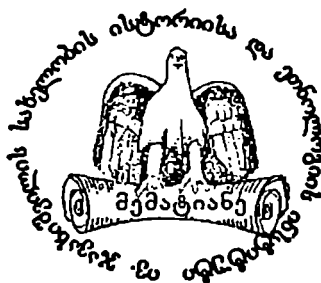


საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია  
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

მარინა კანდელაკი

**ქართულ მთიულთა ტრადიციული  
ყოფის ისტორიიდან  
(უცხოთა 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 წარმოსენა. აღნიშნული ფენომენი პირდაპირ მიმართებაშია მთის რეგიონში გავრცელებულ სისხლ-მესისხლეობის უძველეს ტრადიციასა და მასთან დაკავშირებულ სოციალურ მობილობასთან, სივრცის ხალხურ გააზრებასთან, საერთოდ, მოურ მენტალიტეტთან...

ნაკვლევის საფუძველად უდევს ავტორის მიერ წლების მანძილზე მოგროვილი სავსელე 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 დასაბუჯლად 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 გადმოხვეწილი 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-

ყვერდნენ, 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 ზემონამოთვლილნი ცალცალკე მხოლოდ შუამავლების როლს ჯერდებოდნენ. დასტური თქმულისა ერთობლივ ქმედებაში გამჟღავნდება: ამანათის მოსვლის შემთხვევაში თემ-სოფლის უფროსის სიტყვაზე მთელი სოფელი „საფინოდ“ სოფლის ახლოს საგანგებოდ მოწყობილ ადგილზე შეიყრებოდა, მოითათბირებდა, გამოარკვევდა და გაითვალისწინებდა კაცის მოსვლის მიზეზის ყველა მხარეს და საჯაროდ ფიცს დაადებინებდა. ამრიგად, მეზობელი ან უფრო შორი სოფლიდან გადმოსვეწილის საამანათო საქმეს „საფინოში“ ან ჯვარ-სალოცავის კარზე გაარჩევდნენ. როგორც წესი, ამანათის პირველი მოსვლა მისი ოჯახის წევრების გარეშე ხდებოდა და სამ სათხოვარს შეიცავდა: თქვენი ანაბარი ვიქნები, თქვენ გაგმავდებით, თქვენს ხატს ვიწამებ ე. ი. პირველი „სადღეისო“ 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 ეტყუოდა: „ეს კაცი მავიდ ჯვარისადაცად ჯვარის ყმათადაც შემასახვეწებლად (ე. ი. ხუცესი ამ შემთხვევაში განაცალკევებს, ახსნის რომ ამანათი „შაეხვეწება“ ჯვარ-სალოცავს და მის ყმათაც მეთემეთ მ. კ.) აემ კაცს მაუჯდ ისით საქმე, რომ ადგილ დაელეუ, აღარ

აქვ იქ საცხოვრისი, სადაც ცხოვრობდა, თორემ ამას ამანათობა არაში შჭირდებოდად, არც ეკადრებოდ. ეხლა ამ კაცს მაუკვდ ისეთ საქმეიდ, წინავე სხეას მასველიე, კლოვ კიდევ სხეას მაუე. თაკილობს მასველას, მაგრამ სათაკილო არ ას, რაც ხთით მიერგების, თორე ამას სახლი სხვათაზე ნაკლებ არ ხქონდად, არც აღგილი აქეს სხვაზე ნაკლები. შემაგხვეწიოსთ ეს კაცი ჯვარი-საცად ყმათაც. მაუშეით, დააყენეთ სოფელში, ყველაში გვერდით დაგიდგებისთ საჯვაროსად სახალხო საქმეში, მტერსთანაცად მაკეთესთანაც. გაივლის დროიდ ხანი, სოფელში მისავალ ნება ექნების, ადგებისად იქავე წაე. სიკეთის მეტს არას წაიღებს აქით. ხუცესი რომ სიტყვას დაამთავრებდა, ამანათი ქუდს მოიხდიდა, გამოვიდოდა და ხალხის წინაშე იტყოდა: თქვენი ჭირიმეთ, მე მამკვდ 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 ვერაცლად მე-ეკვლევის კაცი მტერს, უფერ ყოფილას შიში აი ან აქ სად ვინ იქნებისაოდ ან აქავე, მესრევინაოდ დამკვრენავ. ამის დაღონებულ მავედ თქვენთან, ჯვარსაც გეხვეწებითად, კაცთაც, მამიშეით, თქვენს სოფელში, მანამ ნება რაისა მექნებისად სოფელში მიმიშობენ. თორე მე იქნება დიდხანს არც კი დაგაღონნათ, იქნება ხვალავაც მკვლენ. თუ მიღმადლეებთ 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, მცად-  
დეთად, თუ კი საძმობად სასოფლოდ ცუდ ვიქნები, მა-  
შინაც შაგიძლავთ გამაგდათ. ამანათს თუნდა დღეს გა-  
აგლებთად, თუნდა ხვალ, თქვენ ჯელში ვიქნები.

სიტყვას რომ დაასრულებდა, ამანათი დაჯდებოდა  
და ახლა სოფლის უფროსნი თითობით წარსდგებოდ-  
ნენ. ზოგიერთი პირში მთქმელის სიტყვით: ამანათისად  
ჯელის შეწყობაიდ სოფელში დაყენება წესი ას. ამანა-  
თობა მარტო ერთ კაცზე არ რჯულდების, წინავე სხო  
წავსულორთ საამანათოდად კლოვე სხეას შამაგვეარდე-  
ბის ისეთ საქმეს რომ წასულა გვინდ, მეტ გზა არ გვე-  
ქნების. თავის ნებით თუ წავ, თავის უხაირობით საამა-  
ნაოს კაცი ის, სხვაი ას. თუ ხთითაოდ შაწერილობით  
თავშამაღბარდებისად ადგილ დაელივის, ეგ სხვაი. ესეთ  
კაცი დასანანებიც ას, მაგრამ ამასაც განსხვავება-ი აქვ:  
თუ სალალ-სანებივროდ, უვალოდად უნაკიდებლოდ მახ-  
კლავს კაცსად ადგილს დაილევს, ისითა კაციც არ ას  
დასანანები, აქაც აიმ ჯელთად აიმ ჭკვა-გონს მაიტანს  
ისითა ტუტეც კაცი. თუ ვალზედად მტრისგან ძალის  
ტანებაზე, სირცხვილზე მახკლავს კაცს თავის უნებუ-  
რად, „სირცხვილ მაგადგაოდ სიკვედილ განატრაე“  
ნათქვამი ას. კაცნიც თუ უხედვენად არც ბრალ ედების  
სირცხვილზე კაცის მამკლავს, ეს სხვაე ას. მაშინ კაცი  
დასანანებიც ასად შესანახაეიც. მაგრამ ამანათსაც გონ  
უნდა ხქონდას, ამანათსაც უნდა აწსონდას, რო ის ამა-  
ნათი ას, ის აქაურ არ ას, არც წყალ-ადგილის პატრო-  
ნი აქაურისა, არც ჯვარის ყმაი ას აქაურისა. აქ ისით-  
ნი კაცნ კი არ არიან, რო მეტის მეტ ხათრ მასთხოვან  
ამანათს, მაგრამ არც ქოოდ უხათრობა-ი ვარგ (მოიყ-

ვანს მაგალითებს წინანდელის ამანათებისა, რომლებიც უხათროდ იქცეოდნენ). სოფელს ხანდიხან ისით საქმიეც შამადვარდების, რო მეთემეს არ გააგებიებენ, თავისად საიდუმლოდ შაინახენ. ამანათმ (დასახელება იმ ამანათის, რომელმაც გასცა) სოფლის საიდუმლო საქმიეც გაიტან თემში. ამანათმ (დასახელება) ხანჯრის ქნევა(ც დაიწყ სოფელში, ამანათის ცოლ-ქალებმ ენათ თრევიც დაიწყესად ხალხი ერთმანეთში მაახეედრეს, სოფელ აღრიეს, კინადარ ერთუც ჩაცოც ხალხმ (დაასახელებს – რომელი ამანათის ცოლ ქალები იყო ენის მიმტან-მომტანი და სოფლის ამრევი). ამ კაცს ნუ ეწყინების, ამაზე არ ვამბობად არც ვიცი ეს რაველ კაცი ან ცოლ-შვილ რაველი ხყავ, მაგრამ მე ხშირად მაჯსონს ამანათისაგან სოფლის არევა. ზოგმ ამანათებმ გზა-ადგილ დაისწავლესად, რო წავიდეს, მთაიც კიდევ გატყდ, ჯარცხენ მაიკარგ მთაჩით (ამ შემთხვევაში მთის გატეხა: ჯოგიდან ხარების და ცხენების დაკარგვა, მოპარვა). სოფელჩი არ იქნების, რო ამანათსაც არავინ აწყინას, ჯერ ერთმანეთს ვაწყყენთად ვაჯავერებთ სასმელშიად სხოდ. ზოგმ ამანათმ ეს გულჩი ჩაიდევად იქით წასვლითვე მტრობა ახკიდ აქაურებს. ზოგ ამანათი არც ჭირნახულს უმთხილდების სოფლისას, ცხვარ-საქონიც წარამარა დაუდის, აქაოდ არას ვინ მეუბნებისავ. ზოგ ამანათ ისრაც გაცდა, რო სოფელს აღარას ხკითხევედ, სასოფლო საქმეებში თაოდ ერეოდ. უქმს არ ინდობდეს, უდუმლიე ტეხდეს. აი, ასეთებს ნუ დაიწყებს, ამას ვერ მავიჯდენტ, რო სოფლის პირს ვერ ინახეედასად 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 მაიქცვეის, 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, ერთ-რო ერთუცისად ჳელ-გეებ საშულლარად, სხვებზე წინ ამანათი დაიღონებდ გულს, აუტეხდ კაც-შუაკაცსად შაარიგებდ. სოფლის პირსაც ინახებდად, ყველაში გვერდი გვიდგ. შავიბარათ, შავინახათ ეს კაცი, ვცადათ, თუ კი სოფლისად უსარგებლოიდ ცუდ გამადგების, მაშინაც ნება გვექნების, რო უთხრათ: „შენავ რასამ სწადიე ამასავ სოფელს ღრევაე, სოფლის პირს არ ინახავაე; ადგიოდ საითაც მასული ხარავ, იქავ წადიე, თუ იქავ ადგილი გაქვაე დაღეულიე, სხვაკან წადიე. მირგვალს ხევსურეთ ბევრიავ სოფლებიე. თუმც კი ამის თქმაიც არ ას კაი, ამანათს რო მაუშობთ, კიდევ უნდა შაინახათ. აბა, მაშ რას უზამთ, კაცი თხოვითად მუდარით ას მასული, თქვენზე ღონე დაყრილი. უჭირს ამ კაცს, თორემ თქვენთან საამანათოდ არ მავიდოდ, ეს საქმე რო არ შამადვარდნიყავ, სოფლებებო! ამასაც მეტყვით, რო ამ კაცს მტერ მახყვების, თუ იკისრებთ ამ კაცის აქ დაყენებას, კიდევ უნდა შაინახათ. ამის მტერს ყველამ ჳელ უნდა შაუშაღათ, რო ეს კაც არცაით დაგვიშინათ. თორე ამანათის მიღებაიდ ვერ შენახვა დიდ სირცხვილი ას. კაცნ იმას იტყვიან, რო მიიღესავ ამანათადაოდ, ვეღარ შაინახესავ, მტერს მააკვლიესავ. ეს დიდ სირცხვილი, ქედის მაჯდაი, სოფლის შარცხვენაი“<sup>5</sup>.



ამის შემდგომ თითო-ორიოლა კაცი კიდევ ჩაერეოდა საუბარში და გამოსთქვამდა თავის აზრს. შეიძლება ამანათის მიღებაზე ნაწილობრივ წინააღმდეგობაც გამოთქმულიყო ვისმეს მხრივ, არც თუ მკაცრად, 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 ამოსაჭვდისაკენ“ ქუდმოხდილთა თანდასწრებით დადგებოდნენ, ხუცესი დანით ხელში საკლავთან მივიდოდა<sup>7</sup> და იხუცებდა. ხუცობაში ახვეწებდა ახალდამდგომს, იმის ხიზან-ჯაღაფობას, შესთხოვდა ჯვარ-სალოცავს მათს შველას. ამასთან

ერთად, ახეუწებდა სოფელს და სოფელში ამანათის დამხმარეთ. საკლავის მოკედინების შემდეგ სოფელი ხუცესთან ერთად დაამწყალობნებდა ამანათს და იმის ხელშემწყობ თანასოფლელს, 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 მაივმარი ეს სამსახურიდ პირის საბანი შენის მეხევეწურისად (სახელი: ფიცხელაისად) საშველოდ, სახოიშნოდ სამწყალობნელოდ, მაივმარი, მასულას ფიცხელა და შამაგხვეწნივას. შაიხვეწი, მე შენდ შამამიხვეწებავისად შენ შენს გამჩენს მორიგეს დამრიგეს ღმერთს შაახვეწი. უშველ დალოცვილო ეელთაცა, შინაც, გაუმარჯვი მტერზედაც, ნადირზედაც, ნურაით დაამარცხებ, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს. უშველი დალოცვილო იმ ახიელელსაც, რომენიც ფიცხელას დაცმარებისად 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: „შეელდი, სწყალობდი, სცვედი, ხფარებდი“ ისმის ვედრება ჯვარის ჳელკაცისა, რათა „დასწეროს ჯვარი“ ღმერთმა და მთავარანგელოზმა მისად შამახევეწილს ფიცხელას, მაგის ჯალაფს, კაცსა, საქონს, რათა დაიფაროს იგი მთავარანგელოზმა მტრის მახვილისაგან და „ზიანი მიაშოროს“. ზემოხსენებული მოხსენება, ხუცობა და კურთხევა ქრისტიანულ ღოცვათა ხალხური ვარიანტია და ხუცესთა მიერ სულმოუქცევრად წარმოითქმება, მეორდება თაობიდან თაობამდე, ხატობიდან ხატობამდე. ნიშანდობლივია, რომ ტექსტის ქრისტიანული ფრაგმენტები მექანიკურად და შედარებით სწრაფი ტემპით წარმოითქმებოდა. ხევესური 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 'სემოთქმულთან 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 ლოცვა-სიტყვას, საკლავის შესახებებისას სიჩქარეს უკლებს და დინჯად წარმოსთქვამს: „შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მაიკმარი დალოცვილო მიქიელო (კონკრეტულ შემთხვევაში მთავარანგელოზის ჯვარია მხედველობაში) ეს სამსახური პირის საბანი შენდ შამახვეწილისად ფიცხელაისად საშველოდ, სახოიშნოდ სამწყალობნოდ მაიკმარი, შენს ბატონობას გაუმარჯეებს“. ამის შემდეგ საკლავს თავს მოსჭრის, დასტური მას გვერდზე გადააგდებს და ჯერ დასტური და მერე ყველა დაამწყალობნებს: „გწყალობდასთ ფიცხელაე მამიშვილებს, საწაღმართოდ მაგიარასთ მშვიდობით შაგინახნასთ, დაგიცნნას დალოცვილმ ყველა

გაჭირვებაში, მტრის ჳელიდ ჳმალი ნუ მაგრივასთ, მასულხარა შამაღბარებისარ არხოტის ჳვარსად იმის ემათ თავდები იყოს არხოტის ჳვარი, რო გიძმობთა დაგინდობთად შაგინახავთ როგორც ძმას, გწყალობდასთ ახიელელნო, სოფელში მართალს, მაგარს, სტუმრისა ამანათის კარგად შამნახავს. გწყალობდასთ მიქიელი იძას, ვინც გაიგათ ფიცხელაის საზიანო საქმეი იმისკე მამაველს მტერს ჳელი შაუშალათ, ფიცხელა დაიცვათა გადაარჩინათ მტრის ტყვიასად თუ საჭირო იქნ, ფიცხელაისკე დატიებულს მტერს ჳმალ მიაგებათ“ ამის შემდეგ ხუცესი დარისხებას იტყოდა: გაუწყრას არხოტის ჳვარი ფიცხელაის მეღალატეს, რომენმაც ვერ შაინახას ფირცხელა, რომენმაც გაიგას ფიცხელისაიდ დახედებულ 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 ჳვარიონთ, დასტურსა, ჳელოსანს, 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 წარმოიღება. ეს თითქოს რეალურია, ოღონდ ამანათობის მხოლოდ საწყის ფაზაში. ამანათსა და მასპინძელ თემს შორის სტუმარ-მასპინძლობის წესი მოქმედებს მხოლოდ

მიმღების მიერ ამანათის მოსკლის 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 ქისტი მისულიყო. 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 დავეუბრუნდეთ. საკლავის დაკვლამდე ხუცესის მიერ წარმოთქმულ „საამანათო პროგრამას“ (ამანათს „გავიყონთ იოლას, თესლსაც დაუოესაეთ, ეს არას მაგიშლისთ კი აქ რაიც ქმობმისად 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 მოუყვლელობა მოაში დი-  
დი სირცხვილია, ამიტომ მას ყველანაირი ხელშეწყობა  
ეკნებოდა ზოგი ჯამს, ზოგი კოვზს მისცემდა, ყოვე-  
ლივეს, რის გარეშეც ვერ იარსებებდა. მამულის მიცე-  
მის საქმესაც გადაწყვეტდნენ, რაზედაც ქვემოთ იქნება  
საუბარი, ამავედროულად მფარველი სოფელი ყოველ  
დღე-ღამეურ მეთვალყურეობასაც დააწესებდა, რომ მო-  
სულისათვის არაფერი ევნოთ. ამგვარი სიფრთხილე ხან-  
გრძლივად გასტანდა. მეთვალყურეებად, უპირატესად, იყ-  
ვნენ ახალგაზრდები ამავე სოფლისა, მათ ევალებოდათ  
ყოველ დილით საეჭვო ადგილების დათვალიერება, ვიდ-  
რე ამანათი სახლიდან გარეთ გამოვიდოდა, რათა ჩა-  
საფრებული მტერი აერიდებინათ. „თუ აღმოჩნდა ვინმე  
ჩამალკლი მოსისხლეთაგანი, მაშინ, ხეესურული წესით,  
მას ხმას არ გასცემდნენ, რადგან ის რომ გააჯავრონ,  
უფრო ცეცხლად მოეკიდება თავის მტერს და ამიტომ  
ამანათის მოსისხლეს არ აწყენინებდნენ, პირიქით, ჩა-  
საფრებულ კაცს ადგილზე დასტოვებენ, წამოვლენ, მას-  
თან საკლავს მოიყვანენ, რითაც თხოვენ ადგილმას და  
შინ გაბრუნებას“<sup>15</sup>. საკლავით თხოვნა უდიდეს თხოვნად  
ითვლებოდა და მტერსაც აიძულებდა საფარს გასცლო-  
და. ამგვარი ყოველდღიური „სადილაო“ შემოწმებით  
მფარველი სოფელი ყოველდღიურ საქმიანობაში ჩაებმე-  
ბოდა. ამანათიც, თავის მხრივ, მხარში ედგა თავის  
მშველელ-მფარველს: ხან მუშაში გაქვევბოდა და ხან  
თავისუფალ დროს მათ სხვადასხვა საქმიანობაში მხარს  
აუბამდა, მაგრამ მაინც პირველ, გამოსაცდელ წელი-  
წადს სულ ხათრით იქცეოდა. ასე თანდათან, შრომით  
დატვირთულ ყოველდღიურობას ამანათი მფარველი სო-

ფლის რიგით წევრობაში შეჰყავდა, და „შამახვეწილი“ შემფარებელთა ძმად იქცეოდა. ასე მსადღებოდა ნიადაგი ჯვარის „ყმობისათვის“, რისთვისაც პირველი ნაბიჯი უკვე გადადგმული იყო: „ადგილდალეულს“ ადგილს მიუჩენდნენ დასასახლებლად.

ამანათს თანდათან თავისი ოჯახის წევრებიც გადმოყავდა ახალ საცხოვრისში, და „კაიკაცობის“ დამტკიცებას შეეცდებოდა, თავისი შრომა-გამრჯეობით ყოველივეს „მოიქონ-იყოლიებდა“ (ფშავი) და გაიფიცებოდა თემსოფლის ძმად, რაც ხშირად ჯვარ-სალოცავში სამნის ჩასმის რიტუალით დამოწმდებოდა (ფშავი). ჯვარ-სალოცავში ამანათის „ძმად გაფიცვა“ მნიშვნელოვანი მომენტი და ის შეიძლება კვალიფიცირებულ იქნას როგორც ამანათობიდან მფარველი ჯვარ-სალოცავის „ყმობაში“ გარდამავალი საფეხური, რადგან „თუ გაიფიცა, ის ხატის ყმაა, ამანათი აღარ არის“ (ფშავი), ან კიდევ: „გაფიცული ამანათი ახალი ხატის ყმა ხდება, ის აღარ წავა თავის ძველ სალოცავში, თუნდ შეურიგდეს მოსიხლეს. შეფიცული „ერთსოფლელად“ ჩაითვლება. შეფიცვა ერთ ოჯახსაც შეეძლო, ერთ კაცსაც, ეს კი კაცსა და ოჯახს ხატის ყმად ხდიდა, მის „მოგვარესავეთ ხდებოდა შეფიცული, ამისათვის კი აუცილებლად კურეტის მიყვანა იყო საჭირო“ (ფშავი). ასეთზე იტყვიან: „დამეკევემურდა“ და ისეა ეხლაო. ასე თანდათან, ჯვარში შეფიცვით „იმ სოფლელი“ (ე. ი. მფარველი სოფელი იგულისხმება) ხდებოდა „ეს შერეული კაცი“. ფშავში ამანათს, ვიდრე ის ჯვარში გაიფიცება, „შერეულს“ უწოდებენ. ანალოგიური ვითარებაა ხევსურეთში: „რაღა ამანათად იყო, სოფლელად დარჩი, აღარც ამანათი იქნები



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

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

მფარველი თემ-სოფელი ერიდებოდა უოჯახოდ გად-  
მოსული ამანათის თაეის 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 იეიწყებს მას და რამდენიმე თაობის შემ-

დეგ სურვილისამებრ მოიკითხავს. ხატ-სალოცავში გაფიცული ამანათი, რომელმაც აუცილებლად ხარი უნდა დაკლას, ამის აღსანიშნავად ხატში გარანტიას ღებულობს მფარველი თემისაგან: თუ ამიერიდან მღევარი არ მოეშვა და მოკლა ამანათი, მფარველი სოფელი ვალდებულია მისი სისხლი აიღოს — და მოკლას მღევარი, იმ შემთხვევაში, თუ ამანათი ჯერ კიდევ არ იყო ჯვარში შეფიცული, მღევარს 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, უცხოთაგანების მეშვეობით მდიდრდებოდა ხელოვნურ ნათესაეთა წრე მთის ტერიტორიულ თემში, ხელოვნურ შენათესაების ფერხულში ამანათის ჩაბმას მის სახელზე „საჯელოს,, რიტუალური პურების გამოცხობაც მეტყველებს. ხევსურეთში საჯელოპურები 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 ადღეგრძელებდა. და „ყველა იტყოდა ამანათისად დამხმარის კაცისად წყალობასად მელაღატისად რისხვას ჯვარისაგან“<sup>17</sup>. პრო-

ცეღერის მსკლელობაში ამანათი სულ ფეხზე იდგა, ყველას მადლობას სწირავდა, დამსწრენი ადღეგრძელებდნენ 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 თაყიდან 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. ხსენებული 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-სალოცაეში 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 კუწაწვილების ისტორიის თანახმად, ე. წ. „მეორედ გაამანათების“ შემთხვევაში, ისინი, როგორც „თემის მოღალატენი“, „უნჯ“ (ნამდვილ) ემებში „აღარ გარიეს“ და სასოფლო საქმეში ჩარევაზედაც უარი უთხრეს. დროთა ვითარებაში ნაამანათარი კუწაწვილები ხალხს დაუახლოვდნენ, ჯერ დასტურობა იწვეს ფშავის სოფ. გოგოლაურთას წმ. გიორგის ხატში, შემდეგ კი ხევისბრობდნენ კიდევ, რაც ბოლო დრომდე შემორჩა ხალხის მეხსიერებას: ხევისბერი „ნადირუათ მამიდან“ – საღირა და „ყინწათ მამიდან“ – ვაუიძე (ორივე კუწაწვილთა 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. ხეესურეთის სოფ. ამლაში წიკლაურებს ამანათად მიუღიათ თუშეთის სოფ. კოკლათიდან კაცის კვლაზე მისული 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 ხევისბერობა, დასტურობა და მეტი სიხშირით – სუფრაჯობა წესადაა ქცეული. დამოწმებულია ამანათის მფარველ ხატში მზარეულად ყოფნა საჭართლოს მთავარ სა-

ლოცავში: დროშას დეკანოზი გამოიტანდა, ზარს ამანათი გააქნედა, ხატის განძი კი დეკანოზს ებარა. ამავე ხატს მემარნეებიც ჰყოლია, რომელსაც ამანთები დაყვებოდნენ სოფელ-სოფელ. ამანათის ხუცესად დადგომა ყველაზე მძიმე საქმე იყო, გუდამაყარში მხოლოდ მეშვიდე თაობის შემდეგ დაშვებული, ხეცურეთში 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 გადმოხევეწილნი<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 გარმოებაც, რომ ამანათობის პირობებზე გოგოლაურთას გაფიცულნი და მერე სხვადასხვა მიზეზით აქედან აყრილნი, მაინც თავს გოგოლაურთის წმ. გიორგის ყმად თვლიდნენ, ურთიერთს „ერთობდნენ“, ეყობოდნენ 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 შუაკაცისათვის 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“ (ხვესურეთი). 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 შუაკაცნი 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 ასაღებად. მასპინძელი სოფელიც, თავის მხრივ, შუაქაცებს გზავნიდა ჭირისუფალთან საკლავით და ამცნობდა არსებულ ვითარებას, ატყობინებდა მათი (ჭირისუფალთ) მოსისხლის თავის მფარველობაში აყვანას, რაც მამა-პაპური ადამ-წესით იყო ნაკარნახევი; შეახსენებდნენ რომ ჭირისუფალთ ნებისმიერ დროს შეეძლოთ ამანათის მოკვლა, ამისი უფლებაც ჰქონდათ, მაგრამ თხოვდნენ, რომ ამანათის მიმღებთათვისაც ეცათ პატივი და მათთვის შემოსევეწილი არ მოეკლათ მფარველთა კერაზე, რადგან ეს საშვილიშვილოდ 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.

შუაქაცებისავე 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 მოკლაედა, ამანათის „თავს“ სოფლისად ჩათვლიდა. ილუსტრაცია: „რო შეეხიზნებოდ ახიელ ამანათი, იმას კელარ კლაედა მტერი. არ მადიოდა ანდრეხად, 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“ (ხეესურეთი, 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: „ძმაივ დღეს იგი ჩვენივ“-ო, მაგრამ თუ ამანათს მაინც მოკლაედა და საპასუხოდ სოფელი მტერს მოკლაედა, 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.

ზემოთქმსულ ვითარებაში მფარველობაში ყოფნის წლის თავზე გრძელდებოდა ამანათისა და დაზარალებულის სალოცავის ურთიერთობა, რომელიც ეხლა ახალი კუთხით წარმოჩნდებოდა, სახელდობრ: კელაე უუაკაცთა მეშვეობით ამანათი ჭირისუფლის სასოფლო

ჯვარს მიაშურებდა რამდენიმე საკლავით. ყოველივე მალულად, ღამე ხდებოდა. ამანათი გათენებაჲდევე გამობრუნდებოდა მცველებითურთ, ჯვარ-სალოცავში კი შუაკაცებს დატოვებდა. გათენებისას ამ ჯვარის გამძღოს მოიკითხავდნენ და მისი წინაღობით მიადგებოდნენ ჭირისუფლის სახლს და აცნობებდნენ ამანათის, ზოგჯერ კი მისი ნათესაობისაც, „ჯვარში შაჯდომას“ (აღ. ოჩიაურის თანახმად ამ წესის შესრულება ამანათობის მესამე წელს სცოდნიათ იმ ჯვარში, სადაც „მეტი სიმაგრე“ ეგულებოდათ, რის შემდეგ მოსისხლე „თოფს აიღებდა“, რაც ნიშნავდა, რომ იგი აღარ ექებდა მოსაკლავად). ჭირისუფალნი, როგორც წესი, დამორჩილდებოდნენ, ხევისბერი კი საკლავს შეწირავდა ორივე მხარის სახელით და ჩატარებული აქტის ტრადიციული მნიშვნელობის ახსნით: ჯვარში შემოხვეწილი თავის სიცოცხლეს ანდობდა ჯვარ-სალოცავს და მფარველად ამიერიდან მას იგულებდა, რაც ჭირისუფალთ ბევრს ავალებდა არ დაერღვია ადათ-წესი და ამიერიდან შეეწყვიტათ დამნაშავეის დევნა. მოხუც მოიელთა უყოყმანო დასკვნით, კანონს არავინ გადაუხვევდა და არც ქონდა ამის უფლება. მოკლულის ჯვარ-სალოცავს მკვლელი აუცილებლად მზის ამოსვლამდე, ღამე უნდა მიჰბარებოდა, ხუცესი კი, საკლავს რომ მოაკედინებდა, ამანათს მოკლულის ჯვარ-სალოცავის ქვას კისერზე შეჰკიდებდა მძივივით, რომ არაფერი დაშავებოდა. მკვლელი, წესისამებრ, მოკლულის ჯვარს ებარებოდა, რაც მამკედარს (მოკლულის სისხლის მაძიებელთ) ხელ-ფეხს უბოჭავდა და ამანათის მოკვლას უშლიდა. მაგრამ ყოფილა გამოინაკლისი 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 ხევსურეთში, დაურტყამს გამახარდისათვის ფეხში ტყვია, ვეღარ მორჩენილა, „მჭამლად“ (კიბოდ) პქცევია ეს ჭრილობა, რაზედაც მკითხავს უთქვამს: „იმის მიზეზი გამოუდვია მჭამლად რომ ექცა ჭრილობა, რადგან ჯვარში შემჯდარი კაცი მოკლა გამიხარდომ“-ო<sup>24</sup>.

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

ამგვარად, წლის (სამი წლის) თავზე მკელელს 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 ეოქვათ ცეკვა-სიმღერაზე, უნდა გარიდებოდა სამხაირულო თავშეყრას, არ მისულიყო თავის სახლში მალულად რაიმე საოჯახო საქმეზედ. ამის გარდა, მას არ უნდა გაეებედა ავი სიტყვის თქმა მოკლულის საგვარეულოს მიმართ. წინააღმდეგ შემთხვევაში დაზარალებული განაახლებდა

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

ახლა მოვლენას სხვა კუთხით შევხედოთ: ეს ის პერიოდი იყო, როცა ამანათის მიერ მოკლულს და შავეოს გარდასულს მხარში უდგას მისი მოგვარე მის სისხლზე შურის მაძიებელი. ეს ის წლები იყო, რომლებსაც ვერ დასძლია ჯვარ-სალოცავმა სისხლის შეწყენარების /„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 რადღახკლავთ რჯულდაღლნო? განთ ეგეც მემოარიო, იმას იმით ეკლავთ, ბერიძევე, შური გვაქვ საძებარიო. ორი გეყავ ნატრევიანი, სამ ცხენს გვიკიდავ მკედარიო, მემრე ბერიძეს დაგვიკრეს, არწივს მასტეხეს მკვარიო, შამაიყვანეს სულეთა, დაუდგეს ოქროს სკამიო...“<sup>25</sup>.

ამგვარად, დიალოგი მამკლავისა და მამკედარის მხარეებს შორის საკმაოდ ხანგრძლივია. დასკვნით ფა-საში 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 დასარალებულს. 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. ცალმუხლდანოქილი 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 წირაე-  
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 დამნაშავეს 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,  
დააყოლებდნენ. ამას გარდა, „ხმელი თავის“ მოთხოვნით  
დამნაშავეს გვარ-ჩამომავლობის წარმომადგენელი ვერ  
იმღერებს და ვერც ითამაშებს დაზარალებულის თან-  
დასწრებით, თუ ამ უკანაკნელმა არ დართო ნება. სა-  
გულისხმოა, რომ ამგვარი აკრძალვები ხმასთან, ხმის

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

სემოთ აღვნიშნე, რომ მკვლელს არ შეეძლო ხმამაღლა ეხსენებინა მოკულული, წარმოეთქვა მისი სახელი. ამ აკრძალვის მოქმედების რეტროსპექტივას მიყვაროთ 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 ენება მიაყენოს მოწინააღმდეგეს, რომლის სახელსაც იგი დაეუფლა. თქმული სხვა ფორმითაც დასტურდება: მოიელთა რწმენით – აძრახება – გამოტეხვაა. ასე, მა-

გალითად – ალაპარაკდებოდა, „გამოტყდებოდა“ კუდიანი დედაკაცი – უმაღლეს კარგადაა მავნებლობის ზეზუნებრივ თვისებებს<sup>26</sup>. ზემოგანხილული ასროენების სტერეოტიპი აღინუსხება უპირატესად ისეთ ხალხებში, რომლებიც ტრადიციული ყოფის ყოვლისმომცველ სივრცეში ბინადრობენ.

ზემოთ შევეცადე ძირითად ხაზებში წარმომედგინა ვრცელი „დიალოგი“ მამკლავ-მამკედარისა, სამსეოსი და შავეთისა. ეს დიალოგი სისხლიანი პაექრობაა, მაგრამ საბოლოოდ, უმეტესად „სისხლშეწყნარებელი“, 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 უკანაქნელი 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) გაუკეობიათ 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 სიცუდო და ამის მერე გინდ პატივი გვეციო, გინდ მტერობა გაგვიწიეთ-ო. ქისტებს მადლობა გადაუხდიათ მასპინძლობისათვის, რვა თვის მანძილზე კაცის შენახვისათვის. თუშების განმარტებით, „შეგინახია ეგ კაცი, თორემ ქისტები უარეს დღეს დაგვაყრიდნენ“-ო<sup>27</sup>. წარმოდგენილ კონკრეტულ შემთხვევაში, ერთის მხრივ, სიბრალულის გრძნობა მოქმედებდა, რასაც ხევისურული 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 სიბრალულის და თავდაცვის ფაქტორისა, რომლებიც ეპიზოდურ მოტივებად ჩანან ამანათის ახალ თემ-სოფელში ინკორპორაციის დროს, გამოვლინდება არსებითიც. პირველყოფლისა, ესაა თემის რიცხოვრივი შემადგენლობის ზრდა. ილუსტრაცია: ფშავის სოფ. გოგოლაურთას და მისი სალოცავის წმ. გიორგის „ყულურჯ ყმანი“ (უნჯი ყმანი) იყენენ ძირად ადგილობრივი თურმანაულნი. სალოცავს თავის საყმო „უბევრებია“ ამანათების ხარჯზედაც. ასეთნი სოფ. გოგოლაურთაში იყენენ ჩიტოანი, ღურბელანი, მგელანი (ქორდიდან), 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 გაბეგრებულა 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, ეუთხარით: ხალხი

ცოტა გყავს, სოფელს გაესარდება, სოფლად დარჩი, და დარჩა ეს ნარიდები კაცი, სახელად აბა; ჩვენც — სოფელს კაც გვიჭირდა და დავტოვეთ” იამბობს ამბის მომსწრე ბერდია წიკლაური. ამანათიც ხალისით რჩებოდა, შემდეგ მფარველ თემ-სოფლის ჯვარ-სალოცავსაც „შემახევეწობდა“, რადგან უფრო მეტად ჯვარის იმედი ქონდა „ის უშველიდა და მტერს არ გაამარჯვებდა შემოხეწილ 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 ეონოგრაფიაში 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 ფართედ 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 „დიადოგში“ 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 „მომენტია“, როცა რწმენამ ასახა აღნიშნული ერთიანობა ყოველგვარი გადაულახავი ზღუდეების გარეშე, როცა ყველა სამზეოს მყოფი უნდა პატრონობდეს ყველა მყოფს შავეთში, სამზეოში მყოფთა წინაპრებს. ეს უკანასნელი სამყაროს დაუნაწევრებელი აღქმის დროა. გამომდინარე აქედან, გასაგები ხდება მამკლავის მოკრძალება და რიდი მისივე ხელით სიცოცხლეს გამოსალმებული პიროვნების წინაშე: ერთი წლის განმავლობაში ახალ თემ-სოფელს შეფარებული „მეკვლე“ ერთ აუგ სიტყვასაც ვერ დასძრავს მოკლულის მისამართით.. მთიელის ძვალ-რბილში გამჯდარია მიცვალებულთა სამყაროსადმი ფაქიზი და თავდასრილი 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 თაყვანისცემის სოციალური ქვეტექსტის მატარებელია. კიდევ მეტი: ეს ის შემთხვევაა ეთნოგრაფიულ ყოფაში როცა ხერხდება ფენომენის (სისხლ-მესისხლეობა) სოციალურ-რელიგიური ერთიანობის დანახვა მათი ურთიერთისადმი (მამკლავ-მამკედარის მხარეთა დამოკიდებულება) შინაგანი, ადამიანური მიმართების საშუალებე-

ბით. ამგვარად, მფარველობის მაძიებელი ინდივიდის ფენომენში, ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობრივი სოციალური ქცევის ნორმები, მთიელთა რწმენა-წარმოდგენების ერთიანი სისტემის საშუალებით კპოვებენ 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 სრულუფლებიანი ყმობის სტატუსში აყვანაა. თუმცა, ხევსურული რჯულის თანახმად, არაეის კქონდა უფლება სისხლ-მესისხლეობაში სხვა გვარის კაცის ჩარევასა, ამანათობის ინსტიტუტის შესწავლამ ცხადყო, 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 დაიდო 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-

რეხეა. არ აყოვნებს 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 მიებარება 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 მკვლელობის ნიადაგზე მოსული კაცის სურვილი იყო. ასე მაგალითად, გუდამაყრის სოფ. ათნოხში მცხოვრებ ჩაჩა სიმონის ძე წიკლაურის წინაპ-

რებს, რომელნიც მკვლელობაზე იყვნენ შემოხიზნულნი, თაყისი ნამდვილი გვარი თამნიაური წიკლაურობაზე შეუცვლიათ, ხოლო სოფ. ცხეკდიეთში მოსახლე ჩაჩას განაყრები კელაე თამნიაურობაზე იწერებიან<sup>12</sup>. თანმიაურების ანთოხში მოსეღის ჟამს წიკლაურებსაც უცხოყრიათ 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 კელაე სოფლის საერთო ახრი ჩანს გადამწყვეტი, თუმც, ისიც აშკარაა, რომ გვარის გამოცვლის საკითხი გარკვეულ გვართა შორის ურთიერთობის ფარვატერშია მოქცეული. თქმულს ეხმიანება ფშაური მასალაც: გვარს შეიცვლიდა იმ შემთხვევაში, თუ კაცის მოკელაზე 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“. მოხუცთა კვალიფიკაციით, ხსენებული წესი საერთოდ მოსისხლეობაზე იყო გაჩენილი გადმოხევეწილის სანდოდ შესანახად. თქმულის დასტურია შემდეგი ფაქტიც: გუდამაყარის სოფ.

გამსწი მოსახლეობდნენ ბექაურები, რომლებიც ხეცსურეთის სოფ. უკენაწოდან გადმოსულან, სადაც აფციანურობაზე იწერებოდნენ. ბექაურებთან შეხიზნულთ გვარი გამოუცვლიათ. ანალოგიური წესი მიკმედებდა მთიულეთშიც, მაგალითად, მლეთაში ქსნიდან გადმოსული ნასღაიძის გვარს იღებს, ხოლო კომობის ანუ მამიშვილობის სახელწოდება ნინიანი, რომელიც დღემდეა ცნობილი, მომდინარეობს ამანათის საკუთარი სახელიდან<sup>33</sup>. მკვლევლობის 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 უბნედა თავისი ვინაობის დამალვით და თავდაცვის საუკეთესო ხერხსაც მიმართავდა ძლიერი გვარის ფრთებქვეშ მოკალათებით. „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 შეიდ თაობაში იკრძალებოდა<sup>34</sup>. ვფიქრობ, გვართან 'შეკედლებაზე მსჯელობას აზრი აქვს სოფლის მონოგენური დასახლების შემთხვევაში, რადგან ამანათი, როგორც ასეთი, ებარება არა რომელიმე გვარიშვილობას, 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 დამნაშავეის 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 დასკვნდნენ 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 არაარსებითა 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-

მოცულის საკითხი საერთოდ არ წამოიჭრება. ახალ თემ-სოფელში გვარშეცვლილს „გვარდაკარგულს“ ეძახდნენ. აღნიშნული ფაქტი ხალხურ ეთნონიმიაშიც აისახა: „ინაშვილების წინაპარმა ინანა-ო, რაღაც ჩაიღინა, გადასახლდა და გვარიც დაკარგა“<sup>36</sup>. ამანათის მსგავსად „შეხინულ გვარს ეტყოდნენ, რომ ეინმე გვარნაკლული მოვიდოდა და ახალ გვარზე დაიწერებოდა, ხოლო თავის გვარს დაკარგაედა და ახალგვარმიღებული ამ გვარის მფლობელთა „მისამპირედ“ (ახლობლად) ანუ ნათესავად ითვლებოდა. ასეთნი იყვნენ ფშავის სოფ. შუაფხოში მცხოვრები ჩარბოდაანი, შემოხი'სნული 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 გამძლოლნი, 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 ფუპის ანგელოზის ყმა, ვინაიდან „პირიმზე“ წიკლაურ-ბეკაურების სათემო ხატიც იყო და წიკლაურების საგვარო სალოცავიც. აქ პირველ მისვლაზე ცხვარი ეწირებოდა სალოცავს, საკლავის სისხლს დეკანოზი შუბლზე „აწვედა“ 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, ფშაეში 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 გამოიცივლიდა გვარს, და სიკვდილის შემდეგ მისი

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

გვარის გამოცვლის საკითხი ქორწინების პრობლემას ეჭაჭკვება. მოუსმინოთ მოხრობლებს: „ამანათი ვერ შეირთავს იმ სოფლის ქალს, სადაც ის მივიდა თავშესაფარად“ (ფშავი, სოფ. აჭადი), „გინდ ამანათმა გვარი არ შეიცვალოს, ვერავის ქალს ვერ შეირთავს ახალ სოფელში“ (ხევესურეთი, 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 აფციაურწიკლაურებს შორის, სადაც ხევესურმა ამანათმა თამნიაურმა 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 დამოწმებული საქორწინო აკრძალვები აშკარად ცხადყო-

ფენ რომ ტრანსფორმაცია განვიღო, ბუნებრივ ნათესაობაზე დაფუძნებულ გვარს, მის სიმტკიცეს საძირკველი ერყვეა მეორე გვართან მიმართებაში გარკვეული ტერიტორიის (ამ შემთხვევაში თემ-სოფლის) შიგნით, ხოლო მეორე გვარი (ჩვენს მაგალითში წიკლაურისა) თავისუფლდება პირველის ტერიტორიული ერთობით დამძიმებული აკრძალვისაგან თავისი თემ-სოფლის გარე სივრცეში (აფციაურობაზე დაწერილ ამანათს ხომ სხვა სოფელში მოსახლე 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 ეითარებასაც 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 გადმოხვეწილი 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 დავაღიანება თუ ჰქონდა მიწერილი, „საძმო თუ დარჩა გადასაგდები“.

მფარველობა-მიღებაზე უარის მიზეზი ხშირად გამხდარა თემ-სოფლის მცირემიწიანობა. 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 იქვე 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>. შემოთქმული საშუალებას იძლევა დაეტვირთოთ 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, „ადგილდაღეული“ 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 „მისიანად“ (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 მომენტით დასტურდება: მთიელთა ტრადიციის თანახმად, თუმცა არავის 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 უცხოვრებდა და ცემულ მტერს სოფელში არ მოემწყვდია ისინი. ღამით კიდევ სოფლის გარეთ ყარაულნი ყავდათ. ასეთ სოფელს რომ კაცი მიებარებოდა, მის მოსისხლეს სოფელი შეუთვლიდა: „ჩვენ ურჯულო მტერ მაგეყვების, ის გვადგას თავს, დღისითად ღამით ვყარაულობთ, ნუ ვინ გაივლით ნუც ღამითად ნუც დღისით. იცოდათ ჩვენ რო შამაგვა-



კვლავ ვინ ურჯულოს გონებით, მაშინ თავს არ დავიდებთ, ჩვენ ადგილს ვაწირავთ, ეს კაც როსაც ჩვენ ადგილს ვაძვირებდით, რაიც გინდათ ის უყავით თუნდ მაკალითად, თუნდ ცოცხალ შაჯამეთ. ჩვენ ამ კაცს თქვენთან გვერდი კი არ უდგებოდა (გვერდი დგომა: მტერთან დახმარება), ჩვენ ჩვენ ადგილსად ხიზან-ჯალაფობას ვპატრონობთ“<sup>44</sup>. „თემ-სოფლის ადგილი“ ნიშნავდა სამსეოში მყოფ მიწაწყალს თემისა.

ადგილის „განსაზღვრულობა“ ხევესურის ქმედება-ქცევის მიმართულების მიმცემია. ილუსტრაცია: არხოტში სტუმრად მყოფი თუშის მოკვლა განეხრახა მავან ქისტს, რომელსაც არხოტიონი ძმადნაფიცი ეგულებოდა, მაგრამ უკანაქნელი 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 შემოხიზნულთა მხრიდან შინაგანაწესის დარღვევების ფაქტები. ასეთ ვითარებაში თემ-სოფელი სათანადო სანქციებს მიმართავდა დამნაშავეს მიმართ. საილუსტრაციო მასალა თუშებისა და ფშაველთა ყოფიდან:

თუშეთში კაცის კვლახე ვინმე სულთანა კუწაშვილი ამანათად გადმოხვეწილა ფშავის სოფ. აჯადაში, 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. ფშავლებმა მას ჯიგრაულთას სანახები მისცეს მკვიდრთ ჩამოუჭრეს ერთი დღის სახნავი მიწა. (გადმოცემის ერთი ვარიანტის თანახმად, რომელიც ხევისბერ პეტრე კუწაშვილისაგან ჩავიწერე, სულთანას თუშეთში ცოლი და სამი შვილი დაუტოვებია, ხოლო ფშავში ჭინოელი ქალი შეურთავს). მაგრამ გოგოლაურთის თემ-სოფელს მიბარებული თუში კუწაშვილი, თავისი ცოლის, ჭინოელი ქალის გოგოლაურთას თემისათვის ღალატის 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 შეიღები ხატს ესტუმრნენ. აფრინეს ფშაველებმა კაცი მათი ვინაობის გასაცნობად. უკანაკნელმა მოიტანა ამბავი ვაუების წმ. გიორგისაგან მოთხოვნის თაობაზე, დასძინა: „თხოულობენ ისეუ მიღებას ადგილშიც და ხატ-ხატისკარშიც, როგორც ყმანი“ მოისაუბრეს ფშაველებმა და მიიღეს გადაწყვეტილება წმ. გიორგის სურვილისამებრ მათი დაყენებისასოფ. ჯიგრაულთას, მათსავე ძველს ნადგომში: „ეყმეთ წმ. გიორგის, ეს ქვა კი იყოს თქვენი სამძღვარი, რომელზედაც ეხლა ისხედით (მიუთითეს ადგილზე, საიდანაც კუწაშვილები მოლაპარაკებას აწარმოებდნენ). ვინაიდან თქვენმა ქალმა ჭიჩოვლებს ჩვენი მებაკური მოაკვლევინა (იგულისხმება კუწაშვილთა რძლის დაღატი), თქვენ უნჯ ყმათაში ვერ გაგრევთ, იყავით ცალკე და ილოცეთ მანდ, სასოფლო საქმეში ვედარ გაგრევთ, ხოლო სოფლისა და ხვეისბერის გადაწყვეტილებას კი უნდა დაემორჩილოთ“ ასეთი იყო მფარველი თემის საბოლოო განაჩენი, რომელიც უამთა სელამ შეარბილა, თანდათან კუწაშვილები ხალხს დაუახლოვდნენ, სადასტურო ხატის სამსახურშიც ჩადგნენ და ხვეისბერობაც 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 ამოვიკითხოთ, თუ რაში მდგომარეობდა სალოცავის „სიმარჯვე“

თემზე: თემმა მოიკვეთა ამანათი, რომელსაც თემის ღალატი (მებაკურის მკვლევლობა) დაუდასტურდა. მაგრამ, იმავე თემის სალოცავმა წმინდა გიორგიმ, არ გაწირა თავის სამწყსოში შეხვეწილი კუნაშვილი და აიძულა გოგოლაურთის თემი უკან დაებრუნებინა იგი. ამგვარად, თემის რელიგიური ანუ სახატო სექტორი სათემო სექტორის ქმედების მიმართულების ინიციატორად მოგვევლინა.

ყველა ზემოგანხილული მომენტი უმეტესწილად, გადმოცემა-ანდრეხითაა წინაპართაგან ნაქადაგარი, ეს უკანასკნელგნი კი ხალხური სამართლის წყაროდ აღიარებული<sup>46</sup> დვითური მადლია, რომელიც „ასულდგმულებდა ამ მუჭისოდენა ხალხს“ (ნ. ხიზანიშვილი), ანდრეხით ნაანდერძევი კი მთიელისათვის კანონის ტოლფასია. უძველესი დანაშრევეები ცოცხლდება, როცა ტრადიციით, მოგვარის სისხლს გვარი არ დაღვრის (ამანათს არც შეიფარებდნენ, თუ კი ამანათისა და მისი მფარველის „ბუდე“ ერთია!); ანდრეხი 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. ანდრეხთა უმეტესობაში თემის შინაგანწესის დამცველთა ქმედებანი კეთილ, „საკარგემო“ საქმეთა რიგშია აყვანილი და ბუნებრივია, რომ თემის შინაგანწესის დარღვევა შეფარებულის მხრიდან მისი მიმღები თემის

მხრივ ანდრეშული ტრადიციით გაკიცხვასა და მოკე-  
თას განახორციელებს. ასე რომ მფარველობაში მიღების  
ტრადიცია დინამიური პროცესი იყო, თუ კი გავითვა-  
ლისწინებთ მფარველობაზე ზოგიერთ კონკრეტულ სიტუ-  
აციაში უარის თქმის ფაქტებს. ამგვარი წინააღმდეგობე-  
ბით გაქვნილმა მოურმა წესმა განამტკიცა მთიელთა  
სოციალური სიცოცხლისუნარიანობა და მუდამ სიმარ-  
თლის მაძიებელი მოური მენტალიტეტი. ყველა ზემო  
განხილული ფენომენი დროში მოქმედი იყო. მათი მე-  
შვეობით ცალკეულ ინდივიდს და სოციალურ კოლექ-  
ტივს საშუალება ეძლეოდათ გაერკვიათ ურთიერთდამო-  
კიდებულების მრავალგვარი ასპექტები, დაწყებული პი-  
როვნების სტატუსით და დამთავრებული სოციალურ-რე-  
ლიგიური ურთიერთობის ფართე სპექტრით. ამასთან და-  
კავშირებით მოკლედ შეეხები მფარველობაში მყოფობის  
ვადების საკითხსაც. აღნიშნული ხანგრძლივობა დამოკი-  
დებული იყო პიროვნების მოსვლის კონკრეტულ მიზე-  
შებზე. ასე მაგალითად, მკვლელობაზე გადმოხევილმა,  
სულ მცირე, ერთი-ორი წლით „უნდა გაღრიდოს“ სხვა-  
გან თავისი ჯალაფი, რადგან „მათ აღარ მაიჭდენენ თა-  
ვის სოფელში“. მფარველ თემ-სოფელში ცხოვრების ვა-  
და არ განისაზღვრებოდა და ზოგადად, ერთიდან თხუთ-  
მეტ წლამდე მერყეობდა. არც თუ იშვიათად კი – მო-  
სულის მუდმივ სამოსახლოდ განისაზღვრებოდა, რაც  
ფაქტობრივად, შემობარებული „გადაგანძვას“ ეტოლებო-  
და, როცა მოსულ კაცი „დაიწყებდა მუდმივ ცხოვრებას  
და ეს წესი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან მოსახ-  
ლეობაში 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 მოწეულ 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>.

ხემოთქმულის 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, გამღივარულის და არხოტიონთა სოფარათ ქიბიშაურების მაგალითზე. იმ შემთხვევაში, როცა ჯვარ-სალოცავს, რომელსაც „უკაცური“ მამულს შესწირავდა, არ გააჩნდა საკმარის რაოდენობის ხოდაბური, აპარეკისაგან შემოთავაზებულ მიწას აღნიშნულ კატეგორიაში მიითვლიდა, 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 ჯვარისათვის გაღებულ შეწირულობაში მისი „მთაბარიდან“ ხშირად ტყეც ფიგურირებდა. ამ შემთხვევაში ყურადსაღებია ტრადიციული კანონზომიერება „მთის“ შეწირულება ყოველთვის სათემო ჯვართა სახელზე ხდებოდა (სოფ. ზემო ბარისახო), რაც საეხსებით 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“ ხევსურეთის ტრადიციულ ყოფაში „მთა-ბარის“ შეწირვა გაიაზრებოდა „ჯვართ გულის მოგებად ფათერაკის და მარცხის მოსაშორებლად“. ამავდროულად, ეს იყო ჯვართ მიმართ სახვეწრის თანმხლები ძღვენი.



აპარეკად გახვლის მიზეზთა შორის სისხლ-მესის-ხლეობას არსებითი ადგილი ეჭირა, რომელიც სხვადასხვა ვარიანტით მქლავდებოდა: 1. თუ კაცს დაჭრიდნენ და ღრამას არ გადაიხდიდნენ („არად ჩააგდებდნენ“), 2. თუ კაცი ნხუბში გარდაიცვლებოდა და ეს ფაქტი „საარდაროდ გახდებოდა“, ე. ი. მკვლეელი ცნობილი იყო, მაგრამ მაინც თავს იმაროლებდა და მოკლულის ოჯახს „რიგს არ უყენებდა“. ამგვარ ვითარებაში შუაქაცების მეშვეობით დაზარალებული შეუთვლიდა მოწინააღმდეგეს „რჯულით გასწორებას“, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ულტიმატუმის სახით დაემუქრებოდა საკუთარი სახლ-კარის და „მთა-ბარის“, „ადგილ-წყლის“ გაწირვით და აპარეკად წასვლით, შეუთვლიდა: „ხოლოდ იცოდ რო შენ ჭირად წაიღო, კას არც შენად რას გისამდ არც თავისთავს“ აპარეკად წასული კაცი თავზე ხელს იღებდა და მოპირდაპირეს 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 მომკვლარი ადგილს გაწირავდა, აპარეკად წავიდოდა „მომკლავის ჭირად“ (ე. ი. მომკლავის – მკვლელის საზიანოდ). აღნიშნული მიზეზით აპარეკად წასვლისას აპარეკის მხრივ სისხლის ღვრის თავიდან ასაცილებლად მამკლავი (დამნაშავე) ხშირად დათმობაზე წასვილას ამჯობინებდა და კაც-შუაქაცის მეოხებით შერიგებას მიაღწევდა.

ძირითადად, ზემოხსენებული ორი მიზეზით ხდებოდა აპარეკად წასვლა.

ახლა ვნახოთ, რა ბედი ეწევა აპარეკს თავისი სოფლიდან გაცლის შემდეგ; აპარეკი სხვა სოფელში წაყვლიდა, 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 „საფლაოზე შაჯდომით“, 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 მოთვარ მიზეზად „მამკლავ-მამკედრობა“ 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 წასულის მოწინააღმდეგეც ძალზე მძიმე ვითარებაში აღმოჩნდებოდა, ვინაიდან მასაც მეტი სიფრთხილე და სიფხიზლე ემართა. აპარეკის მხრივ შურისძიების მუდმივ შიშსა და დაძაბულობაში ყოფნა ხშირად იმ ზომამდე შეაწუხებდა, რომ იგი შუააკაცებს მიუგზავნიდა აპარეკს და დათმობაზედაც წავიდოდა, რაც მამკლავის მხრივ სხვადასხვანაირად გამქლავნდებოდა და ხევსურული რჯულით გადაწყდებოდა. ხშირად მამკლავ-მამკედრობის საქმისა თუ სხვა რიგის სადაოში აპარეკად წასული დამნაშავეისაგან „ყურის მოჭრას“ ანუ „საფლაეზე შაჯდომას“ (ცოდოს მაკიდება) მოითხოვდა. აღნიშნული წესის არსი იმაში მდგომარეობდა, რომ დაზარალებული ერთ-ერთ თავის მიცვალებულის საფლაეზე „შაჯდომას“ დააეალებდა დამნაშავეს და იმის „ცოდოს მაკიდებას“. საფლაეზე შაჯ-

დომისას ცოდვის მამკიდებელს კაც-შუაკაცებში ერთ-ერთი ამ წესის შესრულების მომთხოვნის მხრიდანაც იქნებოდა, რათა თავად მოესმინა და ენახა საფლავზე შემკდარის თქმა-ქმედება. წესის შესრულებისას შუაკაცი ეკლით 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-შუაკაცთ მეშვეობით შერიგდებოდნენ.

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

ყოველი ზემოთქმულის საფუძველზე ხევსურეთის მიმართ უმართებულოდ მიმანია აპარეკის სოციალური სტატუსის მიახლოება ინგილოურ-აეარულ-ოსურ სამყაროში ფიქსირებულ შესატყვისებთან, რომელნიც „სამხედრო ექსპედიციებში 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 სათემო ტრადიციების დაცვას ემსახურებოდნენ, ხოლო შემდეგ მეთემეთა დაყმევების იარაღად იქცნენ. სიტყვა რომ აღარ გავაგრძელო, ხევსური აპარეკი „ტყვე მონათა“ კატეგორიაში იქნა მოქცეული, რომელიც „ემსახურებოდა არა მონათმფლობელური, არამედ ადრე ფეოდალური საზოგადოების ინტერესებს“<sup>52</sup>.

ხელთარსებული მონაცემების თანახმად, აპარეკის ჭეშმარიტი ბუნება უფრო მეტის მომცველია, ვიდრე მისი კვალიფიკაცია მარტოდენ „ყაჩაღად“, ან „ტყვე-მონად“. ხევსური აპარეკი მეტი შინაარსობლივი ტვირთის მატარებელია, რაც მკაფიოდ ვლინდება ამანათობის ინსტიტუტთან მის მიმართებაში. თუმცა ამანათსა და აპარეკს შორის, ერთი შეხედვით, დიდი მსგავსება ჩანს – ორივე გადახიზნულია, ორივეს თავისი საცხოვრებელი ადგილებიდან წასვლის მიზეზები თანხედრილიც არის (სისხლ-მესისხლეობა, ეკონომიკური გასაჭირი, ჭრა-ჭრილობა), მაგრამ ადგილიდან აყრის დროიდან იწყება ორი ინსტიტუტის განმსაზღვრელი განსხვავების წარმოჩენა. კერძოდ: სამკვიდროდან აყრილი ამანათი ცდილობს ახალ ადგილზე დამკვიდრებას, ეძებს სანდო თავშესაფარს, მას მფარველობას აღმოუჩენს ერთობლივ სოფელი, რომელიც კოლექტიურად აგებს პასუხს შემობარებულ ამანათზე. ამანათის სტატუსი მფარველი თემ-სოფლის სალოცავის 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 ეკზო-  
გამიის დაცვის პირობით.

სამკვიდროდან ყრილი აპარეკი არ ილტვის სტაბი-  
ლურობისაკენ, არ ეძიებს ახალ, მუდმივ საიმედო საც-  
ხოვრისს, მისი გონება და ქმედება მიმართულია დრო-  
ებით სანდო თავშესაფარიდან მოწინააღმდეგის უკეთ  
დაზვერვისა და ხელთგდებისაკენ. დამოკიდებულება მფა-  
რველ-მასპინძელთან ინდივიდუალური ხასიათისაა. სოფე-  
ლი, 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 სამშობ-  
ლო სოფელს უბრუნდება.

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

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

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

მფარველი თემის მესვეურთა დასტური ამანათის მიღებაზე სისხლის აღების წინააღმდეგ გამიზნული ღონისძიებაა, რომელიც წესად იქცა. აპარეკისათვის გაწეული მხარდაჭერა კი ესაა შურისმაძიებლის მხარის აბ-მა, 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 სწრაფვა-განზრახვების 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 მოწვევებითია. ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე იგი გამოირიცხება და წარმოჩნდება თითოეული მათგანის შინაგანი ინდივიდუალობა.

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

ნის მეორე მნიშვნელობა წარმოჩენილი არის აღმოსაველეთ საქართველოს მთის ყველა კუთხეში. ტერმინის ამ ახრით ხმარებამ მიიპყრო მკვლევართა ყურადღება ქართულ-დაღესტნული ეთნოგრაფიული პარალელების დასადგენად (ოჯახის ხუნძური სახელწოდება „ხიზან“). ხეეში დღემდეა შემორჩენილი ტერმინ „ხიზანი“-ს ხმარება არა სოციალურად დაქვემდებარებული პირის მიმართ (მკევალი, 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 საგულისხმო კყო<sup>53</sup>. დღესდღეობით ყურადღების არეშია ტერმინ „ხიზანის“ კვლევა ფეოდალურ ხანაში სოციალური დაქვემდებარების სტატუსით. ხსენებულ კონტექსტში ხიზანი არც მთისათვისაა უცხო. ილუსტრაცია: „არხოტში ჩენის 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 ტანის ხეობაში დადგომის ნება 2-3 წლით“<sup>54</sup>.

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



კიდევ უფრო მწყალობელი ვიქნებით (ვიდრე მაქანემი მ. კ.) და კარგად თავდუყური გვეჭირება თქვენზედ, ჩვენს სახასო ყმად იქნებით. რომ სხვას ვისმე თქვენთან საქმე არა ვისრა ექნებათ. კარგს ბინასა და ადგილს გამოვირჩევთ და ასე ის ადგილს დაგაყენებთ, რომა კარგა გაგვეძლებინებდესთ“ (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 საბატონყმო დამოკიდებულებისაგან დახსნად, რადგან სახასოდ მოსულებზე საბატონყმო ჭელს ვერაეინ დასდებდა, თუნდაც ადრევე საბატონყმო 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, გლახთა 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 ეოფაში. 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, ფშავე, 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 დაერწმუნდებით მათ შორის ძირეულ სხვაობაში.

ხელთარსებული მონაცემებით, ხიზანთა წარმოშობის ძირითადი მიზეზებია: მცირეპიწიანობა, პოლიტიკური ეითერება: ოსმალოთ შემოსევები, ლეკთა უსასრულო თარეში, რაც გლეხს აიძულებდა ფეოდალს შეეკედლებოდა ასე წარმოიქმნა „მინდობილი“, „მიბარებული“ ხიზანი საქართველოს ბარში. ესაა ბარის ხიზნობის ძირითადი მიზეზები, რომლის არსი სამეცნიერო ლიტერატურაში არც თუ ცალსახადაა გამოხატული: ხიზანი დახასიათებულია, როგორც საკუთარი საცხოვრებლიდან აყრილი და სხვა მემამულეს თაეშეფარებული მიწათმოქმედი გლეხი, რომელიც მემამულისაგან ღებულობს 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 ბატონ'ხეა 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 ცხადჰყოფენ, 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 (ხ. ბერძენიშვილი). XVIII საუკუნის დოკუმენტები

ზღვარს დებენ ხიზანსა და ჩეულებრივ 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 (ე. გუჩუა). სწორედ აქ წარმოინდება თვისობრივი სხვაობა ხიზანსა და ამანათს შორის: „მიბარებული“ ამანათის სოციალური სტატუსი „არადაქემდებარებულის“, „არაქვეშეერდომის“ 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 უხდინდა სპეციალურ გადასახადს და იძულებული იყო გამასპინძლებოდა კიდევ მას. მემამულეთა მხრივ დაუცხრომე-

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

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 უედო-მემკვიდრეობითი უფლებით, რაზედაც უხდიდა გარკვეულ დადგენილ და შეუცვლელ გადასახადს. თუმცა ხიზანს შერჩა სხვა მებატონესთან თავისუფალი წახელის უფლება, ფეოდალურ სისტემაში იგი იმავე კაბალურ დამოკიდებულებაში აღმოჩნდებოდა და ამ წრეს თავს ვერ აღწევდა. აღნიშნული მიმართებით ამანათი, როდესაც იგი სხვა თემისა და სალოცავეის ყმა ხდებოდა, „საამანათოს“ არას იხდიდა, 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 უთანაბარო 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 დიქი-

ტომიით საქართველოს სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში, საერთო ქართულ ტრადიციაში.

ამრიგად, მთიელთა ურთიერობის კულტურის ერთ-ერთ ამოსავალ პუნქტად, შეიძლება დავაფიქსიროთ ოპოზიცია „თავისიანი-უცხო“. თქმულის თვალის გადავინებთ შესაძლებელია შესწავლის ყველა მისაწვდომ დონეზე. მათ შორის გამორჩეულად ეიზუალური და ყოველისმომცველი 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 მოხონელების გათავისიანების მრავალსაპექტიანი 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 ვარის ხშირი რიტუალური მოკედინების 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 სოციუმში, რითაც ნაწილობრივ მაინც ანელებდა პიროვ-

ნულ-საზოგადოებრივი კონფლიქტების სიღრმისეულ ტენდენციებს.

ყოველივე ზემოთქმული ტიპურია ტრადიციული საზოგადოებისათვის და დასავლეთის ეთნოლოგიაში სახელდება დიქტომიით „უცხო-ნათესავი“. ჩვენს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ფენომენი როგორც სინქრონულ, 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 глубокий смысл: постепенное вхождение “чужака” и нередко, его приравнивание в социально-религиозном плане к полноправным членом общины-покровительницы. В контексте вышеизложенного рассмотрены вопросы, связанные с обычаями кровомщения, их “композиции”, 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, რე. I (შემდგომ მითითებებში: მა).
3. ავტორის საველე დღიური (შემდგომ: ასდ), 1969 წ. ახმეტის 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, რე. 10, გვ. 125.
7. ასდ, 1968, ფშავი, სოფ. მუქუ.
8. ა. ოჩიაური, სახატო მიწები ხევსურეთში, 1938 წ. ხელნაწერი, მა, M<sup>1</sup>, 85, რე. 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, მთხრ. ნატო ელანიძე.
15. ა. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწ., M<sup>1</sup>, 85, რე. 4, გვ. 37-39.

16. ვ. ბარდაყელიძის პირადი არქივი, მა, 1947 წლის ხელნაწერი.
17. ა. ოჩიაური, ხევსურულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ბუდე-ხევსურეთი, II, 1939 წ., ხელნაწერი, მა, M<sup>1</sup>, 17, რე. 475-476.
18. ასდ, ფშავი, სოფ. შუაფხო, ნათელა ბალიაურისაგან ჩანაწერი, 1968 წ.
19. ასდ, 1968-69 წწ. ფშავ-ხევსურეთის მასალები. მთხრობლები: ხუცესი ბერდია ხირჩლას-ძე წიკლაური, (სოფ. ამლა), გორელაშვილი კოფა (სოფ. აჯადი), მიხა გიორგის-ძე გიგაური (სოფ. ჭალისოფელი, ჭართალი), სვიმონ გიორგის-ძე ზვიადაური (არდოტი).
20. ა. ოჩიაური, რელიგია ფშავში, მა, M<sup>1</sup>, 83, 1847 წ. ხელნაწერი, რე. 26, გვ. 311, რე. 27, გვ. 323.
21. Д. М. Овсяннико-Куликовский, К вопросу о "Быке" в религиозных представлениях древнего Востока, Одесса, 1855, с. 7 и далее.
22. მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961, გვ. 124-201.
23. ასდ, ხევსურეთი, სოფ. ახიელა, მთხრობელი არჩილ გიორგის ძე ოჩიაური, 1968 წ.
24. ასდ, მთხრობელი სვიმონ გიორგის ძე ზვიადაური, არდოტიდან. 1969 წ.
25. აღ. ოჩიაური, მესაქონლეობა ძველ დროს ფშავში, 1957 წლის ხელნაწერი, რე. I, გვ. 10. პირადი არქივი.
26. შდრ.: ა. ოჩიაური, სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში..., რე. 14, გვ. 163-164; ვალ. ითონიშვილი, მოხევეების საოჯახო ყოფა, თბ., 1978, გვ. 119; Г. Спенсер, Социология, 1898, с. 121; И Кипшидзе, Граматика мин-

- грельского языка, с. 336. В. Х. Бгажноков, Адыгский этикет, нальчик, 1978, с. 119; Минько, Знахарство, Минск, 1971 с. 35; Д. К. Зеленин, Магическая Функция слов и словенских произведений // АН СССР. Акад. Н. Я. Марру, М.,-Л., 1935, с. 51.
27. ასლ, თუშეთი, სოფ. დანო. 1969 წ. მთხრობელი ნატო ელანიძე.
28. თ. ონიაურის მიერ სოფ. ახიელაში ჩაწერილი ცნობა.
29. ასლ, მთხრობლები: დავით თურმანაული (ფშავი, სოფ. გოგოლაურთა, 1964 წ.), მარო მელიქიშვილი (გუდამაყარი, სოფ. კიტოხი, 1969 წ.), კოფა გორელაშვილი (ფშავი, სოფ. აკადი, 1969 წ.), ჩონქარა ზვიადაური (დაბა სიონი, 1969 წ.), ბერდია წიკლაური (დუშეთის რნ-ი, სოფ. მლაშე, 1968 წ.), ა. ონიაური, ამანათი და აპარეკი, 1949 წ. ხელნაწერი, ქა, მ<sup>1</sup>, 86, რვ. I, გვ. 5.
30. Н. Н. Харузин, Очерки первобытного права, I, Семья и род, М., 1898, с. 35-36.
31. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1975, გვ. 431.
32. ასლ. გუდამაყარი, სოფ. კიტოხი მთხრობელი მარო მელიქიშვილი, 1969 წ.
33. ასლ. გუდამაყარი, სოფ. გამსი, მთხრობელი გიგოლა ივანეს ძე წიკლაური, 1982 წ.
34. ეალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 56.
35. იქვე, გვ. 42. შდრ: „გვარის ყიდვის“ წესი ხევში.
36. რ. თოფჩიშვილის სლ, 1981 წ. სიმონ გიორგის ძე ბუჩუკურისაგან მთიულეთის სოფ. ქვეშეთში ჩაწერილი ცნობა.

37. ასლ. ფშაეი, სოფ. თხილიანა, მთხრობელი იოსებ ხევსურის ძე ჯაბანაშვილი, 1968 წ.
38. შა, აღ. ოჩიაური, ფშაური მასალები. გოგოლაურთ ამბები, ოჯახები და მიწები, რვ. 1, გვ. 8-9, რვ. 2, გვ. 14.
39. ასლ, მთხრობელი ხუცესი გიორგი წიკლაური (გუდამაყარი, სოფ. კიტოხი), 1969 წ.
40. რ. ხარაძე, ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“//„მომხილველი“, I, თბ., 1949, გვ. 190.
41. ასლ, დაბა სიონი, მთხრობელი ხუცესი ჩონქარა ზვიადაური, 1969 წ.
42. ასლ, დაბა სიონი, მთხრობელი მზექალა ნადირას ასული წიკლაური-ოჩიაურისა, ხევსურეთის სოფ. როშკიდან.
43. В. В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских светилищ, "Советская Этнография", 1949, №1.
44. შა, ა. ოჩიაური, ხევსურული ამბები, 1949 წ. ხელნაწერი, M<sup>1</sup>, 86, რვ. 1, გვ. 1-12.
45. მისივე, პირადი არქივი, გვ. 16.
46. რ. ხარაძე, ხევსურული ანდრეზი ხალხური სამართლის წყარო//„მომხილველი“, II, თბ., 1951, გვ. 387-405. შდრ: ზ. კიკნაძე, ანდრეზი//გაზ „ლიტერატურული საქართველო“, 1981 წ. №19.
47. შა, მ. კედელაძე, ხევსურული მასალები, 1951 წ. ხელნაწერი, M<sup>2</sup>, რვ. 7. გვ. 1.
48. რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, სვანური „ლამტყვირ“-ის მნიშვნელობისათვის კრებ: „კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები“, თბ., 1966, გვ. 99-110; ტრმინის გაგების საკითხში ავტორები იზიარებენ ვ. ი. აბაევას თვალსაზრისს და ხევსურულ „აპარეკს“ სვანურ „ლიღლაკ“-ის, ოსური

„alyrag“-ის მნიშვნელობას /კერძოდ: ყაჩაღს/ უტოლებდნენ, ასკენიან, რომ იგი „კაეკასიური სიტყვაა“, შესაძლებლად მიიჩნევენ მისი ფალაურიდან /aparak/ მომდინარეობას. ე. ი. ქართულ დიალექტურ abraqi apareka-ს მიიჩნევენ ფალაურ aparak-თან ახლო მდგომად (გვ. 106). ავარულში კი apar-ში ar-ნიშნავს „მარტოობას“ (უსლარი).

49. შა, აღ. ოჩიაური, ხეცსურული ამბები, M<sup>1</sup>, 86, 1949 წ. ხელნაწერი, რვ. I, გვ. 11-12.
50. შა, M<sup>1</sup>, 85, ა. ოჩიაური, სახატო მიწები ხეცსურეთში, 1938 წ. ხელნაწერი, გვ. 124-127.
51. შდრ: რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, სვანური „ლამტკვირ“-ის მნიშვნელობისათვის. კრებ: „კაეკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები“, თბ., 1966, გვ. 106
52. იქვე, გვ. 106.
53. ვალ. ითონიშვილი, სიმონ ჯანაშიას საველე დღიურები. ურნ: „ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში“, თბ., 1980, №4, გვ. 53.
54. შა. აღ. ოჩიაური, სახატო მიწები ხეცსურეთში, 1938 ხელნაწერი, M<sup>1</sup>, 85, გვ. 76.
55. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი. ფონდი Qd-1617; ამავე მნიშვნელობით გვაქვს „ხიზნობა“ XIX საუკ. მოწმობის წიგნში, რომელსაც ხელს აწერს მეფის ძე ვახტანგი ჯავახეთიდან გადმოსულ ბარნაბე მღვდლის და ვინმე ოქროპირ მღვდლის შვილის ხიზნით ერთად დგომის შესახებ (არა მათი ყმობისა, არამედ „საბატონიშვილობის“ შესახებ). იქვე, ფონდი Hd-4759.

56. იქვე, ფონდი Qd-1600. 1778 წლის საბუთი, გაცემული დარეჯან დედოფლისაგან.
57. Н. Бердзенишвили, Очерк из истории развития феодальных отношений в Грузии XIII-XIV вв. Тб., 1938, с. 8; ე. გუნუა, ხიზნობა და ხიზანთა საკითხი საქართველოში, თბ., 1954, ხელნაწერი, საკანდიდატო დისერტაცია, გვ. 3; მისივე, ხიზან გლეხთა ბუნებისა და წარმოშობის საკითხისათვის, კრებ: მსკი, თბილისი, 1962, ნაკ. 34, გვ. 48; დ. მეგრელაძე, გლეხთა კლასობრივი ბრძოლა ფეოდალურ საქართველოში XVII-XVIII საუკ., თბ., 1979, გვ. 118.
58. И. Сегаль, Эрцойская равнина, "Кавказ", 1913, 30/I.
59. ე. თაყაიშვილი, მასალები საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა XVIII საუკუნეში. აღწერა არაგვის ხეობისა, თბ., 1907, გვ. 488.