

ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტი
რთვით აღსაწერ ეროვნული მუზეუმი

რედაქტა გუჯეჯიანი

ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან (სვანეთი)

*ედგენება სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქის, უნმიდესისა
და უნეტარესის ილია II-ის
აღსაყდრების 30 წლისთავს*



გამომცემლობა „ენიკურსალი“
თბილისი 2008

UDC (უაკ) 39(=353.2)+271.2(479.22)

გ-997

წიგნი გამოდის მესტიისა და ზემო სვანეთის
ეპისკოპოსის მეუფე ილარიონის (ქიტიაშვილი)
ლოცვა-კურთხევით.

ნაშრომში წარმოდგენილია რელიგიის უდიდესი და წარმმართველი როლი ტრადიციული ქართული მენტალობის ფორმირების თვალსაზრისით. მდიდარი სამეცნიერო და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე გამოვლენილია ქართველ მთიელთა (სვანთა) მენტალობის უმთავრესი მახასიათებლები.

ნაშრომი განკუთვნილია ისტორიკოსების, ეთნოლოგების და ქართული ტრადიციული ყოფით დაინტერესებული მკითხველებისათვის.

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი სიმონ ჭანტურიშვილი

რედაქტორი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზენტები:

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი ნინო მინდაძე

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი მანანა ხიდაშელი

კომპიუტერული უზრუნველყოფა მარიამ ბუტიკაშვილისა

© რ. გუჯეჯანი, 2008

გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2008

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-12-143-2

ამონარიდი უნმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის საკვირაო ქადაგებიდან (2 ნოემბერი, 2002 წ.)

„მესტია და ზემო სვანეთი არის საოცარი, სასიქადულო და საამაყო კუთხე საქართველოსი. აქ ცხოვრობენ ქართველები, რომელნიც საუკუნეების მანძილზე იცავდნენ და იცავენ სინმიდეს, იცავენ ჩვენს ხატებს, ჩვენს ჯვრებს. სრულიად საქართველომ სწორედ ამ კუთხეს ანდო თავისი დიდი საუნჯე“.

შესავალი

ეთნოლოგიის (//კულტურული და სოციალური ანთროპოლოგიის) კვლევის სფერო განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს კულტურის იმ ელემენტების შესწავლას, რომლებიც უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებენ ტრადიციული საზოგადოებისა და კოლექტიური მენტალობის ჩამოყალიბების საქმეში. ერთ-ერთ ასეთ მთავარი ელემენტად – და იგი მამოძრავებელ ღერძად მოჰყვება საერთოდ, საქართველოს და კერძოდ, საკვლევი რეგიონის (სვანეთის) ყოფას (კულტურას), მთელი მისი არსებობის მანძილზე, – რელიგია გვევლინება. რელიგიას (ქრისტიანობას) უდიდესი წვლილი მიუძღვის ერთიანი ქართული ორგანიზმის, ეროვნული იდენტობის, ეთნიკური კულტურის, მსოფლმხედველობრივი ღირებულებებისა და ზოგადქართული მენტალობის ფორმირების მხრივ. ძველქართული ფასეულობითი ორიენტაციები, მენტალური მახასიათებლები დღემდე ცოცხალი სახითაა შემონახული საქართველოს მთიანეთში. ამიტომ განსაკუთრებით აქტუალურია ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფისა და რწმენა-წარმოდგენების ურთიერთმიმართების კვლევა, გამოკვეთა ქართველთა მენტალობის იმ სიცოცხლისუნარიანი ელემენტებისა, რომლებიც დღევანდელი გლობალიზაციის ფონზე მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენენ ჩვენი ეროვნული ღირებულებების რეალიზებისა და თანამედროვეობასთან ადაპტირების კუთხით.

ქართველ მთიელთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენებისა და სოციალური ყოფის შესწავლას ხანგრძლივი ისტორია აქვს, მაგრამ ვინაიდან ქართული ეთნოგრაფია სწავლობდა არა ე. წ. პრიმიტიულ საზოგადოებებს, არამედ უძველესი სახელმწიფოებრივი ისტორიისა და კულტურის მქონე ეთნოსსა (ქართველები) და მის ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს (სვანები, ხევსურები...) ბუნებრივია, მიზანშეწონილი იქნებოდა ყოფის, განსაკუთრებით კი სულიერი და სოციალური რეალიების კვლევა ისტორიული განვითარების დინამიკაში და არა მისგან მოწყვეტით და ოდენ სტატიკური სახით წარმოდგენით. თუმ-

ცა კვლევისა და ანალიზის თავისუფლებას ქართველი ეთნოგრაფები, ობიექტური პირობებიდან გამომდინარე (საბჭოთა რეჟიმი, ათეისტური სახელმწიფო აპარატი) მოკლებულნი იყვნენ. ფაქტიურად იკრძალებოდა ქრისტიანობის როლისა და ყოფაში მისი სიცოცხლისუნარიანობის ფიქსაცია. ამიტომ განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა წინარექრისტიანული კულტებისა და რწმენა-წარმოდგენების გამოვლენას, ყოფის არქაული მხარეების წარმოჩენას. წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების შესწავლამ გამოავლინა მეტად საგულისხმო მომენტი – ქართველთა ქრისტიანობამდელი ერთიანი რელიგიური (ე. წ. წარმართული) სისტემის არსებობა.

მძიმე ობიექტური რეალობა (კვლევის თავისუფლების შემზღუდველი მექანიზმები) განსაკუთრებით მწვავედ სვანეთის სულიერი და სოციალური ყოფის განმაზოგადებელ დასკვნებზე აისახა. სრულიად იგნორირებულ იქნა ამ მხარის კულტურის ისტორიულ ჭრილში გაანალიზების შესაძლებლობა (თუმცა უკვე არსებობდა დ. ბაქრაძის, ე. თაყაიშვილის, ივ. ჯავახიშვილის და გ. ჩიტაიას დაკვირვებები და მეთოდური მითითებები, რომელთა გათვალისწინება სრულიად სხვა სურათს წარმოაჩენდა) და იმ ობიექტური მიზეზების გამოვლენა, რამაც სვანეთის კულტურის დაქვეითება და ერთგვარ ჩიხში მოქცევა განაპირობა. არსებობდა მდიდარი წყაროთმცოდნეობითი ბაზაც, უკვე 1941 წელს გამოიცა პ. ინგოროყვას მიერ შედგენილი „სვანეთის საისტორიო ძეგლები“, რომელიც ადასტურებდა ამ მხარის მუდმივად ქართულ სახელმწიფოებრივ, საზოგადოებრივ და სააზროვნო სისტემაში არსებობას; ანუ სვანეთი ცხოვრობდა ისე, როგორც დანარჩენი საქართველო – ქვეყნის აღორძინებისა და ძლიერების ხანაში ეს მხარეც მაღალგანვითარებული იყო კულტურულადაც და სოციალურადაც, ქვეყნის ერთიანობის დაშლისა და ძნელბედობის ხანიდან მოყოლებული კი სვანეთის კულტურაც ქვეითდება. ეს მხარე მხოლოდ საკუთარი თავის ანაბარა რჩება და სწორედ ამ დროიდან იწყება რელიგიის როლის აქტუალიზირება და მისი გადაქცევა სვანეთში ქართული იდენტობის და მენტალობის შენარჩუნების უმთავრეს მექანიზმად.

სვანეთის ისტორიის შესწავლის მხრივ უმნიშვნელოვანესია ნ. ბერძენიშვილის 1961 წელს გამოქვეყნებული სტატია „სვანეთის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი (ისტორიულ-გეოგრაფიული სამეცნიერო ექსპედიციის შედეგებიდან)“, რომელიც პირველად დაიბეჭდა ზუგდიდის რაიონულ გაზეთში („მებრძოლი“), ხოლო შემდეგ გამოქვეყნდა ნ. ბერძენიშვილის „საქართველოს ისტორიის საკითხების“ V ტომში (ნ. ბერძენიშვილი, 1971). სტატია წარმოადგენს საპროგრამო მითითებას სვანეთის ისტორიით და კულტურით დაინტერესებული ყოველი მკვლევარისათვის: „დღეს საჭიროა მეთოდოლოგიურად სწორი დიდი კრიტიკული მუშაობის შესრულება: პირველწყაროთა, ძველისა თუ ნაგვიანევის, მონაცემებისა და მეცნიერთა მონაპოვრების ყოველმხრივი კრიტიკის ცეცხლში გატარება და აგრე გამობრძმედილი მასალის ურთიერთისადმი შეწყობა-შეთანხმება. თუ ეს არა, მეტისმეტად დიდია და თვალსაჩინო ის შეუთანხმებლობა, რომელიც საფუძვლიანი ეჭვის ქვეშ აყენებს ჩვენი ცოდნის სისწორეს სვანეთის ცხოვრების რიგი არსებითი მხარის შესახებ“ (ნ. ბერძენიშვილი, 1971; 67). ასეთივე მნიშვნელობისაა გ. გასვიანის მონოგრაფიები და სტატიები, რომლებმაც, თავის დროზე, შეიძლება ითქვას, საეტაპო, გარდამტეხი როლი შეასრულეს დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიოგრაფიაში, აგრეთვე, ს. ბარნაველის, მ. ბერძენიშვილის, მ. კეკელიას, ა. გელოვანის და სხვა ისტორიკოსთა ნაშრომები.

დღეს როდესაც თანდათანობით ვთავისუფლდებით საბჭოთა იდეოლოგიური წნეხისა და სტერეოტიპებისაგან, ბევრი პრობლემატური საკითხი მოითხოვს ახლებურ ანალიზსა და ინტერპრეტაციას. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი ნაბიჯები უკვე გადადგმულია: სვანეთის ტრადიციული რელიგიური (ქრისტიანობა) ყოფის შესახებ საყურადღებო დაკვირვებები გამოთქმული აქვთ რ. თოფჩიშვილს, ნ. აბაკელიას, ნ. მინდაძეს, ე. კოჭლამაზაშვილს და სხვ. რ. თოფჩიშვილის დაკვირვებით, „აღმოსავლეთ საქართველოსაგან განსხვავებული რელიგიური სიტუაცია გვექონდა დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში – სვანეთში, აქ ქრისტიანობა ბევრად ღრმად შევიდა, რასაც

სვანეთში მოფენილი ორიგინალური ქრისტიანული სალოცავების სიმრავლეც ადასტურებს“ (რ. თოფჩიშვილი, 2000; 78). ნ. აბაკელიამ ჩანიშნობის რიტუალში მართალი ანასადმი მიძღვნილი დღეობა ამოიცნო (ნ. აბაკელია..., 1991; 8-9), ნ. მინდაძემ ე. წ. ბარბარეს კულტში კონკრეტული ქრისტიანი წმინდანის დიდმოწამე წმიდა ბარბარესადმი მიძღვნილი დღეობები და რიტუალები გამოავლინა; ე. კოჭლამაზაშვილმა სვანეთში შემონახული „ლამპრობის“ დღესასწაულის ერთი ვარიანტი მირქმის//მიგებების დღესასწაულის უძველეს, ადრექრისტიანულ შრეებს დაუკავშირა (ე. კოჭლამაზაშვილი, 1991¹¹) და ა. შ.

ვინაიდან ქართველ მთიელთა უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, წინარექრისტიანული კულტები გამონვლილვით არის შესწავლილი ქართველ ეთნოგრაფთაგან (ვ. ბარდაველიძე, მ. ჩართოლანი, ჯ. რუხაძე...) შევეცადე ყურადღება გამემახვილებინა ქართველი მთიელების (სვანების) რწმენა-წარმოდგენების იმ პლასტზე, რომელიც ქრისტიანობის უშუალო გავლენით არის შექმნილი და ცხადია, არსებობს ყოფაში შემონახული ხალხური რწმენა-წარმოდგენების ქრისტიანული კუთხით ინტერპრეტაციის შესაძლებლობაც. მართებულად შენიშნავს ეთნოგრაფი ნ. ლამბაშიძე: „ჩვენში ხშირად მოისმენთ თუ წაიკითხავთ, რომ ქართულ ხალხურ წესჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებს ცოტა რამ თუ აქვთ საერთო ქრისტიანობასთან და რაც აქვთ, ეს მხოლოდ გარეგნული, ზედაპირული მსგავსებაა. კარგად გათვლილმა იდეოლოგიურმა ბრძოლამ თავისი ნაყოფი გამოიღო და საკითხისადმი ცალმხრივი მიდგომა ჩამოაყალიბა. ამგვარი მიდგომით განსაკუთრებით მთიელთა რელიგიური ცხოვრება განიხილებოდა და მათ ფონზე არ აღინიშნებოდა, თუ როგორია თავად ქართველ მთიელთა რელიგიური იდენტიფიკაცია. კითხვაზე – რა რჯულისა ანუ აღმსარებლობისა ხარ, ქართველ მთიელი უყოყმანოდ გიპასუხებს, ქრისტიანო. და თუ ეტყვი, წარმართი ხარო, სამართლიანად იწყენს (ნ. ლამბაშიძე, 2003). ხანგრძლივი დროის მანძილზე (ობიექტურ ისტორიულ გარემოებათა გათვალისწინებით) კანონიკურ სწავლებას მოკლებულ მოსახლეობას, მართალია, ხშირად ავიწყდებოდა ამა თუ იმ

რელიგიური დღეობის ჭეშმარიტი არსი, დღესასწაული ხალხურ ელფერს იძენდა, იძარცვებოდა კონკრეტული და ინდივიდუალური ნიშნებისაგან, ხდებოდა მარტივი და ადვილად გასაგები, მაგრამ საგულისხმოა, რომ მოსახლეობას სწყუროდა რელიგიური ცხოვრება, იგი სასოებით ინახავდა და თაობიდან თაობას გადასცემდა სოციალურ შემონახული სარწმუნოებრივი წეს-ჩვეულებების შესრულების ტრადიციას. რელიგიისადმი ასეთი დამოკიდებულების ერთ-ერთმა გამოხატულებამ – მოწინებამ საკრალური ადგილებისა, საეკლესიო ქონებისა და საეკლესიოდ სახელდებული მიწებისადმი, ქართული ფეოდალური საერო და საეკლესიო სამართლის გარკვეული ნორმების არსებობამ ტრადიციულ და დღევანდელ ყოფაში, დღემდე მოქმედმა მრავალმა რელიგიურმა დღესასწაულმა მიიბიძგა ქართველ მთიელთა მენტალობის ამ ერთი პლასტის უფრო ფართო და სიღრმისეული კვლევისაკენ.

ამკარაა, რომ რელიგიური შეხედულებები ტრადიციული ყოფისა და კულტურის მრავალი მოვლენის მასაზრდოებელი წყაროა. შევეცადე ქრისტიანული რელიგიის საფუძველზე ხელახლა გამეაზრებინა სვანეთის სოციალური და სულიერი ყოფის სხვადასხვა მომენტი და წარმომეჩინა რწმენა-წარმოდგენების ქრისტიანული (თუმცა კი ხალხური ელფერით შემოსილი) არსი. რაც შეეხება კვლევის მეთოდს, ცხადია, ვმოქმედებდი ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებლების მიერ შემუშავებული ე. წ. კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის მიხედვით (გ. ჩიტაია, 1926; ვ. ბარდაველიძე, 1988). დიდი სამსახური გამიწია ს. ჭანტურიშვილის ნაშრომმა „ეთნოლოგიის საგანი, მეთოდი, ამოცანები“ (ს. ჭანტურიშვილი, 1993). ზოგადი თეორიების კუთხით, გაზიარებულია ფრანგული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი გავლენიანი მიმართულების „ახალი ისტორიული მეცნიერების“ ანუ „ანალების სკოლის“ მიერ დანერგული ე. წ. მენტალიტეტის//მენტალობის კვლევის მეთოდი, რასაც გვერდს ვერ აუფლის ამა თუ იმ ტრადიციული საზოგადოების სულიერი თუ სოციალური ყოფის შესწავლით დაინტერესებული მკვლევარი. მენტალობის კვლევის კუთხით უმნიშვნელოვანესია მ. კანდელაკის (მ. კანდელაკი, 1995), ნ. ვაჩნაძის

(ნ. ვაჩნაძე, 1998) და რ. ლაბაძის (რ. ლაბაძე, 2004) დაკვირვებები, რომლებიც მდიდარ ქართულ საისტორიო და ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით გამოკვეთენ რელიგიის უდიდეს როლს ქართველთა მენტალიტეტის ჩამოყალიბების საქმეში, ხოლო არქაული ხანის მენტალობაზე საუბარია მ. ხიდაშელის ნაშრომებში (მ. ხიდაშელი, 2004, 2005).

ცნობილია, რომ ეთნოლოგიის კვლევის ძირითადი მიზანი ყოფისა და კულტურის განვითარების ისტორიის კვლევაა. ეთნოლოგი აღწერს ადამიანს და საზოგადოებას მთლიანობაში. ამიტომ ყოველი ახალი პრობლემა, რომელიც ტრადიციული ყოფის ამა თუ იმ საკითხს ეხება, ეთნოლოგიური კვლევის საგანია. მენტალიტეტის//მენტალობის პრობლემის შესწავლა, ა. გურევიჩის მართებული დაკვირვებით, „პოლიტიკურ-ეკონომიკური და სოციოლოგიური აბსტრაქციების ქიმერული სამყაროდან შემოგვაბრუნებს ისტორიის „მივიწყებულ საგნისაკენ“ – ადამიანისაკენ, როგორც ცოცხალი სოციალური არსებისაკენ“ (А. Гуревич, 1989; 89). ცნობილია, რომ მენტალობის ჩართვა წარსულის სურათებში აღადგენს შეხედულებების, ღირებულებების, რწმენა-წარმოდგენების და ემოციური რეაქციების მთელ სისტემებს, რომელიც ახასიათებდათ საკვლევი პერიოდისა და რეგიონის ადამიანებს. ეს კი მნიშვნელოვანი ნაბიჯია ისტორიის შესაცნობად გადადგმული. ცხადია, ყოველი ტრადიციული სოციუმის სოციალურ-კულტურული გარემო მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ გარკვეულ ღირებულებებს, ფასეულობებს და რწმენას ინახავს. მენტალობაზე საუბარი შეიძლება მხოლოდ სოციალურ ჯგუფთან მიმართებაში და არა ინდივიდუალურ დონეზე. ტრადიციული სოციუმის ყოველი წევრი თავის თავში ატარებს ზოგად განწყობებსა და ფასეულობებს, ადათ-ჩვევებს და რწმენას. რაც შეეხება ამ უკანასკნელს, უკვე კომუნისტური რეჟიმის დანგრევისთანავე წამოიჭრა დისკუსია თემაზე – რა ადგილი ეკავა რელიგიას ადამიანთა ცხოვრებაში. დაისვა შეკითხვა: „ვუთმობთ კი სათანადო ყურადღებას ჩვენს ნაშრომებში საზოგადოების სულიერ ცხოვრებას? ადამიანები ხომ იზრდებიან ჩვენს წიგნებზეც, ხომ არ გვიბრუნდება უკან, მსგავსად ბუმერანგისა,

ჩვენს მიერვე დანერგილი უგულისყურო დამოკიდებულება ყოველგვარი სულიერი ღირებულებებისადმი ისტორიაში? როგორც ჩანს, რელიგია ბევრად უფრო მჭიდროდაა დაკავშირებული კაცობრიობის ბუნებასთან, ვიდრე ეს აქამდე გვეგონა. რელიგიის ზეგავლენა ისტორიის სვლაზე არ შემოიფარგლება ოდენ პოლიტიკით და იდეოლოგიით. რელიგია კულტუროლოგიური ფაქტორიცაა, ურომლისოდაც ძნელია ანმყოს ამა თუ იმ თავისებურებისა და წარსულის კანონზომიერი განვითარების შესწავლა (ნ. ქონიხი, 1989; 69-70). ეს შეხედულება გაზიარებულია ქართველ ეთნოლოგთაგანაც: „ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებით საბოლოოდ გამოიკვეთა ქართველი ერის კულტურული იერსახე. ქართველი ერი ახალ თვისობრიობაში გადავიდა და ის უფრო განმტკიცდა“ (რ. თოფჩიშვილი, 2002; 143).

ნაშრომის წყაროთმცოდნეობით ბაზას წარმოადგენს ქართული საერო და საეკლესიო სამართლის ძეგლები (ქართული სამართლის ძეგლები, 1963; 1965), „ქართლის ცხოვრება“ (ქართლის ცხოვრება, 1973); „სვანეთის საისტორიო ძეგლები“ (პ. ინგოროყვა, 1941), „სვანეთის წერილობითი ძეგლები“ (ვ. სილოგავა, 1986). აგრეთვე, „სვანური პროზაული ტექსტები“ (სვანური პროზაული ტექსტები, 1957), „სვანური ენის ქრესტომათია“ (ქრესტომათია, 1978), რომლებიც სვანური დიალექტების არმცოდნე მკითხველისათვის, სამწუხაროდ, ხელმიუწვდომელია, არადა მათში დაცულია უმდიდრესი ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული ინფორმაცია, ჩანერგილი ამა თუ იმ რიტუალის ან მოვლენის უშუალო შემსრულებლისა და შემსწრისაგან. ასეთივე მნიშვნელობისაა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში დაცული ალი დავითიანის საარქივო მასალა; აგრეთვე XIX საუკუნის II ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ და რუსულ პერიოდიკაში გამოქვეყნებული სტატიები, რომელთა შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია დ. ბაქრაძის, ლ. დადუნიის, ეგ. გაბლიანის, სასულიერო და საზოგადო მოღვაწეების: ბ. ნიუარაძის, ივ. მარგიანის, პ. კარბელაშვილის ეთნოგრაფიული ჩანაწერები. განსაკუთრებით ღირებულია ე. თაყაიშვილის მიერ

1910 წელს ლეჩხუმ-სვანეთში ჩატარებული ექსპედიციის შედეგები (ე. თაყაიშვილი, 1937). სვანეთის საეკლესიო მიწათმფლობელობის საკითხთან დაკავშირებით დღემდე უმნიშვნელოვანეს გამოკვლევად რჩება გ. გასვიანის მონოგრაფია „დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან“ (გ. გასვიანი, 1973) და მ. ბერძნიშვილის სტატია „სვანური დოკუმენტები როგორც წყარო XIV-XV საუკუნის სვანეთის სოციალური ისტორიისათვის (მ. ბერძნიშვილი, 1968). სვანეთის ჩვეულებითი სამართლის ბუნების გამოვლენის საქმეში უდიდესი წვლილი მიუძღვით მ. კეკელიას (მ. კეკელია, 1971; 1979; 1981...) და გ. გასვიანს (გ. გასვიანი, 1973; 1979...). სვანური დღეობადღესასწაულების შესწავლის მხრივ კი ფასდაუდებელია ვ. ბარდაველიძისა და ჯ. რუხაძის წვლილი. სვანეთის სასოფლო მოედნებთან დაკავშირებით უაღრესად საგულისხმო მოსაზრებები აქვთ გამოთქმული ს. ჯანაშიას (ს. ჯანაშია, 1949), დ. მუსხელიშვილს (დ. მუსხელიშვილი, 1980), ვ. ბარდაველიძეს და გ. ჩიტაიას (ვ. ბარდაველიძე, 1939) და ა. შ.

ბოლო ათი წლის განმავლობაში დამიგროვდა საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც ასახავს არა მხოლოდ წარსულს, არამედ დღევანდელობასაც. დ. ბაქრაძის დაკვირვება, რომ ბევრ სვანურ რელიგიურ დღესასწაულს შემონახული აქვს ისეთი ზოგადქართული ხასიათი, რაც ბარად უკვე გამქრალია (Д. Бахрадзе, 1864; 51), დასტურდება თანამედროვე ყოფაშიც. მუშაობის პროცესში გამოიკვეთა, რომ სვანეთის დღევანდელ საზოგადოებაში ძლიერი რელიგიური მუხტი არსებობს. ეს ეხება არა მარტო სულიერ ყოფას (რწმენა-წარმოდგენებსა და დღესასწაულებს; მოკრძალებულ დამოკიდებულებას საკრალურისადმი, იქნება ეს სასოფლო მოედანი, ეკლესია, მისი მიმდებარე ტერიტორია თუ საეკლესიო ქონება); არამედ სოციალურ ურთიერთობებსაც. წარმოჩნდა, რომ ტრადიციული სვანი, დღესაც „ტაძარს და ეკლესიას გაიაზრებს როგორც ღვთიური სამყაროს მიკროკოსმოსს“ (ე. ნადირაძე, 1993; 69), რომ სვანეთში დღემდე მოქმედებს ჩვეულებითი სამართალი, ნასაზრდოები ძველქართული ფეოდალური ხანის საერო და საეკლესიო სამართლის ნორმებით. საკვლევე

რეგიონში ჯერაც შემონახულია ის მენტალური მოდელი, რაც ზოგადქართულ კულტურულ-ისტორიულ გარემოში იყო გამომუშავებული და რომლის მთავარ ნიშნად რელიგიურობა ითვლებოდა. ვ. ბარდაველიძის დაკვირვებით, სვანური ლოცვის//ლიმზგრ-ის „ცნებას კარგად უდგება ქართული სიტყვა „წირვა“, ვინაიდან, როგორც ეს უკანასკნელი, ისე სვანური ლიმზგრი აღნიშნავდა არა მარტო ლოცვას, არამედ ერთდროულად ლოცვასა და მსხვერპლის მიტანას" (ვ. ბარდაველიძე, 1939; 78). კ. კეკელიძის განმარტებითაც, სვანეთში შემონახული ლოცვის რიტუალი საოცრად ჰგავს „ჟამის წირვას", „ასე ჰქვია ქართულად სრულ ლიტურგიას, „ჟამი" დროა, წირვა – მიძღვნა-შენიშვნა" (К. Кекелидзе, 1912; 336). სვანეთის საზოგადოება დღესაც აღნიშნავს, დაახლოებით 70-მდე რელიგიურ დღესასწაულს და ყოველი მათგანისთვის საოცარი გულმოდგინებით ემზადებიან, თვით ამჟამინდელ დუხჭირ, შეჭირვებულ ყოფაშიც კი სიხარულით გაიღებენ მნიშვნელოვან მატერიალურ დანახარჯს. და ასეთ დროს, როდესაც ვუყურებ მლოცველ სვანებს, თუნდაც კანონიკურ სწავლებას ნაკლებად ზიარებულებს, მაგრამ რწმენის საოცარი მუხტით გულანთებულებს, ჩნდება იმედი, რომ ტრადიციული ქართული ფასეულობები ყოფის „მკრთალი კონტურებისა და ღია ინტელექტუალური საზღვრების ეპოქაშიც კი" (პ. ბერკი, 2002; 23) გააგრძელებს არსებობას, ვინაიდან ტრადიციების სიცოცხლისუნარიანობას კვლავაც კვებავს და აპირობებს საზოგადოების სურვილი და მოთხოვნა.

შესაძლოა, საკვლევ რეგიონთან ჩემი განსაკუთრებული ურთიერთობიდან გამომდინარე, ხშირად ვავლენ ემოციურ დამოკიდებულებას, მაგრამ ეთნოლოგიც ადამიანია და მისი კვლევის მთავარი ობიექტიც ადამიანთა ჯგუფია, ვინც ქმნის კულტურულ-ისტორიულ გარემოს, ყოფითი კულტურისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საერთო შეხვედრის წერტილებს და ვისზეც ვსაუბრობ „ადამიანურ ასპექტში".

შვეცცადე წარმომეჩინა ქრისტიანობის განმსაზღვრელი როლი სვანეთის მკვიდრთა მენტალობის ჩამოყალიბების საქმეში. მუშაობის პროცესში წარმოჩნდა რელიგიის უდიდესი

გავლენა სვანეთის არა მხოლოდ ტრადიციულ სულიერ კულტურაზე, არამედ მის სოციალურ და საოჯახო ყოფაზეც, აგრეთვე სამეურნეო წელიწადის დაგეგმვის მხრივაც. გამოიკვეთა კვლევის შემდეგი ამოცანები:

- სვანეთის სოციალური ყოფისა და სულიერი კულტურის სფეროების გადაკვეთის წერტილების გამოვლენა, ანუ ტრადიციული ყოფისა და რელიგიის კორელაცია.

სასოფლო მოედნების – სჟიფების – სვანეთის ტრადიციული ყოფის განუყოფელი ელემენტის, ყოველი ტრადიციული დასახლებული პუნქტის არქიტექტურული და კომპოზიციური ცენტრის როლი და ადგილი სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში.

საეკლესიო მიწები და ტყეები სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში.

სვანური ჩვეულებებითი სამართლისა და რელიგიის ურთიერთმიმართება.

რელიგიური დღესასწაულების მნიშვნელობა სვანეთის ტრადიციული ყოფისათვის.

ნაშრომს დართული აქვს შემოკლებათა ახსნა და გამოყენებული ლიტერატურის სია. ტექსტში სამეცნიერო ნაშრომები დამოწმებულია ამგვარი წესით: ფრჩხილებში მითითებულია ავტორის გვარი იმ ენაზე, რა ენაზეც მისი წიგნი ან სტატია არის გამოცემული, ნაშრომის გამოცემის წელი და გვერდი.

თავი I. სჭიფები – სასოფლო მოედნები

სჭიფები – სასოფლო მოედნები სვანეთის ტრადიციული ყოფის განუყოფელი ნაწილია. ვ. თოფურიასა და მ. ქალდანის განმარტებით, „სჭიფ-ი ხალხის შესაკრები ადგილია, საფიხ-ენოა, სასოფლო მოედანია“ (ვ. თოფურია..., 2000; 712), სადაც ვ. ბარდაველიძის მართებული შენიშვნით, „ხშირ შემთხვევაში დგას წმ. ხე, რომლის გარშემო ქვის საჯდომებია მოწყობილი“ (ვ. ბარდაველიძე, 1939; 216). ხოლო ჩვენი მხრივ, დავამატებთ, რომ ყოველი სასოფლო მოედანი ტრადიციული დასახლებული პუნქტის კომპოზიციურ ცენტრს წარმოადგენს. იგი ხშირად შემალლებულ ადგილზეა განთავსებული და უამრავლეს შემთხვევაში წრიული გალავნითაა შემოზღუდული. ყოველ სჭიფში ეკლესია ან მისი ნანგრევია შემონახული.

ტერმინ „სჭიფ“-ის ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით საყურადღებო მოსაზრებას გამოთქვამს ს. ჯანაშია. მას ტერმინი „სჭიფ“-ი ძველქართული „სოფელ“//„სუფელ“-იდან მომდინარედ მიაჩნია. იგი იზიარებს ივანე ჯავახიშვილის დაკვირვებას იმის შესახებ, რომ „უძველეს ქართულ მწერლობაში „სოფელი“ ქვეყანასა ჰნიშნავდა და არა დაბას, როგორც შემდეგში და ეხლაცაა მიღებული...“ (ი. ჯავახიშვილი, 1982; 130). მაგრამ უფრო აკონკრეტებს ტერმინ „სუფელ“-ის პირვანდელ არსს: მისი აზრით, „ტერმინ „სოფელ“-საც თავდაპირველად უფრო ვიწრო მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა... იგი უფ ძირისაგან ნაწარმოები სიტყვაა (ს-ოფ-ელ-ი – ს-უფ-ელ-ი...). სოფელი – ტერიტორიული თემია, რომელიც გვაროვნული საზოგადოებიდან კლასობრივისაკენ გარდამავალ ხანაში ჩნდება... ჩვენი გაგების სასარგებლოდ სვანურ „სვიფ“-ზე უნდა მივუთითოთ, რომელიც მოედანს აღნიშნავს და რომელიც ამავე ძირის წარმოებაა. თუ იგი ქართულ სუფელ-ის ნასესხობაა, მაინც მისი სემანტიკური ფუნქცია ჩვენთვის ძალიან საყურადღებო ხდება: ცხადია, აქ დაცულია ის მომენტი, როცა სასოფლო თემს ჯერ კიდევ შენარჩუნებული აქვს თავისი ძირითადი ორგანო – სასოფლო ერის კრება; თვით კოლექტივთან

ერთად „სუფელ“-ი ამ ერის კრებასაც აღნიშნავს. შემდეგ ტერმინი უკავშირდება, როგორც ეს სვანურშია წარმოდგენილი, იმ ადგილს, სადაც ჩვეულებრივად თავს იყრის „სუფელ“-ი (ს. ჯანაშია, 1949; 285-286).

ტერმინ „სუფელ“//„სოფელ“-ის ამგვარი დეფინიციით წარმოდგენას მართებულად მიიჩნევს დ. მუსხელიშვილი, მისი აზრით, „სწორედ სოფელი იყო თავისუფალი თემის და მისი ტერიტორიის ძველი ქართული სახელწოდება, ამას მოწმობს, ჯერ ერთი სვანური მასალა, ამასვე მოწმობს ქართლის მთიანეთის ეთნოგრაფიული მასალაც“ (დ. მუსხელიშვილი, 1980; 158; დ. მუსხელიშვილი, 2002; 17).

ამრიგად, თუ გავიზიარებთ ზემოთ მოყვანილ მოსაზრებებს, ბუნებრივია, რომ სწიფები ე. წ. პირველდასახლებების ცენტრებთან გავაიგივოთ. ეს შეხედულება განგვიმტკიცა ნ. ბერძენიშვილის შემდეგმა დაკვირვებამაც: „როგორც ირკვევა, სვანები, ისევე როგორც დანარჩენ ქართველ ტომთა წინაპრები, გარკვეული დროს გორებად ცხოვრობდნენ, რომ პაჩვუბ-მურყვამულ მოსახლეობას სვანეთში წინ უსწრებდა გორული მოსახლეობა. „გორა“ სოციალურად ძმობა (კომუნა), ტექნიკურად კი ეს არის გალავანშემოვლებული ან მისადგომთა საგანგებო დახმარებით გამაგრებული ბორცვი, – საცხოვრებელი თავშესაფარი მთელი ძმობისა, „გვარისა“... ირკვევა, რომ გვიანი ხანის სვანური სოფლების (ხევების) დიდი უმრავლესობა ეს არის „გორის“ სოციალური და ტექნიკური განვითარება“ (ნ. ბერძენიშვილი, 1971; 70). სწიფების პირველდასახლებების ცენტრებად მიჩნევას, მხარს უჭერს არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაპოვარი. როგორც ცნობილია, სვანეთში დღემდე გამოვლენილი არქეოლოგიური მასალები და ძეგლები წარმოგვიდგენს ამ მხარეში ცხოვრების უწყვეტ ჯაჭვს ადრებრინჯაოს ხანიდან დაწყებული ვიდრე გვიანბრინჯაოს ხანის ჩათვლით (შ. ჩართოლანი, 1972; 71) და ყველგან, ყველა ტრადიციულ სოფელში, სასოფლო მოედანი დასახლებული პუნქტის აუცილებელი არქიტექტურული და კომპოზიციური ცენტრია. ცხადია, სწიფების არქაულობას

ადასტურებს მათი წრიული ფორმაც. უძველეს საკრალურ ცენტრებს ხშირად არქიტექტურული სახე წრიული ფორმისა ჰქონდათ. ამგვარი სამლოცველოები სამყაროს ხატს აღადგენდნენ, სამლოცველოც, შესაბამისად, სამყაროს ცენტრში უნდა ყოფილიყო განლაგებული. ვინაიდან, კოსმოგონია, როგორც გარკვეული ქმედება, ყველაზე მჭიდროდ სამყაროს ცენტრთან იყო დაკავშირებული. ცენტრში გადიოდა ის მთავარი ღერძი, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებდა სამყაროს ყველა კოსმიურ ზონას. აქ ირღვეოდა სივრცის ერთგვაროვნება და იქმნებოდა სამყაროსთან შეხების ყველა პირობა, რაც აუცილებელი იყო სამყაროს მარადიული განახლებისათვის (М. Элиаде, 2000; 272). ამავე დროს, წრის შემოხაზვით ამ შემოფარგლულ სივრცეში იქმნებოდა საკრალური სივრცე თავის ცენტრთან, სადაც კოსმოგონიური ქმედების შესრულებისათვის ყველა აუცილებელი პირობა იქნებოდა დაცული (მ. ხიდაშელი, 2004; 35). სწიფი, არქეოლოგთა დაკვირვებით, თემის (ვევის) საკრებულო ადგილის საგანგებოდ შერჩევისა და გაფორმების აშკარა ნიშნებს შეიცავს და უმრავლეს შემთხვევაში სწორედ სწიფზე გამოდის შუა საუკუნეების კერამიკული წყალსადენები (შ. ჩართოლანი, 1976; 50).

თანამედროვე გადასახედიდანაც, სასოფლო მოედანი, სვანეთის ტრადიციული ყოფის შემადგენელი ნაწილია, ყოველი ტრადიციული სოფლის აუცილებელი ელემენტია. იგი დასახლების შუაგულს წარმოადგენს და მის გარშემო თავმოყრილი ძველი საცხოვრებელი, თავდაცვითი თუ სამეურნეო ნაგებობები. მ. ელიადეს თანახმად, ყველაფერი რაც არსდება ანუ იწყებს დაარსებას, განლაგდება მსოფლიო ღერძის (ცენტრის) გარშემო, ისევე როგორც თავად სამყარო, რომელიც ასევე ცენტრიდან ვითარდებოდა და შემდგომ განეფინებოდა ყველა მიმართულებით (М. Элиаде, 1987; 43-45). ამავე დროს, სწიფისკენ მიემართება სოფლის ყველა გზა და შუკა. ე. ი. სწიფი გზათა გადაკვეთის ადგილიცაა, გზაჯვარედინია. გზაჯვარედინი უძველესი მითოსური სიმბოლოა და როგორც კოსმოგონიური საკოორდინაციო ნიშანი, წარმოგვიდგენს ოთხი მი-

მართულებით გაშლილ სამყაროს ცენტრს (ირ. სურგულაძე, 1993; 64). რადგანაც გზაჯვარედინიც მცირე მოედანია ეს მოედანიც კარდინალურ მიმართულებათა გადაკვეთის წერტილია, საკრალური ცენტრია. ამრიგად, ვინაიდან ცნობილია, რომ ადამიანები ცდილობდნენ „სამყაროს ცენტრის“ სიახლოვეში დასახლებას, სავარაუდოა, რომ ამგვარ „ცენტრს“ სვანეთის ძველი მოსახლეობისათვის სჭიფები – საკრალური მოედნები – წარმოადგენდა. არქაული გორა – სჭიფის საკრალურობის გენეზისი ხატოვნადაა აღწერილი ნ. ბერძენიშვილის ერთ ჩანაწერში: „დრო გადიოდა, ცხოვრება წინ მიდიოდა... გორის სოფლები იბარტყებდნენ... ძველის, მშობლიური გორის მსგავსი გორა შესაძლებელია ეპოვათ, მაგრამ ამ ახალ გორას ის სინმინდე-ნაკურთხობა აკლდა და, მეორეც, ახლა უკვე არც ის ძველი გორა იყო თავდასაცავად: მან ეს მნიშვნელობა, როგორც წესი, დაკარგა... და ახლა უმთავრესად რელიგიურ სინმინდედ იქცა“ (ნ. ბერძენიშვილი, 1990; 43). ქრისტიანული ხანიდან მოყოლებული, სვანეთის სასოფლო მოედნებზე, უძველეს საკრალურ ადგილებზე, აღმართულმა ქრისტიანულმა ეკლესიებმა, ცხადია, მეტი სინმინდე და ნაკურთხობა შესძინა იქაურობას. ამიტომაც არის, რომ ზემო სვანეთის დასავლეთ ნაწილში, ომიანობისაგან გაუდაბურებულ ნასოფლარებში (ბალსქევმო სვანეთის ე. წ. ჩუბეხევის ტერიტორიაზე), რომლის ხელახალი ათვისება და დასახლება დაიწყო XIX საუკუნის ბოლო მეოთხედიდან, სჭიფების სისტემა არ ჩამოყალიბებულა. ამ ახალ სოფლებში (ხაიშის, ჭუბერისა და ნაწილობრივ ნაკრის საკრებულოებში) ნაცვლად სჭიფებისა, შეიქმნა ე. წ. „ლანყავ“-ები – სამეზობლო ჯგუფების შესაკრები ადგილები, რომლებსაც, ცხადია, სასოფლო მოედნებისათვის ნიშნეული საკრალურობა და სოციალური დატვირთვა არ გააჩნიათ.

ტერმინი სჭიფი სვანეთში მეორე მნიშვნელობითაც გვხვდება. იგი რამდენიმე სოფლის საკუთარ სახელადაც გვევლინება. ბალსზემთ, სჭიფი ჰქვია იფარის თემში შემავალ ერთ სოფელს, ხოლო ბალსქევმთ, ამ სახელის მქონე რამდენიმე სოფელი მოგვეპოვება: ცხუმარის თემში, ეცერის თემში, ბეჩოს

თემსა და ფარის თემში. რუსმა მკვლევარმა ბ. დეგენ-კოვალევსკიმ ყურადღება გაამახვილა იმ გარემოებაზე, რომ იქ, სადაც „სჭიფ“-ი გეოგრაფიული პუნქტის – სოფლის სახელია, ყველგან ეს სოფელი იმ თემის ცენტრია, შუაგულია, „იქ არის პატივსაცემი წმინდა ადგილი, დღეს კი განთავსებულია სოფლსაბჭოები“ (Б. Деген-Ковалевский, 1936; 49). ამ მოსაზრებას იზიარებენ გ. ჩიტაია (გ. ჩიტაია, 1997; 170), რ. ხარაძე და ალ. რობაქიძე (რ. ხარაძე, 1964; 76), თ. მიბჩუანი (თ. მიბჩუანი, 1989; 237). ე. ი., ცხადია, რომ პირველადია სჭიფი – მოედანი, და ეს სახელი შემდეგ განზოგადებულია მთელ სოფელზე, რომელშიც, როგორც ჩანს, ამ თემის მთავარი სასოფლო მოედანი მდებარეობდა.

როგორც უკვე ვთქვით, სჭიფი ყოველი ტრადიციული სვანური დასახლებული ერთეულის (სოფლის) აუცილებელი კომპონენტია. თითქმის ყველა სჭიფი ერთმანეთის მსგავსია. საერთო ნიშნებია: სასოფლო მოედნის მდებარეობა სოფლის ცენტრში, შემალლებულ ადგილზე, მოედნის წრიულობა და საკრებულო მნიშვნელობის სკამ-ქვების ასევე წრიული განლაგება. ყოველ სასოფლო მოედანზე აღმართულია ეკლესია. იქვეა ერთი ან რამდენიმე ასწლოვანი „წმინდა“ ხე, ძირითადად – იფანი, მუხა და ცაცხვი. ზოგ სჭიფ-თან შემორჩენილია ძველ სასაფლაოთა კვალი. უფრო დაწვრილებით შევეხებით ორ კონკრეტულ სასოფლო მოედანს – ლახამულისას და ბარშისას, რომლებიც მნიშვნელოვანია იმ მხრივ, რომ პირველი მათგანი ძველი სახითაა შემორჩენილი, ხოლო მეორემ გარკვეული ცვლილებები განიცადა. ს. ლახამულის სჭიფი ქვემო ლახამულის ცენტრში მდებარეობს. იქ დღემდეა შემონახული სასოფლო მოედნის ყველა მნიშვნელოვანი მახასიათებელი: „წმ.“ ხე, საკრებულო მნიშვნელობის წრიულად განლაგებული სკამ-ქვები, და ა. შ. ა. დავითიანის საარქივო მასალით, სჭიფი ძველად დაყოფილი ყოფილა. ყოველ საძმოს თავისი ადგილი ჰქონია მიჩენილი, საგანგებოდ გამოკვეთილ ქვებზე. „სჭიფ“-ის შუა ადგილასაც ყოფილა ქვები. ლახამულაში ისინი საძმოსათემო ქვებთან შედარებით უფრო დიდებია. ამ ქვებზე ისხდნენ სოფლის უფროსები (დავითიანი M¹ 80; რვ. 3). ბარშის

საჭიფმა (ეცერის თემი) კი, რომელიც მკვლევართა დაკვირვებით, ძველად მთელი ეცერის ცენტრი ყოფილა (რ. ხარაძე... 1964; 41), პირვანდელი სახე დაკარგა XX ს-ის 80-იანი წლების დასაწყისში, როდესაც სოფლის წინააღმდეგობის მიუხედავად, მესტიის კომკავშირის რაიკომის ინიციატივით, იქაურობა ე. წ. ახალგაზრდულ ცენტრად გადაკეთდა. თუმცა, შემოგვრჩა ა. ქალდანის მიერ შედგენილი გეგმა, რომელიც თვალსაჩინოდ წარმოგვიდგენს საკრებულო მოედნის წრიულ ფორმას, იქ აღმართულ წმ. ბარბარეს ეკლესიის ნანგრევს, ქვის სკამების ასევე წრიულ განლაგებას და ერთ გამორჩეულ ზურგიან სკამს, რომელიც დადგმქელიანების დასაბრძანებლად ყოფილა განკუთვნილი, ასევე თოფის წამლის დასანაყ, ამოღრუებულ ქვას (A. Пономарев, 1990; ტაბ. 11). წრის საკრალურობის თვალსაჩინო მაგალითად ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია სწორედ სვანეთის სასოფლო მოედნებს მიიჩნევენ: „წრის საკულტო მნიშვნელობას ადასტურებს სვანეთში წმ. ხეების („სუფ“) გარშემო შემოწყობილი ქვა-წრეები“ (ვ. ბარდაველიძე..., 1939¹¹; 22). ასევე ირ. სურგულაძეც წარმოგვიდგენს რა დასახლებათა განფენილობის და დაგეგმარების საერთო პრინციპებს, რომლებიც წრისა და ოთხი მხარის სიმბოლიკის პრინციპებს ემყარებიან, მიუთითებს რომ ყოველი დასახლების ადგილი (გორა, სოფელი...) აუცილებლად წრიული დაგეგმარებისაა (ი. სურგულაძე, 2003; 191). ორივე ზემოთ აღწერილი მოედანი სოფლების შუაგულში, გზათა გადაკვეთის ადგილასაა განთავსებული და იქაურობის ცენტრია. ასეთივე ხასიათისაა სვანეთის ყველა საჭიფი. საერთოდ, ცნობილია, რომ სვანეთის ტრადიციული სოფლები ერთმანეთის მსგავსია. არქიტექტორთა თვალთახედვით, ყოველი სვანური სოფელი ქვისაგან გამოკვეთილ ერთიან ხუროთმოძღვრულ ანსამბლს წააგავს, სადაც საცხოვრებელი, თავდაცვითი თუ სამეურნეო ნაგებობები ერთიან სოციალურ-ფუნქციურ სტრუქტურაშია მოქცეული და ჩართული. „ეს ჩართვა განხორციელებულია სოფლის სივრცით-გეგმარებითი ორგანიზაციის იმ რგოლების საშუალებით, რომლებიც ქმნიდნენ ერთიან იერარქიულ

ჯაჭვს. ერთ-ერთი ასეთი რგოლი კი იყო სასოფლო მოედანი" (თ. სულუხია, 1993; 12).

ზემოთ წარმოდგენილი მასალით უკვე იკვეთება შემდეგი საყურადღებო მომენტი: ტრადიციული სვანეთისათვის სასოფლო მოედანი, გარდა იმისა, რომ იგი პირველდასახლების ცენტრი და საკრალური (წმინდა) ადგილია, სხვა მნიშვნელოვანი ფუნქციის მატარებელიცაა. ვგულისხმობთ, სასოფლო მოედნების სოციალურ სტატუსს – სჭიფების მიჩნევას ხალხური თვითმმართველობის ორგანოების „სამუშაო“, საკრებულო ადგილებად.

ცნობილია, რომ სასოფლო მოედნები შემონახულია საქართველოს სხვა მთიან კუთხეებშიც: ხევსურული „საფეხნო“//„საფიხნო“, თუშური „საანჯმო“, მოხევეური „ერობა“, რაჭული „სანახშო“, აჭარული „ჯამიკარი“... გარდა ამისა, სასოფლო საკრებულოები, ქვით შემოწყობილი ღია ცის ქვეშ არსებული მოედნები, დამახასიათებელი ელემენტია დაღესტნის, ჩეჩნეთ-ინგუშეთის, ბალყარეთის, ოსეთის... სოფლების სტრუქტურისათვის (გ. ჩიქოვანი, 1973; 70). სადაც სასოფლო მოედნები წარმოადგენდა „სოფლის საჭირბოროტო საკითხების მოსაგვარებლად მამაკაცთა თავშეყრისა, ხოლო თავისუფალ დროს სასაუბროდ და გასართობად განკუთვნილ ადგილს, რომელიც გენეტიკურად სოფლის მმართველობასთან იყო დაკავშირებული" (გ. ჩიქოვანი, 1983; 113).

სვანური სასოფლო მოედანი განსაკუთრებულ მსგავსებას ხევსურულ საფეხნო//საფიხნოსთან ავლენს. გ. ჩაჩაშვილის მიერ აღწერილი შატილის საფეხნო შემდეგი სახისაა: საფეხნო ე. წ. ჯვარის მამულის ყორის მიჯნასთანაა გამართული. იგი ყორით ნაგებია, მისი ერთი, წინა კედელი ღიაა, საფეხნო ზემოდან მთლიანად ბანითაა გადახურული. საფეხნოში გამოყოფილია ოთხკუთხედი მინაშენი – „კისტან დასტურის სკამი“, იქვეა „საუფროსო“, „საშუალო“ და „საუმცროსო“ სკამები, თოფის წამლის სანაყავი ქვის დენგი და ტყავის საზელი ხელსაწყო ჭიმუნი (გ. ჩაჩაშვილი, 1995; 240-243). ხევში სასოფლო მოედანს „საერობოს“ უწოდებენ, შეკრებას კი „ერობას“, ა. ყაზბეგის თანახმად, „ერობა... პატარა მოედანია, სა-

დაც უქმს დღეს სოფელი შეიყრება ხოლმე" (მოჩხუბარიძე, 1880). თუშეთში საკრებულოს ადგილს, „საანჯამო“-ს ეძახიან, კრებას კი – „შეყრა“-ს//„შეყრ“-ს (გ. ჩიქოვანი, 1983; 121). ხოლო აჭარის მთიანეთში, სადაც ჩვენი ისტორიული ძნელბედობის გამო, ქრისტიანული ეკლესიის ადგილი მაჰმადიანურმა საკულტო ნაგებობა „ჯამე“-მ დაიკავა, შემოგვრჩა სასოფლო მოედანი – „ჯამიკარის" სახელწოდებით: „თემის მოედანი აჭარაში წარმოადგენდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ცენტრს. ამიტომ, მოედანზე იკრიბებოდნენ მეთემეები და არჩევდნენ სამეურნეო ცხოვრებასთან დაკავშირებულ პრობლემებს, იმავდროულად, ადათობრივი ნორმების საფუძველზე არკვევდნენ და აწესრიგებდნენ მოდავეთა ურთიერთობებს" (ნ. მგელაძე, თ. ტუნაძე, 2003; 64). ანუ, სასოფლო მოედნებს თითქმის ყველგან ერთმანეთის მსგავსი ხასიათი და დანიშნულება აქვს: წარმოადგენს რა ტრადიციული დასახლებული პუნქტის აუცილებელ ელემენტს, ახორციელებს სოფლის მართვა-გამგეობას და წყვეტს საჭირობოროტო საკითხებს. ერთადერთი, რაც განასხვავებს სვანურ სასოფლო მოედნებს საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში შემონახული საკრებულო ადგილებისაგან, არის სუიფების განსაკუთრებული საკრალურობა. საკრალურობას კი განაპირობებს ყოველ სასოფლო მოედანზე აღმართული ეკლესია. ამიტომ სუიფებისადმი გარკვეული მოკრძალებული დამოკიდებულება ტრადიციული სვანის მენტალობის აუცილებელი ნიშანია.

სვანეთის სასოფლო მოედნებს, მსგავსად ზოგადად კავკასიის მთიანეთის საკრებულო ადგილებისა, მნიშვნელოვანი სოციალური ფუნქცია ეკისრებოდა. ეთნოგრაფიული მასალით, XIX ს-ში სუიფებში იკრიბებოდა სოფელი ყოველი საჭირობოროტო პრობლემის წამოჭრისას, მის გადასაწყვეტად და მოსაგვარებლად. სუიფებში განიხილებოდა ლოკალური, სასოფლო მნიშვნელობის პრობლემები, ხოლო რამდენიმე თემისათვის, ან სვანეთის რომელიმე ნაწილისათვის, ან მთელი სვანეთისათვის საინტერესო და საჭირობოროტო საკითხები „ლუხოორ"//„ლუზორ"-ებზე (დიდი შეკრებები) წყდებოდა. ცხა-

დია, ბალსქვემო სვანეთი სადაც ქვემო სვანეთის მოსახლეობა ამ მხრივ უფრო შეზღუდული იყო, იქ დადემქელიანების, გელოვანების, გარდაფხაძეების სათავადო სახლების არსებობიდან გამომდინარე. ამიტომ, თუ კი ბალსზემო სვანეთის ამა თუ იმ თემს ან მთელ „ზემო ხევს“ შეეძლო უმნიშვნელოვანესი საკითხების დამოუკიდებლად გადაწყვეტა, ბალსქვემო და ქვემო სვანეთის მოსახლეობა ასეთ უფლებებს მოკლებული იყო. მათ შედარებითი „თავისუფლება“ ბატონყმობის გადავარდნის შემდეგ მოიპოვეს. აქვე უნდა ითქვას, რომ ვიზიარებ გ. გასვიანის კრიტიკულ დამოკიდებულებას XIX ს-ის II ნახევრისა და XX ს-ის დასაწყისის ზოგიერთი ავტორის მიერ გამოთქმული დებულებების მიმართ, რომლებშიც სასოფლო, სათემო და სახევო კრებებს მხოლოდ გვაროვნული წყობილებისათვის დამახასიათებელ ინსტიტუტებთან აიგივებენ. ეს საკითხი ღრმად და ამომწურავად არის გაანალიზებული გ. გასვიანის სტატიაში „რუსეთთან შეერთება და სასოფლო მმართველობის შემოღება სვანეთში“ (გ. გასვიანი, 1975; 18-34) და ამიტომ ამ პრობლემის ხელახალი წამოჭრის საჭიროება ალბათ, არ არსებობს.

რა საკითხები განიხილებოდა სწიფ-ებში და ვინ ესწრებოდა ამ შეკრებებს? სწიფ-ში მისვლა ყველას შეეძლო. ეს იყო საზოგადო ადგილი. სხვა თემიდან მოსული სტუმარი, თუ უცხო მგზავრი, თავდაპირველად სწიფ-ში შეჩერდებოდა და იქ გააცნობდა დამხვედურ ხალხს მოსვლის მიზეზს, რის შემდეგაც მას დახმარებასაც აღმოუჩენდნენ. არა თუ რიგითი სვანები, არამედ თვით დადემქელიანებიც კი ამა თუ იმ სოფელში მისვლისას, რომელიმე ოჯახში სტუმრობას, თუ ეს რაიმე კონკრეტული აუცილებლობით არ იყო გამოწვეული, ადგილობრივ სწიფში, საზოგადო მოედანზე შეჩერებას ამჯობინებდნენ. მაგ., ფარში სტუმრად მიმავალ ბ. დადემქელიანს იქაურ „სწიფ“-ში შეუსვენია: „თავადი ხის ქვეშ მდგარ ქვის სკამზე დასვეს, იქაურები ფეხზე მდგარნი ესაუბრებოდნენ თავადს“ (სვანური პროზაული ტექსტები, 1957; 13-14). თენგიზ დადემქელიანსაც, საქმეების გამო ლახამულაში მისულს,

ამ სოფლის „სჭიფ“-ში შეუსვენია: თავადი ხის ქვეშ მდგარ ქვის სკამზე დასვენს. გლეხები თავადს მხარზე ჰკოცნიდნენ, როგორც ძველად, მიუხედავად ბატონყმობის გადავარდნისა” (Долгушин, 1900; 193). ე. ი. უშუალოდ ხის ქვეშ მდგარი სკამი „საუფროსოდ“ ყოფილა მიჩნეული. მასზე დასხდომის უფლება და პატივი, როგორც ჩანს, მხოლოდ თავადებს, სოფლის უზუცესებსა და სტუმრებს ჰქონდათ. ანალოგიურია მოხევური ეთნოგრაფიული მასალა: „ხევში დღეობაზე მოსული სტუმარი პირდაპირ ერობაში მიდიოდა, სადაც ჩვეულებრივად უქმე დღეს თუ საღამო ხანს სამუშაოს მოთავეების შემდგომ, სოფლის მამაკაცები იკრიბებოდნენ, იქიდან მასპინძელს სტუმარი უკვე თავის სახლში მიჰყავდა... დღესასწაულის დროს სტუმრის ერობაში მისვლის წესი, რომელიც სხვა ქართველ ტომებშიც დასტურდება... მიუთითებს სოფლის მთლიანობაზე, სადაც უცხო პირი მთელი სოფლის სტუმრად ითვლებოდა” (რ. ხარაძე, 1959; 168). ვიზიარებთ რა ზემოთქმულს, დავურთავთ, რომ აქ მნიშვნელოვანია, სოფლის მცხოვრებთა დამოკიდებულება სასოფლო მოედნებისადმი: სჭიფი თანაბრად ეკუთვნის ყველა თანასოფელს, იგი საზოგადოა, საერთოა, თანაც გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ სვანეთის ყველა სასოფლო მოედანზე დგას ეკლესია. საქართველოში კი ცნობილია, რომ ეკლესიას ჰქონდა თავშესაფრის მიცემის უფლება (ი. სურგულაძე, 1973; 213).

სჭიფებში გამართულ შეკრებებს უმთავრესად მამაკაცები ესწრებოდნენ, მაგრამ თუ კი რომელიმე ოჯახს მამაკაცი საერთოდ არ ჰყავდა, ან იმ დროისათვის სხვაგან იმყოფებოდა, შეკრებაში მონაწილეობის ნებას შუა ხანს გადაცილებულ ქალებსაც რთავდნენ. ანუ შუახანს გადაცილებული ქალი სვანეთშიც, მსგავსად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისა, გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობდა. ცნობილია, რომ ქართული ტრადიციული ცხოვრების წესი ბევრ ისეთ საკითხსაც კი შესაშურად აწესრიგებდა, რაც თანამედროვე საზოგადოებისათვისაც აქტუალურ პრობლემას წარმოადგენს. ვგულისხმობთ, შუახანის ასაკის კრიზისს, რომლის დაძ-

ლევა და გადალახვა პრობლემატურია თანამედროვე დასავ-
 ლური სამყაროსთვისაც. ნ. მინდაძე განიხილავს რა ადამიანის
 სიცოცხლის ასაკობრივი ციკლების ფსიქო-ფიზიოლოგიურ
 თავისებურებებს და ცხოვრების ტრადიციულ წესს, დაასკე-
 ნის „ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემებით, ქართველთა ტრა-
 დიციულ ყოფაში ასეთი (შუახნის ასაკის) კრიზისი ნაკლებად
 შეინიშნება... ფეიქრობთ, შუახნის ასაკის კრიზისის დაძლევის
 ერთ-ერთი მიზეზი ქართველთა ცხოვრების ტრადიციულ წეს-
 შიც უნდა ვეძიოთ. შუახნის ასაკიდან თანდათან მცირდებოდა
 ქალის ფიზიკური დატვირთვა და მისი ფუნქცია ძირითადად
 ოჯახის საშინაო საქმიანობითა და ბავშვების აღზრდით შემო-
 იფარგლებოდა... შუახნის ასაკიდან იწყებდა ქალი ოჯახის მე-
 ურნეობის გაძღოლასაც, რაც უმეტესწილად ღრმა მოხუცე-
 ბულობამდე გრძელდებოდა. სვანეთში ოჯახის უფროს ქალს
 ებარა მთელი წლის მოსავალი... და უიმისოდ ვერავინ ვერა-
 ფერს გასცემდა ოჯახიდან... იგი ანაწილებდა ოჯახში მყოფ
 დანარჩენ ქალებს შორის სამუშაოს... შუახნის ქალები, გარ-
 კვეულ პრივილეგიებს იღებდნენ რელიგიური კულტმსახურე-
 ბის თვალსაზრისითაც“ (ნ. მინდაძე, 2003; 26-27) ანუ, ტრადი-
 ციულ სოციალურ შუახნის ქალს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკა-
 ვა, ის მთელი საფეხურით მაღლა ინაცვლებდა, მისი სოცია-
 ლური პრესტიჟი და სტატუსი იზრდებოდა და ამდენად, იგი
 თავის თავს უსარგებლოდ სულაც არ მიიჩნევდა, კვლავაც აქ-
 ტიურ ცხოვრებას ეწეოდა. სვანეთის ეთნოგრაფიულმა მასა-
 ლამ წარმოაჩინა შუახნის გადაცილებული ქალის კიდევ ერთი
 შესაძლებლობა: მას უფლება ეძლეოდა, მონაწილეობა მიე-
 ლო ჩვეულებითი სამართლის წარმოების პროცესში. ა. და-
 ვითიანის საარქივო მასალით, დადგენილიანთა ორი მოქიშპე
 შტოს – ეცერისა და ფარის სამთავრო სახლების შერიგება,
 მხოლოდ ქალთა მოციქულებმა შესძლეს: „არაკსავით ამბობ-
 დნენ, რომ ფარის და ეცერის ოთარაანთი*, ქვარამ შეარიგაო.
 რომელიც ლახამულიდან გერლიანების გვარში ყოფილა გათ-
 ხოვილი და როგორც აზრიანმა ქალმა, მოსახლეობაში დია

* ასე უწოდებენ დადგენილიანების სამთავრო სახლს.

ქვარას (დედა ქვარას) სახელი დაიმკვიდრაო". ქალთა დელეგაციას კონსტანტინე (მურზაყან) დადუშქელიანისთვის შემდეგი სიტყვებით მიუმართავს: „მურზაყან, თქვენი ოთარაანთ შერიგება მამაკაცებმა ვერ შესძლეს... ახლა ციდან ღმერთი ვერ ჩამოვიყვანეთ და დედაკაცები მოვედითო". მურზაყანი განსაკუთრებით ჩაუფიქრებია ქვარას სიტყვებს და შერიგების თანხმობა გამოუცხადებია (დავითიანი M¹ 94). ახალგაზრდა ქალები კი, მსგავსად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებისა, ერიდებოდნენ წმინდა ადგილებს, ეკლესიის სიახლოვეში ტრიალს და უმეტესად სწიფების გალავანში დატანებული კარიბჭეების მახლობლად იკრიბებოდნენ. ხალხური ქრისტიანობის ინვარიაცია – ე. წ. სქესთგამყოფი მიჯნები – დღეისათვის, ბუნებრივია, აღარ მოქმედებს.

სწიფებში განსახილველი საკითხები თემატურად შემდეგნაირად ჯგუფდება: ჩვეულებითი სამართალი; სასოფლო-სამეურნეო ხასიათის პრობლემა; საეკლესიო დღესასწაულის მომზადების პროცესი და ა. შ.

სწიფებში მოწვეულ საერთო კრებაზე მიღებულ გადაწყვეტილებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ძველად სასოფლო კრების დაწყების წინ ეკლესიების ზარებს და საყვირებს (ბუკებს)* ახმიანებდნენ. ცხადია, დაგეგმილი შეკრების შესახებ ხალხი წინასწარ იყო გაფრთხილებული. ამიტომ ამგვარი შეკრების მაუწყებელი ბუკის ხმა შედარებით მშვიდი და დაბალი

* ა. დავითიანი მოგვითხრობს: „ბუკი გრძელი მილი იყო, ლულასავით, პირისაკენ წვრილი, მეორე მხრით, ფართო. სიგრძე – ორ არშინამდე. ბუკის დამკვრელი ბუკს ტუჩებზე მიიდებდა, თავს მაღლა აიშვერდა და ჩაბერავდა. ჩაბერვისაგან იყო დამოკიდებული ბუკი როგორ ხმას გამოსცემდა – დაბალი, წვრილი, მსხვილი. ბუკის ხმა შორს გაისმოდა. იგი მაღლობიდან უკრავდა და სოფლის დასახლებულობის მიხედვით აბრუნებდა" (დავითიანი M¹ 80; რგ. 3). ბალსქვემო სვანეთში ბოლო დრომდე შემოგვენახა ორი ბუკი: ერთი ლახამულის სწიფის ცაცხვზე იყო გადებული, ხოლო მეორე – ეცერის ფხოტრერის მთავარანგელოზების ეკლესიაში ინახებოდა.

ტონალობის მქონე იყო (ქორწილის, ლხინის, ჩვეულებრივი სასოფლო შეკრების მომასწავებელი), ხოლო დაუგეგმავი, ნაუცბათევი შეკრების საჭიროების უამს ახმინებული ბუკი საგანგაშო, ძლიერ და წყვეტილ ხმებს გამოსცემდა. მას უფრო ძველად, გარედან თავდასხმის ან რაიმე უბედურების დროს იყენებდნენ. „ბუკს სვანები უკრავდნენ მაშინ, როდესაც საზოგადოებას რაიმე უბედურება ეწვია, ან მტერი დაეცა, ან ქურდებმა მოიტაცეს რამე. გარდა ამისა კიდევ უქმე დღეს საღამოთი, როდესაც რაიმე საზოგადო საქმეზე უნდა მოილაპარაკონ ხოლმე" (ლ. დადუანი, 1973; 33). ზოგიერთ თემში, სადაც ეკლესიებს სამრეკლოები გააჩნდათ, სოფლის შესაკრებად ზარებს ახმინებდნენ.

სასოფლო მოედანზე ამა თუ იმ საკითხის გადასაწყვეტად თავმოყრილი ხალხი, ბუნებრივია, წინასწარ იყო ჩახედული პრობლემის არსში. სასოფლო კრებაზე შეკრებილებს რომელიმე ასაკოვანი მამაკაცი, – ხალხური სამართლის კარგი მცოდნე, გამოცდილი, პატიოსანი და ამ კონკრეტულ განსახილველ საქმეში გათვითცნობიერებული, – შეკრების მიზეზს გააცნობდა. ამის შემდეგ ყველა დამსწრეს შეეძლო აზრის გამოთქმა ღიად და დაუფარავად, მათ პატივისცემით მოუსმენდნენ, მოპასუხე მხარეც დააფიქსირებდა თავის პოზიციას. საბოლოოდ კი ისეთ გადანწყვეტილებას იღებდნენ, რომელიც მთელი სოფლისათვის იყო მისაღები. „სოფლის დასტურს ანგარიშს უწევს ყველა სოფლელი – გადახვევა სოფლისათვის სანყენია და სოფელი მისი ზემდგომი ძალაა" (დავითიანი M¹ 80, რვ. 3). ხშირად საბოლოო გადანწყვეტილება სვანური ჩვეულებითი სამართლისათვის აუცილებელი დასასრულით, ფიცის დადებით მთავრდებოდა. ასეთ შემთხვევაში იქვე, მოედანზე აღმართული ეკლესიიდან გამოასვენებდნენ ხატს და შეასრულებდნენ ფიცის დადების რიტუალს, რის შესახებაც ვრცლად III თავშია საუბარი. ფიცით დასრულებულ შეკრებას, ცხადია, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა და იქ მიღებულ გადანწყვეტილებას ვერავინ გადაუხვევდა. ვინაიდან, „საქართველოს მთიელთა ტრადიციული საზოგადოებაში...

ცხოვრების ნორმალურ ვითარებად, ნარმატივულ ყოფად ჩაითვლებოდა, მხოლოდ ისეთი სიტუაცია, როცა მთის რელიგიური სისტემა შეესატყვისებოდა ცხოვრების სოციალურ პრაქტიკას" (მ. კანდელაკი, 1995; 2).

გარდა სასოფლო მნიშვნელობის საკითხებისა, სჭიფებშივე განიხილება კერძო ხასიათის პრობლემებიც. ყოველი უსამართლოდ განაწყენებული ადამიანი, ცილის წამების, მატერიალური ან მორალური ზარალის მიყენების შემთხვევაში და ა. შ. თავის პრობლემის გადასაწყვეტად სასოფლო მოედანს მიაშურებს და შეკრებილ ხალხს გულისტკივილს გაუზიარებს. რამდენიმე ხნის შემდეგ, თუ კი ამ ადამიანის უკმაყოფილების მიზეზი არ აღმოიფხვრება, იგი უფრო სერიოზულ ზომებს მიმართავს და „გამოცხადებას“ („ლიგცხადი“) მოაწყობს. დაზარალებული პირი ანუ „მგცხადი“ (გამომცხადებელი) დათქმულ დღეს სჭიფში „ლემზირებს“ (სეფისკვერებს, წმიდა პურებს) „ზედჷს“ (ღვინოს ან „წმინდად“ გამოსხდილ და შენახულ არაყს) და სანთლებს აიტანს, დამსწრე საზოგადოებას კიდევ ერთხელ გააცნობს თავის პრობლემას და სოფელს თანადგომისაკენ მოუწოდებს. მამაკაცები მის გარშემო შეიკრიბებიან, ქუდებს მოიხდიან და ეკლესიისკენ შებრუნდებიან. გამომცხადებელი ხმამაღლა იტყვის: ვინც ამ ჩემი საქმისა რაიმე იცოდეს და მაღავედეს, იმის სიცოცხლე პირდაღმა გადაიქცესო. იგი ამ სიტყვებთან ერთად, „ლემზირებს“ პირქვე გადააბრუნებს და ხალხიც „ამენ“-ს დაიძახებს.

ასეთი „გამოცხადების“ დროს ხატს თითქმის არ „აწუხებენ“. ლახამულელები და ეცერელები მცირე პრობლემის გადასაწყვეტად ე. წ. გირგედ-ს (აუურულად გაფორმებულ რკი-

* ტერმინი „ამენი“, როგორც ცნობილია, საქართველოში შემოვიდა ებრაულიდან ბერძნულის საშუალებით. ბიზანტიურ პერიოდში „ამენი“ „ამინად“ ტრანსფორმირდა, მაგრამ ქართულმა სალიტერატურო ტრადიციამ გვიანობამდე (XVIII ს.) შემოინახა პირველადი სწორი გამოთქმა. საგულისხმოა, რომ „ამენ“ დღესაც ცოცხალი ფორმაა სვანეთში. იქ „ამინ“-ს არავინ იტყვის, ყოველი დალოცვისას აუცილებლად „ამენ“-ს წარმოთქვამენ (ე. კოჭლამაზაშვილი, 1991; 29).

ნის წნულს) იყენებენ (რომელიც სწიფებში ინახება). ლახამულელთა „გირგედ“-ი ხიდის წმ. გიორგის ეკლესიის პირდაპირ აზიდული კლდიდან ყოფილა „ჩამოფრენილი“, სადაც იგი ყარაჩელთა შემოსევისას „გახიზნულა“ (ვ. ბარდაველიძე, 1941; 64-65). ეცერელთა „გირგედიც“ რომელიღაც ძველ დროში დანგრეული ეკლესიიდან ყოფილა მოტანილი. ამ „წმინდა“ ნივთებს ლახამულელები და ეცერელები ყოველდღიურ მეტყველებაშიც იყენებენ დაფიცებისას: „გირგედლო“ – მიმართავს ერთი თანასოფლელი მეორეს, – რაც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „გირგედის მაღლმა“//„გირგედის მზემ“. წმ. ხეზე ჩამოკიდებულ გირგედ-თან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ი. სურგულაძეს. მკვლევარი „გირგედს“ სიცოცხლის ხის ნაირსახეობათა („გვერგვი“, „კამარაჟ“, „კალპი“...) კონტექსტში განიხილავს და მზის სიმბოლოდ მიიჩნევს: მზის სიმბოლოს „გირგედ“-ის მიმაგრება იცოდნენ ძველად წმ. ხეებზე... აქ ჩანს ხეზე ციური სხეულის დამაგრების ფაქტი, რაც კონკრეტულად ეხმაურება დედაბოძის მოტივებს. წმ. ხის სიმბოლიკაში მნათობთა სიმბოლოების და მათი მოძრაობის ამსახველი საგნების შემოტანა გავრცელებული მოვლენაა როგორც მითოსში, ისე რიტუალში“ (ირ. სურგულაძე, 1993; 178-179). როგორც ჩანს, სწიფის წმ. ხეზე დამაგრებული „გირგედი“ გადაქცეულია ისეთ უნივერსალურ სიმბოლოდ, რომელიც მოქმედებს სხვადასხვა ისტორიულ დროსა და მრწამსობრივ სივრცეში, მ. ელიადეს დაკვირვებით ხომ „მითიურ ფიქრს ძალუძს წინ გაუსწროს და უკუაგდოს ზოგიერთი თავისი ადრინდელი, მოძველებული გამოსახულება... მას შეუძლია ახალ სოციალურ პირობებს და ახალ კულტურულ მოძრაობებს შეეგუოს, მაგრამ იგი ამოძირკვას არ ნებდება“ (მ. ელიადე, 1998; 129).

საერთოდ, ყველა სოფელი ცდილობს შიდა, ლოკალური პრობლემის შიგნითვე გადაწყვეტას, ერიდებათ მის გახმაურებას და გარეთ გატანას.

სწიფებშივე გადაიჭრება სასოფლო მნიშვნელობის სხვა საკითხებიც: სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობასთან დაკავში-

რებული ესა თუ ის პრობლემა: მაგ., როდის დაიწყონ ხვნა, თესვა, მოსავლის აღება; როდის გარეკონ საქონელი საზაფხულო საძოვრებისაკენ, როგორ გაანაწილონ მწყემსები ღლეების მიხედვით, რა მასალით და მუშახელით შეაკეთონ ესა თუ ის ხიდი ან წისქვილი, რომელ მდინარეში აკრძალონ დროებით თევზჭერა, რათა თევზი გადაშენებისაგან იხსნან, რომელ ტყეში შეწყვიტონ ან განაახლონ ხეების ჭრა და ა. შ.

სასოფლო მოედნებზე იკრიბებიან ამა თუ იმ რელიგიური დღესასწაულის ლოკალური ვარიანტების მოსამზადებლად. მაგ., ეცერის თემის ყველა სოფელი ცდილობს პეტრე-პავლობის დღესასწაულის („პარპულაშ“) თავის ტერიტორიაზე ჩატარებას, ამიტომ დღეობის წინა კვირიდან იწყება გაცხოველებული სჯა-ბაასი და კამათი იმის შესახებ, თუ რომელ სოფელს მიენიჭოს ამ წელს უპირატესობა. სასოფლო მოედნებზევე გადაწყდება „ლალხორა მიშლადელი“-ს (ლალხორის კვირა-დღე, ოქტომბრის რომელიმე კვირას) გამართვის თარიღი, კვირაცხოვლობის დღესასწაულისათვის („უფლიშ“) მზადება და ა. შ.

ყოველი თავყრილობა, რომელიც სასოფლო მოედნებზე იმართებოდა, მთელი სოფლისათვის საინტერესო მოვლენა იყო. სწიფში შეკრებილი ხალხი საუკუნეობით ჩამოყალიბებული ადათ-წესებისა და ქცევის ნორმების შესაბამისად მოქმედებდა. იქ მყოფს ეკრძალებოდა ჩხუბი, აყალმაყალი, ხმაური. ბუნებრივია, რომ იქვე აღმართული ეკლესია, მოედნის საკრალურობა, თავმოყრილი ხალხის სულისკვეთებას თუ აზრთა მდინარებას აკონტროლებდა და სასურველი მიმართულებით წარმართავდა. საინტერესოა ისიც, რომ ეკლესიის სახელწოდებიდან გამომდინარე, ხშირად ამა თუ იმ სასოფლო მოედანს კერძო სახელიც ჰქვია: მაგ., ბარშის სწიფს „ბარბოლ“-ს ეძახიან, ვინაიდან ამ მოედანზე წმ. ბარბარეს ეკლესიაა, ისკარის სწიფს-ს „ლამარაშ“-ს უწოდებენ, ღვთისმშობლის ეკლესიის აღმნიშვნელი სვანური ტერმინის გავლენით და ა. შ.

აქვე უნდა ითქვას, რომ XIX ს-ის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისის ზოგიერთი მოგზაური და მკვლევარი ტრა-

დიციულ „სუიფებთან აიგივებს განსხვავებული წარმოშობისა და ფუნქციონალური დატვირთვის მქონე რამდენიმე სასოფლო მოედანს, რომლებიც ეცერსა და ფარშია დაფიქსირებული. მათგან უძველესია სოფ. ლადრერში (ეცერის თემი) „შოკერ“-ის მახლობლად მდებარე მოედანი იფნის ხითა და ქვის სკამებით. გადმოცემით, იქვე ახლოს ბალსქვემო სვანეთის ძველი „ვარგ“-ები¹ რიჩგვიანები ცხოვრობდნენ. რიჩგვიანთა განადგურების შემდეგ მათ ციხეებსა და სასახლეებს დადეშქელიანები დაეპატრონნენ. ორი მოედანი შემოგვრჩა ს. ბარშში (ეცერის თემი), ასევე დადეშქელიანთა ბარშის რეზიდენციასთან და ერთი – სოფ. ფარში, ფარის დადეშქელიანთა სამთავრო შტოს საცხოვრებლის მახლობლად. ბარშის ერთი მოედანი, უფრო ძველი, დადეშქელიანთა ციხე-გალავნიანი კომპლექსის ჩრდილოეთით მდგარი იფნის გარშემო ყოფილა. ა. სტოიანოვისეული აღწერილობით, „იქ აწყვია დიდი, უხეშად თლილი ქვები. იქვე არის მეორე მოედანიც, ის უფრო ახალია, მდებარეობს დადეშქელიანთა სასტუმრო სახლების დასავლეთით, იქაც დგას იფნის ხე, ხოლო ხის გარშემო შემოწყობილი ქვები ინახავენ დადეშქელიანთა შესახებ არსებული ლეგენდების ნაკვალევს“ (А. Стоянов, 1876; 304-305). გრაფინია უვაროვა მიუთითებს, რომ ეს მოედანი იყო თავადების, მათი მოსამსახურეებისა და გლეხების საყვარელი გასართობი ადგილი“ (П. Уварова, 1904; 44). მღვდელ პ. კარბელაშვილის მონათხრობით, „ამ უზარმაზარი იფნის ხის ჩრდილში გატარებული დრო ყველას სახსოვრად დარჩება“ (პ. კარბელაშვილი, 1903). მ. შოსტაკი მოგვითხრობს ძველ გადმოცემებს: „ამ ხის გარშემო ჩამწკრივებულ დიდ ქვებზე ძველ დროში ასამართლებდნენ

„ვარგ“-ი სვანეთში იხმარება ძველქართული აზნაურის და თავადის მნიშვნელობით: „ლაშხეთში ვარგ და ბალს ქვემოთ ვარგ იხმარება თავადის მნიშვნელობით. ასე უწოდებენ მაგ., დადიშქელიანებს, გარდაფხაძეებს, გელოვანებს, დადიანებს, შერვაშიძეებს... ბალს ზემოთ ვარგ იხმარება როგორც ამ მნიშვნელობით, ისე საერთოდ აზნაურის მნიშვნელობით“ (ს. ჯანაშია 1959; 135).

და სჯიდნენ დამნაშავეებს" (М. Шостаკ, 1903; 146). ამ გადმოცემებს სხვა მოგზაურებიც იცნობენ: „აქ, იფნის ქვეშ, ამავე ქვის სკამებზე, რომლებიც დღეს თანამედროვე ხალიჩებითაა დაფარული, ძველად დღევანდელ დადებულელიანთა წინაპრები თავიანთ ქვეშევრდომებს ასამართლებდნენ" (И. Ильина, 1903; 102). ე. გაბლიანის მონაცემებითაც, „ამბობენ, რომ დადებულელიანები გასამართლებას ახდენდნენ თავის ეზოში იმ ცაცხვის ქვეშ, სადაც თქვენ ეხლაც გიჩვენებენ დადებულელიანის მიერ... სვანისათვის შემოქმედული ლეკურის კვალს ერთ ქვაზე" (ე. გაბლიანი, 1925; 69). გარდა ამისა, ამ მოედნებზე სტუმრებისათვის ნადიმებსაც მართავდნენ. მაგ. ნიკო მარი აღწერს იქ გამართულ ლხინს და ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ შესრულებულ ცეკვებს და სიმღერებს (Н. Марр, 1913; 12). მოყვანილი მასალა გვაფიქრებინებს, რომ ზემოთ აღწერილი რამდენიმე მოედანი ტრადიციულ „სჷიფებს" კი არ წარმოადგენდა, არამედ იყო რა წარმოქმნილი უფრო გვიან, ადგილობრივ სამთავრო, შემდგომ სათავადო (რიჩგვიანები, დადებულელიანები) რეზიდენციებთან სიახლოვის მიხედვით, გამოიყენებოდა ამ უკანასკნელთა ხელისუფლების აღსრულება-განხორციელებისათვის. ხოლო ტრადიციული სჷიფი, როგორც უკვე ვთქვით, უძველესი წარმოშობისაა, სოფლის კომპოზიციური ცენტრია და ნაკურთხია, იქ დღემდე ყველგან აღმართულია ეკლესიები.

სჷიფების საკრალურობის ერთ-ერთი ნივთიერი გამოხატულება მოედნებზე მდგარი წმ. ხეებიც არის. როგორც უკვე ვთქვით, სასოფლო მოედნებზე, ძირითადად, იფანი, მუხა და ცაცხვია დარგული. მოსახლეობა განსაკუთრებული გულისხმიერებით ეკიდება ამ ხეების მოვლა-პატრონობას და რომელიმე მათგანის გახმობას, უბედურების მომასწავებლად მიიჩნევს. ცნობილია, რომ წმ. ხის კულტს მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში დიდი ადგილი უჭირავს. იგი სხვადასხვა ხალხსა და ეპოქაში „მარადიულობას, უღევ სასიცოცხლო ძალას, ნაყოფიერებას, გამრავლებას, მოკვდავ და აღორძინებად ბუნებას და თავისუფლებას ასახიერებდა" (ნ. ხაზარაძე... 1999; 8).

ნმ. ხე მნიშვნელოვან კოსმოლოგიურ სიმბოლოდ ითვლება. მ. ელიადე მსოფლიო ხის სიმბოლოს ცენტრალური მთის სიმბოლიკის იდენტურად განიხილავს და ორივე მათგანს მსოფლიო ღერძის სიმბოლურ გამოხატულებად მიიჩნევს, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს სამ კოსმიურ ზონას (M. Eliade, 1987; 152-158). ცხადია, სხვადასხვა ეპოქასა თუ კულტურულ გარემოში ნმ. ხეებისადმი დამოკიდებულება და მათი სიმბოლური გააზრება, ერთსახოვანი და ერთგვარი ვერ იქნებოდა. ბუნებრივია, იგი იცვლებოდა და მრავალფეროვნებას იძენდა. გასაზიარებელია მ. ელიადეს მოსაზრება, რომ მცენარე თავისთავად კი არ არის ღირებული, არამედ მის ღირებულებას განაპირობებს კავშირი, დამოკიდებულება არქეტიპთან და იმ გარკვეულ უესტებთან თუ სიტყვებთან, რომლებიც მცენარეს გამოჰყოფენ მიწიერი გარემოცვისაგან და აქცევენ მას საკრალურად (M. Eliade, 1987; 52). მ. ელიადეს ამ დაკვირვებას ქართულ სინამდვილეს უსადაგებს თ. ლუდუშაური: „ხე სამყაროს ცენტრზე გამავალი მსოფლიო ღერძის სიმბოლო უფროა, ვიდრე ხის სახით წარმოდგენილი ღვთაება... აქ თავს იჩენს ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ცენტრის სიმბოლიზმი და ადამიანის სურვილი – მონესრიგებულ სამყაროში ცხოვრებისა“ (თ. ლუდუშაური, 2001; 114). ჩვენი აზრით, ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე სვანეთის სასოფლო მოედნებზე დარგული ნმ. ხეები სწორედ ამ იდეის სიმბოლური მატარებელი იყო. ისიც, ცხადია, რომ ქართველთა მითოლოგიურ აზროვნებაში მტკიცედ დამკვიდრებულმა საკრალური ხის იდეამ გაქრისტიანების შემდეგ ტრანსფორმაცია განიცადა და „ცხოვრების ხე სვეტიცხოველში განსახოვანდა... იქ აღმართული საკულტო სვეტი სიმბოლურად ცხოვრების ხეს, ცნობადის ანუ შემეცნების ხეს განასახიერებდა“ (გ. ახვლედიანი, 1995; 112). ანუ ამიერიდან, კოსმიური ხე „ადამიანის მატერიალური და სულიერი არსებობის ღერძია, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, გზა მიწიერსა და ღვთაებრივს შორის, ადამიანსა და ღმერთს შორის. გზა ზეცისაკენ კი, თავის მხრივ, ადამიანის სულიერი არსებო-

ბის განმაპირობებელია" (ნ. ღამბაშიძე, 2004; 121). ხოლო ჩვე-
ნი დროისათვის ამ ხეებისადმი მოკრძალებულ დამოკიდე-
ბულებას განაპირობებს ის, რომ წმინდა ხეები საკრალურ,
ნაკურთხ მიწაზე არიან აღმოცენებული, ეკლესიის მახლო-
ბლად. სწიფებში აღმართული ეკლესიები მოედნის აღმოსავ-
ლეთ ნაწილშია განთავსებული, ვინაიდან აღმოსავლეთს, რო-
გორც წმინდა წარსულის მხარეს, უკაშირდება ყოველივე
ამაღლებული, ხოლო დასავლეთით, ან შუაგულში ერთი ან
რამდენიმე წმ. ხეა (იფანი, ცაცხვი, მუხა). საერთოდ, ეს სამივე
ჯიშის ხე, სვანეთში, საკულტო მნიშვნელობისაა, იფანს და
მუხას მხოლოდ წმინდა, ნაკურთხ ადგილებში ეკლესიებთან,
სწიფებში, სასაფლაოებზე რგავენ. ერიდებიან იფნის და მუ-
ხის მოჭრას, მათ, უმთავრესად, ეკლესიის საჭიროებისათვის,
ან სასოფლო-საზოგადო საქმიანობისათვის იყენებენ. ცაცხვი
კი, გადმოცემით, ქრისტესაგან დალოცვილი „ბედნიერი“ ხეა,
რადგან მან მაცხოვარი შეიფარა, თავისი ტოტები გადააფარა
და ა. შ.

საგულისხმოა, ისიც, რომ სწორედ ამ ხეების გარშემო
სრულდებოდა სვანური ფერხულები, რომლებიც ვ. ბარდავე-
ლიძის შენიშვნით, გარდა იმისა, რომ „ხალხური დროსტარე-
ბის სახეობას წარმოადგენდნენ, საწესო მოქმედების ხასიათი-
საც იყვნენ... ნაირგვარი ფერხული – წრიული მოძრაობა...
მთიელებს გვიანობამდე შემორჩათ; მათი შესრულება აუცი-
ლებელი იყო დღეობების დროს" (ვ. ბარდაველიძე, 1968; 45).
სწიფებში რამდენიმე სახის ფერხული სრულდებოდა: „მირმი-
ქელა“//„მურმულდიქელა“, „თამარ დედფალ“, „სამთი ჭიშხ“,
„შუშპარ“ და ა. შ. ფერხულებს სვანურად „მურგვალ ჭიშხ“-ს
(მრგვალ ფერხულს) უწოდებენ, მათი შესრულების წრიული
ფორმის გამო. სვანეთში ფერხულებს სწიფების ხეების გარშე-
მო სრულდებდნენ, ბალსზემოთ კი ზამთრობით თოვლისაგან
„კოშკებს“ აღმართავდნენ და მათ გარშემო უვლიდნენ ფერ-
ხულებს. ლენჯერში ლაშთხვერის მთავარანგელოზის ეკლესი-
ის სწიფში თოვლის „კოშკს“ ბარბალობა დღეს აგებდნენ.
„კოშკს“ შუაგულში ხეს დაატანდნენ და მის წვერზე ხისავე

ჯვარს დაამაგრებდნენ, ჯერ ეკლესიასთან ტრადიციულ „ლიმზირ“-ს (ლოცვას) შეასრულებდნენ, ღმერთს სოფლის მშვიდობიანობას შესთხოვდნენ, შემდეგ რელიგიურ საგალობელს „კჷირია“-ს იმღერებდნენ, ხოლო ბოლოს, თოვლის „კოშკის“ გარშემო ფერხულებს ასრულებდნენ (ვ. ბარდაველიძე, 1939; 10-12). ასეთივე თოვლის „კოშკებს“ აგებდნენ მესტიაში, მულახში (მუჟალში), ლენჯერში (ნესგუნისა და ლაშთხვერის სჷიფებში) და სხვაგან. საინტერესოა ისიც, რომ ამ „კოშკების“ (ბალსზემთ) ან ხეების (ბალსქვემთ) გარშემო ფერხულებს ბავშვებსაც ასრულებინებდნენ. ბავშვები, მსგავსად დიდებისა, „მირმიქელას“ ცეკვავდნენ. ეს ფერხული, სამხედრო შინაარსის საფერხულო წყობის ცეკვათა ჯგუფს მიეკუთვნება, ორსართულიანი ფერხულია და სიმბოლურად საბრძოლო სცენას გამოხატავს: მოცეკვავეები (ანუ „მეომრები“) ერთმანეთს მხრებზე ადგებიან და მტრის ციხე-სიმაგრის ასაღებად იერიშით მიემართებიან (ა. თათარაძე, 1976; 63)^{*}. ბავშვების (ბიჭების) დაინტერესება და ჩაბმა ამ ფერხულში, იმის დასტურია, რომ ტრადიციულ საზოგადოებაში დიდი ყურადღება ექცეოდა მომავალი თაობის აღზრდის საქმეს, მოზარდების ზიარებას წინაპართა ადათ-წესებთან და სამხედრო ხელოვნებასთან. ამ მხრივ, სვანური ეთნოგრაფიული მასალა მსგავსია ხევსურულისა, სადაც „მშობლები ცდილობდნენ 4-5 წლის ბავშვები საზოგადოებრივი თავყრილობის ადგილებში მიეყვანათ. ვაჟები უკვე 4-5 წლის ასაკიდან ადგილობრივ რელიგიურ დღესასწაულებს ესწრებოდნენ და მონაწილეობასაც იღებდნენ მათში. არხოტში სულთაკრეფის დღესასწაულის დროს იმართებოდა ხევსური ბიჭების შეჯიბრი მშვილდოსნობაში, რასაც უფროსი თაობა სრული სერიოზულობით ეკიდებოდა“ (ნ. მინდაძე, 2003; 21). სვანი ბიჭებიც ადრეული ასაკი-

^{*} ფერხულებთან დაკავშირებით იხ. ვ. ახოძაძე, ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული (ვ. ახოძაძე, 1957); თ. მამალაძე, სვანური სანესო სიმღერების სტრუქტურა (თ. მამალაძე, 1972); ლ. გვარამაძე, ქართული ხალხური ქორეოგრაფია (ლ. გვარამაძე, 1975); ს. ჭანტურიშვილი, შრომის სიმღერების კვლევის საკითხისათვის სვანეთში (ს. ჭანტურიშვილი, 1969).

დანვე ებმებოდნენ სადღეობო სამზადისსა და რელიგიურ რიტუალებში. ისინი მამებისა და ბიძების გვერდით ესწრებოდნენ „ლიმზირ“-ებსა თუ ჩვეულებითი სამართლის წარმოებას; გოგონებიც დაჰყვებოდნენ თავიანთ დედებს სალოცავში („ბარბოლ“-ებისა და „ლამარიას“ ეკლესიების მინაშენებთან („ლადბაშ“) და მონაწილეობდნენ ამ რიტუალებში. ანუ, ბავშვები, ადრიდანვე ებმებოდნენ ცხოვრების ფერხულში და თავისთავად ხდებოდნენ ტრადიციული ცხოვრების წესისა და ნორმების მიმდევრები.

ფერხულებს, გარდა ზემოთ აღწერილი სოციალური დატვირთვისა, ცხადია, საკრალური მნიშვნელობაც გააჩნიათ: „მურგვალ ჭიშხ“-ი (მრგვალი ფერხული) შესრულებული წმ. ხეების ან თოვლის „კოშკების“ გარშემო, მრგვალი, წრიული გალავნის მქონე სასოფლო მოედნებზე იმართებოდა. სიმრგვალე, წრის შემოვლება კი აღიქმებოდა ისეთი ძალად ან საზღვრად, რომლის შიგნით ავი სული ვერ შეაღწევდა (ვ. ბარდაველიძე... 1939¹¹; 22). ანუ, წრიული ფერხული წმ. ხის (თოვლის „კოშკის“) გარშემო, წრიულ მოედანზე გამოხატავს სამყაროს წრებრუნვის იდეას ცენტრალური ღერძის ირგვლივ, ცისა და მიწის კავშირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას. ფერხულის კარგი, სწორი შესრულება სამყაროში წესრიგის, მშვიდობისა და ნაყოფიერების გარანტიაა (ქ. ალავერდაშვილი, 2002; 97).

საუფლებში ჩატარებული რელიგიური დღეობები თემატურად ორ ნაწილად იყოფა: ერთია, ზოგადად ყველა სასოფლო მოედანზე ჩასატარებელი დღეობები, მაგალითად, „სვიმნობ“-ა (მირქმა), „ლამპრობ“-ა, „უფლიშ“-ი (კვირაცხოვლობა); ხოლო მეორეა – კერძო ხასიათის, ამა თუ იმ ლოკალურ საუფში აღმართული ეკლესიის სატაძრო დღეობა, ანუ, თუ ეკლესია წმ. გიორგის სახელობისაა, იქ იმართება გიორგობის დღესასწაულები, თუ ღვთისმშობლისაა, მაშინ აღინიშნება „ტაძრობ“-ა (ღვთიმშობლის ტაძრად მიყვანება) და „ლიმრიე“ (მარიამობა); წმ. ბარბალეს ეკლესიებთან იმართება „ბარბალობა“ და ა. შ.

„სვიმნობ“-ა მირქმის საუფლო დღესასწაულის სვანური

ფორმაა, მომდინარეობს სვიმონ წინასწარმეტყველის სახელიდან. „სვიმნობ“-ისა და „ლამპრობ“//„ლიჩედურალ“-ისათვის მზადებას ტრადიციული სვანები ახალი წლის მომდევნო ე. წ. კვიმტიან („კუიმტარ“) დღეებში (2-3 იანვარი) იწყებენ: ტყიდან მოაქვთ არყის ხის ტოტები, რომელთაგან შეკრავენ ე. წ. ლამპარს და ახმობენ „სვიმნობამდე“. 2 თებერვალს (ძვ. სტ.) კი ანთებული „ლამპრები“ გამოაქვთ სასაფლაოზე და თავ-თავიანთი მიცვალებულების საფლავებთან მიწაში ჩაარჭობენ. ცნობილია, რომ ძველად სასაფლაოები ეკლესიების გარშემო, ანუ სწიფების მახლობლად მდებარეობდა. ამიტომ ადრე „სვიმნობ“-ა სასოფლო მოედნების სიახლოვეში სრულდებოდა. დღეისათვის, „სვიმნობ“-ა ბევრგან ახალ სასაფლაოებზე იმართება, ასეთ სოფლებში „სვიმნობ“-ის რიტუალი დაშორდა სასოფლო მოედნებს. იმავე დღეს, ჭირისუფალს ყოველი ახალი მიცვალებულის (წლისთავამდე) სახელზე საკურთხი გამოაქვს და ე. წ. „ლიფანე“-ს (საკურთხის „დაფენას“- ტაბლის გაშლას) აწყობს. იკრიბება მთელი სოფელი და წარმოითქმევა მიცვალებულთა სულების შესანდობარი. „სვიმნობ“-ის დღეობასთან გარკვეულ მსგავსებას ავლენს ხალხური დღესასწაული „ლამპრობა“. შესაძლოა, სვანური „ლამპრობ“-ის ფესვები მართლაც, შორეულ, წარმართულ ხანას უკავშირდებოდეს, მაგრამ გასაზიარებელია ივანე ჯავახიშვილის, ე. კოჭლამაზაშვილის და ნ. ენუქიძის აზრიც, რომლებიც მას მიიჩნევენა ქრისტიანულ დღესასწაულად. ლამპრობასთან დაკავშირებით ივანე ჯავახიშვილი მიუთითებს, რომ „ასეთივე ჩვეულება გურიისშიც სცოდნიათ, „ქართლის ცხოვრებიდან“ ჩანს, რომ ლამპრობა ძველი ქართული ჩვეულება ყოფილა: კვირიკე ქორეპისკოპოსის შესახებ იქ ნათქვამია: კვირიკემ „ესე პირი ითხოვა, რათა მას ზამთარსა არა აღიღონ ციხე ბოჭორმისა და შემდგომად აღვსებისა წარვიდეს და ნება სცეს; ...განუტევეს დღესა ლამპრობასა...“. როგორც ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, მაშინაც ლამპრობა დაახლოვებით იმავე დროსა სცოდნიათ, როგორც ეხლა სვანები დღესასწაულობენ (ივ. ჯავახიშვილი, 1979; 97). ე. კოჭლამაზაშვილის ნაშრომის თანახმად, რომელიც უძვე-

ლესი ლიტურგიკული პრაქტიკის ამსახველ ევხოლოგიონს, აპოკრიფულ თხზულებებს, მირქმის ან მიგებების გამომხატველ ქართულ ხატებს და ხალხური წეს-ჩვეულებების ანალიზს ეყრდნობა, „ლამპრობ“-ა უძველესი ქრისტიანული დღესასწაულია. ლამპრობა „ამჟამად საეკლესიო პრაქტიკიდან გამოსულია, მაგრამ იმდენად პოპულარული ყოფილა ქრისტიანობის ადრეულ ხანაში, რომ მისი სახელწოდება და რიტუალური თავისებურება – ლამპრების თუ ცეცხლის ანთება, ჩირაღდნებით საზეიმო მსვლელობა და ლიტანიობა დღემდე შემოგვრჩა საქართველოს ბევრ კუთხეში (სვანური „ლამპრობ“//„ლიმპარიელ“, მთიულური „ლამპორიობა“, გუდამაყრული „ლამპრიობა“, ფშავური „ლომპორია“, ხევსურული „ლამპრობა“, მოხევური „ამპარიობა“ და სხვა). „ლამპრობა მარტო „ჩვენი“ არ არის, იგი უძველეს დროში მთელ საქრისტიანოში ყოფილა გავრცელებული და მიგებების (მირქმის) დღესასწაულს უკავშირდებოდა“ (ე. კოჭლამაზაშვილი, 1998; 14). ასევე „ველმნიფის კარის გარიგებაში“ შემონახულია ცნობა „ლამპრა“-ს დღეობის შესახებ და იგი მირქმას ეწოდება (ე. თაყაიშვილი, 1920; 11). ამ შეხედულებას იზიარებს ნ. ენუქიძე (ნ. ენუქიძე, 1999; 423). გარდა „სვიმნობისა“, ლამპრობ-ას სვანეთში აღნიშნავენ „უძღების კვირის კვირიაკეს და გრძელდება იმავს კვირის სამშაბათამდი“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 58). ბალსქვემოთ ამ დღეს „ლიჩედურალ“-ს უწოდებენ: საღამოს მთელ სვანეთში ყოველ ოჯახს შინიდან გამოაქვს იმდენი ანთებული ლამპარი, რამდენი მამაკაციცა ჰყავს. მამაკაცები შებინდებულზე ანთებული ლამპრებით მიემართებიან სასოფლო მოედნისაკენ (ეკლესიისაკენ), სადაც შუაგულ ადგილას ლამპრების კოცონს ანთებენ. ყოველი ახალმოსული თავის ლამპარს ამატებს ამ კოცონს სიტყვებით: „აღების წმ. გიორგი! ამრავლე მოლამპრეები ჩვენს სოფელში!“ დამხვდურები მხიარულად პასუხობენ: „გაისად ლამპრობასაც მშვიდობით შეხვედროდე და შენს ლამპარს ემატოსო“. იქვე, მახლობლად ტრიალებენ ქალები და ბავშვები: სახელდახელოდ ჩადგმულ მაგიდეზე იძლება სუფრები. კოცონი დილამდე გიზგიზებს, მის გარშემო იმართება სიმღერები, ფერხულები. მომცრო ლამპრები გააქვთ კალოზე და ახალი მიცვალებულების საფ-

ლავეზეც. „ხალხის რწმენით, საფლავებზედ დანთებული ლამპრები გზას უნათებენ იმათ მიცვალებულთ საიქიოს, როდესაც იგინი ამიერ ქუეყნიდგან მიემგზავრებიან" (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 58). დღეისათვის მოსახლეობა მიიჩნევს, რომ ლამპრობა ეძღვნება წმ. გიორგის, რომელმაც, გადმოცემით, სვანებს, უხსოვარ დროში, ურიცხვ შემოსეულ მტერზე გაამარჯვებინა. ცხადია, დღეობის წმ. გიორგისათვის მიძღვნა, უფრო გვიანდელი მოვლენაა, დღეობა დაცილებული ჩანს არქეტიპთან, იგი გამარტივებულია და განსხვავებული, ლოკალური ფორმა აქვს შეძენილი. ორი შინაარსობრივად და რიტუალურად მსგავსი დღეობის („სვიმნობა" და „ლამპრობა"//„ლიჩედურალ"-ი) არსებობა, ჩვენი აზრით, გამოწვეულია საეკლესიო კალენდრის ცვლილებით, ჰეორტოლოგიური ფაქტის ურთიერთაღრევით: ცნობილია, რომ მიგებების (მირქმის) დღესასწაულის თარიღი დროთა განმავლობაში შეიცვალა – თავდაპირველად იგი 2 თებერვლის ნაცვლად, 14 თებერვალს აღინიშნებოდა. ჩვენი შეხედულება ემყარება ე. კოჭლამაზაშვილის ნაშრომს, რომლის მიხედვითაც „ლამპრობის სხვადასხვა ადგილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (მეზვერისა და ფარისეველის კვირა, 2-3 თებერვალი, ყველიერის პარასკევი და სხვ.) აღნიშნული კალენდარული ცილობის კვალი უნდა იყოს, ლამპრობის ძველი თარიღი – 14 თებერვალი – შეიძლებოდა დაკავშირებოდა მოძრავი კალენდრის რომელიმე დღეს (ოდესმე იგი დაემთხვეოდა მეზვერისა და ფარისეველის კვირიაკეს ან ხორციელის კვირიაკეს, ყველიერს და სხვ. მომდევნო წლებში კი, დღესასწაულის თარიღის საცილობლობის გამო, ამ მოძრავ დღეებს შეეძლოთ თავისკენ მიეზიდათ ლამპრობის რიტუალი) და ისე შეენარჩუნებინა მოქალაქეობა, ახალი კი – უძრავ დღეზე (2 თებერვალი) დარჩენილიყო. ამ გზით, შეიძლებოდა მომხდარიყო მიგებების დღესასწაულის (ან, უფრო ზედმიწევნით, – ლამპრობის რიტუალის) დუბლირება, რაც კალენდარული ტრადიციების შეჯახების მომენტში, საზოგადოდ, ბუნებრივი მოვლენაა" (ე. კოჭლამაზაშვილი, 1998; 20-21). ეს მოსაზრება გასაზიარებელია იმიტომაც, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში ბოლო დრომდე შემოგვრჩა რამდენიმე ისეთი დღესასწაულის კვალი, რომელიც „იერუსალი-

მური განჩინების" პრაქტიკის გამოძახილია და საეკლესიო კალენდარში გიორგი მთაწმინდელის მიერ შეტანილი ცვლილებების შემდეგაც კი არ ქრება სრულიად. ასევე ხშირია, რომელიმე დღესასწაულის დაცემა არქეტიპთან და ამ დღეობის გადაფარვა უფრო ცნობილი და გავრცელებული რელიგიური დღესასწაულის ან წმინდანის მიერ (რ. გუჯეჯიანი, 2004), რადგანაც საეკლესიო გადმოცემისა და საღმრთო მსახურების შეურყვნელი პირველადი სახით და ფორმით დაცვა, მხოლოდ ძლიერი საეკლესიო ორგანიზაციის პირობებშია შესაძლებელი, რასაც სვანეთი ბოლო ასწლეულების განმავლობაში სრულიად იყო მოკლებული. ამიტომაც გამარტივებულმა რელიგიურმა დღესასწაულებმა თანდათან მიიღეს წარმართულ ელფერის მქონე, გახალსურებული რწმენა-წარმოდგენების სახე და ფორმა. ანუ გაქრა „ამ თუ იმ საკრალური მოქმედების სულიერი შინაარსი და თავდაპირველი სახე, მაგრამ წინაპართა სარწმუნოებისადმი ერთგულება ერს ავალდებულებდა შეძლებსდაგვარად დაეცვა საღმრთისმსახურო ტრადიცია (დღესასწაულების კალენდარული მაჩვენებლები, რიტუალური მხარე, ცალკეული საგალობლები და ლოცვები და ა. შ.“ (ე. კოჭლამაზაშვილი, 1998; 13).

„უფლიშ“-ი კვირაცხოვლობის დღესასწაულია. ამ დღეობამ სვანეთში დროთა განმავლობაში დიდი ცვლილება განიცადა და დღეისათვის მეტად გამარტივებული სახით სრულდება. ძველად, „საუფლიშო“ მზადებას შემოდგომიდან იწყებდნენ. ყოველი სოფელი შეარჩევდა ერთ უნაკლო ხარს და მას საგულდაგულოდ უვლიდა. კვირაცხოვლობისათვის ეს წარჩევი ხარები გამოჰყავდათ სოფლის მოედანზე: ხარების „მსხვერპლად შეწირვის წინ, იმართებოდა ხარების შეჯიბრება“ სუიფს გარს შემოერთყმოდა ადამიანების განიერი წრე. შეჯიბრების დაწყების წინ ხარებს არაყს ასმევდნენ, ალიზია-

* არსებობს პარალელი აჭარულ მასალასთან, ე. წ. „ბულიების ჭედობის“ წესთან. იხ. ვ. შამილაძე, კორიდას ადრეული ფორმების ისტორიისათვის საქართველოში ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის საკითხები, თბ., 1973; 43-50.

ნებდნენ სხვადასხვა საშუალებით, ხოლო შემდეგ მიუშვებდნენ ერთმანეთზე, გამარჯვებულ ხარს, რომელიც დაჯაბნიდა მეორეს, პატივი და დიდება მოჰქონდა თავისი ლასკარისათვის, რომელიც იმ წელს, თავის მხრივ, ასევე გამარჯვებულად ითვლებოდა (ს. ჭანტურიშვილი, 1993; 211). დღეისათვის, ყოველი სოფელი კვლავაც საერთო შემონირულობით ყიდულობს და „საუფლიშოდ“ ამზადებს თითო ხარს, მაგრამ ხარების ბრძოლა აღარ იმართება. ხარს შესწირავენ ეკლესიის გალავნის მახლობლად, შემდეგ კი დღესასწაულს აგრძელებენ რომელიმე მორიგე ოჯახში. „უფლიშ“-ის დღესასწაულის აღნიშვნა, მიუხედავად დიდი მატერიალური დანახარჯისა, ყოველი ტრადიციების მიმდევარი სვანისათვის სიხარულისა და კმაყოფილების მომტანია. რელიგიური დღეობისათვის გაღებული შესაწირავი მ. კანდელაკის მართებული შენიშვნით, „რწმენით შთაგონებულია და არა იძულებითი აქტი... ამიტომაც მძიმე შრომით დაგროვილი მატერიალური ფასეულობა რწმენასა და სულიერ კეთილდღეობას ეწირება. ამის საფასურად მოიხვეჭებოდა სახელი საზოგადოების წევრთა შორის, სოციალური სტატუსის სიმყარე და ავტორიტეტი“ (მ. კანდელაკი, 2001; 63).

სასოფლო მოედნებს კიდევ ერთი ფუნქცია გააჩნდათ: სწიფებში მოსახლეობა შრომით საქმიანობასაც ეწეოდა: იქ ამუშავებდნენ საჭაპანე ტყავს, რაც დიდ ფიზიკურ დატვირთვას მოითხოვდა და მისი შესრულება ერთი კონკრეტული ოჯახის მამაკაცების ძალ-ღონეს აღემატებოდა. ტყავის გაცლა და საჭაპანე ტყავის („წემაშ“) დამუშავების ეტაპები დანვრილებით აქვს აღწერილი ი. კვიციანს: მას შემდეგ რაც ახლად დაკლულ ხარს საჭაპანე ტყავს ააცლიდნენ და გააშრობდნენ, იგი გაჰქონდათ სწიფებში, ტყავს გაჭრიდნენ სამ პარალელურ და თანასწორ ნაწილად, ჩამოჰკიდებდნენ სოფლის თავყრილობის ადგილას ხეზე, ზედ წისქვილის ქვას დაამაგრებდნენ, გაუყრიდნენ ჭიშკრის ურდულს (ჰეჭ), დაატრიალებდნენ დოლაბს, ორი კაცი კი ურდულს აწვებოდა ქვევითა და ზევით, თან ტყავს ზელვის დროს ღორის ქონს უსვამდა, რომ ტყავი არ ჩა-

ცურებულისყო. კარგად გამოქნის შემდეგ დაატანდნენ რკინის ან წის რგოლს მარხილში შესაბამელად და ჭაპანიც მზად იყო (ი. კვიციანი, 2000; 27). ი. ნანობაშვილის მასალით, ტყავის დამუშავების პროცესი 4-5 საათი გრძელდებოდა (ი. ნანობაშვილი, 1973; 30), რასაც ადასტურებენ ჩვენი მთხრობელებიც.

ბევრ სასოფლო მოედანზე იდგა ტყავის მოსაქნელი ხელსაწყო „სალენჭელ“//„სალრჭელ“-ი. იგი მსგავსია ხევესურული „ჭიმუნ“//„ხიმურ“-ისა, მოხვეური „სალენჭელ“-ისა და რაჭულ „სალეჭელ“-ისა. სვანური „სალენჭელ“//„სალჭელ“-ი ხის სამი ნაწილისაგან შედგება. ერთ დიდ მორს ან კუნძს, რომელიც მიწაზეა დაყრდნობილი ბოლოში უკეთდება საშუალო ზომის ფოსო, ძგიდეები დაკბილული აქვს, შიგ ჯდება საშუალო ზომის კეტი, ესეც დაკბილული და ბოლოში გახვრეტილი. ამ ნახვრეტსა და ფოსოს ბოლოში ორ ნახვრეტში ეყრება ტაბიკი ან ჭვინთი. ქონწასმული საგრძეზე დაგრეხილი სასამოგვე (საპირე) ტყავი ეფინება ამ კეტს და ფოსოს შორის. კეტის ზევით და ქვევით აწევა-ჩაწევის დროს ტყავს ატრიალებენ და ცდილობენ ტყავის არცერთი ნაწილი არ დარჩეთ დაუმუშავებელი (ი. კვიციანი, 2000; 27). სწიფში შეკრებილი ხალხი ერთმანეთს ენაცვლებოდა და ტყავი შედარებით მოკლე დროში მუშავდებოდა.

ზოგიერთ სწიფში ბოლო დრომდე შემოგვრჩა თოფის წამლის სანაყი ქვები (მაგ. ეცერში). სვანეთში, მსგავსად საქართველოს სხვა კუთხეებისა, თოფისწამალი ადგილზე მზადდებოდა: მთხრობელთა გადმოცემით, ძველად თოფისწამლის დამზადებისათვის საჭირო ყველა ნივთიერება მიჰქონდათ სასოფლო მოედნებზე და იქ მოწყობილ სანაყ ხელსაწყოებში ნაყავდნენ. ცნობილია, რომ სვანეთი ისტორიულად თოფის წამლით ეხმარებოდა როგორც იმერეთის სამეფოს, ისე სამეგრელოს სამთავროსაც (ა. გელოვანი, 2003; 184).

სასოფლო მოედნები სვანეთის ტრადიციული ყოფის, ტრადიციული ცხოვრების წესისა და მენტალობის შენარჩუნებასაც ემსახურებოდა. ცნობილია, რომ ტრადიციული მენტალობა მხოლოდ ტრადიციული საზოგადოებისთვისაა დამახასიათებელი, ვინაიდან მენტალობის მთავარი ნიშანი

კოლექტიურობა: „მენტალიტეტზე საუბარი შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფთან, ერთობასთან მიმართებაში... მენტალიტეტი არის სისტემა, რომელიც განსაზღვრავს ქცევებს, მოქმედებებს, ადამიანის შეგნებებსა და შეხედულებებს... წარმოდგენათა და ტრადიციათა ეს კომპლექსი გადაეცემა მომდევნო თაობას ბავშვობის, ყრმობის ასაკში, აღზრდის შედეგად" (ნ. ვაჩნაძე, 1998; 10-12). ხალხის თავშეყრის სხვადასხვა ასაკისა და სქესის ადამიანის ერთად შეკრების ყველაზე რეალური ადგილი საქართველოს მთიანეთში, ეკლესია და სასოფლო მოედანია. სვანეთის მაგალითზე კი კულტურის ეს ორი კომპონენტი (ეკლესია და სასოფლო მოედანი) ერთ მთლიანობაშია მოქცეული. ამიტომ სწორედ სუიფებში ხდებოდა წინაპართა მიერ დაკანონებული ქცევის ნორმების, წესისა და ადათის თაობიდან თაობაზე გადაცემა. და რადგანაც, „ყოველი ცალკეული პიროვნების ცხოვრება გახსნილია სოფლიონათათვის, მისი ყოველი არაორდინალური ქმედება საჯარო განხილვის საგანია" (მ. კანდელაკი, 1995; 265), ამიტომ სუიფებშივე მიიღებოდა ამა თუ იმ ტრადიციული ნორმის დარღვევის აღმკვეთი ღონისძიება; იქვე აღინიშნებოდა საზოგადოების რომელიმე წევრის სიქველე, ვაჟკაცობა და ზნეობრიობა. წმინდა ფიზიკურ წვრთნასთან (ბიჭებისათვის) და ხელსაქმეში განაფვასთან (გოგონებისთვის) ერთად, რაზეც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, სუიფებში მოზარდი პიროვნულადაც ყალიბდებოდა. მოზარდის აღზრდა ჯანსაღი ხალხური გამოცდილების ნიადაგზე იყო აღმოცენებული და საუკუნეთა ქარტეხილებში მრავალგზის შემონმეებული. სულიერ და სოციალურ ფასეულობათა გადაცემის ეს მექანიზმი (საშუალება) განაპირობებდა წინაპართათვის ძვირფასი ღირებულებების დამკვიდრებას ახალგაზრდა თაობების მენტალობაში, „უზრუნველყოფდა სულიერ მემკვიდრეობითობას" (მ. კანდელაკი, 1995; 120).

ვაჟა-ფშაველა ერთ ეთნოგრაფიული ჩანახატში შენიშნავს: „დიად, უყვარს სოფელს თავი და უფრთხილდება კიდეც თავის თავს ბევრით მეტად, ვიდრე ცალკე წევრნი სოფლისანი

ერთმანეთს" (ვაჟა-ფშაველა, 1986; 374). ე. ი. სწორედ ამა თუ იმ კულტურულ-ისტორიულ გარემოში გამომჟღავნებული ღირებულებების შენარჩუნებისათვის იღვწის ყოველი კონკრეტული ტრადიციული სოციუმი.

ტრადიციული რწმენის, ქცევის ნორმების, ეტიკეტის, ჩვეულებითი სამართლის და ა. შ. შენახვასა და მომავალი თაობების ასეთივე ფასეულობითი ორიენტაციებით აღჭურვას ემსახურება სვანეთის ყოფაში დღემდე მოქმედი ასეულობით დღეობა-დღესასწაული. ამ მხრივ, მთის ყოფა გამონაკლისი არ არის, ვინაიდან თანამედროვე დასავლელი „სოციოლოგები და ანთროპოლოგები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ არათუ სოფელი, არამედ ქალაქიც კი ერთობათა ანუ „ქალაქურ სოფელთა" სერიაა. რომ ახალი დროის დასაწყისის ქალაქში, მაგალითად, სამრევლო თემებს, უბნებს, გილდიებს და რელიგიურ საძმოებს, ყველას ჰქონდა რეგულარული: წელიწადში ერთხელ აღსრულებადი რიტუალები... ის, რის შესანარჩუნებლადაც არის მოწოდებული ამგვარი რიტუალი, აღინიშნება მოხერხებული ტერმინით კოლექტიური „თვითშეგნება" (პ. ბერკი, 2002; 65). ცხადია, ეს ე. წ. კოლექტიური თვითშეგნება ადვილი შესანარჩუნებელი არ არის. იგი დიდი დაკვირვების, შრომის და მონდომების (თუნდაც გაუცნობიერებლ დონეზე) შედეგია, რადგან „ტრადიციები ავტომატურად არ შეინახება, მაგალითად, „ინერციის" საშუალებით... ტრადიციათა შენახვა, მშობლების, მასწავლებლების, მღვდლების, სამუშაოს მიმცემებისა და სოციალიზაციის სხვა აგენტების მძიმე შრომის შედეგია. „კულტურული რეპროდუქციის" ცნება ძალზე სასარგებლოა იმისათვის, რომ შევისწავლოთ, თუ როგორ ინარჩუნებს საზოგადოება მეტ-ნაკლებად თავის მთლიანობას დროში" (პ. ბერკი, 2002; 146). „კულტურული რეპროდუქციის" განმახორციელებლად სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში, სასოფლო მოედანი გვევლინება. ცხადია, სვანეთი ამ მხრივ გამონაკლისი არ არის, იგივე ითქმის საქართველოს სხვა კუთხეებში შემონახულ თავშეყრის ადგილებზეც: „ხევსურულ საფეკვნოში, მოხევეების ერობაში, თუშურს საანჯმოში... მოხუცნი იგონებდნენ წინა თაობისგან ნაანდერძე გადმოცე-

მებს და აქ ინვრთნებოდა ახალგაზრდობა როგორც იარალის ხმარებაში, ისე სიტყვის ოსტატობაში და ანდრეზის ცოდნაში" (რ. ხარაძე, 1951; 395). ასევე, „რაჭული სანახშო იყო არა მარტო ინფორმაციის მისაღები ადგილი, ის იყო ცოდნის, ზნეობის, პატრიოტიზმის, კაცობის თავისებური სამჭედლო" (ვ. გობეჯიშვილი, 2000; 209) და ა. შ.

როგორც უკვე ვთქვით, სჭიფებში განსაკუთრებული უპირატესობა მოხუცებს ენიჭებოდათ. ისინი ისხდნენ საპატრიო ადგილებზე, ეძლეოდათ პირველი სიტყვის თქმის უფლება. მათ გააჩნდათ ტრადიციული საზოგადოების აზროვნების ის წესი, რომელიც უკვე მწყობრ სისტემად იყო ჩამოყალიბებული და ამიტომაც ცდილობდნენ ამ შეხედულებებისა და ნორმების ახალგაზრდებისათვის გადაცემას. ამ პროცესს არ ჰქონდა მენტორული და მომაბეზრებელი ხასიათი. ეს თავისთავად, ბუნებრივად ხდებოდა: სასოფლო მოედნის გაღავანს გაყოლებით ჩამწკრივებულ ლოდებზე ჩამომსხდარი მოხუცები ყვებოდნენ თავიანთი თავგადასავლებს, წარმოთქვამდნენ ცნობილ გმირთა სადიდებლებს, ისხენებდნენ ძველ ადათ-წესებს, რაც მსმენელზე და განსაკუთრებით მოზარდზე წარუშლელ შთაბეჭდილებას ახდენდა. იქვე გვერდით საქალებო მინაშენში, რომელიც გადახურულიც იყო, მოხუცი ქალები გოგონებს ხელსაქმეს (რთვას, წინდების ქსოვას), სიმღერას, ცეკვას, ხალხურ ბალადებსა და ლექსებს ასწავლიდნენ, უყვებოდნენ ზღაპრებს... სჭიფების დასავლეთ ნაწილში ჭაბუკები ბავშვებს ჭიდაობაში წვრთნიდნენ, ქვების აწევაში, ხეებზე ცოცვაში ავარჯიშებდნენ. სასოფლო მოედნებზე ხშირად გაისმოდა ცნობილი მომღერლების მიერ შესრულებული ხალხური სიმღერები, მწუხრის ჟამს ჭიანურის სევდიან ჰანგებს აკვნესებდნენ. ერთი ასეთი სასიამოვნო თავყრილობის შესახებ ძველ სვანურ სიმღერაშიცაა მოთხრობილი:

„შემიყვანეს სუიფში,

სუიფი მწკრივად სიმღერას ადგა.

ყველგან ვყოფილვარ, ყველაფერი მინახავს,
ამისთანა შეკრებილობა არ მინახავს"

(სვანური პოეზია 1939; 158-159).

ანუ სუიფებში იკვრებოდა და დულაბდებოდა სოფლის ერთიანი პირი, ერთობა კი „ქართველ მთიელთა არსებობის მთავარი პირობა იყო. მთაში ამ ფენომენს ბართან შედარებით, გაცილებით მაღალი სოციალური დატვირთვა ჰქონდა“ (მ. კანდელაკი 1998; 135).

ცხადია, სუიფებში შეკრებილი ხალხი გარკვეულ წესებსა და საუკუნოობით ჩამოყალიბებულ ქცევის ნორმებს ემორჩილებოდა. იქ მყოფს ეკრძალებოდა ჩხუბი, ხმაური, აყალ-მაყალი, რომ არაფერი ვთქვათ, ბილწსიტყვაობაზე, რაც საერთოდ უცნობია ტრადიციული სვანური საზოგადოებისათვის. ბუნებრივია, ქცევის წესებსა და ეტიკეტს, სუიფების ნაკურთხ მიწაზე მდებარეობა და მახლობლად აღმართული ეკლესია არეგულირებდა. თანაც, სუიფი მთელი სოფლის საზოგადო საკუთრება იყო, სადაც „ხდებოდა ყოველი ოჯახის ჩართვა სოფლის საზოგადოებრივ ყოფაში... ეჭვგარეშეა აქ სოციალური კონტროლის მაღალი დონე და ასოციალური ქცევის მცირე ალბათობა“ (თ. სულუხია 1993; 12), რაც ხატოვნადაა გამოთქმული სვანურ ანდაზაში: „ბედაურები განყვეტილან და სუიფები ვირებს დარჩენიათ“, რომელსაც დღევანდელ ყოფაში ტრადიციული ქცევის წესების იგნორირებით შეწუხებული მოხუცები წარმოთქვამენ.

ჩვენი დროისათვის ტრადიციათა გადაცემის ეს ჯაჭვი თითქმის განყვეტილია, რაც კულტურულ-ისტორიული ფასეულობების მატარებელი ინდივიდისათვის მძიმე და მტკივნეული აღსაქმელია. ისიც უნდა ითქვას, რომ მორღვეულ და მონგრეულ ტრადიციული ცხოვრების ჩარჩოებს, ტრადიციულ ზნეობრივ და სოციალურ ნორმებს, უფრო ფასეული, სამწუხაროდ, არაფერი შეხიდებია. თუმცა დრო-ჟამის ბრუნვაცვალებადობამ ბევრი ვერაფერი დააკლო, სვანების რელიგიურობასა და ჩვეულებითი სამართალის სიცოცხლისუნარიანობას, რასაც ვრცლად შემდგომ შევეხებით.

დღეისათვის, სუიფი კვლავ საკრებულო ადგილია: ხალხი ისევ იკრიბება სასოფლო მოედნებზე მიმდინარე საჭირობო-

ტო საკითხების გადასაწყვეტად, ისევ აღინიშნება რელიგიური დღესასწაულები, ისევ განიხილება ესა თუ ის პრობლემა ჩვეულებითი სამართლის ნორმებით, მაგრამ პიროვნების მიერ სამყაროს ტრადიციულ აღქმაზე უკვე მხოლოდ წარსულ დროში გვინეცს საუბარი.

ამრიგად, ტერმინი „სჷიფ“-ი სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შემონახულია ორი ფორმით: პირველადი ფორმა გულისხმობს სასოფლო მოედანს – სჷიფს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ეს სახელი მინიჭებული აქვს რამდენიმე გეოგრაფიული პუნქტს – სოფელს.

ტრადიციული სჷიფი სვანეთის ეთნოგრაფიული ყოფის განუყოფელი ნაწილია. ტერმინის ეტიმოლოგია მომდინარეობს ძველქართული „სუფელ“//„სოფელ“-იდან, რაც გამოხატავდა თავისუფალი თემისა და მისი ტერიტორიის უძველეს ქართულ სახელწოდებას (დ. მუსხელიშვილი 1980; 158. დ. მუსხელიშვილი 2002; 17).

სჷიფების მდებარეობა ყოველი ტრადიციული დასახლებული პუნქტის არქიტექტურულ და კომპოზიციურ ცენტრში, გზაჯვარედინებზე, არქეოლოგიური მასალა და ცოცხალი, თანამედროვე ყოფა, ამ მოედნების საკრალურობა, საკულტო ხეები, სჷიფების წრიული ფორმა, ასევე რელიგიური ადამიანის სურვილი – ე. წ. სამყაროს ცენტრთან ახლოს ცხოვრებისა, – გვაფიქრებინებს ამ სასოფლო მოედნების წარმოდგენას პირველდასახლების ცენტრებად. ხოლო ადრეული შუასაუკუნეებიდან მოყოლებული სჷიფებში აღმართული ეკლესიები, ბუნებრივია, განამტკიცებდა ამ მოედნების ნაკურთხობას და განსაკუთრებულობას.

გარდა ტრადიციული სჷიფებისა, ბალსქვემო სვანეთში შემონახულია რამდენიმე განსხვავებული სასოფლო მოედანი, რომლებიც ზოგიერთ მოგზაურს გაიგივებული აქვს ტრადიციულ სჷიფებთან. განხილული მასალა გვაფიქრებინებს, რომ ეს მოედნები ტრადიციულ სჷიფებს კი არ წარმოადგენდა, არამედ წარმოქმნილი იყო უფრო გვიან პერიოდში, ადგილობრივ თავადთა რეზიდენციებთან სიახლოვის მიხედვით, გამოი-

ყენებოდა რა ამ უკანასკნელთა ხელისუფლების განხორციელებისათვის.

გარდა საკრალური მნიშვნელობისა, სასოფლო მოედნები, წარმოადგენდა ხალხური თვითმმართველობის ორგანოების „სამუშაო“, საკრებულო ადგილებს: სჭიფებს დიდი სოციალური ფუნქცია ეკისრებოდა: იქ განიხილებოდა ყველა სასოფლო მნიშვნელობის საკითხი და პრობლემა. თუმცა, ბალსქვემო სვანეთისა და აქვემო სვანეთის მოსახლეობის სასოფლო საკრებულოებს, ბალსზემო სვანეთის ასეთივე საკრებულოებთან შედარებით, ნაკლები უფლებები გააჩნდა, ამ რეგიონში დადემქელიანებისა და სხვა თავადების ერთპიროვნული მმართველობიდან გამომდინარე.

სჭიფები წარმოადგენდა ამ თუ იმ სოფლის რელიგიურ ცენტრს. ყოველ სჭიფში აღმართული იყო ეკლესია და იქ აღინიშნებოდა ქრისტიანული დღესასწაულები.

სჭიფებში მოსახლეობა შრომით საქმიანობასაც ეწეოდა: ტყავის დამუშავება, თოფის წამლის დამზადება და ა. შ.

სასოფლო მოედნები ემსახურებოდა სვანეთის ტრადიციული ყოფის, ტრადიციული ცხოვრების წესისა და კულტურის შენარჩუნების საქმეს. სჭიფებში გადაეცემოდა ახალგზრდა თაობას წინაპართათვის ფასეული რელიგიური, ზნეობრივი და სოციალური ნორმები. სასოფლო მოედნებზე შეკრებილი მოსახლეობის ერთსულოვნება, ურთიერთპატივისცემა, დღეობა-დღესასწაულები, შრომითი საქმიანობა, ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესი კრავდა და ადუღებდა სოფლის ერთიან პირს, მათ ერთობას. ყოველი მოსახლის უშუალო ჩართვა და აქტიური მონაწილეობა სასოფლო მნიშვნელობის საკითხების განხილვაში, მოედნის საკრალურობიდან და იქ ეკლესიის არსებობიდან გამომდინარე, ასოციალური ქმედებების განსაკუთრებული სიმცირე, უმცროსი თაობების მიერ სჭიფებში ათვისებული რელიგიურ-ზნეობრივი და სოციალური ადათ-წესები თუ ნორმები აყალიბებდა და ასაზრდოებდა ტრადიციული ცხოვრების წესსა და ტრადიციულ მენტალიტეტს.

თავი II. საეკლესიო და სახატო (ლგცხპტ//ლალცხპტ) მიწები

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში, ისევე როგორც ზოგადად საქართველოს მთიანეთში, დღემდეა შემონახული საეკლესიო და სახატო მიწებისა თუ ტყეების მცირე ნაწილი.

ცნობილია, ყოველი სვანური თემი* მჭიდროდ არის დაკავშირებული თავის ტერიტორიაზე მდებარე ეკლესიებთან, რომლებიც გვევლინებიან გარშემო მდებარე სოფელთა ჯგუფის („თემ“) მაკოორდინირებელ და მაკონსოლიდირებელ ცენტრად ტრადიციული ყოფის ყველა სფეროში (საეკლესიო მიწით სარგებლობა, სათემო-საეკლესიო დღეობა, ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესი და ა. შ.). ანუ ეკლესია თავის „ერთობილ თემ“-თან ერთად აკონტროლებს ყოფის არა მხოლოდ სულიერ მხარეს, არამედ, გარკვეულწილად აწესრიგებს მოსახლეობის სოციალურ და სამეურნეო ყოფასაც.

ტრადიციულ ყოფაში ამგვარი სახით შემონახული საეკლესიო (სახატო) თემის გენეზისი, ბუნებრივია, ადრეული შუა საუკუნეებიდან მომდინარეობს. ცნობილია, რომ ფეოდალური ხანის სვანეთის საეკლესიო მიწათმფლობელობის ამა თუ იმ საკითხს ქართულ ისტორიოგრაფიაში დიდი ადგილი ეთმობა. მიუხედავად მთის საზოგადოების ბუნების სხვადასხვაგვარი შეფასებისა, ყველა მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს ქრისტიანული ეკლესიის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას შუა საუკუნეების სვანეთის სოციალურ-კულტურული ყოფის სხვადასხვა სფეროსათვის, ვინაიდან, „საისტორიო ძეგლებიდან ჩანს არა მარტო ის, რომ სვანეთის მოსახლეობაში ღრმად ყოფილა გამჯდარი ქრისტიანული სულისკვეთება, არამედ ისიც, რომ ეკლესია უდიდეს როლს ასრულებდა აქაური საზოგადოე-

* შენიშვნა: „თემ“-ს სვანეთში ხმარობენ მეორე მნიშვნელობითაც: იგი ამა თუ იმ საგვარეულოს, საძმოს („სამხუბ“//„სახუბ“//„ლამხუბ“) აღმნიშვნელია.

ბის ყოველგვარ საქმიანობაში, რომ მხოლოდ ეკლესიას შეეძლო ყოველგვარი საჭირობო საქმის გადანყვეტა" (გ. გასვიანი, 1972; 111), რომ „სოფლის და ხევის საზოგადოებას თავის ბატონად და პატრონად მიაჩნდა თავისი კონკრეტული ქრისტიანული ეკლესია... და თემის ერთიანობის გადანყვეტილება" (დ. გოგოლაძე, 1983; 65) და ა. შ.

წერილობითი წყაროებითა და ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ სვანეთის მრავალ ეკლესიას გააჩნდა მიწისა და ტყის გარკვეული ფონდი, რომლის მცირე ნაწილი დღემდეა შემონახული და დაცული. ფეოდალურ ხანაში კი, ბუნებრივია, ეკლესია ერთ-ერთ ძლიერ მიწათმფლობელად გვევლინებოდა. ფეოდალური პერიოდის სვანეთის საეკლესიო მიწათმფლობელობის შესახებ ვრცელ ინფორმაციას გვანდის გ. გასვიანი, რომელიც ისტორიული დოკუმენტების ანალიზის საფუძველზე მსხვილ მიწათმფლობელებად (ცხადია, მცირემიწიანი სვანეთის მასშტაბით) ასახელებს მესტიის წმ. გიორგის მონასტერს, კალის წმ. კვირიკესა და ივლიტას მონასტერს, ლაბსყალდის მთავარანგელოზს, ლაჰილის მთავარანგელოზს, მუხერის მთავარანგელოზს და ა. შ. (გ. გასვიანი, 1973; 84-86; 92-96; 133-134 და ა. შ.).

საეკლესიო მიწის ფონდი, როგორც ცნობილია, შეწირულობებით იქმნებოდა და იზრდებოდა. ამ მხრივ, მეტად მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული საისტორიო დოკუმენტებში, რომლებშიც მოთხრობილია ეკლესიებისათვის მიწების შეწირვის უწყვეტი ტრადიციის შესახებ მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში. ეკლესიებისათვის მიწის შეწირვის მრავალი ფაქტი დასტურდება XIX საუკუნეშიც და თვით დღევანდელ ყოფაშიც, როდესაც ესა თუ ის ოჯახი კერძო მფლობელობაში არსებული მიწის ფონდიდან კვლავაც გამოყოფს მცირე ნაკვეთს, აცხადებს მას სახატოდ („ლგცხაჭ“ // „ლალცხაჭ“) და სწირავს რომელიმე ეკლესიას.

მოგვყავს რამდენიმე მაგალითი შუა საუკუნეების საისტორიო დოკუმენტებიდან: ლატალის ლექციონარზე შესრულებული მინაწერი (XIII-XIV სს.) გვამცნობს, რომ „შოშქოფ ქოცხიანმან თქუენ, წმიდასა მთავარანგელოზსა მოხერისა

დაგათვალე ჩემი სასახლე, ჩემი მამული, ტყე და ველი, მთა და ბარი, საჯმარი და უჯმარი, გიბედნიეროს ღმერთმან" (ვ. სილოგავა, 1986; 139). ივანე და ხუერგო გელუანები (იგივე გელოვანები) (XIII-XIV სს.) მოხერის მთავარანგელოზს მიმართავენ: „დაგათვალეთ ჩუენი თავი, შვილნი და რასაც ჩუენი ჰქუიან, მკუიდრად, ვიდრე ჩუენი თემი იყოს. ამისსა წერასა ზედა ორი ადგილი მამული მოგეცით: ვითარცა თქუენსა ერთგულობასა ვხედვიდეთ, მოცემასა და წყალობასა ბოლოი არ შეუქნათ" (ვ. სილოგავა, 1986; 137-138). ლაჰილის ოთხთავზე არსებული მინანერის (XIV-XV სს.) მიხედვით, ლაზარე შაურეგიანი ლაჰილის მაცხოვარს სწირავს „ქუშმო ჰქშარს ერთ ყანას", სანაცვლოდ კი ითხოვს, - „ვისცა მაცხოვრისა კლიტე ჰქონდეს, იგიცა ყანაჲ მას ჰქონდეს, ლაზარეს აღდგინებასა დღესა ჩემი აღაპი ჰქენით, რაჲზომიცა ლაჰილს ხუცესი იყოს, ყუშლამან ჟამი მინირეთ და სული ჩვენი ღმერთსა და მაცხოვარსა ლაჰილისასა შეჰვედრეთ" (ვ. სილოგავა, 1986; 140). ეკლესიისათვის მიწების შენირვის შესახებ მოგვითხრობს XV-XVI საუკუნეების „დანერილებიც" მაგალითად, ხურჯელ ფილოფანის „დანერილი" იგი ავი ჭირისაგან ოჯახის დაფარვას წმ. ბარბალესა და ლაშთხორის მთავარანგელოზს შესთხოვს: „ესე ყანა ხურჯელმან შემოგწირეს მისსად დღესაგრძელოდ, საცხოვნებლად. იმისთვის შემოგწირეს, რომ ავჭირისაგან გვშველი" (ვ. სილოგავა, 1986; 151).

ისტორიული საბუთებისათვის თვალის ერთი გადავლენითაც კი ცხადია, რომ მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში სვანეთის მოსახლეობა ზრუნავს საეკლესიო მიწების ხელუხლებლობისა და დაცულობისათვის. ამ მხრივ, განსაკუთრებით საყურადღებოა მესტიის ოთხთავზე შესრულებული მინანერი, რომელსაც პირობითად „სრულიად სვანეთის ხევის („ერთობილი ჯევ"-ის) სამაგრობელს" უწოდებენ. ამ წყაროს მიხედვით, მთელი ზემო სვანეთის (უშგულსა და ლარვერს*

* ლარვერი ზოგიერთ წყაროში „ლალვერ"-ის ფორმითაც ფიქსირდება და აღნიშნავს ზემო სვანეთის უკიდურეს დასავლეთ დასახლებულ პუნქტს.

შუა) „უზენაესი მეპატრონე სეტის მთავარმონამეა“... მთელი სვანეთი... სეტის მთავარმონამის საგამგეოა, მისი „შესავალი“, ეს მომენტი გარკვევით ჩანს ერთობილ ჯევის სახელით დადებული... საბუთიდან: „...დაუნერეთ და დაუდევით ჩუენ ჯეუმან ერთობილმან ლარვერს და უშქულს შუამან... შევიყარენით ჯევი ჯეობით და გავაჩინეთ ეკლესიისა საქმე ასრე: უშქულსა და ლარველს შუა მყოფმან ვინც ეკლესია გატეხოს, რომელსაც ქუეყნისა იყოს იგი კაცი, რა ეკლესიისა ჰმართებდეს, აგრე არ გაიღონ, იგი ქუეყანაი სეტისა მთავარმონამისაგან და მისისა შესაუღლისაგან გამოსრული იყოს“ (მ. ბერძნიშვილი, 1968; 111-112).

სვანეთის მოსახლეობა ზრუნავს ეკლესიის ძლიერების შენარჩუნებისათვის ქვეყნის დაშლილობა-დაქუცმაცებულობის და ძნელბედობის პერიოდშიც. ამ კუთხით მეტად საინტერესოა XVII საუკუნის „დანერილი ლელჯგრაგის ექვსი თემის ერთობისა“: „წა მთავარმონამე გიორგი, ძლიერი ესე წიგნი დაეჰწერეთ, ჩუენ ვიტყვით, ლელჯგრაგი, ერთმანეთის ერთგულობასა ზედა. ჩუენ რატიანები ამას ვიტყვით: თუ ყველა შენთვის მოგკუდებით, სამდურავს არაფერს ვიტყვით... რომელნი ლელჯგარისა მიწისათჳს მოკუდეს, შენდობისა მეტი ამას არაფერი ეშველებს“ (ვ. სილოგავა, 1986; 160).

საეკლესიო მიწის ფონდი იზრდებოდა დამნაშავეისათვის მამულის ჩამორთმევის და ეკლესიისათვის შეწირვის გზითაც. „დანერილი ერთობილთა ლაჰელთა“ (XVI ს.) მოგვითხრობს: „მთავარანგელოზისა ხატი და ქვაბი დაგვეკარგა. მერმე ამისი დანერილი დავწერეთ. რომელსაცა კაცსა გამოაჩნდეს... მისი მამული ყველა მთავარმონამეს დავათვალოთ“ (ვ. სილოგავა, 1986; 136-137). ხოლო XIV საუკუნის „დანერილი ლაჰილელთა

* სეტის მთავარმონამედ სახელდებული მესტიის წმ. გიორგის ძველი ეკლესიის (IX-X სს.) ადგილზე XIX საუკუნეში აშენდა ახალი ეკლესია. დ. ბაქრაძე (Д. Бахрадзе, 1864; 97) და ე. თაყაიშვილი (ე. თაყაიშვილი, 1937; 263) იზიარებენ ქუთაისის დეკანოზის (ერთ დროს სვანეთში „ბლალოჩინად“ ნამყოფი) ნ. ქუთათელაძის აზრს, იმის შესახებ, რომ სეტის ეკლესია ძველად საეპისკოპოსო კათედრა იყო და იქ ეპისკოპოსი იმყოფებოდა.

ერთობისა, გვამცნობს, რომ თემის ერთობის დამრღვევს, გამცემს, თემი მიწის ჩამორთმევით დასჯის: „ვისცა გარეგანისა კაცისა მოწმარებაი გამოვაჩინოთ, ანუ იღუმაღ და ანუ ცხადად, ანუ მთასა და ანუ ბარსა, ანუ რაიცა უკეთესი ყანაჲ ედვას იმა კაცსა, პატიჯად დაგუიც, მთავარანგელოზისათუის შემოგუინირავს" (ვ. სილოგავა, 1986; 131).

ცხადია, მიწა სვანეთის ყველა ეკლესიას არ გააჩნდა. გ. გასვიანის დაკვირვებით, სვანეთის მრავალ ეკლესია-მონასტერთაგან ზოგიერთს მხოლოდ ვიწრო სასოფლო მნიშვნელობა ჰქონდა „და არც მიწა-წყალსა და ყმებს ფლობდა. ერთ „ნიგნში", რომელიც მესტიის თემის სოფ. ლეხთაგის ეკლესიას ეხება, ნათქვამია: „... ლეხთაგს ქართლს შუა წმინდა გიორგი აშენდა, არავის ახსოვს; არცა მიწა აქუს..." ეს საბუთი, ერთი მხრივ, გვაუწყებს, რომ სვანეთში უმინაწყალო ეკლესიებიც არსებულა, ხოლო, მეორე მხრივ, იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ როგორც წესი, ეკლესიებს თავიანთი მიწა ჰქონიათ; ეკლესიის საკუთრებაში მიწის არარსებობა წესი და ჩვეულებრივი მოვლენა რომ ყოფილიყო, მაშინ, ცხადია, საბუთში არც მიწის უქონლობა იქნებოდა ხაზგასმული" (გ. გასვიანი, 1973; 96).

საეკლესიო მიწები, ცხადია, მებეგრე მეკომურთა შორის იყო განაწილებული და მათ „ვალდებულებაში ხორბლეულთან ერთად საკლავის,... სასმელის (არაყი, ლუდი) გადახდა და შრომითი ბეგარაც შედიოდა. ამას გარდა, სხვადასხვა რელიგიური დღესასწაულების დროს საეკლესიო გლეხები ვალდებული იყვნენ ცალკეული შესანიშნავი და მღვდელმსახურებისათვის ძღვენ-საჩუქრები გაეღოთ. ყოველივე აღნიშნულთან, გლეხებს სალაშქრო ვალდებულებაც ეკისრათ" (გ. გასვიანი, 1973; 134). ჩვენი აზრით, სწორედ ამგვარი სალაშქრო ვალდებულების გამოძახილი უნდა იყოს კალას თემში დაფიქსირებული ტრადიცია – რჩეული კალელი ვაჟკაცების საპატიო მისია – ვალდებულება – „ლაგურკის" სადღელამისო შეიარაღებული დაცვა – ყარაულობისა. ცნობილია, რომ სალაშქრო ბეგარა-ვალდებულება ბევრ საეკლესიო სოფელს თუ გლეხს ეკისრებოდა. მაგალითად, „საგარეჯო ყმები ვალდებული იყვნენ იარაღით დაეცვათ მონასტერი... უნდა გამოსუ-

ლიყვნენ რიგ-რიგობით და მონასტერში ყარაულად მდგარიყვნენ განუწყვეტლივ... ე. ი. ლაშქრობისაგან განთავისუფლებული საგარეჯო გლეხები სამხედრო საქმეში მაინც იყვნენ ჩაბმული" (ბ. ლომინაძე, 1966; 134).

მ. ბერძნიშვილმა, რომელმაც გამოწვლილვით შეისწავლა სვანეთის ფეოდალური ხანის დოკუმენტები, დაასკვნა, რომ „ეკლესიის მებეგრეობა და ხევის მოსამსახურეობა ყოფილა მთავარი პირობა ხევის ყველა წევრისათვის... ხევი არის პატრონი ხევის წევრისა, ხოლო ხევის წევრი მისი მოსამსახურე და ხატის მებეგრე. მებეგრეობა ნიშნავს გარკვეული გადასახადის გადახდას ხატის სასარგებლოდ. ამ გადასახადის საფუძველი ისევ მიწისმფლობელობის ფორმებშია საძებნი. მიწა ხატისაა, მიწაზე მჯდომი საყდრის შვილია, იგი ხატის მიწაზე ზის და ამიტომ მოვალეცაა ხატს – მიწის პატრონს – ბეგარა უხადოს" (მ. ბერძნიშვილი, 1968; 133).

სვანეთის წერილობითი წყაროები და ტოპონიმიკა იძლევა კიდევ ერთი ვარაუდის გამოთქმის შესაძლებლობას, რაზეც ყურადღებას ამახვილებს გ. გასვიანი. „წერილობითი წყაროებიდან ირკვევა, რომ სვანეთის ეკლესია-მონასტრებს მებეგრე ყმებად ჰყოლიათ არა მარტო... ცალკეული ოჯახები, არამედ მათ სამფლობელოში ხშირად მთელი სოფლები შედიოდა. საინტერესო ისაა, რომ სოფლებთან ერთად ეკლესიის სახელს ზოგჯერ მთელი სოფლის მოსახლეობაც ატარებდა" (გ. გასვიანი, 1973; 133) მკვლევარი ჩამოთვლის ამ სოფლებს: ს. ქაშვეთი (ლენჯერის თემი), რომელსაც სახელი მიღებული აქვს მის ტერიტორიაზე აღმართული ქვაშვეთის წმ. გიორგის ეკლესიიდან („ქაშვეთი“), ს. იენაში (ლატალის თემი) – იონა წინასწარმეტყველის ეკლესიის სახელიდან („იენაში“); ს. მაცხვარიში (ლატალის თემი) – მაცხოვრის ეკლესიიდან („მაცხვარ“); ს. საყდარი (ჩოლურის თემი) – წმ. გიორგის საყდრიდან (გ. გასვიანი, 1973; 143-144). ხოლო ჩვენის მხრივ, დავამატებთ, რომ სოფ. იელის სახელიც მის ტერიტორიაზე ძველად მდებარე, XIX ს-ის შუახანებისათვის უკვე დანგრეული, ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიიდან მომდინარეობს (მ. მაკალათია, 1977;

32). ზემოთ მოყვანილ შემთხვევებში, გ. გასვიანის დაკვირვებით, საქმე გვაქვს მთელი ამ სოფლების „მოსახლეობის ეკლესიისადმი კუთვნილებასთან და მისდამი საბეგრო ვალდებულებასთან“ (გ. გასვიანი, 1973; 134-144), რის დასტურადაც მკვლევარს მოჰყავს დოკუმენტები: „ერთობილ იონაშელთა სიმტკიცის პირობა“, ლახუშტის ხევის საბუთები, „სრულიად სვანეთის ხევის დაწერილი“ და ა. შ. (გ. გასვიანი, 1973; 134-135). ე. ი. წერილობითი წყაროები მოგვითხრობენ „ერთობილი სუანეთის“, ასევე კონკრეტული ჯევის, თემის თუ კერძო ოჯახის მიერ ამ თუ იმ ეკლესიისადმი შეწირული მიწებისა, და ასევე, ამ მიწების დამუშავებასთან დაკავშირებული ვალდებულებების შესახებ. რაც შეეხება ეთნოგრაფიული მასალით ხელმისაწვდომ პერიოდს, აქაც იდენტური სურათი იხატება: სვანეთი კვლავაც ინარჩუნებს საეკლესიო მინათმფლობელობას „თემის უზენაესობისა და კონტროლის ქვეშ“ (გ. მელიქიშვილი, 1979; 22). დიმიტრი ბაქრაძის ინფორმაციით (1860 წ.), „არა მხოლოდ წმ. კვირიკეს მონასტერს, არამედ სვანეთის ბევრ სხვა ეკლესიასაც ჰყავს თავისი გლეხები, რომლებიც დღემდე ეყმობიან ამ ეკლესიებს და ასრულებენ ზოგიერთ ვალდებულებას მათ სასარგებლოდ“ (Д. Бахрадзе, 1864; 51). საერთოდ, „ლაგურკის“ შესახებ განსაკუთრებით ბევრი მასალა მოგვეპოვება, ვინაიდან ეს მონასტერი სვანეთის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი რელიგიური ცენტრი იყო და იგი ყველა მკვლევარისა და მოგზაურის ინტერესს იწვევდა. ერთ-ერთი პირველი მოგზაური, რომელიც ხაზგასმით აღნიშნავს კალის წმ. კვირიკესა და ივლიტას მონასტრის კუთვნილი ტყის დაცულობას და ხელუხლებლობას, მ. ბარტოლომეია. იგი მოგვითხრობს, რომ კალის თემი ხე-ტყის ძლიერ ნაკლებობას განიცდის და მიუხედავად ამისა, სახატო ტყე ხელშეუხებელია. დაინტერესებულ მოგზაურს კალელებმა განუმარტეს, რომ ტყე საეკლესიოა და აქ ხის ჭრა არ შეიძლება (М. Бартоломей 1855; 161-162). საეკლესიო ტყის და საერთოდ საეკლესიო ქონებისადმი ასეთი კრძალული დამოკიდებულება უცვლელია მთელი XIX ს-ის მანძილზე, რაც XX ს-ის დასაწყისი-

სათვის განსაკუთრებით თვალშისაცემი ხდება მკვლევარ-მოგზაურებისათვის. ამ მხრივ საგულისხმოა მღვდელ პოლი-ევქტოს კარბელაშვილის დაკვირვება: „სვანების ძლიერს სარ-ნმუნობრივს გრძნობას უნდა დავუმაღლოთ, რომ ამოდენა მხატვრობით შემკული და ჯვარ-ხატებით სავსე საყდრები შე-ინახეს დღემდე... მთელ საქართველოსათვის კარგი მისაბაძა-ვი საქმეა“ (მღ. კარბელაშვილი, 1904). იგი ეწვია „ლაგურკა-საც“: „გავედით საქანელა ხიდზედ და შევუდექით მშვენიერს ფიჭვ-ნაძვიანს ტყეს. აქ ენგურის მარჯვენა ნაპირი თითქმის ტიტველია, უტყეოა. მაგრამ მარცხენა მხარეზე ამართული მთა-კლდოვანი დაჩრდილულია ძვირფასის ფიჭვ-ნაძვიანის ტყით. იმავე თავით, როცა ლაგვირკა* აუშენებიათ, ეს ტყე და-ცულია, ხელს ვერავინ ახლებს, ხმელს ნაყარს შემასაც კი ვე-რავინ წაიღებს შინ; მართალია, ქარიშხლისა და დიდი თოვლე-ბისაგან დიდძალი ხეებია მოგლეჯილი და ისე ღებება, მაგრამ სვანები მაინც უფრთხილდებიან, ხატისააო. ტყის სიძვირის გამო თუ რომელიმე სვანს მოგლეჯილი ხე ან სხვა რამ დას-ჭირდა, სოფლის ყრილობის დაფასებისამებრ, უნდა იყიდოს საყდრის სასარგებლოდ. დღეობაში და სხვა დროს კი მლო-ცავნი ხმელს შემასა სწვამენ“ (მღ. კარბელაშვილი, 1903). „ლაგურკის“ მიწებზე, რომლებიც ბოლო დრომდე შემოგვრჩა კალას თემსა და ქვემო სვანეთის ორ თემში, საუბრობენ რ. ხა-რაძე და ალ. რობაქიძე. მაგრამ, მათი აზრით, აქ საქმე გვაქვს არა საეკლესიო მიწათმფლობელობასთან, არამედ ერთი, უფ-რო ძლიერი თემის მიერ, მეორე – სუსტი თემის დაბეგვრას-თან: „ბეგარის დადება უფრო ხშირად არაპირდაპირი გზით ხდებოდა და ხატის სახელით სრულდებოდა. ერთი თემი მეო-რეს თავისი ხატის მებეგრედ იხდიდა და თემისაგან მეორე თე-მის დაბეგვრა ხშირად დიდ მანძილზე მდებარე თემებს შორი-საც ხდებოდა. მაგ. კალას თემის მიერ იბეგრებოდნენ ქვემო სვანეთში მდებარე ჩოლურისა და ლაშხეთის თემები. ჩოლუ-რის თემის სოფ. ტვიბის ერთი ნაწილი „ლაგარჯან“ – დღესაც ლებგარ-ად იწოდება. ბეგარ-ს მთელი ტვიბის მოსახლეობა

* „ლაგურკა“-ს ბალსქვემო სვანეთში „ლაგვირკა“-ს უწოდებენ.

აღდგომა დღეს ღვინით უხდიდა კალას თემს" (რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, 1964; 79). ამასთან დაკავშირებით, ჩვენ ვიზიარებთ ზემოთ მოყვანილი მასალის გ. გასვიანისეულ ანალიზს, რომლის მიხედვითაც, ამ შემთხვევაში სახეზეა არა ერთი თემის მიერ მეორე თემის დაბეგვრა, არამედ საეკლესიო მიწის ფლობიდან გამომდინარე ბეგარა: „ეს მიწები კალაში მდებარე წმ. კვირიკეს და ივლიტას მონასტერს ეკუთვნოდა და ამ მიწების მფლობელები მონასტრის მებეგრეები იყვნენ. ამდენად, აქ თემის მიერ თემის ან გვარის მიერ გვარის ძარცვა არაფერ შუაშია... საეკლესიო მიწის მფლობელი ყმა გლეხი სათანადო ბეგარასაც იხდიდა" (გ. გასვიანი, 1973; 141-143). „ლაგურკის" მონასტერი არა მხოლოდ ქვემო სვანეთში (ზემოთმოყვანილი მასალა) ფლობდა მიწებს, არამედ ადგილზეც, კალას თემში. გ. ჯალაბაძის ინფორმაციით, „სოფ. კალაში წმ. კვირიკეს სახელზე იყო საეკლესიო მიწა, რომელსაც „საბგიჟრ დაბჰრ"-ს უწოდებდნენ, სულ 15 დღიური გარდა სახნავ-სათესისა, კვირიკეს სახელზე ტყეც ჰქონდა სოფელს" (გ. ჯალაბაძე, 1990; 12). „ლაგურკის" მონასტერი ამ მხრივ გამონაკლისი არ არის, მაგ. ლეჩხუმში მდებარე ჯვამლის წმ. გიორგის სალოცავს, რომელსაც პატივს მიაგებდა მთელი დასავლეთ საქართველო, გარკვეულ ბეგარას უხდიდნენ მოშორებით მდებარე სოფლებიც. ჟურნალ „შინაური საქმეების" (1912 წ.) ერთი ანონიმი კორესპოდენტი მოგვითხრობს: „დღემდის დარჩენილია და წმინდად შენახული ჩვეულება, ხვამლის სასარგებლოდ ყოველ მესამე წელიწადს შეწირულების გაღებისა, რომელსაც „სახვამლიო" ჰქვია. მას პური და ღვინით ყოვლის უარის უთქმელად და დიდი სიამოვნებით იხდის თითოეული ლეჩხუმის, ოკრიბის (ზოგიერთი რაჭისაც) ოჯახი" (ჟ. „შინაური საქმეები", 1912; 3-7). ხვამლის სალოცავი ცნობილია სვანეთის ტრადიციულ ყოფაშიც, მას ლოცვისას იხსენიებდნენ საქართველოს სხვა საყდართა გვერდით (ვ. ბარდაველიძე, 1939; 61). ასევე

„ლაგურკის" საეკლესიო ე. წ. საბეგრო მიწები დღემდე დაცულია; ანუ ტრადიცია კვლავაც სიცოცხლისუნარიანია.

„მას ხშირად „ხვალმი"-საც უწოდებენ.

გარკვეულ შეწირულობას გაიღებდნენ ზოგიერთი სოფლის მაცხოვრებლები (მულახელები, ლახამულელები, ეცერელები), რომელთაც გვიანობამდე შემოგვინახეს ამ სალოცავის ხსენება. სოფ. ლახამულასთან შემორჩენილი ტოპონიმი „ხვალმი“ დაფიქსირებული აქვთ ვ. ბარდაველიძეს და გ. ჩიტაიას: „სვანეთში ლახამულას თემში ჯგერაგ ბოგაშ-ის და ხაღალმიშ-ის გალავანში „ლასკარ“-ისათვის მოწყობილია პურობის ჩასატარებლად ქვები წრედ“ (ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, 1939¹¹; 22). ა. დავითიანის მასალით, იქ იდგა ნაძვი, „რომელზეც სხვადასხვა მძივები ეკიდა, შემწირული სალოცავად მოსულთაგან... ხვალმის სალოცავი ცალ-ცალკე სრულდებოდა ოჯახებიდან. მისთვის განსაზღვრული დღე არ იყო, ვისაც როცა უნდოდა, მაშინ იხდიდა. აცხოვდნენ პატარა პურის კვერებს... ხვალმ-ის სალოცავი ხველებისაგან განსაკუთრებლად სრულდებოდა. გარდა პურებით სალოცავისა, ხველებით ავადმყოფს ან მის მაგივრად სხვას, ... მძივი მიჰქონდა, რომელსაც ნაძვზე კიდებდნენ“ (დავითიანი M¹ 80; რგ. 5)^{*}. ხვალმის სალოცავთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების შესახებ ვრცელი მასალაა დაფიქსირებული მ. ბურდულის საკანდიდატო დისერტაციაში (მ. ბურდული, 1990; 96-97). ჩვენი მასალითაც, ხვალმის წმ. გიორგის დღესაც სთხოვენ შემწეობას სვანები, მაგ. ხველებით შეწუხებული ეცერელი წარმოთქვამს მოკლე ლოცვას, მიმართულს ხვალმის წმ. გიორგისადმი: „ხვალმის წმ. გიორგი! ამაშორე (მომაშორე) ხველება და გაციება“ („მეკვარელ“). ე. ი. ხვალმის წმ. გიორგი ცნობილი და პატივსაცემი სალოცავია მთელი სვანეთისათვისაც, რასაც ადასტურებს გ. გაბლიანის ინფორმაცია: „მულახის საზოგადოებაში, სოფელ ზარდლაშის დასავლეთით მდებარეობს საეკლესიო ტყე, რომელსაც უწოდებდნენ სახელად „ხვალმი“-ს. ამ ტყის მოჭრის უფლება არავის არა აქვს. მის განაპირა გზის ახლოს ამოსულ ნაძვს სვანები თაყვანს ცემენ, მასზედ პირჯვარს იწერდნენ და რაიმე საჩუქარს უტოვებდნენ. ასეთი სალოცავი ხეები სხვაგანაც

^{*} ტყის ეს მონაკვეთი ჯვარი-მესტიის გზის გაყვანას შეეწირა.

მოიპოვება სვანეთში. ჩემი აზრით, ეს ტყე შეწირული უნდა იყოს ლეჩხუმში ხომლის მთაზე არსებულ წმ. გიორგის ეკლესიისათვის" (ე. გაბლიანი, 1925; 134). ხვამლის ეკლესია მოიხსენიება ეცერის თემის სოფ. უღვალის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცულ წმ. გიორგის ვერცხლის ხატზე შესრულებულ მინაწერშიც: „ქ. წმიდაო გიორგი ხუამლისაო, მეოხ და მფარველ მექმენ წინაშე ღუთისა მამკობსა ხატისა შენისასა ქედლაძესა ნოეს და შვილთა ჩემთა" (მლ. პ. კარბელაშვილი, 1904¹¹), საინტერესოა ისიც, რომ ტრადიციული მლოცველების აზრით, უღვალის ეკლესიას, ბევრ სხვა ფუნქციასთან ერთად, ხველებისა და გაციებისაგან განკურნების ძალაც გააჩნია. მ. ბურდულის მასალით, ქვემო სვანეთშიც ზაფხულობით სახვამლო ნიგვზის ხესთან სრულდებოდა ღოცვა. ასეთი ხე ყველა ოჯახს ჰქონდა შეწირული (მ. ბურდული, 1990; 97). ე. ი. შეიძლება დავასკვნათ, რომ მთელ დასავლეთ საქართველოში ცნობილ ხვამლის წმ. გიორგის ეთაყვანებოდნენ და შესაწირავს (ტყეს, ხეს, მძივებს და ა. შ.) უძღვნიდნენ სვანეთშიც, რასაც ადასტურებს ზემოთ მოყვანილი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალა.

სვანეთის ზოგიერთ ეკლესიას მინა ჰქონია საქართველოს გარეთაც: ლაზარე დადუანის მიერ ქართული პრესისათვის 1872 წელს მიწოდებული ინფორმაციით ირკვევა, რომ მუღლახის „მაცხოვარი" მინას ფლობდა სვანეთის მეზობლად მდებარე ბალყარეთში. ეს მინა „არის ოსების^{*} ხელში; მის მაგიერ ოსებმა უნდა უზიდონ ამ ეკლესიას წელიწადში 7-7 ხარი, ცხვარი და თხა. თუ ოსებმა ეს გადასახადი არ მისცეს ეკლესიას, მულახელები დაეცემიან იმათ საჯოგებებს თავზე... და ჯოგს წამოასხამენ თავის სოფელში" (ლ. დადუანი, 1872).

საეკლესიო მიწების არსებობა დასტურდება მთელს სვანეთში. გარდა ზემოთ აღნიშნული ეკლესიებისა, მიწებს (და ტყეებს) ფლობდნენ სეტის წმ. გიორგის ეკლესია, მესტიის „ფუსდი", მესტიის „თარგლეზერი"... საეკლესიო მიწები დასტურდება უშგულში, კალაში, იფარში, წვირმიში, იელში, მუ-

* „ოსები"-ს ქვეშ ლ. დადუანი ბალყარელებს გულისხმობს, რომლებსაც სვანები „საჟარ"-ს ეძახიან.

ლახსა და მუჟალში, ლენჯერში, ლატალში, ბეჩოში, ცხუმარში, ეცერში, ჩუბეხევსა და ლახამულაში. ცხადია, საეკლესიო მიწები უნდა ყოფილიყო ბალსქევმო სვანეთის დასავლეთ ნაწილშიც, სადაც ომიანობისაგან ამონყვეტილი სოფლები ხელახლა მხოლოდ XIX საუკუნის მიწურულიდან მოშენდა. ამ ადგილებში მოსახლეობამ ბევრგან აღადგინა სახატო მიწათმფლობელობა – სადაც კი ეკლესიის ნანგრევი ან ხსოვნა მაინც იყო შემორჩენილი ამა თუ იმ ტერიტორიის ნაკურთხობის შესახებ, ხალხმა ეს მიწები „ლგჯგირ გიმ“-ად (ნაკურთხ მიწად) გამოაცხადა, რასაც უფრო დაწვრილებით ქვემოთ შევხებით.

ყველგან, სადაც კი საეკლესიო მიწა შემოგვენახა, აშკარაა თემისა და ეკლესიის (მიწის მფლობელის) მჭიდრო კავშირურთიერთობა. როგორც უკვე ითქვა (გ. მელიქიშვილი, 1979; 22), სვანეთში თემი განაგებს სათემო ეკლესიის მიწას, ხოლო ეკლესია, თავის მხრივ, არის ამ თემის უზენაესი მფარველი და პატრონი. ამ კუთხით, სვანური მასალა ზოგადქართულის მსგავსია. ცნობილია, რომ მთელ იმერეთის სამეფოში, გვიან ჟუასაუკუნეებშიც კი „თემი ორგანიზაციულად ეკლესიასთან ჩყო დაკავშირებული. ყველა თემს თავისი საკუთარი „თემის ხატი“ გააჩნდა, რომლის სახელობის საყდარი ამ თემის წევრების ერთგვარ პატრონს წარმოადგენდა... თემი ჩვეულებრივ, საეკლესიო დღეობაზე იყრიდა თავს. თემის ხატის დღეობა კი ამ თემის მთავარ დღეობას წარმოადგენდა“ (თ. ბერაძე, 1976; 225). მსგავსი სურათია სვანეთშიც. ვერა ბარდაველიძემ ერთ კონკრეტულ – მესტიის თემში ცხრა შიდა სახატო თემი გამოავლინა. ეს 9 თემი კი – თავის მხრივ, ერთი მთავარი სალოცავის, სეტის წმ. გიორგის საყდრის გარშემო იყო გაერთიანებული (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 143-144). ანალოგიური ვითარებაა სვანეთის ყველა თემში. მაგალითად, ეცერში დღეისათვის 10-მდე ეკლესიაა შემორჩენილი, ბევრია ნასაყდრალი. ყოველი ეცერელი რომელიმე კონკრეტული ეკლესიის მრევლია („მარე“-ა): ჭელირელები – ჭელირის წმ. გიორგის, ქურაშელები – ქურაშის წმ. გიორგის, ბარშელები – ბარშის წმ. ბარბარეს, უღვალელები – უღვალის წმ. გიორგის და ა. შ. მაგრამ ეცერის თემის მთავარი ტაძარი ფხოტრერის მთავარანგელოზია.

ცხუმარის თემის „მთავარმოწამე“ ლაბსყალდის მთავარაგნელოზია, ჩუბეხევის თემში განსაკუთრებული ადგილი სვიფის წმ. გიორგის უკავია, უშგულში – ღვთისმშობლის ეკლესიას, მულახში – მაცხოვრის ეკლესიას და სხვა.

ამა თუ იმ თემის მთავარი ტაძარი, სვანეთში რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ იწოდა „შტატის“ ეკლესიად და როგორც ჩანს, ოფიციალურად მხოლოდ ამ ეკლესიების კუთვნილი მიწები აღირიცხებოდა^{*}. საეკლესიო მიწები რომ სვანეთის ყველა თემში ბოლო დრომდე (XIX ს.) იყო დაცული, ამის დასტურია დოკუმენტი – „უმაღლესი ბრძანება თავადთა ოთარაშვილებსა“^{**} და დადემქელიანებს შორის ბეროდ წოდებული მამულის გამო ატეხილ დავის შესახებ^{***}. რომელშიც ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა მეხუთე მუხლი. მასში ვკითხულობთ: „ვიდრე ბეროს მამული თავად ივანე დადემქელიანს“^{***} მიეცემოდეს, გამოეკლოს ამ მამულს 44 დეს. 1,138 ოთხ-კუთხი საჟენი, რომლითაც ადგილობრივი ეკლესიები სარგებლობდნენ“ (ა. გელოვანი, 2003; 282) ე. ი. სვანეთის მხოლოდ ერთ თემში (ბერო) ეკლესიის განკარგულებაში იყო 44 დესეტინაზე მეტი მიწა. აღრიცხულია ე. წ. „შტატის ეკლესიების“ მიწის ფონდიც. 1906 წლის სტატისტიკური მასალით, „ზემო სვანეთის სამრევლო ეკლესიები ფლობდნენ შემდეგი რაოდენობის სახნავ-სათიბ მიწებს: ბეროში – 15 დესეტინას, ფარში – 7 დესეტინას, ლატალში – 7,4 დესეტინას, ლენჯერში – 6,4 დესეტინას, მესტიაში – 8 დესეტინას, უშგულში – 4,4 დესეტინას, ჩუბეხევი – 7 დესეტინას, მურშკელში – 7,4 დესეტინას, მულახში – 7 დესეტინას, კალაში – 11 დესეტინას, წვირ-

* როგორც ცნობილია, საკლესიო მამულების სახელმწიფოს განკარგულებაში გადაცემის შემდეგ (1852-1864 წწ.) რუსეთის მთავრობამ ეკლესიას მაინც დაუტოვა სავარგული მიწების ნაწილი. 1885 წელს საქართველოს საეგზარქოსოს სასულიერო წოდებას ეკუთვნოდა 21800 დესეტინა მიწა (მ. ხუციშვილი, 1987; 89).

** გარკვეული მიზეზების გამო ასე უწოდებდნენ ბეროს დადემქელიანებს.

*** ივანე იყო თენგიზ დადემქელიანის მეორე, ოფიციალური სახელი.

მიში - 34 დესეტინას, იფარში - 8 დესეტინას" (ა. ჩარკვიანი, 1967; 107). ა. ჩარკვიანის მიერ ადგილობრივ მოხუცთაგან ჩანერილი მასალით: „სამრევლოს მესვეურები საეკლესიო მიწებს გლეხებს აძლევდნენ დასამუშავებლად. ეს უკანასკნელნი ვალდებულნი იყვნენ რელიგიური დღესასწაულების დროს მოეტანათ გარკვეული რაოდენობის არაყი, პური და საკლავი" (ა. ჩარკვიანი, 1967; 107). სვანეთის საეკლესიო მიწებზე მოგვითხრობს ჯ. რუხაძე ნაშრომში „მინის იჯარის ფორმები დასავლეთ საქართველოში ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით" (ჯ. რუხაძე, 1979). „XX საუკუნის დასაწყისში, როგორც ქვემო, ასევე ზემო სვანეთის ეკლესიებზე ირიცხებოდა სახნავ-სათესი მიწები, სათიბები და საძოვრები, რასაც გლეხები ამუშავებდნენ და ამისათვის მინის რაოდენობის შესაბამისად გარკვეულ გადასახადს იხდიდნენ. ისინი ვალდებულნი იყვნენ დღესასწაულების დროს ეკლესიის მრევლისათვის მიეტანათ არაყი, პური, სანთელ-საკმეველი და მიეყვანათ საკლავი. საეკლესიო მეურნეობის შემოსავალი წინასწარ იყო განანილებული ეკლესიების სხვადასხვა საჭიროებისათვის. მისი ნაწილი ზოგჯერ იყიდებოდა კიდეც" (ჯ. რუხაძე, 1979; 5). გ. ჯალაბაძე მიუთითებს, რომ სოფელ კალის მსგავსად, „სხვა სოფლებშიც იყო საეკლესიო მიწები, მაგ., ლენჯერში ქაშუეთის ჯგრაგსა და ნესკუნის წმ. ილიას სახელზე" (გ. ჯალაბაძე, 1990; 12). მიწებს და სათიბებს ფლობდა მეზირის მთავარანგელოზი (ბეროს თემი) (სვანური პროზაული ტექსტები, 1957; 3), რომლის „მარე"-ებად (მრევლად, ყმებად) დღემდე თავს მიიჩნევენ ბეროს თემის ე. წ. ლეჩყანის სოფლები (ქართვანი, დოლი, ჭკიდანარი); ასევე ბეროს თემში, სოფ. გულში დღემდეა შემონახული ტოპონიმი „ჯგგრჳგი ლარე", ასე ჰქვია დაქანებულ ფერდობზე მდებარე სათიბს (ი. კვიციანი, 2000; 47); ლატალის თემის ლემქელდჳმ-ის მთავარანგელოზის კუთვნილი ყოფილა ლემქელდჳმის სახატო მიწა (დ. ფირცხელანი, 1999; 164). ლენჯერის თემში XX ს-ის 40-იან წლებამდე ინარჩუნებდნენ ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიის მიწებს („ელია დაბჳრ - ელიას ყანები) (სვანური ქრესტომათია, 14);

ლემსიაში ეკლესიას ჰქონდა ორი ყანა (ლენჯერის თემი); საეკლესიო ტყე აქვს ლაბსყალდის მთავარანგელოზს (ცხუმარის თემი); ეცერის ტრადიციულ ყოფაში ფიქსირდება ფხოტრერის მთავარანგელოზის მინები და ტყეები, ჭელირის წმ. გიორგის ეკლესიის მინა და ტყე, უღვალის წმ. გიორგის ტყე, ბარშის ღვთისმშობლის ეკლესიის მინა (ტოპონიმი „ლა-მარაშ“), ლადრერის წმ. ბარბარეს მონასტრის ტყე და ა. შ. ლახამულაში შემონახულია ხიდის წმ. გიორგის ეკლესიის მინები, ხვამლის წმ. გიორგისადმი მიძღვნილი ტყის მცირე ნაკვეთი. ფარის თემში ტყე და მინა ჰქონია სჭიფის წმ. გიორგის ეკლესიას, კაიშის მთავარანგელოზის ეკლესიას და ა. შ. ჰადიშის თემში ე. წ. ცხენოსანი წმ. გიორგის ეკლესიას ეკუთვნოდა ამ საყდრისა და საერთოდ სოფლის პირდაპირ მდებარე სანადირო ფერდობი („ვერილარ“) და ა. შ.

ბალსქვემო სვანეთის დასავლეთ ნაწილში, როგორც უკვე ვთქვით, ცხოვრება განახლდა XIX ს-ის მიწურულიდან. ბ. ნიჟარაძე მოგვითხრობს: „მდ. ენგურის ჩაყოლებაზედ, სადაც ყოველ წელიწადს ემატება მცხოვრებთა რიცხვი, უნინ ბევრი მოსახლე ყოფილა; ამას ამტკიცებენ ნასოფლარები, ნაეკლესიარი... შესანიშნავია, რომ აქ ძველად საჭირო ადგილს წყალი აგურის მილებით ჰქონიათ გაყვანილი, რასაც ეხლა ხშირად ჰხედავს ხალხი ყანების ხენის დროს“ (ბ. ნიჟარაძე, 1973; 108-110). ერთ-ერთ ასეთ განახლებულ სოფელში (იდლიანში) მოსახლეობამ აღადგინა მთავარანგელოზის ეკლესია. იდლიანის „თარგლეზერ“-ს აქვს თავისი მინა, იგი ხელუხლებელია, საძოვარზე საქონლის შესვლაც კი სასაყვედუროა.

რას უწოდებენ საეკლესიო მინებს სვანეთში? ტრადიციული ცხოვრების წესით ნასაზრდოები სვანი მთხრობელი საეკლესიო მინას დიდი მოწინებით მოიხსენიებს: აუცილებლად წინ დაურთავს მოკლე ლოცვას („დიდნა მიჩა ჟახეს“... – დიდება მის სახელს...) და მხოლოდ შემდეგ ასახელებს იმ წმინდანს და ეკლესიას ვისი სახელობისადაა ესა თუ ის მინა. ხოლო ზოგადი სახელი საეკლესიო მინების „ლელჭუშა“ გახლავთ, რაც „საეკლესიოს“ ნიშნავს: ლე-თავ-

სართია, ქართული სა-ს იდენტური, ხოლო „ლავემი“ – ეკლესიაა. საეკლესიო მიწებს ასევე უწოდებენ „ლგჯგირ“-საც. „ლგჯგირ“ ნაკურთხს ნიშნავს (ზმნა „ლიჯგირი“, „კურთხევის“ მნიშვნელობით დასტურდება სვანეთის ყოფაში), „ლგჯგვარ“-საც, რაც ჯვარდასმულს, ჯვარგადაწერილს გულისხმობს... თუ კი საუბარშივე კონკრეტდება მიწის მფლობელი ეკლესიის სახელი, მაშინ ამბობენ: „ლელჯგვარგ გიმ, დაბ, ცხეკ“ – ნმ. გიორგის მიწა, ყანა, ტყე; „თარგლეზერიშ“ – მთავარანგელოზის, „თოდრიშ“ – თევდორე ტირონის ან თევდორე სტრატिलाტის; „ლაგურკაშ“ – ნმ. კვირიკეს; „ლამარიაშ“ – ღვთისმშობლის, „ბარბალაშ“ – ნმ. ბარბალესი, „მაცხვარაშ“ – მაცხოვრის, „ფუსდიშ“ – მამა ღმერთის; „აწნაშ“ – იოანე ნათლისმცემლის, „საბიშ“ – ღირსი მამა საბა განწმენდილის; „იონაშ“ – იონა წინასწარმეტყველის; „ელიაშ“ – ელია წინასწარმეტყველის და ა. შ.

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში ფიქსირებული საეკლესიო მიწები სამომხმარებლო ფუნქციის მხრივ ორ ტიპად იყოფა: ერთია საბეგრო ყანები („ლაბგაშ“//„საბგაშ“ დაბარ), ხოლო მეორე – ე. წ. „ლაგჟიზ“ ან „ლეტბილ დაბარ“ (სატაბლო ყანები). დანვრილებით შევეხებით ორივე მათგანს.

საისტორიო დოკუმენტებისა და ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ბეგარა სვანურად გამოითქმის როგორც „ჰიბარ“ („იბარ“) ან „ბეგარ“, რაც ჩანს ტერმინში „ლაბგაშ“//„საბგაშ“, სადაც ლა- და სა- თავსართებია, ფუძე კი „ბეგარ“-აა. „ბეგარ“//„ჰიბარ“-ს სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში (ასევე ფეოდალურ ხანაში) რამდენიმე მნიშვნელობა გააჩნია, იგი გულისხმობს: 1) საეკლესიო მიწაზე დაწესებულ გადასახადს; 2) ზოგადქრისტიანულ საეკლესიო საკანონო გადასახადს, რაც ეკისრებოდა ზნეობრივი ნორმის ანუ საეკლესიო წესჩვეულების დამრღვევ პირს, ოჯახს ან მთელ სოფელსაც და ხმარდებოდა ეკლესიას (ხშირად, ეკლესიის სატაძრო დღეობას); 3) თემის პირის გამტეხზე თემისა და ეკლესიისაგან დადებულ გადასახადს და ა. შ.

ბეგარ-ი გადასახადის მნიშვნელობით იხსენიება მაგ. მულახ-მუჟალის ჯევის ერთ-ერთ საბუთში: მულახ-მუჟალის მცხოვრებნი (XIV ს.) („საყდრიშვილები“) აღიარებენ „რაც ძველთაგან ბეგარი გუდებიან, იგი განალამც საპატიო მოაწსენონ“ (ვ. სილოგავა, 1986; 208), ასევე იოსელიანები მიმართავენ მუჟალის მაცხოვარს (XVI-XVII სს.): „დაგინერეთ წიგნი ესე მტკიცე და უქცეველი; მოგეცით ჩუენ იოსელიანმან ამა პირსა ზედა, რომე მაშინ დავიმკვიდრე ჩუენი სახლი, ყოველი საწმარი ჩუენი იყოს, ჩუენი ბეგარი – სამსახური თქუენი“ (ვ. სილოგავა, 1986; 211) და ა. შ.

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში ფიქსირებული საბეგრო ყანები („საბგიარ“//„ლაბგიარ“ დაბარ), მაგ. ისკარელების მფლობელობაში არსებული მიწები (ეცერის თემი) ბუნებრივია, ამ კონკრეტული ოჯახების კერძო საკუთრებაა, მაგრამ მათ ახსოვთ, რომ ძველად ამ მიწების ფლობისთვის გარკვეული ბეგარა გადახდებოდათ ფხოტრერის მთავარანგელოზის ეკლესიის სასარგებლოდ, ვისიც იყო ეს მიწები. ამიტომ ისკარელები დღესაც კი უძღვნიან მცირედ შეწირულობას „თარგლეზერ“-ს, მის სატაძრო დღეობაზე შემოდგომით, როდესაც აღინიშნება „კრება წმიდისა მთავარანგელოზისა მიქაელისა და სხვათა უხორცო ძალთა“. სოფელ უშხვანარის (ბეჩოს თემი) მცხოვრებლებს „ბეგარ“-ად ედოთ კაიშის მთავარანგელოზის (ფარის თემი) ეკლესიის დღეობის აღნიშვნა 31 დეკემბრისათვის. მათ ყოველი კომლიდან თითო კარჭა* ქერი გამოჰქონდათ და ერთობლივ ლხინს აწყობდნენ „კაიშ თარგლეზერ“-ის სახელზე (ვ. ბარდაველიძე, 1939; 88-89). კალის წმ. კვირიკესა და ივლიტას მონასტრის მიწებით სარგებლობისათვის, კალელები გარკვეულ „ბეგარ“-ს იხდიდნენ: „საეკლესიო მიწები... თემში შემავალ სოფლებში იყო ნაჭრებად დანაწილებული და ამას ბეგარას ეძახდნენ. ის, ვინც ეკლესიის მიწას დაამუშავებდა, ვალდებული იყო დღიურზე 4 ბოთლი არა-

* კარჭა - ხორბლეულის სანყაოა.

ყით მისულიყო კვირიკობას" (გ. ჯალაბაძე, 1990; 12) და სხვა. ე. ი. საბეგრო ყანების დამუშავებისათვის მიწით მოსარგებლე, ეკლესიას გარკვეულ ბეგარას უხდიდა. ეს ტრადიცია მოქმედი და ცოცხალია დღეისთვისაც ზოგიერთ თემში, მაგალითად, კალასა და ეცერში.

საბეგრო („ლაბგიწრ“//„საბგიწრ“) ყანებისაგან ფუნქციურად განსხვავდება ე. წ. „ლაგჭიზ“//„ლეტბილ“ ყანები. ამ ყანებში მოყვანილი მოსავალი არა ნაწილობრივ, როგორც ეს ხდება საბეგრო ყანების შემთხვევაში, არამედ მთლიანად უბრუნდება მიწის პატრონს – ეკლესიას, იხარჯება ამ ეკლესიის სატაძრო დღეობაზე. ცნობილია, რომ საქართველოს ამა თუ იმ ლოკალური ტრადიციული დასახლებული პუნქტისათვის მისი მთავარი ეკლესიის სატაძრო დღეობა, მნიშვნელობით, დიდ საუფლო დღესასწაულებს უტოლდებოდა. ცხადია, თითოეული ტაძარი შენდებოდა საღმრთო ისტორიის ამა თუ იმ მომენტის ან ამა თუ იმ კონკრეტული წმინდანის მოსახსენებლად, შესაბამისად ტაძრის (სატაძრო) დღესასწაული ის დღეა, რომლის საგანგებო ზეიმით აღსანიშნავადაა ტაძარი აგებული (ე. კოჭლამაზაშვილი, 1991¹¹; 28). სვანეთის ტრადიციულ ყოფაშიც განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა „მთავარი“ ეკლესიების სატაძრო დღესასწაულები. ამ დღეობებს დიდი გულმოდგინებით აღნიშნავენ ყოველ თემში და ისინი სამთემო-სატაძრო დღეობებად იწოდებიან.

„ლაგჭიზ“//„ლეტბილ“ მიწების წარმოქმნის შესახებ საინტერესო მასალას გვთავაზობს ბ. ნიჟარაძე: „როდესაც საზოგადოებაში რომელიმე ოჯახი უმემკვიდრეოდ... გადაშენდებოდა, მაშინ გადაშენებული ოჯახის ქონების პატრონად რჩებოდა საზოგადოება. ეს უკანასკნელი ერთ საუკეთესო ყანას, სათიბს, ტყეს საეკლესიოდ დაასახელებდა... დაადებდა განსაზღვრულ ბეგარას და სამ წლობით გარდასცემდა ერთ ვინმე მოსახლეს ამ ბეგართვე საზოგადოების სასარგებლოდ" (ბ. ნიჟარაძე, 1973; 91).

ბ. ნიჟარაძე საეკლესიო ქონებისა და მიწა-წყლის გაზრდის განმაპირობებელ მეორე მიზეზზეც საუბრობს: „თუ რო-

მელიმე წევრი ოჯახისა ისე ავად გახდებოდა, რომ მისი მორჩენა... ღმერთზე იყო დამოკიდებული, მაშინ მოსახლე საზოგადოებას შეჰყრიდა და განუცხადებდა სურვილს, რომ იგი ამ და ამ ადგილს (ყანას, სათიბს, ტყეს) სდებს საზოგადოების საბეგროდ, რომლისთვისაც სთხოვდა საზოგადოებას შეხვეწნოდა იგი ეკლესიას ავადმყოფის მორჩენისათვის" (ბ. ნიჟარაძე, 1973; 91). როგორც ამ მასალიდან ჩანს, საეკლესიო ქონებას ეკლესიაც მეურვეობს და თემიც. ცნობილია, რომ ეკლესიისა და თემის განუყოფლობა და ერთპირობა ჯერ კიდევ განვითარებული შუა საუკუნეებიდან იწყება, როდესაც სახელმწიფო ინსტიტუტებისაგან ყურადღება მოკლებულმა სვანეთის „ერთობილმა ხევმა" თავისი არსებობის შენარჩუნება და მომავალი მთლიანად ეკლესიას მიაწოდო. ამიერიდან თემი და ეკლესია განუყოფელია: ეკლესია თემის მფარველია, მისი სულიერი და სოციალური ცხოვრების მომწესრიგებელია, ხოლო თემი, თავის მხრივ, ამ ეკლესიის ერთგული შვილია (მისდამი „თავდათვლილია") და, აგრეთვე პატრონია. ამ კუთხით უაღრესად საინტერესო ინფორმაციაა დაცული XV საუკუნის ორ დოკუმენტში, რომლებშიც მოთხრობილია თემისა და ეკლესიის მჭიდრო კავშირთა ერთობასა და სათემო-საეკლესიო ქონების განუყოფლობაზე. ორივე შემთხვევაში, თემი (ლახამულისა) და მისი მთავარმონამე ეკლესია (ხიდის წმ. გიორგი). ამ თემის საზღვრებს გარეთ მცხოვრებ (სხვა თემისა და ეკლესიის „შვილს") მემკვიდრეებს, სამემკვიდრეო „პაპიური" მამულის მიღებისას, ავალდებულებს გარკვეული ბეგარის შესრულებას თემისა და მისი ეკლესიის სასარგებლოდ. ერთი ამ დოკუმენტთაგანი ადრევე იყო ცნობილი – „დანერილი ალამდამა სკიზიანისა ერთობილთა ლახამულელთადმი", მოგვითხრობს, რომ „პაპიური" მიწის მიღებისათვის, ანუ „შვილებისათვის", სკიზიანი ივალდებულებს ამაღლების დღესასწაულისათვის „ერთი პურობის" გამართვას: „ერთობისა ჭეუსა ხითის და ნენწელსა შვა, ლახამულელთა მას ჟამსა ოდეს მთავარმონამე ხითისამან პაპიურსა გვიშვილა,

ამა პირსა ზედა, რომე თვესა ამაღლებასა ერთი პურობა (...) (ვ. სილოგავა, 1986; 122). მეორე დოკუმენტს კი სულ ახლახან მიაკვლია ე. კავლელაშვილმა. მკვლევარმა დაადგინა, რომ ხელოვნების მუზეუმში დაცული ეტრატზე შესრულებული სამი მინიატურა ეკუთვნოდა ლახამულის თემში დღემდე შენახულ ოთხთავს. ზემოთ მოყვანილი პირველი დოკუმენტი სწორედ ამ ოთხთავის თავისუფალ აშიაზეა მიწერილი, ხოლო სამეცნიერო ბრუნვაში ე. კავლელაშვილის მიერ შემოტანილი „მინანერი“ ლუკა და იოანე მახარებლების გამოსახულებიანი ეტრატების თავისუფალ არეებზეა შესრულებული. ეს დოკუმენტი მოგვითხრობს, ლახამულის თემის მიერ სხვა თემში მცხოვრები ქალდანებისათვის მემკვიდრეობით რგებული „პაპიური“ მიწის გადაცემის შესახებ. „პაპიური“ მკვლევარის დაკვირვებით, პაპისეულ (დედის ხაზით) მიწას უნდა გულისხმობდეს. მსგავსად ზემოთ მოყვანილი პირველი დოკუმენტისა, ამ შემთხვევაშიც, მამულის მიღების სანაცვლოდ, თემნა, ბეჟან და შალვა ქალდანები „ჯვართამაღლება დღეს ერთ პურობას“ ივალდებულებენ და ამიერიდან ლახამულის „მთავარ მონამის“ „შვილები“ ხდებიან: „ვითარ მთავარმონამესა შვილსა მართებდეს, ეგრეთ თქვენი ვიყოთ ყოულისა საქმესა ზედა“ ე. ი. ლახამულის თემის დასტურით, ლახამულის „მთავარმონამეს“ – ხიდის წმ. გიორგის ეკლესიას კიდევ ერთი „შვილი“ შეემატა და მის ბეგარად მიწის ფლობისათვის ჯვართამაღლების სადღესასწაულო ღვინის გამართვა ჩაითვალა (ე. კავლელაშვილი, 2003; 56-67).

ჩემი აზრით, სწორედ ასე წარმოიქმნებოდა „ლაგჯიზ“//„ლეტბილ“ მიწები და მასზე მონეული მოსავალი „პატრონი“ ეკლესიის სატაძრო დღეობაზე იხარჯებოდა.

რას ნიშნავს ტერმინები „ლაგჯიზ“ და „ლეტბილ“?

ტერმინ „ლაგჯიზ“-ში ლა- თავსართია, ხოლო „გჯიზ“-ს სამი მნიშვნელობა გააჩნია: 1) „გჯიზ დღეობისათვის წინასწარმომარაგებული საუკეთესო ხორბალი ან ფქვილია, რომელიც

* იგულისხმება - „მედოსა“.

„წმინდად“ ითვლებოდა“ (ვ. ბარდაველიძე, 1939; 202); 2) ლეგატიზ-ს ყოველდღიურ მეტყველებაში იყენებენ „გულიდან მომდინარე, გულიდან მიძღვნილის“ მნიშვნელობითაც; 3) „გაჭიზ“ ჰქვია საახალწლო შემოსალოცის აუცილებელ ატრიბუტს – თხილის ბუჩქის რტოებისაგან შეკრულ თაიგულს. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში საგულისხმოა პირველი და მეორე დეფინიცია, საიდანაც ირკვევა, რომ საგაჭიზე ყანა („ლაგაჭიზ დაბ“) ჰქვია სალოცავისათვის მიძღვნილ//განკუთვნილ მინას და მასზე მოწეული მოსავალი მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიური წეს-ჩვეულებების აღსრულებისათვის გამოიყენება. თავისთავად ჩნდება მსგავსება ხევსურულ ეთნოგრაფიულ მასალასთან, სადაც ცნობილია რომ, ზოგიერთ სახატო მამულს „საიფქლე“ ჰქვია, ვინაიდან „მისი პურისაგან ცხვება სახატო ქაღები, ნაზავიდან კი მზადდება ლუდი... ჯვარის ამ მამულს საიფქლე ჰქვია იმიტომ, რომ აქ წინათ წმ. პურს თესავდნენ“ (ა. ოჩიაური, 1988; 12).

ლოცვისათვის განკუთვნილი ფქვილი და არაყი („ზედშ“), ბუნებრივია, განსაკუთრებული სიფაქიზითა და გულმოდგინებით იყო შენახული ყოველ ტრადიციების მიმდევარ ოჯახში. ამ მიზნით გამოყოფილი იყო სპეციალური კიდობანი ე. წ. ტაბლშ კიბდვენ//კიბდონ-ი (ჯ. რუხაძე, 1976; 109) და მათთან მიკარების უფლება მხოლოდ ოჯახის რომელიმე უფროს ქალს (შუახანს გადაცილებულს) ჰქონდა (ლ. ბედუკაძე, 1987; 82-83).

როგორი იყო „ლაგაჭიზ დაბ“-ის (საგაჭიზე ყანის) დამუშავების და მოწეული მოსავლით სარგებლობის მექანიზმი? მოვიყვანოთ სამ კონკრეტულ მაგალითს: ჭელირში (ეცერის თემი) მდებარე „ლაგაჭიზ დაბ“-ი ჭელირის წმ. გიორგის ეკლესიას ეკუთვნოდა. ამ ეკლესიის მრევლს („მარე“-ები) გუჯეჯიანები და პაკელიანები შეადგენდნენ. საეკლესიო ყანის მოვლა-პატრონობა ამ ორი გვარის უფლებაც იყო და მოვალეობაც. ადრე გაზაფხულზე შეკრებილი თანასოფლელები ყანას დასამუშავებლად გადასცემდნენ რომელიმე ორ ოჯახს (ერთი კომლი გუჯეჯიანებისა უნდა ყოფილიყო, ხოლო მეორე – პაკელიანებისა), რომელთაც შემდგომ გაზაფხულამდე, ანუ ერთი წლით,

საეკლესიო მიწის დამუშავებისა და მოსავლის დაბინავების საპატიო მისია ეკისრებოდათ. მათ ყანა ჯერ ხელახლა უნდა შემოეღობათ, რადგან დიდი თოვლი ღობეებს წააქცევდა და გადათელავდა, შემდეგ ქვა-ლორღისაგან გაენმინდათ, მოეხნათ, დაეთესათ, გაემარგლათ, მოემკათ და მოწეული მოსავალი დაებინავებინათ. მოსავალი გიორგობის დღესასწაულებს ხმარდებოდა: ჯერ შემოდგომის გიორგობის „ლიმზირ“-ს (ლოცვას), შემდეგ კი – გაზაფხულის გიორგობის დღეობას. ცხადია, ლოცვა მიმართული იყო წმ. გიორგისადმი (საველე-ეთნოგრაფიული დღიური). ჭელირის „ლაგუიზ დაბ“-ი მოსახლეობამ XX ს-ის ორმოციან წლებამდე შეინარჩუნა. კოლექტივიზაციის შემდეგ კი იგი კოლმეურნეობის ხელში გადავიდა.

თითქმის იდენტურია ალ. დავითიანის ლახამულური მასალა: ლახამულის საეკლესიო მიწა – „ლეღჯგერაგ არე“ – ხიდის წმ. გიორგის საყდარს ეკუთვნოდა. იგი მუშავდებოდა ზემო ლახამულელების მიერ და მოწეული მოსავალი აქაც მთლიანად ეკლესიის დღეობებს ხმარდებოდა (დავითიანი M¹ 80; რვ. 3).

ლენჯერის თემში, ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიის კუთვნილ მიწასაც („ლეღჰჰან დაბარ“ ან „ელაჰ დაბარ“) მორიგეობით ამუშავებდნენ. ხან ერთი ოჯახი მოიწევდა მოსავალს, ხან – მეორე, მესამე წელს კი – სხვა და ა. შ. მოსავალი ხმარდებოდა „ხოშა ელაჰ ლიმზგრ“-ს – „დიდი ელიას ლოცვას“, რომელიც იმართებოდა ადრე გაზაფხულზე, ხვნა-თესვის დაწყების წინ, კარგი მოსავალისა და ზოგადად დარის დასაბედებლად, რასაც მთხრობელი „ლიჯვრენი“-ს („გამართლებას“, „ჯვარგადანერას“) უწოდებს. მასალა ჩანერილია მაქსიმე ქალდანის მიერ 1940 წელს, მთხრობელი დანანებით აღნიშნავს, „ახლა დიდი ელიას ყანები ღარიბებს (სვ. „საბრაღარს“) დაურიგეს, მაგრამ ჩვენ ვერ შევურიგდებით ლოცვის შეწყვეტას, ამიტომ მოვიფიქრეთ ასეთი რამ: ყოველ ოჯახს გამოგვაქვს ხორბალი, ქერი, რისგანაც ვხდით არაყს და ვწირავთ სადღეობო ლოცვისას“-ო (ქრესტომათია, 1978; 14).

ასეთივეა „ლეტბიილ“-ად სახელდებული ყანების მოვლა-პატრონობისა და განკარგვის მექანიზმი. გასხვავება მხო-

ლოდ ამ საეკლესიო მიწების აღმნიშვნელ ტერმინებშია. „გუ-
იზ“ უკვე განვმარტეთ, „ლეტილ“ კი „სატაბლო“-ს ნიშნავს.
ასე უნოდებენ საეკლესიო ყანებს, მაგალითად, მესტიის თემ-
ში, ლახამულის თემში და სხვაგან. მესტიელი მთხრობელის
(1940 წ.) ინფორმაციით, „კარგი მიწა, რაც კი იყო მესტიაში,
ყველა ლოცვისათვის („ლიმზერუმ“) გვექონდა, ტაბლობას
(„ლიტბელ“) ვმართავდით“-ო. იგი ჩამოთვლის ამ მიწებს:
„კალლიერ“, „ყვაბანიერ“ და სხვ. „ეს მიწები ერთ წელს ერთ
ოჯახს ებარა, მეორე წელს – მეორეს და ასე მორიგეობით.
ვმართავდით ტაბლობას, ზოგი ტაბლობა წმ. გიორგის ეძღვ-
ნებოდა, ზოგი მთავარანგელოზებს და ასე შემდეგ. დღეს ეს
მიწები ღარიბებს დაურიგეს“ – ამბობს ეს მთხრობელიც
(ქრესტომათია, 1978; 14). ლახამულური „ტაბლობ“-ების შესა-
ხებ ინფორმაცია დაცულია ა. დავითიანის საარქივო მასალებ-
ში. ლახამულაში სცოდნიათ როგორც კერძო-საოჯახო, ასევე
სასოფლო, დიდი „ტაბლობების“ გამართვა, რომლებიც ეძღვ-
ნებოდა მამა ღმერთს, ღვთისმშობელს, წმ. გიორგის... (დავი-
თიანი M¹ 80; რკ. 5).

ე. ი. სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში XX საუკუნის 40-
იან წლებამდე შემოგვენახა საეკლესიო მიწების მოვლა-
პატრონობისა და მონეული მოსავლის განკარგვის ორი ტი-
პი: საბეგრო ყანები და „ლაგუიზ“//„ლეტილ“ ყანები. სა-
ბეგრო ყანები გადასულია კერძო მფლობელთა, მეკომურთა
განკარგულებაში, მაგრამ ისინი მოსავლის ნაწილს, „ბეგარ“-
ის სახით კვლავაც ამ მიწების ძველ ნამდვილ მფლობელს –
ეკლესიას – სწირავდნენ. ხოლო „ლაგუიზ“//„ლეტილ“ ყანებში
მოყვანილი მოსავალი მთლიანად „პატრონ“ ეკლესიას უბრუნ-
დება – იხარჯება ამ ეკლესიის სატაძრო დღეობაზე. სვანეთში
კოლმეურნეობების ჩამოყალიბებისა და შესაბამისად, საეკ-
ლესიო მიწათმფლობელობის იძულებითი გზით გაუქმების
შემდეგ, ადგილობრივმა მოსახლეობამ დაიწყო სადღეო-
ბოდ განკუთვნილი „ზედჰშ“-ის, „ლემზირ“-ების და საკლა-
ვისათვის („ყვიჟ“ – ზვარაკი, შესანიშნავი) საჭირო სახსრე-
ბის შეგროვება თავ-თავის სოფელში და ამ საერთო შემოწი-

რულობებით დღემდე იმართება დიდი საუფლო დღესასწაულები და შედარებით მცირე მასშტაბიანი, ლოკალური სათემო-სატაძრო დღეობები. საერთოდ, კი სვანეთის ტრადიციული ცხოვრების წესს მეტ-ნაკლებად ნაზიარებმა ყოველმა სვანმა, აუცილებლად იცის, რომელი გვარი ან სოფელი ან მთელი თემი რომელი სალოცავის მრევლია, რომელი წმინდანის ან ეკლესიის "მარე"-ა (კაცია, მრევლია). ამა თუ იმ ეკლესიის „მარე“ სვანი თავისი სოფლიდან სხვაგან გადასახლების შემთხვევაშიც ინარჩუნებს კავშირს მამა-პაპეულ ეკლესიასთან. ყოველი ლოცვის დროს ან სადღეგრძელოების წარმოთქმისას, იგი ხაზგასმულ ხოტბას და „დიდჷ“-ს (დიდებას) სწორედ მფარველი ეკლესიისადმი აღავლენს. მაგალითად, ეცერის თემის სოფელ ქურაშიდან მესტიაში საცხოვრებლად გადასული ნაკანები დღემდე იფიცებენ ქურაშის წმ. გიორგის; ასევე ეცერის თემის სოფ. ჭელირიდან სვანეთის სხვა თემებსა თუ საქართველოს სხვა რომელიმე კუთხეში მცხოვრები გუჯეჯიანები თავიანთ შემწედ და პატრონად კვლავაც ჭელირის წმ. გიორგის მიიჩნევენ. ამ მხრივ საინტერესოა საგარეჯოელ ქურდოვანიძეთა გვარში დაცული გადმოცემა: ისინი ძველად მულახელი ქურდიანები ყოფილან და წმ. გიორგის „მარე“-ბად ყოფნის პატივიც ჰქონიათ. სვანეთიდან მესისხლეობას გამოჰქცევიან და საგარეჯოში დასახლებულან. იქ წმ. გიორგის ნიში აუგიათ და მსახურება გაუგრძელებიათ (მ. უსტიაშვილი, 2000; 221). ერთგულება წინაპართა სალოცავებისადმი ქართველ ეთნოგრაფთაგან საგანგებოდ არის შესწავლილი და გაანალიზებული (რ. თოფჩიშვილი, 1979; 1981; 1985; 1993. დ. შავიანიძე, 2000 და სხვა.) რ. თოფჩიშვილი აფიქსირებს ლეჩხუმში მიგრირებული სვანების მეტად ფაქიზ დამოკიდებულებას სვანეთში დატოვებული მამა-პაპეული სალოცავებისადმი: „ქვედა ცაგერში შკუბულიანები მოსახლეობენ, რომლებიც ქვემო სვანეთის ს. ნანარიდან გადმოსახლებულან. მთხრობელის სიტყვით: „ჩვენი უფროსები ნანარში დადიოდნენ სალოცავად“ (რ. თოფჩიშვილი, 1993; 13). ასევე ლეჩხუმელი ლიპარტელიანები „ბოლო დრომდე ქვემო სვანეთის ჩოლურის თემში დადიოდნენ სალოცავად“ (რ. თოფჩიშვილი, 1993; 7). განსა-

კუთრებით საინტერესოა რ. თოფჩიშვილის მიერ ჩანერილი, გადმოცემა სალინაძეების გვარის შესახებ. „სალინაძეები ძირად სვანები არიან ლეჩხუმში სალინაძეების სამკვიდროა ლუხვანო. მათი წინაპარი ლუხვანოში ზემო სვანეთის სოფ. ცხუმარიდან მოსულა. მათი ადრინდელი გვარია სალლიანი. აღსანიშნავია, რომ სალინაძეების გვარს ცალკე სალოცავი ჰქონდა, რაც ამ რეგიონისათვის იშვიათ შემთხვევას წარმოადგენდა. მათი სალოცავია შტურო მთავარანგელოზი. ეს დღეობა აგვისტოს პირველ კვირას მოდის, ხალხის რწმენით, სალინაძეების სალოცავი და ქვემო სვანეთის უდიდესი სალოცავი ფაყის ორკარიანი, ერთნაირი ძალისაა. საყურადღებოა, რომ შტუროზე სალინაძეები ერთ სუფრაზე სხდებოდნენ, მაგრამ იმ პირობით, რომ სადღესასწაულო სუფრას ცოლები (ე. ი. სხვა გვარისანი) ვერ გაეკარებოდნენ. სალინაძეების გვარის ქალიშვილებს სუფრაზე დასხდომა არ ეკრძალებოდათ“ (რ. თოფჩიშვილი, 1993; 11). ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ მასალის რ. თოფჩიშვილისეული ანალიზი: „ხაზგასასმელია, რომ მსგავსი მასალა ლეჩხუმში სხვაგან ვერსად დავადასტურეთ. ვფიქრობთ, რელიგიური დღესასწაულის აღნიშნული სოციალური მხარე, სალინაძეებისა და მათი ხატისათვის სვანეთიდან^{*} თან გადმოტანილი მოვლენა უნდა იყოს“ (რ. თოფჩიშვილი, 1993, 11). ჩვენი აზრით, სალინაძეების სადღესასწაულო რიტუალის ამ თავისებურების ჩამოყალიბებას ასევე ხელი შეუწყო მშობლიური კუთხიდან სხვა მხარეში გადასახლებულ გვარში ერთიანობისა და გამორჩეულობის დამკვიდრება-შენარჩუნების სურვილმაც.

დასავლურ-ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მსგავსია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფა, რომელთა ტრადიციული მენტალობის ერთ-ერთი ნიშანი – მჭიდრო კავშირი – წინაპართა სალოცავებთან – მთელი სისრულითა და

* სალინაძეების წინაპრები - სალლიანები სვანეთში ცხუმარის თემში ცხოვრობენ და ლაბსყალდის მთავარანგელოზის „მარე“-ები (კაცები, მრევლი) არიან.

მრავალფეროვნებით არის წარმოდგენილი რ. თოფჩიშვილის ნაშრომებში: მკვლევარი მოგვითხრობს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩასახლებულ ხევსურთა, ფშაველთა, თუშთა და ა. შ. დამოკიდებულებაზე მშობლიური კუთხეების სალოცავებთან: თვით ბარად დაბადებულები და გაზრდილებიც კი აკითხავენ მთაში დატოვებულ ხატებს, მონაწილეობენ სახატო დღეობებში, ხოლო ბევრგან ამ ხატების ნიშებს ახალი დასახლების ადგილებზეც აარსებენ (რ. თოფჩიშვილი, 1979; 1981; 1985). ასევე, ცნობილია, რომ სამეგრელოშიც „თითოეულ გვარს ჰქონდა თავისი ძირი სალოცავი – „ჯიჯი ხატი“... ამასთან დაკავშირებით თოთოეულ გვარს ემართა „საძირისხატო“ და მისდამი განწესებული სალოცავი დღე“ (ნ. რეხვიაშვილი, 1969; 116-117) და ა. შ.

მსგავსად სვანეთისა, საეკლესიო ან სახატო მიწები და საეკლესიო-სათემო დღეობები შემონახულია საქართველოს სხვა კუთხეების ტრადიციულ ყოფაშიც. ამ მხრივ, განსაკუთრებით მრავალფეროვანი კვლავაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მასალაა. მაგალითად, ცნობილია, რომ „ხევსურების მიწა-წყალი დაყოფილი იყო, ერთი მხრივ, სათემო მიწებად... და მეორე მხრივ – ჯვარის მიწებად“ (ვ. ბარდაველიძე, 1952; 623); ხოლო ზოგიერთ ჯვარს „იმ მამულების გარდა, რაც გუდანში და თავისი საყმოს სხვადასხვა სოფლებში გააჩნდა, ... მამული ჰქონია ბარში, ახმეტაში, საიდანაც ხევსურებს ღვინო აჰქონდათ ცხენებით და ეს სასმელი იხარჯებოდა დღეობა ათენგენობის დროს (ი. ნიკლაური, 1987; 113). სახატო ტყე ფიქსირდება თვით ყველაზე მცირე ტყიან ხევშიც: „სიონის მცირე ფართობზე გაშენებულია როგორც სახატო, ისე სასოფლო ტყე“ (რ. ხარაძე, 1959; 176). სახატო მიწები ბოლო დრომდე შემორჩა მთიულეთსაც: „მთავარანგელოზის ხატს ხანდოში ჰქონდა თავისი, როგორც სახნავი მიწები, ისე საძოვრები“ (რ. ხარაძე... 1965; 50-51). სახატო მიწები შემოინახა რაჭისა და ლეჩხუმის ტრადიციულმა ყოფამაც და ა. შ.

რამ განაპირობა ტრადიციის ასეთი ხანგრძლივობა? ცხადია, გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ მთის საზოგადოების ყოფა საერთოდ კონსერვატიულობით გამოირჩე-

ვა, რაც ახანგრძლივებს ტრადიციის სიცოცხლისუნარიანობას, ამ ტრადიციის, ვგულისხმობთ თემისა და ეკლესიის (ხატის, ჯვარის) მჭიდრო კავშირურთიერთობას, ფესვები კი უთუოდ ფეოდალურ ხანაშია საძიებელი. ამ კუთხით, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული შემდეგი მოსაზრება: „სათემო და სახატო მიწის დროებითი მფლობელის ვალდებულებანი თემის მიმართ მთიულეთში – კულუხი, ბეგარა და მეთემეთა ამ კატეგორიის აღმნიშვნელი ტერმინი – მეკულუხე, მებეგრე, ისევე როგორც ხევსურ მეთემეთა ვალდებულება ხატის მიმართ – საპატიო, საკვლევი, სამსახურო, ძღვენი... – და მეთემეს აღმნიშვნელი ტერმინი – ხატის ყმა – უცილობლად მიუთითებს ვალდებულებათა ფეოდალურ ხასიათზე და იმ გზებზე, საიდანაც უნდა შესულიყო ეს ინსტიტუტები საქართველოს მთამალაღში“ (რ. ხარაძე... 1965; 50-51). ე. ი. მეთემისა და ეკლესიის (ხატის, ჯვარის) ამგვარი დამოკიდებულების (რაც ქართველ მთიელთა მენტალობის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ნიშანია) განმაპირობებელი ფაქტორი საეკლესიო მიწის მფლობელობისა და ამ მიწით სარგებლობის ფორმებშიცაა საძიებელი. აქ საყურადღებოა ისიც, რომ საქართველოს მთაში თემი აკონტროლებდა „ბეგარ“-ის გადახდისა და სახატო მიწების დაცულობის საკითხს. სვანეთშიც, მსგავსად აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა, სადაც თუ კი რომელიმე დიდი სათემო დღეობის აღნიშვნა დაგვიანდებოდა, „ჯარიმას იხდიდნენ არა მარტო ღვთისშვილის შიშით, არამედ თემის წინაშე პასუხისმგებლობის რიდითაც, რადგან ხალხის რწმენით, ერთი მეთემის დანაშაულის გამო ღვთისშვილის რისხვა შეიძლებოდა მთელ თემს დასტეხოდა“ (ვ. ბარდაველიძე, 1968; 49) – თემი აკონტროლებდა საეკლესიო მიწების დაცულობას.

მთის გვერდით, ბარის ეთნოგრაფიული მასალაც მოგვეპოვება. გ. ჩიტაიამ 1948 წელს საეკლესიო მიწები დააფიქსირა ქართლში, ქსნისა და რეხულას ხეობებში და წარმოგვიდგინა მნიშვნელოვანი და მრავალფეროვანი ინოფრმაცია ამ რეგიონში ხატის მიწით, ტყით და სათიბით სარგებლობის წესების შესახებ: „დადგენილ იქნა სახნავ-სათესი მიწებით და სათიბე-

ბით სარგებლობის რამდენიმე განსხვავებული ფორმა: 1. მათი კოლექტიური დამუშავება... 2. ხატის მიწით სარგებლობა მორიგეობითი წესით, სამესამედოდ და ხატის სასარგებლოდ ვადიანი ნატურალური გადასახადით – ლალით. 3. ხატის მიწით სარგებლობა საყმოს ღარიბი და უმინანყო ნევრების მიერ ვადიანი ნატურალური გადასახადით – „ხატის ბეგარით“. 4. ხატის მიწით სარგებლობა უცხო ხატის ყმების მიერ ვადიანი ნატურალური გადასახადით – „ხატის ბეგარით“... 5. კერძო სარგებლობაში გადასული ხატის მიწის დამუშავება უვადო მემკვიდრეობითი ხასიათის ნატურალური გადასახადით – „ხატის ბეგარით“... (გ. ჩიტაია, 1949; 386). სვანეთისა და ქართლის ეთნოგრაფიული მასალების შედარება ბევრ მსგავსებასა და საერთოს წარმოგვიჩენს. ბუნებრივია, სვანური მასალა უფრო მრავალფეროვანი და ამომწურავი იქნებოდა სვანეთში ამ მიმართულებით კვლევა ბევრად ადრე, თუნდაც XX ს-ის 30-40-იან წლებში რომ ჩატარებულიყო. იმ დროს ხომ კოლექტივიზაციის პროცესი ის-ის იყო იწყებდა მიწის მფლობელობისა და მიწით სარგებლობის ტრადიციული ფორმების ნგრევას. მაგრამ ინფორმაციის ნაკლებობის პირობებშიც კი სახეზეა საგულისხმო მსგავსება სვანური და ქართლური მასალისა. სვანეთში ფიქსირდება, ქართლისთვის დამახასიათებელი შემდეგი ფორმაც (რის შესახებაც აქამდე არ გვისაუბრია): „ხატის მიწით სარგებლობა უცხო ხატის ყმების მიერ ვადიანი ნატურალური გადასახადით – „ხატის ბეგარით“ (გ. ჩიტაია, 1949; 386). საეკლესიო მიწათსარგებლობის ამგვარი ფორმა „გაგვიცოცხლეს“ რ. ხარაძემ და ალ. რობაქიძემ, რომელთაც მასალა მულახის თემში მოუპოვებიათ: მულახელებს საეკლესიო მამულებისა და ეკლესიის ციხე-გალავნიანი კომპლექსის მოვლა-პატრონობის საინტერესო მექანიზმი ჰქონიათ შემუშავებული. ცნობილია, რომ მულახის თემის სოფელ ჟამუშში IX-X საუკუნეების მაცხოვრის ეკლესიაა („მაცხვჯრ“). იგი ამ თემის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სალოცავად ითვლება. საყდარს გალავანი აქვს შემოვლებული, იქვეა კოშკი და ქვის სახლი („ქორ“). ეთნოგრაფიული მასალით, ძველად ამ კომპლექსს განაგებდა მთელი მულახის ჯევი, რომელიც თავისი რიგე-

ბიდან მორიგეობით ირჩევდა „მაცხვარის“, მისი საეკლესიო ქონების, მათ შორის, მიწებისა და ტყეების, დროებით პატრონსა და მომვლელს, რომელსაც მულახელები „მოლზვენი“-ს უწოდებდნენ. ერთ-ერთი მორიგი „არჩევენების“ დროს სოფელს სამეგრელოდან გამოქცეული სამი ხიზანი ძმა მისდგომა. „თემს უთქვამს ეს სტუმრებიც შევიყვანოთ მოლზვენის არჩევის კენჭში“, ასეც მოქცეულან და კენჭი ერთ-ერთ ძმას შეხვედრია. თემს დაულოცავს მისთვის „მოლზვენობა“. „მოლზვენი“ დაასახლეს ეკლესიის გალავანს შიგნით მდგარ სახლში, დაევალა ამ კომპლექსის მოვლა-პატრონობა და საეკლესიო მიწების დამუშავება: მას საყდრის მიწაზე მოყვანილი ქერისაგან სადღესასწაულოდ არაყი უნდა გამოეხადა და ცალკე შეენახა ღოცვისთვის განკუთვნილი ზედწი-ს; საეკლესიო სათიბებში მოთიბული თივა „დარბაზ“-ში (სამეურნეო სათავსში) უნდა დაეხინავებინა, რათა გამოეკვება სადღესასწაულოდ შესანიშნავი ხარი (უსხვაჲ); ხოლო საეკლესიო ტყეში („ლამარია ცხეკ“ – ღვთისმშობლის ეკლესიის ტყე; „ლემცხვარი ცხეკ“ – მაცხოვრის ეკლესიის ტყე) შეშა მოეჭრა, დაეჩეხა და გალავანს შიგნით დაენყო. რათა „შეშა დამზადებული დახვედროდათ სადღესასწაულოდ მოსულ მონმინდარ ქალებს, როდესაც ისინი მაცხვარიშის ეკლესიაზე მიშენებულ ლამარიაში პურის ცხობას შეუდგებოდნენ. ყოველივე ეს ეკლესიის სასარგებლოდ მზადდებოდა. პირადი სარგებლობისათვის კი თემმა „მოლზვენ“-ს სხვა მიწები: სახნავი, სათიბი და ტყე გამოუყო“ (რ. ხარაძე... 1965; 59-61).

ამრიგად, ზემოთ წარმოდგენილი მასალითაც შესაძლებელია სვანური ეთნოგრაფიული ყოფის განხილვა-გაანალიზება ზოგად ქართულ კონტექსტში: ცხადია, რომ ქართველ მთიელთა შორის ბოლო დრომდე შენარჩუნებული ე. წ. ყმური („ხატის ყმობა“, ხატის ან ეკლესიის „მარე“-ობა, „ბე-

* ტერმინი „მოლზვენი“ მთელ სვანეთში ფიქსირდება. ასე უწოდებენ ეკლესიის ან მონასტრის მომვლელს, ყურისმგებელს. იგი მსგავსად „მოკილ“-ისა (ეკლესიის გასაღების მფლობელი), საყოველთაო პატივისცემით არის გარემოსილი.

გარ"-ა და ა. შ.) დამოკიდებულება მათი მფარველი კონკრეტული ეკლესიისადმი (ჯვარისადმი, ხატისადმი) და ამ ეკლესიის (ჯვარის, ხატის) კუთვნილი მიწისადმი, სათავეს ქართული ფეოდალური საერო და საეკლესიო სამართლიდან იღებს. ასევე, საეკლესიო (სახატო) მიწით სარგებლობა და ამ მიწაზე მოწეული მოსავლის ნაწილობრივი („საბეგრო“) ან მთლიანი სახით ეკლესიისათვის (ხატისათვის) მიძღვნა და სატაძრო-სათემო დღეობებზე დახარჯვა, ზოგადქართული მოვლენაა. იგი არა მხოლოდ პერიფერიების, არამედ უდიდესი საეკლესიო ცენტრებისათვისაც იყო დამახასიათებელი. მაგალითად, გარეჯის ლავრის სატაძრო დღეობაზე (ამაღლების დღის სწორს) „თავს იყრიდა მთელი საყმო-საგარეჯო სოფლები, ყოველი მკვიდრი და ეწყობოდა ერთობლივი ღზინი“ (ბ. ლომინაძე, 1966; 118).

რა შეიცვალა სვანეთის ყოფაში ამ კუთხით გასაბჭოების შემდეგ? ეკლესიის მებეგრეობის ტრადიცია, საეკლესიო მიწების ხელუხლებლობა და სათემო-სატაძრო დღეობები ძველი წესით არსებობდა XX საუკუნის 40-იან წლებამდე. ტრადიცია გაგრძელდებოდა რომ არა საბჭოთა სახელმწიფოს მხრიდან გამოვლენილი აგრესია – მოსახლეობისათვის კერძო მიწების ჩამორთმევა და კოლმეურნეობების ჩამოყალიბება. ხელისუფლება, მთხრობელთა გადმოცემით, განსაკუთრებული სიმძაფრით ებრძოდა საეკლესიო მიწების დაცვისა და შენარჩუნების მცდელობებს, რის გამოც, ბევრი ადგილობრივი მცხოვრები მკაცრადაც დაუსჯიათ. მიუხედავად დამსჯელი მექანიზმების არსებობისა და ათეისტური პროპაგანდისა, სვანეთის მოსახლეობამ, თვით კერძო მიწების დაკარგვისა და საეკლესიო მამულების საკრალურობის იავარქმნის შემდეგაც კი განაგრძო ღვითსმსახურება. მათ შემდეგი სახის გამოსავალს მიაგნეს: სადღეობო რიტუალისათვის („ლიმზირ“) ყოველ კომლს გა-

ცნობილია, რომ „XIX-XX საუკუნეებში რუსულმა სახელმწიფომ ჩვენს ეკლესიას ჩამოართვა... 150 მილიონ ოქროს მანეთად შეფასებული ქონება და თითქმის ნახევარი მილიონი ჰექტარი (4000000 დესეტინა) მიწა“ (ა. ჯაფარიძე, 2003; 11).

მოჰქონდა გარკვეული რაოდენობის ფული ან ნატურალური გამოსაღები (ქერი, ხორბალი...), რომლითაც ყიდულობდნენ „ყვიუს“-ს (საკლავს, ზვარაკს), ხოლო „ლემზირ“-ები და „ლეს-კარ“-ები (პურები და თითო დიდი ხაჭაპური), ასევე ზედში ყოველ მლოცველს შინიდან მოჰქონდა. ანუ გასაბჭოების შემდეგაც გაგრძელდა დიდი საუფლო დღესასწაულებისა და სათემო-სატაძრო დღეობების აღნიშვნა. სადღეობო ლხინთან დაკავშირებულ მატერიალურ დანახარჯს ყოველი ტრადიციული სვანი დღემდე დიდი სიხარულით გაიღებს და შეწირავს სალოცავს. ვიმეორებთ, მიუხედავად იმისა, რომ მას საეკლესიო მინა უკვე აღარ გააჩნია და, შესაბამისად, არც საეკლესიო „ბეგარ“-ი ეკისრება, ტრადიციული სვანი დღესაც განაგრძობს „წინაპართა წესისაებრ სელას“. როგორც ვხედავთ, ათეისტური სახელმწიფოს მხრიდან გამოვლენილმა აგრესიამ ვერ განყვიტა ტრადიციის ჯაჭვი; ცხოვრების ახალმა რიტმმა და თავსმოხვეულმა უცხო წესებმა ვერაფერი დააკლო ქართველი მთიელების, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში – სვანების, რელიგიურობას, ჩვენი აზრით, მათი მენტალობის, მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ნიშანს (ფაქტორს). თანამედროვე მკვლევართა დაკვირვებით ხომ „რელიგია, როგორც ღირებულება, ადამიანთა ცხოვრებაში იდეურად არაუმნიშვნელო ადგილზე დგას. იგი ლეგიტიმურია, ხსნის ადამიანის შინაგან ბუნებას. რელიგიის ფუნქცია, უდავოდ, აქტუალიზირდება ადამიანებში კრიზისული სიტუაციების დროს“ (ლ. მელიქიშვილი, 2004; 410).

ამრიგად, ტრადიციის ასეთი ხანგრძლივობა, ამგვარი კონსერვატიზმი თითქოს გასაკვირია, მაგრამ მასში უჩვეულო არაფერია. ტრადიციის მდგრადობა, სავარაუდოდ, როგორც უკვე ვთქვით, ორი მიზეზით არის განპირობებული: პირველი მიზეზი ქართველ მთიელთა მენტალობაშია საძიებელი, ვინაიდან, „ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოსაგან განსხვავებული რელიგიური სიტუაცია გვექონდა დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში – სვანეთში. აქ ქრისტიანობა ბევრად

* შემოწირულობები დღეისთვისაც ამ სახით გროვდება.

ღრმად შევიდა და ამას სვანეთში მოფენილი ორიგინალური სალოცავების სიმრავლეც ადასტურებს" (რ. თოფჩიშვილი, 2002; 78). ამაზევე მეტყველებს სვანეთში დღემდე მოქმედი და ცოცხალი ასამდე ქრისტიანული დღესასწაული (ცხადია, გარკვეული ხალხური ელემენტით შემოსილი, მაგრამ არსით – ქრისტიანული), რომელთა რიცხვი XX საუკუნის 30-იან წლებში ასსამოცს აღწევდა (ვ. ბარდაველიძე, 1939; X), ხოლო მეორე მიზეზი, რომელიც ეკლესიის მებეგრეობის ტრადიციას ახანგრძლივებს, უთუოდ სოციალური მოვალეობების ხსოვნითაც არის გამოწვეული, საზოგადოების კოლექტიურ მეხსიერებას შემონახული აქვს ხსოვნა იმისა, რომ მინა ეკლესიას ეკუთნოდა, ამიტომაც ამ ბეგარა-გადასახადის საფუძველი მინის მფლობელობის ფორმებიდან გამომდინარეობდა (ნ. ბერძენიშვილი, 1968; გ. გასვიანი, 1973; 1979; 1981). ცნობილია, რომ კოლექტიურ მეხსიერებას ახასიათებს მოვლენების გაძარცვა კონკრეტული და ინდივიდუალური ნიშნებისაგან, რომ კოლექტიური მეხსიერება იტოვებს მხოლოდ იმას, რაც ხალხისათვის გასაგები და ნაცნობი კატეგორიებით არის გამოხატული (М. Эпиаше, 1987; 55-64).

სვანეთის ეთნოგრაფიულმა ყოფამ საეკლესიო მიწების გვერდით, საეკლესიო ტყეებიც შემოგვინახა. „ლაგურკის“ ტყის შესახებ უკვე ვისაუბრეთ, ასევე აღვნიშნეთ, რომ ლეჩხუმის ხვამლის წმ. გიორგის ეკლესიას ტყეები ჰქონდა სვანეთის ორ თემში – მულახსა და ლახამულაში. XIX საუკუნის II ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის მოგზაურები და მკვლევარები განსაკუთრებით ბევრს წერენ ეცერის საეკლესიო ტყეებზე. ამის მიზეზი უთუოდ ის არის, რომ დადებულთანაა ერთ-ერთი რეზიდენცია ამ თემში მდებარეობდა და ყოველი მოგზაური გულუხვ მასპინძლობას სწორედ თავადთა ოჯახში ჰპოვებდა, სადაც შედარებით მეტ ხანს შეყოვნდებოდნენ და იქაურობის უფრო დანვრილებით აღწერას გვიტოვებდნენ. მაგალითად, დ. დობროვოლსკის მასალით (1862 წ.): „ეცერის თემში, ჩვეულებრივ ტყეში გამოირჩევა განსაკუთრებით ლამაზი ტყის ნაკვეთი. ეს საეკლესიო ტყეა. იგი ნაკრძალია, ხელუხლებელია. მას მხოლოდ ეკლესიის საჭიროებისათვის იყე-

ნებენ" (Д. Донровольский 1868; 166). მოგზაური ამ შემთხვევაში ფხოტრერის მთავარანგელოზის ეკლესიის ტყეს აღწერს. იგი სხვაგანაც უბრუნდება საეკლესიო ტყეების საკითხს და მოგვითხრობს: „ბარშის მახლობლად, დაბალ მთაზე გამოკვეთილად შეიმჩნევა ტყის განსაკუთრებული ნაკვეთი, სადაც გამხმარი ხეებიც კი ხელუხლებელია. ეს ტყე ეკუთვნის ეკლესიას, იგი წმინდად ითვლება და მისი მოხმარება არ შეიძლება... ასეთი ტყის ნაკვეთები, საეკლესიო ტყეები სვანეთში ძალიან ბევრია" (Д. Донровольский, 1869; 168). ვ. ტეპცოვის ინფორმაციითაც (1887 წ.), „არის საეკლესიო ტყეებიც, რომლებიც ეკლესიებს აჩუქეს საზოგადოებებმა. იქ ჭრა შეუძლიათ მხოლოდ სასულიერო პირებს. არის აგრეთვე წმინდა ჭალები, ქცეული ნაკრძალებად, სადაც ხეს არავინ ჭრის. ასეთ ნაკრძალებში ეკლესიების ნანგრევები მოჩანს" (В. Тепцов 1890; 34) და ა. შ. ეცერში, ჩვენი მასალით, სხვა ეკლესიებსაც ჰქონიათ ტყეები: ქურაშის წმ. გიორგის, უღვალის წმ. გიორგის და ლადრერის წმ. ბარბარეს, რომელსაც ხალხი მონასტერს უწოდებს* ეცერის ამ საეკლესიო ტყეებს ხელუხლებლად მოუღწევიათ 1942/43 წლების ზამთრამდე. ამ პერიოდში, ეცერისა და ბეჩოს მიდამოებში დაბანაკებულ რუს წითელარმიელებს, შეძრწუნებული ხალხის თვალწინ, სწორედ საეკლესიო ტყეები გაუკაფავთ, თუმცა შეშის მოპოვება სოფელში სხვაგანაც ყოფილა შესაძლებელი.

სვანეთში საეკლესიო ტყეები დღემდე დაცულია ცხუმარის თემში (ლაბსყალდის მთავარანგელოზი), ჩუბეხევში (კაიშის მთავარანგელოზი), კალას თემში (წმ. კვირიკეს ეკლესიის ტყე) და ა. შ.

გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი საეკლესიო მიწებისა და ტყეებისა, სვანეთში დღემდეა შემონახული სახატო მიწათა

* ლადრერის წმ. ბარბარეს ეკლესია ძალიან ძველ დროში ჩანს დანგრეული. იქვე დამხმარე ნაგებობების კვალიც შეინიშნება, რაც გვაფიქრებინებს, რომ მოხრობელთა ინფორმაცია - იქ მონასტრის არსებობისა და მტრისაგან მისი სასტიკი აოხრების შესახებ, სიმათლეს შეესაბამება.

(ასევე ტყეთა) განსხვავებული ტიპი, რომელსაც ბალსზემით „ლალცხაჭ“-ს, ხოლო ბალსქვემით – „ლგცხაჭ“-ს უწოდებენ.

„ლალცხაჭ“//„ლგცხაჭ“-თა სისტემა საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ ამ მიმართებით იკვეთება შემდეგი საინტერესო მომენტი: ტრადიციული სვანის დამოკიდებულება რელიგიური კულტის ობიექტისადმი დღემდე ინარჩუნებს გარკვეულ მდგრადობას და მიუხედავად ყოფის გლობალური დესაკრალიზაციისა, ქართველ მთიელებში (სვანებში) კვლავაც სიცოცხლისუნარიანია სახატო შეწირულობათა ტრადიცია და მოქმედია მასთან დაკავშირებული სარწმუნოებრივი წეს-ჩვეულებები. ამიტომაც აღნიშნავდა ნიკო ბერძენიშვილი, „მთელი სვანეთი სახატოებად დაყოფილი ქვეყანაა“-ო (ნ. ბერძენიშვილი, 1990; 426).

რადგანაც ორივე ტერმინში („ლალცხაჭ“//„ლგცხაჭ“) ფუძედ „ხაჭ“ მოჩანს, ლა- კი თავსართია, ჩვენ მას „სახატოდ“ მოვიხსენიებთ. ვ. ბარდაველიძე „ლალცხაჭ“-ს განმარტავს, როგორც „ღვთაების თუ წმინდანის სახელზე შეწირულ საყანე ადგილს“ (ვ. ბარდაველიძე, 1939; 206). მაგრამ ეთნოგრაფიული მასალით, „ლალცხაჭ“//„ლგცხაჭ“-ად სახელდების შემდეგ ნაკვეთი უკვე ნაკრძალია, ამიტომ მისი დამუშავება აკრძალულია. ასეა ბალსქვემო სვანეთის ყოფაში; დ. ფირცხელანის ბალსზემოური მასალითაც, „ლალცხაჭ“-ის სახით შეწირული მიწის ნაკვეთის საყანედ გამოყენება არ დასტურდება. პირიქით, მასზე დაწესებულია შეზღუდვები, რომელთა დაცვა აუცილებელია და დარღვევის შემთხვევაში მას უკავშირებენ უბედურებას, წარუმატებლობას“ (დ. ფირცხელანი, 1999; 165).

ამრიგად, „ლალცხაჭ“//„ლგცხაჭ“-ი ნაკრძალია, ხელუხლებელია. ეს აკრძალვა გამოხატულია ტერმინით „დემეგ შიდ“//„მადმა შიდ“, რაც სიტყვა სიტყვით „არ შეიძლება“-ს (კატეგორიული ფორმით) ნიშნავს, აზრობრივად კი მეგრული „ვაშინერს“-ის იდენტურია და ტაბუირების აღმნიშვნელია.

„ლალცხაჭ“//„ლგცხაჭ“-ი განსხვავებით საეკლესიო მიწებისაგან, შეწირვის შემდეგაც შემწირველის კერძო მფლობელობაში რჩება. რა მიზეზით სწირავს ესა თუ ის ოჯახი

„ლალცხაჭ“//„ლგცხაჭ“-ს? მიზეზი რამდენიმეა: თუ კი მიწის ნაკვეთი ეკლესიის მახლობლად მდებარეობს, ან ოჯახში ავადმყოფობა იჩენს თავს, ან ვრცელდება ეპიდემიური დაავადება, ან ოჯახის ვაჟიშვილი ჯარში სამსახურს იწყებს და ამ დროს ნაკვეთი ეძღვნება მის მშვიდობით დაბრუნებას და ა. შ.

„ლალცხაჭ“//„ლგცხაჭ“-ის შეწირვას წინ უძღვის სპეციალური ლოცვის („ლიმზირ“) რიტუალი. ოჯახი საგულდაგულოდ ემზადება. დიასახლისი ჩამოქნის თაფლის სანთლებს, აცხობს სარიტუალო კეერებს, ხოლო მამაკაცი ჩამოასხამს „ზედშ“-ს, ყოველივე ამას მოათავსებენ ტაბლაზე და მიემართებიან იმ ეკლესიისკენ, რომელსაც სწირავენ ნაკვეთს. ეკლესიასთან ცხადდება „ლგცხაჭ“//„ლალცხაჭ“-ის დაფუძნება//დაარსება, ამის შემდეგ მამაკაცები მიდიან შესანიშნავ ნაკვეთში და შემოზღუდავენ (პირობითად) „ლგცხაჭ“//„ლალცხაჭ“-ის საზღვრებს. ამიერიდან მიწის ეს მონაკვეთი ნაკრძალად ითვლება. ქართველ ეთნოგრაფთაგან (ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, 1939¹¹) შენიშნულია, რომ შემოზღუდვით, წრის შემოხაზვით ხდება გარკვეული სივრცის მონაკვეთის საკრალურად ქცევა, რომ „ეს რიტუალი გვიანობამდე იყო დაცული ქართველ მთიელებში. ოღონდ სხვადასხვა შემთხვევაში სხვადასხვა წესით სრულდებოდა, იმის მიხედვით, თუ რა მიზანი ჰქონდა მას (ავსულისაგან დაცვა, ხატისთვის ადგილ-მამულის შემომტკიცება და სხვა) (თ. ოჩიაური, 2002; 336).

მიჯნის დანესების შემდეგ ნაკრძალად გამოცხადებულ ნაკვეთზე ყოველგვარი სამუშაოს ჩატარება იკრძალება. დროთა განმავლობაში ეს დაუმუშავებული ნაკვეთი პატარა გორაკის ფორმას იძენს, მასზე ხშირად იზრდება ტყემლის ან თხილის ბუჩქი და ძეძვნარი. ამგვარი გორაკებით მოფენილია სვანეთის სახნავ-სათესი და სათიბი მიწები. ღვთის შიში და კრძალვა იმდენად დიდია, რომ „ლგცხაჭ“//„ლალცხაჭ“-ის გვერდით ან გარშემო მდებარე მიწას უთუოდ უფროსი თაობა ამუშავებს, რათა ახალგაზრდას ან მოზარდს შემთხვევით მიჯნა არ გადაუცდეს და არ შეცოდოს.

სვანეთში კოლმეურნეობების ჩამოყალიბების შემდეგ,

ხელისუფლება მოითხოვდა „ლგცხპტ“//„ლალცხპტ“-თა მოსპობას, ანუ მათ დამუშავებას. მთხრობელთა გადმოცემით, მორწმუნენი ცდილობდნენ წინ აღდგომოდნენ ამგვარ ძალმომრეობას: ისინი ღამ-ღამობით მიეპარებოდნენ ნაკრძალებში მოთიბულ თივის ზვინებს და ცეცხლს წაუკიდებდნენ, რითაც „ლგცხპტ“// „ლალცხპტ“-ს კოლმეურნეობისათვის გამოუყენებლად გადააქცევდნენ.

საქართველოს ხელახალი გათავისუფლების შემდეგ სვანეთის მოსახლეობამ დაიბრუნა მამა-პაპეული მიწები და ბევრმა მათგანმა აღადგინა თავისი „ლგცხპტ“//„ლალცხპტ“-ი. მაგალითად, ა. ზ. გურჩიანმა (ეცერის თემი) გაიხსენა, რომ კოლექტივიზაციამდე მის ბავშვობაში „ჭუბალდ“-ის ნაკვეთში არსებობდა „ლგცხპტ“-ი, ვინაიდან იქ გადიოდა არხი, რომელშიც დატანებული იყო თიხის მილსადენი, რითაც ფხოტრერის ეკლესია მთის წყლით მარაგდებოდა. ამიტომ მიწის პატრონმა (ა. ზ. გურჩიანმა) გამართა ლოცვა („ლიმზირ“) და „ლგცხპტ“-ი აღადგინა მთელი ნაკვეთის გაყოლებით, მილსადენის ნაკვალევის გასწვრივ, ორსავე მხარეს 2-2 მეტრი მიწა ნაკრძალად გამოაცხადა.

საერთოდ კი – „ლგცხპტ“//„ლალცხპტ“-ის ზომა დანესებული არ არის. მინიმალურია ერთი უღელის გადანაზომი ფართობი: „უღლით ჯვარედინად გადაზომავდნენ მიწას, რომლის დამუშავება ოჯახს შემდგომში აღარ შეეძლო და შეწირავდნენ „დაავადების გამომწვევ ღვთაებას“. წელიწადში ერთხელ ამ ადგილზე ტარდებოდა რიტუალი, რომელსაც სვანეთში „ლიდბაში ლიმზირ“ – „ყანაში ლოცვა“ ჰქვია, რიტუალი ხუთშაბათ დღეს ტარდებოდა“ (მ. ბურდული, 1990; 137).

სვანეთში განსაკუთრებით ბევრი „ლგცხპტ“//„ლალცხპტ“-ი ეძღვნება წმ. გიორგის და წმ. ბარბარეს. ამ წმინდანებს უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავიათ სვანების ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებში. მათ სახელზე სახატო მიწები შეიწირებოდა არა ამხოლოდ ძველად, არამედ თვით XX საუკუნის დასაწყისშიც, როდესაც სვანეთს ე. წ. „ისპანკის“ ეპიდემია მოედო. ამ დროს ეცერის თემის ზემო ნაწილის მოსახლეობას

(„გეშლარ“) სასოფლო მფლობელობაში არსებული ტყის ნაკვეთი („სგიმ“) წმინდა გიორგისათვის მიუძღვნია. ჩაუტარებიათ ერთობლივი დიდი ღოცვა და ტყე ნაკრძალად, წმ. გიორგისადმი შეწირულად გამოუცხადებიათ, რათა სვანეთის ამ უდიდეს მფარველს, რომელიც ხალხის რწმენით, „იმდენად ხშირად ესარჩლებოდა ადამიანებს, რომ ღვთის წინაშე ჩოქვის გამო მუხლები მოუცვდა და სამუხლებზე რკინის საპირეები („ტკერები“) აქვს დაკერებული“, – სოფელი ეპიდემიისაგან დაეფარა და გადაეერჩინა. ტყის ეს ნაწილი მთელი შემდგომი 30-35 წლის განმავლობაში „სახატო“ („ლცხაბტ“-ი) ყოფილა და ასე იქნებოდა დღემდე, რომ არა მეორე მსოფლიო ომის წლებში სვანეთში დაბანაკებული წითელარმიელები რომელთაც, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, გაჩეხეს ეცერის რამდენიმე საეკლესიო ტყე. შეძრწუნებულ ზემო ეცერელებს სასწრაფოდ „სგიმის“ სახატო ტყის ე. წ. „გამოწირვა“ მოუხდენიათ: კვლავ ჩაუტარებიათ ღოცვა და ნაკვეთისათვის აკრძალვა მოუხსნიათ. ვინაიდან, ამის შემდეგ მტერს ეს ტყე რომც გაეჩეხა, რისხვა სოფელს აღარ დაატყდებოდა, რადგან შეწირულობა უკვე გაუქმებული იყო.

რაც შეეხება წმ. დიდმოწამე ბარბარეს, იგი სვანების ტრადიციული რწმენით (და ასეა მთელ საქართველოსა და სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებშიც) საერთოდ ავადმყოფთა, მათ შორის, სახადიანთა მფარველადაც ითვლება. ასევე მას მინიჭებული აქვს თვალის დაავადების მკურნალობის ფუნქცია. სვანეთის მაგალითზე, ბევრი „ლცხაბტ“//„ლალცხაბტ“-ი ჩანს შეწირული სწორედ ამ დაავადების თავიდან ასარიდებლად ან განმკურნებლად. ასევე, ცნობილია, რომ წმ. ბარბარე ითვლებოდა მფარველად ზოგადად სახადებისა და მათ შორის, შავი ჭირისაგან. ზემოთმოყვანილი ერთი საისტორიო დოკუმენტი ცხადყოფს, რომ სვანეთშიც, მოახლოებული ან უკვე მძვინვარე ეპიდემიით შეძრწუნებულები შემწეობას წმ. ბარბალეს შესთხოვენ: „... ყანა... იმისათვის შემოგწირე, რომ ავჭირისაგან გვშველი“ (ვ. სილოგავა, 1987; 151). დოკუმენტი XIV-XV საუკუნით თარიღდება. ცნობილია, რომ საქართველოში შავი

ჭირის რამდენიმე ეპიდემია იყო. ერთ-ერთი – XIV საუკუნეში და როგორც ნ. მინდაძე მიუთითებს, შესაძლოა, საქართველოში, და განსაკუთრებით სვანეთში* წმინდა ბარბარეს ეკლესიებისა თუ ნიშების მშენებლობა ეპიდემიის დროს გარკვეულ ტრადიციას წარმოადგენდა, და სავარაუდოა, „რომ XIV საუკუნეში, როდესაც სვანეთში შავი ჭირის ეპიდემია მძვინვარებდა, მის შესაჩერებლად ააგეს წმ. ბარბარეს რამდენიმე ეკლესია“ (ნ. მინდაძე, 2000; 254-255).

ტრადიციის ჯაჭვი უწყვეტია და დღესაც, ამა თუ იმ სახადის გაჩენის დროს ან მძიმე ავადმყოფის გადასარჩენად, სვანეთის მოსახლეობა კვლავაც უძღვნის წმ. ბარბარეს მიწის პატარ-პატარა ნაკვეთებს და აცხადებს მას „ბარბოლ“-ის „ლგცხატ“//„ლალცხატ“-ებად, წმ. ბარბალეს სახატო ნაკვეთებად. ცნობილია, რომ ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებით, სხვადასხვა დაავადებათა დროს სხვადასხვა სახის რელიგიური რიტუალები ტარდებოდა, რასაც უმეტეს შემთხვევაში, დაავადების შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები ედო საფუძვლად და სწეულებათა გამომწვევ მიზეზებზე ზემოქმედებას გულისხმობდა... ხშირად დაავადება განიხილებოდა, როგორც სანქცია, სალოცავისაგან მოვლენილი სასჯელი, მსჯავრი. ამიტომ ადამიანი ცდილობდა ცოდვის გამოსყიდვას, დანაშაულის გამოსწორებას და შესაბამისი რიტუალები ამ ცოდვა-დანაშაულის მონანიებასა და სალოცავთან ურთიერთობის აღდგენას ემსახურებოდა (ნ. მინდაძე, 2000; 245). მაგალითად, ერთ სვანურ ოჯახში ბავშვის მენინგიტით დაავადებას, თვალისჩინის დაკარგვას, ოჯახის უფროსები ძველი, საგვარეულო „ლგცხატ“-ის მიჯნის დარღვევას უკავშირებენ. ამიტომ ამ ოჯახმა ხელახლა გამოყო სახატო ნაკვეთი და დადო აღთქმა ამ ნაკვეთთან ყოველწლიური ლოცვის გამართვისა (ეცერის თემი).

საერთოდ კი, „ლგცხატ“//„ლალცხატ“-ს დროდადრო განახლება სჭირდება: ოჯახის უფროსის გარდაცვალების შემ-

* სვანეთის ყველა ტრადიციულ თემში არა მხოლოდ ერთი, არამედ რამდენიმე წმ. ბარბარეს ეკლესიაა აგებული.

დეგ, როდესაც მემკვიდრეობითი მამულები გარდაცვლილის შვილის ხელში გადადის, ეს უკანასკნელი „ლგცხპტ“//„ლალცხპტ“-ს უთუოდ განაახლებს. ანუ ამა თუ იმ უკვე სახატო ნაკვეთს, ხელახლა აცხადებს ნაკრძალად. აქ თავისთავად ჩნდება ასოციაცია ძველ ქართულ ფეოდალურ სამართალთან, რომლის მიხედვითაც, „შენირულობა შენანირავის მიმღების მხოლოდ პირობით ქონებად ითვლებოდა, საკუთრების უფლება კი შემწირველის მემკვიდრეებს ეკუთვნოდათ“ (ივ. ჯავახიშვილი, 1982; 345).

ქართველ მთიელთა ტრადიციული მენტალიტეტის შესწავლის თვალსაზრისით საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ სვანეთიდან საქართველოს სხვა კუთხეებში ჩასახლებული ოჯახები, რომლებიც თავიანთ მიწებს ადგილზე დარჩენილ თანასოფლელებს უტოვებენ დასამუშავებლად, საგულდაგულოდ ითხოვენ „ლგცხპტ“//„ლალცხპტ“-თა მიწების დაცვასა და დაურღვევლობას.

მორწმუნე სვანის აზრით, ნაკურთხია („ლგჯგირ“-ია) და აქედან გამომდინარე, სახატოა („ლგცხპტ“//„ლალცხპტ“), ანუ საკრძალველია ეკლესიებისა და ნაეკლესიარების გარშემო მდებარე ტერიტორია. ამ შემთხვევაში არ აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ როგორი სახით არის შემონახული საყდარი: მთელია, დანგრეულია თუ ნანგრევიც კი დრო-ჟამის მიერ გადაფარულია. ყველა შემთხვევაში, თუ კი ტრადიციული ცხოვრების წესით ნასაზრდოებ სვანს აქვს ინფორმაცია ნასაყდრალის არსებობის შესახებ, იგი იმ ადგილს წმინდად, საღვთოდ მიიჩნევს. მაგალითად, ეცერის თემში დღემდე ეკრძალვიან ნაეკლესიარს – ე. წ. საბიშს*, რომლის საძირკველიც კი მიწითა და ბალახითაა დაფარული. მაგრამ არსებობს კოლექტიური ხსოვნა, რაც მოსახლეობას ამ ადგილისადმი მოწინებითა და მოკრძალებით განაწყობს. ცხადია, საბიშის მიმდებარე ტერიტორიას არც სათიბად იყენებენ.

* ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე აღვადგინეთ, რომ ეკლესია ღირსი მამა საბა განწმენდილის სახელობის ყოფილა და იქ აღინიშნებოდა „საბაობის“ დღეობები (რ. გუჯეჯიანი, 2004; 41-42).

ბუნებრივია, რომ წმინდა ადგილებში, ტრადიციული სვანის ქცევა, მკაცრად რეგლამენტირებულია: მახლობლად გავლისას, სვანი მამაკაცი უთუოდ ქუდს მოიხდის და ღვთის (ზოგადად) ან ამ ადგილის კონკრეტული მფარველის (ეკლესიის სახელობის მიხედვით) მოკლე სადიდებელს წარმოთქვამს: „დიდებუ აჲყედა თარგლებერს“ (ჯგერაგ-ს, ლამარი-ს) და ა. შ. – „დიდება მიგსვლოდეს მთავარანგელოზს“ (წმ. გიორგის, ღვთისმშობელს)... ქალებიც, გარკვეულ დღეებში ერიდებიან წმინდა ადგილებთან გავლას და თუ ეს აუცილებელია, საყდარს ან ნასაყდრალს მაქსიმალურად შორით შემოუვლიან. ამ მიდამოებში თვით მოზარდის ქცევაც კი შეზღუდულია: ბავშვისთვის ცნობილია, რომ წმინდა ადგილზე არ შეიძლება თამაში, ჩხუბი, კენკრის მოკრეფა, ფიჩხის შეგროვება; ბავშვმა იცის, რომ, თუ ახლო-მახლო პირუტყვს მოჰკრა თვალი, უნდა გადადენოს და ა. შ.

წმინდა ადგილებისადმი მოკრძალებული დამოკიდებულების ამსახველ ერთ საინტერესო ისტორიას მოგვითხრობს ა. დავითიანი: ლახამულელი ქობალიას ოჯახი საცხოვრებლად გადასულა ნასოფლარ ლახანში. ერთ დღეს მის ბავშვს საიდანლაც ძველებური თიხის დოქი მოუტანია. ოჯახის უფროსი შეფიქრიანებულა, მას გაგონილი ჰქონია, ახლო-მახლო ძველი სალოცავის არსებობის შესახებ და შეშინებია, ვაითუ ბავშვმა ღვთის საწყენი საქმე ჩაიდინა და დოქი ეკლესიიდან ჩამოიტანაო. ამიტომ ბავშვი წინ წაუმძღვარებია, თიხის დოქის პოვნის ადგილზე მისულა და კლდის ძირში თიხის ნამსხვრევებს წაწყდომია. ქობალია მიმხვდარა, რომ ჭურჭელი კლდიდან იქნებოდა ჩამოყრილი. იგი აცოცებულა ამ კლდეზე და იქ ძველი დანგრეული ნაგებობა აღმოუჩენია. ხანდაზმული სვანების გამოკითხვის შედეგად, ქობალიას დაუდგენია, რომ ამ სამლოცველოს ლახანის სვეტი რქმევია და იქ ბერის სამყოფი ყოფილა. ბავშვის მიერ უნებურად ჩადენილი ცოდვის მოსანანიებლად (სამლოცველოს კუთვნილი დოქის შინ მიტანა), ქობალიების ოჯახს დიდი „ლიმზირ“-ი (ლოცვა) გაუმართავს, ღვთისთვის პატიება უთხოვია და დოქიც ადგილზე დაუბრუნებია. ამის შემდეგ, ეს სამლოცველო ლახანელთა თაყვანისცემის ადგი-

ლად ქცეულა და მას კუთვნილი ადგილი აღუდგენია მორწმუნე მოსახლეობის რწმენა-წარმოდგენებში და სადღეობო რიტუალებში (დავითიანი M¹ 35; რვ. VII). ეს კონკრეტული მაგალითი თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ კანონიკურ სწავლებას დიდი ხნის მანძილზე მოკლებულ ტრადიციულ სვანს ე. წ. გარეგნული რელიგიურობა კი არ ახასიათებს, არამედ ღვთის შიში და მოკრძალება მისი შინაგანი მოთხოვნილებაა. სარწმუნოებრივი ცხოვრება (თუნდაც ესოდენ გახალხურებული ფორმით) მისი არსებობის, ადამიანურობის („ლიმსუალდ“), გარე სამყაროსთან ურთიერთობის, სვანობასთან („ლიშვან“) და ზოგადად ქართველობასთან იდენტობის განმსაზღვრელი ნიშანია. ტრადიციული სვანის ზნეობრივი კრედო ხომ ჯერ კიდევ X-XI საუკუნეების გაბრიელ მთავარანგელოზის ხატზე შესრულებულ მინაწერშია წარმოდგენილი, რომელშიც სვანეთის ერთი ჯევი (შემდგომ – თემი) ლატალი, ევედრება მგხერის მთავარანგელოზს (ეკლესიის სახელია): „წო მთავარანგელოზო მგხერისაო,... ადიდენ მეფენი ბაგრატიონიანნი... და ერთობილი საქართველო და ერთობილნი სუანნი და ჯევი ლატალისა..." (ე. თაყაიშვილი, 1937; 364). ტრადიციულ სვანს დღესაც მტკიცედ სწამს და ამას ხშირად გაიგონებთ, რომ „ქვეყანა შვანრე ლიმზირის ხოგიჭ“ – „ქვეყანა სვანების ლოცვას უპყრია, სვანების ლოცვას გადაურჩენია“-ო (დავითიანი M¹ 35; რვ. VII).

როგორც უკვე ვთქვით, ტრადიციული სვანი მოწინებითა და მოკრძალებით ეპყრობა არა მხოლოდ ეკლესიას და იქ დავანებულ სინმინდეებს, არამედ საეკლესიო (და სახატო) მიწებსა და ტყეებსაც, ეკლესიების ნანგრევებსაც და მათ სიახლოვეში არსებულ ტბებსაც, მაგალითად, უღვირის ტბას, მეზირის ტბას, მესტიის ტბას, თელტობის ტბას, და ა. შ.

უღვირის ტბა უღვირის გადასასვლელზე მდებარეობს. მის მახლობლად ძველად უღვირის მთავარანგელოზის ეკლესია იყო აღმართული. ეს ტაძარი იხსენიება XII-XIII საუკუნეების სვანეთის საერისთავოს დროშა „ლემი“-ს ტარის წარწერაში, რომლის ერთ მხარეს წერია: „ქ. უბედნიერენ ღმერთმან

ერთობილსა ჴევსა ბედნიერისა სუანეთისასა...”, ხოლო დროშის ტარის მეორე მხარეს გამოხატულია სამი წმინდანი შემდეგი წარწერით: „წ-ა გიორგი სეტისა, წ-ა იონა წინასწარმეტყველი ლატალისა, მთავარანგელოზი უღრისა” (მ. ბერძნიშვილი, 1968; 113-114). უღვრის მთავარანგელოზი დღეს მხოლოდ ნანგრევის სახითაა შემორჩენილი. იქვე მახლობლად მდებარე ტბას მოსახლეობა წმინდად მიიჩნევს და მის დაბინძურებას ერიდება.

მეზირის ტბა ბეჩოსა და ეცერს შუა აზიდულ მეზირის მთაზე მდებარეობს. იქვე აღმართულია მეზირის მთავარანგელოზის ეკლესია (15-20 მეტრში). გადმოცემით, ეკლესიის გვერდით ძველად საბერო სენაკებიც ყოფილა, სადაც რამდენიმე ბერი ცხოვრობდა. ბერები მეტად შეუწუხებია უწყლოობას. წყაროებით და პატარა მდინარეებით ესოდენ მდიდარ სვანეთში, სწორედ მეზირის მთა ყოფილა გამონაკლისი, – მახლობლად სასმელი წყალი არსად მოიპოვებოდა. ერთხელაც, ღმერთს შეუსმენია ბერების ლოცვა და დილისათვის ეკლესიის მახლობლად ტბა გაუჩენია.

თელტობის ტბის მახლობლადაც (იგი ბალსქვემო სვანეთის მთებში მდებარეობს), მონადირეების გადმოცემით, სალოცავის ნანგრევები, ჯერ კიდევ ბოლო დრომდე შეინიშნებოდა (საველე-ეთნოგრაფიული დღიური) და ა. შ.

მოსახლეობა ერიდება ამ ტბების დაბინძურებას, ვინაიდან, მათი აზრით, ტბის წაბილწვა ღვთის რისხვას გამოიწვევს, რისი ნივთიერი გამოხატულება – აუცილებელი გაავდრებაა. ამ ტბებთან იკრძალება ჩხუბი, აყალმაყალი, წყალში შესვლა, ტბაში რაიმე ნივთის, თუნდაც ქვის ჩაგდება და ასე შემდეგ. ამ კუთხით, საინტერესოა 1875 წლის მასალა, რომელშიც მესტიის წმინდა ტბაზეა საუბარი: „მესტიაში, შუალამისას მოსულმა საშინელმა სეტყვამ (სეტყვა სიმსხოთი იყო სწორედ მტრედის კვერცხის ოდენა)... დიდად დააზარალა მთელი სოფელი. სეტყვას ზარის რეკვით დაუხვდნენ, სეტყვას ზარისა ეშინია და არ მოვაო... ხალხში ხმა გავარდა, რომ გუშინ ტბის მახლობლად ჩხუბი მოსვლიათ ვიღაცეებს და სეტყვაც იმის მიზეზით მოვიდაო. მესტიის მახლობლად მთაში ერთ

მინდორში დგას დიდი ტბა. ამ ტბაში სვანები ფეხს ვერ ჩაყოფენ. ხმამალა ვერ დაიყვირებენ... ქვას ვერ ისვრიან შიგ, ვერც საქონელს ჩაუშვებენ და სხვა. როდესაც ამ ტბას მიჰყარებია ვინმე, მაშინვე სეტყვა მოსულაო... ეს ტბა წმინდა არისო და რადგან ჩვენ ხალხი უწმინდურები ვართ, არ უნდა გავეკაროთ მას" (ლ. დადუანი, 1973; 23-26).

სვანურ მასალასთან მსგავსებას ამჟღავნებს თედო სახოკიას მიერ სამურზაყანოს მთებში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მონაცემები: სამურზაყანოელი მწყემსი, მთის მფარველად მთავარანგელოზებს მიქაელსა და გაბრიელს მიიჩნევს („მიქამ-გარიო“), მათ „ნებაზე არის დამოკიდებული ელვა-ქუხილი, კოკისპირული წვიმის მოსვლა... მთაზე წყლებია საუცხოო... მაგრამ მწყემსები ძალიან ერიდებოდნენ აქაურ წყლებში ბანაობას... მწყემსებს სწამთ, რომ მიქამ-გარიო ზეციდან რომ ჩამოდის, ტანს მარტო ამ მთების წყალში იბანსო, ბარის წყალი არ ვარგა, ყველა შიგ ურევს ტანსაო... აქაურ მთებზედ ე. წ. მიქამ-გარიოს ტბაც არის (ერგეძაშრა)... მარწმუნებენ, მიქელ-გაბრიელი ამ ტბაში ბანაობდა წინადაო. ამიტომ ძეხორციელი ვერ მიეკარებოდა: ვერც ხელს იბანდა და ვერც ტანსაო" (თ. სახოკია, 1985; 376-375). სვანეთის შემთხვევაშიც, ყველა ზემოთ დასახელებული ე. წ. წმინდა ტბა სწორედ მთებზე მდებარეობს და მათ სიახლოვეში აღმართული ეკლესიებიც (ან ნანგრევები) მთავარანგელოზების სახელზეა აგებული. ტბებთან დაკავშირებული წინარექრისტიანული კულტები უკვე შესწავლილია ქართველ ეთნოგრაფთაგან⁵. ამიტომ, ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ ქართველ მთი-

⁵ მ. მაკალათია, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, კრებ. „სამეგრელო“, „მეცნიერება“, თბ., 1979; მ. მაკალათია, წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ანთროპომორფული ღვთაებები, მესეფენი და წყლის სტიქიისა (ზღვა) და ნადირთ სამყაროს ღვთაებათა ერთიენობის იდეა, ეთნოგრაფიული ძიებანი, I, თბ., 2000; 75-92). მ. მაკალათია, წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ანთროპომორფულ-დემონური პერსონაჟები, ეთნოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 2003; 49-69 და სხვ.

ელთა რწმენა-წარმოდგენების იმ პლასტზე (დანაშრევზე), რომელიც ქრისტიანობის უშუალო გავლენითაა შექმნილი. როგორც უკვე ვთქვით, ყველა ზემოთ აღწერილ შემთხვევაში, ესა თუ ის ტბა ეკლესიების (თუნდაც ნაეკლესიარის) სიახლოვეში, ანუ ნაკურთხ („ლგჯგირ“) მიწაზე მდებარეობს. ამიტომაც ამ ტბების „სინმინდე“, ტრადიციული სვანის აზრით, სწორედ ეკლესიების საკრალურობიდან გამომდინარეობს. ყველა მთხრობელი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ის, რაც „ლგჯგირ“ (ნაკურთხ) მიწაზეა, უკვე თავისთავად არის წმინდა და დასაცავი (საველე-ეთნოგრაფიული დღიური).

როგორც ვხედავთ, სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ შემოგვინახა საეკლესიო მიწათმფლობელობის და მიწათსარგებლობის რამდენიმე ფორმა: 1. საეკლესიო მიწის მეზეგრეობის ტრადიცია („საბგაწრ“//„ლაბგაწრ“) – საეკლესიო მიწის დამუშავებისათვის გარკვეული „ბეგარ“-ის გადახდა მიწის მფლობელისათვის, კონკრეტული ეკლესიისათვის. „ბეგარ“-ა ტრადიციულ ყოფაში ხმარდებოდა ამ ეკლესიის სატაძრო დღეობის ღვინის მოწყობას.

2. საეკლესიო მიწაზე მოყვანილი მოსავლის არა ნაწილობრივი, როგორც ეს არის საბეგრო მიწების შემთხვევაში, არამედ მთლიანი მიძღვნა „პატრონი“ ეკლესიისადმი („ლაგჯიზ“//„ლეტბიილ“). ეს მოსავალიც ამ ეკლესიის სატაძრო დღეობებზე იხარჯებოდა.

3. ტრადიციულ ყოფაში შემონახულია საეკლესიო ტყეები. ამ ტყეებით სარგებლობა მხოლოდ და მხოლოდ ეკლესიის საჭიროებისათვისაა ნებადართული.

4. სვანეთში დღემდე მოქმედი და სიცოცხლისუნარიანია ე. წ. სახატო („ლგცხაწტ“//„ლალცხაწტ“) შეწირულობათა სისტემა, როდესაც მოსახლეობა ამა თუ იმ ეკლესიას უძღვნის კერძო მფლობელობაში არსებული მიწის მცირე ნაკვეთს. ეს ნაკვეთი შეწირვის შემდეგ ცხადდება სახატოდ (ნაკრძალად) და მისი დამუშავება იკრძალება.

5. სვანეთის მაგალითზე თვალსაჩინოა ჯევის//თემის და მისი მფარველი „მთავარი“ ეკლესიის მჭიდრო კავშირურობა-

ერთობა, რაც შესაბამისად ასახულია სვანურ რელიგიურ დღეობათა კალენდარში, ასევე მის ლოკალურ ვარიანტებში.

6. საეკლესიო მიწათმფლობელობასთან მჭიდრო კავშირშია სვანეთში დღემდე მოქმედი ეორტოლოგიური კალენდარი, რომლის ლოკალურ ვარიანტებში („თემ“-ების მიხედვით) გამოკვეთილი ადგილი ეთმობა ამ თუ იმ თემის „მთავარ“ საეკლესიო დღეობას. სათემო-საეკლესიო დღეობის აღნიშვნა არის ამ ეკლესიისადმი „თავდათვლილი“ მრევლის არა მხოლოდ რელიგიური სურვილი, არამედ სოციალური მოვალეობაც, გამომდინარე საეკლესიო მიწით სარგებლობის წესებიდან. საბჭოთა რეჟიმის დამყარების შემდეგ იცვლება ღვისმსახურებისათვის საჭირო ნატურალური გამოსაღების შეგროვების მექანიზმი. მართალია, ხალხმა დაკარგა როგორც კერძო, ასევე საეკლესიო მიწები, მაგრამ შეინარჩუნა რელიგიური ცხოვრების წყურვილი და ამიერიდან დაიწყო კომლობრივი შემოწირულობების შეგროვება, რომელიც კვლავაც სატაძრო დღეობებს ხმარდება.

ცხადია, ჩნდება კითხვა, თუ რატომ შენარჩუნდა სვანეთში, საუკუნეების მანძილზე, ამგვარი მენტალური ელემენტები? რატომ შემოინახა საქართველოს მთის მოსახლეობამ ასეთი სიმყარე რელიგიურ ფასეულობებთან მიმართებაში? კლოდ ლევი სტროსი კითხვას, თუ რა ინვევს კულტურის ამა თუ იმ ნიშან-თვისების გვიანობამდე შენარჩუნებას, უპასუხებს, რომ ტრადიციის მდგრადობა არა ნაკლებ გამოუცნობი მოვლენაა, ვიდრე მისი ცვალებადობა (К. Леви-Строс, 1983; 230). და ვინაიდან ყოველ კულტურაში იბადება, იზრდება და კვდება მისი ფასეულობითი ორიენტაციები, ბუნებრივია, რომ აღდგენადობა და ახალი ხმიანობით აღჭურვა შეუძლია მხოლოდ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანსა და ფასეულს, როგორადაც კულტუროლოგები სწორედ რელიგიას მიიჩნევენ: „ფასეულობათა სისტემიდან რელიგია ერთადერთია, რომელსაც ძალუძს უპასუხოს ადამიანთა ობიექტურ ფსიქოლოგიურ და ზნეობრივ მოთხოვნებს. ამიტომ რელიგია მთელი ორი ათასწლეულის მანძილზე იკავებს ცენტრალურ

ადგილს საზოგადოებრივი ცხოვრების სტრუქტურაში" (П. Гуревич, 2001; 130). ეს განზოგადებული შენიშვნა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფასაც ესადაგება. ქართველი მთიელის დამოკიდებულება საეკლესიო (სახატო) მიწებისადმი და სურვილი ამ დამოკიდებულების მომავალი თაობებისათვის გადაცემისა, წარმოგვიდგება ტრადიციული ცხოვრების წესისა და რელიგიით ნასაზრდოები მენტალობის შენარჩუნების ერთგვარ ცდად.

თავი III. რელიგიისა და ჩვეულებითი სამართლის ურთიერთმიმართება

ცნობილია, რომ ფეოდალური ხანის ქრისტიანულ ქვეყნებში საერო და საეკლესიო სამართალი გვერდიგვერდ არსებობდა და ერთი მეორეს არ გამორიცხავდა. მკვლევართაგან შენიშნულია, რომ შუა საუკუნეების სამართლის ძეგლების დაყოფა საერო და საეკლესიო კანონმდებლობის^{*} ძეგლებად იოლი საქმე როდია. ხშირად ესა თუ ის საკანონმდებლო აქტი შეიცავს როგორც საერო, ისე საეკლესიო ხასიათის დადგენილებებს და მარტოოდენ შინაარსის მიხედვით მათ გამიჯვნა თითქმის შეუძლებელი ხდება. „ეს მდგომარეობა საზოგადოდ აიხსნება საერო და საეკლესიო იურისდიქციის შერეული ხასიათით შუა საუკუნეებში“ (ქართული სამართლის ძეგლები, 1965; VI), როდესაც საეკლესიო შინაარსის ძეგლებს მოქმედი სამართლის მნიშვნელობა ჰქონდათ და სჯულისკანონი ანესრიგებდა ქართველთა ყოფა-ცხოვრების მრავალ საკითხს, მათ შორის, საოჯახო სამართალსაც (ი. სურგულაძე, 2000; 19, 172), რომ ფეოდალური საზოგადოების მსოფლმხედველობა, კულტურა, მისი ზნე-ჩვეულება და სამართალი რელიგიური სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული (ა. ვაჩიშვილი, 1948; 49). ანუ „რელიგია დიდ გავლენას ახდენდა ქართულ საერო სამართალზე“ (გ. ნადარეიშვილი, 1959; 20) და იგი თანაარსებობდა კანონიკურ სამართალთან ერთად. ცხადია, ფეოდალური საქართველოს საერო სამართალში ასახული იყო ადათობრივი (ჩვეულებითი) სამართლის ნორმებიც. ცნობილია, რომ სახელმწიფოს შექმნის დასაწყისსა და მომდევნო პერიოდში ძლიერია ადათობრივი სამართალი, როგორც სამართლის წყარო. ხოლო სახელმწიფოს ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერების შემდეგ ადათობრივი სამართალი ადგილს უთმობს

* საეკლესიო სამართალი შედგება მსოფლიო საეკლესიო კრებების კანონმდებლობის და ადგილობრივი, ქართული საეკლესიო „განჩინებებისაგან“.

სახელმწიფოს მიერ თავისი ინიციატივით და გეგმით დაწერილ კანონებს. ქვეყნის დასუსტებისა და პოლიტიკური დაქუცმაცებულობის შემთხვევაში კი ცენტრს მოწყვეტილ მხარეებში „ზოგჯერ კანონი ადათობრივ სამართალში გადადის“ (ი. სურგულაძე, 2000; 12). სვანეთის ჩვეულებითი სამართლით დაინტერესებული მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ მისი ძირითადი ნორმები ფეოდალური ხანის საერო და საეკლესიო სამართლიდან გამომდინარეობს (მ. კეკელია, 1979; მ. კეკელია, 1971; გ. გასვიანი, 1973, 1979, 1996; ე. ხოშტარია, 1979; გ. დავითაშვილი, 2002; გ. ნადარეიშვილი, 1963). შევეცდებით, გამოვკვეთოთ სვანური ჩვეულებითი სამართლის ის ნორმები, რომლებიც საეკლესიო სამართლის ძირითადი პოსტულატებით არის ნასაზრდოები და შემონახული თვით დღევანდელ ყოფაშიც კი. ცნობილია, რომ სვანეთის საისტორიო დოკუმენტების იმ ნაწილში, რომელიც სამართლებრივი ხასიათისაა, წარმოდგენილი მკვეთრად ჩამოქნილი სამართლებრივი ტერმინები, შუასაუკუნეების სვანეთში მაღალგანვითარებული საერთოქართული ფეოდალური კანონმდებლობის არსებობაზე მიუთითებს. ითვლება, რომ სვანურ საისტორიო დოკუმენტებში ასახული ცნობები საინტერესოა არამხოლოდ XIII-XVI საუკუნეების ზემო სვანეთში მოქმედი იურიდიული ინსტიტუტების შესწავლის თვალსაზრისით, არამედ ზოგადად ქართული თვალსაზრისითაც (მ. კეკელია, 1971; 177), ხოლო ეთნოგრაფიული მასალა და თვით თანამედროვე ყოფაში მოქმედი ჩვეულებითი სამართალი წარმოგვიჩენს ტრადიციის ჯაჭვის უწყვეტობას და ტრადიციული სამართლის ნორმების სიცოცხლისუნარიანობას.

სვანეთის საისტორიო დოკუმენტები საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ მათი ნაწილი, კერძოდ კი – „ერთობილი სუანეთის ჴევის საბუთები" ეძღვნება ქართული საეკლესიო და საერო სამართლის ნორმების განმტკიცებასა და შენარჩუნებას, რაც, როგორც ჩანს, განსაკუთრებით აქტუალური ხდება ცენტრალური ხელისუფლების დასუსტებისა და დეცენტრალიზაციის პროცესის დაწყებისთანავე. „დაწერილი" ან „სამაგრობელი" იდება სვანეთის უმნიშვნელოვანესი სასულიერო ცენ-

ტრის „სეტის მთავარმოწამის“ „თავსდებობით“ (იქვე, ჩამოთვლილია სვანეთის მთავარი ეკლესიები, მაგ., ლატალის მაცხოვარი, ფხოტრერის მთავარანგელოზი, სვიფის წმ. გიორგი...) და მასში მონაწილეობს მთელი „ერთობილი სვანეთის ჯევი“ უშგულიდან ლალვერამდე. პირობას უერთდება ჯევის ყველა მცხოვრები, სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომადგენელი: ვარგიც და გლეხიც, უფროსიც და უმცროსიც, უზედაესიც და უქვედაესიც (ვ. სილოგავა, 1986; 105-112). საბუთებში განსაკუთრებით ხაზგასმულია ჯევის ერთიანობის, გაუყრელობის და მასში ტრადიციული სამართლებრივი ნეს-რიგის შენარჩუნების სურვილი: „დღეის იქით ვინცა ამა ჯეობასა შინა მტრობა ქნას, ანუ ეკლესიისა გატეხითა, ანუ კაცის სიკუდილითა, ანუ შეპყრობითა, ანუ სახლდ ტეხითა, ანუ ცხენისა წაღებითა, ანუ სხვითა მტრობითა ჯეობა გაგვიტეხოს, გარდა კლუისა და ამოწყვედისა მეტი არა ავართვათ“ (ვ. სილოგავა, 1986; 108). მთისა და ბარის ტრადიციული (პოლიტიკური და ეკონომიკური) კავშირის აღდგენის მცდელობას ემსახურება იმავე „დანერილის“ ერთ-ერთი პუნქტი: „რაი ლომი და მოლაშქრე მოვიდეს, რომელიცა ჯევი, ანუ სოფელი არ მოჰყვეს მისითა აბჯრითა, იმა ჯეუსა და სოფელს მიუჴდეთ ჩვენ ერთობილი ჯევი“ (ვ. სილოგავა, 1986; 108), ვინაიდან, ცნობილია, რომ სვანეთის დანიწაურებული სოციალური ფენის უპირატესობის და საერთოდ, მატერიალური დოვლათის დაგროვების ერთ-ერთი წყარო მეფის კარზე სამსახური, მოლაშქრობა იყო. მკვლევართაგან შენიშნულია, რომ „საერთპირო“ და „სამაგრობელი“ დოკუმენტების შედგენა და ახლოებით ერთსა და იმავე დროს, უკავშირდება სვანეთის ცხოვრებაში მომხდარ ძვრებს, ეს სწორედ ის დროა, როდესაც ერთიანი საქართველოს სამეფო დაშლის გზაზე დგას, ბარი სუსტდება და ქვეყნის ცალკეული კუთხეები ბედის ანაბარა რჩებიან, ისინი ვითარებაში შესაფერის ორგანიზაციას საჭიროებენ. ასეთი ორგანიზაციის ფორმა „ერთობილის“ განმტკიცებით გამოიხატა და „საერთპირო“ ხელშეკრულებანი და „ქვეყნის სამაგრობელი“ თავისებური საკანონმდებლო აქტების სახით ფორმდება „ფეოდალური საზოგადოე-

ბის იმ წესების და დიპლომატიური ხერხების გამოყენებით, რომელნიც აქ ადრევე შემოვიდა" (ე. ხოშტარია, 1979; 92). მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ქვეყნის „სამაგრობლების“ ანუ საკანონმდებლო ნორმების ნიადაგ სახმარ რელიგიური ხასიათის წიგნებზე (ოთხთავებზე) მიწერა საუკეთესო საშუალება იყო ამ ნორმების განუხრელად შესრულებისათვის (მ. კეკელია, 1971; 178). „სამაგრობელი“ დოკუმენტები XV საუკუნიდან უკვე ორ ნაწილად იყოფა: იკვეთება „ერთობილი ჭევის“ დანაწილების ტენდენცია ზემო და ქვემო ჭევებად. როგორც ჩანს, ქვემო ჭევის, ანუ სვანეთის ბალსქვემო ნაწილის ფეოდალებმა თანდათანობით კვლავ განიმტკიცეს მდგომარეობა, რასაც ვერ მიაღწიეს ზემო ხევის დანიანურებული ფენის წარმომადგენლებმა. დაახლოებით ამავე დროიდან დოკუმენტურად ფიქსირდება ის ფაქტი, რომ ქვემო ხეველი ცაიშელმა ეპისკოპოსმა უნდა განსაჯოს („დაიჭიროს რჯული“), ზემო ხეველი კი – ცაგერელმა: „შევიყარენით ჭევი ჭეობით და გავაჩინეთ ეკლესიისა საქმე ასრე: უშქულს და ლარველს შუა მყოფმან, ვინც ეკლესია გატეხოს, რომლისაც ქუეყნის იყოს, იმ ქუეყანასა რა ეკლესიისა მართებდეს, აგრე არ გაიუღონ, იგი ქუეყანაი სეტიისა მთავარმონამისაგან და მისისა შესაუალისაგან გამოსრულ იყოს, და საუკუნოს ღმერთისაგან გამოსრულ იყოს... რჯულისაგან და ყოველთა ეპისკოპოსთაგან გამოსრული იყოს. თუ ქუემო ჭეუს გამოჩნდეს – ცაიშელმან დაიჭიროს რჯული, ზემომან ცაგერელმან – ზემოთ დაიჭიროს" (ვ. სილოგავა, 1986; 108-111). უფრო გვიან პერიოდში ყოველი ჭევი (თემი) უკვე ცალ-ცალკე ადგენს „სამაგრობელ“ დოკუმენტებს, რომლებშიც „თაუსდებად" და „შუვამდგომლად" ამ თუ იმ თემის მთავარი ეკლესია გვევლინება. მაგ. ლახამულელები საბუთებს ადგენენ ხიდის მთავარმონამის „თაუსდებობით": „დღეის იქითა თავარმონამესა ჭიდისა ვინცა შესცოდოს, ერთისა საპატიოსა სვანისა სისხლი გარდიხადოს" (ვ. სილოგავა, 1986; 122). ცხუმარის ჭევი ასეთ სამაგრობელს ლაბსყალდის მთავარანგელოზის მფარველობის ქვეშ ადგენს: ცხუმარელებს ეს დოკუმენტი შეუდგენიათ „ოდეს ღოღელლიანნი მოსაგებელსა შემოგვეცილნეს, მერმე, მოვიგონეთ და ვამაგრეთ,

რაც ცხმარსა ამას იქით მოსაგებელი იქნას და გამოსჩნდეს, ან გამოჩინებული ჩანს, ყველაი მთავარანგელოზისადა დაგვიცს, მთავარანგელოზისა იყოს, შველად მთავარანგელოზი იყოს"... (ვ. სილოგავა, 1986; 128). და ა. შ. მიუხედავად იმისა, რომ „სამაგრობლები" XV-XVI საუკუნეებიდან უკვე ცალ-ცალკე დგება და ყოველი ჴევი (შემდგომ – თემი) თავისი მოსახლეობის სოციალურ, სამართლებრივ თუ სულიერ ყოფას თვით არეგულირებს, მთავარი საყდრის „შუვამდგომლობით", სამართლის ძირითადი ნორმები მთელ სვანეთში კვლავაც ერთიანია. სვანური ჩვეულებითი სამართლის სამოქმედო არეალი ვერც ცარიზმის მმართველობამ შეზღუდა და ვერც საბჭოთა კანონმდებლობამ. იგი არაოფიციალური სახით მუდმივად ცოცხლობდა და მოქმედებდა. ცარიზმის მმართველობის პერიოდში სვანური ჩვეულებითი სამართალი ე. წ. სასოფლო-სათემო მმართველობის გვერდით თანაარსებობდა. როგორც ცნობილია, საგლეხო რეფორმის კვალდაკვალ რუსეთის ხელისუფლებამ მთელ საქართველოში და მათ შორის, სვანეთშიც, დაამყარა ე. წ. სასოფლო-სათემო მმართველობა: 1869 წლიდან სვანეთში ჩატარდა სასოფლო საზოგადოებების არჩევნები: არჩეულ იქნა მამასახლისთა და სასოფლო სასამართლოთა შემადგენლობა, რომელთაც დაეკისრათ სათემო მმართველობის ძირითადი ადმინისტრაციული ფუნქციები: გადასახადების აკრეფა, ქურდების მხილება, ოჯახების გაყოფაზე ნებართვის გაცემა, უპატრონოდ დარჩენილებისადმი მეურვეობა, მავნე პირებად მიჩნეულთა სოფლიდან გადასახლებაზე საკითხის დასმა, თემის საზოგადოებრივი დანესებულებების შესანახი სახსრების კომლობრივი განაწილება და სხვა. ამ გადანყვეტილებების მიღება ხდებოდა, ჩვეულებრივ და ტრადიციისამებრ სასოფლო ან სათემო ყრილობებზე (სჭიფებში, ლალხორ-ებში) (გ. გასვიანი, 1979; 64-66). აშკარაა, რომ რუსეთის ადმინისტრაციის მიერ სვანეთში გატარებულმა ნოვაციათა სერიამ მნიშვნელოვნად შეარყია მოსახლეობის შინაგანი ერთობა (მოსყიდვით, გადაბირებით, დაპირისპირებით). რუსეთის ადმინისტრაცია ნოვაციებს ატარებდა თითქოსდა კარდინალური ცვლილებების გარეშე, მათ აქცენტი გადაჰქონდათ მთური

ტრადიციული ნორმების შემსრულებელთა შეცვლაზე, თანდათან აღმასრულებელნი და დამსჯელნი რუსი მოხელეები ხდებოდნენ (მ. კანდელაკი, 1995; 288). ასე თანდათან იბზარებოდა ხეობის ერთობის სული, მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციას ნოვაციის ელემენტები ერწყმოდა, უმთავრესი ღირებულებები სვანეთმა მაინც შეინარჩუნა და რუსული მმართველობის დამყარების შემდგომაც ყოველი სადავო საქმე დასრულებულად მხოლოდ მას შემდეგ ითვლებოდა, როდესაც გადაწყვეტილებას სვანური ჩვეულებითი სამართლის აღმსრულებლებიც („მორვ“-ები) გამოიტანდნენ. ე. ი. ყოველი სამართლებრივი დავა სვანურ ჩვეულებით სამარალსაც უნდა მოეგვარებინა. ცხადია, ჩვეულებითი სამართალი ოფიციალურად აკრძალული იყო, მაგრამ იგი საუკუნეთა მანძილზე იმდენად შეისისხლხორცა ქართველმა მთიელმა, რომ მისი აღმოფხვრა შეუძლებელი გახდა და მან არსებობა კომუნისტური რეჟიმის პირობებშიც განაგრძო. საქართველოს ხელახალი გათავისუფლების შემდგომ, როდესაც მოხდა საბჭოთა საზოგადოების ათეისტური იდეალების სრული დისკრედიტაცია, სვანეთის საზოგადოებას მაინც და მაინც დიდი სულიერი დისკომფორტი არ განუცდია, ანუ იქ არ წარმოქმნილა სულიერი ვაკუუმი, ვინაიდან ტრადიციული ფასებულობითი ორიენტაციებისადმი ურყევ ერთგულებას (დამოკიდებულებას) ეს მხარე, მთელი ამ ხნის მანძილზე გულმოდგინედ ინარჩუნებდა. ამიტომ ბოლო ათწლეულის განმავლობაში მთელ ქვეყანაში გამეფებული ქაოსის და არეულობის ჟამს, სვანეთში ბევრი საჭირობოროტო პრობლემა სწორედ ტრადიციული სამართლის ნორმების აღორძინება-ამოქმედების მეშვეობით მოგვარდა. სვანეთის ეთნოგრაფიულმა ყოფამ საზოგადოებრივი წესრიგის, ტრადიციული ზნეობრივი//რელიგიური ნორმების დაცვის კონტროლის მექანიზმიც შემოგვინახა, მაკონტროლებლად გვევლინება მთელი საზოგადოება (თემი), რომელიც გადაწყვეტილებას თავისი „მთავარი“ ეკლესიის „თავსდებობით“ და „შუვამდგომლობით“ იღებს. ამ მხრივ, საყურადღებოა ის გარემოება, რომ სვანეთში თვით გასული საუკუნის დასაწყისშიც კი არსებობდა ქრის-

ტიანული „საკანონოს“ გახალხურებული ნაირსახეობა ე. წ. „ჰიბარ“-ი („იბარ“//„ბეგარ“). იგი საზოგადოების (თემის) მხრიდან^{*} ეკისრებოდა ამა თუ იმ ზნეობრივი ნორმის დამრღვევ პირს და ხმარდებოდა ეკლესიის საჭიროებას ან სასოფლო თავყრილობას. ცნობილია, რომ ძველად ზნეობრივი სინამდის დაცვის პრობლემატური საკითხები საეკლესიო სამართლით განისჯებოდა. საეკლესიო ხელისუფლების დასუსტების შემდეგ კი, სვანეთის ყოველი თემი ცდილობს შემორჩენილი ცოდნის, გახალხურებული საეკლესიო სწავლების ამა თუ იმ ნორმის ყოფაში შემონახვასა და დაცვას. იგი მკაცრად აკონტროლებს მის ცნობიერებაში ჯერ კიდევ არსებული კანონიკური სამართლით მიზანშეწონილი ადათ-წესების შესრულების აუცილებლობას. ამიტომ, თუკი სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში ფიქსირებულ ადათ-წესებს ხალხურ საბურველს ჩამოეხსნით, დავინახავთ, რომ ჩვეულებათა დიდი ნაწილი ფეოდალური ხანის საერო და საეკლესიო სამართლიდან მომდინარეა. ერთ-ერთი ასეთი ჩვეულებაა – ეკლესია-მონასტრების ე. წ. შეუვალობა, რაც სვანეთში დღემდე მოქმედი ტრადიციაა. ცნობილია, რომ ძველ საქართველოში ეკლესია-მონასტერი ე. წ. შეუვალობით სარგებლობდა, ანუ „ეკლესიას ჰქონდა თავშესაფრის მიცემის უფლება“ (ი. სურგულაძე, 1973; 213). ეკლესია-მონასტრის გალავანს შიგნით დამნაშავეს ხელყოფა სასტიკად იკრძალებოდა. 1470 წლის დოკუმენტით, „თუ შულლი ვინმე იკადროს და მახვილი იხადოს მონასტერსა შინა, ანუ კაცი დაჭრას ანუ კიდე სისხლი ადინოს, მისი აბჯარი ეკლესიას შეილებოდეს და თვით იგი კაცი ცემით და ჯლეხით განიძებოდეს და რაი გინდა უმართლე იყოს, მისი სამართალი წახდეს და თუ მოკლას მისი სისხლი გაცუდდეს და მოკლულისა სრული სისხლი დაუურვოს“ (ქართული სამართლის ძეგლები, 1965; 142). სვანეთში შემოგვენახა საინტერესო დოკუმენტი (1442-1452 წწ.) „სიგელი სასჯელის და-

* ზემო სვანეთის ბალსქვემო ნაწილში და ქვემო სვანეთში „გასამართლების“ უფლებით ადგილობრივი ფეოდალები სარგებლობდნენ.

დებისა ცხმარის ჴევზე მეფისა და დადიანის ბრძანებით ცაი-შელ მთავარეპისკოპოსის მიერ", რომელშიც განსაზღვრულია ეკლესიისათვის საზღაურის გადახდა იმის მიხედვით, თუ რა მანძილის დაცილებით მოხდება ეკლესიის ქონების ხელყოფა და საეკლესიო ინტერესების შელახვა: „ცხმარისა ჴევმან დაუ-წერეთ მთავარანგელოზსა ლაბსყელდაშისა საპატიჟოი: ზღუ-დესა შიგნით სამოცდაათი ათასისა თეთრი საპატიჟოი; მას გარე საპატიჟოი, სადა სარეკელისა ჴმაი ისმის, რვაი ათასისა თეთრისა მისი საპატიჟოი დაგვიცს, ჴიხუაშისა და ხანსარსა შვა ოთხი ათასისა თეთრისა საპატიჟოი დაგვიცს" (პ. ინგო-როყვა, 1941; 28). ეკლესიის „შეუვალობის" ზოგადქართული სამართლებრივი ნორმა არსებობდა სვანეთშიც: ვახუშტი ბა-ტონიშვილი, სვანეთის ერთ-ერთი მონასტრის აღწერისას, მი-უთითებს: „თუ შევიდეს მუნ სასიკუდინო ანუ ტყუე, ვერარაი-სალა უყოფენ, გარნა განუტევენ თავისუფლად" (ქართლის ცხოვრება, 1973; 788). ეკლესია-მონასტრის „შეუვალობის" ტრადიცია არსებობდა XIX საუკუნეშიც: „დამნაშავეს მტრის დევნისაგან იხსნიდა... ეკლესია ან მის გალავანში შესწრება" (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 116). ე. ი. სვანეთში ბოლო დრომდე შემო-ნახული წესი – ეკლესიის „შეუვალობისა" ნასაზრდოებია ქარ-თული ფეოდალური საერო და საეკლესიო სამართლით და იგი ასევე, მსგავსებას ავლენს დასავლეთ ევროპის ფეოდალური სამართლის ერთ ძველებურ ინსტიტუტთან, რომელსაც „უმაღლეს მშვიდობიანობას" უწოდებენ. ამ ინსტიტუტს უძვე-ლესი დროიდანვე საკრალური ხასიათი ჰქონდა: „უმაღლესი მშვიდობიანობის" უფლებით სარგებლობდა ეკლესია-მონას-ტერი, მისი ეზო და სასაფლაო; ის ადგილები, სადაც იმყოფე-ბოდა მეფე; სადაც იმართებოდა სახალხო თავყრილობა, კრე-ბა... ყოველი ასეთი საკრალურად მიჩნეული ადგილის „მშვი-დობიანობის" დარღვევა ბევრად უფრო მკაცრად ისჯებოდა, ვიდრე ჩვეულებრივი დანაშაული (ა. ვაჩიშვილი, 1946; 35).

ძველქართული საკანონმდებლო ძეგლებიდან მომდინა-რეობს სვანეთში შემონახული ჩვეულება – დევნილის, დამნა-შავის მიერ რომელიმე ეკლესიის კარებთან ხარის მიბმისა (შესაწირად), რასაც „შეხვენა"//„შევედრებას" ეძახიან.

ჯარის ეკლესიასთან მიყვანა, კარებთან მიბმა და „შეხვენა“ ცნობილია ქართული სამართლისათვის. მაგალითად, „შენიშნულობის წიგნი შალვა ქვენიფნეველ ერისთავისა ლარგვისისადმი“ (1470 წ.) ხაზგასმით მიუთითებს, რომ „მონასტერსა შინა“ დანაშაულის ჩამდენი („იკადროს და მახვლი იჴადოს... ანუ კაცი დაჭრას, ანუ კიდე სისხლი ადინოს...“) მოვალეა „ჯარითა და ერთითა საპალნითა პურ-ღვინითა ეკლესიას შემოახუნებოდეს და მაშინლა გაიბრჭობოდენ“ (ქართული სამართლის ძეგლები, 1965; 142). ანუ მხოლოდ ამ სახით „შეხვენის“ შემდეგ შეიძლებოდა ეკლესიის „მშვიდობიანობის“ დამრღვევის გასამართლება. პრობლემისადმი ამგვარი მიდგომა ცოცხალი სახით შემოგვინახა სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ. საინტერესო ისტორიაა დაცული უშგულის თემში: უშგულელ ჯამათა ჭელიძეს (XIX ს. სავარაუდოდ, შუა ხანები) დახმარება აღმოუჩენია თავად გარდაფხაძისათვის, ჩაუყვანია ნალჩიკში, კავკასიის მთავარმართებელთან შესახვედრად. იქ კი ჯ. ჭელიძეს და მის ორ ამხანაგს, უშგულის თემის ნებართვის გარეშე, თავი უშგულის წარგზავნილებად დაუსახელებიათ და რუსეთის თვითმპყრობელობის ქვეშევრდომობაში მიღება უთხოვიათ. ასეთი გაუგონარი ღალატის შესახებ უშგულელებს შეუტყვიათ და მოღალატეების სასტიკად დასჯა გადაუწყვეტიათ. ცხადია, სვანურ ადათ-წესებს ჯ. ჭელიძეც იცნობდა. ამიტომ იგი ღამით, ფარულად შეპარულა სოფელში და ღვთისმშობლის ეკლესიის („ლამარია“) კარებისათვის ხარები შეუბამს. „მეორე დღეს, ეს რომ ხალხმა შეიტყო, მთელმა უშგულმა ეკლესიის გალავანში მოიყარა თავი. ჯამათა და მისი ამხანაგები დახვდნენ დაჩოქილნი ხალხის წინაშე და სთხოვეს პატიება. რადგანაც მათ ეკლესიის კარებზე ხარები მიაბეს. ამის შემდეგ სვანური ჩვეულება უშგულელებს ნებას არ აძლევდა დამნაშავენი დაესაჯა“ (ე. გაბლიანი, 1927; 48). გარდა ამისა, ხშირად დანაშაულის ჩამდენი გადაიხვეწებოდა სხვა თემში და იქაურ მთავარ ეკლესიას შეაბამდა ხარებს, რის შემდეგაც ხევის (თემის) საერთო გადაწყვეტილებით იგი ამ ჯევის

წვერი ხდებოდა (ე. გაბლიანი, 1927; 69)*. ეთნოგრაფიული მასალით, თავშესაფარი ეძლეოდა სტუმარსაც. დევნილი პირი თუ რომელიმე თემს მიაღწევდა, შევიდოდა სასოფლო მოედნის გალავანს შიგნით, ან ვისმე ოჯახში, მას მფარველად უკვე მთელი სოფელი ან მასპინძელი ოჯახი მოეველინებოდა. მათ დასვენების შემდეგ სტუმარი გაჰყავდათ უსაფრთხო ადგილზე. სტუმრისადმი ასეთი დამოკიდებულება ცხადია, ზოგადად ქართული (ზოგადკავკასიური) მოვლენაა. ასევე ცნობილია, რომ გარკვეული ხელშეუხებლობით სარგებლობდნენ ქალები, ბავშვები და ღრმა მოხუცები. ვერც ერთი მათგანი მესისხლეობისას შურისძიების ობიექტი ვერ გახდებოდა: „სვანს თოფი მომართულიც რომ ჰქონდეს მტრის მოსაკლავად და იმ დროს დედაკაცმა თავიდან ლეჩაქი ჩამოიხადა, თმა გაიშალა და ეს ლეჩაქი მუხლზე შემოახვია, ბოროტ განმზრახველს უფლება არა აქვს მკვლელობა ჩაიდინოს“ (ე. გაბლიანი, 1927; 119-120).

ძველქართული სამართლიდან მომდინარეობს ყოველი ტრადიციული სვანის მენტალობის უმთავრესი ნიშანი – თვალშისაცემი მოწინება-მოკრძალება ეკლესიისა და საეკლესიო ქონებისადმი (ჯვარ-ხატი, საეკლესიო მიწა და ტყე, ეკლესიისადმი მიძღვნილი ნებისმიერი ნივთი და სხვა). სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებში განსაკუთრებულად ხაზგასმულია ეკლესიის დაცულობის აუცილებლობა, რაც სვანეთის ტრადიციული ცხოვრების წესის არსებობის გარანტიად მიიჩნევა. ძველთაგანვე „ეკლესიის გატეხა“ უმძიმეს, მომაკვდინებელ ცოდვად (//დანაშაულად) ითვლება და ასეა დღესაც. ეკლესიის გამტეხის ცოდვა სამშობლოს მოღალატისა (თემის მოღალატისა) და ნათესაობის წამბილწველის („რჯვილი მუკვ-შე“ – რჯულის გამტეხი) დანაშაულს უტოლდება.

სვანები რომ ეკლესიებს და საეკლესიო განძეულს დიდი

* ამ მხრივ სვანური მასალა მსგავსია აღმოსავლურ ქართული „წარქვებით შეყრის“ წესისა. იხ. მ. კანდელაკი, ამანათობა და „წარქვებით შეყრის“ წესი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, № 1, 1984; 119-126.

გულმოდგინებით იცავდნენ, დასტურდება დღემდე შემონახული საეკლესიო ნივთების არნახული რაოდენობით. საეკლესიო განძეული დროდადრო აღინერებოდა და აღინუსხებოდა. შემოგვრჩა საეკლესიო ქონების ინვენტარიზაციის ანგარიშებიც (XIV-XV სს.): „ქ. აუწერეთ...ზე მთავარმონამის ხატები, ორმოცდაშვიდი ხატი ყოველი უფროსი და უმცროსი; ერთი ლომისა თავი“, „ქ. ვიანგარიშეთ სეტის მთავარმონამისა კამარას შესკუნასა რაც ხატი ესვენა: ჯუმლად ფიცი და ... ჯვარი, სამწეროხელი და ძელი ცხორებისაი ყველა“ (ვ. სილოგავა, 1986; 204-205) და სხვა.

„ერთობილი სვანეთის ჯევის“ დაშლის შემდეგ (XV-XVI სს.) თითოეული თემი თავად აკონტროლებს მის ტერიტორიაზე მდებარე ეკლესიებს. საყდრის მცველები – „მოკილ“-ები და „მულზონ“-ები საზოგადოების მხრიდან დიდი პატივით სარგებლობენ. არა თუ რიგითი სვანები, არამედ თვით მცველებიც კი უფროსიან ჯვარ-ხატებისათვის ხელის შევლებას. ვინაიდან თავიანთ თავს „ცოდვილებად“, „უღირსებად“ მიიჩნევენ, თვლიან რომ ხატს მარტოდენ „წმინდა“ და ღირსეული პირი უნდა შეეხოს და ისიც, მხოლოდ უკიდურესი აუცილებლობის შემთხვევაში, მაგალითად, რელიგიური დღეობების ან ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესის მიმდინარეობისას. ცხადია, ეკლესია-მონასტრებისადმი და საეკლესიო ნივთებისადმი ასეთი კრძალული დამოკიდებულება აიხსნება მოსახლეობის სარწმუნოებრივი გრძნობებით (შეხედულებებით) და არა მათი სიზარმაცით ან არაპიგიენურობით, როგორც ამას ხსნიან რუსი მოგზაურები. საკრალურისადმი ასეთი მოწინება, უთუოდ ძველი ქართული სამართლიდან იღებს სათავეს. ქართული საკანონმდებლო ძეგლები ხომ კატეგორიულად მიუთითებენ: „ვინც ეკლესია გატეხოს და ხატი გაძარცვოს უკანონოდ ძელსა მიეცეს“ (ქართული სამართლის ძეგლები, 1963; 393). სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებშიც, „ეკლესიის გამტეხი“ „კლუასა და აზონყვედას“ ექვემდებარებოდა (ვ. სილოგავა, 1986; 108); „კრულმცა არს სული და ხორცი მისი“ (ვ. სილოგავა, 1986; 109), ისჯება არა მარტო დამნაშავე, არამედ მისი ჯევი და თემი: „ვინც ეკლესია გა-

ტეხოს, რომელსაც ქუეყნისა იყოს, იმ ქუეყანასა რა ეკლესიისა ჰმართებდეს, აგრე არ გაიღონ, იგი ქუეყანაჲ სეტისა მთავარმონამისაგან და მისისა შესაულისაგან გამოსრულ იყოს, და საუკუნოს ღმრთისაგან გამოსრულ იყოს" (ვ. სილოგავა, 1986; 111). ამიტომ, სრულიად ბუნებრივია ის რისხვა, რაც „ეკლესიის გამტეხს“ თავს ატყდებოდა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ასეთი დანაშაულის ფაქტი, სვანეთში ძალიან ცოტაა. ერთი ისტორია შემოგვინახა ე. გაბლიანმა: „ბალყარის ბატონი“ დევეთგერ მურზაყულოვი და მისი ბიძა ეკლესიების გაძარცვის მიზნით შეპარულან სვანეთში. დევეთგერს მართლაც გაუტეხავს უშგულის ეკლესია და შინაც მშვიდობით დაბრუნებულა. ბიძამისს კი „ლაგურკის“ გაძარცვის მცდელობა ჩაშლია და იგი უშგულელებს დაუჭერიათ. აღშფოთებულ უშგულელებს დევეთგერის ბიძის ორი თანმხლები „ბალყარში“ გაუშვიათ დევეთგერთან და მისთვის ნაძარცვის უკან დაბრუნება მოუთხოვიათ. დევეთგერს მართლაც ჩამოუტანია ეკლესიიდან მოპარული ნივთები, რომელთაც კლებია ერთი მძივი. უშგულელებს ბიძამისი გაუშვიათ, დევეთგერი კი მოუკლავთ. ცხადია, ბალყარელებსა და უშგულელებს შორის მტრობა ჩამოვარდნილა. დიდი ხნის შემდეგ ბალყარელები დაყაბულებულან შერიგებაზე, საქმე 12 მედიატორს განუხილავს: უშგულელებისთვის დევეთგერის სისხლის საფასურად 200 ხარის ფასის გადახდა მიუსჯიათ, ოღონდ ამ 200 ხარიდან ეკლესიის გაძარცვისათვის 100 ხარი გამოუქვითავთ. დარჩენილი 100 ხარიდან უშგულელებს 70 ხარი მაშინვე გადაუხდიათ, 30 კი – შემდეგ (ე. გაბლიანი, 1927; 24).

როგორც ვხედავთ, სვანეთში საგანგებოდ იცავდნენ ეკლესიებს და საეკლესიო საგანძურს. მკაცრად რეგლამენტირებული იყო ქცევის წესები თვით ეკლესიაში და მის გარშემო (გალავნის შიგნით, სასაფლაოზე) ტერიტორიაზე, რომელიც წმინდა ადგილად ითვლებოდა, „რადგან იგი ნაკურთხი იყო... ძველად მტკიცედ იცავდნენ ეკლესიის ეზოსაც, იქ უწმინდური ვერ შევიდოდა. ნაკურთხ მიწაში არ ვმარხავდით თვითმკვლელს, ბნელით შეპყრობილს, თუ იგი ამ მიზეზით გარდაიცვლებოდა. საყვარელთან ნამყოფი მამაკაცი ეკლესი-

ის მახლობლად ვერ გაივლიდა, მით უმეტეს, ფიცს ვერ დადებდა, უშდა ზურალ-ი¹ არა თუ ეკლესიას, მის ეზოსაც ვერ გაეყარებოდა, იგი შორიდან მოუვლიდა წმინდა მიდამოს. არც ნამშობიარებ ქალს შეეძლო 40 დღის გასვლამდე ეკლესიაში მისვლა. იგი ჯერ ბაპ-ებს უნდა განენმინდათ („ინწილალდა“). ხატობაში² ფეხმძიმე ცოლის პატრონი მონაწილეობას ვერ მიიღებდა, ნაკურთხ მინაში არ ემარხავდით შორიდან მოსულ უცნობებს, იქნებ არ იყო მონათლული. კაცის მკვლეელი, ვისაც ადამიანის სისხლი ეცხო („ამსვალდა ზისხ ხეცემან“), ერთი წლის მანძილზე ეკლესიაში მისვლას ვერ ბედავდა: ხატებს სწყინთ ცოდვიანის მისვლაო“ (სვანური ქრესტომათია). გარდა ამისა, ნაკურთხ მინაში დაკრძალვის უფლებას მოკლებულები იყვნენ თემის მოღალატეები, ნათესაობის წამბილწველები და ქორწინების გარეშე შობილები.

მეტად საინტერესოა ტრადიციული სვანის დამოკიდებულება ცოდვა-მადლის საკითხებისადმი, რადგან ხშირ შემთხვევაში „ცოდვა“ და „დანაშაული“ გაიგივებულია და სამართლებრივ განსჯას ექვემდებარება. უმძიმესი ცოდვა და დანაშაულია „ეკლესიის გატეხვა“, სამშობლოს (თემის) ღალატი, ნათესაობის წამბილწვა, მკვლელობა, ასევე „ქურდობა, მრუშობა, ცილისწამება, პირუტყვის ცემა-დამშევიწება, ნამუშევრის წახდენა, უქმე დღეებში მუშაობა, უმწეო ადამიანის დაჩაგვრა და გაჭირვების დროს არშველა, დიდმარხვის გატეხვა და სხვა“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 181). როდესაც ტრადიციული სვანი თვლის, რომ ცოდვა დანაშაულია და დანაშაული იგივე ცოდვაა, ამ დროს იგი სარწმუნოებრივი პრინციპებიდან ამოდის, ისევე როგორც ეს იყო ძველ საქართველოში, სადაც ივანე ჯავახიშვილის შენიშვნით, ცოდვა „უფრო ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი მართლწესრიგის დარღვევას გულისხმობდა“ (ი. ჯავახიშვილი, 1929; 255-256). ე. ი. ცოდვისა

¹ქალი ე. წ. „დედათა წესის“ დროს.

²იგულისხმება ჩვეულებით სამართლის აღსრულების პროცესი, ხატზე ფიცი.

და დანაშაულის ასეთი გაიგივება, უთუოდ, ძველქართული საერო და საეკლესიო სამართლიდან მომდინარეობს და იგი ასახულია ტრადიციული სვანის მენტალობაში: ვინაიდან, ცნობილია, რომ კანონიკური სამართლის ცნებები და ინსტიტუტები დიდ გავლენას ახდენდა საერთო სამართალზე, ეკლესია „ამ მოძღვრებით დადგენილ ბრალეულობის ფორმებს მრავალი საუკუნის მანძილზე იყენებდა, ავრცელებდა და საზოგადოების შეგნებაში ნერგავდა. სრულიად ბუნებრივია, რომ ეს ცნებები საეკლესიო დარგიდან საერო სამართალშიც იყო გადატანილი და მუდმივი ხანგრძლივი გამოყენების შედეგად მათ მტკიცე ფესვები ჰქონდათ გადგმული ხალხის ცნობიერებაში“ (ა. ვაჩიშვილი, 1946; 169).

ზემოთ აღვნიშნეთ, თემი დიდ ყურადღებას უთმობდა ტრადიციული სამართლებრივი ნორმების დაცვას და შენახვას. თემი აკონტროლებდა მოსახლეობის სამეურნეო ყოფასაც. იგი მკაცრად იცავდა კვირის უქმეს, ხოლო უფრო ძველად – ღმერთს ეძღვნებოდა პარასკევიც და შაბათიც. სამდღიანი უქმეები და მრავალი რელიგიური უქმე დღე XIX-XX საუკუნეების მკვლევარ-მოგზაურთა გაოცებას იწვევდა და მათი უდიდესი ნაწილი ამას სვანების სიზარმაცით ხსნიდა. წყაროები კი მიუთითებენ, რომ ამ სახის აღთქმას სვანები შუა საუკუნეებშიც დებდნენ. მაგალითად, ცნობილია XIV საუკუნის „დანერილი ებუდელთა“ პარასქებს შრომის შესახებ*, რომელიც მოგვითხრობს: „აღუთქვით პარასქებს შრომა, ვითა კვირასა შუვა, ეგრევე შაფათსა შუვა... ვინცა პირველ გატეხოს, შეჩვენებულ იყოს იგი კაცი... ვინც ეს დანერილი შეინახოს, იგიმც კაცი კურთხეულ აქა და მას საუკუნესა ღმრთისაგან“ (ვ. სილოგავა, 1986; 126-127). მ. ბარტოლომეის უქმეებისადმი ასეთი კრძალული დამოკიდებულება „უცნაურ ცრურწმენად“ მიაჩნდა (M. Бартоломей, 1855; 176); დ. ბაქრაძე კი მი-

* ებუდი//ჰებუთი დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფით ეცერის საკრებულოში შემავალი სოფელია. შუა საუკუნეებში კი იგი ცალკე თემი იყო.

ზეზს ასახელებს: ვერც ერთი სვანი ვერ ბედავს მუშაობას სამ დღეს კვირაში, უქმის გამტეხს თემი ჯარიმას აკისრებს. გარდა ამისა, სვანები მკაცრად იცავენ მართლმადიდებელი ეკლესიის ყველა დღესასწაულს (Д. Наградзе 1864; 43). ანუ თემი ფზიზლად ადევნებს თვალყურს მეთემეთა ცხოვრებას. ტრადიციული ნორმიდან ყოველი გადახვევა დასჯას ექვემდებარება, რადგან იგი აშლილობის და ქაოსის გამომწვევი მიზეზია. ტრადიციული ფასეულობების უარყოფა ღვთისაგან დაწესებული „წესების“ უარყოფაა. ამან კი, შესაძლოა, ღვთის რისხვა გამოიწვიოს, რაც სტიქიური უბედურებებით და ეპიდემიებით გამოვლინდება. „ამისათვის, ხალხის აზრით, საჭიროა დამნაშვის დასჯა ჯარიმით (ჰიბარ) და საზოგადოების მხრით მსხვერპლის შეწირვა განრისხებული ზეცისადმი“ (ბ. ნიჟარაძე, 1973; 58). ე. ი. ტრადიციული ნორმის დამრღვევი პირები საფრთხეს უქმნიან არა მხოლოდ თავიანთ მომავალს, არამედ მთელ გვარს, სოფელს და თემს, ანუ სოციალურს. ამასთან დაკავშირებით, საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ სვანეთში მცხოვრები ადამიანები ხანგრძლივი დროის მანძილზე იცნობენ ერთმანეთს. ასევე ერთმანეთს იცნობდა მათი მრავალი წინა თაობა, რის გამოც სოფელში ერთმანეთის შესახებ ყველაფერი ცნობილია. საზოგადოებას დიდი ხნის მანძილზე ახსოვს ამა თუ იმ პირის ან ოჯახის მიერ ჩადენილი ცოდვა და ამ ცოდვის შედეგს დამნაშავის შთამომავლობაზე თავს დატეხილ უბედურებებში ხედავს. სხვადასხვა ისტორიულ დროში, მაგრამ ერთ გეოგრაფიულ არეალში თანაცხოვრების, თანაარსებობის შედეგად საზოგადოების ცნობიერებაში, მეხსიერებაში დალექილია ძალიან ბევრი ტრაგიკული ისტორია, რომლებშიც ასახულია წინაპრის მიერ ჩადენილი ცოდვით „გამოწვეული“ მრავალი ბიოგრაფიული უბედობა თავჩენილი „ცოდვიანის“ შთამომავლობაში. ერთი ასეთი ისტორია შემოგვინახეს ეცერელებმა: 1937 წელს ეცერის ეკლესია გაიძარცვა. მძარცველთა ვინაობა ვერც ხალხმა დაადგინა და ვერც სამართალდამცავმა ორგანოებმა მიაკვლიეს დამნაშავეს. მაგრამ სოფელს ჰქონდა ეჭვი. დანაშაულის კვალი ერთ-ერთი დიდი თანამდებობის პირისაკენ მიდიოდა. კომუ-

ნისტური რეჟიმის მძვინვარების პერიოდში საზოგადოებას სხვა რა შეეძლო და მათ ერთობლივად „დაწყველეს“ („დაკრულეს“, „შეაჩვენეს“) ცოდვის ჩამდენი – ეკლესიის გამტეხი. სულ მცირე ხანში ექვმიტანილი პირი მთავრობამ დააპატიმრა და დახვრიტა (სხვა ბრალდების საფუძველზე), ძალიან მალე კი მიყოლებით გარდაიცვალა ექვმიტანილის რამდენიმე დამმა; შემდეგ კი – მათი შვილები, ისე რომ არც ერთ ოჯახში მამაკაცი არ დარჩენილა. „ზეციურმა სასჯელმა“ ტრადიციული საზოგადოებისათვის ცხადი გახადა დამნაშავეის ვინაობა და ამ ტრაგიკულ ისტორიას დღესაც ხშირად გაიგონებთ, როგორც ჭკუის სასწავლებელ და თვალსაჩინო მაგალითს. გარდა ამისა, ტრადიციული სვანის აზრით, შეცოდებისათვის გარდა ამ ცხოვრებაში მისჯილი რეალური სასჯელისა, არსებობს უფრო მძიმე და დროში უსასრულოდ განელილი სასჯელი, რაც ცოდვილს იმ ქვეყნად („ეჯ აბუასდვ“) მოეკითხება. ამიტომ ყოფას შემორჩა ცოდვის გამოსყიდვის ხალხური „ნესიცი“: „მკვლელობის ჩამდენი „სამ პატარა ქვას გამოიბამდა ხოლმე ილიაში და სამი წლის განმავლობაში ატარებდა ცოდვების მოსანანიებლად“ (ე. გაბლიანი, 1925; 138). ვინაიდან მოუნანიებლად გარდაცვალების შემთხვევაში მკვლელი საიქიოს ისჯება იმით, რომ „მოკლულის სული მუდამ უკან დასდევს... დაჰბლავის და ამითი უწუხებს სულს. მკვლელი სცდილობს დაემალოს სადმე, მაგრამ ვერ ახერხებს, რადგანაც ეს ქრისტეს ბრძანებაა“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 180).

ამავე დროს მკვლელის საზოგადოებრივი სტატუსი დანაშაულის ჩადენისთანვე მკვეთრად ეცემოდა. იგი უსაფრთხო ადგილას იკეტებოდა და გარეთ მხოლოდ გვიან ღამით გამოდიოდა. შეზღუდული იყო მისი, როგორც სოციაუმის წევრის, უფლება-მოვალეობანი „იგი ორი კაცის საზოგადოებაშიც კი არ უნდა გამოჩენილიყო, მხოლოდ ერთ კაცთან ჰქონდა ცალკე დალაპარაკების უფლება“ (რ. ხარაძე, 1953; 170). ნათესავის მკვლელი მარჯვენა მკლავზე წვრილ, აბაზიანების ოდენა გახვრეტილი ქვებისაგან გაკეთებულ საბელს ჩამოიკიდებდა, რაც „ჩადენილი დანაშაულის გამომხატველი და ცოდვის მოსანანიებელი საშუალება იყო“ (რ. ხარაძე, 1953; 170). სვანე-

თის ტრადიციული საზოგადოება ერთ-ერთ მძიმე ცოდვად მიიჩნევს სხვისი მიწის მიტაცებას. ეთნოგრაფიული მასალით „ადგილის საზღვრის სხვის ადგილში შემწევს“ საიქიოს „მუდამ ჰკიდია მიწით სავსე გოდორი და გაუჩერებელი უნდა ირბინოს... ამ ცოდვისაგან ხსნა ადვილი საქმეა. საჭიროა სული სიზმარში... გამოეცხადოს ჭირისუფალს, ან გარემეს ვისმე და გააგებინოს თავისი ცოდვა. ჭირისუფალი მაშინვე უსწორებს საზღვარს იმ კაცს, რომლის მიწაც მიითვისა მიცვალებულმა. ამით იმის სული დაიხსნება ტანჯვისაგან“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 180-181). როგორც ვხედავთ, ტრადიციულმა საზოგადოებამ ამ ცოდვისაგან განწმენდის საშუალებასაც მიაგნო: იგი სიზმრის მეშვეობით ხდება თვალნათელი. და აქ ვლინდება სიზმრის, როგორც კულტურული ფაქტის (მსგავსად კულტურის სხვა მახასიათებლებისა) მნიშვნელობა სოციალური ჯგუფის არსებობაში. ცხადია, რომ იგი გარკვეულ როლს ასრულებს და ჩართულია სოციალური ცხოვრების ორგანიზებაში, წარმოადგენს საკომუნიკაციო არხს (ქ. ხუციშვილი, 2003; 156).

სვანეთის საზოგადოება უმძიმეს ცოდვად მიიჩნევს ნათესაობის წაბილწვას, ანუ „რჯვილიშ ლიკეშე“-ს (რჯულის გატეხას). საერთოდ, სვანეთში დღემდე ბევრის მთქმელი და ცოცხალი ტერმინია „რჯვილიშ ლიგჭე“ – რჯულის შენახვა//დაცვა//„დაჭერა“. „რჯვილ“-ი სვანეთში რამდენიმე მნიშვნელობის მქონეა: 1. სარწმუნოების, რელიგიის სინონიმია, 2. სამართალსაც გულისხმობს, 3. ნათესაური კავშირების დაცვის აღმნიშვნელიცაა. ხოლო როდესაც მას ეპითეტად ხმარობენ, ანუ იყენებენ პიროვნების (ან მისი ჯიშ-ჯილაგის) საქებად ან საქაგებლად, სამივე დეფინიცია ერთიანდება და ამ „ნაკრები“ სახით მიესადაგება საქებ ან საქაგებელ ობიექტს: კარგი, ღვთისნიერი, ტრადიციული წესებით მცხოვრები, ოჯახის, თემის, ნათესაობის მოყვარე, ერთგული კაცის მიმართ ითქმის „ხოჩა რჯვილიშ ლი“ (კარგი რჯულისა), ხოლო ყველა ამ დადებითი თვისების უქონელს – „ხოლა რჯვილიშ“-ს (ცუდი რჯულისა) უწოდებენ. დახასიათების ეს ორი კონტექსტი უაღრესად ბევრის მთქმელია და იგი შემდგომ დაზუსტებას ან ახსნა-განმარტებას არ საჭიროებს. შექების ამგვარი ფორმა მე-

ტად სასახელოა, ძაგება კი – სასტიკად სანყენია. „ხოლა რჯვილიშ“-ობას ადამიანს ადვილად და დაუსაბუთებლად ვერავინ წამოაძახებს. „ცუდი რჯულის“-ად მიჩნეულ ოჯახს ავბედითი, შავი აჩრდილი მუდმივად თავს დასტრიალებს, სახელგატეხილი პირის („ჯიჯვ მეკვშე“ – ძვალგატეხილი) შთამომავლებთან დამოყვრებასაც ერიდებიან. ცხადია, სვანული „რჯვილ“-ი დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს ხევსურული „რჯულთან“, რომელიც ჩვეულებითი სამართლის აღმნიშვნელი ტერმინია.

ცნობილია, რომ კანონიკური სამართალი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა ზნეობრივი ნორმების დაცულობაზე. ამ მხრივ, უმნიშვნელოვანესი იყო ნათესაობის, როგორც ხორციელი, ასევე სულიერი, დაცვის საკითხი, ვინაიდან, ქრისტიანულმა რელიგიამ სისხლისმიერ ნათესაობას დაუმატა სულიერი ნათესაობა – ნათელ-მირონი (გ. ნადარეიშვილი, 1996; 10-13). სვანეთში მტკიცედ იცავენ სისხლისმიერ ნათესაობასაც და ნათელ-მირონსაც. ნათესაობის წამბილწველი მთელი საზოგადოების ზიზღს და სიძულვილს იწვევს. იგი მოიკვეთება თავისი გვარისა და სოფლისაგან, ტოვებს სვანეთს და ხშირად, საქართველოსაც. სხვათაშორის, სამშობლოდან გაძევებით ისჯება ნათესავის უნებლიე („უნბლარ“) მკვლელობა. ასეთ დროს სანათესაო წრე ცდილობს, რომ სისხლის სამართლის საქმე არ აღიძრას, ისინი თავად განსჯიან დამნაშავეს და მას სამშობლოს სამუდამოდ დატოვებას უსჯიან. მკვლელი მკვლელია, მაგრამ „რჯულის გამტეხი“, ტრადიციული სვანის აზრით, მაინც უფრო მეტად ცოდვილია, „ლინათლინწამ“-ის (მკვიდრი ნათესაობის) დამრღვევისთვის საზოგადოებას არანაირი შეღავათი არ ემეტება, ასეთ პირს ხალხში არ გამოესვლება, ბუნებრივია, იგი არც რელიგიურ დღეობებს ესწრება. საერთოდ, რელიგიური წეს-ჩვეულებების შესრულების უფლებას მოკლებულია ყველა მკვლელი; ისინი ვერ ესწრებიან დღესასწაულებს, ქორწილებს, მიცვალებულისათვის წესის აგების რიტუალს და ა. შ. ეკლესიის სიახლოვეში გავლაც კი ეკრძალება ქორწინების გარეშე შვილის გამჩენს. ძველად კი, როდესაც თემი „თემობდა“ ანუ დიდ ძალა-უფლებას ფლობდა, „თუ ქალიშვილს... ბუში (ნაბიჭვარი) ეყოლებოდა,

მაშინ ყრილობა ქალიშვილის დედ-მამას, და თუ ესენი არა ჰყავდა – მის ყურის მგდებელ ახლო ნათესაეებს, ჩამოართმევდა ჯარიმად ერთს დღიურს ყანას ან ამის კვალობაზე სათიბს, ტყეს, რომელნიც სასოფლო საბეგრო ადგილებად რჩებოდნენ სამუდამოდ. მეძავ ქალიშვილს და მის ბუშს ეკრძალებოდათ ნაკურთხს მიწაში დამარხვა და დასწრება სახალხო და საღმრთო დღესასწაულებზე. ნაბუშარ ქალს, გათხოვილი იქნებოდა თუ გაუთხოვარი, არ შეეძლო ღვთისადმი მსხვერპლის შეწირვა თავის თავად. ყრილობა სჯიდა ნათესაობის დამრღვეველთ" (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 88). საინტერესოა, რომ სვანურმა შემოინახა ძველქართული იურიდიული ტერმინი „ბიჭი“, რომელსაც ქართული სამართლის ძეგლები უწოდებენ „ბავშვს, რომლის მამა უცნობია“ (დიდი სჯულისკანონი; 584) და იგი ამ მნიშვნელობის მქონეა სვანურშიც.

„უზიარებლობის“ და „საკანონოს“ მსგავსი გაკიცხვა და „ჯარიმა“ ეკისრებოდა ყველას, ვინც ტრადიციული ზნეობრივ-სამართლებრივი ნორმებიდან გადაუხვევდა. საზოგადოება მკაცრად განიკიცხავდა დედის საშოში ნაყოფის მომსპობსაც და იმ პიროვნებასაც, ვინც დედას ამ ცოდვის ჩადენისაკენ უბიძგებდა. სვანური საოჯახო სამართლის ნორმებით, ქმარს შეეძლო ამ ცოდვის ჩამდენი ცოლის გაძევება, ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე და მას პასუხს ვერავინ მოსთხოვდა. ეს წესიც საეკლესიო სამართლიდან მომდინარეა: ცნობილია, რომ ეკლესია დედის საშოში ნაყოფის მოსპობას მკვლელობად მიიჩნევს და პასუხისმგებლობას აკისრებს ორივე მხარეს – წამლის მიმღებსაც და მიმცემსაც. ამგვარი ქმედება თვითმკვლელობის ცოდვას უთანასწორდება: „უკეთუ კაცი ვინმე თავის ჭკუაზე კარგად იყოს და ეშმაკისა სიბრწე არა სჯიდეს... და თავისის ნებით თავი მოიკლას, მასზედა არა წესი და რიგი და ლოცვები არა იქნება რა, არამედ მარტო მიწაში ჩააგდონ, ამისთვის რომე ღვთის რისხვით განგდებული იქნა“ (ქართული სამართლის ძეგლები, 1963; 148). განსხვავებით, მაგალითად, ხევსურეთის ტრადიციული ყოფისაგან. სადაც

სუიციდის მრავალი შემთხვევა ფიქსირდება^{*}, სვანეთში თვითმკვლელობები ძალიან იშვიათად ხდებოდა და მთხრობლები მხოლოდ ერთეულ შემთხვევებს იხსენებენ, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმას, რომ სვანეთში ქრისტიანობა ბევრად უფრო ღრმად იყო შესული ვიდრე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თვითმკვლელი, სვანეთშიც მოკლებული იყო ნაკურთხ მინაში დაკრძალვის უფლებას, ისევე როგორც დედა, რომელიც ჩაიდენდა საზარელ ცოდვას „ქალიშვილის მკვლელობას“, რაზეც ხშირად საუბრობენ რუსი მოგზაურები. ამ პრობლემასთან დაკავშირებით მოგვყავს ვრცელი ამონაწერი ბ. ნიჟარაძის სტატიიდან, რომელშიც დასაბუთებულია, რომ ეს ამაზრზენი ფაქტები ჩვეულება კი არ იყო, არამედ – კრიმინალი: „ეს სამწუხარო მოვლენა არც ისე ხშირი იყო და არც იმ მიზეზიდგან წარმოსდგებოდა და არც ისე დაუსჯელი რჩებოდა, როგორც ერთის ხმით ბრძანებენ სვანეთში ყოფილი მოგზაურები... ვიტყვი კი რომ ქალიშვილების ხოცვა წინააღმდეგი მოქმედება იყო ჩვეულებითის მართლიერებისა და ბარბაროსულის საქმის ჩამდენი დედა... სასჯელს ექვემდებარებოდა... მას ხალხი არ მარხავს ნაკურთხს მინაზე, ეკლესიებისა და სალოცავების ახლო არ გააგონიებდა, მსხვერპლის შეწირვის დროს მონანილეობას არ ალენებდა; მისი ბაგენი ვერ ახსენებდნენ ღვთის სახელსაც, არათუ ვედრებას. ხალხის თვალში ქალიშვილის მკვლელი დედა თითოთ საჩვენებელი იყო; მის შვილებსა და შვილიშვილებს საუკუნო საძრახად ჰრჩებოდათ ეს საქმე, სახალხო საღმრთო დღესასწაულებში მკვლელი დედა ვერ დაესწრებოდა და სხვა... ნუ თუ ბბ-ნი მოგზაურების აზრით ზემორე ნაჩვენები სასტიკს სასჯელს არ შეადგენს?“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 109)^{**}.

სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ შეინარჩუნა საოჯახო

* იხ. ნ. ჯალაბაძე, სუიციდის ეთნო-სოციოლოგიური ასპექტები ხევსურეთში, კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, VIII, თბ., 2003, გვ. 87-95.

** ახალშობილებისადმი (გოგონებისადმი) ნეგატიური დამოკიდებულება, სტატისტიკით, ახალშობილ გოგონათა დაახლოებით მეხუთედი ნაწილის მოკვდინება დამახასიათებელი იყო შუასაუკუნეების დასავლეთ ევროპისთვისაც. იხ. Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции. «Наука», М., 1991; 43-44.

ცხოვრების წარმართვის ბევრი ის ნორმა, რაც კანონიკური სამართლიდან მომდინარეობდა. ცნობილია, რომ ეკლესია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა საოჯახო ურთიერთობების მონესრიგებას (ქორწინება-განქორწინება, ცოლ-ქმრის ურთიერთდამოკიდებულება, მამა-შვილების ურთიერთობა, ზნეობრივი სინმინდის დაცულობა და ა. შ.). სვანეთში ამჟამადაც მოქმედი საოჯახო საკითხების მომნესრიგებელ სამართლებრივ ნორმებს (ცოლ-ქმრის გაყრის წესი, შეურაცხყოფილი ცოლისა და მისი დედ-მამისაგან შეურაცხყოფისათვის „საუპატიო“ ფიცის ჩამორთმევა, დანიშნულის, ან ცოლის (ქმრის) მიტოვებისათვის მიმტოვებლის დასჯის ფორმები: ნივთიერი ჯარიმა („ნაცვრიერ“) და „საუპატიო“ ფიცი და სხვა) ქართული ფეოდალური საერო და საეკლესიო სამართლის დიდი გავლენა ეტყობა ქართული სამართალი, სხვისი ცოლის „ნაგვრისათვის“ (თუნდაც ქალის ნებით) „ნამგვრელს“ დიდ სასჯელს აკისრებდა: „ინ დედაკაცის ქმარი, რასაც გვარისა იყოს, მისი სისხლის ორი წილი გარდაიხადოს, და რაც პირველის ქმრისა გაეტანოს, ისიც უკლებლივ მისცეს“ (ქართული სამართლის ძეგლები, 1963; 502-503), ხოლო ქალის ძალდატანებითი მოტაცებისას, „რაც გამოჩენილი შეიქმნება, ულაშქროდ ვერ წაიყვანს... იმ ქმარყოფილისა წამყვანმან ორი სისხლი მისცეს, მიხდომისა და ძალად წართმევისათვის ერთი მთელი სისხლი მისცეს. ეს რომ შეიქმნების ყველაყა ერთი მთელი სისხლი, კიდევ მთელის სისხლის ორი წილი. წანალებისა ასრე ქმნას: წამლებმა რაც დაიფიცოს „ამის მეტი არ წამილია“, ისრევ შემოაქციოს“ (ქართული სამართლის ძეგლები, 1963; 503). სვანური მასალა, ამ შემთხვევაშიც თითქმის იდენტურია: იქაც სწორედ ასეთი „მორიგებით“ მთავრდებოდა ცოლის ნაგვრის საქმე, თუ იგი მესისხლეობაში არ გადავიდოდა (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 110-111). ცოლს ქმრის უდიერი მოპყრობისაგან ფხიზლად იცავდა სვანური ჩვეულებითი სამართალი. არც ქალი მოითმენდა უპატიო დამოკიდებულებას*, რადგან

* შეურაცხყოფის უმძიმესი ფორმა სვანეთში „ქალისაგან საზოგადოდ და ცოლისათვის საკუთრივ, ლეჩაქის ჩამოხდა და წაწნავენის მოჭრა იყო“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 111).

მას ყოველთვის მოეძებნება თავშესაფარი მამისეულ სახლში („ლამუარ“), რომელიც ჩვეულებითი სამართლით მოსთხოვს პასუხს შეურაცხყოფელ სიძეს: „ცოლი და მისი დედ-მამა უბრალოდ გალახვისთვისაც „საუპატიო“ ფიცს მოსთხოვდნენ... გალახულ ცოლს მშობლები ძალას დაატანდნენ, რომ ქმართან დაბრუნებულიყო, თუ ცოლი დამნაშავე იყო ქმრის წინაშე, წინააღმდეგ შემთხვევაში – კი არა“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 110). ასევე, მსგავსად, ზოგად-ქართული სამართლისა, „ქმარს არ ჰქონდა უფლება ცოლის სიკვდილისა და დაჭრისა, პირველ შემთხვევაში ცოლის ჭირისუფალნი ქმარს სიკვდილს მოკვლით უხდიდა, არა და სისხლს აიღებდა“, დაჭრის თაობაზე კი საქმე ჩვეულებრივ სამართალში მიეცემოდა, როგორც გარეშე პირთათვის წესი იყო“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 111).

სვანური „საუპატიო“ ფიცი და ჯარიმა ძალიან ჰგავს ე. წ. საკანონო ჯარიმას, რომელსაც არასაპატიო მიზეზით ცოლთან გაშორებისათვის იხდიდნენ (გ. ნადარეიშვილი, 1996; 278-280).

ჩვეულებით სამართალს სვანეთში ე. წ. მორვარ-ები აწარმოებდნენ. „მორევ“-ი (მსაჯულ-მედიატორი), ხალხის რწმენით, „ღვთის კაცია“, რადგან „საღვთო საქმეს“ („საღვრმათ გვეშ“) – მშვიდობის დამყარებას, მესისხლეობის აღკვეთას ემსახურება. „მორევებს ხალხი მოწინებით უყურებდა, როგორც საღმრთო პირს და უყურებს დღესაც... „მორვარ ღერმეთ ნანასვ ლიხ“ – მორვები ღვთისაგან გაჩენილნი არიანო“ – იტყვის ხოლმე სვანი. მორვებიც ამ ნდობას... ისე გულმოდგინედ ემსახურებოდნენ, რომ ყოვლად შეუძლებელი იყო მათგან მიდგომა-მოდგომით საქმის გადანყვეტა. იმათ ისიც მეტისმეტად აწუხებდათ: ვაი, თუ ჩვენის მიუმხდარობით სწორს სამართალს გადავუდევითო და ფიცი შევბღალეთო... ამ ნაირი შეხედულება ერისა „მორვების წმინდა მოვალეობაზე იყო მიზეზი იმისა, რომ „მორვები“ ძნელადსაშოვნნი იყვნენ ყველა ცდილობდა მოჰრიდებოდა... ამ დაბრკოლების ასაცილებლად... მძებნელი „მორავისა“ იშოვის რაიმე საეკლესიო ნივთს,

* იგულისხმება „სისხლის“ საზღაურის (სვანურად „წორ“) აღება.

თუნდა საყდრის კლიტეს, შევა იმ სახლში, საცა სამორავე კაცი ეგულვება და როგორმე ეცდება ხელი მოაკიდებინოს ამ ნივთსა", რის შემდეგაც მედიატორად შერჩეული პირი, სამსახურზე უარს ველარ იტყოდა (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 95). როგორც ვხედავთ, ტრადიციის ძალა იმდენად ძლიერია, რომ ჩვეულებითი სამართლის აღმასრულებელი, რომელიც „ლუშნულედ-სამგრთლ“-ს (სვანურ სამართალს) ეკლესიისაგან (ღვთისგან) დაწესებული სამართლის მემკვიდრედ თვლის, ცდილობს თავის საქმიანობას ეკლესიისგან „კურთხევა“, „ვიზირება“ მიანიჭოს. ტერმინ „მორავე“-ის წარმომავლობას ორგვარად განმარტავენ: 1) „მორავე“-ი ქართული „მოურაობიდან“ გამომდინარეობს, ვინაიდან გვიანფეოდალურ საქართველოში სასამართლო ფუნქციას ზოგ შემთხვევაში მოურავი ასრულებდა (დავითულიანი, 1974-75. იხ. გ. დავითაშვილი, 2002; 16), 2) იგი ტერმინ „ურვა“-სგან, „დაურვების“ (საურავის დაკისრების) ფუნქციის განხორციელების უფლებიდან მომდინარეა (მ. კეკელია, 1981; 102). საგულისხმოა ის წესიც, რომ განსაკუთრებით მძიმე საქმის განხილვაში 12 მსაჯული მონაწილეობდა და თანამოფიცართა რიცხვიც 12 უნდა ყოფილიყო. თანამოფიცართა ეს ძირითადი რაოდენობა (იგი იზრდებოდა 24-მდე, ან მცირდებოდა 6-მდე) დამახასიათებელი იყო, მაგალითად, ოსური საადათო სამართლისთვის, დასავლეთ ევროპის ქვეყნებისთვისაც და ა. შ. ქრისტიანულ ქვეყნებში უპირატესობა სწორედ ამ რაოდენობას ენიჭებოდა და საკითხთან დაკავშირებით გასაზიარებელია მ. კოვალევსკის ვარაუდი, რომ იგი დაკავშირებულია ქრისტიანულ სწავლებასთან, სახარების გადმოცემებთან, ქრისტეს 12 მოციქულთან (М. Ковалевский, 1886; 326; გ. ნადარეიშვილი, 1963; 5-16). „მორავეები“ ფლობდნენ ტრადიციულ ცოდნას, ერკვეოდნენ სამართლებრივ ნორმებში, იცნობდნენ ძველ სადავო საქმეებს.

სვანური ჩვეულებითი სამართალწარმოების პროცესი შესანიშნავად არის შესწავლილი ქართველ ისტორიკოსთა და სამართალმცოდნეთა მიერ. ამიტომ ყურადღებას ვამახვილებ მხოლოდ რელიგიურ შეხედულებებზე და კანონიკური სამარ-

თლის გარკვეული ნორმების შემონახულობაზე ამ სამართალ-ში, რაც ნათლად იკვეთება, როგორც ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესში, ასევე მის აღმსრულებელთა მენტალობაში. პირველ რიგში, ვგულისხმობ ცოცხალ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც ყოველ სადავო საქმეს მსვლელობა ეკლესიასთან ან მის ეზოში ეძლევა. დღესაც ყოველი მომჩივანი (დაზარალებული) მსაჯულებად შერჩეულებს ეკლესიასთან მიიყვანს და იქ გააცნობს თავის საწუხარს. მოპასუხე მხარეც, თავის მხრივ, შეარჩევს ზუსტად იმდენივე მსაჯულს, რამდენიც ბრალმდებელს ჰყავს წარმოდგენილი. ამის შემდეგ ორივე მხარის მედიატორები ეკლესიას მიაშურებენ და სამართლიანი გადაწყვეტილების მიღების ფიცს დებენ. საქმის განხილვას ხშირად დიდი დრო სჭირდება: პრობლემას ძირის ძირობამდე იკვლევენ, დაკითხავენ მონაწილეებს, შეაჯერებენ მონათხრობს, გაიხსენებენ მსგავს ძველ საქმეებს და გამოიტანენ „განაჩენს“. „განაჩენს“ დღესაც აუცილებლად წერილობითი სახე ეძლევა. წინასწარ ორივე მხარე იფიცებს, რომ აღიარებს და ცნობს „განაჩენს“. ამის შემდეგ „განაჩენი“ ცხადდება („ლედიმ ლიგცხადი“) ეკლესიის ეზოში. აღსრულების გარანტიად გვევლინება ეს ფიცი და შესაბამისი „დანერილი“, რომელსაც იმავე ეკლესიაში ინახავენ. ამის შემდეგ კონფლიქტი ამოწურულია და იგი განმტკიცდება ე. წ. „ერთგულების ფიცით“: ამიერიდან მოსარჩლე წყენას ივიწყებს, ბრალდებული კი „განაჩენით“ გამოტანილ „საურავს“ გადაიხდის. მტრობა დასრულებულია და საზოგადოების სიმშვიდე და წესრიგი აღდგენილია. ის „მორვები“, რომლებსაც განსაკუთრებით ბევრი სასისხლო საქმე მოუგვარებიათ, დიდი პატივისცემით სარგებლობენ მთელ სვანეთში. მთხრობელთა ინფორმაციით, 36 მოსისხლე ოჯახი შეურიგებია ბალსქვემო სვანეთში ცნობილ მედიატორს ზაქარია გურჩიანს; საერთოდ კი ყოველ თემს ჰყავდა რამდენიმე ცნობილი მსაჯული, რომელთაც ხშირად სხვა სოფელშიც ინვედნენ: მულახელ (ბალსზემო სვანეთი) სოფრომ გუჯეჯიანს მონაწილეობა მიღებული აქვს ბალსქვემო სვანეთში წარმოქმნილი მრავალი სადავო საკითხის გადაწყვეტაში და ა. შ. ძველად, ქალაქის დეფიცი-

ტის პირობებში, სასამართლო „განაჩენი“ იწერებოდა ე. წ. ბირკ-ებზეც – 15-20 სანტიმეტრის თხლად გათლილ ჯოხებზე. ამასთანავე, არსებობდა პირობისა და ფიცის შესრულების სხვა გარანტიც – ე. წ. „ლჰკაც ჩხირ“-ები (ჭდეებიანი ჯოხები)* რომლებიც ორ ცალად კეთდებოდა და მათზე ამოკვეთილი ჭდეები „დანერილის“ მნიშვნელობისა იყო. ხოლო თუ კი საქმე სათემო ან სასოფლო მნიშვნელობისა იყო, მაშინ ერთი ჯოხი ამოიკვეთებოდა და იგი ეკლესიაში ინახებოდა. პირობის, ფიცის გამომხატველი ჭდეები იკვეთებოდა პაპების (ბაპების) ყავარჯნებზეც და საეკლესიო დროშებზეც (რ. ხარაძე, 1953; 190-191). ანუ ფეოდალური ხანიდან მომდინარე წესმა, რომ სამართლებრივი ხასიათის პრობლემა აუცილებლად წერილობით უნდა გაფორმებულიყო და მათ XIII-XVI საუკუნეებში „დანერილი და ნიშანი წარკუთხეტილი გადანყვეტილებისა“, „განჩინება“, „დანერილი“ და სხვა ერქვა, მოაღწია დღევანდელობამდე. ამჟამადაც, ისევე როგორც ძველად, საბოლოო გადანყვეტილებას კვლავაც წერილობითი სახე ეძლევა, იგი ინახება ეკლესიაში, რაც სამედიატორო სასამართლოს განაჩენის აღსრულების გარანტია, ფიცთან ერთად.

ფიცი, როგორც დამამტკიცებელი საბუთი, ქართული სამართლისთვის უძველესი დროიდანაა ცნობილი (ბექა-აღბულას სამართალი, ბაგრატ კურაპალატის სამართლის წიგნის ფრაგმენტი, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნი...) (გ. ნადარეიშვილი, 1963). ფეოდალურ საქართველოში ფიცი ინტენსიურად გამოიყენებოდა როგორც სამოქალაქო დავებისას, ასევე სისხლის სამართლის საქმეებზე, მათ შორის, მკვლელობისას,

* ჭდეებიანი ჯოხები, უთუოდ, ძველ, არქაულ სიმბოლოს წარმოადგენს, რომელმაც ქვეყნის ცენტრალიზაციის შემდეგ ადგილი დაუთმო სამართლებრივი საკითხების წერილობით გაფორმებას. უფრო გვიან კი (ისტორიული ძნელდებოდიდან გამომდინარე) ჭდეებიანი ჯოხები კვლავ დამკვიდრდა სვანეთის ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესში. ჭდეებიანი ჯოხები გარკვეულ მსგავსებას ავლენს აღმოსავლურ-ქართულ „სამანთან“. იხ. მ. კანდელაკი, სამანი-ნორმატიული სტრუქტურის სიმბოლო (მ. კანდელაკი, 1995).

თუკი სხვა მტკიცებულება არ არსებობდა^{*}. ფიცი ძირითადად ეკისრებოდა მოპასუხეს, ბრალდებულს: ქონებრივი დავისას – იმ მხარეს, რომელიც ფაქტიურად ფლობდა სადავო ქონებას. ფიცის დანიშვნის საკითხს სასამართლო წყვეტდა და გადაწყვეტილებას „ფიცის განაჩენი“ ერქვა (გ. დავითაშვილი, 2002; გ. ნადარეიშვილი, 1963; მ. კეკელია, 1979). ძველ ქართულ სამართალში ამ სახით არსებულმა ფიცის ინსტიტუტმა თითქმის უცვლელი სახით მოაღწია სვანეთის დღევანდელობამდე. სვანურად ფიცს „ნაბჰან“, ხოლო დაფიცების პროცესს „ლინბანალ“ ჰქვია. ტერმინიც ძველქართულია. მომდინარეობს „ნაბან“-იდან, რაც ნაკურთხ წყალში ხატის ნაბანი წყლით ფიცის დადებას გულისხმობდა. ფიცის ეს სახე მეტად მძიმე საშუალება იყო ძველ საქართველოში და იგი დღემდე შემოგვინახა სვანურმა სამართალწარმოებამ. ხატზე დადებული ფიცი დამავირგვინებელი ელემენტია სვანური ჩვეულებითი სამართლისთვის, სადაც იგი თავის მართლებას, მოწინააღმდეგე მხარის მხილებას და „ობიექტურ სამართალწარმოებას“ ემსახურება (მ. კეკელია, 1979; 134-136). ცნობილია, რომ ხატის თაყვანისცემა VII საეკლესიო კრების მიერ დადგენილი სარწმუნოებრივი დოგმატია. რაც დღესაც ტრადიციული სვანის რელიგიური შეხედულებების განმსაზღვრელი და უმთავრესი კომპონენტია. XX საუკუნის დასაწყისში სვანეთში მასწავლებლად ნამსახური ვ. ძიძიგურის დაკვირვებით, „სვანი მეტად ღვთისმოყვარული ადამიანია, ფიცი მას ძლიერი სწამს“ (ვ. ძიძიგური, 1977; 137), ამიტომაც ძველქართული სამართლის ამ ინსტიტუტს დღემდე არ დაუკარგავს მნიშვნელობა და იგი სვანური ჩვეულებითი სამართლის აუცილებელი ელემენტია. ფიცს დებენ იმ ეკლესიაში (უფრო მსუბუქ საქმეებზე – ეკლესიასთან), რომლის მრევლსაც შეადგენენ მოდავეები. მაგრამ თუ ბრალდებული და ბრალმდებელი სხვადასხვა თემებს, და შესაბამისად, სხვადასხვა ეკლესიებს, ეკუთვნიან, მაშინ სადავო საქმე ორივე თემის „მთავარი“ საყდრების მეშვეობით

* ფიცი, როგორც მტკიცებულება, დღესაც გამოიყენება საზღვარგარეთის ქვეყნებში.

წყდება. ტრადიციის ჯაჭვი, ამ შემთხვევაშიც, უწყვეტია. მაგალითად, XIV საუკუნის „დანერილი“ გვამცნობს, რომ სეტიელ და ლენჯერელ მონადირეთა დავა კეთილად დასრულებულა: „მოუყარეთ მოურაუნი საჯერონი, მოგვანყვეს ამა პირსა ზედა: რაიცა მართალმან კაცმან გაგვიჩინეს – გარდავიწადეთ; არ დაგვურჩა თქვენი სასარჩლოი და სასანდუროი თვინიერ მოკეთეობისგან მეტი“. „დანერილი“ შედგენილია ორივე მოდავე მხარის მთავარი ეკლესიების „ელია წმიდისა და მთავარმონამის სეტისა თაუსდებობითა და შუვამდგომლობითა“ (ვ. სილოგავა, 1986; 163).

მნიშვნელოვანია ტრადიციული სვანების მენტალური მოდელის კიდევ ერთი ასპექტი – ენით აუნერელი და გამოუთქმელი შიში ფიცის გატეხვისადმი, რაც უთუოდ, ისევ და ისევ ძველქართული სამართლის გავლენითაა წარმოქმნილი. ცნობილია, რომ ძველი ქართული სამართალი ცრუ ფიცს უმძიმეს დანაშაულად მიიჩნევდა, რადგანაც ფიცი, თავისი არსით, რელიგიური აქტია, ცრუ ფიცისათვის გათვალისწინებული იყო როგორც საერო, ისე საეკლესიო სასჯელი: „ცრუდ მფიცავი ათ წელ უზიარებელ იყოს: ორ წელ შესტიროდის, სამ წელ მსმნელთა თანა იყოს, ოთხ წელ დავრდომით აღასრულოს, ერთ წელ თანა დადგეს და მერმე ღირს იქმნას ზიარებისა“ (მცირე სჯულისკანონი, 81). ცრუ მოფიცარი და ცრუ მონმე ერთნაირ სასჯელს იმსახურებდნენ (გ. დავითაშვილი, 2002; 56). ტრადიციული სვანის ღრმა რწმენით, ცრუდ მფიცავს სასტიკი სასჯელი მოელის, დასჯას ექვემდებარება მისი შთამომავლობაც. XIX-XX საუკუნეების ეთნოგრაფიული მასალით „უძლიერეს“ ხატად ე. წ. შალიანს მიიჩნევენ, რაც ჩვენი აზრით, გვიანი მოვლენა უნდა იყოს. ვინაიდან წერილობითი წყაროებით კალის წმ. კვირიკესა და ივლიტას მონასტერი, სადაც დავანებულია ეს ხატი, ერთ-ერთი და არა ერთადერთი უმნიშვნელოვანესი რელიგიური ცენტრია. შუასაუკუნეების საისტორიო დოკუმენტები „სვანეთის ერთობილი ჴევის“ რელიგიურ და ადმინისტრაციულ ცენტრად „სეტის მთავარმონამეს“ ასახელებენ. XV-XVI საუკუნეებიდან სეტის მთავარმონამის მნიშვნელობა, როგორც ჩანს, მცირდება, რადგან

თანდათანობით ქრება სვანეთის ერთ-ერთი ხელისუფლის – „მელომის“, „მეჭურჭლის“ სოციალური სტატუსი, რომელიც საერო და სასულიერო ხელისუფლებას ამ „მთავარმონამის“ „თავსდებობით“ ახორციელებდა. ამის შემდეგ შედგენილი „დანერილები“ და სხვა დოკუმენტები უფრო ხშირად ამა თუ იმ ლოკალური თემის და მისი „მთავარი“ ეკლესიის სახელით დგება, რომელთა შორის ერთ-ერთია „ლაგურკა“ და შუა საუკუნეებში იგი მხოლოდ კალის თემის „მთავარი“ ტაძარია. ეთნოგრაფიულ ხანაში კი ეს მონასტერი (და ასეა დღესაც) მთელი სვანეთის რელიგიურ ცენტრად გვევლინება. „შალიანის ხატს ხალხი საკვირველის მონივნებითა და სასოებით უყურებს, სვანი დაიფიცებს მაგაზედ, მხოლოდ უკიდურეს შემთხვევაში... წმ. კვირიკეს შალიანის ხატს ვერ გასტეხ, და თუ გატეხა, გამტეხი დარწმუნებულია, რომ ადრე თუ გვიან ის შთამომავლობიანად ამოვარდება“ (ბ. ნიჟარაძე, 1973; 51-52). ფიცით მოგვარდა უამრავი სადავო საქმე ბოლო ათწლეულის სვანეთის ყოფაში: კოლექტიური მეურნეობის დაშლის შემდეგ, მოსახლეობამ დაიბრუნა მამა-პაპეული მიწები. მიწების კერძო მფლობელობის გაუქმებიდან უკვე არა ერთი ათეული წელი იყო გასული, თაობები კი – შეცვლილი. ცხადია, იმ ავბედით წლებშიც ყოველი სვანი თავის შვილს უჩვენებდა და ასწავლიდა მათი კუთვნილი, ან უკვე კოლმეურნეობის საკუთრებაში გადასული მიწის ნაკვეთის საზღვრებს და მიჯნებს, მაგრამ მიწების კერძო მფლობელობაში დაბრუნებისას მაინც მრავალი დავა წარმოიქმნა. თუმცა ზოგიერთ ოჯახს შემორჩა საზღვრის ნახაზები, ნასყიდობის საბუთები. იქ საქმე ადვილად წყდებოდა. მაგრამ სადაც თავიანთ სიმართლეს მოდავეები წერილობითი სახით ვერ ადასტურებდნენ, საქმე გადანყვიტა ჩვეულებითმა სამართალმა, ფიცმა. მოდავე მხარეთა შორის, თავის სიმართლეში უფრო მეტად დარწმუნებული კაცი, დებდა ფიცს, რომ „ეს ნაკვეთი ამ საზღვრებში“, მისი კუთვნილი იყო. მოპასუხე პატივს სცემდა ფიცს, ამიტომ უსიტყვოდ აღიარებდა მოდავე მხარის უფლებას. საერთოდ კი, აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ კრიმინოგენული დაძაბულობით აღსავსე ბოლო 10-12 წლის განმავლობაში, სვანეთში წარმოქ-

მნილი სამართლებრივი ხასიათის ბევრი პრობლემა სწორედ რომ ჩვეულებითმა სამართალმა მოაწესრიგა.

ფიცი, სვანეთში, არა მხოლოდ კერძო მნიშვნელობის სამართლებრივ საკითხებს არეგულირებდა, იგი საზოგადოებრივი ყოფის ბევრ სხვა მხარესაც წარმართავდა. სვანეთის ისტორიის ბოლო ორასი წლის მანძილზე ცნობილია რამდენიმე საერთო-სახევო მნიშვნელობის გადაწყვეტილება, რომელთა შესრულება ხატზე დადებულმა ფიცმა უზრუნველყო. მაგალითად, ფიცმა შეაკავშირა 1875 წლის აჯანყების მონაწილეები; 1912 წელს ე. გაბლიანის ინიციატივით შეკრებილმა 3000 სვანმა მამაკაცმა დადო ფიცი, რომ შერიგდებოდა ყველა მოსისხლე და შემდეგი 5 წლის მანძილზე მტრობის და ქურდობის არც ერთი შემთხვევა არ დაფიქსირებულა; 1921 და 1924 წლებშიც ე. გაბლიანმა და ბ. პირველმა ფიცი მიაღებინეს სვანეთის ყველა თემის წარმომადგენლებს და მათ ამ ფიცს ბოლომდე უერთგულეს. აჯანყებულმა სვანებმა, საქართველოს პირველი დამოუკიდებელი რესპუბლიკის დროშის ქვეშ, ბოლშევიკებისაგან არა თუ სვანეთი გაათავისუფლეს, არამედ რაჭა-ლეჩხუმის ნაწილიც და ქუთაისისაკენ მიემართებოდნენ, როდესაც ცხადი გახდა, რომ დანარჩენ საქართველოში აჯანყება უკვე დამარცხებული და ჩახშობილი იყო (ო. ჯანელიძე, 2000). ასევე სულ ახლახან, აფხაზეთში საქართველოს ერთიანობის შენარჩუნებისათვის დაწყებული ბრძოლების წინ, ქვეყნისთვის თავგანწირვის ფიცი დადეს კოდორელმა სვანებმა და ისინი დღემდე ამ ფიცის ერთგულნი არიან და ა. შ.

სვანეთში არსებულ ფიცის უძლიერეს სახეობას „გარცჷმ“-ს უწოდებენ. სასულიერო პირის ივანე მარგიანის დაკვირვებით, „გარცჷმ“-ი ქართული „გარდაცემის“-აგან არის წარმომადგარი, „რადგან ესე გვარი ფიცის მიღება თითქოს გადაცემასა ჰგავს... შევიდოდნენ ეკლესიაში, ან ხატს გარეთ გამოიტანდნენ, დააყენებდნენ ერთად დასაფიცებლებს“, ჯერ ბრალმდებელი „გარდასცემდა“: „მაღალო ღმერთო! ყოველივეს შემოქმედი შენ ხარ! ეხლა შენ გფიცულობს ეს კაცი; შენ

თუ გაგტეხოს, ანუ გულში გადაასხვაფეროს, – ციდან წვიმა და თოვლი მოდის; მიწიდან მოლი და ჯეჯილი ამოდის; წყალს ქვა მოაქვს; დიდი წყალი ქვიშას იღებს; შენმა გამტეხმა ამდენივე თეთრი ხარი და ცხვარი გიძლენას, მაღალო ღმერთო! მაინც ამის ამოუწყვეტლად ნუ დადგები! სააქაოს სიცოცხლე მოუსპე; ცუდი სენი შეჰყარე! მოკვდეს და საიქიოს ცხოვნებას ნუ აღირსებ! ქრისტესთან წილი ნუ ექმნების! ფისის ტბაში ჩააგდე!”.. იგივეს იმეორებს მოპასუხეც. შემდეგ კი ორივენი „წიშნად თანხმობისა, დაფიცებულნი გაივლიდნენ ჯოხს ქვეშ, რომლის თავზედ ხატი ესვენა” (ი. მარგიანი, 1973; 143-144).

ამ სახის ფიცს მხოლოდ განსაკუთრებით მძიმე პრობლემის გადაწყვეტისას იყენებდნენ. ჩვეულებითი სამართლის ეს ელემენტი დღესაც ცოცხალია სვანეთის ყოფაში. ჩვეულებითი სამართალი ამჟამადაც მოქმედებს მთელს სვანეთში და, აგრეთვე, ყველა იმ მხარეში, სადაც კომპაქტურად ცხოვრობენ ეკომიგრანტები სვანეთიდან (დმანისი, თეთრინყარო, გარდაბანი, მარნეული, ბოლნისი, წალკა...). სამართლებრივი ხასიათის პრობლემებს ქართველი მთიელები (სვანები) დღესაც ტრადიციული, ძველი ქართული კანონმდებლობიდან მომდინარე ჩვეულებითი სამართლით წყვეტენ, ცხადია, სახელმწიფო კანონების პარალელურად.

ამრიგად, ფეოდალური საქართველოსთვის დამახასიათებელი საერო და საეკლესიო სამართლის თანაარსებობა შემოინახა სვანურმა ჩვეულებითმა სამართალმა, რომელშიც დღემდე ასახულია კანონიკური სამართლის ბევრი პოსტულატი. ცნობილია, რომ ტრადიციულად, ქართული და განსაკუთრებით კი კონსერვატიულობით გამოჩეული მთის საზოგადოების ყოფა, მისი ზნე-ჩვეულება, ადათი, მსოფლალქმა და სამართალი რელიგიური სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული. სვანური ჩვეულებითი სამართალი, დღემდე „ღვთისაგან დაწესებულად”, ხოლო მისი შემსრულებლები – მედიტორები – „ღვთის კაცებად” მიიჩნევიან, ემსახურებიან რა საზოგადოებაში წესრიგის, მშვიდობისა და ტრადიციული ზნეობრივ-რელიგიური ნორმების დამყარებას. ყოველი „განაჩენი”, ტრადი-

ციისამებრ, დღემდე წერილობით ფორმდება და ეკლესიაში ინახება. „განაჩენის“ აღსრულების გარანტი ეს „დანერილი“-ა, რომელიც ფიცის დადებით მთავრდება. სვანეთში დღემდე ე. წ. შეუვალობით სარგებლობს ეკლესია-მონასტრები; სვანეთის ყოფა ასევე, იცნობს ზოგადქრისტიანული „საკანონო“-ს გახალხურებულ ვარიანტს – „პიბჳრ“/„იბჳრ“/„ბეგჳრ“-ს. სვანეთის საოჯახო ყოფას, ნათესაურ ურთიერთობებს, ქორწინება-განქორწინების და ა. შ. საკითხებს დღემდე აწესრიგებს კანონიკური სამართლით ნასაზრდოები ჩვეულებითი სამართალი. შეინიშნება, ძველი ქართული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი – „ცოდვა“-„დანაშაულის“ გაიგივება და სხვ. ეთნოგრაფიული მასალა თვალსაჩინოს ხდის, ტრადიციულ და თვით თანამედროვე ყოფაშიც კი ჩვეულებითი სამართლის ნორმების (რომლებიც ფეოდალური საქართველოს საერო და საეკლესიო სამართლიდან მომდინარეობს) სიცოცხლისუნარიანობას და ტრადიციის ჯაჭვის უწყვეტობას.

თავი IV. ტრადიციული ყოფისა და რელიგიური დღესასწაულების ურთიერთმიმართება

XX საუკუნის 30-იან წლებში ვ. ბარდაველიძემ სვანეთის მხოლოდ ერთ ნაწილში (ზემო სვანეთი) რელიგიური წეს-ჩვეულებით „აღჭურვილი“ 160 დღესასწაული დააფიქსირა. ეს ფაქტი, მკვლევარის დაკვირვებით, „თავისთავად ააშკარავებს, თუ რაოდენ დიდი ადგილი ეჭირა ძველად სვანის ცხოვრებაში სარწმუნოებრივ წეს-ჩვეულებებს“ (ვ. ბარდაველიძე, 1939; X). თანამედროვე საველე-ეთნოგრაფიული მასალით, დაახლოებით 70-მდე დღეობა კვლავაც მოქმედია და გარკვეული სახეცვლილებით (შეინიშნება რიტუალების გამარტივება) არსებობას განაგრძობს. დღესასწაულთა ნაწილი კი უკვე გამქრალია, რაც უთუოდ, დიდი დანაკლისია ქართული კულტურისათვის, ვინაიდან, ცნობილია, რომ დღესასწაულებს მხოლოდ სამეცნიერო მნიშვნელობა კი არ გააჩნია, არამედ ისინი, ჯ. რუხაძის შენიშვნით, „ისევე როგორც ისტორიისა და კულტურის ძეგლები, ეროვნული ენერგიისა და ხალხის შემოქმედებითი უნარის გამოსახულებაცაა. დღეობების გამოვლენასა და მათ დაცვას... საიმედოდ მივყავართ ერის ზნეობრივ სიმდიდრეთა გამომჟღავნებისაკენ. დღეობის მოსპობა ისეთივე დანაკლისია ეროვნული კულტურისათვის, როგორც ისტორიის ძეგლების განადგურება“ (ჯ. რუხაძე, 1980; 3).

[სვანეთში დღემდე მოქმედ რელიგიურ დღესასწაულთა მცირე ნაწილი ლოკალური (სათემო, სასოფლო, სალასკარო) მნიშვნელობისაა, გამომდინარე, ამა თუ იმ სოციალურ ერთეულში მდებარე ეკლესიების სატაძრო დღეობების თარიღებიდან; ხოლო დღესასწაულთა უდიდესი ნაწილი აღინიშნება მთელ მხარეში (მაგ. დიდი საუფლო დღესასწაულები და რამდენიმე ხალხური დღეობა, მიძღვნილი ამა თუ იმ წმინდანისადმი), რომელთაგან ამ შემთხვევაში გამოვყოფ სამ დღესასწაულს. არჩევანი მათზე იმ მიზეზით შევაჩერე, რომ ამ დღეობებმა დღემდე შეინარჩუნეს განსაკუთრებული მასშტაბურობა და სადღესასწაულო რიტუალებში აქტიურად მონაწილეობს სვანეთის ყოველი თემი. ვგულისხმობ წმ. ბარბარესადმი

მიძღვნილ ხალხურ დღეობას („ლიქვრეში“//„ლივკდიში“//„მეზრობ“), ელია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილ დღეობებს („ჰელობ“; „ჰელიშ“//„ულიშ“) და წმ. კვირიკეს დღეობას („ლიგურკე“).

ისტორიკოსთა დაკვირვებით, ტრადიციულ საზოგადოებაში დრო რიცხვებით კი არ გამოიხატებოდა, არამედ რომელიმე წმინდანის სახელის ხსენებით ან დღესასწაულით, ვინაიდან ქრისტიანობამ კულტურისა და იდეოლოგიის ყველა სფერო „დაიპყრო“ და ეკლესიის უპირატესობა დროზეც გავრცელდა, ანუ, დრო გვევლინებოდა არა მარტო მენტალობის ერთ-ერთ ძირითად ასპექტად, არამედ სოციალური კონტროლის იარაღადაც. შუა საუკუნეებში კი დროის კონტროლი ეკლესიის პრეროგატივა იყო (Ж. Ле Гофф, 2005; რ. ლაბაძე, 2004; 54-57). სვანეთში ამგვარი სახის „კონტროლს“ გვიან შუა საუკუნეებში „ერთობილი თემი“ აწარმოებდა: ერთიანი საქართველოს დასუსტებისა და დაშლის შემდგომ ავბედით პერიოდში, რომელიც დროის დიდ მონაკვეთს მოიცავდა, სვანეთში ტრადიციული ქართული ფასეულობების (ცოდნის) „შემნახველად“ და „გადამცემად“ ანუ ყოფის ყველა სფეროს (სულიერი, სამეურნეო და სოციალური ურთიერთობები) მაკონტროლებლად სწორედ ე. წ. „ერთობილი თემი“ ჩამოყალიბდა. ე. ი. „ერთობილი თემი“ თავისი „მთავარი“ ეკლესიის სახელით აკონტროლებდა და წარმართავდა სვანეთის ცხოვრებას ქართველ მთიელთა ტრადიციული ცხოვრების წესის და მენტალიტეტის ბევრი საინტერესო ნიუანსი კი სწორედ ე. წ. გახალხურებული საეკლესიო კალენდრის მეშვეობით წარმოჩინდება. ცნობილია, რომ დროის კალენდარულ გააზრებას ადამიანისათვის საკრალური მნიშვნელობაც გააჩნია, კალენდარი მოიაზრება როგორც მიწიერი წესრიგის ზეციური ხატი (ნ. ლამბაშიძე, 2004; 7). ისტორიკოსთა მიერ გამოთქმული, ზემოთმოყვანილი დაკვირვება, რომ დროის კონტროლს ეკლესია ახორციელებდა, – შესანიშნავად ესადაგება სვანეთის არა მხოლოდ ტრადიციულ ყოფას, არამედ იგი მეტ-ნაკლებად თანამედროვე ვითარების განმსაზღვრელიცაა. სადღესოდაც სვანეთის კულტურულ-სამეურნეო ყოფის ყოველი ნიუანსი წინასწარ გათვ-

ლილი და გაანალიზებულია საეკლესიო კალენდრის ხალხური ნაირსახეობით, რელიგიური წეს-ჩვეულებებით და შეხედულებებით გაჯერებული ყოველდღიურობა ტრადიციული სვანისთვის თავისთავადი, ბუნებრივი, ჩვეულებრივი მდგომარეობა. ამ მხრივ, საინტერესო დასკვნებისაგან გვიბიძგებს შემდეგი ფაქტები: XX საუკუნის ბოლო ათწლეულის დასაწყისში, აფხაზეთიდან დევნილი მოსახლეობის ნაწილი, რომელთა წინაპრები სვანეთის ამა თუ იმ თემში სახლობდნენ, დაუბრუნდა მამა-პაპეულ სოფლებს. ისინი შეიფარეს ნათესავეებმა, ხოლო ბევრმა ოჯახმა წინაპართა კუთვნილი მიწები დაიბრუნა და დამოუკიდებელი ცხოვრება დაიწყო. დევნილთა შორის სოციალური აქტიურობით გამოირჩეოდა მცირე ნაწილი, რომელიც ერთ-ერთი სექტანტური დაჯგუფების (ე. წ. „იელოვას მოწმეები“) მიმდევართაგან შედგებოდა. დევნილთა ეს ჯგუფი აქტიურად ცდილობდა ამ „სწავლების“ სვანეთში გავრცელებას. ამ ჯგუფის ნიჰილისტური დამოკიდებულება ტრადიციული ქართული რელიგიური ფასეულობებისადმი (ეკლესია, დღესასწაული, რელიგიური ატრიბუტიკა და ა. შ.), რაც ხშირად მეტად აგრესიული ფორმითაც ვლინდებოდა, იმდენად შოკისმომგვრელი აღმოჩნდა ადგილობრივი მოსახლეობისათვის, რომ მან სექტანტთათვის არასასურველი უკუურეაქცია გამოიწვია. მაგალითად, ეცერის თემში სწორედ იმ წლებში აღდგა ბოლო პერიოდისათვის უკვე მივიწყებული ერთი ხალხური დღეობა – სათემო ლოცვა, ე. წ. „ლალხორა მიშლადელ“-ი (ლალხორის კვირადღის ლოცვა). ლალხორის კვირის ლოცვა ძველად სვანეთის ყველა თემში აღინიშნებოდა. ეს ლოცვა („ლიმზერ“) სრულდებოდა ამა თუ იმ თემის უპირველეს შესაკრებ ადგილზე („ლალხორ“) (სადაც, ასევე, აღმართულია ამ თემის მთავარი ეკლესია) და მიმართული იყო მთელი თემის მშვიდობიანობის გამოთხოვნისაკენ. როგორც უკვე ვთქვით, ეცერში აღდგა ტრადიცია და ყოველი წლის ოქტომბრის ბოლო კვირას „ლალხორა მიშლადელ“-ის ლოცვა იმართება ფხოტრერის მთავარანგელოზთან და მასში მთელი თემი მონაწილეობს. ამ დღეს თემის სახელით შეინირება ერთი ხარი. შესანიშნავებს აგზავ-

ნიან ის ეცერელებიც, რომლებიც საქართველოს სხვა კუთხე-ებში ცხოვრობენ და ობიექტური მიზეზების გამო ვერ ახერხებენ სვანეთში ასვლას. სადღეობო რიტუალის მთავარი მოქმედი პირების – „მომზირ“-ების (მლოცველების) განმარტებით, მათ გულზე მძიმე ლოდად აწვიათ ამ დღეობის გაქრობა და მისი აღდგენა განსაკუთრებით აქტუალური მას შემდეგ შეიქმნა, რაც სექტანტებმა ტრადიციულ ფასეულობებს შეურაცხყოფა მიაყენეს: „აქამდე სვანეთის მიწაზე ღვთის და ეკლესიის („ღერთემ ი ლაჭუმჷშ“) საგმობი სიტყვა არავის უთქვამს, ახლა ითქვა და იგი ითქვა სვანის პირით. ამიტომ ჩვენ ეს ცოდვა („ცოდ“) სასწრაფოდ უნდა მოვიცილოთ, ღმერთს შენდობა („შვენდება“), პატიება ვთხოვოთ და ამიერიდან მეტი ვილოცოთ“ (საველე-ეთნოგრაფიული დღიური...). არატრადიციული, უცხო რწმენის მქადაგებლებმა, მიუხედავად დიდი აქტიურობისა და მრავალი მცდელობისა, ადგილობრივთა შორის დასაყრდენი ვერ ჰპოვეს, მათ ქადაგებას არეალი და მასშტაბი არ მიეცა. ეს მოხდა თავისთავად, ადგილობრივთა მხრიდან ყოველგვარი აგრესიის გამოვლენის გარეშე. ვერ გაარღვიეს რა რელიგიით ნასაზრდოები ტრადიციული ცხოვრების წესი, სექტანტებმა უკან დაიხიეს და მათმა დიდმა ნაწილმა ვერც საცხოვრებლად გაძლო სვანეთში, რადგან ადგილობრივთა ყოფის ყოველდღიურობა, ყოფის ყოველი ნიუანსი, გაჯერებული ტრადიციული ფასეულობებით, სექტანტთა გაღიზიანებას იწვევდა. ანუ მთამ ვერ იგუა ის, რაც მისთვის სასტიკად უცხო, არაბუნებრივი და მკრეხელური იყო, მთიელმა ნათესაური კავშირიც კი განწყვიტა, რადგან შეურაცხევეს მისი მთავარი სულიერი ღირებულება – სარწმუნოება („რჯვილ“) და ვერც სექტანტმა მქადაგებელმა გაარღვიეს ტრადიციული ფასეულობებით შემოზღუდული მიჯნა (საზღვარი), ე. ი. მოხდა ე. წ. ბუნებრივი ფილტრაცია: დამხვდურმა შვებით ამოისუნთქა, რადგან მის მიწაზე გამოთქმული მკრეხელური შეხედულებები, ტრადიციული სვანის აზრით, საფრთხეს უქმნიდა მთელ მხარეს, ხოლო სექტანტმა მიაშურა ბარს, სადაც სამოქმედო არეალი უფრო პერსპექტიულად ესახებოდა. ამრიგად, სვანეთის მკვიდრმა მოსახლეობამ აღიდგინა

„ერთობის“ შეგრძნება, რაც როგორც ცნობილია, აუცილებელია მთური ყოფისათვის (მ. კანდელაკი, 1998; 135) ამგვარი ერთობის ერთ-ერთი გამოხატულებაა სვანეთის სოფლებში არსებული სადღეობო დაჯგუფებები ე. წ. „ლასკარ“-ები. ამ დაჯგუფებების გამოვლინება ხდება გარკვეული დღეობების დროს, რომლებსაც ამა თუ იმ „ლასკარის“ წევრები ერთიანი ძალებით ასრულებენ. „სალასკარო“ დღეობა თითოეულ თემში წლის განმავლობაში რამდენიმეა (ვ. ბარდაველიძე, 1939; 39). ერთ-ერთი ასეთი ტიპის დღეობა ამჟამად არის ე. წ. „ლიქვრეში“//„ლივდიში“// „მეზრობ“-ა, ხოლო ძველად, როგორც ეს ქვემოთმოყვანილი მასალით წარმოჩნდება, იგი უფრო მასშტაბური, მთელი სვანეთის მომცველი იყო და ეძღვნებოდა წმ. დიდმოწამე ბარბარეს.

„ლიქვრეში“//„ლივდიში“// „მეზრობ“-ა აღწერილი აქვთ ბ. ნიჟარაძეს, ვ. ბარდაველიძეს, ა. დავითიანს, საინტერესო ცნობებია დაცული „სვანური ... ქრესტომათიასა“ და „სვანურ პოეზიაში“. დღეობა ხალხურია, მაგრამ მისადაგებულია საეკლესიო კალენდარს, იგი დღესაც აღინიშნება უძღლების კვირა დღეს. ძველად კი დღეობა იწყებოდა უძღლების კვირის წინა პარასკევს და გრძელდებოდა უძღლების კვირის ოთხშაბათამდე (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 60-61). ბალსზემოთ დღეობას „ლიქვრეში“//„ლიქვრაში“-ს უწოდებენ, ბალსქვემოთ – „ლივდიში“-ს (ცხუმარი, ეცერი, ჩუბეხევი, ლახამულა...), ხოლო ბალსქვემო სვანეთის ერთ თემში (ბეჩო) – „მეზრობ“-ს, ან „ლიქვრეში“-ს („ჩეყნარე ლიქვრეში“ – ჩეყანელების ლიქვრეში).

დღეობის დაწყების შესახებ საინტერესო ლეგენდას გადმოგვცემს ბ. ნიჟარაძე: „საბატონო სვანეთში, ბეჩოში... არის ერთი სოფელი „დოლი“, სადაც დგას დანგრეული ეკლესია წმ. ბარბალეს სახელზედ... ოდესღაც ამ სოფლიდან... წამოსულა ორი კაცი, გვარად ქალდანი და ჭელიძე, უშგულის საზოგადოებაში დასასახლებლად... უშგულელებს მიუღიათ ეს ორი კაცი... იმ პირობით, რომ მათ დოლის ეკლესიიდან მოეპარათ მაცხოვრის ხატი და მოეტანათ უშგულის წმ. ბარბალეში... ქალდანს და ჭელიძეს მოუპარავთ ხატი და უშგულის წმ. ბარბალეს ეკლესიაში დაუსვენებიათ, სადაც დღესაც არის. ამ ხატის მოგ-

ზაურობა ს. დოლიდან უშგულამდე... არის გამოხატული... სიმღერაში „დიდება ბარბალ დოლაშის“, რასაც მარტო დღესასწაულზედ მღერის ხალხი. როდესაც ამ ხატის მოპარვა შეუტყვიათ, მთელ სვანეთს მაშინვე საზოგადო ყრილობა მოუხდენია. ყრილობის მიზანი ის ყოფილა, რომ რაიმე შესანიშნავით მოემადლიერებინათ დოლის წმ. ბარბალეს გული, რომელიც... იწყებდა მისგან ხატის წაღებას... ყრილობას გადაუწყვეტია, დაანესონ ყოველწლობით ზემოაღნიშნულ დღეებში „ლიქვრაში“ წმ. ბარბალეს სადიდებლად. მაგრამ ეს დღესასწაული უნდა დარჩენილიყო იმ სოფლებში... სადაც წმ. ბარბალე იპრიანებდა და ამის გასაგებად თითოეულ სოფელს უნდა წაეღო თითო კასრი „მეზერის“ მთაზე... რომლის კალთებზე გაშენებულია ს. დოლი წმ. ბარბალეს ეკლესიითურთ... და იმის წვერიდან ჩამოეგორებინა ყოველ სოფელს თავისი კასრი. ვისი კასრიც მთელი ჩამოეგორებოდა მთის ძირამდე, იმ სოფელს უნდა გადაეხადა ეს დღეობა ყოველწლივ ს. დოლის წმ. ბარბალეს სადიდებლად... მთელად გადმოსულან მარტო უშგულის, მუჟალის და დოლის კასრები. აი, ამიტომაც „ლიქვრაში“ დარჩენილა უშგულში, მუჟალში და დოლს“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 60-61). ეთნოგრაფიული მასალით, „ლიქვრაში“//„ლიქვრეში“ აღინიშნება მთელ ბალს-ზემო სვანეთში, ხოლო სახელით „ლიჭვდიში“ იგი სრულდება ბალსქვემოთ „მეზრობ“-ის რიტუალი კი უკვე გამქრალია, მას სასტიკად ებრძოდა საბჭოთა ხელისუფლება, მაგრამ შემოგვრჩა ამ რიტუალის შესანიშნავი აღწერილობა (ქრესტომათია, 1978; 179).

ბალსზემოთ „ლიქვრეში“//„ლიქვრაში“-ს დღეობას შემდეგი სახე აქვს: „მელქვრეში“ – დღეობის გადამხდელი ოჯახი წინასწარ ემზადება: ასუქებს მოზვერს („ყვიჲ“) და გამოხდის დიდძალ არაყს. „ლიქვრეში“ დილით მორიგე ოჯახში იკრიბება „ლასკარის“ წევრი ყველა მამაკაცი და თითო სასმისით ადღეგრძელებენ მასპინძელს და მთელ სოფელს. შემდეგ შესანიშნავი რქებზე აკრავენ თითო სანთელს, მლოცველებს უკავიათ სანთლები და დიდი ჯამებით „ზედაშ“-ი. იწყებენ „ლიმზგრ“-ს, ლოცვის დასასრულს ზვარაკს მარჯვენა მხარესა და ფერდზე

სანთლით ბენჯს აატრუსავენ, შემდეგ კი შეწირავენ (დაკლავენ). ცალკე შეწირავენ ხარის გულღვიძლს და კვლავ ლოცულობდნენ. საღამოს იწყება პურობა. ლხინი დილამდე გრძელდება (ქრესტომათია, 1978; 10-11). განსაკუთრებულ დიდ მატერიალურ დანახარჯს ამ დღეობისათვის უშვებულებები გაიღებენ: „ლიქვრაშობას ყოველი ხორაგი, სასმელ-საჭმელი გარდამეტებული უნდა გქონდეს“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 60).

ბალსქვემო სვანეთშიც ამ დღეობას („ლიწვდიში“) „მოლასკარე“ ჯგუფები ცალ-ცალკე აღნიშნავენ. მასპინძელი ოჯახი აქაც წინასწარ ემზადება: გამოხდის დიდძალ არაყს და ასუქებს მოზვერს. ხოლო პური ცხეება მთელ „ლასკარში“ შეგროვილი ფქვილით. ყოველ ოჯახს გამოაქვს თითო „ტურფა“ ხორბალი. „ლიწვდიში“ დილით „მოლასკარეები“ იკრიბებიან მასპინძლის ეზოში და მოზვერს შეწირავენ („ჟი ხომზგრიხ“), ღმერთს შესთხოვენ ყოველი მლოცველის მშვიდობით ყოფნას („ნაშდობახენ“). ნაშუადღევს კვლავ ლოცულობენ: ამჯერად ზვარაკის შემწვარ გულ-ღვიძლს და ახლადგამომცხვარ „ლემზირებს“ შეწირავენ. ლოცვის დასასრულს ზვარაკის შემწვარ გულ-ღვიძლს დაჭრიან და ერთმანეთში გაინანილებენ. ჩამოათარებენ არყით სავსე ფიალებს და დაილოცებიან, მესამედ საღამოს ლოცულობენ: მამაკაცები ჯერ დიდ ღმერთს („ფუსდ დამბადებელ ხოშ ღერმეთ“) შესთხოვენ „ლასკარს“ შიგნით ქუდოსნების გამრავლებას, შემდეგ ილოცებენ მიქელ მთავარანგელოზის სახელზე (მექამ თარგლერ“), მესამე ლოცვას კი წმ. გიორგის უძღვნიან. ამის შემდეგ ჩამოთვლიან სხვა წმინდანებს და სვანეთის ეკლესიებს (უშგულიდან ლალვერამდე), ხაზგასმული მოკრძალებით მოიხსენიებენ წმ. ბარბალეს („ბარბოლ“), რადგანაც „ლიქვრეში“//„ლიწვდიში“ განსაკუთრებითი დღესასწაულია წმ. ბარბალეს სადიდებად“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962, 60). ლოცვის დამთავრების შემდეგ იმართება ლხინი.

ლიწვდიშის სადღეობო ლხინში შემონახულია ერთი საინტერესო რიტუალი: პურობა იწყება ზემოთ ჩამოთვლილი

* სანყაოა, 3-დან 5 კგ-მდე.

სამი აუცილებელი სადღეგრძელოთი („ხოშ ღერმეთ“, „მიქამ თარგლეზერ“, „ჯგერაგ“), რის შემდეგაც სუფრის წინამძღოლი „საყნის მადლის“ სახელზე დაილოცება, ამ სადღეგრძელოს ქალები და ბავშვებიც უერთდებიან. რიტუალს „ლისყანალი“ ჰქვია. როდესაც ყველა დაილოცება, სუფრა ტრადიციული წესით წარიმართება: განაგრძობენ ტრადიციული სადღეგრძელოების წარმოთქმას და ბოლოს განსაკუთრებულ დიდებას უძღვნიან წმ. ბარბაქლეს, მას შესთხოვენ მთელი „ლასკარის“ მშვიდობას, ბარაქიანობას, ვაჟიანობას და ა. შ.

აქვე შევნიშნავ, რომ სვანეთის ყოფაში შემონახული (მოქმედი და ცოცხალი) სუფრის გაძღოლის წესი და სადღეგრძელოები (სადღეგრძელოთა მკაცრად დანესებული რიგი, თანამიმდევრობა; ტერმინოლოგია...) თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ ტრადიციული სვანის მსოფლმხედველობას და ყოველდღიურობას რელიგიური შეხედულებები აყალიბებს და წარმართავს. ამ დასკვნისკენ მიბიძგებს სვანური სადღეგრძელოების და რელიგიური ტერმინოლოგიის, ასევე ლოცვის რიტუალის დიდი მსგავსება. საერთოდ, ცნობილია, რომ ქართული სუფრა, სახელდახელოც კი (თუნდაც ორკაციანი) რელიგიური რიტუალის მსგავსია და ამ რიტუალს უძველესი საფუძველი გააჩნია (გ. გოცირიძე, 2001; 116), რომ ტრადიციული ქართული სუფრა თავისი წარმომავლობით, შინაარსითა და დანიშნულებით, სანესოა, იგი სანესო ხასიათს ინარჩუნებდა საუკუნეების მანძილზე და გარკვეულად შენარჩუნებული აქვს დღესაც, მიუხედავად მკვეთრი ტრანსფორმაციისა (გ. გოცირიძე, 2004; 126). ყოველივე ზემოთქმულის ამჟამად ნიმუში სვანური სუფრა და სადღეგრძელოებია, რომელსაც ტრანსფორმაცია ნაკლებად შეეხო და კვლავაც ძველი სახით სრულდება. ცნობილია, რომ ძველ საქართველოში პირველად ღვთის სადიდე-

„საყნის მადლის“ ლოცვასთან დაკავშირებით აზრი გამოთქმული აქვს ხ. იოსელიანს: „შეიძლება დავუშვათ, რომ „საყნი“ თავიდან რელიგიურ დღეობას, რიტუალს ან რომელიმე ღვთაებისადმი მიმართულ ლოცვას წარმოადგენდა, რომელიც შემდეგ მხოლოდ სადღეგრძელოს სახით შემორჩა ყოფას“ (ხ. იოსელიანი, 1999; 17).

ბელს წარმოთქვამდნენ (გ. ჯავახიშვილი, 1997), სვანეთი, ამ კუთხითაც, ზოგადქართული, ფასეულობითი ორიენტაციების ერთგულია და იქ დღესაც სუფრა დიდი ღმერთისადმი (უფლისადმი) აღვლენილი სამადლობელი სადღეგრძელოთი „ლამზგრალი“-თ//„ლაჯვამ“-ით იწყება; ვინაიდან „სადღეგრძელო გარკვეული სემანტიკური ნიშნით დატვირთული, სანესო ქმედების გამომხატველი კაზმული სიტყვაა... რომლის არსიც მოცემული სოციალური წრის (სოციაუმის) საკრალურ-სანესო ქმედებათა ფართო სპექტრს მოიცავს“ (გ. გოცირიძე, 2001; 116). ხ. იოსელიანის აზრითაც, სვანური „სუფრა თავისი სადღეგრძელოებით და რიტუალებით რელიგიურ საფუძველზეა წარმოშობილი“ (ხ. იოსელიანი, 1995; 8). საერთოდ, როგორც უკვე ითქვა, სვანური სუფრა აუცილებლად იწყება მამალმერთისადმი აღვლენილი ლოცვით//სადღეგრძელოთი, შემდეგ მიმართავენ – მიქაელ მთავარანგელოზს, მესამე სადიდებელი კი – წმ. გიორგის ეძღვნება. ყველა სადღეგრძელოს//ლოცვას ფეხზე მდგარნი წარმოთქვამენ. პურობის დასასრულს კი ღვთისმშობელს („ლამარია“) უძღვნიან სამადლობელს, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, სადაც ამ სადღეგრძელოს „ყველა წმინდას“ უწოდებენ (ნ. აბაკელია, 1997; 161). „ღვთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანაში სუფრას ანუ ერთად პურობას სხვა მნიშვნელობებთან ერთად ღვთისადმი ლოცვის აღვლენისა და მადლობის გამოხატვის ფუნქციაც გააჩნია, რომელიც ღვთისმშობლისადმი ხელის აპყრობით და შეწევნის თხოვნით მთავრდება“ (ნ. აბაკელია, 1997; 161). საგულისხმოა ტერმინოლოგიაც: სვანურად დალოცვის, დღეგრძელობის აღმნიშვნელია „ლიმზგრალი“//„ლამზგრალი“ ან „ლიჯვამიჲლ“//„ლაჯვამიჲლ“-ი, ხოლო ლოცვის აღმნიშვნელი „ლიმზგრ“-ია, ეკლესიას კი „ლაჯვმი“//„ლაჯუმი“ ეწოდება. მეგრულშიც „ოჯვამე“ სალოცავს, ეკლესიას ნიშნავს, „ოჯვამური“ კი – სადღეგრძელოს. ამ შემთხვევაში ბ. გიგინეიშვილის აზრით, ქართველურ ენათა დასავლურმა არეალმა შემოგვინახა „კვალი ოდინდელი კავშირისა“ არქაულ სარწმუნოებრივ ტერმინთან – „ჯუმ-ევა“-სთან, რაც („საჯუმილი“, „საჯმარი“) ძველად საცეცხლეს აღნიშნავდა

და მოიხმარებოდა მსხვერპლშენიერვის ცერემონიალის პროცესში, როდესაც მსხვერპლშენიერვის ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტი იყო ცეცხლი (ბ. გიგინეიშვილი, 1985; 56-63). ლ. ჭინჭარაულის დაკვირვებით კი სვანური ჭყამ, ლაზური ხომ, მეგრული ხვამ ბერძნული წარმომავლობის ფუძეებია, სადაც იგი ლოცვა-ვედრებას, აღთქმას, ოცნებას, კურთხევას აღნიშნავდა (ლ. ჭინჭარაული, 1998; 206-211). ცნობილია, ბერძნული ნასესხობები მრავლადაა ქართულსა და მის დიალექტებში. ამიტომ ლ. ჭინჭარაულის მოსაზრება უფრო გასაზიარებლად მიმაჩნია. საყურადღებოა ისიც, რომ „მადლობა“-ც სვანურში ამავე ფუძიდან ნაწარმოები ჩანს, იგი წარმოითქმის როგორც „მაჭუმარ – „გმადლობ“. ანუ, ქართული სუფრის ტრადიცია, სადღეგრძელოთა თანმიმდევრობა, ტერმინოლოგია და ა. შ. წარმოქმნილი რელიგიური რიტუალების საფუძველზე, მყარი სახით შემოგვინახა სვანეთის ყოფამ და ტრადიციული სუფრის ამგვარი გააზრება ტრადიციული სვანის მენტალობის განუყოფელი ნაწილია.

რაც შეეხება „ლიქვრეში“//„ლიწვდიში“-ს დღეობის ყველაზე საინტერესო ვარიანტს, ე. წ. „ჩეყნარე ლიქვრეში“-ს ანუ „მეზრობ“-ს, იგი ამ სახით იმართებოდა ბეროს თემის სამ სოფელში: ქართვეანში, დოლსა და ჭკიდანარში. სოფელთა ამ ჯგუფს ზოგადად „ლეჩყან“//„ჩეყნარ“-ს უწოდებენ, ვინაიდან, გადმოცემით, ამ სოფლების მფლობელი ყოფილა ჩეყანი. ამავე დროს, სოფელთა ამ ჯგუფს აერთიანებს მეორე სახელიც – ისინი თავიანთ თავს „მეზრიშარ“-ს ანუ მეზირის მთავარანგელოზის კაცებს უწოდებენ და მათი საპატიო მოვალეობაა „მეზრობ“-ის რიტუალის აღსრულება. სადღეობო სამზადისს შემოდგომით შეუდგებოდნენ. რამდენიმე მორიგე მამაკაცი

„მეზრობ“-ა აღწერილია „სვანური ენის ქრესტომათიაში“ (1978; 179), სვანურ პროზაულ ტექსტებსა (სვანური პროზაული ტექსტები 1957; 3-4). და ა. დავითიანის საარქივო მასალებში (დავითიანი M'20). მთხრობლები თავად არიან ამ დღეობის უშუალო მონაწილეები, ყველა მათგანი ბეროელია. მასალები ჩანერილია XX საუკუნის 20-იან და 50-იან წლებში.

შემომწირულობის შესაგროვებლად დაივლიდა ბალსქვემო სვანეთის ყველა სოფელს გულიდან ლაშხრაშამდე (უკიდურესი ჩრდილო და დასავლეთი სოფლები), ასაკით უფროსი „მომეზირე“ კაცი თან დაატარებდა პატარა ზარს^{*}, ე. წ. „მალმაზონ“//„ლაღმაზონ“-ს, რომელსაც ლეჩყანელები დიდი მონივნებით ინახავდნენ დოლის კოშკში, სადაც იგი დააფიქსირა დ. ბაქრაძემ 1860 წელს (Д. Бахрадзе 1864; 78). „მომეზირეები“ ამ ზარის თანხლებით, კარდაკარ დაივლიდნენ მთელ ბალსქვემო სვანეთს და ყოველი ოჯახიდან შეკრებდნენ თითო „კარჟა“^{**} საუკეთესო ხორბალს მომეზირენი შემომწირველს მადლობას უხდიდნენ, ლოცავდნენ და ამ დროს ერთი მათგანი ზარს ახმიანებდა. გაღებულ შეწირულობას „ზვარა“ ერქვა. „ზვარა“ სულხან-საბას განმარტებით „შეწირულს“ ნიშნავს (ს. ს. ორბელიანი, 1991; 281), ძველი ქართული ენის ლექსიკონშიც „ზორვა“-„ზვარას“ სინონიმებია „შეწირვა“, „მირთუმა“, „მსხუერპლება“, „ძღვნა“ და ა. შ. (ი. აბულაძე, 1973). ამ ტერმინს სვანეთში დღესაც იყენებენ და იგი რელიგიური დღეობებისათვის გათვალისწინებულ გამოსაღებს გულისხმობს, ხოლო „ზვარა“-ს შემკრებს „მეზვრი“-ს უწოდებენ. მ. ქურდიანი განიხილავს რა საერთო-ქართველური საზოგადოების სოციალურ ატრუქტურას და სამეურნეო ყოფის ზოგიერთ საკითხს ენობრივი მონაცემების მიხედვით, სიტყვა „მეზუერ“-ს (შემკრებს) მიიჩნევს ერთ-ერთ უძველეს საერთო-ქართველურ ტერმინად, რომელიც ბაჟის, ხარკის ამკრევს აღნიშნავდა (მ. ქურდიანი, 2000; 347). „ლიწვდიში“-ს ფუძე „წვიდ“ დღეისათვის „გამოსაღებს“, „გადასახადს“, „მისატანს“ აღნიშნავს („ლეჯდე“), ხოლო „ლიქერეში“ მთხრობლებმა განგვიმარტეს ქართული „გულის მოგების“, „მოთაფვლის“ იდენტურად ე. ი. ამ სადღეობო რიტუალში თავს იყრის ბევრი ძველი ტერმინი, რომელთა

* ვ. ბარდაველიძის მასალით თავიდან ეს ზარი დოლის წმ. ბარბალეს ეკლესიის ყოფილა, ამ ეკლესიის დანგრევის შემდეგ, იქ არსებული ჯვარ-ხატების ნაწილი, გადმოცემით, უმგულის წმ. ბარბალეს ეკლესიაში გადაუტანიათ (ვ. ბარდაველიძე, 1940; 541).

** ხორბლის სანყაო.

გააზრება გვაფიქრებინებს, რომ დღეობა, მართლაც, წმ. დიდ-
 მოწამე ბარბარეს გულის მოგებას ეძღვნებოდა და რიტუალი
 მთელი სვანეთის მასშტაბით სრულდებოდა. ანუ იგი „ვალად
 ედო“ („ჰვიდ“, „ზვარა“) ყოველ სვანს. ამ გზით შეგროვილ მარ-
 ცვლეულს „მომეზირენი“ სამ ნაწილად ყოფდნენ: ერთი ნაწი-
 ლის საფასურით შესანიშნავ ზვარაკს ყიდულობდნენ, მეორე ნა-
 წილს დაფქვავდნენ და დღეობისათვის ინახავდნენ, მესამე ნა-
 წილს კი არყად გამოხდიდნენ. „ლიჰვიდში“//„ლიქვრეში“-ს წი-
 ნა დღეს, შაბათს, ზვარაკს შეწირავდნენ. კვირა დილით იწყე-
 ბოდა „მეზრობ“-ის რიტუალი. ამ დღეს თითქმის ყოველთვის
 დიდთოვლობა უწევდა, მაგრამ მლოცველები უამინდობას არ
 უშინდებოდნენ და იწყებდნენ აღმასვლას მეზირის მთისაკენ.
 იმ ადგილისაკენ, სადაც ბ. ნიჟარაძის მასალით, გამოვლინდა
 წმ. ბარბალეს სურვილი დღეობის დანესებისა (ბ. ნიჟარაძე,
 1962; 60). ალბათ, ამიტომ ეწოდა „ლიქვრეში“//„ლიჰვიდში“-ს
 რიტუალის ამ ლოკალურ ვარიანტს „მეზრობ“-ა. საზეიმო
 მსვლელობაში ოცამდე მამაკაცი მონაწილეობდა ხოლმე. მათ
 დაახლოებით 4-5 კილომეტრი ჰქონდათ გასავლელი. მლოცვე-
 ლებს თან მიჰქონდათ ზვარაკის შემწვარი გულ-ღვიძლი, სანთ-
 ლები, „ზედჷშ“-ი, „ლემზირ“-ები. როდესაც მლოცველები სო-
 ფელ მაზერის წმ. გიორგის საყდარს გასცდებოდნენ და უშუა-
 ლოდ მეზირის მთისკენ დაიძვრებოდნენ, ქვემოთ, სოფელში
 დარჩენილები სადღეობო სუფრას შემოუსხდებოდნენ, „მომეზი-
 რეებს“ ლოცავდნენ და ადლეგრძელებდნენ. შუადღისთვის
 მლოცველები უკვე ააღწევდნენ მთის წვერზე აღმართულ ეკლესი-
 ამდე – მეზირის მთავარანგელოზამდე, იქ ეკლესიას სამგზის
 გარს შემოუვლიდნენ ლოცვა-ვედრებით და მხოლოდ ამის შემ-
 დეგ შეაღებდნენ საყდრის კარებს. აღვლენილი ლოცვა ყოველი
 შემომწირველის ოჯახის მშვიდობიანობასა და წინსვლა-ბარაქი-
 ანობას ეძღვნებოდა. ლოცვის დასასრულს, თან ატანილ „ზე-
 დჷშ“-ს ეკლესიის კედელში ჩაკირულ ქვევრში („კეც“) ჩაასხამდ-
 ნენ და ამ დროს მთელი ხმით ლოცულობდნენ, რათა მათი ლოც-
 ვა დაბლა დარჩენილებსაც მისწვდენოდათ. სოფლიდანაც საპა-
 სუხო ლოცვა-ადლეგრძელობას შემოუთვლიდნენ. თუ ცა მოწმენ-

დილი იყო, მლოცველთა ზმა დაბლიდანაც აღწევდა. ა. დავითიანის მასალით „მეზრობის“ რიტუალის შესრულების ბოლო წლებში მაზერიდან მოპასუხე ყოფილა ყველაზე მაღალი ხმის მქონე ბინათუანთ დავითი (გუჯეჯიანი) (დავითიანი M'20). ბოლოს თავის პასუხს სოფელი თოფის სროლითა და საზეიმო შეძახილებით აგვირგვინებდა. ამის შემდეგ მლოცველები ძირს დაეშვებოდნენ და შინ მშვიდობით მობრუნებულები საზეიმო პურობას შეუერთდებოდნენ. ღვინო სამშაბათამდე გრძელდებოდა. კმაყოფილ მლოცველებს სწამდათ, რომ მათ მთელი წლით მოიმადლიერეს წმ. ბარბალეს გული (ქრესტომათია, 1978; 179; დავითიანი M'20).

ამრიგად „ლიქვრეში“//„ლივდიში“//„მეზრობ“-ა მთელი სვანეთის მომცველი დღეობაა. იგი ხალხურია და მიძღვნილია წმ. ბარბარესადმი. სადღესასწაულო შემოწირულობა გროვდება ყველა სოფელში. სარიტუალო ტერმინოლოგია ძველი და საერთო-ქართველურია. საგულისხმოა ისიც, რომ ბ. ნიჟარაძის დაკვირვებით, სხვა დღესასწაულებში „შეგიძლიათ ყოველ წმინდანს შეეხვეწოთ, მაგრამ „ლიქვრეში“ განსაკუთრებითი დღესასწაულია წმ. ბარბალეს სადიდებლად“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 60-61). ყოველივე ზემოთქმული ხატოვნად არის გამოხატული სადღეობო-სარიტუალო საგალობელ „ბარბალ დოლაშ“-ში, რომელიც უშგულელებმა შემოგვინახეს და იგი სრულდებოდა „ლიქვრეშის“ დღესასწაულზე*.

„დიდება ბარბალე დოლისას!
შესანირი გმართებს დიდისა!
ლაბსყალდის ზემოთ მობრძანდები,
გეგულდაშში მობრძანდები,
ბარბალე, შენი ძალით
ლაშხრაშს ზემოთ მობრძანდები;
ბარბალე, შენი ძალით
ხევს ზემოთ ათარეშებ,
ირჩევ ვაჟ-ქალიშვილებს,

* ზოგ შემთხვევაში სიმღერა ფერხული წყობითაც სრულდებოდა (თ. მამალაძე, 1972; 199).

შენი ტაბლის გამომცხოვლებს,
 ჯვიჰიერში მობრძანდები,
 სუნი გეცა სარაჯისა,
 ლამარია ხარჯს ამზადებს,
 შენირული მისი ხარები,
 მოედანი გადატყაული აქვს
 ხარების დაკვლით.
 ქვემოთ შეჰგებებია მაცვბაშში
 ბარბალე ხარჯს ართმევდა თურმე,
 წმინდა ზედაშით სავსეა
 მეზირის ქვევრი ამოულეველი”

(ვ. ბარდაველიძე, 1940)*.

სიმღერის ტექსტში ასახულია წმ. ბარბალეს ხატის „მოგაზურობა“ სვანეთის ისტორიულ სოფლებში. სიმღერის რამდენიმე ვარიანტია შემონახული და ეს მომენტი ყველგან ხაზგასმულია. ვ. ბარდაველიძის აზრით, „საყურადღებოა, რომ საგალობლის თითქმის ყველა ვარიანტში მეტ-ნაკლები სისრულით მოგზაურობის ერთი და იგივე ადგილებია დასახელებული, თითქოს ბარბალეს მოგზაურობის მარშრუტი კარგად ცნობილი და სავსებით ჩამოყალიბებული იყო“ (ვ. ბარდაველიძე, 1940; 552). იგი იწყება დოლში, საიდანაც ხატი „გადაბრძანდება“ გუგულდაშში, აქედან ეწვევა ლაშხრაშს, ლაბსყალდს, გადაინაცვლებს ბალსზემოთ, მოივლის ჰადიშს, ჯვიჰიერს და საბოლოოდ მკვიდრდება უშგულში, სადაც წმ. ბარბალეს უშგულის „ლამარია“-სთან (ღვთისმშობლის ეკლესია) დიდ პატივს მიაგებენ („ბარბალე ხარჯს ართმევდა თურმე“). ზემოთ ჩამოთვლილ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ადგილებში დღემდეა შემონახული წმ. ბარბალეს ეკლესიები” სვანები

* „ბარბალ დოლშ“ -ი სამხმიანი საგალობელია. მისი სხვადასხვა ვარიანტი შესწავლილია ს. ჭანტურიშვილის მიერ. იხ. ს. ჭანტურიშვილი, შრომის სიმღერების კვლევის საკითხისათვის სვანეთში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XXVIII-B, თბ., 1969; 246-256.

** ვ. ბარდაველიძის აზრით, შესაძლოა, ამ ადგილებში ოდესღაც წარმართული სალოცავებიც მდგარიყო (ვ. ბარდაველიძე, 1940; 554).

„ბარბალობას“ საეკლესიო კალენდრით, დღემდე დიდი ზეიმით აღნიშნავენ. რას უნდა გამოენჭია კიდეც ერთი „ბარბარობის“, თანაც ესოდენ მასშტაბური და გრანდიოზული სახით დაწესება? ჩვენი აზრით, ეს დღეობა, შესაძლოა, XIV-XV საუკუნეებში დაწესებულიყო, როდესაც მთელი საქართველო და ცხადია სვანეთიც „ჰავისა ჟამისა შემოსვლამა... დააშავა“ (ვ. სილოგავა, 1986; 138). გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სწორედ ამ პერიოდში სვანეთში აიგო წმ. ბარბარეს მრავალი ნიში და ეკლესია (ნ. მინდაძე, 2000; 253-255) და სავარაუდოა, რომ წმ. ბარბარესადმი მიძღვნილი ამ ახალი ხალხური დღეობის დაწესებაც ამ მიზეზით მომხდარიყო, თორემ ბარბარობა//ბარბალობა (ძვ. სტ. 4 დეკემბერი) ისედაც მასშტაბურად აღინიშნებოდა მთელ სვანეთში. თანაც საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ დღესასწაულს მთელი სვანეთის ხევი აღნიშნავდა, რაც გვაფიქრებინებს ამ დღეობის დაწესებას „ერთობილი ჯევის“ დაშლამდე (XV ს.). სვანეთის ყოველ თემში, მართლაც, დღემდეა შემონახული არა მხოლოდ ერთი, არამედ რამდენიმე „ბარბოლ“-ი (წმ. ბარბაქაძე ეკლესია). „ჰავი ჟამისაგან“ კუთხის დასაცავად, როგორც ჩანს, სვანეთის მოსახლეობამ, დიდმონამე ბარბარეს ხალხური დღესასწაულის დაწესება აღუთქვა და ამ სადღეობო რიტუალში დიდ როლს თამაშობდა წმ. ბარბარეს ხატი, რომლითაც ხდებოდა სვანეთის ყველა სოფლის ჩამოვლა (იხ. საგალობელის ტექსტი), შემოწირულობის შეგროვება და სადღეობო რიტუალების მასშტაბური სახით აღნიშვნა. ვინაიდან, ქართულ ხალხურ დღეობათა სინკრეტული ხასიათი შესანიშნავად არის გამოკვლეული და წარმოდგენილი ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში¹, ჩვენ შევეცადეთ, განსაკუთრებით გამოგვეკვეთა ამ დღეობის ქრისტიანული ხასიათი, რადგანაც, რო-

მკვლევართა ნაწილი „ლიქვრეში“//„ლიჯვდიში“//„მეზრობ“-ის დღეობაში არქაულ პლასტებს გამოკვეთს. მაგ. ვ. ბარდაველიძე მიიჩნევს, რომ დღეობა ეძღვნება წმ. ბარბაქაძეს წინამორბედ ასტრალურ კულტს (ვ. ბარდაველიძე 1940. 1941; 90 და სხვ.). ა. დავითიანი „მეზრობ“-ის ტრადიციას და ტოპონიმიკურ მასალას არმაზის კულტს უკავშირებს, მიიჩნევს რა ამ დღეობას არმაზობის დღესასწაულის გამოცხადებად (დათივიანი M'20 და ა. შ.).

გორც ცნობილია და აქ მოვიშველიებთ ნ. აბაკელიას აზრს, – „საქართველო ის ქვეყანაა, რომელმაც ერთ-ერთმა პირველმა მოიჭოვა უკან ღვთაებრივ წიაღში უშფოთველი, მშვიდი წრებრუნვა და ღვთაებრივი წინამძღოლობით შეუდგა საკუთარი თავის შეცნობას განვითარებაში, რომელიც ნელ-ნელა მიემართება უმაღლესი მიზნისაკენ. ამ გზას საქართველო-სათვის ქრისტიანობა წარმოადგენდა“ (ნ. აბაკელია, 1997; 3). თუ კი გავიზიარებთ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ წმ. ბარბარე გენეზისის თვალსაზრისით უთუოდ ასტრალურ კულტს უკავშირდება, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ „ლიქვრეში“//„ლივჯდში“//„მეზრობ“-ის რიტუალის შემსრულებელთა მენტალობაში დღეობა და ღოცვა სწორედ წმ. დიდმონაშე ბარბარესადმი აღევლინება, ვისაც ქართველები სასწაულმოქმედ მკურნალად, ოჯახის, ბავშვების, სახადიანების მფარველად და შემწედ მიიჩნევენ. საერთოდ, საქართველოს ტრადიციულმა ყოფამ იცის არა ერთი მაგალითი იმისა, რომ ქარისტიანული გადმოცემა, თუ წმინდანი მასთან დაკავშირებული ატრიბუტიკა ხშირად ხალხური საბურველით იფარებოდა. მაგალითად, თ. ოჩიაური განიხილავს რა გიორგი ნაღვარმშვენიერის კულტის დაარსების შესახებ არსებულ თქმულებებს, მიიჩნევს, რომ „ამ წარმოდგენებში კარგად ჩანს, თუ როგორ ხდებოდა ქრისტიანული ლეგენდების გარდაქმნა ხალხურ ყაიდაზე და ამ ლეგენდათა პრაქტიკული ხორცშესხმა სათანადო კულტისა და წარმოდგენათა საფუძველზე“ (თ. ოჩიაური, 2001; 181). მით უმეტეს, რომ „ლიქვრეშის“ დღეობის შესახებ დაცულ გადმოცემაში ბ. ნიჟარაძე კონკრეტულ ეკლესიას (დოლის წმ. ბარბარეს) და კონკრეტულ წმინდანს (წმ. ბარბარეს) ასახელებს და ხაზგასმით წერს, სვანებს „უნდა გადაეხადათ ეს დღეობა ყოველწლივ ს. დოლის წმ. ბარბალეს სადიდებლად“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 60). ცნობილია, რომ „ქართველ მეცნიერთაგან... სათანადო ყურადღება მუდამ ექცეოდა გადმოცემებს, ეთნოგრაფები მუდამ აფიქსირებდნენ და შემოპქონდათ სამეცნიერო მიმოქცევაში. მათი საშუალებით საქართველოს ისტორიის არა ერთ საკითხს შეიძლება ფარდა აეხადოს“ (რ. თოფჩიშვი-

ლი, 1998; 143).

ამრიგად, „ლიქვარიში“//„ლიჭვდიში“//„მეზრობ“-ა ხალხური დღეობაა, შესაძლოა, სადღეობო რიტუალში შეინიშნებოდეს რელიგიური სინკრეტიზმის ნიშნებიც, მაგრამ, ჩვენი აზრით, დღეობა სწორედ დიდმონამე წმ. ბარბარესადმია მიძღვნილი და ეს მიძღვნა სავარაუდოდ, გარკვეული ობიექტური მიზეზით – „ჰავი ჟამის შემოსვლით“ (XIV-XV სს.) არის განპირობებული, რადგანაც საეკლესიო და ხალხური ტრადიცია, ავი ჟამისა და სხვა სახადებისა თუ ეპიდემიებისაგან მფარველად და განმკურნებლად წმ. ბარბარეს მიიჩნევს. თავდაპირველი ფორმა ამ დღეობისა, სავარაუდოა რომ გულისხმობდა წმ. ბარბარეს ხატის ჩამოტარებას და საზეიმო მსვლელობას მთელს სვანეთში, დაწყებული მისი უკიდურესი დასავლეთი სოფლიდან („ლაშხრწშ“), დამთავრებული ჩრდილოეთით მდებარე უშგულით. საზეიმო პროცესიას, ბუნებრივია, თან ახლდა შეწირულობების მიძღვნის და გალების ტრადიცია. ძველად დღეობა რამდენიმე დღეს გრძელდებოდა (პარასკევიდან ოთხშაბათამდე), შემდეგ კი რიტუალის მასშტაბურობამ თანდათანობით იკლო და იგი ჩამოყალიბდა „სალასკარო“ ტიპის დღეობად, რა სახითაც დღემდე აღინიშნება სვანეთის ყველა თემში.

მეორე დღეობა, რომელსაც დღემდე მთელი სვანეთი აღნიშნავს ელიაობაა („ჰელობ“, „ჰგლიშ“, „ულიშ“). ცნობილია, რომ ელია წინასწარმეტყველს დიდი ადგილი უკავია ქართველების რწმენა-წარმოდგენებსა და დღეობების წლიურ ციკლში. ელია წინასწარმეტყველი საქართველოს ყველა კუთხეში, ტრადიციულად, ამინდის გამგებლად, დარ-ავდრის მომვლინებლად და მომწესრიგებლად ითვლება. ივანე ჯავახიშვილის შენიშვნით, „ელია წინასწარმეტყველი... ტაროსის და ავდრის, წვიმასეტყვის მბრძანებელია“ (ივ. ჯავახიშვილი, 1979; 83). ვ. ბარდაველიძის თანახმადაც „ქართველების ელია დარ-ავდრის ღვთაებას განასახიერებდა და ამიტომ... გვალვისა და დელგმის საწინააღმდეგო წეს-ჩვეულებას ამ ღვთაების კულტი უძველესი დროიდან მოსდევს“ (ვ. ბარდაველიძე, 1991; 47) და იგი პარალელს ბიბლიის სათანადო სიუჟეტთან ჰპოვებს, რომლის მი-

ხედვითაც ღმერთი „გვალვით მოცულ ქვეყანას... წვიმას აძლევს და წვიმის მოსვლის წინასწარი მაუწყებელი... ილია წინასწარმეტყველია...“ (ვ. ბარდაველიძე, 1991; 45). ვ. ბარდაველიძის საფუძვლიანი დაკვირვება განმტკიცებულია საეკლესიო ტრადიციითაც. გიორგი მთანმინდელის თხზულება „ცხოვრება იოვანესი და ეფთჳმესი“ მოგვითხრობს, რომ გვალვიანობის დროს დიდი საეკლესიო მამები განვიმებას ელია წინასწარმეტყველს ევედრებოდნენ და სალოცავად ათონის ივერთა დიდი ლავრის მახლობლად „მთასა ზედა“ არსებულ „მცირე მონასტრის“ გვერდით აღმართულ ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიას მიაშურებდნენ: „იქმნა ოდესმე გვალვაჲ ფრიადი და მაისი და ივნისი და ივლისი და აგვისტოსი უწვიმრად გარდავლო. და დიდად მისჭირდა ქვეყანასა... და ვითარ მოიწია დღესასწაული წმიდისა ელიაჲსი, პირველ დღისა ერთისა უბრძანა მამამან იოვანე შეილსა თვისსა ეფთჳიმეს, ვითარმედ: წარიყვანენ ძმანი და წარვედით ეკლესიასა წმიდისა ელიაჲსსა და ღამე ათიეთ და ჟამისწირვაჲ აღასრულეთ!... წარვიდეს და ღამე ათიეს. და ვითარ მოიწია ჟამისწირვისა ჟამი, შეიმოსა წმიდაჲ მამა ჩვენი ეფთჳიმე. და ვითარ იწყეს ღოცვად, პირველ სახარებისა წარკითხვისა გამოჩნდა მცირე ღრუბელი ერისონსა ზედა. და მასვე ჟამსა აღიესო ცაჲ ღრუბლითა და ვიდრე ჟამისა ზიარებამდე შეიქმნა წვიმაჲ საშინელი და დაათრო ყოველი ქვეყანაჲ. და ვითარცა იხილეს ესე, ღმერთსა ხელაპყრობით ჰმადლობდეს“ (გიორგი მთანმინდელი, 1992; 394-395).

ელია წინასწარმეტყველის დღესასწაული საეკლესიო კალენდრით 20 ივლისს (ძვ. სტ.) აღინიშნება, მაგრამ გარდა ამ ოფიციალური დღეობისა, მთელ საქართველოში შემონახულია ელიაობის მრავალი ხალხური ვარიანტი, რომლებიც სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა დროსა და განსხვავებული რიტუალებით სრულდება. ცხადია, გამონაკლისი არც სვანეთის ტრადიციული ყოფაჲ. დიმიტრი ბაქრაძის მასალით (1860 წ.), სვანები, უამრავ საეკლესიო დღესასწაულთა შორის, განსაკუთრებული პატივით და ზარ-ზეიმით ილია წინასწარმეტყველის, წმ. გიორგის და წმ. კვირიკეს დღეობებს აღნიშნავენ:

სვანეთში ილია წინასწარმეტყველს მიაწერენ გვალებსა და წვიმებს. ილია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილ დღეობებს მართავენ მაისსა და ივნისში, როდესაც მოსავალი იწყებს მომწიფებას და მსხვერპლად სწირავენ თხებს, რომელთა ტყავები მიაქვთ პაპებს (Д. Бакрадзе, 1864; 51).

ეთნოგრაფიული მასალით, ელიაობა („ელობ“) სვანეთში აღინიშნება 20 ივლისს (ძვ. სტ.), ასევე მაისსა და ივნისში, მარტშიც, ხვნის დაწყების წინ და საერთოდ ყოველთვის, როდესაც გვალვა ან წვიმა შეაწუხებს მოსახლეობას და მოსავალს საფრთხე შეექმნება. ამ უკანასკნელ შემთხვევებში დღეობის ჩატარება დაუგეგმავია და იგი საჭიროების მიხედვით სრულდება. სვანეთში დღემდე მოქმედი ხალხური დღესასწაული „ჭელიშ“ – „ულიშ“-ობაც, ჩვენი აზრით, ელია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი და ამ საკითხს ვრცლად ქვემოთ მივუბრუნდებით.

სვანეთში დღეისათვის ელია წინასწარმეტყველის მხოლოდ ერთი ეკლესია მოქმედებს (ლენჯერის თემი, სოფელი ნესგუნი), ძველად კი ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიები არსებულა ელის თემში^{*}, მესტიის თემში^{**}, ლაშხეთის თემსა და ლატალის თემში^{***} და ა. შ. ყველგან ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიები მაღალ მთებზეა აღმართული.

ელია წინასწარმეტყველს სვანები „დიდ ელიას“ („ხოშა ეელ“) უწოდებენ, 20 ივლისის დღეობას კი – „ელობ“-ს. მოკლე ლოცვა, რომელსაც ელია წინასწარმეტყველისადმი აღავლენენ, შემდეგი სახისაა: ეელ დეცეშ, მწდილშ გვეში, მწლდიან! ისგუ შვარ – ბიხვშ ათხიად ნიგშე ნაწანვ – ნალაშვ ხიკვდინ ნიშგე ლიმზგრ დიდაბიშ ლეჭედ, ეელი მწლდიან! (ელია ზეცი-

* ელის თემში ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიის ნანგრევი დააფიქსირა სვანეთის კომპლექსურმა ექსპედიციამ. იხ. მ. მაკალათია, წარმართული ხასიათის ზოგიერთი საკულტო ძეგლი სვანეთში, კრ. სვანეთი, I, „მეცნიერება“, თბ., 1977, გვ. 32.

** მესტიის თემის სოფ. ლანჩვალში „ელიას ხატის ნიშს“ აფიქსირებს ვ. ბარდაველიძე (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 143).

*** ლაშხეთის თემში „ელიას სალოცავი“ მდგარა დღევანდელი „ულიშის თარიძელის“ მახლობლად.

სავ, მადლით სავსევ, მადლიანო! შენი ცვარ-ნამით გაახარე ჩვენი ნახნავ-ნათესი, მიიღე ჩვენი ლოცვა, დიდების მიმღებო, ელია მადლიანო!).

ელიაობას („ელოზ“) უქმობდნენ. ეს ტრადიცია მთელ სვანეთში დღესაც გრძელდება. ზოგ თემში მხოლოდ საოჯახო ლოცვა იმართება, ზოგან კი დიდი სასოფლო ლოცვა („ზომა ლიმზგრი“) სრულდება. ორივე შემთხვევაში, ელია წინასწარმეტყველს ძველადაც და ახლაც, თხებს (თიკნებს) სწირავენ*. ა. დავითიანის მასალით, „ელიაობას მეტად იცავდნენ, უქმობდნენ, სადაც ცალკე სალოცავი ადგილი არ ჰქონდათ, ლოცვას სოფლის შუაგულში ატარებდნენ“ (დავითიანი M'80). ხოლო იმ სოფლებში, სადაც ელია წინასწარმეტყველის საყდარი არსებობდა, სადღეობო რიტუალი ამ ეკლესიასთან იმართებოდა. ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიებს, ბუნებრივია, საეკლესიო მიწებიც ჰქონდა, რაც (მაგალითად, მესტიასა და ლენჯერში) ხელუხლებლად და კრძალულად შემოინახა მოსახლეობამ თვით XX საუკუნის 30-იან წლებამდე, იძულებით კოლექტივიზაციამდე. ამ მიწაზე მოყვანილი მოსავალი ელია წინასწარმეტყველის დღეობებს ხმარდებოდა. მესტიელი მთხრობელის ინფორმაციით (მასალა ჩანერილია მ. ქალდანის მიერ 1940 წელს), „რაც კი კარგი მიწა იყო მესტიაში, ყველა სალოცავისათვის გვქონდა. საეკლესიო ყანებში მოწეული მოსავლით ვატარებდით დიდი ელიას ლოცვას... რაც მთავრობა შეიცვალა, ეკლესიის მიწები ჩამოგვართვეს და ღარიბებს დაურიგეს. ლოცვა რომ არ მოსპობილიყო, დავიწყეთ ქერისა და ხორბლის შეგროვება სოფელში. ამას ვაგროვებთ ჰგლიშის დღეობისათვის და მისი ჩატარება გვჩვევია მოლის მთაზე“

* ცნობილია, რომ თხა საერთოდ უწმინდურ ცხოველად ითვლება და მას არცერთ სალოცავს არ სწირავენ, გარდა ელია წინასწარმეტყველისა. სვანეთში თხას, თიკანს სწირავენ წმ. კვირიკესაც, ვინაიდან, გადმოცემით „ლაგურკის“ მთავარი სინმინდე ე. წ. შალიანის ხატი თხის ტყავისაგან დამზადებული გუდით მიუსვენებიათ კალას თემში. წმ. ელიასთვის თხის შეწირვის ტრადიციასთან დაკავშირებით იხ. ნ. ღამბაშიძის „ენკენიის ხევსურული დღესასწაული“, კლიო, №7, 2000 წ.

(ქრესტომათია, 1978; 14). ლენჯერის თემის ნესგუნის ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიის მიწები, იგივე 1940 წლის ინფორმაციით, კოლექტივიზაციამდე „მორიგეობით ებარა ერთ-ერთ ოჯახს, რომელიც ხნავდა და თესავდა ამ ყანებს, მოსავლით დიდი ელიას სახელზე ვლოცულობდით მარტში, ხვნის დანყების წინ, რათა ჩვენი ნახნავ-ნათესისათვის ჯვარი გადაგვეწერა („ლიჯვრენი“) და კარგი დარი გამოგვეთხოვა დიდი ელიასაგან. ამ დღეს დიდი ელიას ლოცვას ვატარებდით და მას „საელიაო“ ერქვა (სვ. „ლელეჰან“) ლელეჰან დღის გათენებამდე, ღამით, მორიგე ოჯახიდან ორი-სამი მამაკაცი მიდიოდა ელიას ეკლესიაში, თან მიჰქონდათ „ლემზირები“, სანთლები, ზედაშე და ლოცულობდნენ. დღისით კი ყველანი ვიკრიბებოდით და ელიას სახელზე ვლოცულობდით. რაც ახალი მთავრობა მოვიდა, ელიას ყანები წაგვართვეს და ღარიბებს („საბრაღარ“) დაურიგეს. მაგრამ ჩვენ ლოცვა არ შეგვიწყვეტია, ახლა კომლების მიხედვით ვაგროვებთ ქერს, ხორბალს, ყველს, გამოვხდით არაყს, ვყიდულობთ საკლავს და მაინც ვლოცულობთ“ (ქრესტომათია, 1978; 14).

როგორც ვხედავთ, სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ ვერ იგუა საეკლესიო მიწების საკრალურობის იავარქმნა. ადგილობრივი მოსახლეობა ხომ საეკლესიო მიწებსა და ტყეებს ძველთაგანვე საგულდაგულოდ იცავდა და პატრონობდა. კოლმეურნეობების ჩამოყალიბების შემდეგ, ტრადიციულ სვანებს, მიუხედავად იმისა, რომ მიწის მფლობელი ეკლესიის მიმართ სოციალური ვალდებულება მოეხსნათ, დღეობის, ლოცვის ჩატარების სურვილი არ გაქრობიათ. მათ დაიწყეს სოფლების კომლობრივი ჩამოვლა და შეგროვებული შემოწირულობებით ლოცვის (ლიმზგრ“) გამართვა. ხოლო იმ სოფლებში, სადაც ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიები არ იყო და შესაბამისად, არც ამ ეკლესიის კუთვნილი მიწები არსებობდა, მოსახლეობა ადრიდანვე ზემოთ აღწერილ მექანიზმს იყენებდა. მაგალითად, ლახამულის თემში, ა. დავითიანის მასალით, ელიაობას მორიგეობით აწყობდნენ, ხან ერთი ლასკარი იყო მასპინძელი, ხან – მეორე და ა. შ. „ლხინის მონაწილე-

ებს ყველი და ფქვილი ოჯახებიდან მოჰქონდათ. საკლავსა და არაყს დამხვედრი ოჯახები ყიდულობდნენ. სუფრას მწვანე მოლზე შლიდნენ... ლოცვის შემდეგ ცეკვა-თამაში იმართებოდა და საღამოს დაიშლებოდნენ" (დავითიანი M'80). ე. ი. სვანეთში, გარდა ოფიციალური ელიაობისა (20 ივლისის), ელია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი კერძო-ოჯახური თუ ზოგადი სასოფლო მნიშვნელობის ლოცვები („ლიმზერ“) იმართებოდა მარტში, ხვნის დაწყების წინ, მაისში, ივნისში, მოსავლის მომწიფებისას; ასევე ხანგრძლივი გვალვიანობის დროს. ხოლო სამადლობელი ლოცვები აღევლინებოდა ნანატრი განვიმების ან გამოდარების შემთხვევებში. სამადლობელი ლოცვა შემდეგი სიტყვებით გამოითქმებოდა: „დიდება მოგსვლოდეს, დიდო ელია, მადლით სავსეო, ჩვენი ყანებისა და სათიბების დასველებისათვის" და ა. შ. ამგვარი ლოცვები უმეტესად საზოგადო მნიშვნელობისა იყო და მას რომელიმე თემი, სოფელი ან ლასკარი ასრულებდა და იგი უნივერსალურია მთელი სვანეთისათვის.

გარდა ზემოთ აღწერილი დღეობებისა, სავარაუდოა, რომ სწორედ ელია წინასწარმეტყველს ეძღვნება ისეთი ცნობილი სვანური ხალხური დღესასწაული, როგორიცაა ჰგლიშ//ულიშ-ობა. სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს შეხედულება გამოთქმული აქვთ ე. თაყაიშვილსა და ს. ბარნაველს (იგივე აზრი ჰქონია ტრადიციული ყოფის შესანიშნავ მცოდნეს სები გულედანს^{*}). თუმცა ამ შეხედულებას ფართო აღიარება არ მოუპოვებია. ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ე. თაყაიშვილი ეხება მესტიის სეტის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცული დროშა „ლემ“-ის აღწერისას: „ერთხელ ულიშობას, ესე იგი წმინდა ელიას დღეს, გამოიტანენ მას და ერთი ცხენოსანი ამ დროშით ჩამოიარს მთელს სოფელს; თუ ამ დროს მატერიის ლომი კარ-

* სები გულედანს, სვანეთის ტრადიციული ყოფის შესანიშნავ მცოდნეს, დიდი წვლილი მიუძღვის მესტიის მუზეუმის დაარსების და იქ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კოლექციების შექმნის საქმეში. მის მიერ შეკრებილი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალა ასევე დაცულია მესტიის მუზეუმსა და თბილისის ისტორიის ინსტიტუტის არქივში.

გად გაიბერება, გაიშლება და ლომის სახე კარგად გამოჩნდება, ეს დიდი ბედნიერების და კარგი მოსავლის მომასწავებელია" (ე. თაყაიშვილი, 1937; 275). ე. თაყაიშვილის ამ დაკვირვებას იზიარებს სარა ბარნაველი, რომელმაც გამოწვლილვით შეისწავლა ფეოდალური ხანის სვანეთის საერისთავოს დროშა „ლეში" და მასთან დაკავშირებული ეთნოგრაფიული მასალა. ს. ბარნაველის აზრით, „დროშა – ლომის მნიშვნელობა არა მარტო სამხედრო და პოლიტიკური იყო წარსულში, არამედ სხვაგვარიც – ის იყო მოსავალთანაც დაკავშირებული. მისი გამოტანა ხდებოდა ელიშობას (მესტიის მუზეუმის თანამშრომლის სები გულედანის სიტყვით, ელიშობა არის ელიასა და წმ. გიორგის დღე, დარ-ავდართან დაკავშირებული). ი. ჯაფარიძის (სეტი) ცნობებითაც ეს სრულიად მკაფიოა: „ხიდამდე ლომს სამჯერ გააჭენებდნენ, თუ ლომიანი ცხენი გაასწრებს, ეს კარგია მოსავლისათვის" (ს. ბარნაველი, 1953; 30).

დღეობა (ჰგლიშ//ულიშ) აღინიშნება მთელ სვანეთში. დღეობა ხალხურია და რამდენიმე დღე გრძელდება, თარიღს გამოითვლიან საეკლესიო კალენდრით: ჰგლიშ//ულიშ-ობა უნდა გაიმართოს პეტრე-პავლობის მარხვის დაწყებამდე ერთი კვირით ადრე. დღეისათვის დღეობას ზეიმობენ კვირას, ძველად კი სადღესასწაულო ციკლი ხანგრძლივი ყოფილა, „მას სხვადასხვა საზოგადოებაში სხვადასხვა ხანგრძლივობით (ერთიდან ხუთ დღემდე) უქმობდნენ (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 147). ზემო სვანეთში დღეობას „ჰგლიშ"-ს უწოდებენ, ქვემო სვანეთში კი – „ულიშ"-ს. მართალია, ჰგლიშ//ულიშ-ობას მთელი სვანეთი უქმობს, მაგრამ გამორჩეულ და საინტერესო რიტუალებს მესტიაში, ლენჯერში, ბეჩოში, ჩუბეხევსა და ლაშხეთში ასრულებენ.

დღესასწაულის დაწესების შესახებ რამდენიმე გადმოცემა არსებობს. ერთი გადმოცემით, რომელიც ყველაზე ადრე გამოქვეყნდა (1883 წ.), „ხალხში ამ დღესასწაულების შემოღებას მოგვითხრობს სახალხო სიმღერა, ამ დღეს სამღერებელი. ძლიერ ადრე, ენგურის სათავეში, მთიდგან მოწყვეტილა საყინულე, სვანურად „ჰოლ" ანუ „ვოლ"... ყინულს ენგური დაუ-

გუბავს ისე, რომ მის ქვეშ ერთი ცვარი წყლისა არ გაუშვია. როცა ეს დაგუბული წყალი აზვავებულა, ყინული დაუძრავს და მთელის სვანეთის ხეობაში ჩამოუტანია... მთელი სვანეთის სოფლები ნაუღეკვს. ამ უბედურების შემდეგ, ხალხს, რომ იგი მეორეთ აღარ გამეორდეს, დაუწესებია, ეს დღესასწაული „ჰულიში“* (ბ. ნიუარაძე, 1962; 64). მეორე გადმოცემით, რომელიც სები გულედანს ეკუთვნის და მას სამეცნიერო საზოგადოება ნაკლებად იცნობს „ერთ წელს დიდი გვალვიანობა ყოფილა, რასაც საშინელი მოუსავლიანობა მოჰყოლია; მეორე წელს მესტიელები და ლენჯერელები შეკრებილან, ლენჯერის (ნესგუნის) ელია წინასწარმეტყველის და მესტიის (სეტის) წმ. გიორგის შევედრებიან, სვანეთისათვის დარისა და მოსავლიანობის მოვლინება უთხოვიათ... შემდეგ კი დაუწესებიათ დღეობა ჰგლიში და წელიწადის ეს ერთი კვირა სახატოდ საჰელიშოდ გამოუცხადებიათ (სვანური ქრესტომათია, 1978; 17). მესამე გადმოცემით, დღეობა „უხსოვარ დროს დაწესებულა სვანეთის მიწა-წყალს მოდებული მტრის ძლევისა და განდევნის სასახელოდ“ (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 147). როგორც ვხედავთ, გადმოცემები არ არის წინააღმდეგობრივი ინფორმაციის შემცველი: აშკარაა, რომ დღეობა (ლოცვა) სტიქიური უბედურების თავიდან აცილებას და დარის გამოთხოვას ეძღვნება, ამიტომაც არის იგი მიმართული ელია წინასწარმეტყველისადმი. ხოლო დროშა „ლემით“ მესტიის თემის გარშემოვლა, ამ დროშის ქსოვილის „კარგად ან ცუდად წარმოჩენის“ დაკავშირება მოსავლიანობა-მოუსავლიანობასთან, მსგავსია მთელ საქართველოში ცნობილი წესისა, რომელსაც ყველგან თან ახლავს ამა თუ იმ ლოკალური

* შესაძლოა, სწორედ ამ სტიქიური უბედურების შემდეგ იქნა აგებული მესტიის თემის ს. ლანჩვალის ელია წინასწარმეტყველის ნიში. ლანჩვალი, გადმოცემით, ძველ დროში დამეწყრილა და სოფელი სრულიად განადგურებულა. სოფლის სახელიც ამ უბედურების აღმნიშვნელია, ლა-თავსართია, ჩვალ – მენყერს ნიშნავს (ე. ვირსალაძე, 1953; 386). დღევანდელი ლანჩვალი იმ განადგურებული სოფლის ადგილზეა გაშენებული.

სოციალური ერთეულის გარშემოვლა და მისი საკრალიზაცია. „ცხადია, ყველა რიტუალი, რომელიც სოფლის, თემის, ხეობის მასშტაბით იმართება, როცა შემსრულებლები ყველა ოჯახის კომლს მიადგებიან, ან საყანეებს დაივლიან, წრიული მოქმედებიდან იღებს სათავეს და ძირითადად სოციალური ჯგუფებისათვის საკუთარი, თავისი ტერიტორიის დაცვას გულისხმობს. ამგვარი რიტუალები საქართველოში ბევრია დამოწმებული, მაგრამ მაინცდამაინც წრიული ფორმა აღარ აქვთ შერჩენილი“ (ი. სურგულაძე, 2003; 226).

ჰელიშობის კვირა საკმაოდ დატვირთულია ლოცვებითა და დღეობებით. ჰელიშობის შაბათ დღეს სვანეთში იმართება ე. წ. საქალებო ლოცვები: ქალები მიემართებიან ეკლესიების მინაშენებისაკენ, ე. წ. ლაღბაშებისაკენ, სადაც აცხობენ შესაწირავ კვერებს და ლოცულობენ თავ-თავიანთი ოჯახების მშვიდობიანობა-ბარაქიანობისათვის^{*}. ლენჯერის თემში კი უფრო მასშტაბური დღეობა ტარდება: ს. გულედანის მასალით, ლენჯერელები სადღეობო სამზადისს 4 კვირით ადრე შეუდგებოდნენ. თემი ირჩევდა 4 ოჯახს, რომლებიც შემოივლიდნენ მთელ ლენჯერს და ყოველი ოჯახიდან თითო „თჳს“ ქერს მიიღებდნენ. ხოლო იმ ოჯახებს, რომლებიც მშენებლობდნენ და შაბათ-კვირის უქმეებს ვერ იცავდნენ^{**}, უფრო მეტი შემოწირულობა უნდა გაეღოთ. შეგროვილი ქერისაგან არაყს გამოხდიდნენ და ჰელიშობისათვის შეინახავდნენ. ჰელიშობის კვირის პარასკევს ამ ოთხი ოჯახის ქალები სოფელს ჩამოივ-

* ჰელიშობის შაბათი დღის საქალებო ლოცვა აღწერილი აქვთ ვ. ბარდაველიძეს (იხ. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 14-15); ი. კვიციანს (იხ. ი. კვიციანი, სვანური დღეობა ჯგირვანაშობა, უ. „ძეგლის მეგობარი“, №34, თბ., 1974, გვ. 68-69); რ. გუჯეჯიანი (იხ. რ. გუჯეჯიანი, ორი სვანური დღეობის ახლებური ინტერპრეტაციისათვის („ჯგირვანაშობა“ და „საბიაშობა“), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, VIII, თბ., 2004, გვ. 36-46) და სხვ.

** ცნობილია, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში უქმობდნენ არა მარტო კვირას, არამედ შაბათს და პარასკევსაც.

ლიდნენ და ფქვილს შეაგროვებდნენ, ხოლო მამაკაცები საკლავებს ყიდულობდნენ. შაბათ დილით ლესკარ-ის* გამოსაცხოზად საჭირო ყველს შეაგროვებდნენ. შუადღისათვის ლენჯერელები აელის სალოცავს მიაშურებდნენ. ყველანი მხიარულობდნენ, ბავშვები ქვების აწევაში, სირბილში ეჯობებოდნენ ერთმანეთს, მამაკაცები კი – თოფის ნიშანში სროლაში. როცა მთელი ლენჯერის თემი შეიკრიბებოდა იწყებოდა ლოცვა ("ლიმზგრი"), გამოჰქონდათ ტაბლები, რომლებზეც „ლესკარები“ ელაგა, ჩამოასხამდნენ არაყს, ანთებდნენ სანთლებს და „დიდ აელ“-ს დარსა და კარგ მოსავალს ევედრებოდნენ. შემდეგ ლოცვას მესტიიდან მოწვეული სტუმრებიც უერთდებოდნენ. ლოცვის დასასრულს ლხინობდნენ, არაყს ვერცხლის თასებით სვამდნენ, სალამოს კი სიმღერ-სიმღერით დაიშლებოდნენ (ქრესტომათია, 1978; 17-18).

ი. სურგულაძის აზრით „ლემი“, როგორც საკრალური საგანი... ნაყოფიერების მცენარეული და ცხოველური საწყისების სიმბოლურ მთლიანობად უნდა მივიჩნიოთ და ისიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა დროშის ანალოგიურ საკულტო ობიექტად ჩავთვალოთ” (ი. სურგულაძე, 1993; 187).

მეორე დღეს, კვირას, ჰგლიშ-ობა იმართებოდა მესტიაში. 1883 წლის ჰგლიშობა შემდეგი სახის ყოფილა: მესტიაში „მინდორში კვირას გაიმართება ცხენის ჭენება... წმ. გიორგის ეკლესიიდან გამოიტანდნენ ...„ლემ“-ს... ერთმა ცხენოსანმა ეს მატერია, გრძელ გათლილ ჯოხის წვერზე მობმული უნდა დაიჭიროს ხელში და სამჯერ გააჭენოს ცხენი მინდვრის ერთის კიდიდან მეორემდის. თუ ამ ცხენის ჭენების დროს ლომის მსგავსი ფორმა... სრულიად გაიბერა, მაშინ... კარგი წელიწადი მოვა, თუ არა და ნაკლები. ამ ცერემონიის გათავების შემდეგ ხალხი, ქალი და კაცი, დიდი და პატარა ყველა თამაშობს, იმღერის; კაცები თოფებს ესვრიან ნიშანს და ამნაირად ატარებენ დროს სალამომდინ” (ბ. ნიჭარაძე, 1962; 63). მესტი-

* ლესკარ-ი განსაკუთრებით დიდი ზომის, მრგვალი ფორმის ხაჭაპურია და მას მხოლოდ საწესო-სარიტუალო მნიშვნელობა აქვს.

ის ჰგლიშობა აღწერილი აქვს ნ. მარსაც (H. Mapp, 1913; 7).

ვ. ბარდაველიძის დაკვირვებით, ჰგლიშობას საერთო-სახელო მნიშვნელობა გააჩნია XX საუკუნის 30-იანი წლებისთვისაც: „კვირას დღეობაში მთელი ხევის მამაკაცობა იკრიბებოდა... სადღეობო თამაშობანი სეტიის ტაძრის მოედანზე ეწყობოდა... დროშიანი დოლი დანარჩენ თამაშობათა შემდეგ იმართებოდა. დოლში სულ მცირე, თხუთმეტი მხედარი მონაწილეობდა... ისინი ჯაფარიძეების წარმომადგენლის მეთაურობით ტაძრის კართან დამწკრივდებოდნენ ხოლმე. მოკილი, დროშას გამოიტანდა და „ლომის მპყრობელს“ (ჯაფარიძეს) ჩააბარებდა. „მპყრობელი“ თავის „შემწის“ დახმარებით დროშის ბუნს უზანგზე დაამაგრებდა, მერმე ცხენზე შეჯდებოდა, მარცხენა ხელით დროშას დაიჭერდა, მარჯვენათი – სადავეს და ასე, დანარჩენი მხედრების თანხლებით, დინჯად ადგილიდან დაიძვროდა... მხედრები ნელა მიჰყვებოდნენ დროშას... დასავლეთ მიჯნასთან; აქ შემობრუნდებოდნენ და ამავე წესით... გაივლიდნენ აღმოსავლეთ მიჯნამდე, მერე კი – მეორე-ჯერ – უკანვე დასავლეთისამდე; დასავლეთ მიჯნაზე იმავე წესით და კვლავ ნელა მესამედ მისულები, ერთ მწკრივად დაეწყობოდნენ და ნიშის „ჰეა“-ს გაგონებაზე გააჭენებდნენ. გამარჯვებულად ის მხედარი ითვლებოდა, ვინც აღმოსავლეთ მიჯნასთან ადრე მიიჭრებოდა. ყველა ცდილობდა სასახელო გამარჯვება მოეპოვებინა. დროშისთვისაც კი არ უნდა დაეთმობოთ... თუ პირველობა... მედროშეს ერგებოდა, ეს ... იმას მოასწავებდა, რომ სვანებს ყოველგვარ საქმეში წარმატება ექნებოდათ და წელიწადიც მოსავლიანი გამოვიდოდა“ (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 147-148). დღეობის მასპინძლებად გვევლინებიან სეტიის წმ. გიორგის საყდრის „მოლჯგურაგეები“. ეს ტერმინი გულისხმობს მესტიელ ფალიანთა, მჭედლიანთა, რატიანთა და ნიგუზრიანთა უფლება-მოვალეობას – წმ. გიორგის ეკლესიის

* ვ. ბარდაველიძე მიიჩნევს, რომ „ცხოველი, რომელსაც დროშა გამოსახავს, ლომი კი არ არის, არამედ მგელია, ლომად (ლემ) იგი იმის ნიშნად იწოდება, რომ მგელი ლომივით ღონიერი და ძლევამოსილია“ (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 148).

მოვლა-პატრონობისა. ამ საგვარეულოების სეტიის ეკლესიისადმი კუთვნილებისა და ერთგულების შესახებ XVII საუკუნის „დანერილიც“ მოგვითხრობს (ვ. სილოგავა, 1986; 160-161). ეს საგვარეულოები დღემდე ასრულებენ სეტიის წმ. გიორგის „მოლჯგვრავეობის“ საპატიო მოვალეობას და გვევლინებიან ჰგლიშობის დღეობაზე მთელი სვანეთიდან თავმოყრილი ხალხის მასპინძლებად.

დღეობასთან გადაჯაჭვულია სხვა მნიშვნელოვანი მომენტიც: „სეტიის წმ. გიორგის წლიურ დღეობათა ციკლში ჰგლიში ერთადერთი საერთო სახევეო დღეობა იყო, რომლის დროსაც წმ. გიორგის ეკლესიიდან დროშა ლემი გამოჰქონდათ“ (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 147). ზემო სვანეთის სახევეო დროშა „ლემი“ („ლომი“), როგორც ცნობილია, „ერთერთია გაერთიანებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მთავარ დროშათაგან, იგი სვანეთის „ერთობილი ჭევის“ დროშაა... ისევე, როგორც საქართველოს სახელმწიფო დროშა, სვანეთის ეს დროშაც იყო ძალაუფლების ნიშანი და ლაშქრის მთლიანობის სიმბოლო“ (ს. ბარნაველი, 1953; 27).

სვანეთმა, ტრადიციისადმი ერთგულებით გამორჩეულმა მხარემ, დღემდე შეინარჩუნა ოდინდელი დიდების, სახელმწიფო ძლიერების, ლაშქრობებისა და სამხედრო ასპარეზობის სიმბოლოდ ქცეული საერისთავო დროშა. „ლემი“ ადგილობრივთათვის რელიგიური სინამდის ტოლფასია*. იგი, გადმოცემით, თვით თამარ მეფეს შეუკერავს და სეტიის „ჯგრაგ“-ისათვის შეუწირავს. ცნობილია, რომ თამარ მეფის ნათელ ხატებას უმნიშვნელოვანესი ადგილი ეკავა სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში. იქ დღემდე მოგიყვებიან, რომ თამარ მეფეს განსაკუთრებულად ჰყვარებია სვანეთი, სადაც მრავალი ეკ-

* ცნობილია, რომ დროშის ნაჭერი (ქსოვილი) ცვდებოდა და განახლებას საჭიროებდა. სვანები სასოებით ინახავენ დროშის ძველ ქსოვილებსაც. დროშის შუბის პირი კი უცვლელია. მასზე დღემდე შემონახული შემწირველის წარწერა: „ქ. უბედნიერენ ღმერთმან ერთობილსა ჭევსა ბედნიერისა სუანეთისასა ლომი და დროშის თავი დროშითურთ, ჩემ დიდისა მონასტრისა წინამძღურისა გრიგოლ კოპასძისგან მოჰსენებული“ (ე. თაყაიშვილი, 1937; 273-274).

ლესია და ციხე-დარბაზი აუგია, ბოლოს კი სამუდამო განსასვენებლადაც ეს კუთხე აურჩევია. ა. ხახანაშვილის მასალით, სვანებს სწამთ, რომ თამარ მეფე უშგულის ღვთისმშობლის ეკლესიის საკურთხეველშია დაკრძალული, მაგრამ მალავენ ამ ამბავს, რადგან შიშობენ, რომ მეფის ნეშტს წაასვენებენ და ამით სვანეთს ბედნიერებაც დატოვებსო (A. Хаканов, 1895; 291-292). ჩემი აზრით, კი სვანეთის საერისთავო დროშა „ლეში“ უფრო ძველი წარმოშობისაა, ვახტანგ-გორგასლის დროისაა და სავარაუდოდ, მაშინდელ სვანეთის საერისთავოსთან უნდა იყოს დაკავშირებული.

როგორც ვხედავთ, ადრეფეოდალური ხანის სვანეთის საერისთავოს დროშა „ლემ“-თან არის ასოცირებული ე. წ. კოლექტიური ხსოვნა ძველი, დიდი სვანეთის წყობის არსებობისა („ხოშა მურგვალ შვანა წეობ“), როდესაც მთელი ქვეყანა და მათ შორის, სვანეთიც ძლიერი და ბედნიერი იყო. ამიტომაც, დროშის გამოსვენება საერთო-სახევო დღეობაზე (ჰგლიშ“) მეტ მნიშვნელობას, მეტ საკრალურობას ანიჭებდა ამ დღესასწაულს.

დროშის ეკლესიიდან გამოსვენების ჩვეულებამ და ამ დროშის წინამძღოლობით გამართულმა შეჯიბრმა ელია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილ დღეობას სამხედრო-საწესო ხასიათი მიანიჭა. ცნობილია, რომ საერთოდ ქართულ დღეობებს ახასიათებდა „სხვადასხვანაირი სპორტული ვარჯიშობა და სამხედრო-საწესო თამაში – დროშით დოღი ან რბენა“ (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 147).

სვანეთი ამ მხრივაც არ აკლდება ზოგადქართულ, ტრადიციულ კულტურას. ამგვარივე შეჯიბრი (დოღი, საჯილდაო ქვების აწევა, ნიშანში სროლა, სირბილი, ხტომა და სხვ.) ტარდება ჰგლიშობის დღეობაზე ბეჩოს თემში, ჩუბეხევსა და ლაშხეთის თემში. ბეჩოს თემში დოღი იმართება უშბის ძირში, ე. წ. შიხრის მიდამოებში, ჩუბეხევში – მთაში, უძველესი სოფლის ლაშხრაშის მახლობლად (დღევანდელი ნაკრის საკრებულო), ლაშხეთში – „უღიშის თარიძელის“ მახლობლად მდებარე მინდორში და ა. შ., რაც ქართველთა მენტალობაში

დღემდე შემონახული ტრადიციული ცხოვრების წესის (შუა-საუკუნეობრივი სამხედრო – სანესო რიტუალები, რაინდული შეჯიბრებები, ლაშქრობები და ა. შ.) გამოძახილად წარმოგვიდგება. ამასთანავე, ცნობილია, რომ „ქრისტიანული სანესო პრაქტიკა ქმნიდა ჩვენი ერის სულის ისტორიულ ერთობას, ერთიან ზოგადქართულ კულტურას, რომ წმ. მართლმადიდებელი ეკლესია არ ეწინააღმდეგებოდა ისეთ „მეომრულ თამაშობებს“, რომლებიც ხალხში სარწმუნოების, სამშობლოს და მოყვასის დაცვის განწყობილებას აძლიერებენ და ფიზიკური წვრთნის საშუალებასაც წარმოადგენდა, ხოლო სამხედრო სამსახური ღვთის მსახურების ფორმად მიიჩნეოდა“ (გ. ჩინჩალაძე, 2000; 76). დიდი სჯულისკანონის თანახმად, „ბრძოლა-თა შინა ქმნილნი მკვლელობანი... არა შეჰრაცხეს კაცისკლვა-თა თანა, რამეთუ... შენდობად მისცეს, ვითარცა სინმიდისა და კეთილად მსახურებისათჳს მოლუანეთა“ (დიდი სჯულისკანონი, 1975; 481). საგულისხმოა ისიც, რომ ჰგლიშობის რიტუალი (დოლი, შეჯიბრი...) წმ. გიორგის ეკლესიების მახლობლად იმართება (სეტის წმ. გიორგი, შიხრის წმ. გიორგი...), ვინაიდან წმ. გიორგი „ხალხური ტრადიციით იყო პირველი (ანუ საუკეთესო) მებრძოლი, მოჯირითე, გმირი, რომელიც თავის საყმოს, ქართველთა ჯარს ცხენზე ამხედრებული ყოველთვის წინ მიუძღოდა და ამარჯვებინებდა“ (გ. ჩინჩალაძე, 2000; 76).

დროშა „ლემ“-ის (ლომის) სახელიდან ჩანს ნაწარმოები ზემო სვანეთის სახევო ხელისუფლის „მელომის“ სახელი. „მელომე“ საისტორიო დოკუმენტების მიხედვით, დიდი და საპატიო თანამდებობის პირია. იგი იწოდება „ჭევის მამად“ და გა-

* შიხრის წმ. გიორგის ეკლესია მრავალ ლეგენდა-გადმოცემაში ფიგურირებს. ერთ-ერთი გადმოცემით, მტრის („სავიწარ“, „უსურმანწარ“) შემოსევისას, ბეჩოელი ქალი შიხრის წმ. გიორგის საყდარს შეფარებია და კედელზე (ფრესკაზე) გამოსახულ შუბოსანი წმ. გიორგისათვის შველა უთხოვია. ცხენზე ამხედრებულ წმინდანს თხოვნა შეუსმენია, ცხენითურთ კედლიდან აფრენილა, ეკლესიის ჭერი აუნგრევია და შიხრის მიდამოებში დაბანაკებული მტრისათვის მუსრი გაუვლია (А. Стоянов, 1867; 470-471).

აჩნია მნიშვნელოვანი უფლება-მოვალეობები**

XIX საუკუნის ბოლო მეოთხედიდან დღემდე, ჰგლიშობი-
სას ეკლესიიდან დროშის გამოტანისა და „წინამძღოლობის“
უფლება მესტიელ ჯაფარიძეებს ეკუთვნით. ვ. ბარდაველიძის
მასალით, „მოხუცი სვანების მოყოლით, ჯაფარიძეების ამგვა-
რი შეჭრა მოლჯგრაგეების ფუნქციებში მას შემდეგ დაიწყო,
რაც ი. ჯაფარიძემ დროშა ლემის ცხოველი შეკერა და იგი სე-
ტის წმ. გიორგის შესწირა. ეს შეწირულება ჯაფარიძეებს სა-
ბაბად გამოადგათ, „ლომის მპყრობელობა“ დაეჩემებინათ,
რასაც მათ თავისი აზნაურობისა და მდგომარეობის გამოყე-
ნებით მიაღწიეს“ (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 145), თუმცა წერი-
ლობით წყაროებში ცნობილია „მელომე“ პირნათელ ჯაფარი-
ძე (მ. ბერძნიშვილი, 1968; 111-117).

ამრიგად, ზემო სვანეთის ჰგლიშობის რიტუალი და დღე-
ობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები გვაძლევს
შემდეგი დასკვნების გამოტანის საშუალებას: ჰგლიშობა სტი-
ქიური უბედურების თავიდან აცილებასა და კარგი ამინდის
გამოთხოვნას ეძღვნება, ანუ მიმართულია „ამინდის მომწეს-
რიგებელი“ ელია წინასწარმეტყველისადმი. დღეობა საერთო-
სახევო მნიშვნელობისაა, ემსახურება ზემო სვანეთისათვის

** პ. ინგოროყვასა და ს. ბარნაველის აზრით მელომე ძველი დროის
მცხეთის მამასახლისების შესატყვისი ჩანს (ს. ბარნაველი, 1953;
27). გ. გასვიანის თანახმად ერთ-ერთი მელომე, ვახთანგიანი, ვი-
თარცა ეკლესიისა და მამულის მფლობელი, სეტის მთავარმოწა-
მისა და მთელი ზემო სვანეთის მოსახლეობის პატრონად „მამობი-
ლად“ ფორმდება. ანუ, სახელმწიფოს დასუსტებისა და პოლიტიკუ-
რი დაქუცმაცებულობის შემდეგაც სვანეთში ეკლესიის გავლენა
ისევ ძლიერია... ამიტომ ცენტრალური ხელისუფლების მხრიდან
მხარდაჭერას მოკლებული ადგილობრივი პრივილეგირებული
წოდება დასაყრდენს ეკლესიასთან ერთობაში ხედავს (გ. გასვიანი,
1991; 83-85). მ. ბერძნიშვილის მიხედვით, წერილობითი წყაროებ-
ით, სვანეთის ერთობილი ჴევი სეტის მთავარმოწამის საგამგეოა,
მისი მფარველობის ქვეშაა და სეტის მთავარმოწამე მთელი ჴევის
უზენაესი პატრონია, ხოლო ხელისუფლების განმხორციელებელი
მელომედ არჩეული პირია. მელომეებად საისტორიო დოკუმენტე-
ბი ბენდან ვახდანგიანს, აზაგ გოშგოთელიანს, პირნათელ ჯაფა-
რიძეს, ცოცმანს... ასახელებს (მ. ბერძნიშვილი, 1968; 111-117).

მშვიდობიანი და მოსაველიანი წლის დაბეგვებას. დარ-ავდრია-ნობის, შესაბამისად – მოსაველიანობა-მოუსაველიანობის წინასწარმეტყველების ფუნქცია მინიჭებული აქვს დროშა „ლემ“-ს: „ლემ“-ის სახის (დროშის ქსოვილის) მკაფიოდ წარმოჩენა ბარაქიანი მოსაველისა და მშვიდობიანი წლის მომასწავებელია. დროშა სხვა მხრივაც მნიშვნელოვანია. იგი, გადმოცემით თამარ მეფის ხელით შეკერილი და მისგანვე მოძღვნილია, ამიტომ რელიგიურ სიწმინდედ ითვლება, დასვენებულია ზემო სვანეთის საერთო-სახევო მნიშვნელობის ეკლესიაში (სეტის „მთავარმონამეში“). ტრადიციულ სვანთა მენტალობაში ეს დროშა ასოცირებულია ოდინდელ სახელმწიფოებრივ სიდიადესთან, სვანეთის ძლიერ ხევთან („ხევბედნიერი“), ლაშქრობებთან, სამხედრო ასპარეზობებთან... დროშის გამოსვენება და აქტიური მონაწილეობა ჰგლიშობის დღეობაში, ამ დღესასწაულს მეტ საკრალურობას და შინაარსობრივ დატვირთვას ანიჭებს, მონაწილეობა გულებში კიდევ ერთხელ აცოცხლებს ლეგენდა-გადმოცემებს, აბამს ძაფს წარსულსა და თანამედროვეობას შორის, აძლევს მოასპარეზებებს თავის გამოჩენის (სიმარდის, სიჩაუქის, გამძლეობის და სხვ.), ვაჟკაცობის დემონსტრირების საშუალებას. გამარჯვებული მხედრის ვინაობა მთელ სვანეთს ეფინება. ამავე დროს, იზრდება არა მხოლოდ გამარჯვებულის სახელი, არამედ მისი მშობლიური თემის, სოფლის და გვარის პრესტიჟი და ა. შ. დღესასწაული მნიშვნელოვანია იმ მხრივაც, რომ მლოცველები ლოცავენ არა მხოლოდ მესტიის თემს, არამედ მთელ სვანეთს და ზოგადად საქართველოს, რაც, საერთოდ, დამახასიათებელია ყველა სვანური რელიგიური დღესასწაულისათვის.

ჰგლიშობის ქვემო სვანურ ვარიანტს „ულიშ“-ობას უწოდებენ. დღეობის პირველი აღმწერი ბესარიონ ნიჟარაძე: „ლაშხეთის საზოგადოების ჩრდილოეთით, მაღალ მთაზე გაშლილ დიდ მინდორზე დგას ქვიტიკირის მთავარანგელოზის ეკლესია..., სადაც ულიშობა დღეს იკრიბება მთელი ლაშხეთის თემი... თითოეულს... მიაქვს... შესაწირავად... სანთელი, დოქი ღვინო, ცხვრის გულ-ღვიძლი და მისი ტაბლა“ (ბ. ნიჟარაძე, 1962; 63-64). მართალია ამ ინფორმაციაში ულიშობის გამარ-

თვის კონკრეტული ადგილი არ არის მითითებული, მაგრამ, ცხადია, რომ იგულისხმება ლაშხეთის თემის, ს. ახალშენის მახლობლად აღმართული „უღიშის მთავარანგელოზის“ ეკლესია, სადაც დღემდე აღინიშნება უღიშობა. ვ. ბარდაველიძის მასალით, უღიშობა ლაშხეთის თემის ერთ-ერთი მთავარი დღეობაა, სადღესასწაულო ციკლიც ხანგრძლივია, იწყება პეტრე-პავლობის მარხვის დაწყების წინა ხუთშაბათს და გრძელდება ორშაბათამდე (ისევე როგორც ზემო სვანეთში, იმ განსხვავებით, რომ იქ დღესასწაულობენ შაბათიდან ორშაბათამდე). უღიშობის დაწყების წინააღმდეგ მახაშის მთავარანგელოზების ეკლესიიდან ხატის გამოსვენება, რომელსაც „უღიშის თარიძელამდე“ მიასვენებენ. ამ საპატიო მოვალეობას ეკლესიის „მულზონ“-ები^{...} ასრულებენ. ამის შემდეგ მთაზე ასვლას მლოცველებიც იწყებენ. როდესაც მლოცველთა ნაკადი შეთხელდება, იმართება პურობა (სკარობა). ამ სახის ლოცვა და შემდგომი პურობა იმართება ყოველდღე (ხუთშაბათიდან კვირის ჩათვლით). კვირა საღამოს უკანასკნელი მლოცველებიც იშლებიან და უღიშთან მხოლოდ „მულზონ“-ები რჩებიან. ორშაბათს „მულზონ“-ები ხატს უღიშიდან წამოასვენებენ და მახაშის მთავარანგელოზების ეკლესიისაკენ გაემართებიან. ამ პროცესიას გზადაგზა ლაშხეთის თემის სხვადასხვა სოფლის მოსახლეობა ეგებება ანთებული სანთლებით და გაშლილი ტაბლებით, რომელთაც „მულზონ“-ები „აკურთხებენ“. ხატის მახაშის ეკლესიაში დასვენებით მთავრდება უღიშობის სადღეობო ციკლი (ვ. ბარდაველიძე, 1940; 557-558). მკვლევართა დაკვირვებით, უღიშობა XX საუკუნის 90-იან წლებშიც ინარჩუნებდა გრანდიოზულ ხასიათს და იგი მნიშვნელობით ქვიშობას^{...} უტოლდებოდა (ნ. აბაკელია, 1991; 121).

„უღიშის თარიძელის“ ამგებადაც, მსგავსად დროშა „ლემ“-ის შემოწირველისა, სვანები თამარ მეფეს მიიჩნევენ.

^{...} ასე უწოდებენ ამა თუ იმ ეკლესიის (მონასტრის) მომვლელ საპატიო პირებს, რომელთაც ხატებთან მიკარების უფლებაც აქვთ.

^{...} ქვიშობა აღინიშნება ლაშხეთის თემის სოფელ სასაშში, სადაც კლდეზე აღმართულია ქვიშის (ტოპონიმი) მთავარანგელოზების საყდარი. დღეობა ტარდება აღდგომიდან მერვე დღეს, ორშაბათს

თავისთავად იბადება კითხვა, რატომ აღინიშნება ულიშობა – ელია წინასწარმეტყველის დღეობა – „თარიძელ“-თან (მთავარანგელოზის ეკლესიასთან)? ამ კითხვას უპასუხებს ტოპონიმი – „ულიშიმ თარიძელ“-ი (ულიშის მთავარანგელოზი) და ძეგლთა დაცვის სამმართველოში დაცული ინფორმაცია, რომლის მიხედვითაც, იმ ადგილზე, სადაც ულიშობა იმართება, ძველად ყოფილა ე. წ. „ელი ლამზერი“ (ელიას სალოცავი), რომლის ნანგრევები ზოგადად შუა საუკუნეებით არის დათარიღებული. ე. ი. როგორც ვხედავთ, დღეობა ულიშობა, მიძღვნილი ელია წინასწარმეტყველისადმი, თავიდან სწორედ ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიასთან იმართებოდა. ტრადიცია გაგრძელდა ეკლესიის დანგრევის შემდეგაც. როდესაც ყოფას მხოლოდ მთავარანგელოზების („თარიძელ“ ეკლესია შემორჩა და ადგილსაც, შესაბამისად, „ულიშის მთავარანგელოზი“ ეწოდა. ულიშობამ მოაღწია დღევანდელობამდე და იგი ყოველ წელს აღინიშნება.

როგორც ვხედავთ, ქვემო სვანური ელიაობის (ულიშ) რიტუალში მთავარი ადგილი ხატის „გადაბრძანების“ პროცესიას უკავია. აქ ხატი ზემო სვანური „ლემი“-ს მაგივრობას სწევს: ჰგლიშობაზე დროშით სამგზისი ჩამოვლა ახდენს სეტის მოედნის (შესაბამისად, მთელი ზემო ხევის) „საკრალიზაციას“, ულიშობაზე კი ამ ფუნქციას „ხატის მოგზაურობა“ ასრულებს. ცნობილია, რომ ასეთი სახის სადღესასწაულო რიტუალი ზოგადქართული მოვლენაა, იგი აძლიერებს ამა თუ იმ ლოკალური სოციალური ერთეულის მთლიანობას, ახდენს მის გამოყოფას სხვა, ასეთივე ერთეულებისაგან: შემოვლის რიტუალი გადმოსცემს დროის უწყვეტობას, ციკლურობას, განმეორებადობას. ამისთვის თემის ტერიტორიას მიჯნავენ უცხოთაგან, გარეს შინასაგან. შემოვლის წრიული რიტუალი მოწოდებულია „თავისი“ ტერიტორიის დასაცავად, რომელიც

და მის სწორზე (ნ. აბაკელია... 1991; 121).
 * ძეგლთა დაცვის სამმართველოში ამჟამად არსებული ნუმერაციით „ელი ლამზერ“-ის პასპორტის ნომერია „ორი“.

უპირისპირდება „სხვათა“ ტერიტორიას (ი. სურგულაძე, 2003; 265-266), ანუ, ორივე შემთხვევაში, როგორც ულიშობის, ასევე ჰგლიშობის რიტუალებში, თვალნათელია სახევო და სათემო ტერიტორიების ყოველწლიური საკრალიზაციის სურვილი, „რაც მითოსური აზროვნების ძირითადი პრინციპიდან გამომდინარეობს“ (ი. სურგულაძე, 2003; 267) და მიღებულია ქრისტიანობის მიერაც.

ამრიგად, სვანეთშიც, მთელი საქართველოს მსგავსად, ელია წინასწარმეტყველი („დიდი ელია“ – „ხოშა ჟელ“) ამინდის „გამგებლად“, „მომწესრიგებლად“ ითვლება. ამგვარი დამოკიდებულება პარალელს ბიბლიის სათანადო სიუჟეტთან ჰპოვებს და განმტკიცებულია საეკლესიო ტრადიციით. გარდა ოფიციალური 20 ივლისის (ძვ. სტ.) ელიაობისა, სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ ელია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი სხვა დღეობებიც (მარტში, მაისში, ივნისში, ივლისში...) შემოგვინახა. ამასთანავე, თვით XX საუკუნის 40-იანი წლების დასაწყისამდე არსებობდა ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიების კუთვნილი მიწები, რომელთაც მორიგეობით ამუშავებდა რომელიმე ოჯახი და მოწეულ მოსავალს „დიდ ელიას“ დღეობებს უძღვნიდა. იმავე დღეს, იმართებოდა სათემო, სასოფლო თუ სალასკარო ხასიათის და მნიშვნელობის ელიაობები. კოლმეურნეობების ჩამოყალიბების შემდეგ მორწმუნე მოსახლეობამ დღეობების გადახდის ახალი მექანიზმი აამუშავა: დაიწყეს კომლობრივი შემოწირულობების შეგროვება და „საელიაო“ დღეობების ტრადიცია გააგრძელეს. გარდა ამისა, ელია წინასწარმეტყველისადმი მიმართული ჰგლიშ//ულიშობის ხალხური დღესასწაულებიც (თაყაიშვილი, ბარნაველი, გულედანი). ჰგლიშობას უკავშირდება სვანეთის საერისთავო დროშა „ლემ“-ის სეტის წმ. გიორგის ეკლესიიდან გამოსვენება და სეტის მოედნის „საკრალიზაცია“, რითაც ხდება მთელი ზემო სვანეთის დალოცვა და ბედნიერი, მშვიდობიანი, მოსავლიანი წლის დაბეჭება. ჰგლიშობაზე გამართული დოღი, შეჯიბრი სროლაში, საჯილდაო ქვების აწევაში და სხვა ე. წ. სამხედრო-სანესო მოქმედებანი ტრადიციული ცხოვრების წესის გამოძახილია, იგი კრავს ტრადიციათა გადაცემის ჯაჭვს,

აცოცხლებს წარსულის სურათებს. დროშა „ლემ“-ს ქვემო სვანეთის ულიშობაზე „ულიშ თარიძელ“-ის ხატი ენაცვლება და აქაც ხატის „გადაბრძანების“ სადღესასწაულო პროცესია ლაშხეთის თემის „საკრალიზაციას“ ემსახურება.

დღეისათვის კვირიკობა სვანეთის უმნიშვნელოვანესი დღობაა, იგი განსაკუთრებული მასშტაბურობითა და გრანდიოზულობით გამოირჩევა. ვგულისხმობთ, ზემო სვანეთის კალის წმ. კვირიკესა და ივლიტას მონასტერთან გამართულ ზეიმს. გარდა ამისა, ქვემო სვანების ის ნაწილი ვინც კალას თემში ვერ ადის სადღესასწაულოდ, „კვირიკობას“ აღნიშნავს ლაშხეთის თემის „ლაგურკის“ ეკლესიაში (ძვ. სტ. 15 ივლისს – ახალი სტილით – 28 ივლისს) (ნ. აბაკელია... 1991; 121).

კალის „ლაგურკ“-ის^{*} მონასტერი აღმართულია მდ. ენგურის მარცხენა მხარეს, კალას თემში, მაღალ მთაზე. მთა დაფარულია ხშირი წიწვოვანი ტყით, რომელსაც მიუყვება საცალფეხო ბილიკი – მონასტრისაკენ მიმავალი ერთად-ერთი გზა. „ლაგურკა“ შუა საუკუნეების დარბაზული ტიპის ეკლესიაა. იგი აგებულია X-XI საუკუნეებში. მოხატულია მეფის მხატვრის თევდორეს მიერ 1111 წელს, კალის ხევის ფეოდალების დაკვეთით (Ш. Амиранашвили, 1957; 134) მონასტრის გვერდით შემონახულია ტაძრის თანადროული სენაკი და სატრაპეზო, ხოლო დასავლეთ მხარეს აღმართული სამრეკლო – ახალია. იგი ადგილობრივ მცხოვრებლებს აუგიათ XX საუკუნის 60-იან წლებში, ძველი, უკვე დანგრეული კოშკის ადგილზე. სამრეკლოს გვერდით მდებარეობს ე. წ. ლადბაშ-ი, დამხმარე ნაგებობა, სადაც დგას სამი საკულტო კერა და განსაკუთრებული ზომის სპილენძის ქვაბები, რომლებშიც შეწირულ ხარებს ხარშავენ (მ. ჩართოლანი, 1961; 64). მონასტერი

* „ლაგურკა“ გამოითქმის ბალსზემოურ კილოზე. ბალსქვემოთ წარმოითქვამენ „ლაგვირკას“. „ლაგურკა“ // „ლაგვირკა“ წმ. კვირიკეს გახალხურებული ფორმაა, როგორიც არის, მაგალითად, ლეთისმშობლის აღმნიშვნელი „ლაშმარია“. სვანეთში ლეთისმშობლის სახელობის ყოველ ეკლესიას ეძახიან „ლამარიას“, ხოლო წმ. კვირიკეს მონასტერს ხალხურ ყოფაში შეერქვა „ლაგურკა“ // „ლაგვირკა“.

გარშემორტყმულია მაღალი კბილოვანი გალავნით.

კალის „ლაგურკა“ ცნობილი სასულიერო ცენტრი ყოფილა. „ლაგურკა“ მოქმედებდა, როგორც დედათა მონასტერი XVIII საუკუნის დამლევამდე. მონასტერში მოღვაწეობდნენ არა მხოლოდ ადგილობრივი წარმოშობის სასულიერო პირები, არამედ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის, თვით სამეფო დინასტიის წარმომადგენლებიც. მაგალითად, იქ მონაზვნად შემდგარა მეფის ასული თეკლა, რომელიც, როგორც ჩანს, იყო „იმერთა მეფის ბაგრატის ასული თინათი, იგი 1704 წელს ეკურთხა მოლოზნად“ (მლ. პ. კარბელაშვილი, 1903^{III}).

მონასტერი ფლობდა უძრავ და მოძრავ ქონებას. „ლაგურკას“ ჰქონდა საკუთარი სახნავი და სათიბი მიწები არა მარტო კალას თემში, არამედ ქვემო სვანეთშიც, ჩოლურში (გ. გასვიანი, 1973; 86), მონასტერსვე ეკუთვნის მის გარშემო მდებარე ტყე.

სამონასტრო ცხოვრების შეწყვეტის შემდეგ „ლაგურკის“ მოვლა-პატრონობა კალის თემმა ითავა. მონასტერს დიდი გულმოდგინებით იცავდა ადგილობრივი მოსახლეობა, იქაურობას დღედაღამ ყარაულობდნენ შეიარაღებული მცველები, ხოლო სასულიერო პირთა შთამომავლები, ე. წ. დეკანოზები, ღვთისმსახურებასაც აღასრულებდნენ (M. Бартоломей, 1855; 161-162).

მიუხედავად დიდი სიძნელეებისა, მონასტრის საუნჯისა და ეპიგრაფიკული მასალის აღნუსხვა და ფოტოფიქსაცია უკვე XIX ს-ის მიწურულსა და XX ს-ის დასაწყისში გახდა შესაძლებელი. ამ მხრივ, უმნიშვნელოვანესია ა. პ. უვაროვას (1895 წ.) (П. Уварова, 1904) და ე. თაყაიშვილის (1910 წ.) (ე. თაყაიშვილი, 1937) ექსპედიციების შედეგები. უფრო გვიან საყურადღებო კვლევითი სამუშაოები ჩაატარეს პ. ინგოროყვამ, ს. ყაუხჩიშვილმა და გ. ჩუბინაშვილმა (საქ. მუზეუმის ანგარიში, 1933). საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის 1972 წლის სამეცნიერო კომპლექსური ექსპედიციის მიერ „ლაგურკაში“ 120 ხატი და ჯვარი, 196 წარწერა და 56 სხვადასხვა სახის ჭურჭელი დაფიქსირდა (მ. ჩართოლანი, 1975; 165-181), რომელთა შორის, მორწმუნე სვანის აზრით, ყველაზე დიდი სინ-

მინდუ ჯვარცმის გამომსახველი სანანილე ხატი, ე. ნ. „შალიანია“ სწორედ „შალიანმა“ მოუპოვა „ლაგურკის“ მონასტერს უპირველესი ადგილი სვანეთის სხვა ეკლესიათა შორის. მან აქცია კალის მონასტერი სვანეთის სულიერი და სოციალური ცხოვრების ცენტრად. ე. თაყაიშვილის მართებული დაკვირვებით, „კალის ეკლესია სვანებისათვის ის არის, რაც მთელი საბერძნეთისათვის დელფოს ტაძარი იყო. ეს აერთებს სვანებს თემებად დაყოფილს ისე, როგორც დელფის ტაძარი აერთებდა სხვადასხვა ბერძენთა რესპუბლიკებს“ (ე. თაყაიშვილი, 1937; 179). ვ. ბარდაველიძის აზრითაც, განსხვავებით ლოკალური მნიშვნელობის სალოცავებისაგან, კალის „შალიანი“, დროშა „ლემი“ და სეტის წმ. გიორგის ხატი მთელი სვანეთის სალოცავი და გამაერთიანებელი იყო (ვ. ბარდაველიძე, 1963; 144).

„შალიანი“ სანანილე ხატია. „იგი განკუთვნილი ყოფილა შესანახავად ძელი ჭეშმარიტისა, ე. ი. ნანილის იმ ჯვარისა,

* ხატი განკუთვნილი ყოფილა ძელი ჭეშმარიტის ნანილის შესანახად. ხატის სრულ აღწერილობას გვთავაზობს ე. თაყაიშვილი: „ხატი სანანილე თავი განძი ეკლესიისა, მინაწქრიანი ბიზანტიური ხელობის. ეს სანანილე შეიცავს ხისგან გაკეთებულ ოთხკუთხედ კოლოფს შეძერწილს ოქროთი, დაფერილს ვერცხლით. შუაში წარმოდგენილია ექვსფრთიანი ჯვარი გოლგოთაზე დამყარებული. ჯვარს აქეთ-იქით წარმოდგენილნი არიან სამეფო ბიზანტიურის სამოსლით და გვირგვინებით კონსტანტინე და ელენე. ჯვარის ზემოთ ორ მრგვალ მედალიონში ორი მთავარანგელოზია: მიქელ და გაბრიელ. ზემოთ და ქვემოთ ოთხკუთხედი უჯრედებია ნანილებითა თვის და მათ კარებზე წარმოდგენილნი არიან: მოციქულნი პეტრე და პავლე, იოანე ნათლისმცემელი და წინასწარმეტყველი ელია. ზედა პირს კოლოფისა უვლის აშია. ამას კიდევ ახლავს დაკბილული ნაჭედი წრე, რომლიდანაც შედის ხატის ნანილების თავსახურავი ფიცარი. შუაში აქ ოქროს ფირფიტაზე წარმოდგენილია ჯვარცმა საუცხოო ბიზანტიური მინანქრით შესრულებული. ქვემოთ ჯვარცმულის ორივე მხარეს დგანან ღვთისმშობელი და იოანე ღვთისმეტყველი. ჯვარცმის ფირფიტა შემოზღუდულია აკანთის ფურცლების აშიით. ყველა ამას უვლის ფართო აშია შემკობილი მრავალის ძვირფასი ქვებით. მეორე გვერდი ხატ-კოლოფისა შემკობილია კომპოზიციით ქრისტეს აღდგომისა (ე. თაყაიშვილი, 1937; 185-187), ხატი აღწერილი აქვს პ. უვაროვასაც (П. Уварова, 1904; 94-100).

რომელზედაც ქრისტი იყო ჯვარცმული" (ე. თაყაიშვილი, 1937; 186). ხატს პ. უვაროვა IX-XI საუკუნეებით ათარილებს და ბიზანტიური ხელოვნების ნიმუშად მიიჩნევს (П. Уварова, 1904; 94-100). რ. ყენია და ნ. ალადაშვილი ხატს სვანეთში შემონახულ უცხოური ხელოვნების ძეგლებს შორის საუკეთესო ნიმუშად მიიჩნევენ, განსაკუთრებით გამოყოფენ რა ხატის შემკულობას, საუცხოო ჭედურობას და ძვირფას ქვებს (რ. ყენია... 2000; 49).

„ლაგურკაში“ სამონასტრო ცხოვრების დაცემის შემდეგ, როგორც უკვე ითქვა, იქაურობის ბატონ-პატრონად კალას თემი გადაიქცა. მორწმუნე, ღვთისმოშიშმა მოსახლეობამ არა მარტო სამონასტრო განძეული შემოგვინახა, არამედ ხელუხლებლად დაიცვა სახატო ტყე და მიწა.

თანამედროვე ეთნოგრაფიული მასალა მონასტრის მოვლა-პატრონობის მექანიზმს შემდეგი სახით წარმოგვიდგენს: „ლაგურკას“ იცავს მთელი კალას თემი (თავისთავად ცხადია, რომ მონასტერს მეურვეობს სახელმწიფო და ეკლესია), სახატო სოფელში მორიგეობით ნაწილდება საეკლესიო მიწა (15 დღიურის, რომელსაც „საბგიარ დაბარ“ საბეგრო ყანები ჰქვია). კალელები ამ მიწას მორიგეობით ამუშავებენ, სანცვლოდ კი კვირიკობის დღესასწაულზე მიაქვთ „ზედშ“-ი. მონასტრის მცველებსაც მორიგეობით ირჩევენ. ეს რიტუალი სრულდება ბრწყინვალე შვიდეულის შაბათ დღეს. ამ დროს მთელი მამაკაცობა (კალელები) იკრიბება მონასტრის გალავანქვეშ. ძველი მცველები ე. წ. „მოკილ“-ები, რომლებიც ერთი წლის მანძილზე ასრულებდნენ ამ საპატიო მოვალეობას, უკვე იხსნიან პასუხისმგებლობას და სხვა 12 მამაკაცს გადასცემენ მონასტრის გასაღებს. შემდეგი წლის განმავლობაში მონასტრის მოვლა-პატრონობა, დაცვა და უწყვეტი მეთვალყურეობა ამ ახალ მცველებს აკისრიათ. წელიწადში ორჯერ, ბრწყინვალე შვიდეულის შაბათს და კვირიკობის დღესასწაულზე (28 (15) ივლისს) ხდება მონასტრიდან „შალიანის“ ხატის გამოსვენება. მხოლოდ ამ ორ დღეს შეუძლიათ „მოკილ“-ებს ხატისათვის ხელის შევლება: ხატს ორივეჯერ განბანენ და კვლავ შეას-

ვენებენ მონასტერში, სადაც გაისად ამ დრომდე იქნება დაცული. ხატის „ნაბან“ წყალს წმინდად მიიჩნევენ და სასობით აგროვებენ სპეციალურ სპილენძის სურაში (ე. თაყაიშვილი, 1937; 180), რომელიც თავისთავად ხელოვნების ბრწყინვალე ნიმუშია, „ხატის ნაბან წყალს ამ სურით დაატარებენ სოფლიდან სოფელში სხვადასხვა ბოროტმოქმედებათა გამოსააშკარავებლად, ყოველგვარი ავადმყოფობისაგან განსაკურნებლად (კ. მაჩაბელი, 1982; 42).

საიდან აღმოჩნდა „შალიანის“ ხატი „ლაგურკაში“? არსებობს რამდენიმე საინტერესო გადმოცემა, რომელთაგან სამეცნიერო თუ პოპულარულ ლიტერატურაში უმთავრესად გაზიარებულია ლეგენდის ის ვარიანტი, რომელსაც მოგვითხრობს ბ. ნიჟარაძე (ბ. ნიჟარაძე, 1973^{IV}; 50-51). იგივე ლეგენდა ოდნავ განსხვავებული შინაარსით დაფიქსირებული აქვთ ე. თაყაიშვილს (ე. თაყაიშვილი, 1937; 180) და ე. გაბლიანს (ე. გაბლიანი, 1925; 116). თუმცა არსებობს ჯერ კიდევ 1876 წელს გამოქვეყნებული ინფორმაცია, რომლითაც ა. სტოიანოვს სამეცნიერო ბრუნვაში შემოაქვს განსხვავებული შინაარსის შემცველი ბალსქვემო სვანური ეთნოგრაფიული მასალა (А. Стоянов, 1876; 408; 326).

ბ. ნიჟარაძის ცნობით, „შალიანი ყოფილა მცხოვრები იფარის საზოგადოებაში, სოფ. „ზეგანს“. ერთ დღეს შალიანის შვილს სამწყემსურში ძროხისათვის მინდორში ნაპოვნი ქვა უსვრია, ქვას ტყვიასავით გაუხვრეტია ძროხა. შალიანს მოუნახავს ეს ქვა და მჭედლისთვის ცელი გაუჭედვინებია, რომლისთვისაც ეს ქვა ჩაუტანებინებია, ფოლადის ნაცვლად. „იმ უამად იმერეთში მეფეები ყოფილან. სვანეთი ვალდებული იყო თურმე, ყოველ წელიწადს დაეთიბა გეგუთის მინდორი, ქუთაისის ახლოს. იქ შალიანიც წასულა და ეს ცელი წაუღია. ქუთაისში შალიანი მეფესთან გამოცხადებულა: „მეფევ! თუ გეგუთის მინდორი, რომელიც სვანეთმა ერთ დღეს უნდა გათიბოს – მარტო მე მოვთიბო ერთ დღეს, რაც გთხოვო, ის მაჩუქეო“. „კარგიო!“ – უთქვამს მეფეს. შალიანს ეს ცელი ლაფშა ცხენისათვის კუდში მოუბამს, გეგუთის მინდორი მოურონიებია, ცელი თავისით სთიბავდა თურმე და საღამომდი გეგუთის

მინდორი სრულიად გათიბა... მეფისთვის შალიანს ეს ჯვარცმის ხატი უთხოვია და სვანეთში წამოუღია... როცა კალის საზოგადოებაში მოსულა იქ სცოდნიათ, რომ შალიანს სასწაულმოქმედი ხატი მოაქვსო. აქ ერთი ქალი თავისი ქმრის ჩაგონებით, შეუჩნდება შალიანს და თავისთან დააწვენს; როდესაც ამას ქმარი და საზოგადოება გაიგებს შალიანს ამ ხატს დაატოვებინებენ... და დაასვენებინებენ იქ, სადაც დღეს არის. სვანეთს შალიანისთვის ის უპირატესობა მიუნიჭებია, რომ მის შთამომავლობას, რომელნიც დღეს მულახში ცხოვრობენ და შარვაშიძეებად ითვლებიან, არა ხდებათ ერთი ძროხა, რომელიც ყოველმა სვანმა, ვისაც წმ. კვირიკეზედ ფიცი უნდა, უნდა მიუყვანოს ჯერ ეკლესიას და მერე ფიცის ნება აქვს" (ბ. ნიჟარაძე, 1973; 50-51). ლეგენდის ამ ვარიანტით „შალიანის“ ხატის სვანეთში მობრძანებისას, წმ. კვირიკეს მონასტერი უკვე აშენებული ყოფილა, ე. თაყაიშვილის მასალით, კი ხატის გადმოსვენებას მოჰყოლია ეკლესიის აგება: „სვანების გადმოცემით, შალიანი სვანი იყო. ერთხელ იმერეთის მეფემ ასი სვანი გამოიწვია და მათ შეუკვეთა გეგუთის ველის მოთიბვა... შალიანმა დათქმულ დროზე მარტომ შეასრულა საქმე. გასამრჯელოდ მოითხოვა ეს კალას ხატი. მეფემ პირობა აუსრულა... შალიანი სვანეთში გამოემგზავრა. კალას თემის მცხოვრებლებმა მოკლეს შალიანი და ხატი ჩაიგდეს ხელში. მაგრამ არ იცოდნენ სად წაეღოთ, ამიტომ შეაბეს უღელში ორი კურო; უღელზე ბოძი მიაკრეს, ბოძზე ხატი დაამაგრეს და ისე გაუშვეს თავის ნებაზე... ხარებმა გადალახეს ენგური, შეუდგნენ აღმართს და გაჩერდნენ იმ მთის წვერზე, სადაც ეხლა წმ. კვირიკეს ეკლესია არის. აქ ააშენეს მონასტერი სვანებმა და მას შემდეგ აქ ინახება შალიანის ხატი" (ე. თაყაიშვილი, 1937; 180). ე. გაბლიანის ცნობით, შალიანს „შარშლანი" რქმევია და დღევანდელ შერვაშიძეთა წინაპარი ყოფილა, ხოლო ის კალელი, ვინც შარშლანს ხატი დაატოვებინა, – იოსელიანი. იოსელიანს „შემდეგში ეს ხატი წაართვეს დადემქელიანებმა, მაგრამ მათ მალე ის მოჰპარეს... გოშთელიანმა და ბერიაანმა, იოსელიანს დაუბრუნეს და მის შემდეგ კალის წმ. კვირიკეს მონასტერში მოათავსეს და შეიარაღებული ყარაული დაუყე-

ნეს. როცა სვანები ამ ხატით ფიცულობენ, 25 მანეთი ხდებათ, ხოლო ამას არ იხდიან შერვაშიძეები, იოსელიანებიც იმიტომ, რომ ეს ხატი მათ შეიძინეს და დააბრუნეს დადუქელიანებისაგან" (ე. გაბლიანი, 1925; 116).

ასეთია ფართოდ გავრცელებული ლეგენდის ბალსზე-მთ ჩანერილი მასალა. იკვეთება შემდეგი საინტერესო მომენტები: ა) ხაზგასმულია ხატის მომდინარეობა საქართველოს ძველი სატახტო ქალაქიდან – ქუთაისიდან; ბ) ხატის სვანეთში მომტანის სახელია შალიანი და იგი დაკავშირებულია შერვაშიძეთა საგვარეულოსთან; „შალიანისა“ და აფხაზეთის მეფეთა – შავლიანთა შორის პარალელის არსებობა ქართველ მეცნიერთაგან გაზიარებულია. გ. გასვიანი მიიჩნევს, რომ „IX საუკუნის II ნახევრის აფხაზეთის მეფეები სვანთა წარმომადგენლები, შავლიანები იყვნენ" (გ. გასვიანი, 1991; 90). თ. მიბჩუანიც „შალიანის" გვარს, აკავშირებს IX ს-ის 60-იან წლებში აფხაზეთის სამეფო კარზე მომხდარი გადატრიალების ინიციატორთან იოანე შავლიანთან, რომელიც მკვლევარს აფხაზეთის სამეფოს უკვე არსებული დინასტიის წარმომადგენლად მიაჩნია. „იოვანე შავლიანი მეფის ტახტზე შეცვალა მისმა შვილმა ადარნასემ. შავლიანები წარმოშობით სვანები იყვნენ. შავლიანები გვიანობამდე ცხოვრობდნენ ზემო სვანეთის სოფელ იფარში. შავლიანების სახელობის ხატი („შავლიანი"), თქმულების თანახმად, ქუთაისიდანაა წამოღებული. „აფხაზეთის" სატახტო ქალაქიდან, ვინმე შავლიანის მიერ... შავლიანის ხატით სარგებლობის განსაკუთრებული უფლებით სარგებლობდნენ სვანი შარვაშიძეები, რაც ამ უკანასკნელთა შავლიანებთან გენეტიკურ ნათესაობაზე მიგვანიშნებს (თ. მიბჩუანი, 1996; 7). საკვებით შესაძლებელია, ბიზანტიელთაგან დევნილი აფხაზთა მეფის შავლიანის მემკვიდრეები თავიანთ ფეოდალს – საგვარეულო მამულს კალას ხევში შეჰფარვოდნენ და სამეფო განძეული, მათ შორის სანაწილე ხატიც გადმოესვენებინოთ. ენათმეცნიერი ტ. ფუტყარაძე ხედავს ეტიმოლოგიურ კავშირს შავლიანებისა და შარვაშიძეების გვარებს შორის. *შავლ-/შავრ-/შარვ- სავარაუდო ფუძე და ნაწარმოები გვარები: შა(ვ)ლ-იან-ი, *შარვაში (> შარვაში-ძე); შდრ.: შა-

რაშ-ია/*შარვაშია, *შარვაშ-იანი/შავრეშიანი). გ) კალელების დანაშაულებრივი ქმედება – ძალისმიერი გზით ხატის მოპოვება, გამართლებულია შედეგით – უდიდესი სინმინდე, სანაწილე ხატი, რჩება კალის თემში; დ) საყურადღებო მითოლოგიური ხასიათის პასაჟი – წმ. ადგილს ნებაზე მიშვებული ხარები აგნებენ⁵; ე) ფიქსირდება „შალიანის“ ხატის რალაც პერიოდში ბალსქვემოთ, დადგეშელიანებთან დავანება.

ეს ბოლო მომენტი გავრცობილია და ფართოდ არის შემონახული ბალსქვემოურ ლეგენდა-გადმოცემებში. საერთოდ, ბალსქვემო სვანეთში (ბეჩო, ცხუმარი, ეცერი, ჩუბეხევი) მიაჩნიათ, რომ „შალიანის“ ხატი მათი საკუთრება იყო და იგი აქედან გაიტაცეს კალაში. პირველი ავტორი, ვინც ამ გადმოცემას წერილობით აფიქსირებს, ა. სტოიანოვი, XIX ს-ის 70-იანი წლების დასაწყისში მოგზაურობდა სვანეთში, მან ორი თვე დაჰყო ეცერში, თენგიზ დადგეშელიანის რეზიდენციაში, საიდანაც აწყობდა ექსკურსიებს სვანეთის სხვა სოფლებში და იწერდა ფოლკლორულ მასალას. ა. სტოიანოვის ცნობით, „საბატონო სვანეთის მცხოვრებნი დარწმუნებლნი არიან, რომ ეს ძვირფასი ხატი (შარლანი) ადრე მათი საკუთრება იყო და ინახებოდა ფხოტრერში. ლეგენდის თანახმად, ყოველ გაზაფხულზე ფხოტრერის ეკლესიასთან მოდიოდა ფურიერმი და ტოვებდა თავის ახალშობილს. მერე ეს ხატი მოიპარეს კალელებმა და შეინახეს სკივრში, თან ჯაჭვებით დააბეს. თავიდან ხატი ჰქონდა ვილაც კალელს, მერე კი ეკლესიაში გადაუტანიათ. იქ მას სამი მცველი დარაჯობს, თორემ ხატი აუცილებლად ისევ ფხოტრერს დაუბრუნდება“ (А. Стоянов, 1896; 408). სტოიანოვი სხვაგანაც ეხება ამ საკითხს, აღწერს რა ფხოტრე-

⁵ მსგავსი მასალა შემონახულია მთელ საქართველოში. განსაკუთრებით მდიდარია აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ეთნოგრაფიული მონაცემები.

⁶ ფხოტრერი სოფელია ეცერის თემში. იქ დგას X საუკუნის დარბაზული ტიპის ეკლესია მიქელ და გაბრიელ მთავარანგელოზების სახელზე. ეკლესიის განახლებას და ჯვარ-ხატით შემკობას ლეგენდა თამარ მეფეს უკავშირებს. ეკლესია ბალსქვემო სვანეთის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სალოცავია.

რის ეკლესიის ჯვარ-ხატებს, განსაკუთრებით აღნიშნავს ერთ მათგანს: „ინტერესი აღმიძრა ტყავის ჩანთაში მოთავსებულმა ხატმა, რომელიც ხალხში უჩვეულო პატივისცემით სარგებლობს, მას ეძახიან „მოჭქვილ“-ს, ის ღვიძლი და თანასწორი ძმაა ცნობილი „შარლანის“ ხატისა, რომელიც ოდესღაც მოპარულ იქნა ფხოტრერიდან ლაგვირკაში“ (А. Стоянов, 1876; 326), ე. წ. „მოჭქვილი“ ხატი 1937 წელს გაიტაცეს ფხოტრერის ეკლესიიდან, შემოგვრჩა მხოლოდ აღწერილობა (А. Стоянов, 1876; 326; П. Уварова, 1904; 181; ე. თაყაიშვილი, 1937; 416) და რამდენიმე ფრაგმენტი, რომელთაც მიაკვლია კ. მაჩაბელმა. „ხატის ზომებია 32X26. ხატის ზედაპირი დაყოფილი იყო მარმარილოს ფირფიტებით, რომელთა შორის, უჯრედებში ეტრატზე დანერილი მინიატურები იყო მოთავსებული. მინიატურებს ზემოდან მინის ფირფიტების ჰქონდა დაფარებული“ (კ. მაჩაბელი, 1982; 106). სწორედ ამიტომ შეარქვა ხალხმა ხატს „მოჭქვილი“ ანუ მოჭიქული. ხატს პ. უვაროვა XI საუკუნით ათარილებს (П. Уварова, 1904; 181) ე. თაყაიშვილი – XI-XII საუკუნეებით (ე. თაყაიშვილი, 1937; 416). „მოჭქვილი“ ხატი ბალსქვემო სვანეთის ერთ-ერთი უმთავრესი სიწმინდე იყო. ცნობილია, რომ სვანეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემონახულია „ისეთი საყდრები და ხატები, რომელთა მოხსენიება თვით ყველაზე მოკლე ლოცვის დროსაც კი აუცილებელია“ (დავითიანი M'35), „მოჭქვილი“ ხატი ასეთ შემთხვევაშიც უთუოდ მოიხსენიება. „მოჭქვილი“ ხატი სანაწილე ყოფილა და გარკვეული ელემენტებით „შალიანის“ მსგავსი. კ. მაჩაბელი მრავალფეროვანი შედარებითი მასალის ანალიზის საფუძველზე „მოჭქვილ“ ხატს მიაკუთვნებს ჩრდილო იტალიასა და გერმანიაში გავრცელებულ ე. წ. „დეკორატიული“ ან ორნამენტული მინიატურების შემცველი ხელოვნების ძეგლების რიგს. ასეთივე ხასიათის უნიკალურ ძეგლებად მიიჩნევენ მკვლევარი ლატალის იანაშის ჯვარს და უშგულის მურყმერის წმ. ბარბარეს ეკლესიის კანდელზე მდგარ ჯვარს (კ. მაჩაბელი, 1982; 97-109). საგულისხმოა ისიც, რომ მურყმერის ჯვარი გადმოცემის თანახმად, ასევე ბალსქვემო სვანეთიდან, კერ-

ძოდ, დოლის წმ. ბარბარეს ეკლესიიდან არის გატაცებული (რ. გუჯეჯიანი, 2002), რაც გვაფიქრებინებს ყველა ამ ჯვარ-ხატის ერთიან წარმომავლობას, რომელიმე ბიზანტიური ან იტალიური ცნობილი სკოლიდან და თავდაპირველ დავანებას სვანეთის რომელიმე ერთ ეკლესიაში. გარდა ზემოთაღწერილი მასალისა, „შალიანის“ ხატზე მოგვითხრობს ვრცელი ლეგენდა „კასლეთიანის“ სახელწოდებით. სვანეთის ლაშქარი „სვიმრა“ სტუმრებია ეცერში, ტასლერში მცხოვრებ კასლეთიანს, რომელიც ორი ღამე კი გამასპინძლებია სტუმრებს, მაგრამ მესამე ღამისათვის სრულიად გაღატაკებულია. ოჯახდაქცეულ კასლეთიანს გულში ბოღმა ჩაუდვია და ეცერზე შურისძიება გადაუწყვეტია. იმ დროისათვის ეცერზე ღვთის მაღლი ყოფილა გადმოსული. ყოველ გაზაფხულზე, ბრწყინვალე შვიდეულის სამშაბათს ფხოტრერის ეკლესიასთან მოდიოდა ფურირები. კასლეთიანი დასდარაჯებია ფურირებს და მოუკლავს. მისი სისხლი საბიაშის წმ. ადგილისათვის მოუსხამს. შემდეგ ეცრელთა საყვარელი სასმელი წყლისათვის (სგიმ) დოლაბი დაუფარებია და გაუქრია. ბოლოს, ღამით ფხოტრერის ეკლესიიდან უძვირფასესი ხატი გაუტაცნია. ცხადია, კასლეთიანს ეცერში აღარ დაედგომებოდა და ზემო ხევისკენ გაუწევია. იქ კალაში ერთ ოჯახს შეჰფარებია. კალელებს კასლეთიანისათვის ხატი წაურთმევიათ და თავიანთი ეკლესიისათვის შეუწირავთ. რადგანაც ეცრელთა მხრიდან ხატის დაბრუნების მცდელობა გარდაუვალი იქნებოდა, ამიტომ ეკლესიისათვის შეიარაღებული მცველები დაუყენებიათ. ეს ხატია „შალიანიო“ – მოგვითხრობს 102 წლის ნ. პაკელიანი (სვანური პროზაული ტექსტები, 1957; 128-129). თითქმის იდენტური შინაარსისაა ა. დავითიანის საარქივო მასალა. აქ საყურადღებოა მკვლევრის შენიშვნა, რომ ბალსქვემოთ „შალიანის“ ხატს ამკობენ ეპითეგით – „ხოშა ცხოველ ხატ“, რაც „დიდ ცხოველ ხატს“ გულისხმობს (დავითიანი M¹94).

„შალიანის“ ხატზე მოგვითხრობს ქვემო სვანური ლეგენდაც „ზემო ლაშხეთის ერთ-ერთ ძლიერ საკულტო ცენტრს წარმოადგენდა ლაგურკას ეკლესია მახაშის მახლობლად... თქმულების მიხედვით, კალას ლაგურკის ხატი ამ ეკლესიიდან მოუპარავთ და

ძენკვებით დაბმული ჰყოლიათ" (ნ. აბაკელია... 1991; 121).

როგორც ვხედავთ, სვანეთის სამივე კუთხეში (ბალსზე-
მო, ბალსქვემო და ქვემო სვანეთში). არსებობს გადმოცემები
„შალიანის“ ხატზე. ყოველი კუთხე იჩემებს ამ ხატის მისეუ-
ლობას. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ვახუშტი ბატო-
ნიშვილის შემდეგი ცნობა: „ლეჩხუმის სამჯრით და ოდიშის
აღმოსავლით არს ეცერი. აქა არს ეკლესია სუეტიად წოდებუ-
ლი, სახიზარი სუეტის ცხოველის სამკაულ საუნჯისა, რომელ-
სა შინა იტყვან სუეტის-ცხოველის კანკლის ყოფასა დღესაცა,
რომელი მოიღო გორგასალ ინდოეთიდან, ნითლის იაგუნდისა
ქმნილი. არამედ საჩინოდ არიან ანცა ხატნი და ჯუარნი ოქ-
რო-ვეცხლისანი და მოოჭვილნი ქვითა, მრავალნი და პატიო-
სანნი, დიდნი და მცირენი, რომელთა ზედა აქუსთ სასოება და
პატივსცემენ. არამედ უმჯობესი ხატი უბიათ ძენკვთა ოქრო-
სათი და იტყვან: „უკეთუ აუშვათ, დალენავს ყოველსავე აქა
მყოფსა ხატჯუართა... თუ შევიდეს მუნ სასიკუდინო ანუ
ტყუე, ვერარაისალა უყოფენ, გარნა განუტევენ თავისუფ-
ლად“ (ქართლის ცხოვრება, 1973; 787-788). შეიძლება თუ არა
ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობა მართლაც დავუკავშიროთ
ეცერის რომელიმე ეკლესიას? ე. გაბლიანი ამ საკითხთან და-

* ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ ეცერში მდებარედ მიჩნეულ „სუე-
ტი“-ის ეკლესიასთან დაკავშირებით გამოთქმულია ორი თვალსაზ-
რისი: 1. შესაძლოა, აქ იგულისხმებოდეს მესტიის სეტის ძველი ეკ-
ლესია, რომლის ადგილზე შემდეგ აშენდა წმ. გიორგის სახელობის
ახალი ტაძარი (ე. თაყაიშვილი, 1937); 2. შესაძლოა, სვანეთში არსე-
ბობდა სხვა რომელიმე ეკლესია მსგავსი სახელწოდებით. ე. თაყა-
იშვილს მოჰყავს ჩანანერი ბერი ალექსი ბაქრაძის „სვანეთში მოგ-
ზაურობიდან (1864 წლის ხელნაწერი). ამ ხელნაწერს ბერი ბაქრაძე
იწყებს ვახუშტი ბატონიშვილის ზემოთ მოყვანილი გადმოცემით,
რომელსაც უკავშირებს ბეროს თემში მდებარე ეკლესიას: „სოფელ-
სა სვანეთისა ბეჭოს უწოდებენ, ეკლესიას მათსა სეტისას, რომელ-
სა შინა დახიზნული ყოფილა კანკელი მცხეთის ეკლესიისა (რომე-
ლიცა მოუტანია კანკელი იგი ძვირფასი თვლებისა ინდოეთით ვახ-
ტანგ მეფეს გორგასლანს); ხოლო ეს ეკლესია არის გაუქმებული
და არა რაი იპოების სრულად“ (ე. თაყაიშვილი, 1937; 270). ბეროს
თემის სოფ. ბაგვდანარში მსგავსი სახელის მქონე ეკლესიას აფიქ-
სირებს ა. სტოიანოვიც: „ჩვენ გავიარეთ ბაგვდანართან და შევე-

კავშირებით შენიშნავს, რომ ვახუშტი ბატონიშვილის აღწერილობაში გეოგრაფიული უზუსტობა შეიმჩნევა, ვინაიდან ეცერი ნახსენებია ლეჩხუმის სამხრეთით და არა ჩრდილო აღმოსავლეთით (ე. გაბლიანი, 1925; 28). მაგრამ ცნობილია ისტორიული წყაროები, რომლებშიც ეცერი შუა საუკუნეების სვანეთის უმნიშვნელოვანეს პუნქტად სახელდება. მაგალითად, სწორედ „ეცერსა ზედა“ მიდის მეფე ბაგრატი ცენტრალური ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყებული სვანების დასასჯელად (1361 წ.), მეფე ეცერშივე გადააყენებს ვარდანიძეს და ერისთავად გელოვანს დასვამს (ქართლის ცხოვრება, 1973; 261). ასევე მეორე წყარო „ნიგნი სასისხლო საქმისა ბელას ზემო სვანეთსა და თავად ჯაფარიძეთა შორის“, რომელსაც პ. ინგოროყვა 1503 წლით ათარილებს, ხაზგასმით აღნიშნავს ეცერის მნიშვნელობას: „ვიყუენით ეცერს აქეთ რაც სუანეთი არის თორმეტს წელიწადს, ასრე შეწყუდეულნი... და მერმე შევიყარენით სრულიად სუანთ ჩენილები და ვქენით ვაზირობა,

დით სეპ-ის ეკლესიაში, რომელიც ყველაზე დიდია მთელს თემში. გადმოცემით, ამ ეკლესიის კანკელი ყოფილა იაგუნდისა, ინდოეთიდან მოტანილი. ეკლესია გაუძარცვავთ ოსებს (შესაძლებელია თვით ბეროელებსაც) (А. Стоянов 1876; 371) შევეცადეთ, მოგვეძებნა „სეტ“-ის ან „სეპ“-ის სახელით ცნობილი ეკლესია ბეროს თემში. მთხრობელთა ინფორმაციაზე დაყრდნობით, ცხადი გახდა, რომ იქ, მართლაც ყოფილა ეკლესია „სეფ“-ი. „სეფ“-ი XX ს. დასაწყისში დანგრეულა, თუმცა თავის მნიშვნელობას იგი შემდეგაც, კარგა ხნის მანძილზე ინარჩუნებდა: მთხრობლის თქმით „სეფ“-ი იყო ბეროს თემის მთავარი ეკლესია. იქ აღინიშნებოდა „გულა თახაშ“-ი (ბრწყინვალე შვიდეულის სამშაბათი დღე)“. „თახაშ“ სამშაბათს ნიშნავს, „გულ“-ი სოფელია ბეროს თემში, სადაც აღმართულია გაბრიელ მთავარანგელოზის სახელობის საყდარი, რომელსაც ხალხურად „გულა გაბრიელ“-ს უწოდებენ. „გულა გაბრიელ“-ი მალეიდან გადმოჰყურებს ბაგვდანარის „სეფ“-ს. გულში ასვლა და ლოცვა ყველასათვის ნებადართული არ ყოფილა. იქ მხოლოდ გულელებს და მათი ასულების შთამომავლებს (მხოლოდ მამაკაცებს) მიესვლებოდათ. სხვა სოფლელები, უმეტესად არაბეროელები, უნდა შეჩერებულიყვნენ ბაგვდანარის „სეფ“-ში და იქ შეენირათ თავიანთი ზვარაკი (მთხრობელი კვიციანი). საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ბალსქვემოურ ლეგენდებში დაფიქსირებული „გულა თახაშ“-ი

მივედით ეცერს, რუჩაგიანს და დადიშქელიანსა შევეხუენენით და დადიანთან გავგზავნეთ... ამისი აჯა ვსთხოვეთ, რომ მეფეთ-მეფეს პატრონს ალექსანდრესთან აჯა ეთხოვნა" (პ. ინგოროყვა, 1941; 31-34). ე. ი. ისტორიული წყაროები და ასევე გადმოცემები გვიდასტურებენ, რომ ეცერი წარმოადგენდა ჯერ ვარდანიძეთა, ხოლო შემდგომ გელოვანთა ერთ-ერთ რეზიდენციას⁵. იქვე „ისხდნენ“ ბალსქვემო სვანეთის „ვარგ“-ები რუჩაგიანები და დადიშქელიანები. ადვილი შესაძლებელია, რომ ერთ-ერთ ბალსქვემო მთავარს ხელში ჩაეგდო სვანეთის უმთავრესი სინწინდე – „შალიანის“ ხატი და გარკვეული დროის მანძილზე, თავის სამფლობელოში, თავისივე რეზიდენციის მახლობლად ფხოტრერის ეკლესიაში დაესვენებინა. საიდანაც, როგორც ზემოთ ითქვა, გადმოცემის თანახმად, ხატი კასლეთიანმა გაიტაცა. საყურადღებოა ისიც, რომ მთხრობლის ინფორმაციით, „ის კასლეთიანი დღევანდელი იოსელიანების წინაპარი იყო“.

ცნობილია, რომ წერილობით წყაროთა სიმცირის დროს ხშირად ეთნოგრაფიული მასალა ხდება გადამწყვეტი ამა თუ იმ ისტორიული ფაქტის რეალური სურათის აღდგენისათვის. რადგანაც ტრადიციულ სოციალურ გარემოში გადმოცემა, ლეგენდა, ანდრეზი, „ჰარაკ“-ი („არაკ“) „იყო ერთ-ერთი მძლავრი საშუალება, რითაც მთის მოსახლეობა თავის ტრადიციას და ადათ-წესებს ინარჩუნებდა, თავის ყოფას იცავდა" (თ. ოჩიაური, 1967; 8). ტრადიციულ ფასეულობათაგან კი ქართველი მთიელისათვის უმთავრეს ღირებულებას სარწმუნოება წარმოადგენდა. ამიტომაც არის, რომ რელიგიური თვალსაზრისით, უმნიშვნელოვანეს საკულტო ობიექტს – „შალიანის" ხატს, სვანეთის სამივე კუთხე თავისად მიიჩნევს, რასაც ვიმეორებთ, შესაძლოა, ისტორიის რომელიღაც ეტაპზე მართლაც ჰქონდა რეალური საფუძველი.

„შალიანი“-ს ხატმა კალის წმ. კვირიკესა და წმ. ივლიტეს

⁵ აქაც ფიგურირებს.

გელოვანთა სხვა რეზიდენცია მდებარეობდა კალას თემში, სოფ. დაუბერში (გ. გასვიანი, 1973; 143).

სახელობის მონასტერი, როგორც უკვე ითქვა, მთელი სვანეთის რელიგიურ ცენტრად აქცია. სვანეთში დღეისათვის ყველაზე ხალხმრავალი და გრანდიოზული დღესასწაული კვირიკობაა („ლიგურკე“, „ლიგვირკე“). დღეობა საეკლესიო კალენდრის თანახმად 28 (ძვ. სტ. 15) ივლისს აღინიშნება და დანესებულია წმ. მონამეების დედა-შვილის ივლიტესა და კვირიკეს მოსახსენებლად. ამ ბოლო წლებში მონასტერში წირვა-ლოცვას^{*} სასულიერო პირებიც აღავლენენ, მაგრამ კვირიკობის მთავარ მეურვედ და მასპინძლად კვლავაც კალას თემი გვევლინება. ადრე დილით, კალას თემის მამაკაცებიდან არჩეული რამდენიმე საპატიო პირი მონასტრიდან გამოასვენებს „შალიანის“ ხატს, რომელსაც განბანენ, შემდეგ იგივე მამაკაცები გარშემოუვლიან ეკლესიას, მათ ხელთ უპყრიათ ანთებული სანთლები და წმ. „ზედაშ“-ით სავსე ფიალები. ისმის სვანური სასულიერო ხასიათის გალობა^{*}. სამრეკლოდან რეკავენ ზარს. გალავნის შიგნით შეკრებილი მამაკაცები ამ რიტუალს დაჩოქილები და ქუდმოხდილები შესცქერიან. ქალები კი შეკრებილები არიან „ლადბაშ“-ის მახლობლად. სხვა სოფლებიდან მოსული მლოცველები უფრო მოშორებით დგანან და ელოდებიან ამ უმთავრესი „ლიმზირ“-ის (ლოცვის) დასრულებას. ეკლესიის გარშემოვლის შემდეგ, „შალიანს“ კვლავ შეასვენებენ მონასტერში, სადაც იგი ხელუხლებლად იქნება დაცული მომავალი წლის ბრწყინვალე შვიდეულის შაბათამდე. მანამ კი უხუცესი „მემზირ“-ი (მლოცველი) ამ ხატით დალოცავს მთელ საქართველოს, სვანეთს და „ლაგურკაში“ შეკრებილ მლოცველებს. მლოცველებს უკვე ეძლევათ საშუალება მიეახლონ ტაძრის კარიბჭეს, მიიტანონ შესანიერი, ილოცონ. კალელი უხუცესი მამაკაცები ყოველ მლოცველს ხმამაღლა დალოცავენ, რასაც გარშემო შემოკრებილი ხალხის ერთიანი შეძახილი – „ამენ!-იც ადასტურებს. როდესაც მლოცველთა ნაკადი იკ-

^{*} გალობას ჰქვია „კვირია“. ამ საგალობელს ასრულებენ დროშის გამოსვენების დროსაც. დღეობის მსვლელობისას საგალობელი თორმეტჯერ უნდა შესრულდეს (ვ. ახოზაძე, 1957; 10).

ლებს მლოცველ („მემზირ“) მამაკაცებს შესაძლებლობა ეძლე-
ვათ მოუსმინონ ამა თუ იმ პრობლემით შეწუხებულ ადამიან-
ებს, რომელთათვისაც კვირიკობის დღესასწაული ხსნად
არის გადაქცეული. იქ მიდის შეურაცხყოფილი ადამიანი, ვი-
საც თავისი სიმართლის დამტკიცება სწყურია. იქ იმართლებს
თავს ცილისწამებით გულდამძიმებული მლოცველი, ხოლო,
უკიდურეს შემთხვევაში, რომელიმე გამწარებული ქალი და-
უსჯელ დამნაშავეს ხატზე გადასცემს და ა. შ. იქვე სრულდება
ავადმყოფის დალოცვის რიტუალი. ხალხის რწმენით, „შალია-
ნის“ ნაბან წყალს სასწაულმოქმედი, განსაკუთრებული ძალა
აქვს. ამიტომ ამ წყლის წვეთები მძიმე ავადმყოფთან შინ მი-
აქვთ, ხოლო ვისაც ფეხზე დგომა შეუძლია, ის თავად ეახლება
ეკლესიას. ასევე, ავადმყოფის პატრონს მოჰყავს შეპირებული
საკლავი, რომელიც დაბლა, სოფელში იკვლება, ზვარაკის
შემწვარი გულ-ღვიძლი („ყვიუ“) დაიდება პატარა ტაბლაზე,
იქვე დაიდგმება „ზედაშ“-ით სავსე დოქი, რომელსაც მიაკრა-
ვენ ანთებულ სანთლებს და შესთხოვენ მლოცველ მამაკაცებს
თავიანთი ავადმყოფის დალოცვას. დალოცვას ირგვლივ
მყოფთა ერთობლივი შეძახილი „ამენ!“-ი აგვირგვინებს.

„შალიანის“ ხატს დიდი ადგილი უკავია სვანურ ჩვეულე-
ბით სამართალშიც. ხატისადმი საოცარი კრძალვა და მონიწე-
ბა არა თუ ტრადიციული საზოგადოებისათვის არის დამახა-
სიათებელი, არამედ თანამედროვე სვანის მენტლობის განუ-
ყოფელი ნაწილიცაა. ჯერ კიდევ დ. ბაქრაძემ შენიშნა, „ფიცის
სვანებში თამაშობს მეტად მნიშვნელოვან როლს. ფიცის და-
დების გარეშე შეუძლებელია მოსისხლეთა შერიგება, სისხლის
საფასურის გადახდა... ფიცის დადება აღსრულდება ან ეკლე-
სიაში, ან ეკლესიის გარეთ, მაგრამ აუცილებლად – ხატზე.
განსაკუთრებით გართულებულ საქმეთა გადაწყვეტისას,
ფიცს დებენ იმ ხატებზე, რომლებიც გამორჩეული პატივის-
ცემით სარგებლობენ. ასეთ ხატთაგან უმთავრესია „შალია-
ნი“. მისი ეკლესიიდან გატანა აკრძალულია, მაგრამ ფიცის
დადებისას შეიძლება ხატის ნაბანი წყალი გამოიყენონ“ (Д. Ба-
крадзе, 1864; 55). ცნობილია, რომ სვანი კაცისათვის სასამარ-

თლოს გადაწყვეტილების აღსრულება ნაკლებ მნიშვნელოვანი იყო. ყოველივე საქმე სვანური ხალხური სამართალითაც უნდა განეხილათ და წინაპართა წესისამებრ გადაეწყვიტათ. სამედიცინორო განაჩენის სისრულეში მოყვანა კი, ცხადია, ეკლესიაში დადებული ფიცით მთავრდებოდა, რადგანაც ფიცი უმაღლესი კატეგორიაა მორწმუნე ტრადიციული სვანის მსოფლშეგნებაში. ფიცი საბოლოოდ განწმენდს ბრალდებულს, მოსისხლეებს კი, შეარიგებს ერთმანეთის ერთგულებაზე. ამიტომ, ბუნებრივია, ფიცის დადების მსურველს სრულიად არ ენანებოდა ის თანხა (ერთი ძროხის საფსური), რაც „შალიანზე“ (უმეტესად კი ხატის ნაბან წყალზე) დაფიცების სანაცვლოდ უნდა გადაეხადა. ე. თაყაიშვილის დაკვირვებითაც „დიდი ბოროტების და დანაშაულის ჩამდენის აღმოსაჩენად შენიშნულ პირებს ამ ხატზე აფიცებდნენ და მაგალითი არა ყოფილა წინა დროში, რომ სვანს ფიცის დროს თავისი დანაშაული არ ელიარებინოს“ (ე. თაყაიშვილი, 1937; 180).

„შალიანის“ ხატის დიდ სულიერ და სოციალურ მნიშვნელობაზე ასევე მეტყველებს სვანეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დაფიქსირებული ორი შემთხვევა: პირველ ფაქტზე მოგვითხრობს ბ. ნიჭარაძე: 1880 წელს სახელმწიფო ინსტიტუტებისაგან უყურადღებოდ მიტოვებულ სვანეთში თავი უჩენია არეულობას, ამიტომ „სამმა საზოგადოებამ: მესტიამ, მულახმა და იფარმა გასწიეს წმ. კვირიკეზედ, ყოველი მამრობითი სქესი იქ იყო. შალიანზედ გადასცეს, ვინც არ გაამხილოს ნაქურდალი... წმ. კვირიკე ვერავინ გასტეხა და თავის ცოდვებში ყველა გამოტყდა... ამ ფიცის შემდეგ ზემო ხევში არაფერი დაკარგულა. ხალხი კმაყოფილია და იმედი აქვს, რომ წმ. კვირიკე და შალიანი სვანეთში ქურდობას მოსპობენ“ (ბ. ნიჭარაძე, 1973; 51-52). მსგავს შემთხვევას ჰქონია ადგილი 1912 წელსაც. ე. გაბლიანის სიტყვით „1912 წელს, როცა სვანეთი უფიცმა ბოქაულებმა საშინელ მდგომარეობამდე მიიყვანეს და ქურდბაცაცებისაგან ხალხი ნადგურდებოდა, მე თვითონ ჩამოვიარე მთელი სვანეთი, მოვიწვია კრებები და მივალებინე ხალხს გადაწყვეტილება, რათა 15-50 წლის ყველა მამაკაცი წასულიყო მონასტერში დასაფიცებლად. დანიშნულ დღეს კალაში თა-

ვი მოიყარა 3000 კაცმა... გამოასვენეს ეკლესიიდან „შალიანის“ ხატი. შესრულდა უძლიერესი ფიცი. გათავდა ფიცი იმ ქურდების წყევლა-კრულვით, რომელნიც ფიცს გატეხდნენ, რასაც მთელმა ხალხმა შეჰბლავლა „ამინ“. დამნაშავეებმა დანაშაული აღიარეს და ნაქურდალის ორმაგი საფასური გადაიხადეს. ამას შემდეგ ის მოჰყვა, რომ ხუთ წელს ერთი ქურდობის მაგალითი არა ყოფილა“ (ე. გაბლიანი, 1927; 89).

„შალიანის“ ხატზე დადებულმა ფიცმა შეაკავშირა ზემო სვანეთის ყრილობის მონაწილენი 1875 წლის ცნობილი აჯანყების დანაშაულის წინააღმდეგ.

ამრიგად, ნათელია, რომ ტრადიციული სვანის ცხოვრების წესს სარწმუნოება ასაზრდოებს. ეს რწმენა, ამ შემთხვევაში, სიმბოლურად „შალიანის“ ხატშია ფოკუსირებული და იგი სოციალური ყოფის უმთავრესი მომენტების წარმმართველი და მომწესრიგებელია.

„შალიანთან“ დაკავშირებულ გადმოცემებში ყურადღებას იქცევს რამდენიმე მითოლოგიური ხასიათის პასაჟი. მაგალითად, „კასლეთიანში“ აღწერილია, რომ მანამ, სანამ „შალიანი“ დავანებული იყო ფხოტრერის ეკლესიაში, იქაურობას და საერთოდ მთელ სოფელს ღვთიური მადლი ეფინა. ეს მადლი იმიტაც გამოიხატებოდა, რომ ყოველ გაზაფხულზე ბრწყინვალე შვიდეულის სამშაბათ დღეს ეკლესიასთან ნებაყოფლობით მოდიოდა ფურირები და იქ თავის ახალშობილს ტოვებდა. ასევე საგულისხმოა, „შალიანის“ დასასვენებელი ადგილის ძიების სიუჟეტი: წმინდა ადგილს ნებაზე მიშვებული ხარები აგნებენ. განიხილავს რა ნებით მსხვერპლს ქართულ მითოსსა და რიტუალში, ი. სურგულაძე, დაასკვნის, „წარმოდგენები სალოცავში თავისი ნებით მისული სამსხვერპლო ცხოველების შესახებ მთელს კავკასიაშია გავრცელებული. ამათ რიგს განეკუთვნება სიუჟეტები – ტაძართან ადგილის შერჩევის შესახებ, როცა ტაძრის ასაგებ ადგილს მიაწიწნებდნენ ნებით მიმავალი ხარი, ან ურემში გაბმული წყვილი. ყველა ამ შემთხვევაში ჯერ ნადირი, ხოლო შემდგომ მისი ექვივალენტი, პირუტყვი, წმ. ადგილზე, ანუ საკრალურ კვანძში მიჰყავს ღვთაების ძალას. ასეთი ნებით მოსული ცხოველები იმ ადგილას იწირები-

ან და როგორც ჩანს, საფუძველს უყრიან დროში რიტმულად განმეორებად რიტუალს". (ი. სურგულაძე, 2001).

ამრიგად, ჯვარცმის გამომსახველი ხატი, ე. წ. „შალიანი“, რომელიც განკუთვნილი ყოფილა უდიდესი ქრისტიანული სინმინდის – ძელი ჭეშმარიტის – ნაწილის შესანახად, სვანეთის ტრადიციული ყოფის უმნიშვნელოვანესი ელემენტია. გარდა დიდი რელიგიური ღირებულებისა, ხატი სოციალურადაც ფასეულია. „ლაგურკა“, სადაც დავანებულია „შალიანი“, მთელი სვანეთის მთავარი სარწმუნოებრივი ცენტრია. ამ ხატზე დადებული ფიცი გადამწყვეტია ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესში. მრავალფეროვანი და ისტორიული თვალსაზრისით ღირებულია ხატთან დაკავშირებული ლეგენდა-გადმოცემები. დღეისათვის მოქმედია და მასშტაბურობით გამორჩეულია კვირიკობის დღესასწაული, რომლის სხვადასხვა რიტუალში მკაფიოდ იკვეთება სვანური ტრადიციული ცხოვრების წესის ზოგიერთი ნიშანი.

ზემოთ წარმოდგენილ დღეობებში გამოიკვეთა რამდენიმე საგულისხმო მომენტი, რომელიც გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის სადღეობო რიტუალის შემსრულებელთა მენტალობაზე. ყოველთვის საინტერესოა კულტურის ამა თუ იმ მოვლენის გამომწვევი მიზეზების, სხვადასხვა მოვლენას შორის კავშირის არსებობის და მათი გამაერთიანებელი იდეის ანუ საზრისის გამოვლენა და გაანალიზება. ასეთ მთავარ იდეად (საზრისად), რომელიც ასულდგმულებს და აერთიანებს სადღესასწაულო რიტუალების მონაწილეებს, ღვთის რწმენა გვევლინება. მიუხედავად, თუნდაც იმისა, რომ ბევრი მათგანი რელიგიურ სწავლებას ნაკლებად არის ზიარებული. მაინც აშკარაა, მათი სულიერი მოთხოვნილებაა რელიგიურ რიტუალებში მონაწილეობა და ამას არამც და არამც არა აქვს მექანიკური ხასიათი. რადგანაც ცნობილია, რომ რელიგიური ქცევის მიზეზები საზოგადოების მოთხოვნებში უნდა ვეძებოთ (ნ. აბაკელია, 1982; 12), ცხადია, რომ სვანეთის საზოგადოებაში დღემდე არსებობს ამგვარი მოთხოვნა და მას დღესაც არ გაუწყვეტია სულიერი კავშირი თავის წარსულთან, თავის ისტორიასთან. ამის დასტურია ყოფაში დღემდე მოქმედი და

ცოცხალი 70-მდე რელიგიური დღესასწაული. ბუნებრივია, რომ ყოველი დღესასწაული, ყოველი რიტუალი, თავისი არსით, ღვთაებრივ ყოფიერებასთან ერთიანობის, მასში თანამონაწილეობის გამომხატველი სიმბოლური მოქმედებაა, საკრალური პირველსახის, ანუ ღვთაებრივი მოქმედების გამეორებაა და, ამდენად, მრავალი დანაშრევის მქონე კულტურული მოვლენაა (გ. ჩინჩალაძე, 2000; 3). ანუ სახეზეა სევანეთის თანამედროვე საზოგადოების ერთგულება მამა-პაპეული ზოგადქართული და ზოგადქრისტიანული ფასეულობებისადმი, სულიერი ერთიანობა წინაპრებთან; ვინაიდან ყოველი რიტუალი მისი შემსრულებელი სოციუმის გარკვეული ღირებულებების გამომხატველია, რომელთა შორისაც პრიორიტეტი ეკუთვნის რწმენას, რითაც საზრდოობს ტრადიციული კულტურა, ტრადიციული ყოფა.

ქართველი მთიელების (სვანების) ტრადიციული ყოფისა და რელიგიის კორელაციის კვლევისას წარმოჩნდა მრავალი საგულისხმო მომენტი, გამოიკვეთა ტრადიციული ცხოვრების წესისა და რელიგიური ფასეულობების განუყოფლობა, გამოვლინდა ტრადიციული ყოფითი კულტურისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საერთო შეხვედრის ნერტილები სოციალურ, სულიერ, სამეურნეო თუ ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ ურთიერთობებში. შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციული ფასეულობების მატარებელი სვანის მენტალობა რელიგიური მსოფლხედვითაა ნასაზრდოები და სამყაროს მისეული აღქმა, ხშირ შემთხვევაში, ძველქართულ მენტალურ მოდელს გვიცოცხლებს და წარმოგვიდგენს. ანუ, როგორც ამას სვანური ყოფის შესანიშნავი მცოდნე, გასული საუკუნის დასაწყისში იქ მასწავლებლად ნამსახური ვარლამ ძიძიგური აღნიშნავდა – „სვანეთში თვალს ხშირად ესიამოვნებოდა ძველი ლომგული ქართველის ტიპის შენარჩუნება“ (ვ. ძიძიგური, 1957; 127). ამ ტიპის ქართველის ჩამოყალიბებას კი ტრადიციული გარემო აპირობებდა, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის საბოლოოდ გამქრალი და ექსტრემალურ სიტუაციებში მას კვლავ ძალუძს აღდგენადობა: როდესაც ქვეყნის ერთიანობას საფრთხე შეექმნა, სვანეთის მხოლოდ ერთი, პატარა თემიდან (ეცერი) სამი პაკელიანის გვარის, შვიდი – გუჯეჯიანი და ცხრა – გურჩიანი ვაჟკაცი შეენირა საქართველოს თავისუფლებასა და ერთიანობას. სვანეთის ყოველ ტრადიციულ სოფელს გააჩნდა ტრადიციული მენტალობის ჩამომყალიბებელი ერთგვარი „სამჭედლო“ – სასოფლო მოედანი – სჭიფი, რომელიც კარდინალური ცენტრი თუ „კვანძია“, სადაც თაობიდან თაობას გადაეცემა ტრადიციული ცხოვრების წესის ნორმა და ადათი. ცნობილია, რომ ხალხის თავშეყრის, სხვადასხვა ასაკისა და სქესის ადამიანის ერთად შეკრების ყველაზე რეალური ადგილი, საქართველოს მთიანეთში ეკლესია და სასოფლო მოედანია, სვანეთის მაგალითზე კი კულტურის ეს ორი კომპონენტი ერთ მთლიანობაშია მოქცეული. ამიტომ ე. წ. პირველდასახ-

ლების ცენტრად მიჩნეული გორა – სჟიფი, გაქრისტიანების შემდეგაც და დღემდე სოფლის არქიტექტურულ, საკრალურ და საკომუნიკაციო ცენტრად გვევლინება. გარდა ამისა, ყოველი სასოფლო მოედანი ხალხური თვითმმართველობის ორგანოების „სამუშაო“, საკრებულო ადგილიცაა, სადაც ხალხი მიმდინარე საჭირობო საკითხების გადასაწყვეტად იკრიბება. გამოიკვეთა, რომ ტერმინი „სჟიფ“-ი სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შემონახულია ორი ფორმით: პირველადი ფორმა გულისხმობს სასოფლო მოედანს – სჟიფს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ეს სახელი მინიჭებული აქვს რამდენიმე გეოგრაფიული პუნქტს – სოფელს.

ტრადიციული სჟიფი სვანეთის ეთნოგრაფიული ყოფის განუყოფელი ნაწილია. ტერმინის ეტიმოლოგია მომდინარეობს ძველქართული „სუფელ“ // „სოფელ“-იდან, რაც გამოსატყვევდა თავისუფალი თემისა და მისი ტერიტორიის უძველეს ქართულ სახელწოდებას (დ. მუსხელიშვილი, 1980; 158. დ. მუსხელიშვილი, 2002; 17).

სჟიფების მდებარეობა ყოველი ტრადიციული დასახლებული პუნქტის არქიტექტურულ და კომპოზიციურ ცენტრში, გზაჯვარედინებზე, არქეოლოგიური მასალა და ცოცხალი, თანამედროვე ყოფა, ამ მოედნების საკრალურობა, საკულტო ხეები, სჟიფების წრიული ფორმა, ასევე რელიგიური ადამიანის სურვილი – ე. წ. სამყაროს ცენტრთან ახლოს ცხოვრებისა, – გვაფიქრებინებს ამ სასოფლო მოედნების წარმოდგენას პირველდასახლების ცენტრებად. ხოლო ადრეული შუასაუკუნეებიდან მოყოლებული სჟიფებში აღმართული ეკლესიები, ბუნებრივია, განამტკიცებდა ამ მოედნების ნაკურთხობას და განსაკუთრებულობას.

გარდა ტრადიციული სჟიფებისა, ბალსქევმო სვანეთში შემონახულია რამდენიმე განსხვავებული სასოფლო მოედანი, რომლებიც ზოგიერთ მოგზაურს გაიგივებული აქვს ტრადიციულ სჟიფებთან. განხილული მასალა გვაფიქრებინებს, რომ ეს მოედნები ტრადიციულ სჟიფებს კი არ წარმოადგენდა, არამედ წარმოქმნილი იყო უფრო გვიან პერიოდში, ადგილობ-

რივ თავადთა რეზიდენციებთან სიახლოვის მიხედვით, გამოიყენებოდა რა ამ უკანასკნელთა ხელისუფლების განხორციელებისათვის.

გარდა საკრალური მნიშვნელობისა, სასოფლო მოედნები, წარმოადგენდა ხალხური თვითმმართველობის ორგანოების „სამუშაო“, საკრებულო ადგილებს: სწიფებს დიდი სოციალური ფუნქცია ეკისრებოდა: იქ განიხილებოდა ყველა სასოფლო მნიშვნელობის საკითხი და პრობლემა. თუმცა, ბალსქვემო სვანეთის მოსახლეობის სასოფლო საკრებულოებს, ბალსზემო სვანეთის ასეთივე საკრებულოებთან შედარებით, ნაკლები უფლებები გააჩნდა, ამ რეგიონში დადგენილიანების ერთპიროვნული მმართველობიდან გამომდინარე.

სწიფები წარმოადგენდა ამ თუ იმ სოფლის რელიგიურ ცენტრს. ყოველ სწიფში აღმართული იყო ეკლესია და იქ აღინიშნებოდა ქრისტიანული დღესასწაულები.

სწიფებში მოსახლეობა შრომით საქმიანობასაც ეწეოდა: ტყავის დამუშავება, თოფის წამლის დამზადება და ა. შ.

სასოფლო მოედნები ემსახურებოდა სვანეთის ტრადიციული ყოფის, ტრადიციული ცხოვრების წესისა და კულტურის შენარჩუნების საქმეს. სწიფებში გადაეცემოდა ახალგზრდა თაობას წინაპართათვის ფასეული რელიგიური, ზნეობრივი და სოციალური ნორმები. სასოფლო მოედნებზე შეკრებილი მოსახლეობის ერთსულოვნება, ურთიერთპატივისცემა, დღეობა-დღესასწაულები, შრომითი საქმიანობა, ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესი კრავდა და ადუღაბებდა სოფლის ერთიან პირს, მათ ერთობას. ყოველი მოსახლის უშუალო ჩართვა და აქტიური მონაწილეობა სასოფლო მნიშვნელობის საკითხების განხილვაში, მოედნის საკრალურობიდან და იქ ეკლესიის არსებობიდან გამომდინარე, ასოციალური ქმედებების განსაკუთრებული სიმცირე, უმცროსი თაობების მიერ სწიფებში ათვისებული რელიგიურ-ზნეობრივი და სოციალური ადათ-წესები თუ ნორმები აყალიბებდა და ასაზრდოებდა ტრადიციული ცხოვრების წესსა და ტრადიციულ მენტალიტეტს.

მეორე მნიშვნელოვანი „კვანძი“, სადაც თავი მოიყარა ტრადიციული ყოფისა (მათ შორის, სამეურნეო ყოფის) და რელიგიური ფასეულობების მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობამ, არის სვანეთის მოსახლეობის კრძალული დამოკიდებულება საეკლესიო და სახატო მიწებისადმი.

სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ შემოგვინახა საეკლესიო მიწათმფლობელობის და მიწათსარგებლობის რამდენიმე ფორმა: 1. საეკლესიო მიწის მეპეგრეობის ტრადიცია („საბ-გიჲრ“//„ლაბგიჲრ“) – საეკლესიო მიწის დამუშავებისათვის გარკვეული „ბეგარ“-ის გადახდა მიწის მფლობელისათვის, კონკრეტული ეკლესიისათვის. „ბეგარ“-ა ტრადიციულ ყოფა-ში ხმარდებოდა ამ ეკლესიის სატაძრო დღეობის ღვინის მოწყობას.

2. საეკლესიო მიწაზე მოყვანილი მოსავლის არა ნაწილობრივი, როგორც ეს არის საბეგრო მიწების შემთხვევაში, არამედ მთლიანი მიძღვნა „პატრონი“ ეკლესიისადმი („ლა-გჳიზ“//„ლეტიილ“). ეს მოსავალიც ამ ეკლესიის სატაძრო დღეობებზე იხარჯებოდა.

3. ტრადიციულ ყოფაში შემონახულია საეკლესიო ტყეები. ამ ტყეებით სარგებლობა მხოლოდ და მხოლოდ ეკლესიის საჭიროებისათვისაა ნებადართული.

4. სვანეთში დღემდე მოქმედი და სიცოცხლისუნარიანია ე. წ. სახატო („ლგცხჲტ“//„ლალცხჲტ“) შეწირულობათა სისტემა, როდესაც მოსახლეობა ამა თუ იმ ეკლესიას უძღვნის კერძო მფლობელობაში არსებული მიწის მცირე ნაკვეთს. ეს ნაკვეთი შეწირვის შემდეგ ცხადდება სახატოდ (ნაკრძალად) და მისი დამუშავება იკრძალება.

5. სვანეთის მაგალითზე თვალსაჩინოა ჯევის//თემის და მისი მფარველი „მთავარი“ ეკლესიის მჭიდრო კავშირურთიერთობა, რაც შესაბამისად ასახულია სვანურ რელიგიურ დღეობათა კალენდარში, ასევე მის ლოკალურ ვარიანტებში.

6. საეკლესიო მიწათმფლობელობასთან მჭიდრო კავშირშია სვანეთში დღემდე მოქმედი ეორტოლოგიური კალენდარი, რომლის ლოკალურ ვარიანტებში („თემ“-ების მიხედ-

ვით) გამოკვეთილი ადგილი ეთმობა ამ თუ იმ თემის „მთავარი“ საეკლესიო დღეობას. სათემო-საეკლესიო დღეობის აღნიშვნა არის ამ ეკლესიისადმი „თავდათვლილი“ მრევლის არა მხოლოდ რელიგიური სურვილი, არამედ სოციალური მოვალეობაც, გამომდინარე საეკლესიო მიწით სარგებლობის წესებიდან. საბჭოთა რეჟიმის დამყარების შემდეგ იცვლება ღვისმსახურებისათვის საჭირო ნატურალური გამოსაღების შეგროვების მექანიზმი. მართალია, ხალხმა დაკარგა როგორც კერძო, ასევე საეკლესიო მიწები, მაგრამ შეინარჩუნა რელიგიური ცხოვრების წყურვილი და ამიერიდან დაიწყო კომლობრივი შემოწირულობების შეგროვება, რომელიც კვლავაც სატაძრო დღეობებს ხმარდება.

ქართველი მთიელის დამოკიდებულება საეკლესიო (სახატო) მიწებისადმი და სურვილი ამ დამოკიდებულების მომავალი თაობებისათვის გადაცემისა, წარმოგვიდგება ტრადიციული ცხოვრების წესისა და რელიგიით ნასაზრდოები მენტალობის შენარჩუნების ერთგვარ ცდად.

მესამე საგულისხმო „კვანძი“ გამოკვეთა სვანურმა ჩვეულებითმა სამართალმა, ნასაზრდოებმა ძველქართული საეკლესიო და საერო სამართლის ნორმებით. სვანურმა ჩვეულებითმა სამართალმა გაუძლო ცარიზმის მმართველობასაც და კომუნისტურ რეჟიმსაც. იგი არაოფიციალური სახით მუდმივად ცოცხლობდა და მოქმედებდა. მისი სამოქმედო არეალი არც ქვეყნის ხელახალი გათავისუფლების შემდეგ შეზღუდულა. მოხდა პირიქით, ბოლო ათწლეულის განმავლობაში მთელ ქვეყანაში გამეფებული ქაოსისა და არეულობის ჟამს, სვანეთში ბევრი საჭირობოროტო საკითხი სწორედ ტრადიციული სამართლის ნორმების ამოქმედება-აღორძინების მეშვეობით მოგვარდა. სვანურ ჩვეულებით სამართალში დღემდე იგრძნობა ფეოდალური საქართველოსთვის დამახასიათებელი საერო და საეკლესიო სამართლის თანაარსებობა. მასში დღემდეა ასახული კანონიკური სამართლის ბევრი პოსტულატი. ცნობილია, რომ ტრადიციულად, ქართული და განსაკუთრებით კი კონსერვატიულობით გამორჩეული მთის საზოგადოების ყოფა, მისი ზნე-ჩვეულება, ადათი, მსოფლალქმა და სამართალი რელიგიური სუ-

ლისკვეთებით იყო გამსჭვალული. სვანური ჩვეულებითი სამართალი, დღემდე „ღვთისაგან დანესებულად“, ხოლო მისი შემსრულებლები – მედიტორები – „ღვთის კაცებად“ მიიჩნევიან, ემსახურებიან რა საზოგადოებაში წესრიგის, მშვიდობისა და ტრადიციული ზნეობრივ-რელიგიური ნორმების შენარჩუნებას. ყოველი „განაჩენი“, ტრადიციისამებრ, დღემდე წერილობით ფორმდება და ეკლესიაში ინახება. „განაჩენის“ აღსრულების გარანტი ეს „დანერილი“-ა, რომელიც ფიცის დადებით მთავრდება. სვანეთში დღემდე ე. წ. შეუვალობით სარგებლობს ეკლესიამონასტრები; სვანეთის ყოფა ასევე, იცნობს ზოგადქრისტიანული „საკანონო“-ს გახალხურებულ ვარიანტს – „ჰიბარ“/„იბარ“/„ბეგარ“-ს. სვანეთის საოჯახო ყოფას, ნათესაურ ურთიერთობებს, ქორწინება-განქორწინების და ა. შ. საკითხებს დღემდე ანესრიგებს კანონიკური სამართლით ნასაზრდოები ჩვეულებითი სამართალი. შეინიშნება, ძველი ქართული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი – „ცოდვა“-„დანაშაულის“ გაიგივება და სხვ. ეთნოგრაფიული მასალა თვალსაჩინოს ხდის, ტრადიციულ და თვით თანამედროვე ყოფაშიც კი ჩვეულებითი სამართლის ნორმების (რომლებიც ფეოდალური საქართველოს საერო და საეკლესიო სამართლიდან მომდინარეობს) სიცოცხლისუნარიანობას და ტრადიციის ჯაჭვის უწყვეტობას.

მეოთხე „კვანძი“, რომელიც თვალნათლივ გვიჩვენებს რელიგიის უდიდეს გავლენას სვანეთის ტრადიციულ ყოფაზე, არის საკვლევ რეგიონში დღემდე მოქმედი დღეობა-დღესასწაულები. ისინი ტრადიციული რწმენის, რელიგიური ქცევის ნორმების და ეტიკეტის შენახვასა და მომავალი თაობების ასეთივე ღირებულებებით აღჭურვას ემსახურება. ზემოთ წარმოდგენილ დღეობებში გამოიკვეთა რამდენიმე საგულისხმო მომენტი, რომელიც გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის სადღეობო რიტუალის შემსრულებელთა მენტალობაზე. ყოველთვის საინტერესოა კულტურის ამა თუ იმ მოვლენის გამომწვევი მიზეზების, სხვადასხვა მოვლენას შორის კავშირის არსებობის და მათი გამაერთიანებელი იდეის ანუ საზრისის გამოვლენა და გაანალიზება. ასეთ მთავარ იდეად (საზრისად),

რომელიც ასულდგმულებს და აერთიანებს სადღესასწაულო რიტუალების მონაწილეებს, ღვთის რწმენა გვევლინება. მიუხედავად, თუნდაც იმისა, რომ ბევრი მათგანი რელიგიურ სწავლებას ნაკლებად არის ზიარებული. მაინც აშკარაა, მათი სულიერი მოთხოვნილებაა რელიგიურ რიტუალებში მონაწილეობა და ამას არამც და არამც არა აქვს მექანიკური ხასიათი. რადგანაც ცნობილია, რომ რელიგიური ქცევის მიზეზები საზოგადოების მოთხოვნებში უნდა ვეძებოთ, ცხადია, რომ სვანეთის საზოგადოებაში დღემდე არსებობს ამგვარი მოთხოვნა და მას დღესაც არ გაუნყვეტია სულიერი კავშირი თავის წარსულთან, თავის ისტორიასთან. ამის დასტურია ყოფაში დღემდე მოქმედი და ცოცხალი 70-მდე რელიგიური დღესასწაული. ბუნებრივია, რომ ყოველი დღესასწაული, ყოველი რიტუალი, თავისი არსით, ღვთაებრივ ყოფიერებასთან ერთიანობის, მასში თანამონაწილეობის გამომხატველი სიმბოლური მოქმედებაა, საკრალური პირველსახის, ანუ ღვთაებრივი მოქმედების გამეორებაა და, ამდენად, მრავალი დანაშრევის მქონე კულტურული მოვლენაა. ანუ სახეზეა სვანეთის თანამედროვე საზოგადოების ერთგულება მამა-პაპეული ზოგადქართული და ზოგადქრისტიანული ფასეულობებისადმი, სულიერი ერთიანობა წინაპრებთან; ვინაიდან ყოველი რიტუალი მისი შემსრულებელი სოციალის გარკვეული ღირებულებების გამომხატველია, რომელთა შორისაც პრიორიტეტი ეკუთვნის რწმენას, რითაც საზრდოობს ტრადიციული კულტურა, ტრადიციული ყოფა.

*„ჰოი, სიხარულო, თამარ დედოფალო,
ყველაზე ლამაზო, თამარ დედოფალო!
კბილი-მარგალიტი, თვალ-ნარბი – გიშერი,
შავი დალალები აბრეშუმის;
თავზე – მუზარადი, ნელზე – ჯავარდენი,
ატლასის კაბაზე – რკინის აბჯარი;
ცხენი – ქვიშისფერი, ლაგამი – ოქროსი,
ლაგამი – ოქროსი, ტახტი – ვერცხლის,
ეცერს მობრძანდები, თამარ დედოფალო,
თამარ დედოფალო, თამარალი“ –
(„ლექსო, არ დაიკარგები“, 1985, გვ. 24).*

ამ საოცარ ლექსს დღემდე მღერიან სვანები, რომლებმაც საუკუნეების განმავლობაში ტრადიციული ქართული მენტალობის ისეთი ძველი მახასიათებლები შემოინახეს, ბარად რომ უკვე დიდი ხნის გამქრალია...

სვანეთის შესახებ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ბრძანებს:

„სრულიად საქართველომ სწორედ ამ კუთხეს ანდო თავისი დიდი საუნჯე“... მართლაც, შორეული თუ უახლოესი ისტორია სვანებს წარმოაჩენს ერთიანი საქართველოსთვის მებრძოლ ერთგულ რაინდებად; გარდა ამისა, ყველასთვის ცნობილია, რომ ქართული სამნიგნობრო კულტურის ერთ-ერთი მძლავრი კერა სწორედ სვანეთი იყო...

ამ ფონზე რატომ აცხადებენ სვანებს უმნიგნობრო ენის მქონე ხალხად? კერძოდ, მავანი უცხოელი მეცნიერი თუ საქართველოს ზოგიერთი მოქალაქე უკვე მერამდენედ შეუცდებოდნენ სვანეთს იმით, რომ ამ მხარეს დანარჩენი საქართველოსგან მოწყვეტით განიხილავს და ამ კუთხის სამინაო მეტყველებას – ქართველურ კილოებს (რომლებიც უშუალოდ მომდინარეობენ არქაული ქართული ენიდან) – „გადაშენების პირას მყოფი ხალხის“ – ენად წარმოადგენს.

საკითხისადმი ასეთი ტენდენციური (ცარისტული და

საბჭოური იდეოლოგიით ნასაზრდოები) მიდგომა მეტად მტკივნეულია ყოველი ქართველისათვის – მენტალიტეტით ქართველისათვის, მით უმეტეს – სვანისათვის, რომელიც ქვეყნის ძნელბედობისა და დაქუცმაცებულობის პერიოდშიც კი საქართველოს ერთიანობას ავედრებდა უფალს.

დღეს გააქტიურებული იერიში ერთიანი ქართული ცნობიერების წინააღმდეგ არაბალია. იგი XIX საუკუნეში დაიწყო, როდესაც რუსეთის იმპერიის მესვეურებმა პოლიტიკურად დაპყრობილი საქართველოს სულიერი განადგურებაც – მისი ეროვნული ცნობიერებისა და იდენტობის დაშლა – ქართველი ერის სრული ასიმილირება სცადეს. რუსიფიკატორთა იერიშის მთავარი ობიექტი ქართული ეკლესია და ქართული ენა იყო. ამ ორი უმთავრესი ფასეულობის კომპრომეტირების მცდელობას წინ სვანეთის საზოგადოებაც აღუდგა. ცნობილმა სასულიერო და საზოგადო მოღვაწემ ივანე მარგიანმა საერო გულისტკივილი „ივერიას“ გაუზიარა – სკოლა კი გავხსენით სვანეთში, მაგრამ „ქართულს არ ასწავლიან და ესლა დაგვრჩენია სამწუხაროდ. მადლობას ვუძღვნიტ, ვინც ჩვენი სასწავლებლის დაარსებისათვის იზრუნა და ვინც არ მოგვაკლებს ქართული ენის სწავლებას“ (მუჟალელი, გ. „ივერია“, 25 სექტემბერი, №204, 1891).

ინფორმაციას გამოეხმაურა ქაიხოსრო გელოვანი:

„ზემოხსენებულ სკოლაში შეგირდებს ქართულ ენას და უთუოდ წერა-კითხვასაც არ ასწავლიან, ეს ჩვენი აზრით, დიდი ნაკლია პროგრამისა... სვანების მოზარდ თაობას თავისი ძირეული დედა-ენა – ქართული უნდა ასწავლონ“ (ქ. გელოვანი, გ. „ივერია“, 30 ნოემბერი, №255, 1891).

რუსიფიკატორთა მხრიდან ქართულ ეროვნულ ცნობიერებაზე მიტანილ იერიშში სვანეთისა და სამეგრელოს მიმართ სხვა, კიდევ უფრო საშიში ტენდენციებიც წარმოჩინდა – რუსიფიკატორული პოლიტიკის სამი მთავარი სტრატეგიული მიმართულება გამოიკვეთა:

1. ქართველი ერის ცალკეული თემების (ქართლები, კახელები, სვანები, მეგრელები...) ეთნიკურ ჯგუფებად წარმოჩენისა და მათი ურთიერთისაგან გათიშვის ნახალისება;

2. ქართველთაგან „დაჩაგრული“ სვანების, მეგრელების... „გათავისუფლება“ ქართული ენის „წნეხისაგან“ და ადგილობრივ კილო-კავთა – „ენებად“ გამოცხადება;

3. სვანური და მეგრული დიალექტების „მორგება“ რუსულ ანბანზე და ამ ანბანის დანერგვა სკოლებსა და ეკლესიებში.

ასეთი შორსმიმავალი გეგმის განხორციელება, ცხადია, ქართველთა ერთიანი ცნობიერების სრულ დაშლას და შემდგომში გარუსებას გამოიწვევდა, მაგრამ ქართული საზოგადოება ფხიზლად იყო; კერძოდ, ერთ-ერთი სვანური კილოს ბაზაზე სლავური ანბანით შედგენილი სასკოლო სახელმძღვანელოების („ლუშნუ ანბან“) და ლოცვის ტექსტების დანერგვას სვანეთის სკოლებში რუსიფიკატორთათვის მკვეთრად არასასურველი შედეგი მოჰყვა. არათუ სვანეთის საზოგადოების განათლებულ ნაწილში, არამედ დანარჩენ მოსახლეობაშიც პროტესტის ძლიერმა მუხტმა იფეთქა. მშობლებმა ერთხმად გამოიყვანეს შვილები იმ სკოლებიდან, სადაც ამ ანტი-ქართული და ანტიეროვნული სახელმძღვანელოებით ასწავლიდნენ. მათ არ ინდომეს შვილებს „მამაო ჩვენო“ და „მრწამსი“ სვანური კილოთი და რუსული ანბანით ესწავლათ, ვინაიდან სვანის სვანობასთან ე. ი. ქართველობასთან იდენტობის, მისი ზოგადქართული მსოფლმხედველობრივი ღირებულებებისა და ქართველობის, როგორც კულტურულ-პოლიტიკური ერთობის ჩამომყალიბებელ ორგანიზმად, სვანეთში ოდითგანვე დედა-ეკლესია – ქართული ეკლესია, და მშობლიური სამწიგნობრო ენა – ქართული ენა მოიაზრებოდა.

სვანი მოღვაწეებიც, მსგავსად სხვა კუთხის ქართველებისა, თავიანთ მიზნად „მამულის, ენის და სარწმუნოების“ შენარჩუნებას ისახავდნენ. ამგვარი პათეტიკით გაჟღენთილი უამრავი სტატიაა გაბნეული XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ პრესაში. მასალა ასახავს სვანების დაუღალავ ბრძოლას ქართული ენის სწავლების უფლების მოპოვებისათვის. ბრძოლის აევანგარდში მოსჩანან ლეჩხუმის მაზრის თავად-აზნაურთა საკრებულო (დ. ყიფიანი, ქ. გელოვანი, ლ. დადეშქელიანი...) და სვანეთის სამღვდელოება (ბ. ნიჟარაძე, ი. მარგიანი, გ. პირველი...), ოდნავ მოგ-

ვიანებით მათი უერთდებიან ე. გაბლიანი, ბ. პირველი, ი. გუ-
ჯეჯიანი, გ. გუჯეჯიანი...

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბ. ნიჟარაძისა და ი.
მარგიანის ღვაწლი. ბ. ნიჟარაძემ მეცნიერულად დასაბუთე-
ბული კრიტიკული წერილი გამოაქვეყნა რუსიფიკატორთაგან
შედგენილი „ლუშნუ ანბანის“ შესახებ:

„როგორც სახელმძღვანელო, „ლუშნუ ანბანი“ ყოვლად
უფარგისი რამაა. წიგნში ყველაფერი დომხალივითაა არეულ-
დარეული, არც ერთი პედაგოგიური დედააზრი არ არის დაცუ-
ლი... თავი და თავი ამ ვითომდა სახელმძღვანელოსი ის არის,
რომ ლოცვები და საღმრთო ისტორია სვანურად თარგმნილი არ
ეთანხმება დედანს, ერთობ გადასხვაფერებული და დამახინჯე-
ბულია... წიგნი შეცდომებით არის სავსე... სკოლებში მისი ხმა-
რება ნამდვილ ვნებას მოუტანს სვანების სარწმუნოებრივსა და
ზნეობრივ აღზრდას“ (ბ. ნიჟარაძე, საბიბლიოგრაფო შენიშვნა,
კრ. ერთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ., 1973).

რუსიფიკატორთა ზრახვების საწინააღმდეგოდ, სვანეთ-
ში სასწავლო პროცესისა და სწავლების ხარისხის მიხედვით,
ყველაზე დიდ წარმატებას ის სკოლები აღწევდნენ, სადაც
განსაკუთრებული ყურადღება ქართულ ენასა და საღვთო
სჯულის, ასევე ქართულ ენაზე, სწავლებას ეთმობოდა. „სვა-
ნეთის ხალხი დღეს დიდის პატივისცემით უცქერის სკოლებს.
მან კარგად იცის, რომ თუ სამშობლო ქართული ენა დაივიწყა,
მისთვის ხსნა აღარ არის, რომ აუცილებლად სულიერი და
ხორციელი სიკვდილი მოეღოს (გ. შ. ზემო სვანეთი, გ. „ივე-
რია“, 27 აგვისტო, №183, 1903), რომ „ქართული ენისა და წე-
რა-კითხვის შესწავლაში სვანს ხელს უწყობს თვით სვანური,
რომელიც ქართული ენის ერთი შტოა“ (მ. ნ. ზემო სვანეთის
ვითარება, „კვალი“, №19, 1899).

ქართული ცნობიერების წინააღმდეგ მიმართული შეტე-
ვა გაძლიერდა XX საუკუნის დასაწყისშიც. ამ დროს ადგი-
ლობრივ (სვანეთი) მოღვაწეებს იმ უცილობელი ჭეშმარიტე-
ბის მტკიცებაც კი უწევდათ, რომ „სამი მეოთხედი სვანურის
სიტყვების ნამდვილი ქართული სიტყვებია. სვანურს სოფ-
ლებს უმეტეს ნაწილად ქართული სახელები ჰქვია. სვანური

გვარები ხომ სულ ქართული გვარებია" (ი. მარგიანი, სვანეთი, ე. „მოგზაური“, №6, 1902).

ამავე პერიოდში დეკანოზი იოანე (მარგიანი) აქვეყნებს სტატიას „რა ენაზედ ადიდებდნენ და ადიდებენ სვანები ღმერთს?“ – „მათი ენა ნამდვილი ქართულია, მხოლოდ აქა-იქ შეცვლილი. იქ ღვთის დიდება ძველთაგანვე ქართულს ენაზედ სწარმოებდა და ეხლაც სწარმოებს. რომელ მათთვის უცხო ენას შეეძლო ქრისტიანობის დაცვა ამ მივარდნილს ქვეყანაში თუ არა ისევ ქართულსა, რომელიც სვანებს დედა-ენად მიაჩნიათ?!“ (ბ. ნ-ი, გაზ. „ივერია“ 4 თებერვალი, №28, 1904).

ადგილობრივმა მწიგნობრებმა ყურადღება მიაქციეს იმ გარემოებასაც, რომ მკვლევარებს ქართული ენისა და სვანური კილოკავების შედარება უნდა მოეხდინათ არა XIX საუკუნის მიწურულის გამარტივებულ-გალარიბებული სალიტერატურო ქართულის მიხედვით, არამედ ძველი ქართული ენის საფუძველზე. ისინი აღნიშნავდნენ, რომ უამრავი ძველქართული, სალიტერატურო ენაში უკვე გამქრალი და დაკარგული სიტყვის და ფუძის მოძიება და აღდგენა სწორედ სვანური და მეგრული კილოებით იყო შესაძლებელი (ი. მარგიანი, ქართული ლექსიკონის შემუშავების შესახებ, „შინაური საქმეები“, №9, 1911).

სვანეთის სკოლებიდან ქართული ენის გამოდევნას რუსიფიკატორები ე. წ. პედაგოგიური მოსაზრებით ხსნიდნენ. აქაოდა, ადგილობრივი მოწაფეებისათვის „უცხო“ ქართული ენის შესწავლა ზედმეტი ტვირთიაო. რუსიფიკატორებმა ერთ ადგილობრივ მასწავლებელ – ვინმე გაბროში ჰპოვეს დასაყრდენი. სვანეთის მოსახლეობის რეაქცია კვლავ მძაფრი და ადეკვატური იყო: მშობლებმა ისევ გამოიყვანეს შვილები სკოლებიდან, რადგანაც სვანურის გამოცალკევება დედა ქართულისაგან მკრეხელობად იქნა აღქმული. ამ ფაქტს ბრწყინვალე წერილი მიუძღვნა ლევან დადემჭელიანმა. წერილს ეპიგრაფად აკაკის ლექსი უძღოდა:

„კრულია მისი ხსენება,
ვინც დაჰგმობს დედა-ენასა.
თვის ტომს ღალატობს და მითი
აპირობს მალლა ფრენასა“.

შდრ., ვაჟა-ფშაველას ლექსის ერთი ფრაგმენტიც:

“...კაცი ის არის, ვინაცა
არა კითხულობს გაზეთსა,
წიგნისთვის შაურსა ზოგავს,
მეარღნეს აძლევს მანეთსა.

გადაამტერებს ერთმანეთს
ქართლსა, იმერეთს, კახეთსა,
საკუთარს ანბანს შეუდგენს
სამეგრელოს და სვანეთსა...”

სვანეთის ქართველობისთვის ქართულის გაუცხოების მცდელობის შესახებ ლევან დადეშქელიანი წერს:

„აი, ამ უკუღმართმა პროგრამამ სვანები ერთობ ააღელ-
ვა და ამბობდნენ: ჩვენს ბავშვებს სკოლაში არ გაეუშვებთო,
რადგან სამშობლო ქართული ენა გამორიცხულია და უიმი-
სოდ ყოველი შრომა უნაყოფო იქნებაო, მაგრამ მოგეხსენე-
ბათ, ხალხი ბრიყვია, ბრმა და არ იცის, რა სჯობს მისთვის. ჰო
და თუ ამ ბრიყვსა და ბრმას გულშემატკივარი... კაცი არ აღ-
მოუჩნდა, ხომ დაიღუპა მისი საქმე?... ეხლა ჩვენც აღმოგვიჩნ-
და ასეთი „მოღვაწე“... ჩვენი კუთხის შვილი, ჩვენი განათლე-
ბული, გაბრო... დაიწყო ქადაგება უაზრო, მაღალი ჰანგებიანი,
– „თქვე ბრიყვნო და ბრმანო! რისი საქართველო, რის ქართუ-
ლი ენა! ჩვენ ხომ ქართველები არა ვართ, სვანები ვართო...
ჩვენთვის საჭიროა „უცხო ენით“ გავნათლდეთ და „უცნაურ
ენით“ შემოვიღოთ ეკლესიებში წირვა-ლოცვა... როდესაც ერს
ამგვარი მაღალ გონიერი და განსწავლული შვილი დაგებადე-
ბა, მოდი და სიხარულისგან სული ნუ შეგიხუთდება და თავქვე
ნუ დაემხოები!“ (ლ. დადეშქელიანი, სვანეთი, გაზ. „ივერია“, 14
დეკემბერი, №267, 1903).

საზოგადოებრივი აღშფოთების ტალღა იმდენად ძლიე-
რი იყო, რომ თვით „კვალმაც“ კი გადაბეჭდა „ივერიის“ ერთი
მეწინავე სტატია:

„ვინ მოიფიქრებდა, თუ ამ გონივრულ წესს, ღვთისგან
დალოცვილს, მონინააღმდეგენი გამოუჩნდებოდნენ ჩვენს

ქვეყანაში, საქართველოში. მაგრამ მოულოდნელი ახტა, შეუძლებელი აცხადდა. აცხადდა მხოლოდ ჩვენში და სხვაგან არსათ არც სომეხთა შორის, არც თათართა შორის და არც სხვა კავკასიელებში არ აღმოჩენილა იმისთანა ჭკვა-მოკლე და უკუღმართი ადამიანი, რომელსაც ეთქვას, სკოლებში სწავლება თემურ კილოკავებზე უნდა იყოს და არა დედა-ენა-ზეო“ („ეკალი“, №38, 1902). გარდა საზოგადო პროტესტისა და პუბლიკაციებისა, სვანეთის საზოგადოებამ ოფიციალურადაც გამოხატა თავისი დამოკიდებულება ამ პრობლემისადმი. 1903 წლის 28 მარტს ლეჩხუმის მაზრის თავად-აზნაურთა კრებაზე ლევან დადეშქელიანმა დასვა საკითხი „მომავალ საგუბერნიო თავად-აზნაურთა კრებაზედ შუამდგომლობა აღიძრას იმის შესახებ, რომ სვანეთში, როგორც საქართველოს ერთ მხარეს და თვით ქართველ ტომით დასახლებულს, არ მოესპოს პირველს დასაწყის სკოლებში ქართული ენა. კრებამ დიდის სიამოვნებით მიიღო ეს სარჩელი და ოქმში შეიტანა“ („ივერია“, 16 აპრილი, №82, 1903). კრების გადანყვეტილებას მყისვე გამოეხმაურა ქაიხოსრო გელოვანი და ლევან დადეშქელიანის წინადადებას „ფრიად მნიშვნელოვანი სარჩელი“ უწოდა („ივერია“, 16 აპრილი, №82, 1903).

რუსიფიკატორებმა ვერ განახორციელეს მთავარი მიზანი – ვერ დაშალეს ქართველი ერი სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფად, ვინაიდან საქართველოს მეწინავე საზოგადოება დაუღალავად ეწინააღმდეგებოდა ამგვარ მცდელობებს. საზოგადოებრივ აზრს დიდი ნიჟარები ქმნიდნენ, რომლებიც ცნობილ სასულიერო მოღვაწეებთან ერთად აღვივებდნენ ეროვნული თვითშეგნებისა და ღირსების გრძნობას ქართველ ერში.

სამწუხაროდ, ის რაც ვერ შეძლო ცარიზმის რუსეთმა, მოახერხა საბჭოთა რუსეთმა. საბჭოთა ოკუპაციის პირობებში, პოლიტიკური წნეხისა და უმძლავრესი რეპრესიული აპარატის ამოქმედების შედეგად, მეგრული (ლაზური) და სვანური კილოები უკვე ცალკე „ენებად“ იქნა აღიარებული და სამწუხაროდ, ეს ტენდენცია დღესაც, თავისუფალ და დემოკრატიულ საქართველოშიც არ არის ბოლომდე აღმოფხვრილი.

არადა, უკვე დროა, საბჭოური იდეოლოგიის („დაყავი და

იბატონე!“) გადმონაშთი, მოძველებული და პოლიტიკური წნეხის შედეგად დამკვიდრებული ე.წ. 4/3 ქართველური ენის “სამეცნიერო თეორია” სახელმძღვანელოებში მაინც ჭეშმარიტ მეცნიერულ აზრზე დაფუძნებული, ჯანსაღი, ქართული სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობისაკენ მიმართული და საბჭოური (თუ სხვა) იდეოლოგიისაგან თავისუფალი მეცნიერული თეორიით შეიცვალოს. ზოგადად, დროა, აღდგეს XX ს-ის 20-30-იან წლებში იძულებით განწყვეტილი ჯაჭვი წარსულთან, როდესაც მეგრულს (ლაზურს) და სვანურს ძველქართული ენის განშტოებებად (კილოებად) მიიჩნევდნენ და არა ცალკე ენებად (საკითხის ისტორიისათვის იხილეთ ტ.ფუტყარაძე 2000; 2001; 2002, 2005-ა, 2005-ბ, 2007-ა, 2007-ბ; მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), 2002-ა; 2002-ბ, 2003; თ. ბერაძე, მ.სანაძე 2003; თ. გვანცელაძე 2001, 2006; მ. ტაბიძე 2005; მ. ნაჭყებია 2006; რ. თოფჩიშვილი 2006 და სხვა). ეს უნდა მომხდარიყო საქართველოს ხელახალი გათავისუფლებისთანავე და მაშინ არ წარმოიქმნებოდა ის პრობლემები, რომლებმაც ამ ბოლო დროს იჩინეს თავი. ვგულისხმობ „ბიბლიის“ მეგრულ და სვანურ „ენებზე“ თარგმნისა და ქართული ენისაგან სვანური და მეგრული კილოების ესოდენ კატეგორიული ფორმით გამოყოფის მცდელობას – ამ კილოებზე მოსაუბრე ქართველების მიჩნევას „ენობრივი უმცირესობების“ წარმომადგენლებად. ხაზგასმით აღვნიშნავ:

შეიძლება რომელიმე უცხოელმა არ იცის საქართველოს ისტორია და ეთნოლოგია (თუმცა არც მას ეპატიება ჩვენი ისტორიის გაყალბება!), მაგრამ ყველა ქართველისათვის ცნობილია, რომ სვანები ძირძველი ქართული/ქართველური სამნიგნობრო კულტურის ერთ-ერთი შემქმნელნი არიან და არა გადაშენების პირას მყოფი უმწერლებო ენის შემოქმედნი! შესაბამისად, უცხოურ გრანტს დახარბებული საქართველოს მოქალაქე, ვინც, სვანებს უმნიგნობრო ხალხად აცხადებს და მეტიც, ბიბლიას ახლა უთარგმნის, გააზრებულად აყალბებს ქართველთა ეთნიკურ ისტორიასა და ცდილობს ქართული იდენტობის დაშლას.

საქართველოში (სამეგრელოში, აჭარაში, სვანეთში, აფ-

ხაზეთში...) პირველ საუკუნეებში შემოსული, ქართულენოვანი – დედაენოვანი – ქრისტიანობა მხოლოდ რელიგია არ ყოფილა, იგი ქართველური ცხოვრების წესის ჩამოყალიბებული მექანიზმი იყო, მოიცავდა რა ადამიანური ყოფის ყველა სფეროს: სულიერსაც, სოციალურსაც და სამეურნეოსაც, რომ ქართველი საეკლესიო მამები ქმნიდნენ იმ ზოგადქართულ მსოფლმხედველობრივ ღირებულებებს, რომლებზეც აღმოცენდა დიდი ქართული კულტურა და ქართული სახელმწიფოებრიობა. ქრისტიანული კულტურა ავითარებდა ჩვენს ეროვნულ ცნობიერებას, წარმოადგენდა ქართული სახელმწიფოს არსებობის გარანტსაც და მიზანსაც. და ცხადია, მე, რიგით ქართველს, პიროვნულ შეურაცხყოფად მიმაჩნია ყოველი თავდასხმა ქართული კულტურის შემოქმედ დედა-ეკლესიაზე. თავდასხმის ერთ-ერთი მაგალითი კი ზემოთნახსენები „ბიბლიის“ მეგრულ და სვანურ დიალექტებზე „თარგმნის“ მცდელობაა. თვით სიტყვა „თარგმნაც“ კი (არათუ ამის საჭიროება) უკვე შეურაცხმყოფელია ამ მხარეების შვილებისათვის.

უცხოელ კოლეგებს კი შევახსენებ:

სვანები და მეგრელები საუკუნეების განმავლობაში იღვწოდნენ ქართული ქრისტიანული კულტურის განვითარებისათვის; ცნობილია, რომ სვანეთი ადრეული ხანიდანვე ჩაერთო ქართული ქრისტიანული კულტურის შექმნისა და განვითარების საქმეში, წერილობითი წყაროებით ცნობილია 60-ზე მეტი იმ მწიგნობრის, სასულიერო წიგნების გადამწერის, მომგების, ქტიტორის, სულთა მატთანეების შემდგენლის ვინაობა, ვინც სვანეთის ამა თუ იმ თემიდან (ჭყვიდან) იყო. საყოველთაოდ აღიარებულია სვანური (ქართული) სამხატვრო და საოქრომჭედლო სკოლები. ისტორიამ შემოგვინახა სახელები იმ დიდებულებისა და სასულიერო პირებისა, რომლებსაც არათუ ქვეყნის შიგნით, არამედ საზღვარგარეთ მდებარე ქართულ სამონასტრო კოლონიებთანაც ჰქონდათ მჭიდრო კავშირი. სვანი მოღვაწეები უცხოეთის ქართული სასულიერო ცენტრებიდან სწორედ მშობლიურ, ქართულ ენაზე გადანერილ წიგნებს აგზავნიდნენ სვანეთში. მოგვყავს ერთი მინაწერი, შესრულებული იერუსალიმიდან გამოგზავნილ სახარებაზე:

„სახელითა ღმერთისათა, აღდგომის ეკლესიასა შინა, წინაშე საფლავისა ქრისტიეისა, მე ცოდვილმან და უმეცარმან და უცბად მჩხრეკელმან, იოანე ქსცხიანისა შვილმან, ჯელნაკულმან გრიგოლ, ხელვყავ აღწერად წმინდათა ამათ ოთხთავთა და შევსწირე სუანეთს წმიდასა, მთავარანგელოზსა მუხებრისა“.

ამ წმინდა წიგნს გრიგოლ ქსცხიანი (ქანცხიანი), მეორე საეკლესიო მოღვაწის, ასევე სვანის – ფხტითერის (ფხოტრერის) დეკანოზის ხელით აგზავნის სვანეთში; არც მათ და არც სხვას – არცერთ მწიგნობარს – აზრად არ მოსდის მკრეხელობა: წმინდა წერილი კილოების მიხედვით – სვანურად ან მეგრულად – „თარგმნოს“.

ტრადიციულ სვანურ გარემოში გაზრდილი ადამიანისათვის ქართული მუდამ წარმოადგენდა რელიგიურ, სამწერლობო და სახელმწიფო ენას, დედა-ქართულით ითვისებდნენ სვანები რელიგიურ სწავლებას და სწორედ ქართული ეკლესია ასაზრდოებდა ქართველთა ეროვნულ ცნობიერებას. და მენტალიტეტს. ამავე დროს, გაოცებას იწვევს სახელმწიფო ინსტიტუტების უგულისყურობა მსგავსი პრობლემებისადმი.

სულ ახლახან უცხოური გრანტის (პროექტი „ენობრივი სიტუაცია თანამედროვე საქართველოში“ შემსრულებლები ქართველ ენათმეცნიერთა ერთი ჯგუფი) დაფინანსებით ქართველ ენათმეცნიერთა ერთი ჯგუფი კვლავ ავითარებდა ქართულისაგან სვანურისა და მეგრულის (ლაზურის) ცალკე ენებად გამოყოფის ხაზს და შესაბამის ანტიქართულ და ანტისახელმწიფოებრივ კითხვარსაც („კითხვარი ქართველურ ენებზე მოლაპარაკეთათვის“) ავრცელებდა. როდესაც მეცნიერთა ჯგუფი ცდილობს ერთიანი ქართული სახელმწიფოებრივი და ეროვნული ცნობიერების დაშლა-დანაწევრებას, ხელს უწყობს ჩვენი იდენტობისა და მოქალაქეობრივი მსოფლმხედველობის რღვევას, როდესაც შეურაცხყოფენ ქვეყნის მოქალაქეებს – ქართველებს (სვანებსა და მეგრელებს//ლაზებს) – ართმევენ რა ამ მხარეების შვილებს მათ მიერვე (სხვა კუთხის შვილების გვერდით)

შექმნილ ქართულ კულტურას, დამწერლობასა და ისტორიას, ცხადია, ამგვარი ანტისახელმწიფოებრივი ქმედებები ალკვეთილი უნდა იყოს შესაბამისი სახელმწიფო ორგანოების მიერ:

სახელმწიფო მოვალეა დაიცვას ქვეყნის ყველა მოქალაქის ღირსება, მისი ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობის უფლება. საზოგადოებას აღარ უნდა უწევდეს მტკიცება იმ უცილობელი ჭეშმარიტებისა, რომ ყველა ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფი//მხარე უძველესი დროიდანვე ერთიან, ქართულ კულტურულ-სახელმწიფოებრივ სივრცეში მოიაზრებოდა და რომ კონსტიტუციის თანახმადაც, სეპარატიზმის ქადაგება და დეზინტეგრაციული პროცესების ნახალისება დასჯადი ქმედებაა.

„ერთობილი საქართველოსათვის“ მლოცველ სვანებს, რომლებმაც სულ ახლახან ქვეყნის ერთიანობისა და თავისუფლებისათვის გამართულ ბრძოლებში 1000-მდე ვაჟკაცი დაკარგეს, არ უნდა უწევდეთ თავიანთი ქართველობის მტკიცება და დასაბუთება. სხვა საკითხია, რომ უნდა გაძლიერდეს ქართველური კილოკავების მეცნიერული შესწავლა და სალიტერატურო ქართულში უკვე გამქრალი და დაკარგული სიტყვებისა და ფუძეების მოძიება სვანურ, მეგრულ, ფხოვურ, ინგილოურ, იმერხეულ, ფერეიდნულ... კილოკავებში.

ქართველ ისტორიკოსთა და ენათმეცნიერთა დაკვირვება, რომ სვანური კილოები დიდად დაეხმარებოდა ძველი ქართული საერო და სასულიერო ენის შესწავლის ყოველ მსურველს, მრავალი კონკრეტული მაგალითით დასტურდება, რადგანაც სვანურმა კილოებმა შემოინახეს ძველი ქართული სამნიგნობრო ენის ბევრი მარგალიტი, უკვე გამქრალი დღევანდელ სალიტერატურო ენაში. ამავე დროს, სასურველია, კვლევის იმ მიმართულების გაღრმავება, რომელიც ყველა ქართველის გამაერთიანებელი ფუძე-ენის — საეკლესიო ენის სიღრმისეული პლასტიკების შესწავლა-წარმოჩენას მიეძღვნება (ტ. ფუტყარაძე, 2000). მით უმეტეს, მას შემდეგ რაც პრობლემასთან დაკავშირებით თავისი პოზიცია გამოხატა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა, უწმიდესმა და უნეტარესმა ილია მეორემ. მოგვყავს ამონარიდი სრულიად სა-

ქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, უწმიდესისა და უნეტარესის ილია მეორის საკვირაო ქადაგებიდან (სამების სა-პატრიარქო ტაძარი, 13 მაისი, 2007 წელი):

„მეორე დიდი ძალა, დიდი საუნჯე – ეს არის ქართული ენა. ენა არის ის საშუალება, რითაც ადამიანი, უპირველეს-ყოვლისა, ესაუბრება უფალს, წარმოთქვამს ლოცვებს. ენა არის უდიდესი ძალა და ჩვენ მუდამ ვიცავთ და კვლავაც დავიცავთ მას. მრავალი უძველესი ხელნაწერი შექმნილია ქართულ ენაზე. მათმა ნაწილმა ჩვენამდეც მოაღწია. დღეს კი ჩვენს შორის არიან ისეთი ადამიანები, რომლებიც ცდილობენ, ქართულ ენას მეგრული და სვანური დიალექტები ჩამოაშო-რონ და ისინი დამოუკიდებელ ენებად გამოაცხადონ. უფრო მეტიც, მათ განზრახული აქვთ, ბიბლია და ლოცვები მეგრულად და სვანურად თარგმნონ. ეს არის უდიდესი დანაშაული ერის წინაშე! ამ საკითხთან დაკავშირებით განხეთქილებაა თვითონ სამეცნიერო წრეებშიც. მეცნიერთა ერთი ჯგუფი ამბობს, რომ ქართული, მეგრული და სვანური – ქართველური ენებია. ერთხელ ჩემთან მოსულები იყვნენ ორივე ჯგუფის წარმომადგენლები. მეცნიერთა მეორე ჯგუფი ამტკიცებს, რომ თავიდანვე განსხვავებული იყო ქართული ენისაგან მეგრულ-სვანური და ასე პარალელურად ვითარდებოდა. მე ვკითხე მათ: ერთი ხელნაწერი მაინც თუ არსებობს მეგრულად ან სვანურად დაწერილი? ცხადია, არ არსებობს. მათ სხვა მეცნიერები უმტკიცებენ, რომ არსებობს ერთი ქართული ენა და შემდგომში მისგან წარმოიშვა განსხვავებული დიალექტები. მე მეცნიერებს შევთავაზე, იქნებ ვთქვათ ასე – ქართული ენა თავისი განშტოებებით. მსგავსად იმისა, როგორც შტო ამოუვა ხეს, – ასეა დიალექტებიც, მაგრამ მათი საერთო ძირი და ფუძე არის ქართული ენა. უძველესი დროიდან არც ერთ მეგრელს ან სვანს თავში აზრად არ მოსვლია, რომ თავისი დიალექტისათვის ცალკე დამწერლობა შეექმნა, რადგან თავს მუდამ ქართველად მოიაზრებდა და მისი მშობ-ლიური ენა ქართული იყო. განა დღეს რაიმე შეიცვალა?

ეს კიდევ ერთხელ მოწმობს იმას, რომ ჩვენ ძალიან ფხიზლად უნდა ვიყოთ. ამას აკეთებს მტერი: ღმერთი აერ-

თიანებს, ხოლო ეშმაკი ჰყოფს, ამიტომ ჩვენ ყველამ კარგად უნდა გავიაზროთ და სხვებსაც დაუშვტყიცოთ, რომ ქართული ენა არის ერთი, მეგრული და სვანური დიალექტები კი მისგან გამომდინარე განშტოებებია. განსაკუთრებით უნდა მოვუფრთხილდეთ ჩვენს სიამაყეს – უძველეს და მშვენიერ ქართულ ენას“ („საპატრიარქოს უწყებანი“, 2007).

დღეს, როდესაც სადღესასწაულო თუ ყოფით თავყრილობებზე კვლავაც გაისმის თამარ მეფისადმი მიძღვნილი საგალობლები, როდესაც სრულდება ომახიანი ფერხულები, რომლებშიც ჩვენი ქვეყნის ოდინდელ დიდებას ასხამენ ხოტბას, მსმენელს ერთგვარი სევდაც ეუფლება. ისეთი სევდა, რომელზეც ვაჟა-ფშაველა წერდა – „მივარდნილი კუნჭულებიდან მოისმის სიმღერა ძველებური, მკვნესარი, სიმღერა გულს სწვდება და ნაღველს აღვიძებს“ (ვაჟა-ფშაველა, 1937; 150). XIX საუკუნეში მთამსვლელმა და მოგზაურმა დუგლას ფრეშფილდმა თარჯიმნის დაუხმარებლად ამოიცნო სვანური ფერხულის „თამარ დედფალ“-ის შინაარსი:

„სვანები გრძელ ბალადებს მღეროდნენ და თან მისამღერზე წრეში ცეკვავდნენ. სწორედ ამ ბალადებში დამარხულა სვანეთის დაკარგული ისტორია... ბალადებს გუნდი დიდი ძალითა და ემოციით მღეროდა. ჩვენ თამარ მეფის ქება-დიდების გარეშე არ დაგვიმთავრებია, რაც ისევე აუცილებელი წესია სვანეთში, როგორც ჰიმნი „ღმერთო, დაიფარე დედოფალი“ – ბრიტანეთის სამფლობელოებში (D. Freshfield, 1896; 253).

დიდი ბრიტანეთისაგან განსხვავებით, საქართველოს ჯერ მრავალი პრობლემა აქვს გადასალახი. მაგრამ ქართულ სიმღერებს/ფერხულებს იმედიც ახლავს, იმედი ქვეყნის ძლიერების აღდგენისა და აღორძინებისა. ისიც ცხადია, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი თვითმყოფადობის, ეროვნული ნიუანსებისა და მენტალური მახასიათებლების შენარჩუნებით დავიკავებთ ღირსეულ ადგილს „უთვალავი ფერით“ შექმნილ სამყაროში და ოდესმე ქართველის სევდიანი ამონაკენესი – „ჰოი, სიხარულო, თამარ დედოფალო“ – ისევე ამაყად გაისმება, როგორც ძლიერი სახელმწიფოს შვილის – ინგლისელის

ნათქვამი „ღმერთო, დაიფარე დედოფალი“, ვინაიდან ქართულმა კულტურამ მრავალ ისტორიულ ქარტეხილს გაუძლო, იგი ოდითგანვე მობილობით გამოირჩეოდა და იმედია, გლობალიზაციის ამ შემოტევასაც გაუმკლავდება.

ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებას უკვე კარგა ხნის ტრადიცია გააჩნია. შესანიშნავი სამეცნიერო გამოკვლევებიცაა დაწერილი. ავტორთა განსწავლულობასთან ერთად, ამის წინაპირობას ქართველთა ეთნიკური კულტურის მრავალფეროვნებაც განსაზღვრავდა. საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეს ტრადიციების თვალსაზრისით თავისი ხიბლი გააჩნდა. ერთ-ერთი გამორჩეული მხარე სვანეთია. ვინც არ უნდა ჩავიდეს სვანეთში, მეცნიერი თუ არამეცნიერი, დარწმუნდება ამ მხარის არა მხოლოდ ბუნებრივ-ლანშაფტურ სილამაზეში, არამედ აქ მცხოვრები ქართველი მთიელების მაღალ სულიერებაში, ძლიერად გამოკვეთილ ქართულ მენტალობაში. მიუხედავად იმისა, რომ მთის რეგიონები ერთიან ქართულ სამყაროს თითქოსდა მოწყვეტილი თუ დაშორებულნი იყვნენ, საქართველოს ისტორიული სინამდვილე სულ სხვა რამეს გვეუბნება: სვანეთი, და მთის სხვა მხარეებიც, ერთიანი ქართული სამყაროს ორგანული ნაწილნი იყვნენ. სხვათაშორის, ცნობილ რუს ეთნოლოგს ლ. გუმილიოვს საყურადღებო მოსაზრებაც აქვს გამოთქმული, რომ რაც უფრო მრავალფეროვანია ეთნოსით განსახლებული ტერიტორია და მისი შემადგენელი ეთნოგრაფიული მხარეების მცხოვრებნი, რაც უფრო მეურნეობის სხვადასხვა ფორმებს მისდევენ, ასეთი ეთნოსი უფრო შეკავშირებულია, უფრო მტკიცეა და, ბუნებრივია, მენტალობაც ერთიანი და მტკიცე აქვთ. თითქოს ქართველებზე უთქვამს მეცნიერს.

ქართული ეთნოლოგიის ხანგრძლივობას და წარმატებებს იმიტომ შევხებით, რომ თითქოსდა აღარც ერთი რეგიონი, აღარც ერთი პრობლემა არ უნდა დარჩენილიყო ყურადღების მიღმა. მაგრამ, ჩანს, გასაკეთებელი და საკვლევი ჯერაც ბევრია. ამდენად მისასალმებელია, როდესაც დასავლეთ საქართველოს მთიანეთზე – სვანეთზე და აქ მკვიდრი ქართველი მთიელების მენტალობის შესახებ მონოგრაფია იწერება. მენტალობის შესწავლა ქართული ეთნოლოგიისათვის კი სრულიად ახალი ხილია. ამ პრობლემის შესწავლა თავს იდევს როზეტა

გუჯეჯიანმა – ჩენი აზრით ძალიან წარმატებითაც. მენტალობის საკითხს ის ეთნოლოგიური რეალიის ორი ყველაზე ურთულესი მოვლენის – სოციალური საკითხებისა და რელიგიური ყოფის ურთიერთგადაჯაჭვით ახდენს. ნაშრომს ერთგვარ წითელ ზოლად გასდევს იდეა, თუ რაოდენ დიდი როლი ითამაშა ქრისტიანობამ საერთო ქართული მენტალობის განვითარებაში და ამ თვალსაზრისით სვანეთის მკვიდრნი საერთო ქართული მენტალობის განუყოფელი ნაწილნი არიან. როზეტა გუჯეჯიანს მეცნიერთა წრეში აქამდე შესანიშნავი წერილებით იცნობდნენ. წინამდებარე ნაშრომი კი მისი პირველი მონოგრაფიაა, რომელიც უხვ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, საარქივო დოკუმენტებს, წერილობით წყაროებს და არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურას ეყრდნობა. ამავე დროს, ის სათანადოდ ფლობს ზოგადეთნოლოგიურ ლიტერატურასაც, რომელთა გამოუყენებლობა საბჭოთა პერიოდში მოღვაწე მეცნიერთა ერთგვარი აქილევსის ქუსლიც იყო.

ჩვენ შეგნებულად ავარიდეთ თავი ნაშრომის სამეცნიერო დახასიათებას, მის სტრუქტურაზე საუბარს. ამ თვალსაზრისით ჩახედულ მკითხველს გზამკვლევა არ სჭირდება. წიგნის აღქმას მას კარგი ქართულით, გასაგებად ნაწერიც გაუადვილებს. ერთი სიტყვით, როზეტა გუჯეჯიანმა ქართული ეთნოლოგია არა მარტო ახალი თემატიკით, არამედ მაღალხარისხოვანი ნაშრომითაც გაამდიდრა.

შემოკლებების ახსნა

აკადემიის მოამბე – საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, მოამბე.

ენიშკის მოამბე – ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე.

სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე – აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე.

ხელოვნების მუზეუმის მოამბე – აკად. შ. ამირანაშვილის სახ. ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე.

მსე – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის.

მაცნე, ისტორიის... სერია – საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია.

კეკ – კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული.

ЗКОИРГО – Записки Кавказского отделения Императорского Русского географического общества.

ЗКОСХ – Записки Кавказского общества сельского хозяйства.

ИКОРГО – Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества.

МАК – Материалы по археологии Кавказа.

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ნ. აბაკელია...1991 – ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდაშვილი, ნ. ღამბაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, „კრი-ალოსანი“, თბ., 1991.
- ნ. აბაკელია, 1997 – ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბ., 1997.
- ნ. აბაკელია, 2000 – ნ. აბაკელია, მითი ეთნოლოგიური თვალთახედვით, რელიგია, №4-5-6, თბ., 2000, გვ. 48-49.
- ნ. აბაკელია, 1982 – ნ. აბაკელია, „ხატის მონობის“ ინსტიტუტი კახეთში, კრ. საქართველოს ისტორიის საკითხები, „მეცნიერება“, თბ., 1982.
- ი. აბულაძე, 1973 – ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, „მეცნიერება“, თბ., 1973.
- ქ. ალავერდაშვილი, 2002 – ქ. ალავერდაშვილი, კარდინალური სიმბოლოები ქართველთა რიტუალურ პრაქტიკასა და რწმენა-წარმოდგენებში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 2002.
- გ. ახვლედიანი, 1995 – გ. ახვლედიანი, ცხოვრების ხის სიმბოლური სახეები ქართულ ფოლკლორსა და ძველ მწერლობაში, „რელიგია“, №10-11-12, თბ., 1995, გვ. 113-120.
- ვ. ახოზაძე, 1957 – ვ. ახოზაძე, ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული, „ტექნიკა და შრომა“, თბ., 1957.
- ვ. ბარდაველიძე, 1991 – ვ. ბარდაველიძე, გვალვა-დელგმის საწინააღმდეგო ძველი ქართული ჩვეულება, კრ., „აია“, თსუ, თბ., 1991, გვ. 26-56.
- ვ. ბარდაველიძე, 1940 – ვ. ბარდაველიძე, საგალობელი „ბარბალ დოლაში“, ენიმკის მოამბე, ტ. V-VI, თბ., 1940, გვ. 541-571.
- ფ. ბარდაველიძე, 1939 – ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობა, ტფ., 1939 (ბარდაველიძე 1939).

- რ. ვ. ბარდაველიძე, 1968 – ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლის და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, მსე, XIV, თბ., 1968, გვ. 44-63.
- /ვ. ბარდაველიძე, 1963 – ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან დროშა „ლემ“, მგელი-ძალდი, მსე, XII-XIII, თბ., 1963, გვ. 141-156.
- ვ. ბარდაველიძე, 1941 – ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბა-ბარ), საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1941.
- ვ. ბარდაველიძე, 1988 – ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის სულიერი ყოფა და კულტურა (პროგრამა-კითხვარი) „მეცნიერება“, თბ., 1988.
- /ვ. ბარდაველიძე, 1953 – ვ. ბარდაველიძე, ქართულ (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1953.
- ვ. ბარდაველიძე, 1957 – ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, აკადემიის მოამბე, ტ. XIII; №10, თბ., 1957, გვ. 623-630.
- ვ. ბარდაველიძე... 1939 – ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია., ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევსურული, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობა, თბ., 1939 (ბარდაველიძე... 1939^{II}).
- /ს. ბარნაველი, 1953 – ს. ბარნაველი, ქართული დროშები, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1953.
- ლ. ბედუკიძე, 1987 – ლ. ბედუკიძე, სვანური კიდობანი, მუზეუმის მოამბე, XXXIX-B, „მეცნიერება“, თბ., 1987, გვ. 81-87.
- თ. ბერაძე, 1976 – თ. ბერაძე, სასოფლო თემი იმერეთის სამეფოში, მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 81, №1, თბ., 1976, გვ. 225-227.
- თ. ბერაძე... 2003 – თ. ბერაძე, მ. სანაძე, საქართველოს ისტორია, თბ., 2003.
- პ. ბერკი, 2002 – პ. ბერკი, ისტორია და სოციალური თეო-

- რია, „ლოგოს პრესი“, თბ., 2002.
6. ბერძენიშვილი, 1971 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. V, „მეცნიერება“, თბ., 1971.
 6. ბერძენიშვილი, 1990 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, „მეცნიერება“, თბ., 1990.
 - მ. ბერძენიშვილი, 1968 – მ. ბერძენიშვილი, სვანური დოკუმენტები როგორც წყარო XIV-XV საუკუნის სვანეთის სოციალური ისტორიისათვის, ქართული წყაროთმცოდნეობა, II, „მეცნიერება“, თბ., 1968, გვ. 105-132.
 - მ. ბურდული, 1990 – მ. ბურდული, ხალხური მედიცინა დასავლეთ საქართველოში (სვანური ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1990.
 - ე. გაბლიანი, 1927 – ე. გაბლიანი, თავისუფალი სვანეთი „სახელგამი“, ტფ., 1927.
 - ე. გაბლიანი, 1925 – ე. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, ს.ს.ს.რ. სახელმწიფო გამომცემლობა, ტფ., 1925.
 - გ. გასვიანი, 1973 – გ. გასვიანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973.
 - გ. გასვიანი, 1979 – გ. გასვიანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიის საკითხები, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1979.
 - გ. გასვიანი, 1991 – გ. გასვიანი, ნარკვევები შუა საუკუნეების სვანეთის ისტორიიდან, „მეცნიერება“, თბ., 1991.
 - გ. გასვიანი...1996 – გ. გასვიანი, ნიკო ბერძენიშვილი დასავლეთ საქართველოს მთიელთა შესახებ, კრ., „აკად. ნ. ბერძენიშვილი 100“, „მეცნიერება“, თბ., 1996, გვ. 118-135.
 - გ. გასვიანი, 1975 – გ. გასვიანი, რუსეთთან შეერთება და სასოფლო მმართველობის შემოღება სვანეთში, მაცნე, ისტორიის... სერია, №3, თბ., 1975, გვ. 18-24.
 - გ. გასვიანი, 1972 – გ. გასვიანი, სვანეთის საეკლესიო კრებათა მეორე მატთან, მაცნე, ისტორიის... სერია, №2, თბ., 1972, გვ. 101-123.

- ა. გელოვანი, 2003 – ა. გელოვანი, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთი (სვანეთი) XIX საუკუნეში, „ეგრისი“, თბ., 2003.
- თ. გვანცელაძე... 2001 – თ. გვანცელაძე, მ. ტაბიძე, რ. შეროზია, რ. ჭანტურია, ღვთისმსახურებისა და განათლების ენა, როგორც რუსიფიკატორული პოლიტიკის განხორციელების საშუალება, კრ. – ქართველური მემკვიდრეობა, V, ქუთაისი, 2001.
- თ. გვანცელაძე, 2006 – თ. გვანცელაძე, ენისა და დიალექტის საკითხი ქართველოლოგიაში, თბ., 2006.
- ლ. გვარამაძე, 1957 – ლ. გვარამაძე, ქართული ხალხური ქორეოგრაფია, „ხელოვნება“, თბ., 1957.
- ბ. გიგინეიშვილი, 1985 – ბ. გიგინეიშვილი, ზოგი ეთნოგრაფიული ტერმინის წარმომავლობისათვის ქართველურ ენებში, მაცნე, ისტორიის... სერია, №1, თბ., 1985, გვ. 56-63.
- ვ. გობეჯიშვილი, 2000 – ვ. გობეჯიშვილი, ლები, „ზანი“, თბ., 2000.
- გ. გოცირიძე, 2001 – გ. გოცირიძე, მჭევრმეტყველების საკრალური სემანტიკა ქართული სუფრის წესებში (სადღეგრძელო), ქართველური მემკვიდრეობა, V, ქუთაისი, 2001, გვ. 117-124.
- გ. გოცირიძე, 2004 – გ. გოცირიძე, ქართული სუფრის ეთნოსოციალური, კულტურული და რელიგიური ასპექტები, „ლოგოსი“, №2, თბ., 2004, გვ. 124-129.
- დ. გოგოლაძე, 1983 – დ. გოგოლაძე, საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებრივი განვითარების დონის და სასოფლო თემის იურიდიული სტატუსის საკითხისათვის X-XV საუკუნეებში, კრ. საქართველოს მთიანეთის სოციალურ-ეკონომიკური თავისებურებანი ფეოდალიზმის ხანაში, საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, IV, „მეცნიერება“, თბ., 1983; გვ. 53-73.
- რ. გუჯეჯიანი, 2000ა – რ. გუჯეჯიანი, სოფელ ეცერის ისტორიისათვის, კრ. საზრისი, №3, თბ., 2000 გვ. 163-174.
- რ. გუჯეჯიანი, 2000ბ – რ. გუჯეჯიანი, ზემო სვანეთში სკოლების დაარსების ისტორიისათვის XIX საუკუნის მიწურულსა და XX საუკუნის დასაწყისში, კრ. საზრისი, №4, თბ. 2004.

გვ. 139-147.

- რ. გუჯეჯიანი, 2002 – რ. გუჯეჯიანი, ერთი სვანური ხალხური დღეობის შესახებ, კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, V, თბ., 2002, გვ. 238-257.
- რ. გუჯეჯიანი, 2003ა – რ. გუჯეჯიანი, „სუიფები“ – სასოფლო მოედნები ბალსკეემო სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში, კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, VI, თბ., 2003, გვ. 148-169.
- რ. გუჯეჯიანი, 2003ბ – რ. გუჯეჯიანი, კიდევ ერთხელ კალის წმ. კვირიკესა და წმ. ივლიტეს მონასტერში დაცული „შალიანის“ (ხატის შესახებ, კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, VII, თბ., 2003, გვ. 246-268.
- რ. გუჯეჯიანი, 2004 – რ. გუჯეჯიანი, ორი სვანური დღეობის ახლებური ინტერპრეტაციისათვის; კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, VIII, თბ., 2004, გვ. 36-47.
- რ. გუჯეჯიანი, 2005ა – რ. გუჯეჯიანი, ელიაობა სვანეთში, კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, IX, თბ., 2005, გვ. 50-71.
- რ. გუჯეჯიანი, 2005ბ – რ. გუჯეჯიანი, ტრადიციული ყოფისა და რწმენა-წარმოდგენების ურთიერთმიმართება დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში (სვანეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), – საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 2005.
- რ. გუჯეჯიანი, 2006 – რ. გუჯეჯიანი, ჩვეულებითი სამართლის ისტორიიდან („ჭარით შეხვეწნის“ წესი), კრ. ქართველური მემკვიდრეობა, X, ქუთაისი, 2006, გვ. 74-80.
- რ. გუჯეჯიანი, 2007ა – რ. გუჯეჯიანი, ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან (თამარ მეფის ხატება სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში), კრ. კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, XII, თბ., 2006.
- რ. გუჯეჯიანი, 2007ბ – რ. გუჯეჯიანი, „ერთობილნი სვანნი“ საქართველოში რუსიფიკატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ, I. დეკანოზი იოანე მარგიანი, სამეცნიერო კონფერენციის – „თეოლოგიის კათედრა 5 წლისაა“ – მასალები, თბ., 2007, გვ. 104-114.

- რ. გუჯეჯიანი. 2007გ – რ. გუჯეჯიანი, ერთი ეთნოგრაფიული ნივთის შესახებ, კრ. ეთნოლოგიური ძიებანი, III, თბ., 2007. გვ. 322-334.
- რ. გუჯეჯიანი, 2007დ – რ. გუჯეჯიანი, რელიგიისა და ჩვეულებითი სამართლის ურთიერთმიმართება სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში, ლოგოსი, IV, თბ., 2007.
- გ. დავითაშვილი, 2002 – გ. დავითაშვილი, სამედიატორო სასამართლო სვანეთში, თსუ, თბ., 2002 (დავითაშვილი 2002_{II}).
- გ. დავითაშვილი, 2002 – გ. დავითაშვილი., სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ძველ ქართულ სამართალში, თსუ, თბ., 2002 (დავითაშვილი 2002_I).
- დ. დავითულიანი, 2002 – დ. დავითულიანი, სვანეთის ჩვეულებითი სამართალი 1974-75 წწ. იხ. დავითაშვილი 2002 (დავითაშვილი 2002_{II}).
- ლ. დადუანი, 1973 – ლ. დადუანი, კოხი (სეტყვა) სვანეთში, კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973, გვ. 23-26.
- ლ. დადუანი, 1872 – ლ. დადუანი., სვანეთის ცხოვრებიდან, გაზ. „დროება“, 15 დეკემბერი, №49. 1872.
- ლ. დადუანი, 1973 ლ., სურათი სვანეთის ცხოვრებიდან, კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973, გვ. 33-36.
- დიდი სჯულის კანონი, 1975 – დიდი სჯულის კანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, „მეცნიერება“, თბ., 1975.
- მ. ელიაძე, 1998 – მ.ელიაძე., მითები კვლავ ცოცხლობენ და ინიღბებიან, ჟ. „აფრა“, №3, თბ., 1998, გვ. 122-137.
- ნ. ენუქიძე, 1999 – ნ. ენუქიძე., დღესასწაულთა აღწერის წესი ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით, „მრავალთავი“, ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი, XVIII, თბ., 1999.
- ვაჟა ფშაველა, 1986 – ვაჟა-ფშაველა, ჩვენი სოფელი, თხზულებანი, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1986.
- ალ. ვაჩიშვილი, 1946 – ალ. ვაჩიშვილი., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან ტ. I, თსუ გემომცემლობა,

თბ., 1946.

- ა. ვაჩიშვილი, 1948 – ა. ვაჩიშვილი., ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. 11, თსუ, თბ., 1948.
- ბ. ვაჩნაძე, 1998 – ბ. ვაჩნაძე., სააზროვნო სისტემა და ქართული საზოგადოების ზნეობრივი იდეალი V-XII სს., თსუ, თბ., 1998.
- გ. ვირსალაძე, 1953 – გ. ვირსალაძე., ზემო სვანეთში ფოლკლორული მივლინების მოკლე ანგარიში, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. VIII, თბ., 1953, გვ. 381-390.
- ა. თათარაძე, 1976 – ა. თათარაძე., ძველი ქართული (სვანური) ფერხულები, „განათლება“, თბ., 1976.
- ექ. თაყაიშვილი, 1937 – ექ. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში 1910 წელს, პარიზი, 1937.
- ექ. თაყაიშვილი, 1920 – ექ. თაყაიშვილი, ჰხელმწიფის კარის გარიგება, ქართული ძეგლები, IV – კანონმდებლობა, №1, ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, „სახალხო საქმე“, ტფ., 1920.
- ვ. თოფურია... 2000 – ვ. თოფურია., მ. ქალდანი., სვანური ლექსიკონი, „ქართული ენა“, თბ., 2000.
- რ. თოფჩიშვილი, 1984 – რ. თოფჩიშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII-XX სს., „მეცნიერება“, თბ., 1984.
- რ. თოფჩიშვილი, 1998 – რ. თოფჩიშვილი, ზეპირი საისტორიო წყაროები, „კლიო“, №3, თბ., 1998, გვ. 139-154.
- რ. თოფჩიშვილი, 1993 – რ. თოფჩიშვილი, ლეჩხუმური გვარსახელები, „საქართველო“, თბ., 1993.
- რ. თოფჩიშვილი, 1985 – რ. თოფჩიშვილი, მთიულეთისა და გუდამაყრის მოსახლეობის ზოგიერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხი, მაცნე, ისტორიის.... სერია, №2, თბ., 1985, გვ. 86-104.
- რ. თოფჩიშვილი, 2000 – რ. თოფჩიშვილი, რელიგიური სიტუაცია საქართველოში, ზოგადისტორიული მიმოხილვა, კრ. ქრისტიანობა საქართველოში, თბ., 2000, გვ. 74-91.
- რ. თოფჩიშვილი, 1981 – რ. თოფჩიშვილი., საკულტო ძეგლები როგორც წყარო აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მო-

სახლეობის მიგრაციის შესასწავლად, მსე, ტ. XXI, თბ., 1981, გვ. 99-107.

- რ. თოფჩიშვილი, 1979 – რ. თოფჩიშვილი, ტოპონიმები როგორც წყარო აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობის მიგრაციის შესასწავლად, მაცნე, ისტორიის... სერია, №2. თბ., 1979. გვ. 52-65.
- რ. თოფჩიშვილი, 2002 – რ. თოფჩიშვილი, ქართველი ერის ეთნიკური განვითარება (მოკლე ეთნო-ისტორიული მიმოხილვა), კრ. ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი, თბ., 2002, გვ. 136-149.
- რ. თოფჩიშვილი, 2006 – რ. თოფჩიშვილი, საქართველოს ეთნოგრაფია/ ეთნოლოგია, თბ., 2006.
- ბ. ინგოროყვა, 1941 – პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, ნაკვეთი II, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1941.
- ხ. იოსელიანი, 1999 – ხ. იოსელიანი, საქორწილო სუფრასთან გამასპინძლების წესი სვანეთში (თამადის ინსტიტუტი და სადღეგრძელოები), „მეცნიერება“, თბ., 1999.
- ე. კავლეიშვილი, 2003 – ე. კავლეიშვილი, სვანეთის ახლადგამოვლენილი საბუთები, ხელოვნების მუზეუმის ნარკვევები, VIII, თბ., 2003, გვ. 56-67.
- მ. კანდელაკი, 1998 – მ. კანდელაკი, ერთობის ფენომენი ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში, კრ. ქართველური მემკვიდრეობა, II, ქუთაისი, 1998, გვ. 135-139.
- მ. კანდელაკი, 1995 – მ. კანდელაკი, სოციალური სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში, სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 1995.
- მ. კანდელაკი, 2001 – მ. კანდელაკი, ფასეულობათა ორიენტაციის საკითხისათვის ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში, „ანალები“, I, თბ., 2001, გვ. 58-66.
- მლ. პ. კარბელაშვილი, 1903 – მლ. პ. კარბელაშვილი, სვანეთში ორი კვირით, გაზ. „ივერია“, 11 ნოემბერი, №258, 1903 (კარბელაშვილი 1903).
- მლ. პ. კარბელაშვილი, 1903 – მლ. პ. კარბელაშვილი, სვანეთში ორი კვირით, გაზ. „ივერია“, 17 ოქტომბერი, №222, 1903

- (კარბელაშვილი 1903_{II}).
- მლ. პ. კარბელაშვილი, 1903 – მლ. პ. კარბელაშვილი, სვანეთში
ორი კვირით, გაზ. „ივერია“, 31 ოქტომბერი, №232, 1903
(კარბელაშვილი 1903_{III}).
- მლ. პ. კარბელაშვილი, 1904 – მლ. პ. კარბელაშვილი, სვანეთში
ორი კვირით, გაზ. „ივერია“, 15 ივლისი, №163, 1904
(კარბელაშვილი 1904_I).
- მლ. პ. კარბელაშვილი, 1904 – მლ. პ. კარბელაშვილი, სვანეთში
ორი კვირით, გაზ. „ივერია“, 27 ნოემბერი, №272, 1904
(კარბელაშვილი 1904_{II}).
- მ. კეკელია, 1971 – მ. კეკელია, ზემო სვანეთის საზოგადოებ-
რივი წყობილებისა და სამართლის საკითხები ადიშის და
მესტიის ოთხთავების მინაწერთა მიხედვით (XIII-XVI
სს.), თსუ შრომები B1(138), თბ., 1971, გვ. 177-189.
- მ. კეკელია, 1981 – მ. კეკელია, სასამართლო ორგანიზაცია და
პროცესი საქართველოში რუსეთთან შეერთების წინ,
ნ. 11, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1981, გვ. 98-144.
- მ. კეკელია, 1979 – მ. კეკელია, ტრადიციად ქცეული მეგობ-
რობის ერთი დოკუმენტი (სვანეთის ისტორიიდან), საის-
ტორიო მოამბე, №39-40, თბ., 1979, გვ. 383-386 (კეკელია
1979_{II}).
- მ. კეკელია, 1979 – მ. კეკელია, ფიცი სვანეთის ჩვეულებით სა-
მართალში (სამართლებრივ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი),
ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, ტ. III, „მეც-
ნიერება“, თბ., 1979, გვ. 134-169 (კეკელია 1979_I).
- ი. კვიციანი, 2000 – ი. კვიციანი, სვანეთი I (მესაქონლეობა ეთ-
ნოლოგიური მასალების მიხედვით), „უნივერსალი“, თბ.,
2000.
- ე. კოჭლამაზაშვილი, 1998 – ე. კოჭლამაზაშვილი, ლამპრობის
სულიერი შინაარსისთვის, „რელიგია“, №11-12, თბ.,
1998, გვ. 12-24 (კოჭლამაზაშვილი 1991_{II}).
- ე. კოჭლამაზაშვილი, 1991 – ე. კოჭლამაზაშვილი, სულთმოფე-
ნობა თუ სამებობა, „ჯვარი ვაზისა“, საქართველოს სა-
პატრიარქო, №2, თბ., 1991, გვ. 14-29.
- ე. კოჭლამაზაშვილი, 1991 – ე. კოჭლამაზაშვილი, „უგლობეთ

მას მეცნიერებით", I, „ჯვარი ვაზისა“, საქართველოს სა-
პატრიარქო, №3, თბ., 1991, გვ. 24-34 (კოჭლამაზაშვილი
1991).

- რ. ლაბაძე, 2004 – რ. ლაბაძე, ცოდვა და შიში შუა საუკუნეებ-
ში (ქართული მენტალური მოდელის ორი ასპექტი), სა-
კანდიდატო დისერტაცია, თბ., 2004.
- ბ. ლომინაძე, 1966 – ბ. ლომინაძე, ფეოდალური ურთიერ-
თობის ისტორიიდან, სენიორიები, I, „მეცნიერება“, თბ.,
1966.
- მ. მაკალათია, 1977 – მ. მაკალათია, წარმართული ხასიათის
ზოგიერთი საკულტო ძეგლი სვანეთში, კრ. სვანეთი I,
მასალები მატერიალური და სულიერი კულტურის შეს-
წავლისათვის „მეცნიერება“, თბ., 1977.
- თ. მამალაძე, 1972 – თ. მამალაძე, სვანური საწესო სიმღე-
რების სტრუქტურა, მსე, XVI-XVIII, თბ., 1972, გვ. 194-
204.
- ივანე მარგიანი, 1973 – ივანე მარგიანი, სვანეთი, კრ. ეთნოგ-
რაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართვე-
ლო“ თბ., 1973, გვ. 130-165.
- ივანე მარგიანი, 1973 – ივანე მარგიანი, წირვა-ლოცვის შესა-
ხებ, კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭო-
თა საქართველო“ თბ., 1973, გვ. 170-171.
- კ. მაჩაბელი, 1982 – კ. მაჩაბელი, სვანეთის საგანძურიდან,
„მეცნიერება“, თბ., 1982.
- ნ. მგელაძე...2003 – ნ. მგელაძე, თ. ტუნაძე, ჰამმადიანური სა-
კულტო ნაგებობის მშენებლობის ისტორიისათვის აჭა-
რაში (ხულოს ჯამე), კეკ, VIII, თბ., 2003, გვ. 64-72.
- გ. მელიქიშვილი, 1979 – გ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა
სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათ-
ვის, მაცნე, ისტორიის... სერია, №1, თბ., 1979, გვ. 19-41.
- ლ. მელიქიშვილი, 2004 – ლ. მელიქიშვილი, ეთნიკურ-კულტუ-
რული ცნობიერების თავისებურებანი ქალთა ზეპირ ის-
ტორიებში, კრ. „მრავალეთნიკური საქართველო გასულ
საუკუნეში, ქალთა მეხსიერება“, „ჯისაი“, თბ., 2004.
- ლ. მელიქიშვილი, 2001 – ლ. მელიქიშვილი, ტრადიციული

- კულტურის როლი ახალი საზოგადოების ჩამოყალიბებაში (კონფლიქტი და სოციალური განწყობა ჯავახეთის პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში), სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 2001.
- გიორგი მთანმინდელი, 1982 – გიორგი მთანმინდელი, ცხოვრება იოვანესი და ეფთემესი, ქართული პროზა, წ. I, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1982.
- თ. მიბჩუანი, 1989 – თ. მიბჩუანი, დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზის, განსახლების და კულტურის ისტორიიდან, თსუ, თბ., 1989.
- თ. მიბჩუანი, 1996 – თ. მიბჩუანი, შავლიანები – აფხაზეთის მეფეები (IX), კრ. „აია“, I, თბ., 1996, გვ. 7.
- ნ. მინდაძე, 2003 – ნ. მინდაძე, ადამიანის სიცოცხლის ასაკობრივი ციკლების ფსიქო-ფიზიოლოგიური თავისებურებანი და ცხოვრების ტრადიციული წესი, „ჩუბინი“, №2, თბ., 2003, გვ. 11-29.
- ნ. მინდაძე, 2000 – ნ. მინდაძე, ტრადიციათა მოდიფიკაცია საქართველოს სხვადასხვა რეგიონის ხალხურ სამედიცინო სისტემებში, ქართველური მემკვიდრეობა, IV, ქუთაისი, 2000, გვ. 245-250 (მინდაძე 2000_{II}).
- ნ. მინდაძე, 2000 ნ. მინდაძე, ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა, სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 2000 (მინდაძე 2000_I).
- მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), 2002ა – მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), ქართული საეკლესიო (სალიტერატურო) ენის ჩამოყალიბების საკითხისათვის (იოანე ლაზი), თბ., 2002.
- მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), 2002ბ – მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), რეგიონალიზმი შეაფერხებს ეროვნულ კონსოლიდაციას, თბ., 2002.
- მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), 2003 – ორი თეორია ქართველი ხალხის ჩამოყალიბების შესახებ, თბ., 2003.
- ა. მოჩხუბარიძე, 1880 – ა. მოჩხუბარიძე, მოხევეები და იმათი ცხოვრება, გაზ. „დროება“, 9 აგვისტო, №167, 1880.
- დ. მუსხელიშვილი, 2002, დ. მუსხელიშვილი, სოციალური ვი-

- თარება IV-V საუკუნეების ქართლში, „ანალები“, №1, თბ., 2002, გვ. 9-17, გვ. 17, შენიშვნა 46.
- დ. მუსხელიშვილი, 1980 – დ. მუსხელიშვილი, ფეოდალიზმის ხანის საქართველოს ისტორიის პერიოდიზაციისათვის (IV-V საუკუნეები), მაცნე, ისტორიის... სერია, №2, თბ., 1980, გვ. 144-164, გვ. 158, შენ. 65.
- მცირე სჯულის კანონი, 1972 – მცირე სჯულის კანონი, გამოსაცემად მოამზადა ე. გიუნაშვილმა, „მეცნიერება“, თბ., 1972.
- გ. ნადარეიშვილი, 1963 – გ. ნადარეიშვილი, ფიცი როგორც მტკიცებულება ქართული სამართლის წიგნების მიხედვით, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1963.
- გ. ნადარეიშვილი, 1959 – გ. ნადარეიშვილი, ქართული სამართლებრივი კულტურის ზოგიერთი საკითხი XI-XII საუკუნეების საქართველოში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1959.
- გ. ნადარეიშვილი, 1996 – გ. ნადარეიშვილი, ძველი ქართული საოჯახო სამართალი, „სამთავისი“, თბ., 1996.
- ე. ნადირაძე, 1993 – ე. ნადირაძე, „სახლი“, „ეკლესია“, „ტაძარი“ ქრისტიანულ სიმბოლიკაში, „რელიგია“, №10-11, 1993, გვ. 67-73.
- ი. ნანობაშვილი, 1973 – ი. ნანობაშვილი, ტყავის დამუშავების ხალხური წესები საქართველოში, „მეცნიერება“, თბ., 1973.
- მ. ნაჭყებია, 2006 – მ. ნაჭყებია, ქართველთა ეთნოლინგვისტური ტერმინები, თბ., 2006.
- ბ. ნიჟარაძე, 1962 – ბ. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები I, თსუ, თბ., 1962.
- ბ. ნიჟარაძე, 1964 – ბ. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები II, თსუ, თბ., 1964.
- ბ. ნიჟარაძე, 1973 – ბ. ნიჟარაძე, სვანების ზოგიერთი ჩვეულებანი და ცრუმორწმუნეობანი კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973, გვ. 74-85.
- ბ. ნიჟარაძე, 1973 – ბ. ნიჟარაძე, სვანეთის ეკლესიათა ქონება,

- კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973, გვ. 90-95.
- ბ. ნიჟარაძე, 1973 – ბ. ნიჟარაძე, წესები მიცვალებულზე, კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973, გვ. 62-74.
- ბ. ნიჟარაძე, 1973 – ბ. ნიჟარაძე, წერილი სვანეთიდან, კრ. ეთნოგრაფიული შტუდიები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973, გვ. 108-110.
- ბ. ნიჟარაძე, 1973 – ბ. ნიჟარაძე, სვანეთიდან, 31 დეკემბერს, კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973, გვ. 47-52.
- ბ. ნიჟარაძე, 1973 – ბ. ნიჟარაძე, ხმა სვანეთიდან, კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973, გვ. 57-62.
- სულხან-საბა ორბელიანი, 1991 – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, „მერანი“, თბ., 1991.
- ალექსი ოჩიაური, 1988 – ალექსი ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი (არხოტის თემი), „მეცნიერება“, თბ., 1988.
- თ. ოჩიაური, 1967 – თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, „მეცნიერება“, თბ., 1967.
- თ. ოჩიაური, 2002 – თ. ოჩიაური, წმ. გიორგის სასწაულთა ხალხური პარალელები, კრ. „ოჩხარი“, თბ., 2002, გვ. 336-337.
- თ. ოჩიაური, 2001 – თ. ოჩიაური, ხახმატის ჯვარი, კრ. ქართული მემკვიდრეობა, V, ქუთაისი, 2001, გვ. 180-185.
- ნ. რეხვიაშვილი, 1969 – ნ. რეხვიაშვილი, ჯარობა სამეგრელოში, კრ. „თედო სახოკია“, „მეცნიერება“, თბ., 1969, გვ. 116-137.
- ჯ. რუხაძე, 1979 – ჯ. რუხაძე, მიწის იჯარის ფორმები დასავლეთ საქართველოში ეთნოგრაფიული მასალების მიედ-ვით, მსე, XX, თბ., 1979, გვ. 3-13.
- ჯ. რუხაძე, 1976 – ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, „მეცნიერება“, თბ., 1976.

- V. ჯ. რუხაძე, 1980 – ჯ. რუხაძე, ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, „მეცნიერება“, თბ., 1980.
- საპატრიარქოს უწყებანი, 2007 – გაზ. საპატრიარქოს უწყებანი, № 16, 17- 23 მაისი, 2007.
- თ. სახოკია, 1985 – თ. სახოკია, მოგზაურობანი, „საბჭოთა საქართველო“, ბათუმი, 1985.
- საქართველოს მუზეუმის 1931-32 წწ. მუშაობის ანგარიში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. VII, 1931-1932, გვ. 344-350.
- სვანური ქრესტომათია, 1978 – სვანური ენის ქრესტომათია, თსუ, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, ტ. 21, თბ., 1978.
- სვანური პოეზია, 1939 – სვანური პოეზია, I, საქართველოს სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობა, თბ., 1939.
- სვანური პროზაული ტექსტები, 1957 – სვანური პროზაული ტექსტები, II, ბალსქვემოური კილო, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1957.
- ვ. სილოგავა, 1986 – ვ. სილოგავა, სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, „მეცნიერება“, თბ., 1986.
- თ. სულუხია, 1993 – თ. სულუხია, ტრადიციული ქართული საცხოვრისის გეგმარებითი ორგანიზაციის სოციალურ-ფუნქციური მექანიზმი, მაცნე, ისტორიის... სერია, №3-4, თბ., 1993, გვ. 116-129.
- ივანე სურგულაძე, 1973 – ივანე სურგულაძე, საკუთრების უფლება ფეოდალურ საქართველოში V-X საუკუნეებში, კრ. ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, I, „მეცნიერება“, თბ., 1973, გვ. 159-214.
- ივანე სურგულაძე, 2000 – ივანე სურგულაძე, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, „პირველი სტამბა“, თბ., 2000.
- ირაკლი სურგულაძე, 2003 – ირაკლი სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თსუ, თბ., 2003.
- ირაკლი სურგულაძე, 1993 – ირაკლი სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, „სამშობლო“, თბ.,

1993.

- მ. ტაბიძე, 2005. – მ. ტაბიძე, ენობრივი სიტუაცია საქართველოში და ქართული ენის ფუნქციონირების საკითხები, თბ., 2005.
- მ. უსტიაშვილი, 2000 – მ. უსტიაშვილი, საგარეჯოში განსახლებული ზოგიერთი გვარის ისტორიისათვის, „კლიო“, №9, თბ., 2000, გვ. 218-229.
- დ. ფირცხელანი, 1999 – დ. ფირცხელანი, ლალცხატ (რელიგიური და ხალხური ასპექტები), ქართველური მემკვიდრეობა, III, ქუთაისი, 1999, გვ. 164-168.
- ტ. ფუტყარაძე, 2000 – ტ. ფუტყარაძე, საერთოეროვნული სალიტერატურო ენისა და „საშინაო“ სამეტყველო კოდების მიმართების საკითხი ქართული სალიტერატურო ენისა და ქართველური დიალექტების მიხედვით (სამეტყველო კოდების იერარქიისათვის), XX რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესიის მასალები, ზუგდიდი, 2000.
- ტ. ფუტყარაძე, 2001, – ტ. ფუტყარაძე, ღვთისმსახურების ენა „ყოველთა ქართველთა“ ერთიანობის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი მთავარი ფაქტორი (სამწიგნობრო ენისა და დიალექტთა მიმართების საკითხისათვის), კრ. ქართველური მემკვიდრეობა, V, ქუთაისი, 2001.
- ტ. ფუტყარაძე, 2002 – ტ. ფუტყარაძე, ქართველები, ზოგადქართული სამწიგნობრო ენა და ქართველთა დიალექტები (ისტორიული მიმოხილვა), კრ. ქართველური მემკვიდრეობა, VI, ქუთაისი, 2002.
- ტ. ფუტყარაძე, 2005ა – ტ. ფუტყარაძე, ეთნოლინგვისტური ტერმინები და ევროპული ქარტია უმცირესობათა ენების შესახებ, ქუთაისი, 2005.
- ტ. ფუტყარაძე, 2005ბ – ტ. ფუტყარაძე, ქართველები, I, ქუთაისი, 2005.
- ტ. ფუტყარაძე, 2007ა – ტ. ფუტყარაძე, ასომთავრული ანბანისა და ქართული სამწიგნობრო ენის სათავე – ძვ. წ. II-I ათასწლეულებში არსებული საერთოქართველური ენა, სამეცნიერო კონფერენციის – „თეოლოგიის კათედრა 5

წლისაა“ – მასალები, თბ., 2007.

- ტ. ფუტყარაძე, 2007ბ – ტ. ფუტყარაძე, სვანური – არქაული ქართულის ნაირსახეობაა, მესტიისა და ზემო სვანეთის ეპარქიის გაზეთი – უძლეველი მხედარი, №2, მაისი, 2007.
- ა. ქალდანი, 1978 – ა. ქალდანი, კოშკების სამყაროში, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1978.
- ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I. 1963 – ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევები და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1963.
- ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, 1965 – ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, საერო საკანონმდებლო ძეგლები (X-XIX სს.), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, „მეცნიერება“, თბ., 1965.
- ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, 1973 – ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1973.
- მ. ქურდიანი, 2000 – მ. ქურდიანი, საერთო-ქართველური საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა და სამეურნეო ყოფის ზოგიერთი საკითხი ენობრივი მონაცემების მიხედვით, კრ. ქართველური მემკვიდრეობა, IV, ქუთაისი, 2000, გვ. 338-351.
- ნ. ღამბაშიძე, 2003 – ნ. ღამბაშიძე, ალილო ანუ ვადიდოთ უფალი, ჟ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, 25-31 დეკემბერი, №51, 2003, გვ. 10-12.
- ნ. ღამბაშიძე, 2004 – ნ. ღამბაშიძე, ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერწო-თიანეთი), „მემატიანე“, თბ., 2004.
- თ. ლუდუშაური, 2001 – თ. ლუდუშაური, XIX საუკუნის II ნახევრის გერმანული წყაროები ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის შესახებ, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 2001.

- რ. ყენია... 2000 – რ. ყენია, ნ. ალადაშვილი, ზემო სვანეთი (შუა საუკუნეების ხელოვნება), თბ., „ნეკერი“, 2000.
- დ. შავიანიძე, 2001 – დ. შავიანიძე, ქართულ გვართა და სალოცავთა მიმართების საკითხისათვის, ქართველური მემკვიდრეობა, 5, ქუთაისი, 2001, გვ. 275-281.
- ვ. შამილაძე, 1973 – ვ. შამილაძე, კორიდას ადრეული ფორმების ისტორიისათვის საქართველოში, ეთნოგრაფიული მონაცემების შუქზე, კრ. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის საკითხები, თბ., 1973, გვ. 43-50.
- „შინაური საქმეები“, 1912 — „შინაური საქმეები“, №45, 1912 წ., გვ. 3-7 (ანონიმი კორესპოდენტი).
- მ. ჩართოლანი, 1975 – მიხეილ ჩართოლანი, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის 1972 წლის სვანეთის სამეცნიერო-კომპლექსური ექსპედიციის ანგარიში, მუზეუმის მოამბე, XXXI B, თბ., 1975, გვ. 165-181.
- მ. ჩართოლანი, 1961 – მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, თბ., 1961.
- შ. ჩართოლანი, 1976 – შ. ჩართოლანი, მასალები სვანეთის არქეოლოგიისათვის (სვანეთის კომპლექსური ექსპედიციის 1972-1974 წლების არქეოლოგიური მუშაობის შედეგები), თბ., 1976.
- შ. ჩართოლანი, 1972 – შ. ჩართოლანი, სვანეთის არქეოლოგიური დაზვერვა 1971 წელს, კრ. არქეოლოგიური კვლევა-ძიება საქართველოში 1971 წელს. „მეცნიერება“, თბ., 1972.
- ა. ჩარკვიანი, 1967 – ა. ჩარკვიანი, სვანეთი, „მეცნიერება“, თბ., 1967.
- გ. ჩაჩაშვილი, 1955 – გ. ჩაჩაშვილი, ხალხური მმართველობის ისტორიიდან ხევსურეთში (შატილის საფეხნო), მსე, VII, თბ., 1955, გვ. 233-258.
- გ. ჩინჩალაძე, 2000 – გ. ჩინჩალაძე, ზოგიერთი ხალხური წესჩვეულებების ინტერპრეტაციისათვის, „იბერთედ პრესი“, თბ., 2000.
- გ. ჩიტაია, 1997 – გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში,

- შრომები ხუთ ტომად, ტ. I, სამეურნეო და მატერიალური კულტურა, „მეცნიერება“, თბ., 1997.
- გ. ჩიტაია, 1949 – გ. ჩიტაია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948 წლისა (წინასწარი ანგარიში), მიმომხილველი, I, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, თბ., 1949, გვ. 361-388.
- გ. ჩიტაია, 1926 – გ. ჩიტაია, ქართული ეთნოლოგია, „მიმომხილველი“, I, თბ., 1926.
- გ. ჩიტაია... 1988 – გ. ჩიტაია, აღ. რობაქიძე., მ. კეკელია., ერთი ქართველოლოგიური დისციპლინის შესახებ, ქართული ჩვეულებითი სამართალი, ტ. I, „მეცნიერება“, თბ., 1988, გვ. 15-22.
- გ. ჩიქოვანი, 1973 – გ. ჩიქოვანი, ოსთა საზოგადოებრივი ყოფის ისტორიიდან, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1973.
- გ. ჩიქოვანი, 1983 – გ. ჩიქოვანი, სასოფლო მოედნების აღმნიშვნელი თუშური ტერმინის განმარტებისათვის, მაცნე, ისტორიის... სერია, №1, თბ., 1983, გვ. 113-121.
- ვ. ძიძიგური, 1957 – ვ. ძიძიგური, მასწავლებლის მოგონებები, „საბლიტგამი“, თბ., 1957.
- ი. ნიკლაური, 1987 – ი. ნიკლაური, მინის მფლობელობის საკითხის შესწავლისათვის ხეცსურეთში, კრ., ქართველი ხალხის ტრადიციული სამეურნეო და სულიერი კულტურა, თბ., 1987, გვ. 112-117.
- ს. ჭანტურიშვილი, 1993 – ს. ჭანტურიშვილი, „კურული“ ქართველ ტომებში, ეთნოლოგია, თსუ, თბ., 1993.
- ს. ჭანტურიშვილი, 1969 – ს. ჭანტურიშვილი, შრომის სიმღერების კვლევის საკითხისათვის სვანეთში, მუზეუმის მოამბე, XXVIII-B, თბ., 1969, გვ. 246-256.
- წ. ჭიჭინაძე, 1999 – წ. ჭიჭინაძე, ხატის თაყვანისცემის ისტორიისათვის საქართველოში, „რელიგია“, №1-2, თბ., 1999, გვ. 48-49.
- ნ. ხაზარაძე... 1999 – ნ. ხაზარაძე, თ. ცაგარეიშვილი, წმინდა ხის კულტი საქართველოში (მითოლოგიური პარალელები), „ინტელექტი“, თბ., 1999.
- რ. ხარაძე, 1959 – რ. ხარაძე, თემური მმართველობის გადმო-

- ნაშთები ხევში, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვ. II, თბ., 1959, გვ. 163-181.
- რ. ხარაძე, 1953 – რ. ხარაძე, სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში, მსე, VI, თბ., 1953, გვ. 165-200.
- რ. ხარაძე, 1951 – რ. ხარაძე, ხევსურული ანდრეზი – ხალხური სამართლის წყარო, მიმომხილველი, II, თბ., 1951, გვ. 387-404.
- რ. ხარაძე... 1965 – რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე., მთიულეთის სოფელი ძველად „მეცნიერება“, თბ., 1965.
- რ. ხარაძე... 1964 – რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე., სვანეთის სოფელი ძველად, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
- მ. ხიდაშელი, 2004 – მ. ხიდაშელი, კიდევ ერთხელ შილდის სამლოცველოს შესახებ, ანალები, ან. 1, თბ., 2004, გვ. 34-38.
- მ. ხიდაშელი, 2005 – მ. ხიდაშელი, რიტუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში, თბ., 2005.
- ე. ხოშტარია, 1979 – ე. ხოშტარია, სვანეთის ადგილი ქართულ ფეოდალურ სოციალურ-პოლიტიკურ სისტემაში მთისა და ბარის ურთიერთობის პრობლემის შუქზე, კრ. სვანეთი II, კომპლექსური შესწავლის მასალები, „მეცნიერება“, თბ., 1979, გვ. 80-93.
- მ. ხუციშვილი, 1987 – მ. ხუციშვილი, საქართველოს ეკლესიის სოციალურ-პოლიტიკური პოზიცია XIX-XX საუკუნეებში, „მეცნიერება“, თბ., 1987.
- ქ. ხუციშვილი, 2003 – ქ. ხუციშვილი, საკრალურთან ურთიერთობის ერთი 'ფორმა ტრადიციულ საზოგადოებაში, „კლიო“, №20, თბ., 2003, გვ. 156-172.
- გ. ჯავახიშვილი, 1997 – გ. ჯავახიშვილი, ქართული ნადიმის ტრადიციები ალექსანდრე ორბელიანის პუბლიცისტურ ნერილებში, კრ. „ალექსანდრე ორბელიანი“, თბ., 1997, გვ. 90-97.
- ივანე ჯავახიშვილი, 1979 – ივანე ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თსუ, თბ., 1979.
- ივანე ჯავახიშვილი, 1929 – ივანე ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. II, ტფ. სახ. უნივერსიტე-

ტი, ტფ., 1929.

ივანე ჯავახიშვილი, 1982 – ივანე ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნ. I, თბულებანი თორმეტ ტომად, ტ. V, „მეცნიერება“, თბ., 1982.

გ. ჯალაბაძე, 1990 – გ. ჯალაბაძე, მემინდვრობის კულტურა დასავლეთ საქართველოში, „მეცნიერება“, თბ., 1990.

ნ. ჯალაბაძე, 2003 – ნ. ჯალაბაძე, სუიციდის ეთნო-სოციალური ასპექტები ხევსურეთში, კეკ, VIII, თბ., 2003, ტ. 87-95.

ს. ჯანაშია, 1949 – ს. ჯანაშია, საქართველო ადრინდელი ფეოდალიზაციის გზაზე, შრომები, I, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1949.

ს. ჯანაშია, 1959 – ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორიის უძველესი ქრონოლოგიიდან ენობრივი მასალების მიხედვით, შრომები, ტ. III, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, თბ., 1959.

ო. ჯანელიძე, 2000 – ო. ჯანელიძე, დახვრეტილი თავისუფლება, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბ., 2000.

მანგლელი მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, 2003 – მანგლელი მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესია, მესამე ათასწლეულის დასაწყისი, „ლოგოსი“, „უდაბნო“, თბ., 2003, გვ. 7-12.

Амиранашвили Ш. Я., 1957 – Амиранашвили Ш. Я., История Грузинской монументальной живописи, т. I, «Сахелгами», Тб., 1957.

Бакрадзе Д., 1864 – Бакрадзе Д., Сванетия, ЗКОИРГО, кн. V, Тифл., 1864, с. 19-128.

Бартоломей М. А., 1855 – Бартоломей М. А., Поездка в Вольную Сванетию, ЗКОИРГО, кн. III, Тифл., 1855, стр. 149-237.

Бессмертный Ю. Л., 1991 – Бессмертный Ю. Л., Жизнь и смерть в средние века, Очерки демографической истории Франции, «Наука», М., 1991.

Ж. Ле Гофф, 2005 – Жак Ле Гофф, Цивилизация средневекового запада. У-Фактория, Екатеринбург, 2005.

Гуревич А. Я., 1981 – Гуревич А. Я., Проблема средневековой

культуры, «Искусство», М., 1981.

Гуревич А. Я., 1989 – Гуревич А. Я., Проблема ментальностей в современной историографии; Всеобщая История: Дискуссии, Новые подходы, вып. I, Академия наук СССР, «Наука», М., 1989, стр. 75-88.

Гуревич П. С., 2001 – Гуревич П. С., Философия культуры, Учебник для высшей школы «NOTA BENE», М., 2001.

Деген-Ковалевский Б., 1936 – Деген-Ковалевский Б., Сванское селение как исторический источник, Советская Этнография, №4-5, М., 1936, стр. 21-54.

Добровольский Д., 1868 – Добровольский Д., Поездка в Сванетию, ЗКОСХ, кн. 5, Тиф., 1868.

Долгушин, 1900 – Долгушин, Через Сванетию к Эльбрусу, СМОМПК, вып. XXVIII, Тифл., 1900, стр. 137-197.

Ильина И. Н., 1903 – Ильина И. Н., Поездка в Сванетию, «И.З.», С-Пет., 1903.

Кекелидзе К. С., 1912 – Кекелидзе К. С., Иерусалимский канонар, VIII в. Тиф., 1912.

Ковалевский М., 1886 – Ковалевский М., Современный обычай и древний закон, т. II, «Тип. В Гатцукъ», М., 1886.

Леви-Строс К., 1983 – Леви-Строс К., Структурная антропология, «Наука», М., 1983.

Лопухов Б. Р., 1989 – Лопухов Б. Р., Духовные факторы в истории, Всеобщая История: Дискуссии, Новые подходы, вып. I, Академия наук СССР, «Наука», М., 1989, стр. 64-74.

Марр Н. Я., 1913 – Марр Н. Я., Из поездок в Сванетию, Христианский Вопрос, т. II, вып. I, С-Пет., 1913, стр. 1-36.

Робакидзе А., 1990 – Робакидзе А., Основные черты хозяйственного быта в Сванети, «Мецниереба», Тб., 1990, таб. X, рис. IV.

Стоянов А. Я., 1876 – Стоянов А. Я., Путешествие по Сванетии, ЗКОИРГО, кн. X, вып. 2, Тифл., 1876, стр. 238-472.

Тепцов В. Я., 1890 – Тепцов В. Я., Сванетия, СМОМПК, вып. 10, Тифл., 1890, стр. 1-68.

Уварова П. С., 1904 – Уварова П. С., Поездка в Пшавию, Хевсу-

- რეთიუ и Сванетию, МАК, X, М., 1904.
- Хаханов А. С., 1895 – Хаханов А. С., Очерки по истории грузинской словестности, вып. I, народный эпос и апокрифы, М., 1895.
- Шостак М. А., 1903 – Шостак М. А., По Раче и Сванетии, ИКОРГО, т. XVI, №1, 1903, стр. 24-53.
- Элиаде М., 1987 – Элиаде М., Космос и история (избранные работы), «Прогресс», М., 1987.
- Элиаде М., 2000 – Элиаде М., Свяшеннос и мирское, миф о вечном возвращении, «Ладомир», М., 2000.
- D. Freshfield, 1896 – The Exploration of the Caucasus by Douglas W. Freshfield, V. I, London and New-York, 1896.

საარქივო მასალა

- აღ. დავითიანი, 1940 – აღ. დავითიანი, ბუნების კულტი ლახამულას თემში, M'35, რვ. 1-12, 1940.
- აღ. დავითიანი, 1936-1939 – აღ. დავითიანი, ეთნოგრაფიული მასალები, M'80, რვ. 3-5, 1936-1939.
- აღ. დავითიანი, 1939 – აღ. დავითიანი, მეზირის კულტის შესახებ, M'20, 1939.
- აღ. დავითიანი, 1959 – აღ. დავითიანი, სვანეთის საისტორიო ამბები, M'94, 1950.

არქივი დაცულია ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.

როზეტა შოთას ასული გუჯეჯიანი – ისტორიის
დოქტორი, ეთნოლოგი, ივანე ჯავახიშვილის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი, ეროვნული
მუზეუმის აკად. გ. ჩიტაიას ეთნოგრაფიული
მუზეუმის კურატორი.

კვლევის სფერო: ტრადიციული ქართული ყოფა
და კულტურა, ტრადიციული ქართული
მენტალიტეტი, ქართული ჩვეულებითი
სამართალი, ტრადიციული ქართული
სოციალური, მორალურ-ეთიკური და რელიგიური
ნორმები, რელიგიისა და ყოფის კორელაცია,
ქართული ხალხური დღესასწაულები...



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge