდგმული კოშკი:

„სახლზე კოშკია მიდგმული,
შემურვილია ბოლითა,
დღე-მუდამ შაძრწუნებული
ჩაზეირების სრულითა“¹⁶.

ამავე პოემაში ვკითხულობთ წყალმა „სახლიც წაიღო ჭერხოთურ“¹⁷, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ჭერხო სახლის შემადგენელი ელემენტია. ვაჟას ეს ცნობა არაერთგზისაა დადასტურებული ეთნოგრაფიული გამოკვლევებით. ასევე ზუსტია ვაჟას მიერ ნახმარი ტერმინი „ლიბო“ საძირკელის მნიშვნელობით¹⁸.

¹⁵ შალვას ნანახი ხატი, ტ. V, გვ. 158-159.

¹⁶ გველის მჭამელი, რჩეული, თბ., 1957 წ., გვ. 273.

¹⁷ იქვე, გვ. 173.

¹⁸ იქვე, გვ. 273.

ვაუას დაკვირვებით, ძველად მთიულნი გაჭირვების უამს თადასაცავად სახლებსაც იყენებდნენ, მაგრამ როგორც ჩანს, უფრო მეტად მტრისაგან მოულოდნელი თავდასხმის მომენტში. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც მოსალოდნელ თავდასხმას წინასწარ შეიტყობდნენ, ანდა თითონ აპირებდნენ სხვაზე გალაშქრებას, ქალები და ბავშვები სახლებს ტოვებდნენ და უფრო საიმედოდ გამაგრებულ ციხე-კოშკებში იხიზნებოდნენ. თან შეპქონდათ საგზალი და თავიანთი დოვლათიც, ხოლო

„ცხეარ-ძროხას, საგანძურებსა,
ფარულს ალაგას კმაღავენ“¹⁹.

ასე დახიზნულ მოსახლეობაში

„მხოლოდ თამამნი შიკრიკნი

სოფლითი-სოფლად ყვირიან:

„ვინაც ხვალ ღაშქარს დააკლდეს,

ამოვარდებამც ძირიან!“²⁰.

აღსანიშნავია, რომ საბრძოლო კოშკების სახელწოდებად ვაუა ხმარობს ორ ტერმინს – ცალ-ცალკე ან შერწყმულად. ასე მაგალითად:

„ათასგან ციხე ირღვევა,

ქაე-ციხეებთან სახლია“²¹.

როგორც აქედან ჩანს, „ციხე“ და „ქაე“ სინონიმური ტერმინებია, ხოლო „სახლი“ აქ დამოუკიდებელი მნიშვნელობითაა სხენებული, მაგრამ სხვაგან უკვე „ციხე“ და „სახლიც“ თითქმის ერთიმეორეს ფარავენ. სახელდობრ, პოემა „სტუმარ-მასპინძელში“ პოეტი გვაცნობს რა ქისტი ჯოყოლას მიერ ხევსური ზვიადაურის მიპატიუების სცენას, მასპინძელს ათქმევინებს:

¹⁹ იქვე, გვ. 265.

²⁰ იქვე, გვ. 264.

²¹ იქვე, გვ. 273.

„სახლი აქ ჯარეგას მიდგა,
ქაეი და ციხე კარადა“²².

ან კიდევ:

„მოვიდნენ, კოშკები დანდა,

დაეტყო ცხადად კლდის მსგავსად
სიპით ნაგები სახლები.

- აი, ეს ჩემი ოჯახი,

ჩემი ციხე და სახლია“²³.

აქედან ნათელია, რომ საქართველოს მთიანეთის მსგავსად ქისტეთის მთიანეთშიც გავრცელებული იყო მოური ტიპის კოშკური ნაგებობანი, ხოლო „ციხე“, „ქაეი“ და „სახლი“ პოეტს სინონიმური ცნებების მნიშვნელობით აქვს ნახმარი. ქისტურ ნაგებობებს მართალია საკუთარი, ქისტური სახელწოდებები აქვს, მაგრამ პოეტმა ამ შემთხვევაში ქისტური ნაგებობის თავისებურება ქართული ცნებებით გაგვაცნო. საბრძოლო კოშკებისა და საცხოვრებელი ნაგებობების აღნიშვნა სინონიმური ტერმინებით გამოიწვია იმ გარემოებამ, რომ მთიელთა საცხოვრებელი სახლები, როგორც ზემოთ ითქვა, თავდასაცავადაც იყო გამოყენებული და ზოგიერთ შემთხვევაში ის ამ მხრივ ციხე-სიმაგრეს ენაცვლებოდა. ეს დასტურდება არა მარტო ეაუას ნაწერებიდან ამოკრებილი ცნობების მიხედვით, არამედ სპეციალური გამოკვლევებითაც. ხელოვნებათმცოდნეებისა და ეთნოგრაფების მიერ დადგენილია, რომ საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის მთიანეთში კოშკებთან ერთად გავრცელებული იყო გამაგრებული სახლებიც. ასეთი სახლების სახელწოდებად მეცნიერებაში მიღებულია „ციხე-სახლი“, რომლის კონსტრუქციაში მართლაც შერწყმულადაა წარმოდგენილი საცხოვრებელი და საბრძოლო

²² სტუმარ-მასპინძელი, რჩეული, 1957, გვ. 189.

²³ იქვე, გვ. 190.

ფუნქციის მქონე ელემენტები. ამ თვალსაზრისით ვაჟას ზემოთ მოტანილი ცნობები საყურადღებოა.

ვაჟას მხატვრულ ნაწერებში 'ზოგიერთი საინტერესო ცნობაა აღბეჭდილი ნაგებობებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების შესახებაც. პირველყოფლისა აღსანიშნავია მოკლეული მტრის მარჯვენის ნაგებობაზე მიკერის ჩვეულება, რაც აღწერილია „აღუდა ქეთელაურში“ და „მოკვეთილში“. როგორც წესი, მტერზე გამარჯვებული მთიელი მოკლულს მარჯვენას მოჭრიდა, ნადავლის სახით მიიტანდა სახლში და ნაგებობის გარე კედელზე მიაკრავდა. ამ წესის შესრულება მართებდა ქისტი მუცალის მკვლელ ხევსურ აღუდასაც მაგრამ ქისტის ვაჟაკური შემართებით მოხიბლული ხევსური ამ წესს არღვევს, მის მარჯვენას მოსაჭრელად არ იმეტებს და განსვენებულის ნეშტთან ჩაილაპარაკებს:

„შენ ხელ შენ გულზედ დამიწდეს

ნემც ხარობს ქავის კარიო“²⁴.

კედელზე რომ მოკლული მტრის ხელის მიკერა ხევსურეთში წესად იყო მიღებული, ეს ჩანს აღუდას სიტყვებიდანაც, როდესაც მუცალის მკლავის მომტან მინდიას ეუბნება, ეგ ხელიო „წაიღ, მიაკარ ქავადა!“²⁵ – ე. ი. ქავის (ციხის თუ ციხე-სახლის) კედელზე ჩამოკიდეთ. ამასვე ადასტურებს აღუდასადმი ხევისბერის მიმართაც: რაღა მუცალს უკლავე კურატსო, რატომ იწენ განსაკუთრებულ ღმობიერებას და მოკრძალებას მისი სახელის წინაშეო, მაშინ, როდესაც

„რამდენ სხვა მაჰკალ, შენს ქავზე

ხელზე ჯღრდესავით ჰკილია“-ო“²⁶.

ანალოგიურ ჩვეულებას ვაჟა ადასტურებს ფშაველთა ყოფაშიც და თავის დრამაში გეაცნობს შვილის მოქმედებით უკმაყოფილო დედის პირით: „მაიტანს თითო-თითს

²⁴ აღუდა ქეთელაური, რჩეული, თბ., 1957 წ., გვ. 129.

²⁵ იქვე, გვ. 136.

²⁶ აღუდა ქეთელაური, რჩეული, თბ., 1957 წ., გვ. 137.

მოუნათლავის (იგულისხმება ქისტი ვ. ი.) მყრალს მარჯვენას და მიაკრავს კოშკზე²⁷.

როდესაც აღნიშნულ ჩვეულებას ვეცნობით, არ შეიძლება არ გავიხსენოთ, რომ კავკასიაში მიღებული იყო არა მარტო მტრის მარჯვენის კედელზე მიკერის წესი, არამედ ხელის გამოსახვაც. ხელის რელიეფური და გორელიეფური გამოსახულებანი გვხვდება როგორც საქართველოს, ისე მეზობელი კავკასიელი ხალხების ნაგებობათა კედლებზე. უმთავრეს შემთხვევაში ასეთი გამოსახულება წარმოგიდგება თითებგაშლილი მარჯვენა მტეფნის სახით. ამ ფართოდ გაფრცელებული ტრადიციის მლადადებული ძეგლები და შესაბამისი ჩვეულებები სათანადოდ არის შესწავლილი სპეციალისტების მიერ. დადგენილია, რომ ეს ტრადიცია უძველესი ეპოქიდან მომდინარეობს და განსაკუთრებით ფართო მასშტაბით შუასაუკუნეების კავკასიას ახასიათებს. გამორკვეულია ისიც, რომ ხელს მრავალმხრივი მნიშვნელობა ჰქონდა მიკუთვნებული. ერთ-ერთ ყველაზე საყურადღებო მხარეს წარმოადგენს ის, რომ ხელი ძალის, სიმტკიცისა და უფლებების სიმბოლოდ იყო მიჩნეული²⁸. ამ ჭრილში საკითხის შესწავლისას ვაჟას ცნობები უსათუოდ საგულისხმებელია.

²⁷ მოკვეთილი, რჩეული, თბ., 1953, გვ. 213.

²⁸ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნაკ. I, თბილისი, 1929, გვ. 108; ნ. ბერძენიშვილი, ქართული დიპლომატიის საკითხებიდან („ხელი“ და „დაწერილი“), საქს სსრ მეცნ. აკად. საზოგად. მეცნ. განყ. XII სესიის მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1943, გვ. 4; ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევს. თბ., 1939, გვ. 18-21; Л. Мелкисет-Беков, Релефи руки на памятниках материальной культуры феодальной Грузии, „მსე“, ტ. IX, თბ., 1957 წ.; Г. Чурсин, Амулеты и талисманы Кавказских народов, Махачёкала, 1929, გვ. 7-8; В. Никольский, Доисторическая культура, М.-Л., 1936, სურ. 16; ვ. ცისკარიშვილი, ჯავახეთის ეპიგრაფიკა როგორც საისტორიო წყარო, თბ., 1959 წ., გვ. 74-93 და მრავალი სხვა.

ნაგებობის შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა შესწავლის თვალსაზრისით საყურადღებოა აგრეთვე პოემა „სულა და კურდღელა“. პოეტი გვაცნობს რა ამ ორი ძმის თავგადასავალს, აღნიშნავს თუ რა სიმაღლეზე იდგა ქართველ მთიელთა ყოფაში სახელოვანი წინაპრისა და ხალხის კეთილდღეობისათვის მებრძოლი ძმების სახლ-სამარისადმი პატივისცემა. თავყანისცემის ასეთ ობიექტად პოემაში დასახელებულია ძმათა საფლაupები და დროთა განმავლობაში უპატრონობით გავერანებული მათი ციხე-სახლეების ნანგრევები:

„ფშაველნი თავყანს სცემენ გმირთ სადგურს,
თუმც ახლო ვერვინ ვერ მიუდგება;
წარსულის დროის შემღალადებლებს
დიდი სიწმინდე იქ ეგულება“²⁹.

ვაჟამ აქ ასახა ეთნოგრაფიული სინამდვილე, სახელდობრ ხალხური რწმენა იმის შესახებ, რომ მიტოვებული ნანგრევი წარმოადგენს წმინდა ადგილს, რომელიც არაიშვიათად სალოცავადაც კი იქცეოდა ხოლმე.

ნასახლარებისადმი პატივისცემასა და მოკრძალებას ხელს უწყობდა არა მარტო წინაპრის კულტის ფართოდ გავრცელება, არამედ რწმენაც იმის შესახებ, თითქოს ყოველ ადგილს თავისი მფარველი ე. წ. „ადგილის დედა“ ყავს. რაც შეეხება სახლს, ძველი ხალხური წარმოდგენით მას პატრონობდა „სახლის ანგელოზი“, რაც ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ზოგიერთ კუთხეში „ადგილის დედასთანაა“ გათანაბრებული. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, „სახლის ანგელობის თუ „ადგილის დედის“ გვერდით სახლის მფარველად ითვლებოდა ე. წ. „ფუძის გველი“, ანუ „სახლის გველი“, რასაც მეორენაირად ერქვა ფუძის ანგელოზი“, ანდა „სახლის ანგელოზი“. სახელწო-

²⁹ სულა და კურდღელა, თხზ., ტ. III, ტფ., 1930 წ., გვ. 59.

დების შენაცვლებით ხმარება იმის მაჩვენებელია, რომ ადგილის თუ სახლის მფარველად „წმინდა“ ასება“ ითვლებოდა, ხოლო ერთ-ერთ ასეთ კეთილ არსებად გველიც იყო მიჩნეული და მას ანგელოზის თვისებას მიაწერდნენ. ამიტომ არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ვაჟა პოემის გმირთა გავერანებულ სახლ-კარს გველის ადგილ-სამყოფლად აღიარებს.

„ამ წმინდა ადგილს არ ჰყავს მფარველი,
სხვა მას არსება არ ეკარება;
მხოლოდ აქ ბუდობს მაცდური გველი,
ლოდებზე თბება, როცა დასცხება“³⁰.

მართალია აქ მაცდურ გველზეა ლაპარაკი და ის ანგელოზად და კეთილ არსებად ხსენებული არ არის, მაგრამ რამდენადაც პოემაში ამ წმინდა ადგილის მკვიდრადაა აღიარებული, უნდა იგულისხმებოდეს სწორედ „ფუძის გველი“. რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ პოეტი მას მაცდურს უწოდებს, ეს ანარეკლია გველზე არსებული დუალისტური შეხედულებისა. თუ ერთ შემთხვევაში მას კეთილ თვისებებს მიაწერენ, მეორე შემთხვევაში ის მიჩნეულია ბოროტების განსახიერებად. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით სახლთან კავშირში გველი კეთილ არსებადაა აღიარებული. მიუთმეტეს წარმოდგენელია ბოროტი თვისების მქონე არსება და სადგურებულიყო ისეთ წმინდა ალაგს, როგორიც იყო წინაპართა სახლ-სამარე. და ეს უკანასკნელი რომ მართლაც წმინდა ადგილად იყო მიჩნეული ამის შესახებ განსაკუთრებული სიმკვეთრით დაღადებენ პოეტის შემდეგი სიტყვები:

„ხალხში ხმა არის: შუაღამის დროს,
როცა სიჩუმე ჰსუფევს სოფელში,
აღმოსავლეთით მოდის ვარსკვლავი
და ჩაეშეება ამ ნანგრევებში“³¹.

³⁰ იქვე, გვ. 60.

³¹ იქვე, გვ. 60.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით დადგენილია, რომ წარსულში გველი ოჯახისა და მისი დოვლათის მცველად იყო მიჩნეული. ჩვენც გვეჩვენა იმის შემთხვევა მოხვედრებში დაგვემოწმებინა წარსულისათვის დამახასიათებელი ანალოგიური შეხედულებანი. მოხვედრითხრობელთა გადმოცემით, არსებობს როგორც ალაღი (კეთილი), ისე არამი (შხამიანი, ბოროტი) გველი. სახლში მხოლოდ პირველ მათგანს ამყოფებდნენ. ხალხისავე წარმოდგენით ამ ორი სახის გველი ერთმანეთისგან თითქოს გარეგნული ნიშნებითაც განსხვავდებოდნენ. „ალაღი გველის“ ერთ-ერთ დამახასიათებელ გარეგნულ ნიშნად თვლიდნენ საყურებს, რომლებიც თითქოს ყბასთან ემჩნევა. ამის გამო ხალხში მის მეორე უფრო გავრცელებულ სახელწოდებად მიღებულია „საყურიანი გველი“. მოხრობელთა გადმოცემით, „საყურიან გველს“ შეუძლია თვალის ამოღება და იმით თამაში.

ანალოგიურ რწმენა-წარმოდგენას გვაცნობს ვაჟა ფშავეის მაგალითზედაც თავის ერთ-ერთ მოთხრობაში: „საყურიანი გველი გამოჰკრავს პირით თვალს და ტყეიასავით დაეტანება, აიღებს პირში, ახლა კიდევ, ახლა კიდევ“³². აქვე აღნიშნულია, რომ თვალი მბრწყინავია და თუ კაცი ამ დროს მას მოსტაცებს, სისინით გამოდევნებულ გველს გაეცემა და თვალს სახლში მიიტანს, ოჯახი ბარაქიანობით უსრუნველყოფილი იქნება. გველის თვალს რომ გამდიდრების წყაროდ მიიჩნევდნენ, ეს ჩანს ვაჟას ერთ-ერთ პოემაში სათანადო ადგილიდანაც. ივანე კოტორაშვილს მეფემ ტანსაცმელი აჩუქა. მუდმივად ბრძოლებში მყოფმა ივანემ ამ ტანსაცმლის ჩაცმისათვის ვერ მოიცალა. მეფის შეკითხვაზე რატომ არ იცვამს, ივანე ამბობს:

„ვინახავ გველის თვალივით,
თვალ-გულის საამურია“³³.

³² ცრუპენტელა აღმსრდელი, რჩეული, 1957 წ., გვ. 512.

³³ ივანე კოტორაშვილის ამბავი, ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 294.

ცხადია, ეს გამოთქმაც „გველის თვალის“, როგორც ამჟღავნებს განსაკუთრებული დანიშნულების მაჩვენებელია, ხოლო წარმოდგენა გველის თუ მისი თვალის შესახებ უკავშირდება საქართველოში და სხვა ქვეყნებში ძალზე ფართოდ გავრცელებულ გველის კულტს ამ თვალსაზრისით ეაქვას შემოქმედებიდან განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია გენიალური პოემა „გველის მჭამელი“.

როგორც ცნობილია, ეაქვამ ამ ნაწარმოების წყაროდ გამოიყენა ხალხური მასალები და თხზულების შინაარსი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების ქარგაზე გაშალა. ამის შესახებ თვითონ პოეტი წერს და ორ ხალხურ ვარიანტს გვთავაზობს:

1. „ამ პოემისათვის ხალხის თქულებამ მომცა მხოლოდ შემდეგი მასალა: მინდია ქაჯეთს იყო ტყვედ; დამტყვევებელთ მოუხარშეს გველი და აჭამეს, რომ მოეწამლათ. მაგრამ საწამლაჲმა, ზიანის მაგიერად არგო მინდიას: ხევსური შეიქმნა ბრძენი, იმას ესმოდა ყველა მცენარეთა ყვაილების ენა, ამის წყალობით იმან შეისწავოა ექიმობა და პირველი ჯანაოზი დადგა; ყველა მცენარე შესძახოდა, მე ამა და ამ სნეულების წამალი ვარო. ამგვარად სახმარიო, და ისიც ამ ყვაილებს აგროვებდა და ყოველგვარ სნეულს არჩენდა. ამის მეტს ხალხური თქმულება მინდიაზე არაფერს არ გვეუბნება“³⁴.

2. „ხევსური მინდია ჩაუვარდა ტყვედ ქაჯებს. მათ შორის ცხოვრებამ იქამდის დაადონა მინდია, რომ თავის მოკვლამდე მიიყვანა; თავის მოსაკლავად გველის ხორცი სჭამა, რომლითაც ქაჯები იკვებებოდნენ. გველის ჭამამ სრულიად სხვა ნაყოფი გამოიღო: მინდია ბოძენ კაცად გადაიქცა. მისი სიბრძნე, ხალხური თქმულებით, სჩანს მცენარეების ცნობაში, თუ რომელი მცენარე რა სატიკვარის წამალია, რადგან

³⁴ ეაქა, ჩემი პოემების შესახებ, ტ. VII, გვ. 336.

ყველა მცენარე თავად იძახის რის წამალიც არის და მინდო-
ამაც ამ მცენარეთა ენა კარგად იცის. შედეგი ამ ცოდნისა
არის მინდიას გაეკივება. მისი წამალი უებარია. ხალხური
თქმულება ამას იქით არ გადის, მაშასადამე, მინდიას და-
ცოლშიღლება, ცოლთან ბაასი, ხორცის უჭმელობა, თუ შე-
იძლება ასე ეთქვათ, მხედართმთავრული ნიჭი გველის-მჭამე-
ლისა, ჩიტების ენის ცოდნა, — ხალხურ თქმულებას არ
ეკუთვნის. ამბავი მინდიას სულის არავითარ დრამატულს
განცდას არ წარმოადგენს ხალხის თქმით³⁵.

ამ ხალხური წყაროების გამოყენების საფუძველზე
დაწერილი პოემის მიხედვით, მინდიას ტრაგიკული თავგა-
დასავალი იწყება იმით, რომ ქაჯებთან 12 წელიწადს ყოფ-
ნის დროს ის ეზიარება გველის ხორცს. ქაჯთაგან შეთა-
ვაზებუელი გველის ხორცის შეჭმა სვეგამწარებულმა მინ-
დიამ თავის მოკვლის მიზნით გადაწყვიტა, მაგრამ თურმე
ეს ყოფილა არა შხამის შემცველი და სასიკვდილო საშუა-
ლება, არამედ სიბრძნის წყარო. უფრო მეტიც, მინდიას ქა-
ჯებმა სიბრძნე შესთავაზეს და გველის ხორცად მოაჩვენ-
ეს. ისინი იმედოვნებდნენ, რომ მინდია უარს იტყოდა —
„სიბრძნე აჩვენეს გველადა, რომ ჰზიზღებოდა საჭმელად“,
მაგრამ როდესაც მინდია გველის ხორცის სახით მოჩვენე-
ბულ სიბრძნეს დაეწაფა, მისთვის ყველაფერი ცხადი შეიქ-
მნა, გონება გაეხსნა, „გამეცნიერდა გლეხი“ და ძირებამდე
ჩასწვდა ბუნების საიდუმლოს. ამიერიდან მას ესმის ყოვე-
ლი სულდგმულისა და მცენარის ენა, გრძნობს მათ ტკივი-
ლებსა და სიხარულს. ბრძენი მინდია ომში უძლეველი და
მოთელი ფშავ-ხევსურეთის იმედია, მაგრამ უძლური აღმოჩ-
ნდა ის ცხოვრებასთან ბრძოლაში. ესმის რა ყველა ცოც-
ხალი არსების ენა და იზიარებს მათ განცდას, ხელს იღებს
ნადირის კვლაზე, ხის მოჭრაზე, თიბვა-შკაზე, და ცხოვრების

³⁵ ვაჟა, კრიტიკა ბ. იპ. ვართაგავასი, თბზ., ტ. II, ტფ., 1930 წ. გვ. 452.

პრაქტიკული ამოცანების გადაუჭრელობით დამარცხებული გმირი ბოლოს ტრაგიკულად იღუპება. ყოველივე ამის მიზეზად ავტორი ასახელებს გველის ხორცად მოხვეწებულ „ქაჯთა სიმბძნეს“. ამ ასპექტში გველი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე არსებადაა წარმოდგენილი. მას მიკუთვნებული აქვს მაგიური სასწაულით მოქმედების უნარი და ეს არც არის საკვირველი. მთელი რიგი გამოკვლევებით ცნობილია გველის კულტის ფართოდ გავრცელება მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში. ამასთან დაკავშირებული რწმენები სხვადასხვა ვარიანტითაა წარმოდგენილი.

როგორც ზემოთ ითქვა, ქართველი ხალხის ყოფაშიც გველზე დუალისტური შეხედულებაა გაბატონებული იგი ერთ შემთხვევაში ბოროტი არსებაა, ხოლო მეორე შემთხვევაში კეთილი. ვაჟას პოემაში ასახული ვითარება ექცევა გველის კულტის შესახებ არსებული რწმენა-გაანზრებათა რიგში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის ფოლკლორულ წყაროებს მრავალი კვლევარი სწავლობდა, ხოლო ფოლკლორულ წყაროებთან ერთად გველის კულტის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული ლიტერატურა განხილული აქვს ა. გაჩეჩილაძეს³⁶. ამდენად, „გველის მჭამელთან“ დაკავშირებით გველის კულტის შესახებ მსჯელობა ამით შეიძლება დავამთავროთ.

როგორც ეხედავთ, ვაჟამ მთური ტიპის ნაგებობანი და მათთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები სპეციალურად არ განიხილა, მაგრამ თავის სხვადასხვა ნაწარმოებებში მის შესახებ მაინც საინტერესო მასალები აღბეჭდა. საცხოვრებელ და საფორტიფიკაციო ნაგებობებთან ერთად ვაჟა ეხება საკულტო ძეგლებსაც, მაგრამ ყველა ნაწარმოებში ისინი თითქმის ერთნაირად ქვის ყორეების სახით წარმოგვიდგება.

³⁶ ამბერკი გაჩეჩილაძე, გადმოცემა „ხოგაის მინდიაზე“ და პოემა „გველის მჭამელი“, თბილისი, 1959, გვ. 6-22.

5. სამოსელი და იარაღი

თავის ნაწარმოებებში ვაჟა გაკვრით ეხება ქართველ მთიელთა ჩაცმულობას და შეიარაღებას. არც ერთ მის ეთნოგრაფიულსა და მხატვრულ ნაწარმოებში სამოსისა და საბრძოლო იარაღის კომპლექსის სრული აღწერილობა არ გვხვდება, მაგრამ ვინაიდან ეს საკითხი პოეტს უწყურადღებოდ მაინც არ დაუტოვებია, ჩვენ საჭიროდ მიგვაჩნია ვაჟას შემოქმედებას ამ თვალსაზრისითაც გადავხედოთ.

ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ წერილ¹ში ვაჟა მოკლედ აღწერს ფშაველი მამაკაცისა და დედაკაცის სამოსელს. მამაკაცის ჩაცმულობა აქ შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი: „მოკლე, შავი შალის ჩოხა, შალისავე გაჩიერი შარვალი, წითელი დარაიის ახალუხი; ამასთან მკერდზე ასხმული აშურმა (ვერცხლის ბალთები ერთმანეთზე აკინწლული), მხარიდლივ გადაგდებული შიბიანი და საღტეშემოკრული ტარიელის მათრახი, რომელიც ჩხუბისათვის აქვს დამზადებული“¹.

ამ აღწერილობის მიხედვით ვგებულობთ მხოლოდ მამაკაცის კოსტუმის ძირითადი ელემენტების სახელწოდებებს, მის შესაკერად გამოყენებულ ქსოვილსა და თითქმის მათგანის ფერს, მკერდის მოსართავ სამკაულსა და სანახებრად გამოყენებულ მათრახს, მაგრამ ყოველივე ეს ძალიან მცირედია იმისათვის, რომ მკითხველმა ფშაველი მამაკაცის კოსტუმზე წარმოდგენა იქონიოს.

ვაჟა ასევე ძუნწად აღწერს ფშაველი ქალის ჩაცმულობას: „ფშაველი ქალი არა ნაკლებ სიამოვნებას აღძრავს კაცის გულში თავის კლასიკურის მორთულობით. ქალს საშინაოდ აცვია ჯუბა (შალის კაბა), ფაფანაკი (მოკლე ჩოხა) და ტყავი; თავსედ ახურავს ჩითის ჩიქილა ანუ ლეჩაქი, გარს შემოკრულის შავის ხელსახოცით. ხატობის დროს ის

¹ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 8.

ისე გამოიკვლება, როგორც გაზაფხულზე ბუნება: აყვავდება წითლად და ყვითლად. ხატობაში (დღეობაში) ან ქორწილში როდესაც არის ქალი, იმას აცვია წითელი კაბა და ყელზედ ჰკიდია ვერცხლის შიბები. ესე მოკაზმული ეჩვენება და გაუთამაშდება თავის წაწალს².

სამოსის სრული სახით შესწავლა გულისხმობს მისი ყველა ნაწილის დეტალურად აღწერას, დამზადების ტექნიკის და ფუნქციის ჩვენებას, თარგების გაცნობას და სათანადო ილუსტრაციების დართვას, მაგრამ თემის ასეთი სისრულით დამუშავება შესაძლებელია მხოლოდ სპეციალურ გამოკვლევაში. ვაჟას კი ეს არ მოეთხოვებოდა. ვინაიდან ფშაველთა ჩაცმულობას ის სხვა საკითხებთან ერთად განიხილავდა და ისიც არა მონოგრაფიულ ნაშრომში, არამედ საგაზეთო წერილში.

ჩაცმულობის ცალკეულ ელემენტებთან ერთად ვაჟა ასახელებს საბრძოლო იარაღებსაც. ერთ-ერთ კორესპონდენციაში იგი აღწერს რა ხევესურთა დღეობას, იქვე მკითხველს თვალწინ წარმოუდგება ახალგაზრდა ხევესური, „რომელსაც გრძელბეწვიანი ტყავის ქუდი უფრო შუბლზედ დაეწია და აძლედა იმის სახეს მრისხანებას. მარჯვენა მხარზედ გადაკიდებული ჰქონდა ფარი. წელზედ ეკრა თითბრით მორთული ხმალი და ხანჯალი. ჭრელი ჩოხის კალთებიდამ იყურებოდა ჯაჭვის პერანგზედ მოკერებული ჯაჭვისავე ხელთათმანები“³.

მეორე კორესპონდენციის მიხედვითაც ხევესურს ანალოგიურად აღჭურვილს ეხედავთ, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ გრძელბეწვიანი ქუდის მაგივრად აქ დასახელებულია ბეწვადაკრეჭილი ჯიხვის ტყავის ქუდი⁴.

² იქვე, გვ. 9.

³ სოფელი ხახმატი, ტ. VII, გვ. 396.

⁴ ხმა მთიდაძე, ტ. VII, გვ. 398.

ნაცმეულობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტს წარმოადგენდა ქამარი. მომაკაცის შემეკულობაში ის არა მარტო ჩოხის კოხტად დაყენებისათვის იყო საჭირო, არამედ იარაღის ჩამოსაკიდებლადაც. ამიტომაც, რომ ხალხმა ქამარი სამოსელის ისეთი დიდი ელემენტის გვერდზე დააყენა, როგორიცაა ჩოხა. ეს მხედველობიდან არ გამორჩენია ვაჟას და თვითონმე ჩაუწერია ამ აზრის გამომხატველი შემდეგი ხალხური ანდაზა: „ქამარს რო გხსნიან, ჩოხასა გხდიანო“⁵.

საბრძოლო იარაღის სახეობათა შესახებ ზოგიერთი ცნობა გვხვდება ვაჟას მხატვრულ ნაწერებშიც. ერთ-ერთ პოემაში ვგებულობთ ერეკლეს დროინდელი მთიელის შეიარაღების წესს, ნაცმეულობასა და იარაღის ცალკეულ ელემენტებს. პოემის გმირი ივანე კოტორაშვილი

„მუდამ იცვამდა თხის ტყავსა
გარეჟცევ ბეწვი ჩნდებოდა.
ხმაღს სქელი თასმით იბამდა,
რაც კი წელთ შამოსწედებოდა.
ხანჯარი წვერ-შემოხრილი,
ფარი იღლიას სწვდებოდა“⁶.

გადმოცემით, ერეკლეს დროინდელი გმირი იყო აგრეთვე ძაღლიკა ხიმიკაური, რომელსაც ვაჟამ ორი ნაწარმოები მიუძღვნა. პირველი ნაწარმოები თავისთავად მხატვრულად გაფორმებული ამბავია „თეკლა-ბიჭთან“ ერთად და მისი სახელწოდებაა „ხიმიკაურის ხმალი“. ხიმიკაური-სადმია მიძღვნილი აგრეთვე ვაჟას პოემა „ძაღლიკა ხიმიკაური“. ეს ორი ნაწარმოები ერთმანეთს ხედებიან სიუჟეტურად და შინაარსობრივადაც ოდნავ განსხვავებული ვარიანტის სახით წარმოგვიდგებიან. ორივე მათგანი იმითაა საინტერესო, რომ საბრძოლო იარაღთა შორის ხმაღს განსა-

⁵ ანდაზები, ტ. VI, ტფ., 1939, გვ. 460.

⁶ ივანე კოტორაშვილის ამბავი, ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 293.

კუთრებული მნიშვნელობა აქვს მიკუთვნებული. ეს ჩანს შემდეგი გარემოებიდან: პირველი ნაწარმოების „ძაღლიკამ ასპინძის ომში თავისი ხმლით მტერი უღმობლად უღიტა. ერეკლემ სთხოვა ეგ ხმალი სართით გამიცვალო. ხიმიკაურს მისი დათმობა ძალზე გაუჭირდა, მაგრამ მეფეს უარი ვეღარ ჰკადრა და თოფსა და ხმალში გაუცვალა.

თავის მხრივ სხმალსა და სართად თოფს გარდა ხიმიკაურს „ერეკლემ დიდი მამული უბოძა, ის „ნაჩუქრობის ქაღალდი“ ამ 7-8 წლის წინათ მე ვნახე ძაღლიკას შვილიშვილის ხელში, სპილენძის კოლოფში შენახული ჰქონდა და იქნება დღესაც ისევ ჰქონდეთ; პატრონი დაეას აპირებდა და არ ვიცი, საქმე როგორ წაუვიდა, ხოლო ის კარგად ვიცი, რომ დღეს მის პაპისთვის ნაჩუქარი მამულით სხვანი სარგებლობენ, სხვა მფლობელობს.

აღბათ გაწყრა ძაღლიკა, „გულს შემოეყარა“, რომ ხმალი „წაართვეს“ და აღარც ადგილი მამულ-დედული ინდომა, მეფისგან ნაჩუქარი“⁷.

შესაძლებელია ძაღლიკა მეფეზე მართლაც გამწყრალიყო, მაგრამ მამულზე უარის მიზეზი ეს არ უნდა ყოფილიყო. რამდენადაც ვიციტ ხეესურეთში კლასობრივ ჩაგვრას და დიდ ქონებრივ დიფერენციაციას არ ჰქონია ადგილი. ძაღლიკა, როგორც რიგითი მეთემე არსებულ მდგომარეობას ვერ დაუპირისპირდებოდა და დიდი მამულების ხელში ჩაგდებით მეთემეთაგან გამოყოფას, როგორც პრივილეგირებული პიროვნება, მოერიდებოდა. მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად ეს საკითხი არაა საინტერესო და მასზე აზრის გამოთქმა ვაჟას ზემოხსენებულ განმარტებასთან დაკავშირებით დაგვჭირდა. მოცემულ შემთხვევაში ყურადღებას იქცევს ხმლის განსაკუთრებული მნიშვნელობა. სახელდობრ, პოემაში „ძაღლიკა ხიმიკაური“ აღნიშნულია,

⁷ ორი ამბავი..., ტ. VI, გვ. 55-56.

რომ საბრძოლველად ხელახლა გამოსულ ძაღლიკას ხელთ ეპყრო ხის ხმალი. ერეკლე მიხედა მისი გულის-წყრომის მიზეზს, დარწმუნდა, რომ თუ არა თავისი ხმლით, ძაღლიკას ომი არ სწადდა და სართით გამორთმე-ული ხმალი ხეცსურს უკანვე დაუბრუნა. გახარებულ ძაღ-ლიკას ომში დიდი წარმატება ხედა წილად და ერეკლემაც მას უსახსოვრა წვერამდე ოქროთი მოვარაყებული თოფი და სხედასხვა საჩუქრებითაც ყელამდე ააგოს. ე. ი. პოე-მის მიხედვით, თოფი ერეკლეს უწეპნია ხეცსური ხიმიკაუ-რისათვის, განსხეაგებით პროზაულ ნაწარმოებში აღნიშნუ-ლი ცნობისა, თითქოს თოფი ხმალში მიცემული სართი ყოფილიყოს. ისიცაა ნათქვამი, რომ ეს თოფი დღეს ხეცსუ-რეთში ინახება ხიმიკაურების ოჯახში; ამ თოფს ხეცსურნი „ბატონიანთეულ თოფს“ ეძახიან და ვისაც სურს მისი ნახ-ვა, ამ სახელით შეუძლიან მოიძიოს და პნახოს⁸.

როგორც გადმოცემის, ისე პოემის მიხედვით ნათლად აშკარაგდება მთიელთა შორის იარაღისადმი განსაკუთრე-ბული პატივისცემა, ხოლო აქედანვე ირკვევა, რომ ხმალს მაგიური დანიშნულება აქონდა მიკუთვნებული. ხმლის რი-ტუალური მნიშვნელობის მაჩვენებელია მისი ფართოდ გა-მოყენება არა მარტო ომსა და ჩხუბში, არამედ საკულტო ჩვეულების შესრულების მომენტშიც, სახელდობრ ქორ-წილში. სხვა იარაღთან ერთად ხმალი გამოიყენებოდა მიცვალებულის გლოვისა და დაკრძალვის დროსაც, რაც ვაჟას მხედველობიდან არ გამორჩენია. ერთ-ერთი მისი ნა-წარმოებიდან ვგებულობთ, რომ კაცის გასვენების დროს საკაცეს თან მიაყოლებდნენ რახტში ჩაძვდარ ცხენს. უნა-გირის ტახტაზე კიდებდნენ მხედრის პერანგს, ჩაჩქანს, სა-ფუხრეებს, სამკლავე-საწერეებს, ხანჯალს, რქის მშვილდს და საისრეებს. რაც შეეხება ხმალს, მას საკაცეზე მწოლი-

⁸ ორი ამბავი..., ტ. VI, გვ. 55.

არე გმირს გულზე ადებდნენ. ამ ხმალზე დაბჯენილი მოზარენი მიცვალებულს ხმით დასტირიან. დაკრძალვის შემდეგაც ყოველ შაბათს ან კვირა დღეს მოზარე დედაკაცები თავს იყრიან მიცვალებულის ოჯახში, სატირალი გამოაქვთ და მკედრის ხმალზე დაბჯენით ტირიან, იგონებენ მის ვაჟკაცურ საქმეებს... ტირილის დამთავრების შემდეგ ხმალს მიცვალებულის ლოგინზე დებენ. შეიძლება სამ წლამდე ლოგინიდან აუღებლად ყოფილიყო ეს ხმალი. როდესაც სამგლოვიარო ვადა ამოიწურებოდა, ლოგინს აიღებდნენ, ხოლო ხმალს მიცვალებულის სხვა იარაღთან ერთად კიდებდნენ დედაბოძზე მიკრულს ირმის რქაზე. ამ ხმლის მოვლა შთამომავლობას ევალებოდა. თუ შვილი სახელოვანი მამის ხმლის ტარების ღირსად არ სცნობდა თავს, ამ ხმალს წელზე არ შემობამდა. ზოგჯერ კი ბრძოლებში სახელგანთქმული გმირის ხმალს ლაშარის ჯვარს სწირავდნენ. ლაშარის ჯვარს მიაბარეს სწორედ გმირი ბათურის ლეგენდარული ხმალი⁹.

ხმალთან ერთად ხალხურ ჩვეულებაში გამოიყენებოდა აგრეთვე ხანჯალი, კერძოდ მისი შევერცხლილი ნაწილი. როგორც წესი, მთიელთა შორის ფართოდ იყო გავრცელებული ძმად გაფიცვის წესი. ძმად გაფიცვას ხშირად ჰქონდა ადგილი ორი მეგობრის შერიგებისა და მათ შორის სამუდამოდ განმტკიცებული მშვიდობიანი ურთიერთობის ნიშნად. ასე მოიქცნენ ვაჟას ერთ-ერთი პოემის გმირებიც, გოგოთურ და აფშინა. გზად მიმავალ გოგოთურს წინ გადაუდგა ყაჩაღი აფშინა. აფშინამ გოგოთურს ყველაფერი მოსთხოვა. ამ უკანასკნელმა განგებ დაუთმო და შემდეგ ყაჩაღი უცბად შებოჭა. აფშინამ სთხოვა შერიგება, იარაღის უკან დაბრუნება და ფიც-ვერცხლის ჭამით ძმად გა-

⁹ ბათურის ხმალი (თქმულება), რჩეული, 1957.

ფიცვა. გოგოთურიც რიგდება, იმ პირობით, თუ აფშინა ყა-
ნაღობაზე ხელს აიღებდა. ძმობა-მეგობრობის ნიშნად,

„აფშინამ ხანჯრის ბუნიხა
ვერცხლი არაყში ჩათაღა.
ორთავე დალიეს ერთადა,
ორივემ ყანწი დაღია.
იფიცნეს. ეხლა ძმანია,
ვით ერთი დედის შვილები.
ახლა უმღერეს ზედაცა
ერთურთს სამღერი ტკბილები,
მემრე წაეიდნენ ცალ-ცალკე
თავე-თავის გზაზე გმირები“¹⁰.

პოემა „ძაღლიკა ხიმშიკაური“ არა მარტო იმ მხრივია
საყურადღებო, რომ იქ ხმლის მაგიურ დანიშნულებაზეა
ლაპარაკი, არამედ იქვეა აღბეჭდილი სოფიური ცნობა ია-
რალის მოვლა-მოხმარებაზედაც. მაგალითად, ავტორი აღ-
წერს რა ომში წამსვლელთა მზადების მომენტს, წერს:

„სოგი ჰლესავენ ფრანგულებს,
სხვანი შუბებსა სწვერავენ.
მხცოვანი ხავსიანები
ჯაჭვის პერანგებს ჰკერავენ“¹¹.

აქვეა აღწერილი მეომრის შეიარაღება. კერძოდ ხიმ-
იკაურზე ნათქვამია:

„უმშვენებს წელსა დაშნაი
ფარს დაუფარავ გვერდია“¹².
ამასთან ერთად გმირმა
„თავს დაიბურა ჩაჩქანი,
ტანთ რა ჩაიცვა რკალია
ჩამოიკიდა წელზედა

¹⁰ „გოგოთურ და აფშინა“, რჩეული, თბ., 1957, გვ. 123.

¹¹ ძაღლიკა ხიმშიკაური, ტ. IV, ტფ., 1932, გვ. 122.

¹² იქვე, გვ. 125.

რადაც ნადურნი ხმალია,
სპილოს ტრიანი ხანჯარი,
ასპინძას ნაშოვარია“¹³.

ხმალს აუვასებდნენ მისი ხარისხისა, ფხისა და „ჯიშის“ მიხედვით. ესაა მხედველობაში მიღებული პოემის შემდეგ ადგილში:

„აჰა, ჩემ ხმალი შაიბი,
შენის ფრანგულის ჯიშისა.
ამისას რითა სჯობია
ფხა და სიმკერივე იმისა“¹⁴.

ვაჟა სათანადო ცნობას გვაწვდის თოფის ღირებულებისა და მასთან ერთად ხმლის თავისებურებაზედაც. თოფის წინაპრად ვაჟა აღიარებს მშვილდ-ისარს, როდესაც „მოკეეთილის“ ერთ-ერთი გმირის პირით გვაუწყებს: „ჩვენს მამა-პაპას მშვილდ-ისარი, ბოძალდი ჰქონდა თოფად“¹⁵. ფშაეში თოფი ღირდა „ოცი თოხლი და ათი მამგე ცხვარი“¹⁶. თოფის ხარისხი დამოკიდებული ყოფილა მისი დამზადებისათვის საჭირო მასალაზე – რკინის თვისებაზე. უპირატესობა ჰქონია ხირიმს, ხოლო შემდეგ ე. წ. „გვარშარეულ ჩარმას“, რაზედაც მეტყველებს შემდეგი სიტყვები:

„თოფჩი თოფი სჯობს ხირიმი,
მემრ ჩარმა გვარშარეული“¹⁷.

ვაჟას იქვე სქოლიოში აქვს განმარტებული, რომ „გვარ-შერეული“ – სხვა არაფერია თუ არა „ნარევი გვარისა“, ე. ი. იგულისხმება სხვადასხვა მასალით ნაკეთობა, ანდა სხვადასხვა სისტემის თოფთა ელემენტების ამ სახე-

¹³ იქვე, გვ. 127.

¹⁴ იქვე, გვ. 126.

¹⁵ „მოკეეთილი“, რჩეული, 1953, გვ. 211.

¹⁶ იქვე, გვ. 211.

¹⁷ იქვე, გვ. 211.

ობაში შერწყმა. რაც შეეხება „ჩარმას“, ვაჟას განმარტებით ის „ძველებური თოფია ერთგვარი“¹⁸.

ხალხმა საკუთარი შეხედულება შეიმუშავა თოფის საბრძოლო თავისებურებებზედაც. ვაჟას „მოკვეთილში“ მოყავს ერთი ასეთი ლექსი:

„თოფმა სთქვა – ჩემსა წამალსა
შვიდ-პირად უნდა დუღილი,
- შორს ვიცი კაცის სიკედილი,
ზედ ვიცი ჭექა-ქუხილიო“¹⁹.

მთიელი ვაჟკაცი სწორედ თოფის ამ თვისებებში ხედავს უარყოფით მხარეს და ვაჟაკობის გამოსაცდელ იარაღად ხმაღს თვლის. ამის შესახებ „მოკვეთილში“ ვკითხულობთ: „თოფით ომს ღაზათი კი აქვს, მაგრამ ტყვია ოხერი ბევრს კაი ყმას აფუჭებს წინასწრობით. სწადიან თავი სცადოს, მაგრამ სანამ საქმე საქმესე მიდგება, სანამ მკლავს გაჰრჯის, მანამდე ჰკლავს. ვაჟკაცის საცდელი ხმაღია, მკლავიც ხმაღში გამოჩნდება და გულისც“²⁰.

როდესაც ცეცხლმსროლელი იარაღი საქართველოს მთიანეთშიც ვრცელდება, შეიარაღების კომპლექსში ორივე სახეობა ერთდროულადაა წარმოდგენილი. ამის შესახებ საინტერესოა ვაჟას ერთ-ერთი მოთხრობის შემდეგი ადგილი: „წელზე ერტყა ღიდი ხანჯალი, ვერცხლის ყაწიმებით მორთულ ქამრით ქართული ხმაღი; წელზე გარჯობილი ჰქონდა დამბაჩა და მხარზე გადაგდებული თოფი. მუდამ გულისპირს უმშვენებდა სასრაფო, ყვითელი თითბრის მასრებითურთ; ეს მასრები ვარშავის შიბით იყვნენ ერთმანეთზე გადაბმულნი, – და შავი რქის საპირისწამლე, რომე-

¹⁸ იქვე, გვ. 211.

¹⁹ იქვე, გვ. 211.

²⁰ იქვე, გვ. 211.

ლიც პირდაპირ შესწერებოდა სასწრაფოს და მოსაშეკლებლად მუდამ მზად იყო²¹.

ამასთან შედარებით უფრო ძველი ვითარების ამსახველი უნდა იყოს პოემა „მოხუცის ნათქვამი“, რომლის მიხედვით ირკვევა, რომ ძველად ბრძოლაში გაწვევის მიზნით სოფელი სოფელს ბუკითა და ნაღარით უხმობდა. სოფელთა შორის კავშირს ამყარებდნენ მთებში მყოფი გუშაგები. ომში გამოიყენებოდა ბუკი, ნაღარა, საყვირი და ბაი-რალი, ხოლო მემრძოლნი „რკინას იცომენ ტანზედა, თაფზედ მუზარადს იღვამენ“... ისინი შემოკვალთულნი არიან ჩოხებში და ხმარობენ გველისპირულ ფრანგულებს. მათ წინ უძღოდა თეთრწვერა ხევისბერი დროშით ხელში, ხოლო ომში გასტუმრებისას ქალები ფერხულს აბამდნენ და გმირებს სიმხნევეს მატებდნენ²².

დასასრულ უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი მთიელები ჩხუბში ხმარობდნენ საცერულებსაც. საცერული თითებზე შემოსაცმელი იარაღია წვეტიანი კბილებით. ვაჟა საცერულებით ჩხუბს აღწერს მოთხრობაში „სცენა მთაში (ხეესურების ცხოვრებიდამ)“. მაგრამ აქ მხოლოდ ისაა აღნიშნული, რომ მთიბლებმა საცერულებით იჩხუბეს, ხოლო თვით ეს აიარღი აღწერილი არა აქვს.

ძირითადად ამ სახის ცნობებია გაფანტული სამოსისა და იარაღის შესახებ ვაჟას ნაწერებში. რასაკვირველია ეს მონაცემები ხსენებულ საკითხზე სრულ პასუხს არ იძლევა, მაგრამ ინტერესს მოკლებული მაინც არ არის. ყოველ შემთხვევაში სამოსისა და იარაღის ისტორიის შესწავლით დაინტერესებულ პირს ეს ცნობებიც გარკვეულ დახმარებას გაუწევს და საკითხისადმი ჩვენი ყურადღებაც ამან განაპირობა.

²¹ შალვას ნანახი ხატი, ტ. V, გვ. 159.

²² მოხუცის ნათქვამი, ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 8-12.

6. საოჯახო ყოფა

ეთნოგრაფიულ წერილებსა და მხატვრულ ნაწერებში ვაჟა აღწერს მთიელთა საოჯახო ყოფის ზოგიერთ თავისებურებას. ამ აღწერილობათა მიხედვით ფშავის ძველი ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის დამახასიათებელი ჩანს დიდი ოჯახების არსებობა. ასეთი ოჯახში 40-60 სული ცხოვრობდა¹, ზოგიერთ შემთხვევაში კი მთელი გვარიც კი ერთ ჭერქვეშ ბინადრობდა. საამისო საბუთად ვაჟას ხალხურ გადმოცემებთან ერთად მიაჩნია მატერიალური კულტურის ისეთი ძეგლები, როგორიცაა აკლდამები, მისი დაკვირვებით, „ძველად რომ ოჯახები დიდი იყო და მოელს გვარს შეიცავდა, ამას დღეს დოღმენები (აკლდამები) ამტკიცებენ, – საგვარეულო სამარე, სადაც მოელი ოჯახის წევრები იმარხებოდნენ“².

ვაჟას მოღვაწეობის ხანაში ამგვარი ოჯახების დაშლა-დანაწილების პროცესი უკვე დამთავრებული სჩანს და მათი სეგმენტაციის შედეგად უკვე პატარა ოჯახებად ცხოვრების წესი დამკვიდრებულია. აღნიშნული ვითარების დამადასტურებელია გაზეთ „ივერიაში“ 1888 წელს გამოქვეყნებული ინფორმაცია: „ფშავში ძველად დიდი ოჯახები იყო. დღეს ამ ოჯახების მსგავსი აღარ მოიპოვება“³. ე. ი. დიდი ოჯახების არსებობა ვაჟას დამოწმებული აქვს ხალხური გადმოცემების მეშვეობით, რაც იმისი მაჩვენებელია, რომ იგი ძველი ყოფისათვის იყო დამახასიათებელი და მთაში კაპიტალიზმის შეჭრასთან დაკავშირებით ირღვევა.

ფშავში, ისევე, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეების ძველ ყოფაში, „მამა იყო ოჯახის თავი, იმისი ნება ყველა ოჯახის წევრისათვის კანონი იყო. იმისის ბატონო-

¹ ფშაველები (ეთნოგრაფიული მასალა), ტ. VII, გვ. 137.

² იქვე, გვ. 137.

³ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 63.

ბის უღელი ყველას ერთნაირად ედგა კისერზე⁴. ე. ი. ოჯახის საერთო ხელმძღვანელად და ყველაზე დიდი უფლების მქონე პირად ითვლებოდა უფროსი მამაკაცი, რაც პატრიარქალური ოჯახის თავისებური გადმონაშთის სახით ფშაველთა საოჯახო ყოფასაც შემოუნახავს მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს მხოლოდ მამაკაცი განაგებდა ოჯახის ყველა საქმეს. „დიდს ოჯახში დედაკაციც ბევრი იყო. ამ დედაკაცების სიმრავლემ დაბადა „დიასახლისობა“. დიასახლისის (დედა სახლისა) მოვალეობა იყ: სახლის დაგვა, დაწმენდა, პურის დაფქვა, სასმელ-საჭმლის მომზადება და სხვ. დიასახლისი ერთის წლის ვადით ღებუოდა“⁵.

როგორც აქედან ჩანს, ოჯახის მართვა ძირითადად მამაკაცს ეკისრებოდა, ხოლო საქალებო საქმეებს დიასახლისი განაგებდა. ასეთივე ვითარება მოწმდება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც (სვანეთი, ხევი, თუშეთი, ქართლის მთიანეთი), ოღონდ ერთი განსხვავებით. დიასახლისობა ფშავში ან მთიულეთ-გუდამაყარში თუ მორიგეობით ხასიათს ატარებდა, ზოგიერთ კუთხეში დიასახლისობა ოჯახში ყველაზე ხნიერი დედაკაცის მუდმივ უფლებას შეადგენდა. მაგალითად, მოხვეის ოჯახში დიასახლისობდა წლოვანებით უფროსი ქალი და ის ხელმძღვანელობდა რძლების საქმიანობას, რძლებისა რომელთაც თავიანთი ასაკის შესაბამისად ეკისრებოდათ საოჯახო საქმის შესრულება. ფშავის მაგალითზე კი ვაჟამ ხვეისგან განსხვავებული და მთიულეთ-გუდამაყარის ძველი ყოფისათვის ნიშანდობლივი ჩვეულების აღწერა მოგვცა. ეს ვითარება საყურადღებოა ერთი გარემოების გამოც. ხნით უფროსი დედაკაცის სიკვდილამდე უცვლელად ყოფნა დიასახლისად უფრო ძველი მოვლენა და დიდი ოჯახის ნიშანდობლივი

⁴ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 62.

⁵ იქვე, გვ. 63.

თვისება უნდა იყოს, ხოლო დიასახლისობაში მორიგეობის შემოღება უკვე დიდი ოჯახის რღვევის საფეხურზე გაჩენილ წესად გამოიყურება. თუ პატრიარქალურ ოჯახს ერთმმართველობა საგრძნობლად ახასიათებდა და ერთ-ერთ ასეთ მმართველს საქალბო საქმეში ხნიერი დედაკაცი წარმოადგენდა, მისი დაშლის საფეხურზე უკვე სადიასახლისო უფლების მორიგეობით გამოყენების ფაქტთან გვაქვს საქმე. ამდენად, ფშავეში უფრო რელიეფური სიცხადით აშკარავდება დიდი ოჯახის დაშლის პროცესი და მისი რღვევა იქ უფრო ადრე დაწყებული ჩანს, ვიდრე ხევში. ამის მანვენებელია ისიც, რომ ვაჟა თავისი ეპოქის ფშავეში ასეთ ოჯახებს ვეღარ ხედავს, მაშინ, როდესაც ფშავეის მეზობელ კუთხეებში, კერძოდ ხევში, იმდროისათვის ისინი არსებობას განაგრძობდნენ.

ვაჟას დაკვირვებით, თავის საქმესე განპიროვნებულნი იყვნენ არა მარტო ოჯახის უფროსი მამაკაცი და დიასახლისი, არამედ ოჯახის სხვა დანარჩენი წევრებიც. შრომის განაწილება ხორციელდებოდა სქესობრივ-ასაკობრივი პრინციპით. უფროს-უმცროსობას აქ განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა და ყველა საკითხში შეთანხმება ამის შესაბამისად ხდებოდა. „ვისაც უფროსის სიტყვა არ ესმისო, იმის ვენახს არ ესხმისო“⁶, იტყოდა ძველი ქართული და სახელდობრ ფშაველიც. უფროსის სიტყვა უმცროსისთვის კანონი იყო და უმცროსს უყოყმანოდ უნდა შეესრულებინა. ოჯახში შრომა ძმებს შორის არსებული მდგომარეობის შესაბამისად იყო განაწილებული. „ორი ძმა რომ იყოს ოჯახში, ერთი მიდის ცხვარში, თრიალეთს და შირაქსა, მეორე უფლის შინაურობას, – თავისსა და ძმის ცოლშვილსა“⁷.

ამავე წერილში ავტორი იძლევა რა მამაკაცისა და დედაკაცის საქმიანობის დახასიათებას, ერთგვარ წარმოდ-

⁶ პაპას მსოფლიო ფიქრები, ტ. VI, გვ. 72.

⁷ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 11.

გენას გეაძლევეს ფშაური ოჯახის ეკონომიკურ საფუძვლებზედაც. მისი სიტყვით, ფშაველი მამაკაცი დაუღალავი მუშაა, „იგი ცხოვრობს საქონლით ცხვრით და ძროხით, ხნავს იმდენს, რამდენიც მის სახლობას ეყოფა“⁸. ამასთან ერთად იგი ოჯახის არსებობისათვის საჭირო დამხმარე საქმიანობასაც კიდებს ხელს. „ფშაველს თუმც უყვარს შინ ყოფნა და ზამთრობით ცეცხლის პირას დიდხანს სიფხიზლე და ფანდურით შექცევა, მაგრამ სარგებლობის გულისთვის მიდის აქეთ-იქით. ამ მოკლე ხანებში ფშაველებმა იწყეს სიარული სამუშაოდ კავკასს; აგრეთვე ჩადიან კახეთს, იქ ჰხევენ ხის ჯამებს, ხონჩებს, ტაბაკებს, ვარცლებს, რომლებსაც ჰყიდიან და თვითონაც ჰხმარობენ“⁹.

ანალოგიურ სურათს გვიხატავს ვაჟა ეთნოგრაფიულ მოთხრობაშიც¹⁰, ხოლო ერთ-ერთი ნაწარმოების გმირს ათქმევინებს: „ფასი ხის ავეჯისა განიხრული იყო, ფულზე არც კი ვყიდდი... ჯამი თუ ხონჩა რამდენ პურსაც ჩაიტევდა, იმის ფასი ის იყო“¹¹.

მოტანილი ცნობების მიხედვით აშკარაა, რომ ფშაველთა ძირითად საარსებო საშუალებას მესაქონლეობა და მიწათმოქმედება წარმოადგენდა, მაგრამ სახნავი მიწების ნაკლებობა გლეხებს საშოვარზე გასელას აიძულებდა. ეს თავის მხრივ იწვევდა შინამრეწველობის (ზოგიერთი დარგის) განვითარებას, რაც ოჯახის არსებობის ერთ-ერთი ეკონომიკური წყაროს როლს ასრულებდა.

ყოველივე ამასთან ერთად ვაჟას არ გამორჩენია მხედველობიდან ფშაველი ქალის, როგორც მამაკაცის მხარდამხარ მებრძოლი მშრომელი ხელის დიდი როლი. პოეტის მართებული შენიშვნით, „სახლისთვის შრომა, მუ-

⁸ იქვე, გვ. 11.

⁹ იქვე, გვ. 11.

¹⁰ ფშაველი და მისი წუთისოფელი, ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 37.

¹¹ ახალი წელი ფშავეში (ბეჟანის ნაამბობი), ტ. VI, გვ. 191.

შაობა მარტო კაცს არ ეკუთვნის, მამაკაცს გვერდს უდგა დედაკაცი თითქმის ყველა საქმეში და ვაჟიკაცურად, კაცთან ერთად, ეწევა ცხოვრების უღელს: მკაში, ლეწვაში, ხენაში, შეშის მოტანაში. ის არის ნამდვილი მეუღლე კაცისა. დედაკაცი იკიდებს შეშის ტვირთს და წინდის ქსოვით ორი ვერსის სიშორიდან მიაქვს სახლში. დედაკაცს, გარდა კაცურის შრომისა, აქვს თავის სადედაკაცო საქმეცა, – ის ქმარს და შვილებს „თავის ხელით აცმევს“, როგორც თვითონვე ამბობს; მხოლოდ საპერაგის და საახალუხის ყიდვა სჭირდება. დედაკაცი ქსოვს ფარდაგებს, წინდებს, ხურჯინებს, ფლასებს, შალებს, სთელავს ნაბდებს... პურის გამოცხობა, საჭმლის გაკეთება და შინაურობის მოვლა ხომ ყველგან დედაკაცის ვალია“¹².

ფშაველი ქალის ასეთი შრომისუნარიანობა და გამძლეობა მით უფრო დამაჯერებელია, რომ იგი „არის მაგარი და გაუტეხელი, კლდეებთან და ბუნებასთან ბრძოლის გამო. მისი ხასიათი არის ნაწრთობი. ამიტომ სახლში მამაკაცის უყოლობა ისე არ დააწიოებს ოჯახს, როგორც ბარად მოხდება; დედაკაცი თუ დაქვრივდა, თვითონ დადგება გუთნისდელად და თავის მარჯვენით დაარჩენს ობლებს“¹³.

სადედაკაცო ხელსაქმის ჩამოთვლასთან ერთად ვაჟა იმასაც აღნიშნავს, რომ ეს მარტოოდენ ფშავისათვის არ იყო დამახასიათებელი. „ყველა ეს ხელობა ძველს დროში ჩვენს ქალებს სცოდნიათ, რადგან რუსთველს მოჰყავს ამის დამადასტურებელი, ცხოვრობიდან ამოგლეჯილი სურათი, როდესაც ის ადარებს მხდალს, ლაჩარს კაცს ქსლის მბეჭველს დედაკაცსა: „კაცი ჯაბანი რითა სჯობს ღიაცსა ქსლისა მბეჭველსა!“¹⁴.

¹² ფშელები, ტ. VII, გვ. 9.

¹³ იქვე, გვ. 11.

¹⁴ იქვე, გვ. 9.

შ. რუსთაველის დამოწმებით ვაჟამ ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ საქართველში ხალხურ ფეიქრობას შორეული წარსულიდან მომდინარე მდიდარი ტრადიციები ჰქონდა. ამაზე მეტყველებს სათანადო ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მონაცემებიც, რომელთა აქ განხილვა შორს წაგვიყვანდა. მხოლოდ გვინდა შევნიშნოთ, რომ ფშავეში ესოდენ მაღალ დონეზე განვითარებული ხალხური ფეიქრობა მარტოდენ ოჯახის წევრთა შემოსვის საჭიროებით არ უნდა ყოფილიყო განპირობებული. ფშაველი ქალის ხელით ნაწარმს ბაზარში დიდი გასავალი უნდა ჰქონოდა და, რამდენადაც ეთნოგრაფიული მონაცემებიდანაც ჩანს, ჰქონდა კიდევ. ვაჟა ამის შესახებ არაფერს ამბობს, მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია ფშაველი მამაკაცის მიერ დამზადებულ ხის ჭურჭელს ვაჟას დროის ბაზარზე გასავალი ჰქონოდა, ხოლო ფაქიზი გემოვნებით ნაკვეთი, მატყლის ძაფით მტკიცედ ნაქსოვ-ნაქარგი და მიდრულად ორნამენტირებული ფარდაგები, ხურჯინები, შალები თუ წინდები კი ოჯახის ფარგლებს არ გასცილებულიყო. ქალის მიერ შექმნილი ამგვარი სახის პროდუქციაც ოჯახის შემოსავლის ერთ-ერთ დამხმარე წყაროდ უნდა მივიჩნიოთ.

დამოწმებული სტრიქონებიდან საყურადღებოა ერთი გარემოებაც. ვაჟა როდესაც აღნიშნავს, რომ დაქვრივების შემთხვევაში ფშაველი ქალი ოჯახს უმამკაცობას არ აგრძნობინებსო, ივარაუდება პატარა ოჯახის არსებობა. ასეთ ოჯახში შესაძლებელია მხოლოდ ერთი მამაკაცი ყოფილიყო და მისი გარდაცვალების შემდეგ გუთნისდებობაც ქვრივ ქალს დაჰკისრობოდა. მაგრამ ყოველად წარმოდგენილი იყო ქალის ამ მდგომარეობაში ჩაყვარდნა დიდ ოჯახში, ვინაიდან იქ რამდენიმე მამაკაცი ტრიალებდა, რაც ქალის გუთნისდებობას თავისთავად გამორიცხავდა.

შესაძლებელია ვაჟამ ეს მომენტი ვერ გაითვალისწინა და არ აღნიშნა, თუ როგორ სოციალურ გარემოში იყო შესაძლებელი ქალის მიერ მძიმე სამამაკაცი საქმის შესრუ-

ლება, მაგრამ ერთი რამ კი მაინც ნათელია - პოეტმა ამით დაგეანახა ფშაველი ქალის განსაკუთრებული როლი საოჯახო ყოფაში. მას სხვა სტატიაშიც აქვს მითითებული, რომ ფშაველი ქალის დიდი შრომისმოყვარეობა და მამაკაცისაგან დამოუკიდებელი საქმიანობის ღირსეულად გაძღოლა მამაკაცს მასზე ბატონობის საშუალებას უსპობდა. ამასთან დაკავშირებით საჭიროა გავეცნოთ ვაჟას საინტერესო მსჯელობას:

„ფშაველ დედაკაცზე არ შეიძლება ითქვას, ვითომც ის მონებაში იყოს მამაკაცის მიერ. თავისუფლებას მოკლებული. პირიქით დედაკაცს ეს თავისუფლება მეტიც მოსდის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მამაკაცზე რამდენადაც დამოკიდებულია მისი თავისუფლება, თავზე საყრელიცა აქვს. ცხოვრების პირობები ჰქმნის დედაკაცისათვის ამ თავუფლებას მამაკაცის დაუკითხავად. ცხოვრება ფშაველისა ისეა მოწყობილი, რომ დედაკაცი უეჭველად თავისუფალი უნდა იყოს, მუდამ თავის სიტყვისა და თვალ ქვეშ დიაცის ყოფნა ყოვლად შეუძლებელია. ერთ მხარეს რომ ქმარი წავიდეს საქმეზე, მეორე მხარეს დედაკაცი მირბის, არ შეიძლება უამისოდ. წლობით, ორ წლობით, უხდება ხშირად ქმარს, როგორც მწყემსს, ოჯახს გარეთ ყოფნა. ამ დროს დედაკაცი მარტოა რჩება ოჯახში და როგორც მისი ჭკვა და გონება გასჭრის, ოჯახის საქმეს ისე აწარმოებს. საჭიროა, ერთის და ორი დღის სავალზე დაახტება ცხენს და მიდის მგზავრად მარტოკა, იმას არც სცხენიან, არც ეშინიან“¹⁵.

ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობის შესახებ მოცემული ეს მსჯელობა უაღრესად საყურადღებოა და ალბათ მართებულიც, ოღონდ აქ გათვალისწინებული არ არის ქალის ამგვარი უფლებების ასპარეზი. ფშაველი დედაკაცი ასეთ მდგომარეობაში როგორს სოციალურ გარე-

¹⁵ ფშაველები (ეთნოგრაფიული მასალა), ტ. VII, გვ. 144.

მოში იმყოფებოდა - დიდი ოჯახის ფარგლებში თუ პატარაში - აი ეს კითხვა უსათუოდ იბადება ამ ამონაწერის გაცნობისთანავე. თუ აღნიშნულ ვითარებას წარმოვიდგენო პატარა ოჯახის ფარგლებში, ქალის ასეთი მდგომარეობა გამართლებულია, საქმის ინიციატორი ცხადია ის იქნებოდა ქმრის სახლში არ ყოფის დროს. მაგრამ ქალის ასეთი დიდი უფლებები და პასუხისმგებლობა გამორიცხებულია დიდი ოჯახის შიგნით, თუნდაც ეს ოჯახი მეცხვარეობაზე ყოფილიყო დამყარებული. ხევშიც იყო მეცხვარეობა, მაგრამ ცხვარში წამსვლელთ გარდა ოჯახში „შინაის კაცებიც“ რჩებოდნენ, მარტო ქალზე არ იყო დაწოლილი საქმე.

ვაჟა-ფშაველას ნაწერების მიხედვით საოჯახო ყოფაში ქალის როლი მარტოოდენ მისი საქმიანობით არ განისაზღვრებოდა. ის აქტიურ მონაწილეობას ღებულობდა გარკვეულ ჩვეულებებსა და რელიგიური დღესასწაულების შესრულებაში, რაც ნაწილობრივად საქორწინო ურთიერთობის მიმოხილვასთან დაკავშირებითაც იჩენს თავს.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ქალს არა მარტო გათხოვებადვე მოეთხოვებოდა სათანადო მორალურ სიმაღლეზე ყოფნა, არამედ ახალ ოჯახშიც. იგი პირველ რიგში ვალდებული იყო შუბლგახსნილი შეხვედროდა სტუმარს. გარუნიველად ასაკისა, ყველა დადგეკაცი სტუმარს ვეხზე ადგომით უნდა მისალმებოდა, ხოლო შემდეგ ღირსეულად გამასპინძლებოდა. ეს კარგად ჩანს ვაჟას ისეთი ნაწარმოებებიდან, როგორიცაა „სტუმარ-მასპინძელი“ და „მოკეთილი“. არამც თუ რძლები, არამედ სიბერისაგან დაუძლურებული მოხუციც კი ბოდიშს უხდის ოჯახში შემოსულ კაცებს ფეხზე აუდგომლობის გამო: „უკაცრავად, შეიღებო, მე კი ფეხზე ვერ აგიდგებით: სიბერე ძნელი ყოფილა“¹⁶. ასაკის განურჩევლად ფეხზე ადგომა რომ წესად მიღებული

¹⁶ „მოკეთილი“, რჩეული, 1953, თბ., გვ. 213.

ღი არ ყოფილიყო, ცხადია, მოქრისს ახალგაზრდებთან საბოდიშო არა ექნებოდარა.

ვაჟას ნაწერების მიხედვით, გარკვეული რეჟიმის დაცვა ევალებოდა ოჯახში მყოფ ქალს მენსტრუაციისა და მშობიარობასთან დაკავშირებით. ფშაველთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში დიდხანს შემონახული ჩვეულების თანახმად, „მეთევეურობის თუ წიდოვანების დროს დედაკაცი გაჰყავთ სახლის გარეთ, ცალკე აგებულს სახლში (ქოხში), ან გომურში. დედაკაცი იქ უნდა იყოს, მანამ არ მორჩება. მერე იბანებს და ისე შედის საჯალაფო სახლში. მშობიარე დედაკაცს ფშაველი ქოხს გაუკეთებს სადგომს სახლზე კარგა მოშორებით, და გაიყვანს დედაკაცს იქ, რადგან საჯალაფო სახლში შვილის შობა სახლის გაუწმინდურებად, „შელახვად“ მიაჩნია“¹⁷.

ვაჟა ამავე წერილში ერთხელ კიდევ აღნიშნავს, რომ მშობიარეს ხალხი უწმინდურად თელის და თვით დედაკაცებიც კი მას საჭმელს ქოხის სარკმლიდან აწოდებენო. „დედაკაცი უწმინდურად ითვლება შვიდს კვირას“¹⁸, რაც ვაჟას განმარტებით, მოსეს კანონთან თანხმობაშია. ვაჟას კონცეფციით, რაკი „ბიბლია“ ამბობს, რომ მშობიარე ქალი „არა წმინდა იყოს შვიდ დღეს“, ხოლო ფშაველს ამის მსაზღვრელად 7 კვირა აუღია, აღნიშნული ჩვეულება თითქოს ხატების თაყვანისცემისა და ხვეისბერობის ანალოგიურად ებრაული რჯულის წესებიდანაა გამომდინარე¹⁹.

ვაჟას ამ შეხედულებას ვერ გავიზიარებთ, რადგან მშობიარობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, ქართული ხატობა თუ ხვეისბერობა უფრო ძველი ჩანს. ვიდრე ე. წ. „მოსეს კანონი“. აღნიშნული რწმენის ახსნა პირველ რიგში უნდა ხდებოდეს წარმართული რელიგიის

¹⁷ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 10.

¹⁸ იქვე, გვ. 11.

¹⁹ იქვე, გვ. 11.

გადმონაშთების შესწავლის ფონზე და მხოლოდ ამის შემდეგ იქნება შესაძლებელი ქრისტიანულ მოძღვრებასთან პარალელების დაძებნა. რაც შეეხება მსგავსებასა და ანალოგიებს, ასეთი რამე გამორიცხული არ არის, ვინაიდან ქრისტიანობის განვითარება საქართველოში წარმართობის ნამსხვრევებზე ხდებოდა და ძველი რელიგიის გადმონაშთები ახალ იდეოლოგიაში ხშირად თავისებური სახით შეიწოვებოდა. მოულოდნელი არც ის უნდა იყოს, რომ თუ ამა თუ იმ საკითხის გაგებაში ორი სხვადასხვა იდეოლოგია ერთმანეთისაგან დაუმოუკიდებლად ერთმანეთს შეხედნენ. ყოველგვარი სესხების გარეშე. ამდენად, ფშაველთა ყოფაში ქალის პიგიენასთან დაკავშირებულ წარმოდგენათა წარმოქმნის პირველ წყაროდ მაინცდამაინც „მოსეს მოძღვრების“ აღიარება არ იქნებოდა გამართლებული. ამგვარ მოვლენათა გარკვევისას პირველ რიგში გასათვალისწინებელია ადგილობრივი რწმენების ფესვები და ხალხური გააზრებანი.

ამ საინტერესო საკითხს შეეხო პოეტი თავის მეორე წერილშიც და აქაც აღნიშნული ჩვეულება ებრაულად მიიჩნია. იქვე დასძინა: „ამგვარ მოვლენათა ახსნა ხომ ჩემი საქმე არ არის, როგორც საეთნოგრაფიო ცნობათა მწერლობა“²⁰. მწერალს მართლაც ვერ მოეთხოვთ ყოველ საკითხში ჩადრმავეებას და ზუსტ ეთნოგრაფიულ განმარტებას. მის მიერ მასალის ამ სახით წარმოდგენაც კი უდავოდ დიდი წვლილია ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიის იმ ეტაპზე, როდესაც ვაჟა სხვა ქართველ მოღვაწეებთან ერთად ამ დარგის განვითარების საქმეს ასე გულმოდგინედ ემსახურებოდა. მარამ არ შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ ამავე წერილის სხვა ადგილი, სადაც ფაქტობრივი მასალაცაა წარმოდგენილი და მისი ახსნაც. ვაჟა

²⁰ ფშაველები (ეთნოგრაფიული მასალა), ტ. VII, გვ. 138.

წერს: „წინაშე ოჯახისა და ნათესავისა დედაკაცი დიდს ეალს იდებს კისრად, ოჯახისა ის დიდი მონაა; იმას ჩანერგილი აქვს ღრმად გულში და თავში, რომ ოჯახი წმინდათაწმინდაა, კერა წმინდა ტრაპეზია, სადაც შეიწირების მსხვერპლი (კოცხალთა სადღეგრძელოდ და მკედართა მოსახსენებლად. ამიტომ იგი მეთევეურობისას (ბოსლობა და მშობიარობის დრო) ორმოც დღეს სტოვებს ოჯახს, რათა გაწმენდილი და განბანილი შევიდეს ოჯახში და არ შებღალღოს მისი სიწმინდე: ერთის შეხედვით ეს უკულტურობად მოეწევენება ყველას პირველ შეხედვით, მაგრამ თუ ღრმად ჩაუკვირდება საქმეს და თვით ფშაველების ცხოვრებას, ეს არ გაუკვირდება. მკითხველმა უნდა გაითვალისწინოს ის გარემოება, რომ თვითვეულ ოჯახში 40-60 სული ცხოვრობდა ძველ დროში, ათასი მიმსვლელი და მომსვლელი უსათუოდ ეყოლებოდა ოჯახსა და მაშასადამე მელოგინე დედაკაცის ყოლა ოჯახში, ბავშვის ტირილი და სხვა, არ იქნებოდა სასიამოვნო არავეისთვის. ოჯახში შეიძლება ორი და სამი მელოგინეცა ყოფილიყო, მაშინ ხომ არა მარტო სტუმარი შეწუხდებოდა, თვით მინაურებსაც დაამწუხებდა ამოდენა ბაღლების ღრიანცელი“²¹.

ეს ამონარიდი ერთხელ კიდევ ადასტურებს ფშავის ძველ ყოფაში დიდ ოჯახებად ცხოვრების წესად არსებობას. რაც შეეხება მელოგინე დადაკაცის 40 დღით სახლიდან გაცლის მიზეზის ახსნას, არაა დამაჯერებელი თუნდაც იმიტომ, რომ ძირითად მოტივად აღიარებულია ბავშვების ღრიანცელისაგან თავის დაღწევა, ოჯახის წევრებისა და სტუმრებისათვის მყუდროების შექმნის საჭიროება. მაგრამ 40 დღის შემდეგ დედა-შვილნი ხომ მაინც ოჯახს უბრუნდებოდნენ, მაშინ რაღა ეშველებოდათ, რო-

²¹ იქვე, გვ. 137.

გორლა უსრუნველ ყოფდნენ მეუღრობას განა 40 დღის შემდეგ ბაეშეები აღარ იტირებდნენ?

აქვე გასათვალისწინებელია ერთი გარემოებაც. 40 დღით ქალის ამ რეჟიმში ყოფნა ასევე მიღებული იყო ფშავის მესობელ ხევისურეთშიც, სადაც დიდი ოჯახის არსებობა არ მოწმდება. ფშავშიც, დიდი ოჯახის დაშლის შემდეგ აღნიშნული ჩვეულება კვლავ განაგრძობდა სიცოცხლეს. ყოველივე ამის გათვალისწინება გვაძლევს უფლებას აღვნიშნოთ, რომ საკითხის ასხნა ზემოაღნიშნული მოტივით უმართებულოა. სამაგიეროდ მართებული განმარტებაა: „ყოველი ფშაველი თავის სახლს „აწმინდებს“, წმინდად ინახავს, იცავს შებღალვისაგან, ვინაიდან, როგორც მექოსე (40 დღით სახლიდან წასული მშობიარე ე. ი.), ისე მებოსლე (მენსტრუაციაში მყოფი ე. ი.) დედაკაცი უწმინდურად ითვლება“²². ე. ი. აღნიშნული ჩვეულების არსებობას განაპირობებს რწმენა იმის შესახებ, რომ ადამიანის საცხოვრებელი სახლი და მისი კერა წმინდაა, ხოლო მენსტრუაციასა და მშობიარე მდგომარეობაში მყოფი ქალი „უწმინდური“, არსებაა. კერის, როგორც სათაყვანებელი და წმინდა ადგილის შესახებ ლაპარაკია ზემოთ ციტირებულ ამონარიდშიც. თუ ამ ფაქტებს გავითვალისწინებთ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ეს ჩვეულება უკავშირდება კერის კულტს, წარმოდგენას სახლის მფარველი ანგელოზის შესახებ და „უწმინდურთაგან“ მისი შეუბღალავი დაცვის საჭიროებას, სულერთია ეს იქნებოდა დიდ, ხალხმრავალ ოჯახში, თუ პატარაში.

ვაჟას დაკვირვებით ფშაველი ქალში არა მარტო აღნიშნული მდგომარეობის დროს ხედავს რაღაცა განსაკუთრებულს ე. წ. „უწმინდურობას“, არამედ საერთოდ ცრურწმენათა გააზრებით „დედაკაცი „უშმაკის განჩენილია“²³.

²² ფშაველები, ტ. VII, გვ. 138.

²³ ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაურის პოეზიის გამოხატულებით, ტ. VII, გვ. 76.

პოეტი სხვაგანაც გვაცნობს ძველ ფშავში გაერცელებულ შეხედულებას, თითქოს „ღმერთი და ეშმაკი წინაპირველად და-ძმანი ყოფილან“. შემდეგში მათ შორის მომხდარი კონფლიქტის ნიადაგზე ეშმაკი ღმერთს ატმასნებია და ცდილა მისი ყველა კარგი საქმის ნაშლას... რაკი ეშმაკი, ხალხის წარმოდგენით, მდებრობითი სქესისა იყო, „ამითი ასაბუთებს ფშაველი დედაკაცის ეშმაკისგან გაიენას. ამიტომ დედაკაცის პატივისცემა ფშაველისაგან დასაძრახისია. არიან რა ამ საზოგადოებისაგან მიღებულს რწმენის ზემოქმედების ქვეშ მომწყედულნი, ფშაველს ცოლ-ქმარს ცალცალკე აქვთ ლოგინი და ქურდულად უზიარებენ ერთმანეთს ალერსს“²⁴.

ასეთი შეხედულების დაბადების წყაროდ პოეტს მიაჩნია ვიწრო ეკონომიკური პირობები, ქალის მეტისმეტი მგრძნობიარობა თუ ფანტაზიისადმი მიდრეკილება.

რელიგიური ცრურწმენისაგან განსხვავებული შეხედულებაა ქალის შესახებ ხალხური პოეზიის მიხედვით. „ლექსებში ფშაველს დედაკაცი გაღმერთებული ჰყავს, ხატით ღოცულობს ამ თმიანს, კბილმძივიან, ვითომ უშმაკის შექმნილს არსებას დიაცს“²⁵. ამასთან ერთად, მთიელი ქალი ფლობს ვაჟკაცურ თვისებებს. იგი გაწაფული იყო ჯირითსა და სროლაში, უშიშრად დადიოდა კლდურ რეებში, მის შეურყენელ ბუნებას ამშვენებდა ე. წ. „სამამაცო ზნენი“. ვაჟას მართებული შეხედულებით, ამ თვისებებით იყო შემკობილი ძველად ქართველი ქალი, მაგრამ პოეტი თავის ეპოქაში ასე გამოწრთობილსა და შემმართებელ ქალებს მხოლოდ საქართველოს მთიანეთშიღა ხედავს: „დღეს ამისთანა ქალებს მთაში თუ შეჰხედებით. ჰხედავთ, უბელო ცხენს შემოხტომია ქალი და მიაქროლებს

²⁴ ფშაველების ამაოდ მოწმუნობანი, ტ. VII, გვ. 53.

²⁵ ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაურის პოეზიის გამოხატულებით, ტ. VII, გვ. 77.

ოღრო-წოდრო ადგილებზე უკრძალავად და მისი ჩიქილა მიფრიალებს ბაირადის კალთებივით“²⁶. ამ თვისებების მატარებელია სწორედ პოემა „ბახტრიონის“ გმირი ქალი ლელა, რომელიც ვაჟკაცურად შეიარაღებული და ცხენზე ამხედრებული შემოერევა მთიელთა ლაშქარში და სამშობლოს კეთილდღეობისათვის ბრძოლას ეწირება.

ქალის ამ ჩიქილას მანდილს მთიელნი განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ. მანდილი წარმოადგენდა ქალის სინდისისა და მისადმი ვაჟკაცთა მოკრძალების ემბლემას. ამიტომაც, რომ ხატში საწირად მისულ მზევინარს (წონთას მიერ მოტაცებული ბახას საცოლვე) ხვეისბერი იანვარა ეუბნება: „ჩიქილა მრუდადა გხურავს, უნდა გაისწორო!“²⁷. ხვეისბერის ამ სიტყვებით ის არის ნათქვამი, რომ ქალმა ადათს უღალატა, დაარღვია მისი სინდისის დამამშვენებელი ქცევის ნორმები და მთიელი კაცის ასეთ მოქმედებაში ხედავს სიქილას მრუდედ დახურვას.

მანდილს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ვაჟკაცების შერკინების მომენტში. ეს კარგადაა ცნობილი მთიელთა წეს-ჩვეულებების ამსახველი ნაშრომებიდან თუ მხატვრული ნაწერებიდან. ქალის მანდილით მოჩხუბართა დაშოშმინება-გაშეველების ჩვეულებას არაერთგზის აღწერენ თვით ქართული მწერლობის კორიფეები ვაჟა-ფშაველა და ალ. ყაზბეგი. ვაჟას შემოქმედებიდან ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა პოემა „მანდილი (ხვესურული ამბავი)“. პოემაში სხვათა შორის აღწერილია მოჩხუბართა შორის მანდილოსანის ჩარევის ეპიზოდი. ორი მოჩხუბარის დამნაშავე ქალი ძნელ მდგომარეობაში ვარდება. იგი ჯერ კიდევ სრულწლოვანი არ არის და ეჭვობს, ვაი თუ ჩემმა მანდილმა ვერ გასჭრასო, რადგან ადათი მხოლოდ სრულ-

²⁶ ორი ამბავი მეფე ერეკლეზე მთაში დარჩენილი, ტ. VI, გვ. 53.

²⁷ „მოკეუთილი“, რჩეული, თბილისი 1953 წ., გვ. 226.

წლოვანი ასულის მანდილს თელიდა პატივისცემის ღირ-
სად. პოემაში ვკითხულობთ:

„ისიც იცოდა, მეშველად,
მანდილი გამოდგებოდა;
დედისგან ჩხუბის წამლად
ბევრჯერ მანდილი ქსმენოდა,
მაგრამ საკუთარ მანდილის
ღირსება არა სჯეროდა.
რადგან ჯერ პატარ იყო,
მის გამოჩენა სცხვენოდა“²⁸.

მაგრამ როდესაც მოსალოდნელი უბედურება თვალ-
წინ წარმოუდგა, ყოყმანს შეეშვა და მათ შუა მანდილის
ჩაგდება გაბედა. მანდილი მეგრძოლთა დაშოშმინების წა-
მალი გამოდგა, ზავად შეიჭრა მათ შორის და ხმლით დაჭ-
რილები გაჰყარა:

„მეგრძოლთ, მანდილის მნახელთა,
ხელი გაუხმათ ხმლებზედა“²⁹.

როგორც ვხედავთ, ქალის მანდილის ამ საქმეში გა-
მოყენება დამოკიდებული ყოფილა მანდილოსანის ასაკზე,
მაგრამ მთიელი ვაჟკაცი იმდენად პატივს სცემდა ქალის
თავსაბურავს და მისადმი ისეთ დიდ მოკრძალებას იჩენდა,
რომ მცირეწლოვანი ასაკის ხელით შუა ჩაგდებულმა მან-
დილმაც კი მეგრძოლებს ხმალი ქარქასში ჩააგებინა.

ოჯახში თუ საზოგადოებრივ ყოფაში ამგვარი წესების
დაცვა მხოლოდ წესიერად აღზრდის შედეგად იყო შესაძლე-
ბელი. ეს ვითარება აქვს ალბათ გათვალისწინებული ვაჟას,
როდესაც თავის ნაწერებში გზადაგზა გაკერით ეხება მთი-
ელთა საოჯახო ყოფაში გაბატონებული აღზრდის სისტემის
ზოგიერთ მხარესაც. ვაჟას დაკვირვებით, ბავშვის ნორმალუ-
რად განვითარების საკითხს ფშაველი ჯერ კიდევ დაბადე-

²⁸ „მანდილი (ხევესურული ამბავი)“, ტ. IV გვ. 1932, გვ. 277.

²⁹ იქვე, გვ. 79.

ბამდევე აქცევდა ყურადღებას. პირველი მისი საზრუნავი იყო ნორმალური და უსიკვდილო მშობიარობა, ხოლო შემდეგ ყმაწვილის სათანადო წერთნა. დედაშვილის გადარჩენისა და ჩვილის საღად დაბადების ძირითად პირობად აქ მიჩნეული იყო მშობიარე ქალის მოძრაობა, შრომა. „ფშაველი ორსულს დედაკაცს არამც თუ აკეთებინებს საქმეს, საჭიროდაც მიიწვია ექიმძიმე დედაკაცის მუშაობა, რომ ყრმა დიდი არ გაიზარდოს და შობა გაუადვილდეს. ამიტომ ხშირად მოხდება, რომ, როდესაც დედაკაცი არის საქონელში, იქ ჰშობავს და ერთის მაგივრად ორი მოუვა სახლში „ჯვალაფთ“. თუ ბაღღმა ყვირილი არ დაიწყო, ვერც კი შეიტყობთ თუ დადაკაცს შვილი ჰყოლია სიკვდილი დედაკაცისა მშობიარობის დროს იშვიათი შემთხვევაა“³⁰.

რაკი ყრმა დაიბადება, ამის შემდეგ, როგორც წესი განსაკორებული ყურადღება ექცევა მის აღზრდას. ვაჟას დაკვირვებით, ბავშვის აღზრდის რეჟიმი, პირველ რიგში, განპირობებულია მთიელთა ეკონომიკური მდგომარეობითა და საზოგადოებრივი ყოფით. როგორც ყველგან, ფშავე-ხევესურეთშიც ბავშვს ცხოვრების მოთხოვნილებების შესაბამის წერთნას აძლევენ. არსებობისათვის საჭირო მძიმე შრომაში ჩაბმული ვაჟას დროინდელი ფშაველი დედაკაცი – „ეს მხნე ნიჭიერი ადამიანი, მოკლებულია მაღალს ცხოვრების იდეალებს“³¹, მას მდგომარეობა უკარნახებს, რათა შვილი გაზარდოს კარგ მესაქონლედ და გუთნისდებად და სრულებითაც არ ფიქრობს მის სწავლა-განათლებაზე, რადგან საამისოდ საჭირო პირობებს ის სავსებით მოკლებულია.

XIX საუკუნის ფშავეში, რომ სწორედ ასეთი ვითარება სუფევდა და ბავშვი ელემენტარული განათლების მიღების საშუალებას სავსებით მოკლებული იყო, ეს კარგად ჩანს თვით ვაჟას ავტობიოგრაფიული ცნობიდანაც: „მამანემს

³⁰ ფშაველები, ტ. III, გვ. 10-11.

³¹ ფშაველები, ტ. III, გვ. 144.

სკოლა თვალთ არ ენახა. „ან-ბანი“ მწეპმსობაში შაესწაფ-
ლა ჩუმად, ქურდულად, რადგან დედ-მამა უშლიდა თურმე
სწავლას: მამა თოფით დასდევდა მოსაკლავად, სწავლა ემ-
მაკეული საქმეაო, მაგრამ მამა-ჩემი თურმე თვისას არ იშლი-
და, განაგრძობდა სწავლას, სწერდა სიპ ქვებზე, რაიც ფშა-
ვის ხეეში მრავალია. ქალაღდს ვინ აღირსებდა ან-კი³².

მიუხედავად ასეთი მდგომარეობისა, ქართველი მთიე-
ლები თავიანთ ენერგიას არ ზოგავდნენ, რათა შეიღები
საზოგადოებისათვის სასარგელო სულისკვეთებით აღე-
ზარდათ. თუ ისინი შეიღებს სკოლაში ვერ აბარებდნენ
სკოლების უქონლობისა თუ უსახსრობის გამო, შრომის
სიყვარულს ზნეობრივ იდეალებს და რაინდულ სულისკვე-
თებას ხომ მაინც უნერგავდნენ. ძველი თაობის წარმომად-
გენლები ახალგაზრდებს ხალასი გრძნობების ეაუკაცებად
ზრდიდნენ, რომელთაც გაცილებით უკეთ შეეძლოთ თავი-
სი ოჯახის, ნათესაობის, მეგობრობისა და სამშობლოს
სიყვარული, ვიდრე ზოგიერთ თანამედროვე „კულტურულ“
ოჯახში აღზრდილ ჭაბუკებს ქართველი მთიელები ახალ
თაობას არა მარტო თავიანთი კარგი მოქმედებით აძლე-
დნენ სასურველ მიმართულებას, არამედ წინაპართა ნაამა-
გარსაც გულდასმით აცნობდნენ. გმირობის ამსახველი ამ-
ბის მოყოლა წესად იყო მიღებული, ხოლო გზადაგზა გო-
ნიერი ანდაზების მოშველიებაც ხომ საჭიროდ მიაჩნდათ.
ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება განვიხილოთ თუნდაც
ეაუას ერთი მოთხრობა, სადაც სწორედ მოხუცის მიერ
ახალგაზრდებისადმი რჩევა-დარიგების სცენაა წარმოდგე-
ნილი. მოქმედ პირად გამოყვანილი პაპა ახალგაზრდებს
სხვათა შორის ასეთი სახის ანდაზას აცნობს: „სიღინჯე
გმობილი სჯობს სინქარესა ქებულსა“, „მოთმინება კაი სა-
ქონელია“, „დედის წინ მორბენალს კეიცს მგელი შესჭამ

³² ჩემი წუთისოფელი, გამოაქვეყნა სოლ. ყუბანეიშვილმა შრომა-
ში „ეაუა-ფშაველა“, თბ., 1937, წ. გვ. 54.

სო“³³ და ა. შ. ეს აღგილი მანევენებულია იმისა, რომ მთიელთა ცხოვრებაში ანდაზას აღმსრდელობითი მნიშვნელობა ჰქონდა და მას თაობიდან თაობაზე გადასცემდნენ, როგორც ადამიანის მოქმედების მარეგულირებელ დაუწერელ კოდექსს, შთამაგონებელ იდეალს.

აღმსრდელობითი მნიშვნელობისაა ვაჟას მიერ ჩაწერილი ხალხური ანდაზებიც. ასეთია მაგალითად: „კაცი არ ვარგა უმტერო, არც მეტად მტერმორეულიო“³⁴, რაც ადამიანს კანონსომიერი მოქმედებისკენ მოუწოდებს., ხალხის გაგებით, უმტერო კაცი მოკლებულია კაცურ ღირსებას, ადამიანში უნდა ხედავდე ისეთ თვისებებს, რომლებიც მეორე ადამიანში მოშურნეობისა და მიმბაძველობის გრძნობას გააღვიძებენ, ოღონდ აქ სათანადო ნორმები არ უნდა ირღვეოდეს. კარგ ვაჟაკს ჩვეულებისამებრ მტრად აეკიდება ის, ვისთვისაც კარგი თვისებები მიუწევდომელია, მაგრამ დადებით გმირს მართებს სულგრძელობა და გონიერება. ის არ უნდა აყვეს სულმოკლე მოშურნის ფეხის ხმას, „ვაჟაკობა ის არის, კაცმა მტერი მოკეთედ გაიხადოს, თორო მოკეთე რო გადაიმტეროს, ეგ არაფერი ბიჭობაა“³⁵. აი ასე ესმოდა მთიელს ვაჟაკობა, ასეთი სულისკვეთებით ზრდიდა ახალგაზრდებს და ეს მომენტი ამ გაგებით ასახა ვაჟამ თავის შემოქმედებაში.

გამუდმებული მტრობა და თავდამსხმელთა წინააღმდეგ ბრძოლის საჭიროება ქართველ ხალხში აღზრდის თავისებურ ნორმებს აყალიბებდა. თუ არა ბრძოლაში გამოწრთობის აუცილებლობა, ძნელია სხვა მიზეზს განვიხირობა აღზრდის ის სისტემა, რასაც ვაჟა მოკლედ გვაცნობს ხევსურეთის მაგალითზე. იგი წერს: „ხევსური თავის შვილს სირმიდანე სითამამეს, სიამაყეს აწევეს; მამა თა-

³³ პაპას მსოფლიო ფიქრები, ტ. VI, გვ. 69.

³⁴ ანდაზები, თხზ., ტ. VI, გვ. 461.

³⁵ პაპას მსოფლიო ფიქრები, ტ. VI, 1939, გვ. 73.

ვის დღეში პატარა შვილს ხელს არ დააკარებს, არა სცემს; გაუბამს საუბარს, როგორც დიდს კაცს, მოისმენს იმისგანაც პასუხს და მსჯელობს, როგორც დარბაისელი, გამოცდილი კაცისაგან. როდესაც ბაღლი სახლში შედის, იქ თუნდაც ორმოცი დროული მოხუცი კაციც იყოს, ყველანი მაშინვე ფეხზე აუდგებიან და მიესალმებიან: — მოხველ (სახელი) მშვიდობითაო! დასხედით, დასხედით, თქვენც დამხედით მშვიდობითაო.

ბაღლები თავიდანვე, წინასწრობით თამამდებიან, იმათ ბაღლობაშივე ებადებათ თავში აზრი, რომ ეთომც დიდები არიან, კბაძავენ დიდებს უფრო ყალივნის წვეაში, ვიდრე სხვაში რამეში. 10-12 წლის ხეცრს შეხედებით, რომელსაც ღილ-მძივებით მორთული სათამბაქო ჰკიდია და თითბირის ან რკინის „ყალიონს“, ჩიბუხს, ჰსუტაეს³⁶.

ამავე წერილში აღნიშნულია, რომ „ვაჟკაცი, ხეცურის წარმოდგენით უნდა იყოს გულადი და პურადი, მტერთან მტერი, მოკეთესთან მოკეთე, იარაღის მხმარებელი“³⁷.

ვაჟების ამ სულისკვეთებით აღზრდაში მონაწილეობდნენ როგორც ქალები, ისე მამაკაცები. ბავშვობის ასაკში მყოფთა წერთნა ძირითადად დედაკაცის მოვალეობას შეადგენდა, ხოლო მოზრდილთა ხასიათის ფორმირებასა და ვაჟკაცისათვის დამახასიათებელი ზნეობრივი ნორმების ჩამოყალიბებაში მთავარ როლს უკვე მამაკაცები ასრულებდნენ. ისინი უნერგავდნენ ვაჟებს ვაჟკაცურ ზნეობას, აჩვენდნენ იარაღის ხმარებას, ავარჯიშებდნენ ცხენოსნობაში, მოუთხრობდნენ წინაპართა საგმირო ამბებს, ასწავლიდნენ მეურნეობას, აყვარებდნენ შრომას, ბრძოლას და სამშობლოს. თუ ვაჟის აღზრდაში მისი ასაკის შესაბამისად დედაკაცები და მამაკაცები მონაწილეობდნენ, ქალის აღზრდის საქმე მხოლოდ დედაკაცებს ჰქონდათ მინდობილი. ეს გასაგებიცაა თუ

³⁶ ხეცურები, ტ. VII, გვ. 149

³⁷ იქვე, გვ. 151.

გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ქალის აღზრდაში მთავარი ყურადღება ექცეოდა მისთვის სავალდებულო საოჯახო საქმიანობაში გაწვრთნა-დაოსტატებას. ამ მხრივ მათი მომზადება კი მხოლოდ საოჯახო საქმიანობას დაუფლებულ ქალებს შეეძლოთ და არა მამაკაცებს. როგორც საქორწინო ურთიერთობის ვაჟასეული აღწერილობის მიმოხილვიდანაც დაინახავთ, ამის დამამტკიცებელია თუნდაც ის გარემოება, რომ გასათხოვარი ქალის ერთ-ერთ დიდ ღირსებად ითვლებოდა ხელსაქმისა და სხვა სადედაკაცო საქმიანობის სათანადო ცოდნა. უაპირობოდ ის ცხოვრებისათვის მომზადებულ ადამიანად არ იყო აღიარებული.

ძირითადად ამ სახით წარმოგვისახავს ვაჟა მთიელთა საოჯახო ყოფის რიგ თავისებურებას. აქედან ყველაზე მნიშვნელოვანია ცნობები დიდი ოჯახის არსებობისა და სტრუქტურის შესახებ. მაგრამ ვაჟასთვის ისიც კარგად იყო ცნობილი, რომ ოჯახს წესად ჰქონდა გაყრაც, განურჩევლად იმისა ოჯახი დიდი იქნებოდა თუ პატარა. განუსაზღვრელი ზრდა არც დიდი ოჯახისათვის იყო დამახასიათებელი და რამდენიმე თაობის შემდეგ მისი გაყრაც ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა, რასაც სოფლის კაცები აწესრიგებდნენ. მათი გადაწყვეტილება ყველასათვის ერთნაირად მისაღები იყო. ადგილობრივი ჩვეულების თანახმად, „მშობლებს მიეცემა, სრული წილის გარდა, 10 ძროხა „სამარხად“, უფროს ძმას მიეცემა „საუფროსო“ ერთი თუმანი, თუ რომელიმე ძმა დასაქორწინებელია, იმას ეძლევა სრული წილის გარდა, ხუთი ძროხა „საქორწილო“ დასაქორწილებლად. ქალი თუ არ გათხოვდებოდა და მამის სახლში მოინდომებდა დარჩომას, ეძლეოდა საკუთრებად დედის სათაფნო“³⁸.

³⁸ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, თხზ., გ. VII, გვ. 63.

როგორც ვხედავთ ოჯახის ყველა წევრს წილს აძლევდნენ მისი მდგომარეობის შესაბამისად. მათ შორის განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა მშობლებს, რომელთაც სიკვდილიანობისათვის საჭირო ხარჯიც კი წინასწარ გამოეყოფებოდა. ჭირთან ერთად ფშაველი ლხინსაც ითვალისწინებდა და დაუქორწინებელი ძმისთვის საგანგებოდ ზრუნავდა. ასევე პატივისცემის ღირსად თვლიდნენ უფროს ძმას, როგორც ყველაზე დიდი ამაგის მქონეს. რაც შეეხება ქალს, მის პირად საკუთრებას გაუთხოვრობის შემთხვევაში წარმოადგენდა დედის სათაფრო, გათხოვილ ქალს კი საკუთარი სათაფრო მიეცებოდა, როგორც ხელშეუხებელი ქონება. აი სწორედ ეს სათაფრო გადადიოდა მემკვიდრეობით გაუთხოვრად დარჩენილი ქალის ხელში. ფშავეში საერთოდ „ქალი უძრავი ქონების მემკვიდრედ არ არის აღიარებული. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გათხოვილია, უკეთუ რჩება გასათხოვარი მამის სახლში, მაშინ ეძლევა მას მამისეულის მხოლოდ ნახევარი წილი“³⁹. რაც შეეხება მამის ქონების ნახევარს, მას ალბათ იმ ოჯახიდან გაყრილი ბიძაშვილები ინაწილებდნენ. მაგრამ თუ მამას ვაჟი არ დარჩება მემკვიდრედ, ხოლო ქალები გათხოვილი ყავს, ასეთ შემთხვევაში კი მემკვიდრეობის უფლებით მხოლოდ მიცვალებულის ნათესავი მამაკაცები სარგებლობდნენ. ამის თაობაზე თვითონ ვაჟა წერს: „კაცი როდესაც უმემკვიდროდ კვდება, იმის ქონება ამამკაცებს, მის თუნდ შორეულს ნათესავს ეკუთვნის; მემკვიდრეობა მამაკაცზე მოსდევს“⁴⁰.

XIX საუკუნის ფშავეში ოჯახის გაყრის დროს ჩვეულებისამებრ პირობის ქაღალდი იწერებოდა და ყველაფერი დოკუმენტალურად ფორმდებოდა. ასეთი ქაღალდი დაიწერა თვით რაზიკაშვილების ოჯახის გაყრის დროსაც, რომ-

³⁹ ცოტა რამ გვჩვენებს ყოფა-ცხოვრებაზე ფშავეში, ტ. VII, გვ. 267.

⁴⁰ ფშავეების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 63.

ლის ერთ-ერთი მოწილე ვაჟა-ფშაველაც იყო. ძმები რაზი-კაშიილების გაყრა მოხდა მათი მშობლების გარდაცვალების შემდეგ. 1891 წლის მარიამობისთვის 16-ს შეადგინეს პირობის ქაღალდი, ძმებმა [გიორგი, ლუკა (ვაჟა), ნიკო (ბაჩანა), თედო, სანდრო] მამისეული ქონება გაიყვეს. ეს დოკუმენტი საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც აქ ნაჩვენებია უძრავ-მოძრავი ქონების თანასწორად განაწილების წესი. ამავე დროს ნაჩვენებია ისიც, რომ ქონების ნაწილი ძმებს გაუყოფელი რჩებოდა საერთო სარგებლობაში. ეს ეხებოდა უმთავრესად იმ მიწებს, რომლებიც მათ ფშავის ფარგლებს გარეთ ჰქონდათ და მას სათანადო წესის დაცვით სარგებლობდნენ⁴¹. აღნიშნული ვითარება მაჩვენებელია იმისა, რომ ვაჟა არა თუ აღწერდა ფშავში არსებულ ასეთ ჩვეულებებს, არამედ ითონაც ამ წესებს მისდევდა და თავის მეზობლებსავე ცხოვრობდა. ამ მხრივ საოჯახო ყოფის ვაჟასეული აღწერილობაც მნიშვნელოვანი და სანდო პირველწყაროა ქართული ეთნოგრაფიისათვის.

7. საქორწინო ურთიერთობანი

საქორწინო და საოჯახო ურთიერთობის მეცნიერული შესწავლა XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება. მანამდე თუმცა ადგილი ჰქონდა ცალკეული მნიშვნელოვანი ჩვეულებების აღწერას რიგი გამოჩენილი მოგზაურის მიერ, მაგრამ ყველაფერი ეს ან სამეცნიერო კვლევის გარეშე რჩებოდა, ანდა უცნაურ ზნე-ჩვეულებად ცხადდებოდა თუკი ესა თუ ის ფაქტი პატრიარქალურ თეორიას ეწინააღმდეგებოდა. ამის შესახებ სრულიად სამართლიანად მიუთი-

⁴¹ ს. ყუბანეიშვილი, ვაჟა-ფშაველა, გვ. 226-228.

თებს ფრ. ენგელსი თავისი ერთ-ერთი წიგნის 1891 წლის მეოთხე გამოცემის წინასიტყვაობაში¹.

აღნიშნულ ეპოქაში საქორწინო და საოჯახო ურთიერთობის შესწავლას სერიოზული მნიშვნელობა მიანიჭეს ქართველმა სწავლულებმაც. ამ მხრივ რაფიელ ერისთავთან თუ ნიკო ხიზანაშვილთან ერთად აღსანიშნავია ვაჟ-ფშაველას ღვაწლიც. ამ მიმართულებით მის მუშაობასაც საფუძვლად დაედო ფშავესურეთის ენოგრაფიული მასალები. ეს ნათლად ჩანს როგორც მისი ეთნოგრაფიული წერილებიდან, ისე მხატვრული ქმნილებებიდანაც. საქორწინო ურთიერთობის სფეროდან ვაჟა-ფშაველა გვაცნობს საქორწინო აკრძალვებს (ეგზოგამიას), მხარეთა გარიგების ხასიათს, საქორწილო ურთიერთობის ეტაპობრივ ნორმებს და თვით საქორწილო რიტუალს. ვაჟა-ფშაველას დაკვირვებით ტრადიციული ნორმებით იყო შეპირობებული საქორწინო აკრძალვები ანუ ეგზოგამია ფშავეში. მისი ინტერპრეტაციით, „ფშაველს ხორციელი თუ სულიერი ნათესაობა ფრიად სწამს. აგრეთვე მეზობელი და მეზობლობა, რომელიც ერთგვარ ნათესაობად მისაჩნევია ფშავეში. არამც თუ ნათესავს ნათესავი ვერ შეირთავს თუნდა ძლიერ დაშორებულიც, და მეზობელი მეზობელს, ერთის სოფლისანაც კი ვერ შეუღლდებიან ერთმანეთს“².

როდესაც ვაჟა-ფშაველა ძლიერ დაშორებული სისხლით ნათესაობაშიც კი შეუღლების აკრძალვის აუცილებლობას აღნიშნავს, ეს იმისი მაჩვენებელია, რომ პოეტის დროინდელ ფშავეში კვლავაც ფუნქციონირებდა გვარის მთლიანობის ტრადიცია. ცოდნა ერთი საერთო წინაპრის შესახებ შთამომავლობაში გადაუღახავ ზღუდეს ქმნი-

¹ ფრ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1953.

² ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაურის პოეზიის გამოხატულებით, თხზ., ტ. VII, გვ. 77-78.

და და ამ გაერთიანებაში ეგზოგამიის დარღვევის შესაძლებლობას გამორიცხავდა.

იმის მიუხედავად, რომ ქრისტიანული მოძღვრების თანახმად გვარის წევრებს შორის ქორწინება შეიძლეოდა, თანაბრად დასაშვები იყო, ტრადიცია კელავაც მამა-პაპურ ნორმებს ინარჩუნებდა. უფრო მეტიც, თვით ლოკალური ეგზოგამიაც ძალაში რჩებოდა, რაც ქორწინებას ერთი უბნის თუ სოფლის ფარგლებშიც გამორიცხავდა. ეს სრულებითაც არ უნდა მოგვეჩვენოს უცნაურ მოვლენად, თუ გავითვალისწინებთ, რომ გვარები ძველად ერთ უბნად მოსახლეობდნენ. დროთა ვითარებაში ერთი გვარის სეგმენტაციის შედეგად ახალი გვარები წარმოიქმნებოდა და მონოგენური უბანიც თანდათანობით პოლიგამიური იცვლებოდა. ცხადია, ერთი გვარიდან გაყრილი და იმავე უბანში მცხოვრები წევრები ერთიმეორის მესობლებადვე რჩებოდნენ და ოდინდელი სისხლით ნათესაობის შესახებაც ცოდნა თაობიდან თაობაზე გადადიოდა. ამ მოვლენის ახსნა ვაჟას არ მოუცია, მაგრამ მესობელთა ურთიერთობის შესახებ მოტანილი მისი ცნობა მხოლოდ ამ გარემოებით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული.

ამავე გარემოების გათვალისწინებით შეიძლება აიხსნას სოფლად ეგზოგამიის დაცვის მიზეზი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჩვენ გვაქვს არაერთი მონოგენური სოფელი. ასეთი სოფლის მკვიდრთა შორის დღესაც კი მოუღლებელია საქორწინო კავშირის დამყარება. ეს ვითარება დამახასიათებელი ყოფილა ფშაველთა ყოფისათვისაც და ვაჟას ცნობაც ამ მხრივ მნიშვნელოვანია.

ფშავეში ეგზოგამიის თავისებურებათა გასათვალისწინებლად საყურადღებოა ვაჟას ეთნოგრაფიული მოთხრობა „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“, სადაც მხატვრული ხერხებით, მაგრამ დოკუმენტალური სიზუსტით გადმოცემულია ხალხური წეს-ჩვეულებები. ამ ნაწარმოებში მწერალი ეხება შეყვარებული ქალ-ვაჟის მდგომარეობას, რო-

მელნიც ერთად შეუდლებასე ოცნებობენ, „მაგრამ იმათ სიყვარულს ბოლო არ აქონდა, სამუდამოდ ერთმანეთისა ვერ გახდებოდნენ: ვაჟს უნდა თავის თემის გარეშე მოეძებნა საცოლუ და ქალსაც ეგრეთვე საქმარე. რამდენჯერ თავის გულში სწყევლიდნენ შეუბრალელებს, უღმერთო ჩვეულებას, რომელიც სასტიკად უკრძალავს ერთის სოფლის და თემის ქალ-ვაჟის შეუდლებას! და განა მარტო ქალ-ვაჟს, ქალწულებს შაეხება ეს ჩვეულება? დაქვრივებულმა დედაკაცმა (კ, რაც უნდა ღამაზი, საქებარი ადამიანი იყოს გარეშე იმ სოფლისა, თემისა, რომელსაც მისი ქმარი ეკუთვნოდა, უნდა ეძებოს მეუღლე“³. ასეთივე ჩვეულების მაჩვენებელია ვაჟას ერთ-ერთი მოთხრობა „დარეჯანი“. მოთხრობის გმირი „ურჯუკი სხვა თემისა და სხვა სოფლელი იყო“⁴ და ამიტომ გაბედა დარეჯანის ცოლად თხოვნა. უამპირობოდ კაცი ამოდ დაშვრებოდა.

ვაჟას ამ ცნობიდან ნათელია, რომ ტრადიცია ხელისშემშლელ დაბრკოლებას უქმნის არა მარტო მოტრფიალე ახალგაზრდების სურვილის დაგვირგვინებას, არამედ ქერივის დაქორწინებაც მხოლოდ თემის ფარგლებს გარეთაა დასაშვები. აღნიშნული ვითარება, როგორც ეს ხსენებული ნაწარმოებიდან ჩანს, დამახასიათებელია XIX საუკუნის მეორე ნახევრისათვის. ახალგაზრდების მიერ ამ ჩვეულების თავის გულში გმობა თავისთავად სიძველიდან მომდინარე საზოგადოებრივი წეს-რიგის წინააღმდეგ ბრძოლის მომადების მომასწავლებელია, მაგრამ რომ იტყვიან „ჩვეულება სჯულზე უმტკიცესიაო“ და მათი სულიერი ბორგვა ხმამაღალ პროტესტში ვერ გადაზრდილა. ამ სიტყვებით თვით ვაჟამ უდაოდ თავისი მრწამსი გამოხატა და საჯა-

³ ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, გვ. 38.

⁴ დარეჯანი, ტ. V, გვ. 44.

როდ დაჰგმო დრომოჰმული ჩეულება, თუმიცა აქეე აღიარა ტრადიციის დიდი გამძლეობა.

ვაჟა-ფშაველას ცნობით ეგზოგამიურია ხევესურული სოფელი და თემიც. „თავის თემიდან არ შეუძლიან არც ქალს ამორჩევა ქმრისა და არც მამაკაცს ცოლისა, უსათუოდ ცოქმარნი სხვადასხვა სოფლისანი და თემისანი უნდა იყენენ“⁵.

დამოწმებული სტრიქონების მიხედვით ნათელია, რომ ვაჟამ საქორწინო აკრძალვებს სათანადო ყურადღება მიაქცია. მან გვიჩვენა ერთი მხრივ ეგზოგამიის თავისებურება ფშავერ ნათესაურ გაერთიანებაში, ხოლო მეორე მხრივ ლოკალური ეგზოგამიის ხასიათი ფშავსა და ხევესურეთში. ლოკალური ეგზოგამიის შესახებ წარმოდგენას გვიქმნის ცნობები მეზობლებში, სოფელში და თემში შეუღლების აკრძალვის შესახებ. მაგრამ აქვე საჭიროა ვიცოდეთ რას წარმოადგენდა ფშავ-ხევესურული თემი. ფშაური თემი სხვა არა იყო რა თუ არა ერთი საგვარეულოს გაერთიანება. მთელ ფშავში 12 გვარი ცხოვრობდა და ამის შესაბამისად ეს კუთხე 12 თემად იყო დანაწილებული. თითოეული ასეთი ერთეულის წევრები „ძმათაშვილებად“ იწოდებოდნენ⁶. რაც შეეხება ხევესურეთს, იქ არსებობდნენ უმცირესი თემური ჯგუფები, ე. წ. სასოფელთაშიდა თემები, რომლებიც ერთიანდებოდნენ სრულიად ხევესურეთის თემში⁷. ამ თემში გაერთიანებულ მიკროთემებს შორის ქორწინება აკრძალული იყო. აღნიშნული ვითარების გათვალისწინება შესაძლებელს ხდის ეგზოგამიის დაცის მიზეზის ახსნასაც, რაც ვაჟას, როგორც ჩანს არ უცდია.

⁵ ხევესურული ქორწილი, ტ. VII, გვ. 153.

⁶ ეთნოგრაფიული წესები, 1957 წ., გვ. 129; ს. მაკალათია, ფშავი, ტფ., 1934 წ., გვ. 70, 83, 120, 124.

⁷ ვ. ბარდაველიძე, ხევესურული თემი, „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. 13, №8.

იმის გამო, რომ ფშავური თემი თავისთავად ერთი საგვარეულოს გაერთიანებას წარმოადგენდა, ხოლო გვარი ეგზოგამიური იყო, ცხადია ამავე რეჟიმით იცხოვრებდა თემი. რაც შეეხება ხევსურულ მიკროთემს, მის შიგნით ქორწინების აკრძალვას აპირობებდა ორი გარემოება: 1. ხევსურული მიკროთემი წარმოადგენდა ერთი საგვარეულოდან წარმოქმნილ აგანატიკურ გაერთიანებას; ასეთი გაერთიანება კი მკაცრად ეგზოგამიური იყო. 2. ხევსურული სოფლისა და მიკროთემების შიგნით ქორწინების აკრძალვა ხდებოდა ხელოვნური დანათესავების შემთხვევების ან ოჯახების შეყრილობის წესის არსებობის გამოც. ამ უკანასკნელ ჩვეულებას ხევსურეთში „გარ-ქვაბით შამაყრას“⁸ უწოდებენ და საქართველოში ფართოდ გავრცელებული ჩვეულების შეყრილობის ერთ-ერთი სახესხვაობაა⁹.

ვაჟას ნაწერების მიხედვით, დაქორწინებისათვის სავალდებულო მეორე წინაპირობას წარმოადგენდა გვარ-შთამომავლობის ღირსება. ამ საკითხს მწერალი სპეციალურად შეეხო წერილში „ხევსურული ქორწილი“. მისი დაკვირვებით, ხევსური დიდ ანგარიშს უწევდა გვარის ღირსებას ე. წ. ჯიშს. ისევე, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ხევსურეთშიც „ჯიშიანი ოჯახი ჯიშიანს ეძებს; უჯიშო გვარიდან რომ გამოჩენილი ვაჟაკი გამოვიდეს, ჯიშიანი ხევსური ქალს არ მიათხოვებს და „უჯიშოობით“ დაიწუნებს, „უთესლ-ჯილაგოია!“ იტყვის ხევსური. თუ უჯიშო გვარის ხევსურს ცოლად გაჰყვა ჯიშიანი გვარის ქალი, მაშინ ქალის ნათესავები მოიკეფთენ „თესლ-ჯილაგის“ შემბლაღავ ქალს, „კატას დაუკიდებენ“ – დაურწოებენ იმას, ვინც სახლში გაატარებს ნათესავთაგანი ქალს ან იმის ქმარს: „ეს კა-

⁸ რ. ხარაძე, ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“, „მომომხილველი“, 1, თბ., 1949, გვ. 192-195.

⁹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, 1, თბ., 1928, გვ. 153-157.

ტა იყოსა იმის მკედრისადა, ვინც შენ სახლში შამოგიტიას, ან შენი ქმარი იმაკეთოს, მამითხარე თესლო-ჯილაგი, გა-
მახევედ უსირცხვილო ბაზერგანავე“¹⁰.

ამონაწერიდან ცხადია, რომ ჯიშიანობა-უჯიშობა სა-
ქორწინო კავშირის დამყარებაში ერთ-ერთი გადამწყვეტი
პირობაა. აქაც ქალ-ვაჟის სურვილი ისევე უგულვებელყო-
ფილია, როგორც ეგზოგამიურ ერთეულში. თვით ვაჟკაცის
პირადი ღირსებაც კი საქმის დადებითად გადაწყვეტას ვე-
რაფერს შეუელის მისი წამომავლობის უფარგისობის შემ-
თხვევაში. რაც შეეხება ქალის თვითნებობას, ამას ხომ
სასტიკი სასჯელი შეიძლება მოყვეს.

ამავე წერილში ფიქსირებულია მექორწინე მხარეთა
წარმომადგენლების დიალოგი, რომლის მიხედვით ჯიშია-
ნობა კვლავ დამოყვრების გადამწყვეტ ფაქტორად დომინი-
რებს. ვაჟის მხრიდან მიგზავნილი რომელიმე მახლობელ-
თაგანი ქალის მამას მიმართავს: „თუ თქვენ ღირსნ ვიყენე-
თავე, გვიკადრებთავე, აქამდიაც რომ დავსხედით სკამზე,
დიდ მადლობელნ ვართავე. არა ვართავე თქვენის თესლ-ჯი-
ლაგისანი“. ქალის მამა მიუგებს პასუხად: „ჰღირსხართა
თქვენის თესლ-ჯილაგისანი სკამზე დასხდომადაცა, სო-
ფელში გასასვლელადაცა, სამტროდაც, სამაკეთოდაცა,
ქალის მისაცემადაცა, ქალსაც მასწონდით, ქალის პატ-
რონთაცა, მაწონებით მოგეცით (ქალიო)“¹¹.

შთამომავლობითი ღირსების ხალხურ გაგებას ვაჟა
ფშავეის მაგალითზე სპეციალურად ეთნოგრაფიულ წერილ-
ში არ ეხება. სამაგიეროდ საინტერესო ვითარებას გვიხა-
ტავს მოთხრობაში „პაპას მსოფლიო ფიქრები“ და თავის
მიერ ჩაწერილ ხალხურ ანდაზებში. ამ მოთხრობის მიხედ-
ვით, პაპა კმაყოფილია თავისი ღამაზი, წესიერი ყოფა-ქცე-
ვისა და შრომისმოყვარე რძლებით. საგულისხმოა ის გა-

¹⁰ ხევსურული ქორწილი, ტ. VII, გვ. 153.

¹¹ იქვე, გვ. 153.

რემოებაც, რომ „არც უჯილაგოები არიან პაპას რძლები, რადგან იგი თაუდაპირველად ჯიშზე, ჩამომავლობაზე ეძებდა რძლებსა. ძველთაგან ასე პქონდა გაგონილი. „ჯიში იკითხე, ცხენი იყიდეო“; „კვიცი ჯიშზე ხტისო“; „არ შეიძლება ჯიშმა არ მაჰსიდოს თავისაკეო“ – ამბობდა პაპა: – „(ვოლის შერთვა საბოლოო საქმეა, ჩვენ არა ვართ უჯიშო ხელხი; უჯიშოს ნუ გაურევთ თავის გვარში: ზოგს თეოდორიანობა მაუდის ჯიშად, სხვას ბნედა, ქურდობა, სიქანლე, უკბილობა და სხვა“¹².

აქ მოტანილი პირველი ანდაზის ანალოგიურია ვაჟას მიერ ჩაწერილი¹³ მეორე ანდაზა – „დედა იკითხეო, კვიცი იყიდეო“, ოღონდ ერთი განსხვავებით: მოთხრობაში მოშეუღლებულ ანდაზაში ღირსების მსაზღვრელია ჯიში, ხოლო მეორეში დედა. თუ პირველ შემთხვევაში ჯიში ზოგადი ცნებაა და ძირითადად მამის ხაზით წარმოშობას გულისხმობს, მაგრამ მთლიანობაში მამრობითი და მდედრობითი წარმომავლობის ღირსების საზომი ჩანს, მეორე ანდაზაში ხაზი აქვს გასმული დედით ნათესაობის როლს. დედის, როგორც შთამომავლობის შემქმნელისა და ღირსების საზომის როლი მამასთან ერთად ჩანს ვაჟას მიერ ჩაწერილ სხვა ანდაზაშიც: „დედა ნახე, მამა ნახე, შეილი ისე გამო-ნახეო“, ხოლო ჯიშის მნიშვნელობის მაჩვენებელია ანდაზა „კვიცი ჯიშზე ხტისო“, რომელიც დასახელებულ მოთხრობაშიც გვხვდება და ცალკე ჩაწერილ ანდაზებშიცაა შეტანილი.

ზემოაღნიშნული ხალხური თვალსაზრისის ამსახველია ანდაზა „ვისაც ემძახლეო, იმას ემსგავსეო“. აქაც ის აზრია გატარებული, რომ დამოყვრებას საფუძვლად უძევს მხარეთა ავტორიტეტი. ეს ანდაზა შინაარსობრივად მოგვა-

¹² პაპას მსოფლიო ფიქრები, ტ. VI, გვ. 72.

¹³ ვაჟას მიერ ჩაწერილი ანდაზები მოთავსებულია თხზ. VI ტომში, გვ. 457-461.

გონებს მეორე ხალხურ გამოთქმას – „ფერი ფერსა, მადლი ღმერთსაო“. სიტყვა მძახალი მღევარეს ნიშნავს, ხოლო დამძახლება დამოყვრებას, ასეთი ურთიერთობა კი ნორმალურ ვითარებაში მყარდება მაშინ, როდესაც მექორწინე მხარეებს შორის მკვეთრი განსხვავება არ იგრძნობა და ერთ-ერთი მათგანი „ჯიშიანობით“ გაამაყებული ქედმაღლურად არ დაჰყურებს მასთან შედარებით მომცრო ჯიშის წარმომადგენელს.

ყოველივე ამასთან საჭირო იქნებოდა იმის ახსნაც, თუ რა კონკრეტული შინაარსია ჩადებული ტერმინებში „ჯიში“ და „ჯილაგი“. ხეცსურული ქორწილისადმი მიძღვნილ სპეციალურ წერილში ვაჟა მართალია შენიშნავს, რომ „ჯიში ხეცსურეთში ერთგვარს უფლებას შეადგენს“-ო, მაგრამ ეს არ შეიძლება დამაკმაყოფილებელ ახსნად ჩაითვაოს, რადგან „უფლების“ არსიც ამ განმარტებით გაუგებარია. სამაგიეროდ ამ ხარვეზს ნაწილობრივად ავსებს ფშაველთა ყოფის ამსახველი ზემოხსენებული მოთხრობის ზოგიერთი აღგილი. ამის მიხედვით უჯიშობის გამომხატველი ელემენტია უხნეობა (სახელდობრ ქურდობა) და შთამომავლობით მომდინარე ავადმყოფობანი (თეოდორიანობა, ბნედა, სიქაჩლე, უკბილობა ად სხვა). ანალოგიური ვითარება მოწმდება მეზობელ ქართველ მთიელთა ყოფაში. მაგალითად, მოხვევები არჩევენ ჯიშიანობა-უჯიშობის სამ ძირითად კატეგორიას: 1. გვარის საზოგადოებრივი ავტორიტეტი თემში, 2. გვარის მორალური ვიზიონომია და 3. გვარის ფიზიკური მდგომარეობა. საზოგადოებრივი ავტორიტეტის განმსაზღვრელია სახალხო საქმეში მონაწილეობა, სამშობლოს კეთილდღეობისათვის ბრძოლა თუ საწინააღმდეგო მოქმედება. გვარის მორალურ თვისებებს აპირობებს მისი წევრების ზნეობრივი მოქმედება, გამოხატული ნათესავისადმი მეზობელისა და გარეშე პირისადმი დამოკიდებულებაში. რაც შეეხება გვარის ვიზიკურ მდგომარეობას, მის განმსაზღვრელ ნიშნებად ჩანს შთამომავლობით თანდაყოლი-

ლი ჯანმრთელობა თუ ავადმყოფობა, გარეგნობა, გამრავლების უნარი და ა. შ.¹⁴.

ჯიშინანობის განმსაზღვრელი ამ ნიშნებიდან ვაჟას მოთხრობაში დასახელებულია მეორისა და მესამის ძირითადი ელემენტები, რაც ქართველ მთიელთა ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი მოვლენების ერთგვარობის მაჩვენებელია. ცხადია, ყველა ამ პირობების გათვალისწინება სადაც ხდებოდა იქ „ჯიში“ მართლაც ერთგვარი უფლების მქონე უნდა ყოფილიყო და გარკვეული როლიც უნდა შეესრულებინა საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში. ცნების ამ მნიშვნელობასთან ერთად არ შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, რომ ორ ეთნოგრაფიულ ცნებას – „ჯიშსა“ და „ჯილაგს“ ვაჟა ერთდროულად და ერთი და იგივე გაგებით ხმარობს. ზოგიერთ შემთხვევაში კი თუ „ჯიში“ პირდაპირაა მოტანილი, „ჯილაგს“ სიტყვა „თესლიც“ ერწყმის და ვდებულობთ ტერმინს „თესლ-ჯილაგი“.

მოხეური დიალექტის მიხედვით ტერმინი „ჯიში“ მამის ხაზით გაერთიანებული ნათესაობის აკარგინანობის გამომხატველია, ხოლო „ჯილაგი“ დედით ნათესაობის თვისებების შესატყვისია¹⁵. ე. ი. „ჯიში“ და „ჯილაგი“ ხევეში დიფენცირებულად იხმარება, ხოლო როდესაც ნათესაობის ორივე ხაზით შეფასება სურთ, აღნიშნული ტერმინების შერწყმა ხდება. ასეთ შემთხვევაში, ორივე მხრიდან დადებითი თვისებების მქონე ჩამომავლობის აღსანიშნავად გამოყენებულია ცნება „ჯიშ-ჯილაგი“. არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა რომ „ჯიში“ და „ჯილაგი“ ერთმანეთისგან განსხვავებული შინაარსის გამომხატველი ცნებები ყოფილიყო. ფშავ-ხევსურთა ყოფაშიც¹⁶.

¹⁴ ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1960 წ., გვ. 71-72.

¹⁵ იქვე, გვ. 27, 71.

¹⁶ ფშავლები (ეთნოგრაფიული მასალა), ტ. VII, გვ. 136.

ვაჟას ნაწერების მიხედვით, დაქორწინებისათვის სავალდებულო მეორე წინაპირობად ესახედა მექორწინეთა პირადი თვისებები. ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ წერილში, რომლის ქვესათაურია „დედაკაცი“ ვაჟა იძლევა გასათხოვარი და გათხოვილი ქალის ზნეობრივი ნორმების წყენებას. ვაჟა ერთი მხრივ გეაცნობს დიაცის (გათხოვილის) ვაჟკაცურ ხასიათს, სითამამეს, ქედმაღლობას, თავაზიანობას და ფაქიზ ზნეობას, ხოლო მეორე მხრივ, გასათხოვარის შედარებით მორცხეობას და მოკრძალებას. უამპირობოდ მას სახელი უტყდება და ეკარგება ის ღირსება, რაც გასათხოვარი ქალის მშვენებად ითვლება.

ამავე წერილში ვაჟა ეხება რა ფშაველი ქალის მიძიმე შრომით მდგომარეობას, დასძენს. რომ მამაკაცის მხარდამხარ მისი ბრძოლა გამოწვეულია ვიწრო ეკონომიკურ პირობებში მყოფი მთიელის გარჯის საჭიროებით. ამის გამო ქორწინების ერთ-ერთ უმთავრეს წინაპირობას ქალის შრომისუნარიანობა და შრომის სიყვარულიც წარმოადგენდა. „გარჯა, შრომისმოყვარეობა, როგორც მამაკაცისა, ისე დედაკაცისა იდეალად არის აქ დასახული და მცონარა ადამიანი სიძულვილისა და დაცინვის საგნადა ხდება ყველასათვის...

„ქალს ნუ ჰკლევ ჯორობაშია (დღეობაშია),
ტანთ ნათხოვარი აცვია,
ქალი თუ გინდა ლამაზი
დაჰკვლიე ქერის მკაშია“.

ამას გვიამბობს ხალხური სიმღერა და ვინ შექმნა ეს სიმღერა? თქმა არ უნდა მამაკაცმა, ხოლო მამაკაცს უკარნახა ეს სიტყვები თვით იმ მთის სასტიკმა ბუნებამ, საცა „სისხლის პურისჭამა“, ეს შეუსაბამო და ვერაგული ფიქრი აფიქრებინა, – დედაკაცი ოღონდ ოჯახისათვის

იყოს გამოხადეგი, მისი სილამაზე ბევრად საჭირო არც კი არისო“¹⁷.

ამ ანდაზას ვაჟას სხვა ნაწერებშიც ვხვდებით ოდნავ განსხვავებული ვარიანტებით და ყველგან ქორწინებაზე ხალხური შეხედულების გადმოცემის მიზნით. ვაჟას დაკვირვებით მასში ასახულია აზრი, თითქოს ქალის სილამაზედ ფშაველს მხოლოდ მისი შრომისმოყვარეობა მიაჩნია. ჩვენი შეხედულებით, ანდაზაში ორი გარემოებაა საყურადღებო: 1. მთიელის გაგებით შრომის სიყვარული ქალის მაღალი ღირსებაა და ეს მისი სილამაზის ერთ-ერთ ნიშნადაა აღიარებული. 2. ქერის მკაში სამუშაოდ გამოწყობილი ქალის ნატურალური აღნაგობის დანახვა უფრო ადვილია, ვიდრე სახეიმო ტანსაცმლით მორთვის დროს. ე. ი. ქალის ღირსებად ითვლება როგორც შრომისმოყვარეობა, ისე მისი სილამაზე. თავის მდგომარეობაში ღრმად ჩახედული მთიელი გათხოვებამდე ქალს სათანადო საოჯახო წერტნას აძლევდა და საცოლედაც სწორედ ცხოვრებისათვის მომზადებულს ექებდა.

ქალის მშვენებას რომ პატიოსნება, სამაგალითო ყოფა-ქცევა, შრომისმოყვარეობა და სილამაზე წარმოადგენდა, ამაზე მეტყველებს ვაჟას მოთხრობაში წარმოდგენილი ვითარებაც. ამ მხრივ საყურადღებოა “ფშაველი და მისი წუთისოფელი”¹⁸ და „პაპას მსოფლიო ფიქრები“. შემთხვევითი არაა, რომ პაპა „ცოლის თხოვნის დროს ყველას ამ დარიგებას აძლევდა: პირლამაზს კი ნუ ექებთ... სხვაფრივ იყოს დედაკაცი ლამაზი, არ იყოს გარყვნილი, არ იყოს ქურდი, ავის ენისა“. აქვე აღნიშნულია, რომ, მთიელის შეხედულებით, პატიოსნებასა და ფაქიზ ზნეობასთან ერთად ქალის სიამაყეს წარმოადგენდა სილამაზე, შრომა, ადამიანთა მიმართ სათნო დამოკიდებულება... მოთხრობის გმირი

¹⁷ ფშაველები (ეთნოგრაფიული მასალა), ტ. VII, გვ. 140.

¹⁸ ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 43.

პაპა სწორედ იმითაა კმაყოფილი, რომ მისი რძლები ამ დადებითი თვისებებით დაჯილდოებულან¹⁹.

ქალისა და კაცის პირადი ღირსებების შესახებ არსებული ხალხური შეხედულებები მკაფიოდაა ასახული ხალხურ პოეზიაში, რომლის ანალიზს ვაჟა სპეციალურ წერილში იძლევა. მისი დაკვირვებით, ფშაური პოეზია წარმოადგენს ადამიანის თვისებების შეფასებისა და საზოგადოებრივი მდგომარეობის ასახვის საუკეთესო წყაროს. ხალხური ლექსები გვაუწყებენ, რომ ფშაველი ქალი მამაკაცს ნამდვილ მეუღლეობას უწევს ცხოვრებასა და შრომაში. ძირითადად კი ის მიჯაჭვულია საოჯახო საქმეს, „ოჯახში დედაკაცს მინემებული აქვს საკუთარი „სადედაკაცო კერა“, იქ ხელსაქმობს“²⁰. პოეტისავე დაკვირვებით, შრომის განსაკუთრებული ხასიათი განსაზღვრავს ქალის იურიდიულ უფლებასაც ქონების გარკვეულ ნაწილზე. მის პირად საკუთრებად ვაჟა სათავენოს ასახელებს, „რომელსაც მამაკაცი ვერა გზით ხელს ვერ ახლებს, ვერ მოიხმარებს დიაცის ნებადაურთველად. სათავენო დედაკაცისათვის ხელით, საოჯახო საქმის გარეშე მონაგარი სარჩოა, სრული უცილობელი მისი საკუთრება“²¹. ცხადია, ასეთ ვითარებაში არ შეიძლება მთხოვნელთა ყურადღება არ მიქცეოდა იმას თუ რამდენად იყო დაოსტატებული ქალი მისთვის სავალდებულო საქმიანობაში, მაგრამ მის ყველაზე მაღალ ჯილდოს მაინც პატიოსნება წარმოადგენდა. „უწესობაში დაძრახულს და ღამაჲ ქალს ისევ გონჯსა და ნამუსიანს დედაკაცს ამჯობინებს ფშაველი. ამ საძრახს თუ უნდა მოერიდოს ქალი და არავის გაეჭორვინოს, მძიმედ უნდა ეჭიროს თავი, წარამარად არ გარბ-გამორბოდეს

¹⁹ ტ. VI, გვ. 71-72.

²⁰ ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაურის პოეზიის გამოხატულებით, ტ. VII, გვ. 77.

²¹ იქვე, გვ. 77.

აქეთ იქით, არამედ თავის კერაზე იჯდეს: „ჟმა გასულ-გამოსული სჯობს, ქალი კერაჲი ნაჯდომი“²².

ესაა როგორც გაუთხოვარი, ისე გათხოვილი ქალის მოვალეობა. გაუთხოვარისადმი ამ მოთხოვნების წაყენება იმიტაა გამოწვეული, რომ მომავალშიც ქალს დიდი თავდაჭერილობა მართებს. თუ ეს თვისება მასში თავიდანვე არ იქნებოდა მოცემული, შემდგომში მისი გარდაქმნა გაძნელებოდა. დაქორწინებამდე ამ საკითხის საფუძვლიანად გათვალისწინება უსათუოდ გამართლებული იყო, ვინაიდან ახალ ოჯახში შესულ ქალს ბევრი რამ ევალებოდა. ვაჟას მიერ განხილული ხალხური პოეზიის ნიმუშებში არც ეს გარემოებაა უგულვებელყოფილი. იქ ნათლადაა ნათქვამი, რომ ქალი პატივისმცემელი უნდა იყოს არა მარტო საკუთარი მშობლებისა, არამედ ახალი ოჯახის წევრებისაც. იგი ერთგულად უნდა ემსახურებოდეს ქმარს და არ ღალატობდეს თემის ტრადიციებს. შემთხვევითი არაა, რომ ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში „ცხოვრება ომთან, ბრძოლასთან არის შედარებული. ამ ბრძოლაში ცხოვრებაში კარგი ცოლი ისეთივე სანატრელია, როგორც ლაშქრობის დროს კაი ცხენი“²³.

ქალი, რომელიც ერთგული იყო ქმარ-შვილისა, ქვრივად დარჩენის „შემდეგაც კი უნდა ერთგული იყოს პირველი ქმრისა და მეორეს აღარ უნდა ეპებდეს, რადგან დედაკაცს, რომელიც თავის ობლებს სწირავს და თხოვდება, საიქიოს ჯოჯოხეთში დიდი სასჯელი მოეღის... ამგვარი დედაკაცი კაცის მკვლელზედაც ცოდვიანია და იქამდის შერცხვენილი საიქიოს, რომ კაცის მკვლელს „ედარება“:

„დედა, ობლების დამყრელი,
კაცის მკვლელს ედარებოდა;

²² ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი ფშაურის პოეზიის გამოხატულებით, ტ. VII, გვ. 85.

²³ იქვე, გვ. 87.

უბეში ესხდა გველები
ძუძუებს ეტანებოდა“²⁴.

ქალის ამ ღირსებასთან ერთად ანგარიში ეწეოდა ვაჟის თვისებებსაც, რითაც თავის მხრივ ქალის მხარე იყო დაინტერესებული. ვაჟას მიერ განხილული რამდენიმე ხალხური ლექსის მიხედვით ირკვევა, რომ ვაჟკაცის მოქმედებას ერთგვარ სტიმულს ქალი აძლევდა. ვაჟი ცდილობდა თემში სახელი მოეხვეჭა გმირობით თუ სასოგადოებრივი დამსახურებით და ამით სხვებთან ერთად ქალთაგან ხოტბის ღირსიც გამხდარიყო. ფშაველი ქალები გმირთა ქებას თუ მხდალთა ძაგებას თავიანთ მიერ გამოთქმულ ლექსებში ასახავდნენ. ამ თვალსაზრისით საეკრადლებოა საფერხულო სიმღერები, აგრეთვე შაირები და სატრფიალო ლექსები, რომლებშიც აღბეჭდილია როგორც მამაკაცის აზრი ქალის პირად ღირსებებზე, ისე ქალისა ვაჟკაცზე. ქალი შესტრფის არა მარეგნულად ლამაზსა და ჯაბანს, არამედ პირად ჯუღღურსა და გულადს. ასე იყო ქარველ მთიელთა ყოფაში საერთოდ და კერძოდ ფშავეშიც.

ვაჟა-ფშაველამ თვით ქალის შესედულებაც გეამცნო ღაჩარი ვაჟის შესახებ. მთიელი ქალის თვალსაზრისით მხდალი კაცის ღირსება უკიდურესად დაბალია. ამგვარი დამოკიდებულება მკაფიოდაა გამოხატული პოემაში „მოხუცის ნათქვამი“:

„ჩემს დროსა ქალი ვაჟკაცსა
შეიყვარებდა მაშინა,
როცა ჰხედავდა მებრძოლსა
შეუპოვარად მტრის წინა.
ჩემს დროს ლამაზი ვაჟკაცი
არ იყო ქალის პირისა,
არამედ შავი, მამაცი,
მუხლ-მგელი, გულით რკინისა“²⁵.

²⁴ იქვე, გვ. 86.

²⁵ მოხუცის ნათქვამი, თხზ., ტ. III, ტფილისი, 1930, გვ. 6.

ანალოგიური შესედულებაა ასახული პოემა „ბახტრიონში“. ლაშქრობიდან გამოქცეულს თემი არა მარტო სიტყვიერად ჰგმობს, არამედ სამუდამოდ აძევებს თავის შემადგენლობიდან. მოღალატეც იძულებულია სხვაგან გადაიხეწოს, ანდა თავი მოიკლას, რადგან ის არის „სიცოცხლით სიკვდილიანი“, „დიაცი ჩიქილიანი“. ის ვეღარც ხალხში გამოვა და ვერც ხატთან სალოცავად მივა:

„ვინდა გაივლევს ახლოსა

ჩააქევებენ დედანი“²⁶.

თემისაგან უარყოფილს სიკვდილშიც კი არ მიხედავენ:

„არც ვინ სამარეს გაუთხრის,

არც ეინ შაუკრავს კუბოსა,

მარტომ იტიროს დედამა,

ცრემლი წინ დაიგუბოსა!“²⁷.

ფშაველთა რწმენაში, მოღალატესა და შერცხვენილს არა მარტო ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მოელის გაწბილება და მარცხი, არამე საიქიოშიც მას წილად ხედება კუბრის ზღვაში ჩაყარდნა და ზეცაშიც კარგავს ბინას. ამ რწმენის მღალაღებელია ვაჟკაცის შემდეგი სიტყვები:

„თუ გიღალატო დედაო,

ნუმც დავიმარხო მთაშია,

ნუ დასდვან ვაჟის ფშაველისა

ხმალი სატირლის თავშია.

ნუ დამიტიროს ქალ-რძალმა

საკაცეზედა კარშია;

შავეთში გამგზავრებულსა

ცხენი წამექცეს წყალშია;

ქვეყნისგან შაჩვენებულმა

ბინა დაეკარგო ცაშია,

გამიწყდეს ბეწვის ხიდაი,

²⁶ რჩეული, 1957, გვ. 181.

²⁷ იქვე, გვ. 183.

ნავევარდე კუპრის ზღვაშია!²⁸.

სილაჩორის ჩამდენი იმდენად ზისდს იმსახურებს, რომ მის ლეშს ყორანიც კი გაუბრის. გმირისა და მხდალისად-
მი ხალხის დამოკიდებულება კარგად ჩანს ვაჟას ერთ-ერ-
თი პოემის ეპიგრაფად წარმძღვარებულ ხალხურ ლექსში:

„გატეხილისა ვაჟისა
ყორანმა ლეში არ ჭამა,
გაუტეხელის ვაჟისა
წინ-წინ მკლავები დაჭამა“²⁹.

სახელოვან გმირს ქართველი მთიელები „კაი ყმას“ უწო-
დებდნენ. მისი პირადი თვისებებია რაინდობა და სამშობლო-
სათვის თავდადება, რაც კარგად ჩანს ვაჟას ლექსიდან – „კაი
ყმა“³⁰. ვინც ამ სახელს მოიხვეჭდა ბრძოლის შემდეგ წილის
ყრით გაყოფილი ნადავლიდანაც კი მას ზედმეტს აძლევდნენ,
რასაც „საკარგემო“ ერქვა. ერთ-ერთ ლექსში „საკარგემოდ“
დასახელებულია 12 ხარი³¹. ამასთან ერთად გამარჯვების აღ-
მნიშვნელ სახალხო ზეიმზე „კარგს ყმათ საკარგემოს ასმე-
ვენ“³² და ხოტბა-დიდებით ამცობენ. ითვალისწინებდნენ რა ამ
გარემოებას, ვაჟაკები სახელის მოხვეჭის მიზნით ბრძოლაში
გულდაგულ ებმებოდნენ, რის შესახებაც ნათლად მეტყვე-
ლებს შემდეგი სტრიქონები:

„ყველას ისა აქვს გულშია
ბელადს ვინ მოჰლავს წინასა,
თავსა და მარჯვენას მოსჭრის,
შინ მოვა სახელიანი,
საკარგემოდ თასი მიერთმის
ხატობას სანთლებიანი.
გვარიც დარჩება იმისი

²⁸ ფშაველის სიმღერა, თხზ., ტ. I, ტფ., 1928, გვ. 7.

²⁹ სულა და კურდღულა (ძველი ამბავი), თხზ., ტ. III, ტფ., 1930.

³⁰ ტ. I, 1928, გვ. 177-180.

³¹ წილის ყრა, ტ. II. 1980, გვ. 241-242.

სამუდნოდ საქებიანი³³.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა „გველის მჭამელის“ სხვა ადგილებიც. მის შესავალ ნაწილში პოეტი აღწერს ხეესურთა ღრეობას და აღნიშნავს, რომ ღუდის სმასა და საუბარში მოხუცები ქება-დიდებათ იგონებენ გმირებს., მათ ქველმოქმედებას და ახალ თაობას მათდამი მიბაძვისაკენ მოუწოდებენ³⁴. ანალოგიური ვითარებაა წარმოდგენილი პოემის მომდევნო გვერდებზედაც, რაც იმის მაუწყებელია, რომ მთიელები გმირს განსაკუთრებულ პატივის სცემდნენ, ხოლო მის საქმიანობას თაობიდან-თაობაზე ზეპირი გადმოცემით შთამომავლობასაც აცნობდნენ, როგორ მისაბამ მაგალითს. ძველი ამბების მაუწყებელ ასეთ გადმოცემებს ხეესურეთში „ანდრეხი“ ერქვა და დიდი პოპულარობითაც სარგებლობდა.

წარსულში მომხდარ გმირობას ფართოდ ეხმაურებოდნენ მთიელი მეღექსეებიც და გმირთა დასამახსოვრებელ სახეებს გვიხატავდნენ თავიან ლექსებში. ამას ვაჟა იმ გარემოებით ხსნის, რომ „ძველისძველი ცხოვრება მუშტზე, ძალაზე იყო დაფუძნებული. ერთი თემი მეორეს არბევდა, სდევნიდა, იმონებდა, მხოლოდ იმიტომ, რომ ერეოდა. ვაჟაკობას, გულადობასა და მკლავს დიდი სახელი, აბრუ და პატივისცემა ჰქონდა მაშინ. თემსაც ძვირად უღირდა ვაჟაკი, გმირი ხდებოდა საგნად ლექსისა, ზეპირგადმოცემისა“³⁵.

ვაჟა აქვე იმოწმებს ხალხურ ლექსებს, რომელთა მიხედვით გმირის დადებით თვისებად მინიჭებულია გულადობა, თავდაბლობა, სამობლოსადმი ერთგული სამსახური, ქალებისადმი მოკრძალება და ე. შ. ვაჟა „მოკვეთილშიც“

³³ გველის მჭამელი (ძველი ამბავი), რჩეული, 1957, გვ. 264.

³⁴ გველის მჭამელი, რჩეული, 1957, გვ. 247.

³⁵ გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით, ტ. III, გვ. 65.

იშველიებს ხალხურ ლექსს, სადაც ვაჟკაცის თვისებებია აღწერილი. ამ ლექსის მიხედვით:

„ღვინო კი მათრობელი სჯობ,
ძაღლი თეოზე მყეფარი,
ვაჟკაცი ამო-გამო სჯობ,
რო გაჭირდება მტეხარი,
ჩაღად არა ღირს ვაჟკაცი
დიაცთ მიმყოლი, მკეხარი“³⁶.

ხალხურ შეხედულებას ვაჟა აუხსნელად არ ტოვებს. იგი აღნიშნავს, რომ „ქალის სიყვარული გმირს გმირობას არ უშლის, არამედ უმატებს კიდევ მხნეობასა და სიმამაცეს, მაგრამ ხალხი დიაცის მიყოლას უშლის გმირს, როგორც მის ღირსების დამამცირებელს საქმეს“³⁷.

* * *

იმ შემთხვევაში თუ ქალისა და ვაჟის მხარეთა შორის წინააღმდეგობის წარმოქმნის საშიშროება მოხსნილი იყო და დაქორწინებისათვის სავალდებულო ყველა წინაპირობა კეთილსასურველი დამოკიდებულების საწინდარს წარმოადგენდა, ვაჟის ოჯახი ქალის რძლად დასაკუთრებისათვის მზადებას შეუდგებოდა. მოყვრობაზე შეთანხმება და მოლაპარაკების დაგვირგვინება ნიშნობით საქორწინო ურთიერთობის მეორე და უმნიშვნელოვანეს საფეხურად ითვლებოდა. საქართველოს ყოველ კუთხეში ამ ჩვეულებისათვის დამახასიათებელი იყო როგორც ზოგად ქართული, ისე ლოკალური თავისებურებანი. ფშავ-ხესურეთისათვის ნიშანდობლივი ამ თავისებურებების შესწავლისათვის მნიშვნელოვან წყაროს დარმოადგენს ვაჟას შემოქმედება.

ვაჟა-ფშაველას დაკვირვებით, ქალის გათხოვება თუ ვაჟისათვის ცოლის შერთვა მამის ერთპიროვნული გადაწ-

³⁶ რჩეული, თბ., 1953, გვ. 209.

³⁷ გმირის იდეალი..., ტ. VII, გვ. 69.

ვეტილებით ხდებოდა. წინააღმდეგობის გაწევა ახალგაზრდას არავითარ შემთხვევაში არ შეეძლო, რაც არ უნდა უსიამოვნო ყოფილიყო მისთვის მამის ეს სურვილი. პოეტი ამ ჩვეულებაში უარყოფით მხარედ მიიჩნევს ძალდატანებას, რასაც ხშირად ცოლ-ქმართა შორის განხეთქილება მოყვებოდა ხოლმე³⁸. ყოფისათვის დამახასიათებელი ეს ჩვეულება თავის არსებობას განაგრძობდა ვაჟას დროინდელ ფშავეშიც, რასაც აპირობებდა ძველი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნორმებისა და დიდი ოჯახის გადმონაშთების შემონახვა. მაგრამ იმ დროისათვის მამის ეს უფლებები, როგორც ჩანს, თანდათანობით კნინდება. ძალდატანებით შეუღლებული ცოლ-ქმრის გაყრის ხშირი შემთხვევები, რაზედაც ვაჟას აქვს შენიშნული, მაუწყებელია თემური წყობილებისათვის ნიშანდობლივი გადმონაშთების თანდათანობით შესუსტებისა. თუ თემურ ყოფაში ცოლ-ქმრის გაყრა ერთობ ძნელი და იშვიათია, ვაჟას ეპოქაში ასეთი შემთხვევები გახშირებულია. მამის უფლებაში გამოხატულ ძველ ტრადიციულ ნორმებს ბრძოლას უცხადებს შვილის სწრაფვა დამოუკიდებლობისაკენ, რაც თანდათანობით აღრმავებს ძველი ვითარების ახლით შეცვლის პროცესს.

ვაჟას ნაწერების მიხედვით, XIX საუკუნის მოეროე ნახევარში ფშაური ქორწინების ერთ-ერთ ნიშანდობლივ მხარედ წარმოგვიდგება მაჭანკლობაც. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ეთნოგრაფიული მოთხრობა „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“ და „დარეჯანი“. პირველ ნაწარმოებში მაჭანკლის („მარჯეკალი“) როლში გვევლინება ქალის დედის ძმა, ხოლო მეორეში მოხუცი ქალი. ორივე ეს ცნობა საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ აღნიშნული ეპოქის ფშავეში მაჭანკლობა უკვე ძალაშია. ძველი ეპოქისათვის დამახასია-

³⁸ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წერილები, ტ. VII, გვ. 62.

ათეპელი შუაკაცის ინსტიტუტი კაპიტალისტურ გარემოში შეიცვალა გარიგების ეატრული ხასიათით, რა'სედაც მეტყველებს თუნდაც ის გარემოება, რომ ამ მოვალეობის შემსრულებელ პირს გასამრჯელო, ე. წ. „სამარჯელო“ ეძლევა³⁹. თუ შუაკაცობა სა'ზოგადოებრივ მოვალეობად ითვლებოდა და გასამრჯელოს გადახდის საჭიროებას არ გულისხმობდა, მაჭანკლობისათვის დამახასიათებელ ნიშნად იქცა ანა'სლაურება, რაც სოციალური ურთიერთობის ორი სხვადასხვა საფეხურის შესაბამისი ვითარების მანვენებელია. მაგრამ ასეა თუ ისე, როგორც შუაკაცის, ასევე მაჭანკლის მოვალეობას შეადგენს ქალის მშობლებთან მოლაპარაკება. ახალგა'სრდების სურვილი ორივე შემთხვევაში გამორიცხულია, ინიციატორია ვაჟის მამა, ხოლო გადამწყვეტი ხმით სარგებლობენ ქალის ოჯახის უფროსები.

გარიგების ასეთი ხასიათი გულისხმობდა სათანადო წესების შესრულებას. ვაჟას ცნობით, ქალის მშობლებთან მაჭანკლის მოლაპარაკების შემდეგ პირადი გაცნობის მიზნით სასიძოს გზავნიან სასიამაღროსთან. მას მიყვებიან და და დის წაწალი; მიაქვთ არაყი და სანოვაგე. მათი დაბრუნებიდან ორი კვირის შემდეგ სარძლოდ შეგულებული ქალის ოჯახში „ამბის გასაგოდ“ მიდიან ვაჟის მშობლები, ბიძა და მაჭანკალი. თუ ქალის პატრონი მათთან დამოყვრების მსურველი იყო, არც „ჰოს“ ეტყოდა და არც „არას“. დუმილი თანხმობად ითვლებოდა და მთხოვნელნი ამ იმედით ბრუნდებოდნენ უკან. ორი წლის შემდეგ ქალიანნი მოყვრობის განმტკიცების ნიშნად მოსთხოვდნენ ე. წ. „სახლის სანახვის“ მიტანას. „სახლის სანახავი იგივე ნიშნობაა“, ხოლო ნიშნობა თავის მხრივ სათანადო წესების შესრულებას თუ გარკვეულ ურთიერთვალდებულებას გულისხმობდა.

³⁹ ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, გვ. 45.

ნიშნობაში სასიძო მიდის პურ-ღვინითა და საკლავით. მას თან მიყვება სამოცამდე ნაცნობ-ნათესავი. ქალის მამა სტუმრების შესახვედრად სუფრას აწყობს, მაგრამ თითონ საბძელში იმალება, თითქოსდა ქალის გათმობებაზე უარის ნიშნად. ეს წესი თავის დაფასების მიზნით მოწყობილ ინსცენირებას წარმოადგენდა, სიმულაცია იყო და არა ნამდვილი უარი. ვაჟის ოჯახის წარმომადგენლებიც ურიგდებოდნენ ამ ცერემონიას, ბევრი ხვეწნის შემდეგ დაიყაბულებდნენ და ყველანი ერთად შეიქცევდნენ თავს ქეიფით, ცეკვა-სიმღერებითა და შაირებით.

მეორე დღეს კლავდნენ სასიძოსაგან მოყვანილ ჭედილას, სუფრას ბანზე გააწყობდნენ და ხვეისბერიც სათანადო ღოცვის წარმოთქმის შემდეგ ხსნიდა ღვინით საგსე გობს, გარშემო ანთებული სანთლებით მორთულს. ის ღვინოს მიართმევდა რა სუფრის საპატიო წევრებს, იქვე ირჩევდნენ ე. წ. თითო „მეფარს“ სასიძოსა და საპატარძლოს მხრიდან, რომელთა მოვალეობა იყო საპატარძლოსათვის საჩუქრად მირთმეული ფარჩის თუ ფულის აღრიცხვა. „მეფარი“ ხუშარა კაცი უნდა ყოფილიყო და ყოველი საჩუქრის მიღებისთანავე მოსწრებული სიტყვებით („ყეფით“) ხალხის გამხიარულება ევალეობდა. ამ წესით შეკრებილ საჩუქარს ფშავში „სანაწო“ ერქვა და ის ქალის პირად საკუთრებას შეადგენდა. მშობლების მიერ მისთვის გადაღებულ ე. წ. „სათაენოსთან“ ერთად. აქედანვე აძლევდა ქალი საჩუქრებს თავის პატივისმცემელთ⁴⁰. სათაენოს რაობას ვაჟა სხვაგან გვაცნობს და ჩვენც მის შესახებ ქვემოთ შეეჩერდებით. რაც შეეხება ნიშნობასა და ქორწილში მირთმეულ „სანაწოს“, ის ანალოგიურია მეზობელ მოხვევებში არსებული საქორწილო „შესაწევრისა“⁴¹. ეს ჩვეულება

⁴⁰ ფშაველი და მიის წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული ნაწერები“, გვ. 45-48.

⁴¹ ვალ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 238, 241-284.

იმის მანევრებელია, რომ ხვეის მსგავსად ფშავეშიც მტკიცედ დაკანონებული კოლექტიური დახმარების რიგ წესებთან ერთად არსებობდა ქორწინებაში ურთიერთდახმარების ანალოგიური ტრადიციაც.

ფშავეურის პარალელურად ვაჟა თავის ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ წერილში გვაცნობს გარიგება-ნიშნობის 'ზოგიერთ ხეესურულ ჩვეულებასაც.

ფშავეის ანალოგიურად ხეესურეთშიც „ქალის გათხოვება მშობლების ნებითა ხდება: ვისაც მამა მიათხოვებს ქალს, ესეც უნდა იმას გაჰყევას“⁴². თუ ეს ქალის მშობლების უფლება იყო, გარიგებაში მონაწილეობდა შუაქაცი, რომლის ადგილობრივი ხეესურელი სახელწოდებაა „წინამძღვარი“. ვაჟას ცნობით წინამძღვარი იგივე მაჭანკალია⁴³.

'ხემოთქმულის მიხედვით, მაჭანკალი გასამრჯელოს იღებდა და ამდენად ფშაურ გარიგებაში ვაჭრული ელემენტი დაწერგილი, როგორც კაპიტალისტური ეპოქის პირმშო. იყო თუ არა ანალოგიური ვითარება ხეესურულ ქორწინებაში, ვაჟას ცნობიდან ეს არ ჩანს. ვაჟა აქ მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ წინამძღვარი შუამავლის როლს ასრულებს და მხარეთა მოლაპარაკებას არეგულირებს. მაგრამ ვინაიდან მწერალი მის მიერ გასამრჯელოს აღების ფაქტზე არ მიუთითებს, ჩვენც გაგვიჭირდებოდა იმდროინდელ ხეესურეთში ფშაურის მსგავსი მოვლენა დაგვეჩვენა.

ფშაურისაგან განსხვავებული ვითარება დაგვიჩვენა ვაჟამ ხეესურული ნიშნობის მაგალითზედაც, თუ ფშავეში მაჭანკლის შეთანხმებას მოყვებოდა სასიძოს მისვლა ქალის ოჯახში და შემდეგ მისი მშობლებისა და ბიძის მოლაპარაკება, ხოლო ყოველივე ეს ძღვენ-საჩუქრებიანი ნიშნობით მთავრდებოდა, ხეესურეთში საკმე შედარებით მარტივად წყდებოდა. წინამძღვრის მიერ ქალის მშობლების

⁴² ხეესურული ქორწილი, ტ. VII, გვ. 153.

⁴³ იქვე, გვ. 153.

დაყაბულების შემდეგ „ძმა ან მამა სანეფოსი (არასოდეს ნეფე თვითონ არ წავა) წავლენ საპატარძლოს ოჯახში, სადაც ორივე მხარე მოილაპარაკებს ერთმანეთში“⁴⁴. თანხმობის მიღწევის შემთხვევაში „სანეფოს მხარე საპატარძლოს ნიშნად მისცემს ერთ აბაზს“⁴⁵. ნიშანთან ერთად მიაქვთ სამი-ოთხი არშინი წითელი ფარჩის ნაჭერი, ხოლო ძღვნად არანაკლებ ოთხი თუნგი არაყიც, რითაც ქალის მამა თავის მიერ მოპატიუებულ სტუმრებს უმასპინძლდება⁴⁶.

ფშავეური და სხევსურული გარიგება-ნიშნობის შესახებ მოტანილი ამ ცნობებითაც აშკარად ჩანს მათთვის დამახასიათებელი განსხვავებანიც. ეს გამოწვეული უნდა იყოს ამ ორი კუთხის ეთნოგრაფიული სპეციფიკით. ამასთან ერთად საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ ამ ჩვეულებათაგან ზოგიერთი შესაძლებელია უფრო კარგად ინარჩუნებდეს სიძველეს, ხოლო მეორეში მეტად იყოს შესული ახალი ემენტები. ძველი ყოფის გადმონაშთების მეტ-ნაკლები სისრულით შემონახვა ყოველი კუთხისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა და ვაჟას ამ ცნობებსაც მნიშვნელობა აქვს ლოკალურ თავისებურებათა გასათვალისწინებლად. სამწუხაროა, რომ ასეთ სინტერესო წეს-ჩვეულებებს ვაჟა ძალიან მოკლედ გვაცნობს. ზოგიერთ შემთხვევაში ის იმდენად სიტყვაძუნწია, რომ მხოლოდ მშრალი ინფორმაციით კმაყოფილდება. მაგალითად ერთგან მარტოოდენ ისაა ნათქვამი, რომ ხევსურეთში „ხშირად აკვანშივე დანიშნავდნენ ბაეშეებს მომავალ ცოლ-ქმარს“, რაც ცხადია, წარმოდგენას არ გვაძლევს თვით ჩვეულების არსზე. აკვანში ნიშნობის წესი ხევსურეთის გარდა არსებობდა საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში⁴⁷, მათთან ერთად

⁴⁴ ხევსურული ქორწილი, ტ. VII, გვ. 153.

⁴⁵ იქვე, გვ. 154.

⁴⁶ იქვე, გვ. 154.

⁴⁷ ვალ. ითნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 107, 117.

ფშავშიც⁴⁸, მაგრამ თუ ხევსურეთში ამ წესის არსებობაზე ცნობას მაიცნ გვაწევდის, ფშავს ღუმილით უფლის გვერდს ფშაური წეს-ჩვეულებების ეს უბადლო მცოდნე. სამაგიეროდ ძველ საქართველოში გაერცყელებული ამ ჩვეულების სოგიერთი თავისებურება მხატვრულად წარმოაჩინა პოემაში „ეთერი“.

პოემის მიხედვით, მეფის ძე გოდერძი აკეანშია დანიშნული მეორე ქვეყნის მეფის ლევანის ასულზე. როგორც წესი ასეთი შეთანხმება ძველად მშობლების სურვილითა და პირადი ინიციატივით ხდებოდა. ამაზე მეტყველებს სათანადო ეთნოგრაფიული მონაცემები და ისტორიული წყაროები თუ სამართლის ძეგლები. საყოველთაოდ მიღებული ტრადიციით მიღწეული შეთანხმება მეფეთა შორის დაარღვია გოდერძისა და ეთერის თვითნებურმა შეუღლებამ. გოდერძის მშობლები მწუხარებას მიეცნენ, ვინაიდან მათთვის მძიმეა არა მარტო უგვარ-უჯიშო ქალის რძლად მოყვანა, არამედ მეფესთან მოყვრობაზე მიცემული ფიცის გატეხა. გოდერძის მამა თავის მწუხარებას ერთერთ სპასპეტს უსიარებს:

„შენ იცი, ლევან მეფესა
მივეცი ადრევე ფიცია,
აკენიდამ ჩემი გოდერძი
მის სიძედ დანამტკიცია.
ბაღლივით აღთქმა გაეტეხო,
მეფისთვის შენაფიცია?“⁴⁹.

აღნიშნული წესის დარღვევა, რომ მართლაც შეუძლებელი იყო, ეს ჩანს ლევან მეფის მოქმედებიდან. მან გაწბილებულად იგრძნო თავი და გურგენ მეფეს ომი გამოუცხადა. გურგენი თუმცა იმარჯვებს, მაგრამ ჩვეთვის ეს არ არის საინტერესო. ფაქტია, რომ ჩვეულების საწინააღ-

⁴⁸ ს. მაკალათია, ფშავი, გვ. 125.

⁴⁹ ეთერი, თხზ., ტ. III, ტფ., 1930 წ., გვ. 118.

მდეგო მოქმედება უკიდურეს მტრობაში გადაიზარდა. ეს კანონ'სმომიერ მოვლენად იყო მისნეული ძველ საქართველოში, განურჩევლად წოდებრივი და სარწმუნოებრივი მდგომარეობისა. საუკუნეების მანძილზე მოქმედი და გადმონაშთის სახით ახლო წარსულში მოღწეული ამ წესისა და მასთან დაკავშირებული ურთიერთობის ხასიათის ზუსტი ანარეკლის პოემა „ეთერი“. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ის სწორედ ამ მხრივ იქცევეს ყურადღებას. ვაჟა-ფშაველამ, როგორც ჩანს აიღო არა ერთი რომელიმე კუთხის სინამდვილე, არამედ მან აღნიშნული ჩვეულების ზოგად ქართული, საქართველოს ყველა კუთხისათვის საერთო ელემენტები გამოიყენა ხსენებული პოემის ეთნოგრაფიულ წყაროდ, პოეტის ეს გადაწყვეტილება მართებული იყო, ვინაიდან ხალხური „ეთერიანიც“ და ამ სიუჟეტზე შექმნილი ვაჟას პოემაც ზოგადქართული ვითარების ამსახველია. მართალია „ეთერიანის“ ხალხური ვარიანტები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გვხვდება, მაგრამ მისი მხოლოდ ერთი რომელიმე ლოკალური ერთეულის კუთვნილებად გამოცხადება შეუძლებელია. სიუჟეტისა და შინაარსის ამ მთლიანობას და საერთო ქართულ მოვლენებს ვაჟამ ორგანულად შეუსისხლხორცა საქორწინო ჩვეულებების ისეთივე ელემენტები, რომლებიც ყველა კუთხისათვის საერთოა და მარტოოდენ ერთი მათგანისათვის არაა დამახასიათებელი.

* * *

საქორწინო ურთიერთობის სფეროდან უმნიშვნელოვანეს საფეხურად წარმოგვიდგება ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებული წესების მომცველი პერიოდი. საკითხის სპეციალურად შესწავლის შედეგად დადგენილია როგორც ამ წეს-ჩვეულებათა თავისებურებანი, ისე მათი თანმიმდევრო-

ბით შესრულების ხასიათი⁵⁰. აღნიშნული პერიოდისათვის დამახასიათებელ ნიშნებად გვესახება დამოყვრებულ მხარეთა ურთიერთგაღებულებანი, დანიშნული ქალ-ვაჟის დამოკიდებულება, საქორწილოდ მსადება და ყველა იმ ნორმის დაცვა, რაც ამა თუ იმ კუთხის მკთიდრთა ყოფი-სათვის იყო ნიშანდობლივი. ზოგიერთი მათგანის შესწავ-ლისათვის მნიშვნელოვან ცნობებს ეხედებით ვაჟას შემოქ-მედებიდანაც. მაგალითად, იგი ეხება რა ხევესურულ ქორ-წილს, ნიშნობიდან ქორწილამზე არსებულ ვაღდებულება-თა და მხარეთა დამოკიდებულების შესახებ წერს: „დანიშ-ნულს ხევესური ერთს წელზე ადრე ვერ წაიყვანს. ხშირად თხუთმეტი წელიც შეიძლება იყვნენ ერთმანეთზე დანიშნუ-ლი ქალი და ვაჟი. მუდამ ახალ წელიწადს სანეფოს მამა ან ძმა მოვალეა „მოიკითხოს“ სარძლო, ე. ი. უნდა მიარ-თვას ძღვენი ერთი ტიკტორა არაყი და ერთი „ბედისკვე-რა“. ბედისკვერებს ახალ წლისდამეს აცხობს დიასახლისი ყველა ოჯაში მყოფთათვის და საპატარძლოსთვისაც, რო-გორც ოჯახის მომავალი წევრისათვის. „ბედისკვერა სულ თითონ საპატარძლომ უნდა შეჭამოს, რადგან ბედისკვერა მის ბედს შეიცავს, ნამცეცციც არ უნდა გადააგდოს და არც ვისმე გაუხიაროს“⁵¹.

ეს აღწერილობა საყურადღებო ვითარების ამსახვე-ლია. ნიშნობიდან ქორწილამდე ასეთი დიდი დროის გას-ვლა გამოწვეული უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი ოჯახის მდგომარეობით, უფრო კი დანიშნულთა მცირეწლოვანე-ბით. ვაჟა აქ ამის შესახებ არაფერს ამბობს, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ხევესურეთში აკ-ვანში დანიშვნის წესიც არსებობდა, დაუქოწინებლად დიდხანს დარჩენასაც უთუოდ ეს გარემოება აპირობებდა. სხვანაირად არც შეიძლებოდა, ვინაიდან შეუძლების აუ-

⁵⁰ ვალ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 184-241.

⁵¹ ხევესურული ქორწილი, ტ. VII, გვ. 151.

ცილებლობას სქესობრივი სიმწიფე წარმოადგენდა. ამავე აღწერილობიდან მნიშვნელოვანია მეორე მომენტიც ვაჟის ოჯახის დამოკიდებულება სარძლოსადმი. მის სახელზე ბუდის კეერის გამოცხოვის ფაქტი და ამ ნამცხეარის მის მიერ შეჭმის აუცილებლობა იმის მანიფესტაციაა, რომ ნიშნობა ხევესურეთში სამოყვრო ურთიერთობის განმტკიცების რეალურ საშუალებას წარმოადგენდა, ხოლო მომავალი რძალი ამ დღიდან უკვე ვაჟის ოჯახის წევრად ითვლებოდა.

ნიშნობიდან ქორწილამდე განვლილი პერიოდისათვის ნიშანდობლივ ჩვეულებათა წყებას განეკუთვნებოდა მსითევ-სათაენოს მომსაღება და საქორწილო ხარჯებზე ზრუნვა. ამ საკითხებს ვაჟა მოკლედ ეხება მხოლოდ ფშაველთა მაგალითზე. ირკვევა, რომ საქორწილოდ მზადება ფშავში გულისხმობდა არაყის გამოხდასა და სანოვაგით მომარაგებას. საჭირო შემთხვევაში პურ-ღვინო კახეთიდანაც მოჰქონდათ; ამ დროს მეზობლები ახმარებენ ცხენებს, ხურჯინებს და ტიკებს. შემოდგომაზე ახალი მოსავლის დროსაც რომ იყოს ქორწილი, საკუთარ მამულში მოწეულ პურს არ დახარჯავდნენ – „როგორ შაიძლება მოსავალს დაღებული პირი მიაგებოს კაცმაო?! უბარაქობა იცისო“⁵². ეს ცნობა საყურადღებოა არა მარტო საქორწილოდ მზადების ხასიათის საჩვენებლად, არამედ მთიელთა სამეურნეო-ეკონომიკური მდგომარეობის დასახასიათებლადაც. პურით ნაკლებობა მთაში სახნავი ადგილების სიმცირითაა გამოწვეული და არსებულმა რეალურმა სინამდვილემ ჩვეულებაშიც და რწმენაშიც სათანადო ასახვა ჰპოვა.

საყურადღებო ცნობას გვაწვდის ვაჟა მსითეის და სათაენოს შესახებაც. თითოეული მათგანის რაობის გარკვევისათვის მოგვაქვს სათანადო ამონაწერი, პირველად გათხოვება ქალისა, როგორც ყველგან არის ჩვეულებად, ოჯა-

⁵² ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, გვ. 58.

ხის ვალია, ქალს ეძლევა მცირე მზითვე: ერთი ტყავი, ნაბადი, ფარდაგი, ერთი ხელი ტანისამოსი და ყველა ის, რაც ქალს საკუთარის შრომით მოუპოვებია, საოჯახო საქმის გარეითად. ანუ „სათაენო“. სათაენოს შეიძენდა ქალი ხელსაქმობით; სათაენოდ, სრულ საკუთრებად შეიძლება იმას ჰყვანდეს ცხვარიცა და ძროხაც, მამისაგან ან დედისაგან ნაჩუქარი. ნაშენი ცხვრისა და ძროხისაც ქალსავე ეკუთვნოდა“⁵³.

აქედან აშკარაა, რომ მზითვეი და სათაენო ქალის პირადი საკუთრებაა. ამათგან მზითვეს აძლევს ოჯახი ტანსაცმლის, ფარდაგის, ნაბდისა და ტყავის სახით, ხოლო სათაენო მისი შრომით შექმნილია, ოღონდ მას ემატება მშობლებისაგან საჩუქრად მიცემული პირუტყვიც.

მზითვისა და სათაენოს სხვადასხვაობაზე მეტყველებს ერთი ცნობაც: „რაც დანარჩენი მზითვეი იყო ანუკასი, გამახარეს მოეტანა: მოუყვანა აგრეთვე სამი ძროხა სათაენო პატარძლისა“⁵⁴.

ცხადია, მზივეი და სათაენო რომ ერთი და იგივე ყოფილიყო ვაჟა ამ ტერმინს დიფერენცირებული მნიშვნელობით კი არ იხმარებდა, არამედ მის აღსანიშნავად ერთ-ერთ ტერმინს გამოიყენებდა.

* * *

ზემოხსენებული წესების თანმიმდევრობით შესრულების შემდეგ ჩვეულებისამებრ ქოწილი ეწყობოდა. ქოწილის გადახდა მხარეთა შეთანხმების სახალხოვად აღიარებას ნიშნავდა და პირობის დამრღვევსაც მკაცრად ეთხოვებოდა პასუხი. ფშავეური საქორწილო რიტუალი ვაჟამ აღწერა ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში „ფშაველი და მისი წუთი-

⁵³ ფშაველების ძველი სამართადი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 63.

⁵⁴ ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, გვ. 62.

სოფელი“, ხოლო ხევისურული სპეციალურ წერილში – „ხევისურული ქორწილი“. პირველ მათგანში ეს აღწერილობა⁵⁵ მხატვრულ ელფერშია მოცემული, მაგრამ ეთნოგრაფიული სიზუსტით. მწერალი აქ გვაცნობს ორდღიან საქორწილო ღვინის და იმ წესებს, რაც დღეების შესაბამისად თანმიმდევრობით სრულდებოდა. პირველ დღეს ხდებოდა სუფრის გაშლა, ჯვრისწერა ეკლესიაში, კარებში მდგომთა გადაჯვარედინებული ხმაღ-ხანჯლების ქვეშ მეფე-დედოფლის გატარება და მათი სახლში შეყვანა, მეჯვარის მიერ თაფლ-ერბოს ნაზავის შეჭმევა კარებში ჯვარდაწერილ-თათვის, კერის ირგვლივ შემოტარება, საკიდლის ჩამოწყვეტა ხმლებით მაყრების მიერ, ცეკვა-სიმღერები, მაშხალის გამართვა და ა. შ. ყველაფერი ეს აღწერილია იმ სახით, როგორც ვაჟას დროინდელ ფშავში სრულდებოდა, მაგრამ მწერალი მარტოოდენ ამით როდი კმაყოფილდება; იქვე გვაცნობს ზოგიერთ მივიწყებულ ჩვეულებასაც. მაგალითად, თუ ვაჟას დროს მწვადის შეწვა მსარეულებად გამოყოფილ ახალგაზრდებს ევალებოდათ, უფრო ადრე, 20-30 წლის წინათ, შენიშნავს პოეტი, უმ ხორცსაც ურიგებდნენ სტუმრებსო და ისინი თითონვე შეიწვავდნენო მწვადს.

ქორწილის მეორე დღეს მექორწილე ოჯახთან ერთად სტუმრებს მასპინძლობას უწევენ იმსოფლელი მეზობლებიც. ისინი გაინაწილებდნენ სტუმრებს და ხინკალს უმზადებდნენ, ხოლო მეფე-დედოფალსა და მაყრების ნაწილს მეჯვარე მიიპატიუებდა. ეს შესვენების საშუალებასაც აღლევდა მექორწინე ოჯახს და სხვა ხარჯსაც უმსუბუქებდა.

სადილის შემდეგ ისევ მექორწილეთა ოჯახში ინაცვლებენ, კვლავ იშლება სუფრა და იწყება ზღვნობა: ეს უკანასკნელი გულისხმობდა პატარძლისათვის საჩუქრების მირთმევას, რასაც „მყეფარი“ აღრიცხავდა. ვაჟას აქვე მო-

⁵⁵ ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 62-71.

ყავს ტექსტები ფშაურ კილოზე როგორც „მეყფარის“ ენა-
მახვილობის ნიშნუშები. ქორწილის მეორე დღესვე ხდებოდა
ჯვარდაწერილთა დამწყალობნება ხვეისბერის მიერ.

ქორწილის მეორე დღის უკანასკნელ და მნიშვნელო-
ვან მომენტად წარმოგვიდგება ღვინის მოწყობა და (კეკეა
ე. წ. „შაბაში“ (კეკეაში ფულის შეგროვება), ხოლო ამის
შემდეგ მღაღის მიერ დედუფლის კალთაში ვაჟის ჩასმა და
დალოცვა. ამ წესის შესრულებით გამოხატავდნენ ვაჟების
დაბადების სანუკვარ სურვილს, როგორც ოჯახის მომავა-
ლი ბედნიერების მთავარ წყაროს.

ქორწილის მესამე დღისთვის დამახასიათებელ წესად
ვაჟა წარმოგვიდგენს ქალის მაყრების გასტუმრებას, ჯვარ-
დაწერილთათვის გვირგვინების მოხდას ეჯიბის მიერ.
ახალგაზრდების მიერ გვირგვინმოხდილი და გასაქცევად
მომზადებული მეფის ტალახში ამოსერას და ა. შ.

მეოთხე და უკანასკნელი დღე შინაურებისთვისაა გან-
კუთვნილი, ხინკალიც იმ დღეს იხარშება, მაგრამ გარეშე
ხალხის შესვლა მაინც არ წყდება, ვინაიდან „საქორწი-
ლოდ გამზადებულს საჭმელ-სასმელს ხალხი ისე უცქე-
რის, როგორც სოფლის, თემის საკუთრებას, რომელსაც
თავად უნდა განეგებდეს ისე, როგორც ყოველი მათგანი
მოისურვებს“. აქედან ცხადია თუ როგორ იყო გამჭდარი
ხალხურ ჩვეულებაში ურთიერთობის ის ნორმები, რომლე-
ბიც ადრე თემურ ყოფას შეესაბამებოდა, ხოლო XIX საუ-
კუნის მეორე ნახევარშიც არსებობას განაგრძობდა გადმო-
ნაშთის სახით.

ვაჟას ამ აღწერილობაში მრავალი საგულისხმო ცნო-
ბაა წარმოდგენილი, ოღონდ მათი ახსნა მწერალს არ მოუ-
ცია არც აქ და არც სხვაგან. ამ ამოცანის შესრულება
მას არც ჰქონდა განზრახული: მით უმეტეს ეს არ მოეთ-
ხოვებოდა მოთხრობების ავტორს. მხატვრულ ნაწერებში
ეთნოგრაფიული მასალის ასე ზუსტად გადმოცემა მწერ-
ლის ისედაც დიდ დამსახურებად მიგვაჩნია.

მაგრამ ვინაიდან ზოგიერთი აქ აღწერილი ჩვეულების მნიშვნელობა მკითხველისათვის გეუგებარი შეიძლება იყოს, საჭიროდ ვთვლით მათ განმარტებას.

მაგალითად, ვაჟა არაფერს ამბობს რატომ ხდებოდა ხმალ-ხანჯლის ქვეშ ნეფე-დედოფლის გატარება. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვი კი ირკვევა, რომ ამ ჩვეულების მიზანი იყო მავნე სულთგან მათი უვნებელოფა. ხალხური რწმენით, მავნე სულებს იარაღი (და საერთოდ ღითონი) შიშის ზარსა სცემს. მათ ქვეშ გავლილთ ეშმაკი ვეღარ შეეცებოდა და მათი ბედნიერების სიმწრით შეცვლას ვერ შეძლებდა. წყვილთა ტკბილად შებერებისა და ბარაქიანად ცხოვრების მიზნითვე ხდებოდა მათთვის თაფლისა და ერბოს კარში მირთმევა. თაფლი სიტკბოების მომასწავებლად ითვლებოდა, ხოლო ერბო ბარაქიანობისა.

ფშაური ქორწილის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან რიტუალად ითვლებოდა ნეფე-დედოფლისა და მავრიონის კერის ირგვლივ სამჯერ წაღმი შემოტარება. ეს იმ შეგნებით ხდებოდა, რომ კერა წმინდა ადგილად ითვლებოდა, ხოლო სიწმინდის სიმბოლოდ ცეცხლი იყო მიჩნეული. კერის ირგვლივ შემოტარებით პატარძალი ახალ ოჯახს ეზიარებოდა.

საქორწილო რიტუალში წესად იყო მიღებული სუფრაზე ფშაური მაშხალის დადგმა, რაც წარმოადგენდა ერთად შეკრულ ორ ჯვარს მის ტოტებზე შემოცმული ვაშლებითა და მსხლებით. იგი ანალოგიურია მთიულური ჩირადდანის, მოხევეური კარაჩხასი და დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული ჩიჩილაკისა. როგორც თავის დროისათვის აღვნიშნეთ, ყველა მათგანი სიცოცხლისა და ნაყოფიერების მომნიჭებელ საგნებს წარმოადგენდნენ და გენეტიკურ კავშირში იმყოფებიან სიცოცხლის ხესთან, ხის კულტთან⁵⁶.

⁵⁶ ვალ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 275-280.

ბოლოს საჭიროა ისიც აღინიშნოს, რომ ვაჟა გვა(ც-
ნობს ქორწილის როგორც პირველ დღეს ეკლესიაში
ჯვრისწერის პროცესს, ისე მესამე დღეს ხევისბერის მიერ
ჯვარდაწერილთა დამწკალობების წესს. რითი იყო გამოწ-
ვეული მღვდლისა და ხევისბერის ერთდროული მონაწილე-
ობა ვაჟასდროინდელი ფშავის საქორწილო რიტუალში?
პასუხი ერთია ქრისტიანული და წინაქრისტიანული
რწმენა-წარმოდგენების შერწყმულად არსებობით. XIX ს. II
ნახევრის ფშავში ქრისტიანულ ეკლესიაში ჯვრისწერა სა-
ვალდებულო წესად ითვლებოდა, მაგრამ მის გვერდით
წარმართული სარწმუნოების გადმონაშთები და მისი შესა-
ბამისი წესებიც არსებობას განაგრძობდნენ. ამ წესების
შემსრულებელს სწორედ ხევისბერი წარმოადგენდა.

იმის მიუხედავად, რომ კონკრეტული საკითხები აქ
ვაჟას სპეციალურად არ განუხილავს და სათანადო ახსნა
არ მოუცია, მის უდავოდ დიდი სამეცნიერო მნიშვნელობის
უარყოფა შეუძლებელია. იგივე შეიძლება ითქვას ხევისბერ-
ული საქორწილო რიტუალის ვაჟასეული აღწერის შესხე-
ბაც. ზემოხსენებულ წერილში იგი გვაცნობს რა ნიშნობი-
სა და ნიშნობის შემდეგ შესრულებულ წესებს, განაგ-
რძობს: „როდესაც სასძლოს მოყვანის დრო მოვა, სანეფოს
იჯახობა ამოირჩევეს სოფლიდან ორს „ენა-პირიანს“ კაცს.
ეს ორი უცხო კაცი წავეს საპატარძლოს ოჯახში, თან წაი-
ღებენ სასმელს და სამს ცხვარს წაიყვანენ. ხარჯი სანე-
ფოს ოჯახისაა. სამივე ცხვარი უნდა დაიკლას: ერთი
„ღვთისთვის“, მეორე იმ სოფლის, თემის ხატისთვის, საი-
დანაც სასძლოა, მესამე ცხვრით პატარძლის მამას, „ხელ-
მხარი გაენათლების“. ხელ-მხარის ნათელა იმაში მდგომარე-
ობს, რომ სანეფო-სადედოფლოს, „ახალ-ყოილთ“ „დაამ-
წყალობებენ“, ე. ი. შეავედრებენ ღმერთსა და ხატებს და
საკლავს დაჰკლავენ. სანეფოს მამა სისხლს მუჭაში ჩაიყე-
ნებს და ხელებზე ზედ გადაიფშენეტს... ხატში „ხელ-მხა-
რის ნათელის“ დროს საჭიროა ხევისბერი, რომელიც

მსგავსად ჯვარისა გულზე, შუბლზე და მხრებზე წაუსვამს სისხლსა „ხელ-მხრით განათლავს“ კაცს“⁵⁷.

ამის შემდეგ ვაჟა გვაცნობს მაყრობის წესს, კერასთან შესრულებულ რიტუალს, ლხინსა და სადღეგრძელოებს, სამი ლუდიანი კოდის გახსნის წესსა და დანიშნულებას და ა. შ. საყურადღებოა, რომ ხევსურეთში კერის ირგვლივ პატარძლის სამჯერ შემოტარება ევალება დედამთილს და არა მეჯვარეს, როგორც ეს ფშავის მაგალითზე დავინახეთ და მათ მეზობელ ქართველ მთიელებშიც დასტურდება. რაც შეეხება ნეფეს, ქორწილის დროს იგი დამალულია მეზობელთან და სუფრაზე მისი მოყვანა ხდება ე. წ. „მარჯეკლების“ მეშვეობით. მაჭანკლის ამ საქმეში ჩარევა ახალი მოვლენა ჩანს, იმდენად, რამდენადაც მაჭანკლობა, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ახალი ეპოქის წარმონაქმნია. სამაგიეროდ ძველთაგან მომდინარე წესი ის იყო, რომ ნეფის ოჯახისათვის ხარჯის შემსუბუქების მიზნით „სოფლელები სტუმრებს გაინაწილებენ და გაიპატიუებენ მეორე დღეს“⁵⁸. ამ შემთხვევაშიც ფშაელების თუ სხვა ქართველი მთიელების ყოფაში მოქმედი კოლექტიური დახმარების ანალოგიურ ჩვეულებასთან გვაქვს საქმე. ხევსურეთში ქორწილის დროს შეწევნა თავის გამოხატულებას ჰპოვებდა „სათაენოს“ მიძღვნაშიც⁵⁹. ნეფის ნათესავების მიერ პატარძლისათვის თხის ან ბატკნის მიცემა სათენოდ ხევსურულ ქორწილში შესაწევრის შეტანის წესად არსებობის მაჩვენებელია.

ვაჟა ამ შემთხვევაშიც საქორწილო რიტუალს თანმიმდევრობით აღწერს. რაკი სამდღიანი ლხინი მოთავდება და სამი ლუდიანი კოდიც გაიხსნება (პირველ დღეს ღეთის სადიდებლად, მეორე ადგილობრივი ხატისათვის, ხოლო

⁵⁷ ხევსურული ქორწილი, თხზ., ტ. VI, გვ. 154.

⁵⁸ ტ. VII, გვ. 155.

⁵⁹ იქვე, გვ. 155.

მესამე მიცვალებულთა მოსაგონებლად), ქორწილიც მთავრდებოდა. თუ ფშავეში და საქართველოს სხვა კუთხეებში ქორწილისათვის დამახასიათებელია გვირგვინების კერთხეეაც, ჯვარისწერა და ნამდვილი ცოლ-ქმრული ურთიერთობის დამყარება, ხევსურეთისთვის ვაჟა სოულიად განსხვავებულ ვითარებას წარმოგვისახავს. ხევსურული ქორწილი არ გულისხმობს ჯვრისწერას და ნეფე-დედოფლის ერთ სარეცელზე დაწოლის უფლების მინიჭებას. როგორც წესი ქორწილიდან „ერთი თვის შემდეგ პატარძალი ქალწულად ბრუნდება დედმამასთან – „მამისახში“, ერთს წელს რჩება მშობლებთან, მერე ძმა მისი მოუყვანს ქმარს და ხევისბერი (ხუცესი, დეკანოზი) ჯვარს დასწერს“⁶⁰.

ამ ფრიად საყურადღებო ცნობის მიხედვით, ხევსურულ საქორწილო რიტუალში შემონახული უნდა ყოფილიყო მატრილოკალური დასახლების დროინდელი ქორწინების გადმონაშთი. მატრილოკალური დასახლება კი თავის მხრივ ნიშნავდა ქალის სახლში მამაკაცის მისვლას და საცხოვრებლად დამკვიდრებას. მშობლებთან მიბრუნებული პატარძლის ძმის მიერ მამის სახლში მისთვის ქმრის მიყვანა ჯვარის დაწერის მიზნით მატრილოკალური ქორწინების შორეულ გადმონაშთზე მიგვითითებს.

ვაჟა აქვე ეხება ჯვრისწერის ხევსურულ ჩვეულებას, რაც ხევისბერის მიერ სრულდებოდა და ამ მხრივაც თავისი ორიგინალობით გამოირჩეოდა. თუ ფშავეში ჯვრისწერის ადგილად ვაჟა ეკლესიას ასახელებს, ხევსურეთში მღვდლის მაგივრად ხევისბერს გეაცნობს. გვირგვინების კურთხევასთან დაკავშირებით წარმოთქმულ სადიდებელს ე. წ. „უამის წირვას“ „ხევისბერი ან გარეთ და ან სახლში იტყვის და არა ეკლესიაში, რომელიც ჭირივით ეჯავრება, თუმცა „უამის წირვაში“ ეკლესიასაც იხსენიებს“.

⁶⁰ ტ. VII, გვ. 155.

„ჟამის წირვაში“ ეკლესიის ხსენება გამოწვეულია ხევისბერის სადიდებლის ტექსტის სიტყვით. ვაჟას მართებული შენიშვნით „ჟამის წირვა ღირსსაცოდნელია, თუმცა არეუდარეულია, ძნელად გასაგები და თვით ხევისბერისთვის გაუგებარი“. გაუგებარია იმიტომ, რომ იგი „შესდგება ჟამნიდან, სახარებიდან, ქრისტიანულის ღოცვებიდან ამონაგლეჯ ალაგებისაგან, რომელნიც თავისებურის ჩამატებული სიტყვებით არის გაბლანდული“⁶¹.

როგორც ვხედავთ, სადიდებლის ტექსტის გაუგებრობის მიზეზად ვაჟა თვლის წყაროების მრავალფეროვნებასა და მათ შეუსაბამო გამოყენებას. რაც შეეხება ჩამატებულ სიტყვებს, რის შესახებაც ვაჟა შენიშნავს და რომლებიც მას ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრების ტექსტებში არ ეგულებოდა, ჩვენი აზრით, შემოსული უნდა ყოფილიყო წარმართული რელიგიის ამსახველი ზეპირი ტექსტებიდან, რომლებიც გადმონაშთების სახით განაგრძობდნენ არსებობას. „ჟამის წირვის“ უშუალო გაცნობა არსებითად ამ გარემოებაზე მიგვითითებს. მისი ტექსტი შექმნილია წარმართული სახატო ღოცვებისა და საეკლესიო ეედრების ტექსტების უბეგმოდ, უსისტემოდ შერწყმის ნიადაგზე. ეს შედეგია ამ ორი რელიგიური რწმენის მოქმედებისა ხევესურეთში. იგი ანაბეჭდია იმ ბრძოლისა, რომელიც დამახასიათებელი იყო იქ შეჭრილ ქრისტიანულ იდეოლოგიასა და წარმართული რელიგიის გადმონაშთებს შორის. ვაჟას დამსახურებაც დოკუმენტური სიზუსტით ამ ვითარების ჩვენებაშია.

რაკი აღნიშნული წესით ხევისბერი ჯვარისწერის აქტს შეასრულებს, „მხოლოდ ახლა ეხლევათ ნება ცოლ-ქმარს ერთად დაწოლისა. ხევესური ერთს წელიწადს ინახავს ცოლს, ადევნებს თვალს, წეება კიდევ მასთან, მაგრამ „საშვილოდ“

⁶¹ ტ. VII, გვ. 156-157.

არა. თუ მოსწონს და გამოდგება, ხომ შეინახავს და 'შვილ-საც იყოლიებს, თუ არა და განუტევეს'⁶².

ყოველივე ამის შემდეგ ძნელი არ არის იმის დანახვა, რომ სამოყვრო ურთიერთობის მოწესრიგება ფშავ-ხევსურეთში უფროსების კომპეტენციაში შედიოდა. ასეთი ვითარების გაცნობასთან დაკავშირებით ერთგვარ გაუგებრობას იწვევს ვაჟას ცნობა ერთ-ერთ წერილში. კერძოდ, იგი ეხება რა საქორწინო კავშირის დამყარების ხევსურულ ჩვეულებას, სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებულსა და ორიგინალურს, აღნიშნავს, რომ ცოლის შერთვის ინიციატორი თითონ ვაჟია, რომელიც საცოლედ მოწონებულ „ქალს გამოუცხადებს თავის სურვილს და თუ ქალიც დასთანხმდა, წამოიყვანს თავის სახლში. ჯვარისწერა ხევსურებისათვის საჭირო არ არის. ქალი რჩება საქმროს ოჯახში ერთი წელი. კაცი ქალს არ შეეხება, იგი მხოლოდ ადევნებს თვალს, ქალი როგორ იქცევა სახლში, არის ნამუსიანი თუ არა. როდესაც დარწმუნდება, რომ დედაკაცი იმას მეუღლედ გამოადგება, მაშინ გამოუცხადებს ქმრობის სურვილს და როგორც ქმარი ისე სცხოვრობს დედაკაცთან. თუ ერთი ჭკუაში არ მოუვიდა, გააგდებს და ახლა სხვას მოსძებნის მის მაგივრად“⁶³.

წარმოდგენილი ცნობების ერთიერთშედარება ცხადყოფს, რომ ხევსურული საქორწინო წეს ჩვეულებების აღწერისას ერთგვარი წინააღმდეგობა იგრძნობა. თუ პირველი წერილის მიხედვით საქორწინო ურთიერთობის მომწესრიგებელნი უფროსები იყვნენ, მეორე წერილის თანახმად ეს საქმე ქალ-ვაჟის პირადი სურვილით წყდება. ასევე გაუგებარია თქმა იმისა, რმ „ჯვარისწერა ხევსურისათვის საჭირო არ არის“. მაშინ, როდესაც წინა წერილში ქორწილისა და ჯვარისწერის მთელი რიტუალია აღწერილი. დასაზუსტებე-

⁶² ტ. VII, გვ. 158.

⁶³ ხევსურები, ტ. VII, გვ. 149.

ლია ერთი წლით ერთად მეოფი ქალ-ვაჟის ურთიერთდამოკიდებულების ნორმებიც. ერთ შემთხვევაში აღნიშნულია, რომ ისინი ერთადაც წვებიანო, ხოლო მეორე ამონაწერის მიხედვით „კაცი ქალს არ შეეხება“ და ა. შ.

არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ხევსურულ საქორწინო წეს-ჩვეულებათა შესახებ სხვადასხვა ხასიათის ცნობების აქ მოტანა ვაჟას მიერ გამოწვეული ყოფილიყო ხევსურეთის ამა თუ იმ ხეობის, თემის თუ სოფლის ეთნოგრაფიული თავისებურებით. შესაძლებელია ვაჟამ მასალა შეაგროვა ისეთ ლოკალურ ერთეულებში, რომლებშიაც ეს წეს-ჩვეულებები სხვადასხვა ვარიანტებით იყო წარმოდგენილი. ისიც საფიქრებელია, რომ ზოგიერთი ამ წესთაგანი უფრო ძველი იყოს და უცვლელად შემონახული, ხოლო მეორე შედარებით შეცვლილი.

თუ ზემოთ განხილულ ნაწერებში ვაჟამ ფშავერი და ხევსურული საქორწინო რიტუალის დახასიათება მოგვცა, ზოგიერთ მატერულ ნაწარმოებში დაგვიხატა საერთოდ ქართული საქორწინო ღზინის სურათი. ასეთი ნაწარმოებებია დაუმთავრებელი პოემა „ქართული ქორწილი“ და ცნობილი საბავშვო მოთხრობა „ნხიკეთა ქორწილი“. ამ თხზულებებში ვაჟა მაღალი მხატვრული ოსტატობით გვაცნობს ქართულ საქორწინო სუფრას და ღზინს, ჯვრისწერის საეკლესიო წესებს. არაკის მიხედვით სუფრასთან დაჯდომის წესს, სტუმრებისა და მასპინძლების ურთიერთდამოკიდებულებას, მოხუცებისადმი პატივისცემას და მათ მიერ ძველი ამბების მოყოლის ტრადიციას, „საკარგემოს“ ჩამოტარების ჩვეულებას, ეჯიბის მოვალეობას, ნეფე-დედოფლისადმი პატივისცემის წესს, თამადის როლს და უფლებებს, ცეკვებს, სიმღერებს და ა. შ.

* * *

საქორწინო ურთიერთობის შესწავლას ვაჟა საქორწინო რიტუალის აღწერით არ ამთავრებს. თავის ეთნოგრა-

ფიულ წერილებში იგი ეხება ქორწილის შემდგომ პერიოდსაც, კერძოდ ცოლქმრული ურთიერთობის ნორმებს. ამ ვითარებას იგი გვაცნობს ფშავის მაგალითზე. ირკვევა, რომ ძველად ფშაველ პატარძალს გარკვეული წესების მკაცრად დაცვა ევალებოდა და მისი უფლებები საოჯახო ყოფის შეურყეველი დისციპლინის ჩარჩოებში იყო მომწყდებული. ამ ნორმების დაურღვევლად დაცვა ეკადებოდათ ოჯახის დანარჩენ წევრებსაც. დაქორწინებული მამაკაცი ქორწილის დღიდან „ნახევარი წლის განმავლობაში არ ელაპარაკება ცოლს, ოჯახში „ახალყოფილი“ – ასე ეძახდნენ ახალ დაქორწინებულებს, – უმძრახად სხედან და თუ არაეინ ჰხედავს, რა თქმა უნდა, ერთმანეთს დაუტკბებიან“⁶⁴.

თუ ახალდაქორწინებულთა ურთიერთობაში ნახევარი წლით უმძრახობის დაცვა იყო საეაღლებულო, ხანდახან ცოლ-ქმართ დამოკიდებულებაშიც საერთოდ არ ჰქონია ადგილი სითამამესა და თავისუფლებას. „ფშაველი ქმარი და ცოლი ისე დაჰბერდებიან, რომ ერთმანეთს სახელს არ დაუძახებენ, – ეს უნამუსობად, სირცხვილად მიაჩნიათ. ათასში ერთი გამელელ-გამომელელი ფშაველი თუ არ ემორჩილება ამ ჩვეულებას, თორემ დანარჩენს უმეტესობას კი ისევე მაგრა უჭიდია ხელი ამ ჩვეულებაზედ. როდესაც „არ მაგდისას“ იძახის ფშაველი, ეს იმის ნიშანია, რომ ცოლს ეძახის“⁶⁵.

ყოველივე ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ვაჟას დროინდელ ფშავეში ჯერ კიდევ მტკიცედ იყო შემონახული დიდი ოჯახისათვის დამახასიათებელი დისციპლინა ამ რეჟიმის დარღვევის მხოლოდ გამონაკლისის შემთხვევებს ჰქონდა ადგილი. ერთი კუთხის მაგალითზე ვაჟამ გაგვაცნო ქრათველთა ძველ ყოფაში მოქმედი ჩვეულება ცოლ-ქმართ

⁶⁴ ტ. VII, გვ. 9-10.

⁶⁵ იქვე, გვ. 20.

შორის თუ უფროსებთან პერიფრაზებით ლაპარაკის წესი. უფრო მეტიც. აღნიშნული ჩვეულება გავრცელებული იყო მრავალ სხვა ხალხებშიც, რაც ვაჟასთვის იმ დროს უცნობი არ იყო. ეთნოგრაფიულ ლიტერატურას დაწაფებული პოეტი გულმოდგინედ აღეგნებდა თვალს ანალოგიური მოვლენების ამსახველ ფაქტებს და საჭიროებისამებრ იყენებდა. სახელდობრ ამ საკითხთან დაკავშირებით იგი გასცნობია ცნობილი მეცნიერის ელუარდ ტეილორის გამოკვლევას – „Доисторический быт человечества“, სადაც მამამთილთან რძლის, ხოლო სიდედრ-სიმამრთან სიძის მორიდება-მოკრძალების ანალოგიური ჩვეულებაა აღწერილი სხვადასხვა ხალხთა ყოფის შესწავლის საფუძველზე. ეს ფაქტი იმის მაუწყებელია, რომ აღწერილ მოვლენას ვაჟა უყურებდა არა როგორც მარტოოდენ ქართველი ხალხის ყოფის ელემენტს, არამედ როგორც ისტორიული სინამდვილის ნაყოფს, საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების ერთ გარკვეულ საფეხურზე წარმოქმნილსა და მრავალი სხვადასხვა ხალხისათვის დამახასიათებელ ჩვეულებას. თუ რა დროიდანაა მომდინარე ეს ჩვეულება ამის ჩვენება ძნელია და ვაჟას მიზანს ეს არც შეადგენდა. ერთი რამ კი ცხადია, ვაჟამ მისი არსებობა თვითონვე შენიშნა და 1886 წელს გამოქვეყნებული სტატიით გვამცნო. იქვე აღნიშნა, რომ ეს ჩვეულება თავის არსებობას კვლავ ინარჩუნებს, მაგრამ ცალკეული პირები რეჟიმის დარღვევასაც აღარ ერიდებიანო. ე. ი. ვაჟას მიერ მისი ფიქსაცია მოხდა მაშინ, როდესაც ტრადიცია ჯერ კიდევ ცოცხლობდა, მაგრამ ახალი ეპოქა მას თანდათანობით არღვევდა და საბოლოოდ დაღუპვასაც კი უქადდა.

ცოდქ-მრული ურთიერთობის იურიდიული ნორმებიდან განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია დანიშნულის შეფასების ხასიათი და სასჯელთა სახეობანი, რასაც ვაჟა ფშაველთა ყოფიდანვე გვაცნობს. მისი დაკვირვებით, ჯვარდაწერილი და კანონიერად შეუღლებული წყვილის

გაყრა იოლ საქმეს არ წარმოადგენდა. ოჯახის მტკიცედ შენახვის მიზნით ფშავში გაბატონებული იყო მხარეთა უფლებების განმსაზღვრელი ადათები, რომელთა დაცვა ყოველ მეთემეს ეკალებოდა. ამ ადათების შინაარსი თუმცა მამაკაცის სასარგებლოდ ლაპარაკობს და მათ აშკარა უფლებრივ პრიორიტეტს აღიარებს, მაგრამ არც დედაკაცია საკვებით უნუგეშო მდგომარეობაში. მაგალითად, „ქმარი თუ დაიწუნებდა ცოლს, არა უნამუსობით, არამედ რომელიმე სხვა მიზეზის გამო, უნდა მიეცა ცოლისთვის ხუთი ძროხა „სამწუნობრო“⁶⁶. ასეთ ვითარებას გვიხატავს ვაჟა მეორე წერილში, სადაც ჯარიმის ამ სახეობას „განსატყეუბელს“ უწოდებს⁶⁷.

თუ ამ შემთხვევაში მამაკაცი ისჯება ცოლისადმი უსამართლო მოქმედების გამო, სამაგიეროდ ცოლის აშკარა დანაშაულს მოყვებოდა ქმრის მკაცრი გადაწყვეტილება, რომლის სისრულეში მიყვანაც მისსავე უფლებაში შედიოდა. ვაჟა აქ არჩევს ცოლის მიერ ქმრის დაწუნების სხვადასხვა მიზეზებს და აღწერს დანაშაულის რაობით განპირობებული სასჯელების სახეობებს. სასჯელთა ასეთ სახეობებად წარმოგიდგენს „გახაიბრებასა“ და „კვეთილში ჩასმას“. პირველი მათგანი უღმობელი სიმკაცრით ხასიათდება, ვინაიდან მის საფუძველად მძიმე დანაშაული მიზეზდება. „გახაიბრების“ არსის გასაცნობად ვიმოწმებ ვაჟას განმარტებას: „ღიაცი თუ აშკარად დაიწუნებდა ქმარსა და დაწუნებას უნამუსობით, მოღალატეობით დაამარილებდა, მაშინ ქმარი ამისთანა ცოლს დაასახინრებდა, ანუ, როგორც ფშაველი იტყვით, „გახაიბრებდა“ – მოსჭრიდა ცხვირს ან ხელს, მოაკლებდა დედაკაცს კაცის თვალ-გულის მისასვლელს თვისებას – სიღამაზეს; ამითო თითქო,

⁶⁶ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 62.

⁶⁷ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 10.

უსპობდა საშუალებას უნამუსობისას, გარყენილობისასა და განიშორებდა“⁶⁸.

მოღალატე ცოლის ასე მკაცრად დასჯის წესი ეაუას განხილული აქვს აგრეთვე წერილში – „ხმა მთიდან (პროვინციალური ფელეტონი)“⁶⁹ და ერთ-ერთ მხატვრულ ნაწარმოებში – „სცენები (ფშავლების ცხოვრებიდამ)“. ამ ნაწარმოების მიხედვით, ქმარი მოღალატე ცოლს ცხვირს სჭრის. ასეთი მკაცრი განაჩენის სისრულეში მომყვან მამაკაცს თემი პასუხს არ აგებინებს, ვინაიდან ეს უფლება მას სწორედ თემისგან აქვს მინიჭებული. თემისაგანვე მინიჭებული უფლებით მას შეუძლია ცოლის საყვარელს (ე. წ. „კუროს“) მოკელა, თუ კი ის ჩადენილი ღალატის დადასტურებას შესძლებს.

საყურადღებოა, რომ ეაუა ამ მოთხრობაში ასახავს XIX საუკუნის ვითარებას, როდესაც საქართველო უკვე მეფის რუსეთის ბიუროკრატიზმის უღელქვეშ გმინავდა. თემურ მართეულობას ძალა დაჰკარგოდა და ქვეყნის აე-კარგის გარჩევა უსულგულო პრისტავ-დიამბეგებს ჰქონდათ მინდობილი, მაგრამ ძველი ტრადიციები კვლავ ინარჩუნებდნენ არსებობას გადმონაშთების სახით. ერთ-ერთ ასეთ ტრადიციულ, მაგრამ დღენაკლულ ჩვეულებად ეაუა აქ წარმოგვიდგენს „გახაიბრებას“. ეს იქიდან სჩანს, რომ მოღალატე ცოლის დამსჯელი და მისი კუროს მკვლევი ქმარი პრისტავთან მიდის, თავის დაპატიმრების სურვილს უცხადებს და ჩადენილ დანაშაულსაც აღიარებს: „ცოლი გავასახიჩრე და იმის კურო კი მოვკაღ... გთხოვთ, დამიჭიროთ... მართალია, ეხლა ძველი დრო აღარ არი, რუსობაა, მაგრამ ვერ მოვითმინე და ორსავე სისხლში გავერი“⁷⁰.

⁶⁸ ფშავლების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 62.

⁶⁹ ტ. VII, გვ. 416.

⁷⁰ სცენები (ფშავლების ცხოვრებიდამ), თხზ., ტ. V, გვ. 379.

„გახაიბრების“ ჩეულება, რომ ძველი საზოგადოებრივი ყოფისათვის იყო დამახასიათებელი და XIX საუკუნის ფშავში ის მხოლოდ გადმონაშთის სახით ღიმღამობდა, რელიეფური სიციხადით ჩანს პრისტავთან მისული დამნაშავეის სხვა სიტყვებიდანაც: ცოლს „ცხვირი მოვსჭერ და იმისი კურო კი დავამთავრე. მამა-პაპის ჩეულება ეგ იყო ჩენი“⁷¹.

ვაჟამ ამ შემთხვევაშიც ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ეს ფრიად საინტერესო ჩეულება ისტორიულ ასპექტში წარმოგვიდგინა. როგორც სხვა, ისე ამ მოვლენას მწერალმა ისტორიკოსის თვალით შეხედა და თავის „მრძრაობაში“ განიხილა. თუ ეთნოგრაფიული წერილში ჩეულების ის სახე გვინვენა, როგორც მას მისივე მასაზრდოებელი და არსებობის უფლების მიმნიჭებელი ყოფის სფეროში ჰქონდა, მხატვრულ ნაწარმოებში აღნიშნული ჩეულების კედომის პროცესი და ამის ხელშემწყობი საზოგადოებრივი ურთიერთობის სურათი წარმოგვისახა.

„გახაიბრებასთან“ შედარებით უფრო ღმობიერი იყო სასჯელის მეორე სახეობა, რაც აგრეთვე მამაკაცის ერთპიროვნულ იურიდიულ უფლებათა სფეროს განეკუთვნებოდა. მისი ადგილობრივი სახელწოდებაა „კვეთილში ჩასმა“. ამ ტერმინის ქვეშ იგულისხმებოდა მამაკაცის მიერ მისი დამწუნებელი ცოლისთვის სხვა მამაკაცზე გათხოვების სამუდამო აკრძალვა, აღკვეთა. ფშაური დიალექტით აქ ნახმარი სიტყვა „კვეთილი“ სწორედ აღკვეთას ნიშნავს. „გახაიბრებასთან“ შედარებით, „კვეთილში ჩასმა“ ღმობიერი იყო იმიტომ, რომ სასჯელის პირველ სახეობას განაპირობებდა დაღატის საფუძველზე მომხდარი განხეთქილება, ხოლო „კვეთილში ჩასმის“ მიზეზად ცოლის დაღატი გამორიცხული იყო. მის მიერ ქმრის დაწუნებას საფუძველად

⁷¹ იქვე, გვ. 380.

ედო მამაკაცისადმი სიძულვილი, რაც არ გადასრდილა ღალატში, მაგრამ ეს ურთიერთობა გულისხმობდა გაყრის საჭიროებას. საამისოდ კი ქალს მაინც ესაჭიროებოდა ამ გადაწყვეტილების გამამართლებელი მიზეზის გამოწვევა. გამოსავალსაც პოულობდა და განშორების აუცილებლობას იმით ხსნიდა, თითქოს მის შერყეულ ჯანმრთელობას ადარ უხდებოდა მამაკაცთან ცხოვრება. ყოველივე ეს ლაკონურადაა გადმოცემული ვაჟას შემდეგ სტრიქონებში: „უკეთუ დიაცი სწუნობდა ქმარს, ჰსურდა განშორება მას და არ კი უნამუსობდა, მაშინ იგი ამ ღონეს იღონებდა: დაიწყებდა განგებ სნეულებას, ავადობას, ამბობდა ხატი „მაწინდებსო“, ვითომ ხატი მეცხადება და მიშლის ფიზიოლოგიურს ჩხირკედელაობას, კაცთან წოლასაო. ქმარი ამნაირს ცოლს ნებას მისცემდა, საცა სურდა, იქ ეცხოვრა, მხოლოდ არ შეეძლო სხვა ქმარი მოექებნა, სხვას გადაჰყოლოდა. ამ ჩვეულებას ჰქვიან „კეთილში ჩასმა“⁷².

ამონარიდის მიხედვით ცხადია, თუ როგორი მკაცრი იურიდიული ნორმებით იყო განპირობებული ცოლისა და ქმრის უფლებები. ქალისათვის ეს სახარბიელო მდგომარეობას არ ქმნიდა, მაგრამ აღნიშნული ჩვეულება დადებით როლსაც ასრულებდა. ქალისათვის ძალიან კარგად იყო ცნობილი, რომ ქმართან გაყრა მას სამუდამო განმარტობას უქადდა. ვიდრე განწორებული ქმარი ცოცხალი იქნებოდა, ის გათხოვებას ვერ ეღირსებოდა. ამის გამო იგი იძულებული იყო ქმართან საერთო ენა გამოენახა და ურთიერთობის გამწვავებას მორიდებოდა. ასეთ ვითარებაში გაყრა მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა მომხდარიყო, თუ ქალი უბედურებაში ჩავარდებოდა. როგორც ყოველი სხვა კუთხის ქართველი, ისე ფშაველი კაცი ოჯახს მონოლითურ ერთეულად თვლიდა. ოჯახის დანგრევა ქართველი-

⁷² ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 62.

სათვის უდიდეს უბედურებად ითვლებოდა, ხოლო მისი მთლიანობის შენარჩუნებას კი ძირითადად ცოლ-ქმარს შორის საღი ურთიერთობა აპირობებდა. ფშაველთა ყოფა-ში ასეთი მკაცრი ჩვეულების მოქმედება სწორედ ოჯახის დაუნგრევლად არსებობის მიზანს ემსახურებოდა. თანამედროვე ცხოვრების პირობებში აღნიშნული ჩვეულება ეთნოგრაფიული შესწავლის საგანია და მხოლოდ ამ მხრივ იქცევა ჩვენს ყურადღებას. რაც შეეხება ქართველი ხალხის დიდ ზრუნვას ოჯახის მთლიანობის შენარჩუნებისათვის, ეს ახალი თაობისთვისაც მისაბამი მაგალითია. წინაპართა კარგი ტრადიციების გათვალისწინება ბევრ თანამედროვე ახალგაზრდას ესაჭიროება, რათა საღი თვალთ შეხედოს ცხოვრებას და დაჰგმოს იოლად გაყრის მანევრევეა, რაც დღეს არც თუ ისე იშვიათია.

* * *

საქორწინო ურთიერთობის სფეროდან ყურადღებას იქცევს ქვრივზე დაქორწინების ჩვეულება. საკითხის საგანგებო შესწავლის შედეგად ეთნოგრაფიულად საინტერესო ვითარება იქნა დადგენილი და ამ ჩვეულებაში მრავალფეროვანი, საზოგადოებრივი განვითარების სხვადასხვა საფეხურის შესაბამისი გადმონაშთები დაფიქსირდა⁷³. ვაჟა-ფშაველა ამ საკითხსაც შეეხო და ზოგიერთი მისთვის ნიშანდობლივი წესების ძუნწი, მაგრამ ზუსტი აღწერილობა მოგვცა. ვაჟა ეხება ქვრივზე დაქორწინებისათვის სავალდებულო ზოგიერთ წინაპირობას, ქვრივზე დაქორწინების წესს და ამის შემდეგ შექმნილი ურთიერთობის ხასიათს. ყოველივე ამის ნათელსაყოფად სიტყვა მივცეთ თვით ვაჟას: „უკეთუ ქალი უძეოდ დაქვრივდებოდა, მაშინ იმისი გათხოვება, მეორის ქმრის შერთვა შესაწინარებელი იყო.

⁷³ ვალ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 153-179.

ხოლო შვილიანის მეორედ ქმრის შერთვას საძრახისი მოსდევდა. პირველს შემთხვევაში ქალი მაინც და მაინც სამი წელი „ქმრეულთას“, ქმრის ოჯახში უნდა დარჩეს, რომ ქმარს წირვა გადაუხადოს, „რიგი დაუყენოს“ და შავები გაიხადოს. შემდეგ იგი ბრუნდება მშობლებთან, ანუ როგორც ფშაველი იტყვის „მამისახში“, ხოლო თუ მშობლები არა ჰყავს, ახლო ნათესავენთან. ქერივის მეორედ გათხოვება დედ-მამის ვალი აღარ არის. ქერივს ქალს პირველის ქმრის ნათესავეები, ან ბიძაშვილები პატრონობდნენ და მის მეორე ქმარს მტრად აეკიდებოდნენ. შესარიგებლად ამას თავის ცოლის მაზლებისათვის ან დედამთილ-მამამთილისათვის უნდა მიეცა ხუთი ძროხა, რომელსაც „საქერეო“ ჰქვია⁷⁴.

როგორც ვხედავთ, ქერივის მეორედ გათხოვებას წინ მრავალი დაბრკოლება ელობოდა. ეს გამოწვეული იყო იმ ტრადიციული შეხედულებით, რომ ცხოვრებაში ქორწინება მხოლოდ ერთხელ უნდა მომხდარიყო. ამიტომაც, რომ ფშავში ქერივის მეორედ გათხოვება მის მშობლებს კი არ ევალებათ, არამედ ქერივის პირადი სურვილით ხდებოდა. თუმცა მანამდეც მას სათანადო წესები უნდა დაეცვა. იგი მხოლოდ სამწლიანი გლოვის შემდეგ უნდა დაბრუნებულიყო მამის თუ ახლო ნათესავის ოჯახში და იქიდან გათხოვილიყო. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განსაკუთრებით მისი გათხოვების დღიდან შექმნილი ურთიერთობაა საინტერესო, რაც წინა ქმრეულებისა და ახალი მთხოვნელების დაუნდობელ მტრობაში ვლინდებოდა. წინააღმდეგობის შენელება მარტო წინა ქმრეულებისთვის „საქერიოს“ გადახდით ხდებოდა. ანალოგიური ვითარება მოწმდება მეზობელ ქართველ მთიელთა ყოფაშიც. ეს საკითხი განსაკუთრებით ვრცლად შესწავლილია მოხევეების მაგალით-

⁷⁴ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 62-63.

ზე, სადაც აღნიშნულია, რომ ქერივის წინა და მეორე ქმრეულთა შორის მტრობის ფაქტებში შემონახულია ლევირატის შორეული დამონაშთები⁷⁵. ამის არგუმენტად ჩვენ დასახელებული გვაქვს ის გარემოება, რომ ხევში ქერივის გათხოვება სამარცხივინო იყო, მას მიცვალებული ქმრის სახლში დაბერება ევალებოდა, ხოლო გათხოვებას დიდი მტრობა მოყვებოდა წინა და მეორე ქმრეულებს შორის. მაზლების ასეთი მფარველობა ქერივზე იმისი მაჩვენებელი სჩანს, რომ ოდესღაც აქაც არსებულიყო ჩვეულება წინა ქმრის სახლიდან ქერივის არ გაშვებისა რომელიმე მაზლზე მისი დაქორწინების მიზეზით. ხევში თუ ფშავში შემონახულ ამ წესებში არსებითად მაზლის მიერ თავიანთი დაკარგული უფლებებისათვის წარმოებული ბრძოლის შორეული გამოძახილი შეიძლება დავინახოთ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქერივ ქალს უმთავრეს შემთხვევაში ქრივივე მამაკაცი ირთავდა. ის აფასებდა არა მარტო ჯიშ-ჯილაგით სახელგანთქმული გვარის ქალს, არამედ ქერივის პირველი ქმრის ღირსებასაც. ხალხური შეხედულებით, სახელმოხვეჭილი კაცი თავის შესაფერის ქალს ითხოვდა ცოლად. ამაში რწმუნდებოდნენ იმითაც, რომ სიკვდილამდე ასეთი ქმარი ცოლს არ გაეყრებოდა. ამ საკითხს ვაჟა ზემოხსენებულ წერილში არ ეხება, მაგრამ ქერივის შერთვის ჩვეულების ვაჟასეულ აღწერილობასთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიქცია მის მიერვე ჩაწერილმა ხალხურმა ანდაზამ – „კაი ღვინის ნაძირალი, კაი კაცის ნაცოლარიო“⁷⁶. ამ ანდაზაში სწორედ ის აზრია ჩაქსოვილი, რომ ქერივი ქალის ავტორიტეტის საზომი მისი გარდაცვლილი ქმრის ღირსებაც იყო და ეს ფაქტორი თავის მხრივ წარმოგვიდგება, როგორც დაქორწინებისათვის სავალდებულო ერთი წინაპირობათაგანი.

⁷⁵ ვალ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 168.

⁷⁶ ანდაზები, ტ. VI, გვ. 459.

საქორწინო წესჩვეულებების შესახებ აქ წარმოდგენილი მონაცემების განხილვამ დაგვარწმუნა, რომ ფშავე-ხევსურეთში მოყვრობის საქმე და შეუღლება ემყარებოდა მხარეთა მოლაპარაკებას. ამასთან ერთად საჭიროება მოითხოვდა ყველა სავალდებულო წესების თანმიმდევრობით შესრულებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში შესაძლებელი იყო კონფლიქტი და საქმის ჩაშლა. ყოველივე ამის შესახებ ვაჟას წერილებში თუ მხატვრულ ნაწერებში მეტ-ნაკლები სისრულის მქონე ცნობები გვხვდება, რომლებიც ჩვენ აქ საქორწინო ურთიერთობის მსვლელობის შესაბამისი თანმიმდევრობით დავალაგეთ და ისე განვიხილეთ. არსებული ვითარების პარალელურად ვაჟა გვაცნობს ისეთ საქორწინო ჩვეულებასაც, რომელიც არსებითად ზემოხსენებული წესებიდან გადახვევას ნიშნავდა და თავის არსში ძალადობის აქტს შეიცავდა. ასევე ჩვეულებად წარმოგიდგება ქალის მოტაცება, რაც ფართოდ იყო გავრცელებული არა მარტო საქართველოში, არამედ მსოფლიოს მრავალ ხალხში. ის არაერთგზისაა აღწერილი მკვლევარ-მოგზაურთა მიერ. ვაჟა-ფშაველასთვის ცნობილია არა მარტო ფშავეის ეთნოგრაფიული სინამდვილე, არამედ საკითხის ირგვლივ არსებული გამოკვლევებიც. მისი დაკვირვებით, „ფშაველი ირთავს ცოლს მოტაცებით, – ეს სახელად მიაჩნია. მოტაცებით ქალის შერთვა ძველად ევროპის ხალხებმაც იცოდნენ და, როგორც მოგვითხრობენ მეცნიერნი, სპენსერი, ლებოკი, და ტაილორი, დღეს ეს ჩვეულება ველურ ხალხს აქვს ისევე მტკიცედ. ტაილორს მოჰყავს ვილიამსის სიტყვები ქალის მოტაცებაზე: „ფიჯის კუნძულების მცხოვრებნი იტაცებენ საცოლოებს, ანუ ისე თითქოს ძალას ძმარობენო, ანუ მართლა ძალით“⁷⁷. ფშაველებში მოტაცება

⁷⁷ ვაჟა მიუთითებს ტეილორის ნაშრომს «Доисторический быт человечества», გვ. 388.

ქალისა ისე ხშირად აღარ ჰხდება დღეს, როგორც წინათ, რადგან „კანონისა“ ეშინიათ“⁷⁸.

დამოწმებული სტრიქონებით ვაჟა აღნიშნავს მოტაცებით ქორწინების ფართოდ გავრცელების წესს და ამითვე გეაცნობს საკითხისადმი საკუთარ დამოკიდებულებას. ირკვევა, რომ მწერალი ერთი კუთხის მასალის აღწერით არ იფარგლებოდა, ეცნობოდა სხვაგან არსებულ ვითარებას და პარალელური მასალების შეჯერებისა და ზოგადი ეთნოგრაფიის მონაცემების ფონზე საკითხში სათანადო გარკვეულობა შეჰქონდა. მაგრამ აქვე საჭიროა აღინიშნოს, რომ თუ მოტაცებით ცოლის შერთვა განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი ხალხებისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა და საყოველთაოდ აღიარებული წესია. ამის თქმა უმართებულო იქნებოდა ქართველ მთიელთა შესახებ. მეცნიერებაში მრავალი თეორია არსებობს მოტაცებით ქორწინებაზე და ზოგი ხალხის ცხოვრებაში ის ქორწინების გაბატონებულ ფორმადაც ითვლებოდა. არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ასეთივე ვითარება ყოფილიყო თავის დროზე ქართველი ხალხის შორეულ წარსულშიც. ეთნოგრაფიული მონაცემებით მოტაცების ფაქტების დამოწმება, რაც გადმონაშთის სახით ფშავსაც შემოუნახავს, სწორედ მისი ოდესღაც ფართოდ გავრცელების მაჩვენებელია. გავიდა დრო და საუკუნეების მანძილზე ქართველმა ხალხმა შეიმუშავა ქორწინების მკაცრად ჩამოყალიბებული ნორმები, რომელთა მისეღვით მოყვრობა-შეუღლების საქმე მშვიდობიანი ურთიერთობის პირობებში წესრიგდებოდა. იმ წესებთან მიმართებაშიც კი, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი, მოტაცებით ქორწინების ჩვეულება შეუსაბამობასა და წინააღმდეგობაშია. გადაჭარბებული არ იქნებოდა თუ ვიტყოდით, რომ მოტაცე-

⁷⁸ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 9.

ბით ქორწინება ყველა არსებული სავალდებულო საქორწინო ურთიერთობის დარღვევაა. ამიტომაც, რომ ქალის მოტაცებას თან სდევდა საშინელი მტრობა. მოტაცებულის ოჯახი ამ აქტს უდიდეს თავზარდაცემად და შეურაცხყოფად თვლიდა და თავდამსხმელს სასტიკად უსწორდებოდა. მომტაცებელში ის ხედავდა მტერს და არა მოყვარეს, მაშინ როდესაც დაქორწინება ორი ოჯახის დამოყვრებას ნიშნავდა. ქალის მოტაცებასთან დაკავშირებით მღევარის უკან დადევნებისა, სამკედრო-სასიცოცხლო ბრძოლისა და დაჭრა-მკვლელობის შემთხვევების ასახვას თვით ვაჟა იძლევა თავის ერთ-ერთ თხზულებაში⁷⁹.

ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში კიდევ უფრო მწვავე სურათია დახატული დანიშნული ქალის მოტაცებასთან დაკავშირებით⁸⁰. მოტაცებულის დასახსნელად მიდიან შეიარაღებული დანიშნული, მისი ნათესავ-მეგობრები და ქალის ახლობლები. საქმრო პირველ რიგში დაინტერესებულია შეხედეს „ცოლს“ (უკვე ასე უწოდებს თავის დანიშნულს) და ზუსტად გაიგოს მისი აზრი ნებით გაყვა თუ ძალით მოიტაცეს. ამის გაგება სურს ქალის მამასაც. თუ ნებაყოფლობით გაყოლა დადასტურდა, წინააღმდეგობა ნელდება. თუ ძალითაა მოტაცებული, ასეთ შემთხვევაში მომტაცებელზე შურისძიება გადაუდებელ ამოცანად ესახებათ. მოთხრობაში მიზეზად წარმონიშნულია ძალადობის აქტი, რასაც შედეგად მოყვა მომტაცებლის ოჯახის დარბევა. დამნაშავე თავდაცვაზე გადადის, მაგრამ სიმართლისათვის მებრძოლ მღევართან ის უძლურია, მარცხდება და ქალსაც უკან უბრუნებს. დანიშნული ვაჟიც სარგებლობს ამ შემთხვევით, მართავს ქორწილს და თავიდან იცილებს ის გაჭიანურებულ ცერემონიების პროცედურას, რაც მშვიდობიან ურთიერთობაში ნიშნობიდან ქორწილამდე იყო სა-

⁷⁹ სცენები (ფშაველის ცხოვრებიდან), ტ. V, გვ. 368.

⁸⁰ ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 50-57.

ვალდებული. თუ ქორწილისთვის მომსადებული არ იქნებოდა, ქალს მაიც თავის სახლში ამყოფებდა, ხოლო ჯვრისწერის შემდეგ მასთან ქმრის უფლებამოსილებით იწყებდა ცხოვრებას. ვაჟა აქვე აღწერს გამარჯვებული მღევარის მიერ ქალის წამოყვანის დროს შესრულებულ წესებს („ადგილის დედასთან“ შეჩერება და დალოცვა, სიმღერა გზაში...). ცხენებით თუ ფეხით მისულთ ვაჟის ოჯახში ხინკალს დაახვედრებდნენ. ამავე ვახშამზე დიასახლისი მოიხსენიებდა მიცვალებულთ, რასაც „სახელის შადება“ ერქვა. მანვე ხინკლებით სავსე ხონჩას გვერდით მოუდგა არაყთ სავსე ხელადა და წყლით სავსე თუნგი. „შემდეგ საფხეკელზე დაყარა ნაკერცხლები, ზედ საკმელი; ამ საფხეკელს მარჯვენა ხელით წისქვილის ტრიალივით თავზე ავლებდა გამართულს სუფრას და ჩვეულებრივს ღოცვას ამბობდა“.

დანიშნულის მოტაცება დაედო საფუძვლად დრამა „მოკვეთილის გმირების ბახას და ჩონთან საბედისწერო კონფლიქტსაც, რასაც ხალხური სამართალწარმოების ეპიკურულ აღწერილობასთან დაკავშირებით შეეხებით.

საქორწინო ურთიერთობის შესახებ დამოწმებული ცნობების შეჯერებამ მხოლოდ ის გვიჩვენა, რომ ფშავში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში ქალის მოტაცება XIX საუკუნეში აღარ წარმოადგენდა ქორწინების ფორმას. ის იყო გადმონაშთური მოვლენა, რასაც იმედგაცრუებული კაცი თუ გამოიყენებდა თავისი საწადელის აღსასრულებლად. ამის გათვალისწინებით უმართებულოდ მიმანია ვაჟას განცხადება, თითქოს მოტაცებით ქორწინებას ფშაველი სახელადაც კი მიიჩნევსო. ძნელი წარმოსადგენია იმითი ეპიყნა ფშაველს, რასაც ხალხი თავადვე ებრძოდა და ჰგმოვდა.

8. წაწლობა

წაწლობა უადრესად საყურადღებო ჩვეულებას წარმოადგენდა. ძველად ის გავრცელებული იყო ფშავეში და უახლოეს წარსულამდე ცოცხლობდა, როგორც ეთნოგრაფიული გადმონაშთი. წაწლობის აღწერითა და მის რაობის გარკვევით დაინტერესებულნი იყვნენ როგორც XIX საუკუნის მკვევარნი, ისე თანამედროვე მეცნიერები. აღნიშნული საკითხის შესწავლის სფეროში გარკვეული წვლილი შეიტანა ვაჟა-ფშაველამ, როგორც ამ ჩვეულების არსებობის უშუალო მოწმემ და პირადმა დამკვირვებელმა. თავის რამდენიმე წერილში და ჩვენ მიერ არაერთხელ ხსენებულ ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში ვაჟა ამ ჩვეულებასაც აღწერს და მისი წარმოშობა-რაობის საკუთარ ახსნასაც იძლევა.

ვაჟას დაკვირვებით, წაწლობა ფშავეში საყოველთაოდ გავრცელებული და მიღებული ჩვეულება იყო. „რაკი ასაკში მოვა ფშაველი ქალი, ის მაშინვე წაწალს გაიჩენს, მშობლების წინაშე დაუმაღლავად, აშკარად, წაწალთან წოლასაც არ მოერიდება. ქალი ეძახის ვაჟს წაწალს და ნაძმობს, ვაჟიც ქალს წაწალს და ნადობს“. ე. ი. წაწლობა ფშავეში ქალ-ვაჟის მეგობრობაა და გათანაბრებულია დაძმობასთან. ამ ურთიერთობაში ტერმინი „წაწალი“ თანაბარი მნიშვნელობით უდრის როგორც „ნაძმობს“, ისე „ნადობს“¹. ეს მანქენებელია მოწაწლე ქალ-ვაჟის თანასწორუფლებიანობისა და შეხმატკბილებული ურთიერთობისა. მათი ამგვარი დამოკიდებულება თავის გამოხატულებას ურთიერთდასაწყობებაშიც პოულობდა: „ვაჟი უკეთებს წაწალს იმ იარაღს, რაც მის ხელობისთვის არის საჭირო: ტარებს, ყდებს (რაზედაც ქსოვენ შალებს, ფარდაგებს და სხვ.), ცხემლას, კალათას, საგრეხელს და სხვ. ქალი უქ-

¹ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 17.

სოვს ეაჟს წინდებს, ჩოხას, რაც მისთვის საჭიროა ტანზე ჩასაცმელად ან ცხენის მოსართველად². ანალოგიური სურათია წარმოდგენილი ეაჟას სხვა ნაწარმოებშიც, სადაც ჩამოთვლილია ეაჟის მიერ თავის წაწალისთვის დამზადებული იარაღები³.

მაგრამ მათი ურთიერთობის ყველაზე საინტერესო მხარეს მაინც ერთად წოლის წესი დარმოადგენს. ეს საინტერესოა იმიდენად, რამდენადაც ერთად დაწოლას ერთი რომელიმე მიზეზი არ განაპირობებს არც მარტო სიყვარული, არც სისხლიერი თუ ხელოვნური ნათესაობითი სიახლოვე. ეაჟას ცნობით, „გასათხოვარი ქალი წეება უცოლო ეაჟთან, უცხო უცხოთან, ხშირად ნათესავი ნათესავთან. ცოლიანი მამაკაცი და ქმრიანი დედაკაციც ბევრი წაწლობს, ყველამ იცის თემში ეს ამბავი, ამის დაფარვა საჭირო არაა, ორივე მხრიდან მშობლებმა და ნათესავებმაც იციან ქალ-ეაჟის ერთსულობა და ერთგულება, მაგრამ ყურ-წაგდებით არიან“⁴.

აქედან ნათელია, რომ წაწლობა არა მარტო დაუქორწინებელთა ჩვეულებაა, არამედ საყოველთაოდ მიღებული წესია, განურჩევლად მდგომარეობისა და ნათესაური ურთიერთობისა. ისიც აღსანიშნავია, რომ მოწაწლეობის მსურველი ვალდებულია დაიცვას სათანადო წესი და ემორჩილებოდეს ერთად წოლის დადგენილ რეჟიმს: „წაწლების წოლის დროს თავისი წესი და რიგი აქვს. ქალი და ეაჟი უნდა სცდილობდნენ ვეხები და გულ-მკერდი ერთმანეთზე შორს ეჭიროთ, „მხოლოდ პირი პირთან უძევთ და ქალი ეაჟის გაშლილს მკლავზე წევს“⁵.

² ფშავლები, ტ. VII, გვ. 18.

³ ფშაველი და მისი წუთისოფელი, ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 38.

⁴ ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი, ტ. VII, გვ. 77.

⁵ ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობა და იდეალი, ტ. VII, გვ. 77.

ასეთი რეჟიმით წოლის დროს სქესობრივი კავშირის შესაძლებლობა თავისთავად გამორიცხული ჩანს, მაგრამ ვაჟა მაინც დაინტერესებულა ამ საიდუმლოებით მოცული ტრფიალის მიზეზის გამორკვევით: „რომ ჰკითხოთ ქალს წერს ვაჟა რად სწევები ამა და ამ ბიჭთანო, ის გიპასუხებთ: „მიყვარს და იმითა ვწევები, ავი კი მაშოროს ღმერთმაო“⁶. პოეტი იქვე იძლევა ამ შეხედულების შეფასებას და მისდამი კრიტიკულად განწყობილი დასძენს: „ეს დასაჯერებელი არ არის. ახალი ცხოვრების სიომ წაწლობაც გაჰყენა. დღეს ამ თვალთმაქცურ დაძმობას ბევრი ცუდი ემნინება. ძველს დროში, როგორც მოხუცებულები ამბობენ, რუსთაველური მიჯნურობა ყოფილა, დღეს კი საყვარლობად გადაიქცა“⁷.

წაწლობაში რომ სქესობრივი კავშირი აკრძალული იყო, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ „ძველს დროში თუ ნაბუშარს გააჩენდნენ, ორივეს ქალსა და კაცს სახალხო ხიდის-ყურღე ჩაქოლავდნენ, რომ გამვლელ-გამომვლელს ყველას ენახა; წინათ ქალს „მოწაწლეობა“ ანუ „წაწლის ყოლა გათხოვებას არ უშლიდა, დღეს კი უშლის, რადგან თვითონ ხალხიც გაუჭვიანდა“⁸.

ვაჟა აქაც იმავე შეხედულებისაა, რომ თავის დროზე წაწლობაში მოქმედებდა ქალ-ვაჟის ურთიერთობის განმსაზღვრელი ნორმები, ხოლო ახალ ეპოქაში ამლაგმავი შეზღუდვები იცვლება თვალთმაქცური დაძმობის ნიღაბ-ქვეშ დამალული საყვარლობით. წაწლობისადმი ხალხის ამგვარი შეხედულების სათავედ ვაჟას მიაჩნია XIX საუკუნის მეორე ნახევარი, როდესაც წერს: „ამ ბოლო დროს კი ცოტა არ არის ხალხი გაუჭვიანდა წაწლობას; იგი

⁶ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 17.

⁷ იქვე, გვ. 17-18.

⁸ ფშაველები, ტ. VII, გვ.

უცოდველ, უმსაკერო წმინდანობად აღარ მიაჩნია, როგორც აქამდის, 15-20 წლის წინათ მიაჩნდა⁹.

ვაჟას დროინდელი ფშაველი, რომ წაწლობაში დამძობის ნიდაბქვეშ დამალულ ტრფობა-სიყვარულს ხედავს, ეს კარგად ჩანს ამ ეპოქის ყოფის ამსახველ ეთნოგრაფიული მოთხრობიდანაც. „ნამძობებს გაეშმაკებული ფშაველი მოლექსეები ძმა-ქმარას ეძახიან ლექს-შაირებში, აი როგორც, მაგალითად, ეს ლექსი:

„ნეტავ რად არ გამათხუებ,
მამახემო, ღეთისაგარო?
განა პატარაი-ღა ვარ,
ქალი ოცი წლისა ვარო, –
თორო ძმა-ქმარას შევირთავ
ქალ ისითა ჭკვისა ვარო.“

მწერალი აქვე გვაცნობს ფშაველი წაწლების ურთიერთდამოკიდებულებას: „თქვენ რაც გნებავთ მეტი სახელი ელიზბარს ის დაარქვით, მხოლოდ ეს გახსოვდეთ, რომ როცა ელიზბარი მოუყიდოდათ სახლში, სანდო გვერდს უწვებოდა და ღამეს ერთმანეთის აღერსში, ხვევნა-კოცნაში ატარებდნენ. ერთიანეთს, თუ გარემოება არ დაუშლიდა და ხელს შეუწყობდა, არც ხატობაში და ქორწილში მოყრიდებოდნენ“. ვაჟა აქვე შენიშნავს, რომ „ქალ-ვაჟს ერთმანეთი ძალიან უყვარდათ, მაგრამ იმათ სიყვარულს ბოლო არ ჰქონდა, სამუდამოდ ერთმანეთისა ვერ გახდებოდნენ“, ვინაიდან ფშაველთა ჩვეულების ძალით, „ვაჟს უნდა თავის თემის გარეშე მოექცხნა ჩაცოლვე და ქალსაც ეგრეთვე საქმარე“¹⁰.

ვაჟა ამით გვაუწყებს, რომ შეყვარებული წაწლების შეუღლებას XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ფშავეში ხელს უშლიდა მხოლოდ ერთი თემის წევრობა. ზემოთ ჩვენ დაერწმუნდით, რომ ამ დროინდელ ფშავეში ეგროგამიის დაცვა

⁹ ფშაველი ღუდაკაცის მდგომარეობა და იდეალი, ტ. VII, გვ. 77.

¹⁰ ფშაველი და მისი წარსული, ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 38.

არა მარტო ნათესაეებს ევალეობოდათ, არამედ ერთი თემის მცხოვრებთაც. ეს აკრძალვა რომ არა წაწლების სიყვარული მათი შეუღლებით დაგვირგვინდებოდა. მაშასადამე, წაწალთა ურთიერთდამაკავშირებელი რგოლი სიყვარული ყოფილა და არა დობილ-ძმობილობა. ზემოთ მოტანილი ყველა ამონაწერის გაცნობა მხოლოდ ამას გვაფიქრებინებს, მაგრამ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოებაც. როგორც უკვე დავინახეთ, წაწლობას ვაჟა დასაშვებად თვლის ნათესაეებს შორისაც. მაგრამ ნათესაეები ხომ ტრფიალზე თავს შეიკავებდნენ? მაშ რატომღა მიიღწევდნენ ისინი წაწლობისაკენ, თუ კი მათ ტრფობის საშუალებას არ აძლევდა ნათესაური ურთიერთობა მხოლოდ იმიტომ, რომ და-ძმური დამოკიდებულება დაემყარებინათ? ნათესაობა ხომ თავისთავად და-ძმურ ურთიერთობას ისედაც გულისხმობდა? ვიდრე ამაზე ვუპასუხებდეთ და წაწლობის ისტორიულ სათავეებზე რამეს ვიტყოდეთ, წინასწარ გავეცნოთ ვაჟას შეხედულებას ამ საინტერესო ჩვეულების წარმოშობის შესახებ.

წაწლობის წარმოშობის ახსნა ვაჟამ პირველად სცადა 1886 წელს გამოქვეყნებულ ვრცელ ეთნოგრაფიული წერილში – „ფშაველები“, სადაც წაწლობის დახასიათებასთან ერთად გვაუწყა: „ფშაველებში არსებობს ზეპირგადმოცემა, რომ ვითომც, ეს ჩვეულება ღაშა გიორგის შემოუღოს; მაინც ხომ ვიცით, რომ ის თვითონ მექალთანე ბრძანდებოდა და თუ იმან არ შემოიღო წაწლობა, უეჭველია, გაუმაგრებდა მაინც ფესვებს ამ ჩვეულებას მრავალის მაგალითებით. ამიტომ ღაშარის ჯვრის დღეობაში რომ გარყენილობა ჩაიდინოს ფშაველმა, ცოდვად არ მიაჩნია, „თვითონ ღაშარის ჯვარს ქალები ჰყვარებიაო“¹¹.

¹¹ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 18.

ვაჟას ამ შეხედულებას ვერ გავიზიარებთ. ქვემოთ დავინახავთ, რომ წაწლობის ჩვეულებას უშორეულეს წარსულში აქვს გადგმული ფესვები და ღაშა გიორგის სახელთან მისი დაკავშირება არაფრით არ არის გამართლებული. არც ისაა მართებული, თითქოს ღაშა, როგორც მექალთანე თავისი ყოფა-ქცევით მის განმტკიცებას შეუწყობდაო ხელს. ჩვენ არ გვეულება არც ერთი ისეთი ხალხური ჩვეულება, რომ ის მეფეს შემოედოს. და თუ რომელიმე მათგანი მართლაც მეფის მიერ იქნებოდა შემოდებული მაშინ მის ხალხურობაზეც გავგიძნელდებოდა ლაპარაკი. ხალხური ჩვეულება მხოლოდ ყოფაში, ხალხის ცხოვრებაში იქმნება და არა ემპირიული გადაწყვეტილებით. თუ ერთი წუთით დაეუშვებთ, რომ ღაშამ წაწლობა შემოიღო, იბადება კითხვა, რატომ მაინცდამაინც ფშავეში და არა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც? საკითხის ამ ჭრილში დაყენება მის ამგვარი ახსნის უსაფუძვლობაში გვარწმუნებს.

გაუგებრობას იწვევს ერთი გარეყოფაც. ვაჟას მტკიცებით, წაწლობა შორს იყო გარყენილობისაგან. მაშ როგორღა გაუმაგრებდა მას ფესვებს ღაშა გიორგი „მექალთანეობის“ მაგალითებით? ღაშა გიორგის სახელთან ამ ჩვეულების დაკავშირება ისევე უმართებულოა, როგორც ლაშარის ჯვარის სახელწოდების წარმოშობა ღაშას სახელიდან. სალოცავის სახელწოდების ამგვარი ახსნა, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ვაჟამ თვითონვე უარყო. ამდენად, არა მარტო წაწლობის წარმოშობა თუ მისთვის ფესვების გამაგრების ღაშას სახელთან დაკავშირებაა მცდარი, არამედ ასევე მიუღებელია არგუმენტი, თითქოს ლაშარის ჯვარში გარყენილობის ჩადენა გამართლებულია და ფშაველს ცოდვად არ ჩაეთვლება, რამდენადაც „თვითონ ლაშარის ჯვარს ქალები ჰყვარებიან“.

როგორც აქ წარმოდგენილი მიმოხილვიდან ჩანს, ვაჟა ერთი მხრივ წაწლობაში უმწიკვლო ურთიერთობას ხედავს, ხოლო მეორე მხრივ მასში უწესრიგობის ელემენტე-

ბის შეჭრის ფაქტზეც ამახვილებს ყურადღებას და ამ გარემოებას ახალი ეპოქის წარმონაქმნად მიიხსენებს. მაგრამ როდესაც მისი წარმოშობის ახსნას გვთავაზობს, იქ კი წაწლობაში ძველითგანვე მომდინარე ტრადიციულ გარყვნილებასაც აღიარებს. სამწუხაროდ ვაჟა ივიწყებს ადრე გამოთქმულ ამ მოსაზრებას და უკვე 1889 წელს გამოქვეყნებულ წერილში მიუთითებს: „წაწლობა უფრო ახალის დროის ასულია და მრავალის საუკუნით არის დაშორებული, თუ კარგად დაუკვირდებით, უმადურს პეტერიუმზე: წაწლობას არცა აქვს მიზნად გარყვნილება, წაწალი თავის დღეში ვერ შეუღლდება წაწალს, არც მომხდარა მაგალითი არა დროს, რომ წაწლებს ცო-ქმრობა ჩამოეგდოთ ოდესმე“¹².

წაწლობაში რომ გარყვნილება არ არის დაშვებული, ვაჟა ამას იმითი ასაბუთებს რომ წაწალთა შეუღლება დაუშვებელია და არც არასოდეს მომხდარაო. ეს არგუმენტი საბუთად არ გამოდგება. პირიქით, თუ კი არანათესაე წაწალთა ურთიერთობა საბოლდ ცო-ლქმრობით დაგვირგვინდება, ეს გარყვნილება კი არა საესებით ბუნებრივი და კანონზომიერი მოვლენა იქნებოდა ცხოვრებაში. მაგრამ როდესაც წაწლების დაქორწინება აკრძალულია, ხოლო დაუქორწინებელი წყვილის, ცოლიან-ქმრიანების და თვით სისლიერი ნათესაეების ერთად წოლა, ხვეენა-კოცნა და ალერსი კი დასაშვებია, აქ უკეთუ გარყვნილებასთან არა გვაქვს საქმე, მასში დაძმობის დანახვა მით უფრო წარმოდგენილია. განა ღვიძლ დაძმათ ერთად წოლა და მათ შორის ხორციელი ტკბობის გამომწვევი ალერსი მიღებული იყო ჩვენში? ყოვლად შეუძლებელია! კვლავ გავიმეორებთ, რომ წაწლობაში დაძმური გრძნობის ნატამალიც არ არის. წაწლობის საფუძველია სიყვარული, რაც თავის

¹² ფშაველი დედაკაცს მდგომარეობა და იდეალი, ტ. VII, გვ. 77.

გამოხატულებას პოულობს ალერსში, ოღონდ სქესობრივი კავშირის გამორიცხვით. ვაჟა ამას ერთხელ კიდევ გვიდასტურებს ამავე წერილში მოტანილი ცნობითაც: „წაწლობა მაღალისა და იდეალურის გრძნობით არის მონათლული, თითქოს პლატონურს სიყვარულზედ იყოს აღმოცენებულიო, დ ამ ბოლო დროს კი ღამის სიყვარულად, არშიყობად გადაიქცეს.

ვაჟაკაცობა და ქალობა ის იყოვო, მიამზობდა ერთი მოხუცებული ფშაველი, რომ მამაკაცს წაწალს, როცა ქალთან, წაწალთან იწვა, იქამდის სიმაგრე გამოეჩინა გულისა, რომ არაფერი ცუდი ფიქრი არ გაეელო გუნებაში; აგრეთვე ქალსაო“¹³.

მართალია ვაჟა აქ საყვარლობას წაწლობისათვის ნიშანდობრივ ტრადიციულ ფაქტორად არ თვლის და მას მხოლოდ ახალი დროის ნაყოფად მიიხსენებს, მაგრამ ამავე წერილში მოყავს ისეთი ხალხური ლექსები, რომელთა მიხედვით წაწლობისადმი ლტოლვა არსებითად ინტიმური ტრფობის სურვილითაა გამოწვეული. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ასეთი შინაარსის ლექსები მხოლოდ ახალ ეპოქას წარმოექმნა და ძველთაგანვე მომდინარე ტრადიციის ბუნებრივი გაგრძელება არ იყოს. ამ ლექსებში ხშირად შეხედვებით ისეთ ადგილებს, სადაც ვაჟისგან დაწუნებული ქალი მოსთქვამს „ვაჟმე რა ძნელად მიყვარხარ“¹⁴ და ნატრულობს – „შენთან წოლითამც გამაძლო, შენთანამც მამცა წერაო!“¹⁵. ცხადია, აქ არც დაძმური გრძნობაა გამოვლენილი და არც ერთმანეთთან მიუკარებლობით განპირობებული სიყვარული. ფშავური წაწლობა თავის თავში შეიცავს სიყვარულს, ალერსის განსახლდრული ელემენტებით უფლებამოსილს.

¹³ ფშაველი დედაკაცს მდგომარეობა და იდეალი, ტ. VII, გვ. 78.

¹⁴ იქვე, გვ. 78.

¹⁵ იქვე, გვ. 79.

წაწლობის რაიბას ვაჟა შეეხო თავის სხვა წერილშიც – „თამარის ცხვარი ფშავში“. ამ წერილში ვაჟა პრინციპულად აყენებს საკითხს ქართული ეთნოგრაფიული ყოფის საკუთარი ძალებით შესწავლის საჭიროების შესახებ. მისი მართებული შეხედულების, სხვა ყვეყნიდან მოსულსა და ქართულის არ მცოდნე მკვლევარებს უჭირს სინამდვილის ზუსტად შეცნობა. გზად გამვლელ კაცს შესაძლოა ბევრი რამ არასწორად მოეჩვენოს და მცდარ დასკვნამდეც მივიდესო. ვაჟა ამის მაგალითად ასახელებს ეთნოგრაფიის ცნობილ მკვლევარს მაქსიმ კოვალევსკის, რომელმაც სხვათა შორის ლაშრობაც აღწერა, ხოლო „ფშაური წაწლობა და „სამხთის ქმნა“ ლაშრობას მიატმასნა და ორივე სარწმუნოებრივი გარყენილების სახელით მონათლა“¹⁶.

ვაჟამ არ გაიზიარა მ. კოვალევსკის ეს შეხედულება და მისი უარყოფის მიზნით საკუთარი დაკვირვებით დამოწმებული ეთნოგრაფიული ფაქტები მოიშველია. ვაჟამ აქ დაახასიათა რა ფშაური დღეობის თავისებურებანი, ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ „ძალიან იშვიათი შემთხვევაა, საღმრთოში თქვენ ქალთაგანი ეინმე ჰნახოთ, გარდა ერთი ან ორის მოხუცებულის მანდილოსანისა... ახლა ეიფიქროთ: საით, ვინ ვისთან უნდა დაწვეს?.. საით და როგორ გავამართლოთ კოვალევსკის ფშაველთა შორის აღმოჩენილი ჰეტერიზმი?!“¹⁷.

ამ დებულების უსაფუძვლობის დამამტკიცებელ საბუთად ვაჟას სხვა გარემოებაც გაუთვალისწინებია: „თუ ლაშარის ჯვარი, როგორც ბ. კოვალევსკის ჰგონია, მართლა ჰეტერიზმის წარმომადგენელია, პირველად ამ ხატის წესს და კანონს მისნი მოსამსახურენი ხვეისბურნი და დასტურნი უნდა ასრულებდნენ“¹⁸. სინამდვილეში სავსებით სა-

¹⁶ თამარის ცხვარი ფშავში, ტ. VII, გვ. 118.

¹⁷ იქვე, გვ. 119.

¹⁸ იქვე, გვ. 119.

წინააღმდეგო ვითარებას ეხედავთ. როგორც ყველა სხვა ხატის, ისე ლაშარის ჯვრის მომსახურენი ხატობამდე ოთხი თვის განმავლობაში „წმინდანად ინახავენ“ თავს. ე. ი. არ ეკარებიან ქალს, საჭმელს შერწყვით ჭამენ და დღეობის წინა დღეს საკლავის სისხლს ისხურებდნენ, რათა „მწიკელი არაფერი შეიყოლიონ ხატის სადგურში“¹⁹ და პირნათლად შეუდგნენ თავიანთი მოვალეობის შესრულებას.

ვაჟას აზრით, წაწლობის „სათავე სრულიად სხვაგანაა და არა იქ, სადაც კოვალევესკი გვითითებს“²⁰, მაგრამ კოვალევესკის შეხედულების უარყოფასთან დაკავშირებით ვაჟა აქ საკუთარი მოსაზრების გამოთქმაზე კი თავს იკავებს. უფრო მეტიც, წერილი, სადაც ვაჟა კოვალევესკის აკრიტიკებს, დაიბეჭდა 1902 წელს გაზეთ „ცნობის ფურცელში“. 1888 წელს გაზეთ „ივერიის“ №№34, 35, 36 და 39-ში დაბეჭდილ წერილში „ფშაველები“: როგორც ზემოთ დავინახეთ, წაწლობის წარმოშობასთან დაკავშირებით ვაჟა იმავეს ამბობდა, რაზედაც კოვალევესკის ეკამათება. ამ წერილში ლაშარობა ლაშა-გიორგის სახელს დაუკავშირა, ლაშას „მექალთანეობა“ წაწლობის წარმოშობის თუ ხელშემწყობ ფაქტორად მიიჩნია, ხოლო ლაშარობაში გარყვნილების ჩადენა ფშაველთა ყოფისათვის ნორმალურად მიიჩნია იმ მოტივით, რომ „თვითონ ლაშარის ჯვარს ქალები ჰყვარებიან“²¹.

კოვალევესკისთან კამათი 1902 წ. თითქოს იმისი მანვენებელია, რომ 1888 წელს გამოთქმული შეხედულება ვაჟამ უარყო, მაგრამ სინამდვილეში სხვა ვითარებას ეხედავთ. 1913 წელს გამოქვეყნებულ ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში ეკითხულობთ, რომ წაწლები ხელსაყრელ პირობებში ხვევ-

¹⁹ იქვე, გვ. 119.

²⁰ იქვე, გვ. 120.

²¹ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 13.

ნა-კოცნით დროსტარებას „არც ხატობაში თუ ქორწილში მოერიდებოდნენ“²².

ყოველივე ამის შემდეგ მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ვაჟა წინააღმდეგობაში მოექცა. მაგრამ წაწლობის წარმოშობის შესახებ მის საბოლოო შეხედულებად უნდა მივიჩნიოთ 1914 წელს გაზეთ „სახალხო გაზეთში“ დაბეჭდილი წერილის („ფშაველები“) დედააზრი.

ვაჟას შეხედულებით, მძიმე შრომის გამო ფშაველი ქალი ადრე კარგავს ბუნებისგან ესოდენ მინიჭებულ სილამაზეს. ნაადრევი დატკნობა-დაბერების შიშით შეპყრობილი ქალი თითქოს წაწალთან ტრფიალით ივსებს ახალგაზრდულ დანაკლისს. ვაჟას აზრით, აი მიზეზი, რამაც ფშავეში წაწლობის ჩვეულება დანერგა²³.

არც ამ დებულების გაზიარება იქნებოდა მიზანშეწონილი, ვინაიდან საკითხის ახსნის ასეთ ცდაში პოეტური გატაცება დომინირებს. თუკი წაწლობის მიზანი ახალგაზრდული გრძნობის დროული დაკმაყოფილება იყო, გაუგებარია ცოლიან-ქმრიანის თუ სისხლით მონათესავე წყვილთა წაწლობის მიზეზები, რის შესახებაც ვაჟასეულ ცნობებს ზემოთ უკვე გავეცანით. მაგრამ ვაჟა უდაოდ სწორია, როდესაც ამ წერილში მასალის (ხალხური ლექსების) ანალიზის შედეგად იმ დასკვნამდე მიდის, რომ წაწლობა ქალ-ვაჟთა ტრფობა-სიყვარულია და გულისხმობს სქესობრივი კავშირისგან თავშეკავებას, როგორც კაცის, ისე და კიდევ უფრო მეტად ქალის მხრიდან. თუმცა, როგორც ჩანს ესეც წაწალთა თავშეკავებაზე უფრო ყოფილა დამოკიდებული, ვიდრე ადათობრივ აკრძალვაზე. ვაჟას ცნობით, ქალი ალერსით ატკბობს თავის წაწალს, მაგრამ „საქმეს ხორციელ ჩხირ-კედელაობამდე არ მიიყვანს, ამ მხრივ ძა-

²² ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, გვ. 38.

²³ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 141.

ლიან ფრთხილია და გამოცდილი, ნამეტნავად სიყვარულის პირველ ხანებში. ბუერი არც როდისაც არა, რადგან ესმის, არ მოჰყვება კარგი შედეგი სიყვარულის განხორციელებას (ე. ი. სქესობრივ კავშირს ვ. ი.); ამის შემდეგ ტრფობა სიყვარული ავადა ხდება, მას ჭლექი ემართება, სნეულდება და ბოლოს კვდება კიდევ²⁴.

როგორც აქედან ჩანს, წაწლობა ტრფობას გულისხმობს და ეს ტრფობა მით უფრო ძლიერია, თუ ქალი ვაჟს ყველაფრის ნებას არ მისცემს და თავისადმი მწველ გრძნობას თავისივე უნებისყოფობით არ შეუწელებს, არ ჩაუფერულავს. ამაზე კიდევ უფრო მკაფიოდ მეტყველებენ ვაჟის შემდეგი სტრიქონები: „ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ სიყვარულს (ე. ი. წაწლობას ვ. ი.) ფიზიოლოგიური, სქესობრივი ვნებათა დელვა უდევს საფუძვლად, ფესვები ტრფობისა იქ იმალება, ხოლო თუ ეს ვნებათა დელვა შეაჩერა მოთმინებამ, მაშინ ეს გრძნობა სიყვარულისა უფრო ძლიერია, იგი იღებს იდეალურ ფორმას, მისი ტანი იმოსება ია-ვარდითა. წაწლობაც აქეთ ესწრაფვის და ქალის მეოხებით რამდენადმე ანხორციელებს ამ მისწრაფებას“²⁵.

ბოლოს ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ წაწლობას ვაჟა ხალხური პოეზიის ერთ-ერთ წყაროდაც თვლის. მისი შეხედულებით, „წაწლობა ერთი ამ შემოქმედების ამამოძრავებელი ჩარხთაგანია“²⁶. ეს იმიტომ, რომ „წაწალს არ შეუძლიან თავისი წაწალი ცოლად შეირთოს. ეს დიდი დასაძრახისი იქნება“²⁷. რაკი შეყვარებულნი ძალაუნებულად ერთიმეორეს დასცილებოდნენ და მათი მომავალი ცხოვრება სხვებთან შემთხვევითი შეუღლებით განისაზღვრება, ბედით გულნატკენი წაწალყოფილნიც სიყვარულის მწველ

²⁴ ფშავლები, ტ. VII, გვ. 141.

²⁵ იქვე, გვ. 142.

²⁶ იქვე, გვ. 143.

²⁷ იქვე, გვ. 142..

გრძნობას ღექსში აქსოვენ. ეს ფაქტები, ცაღია, ხელს უწყობდა ხალხური შემოქმედების გამდიდრებას და ვაჟას დაკვირვებაც ამ მხრივ საგულისხმიეროა.

წარმოდგენილ მიმოხილვასთან დაკავშირებით შეიძლება ვიკითხოთ ფშაური წაწლობისა და ხევსურული სწორფრობის ანაღლოგიური ურთიერთობა რატომ არ დასტურდება ფშაე-ხევსურეთის მესობელ კუთხეებში? ამაზე შეიძლება უპასუხოთ, რომ თუშები, მოხევეები, მთიულეები და გუდამაყრელები აღნიშნულ ჩვეულებას აღმაცერად უყურებდნენ. თვით სწორფრობის მიმდევარი ხევსურებიც ფშაურ წაწლობას გმობენ, რახედაც ვაჟა წერდა: „ხევსური წაწლობას ისე უცქერის, როგორც საყვარლობას. წაწლობაში იდგალურს არაფერს ჰხედავს. ეს აზრი ღექსში აქვს გამოთქმული ხევსურს:

„წაწალ წაწალთან დაწეება,
მემრ საკბიაროდ შადგება;
თუ ბატარა ხანს დასცალდა,
თაფლ-ერბოსავით დატკებება“²⁸.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ნათლად ჩანს წინააღმდეგობა წაწლობის შეფასებაში, რაც ვაჟას მსჯელობაშიც შეინიშნება, ამის გათვალისწინებით. მე მხოლოდ ვაჟასეული ინტერპრეტაცია გამოვავლინე და წაწლობის გადამწყვეტ შეფასებაზე თავი შევიკავე.

²⁸ ხევსურები, თხზ., ტ. VII, გვ. 148.

9. საახალწლო რიტუალი

სხვადასხვა ჟანრის ნაწარმოებებში ვაჟა შვეხო ზოგიერთ საახალწლო ჩვეულებას. ფშავლებისადმი მიძღვნილ ზოგად ეთნოგრაფიულ მიმოხილვაში საახალწლო რიტუალის ძალზე მოკლე აღწერილობაა მოცემული. თანახმად ამ აღწერილობისა, ახალწლის ღამეს ფშაველი აცხობდა სხვადასხვა რიტუალური დანიშნულების მქონე „ბედის კვერებს“. ამათგან ერთი იყო საშუალო ანუ საოჯახო კვერი, ხოლო სხვა დანარჩენი ცხეებოდა ოჯახის წევრთათვის საოთითაოდ. კვერების აწევის ანუ, როგორც ვაჟა შენიშნავს გასივების მიხედვით წინასწარმეტყველებდნენ ოჯახის წევრებისა და საქონლის კეთილდღეობა-გამრავლებას. ამ მიზნით ასეთი რიტუალი სრულდებოდა: „ახალწელიწადს, როდესაც მეკვლე მოდის, ამ კვერს შეაგორებს სამჯერ სახლში. თუ წაღმა მიდის კვერი, ოჯახის საქმეც წაღმა ითვლის, თუ უკუღმა ოჯახის საქმეც უკუღმა წავა“¹.

ამავე წერილში ვაჟას შენიშნული აქვს, რომ ფშავეში მეკვლედ მისულ კაცს თაფლ-ერბოთი ხვდებიან და მისი მირთმევით ტკბილად დაბერებას უსურვებენ². ანალოგიური ჩვეულების აღწერილობას იძლევა ვაჟა თავის მხატვრულ ნაწერებშიც. „ახალი წელი ფშავეში“ – ასე აქვს დასათაურებული ვაჟას ორი მხატვრული ნაწარმოები ერთი ლექსი³ და ერთიც პატარა მოთხრობა⁴. მოთხრობაში კონკრეტულად აღწერილია ახალი წლის მილოცვის წესი ფშავეში. ეს წესი აქ შემდეგი სახით წარმოგვიდგება: სახლში შემოსულ მეკვლეს ოჯახის უფროსი მიაგებებს თეფშისოდენა ხმიაღს საოჯახო ბედის კვერს. ჯერ კიდევ კარის ზღურ-

¹ ფშაველები, ტ. III, გვ. 13.

² იქვე, გვ. 14.

³ ტ. II, 1950 წ. გვ. 9-15.

⁴ ტ. VI, გვ. 14.

ბლთან მდგომი მეკვლე კვერს სამჯერ გამოაგორებს. ფშა-ველთა რწმენით კვერის სამჯერვე წაღმა შემოტრიალება ოაჯხის მომავალი ბედნიერებისა და ბარაქიანობის მომას-წავებელი იყო. აღნიშნული წესის შესრულებას მოყვებოდა მეკვლეს ჩამოვლა ოჯახის წევრებთან, მათთვის ვაშლის ნაჭრების ჩამოტარება და მათი დალოცვა⁵.

შედარებით განსხვავებული ეთნოგრაფიული მასალაა გამოყენებული ლექსში „ახალი წელი ფშავში: მეკვლის მი-ერ ვაშლის მიტანის მაგივრად ლექსში ხსენებულია თაფ-ლი, როგორც ოჯახის წევრთა დატკობის საშუალება და ამასთან ერთად ბავშვებისათვის თხილიც. მასპინძელი კი ხონჩით მიართმევს არა მარტო ბედის კვერს, არამედ თაფლს და ხელადით ღვინოსაც. ლექსის მიხედვით ვეცნო-ბით სხვა მომენტებსაც კერასთან მუგუსლებით ბაღდე-ბის თამაშობას, მათ სიმღერასა და სიხარულს ახალი წლის მოლოდინში, დედის ფუსფუსსა და მზადებას, დი-ლით ჯერ კიდევ ღოგინში მწოლიარე ბავშვების დატკო-ბას თაფლ-ერბოთი. ხინკლის ხარშვას და ა. შ.⁶ ერთი და იგივე ხასიათის მქონე ამ ორ მხატვრულ ნაწარმოებში წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალა ერთიმეორეს ავ-სებს. ამავე თვალსაზრისით საყურადღებოა პატარა მოთ-ხრობა „ამირანის ხმალი, სადაც ეთნოგრაფიული სიზუს-ტითაა წარმოდგენილი საახალწლო მილოცვის ტექსტი⁷, ხოლო საახალწლო ჩვეულების ზოგად ქართული მოვლე-ნების ასახვის თვალსაზრისით საინტერესოა მოთხრობა „საახალწლო სიზმარი“⁸. ამ მოთხრობაში ძირითადად ეხედებით საახალწლო მზადების წესების აღწერილობას,

⁵ ტ. VI, გვ. 193-194.

⁶ ტ. II, 1950 წ. გვ. 9-15.

⁷ ამირანის ხმალი, ტ. VI, გვ. 48.

⁸ საახალწლო სიზმარი, ტ. V, გვ. 254.

რომელიც საქართველოს ყველა კუთხისთვის საერთოა და არა მხოლოდ რომელიმე კუთხისთვის სპეციფიკური...

10. პიროვნება და საზოგადოება

ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიული ნარკვევები, პუბლიცისტური წერილები თუ მხატვრული შედევრები ერთ შემთხვევაში გვაცნობენ თვით პოეტის ეპოქის ყოფას, ხოლო მეორე შემთხვევაში წინარე ვითარებისათვის დამახასიათებელი ტრადიციების ნორმებს. ამის გათვალისწინებით უნდა დავინახოთ პიროვნებისა და საზოგადოების დამოკიდებულების სურათი საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე და შეერთების შემდგომ პერიოდში. საკითხის ნათელსაყოფად ყურადღებას იქცევს უმთავრესად სამი მხატვრული ქმნილება: „სტუმარ-მასპინძელი“, „აღუდა ქეთელაური“ და „მოკვეთილი“. ამ ნაწარმოებებით ვეცნობით თემობრიობის ტრადიციებს იმ სახით, ვიდრე მათი მდგომარეობა ახალი ცხოვრების პირობებში შეირყოდა. თითქოს ძველი და ახალი ყოფის გამმიჯნავია ძირითადად რუსეთთან საქართველოს შეერთების პერიოდი, მაგრამ რუსეთთან შეერთების შემდეგაც ტრადიცია მთიელთა ყოფაში მაინც ცხოველმყოფელ მდგომარეობას ინარჩუნებდა. ზემოხსენებული თხზულებები არსებითად თემობრიობის სარკედ უნდა მივიჩნიოთ, ვინაიდან მათში განსაკუთრებული სიცხადით აირეკლა პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის სურათი.

თემისა და პიროვნების კონფლიქტები თუ ამასთან დაკავშირებული ღონისძიებანი თემის ფარგლებს არ სცილდებოდა და ყველა სხვა ინსტანციისაგან დამოუკიდებლად წესრიგდებოდა. საქმეში არ ერეოდა საქართველოს სამეფო ხელისუფლება თუ რომელიმე სათავადოს წარმომადგენლობა და მითუმეტეს არც მეფის რუსეთის ბი-

უროკრატია. ყოველივე ეს იმის მანქენებელია, რომ ვაჟას მიერ აღწერილი ვითარება გულისხმობდა საზოგადოებრივი ურთიერთობის ისეთ საფეხურს, როდესაც ფეოდალურ საქართველოში შემავალი თემი ტრადიციული თვითმმართველობის უფლებით სარგებლობდა, ხოლო მეფის რუსეთის ბიუროკრატიაში მისთვის ჯერ კიდევ უცხო ხილი იყო.

საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობისა და შესაბამისი უფლებრივი ნორმების გასაცნობად მიზანშეწონილია სამივე ნაწარმოების ცალ-ცალკე განხილვა.

პოემა „სტუმარ-მასპინძელი“ გვაცნობს საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობას საოჯახო ყოფის სფეროში და იმ დამოკიდებულებას, რაც მეთემეებმა მასპინძელი ქისტისა და მის ოჯახში შეცდომით მოხვედრილი მოსისხლე მტრისადმი გამოიჩინეს. პოემაში თვალნათლივანა ჩვენები მონადირე ქისტის მიერ მონადირე ხეესურის სტუმრად მიღების ჩვეულება და ტრადიციული ნორმების დარღვევით წარმოქმნილი დაპირისპირება საზოგადოებასა და პიროვნებას შორის.

ვაჟა-ფშაველამ პოემის სიუჟეტად გამოიყენა ხალხური გადმოცემა, რაც თავადვე გამოაქვეყნა¹. გადმოცემაში მხოლოდ ის არის აღნიშნული, რომ ხეესური ზვიადაური, რომელსაც ქისტი ჰყავდა მოკლული, ქისტებმა დაატყვევეს და თავიანთი მიცვალებულის საფლავზე დაკვლით სისხლის აღების სავალდებულო წესი აღასრულეს. ამ გადმოცემის მიხედვით შეუძლებელია მკითხველი გაეცნოს იმ ხალხურ ტრადიციებს, რაც ქისტური თემისათვის იყო დამახასიათებელი და რაც ასეთი ცხოველმყოფელობითაა ასახული ვაჟას პოემაში. პოეტმა ხალხურ გადმოცემას ხორცი შეასხა და მაღალი მხატვრული ოსტატობით წარმოაჩინა ქისტების ყოფა, მათი საზოგადოებრივი ცხოვრე-

¹ ჩემი პოემების შესახებ, თხზ., ტ. VII, გვ. 336; კრიტიკა ბ-ნ ივ. ვართაგავასი, თხზ., ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 451-452.

ბის ესოდენ საინტერესო თავისებურებანი. სწორედ ამაშია ვაჟას დიდი დამსახურება, როგორც ეთნოგრაფისა.

პოემის შინაარსის მიხედვით, სანადიროდ მყოფ ქისტ ჯოყოლას შემთხვევით შეხვდა ხევსური ზვიადაური. ქისტი მას სახლში მიიყვანს სტუმრად. დერეფანზე ასვლისთანავე ჯოყოლა ცოლს უხმობს და სტუმრის მოსვლას აუწყებს. არც ჯოყოლამ და არც მისმა ცოლმა არ იციან ზვიადაურის ეინაობა. ხევსური სინამდვილეში ქისტების დაუძინებელი მტერია, მაგრამ მასპინძელს მან სახელი დაუმალა და თავი სანადიროდ გამოსულ სულ სხვა პიროვნებად გააცნო. ჯოყოლაც მას გულლიად ხვდება და სავალდებულოდ თელის სტუმრის მიღების წესი შეასრულოს. სტუმართან შეხვედრის ამ ჩვეულების ასახვაა მოცემული პოემის შემდეგ სტრიქონებში:

- აი, სტუმარი მოგგვარე, –
ღეთის წყალობაა ჩვენზედა, –
როგორც დაგვხვდები, დიაცო,
ეხლა ჰკიდია შენზედა.
ქალმა სალაში მიართო:
- სტუმარო, მოხვედ მშვიდობით!
- შენდაც მშვიდობა, გაცოცხლოს
თავის ქმრითა და წილობით!
- სტუმარს აბჯარი წაუღო,
მიიპატიეს შინაო;
- ქალი მისდევდა უკანა,
ჯოყოლა მიდის წინაო;
- თან მისდევს ზვიადაური,
ძმობილი გაიჩინაო².

ვაჟამ აქ მოკლედ, სხარტად და ნათლად აღწერა სტუმრის მიღების ჩვეულება. მთიელთა ყოფა-ცხოვრების

² სტუმარ-მასპინძელი, „ჩრეული“, თბ., 1957, გვ. 191.

საუკეთესო მცოდნე პოეტმა კარგად იცის, რომ ქისტის-
თვის სტუმრის მისვლა „ღვთის წყალობაა“, სასიხარულო
ამბავია და წესიერად დახვედრა, მასპინძლის მოვალეობაა.
ცოლისადმი ჯოყოლას მიმართავენ ამ მოტივითაა გამოწვე-
ული. აქვე ვეცნობით ქალის ვალდებულებას და შეხვედ-
რის ცერემონიას, რაც პირველ რიგში ურთიერთმისაღმე-
ბის წესის შესრულებას გულისხმობდა, ხოლო შემდეგ
სტუმრისთვის აბჯრის ჩამორთმევას. როგორც წესი, ოჯახ-
ში შესულ სტუმარს იარაღის ახსნა ევალებოდა, რითაც
ის მასპინძლისადმი კეთილგანწყობილებას გამოხატავდა,
ხოლო სამოფოში შესვლაც ამ წესით ხდებოდა. როგორც
ეს პოემაშია აღწერილი წინ მიდის ოჯახის უფროსი მა-
მაცაცი, შემდეგ სტუმარი და ბოლოს დიასახლისი.

სათანადო წესის დაცვა ევალებოდა სტუმარს სხვის
სახლში ყოფნის დროს., ასე მოიქცა ჯოყოლას მეზობელი,
რომელიც ზვიადაურს ჯოყოლას სახლში დაუხვდა და
ხევსურს ფეხზე აუდგა, რადგან:

„ფეხზე ადგომა წესია,

წესს ვერ დაარღვევს მთისასა“³.

დამხვედურმა ერთი შეხედვისთანავე იცნო ქისტების
ეს დაუძინებელი მტერი, მასში შურისძიების გრძნობამაც
გაიღვიძა:

„მაგრამ სტუმარი სხვის სახლში

ვერ გაჰშლის ხათაბალასა“⁴.

ქისტმა აქ ტრადიციას ვერ უღალატა, ვერ გაბედა
სხვის სახლში მტრისადმი სამაგიეროს გადახდა, ვინაიდან
ის ღრმად იყო დარწმუნებული იმაში, რომ მასპინძელი
ასეთ თავხედობას არავითარ შემთხვევაში არ აპატიებდა.
ამიტომ ქისტი ამ ამბავს სოფელს ატყობინებს და იმასაც
აუწყებს ხალხს, რომ შესაძლებელია ჯოყოლა ზვიადაურს

³ იქვე, გვ. 191.

⁴ იქვე, გვ. 191.

არც იცნობდეს და წვენი მოსისხლე მტერი მაღულად იყოს შემოპარულიო. აღელვებულმა ქისტებმაც დაუყოვნებლივ ერთხმად გადაწყვიტეს:

„უნდა შასწირონ თავის მკედარს
ზვიადაურის თავია;
უნდა მტრის საფლაფზე დაკლან,
როგორაც წესი არია“⁵.

მართლაც, ერთ-ერთი მზევრავის შემწეობით, დაადგინეს რა ჯოყოლას სახლში ზვიადაურის დასაძინებელი ადგილი, ღამით დაესხნენ თავს, შებოჭეს და მიიყვანეს დარლას საფლაფზე დასაკლავად:

„რომ იქ უზიდოს წყალია,
მსახურად ჰყავდეს, მორჩილად,
და გაუბანდოს ჯღანია“⁶

ქისტის საფლაფზე ხარივით წამოქცეულ ზვიადაურთან მდგომი მოლა მოყვება ლოცვას და თავის მკედარს ანუგეშებს:

„მსხვერპლსაცა გწირავთ, იხარე,
არ გაჭმევთ მტრისა ჯაერსაო“⁷.

მაგრამ არც ხევსურია გაჩუმებული, ვინაიდან იცის, რომ ქისტების წარმოდგენით, მისი გაჩუმება მხოლოდ მსხვერპლად შეწირვას ნიშნავს. ქისტების გული რომ არ გაახაროს და მათი მიცვალებულის მონად რომ არ ჩაითვალოს, ხევსურიც პროტესტის ნიშნად წარბშეუხრელად ამბობს: „ძაღლ იყოს თქვენი მკედრისადა!“⁸-ო ძაღლის ხსენებით ზღიადაური დარლას „მონობას“ თავს აღწევს და გაწბილებულმა ქისტებმაც გაუტყეხელი გმირი

„ზეზე გაწირეს ტიაღად.
თუნდა ძაღლებმა ათრიონ,

⁵ იქვე, გვ. 192.

⁶ იქვე, გვ. 197.

⁷ იქვე, გვ. 199.

⁸ იქვე, გვ. 199.

ფრინველთა ჯიჯგნონ ზიარად;
არ შეაწირა, ეგდოსო,
გბეც ეყოფა ზიანად“⁹.

მთიელთა ამ რწმენაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ეაუკაცობისადმი, გმირობისადმი თაყვანისცემას. ზვიადაურის გულადობით და შეუდარებელი შეპასუხებით მკედრისადმი შეუწირველობის აღიარება სწორედ ამისი მაჩვენებელია. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მკედრის საფლავზე მოსისხლე მტრის დაკვლა ქისტური ჩვეულებაა და ამის ანალოგური წესი ქართველების ძველ ყოფაში არ გვევლება. ამის თაობაზე თვითონ ვაჟა განმარტავს სქოლიოში: „სისხლის აღება, მკელელობისათვის მოკვლა, ყველა მთიელებსა აქეთ წესად, მაგრამ საფლავზე დაკვლა და ამგვარად „შეწირვა“ მაჰმადიანი მთიელების ადათია. ქრისტიანი მთიელები ამას ერიდებიან, ვისაც სწირავენ და საფლავზე ჰკლავენ, თუ არ შედრკა, მკვიდრისათვის „შეწირულად“ არ ჩაითვლება“¹⁰.

ვაჟას არ გამორჩენია მხედველობიდან არც ის გარემოება, რომ თემთა შორის ბრძოლა ამით კი არ მთავრდებოდა, არამედ უფრო მწვაედებოდა. და, აი, ზვიადაურის ტრაგიკურად დაღუპვისთანავე, ხევსურები ორგანიზებულად ესხმიან თავს ქისტების სოფელს, არბევენ, ჟლეტენ და მიერეკებიან მათ ცხვარ-ძროხას, ისევე, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ყოველ მეკობრულ ურთიერთთაყდასხმაში. რაც მთავარია, ხევსურები ხურჯინით წაიღებენ ზვიადაურის ძელებს და მამა-პაპათ საფლავზე მისი მიბარებით ღირსეულად იხდიან ვალს ზვიადაურის წინაშე და ამით წინაპართა ტრადიციებსაც განასახიერებენ.

ქისტების მიერ სახლიდან სტუმრის სამსხვერპლოდ წაყვანის ფაქტმა ჯოყოლა საშინლად განარისხა. თავის

⁹ იქვე, გვ. 201.

¹⁰ იქვე, გვ. 199.

სახლში სტუმარზე სოფლის თავდასხმა მან მიიწვია საკუთარი ოჯახის გაქეზვად, მეზობლების აღვირახსნილ ქმედებად, მასპინძლის კაცობისა და თავმოყვარეობის ფეხქვეშ გათელვად. ამიტომია, რომ თემის განუკითხაობით და სტუმარ-მასპინძლობის ურღვევი ტრადიციის უგულვებელყოფით გაოგნებული და განრისხებული ჯოყოლა ხალხს მიმართავს:

„რად სტეხთ საუფლო ჩვენს წესსა,
თავს ღაფს რად მასხამთ კოკითა?
ჩემს სჯულსა ვფიცავ, სისხლს დაედერი,
განანებთ ბრიყუულს ქცევასა,
განანებთ თუმცა ძმანი ხართ,
ჩემის კაცობის ქელვასა!“¹¹

ხალხი ჯოყოლას არ უსმენს, იმაში დაჯერებული, თითქოს ჯოყოლამ იცოდეს ზვიადურის ვინაობა, ზვიადურისა, რომელმაც ჯოყოლას საკუთარი ძმაც კი სიცოცხლეს გამოასალმა. პირიქით, გაოგნებულნიც კი არიან ჯოყოლას საქციელით, როცა ის თავის მოსისხლე მტერს საკუთარ სახლში მფარველობს.

თემის ადათით, სტუმრის დაცვა სავალდებულო წესია, მაგრამ თუ მასპინძელი დარწმუნებულია, რომ სტუმრად მოსისხლე მტერი ყავს, მაგრამ მას მაინც იცავს, მაშინ თემი პიროვნების უფლებებს სტუმარ-მასპინძლობაში უგულვებელყოფს და საკითხს საზოგადოებრივი ინტერესის შესაბამისად წყვეტს:

„თემს რაც სწადიან, მას იზამს
თავის თემობის წესითა“¹².

ზვიადურის ვინაობის დაზუსტებამ ჯოყოლა მწარედ ჩააფიქრა, მისი სტუმრად მიღების გამო „პირს სინანული წაესო“, მაგრამ გვიანდა იყო. ზვიადურისა ის ისეთივე

¹¹ იქვე, გვ. 194.

¹² იქვე, გვ. 195.

მტერია, როგორც ყველა მისი მეზობელი ქისტი, მაგრამ
ჯოყოლა ასე იოლად როდი ბედავს ძვალსა და რბილში
გამჯდარი ჩვეულების დარღვევას. იგი იცავს არა თავის
მოსისხლე ხევსურს, არამედ საკუთარ სახლში მყოფ სტუ-
მარს. აქედანაა გამომდინარე ხალხისადმი მისი მიმართაც:

„დღეს სტუმარია ეგ ჩემი,
თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა,
მითაც მე ვერ ვუღალატებ,
ვფიცავ ღმერთს, ქმნილი იმისა“¹³.

ჯოყოლა არც იმის წინააღმდეგია, რომ ქისტებმა მო-
სისხლე ხევსურს სამაგიერო მიუზღოს, ოღონდ ეს უნდა
მოხდეს არა ადათის დარღვევის ხარჯზე, არამედ თემში
არსებული ჩვეულების მიხედვით. ჯოყოლა ადათის დარ-
ღვევად თვლის მის სახლში სტუმრის შებოჭვას. ამიტომ
მიმართავს ხალხს თხოვნით:

„როცა გასცდება ჩემ სახლსა,
იქ მოეპყარით ავადა“¹⁴.

თემი თავისას არ იშლის. გამწარებული ჯოყოლა კი
თავგამოდებით უმტკიცებს, რომ სტუმრის გაყიდვა ქისტე-
ბისათვის გაუგონარი ამბავია, ხოლო ოჯახში ხალხის
მიხტომა მასპინძლის უმაგალითო დასჯა. ეს კარგად ჩანს
მისივე სიტყვებიდან:

„თვის რჯული დაგვიწყებიათ,
მიტომ იქცევით მცდარადა,
ჩემს ოჯახს პასუხს რით აძლევთ?
სახლში ხართ, განა შარადა?“¹⁵.

კამდე მართალი ჯოყოლა უძღურია თემის გადაწვე-
ტილების წინაშე. უფრო მეტიც, ხალხმა იმის მოქმედებაში

¹³ იქვე, გვ. 196.

¹⁴ იქვე, გვ. 196.

¹⁵ იქვე, გვ. 196.

თემის წინააღმდეგ ბრძოლაც კი დაინახა, რაც ერთ-ერთი მეთემის მუსას მუქარით სავსე სიტყვებშია გამოხატული:

„შენაც ამასთან შაგკონავთ,
თემის პირს რომ სტეხ, თავხედო!
ჩვენის ნარჩევის დარღვევა
შენ როგორ უნდა გაჰბედო?“¹⁶.

ჯოყოლა იქვე ხანჯლით განგმირავს მუსას. მეთემეები ჯოყოლას შებოჭავენ და სახლში ასე დატოვებენ, ხოლო თავის გადაწვეტილებას, როგორც უკვე ითქვა, განახორციელებენ. ჯოყოლას ასეთი გამბედაობა სიმართლისათვის ბრძოლამ განაპირობა, მაგრამ რას გახდებოდა ის თემთან ბრძოლაში მაშინ, როდესაც:

„წყევლა ხალხისა ჭეკაა,
ნაფურთხი წვიმის ცვარია“¹⁷.

სტუმარ-მასპინძლობის ადათის შენახვის მოტივით ხევსურის ისე თავგამოდებით დაცვა, რომ მასპინძელი საკუთარ მეზობელსაც კი მოსაკლავად იმეტებს, საზოგადოების ეჭვიანობას ჯოყოლას მიმართ კიდევ უფრო ზრდის. ჯოყოლა ფაქტიურად საზოგადოებას ეთიშება, თემიდან მოშორებულის მდგომარეობაში ვარდება. ამიტომაც, რომ ზვიადურის ძეგლების წასაღებად მოიერიშე ხევსურების ლაშქრის წინააღმდეგ მარტოკა იბრძვის, ქისტების რაზმისაგან დამოუკიდებლად. ჯოყოლა უთანასწორო ბრძოლას ეწირება, მაგრამ თავის მეზობლების გული მაინც ვერ მონადირა. პირიქით, ჯოყოლას მოქმედებამ მეთემეთა კიდევ უფრო დიდი გულისწყრომა გამოიწვია, რადგან მასში თავჯედობა, სოფლისადმი დაპირისპირება დაინახეს და არა ერთგულება. აი როგორ გადმოგცემს ეაუა ხალხის აზრს:

„ეხლაც მასხარად აგვიგდო,
წინად ხომ ბევრჯელ აგვრია,

¹⁶ იქვე, გვ. 196.

¹⁷ იქვე, გვ. 197.

სოფლისა გადრა ინდომა,
ჩვენ-კი ტალახში გაგვრია“¹⁸.

თემი იმდენად გამწყრალია თვითნება პიროვნებაზე, რომ ის მამა-პაპათა სასაფლაოზე დაკრძალვის ღირსადაც კი არ სცნეს. საზოგადოებამ მკაცრი განაწენი გამოუტანა „მოღალატე“ ჯოყოლას და დაადგინა:

„მაგის ადგილი ეგ არი,
საცა მარტოკა ომოზდა,
ჩვენთვისა ჩირქის მცხებარი,
თემის პირისა გამტეხი,
ორგული, დაუდეგარი“¹⁹.

ხალხმა ზურგი შეაქცია ალაზასაც (ჯობოლას ცოლს). სვედამწყრალი ქალი იძულებულია შეასრულოს თემის გადაწყვეტილება და ქმარს იქ მარხავს, სადაც მოკლეს, ხოლო თითონაც წყალში ვარდება.

ამგვარად, თემისა და პიროვნების ურთიერთდაპირისპირება წარმოიქმნა სავალდებულო წესების დაცვის საჭიროების ნიადაგზე. ჯოყოლა თავგამოდებით იცავს სტუმარ-მასპინძლობის საუკუნოებრივ ტრადიციას, ხოლო საზოგადოება ერთგულია სისხლის აღების სავალდებულო წესისა. ხალხი ამ გარემოებას უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს და აღარაფრად აგდებს მეზობლის (ჯოყოლას) გულისწყრომას. ჯოყოლა თავის მხრივ ცამდე მართალია, ვინაიდან ზვიადაურის შეპყრობა თემს შემდეგაც შეეძლო, როცა ხევსური მისი სახლიან წაეიდოდა. მაგრამ საზოგადოება აჩქარდა და პირენებასთან თემის უმართებულო დამოკიდებულებამ ღრმა კონფლიქტი წარმოშვა. ყოველივე ეს იმისი მანევრებელია, რომ ხალხში დიდი პატივისცემით სარგებლობდა ტრადიცია, რასაც თავი შესწირა ამ ტრადიციებზე აღზრდილმა ჯოყოლამ. ტრადიციისადმი დიდმა

¹⁸ იქვე, გვ. 211.

¹⁹ იქვე, გვ. 213.

თაყვანისცემამ განაპირობა თემის მოქმედებაც (სისხლის აღების წესის შესრულება), მაგრამ ამ მოქმედებას ახასიათებს უტაქტობა, ერთი წევულების შესრულება განხორციელდა მეორის უგულვებელყოფის ხარჯზე. მიუხედავად ამისა თემთან ბრძოლაში პიროვნება მარცხდება, ვინაიდან საზოგადოების წინააღმდეგ მისი ერთი წევრი უძლურია. ესაა თემური მმართველობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი.

თემისა და პიროვნების ურთიერთობის მკაფიო სურათს გვიჩვენებს ვაჟა თავის მეორე ცნობილ პოემაში „აღუდა ქეთელაური“. ამ პოემის წყაროდაც ვაჟამ ხალხური ამბავი გამოიყენა, რომლის შინაარსი ასეთია: „აღუდა ქეთელაურს ქისტებმა ცხენი მოჰპარეს. ქურდებს მდევრად გამოუდგება. ერთ მათგანს თოფით მოჰკლავს ხოლო მოკლულის ამხანაგი ვაჟაკურად დაუხედება, თუმცა ესეც მსხვერპლი ხდება აღუდასი, მაგრამ მოჰხიბლავს მას თავისი ვაჟკაცობით და როცა ჩამოვარდება საუბარი მუცალის მოკელაზე, ხანდახან შესანდობარს დაჰლეკს აღუდა ქისტისას ლუდს ან არაყს. მარჯვენის მოჭრა-მოუჭრელობაზე ზეპირგადმოცემა არაფერს გვეუბნება. ხალხური თქმულებისა მთელი თავი და ბოლო ეს არის“²⁰.

გადმოცემის შინაარსი ვაჟამ თავის თემაში ოსტატურად გამოიყენა, მაგრამ მარტოოდენ გადმოცემაზე დაყრდნობით შეუძლებელი იყო ყოფის ისე წარმტაცად და დეტალურად დასურათება, როგორც ეს „აღუდა ქეთელაურშია მოცემული“. ამიტომ პოეტმა კელაე მთიელთა ცხოვრებას, მათ სოციალურ ვითარებას გადაავლო თვალი და ამის ფონზე აღწერა საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობისათვის დამახასიათებელი მოვლენები.

თუ „სტუმარ-მასპინძელში“ თემისა და პიროვნების კონფლიქტის მიზეზად პიროვნების მიერ ტრადიციის დაც-

²⁰ კრიტიკა ვართაგავასი, თხზ., ტ. III, ტფ., 1930 წ., გვ. 453.

ვა ჩანს, „აღუდა ქეთელაურში“ პირიქით კონფლიქტს საფუძვლად დაედო ადათის დარღვევა პიროვნების მიერ.

როგორც პოემის შინაარსი გვაუწყებს, ქისტებმა ხევსურების ცხენები გარეკეს. ხევსური აღუდა დაუყოვნებლივ მღევრად გამოეკიდა და ორივე ქისტი წუთისოფელს გამოასალმა. წვეულების თანახმად ერთ-ერთ მათგანს მარჯვენა მკლავი მოსჭრა, მაგრამ ეს წესი არ შეასრულა მეორის მიმართ, რომელმაც გამარჯვებული ხევსური თავისი შეუპოვრობით მოხიბლა. მისთვის არც იარაღი აუყრია და აღუდას თავის სოფელში მხოლოდ ერთი მარჯვენა და მკლავმოჭრილის იარაღი მიაქვს. სოფ. შატილში აღუდა ხევსურებს მომხდარ ამბავს ზუსტად აცნობს და ქისტ მუცალს „ცხონებულსაც“ კი უწოდებს. სარწმუნოების დამცველი მოხუცი უშიშა პროტესტს უცხადებს: – „რას ამბობ? ქისტის ცხონება, არ დაწერილა რჯულადა“²¹-ო, მაგრამ ქისტის შემართებით მოხიბლული და მისი სიკედლით გულდაწყვეტილი აღუდა უშიშას უპასუხებს: – „მით ვაქებ ვაჟკაცობასა, არ იყიდება ფულადა“-ო²².

თუ მოხუცის გულისწყრომა აღუდამ ქისტის „ცხონებად“ მიჩნევით დაიმსახურა, ახალგაზრდები უფრო მეტად ააღელვა მარჯვენის მოუჭრელობამ. უფრო მეტიც, ისინი დაეჭვდნენ აღუდას სიმართლეში და ფაქტის შესამოწმებლად ერთ-ერთი ხევსური მინდია ადგილზე გაეშურება. მინდია აღუდასგან მოკლული ქისტის მარჯვენას შატილში მოიტანს და აღუდას გადასცემს ქაეზე (კოშკზე) მისაკრავად. აღუდა მინდიას მოქმედებას სასტიკად გმობს და თავის მეტემეების წინააღმდეგაც პროტესტს აცხადებს:

„რაად სწყრებიან ხევსურნი,

რადა ტევრებიან ჯვრითა?!

მტერს მოვკლავ, კიდევ არ მოვსჭრი

²¹ აღუდა ქეთელაური, რჩეული, 1957, გვ. 131.

²² იქვე, გვ. 131.

მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა!
„წესი არ არის მტრის მოკვლა,
თუ ხელ არ გასჭერ დანითა“.
ვაი ეგეთას სამართალს,
მონათლულს ცოდვა-ბრალითა!²³

როგორც ვხედავთ, ალუდა გადაჭრით უარყოფს ამ ჩვეულებას და წარბიეუხრელად უპირისპირდება საზოგადოებრივ წეს-რიგს. ალუდას პირით ვაჟა პროტესტს აცხადებს მსგავსი წესების წინააღმდეგ, რაც გადმონაშთის სახით მის ეპოქაშიც იყო შემორჩენილი. ვაჟას ეს მრწამსი გამოხატულია მის მეორე პოემაშიც, სადაც ერთ-ერთი გმირის დახასიათებასთან დაკავშირებით ვკითხულობთ:

„იტერს რომ მოკლავდის, იტყოდის:
„ვედარა მჯიჯგნი: მცხვენია,
მკედარს რომ მარჯვენა მოვაჭრა,
რა ჭკეაში მოსახდენია!
რა ბიჭობაა, უსულოს
დუმს კიდევ სისხლი ვადინო,
რა გაიგება, უფალსა
იქნებ ამით რამ ვაწყინო?“²⁴

ხელის მოჭრისა და ნადავლად მისი მოტანის ჩვეულება რომ მართლაც უარყოფის ღირსი იყო, ეს ერთია, მაგრამ ვაჟას არც ის გამორჩენია მხედველობიდან, რომ ტრადიციის მოშლა ასე იოლად არ ხდებოდა. ერთ კაცს რაც არ უნდა პროგრესული აზრი დაებადოს საზოგადოებაში, ის ნიადაგს ვერ პოულობს, თუ კი ჩვეულება მათთვის ჯერ კიდევ „რჯულზე უმტკიცესია“. ალუდას სწორედ ასეთ ვითარებაში უხდება ჩვეულების წინააღმდეგ ბრძოლა. საზოგადოებრივი განვითარების დონე კი ისეთია, როდესაც ალუდასგან დაწუნებულ წესს ხალხი თაყვანს

²³ იქვე, გვ. 136.

²⁴ ივანე კოტორაშვილის ამბავი, ტ. III, ტფ., 1930 წ., გვ. 298.

სცემდა, მისი დარღვევა თვითნებობად, ღალატად და თემისადმი დაპირისპირებად მიაჩნდათ.

აღუდას კონფლიქტი თემთან კიდევ უფრო გაღრმავდა იმის შემდეგ, რაც მან გუდანის ჯვარის ხატობაზე მოსვერი მიიყვანა მოკლული ქისტის სახელის სადიდებლად, მისი სულის სამწყალობნოდ. ხევისბერი ბერდია გააოცა აღუდას ასეთმა გადაწყვეტილებამ, ხეცურთა სალოცავში მაჰმადიანის სულის კურთხევას იგი წარმოუდგენელ დანაშაულად თვლის და მცდარ გზაზე მდგარ მეთემეს შთამაგონებელი სიტყვებით მიმართავს:

„მამით არ მოდის ანდერძი,
პაპით და პაპის-პაპითა,
გონთ მოდი, ქრისტიანი ხარ,
ურჯულოედები მაგითა“²⁵.

ხევისბერი აღუდას იმასაც მოაგონებს, რომ შენ ბერი ქისტი თუ ლეკი მოგიკლავს, რომ შენს „ქაესე ხელებ ჯღრდესავით ჰკილია“, მაგრამ მოკლულის სახელზე ციკანიც კი არ დაგიკლავსო. აღუდას ხევისბერისა არ ესმის. მას არც სჭირდება სარწმუნოების მოტივით იმოქმედოს, ვინაიდან იგი თავყვანს სცემს არა „ქისტს“, არამედ გმირს, ვაჟკაცს. როგორც ჯოყოლა შეეცადა თავისი სტუმრის (როგორც სტუმრის და არა ზვიადაურის) დაცვას, ასეთე აღუდამ კურატი მიუყვანა გმირს, განურჩევლად მისი ეროვნებისა და სარწმუნოებისა. მაგრამ ადათის დამცველი საზოგადოება აღუდას სულიერ ტრაგედიას როდი უწევს ანგარიშს. თემის ადათების შემსრულებელი ხევისბერი აღუდას თხოვნას არ იწყნარებს. აღუდა თითონვე კლავს მოხვერს და მუცალის სულსაც შეავედრებს. განრისხებული ხევისბერი ხალხს მოუწოდებს დაარბიონ აღუდას კარ-მიდამო, ხოლო აღუდა თემიდან მოიკეთონ, ხევისბერის ბრძანება უყოყმანოდ

²⁵ აღუდა, გვ. 137.

სრულდება, თემისადმი დაპირისპირებული აღუდა სასტიკად მარცხდება, ემორჩილება ხალხის ნებას და სამეფამოდ ტოვებს თავის მშობლიურ კუთხეს.

* * *

როგორც დავინახეთ, ვაჟამ ერთ პოემაში დაგვანახა ქისტური თემის, ხოლო მეორეში ხევსურული თემის მმართველობის ზოგიერთი თავისებურება, სახელდობრ საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობა. ამ თვალსაზრისით არანაკლები ყურადღების ღირსია დრამა „მოკვეთილი“, რომელიც ეხება ფშაველთა ძველ ეთნოგრაფიულ სამყაროს. ეს ნაწარმოებიც ეთნოგრაფიულად სწორედ ამ მხრივ არის საინტერესო.

„მოკვეთილი“ ვაჟამ ააგო ორ პიროვნებას შორის წარმოდგენილი მტრობისა და შემდეგ თემთან მათი ურთიერთობის ჩვენების ფონზე. მტრობას საფუძვლად დაედო შემდეგი მიზეზი: ჩონთამ ბახას დანიშნული მოსტაცა და ცოლად დაისვა. ბახა ამ ქალზე ჯერ „ჯვარდაწერილი არ იყო, მაგრამ ხელდადებული იყო ბახიასადა“²⁶. ხელის დადება ქალის საცოლედ დასაკუთრებას ნიშნავდა და მისი შერთვის უფლებით მხოლოდ ხელისდამდები, ე. ი. დანიშნული სარგებლობდა. ბახას ეს უფლება უხეშად უგულვებელყო ჩონთამ და ადათის საწინააღმდეგო მოქმედების წყალობით თავის საწადელს მიაღწია.

სამაგიეროს გადახდის მიზნით დაზარალებული ბახა ქისტებთან იჭერს კავშირს. ბახას წინამძღოლობით ქისტები თავს ესხმიან ჩონთას სახლ-კარს, არბევენ ფშაველთა სოფელსაც. ურთიერთობა კიდევ უფრო მწვავედება და ჩონთა ბახას დატყვევებას ახერხებს. თავ-პირ დასისხლიანებული და ხელებშეკრული ტყვე თავის სახლში მოყავს და

²⁶ მოკვეთილი, „რჩეული“, 1953, გვ. 209.

დედას მისთვის ძაღლის სალაფავის მომზადებას უბრძანებს. დედამ არ იცის ტყვის ვინაობა და შეიღოს მის გაშვებას სთხოვს. შეიღი ჯიუტად პასუხობს: „მანამ ჩემის მამა-პაპის წესს არ დაეუყენებ ამ ძაღლს, მანამდე ვერ გაეშვები; მეძრე წავიდეს და იაროს ქვეყანაზე. მაშ განა შინ შავინახავ“²⁷. ჩონთას ამ გადაწყვეტილებაზე დედა უარს ამბობს და შეიღოს ურჩევს მიღწეულით დაკმაყოფილდეს, რადგან „მაგაზე მეტს სასჯელს (იგულისხმება განიარაღება და ხელებშეკრულის შინ ტყვედ მიყვანა ე. ი.) ღმერთიც ვერ მაიგონებდა დიდის დანაშაულისათვის“²⁸. დედის თხოვნას ჩონთა ასრულებს, მას არც ძაღლის სალაფავს უდგამს და ბოლოს სულაც ანთავისუფლებს. უკან უბრუნებს წართმეულ ცხენსა და იარაღსაც, მაგრამ მამა-პაპური ადათის შეუსრულებლობით გულდაწყვეტილი კი ამბობს: „მე ის აქ მუშად, ყმად და მოჯამაგირედ არ მომიყვანია. ხოლო რომ ძაღლის სალაფაზე არ დამაბნეინეთ, ეგ თქვენი ბრალია, ჩემის მამა-პაპის წესი არ ამასრულებინეთ და მაგის მოპასუხედ თქვენ უნდა იყოთ ხატთან და ღმერთთან“²⁹.

დამოწმებული სტრიქონების მიხედვით ირკვევა, რომ ადამიანის დატყვევება დამტყვევებლის უდიდესი გამარჯვება იყო და თუ ადამიანი ნამდვილად დიდი დანაშაულის გამო ჩავარდებოდა ასეთ მდგომარეობაში, ადათი მის წინააღმდეგ სასჯელის შემოხსენებული სახეობის გამოყენებასაც კი დასაშვებად თვლიდა. ჩონთას დედა სწორედ ამიტომ მიდის შეიღის გადაწყვეტილების წინააღმდეგ და ბახასთვის დატყვევებასაც საკმაოდ დიდ სახელად თვლის. ტყვედ ჩავარდნა ფშაველისათვის სიკვდილზე უარესი იყო და ბახაც იმიტომ ეხვეწებოდა ჩონთას დედას: „დედავ, შენს შეიღს მაგას კი ნუ ურჩევ, თუ ვაჟაკია, ის ურჩიე

²⁷ იქვე, გვ. 216.

²⁸ იქვე, გვ. 217.

²⁹ იქვე, გვ. 218.

მამკლას და ჩემი თავისიხლიცა ზღოს“³⁰. „თავისიხლის ზღვა“ კი იმას ნიშნავდა, რომ მკვლელს მოკლულის ოჯახისათვის სისხლის საურავის გადახდა დაკისრებოდა. ჩონთა ამ გზას არ დაადგა, მაგრამ არა იმის გამო, რომ დაწესებული საზღაურის გადახდა არ შეეძლო, არამედ იმის მხედველობაში მიღებით, რომ ხელებშეკრულის მოკვლა ვაჟკაცისათვის საკადრისი არ იყო. ეს კარგად ჩანს შემდეგი მომენტის მიხედვითაც. ფშავის ხევე ქისტების მოსევისათვის ჩონთა ბახას ღორს უწოდებს. ბახა არ უთმობს და ამ სიტყვას უკანვე უბრუნებს. ჩონთა საშინლად განარისხა ბახას შეპასუხებამ, მაგრამ ხელებშეკრულზე ძალის გამოყენებას არ კადრულობს, რაც მისივე სიტყვებიდან აშკარაა: „ხელები გაქვს შაკრული და არაფერი გეზღვის, თორო მე ვიცოდი როგორც გაზღვევინებდი“³¹. ჩონთამ კარგად იცის, რომ ბახას მდგომარეობა სიკვდილზე უარესი იყო, თორემ მისი მოკვლა სახლში მოყვანამდეც შეეძლო და შემდეგაც, როდესაც ის ტყვეობიდან გაანთავისუფლა.

ჩონთამ მოკვლას არჩია თემის მოღალატის მორალურად დატანჯვა. მან ისიც გაითვალისწინა, რომ ღალატის ჩამდენს თითონ თემი, საზოგადოება დაუსწორდებოდა და თითონ უკვე მის წინააღმდეგ ბრძოლაზე ხელს იღებს.

ჩონთას თავშეკაუებას ის გარემოებაც აპირობებს, რომ იგი უცოდველი არ არის. ის თავის დანაშაულსაც კარგად ხედავს და ბახას ბრძოლას ამის გამო სამართლიანად თვლის, მაგრამ სასტიკად გმობს ბახას მიერ ამორჩეული ბრძოლის ხერხს. ჩონთას ეს შეხედულება სრულ თანხმობაშია ადათობრივი სამართლის ნორმებთან, რაც ვაჟამ ორი ადამიანის კონფლიქტის ფონზე გვიჩვენა. ეს აზრია გადმოცემული ბახასა და მისი სევეამწარებული დედის ჯავარას დიალოგშიც. როდესაც ბახა დედას

³⁰ იქვე, გვ. 216.

³¹ იქვე, გვ. 217.

ეუბნება, შენც ბრალი მიგიძღვის ჩემ დანაშაულში, მაქვს ზებდო, მტერს მტრულად დაუხედო და მეც წონთას მიმართ შენი ანდერძი შევასრულო, ჯავარა ბახას უგუნურს უწოდებს. აი მისი სიტყვებიც: „განა მე ის გითხარ, ქისტებთან დაიჭირე ზავიო, ურჯულოს ემშობილეო, – წადი, გადმორეკე ქისტები და ქვეყანა ააკლებინეო! ნიადაგ ეწყინება ხალხს, ნიადაგ მოგკითხვენ, ხატის და რჯულის გამტეხო! ეგ რამ მოგაგონა, ეგ რამ მოგაფიქრა?“³².

ბახა თავის იმითი იმართლებს, რომ იგი წონთას შეებრძოლა და არა თემს, მაგრამ არც ჯავარა და არც თემი მის მტკიცებას გამართლებას ვერ უძებნის. ბახას ტრაგედია იმაშია, რომ ერთ კაცთან ბრძოლა, თავისი ტაქტიკური შეცდომის გამო, თემისადმი დაპირისპირების ფასად დაუჯდა. თემის მტერი კი თავისი მამა-პაპათ საფლავ-სამარისა და სალოცავის მტერიცაა, რომელსაც, ფშაველთა რწმენის თანახმად, სამაგიერო აქ ხატებისგან და საზოგადოებისაგან გადახდება, ხოლო საიქიოში წინაპრებისაგან.

ბახას მოქმედებაში ხალხმა იმდენად დიდი დანაშაული დაინახა, რომ მის დედას ხევისბერმა ხატში სადილის მიტანაზეც კი უარი სტკიცა. ხევისბერი იცავს ტრადიციულ შეხედულებას, რომ ერთი პიროვნების შეცდომა მის ოჯახსა და გვარსაც კი პასუხისმგებლობას აკისრებს. ამიტომ ის აღარ ენდობა ბახას გამზრდელის „ხელების ნამოქმედარს, არც იმ კერას, სადა ხატში მოსატანად ეს ტაბლაა შემსადებული, არც იმ ბუდეს, საცა ბახასთანა ბარტყები იზრდებიან! წყეული იყოს ერთიც და მეორეც!“-ო³³.

ხევისბერს წონთამაც კი სთხოვა ჯავარასაგან მიტანილი სადილის მიღება, მაგრამ ხევისბერი საკუთარი მარჯვენის მოტეხას არჩევს, ვიდრე თემის მოღალატის სანთელი ლაშარის ჯვარს მოუწოდოს. რასაკვირველია, ასეთ დათმობაზე ხე-

³² იქვე, გვ. 221-222.

³³ იქვე, გვ. 225-226.

ვისბერი ვერ წავიდოდა, რადგან ბახას ოჯახის დარისხება და დანაშაულის თემიდან სამუდამოდ განდევნა გარდაუვალი იყო. და აი, ერთ დღეს ფშავლებმა ლაშარის ჯვარში შეკრება და ბახას მოკვეთა გადაწყვიტეს.

ლაშარის ჯვარში შეკრებილი ფშავის ყველა თემი და მეთემე ბახას დიდ დანაშაულად არა მარტო იმას მიიჩნევდა, რომ წონთას წინააღმდეგ ის ქისტებს შემოუძღვა და თემს ზიანი მიაყენა, არამედ იმასაც, რომ ერთი კაცის წინააღმდეგ მთელი რაზმი გამოიყენა. ერთ კაცთან ჯარის ბრძოლა არ ეგუებოდა ეაჟკაცის ბუნებას და ბახას დანაშაულს ეს ფაქტიც ამძიმებდა. ასეთ საქციელს ბახას თავისიანებიც კი უწუნებდნენ. „მაგიერის გადახდა წესია, რჯულია, სახელია“ – ეუბნება ბახას თავისი ბიძაშვილი ღეთისო, „რო შენის ხელით გადაგესდენა იმისი დანაშაული, ხმასაც არავინ ამოიღებდა. ხალხი იმაზე ჰდელავს, ბახამ ისეთი საქმე ჩაიდინა, ანდერძადაც არ გაგონილაო, არადროს არა ქნილაო“³⁴.

ბახა ღეთისოს ეთანხმება, ოღონდ კელაე ცდილობს დაამტკიცოს, რომ მან ეს ნაბიჯი წონთას წინააღმდეგ გადადგა და არა თემის საზიანოდ. მაგრამ არა თუ თემი, არამედ ბიძაშვილიც კელაე ადანაშაულებს, რადგან ასეთი საქციელი ერთის წინააღმდეგ ჯარის დარაზმვა „მაინც და მაინც არ არის ეაჟკაცის საკადრისი. შენ ერთზე გამოაღაშქრე ისინი და იმათ სხვებსაც აენეს“³⁵.

ღეთისო ბახას სიმართლეს უქადაგებს, მაგრამ მას არც ის ავიწყდება, რომ ის ბახას ბიძაშვილია, ხოლო დანაშაულის საქციელი მთელ მის საგვარეულოსაც თემის სამსჯავროს წინაშე აყენებს, გვარის წევრის საქციელი მთელი გვარის ავტორიტეტზედაც მოქმედებს. ამის მხედველობაში მიღებით ღეთისო ამბობს: „ჩვენ ერთობლივ საგვარე-

³⁴ იქვე, გვ. 220.

³⁵ იქვე, გვ. 220.

ულომ ხეალ ფხა უნდა გამოვიჩინოთ, ეს ნაკლი მთელს საგვარეულოსა ჰხედება, მთელი თემის და გვარის ჭუჭყია. თუ მოკვეთაა, ჩონთაც უნდა მოიკვეთოს, ჩვენ ამასე უნდა დაედგეთ³⁶.

როგორც ვხედავთ, სასოგადოებრივი აზრი მომწიფებული იყო და ეს უნდა განხორციელებულიყო ბახას სასტიკად დასჯით. თავის მხრივ სამსადისში იყო ბახას საგვარეულოც, რომელიც ასევე მკაცრად აპირებდა მოთხოვნას ჩონთას მოკვეთის შესახებაც. მაგრამ საკითხი წყდებოდა ბჭეების მიერ უფროსი ხევისბერის მეთაურობით ადამთობრივი სამართლის შესაბამისად და არა ერთი საგვარეულოს წინადადებით. ეს კარგად ჩანს თვით გასამართლებისა და მოკვეთის პროცესის ვაჟასეული აღწერილობიდან. საქმის განხილვისა და გადაწყვეტილების მიღებამდე უფროსი ხევისბერი სასამართლოსე დამსწრე მოქიშპეებს საჯაროდ აფრთხილებს: „ვინც თემის სამართალს არ დაჰყაბულდებით, ყველას გზა ხსნილი გაქვთ; მემრე წადით, რაც გეწადოსო, ის ჩაიდინეთ. აქ რო მოჰსულხართ კი, თემის სამართალს უნდა დაუცადოთ“³⁷.

უფროს ხევისბერთან ერთად იქვე დგანან დასტურები და მეორე ხევისბერი. უფროსი ხევისბერის თხოვნით დასტურები ორივე ხევისბერს მიაართმევენ ლუდით სავსე დიდ ვერცხლის თასებს და ანთებულ კელაპტრებს. ამის შემდეგ უფროსი ხევისბერი ხალხს სათანადო გადაწყვეტილებას აუწყებს. როგორც ჩანს სასჯელი წინასწარ უკვე განსაზღვრული იყო. ბჭეებისა და ხევისბერის მიერ, მაგრამ ვაჟა ამის შესახებ არაფერს ამბობს. ამ გადაწყვეტილების თანახმად ბახას თემიდან მოკვეთა მიესაჯა. ხალხი ჩაქოლვას მოითხოვს, მაგრამ ხევისბერის ნათქვამი ძალაში რჩება, ვინაიდან ფშაველთა ღრმა რწმენით, „თუნდ მკედა-

³⁶ იქვე, გვ. 220.

³⁷ იქვე, გვ. 227-228.

რიო, თუნდ შინ მოუსეღელიო“. ასეთია გაძევებული, თემი-
დან მოკვეთილი კაცის მდგომარეობა³⁸. თავის მხრივ, ბა-
ხას საგვარეულო წონთას მოკვეთასაც მოითხოვს, მაგრამ
ხევისბერი მათ შეძახილს ყურს არ უგდებს და განაგ-
რობს: „ჩვენო ლაშარის ჯვარი, ჩვენო თამარ-დედოფალო,
ჩვენ ვიკვეთთ ჩვენს ერთ დროს ძმად ნამყოფს, დღეს მო-
ღალატეს ღვისა და ერისას. ერთს დროს ესეც ემსახურე-
ბოდა თქვენს დროშას, მაგრამ დღეს შეაგინა თქვენი დრო-
შა და თქვენი სახელი. შეგინებული იყოს თვითონ წყეუ-
ლი, შანყენებული და მოკვეთილი!

საერთო ხმა – ამინ, ამინ!

ჭუჭა (თავხევისბერი). „ეინც ამას იქით ბახასთან ან
გაიაროს მკედარზე, ან ცოცხალზე, ან თავის სახლში გაა-
ტაროს, გზაში შეყრილს გამარჯვება უთხრას, ესე დაიქ-
ცეს იმისი ყოფა-ცხოვრება! (აქცევს თასს. მასთან ერთად
იანვარაც (მეორე ხევისბერი).

საერთო ხმა ამინ, ამინ, დაიქცეს!

ჭუჭა ასე გაქრეს (აქრობენ ორივე კელაპტრებს)
იმის სახსენებელი ღეთისა და ემ ბატონის რისხვა გაჰყვეს
იმას შვილით-შვილამდეჰ

საერთო ხმა ამინ, ამინ!³⁹

ამის შემდეგ თავხევისბერმა მიხედა წონთას საქმე-
საც. ვინაიდან წონთა უდანაშაულო მაინც არ იყო, რო-
გორც საქორწინო წესის დამრღვევი, იგი დააჯარიმა ერთი
ხარით, რომელიც მას მომავალ წელს უნდა დაეკლა ხატ-
ში ხალხის საპატივსაცემოდ. თავხევისბერმა აქვე სთხოვა
ხალხს გამოეთქვა თავიანთი აზრი და როდესაც დასტური
ერთხმად მიიღო, ერთხელ კიდევ თქვა ლაშარის ჯვარის
გამარჯვებისა და მოკვეთის პროცესიც დაამთავრა. მაგრამ
წონთა გულნატკენია ბახას ასე მკაცრად დასჯის გამო და

³⁸ იქვე, გვ. 220.

³⁹ იქვე, გვ. 228.

ხევისბერს სასჯელის შემსუბუქებას სთხოვს. ბახა ისარგებლებს ამ მომენტით და ჩონთას გვერდში ამოუდგება და მოულოდნელად ხმაღს აძგერებს. ჩონთა დროშასე მოხვევის შემდეგ კედება, ხოლო ბახა ქისტეთში გადაიხვეწება თავის დედასთან ერთად. და აი, ფშავლებსა და ქისტებს შორის მომხდარ ერთ-ერთ ბრძოლაში ხანჯლით კედება, როცა ის ფშავლების მხარესე გადავიდა და თავგამოდებით იცავდა ლაშარის ჯვარის დროშას.

განხილული ნაწარმოები იმის ცხად ეთნოგრაფიულ ჩურათს გვიხატავ, თუ ჩვეულების დარღვევის ნიადაგზე, როგორ იქმნება კონფლიქტი ერთი მხრივ ცალკეულ მეთემეებს შორის, ხოლო მეორე მხრივ, პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის. ეთნოგრაფიული ცოდნით შეიარაღებულმა მწერალმა დამაჯერებლად გვიჩვენა, რომ საქორწინო წესის დარღვევის ნიადაგზე პიროვნებათა ურთიერდაპირისპირება ბუნებრივი იყო და დასარაღებულისაგან შეურისძიებაც ხალხს მიზანშეწონილად მიაჩნდა. მაგრამ შეურისძიება ითვალისწინებდა ვაჟკაცურ შემართებას და არა ფშავის საერთო მტერთან დაკავშირებას. თემი თავის წევრს დამნაშავისთვის სამაგიეროს გადახდას არ უკრძალავდა, მაგრამ თუ მეთემე მცდარ გზას დაადგებოდა და ამით საზოგადოებას დაუპირისპირდებოდა, ხალხისათვის საზიანო საქმეს ჩაიდენდა, თემი მას სასტიკად უსწორდებოდა. ფშაური თემის ეს ბუნება, პიროვნების უფლებრივი მდგომარეობა და თემური მმართველობის სისტემა კერძოდ დამნაშავის გამამართლებელი ხასიათი და მოკვეთის პროცესი ეაჟამ ამ დრამაში მაღალმხატვრულ ფორმაში ისეთი სიზუსტით აღწერა, რომ კარგად განსწავლულ ეთნოგრაფსაც კი შეშურდებოდა.

ამგვარად, თემისა და პიროვნების ურთიერთობის ხასიათი და შესაბამისად წეს-ჩვეულებები სამივე ზემოხსენებულ ნაწარმოებში ნაჩვენებია მთიელთა ეთნოგრაფიული ყოფის ღრმა ცოდნის საფუძველზე. აღწერილი ამბები ფაქ-

ტიურად მოხდა თუ არა ცხოვრების სინამდვილეში ეს ერთია, მაგრამ ასეთი ამბების მოხდენის შემთხვევაში, რომ თემში სწორედ ამგვარ ვითარებას უნდა ჰქონოდა ადგილი, ეს ვაჟამ ძალიან კარგად გვიჩვენა. მთიელთა ადათობრივი სამართალი, თემისა და პიროვნების უფლებრივი მდგომარეობა მან წარმოგვიდგინა ცოცხალ მოქმედებაში. მსატერულ ნაწარმოებთა ამ სერიაში ვაჟამ გმირები ააფლაპარაკა. იმ ენით, როგორც ეს თემობრიობის პირობებში მყოფი ადამიანის საზოგადოებრივ მდგომარეობას, მის ზნე-ჩვეულებას, იურიდიულ უფლებებსა და ყოფა-ცხოვრებას შეესაბამებოდა.

ვაჟამ თემისა და პიროვნების კონფლიქტის ჩვენებით დაგვანახა, რომ თემობრიობა რღვევის პროცესში იყო. შესული. „სტუმარ-მასპინძელში“ ეს განსაკუთრებით ცხადად შეიმჩნევა, ვინაიდან თვითონ საზოგადოება ლალატობს სტუმარ-მასპინძლობის საუკუნეობრივ ადათს და მის დამცველ პიროვნებასაც კი დასაღუპავად იმეტებს. ადათის ერთგული ჯოყოლას მარცხი თავისთავად ქისტური თემის თავდაპირველი მონოლითურობის რღვევის, მისი ადრინდელი სიმტკიცის გაბზარვის მაჩვენებელია.

შედარებით უკეთეს მდგომარეობაშია ამ მხრივ ფშავ-ხევსურული თემი. მისი უპირატესობა ქისტურ თემთან შედარებით იმაშია, რომ ადათის დამრღვევის როლში პიროვნება გამოდის, ხოლო საზოგადოება წეს-ჩვეულების დაცვის მიზნით პიროვნებას სამაგიეროს უხდის. მაგრამ თემს ფშავ-ხევსურეთშიც უნდება რღვევის ნიშნები, იმდენად, რამდენადაც პიროვნების მიერ ადათის უგულვებელყოფა თათისთავად თემის მონოლითურობას ემუქრება. თემის წვერთა თვითნებობა და ასეთ შემთხვევათა მატყეაც არსებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობას არასახარბიელო სიტუაციას უქმნის და მას თანდათანობით შერყევას უწინასწარმეტყველებს.

11. ხალხური მმართველობა

საქართველოს მთიანეთმა ხანგრძლივად შემოინახა თემური მმართველობის გადმონაშთები. ფშავ-ხევსურეთის შესახებ ამ საკითხის ირგვლივ არაერთი ნაშრომი არსებობს. ვალში არც ვაჟა დარჩენილა, თავის ნაწერებში ისიც გვაცნობს ზოგიერთ საინტერესო მოვლენას.

ვაჟა-ფშაველას ცნობით, მთელი ფშავი 12 თემისგან შესდგებოდა. ხოლო ხალხური მმართველობის მაორგანიზებელ ცენტრად ითვლებოდა ლაშარის ჯვარი, ფშავის ყველაზე დიდი სალოცავი. აღნიშნული ხატის „საბჭო“ სკამზე ძველად ე. წ. „თავხევისბერი“ მჯდარა. „თავი ხევისბერობა გოდერძაულების საგვარეულოდან გამოდიოდა“¹. მისი მეთაურობით მთელი ფშავის მნიშვნელოვანი საქმეები ირჩეოდა. ამასთან დაკავშირებით სრულდებოდა დაფიცება-დარისხების სავალდებულო რიტუალიც, რაც ვაჟას აქვე აქვს აღწერილი².

თავხევისბერთან ერთად ბჭობაში ჩვეულებისამებრ თემის რჩეული კაცები მონაწილეობდნენ, მაგრამ ფშავის წარსულისათვის უცხო არც ქალის საზოგადოებრივი მოღვაწეობა ყოფილა. აქ „თუმცა დედაკაცი დაჩაგრული იყო, მაგრამ ზოგზოგის საგვარეულოს ქალებს საპატიო ადგილი სჭერიათ. ზეპირგადმოცემა მოგვითხრობს, რომ ლაშარს „საბჭო“ სკამზე ორი თაობა მჯდარა გოდერძაულების გვარის ქალი“³.

ეს ცნობები ფშავური თემის სტრუქტურისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობის შესახებ გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს. ის გარემოება, რომ 12 გვარის შესაბამისად არსებული 12 თემი ლაშარის ჯვარის, როგორც ფშავის

¹ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 63.

² იქვე, გვ. 64.

³ იქვე, გვ. 63.

ცენტრის, გარშემოა გაერთიანებული, მანქანებელია ტერიტორიული თემის არსებობისა. აქ წარმოდგენილი ვითარების მიხედვით ნათელია, რომ სისხლით მონათესავე საგვარო თემების გაერთიანების საფუძველზე სოფლის თემის ფორმირების პროცესი დიდი ხნის დამთავრებული ჩანს. ამასთან ერთად ინტერესის შემცველია ის ფაქტიც, რომ ტერიტორიული თემის მმართველობაში პრიორიტეტი ჰქონია გოდერძაულების საგვარეულოს. ეს თავისთავად ხევის თემის შიგნით წარმოქმნილი უფლებრივი უპირატესობის მანქანებელია, რასაც საფუძვლად უნდა დასდებოდა აღნიშნული გვარის განსაკუთრებული დამსახურება ადგილობრივი მოსახლეობის თუ საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლების წინაშე. უფრო კი საგარეუდო პირველი შესაძლებლობა, ხოლო თუ გოდერძაულების დაწინაურება ცენტრიდან მოხდა, მათი მოქმედება უსათუოდ თემის ინტერესებთან იქნებოდა შეთანხმებული. თემისადმი დაპირისპირების შემთხვევაში ისინი თავიდან უსათუოდ არა თუ მემკვიდრეობით შეინარსუნებდნენ, თემთან ბრძოლაში დამარცხდებოდნენ კიდევაც. უფრო მეტიც, ხევისბერობა უცილობლად თემური ტრადიციებისადმი ერთგულ სამსახურს გულისხმობდა, ხოლო თემიც და მისი მეთაური ხევისბერიც სასტიკად ებრძოდა ყველას, ვინც კი სოფლის თემში კლასობრივი ჩაგვრის დანერგვას შეეცდებოდა. ფშავ-ხევსურეთის შეუპოვარი წინააღმდეგობა ერისთავების მიმართ სწორად აღნიშნული ვითარების დამადასტურებელია. ვაჟა თითონვე გვაუწყებს, თუ როგორ ცდილობდნენ არაგვის ერისთავები ამ კუთხის დამორჩილებას და როგორ თავგამოდებით იცავდნენ თავიანთი მმართველობის სისტემას. უბატონობას მიხევეული მთიელები. ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ წერილში აღნიშნულია, რომ სხვა მთიან კუთხეებთან ერთად ფშავის დაპყრობა უცდია ზურაბ ერისთავს. ადგილობრივი მოსახლეობა დიდ გასაჭირშიც ჩავარდნილა, ზოგიერთი სოფლიდან კი ხალხი გაქცეულა და კახეთში გა-

ხიზნულა. ვაჟას ინტერპრეტაციით, ფშავის სოფელ ყვარადან (უფრო ზუსტად თიანეთის სოფელ ყვარადან) კახეთში გადასახლებულთ დაუარსებიათ სოფელი ყვარელი⁴.

თუ რამდენად დამაჯერებელია „ყვარელის“ ეტიმოლოგიის ვაჟასეული ახსნა, ეს ერთია, მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ზურაბსა და ფშაველებს შორის გააფთრებული ბრძოლა გამართულა. ზურაბს ლაშარის ხატში იდგარი „ბერმუხაც“ კი მოუჭრევიანებია, რომელსაც ხალხი თაყვანს სცემდა, როგორც წმინდა ხეს⁵.

ეს ამბავი ვაჟამ ასახა 1888 წლის გაზეც „ივერიაში“. ამ საკითხს იგი კელავ დაუბრუნდა და 1903 წელს გაზ. „ცნობის ფურცელში“ გამოაქვეყნა წერილი: „ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა“. აქ ნახევენებია თუ რამდენად დიდი იყო ფშაველთა თაყვანისცემა ლაშარის ჯვარისადმი. მათი წარმოდგენით, ამ ხატის სივლიერეში დარწმუნებული ზურაბი პირველ რიგში მის შემუსვრას შეეცადა. მისი მიზანი იყო თემის ცენტრის მოშლა და ამ გზით ფშავის დამორჩილება. თითქოს ამიტომ მოჭრა ბერმუხაც, მაგრამ „არც კარგად დაუჯდა ზურაბს ასეთი თავხედობა, წყევლა-კრულების მეტი იმას არაფერი დაძრწა და თვით მისი მისწრაფება ფშავ-ხევსურეთში ბატონ-ყმობის დამყარებისა ქარმა და წყალმა წაიღო“⁵.

როგორც ვხედავთ, ვაჟა-ფშაველა თავის მშობლიურ კუთხეში ხედავს სასოფლო თემს, რომლის ხელმძღვანელია ხევისბერი. თემისათვის უცხოა ბატონ-ყმობა და მისი დანერგვის ცდას ხალხი მედგარ წინააღმდეგობას უწევს. პოეტს სხვა წერილშიც აქვს აღნიშნული, რომ „ფშაველ გლეხთა ცხოვრება შედარებით ბარელებისასთან სრული-

⁴ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 47-48.

⁵ ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 123.

ად სხვა ნიადაგზეა აღმოცენებული“⁶. ამ თავისებურებათა მასაზრდოებელ ფესვებს პოეტი ისტორიულ წარსულში ეძებს. მან კარგად იცის, რომ მთისა და ბარის საზოგადოებრივ-ეკონომიკური განვითარების დონე სხვადასხვაგვარი იყო. ვაჟას მართებული შეხედულებით, საქართველოს მთიანეთის მკვიდრთა ცხოვრების თავისებურებას განაპირობებდა არსებული ეკონომიკური მდგომარეობა. კერძოდ, ხევსურეთის მაგალითზე მას შენიშნული აქვს, რომ მიწების სიმცირე და სიმწირე მოსახლეობის ნაჭარბის სხვაგან გადასახლების საჭიროებას ბადებდა. 1907 წელს გას. „ისარში“ დაბეჭდილ კორესპონდენციაში ვაჟა ხევსურეთის ნაჭარბი მოსახლეობისათვის ადგილის გამონახვას საჭიროდ თვლიდა, ვინაიდან ეკონომიკური სივიწროვე ამ კუთხის მკვიდრთა მატებას დიდად აბრკოლებდა. ვაჟას ინფორმაციით აღნიშნული მიზეზის გამო ხევსურებს „სქესობრივი ურთიერთობა თავისებურადა აქვს მოწყობილი, რომ შეილები ბლომად არ ეყოლოთ. საზრდოს ნაკლებობით გამოწვეული ურთიერთობაა მიზეზი, რომ ხევსურები არა მრავლდებიან და ამ უკანასკნელ ოცდაათ წელიწადში მათი რიცხვი აღარა მატულობს“⁷.

სულ სხვა სურათი ეხატება ვაჟას საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე. მისი დაკვირვებით, ხევსურეთი ძველთაგანვე წარმოადგენდა ჩვენი სამშობლოს ჩრდილო სიზღვრის საიმედო ბურჯს, ხოლო საჭირო შემთხვევაში დამრტყმელი რაზმები აქედან ბარისკენაც მიეშურებოდნენ. ცენტრადური ხელისუფლება ხევსურთა დამსახურებას სათანადოდ აფასებდა. „საქართველოს მეფენი სამაგიეროს უხდიდნენ ხევსურებს, ხარჯს არა სთხოვდნენ, უყვავებდნენ და საზრდოს ბარიდან უგზავნიდნენ. ნება-ყოფლობით ხევსური ერთ მოვალეობას პირნათლად ასრულებდა. ეს მოვალეობა

⁶ ცოტა რამ გლეხთა ყოფა-ცხოვრებაზე ფშავში, ტ. VII, გვ. 265.

⁷ ხევსურიც შეინძრა, ტ. VII, გვ. 163.

იყო მტერთან ბრძოლა. შეატყობდნენ თუ არა, მტერი შემოესია ქვეყანას და გელითო, ხევსური იმ წუთშივე აისხამდა ხმაღ-აბჯარსა და მიეშურებოდა ბარისაკენ⁸.

აქედან ნათელია ვაჟას შეხედულება ხევსურეთის წარსულ ისტორიულ ვითარებაზე. ძველ ხევსურეთში იგი ხედავს ტერიტორიულ თემს, რომლისთვისაც უცხოა კლასობრივი ჩაგვრა, შინაექსპლუატაცია და სახელმწიფო ბეგარა. ცენტრალური ხელისუფლებისადმი ხევსურთა ვალდებულება გამოხატულებას პოულობდა ერთგულ სამხედრო სამსახურში. ასეთი ურთიერთობა იმან კი არ შექმნა, რომ ხევსურეთი საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლებისათვის აუღებელი ციხე იყო, არამედ თვით ხევსურეთის ეკონომიკურმა მდგომარეობამ. საქართველოს ხელისუფალნი დარწმუნებულნი იყვნენ იმაში, რომ ხესურეთს საექსპლუატაციო არაფერი ჰქონდა და, ამდენად, კლასობრივი დიფერენციაციისათვის ეკონომიკური ბაზა იქ არ არსებობდა. ამდენად, ბართან შედარებით ნაკლებად განვითარებულსა და ეკონომიკურად ჩამორჩენილ მთაში სოციალური ურთიერთობაც სპეციფიკურ მდგომარეობას ინარჩუნებდა. ამ მხრივ გამონაკლისს არც ფშავეი წარმოადგენდა და აქაც მკვეთრი სოციალური დიფერენციაციისა და კლასობრივი ჩაგვრის ნაცვლად თემობრიობის ფარგლებში ვითარდებოდა ცხოვრება. ამის მხედველობაში მიღებით ვაჟა მართებულად შენიშნავდა: „ფშაველის ქედი ბატონ-ყიობის მძიმე უდელს არ გაუხრეშია; ფშაველმა არ იცოდა, როგორც დღესაც არ იცის, ბატონ-ყმობა რა იყო, – რა ავლადიდების პატრონი, ან რა ცოდვა-მადლის ჩამდენი“⁹.

ამ დებულებას ვაჟა კვლავ ისტორიულ მოვლენებზე დაკვირვებით ასაბუთებს. როგორც ზემოხსენებულ წერილებში, აქაც, ფშავეში ფეოდალური რეჟიმის დანერგვის

⁸ იქვე, გვ. 162-163.

⁹ ცოტა რამ გლეხთა ყოფა-ცხოვრებაზე ფშავეში, ტ. VII, გვ. 265.

ცდის თარიღად სახავს XVII საუკუნეს, როდესაც ერისთავმა მთას აქტიურად შემოუტია, მაგრამ „ამ ცდამ იმას ფუჭად წაუარა: მთის ხალხმა დიდი წინააღმდეგობა გაუწია, რამდენჯერმე იგი თავის „აზნაურებით“ დაამარცხა და რაკილა ვერაფერს გახდა, თავის წადილზე ხელი აიღო“¹⁰.

ასეთივე ბედის მაძიებლად მიაჩნია ვაჟას ვინმე ფუძნარელი ჭავჭავაძე, რომელიც ასევე ამაოდ გარჯილა. აღნიშნული ვითარების დამამტკიცებელ საბუთად ვაჟას აქვე მოყავს ხალხური პოეზიის რამდენიმე დამაჯერებელი ნიმუში¹¹.

მართლაც, დღეისთვის კარგად არის ცნობილი და ეს არც შეიძლება იყოს ისტორიკოსთა დავის საგანი, რომ XVII საუკუნის პირველ მეოთხედში ჯერ ნუგზარმა და შემდეგ მისმა შვილმა ზურაბმა, რომლებიც არაგვის საერისთაოს ბატონ-ბატრონად ითვლებოდნენ, სცადეს მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის დამორჩილება. ნუგზარის ცდა ყველგან უშედეგოდ დამთავრდა. მან ვერ შეძლო ვერც თუშ-ფშავ-ხევსურეთის და ვერც ხევის დამონება. მოხევეებთან მისი ბრძოლის შედეგებს ეხება სწორედ აღ. ყაზბეგის „ხევისბერი გორჩა“, სადაც ისტორიული სინამდვილე მხატვრულ ფორმებშია ასახული. მამის მარცხი გაითვალისწინა რა მისმა მემკვიდრემ ზურაბმა, იგი ზოგიერთი ხალხმრავალი გვარის წევრთა მოსყიდვის გზას დაადგა. ერთ-ერთ ასეთ ძლიერ მომხრედ მან გვერდში ამოიყენა მოხევე შიოლა ღუდუშაური და მის თანამოაზრე ბიძაშვილები, რომელთაც განსაკუთრებული პრივილეგიები მიანიჭა. კერძოდ, შიოლას უბოძა მოურაობა და კიდევაც მიაღწია მოხევეების დამორჩილებას, მაგრამ ყოველგვარი ცდა ამაო გამოდგა ფშავ-ხევსურეთისა და თუშეთის მიმართ, რაც ვაჟამ კარგად იცოდა. ამიტომ წერდა ის ასე დაბეჯითებით თუშ-ფშავ-ხევსურეთში ერისთავების წა-

¹⁰ იქვე, გვ. 266.

¹¹ იქვე, გვ. 266.

რუმატებლობისა და ფერაგული ზრახვების განუხორციელებლობის შესახებ: „ასე იყო თუ ისე, საქმე იმითი დამთავრდა, რომ ფშავე-ხევსურეთში და თუშეთში ფეოდალურმა წეს-წყობილებამ ფეხი ვერ მოიკიდა, შესაფერი ნიადაგი ვერ ჰპოვა“¹².

ამგეარად, ვაჟა ფშავეში ხედავს ისეთ სასოგადოებრივ ურთიერთობას, რომლისთვისაც უცხოა ბატონ-ყმობა. არსებული მონაცემების შესწავლის საფუძველზე პოეტი ღრმად დარწმუნებულია იმაში, რომ თუშებთან და ხევსურებთან ერთად ფშაველებმაც მტკიცედ შეინარსუნეს თემური მმართველობის სისტემა და სასტიკი წინააღმდეგობა გაუწიეს ფეოდალური ჩაგვრის დანერგვის ცდას. მაგრამ ყოველივე ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ფშავეი თუ სხვა მთიანი კუთხეები იზოლირებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ. ისინი მართალია კლასობრივი ჩაგვრის წინააღმდეგ იბრძოდნენ, მაგრამ საქართველოს მთლიანობას, მის დამოუკიდებლობას ყოველთვის მედგრად იცავდნენ გარეშე ძალის ხელყოფისაგან. სასოფლო თემის წევრები „ეწეოდნენ მეფის სამსახურს“, მონაწილეობდას იღებდნენ „ლაშქრობა-ომიანობის დროს“, მაგრამ თავისუფალნი იყვნენ მებატონეებისაგან და „ამ თავისუფალს ცხოვრებას თავისი წეს-წყობილება ჰქონდა და აქვს დღესაც“¹³.

ვაჟა აქ თემური მმართველობის სისტემას უპირატესობას ანიჭებს ბატონ-ყმობასთან შედარებით და ამ ე. წ. „თავისუფალი ცხოვრების“ შესაბამის წეს-წყობილებას ხედავს თავის ეპოქაშიც, როდესაც ის დღევანდელობაზე ლაპარაკობს. მაგრამ ამ გამოთქმის სიზუსტე მოიკოჭლებს. რამდენადაც ვიცით, ვაჟას დროინდელი ფშავეი ცხოვრობდა რუსეთის იმპერიაში გაბატონებული რეჟიმის პირობებში. ცხადია, კოლონიური ქვეყნის ამ პროვინციაში თავისუფა-

¹² იქვე, გვ. 267.

¹³ იქვე, გვ. 267.

ლი ცხოვრება თუ მისი შესაბამისი თემური წეს-წყობილების შესახებ ლაპარაკიც კი შეუძლებელია. რაც შეეხება მაშინდელ ფშავში თემური წყობილების გადმონაშთებს, რასაკვირველია იგი არსებობდა და ეაუას ზემოხსენებულ გამოთქმაში უსათუოდ ეს უნდა იგულისხმებოდეს.

თემობრიობის თავისებურებისა და ამგვარი გადმონაშთების კვლავ არსებობის პირველ ნიშნად პოეტს მიაჩნია მიწების საზოგადო მფლობელობისა და ურთიერთშორის განაწილება მოხმარების წესი, რასაც შემდეგნაირად ახასიათებს: „ძველად დიდრონი ოჯახები ამ მამულებს და სახნაფსათიბს ურთიერთშორის ინაწილებდნენ იმისდა კვალად, რამდენიც ოჯახში სული იყო, საძოვარი საერთო ჰქონდათ... ყველა ოჯახს ჰქონდა ნება გაეკეთა, გამოედო ახალი მამული, გაეკაფა ტყე, ამისთანა მამულებს ჰქეიან „ახოები“, რაცი, ჩემის აზრით, „ახალისაგან წარმოსდგება“¹⁴.

ეაუა აქვე გვაცნობს „ახოებით“ სარგებლობის ადგილობრივ წესს, რაც შემდეგში მდგომარეობდა: „ახოს გამკეთებელს და გამომღებელს ნება ჰქონდა უცილობლად ესარგებლნა თავის ნაღვაწით ათი წელი, ხოლო შემდეგ ათი წლისა „ახო“ ხდებოდა საერთო სათემო საკუთრებად და ათი წლის შემდეგ იგი გადადიოდა გამრავლებული ოჯახის ხელში“¹⁵.

მიწათსარგებლობა და მამულებით სარგებლობა რომ თანასწორთუფლებიანობის პრინციპს ემყარებოდა, ეს განსაკუთრებით ცხადად ჩანს იმაში, რომ საექსპლოატაციო მიწის ფართობს განსაზღვრავდა მისი მომხმარებელი ოჯახის სულადი შემადგენლობა. ფშავში შეურყევლად მოქმედი წესის თანახმად, „მცირერიცხეანს ოჯახს უნდა ეჭი-

¹⁴ იქვე, გვ. 267.

¹⁵ იქვე, გვ. 267.

როს მცირე მამული, ხოლო „გამხვიენებულს“, როგორც ფშაველები იტყვიან, დიდი ნაწილი“¹⁶.

გადანაწილებაში მყოფი სასოფლო მიწების გარდა ფშაველებს ჰქონდათ საკარმიდამო მიწები კერძო მფლობელობაშიც, რის შესახებაც ვაჟა წერს: „ხელშეუხებელი, წილის გარეშე, იყო და არის „კარის-პირი“ – სახნავი მიწა, სახლის ახლოს მდებარე, იგი მიწა სრული საკუთრებაა იმ ოჯახისა, რომლის „კარის-პირადაც“ ითვლება და გადადის შვილიდან შვილზე იმ დრომდე, ვიდრე მოსახლეობა ოჯახის პატრონს ამ ადგილზე აქვს“¹⁷.

გარდა სასოფლო და საკარმიდამო მიწებისა ვაჟა ასახელებს ე. წ. საონავრო მიწებსაც, რომლის მოხმარება მეთემეთა შორის დასწრებაზე იყო, დამოკიდებული. პოეტის ცნობით, „არის მამულები ეგრეთწოდებული „საონავრო“ (ონა) მიუყალ ადგილებში სათიბი თუ სახნავი. ვინც დაასწრობს, მოჰხნავს და გასთიბავს, მოდავე არავენაჟყავს არც სოფელი, არც კერძო კაცი; ხოლო ამისთანა მიწები ფრიად ცოტაა“¹⁸.

თემში მიწის თანასწორად განაწილების წესს ის უპირატესობა ჰქონდა, რომ ურთიერთშორის ექსპლუატაციის შესაძლებლობას ამით ნიადაგი ეცლებოდა. თემობრიობისათვის დამახასიათებელი ეს ტრადიცია გადმონაშთის სახით ვაჟას დროინდელ ფშავეშიც ცოცხლობდა. ამის შესახებ თითონ პოეტი წერს, როგორც არსებული მდგომარეობის უშუალო მოწმე: „ფშავეში თუმც მიწა ცოტაა და კომლზე 3-4 დესეტინაზე მეტი არ მოდის, თუნდ ავიდოთ მაგალითისათვის სოფელი ჩარგალი, სადაც ამ სტრიქონების დამწერი ცხოვრობს, მაგრამ მიწა ისეა გათანასწორებული, რომ არავინ არ არის უნუგეშოდ დატოვებული: არც ქერი-

¹⁶ იქვე, გვ. 267.

¹⁷ იქვე, გვ. 267.

¹⁸ იქვე, გვ. 267.

ვი, არც ობოლი, არც მდიდარი და არც ღარიბი. ამიტომაც არის, რომ „მუშაობის“. თიბა-მკის დროს აქ მუშა ძალიან ძნელი საშოვარია, ვინაიდან ყველას აქვს თავისი საკუთარი საქმე. ამითვე აიხსნება ის მოვლენა, რომ ფშავეში ბოგანო ადამიანს, ისეთს, რომ მათხოვრობით სცხოვრობდეს, ნიმუშად ერთად-ერთსაც ვერ იპოვით და ის ამბები გლეხთა ცხოვრებისა, რომელთაც მე ბევრჯერ გახეთქებში ვკითხულობთ და მჯერა კიდევ, აქაურს 'ხდაპარი ეგონება'¹⁹.

სხვათა შორის, ხალხური შემოქმედების განვითარების მთავარ წინაპირობად ვაჟა მთისა და ბარის სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობის სხვადასხვაობას მიიხსენებდა. ვაჟას მართებული შეხედულებით, ხალხური პოეზია წარმოადგენს ეთნოგრაფიული ყოფის ასახვის საუკეთესო პირველწყაროს. ამასთან დაკავშირებით ვაჟა ყურადღებას აქცევს ერთ გარემოებასაც. მისი დაკვირვებით, ფშაველების ხალხური შემოქმედება გაცილებით მდიდარი, მაღალმხატვრული და მრავალფეროვანია ბარის ფოლკლორთან შედარებით. ვაჟას შეხედულებით ეს განაპირობა მთისა და ბარის განსხვავებულმა ისტორიულმა მდგომარეობამ. ფეოდალურ უღელქვეშ მყოფ ბარელებს თითქოს აღარ ეცალათ პოეზიისათვის, ხოლო შედარებით თავისუფალი ფშაველი ხალხური შემოქმედებით იყო გატაცებული და სიახლესაც ქმნიდა²⁰.

ვაჟა უდავოდ მართაოია იმაში, რომ ბარის მოსახლეობას მძიმედ აწვა ბატონყმობის უღელი, ხოლო მთაში ამ მხრივ მეტი თავისუფლება სუფევდა, მაგრამ ხალხური პოეზიის განვითარების ამ მოტივით ახსნა კი არ იქნებოდა მართებული: თუ ფშაველი ბატონს არ ემსახურებოდა, სამაგიეროდ ის საოჯახო მშობასთან ერთად იბრძოდა მეფის ჯარში თუ საკუთარ ტერიტორიაზე მომხვედური მტრების

¹⁹ იქვე, გვ. 268.

²⁰ ძველი და ახალი ფშაველების პოეზია, ტ. VII, გვ. 96-97.

წინააღმდეგ. თუ ამას გავითვალისწინებთ დაერწმუნდებით, რომ მოცლილი არც ფშაველი კაცი ყოფილა.

შესაძლებელია ვაჟას სიცოცხლეში ბარის მოსახლეობაში ფოლკლორული მასალები ცოტა იყო შეკრებილი ვიდრე ფშავეში, მაგრამ ეს ბარის ხალხური შემოქმედების სიღარიბის მანიქენებელი არ არის. ფოლკლორული მასალების შეგროვების თანამედროვე ეტაპზე ძნელი იქნებოდა ვაჟას დარიგებისთვის მხარი დაგვეჭირა. ქართული ფოლკლორისტიკა ნათელს ფენს უამრავ მასალებს როგორც მთაში, ისე ბარში და ორივე ზოლის მიმართ სიტყვიერების მრავალფეროვნებასა და სიმდიდრეს ააშკარავენ. ვაჟა რომ ამ მდგომარეობას შესწრებოდა, ცხადია თავის შეხედულებაზე უყოყმანოდ ხელს აიღებდა.

ასეა თუ ისე, აშკარაა ვაჟას დამოკიდებულება მთიელთა საზოგადოებრივი ურთიერთობის საკითხისადმი. ფშავერ ძველ ყოფაში იგი ხედავს ტერიტორიულ თემს, ხოლო XIX საუკუნის მეორე ნახევრისათვის გეაცნობს თემობრიობის შემონახვის დამადასტურებელ ეთნოგრაფიულ ფაქტებს. ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა მიწათმფლობელობისა და მამულების სარგებლობის ადგილობრივად მოქმედი წესები.

თემური მიწათსარგებლობის გვერდით და ფშაველთა კიდევ უფრო მნიშვნელოვან ეკონომიკურ წყაროდ ვაჟა წარმოგვიდგენს მეცხოველეობას მსხვილფეხა მესაქონლეობას და მეცხვარეობას. მისი განვითარების დონის მეჩვენებლად კვლავ თავის მშობლიურ სოფელს ასახელებს, სადაც კომლზე სულ ცოტა 10 სული ძროხა მოდის. მისივე ჩვენებით ზოგიერთ ოჯახზე სამჯერ ამაზე მეტიც მიდიოდა, ხოლო ცხვრის ფარები მოსახლეობის ერთ მესამედს მაინც ყავსო²¹.

²¹ ცოტა რამ გლეხთა ყოფა-ცხოვრებაზე ფშავეში, ტ. VII, გვ. 268.

ეს ცნობა თავისთავად საინტერესოა, მაგრამ ერთგვარი ნაკლით. აქ ნაჩვენები არ არის კომლის საშუალო სულადობა, რაც აუცილებლად საჭიროა მესაქონლეობის განვითარების დონის გასათვალისწინებლად.

ვაჟა ფხიშელი თვალთ აკვირდება ერთ საინტერესო ვითარებასაც მეზობლებთან ურთიერთობას და ეკონომიკურ კავშირს. ამ საკითხის განხილვის დროს ზოგჯერ მთიელთა კარნაქეტილობაზე ღაპარაკობენ ხოლმე და ამ მოტივით ხსნიან ძველი წეს-ჩვეულებების შემონახვის ფაქტს. რასაკვირველია, ბართან შედარებით მთაში მიმოსვლა უფრო რთული იყო, მაგრამ კარნაქეტილობა არც მთას ახასიათებდა. მთის მოსახლეობას ყოველ ეპოქაში ცხოველი ურთიერთობა ჰქონდა დამყარებული თავიანთ მეზობელ კუთხეებთან. სხვაგვარად ძნელია აიხსნას იმ გზების არსებობა, რომლებითაც მთელი მთები თუ ხეობებია დასერილი, და კულტურის ის დიდი მსგავსება, რაც კავკასიელი ხალხების ყოფისთვის იყო დამახასიათებელი. ამგვარი ურთიერთობის პირობებში ფშავიც არ წარმოადგენდა გამონაკლისს და განზე არც მისი მკვიდრნი მდგარან. ამის შესახებ ვაჟა წერს: „ფშავლებს არ უყვართ კარ-ჩაკეტილად ცხოვრება და შინაურს საქმეს რაკილა მოაკეთებენ, მიეშურებიან აქეთ-იქით სამუშაოდ. უფრო სარფიან და სახრავიან სამუშაოდ ამათა აქეთ მიჩნეული „ბოჭკის ფიცარი“ და მართლაც კარგად არიან დახელოვნებულნი ბოჭკის ფიცრის თლა-კეთებაში“²².

ვაჟას ცნობით, ფშაველთა ცხოვრების დამხმარე საშუალებას წარმოადგენდა აგრეთვე კახეთში ტყის იჯარით აღება და იქ იმ საქონლის გამოკვება, რომლის შენახვაც მთის პირობებში შეუძლებელი იყო. კახეთისავე ტყეებში ფშაველები ეწევიან მონადირეობას, ხოლო თუ საამისოდ

²² ცოტა რამ..., გვ. 268.

ხელსაყრელი პირობები არ არის, ან საქმე არ ემარჯვებათ, ეწვეიან ხელოსნობას: „სწნავენ ცხაუ-ცხრილებს, სთლიან ნინებებს, ჰხვეწენ ხის ავეჯეულს, რომელსაც პირდაპირ სულაღზე სცვლიან“²³.

* * *

ძირითადად ამ სახით წარმოგვიდგენს ვაჟა თავისი ეპოქის ფშავის საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ყოფას და თემური მმართველობიდან მომდინარე გადმონაშთებს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი გადმონაშთების შესწავლა ზემოთ განხილული საკითხებით არ ამოიწურება. არც ვაჟა შემოფარგლულა მხოლოდ ხსენებული საკითხებით, მიუხედავად იმისა, რომ ამ წყების მასალების სისრულით გადმოცემა-გამოკვლევის პრეტენზია მას არ ჰქონია. ვაჟა თავის ნაწერებში ეხება აგრეთვე ადათობრივი სამართლის ნორმებს, თემისა და პიროვნების ურთიერთობას, შესაბამის ხალხურ ტრადიციებს და ბოლოს მთაში მომხდარ სოციალურ ცვლილებებს. ეს საკითხები მეტ-ნაკლები სისრულითაა ასახული როგორც მის წერილებში, ისე მხატვრულ ქმნილებებში და ჩვენც მათ ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ.

თავის მშობლიურ კუთხეში შემონახული ადათობრივი სამართლის ზოგიერთ თავისებურებას ვაჟა სპეციალურად შეეხო წერილში „ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები“. პოეტი აქ აღნიშნავს, თითქოს „ფშაველების ჩვეულებითი სამართალი არ არის მრავალმუხლოვანი და რთული. თვით ცხოვრება ფშაველისა არ იყო რთული, იგი იყო მდაბიო, მარტივი, რის გამოც მარტივი სამართალი უნდა დაბადებულიყო“²⁴.

ვაჟას ამ შეხედულებას ვერ გავიზიარებთ. როგორც ფშავს, ისე საქართველოს სხვა კუთხეებს ცხოვრების სი-

²³ იქვე, გვ. 268.

²⁴ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 59.

მარტივე კი არ ახასიათებდა, არამედ მათი ყოფა საკმაოდ რთული მოვლენებისა და მრავალფეროვნების მქონე იყო. საქართველოს ეთნოგრაფია სწორედ იმითაა მიმზიდველი, რომ ქართველი ხალხის ძველ ყოფასა და კულტურას ძალიან ბევრი თავისებურება ჰქონდა. ეს თავისებურებანი თავის გამოვლინებას ჰპოვებდნენ მეურნეობის ფორმაში, მატერიალურ კულტურაში, სოციალურ ურთიერთობასა და მდიდარ სულიერ კულტურაში. საუკუნეების მანძილზე ხალხის მიერ დაგროვილი ემპირიული ცოდნის სიმდიდრე და წეს-წყევლების ნაირსახეობა კარგად ჩანს საქართველოს ყოველ კუთხეში. ამათან ერთად საქართველოს ყველა რაიონი სპეციფიკური ეთნოგრაფიული სამყაროს სახით წარმოგვიდგება. სწორედ ამან განაპირობა თითოეული კუთხის შესწავლისა და ყველა იმ საკითხზე ამომწურავი პასუხის გაცემის აუცილებლობა, რომელთაც თავისთავადი (კუთხური) მნიშვნელობაც აქვთ და 'ზოგადქართულიც. ამა თუ იმ კონკრეტულ საკითხზე დღეისათვის ჩვენ გვაქვს არაერთი მონოგრაფია, რომელთა გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ქართველი ხალხის, მათ შორის ფშავლების ყოფა მეტად მრავალფეროვანი, მდიდარი და რთულია და არა „მდაბიო“ და „მარტივი“. იგივე ითქმის ადათობრივ სამართალზედაც, რაც ამ რთული ცხოვრების შესაბამისად ყალიბდებოდა და ასეთ პირობებში მყოფი ადამიანის პრაქტიკულ თუ მორალურ მოთხოვნილებებს პასუხობდა. ეს იგრძნობა თვით ვაჟას მდიდარი შემოქმედებიდანაც, კერძოდ ნაწერების იმ სერიიდან, სადაც თემობრიობის გადმონაშთებია ასახული და შესაბამისი იურიდიული ნორმების მოქმედებაა ნახევნები. ასე რომ არ ყოფილიყო, ხალხური სამართლის წარმოების ჭკვადამჯდარ მოხუცებს კი არ მიანდობდნენ და მთელი საზოგადოების მონაწილეობით კი არ ითათბირებდნენ, არამედ ადამიანის ბედს ისევე მარტივად და გულცივად გადაჭრიდნენ, როგორც ამას აკეთებ-

დნენ მეფის წინოვნიკები დესპოტური კანონით მომუშავე „პრისტაე-დიაშეგები“ და „სუდია-ნაჩალნიკები“.

დადგენილია, რომ ქართული ადათობრივი სამართალი მრავლმეხლოვანი და საკმაოდ მრავალფეროვანი იყო, რაც ცხოვრების ყველა ძირითად საკითხს და დანაშაულის ყველა სახეობას ტრადიციულ შეფასებას აძლევდა. ამ თვალსაზრისით ერთ-ერთი საინტერესო კუთხეა ფშავი, სადაც „სამართალს ის ხასიათი აქვს, რომ ყოველგვარი საქმე ადგილობრივ გაირჩეოდა, სოფელს, თემს გარეთ არ გასცილდებოდა. განსამართლებაში ყოველის ასაკის მქონე საზოგადოების წევრი იღებდა მონაწილეობას. სასჯელს დამნაშავისათვის მთელი თემი, სოფელი დაადგენდა“²⁵.

როგორცრ აქედან ჩანს, დამნაშავის გასამართლებას ფშავში საზოგადოებრივი ხასიათი ჰქონდა. ხალხი ასეთ შემთხვევაში დიდ როლს ასრულებდა. ოღონდ აქვე საჭიროა სიზუსტისათვის ისიც აღინიშნოს, რომ დანაშაულის დადგენა და შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღება პირველ რიგში თემიდან ამორჩეული ხანდაშმული, გამოცდილი და ცხოვრების ღრმად მცოდნე ადამიანების კომპეტენციაში შედიოდა. ვაჟას ეს ცნობა უფრო სრული იქნებოდა მაშინ, თუ პოეტი ამ გარემოებასაც გაითვალისწინებდა და იტყოდა, რომ საქმის უშუალო განსჯა ხევისბერსა და უფროსებზე იყო დამოკიდებული, ხოლო მათი გადაწყვეტილების სისწორეში დარწმუნებული ხალხი მიღებული დადგენილების მხარდამჭერის როლში გამოდიოდა. თუ მეთემეები ხევისბერის მეთაურობით მოთათბირე ბჭეების გადაწყვეტილებაში სიყალბეს დაინახავდნენ, ცხადია ამაზედაც ხმას აღიმადლებდნენ. ასე იყო, მაგალითად, ხევში და საეჭვო არაა, ასევე იქნებოდა ფშავშიც, მაგრამ საგაზეთო წერილ-

²⁵ ფშაველების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 59.

ში ყოველივე არის აღწერა ვაჟას არ მოეთხოვებოდა და პოეტიც ძირითადი საკითხებით შემოიფარგლა.

აღათობრივი სამართლის ერთ-ერთ ასეთ ძირითად საკითხად წარმოგიდგება სასჯელთა სახეობანი, რსი შესახებაც ფშავის მაგალითზე ვაჟა წერს: „სასჯელი ორნაირი იყო: 1) ფიზიკური (ჩაქოლვა); 2) ზნეობრივი („მოკვეთა“, საზოგადოებიდან გაძევება). ჩაქოლვას გამოიწვევდა ხატი-სა და თემის მოღალატეობა, ქალისა და კაცის სიყვარული, როდესაც ამ სიყვარულის ნაყოფი გამოჩნდებოდა. ამგვარ დამნაშავეთ ჩაქოლავდნენ ხიდის ყურზე, ან „გზის შესაყარში“, გზაჯვარედინზე, რომ ყველა გამგლეღ-გამომგლეღს ენახა დამნაშავენი. საზოგადოება „მოიკვეთდა“ თავის წევრს ქურდობისათვის, ხატის წესის დაკლებისათვის, თემის პირის გატეხვისათვის, ანუ უპირობისათვის, მაყვედრობისათვის. მოკვეთილს სახლში აღარავინ შეუშვებდა, აღარცვინ იმასთან გაივლიდა; მოუკედებოდა ვინმე, ძველის ჩვეულებისამებრ აღარავინ მიჰხედავდა, თემი არაფრით აღარ შეეწეოდა, წისქვილისა და სამჭედლოს კარებიც დახშული იყო მოკვეთილისათვის; ხატში, ყრილობაში აღარ გაატარებდა ხალხი მოკვეთილს“²⁶.

აქ ნაჩვენებია არა მარტო სასჯელთა სახეობანი, არამედ ფიზიკური და ზნეობრივი სასჯელის განმსაზღვრელი მიზეზებიც, დანაშაულობათა ხასიათი. ფიზიკური სასჯელის ასეთივე სამკაცრით მოქმედების შესახებ ვაჟა წერს ფშაური ხალხური პოეზიის მიმოხილვასთან დაკავშირებითაც. იგი ეხება რა ადამიანის მორალისა და ზნეობრივი თვისებების მამხილებელ ლექსებს, იქვე იძლევა მის ეთნოგრაფიულ ანალიზს და დასძენს: „მრუშობა ძველად მომაკვდინებელ ცოდვად ითვლებოდა. მრუშთ ჩაქოლავდნენ ვირზე შესვავდნენ

²⁶ იქვე, გვ. 59.

და დაჰყავდათ სოფლად სანახავად, ესროდნენ ლაფს, აფურთხებდნენ, ბოლოს კიდევ აქევებდნენ²⁷.

დამოწმებულ სტრიქონებთან შედარებით აქ კიდევ უფრო მეტი სიმკვეთრითაა ნაჩვენები მრუშობასთან დაკავშირებული სასჯელის ნორმები. ირკვევა, რომ მრუშობა ისჯებოდა პირველ რიგში ზნეობრივი სასჯელით, რაც მას ვირსე შემჯდარს სახალხოდ ჩამოატარებდნენ, ხოლო ამ აუტანელი მორალური ტანჯვის შემდეგ ცოცხლად მარხავდნენ ხალხისაგან ნასროლი ქვების გროვაში, რაც თავის მხრივ უმკაცრესი ფიზიკური სასჯელი იყო. ე. ი. გარყვნილება იმდენად დიდ დანაშაულად იყო მიჩნეული, რომ მის წინააღმდეგ ერთდროულად იყენებდნენ როგორც ზნეობრივი, ისე ფიზიკური სასჯელების უმკაცრეს ნორმებს.

მაგრამ ადათობრივი სამართალი თუ ასე უღმრთო იყო უზნეო მოქმედების წინააღმდეგ და ასე თავამოდებით ებრძოდა გარყვნილებას, შედარებით მსუბუქ სასჯელს ითვალისწინებდა დანაშაულის ისეთი სახეობის მიმართ, როგორიცაა უსიამოვნების გამომწვევი ამბების მიტან-მოტანა. ყოველ შემთხვევაში ენატანია კაცი სასჯელს ვერ ასცილდებოდა იმ შემთხვევაში მაინც, თუ მისი მიზეზით მკვლელობა მოხდებოდა. ადათობრივი სამართლის ეს „მუხლი“ გაუას შემდეგნაირად აქვს ჩამოყალიბებული: „თუ ერთი რომელიმე წევრი ენატანიანობით, ანუ როგორც ფშაველი ამბობს, „ენაკაჭალობით“, „მოყურადობით“ ერთი მეორეს გადაემტერებოდა და სისხლი დაიქცეოდა, მაშინ ამ ლაქლაქს უნდა გადაეხადა დაზარალებულის ნათესავების სასარგებლოდ ხუთი ძროხა „საენაო“²⁸.

ჩვეულებისამებრ თემის გადაწვეტილება შეურყენელი იყო და დამნაშავე სასჯელს თავს ვერ დაადწევდა, თუ კი მისი დანაშაული ყოველმხრივ იქნებოდა დასაბუთებული

²⁷ ქველი და ახალი ფშაველების პოეზია, ტ. VII, გვ. 111.

²⁸ ფშაველების ქველი სამართალი და საოჯახო წესები, ტ. VII, გვ. 64.

ბჭების მიერ, მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ ბრალდებული გამამართლებელ მიზეზს წარმოაყენდა, ბჭები საკითხს ხელახლა განიხილავდნენ. ვაჟა აქ კონკრეტულად ეხება თემიდან მოკვეთილი პიროვნების შეწყნარების საკითხს. მისი ცნობით თემ-სოფლისა და ხატისაგან მოკვეთილს უფლება ჰქონდა თემისთვის დანაშაულის პატიება და შემორიგება ეთხოვა. ასეთ შემთხვევაში ბჭები სამართლის დადგენის მიზნით ბრალდებულსა და მომნივარს ერთიმეორეს დაუპირისპირებდნენ და მოწმეების დასწრებით ხელახლა გაარჩევდნენ საქმეს. ბჭობას ხელმძღვანელობდა ხევისბერი, ხოლო დასკვნას მიიღებდნენ სოფლის თავკაცების ჩვენების საფუძველზე. თუ სოფლის თავკაცები ბრალდებულის დანაშაულის პატიებას შესაძლებლად მიიჩნევდნენ, დასჯილის რეაბილიტაციაც ხერხდებოდა. მაგრამ თუ მათ მხარდაჭერას არ ექნებოდა ადგილი, ხოლო ბრალდებული კვლავ თავის უდანაშაულობას ამტკიცებდა, სიმართლის გამორკვევის მიზნით მიმართავდნენ ე. წ. „ღვთიურს მსჯავრს“ – მღუდარეს ან შანთს. გამოცდა მოხდებოდა იმ წესით, რა წესითაც აქვს ვახტანგს მოხსენიებული თავის კანონებში²⁹.

როგორც აქედან ჩანს, შემორიგება შესაძლებელი იყო მცირედი დანაშაულის პატიების შედეგად, ან გაუგებრობით მიღებული არასწორი გადაწყვეტილების მხილების შემთხვევაში. გამოუსწორებელი დანაშაულის ჩამდენი კი იძულებული იყო შერიგებოდა თავის ბედს და ისლა დარჩენოდა, რომ სამუდამოდ მოშორებოდა თავის მშობლიურ კუთხეს, სხვაგან გადახვეწილიყო.

ვაჟა აქვე გვაცნობს შემორიგებასთან დაკავშირებულ ხალხურ ჩვეულებასაც. ამ ჩვეულების თანახმად, შერიგების მსურველ მოკვეთილს ევალეობდა სათემო სალოცავში

²⁹ იქვე, გვ. 60.

(ხატში) საკლავის შეწირვა და საქვეყნოდ ფიცის დადება სააუგო საქმესე ხელის აღებისა და ჩადენილი დანაშაულის მონანიების ნიშნად. ამ მიზნით ის პატარა ჯოხზე „ჭდეს ამოაგდებდა“ ხალხისა და ხევისბერის თანდასწრებით და ხმამაღლა იტყოდა: „ესე ამჟარდეს (წუთისოფლიდან) ჩემობა, ჩემი თესლ-ჯილაგი, თუ ამას იქით კიდევ რამ დავაშავო!“³⁰.

ვაუა აქვე განმარტავს, რომ „ჭდის ამოგდება“ ნიშნავს ხეზე ნაფოტის ამოთლას³¹.

ანალოგიური წესი სრულდებოდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც (ხევსურეთი, ხევი, მთიულეთი...) და ჭდიანი ჯოხი ყველგან პირობის მიცემისა და ფიცის განმტკიცების მიზნით გამოყენებულ დოკუმენტად იყო მიჩნეული. იგი წარმოადგენდა ხალხურ სამართალში, საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებაში თუ ეკონომიკურ გარიგებაში გამოყენებულ უტყუარ საბუთს³². ჯოხის დაჭდევის ამ წესში შემონახულია პირობის განმტკიცების უძველესი, ალბათ ხელწერილის შემოღებამდე არსებული ჩვეულების შორეული გადმონაშთი. ფშავერ ხალხურ სამართალში მისი გამოყენების წესიც ეთნოგრაფიულ მოვლენათა ამ სიბრტყეებზე შეიძლება მოვათავსოთ.

³⁰ იქვე, გვ. 59-60.

³¹ იქვე, გვ. 60.

³² რ. ხარაძე, ხალხური მმართველობის სისტემა სვანეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. VI, თბ., 1953 წ.; მისივე, ხევსურული ანდრესები ხალხური სამართლის წყარო, „მომომხილველი“, ტ. II, თბ., 1951 წ., ვაღ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960 წ., გვ. 205-211.

12. ადათობრივი სამართალწარმოება

ფშავ-ხევსურეთში, ისევე როგორც საქართველოს მთიანეთში საერთოდ, სა'სოგადოებრივი ურთიერთობის სფეროში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ხალხურ სამართალწარმოებას. ხალხური სამართლის ნორმებით რეგულირდებოდა ყოველგვარი დაპირისპირება და გაუგებრობა. დაპირისპირება ხდებოდა ეკონომიკის სფეროში, შრომა-გარიგების სისტემაში თუ მესისხლეობაში. განსაკუთრებით რთული ვითარება იქმნებოდა დაჭრა-მკვლელობის შემთხვევასთან დაკავშირებით. ორივე შემთხვევა ითვალისწინებდა ობიექტურ გადაწყვეტილებას, რაც ხორციელდებოდა თემის რჩეული კაცების განსჯის საფუძველზე. ისიც ცხადია, რომ დაჭრასთან შედარებით მკვლელობა ბევრად ამძიმებდა ვითარებას და ბჭეებსაც დიდი პასუხისმგებლობა ეკისრებოდათ.

ხალხური სამართალწარმოება რომ ფშავ-ხევსურეთში დადგენილი ნორმებით ფუნქციონირებდა, ეს ყველა დამკვირვებლისათვის იყო ცნობილი. მისი ცოდნით რომ ვაჟა-ფშაველა გამოირჩეოდა, ესეც ცნობილია, მაგრამ შურისძიებისა და სისხლის აღების კონკრეტულ შემთხვევებს ის აღწერს მაშინ, როდესაც მსგავსი შემთხვევები ფშავ-ხევსურეთში არც თუ ისე იშვიათი იყო. როგორც ჩანს, ვაჟა იმიტომ მოერიდა მომხდარ დანაშაულთა მხილებას, რომ ახალ თაობაში ამას არ გამოეწვია წარსულში მომხდარი შურისძიების განახლება. პოეტი მხოლოდ გაკვრით ეხება შურისძიების წესს და ამით გვაუწყებს, რომ მთიელთა ცხოვრებაში ეს ჩვეულება მის ეპოქაში ჯერ კიდევ გადავარდნილი არ იყო. ეს კარგად ჩანს თუნდაც 1906 წელს გაზ. „ცნობის ფურცელში“ გამოქვეყნებული ერთ-ერთი კორესპონდენციის შინაარსიდან. პოეტი ეხება რა 1905 წლის მარტში ფშავ-ხევსურეთის გაფიცვების ფაქტებს, იქვე აღწერს ფშაველ-ხევსურთა შორის მკვლელობის ცალკეულ

შემთხვევებს. ამ უსიამოვნო ამბების მოწმე პოეტი სწუხს, ვაი თუ მათი ურთიერთობის გამწვავებას დიდი მტრობა და შურისძიება მოყვესო, ვინაიდან „ჯერ მთის ხალხში ჩვეულება სისხლის აღებისა, სისხლის დაზღვევისა როდი აღმოუჩენილა. ამიტომ ერთმა ფშაველმა რომ ხევსური მოჰკლას, ან ხევსურმა ფშაველი, საკმაო საბუთია მთელი ფშავი ხევსურეთს დაემტეროს“¹.

როგორც ვხედავთ, ერთი პიროვნების მოკვლაც კი კუთხეებს შორის მტრობას იწვევდა, ვინაიდან თემთა შორის სისხლის აღების წესი აქ ჯერ კიდევ მოქმედებდა². მითუმეტეს ქართველი მთიელი სისხლს არ შეარჩენდა გარედან მომხედურ მტერს. „ბახტრიონის“ გმირი ქალის ლელას გადაწყვეტილება ომში წასვლის შესახებ იმანაც განაპირობა, რომ თათრებს მისი ძმების სისხლი ემართათ. ეს კარგად ჩანს ლუხუმისადმი მიმართულ მისსავე სიტყვებიდან:

„მაგ ძაღლთ ძმათ სისხლიც მიმართებს,

უნდა ვეძიო იგია.

სისხლის აღება, ხო იცით,

მუდამ წესი და რიგია“³.

ლელას ძმების სისხლის ამღები ფაქტიურად ყველა ქართველი იყო, რამდენადაც ამ შემთხვევაში საერთო მტერთან ჰქონდათ ანგარიში გასასწორებელი. მეთემეთა შორის მომხდარი მტრობა კი არსებითად მახლობელი ნათესავეებისა და გვარის ფარგლებს არ სცილდებოდა. სამაგიეროს გადახდა ევალებოდა ყველა ნათესავს, მაგრამ იმათგან პირველ ყოვლისა უახლოეს სისხლიერ ნათესავს. ვაჟას ერთ-ერთი ღექსის მიხედვით მოკლული მამის სისხლის ამღებად შეიღია აღიარებული:

¹ ფშავ-ხევსურეთის ავ-კარგი, ტ. VII, გვ. 172.

² ფშაველთა ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, თხზ., ტ. VII, გვ. 61.

³ ბახტრიონი, „რჩეული“, თბ., 1957 წ., გვ. 164.

„სამტროდა ჰლესავს ფრანგულსა,
სისხლი აიღოს მამისა,
შაღებოს ქისტის სისხლითა
ქერა უღვაში ბრძამისა“⁴.

ეს მცირედი მასალაც თავისთავად ფშავ-ხევსურეთში სისხლის აღების წესად არსებობის მანქენებელია. ამასთან დაკავშირებით ეაუა გეაცნობს რა მოკელა-დაჭრისთვის ფშავში დადგენილი საურავის ნორმებს, იქვე შენიშნავს, რომ მოკლულის თუ დაჭრილის ოჯახის სასარგებლოდ მატერიალური საზღაურის გადაწყვეტის მარეგულირებელია ჩვეულება. დამნაშავე დასარალებულს უხდის ყველა ფშაველისათვის თანაბრად სავალდებულო სისხლის საფასურს; „ღირსებას, გვაროვნობას, ჩამომავლობას, ფშაველების ჩვეულებით, სამართალი არ მიჰხედავდა“⁵. განმარტების მიხედვით საქმე გვაქვს ხალხური სამართლის ისეთ ნორმებთან, რომლებიც თავისუფალი თემისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი. აქ რომ უფლებრივ უთანასწორობას ჰქონოდა ადგილი, სისხლის საფასურზე უცილობლად მოახდენდა გავლენას და თუ ოფიციალურ დოკუმენტში არა, ადამში მაინც სათანადო ასახვას ჰპოვებდა.

ფშავში ანალოგიური ვითარება არ დასტურდება, ყოველ შემთხვევაში ეს არ ჩანს ეაუას ნაწერებიდან. სამაგიეროდ ეაუას არ დავიწყებია იმის ჩვენება, რომ ხევსურეთის მსგავსად ფშავშიც ზუსტად იყო განსაზღვრული სხეულის თითოეული ნაწილისა თუ სახეზე მიყენებული ჭრილობის საურავი. ეს გარემოებაც ფშავ-ხევსურეთში თემური ტრადიციების გამძლეობითა და შესაბამისი ჩვეულებების ხანგრძლივად შემონახვით უნდა აიხსნებოდეს. ამავე ვითარების მხარდამჭერია ისიც, რომ ფშავში დიდხანს გასძლო არა მარტო ცალკეულ პირებს შორის, არამედ თემთა შო-

⁴ გიგო, თხზ., ტ. I, ტფ., 1928, გვ. 27.

⁵ ტ. VII, გვ. 60.

რის სისხლის აღების სავალდებულო წესმაც. ფშაურ თემთა შერიგებასაც ახასიათებდა დაზარალებული მხარის სასარგებლოდ საურავის აღება. ბჭეების მიერ დადგენილი საფასურის გარდა დაზარალებულ პიროვნებას, გვარს თუ თემს შეეძლო დამნაშავეისაგან აეღო რაიმე მოსაწონარი ნივთი და ზოგჯერ მამულიც კი. უფრო ხშირად ადგილი ჰქონია იარაღის აღებას. ვაჟას ცნობით, მთიელთა ამ ჩვეულებას ერქვა „აღმანია“, „ყისტი“⁶, ანუ „აღმანის“ გაღება. მაგრამ, როგორც პოეტი შენიშნავს იარაღის მიმართ „აღმანის“ უფლება განუსაზღვრელი არ ყოფილა. „აღმანიდგან იყო განთავისუფლებული ზოგი სახელოვანი იარაღი, ისეთი იარაღი, რომელიც ომის, ლაშქრობის დროს პატრონს ასახელებდა“⁷. ერთ-ერთ ასეთ ხელშეუხებელ ნივთად ვაჟა ასახელებს ღეკებთან ბრძოლაში სახელგანთქმული გმირი ბათურის ხმალს და აქვე გვაცნობს მის შესახებ გაერცელებულ ხალხურ ზეპირგადმოცემას⁸.

სისხლის აღებისა და შერიგების წესებში იარაღის როლი თავს იჩენდა ერთ მომენტთან დაკავშირებითაც. „აღმანის“ ანუ საზღაურის გაღება ევალებოდა იმ პირსაც, რომლის მახვილიც კაცის მოსაკლავად იყო გამოყენებული თუნდაც სხვა პიროვნების მიერ. ეს ჩვეულება მხატვრულად აღწერა ვაჟამ პოემაში – „გიგლია“. პოემის მთავარი გმირი მდევარში გასულას გადაწყვეტს, რათა ღეკების მიერ მოტაცებული ფშაველი ქალები ტყვეობიდან დაიხსნას. ცუდი სიზმრის ნახვაზე შეშინებული დაჟ გიგილიას ია-

⁶ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში შეტანილია სიტყვა ყიშტი განმარტებით – „სავაჭროთა ხარკი“. ვაჟასთან შ-ს ენაცვლება ს. შინაარსობრივად კი როგორც საბასთან, ისე ვაჟასთან ამ სიტყვის მნიშვნელობა თანაბარსომიერია, რამდენადაც ორივე შემთხვევაში ხარკის, საურავის ამსახველია.

⁷ ფშაველების ძველი სამართალი, ტ. VII, გვ. 61.

⁸ იქვე, გვ. 61.

რადს დაუმაღაღს. ვიდრე დედა მას იარადს გამოუჩენდა, გიგლიას ეგონა ალბათ სხვა ვინმემ წაიღო და შიშმა გაჰკრა, ვაი თუ ამ იარადით მკვლელობა სადმე მოხდეს და სისხლის საურავი კი მე გადამხდესო, როგორც იარადის პატრონს. ეაუა წერს: „ვინ რა-რა ჰფიქრობს გიგლიას გააღებინოს ალმანი?“⁹ და იქვე სქოლიოში განმარტავს: „ფშაველების ძველი სამართლის ძალით, ვისი იარადითაც კაცი მოკვდებოდა, სისხლი იარადის პატრონს უნდა ეზღო, თუნდათ იარადი სხვას ეხმარა“¹⁰.

ეს ადათი მაჩვენებელია იმისა, რომ იარადი მხოლოდ პატრონის განკარგულებაში უნდა ყოფილიყო. იარადს წესიერად და პასუხისმგებლობით სჭირდებოდა ტარებაც და ხმარებაც. წინააღმდეგ შემთხვევაში დაუდევარ ეაუკაცს ხალხური სამართალი მკაცრად დასჯიდა, საურავით დაბეგრავდა. ეს ჩვეულება საყურადღებოა იმიტაც, რომ იარადი მის პატრონთან რაღაცა მოტივითაა დაკავშირებული, შესაძლებელია აქ თავს იჩენს მახვილის მაგიური რწმენაც და ეგების მის პატრონსაც ასე მკაცრად ამიტომ ეთხოვებოდა პასუხი.

სისხლის აღებისა და შერიგების ფშაური ჩვეულების დახასიათებისას ეაუა ეხება აგნატიკურ გაერთიანებაში მსგავსი ურთიერთობის ხასიათსაც. როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ფშავშიც „სისხლის აღებას გვარეულობის წრეში ალაგი არა ჰქონია: კაცი, მკვლელი თავისი ნათესავისა, განთავისუფლებული იყო სისხლის ზღვევიდანა და ალმანიდანაც. საგვარეულოში სისხლის აღება წესად არ იყო“¹¹.

მოგვარის მკვლელს თემი მართალია დაჰგმობდა და მკვლელობის ასეთ შემთხვევას დიდ ცოდვად ჩასთვლიდა,

⁹ გიგლია, ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 17.

¹⁰ იქვე, გვ. 17.

¹¹ ფშაველების ძველი სამართალი..., ტ. VII, გვ. 61.

მაგრამ თემი უძლური იყო გვარის შინაგან საქმიანობაში ჩარეულიყო და რაიმე გადამწყვეტი ზომები მიეღო. ეს გარემოება მანქენებელია იმისა, რომ გვარი წარმოადგენდა ისეთ სოციალურ ერთეულს, რომელიც თავის წევრთა ურთიერთობის მოწესრიგებაში ავტონომიური უფლებით სარგებლობდა. მისი შეუვალობისა და მონოლითურობის დამახასიათებელი ასეთი უფლებრივი ნორმების ასე დიდხანს შემონახვა მეტყველებენ იმაზე, რომ ამ კუთხეში, საქართველოს სხვა მთიანი რაიონების ანალოგიურად, თემობრიობის გადმონაშთები ახალ საზოგადოებრივ ყოფაშიც ცხოველყოფილი ტრადიციების სახით განაგრძობდნენ არსებობას.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვაჟამ მხატვრულად აღწერა ჩრდილოკავკასიელი მეზობლების ჩერქეზების ყოფაში მოქმედი სისხლის აღების ჩვეულება(ც. ამ საკითხს მიუძღვნა პოემა „სისხლის ძიება (ამბავი ჩერქეზთა ცხოვრებიდან)“. მისი შინაარსი ასეთია: ჩერქეზეთში ბატონად იყო ვინმე ასლან-ბეგი. მან ყველა მორჩილებაში მოიყვანა, გარდა გმირობით სახელგანთქმული ქიჩირისა. ბოლოს გამოაცხადა, რომ ქიჩირის მკვლელს უხვად დააჯილდოვებდა და, აი, ერთი ჩერქეზი დემური ქიჩირს სახლში ღამით თავს ესხმის. ქიჩირის მაგივრად შეცდომით ის კლავს ქიჩირის სტუმრად მყოფ საკუთარ ცოლის ძმას, მოსჭრის მარჯვენას და სახლში მოიტანს. დედისგან ნაჩუქარი ბეჭედი თითზე პქონდა გაკეთებული და დემურის ცოლი მოკლული ძმის მარჯვენას ამით იცნობს. შეპრწუნებული ქალი ქიჩირისთან გაიქცევა. ქიჩირი კი სახლიდან უკვე წამოსულა შურის საძიებლად. ერთმანეთს გზაში ხვდებიან, ქიჩირი თავის ვინაობას უმაღლავს, ქალი კი გოდებს და ამხელს ძმის მკვლელ ქმარს. მიუხედავად იმისა, რომ დემური და ქიჩირი ფიც-ვერცხლ ნატამნი არიან (ძმად ნაფიცნი), ქიჩირი მის მოსაკლაოდ გაეშურება. იგი ჰგმობს ძმობის ფიცის გამტეხს და ვაჟკაცურად ესხმის თავს. მოკლული დემურის თავს სარზე ჩამოაცემეს და სარს ასლან-ბეგის

კართან დაარტობს. ხალხში ელვის სისწრაფით გაერკელ-
და ეს ამბავი, მაგრამ სტუმარ-მასპინძლობის ადათის მტკი-
ცედ დაცვის მიზნით სისხლის ამღები გმირის მოქმედება
ყველამ გაამართლა. ამის შესახებ პოემაში ვკითხულობთ:

„გავიდა ცოტა რამ ხანი
და გამოირკვა ყოველი,
წინა-დღეს გაჯავრებული
აღარა ჰბორგავს სოფელი.
ადვილად აუგს არ ამბობს
კაცი ქიჩირის მგმობელი.
„მოსისხლის სისხლი აუღავე“,
ყველა ამისი მთხრობელი.
„ძალიან კარგად უქნია,
დედა უცხონდეთ მშობელი!“
მტყუენის და მართლის სამზღვრისა
საქმეა გამომცნობელი!“¹².

ჩერქეზთა მრწამსით, სახლში შესული მტერიც რომ
იყოს, მასთანაც კი აუგია სიმუხთლე. ამიტომაც, რომ ას-
ლანის მიერ ფლიდობით შეპყრობილი ქიჩირი ასლანს ეუბ-
ნება: ქვეყანას შენს ასეთ საქციელს ნუ გაუმხელ, თავს
ფლიდად ნუ აჩვენებ, მოჰმეთ ნუ დაანახებ ხალასი ბუნე-
ბის გამრყენელ მოქმედებას, რადგან

„ეს ჩვეულება მტკიცედ გვაქვს:
წმინდად შენახვა კერისა,
პირობის დაურღვევლობა,
ძმად შინ შენახვა მტერისა!“¹³.

ქიჩირი ამ სიტყვებით ჩერქეზული (კავკასიური) ადა-
თის დამცველის როლში გვევლინება და მან ეს დემურის
მოკვლით დაამტკიცა კიდევც, მაგრამ ადათობრივი სამარ-

¹² სისხლის ძიება (ამბავი ჩერქეზთა ცხოვრებიდან), „რჩეული“, 1957 წ., გვ. 234.

¹³ იქვე, გვ. 241.

თლის პოზიციებიდან თავის მხრივ ასლანიც პასუხობს: ეს ყველაფერი ასეა და გეთანხმებით, მაგრამ იმასაც მოგაგონებო, რომ

„სისხლით დაბანა სისხლისა;
მტრობისთვის მტრობა უსომო
წესია ჩვენი მიწისა“¹⁴.

ასლანის მართებული შეხედულებით, მტრობას მტრობა მოსდევს და ეს შესაძლებელია დაუსრულებლად გაგრძელდეს. მაგრამ როგორც ქართველი, ისე ჩრდილოკავკასიელი ტომები მტრობისა და გაუთავებელი სისხლის ღერის მოსპობის საშუალებად იყენებდნენ შერიგებას, რის შესახებაც ზემოთ გაკვრით იყო აღნიშნული.

ამგვარად, ვაჟა ეხებოდა არა მარტო ქართველი მთიელების ყოფაში მოქმედ სისხლის ადებისა და შერიგების წესებს, არამედ ანალოგიურ ჩვეულებას გეაცნობს ჩერქეზთა ცხოვრებიდანაც. ჩერქეზთა ადათების ასახვაც პოემა სათანადო სიზუსტით შესძლო. ეს იმ გარემოებაშიც განაპირობა, რომ ქართულ ადათ-წესებთან ჩერქეზულს ბევრი მსგავსება აქვს. ამ მხრივ ვაჟას პოემა კიდევ უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს, როგორც ქართველი და ჩრდილო კავკასიელი მთიელების ურთიერთობის შესწავლისათვის საყურადღებო წყარო.

¹⁴ იქვე, გვ. 241.

13. კეჭნაობა

ქართველ მთიელთა ყოფაში ხშირად ჰქონია ადგილი ჩხუბს, რასაც ზოგჯერ მკვლელობაც მოჰყვებოდა, ხოლო უმეტეს შემთხვევაში ერთიმეორის დაჭრა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ ხევსურები, რომელთა ჩხუბი აუცილებლად სისხლის ჩამოდენით უნდა დამთავრებულიყო. ხმლით ერთმანეთის დაჭრა აქ თითქოს კანონზომიერ მოვლენას წარმოადგენდა, მხოლოდ ხევსურეთში არსებობდა და ადგილობრივი მოსახლეობაც ასეთ ფაქტებს აუღელვებლად უყურებდა. უფრო მეტიც, ხევსურს წარმოუდგენლად მიაჩნდა ქეიფის ისე დამთავრება რომ იქ ჩხუბი და ხმლებით ურთიერთდაჭრა არ მომხდარიყო. ამ მხრივ საყურადღებოა ვაჟას ერთ-ერთი 1880 წ. დათარიღებული კორესპონდენცია, რომელიც ხევსურეთის სოფელ ხახმატის დღეობის აღწერილობას შეიცავს. ავტორი აქ სათანადო რიტუალების დახასიათებასთან ერთად აღნიშნავს შემდეგსაც: „ყველაფერი დამზადდა დღეობის შესასრულებლად. ახლა ლუდიანი კოდებიც გაიხსნა და, უეჭველია, რომ ლუდის სმა ფუჭად არ ჩაივლის. კარგად გამოთვრნენ ყველანი და მოაგონდათ თავის ძველებური ჩვეულება. აქედან ისე როგორ უნდა წავიდეს ხევსური, რომ სისხლი არავის ჩამოადინოს. რა უნდა სთქვან იმაზედ მანდილოსნებმა?! ხომ სირცხვილით გარეთ არ გამოესვლება!“¹

საყურადღებოა, რომ ჩხუბი მომხდარა ხევსურებსა და ფშაველებს შორისაც. მაგრამ იმის მიუხედავად, რომ ხევსურთა ხატობაში სტუმრად მისული ფშაველებიც შეიარაღებულნი ყოფილან, ხმლებით მებრძოლი ხევსურებისათვის მათ ჯოხებით გაუწევიათ წინააღმდეგობა². ეს ფაქტი

¹ სოფელი ხახმატი, ტ. VII, გვ. 395.

² იქვე, გვ. 395.

ზემოხსენებული ქართველი მთიელების ბუნებისა და 'ხე-
ჩვეულების თავისებურება'ზე მეტყველებს.

ვაჟა თავის სხვა კორესპოდენციაშიც აღნიშნავს, რომ
ჩხუბი და დაჭრა ხატობა-დღეობებში და სიმთვრალეში
ხდება³. ხევსურს ხშირად უხდება ჩხუბი როგორც არახევ-
სურთან, ისე თავის მეზობელთანაც. ჩხუბში ჩვეულებისა-
მებრ ხმარობს ხმაღს, რითაც მოსისხლე მტერს კლავს,
ხოლო უმნიშვნელო მიზეზით მოჩხუბარნი კი ერთიმეორეს
დასჭრიან⁴. დაჭრას ხევსურეთში „დაკეჭნა“ ჰქვია, ხოლო
უმსხვერპლო ჩხუბს „კეჭნაობა“.

როგორც ვაჟას ნაწერებიდან, ისე ხევსურეთის შესა-
ხებ არსებული ეთნოგრაფიული ლიტერატურით გარკვეუ-
ლია, რომ „კეჭნაობას“ თავისი წესები აქვს და მისი დაცვა
ყველა ხმლოსანს ევალება. ხევსურული ადათის მიხედვით
კეჭნაობა ითვალისწინებს მსუბუქად დაჭრას და სისხლის
გამოდენას და არავითარ შემთხვევაში დასაშვებად არ მი-
იჩნევა მძიმე ჭრილობის მიყენებას. ხევსურს ვაჟაკად ის
მიაჩნია ვინც მოწინააღმდეგეს ბევრსა და მსუბუქ ჭრილო-
ბას მიაყენებს. გულადი და იარაღის მარჯვედ მხმარებელი
ხევსური „ხმაღს მაჯიდან იქნევს“, ხოლო ხმლის ღონიე-
რად მოქნევა და მოწინააღმდეგის მძიმედ დაჭრა სიმხდა-
ლის მომასწავებელია⁵.

ხევსურული კეჭნაობის ჩვეულებას ვაჟა ეხება არა
მარტო კორესპოდენციებსა და ეთნოგრაფიულ წერილებში,
არამედ მისთვის ნიშანდობლივი თავისებურებების ასახვას
იძლევა თავის ერთ-ერთ პოემაშიც („მანდილი“). პოემა პირ-
ველ რიგში საყურადღებოა კეჭნაობის გამომწვევი მიზეზის
ჩვენებით. აქ აღნიშნულია, რომ ხმაღში გაწვევა ხდება შე-
ურაცხყოფის ნიადაგზე, უფრო კი მაშინ, როდესაც ერთ-

³ წერილი ხევსურეთიდან (სოფელი ხახმატი) ტ. VII, გვ. 390.

⁴ ხევსურის თავი, ტ. VII, გვ. 165-169.

⁵ იქვე, გვ. 166.

ერთი მათგანი მეორეს სახალხოდ სიმხდალეს დასწამებს. პოემაში აღწერილია ორი გმირის შიშნიასა და უშიშას ბრძოლა, რაც გამოუწვევია უშიშას ნათქვამს შიშნიას სიმხდალის შესახებ. ბრძოლა მიმდინარეობს ვიწრო ბილიკზე. ერთიმეორეს ვერ სძლევენ, არც გამშველბელი გამოუწინდა, მაგრამ არც ერთი მათგანი ბრძოლის ველის დათმობაზე არ ფიქრობს, რადგან

„გაბრუნვა სიკედილსა სჭარბობს,
სოფლად იტყვიან „გაიქცა“.
ხომ დაიმარხა ცოცხალი,
გვარიც წაწყმიდა, თავიცა“⁶.

ორივე მათგანი თავისა და თავისი გვარის სახელზე ფიქრობს, იციან, რომ გაქცევა გმირის სიცოცხლით დამარხვაა და ამიტომ იბრძვიან იმ რწმენით, რომ

„ერთ-ერთი უნდა წაიქცეს,
უნდა დასუსტდეს მაინცა“⁷.

გააფთრებული ვაკაცების თავანწირული ბრძოლა შეაჩერა მათ შუა ჩაგდებულმა ქალის მანდილმა. ისინიც მექარით განშორდნენ ერთიმეორეს იმის იმედით, რომ მომავალში გაასწორებდნენ ანგარიშს. ორივე დამწუხრებულია იმიტომ, რომ ეს ამბავი თემში გავრცელდება, მაგრამ თითოეული მათგანი დაეჭვებულია თავისი გამარჯვებით, რადგან არ იციან რამდენი და რა სახის ჭრილობები აქვთ მიყენებული. ეს კი მათთვის საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც,

„რომლის ნაჭრევიც ბევრია,
მჯობი იგია ალბათა,
წყლულებით მსუბუქებია,
მოსარჩენია მარდადა“⁸.

⁶ „მანდილი (ხვესურული ამბავი)“, ტ. IV, ტფ., 1932, გვ. 276.

⁷ იქვე, გვ. 276.

⁸ იქვე, გვ. 280.

თუ თემში სხვადასხვა ცნობები გავრცელდება ვაჟ-
კაცთა უპირატესობის შესახებ და ხალხში ეჭვი აღიძვრება
უსამართლო ქებასა თუ გაკილვაზე, რეალური ვითარების
გამორკვევა ევალება მეკურნალს. ოღონდ მას მართებს:

„სიმართლითა სთქვას თემშია.

წყლული ვისა სჭირს რამდენი,

ვინ არი მართლა ვაჟკაცი

და ვინ ღაწრობის ჩამდენი“⁹.

პოემის მიხედვით, ხალხში ხმა დაირხა, თითქოს უშიშა
იყოს გამარჯვებული. ერთ-ერთმა ხეცურმა შიშნიას, რო-
გორც „ღანარს“, გამკიდავი ღექსიც კი გამოეთქვა. ღექსის
თქმა ვაჟკაცობაზე თუ სიმხდალეზე მთაში მიღებული იყო,
მაგრამ ხალხი არსებული მდგომარეობის დამახინჯებას მო-
ლექსეს არ უთმენდა. და, აი, ექიმი გიგია, ხევისბერის მიერ
შევსებული ღუდიანი თასით ხელში წარმოსდგება ხალხის
წინაშე და საჯაროდ უარყოფს მოლექსის მონაჭორს. იგი
პგმობს ყალბისმქმნელ მოლექსეს, ეინაიდან

„კაცის მოკვლასთან სწორია

მართლის სახელის დამხობა“¹⁰,

ადიარებს შიშნიას უპირატესობას, რომელმაც უშიშას
ბევრი და მსუბუქი ჭრილობა მიაყენა, ხოლო თითონ კი
მისგან მძიმედ დაიჭრა, და იქვე, დასძენს:

„ხომ ვიცით, მამა-პაპისგან

როგორიცა გვაქვს ადათი?

ჩხუბში ხმაღს მაგრა ის იქნეს,

ვინც გულით არი ჩათლახი.

ხმალი თვით არი მოწამე,

ჯოხი ხომ არ არს, – მათრახი,

მას აწერია ფხაზედა

ბრძოლისა ვაი-ვაგლახი.

⁹ იქვე, გვ. 280.

¹⁰ იქვე, გვ. 285.

ვინც შაშინდება ჩხუბის დროს,
ის მაგრა იქნევს მახვილსა,
ველარ გააწვდნენ მარცვლებსა,
შემერთალის მკლავით გაჭრილსა¹¹.

ბოლოს მათ გასამართლებაში ჩაერია ხევისბერი, იმანაც დაადასტურა ექიმის ჩვენება და გაწვილებული უშიშა ხევესურეთიდან თუშეთს გადაიხვეწა.

ვაჟამ ამ პოემაში ეთნოგრაფიული სიზუსტით აღწერა კეჭნაობის ხევესურული ჩვეულება და მასთან დაკავშირებული იურიდიული ნორმების შესახებაც გაამახვილა ყურადღება. ამავე ნაწარმოების სქოლიოში განმარტა, რომ „ქერის მარცვლებით იზომება წყლული და ასე ფასდება დანაშაული“-ო. ერთ-ერთ კორესპოდენციაშიც წერს, რომ მოჩხუბართა შერიგება სოფლის თავკაცების ჩარევით ხდება. ისინი ქერის მარცვლებით გაზომავენ რა ჭრილობებს, ადათის დამრღვევ დამჭრელს იმდენ ძროხას ახდევინებდნენ დაზარალებულის სასარგებლოდ, რამდენი ქერის მარცვალიც ჭრილობის სიგრძეზე განლაგდებოდა¹².

დაზარალებულის სასარგებლოდ ხევესურული ადათით განსაზღვრული სასჯელის ხასიათს ვაჟა კიდევ უფრო ვერცლად და ზუსტად გვაცნობს მეორე კორესპოდენციაში. აქ აღნიშნულია, რომ მოჩხუბართა მორიგება ემყარება ტრადიციას, ადათობრივი სამართლის ნორმებს. ხევესურეთში „სისხლის დასაურევებელს ადგილობრივი მოსამართლეები (მერჯულეები) გადასწყვეტენ. მერჯულეებმა უნდა წყლული დაზომონ ქერის მარცვლებით. მარცვლები დაეწყობა ამრიგად: ერთი რომ სიგრძივ დაიდოს, აი, მეორე უნდა დაიდოს გარდი-გარდმო; რამდენ მარცვალსაც დაიტევს ჭრილობა, დამჭრელმა იმდენი ძროხა, ან 5 მან. უნდა მისცეს დაჭრილს. ძროხა ძველებური ნორმაა და უთანასწო-

¹¹ იქვე, გვ. 285.

¹² წერილი ხევესურეთიდან (სოფელი ხახმატი), ტ. VII, გვ. 390.

დება ხუთ მანათს. ეს იმას არ მოასწავებს, ხუთ მანეთად დღეს ძროხა იყიდოთ ხევსურეთში. შეიძლება ძველად ასე იყო, ეს უეჭველია, მაგრამ „ძროხა“, იგივე ხეთი მანათია. ფული არ არის მაინც და მაინც საჭირო დაჭრილის დასაკმაყოფილებლად და არც იშოვება ფული ხევსურეთში; ფულად ჩავარდება ყველაფერი: ხალისა, ფარდაგი, სპილენძის ქვაბი, იარაღი, თვით ოთხფეხი საქონელი და სხვ.“¹³.

ეს ამონარიდი საყურადღებოა არა მარტო ხალხური სამართლის დასანახად, არამედ იმიტაც, რომ ხევსურეთისათვის ნიშანდობლივი იყო ნატურალური ანაზღაურება, ხოლო ექვივალენტად გამოიყენებოდა ძროხა. დოვლათის საზომად ძროხის გამოყენება ქართველ მთიელთა ყოფაში სხვა შემთხვევებთან დაკავშირებითაც დასტურდება. მაგალითად, მოხევეები საქორწინო ურვადის ღირებულებას ძროხების რაოდენობით საზღვრავდნენ. ყველა სხვა სახის საზღაურიც (სპილენძი, იარაღი...) საქონლად (ძროხად ან ცხვარად) ფასდებოდა და ურვადისათვის განკუთვნი თითოეული ნივთის და თვით ფულის გაანგარიშება ექვივალენტად საქონლის გამოყენების პრინციპს ემყარებოდა¹⁴. ხევსურეთში თუ ხევში დადასტურებული ვითარება თავისთავად სასაქონლო გაცვლითი მეურნეობის გვიანობამდე შემონახვის მაჩვენებელია.

დაჭრასთან დაკავშირებით არსებულ ჩვეულებას ვაჟა თავისი დროის ხევსურეთში აღწერს, როგორც ცოცხლად მოქმედ წესს. მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროს მეფის რუსეთის ბიუროკრატიული რეჟიმი მთაშიცაა გაბატონებული და სამართლის წარმოება ოფიციალურ ორგანოებს ევალებათ, ხევსური ტრადიციულად მომდინარე ადათებს მაინც არ დალატობს. რუსეთის ხელისუფლების პირობებშიც კი „დაჭრი-

¹³ ხევსურის თავი, ტ. VII, გვ. 165.

¹⁴ ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, გვ. 212.

ლი და დამკრელი ადგილობრივ მედიატორეთა ბჭობით მირიგდებიან, გასამართლდებიან. თუ რომელიმე მხარე, მოწივარი ან მოპასუხე, არ დასთანხმდა მედიატორეთ გადაწყვეტილებას და თიანეთში გაემსავრა საჩივლელად, მთელი თემი და სოფელი დაუხვდება წინ და დააბრუნებენ უკან! სირცხვილი არა იც, რად გვერჩი სხვის ხელადაო?¹⁵

როგორც ვხედავთ, ხეესურები თავიანთ მამა-პაპურ ჩვეულებას ისე იოლად არ ელეოდნენ და ოფიციალურად გაბატონებულ ახალ სახელმწიფო კანონებს უცხოვდნენ. საუკუნეების მანძილზე ძეგლსა და რბილში გამჯდარი ადათების უარყოფა ხეესურს უძნელდებოდა და ახალი ძალაუფლება მისთვის მართლაც „სხვა“ იყო, მაგრამ დროს თავისი გაჰქონდა და ჩვეულებაც თანდათანობით ირყეოდა. ვაჟას დროინდელ ხესურეთში საკმე იქამდისაც კი მისულა, რომ სისხლის საურავის მიღებით დაინტერესებული ზოგიერთი ხეესური ძალად იწვევდა ჩხუბს და მოთმინებიდან გამოყვანილ მოწინააღმდეგეს განგებ ეჭრე-ვინებოდა. ამ მოვლენას ვაჟა ფაქტობრივი მონაცემებით ადასტურებს. მას ჩაწერილი აქვს დოვლათის შეძენის მიზნით ასეთ საქმეთა ჩამდენი ერთი ხეესურის მონათხრობი¹⁶. ვაჟამ ამ მახინჯ მოვლენას უწოდა „ერთგვარი ხელობა კეჭნაობის სპეკულაცია“¹⁷ და დასვა მის წინააღმდეგ ბრძოლის საჭიროების საკითხი. დრომოჭმული და შემდეგ ასე დამახინჯებული ტრადიციების მოსპობის გზად ვაჟას მიაჩნდა განათლების გაერცელება, და ამით ხეესურის შთაგონება მსგავს ჩვეულებათა უსარგებლობაში.

კეჭნაობის გაცნობამ დაგვანახა, რომ ეს ტრადიცია დაკავშირებულია ხეესურულ ხალხურ სამართალწარმოებასთან. ამგვარი კავშირის მაჩვენებელია კეჭნაობით მიყე-

¹⁵ ხეესურები, ტ. VII, გვ. 145.

¹⁶ ხეესურის თავი, ტ. VII, გვ. 168.

¹⁷ იქვე, გვ. 165.

ნებული ჭრილობის გაზომვის წესი და ხასიათი. ვინაიდან ეს ხდებოდა ქერის მარცვლების ჭრილობაზე განლაგებით და ბჭეები ამის საფუძველზე დაადგენდნენ მოწინააღმდეგეთა ჭრილობების რაოდენობას და ხარისხს, ეს ხევესურული ტრადიცია ც პირდაპირ კავშირშია ხალხური სამართალწარმოების ნორმებთან.

14. კულტის მსახურნი

ვაჟა-ფშაველა არაერთ ნაწარმოებში აღნიშნავს, რომ ფშავესურეთში რელიგიური წესების შესრულების დროს მღვდელ-დეკანოზების გაელენა ნაკლები იყო და ხალხი თავის ხევისბერ-დეკანოზებს სცემდა პატივს. ხევისბერებთან ერთად დღეობებში მონაწილეობდნენ ქადაგები, მკითხველები, დასტურები და სხვ. თითოეული მათგანის უფლება-მოვალეობა მკაცრად იყო განსაზღვრული და ერთმანეთისაგან გამოიჯნული. კულტის მსახურთა იერარქიაში. ყველაზე მაღალი უფლებით სარგებლობდა ხევისბერი, რომელსაც მთიელები უწოდებდნენ აგრეთვე ხუცესს ან დეკანოზს.

ვაჟას ნაწერების მიხედვით, „ხევისბერი წინანდელს დროში არა ყოფილა მარტო სამღვთო წესების ამასრულებელი, არამედ სჭერია ხელში პოლიტიკური და იურიდიული უფლებაცა. იგი ყოფილა მშვიდობიანობის დროს მსაჯული და ომიანობაში ჯარის წინამძღვარი ხელში დროში“¹.

ხევისბერების ასეთი უფლებები ჩანს ვაჟას სხვა ნაწარმოებების მიხედვითაც. მაგალითად, „მოკვეთილში“ დამნაშავეთა გასამართლების მთელ პროცესს ისინი წარმართავენ და განაჩენიც თვითონ გამოაქვთ. ანალოგიური

¹ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 29.

ვითარებაა წარმოდგენილი მთიელთა ყოფა-ცხოვრების მეორე დიდი მემატიანის ალ. ყაზბეგის ნაწარმოებების მიხედვითაც. ალ. ხახანაშვილისადმი მიწერილ წერილში ალ. ყაზბეგი ხევისბერს რესპუბლიკის პრეზიდენტს ადარებს², ხოლო ხევისბერის საერო, სამხედრო და სასულიერო უფლებების განსაკუთრებით ცხად სურათს გვიხატავს „ხევისბერ გონაში“.

დროთა ვითარებაში ხევისბერის აღრინდელი უფლებები თანდათანობით შეიკვეცა. საქართველოს რუსეთთან შეერთების, თემური მმართველობის მოშლისა და ბიუროკრატიული რეჟიმის გაბატონების შედეგად ხევისბერის ფუნქციები კულტისმსახურობით შემოიფარგლა. ეს ფორმა განსაკუთრებული სიმკვეთრითაა ასახული ილიას „მგზავრის წერილებში“, კერძოდ მოხვევ ლელთ ღუნიას უნუგეშო მოთქმაში. ი. ჭავჭავაძის, ალ. ყაზბეგისა და ვაჟას შემოქმედება მთიელთა თვითმმართველობის დაცემის პროცესს რელიგიური სიცხადით ააშკარავებს. ასეთი ვითარების შედეგად ხევისბერიც თავისი უფლებრივი მდგომარეობით ქვეითდება და ხუცესად ანუ დეკანოზად იქცევა. ვაჟას ნაწერების მიხედვითაც, უკვე ვაჟასდროინდელ მთაში „ხევისბერი“, „დეკანოზი“ და „ხუცესი“ სინონიმური ცნებებია, მაშინ, როდესაც თემური მმართველობის პირობებში ხუცესი თუ დეკანოზი ხევისბერის ხელქვეით მოხელეებად ითვლებოდნენ. ხევისბერის უფლებების დაკნინებამ თანამდებობის აღმნიშვნელ ცნებათა აღრევაც გამოიწვია, რამდენადაც ახალი დროის ხევისბერის ფუნქციის მიხედვით მისადმი დეკანოზის შერქმევა სავსებით გამართლებული და კანონზომიერი იყო. ვაჟას ეპოქის ფშავ-ხევსურეთში, როგორც ეს მისივე ნაწერებიდან ჩანს, ხევისბერის მოვალეობა იყო უპირველეს ყოვლისა ხატობამდე. სათანადო რეჟი-

² ა. ყაზბეგი, ტ. V, 1950 წ.

მით ცხოვრება, რასაც „წმინდობა“ ერქვა. წმინდობა გულისხმობდა ხატობამდე დარწმუნებული ერთი თვის განმავლობაში ქალთან მორიდებას, მასთან მიუკარებლობას, იზოლირებულად ყოფნას. ასევე, არ შეეძლო ე. წ. „შელახულს“ და „გაუწმინდურებულ“ ადგილას მისვლა, ღორის, ქათმის ხორცის ჭამა და სხვ. ხატობის დროს კი მას ევალებოდა მხევწრის დამწყალობენება, ღუდის კოდებზე სანთლების ანთება, დროშის აღმართვა-დაქდარუნება, საკლავის დაკელა და ა. შ.³

ხევისბერთან ერთად წმინდობა ევალებოდათ დასტურებასაც, რომლებიც ხევისბერის თანაშემწეებად ითვლებოდნენ და ხევისბერს სახატო დღეობებზე სავალდებულო წესების შესრულებაში, საკლავის დაკელასა და სუფრის გაწყობაში ეხმარებოდნენ⁴.

დღეობის ორგანიზაცია და რელიგიური წესების შესრულება თუ ხევისბერსა და დასტურებს ევალებოდათ, არანაკლებ როლს ასრულებდნენ მორწმუნეთა შორის ქადაგები და მკითხავეები. მკითხავი ერთ შემთხვევაში ცალკეულ პირს აძლევს რჩევა-დარიგებებს და წინასწარ „გებულობს“ თუ რაიმე უბედურებით შეწყვეტულ მორწმუნეს რომელი ხატი უშველის და რომელი სალოცავის სახელზე უნდა გაიღოს მსხვერპლი (საკლავი). ზოგიერთ შემთხვევაში კი მკითხავი საჯაროდ იწყებდა თავის „უნარის“ გამომჟღავნებას. ჩვეულებისამებრ მკითხავი ხალხს წარმოედგინათ ხატისა და ხალხის შუამავლად. მისი მეშვეობით ხალხი თითქოს ხატის სურვილს გებულობდა. ამ მიზნით

³ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 29-30; ხევსურები, ტ. VII, გვ. 150; ბერიძე გაუტეხელი (საშობაო მოთხრობა ფშაველების ცხოვრებიდან), ტ. VI, ტფ., 1939 წ., გვ. 320-321; საშობაო მოთხრობა (ფშაველების ცხოვრებიდან), ტ. V, გვ. 172, 182, 183; ბახტრიონი, „რწყული“, 1957 წ.; მანდილი (ხევსურული ამბავი), ტ. IV, ტფ., 1932 წ.

⁴ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 29.

ის ქადაგად ეცემოდა, იზმორებოდა, კანკალებდა, თვალებს გადაატრიალებდა და ავადმყოფური განცდით მოყვებოდა ბოდვას, ხატის დანაბარების გადმოცემას ისტერიული ხმის კანკალით. ქადაგის დასახელებითვე ხდებოდა კაცის ხევისბერად დაყენება, ზოგჯერ კი „ხევისბერი შეიძლება ერთსა და იმავე დროს ხევისბერიც იყოს და მკითხავეიც“⁵.

მკითხაობის შესახებ ვაჟა შედარებით უფრო ნათელ განმარტებას იძლევა მეორე წერილში: ფშაველს „სწამს ორნაირი მკითხავი: ერთი სულისა და მეორე ხატისა. ის დარწმუნებულია, როგორც ჯერეთ ბევრი ველური ხალხი, რომ მიცვალებულთ სულები უხილავად იღებენ მონაწილეობას კაცის ცხოვრებაში, ნდომობენ სასმელ-საჭმელს როგორც ცოცხლები და ხანდახან კიდევ ემიზეზებიან თავის ნათესაებს, თუ ამათ რამე სამსახური დააკლეს. სულის მკითხავს ეცხადება სულები და, მის შემწეობით, თვითეული სული აგებინებს ნათესავს თავის საჭიროებას. მეორე-ნაირი მკითხავი არის ხატისა. რაც კი უბედურება შაემთხვევა, ფეხიც რომ გადაუბრუნდეს, ფშაველი აწერს ხატის „მიზეზს“. მიდის მკითხავთან სამკითხვინებლად. მკითხავი უპოვის, რომელიც თვითონ მკითხავს უნდა, იმ ხატის მიზეზს, შეაწერს ცხვარს, ან კურატს, და გულდამშვენებულს გაისტუმრებს შინ გონებაგაყინულს სტუმარს. ფშაველი ხშირად კიდევ დაემდურება ხატს, თუ იმან არ შეიწირა მისი შესაწირავი და არ აუხრულა თხოვნა“⁶.

⁵ ფშაველების ამაოდ მორწმუნეობანი, ტ. VII, გვ. 54.

⁶ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 12.

15. წინაპრის კულტი და ლაშარის ჯვარი

ქართული ფოლკლორი მდიდარია ისტორიული ხასიათის გადმოცემებითა და ისტორიულ პიროვნებათა ქება-დების ამსახველი ნიმუშებით. ცნობილ ქართველ მოღვაწეთა ღვაწლს ქართული სიტყვიერება ხოტბას ასხამდა და ყოფაში წინაპართა ხსოვნა თაობიდან თაობაზე გადადიოდა. უკვდავების შარავანდედით შემოსა ქართველმა ხალხმა ვახტანგ გორგასლის, დავით აღმაშენებლის, თამარისა და ერეკლეს სახელები. ხალხური სიტყვიერება განსაკუთრებული პატივისცემითა და მოკრძალებით ახასიათებს თამარის ღვაწლს. ეს ვითარება განაპირობა ჯერ ერთი იმდროინდელი საქართველოს სიძლიერემ, ხოლო მეორე მხრივ იმ გარემოებამ, რომ თამარი ქალი იყო. ძლიერი ქვეყნის მმართველი მეფე ქალისადმი თაყვანისცემა იმ ზომამდე ამაღლდა, რომ თამარი წმინდანად იქნა აღიარებული. ამის დამამტკიცებელია ქართველი ხალხის ყოფაში შემონახული გადმოცემები. თვით მასზე ადრე ან მისი მეფობის შემდეგ მრავალ ციხეს, თუ საკულტო ნაგებობასაც კი თამარის სახელი შეერქვა. თითქოს ყველა მნიშვნელოვან მოვლენას ხალხი თამარის სახელს უკავშირებს. ამიტომაც, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში გვხვდება „თამარის ციხე“, „თამარის სალოცავი“ და ა. შ. ერთ-ერთ ასეთ კუთხეს წარმოადგენს ფშავი, სადაც თამარის სახელზე ღოცულობდნენ. ეს ვითარება მხედველობიდან არ გამორჩენია ვაჟა-ფშაველას. მისი ერთ-ერთი ლექსის მიხედვით ირკვევა, რომ ფშაველებს თამარის სახელზე სალოცავი ჰქონდათ, სადაც ხალხის შეკრება და გარკვეული რიტუალის შესრულება ხდებოდა. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო რისთვის დასჭირდებოდა ვაჟას ამ სტრიქონების

განწყობა: „თამარის სალოცავშია მოსნანს ფშაველების კრებაო“¹...

მაგრამ ამის დამამტკიცებელი მარტოოდენ ლექსი ხომ არ არის. თამარისადმი განსაკუთრებული პატივისცემისა და ფშაველთა მიერ მისი გაღმერთების მაუწყებელია 1902 წელს გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ გამოქვეყნებული წერილი „თამარის ცხვარი ფშავეში“², რომელსაც ავტორმა ფრნხილებში მიუწერა განმარტება „ჩვეულებანი ფშაველთა“. როგორც ვაჟა ადინშნავს, თამარის სახელს თაყვანს სცემდნენ მთელს საქართველოში და კავკასიაშიც. ამის საბუთად მიიჩნია ძეგლების მშენებლობის მის სახელთან დაკავშირება, მაგრამ პოეტს ისიც შენიშნული აქვს, რომ თამარისადმი პატივისცემის მასშტაბი სხვადასხვა კუთხის მიხედვით განსხვავებული იყო. ამ მხრივ იგი პირველობას ფშავეს ანიჭებს, სადაც „ძველისძველადვე შეურაცხიათ თამარი წმინდანად, „ხატად“ და დაუდვიათ მის სადიდებლად დღეები, 2-3 იელისი, ე. ი. ლაშარობის მეორე დღიდან; ხოლო მის სახსენებლად და სადიდებლად ჰყავთ ფარა ცხერისა, რომელსაც „თამარის ცხვარი“ ეწოდება და ამ სახელით ზამთრობით იგი იკეცება შირაქში, ხოლო ზეფხულობით ფშავეის მთებში“³.

ამავე წერილიდან ვგებულობთ, რომ თამარის სახელზე ფშაველებს კახეთის სოფელ ახმეტაში ჰქონიათ ეგნახიც. ცხერიდან მიღებული შემოსავლის ნაწილი იხარჯებოდა თამარის ზერის გაკეთებასა და მოვლაზე, ნაწილი ცხერის ფარის შენახვასვე ხმარდებოდა, ხოლო შემოსავლის ნამატი თამარის სალოცავში გამართული ხალხური დღეობების მოწყობისათვის ყოფილა განკუთვნილი. ქართველ მეფეთაგან ამა თუ იმ ხატის სახელზე შეწირული ზერებიდან მიღებულ შემოსავალსაც ზერების მოვლასა და

¹ დიდი თამარი, ტ. I, ტფ., 1928, გვ. 256.

² თამარის ცხვარი ფშავეში, ტ. VII, გვ. 117-120.

³ ტ. VII, გვ. 117-118.

დღეობების მოწყობაზე იყენებდნენ. იმ განსაკუთრებულ შემთხვევაში კი, როდესაც მდარე მოსაგაღს მიიღებდნენ და ცხვარიც იზარალებდა, ხევისბერები მოსახლეობაში კრებდნენ კომლსე თითო-ოროლა შაურს.

ზემოხსენებულ წერილში ფაქსირებული ცნობები მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს მთიელთა ყოფაში გადმონაშთის სახით შემონახული მოვლენების შესწავლისათვის. დღეობის ამგვარი ორგანიზაცია და ხატის სახელზე არსებული დოვლათის მოხმარების წესი გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს საკუთრების ფორმებზე, სახელდობრ სახატო მფლობელობის ფშაურ ტრადიციებზე. ვაჟას აღწერილობა გვაძლევს უფლებას დავასკენათ, რომ ამ კუთხეში გასული საუკუნის ბოლომდე გადმონაშთის სახით იყო შემონახული თემური საკუთრების ფორმა, როდესაც ხატის სახელზე მამულები თუ პირუტყვი ხალხს ეკუთვნოდა და ხალხისავე თავყრილობის დროს გაწყობილ საერთო-სადღეობო სუფრაზე იხარჯებოდა. ვაჟა ფშაველას ნაწერების მიხედვით, ისევე, როგორც მის შემდეგ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება, ფშაველთა სათაყვანებელ სალოცავებს წარმოადგენდნენ თამარ დედოფალი და ლაშარის ჯვარი⁴, რომლებიც ადგილობრივთა რწმენით დაძმანი ყოფილან⁵. ვაჟას მიერ მოცემული ერთი ცნობის მიხედვით, რომელიც ზეპირგადმოცემაზეა დამყარებული, ლაშარის ჯვარი თითქოს თამარმა შესწირა ეკლესიას ფშაველებისადმი ერთგულების დამტკიცების ნიშნად⁵. ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს პოემა ბახტრიონის შემდეგი სტრიქონები:

„ადიდეს ლაშარის ჯვარი,
თამარის ნახუქარია;
ადიდეს დიდი თამარი, –
ის ღმერთთან წილნაყარია“.

⁴ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 28; ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 47.

⁵ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 28.

აქედან ცხადია ერთი ის, რომ თამარი ღვთაებათა პანთეონის საპატიო წევრადაა მიჩნეული, რამდენადაც ის „ღმერთანაა წილნაყარი“. მეორე მხრივ დამოწმებული ციკლური საყურადღებო ცნობას შეიცავს იმის თაობაზე, რომ ლაშარის ჯვარი შეწირული ყოფილა თამარის მიერ, ფშაველებისათვის სანუქრად მას მიურობევი.

როგორც ვხედავთ, თამარისა და ლაშას შესახებ ფშავეში გაერცელებული იყო ლეგენდის რამდენიმე ვარიანტი. ამ ვარიანტების განსხვავების მიუხედავად ერთი რამ მაინც ცხადია – საქართველოს ორივე მეფე წმინდანებად არიან მიჩნეულნი და სალოცავების მათ სახელზე არსებობაც ამითაა განპირობებული. ხატებისადმი მათი სახელების შერქმევა არსებითად თამარის დიდ ავტორიტეტს უკავშირდება. ლაშა გიორგი რომ მისი შვილი არ ყოფილიყო, შესაძლებელია მის სახელზე ფშავეში ასეთი მნიშვნელოვანი სალოცავი არც არსებულიყო. თამარის დიდმა სახელმა ხალხში განამტკიცა რწმენა იმის შესახებაც, რომ მისი პირმშოც ღვთაებათა პანთეონში მოხვედრის ღირსად ეცნოთ. თამარისადმი განსაკუთრებული პატივისცემის მიზეზი უნდა დასდებოდა საფუძვლად მის ძმად ლაშას აღიარებასაც. ვაჟას მართებული განმარტების თანახმად, ფშაველთა მიერ რომ თამარის ქმარზე კრინტიც კი არაა დაძრული, ეს გამოწვეულია მისი უწმინდესად გამოცხადების მოტივით⁶. ვაჟას ამ შეხედულებას მხარს უჭერს საქართველოში გაერცელებული თქმულებები როგორც თამარის უბიწობისა და ღვთაებრივი ბუნების, ისე სხვა ისტორიულ თუ ლეგენდარულ პიროვნებათა წმინდანობის შესახებ.

ფშაველთა წარმოდგენით ლაშარის ჯვარი მხრიანია⁷, რაც გადატანითი მნიშვნელობით ფრთიანს ნიშნავს. ის თითქოს ახოვანი და მშვენიერი სახის ვაჟაკია, რომელსაც

⁶ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 47.

⁷ მგოსანს, ტ. I, 1928, გვ. 39.

ტანთ აცვია ლურჯი ბექთარი, თავზე ხურავს ჩაჩქანი, ხელთ უპყრია ფრანგული და ლურჯს ცხენზე მჯდომი ეს მხედართუფროსი ქართველ ლაშქარს ღამით ნათელს უფენს, უხილავი ძალით აღბურვილი თავს დასტრიალებს და მტერზე გამარჯვებას უწინასწარმეტყველებს⁸. ასეთ რწმენას უნერგავდა ხალხს ქადაგი, რომელიც თითქოს ყოველივე ამას თვითონ ხედავდა ღმერთთან კავშირის წყალობით. ასეთი რწმენით შთაგონებული ხალხიც ლაშარის ჯვარში იყრიდა თავს და ომში წასვლამდე სამხდოს იხდიდა, საკლავებს სწირავდნენ, სამშობლოსათვის თავგანწირულ გმირთა ქებას იტყოდნენ, ხატს დახმარებას შესთხოვდნენ და დროშების ჟღარუნით საბრძოლველად გაემართებოდნენ.

ლაშარის ჯვარს ფშავლები დახმარებას შესთხოვდნენ განსაკუთრებით მეზობელ მთიელ ტომებთან ჩამოვარდნილი მტრობის დროს. ძარცვა-გლეჯის მიზნით ერთმანეთს თავს ესხმოდნენ როგორც ქართული თემები, ისე და უფრო ხშირად ქართველი და არაქართველი ტომები. ფშავლებს, ისევე როგორც ხევსურებს, თუშებს, მოხევეებსა და მთიულ-გუდამაყრელებს ხშირად უხდებოდათ ბრძოლები ოსების, ლეკებისა და ქისტების წინააღმდეგ. ფშავლები განსაკუთრებით ხშირად ეტაკებოდნენ ქისტებს. ორივე მხრიდან ბრძოლას საფუძველად ედო მეკობრეობა, ერთმანეთს შორის პირუტყვის ტაცება. მაშინ, როდესაც ფშავლები ქისტებისაგან ნაწვნე-ნატყევენი იყვნენ, ევედრებოდნენ ლაშარის ჯვარს მტერზე გამარჯვებას და საძოვარზე საქონლის გაშვებისთანავე ქადაგი ხატს „გაიკითხავდა“ ე. ი. ხალხს სალაშქროდ მოუწოდებდნენ და ლაშარის დროშის ქვეშ დარაზმული „ყმანიც“ შურის საძიებლად, ნადავლის მოსატანად დაიძვრებოდნენ. აღნიშნული ვითარების მხატვრული ასახვაა მოცემული ვაჟას ერთ-ერთ

⁸ ბახტრიონი, რჩეული, 1957, გვ. 153, 155...; ფშაველი ჯარისკაცის წერილი, ტ. I, 1928, გვ. 251...

ლექსში⁹. ამავ დროშიც შემოივლიდნენ ლაშარობამდე ერთი თვით ადრე ხატის მსახურნი ე. წ. დროშიონნი იმ თემებში, რომელთაც ამ სალოცავის ბეგარა ჰქონდათ დაკისრებული¹⁰. ბეგარის გადახდა გულისხმობდა გარკვეული ძრვენის მიტანის ვალდებულებას.

ფშავის ანალოგიურ ვითარებას გვიხატავს ვაჟა ხევსურის მაგალითზედაც. ხევსურულ კილოზე დაწერილ ერთ-ერთ ლექსში, ვაჟა ხევისბერის პირით გვაცნობს ხევსურეთის სალოცავების ბუნებას გუდანის ჯვრის მაგალითზე. იგი წარმოგიდგება არა მარტო ხევსურთა სალოცავი ობიექტად, სადაც მსხვერპლით სახევეწრად მიდიან, არამედ ეს ხატი, „ლამაზი და ღერწამ ტანისა“, მინნეული ყოფილა საომარი ოპერაციების მეთაურად, ხევსურთა ლაშქრის სწორუპოვარ ბელადად. ყველა ბრძოლიდან ის თითქოს უვნებელი ბრუნდებოდა. ის ერთდროულად ომში გასულ საყმოსაც მფარველობას უწევდა და მის კარზე (საკულტო ნაგებობასთან) მისულ მხვეწარსაც უსმენდა, მათ ვედრებას იწყნარებდა, ეხმარებოდა¹¹.

ამ საკითხს ვაჟა ეხება ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ წერილშიც, სადაც პირდაპირ ამბობს, რომ ხევსურები შემოსავლის წყაროდ მეკობრეობასაც მიმართავდნენ. როგორც პოეტი იუწყება, „ზოგი თავისი ხატი ხევსურს ცარცვის იარაღადაც გაუხდია. სოფ. ბაცალიგოში ძლიერ ხატად ითვლება პირქუში; თუ რომელიმე სოფელმა მოიწადინა ამ ხატის ნიშის შეძენა ანუ პატარა პირქუშის დასახლება თავის სოფელში, უნდა სოფლისგან იყიდოს ეს ნიში“¹².

თუ გუდანის ჯვარი და ბაცალიგოს ხატი (პირქუში) სამხედრო ოპერაციებსა და მეკობრეობაში იყო გამოყენებუ-

⁹ გალაშქრება ლაშარის ჯვრის დროშებით, ტ. I, 1928, გვ. 30-33.

¹⁰ მოკვეთილი, რჩეული, 1953 წ., გვ. 225.

¹¹ ხევისბერის განცხადება, ტ. II, 1950, გვ. 315-317.

¹² ხევსურები (საზოგადო შენიშვნები), ტ. VII, გვ. 150.

ლი, როგორც მფარველი ძალა, სამაგიეროდ სადღეობოდ საჭირო შეწირულობათა მოგროვებისას ხევესურები ერთმანდებოდნენ ხახმატის ჯვარის დროში ქვეშ. როგორც ვაჟა აღნიშნავს, ხევესურები ამ დროშიც ხევესურების მესობელ ქართულ თემებშიც მიდიოდნენ სარგებლიანობის მიზნით. ხახმატობადე ერთი თვით ადრე „თავი ხევისბერი დასტურებით წაიღებს ხახმატის ჯვრის დროშას და მთელს თუშეთს შემოატარებს, ჰკრებს შესაწირავს ფულით და საქონლით“¹³.

როგორც ეხედავთ, სალოცავის (ხატის) გამოყენებას ლაშქრობაში და შეწირულობათა მოგროვებას ადგილი ჰქონია არ მარტო ფშავეში, არამედ ხევესურეთშიც. აქვე უნდა ითქვას, რომ ხევესურეთში მთავარ სალოცავად ვაჟა აღიარებს ხახმატის ჯვარს, სადაც ხევესურების გარდა მესობელი მთიელებიც მიდიან¹⁴. ხალხის სხვა კუთხეებიდან მისვლა სავსებით გამართლებულიც იყო, რამდენადაც ხახმატის ხატის შეწირულობათა მოგროვებაში ხევესურების გარდა სხვა თემების ქართველებსაც თავისი წვლილი შეჰქონდათ.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ იბადება კითხვა ქართველი მთიელები რატომ ერთიანდებოდნენ ლაშარობის დროს რომელიმე სალოცავის (ხატის) დროშის ქვეშ, რატომ მიაჩნდათ ხატი თავიანთ სათაყვანებელ ობიექტად, რატომ ეახლებოდნენ მას ძრვენიტ და მშვიდობას თუ მტერზე გამარჯვებას შესთხოვდნენ. ამის შესახებ თვითონ ვაჟა იძლევა გარკვეულ პასუხს, როდესაც ფშაველთა რწმენა-წარმოდგენას გვაცნობს ხატების ბუნებისა და თვისებების შესახებ. როგორც ვაჟა წერს, ფშაველთა წარმოდგენით, „ხატი ღვთის განილია, „ღვთის შვილი“. ხატს ფშაველი მიაწერს ისეთსავე ნიშნებს, როგორც ქვეყნიურს ბატონს. მისი ვინაობა ითხოვს სამსახურს, ძღვენს. ხატსა აქვს ღვთისაგან ნაბოძები „საყმო“, მოსამსახურედ, მლოც-

¹³ ხევესურები (საზოგადო შენიშვნები), ტ. VII, გვ. 150.

¹⁴ იქვე, გვ. 150.

ველად. ხატები პირველად კაცები იყვნენ, მადლიანნი, უცოდველნი; დაიხოცნენ და ამიტომ ღმერთმა ისინი ანგელოზებად, ხატებად გარდაქმნა¹⁵.

იმის გამო, რომ ხატი ფშაველს თუ ხევისბერს ზეციური მადლით ცხებულ ადამიანად ჰყავდა თავდაპირველად წარმოდგენილი, რომელიც თავისი წმინდანობით ანგელოზად გარდაიქმნა, მორწმუნე ადამიანი მის წინაშე ქედს იხრიდა. რაც შეეხება მისადმი ამქვეყნიური ბატონის თვისებების მიწერას, ამით ამართლებდნენ მეზობელ თემებზე თავდასხმას ნადავლის მოპოვებისა და საწირის შეგროვების მიზნით კულტისმსახურთა ჩამოვლას მოსახლეობაში. ე. ი. ხატს იყენებდნენ ეკლნომიკური სარგებლიანობის დროშად, თავინთი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად საჭირო ღონისყიებათა განხორციელების იდეოლოგიურ იარაღად.

ლაშარის ჯვრისა და იქ მოწყობილი დღეობის ხასიათის შესახებ ვაჟა სპეციალურად ამ საკითხისადმი მიძღვნილ წერილებში ჩერდება. ერთ-ერთ წერილში ვაჟა აღწერს ლაშარის სალოცავის საკულტო ნაგებობას და რიტუალის შესრულებისათვის განკუთვნილ განყოფილებებს ზარ-საზარეებით, დროშითა და ხატებით. ამასთან ერთად ვეცნობით დღეობის თარიღსა და ხანგრძლივობას, მლოცველთა ტომობრივ კუთვნილებას, მათ ჩაცმულობას და თვით დღეობასთან დაკავშირებით მოწყობილ ბასრობასაც კი¹⁶. ამ მხრივ ყურადღების ღირსია მისი ზოგიერთი მხატვრული ნაწარმოებიც. სახელდობრ, „მოკვეთილში“ მოკლედ და ნათლად აღწერილია საკულტო ნაგებობა დარბაზი და ყორეები, სიპით დაფარული და ხეებით დამრდილული, ანთებული სანთლებით დამშვენებული, საკლავებითა და ტყავებით სავსე, მლოცველთაგან მიტანილი ნამცხვრებით მომარაგებული. აქვე ვეცნობით სადღეობო ღვინის. გარდა ფშაველებისა, აქ თავი მოუყრიათ საქარ-

¹⁵ ფშაველების ამოდ მორწმუნეობანი, ტ. VII, გვ. 53.

¹⁶ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 46-47.

თველოს სხვა კუთხეების მხევეწარსაც. თვით რაჭველი საზანდარიც აქ მოსულა და გუდასტვირზე ტკბილად დამღერის ფშაველ მეგობართან ერთად. სიმღერას სცვლის მოსწრებული შაირსიტყვაობა, ცეკვა, ყანწებით სმა და პურობა. ვაჟა აქვე გეაცნობს საზანდარის სასიმღერო ტექსტს რაჭულსა და ფშაურ კილოზე და გვაუწყებს, რომ ხატის დარბაზში სამოცი ცხენის საპაღნე ღვინოსთან ერთად იდგა „თორმეტი კოდი ლუდიით“, რაც ფშავის თორმეტივე თემის ერთად შეყრილობის მანიშნებელი და იმის დამამტკიცებელია, რომ ლაშარის ჯვარი მთელი ფშავის გამაერთიანებელი სალოცავი იყო¹⁷. რაც შეეხება სხვა კუთხეებიდან სტუმრად დასწრებას, მხატვრულ ნაწარმოებში ასახული ეს ცნობა ემთხვევა ვაჟას ნათქვამს, სპეციალურ წერილში, რომ ლაშარის ჯვარი ფშაველთა გარდა სხვა თემების სალოცავსაც წარმოადგენდა და მისი საკულტო მნიშვნელობა მარტოოდენ ფშავის საზღვრებით არ შემოიფარგლებოდა¹⁸.

ვაჟას ცნობით, ლაშარობაზე ფშაველებთან ერთად თავს იყრიდნენ თუშები, ბარელი ქართველები და თვის ქისტებიც კი. ფშაველების მსგავსად ბარელი ქართველებიც ლაშარის ჯვარს თავიანი „მამა-პაპის სალოცავად, თავის ხატად და ბატონ-პატრონად სთელიან“. ამ ვითარების მიზეზად თელის მოსახლეობის გადასვლა-გადმოსვლის შეუწყლებელ პროცესს მთიდან ბარში და პირუქუ. ვაჟას დაკვირვებით, „მტრისაგან დაწიოკებულნი, შევიწროებულნი ბარელნი ხშირად იელტოდნენ მთებში, როგორც ციხე-სიმაგრეში თავის დასაფარავად; ეგრეთვე მთიდან ეკონომიკურ პირობებისა გამო, იძულებულნი აფარებდნენ თავს ბარის მდიდარ და უხვ კალთას“¹⁹.

¹⁷ მოკვეთილი, რჩეული, 1953 წ., გვ. 222-223.

¹⁸ ლაშარის ჯვარის დღეობა და ლაშარობა, ტ. VII.

¹⁹ იქვე, ტ. VII, გვ. 121.

ვაჟას შეხედულებით, ლაშარობაზე მოსული ბარელი ქართველები ფშავიდან გადასახლებული ნაჭარბი მოსახლეობის შთამომავლები იყვნენ და თავიანთ თავდაპირველ სალოცავში სახვეწრად მოდიოდნენ. ამის საბუთად ვაჟა ასახელებს ჯერ ერთი იმას, რომ მთავარ, ცენტრალურ სალოცავს წარმოადგენდა ფშავის სალოცავი და ბარში არსებობდა ამ სალოცავის მხოლოდ ნიშები. ლაშარობაში სალოცავად მოსიარულე ბარელი ქართველების ფშავიდან წარმომავლობის მეორე საბუთად მწერალი იშველიებს ტოპონიმებს. ვაჟას ცნობით კახეთის სოფ. ყვარელის მოსახლეობა თავის თავდაპირველ სამშობლოდ მიიხსენებს თიანეთის სოფელ ყვარას. მისივე ცნობით კახეთში ერთ-ერთ სოფელს ეწოდება ფშაველი, რაც „თავის ვინაობას თვითონვე გვეუბნება“²⁰.

მთიდან ბარში გადასახლების პროცესს, რაც ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონს ჰქონდა შენიშნული, ვაჟა ეხება თავის მეორე ეთნოგრაფიულ წერილშიც: „მუდამ წელს ბარელების მოსვლა სალოცავად ლაშარის ჯერისა უმიზეზო არ არის. აშკარაა, რომ ისინი გადასახლებულნი არიან ფშავიდან და არ ივიწყებენ თავისის მამა-პაპის ძველს სალოცავს. ეს დასაჯერებელია მით უმეტეს, რომ ფშავში არის სოფ. ყვარა*. გადასახლებულთ თავისის სოფლის სახელი თან წაუღიათ. ხალხიც ამტკიცებს ამ გადასახლებას და მიზეზად ზურაბს ასახელებს, რომელსაც დაუწოკებია ხალხი და გაუბნევია, დაუქსაქსია“²¹.

²⁰ იქვე, გვ. 121-122.

* შენიშვნა: სიზუსტე მოითხოვს აღინიშნოს, რომ სოფელი ყვარა ლოკალიზდება არა ფშავში, არამედ თიანეთში ივრის ხეობაში. მისი მოსახლეობის უმრავლესობას შეადგენენ ფშავიდან ჩასახლებული ფშაველები. როგორც ჩანს, ვაჟამ ივრის ხეობას ამიტომ უწოდა ფშავი (საკითხის შესახებ იხ. ვახტანგ ითონიშვილი, ყვარელთა ვინაობის საკითხისათვის წიგნში – „ეთნიკური ისტორიის ნარკვევები“, თბილისი, 2008.

²¹ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 48.

ვაჟას მიერ აქ წარმოდგენილი აღწერილობა მოსახლეობის მოძრაობის შესახებ იმ გარემოებაზე მიგვითითებს, რომ მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთშორის გადასვლა და დამკვიდრება ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. მთის ნაჭარბი მოსახლეობის ბარში დასახლების პროცესი გრძელდება დღესაც. ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ამჟამად მოსახლეობის მოძრაობას აპირობებს მხოლოდ ეკონომიკური ფაქტორი, ხოლო ჩვენს ბობოქარ წარსულში ბარელების მთიანეთში გადასვლას, როგორც ეს ვაჟას აქვს შენიშნული ბიძგს აძლევდა სამხედრო-პოლიტიკური სიტუაცია.

ამგვარად, ვაჟას მხედველობიდან არ გამორჩენია ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ის უაღრესად საინტერესო საკითხი, რომელსედაც დაკვირვებას ხანგრძლივი ისტორია აქვს (სტრაბონი, ვახუშტი...) და რაც მოსახლეობის მოძრაობასა და მისი გამომწვევი მიზეზების ახსნაში პოულობს გამოხატულებას.

ამ მოვლენაზე ყურადღების გამახვილება ვაჟას დასტირდა ლაშარობაზე ბარელი ქართველების სალოცავად სიარულის მიზეზის ასახსნელად. მაგრამ ვაჟას ისიც ხომ აღნიშნული აქვს, რომ დღეობაზე მოდიოდნენ ფშაველის მეზობელი მთიელებიც. მთიელთა შორის დასახელებული არიან თუშებიც, რომელთა ფშავეში სალოცავად წვევის მიზეზის შესახებაც ვაჟა სათანადო ეთნოგრაფიულ მასალას იშველიებს.

ვაჟას მიერ მოტანილი ხალხური გადმოცემა შეეხება თემთა შორის ბრძოლას, რაც ფეოდალური საქართველოსთვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა. ტომთა და თემთა შორის ბრძოლის ხასიათი კონკრეტულად აქ ნაჩვენებია ფშაველებისა და თუშების შეტაკების მაგალითზე. ფშაველების წინააღმდეგ თილისძის მეთაურობით მოლაშქრე თუშები ბრძოლაში დამარცხებულან. ეს დამარცხება თილისძეს ლაშარის ძლიერებისთვის მიუწერია და ხატისათვის ძრუნად თეთრი ხარი მიურთმევია. „თუშებს ამ დღიდან ედებათ ხარკი და ბეგარა ლაშარის ჯვარისა. ხალხის წარმოდგენა ასე

სტრის და ჰკერავს: იმას ჰგონია, როგორც მიწიერს ბატონს, – ადამიანს აქვს ენება-ნდომანი, ისე ხატსა აქვს, და ამიტომ ნივთიერს საშუალებას მიჰმართავს მის დასაკმაყოფილებლად და მოსამადლიერებლად“²².

მეორე წერილის მიხედვითაც ფშავლების წინააღმდეგ მებრძოლი თუშებიდან ცოცხალი გადარჩენილა მხოლოდ მათი ბელადი გმირი თილისძე, იმის მაგიერად, რომ თუშებს ნადავლი მოეპოვებინათ და ფშავლებისათვის ბეგარა დაედოთ, ლაშარის ჯვარის სიძლიერით შეშინებული თილისძე მასთან სახვეწრად მიდის „თეთრი ქორაი ხარით“ მეკობრეობაზე ხელს იღებს და პატიებას და ფშავლებთან შემორიგებას სთხოვს. ამ დღიდან თუშების იქ სიარულიც ჩვეულებად ქცეულა.

გვაცნობს რა ხალხური გადმოცემის შინაარსს, ვაჟა იძლევა ზოგიერთი ჩვეულების რაობის ახსნას. სახელდობრ პირუტყვის მსხვერპლად შეწირვის შესახებ წერს: „მთის ხალხს ჩვეულებად აქვს, რომ როდესაც ერთს მეორესთან მძიმე დანაშაული მიუძღვის და დამნაშავე „სახვეწრით“ – საკლავით, სასმელით მიდის და შეურაცხოფილს სთხოვს შეწყნარებას, პატიებას, უეჭველად მიიღებს. ეს ჩვეულება დღესაც მოქმედებს მთის ხალხში. ხასიათი, შინაარსი ამ ჩვეულებისა ისაა, რომ დამნაშავე შეურაცხოფილს საკლავს რომ უკლავს, პატარა ხატად ჰხადს. საკლავის შეწირვა ხომ ღვთისა და ღვისშვილების (ხატების) მოსამადლიერებელი საშუალებაა. საკლავით შეხვეწნა დიდი ხეწნაა, რომლითაც სისხლიც კი დაიურეების“²³.

ვაჟას დაკვირვებით ლაშარის ჯვარის სიძლიერეში დარწმუნებულ მთიელებს ზეპირსიტყვიერება ისტორიული გადმოცემების მთელი რიგი სხვა ვარიანტებითაც გაუძლიერებია. ამის შესახებ ზემოთ აღვნიშნეთ საზოგადოებრივი

²² ლაშარის ჯვარის დღეობა და ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 123.

²³ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 50.

ურთიერთობის საკითხებზე ვაჟას დაკვირვების შეფასების დროს. აქ კიდევ უნდა გავიხსენოთ, რომ ვაჟას მიერ განხილული ისტორიული გადმოცემების მიხედვით, ლაშარის ჯვარი ზებუნებრივი ძალით დაცულ წმინდა ადგილს წარმოადგენდა. ხალხი რაკი მის ასეთ ძალაში იყო დარწმუნებული და ლაშარის დროშის ქვეშ დარაზმული მტერს მხნედ უძღვებოდა, ფშავში გაბატონების მსურველ ზურაბ ერისთავს პირველ რიგში ლაშარის დარბევა გადაუწყვეტია, რათა ფშაველთა რწმენა მისი სიძლიერის შესახებ შეერყია და გულგატეხილი ხალხი ფეოდალური უფლისქვეშ მოექცია. ამ მიზნით ზურაბს უბრძანებია ლაშარის ჯვარში მდგარი წმინდა ხის – „ბერძუხის“ მოჭრა, რომელსაც თურმე ანგელოზების მფარველობის წყალობით, ცული არ ეკარებოდა. ბოლოს ერთ მოღალატე ფშაველს მუხა კატის სისხლით მოუსვრია, ანგელოზი ხატს მოშორებია და ხე ცულს გაუჭრია²⁴.

ამ გადმოცემიდან ყურადღებას იქცევს ორი მომენტი. აქედან პირველ რიგში აღსანიშნავია ხალხური რწმენა წმინდა ხის შესახებ, რასედაც ვაჟა სხვა ნაწარმოებშიც ჩერდება. ირკვევა, რომ ხალხი წმინდა ადგილად თვლიდა არა მარტო სალოცავი ხატის მიდამოს, არამედ მის ტერიტორიაზე გაშენებულ იფნებსაც კი. ამ რწმენის მაუწყებელია შემდეგი სტრიქონები: „არავის შეუძლიან იმათ ხელი ან მახვილი შეახოს, – ერთი პატარა ტოტი მოსტეხოს; ვაი იმის ყოფნას, ვისაც გაუწყრება ღმერთი და ამას გაჰბედავს! ქარმაც რომ მოსტეხოს ამ წმინდა ხეებს ტოტი, იქვე ადგილობრივ უნდა დაღპეს, არავის შეუძლიან წაიღოს და შეშად მოიხმაროს“²⁵.

ვაჟას ცნობა იმის შესახებ, რომ მუხა და იფნი წმინდა ხეებია და საერთოდ რომ ხატის ტყე ხელშეუხებელია, ეთ-

²⁴ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 47-48.

²⁵ ბერიძე გაუტეხელი (საშობაო მოთხრობა ფშაველების ცხოვრებისა), ტ. VI, ტფ., 1939, გვ. 321.

ნოგრაფიულად საინტერესო ფაქტს წარმოადგენს ქართველ ხალხში გაერცელებული ხის კულტის შესწავლისათვის²⁶.

გადმოცემა მეორე მხრივ იმ გარემოებაზედაც მიგვითითებს, რომ ფშაველთა რწმენით კატა უწმინდური ცხოველია. ანალოგიური ვითარება გვეხატება ვაჟას ნაწერების მიხედვით ხეესურეთის მაგალითზედაც. ვაჟას ცნობით, როდესაც ხეესურს მძიმე ბრალი ედება (ქურდობა ან სხვა დანაშაული), ხეზე კატას ჩამოკიდებდა თოკით და საქვეყნოდ დაიფიცავდა: თუ მე ვარ დამნაშავე ეს კატა იყოსო ჩემი ცოცხლისა და მკედრისთვისო, თუ არა და ცილისმწამებლის ცოცხალ-მკედრისათვისო. ფიცის ეს ფორმულა ვაჟას მოყავს ხეესურული დიალექტით, რითაც მას ეთნოგრაფიული დოკუმენტის თვისებას უნარჩუნებს²⁷.

ფშავსა და ხესურეთში კატებზე არსებული რწმენა-წარმოდგენის შესახებ არსებული ზემომოტანილი აღწერილობანიც მნიშვნელოვანი დოკუმენტებია ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიისათვის და საერთოდ მსოფლიო ხალხთა რელიგიის შესწავლისათვის, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ კატა, როგორც ამის შესახებ თითონ ვაჟაც იუწყება, ზოგიერთ ქვეყანაში

²⁶ ხისა და ტყისადმი თავყანისცემა განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მყოფ ხალხშია გაერცელებული. ზოგიერთი ხალხის რწმენით ხე სულიერი არსების თვისებების იქონეა, ზოგან სჯერათ, რომ ხეს შეუძლია ადამიანის ვნება თუ მფარველობა, ზოგიერთებს კი ხე ანგელოზთა ბინად წარმოუდგენიათ. ასეთი რწმენით შეპყრობილი ხალხი ხეს საწირს აძლევდა. დავერ. იხ. E. Г. Вейденбаум, «Кавказские этюды, Тифлис, 1901, გვ. 69-100 (ამ გვერდებზე მოთავსებულ შრომას ეწოდება «Священныя рощи и деревья у Кавказских народов») დაბეჭდილი იყო ორგანოში: «ИКОРГО», т. V, №3. იხ. აგრეთვე ვერა ლომია, ხოს კულტი საქართველოში...

²⁷ ხეესურები (საზოგადო შენიშვნები), ტ. VII, გვ. 150.

წმინდა ცხოველადაც კია აღიარებული. ასეთ ქვეყნებად თავის წერილში ვაჟა ასახელებს ეგვიპტესა და ინდოეთს²⁸.

გადმოცემა განსაკუთრებით საინტერესოა სოციალური ურთიერთობის საკითხთან დაკავშირებით. როგორც ამ საკითხის განხილვისას ზემოთ დავინახეთ, ზოგიერთ ეთნოგრაფიულ წერილში ვაჟა კატეგორიულად უარყოფს ფშავში ფეოდალთა შეჭრისა და გაბატონების ფაქტს, ამ გადმოცემაზე დაყრდნობით კი იგი გვაუწყებს, რომ „ეს მუხა მოუჭრევენებია ზურაბ ერისთავს, რომელსაც ხალხი სულძაღლობით იხსენიებს დღესაც... დიდი ტანჯვა-წვალება უნახავს იმისგან მთის ხალხს და განსაკუთრებით ფშაველებს“²⁹.

თავისთავად ცხადია, რომ ამონაწერი გეგულისხმევენებს ზურაბის ყოფნასა და პარპაშს ფშავში. წინააღმდეგ შემთხვევაში მისგან ხალხის ტანჯვა-წვალებაზეც არაფერი იქნებოდა ნათქვამი. ამასვე ადასტურებს გადმოცემაში ასახული სხვა ამბებიც იმის შესახებ, თუ ზურაბმა როგორ აიძულა ფშაველები ეჭამათ უწმინდური ცხოველების ხორცი სასჯელად იმისა, რომ მათ არ გასცეს მუხის მიუკარებლობა-შეუვალობის საიდუმლოება.

ვაჟა აქ ძირითადად კმაყოფილდება გადმოცემის შინაარსის დამოწმებით და ხალხური შეხედულების ანალიზს იძლევა. როგორც ჩანს, ვაჟას ამით უნდოდა ეჩვენებინა ზურაბის მოძალადეობა, მისი აღვირახსნილობა და მთაში ფეოდალური რეჟიმისადმი სწრაფვის პოლიტიკა.

პოეტი ამგვარ დამოკიდებულებას იჩენს აღნიშნული საკითხისადმი 1888 წელს „ივერიაში“ (№174) გამოქვეყნებულ წერილში – „ლაშარობა“. მაგრამ აღნიშნულ საკითხს ვაჟა კვლავ დაუბრუნდა და 1903 წელს გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ (№2165). როდესაც გამოაქვეყნა წერილი „ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა“, იქ პირდაპირ

²⁸ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 13.

²⁹ ლომისა, ტ. VII, გვ. 47.

თქვა, რომ ფშავ-ხევსურეთის დამორჩილების ცდამ ზურაბს ამაოდ ჩაუარა. როგორც ჩანს მწერალი ამ დასკვნამდე მიიყვანა მასალის შემდგომმა დაზუსტებამ და საკითხის გულდასმით გამოკვლევამ. აღნიშნულ გარემოებათა გათვალისწინება გვაძლევს უფლებას დავასკვნათ: ვაჟა არ გამორიცხავდა ზურაბის შეჭრის ფაქტს ფშავ-ხევსურეთში და ადრე გამოქვეყნებული წერილით სწორედ ამის მაუწყებელია, მაგრამ ვაჟა საბოლოოდ დარწმუნებულია, რომ ფეოდალის ამ ძალმომრეობით შეჭრას მისთვის სასარგებლო შედეგი არ მოჰყოლია და ფშავ-ხევსურეთს დიდი ბრძოლის შემდეგ კვლავ თემობრიობა შეუნარჩუნებია.

ლაშარის ჯვრის სიძლიერეში დარწმუნებული მთიელები ლეგენდებს ქმნიდნენ გარეშე მტრების შემოსევების შესახებაც. როგორც ვაჟა წერს, ხალხური თქმულება ერთ-ერთ ასეთ აგრესორად ასახელებს შაჰ-აბაზს, რომელიც ამ განზრახვით შემოსულა, მაგრამ ფშავის ეიწრო ხევებში სასტიკად დამარცხებულია³⁰.

ხალხისავე გადმოცემის მიხედვით, რომელსაც ვაჟა წყაროდ იყენებს, ხატში დაცული განძის დაგროვებაში მონაწილეობა მიუღიათ არა მარტო სალოცავად მოსიარულე ხალხს, არამედ საქართველოს მეფეებსაც კი³¹. ამ ცნობის მიხედვით ჩანს ის მჭიდრო კავშირი, რასაც ადგილი ჰქონდა საქართველოს სამეფო ხელისუფლებასა და მთიანეთის შორის. სხევანაირად არც შეიძლებოდა. საქართველოს მთიანეთისადმი უყურადღებობა მეფის ხელისუფლების დასუსტების, მისი გაფლენის შეკვეცის მაჩვენებელი იქნებოდა. ამ კავშირისა და მთისადმი მეფის ყურადღების მიქცევის მაჩვენებელია ისტორიულ მონაცემებთან ერთად ხალხური გადმოცემები, რომელთა სხვადასხვა ვარიანტი არაერ-

³⁰ ლაშარის ჯვარის დღეობა და ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 123-124.

³¹ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 51; ეპისკოპოს ანტონის აზრი ფშავ-ხევსურთა სარწმუნოებაზე, ტ. VII.

თხელ მიგვითითებს ამა თუ იმ ქართველი მეფის ყოფნას სამხედრო ან პოლიტიკური მისაზრებით. ერთ-ერთი ასეთი გადმოცემა დამოწმებული აქვს ვაჟა-ფშაველას: „გადმოცემით ამბობენ, რომ აქა მდგარა ერთი ქართველი მეფეთაგანი; ამისთვის პატივსაცემლად უგზავნიათ ზოგს ბატკნები, ზოგს ციკნები. პირველი უხმარია მეფეს თავისთვის საჭმელად, მეორე, ანუ ციკნები და თხები, უჭმევია თავის მწევრებისათვის. ერთი მწევარი მომკედარა და აქ დაუმარხიათ. როგორც ბატონის მწევარს, ხევსური ძალიან დიდ პატივს სცემს და უხოცს საქონელს, რომ ვაჟიშვილი მეუღლის და ან ცხენმა მწევარივით მარდი კეიცი გამოზარდოსო!“³².

ამ საკითხს ეხება ვაჟა ფშაველთადმი მიძღვნილ წერილებშიც. ერთ მათგანში აღნიშნული აქვს, რომ ხევსურეთის სოფ. ხახმატში, სალოცავთან არის „მწვერის საფლავი“, რომელსაც ციკნებს სწირავდნენ. ვაჟა აქვე გვაუწყებს, რომ ფშაველები „თამარის მწვერების“ სახელზე ასევე ციკანს კლავდნენ³³.

მეორე წერილში ვაჟა გადმოცემის შინაარსის გაცნობით არ კმაყოფილდება და მის ახსნასაც იძლევა. იგი აღწერს რა ლაშარის ჯვარს, როგორც საკულტო ნაგებობას, აღნიშნავს, რომ ყველაფერი აქ წმინდა საგნად ითვლება. ხატისადმი თაყვანისცემის მოტივით ხსნის ვაჟა ვითომდა იქ არსებული მწვერის საფლავის სათაყვანო საგნად გარდაქმნას³⁴.

არსებული რწმენის ეს ახსნა არ არის საფუძველს მოკლებული. ვაჟას მართებული დაკვირვებით, საკულტო ადგილი რაკი თავისთავად სათაყვანებელ ობიექტს წარმოადგენდა, ბუნებრივია მეფის თუ მეფის რომელიღაც ძმათაგანის მწვერის საფლავიც მლოცველთა თაყვანისცემას გამოიწვევდა, მით უფრო, რომ მეფესაც ასევე თაყვანს სცემდნენ, რო-

³² წერილი ხევსურეთიდან, ტ. VII, გვ. 389.

³³ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 47.

³⁴ ლაშარის ჯვარის დღეობა და ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 126.

გორც ეს თამარის მაგალითზე ჩანს. მაგრამ „მწევრის საფლავის“ შესახებ რწმენის საფუძველი არ შეიძლება მარტო ის ყოფილიყო, რომ მწევარი რომელიღაც მეფეს ეკუთვნოდა. გადმოცემაში ასახული უნდა იყოს ძალღის, როგორც წმინდა ცხოველისადმი, ტოტემისადმი, თაყვანისცემის შორეული გამოძახილი, თავისი ასაკით უაღრესად ძველი და საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების გარკვეული საფეხულიდან მომდინარე სარწმუნოებრივი გადმონაშთი.

რაც შეეხება მთიანეთის ბართან ურთიერთობის კავშირს, ამის მანვენებელია არა მარტო ბარელ მლოცველთა სიარული მთიანეთის სალოცავებში, არამედ სამეურნეო ხასიათის ურთიერთობაც. აქ ვგულისხმობთ ისეთსავე ვითარებას, როგორსაც ზემოთ გავეცანით თამარის სალოცავზე არსებული ზვრების შესახებ. ამ მოვლენაზე ყურადღებას ამახვილებს ვაჟა ლაშარობის დღეობასთან დაკავშირებითაც. იგი აღნიშნავს, რომ შეწირული ნივთიერი ქონების გარდა „ლაშარის ჯვარს აქვს თავისთვის მამულები, ზვრები კახეთში, ახმეტასა და მატანში. ამ ზვრების საკეთებლად ფული ხაღხიდან კომლურად იკრიბება, ღვინო ამ ზვრებისა – „კულუხი“ დღეობისათვის მიაქვთ და სახალხოდ ისმევა“³⁵. ანალოგიურ ვითარებას ხატავს ვაჟა მეორე წერილშიც როგორც ხატისადმი შეწირულობის, ისე ხატის სახელზე არსებული ზვრების მოვლა-მოხმარების შესახებაც³⁶.

³⁵ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 51.

³⁶ ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 124.

16. ხალხური დღეობები

ვაჟამ მრავალ ნაწარმოებში აღწერა ფშაველთა და ხეესურთა ხალხური დღეობები, რომლებიც რომელიმე ხატში სრულდებოდა. ყველა აღწერილობათა მიხედვით ძირითადად ერთი საერთო სურათი წარმოგვიდგება¹. ხალხური დღეობისათვის დამახასიათებელ უმთავრეს ნიშნებად გვესახება ერთი ან რამდენიმე თემის ხალხის ხატში მოგროვება, ყველა მათგანის მიერ იმ ძღვენის მიტანა, რაც მის სურვილზე იყო დამოკიდებული, ანდა ხატის სახელზე პქონდა შეთქმული, საკლავების დაკელა, ნამცხერის დაჭრა-განაწილება სახალხოდ და კულტის მსახურთა შორის, ლუდის დუღება და ხორცის ხარშვა, კულტის მსახურთა მიერ ხალხის დალოცვა-დამწყალობნება და ბოლოს საერთო-სათემო სუფრის თუ გეარეულობათა მიხედვით გაწყობილი პურ-მარილის გარშემო დაჯარება და ღახინი. ვაჟას აღწერილობათა მიხედვით ვეცნობით სუფრაზე უფროს-უმცროსობით ჯდომის წესს, ასაკის მიხედვით შესასრულებელ სავალდებულო წეს-რიგს, ქალებისა და ბავშვების უფლებრივ მდგომარეობასა და ადგილს ხატობაზე და ა. შ. მაგრამ ვაჟას არც ის გამორჩენია მხედველობიდან, რომ სახალხო დღესასწაულის მნიშვნელობა მარტოოდენ რწმენით ნაკარნახევი მსხვერპლშეწირულებითა და ღოცვა-ქეფით არ განისაზღვრებოდა. ხალხის თავშეყრილობა ხატში იქნებოდა ეს თუ რომელიმე ოჯახში, ვაჟას დაკვირვებით, წარმოადგენდა ახალი თაობის აღზრდის საშუალებას არსებული ტრადიციების შთაგონებით. „უფროსები თავის მორალურ მოვალეობად თელიდნენ ახალი თაობისათვის ჩაენერგათ საკუთარი თავისადმი რწმენა, პატივი ეცათ სახელოვან წინაპართათვის, მიებაძნათ მათთვის და

¹ ფშაველები, ტ. VII; ხეესურები, ტ. VII; „მოკეუთილი“, „საშობაო მოთხრობა“, ტ. V, და ა. შ.

ესრუნათ საქვეყნო საქმისათვის. ამ მიზნით მოხუცები დინჯად მოუთხოვრებდნენ ყმაწვილებს სარაინდო და საქველმოქმედო ამბებს, წინაპართა გმირობის ეპიზოდებს, პატრიოტიზმის შთამაგონებელ გადმოცემებს. მომხდარი ამბები ხალხში თაობიდან თაობაზე გადადიოდა ზეპირი ტრადიციით, რაც ხევესურეთში ცნობილია ე. წ. ანდრეჟის სახელწოდებით. ხევესურული ანდრეჟი წარმოადგენდა ზეპირად შემონახულ ისტორიულ დოკუმენტს, ხალხის ჭირვარამისა და ქველმოქმედების ამსახველ მატთანეს, რაც გამოიყენებოდა ახალი თაობის აღზრდასა და ხალხური სამართლის წარმოებაში. ანდრეჟის ანუ კარგი მაგალითის მაჩვენებელ გადმოცემებს მოხუცები ხატობაშიაც არ იეიწყებდნენ და ახალ თაობაში მისი დანერგვისათვის ძალღონეს არ იშურებდნენ. ამაზე მეტყველებს ვაჟას შემდეგი სტრიქონები:

„ხატობა ჰქონდათ ხევესურთა,
ლუდის სმა არი, ღრეობა,
დიდს მლოცავს მოიპატიუებს
გუდანის ჯვარის დღეობა.
ხალხია დაჯარებული
ბჭობენ უფროსნი მრავალსა:
ზოგნი ამბობენ სხვის ამბავს,
სხვანი თავგადასავალსა!
ამბობენ ვაჟკაცობისას,
თოფისასა და ხმლისასა,
ჯაჭეის მჭრელს წელზე ვინ ირტყამს,
ყველა აქებდა იმასა.
უსმენენ მოწიწებითა,
თუ ვინ რას იტყვის ცდისასა“².

² გველის მჭამელი, რჩეული, 1957, გვ. 254.

ხევსურები ლხინს მართავდნენ არა მარტო ხატში, არამედ სახლის ბანსედაც. მაგრამ ლხინი მათ სადაც არ უნდა ჰქონოდათ, თავიანთ წეს-ჩვეულებას არსად არ ღალატობდნენ. თუ როგორი წესით ტარდებოდა ერთად შეყრილი ხალხის ქეიფი, რანაირი ხასიათი ჰქონდა მათ მსჯელობასა და ურთიერთობას, როგორი პატივისცემით იგონებდნენ სახელოვან წინაპრებს და რანაირად ცდილობდნენ ახალგაზრდების შთაგონებას გმირული სულისკეთებით, ამის შესახებ მაღალი მხატვრული ოსტატობით გვაუწყებს გაუა თავისი უკედავი პოემის შესავალ ნაწილში:

„სასტუმროს იყვნენ ხევსურნი,
ლუდი ედულა წიქასა;
ისხდნენ ბანსედ და ღრეობდნენ,
თასებით ჰსვამდნენ იმასა;
ზოგნი უკრავდნენ ფანდურსა,
ზედ დაჰმდეროდნენ დიდადა, –
მსმენელთა გრძნობას უდებდენ
საგმირო ამბებს ხიდადა;
აღზნებით გმირთა სახელებს
ლექსებში სთვლიდნენ წმიდადა;
მოხუცნი ჩიბუხებს სწევდენ,
ბოლი ესვიათ ნისლადა,
განმარტავდიან მათ ამბავს,
შანდობა თქვიან გმირთადა.
ახლების საწურთნელადა
იხსენებდიან ქებითა:
„ქვენ იცით, ამას იქითა
კაცად ვინც გამარსდებითა!“³.

გაუა თუ ხალხურ დღეობაში ზოგიერთ სასარგებლო ჩვეულებას ხედავს და ამ ჩვეულებას თავისი დროისათვის

³ იქვე, გვ. 247.

გამართლებულად თვლის, უფრო მეტად მწერალი დღეობათა ჩრდილოვანი მხარეების კრიტიკას იძლევა. ერთ-ერთ უარყოფით მოვლენად მას მიაჩნია უანგარიშო მსხვერპლშეწერულობა. ვაჟას დაკვირვებით, „ქართველი ერი არ არის საზოგადოდ ფანატიკოსი და მისი ღვთის ევდრება არა დროს არ ეკუთვნის იმ ჯურის ევდრებას და ღვთის მსახურებას, როგორც ჩვენ მაჰმადიანთა შორის ვხედავთ“⁴. ლოცვის ასეთ სიმარტივეს და მაჰმადიანებთან შედარებით ქრისტიანების ნაკლებ ფანატიზმს ვაჟა დადებით მოვლენად მიიჩნევს, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით არც ქართველი ხალხის ფანატიზმის მომხრეა. მაჰმადიანებთან შედარებით ქართველების ნაკლები ფანატიკოსობის მიუხედავად ვაჟა მაინც „გონების დამასახიჩრებელ“ ფაქტორად აღიარებს ხატში მსხვერპლის შეწირვას, ლოთობას და განსაკუთრებით მკითხაობას⁵.

მსხვერპლის შეწირვა ხატში ვაჟას წარმოდგენილი აქვს, როგორც კულტის მსახურთა შემოსავლის წყარო. ეს იწვევდა სწორედ იმ უსიამოვნებას, რასაც ადგილი ჰქონდა ხევისბერებსა და მღვდლებს შორის. ამ უკანასკნელთ მხარს უჭერდა პოლიცია და ხევისბერებს ხელიდან გლეჯდნენ ხატის შემოწირულობას თუ იქ დაკლული პირუტყვის ტყავებს. ასეთი ვითარების მოწმე მწერალი პრაქტიკულ წინადადებას აყენებს; მისი აზრით ეს ტყავები ხალხისავე საჭიროებას უნდა მოხმარებოდან⁶.

მსხვერპლის შეწირვის გამანადგურებელი ჩვეულებებისა და მკითხაობა-ქადაგობის კრიტიკას იძლევა ვაჟა თავის კორესპოდენციებში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ხევისურეთისადმი მიძღვნილი წერილები, რომლებიც გაზეთ „დროებაში“ ქვეყნდებოდა. უმეტეს შემთხვევაში ეს

⁴ ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 124-125.

⁵ იქვე, გვ. 125.

⁶ იქვე, გვ. 124.

წერილები ავტორის უშუალო შთაბეჭდილებისა და მისივე თვალთ ნანახი ფაქტების აღწერილობაზეა დამყარებული. მაგალითად, 1879 წლის 3 იანვარს ვაჟა ხევსურეთის სოფელ ღულში შესწრებია „ქადაგის ავარდნის“ (ქადაგის მიერ მკითხაობის) ერთ-ერთ შემთხვევას. ვაჟა ხევსურულ დიალექტზე გვაცნობს ქადაგის ნაბოღვარს და აშიშვლებს მის სიცრუეს, სახელდობრ ხალხის მოტყუებას, თითქოს ვინმე სუმიბატა ქისტაური მოკედაო. ვაჟა შესწრებია იმ ამბავსაც, როდესაც მამასახლისმა ხალხს აღნობა სუმიბატას სიცოცხლე და ადელევებულმა ხალხმა მოითხოვა ცრუპენტელა ქადაგების ცოცხლად ქეებით ჩაქოლვა⁷. ვაჟას ეს კორესპონდენცია ქადაგობა-მკითხაობის უმსგავსოების მამხილებელი დოკუმენტია, რომლის მნიშვნელობა დიდია ქადაგობის ინსტიტუტის თავისებურებათა შესწავლისათვის.

ხევსურების ცხოვრების მძიმე პირობებს ეხება ვაჟა თავის მეორე კორესპონდენციაშიც. მისი დაკვირვებით, ისედაც გაჭირვებულ ხალხს კიდევ უფრო აღარიბებდა უსარგებლო ხარჯები ამგვარი ჩვეულებების შესრულებისათვის. მწერლის კრიტიკული დამოკიდებულება ჩანს მისი შემდეგი სიტყვებიდან: „ყურადღების მისაქცევია აქ უფრო ის მეტის-მეტი, საზღვარს გადასული ცრუ-მორწმუნეობები და მამა-პაპის ჩვეულებების აღსრულებები, რომელნიც აღარიბებენ მათ“⁸.

ამის დასამტკიცებლად ვაჟა კვლავ ფაქტობრივ მასალას იშველიებს და ბრძოლას უცხადებს ცრუმორწმუნეობაზე დამყარებულსა და გამაღარიბებელ ჩვეულებებს, რომელთა ტყვეობიდან ხალხს თავის გამოხსნა ვერ მოეხერხებინათ.

⁷ წერილი ხევსურეთიდან, ტ. VII, გვ. 385-386.

⁸ წერილი ხევსურეთიდან (სოფელი ხახმატი), ტ. VII, გვ. 387.

ხატებისადმი მსხვერპლის შეწირულებისა და ცრუმორწმუნეობის კრიტიკას ვაჟა კვლავ უბრუნდება მეორე წერილშიც, რაც ასევე უშუალო დაკვირვებებს ეფუძნება⁹.

თუ ზემოხსენებულ კორესპოდენციებში ვაჟა აშკარა ბრძოლას უცხადებს მავნე ჩვეულებებს, სხვა შემთხვევაში ის ეხება მთიელთა რწმენებს წერა-მწერლის, თვალნაწევბის, მეთევურების, შელოცვების და სხვათა შესახებ, მაგრამ იმის მიუხედავად, რომ ასეთი რწმენების აღწერისას მათ მავნე ხასიათზე პირდაპირ არაფერს ამბობს, აღწერილობას კი ისეთს იძლევა, რომ ყოველი საღად მოაზროვნე ადამიანი მასში ავტორის კრიტიკულ დამოკიდებულებასაც დაინახავს. ცრუმორწმუნეობისადმი მწერლის კრიტიკული დამოკიდებულება ჩანს ამგვარი რწმენა-წარმოდგენებისადმი მიძღვნილი ერთ-ერთი წერილის სათაურიდანაც კი – „ფშავლების ამაოდ მორწმუნეობანი“. ასეთი სათაურის ქვეშ განხილული საკითხების კრიტიკაც რომ ტექსტში არ ყოფილიყო, თითონ სათაური თავისთავად აღწერილ ჩვეულებათა და რწმენათა მკაცრი კრიტიკაა. მაგრამ ცრურწმენათა მანევრებელი სახელწოდების არმქონე წერილებშიც ვაჟა ხალხის გონების დამასახიჩრებელი რწმენების აღწერილობას ისეთი სიცხადით იძლევა, რომ ამ რწმენის მანებლობა თავისი სიგრძე-სიგანით აშკარად ვლინდება. ეს აღწერილობა წარმოადგენს ამა თუ იმ რწმენის გაშიშვლებას, მისი სიყალბისა და უსარგებლობის გამოვლინებას. ფაქტობრივი მასალა და რწმენის ხასიათი ისეთი დამაჯერებლობითაა მოცემული, ისეთი ნათელია ამ რწმენა-წარმოდგენათა უსარგებლობა, რომ ამის დასამტკიცებლად ვაჟას საჭიროდ აღარ უცვნია პროპაგანდის ჩვეულებრივი ხერხის გამოყენება. მაგალითისათვის შეიძლება დავიმოწმოთ ფშაველთა ცხოვრებაში გაბატონებული მაგიური

⁹ სოფელი ხახმატი, ტ. VII, გვ. 393-396.

რწმენების აღწერილობა: „ფშაველი ფრჩხილის ნაკვეთს, თმის ნაკრეკს და პირის ნაპარსს არ გადააგდებს, ეშმაკი დაეპატრონებაო. ამიტომ ან დასწავას, ან კიდევ დამაღლავს სადმე მოფარებულს ადგილას. როდესაც საქონელი დაქრნება ღამე გარეთ, ფშაველი ულოცავს, რომ მგელს კბილი ანუ პირი შეუერას. თევდორობა ღამეს მარილის სანაყს ქვას (გურსას) მიაბამენ ფშაველები ბოძზე წნელით, ჩაუდებენ ნალვერდალს, სრულად დარწმუნებულნი, რომ მგელს ამითი პირი დაეწევაო; ამ ღამეს დედაკაცი გამოაცხოვოს კვერებს მგლის სახისას, რომლებსაც „მგელთ კვერებს“ ეძახიან. მეორე დღეს ბაღლები მგელთ კვერებს ისრებით „ჰკოდენ“¹⁰.

ეს აღწერილობა შესანიშნავი ეთნოგრაფიული დოკუმენტია, რომელითაც ელინდება როგორც მაგიური რწმენის ბუნება, ისე ვაჟას კრიტიკული დამოკიდებულება ხალხში შემონახული გადმონაშთური მოვლენებისადმი.

ვაჟა-ფშაველას მიერ აღწერილი რწმენა-წარმოდგენები თავისი ბუნებით წარმართული ხასიათისანი არიან. უმეტესწილად წარმართობიდან მომდინარე რწმენები და ჩვეულებები ქრისტიანული რელიგიის სამოსელში გამოხვეულნი ანდა მასთან შერწყმული სახით წარმოგვიდგებიან. ეს მოვლენა კარგად აქვს შენიშნული თვითონ ვაჟა-ფშაველას, რომელიც შესანიშნავად იცნობდა როგორც წარმართული რელიგიის ბუნებას, ისე ქრისტიანულ მოძღვრებასაც. მთელ რიგ შემთხვევაში მწერალი იშველიებს „ბიბლიას“, როგორც ისტორიულ წყაროს და ამის ნიადაგზე იძლევა რომელიმე ჩვეულების ახსნას.

ვაჟას დაკვირვებით, მთაში დიდი ცდები იყო ქრისტიანობის გავრცელებისა, მაგრამ წარმართული სარწმუნოების გადმონაშთების ძლიერი წინააღმდეგობის გამო ძნე-

¹⁰ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 13.

ლად იკაფავდა გზას. ამ ბრძოლის ანარეკლს ხედავს ვაჟა ხალხურ თქმულებაში კოპალასა და დევებს შორის ბრძოლის შესახებ. ვაჟას აზრით, კოპალა ახალი იდეოლოგიის ქრისტიანობის წარმომადგენელია, რომელიც კერპობას (დევებს) ანუ წარმართობას შებმია, ამის საბუთად მას მიანიია ის, რომ „კოპალას სადგომს ხალხი დღესაც უწევნებს ერთს ნასაყდრალს“¹¹.

ვაჟას ეთნოგრაფიულ წერილებს წითელ ხაზად გასდევს ის აზრი, რომ ფშავესურეთში წარმართული სარწმუნოება უფრო მძლავრად იყო გაბატონებული, ვიდრე ქრისტიანობა. ამ ორი კუთხიდან, ვაჟას აზრით, ფშავთან შედარებით ხევსურეთში კიდევ უფრო ცხადაა შამონახული წარმართობის ელემენტები. მისი სიტყვით, „სამრწმუნოებით ხევსური ნახევარ-ქრისტიანია და ფშაველზე ნაკლებად ესმის ქრისტიანული სწავლა-მოძღვრება; ხევისბერი და თავისი ხატები კი ძლიერ სწამს და არა ღროს ხატებში დღეობას არ დააკლდება“¹².

ხევსურეთში, რომ წარმართობა უფრო ფესვგადგმული იყო, ხოლო ქრისტიანობა ნაკლებად ფეხმოკიდებული

უფრო სწორად, რომ ეთქვათ, წარმართობა ქრისტიანულ საბურველში იყო გამოხვეული, ეს ჩანს ხევსურული ჯვრისწერის წესიდანაც. ვაჟა როცა ხევსურულ ქორწილს აღწერს, იმოწმებს ღამის წირვის (ჯვრისწერის დიდება ანუ ლოცვა) ტექსტს და იქვე შენიშნავს: „ამ ლოცვას ხევისბერი ან გარეთ და ან სახლში იტყვის და არა ეკლესიაში, რომელიც ჭირივით ეჯავრება, თუმცა „უამის წირვაში“ ეკლესიასაც იხსენიებს“¹³.

აქედან საგულისხმოა ჯერ ერთი ის, რომ მღვდლის მაგივრად ხევსურეთში ჯვრისწერის წესს ხევისბერი წარ-

¹¹ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 27.

¹² ხევსურები, ტ. VII, გვ. 149.

¹³ ხევსურული ქორწილი, ტ. VII, გვ. 157.

მართული კელტის მსახური ასრულებს, ხოლო მეორეც ის, რომ ჯერისწერა ხდება არა ქრისტიანული სარწმუნოების შესასრულებელ ნაგებობაში ეკლესიაში, არამედ გარეთ ან სახლში.

ხევისბერისადმი პატივისცემის, მღვდლის მიმართ ურწმუნობის, ხატებისადმი თაყვანისცემისა და ეკლესიისადმი გულგრილობის ფაქტებს აღწერს ვაჟა თავის კორესპონდენციებში. ვაჟას ასეთი ცნობები საესებით მართებულია. მაგრამ ამგვარი ცნობების შემდეგ გაუმართლებელია ვაჟას მტკიცება, თითქოს ღვთისმსახურებად ხევისბერ-დეკანოზების ყოფნა გამოწვეული ყოფილიყო მღვდლების უყოლობით¹⁴. არც ის მიგვანია მიზანშეწონილად, თითქოს ხატები წარმოიქმნა ხევისურეთში ეკლესიების დანგრევა-მოსპობის შედეგად¹⁵. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ, როგორც ხატი, ისე იმისი მომსახურე ხევისბერი ხევისურეთში თუ მის მეზობელ მთიან კუთხეებში ბევრად ადრე არსებობდა, ვიდრე ეკლესია და მღვდელი. ეს თვით ვაჟას ნაწერებიდან შესანიშნავად ჩანს და ამდენად, მწერალი ამგვარი არგუმენტების მოტანით ერთგვარ წინააღმდეგობაში ექცევა. ის ხომ ამ არგუმენტის შემცველ წერილშივე შენიშნავს: „დღესაც ყოვლების თაყვანისცემაზედ და ხუცესის, ანუ დეკანოზის დიდებაზედ უფრო მიღწეულია ხევისური, მინამ ეკლესიაში სიარულზედ და მღვდლის ქადაგებაზედ, რომელიც იშვიათია მთაში“¹⁵. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ერთ-ერთ კორესპონდენციაში აღწერილი ფაქტი, ხევისურეთის სოფ. ხახმატში დღეობაზე მოდის ხალხი. მოყავთ საკლავეები, რომელთა დალოცვა-დაკვლა ხუცესს ევალება. იქვე იმყოფება მღვდელიც. მრავალ მხვეწრთან ერთად ხატში მოვიდა ერთი ღვდაკაციც ბავშვით. „ღიახ მოვიდა და მოიყვანა თან ბატკანი. მოუბრუნ-

¹⁴ წერილი ხევისურეთიდან (სოფელი ხახმატი), ტ. VII, გვ. 387.

¹⁵ იქვე, გვ. 387-388.

და ხევისბერს (ე. ი. ხუთესს) ამ სიტყვებით შენი ჭირი-
მე, ჩემო ნათლისძეო, ე ბაღლა შამიხევე!

აქ მდგომმა მღვდელმა საცეცხლური მოამზადა, უნ-
დოდა დაეკურთხებინა. დედაკაცს არ მოეწონა ეს
მღვდლის კურთხევა; ცხვარი უკანვე გააბრუნა და სთქვა:

- შენ დაკურთხებულ არ მინდარის, არავ, თუ ნათე-
ლისძეივ (ნათელისძე ხუცესია, ვაჟას განმარტება სქო-
ლიოში), თორო არ იქნებისავე!¹⁶.

არა მარტო დედაკაცმა არ ინდომა მღვდელი, არამედ
ხატში სალოცაჲდ მისულმა ხეესურმა მამაკაცმაც ცხენი
ბალახზე მიუშვა თუ არა, იქვე მდგარ „საყდარს გვერ-
დზედ აუარა ისე, რომ ყურადღებაც არ მიუქცევია, მაგრამ
ყორეებს დიდი ჩოქი და სალამი მიართო“¹⁷.

დამოწმებული ფაქტების მიხედვით აშკარაა, რომ
ფშავსა და ხეესურეთში წარმართული სარწმუნოების გად-
მონაშთები ქრისტიანული რელიგიის საბერველქვეშ არსე-
ბობდნენ, ხალხი მას სცემდა თაყვანს და ეკლესიას და
მღვდელს გაუბობდნენ...

აღნიშნული საკითხის განხილვასთან დაკავშირებით
ყურადღებას იქცევს ვაჟას ერთი წერილიც¹⁸. ამ წერილში
ვაჟა აკრიტიკებს ეპისკოპოს ანტონს, რომელმაც 1912
წელს იმოგზაურა ფშავ-ხეესურეთში, დაიწყო მტკიცება აქ
წარმართობის არსებობის შესახებ და ამ მოტივით ქრის-
ტიანული რელიგიის გაერცვლების საჭიროებაზე... მოძრავი
ეკლესიების მეშვეობით. ანტონის ასეთმა მტკიცებამ ვაჟას
აღშფოთება გამოიწვია. მწერალმა ფშავ-ხეესურთა ყოფაში
წარმართული ელემენტების ჭარბად არსებობის აღიარება
ეპისკოპოსის მიერ უარჰყო და დაიმოწმა მასზე 18-19
წლით ადრე ამ კუთხეში ანტონზე არანაკლებ განათლებუ-

¹⁶ სოფელი ხახმატი, ტ. VII, გვ. 393.

¹⁷ იქვე, გვ. 394.

¹⁸ ეპისკოპოს ანტონის აზრი ფშავ-ხეესურთა სარწმუნოებაზე, ტ. VII.

ლი ეპისკოპოსის ღვინიდეს ყოფნა, რომელსაც „არც ოფიციალურად, არც კერძო საუბრის დროს წარმართებად არ მოუნათლია ფშავ-ხევსურნი“¹⁹.

როგორც ვაჟა წერს, შესაძლებელია ანტონის ამგვარი მტკიცების საბუთად მიაჩნია ხატებისადმი ევდრება-მსხვერპლშეწირულების ჩვეულების არსებობა, მაგრამ ანტონი იმას კი ადარ ითვალისწინებსო, რომ ყველა ეს სალოცავი, როგორც მავითე სახელწოდებანი გვიჩვენებენ (წმინდა გიორგი, ღვითმშობელი ...) ქრისტიანულია. ფშავ-ხევსურეთის მაგალითზე ანტონის მსჯელობა ვაჟას მით უფრო საოცრად ეჩვენება, რომ ანალოგიურ ეთარებასთან გვაქვს საქმეო კასეთშიც. ვაჟას მტკიცებით, ფშავ-ხევსურეთში, ისევე როგორც საქართველოს ბარში, მტკიცედ იყო გავრცელებული ქორისტიანული სარწმუნოება. ამის საბუთად მიიჩნევს თუნდაც იმ ფაქტს, რომ ქართველ მთიელთა სალოცავებში ადგილობრივ მცხოვრებთა გარდა „შეწირულობანი მიუტანიათ საქართველოს მეფეებსაც კი. ეს სალოცავები რომ ქრისტიანული არ ყოფილიყო, მეფეების მიერ შეწირულობის მიტანაც არ იქნებოდა გამართლებული.

თუ ვაჟას ამ მსჯელობას შეუდარებთ მის მიერვე გამოთქმულ მოსასრებებს, რომლებსაც ზემოთ გავეცანით, დავრწმუნდებით ერთგვარი წინააღმდეგობის არსებობაში. ვაჟა საესებით სწორია, როდესაც სხვა წერილებში საქართველოს მთიანეთისათვის აღიარებს წარმართული და ქრისტიანული სარწმუნოების შერწყმული სახით მოქმედებას. ანტონის მისამართით დაწერილ სტატიაში თუ იქნებოდა ნათქვამი, რომ ფშავ-ხევსურეთში შემოინახა წარმართული სარწმუნოების ელემენტები და თვით წარმართული სალოცავების „გაქრისტიანება“ მოხდა, საესებით გაამართლებდა ამ საკითხზე სხვაგან გამოთქმულ მის მართებულ

¹⁹ იქვე, გვ. 351.

შეხედულებას. ეს მით უფრო მიზანშეწონილი იქნებოდა, რომ თითონ ვაჟას მამა, რომელიც მღვდლად მუშაობდა, არ მაღაედა თავის სამშობლოში წარმართობის გადმონაშთების არსებობას და სასტიკ ბრძოლას ეწეოდა მისი აღმოფხვრის მიზნით. ამ მხრივ უადრესად საინტერესო ეთნოგრაფიულ დოკუმენტს წარმოადგენს ვაჟას მამის პაე-ლეს წერილი, რომლის სათაურია „დარიგებანი“ და რომელსაც ალბათ კარგად იცნობდა ვაჟა-შაველაძე.

17. ფანტასტიკურ არსებათა რწმენა

ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიის შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება რწმენა-წარმოდგენებს ფანტასტიკურ არსებათა შესახებ. ჩვეულებისამებრ ასეთ „არსებათა“ კატეგორიას განეკუთვნებიან დეე-კერპები, ალები, ჭინკები, ეშმაკები და სხვ. ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალები სავსეა ამგვარი პერსონაჟებით. ფოლკლორულ ტექსტებთან ერთად რელიგიის ისტორიას ამ მხრივ მდიდარი მასალით კვებავს ეთნოგრაფია. ამგვარი ხასიათის გადმოცემების სიმდიდრითა და ნაირსახეობით განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს საქართველოს მთიანეთი, სადაც სხვა რიგის ეთნოგრაფიულ გადმონაშთებთან ერთად კარგად შემოინახა თავი რწმენა-წარმოდგენებმა ავი სულების შესახებაც. ფშავ-ხევსურეთში ამგვარ მასალებზე დაკვირვება უხდებოდა ვაჟა-ფშაველას, რომლის ეთნოგრაფიულსა და მხატვრულ ნაწერებში მან სათანადო ასახვა ჰპოვა. ამ კუთხის ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის ცოდნით შეიარაღებული პოეტი გვაცნობს ფანტასტიკურ არსებათა როგორც ფიზიკურ აღნაგობას, ისე მათი ცხოვრების წეს-რიგსა და ბოროტმოქმედებას, საკეთის წინააღმდეგ მათ შეუწელებელ ბრძოლას.

ვაჟას ნაწერების მიხედვით დევი ადამიანის, სიკეთისა და ყველა სულდგმულის დაუძინებელი მტერია. იგი წარმოგვიდგება შავბნელი საქმის მკეთებელ ბოროტმოქმედ ძალად, რომელიც უდაბურ ხეობებში ბინადრობს. მის საქმებს წარმოადგენს ადამიანის ხორცი, ხოლო ღვინოდ ადამიანისვე სისხლი¹. სწორედ ასეთი სურათია დახატული ერთ-ერთ ლექსშიც. პირქუშ ამინდში დევები თავიანთ დარბაზში სუფრას შემოსხდომოდნენ, სამ პირად დანთებულ ცეცხლზე სამი ქვაბი შემოედგათ, პაერი მქისე სუნს მოეცვა, ხოლო

„სტუმრების წინა ხონნებზედ
კაცის თავ-ფეხი დიოდა“².

მეორე ლექსის მიხედვითაც დევები კლდე-ღრეებსადა ქარაფ-ჯურღმულებში დაპარპაშობდნენ და ღამით ატრიალებდნენ შავბნელ საქმეებს. დევის გვერდში უდგას აგრეთვე ალი, რომლის შესახებ გკითხულობთ:

„როცა კი შემობინდდება,
კისკისი ისმის აღისა, –
ამ მომხიბვლავის, ცბიერის,
ტურფა, თმახშირის ქალისა“³.

3 წლის ღამაზი გოგონას სახით წარმოგვიდგება ალი ვაჟას ერთ-ერთი მოთხრობის მიხედვითაც. ის თითქოს აღჭურვილია უნარით, უშველოს კაცს და თავისი სასწაულმოქმედებით გაამდიდროს იგი. ჯადოსნურია მისი სალამურიც, რომლის ახმიანება იწვევს მომხიბლავი ბალის გაშენებას, წყლიდან თევზების გამოყრას და ა. შ.⁴

თუ ალი ითვლებოდა ცბიერ სასწაულმოქმედად, მაგრამ გარეგნულად მომხიბლავ არსებად, სამაგიეროდ დევი

¹ ეთერი, თხზ., ტ. III, 1930, გვ. 129.

² დევების ქორწილი, თხზ., ტ. I, ტფ., 1928, გვ. 3

³ დაუსრულებელი კენესა, თხზ., ტ. I, გვ. 41.

⁴ ცრუპენტელა აღმზრდები, რჩეული, 1957.

თავის ბოროტმოქმედებასთან ერთად ხასიათდებოდა შემზარავი გარეგნობითაც. იმასთან ერთად, რომ „მთელი ბედკრული ქვეყანა დევთა სიკერპემ დალია“⁵, ისინი პირშავნი, მყრალნი და ტანბალნიახები არიან⁶.

ანალოგიურ წარმოდგენას გვაძლევს დევის აღნაგობაზე ვაჟა პოემაში „სტუმარ-მასპინძელი“. ზვიადაურის გლოვით დაღლილი აღაზა სახლში ბრუნდება და მოეჩვენება თითქოს ქისტის მიცვალებულები საყვედურით აესებენ მას ქრისტიანის გამოტირების გამო. შეშინებული ქისტის ქალი სახლში შევარდება და ჯოყოლას (ქმარს) შიშის მიზეზად დევების დახვედრას უსახელებს. ქისტის წარმოდგენაშიც დევი ისეთივე გარეგნობით აღმართულა, როგორადაც ეს ცნობილია ქართული ზღაპრებით თუ ეთნოგრაფიული გადმოცემებით. როგორც ხალხური მასალებისა და ვაჟას სხვა ნაწარმოებების მიხედვით, ასევე ქისტის წარმოდგენითაც დევი უზარმაზარი ტანისაა, მყრალი კანისა, „დიდ-ყურა, კრილებ-ღაჯუნა, უმსგავსი ფერად შავისა“. მას წამოსხმული აქვს შავი ნაბადი, ხოლო ვეება თავზე ხურავს „მოშავფრო ქუდი ტყავისა“.

დევისა და ალის გარეგნობასთან ერთად ვაჟა გვიხატავს გრძნეულის ფიზიკურ აღნაგობასაც. პოემაში „ეთერი“, რომელიც თავისი საწყისებით ხალხურ შემოქმედებას უკავშირდება, გრძნეულის სახით წარმოდგენილია მოხუცი დედაკაცი. დევისავეთ ისიც უდაბურ გამოქვაბულში ბინადრობს. პოემის მიხედვით გრძნეულის პორტრეტი ასეთნაირად გვესახება:

„შავია, როგორც ნახშირი,
როგორც ფისი და კუპრია, —

თვალები ცეცხლისა უსხდა,

⁵ სიზმარი ამირანისა, ტ. I, გვ. 64.

⁶ იქვე, გვ. 63.

კბილები ჰქონდა მიჩინსა,
ცალიერს ძელებზედ ზედ ეკრა
ტყავად ფურცელი რკინისა;
ფეხები ჰქონდა კაცისა,
ხელებად ბჯღლები ციცისა,
და, თმის მაგიერად, სულძაღლსა,
მოკლე ფაფარი კეიცისა⁷.

ამ ჯადოქარს კავშირი აქვს დევებთანაც. ამიტომია, რომ ის დევთა მიერ ადამიანის სისხლით ნარწყავ ჭალაში მიყვანილ ფეტეს აძლევს ეთერისა და გოდერძის წინააღმდეგ ამხედრებულ შერეს, რომელმაც სული ეშმაკებს მიჰყიდა. ჯადოსნობის ამ წრეში მონაწილეობენ სხვა ჯურის ბოროტმოქმედნიც (ქაჯები, იუდა, და ა. შ.). ამიტომია, რომ გრძნეულის ჩანაფიქრში, მის მიერ შეკრულ ჯადოში დევთა ფეტვის გვერდით იხსენიება ქაჯთა და მაცოლთა (ეშმაკთა) დედის რძე, იმ სულთა ფერფლი, რომელნიც ბოროტ არსებათა მსხვერპლნი გამხდარან, იუდის ლაფი „და ანაფხეკი სასყიდლად მის მიღებულის ფულისა“, ქაჯის ქალამანი ე. ი. ყოველივე, ის რომელთა თავმოყრა და ურთიერთკავშირი გრძნეული სიტყვის ჩაღესვის მეშვეობით იწვევს ეთერის გაუბედურებას, მის სხეულზე ჭია-მატლისა და გველების დახვევას.

ავი სულების შესახებ ხევისურეთში არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა მხატვრული ასახვაა მოდებული ვაჟას ორ პატარა მოთხრობაში – „სცენა მთაში“ და „სცენები“. ხევისურის რწმენით დევი ადამიანის დაუძინებელი მტერია და როდესაც ადამიანი რაიმე შეცდომას ჩაიდენს, ღმერთი მის წინააღმდეგ დევს ამხედრებს. როგორც მოთხრობა „სცენებიდან“ ჩანს ზევისურს არ ეპატიებოდა მაგალითად თუნდაც ღორის ხორცის ჭამა. ღორის ხორცის ჭამით ის ხა-

⁷ ეთერი, ტ. III, 1930, გვ. 124.

ტის გულისწყრობას დაიმსახურებდა, ხოლო გულმოსული ხატი ასეთ პიროვნებას დევს მიუსევდა. დევი მას თითქოს დახელთავდა (გააგიჟებდა) და კლავდა.

ხეესურები იმაშიც ღრმად ყოფილან დარწმუნებულნი, თითქოს ნახევარი ხეესურეთი დევებისგან იყო აწიოკებული. ცრურწმენების წყვლიადში მყოფი ხეესური მკაცრი ბუნებრივი პირობებით გამოწვეულ ყოველ სტიქიურ უბედურებას დევთა ბოროტმოქმედებას, ავი სულების პარკაშს მიაწერდა, რაც რელიეფური სიცხადით აშკარადება ხეესურულ კილოზე ვაჟას მიერ აქვე მოტანილი შემდეგი სტრიქონებით: „ნახევარ ხეესურეთ დევთაგან ვორთა დაწიოკებულნი; სად ქეას გვესერის, სად-სად კლდეზედ გადაღვლევს. დიდს დაღონებაში ვართ დევთაგან“⁸.

ხეესურულ კილოზე ჩაწერილი ტექსტი შეტანილია აქ დასახელებულ პირველ მოთხრობაშიც⁹. ამ ტექსტის მიხედვით ირკვევა, რომ დევების წინააღმდეგ მეტყველებად ღვთაებებად ფშავში ითვლებოდა კოპალა, ხოლო ხეესურეთში პირქუში. როგორც ვაჟას მოთხრობაში მოტანილი ტექსტიდან ჩანს, მთიელებს სჯეროდათ, რომ ამ ორმა ღვთაებამ ფშავ-ხეესურეთში დევებს მუსრი გაავლეს, მაგრამ როდესაც საქართველო რუსეთს შეუერთდა და ბარად ზარბაზნებმა იგრიალეს, იქიდან დამფრთხალი დევები თითქოს კვლავ მთაში შეიხიზნენ. ეს გადმოცემა იმაზე მიგვითითებს, რომ დევი უძლურია ღვთაებებისა და ცეცხლის წინაშე. ამიტომაც, რომ ე. წ. „მასადევრიან“ ადგილზე, რომელმაც დევისა და ეშმაკის მოჩვენება იცის, ჩვეულებრივ მთიელები ცეცხლს ანთებენ ხოლმე. ასეთ ადგილზე ცეცხლის დაუნთებლობის შემთხვევაში თითქოს მოსალოდნელი იყო ამხანაგებს შორის შუღლის ჩაგდება ავი სულების ზეგავლენით. ამის თავიდან აცილების მიზნით

⁸ სცენები, ტ. V, გვ. 391.

⁹ სცენა მთაში, ტ. V, გვ. 363.

მთიელი ცეცხლს ანთებდა, რითაც ავ სულებს იქიდან ერეკებოდა და მფარველობას შესთხოვდა იმ ადგილის მე-
პატრონე ღვთაებას, ე. წ. ადგილის ღვთას.

ამ მოთხრობაში გვხვდება აგრეთვე „მასადევრიანი
ალაგის“ შესატყვისად „მონა ალაგი“. ხევესურს სჯეროდა,
რომ ავი სული კაცს ქალის სახითაც ეცხადებოდა. ასეთ
ავ სულს ალს თითქოს შეუძლია ადამიანის მოტაცება
და დახელოება (გაგიჟება), მაგრამ თუ კაცი არ დაიბნევა,
სალოცავეებს ახსენებს და სატეგარსეც ხელს გაივლებს,
ალიც მოშორდება. ხევესური თუ ავ სულთა სამეოფელ ად-
გილს ე. წ. „მონა ალაგ“-ს მოხედა, ცეცხლს გააჩაღებს,
რადგან მას სჯერა, რომ „ეშმა-ქაჯ ცეცხს ერიდების“¹⁰.

ხევესურებთან ერთად ფშაველებსაც სჯეროდათ, რომ
ქვეყანა სავსეა ეშმაკებითა და დევეებით. იმათი რწმენითაც
მაენე სულთაგან დამცველი და ადამიანის ყველგან მფარ-
ველი ძალაა ადგილის ღვთა. ამასთან დაკავშირებით ვაქას
კარგად აქვს შენიშნული: „სადაც ფშაველი დაინახავს ნან-
გრევეებს, ქვას ან კლდეს, რომელსაც ადევს რაიმე განსა-
კუთრებული ნიშანი და გამოიწვევს ფანტაზიის აპილპილე-
ბას, იქ დასახავს ან ანგელოზებს ან ეშმაკებს“¹¹.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, დევეების წინააღ-
მდეგ ბრძოლას ეწეოდნენ ხევესურეთში პირქუში, ხოლო
ფშავეში კოპალა. კოპალას ასეთი დამსახურების შესახებ
ვაქა მოგვითხრობს ერთ პოემასა და ერთ ეთნოგრაფიულ
წერილში. პოემა, რომელსაც პოეტმა უწოდა ძველი ამბა-
ვი¹², გვაცნობს ადამიანის დაუძინებელი მტრების დევე-
ების წინააღმდეგ კოპალას ბრძოლის ამბავს და თვით ამ
გმირის ვინაობას. ის ღვთიური ძალითაა მოსილი, ასაკით
მოხუცია, ცხოვრობს იფნებით შემოფარგლულ საყდარში,

¹⁰ სცენა მთაში, ტ. V, გვ. 362.

¹¹ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 12.

¹² კოპალა (ძველი ამბავი), ტ. III, ტფ., 1930 წ.

მხარ-ილლივ წითელი ფარი ჰკიდია, ერთ ხელში ჯვარი უჭირავს, ხოლო მეორეში ლახტი. ღმერთი მას მშველელად უგზავნის ღვთისშვილებსა და სეციურ ნათელს. ცხრა მსისა და ოცი მთვარის ნათლითა და გმირი კოპალას ლახტის ცემით ამოწყვეტილ დევთა სულელები ქვესკნელში იძირებიან, იღუპებიან, ეშმაკებთან პოულობენ სამუდამო ბინას. ცხოვრება ნორმალურ კალაპოტში დგება, ადამიანი თავის გამარჯვებას ზეიმობს. გადარჩა მხოლოდ დევი ბედელა, რომელიც ფშავში პარპაშებდა. იმანაც იგრძნო რა აღსასრულის მოახლოება, კოპალას დიდ გასამრჯელოს სთავაზობს, რათა მისი მეშვეობით გიგანტურ ღონესთან ერთად ღვთიებრივ ძალასაც ეზიაროს. ცბიერი დევის თხოვნამ კოპალა ვერ მოაბრიალა, გულწრფელობაში მისი გამოცდის მიზნით ჯვარზე მთხევას მოსთხოვს, ბედელაც მოემზადება ჯვარზე სამთხვევად, მაგრამ სეციდან დაცემულმა ცეცხლმა ეს მყრალი არსება უმაღლ ნაღასავით დაწვა.

დევების წინააღმდეგ ბრძოლაში კოპალას გამარჯვების შესახებ ვაჟა წერს სპეციალურ წერილშიც¹³. კოპალასთან ერთად ხელხის კეთილდღეობისათვის მეგრძოლ გმირად აქ დასახელებულია იახსარიც. წერილის მიხედვით, ეს წმინდანები შეუბრალებლად ჟღერენ ადამიანის მოდგმის მტრებს, მაგრამ დევთა ფესვი, ხალხის რწმენით, საბოლოოდ თითქოს არ ამოძირკეულა და უწინრად მიმალულნი ელოდებიან იმ დროს, როდესაც ხალხი თავიანთი ხატ-სალოცავებისადმი რწმენას დაკარგავს, ხოლო როდესაც ღვთაებათა მფარველობა ადამიანს მოაკლდება, ისინიც (ე. ი. დევები) კვლავ თავაშეებულ თარეშსა და პარპაშს მიჰყოფენ ხელს.

¹³ კოპალა და იახსანი დევების მეგრძოლნი, ეთნოგრაფიული წერილები.

ვაჟას ეს ეთნოგრაფიული წერილი ერთგვარი მეცნიერული შეჯამებაა ყოველივე იმისა, რაც გენიალური პოეტის მხატვრულ შემოქმედებაში აღიბეჭდა. ყოველივე ეს ერთად აღებული ქართული ეთნოგრაფიის მნიშვნელოვანი შენამატია. ვაჟას მიერ აღწერილი ამ რიგის მოვლენები დიდი წვლილია ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების განვითარების საფეხურების შესწავლისათვის. ამასთან ერთად, კოპალას შესახებ წარმოდგენილი მასალა საყურადღებოა ამირანის თქმულებასთან სიუჟეტური ურთიერთობის თვალსაზრისითაც.

18. სამგლოვიარო რიტუალი

ეთნოგრაფიულსა და მხატვრულ ნაწარმოებებში ვაჟა არაერთგზის შეეხო მიცვალებულის გლოვის ფშავ-ხევსურულ წესებს, მოგვცა რიგი საინტერესო ჩვეულების აღწერილობა და შეძლო ზოგიერთი საკითხის განსოგადება იმდროისათვის არსებული ეთნოგრაფიული ლიტერატურის გამოყენების ფონზე.

მიცვალებულის კულტის სფეროში შემავალ საკითხთა შორის ყურადღებას იქცევს წარმოდგენა სულის უკვდავების შესახებ. ამ შეხედულებას, როგორც ვიცით, ღრმად ჰქონდა გადგმული ფესვები ქრისტიანული რელიგიის მორწმუნეთა მსოფლმხედველობაში. ასეთი რწმენის ფესვები დღესაც არ აღმოფხვრილა. ერთ-ერთ ასეთი მხარედ შეიძლება ჩაითვალოს ფშავ-ხევსურეთი, რომლის ეთნოგრაფიულად შესწავლის საფუძველზე ვაჟამ სხვა საკითხებთან ერთად მკითხველს ნათლად გააცნო ქართველ მთიელთა რწმენა-წარმოდგენები სულის უკვდავებაზე და ამასთან დაკავშირებით არსებული ჩვეულებები.

ვაჟას ცნობით, ხეესურეთში ღრმად არიან რა დარ-
წმუნებულნი სულის უკვდავებაში, მისი მოვლა-პატრონო-
ბის მიზნით სავალდებულოდ თვლიან ტრადიციულად დამ-
კვიდრებული ჩვეულების შესრულებას. ისინი ამ მიზნით
სულზე ზრუნვას ადამიანის აღსასრულის დადგომის უამს
იწყებენ; მომაკვდავი სახლიდან გარეთ გამოყავთ, რათა მი-
სი „სული მიებაროს წერა-მწერელს და სახლში არ დარ-
ჩეს“¹. ხეესურებთან ერთად ფშაველებსაც იმდენად სწამდათ
სულის უკვდავება, რომ მომაკვდავი თითონვე მოითხოვდა
აღსასრულის უამს სახლიდან გარეთ გამოყვანას. ამაზე
მეტყველებენ ვაჟას შემდეგი სტრიქონები:

„თავს რომ დაატყო კევდებო,
ჯალაფთ ანიშნა ხელითა,
რომ გაეყვანათ კარსედა
აბჯარ აბგარით მთელითა.
სულის დაღევა გარეთა
წესია ძველის-ძველითა“².

ამ წესის შესრულებით ადამიანის სულის მუდმივ
სამყოფელში გადასახლება, მთიელთა წარმოდგენით, თით-
ქოს გარდაუვალი იყო. მაგრამ მათი გამგზავრება სულეთ-
ში დამოუკიდებლად როდი ხდებოდა თურმე. ვაჟას ცნო-
ბით, „როდესაც კვდება ვინმე, ფშაველს ჰგონია, რომ
„მგებრნი“ (სულები) მოვლენ და ისინი წაიღებენ ახლად
მიცვალებულის სულს. მგებრად საიქიოდან მოდიან „უკ-
ლონი“ ანუ ვინც უძვინი დაიხოცნენ“³.

სულის უკვდავებისა და საიქიოში ცხოვრების გაგ-
რებების რწმენა უკარნახებდა მთიელს სისხლის აღების
სავალდებულო წესის შესრულებასაც. მტრის მკვლელი
დაჯერებული იყო იმაში, რომ მისგან მოკლული კაცი საი-

¹ ხეესურები (საზოგადო შენიშვნები), ტ. VII, გვ. 150.

² ტ. I, ტფ., 1928, გვ. 99.

³ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 12.

ქიოში ყმად უხდებოდა და ემსახურებოდა იმას, ვინც ამ უკანასკნელისგან იქნა მოკლული, „სტუმარ-მასპინძელ“ში ეს ვითარება ნაჩვენებია ქისტების ყოფის მაგალითზე. ქისტების მიერ ხევსურის საფლავზე დაკვლა მიზნად ისახავდა მიცვალებული ქისტისთვის ხევსურის ყმად დაყენებას საიქიოში, რომელსაც დაეკისრებოდა წყლის ზიდვა და ჯდანის (ფეხსაცმლის) ბანდვა.

ამ საკითხს ვაჟა ეხება ერთ-ერთ ეთნოგრაფიულ წარჩინებაშიც აღწერს რა ხატში სისხლის დაქცევისა და სახატო ავეჯეულობაზე მისი სხურების წესს, ამ მოვლენას იგი უკავშირებს ე. წ. „სისხლის კულტს“ და იქვე დასძენს: „თვით ჩვეულება მთიელთა შორის სისხლის აღებისა თუ „სისხლის ძიებისა“, საღთო მოვალეობად ჩასათვლელია. თუმცა სისხლის ამღებს პგონია მოვკალი ჩემის ნათესავის მკვლელი და ამით იგი დაუმონე, ყმად გაუხადე ჩემს ნათესავს, რათა მან საიქიოს წყალი უზიდოს მას, ჯდანი (ბანდული, ხუნა) გაუბანდოსო დასხვა, მაგრამ ის კი აღარ აქვს შეგნებული, რომ ამავე დროს საღმრთო მოვალეობა-საც ასრულებს სისხლის დაქცევით. ადამიანი ამ შემთხვევაში ხდება ხატად და მას ზეარაკად, მსხვერპლად ადამიანი ეწირების“⁴.

მომაკვდავის გარეთ გამოყენასთან ერთად სულის უკვდავების რწმენით შეპყრობილი მთიელი თავს ვალდებულიად თვლიდა დაეცვა მთელი რიგი წესები, რომლებიც ორგანულ კავშირშია რელიგიურ აკრძალვებთან ტაბუსთან. ამის შესახებ ვაჟა წერს: „ახალის მიცვალებულის პატრონი ვერ მოჰკლავს უწმინდურს ცხოველს რადგან იმას სწამს, რომ იმ უწმინდურის ცხოველის სული გააუწმინდურებს კაცის სულს; თუ სანადიროდ წასული ფშაველი ნადირს ესერის და ააცდენს, მაშინვე იფიქრებს, რომ

⁴ ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, ტ. VII, გვ. 125-126.

თოფი შეკრულია გაუწინდურებით ან თვალის ენებით. ამიტომ იგი არ ესერის თოფს ყორანს, ძაღლს და კატას, ამათ შეუძლიანთ თოფის შეკერაო. ვინც კატას მოჰკლავს, იმან საიქიოს უნდა ცხრა საყდარი ააშენოს; ვინც გაბუდავს კატის მოკვლას და მის ფეხებს ატარებს თან, იმას ხატი ეერაფერს დააკლებს, ან, როგორც თვითონ ამბობენ, „ხატი არ მიუდგებაო“. კატა, ვიცით, რომ ძველად ეგვიპტელებს მიაჩნდათ ღმერთად და ინდოეთში კატებისათვის არის აშენებული ტაძარი, იქ ქალები არიან მონოზნად, უფლიან და ჰბანენ კატებსა“⁵.

ეს ამონარიდი ნაოელი დადასტურებაა იმისა, რომ ადგილობრივად მოქმედი ჩვეულების აღწერილობით ვაჟა არ კმაყოფილდებოდა და ძველი აღმოსავლეთის ვითარების გათვალისწინების შედეგად ცდილობდა მოვლენის ახსნას.

მიცვალებულის სულისადმი პატივისცემა ავალდებულებდა მეზობლებს ხათრიანად ყოფილიყვნენ მკედრის პატრონთან, ხოლო თავის მხრივ ჭირისუფალიც უსიამოვნებას უნდა მორიდებოდა. როგორც ვაჟა აღნიშნავს, ფშავეში „დაზარალებულ, მკედრის პატრონ ოჯახთან ყველა გარეშე პირი ერიდებოდა ჩხუბს, დავა-დარაბას: ყოველივე დაზარალებული ოჯახის წევრი „პირ-სისხლიანად“ არის სახელწოდებული და ყველა მორიდებულია იმასთან შეხლას, მის წყენინებას“⁶.

ვაჟას ცნობით, სათანადო თავშეკავება მართებს მიცვალებულის სულის „საკეთილდღეოდ“ ჭირისუფალსაც. „თვით მიცვალებულის პატრონიც თავ-დაჭერილად იქცევიან სოფელში და ერიდებიან იმგვარ საქმეს, რომელიც მეზობლის გაჯავრებას გამოიწვევს, შუღლს, რაც გარდაცვალებულის სულს ავნებს და არ არგებს, მკედრის „სულს

⁵ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 13.

⁶ ფშაველი და მისი წუთისოფელი, „ეთნოგრაფიული წერილები“, გვ. 28.

დაუმძიმებს“. ღმერთი, თითქოს, შურს იძიებს მკედარზე იმის ცოცხალი ნათესავის უგვან ქცევისათვის⁷.

რაკი ქართველი მთიელი მიცვალებულის სულის მოსვენებას უსრენველყოფდა და აღნიშნული წესის შესრულებით თავის სარწმუნოებრივ ვალს მოიხდიდა, ამის შემდეგ იწყებდა ზრუნვას მომდევნო წესების შესრულებაზე, რაშიაც მონაწილეობდა არა მარტო მიცვალებულის ოჯახი, არამედ ნათესავები და მთელი საზოგადოებაც. ხევსურეთში, როგორც წესი, „მიცვალებულის დასატირებლად კაცები და დედაკაცები მოვლენ. თუ მიცვალებული მამაკაცია, შეკასმულს ცხენს დაუყენებენ გვერდზე და გულზედ იარაღს დაუწყობენ. დედაკაცები ზარით ტირიან და კაცებიც ბანს აძლევენ. კაცები ცრემლს არ ღვრიან, მხოლოდ ქვითინებენ და თვალზედ ქუდებს იფარებენ. მოსარენი დედაკაცები სასყიდელს იღებენ თითო ჯამს (ხის თეფშს) ერბოს“⁸.

ამავე წერილში ვაჟა აღწერს „ჭირის წყენის“, ანუ მისამძიმრების ხევსურულ წესს. მოტანილი აქვს ხევსურულ კილოზე ჩაწერილი „ჭირისწყენის“ ტექსტიც, რომელიც გულისხმობდა მიცვალებულის დახასიათებას, მისი პიროვნებისა და გვარ-შთამომავლობის შექებას, მისი გარდაცვალებით თემის დანაკლისის აღნიშვნას და სინანულს ამ დანაკლისისათვის. ამ მანუგეშებელ მიმართვასთან ერთად ვაჟა გვაცნობს ჭირისუფლის მოქმედებასა და მადლობის ნიშნად მისგან ნათქვამ სიტყვებს, რომელშიაც გამოხატულია ხევსურის ბეჩავი ცხოვრების შესახებ მათივე შეხედულება, ხევსურის არასახარბიელო მდგომარეობა. (შიმშილ-სიტყველ...)⁹.

⁷ იქვე, გვ. 28.

⁸ ხევსურები, ტ. VII, გვ. 150.

⁹ იქვე, გვ. 151.

ვაჟა შედარებით უფრო ვრცლად გვაცნობს ფშაველთა ყოფაში მოქმედ ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებს, რაც მიცვალებულის კულტს უკავშირდება.

როგორც წესი, სიკვდილიანობის დროს ნათესავეები გარკვეულ ვალდებულებას კისრულობენ და ჭირისუფალს სიტყვიერ ნუგეშთან ერთად მატერიალურადაც ეხმარებიან. მიყავთ საკლავი, მიაქვთ არაყი, ნამცხვარი და კელაპტარი¹⁰. მაგრამ მიცვალებულს მარტოოდენ ოჯახის წევრები და ნათესავეები კი არ გლოვობენ, არამედ მთელი სოფელი და თემიც. სოფლის მკვიდრნი იმ დღეს დაიუქმებენ, ჭირისუფალს ეხმარებიან საფლავის გაჭრასა და კუბოს შეკვრაში, მოაქვთ აგრეთვე საჭმელ-სასმელი შესაწევარის სახით¹¹.

ესოში მამაკაცები და დედაკაცები ცალ-ცალკე მხარეს ჯდებიან. ნიკაპსა და ბაგეზე დედაკაცებს ჩიქილის ტოტი აქვს ახეული და „თვალ-წარბზედაც ჩიქილ-ხელსახოცი დაბლა დაწეული“¹². ესოშივე ხდება პურის ცხობა, თუ ხსნილია საკლავის დაკვლა, თუ არა და ცერცვის ან ლობიოს საჭამანდის მომზადება¹³.

მიცვალებულს ზედ წაახურავენ ნაბადს, ხოლო მკერდზე დაუწყობენ თავის ხმალ-ხანჯალს. პარსავენ პირსაც, რომ „საიქიოს, საფლავში არ ჩაჰყოლოდა ბეწვები და არ გაეუპატიურებინა ნეშტი მიცვალებულისა შიგ შერევით“¹⁴. იმართებოდა ხმით (მოთქმით) ტირილი. თითოეული ხმით მოტირალი დედაკაცი იღებს რა მიცვალებულის ხმალს ან ხანჯალს, დანოქილი და იარაღზე ზედ თავით დაყრდნობილი მოსთვლის მიცვალებულის ღირსებებს. აქვე გაიხსენებს ადრე დახოცილ ვაჟკაცებსაც, ხოლო განსვენებულს

¹⁰ პაპას მსოფლიო ფიქრები, ტ. VI, ტფ., 1939, გვ. 76.

¹¹ ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 21-22.

¹² იქვე, გვ. 23.

¹³ იქვე, გვ. 24.

¹⁴ იქვე, გვ. 22

სთხოვს რათა მან „შავეთში“, ანუ „სულეთში“ (ე. ი. საიქიოში) მზრუნველობა არ დააკლოს მის (მოტირალის) შვილს¹⁵... აღნიშნული წესების შესრულებას მოყვებოდა გასვენება, რაც ვაჟას ასე აქვს აღწერილი: „როცა ყველამ გული მოიჯერა გლოვა-ტირილით, ორმა კაცმა საკაცეს ასწია სამჯერ აწევ-დაწევით, ე. ი. მიწასე დაშვებით, ხოლო მეოთხედ შეუსხდნენ საკაცეს; მიცვალებულს წინ მღვდელი მიუძღოდა, უკან ხალხი მისდევდა“¹⁶.

მიცვალებულის დასაფლავების შემდეგ იმართება სუფრა ე. წ. „რიგი“. მამაკაცებსა დადედაკაცებს ემსახურებიან (კალ-კალკე გამოყოფილი მზარეულები ე. წ. „მრიგეები“, მამაკაცებს მამაკაცი, ხოლო ქალებს ქალი. დამარხვის დღეს ეზოში ამ წესით საჭმელ-სასმელის ჩამორიგების ჩვეულებას ფშავში ეწოდება „თაფზე რიგი“ (ე. ი. პირველი რიგი, პირველი წირვა). ამ წესის შესრულების გარეშე მიცვალებული დამარხულად არ ითვლება. მაგრამ თუ ამის შემდეგ მომდევნო საფლავებულ წესები არ იქნება შესრულებული, არც მაშინ ჩაითვლებოდა მიცვალებული საიქიოში მიბარებულიად. ვაჟას ცნობით ასეთი წესები იყო: „შვიდის რიგი“, „ორმოცისა“, „წელთაობა“ და „სულთა კრეფა“¹⁷. „მაშასადამე „დამარხვა“ მკედრისა მარტოოდენ საფლავში ჩაფვლით არ განისაზღვრება, არამედ ყველა იმ წესების ასრულებით, რასაც ჩვეულება მოითხოვს“¹⁸.

ჩვეულება მოითხოვდა რიგი სხვა წესების შესრულებასაც, რაც ვაჟას ნაწერებში მეტნაკლები სისრულით არის აღწერილი. სახელდობრ, ხსენებულ ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში ვკითხულობთ: „მუდამ შაბათობით ხოშთას გამოჰქონდა ქმრის ლოგინი გარეთ და ტირილს ჰმართაე-

¹⁵ იქვე, გვ. 23.

¹⁶ იქვე, გვ. 24.

¹⁷ ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 25.

¹⁸ იქვე, გვ. 26.

და, მეზობლის დედაკაცები მხარს უჭერდნენ; ტირილს რომ გაათაყებდნენ და „სატირელს“ აიღებდნენ, ყველას პირი იქვე, ადგილობრივ, უნდა დაებანა, ცრემლიანი სახე მიცვალებულის ესოში წამოერეცხა. მოხარე, როცა პირის ბანას გაათაყებდა, იტყოდა: „ღმერთმა ალალი უყოს ჩემი ცრემლიო“¹⁹.

ზემოხსენებულ ჩვეულებასთან ერთად მიცვალებულის ოჯახში სრულდებოდა აგრეთვე ე. წ. „სახელის შადება“, რაც გალისხმობდა სუფრაზე საჭმელ-სასმელის გაწყობას, ქაფქირით ზედ ნაკვერსხალ-საქმელის მოვლებას და მკვდრის შესანდობრის თქმას, ღმერთისადმი მისი შეწყალების თხოვნას²⁰.

მიცვალებულის ოჯახში ეს წესი უკლებლივ სრულდებოდა, მაგრამ ამასთან ერთად აუცილებელი იყო ე. წ. რიგები, რაც გარკვეულ დროს ხალხის მოწვევას, ხარჯის გაწევას და სათანადო რიტუალის შესრულებას გულისხმობდა. იმ შემთხვევაში, როდესაც გარდაცვალების შემდეგ ამადლება და ხალარჯობა ახლოვდებოდა, მგლოვიარე ოჯახიც თადარიგს ამ რელიგიური თარიღებისათვის იჭერდა, ხოლო თუ ამ თარიღამდე დიდი დრო იყო დარჩენილი, ერთი თვის თავზე ღაძახის გამართვა და ორმოცის გადახდა მაინც აუცილებელი იყო. ეს ვითარება კარგადაა ასახული ხსენებულ ეთნოგრაფიულ მოთხრობაში. როგორც აქედან ჩანს, „საამადლებოდ“ შესანდობრისათვის მზადდებოდა ჭრელი წინდები, ქალამნები, არაყი, ნამცხვარი, ფული და სხვა რამ, რაც თოფის ნიშანში იდგმებოდა და იმას რჩებოდა, ვინც მიცვალებულის სახელზე დადგმულ ნიშანს ტყვიას არ ააცდენდა. „შესანდობრების სროლაში“ მონაწილეობს ყველა თოფოსანი, განურჩევლად ასაკისა. „შესანდობრების სროლა იწყება ამადლების მესა-

¹⁹ იქვე, გვ. 26.

²⁰ იქვე, გვ. 26-27.

მე დღეს და თავდება მეოთხეს, მაშასადამე, ორი დღე გრძელდება. რამდენიც მეტი თოფი გაეარდება და მეტს ტყვიას აიცდენს შესანდობარი, იმდენი სასიამოვნოა მკედრის სულისათვის“²¹. ამ წვეულების არსს ვაუა უფრო ვრცლად გვაცნობს ამ ნაწარმოების სხვა ადგილას:²²

„მამის ერთი თვის გარდაცვალების შემდეგ გამახარებ მამისთვის ღაბახი დადგა, ერთი კარგი მოვლილი ჭედილა და ქალამან-წინდები; დედამაც ხელი მოუმართა. რასაკვირველია, ღაბახისათვის თოფის სროლა მკედრის საცხოვრებელ საშუალებად არის ხალხის მიერ ცნობილი. რამდენიც მეტი ტყვია ესროლება ღაბახს; რამდენიც მეტი თოფი დაიქუხებს და გვიან მოჰხედება, გვიან ვინმე „აიღებს“, იმდენი კარგია, შელავათია სულისათვის. ღაბახის პატრონს ამიტომ, თუ მალე „აიღეს“ ღაბახი, ე. ი. მალე მოარტყეს ნიშანს და დიდხანს არ გასტანა საწყინოდ ჰრნება.

გამახარებ მოწერა ვერცხლის მანათიანის ტოლად პატარა ოთხკუთხი ფიცარი და კარგა შორს დანიშნა სასროლი მანძილი, იმავე მოსაზრებით, რომ მალე არ „აედოთ“ ღაბახი. თუ გაძნელდებოდა შორს მორტყმა ტყვიისა, შეიძლებოდა დაახლოვება, „ჩამონაცვლება“, „გადანაცვლება“ – შეცვლა ღაბახის სადგომ ალაგისა. მუდამ კვირა-უქმობაზე კარახელის ეზოში იკრიბებოდნენ „მეთოფეები“ (მსროლელები), დაადგმენებდნენ ღაბახს, იმართებოდა თოფოსნობა. თითქმის ყველა მსროლელს თითო ბოთლი არაყი მძქონდა თანა, რომ შენდობა ეთქმევიანებინა მსროლელებისათვის, – ეს საშუალებაა მიცვალებულის სულის მოსაბირებელი მოსამადლიერებელი, რადგან სული „ჯილდას“ „ღაბახს“ ვისთვისაც გაიმეტებს, იმას აალებინებს, იმას მო-

²¹ იქვე, გვ. 39.

²² იქვე, გვ. 27.

უმართავს ხელსა“*. ყველა ცდილობდა სწორად ესროლა, მაგრამ ისიც სჯეროდათ, რომ ღაძახის აღება დამოკიდებული იყო იმაზე, ვისთვისაც „სული“ გაიმეტებდა²³.

რამდენადაც ეთნოგრაფიული მასალები გვაჩვენებენ, ძველად საქართველოში დიდი მწუხარების დროს ადგილი ჰქონდა ქალის მიერ თმის მოჭრას. ეს ჩვეულება გაბატონებული იყო ფშაველთა წარსულშიც, რაც ვაჟამ რამდენიმე ნაწარმოებში საკმაოდ ცხადად ასახა. ვაჟას შემოქმედებიდან ნათლად ჩანს, რომ თმას იჭრიდა ძმის სიკვდილით გამწარებული და, ქალების მიერ თმის მოჭრა ხდებოდა აგრეთვე სახელოვანი ვაჟაკის გარდაცვალების დროს. ამიტომაც, რომ მეურმე ვაჟაკი წმინდა გიორგის მშვიდობიან მგზავრობას შესთხოვს:

„ნუ აატირებ დედა-ჩემს,
იორამაანთ ქალსაო,
ხშირს თმას ნუ მოაჭრევინებ
ქალთამშეს, ჩემსა დასაო“²⁴.

ღრმა მწუხარების დროს, რომ ქალ-რძალი ამ წესს ასრულებდა ეს სხვა ნაწარმოებინადაც ჩანს²⁵, ხოლო ლექებთან უთანასწორო ბრძოლაში დაღუპული ვაჟაკის გლოვა ასეთი სახითაა წარმოდგენილი:

„გიგლია საკაცეში წევს,
გულს უწყავ ხმალი, ფარია,
გვერდით უწყევია გიშრისა
ქალთა ნაწნავთა ჯარია“²⁶.

* ნიშანი თოფის სასროლად, რომელსაც სდგამენ 400-400 ნაბიჯზე. ფიცარია მოწერილი, ზედ პატარა ქაღალდი აკრავს ავტ. (სქოლიო, გვ. 27).

²³ ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 27.

²⁴ მეურმეის სიმღერა, ტ. I, ტფ., 1928, გვ. 215.

²⁵ ბათურის ხმალი (თქმულება), რჩეული, 1957.

²⁶ გიგლია, ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 28.

ვაჟა არ კმაყოფილდება რა საკითხის მხატვრული ასახვით, იქვე სქოლიოში შენიშნავს: „ფშაველებს ჩვეულებად აქვთ, თავის ნათესავის სიკვდილზედ ქალი თმას მოიჭრის. ძველად ვაჟკაცის სიკვდილზედ ამ ჩვეულებას მთელი სოფლის ქალები ასრულებდნენ“²⁷.

ქალები რომ თმის მოჭრითა და შავეების ნაცმით გამოხატავდნენ დიდ მწუხარებას, ხოლო მამაკაცები თმა-წვერის მოშვებით, ეს კარგად ჩანს ვაჟას ეთნოგრაფიული მოთხრობიდანაც. როგორც აქედან ირკვევა, არანაკლებ ერთი წლისა „მამაკაცები იყვნებენ თმასა და წვერს, ხოლო დედაკაცი იცვამენ შავებს, იჭრიან თმას, ნაწნავებს. ეს ნაწნავები მიცვალებულის „ლოგინს“ ამკობს, ვიდრე იგი არ „აიღება“. ლოგინი იმართება ერთ რომელიმე სახლის კედელთან თვაღსაჲსი ადგილას. ლოგინს შეადგენს ქვესაგები ძირისად და ზედ სახურავად ნაბდები მიცვალებულისა, საგარეო, სუფთა ტანისამოსი ყველაფერი ერთი ხელი, ქამარ-ხანჯალი, ხმალი, დამბაჩა და სხვა; ხოლო დედაკაცისა მისი ტანსაცმელი და სამკაული. ესე ლოგინი წლის განმავლობამდეა სრულიად, უკლებლად; იგი შეადგენს „სატირალს“²⁸.

მიცვალებულის გლოვის ფშავერ წსებს ვაჟა კიდევ უფრო ვრცლად შეეხო ორ ეთნოგრაფიულ წერილში²⁹. პირველ მათგანში, რომელიც ფშაველთა ჩვეულებების ზოგად მიმოხილვას შეიცავს, წარმოდგენილია ორი დამოუკიდებელი ნაკვეთი, სადაც მკედრის დატირების წესებიცაა მოკლედ აღწერილი და საიქიოზე არსებული რწმენა-წარმოდგენის სურათიცაა მოცემული. ამ წერილში ვეცნობით რა ზარით დატირების ჩვეულებას, ცხენის შეკაზმის

²⁷ იქვე, გვ. 28.

²⁸ ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 26.

²⁹ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 14-17; „ხალარჯობა და რიგები“, ტ. VII, გვ. 71-75.

წესს, მეზობლებისაგან მატერიალური დახმარების ტრადიციას, ღაბაბზე ნიშანში სროლის ჩვეულებას და მთელ რიგ სხვა რიტუალებს, ვაჟა ზოგიერთი არსებული ჩვეულების ახსნის მიზნით იშველიებს სპეციალურ ლიტერატურას. სახელდობრ, ფშაველების მიერ მკედარზე ტაბლის მიტანის ჩვეულებას ვაჟა თელის არა მარტო ამ კუთხის, არამედ მრავალ ხალხში საყოველთაოდ გავრცელებულ წესად, ხოლო სარწმუნო წყაროდ ასახელებს ცნობილი სოციოლოგის სპენსერის გამოკვევას. ასევე წერილის მომდევნო ნაკვეთში ვაჟა გვაცნობს რა ფშაველის წარმოდგენას მკრთალი მზის სხივებით განათებულსა და კუპრის მდინარიან საიქიოში, იქვე კვლავ სპენსერს იმოწმებს და მისი ნაშრომიდან მოტანილი ანალოგიური ფაქტების მიმოხილვის საფუძველზე დაასკვნის, რომ მსოფლიოს ხალხებში საიქიოზე რწმენის შემუშავებას განაპირობებს თვით ხალხის ეკონომიკური და საზოგადოებრივი ყოფა, მისი განვითარების დონე. ვაჟას მართებული შეხედულებით, ყოველი ხალხი საიქიოს წარმოიდგენს, როგორც თავიანთი ცხოვრების განმეორებას, მის იმქვეყნიურ ანარეკლს. ამ თვალსაზრისით უდგება ფშაველთა რწმენასაც³⁰.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ფშავში შემონახულ ანალოგიურ წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებს ვაჟა კიდევ უფრო ვრცლად ეხება წერილში „ხალარჯობა და რიგები“. ამ წერილში თითქმის მოკლედაა შეჯამებული ყველა ის, რაც ვაჟამ სხვა ნაწარმოებებში წარმოგვიდგინა აღნიშნული საკითხის ირგვლივ. მაგრამ წერილის ღირსება არ განისაზღვრება მარტოდენ იმით, რომ ვაჟამ მის დროს მოქმედი წეს-ჩვეულებების ზუსტი აღწერილობა მოგვცა. ამასთან ერთად, ვაჟა გვაცნობს ჯერ ერთი ხალხურ შეხედულებას, მკითხველს აცნობს მის არსს, ხოლო

³⁰ ფშაველები, ტ. VII, გვ. 16.

შემდეგ ცდილობს მის მეცნიერულ ახსნას. სახელდობრ, ზოგადი ეთნოგრაფიის მონაცემებთან ადგილზე დამოწმებული მასალების შეჯერებით ვაჟა ერთ-ერთ ასეთ საკითხად იღებს ხალხურ რწმენა-წარმოდგენას სულის, როგორც საიქიოში მცხოვრები მეორე „მე“-ს შესახებ, სული-სა, რომელიც თითქოს კელავ ცოცხალი ადამიანის მოთხოვნილებებითაა აღჭურვილი და „ამიტომ მიცვალებულის პატრონი, როდესაც ნადიმად ჯდება, მიცვალებულისთვის ცალკე კერძსა სდგამდა კერის პირას სული უხილავად მოვა და შეექცევაო“³¹.

სპეციალურ ლიტერატურაზე დაყრდნობით ვაჟას აღნიშნული აქვს, რომ ანალოგიური წესები ფართოდ იყო გავრცელებული მრავალ, ქარეულებისაგან დიდი მანძილით დაშორებულ ხალხებსა და ტომებში. იქვე შენიშნავს, რომ ყოფის ელემენტებისა და რწმენა-წარმოდგენების ასეთი მსგავსებანი აიხსნება არა ურთიერთსესხების შესაძლებლობით, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების დონით. ვაჟას აზრით, „გადმოღება აქ არაფერს შუაშია. ეს უფრო იმის ბრალია, რომ კაცთა ნათესაობის გონება ერთნაირად მუშაობდა, ერთნაირად ჰგრძნობდა. თავთავისთვის შემწყვედუ-ლნი, როგორც ამერიკის ველური კაცი, ისე აფრიკისა, ცალ-ცალკე დაშორებულად მცხოვრებნი ცალ-ცალკე აფიქრობდნენ, მაგრამ ერთნაირად კი. აგრეთვე იქცეოდა ჩვენი ფშაველიც“³².

როგორც ეხედავთ, ვაჟას მიაჩნია, რომ ესა თუ ის ჩვეულება და რწმენა შესაძლებელია ერთმანეთისაგან დიდი მანძილით დაშორებულ ხალხებში ერთმანეთისაგან დაშორებულად არსებობდეს და საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარებას შეესაბამებოდეს.

³¹ ხალარობა და რიგები, ტ. VII, გვ. 72.

³² იქვე, გვ. 72.

19. მომხდარი ცვლილებანი

ვაჟა-ფშაველა რომ ძირითადად თემის სტრუქტურისა და ტრადიციების შესწავლით იყო დაინტერესებული, ეს გამომჩნდა ზემოთ განხილული საკითხების საფუძველზე. ამასთან ერთად მთიელთა ყოფა-(ცხოვრებაში ღრმად ჩახედული პოეტი ნათლად ხედავდა XIX საუკუნეში მომხდარ ცვლილებებსაც. მას მხედველობიდან არ გამორჩენია, რომ ძველი ყოფის გადმონაშთები თანდათანობით კარგავდნენ სიცოცხლის უნარს.

ძველი ჩვეულებების კედომის პროცესი განსაკუთრებით დაანჟარა კაპიტალისტური ურთიერთობის განვითარებამ. ამ პოცესს ვერც მთა გადაურჩა და, აი, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ფშაგ-ხევსურეთის ხევესაც ევლინება ვაჭარი თავისი დუქნითა და არშინით. ვაჭარს აქ მოაქვს კევი, ღილა, ღილი, მძივი და სხვა წვრილმანი. ვაჭრობაში თანდათანობით ჩადგეს ფეხი ფშაგ-ხევსურეთის მკვიდრთაც, რის შესახებაც ვაჟა წერს: „ჩვენებურმა მელუქნეებმაც რაკი ერთხელ და ერთხელ სახირო ნახეს, მოუხშირეს დუქნების გაღებას; მართლაც, განა, ცოტა სარფას აძლევს აქაური მატყლი, ერბო და ყველი, სხვას რომ ყველაფერს თავი დავანებოთ? ჩაიგდეს ხელში ორივე ხეობა, იერისა და არაგვისა, დადგნენ ბოლოდან და მისდევნენ ზევით და ზევით სათავეებისაკენ. როგორ გგონიათ? დღეს ხევსურეთშიაც კი შეგხვდებათ დუქანი. იქ, სადაც დღემდე მხოლოდ არაგვი სჩქეფდა და მის ჩქეფას ჯიხვი უგდებდა ყურს, დღეს იქ „ჩოთკის“ მარცვლეუბის წკაპა-წკუპი გაისმის“¹.

ამავე კითხვას ეხმაურება ვაჟას შესანიშნავი ლექსი „ჩივილი ხმლისა“, სადაც მჭერმეტყველურადაა ნათქვამი, თუ მამა-პაპათა სინდისისა და დამოუკიდებლობის დაცვი-

¹ თიანური ფელეტონი, ტ. VII, გვ. 263.

სათვის ბრძოლაში მოქანცული ხმალი (გორდა) გირაოს სახით როგორ მოათავსეს არშინის გეგერდით².

კაპიტალისტური ურთიერთობის შეჭრის ნიადაგზე მთიელთა ყოფაში მომხდარი ცვლილებების ამსახველია აგრეთვე პოემა „ივანე კოტორაშვილის ამბავი“, რომლის ქვესათაურად ფრახილებში მიწერილია „კარახელის ნაამბობი“. რამდენადაც ეს ქვესათაურიც გვიჩვენებს, პოემა აგებულია ხალხური გადმოცემის ფონზე. მისი საფუძელია ფოლკლორული წყარო, ხოლო პოემის შინაარსი გვაცნობს ერეკლეს დროინდელი და XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ეპოქათა სურათს მათს ურთიერთდაპირისპირებაში. ირკვევა, რომ ძველ ეპოქაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა საქვეყნოდ სასარგებლო საქმეს და უფროსისადმი პატივისცემას, ხოლო კაპიტალისტური ურთიერთობის პირობებში მისი ადგილი დაიჭირა ფულმა, თვითნებობამ და ტრადიციისადმი უპატივცებლობამ. კარახელის პირით ვაჟა აღნიშნავს, რომ ახალ დროს,

„გულის და გონების კარი
ურდულით დაუკეტია,
და კაცად იმასა სთვლიან,
ვისც ფული მოუხვეტია“³.

პოემის გმირი იქვე იგონებს ძველ დროს და გვაუწყებს:

„ემ დროს სად იყო ამდენი
ფული და იმის ჩხრიალი?
მაგრამ პურ-ღვინოს, გეშველოს,
ყელში ჩაჰქონდათ ხრიალი“⁴.

XIX საუკუნეში ძველისა და ახლის დაპირისპირება მოცემულია შემდეგ სტრიქონებშიაც:

² ნიკელი ხმლისა, თხზ., ტ. I, ტფ., 1928 წ., გვ. 34-35.

³ ივანე კოტორაშვილის ამბავი, თხზ., ტ. III, ტფ., 1930, გვ. 289.

⁴ იქვე, გვ. 289.

- „დღეს სადღა ჰნახავ, რას ამბობ,
 იმ ჩემის დროის რკინასა?
 სუყველამ ფერი იცვალა,
 სუყველა იშლის ბინასა.
 სად ჰპოვებ ახლა ძველებურს
 მჭედელსა, ხმლისა მკვერავსა
 ან ტყვია-ხმალის შეუვალს
 ლურჯის ბექთარის მკვეარსა?“⁵.

ცვლილებების შეტანისათვის ბრძოლას ხედავს ვაჟა
 იდოლოგიის სფეროშიც. ამ მხრივ საინტერესო ეთნოგრა-
 ფიული ვითარებაა ასახული მოთხრობაში „დროშა“.

ავტორი აღწერს რა მთიელთა ხატობა-დღეობას, იქვე
 ეხება ხევისბერის, როგორც საკულტო რიტუალის ორგანი-
 ზატორის როლს. ანიშნულია ისიც, რომ ხევისბერის უფ-
 ლების ემბლემას წარმოადგენდა ხატის დროშა, რომელიც
 წარსულში ლაშქრის გასაძღოლადაც გამოიყენებდა, ხო-
 ლო მშვიდობიანობის დროს სალოცავისაკენ ხალხის გამ-
 გზაერების ასეთსავე ფუნქციას ასრულებდა.

მეფის რუსეთის ხელისუფლება ითვალისწინებდა რა
 იმ გარემოებას, რომ ხევისბერს მოსახლეობაში დიდი გავ-
 ლენა ჰქონდა, საჭიროდ სცნო მისი შეცვლა მღვდლით,
 რომელიც უკეთ მოემსახურებოდა ახალ სისტემას, ბიუ-
 როკრატიული აპარატის გაიძეურა მსახურთა მტაცებლურ
 ინტერესებს. ადმინისტრაციული წესით ძველი ჩვეულების
 შეცვლას ახლით ტრადიციის მიყვარული მთიელნი ვერ
 ურიგდებიან. მღვდლის ქადაგება, რომ მთიელები ეკლესი-
 ას ზურგს აქცევთ, ის, როგორც „სახლი ღვთისა დაგვიწ-
 ყნიათ, ის ჭირივით გეჯავრებათ და ამ ყორეებს კი ხა-
 ტივით ჰლოცულობთ, მსხვერპლსა სწირაეთ“, ხალხის
 სულსა და გულს არ ეკარებოდა. ხალხს სჯეროდა, რომ

⁵ იქვე, გვ. 290.

⁶ დროშა, თხზ., ტ. VI, ტფ., 1939 წ., გვ. 356.

ხატში ღოცვით ისინი ჭეშმარიტ ქრისტიანულ წესებს იცავდნენ, ხოლო ხევისბერი ამ იდეოლოგიის უნაკლო მსახური იყო.

როდესაც მღვდელ-ჩინოვნიკები შთაგონებით ვერაფერს გახდნენ, მიმართეს ძალას და ხევისბერს კატეგორიულად აუკრძალეს არსებული წესების შესრულება. მოსთხოვეს დროშაც, მაგრამ ხალხი ხატში ღოცვას ღამით მაინც ახერხებს. მღვდელ-ჩინოვნიკების მიზანია ხელში ჩაიგდონ საღვთოო შემოსავალი (ტყავი, ფული, ნამცხვარი. ხორცი...). ხევისბერი ბოქაულს უმტკიცებს, რომ ხატის შემოსავალი ხატისავე სახელზე არსებული ზვრების მოვლას ხმარდებაო, მაგრამ ბოქაული ამგვარ განმარტებაში თავისთვის სასარგელოს არაფერს ხედავს. ბოლოს საქმე იქამდე მივიდა, რომ გამხეცებულმა ჩინოვნიკებმა მათრახებით სცემეს ქადაგად დაცემულ დედაკაცს, ხოლო სალოცავად გამგზავრებული ხალხის წინ მიმავალ ხევისბერს დროშა ხელიდან გამოგლიჯეს. მაგრამ ამის მიუხედავად წირვა-ლოცვა მაინც შესდგა და ხევისბერმა საკლავებიც ჩვეულებისამებრ დახოცა. ე. წ. „თამარისეული“ დროშის დაბრუნებისთვის ბრძოლაც გრძელდება და რაკი ჩინოვნიკები დარწმუნდნენ ტრადიციული წესების დიდ გამძლეობაში, დროშასაც უკან უბრუნებენ.

ამგვარად, მოთხრობაში ნაჩვენებია, თუ როგორ ებრძოდა ახალი ხელისუფლება ძველ ტრადიციებს და რა ხერხებს მიმართავდა იდეოლოგიურ სფეროში ცვლილებების შეტანის მიზნით. ისიც აშკარაა თუ ეს ბრძოლა რისთვის ღებულობდა ასეთ მწვავე ხასიათს. ბიუროკრატიული ხელისუფლების მესვეურნი ამ გზით ცდილობდნენ თავიანთი კეთილდღეობის გაზრდას და ეროვნული ტრადიციების მოშლას.

ყოველივე ამის გათვალისწინების შემდეგ თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ვაჟა სწავლობდა როგორც თემობრიობისა და მისი შესაბამისი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნორმებს, ისე ტრადიციული ყოფის გადმონაშთებს.

ამასთან ერთად ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეაქას შემოქმედებაში რელიეფური სიცხადითაა გამოვლენილი ეთნოგრაფიული გადმონაშთების თანდათანობით კვდომის პროცესი ახალი სახელმწიფო სისტემის მომქალაქრებასთან დაკავშირებით. პოეტი ყოველ ეთნოგრაფიულ მოკლენას განიხილავდა მის მოძრაობაში, ისტორიული ცვლილება-განვითარების პროცესში და არასოდეს მას არ წარმოგვისახავდა უცვლელ, სტატიკურ მდგომარეობაში.