

# ტერიტორიული და სოციალური ჯგუფების სალოცავებთან და საკულტო რიტუალებთან დაკავშირებული საკითხები ქართველი ხალხის ტრადიციულ კულტურაში (საველე-ეთნოგრაფიული წყაროების მიხედვით)

**ნუგზარ მგელაძე**

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
nugzar.mgeladze@bsu.edu.ge

ქართველი ხალხის სულიერი კულტურა სხვადასხვა რელიგიურ და იდეოლოგიურ წარმოდგენათა რთული სინთეზის საფუძველზეა წარმოქმნილი. ერთმანეთთან არც თუ ისე ახლოს მდგარი სოციალური და კულტურული ელემენტების მატარებელი ამგვარი რელიგიური სინკრეტიზმი მრავალფეროვანი პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი კოლიზიებისა და შეხედულებათა შერწყმის შედეგად დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა. ქვეყანაში ასეთ პროცესს, ერთის მხრივ, მართლმადიდებელი ეკლესიის დომინირებადი მდგომარეობა განსაზღვრავდა, რომელიც ქართველებში მაინტეგრირებელ როლს ასრულებდა, ხოლო, მეორეს მხრივ, ქართველი ხალხის ყველა ეთნოგრაფიულ ჯგუფში სხვადასხვა რელიგიური ტრადიციის მრავალნაზხანოვანი კომბინაციის ყოფა-ცხოვრებაზე სპეციფიკური ნიშან-თვისებებით ასახვა განაპირობებდა. საქართველოს ბარსა და, ნაწილობრივ მთიან ზონებში, უპირატესობა მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას ჰქონდა, რომელიც, მაგალითად, ხევსურეთში, ფშავში, თუშეთში, ხევში, მთულეთსა და გუდამაყარში, სვანეთში წინარე ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენებით იყო გაჯერებული და „ხალხური ქრისტიანობის“ იერსახეს ატარებდა. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში – აჭარაში, რომელმაც გვიან შუა საუკუნეებში ოსმალური იმპერიის ძლიერი გავლენა განიცადა, ისლამი გავრცელდა. ამასთან სამცხე-ჯავახეთი ისეთი რელიგიური ტრადიციების გადაკვეთის ზონად გადაიქცა, როგორიც მართლმადიდებლობა, კათოლიკობა, გრიგორიანობა და ისლამი იყო. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ საქართველოს ცალკეულ კუთხეში „მსოფლიო რელიგიები“ მრავალრიცხოვანი კულტებითა და საკულტო რიტუალებით იყო გართულებული.

ქართველ ხალხში მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას სინთეზური ტიპის ჩვეულებათა ფორმირებაში პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ჰქონდა. ბევრი რიტუალი, რომელიც დაკავშირებული იყო ბავშვის დაბადებასთან, ინიციაციასთან, ქორწინებასთან, მიცვალებულის გლოვასთან თუ მიცვალებულის დატირებასა და დაკრძალვასთან, სულის მოსახსენიებელ ცერემონიებთან და ცხოვრებისეული ციკლის სხვა ელემენტებთან, გარეგნულად ქრისტიანულ შინაარსს ატარებდა, მაგრამ მათი დიდი ნაწილი იმავდროულად უძველეს ავტოქტონურ სუბსტრატთან იყო გადახლართული და სწორედ ამიტომაც ისინი ერთმანეთისაგან რიგი სპეციფიკური ნიშან-თვისებებით განსხვავდებოდნენ (ერისტოვი 1855: 96-97); (ნოვიცკი 1858: 15); (რადე 1873: 37-38); (გურკო-კრიაჟინი 1928: 22-27, 33); (ყამარაული 1929); (კოვალევსკი 1930: 27); (ბუდოვნიცი 1930: 6); (შანშიევი 1931: 43). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში, სადაც სოციალურ ორგანიზაციათა იდეოლოგიური ერთობისა და საკულტო რიტუალების თავისებური სისტემა ჩამოყალიბდა, ტერიტორიულ-კონფესიურ ჯგუფთა სალოცავების სტრუქტურა უშუალოდ იყო დაკავშირებული პატრონიმიული ორგანიზაციის კულტმსახურების ფორმებთან. XIX საუკუნეში საკულტო რიტუალები და სოციალური – ნათესაური ჯგუფების მიერ შესრულებული სადღესასწაულო ცერემონიები, ერთის მხრივ, ტერიტორიული გაერთიანების იდეოლოგიური ერთობის ინ-

ტერესებს ემსახურებოდა, ხოლო, მეორეს მხრივ, პატრონიმიული ორგანიზაციათა იდეოლოგიური ერთობის შენახვას უზრუნველყოფდა.

\* \* \* \*

ქართველი ხალხის რელიგიურმა აზროვნებამ განვითარების სხვადასხვა ეტაპი განვლო, დაწყებული უძველესი ადგილობრივი – ლოკალური კულტებიდან წარმართულ ღვთაებათა პანთეონამდე, ბოლოს კი, მონორელიგიამდე – ქრისტიანობამდე. ევოლუციის გვიანდელ საფეხურებზე სხვადასხვა ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკურ სისტემათა ზეგავლენამ და ამის საფუძველზე ქართულ ეთნოსში კულტურის ელემენტთა თავდაცვითი ფუნქციის გააქტიურებამ მართლმადიდებელი ერის გადარჩენის და თვითმყოფადობის შენარჩუნების საქმეში უდიდესი როლი შეასრულა. გვიან შუა საუკუნეებში ეროვნული ორგანიზმის ცალკეულ პერიფერიაში – აჭარაში, ტაო-კლარჯეთში, ნაწილობრივ სამცხე-ჯავახეთში, ისტორიის ამა თუ იმ მონაკვეთში მეტ-ნაკლებად ორთოდოქსური ისლამი, ქრისტიანობის კათოლიკური და გრიგორიანული მიმართულებები გავრცელდა. იქ, სადაც ისლამი გავრცელდა, თავდაპირველად მას იდეოლოგიური ფუნქცია ჰქონდა, ხოლო, დროთა განმავლობაში, გახალხურდა, გადაეხლართა ადგილობრივ და ტრადიციულ ჩვეულებებს, თითქმის „გაქართულდა“ კიდევ, და „ყოფითი ისლამის“ შინაარსი შეიძინა. უცხო გავლენების ხარისხის მაჩვენებელია თუნდაც ის, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა რეალური ცხოვრების წესით, საოჯახო ურთიერთობათა ნორმებითა და ეთიკით, ტრადიციული ყოფითა და კულტურით, ეთნიკური ხასიათითა თუ ფსიქოლოგიით ეროვნულ ნიადაგზე დარჩა. ამის უდავო მოწმობაა ისლამის გავრცელების არეალებში ხშირად ნანგრევებად ქცეული წინაპართა ქრისტიანული სალოცავებისადმი მოსახლეობის ფაქიზი დამოკიდებულება და საზოგადოების სოციო-რელიგიურ სისტემაში ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენათა განსაკუთრებული როლი.

გვიან შუა საუკუნეებში, პოლიტიკური კატაკლიზმების პერიოდში, საქართველოს ფეოდალური საზოგადოება და, შემდეგაც, თითქმის მთელი XX საუკუნის მანძილზე, მიუხედავად საბჭოთა იმპერიის იდეოლოგიური სამსახურების მხრიდან ათეიზმის პროპაგანდისა, ტრადიციული სოციალური ქრისტიანული – მართლმადიდებლური სარწმუნოების ერთგული დარჩა. ყოფასა და კულტურაში მართლმადიდებელი ეკლესიის მეშვეობით რიტუალური ქცევები გარდაისახებოდა და, ხშირ შემთხვევაში, საეკლესიო-ქრისტიანული დღესასწაულები ხალხური ინტერპრეტაციით ტარდებოდა. საქართველოს მთიანეთის ერთ ნაწილში ქრისტიანულ კულტთა ხალხური გააზრება კიდევ უფრო ღრმად ტრადიციულ შინაარსს ატარებდა და ცალკეულ ქრისტიანობამდელ რწმენა-წარმოდგენათა ელემენტებს ითავსებდა, რაც ზოგადად მთისათვის დამახასიათებელ რელიგიურ ფორმათა ორიგინალურ სინკრეტიზმს ქმნიდა. სათემო იზოლაციაში ასახული მთისათვის ნიშანდობლივი სოციალურ-პოლიტიკური განსხვავებულობა, რელიგიური ვარიაციების შემონახულობასაც უწყობდა ხელს. განვითარებულ შუა საუკუნეებში, განსაკუთრებით XII-XIII საუკუნეებში, საქართველოს ერთიანობის – ცენტრალიზაციის იდეის მთაში ინტენსიური იმპორტი, რაც მთიელების მიერ სათემო სისტემაში ფეოდალური ინსტიტუტების დამკვიდრებად იყო აღქმული, მეტ-ნაკლებად წარმატებით მიმდინარეობდა. პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური რეგრესის ხანაში, XIV საუკუნიდან, აღნიშნული პროცესი შესუსტდა, მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი ბრწყინვალის მიერ ხევისბერები იურიდიულად და, არა ფაქტობრივად, ქართულ ფეოდალურ ურთიერთობათა სისტემაში იყვნენ ჩართულნი. საქართველოს სამეფო კარის ცდებს, რათა ფეოდალიზაციის გზით მთიანეთი საერთო ეროვნულ ორგანიზმში გაერთიანებინა, ბუნებრივია, მთიელთა „მოქცევის“ სერიოზული მცდელობები ახლდა თან, რაც მთელი რიგი ავტორების მიერ შეფასებული და გაგებული იქნა როგორც აგრესია მთაზე, მაგრამ იმ დროის ფეოდალურ საქართველოში ეს კანონზომიერი მოვლენა იყო.

საქართველოში სეპარატიზმისაკენ მიდრეკილი მთისა და გაერთიანების სტადიაში მყოფი ბარის ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათი მრავალი კუთხით შეიძლება გაშუქდეს. ბუნებრივია, ერთიანობის იდეოლოგიური ბურჯი საქართველოში ქრისტიანული მართლმადიდებელი ეკლესია იყო, რომელიც ამ იდეის ხორცშესხმის შესაძლებლობას მთი-

ელთა ქეშმარიტ სარწმუნეობაზე მოქცევაში ხედავდა. ამ მიზნის მისაღწევად პოლიტიკური ხერხებიც გამოიყენებოდა. ამის გათვალისწინების საფუძველზე ალექსი ყამარაული შენიშნავდა, რომ ხევსურთა რელიგიაში მართლმადიდებლობის ნიშნები შეიძლება თავსმოხვეულად ჩაითვალოს, რელიგია, რომელიც დიდი ხნის მანძილზე ხევსურთა ყოფაში თანდათანობით აღწევდა (ყამარაული 1929: 86). შეიძლება ავტორის ამ თვალსაზრისს არ დავეთანხმოთ იმაში, თითქოს ქრისტიანობა ხევსურებზე მხოლოდ მეფის მმართველობისა და მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ იყო თავსმოხვეული. უპირველესად, არაა რთული ხევსურთა რიტუალიზებულ რწმენა-წარმოდგენებში ტრადიციულ რელიგიასთან შერწყმული ქრისტიანობის საკმაოდ მძლავრი სიმბოლოთა ნაკადი შენიშნო, რომლის ჩამოყალიბებასაც ხანგრძლივი ისტორიული პერიოდი სჭირდებოდა და არა განვითარების შედეგებით მცირე მონაკვეთი.

ვლადიმერ გურკო-კრიჟიანის დახასიათებით, დასავლეთ საქართველოს მთიანეთისგან, მაგალითად, სვანეთისაგან განსხვავებით, აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ ხევსურეთში, ფეოდალიზაციის პროცესი ძალზე ეფემერული აღმოჩნდა, სადაც XV საუკუნისათვის მის ერთ ნაწილში ფეოდალურმა წყობამ ბატონყმური ურთიერთობებით მტკიცედ მოიკიდა ფეხი. ავტორის თქმით, გამომდინარე გვაროვნული წყობის უჩვეულო ცხოველმყოფელობიდან, ქვეყანაში არ იყო სოციალური წანამძღვრები ისეთი ფეოდალიზმის განმტკიცებისათვის, რომელსაც გარედან ნერგავდნენ. ამავე დროს საქართველოს ხელისუფლება მიუხედავად იმისა, რომ არსებითად ეფემერული იყო, ფეოდალური მმართველების – თიანეთის ერისთავების მიერ, მაგალითად, XVII საუკუნეში, უღმობელი ზურაბ ერისთავის დროს, ამა თუ იმ მომენტებში ხორციელდებოდა (გურკო-კრიჟიანი 1928: 33).

შესაძლოა, მსგავსი ფაქტების გათვალისწინების გამო იყო, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ფეოდალიზაციის პროცესს მკვლევართა დიდი ნაწილი უშუალოდ სოციალურ-პოლიტიკური ინსტიტუტების ცვლილებებს, საზოგადოებრივი წყობისა და შესაბამისი სტრუქტურების შლას რომ უკავშირებდა. ლ. პანეკის დაკვირვებით, საზღვრისპირა მთიულეთში ფეოდალური საქართველოს სტრატეგიულად საიმედო რეგიონი ესაჭიროებოდა, რის გამოც მთიულთა მხრიდან ძირითადი შეხების წერტილები გამოხატული იყო სამხედრო ვალდებულებებში. მისი შეხედულებით, ფეოდალურმა საქართველომ მთაში ხელი შეუწყო სოციალური უთანასწორობის წარმოშობას, ცალკეული საგვარეულოს აღზევებას, ხევისბერთა სოციალური სტატუსის ზრდას. ლ. პანეკის მიხედვით, ადრე ხევისბერი როგორც ქურუმის, ისე უხუცესის ფუნქციას ითავსებდა (პანეკი 1946: 36). XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ხევისბერები ძირითადად საკულტო საქმიანობით იყვნენ დაკავებულნი, თუმცა, ამასთან, ისინი სათემო-ტერიტორიული გაერთიანებების მმართველობით, საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში დიდ როლს თამაშობდნენ.

საქართველოს მთისა და ბარის სოციალური და პოლიტიკური ურთიერთობები რელიგიურ ცნობიერებაზეც ახდენდა გავლენას. ამ თვალსაზრისით ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს რაფიელ ერისთავის მოსაზრებები, რომლებიც ხევსურთა და ფშავთა რელიგიური მსოფლმხედველობის საკითხებს ეხება. რაფიელ ერისთავის თანახმად, ხევსურები და ფშავლები თავს ქრისტიანებად მიიჩნევდნენ, მაგრამ პრაქტიკულად რთულია განსაზღვრა თუ რომელ სარწმუნეობას განეკუთვნებოდნენ ისინი რეალურად. მისი დაკვირვებით,

ფშავ-ხევსურები პატივს სცემენ ჯვარს უფლისა, წმიდა პავლეს და მთავარგელოზ მიქაელს, იმავე დროს რომელიღაც ღმერთებს ეთაყვანებიან: ანაშარის, ნახერელას, პირქუშს, კოპალას, იახსარს და ბევრ სხვას. მკრეხელობა იქნებოდა მათთვის წარმართები და კერპთაყვანისმცემლები გვენოდა, იმიტომ, რომ მათ ღმერთი სწამთ; უწოდო მათ ქრისტიანები – მთლად მართალი არ იქნებოდა, იმიტომ რომ ისინი ქრისტიანული ეკლესიის რიტუალებისა და დოგმატებისაგან ძალზე შორს არიან. უეჭველია, რომ რომელიღაც ქართველი მქადაგებლის მიერ ეს ტომები ქრისტიანობაზე იქნა მოქცეული, მაგრამ რადგან იგი შემდგომ არ იყო არავის მიერ მხარდაჭერილი, დროთა განმავლობაში დასუსტდა (ერისთავი 1855: 96-97).

ამ ვარაუდის დამამტკიცებელ არგუმენტებს რაფიელ ერისთავი ქურუმების მიერ წარმოთქმულ ლოცვებსა და ზოგიერთ წმინდანთა პატივისცემაში ხედავდა, რომლებიც, მისი დაკვირვებით, საეკლესიო ჩვეულებებიდან იყო აღებული. იგი ხევსურთა და ფშავთა სარწმუნეობის სექტურობას ანდა ქრისტიანობის სხვა რომელიმე მიმართულების განშტოებად მიჩნევის შესაძლებლობას უარყოფდა. რ. ერისთავის მიხედვით, ეს იყო საეკლესიო ჩვეულებებისაგან გადახვევის გზით მიღებული რელიგიური ნორმები. საყურადღებოა, რომ ფშავსა და ხევსურეთში არსებობს ეკლესიები, მაგრამ ადგილობრივი მოსახლეობა იქ არ დადის და თავიანთ სალოცავებს ამჯობინებს (ერისთავი 1855: 96-97).

მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო მოსაზრებებს ვლადიმერ გურგოკრიაჟიანიც გვთავაზობდა. მისი სიტყვებით, წინანდელი მკვლევრები, უბრუნდებოდნენ რა ამ, მართლაც, გასაოცარ ფაქტებს, უშვებდნენ ერთსა და იმავე შეცდომას: ისინი აქ სიმახინჯეს ხედავდნენ ან გადაგვარებას ერთ-ერთი მათთვის ცნობილი სისტემიდან – ქრისტიანობიდან და იუდაიზმიდან. ყველაზე გავრცელებულია აზრი, რომ ხევსურებთან ჩვენ ორმაგ რწმენას ვპოულობთ – ძველწარმართულთან ქრისტიანული წარმოდგენების ნარევის (გურგოკრიაჟინი 1928: 22-27). ვ. გურგოკრიაჟინი იქვე შენიშნავდა, რომ მან პატილში წმიდა მარიამის, მთავარანგელოზისა და წმიდა გიორგის სამი ხატი გამოიკვლია. მიუხედავად ამისა, იგი მაინც ასკვნიდა, რომ გვაროვნული კულტი აქ ქრისტიანულ ტერმინოლოგიასთან მჭიდროდ იყო შერწყმული. ვ. გურგოკრიაჟინის მონაცემებით, მთელი რიგი ფაქტებისა გვიჩვენებს, რომ ქრისტიანულ ფასეულობებს, რომლებმაც ხევსურეთში XII საუკუნეში დაიწყო შეღწევა, საზოგადოებაზე დიდი გავლენა არ მოუხდენია. ისინი დროთა განმავლობაში შეიცვალნენ ანდა სულაც გაქრნენ (გურგოკრიაჟინი 1928: 22-27).

სხვათა შორის, მკვლევართა დიდი ნაწილი სვანთა სარწმუნეობრივ კრედოსაც თითქმის ანალოგიური ინტერპრეტაციით ახასიათებდა და, შესაბამისად, ცდილობდა მათი ამა თუ რელიგიისადმი მიკუთვნებულობა განესაზღვრა. მაგალითად, ისააკ ბუდოვნიცი თვლიდა, რომ სვანები რელიგიისადმი გულგრილი დამოკიდებულებით იყვნენ გამორჩეულნი. ისინი უფრო წარმართნი არიან, ვიდრე ქრისტიანები (ბუდოვნიცი 1930: 6), თუმცა ი. ბუდოვნიცის ნაშრომის გამოსვლიდან წლის შემდეგ ზ. შანშიაშვილის მიერ სვანეთის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ამსახველი საინტერესო ნაშრომი გამოქვეყნდა, სადაც იგი მოცემული პრობლემის მეტ-ნაკლებად განსხვავებულ ანალიზს გვთავაზობდა. ავტორის დაკვირვებით, სვანთა ისტორიაში ეკლესია უზარმაზარ როლს თამაშობდა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ბავშვის დაბადებასთან თუ ადამიანის გარდაცვალებასთან დაკავშირებულ რიტუალურ ციკლს ასრულებდა, არამედ, უპირველესად, იმიტომ, რომ ეკლესია სვანთა ერთობის განმსაზღვრელ კერას წარმოადგენდა, ადგილს, სადაც მნიშვნელოვანი საკითხები წყდებოდა და, ხშირად, საერთო-სათემო განაჩენიც გამოჰქონდათ. იმდენად დიდი იყო საეკლესიო ფასეულობებზე ზრუნვა, რომ სვანები ეკლესიის გასაღებს თვით მღვდელს ე. წ. „ბჰჰ“საც („პაპა“საც) კი არ ანდობდნენ, რომელსაც ეკლესიაში შესვლის ნებას მხოლოდ და მხოლოდ რელიგიურ მოთხოვნილებათა აღსრულების დროს აძლევდნენ. სასულიერო წოდება საგვარეულოთი იყო წარმოდგენილი და მემკვიდრეობით გადადიოდა. საეკლესიო საქმიანობის გარეთ მღვდელი ჩვეულებრივი სვანი მეთემისგან არაფრით არ გამოირჩეოდა (შანშიევი 1931: 43).

სვანეთზე ანალოგიური მასალა იმავე წელს ბორის კოვალევსკიმ გამოაქვეყნა, რომელიც აღნიშნავდა, რომ კვირიკეს მონასტრის გასაღები და, საერთოდ, საეკლესიო ფასეულობები განსაზღვრული საგვარეულოდან არა მღვდელს, არამედ სპეციალურად ამისათვის არჩეულ პირს ებარა. იგი წერდა, რომ გარკვეული გვარის კოშკში, ხშირად, განსაკუთრებით ღირებული საეკლესიო ფასეულობები ინახებოდა. რაც შეეხება კვირიკეს, ფანგანის გვარიდან ორ მეკლიტურს დაცვის გაფრთხილებისა და მთელი თემის თანხმობის გარეშე არ ჰქონდა უფლება იქ ვინმე შეეშვა (კოვალევსკი 1930: 47). სასულიერო წოდების მემკვიდრეობით გადაცემა და სასულიერო საგვარეულოთა არსებობა XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოს არაერთ ფეოდალურ კუთხეში დადასტურდა. ეს სოციალური წრე ფეოდალურ საზოგადოებრივ სტრუქტურაში საყურადღებო ფენას წარმოადგენდა.

შუა საუკუნეების კავკასია ეთნო-რელიგიური სტრუქტურით საკმაოდ მრავალფერო-

ვანი და არაერთგვაროვანი იყო. განვითარებული და გვიან შუა საუკუნეებიდან კავკასიის ხალხთა რწმენა-წარმოდგენებისა და ადათების გვერდით ისლამის ორთოდოქსულმა ნორმებმაც მოიკიდა ფეხი, მაგრამ მსგავსად ქართველებისა, კავკასიის ხალხთა დიდი ნაწილის რელიგიურ ცხოვრებაში ისლამმა პრინციპული ხასიათის კორექტივები ვერ შეიტანა. თავის დროზე გუსტავ რადდემ აფხაზთა ყოფაში ეს ფაქტი თვალსაჩინოდ დააფიქსირა. ავტორი შენიშნავდა, რომ აფხაზმა და წებელდის მცხოვრებლებმა მნიშვნელოვანწილად შეინარჩუნეს მუჰამედის სწავლების მხოლოდ ზოგიერთი გარეგნული ფორმა და მას ძალიან მკაცრად არც კი იცავდნენ. შრომა ორივე მათგანისათვის უცხო იყო, ისე, როგორც სამურზაყანოელისათვის, რომელიც ქრისტიანობის წიაღში მხოლოდ გარეგნულად შევიდა. ყარაჩაელები, პირიქით, მკაცრი მუსლიმები იყვნენ. გუსტავ რადდემ აფხაზთა დასახლების აღწერისას აგრეთვე შენიშნავდა, რომ აფხაზის უბადრუკი საცხოვრებელი უამინდობისაგან ნაკლებად დაცული იყო და სადღაც ტყეში განცალკევებით იდგა. ქედის ჩრდილოეთი მხარის მკაცრი ცის ქვეშ, იალბუზის ხედზე შობილი, მუშაობასა და შრომაში მუჰამედის მკაცრის სწავლების მიხედვით იზრდებოდა და დიდ სოფლებში საზოგადოებად ცხოვრობდა, მაგრამ თავის რწმენას იცავდა, რომლის შესახებაც აფხაზმა, რომელსაც ეკლესია არ გააჩნდა, ცოტა რამ თუ იცოდა (რადდემ 1873: 37-38).

მოცემული საკითხების ირგვლივ საყურადღებო დაკვირვებები აქვს გ. ნოვიცკისაც. მკვლევრის თქმით, ნოღაის ტომის თათრების ყუბანზე შემოსევა, ყირიმელი ყაენების გავლენა, თურქთა შავ ზღვაზე ბატონობა და თურქ რელიგიურ მოღვაწეთა ქადაგება, ყველაფერი ეს, რა თქმა უნდა, ყუბანის გაღმა მდებარე მთიელთა ტომებში ხელს უწყობდა ქრისტიანული რწმენის დასუსტებას, თუმცა იმ დროს ქრისტიანობა ჯერ კიდევ უმკლავდებოდა სიძნელებებს. მთიელებს შორის მხოლოდ XVII საუკუნის დასასრულს დაიწყო ისლამმა გავრცელება. ამ სწავლების გავრცელება იმანაც ბევრად განაპირობა, რომ მთიელებს შორის ქრისტიანულ რწმენას ქვემარტივი მიმდევრები არასოდეს ჰყავდა. ქრისტიანული წესები მათ მხოლოდ ნაწილობრივ და ისიც არასრულად აითვისეს და მას მუდამ წარმართულ წესებში ურევდნენ (ნოვიცკი 1853: 15).

კავკასიის სხვადასხვა ხალხში, ისლამის მეტ-ნაკლებად გავრცელების მიუხედავად, როგორც ვხედავთ, ყოფაში იგი სრულად არა მარტო ვერ დამკვიდრდა, არამედ ამა თუ იმ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეზე პრინციპული ზეგავლენაც ვერ მოახდინა. მაგალითად, ქისტ მუსლიმებთან სიახლოვის მიუხედავად, ხევსურებსა და ფშავლებზე ისლამის გავლენა არასოდეს ყოფილა საგრძნობი თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ხევსურთათვის დამახასიათებელ პარასკევის დღის განსაკუთრებულობას, თავის გადაპარსვის წესს და სხვა მისთანებს (გურგო-კრიაჟინი 1928: 23). ასევე, ბალყარლები, მიუხედავად მჭიდრო სავაჭრო-ეკონომიკური და კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობისა, ისლამის სფეროში სვანებზე ვერ ახდენდნენ რამდენადმე მნიშვნელოვან გავლენას. მსგავსი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება, და ეს ფაქტი, კერძოდ, ტრადიციული და სახელმწიფოებრივი სარწმუნოების დაცვა, ეროვნული ინტერესებით იყო განპირობებული. ქართველი ხალხისათვის მართლმადიდებელი ეკლესია და მასზე აღმოცენებული ზნეობისა და ეთიკის ნორმები, მრევლის ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი კუთვნილება, კონსოლიდაციისა და ერთობის მნიშვნელოვანი პირობა იყო. მოცემული ფაქტორის როლი საქართველოს ისტორიის ყველაზე რთულ ეტაპებზე მკვეთრად იჩენდა თავს. რაც უფრო ძველი წარმოშობისაა ერი, მით უფრო ტრადიციულია იგი. რაც უფრო ადრეულია ერში ქრისტიანობა და მასზე აღმოცენებული მორალი, მით უფრო ხალხური და ყოფითია ის. ქრისტიანობის ხალხურობა ერში მისი უძველესი დროიდან არსებობაზე მიუთითებს. ასე იყო საქართველოშიც. ქრისტიანობამ საქართველოში მისი ჩამოყალიბების ადრეულ საფეხურებზე დაიწყო გავრცელება. ამიტომ იგი საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეში რიტუალიზებული და, შესაბამისად, გახალხურებული სახით იყო წარმოდგენილი. იმ ქვეყნებში, სადაც ქრისტიანობა შედარებით გვიან გავრცელდა და ორთოდოქსული ნორმებიდან ნაკლები გადახვევა განიცადა, ქრისტიანობა უკვე ჩამოყალიბებული სახით დამკვიდრდა. საქართველოში კი – ქრისტიანობა საზოგადოებრივი დონის და საზოგადოებრივი მსოფლმხედველობის ევოლუციის შესაბამისად ვითარდებოდა და მსოფლიო

მართლმადიდებლური ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი ნორმები ისე იხვეწებოდა, რომ ანგარიში ეწეოდა ყოფით თავისებურებებს, ცხოვრების ტრადიციული წესს, წარსულიდან მომდინარე ქრისტიანობამდელ ზნეობრივ და ეთიკურ პრინციპებს. ამდენად, საქართველოში მკაფიოდ გამოხატული ქრისტიანული დღესასწაულების გვერდით ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებიც არსებობდა, სადაც ქრისტიანული ატრიბუტები მნიშვნელოვნად ქარბობდა.

რელიგიის პრობლემა უშუალოდაა დაკავშირებული ქართველი ხალხის სოციალური ცხოვრების წესთან. აქედან გამომდინარე, პრობლემის უფრო სიღრმისეული ხედვის მიზნით სასურველია იგი განხილული იყოს ნათესაობის სისტემისა და ტრადიციული სოციალური ორგანიზაციის საკითხებთან კავშირში. ჩვენ მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ სათემო-ტერიტორიული გაერთიანებების სხვადასხვა ტაქსონომიური დონის საზოგადოებრივი უჯრედები, ნაწილობრივ ამ ასპექტითაც გავანალიზოთ, კერძოდ, სახლთმეურნეობათა და პატრონიმულ ორგანიზაციათა სტრუქტურები რელიგიური თუ კონფესიური ჯგუფების იდეოლოგიურ ერთობასთან და საკულტო რიტუალების ტრადიციულ ფორმებთან მიმართებაში წარმოვადგინოთ. იმის გათვალისწინებით, რომ ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენები და, საერთოდ, რელიგიური ცნობიერების ფორმები საქართველოში განვითარების საკმაოდ ადრეულ საფეხურებზე ჩამოყალიბდა, ჩვენ შესაძლებლობა გვქმნება საზოგადოებრივ ორგანიზაციათა თავისებურებებში სოციალური კუთხით ზოგიერთი ისეთი არქაული ნიშანი გამოვავლინოთ, რომელმაც, მართალია, დროთა განმავლობაში ცვლილებები განიცადა, მაგრამ ამა თუ იმ სახით თავდაპირველი შინაარსი მაინც შეინარჩუნა. ამ კუთხით კვლევა მრავალმხრივაა გამართლებული, რადგან რელიგიური მიკუთვნებულობა ხშირად სოციალური სისტემის ისეთ მნიშვნელოვან ეროვნულ კომპონენტებზე ახდენდა ზეგავლენას, როგორებიცაა გვარსახელთა წარმოების წესი (მაგალითად, არც თუ ისე შორეულ წარსულში გრიგორიანულ ქართველთა ანდა მუსლიმ ქართველთა ტრანსფორმირებული გვარსახელები), ნათესაობის ლექსიკა (განსაკუთრებით მაშინ, როცა რელიგიური მიკუთვნებულობა ეროვნულობის ცნებასთან ტერმინოლოგიურადაც იყო გათანაბრებული), ტრადიციული წეს-ჩვეულებები, წინაპართა კულტი თუ პატრონიმულ სახელწოდებაში გამოხატული საზოგადოებრივი ორგანიზაციის იდეოლოგიური ერთობა.

ამასთან, თუ თვალს გადავავლებთ საქართველოში გაფართოებული სახლთმეურნეობებიდან ლოკალურ ჯგუფთა წარმოქმნის პროცესს, ხოლო შემდეგ დასახელებული ტიპის სოციალური ორგანიზაციის სტრუქტურული განვითარების კანონზომიერებებს, მაშინ ნათელი შეიქმნება, თუ საიდან უნდა გაჩენილიყო ლოკალური ჯგუფის ფარგლებში არსებული ურთიერთმონათესავე ლინიჯების საერთო სარიტუალო ციკლი. ლოკალურ გაერთიანებათა ფარგლებში საკულტო რიტუალების თანხვედრილობას საერთო წინაპრიდან მომდინარე პატრილინეალური გენეალოგიური ჯგუფები ქმნიდნენ, რაც განსაზღვრავდა კიდევ საკუთრივ ლოკალური ჯგუფის მთლიანობასა და მათ იდეოლოგიურ ერთობას. ჩვეულებრივ, საკულტო-სარიტუალო ციკლი გენეტიკურად დაკავშირებული იყო სახლთმეურნეობაში არსებული პატრონიმული ორგანიზაციის პირველად გენეალოგიურ სეგმენტთან ანუ მინიმალურ ლინიჯთან, რომლის, ისე როგორც მთლიანად სახლთმეურნეობის ერთობის, სიმბოლოს კერა წარმოადგენდა. კერა იყო გაფართოებული სახლთმეურნეობის სოციალური და იდეოლოგიური ერთობის გამომხატველი წმინდა ადგილი, რომელიც წინაპართა სულებთან ურთიერთობის ადგილადაც ითვლებოდა.

პირველადი უჯრედების სეგმენტაციის საფუძველზე საოჯახო სალოცავის დანიშნულება სოციალურად ფართოვდებოდა და იგი მცირე სამეურნეო-ნათესაური ჯგუფის, უმთავრესად მედიალური, ხოლო შემდეგ მაქსიმალური ლინიჯის ანუ ზოგადად პატრონიმული ორგანიზაციის ფარგლებში ექცეოდა. თავდაპირველი კერა ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში რჩებოდა სხვადასხვა ტაქსონომიური დონის სოციალური ორგანიზაციის საკულტო რიტუალების აღსრულებისას იდეოლოგიური მნიშვნელობის ცენტრად. დროთა განმავლობაში კი ის მივიწყებას ეძლეოდა, თუმცა გადმოცემების სახით ხანდაზმულ პირთა მახსოვრობაში ხანგრძლივად ინახებოდა. სოციალური ორგანიზაციის სეგმენტირებადი სტრუქტურა ახალი სალოცავების წარმოქმნას განაპირობებდა და ეს პროცესი უწყვეტ

ხასიათს ატარებდა. ამიტომაც ტერიტორიულ გაერთიანებათა სალოცავების გვერდით საქართველოში გვიანპატრონიმიული წარმოშობის გენეალოგიურ ჯგუფთა (სამეგრელოში „გომნაჭყანი'ს“, დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეში „ბაბუიშვილობი'ს“ ანდა „ბუნობი'ს“) სალოცავებიც რომ ფიქსირდება, უმეტესად ზედაშეები, ნიშები და სხვა მისთანანი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც ცალკეული დღესასწაულის წარმოშობას ზოგიერთი გადმოცემა კონკრეტულ პიროვნებას (ვთქვათ, „კოპალა'სა“ და „იახსარს“) – წინაპარს მიაწერს.

დასავლეთ საქართველოში, მაგალითად, სამეგრელოში, სოფელ კვაუთში ივნისში ჩატარებული დღეობის ე. წ. „ჭყვენირობის“ გაჩენას ხალხური ტრადიცია წინაპარ „ჭვენა'ს“ უკავშირებს, რომელიც ავტორიტეტიცა და გონიერებთ გამოირჩეოდა. ეს დღეობა ჭვენას ჩამომავლებს თურმე მის სახელზე დაუწესებიათ. თავდაპირველად ჭვენირობა იმ სახლთმეურნეობაში ტარდებოდა, სადაც თავად „ჭვენა“ ცხოვრობდა. მასში მონაწილეობას ჭვენას ჩამომავლები ღებულობდნენ. დროთა განმავლობაში, ჭვენირობა კვაუთის მთელი მოსახლეობისათვის საერთო გამხდარა. ორშაბათ დღეს კვაუთის სახლთმეურნეობები „ჭვენორობა'ს“ ცალ-ცალკე, ინდივიდუალურად ხვდებოდნენ, სადაც საკლავიც იკვლებოდა. ნახურცილაში (თამაკონის ტერიტორიულ გაერთიანება, მარტვილის რაიონი), კვირას, ჯავახიათა, ჯოხიათა, ხურცილავათა გვარეულობის სახლთმეურნეობები ე. წ. „ტირიფობა'ს“ დღესასწაულობდნენ. ნიშანდობლივია, რომ კვაუთისა და ნახურცილავის სახლთმეურნეობები მოცემულ დღესასწაულთა აღნიშვნის პერიოდში მჭიდრო ურთიერთკავშირში იმყოფებოდნენ. კვირას „ტირიფობა“ აღინიშნებოდა, ხოლო ორშაბათს – „ჭვენირობა“. ამ დღეებში მონათესავე სახლთმეურნეობები ერთმანეთს სტუმრობდნენ, ჩამომავლობასა და მოდგმას ლოცავდნენ.

მოყვანილი ეთნოგრაფიული წყაროებიდან კარგად ჩანს, რომ საოჯახო კულტების ან-და ოჯახების მიერ საერთო დღესასწაულების სახით იდეოლოგიური ერთობა შემონახული იყო უმთავრესად სახლთმეურნეობისა და ლოკალური ჯგუფის სხვადასხვა ტაქსონომიურ დონეთა ფარგლებში, თუმცა ამ მხრივ განსაკუთრებული ფუნქციური დატვირთვა პატრონიმიულ ორგანიზაციას, უმთავრესად, საერთო წინაპრის მახსოვრობაზე დაფუძნებულ შვიდთაობიან გენეალოგიურ, გვიანპატრონიმიული წარმოშობის ნათესაურ ჯგუფებს ჰქონდათ. რადგან პატრონიმიული ორგანიზაციის იდეოლოგიური ერთობა მნიშვნელოვანწილად წინაპართა კულტზე იყო დაფუძნებული, ამდენად ადგილობრივი საკულტო რიტუალების დიდ ნაწილში, შესაბამისად, ხაზგასმული იყო საერთო წინაპრიდან წარმომავლობის იდეა. ტრადიციული წარმოდგენების თანახმად, იმქვეყნიურ სამყაროში წინაპრები მათ შთამომავლობაზე – ნათესავებზე ზრუნავდნენ და საოჯახო კერის პერსონიფიცირების საშუალებით ერთი კერიიდან ნაყარ ოჯახებთან სულიერ კავშირს ამყარებდნენ. ამ შენთხვევაშიც ეს ფაქტორი ედო საფუძვლად იმ მრავალრიცხოვან რელიგიურ სიმბოლოსა და სოციალურ ჩვევას, რომლებიც საოჯახო კერას, როგორც სახლეულისა და მისგან წარმოქმნილი ლინიჯის წევრთა იდეოლოგიურ ცენტრს, პირდაპირ უკავშირდებოდნენ.

წინაპართან და მის შთამომავლობასთან – ერთიანი ნათესაური ორგანიზაციის წევრებთან სულიერი კავშირის ამსახველი მთელი რიგი სპეციფიკური ნიშანი, არაერთი მკვლევრის მიერ კავკასიაში შენიშნული და აღწერილი იყო ჯერ კიდევ XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის პირველი მეოთხედში. ბორის კოვალევსკის ცნობით, სვანური ოჯახისათვის გარდაცვლილი წევრები ცოცხლად აღიქმებოდნენ. ითვლებოდა, რომ ნათლობის დროს ისინი მშობლიურ სახლში მიდიოდნენ, სადაც მათთვის განსაკუთრებული სუფრა ეწყობოდა, ხის ქიქებში არაყი ისხმებოდა, ინთებოდა სანთლები. მთელი სახლი დარეცხილი და დასუფთავებული უნდა ყოფილიყო, რათა გარდაცვლილები უსუფთაო დიასახლისზე არ განაწყენებულიყვნენ. ამ დროს მთელი ოჯახი ოთახის კუთხეში იმალებოდა და ჩუმად იყო, ხოლო ოჯახის უფროსი სუფრასთან არყიანი სასმისით ჩამუხლული იმყოფებოდა, ძვირფას გარდაცვლილებს ხვდებოდა და სასმისით ესალმებოდა. ოჯახის უფროსი სადღეგრძელოს წარმოთქვამდა. ამის შემდეგ ოჯახის წევრები ვახშმად სხდებოდნენ. სვანთა წარმოდგენებით მათთან ერთად წინაპართა სულებიც ვახშმობდნენ. ბ. კოვალევსკის დაკვირვებით, სვანები იმ ღამეს არ იძინებდნენ, რათა გარდაცვლილის სუ-

ლებს ცივი ღამის წყვდიადში არ შესცივებოდათ, მარტოობა არ ეგრძნოთ და არ მოეწყინათ. გარდაცვლილები მშობლიურ სახლს უახლოეს ორშაბათამდე სტუმრობდნენ. იქვე ავტორი აღწერს მიცვალებულთა ხსოვნისადმი მიძღვნილ დღესასწაულს – „მარიობა“ (15/28 აგვისტო), რომელიც მისი წყაროებით, საადგომო და წმინდა ორშაბათისათვის დამახასიათებელ ჩვეულებათა ნარევს წარმოადგენდა. მოსახლეობა დილიდანვე სოფლის სასაფლაოზე იწყებდა სვლას და სუფრას მოსახსენიებელი საჭმელ-სასმელით აწყობდა. ამ დღეს სტუმრებიც მოდიოდნენ. თითოეული ოჯახი სუფრას თავის საგვარეულო კუთხეში, ზოგან კი – დაფარულ საძვალეებთან აწყობდა. ცალკეულ საფლავთან სუფრა არ იყო გამართული და მხოლოდ კაბა იყო გაშლილი, ანდა სატევარი იდო. ღვთისმშობლობის დღეს გარდაცვლილთა ნათესავები საფლავიდან მათ საგნებს იღებდნენ. ისინი განსაკუთრებით მონდომებულნი იყვნენ, მოთქვამდნენ, გოდებდნენ, თმებს იგლეჯდნენ. ამ ტიპის მასალათა ანალიზის საფუძველზე ბ. კოვალევსკი თვლიდა, რომ მიცვალებულის კულტი პირველი ანიმისტური კულტი იყო, რომელიც გვაროვნულ საზოგადოებაში ვითარდებოდა და სხვადასხვა ჩვეულებებით ივსებოდა. სისხლისმიერი კავშირებით წარმოქმნილი კულტები რწმენა-წარმოდგენათა შრეებისაგან შედგებოდა, რომელთა შორის მოხუცთა პატივისცემას განსაკუთრებული ადგილი ეკავა. სიკვდილის ფენომენის ამოუხსნელობას ადამიანი გრძნობებისგან დაცლილ მიცვალებულთა თაყვანისცემამდე მიჰყავდა, მიცვალებულების, რომლებმაც სხვა სამყაროში გადაინაცვლენ (კოვალევსკი 1930: 117-118).

XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის პირველი მეოთხედის სხვა ავტორებიც წინაპართა კულტის არსებობას გვაროვნული იდეოლოგიის პროდუქტად მიიჩნევდნენ. ვ. გურკო-კრიაჟინი აღნიშნავდა, რომ წინაპართა კულტის შესახებ ხევსურთა რწმენა წინაპართა გვაროვნულ ორგანიზაციაში ჩაისახა. ასეთი რწმენა სულების იმქვეყნად არსებობის წარმოდგენებს ემთხვეოდა. ხევსურები მათ წინაპართა სულებზე ზრუნავდნენ, საჭმელ-სასმელს აწვდიდნენ და არაერთ მაგიურ რიტუალსაც ასრულებდნენ (გურკო-კრიაჟინი 1928: 27). ლიტერატურული წყაროებისა და საველე-ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ საქართველოში წინაპართა ხსოვნა და მახსოვრობა თანხმლები ჩვეულებათა ციკლით პატრონიმიული ორგანიზაციის ერთ-ერთი ტიპოლოგიური მახასიათებელი იყო. პატრონიმიული ორგანიზაცია პირველყოფილი საზოგადოების გვარისაგან ამითაც მკვეთრად განსხვავდებოდა. ლუის ჰენრი მორგანის მიერ შემოთავაზებულ იმდროინდელ გვარს საწყისი და ბოლო არ გააჩნდა. პრინციპში იგი არასეგმენტირებადი სოციალური ორგანიზაცია იყო. წევრთა ცნობიერებაში ეპონიმი, როგორც რეალური წინაპარი, აღქმული არ იყო, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ტიპის თეორიულად შექმნილი სოციალური ორგანიზაციის წარმომადგენლები ერთმანეთთან საერთო წარმომავლობით იყვნენ დაკავშირებულნი. წარმოშობა და ნათესაობა საერთო ტოტემურ სახელწოდებაში იყო გამოხატული. პატრონიმიული ორგანიზაცია, პირიქით, ეპონიმის მიხედვით იყო სახელდებული, ჰქონდა საწყისი და ბოლო, მისი წევრების მიერ განვითარების ხაზი გაცნობიერებული იყო. პატრონიმიული ორგანიზაციის ნათესაური სეგმენტების გენეალოგიური ხე როგორც ცოცხალ, ისე გარდაცვლილ ინდივიდებს აერთიანებდა. გარდაცვლილთა წრე რეალურად არსებულ ნათესავებსა და მათ ჩამომავლებს მოიცავდა, ცოცხალ შთამომავლებს ისინი ახსოვდათ, მათზე ზრუნავდნენ და მათთან სულიერ კავშირს ინარჩუნებდნენ. წინაპართა კულტის მიმართ სათუთი დამოკიდებულება სწორედ აქედან გამომდინარეობდა, რაც რიტუალიზებული ჩვეულებების გულმოდგინედ შესრულებაში იყო გამოხატული. საერთო წინაპრისადმი კუთვნილება და აქედან გამომდინარე სოციალური ჯგუფის წარმომავლობითი ერთობა სოციალური ჯგუფის პირველსაცხოვრისთან დამოკიდებულებასაც განსაზღვრავდა, მითუმეტეს, როცა წინაპრის წარმომავლობა და სახელი ამ სამოსახლოსთან იყო დაკავშირებული. ამიტომაც იყო წინაპრის კულტი პატრონიმიული ორგანიზაციის იდეოლოგიურ ერთობასაც რომ განაპირობებდა.

სამეგრელოში, სოფელ სალხინოში სულუხიას გვარსახელით ცნობილი ორასამდე ოჯახი სახლობს. ისინი თავის პირველსამოსახლო ადგილად ოჩამჩირის რაიონის სოფელ იორს თვლის, სადაც მათი წინაპრები წმიდა გიორგის ეკლესიის მრევლში იყვნენ გაერთიანებულნი. სოფელ სალხინოში მცხოვრები სულუხიები შეპირებულ მსხვერპლს, უმეტ-

ესად ცხვარს, კერძოდ, ვერძს – „ერჯს“, ზოგჯერ ხარსაც, სოფელ იორის წმიდა გიორგის ეკლესიაში სწირავდნენ. ამიტომ, ღმერთის ნების აღსასრულებლად ისინი სოფელ იორში მიემგზავრებოდნენ. ამ გვარის ყველა წევრი წელიწადში ერთხელ – წმიდა გიორგის დღეს, ხარს საერთო ძალებით იძენდა. ნათესავურ გაერთიანებაში ამის ორგანიზაცია ხალხური ჩვეულებებისა და ადათების მცოდნე მორწმუნე პირს, ე. წ. „მახვამერს“ ევალებოდა. „მახვამერი“ იმავდროულად სოციალური ჯგუფის წინამძღოლად მიიჩნეოდა და ლოცვის დღეს „მახვამერ უჩაშ კოჩად“ იწოდებოდა. საერთო ძალებით ნაყიდ ხარს იგი თავის კარმიდამოში ინახავდა. წმიდა გიორგის დღესასწაულის დღეს მის სახლში სოფელ სალხინოში მცხოვრებ სულხიათა უფროსი მამაკაცები იკრიბებოდნენ და „მახვამერი უჩაშ კოჩი'ს“ წინაშე იჩოქებდნენ. უჩაშ მახვამერს ხელში ანთებული სანთელი ეჭირა, ხარს მუხლმოდრეკილი მამაკაცების ირგვლივ შემოატარებდა და ყველას ლოცავდა: „წმინდა გიორგი შენ დაეხმარე ჩვენს შთამომავლობას, იყავი მისი მეურვე და მფარველიო“. ამის შემდეგ იგი სოფელ იორის გზას ფეხით გაუყვებოდა და თან ხარს გაიყოლებდა. წმიდა გიორგის ეკლესიაში მსხვერპლის შეწირვაში მას თავისივე სანათესაოდან შერჩეული ახალგაზრდა მამაკაცი ე. წ. „გამყოლი“ ეხმარებოდა.

ანალოგიური მასალები სამეგრელოს სხვა რეგიონებშიც დადასტურდა. ეთნოგრაფიული წყაროებით, კუპრავათა გვარეულობის წინაპარი წარმოშობით ილორიდან (ოჩამჩირის რაიონი) ყოფილა. პირველსაცხოვრისს მოწყვეტილი საგვარეულოს გენეალოგიური განშტოება ყოველწლიურად გიორგობის დღეს (15 ნოემბერს) „ილორობა'ს“ დღესასწაულობდა. ამ დღესასწაულზე სოციალურ ორგანიზაციაში გაერთიანებული მამაკაცები მონაწილეობდნენ, ქალები კი – არა. დასახლებაში შესაწირავი ხარის შესაძენი თანხა გროვდებოდა, მზადდებოდა ე. წ. „საილორო ღვინო“. კუპრავათა გვარეულობის „ღუდი კოჩი“ (თავი კაცი) დღეობის ორგანიზატორად და მთავარ მლოცველად ითვლებოდა, ხარიც მის ოჯახში იკვლებოდა. ეს ოჯახი დასახლების შუაგულში მდებარეობდა. ილორობას ნათესაობის ყველა წევრს ყველი, ნამცხვარი, ხაჭაპური, მჭადი მიჰქონდა. სამსხვერპლო ხარი ჭურის მახლობლად „ღუდი კოჩი'ს“ მიერ იკვლებოდა. ხარს ჭურის მახლობლად მდებარე ნიგვზის ხეზე ჩამოჰკიდებდნენ და შესწირავდნენ. ღუდი კოჩის ორი ჭური ჰქონდა, სადაც ამ დღისათვის განკუთვნილ წინასწარ დამზადებულ წმინდა ღვინოს ასხამდნენ. დამატებით ერთი-ორი ბოთლი ე. წ. „საილორო ღვინო“ ილორობას ყველა ოჯახს მოჰქონდა. ნათესავები ღუდი კოჩის სახლთმეურნეობაში დილიდანვე იკრიბებოდნენ. ჭურის მოხდის შემდეგ ღუდი კოჩი სასმისს პირველი აიღებდა და წმინდა ღვინით საგვარეულოსა და ლინიჭის ტიპის გენეალოგიურ ჯგუფებს ლოცავდა, გამრავლებას უსურვებდა. შეწირული ხარის ხორცს იქვე მიირთმევდნენ, ხოლო დარჩენილს ყველა ოჯახი თანაბრად ინაწილებდა. ხარის თავიც იქვე იხარშებოდა, ტყავი კი – ღუდი კოჩს საჩუქრად გადაეცემოდა. ხშირად, ამ დღეს ილორის ეკლესიაშიც მოილოცავდნენ. საერთოდ, საგვარეულოთა მონათესავე შტოები ცდილობდნენ დღესასწაული იმ თავდაპირველ და ძირითად სახლთმეურნეობაში აღენიშნათ, საიდანაც იყარნენ და მომრავლდნენ. უმეტესად ამავე სახლთმეურნეობაში ცხოვრობდა „უჩაშ კოჩი'ც“.

სოფლად პატრონიმიული ორგანიზაციის ყველა გენეალოგიურ შტოს როდი გააჩნდა ამ ტიპის სალოცავი, მაგალითად, შუშანიათა საგვარეულოს, მაგრამ მათ პატივისცემას ტრადიცია მოითხოვდა. სოფელ კვაუთში (სენაკის რაიონი) ბარქაიათა საგვარეულოს საკულტო სარიტუალო ადგილი „ჭინჯ ყუდე'ში“ ჰქონდა, სადაც ამ სოციალური ორგანიზაციის „უჩაშ კოჩი“ სახლობდა. უჩაშ კოჩის, ამ შემთხვევაში კი – მთავარი მლოცველის ხელმძღვანელობით სოფელ კვაუთში მცხოვრები ბარქაიათა ნათესაური ჯგუფთა სახლთმეურნეობები წინასწარ შეთანხმებულ განსაკუთრებულ დღეს სწორედ აქ – „ჭინჯ ყუდე'ში“ იკრიბებოდნენ. უჩაშ კოჩი მათ ღვინით უმასპინძლდებოდა, ხოლო სანადიმო სუფრა მონათესავე სახლთმეურნეობების საერთო ძალებით იშლებოდა. ამ დღეს მოზვერი იკვლებოდა. სანათესაოს დაჩოქილ მამაკაცებს უჩაშ კოჩი სანთლებს შემოავლებდა და ლოცავდა: „გემრავლას ჩქიმი გვარიო“. ნადიმზე პირველი სადღეგრძელო სოციალური ორგანიზაციის უჩაშ კოჩის სახელზე ისმებოდა. სალოცავზე სიძეები, რძლები და, ხშირად, სახლთმეურნეობებიდან გათხოვილი ქალიშვილებიც მონაწილეობდნენ, თუმცა ეს უკანასკნელნი, განსხვა-

ვებით ქორწინებით შეძენილი დამოყვრებული პირებისაგან, მამისეული პატრონიმიული ჯგუფის სალოცავთან – „ჭინჭი ხატთან“ (ძირი ხატთან) განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაში იმყოფებოდნენ. გათხოვილი ქალიშვილები მამისეულ „ჭინჭ ხატს“ ყოველწლიურად ერთ შერჩეულ დღეს ეწვეოდნენ, გადიოდნენ წინაპართა საფლავებზე (მგელაძე 1987ბ).

დღესაც სოციალური ორგანიზაციის წევრები ცდილობენ დაადგინონ მათი პირველ-საცხოვრისის წინაპართა სალოცავი ადგილები. ამგვარი პირველსაცხოვრისების თაობაზე სოციალური ორგანიზაციის ხანდაზმული წევრები გადმოცემებს ინახავდნენ და თაობიდან თაობას გადასცემდნენ. წინაპართა საცხოვრისებთან კავშირების შენარჩუნება ანდა აღდგენა, ბუნებრივია, ხშირ მიმოსვლასა და ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფთა დაახლოებას, სავაჭრო-ეკონომიკური თუ კულტურული ურთიერთობის გაღრმავებას განაპირობებდა. სამეგრელოში, სოფელ ნოჯიხევში მოსახლე ცხადაიათა საგვარეულოს წინაპრები იმერეთში, შორაპანში, სალოცავად „ჭინჭი ხატში“ ყოველწლიურად დადიოდნენ. გადმოცემით, სოფელ ნოჯიხევში განსახლებული ცხადაიათა საგვარეულოს ამ შტოს წინაპრები წარმოშობით შორაპანიდან ყოფილან და გვარსახელ ცხადაძეს ატარებდნენ. გარკვეული მიზეზით, სისხლ-მესისხლეობის გამო, სამი საგვარეულოს – წულაძის, იაშვილისა და ცხადაძის წინაპრები შორაპნიდან სამეგრელოში გადმოსულან და სოფელ ნოჯიხევში დასახლებულან. იაშვილი ნოჯიხევში არსებული ფერდობის ზემო კალთაზე, წულაძე (თუ იოსავა?) კი – სოფელ ბიაში დამკვიდრებულა, ხოლო ცხადაძემ, სადაც დაიდო ბინა და გამრავლდა, უბანი „საცხადიო“ წარმოქმნა, შემდეგ კი უბან „ნაფოშტვარი“ ტერიტორიაზეც განსახლდა. სამეგრელოში კავშირს იმერეთში მდებარე წინაპართა ძველ სალოცავებთან სწორედ მათი ნამრავლი ინარჩუნებდა (მგელაძე 1987გ).

საქართველოში პატრონიმიული ორგანიზაციის ბუნება სალოცავთა ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათზეც ზემოქმედებდა, რომელთაც, ხშირად ნათესაობის სისტემის პრინციპი და საერთო წარმომავლობის იდეა ედო საფუძვლად. ეს პრინციპი მუდამ განსაზღვრავდა ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფის ფარგლებში გაერთიანებული სოფლების მჭიდრო კავშირს, უფრო მეტიც, მეზობელი ტერიტორიული გაერთიანებებისა და ცალკეული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხის კეთილგანწყობასაც კი. ამ ტიპის ტერიტორიულ-კონფესიურ ჯგუფების სალოცავთა სახელები ლეგენდარულ პიროვნებებად იყო აღქმული. მაგალითად, ფშავში ასეთი იყო ძმების – კოპალასა და იახსარის სალოცავები, რომელთაც ფშაური ოჯახების მიგრაციასთან შესატყვისობაში სხვადასხვა რეგიონში ნიშების სახით მონათესავე განშტოებებიც კი ჰქონდათ. მაღაროში – „კართანა მაღაროში“ კოპალეს მთავარი სალოცავი („ხატი“) ე. წ. „ბერი კოპალე“, იგივე, „გმირკოპალე“ ფშავში, უძილაურთას სახელწოდების ტერიტორიულ გაერთიანებაში, ადგილ ციხე-გორაზე მდებარეობდა, ხოლო იახსარის ხატი მოთავსებული იყო ე. წ. „ავი გორაზე“ („ავგორაზე“). იახსარსა და კოპალეს ურთიერთშორის „საძმო“ ჰქონდათ და ეხმარებოდნენ კიდეც ერთმანეთს. მათ „კვირა“ და „ფუძის ანგელოზი“ მფარველობდა. ფუძის ანგელოზები შემდეგ სალოცავებად ქცეულან. ფშავის „ფუძის ანგელოზი“ და გუდამაყარში მდებარე სალოცავი „პირიმზე“ დამა იყო (მგელაძე 1987ა).

საქართველოს მთიანეთსა და ბარში მიგრაციული პროცესების ინტენსივობის შესამცირებლად, რაც ბუნებრივი დივერგენციითა და პოლიგენურ გარემოში გენეალოგიური განსახლების ტენდენციებით, დემოგრაფიული და სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორებით იყო განპირობებული, დასახლებებში ტრადიციული ჩვეულებითი ნორმები მოქმედებდა, როცა მონოგენური უბანი თავის რიგებში უცხო – მოსულ ინდივიდს არ აწევრიანებდა და თუ აწევრიანებდა, ისიც იმ შემთხვევაში მოსული თავის გვარსახელს თუ შეიცვლიდა და დამხვდურთა გვარზე დაენერებოდა (ხარაძე 1947: 1949: 195); (კანდელაკი 1972); (კანდელაკი 2001); (მგელაძე 2004). აღმოსავლეთ საქართველოში წარმოქმნილ მიგრაციულ ნაკადს, რომელიც ამა თუ იმ ადგილას მკვიდრდებოდა, პირველსაცხოვრისის სალოცავის შესახებ ხსოვნა თან მიჰქონდა, ხშირად სალოცავის ნიშს ახალსამოსახლოში ამკვიდრებდა, შესაბამისად, მამაპაპისეული სალოცავები წინაპართა პირველსაცხოვრისთან მათ ხანგრძლივ სულიერ კავშირს უზრუნველყოფდა, ისე, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა დასავლეთ საქართველოში. სამეცნიერო ლიტერატურაში სწორედ ამიტომ განიხილება სალო-

ცავეები სოციალურ ჯგუფთა პირველსაცხოვრისის დადგენის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ წყაროდ (თოფჩიშვილი 1984: 64-93).

მიგრანტებს ახალსამოსახლოში მამა-პაპისეული სალოცავები იმიტომ გადაჰქონდათ და ახალ ადგილას ამ სალოცავის ნიშებს იმიტომ ამკვიდრებდნენ, რომ სადღესასწაულო დღეებში ძირითადი სალოცავები და მათი ნიშები მოენახულებინათ და ასე ერთმანეთთან კავშირი არ დაეკარგათ. ღვთაებათა პანთეონში ადამიანის სულიერი ყოფისათვის დამახასიათებელი ნათესაობის სწორედ მსგავსი პრინციპების არსებობა გვიბიძგებს საზოგადოებრივ ფორმათა იდეოლოგიურ ერთობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი, პატრონიმიული ტიპის სოციალურ ორგანიზაციათა სალოცავების თავისებურებები და საკულტო რიტუალები თანმიმდევრულად განვიხილოთ. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სოციალურ და რელიგიურ სტრუქტურაში გაცილებით მეტი არქაიზაცია შეინიშნება, ვიდრე საქართველოს ბარსა და დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ბუნებრივია, სვანეთის გამოკლებით. საქართველოს ბარში დიდი იყო ეკლესიის როლი და ქრისტიანული ნორმატივების საზოგადოებაზე გავლენა. პრობლემის შესწავლის პროცესში განსაკუთრებით უნდა იყოს გათვალისწინებული შედარებითი კვლევა, რაც საქართველოს რეგიონების საზოგადოებრივი ორგანიზაციის ფარგლებში რელიგიის სოციალურ მხარეზე უფრო ნათელ წარმოდგენას შეგვიქმნის.

XIX საუკუნეში საქართველოს ბარში სოფელს და უფრო დიდ სათემო-ტერიტორიულ დასახლებასაც, პატარა მოქმედი ეკლესია ჰქონდა. ქართულენოვან მოსახლეობაში მას „ეკლესია“, ზოგან კი – „საყდარი“ ეწოდებოდა, ხოლო ქართულის მონათესავე ზანურის მეგრულ და ლაზურ განშტოებებში – „ოხვამე“. მაგალითად, სამეგრელოში ასეთი იყო „მანცა-ვაკარის ეკლესია“ (აბაშა), სოფელ კვაუთში (სენაკის რ-ნი) „მთავარანგელოზის ეკლესია“, მუხურში „წმიდა გიორგის ეკლესია“. ეკლესიისაგან განსხვავებით შედარებით მნიშვნელოვანი ფუნქციის მატარებელი იყო „მონასტერი“. მონასტერში მლოცველთა განსახლების გეოგრაფიული არეალი გაცილებით დიდი იყო. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდა „ხობის მონასტერი“, სადაც 15 აგვისტოს („არგუსო'ს“) მარიამობა აღინიშნებოდა. მონასტერში დადიოდა სოფელ ბიას, ალიონის, საჯიჯაოს (ხობის რაიონი), ხორშის (სენაკის რაიონი) და სხვა სათემო-ტერიტორიულ გაერთიანებათა სოფლის მოსახლეობა. ასევე, დასავლეთ საქართველოში მნიშვნელოვანი იყო „ილორის მონასტერი“. პირს, რომელიც კულტმსახურებას ეწეოდა „მღვდელი“ ერქვა. სიტყვა „მღვდელი“ ქართულენოვანია, ხოლო „პაპა“ („ბაპ“) – სვანი და მეგრული მოსახლეობისათვის იყო დამახასიათებელი. ამ ტიპის ლექსიკიდან უნდა გამოიყოს ისეთი ცნებები, როგორიცაა „დიაკვანი“ და „მონაზონი“.

სათემო-ტერიტორიულ გაერთიანებაში განსახლებული სახლთმეურნეობის წევრები ეკლესიაში კვირაობით დადიოდნენ, ხოლო დღესასწაულთა მოახლოებისას, მაგალითად, აღდგომას, მეთემეები ახალ სამოსს იმზადებდნენ, დილაადრიანვე წესრიგდებოდნენ და ეკლესიაზე გადიოდნენ, სადაც შესაწირავს გაიღებდნენ ხოლმე. მსგავსი დღესასწაულები პატრონიმიული ტიპის გენეალოგიური, და, საერთოდ, პატრილოკალური ჯგუფებისათვის განსაკუთრებულ ხასიათს ატარებდა. ლოკალური ჯგუფი შესაწირავად ხატისათვის დაპირებულ საქონელს ამზადებდა და ბავშვის ანდა სრულწლოვანი სახლთმეურნეობის თუ მედიალური ლოკალური ჯგუფის რომელიმე წევრის სახელზე სწირავდა. ხშირად, დაპირებულ მსხვერპლთან (ცხვარი, მოზვერი, გოჭი, მამალი) ერთად ეკლესიაზე იმ პირსაც გაიყვანდნენ, ვის სახელზეც სამსხვერპლო პირუტყვი იყო შეთქმული. ამ დროს ხატისათვის შეპირებული საქონელი ანდა ფრინველი იკვლებოდა. პიროვნებას შვიდ სარზე გაბმულ ჯაჭვში გაატარებდნენ, რასაც „ჯაჭვზე გამოყვანა“ ეწოდებოდა. ხატში სანთლებს ანთებდნენ. ზოგჯერ, პატრილოკალური ჯგუფის სახლთმეურნეობის წევრები დაპირებულ შესაწირავს ეკლესიის მიდამოებში სამად გამყოფი გზის პირას გაუშვებდნენ, რომელიც, ჩვეულებრივ, შემთხვევით გამვლელს მიჰყავდა. სამსხვერპლოს იმ ადგილზე კლავდნენ, სადაც ადამიანი იყო დაღუპული ანდა სიკვდილს გადარჩენილი. ხატისაგან განკურნებას, ჯანმრთელობას, გამრავლებასა და ნაყოფიერებას ითხოვდნენ. ეთნოგრაფიული წყაროებით, სამეგრელოში სოფელ ბიაში ალექსანდრიას საგვარეულოს ხოლერა შეყრია და ერთიანად ამოწყვეტილა. მხოლოდ ერთი ფეხმძიმე ქალი გადარჩენილა. განადგურებული

საგვარეულოს და პატრიოკალური ჯგუფის აღდგენის მიზნით მას ხატისათვის ვაჟის შეძენა უთხოვია და შეპირებია: „ყოველწლიურად, „მარაშინა“ს“ (მარიამობას), დღეობას გადავიხდით“. ალექსანდრიას საგვარეულო შტო გამრავლებულა და ქალსაც პირობა აღუსრულებია. აქედან მოყოლებული ღვთის ნებით დაბადებული ვაჟიდან წარმოქმნილი ლინიჭის ყველა წევრი ანუ, საერთოდ, წინაპრის ყველა ჩამომავალი, ყოველწლიურად, მარიამობას (15 აგვისტო, ძველი სტილით, 28 აგვისტო, ახალი სტილით) სოფელ ბიაში, როგორც წესი, თავდაპირველ ფუძე-სახლში იკრიბებოდა და მათი წინაპარი ქალის მსგავსად ხატს გოჭს სწირავდა (მგელაძე 1987ბ).

მარიამობას მთელი საქართველო დღესასწაულობდა. ამ დღეს სათემო-ტერიტორიული გაერთიანებებები „ჯარიანობა“სა და „დოღს“ მართავდნენ და სხვა სანახაობით გასართობებსაც აწყობდნენ. ძველ საქართველოში ეკლესიები ხისგან ანდა ქვისგან იყო ნაგები, ეზოებში კი – სამრეკლოები იყო მოთავსებული. ტერიტორიული ჯგუფის წევრები ეკლესიაში დადიოდნენ არა მხოლოდ სადღესასწაულოდ, არამედ ზიარების მიზნითაც. ზოგიერთი ეკლესიის გარშემო მონაზვნები სახლობდნენ და საეკლესიო მიწებით სარგებლობდნენ. მაგალითად, სამეგრელოში ასეთ მიწებს „მაღაზონიში დიხა“ ეწოდებოდა. ეკლესიისადმი და, საერთოდ, ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი საქართველოს მოსახლეობა განსაკუთრებული ნდობითა და პატივისცემით იყო განმსჭვალული. წმინდანთა ყოვლისშემძლეობით მრევლი იმდენად შთაგონებული იყო, რომ გასაბჭოების დაწყებიდან, და მონასტრების საყოველთაო ნგრევის პერიოდშიც, ეკლესიაზე ხელაღმართული პირების უჩვეულო ვითარებაში დაღუპვის თაობაზე მოარული ვერსიები იქმნებოდა, მაგალითად, როცა ამა თუ იმ „გაბოლშევიკებულ“ ახალგაზრდას უშიშროების და ღვთის იგნორირების თუ არარსებობის დასაბუთების მიზნით ეკლესიის გუმბათზე აცოცება და იქედან ჯვრის ჩამოგდება უცდია, განგების ძალით დაღუპულა. ბუნებრივია, დაღუპვის მიზეზის აღქმისას ფსიქოლოგიური ფაქტორებიც განმსაზღვრელ როლს თამაშობდნენ. სხვათა შორის, ეკლესიაში დამნაშავეის „გადაცემა“ იცოდნენ. გადაცემის დროს ეკლესიის ეზოში სადმე ხეზე ლურსმანს მიაჭედებდნენ და გადამცემი თავისთვის ჩაილაპარაკებდა: „გადავეციო“. სამეგრელოში ამ ჩვეულებას „გინოვჩია“ ეწოდებოდა. გადაცემული განსაკუთრებით შიშობდა და ცდილობდა გადამცემის ოჯახში მისვლას, ბოდიშის მოხდასა და დანაშაულის გამოსყიდვას, რის შემდეგაც ეკლესიაში მღვდელს შენდობას სთხოვდა. სამართლებრივი ხასიათის მსგავსი წეს-ჩვეულებები საქართველოს არაერთ კუთხეში დასტურდება (მგელაძე 1984ა: 58-59).

საველე-ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების პერიოდში საქართველოში დადგინდა როგორც სახლეულის, სხვადასხვა ტაქსონომიური დონის მედიალური გენეალოგიური ჯგუფების, ისე მაქსიმალური პატრილინეალური სტრუქტურებისა და შედარებით ფართო სოციალურ-ტერიტორიული გაერთიანებების იდეოლოგიური ერთობის ისტორიულად ჩამოყალიბებული ფორმები, რაც გარეგნულად გამოხატული იყო რწმენა-წარმოდგენებსა და საკულტო რიტუალებში. სახლთმეურნეობისათვის დამახასიათებელი იდეოლოგიური ერთობა მისი სეგმენტაციის შემდეგ მედიალურ პატრიოკალურ ჯგუფზე ვრცელდებოდა, ხოლო სახლთმეურნეობის ფარგლებში არსებული მინიმალური ლინიჭის საკულტო ფუნქციები სეგმენტაციის საფუძველზე მედიალური ლინიჭის მთლიანობის ერთ-ერთ გამოხატულებად იქცეოდა, რაც ამ ტიპის სოციალური ორგანიზაციის განაყოფთა თავდაპირველ სამოსახლო ფუძე-სახლში, რომელსაც „ჯინჯი ყუდე“ ერქვა, ტრადიციულ წეს-ჩვეულებათა რიტუალიზირებული ფორმების აღსრულებას განაპირობებდა. სახლთმეურნეობის ფარგლებში წარმოდგენილი მინიმალური ლინიჭის სეგმენტაციისას ფუძე-სახლში მამა-პაპური ქური რჩებოდა და იგი სადღესასწაულო დღეებში მედიალური ლინიჭის გამაერთიანებელი სალოცავი ხდებოდა. რადგან ამ ტიპის სალოცავი პატრონიმიული ორგანიზაციის მედიალური გენეალოგიური ჯგუფის ანუ ლინიჭის სალოცავს წარმოადგენდა, ამიტომ სალოცავ ქურთან ქალები არ დაიშვებოდნენ, განსაკუთრებით რიტუალს გენეალოგიურ ჯგუფში მოყვანილი რძლები და ცოლები არ ესწრებოდნენ. პატრილინეალურ ნათესაობაში ქური და ღვინო საკულტო ფუნქციას ასრულებდა და იგი მამის ხაზით მემკვიდრეთა სალოცავს წარმოადგენდა. კულტმსახურების ფუნქციაც მამაკაცთა პრეროგატივა იყო. ამგვარ სალოცავთა პატრონიმიულ ხასიათზე ის ფაქტიც მიუთითებს, რომ სიძეები და რძლები, როგორც

ითქვა, მამისეულ სამოსახლოში გამართული ლინიჯის საერთო საკულტო რიტუალებში მონაწილეობას არ ღებულობდნენ. შესაძლოა სტუმრად მისულიყვნენ, მაგრამ რიტუალურ ცერემონიაში არ ერეოდნენ, განსხვავებით გაუთხოვარი და ზოგჯერ ოჯახიდან გათხოვილი პირებისაგან, რომლებიც როგორც პატრონიმიული ორგანიზაციის წევრები, ისე განიხილებოდნენ (მგელაძე 1992: 288-289, 284-305).

საქართველოში პატრონიმიული ორგანიზაციის იდეოლოგიური ერთობა არსებითად სწორედ ზედაშეებთან მიმართებაში ჩამოყალიბდა, თუმცა არანაკლები იყო მათი კავშირი სხვა ტიპის სალოცავებთანაც. ასევე, საქართველოში არსებობდა ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებული ცალკეული რიტუალური ქცევა, რომელიც, მაგალითად, უბნებში მოსახლე ყველა სახლთმეურნეობისათვის საერთო იყო, ოღონდ მათ მიერ ცალკალკე აღინიშნებოდა. ხშირად იგი საერთო თავყრილობის სახეს ატარებდა. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს სამეგრელოში დადასტურებული ე. წ. „ჭეჭეთობა ღამე“, რომელსაც საქართველოს სხვა კუთხეში „ჭიაკოკონა“ შეესატყვისებოდა. იგი ძველი სტილით 19 ივლისს (ახლით 1 აგვისტოს) ეწყობოდა. სახლთმეურნეობის წევრები თმებზე სანთლებს იმაგრებდნენ, ეზოს შემოსასვლელში კართან და ყანაში კოპიტისაგან დამზადებულ ჯვრებს ასობდნენ, ჭიშკარზე ცხენის თავს ანდა ნაღს ათავსებდნენ. ავი თვალისაგან დაცვის მიზნით საცხოვრებელ თუ სამეურნეო ნაგებობაზე ნაღის მიჭედება საქართველოში საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული, ავმა სულმა არ გაგვთვალოსო. ჭეჭეთობა ღამეს სახლთმეურნეობის ყველა წევრი საკუთარ კარ-მიდამოში ჭიშკართან ახლოს დიდ კოცონს აჩაღებდა. ზოგჯერ, მჭიდროდ დასახლებულ პატარა უბნებში დაახლოებით 10-15 სახლთმეურნეობა ერთიანდებოდა და საერთო-საზიარო კოცონს ანთებდა. მონოგენურ უბნებში კოცონის ირგვლივ დროებითი გაერთიანება, ბუნებრივია, მედიალური ლოკალური ჯგუფის ფარგლებში ხდებოდა და მასში ლოკალური ჯგუფის სხვა წევრებთან ერთად გვიანპატრონიმიული წარმოშობის გენეალოგიური შტოს წარმომადგენლებიც იღებდნენ მონაწილეობას. საქართველოს ტრადიციულ საზოგადოებებში რელიგიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებული მოვლენები ერთობ მრავალფეროვანი იყო. გასაგები მიზეზის გამო ჩვენ არ შევუდგებით მათ დეტალურ ანალიზს. შევეცდებით მხოლოდ სულიერი ცხოვრების ის პლასტები წარმოვაჩინოთ, რომლებშიც სოციალური ორგანიზაციის დამოკიდებულება საკუთარ და ზოგად კულტებთან ანდა რწმენა-წარმოდგენებთან მეტ-ნაკლებად ხელშესახებად აისახება. ამასთან გვსურს აღვნიშნოთ, რომ ტერიტორიული გაერთიანების, პატრონიმიული ორგანიზაციის, ლოკალური ჯგუფის სალოცავები შინაგანი წყობით ერთმანეთთან გენეტიკურ და სტრუქტურულ-ტიპოლოგიურ კავშირს ამჟღავნებს. ეს უთუოდ მიუთითებს სოციალურ ორგანიზაციათა განვითარების სხვადასხვა ტაქსონომიურ დონეზე საკულტო რიტუალებისა და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების ზოგადი ციკლის როგორც დიაქრონულ, ისე სინქრონულ ერთიანობაზე.

დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, იმერეთში ლინიჯის წევრთა შემაკავშირებელ წმინდა ჭურს საღვთო სალოცავი – „საღვთო ჭური“, ხოლო სამეგრელოში „ოხვამა ლავგან'ი“ ეწოდებოდა. საღვთო ჭურში წმინდა ღვინო ე. წ. „საღვთო ღვინო“ („სალოცავი ღვინო“) ისხმებოდა. ეთნოგრაფიული წყაროებით, სოფელ გორდში (ხონის რაიონი, იმერეთი) საღვთო წინასწარ იყო შეთქმული. აღდგომის მეორე ახალკვირას სახლთმეურნეობის უფროსი და მთელი ჯალაბი დაჩოქილი ლოცულობდა, ჭურზე სანთლებს ანთებდა. ამ დღეს კვერებს აცხობდნენ და ჭურზე გაჰქონდათ, ითხოვდნენ წყლის სიუხვესა და ბარაქას. საღვთო ჭურში თეთრი ღვინო („ცოლიკაური“) ანდა წითელი ღვინო ისხმებოდა. ზოგჯერ ასეთი ჭური „საალიერტო“ იყო და მარტის ბოლოს – „ალიერტობა'ს“ სახლთმეურნეობის უფროსის ხელით იხდებოდა. უფროსი მამაკაცი იქვე ჭურთან მამალს კლავდა. ჭურზე ხორცის გატანა არ შეიძლებოდა, რადგან, შესაძლოა, სახლთმეურნეობაში წარმოდგენილ ოჯახებს შვილიერება დაეკარგათ ანდა შვილი არ შერჩენოდათ. სახლთმეურნეობის ფარგლებში არსებული მინიმალური ლინიჯის ფუნქციები სახლთმეურნეობისა და, შესაბამისად, მინიმალური ლინიჯის სეგმენტაციის გამო ფართოვდებოდა და ანალოგიური რიტუალური წესები უკვე მედიალური ლინიჯის შიგნით სრულდებოდა. ნიშანდობლივია ამა თუ იმ „საგვარეულო'ს“, კერძოდ, მაქსიმალური ლინიჯის ფარგლებში მედიალურ გენეალოგ-

იურ უტრედებსაც საკუთარი სალოცავი ჭური რომ ჰქონდათ. ამ ტიპის სალოცავებთან დაკავშირებული რიტუალების ციკლში ყურადღებას იქცევს ჩვეულება, რომლის თანახმადაც შეწირულ შემწვარ მამალს და შვიდ ცალ კვერს სპეციალურად დღესასწაულისათვის განკუთვნილ გობზე ათავსებდნენ, დოქით ამოღებულ საალიერტო ღვინოს გობთან ერთად წაღმა ატრიალებდნენ. დოქში ღვინოს დაცლიდნენ. ღვინის ნევრები დაჩოქილი ლოცულობდნენ, პირჭვარს იწერდნენ, სანთლებს ანთებდნენ.

იმერეთში ვანის ტერიტორიული გაერთიანების სოფელ სულორში, „ბაბუიშვილობები“ ანუ მედიალური ღვინოები ე. წ. „სამღვთო“ს შემოდგომაზე – „ნაშამოდებზე“ შობის მარხვამდე, მთავარანგელოზის წინა დღეებში იხდებდნენ. საღვთო სალოცავზე წინასწარი დაპირებით, რომელსაც „შეპირება“ ეწოდებოდა, ძირითადი შესანიშნავი ხარი იყო. ხარს რქებზე სანთლებს აუნთებდნენ. მას ღვინოში ასაკით და მმართველობაში ყველაზე უფროსი – „უფროსი კაცი“ კლავდა. უფროსი მამაკაცი მსხვერპლს – „სხვეპლს“ გულს ამოუღებდა და სანთელს შესწირავდა. შემდეგ მისგან მცირე ნაჭრებიან მწვადებს წვავდნენ. იცოდნენ სანთლების წინასწარ დამზადება, რასაც „სანთლების ჩამოქნა“ ერქვა.

მსხვერპლშეწირვაში მონაწილეობას ბაბუიშვილობათა ყველა წევრი ღებულობდა. ამ ტიპის ღვინოს ნევრთა თავყრილობა ამა თუ იმ სახლთმეურნეობაში ყოველწლიურად მორიგეობით ეწყობოდა. გენეალოგიური ჯგუფის წარმომადგენლებს თავიანთი სახლთმეურნეობებიდან ათი-თხუთმეტი ბოთლი ღვინო მოჰქონდათ. ხარის ტყავი მასპინძელთან რჩებოდა, ხოლო ხორცეული იმავე დღეს იხარშებოდა. სადღესასწაულო სუფრას ბაბუიშვილობაში უხუცესი უძღვებოდა და სულ ოცდაათხ სადღეგრძელოს სვამდა. პირველი სადღეგრძელო ღვთის შეწევისა და მფარველობის იყო, მეორე – ბაბუიშვილობის ფუძემდებელი წინაპრისა და მისი შთამომავლობის, დანარჩენი შეძენილი მოყვრების, გათხოვილისა და მოყვანილის. შემდეგ თამადა თანმიმდევრობით მიყვებოდა და ნათესაობის სიშორე-სიახლოვის მიხედვით საერთო წინაპრიდან მომდინარე მის ყველა ჩამომავალს ადღეგრძელებდა (მგელაძე 1987გ).

დაახლოებით ანალოგიური სურათი გვხვდება სამეგრელოშიც. შობას, აღდგომას, ახალ წელს განაყოფთა ახლო წრე ანდა ცალკე აღებული სახლთმეურნეობა ჭურზე გადიოდა და ლოცულობდა. ჩაბრუნებულ სალოცავ გობზე, რომელსაც „დისორი“ ერქვა, შემწვარი ქათამი და ხაჭაპური იყო დაწყობილი. უფროსი მამაკაცი მათ გობთან ერთად ატრიალებდა. ჩვეულებრივ ამგვარ გობებს დიასახლისნი ცომის მოსაზელად ანდა თევზების დასარეცხად იყენებდნენ. ღვინის თავკაცი ერთ განსაკუთრებულ გობს გამოყოფდა, რომელიც ჭურზე ლოცვისათვის იყო განკუთვნილი.

აბაშის რაიონში, სოფელ ნორიოს საჩოჩიოს უბანში განსახლებულ ჩოჩიათა საგვარეულო შტოების – მონათესავე მედიალური ღვინოების საერთო დღესასწაული „სქიშ ხვამა“, იგივე, „განაყოფა“ იყო. ეს იყო პატრონიმიულ ორგანიზაციაში შემავალ მამაკაცთა სადღესასწაულო – საზეიმო თავყრილობა, რომელიც ნაყოფიერებას, გამრავლებას, „სქი“ს – მემკვიდრეების დღეგრძელობას ეძღვნებოდა. ნაყოფიერების პატრონიმიული სიმბოლიკა ჩანს თვით მის სახელწოდებაში – „სქიშ ხვამა“ში. „სქიშ ხვამა“ სიტყვასიტყვით ვაჟთა დასალოცს ანუ ძეობას ნიშნავს. აღნიშნულ თავყრილობას ყოველწლიურად მართავდნენ და პატრილოკალური ღვინის ამა თუ იმ სახლთმეურნეობაში მორიგეობით იკრიბებოდნენ. თითოეულ სახლთმეურნეობას ამ დღისათვის განკუთვნილი საკუთარი წმინდა ღვინო ჰქონდა დაყენებული და ღვინოსთან ერთად თავყრილობაზე სადილიც მიჰქონდა. სამსხვერპლო ხარს საერთო ძალებით იძენდნენ. ლოცვა-კურთხევისა და ნადიმის დასრულების შემდეგ მასპინძელი – სახლთმეურნეობის უფროსი მამაკაცი შეწირული ხარის ნაწილებს იმ სახლთმეურნეობის უფროსს უძღვნიდა, რომელსაც მეორე წლისათვის გენეალოგიური ჯგუფის მასპინძლობა მორიგეობით ერგებოდა. არანაკლებ საინტერესოა სოფელ კირცხში კვისტიას საგვარეულოში შემავალი ნათესაურ ჯგუფთა სალოცავის – „საბეგარო“ს ისტორია. სიტყვა „საბეგარო“ ცნება „ბეგარა“დან წარმოდგება. კვირტიათა საგვარეულოში შემავალი ღვინოთა წარმომადგენლები მიიჩნევდნენ, რომ ისინი ვალდებული იყვნენ სალოცავის სასარგებლოდ ბეგარა ეხადათ. დათქმული დღისათვის თაბარი ძალებით სამ-ოთხ კოკიან (კოკა ფუთნახევარი იყო, ე. ი. 24 ლიტრა) ქვევრში წმინდა ღვინო

ნო მზადდებოდა. ქვევრში დღეობის მონაწილენი თავიანთ ღვინოს ასხამდნენ. საბეგარო დღეს გენელოგიურ ჯგუფს უხუცესი – „უნჩაში“ („უნაში“) ლოცავდა (მგელაძე 1987ბ).

საოჯახო და პატრონიმიული – გენეალოგიური ჯგუფების სალოცავებთან დაკავშირებული რიტუალები დასავლეთ საქართველოდან მხოლოდ სამეგრელოსა და იმერეთში არ აღინიშნებოდა. რაჭაში „ბაბუიშვილობათა“ ფარგლებში ხშირად „ელიობა“ს“ დღესასწაულობდნენ. მაგალითად, უწერაში, მეტრეველთა საგვარეულოს მახუტიანთ ბაბუიშვილობა ივნისის თვეში ელიობას დღესასწაულობდა. ისინი თხას ერთობლივად ყიდულობდნენ და ადგილ „სამნიგოზებში“ ე. წ. „ხელოსნის“ თაოსნობით კლავდნენ. „ხელოსანი“ ბაბუიშვილობიდან ირჩეოდა. რიგი იყო დაწესებული და ხელოსანი ყოველწლიურად იცვლებოდა. ხელოსნის ფუნქციას საქონლის დაკვლა, ხორცის მოხარშვა და სუფრის გაწყობა წარმოადგენდა. ღვინო, ქაღები და ლობიანები თითოეული სახლთმეურნეობიდან მათ წევრებს მოჰქონდათ. მსხვერპლის ტყავს ხეზე ჰკიდებდნენ, შემდეგ ჭრიდნენ ისე, რომ უვარგისი გამხდარიყო, რათა არავის დაესაკუთრებინა.

სოფელ ღებში მცხოვრებ გობეჯიშვილთა საგვარეულო სალოცავი – „მთავარანგელოზი“ ადგილ „გონაში“, სოფლიდან შვიდი კილომეტრის დაცილებით მდებარეობდა. გადმოცემით, იგი გობეჯიშვილთა წინაპრის აგებული ყოფილა. იქ სალოცავად მისი შთამომავლები დღესაც დადიან. სოფელ ღებს სხვა სალოცავებიც ჰქონდა: „მაცხოვარი“, „დედალვთისა“, „საჯვარე“, „ბრილის წმიდა გიორგი“ (ადგილ „სითხურაში“). სადღესასწაულო ციკლის კვლევის პროცესში აქ ტერმინი „თემობა“ დადასტურდა. ამ ტერმინში მკაფიოადაა ასახული დღესასწაულთა სათემო ხასიათი. თემობაზე ტერიტორიული გაერთიანების საგვარეულოთა ბაბუიშვილობები იკრიბებოდნენ. ყოველი საგვარეულო ანდა საგვარეულოში შემავალი ბაბუიშვილობა დღესასწაულებზე საკუთარ თემობას აღნიშნავდა. თემობაზე საგვარეულოს ბაბუიშვილობები ცალკე-ცალკე გამოკვეთილად სხდებოდნენ. მაგალითად, სოფელ ღებში ლობჯანიძის გვარეულობის ნაწევრიანთ ბაბუიშვილობას თემობა აღდგომის მეორე დღეს – ორშაბათს ჰქონდა, რომელსაც „გორგონთობა“ს“ ეძახდნენ; გავაშელიშვილთა საგვარეულოს ცამეტ ბაბუიშვილობას – აღდგომას, ხოლო გობეჯიშვილებს (ბაბუიშვილობები: ბაჭილენთი, ზვირუკენთი, ერმულენთი, კოტუენი, ნაწონთი, კამბეჩიანი, ნინაენთი) აღდგომიდან ერთი კვირის შემდეგ – „ახალკვირე“ს.

სოფელ გლოლაში განსახლებული ბიჭაშვილების წინაპარი წარმოშობით სვანეთიდან იყო. მათი ერთ-ერთი ბაბუიშვილობა დღესაც „სვანენთად“ იწოდება. მათ წინაპარს სვანეთში ადამიანი შემოკვდომია. სამნი გამოქცეულან. ერთი ბიძა კაცი იყო, მეორე ბიჭი, მესამე – ბერი (მოხუცი). გადმოცემით აქედან გაჩენილა სამი ბაბუიშვილობა, ხოლო დროთა განმავლობაში მათგან ჩამოყალიბებულა საგვარეულო განტოტებები: ბიძიშვილი, ბიჭაშვილი და ბერიშვილი. ადრე ამ საგვარეულოს წევრებს შორის ქორწინება იკრძალებოდა, მოგვიანებით კი – იგი გატყდა. ამ სამ ნათესაურ ჯგუფს თემობა ერთად ჰქონდათ. ასევე, სოფელ გომში აღდგომის შაბათს „კოხინჯრობა“ს“, თემობას ჩიხლაძეთა ბაბუიშვილობები ერთად იხდიდნენ. ამ სოფლის საგვარეულო ლინიჯთა წარმომადგენლები მთავარანგელოზის სალოცავზე ადიოდნენ და უბნებში მოსახლე ბაბუიშვილობის მიხედვით სხდებოდნენ. თემობაზე საგვარეულოში ანდა ბაბუიშვილობაში უხუცესი – „თავკაცი“ ხარს კლავდა, ხბო ანდა მოზვერი არ იკვლებოდა. თავკაცს „ხელოსანი“ ეხმარებოდა. ხელოსანი აქაც ყოველწლიურად ირჩეოდა. იგი ფულს კრებდა, ღვინოს იძენდა და, საერთოდ, თემობის ჩატარებაზე ზრუნავდა. სალოცავის ეზოში ქათმის გაშვება იცოდნენ. შეწირულ ქათამს „სალოცური“ ეწოდებოდა. თემობაზე ქალები არ იკრიბებოდნენ. უბნის ქალების შეკრება ღამით ხდებოდა – „ბატონების ბედზე“, რათა მათ ოჯახებს „ბატონები“ არ განყრომოდნენ. ხუთშაბათს საღამოს ქალები მონათესავე სახლთმეურნეობაში იკრიბებოდნენ და ნადიმობდნენ, მაგრამ დილიდან „გზის გადახსნამდე“ ცდილობდნენ უქმელ-უსმელი („პირურწყობა“) ყოფილიყვნენ. მაგალითად, სოფელ ღების ქალები ამ დღეს უბნების მიხედვით იკრიბებოდნენ. სოფელ ღებში სულ ოთხი უბანი იყო (მგელაძე 1984ბ).

მსგავსი სურათი რაჭის მეზობელ კუთხეში – ლეჩხუმშიც იკვეთება. ლეჩხუმში, აგვისტოს თვეში, მარიობას დღესასწაულობდნენ. თითოეულ სახლთმეურნეობაში სუფრა იმ-ლებოდა, ხოლო ეკლესიაში შესაწირი მიჰქონდათ. მარიობას ხარი, ცხვარი, ქათამი იწირ-

ებოდა. შეინიშნება დღესასწაულის ბაბუიშვილობათა მიხედვით აღნიშვნაც. მაგალითად, ჩიქოვანთა საგვარეულოს შვიდი სახლთმეურნეობის ჩამომავლები ამ დღეს ერთად იკრიბებოდნენ, ხარს სწირავდნენ და ნადიმობდნენ. სოფელ ცხუკურეში წმიდა გიორგის ეკლესია ადგილ „ელიაზე“ მდებარეობდა, „ისკელტა“ სალოცავი კი – ადგილ „საყვავიაზე“. ისკელტა ნასპერშიც იყო წარმოდგენილი და მოსახლეობა იქაც ადიოდა. ადგილ საყვავიის მახლობლად დიდი წიფლის და მუხის ხეები ხარობდნენ, აგრეთვე იქვე რბილი ჯიშის ე. წ. „ბაღდადის ქვა“ იყო მოთავსებული, რომელსაც სანთლის დასანთებად ამონატეხები ჰქონდა. ასეთი სასანთლე წმიდა გიორგის ეკლესიასაც გააჩნდა. სოფელ მახაშის სალოცავი წმიდა გიორგის სახელობისა იყო. აქ მოსახლეობა „აღდგომა“ს, „ბზობა“ს, „ღვთიშობლობა“ს, „ხვამლობა“ს, „ცისკარობა“ს, „მარიობა“ს დადიოდა. ბზობას სოფლის გვარეულობათა ბაბუიშვილობები ეკლესიაში თავიანთი მოდგმის საერთო სასაფლაოებზე ბზის ტოტებს მიმოაფენდნენ. ჩვეულებრივ, „ხვამლობა“ს სახლთმეურნეობათა წევრები ცოცხალ „ყვინჩილა“ს სახლს სამჯერ შემოატარებდნენ, დაკლავდნენ და შემდეგ ერთობლივად მიირთმევდნენ, ეკლესიაში კი – სანთლებს დაანთებდნენ. ამ დღეს ე. წ. „სახმიადს“ („ნიგვზიანს“) ამზადებდნენ. „ნიგვზიანი“ ნიგოზში შეზედილი გამომცხვარი პური იყო. ტერიტორიულ გაერთიანებაში გიორგობას, აღდგომას, კოხინჯრობას, ხარებას, ბზობას სახლთმეურნეობათა თითოეული წევრი უქმობდა (მგელაძე 1986).

სალოცავებთან მიმართებაში ტერიტორიული გაერთიანებების სახლთმეურნეობათა, მედიალურ ლინიჯთა და საერთოდ, საგვარეულო შტოთა ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათი სვანთა ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც თვალსაჩინოდ ვლინდება. უშგულის (ბალსხემო სვანეთი) სათემო-ტერიტორიულ გაერთიანებაში შვიდი სალოცავი იყო წარმოდგენილი: „ბარბალ“ (სოფელი მურყვემ’ი), „მაცხჷარ“ (სოფელი მურყვემ’ი, ჩაჟაშ’ი), „წმიდა ლჷმარია“ (სოფელი ჟიბიან’ი), „თეფელ“ (სოფელი ჟიბიან’ი), „ჯგერ/გ“ (გიორგი – სოფელი ჟიბიან’ი), „ფუსდ“ (სოფელი ჩვიბიან’ი). წელიწადში ერთხელ, 5 აგვისტოს, თითოეული სახლთმეურნეობის შემწეობით მოსახლეობა ვერძებს იძენდა და სოფელ ჩვიბიან’ში „ფუსდის“ სახელობის ეკლესიაზე გაჰყავდათ. სახლთმეურნეობათა უფროსები „სანთლებს დაჰკლავდნენ“, ხოლო ვერძებს ერთმანეთს აჭიდებდნენ, შემდეგ მათ თავიანთ ოჯახებში აბრუნებდნენ, წირავდნენ და პურობდნენ. თიბვის მოახლოებისას სვანები ტაროსის ღვთაებას ამინდს შესთხოვდნენ („დიდება ფუსდს, შეგვეწიოს მისი ძალაო“) და ტერიტორიულ გაერთიანებაში ამის გამო თუ ერთ წელიწადს ხარი იკვლებოდა, მეორე წელს სახლთმეურნეობებიდან ეკლესიაზე ვერძები მიჰყავდათ. მაგალითად, უშგულში ხარს მთლიანად ტერიტორიული გაერთიანება სწირავდა, რომელიც „ფუსდის“ წინა დღეებში იკვლებოდა და იქვე იხარშებოდა. უშგულის ტერიტორიულ გაერთიანებაში წელიწადში ერთხელ გიორგობას („ლიგჷერგი“), 23 აპრილს, ხარის დაკვლა წმიდა გიორგის („ჯგერჷ/გის“) ეკლესიასთანაც იცოდნენ, შემოდგომით კი, ჩვეულებრივ, თიკნებს სწირავდნენ. ერთობის განმტკიცებისა და სულიერი თუ ნათესაობრივი სიახლოვის შენარჩუნების მიზნით მსხვერპლშენიშვას არა მხოლოდ ცალკეული სახლთმეურნეობა ანდა ტერიტორიული გაერთიანება, თუ მისი რომელიმე ცალკეული სოფელი მიმართავდა, არამედ ლინიჯის ტიპის გენეალოგიური ჯგუფი – საძმო: „ლამხუბი“, იგივე, „სამხუბი“ (ხარაძე 1939: 17-41, 88); (ხარაძე, რობაქიძე 1964: 30, 69, 81); (მგელაძე 2014). მაგალითად, უშგულის ტერიტორიულ გაერთიანებაში ნიჟარაძეთა საგვარეულოს ქუჩეშ’ას ლამხუბი ხარს ერთობლივად იძენდა. ლამხუბს დალოცავდნენ, ხარს შუბლის შუა ადგილზე და რქაზე სანთელს აუწებდნენ და მას ეკლესიის მიმართულებით დააყენებდნენ, რის შემდეგაც მთელი ლამხუბი მარცხენა მუხლით იჩოქებდა, ხოლო მარჯვენაზე სვანურ ქუდს იდებდა და ლოცულობდა. ლოცვის შემდეგ ხარს შესწირავდნენ (მგელაძე 1988). კალას ტერიტორიულ გაერთიანებაში სალოცავებისადმი კუთვნილება ე. წ. „ლაკრანების“ მიხედვით ხდებოდა (ხარაძე 1963: 387-402).

ჩვეულებრივ, ტერიტორიული გაერთიანების საერთო ეკლესიაში მოსახლეობა „ლაკრანთა“ მიხედვით სხდებოდა, ხოლო ლაკრანები, თავის მხრივ, სოფლებად, სოფლები კი – ლამხუბებით წარმოდგენილ უბნებად ნაწილდებოდა. კალას ტერიტორიულ გაერთიანებაში ქრისტეშობას ლაკრან’ი (სოფლების – დავბერისა და ლალხორის კავშირი) მორიგეობას აწესებდა და განსაზღვრულ სახლთმეურნეობაში ზეიმობდა. ტერიტორიულად

რიგი მარჯნიდან მოჰყვებოდა. ორი ანდა სამი სახლთმეურნეობა წლის განმავლობაში ერთიანდებოდა, მეორე წელს მათ ადგილს სხვები იკავებდნენ. სხვათა შორის სადღესასწაულო დღეებში მეტ-ნაკლები სხვაობით ყოველწლიური მორიგეობის ცვლის პრინციპი დამახასიათებელი იყო საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხისათვის და, როგორც ჩანს, იგი შეპირობებული იყო არა მარტო ტერიტორიულ გაერთიანებაში თუ პატრონიმიული ტიპის ორგანიზაციაში ერთობის შენარჩუნებისა და შრომის თანაბარი განაწილების მიზნით, არამედ, ასევე, მიმართული უნდა ყოფილიყო განსაზღვრული სახლთმეურნეობების ანდა უფრო ფართო სამეურნეო-ნათესაური ჯგუფების ამ სფეროში მემკვიდრეობის უპირატესი უფლების ჩამოყალიბების წინააღმდეგაც. სვანეთში მორიგეობის დასახელებული წესი, თავის დროზე, შენიშნული ჰქონდა ი. ბუდოვნიცს, რომელიც აღნიშნავდა, რომ ე. წ. „უფლიშის“ დღესასწაულის სამკვირიან სარიტუალო ციკლში ტერიტორიული გაერთიანების სახლთმეურნეობებს შორის დაცული იყო უფლება-მოვალეობათა ტრადიციული წესი. მოცემულ პერიოდში განსაზღვრული სახლთმეურნეობა ვალდებული იყო ხუთ-ექვს სახლთმეურნეობას გამასპინძლებოდა, ხოლო შემდგომ წლებში ეს ვალდებულებები იცვლებოდა. ავტორის თანახმად, ტერიტორიული გაერთიანების სხვა სახლთმეურნეობებიც ანალოგიურად იქცეოდნენ. ისინი თითო ჯგუფში ხუთ-შვიდ სახლთმეურნეობას აერთიანებდნენ (ბუდოვნიცი 1930: 58).

ქრისტეშობას დავბერ-ლაღხორის ლაკრან'ი (კალას ტერიტორიული გაერთიანება) ღორს, ვაცს, ცხვარს, ხარს სწირავდა. ხარს რქებზე სანთლებს აუნთებდნენ, ხოლო თითო სანთელს ხელში იჭერდნენ. დღესასწაულზე ლოცვის პერიოდში ლაკრან'ის პატრილოკალური ჯგუფის ყველა სახლთმეურნეობიდან თითო ადამიანი მაინც იყო წარმოდგენილი. ლაკრან'თა სახლთმეურნეობების ასეთი ერთობა, ოღონდ სხვადასხვა ფორმით, უმეტეს დღესასწაულებში ვლინდებოდა. მაგალითად, თევდორობის – „ლითჳდრია'ს“ დღესასწაულის დროს საკლავი არ იკვლებოდა, მაგრამ ამ დღეს სახლთმეურნეობის საერთო ტრაპეზზე ცერცვი და კორკოტი ჭარბობდა. ლაკრან'ის წევრებმა ამ დღეს კარდაკარ სიარული და ყველა სახლთმეურნეობიდან კორკოტისათვის კაკლის, ყველისა და ფქვილის შეგროვება იცოდნენ. სანაცვლოდ ისინი ოჯახებს ლოცავდნენ და მათ მოდგმისა და საქონლის გამრავლებას უსურვებდნენ. წმიდა გიორგის გარდა დავბერისა და ლაღხორის ლაკრან'ში, ასევე, წარმოდგენილი იყო ლჳმარია'სა და „მაცხჳრის“ ეკლესიები. მოცემულ ლაკრან'ში ფართო გავრცელება ჰქონდა „ლიგვრგ'ის“ დღესასწაულსაც. ამ დღეს ლაღხორ-დავბერის ლაკრან'ის სახლთმეურნეობებს ნათესავ-მოყვრები, მოგვარეები სტუმრობდნენ. 6 მაისს წმიდა გიორგის ეკლესიაზე ტერიტორიულად შორს მცხოვრებ ნათესავებს აქ საკლავი აჰყავდათ. „ლიგვრგ'ის“ დღეს ქალები „ლჳმარია'ზე“ ადიოდნენ, იმდენ „ლემზირ'ს“ აცხობდნენ, რამდენი წევრიც იყო სახლთმეურნეობაში. „ლემზირ'ი“ იყო პატარა, მრგვალი, ნაპირზე ქიმებიანი რიტუალური პური (ხარაძე 1939: 119).

ბალსზემო სვანეთში იფრალი და ჯალდე ბოლო პერიოდში ერთი „ლაკრან'ი“ იყო. იფრალის სალოცავია „თარინგზელ'ი“, ხოლო ჯალდესი „ჯგვრჳგ'ი“. გადმოცემით, ეს ორი სოფელი ადრე არ იყო ერთ „ლაკრან'ად“ გაერთიანებული და, როგორც ჩანს, ამიტომაც, მათ ცალ-ცალკე საკუთარი ეკლესიები ჰქონდათ. მათი „ლაკრან'ად“ გაერთიანების პერიოდში სალოცავებიც ძველებურად დიფერენცირებული დარჩა. ასევე, სალოცავები ჰქონდათ სოფელ ვიჩნაშ'ისა („ლჳმარია“) და სოფელ ჯეს („ბარბალ'ე“). დღესასწაულობდნენ „კვირიკობა-ლიგვრგ'საც“.

როგორც ვხედავთ, ზემო სვანეთში ლაკრან'თა მიხედვით გაერთიანება რთული არქიტექტონიკით გამოირჩეოდა. იგი ტერიტორიული გაერთიანების სოციალურ-გეოგრაფიულ სტრუქტურულ იერარქიაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი წარმონაქმნი იყო. მან თავდაპირველი ტრადიციული სათემო იერსახე შეინარჩუნა. ტერიტორიულ გაერთიანებების დღესასწაულებთან მიმართებაში ამ ფაქტს განსაკუთრებული ყურადღება რუსუდან ხარაძემ მიაქცია. ავტორი მიუთითებდა, რომ ტერიტორიულ სტრუქტურაში ლაკრანთა ტიპის გაერთიანების თავისებურებები ისეთ დღესასწაულებში ირეკლებოდა, როგორიც იყო „ხოშა თანაფ'ა“ (დიდი აღდგომა – ბარდაველიძე 1939: 20, 35, 39, 69, 186, 188-189, 212); (თოფური, ქალდანი 2000: 128, 146, 517, 549, 892, 1080, 1553, 1557, 1583, 1849), „ქაშჳეთობ'ა“ და „კვირი-

კობა“: ასეთ დღეებში კვირიკეს სალოცავთან ტერიტორიული გაერთიანების თითოეული ლაკრანიდან თითო ხარს სწირავდნენ. რუსუდან ხარაძის დაკვირვებით, ტრაპეზის დროს, ტაძრის გალავნის შიგნით სვანები ლაკრანების მიხედვით თავსდებოდნენ. ტაძრის გალავანთან ყოველი ლაკრანის ადგილი მათი სახელწოდებების აღნიშვნით ქვებით ოდითგანვე იყო მონიშნული. ლაკრანების მიხედვით განთავსების პრინციპი ტაძრის სპეციალური სათავსოს შიგნით, ე. წ. „ლარბიჯლ ქორშიცაა“ დამონშებული, რომელშიც კალის თემის მოსახლეობა ტაძრის დღესასწაულის დროს პურს აცხობდა. კალის თემის ლაკრანების რაოდენობის მიხედვით „ლარბიჯლ ქორში“ კერაზე ქვის ფილები იყო მოწყობილი (ხარაძე 1958: 67).

ნიშანდობლივია, რომ ზოგიერთი დღესასწაული არა მარტო ერთი ლაკრანის, არამედ, ზოგადად, ტერიტორიული გაერთიანების ფარგლებში – რამდენიმე ლაკრანის კავშირის დონეზე აღინიშნებოდა. ლაკრანთა კავშირის სახით მონათესავე ტერიტორიულ-გეოგრაფიული და სოციალური გაერთიანებები მსხვერპლს ერთობლივად სწირავდნენ. მაგალითად, კალის ტერიტორიულ გაერთიანებაში თვრამეტ მამაკაცს გამოყოფდნენ, რომლებიც დღესასწაულის ორგანიზაციულ მხარეს ხელმძღვანელობდნენ. შეკრებილი თანხით საკლავს ყიდულობდნენ, აგროვებდნენ სასმელს. მათ „მეგნალ“ ანდა „მორიქ“ (მერიქიფე) ეწოდებოდა. ტერიტორიულ გაერთიანებაში „მეგნალები“ მორიგეობით ირჩეოდნენ.

სვანეთში ტერიტორიულ გაერთიანებათა იდეოლოგიური ერთობა განსაკუთრებით თიბვის წინა დღეებში ვლინდებოდა. ხშირად იგი აგვისტოს თვეში გადადიოდა. კვირიკეს ქვემოთ ნაძვნარი ხარობდა და მინდორი იშლებოდა, სადაც გამოყოფილი იყო ხარის დასაკლავი ადგილი. აქვე იყო წყაროც. აღნიშნულ დღეს ხარი კალის ტერიტორიული გაერთიანების სამივე ლაკრანის ძალებით შეისყიდებოდა. მინდორში ხარი იკვლებოდა, დაკლული ხარის გულ-ღვიძლი კი – კვირიკეს ეკლესიასთან აპქონდათ, სადაც შესაბამისად ლოცულობდნენ. მლოცველები მოგვიანებით მსხვერპლთშენირვის ადგილს უბრუნდებოდნენ და ნადიმს მართავდნენ. სხვათა შორის, ამ დღეს თიბვასთან დაკავშირებული ორგანიზაციული საკითხებიც წყდებოდა: ადგენდნენ თიბვის დაწყების დროს ანდა, ვთქვათ, კვირიკეს გალავნის შეკეთების თაობაზე მოითათბირებდნენ და სხვა მისთანანი. თიბვასთან დაკავშირებით საკულტო რიტუალებს ცალკეული ლაკრანიც მიმართავდა, მაგალითად, ლალხორ-დევბერის ლაკრანის სამსხვერპლო ადგილზე, ე. წ. „სკდილზე“ „ლიგურკეს“ ლოცულობდნენ, მეორე დღეს კი – თიბვა იწყებოდა. ამ დროს მერიქიფეობის გადაბარება და მეორე წლის „მეგნალთა“ არჩევნები ხდებოდა (მგელაძე 1988: 9-16).

სადღესასწაულო ზეიმის პრაქტიკა არსებობდა არა მხოლოდ ტერიტორიული გაერთიანების, არამედ უფრო მაღალ საერთო-სახეობო დონეზე. ალექსი რობაქიძის მონაცემებით, სოფელ სეტში საერთო სახევო სალოცავი და დიდი მოედანი არსებობდა, რომელსაც „სვფ“ ეწოდებოდა, სადაც სახეობო თავყრილობა, სამხედრო ლაშქრის შეკრება, ხალხური დღესასწაულები და სახალხო გართობა-თამაშობები ეწყობოდა. ამასთან, მესტიის ხევის თითოეულ სოფელს სალოცავისათვის და სასოფლო თავყრილობისათვის საკუთარი მოედანი გააჩნდა (რობაქიძე 1958: 53).

სოციალური ორგანიზაციის საკულტო რიტუალებისა და იდეოლოგიური ერთობის თავისებური სისტემა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც ჩამოყალიბდა, სადაც ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფების სალოცავთა სტრუქტურასთან ასევე უშუალოდ იყო დაკავშირებული პატრონიმიული კულტმსახურების ფორმებიც. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტერიტორიულ-კონფესიურ გაერთიანებათა კულტმსახურების სისტემა დიფერენცირებული იყო და იგი სათემო ნორმებს ექვემდებარებოდა. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ტერიტორიული გაერთიანება, რომელიც ერთი ანდა რამდენიმე მონათესავე საგვარეულო სტრუქტურიდან იყო აღმოცენებული, პატრილოკალური ჯგუფებითა და მათში გაერთიანებული პატრონიმიული განშტოებებით იყო წარმოდგენილი, განსახლებული მონოგენური უბნების სახით, რაც დამკვირვებლის თვალში, ბუნებრივია, გვაროვნული ტიპის დასახლების შთაბეჭდილებას ტოვებდა, შესაბამისად, ამგვარი დასახლების სალოცავებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში გვაროვნულ სალოცავებად განიხილებოდნენ (პანეკი 1939).

დასახლების სოციალური წყობის ასეთი არქაიზაცია ხელოვნურ ხასიათს ატარებდა, რაც განსაკუთრებით XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის პირველი ნახევრის ავტორების დასკვნებში შეინიშნება. მაგალითად, ხევსურთა სალოცავებს ანალოგიური მიმართულებით განიხილავდა ვ. გურკო-კრიჟიანი. იგი წერდა, რომ საგვარეულო ღვთაებებს თავისი საკურთხევლები აქვს, ე. წ. „ხატები“, შიფერის ფილებიდან აგებული პატარა სახლები, რომლებიც ყოჩებისა და ჯიხვების რქებითაა შემკული. ყოველი „ზარი“ დიდ შემოღობილ ნაკვეთს წარმოადგენს, ადგილებით, რომლებიც სპეციალურად ქალებისათვის, მამაკაცებისა და ქურუმებისათვის იყო გათვალისწინებული დაბოლოს, წარმოადგენილი იყო საკერპე, ანუ საკუთრივ „ხატი“, რაც შინაარსობრივად „გამოსახულებას“ ნიშნავს. საგვარეულო ღვთაებებს „ბატონი ხატი“ ეწოდება. საგვარეულო ჯგუფი თავისთავს საკერპე ხატის ყმებად თვლის. ტაძრები უმკაცრესი მაგიური აკრძალვის – ტაბუს საგანს წარმოადგენს. იქ მისვლა მხოლოდ ქურუმებს შეეძლოთ და ისიც მხოლოდ სადღესასწაულო დღეებში. ვ. გურკო-კრიჟიანის თანახმად, ხატის მსახურთა შორის, განსაკუთრებული მოვალეობა „დეკანოზს“ ეკისრებოდა (გურკო-კრიჟიანი 1928: 27). მთიულეთში შეკრებილი საველე-ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, „დეკანოზი“ ხატის რჩეული იყო. ტრადიციული რწმენით, მას შესწევდა უნარი ღამით ხატთან ესაუბრა. ხევსურეთში დეკანოზს „ხევისბერი“ და „ხუცესი“ შეესატყვისებოდა, თუმცა ხევსურეთში ტერმინი „დეკანოზი“ ცნობილი იყო. როცა ტერიტორიულ-კონფესიური გაერთიანების რომელიმე წევრს ხატი დეკანოზობას – მომსახურების აუცილებლობას შთააგონებდა, იგი ამ შთაგონების შედეგად ჩვეულებრივ სიზმარს ნახულობდა და მკითხავთან მიდიოდა. დეკანოზის სტატუსი არ იყო მემკვიდრეობითი. ფშავში დამოწმებული მონაცემებით, თუ ე. წ. „თავდადება“ მოხდა, მაშინ ხევისბერად შესადგომ პირს შვიდი ცხვარი (მამალი ანდა თოხლი), ზოგჯერ ბატკანი უნდა დაეკლა და ხელმხარე შვიდივესათვის სისხლით უნდა ენათლა. ახალ ხევისბერს ძველი აკურთხებდა, მაგრამ თუ ის გარდაცვლილი იყო, მაშინ ხევისბერს სხვა ხატიდან მოიწვევდნენ. კურთხევისას მას შუბლზე, მკერდზე და ხელებზე მსხვერპლის სისხლს წაუსვამდნენ. ხევისბერი იმდენად სპეტაკი და განწმენდილი უნდა ყოფილიყო, რომ იგი ამის გამო, დეკემბრის თვეში, ხშირად, ცივ წყალშიც კი ბანაობდა. ფშავში ხევისბერად ორი-სამი პირი დგებოდა. მათ შორის ერთი „თავ-ხევისბერი“ – უფროსი ხევისბერი ხდებოდა. ერთი საკლავს კლავდა, მეორე სანთელს ანთებდა, მესამე ქადაგებდა. თავ-ხევისბერის ძირითადი მოვალეობა „დამწყალობლება“ იყო, დანარჩენები მის დამხმარეებად ითვლებოდნენ. თავ-ხევისბერი ცხრაჯერ უნდა განათლულიყო. მას შუბლზე და მკერდზე ჯვრებს უკეთებდნენ. თავ-ხევისბერად შესადგომად მსხვერპლის შეწირვა აუცილებლობას წარმოადგენდა. ხევისბერად შედგომა საკუთარი საკლავით ხდებოდა. ყოველ ორ-სამ წელიწადში, შეძლების მიხედვით, იგი მამალ ცხვარს კლავდა, ხოლო ზოგი წლის განმავლობაში ცხრა ცხვარსაც კი სწირავდა, უფრო ზუსტად, სამი წლის თავზე საბოლოოდ ცხრა შესაწირავს შეათავებდა, რაც მას საფუძველს უქმნიდა თავ-ხევისბრობის მოვალეობას შესდგომოდა. ხევისბერთა შორის უფროსობა ანუ თავ-ხევისბრობა მათ ნება-სურვილზე არ იყო დამოკიდებული და აღნიშნულ თანამდებობას „ქადაგი“ ანდა „მკითხავი“ საზღვრავდა. ასე რომ, დასახელებული ცხრა შესაწირავი ნებისმიერ ხევისბერს შეეძლო დაეკლა, მაგრამ ამით თავ-ხევისბრობას ვერ აღწევდა. ამასთან, თავ-ხევისბერი, რომელსაც ხატში ცხრა წლის განმავლობაში ცხრა შესაწირავი უნდა დაეკლა, ყოველწლიურად მიმართავდა ე. წ. „ხელმხარის განათვლა“.

ფშავში დღეობაზე ხევისბერი ხატში დილაადრიაანად ადიოდა, სანთლებს აანთებდა და ზარებს რეკავდა. თანდათანობით მრევლიც იწყებდა მოსვლას და ხატში მდებარე ე. წ. „სასაკლაოზე“ მეთემთა მიერ ამოყვანილ მსხვერპლს სწირავდა. ლუდი ადგილზე იხარშებოდა და მსხვერპლის ხორციც იქვე მზადდებოდა. ხშირად, სუფრა პატრონიმიული ორგანიზაციებისა ანდა საგვარეულო სტრუქტურაში მედიალური ლინიჯის ტიპის გენეალოგიური ჯგუფების მიხედვით იშლებოდა. სახლთმეურნეობასა და პატრონიმიული ორგანიზაციის გენეალოგიურ ჯგუფში ყველაზე უხუცესი ხევისბერს სუფრასთან იწვევდა. ხევისბერი სუფრაზე სანთლებს დაანთებდა და დასალოცად ღვინის – „ზედაშეს“ ფიალას ანდა არყიან სასმისს აიღებდა, თუმცა ამჯობინებდნენ ღვინოს, რადგან ტრადიციული

რწმენით, ღვინო ხვთის ნაკურთხი იყო. იგი ჯერ გენეალოგიური ჯგუფის ცოცხალ წევრებს დალოცავდა, მათ „ღმერთს შეახვეწებდა“, ხოლო შემდეგ „სულწმინდას“ შენდობას ეტყობდა. ამის შემდეგ პატრონომიული ორგანიზაციის გენეალოგიური ჯგუფის წევრებს უფლება ეძლეოდათ სუფრას მისხდომოდნენ. ამასობაში ხევისბერი სხვა გენეალოგიური ჯგუფის სუფრაზე გადაინაცვლებდა და ანალოგიურ პროცედურას ჩაატარებდა.

ბუნებრივია, ხევისბერობა ტერიტორიულ-კონფესიური გაერთიანების წევრთა ქონებრივ და სოციალურ მდგომარეობაზე ზეგავლენას ახდენდა. შესაძლოა ამიტომაც, ხევისბერობა და, საერთოდ, კულტმსახურების ინსტიტუტთან დაკავშირებული ატრიბუტების ურთიერთმიმართება ისე იყო გაფორმებული, რომ ტრადიციულ საზოგადოებაში განსაკუთრებული სოციალურად და რელიგიურად პრივილეგირებული ფენის ჩამოყალიბებისათვის ხელი შეეშალა, თუმცა, ხშირად, ცაკლეულ შემთხვევებში ხევისბერის მდგომარეობა მაინც გამორჩეული იყო. ხევისბერი ტერიტორიულ გაერთიანებაში დიდი პატივისცემით სარგებლობდა და სხვა მეთემეებისაგან განსხვავებით მას ქონების დაგროვების უკეთესი შესაძლებლობებიც ჰქონდა. ალექსი ყამარაული შენიშნავდა, რომ დღეობის პერიოდში ხევისბერი თავის სასარგებლოდ მსხვერპლის ტყავსა და შესაწირავის ხორცის ნახევარს იტოვებდა. იგი წერდა, რომ რადგან კეთილი შემომწირველების რაოდენობა საკმარისზე მეტია, დღესასწაულებიც ბევრია, შესაბამისად, გროვდება სოლიდური კაპიტალი. ამიტომ, ხევსურთა შორის ხევისბერები ყველაზე შეძლებულ ადამიანებს წარმოადგენენ. მდიდარი ხევსურები გამხმარი სახით ხორცის, ქონის მარაგს ინახავდნენ. შესაძლოა, ცალკეულ შემთხვევებში მარაგი საკმაოდ დიდიც ყოფილიყო. რაც უფრო მეტად იყო ხორცი გამოყვანილი, მით უფრო ფასეული იყო იგი. ზოგიერთი ხუცესი და დეკანოზი ამ პროდუქტებს ხუთ და ათ წლამდეც კი ინახავდა (ყამარაული 1929: 80-81). აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ხევისბერის უფლებებს ზღვარი ჰქონდა. ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფის წინაშე ჩადენილი დანაშაულისათვის ხევისბერსა და მის ლოკალურ ჯგუფს ხატის სასარგებლოდ მატერიალური საზღაურის გადახდა ევალებოდათ. ეს სასჯელი მთლიანად შთამომავლობაზე, თაობიდან თაობაზე გადადიოდა. მაგალითად, ფშავში ერთ-ერთმა ხევისბერმა იახსრის ზარი ე. წ. „საღმთო ზარი“ გადამალა იმ მოტივით, რომ იგი სხვა ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფის წარმომადგენლებს შეწირვის მიზნით თითქოს საკუთარ ხატში უნდა გადაეტანათ. იახსრის ყმები ზარს დღესაც ვერ პოულობენ, რის გამოც ხევისბერის ოჯახსა და ოჯახის განაყოფებს ტერიტორიულ-კონფესიურმა ჯგუფმა მარიამობას საღვთო დააკისრა. ხევისბერის სამეურნეო-ნათესაური ჯგუფი მარიამობას ყოველწლიურად იახსარის ხატს საკლავს სწირავდა (მგელაძე 1987ა: 99). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული წყაროები მიანიშნებს, რომ ხევისბერის (დეკანოზის) ანდა ხუცესის ფუნქციები „ხატის სალოცავი“ („ჯვარის სალოცავი“) კულტმსახურებითა და რელიგიური ფუნქციებით არ ამოიწურებოდა. იგი აგრეთვე ტერიტორიულ გაერთიანებაში წამოჭრილ მთელ რიგ საერო ხასიათის საჭირობოროტო საკითხებს წყვეტდა. მთიულეთში დეკანოზი, რომელიც კულტმსახურებას სიცოცხლის ბოლომდე ეწეოდა, დამნაშავეთა განსჯა-დარისხებაში თუ ცალკეული სადავო საკითხის მოგვარებაში აქტიურ მონაწილეობას იღებდა, თუმცა ამგვარი ფუნქციებით იგი ხატისა და ჯვრის სახელით გამოდიოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს კულტმსახურთა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას ე.წ. „დასტური“ სახელი იქცევს. ხევსურეთში „დასტური“ ორი წლით ირჩეოდა. ტერიტორიულ გაერთიანებაში დასტურობა მორიგეობის პრინციპს ეფუძნებოდა, ფშავში გამოვლენილი ეთნოგრაფიული მასალის ერთი ნაწილი კი ცხადყოფს, რომ დასტურობა მემკვიდრეობით ხასიათს ატარებდა. ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფის წევრი სიზმარს ნახულობდა, რაც მკითხავის მონახულების შემდეგ ამ პირის დასტურობის საკითხს განსაზღვრავდა. მაგალითად, გადმოცემით, ჩორხაულთა წინაპარი, ხატს ხევსურეთიდან, სოფელ ბაცალიგოდან გამოუქცევია. ახალ წელს იგი ხატთან პერანგის ამარა და ფეხშიშველა მისულა: „წიშან დამიდგა ასეთიო, მოხილება მქონდაო“ – განაცხადა. დასტური ხატში დღეობამდე თითქმის ერთი თვით ადრე ადიოდა. მას „წმინდანობა“ ევალებოდა – ხევისბერი ამწყალოებდა. ხევსურეთში, მთიულეთსა და გუდამაყარში დასტურობა მონაცვლეობით ხასიათს ატარებდა. მათ ხატში ხევისბერთა თაოსნობით „ხატის ყმანი“ ანუ „მონამენი“ ირჩევდნენ. ფშავში

გამოვლენილი ეთნოგრაფიული წყაროების მეორე ნაწილი ამავე ფაქტს ადასტურებს. აქ დასტურის დამხმარე იყო ე. წ. „შულტა“. სხვათა შორის, ხევსურულსა და ფშაურ დასტურს ფუნქციურად მთიულეთში „მნათე“ ანდა „მეგანძური“ შეესატყვისებოდა, ხოლო თუშეთში „შულტა“, ე. ი. თუშური „შულტა“ ფუნქციურად ფშავ-ხევსურულ შულტაზე უფრო მაღლა მდგომი კატეგორია იყო. ხატობა-დღეობებზე ამ კატეგორიის წმინდანებს სამეურნეო საკითხების მოგვარება ევალებოდათ, კერძოდ, ფულის აკრეფა, სანოვავის შეგროვება, სასმელით დღეობის უზრუნველყოფა და მათი განაწილება, ხატში შეწირული საკლავის დამზადება. თუშეთში „მნათე“ ახალიწლის დღეობის მსახური იყო, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა რეგიონში – ხაზინადარი, სამეურნეო საქმეების გამძღოლი. მთიულეთში მნათე რიგით „მეკულუხე“დაც“ დგებოდა. იგი „კულუხს“ იხდიდა, ხატში „ჭედილს“ კლავდა და ხატის მამულიდან მიღებული მოსავლის ნაწილს სალოცავის სასარგებლოდ გაიღებდა, ხოლო ნაწილს – თავად მოიხმარდა. მნათედ რამდენიმე პირი დგებოდა. მაგალითად, მთიულეთში „განძის წმიდა გიორგის“ მნათედ ორ პირს ირჩევდნენ. მნათეობაც მორიგეობით პრინციპს ემყარებოდა. რამდენიმე პირი შეამხანაგდებოდა, ხატში საკლავს, უმეტესად ხბოს დაკლავდა. თითოეულ სახლთმეურნეობას მნათეს მოვალეობა შესაძლოა ათი წლის მანძილზე ერთხელ შეხვედროდა. ტერიტორიული გაერთიანების წევრი მნათეს მოვალეობისაგან მხოლოდ იმ შემთხვევაში თავისუფლდებოდა, თუ სახლში მშობიარე ცოლი ჰყავდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხატის კულტმსახურთა შორის განსაკუთრებული ფუნქციით „ქადაგი“ გამოირჩეოდა. ტერიტორიულ-კონფესიურ ჯგუფს „ქადაგი“ ხატის ნება-სურვილს განუცხადებდა და მოვალეობის შესრულებას იწყებდა. კულტმსახურების პროცესში „მეზარე“ „ხატს აყენებდა“. მეზარეობა მუდმივი საქმიანობა იყო. მათ შორის გამოიყოფოდა „მედროშე“, რომელიც უმეტესად საგვარეულოს ტიპის გენეალოგიური ჯგუფის შემადგენლობიდან მუდმივად ირჩეოდა. მაგალითად, იახსარის ხატის მედროშეები ყოველთვის შუშანაშვილთა საგვარეულოს წევრები ხდებოდნენ. არსებობს მონაცემები, რომლებიც მიუთითებს, რომ მედროშედ არჩევისათვის ყოველწლიურად „წილის ყრა“ იყო აუცილებელი. ხატს „ჯვარიონი“ც“ ჰყავდა. „ჯვარიონი“ ძირითადად იმ პირთაგან შედგებოდა, რომლებიც დღეობას უძღვებოდნენ და კულტმსახურთა ბირთვს წარმოადგენდნენ. ჯვარიონის სიმბოლოს ორმეტრიანი თლილი ჯოხი წარმოადგენდა, რომელსაც წვერი ვერცხლით ჰქონდა შეჭედილი, წვერზე კი – ზარი ეკიდა და ჭრელი ქსოვილები, ე. წ. „მოსახვევი“ ეხვია. ხატში სულ სამი დროშა იყო, რომელთაგან ერთი დროშა დეკანოზს ეკუთვნებოდა. ჯვარიონში ორნი – ე. წ. „მედროშე“ნი“ დროშებს მხარზე გადაიდებდნენ ანდა წელზე ქამარში გაირჭობდნენ და ხატში მსვლელობისას თანაბარი ზომის ნაბიჯებით მიაბიჯებდნენ. დროშებზე დაკიდული ზარები კი, თანაბარი ზომის ნაბიჯების გამო, თანაშენწოებილ ხმებს გამოსცემდა, რაც მისტიკურ გარემოცვას ქმნიდა. როცა სახლთმეურნეობაში საკლავი იკვლებოდა, ჯვარიონს იწვევდნენ. შინაარსობრივად ჯვარიონის მსგავსი ტერმინია „ხატიონი“, რომელიც ჩვეულებრივ ხევისბერისა და დასტურისაგან შედგებოდა და ჰყავდა თავისი მედროშეებიც. ხატიონი შორეულ ნიშებთანაც არეგულირებდა ურთიერთობას. მაგალითად, პირაქეთი ხევსურეთიდან ხატიონი პირიქეთ ხევსურეთში, თუშეთში, გუდამაყარში მდებარე ნიშებთანაც გადადიოდა. ეთნოგრაფიული წყაროებით, ლიქოკის ხატიონი თუშეთში გადადიოდა, ხოლო გუდანისა – პირიქეთ ხევსურეთში. გუდამაყარში ნიშების მონახულებას „ჯვარმოსამამლო“ ეწოდებოდა. აღნიშნული მოვლენა საინტერესო წყაროს წარმოადგენს არა მხოლოდ სულიერი კულტურის შესწავლასათვის, არამედ მიგრაციის პრობლემებისა და ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეებს შორის ურთიერთობების ხასიათის განსაზღვრისათვის (თოფჩიშვილი 1984: 64-93).

ჯვარის/ხატის კულტმსახურთა შემადგენლობის ასეთი ფართო დახასიათება საჭიროდ ჩავთვალეთ მხოლოდ იმ მოსაზრებით, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სალოცავებისადმი სოციალურ ორგანიზაციათა დამოკიდებულების ფუნქციური მნიშვნელობა შედარებით ნათლად წარმოგვეჩინა. გენეალოგიურ ჯგუფთა პატარა სალოცავები, რომლებიც ხშირად ამა თუ იმ დიდი სალოცავის განშტოებას წარმოადგენდა, კულტმსახურთა სრული შემადგენლობით არ ხასიათდებოდა და მისი მოვლა-პატრონობა

დღეობებზე და კულტმსახურების აღსრულების დროს ლინიჯის უხუცესისა და რამდენიმე დამხმარე პირის მოვალეობის სფეროში იყო მოქცეული. სალოცავების დიდ (მთავარ) და დაქვემდებარებულ სალოცავებად დიფერენციაცია, როგორც ჩანს, პატრონიმიული ტიპის სოციალური ორგანიზაციის უწყვეტი განვითარების პრაქტიკის უშუალო მაჩვენებელი იყო, შესაბამისად, სალოცავებისა და მათი განშტოებების სტრუქტურისა და სოციორელიგიური შინაარსის დასადგენად, ბუნებრივია, დადგენილი და ზუსტად ფორმულირებული უნდა იყოს ის ტერმინები და მათი არსი, რომლებიც ამ ტიპის სალოცავებსა და მათ ტერიტორიულ განშტოებებს აღნიშნავდნენ. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს ისეთი ტერმინები, როგორიცაა „ჯვარი“ და „ხატი“ (ბარდაველიძე 1957: 2, 23).

მარინა კანდელაკის აზრით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა საზოგადოებრივ-საკულტო ცენტრები, რომლებიც ხალხური ტრადიციის მიხედვით „ჯვრად“ და „ხატად“ იწოდებოდა, სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრობრივი მნიშვნელობით შეცდომით ერთმანეთთანაა იდენტიფიცირებული და რეგიონული განსხვავების მიხედვითაა განსაზღვრული, მაშინ, როცა მათ – „ჯვარსა“ და „ხატს“ სხვადასხვა მნიშვნელობითი დატვირთვა გააჩნდა. მ. კანდელაკი ამ პრობლემის შემდეგ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს, კერძოდ, მას მიაჩნია, რომ „ხატი“ საერთო წინაპრის ჩამომავალ ნათესავთა სალოცავი („სალოცავი საგვარსა“) იყო, რომელიც თანდათანობით სასოფლო („სალოცავი სასოფლო“) და სათემო სალოცავში გადაიზარდა. მას თავის მფარველობაში არამკვიდრი მეთემეებიც ჰყავდა, რის შედეგადაც სისხლით ნათესაობის გვერდით „ტერიტორიული ნათესაობის“ კონსტრუირება ხდებოდა. რაც შეეხება „ჯვარს“, ეს სალოცავი რეგიონული და იმავდროულად ტერიტორიულ, ნათესაურ და ეთნოგრაფიულ ჯგუფთან მიმართებაში დიდი, მთავარი, ცენტრალური – „თავი სალოცავი“ იყო, უფრო ზუსტად, რეგიონული მასშტაბის გაერთიანებათა საკულტო ცენტრის სახელწოდება იყო. მაგალითისათვის ასეთი იყო საერთოხევსურული – „გუდანის ჯვარი“, საერთოფშავური – „ლაშარის ჯვარი“ (კანდელაკი 1981: 89, 89-99); (კანდელაკი 1972). ეს პრობლემა გადაწყვეტას ითხოვს, მითუმეტეს, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული შეხედულებებიც ფიქსირდება (ერიაშვილი 1982: 21).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, ქართლის ტერიტორიულ გაერთიანებაში, გიგაურთა საგვარეულო, რომელიც წარმოშობით ხევსურეთში განსახლებულ მის მონათესავე გენეალოგიურ სტრუქტურებთანაა დაკავშირებული, განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ჯერ მედიალურ ლინიჯად – „მამაშვილობა“ ჩამოყალიბდა, შემდეგ, დროთა განმავლობაში, ინტესიური სეგმენტაციის პირობებში, რამდენიმე ნათესაურ-სამეურნეო ჯგუფად დაიყო და მაქსიმალურ ლინიჯში – „ბუდობა“ში გადაიზარდა, რამაც საბოლოოდ საგვარეულოს ფორმირება განაპირობა და კლანის სახე მიიღო. სწორედ საზოგადოებრივ ფორმათა დიფერენციაციის აღნიშნული კანონზომიერების საფუძველზე გიგაურთა საგვარეულოში მივიღეთ ისეთი სოციალური ერთობები, როგორიცაა, ციხელაშვილები, შალვაშვილები და სხვა ამ ტიპის გაერთიანებები. ცალკე აღებული ციხელაშვილები ანდა შალვაშვილები ადრე ჯერ მინიმალურ და შემდეგ მედიალურ ლინიჯს თუ წარმოადგენდა, მოგვიანებით ისინი მაქსიმალურ ლინიჯში გადაიზარდნენ და „გვარი“ს შინაარსი შეიძინეს, ხოლო საგვარეულოთა კავშირის საფუძველზე კლანური სტრუქტურა წარმოქმნეს. ამ ტიპის პატრონიმიულმა ორგანიზაციამ ძველი საგვარეულო, მაგალითად, გიგაურები, განსაზღვრული ტიპის საზოგადოებრივი ფორმის გამაერთიანებლად, ტრადიციული ტერმინოლოგიით – „ძირად“ აქცია, რომლის წევრებსაც ერთმანეთში უკვე სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები და მკეთრად გამოხატული გენეალოგიური ცნობადობა აღარ გააჩნდათ (ხარაძე 1947). მიუხედავად სხვადასხვა სფეროში ურთიერთობათა დასუსტებისა, ასეთი კავშირის ფარგლებში იდეოლოგიური ერთობა გაცილებით უკეთ იქნა შემონახული. გიგაურთა „ძირმა“, რომელიც დიდი რაოდენობის მინიმალური და მედიალური ლინიჯის ტიპის გენეალოგიურ სეგმენტებს – „მამიშვილობებს“, ასევე, მაქსიმალურ ლინიჯებს – „ბუდობებსა“ და „საგვარეულობებს“ აერთიანებდა, დროთა განმავლობაში, ტერიტორიული გაერთიანების შინაარსი შეიძინა. ამგვარი პატრონიმიული ტიპის საგვარეულოს ტერიტორიული ერთობა ხელოვნურად დანათესავებულ პირებსაც მოიცავდა და, ხშირად, ტრადიციული საგვარეულო ეგზოგამიიდან მემკვიდრეობით მიღებული ნიშნებით ხასიათდებოდა, რასაც შეიძლება

„ტერიტორიულ-კონფესიური ეგზოგამია“ ეწოდოს, რომლის ფუნქციონირებასაც ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფის საერთო სალოცავი განსაზღვრავდა (მგელაძე 2002).

გიგაურთა გვარის საერთო განვითარების ასეთმა გზამ განაპირობა ის, რომ მასში გაერთიანებული ნათესაური სტრუქტურები კულტმსახურებასა და ხატობა-დღეობებზე ერთობისა და, გამომდინარე აქედან, საერთო წარმომავლობის თაობაზე მახსოვრობას ინარჩუნებდნენ – საერთო წინაპარსა და საერთო გენეალოგიას აღიარებდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი ერთობა უკვე ტერიტორიული გაერთიანების ნიშნებს ატარებდა. ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფის დღეობებზე მონაწილეობას სხვადასხვა მომიჯნავე სოფლებში მცხოვრები გიგაურთა საგვარეულოს წევრებიც ღებულობდნენ. სწორედ ამიტომ, გიგაურთა ძირის მონათესავე საგვარეულოთა საერთო სალოცავი გაიზარდა, როგორც ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფის სალოცავი. ეს გასაგებიცაა, რადგან ამ ტიპის ძირსა და საგვარეულოებს მედიალური, ხოლო ნაწილობრივ, მაქსიმალური ლინიჯისაგან განსხვავებით, ახლო ნათესაობისათვის დამახასიათებელი ძირითადი ნიშნები უკვე დაკარგული ჰქონდათ და ტერიტორიული გაერთიანებისათვის ნიშანდობლოვი ატრიბუტებით ხასიათდებოდა. გიგაურთა საგვარეულოს ტერიტორიულ-კონფესიურ გაერთიანებაში სახლთმეურნეობებისათვის ანდა გენეალოგიური სტრუქტურის მატარებელი მცირე ნათესაური ჯგუფებისათვის განკუთვნილი სალოცავები არსებობდა, რომელთა დიდი ნაწილი გიგაურთა საერთო ხატის სეგმენტაციის საფუძველზე გვიანდელი წარმოშობის იყო. ტერიტორიულ გაერთიანებაში მსგავსი პატრონიმიული სტრუქტურის პატარა სალოცავები აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებსაც ახასიათებდა.

ფშავში გოგოაურთას სახელის მატარებელი ტერიტორიული გაერთიანების სოფელ თურმანაულთას სალოცავი – „წმიდა გიორგის ხატი“ ადგილ „ქმოდ“ში („ქმოდის გორელი წმიდა გიორგი“) მდებარეობდა. სოფელი თურმანაულთა თურმანაულებით იყო დასახლებული და მონოგენურ სოფელს წარმოადგენდა. ამდენად, თუ აღნიშნული წმიდა გიორგის ხატი თურმანაულთა საგვარეულო ხატია, ადრე იგი მცირე მოცულობის ლინიჯის – მედიალური ლინიჯის ანუ პატრონიმიული ორგანიზაციის ერთ-ერთი გენეალოგიური სეგმენტის სალოცავი იყო. ხშირად, ტერიტორიული გაერთიანებისა და ხატის ცნება ერთმანეთს უთანაბრდებოდა და ტერიტორიული გაერთიანება ხატის ფარგლებში განიხილებოდა. მაგალითად, შუაფხოს ტერიტორიული გაერთიანების წევრები იმავდროულად „იახსრის ყმები“ – იახსრის ხატის ყმები იყვნენ და ერთ კონფესიურ ჯგუფში ერთიანდებოდნენ. *იახსაჩი*, რომელიც რეალურ პირად მიიჩნეოდა, გადმოცემის ერთი ვარიანტით, წარმოშობით ქისტეთიდან იყო. იახსრის შთამომავლები კი – შუაფხოს ტერიტორიულ-კონფესიურ გაერთიანებაში ქისტაურების გვარსახელით მოიხსენიებოდნენ, ე. ი. იახსრის ყმები ყველა ქისტაურის გვარსახელის მატარებლები იყვნენ, რომლებიც თავის შიგნით საგვარეულოებს აერთიანებდნენ. ესენია: ელიზბარაშვილები, მთვარელაშვილები, ჯაბნაშვილები, ბადრიშვილები, ფოცხვერაშვილები, ხეცურაულები, ავთანდიშვილები. იახსრის სალოცავი შუაფხოში ე. წ. „ავის გორაზე“ მდებარეობდა. იგი „სალუდე“სგან, „საზარეს“გან და ღვთისმშობლის პატარა კოშკისაგან შედგებოდა. ხატის ზემოთ „აკლდამები“ იყო განლაგებული. ხატში ადგილს, სადაც ხევისბრის გარდა სხვებს შესვლა ეკრძალებოდათ, „მკვრივი“ ეწოდებოდა. იახსრის განშტოებებია – „შუალა ხატი“ (პატარა, მცირე ზომის კოშკის მაგვარი ქვაყრილი), სადაც „საკვირაო“ ანუ „კვირის ჯვრობა“ ტარდებოდა. აქ წელიწადში ერთხელ ამაღლების მომდევნო კვირას ღოცულობდნენ. „შუალა ხატი“ს მახლობლად „წინახი“ მდებარეობდა, ხოლო მთაში მოთავსებული იყო – „კარატე“. ხუთშაბათს, პარასკევსა და შაბათს „იახსრობა“ ტარდებოდა, შაბათ საღამოს კი – დროშა კარატეში გადადიოდა და ამით, ფაქტობრივად, იახსრის დღესასწაული მთავრდებოდა. საერთოდ, ფშავში სხვადასხვა დღესასწაულები თანმიმდევრობით ტარდებოდა. მაგალითად, პეტრე-პავლობის შემდეგ გოგოაურთას ტერიტორიული გაერთიანების ხატობა იყო, შემდეგ „ლაშარობა“, „ლელობა“, „თამარა მეფობა“ და „სერობა“. ფშავში დღესასწაულებს სხვა ტერიტორიულ-კონფესიური ჯგუფებიც აღნიშნავდნენ. ცაბაურთას ტერიტორიული გაერთიანების ხატები იყო „მთავარანგელოზი“, „ღვთიშობელი“, „ადგილის დედა“, „მზილა“, „საკვირაო“, „ლუნხევი“, „ღვთისშობელნი“, „ბელრისკარი“ და „სადასტურო“.

აღმოსავლეთ საქართველოში ფართო გავრცელება ჰქონდა ისეთ დღესასწაულს, როგორიც „ათენგენობა“ იყო. ამ დღესასწაულის მნიშვნელობას განსაკუთრებით უსვამდნენ ხაზს ხევსურთა ყოფით დაინტერესებული მკვლევრები. ვ. გურგო-კრიაჟინის ცნობით, ძირითადი დღესასწაულები გაზაფხულის დასაწყისში, ზაფხულში თიბვის დაწყების წინ („ათენგენობა“) და შუა ზაფხულში („შობა“) ეწყობოდა. ზაფხულის მთავარი დღესასწაულის – „ათენგენობის“ დროს ხატიდან ე. წ. „დროშა“, უფრო ზუსტად, გვარის დროშა გამოჰქონდათ, რომელსაც ხევსურთათვის უდიდესი მაგიური ძალა ჰქონდა (გურგო-კრიაჟინი 1928: 28). ხევსურეთში საკმაოდ ცნობილი იყო წმიდა გიორგის დღესასწაული. ხახმატის ტერიტორიული გაერთიანების „ჯვარი“ („ხახმატის ჯვარი“) იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ „სანათლავი“ დასაკლავად იქ პირიქეთ ხევსურეთიდანაც ჩამოდიოდნენ. ეს ხატი, ძირითადად, ალუდაურთა და ქეთელაურთა სალოცავს წარმოადგენდა. მას ქალების ხატად მიიჩნევდნენ. ყოველ ახალ წელს „ხელოსნები“ სანათლავს კლავდნენ, „ქადებს“ კი – ათენგენობას და, ხშირად, უხატობის დღეებშიც სწირავდნენ, ასევე, იწირებოდა ბატკანი, ქედილა, თიკანი ანდა „პირძიანი ხბო“. უხატობის დღეებში მეთემე თუკი რაიმეს „მოიმზებებდა“ ანდა საქონელი გაუწყდებოდა, რაც „მოიმზებება“ იწოდებოდა, მაშინ იგი მკითხავის რჩევით ხატს საკლავს – ცხვარს, ბატკანს, ხბოს ჰპირდებოდა და მსხვერპლს სწირავდა. თხას უპირატესად ხახმატში ჰკლავდნენ. ხახმატში საკლავი ე. წ. „დარბაზი“ მახლობლად იკვლებოდა. დარბაზში მეთემეები სხდებოდნენ და ლოცულობდნენ. დარბაზი „საკოდე“ – სალუდე ქვაბად და „საქვაბე“ იყოფოდა. საკოდეებში ლუდს „აფუებდნენ“, ხოლო საქვაბეში ხარშავდნენ. გარეთ, დარბაზიდან მოშორებით „საზარე“ იყო მოთავსებული. ზარების ნაწილი ხეზე, ხოლო ნაწილი – ხატის კოშკებზე იყო ჩამოკიდებული. ამათ გვერდით ხევსურეთში ფართოდ იყო ცნობილი „გუდანის ჯვარი“, სადაც გუდანის ტერიტორიულ-კონფესიურ ჯგუფთან ერთად არხოტისა და შატილის გარდა პირაქეთი ხევსურეთის ტერიტორიული გაერთიანებების წევრებიც მონაწილეობდნენ.

ამრიგად, ქართველი ხალხის სულიერ კულტურაში მრავალფეროვანი რწმენა-წარმოდგენების ნაკადი ფიქსირდება, რომლებიც უმეტესწილად წინაპრის კულტთან და პატრონიმიული ორგანიზაციის სალოცავთა საკრალიზაციის პროცესთან იყო დაკავშირებული. ამასთან, ქართველი ხალხის წარმართულ რელიგიურ პანორამაში სხვადასხვა ტიპის კულტები იკვეთება, ვლინდება მათი რეგიონული და ლოკალური თავისებურებები. ტერიტორიულ და იდეოლოგიურ ჯგუფთა კულტები ბევრ ადგილას გენეალოგიური ნათესაობის პრიზმაში ტრადიციული მენტალობით გაიზრდებოდა და პატრონიმიულ ხასიათს ატარებდა. არაერთ კულტს საფუძვლად ედო საერთო წარმოშობის იდეა, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ტრადიციულ საზოგადოებებში, სოციალურ და რელიგიურ ჯგუფში ინტეგრაციის დომინანტურ ფაქტორს წარმოადგენდა და პერსონიფიკირების შედეგად იდეოლოგიური ერთობის ნიშნებს ატარებდა. გამომდინარე აქედან, საქართველოში დღესასწაულთა და საკულტო რიტუალოთა აღნიშვნის სხვადასხვა სოციალური და გეოგრაფიული პირობები შეიძლება განისაზღვროს: 1. სახლთმეურნეობაში საოჯახო ტიპის რიტუალები და დღესასწაულები; 2. საუბნო, იშვიათად, საერთო-სასოფლო, ხოლო სოციალურად მედიალურ ლინიჯთა ანდა მედიალურ პატრილოკალურ ჯგუფთა საკულტო რიტუალები და დღესასწაულები; 3. ტერიტორიული გაერთიანებების – თემის საკულტო რიტუალები და დღესასწაულები, რომლებიც გენეალოგიურად მონათესავე და არამონათესავე საგვარეულოთა კავშირს და მაქსიმალური პატრილოკალური ჯგუფის სტრუქტურას ეფუძნებოდა; 4. ტერიტორიულად ლაკრანთა კავშირის, ხოლო სოციალურ-ნათესაური სტრუქტურის მიხედვით მაქსიმალურ ლინიჯთა (სხვადასხვა იერარქიის მონათესავე მედიალურ ლინიჯთა კავშირი) ანდა მაქსიმალურ პატრილოკალურ ჯგუფთა საკულტო რიტუალები და დღესასწაულები; 5. საერთო-სახეობო (სვანეთში „ერთობლივ ჯეჟს“) საკულტო რიტუალები და დღესასწაულები, რომელთა სტრუქტურა არამონათესავე საგვარეულოთა, იშვიათად, მონათესავე საგვარეულოთა ანუ კლანის კავშირზე იყო აგებული. ჩვეულებრივ, სახეობო ერთობა თავის ფარგლებში ერთ ანდა რამდენიმე ტერიტორიულ გაერთიანებას მოიცავდა და, ხშირად, პოტესტარნულ ფუნქციასაც ატარებდა.

## დამოწმებანი

- ბარდაველიძე 1939:** ვ. ბარდაველიძე. სვანუხ ხადხუხ დღეობათა კადენდაჲი, I, ტფილისი.
- ბარდაველიძე 1958:** ვ. ბარდაველიძე. ქახთვედთა გომთა უძვედესი ხედიგიუხი ხჷმენა-წახმოდგენები და საწესო გჷფიკუდი ხედოვნება, თბილისი.
- ბუდოვნიცი 1930:** И. Будовниц. Страна башен (Вольная Сванетия), Ленинград.
- გურკო-კრიაჟინი, 1928:** В. А. Гурко-Кряжин. Хевсуры, Москва.
- ერიაშვილი 1982:** ჟ. ერიაშვილი. უძვედესი სოციალუხ-ხედიგიუხი ინსტიტუტები საქახთვედოს მთიანეთში, თბილისი.
- ერისტოვი 1855:** Р. Д. Эристов. О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, Записки кавказского отдела русского географического общества, кн. III, Тифлис.
- თოფურია, ქალდანი 2000:** ვ. თოფურია, მ. ქალდანი. სვანუხი დექსიკონი, თბილისი.
- თოფჩიშვილი 1984:** რ. თოფჩიშვილი. აღმოსავდეთ საქახთვედოს მთიედთა მიგჷაციები XVII-XX საუკუნებში, თბილისი.
- კანდელაკი 1981:** მ. კანდელაკი. ქახთვედ მთიედთა სოციალუხ-ხედიგიუხი სტუქტუხის საკითხები („ჯვახი“ და „სატი“), მაცნე, ისტორიის სერია, №3, თბილისი.
- კანდელაკი 1972:** М. Канделаки. „Аманати“ у горцев восточной Грузии, Материалы этнографии Грузии, Тбилиси.
- კანდელაკი 2001:** მ. კანდელაკი. ქახთვედ მთიკედთა გჷადიციუდი ყოფის ისტოხიიდან (უცხოს გათავისების წესი), თბილისი.
- კოვალევსკი 1930:** Д. Б. Ковалевский. Страна снегов и башен (очерки сванской культуры), Прибой.
- მგელაძე 1984ა:** ნ. მგელაძე. ნათესაური ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხი აჭარაში ადათობრივი ნორმების შუქზე, მაცნე, ისტოხიის, ახქეოლოგიის, ეთნოგჷაფიისა და ხედოვნების ისტოხიის სერია, №3, თბილისი.
- მგელაძე 1984ბ:** ნ. მგელაძე. ხაჭის სავედე-ეთნოგჷაფიუდი ექსპედიციის დღიუხები, ავტორის პირადი არქივი.
- მგელაძე 1986:** ნ. მგელაძე. დეჩხუმის სავედე-ეთნოგჷაფიუდი ექსპედიციის დღიუხები, ავტორის პირადი არქივი.
- მგელაძე 1987ა:** ნ. მგელაძე. ფშავის სავედე-ეთნოგჷაფიუდი ექსპედიციის დღიუხები, დღიუხი, ავტორის პირადი არქივი.
- მგელაძე 1987ბ:** ნ. მგელაძე. სამეგხედოს სავედე-ეთნოგჷაფიუდი ექსპედიციის დღიუხები, ავტორის პირადი არქივი.
- მგელაძე 1987გ:** ნ. მგელაძე. იმეხეთის სავედე-ეთნოგჷაფიუდი ექსპედიციის დღიუხები, ავტორის პირადი არქივი.
- მგელაძე 1988:** ნ. მგელაძე. სვანეთის სავედე-ეთნოგჷაფიუდი ექსპედიციის დღიუხები, ავტორის პირადი არქივი.
- მგელაძე 1992:** Н. Мгеладзе. Формы социальной организации и система терминов родства в традиционной культуре грузинского народа (этнокультурные аспекты, историческая и локально-региональная специфика), Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук, Москва.
- მგელაძე 2002:** ნ. მგელაძე. ეგზოგამიის ზოგიერთი თავისებურება ქართველი ხალხის ტრადიციულ საზოგადოებაში, „ოჩხახი“, ჟუდიეგა ხუხადისადმი მიძღვნიდი ეთნოლოგიუხი, ისტოხიუდი და ფილოლოგიუხი ძიებანი, თბილისი.
- მგელაძე 2004:** ნ. მგელაძე. აჭახუდი ნოგხო და გვახი, ბათუმი.
- მგელაძე 2014:** ნ. მგელაძე. სვანუხი „დამხუბ“ (სოციალუხი ინტეხპეგაციი), რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესიის მასალები, თბილისი.
- ნოვიცკი 1853:** Г. Новицкий. Анапа и закубанские поселения, Записки кавказского отдела русского географического общества, кн. 2, Тифлис.
- პანეკი 1939:** Л. Б. Панек. Следы родового строя у мтиулов, СЭ, 2, Москва-Ленинград.
- პანეკი 1946:** Л. Б. Панек. Социальные отношения мтиулов, Краткие сообщения Института этнографии, Москва.

- რადდე 1873:** Г. И. Радде. Путешествие в мингрельских Альпах и в трех их верхних продольных долинах (Рион, Цхенис-цкали и Ингур), *Записки кавказского отдела русского географического общества*, кн. VII, Тифлис.
- რობაქიძე 1958:** А. Робакидзе. О формах поселения в Сванети, *Краткие сообщения Института этнографии*, XXXIX, Москва.
- ყამარაული 1929:** А. Я. Камараули. *Хевсуры (очерки)*, Тифлис.
- შანშიევი 1931:** З. Шаншиев. По Сванетии. *Путевые очерки*, Заккнига, Тифлис.
- ხარაძე 1939:** რ. ხარაძე. *ღიღი ოჯახის გახდმონაშთები სვანეთში*, თბილისი.
- ხარაძე 1947:** რ. ხარაძე. ხევსურული რჯული, ანალები, I, თბილისი.
- ხარაძე 1949:** რ. ხარაძე. ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“, *მიმომხილველი*, I, თბილისი.
- ხარაძე 1958:** Р. Харадзе. К вопросу о территориально-общинных объединениях у грузин-горцев, *Краткие сообщения Института этнографии*, XXIX, Москва.
- ხარაძე 1963:** რ. ხარაძე. ტერიტორიალურ-მეზობლური გაერთიანებანი სვანეთში, *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, XII-XIII, თბილისი.
- ხარაძე, რობაქიძე 1964:** რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე. *სვანეთის სოფელი ძველად*, თბილისი.

## ISSUES RELATED TO THE SHRINES AND RELIGIOUS RITUALS OF THE TERRITORIAL AND SOCIAL GROUPS IN THE GEORGIAN PEOPLE'S TRADITIONAL CULTURE (ACCORDING TO THE EMPIRICAL-ETHNOGRAPHIC SOURCES)

**Nugzar Mgeladze**

Batumi Shota Rustaveli State University  
nugzar.mgeladze@bsu.edu.ge

There are various types of beliefs and representations in the Georgian people's spiritual culture, and those mostly were related to the cult of ancestor and the process of sacralization of the shrines of the patronymic organization.

At the same time, in the pagan religious panorama of the Georgian people, different types of cults can be seen, their regional and local features are revealed. Cults of territorial and ideological groups in many places were understood in the prism of kinship with a traditional mentality and had a patronymic character.

The basis of a number of cults was of a common origin, which was dominant in several regional cultures of Georgian societies in terms of integration within socio-regional groups and as a result of personification, carried the signs of ideological unity.