

რელიგიური სასამართლო: წარმართული, ქრისტიანული კანონიკური და მუსლიმური სამართალი შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში

ბექა მგელაძე

შუა საუკუნეების საქართველოში ხალხურ-რელიგიური სასამართლოს პარალელურად საეკლესიო-კანონიკური სამართალიც არსებობდა. მასში ცალკეული მუხლის სახით ასახული იყო თითქმის ყველა ის სამართლებრივი პრობლემა, რომელსაც საზოგადოებაში ჰქონდა ადგილი. ჩვენამდე მოაღწია განვითარებული შუა საუკუნეების კანონიკური სამართლის ფრაგმენტებმა და გვიანი შუა საუკუნეების საეკლესიო კრების ძეგლის წერამ – კათალიკოსთა სამართლის წიგნმა, სადაც სამართლის ის პუნქტებია წარმოდგენილი, რომლის საფუძველზეც ესა თუ ის პირი რელიგიურად სამართლებოდა. მათგან მნიშვნელოვანია წყევლა („კრულ და წყეულ“) და შეჩვენება („შეჩვენებულ იყავნ“), ღალატით მკვლელობა, განდევნა და გადახვეწა, სასჯელი ქალის მოტაცებისა და ქურდობისათვის, მოციქულთა და წმინდანთა კრებები, რომლებიც კანონებში იყო მოქცეული.

ივანე ჯავახიშვილმა დაადგინა, რომ კანონიკური სამართალი ფრაგმენტის სახით ბექა-ალბულის სამართალს თან ერთვის (ჯავახიშვილი 1928: 63-70). საეკლესიო მსჯულებლობის ფრაგმენტი სხვა არაერთ საინტერესო სასჯელსაც ითვალისწინებდა. ყველგან სანქცია იყო ის, რომ დამნაშავე „კანონსამცა ქუეშე იქნების წმიდათა მოციქულთასა“, რაც ერთგვარად კანონიკური სამართლის ფორმულასაც წარმოადგენდა. იგი განვითარებული შუა საუკუნეების სამართლის წიგნებისაგან იმითაც განსხვავდებოდა, რომ თითოეულ მუხლში კანონით განსაზღვრულ ძირითად სასჯელს დართული ჰქონდა დამნაშავისადმი წყევლა-კრულვა და შეჩვენება. დამნაშავის წყევლა-კრულვა, მოციქულთა და წმინდანთა კრებათა კანონების ქვეშ დაყენება, ამ კანონებს განსაკუთრებულ საეკლესიო ელფერს აძლევდა, რაც საერო სამართლის ძეგლებს არ ახასიათებდათ (დოლიძე 1953: 60-63). წყევლა-შეჩვენების ჩვეულებები, რომლებიც ძველ საქართველოში გამოხატული იყო ტერმინებით – წყეული, კრული, შეჩვენებული, როგორც ჩანს, წარსულში სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული (დოლიძე 1953: 343-344).

რელიგიურ სამართალში გამოკვეთილი ადგილი ეკავა მუხლს, რომელიც მკვლელობისათვის პიროვნებას გადახვენას ავალდებულებდა. პიროვნების გადახვენაც კრულვასთან და შეჩვენებასთან კავშირში იყო წარმოდგენილი. გარდახვენა, ეს იგივე პიროვნების ახლობელთა წრიდან გაძევება იყო, რომელსაც დამნაშავეს ხალხური-საადათო სამართალიც უწესებდა. ამის შესახებ საუბარია ბექას კანონების 22-ე და კანონიკური სამართლის 161-ე მუხლებში. ამ მუხლების თანახმად:

თუ ძმამან ძმა მოკლას, – ერთ-სახლი და გაყოფილი იყოს, და თუ გაყოფილი იყოს, სწორი და გინა ახლოს მეყვისი, – ორი კეცი სისხლი დაუფრვოს, რაც გვარისა იყოს, ამაღ რომე საღმთოდ ბრალია და საკანონო არის ასკეცი. და აგრეთვე ამა სოფელს ძლივლა ინახვის კაცთაგან. აილოს, ვინცა გავლენილი იყოს, ქედთა გარე ყოფა და გარდახვენა. პატრონისა და ლაშქართაგან გარდახდევისა არვისგან მოჴსენება უნდა. ებისკოპოზმა მისი წესი იცის, რაც მართებს, მან უყოს (დოლიძე 1953: 294-295, B. მუხლი 22).

ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის ამ მუხლში კანონი მკვლელს ორკეცი სისხლის დაურვებას, მამულის ჩამორთმევასა და გადახვენას უწესებს, თუმცა კანონი დამატებით სასჯელსაც ითვალისწინებს, რაც რელიგიური სამართლის საფუძვლებიდანაა აღმოცენებული. ეპისკოპოსის ცოდვის მოსანანიებლად დამნაშავისათვის საეკლესიო სასჯელი უნდა შეეფარდებინა. მკვლელი დასახლებიდან გაძევებული უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ამით იგი სიცოცხლეს ინარჩუნებდა, კანონიკური სამართლის 161-ე მუხლის თანახმად კი მკვლელს, როცა ორკერძ სისხლს გადაახდევინებდნენ, მას შემდეგ შეაჩვენებდნენ. შეჩვენებულს ვერავინ ვერ მიეკარებოდა, მისთვის არავის არ უნდა ეშველა და თუ ვინმე მფარველობას აღმოუჩენდა, ისიც წყეულ-შეჩვენებული იქნებოდა, დაახლოებით ისე, როგორც სამხრეთ საქართველოს არც თუ ისე შორეული წარსულის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მოკვეთილს – თემიდან განდევნილს ეპყრობოდნენ. ისიდორე დოლიძის დასკვნით, 22-ე, 117-ე და 161-ე მუხლებში

ერთისა და იმავე ხასიათის დანაშაულისათვის სამი სხვადასხვა ტიპის სასჯელია გათვალისწინებული, შესაბამისად, მითითებული მუხლებიც სხვადასხვა დროის საკანონმდებლო მოღვაწეობის ნაყოფი უნდა იყოს (დოლიძე 1953: 61-62).

ცოლის მოტაცებაც რელიგიური-კანონიკური სამართლით დასჯადი ქმედება იყო და სასჯელად კრულვას, წყევლასა და შეჩვენებას ითვალისწინებდა. კანონიკური სამართლის 165-ე მუხლი კონკრეტულად ეხება ცოლის ძალით მოტაცებას: „რომელმან კაცმან ვის გინდა მისი გუირგუინ-ნაკურთხი ცოლი წაუღოს, სრული სისხლი დაუურვოს, რაჟსაცა გუარისა იყოს. კრულ და წყეულ და შეჩვენებულ პირითა ღმრთისათა და კანონსამცა ქუეშე იქმნების წმიდათა მოციქულთასა!“ (დოლიძე 1953: 343).

ამის შესახებ ბაგრატ კურაპალატის სამართლის 135-ე მუხლშიცაა საუბარი, ოღონდ მას კრულვა-შეჩვენების ფორმულა არ ახლავს: „თუ კაცმან კაცსა ცოლი წაუღოს, სრული სისხლი“ (დოლიძე 1953: 62, 339).

ამდენად, სამართლის მუხლებიდან ნათლად ჩანს, რომ ორივე საკანონმდებლო მიმართულება – კანონიკური და საერო, ხშირად, ერთნაირ სასჯელს ანებსება: დამნაშავეს დაზარალებულისათვის სრული სისხლი უნდა დაეურვებინა, რაც მათ კავშირურთიერთობას ამტკიცებდა, მაგრამ მკვლევართა დასკვნით, განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ კანონიკური სამართლის 165-ე მუხლი დამატებითი სასჯელის სახით აქაც მეტად მძიმე სასჯელს, წყევლა-კრულვასა და შეჩვენებას ითვალისწინებდა (დოლიძე 1953: 62).

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ ყოფაში წარმართული სამართლებრივი ხასიათის წეს-ჩვეულებებიდან წყევლისა და შეჩვენების რიტუალი XIX საუკუნის ბოლომდე იყო შემორჩენილი და იგი უდავოდ რელიგიური სასამართლოს ელემენტებს შეიცავდა. მკვლევარობაში ანდა ქურდობაში ეჭვმიტანილის გამოსატყეხად სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან აჭარაში სცოდნიათ ე. წ. ბედვა – საჯაროდ წყევლა. დაზარალებული ნათესაური ჯგუფის წინაშე თუ დამნაშავეს ფიცი ვერ გაჭრიდა, შემდგომ ბედვა იწყებოდა. აჭარელთა რწმენით, ნაბედვარი კაცი ვერ გაიხარებდა. ხინოში ბედვას „ამოყინვას“ უწოდებდნენ. *ამოყინვა* (/ბედვა) – დამნაშავეს გადაცემა სოფლის ცენტრში, საზოგადოებრივი თავყრილობის მოედანზე, პარასკევს, მუსლიმთათვის სალოცავ დღეს, ე. წ. „ჯუმა დღეს“ იწყებოდა. მას სოფლის თავკაცები ხელმძღვანელობდნენ. საჯაროდ ხმამაღლა წარმოსთქვამდნენ: „ვინც მკვლელის ვინაობა იცოდეს და არ გამოაცხადოს, დაწყევლილი იქნეს“. ამის საპასუხოდ უდანაშაულონი ერთხმად იტყოდნენ – „ამინ, გაიგოს ღმერთმაო“ (მგელაძე 1984: 59). ტერმინი *ამოყინვა*, რომელიც ხინოს ხეობის მოსახლეობამ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დიდხანს შემოინახა, განვითარებული შუა საუკუნეების სამხრეთ საქართველოში „მოყინების“ სახელწოდებით იყო ცნობილი. სიტყვა *მოყინება*, რომელიც ბექას სამართალში გვხვდება და პატივის ახდას, სახელის გატეხვას, საქვეყნოდ შერცხვენას ნიშნავს (დოლიძე 1955: 360), სისხლის საზღაურთან კონტექსტშია წარმოდგენილი და, რიგ შემთხვევაში, მისი ამოსავალი ჩვეულებით სამართალშია საძიებელი. ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის 19-ე და 23-ე მუხლებში ნათქვამია:

თუ კაცი კაცსა მოერიოს, გამარჯვება ეყოფის და თანა წურას წაიტანს. თუ მოაყინოს და შეარცხვნოს, სისხლისა ნახევარი მისცეს, და აბჯარი და ნაძარცვ სრულად მისცეს და გერში, როგორიცაა ანდეს. და რამეთიცა ყმა პატიმრად მიეტანოს, მისიცა ნახევარ[ი] სისხლი მისცეს (დოლიძე 1953: 293-294 A. მუხლი 19).

თუ დედა-წულმან დედანულისა ცოლსა უარშიო უყოს და მოაყინოს, – გინა ნებითა, გინა უნებლიეთა, – და განმულავნდეს, გინა მეყვსისაგან, დაუურვოს ცოლის ქმარსა, სრული სისხლი მისცეს და ბატონმა მისმან ნიფხავით ოდენ შიშველი და ყელ-საბლიანი უბანთა ზედა განჭირებული მოავლოს. იმ ცოლის კუროს თუ ერჩიოს, იყიდოს მისი სისხლი, ორად შეკეცოს, რომლისაცა გუარისა იყოს, ამაღ რომე მინდობილნი არიან სისხლითა და ჯორცითა (დოლიძე 1953: 295, A. მუხლი 23).

ხალხურ სამართლებრივ სივრცეში წყევლისა და შეჩვენების გვერდით ყურადღებას იქცევს ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომ პერიოდად შემონახული ჩვეულება – ფიცი და დაფიცების წესი, რომელსაც სხვადასხვა ხასიათის დანაშაულის დასადგენად თუ ერთგულების განსამტკიცებლად მიმართავდნენ. ფიცი, როგორც „წესი სამართლისა“, ძველ საქართველოში მტკიცებულების ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენდა: „ხოლო წესნი სამართლისა და შერისხვისათჳს აქუნდათ: სისხლი, ჳრმალი, შანთი, მდულარე და ფიცი“ (ლომოური, ბერძენიშვილი 1941: 1).

ვახუშტი ბატონიშვილის „ზნენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი“ მოგვითხრობს, რომ ფიცის დადების წესი ქართველებისთვის უძველესი დროიდან იყო ცნობილი და მას ყოველდღიურ ყოფა-ცხოვრებაში სამართლებრივი აქტების დროს გამოიყენებდნენ. ამასთან, გვიანი შუა საუკუნეების ფიცის

გამომწვევი მიზეზების გვერდით იგი დანაშაულისათვის სასჯელებს აღწერდა:

ხოლო ფიცი მამულის ცილებისათვის და სხვათათვის. დააფიციან მონმითა რაოდენნი შეხუდის, ხოლო ქურდსა, ავაზაკსა და მძარცველსა ერთისა წილ შვიდი მიაცემინიან და, უკუთუ ვინ მესამედ ჰყო, აღმოხდინა თვალთა და მცირედისათვის მოჰკუჭითიან ფერწნი. კვალად, უკუთუ ვინ იხადის მახვილი ბჭესა მეფისასა ანუ ერისთავსა ზედა და წარჩინებულთა, მოჰკუჭითიან ჯელნი, და სხვანიცა მრავალნი იყუნენ (ლომოური, ბერძენიშვილი 1941: 15-16).

რადგან ფიცი სასამართლო მტკიცებულებას წარმოადგენდა, ბუნებრივია, რომ იგი შუა საუკუნეების საქართველოს ყველა სამართლის ძეგლშია მოცემული, შესაბამისად, ჩვეულებით სამართალშიც ფიცი ერთ-ერთი ძირითადი იურიდიული რგოლი იყო. განვითარებული შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სინამდვილის ამსახველ სამართლის ძეგლებზე დაყრდნობით, ფიცთან დაკავშირებულ ტერმინებსა და ფორმულებს ისიდორე დოლიძე ამ ძეგლებზე თანდართულ ლექსიკონში თანმიმდევრობით გადმოგვცემდა, მაგალითად. „ფიცი ულონიოდ წესია“: ფიცი უცილობლად სჭირდება, საჭიროა (დოლიძე 1953: 327, B. მუხლი 85), „ფიცით მინახვედრები“: ფიცით ნაჩვენები, დადასტურებული (დოლიძე 1953: 316, A. მუხლი 65), „ფიცით გამოიჩინოს“: ფიცით აჩვენოს, დაამტკიცოს, დაიფიცოს (დოლიძე 1953: 299, A. მუხლი 33), „ფიცსა შინა დასახელება უნდა“: ფიცისათვის საჭიროა მოფიცრის დასახელება (დოლიძე 1953: 302, A. მუხლი 37). წინადადებაში ისინი ხშირად სხვადასხვა სახით გვხვდება: „ფიცოს“ („სამართლებრივად სჯობს, ფიცოს უქნელობა“, „და ვერ ფიცოს“), „შეფიცოს“ (თავის სამართლ[ლ]ებლად თუ შეფიცოს). „ფიცის“ გვერდით, იქვე, ყურადღებას იქცევს ტერმინები მოფიცი და მოფიცარი. მოფიცი („დაუსახელებელნი მოფიცნი“) გვარისეულ მოფიცრებს, მონმე გვარისკაცებს გულისხმობდა, ხოლო მოფიცარი („დასახელებულნი მოფიცარნი“) – გარეშე მოფიცრებს, ნაფიც მონმეებს (დოლიძე 1953: 353, 360):

მრავალნი საქმენი ასეთგუარნი არიან, ზოგს[ა] საქმე[სა] შიგან დასახელებულნი მოფიცარნი უნდან, რომე ბრჭეთ შეუსხენ. და ბჭეთაგან კარგა გამონახვა უნდა. იქმნას ისეთიკა კარგი საქმეცა, ზოგნი დაუსახელებელნი უნდან მოფიცარნი (დოლიძე: 288, A. მუხლი 4).

[...] და ალაფისა ფიცი ლაშქართა მართებს. თუ მძიმე ალაფი იყოს, ფიცი მძიმე უნდა. და ფიცსა შინა დასახელება უნდა (დოლიძე 1953: 301-302, A. მუხლი 37).

[255] [...] მრავალგვარნი ასეთნი საქმენი არიან. ზოგსა საქმესა შიგან რომელნიმე დასახელებულნი მოფიცარნი უნდან, რომე ბჭეთა შეუს[ა]ხნენ, და ზოგსა – დაუსახელებელნი. და ბჭეთაგან კარგა გამონახვა უნდა. იქნების ესეთისა კარ[გ]ისა საქმესაცა ზოგნი დასახელებულნი უნდან და ზოგნი დაუსახელებელნი მოფიცნი (დოლიძე 1953: 288, B. მუხლი 4).

[...] ფიცითა ალაფსა ლაშქართა მართებს და, თუ ორთავე სწორედ ერბიოს თავისათვის დაიფიცონ ალაფი. [260] თუ მძიმე ალაფი იყოს, მძიმეცა ფიცი უნდა; ფიცსა შიგა დასახელებული და დაუსახელებლები მოფიცართა წესია (დოლიძე 1953: 301-302, B. მუხლი 37).

უნდა განვასხვავოთ ფიცის ორი სახეობა: ფიცი, როგორც სასამართლო მტკიცებულება და პროცესუალური ფიცი. მტკიცებულებითი ფიცი უფრო ჩვეულებით სამართალში იყო წარმოდგენილი, რაც მისი წარმოშობის ფესვებზე მიუთითებს, პროცესუალური ფიცი კი, უპირატესად, მრავალფეროვან სამედიატორო სასამართლოში იჩენდა თავს. აქედან გამომდინარე, სამართალმცოდნეები ერთმანეთისაგან მიჯნავენ „ტოლობის ფიცსა“ და „ერთგულების ფიცს“. ერთგულების ფიცი მხარეთა ფიცი იყო, რომლითაც თანხმობა ცხადდებოდა, რათა გადანყვეტილება აღსრულებულიყო, რომელსაც უყოყმანოდ უნდა დამორჩილებოდნენ. საინტერესოა დაზარალებულის პირობაც: „ფიცის ერთგული ვიქნებით მანამდე, ვიდრე ჩვენი ყურით არ გავიგონებთ დამნაშავე მხრიდან დაცინვას და აბუჩად აგდებას უსისხლოდ შერიგებაზე“. ეს იმას ნიშნავს, რომ შურისძიების წმინდა მოვალეობაზე უარის თქმა და შერიგება ერთგვარად უხერხულობად აღიქმებოდა. ამიტომ, დაზარალებული დამნაშავეს წინდანიწვე აფრთხილებდა, თუ რა შედეგი მოჰყვებოდა მისი გრძნობების შეურაცხყოფას, ამასთან, საგანგებოდ უსვამდა ხაზს იმ გარემოებას, რომ მხოლოდ „საკუთარი ყურით“ გაგონილს დაუჯერებდა და არა ვინმეს ნათქვამს (კეკელია 1979).

განვითარებული შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ფიცს, როგორც მტკიცებულების ანდა დანაშაულში ბრალდებულის გამოტყვევის საშუალებას როგორც რელიგიური კანონიკური, ისე საერო ფეოდალური სასამართლოც მიმართავდა. მაგალითად, ფიცს ადგილი ჰქონდა ცოლთან სხვა მამაკაცის მიუღებელი დამოკიდებულების, ვთქვათ, „აშიყობისა“ და „წაგვრის“ დროსაც, სადაც საზღაურის პროცესში გათვალისწინებული იყო სოციალური მდგომარეობა, სო-

ციალურ იერარქიაში დაზარებულის ადგილი. განვითარებული შუა საუკუნეების სამხრეთ საქართველოს სამართლის ძეგლებში დაფიქსირებული წესი ქრთამის აღებ-მიცემასთან დაკავშირებითაც ხშირად ფიგურირებს, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ქრთამი, როგორც დანაშაულის ერთ-ერთი სახეობა, არ იყო უცხო (ჯავახიშვილი 1929: 181, 216); (აბრამიშვილი 2008). ბექა-ალბულას სამართალში ქრთამი გაგებულია, როგორც „ქრთამის აღება ბჭისგან“, „მოსამართლის მიერ ქრთამის აღება“, „საურავისათვის ქრთამი“, „გასამრჯელო განსაგებელთა მოვლისა და ზრუნვისათვის“, „ქრთამის ქადებისათვის“, „ქრთამი დაპირებისათვის“ (დოლიძე 1953: 371). ფიცს, როგორც მტკიცებულებისა და გამამართლებელი განაჩენის გამოტანის საფუძველს, ამ შემთხვევაშიც ჰქონდა ადგილი. განვითარებული შუა საუკუნეების რელიგიურ-კანონიკური სამართალში, განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ისეთ იურიდიულ მუხლებს, რომლებიც ქურდობას ეხებოდა, თუმცა იგი არანაკლები მნიშვნელობისა იყო საერო სასამართლო სისტემაშიც. კანონიკური სამართლის 167-ე მუხლში კონკრეტულადაა საუბარი ქურდობის სახეობებსა და სასჯელის ფორმებზე. ქურდობა სახელმწიფო სამართლის წიგნებში საგანგებო ადგილს იკავებს, რაც ამ დანაშაულის შუა საუკუნეების სამხრეთ საქართველოს მოსახლეობაში მის შესაძლო სიხშირეზე უნდა მეტყველებდეს. ამიტომ, აქაც ფიცს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა. ფიცი გამოიყენებოდა იმ დროსაც, როცა კაცი კაცს ქურდობას დააბრალებდა (დოლიძე 1953: 297, 327, 328, 344).

შუა საუკუნეების საქართველოში ხდებოდა ისეც, რომ საქარავნო-სავაჭრო გზებზე, რომლებიც ცენტრალური ხელისუფლების მეთვალყურეობას ექვემდებარებოდა, „კაცთა უკეთურთაგან“ თავდასხმები ეწყობოდა, რაც „ქარავნის ძარცვად“ – ქარავნთა ქურდობად აღიქმებოდა, რაც დასჯადი საქციელი ყოფილა. ამიტომ იყო, რომ მათ მიერ მექარავნეთა აყვანას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ყველგან და ყოველთვის უცნობ, ხანგრძლივ და დამქანცველ გზებზე მოგზაურობის პირობებში საქართველოში მექარავნეებს მეგზურები სჭირდებოდათ. მეგზურები საჭირო იყო არა მარტო გზის გაკვლევისათვის, არამედ უსაფრთხოებისათვისაც (მგელაძე და სხვები 2019: 300-301); (მგელაძე, ნარიშკინი 2020: 74-75). ეს ფაქტი კარგადაა ასახული ადრე შუა საუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ჩორჩანის „ქვეყნისა“ და მისი მიმდებარე მიწა-წყლის ამსახველ ბასილ ზარზმელის თხზულებაში – „წმ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“. სისხლის სამართალი მარტო მპარავსა და ქურდს კი არ სჯიდა, არამედ პასუხისმგებლობას ნაპარავის მიმოვისებელსა და შემნახველსაც აკისრებდა (გოგოლიშვილი 2011: 94), შესაბამისად, ამ ტიპის დანაშაული კონკრეტულად იყო გათვალისწინებული ბექა ათაბაგის სამართალშიც, სადაც ფიცს, როგორც მტკიცებულების ერთ-ერთ ფორმას, განსაკუთრებული ადგილი ეკავა. ამაზე ბექა-ალბულას სამართლის წიგნის 65-ე მუხლიც თვალნათლივ მიუთითებს:

თუ ქარავნსა ქურდად თავსა ზედა დასხმასა შიგა წაწდომილი იცნას კაცმან, თუ ესე ფიცოს მან სხვამან კაცმან, რომე იგი ქურდად არა ყოფილიყოს, თავის მეტს არას ემართლებს. [...] და თუ ვერ შეფიცოს, რასაც წაწდომილსა პატრონი იფიცავს, ყველა უზლოს ამა კაცმან. [...] თუ თავადად იგი კაცი ყოფილიყოს და თავ-ლაშქარი ყოფილიყოს, რაცა მისი ალაფისაგან ფიცით მინახვედრებ თქვას, იგიცა ეზლოს უკლებლად (დოლიძე 1953: 316, B. მუხლი 65).

თუ ქარავნისაგან ქურდმან წაუღოს რამე, მერმე მან მისი იცნას სხვს[ა] კაცის[ა] ჯელთა, დაიფიცოს მან კაცმან, რომე ქურდი არ[ა] ყოფილიყოს თავის მეტს[ა] არას ემართლებს (დოლიძე 1953: 316, A. მუხლი 65).

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ფიცს ადგილი ჰქონდა არა მარტო ქურდობაში ბრალდებულის მიმართ, არამედ მიწაზე დავების დროს (ზოიძე 1989); (ზოიძე 1991: 49-50); (ზოიძე 1996: 76). გარდა ამ კატეგორიის დანაშაულებებისა წარსულში ფიცი ფიგურირებდა სისხლ-მესისხლეობის პროცესშიც. იგი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, კერძოდ, აჭარის სისხლ-მესისხლეობის ინსტიტუტისათვისაც იყო დამახასიათებელი, რომელსაც უკიდურეს შემთხვევაში მიმართავდნენ, როცა სხვა გამოსავალი არ არსებობდა. თუ მკვლეელი მალავდა თავის ვინაობას, მოსისხლე იძულებული ხდებოდა მორწმუნეებს დაყრდნობოდა. დაზარალებულის ნათესაური ჯგუფი ჭირისუფლების თანდასწრებით ეჭვმიტანილს სამართლის გასაგებად საზოგადოებრივი თავყრილობის ადგილას აფიცებდა და თან ეუბნებოდნენ: „თუ არა ხარ მქნელი, ქითაბს დაადევი ხელიო“. დაფიცების ყველას ეშინოდა და ფიცის დამდებმა მკვლელის ვინაობა თუ იცოდა, ღვთის შიშით ამას ვერ დამალავდა. თუ ჭირისუფალი დამფიცებელს შეატყობდა, რომ მან იცოდა მკვლელის ვინაობა და ცდილობდა ეს დაეფარა, მაშინ მასაც უმტრობდნენ. ლენგინოზ ბოჭორიშვილსა და ნუგზარ მგელაძეს საველე-ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების პროცესში დაუმონებია დაფიცების წესი არა მარტო „ნუსხაფზე“ (ქსე 1984: 488), არ-

ამედ პურზე და მჭადზეც (ბოჭორიშვილი 1976: 155); (მგელაძე 1984: 57-59), რაც ადათობრივი სამართლის უძველესი ნორმების შესწავლის თვალსაზრისით თავისთავად საყურადღებო მხარეა. მჭადზე დაფიცების ჩვეულება, რომელიც გამოითქმებოდა „დაიკავე მჭადი ხელშის“ სახით, უტყუარი სიმართლის გამომხატველი გამოთქმა იყო (ნოღაიძელი 1976: 75). სამხრეთ და დასავლეთ საქართველოს გარდა დაფიცების რიტუალი აღმოსავლეთ საქართველოშიც დასტურდება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ, ხანდოს თემში დამოწმებულია სათემო შეკრების ადგილი, ე. წ. საფიცარი, სადაც ეჭვმიტანილს აფიცებდნენ. საფიცართან მდებარეობდა სოფელ წინამხრის კუთვნილი სალოცავი, რომელსაც „ადგილდედას“ ეძახდნენ. სალოცავების შიშით საფიცართან სიცრუეს ერიდებოდნენ, მაგრამ ეჭვმიტანილი თუ მაინც ტყუილს იტყოდა და დაზარალებულები ამას შეამჩნევდნენ, მაშინ მას ხარს დაუკლავდნენ (მგელაძე 1984: 59). ფიცის საფუძველზე „წარ-ქვებით შეყრა“ თუ „ხარ-ქვებით შეფიცვა“ – უცხო თემის წევრის გვარში მიღება ხევსურებისათვის დამახასიათებელი ტრადიცია იყო (ხარაძე 1948). ფშაური „წარით გაფიცვის“ დროსაც მოსული, უმრავლეს შემთხვევაში, დამხვდურის – „უნჯის“ („მკვიდრის“) გვარს ღებულობდა (ერიაშვილი 1982: 21). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ, ხევსურეთში მკვლევლობის დროს მედიაციის პროცესში დიდ როლს შეფიცული შუამავლები ასრულებდნენ. თუ ნაფიც მედიატორთა დიდი ღვაწლითა და მეცადინეობით საქმე იქამდე მივიდოდა, რომ დამნაშავე თავის დანაშაულს აღიარებდა, მას ბრალდება დაუმტკიცებოდა, ამის მერე, უკვე მუშაობა იმ მიმართულებით მიდიოდა, რომ სასჯელის მოხდის შემდგომ დაზარალებული მხარე – მოკლულის ჭირისუფალი, დამნაშავის შერიგებაზე დაეყაბულებინათ, რათა სისხლის აღება არ გაგრძელებულიყო. ამდენად, როგორც ირკვევა, ფიცი მხოლოდ იმ დროს გამოიყენებოდა, როცა ობიექტური გამოძიებისთვის სხვა მასალები არ არსებობდა. ასეთ შემთხვევაში, ბრალდებული თავის მართლების მიზნით ფიცს დებდა, რომ ის არ იყო დამნაშავე. ამგვარი ფიცის დადებას, ბუნებრივია, დიდი შიში და კრძალვა ახლდა. მორწმუნეს მხრიდან ფიცის გატეხვა მომაკვდინებელ ცოდვად ითვლებოდა. ფიცის დადება მნიშვნელოვანი იყო იმ ვითარებაშიც, როცა რომელიმე დავა ხალხური სამართლის მიხედვით დასრულდებოდა, რათა მოდავე ოჯახს შორის საბოლოო მშვიდობას დაესაღგურებინა (გუფეჯიანი 2014).

როგორც ვხედავთ, ფიცი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების თითქმის ყველა იმ სფეროში იჩენდა თავს, სადაც ჩვეულების საფუძველზე სამართლებრივი მოტივაციის აუცილებლობა იდგა. ეს ეხებოდა მოსამართლეებს, მოლაშქრეებს, ბრალის დამდებსა და დანაშაულში ბრალდებულს, რელიგიური აღმსარებლობის წარმომადგენლებს. სვანთა და ხევსურთა სათემო ცხოვრებაში ფიცის მრავალფუნქციური ბუნება ყველაზე ნათლად იკვეთება. ასეთივე სურათი გვაქვს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. მაგალითად, ფიცთან დაკავშირებული არაერთი ჩვეულების გვერდით იგი სამხედრო მოლაშქრეთა შორის და სოციალურად დანაშაულებულ ფენებსაც ეხებოდა. მაგალითად, წარსულში ოლქას – სხვადასხვა თემის წარმომადგენლებისაგან შექმნილ შეიარაღებულ რაზმს აჭარის ბეგობა ისე შეუშინებია, რომ ფიციც კი ჩამოურთმევიათ, რომ ისინი სოფლის გაღარიბებულ მოსახლეობას არ შეავინრობდნენ (ჭიჭინაძე 1916: 21-22). ფიცის დადებისათვის ტერიტორიულ არეალს, რომელიც სათავეს ქრისტიანობამდელ წარმართულ წარსულში იღებს, როგორი პარადოქსულიც არ უნდა იყოს, ხშირად, ხატებისა და ეკლესიების მიდამოები წარმოადგენდა. ძველი ქართული იურიდიული ხასიათის ნიგნებშიც ასახულია დაფიცების ისეთი სიუჟეტები, რომლებიც არა მარტო სამართლებრივი თვალსაზრისით, არამედ ეთნოლოგიურადაც უაღრესად საყურადღებოა, მაგალითად ისეთი, როგორიც იყო ხატის ნაბანი წყლით ფიცი. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან, როგორც მიჩნეულია, ქართული სახელმწიფო სამართალი უძველესი ტრადიციების მქონეა, შესაბამისად, პირველი დოკუმენტი, რომელიც ქართული სამართლის შესახებ გვაქვს, სწორედ ფიცზე გვესაუბრება. ეს არის ბექა-ალბუღას სამართლის ნიგნში ჩადებული ძველი სამართლის ფრაგმენტი, რომელიც ხატის ნაბანი წყლით შესრულებულ ფიცზე ამახვილებს ყურადღებას. თავისთავად, ეს ფაქტიც ძალიან საინტერესოა, თუნდაც იმ მხრივ, რომ მოგვითხრობს, ჩვენს დროშიც კი ცოცხალი ტრადიციის, ხატის ნაბანი წყლით ფიცის დადების შესახებ და მიანიშნებს ამ ტრადიციის უძველეს წარმომავლობაზე. იგი იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ რაც დღეს ყოფაში ჩვეულებითი, ხალხური სამართლის სახით არის შემორჩენილი, ოდესღაც ქართული სახელმწიფო სამართლის ნაწილი ყოფილა (გუფეჯიანი 2014). ქართული, უპირატესად, დასავლურ-ქართული ტრადიციული საზოგადოების ჩვეულებით სამართალში დამნაშავის გამოტეხვის მიზნით თითქმის XX საუკუნის მიწურულამდე ცნობილი იყო ეჭვმიტანილის ხატზე გადაცემა და ხატში დაფიცება, რომლის პარალელურად ქართველებმა იცოდნენ საფლავზე ფიცი (მაკალათია 1984: 99); (თოფჩიშვილი 2006: 117); (თოფჩიშვილი 2008: 260). დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, გურიაში – შუა სურებში „ლომისკარელის“ ეკლესიაში დასვენებულ ხატზე ე. წ. „პაპაჯვარზე“ ადრე

დანაშაულში გამოსატყვევ პირს აფიცებდნენ. დაფიცებას მღვდელი აწყობდა (მგელაძე 1983). დასავლეთ საქართველოში – გურიაში ხატზე გადაცემა სოფელ ნოლაშიც (ჩოხატაურის რაიონი) სცოდნიათ. პიროვნებას დანაშაულს თუ მიუხვდებოდნენ, მაშინ დაზარალებულის უახლოესი ნათესავები ეკლესიაში ხატთან ახლოს ლურსმანს მიაჭედებდნენ. გადმოცემით, ამის შედეგად დანაშაულზე „ჯავრით“ მოკვდებოდა (გოგიტიძე/გოგიტაძე 1983). ეს წესი მკაფიოდ იყო წარმოდგენილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. როგორც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, ისე საქართველოს სხვა კუთხეებში, ეთნოგრაფიული წყაროებით, თემის თავყრილობისა და ფიცის დადების ადგილი, უპირატესად, სალოცავები – ხატები და ეკლესიის მიდამოები იყო. ასე იყო იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოსა და აჭარაში. განსაკუთრებით საინტერესო ფორმებს იგი სვანეთში ატარებდა (ხარაძე 1953: 166-167, 169-171, 189, 199), სადაც თემის მშვიდობიანი განვითარებისათვის აუცილებელ სამართლებრივ პროცესში დიდი იყო დაფიცებისა და ხატ-სალოცავების როლი, სადაც მკვლელობაში ბრალდებული და ბრალმდებელი თავ-თავიანთ ნათესავებს შეკრებდნენ და სასამართლო გადაწყვეტდა, რომ ორივე მხარეს დაეფიცა. ფიცის სანდოობა უფრო უტყუარი რომ გამხდარიყო, მხარეები ერთმანეთს ექვს-ექვს ანდა თორმეტ-თორმეტ მოფიცარს დაუსახელებდნენ, რომლებიც ფიცის დამდებთან ერთად, ფიცს თვითონაც დებდნენ. სვანეთში ზოგჯერ, მთელი მოდგმა იფიცებდა. ასეთ შემთხვევაში, თავის გამართლების დროს, მამაკაცი თავის ტერფებზე მცირეწლოვან ვაჟიშვილს დაიყენებდა და მთელი თავისი ჩამომავლობით ფიცში შედიოდა, რომ ტყუილის შემთხვევაში არა მარტო თვითონ, არამედ მემკვიდრეობითი ხაზით მთელი მისი მოდგმა დასჯილიყო. ეს იყო მძიმე ფიცი (გუჯეჯიანი 2014). განვითარებული შუა საუკუნეების სამხრეთ საქართველოს სამართლებრივ ძეგლებში მოხსენიებულ „დაუსახელებელ მოფიცთან“ ამ მხრივ ტიპოლოგიური კავშირი უდავოდ საინტერესოა. შუა საუკუნეების სამხრეთ საქართველოში არსებულა „დასახელებულნი მოფიცარნი“ – გარეშე მოფიცრები, ნაფიცი მონძეები და „დაუსახელებელნი მოფიცნი“ – გვარისეული მოფიცრები, მონძე გვარისკაცები, ე. ი. დამფიცებლები იყვნენ გვარის წევრები – სახლიკაცები (დოლიძე 1953: 353, 360). ფიცის დროს ნათესავების როლი და ხატში დაფიცების ჩვეულებათა თავისებურებები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის ჩვეულებით სამართალშიც თვალსაჩინოდაა წარმოდგენილი, რაც, მაგალითად, ხევსურეთში არა მარტო სისხლ-მესისხლეობის პროცესში, არამედ, უმთავრესად, საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, მიწის მიჯნების თაობაზე დავისას, ცილისწამებისას, ქურდობასთან და მრუშობასთან დაკავშირებით იჩენდა თავს (მაკალათია 1984: 99). ამდენად, ტყუილ-მართალის გარკვევის მიზნით დაფიცების ჩვეულება მხოლოდ ეთნოგრაფიული საქართველოსათვის დამახასიათებელი ლოკალური თავისებურება კი არ ყოფილა, არამედ, როგორც წერილობითი წყაროებიდან დავინახეთ, წარსულში იგი ქართული სამართლებრივი ძეგლებიდანაც კარგად იყო ცნობილი. წერილობითი წყაროებიდან აშკარად ჩანს, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კუთხეებიდან, მაგალითად, სამცხეში, ძველად დაფიცების მომწყობთა როლში ჩვეულებრივ ნათესავები ანდა სახლის კაცები გამოდიოდნენ (დოლიძე 1953: 33, 37, 65, 85, 94, 140, 328).

ამდენად, უდავო ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ, ფიცს, როგორც მტკიცებულების უმნიშვნელოვანეს ინსტიტუტს, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის ჩვეულებით სამართალში განსაკუთრებული ადგილი რომ ეკავა (თოფჩიშვილი 2006: 117; 2008: 260). ეს კარგად ჩანს არა მარტო სამართლებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროსა თუ დასახლებაში გარეშე თემის წევრის საგვარეულოში მიღების დროს, არამედ ხელოვნურად დანათესავების პირობებშიც, მათ შორის, რძით დანათესავებისას (მგელაძე 1987b: 100-105), მაგრამ საკუთრივ ფიცის დანიშნულება უპირატესად მამაკაცთა დაძმობილებისას ვლინდებოდა. ქართლში მამაკაცების დაძმობილებას დაფიცვა ერქვა, ხოლო ფშავ-ხევსურეთსა და ხევში *ძმადგაფიცვა*, ქალებისას კი – *ფშავში დათგაფიცვა* (*დათგაფიცული*), *ლეჩხუმში* – *დადნაფიცი*. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დაძმობილების გამოსახატავად დასტურდება არაერთი მსგავსი ტერმინი: *ძმადნაფიცი* (ქართლი, მთიულეთი, ლეჩხუმი), *ფიცნაჭამი* (მთიულეთი), *ფიც-ვერცხლ-ნაჭამი* (ფშავი, ხევსურეთი). ამ ტიპის ძმადნაფიცობა მთელი საქართველოსათვის იყო დამახასიათებელი და იგი XIX საუკუნის მიწურულისათვის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობისათვისაც ჯერ კიდევ ტიპური იყო (მგელაძე 1987a). ხელოვნური დანათესავების მრავალფეროვნება ფორმებმა მკვლევართა ყურადღება დიდი ხანია რაც მიიქცია და იგი როგორც ეთნოლოგიური, ისე სამართლებრივი კუთხით სათანადოდაა აღწერილი და გაანალიზებული (ერისთავი 1855: 75-145, 129); (გურკო-კრიაჟინი 1928: 17); (ყამარაული 1929); (მაკალათია 1983); (მაკალათია 1984: 99); (ხარაძე 1939); (ითონიშვილი 1960: 20, 24); (კანდელაკი 2001: 16); (ჯავახიძე 1983: 46, 126); (გოგინაშვილი 1988: 33-40).

რელიგიურმა სასამართლომ ბევრი რამ წარმართული ჩვეულებებიდან მიიღო, სადაც სამართლე-

ბრივი განსჯაც წარმართული რწმენა-წარმოდგენებით იყო შეჯერებული. ხალხური გასამართლების ამგვარი წესები ყოფაში თითქმის XX საუკუნის დასაწყისამდე იყო შემონახული, რომლებიც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში განსაკუთრებით სიცოცხლისუნარიანი დემონოლოგიურ შეხედულებათა სფეროში აღმოჩნდა. აქაც, კუდიანებისა და ჯადოქრების გამოსავლენად და დასასჯელად მოსახლეობა ხშირად სამართლებრივ გზებს მიმართავდა, რომლებსაც ღვთის სამართლის მოტივაცია ედოთ საფუძვლად. ასეთი იყო კუდიანობაში ეჭვმიტანილის დადავვა, ჯადოქრობაში ბრალდებულის მდინარეში გადაგდება და სხვა მისთანანი (მგელაძე 1984); (მგელაძე 2010/2011: 423-435). ტრადიციულ ყოფაში გავრცელებული შეხედულების თანახმად, პიროვნების კუდიანობის გასარკვევად განმსაზღვრელი წყალი ყოფილა. ეჭვმიტანილს გობში აჯენდნენ. ხალხური გაგებით, წყალში კუდი გამოჩნდებოდა, რომელსაც შეაჭრიდნენ, რაც კუდიანს გრძნეულ თვისებებს უკარგავდა. წყლის მსგავსი ფუნქცია გურიაში გამოვლენილ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალებში ნათლად და ასახული. გურიაში არსებობს ე. წ. კუდიანების ტბა, რომელიც ზოტისა და ბახმაროს გზასაყარში მდინარე გობაზეულთან მდებარეობს. ადრე კუდიანობაში ეჭვმიტანილი, მართლაც, კუდიანი თუ არ იყო, მოსახლეობის რწმენით, ჩაიძირებოდა, მაგრამ თუ კუდიანი იყო – წყლის ზემოთ იტივტივებდა. კუდიანობაში ეჭვმიტანილს კისერზე თოკს წაუჭერდნენ და ავსულობაში თუ არ გამოტყდებოდა, მაშინ ხიდზე თავქვე დაკიდებდნენ. დანაშაულს თუ არ აღიარებდა თოკებს დაჭრიდნენ და განწირულთან ერთად წყალში ჩაყრიდნენ. აქაც, დაძირულ პირს კუდიანად არ მიიჩნევდნენ, ხოლო ვინც არ ჩაიძირებოდა იგი ცოდვის შვილად ითვლებოდა და იტყოდნენ: „წყალმაც არ მიიღო“. კუდიანობაში ბრალდებული წყლიდან ამოყავდათ და კლავდნენ (ნოღაიდელი 1967: 68); (მგელაძე 2010/2011: 431-432). გურიაში, კუდიანობაში შემჩნეულთ მოსახლეობა სუფსის ნაპირზე ხიდის მახლობლად, ე. წ. „გურის ტბის“ მიდამოებში ერთად უყრიდა თავს. თავშეყრის ადგილზე ცეცხლი ინთებოდა. ეჭვმიტანილი ხიდზე თითო-თითო გამოჰყავდათ, ტანისამოსს ხდიდნენ და მდორე წყალში აგდებდნენ. თუ ადამიანი არ დაიძირებოდა, მაშინ იგი კუდიანად ითვლებოდა და დაშანთვა არ ასცდებოდა (ნადარაია 1980: 187). დასჯის ასეთი ფორმა საკმაოდ ადრეული ჩანს. იგი ძველი აღმოსავლეთის ხალხებშიც ყოფილა გავრცელებული. ამაზე მიუთითებს *ხამურაბის კანონთა კოდექსი*. როგორც ცნობილია, ბაბილონში სასამართლოს წარმოებას სამოქალაქო ხასიათი ჰქონდა, თუმცა გამონაკლისის სახით თავს იჩენდა ე. წ. „ორდალი“ (ღვთის სამართალი). მაგალითად, თუ ვინმეს ბრალს დასდებდნენ ჯადოსნობაში, ხამურაბის კანონების მიხედვით, იგი მდინარეში უნდა გადავარდნილიყო. თუ მდინარე ადამიანს ჩაძირავდა, ჩაითვლებოდა, რომ პიროვნება მართლაც ჯადოსანი იყო. მისი მამხილებლები ჯადოსნის სახლს ლეებულობდნენ, მაგრამ თუ მდინარე არ მიიღებდა და ამოატივტივებდა ეჭვმიტანილს, მაშინ ცილისმწამებელი სიკვდილით ისჯებოდა და მისი სახლი უდანაშაულო ბრალდებულისათვის უნდა გადაეცათ (მელიქიშვილი 1961: 45):

უკეთუ კაცს ჯადოქრობა დააბრალა და ვერ დაუმტკიცა, ის, ვისაც ჯადოქრობა დაბრალდა, მდინარესთან უნდა მივიდეს, მდინარეში უნდა შევიდეს და, თუ იგი მდინარეში დაიჭირა, მისი დამსმენელი მის სახლს წაიღებს. თუ ეს კაცი მდინარეში განმინდა და იგი გადარჩა, ვინც მას ჯადოქრობა დააბრალა, სიკვდილით უნდა დაისაჯოს. ვინც მდინარეში შევიდა, თავისი დამსმენელის სახლს წაიღებს (კიკნაძე 1988: 100).

ახალი გადასახედიდან დღეს რელიგიურ სამართლებრივ ცხოვრებასთან დაკავშირებული ამ ტიპის რწმენა-წარმოდგენები ბევრს სასაცილოდაც არ ყოფნის, მაგრამ წარსულში სასჯელის ასეთი ფორმები რელიგიური სასამართლოს გადანყვეტილებათა მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო, რადგან დემონოლოგიურ სამყაროსა და მის პერსონაჟებს ხალხი რეალურად აღიქვამდა. გაზეთ „ივერიაში“ XIX საუკუნის 80-იან წლებში დაიბეჭდა ერთი კორესპონდენცია, რომელიც ზემო აჭარის დიდაჭარის თემს ეხებოდა:

[დიდაჭარის საზოგადოებას] ამ ბოლო ხანებში შეუდგენიათ ერთი სასაცილო არზა, „მუხურებიც“ დაურტყამთ და ისე მიურთმევიათ „უჩასტკის“ უფროსისათვის. არზაში ნათქვამია, რომ ჩვენ საზოგადოებაში კუდიანები გვყავსო და იმათი გამორჩევის ნება გვიბოძეთო; [...] „ჯაზი-ბაში“ მოვიყვანოთ და ვისაც ჯაზი-ბაში კუდიანად დაასახელებს, ის მოგვაშორეთ და სხვაგან დაასახლეთო („ივერია“ 1888: №68).

ჩვეულებით სამართალში სხვადასხვა ტიპის რელიგიური აკრძალვები და რელიგიური განაჩენიც წარსულში, აჭარაში სოციალურ ურთიერთობათა სფეროშიც შეიმჩნეოდა. მაგალითად, როცა

აღდი – საქორწინო ხელშეკრულება „გაკვეთილი“ იყო, დანიშნულებს, შესაძლოა, ერთმანეთთან სქესობრივი კავშირი დაემყარებინათ. ამას ნიშანლობა ერქვა. ნიშანლობა, საცოლის ოჯახში პირველი მისვლა და პურობა, ღამით, შესაძლოა, წყვილთა სქესობრივი ურთიერთობით დასრულებულიყო. ხალხური რწმენით, საქორწინო წყვილის ცხოვრების ამ განსაკუთრებულ მომენტში თითქოსდა მათი მოჯადოება და დაავადება – დაკოჭვა ადვილი იყო (მგელაძე 1996: 204, 226); (ბექაია 1964: 1974: 48). აჭარაში შემოინახა დაბადებამდე და აკვანში ნიშნობის ძველი ჩვეულებაც, რომელიც გვიანი შუა საუკუნეებისათვის თურქული წარმოშობის ტერმინით „ბეშიქერთმათი“ აღინიშნებოდა. თვლიან, რომ აჭარაში ამ ტერმინის არსებობა იმდროინდელ თურქეთში ამ მოვლენის ცხოველყოფილობაზე მიუთითებს (მგელაძე 1996: 205); (ბექაია 1974: 39), თუმცა თავად წესი საკმაოდ ძველია და იგი სათანადო ტერმინებითა აღინიშნება, მაგალითად, *ხოჩიჩი ნიშნობა*, *აკვანაში ნიშნობა* (მგელაძე 1996: 207-209). დაბადებამდე და აკვანში ნიშნობა როგორც ისლამის, ისე ქრისტიანული რელიგიების წარმოშობამდე წინამორბედი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა. დაქორწინების პერიოდში ყურადღებას იქცევს ქალის გამოსასყიდი – ურვადი, რომლის ნაწილსაც *მიჭირი* წარმოადგენდა. *მიჭირი* ქალის გამოსასყიდის – „ბაშლულის“ ის ნაწილი იყო, რომელიც კაცს ცოლისათვის უნდა გადაეხადა და რომელიც ქალის მზითვად მიიჩნეოდა. იგი შემორჩა როგორც საწესო ფორმა და საზოგადოებაში დიდად ფეხმოკიდებული არ ყოფილა. შესაძლოა ამიტომაც იყო, რომ ცოლი ქმარს პირველსავე დღეებში *მიჭირს* ჩუქნიდა და ვალისაგან ათავისუფლებდა (ბექაია 1974: 47).

მუსლიმურ ნორმატივზე დაფუძნებული სასამართლო ორგანიზაციებიდან სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ყადის სასამართლო უნდა გამოიყოს. აქ, უპირველესად, საინტერესოა იმის გარკვევა თუ რა მიმართება არსებობდა ყადის სასამართლოსა და საადათო სასამართლოს შორის. მიუხედავად იმისა, რომ ყადის სასამართლოს ამოსავალი შარიათი უნდა ყოფილიყო, იგი მაინც, უმეტეს შემთხვევაში, ადათით ხელმძღვანელობდა. ამას ისიც განაპირობებდა, რომ ადგილობრივი ყადები, რომლებიც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში წარმომავლობით ქართველები იყვნენ, ოსმალურს, თურქულ ენას სათანადოდ ვერ ფლობდნენ, შესაბამისად, ვერც შარიათის პრინციპებით ვერ ხელმძღვანელობდნენ. ამიტომ, თუნდაც ამის გამო იძულებულნი ხდებოდნენ საადათო სამართლებრივი ცოდნა გამოეყენებინათ. XIX საუკუნის 70-იან წლების პერიოდულ პრესაში გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ წერილში ამის შესახებ საყურადღებო ცნობას ვხვდებით. წერილში ოსმალეთის მმართველობის ხანაში მომჩივან-მოსამართლეზე ანონიმი ქობულეთელის საუბარია წარმოდგენილი:

ჩვენ ყველამ თათრული თუ ვიცოდეთ, რაცხას კი გავიგონებთ, მარა არ ვიცით, ზოგიერთმა აღი-
ებმა კი იციან, მარა იგინს ვინ კითხავს; თარჯიმანიც კი გვყავს, მარა მაინც ვერაფერი სამართალი
კაიმაკამმა ვერ ქნა ძიავ. მოვა, დაჯდება ბუსავით ოდაში, დაიძახებს: „ბუირუმო ყადიო აღიებოვო,
ოთურ მენჯლიმო!“, დაჯდება, ილაპარაკებენ, ყავს და თუთუნს სმენ და მერე ილოცავენ და
გათავდა მათი სამართალი ... თათარში, ძიავ, ეს სამართალია: მობრძანდი ძიავ, – ფარა, ბუირუმ –
ფარა, ნადი – ფარა! სულ ფარა და ფარა! ჩვენ ფარას ვინ მოგვცემს ძიავ, ფუხარა ვართ და მოგვე-
ლო ბოლო სუნთლად ძიავ („სასოფლო“ 1876: №1).

აქ კარგად იკვეთება ყადის სასამართლოსადმი მოსახლეობის უნდობლობა და უარყოფითი დამოკიდებულება. ამასთან, ყადის მექრთამეობა ეს ერთი ასპექტია, ჩვენთვის საინტერესოა სა-
სამართლო ორგანოებში ენობრივი ბარიერის საკითხი, რაც იმ დროს რეალობას წარმოადგენდა. ამის
შესახებ თითქმის ყველა ის მკვლევარი მიუთითებდა, რომლებმაც იმ დროს, კერძოდ, XIX საუკუნის
70-იან და 80-იან წლებში აჭარაში იმოგზაურა. ისინი წერდნენ, რომ თურქული ენა გამართულად მხ-
ოლოდ ვაჭრობის მიმდევარმა აჭარლებმა იცოდნენ (ზოიძე 1996: 64). არსებობდა თქმულებაც, რო-
მელიც ყადების სასამართლოში გაბატონებულ მექრთამეობაზე მიუთითებდა. თქმულების თანახმად,
ყადისათვის მომჩივანს ქრთამად ერთი ცული მიუტანია. მოპირდაპირე მხარეს ეს რომ გაუგია, მისთ-
ვის დეკეული მიუყვანია. სასამართლო პროცესზე, თურმე, ყადი დეკეულის მიმყვანს აშკარად იცა-
და. როცა ეს ცულის მიმტანს შეუნიშნავს, უფიქრია, ალბათ, ყადს დავავინწყდით და განგებ დაუძახია:
„შენმა სამართალმა ცულსავით უნდა გაჭრასო“. ყადს კი უპასუხია: „შენს ცულის ტარზე დეკეულმა
გადააფუნაო“ (ახვლედიანი 1956: 50). შესაძლოა მსგავსი ფაქტების გამოც იყო ოსმალთა მმართვე-
ლობის პერიოდში მოსახლეობა ყადების სასამართლოს იშვიათად რომ მიმართავდა, თუმცა ზემოთ
მოყვანილი მასალების საფუძველზე ოთარ ზოიძე მართებულად შენიშნავს, რომ ეს ისეც არ უნდა
გავიგოთ თითქოს მაშინ ყადების სასამართლო უსაქმოდ იყო (ზოიძე 1996: 64). საერთოდ, ყადებისა
და ხალხურ სასამართლოებს შორის ურთიერთმიმართების ხასიათის დასადგენად ლიტერატურაში
გათვალისწინებულია ის გარემოებაც, რომ საადათო სასამართლო, რომელიც უძველესი დროიდან

არსებობდა, ხალხის ყოფის აუცილებელი და ორგანული ნაწილი იყო, ხოლო ყაღდების სასამართლო გვიან მიღებული და, ამასთან, თავსმოხვეული რელიგიის თანმხლებ ნაწილს წარმოადგენდა და მოსახლეობაში მისი დამკვიდრება პრინციპში არ ხერხდებოდა. ასე მოხდა აჭარაშიც. როგორც მიიჩნევენ, დამკვიდრების მიზნით ყველა შემთხვევაში მას სახალხო სასამართლო უნდა შეევიწროებინა, რაც არც თუ ისე იოლი იყო, რადგან ბრძოლის წარმატებით დასრულებისათვის აჭარლების მიერ მუსლიმური რელიგიის ფორმალურ-დოგმატური წესებისა და რიტუალების აღსრულება საკმარისი არ იყო. გადამწყვეტი იყო საუკუნეობით არსებული ყოფის შეცვლა, რაც ფაქტობრივად შეუძლებელი იყო და არც მომხდარა (ზოიძე 1996: 64-65). როცა ჩვენ ვცდილობთ ყაღდებისა და ხალხურ სასამართლოებს შორის აჭარაში ურთიერთმიმართების საერთო და განმასხვავებელი ნიშან-თვისებები დადგინდეს, უპირველესად უნდა გაირკვეს სასამართლოთა ამ ორი ფორმის ამოსავალი წყაროები. საქმე იმაშია, რომ შარიათი ყველა ქვეყანასა და ყველა ხალხში, ჩამოყალიბების თავდაპირველ საფეხურზეც და შემდეგაც, ადათებითა და ხალხური განმარტებებით ხელმძღვანელობდა (მასსე 1982: 61-82, 83-109); (ქერიმოვი 1978: 3-217); (ვაგაბოვი 1980: 3-89); (მისროკოვი 2002). ქრისტიანობის დამკვიდრებამდე, ხოლო შემდეგ ისლამის გავრცელებამდე აჭარაში ხალხური სამართალი ოდითგანვე არსებობდა, რომელიც თემის წევრთა ცხოვრების წესის ორგანული ნაწილი იყო და თემის სიცოცხლისუნარიანობისა და ნორმალური არსებობის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა, შარიათის საფუძველზე ყაღდების სასამართლო კი სათემო ცხოვრებაში გარეგანი ფაქტორებით ჩაერთო, როცა ოსმალთა მმართველობის ხანაში ისლამმა არც თუ ისე ეფექტურად ქრისტიანულ გარემოში ძალმომრეობით დაიწყო გავრცელება და, შესაბამისად, დამკვიდრება. ისლამს თან შემოჰყვა მასთან დაკავშირებული სამართლებრივი ინსტიტუტები ყველა იმ აუცილებელი კომპონენტით, როგორც ეს ტიპურ ისლამურ ყაიდაზე მოწყობილ სახელმწიფოებში იყო. აჭარაში ყაღდების სასამართლო ორგანიზაცია საადათო სასამართლოს შევიწროვებას სხვადასხვა გზით ცდილობდა, ითავსებდა სასამართლო ფუნქციებს, მაგრამ სხვადასხვა გარემოების გამო ეს, პრინციპში, მაინც შეუძლებელი ხდებოდა, უპირველესად იმის გამო, რომ მიუხედავად აჭარლების მიერ ისლამისა და ამ რელიგიასთან დაკავშირებული წესებისა და რიტუალების ფორმალური აღიარებისა და დოგმატურად მიღებისა, ისინი ყოველდღიურ ყოფაში მამა-პაპური ტრადიციებით ხელმძღვანელობდნენ და ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ნორმატივებად ქცეულ სოციალურ და სამართლებრივ სტერეოტიპებს ინარჩუნებდნენ.

წინააღმდეგობრივ ყოფით და სამართლებრივ სივრცეში, როცა სასამართლო ორგანიზაციები შარიათის ძირითადი პუნქტებით ხელმძღვანელობდნენ, უპირველესი ბარიერი ყოველთვის ხალხური საადათო ნორმატივები და თავად მოსახლეობის სასამართლოს ტიპებისადმი განწყობა გახლდათ. კავკასიაში ასე იყო თითქმის ყველგან, სადაც ისლამი ყოფითი კულტურაში ფესვების გადგმას ცდილობდა. მსგავსება მკაფიო იყო კავკასიის, განსაკუთრებით, ჩრდილოეთ კავკასიის იმ ხალხებსა და რეგიონებს შორის, რომლებსაც ანალოგიურ რელიგიურ გარემოცვაში უხდებოდათ ცხოვრება, მაგრამ ტრადიციულ ფესვებზე იდგნენ და ადათებს ეფუძნებოდნენ. ასეთი მსგავსებები შემთხვევით მოვლენას არ წარმოადგენდა, რაც ჩანს კიდევ საკუთრივ ჩრდილო კავკასიის მთიელთა ადათებში (აგლაროვი 2002: 254-260). ამის საილუსტრაციოდ ოთარ ზოიძე მამაიხან აგლაროვის მიერ გამოყენებულ XVIII საუკუნის – 1741 წლის ერთ-ერთ დოკუმენტს მოიხმობს, რომელიც, მისი აზრით, ჩრდილოეთ კავკასიის ისლამზე მოქცეული ხალხების ყოფაში შარიათისა და ადათობრივი ნორმების პარალელურად არსებობის დამადასტურებელია. ამასთან, დოკუმენტიდან ჩანს თუ როგორ ცდილობენ სოფელ ასას მკვიდრნი შარიათის მოქმედების ფარგლები შემოსაზღვროს: „1154 წელს ჰიჯრით სოფელი ასას მცხოვრებლები თანახმანი არიან შარიათის სასამართლოს ყველა სახის სამართალწარმოება გადასცენ გარდა ქურდობისა და მკვლელობის“ (აგლაროვი 1988: 155).

ჩრდილო კავკასიაში არსებული მსგავსი ტენდენცია სხვების მიერაც იყო შენიშნული, საიდანაც ირკვევა, რომ შარიათის სამოქალაქო-სამართლებრივი ნორმები შედარებით მოდერნიზებული იყო (პერშიცი 1979: 225). ოთარ ზოიძე სოფელ ასას ამ გადაწყვეტილების საფუძველზე მიუთითებს, რომ ფაქტობრივად მთელი სისხლის სამართლის საქმეები შარიათის სასამართლოების ქვემდებარეობიდან ამოღებული იყო. არადა, საადათო სასამართლოს თვით არსებობაც კი ისლამს ეწინააღმდეგებოდა. ისლამის არსის ღრმად მცოდნე და მიმდევარ პიროვნებებს ეს კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული. შემთხვევითი არ იყო ის ფაქტიც, რომ დალესტნის იმამი შამილი, ოცდაშვიდწლიანი მმართველობის პერიოდში, საადათო სასამართლოებს ცეცხლითა და მახვილით ებრძოდა და შარიათის სასამართლოს ნერგავდა, მაგრამ მიზანს მაინც ვერ მიაღწია. ამის დასტურად ოთარ ზოიძეს კიდევ ერთი ამონაწერი მოჰყავს, რომელიც შეიხ-მანსურის დალესტნის ხალხებისადმი მიმართვას წარმოადგენს:

ის, ვინც საქმეს ადათით წყვეტს, გარკვეული სახით ღმერთის თანამონაწილე ხდება, ანდა რაღაც ნაირად საქმის გადაწყვეტაში მას უთანაბრდება, მაშინ, როცა არავის არ შეუძლია ღმერთის თანა-

მონაწილე გახდეს ანდა ღმერთს შეეძაროს (ე. ი. არავის არ ძალუძს ღმერთის თანაბარი გახდეს – ბ. მ.), თუ ვინმე წარმოიდგენს, რომ თითქოსდა ღმერთს უთანაბრდება, იგი არასწორია (ე. ი. ურწმუნოა – ბ. მ.) (სანდრიგაილო 1899: 6).

ოთარ ზოიძის სამართლიანი შენიშვნით, აჭარას არც თავისი შამილი ჰყავდა და არც შეიხ-მანსური, რომლებიც სახალხო სასამართლოების წინააღმდეგ იბრძოლებდნენ. თვით ოსმალური ადმინისტრაციაც არ იყო ძლიერი აჭარაში, რაც, თავის მხრივ, საადათო სასამართლოების მტკიცედ ფუნქციონირებას განაპირობებდა (ზოიძე 1996: 65). ამ მხრივ საინტერესო მასალებს ქართული პერიოდული პრესაც გვანვდის („დროება“ 1876: №49). ოსმალური მმართველობის ეს მხარე არაერთმა მკვლევარმა შეამჩნია. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში გიორგი ყაზბეგი აღნიშნავდა, რომ კონსტანტინოპოლის მთავრობა თურქეთის საქართველოს როგორც შემოსავლის წყაროს მხოლოდ ისე უყურებდა და აქაური ადმინისტრაციაც ერთადერთ მოვალეობად ფაქტობრივად გადასახადების დროულად აკრეფას მიიჩნევდა. ხალხიც შეეგუა ამ აზრს: არავინ არ ზრუნავს და არავინ არ მოითხოვს არც მართლმსაჯულებას, არც საზოგადოებრივ უშიშროებას. მთავრობის მიერ ამ პრეროგატივათა უგულვებელყოფას არავინ უჩივის და ხალხის ერთადერთი უცვლელი სურვილი იყო, რომ სულთანს გადასახადები არ გაედიდებინა (ყაზბეგი 1960: 112). მართლაც, ოსმალური მმართველობის სისტემისა და სასამართლო ორგანიზაციების შესწავლა, ასევე, ოსმალური მმართველობის სისტემის გვერდით ხალხური მმართველობის არსებობა გვისაბუთებს, რომ ოსმალური ძალაუფლება აჭარაში არ იყო ყოვლისმომცველი და აჭარის მოსახლეობა საშინაო საქმეებში არ ცნობდა თურქულ-ოსმალურ ადმინისტრაციას (ჩიტაძე 1978: 42). მსჯელობათა ამ ფონზე უპირველესად ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ აჭარაში შარიათისა და ყურანის ბევრი ნორმა ადგილობრივ ნორმებს ეწინააღმდეგებოდა. აჭარაში აჭარლები უფრო თავიანთი სამართლებრივი ტრადიციების მიმდევარნი და ერთგულნი იყვნენ, ვიდრე ახლადმიღებული რელიგიური დოგმებისა. ამის დასასაბუთებლად აჭარელთა ჩვეულებებიდან ლიტერატურაში არაერთი მაგალითია მოყვანილი. მაგალითად, ყურანი ქურდისათვის ხელის მოკვეთას მოითხოვდა, მაშინ, როცა აჭარაში დამასახიჩრებელი სასჯელები საერთოდ არ არსებობდა. ქურდს ნაპარავს ანაზღაურებინებდნენ ანდა უკიდურეს შემთხვევაში ანაზღაურებასთან ერთად გამაწბილებელი სასჯელით შემოიფარგლებოდნენ (ზოიძე 1996: 66-67). ასევე, ჩვეულებითი სამართლის ცნობილი ნორმა იყო პატარძლისათვის ძუძუს წოვების სანაცვლოდ მამამთილის მიერ სიდედრისათვის ფულის მიცემა (მგელაძე 1996: 230). ეს ნორმა აჭარაშიც მოქმედებდა და საზღაურს *სანძუძური*, *ძუძუს ფული* (*ძუძუს ფარა*) ერქვა. თურქულად მას სუთჰახი ეწოდებოდა. ხალხური სამართლებრივი ცნობიერების მიხედვით, შარიათით *ძუძუს ფულის* აღება არ შეიძლებოდა: დედის სიკვდილის მერე თუ მისი გოგო სულის სახსენებლად რამეს გააკეთებდა, დედას არ ერგებოდა, რადგან იგი მისგან გაყიდული იყო, მაგრამ *ძუძუს ფულის* მიცემა წესი იყო და აძლევდნენ კიდეც. აქ წესი, ჩვეულებითი სამართლის ნორმა რელიგიურ მოთხოვნებს, რელიგიურ ნორმას ფარავდა. ამასთან, მნიშვნელობა არ ჰქონდა შარიათი მართლა კრძალავდა თუ არა „*ძუძუს ფარის*“ მიცემას. მთავარი იყო ის, რომ მორწმუნის ცნობიერებაში ეს რელიგიური ნორმა არსებობდა, რომელსაც ჩვეულებითი სამართლის ნორმა – წესი თრგუნავდა (ზოიძე 1996: 67). შარიათისა და ჩვეულებითი სამართლის ნორმათა ურთიერთ-მიმართების თვალსაზრისით არანაკლებ საინტერესოა ზემო აჭარაში წარსულში კარგად ცნობილი ჩვეულება, რომელსაც *დედეეთიმი* (პაპის ობოლი) ეწოდებოდა. ეს ჩვეულება საოჯახო ქონებრივ სამართლებრივ ნორმებთან იყო დაკავშირებული. დიდ სახლულში *დედეეთიმი* პაპის სიცოცხლეში ობლად დარჩენილი შვილიშვილის ქონებრივ-უფლებრივი სტატუსის გამომხატველი ცნება იყო. მისი არსი დიდი სახლულის გაყოფისას მამის ძმების მხრიდან ობოლო ძმისწულის უწილოდ დატოვების მცდელობაში მდგომარეობდა, თუმცა ადათობრივი ტრადიციების ძალით მამის ძმები სანადელს იშვიათად თუ აღწევდნენ (რობაქიძე 1974); (მგელაძე 2004: 126-127); (აჩუგა 1983: 54-55). ერთ-ერთი ინფორმატორი ასე განმარტავდა *დედეეთიმის* არსს: „თუ გაუყოფელ ოჯახში ბაბუა ცოცხალია, შვილი მოკვდა და დარჩა შვილიშვილი, ის არის *დედეეთიმი*. შეღერეთით *დედეეთიმს* მემკვიდრეობა არ ერგებოდა, მაგრამ მაინც აძლევდნენ, – რითი ირჩინოს თავიო“ (ზოიძე 1996: 67). აქაც მუსლიმთა სამართლის ნორმაზე ძლიერი ტრადიციული სამართალი აღმოჩნდა. გარდა ყადებისა, სასამართლოს სისუსტეს ყურანისა და შარიათის სირთულე განაპირობებდა. ოთარ ზოიძეს საინტერესო დაკვირვებები მოჰყავს, რომლებიც ამა თუ იმ ავტორის მიერ საქართველოს მეზობელ მუსლიმ ხალხებში შარიათისა და ადათობრივი ნორმების ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათსა და ბუნებას წარმოაჩენს. ოსური ადათობრივი სასამართლო ორგანიზაციის შესწავლისას ვოლდემარ ჰფაფი მიუთითებდა, რომ:

მაჰმადიან ოსებში, საარბიტრაჟო სახალხო სასამართლოს გარდა, კიდევ არსებობს სასულიერო სასამართლო, რომელიც შარიათის სახელწოდებითაა ცნობილი. მოსამართლე, ყადი საქმეებს ყურანის საფუძველზე წყვეტენ, მაგრამ ცნობილია, რომ ყურანის სამართალი ძალზე რთულია და უკიდურესად ჩახლართულია. მაჰმადიანი ყადების დიდი ნაწილი, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი საზოგადოებაში დიდი ავტორიტეტით სარგებლობენ და ღირსებით გამოირჩევიან, მაჰმადიანურ კანონმდებლობაზე საკმარისი ცნობები არა აქვთ, შესაბამისად, მაჰმადიანურ კანონმდებლობაში სათანადო ცოდნა არ გააჩნიათ. ამიტომაც, სრულიად ბუნებრივია, რომ ოსებში მუსლიმანურმა სამართალმა მყარად ვერ მოიკიდა ფეხი (ჰფაფი 1871: 210).

როცა გადავხედავთ კავკასიაში, მათ შორის, ჩრდილო კავკასიაში მცხოვრები ისლამზე მოქცეული ხალხების სამართლის ისტორიას, თვალნათლივ შევნიშნავთ, რომ ყადის სასამართლოში აშკარად ადგილობრივი ადათებით ხელმძღვანელობდნენ. ასე იყო აჭარაშიც, თუმცა, როგორც ქართული ჩვეულებითი სამართლის ისტორიის მკვლევარი ოთარ ზოიძე ადასტურებს, აჭარაში აქა-იქ, მართლაც, იყვნენ ოსმალეთში განათლებამიღებული პირები, თუმცა არც იმდენი, რომ შარიათის ყოველ სასამართლოში ამგვარი პირი ყოფილიყო ყადად, ისიც იმ დროს, როცა თვით შარიათის სასამართლო შინაარსობრივად ნაწილობრივ მაინც ადათობრივი სასამართლო იყო. ამ ვითარების გათვალისწინებამ მკვლევრები აჭარაში სასამართლო ორგანიზაციის დუალიზმის აღიარებამდე მიიყვანა, რაც შარიათისა და სახალხო სასამართლოების თანაარსებობაში გამოიხატებოდა (ზოიძე 1996: 68). როგორც ირკვევა, ეს ზოგადად ისლამის დამახასიათებელი ნიშანია, რასაც ფრანგი კომპარატივისტი რენე დავიდი მკაფიოდ წარმოაჩენს (დავიდი 1988: 399).

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, აჭარაში უდავოდ საინტერესოა თუ როგორი ფორმით იყო წარმოდგენილი ყადების სასამართლო, სასამართლო, რომელიც რიგი ობიექტური და სუბიექტური მიზეზების გამო მუსლიმური სამართლებრივი ნორმებიდან გადახვევის გზით იძულებული ხდებოდა ხალხური ჩვეულებების გათვალისწინებითა და ადათობრივი სამართლის ნორმატივებით ეხელმძღვანელა. ეს კარგად ჩანს იბრაგიმ აბაშიძის ჩანაწერებიდანაც, სადაც აჭარაში მუსლიმური სამოქალაქო და სისხლის სამართლის სფეროში არსებული რეალობა ასახული (აბაშიძე 1941: 1-79). ეს წერილობითი წყარო ერთ-ერთია, თუ არა ერთადერთი, რომელიც აჭარაში მუსლიმური სამართლისა და მუსლიმური სასამართლოს ძირითად მახასიათებლებს წარმოგვიჩენს. წერილობითი წყაროდან ირკვევა, რომ აჭარაში დანაშაულის სხვადასხვა ფორმა არსებობდა, რომელთაც ადრე, ყადის წინამძღოლობით, უპირატესად, ყურანიდან გამომდინარე მუსლიმურ კანონებზე დაფუძნებული სასამართლო განიხილავდა. ჩვეულებრივ ყადი სამართლებრივ საქმეში იმ შემთხვევაში ერთვებოდა თუ სადავო საქმეს სოფლის ხალხი ვერ გადაწყვეტდა, ალტერნატივა შემონახული იყო და საქმეს გასარჩევად ყადს გადასცემდნენ. ყადის სასამართლომ აჭარაში რუსული მმართველობის პერიოდშიც გააგრძელა არსებობა და საბჭოთა ხელისუფლების საწყის ეტაპზეც შემოინახა თავი. რუსული მმართველობის შემოღების შემდეგ აჭარაში სასოფლო – „უჩასტკისა“ და საოლქო სასამართლოები დაწესდა (ზოიძე 1991: 5); (ზოიძე 1996: 69). მათგან ერთი ყოველთვის ყადი იყო, რომელსაც უკვე განსახილველად არა ყოვლისმომცველი რელიგიური, არამედ მხოლოდ სამემკვიდრეო და საქონიწიწო-საოჯახო საკითხები ექვემდებარებოდა, თუმცა ამ ტიპის სასამართლოც, ბუნებრივია, რელიგიურ სამართლებრივ სპექტრს მოიცავდა, რადგან ყადი ძირითადად შარიათის მუხლებით ხელმძღვანელობდა, თუმცა ძალიან ხშირად სათანადო თეოლოგიური ცოდნის უქონლობის გამო ანდა სხვა მიზეზებით ისიც საქმეების განხილვის პროცესში ადათებსა და ხალხურ სამართლებრივ გამოცდილებას ითვალისწინებდა. ამდენად, დანაშაულთა სახეობებისა და სასჯელის დადგენა, როგორც მუსლიმურ საზოგადოებაში, ისე რუსული მმართველობის ხანაში და საბჭოთა პერიოდშიც კი, ხშირად, დაახლოებით იმავე პრინციპებით ხდებოდა, როგორც ამას ძველი საქართველოს სათემო ურთიერთობათა ნიაღში ჰქონდა ადგილი.

დამონებანი

აბაშიძე 1941: ი. აბაშიძე. *მუსლიმანური სასჯელები*, ხელნაწერი, ხარიტონ ახვლედიანის აჭარის სახელმწიფო მუზეუმის არქივი, ბათუმი.

აბრამიშვილი 2008: ლ. აბრამიშვილი. *ქრთამი ძველ ქართულ სამართალში*, სადისერტაციო ნაშრომი სამართლის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი.

აგლაროვი 1988: М. А. Агларов. *Сельская община в нагорном Дагестане в XVII–начале XIX в. (исследование взаимоотношения форм хозяйства, социальных структур и этноса)*, Москва.

აგლაროვი 2002: М. А. Агларов. *Андийцы (историко-этнографическое исследование)*, Махачкала.

აჩუგა 1983: თ. აჩუგა. ხალხური საოჯახო სამართლებრივი ნორმები აჭარაში (ქონებრივ-უფლებრივი მდგო-

- მარეობა, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, X, თბილისი.
- ახვლედიანი 1956:** ხ. ახვლედიანი. სახალხო განმანათლებელთა ბრძოლის ისტორიიდან სამხრეთ საქართველოში, ბათუმი.
- ბექაია 1964:** მ. ბექაია. „ნიშანლობა“ აჭარაში, ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი, თეზისები, მესამე სამეცნიერო სესია, ბათუმი.
- ბექაია 1974:** მ. ბექაია. ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი.
- ბოჭორიშვილი 1976:** ლ. ბოჭორიშვილი. აჭარაში 1974 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, IV, თბილისი.
- გოგინაშვილი 1988:** ი. გოგინაშვილი. ხელოვნური ნათესაობა მთიულეთსა და გუდამაყარში, ეთნოგრაფიული გამოკვლევები, თბილისი.
- გოგიტიძე/გოგიტაძე 1983:** მთხრობელი: მელქისედეკ სიმონის ძე გოგიტიძე (გოგიტაძე). 75 წლის, სოფელი ზემო ნოლა, ნ. მგელაძე. საველე-ეთნოგრაფიული დღიურები, რვეული I, პირადი არქივი, ბათუმი.
- გოგოლიშვილი 2011:** ო. გოგოლიშვილი. საქართველოს სამართლის ისტორია (სალექციო კურსი), ბათუმი.
- გურკო-კრიაჟინი 1928:** В. А. Гурко-Кряжин. *Хевсурь*, Москва.
- გუჯეჯიანი 2014:** რ. გუჯეჯიანი. რა დატვირთვა ჰქონდა ფიცს ქართულ სამართალში და როგორ უსწორდებოდა მის მიხედვით ქურდებს, თბილისი. <http://old.tbilisebi.ge/index.php?newsid=268441388>. (ნანახია: 2/07/2021).
- დოლიძე 1953:** ი. დოლიძე. ძველი ქართული სამართალი, თბილისი.
- ერიაშვილი 1982:** ჟ. ერიაშვილი. უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბილისი.
- ერისთავი 1855:** Р. Д. Эристави. О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, *Записи кавказского отдела русского географического общества*, кн. III, Тифлис.
- ვაგაბოვი 1980:** М. В. Вагабов. *Ислам и семья*, Москва.
- ზოიძე 1989:** ო. ზოიძე. ავტორის საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები – აჭარა, პირადი არქივი, ბათუმი.
- ზოიძე 1991:** ო. ზოიძე. ავტორის საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები – აჭარა, პირადი არქივი, ბათუმი.
- ზოიძე 1996:** ო. ზოიძე. სასამართლო ორგანიზაცია აჭარაში ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით, კულტუროლოგიური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი საქართველოში, I, ბათუმი.
- თოფჩიშვილი 2006:** რ. თოფჩიშვილი. საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია, მოკლე სალექციო კურსი, თბილისი.
- თოფჩიშვილი 2008:** რ. თოფჩიშვილი. საქართველოს ეთნოლოგია, თბილისი.
- ითონიშვილი 1960:** ვ. ითონიშვილი. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი.
- კანდელაკი 2001:** მ. კანდელაკი. ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბილისი.
- კეკელია 1979:** მ. კეკელია. ფიცი სვანეთის ჩვეულებით სამართალში, ქართული ჩვეულებითი სამართლის ისტორიის საკითხები, III, თბილისი.
- კიკნაძე 1988:** ხამურაბის კანონები, აქადურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ზ. კიკნაძემ, თბილისი.
- ლომოური, ბერძენიშვილი 1941:** ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, რედ. თ. ლომოური და ნ. ბერძენიშვილი, თბილისი, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- მასსე 1982:** А. Массе. *Ислам, очерк истории*, перевод с французского, издание 3-е, Москва.
- მაკალათია 1983:** ს. მაკალათია. თუშეთი, თბილისი.
- მაკალათია 1984:** ს. მაკალათია. ხევსურეთი, თბილისი.
- მგელაძე 1996:** ვ. მგელაძე. ქორწინება და საქორწინო წეს-ჩვეულებანი აჭარაში, კულტუროლოგიური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი საქართველოში, თბილისი.
- მგელაძე 1983:** ნ. მგელაძე. საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები – გურია, სურების ხეობა, რვეული №1, ავტორის პირადი არქივი, ბათუმი.
- მგელაძე 1984:** ნ. მგელაძე. ნათესაური ურთიერთობების ზოგიერთი საკითხი აჭარაში ადათობრივი ნორმების შუქზე, მაცნე, ისტორიის სერია, №3, თბილისი.
- მგელაძე 1987ა:** ნ. მგელაძე. საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები – ფშავი, ავტორის პირადი არქივი, ბათუმი.
- მგელაძე 1987ბ:** ნ. მგელაძე. ხელოვნური დანათესავების ზოგიერთი საკითხი აჭარაში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, 3, თბილისი.
- მგელაძე 2004:** ნ. მგელაძე. აჭარული ნოგრო და გვარი, ბათუმი.
- მგელაძე 2010/2011:** ნ. მგელაძე. დემონთა სამყარო სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მითოლოგიაში (I. ლომპაპი და კუდიანები): ისტორიის და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის „შრომები“, X, თბილისი.
- მგელაძე, ნარიშკინიშვილი 2020:** ნ. მგელაძე, გ. ნარიშკინიშვილი. გოდერძის უღელტეხილის ნამოსახლარები შუა საუკუნეებში (ნაგებობანი, მეურნეობა და ცხოვრების წესი), ქართული წყაროთმცოდნეობა, XXII, თბილისი.

- მგელაძე და სხვები 2019:** გოდერძის უღელტეხილის ისტორია და ეთნოარქეოლოგია, კოლექტიური მონოგრაფია, ავტორები: ნ. მგელაძე, გ. ნარიშკინი, მ. ხალვაში, თ. ტუნაძე, ნ. შანშაშვილი, კ. ქამადაძე, ს. ოქროპირიძე, თბილისი.
- მედიაცია – მრავალსაუკუნოვანი...:** მედიაცია მრავალსაუკუნოვანი ქართული ტრადიცია, შეადგინა სულხან ონიანმა, თბილისი, <http://prevention.gov.ge/prevention.gov.ge/uploads/files/2015/20150831.pdf> - (ნანახია: 7.04.2021).
- მელიქიშვილი 1961:** გ. მელიქიშვილი. როგორ ამეცხველდნენ ლურსმული წარწერები, თბილისი.
- მისროკოვი 2002:** З. Х. Мисроков. *Адат и шариат в российской правовой системе: Исторические судьбы юридического плюрализма на Северном Кавказе*, Москва.
- ნადარაია 1980:** ა. ნადარაია. დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი.
- ნოლაიდელი 1967:** ჯ. ნოლაიდელი. აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, თბილისი.
- ნოლაიდელი 1976:** ნ. ნოლაიდელი. ხატოვან სიტყვა-თქმათა ზოგიერთი ნიმუში აჭარულ დიალექტში, „ჭოროხი“, ბათუმი.
- პერშიცი 1979:** А. И. Першиц. *Проблемы нормативной этнографии, Исследования по общей этнографии*, Москва.
- პფაფი 1871:** В. Б. Пфаф. *Народное право осетин*, Сборник сведений о Кавказе, т. II, Тифлис.
- რობაქიძე 1974:** ა. რობაქიძე. მასალები პატრონიმიული ორგანიზაციის ისტორიისათვის, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, II, თბილისი.
- სანდრიგაილო 1899:** *Адаты дагестанской области и закатальского округа: Судостроительство и судопроизводство в частях кавказского края военно-народного управления*, под редакцией И. Я. Сандрыгайло, Тифлис.
- ქსე 1984:** ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ., 7, თბილისი.
- ქერიმოვი 1978:** Г. М. Керимов. *Шариат и его социальная сущность*, Москва.
- ყაზბეგი 1960:** გ. ყაზბეგი. სამი თვე თურქეთის საქართველოში, გიორგი ყაზბეგი აჭარის შესახებ, ბათუმი.
- ყამარაული 1929:** А. Я. Камараули. *Хевсурия (очерки)*, Тифлис.
- ჩიტაძე 1978:** ზ. ჩიტაძე. მმართველობისა და თვითმმართველობის ფორმები აჭარაში (XVI-XIX სს.), ბათუმი.
- ჭიჭინაძე 1916:** ზ. ჭიჭინაძე. ქართველ მაჰმადიანთა ცხოვრება, ტფილისი.
- ხარაძე 1939:** რ. ხარაძე. დიდი ოჯახის გადმონათქვამები სვანეთში, ტფილისი.
- ხარაძე 1948:** რ. ხარაძე. ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“, მიმომხილველი, I, თბილისი.
- ხარაძე 1953:** რ. ხარაძე. სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში: 1. „ერთობილ სუანეთის ჯე-ი“ ანუ „ჯე-ი ბედნიერი“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბილისი.
- ჯავახაძე 1983:** Н. В. Джавахадзе. *Система родства осетин*, Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Тбилиси.
- ჯავახიშვილი 1928:** ი. ჯავახიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, ტფილისი.
- ჯავახიშვილი 1929:** ი. ჯავახიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, ტფილისი.
- დროება 1876:** „დროება“, №49.
- ივერია 1888:** „ივერია“, №68.
- სასოფლო 1876:** „სასოფლო გაზეთი“, №1.

RELIGIOUS COURT: PAGAN, CHRISTIAN CANON AND MUSLIM LAW IN MEDIEVAL SOUTH-WEST GEORGIA

Beka Mgeladze

The article deals with the religious courts in medieval southwestern Georgia, the analysis of which is presented in chronological dynamics. Research in the field of canon law is based on ancient Georgian written sources, mainly, Georgian law monuments, and people's courts are based on ethnographic materials. Judgment according to the Muslim rule is studied according to Georgian periodicals of the second half of the nineteenth century, the beginning of the twentieth century and the facts revealed in the life of the people.

In medieval Georgia, in parallel with the religious court, there was ecclesiastical-canon law, which in a separate article reflected almost all the legal problems that took place in the society. Various articles of canon as well as state feudal law books were based on the norms of people's rights. The religious court took many things from pagan customs, where legal judgment was also mixed with pagan beliefs. Among the judicial or-

ganizations based on the Muslim norm, the *Kadi* court, which was based on Sharia, should be singled out in southwestern Georgia.

Before the establishment of Christianity and then after the spread of Islam, there was a people's court in Adjara, which was an organic part of the community members' way of life and a necessary condition for the community's vitality and normal existence. Effectively, tension between people's court and canon law began to spread and establish in South-West Georgia already in the Christian environment. Islam brought with it legal institutions with all the necessary components, as it did in the typical Muslim states.