

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

მარინა კანდელაკი

**ქართველ მთიელთა ტრადიციული  
ყოფის ისტორიიდან  
(უცხოს გათავისების წესი)**



თბილისი  
2001

წინამდებარე ნარკვევის მიზანია ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში გასული საუკუნის 20-30-იან წლებამდე შემორჩენილი „უცხოვს გათავისების“ წესის წარმოჩენა, აღნიშნული ფენომენი პირდაპირ მიმართებაშია მთის რეგიონში გავრცელებულ სისხლ-მესისხლეობის უძველეს ტრადიციასა და მასთან დაკავშირებულ სოციალურ მობილობასთან, სივრცის ხალხურ გააზრებასთან, საერთოდ, მთურ მენტალიტეტთან...

ნაკვლევს საფუძვლად უდევს ავტორის მიერ წლების მანძილზე მოგროვილი საველე ეთნოგრაფიული მასალა, ხელნაწერი საარქივო მონაცემები, რომელთაგან უმრავლესობა პირველად შემოდის სამეცნიერო მიმოქცევაში.

ნარკვევი განკუთვნილია საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული ყოფითა და კულტურით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

რედაქტორი: ისტორიის მეცნ. დოქტორი: **რ. თოფჩიშვილი**

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნ. დოქტორი,  
პროფესორი **თ. იველაშვილი**  
ისტორიის მეცნ. დოქტორი  
**ნ. მინდაძე**

რეკომენდირებულია დასაბეჭდად საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს მიერ 2001 წლის თებერვალს (ოქმი №3).

საქართველოს მთიელთა ტრადიციული ყოფის არსებით მახასიათებელს წარმოადგენს პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების თავისებურებათა მთელი წყება. ამ ჯაჭვის ერთ-ერთი რგოლია სხვა თემსოფლიდან გადმოსვნილი კაცის ახალ სოციალურ კოლექტივში ადაპტაციის პროცესი. თქმულის ილუსტრირება ხერხდება ამანათობის ინსტიტუტის მეშვეობით, რომელიც საკმაოდ გავრცელებულ ფენომენს წარმოადგენდა საკვლევ რეგიონში ვიდრე XIX-XX საუკ. დამდეგის ჩათვლით<sup>1</sup>. სხვადასხვა მიზეზებით, უპირატესად კი სისხლმესისხლეობის გამო, თავისი სამკვიდროდან აყრილი მთიელი შეარჩევდა რომელიმე სოფელს და იქ გაიხიზნებოდა. იგი უპირველესად ამ რჩეული სოფლის თაოსან კაცთან მივიდოდა და მას სთხოვდა სოფელთან შუამდგომლობას, რათა დაეშვათ დროებით საცხოვრებლად. მახვეწარ-ამანათს, ნათესავიც რომ ყოლოდა ამ სოფელში, მასთან მცირე ხანს დაჰყოფდა, შეისვენებდა და მერე სოფლის კითხულ კაცს მიაშურებდა. რომელიც, ჩვეულებისამებრ, სალოცავის გამძღოლი იქნებოდა<sup>2</sup>. ამგვარი გადაწყვეტილება ტრადიციით იყო ნაკარნახევი: სოფლის აზრია გადამწყვეტი ამანათის მიღება-არმიღების საკითხში და არა მისი ნათესავისა, თუნდაც რომ სოფელში ასეთი ყოფილიყო: „ამანათს თუ ამორჩეულ სოფელში ახლონათესავი ეგულებოდა, ჯერ მასთან მივიდოდა“<sup>3</sup>, ან კიდევ: „სოფლის თავკაცი ედგა სათავეში შეყრილთ, მას უფროს კაცს ვეძახდით ფშაურად. ის ჭკვიანი ადამიანი იქნებოდა. მას კითხავდნენ ამანათები ნებართვას და თხოვდნენ სოფელთან შუამდგომლობას, ხოლო თუ შემდგომში ამანათობის „გადაგდებას“ გადაწ-

ყვეტდნენ, ხევისბერსაც დაეკითხებოდნენ და ჯვარში (სალოცავში) დაიფიცებდნენ“<sup>4</sup>. ამგვარად, ვისაც არ უნდა მიმართოს. ამანათმა - ხუცესს, სოფლის უფროსს თუ თავისავე ნათესავ-მოგვარეს, საბოლოო პასუხის გამცემი ყოველთვის იყო სოფელი, საერთო აზრი და განსჯა, ხოლო ზემოჩამოთვლილნი ცალცალკე - მხოლოდ შუამავლების როლს ჯერდებოდნენ. დასტური თქმულისა ერთობლივ კმედებაში გამჟღავნდება: ამანათის მოსვლის შემთხვევაში თემ-სოფლის უფროსის სიტყვაზე მთელი სოფელი „საფიჭნოდ“ სოფლის ახლოს საგანგებოდ მოწყობილ ადგილზე შეიყრებოდა, მოითათბირებდა, გამოარკვედა და გაითვალისწინებდა კაცის მოსვლის მიზეზის ყველა მხარეს და საჯაროდ ფიცს დაადებინებდა. ამრიგად, მეზობელი ან უფრო შორი სოფლიდან გადმოხვეწილის საამანათო საქმეს „საფიჭნოში“ ან ჯვარ-სალოცავის კარზე გაარჩევდნენ. როგორც წესი, ამანათის პირველი მოსვლა მისი ოჯახის წევრების გარეშე ხდებოდა და სამ სათხოვარს შეიცავდა: თქვენი ანაბარი ვიქნები, თქვენ გაგძმავდებით, თქვენს ხატს ვიწამებ - ე. ი. პირველი „სადღესო“ თხოვნა დროებით თავშესაფარს გულისხმობდა. მასპინძელი სტუმარ-ამანათის სურვილს შეყრილ სოფელს ამცნობდა და თხოვნაზე თანხმობის დასტურს ურჩევდა. სოფლის ყრილობაზე ამანათსაც დაისწრებდნენ, მას ხუცესი სოფელს წარუდგენდა და ეტყოდა: „ეს კაცი მაგიდ ჯვარისადაცად ჯვარის ყმათადაც შემასახვეწებლად (ე. ი. ხუცესი ამ შემთხვევაში განაცალკევებს, ახსნის რომ ამანათი „შაეხვეწება“ ჯვარ-სალოცავს და მის ყმათაც - მეთემეთ - მ. კ.) ამ კაცს მაუკვდ ისით საქმე, რომ ადგილ დაელევ, აღარ

აქვ იქ საცხოვრისი, სადაც ცხოვრობდა, თორემ ამას ამანათობა არაში შჭირდებოდად, არც ეკადრებოდ. ეხლა ამ კაცს მაუჭდ ისეთ საქმეიდ, წინავ სხვას მასვლივ, კლოვ კიდევ სხვას მაუფ. თაკილობს მასვლას, მაგრამ სათაკილო არ ას, რაც ხითთ მიერგების, თორე ამას სახლი სხვათაზე ნაკლებ არ ხქონდად, არც ადგილი აქვს სხვაზე ნაკლები. შემაგხვეწიოსთ ეს კაცი ჯვარი-საცად ყმათაც. მაუშვით, დააყენეთ სოფელში, ყველაში გვერდით დაგიდგებისთ საჯვაროსად სახალხო საქმეში, მტერსთანაცად მაკეთესთანაც. გაივლის დროიდ ხანი, სოფელში მისავალ ნება ექნების, ადგებისად იქავ წავ. სიკეთის მეტს არას წაიღებს აქით. ხუცესი რომ სიტყვას დაამთავრებდა, ამანათი ქუდს მოიხდიდა, გამოვიდოდა და ხალხის წინაშე იტყოდა: თქვენი ჭირიმეთ, მე მამჭდ ეს უბედურობა (იგულისხმება: კაცის კვლა), რომ თაოდაც გზაკვალარეულ დაოლად ჩემ დაღონებამ თქვენაც უნდა შეგაწუხნასთად დაგაღონნასთ. გამიგონიხართ კან კაცნი ხართ, მაგარნ კაცნი, ჯვარიც დიდი გყავთ, მე კი ქვეც მამკლან როს კას დავსცდები, რაის კაისად ორ ცოცხალი, მაგრემ გონებით ყოფილამ ვერაჭლად მე-ეკვლევის კაცი მტერს, უფერ ყოფილას შიში აი ან აქ სად ვინ იქნებისაოდ ან აქავ, მესრევინაოდ დამკერენავ. აემის დაღონებულ მავედ თქვენთან, ჯვარსაც გეხვეწებითად, კაცთაც, მამიშვით, თქვენს სოფელში, მანამ ნება რაისა მექნებისად სოფელში მიმიშობენ. თორე მე იქნება დიდხანს არც კი დაგაღონნათ, იქნება ხვაღავაც მკვლენ. თუ მიღმადლევბთ ჯვართაცად ღმერთსაც ჩემს აქ მაშობას, სხვასაც თუ ვერას გარგებთ, წყემს-მუშაში მაინც გამაგადგებით. რო სოფელში საცდენი არ ორად

გამაუსადეგი ორ, იქნება ეგიც მართალ არ იყოს, მცადეთად, თუ კი საძმოდ სასოფლოდ ცუდ ვიქნები, მაშინაც შაგიძლავთ გამაგდათ. ამანათს თუნდა დღეს გააგდებთად, თუნდა ხვალ, თქვენ კელში ვიქნები.

სიტყვას რომ დაასრულებდა, ამანათი დაჯდებოდა და ახლა სოფლის უფროსნი თითობით წარსდგებოდნენ. ზოგიერთი პირში მთქმელის სიტყვით: - ამანათისად კელის შეწყობაიდ სოფელში დაყენება წესი ას. ამანათობა მარტო ერთ კაცზე არ რჯულდების, წინავე სსო წავსულორთ საამანათოდად კლოვ სხვას შამაგვეარდების ისეთ საქმეს რომ წასვლა გვინდ, მეტ გზა არ გვექნების. თავის ნებით თუ წავ, თავის უხაირობით საამანათოს კაცი ის, სხვაი ას. თუ ხთითაოდ შაწერილობით თავშამაღბარდებისად ადგილ დაელივის, ეგ სხვაი. ესეთ კაცი დასანანებიც ას, მაგრამ ამასაც განსხვავება-ი აქვ: თუ სალად-სანებივროდ, უვალოდად უნაკიდებლოდ მახკლავს კაცსად ადგილს დაილევს, ისითა კაციც არ ას დასანანები, აქაც აიმ კელთად აიმ ჭკვა-გონს მაიტანს ისითა ტუტეც კაცი. თუ ვალზედად მტრისგან ძალის ტანებაზე, სირცხვილზე მახკლავს კაცს თავის უნებურად, - „სირცხვილ მაგადგაოდ სიკედილ განატრავ“ ნათქვამი ას. კაცნიც თუ უხედვენად არც ბრალ ედების სირცხვილზე კაცის მამკლავს, ეს სხვაჲ ას. მაშინ კაცი დასანანებიც ასად შესანახავიც. მაგრამ ამანათსაც გონ უნდა ხქონდას, ამანათსაც უნდა ავსონდას, რო ის ამანათი ას, ის აქაურ არ ას, არც წყალ-ადგილის პატრონი აქაურისა, არც ჯვარის ყმაი ას აქაურისა. აქ ისითნი კაცნი კი არ არიან, რო მეტის მეტ ხათრ მასთხოვან ამანათს, მაგრამ არც ქოლდ უხათრობა-ი ვარგ (მოიყ-

ვანს მაგალითებს წინანდელის ამანათებისა, რომლებიც უხათროდ იქცეოდნენ). სოფელს ხანდიხან ისით საქმეიც შამადგარდების, რო მეთემეს არ გააგებიებენ, თავისად საიდუმლოდ შინახვენ. ამანათმ (დასახელება იმ ამანათის, რომელმაც გასცა) სოფლის საიდუმლო საქმეიც გაიტან თემში. ამანათმ (დასახელება) ხანჯრის ქნევაც დაიწყ სოფელში, ამანათის ცოლ-ქალებმ ენათ თრევიაც დაიწყესად ხალხი ერთმანეთში მაახვედრეს, სოფელ აღრიეს, კინადარ ერთუც ჩაკოც ხალხმ (დაასახელებს - რომელი ამანათის ცოლ ქალები იყო ენის მიმტან-მომტანი და სოფლის ამრევი). ამ კაცს ნუ ეწყინების, ამაზე არ ვამბობად არც ვიცი ეს რაქელ კაცი ან ცოლ-შვილ რაქელი ხყავ, მაგრამ მე ხშირად მაქსონს ამანათისაგან სოფლის არევა. ზოგმ ამანათებმ გზა-ადგილ დაისწავლესად, რო წავიდეს, მთაიც კიდევ გატყდ, კარცხენ მაიკარგ მთაჩით (ამ შემთხვევაში მთის გატეხა: ჯოგიდან ხარების და ცხენების დაკარგვა, მოპარვა). სოფელჩი არ იქნების, რო ამანათსაც არავინ აწყინას, ჯერ ერთმანეთს ვაწყვენთად ვაჯავრებთ სასმელშიად სხოდ. ზოგმ ამანათმ ეს გულჩი ჩაიდვად იქით წასვლითვე მტრობა ახკიდ აქაურებს. ზოგ ამანათი არც ჭირნახულს უმთხილდების სოფლისას, ცხვარ-საქონიც წარამარა დაუდის, აქაოდ არას ვინ მეუბნებისავ. ზოგ ამანათ ისრაც გაკდა, რო სოფელს აღარას ხკითხევდ, სასოფლო საქმეებში თაოდ ერეოდ. უქმს არ ინდობდეს, უდუმლივ ტეხდეს. აი, ასეთებს ნუ დაიწყებეს, ამას ვერ მავიჯდენტ, რო სოფლის პირს ვერ ინახევდასად თავის-წვერაად იქცეოდას, თორემ - რად არ, მაშინ რაი ქნას თავშამაბარებულ კაცმ, თუ ამანათად არცად წავიდას!

ნადირ ხო არ ას, რო ტყე-კლდეში იცხოვრას! განა ეს არჯულებს ამანათობას, თუ კი კარგად მაიქცევის, იყოს ჩვენთან. ამანათები ისეთებიც იყვნეს, რო იმათ წასავლა მთელ სოფელს სწყინდ, აღარც კი გვეთმობოდეს სოფელშიიდ წასვლად. ყველაში გვედგეს - მტერსთანაცად მაკეთესთანაც; საჯვარო საქმეშიაცად, სასოფლო საქმეშიაც. სოფელში, რომ რა ჩამოვარდებოდ, ორთ-რო ერთოცისად კვლ-გეებ საშუღლარად, სხვებზე წინ ამანათი დაიღონებდ გ'ულს, აუტეხდ კაც-შუაკაცსად შაარიგებდ. სოფლის პირსაც ინახებლად, ყველაში გვერდი გვიდგ. შავიბარათ, შავინახათ ეს კაცი, ვცადათ, თუ კი სოფლისად უსარგებლოდ ცუდ გამადგების, მაშინაც ნება გვექნების, რო უთხრათ: „შენავ რასამ სჩადივ ამასავ - სოფელს ღრევაე, სოფლის პირს არ ინახავაე; ადგიოდ საითაც მასული ხარავ, იქავ წაედივ, თუ იქავ ადგილი გაქვაე დალეულივ, სხვაკან წაედივ. მირგვალს ხევსურეთ ბევრიავ სოფლებივ. თუმც კი ამის თქმაიც არ ას კაი, ამანათს რო მაუშობთ, კიდევ უნდა შაინახათ. აბა, მაშ რას უზამთ, კაცი თხოვითად მუდართ ას მასული, თქვენზე ღონე დაყრილი. უჭირს ამ კაცს, თორემ თქვენთან საამანათოდ არ მავილოდ, ეს საქმე რო არ შამადვარდნიყავ, სოფლელებო! ამასაც მეტყვით, რო ამ კაცს მტერ მახყვების, თუ იკისრებთ ამ კაცის აქ დაყენებას, კიდევ უნდა შაინახათ. ამის მტერს ყველამ კვლ უნდა შაუშალათ, რო ეს კაც არცაით დაგვიზიანათ. თორე ამანათის მიღებაიდ ვერ შენახვა დიდ სირცხვილი ას. კაცნ იმას იტყვიან, რო მიიღესავ ამანათადაოდ, ვეღარ შაინახესავ, მტერს მიაკვლიესავ. ეს დიდ სირცხვილი, ქუღის მაკდაი, სოფლის შარცხვენაი“<sup>5</sup>.



ამის შემდგომ თითო-ოროლა კაცი კიდევ ჩაერეოდა საუბარში და გამოსთქვამდა თავის აზრს. შეიძლება ამანათის მიღებაზე ნაწილობრივ წინააღმდეგობაც გამოთქმულიყო ვისმეს მხრივ, არც თუ შკაცრად, მაგრამ სიფრთხილით: - თუ მივიღებთ, შევინახოთ - რის შემდეგაც გადაწყდებოდა ამანათის „დაყენება“, რასაც ამანათის მხრივ მადლობის თქმა მოყვებოდა. ამგვარად, სოფელი ამანათის მიღებაზე უარს იშვიათად იტყოდა და როცა თანხმობას მიაღწევდნენ, მაშინ ჯვარის ხუცესი (გამძღო) იტყოდა რომ უახლოეს სახატო დღეობაში სტუმარიც და მასპინძელიც ამ უკანასკნელის სალოცავში (ჩვეულებრივ, სასოფლო სალოცავში) ერთ საკლავს მიიყვანდა. ამიერიდან დასაბამი ეძლეოდა ამანათობის მეორე, არსებით ეტაპს - მისი ახალ მფარველ ღვთაებასა და შესაბამის ჯვართან დამოკიდებულებას. ეს არსებითი მომენტი მფარველობის მაძიებელი ინდივიდის და საზოგადოების (მფარველი სოფელი) დამოკიდებულების გამოსავლენად და შემობარებულის სტატუსის დასადგენად. პირველ მისვლაზე ამანათი მადლს მოსთხოვდა (ე. ი. სალოცავში პირჯვარს დაიწერდა და შეევედრებოდა სალოცავს)<sup>6</sup>, ერთ საკლავს (ცხვარს) მოიყვანდა, რადგან ჯვარი მას „განსაკუთრებით იხდენდა“. ხატობის დროს დამსწრეთა წინაშე სალოცავის სამეურნეო პერსონალის თავი - დასტური საკლავს სასაკლაოზე წამოაყენებდა, სოფელი და ამანათიც „მზის ამოსაჭედისაკენ“ ქუდმოხდილთა თანდასწრებით დადგებოდნენ, ხუცესი დანით ხელში საკლავთან მივიდოდა<sup>7</sup> და იხუცებდა. ხუცობაში ახვეწებდა ახალდამდგომს, იმის ხიზან-ჯალაფობას, შესთხოვდა ჯვარ-სალოცავს მათს შველას. ამასთან

ერთად, ახვეწებდა სოფელს და სოფელში ამანათის დამხმარეთ. საკლავის მოკვდინების შემდეგ სოფელი ხუცესთან ერთად დაამწყალობნებდა ამანათს და იმის ხელშემწყობ თანასოფელს, დაარისხებდა მოღალატეს, რომელიც მას მტრისგან არ დაიცავს, ძმობას არ გაუწევს. ამის შემდეგ იმართებოდა დღეობის წესი, სადაც ამანათი უკვე სოფლის წევრის როლში გამოდიოდა, ამიერიდან მას იმედი მიეცემოდა ჯვარისაც და კაცისაც, რომ მას არ გასწირავდნენ. ყოველი ზემოთქმული დეტალურადაა აღწერილი ა. ოჩიაურის მეტყველ მასალაში<sup>8</sup>; შესრულების წესის დაცვის თანამიმდევრობით არხოტის კონკრეტულ მაგალითზე მოცემულია ამანათის საკლავის მოხსენება, ხუცობა, კურთხევა სათემო ჯვარის კარზე. „მოხსენება“ უღერს ასე: „ღმერთმა ადიდას შენ ძალიდ შენ სახელ-სამართალი, მიქიელ მთავარო ანგელოზო, შენა სამთავროდად შენად გასამარჯვოდ მაიკმარი ეს სამსახურიდ პირის საბანი შენის მეხვეწურისად (სახელი: ფიცხელაისად) საშველოდ, სახოიშნოდ სამწყალობნელოდ, მაიკმარი, მასულას ფიცხელა და შამაგხვეწნივას. შაიხვეწი, მე შენდ შამამიხვეწებავისად შენ შენს გამჩენს მორიგეს დამრიგეს ღმერთს შაახვეწი. უშველ დალოცვილო ველთაცა, შინაც, გაუმარჯვი მტერხედაც, ნადირხედაც, ნურაით დაამარცხებ, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს. უშველი დალოცვილო იმ ახიელელსაც, რომენიც ფიცხელას დაკმარებისად მფარველობას გაუწევს, უღალატი დალოცვილო მაგის მეღალატეს, ისმინე გაიგონი გამარჯვებას შენსა შენის გამჩენის ხთისას“; ხსენებულს მოსდევს ხუცობა და კურთხევა, სადაც მფარველი თემ-სოფელი შესთხოვს თავის სა-

ლოცავს შუამდგომლობას ღვთის კარზე მოსულის მფარველობის თაობაზე: „შველდი, სწყალობდი, სცვედი, ხფარებდი“ - ისმის ვედრება ჯვარის კვლკაცისა, რათა „დასწეროს ჯვარი“ ღმერთმა და მთავარანგელოზმა მისად შამახვეწილს ფიცხელას, მაგის ჯაღაფს, კაცსა, საქონს, რათა დაიფაროს იგი მთავარანგელოზმა მტრის მახვილისაგან და „ზიანი მიაშოროს“. ზემოხსენებული მოხსენება, ხუცობა და კურთხევა ქრისტიანულ ლოცვათა ხალხური ვარიანტია და ხუცესთა მიერ სულმოუქცევრად წარმოითქმება, მეორდება თაობიდან თაობამდე, ხატობიდან ხატობამდე. ნიშანდობლივია, რომ ტექსტის ქრისტიანული ფრაგმენტები მექანიკურად და შედარებით სწრაფი ტემპით წარმოითქმებოდა. ხევსური ხუცესის ადუა არაბულის განმარტებით (1963 წ.) „წინ-წინ უფრო უცხო რამ იყო (საუბარია ხსენებულ ტექსტებზე - მ. კ.) მერე ჩვენ, ხუცესებმა ჩავრთეთ ჩვენებური ჯვრებისა, რომ სოფელს უკეთ გაეგო“ - შესაბამისად, ადრეული ვარიანტი ნაკლებად საცნაური ყოფილა მთიელისათვის. ყოველივე საყურადღებოა და საქართველოს მთიანეთში ქრისტიანობის ხალხური ინტერპრეტირების საკითხს უკავშირდება<sup>9</sup>. მოხსენება - ხუცობა - კურთხევის ტექსტების შედარებისას ირკვევა რომ ასეთივე ფორმულირებით ამ ტექსტების შემცველი ფრაგმენტები სრულად მეორდებიან სხვა სოციალურ მოვლენებთან დაკავშირებითაც. ხშირად ტექსტების შინაარსი გადატვირთულია ისეთი ტექსტით რომელიც მექანიკურად მეორდება დამსწრეთაგან და რომლის შინაარსი გაუგებარი რჩებოდა რიგითი მთიელისათვის. შესაძლოა, ამ მიზეზით ისინი ყურადღების მიღმა არიან დატოვებულნი ქართველ მთიელთა სა-

სულიერო ტექსტების გამოცემაში<sup>10</sup>. ხოლო თვით მთიელთა კომენტარი ხსენებული ტექსტების შესახებ ასეთია: - არც არა. ესაქმება ამ სიტყვებს, ლექსივით იტყოდა მათ ხუცესი, არც თემს ესმოდა ამისა, მღვდლის ნათქვამი იყო, ამბობენ<sup>11</sup>. ამაზე ზუსტი კვალიფიკაცია ძნელად მიიკვლევა.

ყოველივე ზემოთქმულთან მიმართებით აშკარაა რომ ამანათად მიღების ცერემონიალის მონაწილეთათვის ნათელი და რეალურია სწორედ ხუცესის მიერ წარმოთქმული ტექსტების ის განაკვეთები, რომელნიც მათს ცხოვრებისეულ კანონ-ნორმებისა და რწმენა-წარმოდგენებისათვის, მათი ყოფისათვის არის ტრადიციული; ცერემონიალის მეთავე (ხუცესი - ხევისბერი) მთიელთა სოციალურ-რელიგიური სამყაროს წარმომადგენელი და მისი მენტალიტეტის მატარებელია. ამიტომაც ამანათად მიღების ცერემონიალში, როგორც კი ის მექანიკურად, ჩქარი ტემპით ჩაათავებს იქ დამსწრეთათვის ნაკლებად გასაგებ ქრისტიანულ ღოცვა-სიტყვას, საკლავის შესახებებისას სიჩქარეს უკლებს და დინჯად წარმოსთქვამს: „შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მაიწმარი დალოცვილო მიქიელო (კონკრეტულ შემთხვევაში - მთავარანგელოზის ჯვარია მხედველობაში) ეს სამსახური პირის საბანი შენდ შამახევეწილისად ფიცხელაისად საშველოდ, სახოიშნოდ სამწყალობნოდ მაიწმარი, შენს ბატონობას გაუმარჯვებს“. ამის შემდეგ საკლავს თავს მოსჭრის, დასტური მას გვერდზე გადაადგებს და ჯერ დასტური და მერე ყველა დაამწყალობნებს: „გწყალობდასთ ფიცხელაჲ მამიშვილებს, საწადმართოდ მაგიარასთ მშვიდობით შაგინახნასთ, დაგიკსნას დალოცვილმ ყველა

გაჭირვებაში, მტრის კელიდ კმალი ნუ მაგრივასო, მასულხარა შამაღბარებიხარ არხოტის ჯვარსად იმის ყმათ თავდები იყოს არხოტის ჯვარი, რო გიძმობთა დავინდობთად შაგინახავთ როგორც ძმას, გწყალობდასთ ახიელელნო, სოფელში მართალს, მაგარს, სტუმრისა ამანათის კარგად შამნახავს. გწყალობდასთ მიქიელი იმას, ვინც გაიგათ ფიცხელაის საზიანო საქმეი იმისკე მამავალს მტერს კელი შაუშალათ, ფიცხელა დაიცვათა გადაარჩინათ მტრის ტყვიასად თუ საჭირო იქნ, ფიცხელაისკე დატიებულს მტერს კმალ მიაგებათ“ - ამის შემდეგ ხუცესი დარისხებას იტყოდა: - გაუწყრას არხოტის ჯვარი ფიცხელაის მეღალატეს, რომენმაც ვერ შაინახას ფირცხელა, რომენმაც გაიგას ფიცხელისაიდ დახედვებულ მარცხი ფიცხელას ვერ უშველას. გაუწყრას მეღალატისად სოფლის პირის გამტეხს, ამანათის ვერ შემნახავს მიზდიოს შვილით შვილამდინ, ქალის შვილამდინ, ნუ გამაიყვანას იმათ სახლშიით ნუც ქუდიანი, ნუც მანდლიანი. თქვენ მაგცასთ წყალობა ჯვარიონთ, დასტურსა, კელოსანს, ხუცესს ენაპირ გიკურთხას შეუცოდვარად, შაუწყენრად შაგინახას - ასე ამწყალობებდნენ და არისხებდნენ ამანათისა და სოფელში კაიკაცის - მართლის და მაგრის სამწყალობნოდ. ამის შემდეგ იმართებოდა რიტუალური პურობა, ხორცს ხარშავდნენ სასოფლოდ, საჯვაროდ, პურობაზე დიდხანს არ დარჩებოდნენ, მალე დაიშლებოდნენ<sup>12</sup>.

ზოგჯერ „ამანათი“ „სტუმრის“ სახესხვაობად წარმოჩნდება. ეს თითქოს რეალურია, ოდონდ ამანათობის მხოლოდ საწყის ფაზაში. ამანათსა და მასპინძელ თემს შორის სტუმარ-მასპინძლობის წესი მოქმედებს მხოლოდ

მიმღების მიერ ამანათის მოსვლის მიზეზის შეტყობამდე, რადგან ყოველი ადამიანი, მათ შორის ამანათიც სტუმარია იმ თემ-სოფლისა, იმ ადგილისა, სადაც მან ფეხი შემოდგა - საძოვარი იქნება ეს, სახნავი თუ სხვა<sup>13</sup>. მაგრამ სტუმარმასპინძლობისა და ამანათობის კონტექსტში პირუკუ მოვლენაც ფიქსირდება, როცა სტუმარ-მასპინძლობით ადამიანის მიღება შემდგომში მისი გაამანათების მიზეზი გამხდარა. ასე, მაგალითად, საუკუნის დამდეგს, თუშეთის სოფ. დანოში ქისტის მისუღიყო. მოულოდნელ ხიფათს გადაყრილს, ფეხი მოეტეხა, დანოელებს დახმარება აღმოუჩენიათ და უპატრონო სახლშიც კი დაუსახლებიათ ამანათობის კვალობაზე. ქისტს მას მერე ქურდობაზე ხელი აუღია<sup>14</sup>. ამგვარად, დანოელთა „პროფილაქტიკას“ დადებითი შედეგიც გამოუღია, თუმცა კი თავად დანოელები ამ ფაქტის გახსენებით თავის სტუმარ-მასპინძლობაზე იღებენ თავს.

ახლა კი ისევ ამანათად სტატუირების პროცესს დავუბრუნდეთ. საკლავის დაკვლამდე ხუცევის მიერ წარმოთქმულ „საამანათო პროგრამას“ (ამანათს „გაეყონთ იოლას, თესლსაც დაუთესავეთ, ეს არას მაგიშლისთ კი აქ რაიც ძმობისად დაჭმარებას არ გაგიწევსთ“) სოფლის ხალხი სრულ სიჩუმეში ისმენს და საბოლოო თანხმობას გამოუცხადებს, რაც საკლავის მოკვდინებით გვირგვინდება. ამგვარად სოფელი თავშემობარებულს მფარველობის ხელს დაადებს, რის შემდეგაც ან ჯვარში ან სოფლის შესაყრელ ადგილას შეიკრიბება, მოილაპარაკებს და ამანათს სადმე თავისუფალ სახლს აღმოუჩენს, ისე რომ, თუ მესისხლეობაზეა შემობარებული, მტერმა ადვილად ვერ მიაკვლიოს, ან არ ეს-

როლოს. შემობარებული კაცის მოუვლელობა მთაში დიდი სირცხვილია, ამიტომ მას ყველანაირი ხელშეწყობა ექნებოდა - ზოგი ჯამს, ზოგი კოვზს მისცემდა, ყოველივეს, რის გარეშეც ვერ იარსებებდა. მამულის მიცემის საქმესაც გადაწყვეტდნენ, რაზედაც ქვემოთ იქნება საუბარი, ამავდროულად მფარველი სოფელი ყოველ დღე-ღამეურ მეთვალყურეობასაც დააწესებდა, რომ მოსულისათვის არაფერი ევნოთ. ამგვარი სიფრთხილე ხანგრძლივად გასტანდა. მეთვალყურეებად, უპირატესად, იყვნენ ახალგაზრდები ამავე სოფლისა, მათ ევალებოდათ ყოველ დილით საექვო ადგილების დათვალიერება, ვიდრე ამანათი სახლიდან გარეთ გამოვიდოდა, რათა ჩასაფრებული მტერი აერიდებიანათ. „თუ აღმოჩნდა ვინმე ჩამალული მოსისხლეთაგანი, მაშინ, ხევესურული წესით, მას ხმას არ გასცემდნენ, რადგან ის რომ გააჯავრონ, უფრო ცეცხლად მოეკიდება თავის მტერს და ამიტომ ამანათის მოსისხლეს არ აწყენინებდნენ, პირიქით, ჩასაფრებულ კაცს ადგილზე დასტოვებენ, წამოვლენ, მასთან საკლავს მოიყვანენ, რითაც თხოვენ ადგომას და შინ გაბრუნებას“<sup>15</sup>. საკლავით თხოვნა უდიდეს თხოვნად ითვლებოდა და მტერსაც აიძულებდა საფარს გასცლოდა. ამგვარი ყოველდღიური „სადილაო“ შემოწმებით მფარველი სოფელი ყოველდღიურ საქმიანობაში ჩაებმებოდა. ამანათიც, თავის მხრივ, მხარში ედგა თავის მშველელ-მფარველს: ხან მუშაში გაჰყვებოდა და ხან თავისუფალ დროს მათ სხვადასხვა საქმიანობაში მხარს აუბამდა, მაგრამ მაინც პირველ, გამოსაცდელ წელიწადს სულ ხათრით იქცეოდა. ასე თანდათან, შრომით დატვირთულ ყოველდღიურობას ამანათი მფარველი სო-

ფლის რიგით წევრობაში შეჰყავდა, და „შამახვეწილი“ შემფარებელთა ძმად იქცეოდა. ასე მზადდებოდა ნიად-გი ჯვარის „ყმობისათვის“, რისთვისაც პირველი ნაბიჯი უკვე გადადგმული იყო: „ადგილდალეულს“ ადგილს მი-უჩინდნენ დასასახლებლად.

ამანათს თანდათან თავისი ოჯახის წევრებიც გად-მოყავდა ახალ საცხოვრისში, და „კაიკაცობის“ დამტკი-ცებას შეეცდებოდა, თავისი შრომა-გამრჯეობით ყოველი-ვეს „მოიქონ-იყოლიებდა“ (ფშავი) და გაიფიცებოდა თემ-სოფლის ძმად, რაც ხშირად ჯვარ-სალოცავში სამნის ჩასმის რიტუალით დამოწმდებოდა (ფშავი). ჯვარ-სალო-ცავში ამანათის „ძმად გაფიცვა“ მნიშვნელოვანი მომენ-ტია და ის შეიძლება კვალიფიცირებულ იქნას როგორც ამანათობიდან მფარველი ჯვარ-სალოცავის „ყმობაში“ გარდამავალი საფეხური, რადგან „თუ გაიფიცა, ის ხა-ტის ყმაა, ამანათი აღარ არის“ (ფშავი), ან კიდევ: „გა-ფიცული ამანათი ახალი ხატის ყმა ხდება, ის აღარ წაუვა თავის ძველ სალოცავში, თუნდ შეურიგდეს მოსის-ხლეს. შეფიცული - „ერთსოფლელად“ ჩაითვლება. შე-ფიცვა ერთ ოჯახსაც შეეძლო, ერთ კაცსაც, ეს კი კაც-სა. და ოჯახს ხატის ყმად ხდიდა, მის „მოგვარესავით ხდებოდა შეფიცული, ამისათვის კი აუცილებლად კურე-ტის მიყვანა იყო საჭირო“ (ფშავი). ასეთზე იტყვიან: „დამეკვემურდა“ და ისეა ეხლაო. ასე თანდათან, ჯვარ-ში შეფიცვით „იმ სოფლელი“ (ე. ი. მფარველი სოფელი იგულისხმება) ხდებოდა „ეს შერეული კაცი“. ფშავში ამანათს, ვიდრე ის ჯვარში გაიფიცება, „შერეულს“ უწ-ოდებენ. ანალოგიური ვითარებაა ხევსურეთში: „რაღა ამ-ანათად იყო, სოფლელად დარჩი, აღარც ამანათი იქნები



და აღარც ვისიმე მისაკერები“ (სოფ. ამაღა, სოფ. მლა-  
შე). ამანათსაც აწყობდა ამგვარი წინადადება, რადგან  
„აღარ ჭრის ამანათის ცელიო, ამანათობა მასწყენივო“  
(ნ. ბალიაური, ხალხური ლექსიდან), ან კიდევ: ნაწყვეტი  
კაფიისა, რასაც „ცელის ტარზე მთიბლურად გვრინა-  
ვენ“: - ღმერთო, უშველე ამანათსაო, აკმაე ამანათობაო.  
ფშავ-ხევსურეთისაგან განსხვავებით, გუდამაყარში ამანა-  
თის ხატში გაფიცვას „ამანათის პირველად ყმად შეწირ-  
ვას“ ეძახდნენ (ს. კისოტი, მ. მელიქიშვილი): მთხოვნელი  
მიიყვანდა მამალ ცხვარს, ვერცხლის ფულს, კისერზე  
შესაბმელ „უღელს“ „სანთელ-მასალოცს“ (სამი სანთელი  
და ერბოს ხავიწიანი ქადა, თეთრი ნაჭერი, რასაც ხა-  
ტის სამკვიდრო ერქვა). უღელს დეკანოზს (სალოცავის  
თავკაცი) ჩააბარებდა, რაც ნიშნავდა „ჩემი თავი ჩამიბა-  
რებია, ვეწირები ჯვარს და ამიერიდან მისი ყმა ვსდე-  
ბი“-ო.

შეწირიული საკლავის ხორცი იქვე უნდა ათვისე-  
ბულიყო, ხოლო მისი ტყავი და თავ-ფეხი დასტურს  
რჩებოდა. „ნეოფიტი“ აღნიშნული წესების შესრულების  
შემდეგ ფატქობრივად, „უცხოდ“ აღარ ითვლებოდა, მაგ-  
რამ მეშვიდე თაობამდე მის მოდენილობას მაინც გაყვე-  
ბოდა სახელი ამანათისა.

მფარველი თემ-სოფელი ერიდებოდა უოჯახოდ გად-  
მოსული ამანათის თავის სალოცავის ყმად გახდომას,  
სამაგიეროდ ხალისით ღებულობდნენ ოჯახს ან ახლო  
ნათესაობით გადმოსულ ამანათს (ფშავი). ამ მიმართე-  
ბით დამოწმებულია, რომ თაობა, რომელიც ამანათს მო-  
ესწრო, მამის ძველ სალოცავში არ მიდის, შთამომავ-  
ლობა კი არ ივიწყებს მას და რამდენიმე თაობის შემ-

დევ სურვილისამებრ მოიკითხავს. ხატ-სალოცავში გაფიცული ამანათი, რომელმაც აუცილებლად ხარი უნდა დაკლას, ამის აღსანიშნავად ხატში გარანტიას ღებულობს მფარველი თემისაგან: თუ ამიერიდან მდევარი არ მოეშვა და მოკლა ამანათი, მფარველი სოფელი ვალდებულია მისი სისხლი აიღოს – და მოკლას მდევარი, იმ შემთხვევაში, თუ ამანათი ჯერ კიდევ არ იყო ჯვარში შეფიცული, მდევარს მფარველი სოფელი არ მოკლავს და მხოლოდ ამანათის გადამალვით დაკმაყოფილდება.

ყოველი ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ „ჭარით შეფიცვა“ სალოცავის კარზე უტოლდება შემფიცავის გვარის მფარველ სოფლის გვარებთან (ან გვართან) გათანაბრებას, რომლებზედაც ვრცელდება სისხლ-მესისხლეობის წესის შესრულება, თუნდაც ჯვარში გაძმავებული სულ სხვა გვარიშიელობის წარმომადგენელი ყოფილიყო.

ამგვარად, უცხოს გათავისების მეშვეობით მდიდრდებოდა ხელოვნურ ნათესავთა წრე მთის ტერიტორიულ თემში, ხელოვნურ შენათესავების ფერხულში ამანათის ჩაბმას მის სახელზე „საჭელოს,, რიტუალური პურების გამოცხობაც მეტყველებს. ხევისურეთში საჭელოპურები ცხვებოდა კომლობრივ, სოფელში მცხოვრებ ყველა გვარზე. ამ შემთხვევაში ამანათსაც არ ივიწყებდნენ, იმასაც გამოუცხობდნენ კვერებს და ზედ მოხარშული ხორცის წილობებსაც დაუწყობდნენ<sup>16</sup>, რაც, საბოლოო ჯამში, ტერიტორიული თემის მოთხოვნებს შეესაბამებოდა. ამგვარად, შემობარებულ, შემდეგ კი „ჯვარის ყმობაში“ შესულ ამანათს ხუცეს-ხევისბერი აღდევრძელებდა. და „ყველა იტყოდა ამანათისად დამხმარის კაცისად წყალობასად მედალატისად რისხვას ჯვარისაგან“<sup>17</sup>. პრო-

ცედურის მსვლელობაში ამანათი სულ ფეხზე იდგა, ყველას მადლობას სწირავდა, დამსწრენი აღღებულნი დალოცავდნენ იმ მარჯვენას, რომელიც ჯვარსა და სოფელს მოემსახურებოდა ამიერ. თუ ამანათად მარტო იყო, მის მიღებას ერიდებოდნენ ხატის ყმობის პირობებზე, ხოლო თუ ოჯახით წამოვიდოდა, მეტი ხალისით შეიკედლებდნენ. ამასთან ორი ძმის მიღებასაც ერიდებოდნენ ჩხუბის თავიდან ასარიდებლად, უფრო კი მამა-შვილის ამანათად გადმოსვლას დათანხმდებოდა სოფელი<sup>18</sup>.

ყურადღებას იმსახურებს სხვა რჯულის ადამიანის გადარჯულვა. საილუსტრაციოდ თუშეთის სოფ. ჩილოს მოსული ლეკის, სახელად ამინათის ისტორიას მოვიშველიებ. სხენებული ლეკის ქალი თავისი შვილით იზრავლით ათი წლის განმავლობაში სოფ. ჩილოში დარჩენილა ამანათობის პირობაზე, მერე სოფ. დიკლოში გადასულა, სადაც 25 წელს მიტანებული იზრავლი დაქორწინებულა ადგილობრივი წესით. მას ოთხი შვილი შესძენია, მაგრამ თავისი რჯული არ შეუცვლია, რის გამოც დიკლოს ჯვარ-სალოცავში მხოლოდ სტუმრის კვალობაზე მიდიოდა. ყოველივე ამის შედეგად რჯულშეუცვლელი დიდო ბოლომდე ამანათად რჩებოდა, იგი არ „გადაგანძულა“ რჯულის სხვაობის გამო. ხევსურული წესის თანახმად, როცა არდოტელი კაცი ქისტებში გადავიდოდა ამანათად, იმათკენ „გადარჯულდებოდა“, ხოლო თუ იგი უკან დაბრუნდებოდა, ისევ თავის რჯულზე უნდა დამდგარიყო. უკან დაბრუნება დანაშაულის მონანიებას გულისხმობდა. ამის ნიშნად იგი საკლავით – ცხვრით ან ბატკნით, ე. ი. „სამანანულო ზღვენით“ მოვიდოდა

თავის სასოფლო ჯვარში და წესისამებრ გააგრძელებდა სალოცავის მსახურებას ისევე, როგორც მსგავს სიტუაციაში მოხვედრილი ამანათები. მაგრამ ფშავის გოგოლაურთას თემის შეხვეწილი კუწაშვილების ისტორიის თანახმად, ე. წ. „მეორედ გაამანათების“ შემთხვევაში, ისინი, როგორც „თემის მოლაღატენი“, „უნჯ“ (ნამდვილ) ყმებში „ადარ გარიეს“ და სასოფლო საქმეში ჩარევაზედაც უარი უთხრეს. დროთა ვითარებაში ნაამანათარი კუწაწაშვილები ხალხს დაუახლოვდნენ, ჯერ დასტურობა იწყეს ფშავის სოფ. გოგოლაურთას წმ. გიორგის ხატში, შემდეგ კი ხევისბრობდნენ კიდევ, რაც ბოლო დრომდე შემორჩა ხალხის მეხსიერებას: ხევისბერი „ნადირუათ მამიდან“ – საღირა და „ყინწათ მამიდან“ – ვაჟიძე (ორივე კუწაშვილთა გვარის დანაყოფია). ანალოგიური ვითარება დამოწმებულია სხვა გვართა მიმართაც. ასე, მაგალითად, ამავე წმ. გიორგის გოგოლაურთის ხატში დასტურობა მოუღიდა კახეთიდან ბატონს გამოქცეულ და აქ შეხიზნულ მგელათ ჩამომავლობას. მათივე გვარი ხევისბრობდა მათურჭევის დამასტურის ხატში. ხევსურეთის სოფ. ამლაში წიკლაურებს ამანათად მიუღიათ თუშეთის სოფ. კოკლათიდან კაცის კვლაზე მისულის ვინმე ჩინგლათ აბა ბახალაური, რომელიც სადასტუროში ამღიონ წიკლაურებთან ერთად ასრულებდა სახატო წესებს. ამაზე ხალხური ლექსიც გამოუთქვამთ „აბაო, ბახალაურო, მალეო ცხენივითაო, გაგილესავის ფრანგული გაზაფხულ ცელივითაო“. ფშავში ამანათის ხევისბრობა, დასტურობა და მეტი სიხშირით – სუფრაჯობა წესადაა ქცეული. დამოწმებულია ამანათის მფარველ ხატში მზარეულად ყოფნა საჭართლოს მთავარ სა-

ლოცავში: დროშას დეკანოზი გამოიტანდა, ზარს ამანათი გააქნევდა, ხატის განძი კი დეკანოზს ებარა. ამავე ხატს მემარნეებიც ჰყოლია, რომელსაც ამანათები დაყვებოდნენ სოფელ-სოფელ. ამანათის ხუცესად დადგომა ყველაზე მძიმე საქმე იყო, გუდამაყარში მხოლოდ მეშვიდე თაობის შემდეგ დაშვებული, ხევესურეთში კი - სრულიად გამორიცხული<sup>19</sup>. ხევისბერად ამანათის დადგომის ფაქტების უმეტესობა სადღეისოდ ფშავშია დამოწმებული, განსაკუთრებით კი - გოგოლაურთის წმ. გიორგის ხატში, სადაც დასტურ - ხევისბერობა, თავ-ხევისბერის გამოკლებით (რაც თურმანაულთ პრეროგატივას შეადგენდა), ჯიგრაულთ მოუდიოდათ. ჯიგრაულნი ძირად თუშები იყვნენ, ს. ჭონთიოში ჩადენილი მკვლევლობის მიზეზით ფშავისხევეს გადმოხვეწილნი<sup>20</sup>. გოგოლაურთის წმ. გიორგის ხატს ასევე დასტურობით ემსახურებოდა მისი ყმის სტატუსში აყვანილი და მისი მფარველობის ქვეშ მყოფი თემის წევრად გამხდარი, კაკაბეთიდან „მოვარდნილი“ კაცი.

ყოველი ზემოთქმული ცხადჰყოფს რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თემში ამანათების მიღება და მათი მფარველობა რეგულარულ ხასიათს ატარებდა, რამდენადაც მეტ ამანათს შეინახავდა თემი, იმდენად ის სახელოვანი და ძლიერი იყო, რისი დასტურიცაა გოგოლაურთის თემი ფშავში, განთქმული მასში შეხიზნული ხალხის სიმრავლით. საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ ამანათობის პირობებზე გოგოლაურთას გაფიცულნი და მერე სხვადასხვა მიზეზით აქედან აყრილნი, მაინც თავს გოგოლაურთის წმ. გიორგის ყმად თვლიდნენ, ურთიერთს „ერთობდნენ“, ეყმობოდნენ გოგოლაურთის მთავარ-

მოწამეში საკლავ-სანთლით, ხატის მსახურების წესს კი წმინდა გიორგის ხატში ასრულებდნენ.

ზემოთქმული ძირითადად, მფარველ თემ-სოფელში ამანათის მისვლა-დამკვიდრების წესს შეეხებოდა. მაგრამ სამშობლო თემ-სოფლიდან აყრა-განშორება არ გულისხმობდა მასთან კავშირის სრულ გაწყვეტას მით უფრო, თუ აყრის მიზეზი მესისხლეობა იყო. როგორც მფარველ, ისევე მიტოვებულ თემში ურთიერთობები განაგრძობენ არსებობას და საკმაოდ ხანგრძლივადაც. სწორედ აღნიშნული ვითარება მეტყველებს რომ „ამანათობა“ – საკმაოდ ხანგრძლივი და რთული პროცესი და არა ცხოვრების ხანმოკლე მომენტი იყო. რასაკვირველია, თუ ამ ფენომენს დინამიკაში, რეალურ ყოფასთან მოუწყვეტელად განვიხილავთ. სისხლ-მესისხლეობის საქმეზე ამანათადქცეული პიროვნების საწყისი ფაზა ასეთ სურათს გვაძლევს: როგორც კი დადგინდება, რომ დამნაშავის მიერ მიყენებული ჭრილობა სასიკვდილოა, მკვლელი კი გაერიდა თავის სახლს და ქონება მეზობელს ჩააბარა, იმ დღიდან იწყება ბჭეთა მცდელობა-შუამავლობა: მათ მოყავთ დამნაშავის სახლიდან ერთი ხარი, ერთი ცხვარი, თან ერთი სპილენძის რაიმე ნივთი, რასაც ეწოდება „რიგი“ ან „რიგის ყენება“. ხარი დაიკვლება მოკლულის სულის მოსახსენებლად<sup>21</sup>. ხარი სასურველი მსხვერპლია მთიელთა სულეთის ღმერთისათვის, სადაც „მიდის“ მოკლული ადამიანი. ცხვარი და სპილენძის ჭურჭელი სასოფლო ჯვარს რჩება, ამის შემდეგ, ხარი, ცხვარი და სპილენძის ქვაბი ეგზავნებათ აგრეთვე მიცვალებულის გარე გვარეულობის წარმომადგენელთ, მაგრამ არა დამნაშავის სახლიდან, არამედ მი-

სი გვარეულობიდან და იმავე წესით იმსხვერპლება. დამნაშავის სახლიდან, ანალოგიური წესით, ხარი, ცხვარი და ქვაბი ეგზავნება მიცვალებულის დედის ძმათა გვარსაც. ყოველი ამ წესის შესრულება შუააკაცისათვის იმედის მომცემი იყო. ყოველივე თქმულის შემდეგ იკვლებოდა საფლავ-სამარხის სამხსნელო (მოკლულის დაკრძალვამდე), შემდეგ ისევ ცხვარი - „წყალ-წისქვილის სამხსნელო“ (მანმდე ჭირის პატრონი ჭირისუფალი წისქვილში არას დაფქვავდა), მერე კვლავ ცხვარი - ჯვარჯვარისკარის სამხსნელო (მანამდე ჭირისუფალი სალოცავში არ წავიდოდა), ბოლოს ისევ ცხვარი - საქმისა და მუშაობის სამხსნელო. ყველა ჩამოთვლილი საკლავი მოყავდათ დამნაშავის სახლიდან, მისი ნათესი ყანა კი ისევ უნდა „დარჩეს მინდვრად ვისამე მოუხმარებლად და გაწყალდეს უსარგებლოდ“ (ხევსურეთი). მისი მამული პირველ წელიწადს დაუმუშავებელი რჩებოდა, სახლიც უპატრონოდ უნდა დარჩენილიყო და არავის ჰქონდა უფლება მიეხედა მისთვის, თუ შიგ დარჩენილი ქონებისათვის. ყველაფერი უნდა გაფუჭებულიყო - ასეთი იყო ტრადიციით „განათლული“ წადილი ჭირისუფალთა. ბჭენი და შუააკაცი საკლავით, დიდი მოწიწებით ეცდებოდნენ კარს მომდგარი მძიმე სასჯელის შერბილებას, ხოლო კეთილგონიერი ჭირისუფალნი კი თხოვნას საკლავის გარეშეც უსრულებდნენ. საკლავით შეხვეწნა მთიელისათვის დიდად თავის მოხრას ნიშნავდა.

იმ დროს, როცა ჭირისუფლის სოფელში ზემოაღწერილი ამბები ხდებოდა, ამანათი სხვა თემ-სოფლის მიერ შეიწყნარებოდა მხოლოდ მას მერე, რაც ეს უკა-

ნასკნელი საჯაროდ გააცხადებდა ყოველივე თავგადამხდარს, ოღონდ მისგან მოკლულის სახელის ხსენების გარეშე. მკვლელს ეკრძალებოდა მისგან მოკლულის სახელის წარმოთქმა, რაც ქვემოთ იქნება განხილული. მასპინძელი სოფელი მას მიუჩენდა სახლს, საზრდოს „კარგად და უნაკლულოდ“, აგრეთვე მეთვალყურეებს, რათა არაფერი ენებოდა ჭირისუფალთა მხრივ, რომელნიც იწყებდნენ ამანათის ძებნას სისხლის ასადებად. მასპინძელი სოფელიც, თავის მხრივ, შუაკაცებს გზავნიდა ჭირისუფალთან საკლავით და ამცნობდა არსებულ ვითარებას, ატყობინებდა მათი (ჭირისუფალთ) მოსისხლის თავის მფარველობაში აყვანას, რაც მამა-პაპური ადათ-წესით იყო ნაკარნახევი; შეახსენებდნენ რომ ჭირისუფალთ ნებისმიერ დროს შეეძლოთ ამანათის მოკვლა, ამისი უფლებაც კჭონდათ, მაგრამ თხოვდნენ, რომ ამანათის მიმღებთათვისაც ეცათ პატივი და მათთვის შემოსვეწილი არ მოეკლათ მფარველთა კერაზე, რადგან ეს საშვილიშილოდ სოფლის დასამარებას ნიშნავდა. მოტანილი ფაქტი ეხმიანება კერის მნიშვნელობას სვანების საოჯახო, საგვარო, სასოფლო-სათემო საზოგადოებრივ ურთიერთობაში, რაც ღრმად არის შესწავლილი ეთნოგრაფიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში<sup>22</sup>. ერთი საყურადღებო მომენტია გასათვალისწინებელი: კერა ამ კონტექსტში ოჯახს (ან - გვარს) გაცდენილი, „სოფლად“ შეკრული სოციალური ერთობის, სოციალური ორგანიზმის ერთობის სიმბოლოა.

შუაკაცებისავე მეშვეობით შეიტყობდნენ ჭირისუფლის აზრს, რომლის გვარეულობა არ ეშვებოდა ამანათს ან მისი ძმა-ბიძაშვილების მოკვლის განზრახვას,



დღე-ღამ ეძებდა მის სადგომს, მაგრამ შეხვეწილი სტუმრის დაცვა მასპინძლისაგან, როგორც ზემოთ ითქვა, საიმედო იყო, ყოველ შემთხვევაში, ამანათობის პირველი წლის განმავლობაში. მფარველი თემ-სოფელი შემოხიზნებულს თავისი ჯვარის სახელით „თავისად“ იგულებდა, და თუ მღევარი მას მაინც მოკლავდა, ამანათის „თავს“ სოფლისად ჩათვლიდა. ილუსტრაცია: „რო შეეხიზნებოდ ახიელ ამანათი, იმას ვეღარ კლავდა მტერი. არ მადიოდა ანდრეზად, იტყოდა ჯვარი, სოფელი. ამანათისად რომ ესროლა თოფი, მთელ ხალხი თოფს აიღებდა და დასტაცებდა გზებს ვისაც არ უნდა მოეკლა, თავი სოფლისა იყო, საერთო. შატილშიც ეს წესი იყო“ (ხევსურეთი, არხოტის თემი)<sup>23</sup>. საკითხთან მიმართებით კიდევ ერთი არსებითი მომენტი საყურადღებო: თუ ამანათი მფარველის მეზობელ სოფელში აღმოჩნდებოდა და იქ მას შუღლი მოუხდებლოდა ვინმე გარეშე პირთან (ე. ი. არა სოფელთან, სადაც შუღლი მოუხდა), სოფელი, სადაც ამანათი იმ დროს იმყოფებოდა, მას დაუჭერდა მხარს: „ძმავ დღეს იგი ჩვენით“-ო, მაგრამ თუ ამანათს მაინც მოკლავდნენ და საპასუხოდ სოფელი მტერს მოკლავდა, ამ შემთხვევაში თავი უშუალოდ მკვლელს კი არ ედებოდა, არამედ სოფლისა იყო საერთო - მხოლოდ იმავე დღეს, მეორე დღეს კი ეს წესი აღარ მოქმედებდა: თავი თავში მხოლოდ პირველ დღეს იბარებოდა.

ზემოთქმულ ვითარებაში მფარველობაში ყოფნის წლის თავზე გრძელდებოდა ამანათისა და დაზარალებულის სალოცავის ურთიერთობა, რომელიც ესლა ახალი კუთხით წარმოჩნდებოდა, სახელდობრ: კვლავ შუაკაცთა მეშვეობით ამანათი ჭირისუფლის სასოფლო

ჯვარს მიაშურებდა რამდენიმე საკლავით. ყოველივე მა-  
ლულად, ღამე ხდებოდა. ამანათი გათენებამდევე გამობ-  
რუნდებოდა მცველებითურთ, ჯვარ-სალოცავში კი შუა-  
კაცებს დატოვებდა. გათენებისას ამ ჯვარის გამძღოს  
მოიკითხავდნენ და მისი წინადგომით მიადგებოდნენ ჭი-  
რისუფლის სახლს და აცნობებდნენ ამანათის, ზოგჯერ  
კი მისი ნათესაობისაც, „ჯვარში შაჯდომას“ (აღ. ოჩია-  
ურის თანახმად ამ წესის შესრულება ამანათობის მესა-  
მე წელს სცოდნიათ იმ ჯვარში, სადაც „მეტი სიმაგრე“  
ეგულებოდათ, რის შემდეგ მოსისხლე „თოფს აიღებდა“,  
რაც ნიშნავდა, რომ იგი აღარ ექებდა მოსაკლავად).  
ჭირისუფალნი, როგორც წესი, დამორჩილებოდნენ, ხე-  
ვისბერი კი საკლავს შეწირავდა ორივე მხარის სახე-  
ლით და ჩატარებული აქტის ტრადიციული მნიშვნელო-  
ბის ახსნით: ჯვარში შემოხვეწილი თავის სიცოცხლეს  
ანდობდა ჯვარ-სალოცავს და მფარველად ამიერიდან  
მას იგულებდა, რაც ჭირისუფალთ ბევრს ავალეებდა -  
არ დაერღვია ადამ-წესი და ამიერიდან შეეწყვიტათ  
დამნაშავის დევნა. მოხუც მთიელთა უყოყმანო დას-  
კენით, კანონს არავინ გადაუხვევდა და არც ქონდა  
ამის უფლება. მოკლულის ჯვარ-სალოცავს მკვლელი  
აუცილებლად მზის ამოსვლამდე, ღამე უნდა მიჰბარებო-  
და, ხუცესი კი, საკლავს რომ მოაკვდინებდა, ამანათს  
მოკლულის ჯვარ-სალოცავის ქვას კისერზე შეჰკიდებდა  
მძივივით, რომ არაფერი დაშავებოდა. მკვლელი, წესისა-  
მებრ, მოკლულის ჯვარს ებარებოდა, რაც მამკვდარს  
(მოკლულის სისხლის მაძიებელთ) ხელ-ფეხს უბოჭავდა  
და ამანათის მოკვლას უშლიდა. მაგრამ ყოფილა გამო-  
ნაკლისი შემთხვევებიც, როცა „ჯვარში შემჯდარი“ ამა-

ნათი მოსისხლეს მაინც მოუკლავს. არდოტში ვინმე გამიხარდის არ უწამია ჯვარში შეჯდომა მამკლავისა, და მოუკლავს იგი. მოკლე ხანში კი გადმოსულა შამილის ლაშქარი პირიქით სევსურეთში, დაურტყამს გამახარდისათვის ფეხში ტყვია, ვეღარ მორჩენილა, „მჭამლად“ (კიბოდ) ჰქცევია ეს ჭრილობა, რაზედაც მკითხავს უთქვამს: „იმის მიზეზი გამოუდვია მჭამლად რომ ექცა ჭრილობა, რადგან ჯვარში შემეჯდარი კაცი მოკლა გამიხარდიმ“-ო<sup>24</sup>.

ჯვარში შეჯდომა სცოდნიათ ჭედილათი, სასმელით და თასით, რის შემდგომაც, ყოველწლიურად მთავარ ხატობაზე (ათენგენობა) ჯვარში შემეჯდარს უნდა მოეყვანა ბატკანი ან ცხვარი სასმელითურთ (ლუდი, არაყი), რასაც „საიწნიო“ საკლავი ეწოდებოდა. ეს გრძელდებოდა, ჩვეულებრივ, „თავის გათავებამდე“. საკლავის ტყავბუჭი ხუცესისა იყო, ხორცი კი მოიხარშებოდა, და, წესისამებრ, იქვე, დამსწრეებზე გარიგდებოდა.

ამგვარად, წლის (სამი წლის) თავზე მკვლელს ნაწილობრივ შეება ეძლეოდა; მისი შემდგომი ბედილბალი დამოკიდებული იყო იმაზე თუ როგორ დაიჭერდა იგი თავს მფარველობაში მიღების პირველ წელიწადს. ეს კი გულისხმობდა: ამანათი მოვალე იყო მგლოვიარებისა, არ უნდა ჩაეცვა ახალი ტანსაცმელი, არ მოეპარსა პირი ერთი წლის განმავლობაში, რომ აღარაფერი ვოქვათ ცეკვა-სიმღერაზე, უნდა გარიგდებოდა სამხაირულო თავშეყრას, არ მისულიყო თავის სახლში მალულად რაიმე საოჯახო საქმეზედ. ამის გარდა, მას არ უნდა გაებედა ავი სიტყვის თქმა მოკლულის საგვარეულოს მიმართ. წინააღმდეგ შემთხვევაში დაზარალებული განაახლებდა

შურისძიებას. დამნაშავეს კი „ჯურუმი“ გარდახდებოდა ხუთი ძროხის ოდენობით. მკვლელობიდან ერთ-სამი წლის განმავლობაში დაზარალებულს ხელ-ფეხი აეხსნებოდა და სისხლის აღება მის მოხერხებულობაზე იყო დამოკიდებული.

ახლა მოვლენას სხვა კუთხით შევხედოთ: ეს ის პერიოდი იყო, როცა ამანათის მიერ მოკლულს და შავეთს გარდასულს მხარში უდგას მისი მოგვარე - მის სისხლზე შურის მძიძიებელი. ეს ის წლები იყო, რომლებსაც ვერ დასძლია ჯვარ-სალოცავმა სისხლის შეწყნარების /„სისხლი სისხლით არ განიბანება“/ გზით და ამანათობის დასაწყისში ერთგვარ დათმობაზედაც კი მიდის „სისხლი სისხლის წილ“-ის სასარგებლოდ. ეს უკანასკნელი გარემოება ხალხურ პოეზიაში არაერთგზისაა ასახული: „...ყმაწვილს რადდასკლავთ რჯულძაღლნო? განთ ეგეც მეომარიო, - იმას იმით ვკლავთ, ბერიძეგ, შური გვაქვ საძებარიო. ორი გყვავ ნაჭრევიანი, სამ ცხენს გვიკიდავ მკვდარიო, მემრე ბერიძეს დაგვიკრეს, არწივს მასტეხეს მჭარიო, შამაიყვანეს სულეთა, დაუდგეს ოქროს სკამიო...“<sup>25</sup>.

ამგვარად, დიალოგი მამკლავისა და მამკვდარის მხარეებს შორის საკმაოდ ხანგრძლივია. დასკვნით ფაზაში იგი ასე წარმოგვიდგება: ჯვარ-სალოცავები თავის გეზს აგრძელებენ და საქმე მიყავთ მხარეთა საბოლოო შერიგებამდე: კვლავ შუაკაცთ მეშვეობით მზადდება ლუდ-არაყი და ხარხჯი ორივე მხარეს ედება, როგორც დამნაშავეს, ისე დაზარალებულს. დანიშნულ დღეს ორივე მხარეს შეახვედრებდნენ ბიძაშვილებითურთ, რომელნიც პირველნი გასცემენ ურთიერთს ხმას, „გამარჯვე-

ბას“ იტყვიან, ხევისბერი შესწირავს შესაწირს და ლუ-  
დით სავსე თასებით შეუდგება შერიგების ცერემონიის  
ჩატარებას, თან მსჯელობს მტერობა-შერიგების ტრადი-  
ციის მნიშვნელობაზე და საშემდგომო დარიგებასაც მის-  
ცემს. ცალმუხლდაჩოქილი მამკლავი თავდახრილი ჩუმად  
დგას თავმდაბლობის ნიშნად. თასები გადაეცემა ორივე  
მხარეს და წარმოითქმება სისხლის პატიების სიტყვები:  
ჭირისუფლები ადღეგრძელებდნენ მათს მტრებს, უკანას-  
კნელნი კი დიდ ხათრს იჩენდნენ ბოლომდე და წირავ-  
დნენ ჯვარში სპილენძის ნივთს და ვერცხლის თასს  
მოკლულის მოსაგონებლად. ამგვარად, გამარჯვებული  
რჩება ჯვარ-სალოცავი, რომლის ძალით ხერხდება მო-  
სისხლეთა შერიგება. მაგრამ საქმე არ სრულდება: ტრა-  
დიცია ცოცხლობს და შემდეგშიც რჩება მესისხლეობის  
ნაშთი, რომელიც, გადმოცემის თანახმად ას წლამდე  
გრძელდება, მას ეწოდება „ხმელი თავი“, გადადის  
შვილთა-შვილებზე, აკისრებს დამნაშავის შთამომავლო-  
ბას ყოველწლიურ ერთ საკლავს და საჭმელს ჭირისუფ-  
ლის სახლისათვის. ამის გარდა, ყოველ სუფრაზე შე-  
ხვედრისას, ბრალდებულმა მხარემ პირველი თასი უნდა  
გაუგზავნოს დაზარალებულს, ამ თასს „პატივი“ ეწო-  
დება, მის გაგზავნას კი - „პატივის დადება“. საყურად-  
ღებოა „პატივის“ თანმხლები ტექსტიც: „სააქაოს ნათქვა-  
მი თუ საიქიოს მიდიოდეს წესი სამართალი იყვეს“-ო,  
დაწყობდნენ. ამას გარდა, „ხმელი თავის“ მოთხოვნით  
დამნაშავის გვარ-ჩამომავლობის წარმომადგენელი ვერ  
იმღერებს და ვერც ითამაშებს დაზარალებულის თან-  
დასწრებით, თუ ამ უკანაკნელმა არ დართო ნება. სა-  
გულისხმოა, რომ ამგვარი აკრძალვები ხმასთან, ხმის

გაღებასთანაა კავშირში, რაც მიცვალებულთა ხსოვნის წინაშე ხმის არ გაღებას ითხოვს. რომ ეს მართლაც ასეა, დაზარალებულის საქციელი აჩვენებს: დამნაშავის გვარის წარმომადგენელს ნება არა აქვს ჩხუბისა თუ კი იქ იმყოფება ვინმე დაზარალებულის მხრიდან. მაგრამ თუ ამ უკანასკნელმა დამნაშავე გააჯავრა, ამ შემთხვევაში გაჯავრებულის მაგიერ პასუხს დაზარალებული მხარე გასცემს და გამოესარჩლება კიდევ დამნაშავეს. ეს ხდება იმ მიზნით, რომ დამნაშავე გამჯავრებელს არ შეეპასუხოს, ვინაიდან მას ეკრძალება შუღლი დაზარალებულის ხათრით. სწორედ ესაა მიზეზი, ერთის შეხედვით უცნაურობისა: დაზარალებული მის მაგიერ შეეპასუხება მას, ვინც მისივე მტერი გააჯავრა. თუ დავუკვირდებით, ადვილად შევნიშნავთ, რომ „ხმის გაუტყვლობაში“ დაზარალებული და დამნაშავე, ფაქტობრივად სისხლიერი მტრები, ამ შემთხვევაში ერთობლივ მოქმედებენ - ოღონდ არ დაირღვას მამა-პაპათაგან „ხმელს თავში“ ჩაქსოვილი ეს ადათიც.

ზემოთ აღვნიშნე, რომ მკვლელს არ შეეძლო ხმამაღლა ეხსენებინა მოკულული, წარმოეთქვა მისი სახელი. ამ აკრძალვის მოქმედების რეტროსპექტივას მივყავართ ენობრივი ნიშნის ატრიბუტობისაკენ, ე. ი. მთიელის მენტალობის იმ გამოვლინებისაკენ, რომლის თანახმად, საკუთარი სახელის „ფლობა“ ამ სახელის მატარებელი პიროვნების (ან მისი ნაწილის) ფლობის ტოლფასია; რაც სახელის „მფლობელს“ ანიჭებს ძალას - ვნება მიაყენოს მოწინააღმდეგეს, რომლის სახელსაც იგი დაუფლა. თქმული სხვა ფორმითაც დასტურდება: მთიელთა რწმენით - აძრახება - გამოტყვება. ასე, მა-

გალითად — ალაპარაკდებოდა, „გამოტყდებოდა“ კუდიანი დედაკაცი — უმაღლვე კარგავდა მავნებლობის ზებუნებრივ თვისებებს<sup>26</sup>. ზემოგანხილული აზროვნების სტერეოტიპი აღინუსხება უპირატესად ისეთ ხალხებში, რომლებიც ტრადიციული ყოფის ყოვლისმომცველ სივრცეში ბინადრობენ.

ზემოთ შევეცადე ძირითად ხაზებში წარმომედგინა ვრცელი „დიאלოგი“ მამკლავ-მამკვდარისა, სამზეოსი და შავეთისა. ეს დიალოგი - სისხლიანი პაექრობაა, მაგრამ საბოლოოდ, უმეტესად „სისხლშეწყნარებული“, გაწონასწორებული, გამაგრებული სისხლის აღება - შემწყნარებლობით და არსებული - მუდმივ ჭიდილში თანადგომით. აღნიშნული შეწყნარება - დიდი ეკონომიკური გადასახადის ხარჯზე მიიღწეოდა.

თუ ყოველი ზემოთქმული გავიზიარეთ, მაინც უპასუხოდ რჩება კითხვა; - რატომ ღებულობს ამანათს მფარველობაში უცხო თემ-სოფელი? ეს საკითხი, პირველ ყოვლისა, არსებითი და საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ ერთიან ჯაჭვში კრავს აღმოსავლეთ საქართველოს თემში გვაროვნულ-ტერიტორიულ საწყისთა ერთობლიობას; ყოველი ზემოაღწერილი მფარველობის მაძიებლისა და მის მიერ მიტოვებული თემ-სოფლის ურთიერთობას ასახავდა, აღნიშნულ მიმართებაში გამოჩნდა „პროტექტორატში“ აყვანას დათანხმებული მესამე წევრი — მიმღები თემ-სოფელი. ეს უკანაკნელი რომ მეტის სისრულით აღვიქვათ, უფრო დაწვრილებით გავეცნოთ უცხოს გათავისებისადმი მისი დამოკიდებულების შინაგან მექანიზმს. რა ამოძრავებდა მფარველ კოლექტივს, როცა ამანათის (არც თუ იშვიათად მკვლელის) მფარველობაზე

სდებდა თავს? მთიელ ინფორმატორთა აზრით, ერთ-ერთი მიზეზია მოსალოდნელი ხიფათის თავიდან აცილება. მაგალითი: თუშეთის სოფ. დანოში, ამ საუკუნის დამდეგს, ქისტი გადმოსულა საქურდავად, მას ყანის ბოლოზე ფეხი დასცდენია და ორმოში მოუტეხია. ძაღლებმა შეატყობინეს სოფელს უცხო კაცის გამოჩენა. მოსულს ქისტურად გამოლაპარაკებიან ადრე ს. დანოს შემობარებული ქისტები. ბოლოს ქურდი გამტყდარა და მოსვლის ჭეშმარიტი ზრახვაც უღიარებია. მისთვის დახმარება აღმოუჩენიათ - მოტეხილზე ჯოხი (არტახა) გაუკეთებიათ და ცალკე უპატრონო სახლში დაუსახლებიათ, მიუციათ საწოლი, საფენად ჩალა, ნაბადი. საჭმელსაც სოფელი აწვდიდა, (მაშინ აქ 20-30 მეოკომური იქნებოდა). ასე შეუნახიათ ქისტი საზამთროდ, გაზაფხულზე კი, ქისტეთის გზა რომ გამშრალა, ხუთიოდე კაცი - ქისტი მოსულა დანოში თავისიანის წასაყვანად. დანოელებს უომრად, ჩხუბის გარეშე გაუტანებიათ, უთქვამთ - ჩვენ ქურდს არ შეუფერეთ მისი სიცუდეო და ამის მერე გინდ პატივი გვეცით, გინდ მტერობა გავვიწიეთ-ო. ქისტებს მადლობა გადაუხდიათ მასპინძლობისათვის, რვა თვის მანძილზე კაცის შენახვისათვის. თუშების განმარტებით, „შეგვინახია ეგ კაცი, თორემ ქისტები უარეს დღეს დაგვაყრიდნენ“-ო<sup>27</sup>. წარმოდგენილ კონკრეტულ შემთხვევაში, ერთის მხრივ, სიბრალულის გრძნობა მოქმედებდა, რასაც ხევესურული მასალა ადასტურებს: „სოფელი იღებდ იმიტო, რო მეტ გასაქან რო არ ხქონდ, გაჭირვებულს უნდოდ რო დახმარებოდეს, თორე ზოგჯერ სოფელი არც იყო ამანათით დაინტერესებული, არ უნდოდა იმიტომ, რომ შეიძლებოდა ამას



მოყოლოდა შუღლი, ცუდ საქმე მოსდევდა<sup>28</sup>. მეორე მხრივ, სოფლის მიერ უცხო პირის მიღებას საკუთარი უშიშროება და ხიფათის თავიდან აცილება განაპირობებდა. გარდა სიბრაღულის და თავდაცვის ფაქტორისა, რომლებიც ეპიზოდურ მოტივებად ჩანან ამანათის ახალ თემ-სოფელში ინკორპორაციის დროს, გამოვლინდება არსებითიც. პირველყოვლისა, ესაა თემის რიცხოვრივი შემადგენლობის ზრდა. ილუსტრაცია: ფშავის სოფ. გოგოლაურთას და მისი სალოცავის წმ. გიორგის „ყულურჯ ყმანი“ (უნჯი ყმანი) იყვნენ ძირად ადგილობრივი თურმანაულნი. სალოცავს თავის საყმო „უბევრებია“ ამანათების ხარჯზედაც. ასეთნი სოფ. გოგოლაურთაში იყვნენ ჩიტოანი, ღურბელანი, მგელანი (ქორდიდანი), მახაურები და სხვ. ყველა ესენი წმ. გიორგის ხატს „გოგოლაურების გასაბევრებლად აუყვანია“. გუდამაყარში ჩაწერილი მასალის თანახმად, ამანათის შენახვა სოფლისათვის სახელი იყო. იხსენებდნენ სოფ. ათნოხში ხევსურეთიდან „გადმოვარდნილ“ თამნიაურის „შენახვას“, რომელიც გაბევრებულა ათნოხის სასარგებლოდ. გამრავლების საწყისი ყოფილა ხევსურთ დევნას გადარჩენილი „ხადაანთ დისწული“. მათი მოდგმისა იყო შემდგომ წიკლაურის გვარზე გადაწერილი პირიმზე ფუცის ანგელოზის ხატის დეკანოზიც - გიორგი წიკლაური. „ამანათის მიღება თემისათვის სახელი იყო და ამანათისათვის კი მადლი“ - იტყვის ფშაველი კაცი. „ამანათის შენახვა სოფლისათვის სახელია“ - ხმას აუბამს მას არდოტელი ხევსური. „ამლაში რახან ქისტის საზღვარზე ვიყავით, თუშეთიდან გადმოსულ ჩინგლათ ჩამომავალს, ვუთხარით: ხალხი

ცოტა გვეყავს, სოფელს გაეხარდება, სოფლად დარჩი, და დარჩა ეს ნარიდები კაცი, სახელად აბა; ჩვენც - სოფელს კაც გვიჭირდა და დავეტოვეთ" - იამბობს ამბის მომსწრე ბერდია წიკლაური. ამანათიც ხალისით რჩებოდა, შემდეგ მფარველ თემ-სოფლის ჯვარ-სალოცავსაც „შემაეხვეწებოდა“, რადგან უფრო მეტად ჯვარის იმედი ქონდა - „ის უშველიდა და მტერს არ გაამარჯვებდა შემოსევეწილ უყმო ყმაზე, რადგან ჯვარი უყმო ყმას უფრო პატრონობს და ეშველება“ - იტყოდნენ<sup>29</sup>.

ამგვარად, თემ-სოფლის რაოდენობრივი ზრდა და ამანათობა ამ მიზნის მიღწევის საშუალებად გამოიკვეთა. რას ემსახურებოდა „სოფლის გაბევრების“ მოტივი? ანალოგიური საკითხების კვლევას ეთნოგრაფიაში ხანგრძლივი ტრადიცია გააჩნია. ჯერ კიდევ გასული საუკუნის დამლევს მას შეეხო ნ. ხარუზინი. მის თანახმად ერთ-ერთი მთავარი მიზეზია გვარის გაბევრება მეზობელთან უპირატესობის მოსაპოვებლად; გვარის გასამრავლებლად მრავალ საშუალებას მიმართავენ - მრავლდებიან ტყვეების, ამანათ-აპარეკების ხარჯზე და მისთ<sup>30</sup>.

საქართველოს მთიელებში დამოწმებული ინსტიტუტი, ძირითადად, აქ ფართოდ გავრცელებული სისხლ-მე-სისხლეობის წესს ეფუძნება, რომელიც გვაროვნულ საზოგადოებაში იღებს სათავეს. მაგრამ დროთა ვითარებაში განხილული ფენომენი ორგანულად შეერწყა მთის ტერიტორიული თემის ყოფას, მეტიც, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ამანათი თავად ხდება ამ ახალი ერთობლიობის - ტერიტორიულ პრინციპზე და ხელოვნურ ნათესაობაზე დაფუძნებული თემის ერთ-ერთი მთავარი შემქმნელ-შემოქმედი. ამაშია აღმოსავლეთ საქარ-

თველოს მთაში მისი დამახასიათებელი „თავისთავადობა“. ამ გზით ამოიხსნება ჯვარ-სალოცავის მიერ „უქმო ყმის“ „უნჯ ყმაზე“ მეტი ხარისხით პატრონობის საიდუმლოებაც: „უქმო ყმას“ (გარედან მოსულ ინდივიდს) პატრონობს მეტი მონდომებით იმიტომ, რომ ჯვარი ტერიტორიულ-მეზობლური თემის ინტერესების მატარებელია<sup>31</sup>. ჯვარ-სალოცავნი კი სწორედ იმ გაერთიანებათა მფარველ-ქომაგნი იყვნენ, რომელთაც უცხო ებარებოდა, (სასოფლო და არა საგვარო სალოცავს). მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში ისეთ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როცა სოფელი თავის მხრივ მიკრო-ტერიტორიულ თემს წარმოადგენდა, ამიტომაც ხშირია გამოთქმა - „თემ-სოფელი“ ან: „ფშავის 12 თემი“ და სხვ.

პიროვნების მფარველობის თაობაზე რომელიმე თემ-სოფლის მიერ ხალხური განმარტება ასეთია: „ყოველი თემ-სოფელი მოვალეა... მიიღოს ამანათები და შეინახოს ისინი რაც შეიძლება კარგად“. ზოგჯერ მფარველობის გადაწყვეტილება საქველმოქმედო იერს ატარებდა, რასაც სამეცნიერო ტერმინოლოგიით „ურთიერთდახმარების ფორმებს“ უწოდებენ. როგორც ზემოთ ითქვა, „სოფელ იღებდ იმიტო, რო მეტ გასაქან რო არ ხქონდ, გაჭირვებულს უნდოდ რო დახმარებოდეს“. - ასეთ ვარიანტებს გვთავაზობს მთიელთა წესისა და ადათის ლოკალური ინტერპრეტაცია. მფარველობის მოსურნე უმეტესად, კაცის მკვლელი იყო და შესაძლოა, ახალ თემშიც რაიმე დაეშავებინა, მაგრამ ადათით, ტრადიციის ძალით მაინც უწევდნენ მფარველობას. ყოველი ზემოთქმული რაც ამანათისა და ჭირის პატრონის „დიალოგში“ აისახა, ეფუძნება რწმენაში რეალიზებულ ჩამარ-

ხულ კოდს როცა აზრში წარმოსახული რეალობა, სინამდვილე ანუ სიცოცხლე სამზეოში და სიკვდილის შემდგომი მდგომარეობა ინდივიდისა შავეთში, მიცვალებულთა სამყაროში, - ერთიანად აღიქმებოდა. ეს ის ფართედ გააზრებული „მომენტი“, როცა რწმენამ ასახა აღნიშნული ერთიანობა ყოველგვარი გადაულახავი ზღუდეების გარეშე, როცა ყველა - სამზეოს მყოფი - უნდა პატრონობდეს ყველა მყოფს შავეთში, სამზეოში მყოფთა წინაპრებს. ეს უკანასკნელი - სამყაროს დაუნაწევრებელი აღქმის დროა. გამომდინარე აქედან, გასაგები ხდება მამკლავის მოკრძალება და რიდი მისივე ხელით სიცოცხლეს გამოსაღმებელი პიროვნების წინაშე: ერთი წლის განმავლობაში ასალ თემ-სოფელს შეფარებული „მეკვლე“ ერთ აუბ სიტყვასაც ვერ დასძრავს მოკლულის მისამართით.. მთიელის ძვალ-რბილში გამჯდარია მიცვალებულთა სამყაროსადმი ფაქიზი და თავდახრილი დამოკიდებულება. ალბათ, იმის გამო რომ შავეთი - წინაპირის სამზეოა სამზეოში დარჩენილთ თვალთახედვით. ამაში უნდა იყოს გასაღები იმ მამოძრავებელი მოტივისა, თავი, მთავარი მიზეზი, რომელიც „გლოვის ჟამს“ მამკლავს, მის მფარველ თემსა და ჭირისუფალთ ერთ მთელად შეკრავს. აღნიშნულ კონტექსტში მფარველობის მაძიებელი ინდივიდი - წინაპრის კულტის ერთგვარი თავყვანისცემის სოციალური ქვეტექსტის მატარებელია. კიდევ მეტი: ეს ის შემთხვევაა ეთნოგრაფიულ ყოფაში როცა ხერხდება ფენომენის (სისხლ-მესისხლეობა) სოციალურ-რელიგიური ერთიანობის დანახვა მათი ურთიერთისადმი (მამკლავ-მამკვდარის მხარეთა დამოკიდებულება) შინაგანი, ადამიანური მიმართების საშუალებ-

ბით. ამგვარად, მფარველობის მაძიებელი ინდივიდის ფენომენში, ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობრივი სოციალური ქცევის ნორმები, მთიელთა რწმენა-წარმოდგენების ერთიანი სისტემის საშუალებით ჰპოვებენ ახსნას.

ამგვარად, ჯვარ-სალოცავში შეფიცება ანუ მფარველი ჯვარის „ყმად“ გახდომა ინდივიდს ახალი, შემფარებელი თემის ნამდვილ წევრად ხდიდა. მფარველი თემ-სოფელი მასზე, მისი მოკვლის შემთხვევაში, ისევე აიღებდა სისხლს, როგორც თავისი ჯვარის „უნჯ ყმაზე“. იმ შემთხვევაში, თუ მოსული მფარველის ჯვარს არ შეეფიცებოდა, მაშინ მფარველი თემ-სოფელი მას დაიცავდა, მაგრამ მოკვლის შემთხვევაში მის თავს „არ დაიღებდა“, ე. ი. მასზე სისხლს არ აიღებდა. ამრიგად: **მფარველ ჯვარში შეფიცება - მისი ამ ჯვარ-სალოცავის ყმობაა, ახალ თემში გაწევრიანებაა, ახალი თემ-სოფლის სრულყოფილებიანი ყმობის სტატუსში აყვანაა.** თუმცა, ხევესურული რჯულის თანახმად, არავის ჰქონდა უფლება სისხლ-მესისხლეობაში სხვა გვარის კაცის ჩარევასა, ამანათობის ინსტიტუტის შესწავლამ ცხადჰყო, რომ მფარველი სოფლის მიერ შურის მაძიებელზე ერთობლივ ხელის ამართვით და შემობარებულის დაცვით, ამ თემ-სოფელმა თავისი მოქმედებით კორექტივი შეიტანა სისხლ-მესისხლეობის გვაროვნულ ადათში, როდესაც მის ჯვარში გაფიცულის თავ-სისხლი დაიღო ამ უკანასკნელის მოკვლის შემთხვევაში. ეს სწორედ ის კორექტივია, რომელიც წარმოადგენს კვანძს, სადაც კიდევ ერთხელ გადაინასკვა გვაროვნულ-ტერიტორიულ-მეზობლური ფაქტორები და გამარჯვების ტენდენცია „ერთობლივ სოფლის“ (თემ-სოფლის) ანუ ტერიტორიული თემის მხა-

რეზეა. არ აყოფნებს თავის ჩენას ობიექტური შედეგიც: ხდება თემ-სოფლის „გეაროვნულობის“ ერთგვარი დელოკალიზაცია, ვინაიდან მასში მყოფი უნჯი ყმა, რომელიც აიყარა და სხვა თემ-სოფლის მფარველობა არჩია, ტოვებს თავის ადგილ-საცხოვრისს და მფარველის მიწაზე გადასახლდება საცხოვრებლად. ამით იგი მოსწყდება თავის სალოცავს და მიეზარება მფარველის ჯვარს, რაც უკანასკნელისათვის სახელიც იყო და ხელსაყრელიც, ვინაიდან თავშემობარებული კაცი, რომელიც ხშირად ოჯახსაც აქ გადმოიყვანს - თავისი გვარის ახალ სამოსახლოში გამრავლებას უდებს საწყისს. ჭეშმარიტია ფშაველთა განმარტება იმის თაობაზე რომ „ამანათის მიღება ერთისათვის ხელსაყრელი იყო და მეორისათვის მადლი“. მთიელ ხევისბერთა მოწოდებაში „სისხლი სისხლით არ განიბანება“ - საყმოს რაოდენობრივი ზრდისაკენ გამიზნული ქმედება მოჩანს, რაც უცხო მოდგმისა ან უცხო თემ-სოფლის კაცის მფარველ ჯვარ-სალოცავთან ზიარებით გაომიხატება. ეს უკანასკნელი კი მთის მეზობლურ-ტერიტორიული თემის ერთ-ერთი არსებითი საყრდენი იყო.

ფიქსირებულია მრავალი შემთხვევა, როდესაც ამანათის მფარველ თემ-სოფლის „ყმად“ გახდომას ამანათის გვარის გამოცვლაც ერთვის. გვარგამოცვლილი და ახალი მფარველის „ყმად“ ქცეული ანუ გადაგანძული ამანათი ისეთივე მფარველობის ქვეშ აიყვანება, როგორც მფარველი თემის „უნჯი“. გვარის გამოცვლა უპირატესად მკვლევლობის ნიადაგზე მოსული კაცის სურვილი იყო. ასე მაგალითად, გუდამაყრის სოფ. ათნოსში მცხოვრებ ჩაჩა სიმონის ძე წიკლაურის წინაპ-

რებს, რომელნიც მკვლელობაზე იყვნენ შემოსიზნულნი, თავისი ნამდვილი გვარი თამნიაური წიკლაურობაზე შეუცვლიათ, ხოლო სოფ. ცხვედიეთში მოსახლე ჩაჩას განაყრები კვლავ თამნიაურობაზე იწერებიან<sup>32</sup>. თანმიაურების ანთოხში მოსვლის ჟამს წიკლაურებსაც უცხოვრიათ აქ და აფციაურებსაც. მოსულს პირველი თავშესაფარი და დახმარება წიკლაურებმა აღმოუჩინეს, ამიტომაც შემობარებულმა გვარიც მათი მიიღო. მაგრამ, როგორც გაირკვა, არც ამ საქმეში და არც სხვა ამბავში, რაც მოსულთან იყო დაკავშირებული, აფციაურთ დაუკითხავად არ მოიმოქმედებდნენ - აქ კვლავ სოფლის საერთო აზრი ჩანს გადამწყვეტი, თუმც, ისიც აშკარაა, რომ გვარის გამოცვლის საკითხი გარკვეულ გვართა შორის ურთიერთობის ფარგატერშია მოქცეული. თქმულს ეხმიანება ფშაური მასალაც: - გვარს შეიცვლიდა იმ შემთხვევაში, თუ კაცის მოკვლაზე იყო მოსული, ან კიდევ ბატონს გამოქცეული, ე. ი. გააჩნია, რა დანაშაული მიუძღოდა, ნებისმიერ გვარზე შეეძლო დაწერილიყო, უპირატესად კი მფარველი თემ-სოფლის რომელიმე გვარზე ეწერებოდა. ჭართალში ჩაწერილი მასალის თანახმად, გვარის გამოცვლა მოსულ კაცს მიწაზე „გაამკვიდრებდა“ და იმ გვარის მფარველი ხატის ყმდაც გახდიდა, თანადროულად კი ამავე სოფლის სალოცავსაც იწამებდა. გუდამაყარში შეკრებილი მასალის შეჯამება მკვლელობაზე გადმოსულთა გვარშეცვლას მეტყველებს, რათა „არ შეეცნოთ, სად იყო გადახიზნული“. მოსუცთა კვალიფიკაციით, ხსენებული წესი საერთოდ მოსისხლეობაზე იყო გაჩენილი გადმოსხვეწილის სანდოდ შესანახად. თქმულის დასტურია შემდეგი ფაქტიც: გუდამაყარის სოფ.

გამსში მოსახლეობდნენ ბექაურები, რომლებიც ხევსურეთის სოფ. უკენაჯოდან გადმოსულან, სადაც აფციაურობაზე იწერებოდნენ. ბექაურებთან შეხიზნულთ გვარი გამოუცვლიათ. ანალოგიური წესი მოქმედებდა მთიულეთშიც, მაგალითად, მლეთაში ქსნიდან გადმოსული ნაზდაიძის გვარს იღებს, ხოლო კომობის ანუ მამიშვილობის სახელწოდება - ნინიანი, რომელიც დღემდეა ცნობილი, მომდინარეობს ამანათის საკუთარი სახელიდან<sup>33</sup>. მკვლელობის მიზეზით გვარის გამოცვლა უნივერსალური მოვლენაა საქართველოს. მთიანეთის ყველა კუთხეში. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამანათობა, უმეტეს შემთხვევაში, მფარველი გვარის სახელის მიღებას გულისხმობდა, რის საფუძველზედაც შეკედლებულ და მფარველ გვარებს შორის „სასახლიკაცო“ ურთიერთობა მყარდებოდა, რადგან ისინი ჭირსა და ღსინში საერთო საგვარო ინტერესების დამცველად გამოდიოდნენ, მაგრამ შეყრა-შეკედლება, ისედაც ხდებოდა, რომ შეხიზნული საკუთარი გვარის სახელს ინარჩუნებდა. გვარის სახელის მიკუთვნების საკითხს თვითონ მოსული წყვეტდა მდგომარეობის შესაბამისად. გვარის სახელის გამოცვლა უმეტეს შემთხვევაში მაშინ ხდებოდა, როდესაც ამანათი მტრისაგან იყო დევნილი. მფარველი გვარის სახელწოდების მიღებით ამანათი მტერსაც გზას უბნევედა თავისი ვინაობის დამალვით და თავდაცვის საუკეთესო ხერხსაც მიმართავდა ძლიერი გვარის ფრთებქვეშ მოკლათებით. „შეყრა-შეკედლების“ ეს ორი წესი განაპირობებდა საქორწინო კავშირის დამყარების შესაძლებლობასაც. თუ ამანათი მფარველი გვარის სახელწოდებას მიიღებდა და „სასახლიკაცო“ დამოკიდებულებას დაამყარებდა, მაშინ



ურთიერთშორის ქორწინება იკრძალებოდა, ხოლო იმ შემთხვევაში, როცა შეყრა-შეკედლება მხოლოდ სუსტი გვარის მფარველობას გულისხმობდა ძლიერი გვარის მიერ და არა სუსტის ძლიერ გვარზე გადაწერას, და-ქორწინება შვიდ თაობაში იკრძალებოდა<sup>34</sup>. ვფიქრობ, გვართან შეკედლებაზე მსჯელობას აზრი აქვს სოფლის მონოგენური დასახლების შემთხვევაში, რადგან ამანათი, როგორც ასეთი, ებარება არა რომელიმე გვარიშიელობას, არამედ ერთობლივ სოფელს (თემს), რომელიც მასზე აგებს პასუხს. თქმულის დასტურს 1786 წლის საბუთში ვპოულობთ. იგი შეეხება ამ პერიოდში ქართველთა, თუშთა და ანწუხელთა ურთიერთობას, რომლის მიხედვით აშკარაა, რომ პასუხისმგებლობა დანაშაულზე (მკვლელობა, ქურდობა) ეკისრება როგორც უშუალოდ დამნაშავეს, ისე მთლიანად სოფელს, რომელშიაც ცხოვრობს დამნაშავე. აქ ამანათი, როგორც ასეთი, არ ხსენდება მაგრამ იგულისხმება მისი მსგავსი კატეგორია და ხელისუფლების მიერ იკრძალება დამნაშავეს მფარველობაში აყვანა<sup>35</sup>. ამას გარდა, მოტანილი საბუთის თანახმად, თემობა - სოფლის კაცობა - ნათესაობა ერთნაირი სოციალური დატვირთვის მატარებელი კატეგორიებია, ასევე ერთნაირი პასუხისმგებლობის მქონენი. თქმული მიუნიშნებს ტერიტორიული პრინციპის განმსაზღვრელობას, მის აღჭურვას მორალურ-იურიდიული უფლებებით.

თავისი სოფლიდან ამა თუ იმ მიზეზით აყრილი კაცი ეძიებს მრავალგვარიან სოფელს, მას ამჯობინებს, როგორც უფრო სანდოს. თქმულის დადასტურებაა ფშავის გოგოლაურთას თემი.

დამოწმებულია შემთხვევები, როცა ამანათს არ ავალდებულებდნენ გვარის გამოცვლას ახალ თემ-სოფელში - თუ სურდა, თავის ძველ გვარზე დარჩებოდა, თუ უნდოდა - სოფლის რომელიმე გვარს აირჩევდა, როგორც თავად მოიწადინებდა (თუშეთი, გუდამაყარი); მით უფრო, როცა პიროვნება არა სისხლ-მესისხლეობის მიზეზით იყო შემოხიზნული. ამასთანავე დასძენდნენ - თუ კი შემობარებული კარგ სახელს მოიხვეჭდა პირველი წლების განმავლობაში, სოფელი მას „თავის სოფელად“ იგულებდა, ჯვარში ყმობის ფიცს დაადებინებდა და თავისი თემ-სალოცავის ყმად გაიხდიდა მასაც და მის ოჯახსაც. მფარველი თემ-სოფლისათვის არსებითია ინდივიდის „შემომატება-შემომტკიცება“ (თუ კი ამ თემ-სოფლის ინტერესებიდან შევხედავთ მფარველობაში კაცის მიღებას), ხოლო არაარსებითია - თუ რა გვარის მატარებლად დარჩება იგი ამიერიდან. ასე რომ, დასახლების ერთგვაროვნების პრინციპი ამ მხრივაც დარღვეულია. რაც შეეხება მოსულს, რომელიც გვარს არ იცვლის, იგი მიმღებ-მფარველის სასოფლო ჯვარის ყმა ხდება. ხოლო ის, რომელიც გვარსაც შეიცვლის იმ გვარის სალოცავის ყმაც გახდებოდა, რომლის გვარზეც დაიწერებოდა. გვარის გამოცვლის ინიციატორად, როგორც წესი, ჩანს თვითონ მოსული პირი: ის გადადგამდა პირველ ნაბიჯს ამ მიმართლებით. რაც თავის მხრივ, კიდევ ერთი მოწმობაა იმისა, რომ მიიღები თემ-სოფელი ამ საკითხით მაინცდამაინც არ იყო დაინტერესებული. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ამანათის მიღების პროცესში ხუცესის მიერ წარმოთქმულ სიტყვებში თემისა და მფარველობის მთხოვნელის მიმართ გვარის გა-

მოცვლის საკითხი საერთოდ არ წამოიჭრება. ახალ თემ-სოფელში გვარშეცვლილს - „გვარდაკარგულს“ ეძახდნენ. აღნიშნული ფაქტი ხალხურ ეთნონიმიკაშიც აისახა: „ინაშიელების წინაპარმა ინანა-ო, რაღაც ჩაიდინა, გადასახლდა და გვარიც დაკარგა“<sup>36</sup>. ამანათის მსგავსად „შეხიზნულ გვარს ეტყოდნენ, რომ ვინმე გვარნაკლული მოვიდოდა და ახალ გვარზე დაიწერებოდა, ხოლო თავის გვარს დაკარგავდა და ახალგვარმიღებული ამ გვარის მფლობელთა „მისამპირედ“ (ახლობლად) ანუ ნათესავად ითვლებოდა. ასეთნი იყვნენ ფშავის სოფ. შუაფხოში მცხოვრები ჩარბოდაანი, შემოხიზნული ოსები, ხოლო უკანაფშავიდან კი - ჯერვალიძეები“<sup>37</sup>.

ზემოთ ვახსენე მოსულთა ხარჯზე თემის ზრდის ფაქტი ფშავის გოგოლაურთის თემის მაგალითზე. ამ საქმეში განსაკუთრებით აქტივობით გამოირჩეოდნენ ფშავის სალოცავთა გამძღოლნი, უპირველესად კი ლაშარის ჯვარის ხევისბერი გარა თურმანაული - პირველი „პიროფლიანი“ ანუ „კაი ყმა“ ფშაველთა შორის. მის დამსახურებადაა აღიარებული თუშეთიდან სამი ძმის ჩამომავალთ გადმოყვანა (ბუთხანი ანუ ნადირუანი, კუწანი, ბაღიაურნი), კახეთის სოფ. მატნის სიახლოვეს მდებარე სოფ. ქორდიდან სოფ. მუქუში ქორდელთ ჩამოსახლება, წიკლაურების მოყვანა ხევსურეთის სოფ. ბლოდან, მგელანთ და ტუნტურიანთ (სადაურობა გაურკვეველია) დასახლება გოგოლაურთაში, ასევე აქ დაბინავება თათარად მახაურებისა, ჩიტუანთი, ღურბელათი - კახეთიდან და მისთ<sup>38</sup>.

გვარის გამოცვლა ახალი გვარის საგვარო სალოცავისადმი ზიარებასაც გულისხმობდა. ასე მაგალითად,

გუდამაყარში წიკლაურობაზე გადახვეწილი თამნიაური გახდა პირიმზე ფუძის ანგელოზის ყმა, ვინაიდან „პირიმზე“ წიკლაურ-ბექაურების სათემო ხატიც იყო და წიკლაურების საგვარო სალოცავიც. აქ პირველ მისვლაზე ცხვარი ეწირებოდა სალოცავს, საკლავის სისხლს დეკანოზი შუბლზე „აწევდა“ ნეოფიტს, მცირედ თმას შეჭრიდა, ისევე როგორც პირველად მიყვანილ წულს, და მოჭრილ კულულს „საგანძეში“ შეინახავდა. გადმოცემის თანახმად, მოსულს საგვარო ხატში მიბარება მისგან გვარგამოცვლის თანხვედრილი და აუცილებელი პირობა იყო. რაც შეეხება „გვარუცვლელს“ - ასეთს მხოლოდ სათემო-სასოფლო სალოცავს „აყმობდნენ“<sup>39</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სხვადასხვა კუთხეში გვარშეცვლის სიხშირე მერყევია. ხელთარსებული მონაცემების თანახმად, ფშავში ადვილად სცოდნიათ გვარის გამოცვლა, მაგრამ ერთსაერთო გვარის განაყარნი გვარშეცვლილნიც ურთიერთს „თავის ჯალაფთ“ ეძახდნენ. (ა. ოჩიაური).

განსხვავებული ვითარება იყო ხევსურეთში. გამოთქმულია მოსაზრება რომ „ტოპონიმიკური ხასიათის სახელს სწორედ ის გვარი ატარებს, რომელიც ხელოვნური შენათესავეების გზითაა შექმნილი“<sup>40</sup>, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ხევსურეთში გვარის გამოცვლა ნებისმიერ შემთხვევაში სამარცხვინოდ ითვლებოდა, რის გამოც ძველ გვარს მკაცრად იცავდნენ. აი, რას მოგვითხრობს არდოტელი ხუცესი ჩონქარია ზვიადაური: „ამანათი, გინდ ყმა გამხდარიყო მფარველი თემ-სოფლისა, იშვიათად გამოიცვლიდა გვარს, და სიკვდილის შემდეგ მისი

ნათესაობა არ გასწირავდა, წაასვენებდა თავის სოფელში, როგორც უცოდველს“<sup>41</sup>.

გვარის გამოცვლის საკითხი ქორწინების პრობლემას ეჯახება. მოუსმინოთ მთხრობლებს: „ამანათი ვერ შეირთავს იმ სოფლის ქალს, სადაც ის მივიდა თავშესაფარად“ (ფშავი, სოფ. აჭადი), „გინდ ამანათმა გვარი არ შეიცვალოს, ვერავის ქალს ვერ შეირთავს ახალ სოფელში“ (ხევსურეთი, არდოტი), „რადგან ამანათი გაძმავებულია. სოფელთან, ქორწინება სირცხვილია“ (არდოტი). ანალოგიური აკრძალვა ვრცელდებოდა ამანათის ძესა და ქალიშვილზე, „თავისიანებად თვლიდნენ, ამიტომაც სოფელში რძლად ვერ მოიყვანდნენ“ (ფშავი, სოფ. შუაფხო).

კიდევ ერთი მომენტი ქორწინებასთან დაკავშირებით: თუ ამანათი მფარველი სოფლის სალოცავს მიბარდა და ამას გარდა, რომელიმე გვარის სახელზე დაიწერებოდა (როგორც ეს მოხდა სოფ. ათნოხში აფციაურ-წიკლაურებს შორის, სადაც ხევსურმა ამანათმა თამნაურმა აფციაურის გვარი მიიღო და მას მიებარა, რაზედაც ზემოთ იყო საუბარი), ეს მას არ აძლევდა ნებას ამავე სოფლის სხვა გვარის ქალი ეთხოვა (მოტანილ მაგალითში: წიკლაურთ გვარისა).

ამრიგად, პიროვნების ახალი თემ-სალოცავისათვის მიბარების შემთხვევაში, თუნდაც ის ამ თემ-სოფლის რომელიმე გვარს გაეფიცოს, შემობარებული მაინც თემ-სოფლის (და არა ხსენებული გვარის) საერთო ფერხულში ექცევა, უპირველესად თემ-სოფელს ექვემდებარება. უფრო მეტიც: შემობარებულთან დაკავშირებით და მოწმებული საქორწინო აკრძალვები აშკარად ცხადყო-

ფენ რომ ტრანსფორმაციაგანვიღო, ბუნებრივ ნათესაობაზე დაფუძნებულ გვარს, მის სიმტკიცეს საძირკველი ერყვება მეორე გვართან მიმართებაში გარკვეული ტერიტორიის (ამ შემთხვევაში - თემ-სოფლის) შიგნით, ხოლო მეორე გვარი (ჩვენს მაგალითში - წიკლაურისა) თავისუფლდება პირველის ტერიტორიული ერთობით დაშლილებული აკრძალვისაგან თავისი თემ-სოფლის გარე სივრცეში (აფციაურობაზე დაწერილ ამანათს სომ სხვა სოფელში მოსასლელ წიკლაურთან ეძლევა ქორწინების ნება!). ამგვარად, ყოველივე ზემოთქმული საფუძველს იძლევა დასკვნისა რომ განხილულ ჭრილში საქორწინო ურთიერთობათა თავისებურებამ მთის ტერიტორიული თემის კიდევ ერთი არსებითი მომენტი წარმოაჩინა - ესაა „გვაროვნულობის“ პრინციპის ორიგინალური ლოკალიზება თემ-სოფლის სტრუქტურაში.

პიროვნებისა და კოლექტივის მიმართება პიროვნების მფარველობაში აყვანის კონტექსტში ნეგატიურ ვითარებასაც წარმოაჩენს. აქ იგულისხმება თავშესაფრის მაძიებლის უარით გასტუმრების შემთხვევები. ასე, მაგალითად, თუშები ერიდებოდნენ მკვლელობაზე „გადმოვარდნილი“ თვისტომის შეკედლებას, თუნდ ის სხვა გვარის კაცი ყოფილიყო, „რადგან მაინც მოსისხლეა, თუშია“. უარითვე ისტუმრებდნენ ხევსურეთიდან (ხახმატიდან) თავშემობარების მოსურნე გადმოსხვეწილი წინაპრის მოდენილობის თუშს; ამის გარდა, თემ-სოფელი ერიდებოდა ისეთი პირის შეკედლებას, რომელსაც თავის სოფელში რაიმე ვალი ედო. მოსულს უმაღლ შეეკითხებოდნენ, ხარჯი თუ ჰქონდა გადახდილი ან სხვა მის-

თანა დავალიანება თუ ჰქონდა მიწერილი, „სამმო თუ დარჩა გადასაგდები“.

მფარველობა-მიღებაზე უარის მიზეზი ხშირად გამხდარა თემ-სოფლის მცირეშიწიანობა. ამ მიმართებით ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს თვით ტერმინ „ადგილდალეულის“ გააზრება ხევესურთაგან. გადმოცემის თანახმად, მე-20 საუკუნის 30-იან წლებში ხევესურეთის სოფ. ბლოდან სოფ. როშკაში მოსულა გიგაურთ გვარის ადგილდალეული კაცი. მას ბლოში ჩხუბი მოხდენია თავისავე გვარის წარმომადგენელთან. „აქ ერთ ნასახლარში თათარამ ხელი მიარტყა უნცრუას, ის გადავარდა, თავი დაარტყა და იქავ მომკვდარა (მოჩხუბარნი ახლობიძაშვილობდნენ). ამაზე თათარას ცოლ-შვილი და თავისი ოთხი ძმაც ოჯახიანად გადმოუყვანია როშკას, სოფელმა ისინი კი გაანაწილა სახლებში, ყველაფრით დაეხმარა, მაგრამ ადგილი არ მისცა, რადგან თავად სოფელს არ ყოფნიდა და ერთი წელი ასე შეინახეს, ერთი წლის მერე კი ამანათები ერთიანად ბარს მიაშურეს“<sup>42</sup>. ზემოთქმული საშუალებას იძლევა დავტვირთოთ ამანათის „ადგილდალეულად“ წოდების შინაარსი: საქმე ისაა, რომ სოფლიდან ამანათად გასულს შერიგების პირობით უკან დაბრუნების შემთხვევაში ადრე კუთვნილი მიწის ნაკვეთი არ უბრუნდება, ვინაიდან, როგორც ასეთი, რეალურად აღარც არსებობს. თუ ამანათი ჯალაფით მიდის, ის არც მის ნაფასურს იღებს. მიწას მის სოფელში იმის „მისამპიროს“, ე. ი. ახლო განაყარს მიაკუთვნებდნენ (გუდამაყარი, სოფ. კიტოხი). თუ ამანათს ახლობლები არ გააჩნდა, მიწა „სამლეველოს“ კატეგორიაში<sup>43</sup> გადავიდოდა. დატოვებულ სოფელში ამანათის უკ-

ან დაბრუნების შემთხვევაში იგი მიიღებდა მიწის თავის კუთვნილ წილს საერთო, გადანაწილების წესით. ამგვარად, „ადგილდაღებული“ ის ერთერთი ტერმინია, რომელიც სრულად ინახავს მთიელის მიერ მასში მოაზრებულ რეალობას. ამასთან ერთად აღსანიშნავია ისიც, რომ „ადგილის“ გააზრებასთან დაკავშირებით ამანათის საკითხმა წარმოაჩინა მთიელის დამოკიდებულება თავისი კუთვნილი ტერიტორიისადმი (თემი-სოფელი): ყოველ თემ-სოფელში მოსახლე თითოეული მეთემის მიერ „მისი-ანად“ (რასაც ის პატრონობს როგორც ამ სოციუმის წევრი) აღქმულია ერთობლივ ამ თემ-სოფლის კუთვნილი, ლოკალური არე-მარე, თემის საზღვრებით-სამნებით გამიჯნული მიმდებარე თემის გარემოსაგან. თქმული რამდენიმე მომენტი დასტურდება: მთიელთა ტრადიციის თანახმად, თუმცა არავინ ჰქონდა უფლება მამკლავის მოკვლაზე საქმეში სხვა გვარის კაცი ჩარეულიყო, ან ესროლა მამკლავის მომკვლელთათვის, მაინც შიში ჰქონდათ ზოგიერთი სოფლებისა, ადვილად ვერ გაბედავდნენ იქ შეხიზნებული ამანათის მოკვლას. შეიძლება ვინმეს კიდევ ეპასუხა სროლით, ანდა იყო განაპირა სოფლები, სადაც ქისტების შიში ჰქონდათ. დღისით ასეთ სოფლებს ყავდა „ვეშაგნი“, რომელნიც შორიდან უყურებდნენ მიმსვლელ-მომსვლელს, რომ უცხოვრ დაცემულ მტერს სოფელში არ მოემწყვდია ისინი. დამით კიდევ სოფლის გარეთ ყარაულნი ყავდათ. ასეთ სოფელს რომ კაცი მიეპარებოდა, მის მოსისხლეს სოფელი შეუთვლიდა: „ჩვენ ურჯულო მტერ მაგყვების, ის გვადგას თავს, დღისითად დამით ვყარაულობთ, ნუ ვინ გაივლით ნუც დამითად ნუც დღისით. იცოდათ ჩვენ რო შამაგვა-



კვლათ ვინ ურჯულოს გონებით, მაშინ თავს არ დავიდებო, ჩვენ ადგილ გაწირეთ, ეს კაც როსაც ჩვენ ადგილს გასცილდების, რაიც გინდათ ის უყავით თუნდ მაკალითად, თუნდ ცოცხალ შაჭამეთ. ჩვენ ამ კაცს თქვენთან გვერდი კი არ უდგებით (გვერდი დგომა: მტერთან დახმარება), ჩვენ ჩვენ ადგილსად ხიზან-ჯალაფობას ვპატრონობთ<sup>44</sup>. „თემ-სოფლის ადგილი“ - ნიშნავდა სამხეოში მყოფ მიწაწყალს თემისა.

ადგილის „განსაზღვრულობა“ ხევესურის ქმედება-ქცევის მიმართულების მიმცემია. ილუსტრაცია: არხოტში სტუმრად მყოფი თუშის მოკვლა განეზრახა მავან ქისტს, რომელსაც არხოტიონი ძმადნაფიცი ეგულეობდა, მაგრამ უკანაკნელი ყოველმხრივ ხელს უშლიდა ამ საქმეში და ასე უსაბუთებდა: - თუში ჩვენი სოფლის მიდამოში მწყემსობს, ე. ი. ჩვენი სტუმარია, რო გასცდება ჩვენ ალაგს, რაც გინდა უყავი-ო<sup>45</sup>. ასეთია ფსიქოლოგია და სოფლის მიერ დადგენილი სივრცის როლი მთიელის ტრადიციულ ყოფაში.

დაბოლოს, შემობარებულის უკან გაბრუნების მთავარი მიზეზი მოსულის მხრივ მფარველი თემის შინაგანაწესის დარღვევაა. რასაც შედეგად მოსდევდა ამ კაცის აყრა, როგორც სასჯელის გარკვეული სახეობა, სოციუმში ტრადიციული წონასწორობის და სიმშვიდის შენარჩუნებისაკენ მიმართული პროფილაქტიკური ზომა.

ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში შემორჩა მფარველთა თემში შემოსიზნულთა მხრიდან შინაგანაწესის დარღვევების ფაქტები. ასეთ ვითარებაში თემ-სოფელი სათანადო სანქციებს მიმართავდა დამნაშავის მიმართ. საილუსტრაციო მასალა თუშებისა და ფშაველთა ყოფიდან:

თუშეთში კაცის კვლახე ვინმე სულთანა კუწაშვილი ამანათად გადმოსვეწილა ფშავის სოფ. აჭადაში, სადაც თურმანაულნი „ცოტანი“ ყოფილან. სულთანა მიუღიათ, რის შემდეგაც ამ უკანასკნელმა გოგოლაურთის წმ. გიორგის ხატში სამანი ჩასვა (მას ძმობის სამანს უწოდებდნენ და იგი დაუწერელი მტკიცე საბუთის ტოლფასია) რითაც დამხდურთ ძმობას ეზიარა. ფშაველებმა მას ჯიგრაულთას სანახები მისცეს - მკვიდრთ ჩამოუჭრეს ერთი დღის სასნავე მიწა. (გადმოცემის ერთი ვარიანტის თანახმად, რომელიც ხევისბერ პეტრე კუწაშვილისაგან ჩავიწერე, სულთანას თუშეთში ცოლი და სამი შვილი დაუტოვებია, ხოლო ფშავში ჭიჩოელი ქალი შეურთავს). მაგრამ გოგოლაურთის თემ-სოფელს მიბარებული თუში კუწაშვილი, თავისი ცოლის, ჭიჩოელი ქალის გოგოლაურთას თემისათვის დალატის მიზეზით, იძულებული შეიქმნა აყრილიყო და უკან, თუშეთს გადახვეწილიყო. ამ კრიტიკულ მომენტში თავს იჩენს გოგოლაურთის თემის ხატის წმინდა გიორგის სურვილი და უფლებამოსილება - მთიელთა ღრმა რწმენის თანახმად, წმინდანი კუწაშვილებზე ხელს არ იღებს, არ წირავს მათ, პირიქით, ამიზეზებს (რაც კუწაშვილთა ოჯახის წევრების ავადობაში გამოვლინდა) და ავალებს უკან, თავის „საყმოში“ დაბრუნებას. მეორე მხრივ, წმ. გიორგი ამიზეზებს და ავალებს გოგოლაურთას თემს თუშების ოჯახის უკან მიღებას; ამ უამისათვის ადრე მოსული თუში სულთანა კუწაშვილი უკვე ღრმად მოხუცებული და უძალო იყო. ანდრეხის თანახმად, წმ. გიორგიმ მის ოთხ ვაჟს დაავალა დაუყოვნებლივ წამოსვლა ფშავში; „წელწადის“ წინა დღეს მოხუცმა თავისი ოთხი შვილი

საფშაოდ გამოისტუმრა. დღეობაში შვილები ხატს ესტუმრნენ. აფრინეს ფშავლებმა კაცი მათი ვინაობის გასაცნობად. უკანაკნელმა მოიტანა ამბავი ვაჟების წმ. გიორგისაგან მოთხოვნის თაობაზე, დასძინა: „თხოულობენ ისეუ მიღებას ადგილშიც და ხატ-ხატისკარშიც, როგორც ყმანი“ - მოისაუბრეს ფშავლებმა და მიიღეს გადაწყვეტილება წმ. გიორგის სურვილისამებრ მათი დაყენებისასოფ. ჯიგრაულთას, მათსავე ძველს ნადგომში: „ყმეთ წმ. გიორგის, ეს ქვა კი იყოს თქვენი სამძღვარი, რომელზედაც ესლა ისხედით (მიუთითეს ადგილზე, საიდანაც კუწაშვილები მოლაპარაკებას აწარმოებდნენ). ვინაიდან თქვენმა ქალმა ჭიროვლებს ჩვენი მებაკური მოაკვლევინა (იგულისხმება კუწაშვილთა რძლის დალატი), თქვენ უნჯ ყმათაში ვერ გაგრევთ, იყავით ცალკე და ილოცეთ მანდ, სასოფლო საქმეში ვედარ გაგრევთ, ხოლო სოფლისა და ხევისბერის გადაწყვეტილებას კი უნდა დაემორჩილოთ“ - ასეთი იყო მფარველი თემის საბოლოო განაჩენი, რომელიც უამთა სვლამ შეარბილა, თანდათან კუწაშვილები ხალხს დაუახლოვდნენ, სადასტურო - ხატის სამსახურშიც ჩადგნენ და ხევისბერობაც კი ირგუნეს.

ყოველი ზემოთქმული მრავალმხრივ ნიშანდობლივია: ჯერ ერთი, კუწაშვილთა ამბავმა წამოსწია თემის შინაგანწესის დამრღვევის მიმართ მიღებული მკაცრი ზომის (მოკვეთა) ხასიათი, და, მეორეც: დასტურდება თემისა და მისი მფარველი სალოცავის დაპირისპირების ფაქტი უკანასკნელის გამარჯვების პირობით. წარმოდგენილი საილუსტრაციო მასალით შეიძლება ამოივიკითხოთ, თუ რაში მდგომარეობდა სალოცავის „სიმარჯვე“

თემზე: თემმა მოიკეთა ამანათი, რომელსაც თემის დალატი (მებაკურის მკვლევობა) დაუდასტურდა. მაგრამ, იმავე თემის სალოცავმა - წმინდა გიორგიმ, არ გაწირა თავის სამწყსოში შესხვეწილი კუწაშვილი და აიძულა გოგოლაურთის თემი უკან დაებრუნებინა იგი. ამგვარად, თემის რელიგიური ანუ სახატო სექტორი სათემო სექტორის ქმედების მიმართულების ინიციატორად მოგვევლინა.

ყველა ზემოგანხილული მომენტი უმეტესწილად, გადმოცემა-ანდრეზითაა წინაპართაგან ნაქადაგარი, ეს უკანასკნელგნი კი - ხალხური სამართლის წყაროდ აღიარებული<sup>46</sup> ღვთიური მადლია, რომელიც „ასულდგმულებდა ამ მუჭისოდენა ხალხს“ (ნ. ხიზანიშვილი), ანდრეზით ნაანდერძევი კი მთიელისათვის კანონის ტოლფასია. უძველესი დანაშრევები ცოცხლდება, როცა ტრადიციით, მოგვარის სისხლს გვარი არ დაღვრის (ამანათს არც შეიფარებდნენ, თუ კი ამანათისა და მისი მფარველის „ბუდე“ - ერთია!); ანდრეზი არც ტრადიციის (თუნდ ის სტუმარ-მასპინძლობა ყოფილიყო) ბრმად მიმდევარია, ის იოლად შეიტანს კორექტივს ეთიკეტში რასაც სწორედ სტუმარ-მასპინძლობაც განეკუთვნება. მფარველობის მთხოვნელიც, ნაწილობრივ, სტუმრის სტატუსშია შერაცხილი, დაივიწყებს და გაწირავს სტუმარ-მასპინძლობას და მფარველობის ხელს არ დასდებს კაცს, რომელსაც რაიმე „ვალი“ დარჩა თავის სოფელში. ანდრეზთა უმეტესობაში თემის შინაგანწესის დამცველთა ქმედებანი კეთილ, „საკარგემო“ საქმეთა რიგშია აყვანილი და ბუნებრივია, რომ თემის შინაგანწესის დარღვევა შეფარებულის მხრიდან - მისი მიმღები თემის

მხრივ ანდრეზული ტრადიციით გაკიცხვასა და მოკვეთას განახორციელებს. ასე რომ მფარველობაში მიღების ტრადიცია დინამიური პროცესი იყო, თუ კი გავითვალისწინებთ მფარველობაზე ზოგიერთ კონკრეტულ სიტუაციაში უარის თქმის ფაქტებს. ამგვარი წინააღმდეგობით გაჟღენთილმა მთურმა წესმა განამტკიცა მთიელთა სოციუმის სიცოცხლისუნარიანობა და მუდამ სიმართლის მაძიებელი მთური მენტალიტეტი. ყველა ზემო განხილული ფენომენი - დროში მოქმედი იყო. მათი მეშვეობით ცალკეულ ინდივიდს და სოციალურ კოლექტივს საშუალება ეძლეოდათ გაერკვიათ ურთიერთდამოკიდებულების მრავალგვარი ასპექტები, დაწყებული პიროვნების სტატუსით და დამთავრებული სოციალურ-რელიგიური ურთიერთობის ფართე სპექტრით. ამასთან დაკავშირებით მოკლედ შევეხები მფარველობაში მყოფობის ვადების საკითხსაც. აღნიშნული ხანგრძლივობა დამოკიდებული იყო პიროვნების მოსვლის კონკრეტულ მიზეზებზე. ასე მაგალითად, მკვლელობაზე გადმოხვეწილმა, სულ მცირე, ერთი-ორი წლით „უნდა გადრიდოს“ სხვაგან თავისი ჯალაფი, რადგან „მათ აღარ მაიჭდენენ თავის სოფელში“. მფარველ თემ-სოფელში ცხოვრების ვადა არ განისაზღვრებოდა და ზოგადად, ერთიდან თხუთმეტ წლამდე მერყეობდა. არც თუ იშვიათად კი - მოსულის მუდმივ სამოსახლოდ განისაზღვრებოდა, რაც ფაქტობრივად, შემობარებული „გადაგანძვას“ ეტოლებოდა, როცა მოსულ კაცი „დაიწყებდა მუდმივ ცხოვრებას და ეს წესი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან მოსახლეობაში ერთნაირად იყო დადგენილ-დაწესებული“<sup>47</sup>.

ამანათობის ინსტიტუტი, როგორც მთაში პიროვნების სოციალური სტატუსის ერთერთი წარმომჩენი ფენომენი, მრავალ მსგავსებას ავლენს მიმდებარე სოციალურ მოვლენებთან. ერთერთი ასეთია მთაში ასევე გავრცელებული აპარეკობა, როგორც, ერთი შეხედვით, ამანათობის მსგავსი, მაგრამ თავისი ბუნებით მისგან განსხვავებული ინსტიტუტი. აღნიშნული საკითხი ქართველ ეთნოგრაფთა სეპციალური კვლევის ობიექტად არ გამხდარა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ამა თუ იმ სოციალურ პრობლემასთან მიმართებით მის მოხსენიებას<sup>48</sup>. რაც შეეხება მონაცემებს აპარეკობის შესახებ - ისინი მრავლადაა და საყურადღებო<sup>49</sup>.

აპარეკი ხევსურეთში ეწოდება კაცს, რომელიც თავის სოფელს გაწირავს და სხვაგან გადაიხიზნება, აპარეკის გადახიზნვა შემდეგი მიზეზით მოხდებოდა: 1. „უკაცურობით“ აპარეკისა, რომელსაც „კაცრიელი“ გვარის ხალხი ავიწროვებდა - მამულს ეცილებოდა ან ძალით ართმევდა, აპარეკს კი არავინ ჰყავდა მომხრე და ვერ უმკლავდებოდა მოწინააღმდეგეს. აპარეკად წასული კაცის მამული ხშირად სათემო ჯვარს შეწირულობის სახით გადაეცემოდა და ამ შეწირულობის ბედი სხვადასხვაგვარი იყო. კაცრიელ-უკაცურის საკითხი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ბევრ მოვლენას ეჯაჭვება, მათ შორის, აპარეკობაც. უკაცური კაცი ხევსურეთში ხშირად მამულს ხატს სწირავდა, უკაცურის მიერ შეწირული მამული ხოდაბურებში (ხატის ნაკვეთი, რომელსაც სოფელი კოლექტიურ საწყისებზე ხნავდა და მოწვეულ ჭირნახულს სახატო საქმეს - რელიგიურ დღესასწაულებს მოახმარებდა) ჩაირიცხებოდა. აღნიშნული

წესით მამულის შეწირვისას, შემწირველი სალოცავში კურატს მიიყვანდა, თავის ნაკვეთიდან მიწას მიიტანდა, ჯვარში გადაყრიდა და მამულს ამიერიდან ხატს შესწირავდა. კურატს ხატის მესვეური წესისამებრ მოაკვდინებდა, ხორცის ნაწილს პატრონს დაუბრუნებდა, დანარჩენს კი სამლოცველოს მოახმარებდა. „უკაცურთა“ კატეგორიაში, როგორც წესი, მცირერიცხოვანი გვარები გამწესდებოდნენ, რის გამოც მათ მამულები მოეჭარბებოდა, კაცრიელთან კი „პაპიდან ვინც ერთები იყვნენ და წინაპრებმა მამულები გაყვეს, რომლის ტომი გამრავლდა, მას ბოლოს მამული ცოტა რჩება, რადგან ჯერ ერთ თაობაზე გაყოფდნენ მამულს, მერე აქაც შთამომავლობის განშტოება ხდებოდა და მამულები კიდევ იყოფოდა, ხოლო „კაცრიელი“ ხალხის მამული მცირდებოდა. მხოლოდ უცვლელად გადადიოდა მემკვიდრეზე თავიდან გაყოფილი დიდი მამულები უკაცურ კაცზე“<sup>50</sup>.

ზემოთქმულის თანახმად, უკაცურს ბევრი მამული ჰქონდა, რის გამოც იგი მიწას სალოცავს სწირავდა, რასაც ვერ ჰგუობდნენ გამრავლებული გვარები და დავას უწყებდნენ უკაცურს, ითხოვდნენ მისი მამულის ნაწილს, ზოგჯერ ძალადობაზედაც გადადიოდნენ, ხნავდნენ და ფარავდნენ კიდევ. კონკრეტული საილუსტრაციო მასალა მოტანილია ალექსი ოჩიაურის ხელნაწერებში ჩოდრიშვილის, გამლივარულის და არხოტიონთა სოფართ ქიბიშაურების მაგალითზე. იმ შემთხვევაში, როცა ჯვარ-სალოცავს, რომელსაც „უკაცური“ მამულს შესწირავდა, არ გააჩნდა საკმაო რაოდენობის ხოდაბური, აპარეკისაგან შემოთავაზებულ მიწას აღნიშნულ კატეგორიაში მითვლიდა, ხოლო როცა სალოცავს მამუ-

ლი არ აკლდა, აპარეკის მიერ შეწირულ მამულს მის მფარველობაში მყოფ თემ-სოფელს გადასცემდა, რომელსაც ეს უკანასკნელი მოხნავდა საღალედ და სალოცავს მის ნახევარს არგუნებდა. საყურადღებოა, რომ სოფლისად აპარეკისაგან გადაცემული მამული სოფლის სრულწლოვანი მოსახლეობის მიერ თანაბრად მუშავდებოდა, განურჩევლად მისი სტატუსისა. ამგვარად, სალოცავთა მსახურნიც, ამ შემთხვევაშიც, გამონაკლისს არ წარმოადგენდნენ. ასე, მაგალითად, თუ ზემოთქმული წესის თანახმად სალოცავის სახელზე გადაცემულ მამულს ხნავდა დასტური, ის, სოფლის სხვა წევრთა მსგავსად, ჯვარ-ხატს უხდიდა ღალის ნახევარს. თუ კი შეწირული მამული მოიცავდა სათიბსაც, ეს უკანასკნელი „იყიდებოდა“ გასათიბად და აღებული თანხა სათემო ჯვარს ხმარდებოდა. აპარეკად გასული კაცის მიერ ჯვარი-სათვის გაღებულ შეწირულობაში მისი „მთაბარიდან“ ხშირად ტყეც ფიგურირებდა. ამ შემთხვევაში ყურადსაღებია ტრადიციული კანონზომიერება - „მთის“ შეწირულება ყოველთვის სათემო ჯვართა სახელზე ხდებოდა (სოფ. ზემო ბარისახო), რაც სავსებით გამართლებულია, ვინაიდან ანდრეზების თანახმად, ტყე-სათიბი - საერთოა, რის გამოც საერთო - სათემო სალოცავს შეეწირება, მის საჭიროებას მოხმარდება და ერთობლივ დღეობებზე რეალიზდება. ამგვარად, აპარეკი სალოცავს წირავს „მთაბარს“. ხევისურეთის ტრადიციულ ყოფაში „მთა-ბარის“ შეწირვა გაიაზრებოდა „ჯვართ გულის მოგებად ფათერაკის და მარცხის მოსაშორებლად“. ამავდროულად, ეს იყო ჯვართ მიმართ სახვეწრის თანმხლები ძღვენი.



აპარეკად გასვლის მიზეზთა შორის სისხლ-მესის-  
ხლეობას არსებითი ადგილი ეჭირა, რომელიც სხვადა-  
სხვა ვარიანტით მქლავდებოდა: 1. თუ კაცს დაჭრიდნენ და  
დრამას არ გადაიხდიდნენ („არად ჩააგდებდნენ“), 2. თუ  
კაცი ჩხუბში გარდაიცვლებოდა და ეს ფაქტი „საარდა-  
რად გახდებოდა“, ე. ი. მკვლელი ცნობილი იყო, მაგ-  
რამ მაინც თავს იმართლებდა და მოკლულის ოჯახს  
“რიგს არ უყენებდა“. ამგვარ ვითარებაში შუაქაცების  
მეშვეობით დაზარალებული შეუთვლიდა მოწინააღმდეგეს  
„რჯულით გასწორებას“, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ულ-  
ტიმატუმის სახით დაემუქრებოდა საკუთარი სახლ-კარის  
და „მთა-ბარის“, „ადგილ-წყლის“ გაწირვით და აპარეკად  
წასვლით, შეუთვლიდა: „ხოლოდ იცოდ რო შენ ჭირად  
წაოლ, კას არც შენად რას გიზამდ არც თავისთავს“.  
აპარეკად წასული კაცი თავზე ხელს იღებდა და მო-  
პირდაპირეს მოკვლას უქადდა. ამიტომაც ის წინასწარ  
გაეცლებოდა სოფელს, რათა მოწინააღმდეგეს მოკვლის  
შემდეგ წასვლა არ გაძნელებულიყო. ამრიგად, ადგილ-  
სახლ-კარის გაწირვის ფასად აპარეკი „უსიტყვო შიდა  
ფიცს“ იღებდა მტრის მოკვლისა. თუ მომკლავი თავს  
არ დაიდებდა - მომკვდარი ადგილს გაწირავდა, აპარე-  
კად წავიდოდა „მომკლავის ჭირად“ (ე. ი. მომკლავის –  
მკვლელის საზიანოდ). აღნიშნული მიზეზით აპარეკად  
წასვლისას აპარეკის მხრივ სისხლის ღვრის თავიდან  
ასაცილებლად მამკლავი (დამნაშავე) ხშირად დათმობა-  
ზე წასვილას ამჯობინებდა და კაც-შუაქაცის მეოხებით  
შერიგებას მიაღწევდა.

ძირითადად, ზემოხსენებული ორი მიზეზით ხდებო-  
და აპარეკად წასვლა.

ასლა ვნახოთ, რა ბედი ეწევა აპარეკს თავისი სოფლიდან გაცლის შემდეგ; აპარეკი სხვა სოფელში წავიდოდა, თავის ნაცნობ-მეგობრებთან, ან, თუ კი ყავდა ნათესავი, დროებით საცხოვრებლად მასთან დარჩებოდა. იგი არ სთხოვდა სოფელს თავშესაფარს, განსხვავებით ამანათისაგან, რომელზედაც ზემოთ იყო თქმული. იგი არც მუდმივ ბინა-საცხოვრისს ეძიებდა, რამდენიმე დღეს ერთ სოფელში დარჩებოდა, შემდგომ სხვას მიაშურებდა და თან მალულად თავის სოფელსაც აკითხავდა, ამასობაში ჯალაფს გახიზნავდა ქონებითურთ უშიშარ ადგილას. აღსანიშნავია ის გამრეშობაც რომ არც თუ იშვიათად სისხლ-მესისხლეობის მიზეზით აპარეკად წასვლა ატარებდა ჯგუფურ ხასიათს - სააპარეკოდ გადიოდა ორი ან სამი ძმა-ბიძაშვილი. ზოგჯერ აპარეკად გასვლა ხდებოდა „მამკლავის“ მოკვლის შემდეგ და ამის მერე იმართებოდა რჯული. აპარეკად გასულები სოფელში მხოლოდ მას მერე დაბრუნდებოდნენ როცა „კაცის თავი დაიკარგებოდა“ - ე. ი. სისხლი თუ არ გაბარდებოდა და ისე მოხდებოდა შერიგება რჯულით. აპარეკად გასულნი დაბრუნდებოდნენ აგრეთვე, თუ კი გარჯულვა მოხდებოდა მკვლელობის შემდგომ, ან შესრულდებოდა „ცოდოთ მაკიდების“ წესი „საფლავზე შაჭდომით“, ძროხების გადახდით და მისთ. მაგრამ, ხსენებულ შემთხვევებში, დაბრუნებულ აპარეკს სასაყვედუროდ დარჩებოდა: კაცის თავი დაკარგეს - მუდამ დააყვედრებდნენ. ამგვარად, სისხლ-მესისხლეობაზე აპარეკად გასული კაცის შინ მობრუნება სისხლის აღების გარეშე - დიდ სირცხვილად მიჩნდათ, რაც აპარეკის გვარს საშვილიშვილო საყვედურად დაედებოდა, შულღში ყველა წააყვედ-

რებდა: - აპარეკად წახვედით, ვერაფერი გააკეთეთ და ისევ სოფელში დაბრუნდით-ო. ამის გამო იყო რომ უკიდურეს წუთამდე აპარეკად წასვლას არავინ გაბედავდა და ამ ნაბიჯს მხოლოდ მოწინააღმდეგის მოკვლის გადაწყვეტის შემდეგ გადადგამდა. ამგვარად, ხევსურეთში აპარეკობის მთავარ მიზეზად „მამკლავ-მამკვედრობა“ დგინდება, სისხლიანი შურისძიების გადაწყვეტილებით დაგვირგვინებული.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, აპარეკი საცხოვრებლად მკვიდრ ადგილს როდი ეძიებდა, ხან ვისთან მივიდოდა სოფელში, ხან კიდევ ვისთან, ჩვეულებრივ, აპარეკის ვიზიტი სტუმრობას არ ცილდებოდა. თავისი სახლიდან გასულს - სხვაგან არაფერი გააჩნდა, მისი ერთადერთი მიზანი მაშუღლარის მოკვლა იყო.

სისხლ-მესისხლეობაზე აპარეკად წასვლის მოწინააღმდეგეც ძალზე მძიმე ვითარებაში აღმოჩნდებოდა, ვინაიდან მასაც მეტი სიფრთხილე და სიფხიზლე ემართა. აპარეკის მხრივ შურისძიების მუდმივ შიშსა და დაძაბულობაში ყოფნა ხშირად იმ ზომამდე შეაწუსებდა, რომ იგი შუაკაცებს მიუგზავნიდა აპარეკს და დათმობაზედაც წავიდოდა, რაც მამკლავის მხრივ სხვადასხვანაირად გამჟღავნდებოდა და ხევსურული რჯულით გადაწყდებოდა. ხშირად მამკლავ-მამკვედრობის საქმისა თუ სხვა რიგის სადაოში აპარეკად წასული დამნაშავესაგან „ყურის მოჭრას“ ანუ „საფლავეზე შავლომას“ (ცოდოს მაკიდება) მოითხოვდა. აღნიშნული წესის არსი იმაში მდგომარეობდა, რომ დაზარალებული ერთ-ერთ თავის მიცვალებულის საფლავეზე „შავლომას“ დაავალებდა დამნაშავეს და იმის - „ცოდოს მაკიდებას“. საფლავეზე შავ-

დომისას ცოდვის მამკიდებელს კაც-შუაკაცებში ერთ-ერთი ამ წესის შესრულების მომთხოვნის მხრიდანაც იქნებოდა, რათა თავად მოესმინა და ენახა საფლავზე შემკვლარის თქმა-ქმედება. წესის შესრულებისას შუაკაცი კელით გამოკაწრავდა ცოდვის მამკიდებელს ყურს, რათა სისხლი გამოედინა და წვეთი მაინც საფლავზე დაცემულიყო. სისხლი რომ საფლავს დაეწვეთებოდა, „ყურმოჭრილი“ (დამფიცავი) მიცვალებულის სახელს ახსენებდა და თავს იმართლებდა - რომ მოკლული მისი ნატრევით არ არის, ან, თუ სხვა რამეზე იკიდებდა ცოდვას, იმ დანაშაულს ახსენებდა, რომელსაც აბრალებდნენ და კვლავ თავს იმართლებდა - თავის უცოდველობას საჯაროდ გააცხადებდა. ამის შემდეგ მხარეები კაც-შუაკაცთა მეშვეობით შერიგდებოდნენ.

„ყურის“ მოჭრასა და „საფლავზე შავდომას“ ერიდებოდნენ, რადგანაც თავის დახრისა და მტრისადმი მორჩილების ტოლფასი იყო, დაზარალებული მხარე კი მოწინააღმდეგის „საფლავზე შავდომით“ გულს იჯერებდა და დამშვიდდებოდა. აღნიშნული აპარეკის მხრივ შემოგვარ განხრახვავზე ხელის აღებას მოასწავებდა და ჯვარ-სალოცავში მხარეთა შერიგებით სრულდებოდა.

ყოველი ზემოთქმულის საფუძველზე ხევსურეთის მიმართ უმართებულოდ მიმაჩნია აპარეკის სოციალური სტატუსის მიახლოება ინგილოურ-ავარულ-ოსურ სამყაროში ფიქსირებულ შესატყვისებთან, რომელნიც „სამხედრო კესპედიციებში ნადავლზე წასვლის“ მნიშვნელობას შეიცავენ ტყვეთა ხელთგდების მიზნით, რაც თვალნათლივ ამჟღავნებს მათს სამხედრო-დემოკრატიულ ბუნებას...<sup>51</sup> ამასთანავე აღნიშნულია, რომ თავისი არსებობის აღ-

რინდელ საფეხურებზე დასახელებული ინსტიტუტები სა-  
თემო ტრადიციების დაცვას ემსახურებოდნენ, ხოლო  
შემდეგ მეთემთა დაქმევების იარაღად იქცნენ. სიტყვა  
რომ ადარ გავაგრძელო, ხევსური აპარეკი „ტყვე მონა-  
თა“ კატეგორიაში იქნა მოქცეული, რომელიც „ემსახურე-  
ბოდა არა მონათმფლობელური, არამედ ადრე ფეოდა-  
ლური საზოგადოების ინტერესებს“<sup>52</sup>.

ხელთარსებული მონაცემების თანახმად, აპარეკის  
ჭეშმარიტი ბუნება უფრო მეტის მომცველია, ვიდრე მი-  
სი კვალიფიკაცია მარტოოდენ „ყაჩაღად“, ან „ტყვე-მო-  
ნად“. ხევსური აპარეკი მეტი შინაარსობლივი ტვირთის  
მატარებელია, რაც მკაფიოდ ვლინდება ამანათობის ინ-  
სტიტუტთან მის მიმართებაში. თუმცა ამანათსა და აპა-  
რეკს შორის, ერთი შეხედვით, დიდი მსგავსება ჩანს –  
ორივე გადახიზნულია, ორივეს თავისი საცხოვრებელი  
ადგილებიდან წასვლის მიზეზები თანხვედრილიც არის  
(სისხლ-მესისხლეობა, ეკონომიკური გასაჭირი, ჭრა-ჭრი-  
ლობა), მაგრამ ადგილიდან აყრის დროიდან იწყება ორი  
ინსტიტუტის განმსაზღვრელი განსხვავების წარმოჩენა.  
კერძოდ: სამკვიდროდან აყრილი ამანათი ცდილობს ახ-  
ალ ადგილზე დამკვიდრებას, ეძებს სანდო თავშესაფარს,  
მას მფარველობას აღმოუჩენს ერთობლივ სოფელი, რო-  
მელიც კოლექტიურად აგებს პასუხს შემობარებულ ამა-  
ნათზე. ამანათის სტატუსი მფარველი თემ-სოფლის სა-  
ლოცავის მიერაა სანქცირებული. ამანათი უპირატესად,  
ახალ ადგილზე გარკვეული ხნის შემდეგ ცოლშვილით  
დაბინავდებოდა, პირუტყვსაც იქ მიერეკებოდა, ხოლო  
თუ ჯალაფი არ ყავდა, დაოჯახდებოდა კიდევ მფარ-

ველი თემ-სოფლისათვის სავალდებულო საქორწინო ეკზოგამიის დაცვის პირობით.

სამკვიდროდან ყრილი აპარეკი არ ილტვის სტაბილურობისაკენ, არ ეძიებს ახალ, მუდმივ საიმედო საცხოვრისს, მისი გონება და ქმედება მიმართულია დროებით სანდო თავშესაფარიდან მოწინააღმდეგის უკეთ დაზვერვისა და ხელთგდებისაკენ. დამოკიდებულება მფარველ-მასპინძელთან ინდივიდუალური ხასიათისაა. სოფელში, სადაც აპარეკმა თავი შეიფარა, არ აგებს მასზე პასუხს და არც მფარველობას უწევს. მას არ გააჩნია არავითარი ურთიერთობა ამ სოფლის სალოცავთან. მისი თავშეფარება ხანმოკლე და არასტაბილურია. მოსისხლე-სა თუ მაშუღლართან მისი შერიგება წერტილს უსვამს მის აპარეკობას და იგი, როგორც წესი, თავის სამშობლო სოფელს უბრუნდება.

სისხლ-მესისხლეობაზე ამანათად წასული კაცი თავისი არსით უმეტეს წილად, „თავშემობარებულია“, ე. ი. მოსისხლეა, რომელსაც კაცი შემოაკვდა. აპარეკად გასული კი „თავშემობარებულის“, „მამკლავის“ მაძებარია, შურისმაძიებელია. ამგვარად, ამანათის ინსტიტუტი ტერიტორიულ თემში შეესატყვისება „ერთობლივ სოფლის“ მოქმედებას. ამანათზე პასუხისმგებლობას თავს იღებს მფარველი თემი და მისი სალოცავი.

აპარეკის ინსტიტუტი ტერიტორიულ თემში ამანათის ინსტიტუტის სინქრონულად ფუნქციონირებს, მაგრამ ის „ვერ ჯდება“ ერთობლივი სოფლის მოქმედების არეში და სისხლის აღების თუ მოსისხლის შერიგების ძიებისას მეორე სოფლის (სადაც თავს შეაფარებს) მხოლოდ გარკვეულ ოჯახს (ან მის რომელიმე წევრს) „გა-

იამხანაგებს“. ობიექტურად, ამანათად მიღების აქტი სისხლის აღების წინააღმდეგაა მიმართული, აპარეკობა კი - პირიქით, „მამკლავ-მამკვდრობის“ ანუ სისხლ-მესისხლეობის ძველთაძველი ტრადიციის დამცველია.

მფარველი თემის მესვეურთა დასტური ამანათის მიღებაზე სისხლის აღების წინააღმდეგ გამიზნული ღონისძიებაა, რომელიც წესად იქცა. აპარეკისათვის გაწეული მსარდაჭერა კი - ესაა შურისმაძიებლის მხარის აბმა, ე. ი. სისხლის აღების წესის შეწყნარება და ხელის მომართვა. საერთოდ კი, ხსენებულ კონტექსტში, ამანათისა და აპარეკის ინსტიტუტების კვლევა უკეთ წარმოაჩენს მთიელთა რჯულის შინაგან ბუნებას, სხვადასხვა სოციალური ორიენტაციის მქონე ინდივიდთა სწრაფვადგანზრახვების და ამ უკანასკნელისადმი თემ-სოფლის ნეგატიურსა თუ პოზიტიურ დამოკიდებულებას. ამანათისა და აპარეკის ფენომენთა შედარებითი შესწავლა საშუალებას გვაძლევს უკეთ შევიგრძნოთ პიროვნების ინდივიდუალურობის სოციალური ნორმებისადმი დაქვემდებარების რთული მექანიზმი, სოციალური კოლექტივის - თემისა თუ სოფლის რეაგირება ინდივიდის ქმედებაზე.

პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართების ჭრილში ამანათის ინსტიტუტი ერთი შეხედვით, ხიზნობის ფენომენთან ავლენს მსგავსებას. მაგრამ ეს მსგავსება მოჩვენებითია. ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე იგი გამოირიცხება და წარმოჩნდება თითოეული მათგანის შინაგანი ინდივიდუალობა.

შინაარსობრივად „ხიზანი“ საქართველოში აღნიშნავდა 1. გადმოსვეწილსა და ოჯახიანად სხვასთან შეკედლებულს. 2. სახლობას, ოჯახს (ს. ჯანაშია). ტერმი-

ნის მეორე მნიშვნელობა წარმოჩენილი არის აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ყველა კუთხეში. ტერმინის ამ აზრით ხმარებამ მიიპყრო მკვლევართა ყურადღება ქართულ-დაღესტნული ეთნოგრაფიული პარალელების დასადგენად (ოჯახის ხუნძური სახელწოდება „ხიზანი“). ხევში დღემდეა შემორჩენილი ტერმინ „ხიზანი“-ს ხმარება არა სოციალურად დაქვემდებარებული პირის მიმართ (მძევალი, ლტოლვილი, სხვას შეკედლებული ან მემამულის მიწაზე მოსახლე: თავისუფალი გლეხი, რომელიც ყმის თანაბრად იხდის გადასახადს), არამედ ოჯახის წევრების აღსანიშნავად; ხუნძურ ტერმინთან სიახლოვემ ქართველ მთიელთაგან ხუნძების მიერ მისი შეთვისებაც საგულისხმოა კყო<sup>53</sup>. დღესდღეობით ყურადღების არეშია ტერმინ „ხიზანის“ კვლევა ფეოდალურ ხანაში სოციალური დაქვემდებარების სტატუსით. სხენებულ კონტექსტში ხიზანი არც მთისათვისაა უცხო. ილუსტრაცია: „არხოტში ჩვენის წინაპართ ნება-დართვით, დროებით ხიზნათ ცხოვრობდნენ ქირითა და ღალით ნეთხის სოფლის ქისტები..., და როდესაც ქისტები აიყარნენ, მაშინ მოვიდა ხევსური სოფელ ამლაში მცხოვრები გიორგი ბერდიშვილი და თხოვა მიეცათ ტანიეს ხეობაში დადგომის ნება 2-3 წლით“<sup>54</sup>.

მე-18 საუკ. დამლევს, 1799 წელს, ხიზნებად მიღების წიგნში (საბუთის მიმცემია გიორგი მეფე, მიმღები - თაგაურელი ოსები), ტერმინი „ხიზანი“ ორჯერაა ნახმარი „ოჯახის“ მნიშვნელობით /„ხიზნით აქ გარდმოსასვლელნი ხართ, ასრე მეუწყოსთ, მერმე რადგან გარდმოსვლა მოვინდომებიათ ხიზნით...“/. საბუთში მეფე გიორგი, მამის პოლიტიკის კვალობეზე, ოსებს პირდება: „ჩვენ



კიდევ უფრო მწყალობელნი ვიქნებით (ვიდრე მამაჩემი - მ. კ.) და კარგად თავლყური გვეჭირება თქვენზედ, ჩვენს სახასო ყმად იქნებით. რომ სხვას ვისმე თქვენთან საქმე არა ვისრა ექნებათ. კარგს ბინასა და ადგილს გამოგირჩევთ და ასე ის ადგილს დაგაყენებთ, რომა კარგა გაგვეძღვინებდესთ“ (დროებით დილომს აყენებს და მერე უკეთესს პირდება, აგრეთვე ყოველგვარ დახმარებას)<sup>55</sup>. ამრიგად, XIX საუკ. კარიბჭესთან, ტერმინი „ხიზანი“ გვხვდება „ოჯახის“ მნიშვნელობით, მეფისაგან მფარველობის დამტკიცება კი „სახასოდ ყმად“ ყოფნად და საბატონყმოდ დამოკიდებულებისაგან დასხნად, რადგან სახასოდ მოსულებზე საბატონყმოდ ჳელს ვერავენ დასდებდა, თუნდაც ადრევე საბატონყმოდ მამულში ხიზნად მდგარიყო<sup>56</sup>.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებათა თანახმად, სიტყვა „ხიზანმა“ ორი ეტაპი განვლო: 1. საქართველოში ტერმინ „ხიზანი“-ს შემოტანის დროიდან, რაც არა უადრეს VII საუკ. მეორე ნახევრისა ან VIII საუკუნეებში უნდა მომხდარიყო, როცა საქართველოში მკვიდრდება არაბთა ბატონობა. ამ დროს იგი აღნიშნავდა უპირატესად „ოჯახს“, „ჯალაფს“, და 2. ბატონყმურ საქართველოში და რეფორმის შემდგომაც „ხიზანი“ აღნიშნავდა პირველ მნიშვნელობასთან ერთად, გლეხთა გარკვეული კატეგორიას - აყრილს, გაქცეულს, სხვას თავშეფარებულს<sup>57</sup>.

აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ საქართველოში ფუნქციონირებდა ხიზნობის ინსტიტუტი და მრავალ საფიქრალსაც უჩენდა იმდროინდელ ხელისუფლებას.

„ხიზნობის“ საწყისი მნიშვნელობა უცხო არ იყო საქართველოს მთისათვის და დღესაც მტკიცეაა ფეხმოკიდებული ყოფაში: რაც შეეხება მის სოციალურ დატვირთვას ბარის საქართველოს ფეოდალურ ურთიერთობათა ჭრილში, ამ მხრივ მსგავსებათა გამოვლენა ჭირს და ეს გასაგები გახდება, თუ მხედველობაში მივიღებთ საქართველოს მთისა და ბარის ფეოდალიზაციის პროცესის უთანაბრო მიმდინარეობას. ერთი შეხედვით, ბარის ხიზანთა და მთის ხიზანს (მთიულეთი, იშვიათად-გუდამაყარი) ამანათს (ხევსურეთი, ფშავი, ხევი, თუშეთი, გუდამაყარი) შორის ბევრია საერთო, მსგავსი. მაგრამ საკმარისია მთისა და ბარის ამ ორი ინსტიტუტის შინაგან მექანიზმს, მის არსს ჩაუკვირდეთ და მთისა და ბარის მომიჯნავე სოციალურ თუ რელიგიურ ფაქტორებს ამოუყენოთ გვერდში, ადვილად დაგრწმუნდებით მათ შორის ძირეულ სხვაობაში.

ხელთარსებული მონაცემებით, ხიზანთა წარმოშობის ძირითადი მიზეზებია: მცირემიწიანობა, პოლიტიკური ვითარება: ოსმალთ შემოსევები, ლეკთა უსასრულო თარეში, რაც გლეხს აიძულებდა ფეოდალს შეკედლებოდა - ასე წარმოიქმნა „მინდობილი“, „მიბარებული“ ხიზანი საქართველოს ბარში. ესაა ბარის ხიზნობის ძირითადი მიზეზები, რომლის არსი სამეცნიერო ლიტერატურაში არც თუ ცალსახადაა გამოხატული: ხიზანი დახასიათებულია, როგორც საკუთარი საცხოვრებელიდან აყრილი და სხვა მემამულეს თავშეფარებული მიწათმოქმედი - გლეხი, რომელიც მემამულისაგან დებულობს მიწას დროებით ან მუდმივ მემკვიდრეობით სარგებლობაში. არის განსხვავებული თვალსაზრისიც, რომლის თა-

ნახმად „ხიზანი და ბოგანო თავიანთი ეკონომიკური მდგომარეობით ერთმანეთს უახლოვდებიან - ისინი უფლებრივად განსხვავებული კატეგორიები არიან. ბოგანო პირადად არათავისუფალია. იგი საკუთარ ბატონზეა დამოკიდებული, ხიზანი კი პირადად თავისუფალია. ფეოდალური ხანის ისტორიულ ძეგლებში ხიზანი, ისევე როგორც ბოგანო, დაპირისპირებულია მემკვიდრე ანუ მკვიდრ გლეხთან. აღნიშნულთან დაკავშირებით ინტერესს იწვევს მთიელი ამანათის სტატუსი. როგორც ხელთარსებული ეთნოგრაფიული მონაცემები ცხადმყოფენ, თუ კი ამანათი მისი მფარველი თემის სალოცავის „ყმა“ ხდებოდა, იგი ამავე დროს უთანაბრდებოდა ამავე სალოცავის „უნჯი ყმის“ უფლებებს, მის სოციალურ სტატუსს. გლეხი-ხიზანი, რომელიც მემამულისაგან იღებს მიწას დროებით ან მუდმივ მემკვიდრეობით სარგებლობაში, პირადად თავისუფალია და მიწის პატრონს უხდის სამამულო გადასახადებსა და ბეგარას. თიანეთის, დუშეთის და სხვა რაიონების ჩამოსახლებულ მთიელთა სფეროში ხიზნობა საქართველოში ისტორიულად ჩამოყალიბებული საადგილმამულო ურთიერთობათა გარკვეული სახეობაა, ხიზანი კი ხშირად ბატონის ყმად შერაცხილი<sup>58</sup>. XVIII საუკუნის საბუთებითაც<sup>59</sup> ხიზანი საკუთარი საცხოვრებელიდან აყრილი და სხვაგან თავშეფარებული გლეხია, ერთი მებატონისაგან მეორესთან გაქცეული. მემამულისა და ხიზანის ურთიერთობა სიტყვიერია, იშვიათად წერილობითიც. გადასახად-ვალდებულებანი ერთხელ დაწერილი და უცვლელია. XVI საუკუნის მეორე ნახევრამდე ხიზნობა იყო ბრძოლის ფორმა (ნ. ბერძენიშვილი). XVIII საუკუნის დოკუმენტები

ზღვარს დებენ ხიზანსა და ჩვეულებრივ ყმა-გლეხებს შორის. ხიზანი თავისუფალ პიროვნებად მიიჩნევა ცენტრალური ხელისუფლების მიერ, იგი სარგებლობს თავისუფალი ადგილმონაცვლეობის უფლებით, იურიდიულად დამოუკიდებელია, რაც შეეხება მომდევნო პერიოდს - საკითხი თითქმის უცნობია საქართველოს რუსეთთან შეერთების დროიდან ვიდრე საგლეხო რეფორმის მომზადებამდე. იგი საგანგებოდ დაისვა XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან, მის გადაჭრაში აქტიურად ჩაებნენ ცნობილი ქართველი ერისკაცები - ი. ჭავჭავაძე, რ. ერისთავი და სხვ. ხიზანთა ჭეშმარიტ ფეოდალურ ბუნებაზე მიუთითებს ხიზანთა ის კატეგორია, რომელიც იმავე დროს ყმის სტატუსის მატარებელი იყო და სხვა ბატონს „მიბარებულადაც“ იწოდებოდა. ასეთი ყმა-ხიზნების მიმართ მათ უშუალო ბატონს უფლება ჰქონდა აეყარა ისინი თავისი სურვილისამებრ და ისევ თავისთან დაებრუნებინა (ვ. გუჩუა). სწორედ აქ წარმოჩნდება თვისობრივი სხვაობა ხიზანსა და ამანათს შორის: „მიბარებული“ ამანათის სოციალური სტატუსი „არადაქვემდებარებულის“, „არაქვეშევრდომის“ ნიშნით ფორმდება.

მემამულის ვალდებულება იყო მასთან შეხიზნული გლეხებისათვის საკარმიდამო ნაკვეთის მიცემა, რომელზედაც ხიზანი საკუთარი საშუალებით ააშენებდა საცხოვრებელ სახლს ან სხვა რაიმე ნაგებობას. ამის გარდა, აუცილებლად უნდა მიეცა სახნავ-სათესი, სათიბი და საბაღე. ხიზანს ეძლეოდა უფლება ესარგებლა მემამულის ტყით, წყლით, საძოვრით და სხვ. რაშიც უხდიდა სპეციალურ გადასახადს და იძულებული იყო გამასპინძლებოდა კიდევც მას. მემამულეთა მხრივ დაუცხრომე-

ლი ბრძოლა სწარმოებდა აყრილი და გაქცეული გლეხების დასაბრუნებლად, რომელიც ხშირად უშედეგოდ სრულდებოდა: ყმა ყმობას თავს აღწევდა და ხიზნურ უფლებებს იბრუნებდა (ვ. გუჩუა).

ასეთია მოკლედ ხიზნობის არსი ფეოდალურ საქართველოში. ხიზანი საზოგადოების უშუალო მწარმოებელთა გარკვეულ კატეგორიას წარმოადგენდა. იგი იყო ერთი მებატონისაგან მეორესთან გაქცეული გლეხი, რომელიც სახლდებოდა მის მიწაზე, სარგებლობდა მასზე უვადო-მემკვიდრეობითი უფლებით, რაზედაც უხდოდა გარკვეულ დადგენილ და შეუცვლელ გადასახადს. თუმცა ხიზანს შერჩა სხვა მებატონესთან თავისუფალი წასვლის უფლება, ფეოდალურ სისტემაში იგი იმავე კაბალურ დამოკიდებულებაში აღმოჩნდებოდა და ამ წრეს თავს ვერ აღწევდა. აღნიშნული მიმართებით ამანათი, როდესაც იგი სხვა თემისა და სალოცავის ყმა ხდებოდა, „საამანათოს“ არას იხდოდა, ე. ი. განსხვავებულს არაფერს ასრულებდა, ამანათის ვალდებულებანი ახალთემში ამ თემის წევრთა ვალდებულებების ტოლფასი იყო. ასეთი იყო არსებითი სხვაობა ამ ორ სოციალურ ფენომენს შორის.

საქართველოს მთისა და ბარის უთანაბრო განვითარებამ, ამ რეგიონებში ეკონომიკური, პოლიტიკური და რელიგიური, სოციალური და მენტალური დონეების სხვაობამ მთისა და ბარის „ტემპობრივმა“ შეუსატყვისობამ ბუნებრივია, კონკრეტული ასახვა ჰპოვა საზოგადოების შიდა სტრუქტურებში - თვითოეულის სპეციფიკური არსის შენარჩუნების პირობით, მთისა და ბარის დიქო-

ტომით საქართველოს სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში, საერთო ქართულ ტრადიციაში.

ამრიგად, მთიელთა ურთიერობის კულტურის ერთ-ერთ ამოსავალ პუნქტად, შეიძლება დავაფიქსიროთ ოპოზიცია „თავისიანი-უცხო“. თქმულის თვალის გადევნება შესაძლებელია შესწავლის ყველა მისაწვდომ დონეზე. მათ შორის გამორჩეულად ვიზუალური და ყოვლისმომცველი ამანათობის ფენომენი ჩანს. მისი შინაგანი ბუნება ცხადყოფს, თუ როგორ ახერხებდნენ მთიელთა ტრადიციულ თემში მოეხსნათ ზღვარი „საკუთარსა“ და „უცხოს“ შორის, ანუ მფარველ სოციუმსა და მფარველობის მაძიებელ ინდივიდს შორის. ხსენებული პროცესის, ანუ მოხონელის **გათავისიანების** მრავალსპექტიანი პროცედურა აუცილებლად საჯარო-საკულტო ხასიათს ატარებდა, მისი სოციუმის წინაშე დემონსტრირებით სრულდებოდა და „სხვა“ - „თავისიანი“ ხდებოდა, თანაც დაცული არასასურველი მავნეობისაგან. ურთიერთობათა ამ რთულ კომპლექსში თვალში საცემია ჯარის ხშირი რიტუალური მოკვდინების ფიგურირება, რაც სოციუმისა და მას მიბარებული პიროვნების კავშირ-ურთიერთობას სიმტკიცეს მატებდა, განამტკიცებდა ახალ სოციალურ ერთობას. ქართველი მთიელისთვის კი ერთობა, როგორც ერთერთი უმაღლესი ფასეულობა, ძვალ-რბილში გამჯდარი მამა-პაპათაგან ტრადიციით მომდინარე ფენომენი იყო; ყოველივე მიწიერი თუ საკრალური, მინდვრის სამუშაოები თუ ქორწილები, გარდაცვალება თუ ხატობანი, წლის ხარჯები თუ უსასრულო ლაშქრობანი, მტრის მუდმივი თავდასხმების მოგერიება თუ კოლექ-

ტიური ნადირობები... ყოველივე ერთობის ძალას ეფუძნებოდა.

საქართველოს მთიანეთი - ეს იყო ყოფა, სადაც რწმენა-წარმოდგენებს პრიორიტეტული, ხშირად გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ეს იყო ტრადიციული ყოფა, რომელშიც ინდივიდი მთლიანად უნდა გახარჯულიყო მოძმისათვის, რაც მთური ზნეობის ქვაკუთხედს წარმოადგენდა.

ამას გარდა, უცხოთაგანების ზემოგანხილულ წესში გამოვლინდა ორი, თავისი არსით საპირისპირო ბუნების მქონე ნათესაური სისტემის მოქმედება. პირველი, რომელიც დაფუძნებული იყო ბუნებრივ, ჭეშმარიტ ნათესაურ, გვარობრივ პრინციპზე, მეორე კი ხელოვნურად დანათესავებაზე. პირველის ცხოვრებისეული გამოვლინებით გამსჭვალული იყო მთაში ბოლო დრომდე ფუნქციონირებული სისხლ-მესისხლეობის მძლავრი ტრადიცია, რაც თავის მხრივ, ხშირად ხდებოდა მიზეზი პიროვნების თავისი ადგილსამყოფელიდან აყრის და უცხო თემში მისი შეფარვისა. მეორე მხრივ, ხელოვნური დანათესავება გარდაუვალი შედეგი იყო ზემოხსენებული მიზეზით აყრილი პიროვნების ახალ, მფარველ თემში ინკორპორირებისა და ხშირ შემთხვევაში, მისი გათავისებისა ახალ სამოსახლოში, რაც მთის პირობებში უალტერნატივო აკორდი იყო. ამგვარად, თავისი ბუნებით კონფლიქტში მყოფი ორი სისტემა კი არ აბათილებდა ერთმანეთს, არამედ ქმნიდა სოციალური წესრიგისა თუ წონასწორობის შენარჩუნების ახალ მოდელს მთიელთა სოციალურში, რითაც ნაწილობრივ მაინც ანელებდა პიროვნ-

ნულ-საზოგადოებრივი კონფლიქტების სიდრმისეულ ტენ-  
დენციებს.

ყოველივე ზემოთქმული ტიპურია ტრადიციული  
საზოგადოებისათვის და დასავლეთის ეთნოლოგიაში სა-  
ხელდებულია დიქტომიით „უცხო-ნათესავი“. ჩვენს ეთ-  
ნოგრაფიულ სინამდვილეში ფენომენი როგორც სინქრო-  
ნულ, ისე დიაქრონულ სივრცეში წარმოადგენს საერთო-  
ქართული კულტურის მთურ გამოვლინებას.



## Из традиционного быта грузинских горцев (”свой - чужой”)

### Резюме

В очерке на примере феномена аманатства (вхождение под покровительство оставшегося по той или иной причине ”вне закона” и ищущего покровительства в чужой социальной общности горца), рассмотрен вопрос соотношения кровного и искусственного родства в традиционной горской среде, права и обязанности покровителя в отношении ”чужака”, также этапы его социально-религиозного приобщения к общине-покровительнице.

На базе вводимого в научный оборот богатого архивного материала, также полевых этнографических данных, собранных автором, оппозиция ”свой-чужой” раскрывает глубинный смысл: постепенное вхождение ”чужака” и нередко, его приравнивание в социально-религиозном плане к полноправным членам общины-покровительницы. В контексте вышеизложенного рассмотрены вопросы, связанные с обычаями кровомщения, их ”композиций”, также взаимоотношения заинтересованных сторон.

Особое место отведено рассмотрению смежных социальных институтов в плане дихотомии ”равнина-горы”.

Все вышеизложенное уясняет значимые особенности быта и культуры общения грузин-горцев, характерные знаменатели их территориальных общин, а именно: межобщинные связи социально-правового и религиозно-

психологического порядка, родственные и территориальные начала в их взаимопроникновении, единстве их противоположной сути, некоторые аспекты традиционной народной культуры общения - гостеприимство, этикет, поведенческие особенности в культовой практике...

Работа рассчитана на заинтересованного горским бытом и культурой читателя.

## ლიტერატურა:

1. М. Б. Канделаки, Из общественного быта горцев Грузии - институт аманатства, "Наука", Тб., 1987.
2. ა. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, 1949 წ. ხელნაწერი, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი, ფონდი M<sup>1</sup>, 86, რვ. I (შემდგომ მითითებებში: მა).
3. ავტორის საველე დღიური (შემდგომ: ასდ), 1969 წ. ასმეტის რნ-ი, სოფ. საკობიანო.
4. ასდ, 1966 წ., თიანეთის რნ-ი, დაბა სიონი.
5. ა. ოჩიაური, ხევსურული მასალები, M<sup>1</sup> 86.
6. ა. ოჩიაური, ხევსურეთის წარსული ამბები, არხოტი, 1938 წ. ხელნაწერი მა, M<sup>1</sup>, 16, რვ. 10, გვ. 125.
7. ასდ, 1968, ფშავი, სოფ. შუქუ.
8. ა. ოჩიაური, სახატო მიწები ხევსურეთში, 1938 წ. ხელნაწერი, მა, M<sup>1</sup>, 85, რვ. 3, გვ. 30-35.
9. შდრ. А. Я. Гуревич, Проблемы средневековой народной культуры, М., 1981, с. 73-130, 240-269.
10. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელეების სასულიერო ტექსტები. კრებ.: „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, I, თბ., 1938, გვ. 5-48.
11. ასდ, 1968 წ., დაბა სიონი, მთხრობელი ხუცესი ჩონქარა გიორგის ძე ზვიადაური.
12. ასდ, 1968 წ., ხევსურეთი, სოფ. ჩირდილი, მთხრობელი 70 წლ. აბიკა არაბული.
13. შდრ. ა. ოჩიაურის მასალები სტუმარმასპინძლობაზე, მა, 1949 წ. ხელნაწერი, გვ. 2-3.
14. ასდ, 1972 წ., სოფ. ალვანი, მოხრ. ნატო ელანიძე.
15. ა. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწ., M<sup>1</sup>, 85, რვ. 4, გვ. 37-39.