თინა იველაშვილი

საქორწინო წეს-ჩვეულებანი საქართველოში

თბილისი
1999

63 5 (2Г)
38 (479. 22)
ი 38

...ონ ...ვრაფიული მასალების, წერილობითი წყაროებისა და სპეციალური ლიტერატურის ურთიერთშეჯერების საფუძველზე მონოგრაფიაში განხილულია ქართველი ხალხის საქორწინო წეს-ჩვეულებანი. ...შრომის მიზანია საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობის საქორწინო წეს-ჩვეულებანი მთლიანობაში წარმოაჩინოს, ამავე დროს გამოავლინოს ის სპეციფიკა-თავისებურებანი, რაც მხოლოდ ამა თუ იმ კუთხისთვის იყო დამახასიათებელი. წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისა და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი: ისტ. მეცნ. დოქტ. პროფესორი
ნ. ხაზარაძე

რეცენზიტები: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
წევრ-კორესპონდენტი
ვ. შამილაძე
ისტ. მეცნ. დოქტ. პროფესორი
ჯ. რუხაძე
ისტ. მეცნ. კანდიდატი
ო. ცაგარეიშვილი

© ფ. იველაშვილი 1999

05051...0000
М 607 (06) - 99 1999

შესავალი

ქორწინება და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი მნიშვნელოვან სოციალურ მოვლენას წარმოადგენს, რომელთა კვლევის შედეგებზე ბევრადაა დამოკიდებული არა მარტო საკუთრივ სოციალური ინსტიტუტების მეცნიერული შესწავლის, არამედ, ხალხთა ყოფისა და კულტურის ყოველმხრივი კვლევის შესაძლებლობაც.

რამდენადაც საქორწინო ურთიერთობის ხასიათზეცაა დამოკიდებული მოსახლეობის რაოდენობრივი ზრდა, რიცხობრივი სიმჭიდროვე, ამიტომ საზოგადოება ადრეული ხანიდანვე იყო და არის დაინტერესებული ეს ურთიერთობა მოაწესრიგოს როგორც მორალურ-ადათობრივი, ისე საკანონმდებლო ნორმებით.

საქორწინო წეს-ჩვეულებათა კვლევის შედეგები ხშირად განსაზღვრავს საერთოდ, საზოგადოების სოციალური ურთიერთობის მთლიანი კომპლექსის შემდგომ მეცნიერულ დამუშავებას. სწორედ ამიტომ ამ პრობლემას დღეისათვის იკვლევს მრავალი საზოგადოებრივი მეცნიერება: ეთნოლოგია, სოციოლოგია, ფსიქოლოგია, ეკონომიკა, სამართალი, დემოგრაფია და სხვ. თითოეულ მათგანს აქვს თავისი კვლევის მიზანი, მიმართულება და მეთოდიკა. ამგვარი მრავალმხრივი კვლევა სპეციალისტებს საშუალებას აძლევს ახსნან და გააანალიზონ სოციალური ცხოვრების ეს მნიშვნელოვანი მხარე, მასში შემავალი ცალკეული ელემენტების წარმოშობა-განვითარება და მისი ფუნქციონირების კანონზომიერება.

საქორწინო წეს-ჩვეულებათა კვლევა ეთნოლოგებს ზოგადად აინტერესებთ როგორც დიდი მეცნიერული პრობლემის - ხალხთა ეთნიკური ისტორიის ნაწილი, ხოლო კონკრეტულად, ქორწინების თითოეული წეს-ჩვეულების და მისი თანმხლები რიტუალის წარმოშობა, მათი არსი, დანიშნულება ადგილი საქორწინო სისტემაში, მათი შინაარსობრივი შესწავლა, საშუალებას იძლევა გავითვალისწინოთ თუ როგორ სოციალურ გარემოში შეიძლება ამ რიტუალის შესრულება. საერთოდ, საქორწინო წეს-ჩვეულებათა კომპლექსური შესწავლა წარმოაჩენს საზოგადოების ისტორიული განვითარების და თანამედროვე ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესებს. ამიტომ, მისი ცალკეული ელემენტის განხილვა უნდა მოხდეს ისტორიული და თანამედროვე მოვლენების საფუძველზე. ყოველივე ზემოთქმული ნათლად გვიჩვენებს რა ... თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა ენიჭება საქორწინო ურთიერთობათა ყოველმხრივ კვლევას.

ხალხთა ისტორიული წარსულისა და თანამედროვეობის შესწავლის ... ში წერილობითი წყაროების ნაკლებობისას ეთნოლოგიურ მასალას ... სი მნიშვნელობა ენიჭება. ეს განსაკუთრებით აშკარად იკვეთება სოც...

საკითხებიდან ისეთი პრობლემის კვლევისას, როგორიცაა საქორწინო ურთიერთობა. ამ დიდი ამოცანის გადაჭრა კი შესაძლებელია ცალკეული კუთხეებისა და ხალხების ყოფისათვის დამახასიათებელი როგორც დადებითი ტრადიციების, ისე უარყოფითი და დრომოჭმული მოვლენების კომპლექსური კვლევის საფუძველზე.

საერთოდ, ყოფითი კულტურა რთული, სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში მრავალ ფაქტორთა ურთიერთმოქმედების შედეგად წარმოშობილ დანაშრევებისგან შედგება. წარსულის პროგრესული ტრადიციებისა და ახალი თანამედროვე ფორმების სინთეზის საფუძველზე (ყოფა, სოციალური გარდაქმნა, ტექნიკური პროგრესი, სოფლის მოსახლეობის ურბანიზაციის ზრდა, გემოვნებისა და წარმოდგენების ცვლილება, კულტურული აღმავლობა და ა.შ.) ჩამოყალიბდა და შეიქმნა ახალი ტრადიციები. მათ გვერდით წარსულში წარმოქმნილი მრავალი თავისებურება გარდაიქმნა, გაქრა ან პირიქით, შემდგომი განვითარება და გავრცელება ჰპოვა.

ყოფითი კულტურიდან საქორწინო წეს-ჩვეულებების მთლიანობაში შესწავლა საშუალებას გვაძლევს გავითვალისწინოთ თუ როგორ სოციალურ გარემოში ჩაეყარა მის ამა თუ იმ ჩვეულებას (რიტუალს) საფუძველი, რა ცვლილება განიცადა თითოეულმა მათგანმა სხვადასხვა ეპოქაში და როგორი სახით მოაღწია ჩვენამდე.

სწორედ ამას ითვალისწინებდა ერის მოჭირნახულე დიდი ილია, როცა წერდა: „ფრთხილად სასარგებლო უნდა იყოს ყველა შეგნებული ქართველისათვის იცოდეს, რაგვარ და რომელ ჩვეულებებს მისდევს მდაბიო ხალხი თავის ეკონომიური და იურიდიული ურთიერთობის შესახებ. ეს სფერო ცხოვრებისა მთელს სურათს გადაუშლის ჩვენს მოწინავე საზოგადოებას და ცხოვრების სურათი კიდევ დაგვანახებს ხალხის ავს და კარგს, იმის შეხედულებას სიმართლეზედ, ურთიერთ დამოკიდებულებაზედ და სხვა. ... სწორედ ამგვარ შესწავლას და გამოკვლევას მოაქვს სასარგებლო და კეთილი ნაყოფი. მხოლოდ ამნაირის შესწავლით და გამოკვლევით შეიძლება ყოველმხრივ შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო, მისი წადილი და საჭიროება.“[2.149,192].

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ტრადიციული ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულების შესწავლის დროს ახალი - თანამედროვე ცხოვრებისათვის უკვე ხელისშემშლელი წესი უნდა განვასხვავოთ იმ ტრადიციულისაგან, რომელიც შენარჩუნებასა და შემდგომ განმტკიცებას საჭიროებს, ვინაიდან მას თანამედროვე სოციალური პროგრესისათვის უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. ჩვენ ვალდებული ვართ ყველა ეროვნულ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებათა სტრუქტურული ფენომენი სიგრძე-სიგანითა და სიღრმით ვიკვლიოთ, რადგან მათთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული არა მარტო წარსულის მეცნიერული შემეცნების სურვილი, არამედ ღირსეული არსებობის სადღეისო და სამომავ-

ლო ამოცანებიც.

წარსულის ტრადიციული მემკვიდრეობის კვლევის პროცესში ვითვალისწინებთ იმ ფაქტსაც, რომ დღეისათვის დროთაჰმული წეს-ჩვეულების წინააღმდეგ ბრძოლა მნიშვნელოვან მეცნიერულ საქმეს არ გამოიღებს თუ შესწავლილი და გამოვლენილი არ იქნა ტრადიციათა მთელი სისტემა, ამ სისტემაში თითოეულის ადგილი და ფუნქცია. მათი ერთი ნაწილი ერთი მხრივ, თანამედროვე ცხოვრების ნორმებისათვის თუ უკვე მავნე და მიუღებელია, მეორე მხრივ, მნიშვნელოვანი წყაროა, რომელიც გარკვეული ისტორიული ეპოქის საზოგადოებრივი ცხოვრების მრავალ მხარეთა შესახებ საინტერესო მასალას იძლევა. ამდენად, მათი აღწერა და კვლევა აუცილებელია იმ სოციალური ფაქტორების შესწავლასთან ერთად, რომელთა ნიადაგზედ ისინი არსებობას ინარჩუნებენ. ამიტომ ძველი და ახალი წესების ურთიერთმიმართებაში განხილვა გამართლებულად მიგვაჩნია, რამდენადაც ვერ შევიცნობთ ახალს, თუ არ გვეცოდინება ძველი.

საქორწინო წეს-ჩვეულებანი დასაშვებია განხილულ იქნეს სხვადასხვა ასპექტით - რელიგიურ-მაგიური, ერთობის (საოჯახო, სასოფლო, სოციალური და ა. შ.), ბუნებრივ-გეოგრაფიული, წლის სეზონურ დაყოფასთან დაკავშირებით, სპეციფიკური საკვების და ბოლოს ეთნიკური კუთვნილების მიხედვით მოქმედი ფაქტორების შესაბამისად მის მონაწილეთა ერის (ნათესაობის სისტემა, კოლექტივის სამეურნეო-მატერიალური საქმიანობა, სოციალური კუთვნილება და ა. შ.) გათვალისწინებით.

ტრადიციულ ქორწილს საქართველოში უდიდესი ზნეობრივი შინაარსი და გამომსახველობითი ფორმა ჰქონდა, რომლის ბევრი ელემენტი ფორმითა და შინაარსით მისაღებია თანამედროვე ცხოვრების წესისათვის. ქორწინების მრავალმა ტრადიციულმა მხარემ საუკუნეებს გაუძლო და ჩვენს დრომდე მოაღწია როგორც ერის სულიერი ცხოვრების მაჩვენებელმა. შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ოღონაც ინარჩუნებენ თავისთავადობას და ორიგინალურობას.

საქორწინო წეს-ჩვეულებათა მთელი კომპლექსი გადმონაშთურად ასახავს იმ საზოგადოებრივ წყობას, ეთნიკურ გარემოს, მსოფლმხედველობას, რომელშიაც ის ჩაისახა და განვითარდა. ამდენად საქორწინო წესები შეიძლება გამოვიყენოთ ხალხთა ეთნიკური ისტორიის, მისი საზოგადოებრივი წყობის, რელიგიური წარმოდგენებისა და ა. შ. შესასწავლად როგორც ისტორიულ-ეთნოლოგიური წყარო. იგი არანაკლებ მასალას იძლევა უძველესი სოციალური ინსტიტუტების რეკონსტრუქციისათვის. ყოველივე ეს კი საშუალებას იძლევა ავხსნათ ამა თუ იმ ეთნიკური ერთობის (რომელიც კვლევის ობიექტად გვაქვს აღებული) საზოგადოებრივი და სოციალური ცხოვრების მრავალი მხარე, დავაზუსტოთ ამ ეთნოსის კულტურული განვითარების დონე, ცალკეული სოციალური ინსტიტუტის გენეზისი და სხვა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი ხალხის ადრეულ საქორწინო ურთიერ-

თობათა შესახებ არსებული წერილობითი მონაცემები მეტად მცირეა. ამის გამო სამართლიანად აღნიშნავდა აკად. ივ. ჯავახიშვილი: „ამ საუურადღებო საკითხის შესასწავლად უძველეს ძეგლებში ჯერ მეტად მცირე ცნობები მოგვეპოვება; ნაწყვეტ-ნაწყვეტი და სხვადასხვა წყაროებში გაფანტული ცნობები არსებობს. ამასთანავე ცნობები სხვადასხვა დროისაა და ამიტომ ცოლქმრობისა და ქორწინების წესების განვითარებისა და ისტორიის სხვადასხვა საფეხურებს ეხება. ამის გამო მთლიანი სურათის აღდგენა ამ მასალების მიხედვით შეუძლებელია". შემდეგ აქვე დასძენდა, რომ „ყველა ცნობები ქორწინების შესახებ ჩვენ მხოლოდ იმ დროიდან მოგვეპოვება, როდესაც საქართველო გაქრისტიანებული იყო. ქრისტიანობამ კი ბევრი წარმართობის წესები აღმოფხვრა და თავისი შემოიღო... მაგრამ ქრისტიანობის გავლენით შეცვლილ ქორწინების ზნე-ჩვეულებებსა და წესებში ბევრი რამეა შენახული, რაც შორეული წარსულის ნაშთს წარმოადგენს და ცოლქმრობის დამყარების ძველისძველი წესების ისტორიის ერთ-ერთი საფეხურის დამა-ხასიათებელია. ამიტომ მკვლევარი ვალდებულია ყველა, მცირეოდენი ცნობებიც კი, გამოიყენოს, რომელიც ამ საკითხის გაშუქებას ცოტად თუ ბევრად ხელს უწყობს" [2.168, 144-146].

საქართველოში საქორწინო წეს-ჩვეულებების შესწავლას დიდი ყურადღება ადრინდელი ხანიდანვე მიექცა. მისი გეგმაზომიერი კვლევა გასული საუკუნიდან დაიწყო, რომელიც განსაკუთრებით გაძლიერდა ამ ბოლო ათწლეულში. ცალკეული კუთხის შესახებ გამოქვეყნდა არაერთი მონოგრაფიული გამოკვლევა (რ. ხარ. ძე [2. 159], ი. ჭყონია [2. 156]; ვ. ითონიშვილი [2.51], ძ. ბეკაია [2.22], ნ. მაჩაბელი [2.74], ლ. მელიქიშვილი [2.78], გ. გოცირიძე [2.35] და სხვ.) თუ აღწერილობითი ხასიათის მასალა (ს. მაკალათია [2.66], ალ. ოჩიაური [2.88], თ. სახოკია [2.101], ნ. ხიზანაშვილი [2.162], ვაჟა-ფშაველა [2.49], ბ. ნიჟარაძე [2.86], მ. ჯანაშვილი [2.178] და სხვ.).

საქორწინო წეს-ჩვეულებათა ცალკეული საკითხი კვლევის ობიექტად გაიხადეს ფოლკლორისტებმა [2.121] და სამართლისმცოდნეებმა[2.40; 2.83], რომელთაც გამოთქმული აქვთ არაერთი საინტერესო მოსაზრება.

ოითოეული ამ გამოკვლევის თუ მონოგრაფიის ღირსება-ნაკლოვანების შესახებ საუბარი აქ ზედმეტად მიგვაჩნია, რადგან ნაშრომში ცალკეული საკითხის კვლევისას ყოველი მათგანი შესაბამისად განხილული გვაქვს. მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ქართველი ხალხის სოციალური საკითხების და მათ შორის საქორწინო ურთიერთობის შესწავლის სფეროში ჩვენთვის საეტაპო მნიშვნელობა აქვს ივ. ჯავახიშვილისა და რ. ხარაძის გამოკვლევებს, რომელთა ნაშრომები დღესაც სამაგიდო წიგნად ითვლება აღნიშნული პრობლემების ყველა მკვლევარისათვის.

ერთიანი ქართული ტრადიციული და თანამედროვე საქორწინო წეს-ჩვეულებანი მთლიანობაში, სინქრონული-დიაქრონული წვდომის თვალსაზრი-

სით, არ ყოფილა კვლევის ცალკე ობიექტი. დღეისათვის აღნიშნული პრობლემა ისეა მომწიფებული, რომ მთლიანობაში საგანგებო კვლევას საჭიროებს. ამდენად, ნაშრომი ეძღვნება ქართველი ხალხის საქორწინო წეს-ჩვეულებების ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ შესწავლას, მისი ცალკეული შემადგენელი ელემენტის თანდათანობით ტრანსფორმაციასა და დღეისათვის მისთვის დამახასიათებელი დადებითი და უარყოფითი მხარეების ჩვენებას. მეძლებისდაგვარად განხილულია საქორწინო წეს-ჩვეულების ამა თუ იმ მხარის გამძლეობის სოციალური საფუძვლის არსებითი მიზეზები და მოცემულია შესაბამისი პრაქტიკული რეკომენდაციები. რა თქმა უნდა, გათვალისწინებულია საქართველოს ცალკეული კუთხეების სპეციფიკურობანი, ვინაიდან საქართველოს ეთნოლოკალური ზონები განსაზღვრული ზომით დღემდე ინარჩუნებენ თავისებურებას მატერიალურ თუ სულიერ კულტურაში და, მათ შორის, საწესო-რიტუალურ (საქორწინო) სფეროშიც (თუმცა ეს ლოკალური განსხვავება დღეისათვის თანდათანობით სუსტდება). ამავე დროს ყურადღება ქორწილის იმ ძირითად მომენტებზეა გამახვილებული, რომლებიც სადღეისოდ ხალხის მორალურ, იდეოლოგიურ, ესთეტიკურ, ეკონომიკურ მოთხოვნებზე მეტ-ნაკლებად დადებით თუ უარყოფით გავლენას ახდენს. ნაშრომის სტრუქტურა ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში მიღებული ნორმებითაა გაკეთებული. მისი მიზანია ქართველი ხალხის ქორწილის წინა, ქორწილისა და ქორწილის შემდგომი პერიოდის წეს-ჩვეულებათა ჩვენება და განხილვა. ჩვენი სტრუქტურული სიახლე ის არის, რომ ვცდილობთ, ცალკეული კუთხისა და რეგიონის სპეციფიკურობის გათვალისწინებით, დინამიკაში ვაჩვენოთ ქორწინებასთან დაკავშირებული ამა თუ იმ წეს-ჩვეულებისა თუ რიტუალის ერთიანი ქართული მოდელი.

ნაშრომი ეფუძნება: ა) ჩვენს მიერ წლების განმავლობაში (1976-1987) საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (ქართლი, კახეთი, იმერეთი, სამცხე-ჯავახეთი, მთიულეთ-გუდამაყარი, ხევსურეთი, თუშეთი, გურია, სამეგრელო, რაჭა-ლეჩხუმი, სვანეთი) ინდივიდუალური მივლინებისა თუ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში მონაწილეობის დროს შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალას; ბ) ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების საარქივო ფონდებს; გ) კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულ ეთნოგრაფიული ხასიათის ხელნაწერებს; დ) გასული საუკუნის პერიოდული პრესის ფურცლებზე გამოქვეყნებულ აღწერილობითი ხასიათის მასალებს; ე) ისტორიულ წყაროებს; ვ) ფოლკლორულ მონაცემებს; ზ) სპეციალურ და ზოგად ლიტერატურას. ველზე ეთნოგრაფიულიერ მასალას ვკრებდით კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის გამოყენებით, რომელიც ბაზისურ და ზედნაშენურ მოვლენებს ურთიერთკავშირში წარმოგვიჩენს. ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა წერილობითი მონაცემი ურთიერთშეკრე-

ბული და გაანალიზებულია ისტორიულ-შედარებით მეთოდოლოგიაზე დაყრდნობით.

ამ მეთოდოლოგიური პრინციპებიდან გამომდინარე ქართულ ტრადიციულ საქორწინო წეს-ჩვეულებებს ვიხილავთ არა როგორც გაყინულ, არამედ ქართველი ხალხის განსაზღვრული ისტორიული პერიოდის თანმხლებ ერთ-ერთ აუცილებელ ფორმად, რომელიც ამ ეთნოსის მატერიალური და სულიერი ცხოვრ ბის შესაბამისად იცვლება და ვითარდება. აღნიშნულიდან გამომდინარ ! ქორწინო წეს-ჩვეულებათა შესწავლისა და მისი ცალკეული ელემენტის ისტორიული ფესვების განსაზღვრის შემდეგ შესაძლებელად მიგვაჩნია ობიექტურად აიხსნას მასში ჩაქსოვილი ხალხური ეთიკისა და მორალის უაღრესად საინტერესო და მეტად მნიშვნელოვანი სამყარო მის ისტორიულ განვითარებაში.

მონოგრაფიის ძირითადი ამოცანაა ეთნოლოგიური მასალებისა და წერილობითი მონაცემების საფუძველზე ქართველი ხალხის საქორწინო წეს-ჩვეულებათა შესწავლა. ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ ის საერთო, რაც დამახასიათებელია ზოგად ქართული საქორწინო ურთიერთობისათვის; ავხსნათ საქართველოს ცალკეულ კუთხეში შემორჩენილი თითოეული წეს-ჩვეულების სპეციფიკურ თავისებურებათა ცალკეული კომპლექსი; გამოვყოთ მასში დრომოჭმული და დღევანდელი საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის მიუღებელი იმ ტრადიციულისაგან, რომელიც სასარგებლოა, შენარჩუნებასა და დაცვას მოითხოვს.

ნაშრომი ქართველი ხალხის ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებათა მთლიანობაში შესწავლის პირველ ცდას წარმოადგენს. ახალი ეთნოლოგიური მასალის მიმოქცევაში შემოსვლასთან ერთად დადგენილია საქორწინო ურთიერთობათა როგორც ზოგადქართული, ისეც კუთხური თავისებურებანი; ნაჩვენებია ცალკეულ შეხედულებათა კრიტიკული შეფასება და მოცემულია ზოგიერთი საკითხის თეორიული განზოგადების ცდებიც.

მიღებული კვლევის შედეგები შეიძლება გამოყენებულ იქნეს შემდეგში ეთნოლოგების, ისტორიკოსების, სოციოლოგების, ფოლკლორისტების, თეოლოგების, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის კულტურის მკვლევართა მიერ.

თავი პირველი

ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები

ნათესაობა. წარმოდგენილ ნაშრომში მიზნად არ ვისახავთ საქართველოს მოსახლეობაში არსებული ნათესაობის სისტემის განხილვასა და ანალიზს. მას აქ იმდენად ვეხებით, რამდენადაც იგი, წარსულში და დღესაც, წარმოადგენს ერთ-ერთ მნიშვნელოვანსა და გადამწყვეტს ქორწინების ამკრძალავ ფაქტორთა შორის.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი ნათესაობის ორ სახეს - ხორციელსა და სულიერს გამოჰყოფს [2.169. 265]. ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა საშუალებას იძლევა, რომ მათ დაემატოს კიდევ ორი - ხელოვნური და მოყვრობითი ნათესაობა, როგორც ცალკე დამოუკიდებელი. არსებულ სავალე ეთნოგრაფიული მასალების სიზუსტეს ასახავს წერილობითი მონაცემებიც. კერძოდ, წარსულში ეკლესია ნათესაობის ხუთ სახეს ცნობდა: 1. პირველი არს სისხლისა; 2. მეორე მძახლობისა; 3. მესამე სამ-ნათესაობისა, ესეცა მძახლობითი არს, მაგრამ სამ ნათესავთაგან იქნების, 4. მეოთხე წმინდისა ნათლისღებისა და 5. შვილად ჴელდებულისა [2.111,51].

როგორც ვხედავთ, ხალხური შეხედულების თითქმის თანამთხვევადია საეკლესიო მონაცემებიც. მცირეოდენი განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ საეკლესიო დადგენილებაში მძახალ-მოყვრობითი ნათესაობა ორ სახედ არის წარმოდგენილი „მძახლობისა" და „სამ-ნათესაობისა" განვიხილოთ თითოეული მათგანი.

ხორციელი ანუ ხისხლიერი ნათესაობა. ნათესაობის ამ სახეში საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობა გულისხმობდა და დღესაც გულისხმობს პიროვნებების მიმართ როგორც აღმავალი, ისე დაღმავალი ხაზით „მოდგმა-შთამომავლობას", რომელსაც გააჩნია პირდაპირი და გვერდითი განშტოებანი. ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალებითა და არსებული ლიტერატურით პირდაპირი განშტოებაა მამა (დედა), შვილი (ვაჟიშვილი, ქალიშვილი), შვილიშვილი და ა. შ., ხოლო დისშვილი, ძმისშვილი და ა.შ. გვერდით განშტოებას წარმოადგენს.

ტრადიციულად საქართველოს მოსახლეობაში სისხლით ნათესავთა (როგორც პირდაპირი, ისე გვერდითი ხაზით) დაქორწინება შვიდი თაობის გასვლამდე დაუშვებელი იყო. პრაქტიკულად კი სისხლით ნათესავ გვართა უმრავლესობა ეგზოგამიურობით ხასიათდებოდა. აღნიშნულის ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს ის ხალხური ლექსი, რომელიც კახეთში დავაფიქსირეთ:

„დეიდა დედამთილი მყავს,
დეიდაშვილი ქმარიო,

ავდექ და თავი მოვიკალ
არ შევარცხვინე გვარიო.
შავ მიწას ამოვაფარე
შვიდი ნაწნავი თმანიო."

მთხრობელის გადმოცემით, ეს ქალი შორეული ნათესავისათვის გაერიგებინათ, ჯერ არ იცოდა ამის შესახებ, რომ გაუგია თავი მოუკლავს. ამ მასალიდან ჩანს, რომ ქართველ ხალხში ნათესავთა (თუნდაც შორეულ ნათესავთა) დაქორწინება მორალურ-ფსიქოლოგიურად და ზნეობრივად იმდენად მიუღებელი ყოფილა, რომ ამ აკრძალვის თუნდაც უნებლიე დამრღვევი თვითმკვლელობით ამთავრებდა სიცოცხლეს.

ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, შვიდ თაობაში იგულისხმება სისხლით ნათესავთა როგორც აღმავალი, ისე დაღმავალი ხაზი თავისი გვერდითი განშტოებებით. საეკლესიო დადგენილებაც აღმავალ და დაღმავალ ხაზს გულისხმობს მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ დაღმავალი ხაზი ორადაა გაყოფილი: „შთამამავლად" და „გვერდგანმავლად". აღმავალ ხაზში შედის მამა, პაპა და ა. შ., შთამამავალ ხაზში - შვილი, შვილიშვილი და ა.შ., ხოლო გვერდგანმავალ ხაზში - ძმა, და ძმისშვილი, დისშვილი და ა.შ. ამ განშტოების ყველა ნათესავთა შორის (რომლებიც სისხლით ნათესავებად ითვლებიან) შვიდი თაობის გასვლამდე ქორწინება ოფიციალურად აკრძალული იყო [2.112, 140-142].

ხალხის შეხედულებით, სისხლით ნათესავი ქალ-ვაჟის დაქორწინება შთამომავლობაზე ახდენს უარყოფით გავლენას. აქედან გამომდინარე, მართალია, შვიდი თაობის გასვლის შემდეგ ერთი ჩამომავლობის ქალ-ვაჟის დაქორწინება ოფიციალურად დასაშვები იყო, მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, მოსახლეობა ამას იშვიათად მიმართავდა. ხომ არ არის საფიქრებელი, რომ სისხლით ნათესაობის შიგნით ქორწინების აკრძალვა შვიდთაობიანი ზღვარი საეკლესიო ნორმებით იყოს შემოღებული? აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ მეცნიერების ახალი დარგის - ადამიანის გენეტიკის უკანასკნელი მიღწევების შედეგად დადგენილია, რომ სისხლით ახლო ნათესავთა დაქორწინება მავნებელია შთამომავლობისათვის. სისხლით ახლო ნათესაობაში გენეტიკა გულისხმობს მხოლოდ ხუთი-ექვსი თაობის ნათესავებს. ამ თაობების გადასვლის შემდეგ მავნე გენების გამოვლენა აღარ ხდება... („როგორც ჩანს ამ თაობების გამოცვლის შემდეგ ამავე ნათესაობის გაფართოებული ერთობის (გვარის) თანდათან დაგროვილ-დაწმენდილ საკუთარ გენოფონდს (როგორც დაგროვილ ძლიერ ძალას, მიმარ-თულს თავისი თავის გადარჩენისაკენ) ეკვე შესწევს რეცესიულ გენთან ბრძოლის უნარი" - აღნიშნავს მ. ბეგაია [2. 23, 46-47].

საქართველოს დანარჩენი კუთხეებისაგან განსხვავებით, ამ მხრივ თავისებურებებით ხასიათდებოდა და დღესაც ხასიათდება აჭარის მოსახლეობა,

სადაც ადგილი ჰქონდა კუზენურ და კრისკუზენურ ქორწინებას. საერთოდ, მისი წარმოშობის შესახებ მეცნიერებაში დღემდე აზრთა სხვადასხვაობაა. დ. ოლდერროგეს შეხედულებით, კუზენური ქორწინების წარმოშობა შეპირობებული იყო დიდ პატრიარქალურ ოჯახში შექმნილი ქონებრივი ურთიერთობით. მამის ძმისშვილთან ქორწინების დროს დიდი ოჯახის ქონება ზარალს არ განიცდიდა, რადგან გამოსყიდვისათვის განსაზღვრული საქონელი კვლავ ოჯახის ფარგლებში რჩებოდა[3.111]. ა. პერშიცი კუზენური ქორწინების წარმოშობას გვარის შემდგომ რღვევას უკავშირებს[3.113]. მ. ბექაია, ითვალისწინებს რა მითითებულ ავტორთა თვალსაზრისს, კუზენური ქორწინების წარმოშობას ეკონომიკური ფაქტორით ხსნის, რომლის შენარჩუნებასაც აუარის მოსახლეობაში მაჰმადიანობის გავრცელებამ შეუწყო ხელი[2. 23, 82]. ეს საკითხი საჭიროებს საგანგებო კვლევას, რაც ჩვენი ნაშრომის მიზანს სცილდება.[2.243].

დავუბრუნდეთ ისევ სისხლით ნათესავთა შორის საქორწინო ურთიერთობის აკრძალვის საკითხს, რომელიც არა მხოლოდ ქართველ, არამედ მრავალ სხვა ხალხშიც ფართოდ იყო გავრცელებული. თავის დროზე ლ. მორგანმა ჩამოაყალიბა და შემდეგ ფ. ენგელსმაც გაიზიარა ის აზრი, რომ ცოლ-ქმრობა იმ გვარის წევრებს შორის, რომლებიც სისხლით ნათესავები არ იყვნენ, როგორც ფიზიკურად, ისე გონებრივად უფრო ძლიერ რასას წარმოქმნიდა. აქედან გამომდინარე, მათი შეხედულებით, სისხლიერი ნათესავების დაქორწინების აკრძალვა და სისხლით არანათესავთა შეუღლება უკეთეს შთამომავლობას წარმოშობს, რაც საზოგადოების პროგრესული განვითარების უმნიშვნელოვანეს პირობად უნდა ჩაითვალოს.

მორგან-ენგელსის შემდეგ აღნიშნულ საკითხს შეეხო არა ერთი მკვლევარი (სემენოვი, ზოლოტარევი, ტოლსტოვი და სხვ), რომელთა ნაშრომებში ეგზოგამიის წარმოშობა სულ სხვა მიდგომითაა ახსნილი. ასე, მაგალითად, ს. ტოლსტოვმა ეგზოგამიის საფუძველთა საფუძვლად მიიჩნია ეკონომიკური ფაქტორი და ეგზოგამიის წარმოშობა დაუკავშირა საწარმოო ტაბუს წარმოშობასა და განვითარებას. მის მითითებით პირველყოფილ ჯოგში მოუწესრიგებელი სქესობრივი ურთიერთობა მუდმივ კონფლიქტში მიმდინარეობდა, რაც თავის მხრივ კოლექტივის სამეურნეო საქმიანობას ხელს უშლიდა და ამის გამო კოლექტივი იძულებული იყო ზოოლოგიური ინსტინქტი შეებოჭა[3.136]. ლ. შტერნბერგი ეგზოგამიის წარმოშობას წინაპრის კულტს უკავშირებს.[2.276]. ი. ბრომლეის მითითებით როცა ადამიანები ეკუთვნიან ერთ სამეურნეო კოლექტივს, მათ შორის აკრძალულია სქესობრივი ურთიერთობა [2.197,155] უკანასკნელ პერიოდში გენეტიკის მეცნიერული მიღწევების საფუძველზე მ. ბექაია ეგზოგამიის წარმოშობის საკითხში ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ამ მეცნიერების შეხედულებებს და აღნიშნავს, რომ „ახლო ნათესავთა ქორწინების მავნებლობის ალბათობის დასაბუთება გენეტიკის მიერ საშუალე-

ბას გვაძლევს თამამად ვთქვათ: როგორი წარმოშობისაც არ უნდა იყოს ეგზოგამია, მისი არსებობის ფაქტი, ამა თუ იმ ხალხში (მათ შორის ქართველებშიც), ამ ხალხის კულტურული მიღწევების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ"[2.23,46].

როგორც ვხედავთ, ეგზოგამიის შესახებ დღესაც მრავალი შეხედულება არსებობს. მიუხედავად ამისა, უნდა ითქვას, რომ ამ ფენომენზე არსებული ყოველი გამოკვლევა და გამოთქმული შეხედულება პრობლემის მნიშვნელობის შეფასების და არა მისი წარმოშობის მიზეზების ახსნის ხასიათს ატარებს.

მართალია, ამ შრომებში არის საკითხის წარმოშობის მიზეზების ახსნის ცდაც, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ უშედეგოდ, რადგან აღნიშნული პრობლემა დღემდე აუხსნელი და სადისკუსიო რჩება.

XX საუკუნის ოციან წლებში ლოუიმ ეგზოგამია განსაზღვრა როგორც სქემა, რომელიც გამოწვეულია სუფთა გენეტიკური მიზეზებით. სადაც სქემა გვხვდება მოქმედებაში, მისი აზრით, ყველა ერთი მოვლენის შედეგია [2.239,277]. მან ერთმანეთისაგან გეოგრაფიულად საკმაოდ დაშორებულ საზოგადოებებს შორის ანალოგების განხილვისას არ გაითვალისწინა ისტორიულ-გეოგრაფიული ფაქტორები, რაც მართებულად არ მიგვაჩნია. ვფიქრობთ, რომ მართებულია მაკლენანას მითითება, რომლის მიხედვით, ეგზოგამიის წარმოშობას სისხლით ნათესაობასთან საერთო არაფერი აქვს, რადგან სისხლით ნათესაობაზე წარმოდგენა ბევრად უფრო გვიან ვითარდება. მაკლენანის მიერ საკითხის ამგვარი დასმა სწორია, მაგარამ ეგზოგამიის წარმოშობის მისეული ახსნა, რა თქმა უნდა, მიუღებელია.

უკანასკნელ პერიოდში ახალი მეცნიერების—ადამიანის ბიოლოგიის მონაპოვრები ერთგვარად ეხმაურება ხალხურ შეხედულებებსა და მორგან-ენგელსის მიერ წინასწარ გამოთქმულ მოსაზრებას. ამერიკელი მკვლევარი ნ. ბარნიკოტი მიუთითებს, რომ „ქორწინების სისტემა განსაზღვრავს გენების გაცვლას მომდევნო თაობაში. ახლო ნათესავების ქორწინება ზრდის იმის ალბათობას, რომ საერთო წინაპრის გენების ასლები ერთ ზიგოტაში მოხვდეს. ეს კი გავლენას ახდენს (თუმცა მცირე ხარისხით) პოპულაციის ჰომოზიგიტურობაზე და ზრდის რეცესიული ანომალიების სიხშირეს [3.73, 232]. ქართველ მედიკოსებს ქრომოსომული*, ემბრიოპათიით** დავადების ერთ-ერთ ხელშემწყობ პირობად მიაჩნიათ სისხლით ნათესავი ქალ-ვაჟის დაქორწინება.

მოცემულ საკითხში ჩვენ კომპეტენტურები არ ვართ, ამიტომ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ მსგავსი კვლევისას, ემოაღნიშნულ ფაქტორებთან

---

* ქრომოსომა - [illegible] ბირთვის ის ნაწილია, რომელიც ღებავს და ყველაზე უფრო ნათლად ჩანს ლერწმის გაფლეთვისას[1.7,447].

** ემბრიოპათია - ჩანასახოვანი დაავადება.[1.7,1287].

ერთად, უნდა გავითვალისწინოთ ის სოციალურ-ეკონომიკური პირობები შესაბამისი გეოგრაფიული ფაქტორით, რომელშიაც ამგვარ მოვლენას ჩაეყარა საფუძველი და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, რომელთაც მდგრადობა-გამძლეობის მეტად დიდი უნარი გააჩნიათ. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ამა თუ იმ მოვლენას რა მიზეზით ჩაეყარა საფუძველი, ეს კვლევის ერთი მხარეა. არანაკლებ მნიშვნელოვანია მეორე მხარეც. კერძოდ, ამგვარი მოვლენა რა სახით განვითარდა ცალკეულ ეთნიკურ ერთობლიობაში, რა სპეციფიკა შეიძინა მან, თვისობრივად რა ცვლილებები განიცადა და ყოველივე ამის შედეგად რა სახით მოაღწია ჩვენამდე. საკითხის ამგვარად დასმისას, ჩვენ გამოვდივართ დებულებიდან, რომ საკითხს უნდა შევხედოთ იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ წარმოიშვა ისტორიაში ეს მოვლენა, რა და რა მთავარი ეტაპები განვლო თავის განვითარებაში და თუ რად იქცა იგი ამჟამად.

ზოგადი დასკვნებისაგან ჯერ-ჯერობით თავს ვიკავებთ. ამჟამად კი აღვნიშნავთ, რომ მიუხედავად მორგან-ენგელსის მიერ სისხლით ნათესავი ქალ-ვაჟს შორის ქორწინების აკრძალვის მიზეზების წინასწარ ამგვარი განკვრეტისა და მასთან დაკავშირებული უკანასკნელ ხანებში ცალკეული სამეცნიერო დისციპლინის გარკვეული მიღწევებისა.აღნიშნული პრობლემა დღემდე კვლავ გადაუჭრელი - აუხსნელია და როგორც ეთნოლოგების, ისე გენეტიკის, ბიოლოგიის, ადამიანის ბიოლოგიის, სოციოლოგიის და სხვა მეცნიერების წინაშე სადისკუსიოდ რჩება.

დასაშვებია, ვივარაუდოთ, რომ გარკვეული კოლექტივის სამეურნეო საქმიანობა და საზოგადოებრივი აქტივობა იყო ის მთავარი იარაღი, რომელმაც აღკვეთა კოლექტივის წევრთა შორის საქორწინო ურთიერთობა. (სემიონოვი, ზოლოტარევი და სხვ.) თვით ამ კოლექტივის ორგანიზაციის სტრუქტურიდან გამომდინარე, შემუშავებული იქნა წინასწარშეგნება სისხლით ნათესავთა დაქორწინების წინააღმდეგ, რომელიც შემდგომ საზოგადოებრივ თვისობრიობაში გადაიზარდა. ეს უკანასკნელი კი ცივილიზებული ხალხის ნაწილში რელიგიის ლოცვა-კურთხევით კანონმდებლობითაც განმტკიცდა.

ჩვენს ხელთა არსებული ეთნოგრაფიული მასალების, წერილობითი მონაცემებისა და ზოგადი ლიტერატურის ურთიერთშეჯერების შედეგად ქართულ ეთნიკურ ერთობლიობაში სისხლით ნათესავ ქალ-ვაჟს შორის ქორწინების აკრძალვის მიზეზების კვლევისას მხედველობაში უნდა მივიღოთ პირველ რიგში: ა) სოციალურ-ეკონომიკური, ბ) დემოგრაფიული, გ) იდეოლოგიური, დ) ეთნო-ფსიქოლოგიური, ე) ეთიკურ-მორალური და სხვა ფაქტორები, რომელთა გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია ამ პრობლემის კვლევისას რაიმე წარმატების მიღწევა.

მიუხედავად ზემოთ აღნიშნული მკაცრი აკრძალვებისა, საქართველოს

თითქმის ყველა კუთხის მოსახლეობაში გვხვდება ცალკეული გვარები, რომელთა შიგნით ქალ-ვაჟის დაქორწინება ნებადართული იყო.

წერილობითი მონაცემების მიხედვით, წარსულში ქართველ დიდგვაროვანთა წრეში, განსაკუთრებით კი სამეფო საგვარეულოში, სისხლით ნათესავი ქალ-ვაჟის დაქორწინება ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. გაბატონებული მდგომარეობის მქონენი მხოლოდ ოვიანთი წრიდან (და ასეთ წრეს ხშირად მხოლოდ მისი გვარი წარმოადგენდა) ირჩევდნენ თანამეცხედრეს. აკად. ივ. ჯავახიშვილმა, შეისწავლა რა ამ საკითხთან დაკავშირებით ქართული წერილობითი წყაროები, აღნიშნა, რომ „სამეფო საგვარეულოში მახლობელ ნათესავთა შორის ქორწინება აკრძალული არ ყოფილა და ეს „ენდოგამია" ალბათ სპარსული მაზდეანობის გავლენის შედეგი უნდა იყოს". ამავე დროს მას მხედველობიდან არ გამორჩენია და მართებულად მიუთითა, რომ „ენდოგამია" წარჩინებულ საგვარეულოში იყო ხოლმე და საერთო მოვლენად იგი არ ყოფილა[2.169,150]. ეს კი, როგორც ვ. ითონაშვილი მიუთითებს, „იმ ჰეშმარიტების წინაშე გვაყენებს, რომ სპარსული მაზდეანობის გავლენით. ქემეშავებული „ენდოგამია" პირველყოფილი ენდო ამიიდან მომდინარე გადმონაშთის პრეტენზიის მქონე ვერ იქნება"[2.51,8]. სისხლით ნათესავთა წრეში ქალ-ვაჟის ერთმანეთზე ქორწინების ნებართვა მთელი ერისთავის დამახასიათებელი რომ ყოფილიყო, მაშინ შეიძლებოდა ამ საკითხისათვის ცოტა სხვაგვარად შეგვეხედა. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ საქართველოში გავრცელებულ მაზდეანობას, განურჩევლად წოდებრივი კუთვნილებისა, გავლენა უნდა მოეხდინა მთელი ხალხის ზნე-ჩვეულებაზე. ეს კი არ მომხდარა. ამიტომ მართებულია მითითება, რომ დიდგვაროვანთა წრეში სისხლით ნათესავთა შორის ქორწინების ნებართვა არა მაზდეანობის, არამედ მთელი კლასობრივი ინტერესების დაკმაყოფილების მიზნით უნდა შემუშავებულიყო[2.169,23].

საერთოდ, ცნობილია, რომ საზოგადოების განვითარების გარკვეული ეტაპიდან ცალკეული სოციალური ჯგუფის განმსაზღვრელი იყო არა მარტო მისი სამეურნეო საქმიანობა, არამედ ამა თუ იმ ოჯახისა თუ გვარისადმი კუთვნილებაც. ამგვარი სოციალური დაჯგუფება კი თანდათანობით არღვევდა საოჯახო-საქორწინო კავშირების ადრეულ პრინციპებს. ეს კი ცალკეულ ჯგუფებს შორის ეგზოგამიას იწვევდა, ხოლო თითოეულ ჯგუფს შიგნით ეგზოგამიური პრინციპიდან ენდოგამიურზე გადასვლას. ამას შედეგად მოჰყვა ის, რომ მცირეწევრიან ამგვარ დაჯგუფებაში ენდოგამიის დაფუძნებამ სისხლით ახლო ნათესავ ქალ-ვაჟს შორის ქორწინების დაშვება გამოიწვია. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ფიქრობთ დიდგაროვანთა წრეში არსებული „ენდოგამიის" წარმოშობის ერთ-ერთი მიზეზი ესეც უნდა ყოფილიყო, რომლის განმტკიცებას საუკუნეში პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა ფაქტორმაც შეუწყო ხელი.

ჩვენს მიერ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებით ერთი გვარის ქალ-ვაჟის დაქორწინება დამოწმდა არა მარტო იმ გვარებში, რომლებიც წარსულში გაბატონებულ ფენას ეკუთვნოდნენ, არამედ სოციალურად დაბალი, მწარმოებლური, ფენის გვარებშიც. გაბატონებულ ფენაში თუ ამგვარ ქორწინებას თავისი სოციალური, კლასობრივი და პოლიტიკური საფუძველი გააჩნდა, ამას ვერ ვიტყვით სოციალურად დაბალ ფენაზე. როგორც ჩანს, მწარმოებლური ფენის მაგალითზე, აღნიშნული პრობლემის შესწავლისას, უურადღება უნდა გამახვილდეს სოციალურ-ეკონომიკურ, მიგრაციულ ფაქტორებზე და მის ნიადაგზე შემუშავებულ რელიგიურ-ფსიქოლოგიურ მომენტებზე. აღნიშნული ფაქტორებიდან, ერთ-ერთი, კერძოდ, სოციალური, აშკარად იკვეთება. დაბალ ფენებში გვარის ეგზოგამიის დარღვევის ერთ-ერთი მიზეზი ამ გვარის მეტისმეტი სეგმენტაცია და ამის ნიადაგზე მისი გარკვეული ნაწილის მიგრაცია უნდა ყოფილიყო. ამის გამო გარკვეული მომენტიდან გვარის ცალკეულ წარმომადგენლებს ძორის შეწყდა მათი შემაკავშირებელი კავშირ-ურთიერთობა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ეს ფაქტებიც მიგვაჩნია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში თითოეული გვარის უფრო ვიწრო-სოციალურ ერთეულად - უჯრედად დაყოფის ერთ-ერთ მიზეზად. ასეთ უჯრედს ცალკეულ კუთხეებში სხვადასხვა სახელწოდება გააჩნდა და გააჩნია დღესაც (ასე მაგალითად, „ლანხუბი//სამხუბი" - სვანეთი, „ბარგობა"- ლეჩხუმი, „დინო"- სამეგრელო, მამიშვილობა - ხევსურეთი და ა. შ.). მთხრობელთა გადმოცემით, ამგვარი ვიწრო უჯრედი ერთი ჩამომავლობის, ერთი მოდგმის ხალხია. რ. ხარაძის მითითებით, „სვანური გვარის ეგზოგამიურობასთან ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც გვარი ერთსამხუბიანია. მრავალსამხუბიან გვარში კი ცოლ-ქმრობა ხშირად ნებადართულია. ამგვარად, ერთსამხუბიანი გვარის ეგზოგამიურობა აიხსნება სამხუბისა და არა გვარის შიგნით ცოლ-ქმრობის აღკვეთით"[2.159.17]. მკვლევარის ეს მითითება სამხუბის ეგზოგამიურობისა და გვარის ეგზოგამიურობის დარღვევის შესახებ თავისუფლად შეიძლება გავრცელდეს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დაფიქსირებულ გვარისშინა ქორწინებისა და ერთი გვარის უფრო ვიწრო, მკაცრად ეგზოგამიური სოციალური უჯრედის არსებობის მიმართ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გვარის „გატეხვის" - გვარის ეგზოგამიურობის დარღვევის ერთ-ერთ მიზეზად მთხრობელები იმასაც ასახელებენ, რომ ეს დარღვევა ერთი ჩამომავლობის - ერთი ძირის გვარის წევრებს შორის კი არა, არამედ ამ გვარის „ნამდვილი" წარმომადგენლისა და ამ გვართან ნარ-ქალებით შეყრილ თუ სხვა მიზეზით მასთან შეხიზნულ სხვა გვარის წარმომადგენელს შორის ხდებოდა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საქართველოს სხვადასხვა კუთ-

ხეში გვარის გატეხვის (გვარის ეგზოგამიურობის დარღვევას) ოავისი ობიექტური სოციალურ-ეკონომიკური მიზეზი გააჩნდა. ფაქტიურად, გვარის გატეხვა უმეტეს შემთხვევაში არ ნიშნავდა ერთი გვარის სისხლით ნათესავი ქალ-ვაჟის დაქორწინებას.

ნათელ-მირონობით ანუ სჯულიერი ნათესაობა. ქართველ ხალხში ნათელ-მირონობით ნათესაობა ერთ-ერთ უძლერეს სახეს წარმოადგენდა. აღნიშნული, პრობლემა ცალკე სპეციალურ კვლევას საჭიროებს. აქ მას იმდენად ვეხებით, რამდენადაც იგი ერთ-ერთ დამაბრკოლებელ ფაქტორს წარმოადგენდა ნათელ-მირონობით დანათესავებულთა შთამომავლობას შორის დაქორწინების საქმეში.

უმეტეს შემთხვევაში ნათლიად მეჯვარე ხდებოდა. მეჯვარეს, ვიდრე შვილს არ მოუნათლავდა მას, (ვისი მეჯვარეც იყო) ნათლიას არ უწოდებდნენ. სამეგრელოს მოსახლეობაში მეჯვარეს „მათირეს" (გვირგვინების შემცველს) უწოდებდნენ, შვილის მონათვლის შემდეგ კი „მორდუას". გურიის მოსახლეობაში ნათლიას „მორდუას", „ბუდუას" უწოდებდნენ, საქართველოს სხვა კუთხეებში კი უველგან ნათლიას. აღნიშნული ტერმინები დღესაც დაცულია ყოფაში.

ნათელ-მირონობით დანათესავებულთა შორის როლების შეცვალა არ შეიძლებოდა. ხალხის შეხედულებით, „მირონის გაცვლა-შებრუნება" ყოვლად დაუშვებელია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მოსახლეობის ერთი ნაწილი (გურია, იმერეთი) მიუღებლად მიიჩნევს დღესაც „მირონის გაყოფას, სხვისთვის გაზიარებას". მათი მითითებით, ერთი ოჯახის ნათლია სხვა ოჯახის ნათლიად ვეღარ გახდებოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში „მირონის გაზიარება-გაყოფა" მოხდებოდა.

საქართველოს მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი მეჯვარე-ნათლიად ძირითადად არანათესავს, სხვა გვარის კაცს ირჩევდა და ირჩევს დღესაც. მოსახლეობის ძალიან მცირე ნაწილი დასაშვებად მიიჩნევს ახლო ნათესავის ნათლიად „მოკიდებას". მიუხედავად ამ თეორიული შესაძლებლობისა, მოსახლეობის ამ ნაწილის უმრავლესობაც ცდილობდა და დღესაც ცდილობს ნათლიად არანათესავი კარგი „ოჯახის შვილი" მონახოს და ამ გზით ახალი სანდო ნათესავი შეიძინოს.

მართალია, ტერმინი „მეჯვარე // ნათლია" თითქოს ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ წარმოშობილი ჩანს, მაგრამ აღნიშნული გზით დანათესავება ქრისტიანობამდე დიდი ხნით ადრე გავრცელილი უნდა იყოს. ი. ჭყონიას მითითებით, მეჯვარე-ნათლიად კარგი ოჯახის შვილის შერჩევის „პრინციპს ეკონომიური შეძლებისადმი ანგარიშის გაწევა ჰქონდა საფუძვლად. ეს წინ წამოწეული მომენტი იმ დროისა, როცა საზოგადოებაში ეკონომიკური სიძლიერის მიხედვით განაწილება საგრძნობი გახდა და სუსტი ცდილობდა ძლიერის

მოკეთე ყოფილიყო. ადრე კი ამ სახის მოკეთეობით დამოკიდებულებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა პირად თვისებებსა და აქედან გამომდინარე, კეთილ-განწყობას უნდა ჰქონოდა... რასაკვირველია, მეჯვარე-ნათლიმამა შორის ბოლოს მოხსენებული დამოკიდებულება კლასებად დანაწილების წინარე საზოგადოების პირველ უნდა ყოფილიყო, როცა დიდად იყო დაფასებული ადამიანის პირადი თვისებები"[2,156,144].

მეჯვარე-ნაძლიობის ინსტიტუტის წარმოშობისა და მისი განვითარების საკითხის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია სხვადასხვა მოსაზრება. ჩვენ აქ არ შევუდგებით აღნიშნულ შეხედულებათა კრიტიკულ განხილვას, მხოლოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ გავითვალისწინებთ ნათლია-მეჯვარეობის თანდათანობით ტრანსფორმაცია-განვითარებას, მაშინ შეიძლება ნაწილობრივ გავიზიაროთ დანათესავებულთა შორის საქორწინო ურთიერთობის დამყარების აკრძალვის მიზეზი.

მთხრობელთა ნაწილის თქმით, მეჯვარე-ნათლიობა მხოლოდ ერთ „შტოზე", ერთ „კლავზე" ვრცელდება და არა მთელ გვარზე. მოსახლეობის ერთ ნაწილში მეჯვარე-ნათლიობა არა ცალკეულ ოჯახებს, არამედ ცალკეულ გვარებს შორის იყო, ამიტომ ამ გვარების ქალ-ვაჟს შორის დაქორწინება საერთოდ იკრძალებოდა.

ქართველი კაცი მშობლებისა და და-ძმების შემდეგ ალბობლად მეჯვარე-ნათლიას მიიჩნევდა. შეიძლება ითქვას, რომ „ნათლიმამა" და „ნათლიდედა" „ნათლულისათვის" სულიერ მშობლებს წარმოადგენდნენ.

ეთნოგრაფიული მასალებიდან ნათლად ჩანს, რომ ხშირად მეჯვარეობა-ნათლიობის გზით დანათესავება სისხლით ნათესაობაზეც კი წინ იდგა (რა თქმა უნდა გარკვეული კატეგორიების მიმართ). ამის ერთ-ერთი ხელშემწყობი ფაქტორი, ალბათ, ისიც იყო, რომ ქრისტიანობა (და არა მარტო ქრისტიანობა, არამედ ადრეული სხვა რელიგიებიც) სულიერს ხორციელზე მაღლა აყენებდა. მსოფლიოს მეექვსე საეკლესიო კრების დადგენილებით „უდიდეს არს ნათლიობითი ნათესავობა სისხლითისაგან ნათესავობისა... და ოდესაც განსრულდეს შერვე თავი გახსნილ იქნების ესეცა ვითარცა სისხლით ნათესავობა და შვილად სახელდებისა"[2.112,162].

მართალია, ქრისტიანული ეკლესია შვიდი თაობის ჩათვლით მიიჩნევს ნათელ-მირონობით დანათესავებულთა შორის საქორწინო აკრძალვების მოქმედებას, მაგრამ ხალხში ამ აკრძალვების თორმეტთაობიანი ზღვარია მიღებული (რა თქმა უნდა, თორმეტთაობიანი ზღვარი თეორიულია, რადგან პრაქტიკულად მისი ათვლა შეუძლებელია). საერთოდ, ნათელ-მირონით დანათესავებულთა შორის საქორწინო აკრძალვები მხოლოდ აღმავალ და „შთამამავალთა" ხაზზე ვრცელდებოდა, და არა გვერდგანმავალთა. ამ უკანასკნელს კი, სისხლით ნათესაობაში ისეთივე დიდი ყურადღება ექცეოდა, როგორც

პირველ ორს.

აჭარის მოსახლეობაში ნათლიად მოკიდება, მართალია, მუსლიმანური წესით ხდებოდა და ამ გზით დანათესავებულთა შორის საქორწინო აკრძალვები მუსულმანური სამყაროსათვის არ იყო დამახასიათებელი, მაგრამ მაინც ტრადიციის ძალით აქ ქირვა - ნათლია სისხლით ნათესავის რანგში იყო აყვანილი და მასთან - მის შთამომავლობასთან ქორწინება იკრძალებოდა შვიდ ოაობამდე[2.22,84].

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ქრისტიანული ეკლესიის გავლენა საქართველოს მთაზე არც ისე ძლიერი იყო, მაგრამ იქაც ნათლიობის გზით დანათესავებულთა შორის საქორწინო აკრძალვები მტკიცედ იყო დაცული, რადგან დანათესავების ეს სახე ქრისტიანობის გავრცელებამდე მოქმედ ინსტიტუტს წარმოადგენდა საქართველოში.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, შეიძლება ითქვას, რომ ნათელმირონობით ანუ სულიერი დანათესავების საკითხი ცალკე დაწვრილებით კვლევას საჭიროებს და მისი შესწავლისას ყურადღება უნდა გამახვილდეს როგორც სოციალურ, ისე რელიგიურ ფაქტორებზე და მათგან გამომდინარე, მორალურ-ეთიკურ-ფსიქოლოგიურ მომენტებზე.

ხელოვნური ნათესაობა. არსებული ეთნოგრაფიული ლიტერატურის მიხედვით და წლების განმავლობაში საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩვენი მუშაობის დროს ხელოვნური ნათესაობის რამდენიმე სახე იქნა დაფიქსირებული. განიხილოთ თითოეული მათგანი ცალ-ცალკე.

შვილად აყვანა. საქართველოს მოსახლეობა შვილად აყვანას მიმართავდა იმ შემთხვევაში, როცა ოჯახი უმემკვიდრეოდ იყო დარჩენილი. ოჯახი ცდილობდა პირველ რიგში ოჯახის ახლობელის ბავშვი (ვაჟი) ეშვილა. თუ ასეთი საშუალება არ იყო, მაშინ არანათესავის შვილს იშვილებდა. წარსულში უმეტესად ვაჟს იშვილებდნენ (მემკვიდრეობის თვალსაზრისით). შემდეგში თანდათანობით გავრცელდა და დღეს ფარულად არის დანერგილი ქალიშვილის აყვანა. (აღნიშნულ ტენდენციას, რა თქმა უნდა, თავისი საზოგადოებრივ-სოციალური საფუძველი გააჩნია).

საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში შვილად აყვანილის მიმართ ნათესაობა და, აქედან გამომდინარე, საქორწინო აკრძალვები ისევე თანამიმდევრობით ხორციელდებოდა და ხორციელდება დღესაც, როგორც სისხლით ნათესავის მიმართ. ძველ ნათესაობას ოჯახის მიერ შვილად აყვანილი ისევე ნათესავად და ახლობლად მიიჩნია, როგორც სხვა სისხლით ნათესავი. საკვლევ სოფ. ბიბგენილებით, „ნათესაობა შვილად სახელდებულისა აღირიცხვის ვიდრე მერვედ თაობამდე, ვითარცა ნათლისღებისა აღმავალნა მხოლოდ და შთამომავალთა. ხოლო გვერდგინმავალთა თანა არა აქვს ნათესავობა რადგმე რომელ არიან ძმანი, დანი და სხუანი“[2.112]. ხალხის შეხედულებით

შვილად აყვანილის მიმართ ეს აკრძალვები უფრო ღრმად მიდის და გვერდგანმავალთა ხაზითაც ისევე ვრცელდება, როგორც სისხლით ნათესაობაში. შვილად აყვანის შემთხვევაში მოსულსა და დამხვდურ ოჯახის ნათესაობას შორის იშლება ის განმასხვავებელი ზღვარი, რომელიც არსებობს ხელოვნურად დანათესავებულსა და სისხლით ნათესავებს შორის. ნაშვილებს ისევე ღებულობდნენ და ისეთივე მოთხოვნებს უყენებდნენ, როგორც სისხლით ნათესავს და ზემოთ აღნიშნული აკრძალვები მასზედაც ისე ვრცელდებოდა, როგორც ოჯახის სხვა წევრებზე და ახლო ნათესავებზე.

დაძმობილება. ქართველ ხალხში მეტად გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენდა დაძმობილების გზით ხელოვნური დანათესავება, რომელიც მეტად დიდი სიმტკიცით განსაკუთრებით საქართველოს მთაში ხასიათდებოდა. ამ გზით დანათესავებულნი სხვა აუცილებელი და ნათესაური დამოკიდებულების სავალდებულო წესების შესრულებასთან ერთად ერთმანეთში მტკიცედ იცავდნენ ქორწინების აკრძალვასაც. აღნიშნული სახის ხელოვნური ნათესაობა, ცალკეული კუთხეების მიხედვით, საქართველოში მეტ-ნაკლები სისრულითა და სახესხვაობით არსებობდა.

დაძმობილება, საერთოდ, სხვადასხვა საშუალებით ხორციელდებოდა: სისხლის შერევით, რძით, ფიცვერცხლის მიღებით, ხატში გაფიცვით და ა.შ.

სისხლის შერევით დაძმობილება. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში დანათესავების მიზნით დაძმობილებას (ქალ-ვაჟი, ვაჟები, თუ ქალები) არანათესავები მიმართავდნენ. დაძმობილების მსურველნი ნეკა თითებს გადაიჭრიდნენ მცირედ. ნაჭრილობევ თითებს ერთმანეთზე მიადებდნენ ისე, რომ სისხლი სისხლს შერეოდა. ამის შემდეგ მათ ოჯახის უფროსი (თუ ძმად გაფიცვა ოჯახში ხდებოდა) დალოცავდა და ყველანი სუფრას მიუსხდებოდნენ. სისხლის შერევით გაფიცულთა შორის ქორწინება იკრძალებოდა, არა მარტო უშუალოდ გაფიცულებსა, არამედ მათი ოჯახის წევრებსა და მათ შთამომავლობას შორისაც, ვიდრე მათში ამის შესახებ გადმოცემა ცოცხლობდა. სისხლით დაძმობილება უფრო მეტად დამახასიათებელი იყო საქართველოს მთის მოსახლეობაში. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში როცა დაძმობილება „სისხლის გაზიარებით" ხდებ და, გაფიცულთა და მათ შთ. ომავლობას შორის შვიდი თაობის გასვლამდე ქორწინება სასტიკად იკრძალებოდა. კადაზე ადრე ამ აკრძალვის დამრღვევი ქალ-ვაჟი ისეთივე სიმკაცრით ისჯებოდა, როგორც სისხლით ნათესაობის დამრღვევნი (თემიდან იდევნებოდნენ).

მართალია, საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (განსაკუთრებით ბარის რეგიონები) სისხლით დანათესავებულთა შორის ქორწინების აკრძალვის ამგვარი სიმკაცრე არ იყო, მაგრამ ეს სულაც არ გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ წარსულში ეს წესი ამ კუთხეებშიც უნდა არსებულიყო და, გარკვეული ობიექტური მიზეზებიდან გამომდინარე, დროთა განმავლობაში შესუსტდა.

საქართველოს მთიან ზოლში ასეთივე სიმტკიცით ხასიათდებოდა „ფიცვერცხლით“ ძმად გაფიცვაც. აღნიშნული წესით ვაჟებს შორის ძმადგაფიცვა ხდებოდა არაყში ვერცხლის „ჩათლითა“ და ამ სასმელის ერთობლივი დალევით, ხოლო ქალისა და ვაჟის და-ძმად გაფიცვის დროს ვერცხლს რძეში ჩათლიდნენ და მას დალევდნენ.

ძმადგაფიცვის ყველაზე ადვილ და სახელდახელო საშუალებას წარმოდგენდა ტ კიების გაცვლით დაძმობილება. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ გაფიცულ ა შორის საქორწინო აკრძალვების ხანგრძლივობას განაპირობებდა გაფიცვის ხასიათი.

რძით დაძმობილება. საქართველოს ყველა კუთხის, განსაკუთრებით კი მთის მოსახლეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა რძით დაძმობილებადანათესავებას. რძით დანათესავება რამდენიმე სახისა იყო. დანათესავების მიზნით მცირეწლოვან ბავშვს მეორე ბავშვის დედა ძუძუს მოაწოვებდა. ამის შემდეგ ეს ქალი ამ ბავშვის დედობილად, ხოლო ბავშვი ქალისათვის შვილობილ დ, ერთმანეთის კბილა ბავშვები კი ძმობილებად თუ დობილებად ითვლებოდნენ.

დაძმობილებულებსა და მათ შთამომავლობას შორის (ვიდრე ეს ნათესაობა ახსოვდათ) საქორწინო ურთიერთობა იკრძალებოდა. როგორც არსებულმა მასალებმა გვიჩვენა, რძით დანათესავების უმეტესად ის ოჯახები მიმართავდნენ, რომელთა შორის გარკვეული უსიამოვნება არსებობდა და მისი აღმოფხვრა უნდოდა

ჩვენს ხელთ არსებული მასალების მიხედვით, მართალია, აჭარის მოსახლეობაში ხელოვნურად დანათესავების მიზნით სხვა ბავშვისათვის სპეციალურად ძუძუს წოვება ან მისი სიმულაციის რაიმე სახე არ გვხვდება, მაგრამ მაინც იყო ზოგიერთი გამოუვალი მდგომარეობა, როცა ქალი იძულებული იყო სხვისი შვილისათვის ეწოვებინა ძუძუ. ამის შემდეგ ერთ ძუძუნაწოვ ბავშვებსა და მათ შემდეგ დაბადებულ და-ძმას შორის ქორწინება სასტიკად იკრძალებოდა. მ. ბექაიას მითითებით, „რძით ნათესაობას უფრო მეტი სიმტკიცე და ძნიშვნელობა ჰქონდა აჭარაში, ვიდრე სისხლით ნათესაობის“. ყოველივე ამას კი ის უკავშირებს დედამძუძუეობის ინსტიტუტის გადმონაშთების არსებობას. [2. 22].

საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობაში (ლეჩხუმი, ქვემო სვანეთი) ქალისათვის ნაშვილებად, ხოლო მისი შვილისათვის ძმობილად თუ დობილად ითვლებოდა ის პირიც, რომელსაც მტკივან ადგილში ეს ქალი ძუძუან რძეს ჩაწვეთებდა. ამ გზით შეიძლებოდა რამდენიმე შვილობილი ჰყოლოდა და მათგან ზოგიერთი მასზე უფროსიც ყოფილიყო. მკვლევრების მითითებით „ნაშვილებსა“ და ამ ქალის ოჯახებს შორის ახლო ურთიერთობა მყარდებოდა, ლხინსა თუ ჭირში ერთმანეთის მხარში ედგნენ და მათ შორის

ქალის თხოვა-გათხოვება არ შეიძლებოდა. ეს აკრძალვები თუ რამდენ თაობაზე ვრცელდებოდა, ამის თქმა ჯერ-ჯერობით ძნელია მასალების სიმცირის გამო. როგორც ჩანს, მისი ხანგრძლივობა დამოკიდებული იყო იმაზე, რამდენ თაობას ახსოვდა ეს დანათესავება.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დანათესავების ერთ-ერთ იმიტირებულ სახეს წარმოადგენდა ქალის ძუძუზე კბილის დადგმით შვილობილობა. ამ გზით შეძენილი „დედა"-ს ნაშვილები დაქორწინების დროს ისევე სცემდა პატივს, როგორც საკუთარ დედას. როცა ნაშვილებს დედა არ ჰყავდა ცოცხალი, დედობილი ასრულებდა მის მოვალეობას. ძუძუზე კბილის „დადგმით" დანათესავებულთა შორის სამ-ოთხ თაობამდე ქალის თხოვა-გათხოვება არ შეიძლებოდა. შემდეგ ეს არსებული ნათესაობა რომ არ დაეკარგათ, მას ნათელ-მირონობით „აახლებდნენ".

ძუძუზე კბილის დადგმით დანათესავება ხშირად იმ ოჯახის წევრებს შორის ხდებოდა, რომელთა შორის (მკვლელობა, სისხლ-მოსისხლეობა და ა.შ.) მემკვიდრეობით გარდამავალი რაიმე შტრობა არსებობდა და უნდოდათ როგორმე ერთხელ და სამუდამოდ მოესპოთ იგი. ამგვარ ოჯახებში დანათესავებაზე მსურველნი უნდა ყოფილიყვნენ არა მარტო ის პირნი, ვინც უშუალოდ ასრულებდა ამ ცერემონიალს, არამედ ოჯახის სხვა წევრებიც.

წარსულში ქორწინება იკრძალებოდა გამზრდელი ქალისა და გაზრდილის ახლო ნათესავებს შორის. გაძიძავება კი, როგორც ცნობილია, საქართველოს მრავალ კუთხეში ფართოდ იყო გავრცელებული. გაძიძავების საფუძველზე ქორწინების აკრძალვა შემაგრებული იყო გამზრდელ-გაზრდილის სხვადასხვა წოდებრივი კუთვნილებითაც.

რძით დანათესავებულთა შორის ნათესაობა იმდენად მყარი და მტკიცე ყოფილა, რომ მან ასახვა ჰპოვა ძველი სამართლის ძეგლებშიც.

ქართულ სამართლის ძეგლებში არა ერთი სპეციალური მუხლია შეტანილი სხვადასხვა გვარის ერთი ძუძუნაწოვი ქალ-ვაჟის ერთმანეთზე დაქორწინების აკრძალვის შესახებ. აქ საგანგებოდაა მითითებული, რომ ერთი ძუძუნაწოვი ქალ-ვაჟის დაქორწინება „არ არს მართებული და ნურავინც იქს. - მშობელი და ძუძუთ გამზრდელი ერთია"[2.112]. აღნიშნული აკრძალვა ეხებოდა არა მარტო უშუალოდ რძით დანათესავებულ პიროვნებებს, არამედ უახლოეს ნათესავებსაც.

ქორწინება იკრძალებოდა მხოლოდ რძით დანათესავებული ქალ-ვაჟისა თუ ვაჟების (ქალების) ოჯახის წევრებს შორის და ის მათ გვარზე არ ვრცელდებოდა. თითოეულ ამ ოჯახს დანათესავებული ოჯახის გვარიდან რძლის მოყვანა თუ იქ ქალიშვილის გათხოვება თავისუფლად შეეძლო.

„ხატში გაფიცვა". საქართველოს მოსახლეობის ერთ ნაწილში ქართულში საკამოდ გავრცელებულ სახეს წარმოადგენდა ხატის კარზე ძმად

გაფიცვით ხელოვნური დანათესავება. ზოგიერთ კუთხეში (ლეჩხუმი) ხატში გაფიცვის შედეგად შექმნილი ნათესაობა და ამის გამო ქორწინების აკრძალვა, მხოლოდ გარკვეულ ოჯახამდე ძმადგაფიცულებსა და მათი ოჯახის წევრებზე ვრცელდებოდა. მათ გვარებსა და სხვა სახის ნათესაობას ეს არ ეხებოდა. ცალკეულ კუთხეში, მთხრობელთა გადმოცემით, ხატში შეიძლებოდა გაფიცულიყო იყვნენ არა მარტო ორი პიროვნება, არამედ ორი ოჯახი და გვარებიც კი. ამის ამო აღნიშნული აკრძალვები ამ გვარების ყველა წევრზე ვრცელდებოდა. ასე, მაგალითად, სამეგრელოში კაკულიები და ჯაბუნიები ხატში გაფიცულებს წარმოადგენდნენ (რატომ მოხდა ეს გაფიცვა, სამწუხაროდ, მთხრობელებს არ ახსოვთ) და გვიანობამდე ამ ჯვარების წევრებს შორის ქალის თხოვება- გათხოვება არ შეიძლებოდა. შეიძლება ითქვას, ვისაც ეს შეფიცვა ახსოვს, ან ეესაც ერიდებიან ამ აკრძალვის დარღვევას. ხევში გვართა ამჯვარ გაერთიანებას „მამისძმობა" ეწოდებოდა. ვ. ითონიშვილის მოითებით, „მამისძმობაში" გაერთიანებული გვარები ერთი ხატის ყმობის გარდა, რაც მათი ერთად შეყრითა და საერთო „სამხთოს" გამართვით აღინიშნებოდა, ვალდებულნი იყვნენ ჭირსა და ლხინში ერთმანეთს დახმარებოდნენ და „მამისძმობის" წრეში ქალის თხოვას მორიდებოდნენ"[2.51,60-61].

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (ხევსურეთი, ხევი, მიიულეთ-გუდამაყარი, ლეჩხუმი, სვანეთი) გარკვეული ობიექტური მიზეზების გამო როცა სუსტი ან მრავალმტრიანი გვარი მფარველობას ეძებდა, ის ძლიერ გვარს შეეკედლებოდა, ხატში „ხარ-ქვაბით შეეყრებოდა" და ხშირად მის გვარზეც ეწერებოდა. შეყრილობის წესი არა მარტო საქართველოს მთაში, არამედ მთელ საქართველოში გავრცელებულ მოვლენას წარმოადგენდა. აკად. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ოჯახებსა და გვარების შეყრილობა მტრის შემოსევით გამოწვეული საშიშროებისაგან თავდაცვის მიზნით წარმოებდა, რაკი საქართველო ხშირად იყო ჩავარდნილი განსაცდელში[2.172,157]. ამის შემდეგ ამ ორ გვარს შორის გარკვეული ნათესაური ურთიერთობა მყარდებოდა და მათ შორის ქალის თხოვება-გათხოვება დაუშვებელი იყო. აღნიშნული სახის ხელოვნურ ნათესაობას სისხლით ნათესაობად თვლის მკვლევარია ერთი ნაწილი. ვ. ითონიშვილი, იხილავს რა ნათესაობის ამ სახეს, აღნიშნავს, რომ ვინაიდან „შეყრა პირველ რიგში მცირე ჰოცულობის გვარის მიერ უფრო დიდი და ძლიერი გვარის მფარველობაში „მანაიად" შესვლას გულისხმობს და ეს შეკედლება უმთავრესად ძლიერ გვარზე გადაწერით („გვარის ყიდვით") ფორმდებოდა, ამ სახით წარმოქმნილი ნათესაობაც სისხლიერ ნათესაობას უნდა მივაკუთვნოთ. ამის საშუალებას გვაძლევს ერთ გვარზე დაწერის ფაქტი, რაც პირველ რიგში ურთიერთშორის ეგზოგამიის დაცვას იპირობებდა სისხლით მონათესავე ჯგუფებისათვის საკალდებულო წესებს განამტკიცებდა"[2.51,60]. ჩვენ ამ თვალსაზრისს ვერ გავიზიარებთ, იმიტომ მხოლოდ

იმიტომ, რომ სისხლით ნათესაობა პირველ რიგში ბიოლოგიური ნათესაობაა და მასთან რაიმე ხელოვნური დანათესავების გათანაბრება თეორიულადაც კი არ შეიძლება.

ქორწინების ამკრძალავ ფაქტორებს უნდა მივაკუთვნოთ სვანეთში „ლინთურალი", ხოლო ფშავსა და ხევსურეთში „წაწლობა" - „სწორფრობის" გზით ქალ-ვაჟს შორის წარმოქმნილი ურთიერთობა. აღნიშნული ჩვეულებანი ცალკე განხილვას საჭიროებს, რაც ჩვენი თემის ფარგლებს სცილდება. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ლინთურალის წესის შესრულების შემდეგ, ქალ-ვაჟი ერთმანეთში მკვიდრი ნათესავებივით იყვნენ და მათ შორის ქორწინება ყოვლად დაუშვებელი იყო. შეიძლება ითქვას, ასეთივე აკრძალვა არსებობდა წაწალ-სწორფერ ქალ-ვაჟს შორისაც.

„სწორფრობა-წაწლობის" მაგალითებიდან ნათლად ჩანს, რომ სქესობრივი ურთიერთობის სიმულაცია მტკიცე ხელოვნურ ნათესაობას ქმნიდა. ჩვენს ხელთ არსებული მასალებიდან ირკვევა, რომ „სწორფრობა" თუ ცოლ-ქმრობაში ან რაიმე უფრო მიუღებელში გადაიზრდებოდა, მაშინ ოჯახი და სოფელი დამნაშავეებს მოკვეთდა. ი. სურგულაძე აღნიშნულ საკითხზე (განიხილავს რა არსებულ მასალებს) აღნიშნავს, რომ „ერთად წოლის, ანუ ცოლ-ქმრობის იმიტაციით მყარდებოდა ისეთი ურთიერთობა, როგორიც მტკიცე ეგზოგამიურობას ითვალისწინებდა. სქესთა კავშირი, როგორც სისხლით ნათესაობის საფუძველი, გადატანილია რიტუალურ-სიმბოლურ მოქმედებათა სფეროში, რომელიც განაპირობებს და ასაბუთებს ინკორპორაციას"[3.47,155].

ხელოვნური ნათესაობის შესახებ თუ ყოველივე ზემოთქმულს შევაჯამებთ, აღმოჩნდება რომ „ქალი და ვაჟი ნათესავდებოდნენ, ერთად წოლის ანუ სქესობრივი ურთიერთობის იმიტაციის საშუალებით, ხოლო ვაჟები სისხლის შერევით (ამას ემატებოდა სასმელში სისხლის ჩაწურვა ან ვერცხლის ჩაყლაპვა და კულტმსახურის მიერ დალოცვა). ცხადია, რომ ეს აქციები ერთმანეთთან კავშირში და ერთმანეთის ექვივალენტურ მოვლენად განიხილებოდა. ორივე წესი (ყოველ შემთხვევაში მეორე) არანათესავთა შორის სრულდებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ეს „აქციები ძლიერ არის სახეშეცვლილი და დაკარგულია თავის პირვანდელ მნიშვნელობას, მასში ადვილი ამოსაცნობია უცხო პირთა შორის ეგზოგამიური კავშირების დამყარების ხელოვნური ხერხი. ჩამორჩენილ ხალხებში დაცული პირვანდელი ნატურალიზმი ქართველთა შორის სიმბოლიკითაა შეცვლილი და ადგილობრივი ქცევითი ტიპის,ზნეობრივი კოდექსის შესაბამისი ნორმების დაცვით ხორციელდება"[3.47,157-158].

მძახალ-მოყვრობითი ნათესაობა. ამ რიგის ნათესაობაში იგულისხმება არასისხლიერი ნათესაობა. ესაა ქმრისა და მისი ახლობლების ნათესაობა ქალის სისხლით ნათესავების (შვილების ვარდა) მიმართ და პირიქით. საქართველოს მოსახლეობის უდიდეს ნაწილში მძახალ-მოყვრობით დანათესავებულ

გარკვეულ კოლექტივებს შორის ქორწინება იკრძალებოდა არა მხოლოდ პირდაპირი (აღმავალი და დაღმავალი), არამედ გვერდითი ხაზითაც. მართალია, საეკლესიო დადგენილებით დაშვებული იყო გვერდითი ხაზით ე. წ. „სამნათესავთაგან" ქორწინება[2,112], მაგრამ სინამდვილეში იგი იშვიათად ხორციელდებოდა. სხვა ფაქტებთან ერთად ეს მიზეზი მიუთითებს, რომ საეკლესიო თუ სახელმწიფო ოფიციალური დადგენილება, როცა ხალხის მორალურ-ზნეობრივი ნორმებისათვის მიუღებელია, მას სინამდვილეში დანერგვა არ უწერია. ხალხი თავისი ადათობრივი სამართლით გარკვეული სოციალური ფაქტორების გათვალისწინებით შეიმუშავებდა და ნერგავდა ამა თუ იმ ჩვეულებას, რომელიც მერე ხანგრძლივი დროის მანძილზე იხვეწებოდა.

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით, ქორწინება იკრძალებოდა არა მარტო იმ ორ ოჯახს შორის, რომელთა შორის მოყვრობითი ნათესაობა არსებობდა, არამედ გარკვეული თაობების გასვლამდე მათ ახლო ნათესავებს შორისაც. მთხრობელთა უმრავლესობის გადმოცემით, არა მარტო დედის, არამედ ბებიის გვარიდანაც არ შეიძლებოდა ქალის რძლად მოყვანა, ან იმ გვარში ქალის გათხოვება.

საქართველოს მოსახლეობის ერთ ნაწილში (სევსურეთი) კი შეიძლებოდა ქალის თხოვა-გათხოვება ბებიისა თუ დედის გვარში, მაგრამ სასძლო თუ სასიძო სხვა მამიშვილობის წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო და არა დედისა და ბებიის.

საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით გამონაკლისს წარმოდგენდა აჭარის მოსახლეობა. მათ შორის არა მარტო მძახალ-მოყვრობით დანათესავებული ოჯახების ახლო ნათესავებს, არამედ თვით ოჯახის სხვა წევრებს შორისაც დაქორწინება ნებადართული იყო და თავისუფლად ხდებოდა. ხშირი იყო ისეთი ფაქტი, რომ ორ ძმას დები ჰყავდა ცოლად. ამ კუთხის მოსახლეობის ეს თავისებურება გამოწვეული უნდა ყოფილიყო იმ სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებით, რომელშიც ეს მხარე საუკუნეების განმავლობაში იმყოფებოდა და ამავე დროს მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ისლამის გავრცელებამაც. მიუხედავად ზემოთ აღნიშნული მიზეზებისა, ტრადიციის ძალით ტაიაშვილს* - მამიდაშვილებსა და დეიდაშვილებს შორის ქორწინება იკრძალებოდა, რადგან რძით ნათესაობა ყველაზე მტკიცე იყო. ამ მოსახლეობაში დედის ნათესავებთან (ტაიაშვილი, დეიდაშვილი) დაფიქსირებული ქორწინების ცალკეული შემთხვევა მ. ბექაიას რაიმე კონკრეტული მიზეზით გამოწვეულად მიაჩნია, რ[illegible]ც არ ასახავს საერთო კანონზომიერებას „და, საერთო წესით დედის ნათესაობასთან საქორწინო ურთიერთობა აჭარაშიც ისევე დაუშვებლად ითვლებოდა, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში"[2,22,83].

---

*[illegible] ნიშნავს ბიძის (დედის ძმის)[illegible]

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგლოგიური მასალებისა და წერილობითი მონაცემებით საქართველოში მკაცრად რეგლამენტირებული აკრძალვები მოქმედებდა რძალ-მაზლსა და სიძე-ცოლისდებს შორის. მიუხედავად ამისა, საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (აჭარა, სვანეთი) გარკვეულ შემთხვევაში ნებადართული იყო ქვრივ რძალსა და უცოლო მაზლს შორის, ასევე სიძესა და მისი გარდაცვლილი ცოლის დას შორის ქორწინება (შესაბამისად პირველი ლევირატი, მეორე-სოროორატი).

საველე ეთნოგრაფიული მასალებით არა, მაგრამ წერილობითი მონაცემებით სვანეთში წესად ყოფილა უცოლო მაზლის მიერ ქვრივი რძლის ცოლად შერთვა. აჭარის მოსახლეობაში კი ლევირატის გვერდით სოროორატიც მოწმდება[2. 22, 121]. საქართველოს აღნიშნულ კუთხეებში და მეზობელი ხალხის ყოფაში ფიქსირებული ლევირატის გადმონაშთები და მასთან ერთად ქვრივის ხელმეორედ გათხოვებასთან დაკავშირებული სრთულეები ვ. ითონაშვილს „ხევის უძველეს წარსულში ლევირატის წესად მოქმედების შესაძლებლობის" მხარდამჭერ ფაქტად მიაჩნია[2.51,168]. ქართულ ეთნოლოგიური მეცნიერებაში არსებობს აზრი, რომ ლევირატი საყოველთაო მოვლენა იყო და ცალკეულ კუთხეში, კერძოდ აჭარაში, გვიანობამდე მის შემორჩენას „გარდა გარკვეული საზოგადოებრივ-ეკონომიკური და სოციალური ურთიერთობის გადმონაშთებისა, ხელი შეუწყო ასევე მუსულმანური რელიგიის ნორმებმაც"[2.22,89].

ქართული სამართლის ძეგლების, კერძოდ, „სამართლის კათალიკოსთა" მხოლოდ ერთი მუხლის მიხედვით მ. ბექაია აკონკრეტებს, რომ მაზლის „რძალზე ქორწინებას, როგორც ჩანს, ძველად საერთოდ ჰქონია ადგილი საქართველოში"[2.22,88]. დანარჩენ წერილობით ძეგლებში მსგავსი მოვლენა დაფიქსირებული არ არის. კათალიკოსთა სამართალში ჩვენი ვარაუდით ლაპარაკია არა ტრადიციული წესის, არამედ ქართული ყოფისათვის უცხო, მიუღებელი ჩვეულების მეტ-ნაკლებად (ცალკეულ რეგიონებში) გავრცელების წინააღმდეგ. აღნიშნულ ძეგლში გარკვევითაა მითითებული: „დიდი სიყმილი მოვიდა ცოდვათა ჩვენთაგან, *მრავალი უწესობა, უჯერო საქმე შემოვიდა* (ხაზგასმა ჩვენია - თ. ი.): კაცის კვლა, კაცის სყიდვა, ეკლესიის კრეხვა და უწესობა" [2. 111, 393]. სწორედ ამგვარ უწესობათა შემოსვლამ აიძულა საქართველოს პატრიარქი შეემუშავებინა (თუ დიდი სჯულის კანონიდან გადმოღო—ამას ჩვენთვის ამჟამად მნიშვნელობა არ აქვს) მანამდის ქართული სამართლის ძეგლებისათვის უცნობი შემთხვევისათვის სათანადო სასჯელი. აღნიშნული ძეგლი ჩვენთვის საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ იგი მიგვითითებს იმ პერიოდზეც, თუ რა დროიდან მოიკიდა ამ „უწესობამ" ფეხი საქართველოში (კერძოდ, დასავლეთ საქართველოს ცალკეულ რეგიონში). „სამართალი კათალიკოსთა" - დან ჩანს, რომ XVI საუკუნიდან საქართველოს აღნიშნულ რეგიონებში მეტ-ნაკლებად მკვიდრდება ქორწინების სყიდვითი ელემენტები,

რაც ერთ-ერთ მთავარ გამომწვევ მიზეზად მიგვიჩნია ლევირატისა თუ სორორატის ჩვეულებად დამკვიდრებისათვის. ლევირატი რაიმე უძველეს გადმონაშთს კი არ წარმოადგენს, არამედ საქორწინო ურთიერთობაში ურვადის გადახდის დამკვიდრების თანამდევი მოვლენაა (ურვადის შესახებ დაწვრილებით ცალკე გვექნება საუბარი) და მან საქართველოს ცალკეულ კუთხეში ვერ ჰპოვა ისეთიკე გავრცელება, როგორც ურვადმა. ქართული ყოფითი სინამდვილისათვის ლევირატი მკვეთრად დამახასიათებელი და დამკვიდრებული რომ ყოფილიყო, მაშინ ხევში (სადაც მტკიცედ ჰქონდა ფესვი მოკიდებული ურვადს) გიორგი ყაზბეგის დაქვრივებული ქალიშვილისათვის (რომელიც გათხოვილი იყო ოს დუდაროვზე) მაზლის წინადადება, ცოლად შერთვის თაობაზე, რატომ იქნებოდა მიუღებელი? აღნიშნული ფაქტი იმის მიმანიშნებელია, რომ საქართველოს ამ კუთხის (ხევის) მოსახლეობისათვის ურვადი მეტ-ნაკლებად მისაღები აღმოჩნდა, მაგრამ მისი თანამდევი ლევირატი მათი მორალურ-ეთიკურ-ფსიქოლოგიური ნორმებისათვის მიუღებელი იყო და, სწორედ ამ მორალიდან გამომდინარე, გ. ყაზბეგის ქალმა მაზლის ცოლობას თვითმკვლელობა ამჯობინა.

ლევირატის წესი ცალკეულ ხალხ'ში არსებობდა, მაგარამ ის საყოველთაო მოვლენა არ ყოფილა. დღემდე არსებული შეხედულებით, ლევირატი ჯგუფობრივი ცოლ-ქმრობის დეკადანსს წარმოადგენს[3.139,71] და პატრიარქალურ გვარში წარმოშობილ მოვლენად მიიჩნევენ. თუ რამ შეუწყო მის შენარჩუნებას ხელი ახალი სოციალური ურთიერთობის პირობებში, ამის შესახებ არსებობს მ. კოვალევსკის გარკვეული მოსაზრება[2.228,63], რომელსაც მეტ-ნაკლებად იზიარებენ ქართველი მკვლევარებიც. ვ. ითონიშვილმა ყურადღება მიაქცია და სრულიად მისაღებად ჩათვალა ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ ოსთა მაგალითზე ლევირატის შესახებ გამოთქმული მითითება: „შეირთვენ მდიდარნი ორსა და სამსა ცოლსა და დაბალნი - ერთსა, არამედ თუ მოკუდეს ძმა ერთი, მეირთავს მეორე ძმა თვისსა ძმისა ცოლსა, ვინაითგან მისცემენ პატივსა ქალის სახლეულს ი(9), კ(10), ლ(11) და მ(12) ძროხასა, ამისათვის არღა განუტევებენ სხვის შერთვად, არამედ ირთავენ თვითვე". ვახუშტის აღნიშნული მითითება ვ. ითონიშვილმა მიიჩნია ლევირატის დიდ ხნობამდე შენარჩუნების მიზეზად ოსებში[2.51,168]. გარდა აღნიშნული აზრისა, ვახუშტი ბატონიშვილის ამ მითითებაში სხვა შინაარსიც დევს. კერძოდ, აქ აშკარად ჩანს არა მარტო ლევირატის ხანგრძლივად შენარჩუნების, არამედ მისი წარმოშობის მიზეზიც. რომ იგი ურვადის თანამდევი ზედნაშენი მოვლენაა და არა მისგან დამოუკიდებლად წარმოშობილი ჩვეულება.

საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობა, ზემოთ ჩამოთვლილი ყოველგვარი ნათესაობის აღსანიშნავად, დღეს ხშირად ხმარობს ტერმინს - „მოკეთე". ვ. ითონიშვილი ხევის ეთნოგრაფიული მასალების შესწავლის სა-

ფუძველზე ამ ტერმინს ხელოვნურად შექმნილი ნათესაობის ზოგად მოხელურ სახელწოდებად მიიჩნევს. იგი აღნიშნავს, რომ ხელოვნურად შექმნილი ნათესაობის ზოგადი მოხეური სახელწოდებაა „მოკეთეობა". ძველი ეპოქის მოხევე ამ ტერმინს მხოლოდ არასისხლიერი ნათესავის მიმართ ხმარობდა. მაგრამ დროთა განმავლობაში როგორც ამ ტერმინმა, ისე რიგმა სხვა სიტყვებმა თავდაპირველი მნიშვნელობა დაკარგეს და დღეისათვის მოხევეები სისხლიერი და ხელოვნური ნათესაობის ცნებებს არაიშვიათად ერთამანეთში ურევენ. კერძოდ, სიტყვა „მოკეთემ" ორმაგი მნიშვნელობა შეიძინა და თანამედროვე მოხევე მას ზოგჯერ სისხლიერი ნათესავის მიმართაც იყენებს" [2.51,28]. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების შესწავლის საფუძველზე აღნიშნული ტერმინის ამგვარი ფართო მნიშვნელობით ხმარება არა მარტო ხევის, არამედ საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობისათვის იყო დამახასიათებელი. აქედან გამომდინარე, ტერმინი „მოკეთეობა"//„მოკეთე" არა რომელიმე კუთხურ, კერძოდ მოხეურ, არამედ ზოგადქართულ სახელწოდებად შეიძლება ჩაითვალოს.

წოდებრივი მდგომარეობა. ქალ-ვაჟს შორის ქორწინების ერთ-ერთ ამკრძალავ ფაქტორს წარმოადგენდა მათი წოდებრივი კუთვნილება და სოციალური მდგომარეობა. ეს მოვლენა საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობის ხევის იყო დამახასიათებელი (გარკვეული პერიოდიდან).

მოხრობელთა მითითებით, თავადი არა თუ გლეხთან, არამედ აზნაურთანაც კი ერიდებოდა დამოყვრება-დამძახლებას. ასევე იქცეოდა აზნაური გლეხის მიმართ. ყველა სოციალურად და წოდებრივად თავის ტოლსა და სწორთან ცდილობდა ამ გზით დანათესავებას.

იმ შემთხვევაში, როცა ქალიშვილი მშობლების სურვილის საწინააღმდეგოდ ჩუმად გაუყვებოდა ცოლად მასზე წოდებრივად დაბლა მდგომ ვაჟს, მამის ოჯახი სამუდამოდ თუ არა, ხანგრძლივი დროით (10-15 წელი) მაინც მოიკვეთდა მას. საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში წოდებრივი და სოციალური მდგომარეობა შექმნილი აკრძალვის დარღვევა გამონაკლისი შემთხვევა იყო, ამიტომ მას მოქმედ ნორმათა კატეგორიას ვერ მივაკუთვნებთ.

ბიზანტიური სამართლის წიგნების განხილვის საფუძველზე აკად. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ ქრისტიანობა და ეკლესია ამ მხრივ, რასაკვირველია, წოდებრივ განსხვავებას არავითარ ყურადღებას არ აქცევდა. ასევე უნდა ყოფილიყო საქართველოშიც, ოაგრამ პატრონყმობა და წოდებრივი განსხვავება და გვარიშვილობა იმდენად განმტკიცებული იყო მაშინ, რომ ამის შესახებ არც საჭირო იყო რაიმე განსაკუთრებული კანონმდებლობითი აკრძალვა: უამისოდაც იმდროინდელი საზოგადოებრივი და წოდებრივი პირობები და ვითარება დაუძლეველ დაბრკოლებას წარმოადგენდა და ქორწინება დაბალ და მაღალ წოდებათა გვარისშვილებს შორის ალბათ შეუძლებე-

ლი ან ძალიან იშვიათი იქნებოდა[2.171, 267]. აქვე უნდა აღინიშნოს ზოგ დად ისიც, რომ წოდებრივი კუთვნილების მიხედვით საქორწინო აკრძალვები ფართოდ იყო გავრცელებული არა მარტო ქართველ, არამედ კლასებად დიფერენცირებულ ყველა ხალხში.

რელიგიურ-ეროვნული კუთვნილება. საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში ქალ-ვაჟს შორის დაქორწინების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ამკრძალავ ფაქტორს წარმოადგენდა მათი რელიგიის სხვადასხვაობა, რომელიც მეტად საგრძნობი იყო ერთი ეროვნების მაჰმადიანური და ქრისტიანული სარწმუნოების მოსახლეობაში (ასევე ქრისტიანობის შიგნით მართლმადიდებლობისა თუ კათოლიკურ მიმდევრებს შორის). აღნიშნული ფაქტის საილუსტრაციოდ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის მაგალითიც კმარა. რამდენადაც ისლამი მაჰმადიანის არამაჰმადიანზე დაქორწინებას ცოდვად მიიჩნევდა, ამდენად ამ კუთხის გამაჰმადიანებული ქართველობა ერიდებოდა ქრისტიან ქართველებთან საქორწინო ურთიერთობის დამყარებას. მიუხედავად ამისა, მოსახლეობის ერთ ნაწილში მაინც იყო შემორჩენილ მისწრაფება, რომ მაჰმადიანი ქართველი ქრისტიან ქართველს დამოყვრებოდა[2.22,85] (ეროვნული ერთიანობის ფაქტორი). ოაგრამ ეს მისწრაფება ცალმხრივი იყო, რადგან მაჰმადიანი თავის ქალს ქრისტიანს არ გაატანდა ცოლად (არც ეს უკანასკნელი იჩენდა დიდ სურვილს მაჰმადიანი ქალის ცოლად შერთვისას), ხოლო თვითონ კი სიამოვნებით მოჰყავდა ქრისტიანი ქართველი ქალი ცოლად (უმეტესად მოტაცების გზით).

აკად. ივ. ჯავახიშვილის მითითებით, მსოფლიო საეკლესიო კრებებით და საქართველოში რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მიერ განწესებული იყო, რომ „არცა მართლმადიდებელი მამაკაცი მწვალებლისა, გინა წარმართისა დედაკაცსა ან დედაკაცი მამაკაცსა შეუღლდნენ“ -ო. აღნიშნულზე დაყრდნობით იგი აღნიშნავს, რომ, „თუ საცოლქმარო ერთი რჯულისა არ იყვნენ, მათ კანონიერად შეუღლება არ შეეძლოთ: ეს ქორწინების კიდევ ერთი დამაბრკოლებელი პირობათაგანი ყოფილა“[2.171,267].

სარწმუნოების გვერდით მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის ეროვნულ კუთვნილებასაც. მიუღებლად და აკრძალულად ითვლებოდა ერთმორწმუნე, მაგრამ სხვადასხვა ეროვნების ქალ-ვაჟის ერთმანეთზე დაქორწინება. ეს განსაკუთრებით შესამჩნევი იყო სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. აქ გამაჰმადიანებული ქართველების გვერდით ცხოვრობდნენ მათი ერთმორწმუნე თურქები, ქურთები და სხვა მაჰმადიან ხალხები. აღნიშნული რეგიონის ქართული მოსახლეობის (ქრისტიანი თუ მაჰმადიანი სარწმუნოების, ამას მნიშვნელობა არ ჰქონდა) უდიდესი ნაწილი ამ ხალხებთან ქორწინებას ერიდებოდა. ერთეულ შემთხვევაში თუ დაირღვეოდა ეს მკაცრი აკრძალვა და, ამგვარი დარღვევა მხოლოდ გარკვეული მიზეზებიდან გამომდინარე,

სოციალურად გაბატონებულ ფენებში ᲮᲓებოდა.

ტერიტორიული პრინციპი. საქართველოს (განსაკუთრებით მთიანი ზოლის) მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილში ცალკეულ ტერიტორიალურ გაერთიანებათა შიგნით ქალ-ვაჟს შორის ქორწინება იკრძალებოდა. ამგვარი ტერიტორიალური გაერთიანება კუთხეების მიხედვით სხვადასხვა სახელწოდებით იყო ცნობილი. („სამოხიო"-სამეგრელო, „ხევი"-გურია, „ლასკარ"-სვანეთი, „უბანი"-ხევი, სამცხე-ჯავახეთი, „თემი"-ფშავ-ხევსურეთი და ა.შ.).

ცალკეული რეგიონის სოფლებში ერთი გვარი ერთ უბნად იყო დასახლებული. შემთხვევით ამ უბანში თუ სხვა გვარის კაციც დასახლდებოდა, მას უბნის ხალხთან ისეთივე ურთიერთობა ჰქონდა, როგორც ნათესავთან და საქორწინო აკრძალვები მასზე ისევე ვრცელდებოდა, როგორც უბნის ძირითადი გვარის წევრებზე.

წარსულში არა თუ უბნის, არამედ ერთი სოფლის ქალ-ვაჟის დაქორწინება მიუღებლად ითვლებოდა. მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (მთიულეთ-გუდამაყარი, ხევსურეთი, ხევი) სოფელი არ იძლეოდა ნებართვას თანასოფელი ქალ-ვაჟის დაქორწინებაზე. ფშავში სამოსახლო ერთეულისა და სალოცავის მიხედვით გამოყოფილი ჯგუფის შიგნით სასტიკად იყო აკრძალული ქორწინება. იქ თორმეტი გვარი შესაბამისად თორმეტ თემად იყო დანაწილებული და თითოეული ეს ერთეული „ძმათაშვილებად" იწოდებოდა[2.46,122].

ხევსურეთშიც, მისი თემის სტრუქტურისა და მმართველობის სისტემიდან გამომდინარე, აკრძალული იყო თემის წევრებს შორის ქორწინება[2.52; 2.156]. ამგვარი მიკროთემები ერთიანდებოდნენ სრულიად ხევსურეთის თემში. მასში გაერთიანებულ მიკროთემების წევრებს შორის კი საქორწინო ურთიერთობის დამყარება თავისუფლად შეიძლებოდა (თუმცა გარკვეულ გადახვევებს აქაც ჰქონდა ადგილი).

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ თანასოფელი ქალ-ვაჟის ერთმანეთზე დაქორწინებას ხელს უშლიდ მათი ერთი ხატის ყმობაც. ხატ//ჯვარი ადამიანთა გარკვეული სოციალური ჯგუფისა და ტერიტორიის გამაერთიანებელი იყო და ამდენად, ამ ხატს დაქვემდებარებული ტერიტორიის ყმა ქალ-ვაჟის ერთმანეთზე დაქორწინება დაუშვებლად ითვლებოდა. ი. ჭყონიას მიხედვით, სოფლის შიგნით „ქალ-ნაქვრივალის გაუთხოვრობა საცხოვრებო პირობათა ერთიანობისა უნდა ყოფილიყო გამოწვეული. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ქორწინებასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობანი ერთიანობას ხელს შეუშლიდა. განსაზღვრულ ტერიტორიაზე მოსახლე მეზობელთა ერთიანობა საყოფაცხოვრებო ინტერესთა ერთიანობით იყო შეპირობებული"[2.156,34].

ვ. ითონიშვილის შეხედულებით, „სოფლის შიგნით საქორწინო კავშირის დაუმყარებლობის ტრადიციის ფესვები იმ ეპოქაში უნდა ვეძიოთ, როდესაც

სოფელი მხოლოდ ერთი გვარით იყო დასახლებული და გვარი თავ'თავად მტკიცე ეგზოგამიერ ერთეულს წარმოადგენდა. დროთა ვითარებაში სოფელში გვართა რაოდენობამ იმატა, ერთი მხრივ, გვარის ბუნებრივი გამრავლების შედეგად, ხოლო მეორე მხრივ, ახლად მოსულ „ამანათ-შემოკედლებულთა" მომატებით, მაგრამ ერთი გვარით დასახლებულ სოფელში ძველად არსებული აკრძალვების ტრადიცია თაობათა სიგრძეზე ინარჩუნებს თავის სიცოცხლისუნარიანობას"[2.51.64].

მხედველობაში მისაღებია ის გარემოებაც, რომ საქართველოს მთის ერთ ნაწილში (სვანეთის, მთიულეთ-გუდამაყრის, ხევსურეთის ცალკეული თემები) ქალვაჟის დაქორწინება ერთი ტერიტორიული თემის შიგნით უნდა მომხდარიყო. როგორც ჩანს, ეს გარკვეულ სოციალურ-ეკონომიკური პირობებით იყო გამოწვეული. აღნიშნულ რეგიონებში ცალკეული ტერიტორიალური თემის (უშგულის, ხანდოს, და ა.შ.) წევრს ეკრძალებოდა სხვა ტერიტორიალური თემიდან ცოლის მოყვანა. სვანეთში, უშგულის საზოგადოება ლახამულელებთან საქორწინო კავშირს არ ამყარებდა იმ მოტივით, რომ ,'ს უკანასკნელნი „ებრაელებად" მიაჩნდათ.

რ. ხარაძის მითითებით, „საზოგადოებათა შორის ხშირ მტრობას ჰქონდა ადგილი, რაც აგრეთვე დამოყვრებას ხელს უშლიდა[2.159,25] და ცალკეულ საზოგადოებას იძულებულს ხდიდა საქორწინო პარტნიორების შერჩევა მის შიგნითვე მომხდარიყო. ხანდოელებს, იმ მიზეზით, რომ მუგუდელები ხევსურები არიან, თითქ .ს ეკრძალებოდათ ერთმანეთში ქალის თხოვება-გათხოვება. ფშავში ახადის თემში „არამც თუ ქალებს არ ათხოვებენ ფშაველები თავიანთ თემში, თავისი თემის წევრების ქვრივებთან და დისწულ-ებთან ქორწინებაც კი ზოგჯერ სასტიკად აკრძალულია, თუნდაც ქორწინებას არც სულიერი და არც ხორცი ელი ნათესაობა არ უშლიდეს"[2.156,39]. გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ თემი, სოფელი წარმოადგენდა მოწესრიგებული სოციალური ერთეულის თვალსაწიერზე განლაგებულ ტერიტორიას, ე. წ. „შინას", რომლის ძირითადი გამოვლინება იყო წესრიგი, მკაცრი ეგზოგამია, საოჯახო ყოფა, ქორწინებასთან და მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებული წესები, „სადაც განსაკუთრებული აქტივობით ვლინდება ხელოვნური ნათესაობისა და ინკორპორაციის რიტუალები"[3.47,154]. აქედან გამომდინარე, თემი, სოფელი, უბანი წარმოადგენდა სტრუქტურულად მთლიან სოციალურ ორგანიზმს და ეს სოციალური ორგანიზმი იყო ის მთავარი მამოძრავებელი ძალა, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა და შემდეგში მკაცრად იცავდა თვის წევრებს შიგნით ეგზოგამიას.

მიუხედავად ამგვარი აკრძალვებისა, გადახვევებს მაინც ჰქონდა ადგილი. მაგალითად, უ.ინა ფშაველს ნება ჰქონდა თავისი თემის წევრის ქვრივთან ქორწინებისა. თითქოს თვითონ ხატი ცდილობს თავისი ყმის ქვრივი არ

გამოაშოროს თავის ყმათა და მათ შორისვე დააბინაოს იგი ხელახლა. ხევსურეთის ცალკეულ თემშიც (ხახაბო, მუცო, არდოტი) წესად იყო ერთი ხატის ყმების ერთმანეთში დაქორწინება - თემს შიგნით ქორწინება. ი. ჭყონიას მითითებით, აღნიშნული გარემოება იმის მანიშნებელია, რომ ქალ-ვაჟის ქორწინება აუცილებლად მხოლოდ ამ ტერიტორიალურ თემს შიგნით უნდა მომხდარ ყო[2.156,49]. ყოველივე ამას, რა თქმა უნდა, გარკვეული ობიექტური მიზეზები გააჩნდა, კერძოდ: „ხევში სოფელზე დიდი სოციალური ერთეული თემი იყო, რომელიც თავისთავად მთელი მოხევეების ადმინისტრაციულ, სოციალურ-ეკონომიკურ და იდეოლოგიურ სფეროებს მოიცავდა და თავის ფარგლებში ქორწინებას არ კრძალავდა. მიუღებლადაც კი იყო მიჩნეული ხევის გარეთა თემიდან ქალის ცოლად მოყვანა იმ მოტივით, რომ მოხევის ოჯახში აღზრდილი ქალი უფრო ადვილად ეგუებოდა ახალ მოხეურ ოჯახში დაკისრებულ შრომას და მისთვის სავალდებულო წესების შესრულებას, ვიდრე შედარებით სხვა სიტუაციაში აღზრდილი და მოხევისაგან ცოტათ თუ ბევრად განსხვავებული ჩვევებით აღჭურვილი მეზობელი თემის ქალი. სწორედ ეს მომენტივე (წეს-ჩვევების მსგავსება-განსხვავება მეზობელ თემებს შორის) განსაზღვრავდა მოხევეების საქორწინო კავშირის ხასიათს მის მეზობელ ტომებთან თუ თემებთან“[2.51,69].

წარსულში ზემოთ ჩამოთვლილი ყოველგვარი ქორწინების სავალდებულო ამკრძალავი ფაქტორების უგულებელმყოფთ ქართველ ხალხში, განსაკუთრებით მთიანი ზოლის მოსახლეობაში, სასტიკად, ხშირად „ჩაქოლვით“, სჯიდნენ. აღნიშნული სასჯელი დროთა განმავლობაში თანდათანობით „მოკვეთით“ - სოფელ-თემიდან - განდევნით შეიცვალა. ეს გაძევებაც თანდათანობით გამოვიდა ყოფიდან. დამნაშავენი სოფელში რჩებოდნენ, მაგრამ მათ საკმაოდ დიდი ხნით სოფლის მოსახლეობა „ბოიკოტს“ უცხადებდა, ლხინსა თუ ჭირში მათ არ გარეკვდა, არ გაიკარებდა.

იმისდა მიხედვით აღნიშნული ამკრძალავი ფაქტორიდან დამნაშავეებმა თუ რომელი დაარღვიეს, სხვადასხვა სასჯელი იყო დაწესებული. ლ. მელიქიშვილი ხევსურეთის მაგალითზე აღნიშნავს, რომ თუ გვარს შიგნით მოხდებოდა ასეთი დარღვევა და მექორწინე მხარეები ძალიან ახლო არ იყვნენ და მამაპაპანი დაშორებულნი იყვნენ, გვარს ერთმანეთისაგან მხოლოდ „შაბათი“ ჰქონდა გასაყრელი[2.78,38], გვარს გაყრიდნენ ძმობით, ამგვარი გაყრის შემდეგ წესის დამრღვევებს უფლება ეძლეოდათ თავიანთი ცოდვის მონანიებისა და თემთან შერიგებისა. ამისათვის, ჩვეულების მიხედვით, სავალდებულო წესი უნდა შეესრულებინათ. ჯერ თემისათვის უნდა ეკითხათ უფლება. თუ თემი დარჩენდა ნებას, შემცოდეულები ხარ-ქვაბით უნდა მისულიყვნენ ხატში და პატიება უნდა ეთხოვათ, შემდეგ კი ოჯახს უნდა შერიგებოდნენ[2,78,10].

ქორწინების აკრძალვა თუ ხარ-ქვაბით შეყრილთა შორის დაირღვეოდა,

სამანს ამოიღებდნენ (რომელსაც მათი შეყრის დროს ხატის ეზოში ჩასვამდნენ) და მათ შორის ძმობაც დარღვეული იქნებოდა. იმ შემთხვევაში, როცა ვაჟი თავისი გვარის ქალის შვილს შეირთავდა ცოლად, ვაჟსაც და ქალსაც და ქალის დედასაც „ქალის დედის ძმები", „მამის სახლი", „მოიკვეთდნენ". [4.1,129].

აკრძალვების დამრღვევთა შერიგების მსგავსი წესი არსებობდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. სამეგრელოში გვარის გამტეხთ სოფელი იმით სჯიდა, რომ „ბოიკოტს" გამოუცხადებდნენ, სულ გაინაპირებდნენ და მათ, (რაც არ უნდა დამართოდათ), არავინ მიხედავდა. ამ გზით მოკვეთილი ხშირად იძულებული იყო სოფელს გასცლოდა და საცხოვრებლად სხვაგან წასულიყო[4.7,1].

ბ. ნიკარაძის მითითებით, „სასოფლო ყრილობა სჯიდა ნათესაობის დამრღვევთ ჯარიმით, განსაკუთრებით სასტიკად ეკიდებოდა მირონის გამტეხთ"[2.86,187].

ტერიტორიალური პრინციპის დამრღვევნი საქართველოს ყველა კუთხიდან (რა თქმა უნდა, სადაც ეს პრინციპი მოქმედებდა) დროებით სოფლიდან გადაიხვეწებოდნენ, სხვაგან შეაფარებდნენ თავს. გარკვეული ხნის გავლის შემდეგ წესის დამრღვევნი ჯერ თავიანთ მშობლებს, მერე კი სოფელს უნდა შერიგებოდნენ გარკვეული რაოდენობის ხარჯის გაღებით.

როგორც ჩვენს ხელთ არსებულმა წერილობითი მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალების განხილვამ გვიჩვენა, განსაკუთრებული სიმკაცრით ისჯებოდა სისხლიერი და ნათელ-მირონობით ნათესაობის დამრღვევნი. რაც შეეხება წოდებრივი დ რელიგიურ-ეროვნული ამკრძალავი ფაქტორების უგულებელყოფთ დამსჯელი ოჯახი იყო. ამ აკრძალვების დამრღვევთ თავიანთი ოჯახები მოიკვეთდნენ გარკვეული დროით. ბოლოს კი, მაინც შემოირიგებდნენ. ამისათვის სასიძოს (სიძეს) ქალის მამისა და მისი ოჯახის წინაშე ჩადენილი დანაშაული რაიმე პატივისცემით (საჩუქრის მირთმევით) უნდ გამოესყიდა.

*

* *

დროთა განმავლობაში ქორწინების ამკრძალავი ზემოთ დასახელებული ფაქტორების ნაწილი სრულიად გაქრა ყოფიდან, ნაწილი რადენადმე შეიზღუდა, ნაწილი კი დღესაც განაგრძობს არსებობას.

ქალ-ვაჟის უასაკობა დღესაც ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს დაქორწინების საქმეში. ეს ფ ქტორი არა მხ ლოდ ადათობრივი სამართლით არის შემაგრებული, არამედ საკანონმდებლ კოდექსითაცაა განმტკიცებული. აღნიშნული კოდექსით მტკიცედაა დაკანონებული საქორწინო ასაკის ქვ ა საზღვარი, რომლის დამრღვევი სისხლის სამართლის პასუხისმგებლობით ისჯება.

სისხლით ნათესავთა შორის ქორწინების აკრძალვა დღეისათვის კვლავ ძალაშია. მართალია, მეტად სეგმენტირებულ გვარებში არის ცალკეული შემთხვევები ქალ-ვაჟს შორის ქორწინებისა, მაგრამ მოსახლეობის დიდ ნაწილში ეგი მოწონებით არ სარგებლობს და გვართა უმრავლესობა კვლავ მტკიცედ იცავს ერთი გვარის ქალ-ვაჟს შორის ქორწინების აკრძალვას. სისხლით ნათესავთა შორის ქორწინების აკრძალვამ სათანადო ასახვა ჰპოვა დღეისათვის საქართველოში მოქმედ საოჯახო და საქორწინო კოდექსში.

რამდენადმე შეიზღუდა ნათელ-მირონობით დანათესავებულთა შორის წარსულში არსებული საქორწინო აკრძალვების ზღვარი. მართალია, ამ გზით ნათესაობის დამყარებას ჩვენს ქვეყანაში აღარ აქვს ბაზისი, მაგრამ ეს ზედნაშენური მოვლენა ტრადიციის ძალით კვლავ განაგრძობს არსებობას.

შვილად აყვანილის მიმართ საქორწინო აკრძალვები დღესაც ისეთივე ძალით მოქმედებს, როგორც ეს სისხლით ნათესაობას შორის არის.

საგრძნობლად შესუსტდა დაძმობილების გზით ხელოვნურად დანათესავებულთა შორის წარსულში არსებული საქორწინო აკრძალვები. დღეისათვის იგი მხოლოდ უშუალოდ დაძმობილებულებზე მოქმედებს. მათი ახლ[illegible]ები ამ აკრძალვებისაგან თავისუფალნი არიან.

შეიზღუდა ასევე მძახალ-მოყვრობით დანათესავებულ ოჯახებსა და მათ ახლობელ ნათესავთა შორის ძველად არსებული საქორწინო აკრძალვები. ამჟამად იგი მხოლოდ დამოყვრებულ ოჯახებს და არა მათ ახლობელ ნათესავებს შორის მოქმედებს.

რამდენადმე კვლავ არსებობს სარწმუნოებრივი აკრძალვები. თუმცა, უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ უკანასკნელ პერიოდში ყოველგვარი სარწმუნოებრივი პოზიცია საგრძნობლად შესუსტდა.

შეიძლება ითქვას, რომ თითქმის შესაბამისად შემცირდა ეროვნული კუთვნილების მიხედვით წარსულში არსებული ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები.

ქართველ ხალხში დღეს არაერთ რძალსა თუ სიძეს ვნახავთ სხვა ეროვნებისას. რა თქმა უნდა, ქართველი კაცი პირველ რიგში მაინც თავისი ერის წარმომადგენლებთან არჩევს საქორწინო ურთიერთობის დამყარებას, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს დაქორწინებ[illegible]ს სხვა ეროვნების წარმომა[illegible]გენლებთან.

საქართველოს სხვადასხვა რაიონების მმაჩის ბიუროების მასალებიდან ჩანს, რომ ქართველების საქორწინო ურთიერთობა სხვადასხვა ეროს წარმომადგენლებთან წლების მიხედვით საკმოდ ცვლადია. საილუსტრაციოდ, ყვარლის რაიონის ახალსოფლის სასოფლო-საბჭოს ქორწინების ჩაწერის აქტების მონაცემებს მოვიტანთ (მასალა მოიცავს 1928-1978 წლებს):

1928 წელი. 54 ჩანაწერიდან შერეული ქ[illegible]რწინება 9.25 % შეადგენდა.
1929 წელი. 44 „————————————“ 13.63 % „——-“
1930 წელი. 146 „————————————“ 5.4 % „——“

1931	წელი.	148	„————————“	4.7 %	„——“
1932	წელი.	114	„————————“	14.03 %	„——“
1935-1940	წელი.	175	„————————“	14.8 %	„——“
1941-1948	წელი.	163	„————————“	9.2 %	„——“
1949-1954	წელი.	225	„————————“	1.4 %	„——“
1955-1957	წელი.	179	„————————“	5.2 %	„——“
1958-1959	წელი.	181	ჩანაწერიდან შერეული ქორწინება 7.1 % შეადგენდა.		
1960-1961	წელი.	155	„————————“	3.2 %	„——“
1962-1963	წელი.	146	„————————“	4.9 %	„——“
1964-1965	წელი.	134	„————————“	3.6 %	„——“
1966-1967	წელი.	99	„————————“	2.09 %	„——“
1968-1969	წელი.	63	„————————“	7.3 %	„——“
1970-1971	წელი.	130	„————————“	8.4 %	„——“
1972-1973	წელი.	123	„————————“	4.8 %	„——“
1974-1976	წელი.	189	„————————“	2.11 %	„——“
1977	წელი.	172	„————————“	36 %	„——“
1978	წელი.	65	„————————“	3.06 %	„——“

1828-1978 წლებში აღნიშნულ სასოფლო საბჭოში შერეული ქორწინება საშუალოდ 6.8 %-ს შეადგენდა.

*

* *

ეთნოგრაფიული და საარქივო მასალების, წერილობითი წყაროების, სპეციალური და ზოგადი ლიტერატურის ერთიერთშეჯერებისა და ანალიზის შედეგად გაირკვა, რომ საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში ეროი გვარის შიგნით ქორწინება მკაცრად იკრძალებოდა და იკრძალება დღესაც. უნდა ითქვას, რომ სისხლით ნათესავთა ამგვარი აკრძალვების წარმოშობის მიზეზები მეცნიერების სხვადასხვა დარგებს შორის დღესაც აქტუალური კვლევის საკითხთა რიგს განეკუთვნება და მის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. კვლევის ამ ეტაპზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ თავდაპირველად კოლექტივის სოციალიზაცია, სამეურნეო საქმიანობა და საზოგადოებრივი აქტივობა იყო ის მთავარი მამოძრავებელი ძალა, რომელმაც აღკვეთა ერთი კოლექტივის წევრებს შორის საქორწინო ურთიერთობის დამყარება. შემდეგ თვით ამ კოლექტივის სტრუქტურიდან გამომდინარე, გამომუშავებულ იქნა ფსიქოლოგიერ-მორალური შეგნება სისხლით ნათესავი ქალ-ვაჟის დაქორწინების წინააღმდეგ. როგორც ჩანს, ამ შეგნებამ თანდათანობით იზარდა იქამდე,

ვიდრე იგი საზოგადოებრივ-ადათობრივ ნორმებში არ გადაიზარდა.

მართალია, გვართა უმრავლესობაში გვარის წევრებს შორის ქორწინება იკრძალებოდა, მაგრამ მაინც დამოწმდა ცალკეული გვარები, რომელთა შიგნით ეს აკრძალვები გარკვეულ თაობათა შემდეგ ირღვეოდა და ირღვევა დღესაც. საზოგადოების გაბატონებულ ფენებში წარსულში ამგვარ დარღვევებს თუ თავისი კლასობრივ-პოლიტიკური საფუძველი გააჩნდა, ამ საფუძველს ვერ მივუსადაგებთ სოციალურად დაბალ-მატერიალური დოვლათის მწარმოებლურ ფენას. როგორც ჩანს, აქ, პირველ რიგში, ყურადღება უნდა გამახვილდეს სოციალურ-ეკონომიკურ და შემდეგ, ამის ნიადაგზე შემუშავებულ, რელიგიურ მომენტებზე. აქედან გამოდინარე, არ უნდა დავივიწყოთ ის ფაქტიც, რომ გვარსშიგნით წევრთა შორის ქორწინების აკრძალვების დარღვევა, უმრავლეს შემთვევაში, არ ნიშნავდა ამ გვარის სისხლით ნათესავი ქალ-ვაჟის დაქორწინებას. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ გარკვეული ობიექტური მიზეზებიდან გამომდინარე, გვარის მეტისმეტი სეგმენტაციის შედეგად, გვარის არა მარტო ცალკეულ წევრებს, არამედ ცალკეულ განშტოებას შორისაც ნათესაური კავშირ-შეგნების გაწყვეტა ერთ-ერთი ფაქტორი უნდა ყოფილიყო გვარსშინა ქორწინების აკრძალვის დარღვევისა.

კვლევამ გვიჩვენა, რომ სისხლით არამონათესავე გვარის წარმომადგენელთა შორის ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები სხვადასხვა სახისა იყო: „ნათელ-მირონობა", „მძახალ-მოყვრობა", ხელოვნური ნათესაობა, დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის სოციალურ-წოდებრივი, სარწმუნოებრივ-ეროვნული, ტერიტორიალური (გეოგრაფიული ფაქტორი) კუთვნილება. ხელოვნური ნათესაობა (შვილად აყვანა, ძმადნაფიცობა, ხატში გაფიცვა და ა. შ.) გულისხმობდა უცხო პირთა შორის ეგზოგამიის დამყარებას, რომელიც ადგილობრივი ქცევითი ტიპის და ზნეობრივი კოდექსის შესაბამისი ნორმების დაცვით ხორციელდებოდა.

სოციალურ-წოდებრივი და რელიგიურ-ეროვნული კუთვნილების მიხედვით ქალ-ვაჟს შორის დაქორწინების აკრძალვის საფუძვლები ნათელია ზოგადად. რაც შეეხება დანარჩენ ჩამოთვლილ ფაქტორებს, მათი წარმოშობა და შემდეგში ამგვარად განმტკიცების მიზეზების დაწვრილებითი შესწავლაა საჭირო.

ნათელ-მირონობით ანუ სრულიერი ნათესაობის საკითხი და, აქედან გამომდინარე, ამ გზით დანათესავებულთა შორის ქორწინების აკრძალვა დღემდე ალაგანგებო კვლევის ობიექტი არ გამხდარა. მისი შესწავლისათვის საჭიროა პირველ რიგში ყურადღება გამახვილდეს როგორც სოციალურ, ისე რელიგიურ და, მისგან გამომდინარე, მორალურ-ეთიკურ-ფსიქოლოგიურ ფაქტორებზე.

მძახალ-მოყვრობით დანათესავებულთა შორის ქორწინების აკრძალვა ყარკვეულ ფარგლებში შეიძლება კერძო გამოხატულება იყოს იმ საერთო

ტენდენციისა, რომლის მიზანს წარმოადგენდა მამის ან დედის მხარეთა ნათესაობის გარკვეული სოციალური ერთობლიობა განსაზღვრული ფორმებისათვის დაეკავშირებინა.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართველი ხალხის ყოფაში გავრცელებული იყო საქორწინო ურთიერთობის აკრძალვა, ერთის მხრივ, სისხლით ნათესავთა, ხოლო მეორე მხრით, დამოყვრებულთა და ხელოვნურად დანათესავებულთა, ასევე ცალკეული სოციალური ფენებისა თუ სხვადასხვა სარწმუნოების მქონე პირთა შორის. ამ აკრძალვის დამრღვევთა, იმისდა მიხედვით, თუ რომელ ფაქტორს უგულებეყოფდნენ, სხვადასხვა სახის სასჯელი ელოდათ. განსაკუთრებული სიმკაცრით ისჯებოდა ხორციელი და სულიერი ნათესაობის დამრღვევი.

ქართულ სინამდვილეში თუ რამ განაპირობა საქორწინო ურთიერთობის დამყარების აკრძალვა არა მარტო სისხლიო ნათესავთა, არამედ ნათელ-მირონით, ხელოვნურად და მძახალ-მოყვრობით დანათესავებულთა შორის, ეს მეტად რთული და საინტერესო საკითხია. ზოგადი დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ სისხლიერი თუ ხელოვნური ნათესაობის გარკვეული წრის შიგნით საქორწინო ურთიერთობის აკრძალვას და, საერთოდ, ეგზოგამიის წარმოშობას საფუძვლად დაედო, უწინარეს ყოვლისა, სოციალური ფაქტორი. აღნიშნული საკითხის კვლევისას სოციალურ ფაქტორთან ერთად გათვალისწინებული უნდა იქნეს აგრეთვე ამა თუ იმ ეთნიკური ერთობლიობის (ჩვენს მაგალითზე ქართველი ხალხის), რომლის შიგნითაც ხდება აღნიშნული პრობლემების შესწავლა, ფსიქოლოგიური სპეციფიკა, გეოგრაფიული გარემო, ზორალურ-რელიგიური, ადათობრივი, ეთიკური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ფაქტორების თავისებურებათა ზეგავლენა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ამა თუ იმ პრობლემის შესაწავლა და მისი ისტორიული გენეზისის ფესვების ძიება შესაძლებელს ხდის მასში ჩაქსოვილი ხალხური ფილოსოფია და ხალხური მორალურ-ეთიკური სამყარო მის ისტორიულ განვითარებაში მეცნიერულად აიხსნას. ამავე დროს, ესა თუ ის წეს-ჩვეულებანი ისეთივე შრეობრივ აღნაგობას გვიჩვენებს, როგორც, მაგალითად, გეოლოგიურ დანალექთა შრეები, სადაც უძველესი უფრო გვიანდელ და თანამედროვე შრეებთანაა შერწყმული.

შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს მოსახლეობაში საქორწინო აკრძალვების არა ცალკეულ შემთხვევით შემორჩენილ გადმონაშთებთან, არამედ სხვადასხვა კუთხეში ამ აკრძალვების განვითარების მეტ-ნაკლებად განსხვავებულ საფეხურებთან გვაქვს საქმე. ეს კი საშუალებას გვაძლევს ერთი ეთნიკური ერთობლიობის (ქართველი ხალხის) შიგნით თვალი გავაკევნოთ ამა თუ იმ მოკლენის განვითარების მთელ ისტორიას და გამოვავლინოთ ის სპეციფიკურობა-თავისებურება, რომელიც მხოლოდ ამ ეთნიკური ერთობლიობისთვისაა დამახასიათებელი.

თავი მეორე

ქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები

I. ქალ-ვაჟის მერჩევა-გაკითხვა

წარსულში პოტენციურ მექორწინე მხარეთა შორის ყველა ძირითადი საკითხი ქორწილამდე უნდა მოეკარებულიყო. აღნიშნული საკითხების მოგვარების პერიოდში „აშკარავდება ისტორიის განსაზღვრული პერიოდისათვის დამახასიათებელი არა მხოლოდ ქორწინების მოწესრიგების უშუალო პირობები, არამედ, ამავე დროს ვლინდება ამ პირობათა საფუძველი - საზოგადოებრივი ყოფიერება. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ნაშრომში წარმოდგენილი გვაქვს ყველა ის წინაპირობა, რომელთა დაცვა სავალდებულო იყო და ნაწილობრივ დღესაც არის საქორწინო ურთიერთობის დამყარებისათვის. ეს წინაპირობები განხილული გვაქვს როგორც საერთო ქართული ნიშანთვისებების, ისე მეტ-ნაკლებად კუთხური სპეციფიკურობის მიხედვით.

დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის მერჩევა. აქ ინდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის შერჩევა გულისხმობდა სრულასაკოვანი (სრულასაკოვნება ნიშნავდა სქესობრივად მომწიფებას) შესაფერისი წყვილის მოძებნას. ვაჟის პატრონი (მშობელი) როცა გადაწყვეტდა შვილის დაქორწინებას, სასურველი სასძლოს მოძებნას შეუდგებოდა. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების განხილვა გვიჩვენებს, რომ მათ ამ საქმეში დიდ დახმარებას უწევდა ახლო ნათესაობა. განსაკუთრებით აქტიურობას იჩენდნენ ვაჟის ოჯახიდან და ახლო ნათესაობიდან სხვა სოფლებში გათხოვილი ქალები. ასე, მაგალითად, აჭარაში ჩვეულებრივად ახალგაზრდა კაცს საცოლეს ურჩევდა დედა, და ან რძალი, რომლებსაც საშუალება ჰქონდათ ქალიშვილების ავ-კარგიანობას დაჭვირვებოდნენ [2.22,20]. შეიძლება ითქვას ასევე იყო საქართველოს სხვა კუთხეების უმრავლესობაშიც. ცალკეულ კუთხეში კი (განსაკუთრებით საქართველოს მთიან ზოლში) სარძლოდ ქალის შემრჩევი ძირითადად მამაკაცი (ვაჟის მამა, ძმა) იყო, რომელიც სხვათა ჩარევის გარეშე რელიგიურ დღეობაზე თუ ხელსაყრელ შემთხვევაში შეიგულებდა და გარეგნულად შეათვალიერებდა სასძლოს.

ზოგჯერ ხდებოდა ისეც, რომ თვით დასაქორწინებელი ვაჟი ქორწილსა თუ რომელიმე დღეობაზე შეარჩევდა - შეიგულებდა ქალს საცოლედ და მერე რომელიმე ახლობლის მეშვეობით მშობლებს შეატყობინებდა თავის გადაწყვეტილებას. ქალის ავ-კარგიანობის გაკითხვის შემდეგ (მის შესახებ ვრცლად საუბარი ცოტა ქვემოთ გვექნება), რაიმე მიზეზით ვაჟის მშობლები თუ მას დაიწუნებდნენ, ვაჟი მათ წინააღმდეგ ვერ წავიდოდა. მშობლების მიერ

შვილთა სურვილის გათვალისწინება მათი საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში სულაც არ გულისხმობდა მშობლების უფლების შენელებას თუ შესუსტებას, რადგან შვილთა დაინტერესების მიუხედავად მშობლების უარი თუ თანხმობა ძალაში რჩებოდა.

მოგვიანებით საქართველოს ზოგიერთი კუთხის (განსაკუთრებით გურიის, იმერეთის, სამეგრელოს და ნაწილობრივ ქართლის) მოსახლეობის ერთ ნაწილში გამორიცხული არ იყო შუამავლის მიერ საქორწინოდ ქალ-ვაჟის შერჩევა მათი მშობლებისაგან დამოუკიდებლად. იგი ქალ-ვაჟის შეგულება-შერჩევის შემდეგ სათანადო ინფორმაციას აძლევდა ვაჟის მშობლებს ქალის, ხოლო ქალის მშობლებს ვაჟის შესახებ.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში საქორწინო წყვილის (უფრო ზუსტად სასძლოს) შერჩევაში პირველობა და ინიციატორობა ვაჟის მხარეს ეკუთვნოდა. ჩვენ ველზე ხანგრძლივი მუშაობის პერიოდში აღნიშნული საქმისათვის ქალის ოჯახის ინიციატორობის ერთი შემთხვევაც კი ვერ დავაფიქსირეთ, მიუხედავად იმისა, რომ ქალის ოჯახი არანაკლებ იყო დაინტერესებული შვილის დაოჯახებით.

ზემოთქმული სულაც არ ნიშნავს ქალის მშობლების პასიურობას შვილის დაქორწინებაში. უნდა ითქვას, რომ შუამავალ-მოციქულის მისვლის შემდეგ ისინი აქტიურად ერეოდნენ ამ საქმეში (ვაჟის და მისი ოჯახის გაკითხვა-შემოწმება) და ხშირად მათ პასუხზე იყო დამოკიდებული შერჩეული ქალ-ვაჟის დაქორწინება-არდაქორწინება.

ქალ-ვაჟის გაკითხვა. ქალის შეგულებისა და შეთვალიერების შემდეგ იწყებდნენ მის გაკითხვას. საქართველოს ყველა კუთხეში დიდი უურადღება ექცეოდა როგორც ქალის, ისე ვაჟის ჯიშ-ჯილაგიანობის გარკვევას. აღნიშნულის შესწავლით განსაკუთრებით დაინტერესებული იყო ვაჟის ოჯახი, რადგან მას კარგი ჯიშ-ჯილაგის მქონე ქალის რძლად მიყვანა როგორც ჯანსაღი თაობის მიღებისათვის, ისე სახელისათვის (ეს უკანასკნელი საკმაოდ გვიან წარმოშობილი მოთხოვნა უნდა იყოს) ჭირდებოდა.

ქალის გაკითხვის დროს პირველ რიგში კითხულობდნენ მისი დედის ჯიშ-ჯილაგიანობას, ავ-კარგიანობას. მართალია, მამის მხარესაც გაიკითხავდნენ, მაგრამ არა ისე დაწვრილებით „მისხით-მისხამდე" როგორც დედის მხარეს. ხალხის შეხედულებით, ქალს მემკვიდრეობით უფრო მეტად დაუვება დედისა და მისი მხრიდან მომდინარე შთამომავლობითი ნიშან-თვისებანი, ჯანმრთელობა და ავ-კარგიანობა. აღნიშნულის გამომხატველი უნდა იყოს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არსებული ხალხური გამოთქმებიც. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში იცოდნენ:

„ქალსა დედა გაუსინჯე,
სამოსელსა - ნაწიბური" [2.49,161].

კახეთში: - „დედა იხილე,
ქალი იყიდე“ [4.4]
ხევში: „დედა იკითხე და კვიცი იყიდე“ [2.51,78].

უფრო მეტიც, ზოგჯერ არა მარტო ქალის დედის, არამედ მისი ბებიის (დედის დედა) ავ-კარგიანობასა და ჩამომავლობასაც კითხულობდნენ. შეიძლება ითქვას, რომ საუკუნეების განმავლობაში ხალხში არსებული ზემოაღნიშნული შეხედულება ქალის ჩამომავლობის შესახებ მეცნიერული მონაცემებით სულ თუ არა, ნაწილობრივ მაინც მართლდება.

ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ქალის თესლ-მოჯიშეობის დედის ხაზით ძიება უძველესი, მკვიდრი და გამძლე მატრიარქატის დროიდან მომდინარე უნდა იყოს. ჯიშიანობასა და მემკვიდრეობაზე ამგვარი შეხედულების შემუშავება „არსებითად პატრიარქალური წყობილების იხტერესების გამომხატველია და მისი გამარჯვებიდან მომდინარე ჩანს, საუკუნეების მანძილზე ძლებდნენ და არსებობას ინარჩუნებდნენ ზემოთ მოტანილი ხალხური ანდაზები, ეს კი იმის დამადასტურებელია, რომ მასში მოცემული შეხედულება იმ ეპოქიდან მომდინარე უნდა იყოს, როდესაც გვარის, სახელის წარმოქმნა დედის საკუთარი სახელ ‹დან ხდებოდა, შთამომავლობის მეუფროსედ დედა ითვლებოდა და მემკვიდრეობაც დედის გვარის მიხედვით განისაზღვრებოდა“[2.156,185]. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ხანგრ‹ლივი ემპირიული დაკვირვების საფუძველზე შემუშავებული ამგვარი შეხედულება მოგვიანებით, მატრ‹იარქატთან შედარებით, საზოგადოების განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე უნდა შემუშავებულიყო. მისი მომდინარეობა მატრიარქატის ეპოქიდან ამ შეხედულების არქაიზაციად მიგვაჩნია.

საერთოდ, ქალის ჯიშ-ჯილაგიანობის გაკითხვას ვაჟის ოჯახი ნათესავ-ახლობლების მეშვეობით ახდენდა. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (აღმოსავლეთ საქართველოს მთა, სამხრეთ საქართველო, დასავლეთ საქართველოს მთა) ქალის ოჯახის ჯიშ-ჯილაგიანობის შესახებ ცნობების შეგროვება ამ ოჯახისაგან ფარულად ხდებოდა. გამოაშკარავებულ შემოწმებას ქალის ჯიშ-ჯილაგიანობისა, შეიძლება ამ ოჯახებს შორის უკმაყოფილება და მტრობის ჩამოგდებაც კი გამოეწვია. ეს განსაკუთრებით მაშინ ხდებოდა, როდესაც ვაჟის მხარე ქალსა თუ მის ჯიშ-ჯილაგიანობას რაიმე მიზეზით დაიწუნებდა. დაწუნება, ერთი მხრივ, ქალის ოჯახისა თუ ნათესაობის სახელის შელახვად ითვლებოდა, მეორე მხრივ, დაწუნება გასათხოვარ ქალს სახელს უტეხდა, რაც ხელს უშ‹იდა მას შემდგომ გათხოვებაში.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (განსაკუთრებით იმერეთი, გურია, სამეგრელო, ნაწილობ-რივ ქართლ-კახეთი) XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ზოგჯერ ქალის ავ-კარგიანობისა და ჯიშ-ჯილაგიანობის გაკითხვა აშკარად მისი და მისი ოჯახისაგან დაუფარავად ხდებოდა. ვფიქრობთ, რომ ეს მეტისმე-

ტად გვიანდელი წარმონაქმნია, რომელმაც ჩვეულებად ჩამოყალიბება ვერ მოასწრო. ამიტომ აღნიშნულ რეგიონებში მისი, როგორც ტრადიციულ წესად არსებობა და განხილვა მართებულად არ მიგვაჩნია.

შერჩეული ქალის ჯიშ-ჯილაგიანობის შესახებ დადებითი მონაცემების დადგენის შემდეგ მის პირად თვისებებზე დაკვირვებას იწყებდნენ. საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში (ხევი, სამცხე-ჯავახეთი), ქალის პირადი თვისებების შესწავლა მისგან და მისი მშობლებისაგან დამოუკიდებლად ფარულად წარმოებდა არა მის, არამედ ნათესავ-ახლობლის ოჯახში, სადაც რაიმე დახმარების მიზნით (მატყლის ჩეჩვა, ძაფის დართვა, ბუმბულის გარჩევა და ა.შ.) თავშეყრილი იყო უბნის (ზოგჯერ მთელი სოფლის) ქალ-რძალი. ვაჟის ოჯახის წარმომადგენელი, რომლის მისვლის მიზეზი ძალიან ხშირად მხოლოდ მასპინძელმა იცოდა, აკვირდებოდა სასძლოდ შერჩეული ქალის ხელსაქმიანობას, საქციელს, თავდაჭერილობასა და სიტყვა-პასუხს [2.49,20].

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (იმერეთი, გურია, სამეგრელო, ნაწილობრივ ქართლი და კახეთი) კი ქალის გარეგნული შეთვალიერება ქცევა თუ მეოჯახეობის შემოწმება აშკარად ქალისა და მისი ოჯახისაგან დაუფარავად წარმოებდა. ამ შეთვალიერების დროს აკვირდებოდნენ ქალის სიარულს („კოჭლი არ იყოს"-ო), სიტყვა-პასუხს, თავდაჭერილობას, მიხრა-მოხრას და ა.შ. ასევე აშკარად, დაუფარავად ხოებოდა ქალის გასინჯვა ქალაქ თბილისის აბანოებში[2.50,60], რომელიც გასულ საუკუნეში ქალთა თავ-შეყრის ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი იყო.

ქალის აშკარად ნახვა-შეთვალიერების დროს ვაჟის მხარეს თუ ქალი არ მოეწონებოდა, რაიმე სასწრაფო საქმეს იმიზეზებდა და ცდილობდა მალე დაეტოვებინა ოჯახი ყოველგვარი პურ-მარილის (რომელსაც ქალის ოჯახი სთავაზობდა) მიღების გარეშე. აღნიშნულ წესთან დაკავშირებით მართებულად შენიშნავს ი. ჭყონია, რომ „ასეთი დამოკიდებულება იმის მაჩვენებელიც არის, რომ ადრე როგორც გურიაში, ისე სამეგრელოში (ჩვენ ვიტყოდით იმერეთში და ნაწილობრივ ქართლ-კახეთშიც - ს. ი.) ქალის სანახავად სახლში არ მივიდოდნენ, მით უმეტეს, პურ-ღვინოს არ მიიღებდნენ, რადგან ამის შემდეგ უარის თქმა საქვეყნოდ თავის მოჭრა იყო და ძალაუნებურად უნდა დათანხმებულიყვნენ"[2.156,107]. აღნიშნული მითითებიდან და ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან გამომდინარე ირკვევა, რომ მშობლების სახლში ქალის აშკარა შემოწმება მეტად გვიანდელია (ვფიქრობთ, XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან) და მას ტრადიციულ ქართულ მოვლენად ვერ ჩავთვლით.

იმ შემთხვევაში, როცა ქალის ოჯახს სასიძო გარეგნულად არ მოეწონებოდა (თუ სასიძოც იყო წასული ქალის სანახავად), მასპინძელი სტუმრებს სუფრასთან არ მიიწვევდა. თუ მიიწვევდა ისე უგულოდ, რომ ვაჟის მხარე

კარგად გრძნობდა საქმის არასასიკეთოდ დამთავრებას და თავად ამბობ ,ა პურ-მარილის მიღებაზე უარს.

როგორც ვხედავთ, პურ-მარილის მიღება-არმიღებას (საერთოდ ერთობლივ ტრაპეზს) ჩვენს შემთხვევაში გარკვეული ფუნქციონალური დატვირთვა გააჩნდა. რამდენადაც ერთად პურობა სისხლით მონათესავეთად, ერთად მცხოვრებთა პრეროგატივას შეადგენდა. ამდენად „უცხო პირისათვის სუფრის გაზიარება მასთან ხელოვნურ (ჩვენ შემთხვევაში მოყვრობით-თ.ი.) დანათესავებას ნიშნავდა“[2.49,157].

ქალის ღირსება-ნაკლოვანების შესამოწმებლად საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (სამცხე-ჯავახეთი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთა) ძირითადად მამაკაცები მიდიოდნენ (სასიძოს მამა, ბიძა თუ უფროსი ძმა), ხოლო ცალკეულ კუთხეში (გურია, სამეგრელო, იმერეთი, ქართლი, კახეთი) ქალები (ვაჟის დედა, უფროსი და, ბიძის ცოლი და ა.შ.) აქტიური ხდნენ. ამ საქმეში თვითონ სასიძო მონაწილეობას არ იღებდა. მოგვიანებით შეიძლებოდა ისიც ყოფილიყო მათ რიცხვში, მაგრამ ქალის დადებითი თუ უარყოფითი თვისებების შემმოწმებლები, მაინც ზემოთ დასახელებული პირები იყვნენ.

ახალგაზრდა ქალის დადებით თვისებად ითვლებოდა ოჯახში საქმელ-სასმელის მომზადება, ფიჩვ-ხალიჩა-ფარდაგების, წინდებისა და შალის ქსოვა, მატყლის ,ეჩვა-დართვა, სისუფთავის დაცვა, ცხვარ-ძროხის წველა და ამ ნაწველის მოვლა-პატრონობა, უფროსეთისადმი პატივისცემა და ა.შ. მის პირად ღირსებებს მეტად ამაღლებდა პატიოსნება და ზრდილობიანი სიტყვა-პასუხი. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში, მთხრობელთა გადმოცემით, არაერთი შემთხვევა ყოფილა, როცა სასძლოდ შეგულებული ქალი დაუწუნებიათ მხოლოდ სიტყვა-პასუხში თავშეუკავებლობის გამო.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თითქოს საქართველოს მთიან ზოლში ქალის პირადი ღირსება-თვისებებიდან ძირითადი ყოფილა სახელიანობა და სამეურნეო შრომისუნარიანობა. ასე, მაგალითად, თუშეთში ჯიშ-ჯ ,ლაგიანობის გაკითხვის შემდეგ უპირველესად იკითხავდნენ თუ როგორი საქმის ქალია, როგორი ხელისა, როგორი მეოჯახე. გ. ცოცანიძის მითითებით „მაინცდამაინც არავინ კითხულობს ქალის გარეგნობას, გარეგნულ ნაკლსა თუ ღირსებას. სიკოქლით ქალის დაწუნება ერთგვარი საგოახიც კი არის:

სიკოქლით ამ რად მწუნობდეე, განავ კურდღლებს მადევნებდეე;
თითის წვერი კარგად ვიცი, ჯარანს დაგიბზრიალებდეე,
ორმაგულას დავიქსოვდეე-დ, ჯარას მოგიგრიალებდეე;
ტოლს მოგიქსოვდ ქორბაქურსად შარვალს ჩაგიშრიალებდეე“
/2.141,172/

ი. ჭეონიის აზრით, ქალის ავ-კარგიანობის ამგვარი გაგების ნიმუშია ერთი

პატარა მთიულური ლექსი:

„ქალს ნუ გაჩხრეკ ხატშია,
ყველას ჭრელ კაბა აცვია
ქალი გაჩხრიკე მთაშია
საქერეების მკაშია“.

ამის საფუძველზე იგი აღნიშნავს: ამგვარად აშკარა ხდება, რომ ძირითადში შრომის ხასიათი და ქალის შრომითი ფუნქცია აპირობებდა ქორწინებაში წესად შემორჩენილ ჩვეულებებს“. იგი ადარებს რა ქართლისა და მთიულეთის მასალებს, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ქართლში ქალის შერჩევის დროს წინ წამოწეული ყოფილა მისი „შინა მეოჯახეობა“, მთიულეთში კი გადამწყვეტი მნიშვნელობა საველე მუშაობას ჰქონია, რაც სამეურნეო თავისებურებებით იყო გამოწვეული[2.156,85]. რაც შეეხება საქართველოს ბარის მოსახლეობას, მათთან ქალის შრომა განისაზღვრებოდა მხოლოდ წმინდა საოჯახო საქმიანობით. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ, მართალია, ბართან შედარებით, მთაში ქალის სამეურნეო საქმიანობას დიდი ყურადღება ექცეოდა, მაგრამ ეს სხვა პირად თვისებებთან ერთად მისი ღირსება-თვისებების ერთი შემადგენელი იყო და ჯერ ერთადერთი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ბარის რეგიონებშიც ხდებოდა გარკვეული ზომით ქალის სამეურნეო საქმიანობაში დასაქმება, ამიტომ ცალკეულ მკვლევართა მიერ მთისა და ბარის სამეურნეო საქმიანობის მიხედვით ქალის ღირსება-ნაკლოვანების ამგვარი გამიჯვნა არამართებულად მიგვაჩნია.

ქალის ნახვა-შეთვალიერებას, მის პირად თვისებებზე დაკვირვებას საქართველოს ცალკეულ კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდებით მოიხსენიებდნენ. ასე მაგალითად, ქართლში, მთიულეთსა და ხევში ამ პროცედურას „გაჩხრეკას“ უწოდებენ[2.51,87]. სამეგრელოს, იმერეთსა და გურიაში “გადანახულებას“, რაც სამეგრელოში „გინოძირაფას“ სახელწოდებით იყო ცნობილი. ტერმინ „გინოძირაფა“-ს. ან დაკავშირებით აქვე გვინდა ავღნიშნოთ, რომ თ. სახოკიას ის განმარტებული აქვს როგორც „გაშინჯვა“. ჩვენი მასალებით კი იგი არა „გაშინჯვას“, არამედ „გადანახულებას“ ნიშნავს. ჩვენი მასალების სისწორეზე მეტყველებს ერთი ფაქტიც. კერძოდ, როდესაც თ. სახოკიამ 1926 წელს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების სხდომაზე წაიკითხა მოხსენება „მეგრული ქორწილი (სამეგრელოს ეთნოგრაფიიდან)“, ტერმინ „გინოძირაფა“-ს არასწორი განმარტებისათვის შენიშვნა მისცა მ. ჩხეტიამ და მიუთითა, რომ „გინოძირაფა“ დანახვას ნიშნავს და არა გასინჯვას“[2.09,129].

ქალის გადანახულება-გაჩხრეკის შემდეგ, ურთიერთმოწონების შემ ' ვევაში, საქართველოს ყველა კუთხეში ესად იყო მის ოჯახში მოციქულ//შუამავლის შეგზავნა საქმის მ აგვარებლად (მოციქულის, მისი მოვალეობის შესახებ დაწვრილებითი საუბარი ქვემოთ გვექნება). მოციქულის პირველად

თუ მეორედ (გააჩნია არსებული სიტუაციას) მისვლის შემდეგ ;ველა რეგიონის მოსახლეობაში ჩვეულებად არსებობდა ვაეისა და მისი ოჯახის ავ-კარგიანობის გარკვევა, რომლითაც ქალის მხარე იყო დაინტერესებული. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში ქალის ოჯახი ნათესავ-ახლობლებში კითხულობდა და მათგან მიღებული ინფორმაციით კმაყოფილდებოდა, ზოგიერთ კუთხეში (იმერეთი, გურია, სამეგრელო, ქართლი, კახეთი) კი შეგროვილ ინფორმაციასთან ერთად ქალის ოჯახის უფროსი ან სხვა წარმომადგენელი პირადად ამოწმებდა ვაეის ოჯახის ეკონომიკურ შეძლებას.

ვაეის ჯიშ ჯილაგიანობის გაკითხვის დროს ყურადღება გამახვილებული იყო მისი მამის გვარ-ჩამომავლობაზე, ოჯახის ეკონომიკურ შეძლებაზე, ბიჭის სამეურნეო საქმიანობის უნარზე, მისი სოფლის გეოგრაფიულ მდებარეობაზე და სოფლის მეურნეობის ხასიათზე (რაც საქართველოს კუთხეების მიხედვით მეტ-ნაკლებად სპეციფიკური იყო).

ვაეის ოჯახში ან გვარში თუ აღმოჩნდებოდა მემკვიდრეობითი ხასიათის რაიმე დაავადება, მაშინ ამ ოჯახთან დამოყვრებას ერიდებოდნენ. ისეთ შემთხვევაში, როცა ოჯახი შთამომავლობით, ჯიშ-ჯილაგიანობით, ავტორიტეტითა და ეკონომიკური შეძლებით დასაწუნი არ იყო, მაგრამ ვაეს პირადი (შეძენილი) ნაკლი გააჩნდა, ეს ხელს არ უშლიდა საქმის მსვლელობას.

ვაეის ჯიშ-ჯილაგიანობის გაკითხვისას საქართველოს მთიან ზოლში განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა მისი გვარის სიჯანსაღეს. თუნდაც ვაეის ოჯახი მემკვიდრეობით ჯანმრთელი ყოფილიყო, მაგრამ მისი გვარის (საკმაოდ დაშორებულიც გენეალოგიურად) რომელიმე განშტოებაში ყოფილიყო მემკვიდრეობითი ავადმყოფობა, მაშინ ამ ოჯახთან დამოყვრობას გაურბოდნენ. ასე მაგალითად, პირაქეთელი ხევსურები შატილიონებთან ქალის თხოვა-გათხოვებას ერიდებოდნენ იმ მოტივით, რომ შატილიონები ავადმყოფი ხალხიაო.

აღნიშნული მიზეზის გამო, შატილელი 85 წლის ნანაისძე თათიას ძე ჭინჭარაულის დანიშნულმა პირაქეთელმა ქალმა თავი მოიკლა, რომ შატილიონელს არ გაყოლოდა ცოლად. ხევსურეთში ასევე ერიდებოდნენ საქორწინო ურთიერთობის დამყარებას დათვისელებთან [4.11].

შეიძლება ითქვას, ასეთივე დამოკიდებულება (ასე მკაცრად არა, მაგრამ გარკვეულ წილად მაინც) არსებობდა არაჯანსაღ გვარის წარმომადგენელ ოჯახებთან საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.

ვინაიდან ქალი გათხოვების შემდეგ ვაეის ოჯახში გადადიოდა სამუდამო საცხოვრებლად, ამიტომ ქალის ოჯახი ზემოჩამოთვლილი პირობების გათვალისწინებით ცდილობდა სახელიანი და ეკონომიურად შეძლებული ოჯახი აერჩია. სამცხე-ჯავახეთში სასურველ სასიძოდ ითვლებოდა ამ მხრივ მეურნეობის გაძღოლის მქონე, ფიზიკურად ჯანმრთელი და ეკონომიკურად შეძლ-

ებული ოჯახის მქონე ახალგაზრდა ვაჟი. აღნიშნულ რეგიონში განსაკუთრებული მოწონებით გუთნისდედა სარგელობდა არა მარტო საქორწინო ურთიერთობის სფეროში, არამედ საერთოდ სოფელშიც. სწორედ ეს ფაქტორია მხედველობაში მიღებული ხალხურ ლექსშიც:

„ქალმა სთქვა გასათხოვარმა,
ნუ გამათხოვებ დედაო,
თუ მიმცემ, ისეთ კაცს მიმეც,
რომ იყოს გუთნისდედაო“ [2. 49, 20].

ქართლსა და კახეთში ვაჟის უნარიანობა მისი ოჯახის ეკონომიური შეძლებით განისაზღვრებოდა, ხოლო ოჯახის ეკონომიური შეძლება კი—სათესი ფართობის სიდიდისა და მუშა საქონლის რაოდენობის მიხედვით[4.11,34].

თუშეთის სინამდვილეში გარკვეული პერიოდიდან (XIX ს. II ნახ.) სასურველ სამოყვრო ოჯახად ითვლებოდა მეცხვარის ოჯახი, ვინაიდან მეცხვარეობა სხვა საქმიანობასთან შედარებით უფრო მომგებიანი და, აქედან გამომდინარე, უფრო პრესტიჟული იყო მოსახლეობაში. ამავე დროს იკითეთება პრესტიჟის მიხედვით გარკვეული საფეხურებრივი კიბე აღნიშნულ რეგიონში. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ ქალს მეცხვარეს* უფრო მიათხოვებდნენ, ვიდრე მწყემსს** (კაცს) „შინაკაცთან“*** შედარებით კი მწყემსს უფრო ამჯობინებდნენ, რადგან ის მაინც „გარემეზრის კაცი“**** იყო. არაერთი შემთხვევა ყოფილა, როცა ცხვარ-ბინის პატრონი ქალის ოჯახი ნაწყენი (შეურაცხყოფილი) რჩებოდა, როცა მათი შვილის მთხოვნელი შინაკაცი აღმოჩნდებოდა. რა თქმა უნდა, ასეთ მთხოვნელს სასტიკი უარით ისტუმრებდნენ და ხშირად მის შეურაცხყოფასაც არ ერიდებოდნენ.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში(იმერეთი, გურია, სამეგრელო) გადანახულებისა და მოცალულის პირველი მისვლის შემდეგ მისი ოჯახი არა მარტო ინფორმაციას აგროვებდა ვაჟის ოჯახის შესახებ, არამედ უშუალოდაც უნდა ენახა. მთხრობელთა გადმოცემით, სასიძოს ოჯახი აუცილებლად უნდა ენახათ თუ როგორი შეძლებისა იყო, შეძლებდა თუ არა ქალის შენახვას, „როგორ ოჯახში შედიოდა ქალი“. ვაჟის ოჯახის დასათვარიელებლად, შესამოწმებლად უმთავრესად ქალის მამა მიდიოდა, ადგილზე მისი არყოფნის შემთხვევაში, ძმა ან ბიძა მოციქულის თანხლებით. ქალის ოჯახის შემმოწმებელი გულდასმით ათვალიერებდა ეზოს, სახლს, მარანს, ვენახსა და სახნავ-სათეს ფართობს, ასევე ბოსელს, თუ რამდენი მეწველისაქონელი ჰყავდათ. ვაჟის მხარე ყველაირად ცდილობდა შემმოწმებლი-

---

* „მეცხვარე“— ცხვრის მფლ ბელი [2.141].
** „მწყემსი“ —ცხვრის მომვლელი, რომელსაც საკუთრივ ჰყავდა მცირეოდენი ცხვარი [2.141].
*** „შინაკაცი“— ეზოში მიწის მხვნელად, მსხვილფეხა საქონლის მომვლელად დარჩენილი მამაკაცი[2.141]
**** „გარე მზრის კაცი“ „მეცხვარე მწყემსი; გარე მზრისა - ცხვრის მწყემსობ.[3.141]

სათვის მოეწონებინა ოჯახი. ამ მიზნით ხელმოკლე ოჯახი მოტყუებასაც არ ერიდებოდა. (მეზობლის ხარ-ძროხას გადმოიყვანდა და თავის ბოსელში დააბამდა. სახნავ-სათესისა და ვენახის დათვალიერებისას მეზობლის თუ ნათესავის მომიჯნავე სახნავსა და სათესს თავისად გამოაცხ-ადებდა და ა.შ.) ამავე დროს მოსულ სტუმარს სუფრას გაშლილს დაახ-ვედრებდა, მაგრამ ქალის მხრიდან მოსული სუფრას უურადღებას არ აქცევდა და ოჯახის ეკონო-მიკური შეძლების დათვალიერებას იწყებდა. დაწუნების შემთხვევაში იგი პურ-მარილის მიუღებლად სტოვებდა ოჯახს, თუმცა ვაჟის მხარე დაჟინებით იწვევდა სუფრასთან. ვაჟის ოჯახს თუ დასაწუნი არა ჰქონდა რა, მაშინ კა-რგადაც მოიღხენდა, პირობას მისცემდა და დაწინდვის (დანიშვნის, შანას) დროზეც შეუთანხმდებოდა.

ვაჟისა და მისი ოჯახის ღირსება-ნაკლოვანების შემოწმებისას არანაკლები უურადღება ექცეოდა მისი სოფლის გეოგრაფიულ- მდებარეობას, კლიმატურ პირობებს და სოფლის ძირითადი-წამყვანი მეურნეობის ხასიათს. ასე მაგალი-თად, სამცხე-ჯავახეთში, სამცხიდან ჯავახეთში ქალს იშვიათად ათხოვებდნენ, ჯავახეთიდან სამცხეში კი - პირიქით. ჯავახეთის მოსახლეობა მუდამ ცდილობ-და ქალი სამცხეში - „ბარში" გაეთხოვებინა. მთხრობელები ამის მიზეზად ასახელებდნენ ჯავახეთის „უხილ-უკეენახობას" და ამ მხრივ სამცხის „ბარაქია-ნობას". რა თქმა უნდა, ეს არ იყო ერთადერთი მიზეზი. ძირითადი ის იყო, რომ ჯავახეთში, სამცხესთან შედარებით, ქალის შრომა მინდვრის სამუშაოებზე უფრო გამოიყენებოდა. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალების მიხე-დვით, სამცხეში ქალს ყანაში არ შეუშვებდნენ. იგი ყანის პირას მივიდოდა მხოლოდ, სადილს მიტანის დროს. აქ ქალი ძირითადად საოჯახო საქმიანობით იყო დაკავებული და ჯავახელებთან შედარებით მინდვრის მძიმე სამუშაოებ-იდან (ხვნა-თესვის, მკის, ლეწვის დროს) მეტ-ნაკლებად თავისუფალი იყო"[2.49,21].

აღნიშნული ფაქტორების გათვალისწინება ედო საფუძვლად, როცა ქართ-ლიდან მთიულეთში ქალს იშვიათად გაათხოვებდნენ, ხოლო მთიულეთიდან ქართლში ქალის გათხოვება სასურველი იყო და ქალის ოჯახი ცდილობდა შვილი „ბარში" დაებინავებინა. გეოგრაფიული და კლიმატური პირობებით იყო გამოწვეული რომ გურიის მთელ რიგ სოფლებში, (ძიმითი და სხვა) ქა-ლის გათხოვებას ერიდებოდნენ [2.156,26].

ხევში სოფელი თუ უგზო-უკვლო და მიუდგომელი იყო, სახნავ-სათიბითა და საძოვრებით ნაკლებობას განიცდიდა, წყალ-წისქვილი მეტად შორს ჰქონდა და სხვა - ქალის გათხოვებას ერიდებოდნენ, რადგან ისედაც მძიმე ფიზიკური შრომით დატვირთული ქალი უფრო დიდ სატანჯველში ვარდებოდა. ამ მხრივ გამოირჩეოდნენ სოფლები: ცდო, თოთი, ტყარშეტი, კარკუჩა, ჭოსელი და სხვა, სადაც ქალის გათხოვებას ერთგვარ „უიღბლობადაც" კი მიიჩნევ-დნენ[2.51,102].

ქალ-ვაჟისა და მათი ოჯახების გაკითხვა-ნახვისა და ურთიერთმოწონების შემთხვევაში, საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც ვაჟის ოჯახის ავ-კარგიანობის გარკვევას ქალის ოჯახის უფროსი უშუალოდ აწარმოებდა, საშოყვრო მხარეთა შორის მოციქულ-შუამავლის მონაწილეობით საუბარი იმართებოდა შეთანხმებაზე. გურიის, სამეგრელოს და იმერეთის მოსახლეობის მთხრობელთა ერთი ნაწილის მითითებით, ეს საუბარი ძირითადად მზითევზე წარმოებდა, რადგან ვაჟის ოჯახს მასზე თავისი მოთხოვნები ჰქონდა. იშვიათად, მაგრამ ხანდახან მაინც ხდებოდა, რომ მზითევზე შეუთანხმებლობის გამო საქმე ჩაიშლებოდა, რის გამოც ვაჟის ოჯახის მიმართ სოფელი საყვედურს გამოთქვამდა და სალაპარაკოდ ჰქონდათ. აღნიშნული რეგიონების მოსახლეობა ძირითადად ითვალისწინებდა მის ჯიშ-ჯილაგიანობას, თავდაჭერილობას, წესიერებას და არა მის ქონებრივ მდგომარეობას.

ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალებიდან ნათლად ჩანს, რომ მზითევზე მოლაპარაკება განსაკუთრებით მაშინ იღებდა მკვეთრ ხასიათს, როდესაც ქალ-ვაჟის დაქორწინების ინიციატორი მოციქულ-შუამავალი (მაჭანკალი ამ შემთხვევაში) სრულიად უცხო-გარეშე პიროვნება იყო. საქმე იმაშია, რომ ამგვარი შუამავლის გასამრჯელოს სიდიდე სრულიად მზითვის სიდიდესა და მასთან ერთად გატანებული ე. წ. „ჯიბის ფულის" რაოდენობის მიხედვით განისაზღვრებოდა. ამიტომაც არ იყო გამორიცხული, რომ მისი მითითებით ვაჟის ოჯახს საკმაო რაოდენობის მზითევი თუ ფული მოეთხოვა ქალის ოჯახისაგან, რასაც ზოგჯერ ნაღდეგად საქმის ჩაშლა მოჰყვებოდა.

*

* *

..ვენი საუკუნის პირველ ათწლეულებში განსაკუთრებით ჯერ კიდევ დიდი უურადღება ექცეოდა ქალ-ვაჟის შერჩევა-გაკითხვას საქართველოს ყველა კუთხეში. შემდეგში კი აღნიშნული ჩვეულება თანდათანობით შესუსტდა გარკვეული ობიექტური და სოციალური მიზეზების გამო, თუმცა კი სრულიად არ გამქრალა და გარკვეული ხარისხით დღესაც ძალაშია.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში დაბადებულ ... აბსოლიტური უმრავლესობა კვლავ საჭიროდ და აუცილებლად მიიჩნევს ქალ-ვაჟის ჯიშ-ჯილაგიანობაზე, მათ ... ა მათი ოჯახების ავ-კარგიანობაზე უურადღების გამახვილებას. მაგრამ ამ ბოლო ხანებში თანა... დროვე ახალგაზრდობის დიდი ნაწილი ... ას ნაკლებად ითვალისწინებს.

თანამედროვე ახალგაზრდა მომავალ მეუღლეს თავისი სურვილით ირჩევს, შემდეგ კი მშობლებს გააცნობს თავის გადაწყვეტილებას. მშობლები თუ

საჭიროდ ჩათვლიან, კიდევაც ჩაერევიან ახალგაზრდების საქმეში (დადებითად ან უარყოფითად), მაგრამ უმრავლეს შემთხვევაში ეს ჩარევა საქმეს ვერ ცელის, რადგან დღეისათვის მთავარი თვით ახლაგაზრდების სურვილი და გადაწყვეტილებაა. გამონაკლისია ისეთი შემთხვევა, როცა „გაკითხვის" შემდეგ ახალგაზრდა ქალ-ვაჟს შორის რაიმე ნათესაობა აღმოჩნდება და „ეკლესიის" ამაზე მიუთითებენ.

ცნობილი ფაქტია, რომ, საქართველოში თანამედროვე ოჯახმა და ქორწინებამ დღემდე შემოინახა არაერთი კარგი ტრადიცია და წეს-ჩვეულება, რომელიც ოჯახის სიმტკიცის უზრუნველყოფის მიზნით განსაკუთრებულ მოფრთხილებისა და დაცვის ღირსია. მ. ბექაია ასეთ ტრადიციათა რიგს მიაკუთვნებს ახალგაზრდა ქალ-ვაჟის მიერ ქორწინების საკითხის გადაწყვეტისას მშობლების აზრის გათვალისწინებას. დღევანდელი ახალგაზრდობა, უმეტეს შემთხვევაში, ერთმანეთს იცნობა სამუშაოზე, სასწავლებელში, თუ ნათესავებისა და ამხანაგების მეშვეობით. მართალია, მათი ნაცნობობა საკმაოდ ხანგრძლივია, მაგრამ მაინც უჭირთ ერთმანეთის უარყოფითი მხარეების დანახვა. სწორედ ამ დროს მშობლების დროული დახმარება და მითითება აუჩქარებლობისა და სიფრთხილის შესახებ მეტ პირობებს უქმნის ახალგაზრდებს უკეთ გაცნობისათვის.

მ. ბექაია მშობლების აზრის გათვალისწინებას სასარგებლოდ მიიჩნევს იმ მხრივაც, რომ „ჩვენში მშობლების, ოჯახის როლი შვილების ოჯახურ ცხოვრებაში ჯერ კიდევ დიდია მორალური, აღმზრდელობითი, ეკონომიკური, ნათესაური და სხვა თვალსაზრისით. სადღეისოდ, ეს არის სრულიად ბუნებრივი, ნორმალური და ჰუმანური პრინციპები მშობლებისა და შვილების ურთიერთობისათვის. ამიტომ ასეთ ურთიერთობებს შენარჩუნება-გაფრთხილება უნდა. ამის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პირობა კი ქორწინებაში მშობლების აზრის გათვალისწინებაც არის, როგორც მომავალში მშვიდი ურთიერთობისა და თანაცხოვრების გარანტია"[2.24,160].

2. მოციქულის მეჩეკა და მისი ადგილი საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში

ქართველ ხალხში ასაკოვანი ქალ-ვაჟის დაქორწინების მოგვარებაში მნიშვნელოვან და ზოგჯერ გადამწყვეტ როლსაც კი მოციქულ-შუამავალი თამაშობდა. ამიტომაც ვრცლად ვანიხილავთ მის პიროვნებასა და მის ადგილს საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში მონაწილე პერსონაჟთა შორის.

მოციქულის შერჩევა. ჩვენს ხელთა არსებული ეთნოლოგიური მასალებითა და წერილობითი მონაცემებით, სასძლოდ შერჩეული ქალის „გაკითხვა“ - „გაჩხრეკისას“ სასურველი ინფორმაციის მიღების შემდეგ, სასიძოს მხარე ქალის ოჯახში მოციქულად გასაგზავნი პიროვნების შერჩევას შეუდგებოდა. ირკვევა, რომ მოციქულის შერჩევისას საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, პირველ რიგში ყურადღება გამახვილებული იყო ქალის ოჯახთან გარკვეული ხაზით მის ნათესაურ დამოკიდებულებაზე. ხშირ შემთხვევაში მოციქული-შუამავალი სარძლოს ოჯახის ახლო ნათესავი - ქალის დედის ძმა, სიძე (სასძლოს დეიდის, დისა თუ მამიდის ქმარი), ნათლია, ბიძა (მამის ძმა) იყო, რომელიც ქალის ოჯახში დიდი პატივისცემითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა. გამორიცხული არ იყო მისი ნათესაობა სასიძოს ოჯახთანაც.

როდესაც ამა თუ იმ პიროვნებას შუამავლობას შესთვაზებდნენ, იგი აწონ-დაწონიდა მდგომარეობას, ორივე ოჯახს შეადარებდა, რამდენად შეეფერებოდნენ ერთმანეთს და შემდეგ განაცხადებდა უარს თუ თანხმობას დაკისრებული მოვალეობის შესრულებაზე.

მთხრობელთა გადმოცემით, სასძლოს ოჯახის ახლო ნათესავის მოციქულად შერჩევა საფუძვლად ის მოტივი იყო, რომ იგი „უცხოსა და გადამთიელს“ არ ენდობოდა. აქვე გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ ქალის ოჯახს „უცხო“ -არანათესავის, მისთვის უავტორიტეტო პიროვნების მოციქულად მისვლა დიდ შეურაცხყოფად მიაჩნდა. ვაჟის მხარე, როცა ასეთ პიროვნებას შუამავლად აგზავნიდა, ქალის ოჯახში საუვედურს გამოთქვამდნენ „მოკეთე-ნათესავამოწყვეტილები ხომ არ ვართ, რომ გადამთიელი გამოგვიგზავნესო. „გარდა ამისა, ვაჟის მხარის დამცირებად ითვლებოდა მის მიერ მიგზავნილი შუამავლის უარით გასტეხრება და ამის გამოც ცდილობდა მოციქულად ისეთი პიროვნების შერჩევას, რომლის მიმართ ქალის მხარეს უარის თქმა გაუჭირდებოდა.

დასაშვებია, რომ თავდაპირველი და გადამწყვეტი მაოთლაც ნდობის საკითხი ყოფილიყო. შემდეგში მას დაემატა თავმოყვარეობის ფაქტორი, რომელიც მოგვიანებით ზოგჯერ კიდევაც ჩრდილავდა პირველს. ამას გვაფიქრებინებს ცალკეული კუთხეების ფაქტობრივი მასალა. ამ მასალის მიხედვით

სამცხე-ჯავახეთისა და აჭარის მოსახლეობაში „ელჩად“- „მოციქულად“ კარგი და დამაჯერებელი მსჯელობით გამორჩეულ, გავლენიან, ხშირად ორივე ოჯახის ნათესავს ირჩევდნენ. ერთის მხრივ, ეს იყო ქალის ოჯახისადმის პატივისცემის გამოხატულება, მეორე მხრივ, ქალის ოჯახს ასეთი პირისათვის უარის თქმა უჭირდა. მ. ბექაიას მითითებით, ამ საქმისათვის უპირატესობა ეძლეოდა სარძლოს სიძეს და დედის ძმას (ტაიას). იმ უკიდურეს შემთხვევაში კი, თუ ელჩი ვერ დაითანხმებდა ქალის მშობლებს შეთავაზებულ ვაჟის ოჯახთან დამოყვრებაზე, საქმის დადებითად გადაწყვეტის მიზნით, სოფლის თავკაცობაც ერეოდა. სოფლის თავკაცების ჩარევა კი მთელი „სოფლის თხოვნას გამოხატავდა, რაც ქალიშვილის ოჯახისათვის ყურადსაღებ ფაქტს წარმოადგენდა“ [2.32.32].

იმერეთის, გურიისა და სამეგრელოს მოსახლეობაში; სადაც გასული -საუკუნის II ნახევრიდან „მოციქულობა“-„შუამოავლობა“ თვისობრივად შეცვალა და „მაჭანკლობის“ ხელობად ჩამოყალიბების გზას დაადგა, კვლავ განაგრძობდა არსებობას „შუამავალ“-„ჩამლაპარაკებელი“. იგი ხშირად ერთ-ერთი ოჯახის ახლობელ ნათესავს წარმოადგენდა და ქალის ოჯახში დიდი პატივისცემითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა.

რაჭა-ლეჩხუმის მოსახლეობაში „მაშუალი“-„მოციქული“ უმეტესწილად ქალის ოჯახის ახლო ნათესავი—„კეთილისმყოფელი“ იყო რომელსაც თავისი „ოჯახიშვილობითა და კაიკაცობით“ დიდი ავტორიტეტი გააჩნდა. გამორიცხული არ იყო მისი ნათესაური დამოკიდებულება ვაჟის ოჯახთანაც.

სვანეთში „მოციქულ“„ნესკამეზი“ კითხული, დარბაისელი, უფრო მეტად ვაჟის ახლობელი ნათესავი უფროსი კაცი იყო. მთხრობელთა მითითებით, იგი ქალის ნათესავსაც წარმოადგენდა, მაგრამ არა ძირითადს, არამედ უფრო შორეულს, რადგან იგი ძირითად ნათესავებს ოჯახი ეკითხებოდა აღნიშნულ ოჯახთან რაიმე მტრობა ხომ არ ჰქონდა და თუ შეიძლებოდა მასთან დამოყვრება.

ქართლის მოსახლეობაში ვინაიდან ქალის მშობლების მიერ შუაკაცის უარით გასტუმრება ვაჟისა და მისი ოჯახის დამცირებას ნიშნავდა, ამიტომ სასიძოს მხარე ყოველთვის ცდილობდა შუამავლად გაეგზავნა ისეთი ავტორიტეტიანი პიროვნება, რომელსაც ქალის ოჯახი უარს ადვილად ვერ ეუბნებოდა. ზემოთ ჩამოთვლილი მიზეზების გამო შუაკაცად შესაფერის პიროვნებას ახლო ნათესავებში არჩევდნენ[2.74,40-41]. იგივე შეიძლება ითქვას კახეთის მოსახლეობაზეც. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გასული საუკუნის II ნახევრიდან აღნიშნული რეგიონების მოსახლეობის ერთ ნაწილში ასპარეზზე გამოდის „მაჭანკალიც“, მაგრამ არა ისე ფართოდ, როგორც ეს დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში.

მთიულეთ-გუდამაყარში ქალის ოჯახთან მოკეთეობა აუცილებელ პირობას

წარმოადგენდა შუაკაცისათვის. მართალია, მისთვის ვაჟის ოჯახთან ნათესაობა სავალდებულო არ იყო, მაგრამ კარგად უნდა სცოდნოდა სასიძოს ოჯახის „ავ-კარგი" [3.156,88 - 90].

ხევსურეთში ვაჟის მშობლები მონახავდნენ ისეთ შუაკაცს (შუამავალს), რომელიც ხალხში პატივცემული იყო, რადგან ასეთი კაცის სტუვას უფრო დაიჯერებდნენ, თანაც ასეთ შუაკაცს ქალის მშობლები „არ იწყენდნენ, არ იუკადრისებდნენ" ხშირად ქალის შუაკაცად იგზავნებოდა ასეთი კაცი, რომელსაც ქალის მშობლებთან რაიმე ნათესაური კავშირი ჰქონდა"[2.64]. ქალის ოჯახიდან უარი ვაჟის მხარის დამცირებას ნიშნავდა. სწორედ ვაჟის ოჯახის პატივმოყვარეობიდან გამომდინარეობდა ის, რომ ნათესავის მოციქულობის წარუმატებლობის შემთხვევაში შუამავლად ხუცესს-ხევისბერს აგზავნიდნენ, რომლის მიმართ უარი დაუშვებელი იყო. ს. მაკალათიას მითითებით „როდესაც ქალის მშობლები დიდ უარზე დადგებიან, მაშინ ვაჟი სამოციქულოდ დეკანოზს მიმართავს. ამ შემთხვევაში წინათ დეკანოზის მოციქულობა ნაღდი იყო, რადგან ქალის მშობლები ხატის შიშით მას უარს ვერ ეტყოდნენ"[2.64,114]. ხდებოდა ისეც, რომ ქალის ოჯახში შუამავლად აგზავნიდნენ ამ ოჯახის გვართან მოსისხლე გვარის წარმომადგენელს, რომელსაც სისხლის აღების შიშით უარს ვერ ეტყოდნენ.

ხევში შუაკაცთა შორის (მათი რაოდენობა სამიდან ხუთამდე იყო) შეიძლებოდა სასძლოს ოჯახის ნათესავი მხოლოდ ერთი ყოფილიყო. მართალია, დანარჩენი მისი ნათესავები არ იყვნენ, მაგრამ ისინი სოფელში ავტორიტეტიანი და პატივსაცემი პირები უნდა ყოფილიყვნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქალის ოჯახი მათ არა მარტო უარით გაისტუმრებდა, არამედ შუაკაცებად არაავტორიტეტიანი პირის მიგზავნისათვის ვაჟის მხარეს საყვედურსაც კი შეუთვლიდა[3.51,135].

როგორც მოტანილი მასალიდან ჩანს, საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში მოციქულ//შუამავლის შერჩევისას ორივე ოჯახის პატივმოყვარეობა იყო მხედველობაში მიღებული.

ეთნოგრაფიული მასალები და წერილობითი მონაცემები გვიჩვენებს, რომ წარსულში მოციქულის//შუამავლის ფუნქციის შემსრულებელს საქართველოს ყველა კუთხეში მხოლოდ მამაკაცი წარმოადგენდა და რიგი რეგიონების (განსაკუთრებით მთიანი ზოლის) მოსახლეობაში გვიანობამდე ძირითადად იგივე დარჩა. მაშინ, როდესაც ამ საქმეში დედაკაცი მხოლოდ იმ რეგიონებში ჩაეზიარა, სადაც „მოციქულობა//შუამავლობა" ოვისობრივად შეიცვალა და ხელობად - „მაჭანკლობად", - ჩამოყალიბება დაიწყო. აქვე უნდა აღინიშნოს, ის ფაქტიც, რომ ამგვარი მკვეთრი ჩანაცვლება განსაკუთრებით ქალაქებში გამოიკვეთა, სადაც მაჭანკალმა ქალმა ქალ-ვაჟის საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა.

მოციქულობა. ქალის ოჯახში მისულ მოციქულ//შუამავალს ისე შეხვდებოდნენ, როგორც ახლობელსა და საპატიო სტუმარს. იგი თავისი სტუმრობის მიზეზს მისვლისთანავე არ ამჟღავნებდა, ოჯახის უფროსთან თავდაპირველად სულ სხვა საკითხზე (ამინდი, ყანა-სათიბის მოსავლიანობა, პირუტყვის მდგომარეობა და ა. შ.) დაიწყებდა საუბარს, ბოლოს კი იტყოდა ნამდვილ მიზეზს. ოჯახისათვის თუ მოულოდნელი იყო მისი სტუმრობის მიზეზი, უფროსი მდგომარეობის გარკვევის მიზნით საქმეს გადადებდა. ქალის გათხოვების შესახებ ის გაიგებდა რა ოჯახის წევრთა აზრს (თუმცა ხშირად ოჯახის უფროსი ერთპიროვნულად წყვეტდა ქალის გათხოვების საკითხს) და გაიკითხავდა ვაჟისა და მისი ოჯახის ავ-კარგიანობას, მეორედ მისულ მოციქულს პირდაპირ არა, მაგრამ ქარაგმულად აგრძნობინებდა თავის გადაწყვეტილებას.

მიუხედავად იმისა, რომ ვაჟის მხარე მოციქულ//შუამავლად სარძლოს ოჯახის ახლო ნათესავს და ამავე დროს ავტორიტეტიან პირს ირჩევდა, საქმის მოსაგვარებლად მისი სიარული სულ ცოტა ერთი წელი მაინც გრძელდებოდა. მოციქული როგორი პატივსაცემი და ღირსეული პირიც არ უნდა ყოფილიყო, სასძლოს ოჯახი მას რამდენჯერმე უარით ან ვაურკვეველი პასუხით (უარს პირდაპირ თუ ვერ კადრებდნენ) გაისტუმრებდა. პირველ-მეორე მისვლაზე თანხმობის გამოცხადება სასძლოს ოჯახის მხრიდან მიუღებლად ითვლებოდა. ვფიქრობთ, ამ ჩვეულების შემუშავებაში ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორი სოფლისა და საზოგადოების წინაშე ქალის ოჯახის ღირსების დაცვის საკითხი უნდა ყოფილიყო.

გარკვეული მიზეზების გამო, როდესაც ქალის ოჯახს თავის შესაფერისად არ მიაჩნდა ვაჟის მხარე, ოჯახის მოციქულს პირდაპირ არ ეტყოდა უარის ნამდვილ მიზეზს და სხვა რაღაცას (ქალის ასაკი, ვაჟის სოფლის გეოგრაფიული მდებარეობა და ა.შ.) მოიმიზეზებდა. შუამავალი პირველ მისვლაზევე კარგად გრძნობდა ქალის ოჯახის მიერ დასახელებული მიზეზები რასაც ნიშნავდა. მიხედავად ამისა, იგი ორ-სამჯერ მაინც კიდევ მივიდოდა, რათა იქნებ როგორმე დაეთანხმებინა ქალის მხარე.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მოციქულ//შუამავალი ქალის ოჯახში რამდენ ხანსაც არ უნდა ყოფილიყო, ვიდრე გარკვეულ პასუხს არ ეტყოდნენ, სუფრასთან არ მიიწვევდნენ. ეთნოგრაფიული და წერილობით მონაცემების მიხედვით, დასავლეთ საქართველოს (იმერეთი, გურია, სამეგრელო) მოსახლეობის დიდ ნაწილში ქალის „გასაჩხრეკად" მისულ სტუმრებს თუ სასძლოდ შერჩეული ქალი არ მოეწონებოდათ, სუფრასთან არ სხდებოდნენ და ოჯახის მიერ შეთავაზებულ პურ-მარილს არ მიიღებდნენ. ი. ჭყონიას მითითებით, ქალის ოჯახში ვაჟის წარმომადგენლების მიერ პურისჭამის შემდეგ ქალზე უარის თქმა საქვეყნოდ თავმოკრა იყო და ძალაუნებურად უნდა თანხმობა ეთქვათ. ხანდახან ისიც ხდებოდა,

რომ დაწუნებისას ქალის ოჯახი „ეწყოდა სტუმრებს რაიმე მიირთვი-თო, იმ იმედით, რომ პურ-ღვინოს თუ მიიღებდნენ, მერე უარს ვეღარ ეტყო-დნენ“[2,156].

რაჭა-ლეჩხუმის მოსახლეობაში ვიდრე შუმავალს უარით ისტუმრებდნენ, სუფრასთან არ მიიწვევდნენ. როცა ოჯახის უფრო ი ეტყოდა თანხმობას, მხოლოდ მაშინ მიიწვევდნენ სუფრასთან და გაუმასპინძლდებოდნენ.

სვანური მასალებითაც ქალის ოჯახში მისულ „მოციქულს“ სუფრას არ გაუშლიდნენ, ვიდრე საქმეზე არ მოილაპარაკებდნენ და საქმეს დადებითად არ გადაწყვეტდნენ. იმ შემთხვევაში, თუ ქალის პატრონს ბიჭის ოჯახი არ მოსწონდა, შეიძლებოდა მეორედ მოსული მოციქული სახლშიაც არ შეეშვა და ეზოდანვე გაებრუნებინა.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ქალის ოჯახის უფროსი მოციქულს გააცნობდა რა თავის გადაწყვეტილებას, სუფრასთან მიიწვევდა. პასუხი თუ დადებითი იყო, მოციქული მიიღებდა ამ მიწვევას, თუ უარყოფითი, მაშინ არა. მთხრობელთა გადმოცემით, უარის მერე ოჯახის მიერ შეთავაზებული პურ-მარილის მიღება იმას ნიშნავდა, რომ ქალის მხრიდან უარი მოციქულისათვის მისაღები იყო და ამ საკითხზე ოჯახს აღარ შეაწუხებდა. საბოლოო უარი კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არა მარტო ვაჟის ოჯახის, არამედ თვით მოციქულის ღირსების შელახვაც იყო და ნაწყენი რჩებოდა.

ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოლოგიური მასალებით, ქართლ-კახეთში შუამავალს ვიდრე დადებით პასუხს არ ეტყოდნენ, სუფრასთან არ მიიწვევდნენ. მთხრობელთა მითითებით, „ის საქმეს რომ გააკეთებდა, მაშინ ვაუშლიდნენ პურ-მარილს“[4.4].

მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახელეობაში შუმავალი ქალის ოჯახში მარტო მოვიდოდა. მეორედ მისვლაზე თან ახლდა ვაჟის ერთ-ერთი ახლობელი (მამა, ბიძა თუ ძმა). მას თან მიჰქონდა სასმელი (არაყი) და ოთხი ხმიადი (კენტი არ შეიძლებოდა). ვაჟის მხრიდან მისულნი ქალის ოჯახის უფროსს ამ მინატანზე დაიწვევდნენ. მაგრამ ვიდრე ის უარზე იყო, მათ მიერ შეთავაზებულ სასმელ-საჭმელს არ მიიღებდა და არც თვითონ მიიწვევდა სუფრასთან. თანხმობის მიცემის შემდეგ სხვასაც დაამატებდა. ყოველივე ეს იმაზე მიუთითებს, რომ „ქალის დედის ძმისა თუ მამის მიერ მთხოვნელის არაყის შესმა თანხმობას ნიშნავდა“[3.156, 107]. ხევში პირველად მისულ შუაკაცებსა ქალის ოჯახის წევრებს შორის მისალმება-მოკითხვის შემდეგ საუბარს ჩამოაგდებდა შუაკაცი. ოჯახის უფროსი. მისი საუბარი ისეთ თემას შეეხებოდა, რომ მტკივნეულ საკითხს დაახლოებოდნენ და ამ გზით მსჯელობა დამოყვრებაზე მოლაპარაკებაში გადაზრდილიყო... ამ სურვილის განხორციელების მიზნით, უფროსი შუაკაცი ვაჟის ოჯახიდან წაღებულ არაყს ჩამოასხამს და ქალის სახლის უფროსს საკვე ყანწს მიაწვდის, რათა მისგან დასტური მიიღოს. სახლის უფ-

როსი აუცილებლად უარს აცხადებს ყანწის გამოცლაზე, რადგან ამ აქტის შესრულება სრული თანხმობის გამომხატველია. შუაკაცების მისვლისთანავე დათანხმება კი ქალისა და მისი გვარ-ჩამომავლობის დამცირებას ნიშნავდა [2.51,138].

მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალები და წერილობითი მონაცემები გვიჩვენებენ, რომ ქალის ოჯახის მიერ მოციქულ//შუმავალის პურ-მარილზე მიწვევა ან, პირიქით, ვაჟის ოჯახის წარმომადგენელთა მხრიდან შეთავაზებული საქმელ-სასმელის მიღება, პურ-მარილის შემთავაზებლის მხრიდან წაყენებულ წინადადებაზე უსიტყვო თანხმობას ნიშნავდა, პურ-მარილისადმი ამგვარი დამოკიდებულება იმის მანიშნებელია, რომ ტრაპეზის ერთობლივად მიღება მხარეთა უსიტყვოდ შეთანხმების ერთ-ერთ ტრადიციულ საშუალებას წარმოადგენდა.

მოციქულ//შუამავლობასთან დაკავშირებით კიდევ ერთ საინტერესო მხარეს შევეხებით. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა მოციქულ //შუმავალს „ელჩსაც" უწოდებდა და უწოდებს დღესაც. ამ მხრივ საყურადღებოდ მიგვაჩნია სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში გავრცელებული გამოთქმა -ელჩის ქვა, „ელჩის ქვაზე დაჯდომა", ხშირად როცესაც მეზობელი თუ მისული სტუმარი ეზოში ჩამოჯდებდა სასაუბროდ, მასპინძელი ეტყოდა „რა ელჩის ქვაზე ჩამოჯექ, ადექი სახლში შეეიდეთ"- ო. აეედან გამომდინარე, ამა თუ იმ საქმეზე (ჩვენს კონკრეტულ მაგალითზე ქალის გათხოვებასთან დაკავშირებით) საელჩოდ//სამოციქულოდ მისული პიროვნების მისაღებად იქნებ ცალკე ადგილი ჰქონდათ გამოყოფილი? ჩვენს ამ ვარაუდს შეიძლება მხარს უჭერდეს თუშური მასალებიც, რომლის მიხედვითაც საშუამავლოდ მისულ მარჯაკალს სახლში არ შეიწვევდნენ, მოლაპარაკება სახლის გარეთ მიმდინარეობდა. გარდა ამისა საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში, როდესაც ქალის ოჯახს უარის თქმა ჰქონდა გადაწყვეტილი, მეორედ მისულ შუმავალს ეზოდანვე გააბრუნებდნენ. წარმოდგენილი ფრაგმენტული მასალების მიხედვით შუმავალ//მოციქულის სახლში შესვლა ხომ არ ნიშნავდა მის მიერ მასპინძლისადმი (ან პირიქით) წაყენებული პირობებისა თუ გადაწყვეტილების უსიტყვოდ მიღებას? მოკლედ, ეს მეტად საინტერესო საკითხად მიგვაჩნია და მას დაწვრილებით შესწავლა სჭირდება.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (ლეჩხუმი, ქვემო სვანეთი, გურია, მთიულეთ-გუდამაყარი, კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი) მოციქულ//შუამავლისათვის აუცილებელს წარმოადგენდა ხელჯოხიანი მისვლა ქალის სახლში. ამგვარ შუმავალზე იყო ნათქვამი ის ხალხური ლექსი, რომელიც ჩვენ რაჭა-ლეჩხუმის მოსახლეობაში დავამოწმეთ:

„შემოდგომა რომ დადგება,
შუამავალი აბორგდება.

ჯოხს ჭილოკში (სახლის კუთხეში - თ.ი.) მიაყუდებს,
სახლში შემობრახუნდება"[4.9].

საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში ჯოხი გარკვეული ელემენტია. წერილობითი მონაცემებით, ქვემო სვანეთში ქალის დანიშვნა შეიძლებოდა მომხდარიყო ქალის სახლის კედელზე ჯოხის მიყუდებით [2.158,83]. ხოლო ხევში ქალის დაქვრივებისთანავე მისი ცოლად შერთვის მსურველი მამაკაცი ავიდოდა იმ სახლის ბანზე, სადაც მიცვალებული ესვენა, ხმამაღლა გამოაცხადებდა ქვრივის შერთვის სურვილს, შემდეგ მიცვალებულის სახლის კარებზე ჯოხს მიაყუდებდა და იქაურობას სასწრაფოდ გაეცლებოდა[3.51,154]. ჯოხით ქალის დანიშვნის აღნიშნული ჩვეულების შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში გარკვეული აზრი არსებობს[2.51; 2.159; 3.228]. ჩვენ აქ ეს იმდენად გვაინტერესებს, რ ამდენადაც ეს ელემენტი შუმავლისათვის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა.

რ. ხარაძის მითითებით, ჯოხის მიყუდება საცოლედ არჩეული ქალის სახლზე უფრო ადრინდელი და უფრო პრიმიტიული წესია. იგი ზოგადად აცხადებს, რომ „თუ რას უნდა ნიშნავდეს ქვემო სვანეთში დადგენილი ჯოხის სახით მოცემული ნიშანი და რომელ საზოგადოებრივ წყობილებაშია ის თავდაპირველად გაჩენილი. ამის გადაწყვეტა აქ შეუძლებლად მიგვაჩნია. თავისთვად კი ნათელია, რომ ის გარკვეული გადმონაშთის სახითაა ჩვენამდე შენარჩუნებული"[2.159,86].

არსებულ წერილობით მონაცემებზე დაყრდნობით ვ. ითონიშვილს ჯოხის გამოყენება საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში (ჯოხით ქალის დანიშვნა) „ჯგუფობრივი ქორწინების ზოგიერთი ელემენტის" დამოწმების ნიმუშად მიაჩნია[2.51,331].

ჩვენი ვარაუდით ჯოხი თავისი დანიშნულებით, დასაშვებია უკავშირდებოდეს იმ წმინდა და საღვთო უზენაეს კვერთხს, რომელიც ძალაუფლების გამოვლენის ერთ-ერთ ინსიგნიას წარმოადგენდა[3.58,163]. ხოლო იგი მოციქულ//შუამავლის ხელში იმას ნიშნავდა ალბათ, რომ ეს იყო ნიშანი შუამავლობის//მოციქულობის უფლებისა. აღნიშნული ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (მიიულეთი, გუდამაყარი) ერთმანეთისაგან ანსხვავებდნენ ხელჯოხიან და უჯოხო სტუმარს. ხელჯოხიანი იყო ახლო ნათესავი, ნათლია, მეგობარი, ე. ი. საპატიო სტუმარი. უჯოხო სტუმრად კი შემოხვევითი მგზავრი ითვლებოდა[2.80,88]. ამისდა შესაბამისად იყო ...თ. მიღება-გამასპინძლებაც.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, ჯოხი-კვერთხი თავის დროზე გამოხატავდა გარკვეულ უფლებას, აქედან გამომდინარე, მისი ტარების ნება, რა თქმა უნდა, ყველას არ ჰქონდა. საქორწინო ურთიერთობის სფეროში მისთვის გარკვეული ფუნქციის დაკისრება საკმაოდ გვიან გაჩენილი უნდა იყოს და

მისი დაკავშირება საზოგადოების განვითარების მეტად ადრეულ საფეხურთან (როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს) მიუღებლად მიგვაჩნია.

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ერთიერთშეჯერებამ გვიჩვენა, რომ საქართველოს მთელ რიგ რეგიონში (სამცხე-ჯავახეთი, ხევი, ხევსურეთი, სვანეთი, ფშავი) მოციქულ-შუამავლისათვის გასამრჯელოს მიცემა არა თუ ფულადი, არამედ რაიმე ნივთიერი საჩუქრის სახითაც კი მიუღებელი იყო, ეს მის შეურაცხყოფად ითვლებოდა. ზოგიერთ რეგიონში მას მცირეოდენ საჩუქარს მიართმევდნენ როგორც საპატიო სტუმარს და არა, როგორც „შუამავალს". ცალკეულ კუთხეებში ოჯახი თავისი სურვილისამებრ მიართმევდა მცირეოდენ ძღვენს. ასე მაგალითად, აჭარის მოსახლეობაში საქმის კეთილად დასრულების შემთხვევაში ელჩი წინათ ერთი ჭალამნით ან წუღით (ბოლო ხანებში ფეხსაცმლით) საჩუქრდებოდა. წინდას მას ქალიც აჩუქებდა. მეტ გასამრჯელოს ის არ იღებდა, როგორც არ უნდა გასჭირვებოდა ამ საქმის გაკეთება და რამდენი დროც არ უნდა დაეხარჯა [2.22,23].

როგორც აღვნიშნეთ, დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ერთ ნაწილში (იმერეთი, გურია, სამეგრელო) შუამავალ//ჩამ[illegible]პარაკებელი უმეტესად ოჯახის ახლობელი იყო. ამიტომ მასთან გასამრჯელოზე საუბარი უხერხულიც იყო და დამამცირებელიც. ოჯახს შეეძლო სურვილისამებრ მიერთმია რაიმე საჩუქარი და ამგვარად გამოეხატა თავისი პატივისცემა მისადმი. ეს მასალა თითქოს ერთგვარ წინააღმდეგობაშია სპეციალურ ნაშრომებთან, რომელთა მიხედვით ამ რეგიონებში მაჭანკლობა, როგორც ხელობა, კლასიკური სახით არსებობდა. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ ის გარემოება, რომ ახლობელ შუამავალ//მოციქულის გვერდით მოქმედებდა ხელობით მაჭანკალიც. ეს მეტად ყურადსაღები ფაქტი (შუამავლობიდან მაჭანკლობის ხელობად ჩამოყალიბების თვალის გადევნების მიზნით) რატომღაც არაა მითითებული აღნიშნულ ლიტერატურაში.

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარშიც (ქართლი, კახეთი) თითქმის ამგვარი სურათი გვაქვს. ტრადიციული მოციქულ//შუამავალის გვერდით მოქმედებდა ხელობით მაჭანკალიც, მაგრამ არა ისე ხშირად, როგორც ეს დასავლეთ საქართველოს კუთხეებში იყო.

რაჭა-ლეჩხუმის მოსახლეობაში, შუამავალის გასამრჯელოდ ვაჟის ოჯახში დაკლული საქონლის ტყავი და თავ-ფეხი ითვლებოდა, რომელიც ან წაღებაარწაღება შუმავლის სურვილით იყო. ამ კუთხის მოსახლეობა შუმავალ//მოციქულსა და მაჭანკალს მკვეთრად მიჯნავს ერომანეთისაგან. მთხრობელთა თქმით, „მაჭანკალი იმას ერქვა, ვინც საქმის მოგვარებისათვის ქრთამსაც იღებდა ფულად".

მაჭანკალი (სრული ამ სიტყვის მნიშვნელობით), რომელსაც სხვადასხვა კუთხეში შუმავალ//მოციქულის გვერდით ვხვდებით, ხშირად უცხო პიროვნე-

ბა იყო. მას მაჭანკლობა ხელობად ჰქონდა გადაქცეული და ამ გზით აღებული გასამრჯელო მისი ოჯახის შემოსავლის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენდა. იგი შეიძლებოდა ქალი ყოფილიყო და მამაკაციც. ხელობით მაჭანკალი უფრო მეტად ინდივიდუალურად მოქმედებდა, რათა აღებულ გასამრჯელოში მოზიარე არ ჰყოლოდა.

მაჭანკალი ვაჟის ან ქალის მშობლების ინიციატივით მოძებნიდა შესაფერის სარძლოსა თუ სასიძოს. ხშირ შემთხვევაში კი ყველასაგან დამოუკიდებლად თვითონ შეარჩევდა დასაქორწინებელ ქალ-ვაჟს, შემდეგ კი შესაბამისად ქალ-ვაჟის ოჯახების უფროსებს აცნობებდა. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იცოდნენ რა მაჭანკალის ბუნება (თავისი ინტერესებიდან გამომდინარე იგი ტყუილის თქმასაც არ ერიდებოდა), მას არცერთი მხარე არ ენდობოდა და მისგან დამოუკიდებლად ნათესავების შეშვეობით გაიკითხავდნენ სასძლოსასიძოს ავ-კარგიანობას, ჯიშ-ჯილაგიანობას, საერთო მდგომარეობას. მხოლოდ ამის შემდეგ თანხმდებოდნენ მაჭანკალის ინიციატივით ქალ-ვაჟის ნახვა-შეთვალიერებაზე.

ქალის „გადანახულება//შეთვალიერებისას" მოწონების შემთხვევაში ხშირად ჰქონდა ადგილი მზითევზე და მასთან ერთად გარკვეული რაოდენობის ფულის მიცემის შესახებ მოლაპარაკებას (გურიის, სამეგრელოს, იმერეთის, ნაწილობრივ ქართლისა და კახეთის მოსახლეობაში). ამ საუბარში აქტიურ მონაწილეობას იღებდა, შეიძლება თქვას, ხშირად გადამწყვეტ როლსაც კი ასრულებდა მაჭანკალი. მის მოხერხებასა და ენამჭევრობაზე ბევრად იყო დამოკიდებული აღნიშნული საქმის დადებითად გადაწყვეტა. რამდენადაც იგი დაინტერესებული იყო გასამრჯელოს მიღებით, ამდენად, ბუნებრივია, მაჭანკალი ვაჟის ოჯახის ინტერესების დამცველი იყო (ვაჟის ოჯახიდან იღებდა გასამრჯელოს) და ყოველნაირად ცდილობდა ქალის ოჯახს დაეკმაყოფილებინა მისი (ე. ი. ვაჟის ოჯახის მხრიდან წაყენებული) მოთხოვნები. ამავე დროს, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ მისი გასამრჯელოს რაოდენობა დამოკიდებული იყო ქალის მზითევის სიდიდესა და მასთან ერთად გატანებული ფულის რაოდენობაზე, ნათელი გახდება მაჭანკლის სწრაფვა, რათა ქალს მეტი მზითევი და ფული წაეღო მამის ოჯახიდან. შეთანხმების შემდეგ ქორწილამდე არსებულ პერიოდში მაჭანკლის მოვალეობას შეადგენდა დამოყვრებულ ოჯახებს შორის წამოჭრილი ყველა სადავო საკითხების მოწესრიგება.

ქორწილის დამთავრებისთანავე მაჭანკალი ვაჟის ოჯახიდან კუთვნილ გასამრჯელოს იღებდა. მთხრობელთა გადმოცემით, ქალის მიერ მამის ოჯახიდან წამოღებული ფულის 10% მისი იყო. დამატებით კიდევ აკუთვნებდა ფული, თუ მზითევის ლოგინი ერთ „დუჟინს" (12 ხელი ლოგინი) ან მისზე მეტს შეადგენდა. გარდა ამისა, ნატურის სახით იღებდა ერთ ჩაფ ღვინოს, ხურჯინ პურს, ქორწილში დაკლული საქონლის ტყავსა და თავს, ხოლო ღორის და-

კვლის შემთხვევაში, ყალაფშარას* (იმერეთის მოსახლეობა).

ფშავში „სამარდჟაკლოს" შეადგენდა ცხვარი ან ძროხა, ან მათი ღირებულება ფულად. თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ „სამარდჟაკლოს" გადახდა მთელ ფშავში არ იყო წესად. იგი უფრო სოფ. გოგოლაურთას ქვემოთ მოწმდება. ლ. მელიქიშვილი განიხილავს რა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან რეგიონებში (ფშავი, მთიულეთი) შუამავლისა და მაჭანკლის ურთიერთმიმართებას, აღნიშნავს, რომ ტერმინ შუაკაცს „მაჭანკალი" იმ შეუმთხვევაში შეენაცვლა, როცა ქალ-ვაჟის დაქორწინების საქმის გამრიგებელი ყოფაში შემოვიდა. იქ, სადაც გასაქრჯელო არ მოწმდება, შესაბამისად შუამავლის მნიშვნელობით ტერმინი მაჭანკალი არც გამოიყენება. მკვლევარის ეს მითითება თავისუფლად შეიძლება გავრცელდეს საქართველოს სხვა კუთხეების მოსახლეობაზედაც.

მოკლედ შევეხოთ მოციქულ//შუამავალსა და მის შესაბამის სინონიმთა შინაარსობრივ-ეტიმოლოგიურ საკითხს. ქართულ სიტყვიერებაში მოციქული განმარტებულია როგორც ვინმესთან რაიმე დავალებით მიგზავნილი პირი-შუამავალი. [1.11, 285]. „მოციქენილნი შუამავლად, გინა შეთვლილის სიტყვის სათქმელად, გაგზავნილნი, დესპანი, მეფისაგან მოგზავნილი ელჩი. [1.16,872]. შუამავალი კი იგივეა, რაც შუაკაცი. შუაკაცი მოდავეთა შორის შუამავალი, მომრიგებელია, დამზავებელ-შუამდგომელია. საქორწინო ურთიერთობის მომწესრიგებლის მიმართ აღნიშნული სახელწოდების ხმარებას უკვე XII საუკუნიდან ვხვდებით. კერძოდ: „ვეფხისტყაოსანში" რამდენიმე ადგილად საგანგებოდაა მითითებული, რომ ტარიელი ავთანდილის მოციქულობას კისრულობს თინათინის მამის - როსტევანის წინაშე:

„ესე უთხარ: ამის მეტსა მოციქულობ ნურას ნუო,
ხვალე წასვლა არ დავშალო, არცა საქმე გავათუო;
მე არ მიზამს არაბთ მეფე, რომე სიტყვა გავაცრუო
ამოდ ვსთხოვო ქალის მისი; შევეხვეწო, შევაგუო".

„უამბო ფრიდონ ავთანდილს ტარიას მოციქულობა"[2.131,291].

მოციქულთან დაკავშირებით მეტად საინტერესოდ მიგვაჩნია სიტყვა „საციქველი", რაც მოსახლეობაში მიღებულია როგორც დროებით „სანათხოვრი" რამ, რომელიც ისევ პატრონს უნდა დაუბრუნდეს. აქედან გამომდინარე „სამოციქულოდ" მისვლა აღიქმება როგორც „სათხოვნელად" მისვლა, ხოლო „მოციქული" კი რაიმეს მთხოვნელი.

ტერმინი „ელჩი" ქართული სიტყვიერებაში განმარტებულია, როგორც ტურქულენოვანი სიტყვა და ნიშნავს დესპანს, მოციქულს[1.13,490].

---

* „ყალაფშარა" მეხრეობელთა გადმოცემით, არის დაკლული ღორის ქონდა ყბა, კისერი და ერთი ხელის სიგრძითა ჩაჭრილი ხერხემალი.

რაც შეეხება მაჭანკალს, იგი სიტყვიერების ერთი ნაწილის მიხედვით არის „საქმის მომკვარებელი ქალსა და ვაჟს შორის მაჯი დაქორწინების მიზნით, შუამავალი-მაშვალი[1.4,113]; „შუმავალი კაცი ან დედაკაცი“[1.15,684], „შუამავალი-მაჭანკალი, დალალი“, ხოლო დალალი კი არის „შუამავალი, შუაკაცი, მოციქული“[1.5,149]. როგორც ვხედავთ, ამ სიტყვარების მიხედვით მოციქულ//შუამავალს და მაჭანკალს ერთი მნიშვნელობა აქვს. სულხან-საბა ორბელიანთან ტერმინ მაჭანკალის შინაარსისა და მისი ბუნების სულ სხვაგვარი და საინტერესო ახსნა გვაქვს მოცემული. მისი განმარტებით, მაჭანკალი ეს არის „სიძვის შუამავალი“[1.5,363], რაც სრულად განასხვავებს მას მოციქულ//შუამავლისაგან. ჩვენ სიტყვას აღარ ვაგრძელებთ ტერმინ მაჭანკალის ფონეტიკურ-სემანტიკური შედგენილობის შესახებ, რადგან იგი დამაჯერებლადაა გარკვეული ლ. მელიქიშვილის ნაშრომში [2.78].

*

* *

ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების განხილვიდან ჩანს შემდეგი:

წარსულში საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში შვილთა დაქორწინების მოწესრიგებაში მშობლებს (განსაკუთრებით მამას) დიდი უფლებები გააჩნდათ. შეიძლება ითქვას, რომ სრულასაკოვანი შვილების (ქალისა თუ ვაჟის) დაქორწინების საკითხს, უმრავლეს შემთხვევაში, მშობლები ერთპიროვნულად წყვეტდნენ(აღარას ვამბობთ მცირეწლოვანთა დაწინდვაზე) და მერე მიმართავდნენ ახლობლებსა თუ მოციქულს დახმარებისათვის. მოგვიანებით აღნიშნული საკითხის მოგვარებისას მშობელთა მიერ შვილთა სურვილის გათვალისწინება სრულიად არ გულისხმობდა მათი უფლების შესუსტებას.

ქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები გულისხმობდა საქორწინო წყვილის შერჩევას, მათი პირადი ავ-კარგიანობის, ჯიშ-ჯილაგიანობის დაწვრილებით გამოკვლევას, რის შემდეგაც უნდა შერჩეულიყო პიროვნება (პიროვნებები), რომელსაც ქალ-ვაჟის ოჯახებს შორის მოციქული//შუამავლის მისია უნდა ეკისრა.

დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის შერჩევა გულისხმობდა შესაფერისი წყვილის გამონახვას ჯიშ-ჯილაგიანობით, ისე პირადი ღირსებებითა და საოჯახო-სამეურნეო საქმიანობის ცოდნით (სრულასაკოვანთა შერჩევის დროს). მცირეწლოვანთა შერჩევისას უმთავრესად მათი ოჯახების ჯიშ-ჯილაგიანობას და სახელიანობას ექცეოდა აკრადღება.

არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების

ურთიერთშეჯერების შედეგად აღმოჩნდა, რომ ქალ-ვაჟის პირადი ავ-კარგიანობისა და ღირსება-ნაკლოვანების კვლევისას უურადღება ძირითადად გამახვილებული იყო მათ ფიზიკურ და გონებრივ სიჯანსაღეზე, საოჯახო თუ სამეურნეო საქმიანობის უნარზე, ზნეობრივი და მორალური ნორმების დაცვაზე.

ქალის ჯიშ-ჯილაგიანობის გაკითხვისას განსაკუთრებით "დაწვრილებით „ვისხით-მისხამდე" იკვლევდნენ მისი დედის ჩამომავლობასა და ჯილაგიანობას. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მეტ-ნაკლებად ვრცელ ინფორმაციას აგროვებდნენ ქალის დედის, მამის ოჯახისა და მისი გვარის შესახებ. რაც შეეხება ვაჟის ჯიშ-ჯილაგიანობას, მისი კვლევისას ძირითადად აინტერესებდათ თვით ვაჟის მამის ოჯახისა და მისი გვარის ავკარგიანობა. მართალია, ვაჟს დედის ხაზითაც კითხულობდნენ, მაგრამ არა ისე დაწვრილებით, როგორც ქალის დედის ჩამომავლობას.

გარდა ამისა, ვაჟის გაკითხვისას, ცალკეულ კუთხეში სხვა მრავალ (ზემოთ ჩამოთვლილ) მონაცემებთან ერთად უურადღება ეექცეოდა მისი სოფლის გეოგრაფიულ მდებარეობასა და სოფლის ძირითად სამეურნეო საქმიანობას (მეურნეობის სპეციფიკას). შეიძლება ვინმე შემოგვედაოს, რომ საქორწინო წყვილის შერჩევისას ამა თუ იმ თვისება-საქმიანობის წინ წამოწევა მხოლოდ ღირსებით იყო შეპყრობილი, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ თუ რა განაპირობებდა მას. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან და წერილობითი მონაცემებიდან ნათლად იკვეთება, რომ ყოველი საქმიანობის (გნებავთ პიროვნებისა თუ „პროფესიის") ღირსებას არსებული მეურნეობის ხასიათი და სპეციფიკურობა განაპირობებდა. აღნიშნულს ზემოთ მოტანილი ფაქტობრივი მონაცემებიც ცხადყოფენ.

საკითხის შესწავლისას ცხადად გამოჩნდა პიროვნებისა და არსებული სოციალური ნორმების ურთიერთმიმართება, რაშიც იგულისხმებოდა პიროვნების მიერ იმ სოციო-ნორმატივების სავალდებულო შესრულება, რომელიც გარკვეულ სოციალურ კოლექტივს გააჩნდა როგორც მორალურ-ეთიკურ, ისე სოციალურ და ეკონომიკურ სფეროში.

ჩვეულებრივ პირობებში შესაფერისი ქალ-ვაჟის შერჩევის დროს პიროვნება-ინდივიდი უკანა პლანზე იყო გადასული და წინ წამოწეული იყო გარკვეული მიკროსოციალური უჯრედის-ოჯახისა და მისი გვარის ჯიშ-ჯილაგიანობისა თუ ავკარგიანობის გარკვევა. პიროვნების შეფასება პირველ რიგში ხდებოდა არა ინდივიდუალურად (არა უშუალოდ პიროვნების ღირსება-ნაკლოვანებიდან გამომდინარე), არამედ იმ კოლექტივის (ოჯახი, გვარი, ნათესავთა გარკვეული წრე, როგორც მამის, ისე დედის მხრიდან) ღირსება-ნაკლოვანებებით, რომელ წრესაც ეს პიროვნება ეკუთვნოდა, უურადღება ეექცეოდა ჯერ ამ კოლექტივისათვის დამახასიათებელ დადებით თუ უარყოფით მხარეებს, მერე კი მის კუთვნილ წევრს. რა თქმა უნდა, კოლექტივი და

ინდივიდი მჭიდრო ურთიერთმიმართებაში იყო. კოლექტივის მიერ არსებული სოციო-ნორმატივების მიხედვით პიროვნების ამგვარ შეფასებას საქართველოს ცალკეულ კუთხეში გარკვეული სპეციფიკურობა ახასიათებდა.

ყოველივე ზემოთქმული იმაზე მიუთითებს, რომ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ქორწინება და მის ნიადაგზე ახალი მიკროსოციალური უჯრედის-ოჯახის შექმნა არა ორი ინდივიდის (ორი პიროვნების თვით ქალ-ვაჟის), რამედ გარკვეული სოციალური კოლექტივის (გვარი თუ ოჯახი) მოსაწესრიგებელ საქმეს წარმოადგენდა. ეს სოციალური კოლექტივი სისხლხორცეულად იყო დაინტერესებული ახალი ოჯახის შექმნით და ინდივიდის სურვილების მიუხედავად აქტიურად ერეოდა მისი დასახელების (დაოჯახების) საქმეში.

ქალ-ვაჟის შერჩევა-გაკითხვის შემდეგ მათი დაქორწინების საქმის მოსაგვარებლად ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წინაპირობას წარმოადგენდა მოციქულად შესაფერისი პიროვნების მოძებნა და ქალის ოჯახში მიგზავნა.

საქართველოს რიგ რეგიონებში მოციქულობა ქალ-ვაჟის ახლო ნათესაველების მოვალეობას შეადგენდა; ცალკეულ რეგიონებში კი ამ საქმეში ნათესავ-ახლობლების გვერდით მოქმედებდა სრულიად უცხო პიროვნება, „მაჭანკალი", რომელმაც ორი ფუნქცია შეიძინა: პირველი იგივე იყო, რაც მოციქულ/ /შუამავლისა (ქალ-ვაჟის დაქორწინება-დაოჯახება), მეორე კი მისი ოჯახის ეკონომიკური ინტერესებიდან გამომდინარეობდა. შეიძლება ითქვას, რომ მასთან ეს უკანასკნელი [illegible] მოიწია წინ, ხოლო პირველი მეორეხარისხოვნად იქცა.

საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობაში საქმის მოგვარებაში შუამავალ//მოციქულისადმი გასამრჯელოს ან სხვა რაიმე საჩუქრის სახით მისი მიცემაც კი მიუღებლად და შეურაცხყოფად ითვლებოდა. ზოგ კუთხეში, მართალია, ის ქალის თუ ვაჟის ოჯახის ახლო ნა[illegible]ესავი იყო, მაგრამ ვაჟის ოჯახი რაიმე საჩუქარს (და არა გასამრჯელოს) მიართმევდა. ზოგან უკვე მაჭანკალს (და არა შუამავალს//მოციქულს) გარკვეულ გასამრჯელოს აძლევდნენ, რომლის რაოდენობა დამოკიდებული იყო მზითვის სიდიდესა და მასთან ერთად გაღებული თანხის რაოდენობაზე. ეს გასამრჯელო ერთდროულად ფულადიც იყო და ნატურალურიც. აღმოჩნდა, რომ იმ რეგიონებში, სადაც შუამავალ//მოციქულისადმი საჩუქრის გასამრჯელოს მიცემა წესად არ იყო, იქ მას მაჭანკალს არც უწოდებდნენ. იმ კუთხეებში კი, სადაც ის გარკვეულ გსამრჯელოს იღებდა, მას მაჭანკლის სახელწოდებით მოიხსენიებდნენ, ხოლო ამ საქმეში ჩარეულ (მაგრამ არ[illegible] გასამრჯელოსათვის) ახლობელს შუამავალ//ჩამლაპარაკებელს უწოდებდნენ.

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ურთიერთშეჯერების ფონზე გამოიკვეთა თუ მოციქულობა//შუამავლობამ განვითარების როგორი ვრცელი გზა განვლო, როგორ იცვლებოდა თანდათანობით, ვიდრე

თვისობრივად ახალ „მაჭანკლობის ხელობად“ არ ჩამოყალიბდა. აღნიშნული ამ გარემოებამ საშუალება მოგვცა საფეხურებრივი განვითარების თვალსაზრისით თვისობრივ-შინაარსობრივ ცვლილებასთან მჭიდრო კავშირში ამ მოვლენისათვის თვალი გაგვედევნებინა დროსა და სივრცეში.

ხევის მაგალითზე სამართლიანად აღნიშნავს ვ. ითონიშვილი, რომ „საშუალაცო“ საქმე ჯერ უშუალოდ ვაჟის მშობლების კომპეტენციაში შედიოდა (აკვანში ნიშნობა), შემდეგ მათივე ოჯახის წევრების ხელში გადადის, როცა მცირეწლოვანი ვაჟის დაქორწინების მსურველი მამა თავის უახლოეს ნათესავს გზავნის შუაკაცად ! ასძლოდ სასურველი ბავშვის მამასთან (შუაკაცობის ინსტიტუტის ჩასახვა ხევში). მაბლობელი ნათესავის შემდეგ შუაკაცობის უფლებით აღჭურვილ პირად უნდა მივიჩნიოთ შედარებით შორეული სისხლით მონათესავე კაცი და ხელოვნურად შენათესავებული პიროვნებაც (მცირეწლოვანთა შეუღლების მიზნით ვაჟის მამის მიერ ერთ-ერთი ასეთი ნათესავთაგანის შუაკაცად მიგზავნის წესი). შუაკაცობის ინსტიტუტის განვითარების საბოლოო საფეხურად უნდა ჩავთვალოთ „გარიგებით“ ნიშნობისათვის დამახასიათებელი წესი საქმის გამრიგებელთა შერჩევისა, რამაც არსებითად შეცვალა საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების ხასიათი. თუ თავდაპირველად საკითხის დასმაც და საქმის მოგვარებაც მშობლების უფლებათა სფეროს განეკუთვნებოდა, ნიშნობისა და ქორწინების გარკვეულ საფეხურზე მშობლების უფლების პირველი ნაწილი ხელშეუხებელი დარჩა და შვილების მომავალ მდგომარეობას კვლავ ისინი განსაზღვრავდნენ, მაგრამ მოწესრიგება ანუ „გარიგება“ გარეშე პირის მოვალეობად იქცა“ [2.51,187].

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე მართებულად მიგვაჩნია ჩვენს მიერ საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში გარეშე ჩარეული პიროვნების საერთო ქართულ სახელწოდებად „მოციქულის“ აღიარება. მით უმეტეს, რომ ამ ტერმინის დაფიქსირება საქართველოს ცალკეული კუთხის (აჭარა, სამცხე-ჯავახეთი, ხევსურეთი, მთიულეთი, ქვემო სვანეთი) მოსახლეობის ყოფაში დღესაც დასტურდება. წერილობითი მონაცემებიდან ირკვევა, რომ საქორწინო ურთიერთობის მომწესრიგებელი გარეშე პიროვნების მოციქულის სახელწოდებით მოხსენიება ქართველი ხალხის ყოფაში (თუ უფრო ადრე არა) ჰეთორმეტე საუკუნიდან მაინც უნდა არსებულიყო.

არსებული ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ქალის ოჯახის მიერ (ასევე ცალკეულ კუთხეში ქალის ღირსება-ნაკლოვანების შეფასებისას ვაჟის ოჯახის წარმომადგენლებისა, ხოლო ვაჟის ოჯახის ეკონომიური შეძლების შემოწმებისას ქალის ოჯახის წარმომადგენლებისა) მოციქულის სუფრასთან მიწვევა-არმიწვევა პურ-მარილის შემთავაზებლის ახრიდან წაყენებულ წინადადებაზე უსიტყვო თანხმობას ნიშნავდა. პურ-მარილისადმი ამგვარი დამოკიდებულება იმის მანიშნებელია, რომ ერთობლივი ტრაპეზი

სხვა ფუნქციონალურ დატვირთვასთან (გამაერთიანებელი, არამონა ესავე კოლექტივის ხელოვნური დანათესავების, დანარჩენი კოლექტივებიდან გარკვეული სოციალური წრის გამოყოფის და ა. შ.) ერთად მხარეთა მშვიდობიანი შეთანხმების ერთ-ერთ ტრადიციულ ფორმას წარმოადგენდა.

3. დაწინდვა.

საქორწინო ურთიერთობის მრავალსაფეხურიან სისტემაში დაწინდვა სრულდებოდა როგორც მცირეწლოვან, ისე ასაკად მოსულ ქალ-ვაჟის მიმართ, მაგრამ ამ უკანასკნელთათვის მას უფრო სრული, და, შეიძლება ითქვას, ჩამოყალიბებული სახე ჰქონდა. წერილობითი მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, წარსულში დაწინდვა საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობისათვის იყო დამახასიათებელი.

მთხრობელთა ერთი ნაწილი დაწინდვასა და ნიშნობის რიტუალებს ერთმანეთთან აიგივებს და ორივეს ერთი სახელწოდებით (ნიშნობა, დაწინდვა, ბელგა) იხსენიებს. მაგრამ აშკარაა, რომ ეს აღრევა მეტისმეტად დაგვიანებულია. რამდენადაც უკანასკნელ ათწლეულში საქორწინო ურთიერთობის სფეროდან თანდათანობით ქრება (შეიძლება ითქვას ზოგ რეგიონებში სრულიად გაქრა) ნიშნობის რიტუალი, ამიტომ მოხდა მოსახლეობის ნაწილში აღნიშნული ჩვეულებების ერთმანეთში აღრევა. წარმოდგენილ ნაშრომში ჩვენ ვიხილავთ დაწინდვის ტრადიციულ ფორმას, რომელიც დამახასიათებელი იყო საქართველოს მოსახლეობისათვის უკანასკნელ დრომდე და რომელსაც, გამონაკლის შემთხვევაში, დღესაც აქვს ადგილი.

საქართველოს ცალკეული რეგიონების მოსახლეობაში დაწინდვისას თუმცა არსებობდა ზოგიერთი თავისებურება-სპეციფიკურობა, მაგრამ ძირითადად მას ერთიანობა ახასიათებდა. ამიტომ შევეცდებით, საერთო ზოგადობაში განვიხილოთ ქალ-ვაჟის დაწინდვა. განხილვის პროცესში სათანადო ადგილებზე შევეხებით აგრეთვე იმ თავისებურება-სპეციფიკურობას, რაც აგრეთვე დამახასიათებელი იყო დაწინდვის რიტუალში თითოეული კუთხის მოსახლეობისათვის.

დაწინდვა სრულდებოდა ქალის ოჯახში. მოსახლეობის ერთ ნაწილში, როდესაც სასიძოს ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობის შემოწმებაც სავალდებულოდ მიიჩნიეს, დასაშვები იყო ამ შემოწმებამდე შემდეგ წინდი ვაჟის ოჯახშივე აეღოთ, მაგრამ ეს წესი ყოფაში ვერ დამკვიდრდა.

მას შემდეგ, რაც ქალის ოჯახი დათანხმდებოდა სასიძოს ოჯახთან დამოყვრებაზე და ამის ძესახებ „მოციქული“ „სიტყვას გაიტანდა“//„პირს აიღებდა“, ვაჟის მხარე იმავე დღეს თუ არა, მეორე დღეს მაინც დაწინდავდა სასძლოდ

შერჩეულ ქალს. ამისათვის არც ერთ მხარეს საგანგებო მომზადება არ ჰირდებოდა.

მეხობელთა უმრავლესობის გადმოცემით, დაწინდვისათვის საგანგებო დღის შერჩევა არ იცოდნენ. მცირე ნაწილის მითითებით კი, ამ რიტუალისათვის უფრო ხუთშაბათს ან კვირა დღეს არჩევდნენ იმ მოტივით, რომ „ხუთშაბათსა რძალი კარგი ქალი იქნება“- ო.*

ქალის დასაწინდად მის ოჯახში საღამოპირს მოციქულის თანხლებით მივიდოდნენ სასიძოს მამა, ბიძა, დედის ძმა, ნათლია. მოგვიანო პერიოდში წესად შემოვიდა ქალის-ვაჟის დედის ან უფროსი დის წასვლაც. საქართველოს ზოგიერთ რეგიონებში, თუ რაიმე გარკვეული მიზეზის გამო, სასიძოს მამას არ შეეძლო დაწინდვის რიტუალში მონაწილეობის მიღება, მაშინ, ზემოთ დასახელებულ პირებთან ერთად მისი დედა მიდიოდა, თუმცა გადამწყვეტი სიტყვა მაინც თანმხლებ მამაკაცებს ეკუთვნოდათ. საქართველოს ცალკეულ რეგიონში (თუშეთი) ქალის დასაწინდად მხოლოდ მოციქული//მარჯაკელი მიდიოდა, რომელსაც თან მიჰქონდა ე. წ. „საწესო“ - მცირე პურ-მარილი, ტიკჭორით არაყი და ერთი სანთელი. „ხელმიცემის“ ცერემონიალის შემდეგ გაიშლებოდა სახელდახელო სუფრა, სადაც პირველი სადღეგრძელო მარჯაკლის მიერ მოტანილი არაყით უნდა შეესვათ. ამ დროსვე გაიმართებოდა მოლაპარაკება ნიშან-ქორწილთან დაკავშირებულ პრაქტიკულ საკითხებზე.

ვაჟის მხრიდან მომსვლელებს ოჯახის შეძლების მიხედვით თან მიჰქონდათ დასაწინდავი ნივთები: - თავსაფარი, ბეჭედი და სხვა სამკაულები. მისულ სტუმრებს ოჯახის წევრები ეზოში მიეგებებოდნენ და მისალმება - მოკითხვის შემდეგ სახლში შეიპატიჟებდნენ. სტუმრების მისვლის შემდეგ ქალის ოჯახიდან ვინმე ახალგაზრდა ვაჟი (მოგვიანებით ქალი) სოფლიდან რამდენიმე ახლობელს მიიპატიჟებდა. მისული სტუმრები და დამხვდურნი ცოტა ხანს ისაუბრებდნენ, მერე კი ოჯახის უფროსის მიწვევით სუფრასთან გადაინაცვლებდნენ. როგორც აღვნიშნეთ, ამ ცერემონიალისათვის არც ერთ მხარეს დიდი მომზადება არ ჰირდებოდა, ამიტომ სახელდახელო სუფრა იშლებოდა. სუფრის თავში ყოველთვის ოჯახის უფროსი ჯდებოდა, მის მარჯვნივ ვაჟის მხრიდან მისული სტუმრები, ხოლო მარცხნივ ოჯახის ახლობლები უფროსი-უმცროსობის მიხედვით იკავებდნენ ადგილს. მამაკაცების შემდეგ სუფრასთან ქალებიც განცალკევებით სხდებოდნენ.**

ამ ცერემონიალის დროს ვაჟის მხარეს მხოლოდ ერთადერთი ლიტრა არაყი მიჰქონდა, დანარჩენი პურ-მარილი ქალის ოჯახისა იყო. გამონაკლისს წარმოადგენდა მაიულეთი-გუდამაყრის მოსახლეობა, სადაც სასიძოს მხარეს დასა-

---

* მეხობელთა უმრავლესობის ხუთშაბათი დღე ნიშნავს ქორწილის დაწყების დღედაც.

** სუფრასთან ქალების ამ შემთხვევაში სხდებოდნენ სუფრასთან, თუ ვაჟის მხრიდან მოსულებში ქალი ან ...

წინდ ნივთებთან ერთად მცირეოდენი საპმელ-სასმელი მიჰქონდა (არაყი, ქადები, ხმიადები). არსებული წესის თანახმად, სუფრაზე პირველი სადღეგრძელო ვაჟის ოჯახიდან მიტანილი სასმელით უნდა შეესვათ. მათ მიერ მიტანილი სასმელი თუ ერთი ხელი პურობისათვის საკმარისი აღმოჩნდებოდა, ქალის ოჯახს დამატება აღარ უხდებოდა.

რამდენიმე სადღეგრძელოს შემდეგ, ვაჟის ოჯახის წარმომადგენლებიდან უფროსს დასაწინდი ნივთები უნდა გადაეცა ქალის მამისათვის. სასძლოს და მის დედას წინდის მიღების უფლება არ ჰქონდათ. ეს მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცის მოვალეობას შეადგენდა. მთიულეთ-გუდამაყარის მოსახლეობის თავისებურებას ის შეადგენდა, რომ ღმერთისა და „ხთიშვილების" გადიდების შემდეგ ვაჟიანთ მხარე ბელგაში მიტანილ ნივთებს ამოიღებდა და ქალის დედას გადასცემდა. თუმცა მთხრობელთა დიდი ნაწილი წინდის მიმღებად ასახელებს არა სასძლოს დედას, არამედ ოჯახის უფროს მამაკაცს. მთიულეთ-გუდამაყრის მაგალითზე ი. ჭყონია განიხილავს რა ამ საკითხს, გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „ვაჟიანთაგან ქალის დედისადმი ბელგის ნიშანთა გადაცემა და მისგან მიღება დედას ქალიშვილის ქორწინებაში ერთ-ერთ კითხულ პირად წარმოგვიჩენს"[2.156]. მარტალია, იმერეთის მოსახლეობაშიც დამოწმდა ის ფაქტი, რომ ზოგჯერ წინდის მიმღები სასძლოს დედა იყო, მაგრამ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ერთეული შემთხვევები მეორადი-გვიანდელი მოვლენაა და მოცემულ მაგალითზე მისი ამგვარი გააზრება ცოტა გაზვიადებული ჩანს.

მოგვიანებით, როდესაც დაწინდვის ცერემონიალში თვით დასაწინდი ქალ-ვაჟის მონაწილეობა აუცილებელი გახდა, წინდს უშუალოდ ვაჟი გადასცემდა საცოლეს. ნადიმის დაწყებისას ისინი ცალ-ცალკე ისხდნენ (სასძლო ქალებში, სასძლო კი მამაკაცებში). მათი სადღეგრძელოს წარმოთქმისას ორივეს ერთად დააყენებდნენ და სუფრასთან მსხდომთაგან უხუცესი - ქალ-ვაჟს სასძისებს მიაწოდებდა. ქალ-ვაჟი სასმისებს ერთამანეთს სამჯერ შეუცვლიდნენ, ვაჟი საცოლის მიერ მიწოდებულ სასმისს გამოცლიდა, ხოლო ქალი თავის კუთვნილ სასმისს სამამთილოს, ან ვაჟის მხრიდან მოსულთა შორის უხუცესს მიართმევდა. სასმისების დაცლის შემდეგ ვაჟი საცოლეს წინდს გადასცემდა და ნადიმის დასასრულამდე სუფრასთან ერთად ისხდნენ.

წინდის გადაცემის ძემდეგ ქალ-ვაჟის მხარეები შეთანხმდებოდნენ ნიშნობის დღეზე და იმ ხარჯსა და საჩუქრებზე, რაც ნიშნობის დროს ვაჟი ოჯახს ევალებოდა. ამ შეთანხმების შემდეგ ტუმრები გაემგზავრებოდნენ. იმ შემთხვევაში თუ შორი გზა ჰქონდათ გასავლელი და ამინდიც არახელსაყრელი იყო, ღამეს სასძლოს ოჯახში გაათენებდნენ და მეორე დღეს დილით გაემგზავრებოდნენ. მას შემდეგ, რაც დაწინდვის ცერემონიალში სასიძოს მონაწილეობა საკალდებულო გახდა, დასაშვები იყო, რომ ის ერთი-ორი დღე სასიმამროს

სახლში დარჩენილიყო. უნდა აღინიშნოს, რომ მოსახლეობის უმრავლესობაში ამგვარი სტუმრობის დროს დაწინდული ქალ-ვაჟი ერთმა-ნეთს ერიდებოდნენ. ვაჟი ყოველთვის ქალის ნათესავ-მეზობლებში იძინებდა. შეიძლებ ..ა ისეც მომხდარიყო, რომ ვაჟი ამ სტუმრობის დროს საცოლეს არც კი დალაპარაკებოდა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დაწინდვისათვის განკუთვნილ ნივთებს შეადგენდა თავსაფარი, ბეჭედი და სხვა სახის სამკაულები, რომელთა მიტანა დამოკიდებული იყო ვაჟის ოჯახ..ს ეკონომიკურ შეძლებაზე. წარსულში, საერთოდ, წინდად გაღებული საჩუქარ-ნივთის ღირებულებას დიდი ყურადღება არ ექცეოდა. მაგალითად: სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში შეიძლებოდა იგი მხოლოდ თავსაფარი ყოფილიყო. იმერეთში დასაშვები იყო ქალი სულ უმნიშვნელო რამით - ხელზე წითელი ძაფის შებმითაც კი დაეწინდათ. სამეგრელოს მოსახლეობაში დაწინდვა ზოგჯერ უბრალოდ ხდებოდა: ახალგაზრდა ვაჟს როცა ქალი მოეწონებოდა იგი მის მშობლებს მდაბლად თავს დაუკრავდა და ეს სრულებით საკმარისი იყო, რომ ქალი დანიშნულად მიეჩნიათ. ხდებოდა ისეც, რომ სადმე ჯარიანობასა თუ ხალხის თავშეყრის დროს ვაჟის მამა ან ბიძა ქალს ქუდს ესროდა, თუ მოხვდებოდა, ქალი დანიშნულად ითვლებოდა და უარის თქმა აღარ შეიძლებოდა. მთიულეთ-გუდამაყარში მცირეწლოვანთა დაწინდვისას მის აკვანზე ჭდე ამოაგდებდნენ და გახვრეტილ ქვას შეაბავდნენ. ძალიან ხშირი იყო წინდად ლითონის ფულის გაღება.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (ხევი, სვანეთი) ქალის დანიშვნის საშუალებად გამოყენებული ყოფილა ჯოხი. რ. ხარაძის მითითებით, ქვემო სვანეთში დაწინდვის რიტუალში, კიდევ ერთი ახალი ელემენტი - ჯოხი ჩნდება. იქ ქალის დანიშვნა ხდებოდა ქალის სახლში ტყვიის შეგდებით, ანდა ქალის სახლის კარზე ჯოხის მიყუდებით. ხევში ქვრივის დათანხმების ერთ-ერთი საშუალება ჯოხი ყოფილა. „ქალის დაქვრივებისთანავე, მისი ცოლად შერთვის მსურველი მამაკაცი მიცვალებულის სახლში, ადის ბანზე და ყველას გასაგონად აცხადებს თავის სურვილს. ამის შემდეგ ბანიდან ჩამოვიდოდა სახლის კარებზე ჯოხს მიაყუდებდა და იქაურობას სასწრაფოდ გაეცლებოდა“[2.51,154].

საქართველოს მოსახლეობის დიდ ნაწილში დაწინდვის დროს წინდი მხოლოდ სასიძო მხარეს უნდა გაეღო. გამონაკლისს წარმოადგენდა სამცხე-ჯავახეთის, აჭარისა და თუშეთის მოსახლეობა, სადაც წინდი საცოლესაც ..ნდა გაეგზავნა საქმროსათვის. სამცხე-ჯავახეთში საცოლე საქმროს თავსაფარს უგზავნიდა, თუშეთსა და აჭარის მოსახლეობაში საქმროსათვის საცოლეს მიერ გაგზავნილ საჩუქარს წარმოადგენდა საკუთარი ხელით დამზადებული სათუთუნე//ქისა, ჩახსაკრავები და სხვა სახის წვრილმანი ნივთები.

დაწინდვის დროს თავსაფრის მიტანა ვაჟის ოჯახის მიერ სასძლოსათვის

დამახასიათებელი იყო საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობისათვის. მკვლევართა ნაწილი ვარაუდობს, რომ თავდაპირელად დაწინდვა//ბელგისათვის „თავსაბურავი არ იყო დამახასიათებელი, მისი საჭიროება არც უნდა არსებულიყო, რადგან აკვანში მწოლიარე ქალისათვის იგი მოუხერხებელი იქნებოდა" აქედან გამომდინარე იგი მიჩნეულია დაწინდვა//ბელგისა და პატარა ნიშნის განმასხვავებლად, რადგან თავსაფარს ამ უკანასკნელისათვის დამახასიათებლად თვლიან.[2.156,117]. შესაძლებელია, მცირეწლოვანის დაწინდვის დროს, მართლაც, არ იყო სავალდებულო მისი მიტანა, მაგრამ სრულ ასაკოვანთა დაწინდვისას იგი უკვე მის აუცილებელ თანმხლებ ატრიბუტად იქცა და თანდათანობით თავსაფრის მიტანა სავალდებულო წესად დამკვიდრდა.

წინდად თავსაფრის გაღება არ გაძორიცხავდა სხვა სახის საჩუქრების და მათ შორის ფულის მიცემასაც. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში ქალის დაწინდვა ხდებოდა ლითონის მონეტებით, რაც განსაკუთრებით მიღებული იყო მთის მოსახლეობაში. ასე მაგალითად, ხევსურეთში დაწინდვის დროს აძლევდნენ ვერცხლის ფულს ან ვერცხლის „ცვარს", „ყაწიმს" ან „აბზინტს" (სამკაულებია, რომელსაც ქალები იკეთებდნენ ტანისამოსზე).

დასაშვები ყოფილა აგრეთვე, განსაკუთრებით მცირეწლოვანის დაწინდვის დროს, ვერცხლის აბაზიანის ან სამშაურიანის მიცემაც, რომელსაც ქალის მამა ინახავდა. ხევში აკვანში და მცირეწლოვანთა დაწინდვის დროს ვაჟის მამა ქალის მხარეს ნიშანს აძლევდა და საპატარძლოს აკვანზე „ჭდეს დახკრავდა". ნიშნად მიღებული ყოფილა ვერცხლის ერთი „ჯვრიანი მანეთიანი", უფრო გვიან, ყოველ შემთხვევაში XIX საუკუნის პირველ ნახევრიდან, ჯვრიან მანეთიანს შენაცვლებია სამი მანეთი, რითაც ერთი ცხვრის ყიდვა შეიძლებოდა[2.51,109]. მთიულეთ-გუდამაყარის, რაჭისა და აჭარის მოსახლეობაში ფართოდ იყო მიღებული ვერცხლის მანეთიანის მიცემა. მთხრობელები აღნიშნულის საილუსტრაციოდ არა ერთ მაგალითს გვისახელებდნენ.

მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობის ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლის საფუძველზე, ი. ჭყონიას მოსაზრებით, (პირველ ნიშანი „ბელგა" —მთიულეთი, „ლიშნის დაჭერა" - ხევსურეთი") ირკვევა, რომ ადრე ქალის ნიშნობისას პირველ მისატანში თეთრი ვერცხლის ფული და ქალის სამკაულები უნდა ყოფილიყო. ეს მოსაზრებას ისიც უჭერს მხარს, რომ აკვანში ქალის ნიშნობისას „ჭდის ამოგდებასთან" ერთად მთიულეთში ვაჟიანი აკვანზე ჩამოკიდებდნენ ქვას და სხვა რამ სამკაულს. საფიქრებელია, რომ როგორც თეთრი, ისე სხვა სამკაული არა მხოლოდ ნიშნის მოვალეობას ასრულებდა, არამედ ავი თვალისაგან დაცვის საშუალებასაც წარმოადგენდა. ამას გვაფიქრებინებს ბავშვის ყელზე გახვრეტილი ქვის ჩამოკიდება. აღნიშნულ მონაცემთა ამგვარი გააზრება ნაშრომში ვერცხლის, როგორც ფულის მოქმედების გამორიცხავს და,

მაშასადამე, მისი მიჩნევა ქალის სყიდვითი ჩვეულების გადმონაშთად უსაფუძვლო იქნებოდა[2.156,118], ნათქვამს დავუმატებთ, რომ მართალია, დაწინდვის დროს გაღებულ „ვერცხლის მანეთიანს", „ჯვრიან მანეთიანს" და საერთოს, ვერცხლის ფულს გარკვეულ დრომდე არ გააჩნდა საკუთრივ ფულის მნიშვნელობა და სამკაულის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ვამორიცხავს დაწინდვის. რიტუალში სყიდვითი ელემენტის არსებობას. დაწინდვის დროს გაღებული საჩუქრის სახეობა და რაოდენობა კი არა, არამედ თვით ეს რიტუალია სყიდვითი ხასათის ელემენტის შემცველი. ამას გვაფიქრებინებს არა მხოლოდ დაწინდვის შინაარსობრივი მხარე, არამედ მისი სახელწოდებათა ეტიმოლოგიურ-შინაარსობრივი მნიშვნელობაც (ამის შესახებ ქვემოთ).

როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობაში ქალის დაწინდვის დროს გამოყენებული ყოფილა ტყვია და ფინთიხი. რ. ხარაძე სვანეთის ეთნოგრაფიული მასალების შესწავლის საფუძველზე ფიქრობდა, რომ დაწინდვის საშუალებად ტყვიისა და ფინთიხის გამოყენება „უნდა წარმოადგენდეს იმ ხნის გადმონაშთს, როდესაც ქალის ცოლად შერთვა მო-ტაცების გზით ხდებოდა და, ამდენად, ტყვიას აქ, ე. ი. შემდეგი ხანისათვის ქალის ძალით წაყვანის სიმბოლური მნიშვნელობა შეუნარჩუნებია"[2.159,86]. დასაშვებია, რომ ტყვია და ფინთიხი ამ შემთხვევაში თავდაპირველად წარმოადგენდა ავი თვალისა და ბოროტი სულებისაგან დაცვის ერთ-ერთ საუკეთესო ხალხურ საშუალებას (ტყვია ლითონის, ხოლო ფინთიხი—ცეცხლის მნიშვნელობით). ამავე დროს, ქალის მოტაცების გზით ქორწინებას არ უნდა ჰქონოდა ისეთი ფართო ხასიათი, რომ დაწინდვის რიტუალში მას თავიდანვე ასეთი სიმბოლური მნიშვნელობა მიეღო.

რაც შეეხება ჯოხის გამოყენებას დაწინდვის საშუალებად, მის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „ჯოხის მიყუდება საცოლედ არჩეული ქალის სახლზე, ეს თავისთავად უფრო ადრეული წესი ბუნებრივად უფრო პრიმიტიულიცაა, რომლის შესატყვისს ჩვენ ზოგად ლიტერატურაში ამა თუ იმ ხალხთა პრიმიტიული საფეხურის გარდმონაშთისა ან თვით პრიმიტიულ საფეხურზე მყოფი ხალხის ყოფაში დაცულად ვხვდებით"[2.159,175]. აღნიშნული ავტორები თავიანთი ამ დებულების შესამაგრებლად იშველიებენ სხვადასხვა ხალხის შესახებ ჰეროდოტეს, მ. კო

ძლებელია უკავშირდებოდა იმ წმინდა საღვთო უზენაეს კვერთხს, რომელიც ძალაუფლების გამოვლენის ერთ - ერთ საშუალებას წარმოადგენდა. საქორწინო ურთიერთობის სფეროში მისთვის გარკვეული ფუნქციის დაკისრება საკმაოდ გვიან გაჩენილი უნდა იყოს და მისი დაკავშირება საზოგადოების განვითარების მეტად ადრეულ საფეხურთან მიუღებლად მიგვაჩნია.

*

* *

დაწინდვის შემდეგ ქალი გათხოვილად, დაწინდულ-დანიშნულად ითვლებოდა და რომელიმე მხრიდან უარი მიუღებელი იყო. გამონაკლისს წარმოადგენდა ისეთი შემთხვევა, როდესაც ერთ-ერთ მხარეს მომავალი ახალი ოჯახის საზიანოდ რაიმე უარყოფითი მემკვიდრეობითი თვისება აღმოაჩნდებოდა, რომლის შესახებაც მოპირდაპირე მხარემ დაწინდვამდე არაფერი იცოდა. ვაჟის მხარე თუ ამბობდა უარს, მაშინ წინდად მიტანილი ნივთების უკან დაბრუნებას აღარ მოითხოვდა. ქალის ოჯახიდან უარის შემთხვევაში ვაჟის მხარეს წინდის ყველა ნივთი უკლებლივ მოციქულის ხელით უკან უბრუნდებოდა.

წერილობითი მონაცემებიდან, კერძოდ: სამართლის ძეგლებიდან, ნათლად ჩანს, რომ ერთ-ერთი დანიშნულის (განსაკუთრებით კი ქალის) მხრიდან უარი მეორის მართ იმითაც გამოიხატებოდა, რომ უარის მთქმელს წინდის ნივთები უნდა დაებრუნებინა დაწუნებულისათვის და ამ უკანასკნელსაც სრული უფლება ჰქონდა (იმ შემთხვევაში თუ ქალი იყო დაწუნებული) თავის საკუთრებაში დაეტოვებინა ან (თუ ვაჟი იყო დაწუნებული) მოეთხოვა წინდად გაღებული ნივთების უკლებლივ უკან დაბრუნება.

სათანადო წერილობითი და ეთნოგრაფიული მონაცემების უქონლობის გამო ჯერჯერობით მეტად ძნელია, შეიძლება ითქვას შეუძლებელია, მიახლოებით მაინც განისაზღვროს თუ საზოგადოების განვითარების რომელი პერიოდიდან დაიწყო ნივთების მიტანით ქალის დაწინდვა. ერთი რამ კი ცხადია: უკვე ჩვენი წელთაღრიცხვის V საუკუნეში ეს წესი დასრულებული იყო საქართველოში. ამ ვარაუდის დამადასტურებელ ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ „წამება წმინდისა შუშანიკისა დედოფლისა". მასში გარკვევით არის აღნიშნული, რომ ვარსქენ პიტიახშის მიერ ნაცემ-ნაგვემი შუშანიკ როდესაც იაკობ ხუცესმა ციხეში მოინახულა, შუშანიკმა სთხოვა *„ხუცეს მიუძღანოთ სამკაული ესე მისი? ნუ უკუ ითხოვდეს, რამეთუ მე ამას ცხოვრებასა არღარად ვემარებ�sა"*. ჰინებთან საბრძოლველად წასვლის წინ ვარსქენმა მოითხოვა შუშანიკისაგან ის ნივთები, რაც მას სამკაულად მიეტანა. ამისათვის მან იაკობ ხუცესი დაიბარა და უბ-

რძანა, რომ „უწყია ხუცეს, მე ბრძოლად წავალ ჰონთა ზედა. და ჩემი სამკაულები მას არ დაუტეო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს. მივედ და მომართუა იგი ყოველივე, რაცა რა არს". როდესაც ხუცესმა მიართვა პიტიახშს აუშანიკისაგან უკლებლივ დაბრუნებული ყველა ნივთი, მან აღნიშნა: „მერმეცა იპოოს ვინმე,რომელმან ესე შეიმკოს".[2.48,23]. აღნიშნული ფაქტი სამეცნიერო ლიტერატურაში საქართველოში სყიდვითი ქორწინების არსებობის დამასაბუთებელ ერთ-ერთ მაგალითადაა მიჩნეული.

დაწინდვა საქართველოს ცალკეული კუთხის მოსახლეობაში სხვადასხვა სახელწოდებით აღინიშნებოდა: - „დაწინდვა", „ხელისდადება", „ხელმიცემა", „ბელგა", „ბე", „დანიშვნა", „შანა"//„შარნა" და ა. შ. მიუხედავად ამ სახელწოდებათა ამგვარი სხვადასხვაობისა, იგი შინაარსობრივად ყველგან ერთი და იგივეა, მისი ზოგადქართული სახელწოდებაც „დაწინდვა" თითქმის ყველა კუთხის მოსახლეობისათვის ცნობილი იყო.

მოკლედ ამ სახელწოდებათა შესახებ: ეთნოგრაფიული მასალებიდან და წერილობითი მონაცემებიდან ნათლად ჩანს, რომ წარსულში საქართველოს ყველა კუთხეში ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული ტერმინი „დაწინდვა"-„წინდი". იგი ყოველგვარი შეთანხმებისა და ხელშეკრულების დამაჯერებლობისათვის გაღებული მატერიალური ღირებულების მქონე სხვადასხვა ნივთის აღსანიშნავად იყო განკუთვნილი, რომელშიც ანდიხან მიწაც კი იგულისხმებოდა.

ტერმინ „წინდის" თავდაპირველი ბუნებისათვის (რა თქმა უნდა, შედარებით თავდაპირველი) მეტად საყურადღებო და მნიშვნელოვანია ხევსურული ანდრეზები. რ. ხარაძის მითითებით, „სხვა საკითხებთან ერთად საინტერესოა ანდრეზებში სიტყვა წინდის თავდაპირველი მნიშვნელობით ხმარებაც, აქ დაწინდვის სახით წარმოდგენილია მძევლობის ინსტიტუტი, ხოლო ტერმინი წინდი თვითონ მძევლის გამომხატველია. როგორც ცნობილია, ქართულ საისტორიო მწერლობაში ტერმინი „წინდი" გარკვეულ დროს ბეს მნიშვნელობით იხმარებოდა, რაც ნივთიერსა თუ ფულად ანაზღაურებაში იხატებოდა. ანდრეზებში კი წინდი, როგორც ჩანს, უფრო ძველი, თავდაპირველი სახითაა შემონახული, როდესაც პირობის შესრულების თავდები თვითონ ადამიანია, ბეს სახით თავია მიცემული და არა მისი ღირებულების ექვივალენტი საქონელი, ნივთი თუ ფული" [3.90,304].

მ. კოვალევსკი ტერმინ „დაწინდვის" ძირს - „წინდ" - ქართულ ენაში სომხური ენიდან შემოსულად მიიჩნევს. აკად. ივ. ჯავახიშვილმა საფუძვლიანად შეისწავლა რა სომხური საისტორიო წყაროები, სამართლიანად აღნიშნა, რომ თვით სომხებს ამ ცნებისათვის საკუთარი ტერმინი არ ჰქონდათ და სპარსულისაგან ნასესხებ ტერმინს..... „გრავ"-ს, გირაოს ხმარობდნენ. „ამისი მართებული დასკვნით არც ერთ წყაროდან არ ჩანს, რომ სიტყვა „წინდი"

ქართულ ენაში ნასესხებ - შემოსული იყოს რომელიმე სხვა ენიდან [2.169,465]. ივ. ჯავახიშვილის ამ მოსაზრების მართებულობის ერთ-ერთ დამადასტურებელს უნდა წარმოადგენდეს ხევსურულ ანდრეზებში შემონახული წინდის ბუნება და შინაარსი.

როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში საკმაოდ ადრეული ხანიდან ყოფაში ფართოდ იყო გავრცელებული ტერმინი „დაწინდვა". მაგრამ თუ რა დროიდან მოხდა ამ ტერმინის გამოყენება საოჯახო, კერძოდ, საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში ქალის დაბეჭება - დათავისების აღსანიშნავად, მისი ზუსტი განსაზღვრა მეტად ძნელია. წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, რომ უკვე XI - XII საუკუნეებიდან იგი აღნიშნული მნიშვნელობით ფართოდ უნდა ყოფილიყო ხმარებული საქორწინო ურთიერთობაში. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების 1103 წლის დადგენილებაში სპეციალური მუხლი ეძღვნება საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებას და კერძოდ, - დაწინდვას. მასში აღნიშნულია, რომ „კუალად ამასაც განვსაზღვრებთ, რაი. ამიერითგან არღარა ეკურთხეოდენ გვრჯინნი, ჩჩჯლთა ქალურმათა, არამედ უკეთუ საჭიროდ რადმე იყოს მშობელსა მათ დიად დაუწინდნენ იგინი ურთიერთას"[2.169,177] „ვეფხისტყაოსანშიც" გვხვდება ტერმინი „დაწინდვა" აღნიშნული მნიშვნელობითა და შინაარსით. კერძოდ, როდესაც ქაჯეთის მეფემ ნესტან - დარეჯანი თავისი მცირეწლოვანი ვაჟის საცოლედ გამოაცხადა:

„ქვე დაწიდავს საცოლედ როსლან ცოტასა ყმისადა"[2.131,77].

მეტად საინტერესოდ გამოიყურება ტერმინები „ხელისდადება", „ხელსადები", „ხელის დაკვრა", ყველა ესენი წარსულში საქართველოს მრავალ კუთხეში საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში დაწინდვის სინონიმად იხმარებოდა (სამცხე-ჯავახეთი, ქართლი, კახეთი, ხევსურეთი, რაჭა და ა.შ.). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არა მხოლოდ აღნიშნული ტერმინები გამოყენებულია დაწინდვის აღსანიშნავ ტერმინად, არამედ ამ რიტუალის დროს დასაწინდ ქალზე ხელისდადების - ხელის დაკვრის წესიც სრულდებოდა. ასე მაგალითად: სამცხე-ჯავახეთის ძოსახლეობაში ქალის დაწიდვის დროს, როდესაც სასძლოც იქ იყო, სამამაილო ან ვაჟის მხრიდან ყველაზე უხუცესი წინდის ნივთების გადაცემისას სასძლოს მხარზე ან თავზე ხელს დაადებდა და ისე დალოცავდა. წერილობითი მონაცემებით, ქართლში ქალის დათავისების მიზნით ნიშნის გადაცემასთან ერთად საჭირო ყოფილა ქალზე ხელის დადება. - „მხარზე დაკრავენონო ხელს ამორჩეულ ქალს".

ხელის დაკვრით ქალის დაწინდვის მეადარებით სრული სურათი შემორჩენილი იყო საქართველოს მთაში, კერძოდ, ხევსურეთში. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში დაცული საარქივო მასალებით, ხევსურეთში დანიშვნისა და მოტაცების გარდა იცოდნენ „ქალი-

სად ხელის დაკვრა". „ხელის დაკვრა" ხდებოდა შემდეგნაირად. თუ ქალი მოეწონებოდათ და არ ხერხდებოდა მოტაცება და არც ნიშნის მიცემის დრო იყო (ეჩქარებოდა რომ არავის წაერთმია), ასეთ შემთხვევაში ხდებოდა ხელის დაკვრა. და ეს ხდებოდა მაშინ, როდესაც ხალხი იყო შეკრებული ერთად, ქეიფის, დღეობის და სხვა სტუმრიანობის დროს. ქალს მხარზე ან თავზე ხელს დაჰკრავდა საქმროს ძმა ან ბიძაშვილი და ხალხის გასაგონად იტყოდა: „ხალხო ყველამ გაიგონეთ, რომ ეს ქალი დღეს ამას იქით ჩვენს სახელზედ ას. დღეის ამის იქით, ამაზე არავინ იფიქროს, რომ თავისუფალია. ყველამ გაიგასად, ყველამ გაიგონას, რო ეს ქალი ქმრიანი ას. არავისად აქვს უფლება რომ ითხოვოს ცოლად"[4.1].

დაწინდვის მსგავსად, ტერმინი „ხელის დაკვრა"//„ხელის დადება", როგორც ჩანს, ქართული უნდა იყოს საკუთრივ და არა რომელიმე ენიდან შემოსული, ნასესხები. ქართული წერილობითი მონაცემებით, საქართველოს მოსახლეობაში აღნიშნული ტერმინები გარკვეული მნიშვნელობით ფართოდ იყო ხმარებაში ადრეული ხანიდანვე. ისტორიული მასალებისა და ქართული სიტყვიერების მიხედვით, „ხელის დადება" ანუ „ხელის აღმართვა" ეს იყო ადამიანებსა თუ საგანზე ხელისდამდების უფლების აღიარება, მისი მფარველობის ქვეშ მოქცევა ხელდებული ადამიანისა თუ საგნისა. საერთოდ, ხელის დადებისა თუ ხელის აღმართვის ფაქტი უხვად გვხვდება ქართულ წერილობით წყაროებში და, რაც მეტად საყურადღებოა, მატერიალური კულტურის ძეგლებში ხელისდამდების უფლების აღიარების მნიშვნელობით.

დოკუმენტური მასალის შესწავლის საფუძველზე ნ. ბერძენიშვილმა ხელის დადების//ხელის აღმართვის წესის არსებობა იმავე ასაკისად ჩათვალა, რა ასაკისაც უნდა იყოს მიწის კერძო საკუთრების დამცველი პოლიტიკური ორგანიზაცია (სახელმწიფო)"[2.19,153].

არსებული მონაცემების ანალიზის საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილმა და ნ. ბერძენიშვილმა გამოთქვეს მოსაზრება, რომ, საერთოდ, „ხელი" უფლების ნიშანია და წარმოადგენს ადრეფეოდალური ხანის მემკვიდრეობას. ეს შეხედულება დღეისათვის ქართულ ისტორიულ მეცნიერებაში მიღებული და გაზიარებულია. ბოლო ხანებში გ. მამულიამ უფრო დააკონკრეტა მკვლევართა ზემოთ მითითებული მოსაზრება. 19/8 წელს გამოქვეყნებულ თავის მონოგრაფიაში მან ხაზგასმით მიუთითა, რომ ხელი" როგორც უფლების მატერიალური ნიშანი აღმოსავლეთ საქართველოს მიწა-წყალზე II ათასწლეულის ბოლოს თვის ყალიბდება[2.69, 183].

ხელის მნიშვნელობის შესახებ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საქორწინო ურთიერთობაში დაწინდვის „ხელისდადება"//„ხელისდაკვრით" აღნიშვნა ნიშნავდა დამწინდველის უფლების აღიარებას დაწინდულ ქალზე, ხოლო „ხელსადები" კი უშუალოდ იმ ნივთს ეწოდებოდა, რომელსაც ხელისდამდები

გაიღებდა დაწინდულ ქალზე „ჴელის“ ნიშნად.

ხელის დადებით ქალის დაწინდვა საერთოდ ძალიან დიდ სიძველეს ამჟღავნებს და ეს სპეციალურ ლიტერატურაშიც აღიარებულ ფაქტს წარმოადგენს. იგი დასტურდება არა მხოლოდ ქართველი და კავკასიელი ხალხის, არამედ სხვა მრავალი ხალხის საქორწინო ურთიერთობის ეოგვარების სფეროშიც. უშუალოდ ხელით ქალის დაწინდვის ჩვეულების შესახებ მკვლევართა შორის აზრთა ეხვადასხვაობაა. მ. მაქსიმოვი მას უკავშირებს ნაყოფიერების კულტს. ლ. მკლიქიშვილის შეხედულებით, შესაძლებელია დაწინდვის ცერემონიალის ხელისდადებით შესრულების მნიშვნელობა, მართლაც, ნაყოფიერების კულტთან იყოს დაკავშირებული, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს უფრო გვიანდელ მოვლენასთან— მფლობელობის სიმბოლოსთან. ამავე დროს არ უნდა იქნეს დავიწყებული ის ფაქტიც, რომ ხელის დადების რიტუალის შემსრულებლად პირველ რიგში გვევლინება სასიძოს მამა, ბიძა, ბიძაშვილი, ე. ი. გვარის წარმომადგენელი. ეს კი უფლებას გვაძლევს დაწინდვის ცერემონიალის ამგვარი მნიშვნელობით (შინაარსობრივად) და ამ ფორმით (ხელისდადებით) შესრულება საზოგადოების განვითარების გარკვეული საფეხურებიდან ვივარაუდოთ[2.78,107]. ავტორის მიერ გამოთქმული ეს მოსაზრება საინტერესოა, მაგრამ არ მიუთითებს თუ ამ „გარკვეულ პერიოდში“ კონკრეტულად საზოგადოების განვითარების რომელი პერიოდი იგულისხმება.

რაც შეეხება „დაწინდვის“ სინონიმ სხვა ტერმინებს - „ბელგა“//“ბე“, „ნიშანი“//„ნ ნიშვნა“ და ა.შ. არაქართული წარმოშობის სიტყვებია და მეზობელ ხალხთა ენებიდანაა შემოსული. კერძოდ, აღნიშნული ტერმინები თურქულენოვანი ხალხებისათვისაა დამახასიათებელი და მათ ეტიმოლოგიურ კვლევასაც უმთავრესად ამ ენებისაკენ მივყავართ. ამ ტერმინებიდან გამონაკლისს უნდა წარმოადგენდეს „ბე“//„ბელგა“. მართალია, იგი თურქულ ენაში ფართოდ იყო და დღესაც არის გავრცელებული, მაგრამ აქაც ნეოლოგიზმთა რიგს მიეკუთვნება და ახალი შესული ჩანს. „ბე“//„ბელგა“ ქართველი ხალხის ყოფაში წარსულში ფართოდ იყო გავრცელებული. მას ქართულ სიტყვიერებაში არ გააჩნია ვრცელი ეტიმოლოგიური განმარტება. გამონაკლისს წარმოადგენს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონი, სადაც საინტერესო ცნობა გვხვდება. მასში ერთ ადგილზე „ბე“ განმარტებული არაა და მხოლოდ მითითებულია: „ნ. არაონი“, ხოლო არაონი კი შემდეგი სახითაა განმარტებული: „ეს არის მცირე საწინდარი, რომელსა თურქნი „ბე“-ეს უწოდებენ“[1.6,58].

ა. ნეიმანის ქართულ სინონიმთა ლექსიკონშიც „არაონი“ განმარტებულია როგორც „ბე“[1.4,32]. ამ ტერმინის უფრო სრული ახსნა მოცემულია დ. ჩუბინაშვილის მიერ. მას „არამონი“, „არაონი“, „რაიმონი“, „რიმონე“ - განმარტებული აქვს როგორც მცირე საწინდარი, რომელიც ბერძნულია[1.17,42]. ამ განმარტებიდან ჩანს, რომ აღნიშნული ტერმინი ბერძნული ენებიდანაა შემო-

სული. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არაონი მხოლოდ ქართულ სიტყვარ ია ერთ ნაწილშია მოცემული და სხვა წერილობითი მონაცემებითა თუ ეთნოგრაფიული მასალებით კი საერთოდ არ მოწმდება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შესაძლებელად მიგვაჩნია ამ ჩვეულების ჩამოყალიბება-გაფორმების სათავეები სოციალური უთანასწორობ ს, კერძოდ, კერძო საკუთრების წარმოშობის ხანას დავუკავშიროთ. ყოველ შემთხვევაში, დაწინდვის ჩვეულების შინაარსობრივი და მის სახელწოდებათა შინაარსობრივ-ეტიმოლოგიური ვანხილვა საფუძველს გვაძლევს აღნიშნულ საკითხს ამ კუთხით შევხედოთ. რა თქმა უნდა,ჩვენი ეს ვარაუდი ჰიპოთეზური ხასიათისაა და მას ჯერჯერობით დასაბუთების პრეტენზია არ გააჩნია.

დაწინდვა წარმოადგენდა სასძლოდ შერჩეული ქალის დათავისება-დაპატრონებას, მასზე ხელის დადებას, ვაჟის ოჯახის უფლების აღიარებას.

მართალია, წინდად გაღებული ნივთები სასძლოს საკუთრებას წარმოადგენდა და მასში არ გვხვდება სყიდვითი ელემენტები, მაგრამ თვით რიტუალი ქალის დაწინდვა თავისთავად გულისხმობდა სყიდვით ელემენტებს. ვაჟის ოჯახს გარკვეული ნივთი-საჩუქარი უნდა გაეღო იმისათვის, რომ სასძლოდ შერჩეულ ქალს დაპატრონებოდა, თავისი უფლების ქვეშ ყოლოდა. საჩუქრის მიღება კი, თავის მხრივ, უკვე გარკვეულ ვალდებულებას გამოხატავდა მომღების მხრიდან გამღების წინაშე. ეგი შემდეგში თანდათანობით სყიდვით ელემენტად იქცა და ამ სახით შევიდა დაწინდვის რიტუალში და საერთოდ, საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების სფეროში.

საქართველოს მოსახლეობაში დღეისათვისაც კიდევ გვხვდება დაწინდვის ცალკეული შემთხვევები, მაგრამ მას დიდი ხანია დაკარგული აქვს ადრინდელი მნიშვნელობა და მხოლოდ სიმბოლურ ხასიათს ატარებს. ამ უკანასკნელ ხანებში მის შესრულებას მაშინ აქვს ადგილი, როცა ქალ-ვაჟის დაქორწინება ხდება მათი ნება-სურვილით, მაგრამ „გარიგებით", ე. ი. როცა სასიძო „მოციქულს" აგზავნის საცოლეს ოჯახში.

4. ნიშნობა

საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების სფეროში ერთ-ერთ ძირითად და, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტ საფეხურს წარმოადგენდა ნიშნობა, რითაც მთავრდებოდა ქალ-ვაჟის ოჯახებს შორის დამოყვრების შესახებ ადრე დაწყებული მოლაპარაკება.

ჩვენს საკვლევ მოსახლეობაში, რამდენადაც ადგილი ჰქონდა ცალკეული რეგიონების მიხედვით წეს-ჩვეულებათა გარკვეულ თავისებურებას და სპეციფიკურობას, ამიტომ, ამის შესაბამისად, ამ თავში განხილული იქნება თითოეული რეგიონის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი თავისებურება-განსხვავებაც. ამასთან ერთად, შევეცდებით, რომ დარღვეული არ იქნეს არც რიტუალის და არც მისი თხრობის თანამიმდევრობა, განხილვა და ანალიზი.

ცალკე ქვესაკითხად გამოვყოფთ ამ რიტუალიდან პირველ რიგში „პატარა ნიშნობას", რომელიც წერილობითი მონაცემების მიხედვით დამახასიათებელი იყო საქართველოს გარკვეული რეგიონებისათვის (მთიულეთ-გუდამაყარი, საინგილო) საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე და რომლის შესახებაც დღეისათვის გადმოცემები განსაკუთრებით ცოცხლად შემონახულია ამ მთიულეთ-გუდამაყარისა და საინგილოს მოსახლეობაში.

რამდენადაც პატარა ნიშნობა დაწინდვის შემდგომი საფეხური იყო და წინ უსწრებდა „დიდ ნიშნობას" („დიდ ნიშნობას" ხმარობენ და ჩვენც ვხმარობთ „პატარა ნიშნობისაგან" გამიჯვნა-გამოყოფის მიზნით), ამიტომ ნიშნობის რიტუალის განხილვას საერთოდ მისით დავიწყებთ, ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით.

აქვე გვსურს აღვნიშნოთ, რომ ნიშნობის რიტუალი (მისი სრული ფორმით და იმ გაგებით, როგორც ჩვენ აღვწერთ) საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობაში არ სრულდებოდა. მათთან ადგილი ჰქონდა მხოლოდ დაწინდვას უფრო სრული სახით. ყველა იმ საკითხის გადაწყვეტას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საერთოდ ნიშნობის დროს, დაწინდვის პროცესში აგვარებდნენ. უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოებაც, რომ დაწინდვას ამ კუთხეების მოსახლეობა ნიშნობას უწოდებდა და უწოდებს დღესაც, თუმცა კი აღწერილი რიტუალი დაწინდვას წარმოადგენს. ჩვენს ხელთ არსებულმა ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების შესწავლამ გვიჩვენა, ოომ ამ მოსახლეობაში ნიშნობის სახელწოდებით შესრულებული რიტუალი იყო არა ნამდვილად ნიშნობა (თავისი ფორმით და შინაარსით), არამედ დაწინდვა, რომელსაც ნაწილობრივ შერეული ჰქონდა ნიშნობის ელემენტებიც.

რამდენადაც დაწინდვა ჩვენ უკვე განვიხილეთ, ამდენად აქ მასზე აღარ შევჩერდებით და მხოლოდ ნიშნობაზე ვისაუბრებთ. ამავე დროს დამოყვრებულ ოჯახებს შორის ნიშნობის დროს და მის შემდეგაც არსებულ შეთანხმე-

ბებსა და ურთიერთობაზე როცა გვექნება საუბარი იმ კუთხეების მოსახლეობის დაწინდვის რიტუალსა და მისი შემდგომი პერიოდის შესახებ არსებულ შესაბამის მასალებსაც საჭიროებისამებრ გამოვიყენებთ, რამდენადაც, როგორც აღვნიშნეთ, მათთან არსებული დაწინდვის რიტუალის ელემენტებსაც და ზოგიერთ ეპიზოდებსაც კი შეიცავდა.

პატარა ნიშანი. მთიულეთ-გუდამაყრისა და სინგილოს მოსახლეობაში დაწინდვის დღიდან ერთი-ორი კვირის გავლის შემდეგ ქალ-ვაჟის ოჯახების შეთანხმებისამებრ იყო „პატარა ნიშნობა" („ცოტა ნიშნობა" როგორც მას მთხრობელთა ნაწილი უწოდებს დღეისათვის). თუ დაწინდვის დროს ყურადღება არ ექცეოდა მისი ჩატარების დღეს, ამას ვერ ვიტყვით პატარა ნიშნობის შესახებ. ყველა მთხრობელი, ვისთანაც ჩვენ მოგვიხდა მუშაობა, ხაზგასმით მიუთითებდა, რომ პატარა ნიშნობის დღე შაბათი ან კვირა უნდა ყოფილიყო, სხვა დღეებში ამ საქმეზე წასვლა არ შეიძლებოდა. (საქორწინო რიტუალთა დღეების შესახებ ცალკე გვექნება საუბარი).

პატარა ნიშნობა ქალის სახლში ტარდებოდა. ამ საქმისათვის ვაჟის ოჯახიდან მოდიოდა რამდენიმე კაცი, - სასიძოს მამა, ბიძა, უფროსი ძმა, მოციქული, დედა, და და ბიძაშვილები,—ასე 9-10 კაცის რაოდენობით. უფრო მეტი ხალხის წასვლა მიუღებლად ითვლებოდა. ისე როგორც დაწინდვის დროს, პატარა ნიშნობაზეც სასიძოს წასვლა საცოლის ოჯახში არ შეიძლებოდა (წესი არ იყო), მხოლოდ მისი ახლობელი ნათესავები უნდა წასულიყვნენ.

ვაჟის ოჯახიდან წამსვლელებს პატარა ნიშნობაში სასძლოსათვის თან მიჰქონდათ ქიშმირის ხელმანდილი, საკაბე, ოქროსა და ვერცხლის სამკაულები (ბეჭედი, საყურეები, გულსაკიდი და მისთანანი). მთხრობელთა ერთი ნაწილის გადმოცემით, ამ დროს ვაჟის ოჯახი ვალდებული იყო თან წაეღო ორი ხელი გამზადებული ლოგინი. მთხრობელთა ნაწილი კი მას სავალდებულოდ არ მიიჩნევს. საკუთრივ სასძლოს ოჯახისათვის კი მიჰქონდათ: საჭმელ - სასმელი, ქადა-პურების (ქადა, ნაზუქები, შოთები), სასმელის (ეიპიტაური, არაყი, ღვინო) და ხორცის (ცოცხალი ცხვარი—ჭედილა) სახით. სასიძოს მხარეს საჭმელ-სასმელი 10-15 კაცის სამყოფი მაინც უნდა წაეღო. მართალია, ქალის ოჯახთან შეთანხმებული არ იყვნენ მისატან საჭმელ-სასმელის რაოდენობაზე, მაგრამ შესაძლებელი იყო, რომ პატარა ნიშნობა ჩატარებულიყო მხოლოდ ვაჟის ოჯახიდან გაგზავნილი პურ-მარილით. რა თქმა უნდა, ეს დამოკიდებული იყო სასიძოს მხრიდან მიტანილ საჭმელ-სასმელის რაოდენობასა და ქალის ოჯახის მიერ მოწვეულ ნათესავ-მეზობელთა რაოდენობაზე. საერთოდ, ვაჟის ოჯახიდან იმდენი საჭმელ-სასმელი უნდა გაეგზავნათ, რომ სუფრაზე ერთი ხელი პურობა მისით გამარაულიყო (მიუხედავად მოწვეული ნათესავ-ახლობლების რაოდენობისა), შემდეგ კი დაემატებოდა ქალის ოჯახის მიერ მომზადებული პურ-მარილიც.

საინგილოს მოსახლეობისაგან განსხვავებით, სადაც მიახლოებით მაინც იყო განსაზღვრული თუ რა სახის და რა რაოდენობის საპმელ-სასმელი უნდა გაეგზავნა სასიძოს ოჯახს ქალის ოჯახში პატარა ნიშნობის დროს, მთიულეთ-გუდამაყარის მოსახლეობაში ვაჟის მხრიდან გაგზავნილი საჩუქრებისა და საპმელ-სასმელის რაოდენობა დადგენილი არ იყო. მისი ნაკლებ-მეტობაა დამოკიდებული იყო ვაჟის ოჯახის ეკონომიკურ შესაძლებლობაზე.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მართალია, საველე-ეთნოგრაფიული მასალებით არ დადასტურდა მთიულეთ-გუდამაყარის მოსახლეობაში პატარა ნიშნობის დროს სასძლოს დედისა და ნათესავი ქალებისათვის ვაჟის მხრიდან საჩუქრის მიტანის ჩვეულება, მაგრამ იგი რომ უნდა არსებულიყო, ამაზე მიუთითებს ლიტერატურული მონაცემები.

ვაჟის მხრიდან მიმსვლელნი, როგორც აღვნიშნეთ, შაბათს ან კვირა დღეს შუადღით მივიდოდნენ ქალის ოჯახში. სასიძოს წარმომადგენლები თავიანთ მინატანს ოჯახის უფროსს, ზოგჯერ დიასახლისს ჩააბარებდნენ. ამ დღისათვის ქალის ოჯახს მიწვეული ჰყავდა სოფელშივე მაცხოვრებელი ნ ათესავ-ახლობლები და სოფლის გარედან კი ყველაზე უახლოესი ნათესავი (სასძლოს დედისძმები, დეიდები, მამიდები, მამის ძმები - თუ სხვა სოფელში ცხოვრობდნენ). ვაჟის მხრიდან მისულნი ცოტა ხანს დამხვედურებთან ისაუბრებდნენ, შემდეგ კი ოჯახის უფროსის მიწვევით ყველა გაშლილ სუფრას მიუსხდებოდა.

სუფრა ხონჩებზე იშლებოდა, ხალხი კი ფეხდაბალ სკამებზე სხდებოდა; ხონჩების ირგვლივ. ხალხის დასხდომის შემდეგ იწყებდნენ სუფრაზე პურმარილის გაშლას. პირველად პურსა და ყველს დააწყობდნენ, შემდეგ კი მიჰქონდათ ხორცის კერძები.

როგორც საველე ეთნოგრაფიული მასალებიდან, ისე წერილობითი მონაცემებიდან ჩანს სასძლო სუფრასთან პატარა ნიშნობისას ვერ გამოჩნდებოდა. მთხრობელთა გადმოცემით, იგი არა სახლში, არამედ სადმე მეზობლებ-თან ან ნათესავებთან იმყოფებოდა. დასაშვები იყო ისიც, რომ ვაჟის მხრიდან მოსულებს იგი ვერც კი ენახათ. როგორც ზემოთ აღნიშნული გვაქვს, ვაჟი ხომ საერთოდ მონაწილეობას არ იღებდა ამ ცერემონიალში.

დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის დაუსწრებლობა როგორც დაწინდვაზე, ისე პატარა ნიშნობაზე, მიუხედავად მათი სრულასაკოვნებისა, მიგვანიშნებს მათ უუფლებობას და ოჯახ ' უფროსების (განსაკუთრებით მამაკაცის) გაბატონებულ მდგომარეობაზე მათი საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში.

პატარა ნიშნობა მხოლოდ ერთი დღე გრძელდებოდა. ვაჟის მხრიდან მომსვლელნი თუ შაბათს მივიდოდნენ, კვირას, ხოლო თუ კვირას მივიდოდნენ, ორშაბათს გაბრუნდებოდნენ უკან. ვიდრე წავიდოდნენ სასიძოს წარმომადგენლები, ქალის ოჯახის უფროსთან უნდა შეთანხმებულიყვნენ დიდი ნიშნობის

დროზე, მისთვის როგორ უნდა მომზადებულიყო ორივე მხარე, სასიძ ს ოჯახს რა უნდა გაეგზავნა ამ რიტუალისათვის ქალის ოჯახში, ქალის ოჯახი თავის მხრივ როგორი მომზადებით დახვდებოდა და ა. შ. ყოველივე ამის შესახებ დაწვრილებით მოილაპარაკებდნენ, რომ შემდეგში რაიმე გაუგებრობას არ ჰქონოდა ადგილი. შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარ მოლაპარაკებაში მხოლოდ მამაკაცები იღებდნენ მონაწილეობას, ქალი ამ საქმეში არ ერეოდა.

საველე ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ერთმანეთთან შეჯერებით ირკვევა, რომ პატარა ნიშნობის დროს ვაჟის მხრიდან მოსულებს სასძლო და მისი ოჯახის წევრი ქალები ასაჩუქრებდნენ უმთავრესად შინნაკეთი ნივთებით (წინდები, ყაბალახი, ცხვირასახოცები) რომელიც ხშირ შემთხვევაში სასძლოს დამზადებული იყო. საინგილოს მოსახლეობაში წერილობითი მონაცემებით ჩანს რომ, სასძლო ასაჩუქრებდა არა მარტო პატარა ნიშნობაში სასიძოს მხრიდან მოსულებს, არამედ თვით საქმროსაც და მისი ოჯახის ყველა წევრსაც უგზავნიდა მცირეოდენ ამგვარ საჩუქარს (უმეტესად შინნაქსოვ წინდებს). როგორც დასტურდება, თავდაპირველად ორივე მექორწინე ოჯახისათვის ურთიერთპატივისცემა და ურთიერთდასაჩუქრება სავალდებულო უნდა ყოფილიყო. შემდეგში კი, როგორც მთიულეთ-გუდამაყრის, ისე სანგილოს მოსახლეობაში იგი უმოვარესად ვაჟის ოჯახს დაჰკისრებია და სავალდებულოც კი გამხდარა.

დაწინდვისაგან განსხვავებით პატარა ნიშნობის დროს სასიძოს მხრიდან ქალის ოჯახში მისატანი უფრო დიდი რაოდენობისა იყო. პატარა ნიშნობისათვის მეტად დამახასიათებელს წარმოადგენდა ქალის ოჯახში ცოცხალი საკლავის მიყვანა და სასძლოსათვის ხელმანდილის მიტანა. მკვლევართა ნაწილი ფიქრობს, რომ ხელმანდილი დაწინდვისა და პატარა ნიშნობის ერთ-ერთი განმასხვავებელი ატრიბუტია (რამდენადაც მათი აზრით დაწინდვისათვის სავალდებულო არ იყო ხელმანდილი). ზემოთ აღნიშნული გვაქვს და აქაც ვიმეორებთ, მცირეწლოვანთა დაწინდვის დროს მართლაც აუცილებელი არ იყო ხელმანდილის წინდად მიცემა (როგორც ამას მკვლევარები ვარაუდობენ), მაგრამ როგორც საველე ეთნოგრაფიული მასალებით, ისე წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, სრულასაკოვანთა დაწინდვის დროს (თუ ეს რიტუალი წესისამებრ ტარდებოდა ქალის ოჯახში) საქართველოს ყველა რეგიონის მოსახლეობისათვის იგი უკვე დაწინდვის აუცილებელ თანმხლებ ატრიბუტს წარმოადგენდა. ამდენად ხელმანდილის მიჩნევა დაწინდვისა და პატარა ნიშნობის განმასხვავებლად ცოტა საეჭვოდ გვეჩვენება. საქმე იმაშია, რომ ეს რიტუალები ერთა-მანეთისაგან განსხვავდებოდნენ არა საჩუქრად მისატანი ნივთების სახეობ-ებით, არამედ შინაარსობრივად და დანიშნულების მიხედვით.

ი. ჭყონიას მითითებით „ქალის დათავისები' ბელგად და პატარა ნიშნად დანაწილება მათს სხვადასხვა დროს გაჩენაზე მიუთითებს. ამათგან პირველი

ბელგა უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მცირეწლოვანთა დაწინშვნა ყოფიდან გამოდიოდა, ქორწინების იმ საფეხურისათვის დამახასიათებელი ნიშნობის ფორმაც მასთან ერთად ჰკარგავდა ძალას და იგი განმტკიცებას - „დაბეჯითებას" მოითხოვდა. სწორედ ამ გზაზე გაჩენილი უნდა იყოს „დათავისებაში" „პატარა ნიშნის" შემოღება, რომლის „პატარაობა" დიდ ნიშანთან შედარების გამო უნდა შერქმეოდა მას"[1.156,74]. როგორც ვხედავთ, ქალის დაპატრონებაში, მასზე ვაჟის ოჯახის უფლების აღიარებაში პატარა ნიშნობა ერთ-ერთ გადამწყვეტ საფეხურს უნდა წარმოადგენდეს. დაწინდვასა და პატარა ნიშნობას ერთი და იგივე დანიშნულება ჰქონდა, სახელდობრ, სასძლო ქალზე ვაჟისა და მისი ოჯახის უფლების აღიარება. მათ შორის განსხვავება წარმოშობის დროსთან და ქორწინების ასაკთან შეფარდებით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი და არა საჩუქრად მიტანილი ნივთების სახეობით.

შემდეგში სრულასაკოვანთა დაწინდვის დროს, უკვე დაწინდვისა და პატარა ნიშნობის ერთი მიზნით გამოყენება, ორივე მომენტის ერთ საფეხურად გაერთიანებისაკენ შესამჩნევი გახდა და, შეიძლება ითქვას, ჩვენ მიერ შესწავლილ მოსახლეობაში იგი დღეისათვის დასრულებულია. მთხრობელთა უმეტესობა პატარა ნიშნობის არსებობას მხოლოდ წარსულში გვიდასტურებენ. დღეისათვის მას ან დაწინდვასთან ან საერთოდ დიდ ნიშნობასთან ათანაბრებენ (დიდი ნიშნობაც დღეისათვის ყოფიდან თანდათანობით ქრება და მის ადგილზე რჩება მხოლოდ დაწინდვა-ნიშნობის სახელწოდების ქვეშ. ამ საკითხზე საუბარი დაწვრილებით ცალკე გვექნება).

მართალია, საქართველოს სხვა რეგიონების მოსახლეობის საქორწინო წეს-ჩვეულებებში არ მოწმდება (არც წერილობით და არც საველე ეთნოგრაფიული მონაცემებით) პატარა ნიშნობის არსებობა, მაგრამ ეს არ უნდა ნიშნავდეს იმას, რომ თბილისსა საქართველოში რეგიონებისდა მიხედვით ქორწინების სხვადასხვა სახე გვქონდა. ი. ჯაონია, ადარებს რა ერთმანეთს ქართლის და ძთიულეთის მასალებს, მართებულად აღნიშნავს, რომ ქორწინების მთიულურ და ქართლურ წესებს შორის დამოწმებული განსხვავება არ უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ საქართველოში უძველეს ხანაში ქორწინების სხვადასხვა სახე გვქონდა - ისე, რომ ერთი რომელიმე მათგანი თავის დროზე მხოლოდ საქართველოს ერთი რომელიმე მხარისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი: იგი მხოლოდ საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე უნდა მიუთითებდეს[2.156,76].

დიდი ნიშნობა. ნიშნობის აუცილებელ პირობად ითვლებოდა წინასწარ დანიშნული დროისათვის სასიძოს ოჯახიდან სასძლოს ოჯახში გარკვეული რაოდენობის ხალხის მისვლა, ძღვენ-საჩუქრის მიტანა და ამ რიტუალში მონაწილეობის მიღება. ასეთ საპატიო და საპასუხისმგებლო მოვალობის შესრულებაში მონაწილეობას იღებდა სასიძოს მამა, ბიძა, ძმა, სიძე, ნათლია და

სხვა ახლობლები. მათ შორის აუცილებლად უნდა ყოფილიყო მოციქული. მთიულეთ-გუდამაყარში, ნიშნობაში ეკიფის წასვლაც სავალდებულო იყო. იგი სანეფოს ოჯახის უფლება-მოვალეობის შემსრულებელს წარმოადგენდა. უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ყველა რეგიონში არა მხოლოდ ნიშნობის, არამედ ქორწილის დროსაც სასიძოს ოჯახის უფლება-მოვალეობის შემსრულებელი ქალის ოჯახში სანეფოს ახლობელი მამაკაცი იყო. მას ევალებოდა ყოველგვარი ძღვენ-საჩუქრის (გარდა სასძლოსათვის განკუთვნილი საჩუქრებისა, რომელიც ვაჟის მამას ან მისი მოვალეობის შემსრულებელს ებარა) ქალის ოჯახში მიტანა და იქ ოჯახის უფროსისადმი გადაცემა. მის მეტ-ნაკლებობაზე შეთანხმებისამებრ პასუხისმგებელი ის იყო. მას ევალებოდა ხალხისა და მაყრებისადმი თვალყურის დევნება, წესრიგის დაცვა, მზითევის წაღება ქალის სახლიდან და ა. შ. ეს ახლობელი ეკიფის სახელით გამოკვეთილად გვხვდება მთიულეთ-გუდამაყრის და ხევის მოსახლეობაში, ასევე საქართველოს ზოგიერთ სხვა კუთხეში. იგი თავისი უფლებებით უტოლდება სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში არსებულ მოყვრის უფლებებს, რომელიც ან სასიძოს მამა იყო, ან ბიძა. მართალია, ეკიფს კახეთსა და ქართლის მოსახლეობაშიც ვხვდებით, მაგრამ იქ ხშირად მას და მის ფუნქციებს მეჯვარის ფუნქციებში ურევენ და ვერც ხაზგასმით გამოყოფენ მის მოვალეობას მეჯვარის მოვალეობისაგან. რამდენადაც ეკიფის რაობა საკმაო დამაჯერებლობით ახსნილია ქართველ ეთნოგრაფებთან ამდენად ჩვენ მასზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

ძველად ნიშნობის რიტუალში სასიძოს მხრიდან ქალის მონაწილეობა მიუღებელი იყო. მოგვიანებით დასაშვები გახდა სასიძოს მამიდის, დეიდის, თუ დედის მონაწილეობაც. საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობის ერთ ნაწილში (მთიულეთ-გუდამაყარი) ვაჟის ოჯახიდან ქალის ოჯახში წამსვლელთა რაოდენობა ზოგჯერ 30-40 კაცსაც კი აღწევდა. მახარობელთა გადმოცემით, სასიძოს მხრიდან რაც მეტი ხალხი მოვიდოდა, იმდენად სახელად ითვლებოდა ქალის ოჯახისათვის. როგორც ეთნოგრაფიული მასალებიდან, ისე წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, რომ ვაჟის მხრიდან ხალხის ე. წ. „მაყრის" რაოდენობის სიმრავლე თვით ქალის ოჯახისათვისაც ხელსაყრელს წარმოადგენდა, რადგან მაყრებ-სწარმოადგენდნენ ისინი, რომელთა გაღებული შესაწევარი საჩუქრებითა და „შაბაშში" ჩასული ფულით ოჯახი ქალს მზითევს უმზადებდა.

წარსულში ნიშნობის დროს სასძლოს ოჯახში სასიძოს მისვლა არ შეიძლებოდა. ეს წესი საქართველოს ყველა რეგიონში დაკანონებულ წესად ითვლებოდა და საკმაოდ გვიან მოისპო. მოგვიანებით კი მისი წასვლა უკვე სავალდებულოს წარმოადგენდა.

ვაჟის ოჯახს მისი ეკონომიკური შეძლებისდა მიხედვით სასძლოსათვის მიჰქონდა რამდენიმე ხელი ტანსაცმელი, ფეხსაცმელი, სამკაულები (ოქროს

საყურეები, ბეჭედი და სხვა), ხოლო ოჯახისათვის საკმაოდ დიდი ძღვენი საქმელ-სასმელის სახით. ძღვენში შედიოდა საკლავი (ცოცხალი ცხვრები, ძროხა, კახეთის მოსახლეობაში დაკლული ღორიც შეიძლებოდა), სასმელი (ღვინო, არაყი თუ ჟიპიტაური),გამომცხვარი პური (ქადა-ნაზუქები,ხმიადები). ყველა სახის საქმელ-სასმელი წყვილი უნდა ყოფილიყო. სასიძოს ოჯახს ძღვენი ხშირად არა მხოლოდ თავის მიერ წაყვანილი ხალხის რაოდენობის შესაბამისად მიჰქონდა, არამედ, ქალის ოჯახის მიერ მიწვეული ხალხის ნაწილობრივ სამყოფადაც. მართალია, მექორწინე ოჯახებს შორის ამ ძღვენის რაოდენობაზე და საერთოდ მიტანაზე მოლაპარაკება წინასწარ არ წარმოებდა, მაგრამ სასიძოს ოჯახი თავს ვალდებულად თვლიდა ყოველ-ლგვარი შეთანხმების გარეშე წაეღო გარკვეული რაოდენობით ნიშნობის ხარჯი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ვაჟის ოჯახის მიერ გაღებული ნიშნობის ხარჯის სავალდებულო საშუალო რაოდენობის დადგენა შეუძლებელია. სხვადასხვა დროს ცალკეული ოჯახის მიერ მიტანილი ხარჯის საშუალო გამოანგარიშებაც კი არ ხერხდება, რადგან მისი სიმცირე თუ სიდიდე ძირითადად ვაჟის ოჯახის ეკონომიკურ შეძლებაზე და მის მიერ წაყვანილი ხალხის რაოდენობაზე იყო დამოკიდებული. მთხრობელთა გადმოცემებზე დაყრდნობილთ მხოლოდ ის შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ნიშნობის დროს სასიძოს ოჯახიდან სასძლოს ოჯახში მიტანილი საქმელ-სასმელი საშუალოდ 30-40 კაცზე უნდა ყოფილყო გათვალისწინებული.

ვაჟის ოჯახიდან ქალის ოჯახში ნიშნობის ძღვენ-ხარჯის გაგზავნის საქმეში ცოტა სხვაგვარად გვაქვს საქმე კათოლიკურ მოსახლეობაში (სამცხე-ჯავახეთის მაგალითზე). მათთან ნიშნობის ძღვენი მეტად მცირე იყო. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ვაჟის ოჯახს არ ევალებოდა სასძლოს ოჯახში ნიშნობისათვის გარკვეული რაოდენობის საქმელ-სასმელის გაგზავნა. შედარებით იმ დიდ ხარჯთან, რაც მართმადიდებელი სარწმუნოების მქონე მოსახლეობაში არსებობდა და სავალდებულოდაც ითვლებოდა, კათოლიკური მოსახლეობის მიერ გაღებული ნიშნობის ხარჯი (რამდენიმე ლიტრი არაყი, ერთი ქათამი, ყათმარი-ქადა და რამდენიმე პური) საერთოდ სახსენებელიც კი არ არის.

მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახელობაში წესად იყო ნიშნობის დროს „სადედოდ" წოდებული ერთი დედალი ცხვრის წაყვანა, რომელიც ქალის დედის კუთვნილება იყო. მისი დაკვლა არ შეიძლებოდა და დედის სახელზე იყო ოჯახში. საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მოწმდება ამ დროს ქალის დედის სახელზე დედალი ცხვრის მიყვანა ვაჟის ოჯახიდან „სადედოს" თუ „ნაძუძურის" სახელწოდებით. ამ საკითხის შესწავლისას არ შეიძლება უურადღება არ მიექცეს იმას, რომ ნაძუძური საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში სავალდებულო სახეს ატარებდა, როცელზედაც წინდაწინ თანხმდებოდნენ კიდეც. მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახელობაში კი არა. ოჯახმა თავისთავად იცოდა ეს და ნიშნობის დროს თუ არა, ქორწილის დროს მაინც მოიყვანდა. შეიძლება ით-

ქვას ეს ჩვეულებად იყო ქცეული და მასზე წინასწარ შეთანხმება მიუღებელი იყო (მის შესახებ ცალკე გვეკნება საუბარი). აქ კი აღვნიშნავთ, რომ „სადედო"-„ნაძუძური" როგორც ჩანს, იმ დროიდან უნდა წარმოშობილიყო, როდესაც საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებაში სყიდვითი ელემენტი გაჩნდა, მერე კი ცალკეულ კუთხეში ჩვეულებად იქცა. რამდენადაც შემდეგში ზოგიერთ კუთხეში საქორწინო ურთიერთობის ცალკეულმა ელემენტმა ვაჭრული სახე შეიძინა, ამდენად ამან განაპირობა ისიც, რომ „ნაძუძურს" სავალდებულო ხასიათი მიეცა ამ კუთხეებში.

მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახელობაში წესად იყო, რომ სასიძოს ოჯახს ნიშნობის დროს სასძლოსათვის სხვა საჩუქრებთან ერთად ერთი ხელი ლოგინი უნდა მიეტანა თავისი გადასამოსით. იგი შემდეგში ქალს თავის მზითევთან ერთად მიჰქონდა ქმრის სახლში, როგორც მზითევის შემადგენელი ნაწილი. კახეთსა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ნიშნობის დროს თუ არა, ქორწილის წინა დღეებში სასიძოს ოჯახი საპატარძლოს უგზავნიდა სამზითვო ლოგინის გარედან გადასამოს ქსოვილს. სამცხე-ჯავახეთის მკვიდრი მოსახლეობა ხანდახან დღესაც კი იცავს ამ წესს.

ი. ჭყონიას მიხედვით საქმროსაგან საცოლეს სახლში ერთი ხელი გამზადებული ლოგინის მიტანის ჩვეულება, ცოლის სახლიდან ქმრის გადასვლიდან მომდინარე უნდა ყოფილიყო, როცა ქმარს თავისი ლოგინი თან მიჰქონდა. აღნიშნული ვარაუდის შესაძლებლობის დაშვებას ის გარემოებაც იძლევა, რომ საქმროსაგან საცოლეს სახლში მიტანილ სამზითვოს ქალიანთ მხოლოდ ლოგინს თუ დაუმატებდნენ, რომელშიც ცოლ-ქმარნი უნდა დაწოლილიყვნენ. მეორე ხელი ლოგინი საქმროს ხარჯზე მზადდებოდა და ე. წ. „სასტუმროდ" იყო განკუთვნილი"[3.156,156]. შესაძლებელია, რომ აღნიშნული წესი თავისი წარმოშობით მართლაც ზემოთ დასახელებული პერიოდიდან მომდინარეობს, მაგრამ კლასობრივ საზოგადოებაში ის უკვე სრულიად სხვა შინაარსის მატარებელი უნდა ყოფილიყო. დასაშვებია იგი მიჩნეულ იქნეს, როგორც სხვა ფაქტორებთან ერთად, დანიშნულ ქალზე ვაჟისა და მისი ოჯახის უფლების აღიარების კიდევ ერთ-ერთ გამოხატულებად.

ნიშნობის დროს სასიძოს ოჯახიდან სასძლოს ოჯახში ძღვენ-საჩუქრის მიტანა შესაძლებელია იმ ადრეული წესიდან მომდინარეობდეს, როდესაც ¹ორწინების ხარჯი ორივე ოჯახში სასიძოს მხარეს ეკისრებოდა. შემდეგში, საზოგადოების სოციალ-ეკონომიკური ცხოვრების განვითარების შესაბამისად, ამ წესმაც განიცადა ცვლილება, რაც გამოიხატა სასიძოს ოჯახის მიერ გაღებული ხარჯების ნაწილობრივ შემცირებასა და სასძლოს ოჯახის ხარჯების გაზრდაში. მიუხედავად ამ ცვლილებებისა, ძველი ჩვეულება მთლიანად არ მოსპობილა და განგრძობდა არსებობას მეტ-ნაკლები სისრულით თვით ნიშნობის რიტუალის არსებობასთან ერთად.

სასიძოს ოჯახის მიერ გარკვეული რაოდენობის ძღვენ-ხარჯისა და საჩუქ-რების მიტანის აუცილებლობა საქორწინო ურთიერთობაში გარკვეული დრო-იდან სყიდვითი ელემენტის არსებობაზე უნდა მიუთითებდეს. ყოველივე ეს იმდენადვე შეიძლება ჩათვლილ იქნეს სყიდვით ელემენტად, რამდენადაც ის სავალდებულო ხასიათს ატარებდა. ეს ხარჯი რომ ძველად პატივისცემა ყოფილიყო და არა ვალდებულება (რომელზედაც საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში წინდაწინაც კი თანხმდებოდნენ), მაშინ მისი გადახდის აუცილებ-ლობ ზე კი არა და სასიძოს ოჯახის ინიციატივითა და სურვილით გაღებულ პატივისცემასა და საჩუქარზე გვექნებოდა საუბარი (თუმცა საჩუქარი და პატივისცემა თავისთავად გულისხმობს უკვე სამაგიეროს მიგებას). ვ. ითონიშვ-ილის მიხედვით, ამ ხარჯს სყიდვითი ელემენტის იერს აძლევს მისი გადახდის აუცილებლობა[2.31]. რა თქმა უნდა, ნიშნობისა და საერთოს საქორწინო ურთიერთობის სფეროში სასიძოს ოჯახის მიერ სასძლოს ოჯახის წინაშე გაღებულმა ძღვენ-საჩუქარმა სავალდებულო ხასიათი საზოგადოების განვი-თარების გარკვეულ საფეხურზე შეიძინა და, ვფიქრობთ, საჭირო არ არის მტკიცება, რომ ასეთი დამოკიდებულება კლასობრივი საზოგადოების ჩასახ-ვამდე არსებული მოვლენა უნდა ყოფილიყო, საზოგადოების განვითარების ზოგად კანონზომიერებათა მიხედვითაც რომ ვიმსჯელოთ.

ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული და წერილობითი მასალები ნათლად გვიჩვენებს, რომ საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში ჯერ კიდევ ქორწინებამდე სასიძოს ოჯახი საკმაოდ დიდი ეკონომიკური პასუხისმგებლ-ობით იტვირთებოდა სასძლოს ოჯახის წინაშე და მრავალი სახის საგადასახადო ხასიათის სავალდებულო ხარჯები ეკისრებოდა. ყოველივე ეს კი საქორწინო ურთიერთობაში აშკარად მიუთითებს სყიდვითი ელემენტის და არა სყიდვითი ქორწინების არსებობას.

საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში ნიშნობისათვის გარკვეული დრო და დღე ჰქონდათ შერჩეული. ნიშნობას უმეტესად გაზაფხულზე მართავ-დნენ, როცა საგაზაფხულო ხვნა-თესვას დაამთავრებდნენ და ხალხი სამეურ-ნეო საქმიანობით ნაკლებად იყო დაკავებული. შემოდგომა კი ქორწილის დროდ ითვლებოდა. მოსახლეობელთა გადმოცემით, კარგი იქნებოდა თუ ნიშნობა რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულს (ყველიერი, აღდგომა) დაემთხვეოდა, მარხვების გამოკლებით, რადგან მარხვის დროს ოჯახურ ნიშნობა, ისე ქორწი-ლი მიუღებელი იყო. ხალხის ეს შეხედულება ნაწილობრივ თანამთხვევადია საეკლესიო დოგმებისა. კერძოდ, საეკლესიო დადგენილებით საზეიმოდ ხსნილი ნიშან-ქორწილი არ შეიძლება ყველა მარხვა დღესა და მარხვის წი-ნადღესასწაულებში. მართალია, ყველიერი დიდმარხვის წინადღესასწაულია, მაგრამ ხალხი სასურველად მიიჩნევს, რომ ამ დღესაწაულს დამთხვეოდა ნიშნობის რიტუალის გადახდა.

ნიშნობისათვის სასიძოს ოჯახიდან ხალხის - „მონიშნეების"* წასვლა დასაშვები იყო კვირის ყოველ დღეს, გარდა ორშაბათისა, რამდენადაც იგი ნავსიან დღედ ითვლებოდა. ამ მიზეზით, საერთოდ, ორშაბათ დღეს ერიდებოდნენ გზავრობასაც და სტუმრობასაც. მოსახლეობა ნიშნობისათვის კვირის დღეებიდან არჩევდა ხუთშაბათს, შაბათს და განსაკუთრებით კი კვირას. ხალხის რწმენით ეს დღეები ითვლებოდა კარგ და ბედნიერ დღეებად. წერილობითი მონაცემებით, საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობაში ზამთრის პირობებში მხოლოდ ორშაბათისა და ოთხშაბათ დღეს ერიდებოდნენ. წელიწადის სხვა დროს კი უმეტესად შაბათ-კვირას იყენებდნენ ნიშნობის ჩასატარებლად. ეს იმით იყო უმტესად გამოწვეული, რომ მუშაობის სეზონში ხალხი სამუშაოს აღარ მოსცდებოდა. (შაბათს შუადღის შემდეგ უკვე კვირაძალი იყო კვირა დღის ბოლომდე ჩათვლით და, კვირაძალი რომ დადგებოდა მუშაობა აღარ შეიძლებოდა). შეიძლება ითქვას, რომ სამეურნეო საქმიანობისათვის ანგარიშის გაწევა ნიშან-ქორწილის დროს საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში ექცეოდა ყურადღება. ამან, რა თქმა უნდა, გარკვეული გავლენა იქონია ნიშან-ქორწილის დროსა და დღეების განსაზღვრის საქმეში.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალებით, ისე წერილობით მონაცემებით ირკვევა, ხალხი ნიშან-ქორწილისათვის არა მარტო წელიწადის დროსა და დღეებს, არამედ მთვარის ფაზებსაც კი აქცევდა ყურადღებას. მთხრობელთა გადმოცემით, თუ რომელ ფაზაში იმყოფებოდსა მთვარე, ამას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა არა მხოლოდ ნიშან-ქორწილისათვის, არამედ ახლად დაქორწინებულთა მომავალი ოჯახისათვისაც.

ხევის მოსახლეობის მასალებზე დაყრდნობით ვ. ითონიშვილი მიუთითებს, რომ ნიშნობა-ქორწილის მოწყობა მიუღებელი იყო მთვარის ცხრომაში. ყოველივე სხვა მნიშვნელოვანი საქმეც ჩვეულებრივად მთვარის ზრდისა და შევსების პერიოდში უნდა შესრულებულიყო, რათა ესა თუ ის ღონისძიება სრული და მზარდი ყოფილიყო და არა დღენაკლული ან მცხრალი[1.51,142].

ვაეის მხრიდან, მონიშნეები სასძლოს სახლში საღამოსპირს მივიდოდნენ. მათ ოჯახის უფროსი მიეგებებოდა ნათესავ-მოკეთეების თანხლებით. მისალმებისა ურთიერთმოკითხვის შემდეგ მისულ სტუმრებს ცხენებს ჩამოართმევდნენ და სახლში შეიწვევდნენ. სახლში შესვლისთანავე ეჯიფი (მთიულეთ-გუდამაყარის მოსახლეობა) ან ოჯახიდან ვისაც ჰქონდა დავალებული ხარჯის

---

* „მონიშნე" -სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ეწოდება ნიშნობის დროს სასიძოს მხრიდან სასძლოს ოჯახში მისულ სტუმრებს. სამწუხაროდ, ქართულ სიტყვიერებაში ამ სიტყვის განმარტება მოცემული არ არის. გამონაკლისს წარმოადგენს მხოლოდ ა. ხუბუტიას „თუშური კილო", სადაც მონიშნე არის „ახლადდანიშნულთათვის. ნიშნის მიმტანი". რამდენადაც საქართველოს ამ მეტად ღარიბებულ კუთხეებში ამ ტერმინით აღინიშნება დღესაც ნიშნობის დროს ვაეის მხრიდან სასძლოს სახლში მისული ხალხი, თავი ნებას ვაძლევთ ეს ტერმინი ნაშრომში ვიხმაროთ ზოგადად ამ დანიშნულებით.

წაღება, გზაში მასზე მეთვალყურეობა - „მოყვარე"* (სამცხე-ჯავახეთის მკვიდრი მოსახლეობა) მიტანილ ძღვენ-საჩუქარს სასძლოს ოჯახის უფროსს ჩააბარებდა.

ნიშნობის ნადიმი იმავე საღამოს თუ არა, მეორე დღეს მაინც გაიმართებოდა სანადიმო სუფრა ხალხის რაოდენობით, საქმელ-სასმელის სიუხვითა და ხანგრძლივობით სასძლოს სახლში გაშლილ ქორწილს სუფრას არ ჩამოუვარდებოდა. სწორედ ამის გამო ამბობდა კიდეც ხალხი: „ნიშანი ქალისა უნდ ჭამო და ქორწილი ვაჟისო". ნიშნობის სუფრის სიდიდე დამოკიდებული იყო სასიძოს მხრიდან მოსული ხალხისა და სასძლოს ოჯახის მიერ მოწვეული ნათესავ-მოკეთეების რაოდენობაზე. სასძლოს ოჯახი კი ნიშნობაში იწვევდა ყველა იმ ახლობელს, რომელიც ქორწილში უნდა დაეპატიჟა. თუ სასძლოს ოჯახი შემთხვევითი, რომელიმე მოკეთეს ნიშნობაში ვერ დაპატიჟებდა და მხოლოდ ქორწილში მიიწვევდა, განაწყენებული ახლობელი ქორწილშიც აღარ მივიდოდა.

მონიშნ ბის მოსვლამდე სასძლოს ოჯახს ნათესავ-მოკეთეები უნდა დაეპატიჟა. სხვა სოფელში მცხოვრებ ახლობელს ერთი-ორი დღით ადრე მიიწვევდა (ხალხის დასაპატიჟებლად ყოველთვის მამაკაცი იგზავნებოდა. ქალის წასვლა ამ საქმეზე მიუღებელი იყო). თანასოფლელ ნათესავ-მოკეთეებს კი ნიშნობის წინადღეს ან მონიშნეების მოსვლის დღეს დილით დაპატიჟებდნენ. ნათესავ-მეზობლების მისაწვევად ნიშანსა თუ ქორწილში სასძლოს ოჯახის ახლობელი ან წევრი (სასძლოს ძმა ან ბიძაშვილი ვაჟი) მიდიოდა, რომელიც ოჯახის უფროსის მითითებით ან შედგენილი სიის მიხედვით პატიჟებდა ხალხს. ნიშნობის დროს ხალხის დაპატიჟება მხოლოდ ერთხელ ხდებოდა.

საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობაში ნიშნობის ნადიმის საქმელ-სასმელის მომზადება ქალის ოჯახის მოვალეობას შეადგენდა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მონიშნეების მიერ მიტანილი გარკვეული რაოდენობის ხარჯს. ცალკეული კუთხის მოსახლეობაში კი ნიშნობაში მიწვეული ნათესავ-მეზობლების გამასპინძლება სასიძოს ოჯახის მოვალეობას შეადგენდა. ეთნოლოგიური და წერილობითი მოხაცემებით ირკვევა, რომ წარსულში მთიულეთ-გუდამაყარისა და ქართლის მოსახლეობაში არსებული ჩვეულების თანახმად, ნიშნობის გადასახდელად სასძლოს ოჯახი სასიძოს მხრიდან ითხოვდა ნადიმისათვის განკუთვნილ სავალდებულო მისატანს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართლის მოსახლეობაში თუ რაიმე მიზეზით ვაჟის მხარე ვერ მიიტანდა შეთანხმებისამებრ მისატან ხარჯს, ქალის ოჯახი მას აღარ მოითხოვდა. მთიულეთ-გუდამაყარის მოსახლეობაში კი პირიქით გვიანობამდე მოქმედებდა ამ

(*) „მოყვარე", ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონით, არის ცოლის ნათესავი ქმრის ნათესავებისადმი. ასევე, ქმრის ნათესავი ცოლის ნათესავებისათვის[1.13.109]. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ასევე, მაგრამ აქ მართლმადიდებელი მოსახლეობა მოყვარეს უწოდებს მხოლოდ მამრობითი სქესის წარმომადგენელს, ხოლო მდედრობითი სქესის წარმომადგენელს - მეძახალს.

მისატანის მოთხოვნის წესი. როგორც ჩანს, ნიშნობის პურობისათვის განკუთვნილი მისატანი ხარჯი სავალდებულო უნდა ყოფილიყო გარკვეული დროიდან ვაჟის ოჯახისათვის, ყველა იმ მოსახლეობაში, სადაც ადგილი ჰქონდა ამ რიტუალის შესრულებას, შემდეგში ეს ვალდებულება თანდათანობით შესუსტდა და თავმოყვარეობის საგნად იქცა.

ნიშნობის პურ-მარილის მოშზადებასა და სუფრის გამართვა-გაშლაში ოჯახს დახმარებას ნათესავ-მეზობლები უწევდნენ ყოველგვარი გასამრჯელოს გარეშე. ახალგაზრდა ქალ-რძალი, გამოცდილი ქალების ხელმძღვანელობით რამდენიმე დღით ადრე იწყებდნენ ყოველგვარი საქალებო საქმის კეთებას. მამაკაცები შედარებით მძიმე სამუშაოზე იყენენ დასაქმებულნი (საქონლის დაკვლა-გატყავება, მზარეულობა, სანადიმო ადგილის მოწყობა, სასმელის მომარაგება და ა. შ.). ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში მექორწინე თუ მეპირისუფლე ოჯახისადმი ნათესავ-მეზობლების მიხმარება ყოველგვარ საქმიანობაში დაუწერლად იყო დაკანონებული, რომლის თუნდაც ერთი დარღვევის ფაქტი ვერ დავამოწმეთ. ხალხი თავს ვალდებულად თვლიდა, რომ ასეთ დროს თავისი ფიზიკური შრომით დახმარებოდა ოჯახს. ეს ასე იყო წარსულში და ასეა დღესაც.

დაპატიჟებული ხალხის შესაბამისად ნიშნობისა თუ ქორწილის სუფრას შლიდნენ საცხოვრებელი სახლის რომელიმე სათავსში. (მაგ: მთიულეთ-გუდამაყარში კალოზე ზაფხულში, ან საცხოვრებელ სახლში - ზამთარში. რაჭა-იმერეთის მოსახლეობა—სპეციალურად მოწყობილ სეფაში, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა—დარბაზსა ან ოდაში (ბოსელში ან საბძელში), კახეთისა და ქართლის მოსახლეობა—საცხოვრებელ სახლში).

სუფრასთან ხალხის დასხდომა გარკვეული წესით ხდებოდა. სუფრის თავში აუცილებლად ოჯახის უფროსი ან მისი მოვალეობის შემსრულებელი მამაკაცი უნდა დამჯდარიყო. მის მარჯვენა მხარეს სასიძოს მხრიდან მოსული მოყვარე (ვაჟის მამა ან მისი შემცვლელი) ან ეჯიბი დაჯდებოდა. მის მარჯვენა მხარეს კი დანარჩენი სხვა მონიშნეები უფროს-უმცროსობის მიხედვით დაიკავებდნენ ადგილს. შემდეგ წვეულები (სხვა სოფლიდან მოწვეულნი) დასხდებოდნენ, მერე კი დანარჩენი ხალხი. ოჯახის უფროსის მარჯვენა მხარეს ყოველთვის ოჯახის განაყარი და ძოგვარე მამაკაცები იკავებდნენ ადგილს. ყველა ასაკისდა მიხედვით ჯდებოდა კუთვნილ ადგილზე. სუფრის ბოლო ყოველთვის ახალგაზრდებისათვის იყო.

სუფრასთან მამაკაცები და მანდილოსნები ცალკ-ცალკე ისხდნენ. საერთო სუფრასთან მამაკაცების დასხდომის შემდეგ თავისუფალი ადგილი თუ დარჩებოდა, მაშინ იქ ქალები განლაგდებოდნენ მამაკაცებისაგან იზოლირებულად. იმ შემთხვევაში, როცა საერთო სუფრასთან თავისუფალი ადგილი არ იყო, ქალები სხვა ცალკე სახლში დასხდებოდნენ. ხშირად ქალებს ცალკე

სუფრა ჰქონდათ გაშლილი. მამაკაცების მსგავსად მანდილოსნებიც უფროს-უმცროსობის მიხედვით იკავებდნენ სუფრასთან ადგილს, მათთანაც საპატიო ადგილი ეთმობოდა მონიშნე (ვაჟის მხრიდან მისულ) ქალს და სხვა სოფლებიდან მიწვეულ ნათესავ-მოკეთეებს. მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობის გადმოცემით, ქალებისათვის სუფრა დაბლა იშლებოდა. (ატაკზე ძირს ჯერ ფიჩვს გაშლიდნენ, მასზე სუფრას გადააფარებდნენ და ქალები ფეხმორთხმით შემოუსხდებ ენენ. მამაკაცებისათვის სუფრა კი ხონჩებზე იშლებოდა, რომლებიც ისე ეეხდაბალი იყო, კაცს მუხლამდე ძლივს მიწვდებოდა. ასევე ფეხდაბალი იყო სკამებიც.

როცა ყველა დაიკავებდა კუთვნილ ადგილს, დაიწყებდნენ საქმელ-სასმელის მიტანას. სუფრის გაშლა ყოველთვის ოჯახის უფროსის წინ მდგომი სუფრიდან იწყებოდ ჯერ პურსა და ყველს ჩამოარიგებდნენ, შემდეგ კი სხვა საქმელ-სასმელს. ყოველგვარი საქმელი პირველად ოჯახის უფროსის წინ უნდა დაედოთ, მერე კი სხვა სუფრებზე. ასეთივე წესით აწყობდნენ საქმელ-სასმელს მანდილოსნების სუფრაზეც.

საქმელ-სასმელი განსხვავებული იყო კუთხეებისდა მიხედვით. უნდა ითქვას, რომ საქართველოს თითოეული კუთხე ხასიათდებოდა მეტად მრავალფეროვანი და სპეციფიკური კერძებით, რაც თავს იჩენდა არა მხოლოდ დიდ სამხიარულო თუ სამგლოვიარო სუფრაზე, არამედ ყოველდღიურ მენიუშიც.

სასმელად გამოყენებული იყო ღვინო, ლუდი, არაყი, ესეც რეგიონებისდა მიხედვით. საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც ვაზი ხარობდა, სასმელად ყოველთვის ღვინოს იყენებდნენ. გარდამავალ ზოლში, სადაც მხოლოდ ვაზის გარკვეული ჯიშები უძლებდა ზამთრის ყინვებს, იქ ღვინოსთან ერთად არაყსაც სვამდნენ (პირველად ორ-სამ სადღეგრძელოზე არაყს შეექცეოდნენ, შემდეგ კი ღვინოს). იმ კუთხეებში კი, სადაც ვაზი არ ხარობდა, უპირატესობა არაყს ენიჭებოდა. არ იყო გამორიცხული ცალკეული ოჯახების მიერ ნიშანქორწილ-სათვის ბარიდან ღვინის ატანის შემთხვევებიც.

სუფრას უპირატესად ახალგაზრდა ვაჟები ემსახურებოდნენ. მათ ერთი ხელმძღვანელი ჰყავდათ, რომელიც თვალ-ყურს ადევნებდა, რომ სუფრაზე ყველგან ყველაფერი თანაბრად ყოფილყო განაწილებული. მოგვიანებით უკვე ახალგაზრდა ქალებიც იღებდნენ მონაწილეობას. მათ ჯერ ეს მანდილოსნების სუფრიდან დაიწყეს და თანდათანობით გადავიდნენ მამაკაცების მომსახურეობაზეც. საბოლოოდ მათ მამაკაცებს ძირითადად ჩამოართვეს ეს სამსახური და დღეს ათვის მხოლოდ ისინი ემსახურებიან სუფრას. მათ მხოლოდ უფროსი ჰყავთ მამაკაცი. მამაკაცებს კი სუფრის სასმელით მომარაგება შერჩათ, სხვა მოვალეობისაგან კი თავისუფალნი არიან. ასევე საქმლის მომზადება - მზარეულობა და მისი განაწილება ისევ მამაკაცს აკისრია. გაკერძილი საქმელი კი ქალებს მიაქვთ სუფრაზე.

ძველად, როდესაც სასმისად ყანწებს ხმარობდნენ, სუფრასთან მერიქიფეები ტრიალებდნენ. სუფრის 9-10 -კაციან მონაკვეთს ერთი მერიქიფე ემსახურებოდა. ის თავის სამეთვალყურეო ხალხს ყოველ სადღეგრძელოზე რიგ-რიგობით აწვდიდა ღვინით თუ არყით სავსე ყანწს. ისიც შეიძლებოდა, რომ სუფრას მხოლოდ ორი მერიქიფე ჰყოლოდა. ისინი ყოველ სადღეგრძელოზე სუფრას თავიდან დაუყვებოდნენ (ერთი მარჯვენა მხარეს, მეორე კი მარცხენა მხარეს) და თავის მხარეზე მსხდომთ რიგ-რიგობით ყველას შეასმევდნენ ყანწით სასმელს. მერიქიფეებს ხელში ეჭირათ სასმელით სავსე ჭურჭელი (დოქი) და ორი ყანწი. სუფრაზე ღვინის ჭურჭელი არ იდგა.

მას შემდეგ რაც ყანწი გამოვიდა ხმარებიდან და ჭიქამ დაიკავა მისი ადგილი, თითოეულ კაცზე თითო ჭიქა იდგმებოდა. ამ დროიდან მერიქიფეების მოვალეობას თავდაპირველად ყოველ სადღეგრძელოზე მხოლოდ ჭიქების შევსება წარმოადგენდა. შემდეგში მათ ეს ფუნქცია ჩამოერთვათ და ამჟამად მერიქიფეებს ეძახიან იმ პირებს, ვინც სუფრას სასმელით ამარაგებს.

ვიდრე ნადიმი დაიწყებოდა, სუფრაზე თამადა უნდა დაესახელებინათ. თამადად ირჩევდნენ ისეთ პიროვნებას, რომელიც ხალხში პატივისცემითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა, ამავე დროს მეტყველი და სუფრის წესის მცოდნე უნდა ყოფილიყო. მოსახლეობის ნაწილში თამადას ოჯახის უფროსი ასახელებდა. მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში ხშირად თამადის მოვალეობას დეკანოზი ასრულებდა. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ერთ ნაწილში, თუ ნიშნობის სუფრასთან მღვდელი იჯდა, თამადად ის უნდა ყოფილიყო. მას არჩევა არ ჭირდებოდა, იგი სუფრის კურთხევის შემდეგ, დასახელების გარეშე, შეუდგებოდა თამადობას. მოსახლეობის მეორე ნაწილში კი, თამადად აუცილებლად სასიძოს ნათლია უნდა ყოფილიყო, რომელიც მონიშნეებთან ერთად მიდიოდა სასიძოს სახლში.

თამადა სადღეგრძელოს გარკვეული რიგით წარმოთქვამდა, რომლის აღრევა არ შეიძლებოდა. საერთოდ, მთის ზოლის მისახლეობაში პირველი სადღეგრძელო ყოველთვის „ჯვარ-ანგელოზებისა" და „ჯვარ-ხატებისა" იყო; მეორე კი ოჯახს ეკუთვნოდა. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში პირველ სადღეგრძელოს ყოველთვის ოჯახისას სვამდნენ. შემდეგ მოდიოდა სანეფოსა და სასძლოს —„ახალყოილთა" სადღეგრძელო, მეორე კი მოყვრების (სანეფოსი და სასძლოს მამების), მძახლების (სანეფოსა და სასძლოს დედების), დანარჩენი მონიშნეების რიგ-რიგობით, მოციქულის. ამას მიყვებოდა ნათესავ-მოკეთეების „ნაწვევების", ოჯახის განაყრების, შემდეგ კი მორიგი -დანარჩენი ნათესავების, მეზობლების, წინაპრების, სამშობლოსი და ა.შ. სადღეგრძელოები. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ნაწილში და საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (კახეთი, ქართლი) ნიშან-ქორწილის და, საერთოდ, ყოველგვარ სამხიარულო ნადიმზე დამამთავრებელი სადღეგრძელო იყო „სამება-ერთარსება, ყველაწმინ-

და ღვთისმშობელი შეეწიოს ოჯახს, და ყველა სუფრასთან მჯდომს", შემდეგ წარმატებას და ღვთის დახმარებას უსურვებდნენ იმ საქმეს, რასთანაც დაკავშირებული იყო ამ ნადიმის მოწყობა. საკუთრივ ნიშნობის სუფრაზე კი წყვილეების ბედნიერებას, გამრავლებას შესთხოვდნენ ღვთისმშობელს. „სამება-ერთარსების" სადღეგრძელოს ჩამოვლის შემდეგ ნადიმი დამთავრებულად ითვლებოდა და მონადიმე ხალხიც ყოველგვარი გაფრთხილების გარეშე სუფრიდან აიშლები და.

ეთნოგრაფიული და წერილობითი მონაცემებით ნათლად ჩანს, რომ მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში სუფრაზე ნეფე-დედოფალის სადღეგრძელოს წარმოთქმის შემდეგ სანეფოს წარმომადგენლები სასძლოს ასაჩუქრებდნენ. საჩუქარი უმეტესად ფულადი იყო. მისი რაოდენობა დამოკიდებული იყო სანეფოს თითოეული მხლებლის ნათესაურ დამოკიდებულებაზე. ირკვევა, რომ ყველაზე მეტი ფულადი საჩუქარი მეჯვარესა და ეჯიფს უნდა გაეღო. ამ საჩუქარს მოსახლეობა „შესაწირავს" უწოდებდა და უწოდებს დღესაც. შესაწირავ-საჩუქარს მეჯვარე შეაგროვებდა ყველასაგან (სანეფოს თანამხლები ხალხისაგან), დათვლიდა და სასძლოს გადასცემდა. ნიშნობის დროს სანეფოს მხრიდან მოსული ხალხისაგან სასძლოსათვის გაღებული საჩუქარი ქართლში ცნობილი იყო „პირისსანახავის" სახელწოდებით. საქართველოს ამ კუთხეშიც მისი რაოდენობაც და გაღების წესიც ნათესაურ დამოკიდებულების ექვემდებარებოდა.

სასიძოს მხრიდან მოსული მონიშნე-მაყრები, როდესაც შესაწირავს გაიღებდნენ, სასძლოც თავის მხრივ ვალდებული იყო მათთვის (ყველა მონიშნე-მაყრისათვის) სათითაოდ რაიმე საჩუქარი მიერთმია. მთხრობელთა გადმოცემით ნიშნობისათვის სასძლოს სულ ცოტა 50-60 წყვილი წინდა უნდა ჰქონოდა მომზადებული, რომელსაც შესაწირავის ვაღების შემდეგ სანეფოს მხლებელ ხალხს მიართმევდა. ისიც ხდებოდა, სასძლო მონიშნე-მაყრებს წინდებს აჩუქებდა არა შესაწირავის გაღების შემდეგ, არამედ სასიძოს სახლში დაბრუნებისას, თუშეთში „ყველა მოსულს საპატარძლო თავისი ნაქსოვი წინდებით, ჩითებით, ნაქარგი ცხვირსახოცებით და სხვა ამგვარი რამეებით ასაჩუქრებს. თუ მონიშნეებს ბამამთილი ან მამამთილის ძმა ახლავს, მას რძლის ხელით მოქსოვილ ხურჯინს მიართმევენ, ახალგაზრდა მაზლს კი ჩულებს - ცხენის უნაგირსა და თოქალთოზე გადასაფარებელ ბატარა ლამაზ ხალებს"[2.141,189].

ნიშნობის დროს სასძლოს დასაჩუქრება მონიშნეების მიერ წესად იყო საქართველოს ს კა კუთხეებშიც. რამდენადმე განსხვავებულს წარმოადგენდა სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ადრე არსებული წესი, ამიტომ გვინდა ვრცლად შევჩერდეთ მასზე.

გარკვეულ დრომდე ნიშნობის სუფრასთან სასძლო არ ჩანდა. სუფრაზე თამადის არჩევის შემდეგ, მოყვარე (ვაჟის მამა ან მისი მოვალეობის შემსრულე-

ბელი) სასძლოს მოიკითხავდა, რომ ეჩვენებინათ. მოკითხვის შემდეგ სასძლო, რომელიც ამ დროს სხვა ოთახში ან ახლო ნათესავის ოჯახში იმყოფებოდა, აუცილებლად უნდა მოეყვანათ. ის მონიშნეების წინაშე მარტო არ წარსდგებოდა. ყოველთვის თან ახლდა ქალი (მამიდა ან დეიდა) და ბიძაშვილი ვაჟი. მონიშნეებთან მისვლისას მის წინ სიმღერით მიუძღვებოდა მხლებელი ბიძაშვილი ვაჟი, შემდეგ თანმხლები ქალი და ბოლოს იდგა სასძლო. ჯავახეთის მოსახლეობაში წესად იყო, რომ მის თანმხლებ ქალს ხელში ეჭირა ტაბაკი, რომელზედაც ეწყო ბოთლით სასმელი, ტკბილეულობა, ხილი და ერთი წყვილი სანთელიც. მონიშნეებთან მისვლისას ის ამ ტაბაკს მათ წინ დადებდა. ამავე მოსახლეობაში სასძლო მონიშნეების წინაშე სახეზე ქსოვილჩამოფარებული წარსდგებოდა. ეს ქსოვილი თურქული სახელწოდებით, - „ჩარუათი"-თ იყო ცნობილი, რომელიც მას მთელ სახეს უფარავდა. როგორც მთხრობელთა გადმოცემით, ისე წერილობითი მონაცემებით, სასძლო სამამამთილოს და მის მხლებელ ხალხს სახით არ უნდა ჩვენებოდა, თორემ სახელი გაუტყდებოდა როგორც ურცხვსა და მოურიდებელს.

სასძლო და მისი გამომყვანნი, როდესაც მონიშნეებთან მივიდოდნენ, სათითაოდ უფროსუმცროსობის მიხედვით ყველას ხელს ჩამოართმევდნენ. სასძლო ხელის ჩამორთმევასთან ერთად მათ ხელზე კოცნითაც მოიკითხავდა"* ამ დროს მონიშნეები სასძლოს და მის თანმხლებ ქალ-ვაჟს მცირეოდენი ფულით ასაჩუქრებდნენ. ძველად დიდი რაოდენობით ფულის საჩუქრად გაღება არ იცოდნენ. ჩვეულებრივ ყველაზე მეტი რაოდენობით საჩუქარი მოყვარეს-სამამამთილოს უნდა მიეცა. მასზე მეტის გაღება სხვას არ შეეძლო. დანარჩენი ხალხის მიერ მიცემული საჩუქრის რაოდენობა განისაზღვრებოდა მონიშნეთა ნათესავების მიხედვით. ამ ფულადი საჩუქრის ხელში მიცემა წესად არ იყო. თითოეული საჩუქარს ცალ-ცალკე დადებდა სუფრაზე. შემდეგ სუფრასთანმჯდომი სარძლოს რომელიმე ნათესავი კაცი აიღებდა სათითაოდ, დათვლიდა, სახალხოდ ხმამაღლა გამოაცხადებდა მონიშნეების მიერ გაღებული ფულადი საჩუქრის რაოდენობას და გადასცემდა კუთვნილებისამებრ. ამ საჩუქრის რაოდენობა დამოკიდებული იყო მონიშნეების მიერ ნებაყოფლობით გაღებული თანხის სიდიდეზე. სასძლოსათვის გაღებული საჩუქარი მისი კუთვნილება იყო და როგორც სურდა, ისე მოიხმარებდა.

მონიშნეების წინაშე გამოცხადების შემდეგ სასძლო სამამამთილოს უკან დადგებოდა — „თავზე დაადგებოდა" და მას ემსახურებოდა. რამდენჯერაც

---

* ვ. ბაგრატიონის გადმოცემით ხელზე მოკითხვა ხელზე მთხვევია, ამბორია [1.ᴳ '20] . საერთოდ, ხელზე კოცნა ძველ ჩვეულებას უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც, შესაძლებელია, თავდაპირველად ეს წესი რელიგიურ ხასიათს ატარებდა. შემდეგში მან ნაწილობრივ დაკარგა რელიგიური ხასიათი და სოციალური უთანასწორობის გამომხატველად იქცა. უფროსს ეძლერისი, გვარიშვილს უყვარო. ზედმიწევნილ ხელზე ემთხვეოდა, რითაც თავის სოციალურ უთანასწორობას და თავმდაბლობას გამოხატავდა.

სამამამთილო სასმისს დაცილდა, იმდენჯერ სასძლო ხელზე კოცნით მოიკითხავ-და - „ხელზე მოიკითხავდა". თუ სამამამთილო ნებას დართავდამაშინ ცოტა ხნის „თავზედგომის" შემდეგ, ის წავიდოდა და სხვა ახალგაზრდებთან ერთად საერთო სუფრას ემსახურებოდა. სასძლოს სუფრასთან დაჯდომა მიუღებელი იყო, თუნდაც საქმროც იქ ყოფილიყო.

როდესაც სასიძო ნიშნობის დროს საცოლეს სახლში მიდიოდა, იგი იქ დიდი პატივისცემით და ყურადღებით იყო გარემოცული. ეს განსაკუთრებით ოჯახობოდა მთიულეთ-გუდამაყარის მოსახლეობაში. მთხრობელთა გადმოცე-მით, სასიძო იმ ზომამდეც კი თამამდებოდა, რომ ხშირად იბუტებოდა სუფრა-ზე საჰმელ-სასმელს ხელს არ ახლებედა. ეს იმის მანიშნებელი იყო, რომ იგი პატივისცემის ნიშნად საჩუქარს ითხოვადა. მაგრამ მას ამის სიტყვიერად გა-ნცხადება აშკარად არ შეეძლო და ამიტომ ეჯიბი კისრულობდა ამას. იგი ხმამაღლა საჯაროდ აცხადებდა, „მეფე იბუტება"-ო. სასძლოს ოჯახის უფროსი იძულებეული იყო საჩუქარს შეპირებოდა ხალხის წინაშე. მხლოდ ამის შემდეგ იწყებდა სასიძო, შემორიგების ნიშნად, პურის ჭამას. სანეფო ი" ით კმაყოფილ-დებოდა, რასაც აჩუქებდნენ, იშვიათად თუ დაიწუნებდა ან იცოტავებდა მას. სანეფოსათვის განკუთვნილი საჩუქარი ხშირად ცოცხალი საქონელი (ცხვარი ან ძროხა) იყო.

სასძლოს მიერ „გასაბუტის" მოთხოვნა დიდი ხანია ყოფიდან გაქრა. მის შესახებ მთხრობელებს მხოლოდ გადმოცემებიღა ახსოვთ. როგორც მასა-ლებიდან ჩანს, გ...აბუტის მოთხოვნამ თანდათანობით ნიშნობიდან ქორწილში გადაინაცვლა, რადგან თუ ნიშნობაში არ შესრულდებოდა ეს წესი, ქორწილ-ში მაინც უნდა ყოფილიყო. არ არის გამორიცხული რომ, გასაბუტის მოთხოვნა ქორწილის თანმხლები იყო და, შემდეგ, როცა ნიშნობაში სასიძოს წასვლა სავალდებულ ...ი გახდა, ამ წესმაც ნიშნობაში გაადვილინაცვლა.

ი. ჭყონიას შეხედულებით ნეფისა და ქალის მშობლებს შორის აღნიშნული დაოკიდებულება მიუთითებს უკანასკნელის მიერ პირველის მიმართ გარკვე-ულ ვალდებულებაზე, რომელსაც თავდაპირველად საჩუქრის სახე უნდა ჰქონოდა, რადგან საჩუქარი თავისთავში გარკვეულ ვალდებულებას გულისხ-მობს, ამიტომ ვფიქრობთ, რომ „გასაბუტში" შემონახულია დიდი ნიშნობით სახლში შემოსული სიძისადმი ქალიანთ ვალდებულება—პირუკუ ურთიერთობა უნდა დამყარებულიყო ქმრის სახლში ცოლის გადასვლასთან დაკავშირებით. პატარძალი უნდა დაესაჩუქრებინა ქმრის სახლს[2.156].

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ ჩვეულებ... გენეზისის ამ ვარი ახსნა გადაჭარბე-ბული და ამავე დროს არამართებულია. „სან...ვო"- „ნეფე" ...კით სახელწოდე-ბიდანაც კარგად ჩანს, რომ ქორწილის დროს იგი მეტად დიდი უფლებებით სარგებლობდა. ...ისი ნება-სურვილი კანონი იყო და უნდა შესრულებულიყო. ისიც ამ უფლებას კარგად იყენებდა. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ

ნიშნობაში სანეფოს წასვლა მეტად გვიან -ჭკა სავალდებულოდ. ზემოთაღ[illegible]ერილი ჩვეულება საკმაოდ გვაინდელი წარმოშობისა უნდა იყოს. ყოველ შემთხვევაში, არა უადრეს იმ პერიოდისა, როდესაც სასიძო-სასძლოს „ნეფე-დედოფლის" ტიტული მიენიჭათ ქორწილის დროს. მოგვიანებით ისინი უკვე ამ სახელწოდებით იხსენიებიან ნიშნობის დროსა და საერთოდ დაწინდვის შემდეგ ქორწილამდე.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში წესად იყო, რომ მოყვრების სადღეგრძელოს წარმოთქმის შემდეგ მონიშნეების მიერ მოტანილი ძღვენ-საჩუქარი ხალხის წინაშე გამოეტანათ. ს სძლოს ოჯახის ახლობელი სიტყვამოსწრებული ახალგაზრდა კაცი ამ მონატანს თვალსაჩინო ადგილას დადებდა ყველას დასანახად და ხმამაღლა სიცილ-ხუმრობაში საჯაროდ გამოაცხადებდა ყველაფერს სათითაოდ. ამის შემდეგ მოტანილ საპმელ-სასმელს სუფრებზე გაანაწილებდნენ ხალხში, სასძლოსათვის განკუთვნილ .ა.ჩუქრებს კი მის დედას ჩააბარებდნენ. ცოცხალ საკლავს მოყვანისთანავე კლავდნენ და კერძების მოსამზადებლად იყენებდნენ, თუ სასძლოს ოჯახს წინდაწინ უკვე არ ჰყავდა დაკლული საკლავი.

შეიძლება ითქვას, რომ ნიშნობის ნადიმი ყველგან, სადაც კი მისი გადახდის წესი არსებობდა, საღამოპირს იწყებოდა და გათენებამდე გრძელდებოდა. მთიულეთ კუდამაყრის მოსახლეობაში წესად იყო, რომ ნადიმის შემდეგ მეორე დღეს „შაბაში" უნდა გაემართათ. როდესაც მონადიმე ხალხი სუფრიდან აიშლებოდა, სახლის ბანზე გავიდოდნენ და ცეკვა-თამაში იმართებოდა ფანდურის, მოგვიანებით კი გარმონის აკომპანიმენტით. ცეკვას პირველად აუცილებლად მეჯვარე დაიწყებდა, სხვას ამის უფლება არა ჰქონდა. მოცეკვავის გარშემო ხალხის წრე შეიკვრებოდა. მეჯვარე წრის შუაგულში ბაღდადს გაშლიდა, მასზე ფულს დადებდა და მის გარშემო ცეკვავდა. ამ დროს გაშლილ თავსაფარზე რამდენადაც მეტ ფულს დადებდა, იმდენად მის სახელად ითვლებოდა. ამავე დროს სხვა მოცეკვავეებსაც მაგალითს აძლევდა, რომ მეტ ფულს ჩასულიყვნენ. მეჯვარე სათითაოდ ყველა მაყარს გაიწვევდა საცეკვაოდ, რომელიც თავის მხრივ ვალდებული იყო, ფული დაედო მეჯვარის მიერ გაშლილ ბაღდადზე და ეცეკვა. მეჯვარეს თუ შეეძლო ასე აცეკვებდა ყველა მაყარს. თუ მას გამძლეობა არ ეყნებოდა, დაიღლებოდა, მაშინ შემცვლელად რომელიმე მაყარს გაიწვევდა და ის აგრძელებდა მაყრებთან ცეკვას, ვიდრე ყველას არ აცეკვებდა და შაბაშს არ ჩავიდოდა. წესი იყო, რომ შაბაში ყველა მაყარს უნდა გაეღო. ეს მათ მოვალეობას შეადგენდა. სასძლოს ოჯახის მიერ გაწვეულ ნათესავ-მოკეთეებს შაბაშის გაღება არ ეხებოდა. მოგვიანებით დასაშვები გახდა, რომ თუ სასძლოს ნათესავს სურდა, ისიც იცეკვებდა და შაბაშს ჩავიდოდა. მაგრამ ეს სურვილით იყო და სავალდებულოს არ წარმოადგენდა მათთვის. სასიძოს მაყრებისათვის კი ეს სავალდებული იყო.

ცეკვის დამთავრების შემდეგ მეჯვარე სასიძოს მხრიდან ეჯიბის, ხოლო სასძლოს მხრიდან, მისი მამის ან ძმის თანდასწრებით, შაბაშში შეგროვილ ფულს აკრეფდა, დაითვლიდა და სასძლოს — „ნათლიდედას" გადასცემდა. შაბაშის ფული სასძლოს კუთვნილება იყო. ი. ჭყონიას მითითებით, „შესაწირავსა და შაბაშში დამდგარი ფულით საპარძლოსა და მის კომლს მზითევი უნდა მოემზადებინათ. მათ ამ ფულის სხვა დანიშნულებით მოხმარება არ შეეძლოთ. ამიტომ ითვლებოდა სასძლოს მხრიდან მაყართა დიდი რაოდენობით მისვლა ხელსაყრელადაც და სახელადაც. ძირითადში მაყრები იყვნენ ის პირები, რომელთა შესაწირავ-საჩუქრით, „შაბაშში" მონაწილეობით სასძლოს მზითევი დაუდგებოდა[2.156,143]. წერილობითი მონაცემებით ისეთი სურათი მოჩანს, რომ ამ შესაწირავ-საჩუქრითა და შაბაშში მოგროვებული ფულით სასძლოსათვის მზითევი უნდა მოემზადებინათ, მისი სხვა დანიშნულებით გამოყენება არ შეიძლებოდა. მთხრობელთა გადმოცემით, კი, იგი სასძლოს კუთვნილება იყო და როგორც სურდა, ისე მოიხმარდა. მის დახარჯვაზე ის პასუხიმგებელი არავის წინაშე არ იყო. რაც შეეხება მზითევს, ? სი მომზადება ოჯახის მოვალეობა იყო. ნიშნობის დროს სასძლოს შესაწირავ-შაბაშში ფული თუ არ მოგროვდებოდა, ეს გავლენას არ ახდენდა მზითევის მომზადებაზე. მასზე ოჯახს უნდა ეზრუნა.

სამცხეჯავახეთის მოსახლეობაში ნიშნობის ნადიმის დამთავრების შემდეგ მეორე დღეს მონიშნეებს სასძლოს ახლობლები დაპატიჟებდნენ. ეს საკმაოდ საინტერესო ჩვეულება იყო, ამიტომ მასზე ცოტა ვრცლად შევჩერდებით. ამ წესს ასრულებდნენ პირველ რიგში სასძლოს ოჯახის განაყრები, გვარის წევრები, დედის ძმები, დეიდები და მამიდები, თუ ისინი ოჯახებით ამავე სოფელში ცხოვრობდნენ.

მონიშნეებს დაპატიჟება აუცილებელი არ იყო, მაგრამ ოჯახის განაყრები და გვარის წევრები თავს ვალდებულად თვლიდნენ მექორწინე ოჯახისათვის პატივი ეცათ და მისი მონიშნეები სახლში მიეწვიათ. უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რამდენადაც მონიშნეებს ბევრი დამპატიჟებელი აღმოუჩნდებოდა, იმდენად დიდი სახელი იყო სასძლოს ოჯახისათვის. თუ მათ არავინ დაპატიჟებდა, შეიძლებოდა შემდეგ ხალხს ეს ოჯახი სალექსოდაც კი გაეხადათ, როგორც „გვარონათესავ ამოწყვეტილები".

სასძლოს ოჯახის ნათესა--ახლობლების მიერ მონიშნეების დაპატიჟების წესი, როგორც ჩანს, იმ დროის გადმონაშთი უნდა იყოს, როდესაც ქალის გამთხოვებლად გამოდიოდა არა მხოლ ოდ ინდივიდუალური ოჯახი, არამედ ნათესავთა ფართო წრე. შემდეგში ამ წესის ? ოქმედების ფა. ,ბლები შეიკვეცა ისე, რომ ის სრულდებოდა ჯერ განაყრების წრეში, ბოლოს კი მხოლოდ ოჯახის საქმედ იეცა. რაც შეეხება მეზობლების მიერ მონიშნეების დაპატიჟებას, ეს მეტად გვიანდელია.

როგორც აღვნიშნეთ, ნიშნობის ნადირი სასძლოს ოჯახში მხოლოდ ერთ დღე თუ ღამე გრძელდებოდა, მაგრამ მონიშნეები ამ ოჯახში შეიძლებოდა მთელ კვირაზე მეტსაც კი დარჩენილიყვნენ. ეს დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ სასძლოს ოჯახის რამდენი ახლობელი დაპატიჟებდა მათ. თუ დამპატიჟებელი არავინ აღმოჩნდებოდა, მაშინ ისინი ორ დღეს დარჩებოდნენ სასძლოს ოჯახში და მესამე დღეს დაბრუნდებოდნენ. ვიდრე მონიშნეები სასძლოს ოჯახში იმყოფებოდნენ, ის მათ დიდი პატივისცემით და მორიდებით ეპყრობოდა. სასძლო მონიშნებს ყოველ საღამოს დაძინების წინ თავს და ფეხებს დაბანდა, ლოგინს გაუშლიდა. ამისათვის მას ისინი მცირეოდენი თანხითაც კი ასაჩუქრებდნენ. სასძლო განსაკუთრებით პატივისცემით ეპყრობოდა სამამათილოს. ის ყველგან და ყოველთვის თან ახლდა მას და ემსახურებოდა შეძლებისდაგვარად. სანამ მონიშნეები მის სახლში იმყოფებოდნენ, იგი ვალდებული იყო სამამამთილოს საწოლ ოთახში ან მის ლეხებბოლოზე გაეთია ღამე თუ სამამამთილოს ასე სურდა. ეს წესი საკმაოდ დიდხანს შემორჩა მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, ნიშნობის შემდეგ, სასძლოს ოჯახის წევრებთან გამომშვიდობების დროს მონიშნეები სასძლოს კვლავ მცირეოდენი ფულით ასაჩუქრებდნენ. ისიც ყველა მონიშნეს ერთი წყვილ წინდას უძღვნიდა. ირკვევა, რომ მას ამ დროისათვის საკმაოდ დიდი რაოდენობით უნდა ჰქონოდა მოპზადებული წინდები, ვინაიდან სასიძოს მხრიდან მოსულნი ყველა უნდა დაესაჩუქრებინა. საჩუქრისათვის განკუთვნილ წინდებს სასძლო უმეტესად თვითონ ქსოვდა. თუ მოხდებოდა ისე, რომ ის მათ მომზადებას ვერ მოასწრებდა, მაშინ ოჯახის ქალები და ნათესავ-მეზობელი ახალგაზრდა ქალ-რძალი ეხმარებოდნენ, რათა საჩუქრები დროულად მზად ყოფილიყო.

საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობაში მონიშნეებს სასძლო საჩუქარს პირდაპირ არ გადასცემდა. ყველასათვის განკუთვნილ საჩუქრებს ის ცალ-ცალკე სამამამთილოს ხურჯინში ჩაალაგებდა. როდესაც მონიშნეები სასიძოს სახლში დაბრუნდებოდნენ (წესი იყო, რომ ყველა მონიშნე ჯერ სასიძოს სახლში უნდა მისულიყო, ცოტახანს აქაც სუფრას გაუშლიდნენ და მერე დაიშლებოდნენ), მოყვარე გახსნიდა ხურჯინს და ყველას თავის წილ საჩუქარს გაჯასცემდა. სასძლო სამამამთილოს მეშვეობით უგზავნიდა საჩუქრებს ოჯახის ყველა წევრს.

საქართველოს მოსახლეობის ნაწილში, ნიშნობის შემდეგ და, საერთოდ ქორწილამდე, სასიძო ვალდებული იყო საცოლეს ოჯახში რამდენიმე დღე, ზოგჯერ რამდენიმე კვირა და თვეც კი დარჩენილიყო. ეს, ი. ჭყონიას აზრით, საცოლეს სახლში საცხოვრებლად საქმროს გადასახლების დროიხდელ გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს და არა „სასიძოს გამოცდას", რადგან მისი ავ-კარგიანობის შესწავლის საფეხურები ნიშნობამდე დამთავრებული

იყო[2.156,147].

ვ. ითონიშვილი ამ საკითხის შესახებ დასძენს, რომ დროთა განმავლობაში, ამ ჩვეულებამ თანდათანობით ცვლილება განიცადა.[2.5,191] ჩვენ მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ შესაძლებელია ეს ჩვეულება მართლაც თავისი წარმოშობით იმ ეპოქას უკავშირდებოდეს, როდესაც საქმრო გადადიოდა საცოლეს სახლში საცხოვრებლად, მაგრამ მან შემდეგ შინაარსობრივად ძირეული ცვლილება განიცადა საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების შესაბამისად. ამდენად, მისი გადმონაშთად მიჩნევა შეუძლებელია. მ. ბექაია მას დისლოკალური დასახლების ნიშნად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ პატრილოკალურო დასახლების განმტკიცების შემდეგაც მრავალი ხალხის საქორწინო წეს-ჩვეულებებმა საუკუნეების განმავლობაში შემოინახეს დისლოკადური დასახლების ნიშნები (მაგალითად, ქორწინების შემდეგ გარკვეული ხნით ქალის ოჯახში დარჩენა, ან ნიშნობიდან ქორწილამდე დარჩენილ დროში საქმროს ვიზიტები საცოლესთან და ცოლ-ქმრული ურთიერთობის დაშვება მათ შორის, რაც ხშირად ქალის დაფეხმძიმებამდე, ბავშვის დაბადებამდეც კი გრძელდებოდა[2.22]. ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია, რომ ეს ჩვეულება საქორწინო ურთიერთობაში საკმაოდ გვიანდელ წარმონაქმნია. კერძოდ, მას შემდეგ რაც გადამწყვეტი გახდა თვით ქალ-ვაჟის სურვილი მათი შეუღლების საქმეში, ამდენადაც შესუსტდა ნიშნობისა და, განსაკუთრებით, ქორწილ-ჯვრისწერის ადრეული გაგების მნიშვნელობა და იგი მხოლოდ ტრადიციულად -რულდებოდა. ამის გამო, ხალხის გააზრებით, ოკვე ნიშნობის შემდეგ დასაშვები იყო ქალ-ვაჟის ერთად ცხოვრება. ჩვენ ამას ჰიპოტეზურად ვუშვებთ და მის სისწორე-მცდარობას შემდგომი დაწვრილებითი კვლევა გვიჩვენებს. ამ ჰიპოთეზის სასარგებლოდ მხოლოდ იმასღა აღვნიშნავთ, რომ საქართ- ლოს ზოგიერთ კუთხეში ნიშნობის გადახდის შემდეგ დანიშნულ ქალ-ვაჟს ერთად ცხოვრება შეეძლოთ, რასაც ხშირად ქალის ფეხმძიმობაც მოსდევდა. მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესია ამის სასტიკი წინააღმდეგი იყო, ხალხი ამას დასაშვებად და ნორმალურად თვლიდა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ქალ -ვაჟის ერთად ცხოვრება ნიშნობის შემდეგ დასაშვები იყო მას შემდეგ,რაც სასიძომ მოიპოვა როგორც დაწინდვის,ისე ნიშნობ- რიტუალში მონაწილეობის უფლება, რაც შემდეგში თანდათანობით სავალდებულოდ იქცა. არც ისაა გამორიცხული, რომ თავდაპირველად ნორმალურად ითვლებოდა ნიშნობის შემდეგ ქალ-ვაჟის თანაცხოვრება. შემდეგ კი თანდათანობით აიკრძალა და ქორწილამდე მ- თი ასეთი ურთიერთობა მიუღებელი გახდა, რის განმტკიცებაშიც ხალხის შეხედ ულებასთან ერ ად გარკვეული როლი უნდა ითამაშა ეკლესიამაც. შესუსტდა თუ არა ეკლესიის გავლენა ხალხზე, მათ უკვე მიზანშეწონილად მიიჩნიეს ნიშნობის შემდეგ ქალ-ვაჟის თანაცხოვრება,ვიმეორებთ,ჩვენი ეს ვარაუდი მხოლოდ და მხოლოდ ჰიპოთე-

ზურია და შემდგომი კვლევა გამოავლენ' მის მცდარობა-სისწორეს.

საქართველოს ყველა კუთხეში ნიშნობიდან ქორწილამდე დრო ცხრა-ათ თვეს, ზოგჯერ კი წლებსაც მოიცავდა. ყველაფერი ეს კი დამოკიდებული იყო ქალ-ვაჟის საქორწინო ასაკზე და მათი ოჯახების (განსაკუთრებით ვაჟის ოჯახის) ეკონომიკურ შეძლებაზე. ამ ხნის განმავლობაში ზოგიერთ კუთხეში საკმროს საცოლეს ნახვის უფლება არა ჰქონდა, ზოგიერთ კუთხეში კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დანიშნულებს არა მხოლოდ ნახვის, არამედ ერთად თანაცხოვრებაც შეეძლოთ.

დანიშნულ ქალს ქორწილამდე (და ქორწილის შემდეგაც) დიდი მორიდება მართებდა. სახლიდან გარეთ იშვიათად თუ გავიდოდა, სახლში საქმიანობდა. მისი სტუმრობა სხვა სოფელში (განსაკუთრებით კი საქმროს სოფელში) მიუღებელი იყო. სწორედ ამის გამო სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა ამ პერიოდს „საპატარძლოს ტყვეობის" პერიოდს უწოდებდა. ქალი განსაკუთრებით მორიდებით იქცეოდა საქმროს ახლობელთა წინაშე, რომლებიც შემთხვევით თუ საგანგებოდ მიდიოდნენ მის სანახავად (ამის შესახებ [illegible] ქვემოთ გვექნება საუბარი).

ნიშნობის შემდეგ ვაჟის მხრიდან ქალის მიტოვების, ან ქალის ოჯახის მიერ სასიძოზე უარის თქმის ფაქტები მასალებით ვერ დავადასტურეთ. მთხრობელთა გა[illegible] მოცემით, ჯვარდაწერილი კანონიერი მეუღლის მიტოვება გარკვეული მიზეზების გამო უფრო დასაშვები იყო, ვიდრე დანიშნული ქალისა.

ჯვრისწერამდე ერთ-ერთი დანიშნულის გარდაცვალების შემთხვევაში მეორე - ცოცხლად დარჩენილი მას ისე გლოვობდა, როგორც ჯვარდაწერილ კანონიერ მეუღლეს, მიუხედავად იმისა, რომ დანიშნულებს შეიძლება ერთმანეთი არც ჰყოლოდათ ნანახი. ამის შესახებ მთხრობელები არა ერთ მაგალითს გვისახელებენ. ცოცხლად დარჩენილის ხელახლა დაქორწინებაში აქტიურად მონაწილეობდა და ზოგჯერ მოციქულის როლშიც კი გამოდიოდა გარდაცვლილის ოჯახის უფროსი.

რამდენადაც ერთ-ერთი დ[illegible]ნიშნულის გარდაცვალების შემთხვევაში, ქალ-ვაჟის ოჯახები ერთმანეთთან ურთიერთობას არ წყვეტდნენ, ჟირსა თუ ლხინში ერთმანეთს მხარში ედგნენ და ეხმარებოდნენ როგორც ახლობლები, ამიტომ ვაჟის მხრიდან ნიშნობის დროს მინატანის უკან დაბრუნებას თუ მის ძოთხოვნაზე ამ ოჯახებს შორის ლაპარაკი მიუღებლად და სირცხვილად ითვლებოდა. თუ სასძლო იყო გარდაცვლილი, მის მგლოვიარე ოჯახს ვაჟის მხარე არ ჰკადრებდა, ხოლო თუ სასიძო იყო გარდაცვლილი, საცოლე მას ისე გლოვობდა, როგორც კანონიერ მეუღლეს. ამის გამო ვაჟის ოჯახი საჭიროდ არ თვლიდა ნიშნობაზე მინატანის უკან დაბრუნებაზე საუბარს.

მართალია, ეთნოლოგიური მასალებით არ დ[illegible]სტურდება ერთ-ერთი დანიშნულის გარდაცვალებს შემთხვევაში ნიშნობის დროს ვაჟის მხრიდან მონატა-

ნის უკან დაბრუნების ფაქტები, მაგრამ წერილობით მონაცემებში (სამართლის ძეგლები) მაინც გვჩვდება ამის შესახებ საუბარი. კერძოდ, უძველესი სამართლის ძეგლებში (როგორც ძველაღმოსავლური, ისე ქართული) ხაზგასმით არის მითითებული, ასეთ შემთხვევაში რა უნდა დაუბრუნდეს ნიშნობის დროს მინატანიდან ვაჟის ოჯახს. ეშნუნის მეფის ბალალამის კანონებში ვკითხულობთ: „უკეთუ კაცის ვაჟიშვილი სიმამრის ოჯახში გამოსასყიდს მიიტანს, თუ ორთაგან ერთი (სასიძო ან საპატარძლო) მოკვდება, ვერცხლი უბრუნდება მხოლოდ მის პატრონს" (მუხ. 17). ხეთების კანონში ისიც კია მითითებული, რომ უკეთუ ქალიშვილს გაურიგებენ კაცს, და მან გაიღო მისი საქორწინო გამოსასყიდი, ხოლო შემდეგ მამა და დედა გააუქმებენ ხელშეკრულებას და ქალ არ მიათხოვებენ იმ კაცს, მათ უნდა აუნაზღაურონ გამოსასყიდი ორმაგად" (მუხ. 29). ხოლო იმ შემთხვევაში კი „უკეთუ კაცი არ წაიყვანს ქალს ცოლად და უარს იტყვის მასზე, იგი ჰკარგავს გამოსასყიდს, რომელიც მან მოიტანა" (მუხ. 30). ძველ სომხურ სამართალშიც არის მითითებული, რომ „ქალი ვისიც იყოს დრო გათხოვებისა და დაინიშნოს -ვი ქალი, და ვინცა გაუგზავნონ ნიშანი, ოქრო და ვერცხლი ანუ სხვა რაგინდარა, და მოჯდეს ბრძანება ღთისა და მიიცვალოს ვაჟი იგი დანიშნული მისი, დაუქორწინებელი და ვაჟის პატრონმა სთხოვოს ქალის პატრონს ნიშანი, თუ ერთმანეთი უნახავთ მათ დანიშნულთა, უთამაშიათ ან უკოცნიათ ერთმანეთისათვის, ნახევარი ნიშანი ქალის პატრონმა დაიჭიროს და ნახევარი ვაჟის პატრონს შეუბრუნოს...

და თუ დანიშნულთა ერთამანეთი არ უნახავთ და სიტყვით გარდაუწყვეტიათ ნიშნობა, ისრევ მთლივ შეუბრუნონ ვაჟის პატრონსა. და თუ ქალი მიიცვალოს, გამოართვას ვაჟმან ნიშანი გაგზავნილი მისი. თუ რამ ან გასაცვეთი ყოფილა ან შესასმელ-შესაჭმელი, იმრიგს რაგინდარას ნუღარ სთხოვენ". (მუხ. 57). ჩვენ აქ ძველაღმოსავლური და სომხური სამართლის ძეგლებიდან იმიტომ მოვიტანეთ ჩვენს მიერ ზემოთ მითითებულ შემთხვევასთან დაკავშირებით არსებული სათანადო განმარტებანი, რომ ქართული სამართლის კანონმდებლები ამა თუ იმ კანონის დადგენისას ხშირად სარგებლობენ აღნიშნული ძეგლებით[2.112,145].

ერთ-ერთი დანიშნულის გარდაცვალების შემთხვევაში რა შეიძლება დაუბრუნდეს სასიძოს ოჯახს ნიშნობის დროს მინატანიდან, სათანადო ახსნა-განმარტება მოცემულია ვახტანგ ბატონიშვილის სამართალში: „ან ვაჟი მოკუდეს და ან ქალი, თუ რამ გასაცვეთი მისვლია და სიცოცხლეში გაუცვეთია, ვერას შეუა, რომე სიძესაც ბევრი მიეცემა. მალ გარდა სულ ლ ადა მიეცეს ნიშნის პატრონსა (ძუხ. 223) [2.112,243].

ზემოთ მოტ ილი სამართლის ძეგლების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ ქართული სინამდვილის შესახებ აღმოჩნდება, რომ ერთ-ერთი დანიშნულის გარდაც-

ვალების შემთხვევაში ვაჟის ოჯახს ნიშნობაში მინატანიდან რაიმეს მოთხოვნის უფლება არა ჰქონდა, რადგან მინატანი უმთავრესად ტანსაცმელი და სასმელ-საჭმელი იყო. რაც შეეხება ნიშნობის დროს მონიშნე-მაყრების მიერ ..ასძღოს ფულით დასაჩუქრებას, ის ნებაყოფლობითი იყო და არა სავალდებულო და ამიტომ მასზე საერთოდ არც ლაპარაკობდნენ. ამდენად სამართლის ძეგლები სრულიადაც არ მოდის წინააღმდეგობაში ეთნოგრაფიულ სინამდვილესთან.

ჩვენი საუკუნის მეორე ნახევრიდან ნიშნობის რიტუალის ჩატარება უკვე საგრძნობლად შესუსტდა. შეიძლება ითქვას, რომ 60-იანი წლებიდან მას უკვე უურადღება აღარ ექცეოდა და მისი გადახდა ყოფიდან გამოვიდა. მთხრობელები მხოლოდ წარსულში გვესაუბრებიან მის არსებობაზე, დღევანდელ ყოფაში კი აღარ ადასტურებენ. ეს გამოიწვია, რა თქმა უნდა, ჩვენი ხალხის როგორც სულიერი, ისე მატერიალური ცხოვრების ძირეულმა შეცვლამ. მოსახლეობა საჭიროდ აღარ მიიჩნევს ნიშნობისათვის ზედმეტი ხარჯების გაღებას და დროის დაკარგვას. დღეისათვის დაწინდვას უშუალოდ ქორწილი მოსდევს. ამავე დროს შემცირდა დრო დაწინდვიდან ქორწილამდე. ეს იმითაა გამოწვეული, რომ დაწინდვამდე დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟი საკმაოდ დიდი ხნიდან იცნობდნენ ერთმანეთს, იცოდნენ ერთმანეთის ავ-კარგი. ასევე იცნობდნენ ქალ-ვაჟს მათი ოჯახებიც. ამასთან ჩვენი ხალხის მატერიალური კეთილდღეობის ამაღლებამ საშუალება მისცა მათ ოჯახებს სრულიად მოკლე დროში მოემზადოს ქორწილისათვის.

მაკრამ არ შეიძლება უყურადღებოდ იქნეს დატოვებული ის გარემოებაც, რომ წარსულში ნიშნობაში მისატანი საჩუქარი, ამჟამად დაწინდვის დროს მიაქვს ვაჟის ოჯახს და რამდენადმე იმაზე მეტიც და ძვირადღირებული, რომელთა შოვნა ხშირად მხოლოდ სპეკულანტურ ფასებში ხერხდება. ეს კი მძიმე ტვირთად აწვება მისი ოჯახის ეკონომიკურ ბიუჯეტს, მიუხედავად იმისა, რომ სხვა სახის ძღვენ-ხარჯისაგან (საკლავი, სასმელ-საჭმელი) თავისუფალია. ეს თავისთვად იმის მაჩვენებლია, რომ ზოგჯერ ძველის ახალი წეს-ჩვეულებით შეცვლა ყოველთვის სასურველ შედეგს არ იძლევა. ძველი დროის წეს-ჩვეულების გვერდით ან მის ადგილას ახალ ვითარებაში ხანდახან ჩნდება ხალხისათვის უსარგებლო ჩვეულება, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლა დღეს საზოგადოებრივ მნიშვნელობას იძენს.

*

* *

განხილული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ საქართველოს მოსახლეობაში

ნიშნობის დროს სასიძოს პირველად მისვლა საცოლეს სახლში, ხალხის მიერ თვით ნიშნობის „ნახევრად ქორწილად“ გააზრება, ნიშნობის შემდეგ ცალკეულ კუთხეებში ქალ-ვაჟის ერთად თანაცხოვრება და მრავალი სხვა ამ რიტუალს წარმოგვიდგენს საქორწინო ურთიერთობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და გადამწყვეტ ეტაპად. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მას ეს მნიშვნელობა შესაძლებელია თავდაპირველადვე ჰქონოდა, შემდეგ კი თანდათანობით დაკარგა ქორწილის მნიშვნელობის გაზრდასთან დაკავშირებით. არც ისაა გამორიცხული, რომ მან ეს მნიშვნელობა მეტად გვიან შეიძინა, მას შემდეგ, რაც ქორწილსა და განსაკუთრებით საეკლესიო ჯვრისწერას ხალხში პოპულარობა და ავტორიტეტი შეერყა. ჩვენ პირადად ამ უკანასკნელს უფრო ვუპერთ მხარს, რადგან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სასიძოს ნიშნობაში წასვლა, მისი უფლებების გაზრდა, დანიშვნის შემდეგ ქალ-ვაჟის ერთად ცხოვრება და ბევრი სხვა მისთანანი, რომელიც აგრე რიგად ზრდის საქორწინო ურთიერთობაში ნიშნობის მნიშვნელობას, შედარებით გვიანდელ მოვლენად მიგვაჩნია.

ნიშნობის რიტუალის შესახებ არსებულმა ფაქტობრივმა მონაცემებმა შესაძლებლობა მოგვცა გვესაუბრა საზოგადოების სოციალ-ეკონომიკური ცხოვრების განვითარების შესაბამისად თუ როგორი ცვლილება განიცადა მან, თვალი გაგვედევნებინა ამ ცვლილებებისათვის ძირითადად XIX საუკუნის II ნახევრიდან ჩვენი საუკუნის 80-იან წლებამდე, რა თქმა უნდა, შესაძლებლობის ფარგლებში, ნიშნობის ცალკეული მხარეების დიაქრონულ ჭრილში განხილვისაგან თავი არ შეგვიკავებია.

თავი მესამე

ნიშნობიდან ქორწილამდე

ნიშნობის შემდეგ ქორწილამდე არსებულ პერიოდში დამოყვრებულ ოჯახებს შორის რიგი წესები სრულდებოდა, რის გამოც იგი საქორწინო ურთიერთობაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ეტაპად მიგვაჩნია.

*

* *

„ტანსაცმლის დაჭრა". საქართველოს ცალკეულ კუთხეში სამზითვო ტანსაცმლის მომზადებისას (დაჭრა-შეკერვა) ტარდებოდა საგანგებო რიტუალი, რომელიც „ტანსაცმლის დაჭრის" სახელწოდებით იყო ცნობილი და კუთხეების მიხედვით რიგი სპეციფიკურობა ახასიათებდა. მაგალითად, კახეთსა და ქართლში სამზითვო ტანსაცმლის მომზადება [illegible]ილის ოჯახში ხდებოდა, ქალის გათხოვებამდე რამდენიმე კვირით ადრე. [illegible] შემთხვევაში ვაჟის ოჯახი ყიდულობდა და უგზავნიდა სასძლოს საქორწინო კაბას ან საკაბეს, რომელიც უნდა შეეკერა პატარძლის „ძალუას" ან ბიძაშვილ ქალს. თუ სასძლოს ოსტატი ჰყავდა, რომელიც მას ჭრა-კერვას და წერა-კითხვასაც ასწავლიდა, მაშინ საქორწინო კაბის შეკერვა ოსტატის მოვალეობას შეადგენდა. სამზითვო კაბებისა და თეთრეულის შესაკერად იწვევდნენ ოსტატს, საპატარძლოს ტოლ-ამხანაგებს, აწყობდნენ ტკბილ სუფრას და დალოცავდნენ ნეფე-პატარძალს.

სამცხე-ჯავახეთში ნიშნობის დამთავრებიდან რამდენიმე დღის შემდეგ, როცა ქალები შეიყრებოდნენ, მათ წინაშე გამოიტანდნენ ნიშნობის დროს სასიძოს მხრიდან მოტანილ სასძლოსათვის განკუთვნილ საჩუქარს, რომელიც ბოხჩაში* იყო გამოკრული.

ბოხჩა „ბედნიერ" - დედ-მამიან, ქმარ-შვილიან ქალს უნდა ჰაეხსნა. საკალდებულო არ იყო იმ დღეს ყველა ქსოვილის გამოჭრა და შესაკერად მომზადება. თუ ვინმემ ქალებს შორის იცოდა ჭრა-კერვა, საპატარძლოს სურვილისამებრ ერთ საკაბეს გამოჭრიდა. იმ შემთხვევაში, თუ არავის ეხერხებოდა ეს საქმე, მაშინ მხოლოდ პერანგისათვის განკუთვნილ ქსოვილს საყელოს ჩაუჭრიდნენ და „ტანსაცმლის დაჭრის" ცერემონიალი შესრულებულად ითვ-

---

* „ბოხჩა" - სხვადასხვა ფერის ნაჭუჭი ნაჭრებით შეკერილი ოთხკუთხედი ნაჭერი. ბოხჩა გამოყენული, ნაკრული რამ, ოთხკუთხედი შალის, მატერიის ნაჭერი, რომელშიაც ტანსამოსს, თეთრეულს ახვევდნენ.

ლებოდა.

საკბილ შერჩეული ქსოვილი ან საპერანგე დედ-მამიან ქალს უნდა დაეჭრა. სანამ დაჭრას დაიწყებდა, აცხადებდა, „რომ მაკრატელი არ ჭრის“ -ო. სასიძოს ოჯახის წარმომადგენლის დასწრების შემთხვევაში, მისგან მცირედენი საჩუქრის ბიღების შემდეგ გამოჭრიდა ქსოვილს.

რაც წვრილი ნაკუწები დარჩებოდა, მათ სასძლო იქ მყოფ გასათხოვარ ქალებს დაურიგებდა და თან დალოცავდა „ტაროსი თქვენ“ -ო. გასათხოვარი ქალები ამ გზით შეგროვებული ნაჭრის ნაკუწებისაგან იმზადებდნენ სამზითვო ბოხჩას.

ქსოვილების გამოჭრის შემდეგ, ოჯახის უფროსი დიასახლისი ქალებს სუფრასთან მიიწვევდა. სუფრაზე სხვა საჭმელ-სასმელთან ერთად იყო სასიძოს ოჯახიდან გამოგზავნილი „ბოხჩის ქადა“, ჰალვა და სხვა ტკბილეულობა, რომელსაც ამ დღეისათვის ინახავდნენ. ამ ქადას და ჰალვას იმდენ ნაწილად დაჭრიდნენ, რამდენი ქალიც იყო. იქ მყოფთ აუცილებლად უნდა რგებოდათ ამ ქადის დ ჰალვის ნაჭერი. თუ მას იქ არ შეჭამდნენ წასვლისას სახლში წაიღებდნენ. ცოტა ხნის მხიარულებისა და გართობის შემდეგ ქალები დაიშლებოდნენ.

აჭარაში დედოფლისათვის საქორწინო ჩასაცმელის სრული კომპლექტის გაგზავნასთანაა დაკავშირებული სწორედ ქორწინების ციკლის შემდეგი საფეხური - „ბოხჩა“, „ბოხჩის მიტანა“.

როგორც ჩანს, „ტანსაცმლის დაჭრის“ რიტუალი საერთო ქართული მოვლენა უნდა ყოფილიყო. თეიმურაზ მეორის თქმით:

„და, დაუძახებნენ მოყვრებსა ქორწილის წინა დღითა და,
და, შემოიტანენ ფარჩებსა ფერად-ფერადი თვლითა და,
და, შაქრის იარაღს დაუდგმენ სტუმრებსა ხონჩებითა და,
და, დასჭრიან ჯვრის საწერსა თეთრს კაბებს მაყრულითა და,
და, სამჯერ იტყვიან მაყრულსა, სანამ დასჭრდნენ კაბებსა,
და, მკერვალს ჩააცმენ ხალათსა მას დღესვე, არუქალებსა“[2.47,56].

დანიშვნის შემდეგ, ხშირად ქორწილს ერთი წლის შემდეგ იხდიდნენ. ხდებოდა ისეც, რომ ორ-სამი წლის შემდეგ გადაიხდიდნენ. ამას რიგი მიზეზები გააჩნდა (დანიშნულთა მცირეწლოვნება, ვაჟის ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობა და ა.შ.) ამ პერიოდს სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა „პატარძლის ტყვეობას“ უწოდებდა.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალებით, ისე წერილობითი მონაცემებით, აშკარად ჩანს, რომ ამ პერიოდში ეკრძალებოდა სასიძოს საცოლის სახლში მისვლა. მან საკმაოდ გვიან მოიპოვა ამის უფლება. იგი რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულზე თუ მივიდოდა საცოლის სახლში ძღვენ-საჩუქრით. მაგრამ მას მაინც არ შეეძლო საცოლეს ნახვა, მასთან საუბარი და მის სახლში

ღამის გათევა. რაიმე მიზეზით თუ მოხდებოდა, რომ სასიძო იმ დღესვე უკან ვერ გაბრუნდებოდა, მას საცოლის ბიძაშვილი ან სხვა ვინმე ახლობელი წაიყვანდა ღამის გასათევად. მოგვიანებით შემოვუდა წესად, რომ ნ..შნობის შემდეგ (როცა სასიძო ნიშნობაში მიდიოდა) სასიძო ვალდებული იყო ქალის ოჯახში რამდენიმე დღე დარჩენილიყო, მაგრამ საცოლესთან ყოველგვარი ურთიერთობა ეკრძალებოდა, საუბარიც კი. ამ ხნის განმავლობაში სასიძო საცოლის ახლობლის სახლში ათევდა ღამეს. მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ „საცოლეს სახლ.ში საცხოვრებლად საქმროს გადასახლების ეთნოგრაფიულ გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს წესი, რომლის მიხედვით სასიძო სამ-ხუთ დღეს, ზოგჯერ მეტი ხანიც, დიდი ნიშნობის შემდეგ, ჭირნახულის მოწევის დროს სასიმიმაროს სახლში იმყოფებოდა და მას მუშაობაში ეხმარებოდა[2.156,147] ჩვენ ეს არსებული სინამდვილის გადაჭარბებულ არქაიზაციად მიგვაჩნია, რადგან შედარებით გვიანდელია და მისი დაკავშირება უძველესი დროის ეთნოგრაფიულ გადმონაშთთან საფუძველს არ იძლევა და ოგი დაკავ-შირებული უნდა იყოს ქალ-ვაჟის უფლებების გაფართოებასთან თავიანთი პირადი ცხოვრების მოწყობის საქმეში.

*

* *

მოხაკათში. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ყოველ საუფლო დღეს სასიძოს ოჯახი თავს ვალდებულად თვლიდა სასძლო მოენახულებინა ძღვენ-საჩუქრით. კახეთსა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში განსაკუთრებით იცოდნენ სასძლოსათვის საახალწლო, ყველიერის და სააღდგომო ძღვენის მირომევა, არც მარიამობისათვის და ფერისცვალების დღეს დატო'ვებდნენ მას ძღვენის გარეშე. საახალწლო ძღვენში სხვა სახის საჭმელ-სასმელთან ერთად აუცილებლად უნდა ყოფილიყო ახალი თევზი (ოჩხის თევზი). ამ დროს სასიძოს ახლობლები საძამამთილოს ან სამაზლოს ხელ'ძღვანელობით მიდიოდნენ სასძლოს სახლში. ცალკეულ შემთხვევაში იცოდნენ სასიძოს წაყვანაც. ქალის ოჯახი მათ პატივსაცემად ახლობლებს დაპატიჟებდა დ სუფრას გაუშლიდა. ქეიფისა და მხიარულების შემდეგ, მეორე დღეს ,ტუმრები წავიდოდნენ. სააღდგომო ძღვენი იმით იყო აღსანიშნავი, რომ მასში შედიოდა წ..თელი კვერცხები, სააღდგომო ბატკანი, კელაპტრები და სხვა სახის საჭმელ-სასმელი. ამ ძღვენის მომტანი სასძლოს სამაზლო ან სამამამთილო იყო სხვა ახლობლებთან ერთად. სააღდგომო ძღვენი კახეთის მოსახლეობაში იმით იქცევს ყურადღებას, რომ მასში წითლად შეღებილი კვერცხი სამჯერ ,.რა უნდა ყოფილიყო, წყვილი ან სხვა რაოდენობისა არ შეიძლებოდა. ყველანაი-

რი ხილიც სამჯერ ცხრა უნდა ყოფილიყო. რაც შეეხება „სააღდგომო კელაპ-ტარს", აღდგომის გამთენიისას „ევლოგიაზე"//„ნიტოლიაზე" შემოვლისას უნდა აენთო საპატარძლოს. შემოვლის შემდეგ სანთლის მორჩენილ ნაწილს ინახავდნენ და დასეტყვის დროს ანთებდნენ. მთხრობელთა თქმით, მას ისეთი სიძლიერე აქვს, რომ მისი ანთებისას სეტყვა გადაივლის.

რაც შეეხება სამარიობო და ფერისცვალების ძღვენის მიტანას, მასში მხოლოდ ქალები მონაწილეობდნენ. სასიძოს დედა, მამიდა, დეიდა და სხვა ახლობელი ქალები ამ საუფლო დღეებში მსუბუქი ძღვენით, - ახალი ხილი, ტკბილეულობა, ცოტაოდენი სხვა სახის სასმელ-საჭმელი და სასძლოსათვის რაიმე საჩუქარით (საკაბე ან თავსაფარი), - მიდიოდნენ. სასძლოს ოჯახში იმზიარულებდნენ და იმდღესვე �.ეა არა. მეორე დღეს მაინც უკან გამობრუნ-დებოდნენ. ამ დღეებში მამაკაცების წასვლა სასძლოს მოსანახულებლად მიუღებელი იყო. შეიძლებოდა მხოლოდ ერთი კაცი გაჰყოლოდა ქალებს მე-გზურად. ყოველ „მეზღვნეს" (ძღვენის მომტანს) სასძლო უსაჩუქროდ არ დატოვებდა. ამავე დროს იგი სათანადო საჩუქრებს (წინდები, ტოლაღები, თავსაფარი, და ა.შ.) უგზავნიდა საქმროს ოჯახის ყველა წევრს. ის აკვნის ბავშვსაც კი არ დატოვებდა საჩუქრის გარეშე. მთხრობელთა გადმოცემით, რაიმე მიზეზით ვაჟის მხარე თუ ვერ მოიკითხავდა სასძლოს ძღვენით რომელიმე დღეობაზე, ის მაინც უგზავნიდა საქმროს ოჯახის წევრებს სათანა-დო საჩუქარს.

აჭარის მოსახლეობაში გარდა საუფლო დღეებში სასძლის „მოკითხვისა", სპეციალურად დედოფლის სანახავი საწესო მისვლაც არსებობდა „ნახველი" //„ნახვილობა". მ. ბექაიას მითითებით ზემო აჭარის ზოგ ხეობაში, როგორც ეტყობა, „ნახვილობა" თანდათან დაუკავშირდა ერთ-ერთ აუცილებელ ვი-ზიტს რელიგიურ დღესასწაულზე - ბაირამობაზე. ამიტომაა საფიქრებელი, რომ ამ ხეობაში მას „ბაირამლუღსაც" უწოდებდნენ[2.22.40].

ხევში, ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში, სხვადასხვა სახის სავალდებულო წესების შესრულება იყო აუცილებელი, რომელთა გარეშე დანიშნულ წყვილთა დაქორწინება წარმოუდგენელი იყო. ამათგან უმნიშვნე-ლოვანესი იყო „სასიძოდ მისვლა", „სანახავად მისვლა" და „მიხოვართ წვევა", რაც ამ კუთხის მოსახლეობისათვის რეგიონალურ სფეციფიკას წარმო-ადგენდა. აღნიშნული სავალდებულო წესები დაწვრილებით აქვს აღწერილი და განხილული ვ. ითონიშვილს, ამიტომ ჩვენ მასზე აღარ შევჩერდებით და საჭიროებისამებრ გზადაგზა შეეხებით მხოლოდ ზოგიერთ საკით. ს.

ხევსურეთში ქალს დანიშვნის შემდეგ იცოდნენ „სამათხოვროდ" მისვლა. „ვაჟის პატრონი დიამზადებდა რაც შეიძლება ბევრსა და კარგ არაყს. დიასახ-ლისი გამოაცხობდა ხავიწიან ქადას, რამდენიმე კუბატ-ქადაკვერს, იშოვიდა სადმე სამ ადლ ფართალს, რომელსაც ეწოდებოდა სამათხოვრო. ყველაფე-

რს ამას სანთელთან და „მასანათო“- ქადებთან ერთად ჩააწყობდა ხურჯინში და ქალის ოჯახში მიჰქონდა ვაჟის მამას ან უფროს ძმას. გარდა ამისა, დანიშნულ ქალს საქმროს ოჯახი ყოველწლიურად უგზავნიდა „ბედისკვერს“, რომელიც მხოლოდ სასძლოს უნდა შეეჭამა. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ქალს დანიშვნიდან ბედისკვერას თუ მალე არ მიუტანდნენ, ქალის მშობლებს ეწყინებოდათ და ვაჟის ოჯახს მოკეთეობას დაულევდნენ“ ანუ „ლიშანსამთხოვროს“ გადმოუყრიდნენ [2.88,168].

*

* *

ხაპატარძლოს ფეხის ახსნა. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში დანიშვნის შემდეგ ქალს არ შეეძლო მისვლა არა თუ საქმროს ოჯახში, არამედ მის სოფელშიც კი თუ გარკვეულ ე. წ. ფეხის ახსნის რიტუალს არ შეასრულებდნენ. ასე, მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ვიდრე სარძლოს არ გადაიპატიჟებდა საქმროს ოჯახი,მანამდე მას არ შეეძლო იქ მისვლა. მისი დაპატიჟება ხდებოდა ქორწილამდე ერთი-ორი კვირით ადრე, სადაც ერთ კვირას რჩებოდა. ამ ხნის განმავლობაში საქმრო საკოლის ოჯახში მიდიოდა. შემთხვევით თუ სახლში დარჩებოდა, ღამით ბიძაშვილებთან და ახლობლებთან იძინებდა. სასტიკად იკრძალებოდა ქალ-ვაჟის შეხვედრა.

ხევსურეთში „გზის ახსნის“ რიტუალს სასიძოს ოჯახი ასრულებდა, რათა ქალს შეძლებოდა გარკვეული მიზეზების (ნათესავის ქორწილი, ან გარდაცვალება) გამო ქმრის სოფელში თავისუფლად მისვლა. გზის ახსნისას ქალი ქმრის სახლში ერთ ღამის გაათენებდა.

დასავლეთ საქართველოს ერთ ნაწილში (სვანეთი) ქალის დანიშვნის შემდეგ ეწყობოდა ე. წ. „სახლნახობის“(ქვემო სვანეთი) „ჟიშხი ლიფთშუნალ“ (ზემო სვანეთი) ცერემონიალი, რომელშიც ნიშნობასთან შედარებით საკმაოდ დიდი კოლექტივი იღებდა მონაწილეობას. მექორწინე ოჯახები წინასწარ შეთანხმდებოდნენ, ამ დროს ქალის ოჯახი რამდენიმე კაცით უნდა მისულიყო. ამ დღეისათვის ვაჟის ოჯახი პატიჟებდა ახლობელ-ნათესავებს და მისულ სტუმრებს პურ-მარილით ხვდებოდა. ქალის მხარეს მცირეოდენი საჩუქარი (საკაბე, პირსახოცი, წინდები) მიჰქონდა ოჯახის წევრებისათვის.

„სახლნახობის“ დროს მიყავდათ სასძლოც. იმ ღამეს, ქეიფის შემდეგ, სასძლოს გამყოლი ხალხი უკან ბრუნდებოდა (რა თქმა უნდა, თუ ეს შესაძლებელი იყო), ის კი ქმრის სახლში რჩებოდა ერთი კვირა მაინც და დედამთილს საოჯახო საქმიანობაში ეხმარებოდა. შემდეგ კი კვლავ მამის სახლში ბრუნდებოდა. ამ ხნის განმავლობაში ქალს ღამე ქმრის მამიდის ან დედის გვერდით

ეძინა.

„სახლნახობის“ დროს ვაჟის ოჯახის მიერ დაპატიჟებული ახლობელ-ნათესავები ძღვნით მიდიოდენნ, რომელსაც „ნაწევარას“ ეძახდნენ. ნაწევარას შეადგენდა: ქათამი, გამომცხვარი პური, ღვინო, ყველი. ეს იყო ოჯახისადმი დახმარება.

მთხრობელთა თქმით, სახლნახობა პირველი ქორწილი იყო თავისი პურმარილი და ხალხის რაოდენობით. სახლნახობაზე მისვლას ხუთშაბათს ან კვირა დღეს არჩევდნენ, პარასკევი ნაძრახ დღედ ითვლებოდა და ამ დღეს არსად წავიდოდნენ.

*

* *

„სახლნახობის“ შემდეგ ქალს უფლება ეძლეოდა ქორწილამდე საჭიროების დროს მისულიყო საქმროს სახლში და იქ საქმეში მოხმარებოდა. მაგრამ ქალ-ვაჟის ურთიერთობა სასტიკად ტაბუირებული იყო.

აღნიშნული რიტუალი შესაბამის მაგიურ-რელიგიურ ქმედებათა თანხლებით დაწვრილებით აქვს აღწერილი და განხილული რ. ხარაძეს, ამიტომ ჩვენ მხოლოდ მის შეფასებაზე გავამახვილებთ ყურადღებას. რ. ხარაძის მითითებით „ზემო სვანეთის ზოგიერთ საზოგადოებაში „ჟიშხი ლიფთშუნალს“ კიდევ „მანჭუი ქუერწლობ“ - ს ეძახდნენ, რაც პირველს ანუ წინა ქორწილს ნიშნავს. ამგვარად საქმე გვაქვს ორმაგი ქორწილის არსებობასთან, როდესაც პირველი ქორწინების შემდგომ გათხოვილი ქალი თავისუფლად დადიოდა ქმრის ოჯახში, მაგრამ მუდმივ საცხოვრებლად კი მაინც თავისი საკუთარი სახლი ჰქონდა. მხოლოდ მეორე ქორწილის შემდეგ ქალი მუდმივ საცხოვრებლად უკვე ქმრის სახლში გადადიოდა. ქორწინების აღწერილი წესი გულისხმობს, რომ სხვა სახლიდან, სხვა სამხუბიდან მოყვანილი ქალი ეზიარებოდა ქმრის სახლის კერას, სახლის კულტს, სახლის წევრებს და ნათესავებს, რის შემდეგაც მას უკვე ეძლეოდა ამ სახლის წევრად გახდომის უფლება“. დასკვნაში იგი აღნიშნავს, რომ ორმაგი ქორწინება მატრი-ლოკალური ქორწინების გადმონაშთზე მიგვითითებს, რომლის დროსაც შეუღლება მამაკაცის ოჯახში ქალის გადასახლებას არ გულისხმობდა, ხოლო ქორწინების მთელი რიტუალური მხარე უკვე პატრიარქალური ოჯახის დროს გაჩენილი ქორწინების ელემენტებს შეიცავს“[2.159,165]. აღნიშნული მოსაზრება ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში მიღებული და გაზიარებულია.

*

* *

დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით, აჭარის მოსახლეობაში წარსულში ფართოდ იყო გავრცელებული „ნიშანლობა“, რომელიც დასაშვები იყო „აღდის“ გაჭრის შემდეგ და იგი სულ ცოტა ერთი წელი მანიც გრძელდებოდა. (ეს რიტუალი დაწვრილებით აქვს მ. ბექაიას[2.22], ამიტომ ჩვენ მასზე დაწვრილებით აღარ შეეჩერდებით და მხოლოდ მოკლედ მივუთითებთ ზოგიერთ თავისებურ ებაზე.)

„ნიშანლობის პირველი დღე - „დაპაიჯნა“ და მასთან დაკავშირებული პურობა - თავისი მასშტაბით თითქმის ქორწილს უტოლდება. ამ დღეს სასიძო პირველად მიდიოდა საცოლეს სახლში მაყრების (მხოლოდ კაცები) თანხლებით, თან საკლავიც (თხა, ცხვარი ან საქონელი) მიჰყავდა და გარკვეული რაოდენობის გამომცხვარი პურიც მიჰქონდა. საღამოთი პურობის შემდეგ სასიძო და საცოლე პირველად რჩებოდნენ მარტო განცალკევებით. მეორე დღეს სიძე თავისი მაყრებით (რომლებსაც დედოფალი თითო წყვილი წინდით ასაჩუქრებდა) სახლში ბრუნდებოდა. დაპაიჯნის შემდეგ სასიძო ხშირად მიდიოდა სანიშანლოდ. ამ დროს ხშირი იყო ქალის დაფეხმძიმებაც და მამის სახლშივე მშობიარობაც. მ. ბექაიას მითითებით აჭარაში ნიშანლობის შემორჩენას ხელს უწყობდა გამოსასყიდის არსებობაც და ქალის მნიშვნელოვანი როლიც საოჯახო მეურნეობაში[2.22,50].

თუ შევაჯამებთ ყოველივე ზემოთქმულს აღმოჩნდება, რომ ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში მთელი რიგი ტრადიციული წესების შესრულება სავალდებულო იყო მექორწინე მხარეთა შორის. ერთი ან მეორე მხრიდან მისი დარღვევა მიუღებელი იყო და ხშირად საზოგადოებრივი გაკიცხვის საგანი ხდებოდა.

*

* *

საქორწილო ხარჯზე შეთანხმება. ნიშნობის შემდგომ არსებულ პერიოდში ერთ-ერთ საინტერესო მოვლენად მიგვაჩნია ქორწილის ნადიმისათვის ვაჟის ოჯახიდან სასძლოს ოჯახში გასაგზავნი საპშელ-სასმელის და საკლავის რაოდენობაზე წინასწარი შეთანხმება, რაც მთიულეთ-გუდამაყარში ცნობილი იყო „შამოსაპირ“-ის, ხევში „მთხოვართ წვეე“-ის, ხოლო სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში „გადასაწყვეტ“-ის* სახელწოდებით. აღნიშნული

* გადასაწყვეტი - რაც უნდა გადაწყვიტონ ან გადაწყვიტეს (საბოლოოდ). გადასაჭრელი.[1.6,228].

რიტუალი ცალკეულ კუთხეში მეტ-ნაკლები სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა.

ქორწილამდე, ერთიორი კვირით ადრე, სამამთილო მოციქულის და რამდენიმე დროული მამაკაცის თანხლებით მიდიოდა სასძლოს ოჯახში ქორწილისათვის მისატან ხარჯზე სასაუბროდ და ქორწილის დღის შესათანხმებლად. მათ სასძლოსათვის თან მიჰქონდათ რაიმე საჩუქარი (საკაბე, თავსაფარი, ხანდახან ლოგინის გადასამოსი თეთრეული) და მცირეოდენი საქმელ-სასმელი (ხორცი, სასმელი - ღვინო ან არაყი, ქადა-ნაზუქი).

მოსული სტუმრების პატივსაცემად იმ საღამოს სასძლოს ოჯახი ახლო განაყრებს მიიწვევდა და სუფრას გაშლიდა. ამ მიწვევაზე მიდიოდნენ მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცები. მოგვიანებით, უკვე უფროს ქალებსაც შეეძლოთ მისვლა, მაგრამ ისინი მოლაპარაკებაში მონაწილეობას არ იღებდნენ. ოჯახის განაყრების მიწვევა ამ დროს, მთხრობელთა გადმოცემით, იმით იყო ნაკარნახევი, რომ ქორწილისათვის მისატან ხარჯზე შეთანხმება სასძლოს ოჯახის უფროსისათვის თითქოსდა ერთგვარ უხერხულობას წარმოადგენდა. ამავე დროს ეს შეთანხმება ახლობლების ჩარევის გარეშე მ ეღებელი იყო. თვით ამ განაყრებს საწყენად დარჩებოდათ, თუ ოჯახი ასეთ შეთანხმებაზე არაფერს ჰკითხავდა.

სუფრასთან მსხდომნი რამდენიმე სადღეგრძელოს შემდეგ ჯერ სხვადასხვა საქმეზე, მეურნეობის, ამინდის, მოსავლიანობის, ქვეყნის საგარეო თუ საშინაო მდგომარეობის შესახებ დაიწყებდნენ საუბარს, (რაც საქორწინო ურთიერთობას სრულიად ა. ეხებოდა). შემდეგ კი რომელიმე განაყარი, უფრო ხშირად კი გვარში უფროსი, დაიწყებდა საუბარს ზოგადად ქორწილისათვის მზადებაზე, მასთან დაკავშირებულ ხარჯებზე, მერე კი უსათოოდ გადავიდოდა თავიანთი შეურის მიზეზზე. სუფრასთან მსხდომნი შეთანხმდებოდნენ ქორწილის დანიშვნის დღეზე, სასიძოს მხრიდან მიმსვლელ მაყართა რაოდენობაზე (მათ რიცხვში არ შედიოდა სამამთილო, მოყვარე, სანეფო, მოციქული და ნაცლია) და ვაჟის ოჯახიდან სასძლოს სახლში ქორწილისათვის გასაგზავნი ხარჯის - სასმელ-საქმელისა და საკლავის რაოდენობაზე. ეს, თავის მხრივ, დამოკიდებული იყო ასევე ქორწილის დროს სასიძოს მხრიდან მიყვანილი ხალხის რაოდენობაზეც. მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში „შამოსაპირეზე" შეთანხმების დროს სასიძოს ოჯახს თავის მხრიდან წაყვანილ ხალხთან ერთად უნდა გაეთვალისწინებინა სასძლოს ოჯახის მიერ მიწვეული სტუმრების რაოდენობაც. ამასთან, სასძლოს მხარე ვაჟის ოჯახიდან იმდენ ხარჯს ითხოვდა, რამდენიც საკმარისი იქნებოდა არა მარ ტო სასიძოს თანმხლები ხალხისათვის, არამედ ოჯახის მიერ მიწვეული სტუმრების ოვისაც.

სასიძოს მხრიდან სასძლოს ოჯახში გასაგზავნ საქორწილო ხარჯში („შამოსაპირი//გადასაწყალეტი) შეთანხმებისამებრ შედიოდა სასმელი (არაყი ან ღვინო (იმერეთის, რაჭის, მთიულეთ-გუდამაყრის და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა),

კარაქი, შაქარი, ფქვილი, ყველი, ერბი (აჭარის მოსახლეობა), საკლაკო ცხვარი ან საქონელი (მთიულეთ-გუდამაყრის, რაჭის, აჭარის და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა), ღორი ან თხა (იმერეთის და ქართლის მოსახლეობა). მიტანილი ღორი სიგრძით თუ ცხრა მტკაველზე მეტი იქნებოდა, ეს სასიძოს ოჯახის სახელი იყო. ვაჟის ოჯახიდან საქორწილო ხარჯში რაც მიჰქონდათ სასძლოს ოჯახში, ყველაფერი წყვილი უნდა ყოფილიყო, კენტი არ შეიძლებოდა. საქონელი რაც მიჰყავდათ, ყველა ცოცხალი უნდა ყოფილიყო (გარდა ღორისა, რომელიც ვაჟის ოჯახიდან უკვე დაკლულ-გასუფთავებული მიჰქონდათ). როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ მისატანის რაოდენობა წინასწარ იყო შეთანხმებული მექორწინე ოჯახებს შორის.

მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლობაში წესად იყო, რომ „შამოსაპირის" ცხვრებთან ერთად უნდა წაეყვანათ „სადედო" ცხვარიც. მისი დაკვლა საქორწინო ხარჯის ცხვრებთან (ოჯახს თუ არ ჰირდებოდა, არც მათ დაკლავდა) არ შეიძლებოდა. ის სასძლოს დედის სახელზე იყო მიყვანილი და ოჯახში მის სახელზევე უნდა დარჩენილიყო ცოცხლად.

საქართველოს მოსახლეობის ნაწილში (იმერეთის, რაჭის, აჭარის, ასევე ქართლის) საქორწილო ხარჯზე შეთანხმების დროს სასიძოს ოჯახიდან სასძლოს ოჯახი ნატურალურ ხარჯთან ერთად ფულსაც ითხოვდა, რაც რაჭის მოსახლეობაში „ნამსახურის მოთხოვნის" სახელით იყო ცნობილი. მთხრობელთა გადმოცემით, „ნამსახურში" შედიოდა ფული და ქსოვილი. ამ ფულის რაოდენობა ხშირად ორმოცი-ორმოცდაათ თუმნამდე იყო მაშინ, როცა ერთი ხარი ხუთი მანეთი ღირდა. მთხრობელთა ნაწილის თქმით, ეს ფული სასძლოს მზითევის შევსება-დასრულებაზე იხარჯებოდა, იმ შემთხვევაში კი როცა მზითევი მზად ჰქონდათ თანხა, ოჯახში რჩებოდა.

როგორც აღვნიშნეთ, ყოველივე ზემოთქმულზე შეთანხმება ხდებოდა სასძლოს სახლში სუფრასთან ნადიმის დროს. შეთანხმების შემდეგ სასიძოს ოჯახიდან მოსულნი ცოტას კიდევ წაიქეიფებდნენ და სახლში ბრუნდებოდნენ. თუ შორეული სოფლიდან იყვნენ, მაშინ ღამეს სასძლოს სახლში გაათევდნენ და მეორე დღეს დილით წავიდოდნენ.

საქორწილო ხარჯის რაოდენობისა და სახეობის განსაზღვრაში, როგორც უკვე ვთქვეთ, აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ქალის ოჯახის ახლო განაყარი. ეს აუსაძლებელია იმის მაჩვენებელი იყოს, რომ წარსულში სამოყვრო ურთიერთობა წესრიგდებოდა არა მხოლოდ ორი ინდივიდუალური ოჯახის შეთანხმებით, არამედ ნათესავთა ფართო წრის ჩარევით.

ქორწილის წინა დღეს ან ერთი-ორი დღით ადრე სასიძოს მარეკ სასძლოს ოჯახში, შეთანხმებისამებრ, აგზავნიდა საქორწილო ხარჯს—გადასაწყვეტს// შამისაპირს". ის სასიძოს ძმას ან ბიძაშვილს მიჰქონდა და ოჯახის უფროსს აბარებდა. თუ სასძლო და სასიძო თანასოფლელები იყვნენ, მაშინ საქორწილო

ხარჯის მიმტანი იმავე დღეს უკან ბრუნდებოდა, თუ არა და ღამეს ს·სძლოს სახლში გაათევდა და მეორე დღეს ნეფიონს შეურთდებოდა.

იმერეთისა და მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში საქორწინო ხარჯი მიჰქონდათ იმ დღეს, როდესაც ნეფიონი სასძლოს მოსაყვანად მიდიოდა. მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში საქორწინო ხარჯი ეჯიფს ებარა, ის იყო პასუხისმგებელი ამ ხარჯზე სასძლოს ოჯახის წინაშე.

სასიძოს ოჯახიდან სასძლოს ოჯახში საქორწილო ხარჯის გაგზავნა წესად იყო არა მარტო ქართულ, არამედ 1840-იან წლებში სამცხე-ჯავახეთში გადმოსახლებულ სომხურ მოსახლეობაშიც. ეს მოსახლეობა საქორწინო ხარჯს თურქული სიტყვით „ქესუმ"-ით მოიხსენიებს დღესაც. იგივე ტერმინი გვხვდება ქართული მოსახლეობის ნაწილშიც (აჭარისა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა) რაც ამ რეგინში თურქეთის ხანგრძივი ბატონობის გავლენას უნდა მიეწეროს.

*

* *

მზითევ-საოჯახო და ხყიდვითი ქორწინების საკითხი. ქალი გათხოვების ასაკს რომ მიაღწევდა, მშობლები ცდილობდნენ მის გამზითვებას. მზითევში ძირითადად შედიოდა: რამდენიმე ხელი ლოგინი, სპილენძის ჭურჭელი, ტანსაცმელი (რამდენიმე ხელი) და სხვა საოჯახო თუ წვრილმანი ნივთები. ქალის ოჯახი მზითევს შეძლებისდაგვარად ამზადებდა. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში მექორწინე ოჯახებს შორის მზითევზე წინასწარი მოლაპარაკება არ წარმო·ბდა. სამოყვრო ურთიერთობაში მთავარი იყო ქალის ღირსებანაკლოვანება, გვარიშვილობა, მზითევს კი ყურადღება არ ექცეოდა. მთხრობელ·ა გადმოცემით, ქალისათვის მამის ოჯახს მზითევად რომ არაფერი გაეტანებინა და მხოლოდ ერთი ხელი ტანსაცმლით გაეშვა, ვაჟის მხარე ხმას არ ამოიღებდა, მზითევზე რაიმე პრეტენზიის გამოცხადება სირცხვილად ითვლებოდა. წყვილთა შეუღლების საქმეში ის არ წარმოადგენდა გადამწყვეტ ფაქტორს. საფიქრებელია, რომ ეს წესი შეიძლება უფრო ადრეულ საფეხურს წარმოადგენს საქართველოს სხვა კუთხეებში არსებული მზითევის ინსტიტუტისა.

საქართველოს მოსახლეობის ერთ აწილში (ქართლი, კახეთი, იმერეთი, გურია, სამეგრელო) მზითევს ქალის გათხ·ვებისათვის ·ადი ყურადღება ექცეოდა. მთხრობელთა გადმოცემით, მექორწინე ოჯახებს შორის მზითევზე მოლაპარაკება ·ინასწარ დაწინდვამდე ხდებოდა. ვაჟის ოჯახი გარკვეული რაოდენობით მზითევს ითხოვდა. ეს განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ქალი

ან მისი ოჯახი თუ გვარი ნაკლები ღირსებისა იყო. ქალს თუ კარგი მზითვი ჰქონდა, მალე თხოვდებოდა. ზოგჯერ კარგი თვალ-ტანადი ქალი უმზითვობის გამო გაუთხოვარი რჩებოდა. ყოფილა შემთხვევებიც, რომ ქალი არ ყოფილა ვაჟის შესაფერისი, მაგრამ კარგი მზითვის გამო მაინც უთხოვიათ. ამ საკითხზე ეთნოგრაფიულ მასალებს ავსებს წერილობითი მონაცემებიც, სადაც არაერთი ფაქტია დამოწმებული მსგავსი შემთხვევებისა.

მზითვევზე მოლაპარაკებასთან ერთად ხდებოდა ე. წ. მზითვის წიგნის შედგენაც. მზითვევის წიგნში ჩამოთვლილი იყო ყოველივე ის, რასაც ქმრის ოჯახში ატანდა მამის სახლი ქალს. იგი ორპირად იწერებოდა. მისი ერთი ცალი ქალს მიჰყვებოდა ქმრის ოჯახში, მეორე კი მის მშობლებთან რჩებოდა. გათხოვილი ქალის ნაადრევად უშვილოდ გარდაცვალების შემთხვევაში მის მშობლებს ამ მზითვის წიგნის მეშვეობით შეეძლოთ კანონიერად შედავებოდნენ სიძეს და მზითევი უკან დაებრუნებინათ. ეს მხოლოდ მშობლების სურვილზე იყო დამოკიდებული. მართალია, ველზე მუშაობის დროს არ მოხერხდა არც ერთი ასეთი წიგნის ნახვა, მაგრამ ცალკეული რაიონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმებში მუშაობის დროს საშუალება მოგვეცა გვენახა და შეგვესწავლა არა ერთი მზითვის წიგნი. მზითვის წიგნები მონოგრაფიულად შესწავლილია ნ. მაჩაბელის მიერ[2.73].

ჩვენს ხელთ არსებული მასალებიდან გამომდინარე ვფიქრობთ, რომ მზითევზე წინდაწინ შეთანხმება და, საერთოდ, საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში მისთვის ასეთი გადამწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭება გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს და იგი უფრო დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო საზოგადოების გაბატონებული ფენებისათვის. ამიტომ აქ ჩვენ მათ განხილვას აღარ დავიწყებთ, მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ამგვარი წიგნების შედგენა იმის დამადასტურებელია, რომ მზითევი მამის ოჯახში ქალის საკუთრებას, სამემკვიდრეო ქონების გარკვეულ ნაწილს შეადგენდა, რაც გამორიცხავს პრინციპში მის კავშირს ვამოსასყიდთან.

საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (სამცხე-ჯავახეთი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთა, სვანეთი) მიუღებელი იყო მზითევში მიწის ნაკვეთის გატანება. გიმონაკლისს წარმოადგენდა მხოლოდ ის შემთხვევა, როცა ოჯახში ერთადერთი ქალიშვილი იყო, რომელსაც მამის კუთვნილ მიწასთან ერთად მთელი ოჯახის ქონებაც რჩებოდა. ასეთ შემთხვევაში ოჯახში ზედსიძე შემოჰყავდათ, რომელიც ხშირად „მამულის" ე. ი. ცოლის გვარზე ეწერებოდა (წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მიწას - „მამულს" ვერ მიიღებდა). ზოგიერთ კუთხეში კი ქალს შეეძლო მზითევში მიეღო მიწის ნაკვეთიც (ერთიორი დღიური სახნავი), რომელიც მის სარგებლობაში გადადიოდა.

ადრეული ეპოქის (XIII – XIV სს.) საკანონმდებლო ძეგლებში, რომელიც იმ დროის საქართველოს საზოგადოებრივი და ეკონომიკური განვითარების

შესახებ საკმაოდ ნათელ სურათს გვაძლევს, გარკვევით არის მითითებული მზითვად უძრავი ქონების - მიწის გატანების წესის არსებობაზე[2.112], თუმცა ამ დოკუმენტებში ასახული ცნობები საზოგადოების გაბატონებულ ფენებს ეხება. რაც შეეხება მატერიალური დოვლათის მწარმოებელ ფენას, მას არ გააჩნდა მიწაზე საკუთრების უფლება. ამდენად, თუ გამონაკლისს მხედველობაში არ მივიღებთ, გლეხს არც იურიდიულად და არც ფაქტობრივად არ ჰქონდა შესაძლებლობა, რომ ქალისათვის „სამამულე" ქონება - მიწა მზითვად გაეტანებინა. სწორედ ამის გამო აღნიშნულ საკანონმდებლო ძეგლებში გლეხი ქალის სამზითვო ქონებაში არ არის ნახსენები უძრავი საკუთრება—მიწა.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ურთიერთშეჯერება საშუალებას იძლევა მზითევი ქალისათვის მშობლების ქონებიდან მიღებულ მემკვიდრეობად ან მის გარკვეულ ნაწილად მივიჩნიოთ.

როგორც სამცხე-ჯავახეთისა, ისე აჭარის მოსახლეობაში ხშირად მზითევს „ჯეიზს" უწოდებდნენ. შ. ნიჟარაძის განმარტებით ჯეიზი არაბული სიტყვაა და ნიშნავს მზითევს[1.5,493]. სამხრეთ საქართველოს მოსახლეობაში მზითევის აღმნიშვნელად ამ ტერმინის დამკვიდრება შესაძლებელია გამოწვეული იყოს თურქების ხანგრძლივი ბატონობის შედეგად. თუმცა არც ისაა გამორიცხული, რომ იგი მომდინარე იყოს არაბთა ბატონობის დროიდან.

მზითვის ინსტიტუტის შესწავლაში დიდი წვლილი მიუძღვით ქართველ მკვლევარებს, რომელთა შრომებში მისი წარმოშობისა და რაობის შესახებ არა ერთი შეხედულებაა გამოთქმული. რ. ხარაძის აზრით, „მზითვის ჩანასახი... ჯერ კიდევ დიდი პატრიარქალური ოჯახის დროს ჩნდება, ხოლო მზითვის განვითარებული სახე კი უკვე ოჯახის განვითარების სრულიად ახალ საფეხურზე ჩნდება, როდესაც მნიშვნელობა კერძო საკუთრებისა შესამჩნევად იზრდება და მთავარი ყურადღება მემკვიდრეობითი ქონებისკენაა მიმართული, რიდესაც ე. წ. მონოგამიური ოჯახი იქმნება"[2.159,54]. ვ. ითონაშვილი მზითევის ადრეული ფორმის არსებობას უშვებს საოჯახო თემის ფარგლებში, ხოლ მის განვითარებულ სახეს — ინდივიდუალურ ოჯახებად ცხოვრების წესში[2.51,335]. ფაქტიურად იგივეს იმეორებს ნ. ჭაჩიბაია, როდესაც აღნიშნავს, რომ იწყება „პირველყოფილი თემური წყობილების რღვევა და ჩნდება კერძო საკუთრება, საქმე გვაქვს უკვე მზითვის ინსტიტუტის განვითარებულ ფორმასთან, რომელიც ეწინააღმდეგება საოჯახო თემის საწყის საფუძველს და წარმოადგენს საოჯახო თემისა და კოლექტიური საწყისების რღვევის წარმონაქმნს"[2.73,83].

საქართველოში მზითვის ინსტიტუტის წარმოშობისა დროსა და პერიოდის შესახებ, მიუხედავად ამ საინტერესო შეხედულებებისა, ჯერ-ჯერობით ძალაში რჩება ისევ აკად. ივ. ჯავახიშვილის მითითება, რომ თუ რა დროს დაწესდა

საქართველოში „მზითევი“, მისი განსაზღვრა ზედმიწევნით შეუძლებელია“[2.169,216].

მზითევთან დაკავშირებით ზემოთქმულს ჩვენ მხოლოდ იმას დავამატებთ, რომ ამ საკითხის შესწავლაში ქრონოლოგიური სათავეების ძებნასთან ერთად მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს მისი სოციალური არსისა და დანიშნულების ახსნას, რამდენადაც მზითევის არსებობა მნიშვნელოვანი ფაქტია ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის გარკვევის საქმეში. სამართლიანად შენიშნავს რ. ხარაძე, რომ „მზითევი თვით ქალის მიერ კერძო საკუთრების სახით მიღებული ნაწილია, რომელიც უკვე შემდეგში ქალის უფლების თანდათანობითი შემცირებით, ქალთან ერთად მამაკაცისა და მისი ოჯახის საკუთრებად იქცა“[2.159,103].

გ. ნადარეიშვილის მითითებით კი, მზითევი მაჩვენებელია იმისა, რომ ქალი ნივთი კი არ არის, არამედ უკვე პიროვნებაა. ქალი ქმრის სახლში შედის იმ სფეროთი, რომელშიაც გამოიხატება მისი დამოკიდებულება. მზითევი არის ქალის პიროვნება გამოხატული გარე სამყაროში[2.82,224].

საქართველოს მოსახლეობის ნაწილში წესად იყო, რომ მზითევთან ერთად გათხოვილი ქალისათვის უნდა მიეცათ სასარგებლო ნივთები, რომელიც შედგებოდა ცოცხალი საქონლისა თუ ფულისაგან. მისი გამოყოფა ქალისათვის მეტწილად ხდებოდა დანიშვნის შემდეგ. როგორც მასალებიდან ირკვევა, სათავნო უფრო მეტად საქონელი (ცხვარი, ძროხა, ღორი) იყო, ფული კი უფრო მოგვიანებით ჩნდება.

მოსახლეობის დიდ ნაწილში ქალისათვის სათავნოდ ძირითადად საქონელი იყო გამოყოფილი. აქვე გვინდა დავამატოთ, რომ მის შესახებ მექორწინე ოჯახებს შორის წინასწარი მოლაპარაკება არ წარმოებდა. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ცოცხალი საქონელი თანდათანობით ფულმა შეცვალა, ასევე მასზე შეთანხმება უკვე მექორწინე ოჯახებს შორის მეტწილად წინდაწინ ნიშნობამდე ხდებოდა. ისე, როგორც საქონლის ფულით შეცვლა, მასზე წინასწარი მოლაპარაკება გვიანდელი, კერძოდ სავაჭრო კაპიტალის წარმოშობის თანმხლები მოვლენა უნდა იყოს.

ეთნოგრაფიული მასალებით კახეთის მოსახლეობაში სათაო-ქრთამი საქონელთან და ფულთან ერთად შეიძლება ყოფილიყო აგრეთვე ერთი დღის სალავი მიწა, ვენახი და გარკვეული რაოდენობის ხორბალიც კი, რომელსაც ქალი „ათავნებდა“ - გაასესხებდა და აღებულ სარგებელს ქმარ-შვილის ტანსაცმლის შესაძენად იყენებდა. მთხრობელთა გადმოცემით, ქალს ქმარ-შვილი თავისი თავნის სარგებლიდან უნდა შეემოსა, ოჯახიდან მას ამისათვის არაფერი არ ეძლეოდა. თავნად გაღებულ მიწასა და ვენახს ქალის მამის სახლი ამუშავებდა და მოსავლის ნაწილს ქალს უგზავნიდა, რომელსაც ქალი თავისი სურვილისამებრ მოიხმარდა, ქმრის ოჯახს მასთან ხელი არ ჰქონდა. ქალის

გარდაცვალების შემდეგ მისი სათავნო მიწა თუ ვენახი მამის ოჯახს უბრუნდებოდა, მის შვილებს მასზე უფლება აღარ ჰქონდათ. გამონაკლისი შემთხვევა თუ იქნებოდა, როცა შვილები დედის თავნ მიწას მემკვიდრეობით მიიღებდნენ. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ქალს სათავნოდ გადაეცემოდა არა მიწა ან ვენახი, არამედ მასზე მოწეული მოსავლის ნაწილი. ხოლო მისი შვილებისადმი მემკვიდეობით დედის თავნის გადაცემის გამონაკლისი შემთხვევები ,ხებოდა საზოგადოების გარკვეულ ფენას, რომელსაც მიწაზე საკუთრების უფლება გააჩნდა.

საქართველოს სხვა კუთხეებში სათავნოდ მიწის თუ ვენახის გატანების წესი არ დასტურდება. მართალია, ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებში არაერთგან გარკვევით არის მითითებული გათხოვილი ქალისადმი მზითევთან ერთად მიწის ნაკვეთის მიცემის შესახებაც, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ ის ფაქტი რომ აქ ასახული ცნობები მეტწილად საზოგადოების გაბატონებულ ფენას ეხება. ამიტომ არ შეიძლება ის პირდაპირ გავავრცელოთ ქვეყნის მატერიალური დოვლათის შემქმნელ ფენაზე, რომელსაც მიწაზე ,ერძო საკუთრება არ გააჩნდა.

ეთნოგრაფიული და წერილობითი ,ონაცემებით, ქალისათვის მამის ოჯახიდან სათავნოს გამოყოფის წესი საქართველოს ყველა რეგიონში არსებობდა. გამონაკლისს წარმოადგენდა თითქოს სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა. მათთან გათხოვილი ქალისათვის სათავნოს - პირუტყვის თუ ფულის სახით - გატანების ჩვეულება არ დადასტურდა. ამ მოსახლეობისათვის ასევე უცნობია ტერმინი სათავნო თუ თავნი და მისი დანიშნულება. მაგრამ ეს იმა, არ ნიშნავს, რომ წარსულში ამ კუთხის მოსახლეობისათვის იგი უცნობი იყო და ამ საბაბით მისი იგნორირება მოვახდინოთ. ვფიქრობთ, იგი აქაც უნდა არსებულიყო, მაგრამ გარკვეული საზოგადოებრივ-ეკონომიკური და სოციალური ფაქტორების გავლენის შედეგად დავიწყებას მიეცა.

სათავნოს არსებობისა და რაობის შესწავლას თავიანთ შრომებში ქართველმა ეთნოლოგიური დიდი ადგილი დაუთმეს. ამიტომ ჩვენ აქ მასზე აღარ შევჩერდებით, მხოლოდ გაკვრით აღვნიშნავთ, რომ აღნიშნულ საკითხზე მათ შორის არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა. მკვლევართა ერთი ნაწილი (რ. ხარაძე, ვ. ითონიშვილი, ლ. მელიქიშვილი) სათავნოს მიიჩნევ საოჯახო თემის განვითარების ადრეულ ეტაპზე წარმოშობილ ინსტიტუტად, რომელიც წარმოადგენდა ქალის პირად საკუთრებას და მემკვიდრეობით გადადიოდა მის შვილებზე და ამგვარად ერწყმოდა ერთო საოჯახო ,აკუთრებას. კლასობრივი საზოგადოების პირობებში კი იგი თანდათანობით გად ,ზარდა მზითევში, რომელიც არ ერწყმოდა საერთო საოჯახო საკუთრებას და მემკვიდრეობის იმ ფორმით, რო ,ელიც დამახასიათებელი იყო კლასობრივ საზოგადოებაში არსებული ოჯახისათვის, გადადიოდა კერძო საკუთრებაში. მკვლევართა მეო-

რე ნაწილის აზრით (ი. ჭყონია, ნ. მაჩაბელი), სათავნო როგორც ტერმინი, დი თვით წესი როგორც ქორწინების თანამდევი მოვლენა სავაჭრო კაპიტალის დროინდელი საზოგადოების ინსტიტუტი უნდა იყოს თავისი ბუნებით და ამ ცნებას უნდა გამოხატავდეს მისი სახელიც. ჩვენ ჩვენი მხრივ სათავნოს არსებობისა და რაობის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალების და წერილობითი მონაცემების საფუძველზე მართებულად მიგვაჩნია სათავნო და მზითევი განხილულ იქნეს არა ერთმანეთისაგან იზოლირებულად, არამედ ერთმანეთთან მჭიდრო ურთიერთკავშირში. თუ გვინდა, რომ მათი წარმოშობის მიზეზებისა და რაობის შესახებ რამდენადმე სწორი დასკვნები გავაკეთოთ. სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ და დავამთავრებთ საუბარს იმით, რომ საოჯახო ურთიერთობის სხვადასხვა ეტაპზე სათავნო მზითევთან ერთად წარმოადგენდა ქალის უფლებას ოჯახში არსებულ ქონების გარკვეულ ნაწილზე. როდესაც იწყება დიდი ოჯახის დაშლა, სათავნო, განსაკუთრებით მისი სარგებლობის გზით მიღებული ნამატი, საქორწინო წყვილთა ეკონომიკურ გაძლერებას, განმტკიცებას და ამის საფუძველზე დიდი ოჯახის ინდივიდუალურ ოჯახებად დაშლას უწყობდა ხელს.

აქვე უნდა შეეხოთ საქართველოში სყიდვითი ქორწინების ოდესღაც არსებობის საკითხს, რომლის შესახებაც მკვლევართა შორის დღემდე აზრთა სხვადასხვაობაა. ქართველ ხალხში სყიდვითი ქორწინების არსებობა ეჭვს ქვეშ დააყენეს ი. ჭყონიამ და ნ. მაჩაბელმა, მაგრამ იმ დროისათვის არსებული მასალების სიმცირის გამო, მათ ამ საკითხზე ფართო მსჯელობისაგან თავი შეიკავეს. აღნიშნულ პრობლემაზე დღეისათვის ჩვენს ხელთ არსებულმა საქართველოს ყველა კუთხიდან საველე ეთნოგრაფიული მასალების, საარქივო და წერილობითი მონაცემების საკმაო სიუხვემ გაგვაბედინა ამ ნაბიჯის გადადგმა.

მკვლევართა დიდ ნაწილში (რ. ხარაძე, ვ. ითონაშვილი, მ. ბექაია და სხვ.) გაბატონებული იყო შეხედულება და დღესაც არის, რომ საქართველოში საკმაოდ გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ქორწინების სყიდვითი ფორმა, ე. წ. „სყიდვითი ქორწინება". ეს მკვლევარები თავიანთი შეხედულების დასასაბუთებლად იშველიებდნენ ზოგად მოდელებს, ძველ ისტორიულ წყაროებს, ლიტერატურულ ნაწარმოებებსა და საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დაფიქსირებულ ეთნოგრაფიულ მასალებს.

მოკლედ განვიხილოთ ჯერ არსებული წერილობითი მონაცემები, მერე ცალკეული კუთხეების მიხედვით არსებული ეთნოგრაფიული მასალები და შემდეგ შესაძლებლობების ფარგლებში ამ მონაცემების ურთიერთშეჯერება და ანალიზი გავაკეთოთ.

წინასწარ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ აქ დასმული საკითხის განხილვა ჩვენ მზითევ-სათავნოსთან ურთიერთკავშირში გვექნება. დღემდე მკვლევარნი

უმრავლესობა ამ ორ მნიშვნელოვან მოვლენას ცალკ-ცალკე ერთმანეთისაგან მოწყვეტით განიხილავდნენ და მათ სხვადასხვა ეპოქაში წარმოშობილად თვლიდნენ. ჩვენ კი ორივე მოვლენა ერთიან მთლიან სისტემად მიგვაჩნია და მიზანშეწონილად ვთვლით ისტორიული განმარტება მიეცეს არა ცალკეულ, არამედ მთლიან სისტემას. ამის შედეგად მათ შორის სტორიული კავშირიც გამოიკვეთება და ეს კი გზას გაგვიკაფავს თითოეული მათგანის შესწავლის საქმეშიც. ამიტომ ჯერ მოკლედ მზითევ-სათავნოს შესახებ:

ივ. ჯავახიშვილმა გიორგი მეფის მიერ ბიზანტიის კეისრის მოციქულისადმი მიმართვიდან,—„ჩვენი ქვეყნის ზნე-ჩვეულების თანახმად საქმროს მოაქვს *საცოლისათვის* (ხაზგასმა ჩვენია - თ. ი) ქონება და არა საცოლეს საქმროსადმი, ამიტომ ჩემს ასულს მზითევს ვერ გამოვატან, მაგრამ სხვაფრივ ქონებრივად უზრუნველყოფ“-ო, - გამომდინარე გააკეთა დასკვნა, რომ „ქართული ქორწინების წესი პირველად სწორედ საქმროს ავალებდა საცოლისათვის (და არა მისი ოჯახისათვის - თ. ი.) ქონების მიტანას“. გარდა ამისა, მან შუშანიკის წამებაში ყურადღება გაამახვილა იმ ფაქტზე, რომ როდესაც ოჯახური კონფლიქტი ცოლ-ქმრის გაყრით მთავრდებოდა, ქმარი ცოლისათვის ადრე მირთმეული ნივთებს უკან იბრუნებდა.

მან დაიმოწმა არქანჯელო ლამბერტის ცნობები, მისი აზრიც („საქმრო თითქოს ფასს იხდის საცოლოსათვის“) და აღნიშნა, რომ ის სწორედ ურვადი იყო, ქალის წამოყვანისათვის შირთმეული ქონებრივი საზღაური და იაკობ ხუცესის ცნობაშიც ამავე ურვადის კვალი და ნაწილი უნდა ვიგულისხმოთ. მისი მითითებით, ეს იმ დროს უნდა დაწესებულიყო, როდესაც ქალის ცოლად შერთვა მოტაცება-სყიდვით, სწორედ „ურვადის“ მიცემით შეიძლებოდა მხოლოდ“[2.169,214].

ივ. ჯავახიშვილის შემდეგ რ. ხარაძემ სვანეთის ეთნოლოგიური შესწავლისა და ზემოთ აღნიშნული წერილობითი მონაცემების საფუძველზე გააკეთა დასკვნა, რომ იმდენად, რამდენადაც აღნიშნული ურვადის არსებობა დამტკიცებულია საქართველოს ძველი ისტორიული წყაროებითაც, მით უფრო მეტი მნიშვნელობა ეძლევა სვანეთში დადგენილ წესს მის ისტორიულ გარემოში განსახილველად. „ნაყდანურ“-ი და „ნაჭულაშ“-ი წარმოადგენდა იმ სასყიდელს, რომელსაც ვაჟის სახლი აძლევდა ქალის სახლს. სყიდვითი ქორწინების წარმოშობის შესახებ იგი იზიარებს ვილკენის თეორიას, რომლის მიხედვით თავდაპირველი წესი ქალის მოტაცებისა შემდგომ მასში გარკვეული სასყიდელის გადახდით შეიცვალა. ქალში გადახდილი სასყიდელი ამ წესის განვითარების ეტაპზე საფეხურზე წარმოადგენდა გარკვეულ საზღაურს, რომელსაც გამტაცებელი იხდიდა მდევრის თავიდან ასაცილებლად[2.159]. ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებით და ეთნოლოგიური მასალებიდან ნათლად ჩანს, რომ საერთოდ, მოტაცება ცოლის შერთვის გავრცელებული

საშუალება არ იყო და იგი მეორადი, გამოუვალი მდგომარეობიდან გამოსავალი და ყოველთვის საერთოდ მიუღებელი საშუალება ჩანს. როგორც წესი, დასაქორწინებელთა მდგომარეობას ნათესავთა კოლექტივი აწესრიგებდა; მოტაცება კი ამგვარი წესის დარღვევას მოასწავებდა. აქედან გამომდინარე, მიუღებლად მიგვაჩნია სყიდვითი ქორწინების დაკავშირება მოტაცებით ქორწინებასთან და შემდეგში მისი ფართოდ გავრცელება.

მოტაცება გამონაკლისის სახით მაინც თუ ხდებოდა, ამ დროს გარკვეული რაოდენობის ჯარიმის გადახდა -ეს იყო არა ქალისათვის, არამედ ჩადენილი დანაშაულისათვის გაღებული გამოსასყიდი (ქალის მოტაცებისა და ამ დროს გაღებული//ჯარიმის გადახდის შესახებ დაწვრილებით საუბარი ცალკე გვექნება). ლოგიკურად შეუძლებელია მისი გადაზრდა სყიდვითი ქორწინების" ჩვეულებაში და შემდგომ მისი ფართოდ გავრცელება.

ვ. ითონიშვილი ხევის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის იზიარებს ივ. ჯავახიშვილისა და რ. ხარაძის შეხედულებას ქართველ ხალხში სყიდვითი ქორწინების არსებობის შესახებ[2.51,211].

მ. ბექაია აჭარული მასალების შესწავლის მაგალითზე ასკვნის, რომ საქართველოს ამ კუთხეებში საქორწინო წესებს მნიშვნელოვანი ნაწილი სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთებს უნდა წარმოადგენდეს' იგი ამ გადმონაშთების რამდენიმე რიგს ჩამოთვლის. კერძოდ, ესაა მთხოვნელე'ის მოვალეობრივი დამოკიდებულება საცოლის ოჯახის მიმართ და საკალდებულო მისატანები; ისეთი საქორწინო წესები, რომლებიც გამოსაღებს გულისხმობს მთხოვნელებისაგან, უშუალოდ გამოსასყიდის არსებობა ზემო აჭარაში"[2.22].

ს. ჭანტურაშვილმა არსებული წერილობითი და ეთნოგრაფიული მონაცემების ანალიზის გარეშე აღიარა საქართველოში სყიდვითი ქორწინების არსებობა და მიუთითა, რომ ივ. ჯავახიშვილმა დაიმოწმა XVII-XVIII საუკუნეების წყაროები და ცოლის მიმართ ქმრის მატერიალურ ვალდებულებაში დაინახა ურვადის კვალი და ანარეკლი, ე. ი. სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთი, რომლის კვალი თვალნათლივ დადასტურდა საქართველოს მთიანეთის მაგალითზე (სვანეთი, ხევი)[2.148,166].

ლ. მელიქიშვილი ფიქრობს, რომ ფშავში ქალის ოჯახში დატოვებული „სახლის პატივი" სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთურ ელემენტს -ინდა წარმოადგენდეს... ეს ჩვეულება ადრევე მიეცა დავიწყებას და საქ 'ართველოს ზოგიერთ კუთხეებთან შედარებით ფშავის ეთნოგრაფიულმა მასალამ სყიდვი- ი ქორწინების წესის მხოლოდ მკრთალი ანარეკლი შემოგვინახა". ვინაიდან „სახლის პატივის" სახით მიტანილი ქონება ქალს არ ხმარდებოდა და ის მხოლოდ მისი მამის კუთვნილებად ითვლებოდა" - ამიტომ მოხმარების ასეთი ხასიათით „სახლის პატივი", სყიდვითი ქორწინების გადმონაშ ერ ელემენტად მიგვაჩნია,"—აღნიშნავს იგი [2.78,151].

ვნახოთ, ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზით აღნიშნულ კუთხეებში და საერთოდ, საქართველოს მოსახლეობაში შემორჩენილი ზემოთ აღნიშნული წეს-ჩვეულებათა ესა თუ ის რიგი რამდენად შეიძლება მიეკუთვნოს სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთსა თუ მის ანარეკლს.

ჯველა წერილობით ძეგლში, რომელსაც აკად. ივ. ჯავახიშვილი განიხილავს, ხაზგასმითაა მითითებული, რომ ქართული ზნე-ჩვეულების თანახმად საქმროს მოაქვს საცოლისათვის (და არა მისი ოჯახისათვის - თ. ი.) ქონება". „წარუგზავნიდა ქალსა მას შეძლებისამებრ ნიშნად სამკაულთა ძვირფასთა..."[2.169,134].

ცოლის ინიციატივით ცოლ-ქმრის გაყრის დროს ქმარს უფლება ჰქონდა ცოლისადმი ნიშან ქორწილის დროს მირთმეული საჩუქრები უკან დაებრუნებინა. სწორედ ამის ამსახველია იაკობ ხუცესისადმი ვარსქსენის მიმართვა „ჩემი სამკაული მას არა დაუტეო,ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს: იპოვოს ვინმე რომელმან ანიკაფოს იგი"[2.48]. სხვადასხვა სახის სამართლის ძეგლებში ვკითხულობთ: ქმარმან თუ გაუშვას ცოლი მისი უსაბაბოდ, მისცეს მას ქალსა თავისი მოტანილი, წიგნით რაც ზითევი მიუტანია; თავისას ქმრის გაგზავნილი *ნიშანიცა და სახლის პატივიცა* მას ქალს დარჩეს (ხაზგასმა ჩვენია - თ. ი.)... და თუ ქალმან მოინდომოს გაშვება, გავიდეს ცარიელი და დარჩეს ნიშანი, სახლის პატივი და ზითევი მას, ქმარსა მისსა"[2.111,239]. მართალია, აღნიშნული ძველი არაქართული წარმოშობისაა, მაგრამ ვახტანგის კრებულის შედგენამდე საქართველოში დიდი ხნით ადრე მოქმედებდა. ამავე დროს იგი იმდენად გადამუშავებული სახითაა თარგმნილი და იმდენად მოხდენილადაა ქართულ სინამდვილესთან შეფარდებული, რომ თავისუფლად შეიძლება ჩაითვალოს თავისებურ ქართულ ვერსიად.

ზემოთ მოტანილი წერილობითი წყაროები ნათლად გვიჩვენებს, რომ აღნიშნული ნივთები თუ ქონება იყო არა ქალის ოჯახისადმი, არამედ საკუთრივ საცოლისა თუ ცოლისადმი მირთმეული და მასთან ქალის ოჯახს არაფერი არ ესაქმებოდა. ამის შესახებ აკად. ივ. ჯავახიშვილი მართებულად აღნიშნავდა: „აქედან ცხადი ხდება, რომ ეს ის ნივთებია, რომელიც საცოლოს და ცოლს უნდა მირთმეოდა, აშკარაა, რომ საქმროს მიერ გაღებული ნივთები გამოსასყიდი კი არ იყო ქალის ოჯახისათვის გაღებული, არამედ ამ ქალის საკუთრება. მიუხედავად ამგვარი განცხადებისა, აკად. ივ. ჯავახიშვილმა ვაჟის მხრიდან საცოლოსათვის საჩუქრის მიტანა მიიჩნია ძველი ხანის იმ „ურადის" ნაშთად, რომელიც „ურვადის"-აგან არის წარმომდგარი"[2.169,274].

ჩვენ შუშანიკის წამებაში დადასტურებული ფაქტი და გიორგი მეფის განაცხადი არ მიგვაჩნია ურვადის კვალისა ან მისი ანარეკლის დამადასტუ-

აჭარის მოსახლეობაში მ. ბექაია საქორწინო წესების მნიშვნელოვან ნაწილს სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთად მიიჩნევს[2.22]. უნდა აღვნიშნოთ, რომ მკვლევარი მთხოვნელის მოვალეობრივ დამოკიდებულებაში საცოლეს ოჯახის მიმართ სავალდებულო მისატანებში ნიშნობის დროს მისატან სამკაულებსა და ტანსაცმელსაც გულისხმობს. ჩვენ იგი არ მიგვაჩნია სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთად თუნდაც იმიტომ, რომ ის საცოლისადმი მირთმეული ნივთ-სამკაულები იყო და მამის ოჯახს მასთან ხელი არ ჰქონდა.

ჩვენი ვარაუდით არც ე. წ. „მიჰრი" * შეიძლება ჩაითვალოს გამოსასყიდად (თუმცა ავტორი მას ასე ხედავს) ან მის რაიმე სახის გამოვლენად, რადგან, როგორც თვით მ. ბექაია მიუთითებს, „მუსლიმანობას მოჰყვა ე. წ. მიჰრი, გამოსასყიდის ის ნაწილი, რომელიც ქმარს უნდა გადაეხადა ცოლისათვის და, რომელიც მიიჩნეოდა ცოლის მზითევად". ეს იყო ქმრისაგან ცოლისათვის წინასწარ გამოყოფილი ქონება, რათა ცოლ-ქმრის გაყრის შემთხვევაში ქალი მატერიალურად რამდენადმე უზრუნველყოფილი ყოფილიყო[2.22].

აჭარაში დამოწმებული „ბაშლუღი" და რიშვეთიც ** არ უნდა წარმოადგენდეს გამოსასყიდს ან მისი რაიმე სახის გამოვლინებას. ჩვენს საველე მასალაზე რომ არაფერი ვთქვათ, ერთგან თვით მ. ბექაია აღნიშნავს; „ბაშლუღის ამღებთა *უმრავლესობა* გადმოგვცემს, რომ ნახევარი ან მთელი ბაშლუღი, ან უფრო მეტიც, ქალიშვილს უკან გაატანეს მზითევის სახით"[2.22,123].

საფიქრებელია, რომ „მიჰრის" მსგავსად „ბაშლუღი" აჭარის მოსახლეობაში იყო არა ქალისათვის გამოსასყიდი, არამედ საქმროს ოჯახის ვალდებულება, მზითევის მომზადებით ქალის ქონებრივი მდგომარეობის განსამტკიცებლად. რამდენადაც ვიცით აჭარაში მზითევი ქალის პირად საკუთრებად ითვლებოდა და მისი ნებართვის გარეშე ვერ გასხვისდებოდა. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მზითევის აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენდა ძროხა, წვრილფეხა საქონელი, რამდენიმე ხელი ლოგინი, სკივრი და სხვა საოჯახო ნივთები შეძლებისდაგვარად, მაშინ სულაც არ იქნება გასაკვირი, რომ ბაშლუღის ნაწილი ქალის მამის სახლს არა ქალის არამედ მზითევის საკომპენსაციოდ დარჩენოდა.

სამცხე-ჯავახეთში წესად იყო სარძლოსათვის მისართმევი ნივთების (წინდი, საქორწინო ტანსაცმელი და ლოგინის გადასამოსი) გარდა ქორწილის დროს „გადასაწყვეტის" მიტანაც საქმელ-სასმელის სახით. მის რაოდენობაზე წინასწარ იყვნენ შეთანხმებულნი მექორწილე ოჯახები. გადასაწყვეტის სიდიდე დამოკიდებული იყო სასიძოს ოჯახიდან მისული მაყრების რაოდენობაზე. აქედან გამომდინარე მასში ვერ ვხედავთ სყიდვითი ქორწინების რაიმე ანარეკლს თუ გადმონაშთს.

აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში აღნიშნულ საკითხთან

* „მიჰრი" ფულადი სარეკვარი, რომელიც ქმარმა უნდა მისცეს ცოლს ქორწილის შემდეგ[1.57,113].

** „რიშვეთ" ... ოჯახის მიერ საცოლისათვის გაღებული გამოსასყიდი[1.5,114].

დაკავშირებით მეტ-ნაკლები სპეციფიკურობა შეინიშნება. არსებული წერილობითი მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალების დაწვრილებითი გახსენება გვიჩვენებს თუ რაში გამოიხატება ეს სპეციფიკურობა.

იმერეთის მსგავსად ქართლშიც ქორწილის დღეს ვაჟის სახლიდან ქალის ოჯახში იგზავნებოდა „საქორწილო" ძღვენი (ღვინო, ღორი ან ცხვარი და გარკვეული რაოდენობის გამომცხვარი პური). როგორც წერილობითი მონაცემებიდან ჩანს, მექორწილე ოჯახებს შორის მასზე წინასწარი მოლაპარაკება არ წარმოებდა.

ასევე არ ხდებოდა მოლაპარაკება კახეთის მოსახლეობაში ნიშნობისა და ქორწილის დროს ვაჟის ოჯახიდან ქალის მამის სახლში წასაღები ხარჯის მიტანისა და რაოდენობის შესახებ, მაგრამ ვაჟის ოჯახი თავს ვალდებულად თვლიდა იგი მიეტანა (ცხვარი თუ ძროხის, ღვინის, ყველის, პურისა და სხვა პროდუქტის სახით).

ქართლსა და კახეთში აღნიშნული ხარჯები არ შეიძლება ჩაითვალოს რაიმე სახის გამოსასყიდად ან მის მკრთალ ანარეკლად. თუ შევადარებთ მას ქალის მიერ მიტანილი მზითევისა და თავნის სიდიდეს, აღმოჩნდება, რომ ეს ხარჯი საკმაოდ მცირე იყო ქ ლს მიერ მინატანთან შედარებით. ვფიქრობთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში (ქართლი და კახეთი) და დასავლეთ საქართველოს ერთ ნაწილში (იმერეთი), განსხვავებით ზოგიერთი კუთხისაგან, ქმრის სახლში ქალის ქონებრივი უზრუნველყოფა მისი მამის სახლის ხარჯზე ' დებოდა.

თუშეთში ნიშნობის დროს ვაჟის მშობლები ქალის სოფ ს ხალხს უმასპინძლდებოდა პურით, არყით და თითო ნატეხი შაქრით. ქორწილის შემდეგ „პატარძლის სოფელს სიძემ ერთი წლის განმავლობაში „საქალთანო" უნდა გადაუხადოს. სიძე ძღვენით და საკლავით პატარ 'ლისას მივა, სოფელს დაიწვევს და უმასპინძლდება"[2.141,166].

ხევსურეთში, გარდა ნიშნის მიტანისა, ქორწილის დროს ვაჟის ოჯახი ან ქალის მამის სახლში მიდის ორი კაცი. მათ თან მიაქვს სასმელი და საკლავად მიჰყავთ სამი ცხვარი. ესაა მხოლოდ ქალის სახლის წინაშე ვაჟის ოჯახის მატერიალური ვალდებულებაა. ამავე დროს, მართალია, ქალისათვის მზითევის მიცემა არ იციან (უფრო სწორედ თვით ამ ტერმინს არ იცნობენ), მაგრამ საკმაოდ სოლიდური 'ათავნო მიჰყვებოდა (რამდენიმე ხელი ტანისა ' ისი, თავისი ხელით დამზადებული სხვა საოჯახო ნივთები, მის სახელზე გაზრდილი ძროხა, თავისი ნამატითა და შემოსავ ით), რომელიც ' ის საკუთრებად იყო ქმრის სახლში. მისი მისაკუთრება და გამოყენება ეკარსა და მის ოჯახს არ შეეძლო.

ფშავში ნიშ ობის შემდეგ „სახლის სანახავ" -ი ქართველ მკვლევარებში მიჩნეულია სყიდვითი ქორწინების ანარეკლად. ამ დროს ვაჟის ოჯახს ქალის

მამის სახლში მიჰქონდა გარკვეული რაი დენობის სასმელი და მიჰყავდა ა-კლავი, რომელიც მეორე დღის ნადიმს ხმარდებოდა (პირველ დღეს სუფრა ქალის მამის ოჯახის პურ-მარილით იშლებოდა). თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ვაჟის მხარეს სახლის სანახავის მიტანის დროს საკმაოდ დიდი რაოდენობის (ორმოცი-სამოცი კაცი) ხალხი მიჰყავდა, მისი მიტანილი არაყი, ღვინო, მიყვანილი საკლავი და გამომცხვარი პური, რომელიც ერთი ხელი პურობისათვის თუ იქნებოდა სამყოფი, არ შეიძლება ჩაითვალიოს სყიდვითი ქორწინების რაიმე გადმონაშთად ან ანარეკლად.

რაც შეეხება მამის სახლიდან წაღებულ ქონებას, იგი საკმაო რაოდენობისა ყოფილა. დ. ხიზანიშვილის მითითებით ფშავში დედაკაცს საკუთარი ქონება აქვს, „სათავნო", რომელსაც შეადგენს ფული, ცხვარი, ძროხა და სხვა ნივთები. სათავნოს თავისუფალი პატრონია დედაკაცი და სხვას არც დედაკაცს, არც მამაკაცს, გარეშე იქნება თუ მონათესავე, თუ კინაური „სახლის ჯალაბი", ნება არა აქვს სათავნოს შეეცილოს. თვით ქმარიც კი, რომელიც „უმახლობელესი პატრონია „ცოლისა, დედაკაცის სათავნოს ვერ შეეხება იმის ნებადაერთველად"[2.162,120]. ვაჟა ფშაველას მითითებით ქალის ქრთამი ის არის, რაც „სანაწეო" ქორწილში და „სახლის სანახავში"დაუდგება. აგრეთვე ისა, რაც იმის „სათავნოა" ფულად რომ ექნება თუ საქონელი ეყოლება"[2.42,320]. არ შეიძ ება ასევე „სახლის სანახავში" თუ „სანაწეოს" სახით ქორწილში ქმრის ნათესავების ზრიდან გაღებული საჩუქარი ჩაითვალოს სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთის რაიმე გამოვლინებად, რადგან „ამ საჩუქარს ის მუქთად არ იღებს, არამედ სამაგიეროს თავადაც უხდის, შეუძლებელია დაუსაჩუქრებლად ვინმე დატოვოს: ზოგს უნდა ჭრელი წინდები მისცეს, ზოგს საფეხურები (ხელთათმანები), სხვას ხელსახოცი"[2.42,520].

მაიიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში ჩვენს ხელთა არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით დიდ ნიშნობაზე ვაჟის ოჯახს საკმაო ხარჯების მიტანა ევალებოდა (საკლავი, არაყი. გამომცხვარი პური).

თუ დიდ ნიშნობაზე ორი ცხვარის წაყვანა საკმარისი იყო ,ქორწილზე მაინ რაოდენობა ოთხზე ნაკლები არ უნდა ყოფილიყო (კენტის წაყვანა არ შეიძლებოდა), რომელთაგან ერთი „სადედო" იყო და მის დაკვლა არ ხდებოდა. სადედო ცხვრის მიყვანა სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას მიეკუთვნებოდა. ქორწილის დროს წასაღებ პურმარილზე მხარეები წინასწარ თანხმდებოდნენ, რომლის რაოდენობა განისაზღვრებოდა ქორწილში მიწვეული ხალხის რაოდენობის მიხედვით. შეიძლება ითქვას, რომ ქალის მამის სახლში ქორწილის საკლავი ძირითადად ვაჟის ოჯახიდან მიჰყავდათ.

მკვლევართა ნაწილის მითითებით შეუძლებელია დიდი ნიშნობის ხარჯების სავალდებულო რაოდენობის დადგენა, რადგან მისი სიდიდე-სიმცირე

ძირითადად სიმდიდრე-სიღარიბეზე იყო დამოკიდებული. იგივე შეიძლება ითქვას ქორწილის ხარჯების რაოდენობის განსაზღვრაზეც. მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში დაფიქსირებული დიდი ნიშნობისა და ქორწილის ხარჯები დასაშვებია, „საქორწილოს" რანგში იქნეს განხილული, რომელსაც ქართველ მკვლევართა დიდი ნაწილი სყიდვით ქორწინებას უკავშირებს.

ი. ჯყონია განიხილავს რა დაწვრილებით დიდ ნიშნობას და მასთან დაკავშირებულ მხარეთა მორალურ ვალდებულებებს აღნიშნავს, რომ „დიდ ნიშნობასა და მის წინარე საფეხურებს ე. წ. სყივითი ქორწინების გადმონაშთები არ ემჩნევა. შეინიშნება კი, რომ ნიშნის ან საჩუქრის ზოგიერთი ელემენტი აქეთკენ იჩენს მიდრეკილებას, რაც საჩუქართან შედარებით ახალი მოვლენა უნდა იყოს"[2.156,137]. პატივცემულ მკვლევარს სრულიად ვეთანხმებით, მხოლოდ ერთს კი შევნიშნავთ, რომ ჩვენ შეიძლება ვეძიოთ საქორწინო ურთიერთობაში სყიდვითი ელემენტები და არა სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთები. ასეთ ელემენტად კი მიგვაჩნია „ბელგა//ნიშან" -ის, „პატარძლის დახსნ-"ის რიტუალები და არა ამ დროს გაღებული საჩუქრის სახეობა თუ ღირებულება.

საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან მეტად თავისებური სპეციფიკურობით გამოირჩევა ხევი, სადაც მკვეთრად მოქმედებდა ვაჟის ოჯახიდან ქალის მამის სახლში ურვადის და სხვა სახის საპმელ-სასმელის სავალდებულო მიტანის წესი. ამიტომ შევჩერდებით ამ კუთხის მოსახლეობაში მოქმედ წესებზე. როგორც ზემოთ აღნიშნეთ, წერილობითი მონაცემებით ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებული პერიოდი რამდენიმე წესის აუცილებლობას გულისხმობდა: „სასიძოდ მისვლა", „სანახავად მისვლა", „მთხოვარნ წვევა" და „საქორწინო მზადება".*

„სასიძოდ მისვლის" დროს ვაჟის ოჯახი ვალდებული იყო ქალის მამის სახლში მიეტანა გარკვეული რაოდენობის სასმელი(არაყი), გამომცხვარი პური და ყველი, რომლის რაოდენობა ქალის სოფლის სიდიდის მიხედვით განისაზღვრებოდა. გარდა ამისა, სასიძოს სიდედრისათვის მიჰქონდა ე. წ. „სასიდედრო" (საკაბე და თავშალი). აღნიშნული ძღვენის აუცილებლობა სხვა სახის მატერიალურ თუ ფულად გამოსაღებთან ერთად ვ. ითონიშვილის შეხედულებით ქორწინებას სყიდვით ხასიათს აძლევდა"[2.51,177].

შემდეგი ეტაპი იყო „სანახავად მისვლა", რომლის დროსაც სავალდებულო იყო გარკვეული სახისა (არაყი, პური, ქადა და ა.შ.) და რაოდენობის ძღვენის მიტანა ქალის მამის სახლში, „ქალიშვილის ოჯახის სასარგებლოდ ძღვენის მიტანის ეს წესიც მოხეური ქორწინების სყიდვით ხასიათზე ლაპარაკობს", - აღნიშნავს ვ. ითონიშვილი[2.51,183].

---

* აღნიშნული წესების დაწვრილებით აღწერა მოცემული აქვს ვ. ითონიშვილს[2.51].

რებლად, რადგან აქ სულ სხვა ვითარებასთან გვაქვს საქმე. ვფიქრობთ ამ მასალებში არა გამოსასყიდის, არამედ ქალის ქონებრივი უზრუნველყოფის ფაქტები უნდა იგულისხმებოდეს. ჩვენს ამ ვარაუდის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტიც, რომ ადრე ფეოდალური საქართველოს იურიდიულ დოკუმენტებში ვერ ვხვდებით „ურვადისა" თუ გამოსასყიდის დაფიქსირებას. ამავე დროს აქ ნიშნის, პირისსანახავისა თუ საქორწინოს შესახებ საკმაოდ უხვი მონაცემები მოგვეპოვება. ეს კი იმას გვაფიქრებინებს, რომ ურვადი საქართველოში (განსაკუთრებით კი ბარის რეგიონებში), არ უნდა არსებულიყო. გ. ნადარეიშვილი ამ ხარვეზს ძველი ბაბილონური სამართლისა და შუა საუკუნეებში მოგზაურთა ზოგადი მინიშნებიდან ავსებს და ასკვნის, რომ „ურვადის რაღაც გადმონაშთები მაინც ბარის საქართველოში უნდა არსებულიყო"[2.82,41]. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ხმაურობის კანონების ბიხედვით „შერაქეთუმი" (მზითვის განსაკუთრებული სახეობა, რომელიც გათხოვების წინ მამის სახლიდან ეძლეოდა ქალიშვილს), როგორც ქონებრივი მასა თავისი ოდენობით ჩვეულებრივ მეტი იყო „თერხათუმზე" სასძლოს გამოსასყიდის ფასი)[2.158,72]. აშკარა ხდება, რომ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს არა ქალის გამოსასყიდ ქონებასთან, არამედ ქმრის სახლში ქალის ქონებრივად უზრუნველყოფასთან ნაწილობრივ ქმრის ოჯახის ხარ ზე. ამდენად ამ დოკუმენტების მოშველიება ადრე ფეოდალურ საქართველოში ურვადის არსებობის დასადასტურებლად არ გამოდგება. რაც შეეხება ადრეულ ისტორიულ დოკუმენტებში მითითებულ საქმროსა და მისი ოჯახიდან გაღებულ საჩუქრებს, ვერავითარ შემთხვევაში ურვადათ ან თუნდაც მის რაღაც ნაირსახეობად ვერ მივიჩნევთ, რადგან თავისი ბუნებით ის სულ სხვაა, ურვადი კიდევ სხვა.

ახლა განვიხილოთ რა ვითარება გვაქვს საქართველოს სხვადასხვა კუთხის შესახებ ჩვენს ხელთ არსებული საკმაოდ უხვი ეთნოგრაფიული მასალებისა და სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით.

ვინაიდან დაწინდვა-ნიშნობის დროს მირთმეული საჩუქრებ-ნივთების შესახებ დაწვრილებით უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, ამიტომ აქ მასზე აღარ შევჩერდებით. ჩვენ მხოლოდ იმ მოვალეობაზე გავამახვილებთ ყურადღებას, რომლის შესრულებაც სავალდებულოდ ითვლებოდა მექორწინე ოჯახებს შორის.

რ. ხარაძის მითითებით სვანეთში, ნაყანურის* რაოდენობა გადაწყვეტილი იყო: ერთი ხარი, რომლის ღირებულება ძველ დროში 25-30 მანეთ მდე აღწევდა. ქალს ამ ხარისაგან ნაწილის არ ერგებოდა. ის მთლიანად ოჯახის კუთვნილებას წარმოადგენდა". რაც შეეხება „ნაჟულაშ"- ს**, იგი უდრიდა ერთ

---

* „ნაყანურ" -ი რ. ხარაძის მითითებით ვაჟის ოჯახის მიერ დანიშნულ ქალზე პირველი. საკალდებული გადასახადი"[2.159,127].

** „ნაჟულაშ"-ი რ. ხარაძის მითითებით „ვაჟის ოჯახის მიერ სარძლოდ დანიშნულ ქალში უკანასკნელი გადასახდელი";[2.159,154]

ერთ ნაჯომ ყანას*, ერთ უღელ ხარს და ერთ ძროხას. თავისი ღირებულებით ერთი ნალჯომი ყანა ერთ უღელ ხარს უდრიდა. ნაჭულაში მიღებულ მიწას თითქმის *ყოველთვის ქალს უტოვებდნენ და ეს შეადგენდა მის განუყოფელ საკუთრებას*". ზემო სვანური მასალებით, ქალის ოჯახი ნაჭულაშ-სა და ნაყდანურიდან მიღებულ ხარებს ქალის სასარგებლოდ ჰყიდა. ამ ხარების საფასურიდან ქალი იმზადებდა ქმრის სახლში წასაღებ ბარგს... გარდა ამისა, ქალს თავისი ოჯახი აძლევდა ერთ ძროხას, თითო წვრილფეხა საქონელს და თითო შინაურ ფრინველს, რაც აგრეთვე ქალის განუყოფელ საკუთრებას წარმოადგენდა. ნაჭულაში აძლევდნენ ქალს ერთ ნალჯომ ყანას, ძროხას ან უღელ ხარს და ძროხას. ამ მიწას მოიხმარს ქალის ოჯახი... ზოგჯერ ქალს რჩებოდა ის სარგებლობაში. ნაჭულაშის საფასურში უყიდდა მშობელი ქალს-ქვეშაგებს, სკივრს, ჩაფრასტა (ვერცხლის მოჭედილი გულსამკაული). ქვემო სვანეთში კი ნაჭულაშ-ის ხარების საფასურს ან თუ ეს უკანასკნელი ფულის სახით იყო მიღებული, თვითონ ამ ფულს აძლევდნენ ქალს. მას სხვა დანარჩენ საქონელსა და ფრინველს ისევე ატანდნენ, როგორც ეს ზემო სვანეთში იყო მიღებული. ყველაფერი ეს კი-აღნიშნავს რ. ხარაძე, -„ქალის საკუთრების სახით შედიოდა ქმრის სახლში"[2.159,97]. გარდა ზემოთქმულისა, თავისუფალი სვანის მითითებით მამის ოჯახიდან გათხოვილ ქალიშვილს ყოველ ახალ წელიწადს უნდა მიეღო საჩუქარი ერთი მანეთიდან ძროხა-ხარ-ცხენამდე[2.86]. იგივე ფაქტები დამოწმებულია ჩვენს მიერ სვანეთში მუშაობის პერიოდში. ყოველ უბრალო ლხინში ქალიშვილი ქმარ-შვილებითურთ დედ-მამის სახლშია დაპატიჟებული. ცოლს თუ ღარიბი ქმარი ჰყავს და დედ-მამა შემძლეა, ამ უკანასკნელებმა უნდა ჩააცვან ტანისამოსი ყოველთვის და თუ იქამდე მივიდა საქმე, რომ ქმარი ვერ არჩენს, ქალიშვილი შვილებიანად დედ-მამამ უნდა არჩინოს... როდესაც დედ-მამის სახლში მსხვილი ფეხი საქონელი დაიკვლებოდა, ტყავიდან ქალიშვილს ეძლეოდა საქალამნე. დასასრულ, შენიშვნის ღირსია ის გარემოება, რომ გათხოვილი ქალი დედ-მამის ოჯახში თითქმის ისევე-ივე უფლებით სარგებლობდა როგორც ერთ-ერთი წევრი-ოჯაგანი. გარდა ზემოთქმულისა წელიწადში ერთხელ ყველიერში ოჯახი გათხოვილ ქალს უგზავნიდა 4-6 ლიტრა არაყს, სამ ლიტრაზე ნაკლები არ შეიძლებოდა[2.159,87]. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ დედის მიერ შეძენილი ყანა მის ქალიშვილს მიჰქონდა. მას სათავნო-„ლეთ.ზვიმი" ერქვა. თუ ოჯ ქალიშვილი ყავდა, მას ქალიშვილები წაიღებდნენ -გაიყოფდნენ. მოტანილი მასალიდან აშკარად ჩანს,აქ სყიდვით ქორწინებასთან ან მის რაიმე გადმონაშთიან არ უნდა ვაკავშირდეს საქმე. მიუხედავად ამისა, რ. ხარაძე საბოლოოდ იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „ქალში „ნაჭულაშ"-ისა და „ნაყდანურ"-ის გადახდის წესი წარმოადგენს

* „ნალჯომ"-ი მიწის საზომი ერთეული[2.159,122]

თავდაპირველად მოტაცების გზით ქალის შერთვისა და მასში აუცილებელი საფასურის გადახდის განვითარებულ საფეხურს, ხოლო მზითევის გაჩენის ფაქტიც თავისი განვითარების პირველ საფეხურზე ქალის პირადი საკუთრების სახით ამავე ურვადის ნაწილს შეადგენდა"[2.159,194].

არსებული წერილობითი მონაცემების და ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ სვანეთში ქალის ოჯახს საკმაოდ დიდი მატერიალური ხარჯები ეკირგებოდა თავისი გათხოვილი ქალის ქმრის სახლში მოწყობისათვის, რათა მას *თავისი საკუთრება* ჰქონდა ახალ ოჯახში. როგორც ვნახეთ, ნაჭულაში (ეს ფულადი იქნებოდა, ხარებისა თუ მიწის ნაკვეთის სახით) უმეტესად ქალს მიუვებოდა ქმრის სახლში, როგორც მისი საკუთარი ქონება. ამას თუ დავამატებთ იმ ფაქტსაც, რომ, სავალდებულოდ ითვლებოდა ქალს მამის ოჯახიდან გაუჰოლოდა ძროხა, წვრილფეხა საქონელი და ფრინველი, ქორწილის შემდეგ ყოველ ახალ წელს მისთვის მამის ოჯახიდან ცოცხალი საქონლის (წვრილფეხა ან მსხვილფეხა) გაგზავნა, ასევე ქორწილის დროს ვაჟის ოჯახში წასაღები „კალათ" -ის—„მაყა" -ს (ზემო სვანეთში 24 ფუთი ხორბლის ფქვილისაგან გამომცხვარი პურის, 16 ფუთი ქერის არაყის, ხუთი წვრილფეხა საკლავის რაოდენობით) თუ „ჴიდ" -ის (ქვემო სვანეთში ერთი დაკლული ძროხის ან ხარის, ერთი ფუთი პურისა და ერთი ლიტრა არაყის წაღება), რომლითაც პირველ ღამეს ქალის მამის სახლი ვაჟის ოჯახში მის სტუმრებსა და თავის მიერ მიყვანილ ხალხს უმასპინძლდებოდა, ნათელი გახდება, რომ ნაჭულაში და ნაყდანურ-ი არ შეიძლება ჩაითვალოს გამოსასყიდად ან მის რაიმე სახის გადმონაშთად. ეს იყო ქალის საკუთარი ქონება ქმრის სახლში, რომელიც ქალის მამის ოჯახის ინიციატივით ქმრის სახლში გამოიყოფოდა და მამის სახლში ეგზავნებოდა ქმრის ოჯახში გადასვლამდე.

რაჭა-ლეჩხუმის მოსახლეობაში სანიშნო ნივთების გარდა, სხვა არავითარი ვალდებულებით არ იტვირთებოდა ვაჟის ოჯახი ქალის მამის სახლის წინაშე. ნიშნობის ნივთების რაოდენობა და ფასეულობაც ვაჟის ოჯახის შეძლებაზე იყო დამოკიდებული. რაც შეეხება მზითევს, იგი საკმაოდ მრავალნაირი იყო (ჭურჭელი, ლოგინი, ტანსაცმელი, საქონელი-ძროხა, ცხვარი, ღორი).

იმერეთში ქორწილამდე ერთი-ორი დღით ადრე სასიძოს ოჯახს სასძლოს სახლში უნდა გაეგზავნა ე. წ. „ს ქორწილო" (დაკლულ-გასაჭეთავებული მთლიანი ღორი, ლოგინის გადასამოსი თეთრეული, გარკვეული რაოდენობის ღვინო და სხვა სახის პროდუქტები). მთხრობელთა ერთი ნაწილის ძითითებით „საქორწინო" იყო არა პროდუქტი, არამედ ის ფული, რომელსაც სასძლოს აძლევდნენ ნიშნობის//დანიშვნის დროს (დასანიშნი ნივთები მასში არ შედიოდა). ამ ფულს ოჯახი ვერ ხარჯავდა, ქალს მიჰქონდა უკან, ქმრის სახლში. იგი ამ „საქორწილოს" გაავალებდა და მიღებული სარგებელით (წელიწადში თუმანზე ორი მანეთი იყო სარგებელი) უნდა შეეძინა ტანსაცმელი და სხვა

საჭირო ნივთები, როგორც თავისთვის, ისე ქმარ-შვილისათვის. ქმრის ოჯახი ამგვარი ხარჯებისათვის არაფერს არ აძლევდა იმ მოტივით, რომ მას „საქორწინო მიღებული ჰქონდა". ქალს თუ „საქორწინოს" (ფულს) არ მისცემდნენ, მაშინ ქმრის ოჯახი იყო ვალდებული გარკვეული თანხა მიეცა ყოველწლიურად ქალისთვისა და მისი ქმარ-შვილისთვისაც.

მთხრობელთა ნაწილის მითითებით საქორწინო ძღვენის (დაკლული ღორი, ხუთი ეთი ღვინო, ორმოცდაათი პური) ნაცვლად, რომელსაც ნიშნობის წინა დღეს ან მის შემდეგ ქორწილისათვის უგზავნიდნენ, ქალის მამის ოჯახს, დასაშვები იყო ფული გაეგზავნათ. ამ ფულით შეეძლო ოჯახს ეყიდა ქორწილისათვის სურსათ-სანოვაგე, ან ქალისათვის გაეტანებინა ქმრის ოჯახში.

გარდა ამისა, დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში როგორ ავხსნათ თუ უფრო ადრე ...რა, XIX საუკუნის II ნახევრიდან მაინც, არსებული წესი, რომლის მიხედვითაც ვაჟის ოჯახი საკმაო რაოდენობის მზითევსა და გარკვეული რაოდენობის ფულს ითხოვდა (რომელიც ქალის საკუთრებას შეადგენდა ქმრის სახლ...ში), მაშინ, როდესაც ვაჟის მხარეს შედარებით მცირეოდენი საქორწინო ხარჯების გაღება უხდებოდა? მთხრობელთა მეორე ნაწილის თქმით „საქორწილო" ფულადიც იყო და ნატურალურიც. საქორწილოს რაოდენობასა და სახეობაზე დამოყვრებულ ოჯახებს შორის წინასწარი შეთანხმება არ ხდებოდა. სასიძოს ოჯახი ვალდებული იყო იგი ყოველგვარი შეთანხმების გარეშე მიეტანა.

ჩვენი მას...ლებით ასევე იცოდნენ საკლავისა და სხვა სახის საქმელ-სასმელის გაგზავნა სამეგრელოს მოსახლეობაშიც, რაც წერილობითი მონაცემებითაც დასტურდება, წერილობითი მონაცემებით გარდა ზემოთ აღწერილი მისატანი, წესად ყოფილა წინასწარშეთანხმებით ცოცხალი საქონლის (ძროხა, ხარი, ცხვარი) გაგზავნაც. მკვლევართა მიერ იგი გააზრებულია როგორც გამოსასყიდი.

გურიაში ქორწილამდე ვაჟის ოჯახი დანიშნულ ქალს მიუტანდა საქორწინო ტანსაცმელს, ხშირად ამ ტანსაცმელსაც სიძე წინასწარი მოლაპარაკების შედეგად სასიმამროსაგან მიღებული ფულით ყიდულობდა. რაც შეეხება ქალის მზითევს, მის რაოდენობაზე ორივე ოჯახი წინასწარ შეთანხმდებოდა. სიძე-პატარძალი რომ ბიბრუნდებოდა ქალის მამის სახლში, მაშინ იცოდნენ ოჯახის წევრებისათვის საჩუქრებისა და ოჯახში ძღვენის მიტანა. ძღვენში შედიოდა გოჯი, ქათმები, ინდაურები, ხაჭაპური და საქონლის გადაუხსნელი ბეჭი. ამავე ...ოს სიძეს სიდედრისათვის მიჰქონდა საჩუქარი.

გარდა მზითევისა, გითხოვილ ქალს მამის ოჯახიდან ყოველ ახალ წელს უგზავნიდნენ არჩევს (გოჯი, ინდაური, ხორცი, ხაჭაპურები), რომლის სიდიდე ოჯახის შეძლებაზე იყო დამოკიდებული. ქალი, ვიდრე მშობლები ცოცხალი ჰყავდა, ყოველ ახალ წელს იღებდა მათგან არჩევს.

„მთხოვართ წვევის“ დროსაც აუცილებელი იყო გარკვეული რაოდენობის ძღვენის წაღება. ამ დროს ხდებოდა ურვადის ჩაბარება და ქორწილის მოწყობის ვადაზე შეთანხმება.

რაც შეეხება ურვადს, მას ხევში ძირითადად საქონლით იხდიდნენ. გამორიცხული არ იყო ასევე ურვადში ფულის, ჭურჭლის, იარაღის და ზოგჯერ მიწისა ნაკვეთის მიცემაც. ურვადის რაოდენობა მორიგების მიხედვით განისაზღვრებოდა. მართალია, საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით ხევში უფრო აშკარად და გამოკვეთილად მოქმედებდა ქალის მამის სახლის წინაშე ვაჟის ოჯახის საკმაოდ დიდი მატერიალური ვალდებულება, მაგრამ ამას მაინც ვერ ჩავთვლით სყიდვით მახასიათებლად.

ვ. ითონიშვილის მოთითებით ქალისათვის მზითევისა და სათავნოს მომზადების წყაროს თვით მამის სახლი წარმოადგენდა და არა სასიძოსაგან მიღებული ურვადი. ეს მითითება ჩვენი ვარაუდის სასარგებლოდ უნდა ლაპარაკობდეს, რომ მამის სახლი ცდილობდა ქალი დამოუკიდებელი ქონებით უზრუნველეყო ქმრის ოჯახში. ამ გაღებული ქონების ანაზღაურებას მერე ქალის ოჯახი ქმრის ოჯახიდან ცდილობდა, რომელიც შემდეგში სავალდებულო ნორმად იქცა.

რაც შეეხება ქართველი ხალხის მეზობლებს ჩრდილო კავკასიაში, მათთან მაგალითად, ჩეჩნებში აღებულ ურვადს ქალს მზითევად ატანდნენ უკან; ჩერქეზებთან მზითევი შეადგენდა ურვადის ნახევარს, ინგუშებში ურვადის ორი მესამედი ქალის საკუთრება ხდებოდა და თუ მაიცდამაინც ამ ხალხებში სყიდვითი ქორწინება არსებობდა, არ შეიძლებოდა მას გავლენა არ მოეხდინა ხევის მოსახლეობაზე, რომელთანაც გეოგრაფიულ-კლიმატური პირობების გამო უფრო მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა, რის ნიადაგზეც ურვადის გადახდა ამ კუთხეში თანდათანობით სავალდებულო ნორმად დამკვიდრდა.

საერთოდ, ქალის მამის ოჯახის წინაშე ვაჟის სახლის დიდი მატერიალური ვალდებულება (მეტ-ნაკლებად სხვადასხვა ხარჯი), საფიქრებელია, თავისი სათავეებით მომდინარეობს ქმრის ოჯახში მამის სახლის მიერ ქალის ქონებრივი უზრუნველყოფიდან. ამ ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ყოფა, სადაც „ოჯახში ქალს პატარობიდანვე მიუჩენდნენ სათავნოს და ამ მიზნით მას ეძლეოდა ერთი ან ორი ძროხა, რომლის ნამატიც და შემოსავალიც გათხოვებამდე (და ქალი გათხოვდებოდა 20-25 წლის) - ქალისა იყო. ამით ქალი ტანისამოსს იმზადებდა და საჭირო საგნებსაც იძენდა...

სათავნო ქალის საკუთრებაა და ქმარსა და მის ოჯახს არ შეუძლია სათავნოს დასაკუთრება“[278,173]. მიუხედავად იმისა, რომ ქალს საკმაოდ სოლიდური სათავნო მიჰქონდა (აღარას ვამბობთ ტანსაცმელსა და სხვა ნივთებზე) სიძის ოჯახის მატერიალური ვალდებულება ქალის მამის სახლის წინაშე ქორწილის დროს მიტანილი მცირეოდენი ძღვენითა და სამი ცხვრის

მიყვანით შემოიფარგლებოდა. თითქოსდა პარადოქსია, ყველაზე ტრადიციულ კუთხეში რომ ამგვარი სურათი გვაქვს. მაგრამ ეს ერთი შეხედვითაა. საქართველოს ყველა კუთხის ეთნოგრაფიულ მასალებსა და წერილობით მონაცემს თუ შევაჯერებთ ერთმანეთთან და გავაანალიზებთ, ეს პარადოქსულობა იხსნება და მეტად საინტერესო შედეგებს ვღებულობთ.

ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ქართველი ხალხის ყოფაში გამოსასყიდი რომ არსებულიყო, მას ასახვა უნდა ეპოვა სამართლის ძეგლებში თუ საეკლესიო დადგენილებებში (რომლებიც საკმაო სიუხვით მოგვეპოვება) და ტერმინოლოგიაში. ცნობილია, რომ იქ, სადაც სყიდვითი ქორწინება არსებობდა, ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა უცოლო მაზლის მიერ ქვრივი რძლის ცოლად შერთვა (რადგან მასში ოჯახს გამოსასყიდი ჰქონდა გადახდილი). ხევის მოსახლეობაში (სადაც ვ. ითონიშვილს სყიდვითი ქორწინება შემორჩენილ ფაქტად მიაჩნია) აღნიშნული ჩვეულება თუ ყოფით მოვლენას წარმოადგენდა (სყიდვიოი ქორწინება და იქიდან გამომდინარე ლევირატი), მაშინ რატომ უნდა ყოფილიყო გიორგი ყაზბეგის დაქვრივებული ქალიშვილისათვის მიუღებელი მაზლის წინადადება ცოლად შერთვის თაობაზე? (გ. ყაზბეგის ქალიშვილი გათხოვილი იყო ოს დუდაროვზე). აღნიშნული ფაქტი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ საქართველოს ამ კუთხის მოსახლეობისათვის ქალში გამოსასყიდის გადახდა მათ ყოფით ჩვეულებას კი არ წარმოადგენდა, არამედ მეზობელი ხალხებისაგან შემოვიდა მოგვიანებით მათთან მჭიდრო (მით უმტეს საქ[illegible]რწინო) ურთიერთობის შედეგად ხევის მოსახლეობისათვის მეტ-ნაკლებად მისაღები აღმოჩნდა და ფეხიც მოიკიდა, მაგრამ [illegible] თანამდევი ჩვეულება ლევირატი სრულიად მიუღებელი აღმოჩნდა ქართველი ხალხის მორალურ-ეთიკურ-ფსიქოლოგიური ნორმებით. სწორედ ამიტომაც გ. ყაზბეგის ქალმა, თავისი ეროვნული მორალურ-ეთიკური ნორმებიდან გამომდინარე, თვითმკვლელობით დაამთავრა სიცოცხლე და მაზლს არ გაჰყვა ცოლად.

სყიდვითი ქორწინების შესახებ საუბრისას არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ ე. წ. „საძუძურის"// ნაძუძურის" რაობას. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის მოსახლეობაში წესად იყო, რომ ნიშნობის ან ქორწილის დროს სასიძოს ოჯახიდან საპატარძლოს დედისათვის უნდა მიერთმიათ გარკვეული სახის საჩუქარი, რომელიც ცალკეული კუთხის მოსახლეობაში სხვადასხვა სახელწოდებით („საძ[illegible]ური" - იმერეთში, „ნაძუძური" - სამეგრელოში, „[illegible]სიდედრო" - ხევში, „სადედიძუცლო" - სამცხე-ჯავახეთში, „სადედვო ცხვარი" - მთიულეთ-გუდამაყარში, „სადედიმ[illegible]ცლო"//„საძუძუ[illegible]" - ქართლში) იყო ცნობილი. აღნიშნული მისართმევის სახეობა და ღირებულება სასიძოს ოჯახის ეკონომიკურ შეძლებაზე [illegible]ყო და ნაწილობრივ დღესაც არის დამოკიდებული.

აღსანიშნავ[illegible]ის გარემოება, რომ მექორწინე ოჯახებს შორის მასზე არავითარი წინასწარი მოლაპარაკება არ ხდებოდა (გამონაკლისს წარმოადგენდა

თითქოს სამეგრელოს მოსახლეობა, სადაც „ნაძუძური“ სავალდებულო ბეჟარის სახეს ატარებდა და გამზრდელს მისი მოთხოვნის უფლება ჰქონდა). იგი დაუწერელი კანონივით მოქმედებდა და მასზე რაიმე შეთანხმება საჭირო აღარ იყო. სასიძოს ოჯახს რაგინდ მცირე სახის საჩუქარი გაეგზავნა, მასზე ქალის ოჯახი სამდურავს ვერ იტყოდა.

რას წარმოადგენდა „ნაძუძური“? როგორი იყო მისი ბუნება და რაობა? რამ განაპირობა მისი წარმოშობა და შენარჩუნება საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე?

„ნაძუძური“ საქართველოს ცალკეულ კუთხეში სხვადასხვა სახისა იყო (ცოცხალი ცხვარი, საკაბე ან სხვა რაიმე ნივთიერი საჩუქარი, ფული). ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით „ნაძუძური“ ადრე ძირითადად ნატურალური სახისა იყო. ფულადი სახე მან მეტად გვიან მიიღო და ისიც ნაწილობრივ. ძას უგზავნიდნენ მხოლოდ და მხოლოდ სასძლოს დედას თუ გამზრდელს. გარეგნულად ისე ჩანს, თითქოს „ნაძუძური“ ერთგვარი კომპენსაცია იყო სასძლოს დედისათვის თუ გამზრდელისათვის ქალის გაზრდისა ვის გაღებული.

„ნაძუძურის“ ბუნების შესახებ მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. თ. სახოკიას მითითებით მასში აშკარად ჩანს ქალის სყიდვითი ხასიათი[2.101]. ი. ჭყონია არამართებულად მიაჩნია ეს მითითება და აღნიშნავს, რომ საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში ნაძუძურს საჩუქარი ეწოდებოდა, რაც პირველადი ბუნების გამომხატველი უნდა იყოს[2.156,51]. „სასიდედროს“ ბუნებასთან დაკავშირებით ვ. ითონიშვილი აღნიშნავს, რომ სასიდედრო წარმოადგენდა სიძის მიერ სიდედრისათვის სასაგულისა და თავსაბურავის სახით მიტანილ საჩუქარს, მაგრამ აქვე უურადღება უნდა მიექცეს ერთ გარემოებას: „სიდედრი სიძეს თავის მხრივ ერთი ხელი სანეფო ტალავრით ასაჩუქრებდა ე. ი. სიდედრი სიძისაგან მიღებულ საჩუქარს მისადმი მიცემული საჩუქრითვე ანაზღაურებდა“[2.51,219]. აქედან გამომდინარე იგი გამოსასყიდს (სყიდვითი ქორწინების რაიმე გამოვლინებას) კი არა, რამედ ურთიერთდასაჩუქრების გამოხატულებას წარმოადგენდა.

„ნაძუძური“ ჩვეულებრივ ეს იყო საქორწინო საჩუქარი, რომელსაც სიძე პატივისცემის ნიშნად სასიდედროს მიართმევდა. საქორწინო საჩუქრის შესახებ საკმაოდ გარკვევით მიუთითებს მ. კოვალევსკი და აღნიშნავს, რომ დასაჩუქრების აღნიშნული სახე საქორწინო სპეციფიკას ვერ მიეწერება და ამიტომ სასყიდელის გადახდის ანალოგიურ მაგალითად ვერ გამოდგება. იგი მას საერთო მოვლენად თვლის ყოველგვარი შენათესავების წესების შესრულების დროს[2.227,19]. აღნიშნული მითითება „ნაძუძურის“ შესახებ ჩვენ სრულიად მართებულად მიგვაჩნია.

*

* *

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დასაშვებად მიგვაჩნია:

არ გავიზიაროთ ის შეხედულება, თითქოს საქართველოს მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში სყიდვითი ქორწინების აშკარა გადმონაშთები თუ ანარეკლი არსებობდა.

ვფიქრობთ, რომ არსებულ ეთნოგრაფიულ მასალებსა და წერილობით მონაცემებში არა სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთები, არამედ ქალის უფლებრივი და ქონებრივი მდგომარეობის მახასიათებელი ნიშნები უნდა ვეძიოთ. ქალი ქმრის ოჯახში დამოუკიდებელი - საკუთარი ქონებით (ქმრის ოჯახიდან თუ მამის ოჯახიდან გამოყოფილი ამას მნიშვნელობა არ ჰქონდა) შედიოდა, რაც საერთოდ, მისი უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობის საკმაოდ მაღალი დონის მაჩვენებლად უნდა მივიჩნიოთ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ეთნოგრაფიული მასალებისა და არსებული წერილობითი მონაცემების შეჯერება საშუალებას გვაძლევს თვალი გავადევნოთ თუ როგორ ხდება ქალის ქონებრივი უზრუნველყოფა ქმრის სახლში ჯერ მამის სახლის მიერ და მერე თანდათანობით უკვე ქმრის ოჯახისავე ხარჯზე.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ვფიქრობთ, რომ ქალის ქონებრივი უზრუნველყოფ ქმრის სახლში და ქალის მამის სახლის წინაშე ვაჟის ოჯახის მატერიალური ვალდებულება (რა სახითაც არ უნდა იყოს ეს) უნდა განვიხილოთ ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში და არა ერთმანეთისაგან მოწყვეტით ცალ-ცალკე.

ჩვენი ვარაუდით საზოგადოების გარკვეულ საფეხურზე საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში გაჩნდა სყიდვითი ელემენტები. ასეთებად კი ჩვენ მიგვაჩნია ცალკეული რიტუალები („დაწინდვა//დანიშვნა", „პატარძლის დახსნა//გამოსყიდვა" და ა. შ.), რომლებიც თავისი შინაარსით და არა ამ რიტუალების შესრულებისას გაღებული საჩუქარ-ნივთების რაოდენობა-ღირებულების მიხედვით წარმოადგენდნენ სწორედ სყიდვით ელემენტს.

სყიდვითი ქორწინების არსებობა თუ მაინც საყოველთაო მოვლენა იყო (რაც ჩვენ საეჭვოდ მიგვაჩნია), ვფიქრობთ მართებული იქნება ვეძიოთ არა სხვადასხვა ხალხებში არსებული პარალელიზმი, არამედ ვეცადოთ ავსახოთ რა თავისებურებითა და სპეციფიკურობით აისახა ესა თუ ის საყოველთაო მოვლენა ან მისი ელემენტები ამა თუ იმ ცალკე ეთნიკურ ერთობლიობაში, და რა ცვალებადობა გაიცადა მან ამ ეთნიკური ერთობის ფსიქიკურ, მორალურ, რელიგიურ, სოციალურ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ თავისებურებათა გავლენის შედეგად. ცნობილია, რომ კულტურის ესა თუ ის

წეს-ჩვეულება ცალკეული საზოგადოების ისტორიული განვითარების საკუთარი და განუმეორებელი შედეგი და მისი ფსიქიკის გამომხატველია, რაც ამა თუ იმ ხალხის თავისებურებებითაა განპირობებული.

სყიდვითი ელემენტების გაჩენას საქორწინო ურთიერთობაში გარკვეული დროიდან ჰქონდა ადგილი. შეიძლება ზოგიერთ ხალხში ეს ელემენტები სყიდვითი ქორწინების სახედ.იქცა და ამრიგად მოქმედებდა, მაგრამ სავალდებულო არაა პარალელიზმის ძიებაში იგი ყველა ხალხზე გავავრცელოთ.

თავი მეოთხე

ჭ ო რ წ ი ლ ი

ქორწილის დროის შერჩევის პრინციპი და მ სი მნიშვნელობა

საქ რწინო კომპლექსში ამა თუ იმ რიტუალის შესრულებისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა წელიწადის დროის (სეზონის), თვის, დღის და მთვარის ფაზების შერჩევას. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგარფიული მასალების შეჯერება წერილობით მონაცემებსა და ზოგად ლიტერატურასთან საშუალებას იძლევა თვალი გავადევნოთ აღნიშნულ ფაქტს და ცალკეული რიტუალის შესრულებისათვის დროის გარკვეული პერიოდის შერჩევის რელიგიურ-სოციალური თუ სოციალურ-რელიგიური და ეკონომიკურ-გეოგრაფიული საფუძველი შეძლებისდაგვარად ზოგადად ანისაზღვროს.

წინასწარ აღვნიშნავთ, რომ ამა თუ იმ რიტუალისათვის დროის შერჩევის მიზეზ-შედეგობრივი კვლევა დღემდე საგანგებოდ არავის უწარმოებია. ამდენად ჩვენი ჩატარებული სამუშაო საკითხის ამ კუთხით კვლევის პირველ ცდას წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, ყოველ კონკრეტულ საკითხზე კვლევის პროცესში მიღებული დასკვნები შეიძლება სადავო იყოს.

ცნობილი . რომ სხვადასხვა ხალხში ქორწილის რიტუალისათვის წელიწადის სხვადასხვა პერიოდი იყო შერჩეული. მაგალითად, ქართველ ხალხში ყველაზე სასურველ დროდ ითვლებოდა შემოდგომა (ოქტომბერ-ნოემბერი), სომხეთის მოსახლეობაში ქორწილთა დიდი რაოდენობა (პროცენტულად) დეკემბერ-იანვარსა და თებერვალზე მოდიოდა. აღმოსავლეთ სლავებში გაზაფხულზე, რუსეთის მოსახლეობაში კი ზამთარში (იანვრის დასასრულსა და თებერვლის დასაწყისში) აქედან გამომდინარე დროის ეს პერიოდი ცნობილი იყო свадеб-ის (ქორწილის) სახელწოდებით. როგორც ჩანს, დროის აღმნიშვნელი ეს ტერმინი გამოყენებული იქნა ენაშიც. ბალკანეთის ნახევარკუნძულის ხალხებში დაწინდვისა და ქორწილისათვის ხელსაყრელ დროდ შემოდგომა ითვლებოდა, გამონაკლისს წარმოადგენდა მაკედონიის ბულგარები. მათთან ამ რიტუალისათვის განკუთვნილი დრო მკაცრად რეგლამენტირებული იყო (20 ივლისიდან - 15 აგვისტომდე). ამ პერიოდში ვინც ვერ მოასწრებდა დაწინდვასა ან ქორწილის გადახდას, უნდა დალოდებოდა შემდეგომი წლის ამ დროს. ფ. ბელოვის მოსაზრებით ბულგარეთში აღნიშნული ვითარება ძირითადად გამოწვეული იყო ეკონომიკური მიზეზებით[2.188].

დროის ამგვარი შერჩევა ქორწილისათვის სრულიადაც არ იყო შემთხვევითი. ჩვენს ხელთ არსებული მასალები და წერილობითი მონაცემები მოცული

სიცხადით გვიჩვენებს, რომ აღნიშნული მოვლენა საყოველთაოდ გავრცელებული იყო ადრეული ხანიდანვე და მას გააჩნდა სუფთა ფიზ-იოლოგიურ (შემდეგში მას დაემატა ეკონომიკური) საფუძველზე დაფუძნებული ' აწყისი, რომელიც ჩვეულებად იქცა თანდათანობით. შემდეგში, ცხოვრების ახალახალი პირობებისა და მისი გართულების შედეგად ეს ჩვეულება ცალკეულ ხალხში შეიცვალა ან სრულიად გაქრა, ხოლო ზოგიერთ ხალხში ტრადიციის ძალით დღესაც განაგრძობს არსებობას.

საქართველოს მოსახლეობის ძაგალითიდან ჩანს, რომ შემოდგომით ქორწილის გადახდის ძირითადი მიზეზი სამეურნეო-ეკონომიური და კლიმატურ-ეკოლოგიური უნდა ყოფილიყო: 1) ყოველ ოჯახს ამ დროისათვის მომარაგებული ჰქონდა მთელი წლის სარჩო-საბადებელი და სურსათ-სანოვაგის სიუხვის გამო ხალხმრავალის ნადიმის გამართვა ოჯახს არ უჭირდა. 2) ამასთან ერთად ამ პერიოდში მოსახლეობას საკმაო თავისუფალი დრო გააჩნდა, რადგან დამთავრებული იყო ძირითადი სამეურნეო საქმიანობა (მოსავლის აღება-დაბინავება. საშემოდგომო ხვნა-თესვა და ა. შ.) 3) ოქტომბერ-ნოემბერში სიგრილის გამო მექორწინე ოჯახი დაზღვეული იყო დამზადებული პროდუქტის მალე გაფუჭებისაგან. 4) გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ამ პერიოდში მკაცრ სიცივეებსა და უამინდობას (დი ეი წვიმები თუ თოვლიანობა) ადგილი თითქმის არ ჰქონდა. ეს კი ხელს უწყობდა 'როგორც მგზავრობას, ისე ნორმალურად ხალხის მიღება-გამასპინძლებას და შემდეგ მათ გასტუმრება'

როგორც ვხედავთ, ქართველ ხალხში ხალხმრავალი საქორწინო ნადიმისათვის წლის ამ პერიოდის შერჩევას სამეურნეო-ეკონომიკურთან ერთად კლიმატურ-ეკოლოგიური და უტილიტარული ფაქტორების გათვალისწინებაც ედო საფუძვლად, რომელიც ისტორიულ (დიაქრონულ) ჭრილში დიდ მდგარდობას ამჟღავნებდა და ნაკლებად განიცდიდა რაიმე არსებით ცვლილებას. რა თქმა უნდა გამორიცხული არ იყო სხვა მიზეზებიც, რომელთა შესახებ მასალის სიმცირის გამო მსჯელობისაგან თავს ვიკავებთ. მხოლოდ ერთს კი აღვნიშნავთ, რომ საქორწინო რიტუალისათვის შემოდგომის შუა და მიწურული პერიოდის შერჩევა რამენაირად ხომ არ არის კავშირში ძველ ქართულ წარმართულ კალენდართან? ცნობილია, რომ ამ კალენდრით ახალი წელი იწყებოდა აგვისტოდან და იგი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ვარ-არულ კალენდართან. ქორწილისათვის არა მარტო წლის დრო (სეზონი-ცი-კლი) , კო რეგლამენტირებული, არამედ თვეც. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ქორწილის გადახდა მიუღებელი იყო მარტსა და მასში (აპრილი თავისთავად იგულისხმებოდა, რადგან დიდი მარხვა იყო. აღდგომა თუ აპრილს დაემთხვეოდა, მაშინ აღდგომის შემდეგ დარჩენილი დღეები ქორწილისა ვის მეტად სასურველად ითვლებოდა). მოსახლეობაში მაისთან დაკავშირებით

ასეთი გამოთქმა დღესაც შეიძლება დაფიქსირდეს: „მაისმა თქვა მე ვუვავილობ და პატარძალს არ ვაუვავილებ“ -ო.

როგორც ჩანს, გაზაფხულის თვეებში ქორწილის გადახდის აკრძალვის მიზეზების განხილვისას გასათვალისწინებელი უნდა იქნეს არა მხოლოდ რელიგიური, არამედ სამეურნეო-ეკონომიკური და გ რკვეული ბიოლოგიური ფაქტორები.

ქორწილის გადახდისათვის თვეებსა და დღეებს არა მარტო საქართველოს მოსახლეობაში, არამედ მრავალ ხალხშიც დიდი ყურადღება ექცეოდა. ჯერ კიდევ შუამდინარეთში ყოველი დღე მკაცრად იყო განაწილებული. საგანგებოდ იყო აღნიშნული რომელ დღეს რა საქმის გაკეთება შეიძლებოდა და რომელი დღე წარმოადგენდა ტაბუირებულს. ეს ფაქტი არაერთ შუმერულ ნაწერშია დაფიქსირებული[2.58,189] უფრო მეტიც. ბევრ ხალხში დროის მიხედვით რეგლამენტირებული იყო არა მარტო ესა თუ ის სამეურნეო საქმიანობა და რიტუალური ქმედება, არამედ მათგან მეტად დაშორებული ისეთი მოქმედებები, როგორიცაა მაგალითად, უფროსების მიერ ბავშვებისათვის მითებისა თუ ზღაპრების მოყოლა. შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს ცალკეულ კუთხეში დღესაც პატარებისათვის ზღაპრის მოყოლა მხოლოდ დროის გარკვეულ მონაკვეთში (ღამით) შეიძლება.

დაწინდვა-ნიშან-ქორწილის რიტუალების ჩატარება არ შეიძლებოდა ორშაბათს, ოთხშაბათს და პარასკევს. აღნიშნული რიტუალების დაწყებისათვის სასურველ დღედ მიჩნეული იყო ხუთშაბათი და კვირა. „ხუთშაბათის რძალი კარგი ქალი იქნება“ - ო, - გადმოგვცემენ მთხრობელები. ჩვენ ბევრი ვეცადეთ თვით მთხრობელებისაგან რამენაირად გაგვეგო დღეების მიმართ ამგვარი დამოკიდებულება, მაგრამ უშედეგოდ. როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში სხვა ფაქტორებთან ერთად ყურადღება უნდა გამახვილდეს რელიგიურ მომენტებზეც.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ორშაბათი მრავალ ხალხში არასასურველ „ნავსიან“ -„კუმეტ“ დღედ ითვლებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ქართველი ხალხის წარმართული პანთეონის შვიდეულში ორშაბათი უზენაესი ღვთაების, -მთვარის, - სადიდებელ დღედ იყო მიჩნეული[2.165,197], საქართველოს ყველა კუთხეში ამ დღეს ერიდებოდნენ არა მარტო საქორწინო და საოჯახო ამა თუ იმ რიტუალ ს შესრულებას, არამედ მგზავრობასაც კი. მთხრობელთა უმრავლესობის გადმოცემით, ორშაბათ დღეს არავითარი საქმის დაწყება არ შეიძლებოდა. მაინცდამაინც თუ ამ დღეს დაიწყებდნენ რაიმე საქმეს, მას კეთილი დაბოლოება არ ექნებოდა. შეიძლება ითქვას მსგავსი შეხედულება არსებობდა მრავალ სხვა ხალხშიც. აღნიშნულთან დაკავშირებით შეიძლება უფრო ძეტის თქმაც. ზოგიერთი ხალხის რწმენით, ახალი წელი თუ ორშაბათს დღეს დაიწყებოდა (დაემთხვეოდა), ეს წელი ხალხისათვის მეტად მძიმე იქ-

ნებოდა (ამ წელს მოსალოდნელი იყო სტიქიური უბედურებანი, წყალდიდობა, ხალხის დიდი სიკვდილიანობა და ა. შ.)

ორშაბათის ტაბუირებაში რელიგიური მომენტებიდან შეიძლება გავითვალისწინოთ ის ფაქტორი, რომ მრავალ ხალხში და მათ შორის ქართველთა წინაპრებშიც უძველესი დროიდან ორშაბათი დღე ბუნების ბოროტი ძალების, ჯადოქრების, მიცვალებულთა სულების სიკვდილის სამეფოსთან დამაკავშირებელ მითოლოგიურ ძალების დღედ იყო მიჩნეული [2.165,177].

რაც შეეხება ოთხშაბათს, ცნობილია, რომ წარსულში ეს დღე ჰერმესის ანუ მერკურისათვის განკუთვნილ დღედ ითვლებოდა. ჰერმესს კი, როგორც ვიცით, ჰადესში სულების გაცილება ევალებოდა. ხომ არ არის ამასთან რაიმე ურთიერთკავშირში ქრისტეს წამება სწორედ ოთხშაბათ - ჰერმესის დღეს? შემდეგში კი ამის საფუძველზე ქრისტიანული ეკლესიის მიერ ამ დღის მარხვად გამოცხადება?(მარხვის დროს კი ქორწილის გადახდა არ შეიძლებოდა). მოკლედ ეს მეტად საინტერესო საკითხია და მასზე ამომწურავ პასუხს ალბათ სხვადასხვა მეცნიერების (ეთნოგრაფია, თეოლოგია და ა.შ.) ერთობლივი კვლევა მოგვცემს.

პარასკევი ქართულ წარმართულ პანთეონში აფროდიტერის და საერთოდ ტაროსის ღვთაება ვობის დღედ უნდა ყოფილიყო[2.165.179]. ჯერ-ჯერობით მასალების უქონლობის გამო ძნელდება ტაროსის ღვთაებისა - ვობის დაკავშირება ნიშან - ქორწილის რიტუალების დაწყების ტაბუირებასთან. ქრისტიანულ რელიგიის მიხედვით პარასკევი მარხვის დღეა და აქედან გამომდინარე ამ დღეს ნიშნისა თუ ქორწილის რიტუალის დაწყების მიუღებლობა სრულიად გასაგებია.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართველ ხალხში ნიშნობისა და ქორწილის დაწყებისათვის ყველაზე სასურველ დღედ მიჩნეული იყო ხუთშაბათი. ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ხუთშაბათი თითქოსდა ქალწულის ძღვედ იყო მიჩნეული და მას უკავშირებდნენ ქალწულის თანავარსკვლავედს., როგორც ივ. ჯავახიშვილს აქვს გამოკვლეული „ქართულ წარმართულ პანთეონში „ხუთშაბათი დღის სახელში „ცა" მნათობ აფროდიტეს აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო და ხუთშაბათი სამწერლობო ცნობის თანახმად აფროდიტესათვის ყოფილა განკუთვნილი"[2.165,179]. აფროდიტე „კი, როგორც ვიცით სიყვარულის, ქალის სილამაზის, ყვავილოვანი გაზაფხულის ქალღ ოთს წარმოადგენდა. იგი აბედნიერებდა ჰაბუკებსა და ქალიშვილებს; ითვლებოდა ცოლ-ქმრული ერთგულების მფარველ ღვთაებად. ყოველივე ეს ხომ არ იყო მხედველობაში მიღებული მოსახლეობის მიერ, როცა ნიშან - ქორწილის დაწყების ყველაზე სასურველ დღედ ხუთშაბათი იქნა შერჩეული?

ნიშან - ქორწილის დაწყების დროის შერჩევისას საქართველოს ყველა კუთხეში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მთვარის ფაზების მდგომარეობას

(რომელ ფაზაში იმყოფებოდა მთვარე). ხალხის გადმოცემით, ქორწილის დაწყება სასურველი იყო, მთვარის აღვსების ფაზაში (სავსე მთვარე). მართალია, მოსახლეობაში ვერ დავაფიქსირეთ, მიზეზი სავსე მთვარის დროს ქორწილის დაწყებისა, მაგრამ მისი რამდენადმე წარმოჩენა და ახსნა შესაძლებელი ხდება სხვადასხვა სამეურნეო საქმიანობაზე დაკვირვებისა და ჩვენს ხელთ არსებული სპეციალური და ზოგადი ლიტერატურის ურთიერთშეჯერების საფუძველზე.

ნდა ვიფიქროთ, რომ ადამიანმა საკმაოდ ადრეული ხანიდანვე შეიგნო ის, რომ მთვარის ფაზების აღრიცხვის გარეშე სარისკო (შეიძლება ითქვას შეუძლებელიც კი) იყო არა თუ ხანგრძლივი, არამედ ხანმოკლე სახმელეთო თუ საზღვაო მოგზაურობა. დიდი ხნიდან უკვე ცნობილი გახდა, რომ საოკეანო დინებები ძლიერდება და ნელდება მთვარის ფაზების მიხედვით (დინება განსაკუთრებით ძლიერდება ახალი და ნახევარმთვარის ფაზებში). ვ. ლარიჩევის მონაცემებით, მთვარის ფაზების, მზისა და დედამიწის ურთიერთზემოქმედების მოვლენების აღრიცხვა და გამოცნობა ძველ საზოგადოებაში ეკონომიკის ოპტიმალური ორგანიზაციისათვის დიდ როლს თამაშობდა. სწორედ ამით უნდა იყოს გამოწვეული ბრინჯაოს ხანაში და უფრო ადრეც მთვარისა თუ მზიის ობსერვატორიების შექმნა.

რა თქმა უნდა, ციური სხეულების მოძრაობაზე და მათ ფაზურ ცვლილებებზე (რასაც აუცილებლად მოსდევდა ცვლილებები დედამიწაზეც) დამკვირვებლებმა ინფორმაციის საიდუმლოდ შენახვის მკაცრი სისტემა შეიმუშავეს. მოსახლეობის ფართო მასებისათვის ამ ცვლილებათა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი უცნობი იყო. აქედან გამომდინარე, მათ ყოველდღიურ ყოფაში მტკიცედ მხოლოდ ის ფაქტი დამკვიდრდა, თუ რომელი მნათობის რომელ ფაზაში (მნათობთა ფაზური მოძრაობა მკაცრ რელიგიურ სამოსში იყო გახვეული) შეიძლებოდა ამა თუ იმ საქმიანობის დაწყება.

მნათობთა, კერძოდ კი მთვარის ფაზური მოძრაობის რელიგიური სამოსით შებურვის გამო მისი ცალკეული ფაზა ამა თუ იმ მოქმედებას უკავშირდებოდა სხვადასხვა ხალხში. მაგალითად, შუამდინარეთში ახალი მთვარის ფაზა (პირველი ფაზა, როცა მთვარე არ ჩანს) გლოვის დღედ იყო მიჩნეული. ამ დროს იმქვეყნიური სამყაროს ძალები ბატონობდნენ. პალესტინაში, ვინაიდან მთვარის პირველ ფაზას მთვარის სიკვდილის პერიოდად მიიჩნევდნენ, იკრძალებოდა ყოველგვარი ქორწილი და სქესობრივი ურთიერთობა, ხოლო სავსე მთვარე მიჩნეული იყო სიმწიფის ასაკში შესულ ღვთაებად. რომლის განმანაყოფიერებელი ძალა მთელი სიძლიერით ვლინდებოდა. ამიტომ მთვარის ეს პერიოდი ყველაზე ხელსაყრელ დროს ითვლებოდა ქორწილისათვის.

რელიგიურ-მითოლოგიური რწმენის გარეშეც ცნობილია, რომ საერთოდ მთვარის ფაზებთანაა დაკავშირებული მთელი რიგი სასოფლო-სამეურნეო

სამუშაოები.

ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, რომ ქართველი მეურნე სხვადასხვა სახის სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობას (თესვა, მკა, ხის მოჭრა და ა.შ.) სავსე მთვარეზე (აღვსების ფაზაში მყოფი მთვარე) იწყებდა. ხალხის რწმენით სავსე მთვარე კეთილისმყოფელ გავლენას ახდენს მცენარის ზრდაზე, უზრუნველყოფს კარგ მოსავალს და ა. შ. როგორც ჩანს, მათი ეს შეხედულება მთვარის ფაზების შესახებ ნაწილობრივ არ ყოფილა საფუძველს მოკლებული.

წლების განმავლობაში სხვადასხვა დარგის სპეციალისტების დაკვირვების შედეგად დადგენილ იქნა, რომ გარკვეული სახის ორგანიზმებში (მცენარეული და ცხოველური) ყოველგვარი ცვალებადობისა და განვითარების ციკლი განსაზღვრულ სინქრონულ რიტმულობაშია მთვარის ცალკეულ (თითოეულ) ფაზასთან /5; 3.140; 2.200/.

როგორც ჩანს, ეს კანონზომიერება მეურნის მიერ ხანგრძლივი ემპირიული დაკვირვების შედეგად იქნა მიკვლეული. ბუნების ცალკეულ მოვლენაზე დაკვირვებამ მას შესაძლებლობა მისცა აღმოეჩინა და განესაზღვრა მეტნაკლებად ხელსაყრელი დრო მეურნეობის სხვადასხვა დარგის სამუშაოს შესრულებისათვის. ბუნებრივ პროცესებზე დაკვირვების შედეგად მიღნრბული კანონზომირება საუკუნეების მანძილზე თანდათანობით ჩვეულებაში გადაიზარდა და მექანიკურად გავრცელდა ისეთ საქმიანობასა და ქმედებაზე, რომელთა შესრულებისას სრულიად არ იყო საჭირო მთვარის ფაზების გათვალისწინება.

თუ შევაჯამებთ ყოველივე ზემოთქმულს, აღმოჩნდება, რომ: ქორწილისათვის (ასევე ნიშნობისათვის) წელიწადის სეზონის შერჩევას (ძირითადად შემოდგომა, ნაწილობრივ ზამთარი) შეიძლება ითქვას ობიექტურად მართებული მიზეზები გააჩნდა. კერძოდ, ა) შემოდგომა ეს ისეთი დრო იყო (ნაწილობრივ დღესაც), როდესაც ყოველ ოჯახს მთელი წლის სამყოფი სურსათ-ანოვაგის (მარცვლეული, ღვინო, ხილი, კარტოფილი და ა. შ.) მარაგი დაუნჯებული ჰქონდა; ბ) აღნიშნულ პერიოდში მოსახლეობა შედარებით თავისუფალი იყო მეტად შრომატევადი მინდვრის თუ სხვა გარე სამუშაოებისაგან (ხვნა, თესვა, თიბვა, მწყემსობა და ა. შ.); გ) გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ შემოდგომა-ზამთარში საკმაო სიგრილ-სიცივის წყალობით ოხი დაზღვეული იყო ქორწილისათვის დიდი რაოდენობით მომზადებული პროდუქტის ფუჭებისაგან (ცნობილია, რომ წარსულში ტექნიკური მოუწყობლობის გამო ზაფხულის პირობებში მალფუჭადი პროდუქტების შენახვა ძნელი იყო); დ) დღეისათვის ჩვენი ხალხის მატერიალური კეთილდღეობის და ტექნიკური პროგრესის ზრდის შედეგად ქორწილისათვის ხელსაყრელ დროდ შემოდგომა-ზამთრის შერჩევის ზემოთ ჩამოთვლილი მიზეზები ფაქტიურად მოიხსნა,

რის გამოც ამჟამად ქორწილის გადახდა დასაშვებია წლის ნებისმიერ პერიოდში.

რაც შეეხება კონკრეტულ თვეებში ქორწილის აკრძალვას, როგორც ჩანს, მასაც ჰქონდა თავისი გამამართლებელი მიზეზები, რომლებიც ძირითადად რელიგიური სამოსით იყო შებურვილი. აღნიშნული მიზეზების დასახელების დროს მხედველობაში გვაქვს შემდეგი ფაქტები: ა) ზამთრის პერიოდში ბაგურ კვებაზე პირუტყვი თანდათანობით სუსტდებოდა. ამას ემატებოდა გაზაფხულის პერიოდში (მარტი, აპრილი, მაისი) საქონლის ორგანიზმში ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგიური ცვლილები, რის შედეგადაც საქონლის ხორცის ხარისხოვნება მეტად ქვეითდებოდა და მისი საკვებად გამოყენება ერთგვარად მავნებელიც კი იყო ადამიანის ორგანიზმისათვის. ბ) ამავე დროს გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ძირითადად წელიწადის ამ დროისათვის ხდება საქონლის ბოგება-გამრავლება. გარკვეული ხნის განმავლობაში (მოგებიდან 2-3 თვე) ახლადმოგებული საქონლის ხორცი მეტად უხარისხოა და საქართველოს რიგ რეგიონებში დღესაც არ იყენებენ საკვებად. გ) იქნებ სწორედ ამ დასახელებული მიზეზებიდან გამომდინარე შემოღებულ იქნა გაზაფხულის ხანგრძლივი (შვიდ კვირიანი) მარხვა? ჩვენი ვარაუდით, სწორედ ეს ერთ-ერთი და არა ერთადერთი ფაქტორი უნდა ყოფილიყო საერთოდ სხვადასხვა მარხვების შემოღებისა (აღნიშნულ საკითხს სპეციალური კვლევა სჭირდება, რაც ჩვენი თემის ფარგლებს სცილდება).

ორშაბათსა და პარასკევს ქორწილის დაწყების აკრძალვას, როგორც ჩანს, საფუძვლად რელიგიური ფაქტორი უნდა ჰქონოდა. რადგან ეს დღეები მიჩნეული იყო ყოველი კვირის მარხვის დღეებად. მარხვაში კი, ქორწილის გამართვა მიუღებელი იყო.

მეტად საინტერესოდ გვეჩვენება ქორწილის რიტუალის დაწყებისას მთვარის ფაზების გათვალისწინება. როგორც აღვნიშნეთ, ძველთაგანვე მთელი რიგი სამეურნეო საქმიანობის დროს (თესვა, ჭკა, ოიბვა და ა.შ) დიდი ყურადღება ექცეოდა მთვარის ფაზებს, რადგან ამინდის ცვალებადობა მეტ-ნაკლებად დაკავშირებულია მთვარის ფაზების მონაცვლეობასთან. ძველ მეურნეს სწორედ ეს ურთიერთკავშირი ჰქონდა გათვალისწინებული, როდესაც ამა თუ იმ სამეურნეო საქმიანობას მთვარის ფაზების მიხედვით იწყებდა (ეს გათვალისწინება შეგნებულად თუ რელიგიურ საბურველში შენიღბვით ხდებოდა, მას მნიშვნელობა არ აქვს ჩვენთვის კვლევის ამ ეტაპზე). სავსე მთვარეზე გარკვეული სამეურნეო საქმიანობის ამგვარ სისტემატიზაციას არ შეიძლებოდა ერთგვარი გავლენ მოეხდინა საოჯახო წეს-ჩვეულებებზეც, კერძოდ ოჯახში ახალი წევრის ინკორპორაციის დროზეც. მთვარის აღვსების ფაზაში (სავსე მთვარეზე) ქორწილის გადახდის წესის დამკვიდრების ერთ-ერთი (და არა ერთადერთი) ფაქტორი სწორედ ესეც უნდა ყოფილიყო.

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ზემოთ დასმული საკითხის ისტორიუ-

ლი კუთხით კვლევისას გასათვალისწინებელი უნდა იქნეს ეთნო-ფსიქოლოგიური მომენტი, კონკრეტული ისტორიული ეპოქა, გეოგრაფიულ-კლიმატური გარემო და ა. შ.) ზემოთქმული კი გულისხმობს: ა) ამა თუ იმ მოვლენის (წეს-ჩვეულების) წარმოშობის მიზეზების შესწავლა-კვლევას და ცალკეულ ხალხში მისი განვითარების პროცესისათვის თვალის გადევნებას (ენდოგამიური პროცესები); ბ) იმ ცვლილებათა გარკვევას, რომელიც გარეშე ფაქტორებით ხდება ამ მოვლენაში (ეგზოგამიური პროცესები); გ) განსაზღვრული სახის წეს-ჩვეულების ან მისი ცალკეული ვარიანტის გავრცელების არეების დადგენას და სხვა; დ) აღნიშნული ჩვეულების შედარებით შესწავლას.

ქიბწილისათვის მზადება

სანადიმო ადგილი. საქართველოს ყველა კუთხეში ნადიმისათვის მზადება რამდენიმე დღით (ზოგჯერ კვირით) ადრე იწყებოდა. წარსულში საქონელი წინო სუფრა ძირითადად საცხოვრებელ სახლში იშლებოდა. ცალკეულ კუთხეებში (სამცხე-ჯავახეთი, აჭარა) ამ მიზნით ზოგჯერ ბოსელსა თუ საბძელსაც იყენებდნენ. ზოგიერთ რეგიონებში (თუშეთში) კი სასოფლო საჯარეში იშლებოდა. ყველეთ საქართველოში მექორწინე ოჯახს თუ შესაფერისი სახლი არ ჰქონდა (სადაც ორმოცდაათი-სამოცი კაცი დაეტეოდა), ეზოში სახელდახელო „სეფას" გამართავდა და წვიმა-ქარისაგან დაცვის მიზნით ჩალით დახურავდა.

ერთი-ორი დღით ადრე სახლს ზედმეტი ნივთებისაგან განტვირთავდნენ და დაასუფთავებდნენ. ქორწილის დღეს კედლების გასწვრივ სიგრძეზე დადგამდნენ ტაბლებს (აღმოსავლეთ საქართველოს მთა), ფეშხუმებს (აჭარა, სამცხე-ჯავახეთი) თუ ხონჩებს ან ტაბლებს (აღმოსავლეთ საქართველოს მთა, სამეგრელო, გურია, იმერეთი, სვანეთი). ცალკეულ კუთხეში (ქართლი, კახეთი) იატაკზე გაშლიდნენ ბილოფებს, ზედ სუფრას გაჰფენდნენ და ხალხი ამ სუფრის გარშემო კედლის გასწვრივ ცალპირად ფეხმორთხმით დასხდებოდნენ.

აღნიშნული სატრაპეზო მაგიდების რაობისა და მნიშვნელობის შესახებ საკმაოდ მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს, ამიტომ ჩვენ მასზე აღარ შევჩერდებით.

მოკვიანებით ზემოთ ჩამოთვლილი სატრაპეზო სუფრები გრძელი ფიცრებისაგან სახელდახელოდ გაკეთებული დროებითი მაგიდებით შეიცვალა. ამგვარი ფიცრებისაგან კეთდებოდა სკამებიც, რომელთა თავ-ბოლო და შუაწელი. შესაფერისი სიმაღლის ხის კუნძებსა თუ ქვებს ეყრდნობოდა.

ჩვენი საუკუნის 60-იანი წლებიდან ყველა კუთხეში თანდათანობით გავ-

რცელდა და დღეისათვის ფართოდ დამკვიდრდა ხალხმრავალი პუერობისათვის რაიონის საყოფაცხოვრებო პუნქტიდან სპეციალური მაგიდებისა და სკამების ქირით გატანა. მათი აწყობა 300-400 კაციანი სუფრისათვის ერთ-ორ საათში შეიძლება (ადრე 100 კაციანი სუფრისათვის ფიცრებისაგან მაგიდებისა და სკამების გამართვას ერთი-ორი დღე ჭირდებოდა).

საქართველოს ყველა კუთხეში სანადიმო ადგილის მარჯვენა მხარეს ნეფე-დედოფლისათვის დასაჯდომ სპეციალურ ადგილს აკეთებდნენ, რომელსაც სამცხე-ჯავახეთში „აჯდლა//აჯილაკს" უწოდებდნენ. ეს ადგილი დანარჩენებისაგან იმით განსხვავდებოდა, რომ ოდნავ შემაღლებულია და ფარდაგ-ხალიჩებით იყო მორთული. ნეფე-დედოფალი და ნათლია ქორწილის განმავლობაში მასზე ისხდნენ.

როგორც ჩვენს ხელთ არსებული მასალებიდან ირკვევა რომ აჯდლას სხვა დანიშნულებაც ჰქონდა: ქალის სახლში „პატარძლის ჩაბარების" წესს მხოლოდ მის წინ ასრულებდნენ; ქორწილის შემდეგ ნეფის სახლში აჯდლა ითვლებოდა ახალდაქორწინებულთა პირველ საძინებელ ადგილადაც.

საგანგებოდ გვინდა შევჩერდეთ ამ საკითხზე, რადგან ძას წარსულში გარკვეული სოციალურ-რელიგიური თუ რელიგიურ-სოციალური დატვირთვა გააჩნდა.

საქორწინო რიტუალის ამ აუცილებელი ელემენტის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში მხოლოდ ზოგადი ცნობები გვხვდება. მასზე ყურადღება სპეციალურად რავის გაუმახვილებია.

საერთოდ, ქორწილის დროს ნეფე-დედოფლისათვის განკუთვნილი ადგილი აჯდლა//აჯილაკის სახელწოდებით მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ქართველები და ებრაელები) ეთნოგრაფიულ ყოფაში ვხვდებით. საქართველოს სხვა კუთხეებისათვის ეს ტერმინი უცნობია.

მკვლევართა ერთი ნაწილი აჯდლას მიიჩნევს მხოლოდ და მხოლოდ ქორწილის დროს ნეფე-დედოფლისათვის დასაჯდომ ადგილად, ტახტად, რომელიც ქორწილის დამთავრების შემდეგ უნდა აღებულიყო. სხვა მკვლევართა მიერ კი იგი მიჩნეულია არა მარტო ქორწილის დროს ნეფე-დედოფლის დასადგომ //დასაჯდომად, არამედ მათ თავდაპირველ საწოლ ტახტადაც.

ჩვენი ინფორმატორების ერთი ნაწილი აჯდლას არ თვლის ნეფე-დედოფლისათვის განკუთვნილ თავდაპირველ საძინებელ ტახტად, რაც მხარს უჭერს მკვლევართა პირველი ნაწილის თვალსაზრისს. მთხრობელთა მეორე ნაწილი ხაზგასმით მიუთითებს მისი საძინებელი ტახტის დანიშნულებაზე, ასევეა დამოწმებული ივ. ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის საარქივო მასალებშიც. ერთ-ერთ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „ქალაქის დარბაზებში (იგულისხმება ქ. ახალციხე - თ. ი) შესასვლელი კარების გასწვრივ ერთ კუთხეში გამართულია ძველთაგან აჯილაკი ნეფე-დედოფლისათვის.

ქორწილის დროს ახალჯვარდაწერილ ნეფე-პატარძალს დარბაზში შეიყვანდ-ნენ, აჯილაკზე აიყვანდნენ და იქ „მობალიშებულზე" დააყენებდნენ... ნეფე-დედოფლის საწოლად იყო აჯილაკი მთელ წელიწადს" აქვე აღნიშნულია, რომ „აჯილაკი გამართულია მაღალზე დარბაზის იატაკიდან. აჯილაკის ქვეშ სოფლის ბატონების დარბაზში პატარა სარდაფია, სადაც საწნახელია დაშ-ვენილი ქვითკირისა, საგანგებოდ ყურძნის საწურავად"[4.3]. ს. მაკალათიას მითითებული აქვს აჯილაკი, როგორც ნეფე-დედოფლისათვის დასაჯდომი ტახტი ქორწილის დროს[2.65,257] სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, აჯდლა არის „საქორწინო ტახტი"[1.6,61].

ჩვენი საუკუნის დასაწყისში დარბაზების ნაწილი ჯერ კიდევ აჯილაკიანი რომ უნდა ყოფილიყო, ეს ნაწილად ჩანს ზემოთ მოტანილი განმატრებიდან, რა თქმა უნდა, აჯილაკი დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო სრულფასოვანი დარბაზებისათვის. ისტორიული ქარტეხილების გ

სამცხე-ჯავახეთის მოსახ-ლეობის უდიდესი ნაწილი მძიმე ეკონომიკურ პირობებში ცხოვრობდა. ასეთი ვითარება შეუძლებელს ხდიდა სრულფასოვანი დარბაზების მშენებლობას. სწორედ ამან განაპირობა მოხრობელთა ერთ ნაწილში დარბაზებისათვის დამახასიათებელი აჯილაკის დავიწყება.

ამავე დროს მთხრობელები საქორწინო ნადიმის ადგილად ბოსელსაც ასახელებ-ენ. აშკარაა, რომ ბოსელში დროებით მოწყობილი აჯილაკი საძილე ტახტად ვერ გამოდგებოდა, მაგრამ აქვე მიუთითებენ, რომ უმრავლეს შემთ-ხვევაში, ახალდაქორწინებულთათვის საძინებელ ტახტს ბოსელში აკეთებ-დნენ, სადაც ისინი წლამდე იძინებდნენ.

აღნიშნული მონაცემების მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ აჯდლა არა მარტო ქორწილში გამოყენებულ სარიტუალო, არამედ ახლადშეუღლებულ-თათვის განკუთვნილ საძინებელ ტახტსაც წარმოადგენდა.

როგორც აღვნიშნეთ, დარბაზში მოწყობილი აჯდლის ქვეშ ხშირად საწნახ-ელი, ზოგჯერ კი მარცვლეულის შესანახი ორმო თუ ამბარიც იყო მოთავსებუ-ლი. ახალდაქორწინებულთა-კის გარკვეული ხნით საძინებელი ტახტის მოწ-ყობა ბეღელში საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მიწმდება.

ნეფე-დედოფლისათვის საძინებლის გამართვა საწნახელის თუ პურის ორმოს თავზე, ხოლოდ ზოგიერთ კუთხეებში - ბეღელში, შემთხვევითი არ უნდა იყოს. მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ „ბეღელს შეუძლია არა მარტო პურის მოსავლიანობის გადიდება, არამედ საქონლისა და ადამიან-თა გამრავლებაც"[2.95,181]. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ქორწინება თავის მხრივ უკავშირდება პურეულისა და მცენარეულობის აღმოცენებას, ზრდას, ბარაქია-ნობას. ყველაფერი ეს მოდის ნაყოფიერებისა და გამრავლების შესახებ უძველ-ესეს ეპოქაში წარმოშობილი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებიდან. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია ახლადდაქორწინებულთათვის

საძინებელი ტახტის მოწყობა ბოსელში, რაც შესაძლებელია საქონლის „ამრავლების მაგიური ზემოქმედების საშუალებადაც ყოფილიყო გამოყენებული. ამას გვაფიქრებინებს რაჭული „ბოსლობა". მისი შესწავლის საფუძველზე ვ. ბარაველიძე მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ „ბოსლობაში" შესრულებულ სქესობრივი კავშირის გამომხატველ რიტუალებს „ადამიანის გაგებით მაგიური ზემოქმედება უნდა მოეხდინა საქონლის გამრავლებაზე (სიმპათიური მაგიის კანონის ძალით: „მსგავსი მსგავსს გამოიწვევს")[2.8,97] მოგვიანებით, მართალია, ახლადაქორწინებულთა მორიდებით დაძინება ქცევის ნორმებში გადაიზარდა, მაგრამ ტრადიციის ძალით, მათი პირველი შეუღლების ადგილად კვლავ ბეღელი თუ ბოსელი დარჩა.

ზემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ აჯდლა//აჯილაკი წარმოადგენდა საქორწინო რიტუალის საინტერესო ელემენტს, რომლის ფესვები ქართველი ხალხის სოციალური ყოფისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების განვითარების უძველეს საფეხურებს უკავშირდება.

*

* *

ხალხის დაპატიჟება. ქორწილამდე ორი-სამი დღით (ზოგჯერ ერთი კვირით) ადრე მექორწინე ოჯახი სოფლის გარეთ მცხოვრებ ნათესავ-მოკეთეებს პატიჟებდა. მათ მოსაწვევად ორივე ოჯახი ახლობელ მამაკაცს (ნეფისა და დედოფლის ძმა თუ ბიძაშვილი) აგზავნიდა. საერთოდ, ნათესავ-ახლობლების მიწვევა კუთხეებისდა მიხედვით რიგი სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა. ასე მაგალითად, დასავლეთ საქართველოს ერთ ნაწილში (გურია, სამეგრელო, იმერეთი) სოფლის ახლობლებს ქორწილის წინა დღეებში იწვევდნენ, სოფლის გარეთ მცხოვრებლებს კი უფრო ადრე. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში კი ჯერ სოფლიდან პატიჟებდნენ ხალხს, მერე კი სოფლის ფარგლებს გარედან. ქართლში სოფლის ხალხის მიწვევა ხდებოდა ერთხელ ქორწილის დღეს დილით ადრე. საბატონო გლეხი-ბატონის ოჯახსაც აუცილებლად მოიწვევდა, ხოლო სოფელში მცხოვრები თავადი კი გარდა თავისი წრის ხალხისა, სოფლის გლეხობასაც იწვევდა. ხალხის დაპატიჟებასთან დაკავშირებით განსაკუთრებით გამოირჩეოდა და ნაწილობრივ დღესაც გამოირჩევა სამცხე-ჯავახეთისა და სვანეთის მოსახლეობა.

სამცხე-ჯავახეთში პირველ რიგში იწვევენ სოფლის გარეთ მყოფ ნათესავ-ახლობლებს, შემდეგ კი სოფელში მცხოვრებელს. როგორც ქალის, ისე ვაჟის ოჯახი ქორწილის ფურნეს რომ აანთებდა (ქორწილისათვის საჭირო პურის გამოსაცხობად კი ფურნეს ორი სამი დღით ადრე ანთებდნენ), ამ

დღეს მიიწვევდნენ სოფლის ნათესავ-ახლობლებს, რომელთა დასაპატიჟებლად უმთავრესად ახალგაზრდა ქალები იგზავნებოდა. „დამპატიჟებლები" წინდაწინ იყვნენ გაფრთხილებულები მექორწინე ოჯახის უფროსის მიერ თუ ვინ უნდა დაეპატიჟათ. აქვე გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ დამპატიჟებელი მისაწვევი ოჯახის უფროსს მიმართავდა „ამან და ამან (იტყოდა მექორწინე ოჯახის უფროსის სახელს) შემოგითვალა ქორწილის ფურნე გვინთია და მობრძანდით"-ო.

გარდა ამისა, ქორწილის დღეს მექორწინე ოჯახი სოფლის ნათესავ-ახლობლებს ხელმეორედ (აგზავნიდა ისევ ორ ახალგაზრდა ქალს). ქალის ოჯახი სოფლის ხალხს ნეფიონის მისვლამდე, ბოლო ნეფის ოჯახი ნეფე-დედოფლის მისვლამდე დაპატიჟებდა. ამ დღეს დამპატიჟებლები ხალხს ბონჩით პატიჟებდნენ. ბონჩზე იდო ქადის ნაჭრები, შაქრის ნატეხები, პური, სატევარი. ქადის ნაჭრები და შაქრის ნატეხი იმდენი იყო, რამდენი ოჯახიც ყავდათ მისაწვევი. დაპატიჟებული ოჯახის უფროსი ქორწილში წასვლას თუ აპირებდა, სუფრიდან აიღებდა ქადის ან შაქრის ნატეხს, მადლობას იტყოდა და ერთ კვირეს ან კაპიკს დატოვებდა. წასვლა თუ არ უნდოდა ან არ შეეძლო, მაშინ სიტყვიერად გადაიხდიდა მადლობას და ხელს არაფერს ახლებდა. ქადისა თუ შაქრის ნატეხის აღება მიწვეული ოჯახის უფროსის მიერ მოპატიჟებაზე უსიტყვო თანხმობას ნიშნავდა. ერთ-ერთ ნაშრომში ჩვენ მითითებული გვაქვს, რომ „პურ-მარილის მიღებასთან ამგვარი დამოკიდებულება ნათლად გვიჩვენებს, თუ ხალხი როგორი დიდი პატივისცემით ეკიდებოდა მას. ორი მოპირდაპირე მხარის მიერ მისი მიღება მათ შორის შეთანხმების ნიშანი უნდა ყოფილიყო"[2.49,81]. ზემოთქმულს ამჟამად ჩვენ მხოლოდ იმას დავამატებთ, რომ ამასთან ერთად პურის (ტრაპეზის) მიღება-არმიღება გამაერთიანებელ ფუნქციასთან ერთად უკუმიზანსაც ემსახურებოდა. კერძოდ: ადამიანთა გარკვეული წრე ამ გზით გამოეყოფოდა-„უცხოვდებოდა" კოლექტივის დანარჩენი წევრებისაგან.

აღნიშნულ რეგიონში ქალის ოჯახი ქორწილში იწვევდა ძირითადად იმ ოჯახებს, რომელიც ნიშნობაში ჰყავდა დაპატიჟებული. ოჯახი, რომელიც ნიშნობაში იყო, აუცილებლად ქორწილშიც უნდა წასულიყო. ხოლო თუ რომელიმე ოჯახი ნიშნობაში არ იყო დაპატიჟებული (ნიშნობაში დაპატიჟებული არ იყო ვალდებული აუცილებლად წასულიყო, შეიძლებოდა ქორწილში წასულიყო) და მხოლოდ ქორწილში მიიწვევდნენ, ეს განაწყენებული ახლობელი ხშირად ქორწილში წასვლაზეც უარს ამბობდა.

რაც შეეხება სვანეთს, აქ ახლობელის დაპატიჟება ქორწილში ორნაირად -ძღვენით და უძღვენოთ იცოდნენ. მთხრობელთა მითითებით, როცა დამპატიჟებელი ოჯახის უფროსს ეტყოდა „მასპინძელმა შემოგითვალა ქორწილი გვაქვს და ერთი სუფრა გვეწვიეთ (ეშხუ ბაბაგ გვეწიან)", ეს იმას ნიშნავდა,

რომ დაპატიჟებული ქორწილში ძღვენით უნდა მისულიყო. ოჯახს თუ ძღვენის გარეშე პატიჟებდნენ, მაშინ ეტყოდნენ „ერთი გვეწვიეო (ეშხუ გვეწიან)". აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქორწილში ძღვენით მხოლოდ ახლობლებს (და, ძმა, ბიძა, დედის ძმა, მამიდა, დეიდა, ბიძაშვილი, მამიდაშილი, დეიდაშვილი) პატიჟებდნენ. რომელი ოჯახიც ძღვენით იყო დაპატიჟებული - მეძღვენე იყო", შეიძლებოდა იქიდან ქორწილში ორი-სამი კაცი წასულიყო. უძღვენოდ დაპატიჟებული ოჯახიდან კი ქორწილში უფრო ხშირად ერთი კაცი მიდიოდა.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (გურია, იმერეთი, სამეგრელო, ქართლი, კახეთი) ხალხის მიწვევა ბარათებითაც სცოდნიათ. გასული საუკუნის II ნახევრიდან ქორწილში ნათესავ-ახლობლების მიწვევას ბარათით უმეტესად შეძლებული და ინტელიგენციის ოჯახები მიმართავდნენ. აღნიშნული რეგიონების სხვადასხვა რაიონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმებში თავმოყრილი „მოსაწვევი ბარათები" ყველა სტანდარტული შინაარსისაა. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ერთ-ერთ მათგანს, რომელიც გეგეჭკორის რაიონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმშია დაცული შიფრით 442611

ა-211

„ქორწილი"

ამა 1912 წლის ნოემბერს 11 -სა დილით კვირას 9 საათზე ვახშმათ გვაქვს ჩვეულებრივ ქორწილი, მომყავს მეუღლე ძისა ჩემისა დომენტის სონია გვათუას ასული.

რაისთვის გ[illegible]ოვთ უმორჩილესად მობრძანდეთ აღნიშნულ რიცხვს ოჯახითა და მობრძანებითა თქვენითა განამხიარულოთ ოჯახი ჩვენი .. უშაფათოში საკ. სახლში.

დავშთებით თქვენგნით დიდათ დავალებული გიორგი და დომენტი საბახატარაშვილები.

სტამბა ა. დგებუაძისა ახალ სენაკში
28 ოქტომბერი "
(სტილი დაცულია -თ. ი.)

ამავე შინაარსისა და ამავე სტილის მოსაწვევი ბარათი დაფიქსირებულია ა. წულაძის ნაშრომშიც.

შემდეგი ნიმუში აღმოსავლეთ საქართველოდან:

„ქორწინება"

„რადგან ღირს ვიქმენ უფლისა ნებისა, ამ ქვეყნიერ კეთილ გვირგვინებისა, უმორჩილესად გთხოვთ მობრძანებას[illegible] და მით პატივ[illegible] მცეთ დავალებასა 1907 წლის ღვინობის 29-სა დღესა, ხუთშაბით დილ[illegible]ით 8 ს[illegible]ათზე ქორწინება იწყება სოფ. ვაქირში, ჩ[illegible]ს საკუთარ სახლში. ზაქარია მ. სოსიაშვილი".

როგორც ჩან[illegible], საზოგადოების გაბატონებულ ფენებში მოსაწვევი ბარათით ხალხის დაპატიჟებას საქართველოში საკამოდ ხანგრძლივი ტრადიცია გა-

აჩნდა. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს აღრეული წერილობითი მონაცემები, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ საპატიო სტუმარს თუ წერილობით არ დაპატიჟებდნენ, ის მიწვევაზე არც მივიდოდა. აღნიშნულის ნათესავ-ყოფად „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებ-ის" დამოწმებაც საკმარისია. გიორგი მერჩულე ერთგან მიუთითებს, რომ ბაგრატ კურაპალატის სიტყვიერ მიწვევაზე გრიგოლ ხანძთელი გაკადნიერდა და არ გამოცხადდა. როცა ეს კურაპალატს მოახსენეს, მან აღნიშნა, განუგებლად ვქმენ, რამეთუ წიგნი არა მიწერად" და ხელმეორედ უკვე წიგნით მოიპატიჟა, და გრიგოლ ხანძთელმა ეს მიწვევა მიიღო. აღნიშნული წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, რომ ამგვარ წერილობით მისაწვევს „წიგნი წოდებისად" ეწოდებოდა, რომელსაც მისაწვევ პირს საგანგებო კაცის ხელით უგზავნიდნენ[2.33,101].

წარსულში ოჯახი ქორწილში იწვევდა ნათესავ-ახლობლების მხოლოდ გარკვეულ წრეს, რადგან ერთად პურობა საერთოდ, „სისხლით მონათესავეთა, ერთად მცხოვრებთა პროროგატივას შეადგენდა"[3.47,157]. ჩვენს მიერ შეკრებილი მასალებით საქართველოს ყველა კუთხეში ქორწილის დროს მიწვეული ოჯახების რაოდენობა ოცი ათ-ორმოცს არ აღემატებოდა. ამავე დროს მთხრობელთა გადმოცემით, მიწვეული ოჯახიდან ქორწილში სანადიმოდ ერთი-ორი კაცი თუ წავიდოდა, ოჯახში თუნდაც თხუთმეტი-ოცი სული ყოფილიყო. სანადიმოდ პირველ რიგში მიდიოდა ოჯახის უფროსი ქალი და კაცი. სათვალავში არ ითვლებოდა ოჯახიდან ახალგაზრდის მიწვევა სუფრის მოსამსახურედ (მერიქიფე, საპმელ-სასმელის მიმტანი) ან მაყრად. რაიმე მიზეზით ოჯახის უფროსს თუ წასვლა არ შეეძლო, მაშინ ასაკის მიხედვით მისი მომდევნო წავიდოდა. მოზარდებისა და ბავშვების წაყვანა ქორწილში სირცხვილად ითვლებოდა. ოჯახის წევრთა ამგვარი იერარქია გარკვეულ ისტორიულ მოვლენას წარმოადგენდა და, როგორც ჩანს, გარკვეულ კულტურულ-ისტორიულ დონეს შეესაბამებოდა" გავითვალისწინებთ ქორწილში მიწვეული ოჯახებისა და ამ ოჯახებიდან სანადიმოდ წამსვლელთა რაოდენობას, აღმოჩნდება, რომ საქორწინო სუფრასთან უმრავლეს შემთხვევაში ორმოცი-სამოცი კაცი იჯდა, სამოცდაათ-ოთხმოც კაციანი სუფრა დიდ ქორწილად ითვლებოდა და სოფელში სალაპარაკოდ ჰქონდათ გამხდარი. თუ გადავხედავთ წერილობით მონაცემებს, აღმოჩნდება, რომ აღნიშნული შეხედულება კანონზომიერია, რადგან არა თუ მწარმოებელ ფენაში, არამედ გაბატონებულ ფენაშიც ქორწილში ახლობელთა გარკვეულ წრეს იწვევდნენ. ჟან შარდენის მითითებით საქართველოს (ქართლის) სამეფო კარის საქორწინო სუფრას სულ ასორმოცდაათი კაცი უჯდა[2.129,108].

მოგვიანებით, გარკვეული სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორების ზეგავლენით თანდათანობით დაირღვა ქორწილში ხალხის მიწვევის ზემოთ აღნიშნული პრინციპი და სადღეისოდ საკმაოდ სახეშეცვლილი სურათი გვაქვს.

მექორწინე ოჯახი სანადიმოდ იწვევს არამარტო ახლო ნათესავ-სა და მეზობელს, არამედ საკმაოდ შორეულ ნათესავსა და ნაცნობ-მეგობრებსაც. ამასთან ერთად, ოჯახის წევრები, რომლებიც სხვადასხვა დაწესებულებებში მუშაობენ, საკუთარი ძმისა თუ დის ასევე მშობლები შვილების ქორწილში იწვევდნენ სამსახურის თანამშრომლებსაც. ამის გამო ხშირად ქორწილში მიწვეულ ოჯახთა (და არა პირთა) რაოდენობა ას-ასორმოცდაათზეც კი მეტია. ამავე დროს სანადიმოდ წამსვლელთა რაოდენობაც გაიზარდა (ოჯახის ორი-სამი წევრი ზოგჯერ ბავშვების თანხლებით), ქორწილის სუფრასთან თავს იყრის ოთხას-ხუთასი და ზოგჯერ მეტი კაციც. უკანასკნელ პერიოდში ხალხმრავალი საქორწინო სუფრა იმდენად ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა, რომ სადღეისოდ ხალხის შეხედულებით ორას-სამას კაციანი ქორწილი უკვე „პატარა ქორწილად" ითვლება, მაშინ როდესაც 50-60 წლის წინათ სამოცდაათ-ოთხმოც კაციანი სუფრა „დიდ ქორწილად" იყო მიჩნეული.

თუ შევაჯამებთ ყოველივე ზემოთქმულს, აღმოჩნდება, რომ: 1) წარსულში ჩვენმა ხალხმა ლხინიც ზომიერი იცოდა და მწუხარებაც. ყოველგვარი ნადიმის დროს ხალხის რაოდენობა შეფარდებული იყო ოჯახის ეკონომიკურ შესაძლებლობასთან და საცხოვრებელი სახლის (სანადიმო ადგილის) ფართობთან.

2) ქორწილში მიწვეული ოჯახიდან სანადიმოდ წამსვლელთა რაოდენობა ადათობრივად ნორმირებული იყო და წამსვლელთა მხრიდან ამ ნორმების დარღვევა მიუღებლად ითვლებოდა, რაც განსაზღვრული კულტურულ-სოციალური დონის ჩვენებელი იყო.

3) ცალკეულ რეგიონებში ქალის მექორწინე ოჯახი ქორწილის ნადიმზე იწვევდა მხოლოდ იმ ახლობლებს, რომლებიც ნიშნობაში ჰყავდა დაპატიჟებული. აღნიშნული წესი, როგორც ჩანს, საკმაოდ მტკიცედ დამკვიდრებული წესრიგის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო, რომელიც დაცვა დღესაც სასურველი იქნებოდა.

სურსათ-სანოვაგის მომარაგება და მომზადება. ყოველი მექორწინე ოჯახი წინდაწინ იმარაგებდა ნადიმისათვის საჭირო სურსათ-სანოვაგეს. წარსულში საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობას ყოველგვარ სურსათ-სანოვაგეს საკუთარი სამეურნეო საქმიანობით უზრუნველყოფდა და შეიძლება ითქვას ბაზარზე ყიდვა არ სჭირდებოდა (გარდა იმ პროდუქტებისა, რომელიც გარკვეული კლიმატურ-გეოგრაფიული პირობების გამო ცალკეულ რეგიონებში ვერ აწარმოებდნენ). საქართველოს ყველა კუთხეში ქორწილის ხანგრძლივობის სპეციფიკურობის გამო ვაჟის ოჯახს უფრო მეტი სურსათ-სანოვაგე სჭირდებოდა ქალის ოჯახთან შედარებით. შეადარებისათვის მოვიტანთ რამდენიმე საილუსტრაციო მასალას.

წინდაწინ უნდა აღვნიშნოთ, რომ საქორწილო ხარჯების სავალდებულო რაოდენობის დადგენა არა მარტო ცალკეული კუთხეების, არამედ ერთი

კუთხის მოსახლეობის შიგნითაც კი შეუძლებელია. ამიტომ ჩვენს მიერ მოტანილი მონაცემები ფრაგმენტულია და მეტად ზოგად სურათს იძლევა. მიუხედავად ამისა, ამ მონაცემების შეჯერება ქორწილში მონადიმე ხალხის რაოდენობასთან (რომელიც ყველა რეგიონში მეტნაკლებად მიახლოებით დგინდება) საშუალებას მოგვცემს განისაზღვროს მისი შეფარდება ოჯახის ეკონომიკურ შეძლებასთან.

საქმელ-სასმელის მომზადებას რამდენიმე დღით (ზოგჯერ ერთი კვირით) ადრე იწყებდნენ, რომელსაც კუთხეებისდა მიხედვით გარკვეული სპეციფიკურობა ახასიათებდა. ქართლში საქორწილო ნადიმის პურს თონეში აცხობდნენ. მისი რაოდენობა ქორწილის სიდიდესა და მექორწინე ოჯახის სოციალურ-ეკონომიკურ მდგომარეობაზე იყო დამოკიდებული. ნ. მაჩაბელის მითითებით, „კარგ" ქორწილში, - უნდა გამოეცხოთ თორმეტი ფუთი ლიკან-ლავაში ან შოთი, ერთი ფუთი „უხა" და „ჯვარი პური" (პურის მცხობელი უნდა ყოფილიყო ხუთი ქალი: ორი ლავაშის გამთხელებელი, ორი ჩამკვრელი და ერთი ამომყრელი)[2.74,36]. ლავაში და შოთი ცხვებოდა ასევე კახეთშიც. სამცხე-ჯავახეთში პური შოთის სახელწოდებით ცხვებოდა ფურნეში, აქვე ცხვებოდა ქადაც და ახმობდნენ „ერიშტას".

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, მაგალითად ხევში, ქორწილისათვის მზადების დროს ვაჟის ოჯახი „ხდიდა დაახლოებით ათ-თხუთმეტ ქვაბ არაყს, ამდენსავე ანუ უფრო მეტ ლუდს, კლავდა სულ ცოტა ერთ ხარსა და 5-6 ჭედილას, აცხობდა 200-250 ხმიადსა და სუფრისათვის საკმარის ქადა-ხაბიზგინებს"[2.51,176].

მთიულეთ-გუდამაყარში, ს. მაკალათიას მითითებით, ქორწილი ძირითადად ვაჟის ხარჯზე იყო საშუალოდ ამზადებდა ათ-თხუთმეტ ქვაბ არაყს, ხუთ ქვაბ ლუდს, შვიდ კოდ პურს, კლავდა ერთ ხარს, სამ ცხვარს[2.156,115].

სამცხე-ჯავახეთში მექორწილე ოჯახი (ქალისა) საშუალოდ ათ-თხუთმეტ თუნგ არაყს მომზადებდა, კლავდა ერთ-ორ სულ საქონელს, პურის გამოსაცხობად სჭირდებოდა თხუთმეტი-ოცი კოდი ფქვილი, ვაჟის ოჯახს უფრო დიდი რაოდენობით სურსათ-სანოვაგე ჭირდებოდა (ოცდაათი-ორმოცი თუნგი არაყი, ოცდახუთი-ოცდაათი ფუთი ფქვილი, ერთი-ორი საკლავი, ცხვრები და სხვა წვრილმანი)

საქორწილო ნადიმისათვის საქმელ-სასმელის მომზადებას არკვეული რელიგიურ-მაგიური და რიტუალური ქმედება ახლდა. მაგალითად ქართლში, კახეთში პურისათვის საჭირო ფქვილი დედ-მამიან ბედნიერ (და-ძმანი, ქმარ-შვილიანი) ქალს უნდა გაეცრა, მასვე უნდა ჩეკრა პირველი პური თონეში. სამცხე-ჯავახეთშიც ბედნიერ, მაგრამ ამავე დროს გვარში უხუცეს ქალს პირველს უნდა აეღო საცერი და გაეცრა ფქვილი (თუ ბევრს ვერ შეძლებდა), გაეშალა პირველი უხა ერიშტისათვის, გობიდან ამოეღო პირველი გუნდა

და პირველი პურიც მასვე ნდა შეესვა ფურნეში. თუშეთშიც პურისათვის ცომი ქვრივ ე. ი. შაოსან ქალს არ უნდა მოეზილა რადგან „ახალ-ყვავილებს" ბედი დაუშავდებათო". რიტუალური ქმედებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქართლში არსებული „ვარცლიდ დალოცვის" წესი, რომელიც ნ. მაჩაბელის ვარაუდით, „აგრარული ღვთაების პატივსაცემად, ოჯახის კეთილდღეობისა და პურის მოსავლის გაზრდის მიზნით ეწყობოდა"[2.74,78].

ქორწილის საკლავის (იგულისხმება მსხვილფეხა საქონელი, მოგვიანებით ღორის, გოჭების, ქათმები, ინდაურები) დაკვლა მამაკაცების, ხოლო დაკლული ფრინველისა და გოჭების, ბოსტნეულისა და მწვანილის გასუფთავება-გარეცხვა და მისგან სხვადსხვა კერძის მომზადება ქალების, საქონლის ხორცის გასუფთავება და მისგან კერძის მომზადება კი მამაკაცების საქმე იყო.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ საქართველოს მოსახლეობის ერთ ნაწილში (კახეთი, იმერეთი, გურია, სამეგრელო, სვანეთი, ლეჩხუმი) ქორწილის საკლავი მხოლოდ საქონელი (უშობელი -ქალის სახლში, მოზვერ-ვაჟის სახლში) ღორი და ფრინველი იყო, ხოლო მოსახლეობის მეორე ნაწილში (აღმ. საქართველოს მთა, აჭარა, სამცხე-ჯავახეთი) საქონელი და ცხვარი იყო. მოგვიანებით აღნიშნულ რეგიონებშიც დაემატა გოჭი და ფრინველი. საქართველოს ყველა კუთხეში, მეხრობელთა გადმოცემით, არ შეიძლებოდა გუთანის ხარისა და მეწველი ძროხის დაკვლა, მხოლოდ უშობელი (ქალის ოჯახში) და მოზვერი (ვაჟის ოჯახი) უნდა დაეკლათ. მექორწინე ოჯახს თუ ასეთი საქონელი არ აღმოაჩნდებოდა, სოფელში ვინმეს გაუცვლიდა მეწველ ძროხაში ან გუთნის ხარში. საქონლის დაკვლას წინ უძღოდა გარკვეული რელიგიურ-მაგიური ქმედებანი, რომელიც კუთხეებისდა მიხედვით მეტ-ნაკლები სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა. ქართლში, საქორწინო ნადიმისათვის საქონლის დაკვლას ესწრებოდა ოჯახის ყველა წევრი და ნეფის მაყრები, რომლებიც მუსიკოსების თანხლებით საქონელს სასოფლო მოედანზე გაიყვანდნენ, მას გარშემო წრეს შემოუვლიდნენ ცეკვით, შემდეგ, სანეფო ხარს დანით კისერზე ნიშანს გაუკეთებდა, ამ დანას კი დაკეცილს ჯიბეში შეინახავდა და მხოლოდ, ქორწილის ღამეს გახსნიდა. ჯავახეთში, მხოლოდ სანეფო შემოუვლიდა დასაკლავ საქონელს ცეკვით. შეიძლება ითქვას მსგავსი რიტუალი, სრულდებოდა მეზობელი ხალხის ყოფაშიც. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ნეფის ცეკვა-თამაში დასაკლავად გამზადებული საქონლის გარშემო წარმოადგენს ხარის კულტთან დაკავშირებული რიტუალის გადმონაშთს და ოჯახის ნაყოფიერების გაზრდის ერთ-ერთ საშუალებას [2.74,176].

დაპატიჟებული ხალხის რაოდენობის გათვალისწინებით ყოველგვარი სურსათ-სანოვაგის მომარაგება და სათანადო კერძების მომზადება საქართვ-

ელოს ყოველი კუთხის მოსახლეობაში გამოცდილი პიროვნების ხელმძღვანელობით ხდებოდა. მისი სახელწოდების დაფიქსირება მხოლოდ გურიის მოსახლეობაში მოხერხდა „სუფრის გამგის“ სახელწოდებით. მის უნარსა და ალღოიანობაზე დიდად იყო დამოკიდებული ოჯახის სათანადოდ წარმოჩენა სტუმრების წინაშე. ასეთი გამოცდილი პიროვნება მექორწილე ოჯახის ნათესავთა შორის თუ არ აღმოჩნდებოდა, მას სოფლიდან მიიწვევდნენ. შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი „სუფრის გამგე“ ყველა სოფელში იყო, რომელსაც საჭიროების შემთხვევაში (ლხინსა თუ გლოვის სუფრისათვის) მიმართავდნენ. „გამგეთა“ დიდმა უმრავლესობამ ზედმიწევნით იცოდა თუ რამდენ კაციან სუფრას რა რაოდენობის სურსათ-სანოვაგე სჭირდებოდა.

ველზე მუშაობის დროს, არაერთ „სუფრის გამგესთან“ გვქონდა საუბარი და მეტად საინტერესო მასალა დავაფიქსირეთ. საილუსტრაციოდ ერთ-ერთ მათგანის მოწოდებულ მასალას მოვიტანთ. მახარაძის რაიონის სოფ. მაკვანეთში მცხოვრებ „სუფრის გამგის“ ლილი სიმონის ას. ცეცხლაძის თქმით, ასკაციანი სუფრისათვის შემდეგი სახის კერძები და მათ მოსამზადებლად შემდეგი რაოდენობის სურსათ-სანოვაგეა საჭირო:

„1 გოჭი 4 - საშუალო ზომისა

2. „საცივისათვის“ ორი მამალი ინდაური.

3. ქათამი დასაჭრელად მშრალად გასატანი 5-6 ფრთა.

თუ საჭიროა მთლიანად გატანა შემწვარ ტაბაკად - 10 ფრთა.

4. მოსათალი ხორცი 8-10 ნაჭერი, თითოეული ნაჭერი დაახლოებით 1,5 კილოგრამიანი, სულ ე. ი. 13-14 კილოგრამი.

5. ხორცი „სალიანკისათვის“ 4 კილოგრამი. თუ „სალიანკა“ არ კეთდება და კეთდება ხაშლამა, რასაც 4-5 კილოგრამი სჭირდება.

6. პურის ფქვილი - 12-15 კილოგრამი.

7. ყველი სახაჭაპურე - 5-6 კილოგრამი.

8. სულგუნი დასაჭრელად - 4- 5 კილოგრამი.

9. ღარღილი ღომისათვის - 16-18 კილოგრამი.

10. ხაჭაპური - 25-30 ცალი.

11. მჭადის ფქვილი - 10-12 კილოგრამი.

12. პური ქართული (ლავაში) - 10 ცალი.

13. ნიგოზი საცივისათვის - ერთი კილოგრამი. ამის გარდა ფხალეულობისათვის 0, 5 კილოგრამი, ე. ი. სულ 1,5 კილოგრამი.

14. ღვინო - 120-130 ლიტრი, არაყი - 2-2,5 ლიტრი, მეავე წყლები - 50-60 ბოთლი.

15. კუპატები - 3-4 კილოგრამი.

16. მწვადებისათვის ხორცი - 2-3 კილოგრამი.

17. ფხალეული (წითელი ფხალი ან ისპანახი, კომბოსტო) - 4-5 კილოგრამი, ბროწეული ფხალის მოსართავად - 0, 5 კილოგრამი.

18. ბლინჩიკებისათვის ხორცი საქონლის - 2 კილოგრამი და ღორის - 1 კილოგრამი.

19. კუჭმაჭი გოჭისა და ინდაურისა ერთად(ოგულისხმება ქორწილისათვის დაკლული გოჭები და ინდაურები - თ. ი.)

20. ვინეგრეტი (ორი ცალი მაიონეზი, ორი კილოგრამი მეავე კიტრი, 5-6 ცალი კვერცხი, ორი კილოგრამი კარტოფილი, სტაფილო, მწვანილი).

21. ტორტი - 8-10 ცალი და სხვადასხვა ტკბილეული.

22. თევზეული (კალმახი, ბელუგა, საალი, რომლის საშუალებაც არის).

23. ხიზილალა ორი კოლოფი.

24. ზეთისხილი თუ არის საშუალება.

25. ხილეული (სეზონის მიხედვით რის საშუალებაც არის) - 10 სახილე ვაზა.

26. ზემოთ ჩამოთვლილი საჭმელების მოსამზადებლად საჭიროა: ქინძი- 1 კილოგრამი, ნიახური - 0, 5 კილოგრამი, მაკიდო (პეტრუშკა), - 0,5 კილოგრამი, კვლიავი - 0.5 კილოგრამი, ნიორი - 1 კილოგრამი, ხახვი - 5 კილოგრამ, წითელი პილპილი - 1 კილოგრამი, მარილი - 3 კილოგრამი, ქონდარი - 200 გრამი".

მართალია, აქ ჩამოთვლილი კერძები და მისთვის საჭირო სურსათ-სანოვაგე საქართველოს ერთი რეგიონის თანამედროვე საქორწილო სუფრისათვის არის გათვალისწინებული, მაგრამ მაინც ის ნათელ სურათს გვიქმნის წარსულ-შიც არსებული კერძების შესაბამისად რა სახისა და რა რაოდენობის პროდუქტები იქნებოდა საჭირო რამდენიმე ათეული კაცისაგან შემდგარი სუფრისათვის.

*

* *

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქორწილის ნადიმისათვის პუმარილს ძირითადად მექორწილე ოჯახი ამზადებდა, მაგრამ მიწვეული სტუმრებიც მეტნაკლებად იხარჯებოდნენ (მექორწილე ოჯახისადმი ნათესავ-ახლობლების მიერ მატერიალური დახმარების ფორმებზე ცალკე გვექნება საუბარი).

ასე მაგალითად, ქართლში ქორწილის მეორე დღეს, როცა ნათესავ - მეზობლები კვლავ მივიდოდნენ ნეფის სახლში, თან მიჰქონდათ „სირისკუდი", - ჩურჩხელა, ვაშლი, არაყი, ყურძენი, მურაბა. ტკბილეულის გარდა სუფრაზე ეწყო მოხარშული ძროხის ხორცი, ქათამი, ყველი და მწვადები.

კახეთში იცოდნენ „ძღვნის" (მოხარშული ქათამი, ხაჭაპური, ხილი, ცოტა-ოდენი სასმელი) მიტანა, ხალხი მექორწილე იჯახში ხელცარიელი არ მივიდოდა. ოჯახიდან თუნდაც ქორწილში წამსვლელები რამდენიმე ყოფილიყო „ძღვენი" ერთი უნდა მიეტანათ. ოჯახი გზავნიდა „ძღვენს" და არა პიროვნება. აღნიშნულ მოსატანს მოსახლეობის ნაწილი „ნიკ"-საც უწოდებდა.

ქამცხეთ-ჯავახეთში ქორწილის მეორე დღეს (ხოლო დედოფლის ოჯახში პირველ დღესვე) „სუფრებს დააძახებდნენ", რომელზედაც ნეფე-დედოფალისათვის მცირეოდენ საჩუქართან (წინდები, თავსაფარი) ერთად იდო მოხარშული ქათამი, ქადები, ხილი (ვაშლი, ტყლაპი, კაკალი) მურაბა, ერბო, კვერცხი და ტკბილეულობა. სუფრას ყველა მიწვეული ოჯახი აძახებდა. ეს მირთმეული ნუგბარი საპმელი ყველა სუფრაზე ნაწილდებოდა თანაბრად. „სუფრის დაძახების" შემდეგ, მექორწინე ოჯახი მხოლოდ ერთ კერძსღა მი-იტანდა (ნადიმის ბოლოს ფლავს), რადგან მეტი საჭირო აღარ იყო.

ხევსურეთში ქორწილის პირველ დღეს „ნეფიონთ ტაბლაზე" ნათესავ - ახლობელ ქალებს მიჰქონდათ არაყი და თავიანთი ნახელავი საპმელი. გარდა ამისა, მეორე დღეს სოფლის ხალხი პატიჟებდა ქალის ამყოლებს და რიგ-რიგობით უმასპინძლდებოდნენ.

მთიულეთ-გუდამაყარში ნათესაო-ახლობლებმა იცოდნენ ხინკლის, ქადების, მოხარშული ქათმის ტაბაკზე დალაგება და ნეფიონისათვის მირ-თმევა, რომელიც ქორწილის სუფრას ემატებოდა. გარდა ამისა, ქორწილის მეორე დღეს ქალის მაყრებს,ნეფიონის სოფლის ნათესაობა გაიპატიჟებდა რიგ-რიგობით ამის გამო, შეიძლება საქორწილო ნადიმი ხუთ დღესაც კი გაგრძელებულიყო.

თუშეთში, როგორც ქალის, ისე ვაჟის ოჯახში ქორწილის პირველ დღეს მაყრებს (ქალისას ნეფის სოფელში და ვაჟისას ქალის სოფელში) თანასოფლელები გადაიპატიჟებდნენ და გაებმებოდა „ახია". სახლიდან სახლში ცად-

ოდნენ მაყრები და ქეიფობდნენ გვიანობამდე. ქორწილის მეორე დღესაც დილით, მაყრებს სოფლის ხალხი უმასპინძლდებოდა.

ხევში ქორწილის მეორე დღეს, ლხინის ყველა მონაწილეს ეჯიბის ოჯახი მიიწვევდა და უმასპინძლდებოდა. აქ ლხინი შუადღემდე გრძელდებოდა, შემდეგ კი კვლავ ნეფის სახლში გადაინაცვლებდა.

დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებიდან განსხვავებით სვანეთში, ქალის ოჯახში ქორწილის დროს, ნათესავებს მიჰქონდათ გაწყობილი ტაბაკები ზედ დალაგებული პურებით, შემწვარი გოჭით (ამ უკანასკნელს ქვემოთ სვანეთში ბატკი ეწოდებოდა), თიფლით, ყველით და „ქუთუარით". გარდა ამისა, წესად იყო, რომ ნეფის ოჯახში პირველი სუფრა ე. წ. „ღამის სუფრა" ქალის მამის სახლიდან წაღებული პურ-მარილით იშლებოდა. ქალს ქმრის სახლში წასვლისას იმდენ საჭმელ-სასმელს ატანდნენ, რაც საკმარისი იქნებოდა თავისი წაყვანილი ხალხისა და ნეფის ოჯახში მოწვეული სტუმრებისათვის ვახშმობიდან გათენებამდე. მეორე დღეს კი ნეფის ოჯახის მიერ მომზადებული პურ-მარილი იშლებოდა. აღნიშნულ მისატანს ქვემო სვანეთში „ჯიდ"- ი, ხოლო ზემო სვანეთში „კალათ"-ი ეწოდებოდა[2.159].

საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით, სწორედ ეს ფაქტი წარმოადგენს სვანეთში არსებულ საქორწინო წეს-ჩვეულებათა კომპლექსის ერთ-ერთ თავისებურებას, რაც აუცილებლად გათვალისწინებულ უნდა იქნეს აღნიშნულ რეგიონში სყიდვითი ქორწინების არსებობისა თუ არ არსებობის საკითხის კვლევისას.

იმერეთში, როგორც ქალის, ისე ვაჟის ოჯახში ნათესავ-ახლობლებს მიჰქონდათ ღვინო და სხვა სახის საჭმელი (ქათამი, ხაჭაპური), რომელსაც ძღვენი ეწოდებოდა. ამ საჭმელ - სასმელს ქორწილის სუფრაზე იყენებდნენ.

უნდა ითქვას, რომ, მართალია, მექორწილე ოჯახი ითვალისწინებდა ნათესავ-მეზობლებისაგან ამგვარ პატივისცემის, მაგრამ თავის კუთვნილ სურსათ-სანოვაგეს მაინც იმარაგებდა, რადგან ეს პატივისცემა ნებაყოფლობითი იყო და არა სავალდებულო.

დღეისათვის ნათესავ-მეზობლების მიერ მექორწინე ოჯახისადმი ამგვარი პატივისცემა - „სუფრის გაახლება", თუ ქალის მაყრების სოფელში გაპატიჟება აღარ ხდება და ქორწილის მიელი სიმძიმე ნეფისა თუ დედოფლის ოჯახს აწევს (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ ძატერიალურ დახმარებას, რომელიც ამჟამად ჰოჭმეტებს).

მაყრების შერჩევა. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (სამცხე-ჯავახეთი, ქართლი) დაპატიჟებული ნათესავ-მეზობლებისაგან, ქორწილის წინა სალამოს ვაჟის ოჯახში თითო კაცი მივიდოდა და მსუბუქი სუფრა

იშლებოდა. რამდენ-იმე სადღეგრძელოს შემდეგ, თამადა ოჯახის უფროსის მიერ წინდაწინ შერჩეულ ხალხს მაყრებად დაასახელებდა. მაყრად იმდენ კაცს ირჩევდნენ, რამდენსაც ქალის ოჯახთან იყვნენ შეთანხმებულნი. ძველად, ქალი მაყრად არ მიდიოდა. მათ მეტად გვიანმოიპოვეს ეს უფლება. დასავლეთ საქართველოს (გურია, სამეგრელო, იმერეთი, რაჭა-ლეჩხუმი, სვანეთი) მოსახლეობაში მაყრად წამსვლელებს, როგორც ქალის, ისე ვაჟის ოჯახი რამდენიმე დღით ადრე აფრთხილებდა. მაყრად ისეთ ხალხს ირჩევდნენ, რომელთაც შეეძლოთ ცეკვა, სიმღერა, ღვინის სმა, მათგან ერთ-ერთს „თავმაყრად" ასახელებდნენ.

სამცხე-ჯავახეთში მაყრებს შორის შედარებით უფროსს და გამოცდილს „მაყარბაშად" ასახელებდნენ მას ევალებოდა მაყრებისადმი ხელმძღვანელობა და მათშორის წესრიგის უზრუნველყოფა. სიტყვა „მაყარბაში" ორი სიტყვისაგან შედგება: პირველი „მაყარ", სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, არის ძმადი[1.6,447]. ძმადი ი. აბულაძის მიხედვით „სძლის მომგვრელი მაყარია"[1.1,577]. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონით კი ნეფე-დედოფლის საგანგებო მხლებელი, დედოფლის გამყოლი კაცი [1.1,261], რაც შეეხება მეორე ნაწილს „ბაშ", იგი არაქართული წარმოშობის სიტყვაა და ნიშნავს თავს. ამრიგად, „მაყარბაში" სიტყვა-სიტყვით არის მაყრის - ძმადის თავი, ე. ი. მაყრების წინამძღოლი. მაყარბაშის ცოდნა-გამოცდილებაზე დიდად იყო დამოკიდებული ცეკვა-თამაშსა თუ სიმღერაში მოპირდაპირე მხარეთა შორის შეჯიბრის დროს გამარჯვება. ქართლში მაყრების ხელმძღვანელობა ეჭირა, ხოლო ხევში ხელისმომკიდეს ევალებოდა.

ქალის ოჯახში მაყრების წინდაწინ ამგვარი საგანგებო შერჩევა არ ხდებოდა. ოჯახის უფროსის მითითებით ქორწილის ნადიმზე, თამადა ხმამაღლა გამოაცხადებდა მაყრად წამსვლელთა ვინაობას. აქ შეიძლებოდა ერთი ქალიც დაესახელებინათ, როგორც „დადე". დადე უმეტესად გათხოვილი, ახლობელი ქალი იყო. პატარძალს ასევე მოუვებოდა „ძმა" (საკუთარი ძმა ან ბიძაშვილი მაინც). „დადე" და „ძმა" მაყართა რაოდენობაში არ შედიოდა. რეგიონებისდა მიხედვით, ქალის მაყართა რაოდენობა სხვადასხვა იყო. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში ქალის მაყრები შეიძლება ვაჟის მხრიდან ოსულთა რაოდენობის თანაბრად დაესახელებინათ, მაგრამ ხშირად უფრო ნაკლებს ასახელებდნენ. ეს წესი დიდხანს მოქმედებდა ამ კუთხის მოსახლეობაში. დასავლეთ საქართველოს რიგ რეგიონებში (იმერეთი, გურია, სამეგრელო, რაჭა-ლეჩხუმი) წესად იყო, რომ ვაჟის ოჯახიდან მოსულ ერთ მაყარზე, ქალის ოჯახიდან ორს აგზავნიდნენ. ამიტომაც სავალდებულო იყო ნეფის ოჯახს წინდაწინ შეეტყობინებინა ქალის ოჯახისათვის წაყვანილი მაყრების რაოდენობა, რომ ქალის ოჯახსაც

მის შესაბამისად თავისი მაყრები წინასწარ გაეფრთხილებინა.

მაყართა რაოდენობისა და შემადგენლობის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის თეიმურაზ მეორე:

„წესია, თან გაატანენ აწ, ქალს მაყრად ერთსა ძმასა,
დედოფალს გაჰყვნენ მაყრები მეფეზე ერთი მეტია“[2.47,49].

სამცხე-ჯავახეთში ვაჟის სახლში არჩეულ მაყრებს იმავე საღამოთი იქვე (პირი) წვერი უნდა მოეპარსათ, ეს დაკანონებულ ჩვეულებად ითვლებოდა. ერთ-ერთი მაყარი, რომელსაც ეს საქმე ეხერხებოდა, ან საგანგებოდ მოწვეული დალაქი, ჯერ ყველა მაყარს და სულ ბოლოს კი სანეფოს მოპარსავდა წვერს. სანეფოს ნახევრად რომ მოპარსავდა, გამოაცხადებდა „სამარცხებელი არ ჭრის“-ო და ვიდრე საჩუქარს არ მიიღებდა, მანამ მეორე ნახევარს არ მოპარსავდა. ეს სამხიარულო მომენტი იმით მთავრდებოდა, რომ დალაქი ერთ ბოთლ არაყს ან სამ მანეთამდე ფულს მიიღებდა. ნაჩუქარ არაყს იქვე შესვამდნენ. მაყრების არჩევისა და მათთვის წვერის მოპარსვის შემდეგ, ხალხი ცოტა ხანს კიდევ იმხიარულებდა და დაიშლებოდა. სანეფოსა და მისი მაყრებისათვის პირის მოპარსვის წესი, ქორწილის წინა საღამოს, ყოფილა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.

უნდა ითქვას, რომ დღეისათვის მაყართა შერჩევის ადრე არსებული პრინციპი დარღვეულია. ყოველგვარი წინასწარი გაფრთხილების გარეშე ხდება მაყართა საკმაოდ დიდი რაოდენობის წასვლა. ხშირად ყურადღება არ ექცევა მათ ხასიათს და თავდაჭერილობას. ამას კი სამწუხაროდ, ხანდახან სიმთვრალე, ჩხუბი და უსიამოვნება თან სდევს.

ქუთაისი

ნეფიონის მისვლა სასძლოს სახლში. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში ქორწილის დღეს მაყრები დილით შეიკრიბებოდნენ სასიძოს სახლში. სასძლოს სახლში გამგზავრებამდე მსუბუქად ისაუზმებდნენ, შემდეგ კი სანეფოს საქორწილო ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ. მისი ტანსაცმელი ძირითადად ეროვნული იყო: ჩოხა-ახალუხი, შარვალი, უძიროები ან ჭვინტიანი ფეხსაცმელი ე. წ. „აფხაზურები". ზამთარში ნაბადიც. ასევე იყენენ გამოწყობილი სანეფოს თანმხლებიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ სასიძოს თეთრი ჩოხა ეცვა. შეიძლება ითქვას, რომ თეთრი ჩოხა სანეფოსაკენ საერთო, ქართული ნოვლეანა უნდა ყოფილიყო. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში სანეფოს და მაყრების საზეიმო ჩაცმა-დახურვა სანეფოს ოჯახში კი არა ნათლიის სახლში ხდებოდა და მერე მიდიოდნენ უკვე გამზადებულნი სანეფოსთან, სადაც ცხენები მომზადებული ხვდებოდათ და გამგზავრების თადარიგს შეუდგებოდნენ. ხევში სანეფოს გამოაწყობდნენ სასიდედროს მიერ საჩუქრად მიცემულ „სანეფოს ტ ლავარში", რომელიც შედგებოდა რუხი ან ყავისფერი ტილოს (ადგილობრივი შალის) ჩოხის, ახალუხის, ტილოსავე შარვლის, „ჩუშტამეშტისა" (ყელიანი ქალამანი) და გალიბანდი ქუდისაგან". სანეფოსათვის ქამრის შემორტყმა და ხმლის აღჭურვა გვარის უფროსის საქმეს წარმოადგენდა. უნდა აღინიშნოს, რომ აჭარასა და ხევსურეთში სასძლოს მოსაყვანად ქალის სახლში მიდიოდა არა თვით სასიძო, არამედ სამამთილო რამდენიმე მაყრითურთ, რომელთაც აუცილებლად მიყვებოდა ერთი ქალიც „დადედ" წოდებული. აღნიშნულ რეგიონებში დაფიქსირებული ჩვეულება სანეფოს წაუსვლელობის შესახებ ხომ არ არის რაიმე კავშირში ე. წ. „კიდასკიდე გვირგვინთა კურთხევა"-თან, რომლის მიხედვით ნეფე-დედოფალს შეეძლოთ ცალ-ცალკე და არა ერთგან დაეწერათ ჯვარი და, რომელიც თავის დროზე რუისურბნისის საეკლესიო კრებამ სასტიკად აკრძალა. მოკლედ, ეს მეტად საინტერესო საკითხი, რომელსაც საგანგებო კვლევა სჭირდება.

საზეიმოდ ჩაცმულ - დახურული ნეიფონი, როდესაც ეზოში გამოვიდოდა, სანეფოს დეკანოზი (მთიულეთ - გუდამაყრის მოსახლეობა), ოჯახის უფროსი (რაჭის, ხევის, სამცხე - ჯავახეთის მოსახლეობა) კარების წინ წაღმა სამჯერ შეატრიალებდა, დალოცავდა და ნეფიონიც გზას გაუდგებოდა. სასძლოს მზითევის წამოსაღებად თან მიჰქონდათ ურემი (ზაფხულში) ან მარხილი (ზამთარში ათოვლიანობის დროს). ნეფიონს გზად მცირეოდენ საჭმელ - სასმე-

ლსაც ატანდნენ დასანაყრებლად და შემხვედრი მგზავრების გასამასპინძლებლად.

ცალკეულ კუთხეში სასძლოს სოფელთან მიახლოებისას, ნეფიონი შეისვენებდა და ერთ - ერთ მაყარს მახარობლად გაგზავნიდა. მახარობელი შეიძლება ვაჟის ოჯახში წინდაწინვე ან, ქალის სოფელთან მიახლოებისას დაესახლებინათ. აჭარის მოსახლეობაში მას ნიშნად სარკიან პატარა ბალიშს, ხოლო სამცხე - ჯავახეთის მოსახლეობაში ქადას ატანდნენ. ქალის სოფელში შესული მახარობელი უნდა ეცემათ. მთხრობელთა გადმოცემით თუ სოფელის ხალხი მახარობლის ცემას ვერ მოახერხებდა, იმ წელიწადს ცუდი მოსავალი იქნებოდა. ცემას რომ გადარჩენილიყო, მახარობელი ცდილობდა სოფელში მალულად შესულიყო, მაგრამ ამას ყოველთვის ვერ ახერხებდა და ყოფილა არა ერთი შემთხვევა, რომ თავგატეხილს ძლივს მიუღწევია სასძლოს სახლში. სახლთან მისვლისთანავე, ის სწრაფად ცხენიდან ჩამოხტებოდა და სახლში შევარდებოდა, რადგან მაყურებელი ხალხი არც სახლთან მისულს ინდობდა. ხევში მახარობლის ცემა იქამდე გრძელდებოდა, სანამ ის სახლში არ შევარდებოდა და საკიდელს ხელს არ მოკიდებდა.

სახლში შესული მახარობელი სა ჯერ გაივლიდა გამოივლიდა კერასთან და ხმამაღლა იტყოდა:

„მე ვარ მახარობელი,
სახლის გამხარებელი.
დაგვიცალეთ დარბაზი,
ნეფე მოდის ლამაზი“.

ან კიდევ:

„მე ვარ მახარობელი,
სახლის გამხარებელი
ამიხვიეთ მხარი,
გავიარო კარი“.

შემდეგ კი ყველას მიესალმებოდა. ხალხი მის სიტყვიერ განცხადებას არ ჯერდებოდა და საბუთს ითხოვდა. ისიც აჩვენებდა ნიშანს. დამხვდურნი თავის მხრივ ჯამით სასმელს (არაყს თუ ღვინოს) მიართმევდნენ. მახარობელი ჯამს ჩამოართმევდა, დაილოცებოდა: „გაგიმარჯოთ, იცოცხლეთ, ღმერთი შეგეწიოთ, შინ მშვიდობა, გარეთ გამარჯვება მოგცეთ ღმერთმა, გაგვ ბედნიერის წყვილები თქვენცა და ჩვენცა“ - ო, სასმელს შესვამდა და ცარიელ სასმისს კედელზე დაამსხვრევდა და იტ ოდა: „ასე დაიმს კრეს თქვენი მტერი“. ამის მერე მახარობელს ერთ წყვილ წინდს აჩუქებდ კენ და ?ის ცხენს ყელზე წითელ ნაჭერს (ბაღდად ? შემოახვევდნენ), ხელში მისცემდნენ სასმელით სავსე დოქს, შარ ურზე ასხმულ მწვადს და ნეფიონის შესახვედრად გაისტუმრებდნენ. მასთან ერთად მიდიოდა სასძლოს ოჯახის უფროსი ხანდაზმული

ახლობელი მამაკაცების თანხლებით, რომლებიც ნეფეობს სოფლის შესა ვ-ლელში მიეგებებოდნენ. შემხვედრნი ერთმანეთს მიესალმებოდნენ, სასმელს შესთავაზებდნენ, დაილოცებოდნენ და სახლისაკენ გაემართებოდნენ. თეიმურაზ მეორის მითითებით:

„შემოყრილნი მეფესთანა ეჯიბი და მაყრებიცა,
გაგზავნიან მახარობელს, ჩქარა წავა, ვით ქარიცა.

და

რაკი ახარებს მისვლასა, ღვინოს მიართმენ თასითა,
თასსაც ჩაუდკმენ უბეში, ნასყიდსა დიდის ფასითა
ხალათს მისცემენ მძიმესა, მზარს აუხვევენ ფარჩითა.
წამოვა სიხარულითა, იტყვის ვიშოვე გარჯითა!"[2.47,76]

მახარობლის გაგზავნა ასეთივე წესით სრულდებოდა ნეფის ოჯახშიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ აქ უკვე დედოფლის მაყარი მიდიოდა. ჯვრის-წერის შემდეგ.

თეიმურაზ მეორის მითითებით:

„დედოფალს ჰყვნენ მაყრები მეფეზე ერთით მეტია,
რა დაახლოვდნენ სამყოფსა, კაცი გაგზავნონ ერთია
მახარობლადა დედოფლის წავა მათ ვითა შეთია
მივა ახარებს: მეფისა დედამ ადიდოს ღმერთია".[2.47,64]

ვაჟის ოჯახში მისული მახარობელი უცბად შეევარდებოდა სახლში და თუ საკიდელზე ხანჯლის შემოკვრას მოასწრებდა, მაშინ რასაც ითხოვდა უნდა შეესრულებინათ. ოჯახში მყოფნი ცდილობდნენ, რომ მახარობელი საკიდლამდე არ მიეშვათ. თუ მახარობელი საკიდელს ხანჯალს ვერ შემოაკრავდა, მას არაფრის მოთხოვნის უფლება არ ჰქონდა.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ცალკეული ლიტერატურის მიხედვით მახარობლის წინასწარი არჩევა საქართველოს ყველა კუთხეში არ იცოდნენ. მაგალითად, ქართლსა და კახეთში თითოეული მაყარი ცდილობდა თვითონ ყოფილიყო მახარობელი, რაც მათ ცხენთა სისწრაფეზე იყო დამოკიდებული. ამავე კუთხის მოსახლეობისათვის უცნობი იყო მახარობლისათვის ნიშნის გატანება. ქართლში, ვინც პირველი შეაჭენებდა ცხენს ეზოში, მახარობელი იყო და დაიძახებდა: „მე ვარ მახარობელი, სახლის გამხარებელი, მიჭამია ბალი, ამიხვიეს ძმარი". მას ნეფის დედა წითელი ქაღალდის ასაჩუქრებდა, მაგრამ თეიმურაზ მეორის ნაწარმოების ზემოთ მოტანილი ნაწყვეტებიდან ნათლად ჩანს, რომ აღნიშნულ კუთხეებშიც მახარობლის გაგზავნა დასახლებით ხდებოდა და ამ ფუნქციის შესრულება ყველას არ შეეძლო, თუნდაც ყველაზე სწრაფი ცხენი ჰყოლოდა.

აქვე გვინდა ავღნიშნოთ ისიც, რომ იმერეთის მოსახლეობის ნაწილი უარყოფს სასძლოს სახლში მახარობლის გაგზავნას. მათი გადმოცემით, მახარობ-

ელი მარტო ნეფის სახლში მიდიოდა, როცა პატარძალი მიჰყავდათ. როგორც ჩანს, უფრო ადრეული უნდა იყოს ის, რომ მახარობელი მხოლოდ ნეფის სახლში მიდიოდა. მისი გაგზავნა სასძლოს სახლში მოგვიანებით ჩნდება. ქალის ოჯახიდან ოჯახის წევრი გადიოდა სამუდამოდ და ამის მახარობლობა მიუღებელი იქნებოდა. სულ სხვა მდგომარეობა იყო ვაჟის ოჯახში. ის ზეიმობდა ახალი წევრის შეძენას და ამ გზით გვარის წევრთა გამრავლებას - გვარის გაგრძელებას. ეს ვითარება საზეიმოც იყო და ამიტომაც საქართველოს ყველა კუთხეში ნეფის ოჯახში მახარობლის - მაცნის გაგზავნა სავალდებულო იყო.

სახლის ეზოში მაყრები ცოტა ხანს იცეკვებდნენ, შემდეგ კი მათ იმ ადგილისაკენ გაუძღვებოდნენ, სადაც სუფრა იყო გაშლილი. მაგრამ საქართველოს ცალკეული კუთხის მოსახლეობაში ამ სახლის კარები ჩაკეტილი იყო ახალგაზრდობის მიერ და სანამ ნათლია ან მოყვარე გარკვეული რაოდენობის ფულად გასამრჯელოს არ გაიღებდა, კარებს არ გააღებდნენ.

კარების გაღების შემდეგ ნეფიონი მათთვის კუთვნილ ადგილისაკენ - აჯილაკისაკენ გაემართებოდა, მაგრამ იგი ბავშვების მიერ იყო დაკავებული. ისინი პირქვე ისხდნენ და ხელები ზურგზე ჰქონდათ დაწყობილი. ნათლია ცდილობდა ისინი აეყენებინა დაპირებით, მუქარითა თუ მოტყუებით, მაგრამ ვერას ხდებოდა. ბავშვები მათ ადგილს მხოლოდ ფულადი საჩუქრის მიღების შემდეგ ათავისუფლებდნენ, რომელიც ნათლიას უნდა გაეღო. განთავისუფლებულ ადგილზე ნათლია და სანეფო დაჯდებოდა, ირგვლივ კი მაყრები მიუსხდებოდნენ. მართალია, ნეფე-დედოფლის კუთვნილი ადგილის დაკავება ვაჟის სახლშიც ხდებოდა, მაგრამ ეს უკვე გვიანდელია. ვფიქრობთ, რომ სასძლოს სახლის კარების ჩაკეტვა, ნეფე-დედოფლის ადგილის დაკავება და მრავალი სხვა გამგზავრების ხელისშემშლელი მოქმედებანი სასძლოს სოფელში (ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი) იმის მაჩვენებელი უნდა ყოფილიყო, რომ ოჯახი, გვარი თუ სოფელი ძნელად თმობდა თავისი წევრის წასვლას. შემდეგში მან გართობა - ხუმრობის ხასიათი მიიღო და ხანდახან დღესაც აქვს ადგილი ამ წესების შესრულებას, მაგრამ წარსულში მათ გარკვეული მნიშვნელობა და დანიშნულება გააჩნდათ.

საპატარძლოს აყენება. ნეფიონი დაიკავებდა რა სუფრასთან ადგილს, სასძლოს მოიკითხავდ და მოითხოვდა, რომ მოეყვანათ. ამ დროს სასძლო რომელიმე ახლობლის სახლში იმყოფებოდა. მასპინძელი მის პატივსაცემად ახლობელ ახალგაზრდა ქალ - რძალსაც მიიწვევდა ... სუფრას გაშლიდა. ქალები მხიარულობდნენ სასძლოს წაყვანამდე. კ...ეთის მოსახლეობაშიც, ამ წესს „ქალთა შეყრას" - „ქალთა წვწვას" უწოდებდნენ.

სასძლოს მოკითხვის შემდეგ მთიულეთ - გუდამაყრის, ქართლის, თუშეთის, სამცხე - ჯავახეთის მოსახლეობაში ეჯიბი თუ მოყვარე რამდენიმე მაყრის,

„დადის“ და ოჯახის ახლობელთა თანხლებით გაემართებოდა იმ სახლში, სადაც სასძლო იმყოფებოდა მის „მოსაძებნად“. როცა ამ ოჯახში მივიდოდა, მასპინძელი გაშლილ სუფრასთან მიიწვევდა. სასძლოც იმავე ოთახის ერთ კუთხეში იმყოფებოდა და წინ ქალები ჰყავდა ჩამოფარებული. სუფრასთან რამდენიმე სადღეგრძელოს წარმოთქმის შემდეგ, ნათლია თუ მოყვარე ადგებოდა და იმ კუთხისკენ გაემართებოდა, სადაც სასძლო იყო „დამალული“, მაგრამ ქალები გზას უღობავდნენ და მასთან არ უშვებდნენ. გარკვეული რაოდენობის ფულის გაღების შემდეგ ქალთა წრე ორად გაიყოფოდა და მოყვარე სასძლოს წინაშე აღმოჩნდებოდა, რომელიც იჯდა ფეხდაბალ სკამზე. ის მას ხელს მოჰკიდებდა ხელზე და შეეცდებოდა მის წამოყენებას. მაგრამ სანამ ფულს არ ჩაუგდებდა ხელში, მანამ სასძლო „მძიმედ“ იჯდა და ფეხზე არ ადგებოდა. სასძლოს ფეხზე ადგომის შემდეგ მას ერთი მხრიდან მოყვარე, ხოლო მეორე მხრიდან მასპინძელი ან მისი ვაჟი ამოუდგებოდა და ყველა გაემართებოდა სასძლოს ოჯახში. ამ ჩვეულებას სამცხე - ჯავახეთის მოსახლეობა „პატარძლის აყენებას“ უწოდებდა. იშვიათი იყო შემთხვევა, რომ სასძლო სხვისი ოჯახიდან არ „აეყენებინათ“. ნათლიას, თუ მოყვრის მიერ სასძლოს გამოყვანა სხვისი ოჯახიდან საქართველოს ცალკეული კუთხის მოსახლეობის ყოფას ჩვენი საკუნის 60 - იან წლებამდე შემორჩა და დღესაც ხშირად ეხვდება მისი შესრულების შემთხვევები.

„საპატარძლოს დახსნა“. თუ სასძლო ამ ოჯახში, საიდანაც „ააყენებდნენ“ საქორწინო ტანსაცმელში არ იყო გამოწყობილი (რაც იშვიათად ხდებოდა), მაშინ მას სახლში მისვლისას ცალკე ოთახში შეიყვანდნენ და ჩააცმევდნენ. საქორწინო ტანსაცმლად ითვლებოდა სარტყელ-გულისპირიანი ქართული კაბა. თავზე მანდილით. საქართველოს ყველა კუთხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში იყო დამკვიდრებული ქორწილისა და ჯვრისწერის დროს საპატარძლოსათვის სახეზე პირბადის ჩამოფარების წესი, რომელიც მას ქორწილის დამთავრებამდე უნდა ჰქონოდა. პირბადე იმდენად თხელი და გამჭვირვალე ქსოვილი იყო, რომ პატარძალს მხედველობას არ უშლიდა. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ამ პირბადეს „ჩარყათის“ სახელით მოიხსენიებდნენ. ეს ტერმინი თურქულია და ასევე სადედოფლო შარფად ითარგმნება. მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული რეგიონები დიდი ხნის განმავლობაში თურქეთის ბატონობის ქვეშ იმყოფებოდა და მის ძლიერ გავლენას განიცდიდა ადგილობრივი მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, საქორწინო რიტუალი და მათ შორის საქორწინო ტანსაცმელიც ძირითადში ქართული დარჩა. თურქულის შეეკრა მხოლოდ ტერმინოლოგიაში შეიმჩნევა.

საპატარძლოს ჩაცმის შემდეგ, მოყვარეს შეიყვანდნენ იმ ოთახში, სადაც სასძლო იმყოფებოდა. სასიძოს წარმომადგენელს გარკვეული თანხა უნდა გადაეხადა სასძლოს ჩამცმელისათვის, რომელიც აუცილებლად დედ - მამიანი

და ქმარშვილიანი - „ბედნიერი“ ქალი უნდა ყოფილიყო. სამცხე - ჯავახეთის მოსახლეობაში არსებული წესის მიხედვით სასიძოს მოსვლამდე სასძლოს პერანგის საყელო არ ამოიჭრებოდა“. როდესაც მოყვარე შევიდოდა სასძლოს ოთახში, იქ მყოფი ერთ - ერთი დედ - მამიანი ქალი მაკრატელს და საპერანგეს დაიჭერდა ხელში და მოყვარეს მიართმევდა „მაკრატელი არ ჭრის“ - ო. მას ამ ქალისთვისაც გარკვეული რაოდენობის ფული უნდა მიეცა. ამის შემდეგ ეს ქალი იქვე ხალხის თანდასწრებით ამოჭრიდა საპერანგის საყელოს. საპატარძლოს საქორწინო კაბაზე სარტყლის შემორტყმა მისი ძმის ან ბიძაშვ-ლი ვაჟის მოვალეობას წარმოადგენდა მოყვარის - სამამთილოს მისვლის შემდეგ. ის სარტყელს შემოაკრავდა და შეხსნიდა სამჯერ და თან ამბობდა „შვიდი ვაჟი, სამი ქალი“. სამამთილო მასაც ფულს უხდიდა. ფეხსაცმელის ჩაცმის დროს ორივე ფეხსაცმელში ფული უნდა ჩაედო, რომელიც სადედოფლ-ოს ქმრის სახლში მიჰქონდა და იქ უნდა ამოეღო.

ფეხსაცმელის ჩაცმის შემდეგ სამამთილო თითქოს თავისუფლდებოდა საჩუქრის გაღებისაგან, მაგრამ ეს არც ისე ადვილი იყო. საპატარძლოს უკან მისი ძმა ან ბიძაშვილი ვაჟი იდგა და გაშლილი ხელი ედო სასძლოს თავზე. სანამ ეს ვაჟი ხელს არ აიღებდა, მანამდე მას უფლება არ ჰქონდა ფეხზე წამომდგარიყო. ხელიდან განთავისუფლებისათვის სამამთილოს კვლავ ფულადი გასამრჯელო უნდა გაეღო. მთხრობელთა გადმოცემით, სასძლოს თავზე გაშლილი ხელის დადება იმას ნიშნავდა, რომ მას პატრონი ჰყავდა და მისი წაყვანა არ შეიძ ებოდა იქამდე, ვიდრე ვაჟის მხარე გარკვეულ თანხას არ გაიღებდა ხელის ასაღებად.

თუშეთში ეჯიბს იქამდის არ შეუშვებდნენ დედოფლის წამოსაყვანად ოთახში, ვიდრე „კარგასამღეოს“ - გარკვეულ თანხას არ გადაიხდიდა, რომელიც სულ ხუთ-ექვს მანეთს შეადგენდა და სიმბ ლური ხასიათი ჰქონდა. ამ თანხას ქალის დედს გადასცემდნენ, რომელსაც იგი სხვა „გადასალოცთან“ ერ ად „ჯვართან“ დადებდა.

აჭარაშიც ჩაცმულ - დახურულ დედოფალს ბუხრის წინ დასვამდნენ და შემოიყვანდნენ სამამთილოს, რომელიც ცდილობდა პატარძალი სკამიდან აეყენებინა. მაგრამ მის თავზე ახლობელ ნათესავს (ქალი თუ ბავშვი) ედო ხელი და ვიდრე სამამთილო მას ფულით არ დაასაჩუქრებდა, ხელს არ აიღებდა. ამ ბექაიას მიი თებით, როცა დედოფლის თავზე დედას ედო ხელი „ასეთ შემთხვევაში მამათილის მიერ გაცემულ ფულად საჩუქარს „ძუძუს ფარა“, ანუ „რძის ფარა“ ეწოდებო ა[2.22,63]. ხელ ს შესახებ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ძმის თუ ბიძაშვილის ვაჟის (თუ დედ) მიერ საპატარძლოს თავზე ხელის დადება შეიძლება ნიშნავდა მის მფარველობაში დის ყოფნას. იმისაგ ის, რომ დის მიმართ ძმის ეს უფლება გაუქმებულიყო და მისი მფარველობიდან განთავისუფლებულიყო, საჭირო იყო, რომ დის თავიდან

ძმას ხელი აეღო - ხელი აემართა, რაც ს მამთილოს გარკვეულ თანხად ეკ-დებოდა. ხელის ამართვა - „ხელის აღება“ კი ნიშნავდა რაიმეზე ამა თუ იმ პირის უფლების უარყოფას.

ვიდრე სამამთილო სასძლოს საბოლოოდ „დაისაკუთრებდა“, მას კიდევ უნდა გადაეხადა „საოსტატო“ იმ ქალისათვის, რომელმაც სასძლოს ცოტა რამ ხელობა ასწავლა ან რჩევა - დარიგება მისცა, ასევე უნდა დაესაჩუქრებინა მის ხელებზე ინის (საღებავია) დამდები ქალიც. ხოლო აჭარისა და ქართლის მოსახლეობაში ამ დროს „ნაძუძურიც“ უნდა გაეღო.

ზემოთ აღწერილი ცერემონიალი ხუმრობითა და მახვილსიტყვაობით მიმიდინარეობდა, რაც მას მეტად მხიარულ ელფერს ანიჭებდა.

საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან (კახეთი, ქართლი, ხევი) განსხვავებით, სადაც საპატარძლოს „დახსნა“ ეკიდ-მეკვარის მოვალეობას წარმოადგენდა, სამცხე-ჯავახეთში ის სასიძოს მამის კისერზე გადადიოდა. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ხარჯები მეტად მცირე თანხად, - უკდებოდა, რაც სრულიადაც არ იყო სახიფათო ნათლიისა თუ სასიძოს ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობისათვის.

საქართველოს ცალკეულ კუთხეში სასძლოს „დახსნის“ ზემოთ აღწერილი ცერემონიალის ნეტ-ნაკლებად შესრულებას დღესაც აქვს ადგილი. მაგრამ იმ განსხვ კებით, რომ თუ სასიძოს მამას თუ ნათლიას საკმაოდ დიდი თანხის გაღება უხდება. ამავე დროს თუ წარსულში სასიძოს მამა რასაც მისცემდა, ამღებნი თანახმანი იყვნენ, დღეისათვის ეს ასე არ არის. ხშირად სასძლოს ჩამცმელ-მომრთველი და „დამმალი“ ქალები თვითონ უსახელებდნენ თანხის რაოდენობას სამამთილოს თუ ნათლიას. ამაო არ სურთ ამდენი ფულის მიცემა, ქალები კი მოითხოვენ და არის ამაზე დავა. მართალია, ყოველივე ეს ისევ სიცილ-ხუმრობაში მიმდინარეობს, მაგრამ სწორედ ამ სიცილ-ხუმრობაში იძულებული ხდება სამამთილო თუ ნათლია საკმაოდ დიდი თანხა გადაუხადოს მათ. ადვილი მისახვედრია თუ რა მდგომარეობაში აღმოჩნდება ის, თუ ყოველი ე ეს წინდაწინ გათვალისწინებული არა აქვს.

„საპატარძლოს ნაბარება“. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებითა და წერილობითი მონაცემებიდან ნათლად ჩანს, რომ ეს რიტუალი საქართველოს ყველა კუთხეში სრულდებოდა სხვადასხვა სახელწოდებითა და ძეტ—ნაკლები სპეციფიკურობით.

ქართლში, კახეთში, „ხელის ჩათვლა“ სრულდებოდა ქალის სახლიდან ნეფიონის გამგზავრების წინ, რომელსაც ასრულებდა დედოფლის მამა. ვახტანგ ბატონიშვილის მითითებით „შემდგომად მცირისა მოვ- ღეს ქალისამ- ამა ანუ ძმა უმახლობლესი ნათესავი მათთან და დაუჩოქოს ცალს მუხლზე. გამოართვას ქალს ხელი და აგრეთვე ვაეს და შტაუდვის ხელს ქალისა ხელსა გინა ვაესა და ეგრეთ მოაბაროს და შეავედროს ქალი იგი მშვენიერ

სიტყვებით"[2.44,13].

სამცხე-ჯავახეთსა და მთიულ-გუდამაყარში ნათლიისა თუ სამამთილოს მიერ „დახსნილი" სასძლო ოჯახის უფროსის „დადის" და სხვა ახლობლების თანხლებით გაჰყავდათ იმ სახლში, სადაც საქორწილო სუფრა იყო გაშლილი და მათ ნეფე-დედოფლისადმი განკუთვნილი ადგილის შორიახლო გააჩერებდნენ. სანეფოსაც მიიყვანდნენ და მის პირდაპირ დააყენებდნენ. სასძლოს მამა ან ოჯახის ახლობელი უფროსი კაცი მის ხელს სანეფოს ხელში ჩაუდებდა, ორივე ხელს თავის მარცხენაში დაიჭერდა, მარჯვენათი პირჯვარს გადაიწერდა და დალოცავდა მათ. აჭარის მოსახლეობაში (ვინაიდან სასიძო არ მიდიოდა ქალის მოსაყვანად) სასძლოს მამა ან ძმა ჩააბარებდა სამამთილოს ან სამაზლოს (რომელიც იყო მოსული). რაჭის მოსახლეობაში კი „ჩაბარება" იმ ოთახში ხდებოდა, სადაც სასძლოს საპატარძლო კაბას აცმევდნენ, შემდეგ კი გამოიყვანდნენ სუფრასთან, სადაც მათ ნათლია ელოდა.

„ჩაბარების" პროცესში სანეფოს საცოლესათვის აუცილებლად ფეხი ფეხზე უნდა დაედგა. მთხრობელთა გადმოცემით, ფეხზე დადგმის შემდეგ ცოლი მისი „გუნების", მისი ნება-სურვილის შემსრულებელი იქნებოდა. ე. გოლდმანი განიხილავს რა ქალის მორჩილებას ქმრისადმი, აღნიშნავს, რომ ქორწილის დროს ქმრის მიერ ქალის ფეხზე ფეხის დაკვრა მაჩვენებელია ქმრის მფლობელობაში ცოლის გადასვლისა.

ხევში, როდესაც ლხინი დასასრულს მიუახლოვდებოდა, ეჯიბი მოითხოვდა პატარძლის გამ ყვანას. ოჯახის დიასახლისი სენადან კარსუკენაში გამოიყვანდა პირბადეჩამოფარებულ პატარძალს... ეჯიბთან ერთად იქეე იდგა ქალის გვარის ან სახლის უფროსიც, რომელიც ოჯახის დიასახლისთან ერთად პატარძალსაც სათანადო რჩევა-დარიგებას აძლევდა და ეჯიბსაც სთხოვდა, რომ ქალისათვის ძმური-ყურადღება არ მოეკლო... დამ ავრდებოდა რა ეს ცერემონია, ეჯიბი პატარძალს სამყოფისაკენ წაიყვანდა, სადაც მათ ნეფე ელოდებოდა. საყოფში კერის გარშემო იწყებდნენ შემოვლას"[2.51,246].

უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოთ აღწერილი საპატარძლოს „ჩაბარების" ცერემონიალი ჩვენი საუკუნის 50-60 - იან წლებამდეც კი ინტენსიურად სრულდებოდა და მისი შესრულების ცალკეული შემთხვევები დღესაც შეიძლება დაფიქსირდეს ცოცხალ ყოფაში.

„საპატარძლოს ჩაბარებას", ანუ „ხელის ჩათვლას", როგორც მას ქარ ლში უწოდებენ, მკვლევართა ნაწილი მიიჩნევს საქორწინო ცერემონიალის მნიშვნელოვან მომენტად, რადგან ქალი „შორ ებოდა თავის ი ,ახს, თავის მშობლებს და გადადიოდა ქმრის ოჯახში"[2.73]. ეს ცერემონიალი ჩ ნ ქორწინების საბოლოო საფეხურად წარ ოგვიდგება, რასაც შემდგომში საეკლესიო ჯვრისწერა ჩაენაცვლ ამას გვაფიქრებინებს სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ამ ცერემონიალის ჩაბარების დროს უხუცესი მამაკაცების მიერ შესრულებული

სიმღერა:

„ნეფეე გილოცავთ გვირგვინსა რადგან არის ჩვენი ვალი.
მეჯვარეს, ძმადეს და დადეს თქვენკენ უცქეროდეთ თვალი.
დედოფალი გვერდს გვიმშვენებს, ამომავალი მზე არი.
შეფერებულხართ ერთმანეთს, ხარ ხელმწიფის თანაბარი.
ღმერთმა გაგაბედნიეროთ, როგორც თქვენი ნება არი.
შვიდი ვაჟი მოგცეთ ღმერთმა, სამი ქალი მშვენიერი“.

ტექსტიდან ნათლად ჩანს, რომ „ჩაბარების“ დროს სიძე-პატარძალს თავზე გვირგვინებს ადგამდნენ. ხევში ეკლესიაში ჯვარს დაუწერლობის შემთხვევაში კერაზე შემოტარების რიტუალს წინ უსწრებდა გვირგვინების დახურვისა და დალოცვის წესის შესრულება, რადგან ნეფე-დედოფლის უგვირგვინოდ შემოტარება ვაჟის სახლის კერიის ირგვლივ მიუღებელი იყო“ თავდაპირველად ეკლესიის გვერდის ავლით ნეფე - დედოფლის დაგვირგვინება ხევისბერის საქმე ყოფილა, შემდეგ კი დეკანოზისთვის დაუკისრებიათ. გარკვეულ შემთხვევაში კი ამ რიტუალს გვარის უფროსი ასრულებდა[2.51,253].

ჩვენს ვარაუდს ზურგს უმაგრებს თეიმურაზ მეორის მითითებაც:

ცოტა ხანს გამოშვებითა აღასრულებენ წესსაო:
ქალსა ჰყავს მამა ანუ ძმა - იგ ზე ადგების ფეხსაო,
წინ დაუჩოქებს ცალ მუხლზედ, ორს გამოარ.ამევს ხელსაო,
და ყმას ქალის ხელს ხელშია მისცემს და აბარებსაო.
რა ხელსა ჩაუთვლის მეფესა, გარდამხდელია მადლისა,
აღარ დაჯდების, არიან მაყრულთა მთქმელი მაღლისა,

გაუძღვების დედოფალს, მივლენ სად რიგი არია,
კარსა დაუხშვენ საყდრისას, ვით მათი წესი არია“[2.47,42].

ეკლესიის გვერდის ავლით ქალ - ვაჟის დაგვირგვინების არა ერთი ფაქტია დამოწმებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. აკად. ივ. ჯავახიშვილს შუა საუკუნეების ისტორიული საბუთების შესწავლის შედეგად დადგენილი აქვს, რომ ხალხი დიდხანს საეკლესიო გვირგვინთა კურთხევას ცოლქმრიანობისათვის თავისთვის სავალდებულოდ არ თვლიდა. საერთოდ. საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებაში უმთავრესი ყურადღება ექცეოდა ადგილობრივი წესებისა და ვალდებულებების თანამიმდევრობით შესრულებ აუცილებლობას, ხოლო ამ ურთერთობის დამაგვირგვინებელ საშუალებად გამოყენებული იყო ხალხური საქორწინო რიტუალი და არა ეკლესია“[2.169,160]. როგორც ჩანს, „გვირგვინის დადგმა“ თავზე იყო არა სიმბოლო საქმის დასრულებისა, აქედან -„დაგვირგვინება“. ყოველივე ეს ფუნქცია კი მოგვიანებით უკვე ეკლესიამ თავის ხელში აიღო.

საქორწინო რიტუალის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შემადგენელი ელემენტი იყო ჯვრისწერა, რომელიც სრულდებოდა საპატარძლოს სოფლის ეკლესიაში.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ჯვრისდასაწერად ქალ-ვაჟი ცალ-ცალკე მიდიოდნენ თავიანთი ხალხის თანხლებით. ცალკეულ კუთხეში კი ერთად „დედა-ვლის (პატარძლის) ჩაბარების რიტუალის შესრულების შემდეგ. მათ ეკლესიის კარები დაკეტილი ხვდებოდათ. ვიდრე ნათლია გარკვეული რაოდენობის (სამიდან ათ მანეთამდე) თანხას არ გადაუხდიდა მნათეს, მანამ ის კარს არ გააღებდა. მიღებული თანხა ზოგიერთ კუთხეში ეკლესიის ფონდში შედიოდა, რომელსაც საჭიროებისამებრ იყენებდნენ. ეკლესიის კარების ჩაკეტვა მთელ თუ არა სამხრეთ და აღმოსავლეთ საქართველოში საერთო მოვლენა, რომ უნდა ყოფილიყო, თეიმურაზ მეორეს „დღისა და ღამის გაბაასებიდანაც" ვიგებთ:

„წინ გაუძღვების დედოფალს, მოვლენ სად იგი არია,
კარსა დაეხშვენ საყდრისას, ვით მათი წესი არია,
ბეის მცველსა მისცენ მცირე რამ, გააღებინონ კარია"[2.47,42].

კარების გაღების შემდეგ ყველა ეკლესიაში შედიოდა მუსიკოსების გარდა. მთხრობელთა გადმოცემით, მუსიკოსებს საკრავებით შესვლა ეკრძალებოდათ, ვინაიდან საკრავები წარმართულად მიაჩნდათ.

საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც ნეფე და დედოფალი ცალ-ცალკე მიდიოდნენ, ეკლესიაში ჯერ საპატარძლოს შეიყვანდნენ და მისთვის განკუთვნილ ადგილას (ტრაპეზის წინ) დააყენებდნენ, მერე კი სანეფოს და გვერდში ამოუყენებდნენ. იმ კუთხეებში კი, სადაც ნეფე-დედოფალი ერთად მიდიოდნენ ჯვრისდასაწერად. მათ მღვდელი ანთებული სანთლებით ხელში კარებთან შეეგებებოდა და ლოცვების ხმამაღალი კითხვით საწოგნესაკენ წაუძღვებოდა, საწოგნეს წინ ნეფე-დედოფალი გვერდ-გვერდ იდგნენ (ნეფეს მარცხენა მხარეს დედოფალი ედგა. ზოგიერთ კუთხეში ნათლია ნეფის მარჯვენა მხარეს იდგა (ეს ძირითადად იმ რეგიონებში, სადაც ნათლია-მეჯვარე ერთი კაცი იყო), ცალკეულ კუთხეში (იქ სადაც მეჯვარე-შაფერი ორი კაცი იყო) კი მეჯვარეები ნეფე-დედოფლის ზურგსუკან იდგნენ.

მღვდლის მითითებით ნეფე-დედოფალი ერთ ცხვირსახოცს დაიკავებდნენ ხელში ან ნაკვერჩხლებით ხელიხელს ჩაკიდებდნენ, ზოგიერთ კუთხეში კი მათი ტანსაცმლის კუთხეებს ერთმანეთზე მიაკერებდნენ. დროებით. ამის შემდეგ მღვდელი მათ ანთებულ სანთლებს (კელაპტრებს) მისცემდა და სახარებიდან რამდენიმე საჭირო ადგილს წაიკითხავდა ხმამაღლა, შემდეგ კი შეუდგებოდა ნეფე-დედოფლის გამოკითხვას. პირველ რიგში იკითხავდა ხომ არ იყო მათ შორის რაიმე ნათესაობა (ხორციელი თუ სულიერი) შვიდ თაობამდის, ქორწი-

ნება მათი სურვილით ხდებოდა თუ მშობლების გადაწყვეტილებით; გაიგებდა მათ წლოვანებას, რადგან უწლოვანი ქალ-ვაჟის ჯვრისწერას ეკლესია კრძალავდა. საერთოდ, ყოველი ჯვრისწერა საეკლესიო დავთარში უნდა ;ტარებულიყო, რომელსაც „გამოკითხვა ქორწინებისა" ეწოდებოდა. იგი დაბეჭდილი იყო კითხვარის სახით, და მას ჯვრისწერის დროს მღვდელი ავსებდა, მერე კი მღვდელი, დიაკვანი, ნეფე-დედოფალი და მოწმეები ხელს აწერდნენ. არსებული ლიტერატურიდან ჩანს, რომ საეკლ-ესიო „გამოკითხვა ქორწინებისა" საერთო იყო საქართველ.ს ყველა ეკლესი-ისათვის. ივ. ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმისა და საქართველოს სხვა რაიონების მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდებზე მუშაობის პროცესში საშუალება მოგვეცა შეგვესწავლა რამდენიმე ასეული ასეთი საბუთი. ეს დავთრები მოიცავს პერიოდს XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ჩვენი საუკუნის ათიან წლებამდე. საილუსტრაციოდ გავეცნოთ ერთ-ერთ მათგანს.

„გამოკითხვა ქორწინებისა №4. 1876 წელსა ათას რვაას სამოცდათექვსმეტსა წელსა იანვრის 16 დღესა.

მისი იმპერატორობითის დიდებულობის უქაზით ახალციხის წმიდის დიდის ქალწულ მოწამის მარინის ეკლესიისა.

სამღდლო და საეკლესიო მსახურთა პირთ მოახლინეს გამოკითხვა ქორწინების მსურველთათვის და აღმოჩნდა შემდეგი:

1. *სასიძო* შორაპანის მაზრის უეზდის სოფელ ბაბს მცხოვრებლის სახელმწიფ. გლეხი ვასილ გრიგოლის ძე ფცქილაძე მართლმადიდებლის სარწმუნოების აღსრულებისა.

სცხოვრობს ბაბის წმიდის გიორგის ეკლესიის სამრევლოსა შინა;

2. სასძლო ქ.ახალციხის მცხოვრებლის ივანე კეკელაძის ასული ლუკიანა მართლმადიდებლის სარწმუნოების აღსარებისა.

3. *ჰასაკი შეუღლებისათვის აქვთ სრული სახელდებრ;*

სასიძო არის წლისა ოცდახუთისა, 25 წლისა, და სასძლო არის თხვიდმეტისა, 17 წლისა, და ორივე იმყოფებიან სრულსა გონებაზედ.

4. იმათ შორის სულიერი ანუ ხორციელი ნათესაობა და თვისება აღმკრძალველი ქორწინების წმ. ეკლესიის კანონით, არავითარი არ არის რა.

5. სასიძო არის უცოლო და სასძლო ქალწული.

6. ქორწინებას შეუდგებიან ისინი თავიანთის ურთიერთის ანხმობით და სურვილით; და არა ძალდატანებით, და ამაზედ აქვთ ნებართვა მშობელთა ;.ვისთა.

7. სამ გვარის აღნიშნულ ეკლესიაში მომხდარი განცხადებით დაბრკოლება ამა ქორწინებისადმი არავითარი არავის გამოუცხადებია. იანვრის 6 -ს 12 - სა და 18 - სა რიცხვსა.

8. ამა ქორწინების დაუბრკოლებლობის შესამოწმებლად წარმოიდგინებიან

წერილობითი საბუთნი: შორაპანის უეზდის სოფლის ბაბს წ - ის გიორგის ეკლესიის მღვდლის იოსებ ტაბატაძისაგან.

9. ამის გამო აღნიშნულთ პირთ ქორწინება წინათ - განზრახული არს აღსრულდეს ზემოთ მოხსენებულს თვრამეტსა დღესა, დაწესებულს დროს გარეშე მოწმეების დასწრებით.

10. რომ ყოველივე აქ ნაჩვენები სასიძოზედ და სასძლოზედ ჭეშმარიტია, იმას ამ .წმებენ თავიანთის ხელმოწერით, როგორათაც თვით იგინი, აგრეთვე თვი. ეულის იმათგანის თავდებანი, ისე რომ უკეთუ რაიმე აღმოჩნდეს სიცრუე, მაშინ ხელმოწერნი ბრალეულნი არიან სამსჯაროს წინაშე საეკლესიო კანონისად და სამოქალაქო სჯულდების ძალით.

სასიძო შორაპანის უეზდის სოფლის ბაბს მცხოვრები ვასილ ფცქილიძე.

სასძლო ჭ. ახალციხის მცხოვრებლის ივანე კუკულაძის ასული ლუკიანა.

სასიძოს თავდებნი: 1. ივანე გაბრიელის ძე აგლაძე
2. არჩილ ლუკიანეს ძე სარალიძე
3. სტეფანე გურგენის ძე ფცქილაძე

სასძლოს თავდებნი: 1. თომა გიორგის ძე სომღულიძე
2. ნიკოლოზ ადამის ძე სარალიძე
3. ნიკოლოზ გაბრიელისძე ასათიანი.

გამოკითხვა მოახდინეს: მღვდელი იოანე მებელოვი
დიაკვანი იოანე ფლაფეროვი.

„გამოკითხ ვიდან" ჩანს, რომ სასიძოსათვის სავალდებულო იყო წერილობითი საბუთი თავისი სოფლის ეკლესიის მღვდლისაგან. ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით ქალისათვის საჭირო იყო ბატონისაგან გაცემული წერილობითი საბუთი, რითაც ბატონი თავისი ყმის ასულის გათხოვების შესაძლებლობას ასაბუთებდა. ასეთი საბუთის გაცემისათვის ბატონი ყმისაგან სათანადო ფულად გასამრჯელოს იღებდა, რომელსაც შესაბამისად „საჩექმე" (ქალწულისათვის) და „საქვრივო" (ქვრივისათვის) იწოდებოდა. ჯვრისწერის დროს ბატონისათვის „საჩექმესა" და „საქვრივოს" გადახდის წესი იმდენად მტკიცედ ყოფილა მოსახლეობაში დაძკვიდრებული, რომ მან ასახვა ჰპოვა სხვადასხვა სამართლის ძეგლებში. ქართული სამართლის ერთ - ერთ ძეგლში ხაზგასმითაა აღნიშნული: არის ადგილობრივი ჩვეულება, როდესაც გათხოვდება პირველად ქალი, მაშინ „ბუნებრივი მებატონე ან მოხელე, ვისიც გლეხი ქალი იქნებოდა, ვინც წაიყვანდა, წამყვანს გამოართმევდნენ ექვს აბაზს, ორს მინალთუნსა და ანუ სამ მინალთუნს. და ეს ჩვეულება არის თავადაზნაურთა ყმათა ზედა. და სახელმწიფო ყმას წაიყვანს მასაც გამოართმევენ. მაგრამ გარდა ამისა არის ჩვეულება, უკეთუ თავადისა ან ან აზნაურის ყმის ცოლი დაქვრივდებოდა და ითხოვდა ვინმე იმ ქვრივს, ვინც წაიყვანს საქვრივოს გამოართმევდნენ ღირსებისამებრ ქვრივსა ხუთის მანეთიდამ ვიდრე ხუთის

თუმცამდე"[2.112]. საჩექმესა და საქვრივოს იხდიდა სასიძო ყმა ქალის ბატონის სასარგებლოდ.

„საჩექმოსა" და „საქვრივოს" ბუნება, მისი წარმოშობის მიზეზები სათანადოდ შესწავლილია, ამიტომ მასზე აღარ შევჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით აჭარისა და სამცხე - ჯავახეთის მოსახლეობაში საქორწინო გამოსაღებს იხდიდა არა სასიძო, არამედ სასძლოს მამა ან ქვრივის ოჯახი. ოსმალთა ბატონობის დროს ამ მოსახლეობის საქორწინო გამოსაღების შესახებ საინტერესო მასალებს ვხვდებით „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარში". მართალია, მასში არ არის მითითებული პერსონალურად ქალწულმა ან ქვრივმა რა რაოდენობის ფული უნდა გადაიხადოს, მაგრამ საერთოდ არის მოცემული თითოეულ სოფელზე შეწერილი საქორწინო გამოსაღების რაოდენობა მოსახლეობის რაოდენობისდა მიხედვით[2.38,10]. გამოკითხვის" მასალებიდან ჩანს, რომ ჯვრისწერამდე ქალ - ვაჟის ქორწინების შესახებ ეკლესიაში სამჯერ უნდა განეცხადებინათ საჯაროდ. თუ ვინმე დაადასტურებდა მათ სულიერ (ნათესურ - მირონით) და ხორციელ (სისხლიერ) ნათესაობას შვიდ თაობამდე, მაშინ ქორწინება არ შედგებოდა. ამის შესახებ საგანგებო მ ბლია (მეშვიდე) შეტანილი კიდეც გამოკითხვის ფურცლებზე. მართლმადიდებელი მოსახლეობა შვიდ თაობამდე ნათესავების დაქორწინების წინააღმდეგ ილა აჭრებდა და მას ეკლესიის მეშვეობით ჩაშლიდა კიდეც. კათოლიკურ მოსახლეობაში კი ეკლესია არ გ ინააღმდეგებოდა ოთხი თაობის შემდეგ ნათესავთა ქორწინებას.

მღვდლის ყველა კითხვაზე დადებითი პასუხის გაცემის შემდეგ ნეფე - დედოფალს თავზე გვირგვინებს დაახურავდნენ, სამჯერ შეუცვლიდნენ ერთმანეთში და მღვდელიც შეუდგებოდა ჯვრისწერას. ამ რიტუალის შესრულების დროს დიაკვანს ხელში ეჭირა ბარძიმი, რომელზედაც იდგა თასი ზიარებით—ღვინით მღვდელი ლოცვების წარმოთქმით სამჯერ შემოუვლიდა საწიგნეს. მას უკან მიჰყვებოდნენ ნათლია და ნეფე-დედოფალი. საწიგნეს შემოვლის შემდეგ მღვდელი მათ თასიდან სამსამჯერ შეასმევდა ზიარებულ-ღვინოს, თან ჯვარს გადაწერდა და ჯვრისწერის ცერემონიალიც დამთავრებული იყო.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში და მეზობელ ხალხებში არსებული წესის მიხედვით, გვირგვინის დახურვის შემდეგ ნეფე-დედოფლის ტანსაცმლის წინა კალთას ძაფით მიაკერებდნენ ერთმანეთზე და მას მხოლოდ ჯვრისწერის დამთავრების შემდეგ, როცა ეკლესიიდან უნდა გამოსულიყვნენ მაშინ გახსნიდნენ. შესაძლებელია ეს წესი ბარძიმიდან ზიარების შესმის მსგავსად, ნეფე-დედოფლის შეერთების სიმბოლური გამოხატულება ყოფილიყო.

ჯვარდაწერილ ნეფე-დედოფალს ეკლესიიდან გამოსვლისას გადაჯვარედინებული ხმლების ქვეშ უნდა გაეცალოთ. ნეფის მაყრები ორპირად ჩამწკრივდებოდნენ კარების გარედან ეზოში, ხმლებს გადააჯვარედინებდნენ და ძის

ქვეშ ნათლია ნეფე-დედოფლითურთ გაივლიდნენ. დასაშვებია, რომ ამ დროს ხმლის დანიშნულება მაგიური იყო. როგორც რკინას ახლადჯვარდაწერილნი ავი სულებისაგან უნდა დაეცვა, რომლებიც განსაკუთრებით მათ ამ დროს მტრობდნენ.

ჯვარდაწერილი ნეფე-დედოფალი თანმხლები ხალხითურთ სახლისაკენ გაემართებოდნენ. მაყრები ამ დროს სპეციალური სიმღერებით მიჰყვებოდნენ.

საეთოდ საქართველოს მრავალ კუთხეში ნეფე-დედოფალი ჯვარს ქალის სოფლის ეკლესიაში იწერდა. სოფლიდან ჯვარდაუწერელი პატარძლის გასტუმრება არ შეიძლებოდა. მხოლოდ რაჭის მოსახლეობის ნაწილის გადმოცემით ნეფე-დედოფალს ჯვარი არა ქალის არამედ ვაჟის სოფლის ეკლესიაში უნდა დაეწერა.

საქართველოს ყველა კუთხეში ეკლესია სასტიკად კრძალავდა ჯვრისწერამდე ქალ-ვაჟის სქესობრივ ურთიერთობას. მთხრობელთა გადმოცემით, არ შეიძლებოდა ფეხმძიმე ქალისათვის ჯვარი დაეწერათ. თუ მღვდელი ამას მაინც გააკეთებდა, მას ჯარიმას გადააზღვევინებდნენ და შეიძლება მღვდლობაც აეკრძალათ. საქმროც ჯარიმდებოდა ჯვრისწერამდე საცოლესთან ასეთი ურთიერთობისათვის. ამის შესახებ არაერთი ცნობა გვხვდება ქართულ წერილობით წყაროებში. აკად. ივ. ჯავახიშვილი განიხილავდა რა ამ წყაროებს, აღნიშნავდა, რომ „საინტერესო ცნობა გვხვდება სამთავნელი სარგოს გარიგების 1669 წლის წიგნში, სადაც ნათქვამია, რომ უკეთუ კრ დაუწერლად კაცმან ცოლი დააოსულოს გ /3/ ძროხა მიართვას სამთავნელს ამ დანაშაულის საზღაურადო, ხოლო უკეთუ მღვდელმა ორსულს კი დასწეროს გ /3/ ძროხა მიართვას თუ იცოდეს, თუ არ იცოდეს ა /1/ და მექორწინემ გ /3/ ძროხა მიართვასო-ო“[2.112,405]. სამართალი ბაკარატ კურაპალატისა“ კი სასტიკად კრძალავდა გვირგვინშეუსკვნელად ქალის გათხოვებას, მართალია, აქ არაფერია ნათქვამი ფეხმძიმე ქალთან გვირგვინის შესკვნაზე, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ისიც იგულისხმება, რადგან ჯვარდაუწერლად ქალთან სქესობრივი ურთიერთობის შემთხვევაში საკმაო ჯარიმაა (თორმეტი ათასი თეთრი) დაწესებული.

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ქრისტიანობას ძალიან დიდი გავლენა ჰქონდა, რიგ რეგიონებში საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში მთავარი ყურადღება ექცეოდა ადგილობრივი წესებისა და ვალდებულებების შესრულებას, ხოლო ამ ურთიერთობის დამაგვირგვინებელ აუშუალებად გამოყენებული იყო ხალხური საქორწინო რიტუალი და არა ეკლესია. ეკლესიის გვერდის ავლით დაქორწინების ხშირი შემთხვევები უნდა ყოფილიყო მიზეზი გარკვეული სამართლის ძეგლებში სპეციალური მუხლების შეტანისა. საეკლესიო ჯვრისწერის გვერდის ავლით დაქორწინების არაერთი ფაქტია დამოწმებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. აღნიშ-

ნული მონაცემები იმის მანიშნებელია, რომ წარსულში საქართველოს საეკლეს-
სიო ჯვრისწერა ხალხს მაინც და მაინც სავალდებულოდ არ მიაჩნდა. ივ.
ჯავახიშვილის მითითებით, სახელმწიფო რელიგიად ქრისტიანობის გამ-ცხადე-
ბისა და ამის შედეგად ბევრი წარმართული წესის აღმოფხვრის მიუხედავად
ქართველი ხალხი დიდხანს საეკლესიო გვირგვინთა კურთხევას ცოლქმრობი-
სათვის თავისთვის სავალდებულოდ არ თვლიდა[2.169,166]. ამავე მიზეზით
უნდა ყოფილიყო გამოწვეული სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ მთელი
რიგი შემხვედრი ღონისძიების ტარება. მიუხედავად ამგვარი ღონისძიებისა,
მსგავსი შემთხვევები მაინც მეორდებოდა.

ჯვრისწერა უმეტესწილად ქალის სოფლის ეკლესიაში უნდა მომხდარიყო.
წესი იყო, რომ ჯვარდაუწერელად ქალს სოფლიდან არ გაუშვებდნენ. ქალის
სოფელში თუ ეკლესია არ იყო (რაც იშვიათ შემთხვევას წარმოადგენდა),
ნაშინ ან უახლოესი სოფლის ან ვაჟის სოფლის ეკლესიაში დაიწერდნენ
ჯვარს. წერილობითი მონაცემებით საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახ-
ლეობაში, როცა ეკლესია არ იყო, ნეფე-დედოფალს ჯვარს მარანში წერდნენ.
ს. მაკალათიას მითითებით ნეფე-დედოფალს ჯვარს დასწერდნენ მარანში,
სადაც სალოცავი ქვევრი ჰქონდათ ჩაფლული. მღვდელი მათ ჯვარს დასწერდა
საეკლესიო წესით. თავზე დაადგამდა ტოტებიან „გვირგვინს", რომელსაც
სამეგრელოში „ძაფეძია" - ს უწოდებდნენ. პატარძალს მღვდელი პირს ახდიდა,
შეასმევდა სასმისს და შემდეგ ისევ პირბადეს მოახვევდა[2.65,266] მარანში
ჯვრის წერის შესახებ ცნობებს ვხვდებით ასევე არქანჯელო ლამბერტთან და
თ. სახოკიასთან[2.2; 2.101].

მთხრობელთა ერთი ნაწილის თქმით, ჯვრისწერის გასამრჯელოს მღვდელს
ფულად უხდიდნენ, რომლის რაოდენობა მერყეობდა ერთიდან - სამ თუმნა-
მდე. „აკურთხებს მღვდელი გვირგვინსა, ჯვარსა საწერი მისცესა" - აღნიშნავს
თეიმურაზ მეორეც[2.47,142] ეს თანხა ვაზირს უნდა გაეღო. მთხრობელთა
მეორე ნაწილის მითითებით კი ჯვრისწერის გასამრჯელოს მღვდელს ცალკე
არ აძლევდნენ. ის იმ საერთო გადასახადში შედიოდა, რომელსაც სოფლის
ყოველი მოსახლესაგან წელიწადში ერთხელ მღვდელი იღებდა.

ჯვრისწერის ცერემონიალში დომინირებდა რიცხვი სამი (საწიგნეს გარშ-
ემო შემოვლა სამჯერ, ზიარების ფიალაზე სამჯერ შეხება ტუჩეთით, გვირგვ-
ინების სამჯერ შეცვლა და ა. შ.). მკვლევართა ერთი ნაწილის შეხედულებით,
იგი გაიგივებული უნდა იყოს სამჯერ ქორწინების უფლებასთან და სავარ-
ეუდოდ მიაჩნიათ მისი არსებობა ქრისტიანულ რელიგიამდე, ჩვენ კი დარწმუნ-
ებული ვართ, რომ წინაქრისტიანულ რელიგიებში რიცხვი სამის საკრალური
მნიშვნელობა მკვეთრად გამოკვეთილია. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ
ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის ტრიადის დასახელებაც საკმარისია, რომ-
ლიც სათანადოდ შეისწავლა პროფ. ვ. ბარდაველიძემ. ამდენად, რიცხვი სა-

მის გაიგივება ქრისტიანული წესით ერთი პირის სამჯერ ქორწინების უფლებასთან უსაფუძვლოდ მიგვაჩნია, რადგან მის საკრალიზაციას ქრისტიანობამდე უფრო ადრეულ წარსულში აქვს ფესვები გადგმული.

ჯვრისწერის რიტუალს მრავლად ახლდა მაგიური ქმედებანით აკრძალვები. საქართველოს ყველა კუთხეში, ხალხის რწმენით, ჯვრისწერის დროს დაუშვებელი იყო ვინმე ეკლესიის კედელს მხრით მიყრდნობოდა, რადგან ქალს „მძიმე" ორსულობა ექნებოდა, რომელიც შეიძლება ტრაგიკულადაც დამთავრებულიყო მისთვის. დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის გადმოცემით, თუ ვინმე ქალ-ვაჟს მტრობდა, ის მათი ჯვრისწერის დროს ეკლესიის კედელს ჩუმად მხრით მიეყრდნობოდა, რათა მათი ცხოვრება ცუდად წარმართულიყო, ოჯახში მუდამ ჰქონოდა უსიამოვნება და უბედურება. აღნიშნული უბედურების თავიდან ასაცილებლად (პროფილაქტიკის მიზნით) ჯვრისწერის პროცესში მოციქულ//შუამავალი ეკლესიას გარშემო უვლიდა და თვალყურს ადევნებდა, რათა ეს აკრძალვა წინასწარგანზრახვით თუ უნებლიეთ არავის არ დაერღვია. აღნიშნული ტაბუ დაფიქსირებული აქვს თეიმურაზ მეორესაც. როცა აღნიშნავს „ჯვრის წერის დროს "ეტყვიან ყოველ სულს საყდარში მიუუდვით არვინ დადგესა"[2.47,42].

ქართლში ჯვრისწერის დროს ნეფე - დედოფლის უკან ვინმე იდგა და ჩხირსა თვლიდა, რა ა ა ა ავიდან აეცილებინა ახლად შეუღლებულთათვის ის უბედურება, რომელსაც ჩუმად მგლის ,ქონის ჩამოსმა, კლიტის დაკეტვა ან ნაკრის გაკვრა და მიწაში ჩაფლვა გამოიწვევდა. ფშავში ეკლესიას გარს უვლიდა ეჯიბი, რათა ვინმე ბოროტის მსურველს მოგრეხილი წნელი ეკლესიის კარებში მალვით უკულმა არ შეეგდო.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (სამცხე ჯავახეთი) არსებობდა რწმენა, რომლის თანახმად ჯვრისწერის შემდეგ ქორწილის დამთავრებამდე ნეფე - დედოფალს შორის სხვა პიროს გავლა არ შეიძლებოდა, რადგან ეს გამოიწვევდა მათ დაშორება გაყრას. ქალის გავლის შემთხვევაში ცოლ-ქმრის გაყრის მიზეზი ქალი იქნებოდა, ხოლო კაცის გავლის შემთხვევაში კი მამაკაცი. აღნიშნული საშიშროება თავიდან რომ აეცილებინათ, ნეფე-დედოფალს დაცვის მიზნით ერთი ბაყარი ქორწილის დამთავრებამდე უკან დაჰყვებოდა.

ეკლესიიდან მომავალ ნეფე-დედოფალს გზად ახალგაზრდა გასათხოვარი ქალი თუ შეხვდებოდა და მათ აკოცებდა, ისიც მალე გათხოვდებოდა და „ისწორნე" ჯვარს დაიწერდა. გზაში პირველად ავი, გულღრძო კაცის შეხვედრა, ცუდის მომასწავებელი იყო. ამიტომ ეკლესიიდან გამოსვლისთანავე ნეფე-დედოფალს ეზოში „ბედნიერ" (ქმარ-ძვილიან; დედ-მამიან, და-ძმიან) ან გასათხოვარ ქალს შეხვედრებდნენ უსიამოვნების თავიდან ასაცილებლად.

უნდა ითქვას, რომ საქართველოს ცალკეულ კუთხეში ამგვარი აკრძალვების არსებობას რიგი მიზეზები გააჩნდა, რაც გარკვეულ საფუძველზე იყო

აღმოცენებული.

ჯვრისწერის რიტუალში ერთ-ერთი აუცილებელი და მნიშვნელოვანი ელემენტი იყო საქორწინო გვირგვინი. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იგი წარმოადგენდა თავის ზომაზე რკალად შეკრულ ხის წვრილ ტოტს ან ვაზის ლერწს, რომელზედაც დახვეული იყო სირმის ოქროსფერი ძაფი. რკალის ი ი ნაწილს, რომელიც შუბლს ებჯინებოდა, გაკეთებული ჰქონდა სირმის გადახვეული ხის პატარა ჯვარი. ოთხ ადგილას, თანაბარი მანძილის დაშორებით, რკალს მომაგრებული ჰქონდა მძივებისაგან ან უფრო ხშირად ხის ოვალური მოყვანილობის ერთმანეთზე ძაფით მომაგრებული სირმის ძაფდახვეული ბურთულებისაგან შემდგარი ტოტები. ეს ტოტები საკმაოდ დიდი სიგრძისაა (30-40 სმ) იყო და ბოლოებში სირმის ძაფის ფოჩებით მთავრდებოდა. რკალზე ტოტები ისე იყო განლაგებული, რომ დახურვისას ორი ტოტი წინ საფეთქლებთან ეშვებოდა, ხოლო ორი კი უკან.

ველზე მუშაობის დროს ამ ქართულ (ჩვენ ასე ვუწოდებთ მას) გვირგვინებთან ერთად დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში სხვაგვარი გვირგვინებიც დამოწმდა. კერძოდ, შეკრებილი მასალების მიხედვით, აქ არსებული გვირგვინები ქუდისმაგვარი იყო ოქროსფრად მოვარაყებული, რომელსაც შუბლს ზემოთ შუაში ჯვარი ჰქონდა გაკეთებული, კეფის მხარეს კი ხელმოსაკიდი, ა ველგვარი ტოტების გარეშე. ჯვრისწერის დროს, ეს გვირგვინები ნეფე-დედოფალს თავზე კი არ ეხურათ, არამედ მათ თავს ზემოთ მეჯვარეს //შაფერს ეპირა. ჯვრისწერის დამთავრების შემდეგ, გვირგვინებს მეჯვარე მოხდიდა და ეკლესიაში ტოვებდა, მისი ბატანა ეკლესიიდან არ შეიძლებოდა. როგორც ვხედავთ XIX ს. II ნახევარში (ჩვენი საველე მასალა უფრო სიღრმისეული სვლის საშუალებას არ იძლევა) დასავლეთ საქართველოს კონკრეტულად იმერეთის მოსახლეობის ერთ ნაწილში. არსებული საქორწინო გვირგვინები საკმაოდ განსხვავდებოდა საქართველოს სხვა კუთხეებში დამოწმებული გვირგვინებისგან. თუმცა აქვე უნდა ავღნიშნოთ, რომ მთხრობელთა ერთი ნაწილი ჯვრისწერის დროს ტოტებიანი გვირგვინების გამოყენებასაც ასახელებს და მიუთითებს, რომ ეს ქუდის მაგვარი გვირგვინები ქართული არ იყო, ის თითქოსდა რუსულს წარმოადგენდა.

მთხრობელთა ერთი ნაწილი ქართულ ტოტებიან გვირგვინს ალექსანდრულს უწოდებს, რუსულს კი ნიკოლოზისას. ერთი შეხედვით თითქოს ეს აზრი მართებული უნდა იყოს, მაგრამ საკითხავია ამ რუსულმა გვირგვინებმა რაღა მაინც მხოლოდ იმერეთში ჰპოვა გავრცელება და საქართველოს სხვა კუთხეებში არა?

პროფ. ვ. ბარდაველიძე განიხილავდა რა ქართლურ - კახურ საქორწინო გვირგვინის ფორმას, აღნიშნავდა, რომ გურია და სამეგრელოსა და ზოგადად, დასავლეთ საქართველოს ქართველი მოსახლეობის ხალხური საქორწინო

გვირგვინი... ლერწმისაგან მოწნულ რგოლს წარმოადგენდა გვერგვი -ს მსგავსად. განსაკუთრებით საყურადღებოა ქართლურ - კახური ნეფე - დედოფლის გვირგვინი აგრეთვე რგოლის ფორმისა, რომელსაც აქვს ოთხი მოგრძო ტოტი და რგოლის წინა ნაწილზე განსხვავებული ჯვარი. ერთი სიტყვით თავისი ფორმით, ტოტებით, სამკაულითა და ფერით ქართლურ - კახური საქორწილო გვირგვინი თითქო მზის გარეგნულ გამოსახულებას, ფერსა და სხივოსნებას (განსაკუთრებით გვირგვინის ტოტების წყალობით) ასახავდა. საფიქრებელია, რომ ნეფე-დედოფლის თავზე ამგვარი გვირგვინის დადგმა ოდესღაც მაგიური ზემოქმედების მიზნით ხდებოდა - ახლად დაქორწინებულებს მზის მსგავს საგანს ადგამდნენ იმისთვის, რომ მზის ცხოველმყოფელი ძალა და ნაყოფიერების თვისება ნეფე - დედოფალზე გადასულიყო. [2.8,73]

მკვლევარის ამ მითითებამ ქართველ ეთნოლოგთა შორის დიდი ხანია აღიარება ჰპოვა. ერთ - ერთ ნაშრომში ჩვენც ვიზიარებდით მას და იმასაც ავღნიშნავდით, რომ იქნება ამავე მიზნით ხდებოდა საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ჯვრისწერა დღისით -მზისით. თუ ჯვრისწერას მზის ჩასვლამდე ვერ მოასწრებდნენ, მაშინ ამ რიტუალს მეორე დღისთვის გადადებდნენ[2.49].

ქართულ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში არსებობს აზრი, რომ ფოჩებიანი გვირგვინი, რომელიც წარმოადგენს ქართლ-კახეთის (მევენახეობის ძირითადი რაიონების) ყოფის კუთვნილებას, თავდაპირველად ვაზის რქებისაგან იწვნებოდა და იგი ვაზის კულტს უკავშირდება. ამ თვა-ლსაზრისის მომხრეები თავიანთ მოსაზრების სასარგებლოდ იმ ფაქტსაც იყენებენ, რომ თითქოს საქართველოს მთიან რაიონებში (ფშავი, თუშეთი და ხევსურეთი), სადაც არ არის გავრცელებული ვაზის კულტურა, ისევე როგორც ერწო-თიანეთში მთიდან ჩამოსულ მოსახლეობაში, ფოჩიანი გვირგვინის გამოყენება არ დასტურდება. მათი შეხედულებებით იგი ქრისტიანული ეკლესიის მიერ შემოღებული რიტუალური ელემენტია, რომელმაც ღრმად ვერ მოიკიდა ფეხი ყოფაში [2.7]. დღეისათვის ჩვენს ხელთ არსებულმა ახალმა წერილობითმა მონაცემებმა და ეთნოგრაფიულმა მასალებმა საშუალება მოგვცა გადაგვესინჯა აღნიშნული შეხედულება და ცოტა სხვაგვარად შეგვეხედა მისთვის. კერძოდ: პირველი, ქართული ფოჩებიანი გვირგვინები წარსულში დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ ბარის (მევენახეობის ძირითადი რაიონების), არამედ საქართველოს ყველა რეგიონის მოსახლეობის ყოფისათვის. რაზედაც ნათლად მეტყველებს ზემოთ განხილული ეთნოგრაფიული მასალები და წერილობითი მონაცემები. მეორე, გვირგვინის დანიშნულებისა და რაობის შესახებ საინტერესო და დამაფიქრებელ მასალას იძლევა შუამდინარული მითოლოგიური ტექსტები. ზ. კიკნაძე განიხილავს რა ამ ტექსტებს, აღნიშნავს, რომ „...არის კიდევ განსაკუთრებული ბუნების ბრწყინვალება, რომლითაც შემოსილია შუამდინარული ღვთაება. მაგრამ ჩვენი სიტყვა „ბრწყინვალება" ან

„ელვარება“ სავსებით ვერ გამოხატავს ამ თავისებურ შინაარს, რაც უნდა ყოფილიყო ნაგულისხმევი შუმერულ ტერმინში „მელამ“ ...სიტყვაში მელამ უნდა იგულისხმებოდეს რაღაც ზებუნებრივი კერა ცეცხლოვანი თუ სხივური ენერგიისა, საიდანაც მთელ სამყაროს ეფინება ბრწყინვალება. თავად მელამი უხილავია, ხილული და საგრძნობი შეიძლება იყოს მხოლოდ მანიფესტაცია, მიაი მრავალმხრივი გამოვლინებანი და ეფექტები... რაკი სიტყვიერი ტექსტების მიხედვით მელამი უპირატესად თავზე ახურავს ღვთაებას, ამიტომაც მის შესატყვისად უნდა მივიჩნიოთ რქადასხმული ტიარა ან გვირგვინი, - ძირითადი ინსიგნია, რომელიც ღვთიურ არსებას მოკვდავისაგან განასხვავებს,... მთელი თავისი ძალით გამოვლინებული მელამი ისეთ გარემოს ქმნის, სადაც მოკვდავთათვის შეღწევა ფიზიკურად შეუძლებელია, უკეთუ მას სხეულში „ღვთაებრივი ხორცი“ არ უდგას... მელამის მადლი, განსხვავებით ღვთაების ბუნებრივი მადლისა, დაუნჯებულია მხოლოდ მაღალი რანგის ღმერთების ხელში... „მეუფების მელამი“ რქადასმული მელამის ანუ ტიარის სინონიმია; მასშია მოქცეული ღვთაების მთელი ძალა და ავტორიტეტი. ეს ის ნიშანია, რომლითაც ღმერთი ღმერთობს, ამიტომაც სახვით ხელოვნებაში ვერ შეხვდებით თავშიშველა ღმერთს, მას მუდამ ადგას თავზე გვირგვინი, შარავანდი, როგორც მისი ღმერთობის სიმბოლო... მაგრამ საკმარისია, განეშოროს მას მელამი ანუ მოეხადოს მას თავსაბურველი, რომ იგი ჰკარგავს ღმერთის ყოვლისშემძლე უნარს... თეოსფეროდან ადამიანურ სამყაროში რომ ჩამოვიდეთ, იერარქიის პირველ საფეხურზე აქ დგას მეფე და მისი არსებაც შემოსილია მელამით, მაგრამ არა მისი კერძო პიროვნული, განსაკუთრებული პიროვნების გამო, არაშედ მეფობის ღვთიურ პრინციპთან წილნაყრობის ძალით“[2.58]. მესამე, აქვე არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ის ფაქტიც, რომ მრავალ რელიგიაში (განსაკუთრებით ქრისტიანულში) ყოველი წმინდანი, სადაც კი მის გამოსახულებას ვხვდებით, გამოსახულია თავზე ნათელი - შარავანდედით. აქედან გამომდინარე იქნებ სწორედ გვირგვინების წყალობით და ქორწინების (ქორწინება როგორც ღვთიური წმინდა საქმე) ღვთიურ პრინციპთან წილნაყრობის გამო იწოდებოდნენ სიძე-პატარძალი ნეფე-დედოფლად, ვიდრე მათ გვირგვინები ეხურათ თავზე, მითუმეტეს, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში ახლადდაქორწინებულებს ჯვრისწერის (გვირგვინების დახურვის) შემდეგ ქორწილის დასასრულამდე (გვირგვინების მოხდამდე) ნეფე-დედოფლად მოიხსენიებდნენ. იქნებ სწორედ ქორწინების რიტუალის ძალით ორი მოკვდავი (ქალ-ვაჟი ქორწილის დროს ნეფე- დედოფლად წოდებულნი) ღვთაებათა რანგში არიან აღზევებულნი მხოლოდ ამ რიტუალის დროს?

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება უკვე დადგეს საკითხი გვირგვინებთან დაკავშირებით მზე და მისი გარეგნული გამოსახულება იქნება არაფერ შუაშია? იქნებ სულ სხვა რაღაც, ყოვლისმომცველი ზებუნებრივი, განუსა-

ზღვრელი ძალა უნდა იგულისხმებოდეს და არა კონკრეტული მზე?

არსებული ეთნოგრაფიული მასალებითა და წერილობითი მონაცემებით ნათლად ჩანს, რომ ჯვრისწერა საქორწინო ურთიერთობაში ერთ-ერთ მეტად რთულსა და საინტერესო რიტუალს წარმოადგენდა. იგი ქორწინების ოფიციალურ გაფორმებას გულისხმობდა. ამავე დროს მასში წინაქრისტიანული და ქრისტიანული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გვერდით მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური და ზნეობრივ-მორალური მხარეებიც ნათლად იყო ასახული. ჯვრისწერის რიტუალში შესრულებული წესების წარმოშობისა და გენეზისის ახსნა ქრისტიანული რელიგიის დოგმებისა და ადრეული ეპოქების რწმენა-წარმოდგენების ერთობლივი კვლევით იქნება შესაძლებელი.

რაც შეეხება აჭარის მოსახლეობას, მათთან ქორწინების ოფიციალურ გაფორმებას წარმოადგენდა „აღდის გაჭრა". შეიძლება ეს ცერემონიალი ნიშნობის დროს შესრულებინათ (რის შემდეგაც ვაჟს თავისუფლად შეეძლო ქორწინებამდე „ნიშანლობა" უფრო ხშირად კი ქორწილის დროს სასძლოს წაყვანისას ხდებოდა). მთხრობელთა გადმოცემით, ამისათვის ქალის ოჯახში სპეციალურად მიიწვევდნენ სასულიერო პირს—ხოჯას (მოლას). ამ ცერემონიალში ქალ-ვაჟი მონაწილეობას არ იღებდა. მათი წარმომადგენლები (უმეტესად მამები) იყვნენ მთავარი მონაწილენი. ხოჯა რამდენიმე ადგილს წაიკითხავდა ხმამაღლა ყურანიდან. შემდეგ მიუბრუნდებოდა ქალ-ვაჟის წარმომადგენლებს და ჰკითხავდა თანახმანი იყვნენ თუ არა ამ ქორწინებისა. სარძლოს მხარე იტყოდა საჯაროდ (იქ დამსწრე სხვა ხალხიც იყო) „თანახმა ვარ მოგცეო" (მიმართავდა ვაჟის წარმომადგენელს), ვაჟის მხარეც უპასუხებდა „თანახმა ვარ შენი ქალი წავიყვანო"-ო. ამის შემდეგ ხოჯა რამდენიმე ადგილს კიდევ წაიკითხავდა ყურანიდან და „აღდის გაჭრაც" დამთავრებული იყო.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე ქორწინების ოფიციალური გაფორმება საეკლესიო ჯვრისწერით ხდებოდა. ეკლესია წარმოადგენდა აგრეთვე იმ დაწესებულებას, სადაც ყოველი ქორწინების შესახებ სათანადო ჩანაწერიც კეთდებოდა. საბჭოთა ხელისუფლების პირველ ათწლეულებში ქორწინების საეკლესიო გაფორმება კვლავ ხშირი იყო. შემდეგ კი ქორწინების სამოქალაქო რეგისტრაციამ საეკლესიო ჯვრისწერა ყოფიდან თანდათანობით განდევნა და დღემდე ერთადერთს წარმოადგენს. 70-80-იანი წლებიდან ქორწინების სამოქალაქო რეგისტრაციის გვერდით ერთეულად კვლავ აღორძინდა და ფეხი მოიკიდა საეკლესიო ჯრისწერამაც. ახალდაქორწინებულები ჯერ ქორწინების სახლში, „მმაჩის" ბიუროში თუ სასოფლო საბჭოში ოფიციალურად აფორმებენ ქორწინებას, ჰემდეგ კი მახლობელ მოკმედ ეკლესიაში იწერენ ჯვარს. შეიძლება ითქვას, რომ საეკლესიო ჯვრისწერა უმთავრესად ქალაქის მოსახლეობაში და სოფლის იმ ახალგაზრდობაში ხდება, რომლებიც სასწავლებლად თუ დროებით სამუშაოდ ქალაქებში არიან

წასულები. სოფლის მოსახლეობაში საეკლესიო ჯვრისწერა ჯერ-ჯერობ ი ი შვიათია. ველზე მუშაობის დროს ზოგიერთ რეგიონში დავაფიქსირეთ რამდენიმე შემთხვევა, როცა სოფლის ახალგაზრდებმა „მმაჩის"ბიუროში ხელმოწერის შემდეგ ეკლესიაშიც დაიწერეს ჯვარი (ამისათვის ისინი მცხეთასა თუ თბილისში წავიდნენ). რა თქმა უნდა, დღევანდ-ელი საეკლესიო ჯვრისწერა, ი ი დანიშნულებით არ ხდება, როგორც ეს წარს-ულში იყო. სადღეისოდ მასში არა რაიმე რელიგიური რწმენა - წარმოდგენები, არამედ უფრო მორალურ-ზნეობრივი შინაარსის ესთეტიკურ-სანახაობრივი მხარეა სავარაუდებელი.

საქორწინო ტანსაცმელი და მის ფერთა სიმბოლიკა. ტანსაცმელს თავის ძირითადი დანიშნულების (ადამიანის დაცვა გარემო პირობებისაგან) გარდა სხვა მრავალი ფუნქციაც გააჩნია. ადამიანის სოციალური, პროფესიული, ეთნიკური და სხვა კუთვნილების მიხედვით იგი აშკარად გამოხატულ ნიშნობრივ ხასიათს ატარებს.

ტანსაცმელში ჩვეულებრივ რამდენიმე ფუნქცია იყრის თავს, - მათგან ერთ - ერთია წმაყვანი, დანარჩენი კი დამოკიდებული. ტანსაცმელი ადამიანის სულიერ ცხოვრებას სხვადასხვა სფეროსთან (მათ რიცხვში ესთეტიკურ გემოვნებასა და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან) არის დაკავშირებული. საერთოდ, ტანსაცმელი ნიშანთა სისტემაა. კონკრეტულ ისტორიულ - კულტურული სიტუაციიდან გამომდინარე ის როგორც განსაზღვრულ ეთნოდიფერენციაციის, ისე ეთნოინტეგრირების ფუნქციას ასრულებს. ტანსაცმლის ტრადიციული კომპლექსის ჩამოყალიბება ეთნოსის კონსოლიდაციის დონეს ასახავს. ამ აზრით ტანსაცმლის ისტორია ხალხის კულტურული ტრადიციის გამოვლენაა. ტანსაცმელი, ეს თვითგამოყოფის სიმბოლიკაა, რომელშიაც მკაფიოდაა გამოხატული რეგიონალური თუ ეროვნული მახასიათებელი ნიშნები.

რას წარმოადგენს ქართული საქორწინო ტანსაცმელი? როგორია მისი ფუნქციონალური დატვირთვა და ქართველი ხალხის რწმენა წარმოდგენებიდან გამომდინარე მისი სიმბოლიკა?

ქართული საქორწინო ტანსაცმლის აღნიშნული კუთხით კვლევა დღემდის არავის უწარმოებია. ჩვენი მიზანია საქორწინო ტანსაცმლის (კოსტუმის), ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით (ე.ი. ტანსაცმელი, ფეხსაცმელი, თავხურა, მორთულობა, თმის ვარცხნილობა და სხვა დამატებითი აქსესუარები) სრული წარმოჩენა და მასთან დაკავშირებული სიმბოლიკის შეძლებისდაგვარად გაშუქება. შედარებითი-ისტორიული მეთოდის გამოყენებით არსებული მონაცემების ანალიზი საშუალებას გვაძლევს ვაჩვენოთ ის საერთო, რაც დამახასიათებელი იყო ქართველი ხალხის საქორწინო ტანსაცმლისათვის გამოვავლინოთ მისი ესთეტიკური გამოყენება და რეგიონალური თავისებურებანი. აღნიშნული კუთხით საკითხის კვლევას გააჩნია როგორც საინტერესო თეორიული, ისე პრაქტიკული მნიშვნელობაც. საქორწინო ტანსაცმლის კომპლექსის

მთლიანობაში შესწავლა საშუალებას მოგვცემს მასში გამოვააშკარავოთ ის ფასეული და ესთეტიკურად ლამაზი, რაც ასე საჭიროა დღევანდელ ვითარებაში გამოყენების (დიზაინის) თვალსაზრისით.

საქართველოს ყველა კუთხეში (ხევსურეთის გამოკლებით) საპატარძლოსათვის ჯვრისწერის ტანსაცმელს წარმოადგენდა თეთრი ფერის სარტყელგულისპირიანი გრძელი კაბა, თავზე ჩიხტა-კოპი მანდილ-ლუჩაქითა და სახეზე ჩამოფარებული თხელი გა-ქვირვალე, უმეტესად თეთრი ფერის პირბადით, ფეხებზე კი ქოშები. მართალია მოსახლეობა ზუსტად აგვიწერს ქალის საქორწინო (ჯვრისწერის) ტანსაცმელს თავისი ნიუანსებით, მაგრამ როგორც მათი გადმოცემიდან და არსებული წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, ჯვრისწერის ტანსაცმლის ნიმუშად ხალხში უმეტესად თეთრი ფერის ქართული ეროვნული ტანსაცმელი იყო მიჩნეული.

სანეფოს ჯვრისწერის ტანსაცმელს შეადგენდა ლურჯი შარვალი, თეთრი ფერის ჩოხა, ახალუხი და ყაბალახი, ფეხზე „ცარსკები" - უძიროები ეცვა, წელს კი ქამარ - ხანჯალი უმშვენებდა. მთხრობელთა გადმოცემით, სხვა ფერის ტანსაცმელში ჯვრისწერა მიუღებელი იყო. სანეფოსგან განსხვავებით მისი თანმხლებნი სხვა ფერის ტანსაცმელში იყვნენ გამოწყობილი. მათ შეეძლოთ ყველა ფერის ტანსაცმელი ჩაეცვათ, მაგრამ არა თეთრი, რადგან ამ დღეს თეთრი ფერი მხოლოდ ნეფის კუთვნილება იყო. ნეფის ტანსაცმელი დანარჩენებისაგან, გარდა ფერისა მასზე (საყელო, გულისპირი) გამოყვანილი ორნამენტითაც განსხვავდებოდა, რომლის მიხედვით ნეფის ცნობა ადვილი შესაძლებელი ხდებოდა. აღნიშნული ჩასაცმელი ქართული ეთნოგრაფიის მიერ დაწვრილებითაა აღწერილი ამიტომ ჩვენ აღარ შევჩერდებით თითოეული კუთხის მიხედვით მის კომპოზიციურ აღწერილობაზე, პირდაპირ გადავალთ საქორწინო რიტუალში საქორწინო ტანსაცმლის ფუნქციონალური დანიშნულებასა და ფერთა სიმბოლიკის განხილვაზე და შევეცდებით ვაჩვენოთ მათი წარმოშობა-განვითარების ისტორიული ფესვები.

აქვე გვინდა ავღნიშნოთ, ქართული და საერთოდ, საქორწინო ტანსაცმელი (კაბა, მისი ფერი, ნაქარგობა, სარტყელ-გულისპირი და ა.შ.) ერთიან კომპოზიციურ სისტემად მიგვაჩნია. რამდენადაც იგი მიეკუთვნება ცალკეული სიუჟეტების შემცველ კომპოზიციურ სისტემას, ესაჭიროება ისტორიული ახსნა. ცნობილია, რომ ყოველგვარ მოვლენის ესა თუ ის სიუჟეტი ადამიანთა განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ხალხის ყოფა-ცხოვრებამ და მისგან გამომდინარე აზროვნების ფორმებმა წარმოშვა. ამიტომ მათი არსებობა ისტორიული კანონზომიერებაა.

ქართული საქორწინო ტანსაცმელი (განსაკუთრებით ქალის) მკაფიოდ ასახავს ქალის საკობრივ ცვლილებებსა და ცხოვრების ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადასვლას. მას ახასიათებს ისტორიული სიღრმე (დიაქრონია)

და გარკვეულ რეგიონებში გეოგრაფიული განფენილობა (სინქრონია). ის შემადგენლობაში შესული ცალკეული ელემენტის მომზადების წესი მოხმარების ფორმებთან ერთად ის შემაკავშირებელი რგოლია, რითაც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არსებული სამოსის ფორმები ერთმანეთს უკავშირდებოდა. ეთნოგრაფიულ ყოფაში წარმოდგენილი საქორწინო ტანსაცმელი მიუხედავად კუთხეების მიხედვით სხვაობისა, „შეიცავს ისეთ მონაცემებს, რომლებიც მის შემადგენელ ელემენტებს ერთმანეთთან აახლოებს და მას ზოგად ქართულ ხასიათს ანიჭებს"[3.8,46].

მიუხედავად იმისა, რომ საქორწინო რიტუალზე საკმაოდ დიდი რაოდენობის ლიტერატურა არსებობს, მასში მაინც ყურადღება არაა გამახვილებული სხვადასხვა ეტაპის (პირველი დღე, ჯვრისწერა, მეორე დღე...) პატარძლის ტანსაცმლის ფორმისა და ფერის მნიშვნელობაზე. საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში ქალ-ვაჟის ტანსაცმლის ფერს დიდი ყურადღება ექცეოდა და საგანგებოდ არჩევდნენ.

ქართულ საქორწინო ტანსაცმლის ფერთა სიმბოლიკას სხვადასხვა დანიშნულება გააჩნდა, რომელიც სხვადასხვა დროის რწმენა-წარმოდგენებში ვლინდება. საერთოდ, ფერთა სიმბოლიკა უდიდესი შინაარსის შემცველია და სხვადასხვა ფუნქციონალური დატვირთვა გააჩნია. მისი არსებითი პრინციპების შესწავლა კი მჭიდროდაა დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების სისტემათა კვლევასთან.

საქართველოში ქალის საქორწინო კაბა წარმოუდგენელი იყო გულისპირისა, ყურთმაჯებისა და ქამრის გარეშე. სარტყელი,გულიპირი და ყურთმაჯები ერთანაირი-კაბის ფერთან შეხამებული, სხვადასხვა ქსოვილებისაგან იკერებოდა და ნაქარგი ორნამენტით (უმეტესად მცენარეული ორნამენტით) იყო დამშვენებული. ქამარს გარდა პრაქტიკული დანიშნულებისა საკრალური მნიშვნელობაც ჰქონდა. მის ფერსა და მასზე გამოსახულ მცენარეულ ორნამენტს გარკვეული სიმბოლური დატვირთვა გააჩნდა. სარტყელ-გულისპირის ორნამენტი შეიძლება ხალხური ორნამენტის ერთ-ერთ სახედ ჩაითვალოს. საერთოდ, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა „შეიძლება განვიხილოთ როგორც ერთ-ერთი ფორმა საზოგადოების შეხედულებების გამოხატვისა, რომელშიაც თავისებური წესით არის ჩალაგებული და დაცული მრავალფენიანი ინფორმაცია. ამ ინფორმაციას ერთსა და იმავე დროს გააჩნია მითოლოგიური, კოსმოგონიური, რელიგიური, და მაგიურ-პოტროფიული ასპექტები, რომლებიც დროსა და სივრცეში ერთმანეთს ეხებიან"[3.47,45]. ქართული საქორწინო ტანსაცმელის ორნამენტის კვლევა ჩვენს მიზანს არ შეადგენს, რადგან იგი ცალკე კვლევის საკითხია. ჩვენ აქ იმდენად ვეხებით მას, რამდენადაც ძირითადად ფერთა (რა ფერის ძაფითა შესრულებული ორნამენტი) სიმბოლიკა გვაინტერესებს. აქ კი მოკლედ ავღნიშნავთ, რომ სიმბოლური

მნიშვნელობის მქონე გამოსახულებანი ხალხს წარსულში ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლის ერთ-ერთ რეალურ საშუალებად მიაჩნდა. ამიტომ დამცველი და მაგიური ხასიათის ორნამენტის შესრულებისას მნიშვნელობა ჰქონდა ამ სიმბოლოებისათვის მასალასა და მის ფერსაც.

სარტყელ-გულისპირზე ორნამენტის გამოყენა ძირითადად ოქროსფერი (ჩალისფერი) ძაფით ხდებოდა. ღია ფერის (ოქროს ფერი) გამოყენება გარკვეულ მიზანს ემსახურებოდა და თავისთავად გულისხმობდა მის ფუნქციონალურ და სემანტიკურ დატვირთვას.

ტანსაცმელი თავისებურად და დიდი სიმსუბუქით ასახავდა ქალის ცხოვრებაში მომხდარ ასაკობრივ და მდგომარეობრივ ცვლილებას. ქართული ეროვნული ჩიხტა-კოპის, მისი შემადგენელი ელემენტების (ჩიხტა, კოპი, კავები, მანდილი, პირბადე და ა.შ.) ფერთა სიმბოლიკისა და დანიშნულების შესწავლა მეტად საინტერესოა, მაგრამ მისი კვლევა საგანგებოდ დღემდის არავის უწარმოებია.

პატარძლის, და საერთოდ, გათხოვილი ქალის აუცილებელი თავხურვის ჩვეულება მეტად ძველია. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მანდილის ტარებას საფუძვლად ის წარმოდგენა დაედო, თითქოს გათხოვილი ქალის უმანდილოდ (თავხურვის გარეშე) გამოჩენამ შეიძლება უარყოფითად იმოქმედოს მოსავლიანობასა და საქონლის (პირუტყვის) გამრავლებაზე. დ. ზელინინი ფიქრობდა, რომ თავხურვა ოდესღაც არსებული საბის დამალვის წ ის გადმონაშთია. გაგენ-ტორნის შეხედულებით თავხურვის ძირითადი მიზეზი იმასთანაა დაკავშირებული, რომ ხალხის წარმოდგენით თმა მაგიური ძალის მფლობელია. თმის შესახებ წარმოდგენა მცენარეულობის, ნაყოფიერების იდეას უკავშირდება. ამიტომ უცხო კოლექტივში თავდაუხურავი ქალის შესვლამ მისი თმის მაგიურობის წყალ ბით შეიძლება აღნიშნულ კოლექტივს ბიანი მოუტანოს.

საქართველოს ყველა კუთხეში არსებული წესის თანახმად, ქორწი ის დროს პატარძალს ჩიხტა-კოპსა, თავსაკრავსა და მანდილთან (ლეჩაქთან) ერთად პირბადე ჰქონდა ჩამოფარებული, რომელიც სახეს უფარავდა. იგი გარკვეულ დროს უნდა აეხადათ. აღნიშნული წესი ფართოდ იყო გავრცელებული სხვა ხალხშიც.

ჩვენ ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, პატარ ლის საქორწინო მანდილი და პირბადე საქართველოს ყველა კუთხეში ძირითადად თეთრი ფერის იყო, რომელიც ყოველ ივის კაბის ფერ ან იყო შეხამებული. იგი თავისი ღია (სამხიარულო) ფერით გამოირჩეოდა ,,ვეულ ბრივი და ყოველდღიური სახმარი მანდილისაგან. ც.ბეზარაშვილი განიხილავს რა საქართველოს მთაში (ი უში, ფშავი, ხევსურეთი) არსებულ საპატარძლო მანდილს, აღნიშნავს, რომ „ზოგჯერ ლურჯი ფერის მანდილსაც მოიხმარდნენ. ისე კი

ძველებური საქორწინო, სარიტუალო ცერემონიალი აუცილებლად შავი მანდილის მოხმარებას ვარაუდობდა"[3.8,70]. სამწუხაროდ ავტორი არ მიუთითებს თუ საიდან აქვს აღებული აღნიშნული ცნობა. ვერც ველზე მუშაობის დროს ვერც სპეციალურ ლიტერატურაში ჯერ-ჯერობით ვერ შევძელით აბგვარი მასალების დაფიქსირება.

ხალხის ადრეული შეხედულებით, საპატარძლოს დაფარვა მანდილითა და პირბადით გარკვეული მიზნით ხდებოდა. პირბადე ძირითადად აპოტროფიულ როლს ასრულებდა და იგი ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დამცავ საშუალებას წარმოადგენდა ბოროტი ადამიანის თვალის მავნე ზემოქმედებისაგან.

თუ რა დროიდან ქნა საქორწინო ცერემონიალში თეთრი ფერის ტანსაცმლის გამოყენება თავისი ფუნქციონალურ-სიმბოლური დატვირთვით, მისი განსაზღვრა მეტად ძნელია (შეიძლება ითქვას შეუძლებელი), რადგან არსებული წერილობითი მონაცემები მეტად ძუნწია. მეთვრამეტე საუკუნეში პატარძლის თეთრი ტანსაცმლით შემოსვა მტკიცედ რომ იყო ფეხმოკიდებული ეს თეიმურაზ მეორის მითითებიდანაც ჩანს:

„ტანთა შემოსვენ სულ თეთრსა, ბრწყინავდეს სამოსელია"[2.47,40].

როგორც აღვნიშნეთ, ქალ-ვაჟის საქორწინო ტანსაცმელი ძირითადად თეთრი ფერისა უნდა ყოფილიყო. თეთრი ფერის ხალხური რწმენა-წარმოდგენით ზესკნელის ფერია და მზის-დღის სინათლეს, ხილულ სამყაროს განასახიერებს. იგი ამავე დროს ხასიათდება მაგიური ძალის შემცველობითაც (თუმცა სხვა კერებთან შედარებით ნაკლები სიძლიერით). ამასთანავე თეთრი ფერი სიხარულის, ბედნიერებისა და ბარაქიანობის მომნიჭებელ ფერადაც ითვლებოდა. როგორც ჩანს იგი სიწმინდეს, უმწიკვლობას, სუფთა-მწუხარებას განასახიერებდა. ვ. პროპის განმარტებით, თეთრი ფერი იმქვეყნიური უსხეულო არსებათა ფერია. ქართული ჯადოსნური ზღაპრების განხილვის საფუძველზე ვ. პროპის აზრს არ იზიარებს თ. ოქროშიძე. ჩვენ კი თეთრი ფერის შესახებ ვ. პროპის აზრი რამდენადმე საინტერესოდ გვეჩვენება იმ თვალსაზრისით, რომ წარსულში არსებული წესის მიხედვით საქართველოში გათხოვილი ქალი სიკვდილის შემდეგ ჯვრისწერის ტანსაცმლით (ღია ფერის ქართული კაბა, ჩიხტა-კოპი, ფეხსაცმელი და ა.შ.) უნდა დამარხულიყო. უფრო მეტიც: როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „კიდევ ერთადერთი დღე იყო, როცესაც ადამიანს თეთრი საქორწინო ტანსაცმელი უნდა ჩაეცვა. ეს იყო კოლის ან ქმრის სიკვდილის დღე. თუ ქმარს ცოლი უკვდებოდა ან პირიქით, დასაფლავების დღისთვის თეთრი საქორწინო ტანისამოსი უნდა სცმოდა, ე. ი. ის ტანისამოსი, რომელიც ქორწილის დროს ეცვა. ამის შემდეგ იხდიდა ამ ტანისამოსს და იცვამდა შავს. აგრეთვე შვილისათვის სამგლოვიარო ფერი თეთრი იყო. ამრიგად, ჭირისუფლისათვის თეთრი და შავი ფერი იყო"[2.169,177]. ეუჭირობთ, რომ გარკვეული კავშირი არსებობდა თეთრ ფერსა და იმქვეყნიურ

სამყაროს შორის, რადგან ამ ქვეყნიდან იმ ქვეყანაში გადასვლა სწორედ თეთრი ფერის (საკულტო ფერის) ტანსაცმელი ხდებოდა. წინასწარი ვარაუდით, აღნიშნული წესი შეიძლება დაუკავშირდეს ქორწინებასა და მიცვალებულის საიქიოში გამგზავრებას, ორივეს, როგორც ზებუნებრივი (ღვთაებრივი) ძალებით გამოწვეული მოქმედების გააზრების არსს. ,ერ-ჯერობით ეს ვარაუდია და შემდგომი კვლევა გვიჩვენებს მის სისწორე-მცდარობას.

თეთრი ფერის აღნიშნული სიმბოლიკიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ ჯვრისწერის დროს დედოფლისათვის ღია (თეთრი) ფერის ტანსაცმლის ჩაცმა ჯვრისწერის სხვა ატრიბუტებთან ერთად თვისობრივად თუ ფუნქციონალურად მისი ერთი მდგომარეობიდან მეორეში (თუნდაც დროებით) გადასვლას (ზიარება//ინკორპორაციას) ნიშნავდა. აქედან გამომდინარე, აღნიშნული ფერის სიმბოლიკა დანიშნულება და ფუნქციონალური დატვირთვა ნათელია. რაც შეეხება ჩალისფერს (მზისფერს), იგი ბოროტი სულების მავნე ზემოქმედებისაგან დაცვის საიმედო საშუალებად ითვლებოდა. ეს ფერი ორნამენტებთან ერთად საქორწინო ტანსაცმელზე გარკვეული დანიშნულებით იყო გამოყენებული და თავისი ფუნქციონალური დატვირთვა გააჩნდა.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (ქართლ-კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი, იმერეთი, გურია, სამეგრელო) ქორწილის მეორე დღეს პატარძალს არა ჯვრის წერის, არამედ საგანგებოდ ამ დღისათვის შეკერილი წითელი ფერის კაბა უნდა ჩაეცვა (რა თქმა უნდა, ოჯახს თუ ეკონომიურად შეეძლო). სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ წითელი ფერი შუასკნელს განასახიერებს. ის სიცოცხლის ძლიერებისა და აღორძინების ანუ ვეგეტაციის გამომხატველი ფერია. იგი ძლიერი მაგიური ძალის მფლობელია და მას საქორწილო რიტუალში გარკვეული ფუნქციონალური დატვირთვა გააჩნია. სხვადასხვა ხალხში წითელი ფერი განსაკუთრებული, ჯადოსნური თვისებების მქონედ ითვლებოდა. ის გასახიერებდა სიყვარულის, ქორწინების პირველი ღამის, ქალის ერთი მდგომარეობიდან (გასათხოვარი) მეორეში (გათხოვილი) გადასვლის სიმბოლიკას. ქორწილის მეორე დღეს წითელი ფერის ტანსაცმლის ჩაცმა, როგორც ჩანს, წესად იყო. წარსულში სხვა ხალხებშიც, სადაც იგი ითვლებოდა ცოლ-ქმრობის სიმბოლოდ. იქნებ სწორედ მდგომარეობის ამგვარი ცვალებადობის გამომხატველი უნდა ყოფილიყო ქორწილის მეორე დღეს პატარძლის წითელი ფერის სამოსით შემოსვა? საერთოდ, ფერთა ფუნქციონალური დატვირთვისა და დანიშნულების შესახებ ქართულ (და არა მარტო ქართულ) ხალხურ ზღაპრებში უხვი მონაცემები მოგვეპოვება. ფერთა ამგვარი აღქმა (როგორც ზემოთ ჩვენ განვიხილეთ), რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ იყო. აზროვნების განვითარების ისტორიაში მან თავისი ფორმების დიდი გზა განვლო.

მეტად მნიშვნელოვანია ფერთა სიმბოლური შეხამება. ადამიანი თავისი

სულიერი განწყობის მიმსგავსებით, მუდამ ეძებდა შესაბამის ფერს და ამ ფერის მიხედვით გამოხატავდა თავის დამოკიდებულებას სამყაროსადმი. აღნიშნულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ სიმბოლოები ხალხის გენიალურ მიგნებად უნდა ჩაითვალოს.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ საქორწინო ტანსაცმლის ფერთა ამგვარი გააზრება თავისი სიმბოლური დატვირთვითა და ფუნქციონალური დანიშნულებით ადამიანის აზროვნებაში ასახავდა მის რწმენა-წარმოდგენას თვით ქორწინების მიმართ და ბინი (ადამიანის) მდგომარეობის შესაბამის ცვლილებას, როგორც საზოგადოებრივ, ისე სოციალურ გარემოში.

როგოც ცნობილია, საქართველოს მოსახლეობაში პატარძლისათვის საქორწინო ტანსაცმელი საქმროს ოჯახს უნდა გაეგზავნა ქორწილამდე რამდენიმე დღით ადრე. ხაზგასმულია ის ფაქტი, რომ ქალისთვის საქორწინო ტანსაცმლის მიტანა ორშაბათსა და ოთხშაბათს არ შეიძლებოდა, სამშაბათი და ხუთშაბათი ყველაზე სასურველი დღეები იყო.

მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილში (დასავლეთ საქართველო) ქალისთვის ჯვრისწერის ტანსაცმელი საქმროს ოჯახიდან მოსულ ქალს (დედე) უნდა ჩაეცმია. იმერეთის მოსახლეობის მითითებით, თუ ქალს თავისიანი ჩააცმევდა ამ ტანსაცმელს, ფეხსაცმელში ფარულად პურის მარცვლებს ჩაუყრიდა. ხალხის შეხედულებით, ქალს ამ დროს რამდენ მარცვალსაც ჩაუდებენენ ფეხსაცმელში, იმდენ წელიწადს უშვილოდ ივლიდა, რაც სასიძოს ოჯახისთვის რა თქმა უნდა, არასასიამოვნო იყო. როგორც მასალიდან ჩანს, გარკვეული მიზეზების გამო პატარძლისათვის საქორწინო ტანსაცმლის მირთმევა და ჩაცმა სასიძოს ოჯახის მოვალეობას შეადგენდა და მისი დარღვევა მიუღებლად ითვლებოდა. ამის გამო „დადედ" იგზავნებოდა ყოველმხრივ „ბედნიერი" ქალი (დედ-მამიანი, და-ძმიანი, ქმარ-შვილიანი), რათა რაიმე მიზეზის გამო საპატარძლოსათვის ტანსაცმლის ჩაცმაზე მისთვის აცილება არ მიეცათ.

საპატარძლოსათვის ტანსაცმლის ჩაცმის პროცესს, გარკვეული მაგიური ქმედებანი ახლდა (კაბის სახელოში პირველად მარჯვენა ხელის გაყრა, ფეხსაცმლის პირველად მარჯვენა ფეხზე ჩაცმა, პატარძლის სამკერდ შემოტრიალება მარჯვნივ და ა.შ.). ერთ-ერთ ასეთ ქმედებას წარმოადგენდა ნეფის ოჯახის წარმომადგენლისაგან ფარულად აატარძლისათვის მარჯვენა ფეხსაცმელში პურის მარცვლების ჩაყრა და ისე გასტუმრება მისი როგორც ჯვარისწერად, ისე ქმრის ოჯახში. აღნიშნული ქმედება გარკვეული მიზნით ხდებოდა, რაც უკვე ზემოთ გვაქვს აღნიშნული.

როგორც ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებიდან ირკვევა, ჯვრისწერის წინ ტანსაცმლის ჩაცმისას პატარძლის მარჯვენა ფეხსაცმელში სელისა თუ ხორბლის მარცვლის ჩაყრის ჩვეულება სხვა ხალხებშიც არსებობდა. სამწუხაროდ, ამ წერილობით მონაცემებში მხოლოდ ავტორთა აზრია

გადმოცემული და არა ხალხის შეხედულება აღნიშნულ ჩვეულებაზე. ასე მაგალითად, ნ. ნიკოფოროვის შეხედულებებით, აღნიშნული წესის შესრულება (პატარძლის ფეხსაცმელში მარცვლის ჩაყრა) გამოიწვევდა ახალი ოჯახის ბარაქიანობასა და ნაყოფიერებას.

ქორწილის რიტუალის შემდგომი მსვლელობა. ჯვარდაწერილი ნეფე-დედოფალი თანმხლები პირებით ეკლესიიდან დედოფლის მშობლების სახლში (საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მოსახლეობაში ნეფის სახლში) ბრუნდებოდა, სადაც იმართებოდა ნადიმი. ვინაიდან საქორწინო სუფრა ვრცლად ცალკე გვაქვს განხილული, ამიტომ მასზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ და მხოლოდ ზოგიერთ მომენტებზე შევჩერდებით.

საქართველოს მოსახლეობის დიდ ნაწილში ჯვრისწერის შემდეგ, როცა ნეფე-დედოფალი სუფრასთან დაიკავებდა კუთვნილ ადგილს, ხალხი რიგ-რიგობით მივიდოდა, მიულოცავდა, „თავგადასაგდებს" - მისალოცს მისცემდა და შემდეგ ჯდებოდა სუფრასთან. მილოცვის რიგი უფროს-უმცროსობისა და ნათესაობის მიხედვით იყო. პირველნი ყოველთვის მშობლები ულოცავდნენ, შემდეგ კი სხვა ახლობლები. მაყრებს ეს არ ეხებოდათ. თავგადასავლებში აძლევდნენ ფულს (ას მანეთამდე) ან რაიმე ქსოვილს - საკაბეს ან საპერანგეს, ერთი სიტყვით, ვისაც რა შეეძლო. რაც შეეხება ძღვენს (ღვინო, ქათამი, გოჭი, ინდაური თუ პური), ის მიჰქონდა ქორწილში მიწვეულ ნათესავს, როდესაც უკვე ქორწილში მივიდოდნენ და მას ოჯახის უფროსს ან ამ საქმისათვის გამოყოფილ კაცს ჩააბარებდნენ. მას ქორწილის სუფრაზე იყენებდნენ, რადგან ოჯახს ქორწილის ნადიმისათვის თადარიგის დაჭერისას ესეც ჰქონდა მხედველობაში მიღებული. ძღვენის მიტანა ნებაყოფლობითი იყო და არა სავალდებულო. შეიძლება ოჯახიდან ძღვენი არ მიეტანათ მექორწინე ოჯახში, მაგრამ მისალოცთავგადასაგდები კი აუცილებლად უნდა მიეცათ ნეფე-დედოფლისათვის. (მის შესახებ ვრცლად ქვემოთ შევჩერდრბით).

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში კი როცა საქორწინო ლხინი დასასრულს მიუახლოვდებოდა, ნათესავ-მეზობლებს მაშინ უნდა გაეღოთ ძღვენ-საჩუქარი, რომელსაც შესაბამისად სუფრა და სანიჭარი ეწოდებოდა. მისი მიცემის ასეთი წესი იყო: ჯერ პირველი ოჯახის „სანიჭარი" (მასში გულისხმო-ბდნენ მზითევს) უნდა „დაეძახებინათ". ეს მეტად საინტერესო წესი იყო და გვსურს მასზე ცოტა ვრცლად ძევჩერდეთ.

როდესაც მზითვების დაძახების დრო დადგებოდა, მას გამოიტანდნენ მონაღიმე ხალიის წინაშე. საგანგებოდ არჩეული პიროვნება (კაცი) დადგებოდა მასთან ახლოს და ხმამაღლა გამოაცხადებდა: „ხალხო, სმენა იყოს და გაგონება". როცა ხალხი მიწუნარდებოდა, განაგრძობდა:

„დიდება ღმერთსა მოწყალესა,
ოჯახსა და ოჯახის პატრონსა,

სტუმარსა და მასპინძელსა,
ნეფესა და პატარძალსა.

ასახელოს ღმერთმა ჩვენი ოჯახის პატრონი. თავის ქალიშვილს მზითევად ატანს ერთ ჭილოფს, ფარდაგს, ლოგინს, კიდობანს" და ასე ჩამოთვლიდა ყველაფერს სათითაოდ. ხალხის წინაშე მზითევის გამოცხადება-დაძახება" წესად ყოფილა ძველ საქართველოში. მის შესახებ ცნობებს ვხვდებით სხვადასხვა სახის ლიტერატურაში. ბატონიშვილი ვახტანგი აღნიშნავდა: „აღდგების ეჯიბი მეფისა ორისა შიშვლისა ხმლითა და მდივანბეგმან ანუ მწიგნობარმან ვინმე წაუკითხოს ნუსხა ქალსა მას ქმრისა თვისისაგან მიცემულთა სოფელთა ნუსხა პირბადეს ასახდელად... შემდგომად წარმოდგე-ბის საშუალო მდივანი ანუ მწიგნობარი ვინმე და წარიკითხვის, რასაც ქალსა მას გაატანდიან ზითად"[2.44]. მზითვის წიგნის საჯაროდ წაკითხვის შესახებ უფრო დეტალურ აღწერილობას იძლევა თეიმურაზ მეორე:

„აწ სხვა დავიწყოთ, დრო არის წაკითხვა ზითვის წიგნისა:
წარმოდგეს წიგნი ხელთ ეპყრას, გამოჩნდეს ცოდნა მდივნისა,
მან წაიკითხოს კარგვარად წერილი ღმრითა სიტყვითა,
და სულ ქალის მზითევს, რაც არის წიგნში, წაკითხვით სიტყვისა" [2.47]

ამ ლიტერატურულ მონაცემებზე და ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით ვ.ითონიშვილი ამ ჩვეულებას თბილისის მოსახლეობისთვისაც წარსულში დამახასიათებლად მიიჩნევს[2.51,367].

ერ ეგორც ჩანს, წარსულში მზითვის მიტანის წინ სამცხე-ჯავახეთშიც უნდა ცოდნოდათ ქორწილის დროს ქალის ოჯახში ვაჟის მხრიდან გამოგზავნილი „გადასაწყვეტ" - „საქორწილოს" დაძახებაც. დროთა განმავლობაში თანდათან ყოფიდან გამოვიდა „გადასაწყვეტის" დაძახება და არსებობას განაგრძობდა მხოლოდ მზითევის და სანიჭარის გამოცხადება საჯაროდ. დღეისათვის კი ეს წესიც აღარ სრულდება და მზითვად რასაც ატანენ ქალს, ოჯახის წევრების გარდა არავინ იცის.

აჭარისა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში მზითევს დაძახების შემდეგ შეკრავდნენ, წასაღებად გაამზადებდნენ და რომელიმე მაყარს ჩააბარებდნენ. მაგრამ მისი წაღება ჯერ არ შეეძლოთ. მზითვის კიდობანზე დედოფლის ძმა ან ბიძაშვილი ვაჟი იჯდა და სანამ ის იქიდან არ ადგებოდა, მზითვის გატანა არ შეიძლებოდა. იმისათვის, რომ დედოფლის ძმა კიდობნიდან ადგარიყო სამამთილოს - მოყვარეს გარკვეული ფულადი გამოსაღები უნდა გაეღო (XIX საუკუნის II ნახევრიდან ორიდან -ხუთ მანეთამდე, ხოლო 1947 წლის ფულის კურსით სამას-ოთხასი მანეთი. ეს დამოკიდებული იყო მზითვის სიდიდესა და რაოდენობაზე). ამ გადასახდელს „კიდობნის საჩუქარს" ანუ კიდობნის "გამოსყიდვას" უწოდებდნენ. თუ მოყვარე ძუნწობდა, მაშინ იმართებოდა „ვაჭრობა". კიდობანზე მჯდომი მეტს მოითხოვდა (რაზედაც ქალის ოჯახის

უფროსთან წინდაწინ იყო შეთანხმებული). ეს ვაჭრობა სიცილ-ხუმრობაში მიმდინარეობდა და ბოლოს და ბოლოს თანხმდებოდნენ. შეთანხმების შემდეგ მზითვის დამძახებელი ხმამაღლა გამოაცხადებდა „კიდობნის საჩუქარს" და მასზე მჯდომ ვაჟს გადასცემდა. ეს საჩუქარი ოჯახის კუთვნილება იყო და შემდეგ ოჯახის უფროსს აბარებდა. მართალია კიდობანი უკვე „გამოსყიდული" იყო და შეეძლოთ მზითვის წაღება, მაგრამ ამ კიდობნის გასაღები მაინც ჯერ დედოფლის ძმას ებარა და ქორწილის დასასრულს გადასცემდა დას. XIX საუკუნის II ნახევარსა და XX საუკუნის 50 - იან წლებამდე არსებული მასალების მიხედვით კიდობანის „გამოსყიდვა" ფულით ხდებოდა. საფიქრებელია, რომ უფრო ადრე კიდობნის დახსნა მომხდარიყო ნატურალური გაცვლის გზითაც.

მთიულ-გუდამაყრის მოსახლეობაში, როცა სუფრიდან აიშლებოდნენ და წასასვლელად ემზადებოდნენ, ჯერ ნეფე-დედოფალს კერის საკიდლის გარშემო შემოატარებდნენ სამჯერ და შემდეგ გადიოდნენ ეზოში. მათ წინ საკიდლის შემოვლისას მოხუცი კაცები მიუძღოდნენ სიმღერით „ჯორი წინასა".

„ჯორი წინასა ადგას მხარესა,
წმინდა გიორგი შენ დასწერ ჯვარსა
ჩვენს ნეფიონთა".

ხევში „ლხინის დასასრულს სამყოფში ეჯიფი პატარძალს ნეფეს გადასცემდა და გვარის უფროსის მითითებით კერის გარშემო იწყებდნენ შემოვლას, რათა პატარძალი თავის სახლს და სამშობლოს გამომშვიდობებოდა. ასეთი ძომენტისათვის კერაზე აუცილებლად დეკის ცეცხლას აჩაღებდნენ. მაგრამ თუ კერა მოშლილი იყო, მაშინ სამფეხა სკამზე ხმიადს (პური) დებდნენ, ზედ სამ ღერ სანთელს აანთებდნენ და მის გარშემო ასრულებდნენ კერაზე შემოვლის აუცილებელ წესს"[2.51,245].

აჭარის მოსახლეობაში „გამოსყიდულ" დედოფალს მამამთილი გაუძღვებოდა კარისაკენ წასასვლელად. მაგრამ ოთახის კარეში მის ძმას ან ბიძაშვილს ჰქონდა გარედან გადაკეტილი და გასამრჯელოს ითხოვდა. ბოლოს „ვაჭრობის" შემდეგ მამამთილი გარკვეული რაოდენობით ფულს მისცემდა და ისიც კარებს გაალებდა. მამამთილი დედოფლითურთ გამოვიდოდა ეზოში, სადაც ტრანსპორტი მზად იყო და გზას გაუდგებოდნენ.

იმერეთის მოსახლეობაში ეზოში გამოსყიდულ დედოფალს მამა ან მისი მოვალეობის შემსრულებელი წაღმა შეატრიალებდა სამჯერ, გზას დაულოცავდა და გაისტუმრებდა.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში კი დედოფლის სახლიდან გასვლისას წინ უხუცესი მამაკაცები გაუძღვებოდნენ სიმღერით:

„წადი ღმერთმა გაგიმარჯოს,
დღე მოგცეს და დარი კარგი.

მაყრები ღმერთმა გიცოცხლოს,
შინ მშვიდობით მიგიყვანოს“.

ამ სიმღერის გარეშე პატარძლის გასტუმრება არ შეიძლებოდა. სიმღერის ტექსტი გვაფიქრებინებს, რომ მაყრების თანხლება დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო გზაში სხვადასხვა საშიშროების ან სხვა რაიმე ხიფათის არსებობასთან.

მამის სახლის კერასთან ქალის გამომშვიდობების ჩვეულება, როგორც ჩანს, გავრცელებული იყო საქართველოს ყველა კუთხეში მეტ-ნაკლები თავისებურებებით და სახესხვაობებით, რომელიც გარკვეული მიზეზების გამო ზოგან მალე გამოვიდა ყოფიდან, ზოგან კი საკმაოდ დიდ ხანს შემორჩა.

ეზოში გამოსული მაყრები და ხალხი ცოტა ხანს იცეკვებდნენ, შემდეგ კი დედოფლის ახლობლებს დაემშვიდობებოდნენ და გზას გაუდგებოდნენ. ცალკეულ კუთხეში (სამეგრელო, სამცხე-ჯავახეთი) დედოფალი სახლის ზღურბლს რომ გადმოაბიჯებდა, სახლისაკენ აღარ მიიხედავდა. ხალხის რწმენით, ის თუ ასე არ მოიქცეოდა, მამის სახლში მალე დაბრუნდებოდა, ან რაიმე უბედურება ეწვეოდა.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, პატარძალი ტირილით ემშვიდობებოდა საკუთარ სახლს, ახლობლებს. „ესალმებიან ტირილით, ეტყოდიან იმედს ქალსა: ნუ სწუხარო, მალ მოგიყვანთ, არ გაგიშვებთ დიდსა ხანსა, - აღნიშნავს თეიმურაზ მეორეც[2.47,54]. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოლოგიური მასალებისა და წერილობითი მონაცემების განხილვის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ამ წესს არ მიუღია ისეთი ჩამოყალიბებული რიტუალური ხასიათი, როგორიც ჰქონდა სხვა ხალხებში. საქართველოში პატარძალი ტიროდა არა იმიტომ, რომ ეს სავალდებულო წესი იყო, არამედ იმიტომ, რომ ეთხოვებოდა მშობლიურ გარემოს. შეიძლება ითქვას, რომ ცალკეულ კუთხეში პატარძლის გამგზავრებისას მისი და ახლობლების ტირილი არასასურველად ითვლებოდა, ამიტომ გარეშემყოფნი უშლიდნენ „ქალს გზად ცრემლი არ გაჰყვეს, არ ვარგა“-ო.

სამცხე-ჯავახეთში წესად იყო, რომ პატარძალს გასტუმრებისას ატანდნენ „წელის ქადას“. სხვებისაგან დადა ფარულად წელზე შემოაკრავდა მანდილში გახვეულ ქადასა და ჰალვას, რომელიც ნეფე-დედოთალს სხვების დაუსწრებლად უნდა შეეჭამათ, როდესაც მარტო დარჩებოდნეს. წელის ქადა, როგორც „ყისმათის“ გატანება, ასევე მისი შეჭმა მხოლოდ ნეფე-დედოფლის მიერ ერთხელ კიდევ მიუთითებს ამ ნამცხვრის რიტუალურ დანიშნულებაზე.

აჭარასა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში, ვიდრე დედოფალს მისი სოფლიდან გაიყვანდნენ, მაყრიონს გზაზე თოკ-ბაწრით თუ გრძელი ჯოხით გზას ჩაუკეტავდა სოფლის ხალხი (უმეტესად ახალგაზრდა ვაჟები). ვიდრე მამამთილი მათ ფულს არ გადაუხდიდა, მანამ გზას არ გაუხსნიდნენ. სხვა

სოფელში გავლისას მექორწინეებს გზაში მოჰიდავეს ჩაუყენებდნენ. მასთან საჰიდაოდ ნეფის მაყარი უნდა გასულიყო. თუ მაყარი მოჰიდავეს დაჯაბნიდა, მაშინ თავისუფლად გაივლიდნენ, ხოლო მოჰიდავის გამარჯვების შემთხვევაში მამამთილი მას ფულით ასაჩუქრებდა და მაყურებელ ხალხს კი სასმელით უმასპინძლდებოდა (სასმელი საგანგებოდ ჰქონდათ დედოფლის სახლიდან გამოტანებული, რათა გზაში შემხვედრნი სასმელზე დაეპატიჟებინათ და ნეფე-დედოფალი დაელოცათ).

ეკოდნენ აგრეთვე მექორწინეთა გზაში ხარის ჩაყენებაც ამა თუ იმ სოფელში გავლისას. მამამთილი მას ფულით ასაჩუქრებდა, სასმელს შესთავაზებდა და თვითონაც ხარის ქედს დალოცავდა. გზად მომავლებს თუ ცხვრის ფარა შემოხვდებოდათ, მეცხვარე ცხვარიდან გამორჩეულ ყოჩს გზაზე დააყენებდა. აქ უკვე დედოფლის სიმარჯვე უნდა გამოჩენილიყო. თუ ის შეძლებდა, ყოჩს აწევდა და ცხენზე შემოსვამდა, მისი იყო და შეეძლო თან წაეყვანა, მეცხვარე ხმას ვერ ამოიღებდა. მაგრამ, თუ ყოჩის აწევას ვერ შეძლებდა, მაშინ მამამთილი მეცხვარის ყოჩის საფასურს უხდიდა და წყვილი წინდითაც ასაჩუქრებდა. მთხრობელები არა ერთ მაგალითს გვისახელებენ დედოფლის მიერ ყოჩის ცალი ხელით აწევის და ცხენის გავაზე მისი შემოსმისა. საქმე იმაშია, რომ ცხვარს ზურგზე აქვს ერთი წერტილი. თუ ამ წერტილზე ამოსულ მატყლს ხელს ჩაჰიდებდა დედოფალი და მაღლა აქაჩავდა, ცხვარი თავისით ხტება მაღლა, რაც მას უადვილებდა მის აწევას და ცხენზე დასმას. რომელმა ქალმაც იცოდა ეს, ცდილობდა ყოჩისთვის იმ ადგილზე ამოსულ მატყლში ჩაევლო ხელი და ასე აეწია და წარმატებაც განაღდებული ჰქონდა.

ასევე გვინდა ავღნიშნოთ, რომ გზის ჩამკეტ ხალხს სასმელით მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში უმასპინძლდებოდნენ. რაც შეეხება აჭარის მოსახლეობას, მათთან მუსლიმანური რელიგია კრძალავდა სპირტიანი სასმელების გამოყენებას, ამიტომ ქორწილში მის მოხმარებას ადგილი არა ჰქონდა. აქ ყოველგვარ ნადიმზე სასმელად ჩაისა და შერბეთს იყენებდნენ.

საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (სამცხე-ჯავახეთი, თუშეთი) გზად მიმავალი მექორწინეები ერიდეოდნენ სხვა მექორწინეებთან შეხვედრას, რადგან ერთ-ერთი ქოწილი „დაიქელებოდა". ამიტომ ორივე მხარე ცდილობდა გზის აქცევას. თუშეთში გავრცელებული რწმენით, მექორწინეთა შეხვედრის შემთხვევაში ან ერთი წყვილი გაიხარებდა, ან მეორე. შემთხვევით თუ გზას ვერ აუქცევდნენ, თითოეული მხარე ცდილობდა სათავეზე გადასვლას, რადგან „ბედნიერი სათავეზე გადამსვლელისაა, უბედობა ბოლოზე დარჩენილისაო". ამის გამო საქმე ხანდახან ჩხუბამდეც კი მიდიოდა.

ნეფის სახლისაკენ მიმავალი ნეფეონი მღეროდა სხვადასხვა სიმღერას: „მაყრულს", „მოვდივართ მოგვიხარია", „ფეხბედნიერი" და მრავალი სხვა. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში წესი იყო, რომ ნეფის სოფელში შესულ

მექორწინეებს დედოფლის თუ ნეფის ნ. იესავი სუფრას „გადააგებებდ
გზად მიმავლებს. სუფრა წარმოადგენდა ხონჩას, რომელზედაც იყო ტკბილეუ-
ლი, ხილი, სასმელი და სხვა სახის საჭმელი. სუფრა ხელში ეჭირა დედამამიან
ახალგაზრდას და იდგა ოჯახის უფროსის გვერდით, რომელიც მექორწინეებს
ეპატიჟებოდა საჭმელ-სასმელზე. მის მიერ მიწოდებულ სასმისს პირველი
მოყვარე აიღებდა, დალოცავდა ნეფე-დედოფალს, „სუფრის მიმგე-ბელ"-ის
ოჯახს და დალევდა. ასე დაილოცებოდა ყველა და თვით ოჯახის უფროსიც.
შემდეგ კი ისევ გზას გაუდგებოდნენ. წასვლისას მოყვარე სუფრაზე ცოტაოდენ
ფულს (სამი-ხუთი მანეთი) დატოვებდა. შეიძლებოდა ამრიგად რამდენიმეს
გადაეგებინა სუფრა, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, თუ მექორწინეები
ასეთი ნათესავების სახლის ახლოს გაივლიდნენ.

ნეფის სახლთან მისულ ნეფე-დედოფალს და მაყრიონს ჭიშკართან შეეგ-
ებებოდა ხალხი და ყველანი ეზოში შევიდოდნენ, სადაც მცირე ხნით იმართებ-
ოდა ცეკვა-თამაში. ცალკეულ, რეგიონში (თუშეთი, სამცხე-ჯავახთი) თუ
დედოფლის სახლში მისვლისას ცეკვა - თამაშში ნეფის მაყრები აქტიურობ-
დნენ, ახლა კი დედოფლის მაყრებს ეკუთვნოდათ უპირატესობა.

*

* *

რამდენადაც საქორწინო ნადიმი ქვემოთ გვაქვს განხილული, ამიტომ
მასზე აღარ შევჩერდებით და მოკლედ ავღწერთ ქორწილის თანამიმდევრობას,
რომელიც ნეფის ოჯახში სრულდებოდა. ქორწილის პირველ დღეს ნადიმი
შუაღამემდე (ზოგჯერ გათენებადეც კი) გრძელდებოდა, შემდეგ კი ხალხი
დასასვენებლად იშლებოდა. სოფლის ხალხი ცდილობდა ქალის მაყრები და
სხვა სოფლიდან მოწვეული სტუმრები ღამის გასათევად თავიანთთან წაეყვა-
ნათ. ზოგჯერ ისეც ხდებოდა, რომ ვაჟის ოჯახში ღამის გასათევად მხოლოდ
დედოფლის ძმა რჩებოდა, ისიც იმიტომ, რომ წესი იყო მას ღამე სიძის ოჯახში
უნდა გაეთია. შეიძლება სოფლის ნათესავ-მეზობელს არც ერთი სტუმარი ან
მაყარი არ წაეყვანა და ყველას ვაჟის ოჯახში გაეთია ღამე. ოჯახი ამისთვის
წინდაწინ უნდა ყოფილიყო მზად, რადგან სტუმრების წაყვანა ნებაყოფილობ-
თი იყო და ვერავის დაავალდებულებდა. ამ შემთხვევაში სტუმრები და მაყ-
რები ქეიფში ატარებდნენ ღამეს.

მეორე დღეს, ოერთმეტ-თორმეტი საათისათვის, ყველა სტუმარი და სოფ-
ლის ნათესავ მეზობელი კვლავ შეიკრიბებოდა ნეფის სახლში და ნადიმი გა-
ნახლდებოდა. არსებული წესის მიხედვით, სტუმრებიცა და ნათესავ-მეზობლე-

ბიც მეორე დღეს ნეფის ოჯახის უფროსს უნდა მოეკითხა და სახლში მიეწვია. პირველ რიგში ნათლიას მიაკითხავდა, მერე იმ ოჯახებს, სადაც დედოფლის მაყრები ათევდნენ ღამეს. იმ ოჯახებში კი, სადაც სტუმარი არ იყო მისული, ოჯახის ახლობელ ახალგაზრდა ვაჟს (ნეფის ძმა, ბიძაშვილი) აგზავნიდნენ დასაპატიჟებლად. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი აღარ მივიდოდნენ ქორწილში. ასევე მეორდებოდა მესამე დღესაც. მეორე დღეს ნეფის სახლში მისული დედოფლის მაყრები (რადგან ადრე იყვნენ მისულნი) ნეფის მაყრებს დაგვიანების საბაბით თოკით ან ბოძზე მიაბამდნენ, ან ჭერში ჩამოკიდებდნენ. სანამ „დაჭერილის" ოჯახის წევრი ან სხვა ახლობელი ხილისა და ტკბილეულობის სახით „გამოსასყიდს" არ გაიღებდა, მანამდის მას არ ახსნიდნენ. ქორწილის მეორე დღეს ნეფის მაყრების დაჯარიმება წესად იყო კახეთის მოსახლეობაშიც.

მეორე დღეს, საღამოთი, ნეფეს გაანადირებდნენ" და ეზოში ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ. საქართველოს მოსახლეობის უდიდეს ნაწილში ქორწილი ძირითადად სამდღიანი იყო. მესამე დღეს დედოფლის მაყრები და ზოგიერთი მოპატიჟეც წასვლის თადარიგს შეუდგებოდნენ. წასვლისას პატარძლის ძმა საჩუქრის, - ჩვეულებრივ ერთი წყვილი წინდისა და ცხვირსახოცის მიღების შემდეგ კიდობნის გასაღებს გადასცემდა დას.

მაყრები და წამსვლელი სტუმრები დაემშვიდობებოდნენ პატარძალს, სიძეს და ოჯახის სხვა წევრებს. გამომშვიდობების დროს დედოფალი, უფრო ხშირად კი დედამთილი, რომელიც მის გვერდით იდგა, მაყრებს თითო წყვილი წინდით ასაჩუქრებდა, ხალხი მაყრები და სტუმრები პატარძალს მცირეოდენი ფულით ასაჩუქრებდნენ. დედოფალი კი მათთვის განკუთვნილ საჩუქრებს მცირეოდენ პურ-მარილთან და ხილთან ერთად წინდაწინ ხურჯინში ჩაუდებდა.

მაყრებს ოჯახიდან საგზალს გაატანდნენ, მით უმეტეს თუ შორი გზა ჰქონდათ გასავლელი. ეს ხალხი პირდაპირ დედოფლის მშობლების სახლში მივიდოდნენ. სუფრაზე მხიარულებასა და სიცილ-ხუმრობაში ყვებოდნენ ვაჟის ოჯახში გადახდილი ქორწილის მსვლელობას, ოჯახის, მისი ეკონომიკური შეძლების შესახებ, რაც აგრე რიგად აინტერესებდათ ქალის ახლობლებს.

დღეისათვის საქორწინო ნადიმის ხანგრძლივობა მეტად შეკვეცილია. იგი რამდენიმე საათს გრძელდება. ამიტომ სოფელში ნათესაკ-ახლობლებს მექორწინე ოჯახის მაყრებისა და სტუმრების დაპატიჟება იშვიათად უწევთ. სტუმრების უმრავლესობა და მაყრები იმავე დღეს საღამოთი მიემგზავრებიან.

საქორწილო სუფრის მენიუ. წარსულში საქორწინო სუფრის მენიუ - საქართველოს მოსახლეობაში თავისებური კუთხური სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა. საერთოდ, სუფრის მენიუში ვლინდება ხალხის განვითარების დონე, მისი მზარდი კულტურა, ცხოვრებისეული მოთხოვნილების სიფაქიზე და გემოვნების დახვეწილობა. რაც უფრო რთული, მრავალფეროვანი, მდიდარი და დახვეწილია ამა თუ იმ ეთნიკური ერთობლიობის სუფრის მენიუ, მით უფრო მაღალი და მრავლისმეტყველია მისი სულიერი კულტურა. კვების მენიუში არსებული განსხვავებანი იქმნებოდა და ყალიბდებოდა ბუნებრივი პირობებისა და არსებული ცხოვრების ხასიათთან მჭიდრო კავშირში. მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილების შედეგად საქართველოს გეოგრაფიული და ეკოლოგიური პირობების მრავალფეროვნების საფუძველზე ქართველმა ხალხმა მრავალნაირი სასმელი და საკვები შექმნა, რაშიც ნათლად აირეკლა ხალხის კულტურის განვითარების დონე და ბუნებრივი სიმდიდრის გონივრულად გამოყენების უნარი ბუნებრ. კ პირობებთან შეხამებით.

დასავლეთ საქართველოს რიგი რეგიონების (იმერეთი, გურია, სამეგრელო, რაჭა-ლეჩხუმი, სვანეთი) მოსახლეობის საქორწინო სუფრის მენიუ ძირითადად პურს, მწვ ადს, ღომს, ყველს, ხაჭაპურს, მოხარშულ და შესაბამისად სანელებლებით შეზავებულ საქონლის შიგნეულს (ე. წ. კუჭმაჭს), ხორცსა და კარტოფილის წვნიანს, მშრალად მოხარშული საქონლის ხორცს, მწვანილსა და ბოსტნეულს მოიცავდა.

აღნიშნული კუთხეებისაგან რამდენადმე განსხვავდებოდა აჭარის მოსახლეობის საქორწინო სუფრის სასმელ-საჭმელი. აქ უმეტესად ჭარბობდა ცომეულის კერძები: ბრინჯის ფლავი, კორკოტი, შესაბამისად პური - შოთი, *ცომეული - ხორბლის ფქვილისაგან* დამზადებული სხვადასხვა სახის კერძები. „ჯასუთა„*, „ბორანი“**, „ლუხუმი“***, „ბაქლავა“****, „ერიშტა“*****,

---

* ჯასუთა - ერბოსა და ბაკლაბში (ბაკლაბი - შესქელებამდე მოდუღებული თუთის ნაყოფის წვენი, თ. ი.) ან თაფლში მომზადული ფქვილისაგან გაკეთებული ფაფა[1.5,185].

** ბორანი - ყველრარეული ერბოკვერცხი[1.5,10].

*** ლუხუმი - ერბოში ან ზეთში გაფუებული ცომისაგან გამომცხვარი პატარა მრგვალი ტ. ტები[1.5,60].

**** ბაქლავა - ნამცხვარი[1.5,123].

***** ერიშტა - ბ. ნიკარაძის განმარტებით სპარსული სიტყვაა და ნამცხვარს ნიშნავს[1.5,192], მაგრამ ეს განმარტება არასწორია. ჩვენი საველე მასალებითა და პირადი დაკვირვებით, ერიშტასათვის ხორბლის ფქვილისაგან მომზადებულ გაფუებულ მაგარ ცომს უბად//ლავაშად გამოაცხობენ საჯუ//საჯუ (საჯი-პურის გამოსაცხობი ოდნავ ამობერცული მრგვალი რკინის ნაგ ირი). თბილ-თბილ ლავაშს ერთმანეთზე დაწყობენ და ტილოში შეახვევენ. 15-20 წუთის შემდეგ ოთხ-ხუთ უბას ერთად გადაახვევენდნენ წვრილად და 0,5 სმ სისქის საკრეკად დაჭრიან. ამგვარად დაჭრილ ხელ-თბილ ფურნეში გაახმობენ სიმკაფიოდე და საჭირეობის შემდეგ იყენებენ. კერძის მოსამზადებლად საჭარისია გამშრალი ერიშტის მდუღარე წყალში ამოვლება და ამოღების შემდეგ მასზე გამდნარი ერბოს მოსხმა.

და რძის ნაწარმის პროდუქტები. იყო ხორცისგან მომზადებული კერძიც, მაგრამ არა ისეთი დიდი რაოდენობით, როგორც ეს დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში.

აჭარულის მსგავსად ცომეულის კერძებით მდიდარი იყო სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის საქორწინო სუფრის მენიუც, რომელსაც ემატებოდა ხორციანი კერძები (ხორცი და კარტოფილი წვნით, მწვადი, ტოლმა, ხინკალი), „ბიში"****** და „ყაისაფ. '*******.

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის რეგიონების (ქართლი, კახეთი) ქორწილის სუფრას ამშვენებდა ლავაში-შოთი, ყველი, საქონლის მშრალად მოხარშული ხორცი ე. წ. „ხაშლამა", ხორცისა და კარტოფილის წვნიანი, ფლავი, ბოზბაში, ყაურმა და სხვადასხვა სახის მწნილი.

რამდენადმე თავისებური იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთის (ფშავ-ხევსურეთი, მთიულ-გუდამაყარი, ხევი) მოსახლეობის საქორწილო სუფრის მენიუ. ასე მაგალითად, ფშავსა და ხევსურეთში უმთავრესად იცოდნენ პური, ყველი, ქადები, ხავიწი (ერბო და ფქვილი ერთმანეთში არეული და მოდუღებული), კეცეული, მოხარშული ხორცი თავისი წვენით, ყაურმა, მწვადები, გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი საჭმ ლბისა, ფშავში, ვაჟა-ფშაველას თქმით, „ოცი-ოცდაათი წლის წინათ უმ ხორცს ურიგებდნენ სტუმრებსა და ყველას თავისი კერძი თვითონვე უნდა შეეწვა"[2.42,88].

შეიძლება ითქვას, რომ მსგავსი საჭმელი იცოდნენ ხევშიც. განსხვავება ის იყო მხოლოდ რომ საუფროსოდ განკუთვნილ სუფრას ემატებოდა ქორწილში დაკლული საქონლის მოხარშული თავი, დუმა, ღვიძლი, მკ ლდი, საგორაველი და ქვედა ყბა, რომელიც ქორწილის მეოთხე დღეს - „ხინკლაობის" დღეს უნდა დაეჭრათ. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ცხვრის მოხარშული თავიდან ტვინი თანაბრად ნაწილდებოდა „ხინკლაობაზე" დამსწრეთა შორის [2.51,26/].

როგორც მასალა გვიჩვენებს, საქართველოს ყველა კუთხეში, მიუხედა ად ორსამ დღიანი ქორწილისა, სუფრაზე ფაქტიურად სულ სამ-ოთხი კერძი იყო, რომელსაც შემდგომში თანდათანობით დაემატა სხვადასხვა სახის საჭმელი.

სუფრასთან ხალხის დასხდომის წესი. როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, სანადიმო სუფრასთან ნეფე-დედოფლისათვის განკუთვნილი ადგილი საგანგებოდ მორთული და ცალკე იყო გამოყოფილი, რომელსაც სამცხე-ჯავახ ეთში აჯლ/აჯილაკი ეწოდებოდა.

ნეფე-დედოფალი დაიკავებდა რა ადგილს (ნეფეს მ ჯვნივ ნათლია//მეჯ-

****** ბიში - ხორბლის გაფუვებული ცომისაგან ცხიმში (ერბო ან მცენარეული ზეთი) გამომცხვარი თხელი მრგვალი კერძები; ნამცხვარია ღვეზელივით.

******* ყაისაფი - ერბოში მოშუშულ ხახვსა და ნიგოზში მოხარშული ხმელი ხიდი (ვაშლის, ჭანჭურის და შახლის ჩირი), რომელიც მხე მომეაო საჭმელია.

ვარე, ხოლო დედოფლის მარცხნივ დაჯ ე ნეფის სახლში და ნეფის მაყ ი ქალი თავის მამის სახლში მოუსხდებოდნენ), მათ ირგვლივ (მარცხენა მხარეს) მაყრები (ქალის სახლში ნეფის მაყრები და ნეფის სახლში ქალის მაყრები) დასხდებოდნენ. შემდეგ კი ოჯახში მიწვეული სტუმრები იკავებდნენ ადგილს. სუფრის თავში ყოველთვის ოჯახის უფროსი მამაკაცი დაჯდებოდა. მის მარცხენა მხარეს (მეჯვარესა და მას შორის) სოფლის გარედან მოწვეული სტუმრები, ხოლო მარჯვენა მხარეს სოფლის ხალხი მოთავსდებოდა. უფროს-უმცროსობის მიხედვით. ჩვენს მიერ ჩაწერილ მასალას ერთგვარად ავსებს ხევში არსებული წესიც. ვ.ითონიშვილის მიხ.ითებით სუფრის თავში ჩვეულებისამებრ გვარის უფროსი ზის, რომელსაც პირი აღმოსავლეთისაკენ აქვს მიპყრობილი. მის მარჯვენა მხარეზე ადგილს იკავებს ამავე გვარის სხვა ხნიერი წარმომადგენელი, ხოლო მარცხენა მხარეს ეჯიბი. ეჯიბის გვერდით სვამენ ნეფეს, მის მარცხენა ფლანგებზე მაყრებს, ხოლო სუფრის თავში მჯდომი უფროსების მარჯვენა მხარეს ნათესავებსა და სტუმრებს უფროს-უმცროსობის მიხედვით"[2.51].

საქართველოს ყველა კუთხეში სანადიმო სუფრასთან ქალები და მამაკაცები ცალ-ცალკე ისხდნენ. ამაკაცებისაგან განცალკევებით (იმავე სუფრაზე ან ცალკე სახლში) ქალებიც უფროს-უმცროსობის ეტიკეტის დაცვით იკავებდნენ ადგილს.

სანადიმო სუფრასთან ქალთა და მამაკაცთა ამგვარ განლაგებას თავისი ტრადიციული საფუძველი უნდა ჰქონოდა. ქართული სუფრის წესი ძველთაგანვე ითვალისწინებდა „მამათა და დედათა" ცალ-ცალკე პურის ჭამას, რომლის დარღვევა მიუღებლად ითვლებოდა. აღნიშნულის საუკეთესო დადასტურებას ვხვდებით „შუშანიკის წამებაში", როცა შუშანიკი მკაცრად მიმართავს ამ ეტიკეტის დამრღვევ ჯოჯიკის ცოლს, „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამათ პური?!" და განრისხებულმა „ჰიქა იგი პირსა შეალეწა და ღვინო იგი დაითხია"[2.48,21]. თეიმურაზ მეორის

„დედოფალს დარჩნენ ქალები, კაცი სულ ახლდეს მეფესო,
ცალკე სხდეს ქალნი და კაცნი, მას მესამესა ღამესო
და კაცთ ნახონ ლხინი ძლიერი, სვამდნენ დოსტაქანს სავსესო"[2.47,56].

ღიდგვაროვანთა წრეშიც სუფრასთან ქალები და მამაკაცები ცალ-ცალკე ისხდნენ, მაგრამ ისე, რომ ერთ მხარეს მამაკაცები, მათ მოპირდაპირე მხარეს ქალები. ვახტანგ ბატონიშვილის აღწერით „დასხდიან ჩინებული კაციცა პირდაპირ თვისთა ცოლთა ანუ მახლობელთა ნათესავთა, ესრეთ რომელთაცა მუნ მსხდომარეთა ქალთა მიზეზითა რაიმე არა ყვით მუნ ქმარი, მაშინ დაუსვიან მას პირდაპირ ძმა ანუ ძმა ანუ მახლობელი ნათესავი. ღ ბოთა კაცთა და ქალთა პირდაპირ სხდომა არა იყო რიგი"[2.44].

ამ საკითხს თავის დროზე აკად. ივ. ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება და აღნიშნა, რომ „სტუმრებთან და წვეულების დროს თურმე დედაკაცები

და მამაკაცები ცალ-ცალკე სჭამენ პურსა, თუნდაც რომ სტუმრად მახლობელი ნათესავი ყოფილიყო"[2.169,399]. შემდეგში ამ საკითხს შეეხო ი. სურგულაძე და ს. ჭანტურიშვილი, მაგრამ ამ წესის გამომწვევი მიზეზის ახსნა არც ერთ მკვლევარს არ მოუცია.

უკანასკნელ ხანებში სულ სხვა საკითხთან დაკავშირებით ამ პრობლემაზე ყურადღება გაამახვილა კვლავ ი. სურგულაძემ და მიუთითა, რომ "სახლს შინას" ფართობის საქალებო და სამამრო მხარეებად დაყოფა ადრე მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული, რისი გადმონაშთები მრავალფეროვანი სახით არის დამოწმებული სხვადასხვა კუთხეში. საფიქრებელია, რომ ასეთი წესი შორეული წარსულიდან მომდინარეობს. პურობისას განცალკევება საცხოვრებელში უსათოოდ გულისხმობს დედათა და მამათა სექციების არსებობას"[3.47,164].

როგორც ვხედავთ, სქესის მიხედვით მოსახლეობის სეგრეგაციამ თავისებური ასხვა ჰპოვა საოჯახო ყოფის მრავალ სფეროში და მათ შორის საქორწილო ნადიმშიც. უნდა ითქვას, რომ ეს მეტად საინტერესო საკითხია, რომელიც ცალკე შესწავლისას საჭიროებს.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ წარსულში იარაღით სუფრასთან ჯდომა მიუღებლად ითვლებოდა და ეს წესი ჩვენი საუკუნის დასაწყისამდე მოქმედებდა. თამადა, ვიდრე ნადიმს მსვლელობას მისცემდა, იქ მჯდომ ყველა მამაკაცს შეახსენებდა „იარაღი შეიხსენით" - ო და ამის მაგალითს პირველი თვითონ იძლეოდა. ყველა ცალდებული იყო ეს მითითება შეესრულებინა და სანადიმო სუფრასთან უიარაღოდ მჯდარიყო. სტუმრების იარაღს ოჯახის უფროსი მამაკაცი საიმედოდ ინახავდა ნადიმის დასასრულამდე. ვინმე სუფრასთან თუ იარაღით ჯდომას მოინდომებდა, მას შეახსენებდნენ, რომ სტუმარ-მასპინძლობის წესს არღვევდა და ისიც იძულებული იყო ან საერთო წესს დამორჩილებოდა, ან სუფრა მიეტოვებინა.

როგორც ჩანს, აღნიშნული ჩვეულება ჩვენი ხალხის სტუმარ - მასპინძლობის უძველესი ტრადიციებიდან უნდა მომდინარეობდეს. მ. მოწერილიას მიხედვით „სტუმარი ნდობას უცხადებდა მასპინძელს და მთელ იარაღს აბარებდა ოჯახის უფროსს სახლში შესვლისთანავე. იარაღის ჩამორთმევით მასპინძელი უსიტყვოდ იღებდა თავზე კიდევ ერთ მძიმე მოვალეობას - სტუმრის სიცოცხლის დაცვას. უიარაღო სტუმარი შეიძლებოდა მშვიდად ყოფილიყო, რაც კან ყოველ მასპინძელს საკუთარ სიცოცხლეზე ძვირად უღირდა სტუმრის მცირედი ხელყოფაც კი"[2.80].

ქორწილის სასმელი და მისი მიღების წესი. საქართველოს ყველა კუთხეში არსებული სამეუნინეო პირობებიდან გამომდინარე საქორწილო სუფრაზე (საერთოდ ყოველგვარ პურობაზე) სასმელად იყენებდნენ ღვინოს, არაყს, ლუდს. მხოლოდ აჭარის მოსახლეობაში მაჰმადიანური რელიგიის გავლენით

აკრძალული იყო სპირტიანი სასმელის გ მოყენება და მხოლოდ შერბეული" სვამდნენ.

აღნიშნული სასმელების მოხმარება რეგიონების მიხედვით ხდებოდა, რაც მეურნეობის სპეციფიკურობიდან გამომდინარეობდა. ასე მაგალითად, ბარის რეგიონებში (იქ, სადაც ვაზი ხარობდა და ის მიწათმოქმედების ერთ-ერთ წამყვან დარგს წარმოადგენდა), სასმელად ღვინოს იყენებდნენ, გარდამავალ ზოლში—არაყსა და ღვინოს (საგანგებოდ აჰქონდათ მევენახეობით დაწინაურებული კუთხეებიდან), ხოლო მთის ზოლში არაყსა და ლუდს მექორწილე ოჯახი აღნიშნულ სასმელებს ოჯახში ამზადებდა.

წარსულში ყოველგვარ სპირტიან სასმელს პატარა ზომის სასმისით (თხის ან მოზვრის რქა-არყისათვის და თიხის ჭიქა-ღვინისა და ლუდისათვის) მიირთმევდნენ. განსხვავებული სასმისი (ხარის რქისა თუ ჯიხვის რქის ყანწი - საქართველოს მთა და ბარი, „მარანი" და „კულა" - სამხრეთ-აღმოსავლეთ საქართველოში ბარისა და ზეგნის რაიონები) მხოლოდ ცალკეულ სადღეგრძელოებს სვამდნენ. აკად. გ. ჩიტაიას მითითებით, „მარნის" გამოყენების ჩვეულება ქართლში დაცული იყო შემდეგი სახით: ქორწილში ნეფე-დედოფლისათვის „საჯვრისწერო პურის" მიტანის დროს, მარნით მიჰქონდათ ღვინო და ნეფე-დედოფალს მას შეასმევდნენ ხოლმე. ისევე როგორც „საჯვრისწერო პური" ორკისი ატრიბუტებით (ვაშლი, თხილი, კაკალი) და მასზე გამოსახული სახეებით (ფრინველები) - მარანიც თავისი ორნამენტებით, სხვადასხვა სახეებით ნაყოფიერების სიმბოლოს გამომხატველი იყო. იგი ქართული წარმართული ქორწილის კომპლექსში შედიოდა და ქორწილის წესების შესრულებაში მონაწილეობდა. სასმისი „მარნით" ნეფე-დედოფლისათვის. ღვინის რიტუალური დალევინების შესახებ არსებობს სხვა მოსაზრებაც. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში „მარანი", როგორც სასმისი რიტუალური მნიშვნელობით და უტილიტარული დანიშნულებით საქორწილო სუფრის ერთ-ერთ აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა.

თავისებური იყო სასმელის მიღების წესიც. ყანწი თუ თიხის ჭიქა მთელ სანადიმო სუფრაზე სულ სამი-ოთხი იყო, რომლებიც სასმელთან ერთად მეარიქეფეებს (საქართველოს ბარი) თუ ზეზემდგმურებს (აღმოსავლეთ საქართველოს მთა) ებარათ. ყოველ სადღეგრძელოზე ჯერ თამადა დალევდა და ცარიელ სასმისს მოპირდაპირე მხარეს (ქალის ოჯახში ნეფის, ხოლო ვაჟის ოჯახში დედოფლის მაყრებს) ერთ-ერთს გადააწოდებდა - „დაულევდა", როგორც იმერეთში (დასავლეთ საქართველოში) იტყვიან. ის გამოცლიდა რა სასმისს ოჯახის სტუმრებში, ვინმეს „დაულევდა". მოპირდაპირე მხარეთა (იგულისხმება ქალისა თუ ვაჟის მაყრები და ოჯახის წევრები სტუმრები) ამგვარი მონაცვლეობით სვამდნენ სასმელს. სასმელის მიღების აღნიშნული წესი შეიძლება ითქვას ტრადიციული იყო საქართველოში. ამას გვაფიქრებინებს

მისი დაფიქსირება წერილობით მონაცემებში. სუფრასთან მსხდომთა მიერ ერთმანეთისადმი „სასმელის დალევა“ შესანიშნავად აქვს აღწერილი თეიმურაზ მეორეს:

„ეჯიბის პირით დაულევს მეფე, ვინც ახლო ზისო,
ხელჯოხიანი აქეთ დგას, ერთია იქით მხრისაო,
ის ეტყვის, ულევს სახელით, ხმამაღლა იძახისაო;
და ამასა დაელიოსო!“ - ის მთქმელი სახელისაო
ერთ რიგზედა გარდაელევა ასე ჩავა ბოლომდიცა“[2.47,54].

ასევე ჩამოატარებდნენ განსხვავებულ სასმისებსაც. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (კერძოდ ფშავსა და ხევსურეთში) ნეფის ოჯახში ქალის მყოლებს (თანმხლებ ხალხს) ჯერ სახლის ბანზე ასმევდნენ ლუდს ერთი ბაკნიდან, რომელშიც ერბოს ნატეხები იყო ჩაყრილი. ერბოიან ლუდს „საყეენოს“ უწოდებდნენ. საყეენოს ქალს ეჭირა ხელში, ის სთავაზობდა სადღეგრძელოებსაც ლუდის დამლევ მამაკაცებს. საყეენოს დალევის შემდეგ სტუმრებს სახლში შეიწვევდნენ, დასვამდნენ ყველას შესაფერის ადგილზე და არყით და ლუდით უმასპინძლდებოდნენ ნეფის მოგვარეები.

მართალია, ერთი სასმისიდან სასმელის მიღება არაჰიგიენური იყო, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ სასმელის სმას საქართველოში რიტუალური დანიშნულება გააჩნდა, დასაშვებია, ვიფიქროთ, აღნიშნული რიგით სასმელის დალევა მარტოოდენ სასმისების ნაკლებობით არ უნდა აიხსნებოდეს. როგორც ჩანს, ერთი სასმისის მორიგეობით გამოყენების ჩვეულება უძველესი ტრადიციის ანარეკლს წარმოადგენს და შესაძლებელია რიტუალის ერთობლივად შესრულების საჭიროებას უკავშირდება. უდავოა, რომ ადამიანის ცხოვრებაში ქორწილი და მასში შემავალი საქორწინო ნადიმი ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს რიტუალურ დღეობას წარმოადგენდა, ამიტომ სასმელის ერთი სასმისიდან ძიღება-ზიარების (სასმელის რიტუალური სმის) წესი მასზეც ვრცელდებოდა.

გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, ერთი სასმისიდან სასმელის მიღების წესს პრაქტიკული მნიშვნელობაც ჰქონდა. კერძოდ, ბახუსის მოყვარულებს ხალხრავალი თავშეყრის ადგილებზე ზედმეტი სასმელის მიღების საშუალება არ ჰქონდათ. იმასაც თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ სადღეგრძელოთა შორის ადგილი ჰქონდა გარკვეული რიგის სიმღერებისა და ცეკვების შესრულებას, მიუხედავად ნადიმის ხანგრძლივობისა, ქორწილის სუფრაზე სიმთვრალე იშვიათობას წარმოადგენდა. სწორედ ამ ობიექტური მიზეზებიდან გამომდინარე საქართველოს მთელ რიგ რეგიონებში ადრევე ჩამოყალიბდა შეხედულება, რომლის მიხედვით ქორწილსა თუ სხვა რიგის ხალხმრავალ ნადიმებში სიმთვრალე დიდ სიძულვილად ითვლებოდა.

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ წარსულში სპირტიან სასმელ სვამდა ის,

ვისაც შეეძლო და იტანდა. სასმელის მიღება ნებაყოფილობითი იყო და არა ძალდატანებითი. როგორც აღვნიშნეთ, ყოველგვარი პურობის და მათ შორის საქორწინო ტრაპეზის ერთ-ერთ აუცილებელი ელემენტი ძველთაგანვე ღვინო და საერთოდ სასმელი იყო, რომლის ზომიერად მიღება სავალდებულოდ ითვლებოდა ზოგჯერ. ღვინის (ყოველგვარი სპირტიანი სასმელის) მომეტებული სმა მიუღებელი და აკრძალულიც იყო. ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში არა ერთ შეგონებას ვხვდებით ზედმეტი სასმელის მიღების მავნებლობის შესახებ. მაგალითად პავლეს ეპისტოლეში კონკრეტულადაა მითითებული არა მარტო ღვინის მომეტებულად სმის შედეგად მსმელის ფიზიკურ-მორალურ სახეზე, არამედ სიმთვრალის მავნე მემკვიდრეობით შედეგებზეც. აღნიშნულ ძეგლში ვკითხულობთ: ღვინო „წამალი არს მაკუიდინებელი და დედა გულისთქმათა მათ ბოროტთა და აღმძვრელი მათი და უკანასკნელ თესლთა მისგან ბოროტისა ბოროტი მკა იქმნისა“[2.90,261].

მართალია, წარსულშიც საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში ყოველგვარ დღეობაზე და მათ შორის ქორწილის ნადიმზეც ზოგიერთი სადღეგრძელო რამდენიმე სასმისით (თასით თუ ყანწით) შეისმოდა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავდა, რომ სავალდებულო იყო ამ სასმისების ბოლომდე დაცლა. აქ სავალდებულო იყო ნადიმის მონაწილის რიტუალური შეხება აღნიშნულ სასმისებზე და არა მათში არსებული სასმელის ბოლომდე დალევა. ეს იყო სასმელის რიტუალური მიღება და არა სმაში შეჯიბრი თუ ვინ უფრო მეტს დალევდა.

ქართველ ხალხში ადრეული ხანიდან წესად არსებული სპირტიანი სასმელის ნებაყოფლობით და ზომიერად მიღების ჩვეულებას გასული საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის პირველ მეოთხედშიც იცავდნენ, რამაც ასახვა ჰპოვა ამ დროის პერიოდული გამოცემებისა თუ პრესის ფურცლებზე.

მიხედავად იმისა, რომ საქორწინო ნადიმზე ღვინის სმა ნებაყოფილობითი იყო, აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (ქართლი) ოჯახის უფროსი ორ-სამ კაცს საგანგებოდ ავალებდა სუფრისათვის თვალყური ედევნებინათ. სიმთვრალის თუ სხვა რაიმე მიზეზის გამო თუ ვინმე შეეცდებოდა აყალ-მაყალის ატეხას, ეს მეთვალყურეები მას ხალხის წინაშე ბოძზე მიაკრავდნენ, რაც დიდ სირცხვილად ითვლებოდა და სოფლის სალაპარაკოს წარმოადგენდა. ამის გამო ყველა მონადიმე ძალ-ნაკლებად თავს იკავებდა სასმელის უზომო სმისა და იქიდან გამომდინარე სიმთვრალისაგან.

მოგვიანებით დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ რეგიონებში ნეფე-დედოფლის მხარეთა (მაყართა და დამხვდურ სტუმართა) შორის თანდათანობით ფეხი მოიკიდა და ერთგვარი სპორტული ხასიათიც კი შეიძინა სასმელის (ღვინის) სმაში შეჯიბრმა. ამის გამო ქალის ოჯახში ნადიმის დროს ნეფის ერთ-ერთი მაყარი, ხოლო ნეფის ოჯახში დედოფლის ერთ-ერთი მაყარი იყო მერიქიფედ. მათ მოვალეობას შეადგენდა მოპირდაპირე მხარისათვის თვალის

დევნება, რათა ყველას ბოლომდე დაეცალა სასმისები. ვინც თავიდან არ ჩაებმებოდა სასმელის სმის შეჯიბრში, ის მერე ვეღარ ძიღებდა მონაწილეობას. შეჯიბრების რომელიმე მონაწილე თუ რაიმე მიზეზით ცოტა ხნით სუფრას მოსცილდებოდა, უკან მობრუნებულს საჯარიმო სასმელს ე.წ. „სატალახოს" დაალევინებდნენ და შეჯიბრებიდან გამოთიშავდნენ.

სმაში შეჯიბრი გარკვეული რიგის სადღეგრძელოების წარმოთქმის შემდეგ იწყებოდა. შეჯიბრების დაწყებისას თამადის ბრძანებით ყველა მონაწილეს სასმელებს ჩამოართმევდნენ (სუფრიდან აიღებდნენ) და რა სასმისითაც (ყანწი თუ ჩაის ჭიქები) თამადა დალევდა, ყველას, იმით უნდა დაეღია რიგრიგობით.

სამეგრელოს მოსახლეობაში დაწესებული იყო ღვინის სმაში გამარჯვებული მხარის სასმელთა და ცოცხალი პირუტყვით (უმეტესად თხა) დასაჩუქრება. რამდენიმე წლის წინ ავტორი თავად იყო მოწმე ჩხოროწყუს რაიონის ერთ-ერთ სოფელში ნეფის ოჯახის უფროსმა შეჯიბრებაში გამარჯვებულთათვის ჯილდოდ როგორ დააბა თხა მაგიდასთან. ღვინის სმაში შეჯიბრი გათენებამდე გრძელდებოდა და თხაც მოთმინებით ელოდა გამარჯვებულს.

გარდა ამისა, ნადიმის დამთავრებისა და მაყრების გასტუმრების დროს ნეფის სახლის ეზოში მაგიდას დადგამდნენ, საჭმელ-სასმელით გააწყობდნენ და ყოველ წამსვლელ მაყარს თითქმის ძალდატანებით სთავაზობდნენ საკმაოდ მოზრდილ ყანწით ღვინოს. ყანწის დამოუკიდებელ საჩუქრად იღებდა გრძელი ხის შამფურს, რომელზედაც წამოგებული იყო ყველა იმ საჭმლის ნიმუში, რაც საკორწინო ნადიმზე ჰქონდა ოჯახს. შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნულ „შამფურს" ყველა ვერ იღებდა, რადგან მთელი ღამე ქეიფის შემდეგ ყველას არ შეეძლო ორ-სამ ლიტრიანი ყანწის დაცლა.

რეგიონალური სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა სმაში შეჯიბრი აღმოსავლეთ საქართველოში. მაგალითად, კახეთის მოსახლეობაში ქორწილის მეორე დღეს ნეფე-დედოფლისათვის გვირგვინების მოხდის წინ იცოდნენ „ხელადის დაწყვა", რაც შემდეგში მდგომარეობდა: ტაბლაზე დააწყობდნენ რამდენიმე ჭიქას (ისე რომ მათში ერთი ხელადა ღვინო ჩასულიყო), ღვინით შეავსებდნენ და თამადას მიაწოდებდნენ. თამადა დალევდა ღვინოს, ჭიქებს კვლავ შეავსებდა და მოპირდაპირე მხარეს (დედოფლის მაყრებში) ერთ-ერთს გადააწოდებდა. ასე ჩამოივლიდა „ხელადა" რიგ-რიგობით ყველა მონადიმე მამაკაცებში. ხელადის დაწყვის" შემდეგ ნადიმი დამთავრებულად ითვლებოდა. თეიმურაზ მეორის მითითებით დიდებულთა წრეში:

„ერო მოვა წამოჩოქისა, სვამდნენ ღვინოსა სავსესა,
დალევენ ჩარიგებითა, ჩამოარიმეკენ თასებსა,

.....

დროც მოვა საყეენოსი, ყველა ადგება ფეხზედა,
ასე ასმევდენ ზემდგომთა, თასს არიგებენ მსმელზედა,

გაათავებდნენ, თვით მსმელსა პირს აკოცებენ ზეზედა,
და წინ დაჩოქილსაც ცოტა ხანს უკან დალევენ წესზედა"[2.47,57].

ხევში ქორწილის მეორე დღეს „შესაწევარზე" პირის აღებისა და სათანადო სიის შედგენის შემდეგ ჩამოატარებდნენ საქორწინო ღვინით სავსე ჯიხვებს (ჯიხვის რქა), რომელთაგან ერთს ერქვა „გამახარე" (მასში ჩადიოდა ერთი ლიტრა და ერთი ჩაის ჭიქა სასმელი), ხოლო მეორეს - „გამაგორე" (ჩადიოდა ერთი ლიტრა და ორი ჩაის ჭიქა). ზეზემდგმურები პირველ რიგში ჩამოატარებდნენ „გამახარეს" და მის გამოცლას თითქმის ყველას აკისრებდნენ... რაც შეეხება „გამაგორეს", ზეზემდგმურებს მისი ჩამოტარებაც ევალებოდათ, მაგრამ გამოცლა მსმელის სურვილზე იყო დამოკიდებული"[2.51,284].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წარსულში სპირტიან სამელს მცირე ზომის თიხის ჯამოთ თუ პატარა ყანწით სვამდნენ. მოგვიანებით მათ საქართველოს ბარში ორმოცდაათ გრამიანი „ღვინის ჭიქა" ჩაენაცვლა. ეს უკანასკნელი კი ორას გრამიანმა „ჩაის ჭიქამ" შეცვალა. საქართველოს ბარისა თუ მთის თანამედროვე ყოფაში ამ უკანასკნელმა მტკიცედ მოიკიდა ფეხი. დღეისათვის სანადიმო სუფრაზე თოთოეულ მონადიმეს ცალკე ჭიქა უდგას. ღვინო კი მაგიდაზე ბოთლებით დგას. ყოველ სადღეგრძელოს წ ნ ოთხ-ხუთ კაცში ერთი რომელიმე ღვინით ავსებს ჭიქას. მერიქიფეების მოვალეობად კი რჩება მაგიდაზე ღვინის ცარიელი ბოთლების სავსე ბოთლებით შეცვლა. ძნელია განისაზღვროს სასმისების ამგვარი გაუმართლებელი ჩანაცვლება რამ განაპირობა. მთხრ. ბელთა უდიდესი ნაწილი „ჩაის ჭიქით" ღვინის სმის წინააღმდეგია, ყველა „ძველებურ" ორმოცდაათგრამიან წელში გამოყვანილ ჭიქას ამჯობინებს, მაგრამ ამგვარი შეცვლის პრაქტიკული ნაბიჯის გადადგმისაგან ჯერ-ჯერობით რატომღაც თავს იკავებენ.

გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ წარსულში არსებულმა სასმელის მიღების კარგმა ტრადიციამ ბოლო ხანებში საკმაოდ დამახინჯებული სახე მიიღო საქართველოს ყველა კუთხეში. რიგ რეგიონებში სასმელის სმაში შეჯიბრის შესახებ უკვე ვილაპარაკეთ. უკანასკნელ პერიოდში (განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში) ფეხი მოიკიდა თითო სადღეგრძელოს რამდენიმე ჭიქით დალევამ. ასე მაგალითად პირველ სადღეგრძელოს ერთი ჭიქით სვამენ, მეორეს - ორით, მესამეს - სამით და ა.შ. ყოველ სადღეგრძელოზე თითო ჭიქას უმატებენ. მაყრებისა თუ ოჯახის ტუმრების სადღეგრძელოს იმდენი ჭიქით სვამენ, ერთდროულად რამდენ კაცსაც ადღეგრძელებენ. ამავე დროს სადღეგრძელოთა შორის ინტერვალი მეტის-მეტად შემცირებულია. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ „ძველებური" ღვინის ჭიქის ნაცვლად დღეისათვის „ჩაის" ჭიქით სვამენ, ადვილი წარმოსადგენია რამდენად „იოლი" იქნება ერთი ადამიანისათვის შეშვიდე, მეცხრე ან თუ ეაც მეათე სადღეგრძელოს დალევა.

თუ შევაჯამებთ ყოველივე ზემოთქმულს, აღმოჩნდება, რომ:

1) ქართულ საქორწინო სუფრაზე სასმელის მკაცრად რეგლამენტირებული თანამიმდევრული მიღების წესი ყალიბდებოდა საუკუნეების მანძილზე. ეს იყო არა სიმთვრალისა და ღრეობის, არამედ თავდაჭერილობისა და აღზრდის გამოვლენის საჯარო ასპარეზი ყოველი მონაწილისა ივის.

2) ყოველ სადღეგრძელოზე სასმელის მიღება გულისხმობდა არა სასმისის მთლიან დაცლას, არამედ სასმელის რიტუალურ მიღებასა და საეროო სასმისზე რიტუალურად ბაგის შეხებას, რაც ერთი ნათესაური კოლექტივის პეროგატივას შეადგენდა.

3) სადღეგრძელოთა თანმიმდევრობით, სასმელის მიღების სპეციფიკურობის და მისი თანმხლები სხვა ელემენტების განხილვა გვიჩვენებს, რომ ქართული საქორწინო სუფრა თავისი განუმეორებელი კოლორიტით—ეს იყო მომავალი თაობის ზნეობრივი და მორალური აღზრდისა თუ დახელოვნების ერთ-ერთი საუკეთესო საშუალება.

*

* *

თამადა და მისი ფუნქციები. საქართველოს ყველა კუთხეში (ფშავ-ხევსურეთის და აჭარის გარდა) საქორწინო ნადიმის ნორმალური მსვლელობა დიდად იყო დამოკიდებული სუფრის ხელმძღვანელობის უნარსა და შეძლებაზე, რომელსაც საქართველოს ყველა კუთხეში ორი სახელწოდებით მოიხსენიებენ - „თამადა" და „ტოლუმბაში". თამადად საგანგებოდ ირჩევედნენ ისეთ პირს, ვისაც სუფრის ხელმძღვანელობა და სასმელის დალევა შეეძლო. ცალკეულ რეგიონებში თამადობა მექორწინე ოჯახის უფროსს უწევდა. მაგალითად, ხევში სუფრის ხელმძღვანელობა ჩვეულებრივად გვარის უფროსს ევალებოდა, მაგრამ თუ ჯვრის წერის წესს ეკლესიაში კი არ შეასრულებდნენ, არამედ სახლში და გვირგვინების კურთხევა ხევისბერს ან დეკანოზს უწევდა, სუფრის ხელმძღვანელობასაც ნეფე-დედოფლის დამგვირგვინებელს აკისრებდნენ, რითაც მისდამი დიდ პატივისცემას გამოხატავდნენ[2.51]. სამცხე-ჯავახეთში თამადობა ოჯახის უფროსის კომპეტენციაში შედიოდა, მაგრამ ქორწილის ნადიმს თუ მკაცდელი ესწრებოდა, მაშინ ამ მოვალეობას აუცილებლად მას აკისრებდნენ.

დასავლეთ საქართველოს ყველა რეგიონებში (აჭარის გარდა) თამადას ნათესავ-მეზობლებიდან ირჩევდნენ. თუ მათში არ აღმოჩნდებოდა ასეთი პიროვნება, სოფლიდან მოიწვევდნენ. თამადად მიწვეული პიროვნება ქორწი-

ლის წინა დღეებში წინდაწინ გასინჯავდა ნადიმის სასმელს (უმეტესად ღვინოს), გაიგებდა მის სიმაგრეს, შეეძლო თუ არა მისი ატანა.

თამადის განკარგულებაში იყო მხოლოდ მერიქიფეები. მთხრობელ..ა მითითებით, ასკაციან სუფრას ორი-სამი მერიქიფე ემსახურებოდა, ამიტომ ორმოცდაათ-სამოცკაციანი სუფრისათვის ორი მერიქიფე სრულიად საკმარისი იყო.

სუფრასთან მსხდომი ხალხისათვის თამადის ყოველი მითითების შესრულება სავალდებულო იყო. ამ ეტიკეტის დარღვევა არ შეიძლებოდა. ურჩი შეიძლება სუფრიდანაც კი გაეძევებინათ, რაც დიდ სირცხვილად ითვლებოდა.

საქართველოს დანარჩენი რეგიონებისგან განსხვავებით მხოლოდ ფშავსა და ხევსურეთში არ იცოდნენ სუფრის ხელმძღვანელის - თამადის არჩევა, რომელიც წარმართავდა ნადიმის მსვლელობას. ამიტომ საგანგებოდ გვინდა შევჩერდეთ ამ კუთხეებზე.

ფშავში ნადიმის დაწყებისას „პირველად ქალის ძმას და ეჯიბს მიაწოდებდნენ ღვინით სავსე ყანწებს. ისინი ორივე ერთად ილოცებოდნენ, რომლებიც სიტყვებს ერთმანეთს „პირში ართმევდნენ". მათი დალოცვის შემდეგ დაიწყებოდა „საპმლის ჩამორიგება". ფშაური სუფრის შედარებით სრულ სურათს გვაძლევს ვაჟა-ფშაველა. მისი თქმით „არავითარი ?ესი ამ სმა-ჭამის დროს არ სუფევდა, ვისაც რა სადღეგრძელო ჰსურდა, იმას სვამდა, რაც ესიამოვნებოდა, იმას ამბობდა, მღეროდა, რამდენიმე პირად მღერ..დნენ, ლექსობდნენ გარეთ, ეზოში ქალ-ვაჟები ლხინობდნენ, ისმოდა გარმონის ჰაუტუნი და სტვი..ების ბუბუნი. სმაში და ჭამაში ყველას თავისუფლება ეძლევა, ვისაც რამდენი უნდა, იმდენს სვამსა და ჭამს[2.42,320].

ხევსურეთში ნადიმის დაწყებისას ნეფის სახლის ბანზე დეოფლის მყოლებს ლუდსა და არაყს ასმევდნენ ქალები ყოველგვარი თამადის გარეშე. შემდეგ სახლში რომ შევიდოონენ და ყველა თავ-თავის რიგზე მოთავსდებოდა, ვაჟის ნათესავ-ახლობლები ფეხზე იდგნენ და ლუდსა და არაყს ასმევდნენ ხალხს. ეს სასმელი მათ მოტანილი ჰქონდათ სახლიდან და თავის არყით თუ ლუდით რა სადღეგრძელოც უნდოდა, იმას შესთავაზებდა სტუმრებს.

დაახლოებით შუაღამისას დადგამდნენ „ნეფიონთ ტაბლას", რომელსაც ხუცესი დალოცავდა, მის შემდეგ ყველა იქ მყოფი დაამწყაობებდა-დალოცავდა ნეფე-დედოფალს და მათ პატრონებს.

აჭარის მოსახლეობაშიც არ იცოდნენ თამადის არჩევა. აქ, როგ..რც ცნობილია, გვიანობამდე სპირტიანი სასმელების მიღება დაუშვებელი იყო. სუფრაზე ..ოლოდ შარბათს სვამდნენ. აღნიშნული ვითარებიდან გამომდინარე არც სადღეგრძელოები და მისი თანმხლები სიმღერები სრულდებოდა.

სადღეისოდ საქართველოს ყველა კუთხეში წაშლილია წარსულში არსებული მეტ-ნაკლები კუთხური სპეციფიკურობა. ყველგან საქორწინო სუ..რის მსვლელობას წარმართავს თამადა, რომელსაც ნათესავ-მეზობლების წრეში

ირჩევენ. ვინაიდან მის გამოცდილებაზე დიდად არის დამოკიდებული ქორწილის ნადიმის წარმოჩენა, ამიტომ ყველა ოჯახი ცდილობს თამადად აირჩიოს სუფრის წესრიგის კარგი მცოდნე და ნადიმის ხელმძღვანელობის უნარის მქონე, გამოცდილი პიროვნება, რომელსაც სასმელის გარკვეული რაიდენობის მიღება და ატანა შეუძლია. უკანასკნელ ხანებში სუფრასთან დიდი რაოდენობის ხალხის თავმოყრის გამო თამადას უკვე მოადგილეები ჰყავს (მათგან ერთ-ერთი მოპირდაპირე მხარის, - ქალის მამის სახლში ნეფის მაყრებიდან და ნეფის სახლში დედოფლის მაყრებიდან, - წარმოდგენილი). შეიძლება ითქვას, რომ თამადას დღესაც იგივე ფუნქციები აკისრია, რაც წარსულში ჰქონდა და საქორწინო ნადიმზე თამადობა ერთ-ერთ რთულ და საპატიო საქმედ ითვლება.

ზოგიერთ ოჯახში ხალხის სიმრავლის გამო თამადას სუფრის ყველა კუთხეში ხმის მიწვდენა უჭირს. საქმის გაადვილების მიზნით, ხშირად თამადას მიკროფონს დაუდგამენ და სანადიმო ადგილი რადიოფიცირებულია (ეს უმეტესწილად ხდება მაშინ, როდესაც მექორწინე ოჯახს დაქირავებული ჰყავს რაიონისა თუ ქალაქის კულტურის სახლის პროფესიონალი ანსაბლი).

*
* *

სუფრაზე საჭმელ სასმელის მიტანის თანმიმდევრობა. წარსულში ქორწილის სუფრაზე საჭმელ - სასმელი გარკვეული თანმიმდევრობითა და ინტერვალით მიჰქონდათ. ამის გამო, მიუხედავად ნადიმის ხანგრძლივობისა (2-3 დღიანი ქორწილი), სუფრაზე ცხელი საჭმელი ყოველთვის იყო. რა თქმა უნდა, ამ თანმიმდევრობას ცალკეული კუთხის მიხედვით მეტ-ნაკლები თავისებურება ახასიათებდა. ამიტომ შევეცდებით ეს სპეციფიკურობა მთლიანობაში ვაჩვენით.

ქართლსა და კახეთში, სუფრასთან ხალხის დასხდომის შემდეგ, ჯერ პურსა და ყველს დააწყობდნენ, შემდეგ კი პირველ კერძად მიჰქონდათ ხორცისა და კარტოფილის წვნიანი. მას ყოველ მონადიმეს ჯამით უდგამდნენ საერთოდ. იმ შემთხვევაში, როცა ჭურჭლის ნაკლებობა იყო, ორ კაცს ერთ ჯამს დაუდგამდნენ. შემდეგ დროგამოშვებით უმატებდნენ ცხელ-ცხელ ხაშლამას (საქონლის მშრალად მოხარშული ხორცი), ყაურმას. ბოლოს კი ფლავს მთხრობელთა თქმით ფლავი იყო სუფრიდან ხალხის „ამშლელი კერძი". იგივე კერძები მეორდებოდა აღნიშნული თანმიმდევრობით ქორწილის მეორე დღესაც.

გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, ქართლში ქორწილის პირველ დღეს შუა

ნადიმის სუფრაზე უნდა გაეტანათ ღორის მოხარშული თავი და საქონლის ბეკი. ნ.მაჩაბლის მითითებით მზარეულებისაგან ღორის თავი მეჯვარეს უნდა შეესყიდა. ამავე დროს ნეფისათვის უნდა მიერთმიათ საქონლის მოხარშული ბეკი, ხოლო დედოფლისათვის კანკი. ნეფე მეჯვარეს გადააწვდიდა ბეკს, ის დაჭრიდა და ყველას მიართმევდა. მეჯვარე წვრილად დაჭრიდა აგრეთვე ქათმის კუჭს და ყველას ჩამოურიგებდა. ვინც აიღებდა ნაჭერს, ცდილობდა კარგად შეენახა. მისი არც შეჭმა და არც დაკარგვა არ შეიძლებოდა. ცოტა ხნის შემდეგ მეჯვარე გამოგზავნიდა თეფშს მის შესაკრებად, თუ ვინმეს კუჭის ნაჭერი არ აღმოაჩნდებოდა, ვალდებული იყო ქათამი მოეყვანა"[2.74]. ყოველივე ეს ხალხის გართობის მიზნით ხდებოდა.

სამცხე-ჯავახეთში ქორწილის პირველ დღეს ნეფის სახლში პურისა და ყველის შემდეგ პირველ კერძად მიჰქონდათ ხორცისა და კარტოფილის წვნიანი. შემდეგ კი მეორე კერძად კორკოტისა თუ ბრინჯის ფლავი. ეს იყო ქორწილის პირველი საღამოს მენიუ. მეორე დღის პირველ კერძად კვლავ ხორცისა და კარტოფილის წვნიანი იყო. „სანიჭარის" დაძახების შემდეგ სუფრას კვლავ „გაახლებდნენ" ერიშტით, ფლავით. სულ ბოლოს კი მიჰქონდათ ყაისაფა. მესამე დღეს აღნიშნული წვნიანის შემდეგ „ბიშს" ამოატარებდნენ. ბიშის მიტანა სუფრაზე საქორწინო ნადიმის დამთავრების მაუწყებელი იყო. დედოფლის მაყრები, ვიდრე ბიშს არ შეჭამდნენ, შეეძლოთ და სეფლებაც ჰქონდათ, ნეფის სახლში მთელი კვირაც კი დარჩენილიყვნენ. შეიძლება ითქვას იგივე კერძები იყო ქალის სახლშიც, მაგრამ აქ ყველაფერი სუფრაზე ერთ დღეში (დილიდან საღამომდე) მიჰქონდათ ზემოთ მითითებული თანმიმდევრობით.

აჭარის მოსახლეობაში სუფრაზე ჯერ მიჰქონდათ საქონლის ხორცი მოხარშული და ჩაყაურმებული, ფრინველი კი შემწვარი და მოხარშული. „შემდეგ ჩამოარიგებდნენ მაკარონს, „ბორანს", კორკოტს, ერბოკვერცხს, არაჯინს, ბრინჯის ფლავს, ჰასუთას" - სიმინდის ფქვილის ერბოიან ფაფას. შემდეგ ტკბილეულს - „ლუხუმს", „ბაქლავას", „ბორეგს", „მაჯუნს" და სხვას. სულ ბოლოს მიიტანდნენ მაწონს (ზემო აჭარა)" [2.22,66-67].

დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში (გურია, სამეგრელო, იმერეთი) პურისა და ყველის (ან მჭადისა და ყველის) ჩამორიგების შემდეგ პირველი კერძი ხორცისა და კარტოფილის წვნიანი იყო, შემდეგ დროგამოშვებით მიაყოლებდნენ ღომს, საცივს, ხაჭაპურს, მშრალად მოხარშულ ხორცს. მთხრობელთა გადმოცემით, დაკლულ-გასუფთავებულ საქონელს დიდ ნაჭრებად (7-10 ნაჭერი) დაჭრიდნენ და მოხარშავდნენ. ერთი ასეთი ნაჭერი ცხრა-ათი კაცისთვის იყო გათვალისწინებული და სუფრაზეც ამის მიხედვით აწყობდნენ. ახლომჯდომთაგან ერთი რომელიმე მას თხელ ნაჭრებად დაჭრიდა და სხვებს მიაწოდებდა. როგორც ირკვევა, ეს იყო სუფრის ბოლო კერძი.

გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, სამეგრელოს მოსახლეობაში ქორწილის

ნადიმის დასასრულს სუფრასთან მსხდომ ხალხს სათითაოდ საქონლის მოხარშული ხორცის საკმაოდ დიდ ნაჭერს მიართმევდნენ (დაახ. 0,5-1,0 კილოგრამი), მის შეჭმას სუფრასთან თუ ვერ შეძლებდა ვინმე, ის წასვლისას სახლში უნდა წაეღო. თუ არ წაიღებდა, მასპინძელი შენიშვნას მისცემდა „შენი წილია და სხვას არა აქვს უფლება მისი შეჭმისა"-ო. ამ წესს მოსახლეობის ერთი ნაწილი „თია"-ს, ხოლო მეორე ნაწილი „მუშუკია"-ს უწოდებს. შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული წესი უფრო შელამაზებული სახით დღესაც მოქმედებს. „ივ. შილაკაძის მიხედვით გურიაშიც სცოდნიათ, რომ ნადიმის დასასრულს სუფრასთან მსხდომ ხალხს ჩამოურიგებდნენ ერთ ლავაშს, ერთ ნათალ ხორცსაც და ერთ ხაჭაპურს. ამას "არჩივი" ერქვა და სახლში უნდა წაეღოთ წასვლისას"[4.3].

სვანეთშიც იყო ჩვეულება, რომ ყოველ მონადიმეს წინ დაუდებდნენ მშრალად მოხარშული ხორცის მოზრდილ ნაჭერს, რომელსაც „ლაგაფ"-ს უწოდებდნენ ვ. ბარდაველიძის მითითებით, ლაგაფი ეს არის თითო სულზე ან რამდენიმე კაცზე ჩამორიგებული თითო ულუფა საქონლის, ღორისა თუ ცხვრის ხოცი[2.7]. საერთოდ კი სვანეთში არსებული ჩვეულების მიხედვით პირველი სუფრა ე. წ. ღამის სუფრა ქალის ოჯახიდან წამოღებული პურ-მარილით იშლებოდა (მის შესახებ ცოტა ქვემოთ ვისაუბრებთ). მეორე დღეს საუზმედ იცოდნენ ირაყი და ხაჭაპურები (ქუთუარ), რასაც მოყვებოდა „ხოშა ტაბაგ"-ი - პირველ რიგში დაალაგებდნენ პურს ისე მჭიდროდ, რომ მთელ ტაბაგ-ს ფარავდა. ყველს, ხორცს, წვნიანს კი ჯამებით ჩამოარიგებდნენ.

ზოგიერთ რეგიონში (რაჭა, ლეჩხუმი, ქვემო სვანეთი) ქორწილის მეორე დღეს გარკვეული სადღეგრძელოების წარმოთქმის შემდეგ თამადას წინ დაუდებდნენ შემწვარი თუ მოხარშული გოჭის თავს დინგით მაღლა. თამადა მას ცხვირზე დანას დაარტყამდა და ნესტოებს შორის ხრტილს თუ ისე ჩაჭრიდა, რომ ნესტოებს არ დააზიანებდა, გოჭის თავი მისი საკუთრება ხდებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ამ თავს სხვას გადააწოდებდა და ახლა ის სცდიდა ხელის სიმარჯვეს. გამარჯვებული კუთვნილ გოჭის თავს წვრილ ნაჭრებად დაჭრიდა და თითო ნაჭერს სუფრასთან მსხდომთ მიაწოდებდა. მთხრობელთა თქმით „გოჭის თავის ნაჭერი სუფრის ყველა წევრს უნდა შეხვედროდა". თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ წარსულში სუფრასთან ხშირ შემთხვევაში ორმოცდაათ-სამოცი კაცი იჯდა, ერთი გოჭის თავის დანაწილება ამ რაოდენობის ნაჭრებად თავისუფლად შეიძლებოდა.

დასავლეთ საქართველოს ყველა კუთხეში წესად იყო სუფრაზე საქონლის მოხარშული ბეჭის მთლიანად მიტანა, რომელსაც ქორწილის მეორე დღეს შუა ნადიმის დროს თამადას მიართმევდნენ. ბეჭის დაჭრა და მისი ხალხში განაწილება გარკვეული წესით ხდებოდა (რაც ყველას არ შეეძლო). მოხარშულ ბეჭს თან ახლდა შესაბამისი საწებლებიც, რომელიც მისთვის საგანგებოდ

მზადდებოდა.

შეიძლება ითქვას, რომ დასავლეთ საქართველოს აღნიშნულ რეგიონებში ზემოთ აღწერილი საქმლის (თია//ლაგაფი, გოჯის თავი, საქონლის ბეკი) მოტანისა და მისი დანაწილების წესი საკმაოდ დიდხანს მოქმედებდა და ნაწილობრივ დღესაც მოქმედებს.

გურიისა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ერთ ნაწილში (როგორც ჩანს, ეკონომიკურად უფრო შეძლებულ ოჯახებში) XIX საუკუნის ბოლოდან ჩვენი საუკუნის 20-30-იან წლებამდე როგორც ქალის, ისე ვაჟის ოჯახში ნადიმის დაწყებისას თამადის რჩევამდე სუფრასთან მსხდომ ხალხს ჩაით უმასპინძლდებოდნენ. მთხრობელთა გადმოცემით, ორმოცდაათ-სამოც კაციანი სუფრისათვის რამდენიმე სამოვარი ჩაის მომზადება დიდ სიძნელეებს არ წარმოადგენდა. შემდეგში მონადიმე ხალხის რაოდენობის თანდათანობით გაზრდის გამო, ჩაის მიტანა მეტად გაძნელდა და ეს კარგ. წამოწყება მალე ისევ დავიწყებას მიეცა.

ფშავ-ხევსურეთში ხალხი რომ დალაგდებოდა, დალოცვილი ტაბლიდან გადაიღებდნენ კეცეულებს. ერთ-ერთი მასპინძელი ამ კეცეულებს დაჭრიდა „ნაწვრეთებად" და თითო ნაწვრეთს, ვინც სუფრასთან იჯდა, ყველას მისცემდნენ, შემდეგ კი ყაურმით უმასპინძლდებოდნენ.

თუშეთში სუფრაზე „დააწყობდნენ პურს, ყველს, ცივად მოხარშულ ხორცს, ხოლო ხალხის დასხდომის შემდეგ ჩამოარიგებდნენ წვნიანს ხის ჯამებით, კოტოხსა და ერმონაყვასაც"[2.141,180].

ხევში სუფრაზე პირველ რიგში ალაგებდნენ პურსა და ყველს, რაც „ხმიადების ჩამოყრის" სახელწოდებით იყო ცნობილი. არჩეული სუფრის ხელმძღვანელის მიერ ჭეური ჯორ-ანგელოზისადმი „დიდება"-ს თქმის შემდეგ საუფროსო ტაბლაზე დააწყობდნენ ქორწილის საკლავის მოხარშულ თავს, დუმას, ღვიძლს, მკერდს, ბეკს, საგორველს და ქვედა ყბას. სუფრის შემდეგი კერძი იყო ხორცის წვნიანი, ქორწილის ნადიმის ბოლო-დამამთავრებელი კი ხინკალი, რომელსაც მეოთხე დღეს აკეთებდნენ. „ხინკლაობის" დღეს უნდა შეეჭამათ სუფრის თავში დალაგებული თავ-დუმა, ღვიძლი და მკერდი. საინტერესოა ის გარემოება, რომ თავიდან ამოღებული ტვინი თანაბრად ნაწილდებოდა მონადიმეთა შორის.

მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალები და წერილობითი მონაცემები გვიჩვენებს, რომ წარსულში, საქორწინო ნადიმი რამდენიმე დღეს გრძელდებოდა, მაგრამ საქართველოს ყველა კუთხეში სუფრის მენიუ სულ რამდენიმე თავ კერძს შეიცავდა. ყოველი სახის საქმელი ეკონომიურად და ზომიერად იყო გათვალისწინებულ-განაწილებული არა მარტო მწარმოებელ მოსახლეობაში, არამედ სოციალურად გაბატონებულ ფენებშიც. საქართველოს (ქართლის) სამეფო კარის საქორწინო სუფრის ზომიერებასა და წესრიგზე შესანიშნავ

ცნობებს გვაწვდის ჟან შარდენი. მისი მითითებით „გადაშალეს სუფრები ყველა სუფრის წინ... შემდეგ მოიტანეს პური. პური იყო სამნაირი: თხელი როგორც ქაღალდი, თითის სისხო და პატარ-პატარა ტკბილი პურები. სტუმრებთან მათი ღირსების მიხედვით სამგვარი საჭმელი მოვიდა სუფრაზე (ხორცი და ყველი ჯერის ფლავი). მეორე თავად მოიტანეს კუპატები, ყაურმა, მშვენიერი მომჟავოდ მოხარშული ხორცი და სხვა ამგვარი საჭმელები. მესამე თავი შუქწვარი იყო. ამ სამივე თავი საჭმელს მოსდევდა სამღვდელოთათვის თევზი, კვერცხი, მწვანილი. სახსნილოც და სამარხვოც მოგვდიოდა. საკვირველი წესიერებით და სიჩუმით მოჭონდათ საჭმელები. ყველა უთქმელად აკეთებდა თავის საქმეს. სუფრაზე სამი ევროპელი ვიყავით და ჩვენ უფრო მეტს ვხმაურობდით, ვინემ ის ასორმოცდაათი კაცი, რომელიც სეფაში იყო“[2.2,104]. შარდენის ეს აღწერა ჩვენთვის საინტერესოა არა მარტო იმ მხრივ, რომ დავინახოთ რაოდენი ზომიერება ახასიათებდა საქართველოს სამეფო კარს ქორწილის სუფრის კერძების სიუხვეში“, არამედ იმ მხრივაც, რომ მასში ნათლად ჩანს მონადიმე ხალხის ზომიერი რაოდენობაც. თუ კი სამეფო კარზე მონადიმეთა რიცხვი ასორმოცდაათ კაცს აღწევდა, მაშინ სულაც არაა გასაკვირი, რომ სოციალურად დაბალ ფენებში ოთ. მოც კაციანი სუფრა დიდ ქორწილად მიაჩნდათ.

*

* *

სუფრაზე სადღეგრძელოთა თანმიმდევრობა და მისი თანმხლები სიმღერები. ქართული საქორწინო სუფრის აუცილებელი თანმხლები იყო მხიარულება და გართობა, რაც გამოხატულობას პოულობდა კონკრეტულად აღებული კუთხეებისათვის დამახასიათებელ სიმღერებსა თუ ცეკვებში, რომლებიც სადღეგრძელოებს შორის სრულდებოდა და მეტ-ნაკლები რეგიონალური სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა.

ცნობილია, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში საქორწინო სუფრაზე ყოველ სადღეგრძელოს გარკვეული წესისა და თანმიმდევრობის დაცვით წარმოთქვამდნენ. თითოეულ სადღეგრძელოსთან შესაბამისი სიმღერა ახლდა, რომელთაც კუთხეებისდა მიხედვით შერჩენილი ქონდათ მეტ-ნაკლებად ტექსტების არაჩვეულებრივი მთლიანობა და უძველესი ნიშნები.

დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ერთ ნაწილში, როცა ოჯახის უფროსი თამადას დაასახელებდა და ხალხი თამადობას მიულოცავდა (სასმელით დალოცავენ), მისთვის ამ დროს ასრულებდნენ სპეციალურ სიმღერას „თამადასა გაუმარჯოს“. თამადის სახელით მომღერალთა ერთი ნაწილი შეას-

რულებდა „მადლობელი ვარ“.

თამადის დასახელების შემდეგ (საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში) საქორწინო სუფრაზე პირველი სადღეგრძელო ოჯახს ეკუთვნოდა. ამ სადღეგრძელოს თანმხლებ სიმღერას ცალკეული კუთხეების მიხედვით ტექსტობრივად მიტ-ნაკლები სპეციფიკურობა ახასიათებდა.

კახეთში ოჯახის სადღეგრძელოს თქმის შემდეგ სრულდება სიმღერა

„სახლო სალხინოდ ნაშენო“,
„დარბაზნო გვირგვინიანო
რად არა ლხინობ დარბაზო
დარბაისლებით სავსეო“.

სამცხე-ჯავახეთში გარდა „სახლო სალხინოდ ნაშენო“ იცოდნენ ასევე

„რად არ იმღერით დარბაზნო,
დარბაზნო გვირგვინიანო.
გამხიარულდი ბუხარო,
გულჩათხრობილი ნუ ხარო“.

ქართლში მღეროდნენ.

„რატომ არ მღერით დარბაზნო,
სულ აზნაურია სავსენო...
სუფრა ვარდითა სავსე გვაქვს
ზედ მონა დარიგებული“.

გურიასა და იმერეთში მღეროდნენ:

„მასპინძელსა ძხიარულსა
მარნის კარი უჭრიალებს“

რაჭაში:

„სახლი არ მიყვარს მისთანა,
კარსვლისკენ მეწვეთიანი.
ქალი ძვირფასი ნაყიდი,
ყვერბისთავს მკენესიანი“.

იცოდნენ ასევე „ღმერთო, ნუ მოშლი ამ სახლში...“

საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მიუთითებენ მთხრობელები, რომ ამ სადღეგრძელოს გარკვეული სიმღერა ახლდა, მაგრამ სამწუხაროდ მათ უდიდეს ნაწილს ამ სიმღერის არა თუ ტექსტი, არამედ სახელწოდებაც კი არ აღარ ახსოვთ.

საქართველოს ბარისაგან განსხვავებით მთიან ზოლში (ფშავ-ხევსურეთი, ხევი, მთიულ-გუდამაყარი) ყოველ სანადიმო სუფრაზე ოჯახის [illegible] დღეგრძელოს წინ უსწრებდა ადგილობრივი ღვთაებების სადღეგრძელო და საერთოდ სალხინო ნადიმის გახსნა ჭეური ჯორ-ანგელოზების ლიდებით ხდებოდა, რაც ხევში „დიდება“-ს სახელწოდებით იყო ცნობილი და შემდეგნაირად სრულდებოდა:

სუფრის ხელმძღვანელი წამოდგებოდა, გადაიწერდა პირჯვარს, სამ ღერ ანთებულ სანთელს დედაბოძზე მიმაგრებულ ჯიხვის რქებზე მიაკრავდა, მოკიდებდა ხელს ზეზემდგმურის მიერ მირთმეულ არყით სავსე ყანწს და წამოიწყებდა „ოოო... დიდება... და დიდება... ღმერთსა... და ქვეყნის გამჩენსა...“ თითოეული ამ ფორმულის წარმოთქმას მოსდევდა დანარჩენი მოხუცების მოძახილი, რაც სულ სამჯერ მეორდებოდა და გზადაგზა სადიდებლის ტექსტში შემავალი ახალი სიტყვებიც ემატებოდა“[2.51].

მთიულეთ-გუდამაყარში „ლომისას გაადიდებდნენ“, რომლის თანმხლები სიმღერა იყო:

„ლომისას ჯაჭვი ჰკიდია,
ის არვინ იცის ვისია,
ქალმა შეჰხედა შესტირა,
ეგ ჯაჭვი ჩემი ძმისია,
შავშეთით გადმოტანილი,
შავგვრემანაი ყმისია.
დეეხსნენ ჟანგმა შეჭამოს
ეგ ჟანგი მაგის ღირსია“.

ცალკეულ რეგიონში (კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი, გურია ...) ნეფე დედოფლის სადღეგრძელოს თანმხლები სიმღერა იყო „მრავალჟამიერ“, რომელიც მოსახლეობის ერთ ნაწილში (კახეთი) ორპირულად, ხოლო მეორე ნაწილში (სამცხე-ჯავახეთი) სამპირულად სრულდებოდა. ვინაიდან სხვა კუთხეებიდან შედარებით სამცხე-ჯავახეთში გვაქვს დაფიქსირებული ამ სიმღერის ტექსტის შედარებით სრული ვარიანტები, ამიტომ საილუსტრაციოდ ერთ-ერთ მათგანს მოვიტანთ.

სუფრასთან მსხდომი ხალხის ერთი რიგი (სტუმრები ან მასპინძლები) დაიწყებდა:

„მრავალჟამიერ, მრავალჟამიერ,
მრავალჟამიერ, მრავალსა წელსა“.

მას მეორე რიგი ჩამოართმევდა:

„ინებოს ღმერთმა, ინებოს ღმერთმა
ინებოს ღმერთმა თქვენდა სიცოცხლე“.

დედოფლის მაყრები შეენაცვლებოდნენ:

„ოთხი წყარო დის, ოთხი წყარო დის,
ოთხი წყარო დის, ოთხივ სარივ მოდის“.

ისევ პირველი რიგი გააგრძელებდა:

„მითი მოირწყვის, მითი მოირწყვის,
მითი მოირწყვის ოთხივე მხარე“.

მეორე რიგიც იტყოდა:

„მიმინო გვყავდა, მიმინო გვაყავდა,
მიმინო გვყავდა, გვყავდა გვიყვარდა“.

დედოფლის მაყრები ჩამოართმევდნენ:

„ჩვენი გვეგონა, ჩვენი გვეგონა
ჩვენი გვეგონა, სხვისი გამოდგა“:

ოჯახის სტუმრები (თუ ხალხი) მიუმღერებდნენ:

„სხვისი გვეგონა, სხვისი გვეგონა,
სხვისი გვეგონა ჩვენი გამოდგა“.

„ბოლო ორ ნახევარს ა' ე მღეროდნენ, რომ „ჩვენი გვეგონა“ ყოველთვის დედოფლის მხარეს, ხოლო მეორე ნაწილს „სხვისი გვეგონა“ - ნეფის მხარეს უნდა ეთქვა.

ამ სიმღერის მეტად ფრაგმენტული ტექსტის ჩაწერა ჩვენ მიერ მოხერხდა კახეთში. ახმეტის რაიონის სოფ. აწყურში ერთი მა რობელის თქმით აღნიშნული სიმღერა ამგვარად იწყებოდა:

„მრავალჟამიერ, მრავალჟამიერ, მრავალჟამიერ,
მადლობელი ვა' ით, მადლობელი ვართ, მადლობელი
ვართ სადღეგრძელოსთვის“.

მისივე გადმოცემით, სიმღერა დიდი იყო და ყოველი ხაზი სამჯერ მეორდებოდა. კა' ეთში სხვა მთხრობლებთანაც დავადასტურეთ ქორწილის სუფრაზე სიმღერის „მრავალჟამიერის“ შესრულება, მაგრამ სამწუხაროდ ტექსტი აღარ ახსოვთ. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეშიც ჩვენი ხანგრძლივი მუშაობის პერიოდში ამ სიმღერის ტექსტი თუნდაც ფრაგმენტული სახით ჯერ-ჯერობით ვერ დავაფიქსირეთ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში კერძოდ ხევში ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელოზე ნეფეს სახოტბო სიმღერით მიმართავდნენ, რომელსაც „სმურის შეძრახვას“ უწოდებდნენ. მისი „ხასიათის ტონის მომცემი იყო თვით ნეფის დამსახურება და ავტორიტეტი“[2.51]. ს.მაკალათიას მიხედვით ხევსურეთში ტაბლის კურთხევის შემდეგ ამ ტაბლიდან გადაწოდებული არყით ხალხი ნეფეს დალოცავდა და სიმღერასაც ეტყოდნენ“[2,ნ4,172]. სამწუხაროდ იგი არ აღნიშნავს და ველზე მუშაობის პერიოდში ჩვენც ვერ შევძელით გაგვერკვია ეს სიმღერა რა ხასიათისა (შინაარსისა) იყო და რა ფორმით სრულდებოდა.

ძმდევნო სადღეგრძელო ნეფე-დედოფლის მშობლებს ეკუთვნოდა, რომელსაც წყვილი სასმისით სვამდნენ (ზოგჯერ ნეფის მშობლებს ცალკე ადღეგრძელებდნენ. დედოფლის მშობლებს - ცალკე). ამ სადღეგრძელოს ცალკეული კუთხეების მიხედვით განსხვავებული სიმღერა ახლდა (დასავლეთ საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (იმერეთსა და გურიაში) ასრულებდნენ:

„მასპინძელსა მხიარულ'ა“
„ჰყავს სტუმარი სასურველი

მრავალი აქვს ღვთის წყალობა
საწუთრო და სამწყურველი“.

რაჭა-ლეჩხუმში:

„ჩვენი მასპინძლის მარანში
ალვა ხე ამოსულიყო
თავში მოესხა ყურძენი
ბოლოში ჩამოსულიყო“.

სვანეთში:

„მოყვარისა ვართ მოყვარული“.

სამცხე-ჯავახეთში:

„მოყვარე გვინდა მისთანა
ამ ზამთარს შეგვინახოსა.
დაგვიკლას ნიშა ხარია,
სამხრად გვაკმაროს გულ-ღვიძლი
ვახშმად თავი და ფეხია“.

ქართლში:

„მძახალო ნურ.ას მემდური,
ღვინო ვერ გასვი თასითა
ვერცარას ესე გამოგრჩი,
ვერცარას ჩემი ფასითა“.

ხევში ამ სად ეგრძელოს კვლავ „სმურს“ შეუძახებდნენ. თუშეთშიც სცოდნიათ მასპინძლისადმი შემღერება:

„მასპინძელ კარგი მასპინძლობს გულითა მხიარულითა,
ჭრელებ დაცვითა ჩითები სტუმართწინ სიარულითა“[2.51,188].

რიგით ერთმანეთს მიჰყვებოდა მეჯვარე-ნათლი.ს, დედმამიშვილების, მშვიდობის (რომ.ის თანმხლები სიმღერა გურიაში იყო „ჩვენ მშვიდობა გვინდა“), მა.ერების, მოციქულის, ოჯახის სტუმრების (სოფლის გარეთ მაცხოვრებე.ი), განაყრების და სულ ბოლოს სუფრის მომსახურე პერსონალის სადღეგრძელოები შესაბამისი სიმღერების თანხლებით. ლხინის დამამთავრებელი იყო „ყველაწმინდა ღვთისმშობლის“ სადღეგრძელო, რომლის თქმის გარეშე ქართველი კაცი სუფრიდან არ ადგებოდა.

როგორც ავღნიშ.ეთ, ყოველ სადღეგრძელოს თან ახლდა შესაფე.ისი და სხვადასხვა ხასიათის სიმღერა, რომელთა მეტ-ნაკლებად სრული ტექსტები ჩვენ ჩავწერეთ საქართველოს ცალკე.ულ კუთხეებში.

ქართულ საქორწინო სიმღერებში განსა.კუთრებით დიდი ადგილი ეკავა „სუფრულებს“. თავისი მრ.ავალფეროვნებისა და მრავალრიცხოვნების წყალობით. ნადიმის დ.ოს ერთხელ შესრულებულ სიმღერას მეორედ აღარ იმეორებდნენ. როგორც ჩანს, სუფრულებს გარკვეული რიგითა და თანმიმდევრობით

მღეროდნენ. ამის თქმის უფლებას გვაძლევ' სამცხე-ჯავახეთში დაფიქსირებული მეტად საინტერესო მასალა. მთხრობელთა მითითებით სუფრულებში ერთმანეთისაგან გამოიყოფოდა „სუფრის გაახსნის", „ლხინში შესვლისა" და „სუფრის დახურვის" ანუ „შემოძახილების" სიმღერები, რომლებიც ერთმანეთისაგან დანიშნულების, ტექსტის შინაარსისა და შესრულების დროის მიხედვით განირჩეოდნენ, „სუფრის გახსნის" სიმღერები მეტად „რელიგიურ-ისტორიული" შინაარსისა იყო და სუფრაზე სრულდებოდა ექვსი სადღეგრძელოს წარმოთქმის შემღეგ. ლხინში შესვლის სიმღერები საგმიროსაყოფაცხოვრებო ხასიათისა იყო, ხოლო „სუფრის დახურვის" ანუ „შემოძახილის" სიმღერები სტუმარმასპინძლისადმი მიმართვას წარმოადგენდა. ველზე მუშაობის პერიოდში ათეულობით სუფრული სიმღერები დავაფიქსირეთ, რომლებიც ერთგვარად ავსებს დღემდე არსებულ წერილობით მონაცემებს. ჩაწერილი სიმღერებიდან დავასახელებთ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს: „სოფელს ვიყავ, ბევრი ვცოდე", „მტრედმა თავის სიალლითა" (სუფრის გახსნის სიმღერები); „წინ სუფრა ლხინით სავსე გვაქვს", „ნეფე ჩამოჯდა ხანდოსა", „ვინ დალევს მარნეულ ღვინოს" (ლხინში შესვლის სიმღერები); „სახლო სალხინოდ ნაშენო", „რად არ იმღერეთ დარბაზნო" („შემოძახილები").

აღნიშნული სუფრულებიდან მხოლოდ ერთ მეტად საინტერესო „ლხინში შესვლის" სიმღერაზე - „ვინ დალევს მარნეულ ღვინოს", - შევჩერდებით, რადგან იგი მეტად საინტერესოა როგორც შინაარსობრივი, ისე ეტიმოლოგიური დატვირთვით. სუფრასთან მსხდომი ხალხის ერთი რიგი (უმრავლეს შემთხვევაში ოჯახის სტუმრები) დაიწყებდა სიმღერას:

„ვინ დალევს მარნეულ ღვინოს,
ვინ დალევს მარნეულ ღვინოს,
ვინ დალევს მარნეულ ღვინოს,
ვინ არაკრაკამს კულასა".

ხალხის მეორე რიგი (ქალის მაყრები) ჩამოართმევდა სიმღერას:

„მე დავლევ მარნეულ ღვინოს,
მე დავლევ მარნეულ ღვინოს,
მე დავლევ მარნეულ ღვინოს,
მე ვარაკრაკამ კულასა".

ვფიქრობთ აქ ლაპარაკია არა გეოგრაფიული პუნქტიდან-მარნეულიდან მოტანილი ღვინის, არამედ სასმისი „მარნით" დალევაზე. შესვენების გარეშე ამ სასმისით ღვინის დალევა საკმაოდ ძნელი იყო. სწორედ ამის გამო მიუმღერებდა მოპირდაპირე მხარე „მე დავლევ მარნეულ ღვინოს".

ლხინის დასასრულს ქალის მაყრები წამოიწყებდნენ სიმღერას:

„კორკოტი ვეპამეთ ასლას.,
დრო არის ჩვენი წასვლისა.

ჩვენ წავალთ და თქვენ დარჩებით,
კიდევ გნახავთ მშვიდობითა".

ოჯახის სტუმრები სიმღერითვე უპასუხებდნენ:

„მაყრებო ნდურვით ნუ წახვალთ,
ღვინო ვერ გასვით კულითა,
ვერც ღვინო გასვით კულითა,
ვერც დაგხვდით კარგი გულითა".

დასავლეთ საქართველოში კერძოდ გურიაში, დედოფლის მაყრებს წასვლისას „ადილა" უნდა ემღერათ. სამწუხაროდ, ამ სიმღერის ტექსტი ჯერ-ჯერობით ვერ დავაფიქსირეთ.

რაჭაში (წავლის დრო რომ დადგებოდა) მაყრები წამოიწყებდნენ სიმღერას:

„წასვლა ჯობს წარმავალისა,
არ დაყოვნება ხანისა".

თუშეთში ქორწილის ნადიმის დამთავრების შემდეგ თუ მაყარი წასვლას აგვიანებდა, ხუმრობით მიუმღერებდნენ:

„რადარამ წახვალთ, მაყ.ებო, აქეთკე გაღამდებითა".
„წადი თუ წარმავალი ხარ, რაღა გზას ეტრიუღდები".
„წყალ წყალთა სტუმარი ოჯახის დამღუპველია"[2.141,186].

უეჭველია, ზემოთ ჩამოთვლილი ხასიათის სუფრული სიმღერები საქართველოს სხვა კუთხ.ებშიც უნდა არსებულიყო. ამის საფუძველს გვაძლევს თეიმურაზ მეორის მითითება, რომ:

„შეიქმნა სმა და პურობა, ლხინი და უკუურანიო,
მოჰყვნენ ლხინს წყნარად, რიგზედა პირველად ითქვას ზმანიო,
მეორის დალევის დროსა, იწყონ შა.რის თქმანიო.
და ესამეს რიგსა მასზედა იქნება გალობანიო"[2.47]

როგორც ჩანს, დროთა განმავლობაში სიმღერათა უდიდესი ნაწილი დაკ.წყებას მიეცა. დღეისათვის მთხრობელთა ნაწილს არა თუ ტექსტი, არამედ სიმღერის სახელწოდებაც კი აღარ ახსოვთ და მხოლოდ იმას აღნიშნავენ, რომ „ქორწილებში მღეროდნენ სხვადასხვა სუფრულ სიმღერებს".

საქართველოს მთაში (ფშავი, ხევსურეთი) ქორწილის დროს „ხალხი სამად იყო გაყოფილი: ცალკე ადგილი ჰქონდათ მყოლთ, ცალკე ამ სოფლის ხალხს - დიდსა და პატარას. ქალები კი სტუმარიც, სოფლელიც და ამ გვარისაც ყველანი ზალთან იყვნენ... მხიარულად ზიდნენ, ლექსობდ.ენ და თამაშობდნენ. --ლექსობდნენ უფრო მხიარულ ლექსებს, სახუმარო სიმღერებს, მოპირდაპირე მხარეთა შორის შეიძლება შუღლიც კი გამოეწვია. მეორე ღღეს, როცა მაყრებს გაიწვევდნენ სიძეულში, მასპინძლის სახლში სმა რომ დაიწყებოდა, იცოდნენ ფშაურ კილოზე მღერა. მღეროდნენ ყოველნაირ სიმღერას: საგმირო, სატრფია-

ლო, სახუმარო და სხვა... ასეთ სიმღერებს მღეროდა ორი ან სამი კაცი. ამ დროს მეორე ჯგუფი სხვა სიმღერას მღეროდა, მესამე და მეოთხე - სხვას". ნადიმის დასასრულს კი ვინმე ახალგაზრდა ფანდურზე ილექსებდა ისეთ ლექსს, რომ ძველი ხალხის ქება ყოფილიყო შიგ"[2.42,130].

ხევში ყოველ სადღეგრძელოს სიმღერა ახლდა „სტუმრების შაძრახვა" სტუმრებთან ერთად არაიშვიათად იცოდნენ ფანდურზე ლექსის დაძახილი, რომელშიაც ვინმეს ვაჟკაცობას აქებდნენ ან დასცინოდნენ. სადღეგრძელოებს, სიმღერებსა და სტუმრებს მოაყოლებდნენ ყველა იმ მიცვალებულის შესანდობარს, რომელიც ორი დამოყვრებული გვარის რიგებს გამოაკლდა. აგრეთვე თემის მოსახელე პირთა მოსაგონარს, რომელთა დახასიათებას იქვე იძლეოდნენ და მათი „განასაკობის" ჩვენებით ახალგაზრდებსაც მისდამი მიბაძვას უსურვებდნენ. ამის მხედველობაში მიღებით, მოხევეთა საქორწინო სუფრა არა მარტო დროსტარების საშუალებად იყო მიჩნეული, არამედ ახალი თაობის აღზრდის საუკეთესო სკოლასაც წარმოადგენდა"[2.51,260].

საქორწინო სიმღერასთან დაკავშირებით კიდევ ერთ საინტერესო საკითხზე გვინდა შევჩერდეთ. საქორწინო პოეზიას ძველთაგანვე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ვინაიდან მისი „მდიდარი სოციალური შინაარსი და მოხდენილი სიმბოლიკა მაჩვენებელია წარსულში მისი ისტორიული შემეცნებისა და მხატვრული ღირებულებისა"[2.176,52].

საქართველოს ყველა კუთხეში ყოველი სუფრული სიმღერა ორ რიგად - რიგად მონაცვლეობით სრულდებოდა. გამონაკლისს წარმოადგენდა მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთისა და კახეთის მოსახლეობა. ამ რეგიონებში (განსაკუთრებით კი სამცხე-ჯავახეთში უკანასკნელ ხანებამდე ძლიერად იყო შემონახული) ყოველ სიმღერას სამ რიგად - „სამ ხანად" ასრულებდნენ. საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად სუფრასთან ხალხის დასხდომის წესმა (ადგილს ჯერ იკავებდნენ ახანდაზმული - ასაკიანი, მერე შუახნის ხალხი, სუფრის ბოლოს კი ახალგაზრდობა) გამოიწვია სიმღერათა სამპირიული შესრულება და სიმღერის ყოველი ხაზის სამჯერ გამეორება, ვ. მაღრაძის მითითებით, ჯერ მოხუცები იტყოდნენ პირველ ხაზს, მეორე ხაზს შუახნის ხალხი და მესამეს ახალგაზრდობა". იგი სიმღერათა ამგვარი თანმიმდევრობით შესრულებას პატრიარქალურ წესს უწოდებს[2.72]. დასაშვებია, რომ აქ საქმე გვაქვს არა რაიმე პატრიარქალურ წესთან, არამედ ისეთი წესის (გადმონაშთთან) გამოძახილთან, რომელიც უძველეს ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონთან შეიძლება იყოს დაკავშირებული, რაც ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენა იყო და ქართველი ხალხის გარკვეულ კულტურულ-სოციალურ დონეს შეესაბამებოდა.

ცნობილია, რომ უძველეს ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში ციკლურობით ხასიათდებოდა ამ რიტუალებთან დაკავშირებული ხალხური ხელოვნების ცალკეული ელემენტების მთელი წყება, სადაც წრე კომპოზიციის ძირეულ

სივრცობრივ და დროით პრინციპად იყო ქცეული (წრიული და უწყვეტი კომპოზიციები თიხაზე, ორპირული სიმღერები, ფერხულები და ა.შ.) აღნიშნული მითითება შეიძლება თავისუფლად გავრცელდეს საქორწინო სიმღერების სამპირიულად თუ ორპირიულად შესრულების წესზეც.

ყოველი ზემოთ განხილულის საფუძველზე დასაშვებად მიგვაჩნია საქართველოს ცალკეული კუთხის ზეპირსიტყვიერებაში დამკვიდრებული სიმღერის (ყოველ შემთხვევაში საქორწინო სიმღერების) სამპირული შესრულება და მის საფუძველზე აღმოცენებული სამპირული გუნდები ქართული ხალხური მუსიკალური ხელოვნების უძველესი მონაპოვარი იყოს.

ჩვენ საგანგებოდ გავამახვილეთ ყურადღება ქართულ საქორწინო სიმღერებზე, მათი შესრულების წესზე, რადგან მასში მონაწილეობას იღებდა არა მხოლოდ რამდენიმე პირი, არამედ სანადიმო სუფრის თითქმის ყველა წევრი. აქ მსმენელი ამავე დროს შემსრულებელიც იყო. მომღერალთა რიგები გულდასმით უსმენდნენ ერთმანეთს, რათა მოპირდაპირე მხარის მიერ შესრულებული ახალი სიმღერა თუ ვარიანტი მხედველობიდან არ გამორჩენოდათ და შესაბამისი სიმღერით ეპასუხათ. შეიძლება ითქვას, რომ საქორწინო სუფრაზე თითოეული მონაწილის ამგვარი დატვირთვა უფრო შინაარსიანი და მიზანშეწონილი იყო თვით ამ მონაწილისათვის.

ქორწილის თანმხლები რიტუალური ცეკვები. როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში საქორწილო ნადიმზე ყოველ სადღეგრძელოს შესაბამისი სიმღერა და შიგადაშიგ ცეკვა-თამაშიც ახლდა. ეს ცეკვები მეტ-ნაკლებად კუთხური სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა. და თავიანთი შინაარსით, განუმეორებელი კოლორიტითა და შესრულების თავისებურებით მეტად გასართობ ხასიათს აძლევდა საქორწინო ნადიმს.

საქორწინო ცეკვებიდან ჩვენ შევჩერდებით მხოლოდ იმ რიტუალურ ცეკვაზე, რომელიც ამა თუ იმ რეგიონის მოსახლეობაში სრულდებოდა და მეტ-ნაკლებად სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა. ასე მაგალითად, ქართლში ქორწილის მესამე დღეს დილით სუფრასთან დასხდომამდე ნეფე-პატარძლის მაყრები ჩააბამდნენ ეზოში „ბასტს", რომელსაც „დედანი"-თავკაცი ხელმძღვანელობდა. მისი მითითება ცეკვის ყველა მონაწილეს უნდა შეესრულებინა. შეუსრულებლობის შემთხვევაში ურჩ მონაწილეს ხეზე მიაბამდნენ და ვიდრე ვინმე გამოსასყიდა (ღვინო, ქათამი, ხილი) არ გაიღებდა, მანამ არ უშვებდნენ. დ. ჯანელიძის აღწერილობიდან ჩანს, რომ „ბასტის" მსგავსი ყოფილა „იალის თამაშობა", რომელსაც ასრულებდნენ ყველიერის დროს თბილისსა და მის ახლო-მახლო სანახებში[2.74,21].

სამცხე-ჯავახეთში ქორწილის პირველ დღეს, როცა პატარძალს მოიყვანდნენ ნეფის სახლში, ხალხი ეზოში ფერხულის ცეკვით შეეგებებოდა. მეხრობელთა ერთი ნაწილის თქმით ამ დროსვე სრულდებოდა „შვიდი წყვილი ფერხული

(მასში მონაწილეობდა შვიდი ცოლ-ქმარი ნეფე-დედოფლის ჩათვლით). ქორწილის მეორე დღის შუადღის შემდეგ ნეფეს „გაანადირებდნენ", რომელიც ისევ ფერხულით მთავრდებოდა. ამავე დღეს საღამოთი ნადიმის დამთავრების შემდეგ იცოდნენ სახუმარო ცეკვა, რომელიც ჩვენს ერთ-ერთ ნაშრომში „ძაღლურის" სახელწოდებით გვაქვს მოხსენებული. მოგვიანებით ველზე მუშაობის დროს ეს ცეკვა სხვადასხვა სახელწოდებით - „ლალიონი", „ატუსა", - დავაფიქსირეთ. ამ ცეკვაში ათი-თორმეტი ახალგაზრდა მამაკაცი ღებულობდა მონაწილეობას და რა ილეთსაც „მეთაური" შეასრულებდა, ყველა მონაწილე ვალდებული იყო იგივე შეესრულებინა, წინააღმდეგ შემთხვევაში მის ზურგსა თუ კანჭებს მეთაურის შვინდის წკეპლა თუ მათრახის წვერი არ ასცდებოდა.

რიტუალური ცეკვის საინტერესო სახეს წარმოადგენს აჭარის მოსახლეობაში დაფიქსირებული ე. წ. „ფადიკო", რომელიც ქორწილის პირველ ღამეს ნადიმის შემდეგ სრულდებოდა. აღნიშნული თამაშის სრული აღწერილობა მოცემული აქვს ჯ. ნოღაიდელს[2.87,32]. თავისი შინაარსითა და შესრულების მსვლელობით ეს ცეკვა სრულიად განსხვავდება საქართველოს სხვა კუთხეებში დაფიქსირებული რიტუალური საქორწინო ცეკვებისაგან და შინაარსობრივად რამდენიმე ბერიკაობა-ყეენობას უახლოვდება.

რაჭის მოსახლეობაში ვაჟის სახლში ქორწილის დროს ფერხულის შესრულება საგალდებულო ყოფილა. ოცოოცდაათი კაცი ხელ-ხელ გადახვეულნი წრიულად უვლიდნენ და თან ორპირულად მღეროდნენ:

„ყურძენმა თქვა მეც ხილი ვარ,
ყველა ხილზე უკეთესი;
თავში მოვისხამ ყურძენსა,
ბოლოში ჩამოვეშვები;
ოავმწიფდები, დავშავდები,
დამკრეფავენ ბარიშნები,
საწნახელში დამძეკავენ,
დამწურავენ ვაჟკაცები,
ჭურში ჩამაჩუხჩუხებენ" და ა.შ.

მოცეკვავეთა ერთი რიგი ერთ ხაზს ამბობდა, მეორე რიგი - მეორე ხაზს და ასე ენაცვლებოდა ორი რიგი ერთმანეთს სიმღერაში. სიმღერის ტაქტის აყოლით ნელა უვლიდნენ წრეს, ცეკვის დროს ორ ნაბიჯს რომ წინ გადადგამდნენ, ერთს უკან გადადგამდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ სიმღერა საკმაოდ დიდი იყო, მის დამთავრებამდე ორ-სამ წრეს ძლივს შემოუვლიდნენ. ვიდრე სიმღერას არ დაამთავრებდნენ, ცეკვის შეწყვეტა არ შეიძლებოდა. აღნიშნულ ფერხულში მხოლოდ მამაკაცები იღებდნენ მონაწილეობას.

მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაშიც წესად იყო დედოფლის მოყვანის დროს ნეფის ოჯახში „ფერხოსაი"-ს შესრულება, რომელსაც მხოლოდ მამაკა-

ცები ასრულებდნენ სიმღერით „დიდება ღმერთსა დიდება“ (სამწუხაროდ მთხრობელებს სიმღერის ტექსტი აღარ ახსოვთ). „ფერხოსაი“ -ს გარეშე სახლში არ შევიდოდნენ.

სხვა რეგიონებიდან მეტად საყურადღებოა ხევში დაფიქსირებული რიტუალური ცეკვები. მოხეურ ქორწილში და საერთოდ, ბაღლა სალხინო სუფრის გაშლასთან თუ რაიმე სახატო დღეობასთან დაკავშირებით სრულდებოდა წრიული გრძელი და ორსართულიანი წრიული ფერხულები. ...ფერხულის მონაწილეები ირჩევდნენ ე. წ. „ზეზუმდგმურს“, რომელიც წრის ცენტრში ლუდით სავსე სპილენძის ქვაბს დადგამდა და მამაკაცებს ლუდით უმასპინძლდებოდა. ამასთან ერთად წრის შიგნით ხუმრობდა და ხალხს აცინებდა ე. წ. „დათუა“... დათვიად ნიშნავდნენ ერთ ხუმარასა და სიტყვამოსწრებულ დედაკაცს, რომელიც მამაკაცის გადმობრუნებულ ტყაპუჭში იყო გამოწყობილი“. ფერხულები შესაბამისი შინაარსის მქონე სიმღერის თანხლებით სრულდებოდა. ვ. ითონიშვილი მიმოიხილავს რა ფერხულების შესახებ არსებულ წერილობით მონაცემებს ფიქრობს, რომ „წრიული ფერხული მზის ემბლემას უნდა გამოსახავდეს“, რადგან ქართველი ტომების მზის ღვთაების ემბლემაც წრისა და დისკოს მოყვანილობის უნდა ყოფილიყო“[2.51,231]. საერთოდ, წრისა და წრიულ მოქმედებათა საკრალური ასპექტები ქართველი ხალხის წარმოდგენების მიხედვით შესწავლილი აქვს ვ.ბარაოველიძეს, რომელმაც აღნიშნული მოვლენა (წრიული ცეკვები) ასტრალურ სიმბოლიკას დაუკავშირა[2.8,127]. უკანასკნელ პერიოდში ამ საკითხს სწავლობს ი. სურგულაძე და გამოთქვა მოსაზრება, რომ წრიული კომპოზიციები ასახავს არა მარტო ასტრალურ წარმოდგენებს, არამედ წარმოგვიდგენს დროის აღრიცხვის ციკლურობასაც [3.46,116].

რიტუალური საქორწინო ცეკვები, შეიძლება ითქვას, საქართველოს ყველაკუთხეში სადღეისოდ ყოფიდან გამოსულია და მისი დაფიქსირება უკვე შეუძლებელია. მთხრობელები მათ არსებობას მხოლოდ წარსულში გვიდასტურებენ. შეიძლება ითქვას, რომ მათი ყოფიდან გამოსვლის გარკვეული ობიექტური საფუძველი (დროის ფაქტორი ძირითადად მონადიმის ცერემონიალის არა მონაწილედ, არამედ მაყურებლად გადაქცევა და ა.შ.) გააჩნია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ზურგი ვაქციოთ და დავიწყებას მიეცეს ქართული მუსიკალური ხელოვნების ეს შესანიშნავი შედევრები, რომელთაც მეტად დიდი რელიგიურ-მაგიური (საკრალური) და მორალურ-ეთიკური ფუნქციონალური დატვირთვა გააჩნია.

*

* *

ქორწილის სუფრის თანმხლები მუსიკა. წარსულში, როგორც ჩანს, ქორწილი და საქორწინო ნადიმი ხელოვნური მუსიკალური საკრავების (ინსტრუმენტების) გარეშე ტარდებოდა. ყოველგვარი სიმღერა თუ ცეკვა-თამაში უმუსიკოდ სრულდებოდა. სიმღერებს ჩვეულებრივ რიგთამონაცვლეობით, გუნდურად მღეროდნენ, ხოლო ცეკვა სათანადო სიმღერისა (ფერხულის დროს თვითონ მეფერხულები მღეროდნენ) და მისი თანმხლები ტაშის ტაქტზე სრულდებოდა (წყვილთა თუ ერთეულთა ცეკვა). უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ საქართველოს მრავალ კუთხეში დიდხნობამდე შემორჩა ქორწილი მუსიკისა და მუსიკოსების გარეშე, რის შესახებაც არაერთგან გვაქვს მასალა დაფიქსირებული. ჩვენს მასალებს ზურგს უმაგრებს არსებული წერილობითი მონაცემებიც. მაგალითად ა. ოჩიაურის მონაცემებით ხევსურეთში ყოველგვარი საკრავის გარეშე მღეროდნენ ყველანაირ სიმღერებს: საგმირო, სატრფიალო, სახუმარო და სხვა". ტაბლის დამატებას (პურის ჭამის გათავების) შემდეგ ცოტა ხანს დასხდებოდნენ და მხიარულობდნენ. ამ დროს ერთ-ერთ ახალგაზრდას ფანდურს მისცემდნენ და სთხოვდნენ - ესა და ეს ლექსი გვიღეღესეო" ყოველივე ეს კი მყოლთა მომწვევის სახლში ხდებოდა[2.89,120].

ხევში არა მარტო ფერხულების, არამედ წყვილთა ცეკვის დროს არ იცოკნენ მუსიკალური ინსტრუმენტების გამოყენება. საკმაოდ გვიანობამდე ცეკვა მხოლოდ ტაშის აკომპანემენტზე სრულდებოდა. შეიძლება ითქვას, ასე იყო საქართველოს დანარჩენ კუთხეებშიც. ძნელია ზუსტად განისაზღვროს საქორწინო რიტუალში რა დროიდან მოხდა მუსიკალური ინსტრუმენტების გამოყენება, მაგრამ ერთს კი ვიტყვით, რომ ხანდაზმულ მთხრობელთა გადმოცემით მათი ახალგაზრდობის დროს ქორწილი მუსიკალური ინსტრუმენტების თანხლების გარეშე ტარდებოდა. მათივე მითითებით, საქართველოს ცალკეულ კუთხეში მოგვიანებით დაიწყო სხვადასხვა საკრავის (დაირა, - დასავლეთ საქართველო, „დაული" - სამცხე-ჯავახეთი, ფანდური აღმოსავლეთ საქართველოს მთა) გამოყენებოდა, რომელსაც თავდაპირველად მხოლოდ ქალები უკრავდნენ. საქართველოს მთაში მამაკაცს შეეძლო ფანდური დაეკრა და თან სიმღერა დაემღერებინა, ხოლო საცეკვაოს დაკვრა არ შეეძლ.. ამ საკრავებიდან უფრო ადრე ხმარებაში შემოვიდა სიმებიანი საკრავები (ჩონგური, ფანდური), შემდეგ კი დასაკრავი ინსტრუმენტები (დაირა, დაული, დოლი).

აღნიშნული ინსტრუმენტები თანდათანობით შეცვალა დაფ-ზურნამ (დოლი, დუდუკები, ჭიჭილა, მოგვიანებით კლარნეტიც), რომელსაც ჩაენაცვლა დოლ-გარმონი, მას მოყვარული პროფესიონალები უკრავდნენ. შეიძლება ითქვას, რომ თავდაპირველად თოთქმის ყველა სოფელში (უკიდურეს შემთხვევ-

ვაში ორ-სამ სოფელში მაინც) მოიძებნებოდა მოყვარული მუსიკოსი (მედოლე, მედუდუკე, მეზურნე თუ მეგარმონე), რომელსაც ქორწილში იწვევდნენ და ვაჟის ოჯახი გარკვეულ გასამრჯელოს აძლევდა. ბოლო ხანებში ზოგიერთი ოჯახი მოყვარულ მუსიკოსებს აღარ სჯერდება, პროფესიონალები მიჰყავთ და საკმაოდ დიდ გასამრჯელოს უხდიან. გარდა ამისა, საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (ქართლი) უკანასკნელ ხანებში რატომღაც ფეხი მოიკიდა საკმაოდ მავნე ჩვეულებამ, მუსიკოსების მოთხოვნით პატარძლის აუცილებელი ცეკვა და მისი დასაჩუქრება, რომელიც მუსიკოსების სასარგებლოდ გროვდება და საკმაოდ დიდ თანხას შეადგენს. აღნიშნული წესი წარსულში არცერთ რეგიონში არ არსებობდა. ზოგიერთ ადგილას ნეფის ოჯახში დედოფლის ცეკვა და მისი დასაჩუქრების ყოველგვარი საჩუქარი დედოფლის კუთვნილება იყო. რაღომ შეეცილნენ მუსიკოსები ამ საჩუქარში პატარძალს, ჩვენთვის ჯერ-ჯერობით გაუგებარია.

ხანდახან მექორწინე ოჯახი რაიონის კულტურის სახლის პროფესიონალურ მუსიკალურ ანსამბლსაც კი ქირაობს. უნდა ვთქვათ, რომ ეს ანსაბლები თავიანთი ძვირადღირებული ინსტრუმენტ-საკრავებით, მიკროფონებითა და სიმღერებია (სიმღერათა რეპერტუარითა და შესრულების ხარისხით) მოსახლეობის დიდ ნაწილში მაინცდამაინც დიდი მოწონებით არ სარგებლობს. მთხრობელთა უმრავლესობა ისევ „ხალხურ" საკრავებს (დაირა, ფანდური, ჩონგური) და გუნდურ სუფრულ სიმღერებს ამჯობინებს, მაგრამ მისი აღდგენა და ხელახალი დამკვიდრებისათვის პრაქტიკული ნაბიჯის გადადგმას ჯერ-ჯერობით არავინ ცდილობს.

რით იყო შეპირობებული, რომ ასეთ ხალხმრავალ სამხიარულო ნადიმზე დიდი ხნის განმავლობაში მუსიკალური ინსტრუმენტების მიუღებლობა? მაშინ, როდესაც მუსიკალური საკრავების არსებობა საქართველოს ტერიტორიაზე საკმაოდ ადრეული ხანიდან მოწმდება.

აღნიშნული საკითხი მეტად საინტერესოა, რომელიც ცალკე შესწავლას მოითხოვს, მაგრამ ჩვენი კვლევის ფარგლებს სცილდება.

ზოგიერთი რელიგიურ-მაგიური ქმედებანი საქორწილო რიტუალში

საქორწილო რიტუალს საწესჩვეულებო თვალსაზრისით მდიდარი რელიგიურ-მაგიური ქმედებანი ახლდა თან, განსაკუთრებით ნეფის სახლში. აღნიშნული ქმედებანი მეტ-ნაკლები კუთხური სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა, ამიტომ გვინდა მათზე საგანგებოდ შევჩერდეთ.

სამცხე-ჯავახეთში ნეფის სახლთან მეკორწილეებს ფერხულის ცეკვით შეეგებებოდა დამხვდური ხალხი. მთხრობელთა ნაწილის თქმით, ამ დროსვე ცეკვავდნენ „შვიდ წყვილ ფერხულს". ფერხულებზე ცალკე გვექნება საუბარი, აქ კი მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ მასში ცეკვავდა შვიდი წყვილი „ბედგამოუცვლელი" ოლ-ქმარი. მოცეკვავეები შვიდ წრეს შემოუვლიდნენ და ეს ცეკვა დამთავრებული იყო. ცნობილია, რომ წრიული კომპოზიციები ასხვავს არა მარტო ასტრალურ წარმოდგენებს, არამედ დროის აღრიცხვის ციკლურობასაც წარმოგვიდგენს. რაც შეეხება რიცხვ შვიდს, იგი ფართოდ გვხვდება სხვადასხვა რელიგიებში. რა მიზეზით იქცა ის წმინდა რიცხვად, ამის განსაზღვრა მეტად ძნელია. მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ შვიდი ჯერ იყო წმინდა და მერე მოერგო პლანეტების რიცხვს. მეორეთა აზრით, ტელესკოპის გარეშე მხოლოდ შვიდი ციური მნათობის დანახვა შეიძლებოდა და მათი მეშვეობით ხდებოდა დროისა და სივრცის ორიენტირება. მესამეთა მითითებით, არსებობდა ჯერ მთვარის კალენდარი. მთვარის მიმოქცევა ოთხ ფაზად იყოფოდა, თითოეული ფაზა კი გრძელდებოდა შვიდი დღე-ღამე - თვის მეოთხედი, რომელიც შეესაბამებოდა მთვარის ერთ ფაზას, იქცა კვირის შვიდ დღედ. შემდეგ კი კვირიდ დღეთა რაოდენობა მოერგო შვიდ მნათობს - შვიდ ღვთაებას. ასეა თუ ისე, ერთი რამ ცხადია, ძველ ხალხებთან რიცხვი - შვიდი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ციურ მნათობებთან. საქართველოში, კერძოდ გვარჯილის კლდეში არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ნივთის ორივე ზედაპირზე ამოკაწრული შვიდი ხაზის შესწავლის საფუძველზე ი. კიკვიძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე პალეოლითის ადამიანი რიცხვ შვიდს უკავშირებდა მნათობებს, რომლებიც „უკვე გაღმერთებულნი არიან და რიცხვი შვიდი საკრაულია"[2.57]. საქორწინო რიტუალებში თუ რა მიზნით სრულდებოდა შვიდი წყვილი ფერხული, ამ საკითხს საგანგებო შესწავლა სჭირდება.

ფერხულის კეკვის დამთავრებამდე პატარძალი ცხენზე იჯდა. ცხენიდან არ ჩამოვიდოდა, ვიდრე მას ცხვარს ან მსხვილფეხა საქონელს არ „გამოავლებდნენ ფეხქვეშ". როგორც ჩანს, წარსულში ამ პირუტყვს იქვე კლავდნენ, მოგვიანებით კი სურს დაადებდნენ (ყურს შეაჭრიდნენ ცოტაზე) და პატარძლის სახელზე რჩებოდა. ქვემო ქართლშიც წესად ყოფილა, რომ პატარძალი

ვიდრე ცხენიდან თუ ურმიდან ჩამოვიდოდა, ფეხქვეშ „გამოუკლავდნენ“ ცხვარს.

სახლისკენ მიმავალ ნეფე-დედოფალს ზღურბლთან ტკბილეულობით ხელში ნეფის დედა შეხვდებოდა. იგი ჯერ ნათლიას, მერე ნეფე-დედოფალს გვირგვინებს დაულოცავდა და სამივეს პირში თითო ნ. ტეხ შაქარს ჩაუდებდა. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში პატარძალი შაქრის ნატეხს ინახავდა, რომელ.ა.ც მერე წყლის ჭურჭელში ჩუმად ჩააგდებდა. მთხრობელთა გადმოცემით, .მას იმიტომ აკეთებდა, რომ ოჯახის წევრებს კარგი ოვალით შეეხედათ და სიტკბოება ჰქონოდა მათთან.

კარის ზღურბლს შიგნით თიხის ჯამი (მოგვიანებით თეფში) იდო, რომელიც შესვლისთანავე ნეფეს უნდა გაეტეხა. დედოფლის მიერ მისი გატეხვა მიუღებელი იყო. კახეთის მოსახლეობაში ჩვენი მუშაობის დროს კი აღმოჩნდა, რომ კარებში დადებული ჯამის გატეხვა დასწრებაზე იყო. მთხრობელთა გადმოცემით, ვინც დაასწრებდა ჯამის გატეხვას, მეუღლე მისი გუნებისა გამოდგებოდა. სახოკიას ? ოითებით, კარებში თეფშის გატეხვა, და საერთოდ, გასატეხი თეფში სიმბოლოა დედოფლისა, რომელიც უმანკო იყო (თეფშის მსგავსად მთელი), მაგრამ სიძის სახლის ზღურბლს რომ გადასცდებოდა, ქალწულობას მსხვერპლად შესწირავდა თავის „პატრონს“[2.101,99]. ამ ჩვეულების უფრო სხვაგვარ ახსნას იძლევა გ. ჩურსინი. იგი აღნიშნავს, რომ ზღურბლს შიგნით თეფშის გატეხვა ხდებოდა ბოროტი სულების განდევნის მიზნით, რომლებიც განსაკუთრებ.ით ქორწილის დროს თავს იყრიდნენ ზღურბლთან. ძველი ადამიანების მსოფლმხედველობით, ყოველ ადამიანს ჰყავს კეთილი და ბოროტი სულები. მათგან განსაკუთრებით აქტიურად მოქმედებენ ავი სულები და ცდილობენ ზიანი მიაყენონ ადამიანს. მაი.ი აქტიურობა განსაკუთრებით იზრდება დაბადებისა და ქორწილის დროს. ამიტომ ცდილობდნენ დაეცვათ ახალდაბადებულნი თუ ახალდაქორწილებულნი მათი ზემოქმედებისაგან. ამისათვის კი მიმართავდნენ სხვადასხვა საშუალებას (მსხვერპლის შეწირვა, დაშინება, მოტყუება და ა.შ.). ხალხის აზრით, მავნე და ავი სულები ქორწილის დროს თავს იყრიდნენ განსაკუთრებით კარის ზღურბლთან. ამიტომ მასზე პატარძალს პირველს არ შეეძლო გადასვლა. სწორედ ავი სულების დაშინება და განდევნასთან უნდა იყოს დაკავშირებული ზღურბლთან თეფშის გატეხვა ნეფის მიერ.

იქნებ ავი სულების შეშინება-განდევნასაც უნდა დავუკავშიროთ კახეთის მოსახლეობაში არსებული წესიც. კერძოდ: ქორწილის დროს ნეფის სახლში კარების მაღლა თხილით თუ კაკლით სავსე თიხის ქილა იყო ჩამოკიდებული. ნეფე-დედოფლის სახლში შესვლისას რომელიმე მაყარი ქილას ხანჯალს შემოკრავდა, გატეხდა და კაკალი ხრიალით დაიბნეოდა. როგორც ჩანს, ხმაური ბოროტი სულების შეშინება განდევნის ერთ-ერთი საშუალება იყო. ჩვენი

ვარაუდი ამ საკითხის შესახებ ჰიპოტეტერია,რომელსაც შემდგომი კვლევა სჭირდება.

მეორე მხრივ ჯამის გატეხვა იწვევს ინფორმაციის გატანას (ჯამი გატყდა ხმა გავარდა). ამირანის ეპოსში ყამარი აფრთხილებს ამირანს: ჯამი არ გაგიტეხ დესო. ყამარ-ამირანის ურთიერთობა ხომ გარკვეული საქორწინო ურთიერთობაა. ამავე დროს ლეგალურ პირობებში ჯამის გატეხვა აუცილებელია ინფორმაციის გატანისათვის. რა კავშირია ზემოთქმულთან ნეფის სახლის კარებში ჯამის გატეხვის ჩვეულება? მოკლედ, ეს მეტად საინტერესო საკითხია, რომელსაც შემდგომი კვლევა სჭირდება.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ნეფის სახლში შესულ პატარძალს ჯერ კერის გარშემო სამჯერ შემოატარებდნენ გარკვეული რიტუალური სიმღერის შესრულებით, რომელიც მეტ-ნაკლები კუთხური სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობით მონაცემებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში აღნიშნული სიმღერა წმინდა გიორგისადმი თხოვნით არის მიმართული:

„ჯვარი წინასაო,
ჯვარი წინასაო.
ანგელოზები
მარჯვნივ მხარესაო.
სამოცდასამი
წმინდა გიორგი
თუ დასწერს ჯვარსა
ჩვენს ნეფიონსაო“.

სხვა ვარიანტით:

„ვინ დასწერს ჯვარსა
ჩვენს ნეფიონსა
წმინდაგიორგი ის დასწერს ჯვარსა
ვენს ნეფიონთა“.

„ჯვარი წინას“ დაძახება დაფიქსირებულია კახეთში, სამცხე-ჯავახეთში, ხევში, თუშეთში. სვანეთში კერის შემოვლისას ასრულებდნენ სიმღერას „ღმერთო ბედნიერი ქენი“.

ე. ვირსალაძის მითითებით, „ამ სიმღერით კერის გარშემო ნეფიონის შემოვლა, როგორც ჩანს, ძველი ქართული საქორწინო რიტუალის ძირითად მომენტს წარმოადგენდა და ქრისტიანული ქორწილის რიტუალზე ბევრად ძველი იყო“[2.43,149].

რ. ხარაძე განიხილავს რა აღნიშნულ რიტუალს, აღნიშნავს: „საქორწინო რიტუალის აღნიშნული მომენტი ქორწინების წესების განვითარების ისტორიაში ერთ-ერთ უძველეს წესს წარმოადგენს. გარკვეულ ხანაში ცოლ-ქმართა

უფლებები მხოლოდ იმის შემდეგ მყარდებოდა, როცა მათი კავშირი ამა თუ იმ კულტით გამაგრებული იქნებოდა. ეს კი თავისთავად საოჯახო კულტთან იყო დაკავშირებული. აღნიშნული მომენტი ოჯახის ევოლუციაში უდიდესი გარდატეხის ხანად უნდა ჩაითვალოს"[2.159,188].

ცნობილია, რომ საქართველოს, კავკასიისა და საერთოდ მრავალ ხალხში ფართოდ იყო გავრცელებული ოჯახში შესული ახალი წევრის კერასთან ინკორპორაციის წეს-ჩვეულება. კერის ირგვლივ ნეფე-დედოფლის სამჯერ შემოტარების წესი ქართველ ხალხში ისე ბტკიცედ იყო დაცული, რომ ზოგჯერ ის ოფიციალური საეკლესიო ჯვრისწერასაც კი ენაცვლებოდა. აღიარებული ფაქტია, რომ საქართველოსა და კავკასიის მოსახლეობაში კერა დიდ როლს თამაშობდა საქორწინო რიტუალში.

კერის კულტი თავისი შინაარსით გვარისა და ოჯახის გამაერთიანებელი ცენტრი იყო, ხოლო კერა მარადიული ცეცხლის სიმბოლო. ქართველ და კავკასიელ ტომებში ცეცხლის კულტს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. კერძოდ ის დიდ როლს თამაშობდა საქორწინო ცერემონიებში, როდესაც გვარში გარეშე პირის ინკორპორაცია ხდებოდა. როგორც ეთნოგრაფიული მასალებიდან, ისე წერილობითი მონაცემებიდან ნათლად ჩანს, რომ კერის კულტი ფართოდ იყო გავრცელებული კავკასიის ყველა მოსახლეობაში და ამ ხალხების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების ნიადაგზე მეტ-ნაკლები ცხოველმყოფელობით შემოინახა თავი. შეიძლება ითქვას კერის გარშემო ნეფე-დედოფლის შემოტარების წ[illegible]ი, როგორც რ. ხარაძე აღნიშნავს, „ერთ-ერთ გავრცელებულ და ცნობილ ფაქტად უნდა ჩაითვალოს ძველი აღმოსავლეთის, რომაელებისა და ინდოელების საქორწინო წესებში ისე, როგორც ქართველ ტომთა მოსახლეობაში"[3.46,104].

კერის კულტთან დაკავშირებით საინტერესო მასალა დაფიქ[illegible]რდა სამცხე-ჯავახეთისა და სოფ. რეხის ძოსახლეობაში. ნეფის სახლთან მისული დედოფლის ცხენის ფეხ[illegible]თან დადებდნენ დიდ საარაყე ქვაბს ამობრუნებულს. დედოფალი ცხენიდან ჯერ ამ ქვაბზე უნდა ჩამომდგარიყო, მერე გადმოვიდოდა ქვაბიდან, მიტრიალდებოდა და ამოაბრუნებდა მას. ვინაიდან ქვაბი საკმაო სიმძიმისა იყო, თუ დედოფალი ვერ შეძლებდა მის ამოტრიალებას, რომელიმე მაყარი მიეხმარებოდა. წერილობით მონაცემებში ამ ჩვეულების შესახებ მეტად ფრაგმენტული ცნობები გვხვდება. მ[illegible] შესწავლასთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ დაპირქვავებულ, შავად გაძურულ ქვაბს არ უნდა ჰქონოდა პრაქტიკული მნიშვნელობა, ვინაიდან დედოფლის [illegible]ამოსვლა ცხენიდ[illegible]ან სხვა უფრო მოხერხებული საშუალებითაც შეიძლებოდა. ამ შემთხვევაში ქ[illegible]ბის გამოყენება გვაფიქრებინებს შემდეგს: ქ[illegible]ბზე ფეხის დადგმით ხდებოდა ოჯახში შემოს[illegible]ული ახალი წევრის ზი[illegible]ება საოჯახო კერასთან და ქალის საქმიანობასთან. ამასთან ერთად საფიქრებელია, რომ ლითონი მიჩნეული იყო მავნე სუ-

ლებისაგან დაცვის საშუალებაც, მით უფრო, რომ ხალხის რწმენით, ეს მავნე სულები განსაკუთრებით ეტანებოდნენ ახალდაქორწინებულებს.

წარსულში სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ყოფაში კერა ჯერ ისევ სახლის შუაში არსებობდა. ქორწილის დროს აქაც დედოფალი მის გარშემო უნდა შემოეტარებინათ. ამას გვაფიქრებინებს მეტად ძუნწი წერილობითი მონაცემები. მას შემდეგ, რაც შუაცეცხლმა კედელთან გადაინაცვლა და კერის ადგილი ბუხარმა დაიკავა, შეუძლებელი გახდა პატარძლის შემოტარება მის გარშემო. ქვაბი კი, როგორც კერის მუდმივი თანამგზავრი და მისი ატრიბუტი, ასოცირებულ იქნა მასთან. ამიტომ პატარძლის ფეხქვეშ ქვაბის დადება შესაძლებელია იმავე მნიშვნელობით ხდებოდა, როგორც კერის გარშემო შემოვლა. ჩვენს ამ ჰიპოთეზას რამდენადმე მხარს უჭერს მ. კოვალევსკიც[2.228]. საქორწინო რიტუალში შავად გამურული ქვაბის გამოყენება, ერთი მხრივ, ასოცირებული იყო კერასთან, მეორე მხრივ შავ ფეოსაც თავისი დანიშნულება ჰქონდა. აღმოსავლეთის ზოგიერთ ხალხთა რელიგიაში შავი ფერი წარმოადგენდა რაიმეს დაუფლების, რაიმეზე გაბატონების სიმბოლოს. იქნებ შავად გამურული ქვაბზე დედოფლის დადგომა იმასაც გამოხატავდა, რომ ოჯახში შესული ახალი წევრი კერისა და მასთან დაკავშირებული საოჯახო საქმიანობის მომავალი ბატონ-პატრონი უნდა გამხდარიყო?

ამასთან ერთად გათვალისწინებულია ის გარემოებაც, რომ შავი ფერი ძველთაგანვე წარმოადგენდა ავი და ბოროტი სულებისაგან დაცვის ერთ-ერთ საშუალებას. სწორედ შავი ქვაბის ეს დანიშნულება აქვს ს.მაკალათიას მხედველობაში, როცა აღნიშნავს, რომ მას „შმაკი და წყეული არ მიუდგებაო"[2.65,192]. ამ ფერს ნახშირის სახით იყენებდნენ არა მხოლოდ ავი და ბოროტი სულებისაგან დასაცავად, არამედ „თვალნაკრავის" საწინააღმდეგოდაც. ამის არაერთი მაგალითის დამოწმება დღესაც შეიძლება სამცხე-ჯავახეთის სინამდვილეში.

საკვირაოდა ისიც, რომ რკინა, როგორც დამცავი საშუალება ავი და ბოროტი სულებისაგან ამ შემთხვევაში გამოყენებული იყო ქვაბის სახით. რკინის ასეთი დანიშნულება ცნობილი იყო უძველესი დროიდან და მისი ასეთი მნიშვნელობით გამოყენების არა ერთი მაგალითის მოტანა შეიძლება როგორც წარსულიდან, ისე დღევანდელი სინამდვილიდან. ვიცით რომ ნაკადულებისა და ჩანჩქერებით მდიდარ ადგილებში, მდინარის პირას, ჰაერის მასის წყალთან ხახუნის შედეგად წარმოიქმნება ელექტრონული ნაკადი, რომელიც დღისით მზის სხივების მოქმედებისა ინთქმება და იშლება, ღამით კი არა. ამ დროს ასეთ ადგილებში ადამიანი, რომელიც ელექტრობის კარგი გამტარია, გავლისას იმუხტება, რის შედეგადაც მას ეწყება უგუნებობა და მოთენთილობა. რკინა, როგორც საუკეთესო ელექტროგამტარი ნივთიერება, ერთ-ერთი კარგი საშუალებაა ამ ნაკადულისაგან განმუხტვისათვის. ხალხურ

მედიცინაში კი ემპირიული გზით მიკვლეულ იქნა სამკურნალო დანიშნულებით რკინის გამოყენება. ამდენად, რკინის დადებითი თვისებების პრაქტიკაში გამოცდით, ადამიანი ემპირიული გზით იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ მას შეუძლია მისი დაცვა ამა თუ იმ სნეულებისაგან, რომლის არსი და წარმოშობის ნამდვილი მიზეზი მისთვის გაურკვეველი რჩებოდა. შესაძლებელია რკინის ამ დადებითი თვისებების გამოვლენის შედეგად, ძველ დროში მსოფლიოს მრავალ ხალხში წარმოშვა მისდამი ს.აყვანისცემა, ხოლო კავკასიის ხალხებში ფართოდ გავრცელებულ რკინის კულტს მიეწერებოდა ავი და ბოროტი სულებისაგან ადამიანის დაცვის მაგიური ძალაც.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე დასაშვებია, რომ ნეფის სახლის წინ დედოფლის ქვაბზე ჩამოდგომა გულისხმობდა არა მარტო კერასთან ოჯახის ახალი წევრის ინკორპორაციას, არამედ მის დაცვასაც და განწმენდასაც ავი და ბოროტი სულებისაგან.

აჭარისა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში მუშაობის დროს დაფიქსირდა მეტად საყურადღებო მასალა ოჯახში ახალი წევრის ინკორპორაციის შესახებ. კერძოდ: იმ სახლში, სადაც ქორწილის სუფრა იყო გაშლილი შუა ადგილას იდგა ერბოთი, ხორბლი, და ზოგჯერ თაფლითაც სავსე ქოთანი. ხანდახან ერბოთი სავსე ქოთანს ბუხრის წინ დადგამდნენ. როდესაც სახლში შეავიდოდნენ, ნეფე-დედოფალს (აჭარის მოსახლობაში ვინაიდან დედოფლის მოყვანის დროს ნეფე არ ჩანდა, დამალული იყო სხვა სახლში, ამიტომ მარტო დედოფალს) ნა ლიითა და მაყრებითურთ ამ ქოთნის გარშემო უნდა შემოევლო სამჯერ წაღმა. მათ წინ ოჯახის უფროსი დიასახლისი — დედამთილი მიუძღოდა. ყოველ შემოვლაზე დედოფალს თითი უნდა ჩაედო ერბოსა და თაფლის ქოთანში, ხოლო უკან მომავალი მაყარი კი ხანჯლით მოურევდა „სიყალბე არ იყოსო". ოჯახი თუ ეკონომიურად ლიერი არ იყო, მაშინ სხვა ოჯახიდან ინათხოვრებდა ერბოთი სავსე ქოთანს და ამ წესს მაინც შეასრულებდა.

ქორწილის დროს ვაჟის ოჯახში ფქვილის თუ ხორბლის შესანახ ჭურჭელთან დედოფლის მიყვანის წესი სრულდებოდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. ასე მაგალითად, კახეთში იცოდნენ პატარძლისათვის სახლის ზღურბლთან ქოთნით პურის ცომის დახვედრება. პატარძალი ამ ქოთანს სამჯერ ხელუკუღმა შემოატრიალებდა და მომტანს დაუბრუნებდა. ქართლშიც დედოფალს ზღურბლზე ახვედრებდნენ ურის ცომით ან თაფლით სავსე ქოთანს. ხევში „ზღ რბლზე გადაბიჯებისთანავე სადედამთილო თავის ახლად მიღებულ რძალს დალოცავდა და თაფლნარევ ერბოს შეაჭმევ ", რითაც მას ბარ.აქიანად და ტკბილად ცხოვრებას უსურვებდა, ასევე იცოდნენ ფშავშიც.

სვანეთში პატარძალს ნეფის სახლში ხვდებოდნენ წინასწარ მომზადებული „კარუა-ს ც ცრილი ფქვილით, შიგ ჩადებული ნიჭა-თი (ვერცხლით) და ჩაფრასტებით". პატარძალს ამ ფქვილისაგან უნდა გამოეცხო კოკრები, ეკლესი-

ში უნდა ეკურთხებინა და მერე უნდა დაერიგებინა ყველა ახლობლისა და მეზობლისათვის. ხევსურეთში „ახალ რძალს“ დედამთილი მოჰკიდებდა ხელს მარჯვენა ხელზე, მარჯვენა ფეხით ზღურბლზე გადაიყვანდა (ზოგი მთხრობელის გადმოცემით, ფეხქვეშ მანდილსაც უშლიდნენ, თავზე ფქვილს დააყრიდნენ) და დალოცავდა. მთხრობელთა მითითებით, აღნიშნული რიტუალის შესრულება გამოხატავდა ახლად შექმნილი ოჯახის ბარაქიანად ცხოვრების სურვილს.

ცნობილია, რომ საქართველოს ცალკეულ კუთხის მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის განვითარების მაღალი კულტურული ტრადიციები გააჩნდა. მემინდვრეობისათვის ძველთაგანვე წამყვანი კულტურა იყო ხორბალი. ხორბლეულიდან განსაკუთრებული უპირატესობით სარგებლობდა დოლის პური, რომელიც სპეციალურ ლიტერატურაში „მესხური დოლის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ლ. ბერიაშვილის მითითებით, „ერმნი დოლი ანალოგიას იძებნის მესხეთის ტერიტორიის ფარგლებში (კერძოდ კლარჯეთში - ისტორიული მესხეთის პროვინცია) შემორჩენილ სახელწოდებასთან „დოლის ყანა“, აბორიგენულობის თეორია, ამ კუთხისათვის დოლის კულტურის სიძველის ერთ-ერთი უტყუარი მამოწმებელია[2.15,280]. მესხეთში დოლს მეორე სახელწოდებაც - „წმინდა დოლი“//„წმინდა პური“, ჰქონდა, დოლი საგან გამ მცხვარი წმინდა პური დაფიცების საშუალებაც კი იყო. ბრალდებული პურზე (ისე როგორც ზოგიერთ კუთხებში ხატზე) დაადებდა ხელს და ისე იფიცებდა თავის უდანაშაულობას. პური ფიცის დროს ხშირად „წმინდა გიორგისაც“ (რომლის თაყვანისცემა საკმაოდ ძლიერად ჩანს ამ კუთხის მოსახლეობაში) კი ენაცვლებოდა. ხორბლეული, განსაკუთრებით კი დოლი, წმინდად ითვლებოდა და მას იყენებდნენ ავი თვალისაგან დასაცავადაც. ამის არა ერთ მაგალითს დღესაც ვხვდებით სამცხე-ჯავახეთის და საერთოდ, საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობის ცოცხალ სინამდვილეში.

ყოველივე ეს იმაზე მიუთითებს, რომ პური საქორწინო რიტუალშიც სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით გამოიყენებოდა. ეს განსაკუთრებით ნათლად შეიმჩნევა ინკორპორაციის ზემოაღწერილ ჩვეულებაში, რომლის მსგავსი წესი სრულდებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მას შემდეგ, რაც საცხოვრებელი ნაგებობების კომპლექსში კერა მოიშალა. ამის მაგალითად შეიძლება დავიმოწმოთ ხევში არსებული წესი. ვ. ითონიშვილი აღნიშნავს, რომ მოხეური სახლის ძირითად საცხოვრებელ ნაწილში - „სამყოფში გადაყვანილ პატარძალს ეჯიბი ნეფეს გადასცემდა და გვარის უფროსის მითითებით კერის გარშემო იწყებდნენ შემოვლას, რათა პატარძალი თავის სახლსა და სამშობლოს გამომშვიდობებოდა. მაგრამ თუ კერა მოშლილი იყო, მაშინ სამფეხა სკამზე ხმიადს (პურს) დადებდნენ, ზედ სამ ღერ სანთელს აანთებდნენ

და მის გარშემო ასრულებდნენ კერაზე შემოვლის აუცილებელ წესს"[2.51,255].

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ინკორპორაციის რიტუალში პურისა და ერბოს გამოყენება, ისევე როგორც პურისა თუ ერბოს ჭურჭელში პატარძლის ხელის ჩადება, არა მარტო ოჯახში ახალი წევრის მიღებას, არამედ საქალებო საქმიანობაში მის ზიარებასაც და ოჯახის ბარაქიანობის სურვლსაც გამოხატავდა.

რ. ხარაძე სვანეთის მაგალითზე აღნიშნავს, რომ ქალის მიერ საკუთარი სახლიდან მოზელილი ცომის წაღება, ქმრის სახლში მომზადებული ფქვილიანი და ვერცხლიანი „კარუით" დედოფლის ცეცხლის გარშემო შემოტარება, რძლისა ან დედამთილის მიერ წუილისათვის რძით ხელის დაბანა, პურის საზელი ვარცლის სკამზე წუილის დასმა... ყველა ეს, ჩვენი აზრით, გულიხმობდა ქალს; როგორც ნაყოფიერებისა და სიმდიდრის შემომტანს, რომლის ელემენტებს რიტუალში - ცომი, ფქვილ-რძე; პატარა ბიჭი და ვერცხლის ჩაფრასტები წარმოადგენდა", ხოლო მეორე მხრივ, მისი ფქვილის ვარცლის სკამზე დაჯდომით წარმოდგენილი იყო ქალის საწარმოო ფუნქციები ოჯახში[2.153,106].

მართალია დღეისათვის საქართველოს მოსახლეობაში ძალიან ხანია აღარ სრულდება ზემოაღწერილი წესები, მაგრამ მის იმიტაციას მაინც აქვს ადგილი, კერძოდ: ნეფის სახლში მისულ ნეფე-დედოფალს ცალკე სახლში (ვინაიდან საკორწინო სუფრა ე. წ. „სეფაშია" გაშლილი) შეიყვანენ, სადაც შუა ადგილზე დგას საჭმელ-სასმელით გაწყობილი მაგიდა და ანთია წყვილი სანთელი. მას გარშემო სამჯერ შემოუვლის ნათლია და ნეფე-დედოფალი მაყრებითურთ. შემდეგ იქვე გაიკრდებიან პირით აღმოსავლეთისაკენ. დამსწრე ხალხი (პირველ რიგში ოჯახის უფროსი) მიულოცავენ ბედნიერებას და ერთ ჭიქა სასმელს დალევს. ამის შემდეგ გაემართებიან სეფისაკენ, სადაც სუფრაა გაშლილი.

*

* *

ზემოთ აღწერილი ცერემონიალის შესრულების შემდეგ, ნეფე-დედოფალს საერთო სუფრასთან მათთვის განკუთვნილი ადგილისაკენ გაუძღვებოდნენ. მაგრამ ეს ადგილი ბავშვების მიერ იყო დაკავებული, რომლებიც პირდაღმა იწვნენ და ხელები ზურგზე ჰქონდათ დაწყობილი. ნათლიისაგან საჩუქრის მიღების შემდეგ ისინი ამ ადგილს ანთავისუფლებდნენ და იქ ნეფე-დედოფალი ნათლიითურთ დაჯდებოდნენ. მათ ირგვლივ ადგილს კი დედოფლის მაყრები იკავებდნენ.

დაიკავებდა თუ არა ნეფე-დეოფალი კუთვნილ ადგილს, საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობის წესი იყო, რომ დედოფლისათვის კალთაში პა-

ტარა ბავშვი ჩაესვათ. ბავშვების რაოდენ ბა სამიდან შვიდამდე შეიძლები ,ა, მათში ერთი იქნებოდა გოგონა, დანარჩენი ვაჟები უნდა ყოფილიყო. პირველი ყოველთვის ვაჟი უნდა ჩაესვათ. ხალხის რწმენით, დედოფალსაც წლისთავზე ასეთივე ვაჟი ეყოლებოდა. დედოფლისათვის პირველად ნათლიის ბავშვი უნდა ჩაესვათ, თუ მას არ ჰყავდა, მაშინ ნეფის ბიძაშვილისა. ყველა ბავშვს დედოფალი შესაბამისი საჩუქრით (ერთი წყვილი წინდა, წინსაფარი, თავსაფარი და სხვა წვრილმანი) ასაჩუქრებდა. ამისათვის საჩუქრები მას ქორწილამდე ჰქონდა მომზადებული და საგანგებოდ მიჰქონდა ვაჟის სახლში წასვლისას. შეიძლება ითქვას, რომ ეს წესი ტრადიციისამებრ დღესაც სრულდება. რა თქმა უნდა, მას დაკარგული აქვს ის გაგება და მნიშვნელობა, რაც წარსულში ჰქონდა. დღეისათვის მას ასრულებენ ქორწილის კოლორიტისა და სამხიარულო-გასართობი ელფერის შენარჩუნებისათვ.ს.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ზემოაღწერილი ყოველი ქმედება უწინარეს ყოვლისა გულისხმობდა ქალ-ვაჟს შორის დამყარებული კავშირის ოჯახის კულტით გამაგრებას, რომლის შესრულების დროსაც იმ ძირითადი ფუნქციების ხაზგასმა ხდებოდა, რომელთა მატარებელიც უნდა ყოფილიყო სახლში შემოყვანილი ოჯახის ახალი წევრი - ქალი. რ.ხარაძის მითითებით, ერთი მხრივ ეს იყო ნაყოფიერება—სიმდიდრის, ხოლო მეორე მხრივ, ქალის კვრიისა › დიასახლისის ფუნქციები.

*

* *

მაგიურ ქმედებათა რიგს შეიძლება მიეკუთვნოს აგრეთვე საქართველოს კუთხის საქორწინო რიტუალში ცალკეული სახელწოდებით რიტუალური ხის გამოყენება, რაზედაც კვინდა საგანგებოდ შევჩერდეთ. ქართლში აღნიშნული ხე „ჩირაღდანის" სახელწოდებით იყო ცნობილი. მთხრობელთა თქმით, „ჩირაღდანი" ხისგან იყო გაკეთებული. ღერძტოტზე, დამაგრებული ჰქონდა ოთხ რიგად ტოტები ერთი რკალი მრგვლად გარშემო. ძირს კიდევ და�-ული ჰქონდა გაკეთებული. ამ ტოტებზე ეკიდა ყველაფერი - ხილი, კამფეტები. ტოტების წვერზე ვაშლები ჰქონდა ჩამოცმული. ტანი ხის თავზე. კიდევ მოხარშულ ქათამს დასვამდნენ. ტოტებზე შემოვლებულ რკალზე სანთლები ჰქონდა მიმაგრებული. შეიძლება სუფრაზე ,ოი-თორმეტი ჩირაღდანიც კი მიეტანათ. ჩირაღდანს ახლობელი მიართმევდა (ყველას არ ეკუთვნოდა), იგი მიჰქონდათ მაშინ, როცა ნეფე-დედოფალს დედ-მამა და დედმამიშვილები მიულოცავდნენ. ეიდრე სანთლები ენთო, ჩირაღდანს ხელს

ვერ ახლებდნენ. როცა სანთლები ჩაიწვოდა, ხეს „გაძარცვავდნენ“ (ქალის სახლში ნეფის მაყრები და ნეფის სახლში ქალის მაყრები - თ.ი.), მისი ტანი კი ოჯახში რჩებოდა, მისი კარზე გატანა არ შეიძლებოდა[2.74,80].

კახეთში იცოდნენ „ჯვრის“ გაკეთება. (ჩვენი საველე ეთნოგრაფიული მასალებით) ნათლიას ჯვარს ქალის სახლში მიართმევდნენ. ჯვარს ხისგან აკეთებდნენ, ვაშლებით, ხილით მორთავდნენ და ნათლია დაიხსნიდა, ჯვრის გაკეთება სავალდებულო იყო. ნათლიას ეს ჯვარი ნეფის სახლში მიჰქონდა თან და იქ სუფრაზე იდგა ნეფე-დედოფლის წინ, ვიდრე ქორწილი არ დამთავრდებოდა.

ფშავში, „მაშხლად“ ხის კობორჯის (განტოტებული ხე) დადგამდნენ და ააყვავებდნენ. ყველაფერს - ხილს, ტკბილეულობას ზედ გაუკეთებდნენ. ეს ნეფის სახლში კეთდებოდა და ქორწილის დროს ნეფე-დედოფლის წინ დგამდნენ.

თუშეთში დაახლოებით შუა ქეიფში, მეჯვარე მოითხოვდა „ჯვრის“ შემოტანას. ქალის დედის ძმას შემოჰქონდა ჯვარი. „ჯვარი“ („ხატი“) წარმოადგენდა დაახლოებით 75 სანტიმეტრის სიმაღლის ხეს, რომელიც პურში იყო ჩამაგრებული... ჯვარს სამ წვერზე ჩამოცმული ჰქონდა ვაშლები, რომლებშიც ჩასმული იყო სამი სანთელი... ასეთივე ჯვრის მირთმევა ვაჟის სახლში ქორწილისას იცოდა ნეფის დედის ძმამ.

ხევში ქორწილის მეორე დღეს ნეფის სახლში ხალხის დაჯერებისთანავე ნეფე-ეჯიბის წინ ნაირნაირად შეკაზმულ კარაჩხას დადგამდნენ, რომელსაც თავისი ტოტები ნაძვის ხის მოყვანილობა ჰქონდა. ტანისა და ზოგიერთი ტოტის წვერზე მიმაგრებული იყო ხის ჯვრები, რომელზედაც საათლები ენთო. ტოტებზე ჩამოცმული იყო ვაშლები და მსხლები, ხოლო ტოტებს შორის გაბმულ ძაფზე ტკბილეულობა[2.51,275].

სამცხე-ჯავახეთში ქორწილის წინა საღამოს ნათლიისათვის ნეფის დასთუ რძალს (აუცილებლად დედ-მამიანს) ჯვარი უნდა შეეკაზმა, რომელიც წარმოადგენდა სადგარში ჩასმულ ტოტებიან ხეს (კათოლიკურ მოსახლეობაში ორ, ჯვარედინად ურთიერთგადაჯდობილ ხეს, რომლის დაშლა შეიძლებოდა). მას წვერზე ჩამოაცმევდნენ მოხარშულ ქათამს, გვერდით წვეროებზე კი ვაშლებს. ჯვარი მთელი ქორწილის განმავლობაში ნათლიას ეჭარა და ნეფე-დედოფლის წინ იდგა სუფრაზე[2.49,88].

ვ. ითონიშვილის წაკითხულებით, მოხეური „კარაჩხას ტანი თვით შთამომავლობის მომცემ წყვილს უნდა გულისხმობდეს, ხოლო „ხილეულით“ მორთული ტოტები მათ ნაყოფის სიმბოლურ გაგრძელებულობას უნდა წარმოადგენდეს. ე. ი. ნაძვის ხის სახით წარმოსახული და ხისავე ნაყოფი (ვაშლი, მსხალი) მორთული მოხეური კარაჩხა სიცოცხლისა და ნაყოფიერების მომნიჭებელ საგნად წარმოიდგება“. შემდეგ მიმოიხილავს რა აღნიშნულ საგანზე არსებულ ლიტერატურას, მიდის იმ დასკვნამდე, რომ მოხეური საქორწინო კა-

რაჩხა, მთიულური ჩირაღდნის, ფშაური მაშხალისა და დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში გავრცელებული საახალწლო ჩიჩილაკის მსგავსი საგანია, როგორც გარეგნულად, ისე დანიშნულების თვალსაზრისით. და გენეტიკურად ის სიცოცხლის ხეს, ხოლო საზოგადოდ ჩვენში დიდად გავრცელებულ ხის კულტს უნდა უკავშირდებოდეს"[2.51,277]. აღნიშნული შეხედულება გაზიარებულია სხვათა მიერაც. ი.სურგულაძემ ვრცლად მიმოიხილა რა სიცოცხლის ხის შესახებ არსებული მონაცემები კონკრეტულად მიუთითა ამ სისტემაში საქორწინო „ჩირაღდნის" ადგილსა და ფუნქციაზე. მისი აზრით საყურადღებოა „ჩირაღდნის თავზე ბუმბულშემოვლებული ქათმის ჩამოკიდების წესი. იგი იმეორებს ჩიჩილაკზე გაპუტული შაშვის ჩამოკიდების წესს... ორივე შემთხვევაში რიტუალურმა საგანმა და მოქმედებამ შეინახა მათში დაცული ღვთაებრივი ხის სახე, რომელზედაც ფრინველები სხედან. სიცოცხლის ხის მირთმევა ძეკორწინეთათვის „ჩირაღდნის", „მაშხალის" და „ჯვრის პურის" („კარაჩხის", „ჯვარის"-თ.ი.) სახით და ამ უკანასკნელთა შემკულობა გვაფიქრებინებს, რომ რიტუალი პრაქტიკაში ახორციელებს მითოლოგიურ სახეს, რომლის შესაბამისად, ვინც ნაყოფიერების ხის ნაყოფს არ ოგემებს, უდროდ დაშავდება, მოკვდება. ამ წესის მიხედვით სიცოცხლე განხილულია სიცოცხლის ხისაგან მიღებულ ნიჭად"[3.46,160].

*

* *

მაგიურ ქმედებათა რიგს უნდა დაუკავშიროთ პატარძლის მარანში შეყვანის და მის მიერ ღვინით სავსე ქვევრის თავის ახდის წესიც. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (იმერეთი) ქორწილის მეორე დღეს, ვიდრე მაყრები ალილოზე ჩამოიცლიდნენ სოფელში, მექორწინე ხალხი პატარძალს მარანში შეიყვანდა. მამათილი - ოჯახის უფროსი, ქვევრს თავს ახდიდა, ამოიღებდა ღვინოს, პატარძალს დაღოცავდა, დალევდა. ამის შემდეგ ღვინის ჭურჭელის პატარძალს მოსცემდა, რომელსაც ქვევრიდან უნდა ამოეღო ღვინო და იქ მყოფი ხალხისთვის უნდა დაელევინებინა.

კახეთში ქორწილის მესამე დღეს პატარძალი მაყრებითურთ შეჰყავდათ მარანში, სადაც მას ქვევრი უნდა აეხადა, შემდეგ კი მეზობლებში უნდა გაეყვანათ და იქაც ქვევრის თავს მოახდევინებდნენ, მაყრები კი სვამდნენ მის მიერ მიწოდებულ ღვინოს.

ცნობილია, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში მარანი „წმინდა", სალოცავ ადგილად ითვლებოდა, სადაც სრულდებოდა საოჯახო რიტუალები, იქ იკვლე-

ბოდა შესაწირავი ცხოველიც. ზოგიერთ კუთხეში (სამეგრელო), რადგან ეკლესია არ ჰქონდათ, მარანში სრულდებოდა ჯვრისწერა და ნათლობაც. არსებული ეთნოგრაფიული, მასალებითა და არქეოლოგიური მონაპოვრების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე დადგენილია, რომ მარანი „წმინდა“ სიუხვის, ბარაქიანობის, ნაყოფიერების შემცველ ობიექტს და საკულტო ნაგებობას წარმოადგენდა, აქ სრულდებოდა რიგი წეს-ჩვეულებებისა, ოჯახის სიუხვე-ბარაქიანობის დაწინდვის მიზნით. პატარძლის მარანში გადაყვანაც, როგორც ჩანს, აღნიშნულ მიზანს ემსახურებოდა.

ხალხური სანახაობითი წარმოდგენების ელემენტები საქორწილო ტიტიალში

არც თუ ისე, დიდი ხნის წინ ქორწილი ქართველ ხალხში თავისი საზეიმო ცერემონიალით, გართობა-თამაშობებით და სიმღერებით მიმზიდველ სადღესასწაულო სანახაობად ითვლებოდა. საქორწინო რიტუალი თავისი მრავალფეროვნებით ხალხის ცხოვრების ყველა მხარეს - სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობას, საოჯახო ყოფას, სამეურნეო საქმიანობასა და სულიერ კულტურას (ფოლკლორი, ხელოვნება, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები) - პირდაპირ თუ არაპირდაპირ უკავშირდებოდა.

ქართულ ტრადიციულ საქორწინო რიტუალს დიდი ზნეობრივი შინაარსი და გამომსახველობითი შინაარსი ჰქონდა. თანმხლები მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი ცერემონიალებით ის ადამიანის ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს მოვლენად ითვლებოდა, მასობრივი სანახაობის ხასიათს ატარებდა, რომელშიც თითოეული მონაწილის ადგილი და როლი ძტკიცედ იყო განსაზღვრული.

ჩვენ აქ მხოლოდ ერთ საკითხს - საქორწინო რიტუალში „ნეფის განადირებასაც“ შევეხებით და შევეცდებით შეძლებისდაგვარად ვაჩვენოთ ეს ცერემონიალი ჭარბული ხალხური სანახაობითი წარმოდგენების სფეროდან რამდენად საინტერესო მასალას შეიცავს.

„ნეფის განადირება“ შედარებით სრული სახით შემორჩენილი იყო სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში, იგი ამ რეგიონში ჩვენი საუკუნის 70-იან წლებამდე სრულდებოდა; უკანასკნელ წლებში კი ფრაგმენტულ ხასიათს ატარებს. ქორწილის მეორე დღეს, საღამოპირს, ნეფე-დედოფალი მაყრებისა და ყველა სტუმრის თანხლებით ეზოში გავიდოდნენ და ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ. ამ დროს ნეფის დედა ბანიდან ქათამს გადააფრენდა, რომლის ცოცხლად დაჭერას ყველა ცდილობდა. ვინც ქათამს დაიჭერდა, მის საკუთრებად ითვლე-

ბოდა. ხშირად ამ საქმეს დედოფლის მაყრებს მიანდობდნენ, რომელთაც და-ჭერილი ქათამი დედოფლის სახლში წასვლისას თან მიჰყავდათ. როგორი ცივი და არახელსაყრელი ამინდიც არ უნდა ყოფილიყო, „ნეფის განად ირების" ცერემონიალი ცეკვებითა და ფერხულებით მაინც სრულდებოდა. „ქორწილის საყურებლად" საზეიმოდ ჩაცმულ-დახურული სოფლის მთელი მოსახლეობა, იყრიდა თავს. მთხრობელთა გადმოცემით, უფრო ადრე ქორწილის მეორე დღეს ნეფე-დედოფალი, მაყრები, მექორწინე ხალხი მუსიკოსების თანხლებით ეზოში გამოვიდოდნენ და სიმღერა-ცეკვა-თამაშით ჩამოივლიდნენ ნათესავ-მეზობლების ოჯახებს, სადაც სახელდახელოდ გაშლილ სუფრას ახვედრებდნენ. რამდენიმე სადღეგრძელოს შემდეგ სხვა ოჯახში გადაინაცვლებდნენ, სადაც იგივე მეორდებოდა. წასვლისას ოჯახის დიასახლისი მათ ქათამს ან სხვა სა-ხის საჭმელ-სასმელს (ხილი, არაყი და ა.შ.) აჩუქებდა. ამ ჩამოვლისას ზოგჯერ საკმაო რაოდენობის ქათამი გროვდებოდა, რომელიც ნეფის სახლში მიჰქონ-დათ და იქ ქორწილის სუფრისათვის კერძს ამზადებდნენ.

„ნადირობიდან" დაბრუნების შემდეგ, სახლში შესვლამდე ბანზე ან ეზოში ჯერ იცეკვებდნენ, მერე კი „ფერხულს გააბამდნენ". უფერხულოდ სახლში არ შევიდოდნენ. მთხრობელთა ნაწილი „შვიდი წყვილი ფერხულის" შესრულებასაც „ნეფის განადირების" თანხლებად თვლის. ცეკვავდნენ როგორც ერთ-სართულიანი და ორსართულიანი (მხოლოდ მამაკაცები), ასე შერეული (ქალებისა და მამაკაცების მონაწილეობით) ფერხულები.

სახლში შესვლისას მამაკაცები ამ „ნადირობისადმი" მიძღვნილ სიმღერებს მღეროდნენ:

„ნეფესა უნადირია მშვილდ-ისრით, ხმალი უკრია,
მოუკლავს ხოხობ-კაკბები და ირემ-შველ-ნუკრია.
მეფესა უნადირია, არსიანის მთაზედაო,
მოუკლავს, ხარი, ირემი, გარდუკიდავს მხარზედაო"

სრულდებოდა ასევე „ავთანდილ გადინადირა" და ზოგიერთი სხვა სიმღერა, რომლის ტექსტები ჯერ-ჯერობით ვერც ხალხში და ვერც წერილობით მონაცემებში ვერ მოვიძიეთ.

საქორწინო რიტუალში მეტად საინტერესო ცერემონიალისათვის ყურადღება მიუქცევიათ გასული საუკუნის I ნახევარში. გაზეთ „ივერიის" ერთ-ერთ ნომერში ვკითხულობთ: „ქორწილი სამ დღეს გოძელდებოდა ესა საღამოთი (მეორე დღის - თ.ი.) ნეფეს გაანადირებენ ბანზედ მაყრებთან ერთად. ბანზედ ლხინობდნენ, აქეთ-იქიდან მოჰყავთ ქათმები და თითო დაკვრით ნეფემ, მეჯვარემ და მაყრებმა თავი უნდა გააგდებინონ ხანჯლით. ამ „ნადირობაზედ" იმოდენა ქათმები შეგროვდება ხოლმე, რომ იმ ღამეს ვახშამი მხოლოდ ქათმის ხორცისა კეთდება"[3.28]. მსგავსი ცნობები გვხვდება საარქივო მასალებსა და ლიტერატურაში.

ქართლში ქორწილის მეორე დღეს ნეფე და მისი თანმხლები პირები სასაფლაოზე გასვლის შემდეგ სოფლის ნათესავ-მეზობლებში „გაინადირებდნენ" - ოჯახებში ჩამოივლიდნენ, სადაც სუფრა ხვდებოდათ გაშლილი. წასვლისას მათ მასპინძელი ქათამს გაატანდა. ნეფე და მისი მაყრიონი „ნადირობიდან" სახლშინ სიმღერით ბრუნდებოდნენ:

„ჩვენ მეფეს გაუმარჯვია ბაზალეთისა ტბაზედა
მოუკლავს ხარი, ირემი, ტყავი ჰკიდია მხარზედა"

ორგორც ქართლში ისე სამცხე-ჯავახეთში, „ნეფის განადირების" ცერემონიალში ბევრი ხალხი მონაწილეობდა, მაგრამ სიმღერები მხოლოდ ნეფის წარმატებით ნადირობას ეძღვნებოდა.

კახეთის მოსახლეობაშიც ქორწილის მეორე დღეს გვირგვინდადგმულ ნეფეს გამოიყვანდ ენ მაყრები და სიმღერა-ცეკვა-თამაშით სოფელში ჩამოატარებდნენ, „გაინადირებდნენ". ვის სახლშიც შევიდოდნენ, მასპინძელი ქვევრს ახდიდა, სუფრას გაუშლიდა და ოჯახს დაალოცვინებდა. წასვლისას კი ქათამს, ხილს გაატანდა, რომელიც ნეფის სახლში მიჰქონდათ და იქ საქორწინო სუფრას ხმარდებოდა.

ჩვენი საველე ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში (იმერეთი, სამეგრელო, რაჭა, ლეჩხუმი) ქორწილის მეორე დღეს, ხალხი ვიდრე სანადიმო სუფრასთან დასხდებოდა, დედოფლის მაყრები (მეხრობელთა ნაწილის თქმით მათთან ერთად ნეფე-დედოფალიცა და ვაჟის მაყრებიც), მუსიკოსების თანხლებით ძირითადად იმ ოჯახებში ჩამოივლიდნენ, რომლებიც ქორწილში ჰყავდათ მიწვეული. აქ მათ ხილითა და სასმელით უმასპინძლდებოდნენ, წასვლისას კი ცოცხალ ქათამს გაატანდნენ. ამ დროს მათ მასპინძლის სახლიდან ძროხაც რომ წაეყვანათ, ოჯახის წევრები ვერაფერს იტყოდნენ, მაგრამ ერთ-ერთ რაიმეზე უარის თქმა მიუღებელი იყო. იმერეთის მოსახლეობაში მაყრების ამგვარ „განადირებას" „ალილოზე" ჩამოვლას უწოდებდნენ. „ალილოდან" დაბრუნებულ მაყრებს ნეფის ოჯახი ეზოში ხახას ან ძროხას დაუკლავდა. ამ ხნის განმავლობაში მაყრები ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ, რომლებსაც სოფლის მოსახლეობის სახით მაყურებელი არ აკლდა.

აღნიშნული ჩვეულების შესახებ დაწვრილებით აღწერას XIX საუკუნის II ნახევრის პერიოდულ გამოცემებში ვხვდებით. მაგალითად, იმერეთის მოსახლეობაში ქორწილის მეორე დღეს, განთიადისას, „მაყრები" ნეფის მეზობლების ოჯახებში სიმღერით ჩამოივლიდნენ. ეს მეზობლები ვალდებულნი იყვნენ, მათ გამასპინძლებოდნენ და საჩუქარი მიერთმევინათ. მაყრებს თუ საჩუქარი არ მოეწონებოდათ, მაშინ ეზოში ქათმებს დაუწყებდნენ სროლას და ერთ ქათამს მაინც მოკლავდნენ., რომელიც მასპინძელს მათივის საუზმედ უნდა გაეკეთებინა. კორესპონდენტის მოსაზრებით, მაყრები მეზობლებში სხვა თავხედობასაც

ჩადიოდნენ, მაგრამ ეს იმდენად ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლებოდა, რომ ამის გამო ხალხი უკმაყოფილებასაც კი არ გამოთქვამდა[3.121].

მართალია, გურიის მოსახლეობაში ვაჟის ოჯახში ქორწილის დროს მაყრების მეზობლებში ჩამოვლა არ დაფიქსირდა, მაგრამ ვფიქრობთ, გასტუმრებისას მაყრების მიერ მასპინძლის ეზოში ქათმისა თუ პირუტყვის (გოჭი,ხბო) მოკვლა აღნიშნული ჩვეულების ფრაგმენტული, სახეშეცვლილი ანარეკლია.

მეზობლები მიერ ნეფის ოჯახის სტუმრებისა და ქალის მაყრების მიპატიჟების წესი სრულდებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობაშიც.

ნ. ხიზანიშვილის მითითებით, ფშავში შემდეგი პირველი ორი დამე და დილიც "ქალის მაყრების" დროა. ისინი მოედებიან სოფელს და სადაც კი ქათამს შეაგულებენ,მოიპარავენ და ქორწილში მიიყვანენ,ეს ჩვეულება მამა-პაპურია და ამისთვის მაყრებს არავინ არ დაძრახავს, პირიქით, თუ მაყარი ეძტყუნვა ამ ჩვეულებას, „ქალაჩუნას" დაუძახებდნენ"2.162,208].

როგორც ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებითა და ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, „ნეფის განადირების" ჩვეულება მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ვარიანტებითა და სახელწოდებით საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იყო გაკრცელებული, იგი ერთგვარ სახალხო სანახაობას წარმოადგენდა, რომელშიც მოქმედ პირებად გამოდიოდნენ: ნეფე, მაყრები და ქორწილში მოწვეული ხალხი, ხოლო მაყურებლად - სოფლის მთელი მოსახლეობა.

ცნობილია, რომ ესა თუ ის ჩვეულება და მაგიური მოქმედება არა მხოლოდ რელიგიურ, არამედ ცერემონიის (სანახაობით), ზოგიერთ შემთხვევაში კი ერთდროულად ორივე ფუნქციას ასრულებდა. სწორედ ასეთ ჩვეულებათა რიგს შეიძლება მივაკუთვნოთ „ნეფის განადირების" ცერემონიალიც.

ნეფის განადირების რიტუალისათვის დამახასიათებელი ბევრი ელემენტი გარკვეულ სიახლოვეს ამჟღავნებს ძველ ქართულ ხალხურ ნაყოფიერებისა და აღორძინების აგრალურ სანახაობასთან „ბერიკაობა-ყეენობასთან", რომელიც თავისი თეატრალურობით, მეტად თავისებური საინტერესო წყობით და მხატვრული ტრადიციებით განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს. შესადარებლად მოვიტანთ სანახაობრივი ხასიათის რამდენიმე მაგალითს.

1) პირველ რიგში დავასახელებთ, იმ ფაქტს, რომ ორივე სანახაობა საერთოსასოფლო იყო, რომ ორივესთვის ძირითადსა და თავარს წარმოადგენდა მთელი სოფლის (ბერიკაობა-ყეენობისთვის ზოგჯერ სოფლების) მოვლა და ეს სოფელში თითქმის ყველა ოჯახში შესვლა, რაც ამ ცერემონიალის მონაწილეთა სურვილზე არ იყო დამოკიდებული. მოგვიანებით ჩამოვლა მათი ნებასურვილით ხდებოდა.

2) ბერიკაობაში მთავარ მოქმედ პირებს წარმოადგენდნენ ნეფე ანუ ბერიკა, დედოფალი, ამალა, მესტვირე, ნათლია ასევეთვე შემადგენლობა იყო

თითქმის „განადირების“ ცერემონიალშიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ამ უკანასკნელში [illegible]ქმედი პირნი თავიანთ როლებს ნიღბების გარეშე ასახიერებდნენ, (ნეფე, ნათლია, ამალა - მაყრები და მექორწინე ხალხი).

3) როგორც ბერიკაობა-ყეენობის, ისე „ნეფის განადირების“ დროს სავალდებულო იყო გარკვეული რიგის სიმღერებისა და ცეკვების შესრულება. მთხრობელთა გადმოცემით, „განადირებისას“ ნეფე-დედოფლის თანმხლები მაყრებ[illegible] და ხალხი ნათესავ-მეზობლის სახლში სიმღერით შედიოდნენ (მღეროდნენ[illegible] მხოლოდ მამაკაცები). სამწუხაროდ, ამ რიგის სიმღერების არა თუ ტექსტი ვერ დავაფიქსირეთ, არამედ ინფორმატორებმა მისი შინაარსის გახსენებაც კი ვერ შეძლეს. შესაძლოა, საქართველოს რომელიმე კუთხეში აღმოჩნდეს ეს ტექსტები: რაც შეეხება ცეკვებს, მასპინძლის ოჯახში იმავე რიგისა იყო, რაც საერთოდ, ქორწილში სრულდებოდა. მასში ოჯახის წარმომადგენლებიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ.

4) ორივე ცერემონიალისათვის აუცილებელი იყო მუსიკოსების მონაწილეობა, რომელ[illegible]ა რეპერტუარი მხოლოდ და მხოლოდ სამხიარულო-გასართობი უნდა ყოფილიყო.

5) ბერიკაობის მსგავსად, „განადირებისთვისაც“ დამახასიათებელი იყო ოჯახების მიერ ამ ცერემონიალის მონაწილეთათვის ძღვენის მირთმევა ქათმისა და ხილის სახით, თუმცა წარსულში სხვა სახის საუმელ-სასმელის მირთმევაც გამორიცხული არ უნდა ყოფილიყო.

6) „ბერ[illegible]ობას იშვიათად, მაგრამ ცალკეულ შემთხვევაში მაინც ახლდა საფერხულო ცეკვები, ხოლო „ნეფის განადირების“ დასასრულისათვის სავალდებულო იყო „ფერხულის დაბმა“, რომელშიაც მოაწილეობას იღებდა ნეფის თანმხლები ორივე სქესის წარმომადგენელი. „შვიდი წყვილი ფერხულის“ შესრულების დროს ნეფე-დედოფლის მონაწილეობაც სავალდებულო იყო.

7) როგორც ბერიკაობა ძთავრდებოდა „საბერიკო სუფრით“, „განადირებასაც“ დასასრულს ახლდა სუფრა და ლხინი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხშირად „განადირების“ საღამოს საქორწინო სუფრა „ნანადირევი“ საუმელ-სასმელით იშლებოდა.

ორივე სანახაობას სოფლის მოსახლეობის სახით ფართო აუდიტორია ჰყავდა. როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოს სხვა კუთხეებთან შედარებით სამცხე-ჯავახეთში ფრაგმენტულად და სახეშეცვლილი სახით ჯერ კიდევ შემორჩენილია „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი. მიუხედავად იმისა, რომ მას უკვე დაკარგული აქვს ადრინდელი კოლორიტი და სანახაობიანი მხარე, დღესაც არ განიცდის მაყურებელთა ნაკლებობას.

„ნეფის განადირების“ ჩვეულებასთან შესადარებელი მასალის მოტანა კიდევ შეიძლებოდა არა მხოლოდ ბერიკაობა-ყეენობიდან, არამედ სხვა სახის ქართული ხალხური დღესასწაულებიდან, მაგრამ ვფიქრობთ დასახლებულიც

საკმარისია ჩვენს მიერ დასმულ საკითხზე მსჯელობისათვის.

ცნობილია, რომ საქართველოში უძველესი დროიდან გარკვეულ დღეებში ეწყობოდა დიდი სახალხო სანახაობანი თუ რელიგიური დღეობები, ... ომლებშიც სოფლის (ზოგჯერ რამდენიმე) მთელი მოსახლეობა ვინ მაყურებლის, ვინ მოქმედი პერსონაჟის სახით იღებდა მონაწილეობას.

ი. გრიშაშვილი თავის დროზე ეხებოდა რა ყეენობას, აღნიშნავდა, რომ ეს „ისეთივე გამოხატულება უნდა იყოს საერთო ხალხოსნური მასობრივი ლხინისა, რანაირიც კარნავალებისა და სხვა ამგვარი გასართობების სახით სხვაგანაც გვხდება და რომელსაც რაღაც ბავშვური სიხალისით და ჯანსაღობით ეტანება ქართველი ერი“[2.176]. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ წარსულში ქორწინება და მასთან დაკავშირებული ყველა ცერემონიალი გარკვეული სოციალური წრის - კოლექტივის საერთო საქმეს წარმოადგენდა და კოლექტივის თითოეული წევრი მასში მეტნაკლებად მონაწილეობდა, მაშინ პოეტის ეს შეხედულება არა მარტო „ნეფის განადირების“, არამედ ქორწილის მთლიან რიტუალზეც შეიძლება გავრცელდეს.

„ნეფის განადირების“ ცერემონიალი იმ შორეული ეპოქის გამოძახილი ჩანს, როდესაც ქორწინება და მასთან დაკავშირებული ყველა რიტუალი გარკვეული სოციალური წრის, სივრცობრივად შემოსაზღვრული კოლექტივის შიგნით მიმდინარეობდა და მის საერთო საქმეს წარმოადგენდა. ამ კუთხით მსჯელობას აქ აღარ გავაგრძელებთ. ცნობის სახით მოკლედ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ სივრცობრივად შემოფარგვლა დამახასიათებელი იყო ყველა დიდი ხალხური დღესასწაულისათვის. ი.სურგულაძის დაკვირვებით, საინტერესოა მათი სივრცეში გამოფენის პრინციპი. რიტუალის მონაწილენი მთელი სამოქმედო პროცესით კრავენ წრეს... ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ქმედებათა ინტერესი არ სცილდება შესრულების პროცესში ათვისებულ სივრცეს (სოფელს)... შემოვლილი ტერიტორია წარმოგვიდგება როგორც სამყარო, ორგანიზებული სივრცე, რომელიც უპირისპირდება დანარჩენს. ეს გარემოება რიტუალს უკავშირებს გარკვეული რეგიონის საზღვრებს, რომლის შიგნით ისეთი ეთნიკური და სოციალური ორგანიზმი უნდა იყოს განლაგებული, რომელიც რაღაცა ნიშანთა ჯგუფით უნდა გამოყოფდეს თავს სხვა დანარჩენებისაგან [3.46,125]. ამ ჭრილში შეიძლება გავიაზროთ საქორწინო რიტუალში „ნეფის განადირების“ ცერემონიალიც.

წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალისა და ფრაგმენტული წერილობ ... ი მონაცემების ზოგად სამეცნიერო ლიტერატურასთან შეკერება. უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ საქორწინო რიტუალში „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი ხალხური სანახაობითი წარმოდგენის რიგს მიეკუთვნებოდა და მას შემორჩენილი ჰქონდა საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურისათვის დამახასიათებელი ელემენტები.

პირველი ღამის უფლების საკითხი

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მთხრობელთა მითითებით წარსულში პატარძალს ქორწილის პირველი ღამე ბატონთან უნდა გაეტარებინა. ეს მათ გადმოცემით იცოდნენ. ამავე დროს ვეღარ მუშაობის პერიოდში ჩვენი მთხრობელები ხაზს უსვამდნენ იმ გარემოებას, რომ საზოგადოების გაბატონებულ ფენას უდიდესი (შეიძლება ითქვას, განუსაზღვრელი) უფლებები გააჩნდა მათდამი დაქვემდებარებული მოსახლეობის მიმართ. მათ ხელში იყო მატერიალური დოვლათის მწარმოებელი ფენის ბედ-იღბალი; აქტიურად ერეოდა მათ ყოველგვარ საქმიანობაში და მათ შორის საოჯახო ურთიერთობებშიც. მათი კუთვნილება იყო ყველაფერი პირველი, მათ შორის პატარძალიც. აღნიშნული ჩვეულება წარსულში საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა. მოგვიანებით ზოგიერთი თავმომწონე გლეხი ფარულად იყრებოდა თავისი სოფლიდან და საცხოვრებლად სხვაგან გადადიოდა, რათა ბატონს მისი თავმოყვარეობა არ შეელახა. აღნიშნული ფაქტი ჩვენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (ქართლი, კახეთი, სამცხე, ჯავახეთი, იმერეთი, გურია, სამეგრელო, ლეჩხუმი, რაჭა, სვანეთი და ა.შ.) გვაქვს დაფიქსირებული. ამასთან დაკავშირებით შეიძლება უფრო მეტიც ითქვას. ბატონის მხრიდან აღნიშნული უფლების შესრულების თავიდან აცილების მიზნით საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში) ფეხი მოიკიდა ქალის ფიქტიურმა (ფორმალურმა) მოტაცებამ. გარკვეული დროიდან ამ მოვლენამ ისეთი გავრცელებული ფორმა მიიღო, რომ თავისუფლად შეიძლება ჩაითვალოს იგი მოტაცებითი ქორწინების ერთ-ერთ სახედ (მის შესახებ საუბარი ცალკე გვექნება).

დღეისათვის დავას აღარ იწვევს ის ფაქტი, რომ შუა საუკუნეებში მთელ რიგ ქვეყნებში არსებობდა პირველი ღამის უფლება(2.187.330). ქართველი სამართლისმცოდნეების აზრით კი ფეოდალურ საქართველოში იგი არ უნდა არსებულიყო [3.45.14]. ისინი ამ გარემოებას იმით ხსნიან, რომ საქართველოს ისტორიის ფეოდალური პერიოდი ცამეტ საუკუნეზე მეტს მოცავს და ამ ხნის განმავლობაში არც ქართულ და არც უცხოურ წყაროებში ამის შესახებ არაფერი არაა ნათქვამი. გ. ნადარეიშვილის მითითებით „ქართული ოჯახის" თავისებურება ფეოდალურ პერიოდში ისეთი იყო, რომ „პირველი ღამის უფლებას" ვერ ქეითვისებდა. აღნიშნავს, რომ ქართულ სამართალში ყმის საოჯახო-წნეობრივი პატივის ასეთი დაცვა (მხედველობაში აქვს ვახტანგ მეექვსის სამართლის 42-ე და 259-ე მუხლები -თ.ი.) იშვიათ მოვლენას წარმოადგენს და ასეთი სამართლებრივი ნორმების მოქმედების გვერდით „პირველი ღამის უფლებისათვის" ფეოდალურ საქართველოში ადგილი არ რჩება. შემდეგ იგი ეხება რა აღნიშნულ საკითხზე ზ. ჭიჭინაძის [2.151], ი.ჭავჭავაძისა [2.150] და სხვათა აზრს, მიუთითებს: მათ საერთო ნაკლს, ის წარმოადგენს, რომ

ისინი ვერ არჩევენ უფლებრივი ხასიათი' ურთიერთობას დანაშაულებრ ივი აქტისაგან. საბოლოო ჯამში მას უდაოდ მიაჩნია ის, რომ XIX საუკუნემდე საქართველოში არ არსებობდა „პირველი ღამის უფლება", რომ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში არსებული „სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების მაშინდელ დონეზე ყოვლად შეუძლებელია მანამდე არ არსებული პირველი ღამის უფლება, თუნდაც ადათობრივი სამართლის ნორმად ქცეულიყო [3.26]. გ. ნადარეიშვილი და ი. სურგულაძე ფეოდალურ საქართველოში აღნიშნულ ჩვეულებას XIX საუკუნემდე არ არსებულად თვლიან. რუსეთთან შეერთების შემდეგ, ვინაიდან ქართველ თავადაზნაურობას გაუთანაბრდა და საქართველოში ძირითადად უკვე რუსეთის სამართალი მოქმედებდა, რასაკვირველია, ქართველი მემამულეებიც არ იტყოდნენ უარს რუსეთის თავადაზნაურობის ამ უფლებების სათავისოდ გამოყენებაზე. ფეოდალურ რუსეთში კი ეს უფლებები XIX საუკუნემდე და XL. საუკუნეშიც მოქმედებდა.

რამდენად მართებულია ფეოდალურ საქართველოში პირველი ღამის უფლების ჩვეულების არ არსებობის შესახებ ჩვენი სამართლისმცოდნეობის მიერ ზემოთ გამოთქმული მოსაზ ება—მტკიცება?

დავიწყებთ იმით, რომ ქართული სამართლის ძეგლებში არაერთგან არის მითითებული გადასახადის - „საჩექმესა" და „საქვრივოს" შესახებ, რომელსაც იხდიდა ბ ბ გლეხი ბატონის სასარგებლოდ ქალიშვილისა თუ ქვრივის გათხოვების შემთხვევაში [2.111; 2.112].

„საჩექმე" და „საქვრივო" ჩვენ გამოცემული ერთ-ერთ მონოგრაფიაში სულ სხვა კუთხით გვაქვს განხილული, კერძოდ: ამ გადასახადის შემდეგ ქალი საოჯახო საბუთს ღებულობდა, რომელიც ჯვრისწერის დროს მღვდლისათვის უნდა წარედგინა [2.49.73]. როგორც ჩვენ ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემების შესწავლამ გვიჩვენა აღნიშნულ გადასახადებს სხვა დანიშნულებაც უნდა ჰქონოდა. მხედველობაში გვაქვს ის ფაქტი, რომ მკვლევართა ერთი ნაწილი (სამართლისმცოდნეები) „საჩექმესა" და „საქვრივოს" შემოღებას პირველი ღამის უფლების არ ებობას უკავშირებენ. მათი შეხედულებით თავდაპირველად ბატონი სარგებლობდა პირველი ღამის უფლებით, ხოლო შემდეგში ამ უფლების გამოსასყიდად, საკომპენსაციოდ შემოღებული იქნა გადასახადი „საჩექმე" და „საქვრივო".

წერილობითი მონაცემებით საჩექმე საქართველოში XVII საუკუნიდან მოწმდება, საქვრივო კი XVIII საუკუნის დასაწყისიდან. გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის ძიხედვით საქართველოს ტერიტორიაზე თურქეთის მიერ მიტაცებულ მაცხოვრებელ, როგორც ქრისტიან, ისე მუსლიმან მოსახლეობას უნდა გადაეხადა საქორწინო გადასახადი, რომელიც საკმაოდ დიდი რაოდენობისა იყო და სოფლებზე გაეწერებოდა. ნ.შენკელია აღნიშნავს, რომ საქორწინო გადასახადი უნდა გადაეხადა იმ პირს, ვინც ქორწინდებოდა. იგი გა-

დასახადს იხდიდა „პირველი ღამის“ უფლების გამოსასყიდად[3.52,281].

შემდეგ: „პირველი ღამის“ უფლების ჩვეულების არსებობის საწინააღმდეგოდ მკვლევართა ნაწილი იმ ფაქტსაც მიიჩნევს, რომ „საქართველოში წესად იყო პირველი ღამის შემდეგ სიძეს მაყრიონისათვის წარედგინა პატარძლის ქალწულობის დამადასტურებელი საბუთები“ [3.36]. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ეს მოვლენა კი არ უარყოფს, არამედ პირიქით ადასტურებს ოდესღაც პირველი ღამის უფლების არსებობას, რომლის ნატურალური თუ ფულადი გამოსასყიდით შეცვლის შემდეგ საჭირო გახდა სწორედ ზემოთ აღნიშნული წესის დამკვიდრება აღნიშნული ცვლილებების დასადასტურებლად.

ზემოთ განხილული მონაცემებიდან შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა: წერილობით წყაროებში „საჩექმესა“ და „საქვრივოს“ არსებობა დასტურია იმისა, რომ ფეოდალურ საქართველოშიც გარკვეული პერიოდიდან უნდა არსებულიყო „პირველი ღამის უფლება“, რომელიც შემდეგში, ევროპის ქვეყნების მსგავსად, გარკვეული რაოდენობის ნატურალური თუ ფულადი გადასახადით შეიცვალა. აღნიშნული ცვლილების უარყოფა, ვფიქრობთ, შეუძლებელია.

ბუნებრივია დაისმის კითხვა საიდან მომდინარეობს აღნიშნული ჩვეულება, საზოგადოების განვითარების რომელ ეტაპიდან და რა რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე აღმოცენდა, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში მის შენარჩუნებას განაპირობებდა?

მკვლევართა გარკვეულ ნაწილში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პირველი ღამის უფლების წარმოშობის ფესვები საზოგადოების განვითარების გვაროვნულ წყობილებაში უნდა ვეძიოთ. მათი აზრით იმ ქვეყნებში, სადაც გვაროვნული წყობილებიდან პირდაპირ ფეოდალიზმი განვითარდა, ბატონყმურმა ურთიერთობაში წინანდელი (გვაროვნული წყობილების) საერთო ქმრების უკანასკნელი წარმომადგენლის როლი მებატონე-ფეოდალს მიერ იქნა მითვისებული და „სახედ ოდისად გარდაქმნა პირველი ღამის უფლების სახით“.

თუ თვალს გავადევნებთ უძველეს წერილობით მონაცემებს და არსებულ ეთნოგრაფიულ მასალებს, აღმოჩნდება, რომ მებატონე-ფეოდალის მიერ ეს „მითვისება“ უბრალოდ არ მომხდარა; რომ აღნიშნული ჩვეულების წარმოშობისა და ხანგრძლივად დამკვიდრებას გარკვეული ობიექტური საფუძველი გააჩნდა.

საქართველოს ყველა კუთხეში ქორწილის პირველ და მეორე ღამეს მაყრიები და მიწვეული სტუმრები ლხინში ატარებდნენ (გათენების ქორწილი იყო დასავლეთ საქართველოში), ნეფე-დედოფალს კი უნდა დაესვენათ. ღამით, გარკვეული რაოდენობის სადღეგრძელოების ჩამოვლის შემდეგ მეჯვარე-ნათლია ნეფე-დედოფალს და ახალგაზრდა ქალებს (დადეებს) ცალკე სახლში (სანთიობოში) გაიყვანდა პურის საჭმელად. მთხრობელთა დიდი ნაწილის მითითებით, დანაყრების შემდეგ ნეფე მონადიმე ხალხთან ბრუნდებოდა და მათთან ატა-

რებდა ღამეს ქეიფში. დედოფალი კი მღადეებთან ერთად იძინებდა. მცირე ნაწილთა აღნიშვნით კი ნეფე-დედოფალს ლოგინს გაუშლიდნენ და მარტო ტოვებდნენ.

ინფორმატორთა გადმოცემით ქორწილის პირველ სამ ღამეს ნეფე-დედოფალს ერთად დაძინება არ შეეძლოთ (წესად არ იყო). დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (იმერეთი, გურია, სამეგრელო) არსებობდა რწმენა, რომ ამ სამ ღამეს ნეფეს „ვაზირისათვის" უნდა ეცა პატივი და ცოლის გვერდით არ უნდა დაეძინა. სამწუხაროდ მთხრობელთა შორის ვერ შევძელით დაგვედგინა ვინ იყო „ვაზირი" და რა უფლებით სარგებლობდა იგი. ზოგი მას ნათლია //მეჯვარესთან აიგივებს, ზოგი კი მათ ერთმანეთისგან მკვეთრად მიჯნავს. აღნიშნული საკითხის მეტ-ნაკლებად გაშუქებისათვის ვფიქრობთ საინტერესო უნდა იყოს სამცხე-ჯავახური მასალა. არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და საარქივო მონაცემების მიხედვით ვიდრე ნეფე-დედოფალს გვირგვინები არ მოხდოდათ (გვირგვინები კი მათ სამი დღე ეხურათ - თ.ი.) მათი ერთად დაძინება არ შეიძლებოდა. დედოფალს როგორც ქორწილის პირველი, ის, მეორე ღამესაც ნათლიასთან უნდა დაეძინა [2.49]. მთხრობეთა ნაწილის მიხედვით კი ქორწილის ორ ღამეს დედოფალი „ჭაბუკს" ეკუთვნოდა.

მართალია მოსახლეობა ვეღარ განმარტავს „ჭაბუკის" ვინაობას და უფლებებს, მაგრამ მის შესახებ საკმაო ცნობებს ვხვდებით საქართველოს სხვა კუთხეებში და წერილობით მონაცემებში.

გასულ საუკუნეში სამხრეთ საქართველოს პროვინციებში მოგზაურობის დროს ა.ხახანაშვილს დამოწმებული აქვს ერთი საინტერესო ფაქტი. კერძოდ: „მესხეთში სხვა გუნებს შორის პირველი ადგილი უჭირავს ჭაბუკს, რომელიც ლამაზი ახალგაზრდა ჭაბუკის სახით ჰყავთ წარმოდგენილი. ის ითვლება ოჯახის განუყრელ პენატად და უჩინრად მოქმედებს ოჯახის კეთილდღეობაზე. პატარძალმა პირველი ღამე მასთან უნდა გაატაროს. თუ ამ წესს არ შეასრულებს, ჭაბუკი მასზე შურს იძიებს. გადმოცემით ერთ-ერთმა პატარძალმა ჭაბუკს თავისი უფლების ასრულებისას წინააღმდეგობა გაუწია; მან კი იმით იძია შური, რომ წმინდა ჩვეულების დამრღვევს შვილი მოუკლა, თვითონ მას კი ავი ზნე დაემართა"[3.141,9].

ღვთაება „ჭაბუკზე" საქართველოს ცალკეულ კუთხეში საკმაოდ დიდი რაოდენობის მასალაა შემონახული, რომელიც ქართველი ეთნოგრაფების მიერაა დაფიქსირებული აღნიშნულ ღვთაებაზე მკვლევართა შორის გარკვეული აზრია გამოთქმული. მ. მაკალათია ფიქრობს, რომ ღვთაება ჭაბუკის ფუნქციას შეადგენდა ადამიანებისათვის, მცენარეებისა და საკონლისათვის ნაყოფიერების მინიჭება. ჭაბუკის კულტი მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული როგორც მიწიერ (კერის), ასევე ციურ, ცეცხლთან და მზესთან, რაზედაც უნდა მიუთითებდეს აგრეთვე ქართული ზღაპრების ერთ-ერთი პერსო-

ნაკი „მზეჭაბუკი“. ნ. აბაკელია განიხილავს რა საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან მოხმობილ ეთნოგრაფიულ მასალებსა და წერილობით მონაცემებს, აღნიშნავს, რომ ღვთაება ჭაბუკი დაკავშირებული უნდა იყოს როგორც სიკვდილის ისე ნაყოფიერებას და მაშასადამე, სიცოცხლესთან [3,1;16]. — ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ღვთაება ჭაბუკს ზემოთ მითითებულ ფუნქციებთან ერთად ოჯახის (კერიის) მფარველის ფუნქციაც უნდა ჰქონოდა და მისი ეს ბუნება საუკეთესოდ ჩანს ზემოთ მოტანილი სამცხე-ჯავახური მასალებიდან.

წერილობითი მონაცემებით ცნობილია, რომ ძველი აღმოსავლეთის რიგ ქვეყნებში ქორწილის პირველ ღამეს დედოფალი ატარებდა არა მეუღლესთან, არამედ ტაძრის ქურუმთან, რომელიც ხალხში წმინდანად ითვლებოდა. უფრო მეტიც: ქალთან პირველი ღამის გატარებისათვის მისი მეუღლე ვალდებული იყო ქურუმისათვის გარკვეული გასამრჯელო მიერთმია.

არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ქორწინება (და საერთოდ გარკვეულ პერიოდში სქესობრივი კავშირი) წმინდა, ბარაქიანობა-ნაყოფიერობის უზრუნველმყოფელ საქმედ ითვლებოდა, რომლისთვისაც სპეციალური დღესასწაულებიც კი სრულდებოდა, სადაც მთავარი პერსონაჟი ქვეყნის გამგებელი-მეფე (ქურუმი) უნდა ყოფილიყო. ეს მიწიერი მბრძანებელი ერთდროულად განასახიერებდა ღვთაებრივი განმგებლისა და ღვთაებრივი სასიძოს როლს. აქედან გამომდინარე, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებასაც, რომ ძველ აღმოსავლეთში მეფე//მეუფის პერსონაჟის უფლება-მოვალეობაში გაერთიანებული იყო უფალ//პატრონ// განმგებლისა და მექორწინე სასიძოს ფუნქციები. და ამავე დროს აგი ასრულებდა მთავარი ქურუმის როლსაც, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ დასაშვებია გარკვეული კავშირი არსებობდა ღვთაება „ჭაბუკსა“ და მეფე//ქურუმის უფლება-მოვალეობას შორის. რა თქმა უნდა, ქვეყნის პერიფერიებში მეფე//ქურუმს ალბათ გარკვეული პიროვნება - ადგილობრივი ქურუმი ცვლიდა. ცნობილია, რომ გარკვეული დროის შემდეგ ახლო აღმოსავლეთში ჩამოყალიბდა ქურუმთა პრივილეგირებული კასტა, რომლიც საზოგადოების განვითარების შემდგომ საფეხურზე გაბატონებულ ფენად იქცა. ფეოდალურ საზოგადოებაში ფეოდალ//ბატონი//პატრონი თავის საფეოდალოში განუსაზღვრელი უფლებით აღჭურვილ „მეუფეს“ წარმოადგენდა და გასაკვირი არ იქნება თუ ქურუმთა ზემოაღნიშნული უფლება-მოვალეობანი მათ ხელში მოიყრიდა თავს.

ამრიგად, ვფიქრობთ, რომ „პირველი ღამის“ უფლების წარმოშობასა და ჩვეულებად ჩამოყალიბებას, გაბატონებული ფენის სასარგებლოდ, გარკვეული რელიგიურ-სოციალური და შემდგომში სოციალურ-ეკონომიური ფაქტორები დაედო საფუძვლად და ამავე ფაქტორებმა განაპირობეს მისი გამძლეობა საკმაოდ დიდი ნის მანძილზე.

კლასობრივი საზოგადოების განვითარების შემდგომ ეტაპზე აღნიშნული

ჩვეულება გაბატონებულმა ფენამ „სახედ თვისად“ გარდაქმნა, რაც შემდეგში გარკვეული ნატურალური თუ ფულადი კომპენსაციით შეიცვალა. შესაძლებელია აღნიშნულ ცვლილებას ხელი შეუწყო აგრეთვე ხალხის სოციალურ-ეკონომიკური დონის თანდათანობითმა ამაღლებამ და მის საფუძველზე მათი კულტურული დონისა და რწმენა-წარმოდგენების ცვლილებამ. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საკომპენსაციო გადასახდელის (საჩუქმე და საქვრივო) არსებობა არ გამორიცხავდა ფეოდალ-მებატონის მიერ ოდესღაც კანონიერად მისი კუთვნილი უფლების განხორციელების სურვილს, რომელსაც ალბათ მოსახლეობაში უკვე გარკვეული წინააღმდეგობა გვხვდებოდა. იქნებ სწორედ ამგვარი წინააღმდეგობის შედეგია მრავალი ქვეყნის და მათ შორის საქართველოს ადრეულ საკანონმდებლო ძეგლებში ამ სახის გადასახადის შესახებ სპეციალური მუხლების არსებობა?

აქვე გათვალისწინებულია ის ფაქტი, რომ ფეოდალური შუასაუკუნეების გასაგებად საკმარისი არაა მხოლოდ ციხე-სიმაგრეთა ნანგრევებისა და არსებული სამართლებრივი კანონების შესწავლა. საჭიროა ჩავწვდეთ და გავიგოთ ის ფსიქოლოგიური და ადამიანობრივი კავშირურთიერთობანი, რომელიც იმ პერიოდის ფეოდალსა და ყმას აერთიანებდა. ეს კულტურული ფასეულობანი უფრო ღრმა და არსებითია შუასაუკუნეების ფეოდალურ ურთიერთობათა ყოველმხრივი კვლევისათვის. აქედან გამომდინარე ჩვენს მიერ დასმული საკითხის ირგვლივ ვფიქრობთ კომენტარი ზედმეტია.

ჩვენს მიერ განხილული საკითხის ამგვარმა გააზრებამ მკითხველთა და მკვლევართა გარკვეულ წრეში შეიძლება ერთგვარი უარყოფითი ასოციაციები გამოიწვიოს. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ ის , რომ ამა თუ იმ ხალხში შორეული გადმონაშთების დაცულობა კი არ გამორიცხავს კულტურული განვითარების მაღალ დონეს, არამედ იგი მიუთითებს კულტურის განვითარების უწყვეტობას, მისი ფორმების თვითმყოფადობას. ზემოთქმულის საფუძველზე შესაძლებლად მოგვაჩნია თვალი გავადევნოთ საზოგადოებისა და მისი აზროვნების ფორმირების პროცესს და ახსნა-განმარტება მოვუძებნოთ განვითარების გარკვეულ საფეხურზე წარმოშობილ ზოგიერთ წეს-ჩვეულებას.

საქორწილო საჩუქარი

ნათესავ-ახლობლების მიერ ახალდაქორწინებულთა დასაჩუქრება საქართველოში ძველთაგანვე გავრცელებულ ჩვეულებას წარმოადგენდა, რომელიც ცალკეულ კუთხეებში სხვადასხვა სახელწოდებით იყო ცნობილი. როგორც ეთნოგრაფიული მასალებიდან და წერილობითი მონაცემებიდან ჩანს, აღნიშნული საჩუქარი ნივთიერიც იყო და ფულადიც.

დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (იმერეთი, გურია, სამეგრელო) ქორწილის დროს როგორც დედოფლის, ისე ნეფის ოჯახში ნეფე-დედოფალი კუთვნილ ადგილს რომ დაიკავებდა, მიწვეული სტუმრები (მაყრების გარდა) მათ გვირგვინებს მიულოცავდნენ და მცირეოდენ საჩუქარს (ნივთიერს თუ ფულადს) მიართმევდნენ (მათ წინ მაგიდაზე დადებდნენ). მთხრობელთა გადმოცემით ეს საჩუქარი, რომელსაც „მისალოცი"//„თავგადასაგდები" ეწოდებოდა, ყველა სტუმარს უნდა მიეცა. „კაცი სულ არაფრისმქონე რომ ყოფილიყო, ნეფე-დედოფალს ცხვირსახოცს ან წინდას მაინც მი·რთმევდა და ხელცარიელი არ მივიდოდა". როგორც ჩვენს ხელს არსებული მასალებიდან ჩანს, აღნიშნულ რეგიონებში საქორწინო საჩუქრის გაღება ხდებოდა არა ოჯახების, არამედ პიროვნებების მიხედვით.

ქალის ოჯახში შეგროვილი „თავგადასაგდები" //„მისალოცი" დედოფლის საკუთრება იყო, რომელსაც ის სურვილისამებრ მოიხმარდა. ნეფის ოჯახში მიღებული საჩუქ ·დან ქალის კუთვნილება მხოლოდ ნივთიერი საჩუქრები იყო, ფულადი კი ოჯახს ეკუთვნოდა (ვფიქრობთ აქ მთხრობელები ერთმანეთში ურევენ საქორწინო საჩუქარსა და მექორწინე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარების გაწევას). ირკვევა, რომ წარსულში ორივე ოჯახში მირთმეული „მისალოცი" მ·ოლოდ ნივთიერი იყო. ფულადი საჩუქარი მეტად მოგვიანებით ჩნდებოდა, იგი თავდაპირველად მეტად მცირე თანხას (ათი შაურიდან სამ მანეთამდე) შეადგენდა.

შეიძლება ითქვას, რომ ამავე რიგით ხდებოდა რაჭა-ლეჩხუმის მოსახლეობაშიც ახლადდაქორწინებულთათვის „თავგადასადებ"//„მისალოცის" მირთმევა.

ლეჩხუმის მოსახლეობაში გარდა „მისალოცი"//„თავგადასაგდებისა", ქალს სოფლის ნათესავ-მეზობლები ასაჩუქრებდნენ სხვადასხვა ნივთით (ბალიში, თეთრეული, პირსახოცი, ჭურჭელი და ა.შ.), რომელსაც „საქალიშვილ ·" ეწოდებოდა. აღნიშნულ ნივთებს გათხოვილ ქალს ქორწილამდე მიართმევდნენ. ზოგჯერ ხდებოდა ისეც, რომ ქორწ ·ლამდე სადედოფ·ლო სამი-ოთხი ქალის თანხლებით სოფლის ნათესავ-ახლობლებში ჩამოივლ_ ·ა. ოჯახი შეძლებისდაგვარად ასაჩუქრებდა ქალს. „საქალიშვილოს" გაღება მხოლოდ სოფლის ახლობელ-მეზოზ ·ების მოვალეობას შეადგენდა.

მთხრობელთი ერთი ნაწილის თქმით დედოფლის ნათესავ-ახლობლები

მხოლოდ „საქალიშვილოს“ აძლევდნენ, ხოლო ნეფის ნათესავ-ახლობლები კი „თავგადასაგდებ“ //„მისალოცს“. მთხრობელთა მეორე ნაწილის მითითებით, ქალის ნათესავ-ახლობლები „საქალიშვილოსთან“ ერთად ქორწილში „თავგადასაგდებსაც“ მიართმევდნენ. მათი აზრით როგორც საქალიშვილო, ისე თავგადასაგდები (დედოფლისა თუ ნეფის ოჯახში გაღებული, ნიკოები თუ ფული) ნეფე-დედოფლის კუთვნილება იყო და მას სურვილისდა მიხედვით იყენებდნენ, ოჯახი ვერ შეეხებოდა. ლეჩხუმური „საქალიშვილოს“ მსგავსია ნათესავ-მეზობლების მიერ საპატარძლოს დასაჩუქრებს მოხეური წესიც. ალ.ყაზბეგის მითითებით, მამის სახლი შეუდგებოდა ქორწილისათვის მზადებას და ყმაწვილი ქალები კი სარძლოს გაიყვანენ სოფელ-სოფელ საწვრილმანოს მოსაკრეფად; ე.ი. სადაც მივა პატარძალი, ყველამ რაიმე უნდა აჩუქოს: ზოგმა ძაფი, ზოგმა ნემსი, ზოგმა ნაკუწები, ზოგმა ფული“[2.127,278].

ქვემო სვანეთში ქორწილის დროს ნეფე-დედოფლის მაყრები (ქალის ოჯახში ვაჟის მაყრები და ნეფის ოჯახში დედოფლის მაყრები) ასაჩუქრებდნენ. ეს საჩუქარი უმეტესად ნივთიერი იყო. მაყრები რაც უფრო დიდი რაოდენობით იქნებოდნენ, იმდენად მეტი საჩუქარი უგროვდებოდა ახალდაქორწინებულებს. მთხრობელთა ერთი ნაწილის გადმოცემით, ეს საჩუქარი „თავგადასაგდები“ იყო, რომლის მიცემაც მხოლოდ ნეფის ოჯახში იცოდნენ, როგორც დედოფლის, ისე ნეფის მაყრებმა.

ზემო სვანეთში ვაჟის ოჯახში, როდესაც ძმობილისა და დედოფლის დადეს საღეგრძელოს დალევდნენ, ძმობილი ქალის წინ დადგამდა თეფშს, რომელზედაც ყველანი (ვაჟის ოჯახის სტუმრები - თ.ი.) საჩუქრებს აწყობდნენ. ძმობილი იწერდა სათითაოდ, ვინ რამდენ საჩუქარს შეეწეოდა. ჩვენი საველე მასალებით, აღნიშნული საჩუქრის წერილობითი ფიქსაცია გვიანდელი მოვლენაა.

აჭარის მოსახლეობაში ქალის წამოსაყვანად მისული დადეები დედოფალს ნახვის დროს ასაჩუქრებდნენ. ყველაზე ძვირფასი საჩუქარი ბაშდადესაგან ეკუთვნოდა (ოქრის ბეჭედი ან საყურე). გარდა ამისა, ქალის ოჯახში მიწვეულ სტუმრებს დედოფლისათვის მიჰქონდათ საოჯახო და პირადი მოხმარების ნივთები, ასევე ფულიც, რომელსაც „შესაწეული“ ეწოდებოდა. მ.ბექაიას მიხედვით, „მიწერილი“, როგორც ჩანს, ძირითადად მაინც გამოხატავდა პირადად დედოფლისათვის მირთმეულ საჩუქრებს. მათ მზითევზე მიაწერდნენ კიდეც და დედოფალს ატანდნენ[2.22,59].

სამცხე-ჯავახეთში საქორწინო საჩუქარს აძლევდა არა პიროვნება, არამედ ოჯახი. მისი გაღება დედოფლის ოჯახშიც და ნეფის ოჯახშიც იცოდნენ. ქორწილში (ქალის სახლში პირველ, ხოლო ნეფის ოჯახში მეორე დღეს) შუა ნადიმის დროს „სუფრის დაძახებისას“ საჩუქარსაც მიართმევდნენ, რომელსაც ხმამაღლა აცხადებდა „სუფრის დამძახებელი“. ამ კუთხეში მორთმეული საჩუქარი მხოლოდ ნივთიერი იყო (წინდები, ხელთათმანები, თავსაფარი, საკაბე და ა.შ.).

ქართლსა და კახეთში ნეფე-დედოფალი სუფრასთან რომ დაჯდებოდა (როგორც ქალის, ისე ვაჟის ოჯახში), მათ წინ მაგიდაზე დადებდნენ თეფშს. ხალხი მასთან ნადიმის დაწყებამდე მიდიოდა, გვირგვინებს მიულოცავდა და თან საჩუქარს დადებდა. კახეთის მოსახლეობაში მეჯვარე, ხოლო ქართლში საგანგებოდ არჩეული „დამძახებელი". ხმამაღლა აცხადებდა დედოფალს ვინ რა მიულოცა. მინალოცი უფრო მეტად ნივთიერი იყო. ყოველგვარი საჩუქრის „გადანალოცი" დედოფლის სახლში მისი კუთვნილება იყო, ქმრის ოჯახში მიჰქონდა და როგორც სურდა, ისე მოიხმარდა. მთხრობელთა მცირე ნაწილის თქმით, ქმრის სახლში გადანალოცი ფული ოჯახს ხმარდებოდა ქორწილის ხარჯების ასანაზღაურებლად, ნივთიერი საჩუქარი კი ქალს ეკუთვნოდა.

მთიულეთ-გუდამაყარში ქალის ოჯახში ნეფიონის მისვლისა და დეკანოზის მიერ მექორწინეთა დამწყალობების შემდეგ შუა ნადიმის დროს ეწყობოდა „შაბაში" - ქალის დასაჩუქრება. დედოფალს ასაჩუქრებდნენ როგორც ოჯახის სტუმრები, ისე ნეფის მაყრები. შეგროვილი საჩუქარი (ნივთიერი თუ ფულადი) დედოფალს ეკუთვნოდა. ნეფის ოჯახში გადასალოცს მხოლოდ ამ ოჯახის სტუმრები აძლევდნენ, დედოფლის მაყრებს ის არ ეხებოდა. აქ ყოველ საჩუქარს და მისი მომცემის ვინაობას ეჯიბი ხმამაღლა აცხადებდა.

ხევსურეთში საერთოდ არ იცოდნენ ნეფე-დედოფლის დასაჩუქრება. ფშავში კი ვისაც რა ემეტებოდა, იმას მიართმევდა. დ.ხიზანიშვილის მიხედვით ნეფის სახლში ქორწილის "პირველ დღეს ნეფე-დედოფლის ნათესავები და მეზობლები ძღვნით დაასაჩუქრებდნენ. ამის გამო მას ეწოდება „ძღვნობა დღე". ძღვნად მიართმევენ ხონჩაზე დალაგებულ ხილს, წინდებს, ტანისამოსს, ძაფსა და სხვა წვრილმანს, აგრეთვე ფულად „პირის სანახავად" რამდენიმე აბაზს ან ერთ მანეთს... პირველ დღეს მირთმეული ფული და ძღვენი პატარძლის საკუთრებაა, სათავნო. იმას ვერც ქმარი შეეცილება და ვერც ოჯახი". მისივე განმარტებით, ქორწილში მიცემული საჩუქარი ორად განიყოფება: პირველ დღეს მირთმეული საჩუქარი პატარძლისაა, მეორე დღეს მირთმეული ნეფესი, „სანაწეო", რომელიც შეადგენს ოჯახის საკუთრებას"[2.162]. აღნიშნულ კუთხეში როგორც დედოფლისადმი განკუთვნილ საჩუქარს, ისე „სანაწეოს" საგანგებოდ არჩეული პიროვნება - „მყეფარი" ხმამაღლა აცხადებდა საჯაროდ და მეჯვარეს თუ ეჯიბს გადასცემდა. ლ. მელიქიშვილის მითითებით, მყეფარი ამ დროს „ქაღალდზე ღნიშნავდა - ვინ რას ჩამოდიოდა და შემდეგში ამ სიას ნეფეს გადასცემდა. ნეფეს ეს ქაღალდი მთელი სიცოცხლე უნდა შეენახა და თვითონაც სხვებთან იმაზე ნაკლები არ უნდა მიეტანა საჩუქრად" [2.78].

თუშეთში შუა ქეიფის დროს მეჯვარე მოითხოვდა „ჯვრის" შემოტანას, რომელიც ქალის ოჯახშ დედოფლის დედის ძმას, ნეფის სახლში კი ნეფის დედის ძმას უნდა მიერთმია. მაგიდაზე „ჯვრის" დადგმის შემდეგ ხალხი „გადასალოცს" - საჩუქარს აძლევდა ნეფე-დედოფალს. ვაჟის მეჯვარე და ეჯიბი

ხმამაღლა აცხადებდნენ გადასალოცის მიმცემის ვინაობას და საჩუქრის სახეობას. ქალის სახლში გადანალოცს ოჯახის პატრონს ჩააბარებდნენ და როცა პატარძალი „ფეხსაბრუნად" მივიდოდა, მაშინ ყველაფერს მას მისცემდნენ" [2.78].

ქორწილის დროს ნათესავ-მეზობლების მიერ ნეფე-დედოფლისადმი „მისალოცი"//„თავგადასაგდების" მირთმევის წესი რომ საერთო მოვლენა იყო ქართველ ხალხში, ამაზე მიუთითებს არა მარტო ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მონაცემები, არამედ სხვა სახის წერილობითი მონაცემებიც. მაგალითად, თეიმურაზ მეორის მითითებით, ჯვრისწერის შემდეგ ქალის სახლში მიბრუნებული ნეფე-დედოფალი სუფრასთან კუთვნილ ადგილს რომ დაიკავებდა:

„მიიღონ თასი მათ უწინ ძვირფასად გადასაყარი,
და სინი დაუდგან აწ მოვლენ ქალნი შვენებით მდინარი.
მიულოცავენ პირველად დარბაისელთა ცოლები,
ორ-ორნი მივლენ, გარდაგდონ ერთ-ურთის ღირსად ტოლები,
უსილიანთა ტანითა, პირსპეტაკ ვითა ბროლები,
და გაათავონ ის, დასხდნენ რიგზედა ჩასაყოლები.
შემოვლენ ჯერეთ მაყრები კაცისა, გინა ქალისა,
ცალ მუხლზე დაიჩოქებენ გარდამგზავებელი თასისა,
მას უკან მოვლენ თავადნი ორ-ორნი დიდის გვარისა
და მისალოცი ყველამან გარდაგდონ ბევრი ფასისა".

ნეფის სახლშიც ნადიმის დროს ამავე რიგით გაიღებოდა მისალოცი:

„ - შეიქმნების მილოცვანი, ვით ქალისა სახლში იყო"[2.47,56].

„მისალოცი"//„თავგადასაგდებისაგან" რამდენადმე განსხვავებული იყო „პირისსანახავი", რომელსაც საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ქორწილამდე, ხოლო ცალკეულ კუთხეში ქორწილის დამთავრების შემდეგ ქალს საჩუქრად მიართმევდნენ ნეფის ახლობელ - ნათესავები. ასე მაგალითად: ხევში „სანახავად მისვლის" დროს პატარძალი საქმროს ახლობლებისაგან იღებდა „პირსანახავს" - საჩუქარს საგულეს, წინდებს, ხელთათმანებს, მანდილს, ცხვირსახოცს და სხვა ნივთების სახით, რომელიც მის პირად ნივთებს წარმოადგენდა და ქმრის სახლში წასვლისას თან მიჰქონდა[2.51,271]. ასეთივე საჩუქრად შეიძლება ჩაითვალოს ხევსურეთში ქორწილამდე წლის „ბედისკვერის" მიტანისას სასძოს ახლობლების მიერ საპატარძლოს დასაჩუქრება მცირეოდენი ნივთებით. ქორწილამდე სასძლოს მონახულება სასიძოს ახლობლების მიერ დ მცირეოდენი საჩუქრის მიცემა წესად ყოფილა დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეშიც „პირისანახავის" სახელწოდებით.

ქორწილის დამთავრებისას დედოფლის პირბადის ახდის დროს მისი დასაჩუქრება - „პირსანახავის" მირთმევა ნეფის ნათესავ-ახლობლების მიერ ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოს ცალკეულ კუთხეში. მაგალითად: ქართლში პირსანახავის მირთმევა იცოდნენ ძირითადად ქორწილის მესამე

დღეს, როდესაც ოჯახში ახლობლები დარჩებოდნენ.

აჭარაში ნეფის ოჯახში „ტვაღის“ მოხდის შემდეგ ვაჟის მხარეს საშუალება ეძლეოდა დედოფალს გასცნობოდა და ყოველ მნახველს „პირსსანახავი“-საჩუქარი მიერთმია.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალებიდან და წერილობითი მონაცემებიდან ჩანს, „პირისსანახავი“ მხოლოდ და მხოლოდ ქმრისა და მისი ახლობლების ვიწრო წრისაგან (დედა, მამა, ძმა, და, ბიძა, მამიდა, დეიდა და ა.შ.) გაღებული საჩუქარი იყო ქორწილამდე თუ ქორწილის დამთავრების შემდეგ. „პირსანახავის“ როგორც საჩუქრის შესახებ მეტად საინტერესო ცნობებს ვხვდებით ქართული სამართლის ძეგლებში. ამ ცნობებზე დაყრდნობით ი. დოლიძე აღნიშნავს, რომ ჩვეულების მიხედვით“ პირისსანახავი“ არის საქმროს ნათესავების მიერ პატარძლისათვის მირთმეული საჩუქარი[2.40,130]. აღნიშნული სიტყვა ასევეა განმარტებული ქართულ სიტყვიერებაში. დ.ჩუბინიშვილის ხედვით კი პირისსანახავი საჩუქარია „ქმრისაგან“, როდესაც სასძლო ქალი პირბადეს აიხდის. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ანალიზიდან ჩანს, რომ პირისსანახავის ობიექტად შეიძლებოდა ყოფილიყო როგორც მოძრავი, ისე უძრავი ქონება და ის ქალის ისეთ საკუთრებას წარმოადგენდა, რომელიც ოჯახის გაყრის დროს წილში არ შედიოდა.

რაც შეეხება „მისალოცი//თავგადასაგდებს, როგორც ზემოთ განხილული მასალებიდან ჩანს, ძირითადად პირადი მოხმარების წვრილმანი ნივთები და მცირეოდენი ვული იყო, რომელსაც ქალს მიართმევდნენ, როგორც მისი მამის, ისე ქმრის ოჯახში ქორწილის დროს მიწვეული სტუმრები. ზემოთქმულიდან გამომდინარე „მისალოცი“//„თავგადასაგდები“ და „პირისსანახავი“ თავიანთი ბუნებით სხვადასხვა ხასიათისა უნდა ყოფილიყო და არა ერთმანეთის ექვივალენტი, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს.

საქორწინო საჩუქრის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა ასევე საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (ქართლი, კახეთი, მესხეთ-ჯუდამაყარი, ხევი, სამცხე-ჯავახეთი) ქორწილის მეორე თუ მესამე დღეს (გააჩნდა ქორწილის ხანგრძლივობას), ნეფის ოჯახ ში პატარძლის ცეკვის დროს მისი დასაჩუქრება ვაჟის ოჯახის სტუმრებისა და ქალის მაყრების მიერ. აღნიშნულ წესს კუთხეების მიხედვით გარკვეული თავისებურება გააჩნდა. ამავე დროს მან ზოგიერთ კუთხეში დღესასწაულ ტრადიციის ნიღბის ქვეშ მეტად დამახინჯებული სახე მიიღო, ამიტომ მასზე ცოტა ვრცლად შევჩერდებით.

ქართლსა და კახეთში პატარძალს ცეკვის დროს ირჩევდნენ „მეშაბაშეს“, რომელიც თავფშის ხელში ჩამოუვლიდა და საჩუქარს, ფულს - „შაბაშს“ აკრეფდა. ცეკვის დამთავრების შემდეგ როცა პატარძალი თავის ადგილს დაიკავებდა მაგიდასთან, მეშაბაშე ფულს დათვლიდა და ხმამაღლა გამოაცხადებდა დედოფლისათვის მირთმეული „შაბაშის“ რაოდენობას.

მთიულეთ-გუდამაყარში ქორწილის მეორე თუ მესამე დღეს იმართებოდა საქორწინო „შაბაში". ეს იყო საქორწინო საჩუქარი. ი. გვათუას მიხედვით დედოფალს „მას უძღვნიან ქორწილის ყველა მონაწილენი, ქალნი ქნებიან იგი თუ კაცნი. ამას თვით ბავშვებიც კი უძღვნიან ხოლმე პატარძალს. ეს შაბაში შეიძლება იყოს როგორც ფულადი, ისე მანუფაქტურული სახით. ამ შაბაშს ცეკვის დროს აგდებენ საცეკვაო მოედნის შუა ადგილზე"[2.156].

ხევში დედოფალთან ცეკვის შემდეგ ეჯიბი „საცეკვაო მოედნის ცენტრში ცხვირსახოცს ფენდა და დედოფლისათვის საჩუქრად განკვთნილ ფულს მასზე ტოვებდა. ასე იქცეოდა ყველა დედოფალთან ცეკვის მსურველი ახალგაზრდა. ფულიანი ცხვირსახოცი მანამდე იქნებოდა გაშლილი, სანამ ტაშ-ფანდურა არ დამთავრდებოდა და დედოფალთან ცეკვის მსურველთა რიცხვი არ დაილეოდა. ტაშ-ფანდურის მოთავეებისა და ქალების მიერ დედოფლის იქიდან წაყვანისთანავე დედოფალთან მოცეკვავე ახალგაზრდებისაგან საჩუქრად დატოვებულ ფულს ეჯიბი ცხვირსახოცში შეახვევდა და ქორწილის დამთავრების შემდეგ დედოფალს აძლევდა"[2.51,271].

სამცხე-ჯავახეთში წესად იყო, რომ ნეფის სახლში ქორწილის მეორე დღეს ნადიმის დამთავრებისას პატარძალს უნდა ეცეკვა დედოფალს საცეკვაოდ პირველად ნათლია//მეჯვარე გაიწვევდა და ცეკვის დროდ უშუალოდ დედოფალს გადასცემდა საჩუქარს (ნივთიერს თუ ფულადს). მეჯვარის შემდეგ პატარძალთან საცეკვაოდ წრეში გადიოდნენ რიგ-რიგობით ნეფის ოჯახის წევრები (ცოლა, ძმა, და), მერე ახლობლები ნათესაობის ხარისხის მიხედვით, მეზობლები და ზოგჯერ ქალის მაყრებიც. ყოველი მოცეკვავე ასაჩუქრებდა დედოფალს. სამცხე-ჯავახეთში პატარძლის ცეკვა სავალდებულო იყო, მაგრამ მასთან ცეკვა და დასაჩუქრება ნებაყოფლობითი.

ნეფე-დედოფლისადმი მირთმეული საჩუქრის რაოდენობასა და სახეობაში (მისი გამღების მხრიდან) გარკვეული განსხვავება არსებობდა. შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში შედარებით დიდი რაოდენობის და უფრო ძვირადღირებული საჩუქარი ნათლიას უნდა მიეცა მილოცვისა თუ პატარძლის ცეკვის დროს. ადათობრივი ნორმებით მეორე ადგილზე იმყოფებოდნენ ნეფის ოჯახის განაყრები და ოჯახიდან გათხოვილი ქალები (ძმები, დები, ბიძები, მამიდები და ა.შ.) ამ მხრივ მათ არც დედის ძმები და დეიდები ჩამორჩებოდნენ. მათთან შედარებით უკრო ნაკლები საჩუქრით მიდიოდნენ სხვა ნათესავები და მეზობლები. მაგრამ მათ შორისაც იყო განსხვავება. რაგინდ შორეული ნათესავიც არ უნდა ყოფილიყო, წესით საჩუქარი მეზობელზე მეტი უნდა გაეღო. ასეთივე თანმიმდევრობით იყო საჩუქრების მირთმევის რიგიც: ჯერ ნათლია მიულოცავდა, მერე ნათესავ-ახლობლები ნათესაობის და ხარისხის მიხედვით, სულ ბოლოს კი მეზობლები:

მართალია, საქართველოს ყველა კუთხეში (მთხრობელისა მითითებით),

ქორწილის დროს ნეფე-დედოფლის დასაჩუქრება „მისალოცი“//„თავგადასაგ-
.დებისა“ თუ „შაბაშის“ სახით სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას არ მიე-
კუთვნებოდა და ნებაყოფილობითი იყო, მაგრამ, როგორც მასალებიდან გამოჩ-
ნდა, ყველა მიწვეული სტუმარი ცდილობდა ქორწილში ხელცარიელი არ
მისულიყო და სულ მცირეოდენი საჩუქარი მაინც მ ეტანა. ყოველივე ეს კი
გვაფიქრებინებს, რომ ახალდაქორწინებული ქალ-ვაჟის დასაჩუქრება ნათესავ-
ახლობ ლების მიერ მორალურ ვალდებულებას წარმოადგენდა. ამ ვარაუდის
სასარგებლოდ ლაპარაკობს ნათესაობის ხარისხის მიხედვით გადახდილი სა-
ჩუქრის რაოდენობა და სახეობა, აგრეთვე მისი მირთმევის თანმიმდევრობაც.

როგორც მასალების განხილვამ გვიჩვენა, ნეფე-დედოფლისადმი მისართმე-
ვი საჩუქარი საკმაოდ მრავალფეროვანი იყო და ამ საჩუქრის გამღებთა ვი-
ნაობა საკმაოდ ფართელი. ყოველივე ეს მხოლოდ ერთ მიზანს ემსახურებოდა:
შეძლებისდაგვარად მეტ-ნაკლები დახმარება გაეწიათ ახლად შექმნილი ოჯახი-
სათვის და ამავე დროს ახალდაქორწინებულთა მიმართ რამენაირად გამოეხა-
ტათ ყურადღება და პატივისცემა.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ, მართალია, ქორწილში მირთმეული
ფულადი თუ ნივთიერი საჩუქარი ძირითადად დედოფლის საჩუქარი იყო,
მაგრამ ამ საჩუქრიდან (განსაკუთრებით ნივთიერი) მას ცოტა რამ თუ რჩებოდა
ქორწილის დამთავრების შემდეგ. საქმე იმაშია, რომ ქორწილის დამთავრებისას
პატარძალს თავისი მაყრები და ქმრის ქორწლის სტუმრები წასვლისას უნდა
დაესაჩუქრებინა (წინდები, ხელთათმანები, საკაბე, თავსაფარი და ა. შ.) რო-
მლებიც მას წინდაწინ ჰქონდა მომარაგებული (მხოლოდ საჩუქრების იმედზე
ვერ იქნებოდა). მაყრებისა და სტუმრების საჩუქრის გარეშე გასტუმრება პა-
ტარძლისათვის დიდ სირცხვილად ითვლებოდა, ამიტომ აღნიშნული საჩუქრები
მას მამის ოჯახიდან ჰქონდა წამოღებული. ზოგჯერ ისეც ხდებოდა, რომ ის
უფრო მეტ საჩუქარს გასცემდა, ვიდრე იღებდა.

*

* *

ზემოთ ჩამოთვლილი დასაჩუქრების სახეობებიდან დროთა განმავლობაში
ზოგი სრულიად გაქრა ყოფიდან, ზოგიერთი კი კვლავ განაგრძობს არსებობას.
რამდენადაც სიდიდისოდ ნიშნობა და მის შემდგომ რიგი სავალდებულო სა-
ფეხურები ძირიმუშამდეა დაყვანილი, აშდენად ამ საფეხურების შესრულებისას
წარსულში არსებული სარძლოს დასაჩუქრებაც სასიძოს ახლობლების (და
არა ოჯახის) მიერ დავიწყებას მიეცა. დიდი ხანია ყოფიდან გამოვიდა ლუსხუმი-

სა და ხევში ქორწილის წინა დღეებში პატარძლის სოფელში ჩამოტარების და ამ დროს სოფლის ნათესავ-მეზობლების მიერ მისი დასაჩუქრების წესი, ასევე ქორწილის დასასრულს პატარძლის პირბადის ახდისა და ამ დროს ნეფის ახლობლების მიერ მისთვის „პირისსანახავის" მირთმევის ჩვეულება.

კვლავ მოქმედებს და ძალაშია ქორწილის დროს მოწვეული სტუმრების მიერ ნეფე-დედოფლისადმი საქორწინო საჩუქრის მირთმევის ტრადიცია, მაგრამ რამდენადმე შეცვლილი სახით. ასევე შეიძლება ითქვას დედოფლის ცეკვის დროს მისი დასაჩუქრების წესზეც. რამდენადაც აღნიშნულმა ჩვეულებებმა გარკვეული ცვლილება განიცადეს მისი დანიშნულება-კუთვნილების მიხედვით, ამდენად მათზე ცოტა ვრცლად შევჩერდებით.

ჩვენი საუკუნის 60-იანი წლებიდან ნეფე-დედოფლისადმი განკუთვნილი საჩუქარი და მექორწინე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარება ერთ საბედ გაერთიანდა. თავდაპირველად საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ნათესავ-მეზობლების გარკვეული წრე ერთობლივად ყიდულობდნენ საჩუქრად საოჯახო ნივთებს (მაცივარი, რადიო, ტელევიზორი, სარეცხი თუ საკერავი მანქანა, საწოლები და ა. შ.) და ქორწილში მიართმევდნენ ახალდაქორწინებულებს. ეს, ერთი მხრივ, კარგი იყო, მაგრამ მეორე მხრივ, მას ... არკვეული უხერხულობა ახლდა. ხშირად ქორწილის შემდეგ ოჯახში თავს იყრიდა რამდენიმე ერთნაირი ნივთი, ოჯახს კი ერთის მეტი არ სჭირდებოდა. გარდა ამისა, საჩუქრად მირთმეული საოჯახო ნივთები არ შეესაბამებოდა ახალდაქორწინებულთა გემოვნებას. ყოველივე ამის გამო ამგვარმა დასაჩუქრებამ ყოფაში ვერ მოიკიდა ფეხი და სულ მალე ეს ერთობლივი ნივთიერი საჩუქრები ინდივიდუალურად მირთმეულმა ფულადმა საჩუქარმა შეცვალა, რომელიც დღესაც მოქმედებს.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დაიკარგა საჩუქრის მირთმევის ის ესთეტიკური, სანახაობითი ეზარე, რომელიც მას წარსულში გააჩნდა. ქორწილში მიწვეული პირი საჩუქარ//დახმარებას ნადიმის დაწყებამდე წინასწარ აძლევს სპეციალურად მისი მიღებისათვის გამოყოფილ პირებს. ისინი იწერენ საჩუქრის (ფულის) რაოდენობას და მისი გამღების ვინაობას. ცალკეულ კუთხეში ამ „საჩუქრის" აკრეფა უშუალოდ სანადიმო სუფრაზე ხდებოდა, სიის შედგენით, რაც არასასიამოვნო შთაბეჭდილებას ახდენდა.

საჩუქრის მირთმევის წესი რამდენადმე კვლავ ტრადიციულობით ხასიათდება საქართველოს მთის მოსახლეობაში (ფშავი, ხევსურეთი, მთიულეთი, თუშეთი). აქ კვლავ საჯაროდ ხდება „მყეფარის" მიერ მირთმეული გადასალოცი-საჩუქრის გამოცხადება. აქვე დგება ამ გადასალოცის მიმრთმევათა სია. ქალის ოჯახში სიას ადგენს ქალის ბიძაშვილი, ვაჟის ოჯახში კი ნეფის ბიძაშვილი. შემდეგ კი ორივე სია ნეფე-დედოფალთან ინახება. აღნიშნულ რეგიონებში ნივთიერი საჩუქრები მრავალფეროვანია (ოქროს სამკაულები, საკაბე, ჭურჭელი თუ სხვა სახის საოჯახო ნივთები). არის ფულადი საჩუქარიც, მაგრამ იგი

ნორმის ფარგლებს არ სცილდება და ერთგვარად სასარგებლოც კი არის ახლად შექმნილი ოჯახისათვის.

მოსახლეობის დიდი ნაწილი ადარებს რა საქორწინო საჩუქრის მირთმევის ძველსა და თანამედროვე სახეს ერთმანეთს, გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ თავისი სანახაობითი და მორალურ-ესთეტიკური მხარეებით ძველი წესი ჯობდა. მართალია, საჩუქრის მიღება თავისთავად გარკვეულ ვალდებულებას გამოხატავდა მიმღების მხრიდან გამღების წინაშე, მაგრამ ეს ვალდებულება არ ეარმოადგენდა სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას, რომელიც მან საქართველოს მრავალ კუთხეში ამ უკანასკნელ ხანებში მიიღო.

ძველად საჩუქრის გაღება, მისი რაოდენობა და სახე ქორწილში მიწვეული სტუმრის ეკონომიკურ შეძლებაზე იყო დამოკიდებული და წერილობით არავინ აფიქსირებდა ვის რა სახის საჩუქარი მიართვა. დღეისათვის კი ყველაფერს იწერენ და ეს სია ახლადაქორწინებულებთან ინახება. შემდეგში ეს ოჯახი ვალდებულია (უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ იძულებულია) ამა თუ იმ ახლობელს დაქორწინებისას იმაზე ნაკლები საჩუქარი არ მიუტანოს, რაც ადრე მან მიუტანა. მთხრობელთა მითითებით, ეხლა საჩუქარი აღარ არის, „სესხი და ვალია".

დღეისათვის ქორწილში მიწვეული ზოგიერთი პირი ახალდაქორწინებულებს ძვირადღირებულ ნივთს თუ დიდი რაოდენობის ფულს მიართმევს საჩუქრად არა იმიტომ, რომ მას გულით და უანგაროდ სურს მათი დასაჩუქრება, არამედ იმიტომ, რომ იცის მას ეს არ დაეკარგება „გაასესხა". ამავე დროს ესახელება, რომ სხვებისგან რაღაცნაირად „გამორჩეულია", მათ, „ყველას არ გავს". ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საჩუქრების ამგვარმა მირთმევამ ურთიერთმოგების ხასიათი შეიძინა და ხანდახან უარყოფითი სახით ვლინდება კიდეც, რადგან იგი გავალებას დაუკავშირდა. მ. ბექაიას მიხედვით, „მექორწილე ოჯახი ქორწილში მიღებული ფულადი საჩუქრების სახით უკან იბრუნებს იმას, რაც სხვადასხვა დროსა და შემოხვევაში სხვადასხვა ოჯახისათვის მიუტანია. თუ ოჯახმა არ ოპატიჟა ის ხალხი, ვის მიმართაც ეს „გავალება", „სესხი" და „ვალი" უკვე გაღებული აქვს, იგი კარგავს მათთან მიტანილის უკან დაბრუნების შესაძლებლობას. ამიტომ დგება კიდეც სია, სადაც ზუსტადაა აღნუსხული ვინ რამდენი მიუტანა ოჯახს"[2.24,55]. სხვა ფაქტორებთან ერთად ყოველივე ამან არ დაამახინჯა ქორწილის ტრადიციული ელფერი.

რაც შეეხება დედოფლის ცეკვის დროს მიცემულ საჩუქარს, იგი ნებაყოფლობითი იყო და დედოფლის კუთვნილების შეადგენდა. მოგვიანებით საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (ჯერ ქართლი, მერე კახეთიც) დედოფალს ცეკვის დროს მიღებულ საჩუქარში მუსიკოსები შეეცილნენ. აღნიშნულ გიდახრას ყურადღებას რატომღაც არავინ აქცევს და ეს ხანდათან ჩვეულებად დამკვიდრების ტენდენციას იძენს. უფრო მეტიც, ხანდახან მუსიკოსების თავხედობა

იმ ზომამდე მიდის, რომ ისინი დედოფლის ცეკვას ქალის ოჯახში ქორწილის დროსაც მოითხოვენ (წარსულში ხომ დაუშვებელი იყო ქალის ცეკვა მისსავე მამის ოჯახში). პირველ რიგში საკითხავია ვინ მისცა მუსიკოსებს ამდენის უფლება. მათ ხომ წინდაწინ უხდიან მათ მიერვე დასახელებულ გასამრჯელოს. მეორე, ზოგჯერ მათი ამგვარი მოთხოვნის პრეტენზია ისეთ რეგიონებში აქვთ, რომლებიც ჯერჯერობით კვლავ ტრადიციულობით ხასიათდება. აღნიშნულ რეგიონებში მუსიკოსების ამგვარ თავხედობას ხშირად უსიამოვნებაც მოსდევს. ჩვენ თვითონ ვიყავი, მოწმე, როდესაც სამცხე-ჯავახეთში ქალის წასაყვანად ქართლიდან მოსული ნეფიონის მუსიკოსებმა როგორ მოითხოვეს დედოფლის ცეკვა (სამცხე-ჯავახეთში დღესაც დაუშვებლად ითვლება მამის სახლში ქალის ცეკვა), რასაც გარკვეული უსიამოვნება მოჰყვა, რადგან ქალის ოჯახმა და სტუმრებმა ეს შეურაცხოფად მიიღეს, ნეფის მაყრები კი თავიანთ მუსიკოსებს უჭერდნენ მხარს.

წარსულში საქართველოს აღნიშნულ რეგიონებში ცეკვის დროს დედოფლის დასაჩუქრება ნებაყოფილობითი იყო და საჩუქრის არმიცემის შემთხვევაში თავს უხერხულად არავინ გრძნობდა ბოლო ხანებში ზოგიერთ კუთხეში (განსაკუთრებით ქართლში) მუსიკოსების მოთხოვნით პატარძალს ჩამოატარებენ მონადიმე ხალხში და ამგვარად აგროვებენ შაბაშს მუსიკოსებისათვის. ამ დროს არავინ ფიქრობს თუ რამდენად დამამცირებელ სიტუაციაში აყენებენ მომავალი ოჯახის დედას, რომ აღარაფერი ვთქვათ იმ უხერხულ მდგომარეობაზე, რომელშიც ხშირად ოჯახის სტუმრები ვარდებიან.

აღნიშნულის გათვალისწინების საფუძველზე ვფიქრობთ, რომ სასურველია, ვინაიდან მექორწინე ოჯახი წინდაწინ აძლევს გარკვეულ გასამრჯელოს მუსიკოსებს, შეუთანხმდეს მათ იმაზეც, რომ დედოფლის ცეკვა-დასაჩუქრება მათი ნება-სურვილით არ ხდება და მიღებული ფულადი შაბაშის მოთხოვნის უფლება არ ჰქონდეთ.

რა თქმა უნდა, ამ მავნე და დამამცირებელი ჩვეულის ერთი ხელის მოსმით გაუქმება ძნელია და მასთან ბრძოლაში სასურველი შედეგის მიღწევა ადვილი არ არის. ამიტომ, იმ რეგიონებში, სადაც მან ფეხი მოიკიდა, მას საყანგებო ყურადღება უნდა მიექცეს და თანდათანობით დარწმუნების ნიადაგზე უნდა აღიკვეთოს ყოფიდან.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ წარსულში ქორწილის დროს და ქორწილამდეც ახლობელ-ნათესავთა მიერ ახალდაქორწინებულთა დასაჩუქრება მავნედ და სათაკილოდ არ ითვლებოდა. დღეს ეს ტრადიცია თითქოსდა მავნე იყოს. ვფიქრობთ, რომ ის მავნე კი არა და გარკვეული მიზეზების გამო კარგი ტრადიციის დამახინჯებაა. ამავე დროს მისი სოციალურ - მორალური ფუნქცია მთლიანად თუ არა ნაწილობრივ დღესაც ძალაში რჩება, ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ სოციალურ-მორალური ფუნქციის მატარებელი ესა თუ

ის ჩვეულება ძნელად იცვლება, თუნდაც მისმა მატერიალურმა გამოხატულებამ დამახინჯებული სახე მიიღოს.

დღევანდელი საქორწინო საჩუქარი არ უნდა განისაზღვროს მისი ღირებულებისა და სახეობის მიხედვით. იგი არა მატერიალურ დახმარებას, არამედ ახალდაქორწინებილთა მიმართ ყურადღებასა და პატივისცემას უნდა გამოხატავდეს. სადღეისოდ ჩვენი ხალხის მატერიალური კეთილდღეობა იმდენად მაღალ კონაზეა, რომ მორალურად მიუღებელი უნდა იყოს ახლობელ-ნათესავთა კურადღება ნეფე-დედოფლისადმი საჩუქრის ღირებულებით იქნეს შეფასებული. ზემოთქმულიდან გამომდინარე ჩვენ საჩუქრის მირთმევის წინააღმდეგი კი არა ვართ, არამედ იმისა, რომ საჩუქარი არ უნდა იქცეს ქორწილის თვითმიზნად. ქორწილში მიწვეული პირი საჩუქარს ფასის კი არა და გემოვნების მიხედვით უნდა არჩევდეს. მიზანშეწონილად მიგვაჩნია საჩუქარი მირთმეულ იქნას ყოველგვარი სიების გარეშე, ვინაიდან სიის შედგენა თავისთავად ნიშნავს „გასესხებულის" უკან დაბრუნებას, სესხი კიდევ სხვა არის და საჩუქარი სულ სხვა.

მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარება

ქორწილში მოწვეული ნათესავ-მეზობლებისაგან მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარების წესი საქართველოს ყველა კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდებით ადრიდანვე იყო ცნობილი.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით, მექორწილე ოჯახისადმი წარსულში მატერიალური დახმარება ძირითადად ნატურალური სახისა იყო. მოგვიანებით იგი ფულად სახეს იღებს და, შეიძლება ითქვას, დღესაც ამ სახით მოქმედებს. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ადრე ამგვარი მატერიალური დახმარება მხოლოდ ვაჟის ოჯახისადმი იცოდნენ, ვინაიდან მის ოჯახში საკმაოდ ხანგრძლივი ნადიმი (ორი-სამი დღე) დიდ ეკონომიკურ ხარჯებს მოითხოვდა, ამდენად ნათესავ-ახლობელთა დახმარება რამდენადმე გამარტივებული იყო.

ნათესავ-ახლობლების მიერ მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარების სიდიდე და მოცულობა თანმიმდევრულად განისაზღვრებოდა საკალდებულო წესისა და რიგის დაცვით. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ყველაზე დიდი რაოდენობის ხარჯი ოჯახის ნათესავს უნდა გაეღო, შემდეგ კი სოფელში თუ სოფლის გარეთ მცხოვრებ ახლობელ-ნათესავს (დედის ძმა, ბიძა, მამიდა, დეიდა და ა.შ.) ვალდებულების მხრივ მესამე ადგილზე იმყოფებოდნენ ოჯახის განაყრები, სულ ბოლოს მეზობლები. აღნიშნული წესი იმდენად იყო დამკვიდრებული მოსახლეობის ყოფაში, რომ უახლეს ნათესავსაც

კი არ შეეძლო ნათლიის მიერ გაღებულ ოახმარებაზე არა თუ მეტის, არამ დ თანაბრად მიცემაც კი.

თუ აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ნაწილში მექორწილე ოჯახისადმი დახმარება სავალდებულოდ (მორალური ვალდებულება) ითვლებოდა ყველა მათთვის, ვინც ქორწილში იყო მიწვეული, ამას ვერ ვიტყვით დასავლეთ საქართველოს და აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობაზე. აქ ცოტა სხვაგვარი სიტუაცია გვაქვს. ველზე მუშაობის პერიოდში აღმოჩნდა, რომ მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარება უფრო მეტად ნათლიის, ბიძების, მამიდა-დეიდის დ ამგვარი ახლობლების მოვალეობას შეადგენდა. მეზობლებს იგი არ ეჯებოდა და ისინი ხშირად საქორწინო საჩუქრის გაღებით კმაყოფილდებოდნენ.

როგორც ავღნიშნეთ, წარსულში მატერიალური დახმარება ძირითადად ნატურალური სახისა იყო: ხორბალი, ქერი, ცხ ერი, საქონელი, სასმელი (აღმოსავლეთ საქართველო); სიმინდის ფქვილი, ღვინო, არაყი, გამომცხვარი პური, ხაჭაპურები, ღორი, გოჭი, ქათამი, ინდაური (დასავლეთ საქართველო). აღმოსავლეთ საქართველოს დიდ ნაწილში ამგვარი დახმარების გადაცემა მექორწინე ოჯახისადმი საჯაროდ ხდებოდა ნადიმის დროს. სუფრაზე როცა გარკვეული რაოდენობის სადღეგრძელეობს იტყოდნენ, თამადის ნებართვით, კარგი სიტ ვა-პასუხისა და საკმაო იუმორის მქონე მამაკაცი ფეხზე ადგებოდა, საჭირო ადგილს დაიკავებდა და ხმამაღლა აცხადებდა ოჯახს ვინ რა სახის დახმარება გაუწია.

დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში ქორწილში მიწვეული ოჯახის წარმოდგენილი ქორწილის წინა ან იმავე დღეს ნადიმის დაწყებამდე მიიტანდა ან გაუგზავნიდა ძღვენს და მექორწინე ოჯახის უფროსს ან მის მიერ ამ საქმისათვის საგანგებოდ გამოყოფილ პირს - „მემარნე" (იმერეთი) ჩააბარებდა. მექორწინე ოჯახის გარდა სხვამ არავინ არ იცოდა მას ვინ რა სახის დახმარება გაუწია.

აღსანიშნავია ის გარემოე , რომ დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ნაწილში (ქვემო სვანეთი) იცოდნენ ახლობლის ძღვენით დაპატიჟება. მახსოვს, ბელია მითითებით, როდესაც დამპატიჟებელი ეტყოდა დაპატიჟებულს „მასპინძელმა შემოგითვალა ქორწილი გვაქვს და ეშხე ბაბაგ გვეწიან (ერთი სუფრა გვა ვიე)", ეს იმას ნიშნავდა, რომ დაპატიჟებული ქორწილში ძღვენით უნდა მისულიყო. ოჯახს თუ ძღვენის გარეშე პატიჟებდნენ, მაშინ ეტყოდნენ „ეშხე გვეწიან (ერთი გვეწვიე)-ო". მაითივე მითითებით, ქორწილში ძღვენით არა ყველას, არამედ ძალიან ახლობლებს (დას, ძმას, ბიძას, მამიდას, დეიდას, ბიძაშვილს, მამიდაშვილს, დეიდაშვილს) პატიჟებდნენ.

იმერეთის, გურიისა და სამეგრელოს მოსახლ ობაში როდესაც ოჯახს ქორწილში მოსაწვევ წერილს გაუგზავნიდნენ, ეს იმას ნიშნავდა, რომ ის ძღვენით

უნდა მისულიყო, ხოლო სიტყვიერად დაპატიჟების დროს ძღვენის მიტანა ქორწილში წამსვლელის სურვილზე იყო. როგორც ჩანს, ქორწილში ხალხის ამგვარი მიწვევა გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს.

მექორწილე ოჯახისადმი ნათესავ-ახლობელთა მხრიდან მატერიალური დახმარება ცნობილია წერილობითი მონაცემებითაც. მართალია, იგი საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობას არ ეხება, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ საერთოდ, საინტერესო უნდა იყოს იმდროინდელი ფეოდალური საქართველოს სოციალურ ურთიერთობათა თვალსაზრისით. მხედველობაში გვაქვს XIII საუკუნის ბოლოსა და XIV საუკუნის დასაწყისში შედგენილი „სამართალი ბექასი", რომელიც ეხება ფეოდალური ეპოქის საქართველოს ერთ-ერთი კუთხის - სამცხე-ჯავახეთის ცხოვრებას. სამართლის ამ ძეგლის შესახებ აკად. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ „რადგან ამ დროს მესხეთსა და სხვა დანარჩენ ცენტრალურ ადგილებს შორის კულტურისა და სოციალური მდგომარეობის მხრივ რაიმე თვალსაჩინო განსხვავება არ უნდა ყოფილიყო, ამიტომ ამ ძეგლის ანალიზით მოპოვებული სურათი ნაწილობრივ შეიძლება დანარჩენ (მთა ოგილებს გარდა) საქართველოსთვისაც დამახასიათებლად მივიჩნიოთ" [2.169,107].

ამ ძეგლში კანონმდებელი 34-ე ბუხლში განსაზღვრავს ურთიერთდახმარების ნორმებს და აღნიშნავს, რომ „ქორწილისა სანიჭარი ვალია კაცისაგან კაცსა ზედან". აქედან აშკარაა არის, რომ მექორწინე ოჯახისადმი ნათესავ-ახლობელთა მხრიდან მატერიალური დახმარება ყოფაში დამკვიდრებულ სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას განეკუთვნებოდა. რომელი სოციალური წრის წარმომადგენლის ქორწილიც არ უნდა ყოფილიყო, მიწვეული ახლობელ-ნათესავი გარკვეული რაოდენობის ძღვენით უნდა მისულიყო. ნ.ურბნელი, განიხილავდა რა აღნიშნულ ძეგლს, მიუთითებდა, რომ „თუ ვინმე სანიჭარს ნებით არ [illegible]ღებდა, სამართლით მაინც გადაახდევინებდნენ"-ო[2.107,147]. გ. ნადარეიშვილს მიაჩნდა, რომ „სავალდებულო სანიჭარის დაწესებით კანონმდებელი ცდილობდა გადაერჩინა ოჯახების არც თუ ი[illegible]ე მცირე რიცხვი ქო[illegible]წინების ხარჯთა ტვირთქვეშ გაჭყლეტვისაგან"[2.83,85].

საერთოდ, ქორწილი და ხალხმრავალი სტუმრიანობა დიდ ეკონომიკურ ხარჯებს მოითხოვდა, რასაც შეიძლებოდა ოჯახი გაღატაკებამდე მიეყვანა. ეს კი სოფლისა თუ თემისათვის ხელსაყრელს არ წარმოადგენდა. სოფელს, თემსა თუ მებატონეს რამ[illegible]ენადაც შეძლებული მეკომური ჰყავდა, იმ[illegible]ენად ძლიერი და ზურგმაგარი იყო. ამიტომ ყოველნაირად ცდილობდა დაეცვა თავისი მეკომური გაღატაკებისაგან. ი[illegible]ებ სწორედ ამ [illegible]ალსაზრისიდან გამომდინარე დაწესდა ამ რიგის მატერიალური [illegible]ხმარება და მ[illegible] შესახებ საკანონმდებლო ძეგლებშიც სპეციალური მუხლები იქნა შეტანილი.

აქვე მოკლ[illegible]ად უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ სოციალურად დაწინაურებული ფენა მისადმი დაქვემდებარებული ხალხისაგან არა მხოლოდ დადგენილ

გადასახადებს იღებდა, არამედ სავალდებულოდ თვლიდა, რომ ქორწილი ან თუ სხვა სახის ლხინის დროს ამ მასას მისთვის გარკვეული ძღვენიც უნდა მიერთმია ნატურალური თუ ფულადი სახით.

ველზე მუშაობის პერიოდში ამ რიგის ძღვენის სახელწოდება საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ დამოწმდა, თუმცა მას მთხრობელები მიუთითებენ. ამ დანაკლისს წერილობითი მონაცემები ავსებს და სასურველ მასალას იძლევა მის შესახებ. ქართული სამართლის ძეგლებში გაბატონებული ფენისადმი მათდამი დაქვემდებარებული მშრომელებისაგან ამგვარი დახმარების სახე „სასვიანოს" სახელწოდებით ცნობილი. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ საკითხისადმი ჩვენს ეთნოგრაფებს დღემდის უურადღება არ მიუქცევიათ.

„სასვიანო" წერილობითი მონაცემებით დახასიათებულია როგორც ფულადი გადასახადი, რომელსაც მიართმევს უმა თავის ბატონს უკანასკნელის ქორწილის შემთხვევაში. ვიცით, რომ საქართველოს წარსულში საქორწინო ძღვენი მაინც და მაინც ფულადი მისართმევი არ იყო, სასვიანო კი ფულადი სახითაც იყო წარმოდგენილი. ი. სურგულაძე ამასთან დაკავშირებით გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ „სასვიანო არის ფულადი გადასახდელი, რომელსაც უმა-გლეხი იხდის ფეოდალის სასარგებლოდ, როცა ამ უკანასკნელის ოჯახში ადგილი აქვს ქორწილს. ამასთან არსებობს საქორწინო ძღვენი, რომელსაც გლეხი იხდის იმავე შემთხვევაში. საფიქრებელია, რომ სასვიანო და საქორწინო ძღვენი ერთმანეთს ცვლიდნენ. ვისაც სასვიანო შეეწირებოდა, ის ძღვენს აღარ მიუტანდა. ზოგ ადგილას სასვიანო ძღვენი უნდა ყოფილიყო დაწესებული, ზოგან კი საქორწინო" [2.103].

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დასაშვებად მიგვაჩნია „სასვიანო" მივიჩნიოთ მექორწინე ოჯახისადმი (ფეოდალ-მებატონისადმი უმა გლეხებისაგან) მატერიალური დახმარების ერთ-ერთ სახედ და ამ კატეგორიაში იქნეს გააზრებული. რამდენად მართებული იქნება ჩვენი ეს თვალსაზრისი, ამას შემდგომი კვლევა გვიჩვენებს.

მიუხედავად იმისა, რომ მექორწინე ოჯახისადმი წარსულში მატერიალური დახმარების ამგვარმა ვალდებულებამ დიდი ხანია ძალა დაკარგა და მას ნებაყოფლობითი ხასიათი მიეცა (თუმცა დარჩა მორალური ვალდებულება), მისი მიტანის ტრადიცია დღემდე შეშორჩა. იგი, სწორედ მორალური ვალდებულების წყალობით, იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა და ყოფაში ისე ძლიერად მოიკიდა ფეხი, რომ ჩვენი ხალხი მის გაღებას დღემდე სავალდებულოდ თვლის არა მხოლოდ ვაჟის, არამედ ქალის მამის ოჯახისთვისაც.

როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით, წარსულში ნათესავ-ახლობელთა მიერ ქორწილის დროს გაღებული მატერიალური დახმარება მხოლოდ ვაჟის ოჯახისადმი იყო განკვეთილი. შემდეგში თანდათანობით დამკვიდრდა ქალის

მამის ოჯახისადმი დახმარებაც. მის თანდათანობით დამკვიდრებას აშკარად შეგვიძლია გავადევნოთ თვალი დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში (განსაკუთრებით კი გურიის მოსახლეობაში) ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალებით. უფრო ადრე თუ არა, გასული საუკუნის II ნახევრიდან მაინც ამ მოსახლეობაში ფუხი მოიკიდა და თანდათანობით გავრცელება ჰპოვა ქალის მამის ოჯახის მიერ გამარჯვებულმა ე. წ. „მილოცვიანმა ქორწილმა". ასეთ ქორწილზე ხალხის დაპატიჟება მოსაწვევი ბარათით ხდებოდა.

გურიის მოსახლეობაში იცოდნენ ე.წ. „მილოცვიანი ქორწილი". ამგვარი ქორწილისათვის ნათესავ-ახლობლებს საგანგებო წერილით პატიჟებდნენ. „მილოცვიანი ქორწილის" დროს მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარება ფულადი სახით იყო. ვისაც ამგვარი წერილით დაპატიჟებდნენ, ის ვალდებული იყო ოჯახს ფულით დახმარებოდა. ვისაც მხოლოდ სიტყვიერად მიიწვევდნენ, მას არ ეხებოდა ამგვარი დახმარების გაღება, მხოლოდ ნეფედედოფალს მიართმევდა მცირეოდენ საჩუქარს. მილოცვიან ქორწილშიც ფულადი დახმარების რაოდენობა ნათესაობის ხარისხს მიხ. ვით იყო.

აჭარის მოსახლეობის ერთ ნაწილში გამოყოფდნენ „ძღვენის ქორწილს" და „ფარის" ანუ „მისალოც ქორწილს". პირველი საქორწინო საჩუქარი ანუ სანიჭარი მხოლოდ სურსათის სახით მიჰქონდათ, მეორეში სურსათის მაგივრად ფული გროვდებოდა. ზემო აჭარაში მისალოცი ქორწილის მსგავსი მოვლენა „დასალევი" ქორწილის სახელს ატარებდა. ნეფის ოჯახში საქორწინო პურობის შემდეგ მამაკაცები ეზოში იყრიდნენ თავს და ოჯახს „ულევდნენ" - ფულით ასაჩუქრებდნენ იმ ანგარიშით, რომ შეგროვილ თანხას ქორწილის ხარჯი „გაესტუმრებინა მხოლოდ".

ზოგადად სახელწოდებათა შესახებ მექორწინე ოჯახისადმი ნათესავ - ახლობლებ მიერ გაღებულ მატერიალურ დახმარებას საქართველოს ცალკეულ კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდებით მოიხსენიებენ. ასე მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში - "სანიჭარი", კახეთში - „ნიჭი", ქართლში - „ძღვეი". ლეჩხუმში, სამეგრელოში, სვანეთში, იმერეთში, გურიაში - „შემწეობა". „სანაწეო" - ფშავ-ხევსურეთში, „შესაწევარი" - ხევში, ქართლში და ა.შ.

„სანიჭარი" ნიშნავს შესაწევარს, ძღვენს, საჩუქარს და ამ ძნიშვნელობით გვხვდება იგი სამხრ. ი საქართველოს მოსახლეობის ცოცხალ სინამდვილეში. საქართველოს სხვა კუთხე ისათვის იგი უცნობია. გამონაკლისს წარ-მოადგენს მხოლოდ თუშეთი, სადაც ძღვენს - „სანიჭრით" მოიხსენიებენ, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ აქ სანიჭარი არის არა საქორწინო ძღვენი, არამედ ახლო ნათესავების დახმარება სიკვდილიანობისა, დაზარალებული ოჯახისადმი ფულით, ცხვრით, ხორცით, სულადით[1.18,40]. მასალების მეტისმეტი სიმცირის გამო ჯერ-ჯერობით შეუძლებელია ამ ტერმინის სინქრონული არეკლის დადგენა. რამდენადმე უკეთესი მდგომარეობა გვაქვს მისი დიაქრონულ ჭრილში

წარმოდგენისათვის. ზემოთ მითითებულ ბექას სამართალში „სანიჭარი“ აღნიშნული მნიშვნელობით გვხვდება. ს.მაკალათიას მითითებით ეს ტერმინი „ნიჭის სახით სემონახულია „ვეფხისტყაოსანში“. მას მხედველობაში აქვს ამ ნაწარმოების შემდეგი ადგილი:

„ყოვლგნით მოვიდნენ მეფენი, ნიჭითა მრავალგვარითა;
საჭურჭლე გასცეს, აივსნენ ლაშქარნი საბოძვარითა“[2.131,91].

ადრეული წერილობითი მონაცემების მიხედვით, „ნიჭი //ნიჭნი“ ნიშნავდა საბოძვარს, საჩუქარს, ძღვენს, შესაწევარს დასადებელს, რომელსაც გარკვეული ღირებულება გააჩნდა. დასტურდება ისეთი ვითარებაც, როდესაც „ნიჭად“ აძღვევდნენ გარკვეულ ტერიტორიას ან ქვეყნის რომელიმე კუთხეს. როგორც ვხედავთ, ნიჭი წარსულში წარმოადგენდა ძღვენ-საბოძვრის აღმნიშვნელ ტერმინს. მართალია, დროთა განმავლობაში ამ სიტყვის მნიშვნელობა დავიწროვდა, მაგრამ ზოგიერთ კუთხეში იგი მაინც თავდაპირველი შინაარსის მატარებელი ჩანს. მაგალითად, კახეთის მოსახლეობაში იგი ქორწილში მისართმევი ძღვენ-საჩუქრის სახელწოდებად გვხვდება, რაც ადასტურებს ს. მაკალათიას მითითებას „ნიჭი“//„სანიჭარის“ შესახებ.

ჩვენს მიერ წლების განმავლობაში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები გვიჩვენებს, რომ ნიჭი ერქვა მექორწინე ოჯახისადმი ნათესავების მიერ გაწეულ მატერიალურ დახმარებას ბურვაკის, ინდაურის, ქათმების, ღვინისა თუ პურის სახით.

დანარჩენი ტერმინებიდან მეტად საინტერესოა „სასვიანო“, იგი განმარტებულია როგორც ქორწილის დროს ყმისაგან ბატონისათვის მისართმევი ძრვენი. როგორც ჩანს, ეს ტერმინი უნდა მომდინარეობდეს სიტყვა „სვიანი“-დან, რომელიც ქართულ სიტყვიერებაში განმარტებულია როგორც „ბედნიერი“[1.1]. აღნიშნულიდან გამომდინარე, „სასვიანო“ შეიძლება გააზრებულ იქნეს როგორც “საბედნიერო“, საიდანაც ნათლად იკვეთება მისი არსი, ბუნება და დანიშნულება. დანარჩენ კუთხურ ტერმინებზე აღარ შევჩერდებით, რადგან მათი დანიშნულება და შინაარსი ყველასათვის ცხადია.

*

* *

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ მექორწინე ოჯახისადმი გარკვეული სოციალური წრის მიერ მატერიალური დახმარების გაღება შეიძლება ქორწინების კოლექტიური-საზოგადოებრივი ხასიათის აღსანიშნავი იყოს. შემდეგში, როდესაც ქორწილი ინდივიდუალური ოჯახის საქმედ იქცა, მოწვეულ ნათესავ-

ახლობელთა მატერიალური დახმარება ითვალისწინებდა მექორწინე ოჯახის დიდი საქორწინო ხარჯების შემსუბუქებას.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალები და წერილობითი მონაცემები საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ წარსულში მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარება მხოლოდ ვაჟის ოჯახისადმი იყო განკუთვნილი, რადგან საქორწინო ხარჯები ძირითადად ამ ოჯახს ეკისრებოდა. ქალის მამის ოჯახისადმი გაღებული დახმარება ეს გვიანდელი გაჩენილი უნდა იყოს.

ახლად წარმოქმნილი ოჯახისადმი ნათესავ-ახლობელთა მიერ ეკონომიური დახმარება არა თუ მავნე, არამედ ტრადიციულად გეგმაზომიერი და თითქოსდა სავალდებულოც იყო. უფრო მეტიც, ზოგჯერ ახლად წარმოქმნილი ოჯახის დასახელებაც კი ხდებოდა, რათა სოფელს წელმაგარი კომლი ჰყოლოდა.

მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალურ დახმარებიზე მსჯელობისას მორალური მხარეც უნდა იქნეს გათვალისწინებული. საერთოდ, მორალური ნორმები კოლექტივის მიერ თავისი მოთხოვნილების მეტ-ნაკლებად გაცნობიერების საფუძველზე წარმოიშვება და ამ კოლექტივში არსებული ურთიერთობის მეტ-ნაკლებად პირდაპირ ასახვას წარმოადგენს. ვფიქროთ, ნათესაობის ხარისხისა მიხედვით ახლობლისადმი დახმარებას ლხინსა თუ ჭირში თავდაპირველად მორალური მხარე განაპირობებდა და არა ურთიერთმიგება, (რომელიც შემდეგ კანონმდებლობით განმტკიცდა).

თავი მეოთხე

ქორწილიდან ძეობამდე

ქორწილიდან ძეობამდე დამოუკიდებელ ოჯახებს შორის ადგილი ჰქონდა რიგი წესების შესრულებას. ამიტომ სავალდებულოდ მიგვაჩნია ამ პერიოდის ზოგადი განხილვა. ამ განხილვის დროს უურადღებას გავამახვილებთ განსაკუთრებით ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა „ფეხისბრუნება", „პატარძლის ფეხის ახსნა" და ა. შ. თვითეულ მათგანს თავისი ფუნქციონალური დატვირთვა გააჩნდა, და თავისთავში ასახავდა როგორც რელიგიურ, ისე სოციალურსა და სამეურნეო საქმიანობის თავისებურებას.

*

* *

ფეხისბრუნება. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ქორწილიდან ერთი კვირის გასვლის შემდეგ სიძესა თუ პატარძალს „ფეხი უნდა ებრუნა" მშობლების სახლში. აღნიშნული რიტუალი მეტ-ნაკლებად კუთხური სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა. ასე მაგალითად, სვანეთსა და კახეთში სიძე-პატარძალს ქალის მშობლები გაიპატიჟებდნენ,სადაც ერთი-ორი დღით რჩებოდნენ. ნეფეს „სიმამრის პატივი" - სიმამრისათვის განკუთვნილი მცირეოდენი ძღვენი (დაახლოებით სამი თუნგი არაყი) მიჰქონდა.

სვანეთში ქორწილიდან ერთი-ორი კვირის გასვლის შემდეგ ქალი ქმრითურთ მიდიოდა მშობლების სახლში და თან არაყი მიჰქონდა. იქ ახლად ჯვარდაწერილნი ორ-სამ დღეს დარჩებოდნენ, ხოლო შემდეგ ვაჟი დაბრუნდებოდა თავის სახლში და ქალი კი რჩებოდა ორი-სამი კვირით [2.159,95-96]. ასევე ხდებოდა გურიაში, საქართველოსა და იმერეთში.

თუშეთში „ფეხსაბრუნად" მიმავალ ქალს მიჰყვებოდა მამამთილი ან უფროსი მაზლი. აღნიშნული რეგიონის სპეციფიკურობას ის ფაქტი წარმოადგენს, რომ „ფეხსაბრუნად" მიმავალ რძალს დედამთილი ერთ დიდ კოტორს ე.წ. „პატარძლის კოტორს" გაატანდა, რომელსაც იმავე დღეს დაჭრიდნენ და მთელ სოფელში ჩამოარიგებდნენ კვამლურად თითო ნაჭერს". ხოლო სიძეს ევალებოდა, რომ თავის ცოლის სოფელში მიტანას ე.წ. „საქალთანო" - საჭმელ-სასმელი და მეუღლის თანასოფლელ ქალებს პურ-მარილი კამასპინძლებოდა [2.141,186-187]. „ფეხისბრუნებიდან" დაბრუნებულ ქალს „ჯალაბნიც" ატანდნენ „პატარძლის კოტორს", რომელსაც ს დაჭრიდა და თითო ნაჭერს სოფელს გაუგზავნიდა კვამლურად. ქმრის ახლობელ უფროს მამაკაცებსა

და ქალებს ამ კოტორის ნაჭერთან ერთად თითო წყვილ წინდას ან ხელთათმანს გაუგზავნიდა.

„პატარძლის ფეხსაბრუნების“ რიტუალის სახესხვაობად შეიძლება ჩაითვალოს ხევსურეთში ქორწილიდან ერთი კვირის შემდეგ ქალის მობრუნება მშობლების სახლში, სადაც ის საკმაოდ დიდხანს რჩებოდა. და აგრეთვე ქალი ვიდრე მშობლების სახლში იყო „სასიძოდ მისვლის“ წესი, რომლის შესრულება სავალდებულო იყო სიძის მიერ, წასვლისას მას მხოლოდ სასმელი (არაყი) მიჰქონდა [2.78.137] სამცხე-ჯავახეთსა და მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობის სპეციფიკურობას ის შეადგენდა, რომ „ფეხსაბრუნად“ სამცხე-ჯავახეთში მოყვარე–პატარძლის მამათილი, ხოლო მთიულეთ-გუდამაყარში მარტო სიძე მიდიოდა. ასევე იცოდნენ ლეჩხუმში. აჭარაში ქორწილიდან რამდენიმე დღის შემდეგ „ფეხნაქცევად“ მიმავალ სიძეს, რომელიც თავისი ხარჯით მიდიოდა სიმამრის სახლში, ზოგჯერ გზაში ცოლის თანასოფლელი ახალგაზრდობა ხვდებოდა და „აკავებდა“, გზის გახსნისათვის მას გამოსასყიდი უნდა გადაეხადა. გარდა ძღვენისა, მას სიდედრ-სიმამრისათვის მიჰქონდა ჩასაცმელი, ხოლო ახლობელ ქალებს კი ფულით ასაჩუქრებდა.

აჭარასა და სამცხე-ჯავახეთში წესად იყო, რომ ფეხსაბრუნად მისულ სიძესა თუ მოყვარეს წასვლისას ქალის მშობლები უნდა გაეპატიჟა. ისინიც დათქმულ დღეს სათანადო ძღვენ-საჩუქრით ესტუმრებოდნენ. აჭარაში დაფიქსირებული მასალის მიხედვით ძღვენის საშველ-სასმელს ვაჟის ოჯახი თითქმის მთლიანად სოფლის ახლობლებსა და მეზობლებს ურიგებდა.სამცხე-ჯავახეთში არსებული წესის თანახმად მიპატიჟებული დედ-მამა მოყვრებში რამდენიმე დღეს რჩებოდა და ძალიან საძრახად ითვლებოდა სიძის ოჯახისათვის თუ მათ ნათესავ-ახლობლები სოფელში არ გაიპატიჟებდნენ.

*
* *

„პატარძლის ფეხის ახსნა“. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით ახალი რძალი მხოლოდ სახლში ტრიალებდა. მისი გამოჩენა სახლის ეზოსა თუ სოფელში მიუღებელი იყო ვიდრე „ფეხს არ აუხსნიდნენ“. ღნიშნული რიტუალი კუთხეებისდა მიხედვით მეტ-ნაკლები თავისებურებით ხასიათდებოდა. სამცხე-ჯავახეთში პატარძლის ფეხის ახსნის ძიზნით პირველად ნათლია გადაიპატიჟებდა, რასაც წინ უსწრებდა „გამინდვრების“ ცერემონიალი. ნათლიის (მეჯვერის ცოლი) ან დედა ძღვენით მიდიოდა ნათლიდედის ოჯახში. ოჯახი კი პატიჟებდა ნა-

თესავ-ახლობელ ქალ-რძალს და პურ-მარილით ახალი რძლის თანხლებით მინდორში გავიდოდნენ. ვინაიდან გამინდვრებას უშუალოდ მოსდევდა ნათლიის მიერ რძლის დაპატიჟება, ამიტომ დროთა განმავლობაში გამინდვრების ცერემონიალი დავიწყებას მიეცა და მხოლოდ ნათლიის მიერ გაპატიჟებაღა შემორჩა საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე.

დასავლეთ საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (გურია, სამეგრელო, იმერეთი) ახალი პატარძალი ქმრის ოჯახის ნათესავ-ახლობლებს უნდა გაეპატიჟა. წინააღმდეგ შემთხვევაში მას არ შეეძლო მათ ოჯახში მისვლა.

ფშავ-მთიულეთ-გუდამაყარში, ხევში და ზოგიერთ სხვა კუთხეში სიძის ფეხის ბრუნებას მოსდევდა პატარძლის წყალზე გაყვანა, რაც უმეტეს შემთხვევაში ქორწილიდან ერთი თვის შემდეგ ხდებოდა.

აღნიშნული ცერემონიალები „გამინდვრება", „წყალზე გაყვანა" თუ ნათესავ-ახლობლების მიერ ახალი რძლის გაპატიჟება ყველა ერთ მიზანს ემსახურებოდა და გარკვეული რელიგიურ-სოციალური დატვირთვა გააჩნდა. ეს რიტუალი დიდი ხანია ქართველ მკვლევართა შესწავლის ობიექტად იქცა და გამოთქმულია ცალკეული მოსაზრება. კერძოდ ის პატარძლის ქმრის საგვარეულოში ზიარების ელემენტად არის მიჩნეული და თავისი ფუნქციით ნაყოფიერების კულტს უკავშირდება, რის გამოც რელიგიურ წესთა რიგში განიხილავენ. ამასთან ერთად მას მეორე არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი, ფუნქცია გააჩნდა. მისი შესრულება ოჯახის გარე შრომაში (მიდვრის სამუშაო) საპატარძლოს ჩაბმის ტრადიციულ დასაწყისს გულისხმობდა, რის შედეგადაც მას საოჯახო-საუმცროსო საქმიანობასთან ერთად გარე მინდვრის სამუშაოებშიც უნდა მიეღო მონაწილეობა. კუთხეებისდა მიხედვით განსხვავება მხოლოდ დროის ხანგრძლივობაშია.

*

* *

ხატში გაყვანა. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში (მთიულეთ-გუდამაყარი, ფშავი,ხევი, ხევსურეთი, თუშეთი) ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ეტაპს წარმოადგენდა პატარძლის „ხატში გაყვანა", რომელიც სრულდებოდა ძირითადად ქორწილის შემდეგ პირველ რელიგიურ დღეობაზე, საერთოდ, აღნიშნული ჩვეულება დაწვრილებითაა შესწავლილი ქართველი ეთნოგრაფების მიერ. ამიტომ მასზე ჩვენ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ლ. მელიქიშვილის გადმოცემით „ხატში გაყვანის" წესი საბოლოოდ ამყარებს კავშირს ქალსა და ქმრის საგვარეულო თემს შორის [2.78.53].

*

* *

„ნაწვევად“ წასვლა. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში ქორწილის წლისთავზე გათხოვილი ქალი მშობლების სახლში უნდა მიბრუნებულიყო და გარკვეული ხნით იქ დარჩენილიყო. აღნიშნულ ჩვეულებას კუთხეების მიხედვით სხვადასხვა სახელწოდება ჰქონდა („ნაწვევად“ წასვლა, „საიწილიოდ“ წასვლა, „წინნაწევად“ წასვლა და ა.შ.) და მეტ-ნაკლებად თავისებურებებით ხასიათდებოდა სამცხე-ჯავახეთში ნაწვევად წასულ ქალს ქმრის სახლიდან იმდენი ქადა და ლავაში მიჰქონდა ე. წ. „ნაწევის ქადა“, რამდენი ოჯახიც ქორწილში მის მშობლებს ჰყავდა დაპატიჟებული სოფლიდან. ნ წვევის ქადას ლავაშთან ერთად აღნიშნულ ოჯახებს გაუგზავნიდნენ. ეს ოჯახები კი ამ ქალს დაპატიჟებდნენ და პატივს სცემდნენ. როგორც მასალები გვიჩვენებს, „ნაწვევის ქადის“ მიღებით განისაზღვრებოდა ნათესავ-მეზობლებ ' მიერ მისთვის ტრაპეზის გამართვა.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ქორწილის წლისთავზე გათხოვილი ქალის მშობლების სახლში წასვლა (ნაწვევად წასვლა) არ ხდებოდა იმ შემთხვევაში, როცა ქალი ჯვრისწერის შემდეგ გარკვეული ხნით (ექვსი თვე, წელი და ზოგჯერ მეტიც) კვლავ მამის სახლში განაგრძობდა ცხოვრებას. აღნიშნული ჩვეულება საქართველოს ცალკეულ კუთხეში გარკვეულ სპეციფიკურობით ხ ' იათდებოდა, ამიტომ მასზე ცოტა ვრცლად შევჩერდებით.

დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის (გურია, იმერეთი, სამეგრელო) ნაწილში ხშირი იყო შემთხვევა, რომ ჯვრისწერის შემდეგ ქალი კვლავ მშობლების სახლში ცხოვრობდა და ქმარი დროგამოშვებით მიდიოდა მის მოსანახულებლად. აღნიშნული ჩვეულებისათვის უკვე ყურადღება გასული საუკუნის მეორე ნახევარში მიუქცევიათ.

აჭარის მოსახლეობაში „აღდის გაჭრის“ შემდეგ მშობლების სახლში ქალს ხშირად შვილიც კი შეეძინებოდა და ქმრის სახლში წასვლისას რამდენიმე წლის შვილი (თუ შვილები) ძიჰყავდა თან [2.22,46].

სვანეთში ქორწილიდან ცოტა ხნის გასვლის შემდეგ ქალი ქმრის თანხლებით ბრუნდებოდა მშობლების სახლში და სულ ცოტა ორი-სამი კვირა მაინც რჩებოდა [2.159,87].

მართალია, ქრისტიანული ეკლესია კრძალავდა ჯვრისწერამდე ქალ-ვაჟის ცოლქმრულ ურთიერთობას, მაგრამ რამდენადაც აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის დიდ ნაწილში ნიშნობა ნახევარქორწილად იყო მიჩნეული, ამიტომ ქორწილის შემდეგ ქალის მშობლების სახლში დარჩენის წინასახეობად თუ არა რაღაც ეროგვარ გამოძახილად მიგვაჩნია ქართლისა და კახეთის მოსახლეობის ნაწილში ნიშნობის შემდეგ ვაჟის აშკარა თუ ფარული სიარული

სიმამრის სახლში და ცოლთან ურთიერთობა.

ხევსურეთში ქორწილიდან ერთი კვირის შემდეგ ქალი ბრუნდებოდა მყოლების (მაყრების) თანხლებით მშობლების სახლში და ქორწილის შემდეგ წელიწადი რჩებოდა.

აღწერილი ჩვეულება ადვილი შესაძლებელია ერთგვარი ტრანსფორმაცია იყოს საქართველოში ერთ დროს არსებული „კიდისკიდე გვირგვინთა კურთხევის" წესისა, რომლის შესახებ ცნობებს ვხვდებით ისტორიულ წყაროებში. აკად. ივ. ჯავახიშვილის მითითებით, ძველად „საქართველოში არსებობდა კიდისკიდე გვირგვინთა კურთხევა", ერთგვარი საეკლესიო წარმომადგენლობითი ქორწინება, რომელიც ნეფე-დედოფალს საშუალებას აძლევდა ცალ-ცალკე „კიდისკიდე" და არა ერთგან გვირგვინთა კურთხევისა. იგი აქვე დასძენს, რომ „საითგან და როგორ წარმოსდგა ეს წარმომადგენლობითი ქორწინებითი წესი ჯერ-ჯერობით ვერ გავარკვიე, მაგრამ უეჭველია იგი ძველი წარმართობის დროინდელი რომელიღაც ჩვეულების ნაშთი უნდა იყოს. რუისურბნისის საეკლესიო კრებამ იგი სასაცილოდ აიგდო და სასტიკად აკრძალა ვინც ამის შემდგომ ამ წესით ჯვარს დაიწერდა კრებამ ბრძანა „იგინი სჯულიერად ცოლ-ქმრად ნუმცა შერაცხილ არიან"-ო[2.139]. ვინაიდან საეკლესიო კრებამ ამგვარად დაქორწინებულნი არ ჩათვალა სჯულიერ ცოლ-ქმრად, ამიტომ დასაშვებია დიდი ხნიდან არსებულმა და ფართ დ გავრცელებულმა წარმომადგენლობითმა ქორწინებამ ამგვარად იცვალა სახე და ასე მიაღწია XX საუკუნის დასაწყისამდე, რომლის თანამთხვევი და ლოგიკური გაგრძელება უნდა იყოს „ნაწვევად" წასვლის ჩვეულება.

ხაზგასასმელია ის ფაქტი, რომ ნაწვევად წასვლის ფაქტი ფართოდ იყო გავრცელებული არა მარტო საქართველოს, არამედ კავკასიისა და საერთოდ მრავალ სხვა ხალხშიც.

აღნიშნულმა ჩვეულებამ ადრევე მიიქცია მკვლევართა ყურადღება და მასზე გარკვეული აზრიც გამოთქვა. მ.კოსვენმა ძიმოიხილა რა ამ ჩვეულების შესახებ არსებული მასალები, აღნიშნა, რომ მიუხედავად ცალკეულ ხალხში ამ ჩვეულების გარეგნული სხვაობისა, ისინი ერთი ძირითადი წესის ვარიანტებია. ამგვარი წესი მატრილოკალური დასახელებიდან პატრილოკალურ დასახელებაზე გადასვლის პერიოდში წარმოშობილი დასახელების თავის ბური ფორმის - „დისლოკარული დასახელების, - გადმონაშთია. იგი ერთი მხრივ, ავლენს მონოგამიური ოჯახისა და პატრილოკალური დასახელების არამყარობას, მეორე მხრივ გამომდინარეობს მატრილოკალური გადმონაშთებიდან"[2.231,52].

ნაწვევად წასვლის ჩვეულება სვანეთის მაგალითზე საფუძვლიანად შეისწავლა რ. ხარაძემ და გამოთქვა მოსაზრება: ეს ფრიად საყურადღებო ფაქტი გვაძლევს შესაძლებლობას ვიფიქროთ, რომ აქ ასეთი ხანის გადმონაშთთან

გვაქვს საქმე, როდესაც როგორც ქალი, ისე ბავშვი დედისა და არა მამის საგვარეულოს ეკუთვნოდა და ამდენად დედის საგვარეულოში ბავშვის დაბადებასა და აღზრდის ჩვეულება დედის საგვარეულოს უფლების მამხილებლად უნდა მივიჩნიოთ[2.159,87]. ამ ჩვეულების შესახებ რ. ხარაძისეული ინტერპრეტაცია სრულიად მისაღებად მიიჩნია ვ. ითონიშვილ ?ა[3.51].

როგორც ვხედავთ, მკვლევარებმა საკმაოდ ადრე მიაქციეს სათანადო ყურადღება საქორწინო კომპლექსის ცალკეულ სპეციფიკურ საკითხებს, მათ შორის ნაწვევად წასვლასაც და შესაბამისი განზოგადებაც მოგვცეს.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ურთიერთშეჯერების შედეგად შესაძლებლად მიგვაჩნია აღნიშნულ საკითხზე დღემდე არსებულ შეხედულებათა ახლებურად გადასინჯვა და მისი სხვა კუთხით გაშუქება.

ვფიქრობთ, რომ ამ პრობლემის კვლევისას პირველ რიგში უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, ნაწვევად წასვლა თუ ჯვრისწერის შემდეგ გარკვეული ხნით ქალის დარჩენა სახლში და იქ პირველი შვილის დაბადება არ უნდა ნიშნავდეს მშობლების დედისეული გვარის ხაზით მემკვიდრეობას ან მის რაიმე გადმონაშთს. აქ აქცენტი აღებულია არა დედის გვარზე, არამედ ქალის მამის ოჯახსა და გვარზე. აქედან გამომდინარე ეს საკითხი სხვა რაკუსით უნდა განვიხილოთ. კერძოდ, ცნობილია, რომ საქორწინო წეს-ჩვეულებანი და მისი ზოგიერთი ნაწილი გარკვეულად ასახავს იმ საზოგადოებრივ წყობას, ეთნიკურ გარემოს, იმ ეთნოსის მსოფლმხედველობას, რომელშიაც ის ჩაისახა და განვითარდა. ამიტომ სხვა მონაცემებთან ერთად საქორწინო წეს ჩვეულებანი შესანიშნავ წყაროს წარმოადგენს საზოგადოების ადრეული სოციალური ინსტიტუტების რეკონსტრუქციისათვის. აღნიშნული მონაცემები საშუალებას გვაძლევს რეტროსპექტრულად ავხსნათ ამა თუ იმ ხალხის ადრეული ეპოქების საზოგადოებრივი ცხოვრების მრავალი მხარე; დავაზუსტოთ მათი საზოგადოებრივი განვითარების დონე; ცალკეული სოციალური ინსტიტუტის გენეზისი და ა.შ.

„ნაწვევად" წასვლის ჩვეულება სულ სხვა სახის მოვლენად მიგვაჩნია და მისი წარმოშობის სათაავეები შეიძლება ვეძიოთ არა დისლოკალური დასახლების, არამედ საზოგადოების განვითარების სულ სხვა საფეხურზე, როდესაც სახეზე გვაქვს გარკვეული სახით საკუთრება და მასზე შვილების მემკვიდრეობის უფლება. წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, რომ საქართველოში (და არა მარტო საქართველოში) საკმაოდ ადრეული ხანიდან ქალს მამის (და არა დედის) სახლში სხვა უფლებებთან ერთად გარკვეული მემკვიდრეობის უფლებაც უნდა ჰქონოდა მშობლის ქონებაზე. ვაჟიშვილის თანაბრად ქალიშვილიც მამის ქონების მემკვიდრედ გვევლინება. ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით, ქართული მემკვიდრეობის სამართალი ქალებსაც აძლევდა მშობლების საკუთ-

რების დამკვიდრების უფლებას. გრ.ხანძთელის ცხოვრებაში აღნიშნულია, რომ განსვენებულმა დედ-მამამ „მონაგები მათ დაუტოვეს ზენონს (ვაჟს) და დასა მისსა, რომელიცა იყო სახლსა შინა მისთანა" ივ. ჯავახიშვილი იქვე დასძენს: „ეს უკანასკნელი დანამატი ვგონებ ამტკიცებს, რომ მშობლების მონაგების დამკვიდრების უფლება ამ დას სწორედ იმიტომ ჰქონდა, რაკი იგი იყო „სახლსა შინა" და გათხოვილი არ ყოფილა. გათხოვილ ქალსა და დასა ვითარცა ზითვიანს მშობლების მემკვიდრეობაში, როგორც ეტყობა, წილი არ სდებია"[2.169,174].

აქ დგება ახალი საკითხი: შეიძლება თუ არა მზითევი ჩაითვალოს მამის მემკვიდრეობის სრულ თუ არა ნაწილობრივ გამოხატულებად მაინც? ვინაიდან მზითევი, მისი დანიშნულება და რაობა ცალკე კვლევის საკითხია, ამიტომ მასზე აქ არ შევჩერდებით და მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით შეიძლება დასმულ კითხვაზე დადებითად გაეცეს პასუხი. მზითევი სრულად თუ არა ნაწილობრივ მაინც წარმოადგენს მამის ქონებაზე ქალიშვილის მემკვიდრეობის უფლების ერთგვარ გამოხატულებას. ვფიქრობთ, ივ. ჯავახიშვილს ეს გარემოება და მზითევის ამგვარი გააზრება ჰქონდა მხედველობაში, როცა აღნიშნავდა „გათხოვილ ქალს და დას *გათავრცა ზითვი-ანს* (ხაზგასმა ჩვენია - თ. ი.) მშობლების მემკვიდრეობაშ , როგორც ეტყობა, წილი აღარ სდებია"[2.169,174].

რ.ოგორც მასალების ანალიზი გვიჩვენებს, მოგვიანებით გარკვეული სოციალურ-ეკონომიკური თუ პოლიტიკური მიზეზების გამო გათხოვილ ქალს მშობლების ქონების მემკვიდრეობის მიღების უფლება ჩამოერთმევა მზითევ-სათავნის მიცემის ხარჯზე. ვფიქრობთ, რომ ქალიშვილისათვის ამგვარი დანაკლისის ერთგვარი კომპენსაცია უნდა ყოფილიყო ნაწვევად წასვლა თუ ჯვრისწერის შემდეგ გარკვეული ხნით ქალის მამის სახლში დარჩენა. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქმრის ოჯახის ქალის სრული ინკორპორაცია პირველი შვილის შეძენის შემდეგ ხდებოდა. მხოლოდ ამის შემდეგ შეეძლო და უფლებაც ჰქონდა მამის ქონებიდან ბოძებული მემკვიდრეობა (მოგვიანობით მზითევ-სათავნო) ქმრის (თავის) სახლში წაეღო.

აქედან გამომდინარე, ნაწვევად წასვლის ჩვეულებაში დისლოკაციური დასახლების დროინდელი გადმონაშთის რაიმე ანარეკლი კი არ უნ ,ა ვეძიოთ, არამედ მამის სახლში და მის მემკვიდრეობაზე ქალის გარკვეული უფლების ,ერიდიული და სოციალური მხარე უნდა მოვიკვლიოთ, თუნდაც იგი გვიანდელი წარმოქმნილი იყოს. მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს არც ის ფაქტი, რომ ნაწვევად წასვლის ჩვეულებაში აქცენტი აღებულია არა ქალის დედის, არამედ მამის ოჯახსა და გვარზე, რაც საშუალებას გვაძლევს მისი წარმოშ .ბის საკითხს სხვა კუთხით შევხედოთ. კერძოდ, აღნიშნული წესი ისეთი სოციალუ-

რი მოვლენაა, რომლის წარმოშობის სათავეები არაა დისლოკალური დასახ-ლების (ჯერ ესეც დასაზუსტებელია რას ნიშნავს დისლოკალური დასახლება) წიაღში, არამედ გარკვეული სახის საკუთრებასა და ამ საკუთრების შვილების (განურჩევლად სქესისა) მიერ მემკვიდრეობით მიღების ჩამოყალიბების სიღრმეში უნდა მოიძებნოს.

რაც შეეხება აღნიშნულ წესში პურის (ქადის) რიტუალურ გამოყენებას, შეიძლება ითქვას, რომ თვითონ ნაწვევად წასვლა კი არა, არამედ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ამ ჩვეულებაში პურის (ქადის) რიტუალური დანიშნულება უფრო ძველი და არქაული უნდა იყოს, რომელსაც შემორჩა ის სიმბოლური მნიშვნელობა, რაც მან საზოგადოების გარკვეულ საფეხურზე შეიძინა.

ცნობილია, რომ საწესო-რიტუალურ საკვებში განსაკუთრებული ადგილი უკავია საოჯახო, ნათესაური, მეზობლურ-ტერიტორიალური კონტაქტების განმტკიცებასთან დაკავშირებულ სიმბოლიკას, რომელიც თავდაპირველად ეთნოსოციალური ერთობის აზრობრივ დატვირთვას ატარებდა.

ამა თუ იმ რიტუალში პურის რიტუალური გამოყენება ყოველთვის იყო მატერიალური კულტურის ერთ-ერთი ის ელემენტი, რომელსაც არსებითი გავლენა გააჩნდა რწმენა-წარმოდგენებისა და სხვა ურთიერთობათა განვითარებაზე. ეჭვს არ იწვევს რიტუალური საკვების გამაერთიანებელი ფუნქცია. მაგრამ ამავე დროს საწესო საკვები უკიმიზანსაც შეიძლება ემსახურებოდეს და ეს ასეც არის - მისი მეშვეობით ხდება ადამიანთა გარკვეული წრის გამოყოფა-

ცოება დანარჩენი საზოგადოებისაგან.

აქვე უნდა გავითვალიწინოთ ისიც, რომ ქმრის ოჯახიდან რიტუალური პურის გაგზავნა ნაწვევად წასვლის დროს და მისი დარიგება ქალის ნათესავ-ახლობლებში უნდა გამოხატავდეს ქმრის ოჯახის ჩართვა-ინკორპორაციას ქალის მშობლების ახლობელ-ნათესავთა წრეში, ქალის ქმრის ოჯახის ნათესაური დამოკიდებულების გამოხატულებას ქალის ნათესავ-ახლობლებისადმი. ვინაიდან უცხო პირთათვის სუფრის გაზიარება მასთან ხელოვნურ დანათესავებას ნიშნავდა. როგორც ვხედავთ, პური ჩვენ შემთხვევაში ორი არამონათესავე კოლექტივის (ქალის ქმრის ოჯახი და ქალის მამის ოჯახის ნათესაობა) ხელოვნური დანათესავების სიმბოლოს წარმოადგენდა.

ნაწვევად წასვლის ჩვეულებაში სწორედ ეს კუთხური სპეციფიკურება გვაძლევს გასაღებს, მასში ვეძიოთ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე წარმოშობილი რწმენა-წარმოდგენების სოციალური საფუძველი და მისი ასახვის გზები ყოფაში.

აღნიშნული სპეციფიკური ფაქტორის დაფიქსირება არ უნდა გავიგოთ რაღაც შემორჩენილ მოვლენად. თუ თვალს გავადევნებთ ჩვენს ხელთ არსებულ ეთნოგრაფიულ მასალებსა და წერილობით მონაცემებს, შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს მოსახლეობაში პურის რიტუალური გამოყენების

არა ცალკეულ გადმონაშთთან, არამედ საქართველოს ცალკეულ კუთხეში ამ მოვლენის საერთოდ არსებობის მეტ-ნაკლებად განსხვავებულ ვარიანტებთან გვაქვს საქმე. ეს კი საშუალებას გვაძლევს ერთი ეთნიკური ერთობლიობის შიგნით თვალი გავადევნოთ მისი განვითარების მთელ ისტორიას და გავითვალიწინოთ ის სპეციფიკურობა-თავისებურება, რაც მხოლოდ ამ ეთნიკური ერთობლიობისათვის იყო დამახასიათებელი.

*

* *

„უმძრახობის" საკითხი. თითქმის ორი ათეული წელია, რაც ყოფილ საბჭოთა ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში სხვადასხვა რეგიონის მოსახლეობის ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე დიდი ადგილი ეთმობა საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების შესწავლას. ამ აკრძალვების წარმოშობის დროზე, მის ფუნქციასა და მნიშვნელობაზე მკვლევართა შორის ერთიანი აზრი არ არსებობს.

მკვლევართა ნაწილი (ლებბოკი, ვილკენი, ზიბერი, ლიპერტი) საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების წარმოშობას უკავშირებს მოტაცებით ქორწინებას; მეორენი (დიროტელონი, ფაისონი, ჰოვიტი, ფრეიდი, ფრეზერი, შტერნბერგი და სხ.) მას მიიჩნევდნენ სქესობრივი ურთიერთობის ამკრძალავ მექანიზმად; მესამენი (ედ. ტაილორი) მას თვლიან მატრილოკალური დასახლებიდან პატრილოკალურზე გადასვლის ეპოქის გადმონაშთად.

ყველა ეს თეორია თავის დროზე კრიტიკულად განიხილა ა.მაქსიმოვმა და გარკვეული აზრიც გამოთქვა. მისი შეხედულებით, მეორე თეორიის მიხედვით შესაძლებელია აიხსნას მამაკაცსა და მისი ცოლის ნათესავ ქალებს შორის, ქალსა და მისი ქმრის ნათესავ მამაკაცებს შორის არსებული აკრძალვები, მაგრამ მათ პარალელურად არსებული სხვა ფაქტებისათვის (ქმრისა და ცოლის ნათესავ მამაკაცებს, ცოლისა და ქმრის ნათესავ ქალებს შორის აკრძალვის თეორია სრულიად გამოუსადეგარია.

იგი იზიარებს მესამე შეხედულებას და ფიქრობს, რომ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების საფუძველია ქორწინების ლოკალიზაციის ცვლილებასთან ერთად ბუნებრივი თავაზიანობა და თავდაჭერილობაც[3.103,151]. ა. მაქსიმოვის ეთნოფსიქოლოგიური ახსნა შემდგომ უფრო განავითარა ნ. კისლიაკოვმა და მეოთხე თეორიად ჩამოაყალიბა. მან ამ აკრძალვების საერთო საფუძვლად მიიჩნია საქორწინო ურთიერთობის ხასიათი, სირცხვილის, მორიდების, თავდაჭერილობის ბუნებრივი გრძნობა მეორე თეორიასთან ერთად ამ ინსტიტუტის ფსიქოლოგიური ახსნა გაიზიარა ბ. ბგაჟნიკოვმა. ამავე დროს იგი განიხილავს

რა საოჯახო-საქორწინო აკრძალვებს, აღნიშნავს, რომ მასში დღეისათვის იგულისხმება ყოველგვარი ურთიერთპატივისცემა და თავაზიანობა. ამიტომ, განსაკუთრებით იმ ჰკვლევარმა, ვინც კულტურის მოცემული ფრაგმენტის ჰორალურ მხარეს საკუთარი, უწინარეს ყოვლისა, ევროპული კულტურის სტანდარტის თვალსაზრისით აფასებს, არ შეიძლება დაივიწყოს ყოველივე ეს [3.74].

საქ.რწინო-საოჯახო აკრძალვების შესახებ ბ.ბგაჟნოკოვის ამ შეხედულებას გამოეხმაურა ი.სმირნოვა, რომელიც ამგვარ აკრძალვებს სწავლობს ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობის ეთნოგრაფიული მასალებით. მან ა.პერშიცის თანაავტორობით ეს აკრძალვები ფორმაციული კრიტერიუმით შეაფასა. მისი აზრით, მორიდება საზოგადოებრივი და კულტურული განვითარების ადრეული (წინარეკლასობრივი, ფეოდალიზმის დასაწყისი) საფეხურისთვისაა დამახასიათებელი და იგი არ შეიძლება შევიტანოთ კომუნისტური ფორმაციის სოციონორმატიულ სისტემაში. მან ეს ჩვეულება მიიჩნია საბჭოთა ცხოვრების წესისათვის მიუღებელ ^ ოვლენად. საბოლოოდ იგი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ მკვლევართა წინაშე დგება ალტერნატივა: ეძებონ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების, როგორ მავნე გადმონაშთების, სწრაფი ლიკვიდაციის გზები, თუ მიიჩნიონ „ურთიერთპატივისცემის“ ეთნიკურ სპეციფიკად? აქედან მას სამართლიანად მიაჩნია პირველი, ვინაიდან, ეს ჩვეულება როგორც მკვლევართა, ისე მთხრობელთა გარკვეული ნაწილის მიერ შეფასებულია უარყოფითად. აქვე უნდა აღინიშნოს, რ ,ამ ი.სმირნოვა არა მხოლოდ ამ უკანასკნელ, არამედ თითქმის ყველა სტატიაში, რომელსაც უძღვნის ამ რიგის აკრძალვებს, მიიჩნევს მავნე, ნეგატიურ გადმონაშთად.

მან თავის გამოკვლევებში საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ოთხი ძირითადი სახე გამოჰყო (მეხუთეც აქვს, მაგრამ მისი მოქმედება ხანმოკლეა), ესენია აკრძალვები: 1) ცოლ-ქმარს შორის; 2) მშობლებსა და შვილებს შორის; 3) ქალსა და მისი ქმრის ნათესავებს შორის; 4) მამაკაცსა და მის ცოლის ნათესავებს შორის.

იგი კრიტიკულად განიხილავს საერთოდ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების წარმოშობის შესახებ არსებულ თეორიას და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ეს აკრძალვები მიუთითებს მატრილოკალურიდან პატრილოკალურ დასახლებაზე და და დედისეულიგვარიდან მამისეულზე გადასვლას. ამავე დროს მიუთითებს, რომ ამგვარი აკრძალვები არ იყო უბრალო გადმონაშთი, ნეიტრალური ყოფითი ტრადიცია. იგი მიეკუთვნებოდა იმ ელემენტთა რიცხვს, რომელთა მიზანი იყო დაეცვა და შეენარჩუნებინა პატრიარქალური ოჯახის და პატრიარქალურ-ფეოდალური საზოგადოების საფუძველი.

ი. სმირნოვას აზრით, ნ.კისლიაკოვის მიერ საოჯახო-საქორწინო აკრძალვების შესახებ მოცემული „ფსიქოლოგიური“ ახსნა ყურადღებას იქცევს თავისი

უბრალოებით, მაგრამ მოკლებულია საკმა დასაბუთებას და იგი არ შეიძლება გავრცელდეს, მაგალითად, მშობლებისა და შვილებს შორის არსებულ აკრძალვა-მორიდებაზე. ამავე დროს, მისი ვარაუდით, ძნელი დასაჯერებელია, რომ საქორწინო ურთიერთობის ბუნება, დაქორწინებულთა მორიდებისა და მოკრძალების ხასიათი ისეთი ძლიერი ყოფილიყო, რომ მას გამოეწვია მკაცრად დაცული აკრძალვების ასეთი ფართო სისტემის შექმნა.

საქორწინო-საოჯახო აკრძალვებიდან სახელის წარმოუთქმელობა, ქალის თავხურვა და ზოგიერთი სხვა ასეთი წესი მან დაუკავშირა ადრეულ რელიგიურ შეხედულებებს და მ ..ი ანარეკლად მიიჩნია[2.260,146].

ი. სმირნოვასა და ა.პერშიცის კლექტიურ ნაშრომში საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ირგვლივ წამოჭრილმა საკითხებმა დისკუსია გამოიწვია ყოფილ საბჭოთა მკვლევართა შორის. ამასთან დაკავშირებით „Советская этнография" -ს 1979 წლის პირველ ნომერში დაიბეჭდა ოთხი წერილი, რომლებშიც განხილულია ცალკეული საკითხები.

ს. არუთინოვი კითხვის ქვეშ აყენებს ი.სმირნოვას მიერ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ყველა ფორმის (როგორც ს. არუთინოვი უწოდებს) ერთ სისტემაში განხილვის საკითხს. იგი მეორე სუბსისტემას განასხვავებს დანარჩენებისაგან, როგორც სტრუქტურით, ისე ფუნქციითა და წარმოშობით. მისი აზრით, საქორწინ -საოჯახო აკრძალვები რამდენადაა დამახასიათებელი წანარეკლსობრივი საზოგადოებისათვის, ეს ჯერ კიდევ გამოსაკვლევია, ხოლო მათი არსებობა ფეოდალურ ურთიერთობაში უკვე ეჭვს არ იწვევს. სოციალისტური კულტურის ჩარჩოებში მას შესაძლებლად მიაჩნია, რომ აკრძალვებმა უარყოფითი შეფასება მიიღოს. იგი არ გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ ამ აკრძალვებში თავის გამოხატულებას პოულობდეს ადამიანებს შორის სირცხვილი, თავაზიანობა, თავმდაბლობა[3.125].

ი. სმირნოვას და ა. პერშიცის სტატიას გამოეხმაურა ბ. ბგაჟნოკოვიც, რომელიც მათ მხოლოდ იმაში ეთანხმება, რომ ეს აკრძალვები წარმოადგენს არა კომუნისტურ, არამედ ად. ..ულ ფორმაციათა წარმონაქმნს. მას საქორწინო - საოჯახო აკრძალვები მიაჩნია ადიღეების ტრადიციულ-ყოფითი (და არა სოციალისტური) კულტურის ერთ-ერთ ფორმად. ბ. ბგაჟნოკოვის შეხედულებით, ყოველ შემთხვევაში კვლევის პირველ ეტაპზე მკვლევარ - ეთნოგრაფის ამოცანას შეადგენს ამა თუ იმ მოვლენის რეალური, მათ შორის ფსიქოლოგიური წყაროების, საფუძვლების გამოვლენა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კულტურის მოცემული ფრაგმენტი უნდა გავიგოთ არა როგორც მავნე და უარყოფითი გადმონაშთი, არამედ როგორც გარკვეული ნორ..ი, რომელიც პასუხობდა საზოგადოების განსაზღვრულ მოთხოვნებს. ამასთან ერთად, უფროსისადმი უმცროსის, მამაკაცისადმი ქალის ექვემდებარების აქტები ამ აკრძალვებისათვის ფაკულტატურად მიაჩნია და არა ძირითადად. მისთვის

საკამათოა ეროვნული კულტურის ფაქტებისადმი ფორმაციული მიდგომით კვლევა და ახსნა. იგი ფიქრობს: ის ფაქტი, რომ ესა თუ ის კულტურული მოვლენა სათავეს იღებს წარსულ სოციალურ ეკონომიკურ ფორმაციაში, არ შეიძლება მისი შეფასების არგუმენტად გამოდგეს[3.74].

დისკუსიაში მონაწილე გ.მარკოვი სამართლიანად თვლის ი. სმირნოვასა და პ. პერშიცის მიერ ამა თუ იმ მოვლენის, მათ რიცხვში საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების „ფორმაციული" კრიტერიუმით შეფასებას. მას მართებულად მიაჩნია ამ აკრძალვების წარმოშობის შესახებ „ფსიქოლოგიური" თეორიის კრიტიკა და აღნიშნავს: არ შეიძლება დავივიწყოთ, რომ ამა თუ იმ მოვლენის „ფსიქოლოგიურად" ახსნის ცდა მეტად კარგ ნიადაგს ქმნის სუბიექტური მსჯელობისა და სპეკულაციისათვის. ამავე დროს მრავალი სხვა სოციალური ინსტიტუტის მსგავსად საქორწინო-საოჯახო აკრძალვებიც დიდმნიშვნელოვანი მოვლენაა და სხვადასხვა საზოგადოებრივ პირობებშია წარმოშობილი.

რამდენადაც საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები წარმოიშვა ადრე კლასობრივ ურთიერთობაში, რომელმაც თავი თითქმის დღემდე შემოინახა (ფრაგმენტული სახით), ამდენად იგი არანაკლებ „გადმონაშთია", ვიდრე სხვა რაიმე საზოგადოებრივი მოვლენა. ამ მოვლენის მრავალი სახესხვაობის წარმოშობის მიზეზი იყო სხვადასხვა ეპოქაში არსებული ობიექტური ფაქტორები.

გ. მარკოვის აზრით, დიდ ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის გამარჯვების შემდეგ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების, როგორც საზოგადოებრივი ინსტიტუტის, არსებობისა და შემდგომი შენარჩუნებისათვის გაქრა რეალური საფუძველი. იგი იქცა ნამდვილ გადმონაშთად, რომელიც სოციალისტური საზოგადოების პირობებში და საბჭოთა ცხოვრების წესისათვის არა მარტო უსარგებლო, არამედ მავნეცაა. ამ აკრძალვებში სხვადასხვა სახის ეთიკური ნორმები (ურთიერთდაფასება, თავაზიანობა, პატივისცემა და ა.შ.) არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს პატრიარქალური საქორწინო - საოჯახო აკრძალვების კონსერვაციად მით უმეტეს, რომ ეს ეთიკური ნორმები წარმატებით მოქმედებს ურთიერთობის თანამედროვე ფორმებშიც [3.107].

ს.ტოკარევი არადამაჯერებლად თვლის ი. სმირნოვასა და ა. პერშიცის მიერ საოჯახო-საქორწინო აკრძალვების უარყოფისათვის შემოთავაზებული („რეფერენდუმის" და „ფორმაციული") შეფასების მეთოდს, ვინაიდან იგი არ იძლევა საკითხის დამაჯერებელ გადაწყვეტას. მიუხედავად იმისა, რომ სამართლიანად მიიჩნევს მათ მიერ ამ აკრძალვების უარყოფითად შეფასებას არა იმიტომ, რომ მოსახლეობის უმრავლესობა მისი წინააღმდეგია, არც იმიტომ, რომ ეს აკრძალვები წარმოიშვა პირველყოფილი თემური და ადრეფეოდალური ეპოქების წიაღში, არამედ იმიტომ, რომ ეს აკრძალვები აშკარად ამეღავნებს სოციალური (ამჟამად საოჯახო) სეგრეგაციის ტენდენციებს. იგი ფიქრობს, რომ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვებს და „ეტიკეტს" ბევრი საერთო

აქვთ (სოციალური სეგრეგაცია, სხვადასხვა სახის აკრძალვები, მათი პარალ ელურად არსებობა - ერთი როგორც „შიდა საოჯახო", მეორე „საჯარო" ეტიკეტი, ორივე ეხება არა ცალკეულ პიროვნებას, არამედ პირთა ჯგუფს), ამიტომ შეიძლება ვილაპარაკოთ მათ საერთო წარმოშობაზე. აქვე მიუთითებს, რომ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები - ეს თავისებური „გლეხური ეტიკეტი" - თანდათანობით ხმარებიდან გამოდის ისე, როგორც თითქმის ყველა ქვეყანაში ხმარებიდან გამოვიდა სასახლის ეტიკეტი [3.135].

ყოფილ საბჭოთა ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში დღეისათვის მეტ-ნაკლებად მიღებული საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ოთხივე ფორმა, რომელიც ზოგი ფრაგმენტულად, ზოგიც შედარებით სრული სახით შემონახული იყო საქართველოშიც.

აკრძალვები ცოლ - ქმარს შორის რამდენადმე ფრაგმენტული ხასიათისაა, მაგრამ არსებულ მასალაზე დაყრდნობით მაინც შეიძლება მასზე საუბარი. ცოლ - ქმარი ერთმანეთთან ხმამაღალ საუბარს ერიდებოდა, ერთმანეთს შერქმეული სახელით მიმართავდა. მგზავრობის დროს კაცი წინ მიდიოდა, მხარდამხარ არ გაივლიდნენ. ურმით მგზავრობისას კაცი წინ, კოფოს თავზე იჯდა, ქალი კი ურმის ძარაში.

მშობლებსა და შვილებს შორის აკრძალვები, შეიძლება ითქვას, ასევე ფრაგმენტულია. შვილების მიმართ მშობლები (განსაკუთრებით მამა) მეტად თავშეკავებულნი იყვნენ. უფროსების წინაშე შვილს ვერ მიუალერსებდნენ. ამ ურთიერთობაში შვილებს უფრო მართებდათ მორიდება მშობლების წინაშე, ვიდრე მშობლებს შვილების წინაშე. მშობლების ყოველგვარი სურვილი შვილებისათვის კანონი იყო. მშობლების თანდასწრებით შვილები ხმამაღლა ვერ დაილაპარაკებდნენ, მათ წინაშე მორიდება და მოკრძალება მართებდათ.

შედარებით სრულიად შემორჩენილი იყო აკრძალვები ქალსა და მისი ქმრის ნათესავებს შორის (განურჩევლად ქალი იყო თუ კაცი). იგი უკანასკნელ დრომდე მოქმედებდა და მისი ზოგიერთი ფრაგმენტის დამოწმება გამონაკლისის სახით დღესაც კი შეიძლება.

ქმრის ნათესავებსა და თანასოფლელ უფროსებს რძალი გარკვეული ხნის მანძილზე არ ელაპარაკებოდა - „ეუნძრახებოდა". ზოგჯერ მამამთილი თუ გვარის უფროსი მამაკაცი ისე გარდაიცვლებოდა, რომ რძლის ხმას ვერ გაიგებდა. სამცხე - ჯავახეთში მუშაობის პერიოდში საშუალება გვქონდა არაერთი ამგვარი შემთხვევა დაგვეფიქსირებინა. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ერთ მათგანს: ერთ-ერთ ოჯახში ქალი დიდი ხნის მოსული იყო და ვაჟიშვილიც უკვე დასაქორწინებელი ჰყავდა, მაგრამ მამამთილს მაინც ეუძრახებოდა. მამათილს უფიქრია, რძალი მუნჯია, თორემ აქამდის მის ხმას როგორ ვერ გავიგონებდი ზურგსუკან მაინცა და შვილისათვის უთქვამს: ეს ქალი მუნჯია, მიატოვე, შენ სხვას შეგრთავ და შენ და შენ შვილს ერთად გადაგიხდით

ქორწილს"-ო. შვილს მამისთვის წინააღმდეგობა ვერ გაუწევია, შეეფაზმავს ცხენი, შეუსვამს ცოლი ზედ, მაგრამ წასვლას აგვიანებდა, ცოლის მიტოვება არ უნდოდა, მამასაც ვერ უბედავდა. ქალმა იცოდა რატომ ხდებოდა ეს და ხმამაღლა უთქვამს მამამთილის გასაგონად: „მამამთილო, მამამთილო, შენი შვილი ცხენს ეკვლება, ჩემი ხმა არვის ეგონება"-ო. მამამთილს გაუგია რძლის ნათქვამი, ცხენიდან ჩამოუსვამს და შუბლზე ამბორით სახლში შეუყვანია.

მართალია, მოხუცები გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, რძალს ასაჩუქრებდნენ და სთხოვდნენ, რომ შეეწყვიტა „უმძრახობა", მაგრამ იგი იშვიათად არღვევდა ამ ტაბუს. „უმძრახონის" წესს თუ დაარღვევდა ქალი, მამათილს პირისპირ მაინც არ ელაპარაკებოდა, მესამე პირის მეშვეობით საუბრობდა მასთან. მთხრობელთა გადმოცემით, თუ მამამთილს რძლის სიტყვა - პასუხი არ მოეწონებოდა, შეეძლო მისთვის მოეთხოვა უმძრახობის წესის დაცვა. ერთი გადმოცემის მიხედვით, მამამთილს რძლისათვის კამეჩი უჩუქებია, რათა დალაპარაკებოდა. მაგრამ იგი მეტად ენამწარე და ლაპარაკის მოყვარული აღმოჩნდა, ამიტომ მამამთილს უთხოვია „ხმის გაცემაში ოუ ერთი კამეჩი გაჩუქე, ახლა სამ კამეჩს გაჩუქებ და ისევ დამეუმძრახე"-ო.

რძალი ასევე ეუმძრახებოდა დედამთილს, უფროს მაზლებს და მულებს, მაგრამ არა ასე ხანგრძლივად. მათთან უმძრახობა ხშირად ერთ წელიწადს გრძელდებოდა. იგი არა მარტო უმძრახობის პერიოდში, არამედ მისი შეწყვეტის შემდეგაც დიდი მორიდებით იქცეოდა ქმრის ნათესავების წინაშე. მათ ფეხზე ადგომის ხვდებოდა. მათი თანდასწრებით პურის საჭმელად სუფრასთან არ დაჯდებოდა.

რძალი, უფროსი, სრულასაკოვანი მამაკაცების წინაშე უმანდილოდ და ფეხშიშველი ვერ გაივლიდა. დიდ სირცხვილად ითვლებოდა ეს მისთვის. ასევე არ შეეძლო მას ამ მდგომარეობაში ჩვენება და დედამთილს და უფროს ქალებს. იგი ქმრის ნათესავებს ყველას მხოლოდ პირობითი სახელით მიმართავდა, პირდაპირ სახელის თქმა არ შეეძლო, წესი არ იყო.

სიძესა და ცოლის ნათესავებს შორის აკრძალვები ისეთი სრული ფორმით არ იყო შემორჩენილი, როგორც მაგალითად რძალსა და ქმრის ნათესავებს შორის, მაგრამ მისი ფრაგმენტები, გვაფიქრებინებს, რომ წარსულში მასაც საკმაოდ ძლიერ უნდა ჰქონოდა ფეხი მოკიდებული.

სიძე ქორწილამდე ცოლის ნათესავებს ერიდებოდა. ხშირად მათ ალაც კი ენახვებოდა. თუ მათთან მაინც უწევდა შეხვედრა, ფეხზე ადგომით უნდა მიგებებოდა, მათი თანდასწრებით უფრის ბოლოს დაიკავებდა ადგილს, ერიდებოდა მათ წინაშე ხმამაღალ საუბარს. ქორწილიდან გარკვეული პერიოდის გავლის ‘ემდეგ ეს აკრძალვები მისი მხრიდან იხსნებოდა, რადგან იგი ცოლეულებშ. საპატიო და მისაღებ სტუმრად ითვლებოდა და მას დიდი პატივით ეპყრობოდნენ. მიუხედავად ამისა, ცოლის ყველა ნათესავს ყოველთვის

არაპირდაპირი, არამედ პირობითი სახეობით მიმართავდა.

ზემოთ მოტანილი ქართული ეთნოგრაფიული მასალის განხილვა საშუალებას გვაძლევს გადავსინჯოთ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ოთხივე ფორმით ერთ ერთ ინსტიტუტში გაერთიანების, მათი წარმოშობის ერთიანი საფუძვლის ძებნის და ამ ინსტიტუტის უარყოფითად შეფასების საკითხი.

აკრძალვების ამ ოთხი ფორმით ერთ სისტემაში გაერთიანების ეჭვის ქვეშ დაყენების ინიციატივა ს.არუთინოვს ეკუთვნის. მან მიუთითა, რომ შეუძლებელია ეს მოვლენა განვიხილოთ როგორც ერთი სისტემის სუბსისტემა. საქორწინო - საოჯახო აკრძალვები ზემოთ დასახელებული ოთხი ფორმიდან მას მეორე მიაჩნია ფორმით, სტრუქტურით და წარმოშობით დანარჩენებისაგან განსხვავებულად. იგი ფიქრობს, რომ დანარჩენი სამი აწესრიგებს ურთიერთობას სხვადასხვა გენეალოგიური ჯგუფის მოზრდილ წევრებს შორის, ხოლო მეორე კი ერთი გენეალოგიური ჯგუფის უფროს და არასრულწლოვან წევრებს შორის. შესაძლებელია, რომ მისი გენეზისი და ფაქციები უკავშირდებოდეს მხოლოდ აღმზრდელობით ხასიათის ამოცანებს, რომელიც არ შეიძლება მივაწეროთ დანარჩენ სამ ფორმას[3.70]. ს. არუთინოვის შეხედულებას მხოლოდ იმას დავამატებთ, რომ აკრძალვების მეორე ფორმასთან (აკრძალვები მშობლებსა და შვილებს შორის) ნაწილობრივ კავშირში შეიძლება იყოს მესამე და მეოთხე ფორმები (აკრძალვები სიძესა და ცოლის ნათესავებს, ცოლსა და ქმრის ნათესავებს შორის), ისე როგორც მეორეში, მესამე და მეოთხე ქვესისტემაშიც შეიძლება ითქვას, ცენტრალური ადგილი უკავია, უფროს - უმცროსებს შორის ურთიერთობას (განურჩევლად სქესისა).

რაც შეეხება საქორწინო - საოჯახო აკრძალვების პირველ ფორმას (აკრძალვები ცოლ-ქმარს შორის), შესაძლებელია სულ სხვა სახისა იყოს. დასაშვებია, რომ ამ აკრძალვის სათავეებს სქესობრივი ტაბუ წარმოადგენდეს. ამდენად, სქესობრივი ტაბუს თეორიის მომხრეები, ვფიქრობთ, მართალი უნდა იყვნენ და მათ უარყოფა არ შეიძლება.

მართებულად შენიშნავს ჯ. მარკოვი, რომ საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების მრავალი სახესხვაობა არსებობდა და ყოველი მათგანი საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა პერიოდის წარმონაქმნია. შესაძლებლად მოგვაჩნია, რომ აკრძალვების მეორე, მესამე და მეოთხე ფორმა პატრიარქალური წყობილების წიაღში იყო წარმოშობილი. ამასთან ერთად გამორიცხული არ არის ფსიქოლოგიური მომენტიც (მის წარმოშობასა თუ არა, მისი შემდგომი განმტკიცების პერიოდში მაინც).

საქორწინო - საოჯახო აკრძალვების შეფასებისას სხვა მეთოდებთან ერთად შესაძლებელია გამოვიყენოთ „ფორმაციული კრიტერიუმიც". მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მხოლოდ იგი არ იძლევა საკითხის დამაჯერებელ გადაწყვეტას. ამ შეფასების დროს მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოებაც,

რომ სამხედრო დემოკრატიის თუ ფეოდალიზმის საფეხურზე წარმოშობილი ესა თუ ის მოვლენა გარკვეულ დრომდე შეიძლება ფორმით იგივე დარჩეს, საზოგადოებრივ-ეკონომიკური განვითარების შესაბამისად კი შინაარსი შეიცვალოს. მან დაკარგოს ადრინდელი და ახალი საზოგადოებრივი ცხოვრების შესაბამისი მნიშვნელობა შეიძინოს.

ადრეფეოდალურ ეპოქაში ამ აკრძალვებში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი იყო უფროსებისადმი უმცროსების, მამაკაცებისადმი ქალის დაქვემდებარება. გვიანფეოდალურ პერიოდში ამ ურთიერთობამ უფრო დახვეწილი და ფაქიზი სახე მიიღო. კაპიტალიზმის ხანაში აკრძალვების ეს ფორმები რამდენადმე გაფერმკრთალდა და მათ ადრინდელი მნიშვნელობა დაკარგეს.

სადღეისოდ საქართველოში საქორწინო-საოჯახო აკრძალვებმა სხვა მნიშვნელობა შეიძინა. შინაარსობრივად იგი აღარ არის, რაც ადრეულ ეპოქაში იყო. მან ბუნებრივად მოიშორა იმ ზედმეტი ელემენტების დიდი ნაწილი, რაც შეუფერებელია თანამედროვე ცხოვრების წესისათვის. ის კი, რაც მისაღებია, არა თუ შემოინახა, არამედ უფრო გააღრმავა, დახვეწა და ახალი შინაარსი შესძინა. მაგალითად, აკრძალვების მეორე ფორმაში შემორჩა მხოლოდ შვილების მიერ მშობლებისადმი პატივისცემა (სახლში შესულ მშობელს შვილი ფეხზე ადგომით ხვდება, ადგილს სთავაზობს დასაჯდომად. სუფრასთან ჯერ უფროსები დაიკავებენ ადგილს, მერე ახალგაზრდები. მაგიდაზე სასმელ-საჭმელი ახალგაზრდებს მიაქვთ), მშობლებისადმი შვილის უსიტყვო მორჩილება (იმიტომ, რ ,მ მშობელს ასე სურს), შეიძლება ითქვას, საქართველოში აღარ მოწმდება.

ცვლილებები მოხდა ქალისა და მისი ქმრის ნათესავების ურთიერთობაშიც. ამ ფორმამ დაკარგა ადრინდელი შინაარსი. ბევრი ჩვეულება მასში, სრულიად გაქრა. შემორჩა მხოლოდ ისეთი, რომელიც მხოლოდ ურთიერთპატივისცემის და დაფასების ხასიათს ატარებს. რძალი ფეხზე ადგომით ხვდება უფროსებს. დედამთილ-მამათილს კვლავ „დედის" და „მამის" სახელით მოიხსენებს, მაზლებსა და მულებსაც შერქმეული სახელით მიმართავს. მაგრამ ამ მიმართვას დაკარგული აქვს ადრინდელი შინაარსი და ეს ხდება მხოლოდ დაფასებისა და პატივისცემის ნიშნად.

იგივე შეიძლება ითქვას ქმრისა და მისი ცოლის ნათესავების ურთიერთობის შესახებაც. სიძე მორიდებით და პატივისცემით ეპყრობა ცოლის ნათესავების უფროსი თაობის წარმომადგენლებს. სახლში შესულ უფროსებს ფეხზე ადგომით ხვდება. დღესაც არც ქორწილი და არც ქორწილის შემდეგ ცოლის ნათესავებს (უფროსი თაობის ქალსაც და კაცსაც) სახელით არ მიმართავს, ყველას პირობითი სახელით იხსენიებს პირად და მათ გარეშე საუბარში. როგორც აღვნიშნეთ, ყოველივე ეს მხოლოდ და მხოლოდ ურთიერთპატივისცემისა და დაფასების გამოხატულებაა, მას სხვა შინაარსი არა აქვს და ჩვენ

არც გვაქვს იმის უფლება დღეისათვის მა'ში რაღაც სხვა შინაარსი, სხვა . ხ-რი ვეძიოთ და შემდეგ იგი გავიხადოთ „კვლევის“ საგნად.

საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების შესახებ ქართული ეთნოგრაფიული მასალა ნათლად გვიჩვენებს თუ როგორ მოქმედებს დიალექტიკური „მოხსნა-შენახვის“ კანონზომიერება. დაირღვა ამ ინსტიტუტის ძველი სტრუქტურა, მისგან გამოითიშა ის ელემენტები, რომლებიც ობიექტურად აუცილებელს აღარ წარმოადგენს; შენარჩუნებულ იქნა დადებითი. ძველის შენარჩუნება კი ახლის მთლიანობის მომენტია. ახალი, საერთოდ, ძველის, შენარჩუნებულის გარდაქმნასა და განვითარებას გულისხმობს.

მკვლევართა ნაწილი საქორწინო-საოჯახო აკრძალვებისათვის დამახასიათებელ სხვადასხვა ეთიკურ ნორმებს მეორეხარისხოვნად მიიჩნევს. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ ეს აკრძალვები გლეხური „ეტიკეტია“ და ორივეს შეიძლება საერთო წარმოშობა ჰქონდეს, რატომ უნდა მივიჩნიოთ ამ აკრძალვების ამა თუ იმ ფორმაში ეთიკურ ნორმები მეორე ხარისხოვნად? რომელი ფორმაც არ უნდა ავიღოთ, მასში ეთიკის განსაზღვრული წესები საკმაოდ ძლიერ მოქმედებს. ა'ა მხოლოდ ცალკეულ ფორმაში, არამედ მთელ ინსტიტუტშიც დიალექტიკური „მოხსნა-შენახვის“ ძალით დღემოღწეულთან შედარებით სწორედ ეს ეთიკური ნორმები უფრო მეტადაა შემონახული. ამასთან ერთად ეთიკურ-მორალური ნორმები, რომლებიც ხშირად კოლექტიურ ჩვევებშია გამოხატული, სოციალური მოვლენებია და საზოგადოების განვითარებასთან ერთად მუდმივ ცვლილებას განიცდის, წარმოიშვება სხვადასხვა ეპოქებში და კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში, რომელსაც შესაბამისი ფორმა და შინაარსი აქვს.

საერთოდ, ამა თუ იმ მოვლენის კვლევისას საჭიროა შევისწავლოთ სად, როდის და როგორ მოქმედებდა იგი. ყოველ მოვლენაში არ არის გამორიცხული სხვადასხვა მხარეების მეტ-ნაკლები თანაფარდობით მოქმედება. დასაშვებია, რომ ერთ შემთხვევაში, ერთ პერიოდში თუ ერთია წამყვანი და პირველხარისხოვანი, სხვა შემთხვევაში და სხვა პირობებში შედარებით მეორეხარისხოვნად იქცევა ძირითადად და წამყვანად. მაგრამ ეს არ გამორიცხავს მხარეთა ურთიერთკავშირს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ი. სმირნოვა და ა. პერშიცი საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების შეფასებაში „ფორმაციულ კრიტერიუმს“ იყენებენ და ამ ინსტიტუტს საერთო ჯამში უარყოფითი გადმონაშთად თვლიან. ამიტომ გვთავაზობენ წინადადებას, ვეძიოთ მათი, რაც შეიძლება, სწრაფი ლიკვიდაციის გზები.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ყოველი მოვლენა მის ისტორიულ განვითარებაში უნდა იქნეს შესწავლილი, მხოლოდ კონკრეტულ პირობებში, ისტორიული განვითარებისაგან მოწყვეტით მისი შესწავლა არამართებულია და ადვილი

შესაძლებელია, რომ შესასწავლი მოვლენის საერთო შეფასების დროს–ᲪᲓᲐᲠᲘ დასკვნები გავაკეთოთ. მიუხედავად ამისა, „ფორმალიული კრიტერიუმით“ ამა თუ იმ მოვლენის დადებითად ან უარყოფითად შეფასება საეჭვოდ მოგვაჩნია. განა შეიძლება, რომ ესა თუ ის მოვლენა წარმოშობის დროის – მიხედვით უარყოფითად ან დადებითად შეფასდეს? სამართლიანად შენიშნავს ბ. ბგაჟნკოვი, რომ ნუთუ გვჭირდება იმის მტკიცება, რომ ძველი, წარსული, ისევე როგორც უფრო მეტად განვითარებული სხვა კულტურა საზოგადოებრივ ურთიერთობაში არ წარმოადგენს ცუდს? მოძველებულ კომუნიზმის მშენებლობის მორალურ კოდექსს განა ადრეული ეპოქის მონაპოვარი არ უდევს საფუძვლად? თუნდაც ᲧᲝᲤᲘᲚᲘ „საბჭოთა ეტიკეტი“ განა ცარიელ ნიადაგზე აღმოცენდა?[3.74] როდესაც ვეხებით კულტურისა და ხელოვნების საკითხებს, უნდა აღვნიშნოთ, რომ საჭიროა ლამაზი შევინარჩუნოთ, ავიღოთ ის როგორც ნიმუში, დავეყრდნოთ მას, თუნდაც ძველი იყოს. რატომ უნდა შევაქციოთ ზურგი ᲭᲔᲨᲛᲐᲠᲘᲢᲐᲓ მშვენიერს, უარყვოთ ის, როგორც ამოსავალი პუნქტი შემდგომი განვითარებისათვის მხოლოდ იმ საბაბით, რომ ᲫᲕᲔᲚᲘᲐ?

ვფიქრობთ, რომ საკითხის კვლევისას მთავარია არა იმდენად ის თუ როდის წარმოიშვა ეს მოვლენა, არამედ თუ რამ განაპირობა მისი წარმოშობა, მისი დანიშნულება, არსი და ფუნქცია როგორც წარმოშობის, ისე მისი შემდგომი არსებობის პერიოდში; რა შინაარსობრივი ცვლილებები განიცადა მან ცალკეულ ეპოქაში; რა სახით მოაღწია ჩვენამდე და როგორ ფუნქციონირებს დღეს ეს უშუალოდ გამომდინარეობს საყოველთაო აზრი რომ საჭიროა ყოველ საკითხს შევხედოთ იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ წარმოიშვა ისტორიაში განსაზღვრული მოვლენა, რა და რა ეტაპები განვლო ამ მოვლენამ თავის განვითარებაში, და მისი განვითარების თვალსაზრისით შევხედოთ თუ რად იქ ეს მოვლენა ამჟამად. ეს კი საშუალებას გვაძლევს რეტროსპექტრულად აღვადგინოთ ამა თუ იმ მოვლენის წარსული, ჩავწვდეთ მის დღევანდელ არსს და გავიგოთ მისი შემდგომი განვითარ ის პერსპექტივებიც.

არ შეიძლება ესა თუ ის მოვლენა შეფასებული იქნეს, საერთოდ, უარყოფითად და მავნე გადმონაშთებად ჩაითვალოს, როდესაც მასში გარკვეული რაოდენობით, თუნდაც მეორეხარისხოვანი, არის დადებითი, დღევანდელი ცხოვრებისათვის მის ᲣᲔᲑᲘ, რომელიც საჭიროებს შენარჩუნებასა და შემდგომ განვითარებას. საქართველ Ს ზოგიერთ კუთხეში ფრაგმენტულად შემორჩენილი „უმძრახობის“ ელემენტები არ შეიძლება დღეს მივიჩნიოთ უფროსების მიმართ ქალის დაქვემდებარების ნიᲨᲜᲐᲓ, ანდა „სოციალურ სეგრეგაციად“ და მის ნიადაგზე უარვყოთ საქორწინო –სა ᲯᲐᲮᲝ აკრძალვების მთელი ინსტიტუტი. ამ აკრძალვების ზოგიერთი ელემენტის უარყოფითად შეფასება შეიძლება გამართლებულად ჩაითვალოს, მაგრამ ხალხში მოქმედი ინსტიტუტი ყოველმხრივ მიუღებელი რომ იყოს, ეს შეუძლებელია. ამა თუ იმ მოვლენის შეს-

წავლისას ჩვენ ანგარიში უნდა გავუწიოთ საკვლევი რეგიონის, მისი მოსახლეობის თავისებურებებსა და ნაკლებად უნდა ვიყენებდეთ ყოფისა და კულტურის ზოგად მოდელებს. საკვლევი რეგიონის თავისებურებების გათვალისწინებით საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ისტორიულ ჭრილში შესწავლა საშუალებას მოგვცემს მის თითოეულ სუბსისტემაში (რომლებიც ცალკე აღებულნი მრავალრიცხოვან ჩვეულებათა რთულ კომპლექსს ქმნიან) გამოვყოთ დადებითი და უარყოფითი.

დიალექტიკური „მოხსნა-შენახვა" სოციალურ სფეროში იმას არ ნიშნავს, რომ საზოგადოება გულზე ხელდაკრეფილი ელოდოს, როდის მოისპობა თავისთავად უვარგისი, დრომოჭმული და როდის განვითარდება თავისობრივად ახალი სასარგებლო წეს-ჩვეულება. საზოგადოებრივ აზრს თავისი ობიექტური ჩარევით შეუძლია დააჩქაროს ან შეანელოს ამ დიალექტური კანონის მოქმედება.

საზოგადოებრივი აზრის მნიშვნელოს და ხალხში მოქმედი, ჩვეულად ქცეული ტრადიციების გამძლეობის ნათელი დადასტურებაა ის ფაქტი, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის მოსახლეობის 1/3 მაინც ჯერ კიდევ მტკიცედ მოითხოვს საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების დაცვას. ეს მონაცემები აგრ თვე იმაზე მიუთითებს, რომ ჩვეულებათა ამ რთულსა და დახლართულ კომპლექსში უნდა გამოვყოთ მავნესა და დრომოჭმულისაგან ხალხისათვის სასარგებლ და მისაღები, შემდეგ კი გავწიოთ პროპაგანდა ერთის უარსაყოფად და მეორის მისაღებად.

ზეპოთქმულიდან გამომდინარე, საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ინსტიტუტის შესწავლა უნდა წარმოებდეს სხვადასხვა, შესაბამისად მონათესავე დისციპლინების (ეთნოგრაფია,ფსიქოლოგია,სოციოლოგია) მიერ კომპლექსურად შედარებითი ისტორიული და რეტროსპექტრული მეთოდების გამოყენებით. ამასთან ერთად შეიძლება მეტ-ნაკლებად გამოვიყენოთ კულტურის ზოგადი მოდელები, მაგრამ ამავე დროს არ უნდა დავივიწყოთ საკვლევი რეგიონის და მისი მოსახლეობის თავისებურებანი. მხოლოდ ასეთი მიდგომით შეიძლება საფუძვლიანად იქნეს გამოკვლეული ამ ინსტიტუტის წარმოშობა და განვითარება, მისი ფუნქცია და არსი სხვადასხვა ეპოქაში, მასში დადებითი და უარყოფითი, დღეისათვის მისაღები და დასაგმობი მხარეები.

თავი მეექვსე

ქორწინების ცალკეული საკითხები

ქალის მოტაცების კლასიფიკაციის საკითხი. საქართველოს მოსახლეობაში საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების ტრადიციული ფორმის, - ურთიერთშეთანხმებით დაქორწინების, - გვერდით არსებობდა სხვა ფორმაც. კერძოდ, ქალის მოტაცების გზით დაქორწინება, რომელიც დღემდე არ ყოფილა სპეციალური კვლევის ობიექტი.

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით ქალის მოტაცებით დაქორწინება საქართველოში ხშირი არ იყო. იგი შედარებით უფრო გავრცელებული იყო მთაში, ბარში კი იშვიათ მოვლენას წარმოადგენდა.

არა მარტო საქართველოს, არამედ სხვა ხალხშიც ქალის მოტაცება მეტად დიდ რისკან იყო დაკავშირებული. ამიტომ მას მხოლოდ უკიდურეს, კერძოდ ქალის მშობლებისაგან საბოლოო უარის შემთხვევაში (რაც ვაჟის ოჯახის შეურაცხოფად და პრესტიჟის შელახვად იყო მიჩნეული) მიმართავდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ მოსახლეობა ყოველნაირად ცდილობდა ორ ოჯახს შორის საქორწინო ურთიერთობა მოციქულის მეშვეობით ყოველგვარი წესისა და რიგის დაცვით მოეგვარებინა, რადგან ქორწინების ძირითადი ფორმა ურთიერთთანხმობით (მხედველობაში იღებდნენ არა დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის, არამედ მათი მშობლების ურთიერთთანხმობას) იყო.

საქართველოს მოსახლეობა მოტაცებაში გულისხმობდა და დღესაც გულისხმობს როგორც ძალით (ქალისა და მისი მშობლების სურვილის წინააღმდეგ), ისე თანხმობით (ქალისა მისი მშობლების სურვილით, ან ქალის სურვილით, მაგრამ მშობლების წინააღმდეგობით) მოტაცებას და ისეთ შემთხვევას, როდესაც წინააღმდეგი იყო უშუალოდ მოტაცების ობიექტი - ქალი, მისი მშობლები და ოჯახი კი არა.

განვიხილოთ თითოეული ძათგანი ცალ - ცალკე და მერე შევეხოთ მათი კლასიფიკაციის საკითხს.

ძალით მოტაცება ძირითადად ხდებოდა მაშინ, როცა ვაჟის ოჯახის მოციქული // შუამავალს ქალის ოჯახი საბოლოო უარით გაისტუმრებდა. აქ უკვე თავს იჩენდა ვაჟის მხრიდან პრესტიჟისა და თავმოყვარეობის საკითხი (მით უმეტეს თუ ეს შუამავლობა გახმაურებული იყო). ამიტომ ვაჟის ოჯახი ცდილობდა ქალის მოტაცებით აღედგინა სოფლისა თუ ახლობლების წინაშე შელახული თავმოყვარეობა.

ქალის ძალით მოტაცების დროს ქალი წინააღმდეგი იყო და მშობლები მას უკან წამოიყვანდნენ სახლში, მაშინ მომტაცებელ მხარეს პასუხისგებაში

აძლევდნენ ადმინისტრაციული წესით. ხშირად მოწინააღმდეგე მხარეებს შეტაკება უხდებოდათ და ადამიანთა მსხვერპლსაც კი ჰქონდა ადგილი. ამ უსიამოვნების თავიდან ასაცილებლად ვაჟის მხარე ყოველთვის თავს არ იდებდა ქალის ნათესაობასთან შეხვედრას.

მშობლების სურვილის წინააღმდეგ ქალის თანხმობით მოტაცებას იშვიათად ჰქონდა ადგილი და მას უმეტესად სოციალურად გაბატონებული ფენების ქალიშვილები მიმართავდნენ. ამ შემთხვევაში მოტაცება ხდებოდა ქალ-ვაჟის შეთანხმებით, ამიტომ მდევრების დაწევის შემთხვევაში სასიძოს სასიკვდილოდაც გაიმეტებდნენ.

მშობლების თანხმობით ქალის სურვილის წინააღმდეგ მოტაცებას უმეტესად მაშინ ჰქონდა ადგილი, როდესაც ქალი კარგი ფიზიკური და ზნეობრივი მონაცემებით ხასიათდებოდა, ვაჟი კი შედარებით ნაკლები იყო, მაგრამ ეკონომიურად ძლიერი ოჯახი ჰქონოდა.

ყველა დაინტერესებული მხარისა და პირის თანხმობით ქალის მოტაცებას მაშინ მიმართავდნენ, როდესაც ქალის მშობლების ოჯახი ეკონომიკურად ხელმოკლე იყო, არ შეეძლო ქალისათვის მზითევის მიცემა და ქორწილის ხარჯების გაღება. ამიტომ სოფლისა და ხალხის წინაშე რომ დაეფარა თავისი ეს სავალალო მდგომარეობა, ოჯახი ვაჟს ნებას აძლევდა ქალი მოტაცებით წაეყვანა.

ცალკე შეიძლება გამოიყოს ქალის მოტაცების ისეთი შემთხვევა ყველას თანხმობით, როდესაც ხდებოდა ბატონისადმი „პირველი ღამის უფლების" განხორციელების არიდების მიზნით. ბატონის შურისძიებისაგან თავის ასარიდებლად ქალ-ვაჟი დროებით ან მუდმივად სხვა სოფელსა თუ მხარეში მიდიოდა საცხოვრებლად. ყოველგვარი მოტაცების დროს მომტაცებლებს ქალის ოჯახიდან ნამდვილად თუ ფორმალურად მდევარი დაედევნებოდა. ქალის ოჯახის მხრიდან ამგვარი წინააღმდეგობა გამოწვეული იყო არა იმიტომ, რომ ჩვეულებრივი წესით ქორწინებაში ისინი მატერიალურად სარგებლობას ხედავდნენ, არამედ იმის გამო, რომ ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი იყო მომტაცებლის მხრიდან ამგვარი მოქმედებით ქალის ოჯახისა და მისი ნათესავ-ახლობლების პატივისცემის უგულებელყოფა და თავმოყვარეობის შელახვა (ნამდვილი თუ ფიქტიური). რაც შეეხება საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ქალის მოტაცებისას მხოლოდ „მატერიალური სარგებლობის" გამო წინააღმდეგობის გაწევას, ეს გვიან გაჩენილი მოვლენაა და არ შეიძლება ძირითადი იფილიყო.

ყოველგვარი მოტაცების შემთხვევაში ქალის მშობლები გარკვეული ხნის განმავლობაში არ ურიგდებოდნენ სიძე-ქალიშვილს. დამდურების ხანგრძლივობა დამოკიდებული იყო მოტაცების ზემოთ აღნიშნულ სახეობაზე და აგრეთვე ქალ-ვაჟის ოჯახების სოციალურ მდგომარეობა - კუთვნილებაზე.

ქალის მოტაცებით დამოყვრებულ მხარეთა შერიგება-დაზავების ინიციატორად ყოველთვის მომტაცებელი მხარე გამოდიოდა, როგორც დამნაშავე. მოტაცებიდან გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, სიძე და მისი ოჯახის წარმომადგენელი (უმეტესად მამა) ძღვენ საჩუქრით მიდიოდნენ ქალის მშობლების სახლში ბოდიშის მოსახდელად. ამავე დროს თავიანთი დანაშაულის გამოსასყიდად ჯარიმის სახით მიჰქონდათ გამოსასყიდიც. საქართველოს ცალკეულ კუთხეში ეს ჯარიმა სხვადასხვა სახისა (ფულადი თუ ნატურალური) და რაოდენობისას წარმოადგენდა. მისი სიდიდე განსაზღვრული იყო თითოეული კუთხის ადათობრივი ნორმით.

ცნობილა, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში შეურაცხყოფა - დაზარალების დროს მოწინააღმდეგე მხარეთა დაზავებისას, დამნაშავე შეურაცხყოფილ-დაზარალებულია სასარგებლოდ გარკვეული რაოდენობის ჯარიმას იხდიდა (ფულადი თუ ნატურალური სახით). აღნიშნულ ვითარებაში ჯარიმის გადახდა იმდენად ფეხმოკიდებული იყო ხალხში, რომ მან ასახვა ჰპოვა საკანონმდებლო ძეგლებშიც. ეთნოგრაფიული მასალების შეჯერება წერილობით მონაცემებთან ჩვენ საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ საქართველოში ქალის მოტაცების შემდეგ მოპირდაპირე მხარეთა შერიგების დროს მომტაცებელი მხარე ქალის მშობლებისა და ოჯახს ჯარიმას უხდიდა, როგორც მისი პრესტიჟის უგულებელყოფის გამოსასყიდს. ამრიგად, ამ შემთხვევაში დამნაშავის მიერ გაღებული ჯარიმა (ფულადი თუ ნატურალური) იყო არა მოტაცებული ქალის გამოსასყიდი, არამედ მისი მოტაცებით ოჯახის მიმართ ჩადენილი შეურაცხყოფა-დანაშაულის გამოსასყიდად გაღებული გადასახადი.

დიდი ხნის მანძილზე ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში გაბატონებული იყო ის აზრი, რომ თითქოს ქალის მოტაცების გზით ქორწინება ყველაზე ადრეულ და უნივერსალურ ფორმას წარმოადგენდა და რომ იგი ქართველი ხალხისათვისაც უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი.

მოგვიანებით ყოფილ საბჭოთა ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში გამოითქვა მოსაზრება, რომ მოტაცება ეს იყო უკიდურესი შემთხვევა და მისი მიღება ქორწინების ადრეულ ფორმად არ შეიძლებაჩაითვალოს და რომ მოტაცება, ეს იყო ერთგვარი საპროტესტო რეაქცია არსებული საქორწინო ურთიერთობის წინააღმდეგ.

ის, რომ მოტაცების გზით ქორწინება - იყო უკიდურესი გამოსავალი გამოუვალი მდგომარეობიდან, ჩვენთვის სრულიად მისაღებია, მაგრამ მისი მიჩნევა არსებული საქორწინო ურთიერთობის წინააღმდეგ თითქოს და „ერთგვარი რეაქცია“-დ მეტად ზოგადად და ამავე დროს არასწორად მიგვაჩნია.

აღნიშნული საკითხის ანალიზის დროს გათვალისწინებული უნდა იქნეს ვისი მხრიდანაა ეს „საპროტესტო რეაქცია“ (ცალმხრივი რეაქცია მიუღებელია) თვით დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის თუ მათი ოჯახების მხრიდან. ცნობილია,

რომ ოჯახი ყოველთვის ტრადიციულობით ხასიათდება და მისი მხრიდან ამ ტრადიციების დარღვევა ლოგიკურად გამორიცხული უნდა ყოფილიყო. საპროტესტო რეაქციის ერთად-ერთი კანონიერი გამომხატველნი დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ მოტაცების დროს მათ სურვილს (განსაკუთრებით ქალის სურვილს) ნაკლები ყურადღება ექცეოდა. ხშირ შემთხვევაში ქალის მოტაცების ინიციატორად არა თვით ვაჟი, არამედ მისი ახლობლები გამოდიოდნენ, რაც გარკვეული მიზეზებით იყო შეპირებული. ამდენად მოტაცების ფაქტის აღქმა „არსებული საქორწინო ურთიერთობის წინააღმდეგ ერთგვარ საპროტესტო რეაქციად" არ შეიძლება.

არსებული მასალებისა შესწავლის საფუძველზე ჩანს, რომ არამართებულია ადრე გამოთქმული შეხედულება თითქოსდა ქალის მოტაცება „რეაქცია იყო სყიდვაზე ისევე, როგორც სხვა წესებზე, მაგალითად მშობლების გადამწყვეტ როლსა და სოციალურ თუ ეკონომიკურ განსხვავებულობაზე ქორწინებაში. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ისეთი სურათი ჩანს, რომ მოტაცების (ძალით თუ ნებით) ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიზეზი უნდა ყოფილიყო ეკონომიკური ფაქტორი (თუნდაც მხოლოდ აჭარაში). თუ ამ შეხედულებას გავიზიარებთ, მაშინ როგორ უნდა აიხსნას ძალდატანებითი (ობიექტის მიმართ) მოტაცების ის სახე, როცა წინააღმდეგი იყო თვით მოტაცების ობიექტი და არა მისი ოჯახი? აღნიშნული მოსაზრება სრულიად გამორიცხავს პრესტიჟის საკითხს, რომელსაც წარსულში, განსაკუთრებით საქართველოს მთიან ზოლში მოსახლეობის ყოფაში საკმაოდ დიდი ადგილი ეკავა.

თავმოყვარეობა-ღირსებასთან დაკავშირებით შეიძლება უფრო მეტიც ითქვას. წარსულში ესა თუ ის ოჯახი არა თუ ოჯახის წევრის, არამედ მოახლის მოტაცებასაც კი არ აპატიებდა მომტაცებელ მხარეს და თუ საშუალება მიეცემოდა ოჯახის თავმოყვარეობის შემლახველს სასიკვდილოდაც კი არ დაინდობდა. ამის შესახებ არაერთი ფაქტის დაფიქსირება შეიძლება როგორც წერილობით წყაროებში, ისე მხატვრულ ლიტერატურაში.

ქალის მოტაცების გზით ქორწინების საკითხს დღემდე არაერთი ეთნოგრაფიული ნაშრომი მიეძღვნა. მათი მიზანია დაასაბუთოს დებულება, რომ წარსულში დაქორწინების ეს საშუალება თითქოსდა უძველეს და უნივერსალ მოვლენას წარმოადგენდა. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, შემდგომმა კვლევა-ძიებამ ეს თვალსაზრისი არ დაადასტურა.

რაც შეეხება მოტაცების ჩვეულების კლასიფიკაციის საკითხს, მას პირველად ს. ტეილორმა მიაქცია ყურადღება და ამ ჩვეულებაში სამი ფორმა გამოყო: 1) მტრული, რომელშიაც იგულისხმება ქალის მოტაცება (მოსატაცი ობიექტისა და მისი ახლობლების სურვილის წინააღმდეგ); 2) მშვიდობიანი - ქალის თანხმობითა და მისი ახლობლების ნებართვით (ან უნებართვოდ) მოტაცება და 3) ფორმალურ - საქორწილო რიტუალში ქალის მოტაცების იმიტაცია[3.133].

ე. ტეილორის კლასიფიკაცია სრულიად მისაღებად მიიჩნია მ.მაქსიმოვმა, მაგრამ ამავე დროს აღნიშნა, რომ მოტაცების ე.ტეილორისეული მეორე ფორმა (მშვიდობიანი) სასურველია გაერთიანდეს მესამესთან (ფორმალურთან) ერთ ფორმად და შემდეგ მასში გამოვყოთ სიმბოლური მოტაცების ორი სხვადასხვა სახე[3.103].

მოტაცების ჩვეულების ეს კლასიფიკაცია გაიაზრა ლ. შტერბერგმაც, რომელიც ასევე ორ ფორმას - ნამდვილსა და მოჩვენებითს ანსხვავებდა[2.278].

მკვლევართა ერთი ნაწილი ე. ტეილორისეულ კლასიფიკაციას იზიარებს, მეორე ნაწილი კი მაქსიმოვ-შტერნბერგის მიერ მოცემულ დაყოფას.

უკანასკნელ პერიოდში ქალის მოტაცების ჩვეულების ტიპოლოგიზაციის საკითხს ვრცლად შეეხო ი. სმირნოვა. მან ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობისა და აფხაზეთის ეთნოგრაფიული მასალების შესწავლის საფუძველზე ამ რეგიონებში მოტაცების ჩვეულებაში არსებითად სამი განსხვავებული ფორმა გამოყო: 1) ძალდატანებითი (ქალისა და მისი მშობლების ნება-სურვილის წინააღმდეგ); 2) ქალის თანხმობით მოტაცება (მაგრამ მისი მშობლების ნება-სურვილის გათვალისწინების გარე) და 3) ფიქტიური მოტაცება (ყველა დაინტერესებული პირის ურთიერთთანხმობით). მისი აზრით, ეს სამივე ფორმა მეტ-ნაკლებად სიდიდითი ქორწინების სიმძიმით იყო შეპირობებული. ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემების შესწავლით ი. გამოჩნდა, რომ ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაში ქალის მოტაცება საკმაოდ მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა და დამნაშავე გარკვეული რაოდენობის გადასახადით ჯარიმდებოდა, რაც სიდიდით ურვადზე ნაკლები არ იყო; ამიტომ სიდიდითი ქორწინების არსებობა საერთოდ მოტაცების ერთ-ერთ ძირითად ფაქტორად მიუღებლად მიგვაჩნია, თუმცა მისი სრული იგნორირება არ შეიძლება.

როგორც არსებული ლიტერატურული მონაცემებიდან ირკვევა, ჩრდილო კავკასიაში მოტაცებას სხვადასხვა მოტივით მიმართავდნენ (ძლიერ და მდიდარ ოჯახთან დამოყვრება და ამ გზით მფარველის შეძენა და ა.შ.) საქართველოში კი ამ ჩვეულების განხორციელებას სრულიად სხვა საფუძველი ედო. განვიხილოთ ფუნქციონალურად მოტაცების ცალკეული სახის ქმედების გამომწვევი მიზეზები.

პირველი სახის,—ძალით მოტაცებას,—ჩრდილო კავკასიაში ძირითადად საფუძვლად ედო ეკონომიკურ-ფსიქოლოგიური ფუნქცია, ხოლო საქართველოში სრულიად სხვა,—ღირსების,—(ფსიქოლოგიური) ფაქტორი (ქალის ოჯახიდან საბოლოო უარის მიღება). მიუხედავად აღნიშნული სახის მოტაცების გამომწვევი ფაქტორთა სხვადასხვაობისა ჩრდილო კავკასიისა და საქართველოში ეს სახეობანი შეიძლება ერთ ტიპად გაერთიანდეს რადგან ორივეგან ძალდატანებითი—ის ობიექტის მოტაცებისა და მისი ახლობლების ნება-სურვილის წინააღმდეგ ხდება.

მეორეს,—ქალის თანხმობით მოტაცებას,—მისი მშობლების სურვილის წინააღმდეგ ჩრდილო კავკასიაში ძირითადად ეკონომიკური ანგარება (გამოსასყიდის გადახდის შემსუბუქება), ხოლო საქართველოში სოციალური არათანაბრობა ედო საფუძვლად. ქალის მშობლების წინააღმდეგობის მიზეზი საქართველოში სხვა იყო და ჩრდილო კავკასიაში სულ სხვა. საქართველოში ქალის მშობლებისათვის თავმოყვარეობის შელახვად ითვლებოდა „უგვარო" სიძისა და წოდებრივად მასზე დაბლა მდგომი მოყვრის შეძენა. როგორც ვხედავთ, აქ ძირითადი იყო არა ანგარებითი-ეკონომიკური, არამედ ღირსების საკითხი. მიუხედავად გამომწვევ მიზეზთა სხვადასხვაობისა, მოტაცების ეს სახეობა ორივე რეგიონში თავისი სტრუქტურის გამო შეიძლება ერთ ტიპად გაერთიანდეს. (ქალ-ვაჟის თანხმობა, ქალის მშობლების სურვილის წინააღმდეგ).

მესამე,—ფაქტიური მოტაცება,—ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაში და ყველაზე ნაკლებად საქართველოში, რომელსაც სუფთა ეკონომიკური მიზეზი ედო საფუძვლად. ვფიქრობთ, რომ ორივე რეგიონში ეს იყო ძირითადად ლეგალიზებული, მაგრამ ფაქტიურად ფიქტიური არალეგალურობით მოსილი მოტაცების თავისებური ხერხი. ამიტომ მართებული ია მისი ცალკე ტიპად გამოყოფა საერთოდ კავკასიის მასშტაბით „ფორმალურ მოტაცების" სახელწოდებით. რაც შეეხება—ე. ტეილორისეული ფორმალურ მოტაცებას (მოტაცების იმიტაცია), იგი ჩვენ არ მოგვაჩნია მოტაცების რაიმე სახედ ან მის გამოვლენად.

რაც შეეხება ქალის სურვილის წინააღმდეგ მისი მშობლების თანხმობით მოტაცებას, როგორც ჩანს, სუფთა ეკონომიკური მოტივი ედო საფუძვლად (მაგრამ ცალმხრივი - მხოლოდ ქალის ოჯახის ეკონომიკური სისუსტე). სწორედ ქალის წინააღმდეგობის გამო შეიძლება მივიჩნიოთ ამგვარი მოტაცება ერთ-ერთ სახედ (ტიპად).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თავისი გამომწვევი მიზეზების გამო მოტაცება მებატონის მხრიდან „პირველი ღამის უფლების" განხორციელების თავიდან აცილების მიზნით ცალკე სახედ უნდა გამოიყოს დანარჩენებისაგან სწორედ იმიტომ, რომ მას არა ეკონომიკური, არამედ სრულიად სხვა ფაქტორი ედო საფუძვლად.

როგორც ვხედავთ, ცალკეული ხალხისა თუ ეთნიკური ერთობლიობის ამა თუ იმ ჩვეულებათა კლასიფიკაციის კვლევისას გათვალისწინებული უნდა იქნეს მისი როგორც პირველსახოვანი (ეთნიკური სპეციფიკა, ეკონომიკური, სოციალური, ფსიქოლოგიური და სხვა მომენტები), ისე მეორეხარისხოვანი, მაგრამ მისი შემაპირობებული ფაქტორები. მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული აგრეთვე ის ფუნქცია, რომელიც ამა თუ იმ ჩვეულებას აკისრია. ყოველივე ეს შეჯერებულ უნდა იქნეს დღეისათვის ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში არსებულ ზოგად მოდელებთან და მხოლოდ ამის შემდეგ გაკეთდეს გარკვეულ

ეთნიკურ ერთობლიობაში მოქმედი წეს-ჩვეულების შესახებ კონკრეტული თუ ზოგადი დასკვნები.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ქართულ სინამდვილეში შეიძლება გამოიყოს სტრუქტურულ ფუნქციონალურად განსხვავებული მოტაცების შემდეგი ძირითადი სახეები, მათ'ი შემავალი ცალკეული ქვესახეებით:

I. მოტაცება ქალ — ვაჟის თანხმობით მშობლების სურვილის წინააღმდეგ.

ა) ცალმხრივი (მარტო ქალის ან მარტო ვაჟის) თანხმობა.

ბ) ორმხრივი (ქალ-ვაჟის) თანხმობა.

II. მოტაცება ქალ — ვაჟისა და მშობლების თანხმობით.

ა) ცალმხრივი (ქალის ან მარტო ქალის მშობლების) თანხმობა.

ბ) ორმხრივი (მშობლების მხრიდან) თანხმობა.

III. მოტაცება მშობლების თანხმობით ქალის სურვილის წინააღმდეგ ან მის გაუთვალისწინებლად.

ა) ქალ'ს წინააღმდეგობის მიუხედავად.

ბ) ქალის სურვილის იგნორირება.

IV. მოტაცება „პირველი ღამის უფლების" განხორციელების თავიდან აცილების მიზნით.

V. ფორმალური მოტაცება ყველა დაინტერესებული პირისა და მხარის თანხმობით (ეკონომიკური ინტერესებიდან გამომდინარე).

*

* *

ზედსიძეობა და მისი მიზეზები. საქორწინო წეს-ჩვეულებათა შესწავლის დროს არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ ზედსიძეობის საკითხს, რომელსაც საქართველოს მოსახლეობის წარსულში იშვიათად, მაგრამ მაინც ჰქონდა ადგილი. როგორც ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი ძონაცემების შესწავლამ გვიჩვენა, ზედსიძეობას ცალკეულ კუთხეში სხვადასხვა მიზეზი გააჩნდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთა'ში ზედსიძეობის ერთ-ერთ ხელშემწყობ პირობად შეიძლება დავასახელოთ სოფელსა თუ თემში დაოჯახებული კაცის ამანათად მისვლა. დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის დ დ ნაწილში მიჩრობელობა მითითებით ზედსიძეობის ერთ-ერთი მიზეზი იყო ვაჟის ოჯახის ძეტის-მეტი სიღარიბე. როდესაც ასეთ ოჯახში რამდენიმე ვაჟიშვილი იყო, მაშინ „მამულზე" ერთ-ერთი რჩებოდა, დანარჩენი კი ზედსიძედ შედიოდნენ ძირითადად ისეთ ოჯახებში, რომლებსაც ვაჟიშვილი არ ჰყავდა. მეორე

მიზეზად ასახელებენ გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან სავალდებულო სამხედრო სამსახურში გაწვევას. არსებული კანონის მიხედვით ოჯახიდან უფროსი ვაჟიშვილის გამოკლებით, ყველას ეხებოდა სამხედრო სამსახური, სწორედ ამიტომ სამხედრო სამსახური რომ აეცილებინათ მომდევნო ძმებს, მათთვის სასურველ ოჯახებში ჩაესიძებოდნენ. იმევე კანონით უძეო ოჯახში შესული ზედსიძე უფროს შვილად ითვლებოდა და სამხედრო სამსახურში აღარ იწვევდნენ.

ვფიქრობთ, რომ ზედსიძეობას უფრო შორეულ წარსულში აქვს ფესვები და უფრო არსებითი მიზეზები გააჩნდა, აკად. ივ. ჯავახიშვილი სულ სხვა საკითხთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ თავდაპირველად, როგორც ეტყობა, „გათხოვება"-ს განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. ვგონებ ჰეგზოგამის გამომხატველი უნდა ყოფილიყო. ამგვარი აზრის ულფერი ამ სიტყვას „კიდე გათხოვება"-შია. როგორც ნათქვამია „ვეფხისტყაოსანში"

გაგზავნეს კაცი ხვარაზმშას წინა შვილისა მთხოვნელი.
შესთვალეს: გა და უმკუიდროდ სამეფო ჩვენი ყოველი.
არს ერთი ქალ საძეო, არ კიდე გასათხოველი
და თუ მოგუცემ შვილსა სასიძოდ, სხვასა ნუღარას მოელი"[2.131]

მაშასადამე ქალი „კიდე გასათხოველ"-ად ითვლებოდა, თუ რომ იგი ქორწინე ს შემდგომ ქმრის სახლში უნდა შესულიყო და ქალს „საძეო"- ს უძახოდნენ - თუ რომ იგი ქორწინების შემდგომაც მშობლების სახლში რჩებოდა და ოჯახის ერთადერთი მემკვიდრე იყო. ამ შემთხვევაში ქალი მამრობითი მემკვიდრეობის აღმდგენელად უნდა გამხდარიყო, რომ გვარი არ მოსპობილიყო, ხოლო საქმრო „სასიძოდ" შემოსულიყო ცოლის მშობლების ოჯახში, ზედსიძედ გამხდარიყო"[2.169,264].

ქალის ოჯახს ძირითადად ზედსიძე მაშინ მიჰყავდა ოჯახში, როცა ვაჟიშვილი არ ჰყავდათ. რამდენიმე ქალიშვილის ყოლის შემთხვევაში, ოჯახში უმცროსს იტოვებდნენ, მისთვის შეჰყავდათ ზედსიძე სახლში. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ოჯახი ზედსიძის მიყვანის საკითხს ახლო ნათესავებს (ოჯახიდან განაყარ ძმებს) უთანხმებდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ნათესავ-ახლობლების მხრიდან შეიძლება დიდი უსიამოვნება შეხვედროდათ. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ოჯახში ზედსიძის შემოყვანა ქალის მშობლების სიცოცხლეში ხდებოდა. მათი გარდაცვალების შემდეგ ქალს და მის ოჯახს ახლობლები (მამის ძმა, ბიძაშვილები) პატრონობდნენ, რომლებიც ცდილობდნენ ქალი გაეთხოვებინათ - დაებინავებინათ, რათა მისი ოჯახის ქონება და მამული თვითონ დარჩენოდათ.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებითა და წერილობითი მონაცემებიდან ირკვევა, რომ წარსულში ოჯახში შესული ზედსიძე ამ ოჯახის გვარზე ეწერებოდა. ალ. რობაქიძე იკვლევდა რა აჭარის დასახლების ფორ-

მებს, აღნიშნავდა, რომ „აჭარული სოფლის ფაქტიური მონოგამიურობა იმ ადათითაც ამოიწურება, რომლის თანახმად დასიძების დროს ზედსიძეს სიმამრის ქონებასთან ერთად სიმამრის გვარიც უნდა დაემკვიდრებინა“. მისი ვარაუდით ეს მოვლენა (ზედსიძეობა და მის მიერ სიმამრის გვარის მიღება) ტერიტორიალური თემისათვის დამახასიათებელ მოვლენას უნდა წარმოადგენდეს [2.92,17-18], მაგრამ მკვლევარი არ მიუთითებს ოჯახის განვითარების რომელ საფეხურზე უნდა ჩაჰყროდა მას საფუძველი და რა უნდა ყოფილიყო ამის მიზეზი.

სწორედ ზედსიძეობა უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი მიზეზი აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთელ რიგ რეგიონებში. ზედსიძედ მისული კაცის შვილები ფაქტიურად, რომ დედის გვარს ატარებდნენ, რის გამოც სოფლის ერთგვაროვნება (მონოგვარობა) არ ირღვეოდა, მაგრამ გარკვეული თაობათა გასვლის შემდეგ ამ გზით წარმოშობილ ცალკეულ მამათა შთამომავლობას შორის იშლებოდა საქორწინო აკრძალვები.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ თუ ზედსიძე თავისი გვარით დარჩებოდა და შვილებიც მის გვარზე დაეწერებოდა, მაშინ ვერც მამა და ვერც შვილები მამულს ვერ მიიღებდნენ. აქედან გამომდინარე ზედსიძედ მისული პიროვნება იძულებული იყო მამულის გვარზე, ე.ი. ცოლის მამის გვარზე დაწერილიყო. ოჯახიც წინააღმდეგი იყო ისეთი კაცის ჩასიძებაზე, რომელიც „მამულის გვარს“ არ მიიღებდა. ვიდრე ქალს მშობლები ცოცხალი ჰყავდა, ოჯახის მთელი უძრავ-მოძრავი ქონება და ადგილ-მამული მათ სახელზე იყო. მშობლების გარდაცვალების შემდეგ ყველაფერი სიძის განმგებლობაში გადადიოდა და ამ ოჯახის სახელით ყველაფერში და ყველას წინაშე პასუხისმგებელი ის იყო. ვახტანგ ბატონიშვილის სამართლის მიხედვით თუ „უშვილო ვინმე იყოს და ქალი დარჩეს, თუ ქმრის ველთ არის, ანდერძისგან მიეცემის... ესეც იქნება რომე თავის ადგილზე ქმარი შეირჩიოს, პატრონი ბევრს ნურას უკითხავს“, რადგან სიმამრის ყოველგვარ ვალდებულებას სიძე ეკისრებდა კისერზე[2.... .6].

ჩასიძების დროს ქალ-ვაჟის შერჩევა, მათი გაკითხვა, დაწინდვა თუ ნიშნობა იმავე რიგით ხდებოდა, როგორც ეს ზემოთ გვაქვს აღწერილი. რაც შეეხება ქორწილს, უმრავლეს შემთხვევაში მას მხოლოდ ქალის ოჯახი იხდიდა და მასთან დაკავშირებული ხარჯების დიდი ნაწილის გაღებაც მას უხდებოდა.

ზედსიძედ მისულ კაცს მშობლების ოჯახიდან ჩვეულებრივ გარკვეული წილი ეკუთვნოდა მემკვიდრეობით. საზოგადოების გაბატონებულ ფენაში ამ წილში შედიოდა მამული - მიწაც, ხოლო მოსახლეობის დაბალ ფენაში ზედსიძედ წასული ვაჟის წილიდან მიწა გამორიცხული იყო, ვინაიდან აღნიშნულ ფენას მიწაზე საკუთრების უფლება არ გააჩნდა.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ როცა ქალ-ვაჟი ერთმანეთს ვერ შეეთვისებოდა და საქმე გაყრამდე მივიდოდა, მთხობელთა ერთი ნაწილის მითითებით,

ზედსიძეს ოჯახის უძრავ-მოძრავი ქონებიდან ისეთივე წილი ერგებოდა, რ ო-გორც ვაჟიშვილს. მეორე ნაწილის თქმით კი ცოლ-ქმრის გაყრის დროს სიძეს მხოლოდ თავისი მამის სახლიდან მოტანილი ქონება და ცოლის ოჯახში ცხოვრებისას შეძენილი ქონების ნახევარი ეკუთვნოდა. ოჯახის მიწა-მამულში მას წილი არ ჰქონდა და ვერც მოითხოვდა.

ზედსიძის სიმამრის ოჯახიდან გამოყოფის შემთხვევაში, მას ისევე ეძლეოდა წილი, როგორც საკუთარ ვაჟიშვილს (ალბათ იმიტომ, რომ ის ოჯახის გვარზე ეწერა).

*

* *

თუ შევაჯამებთ ყოველივე ზემოთქმულს, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ოჯახში ზედსიძე შემოჰყავდ ი როგორც ვაჟიშვილი (ამიტომ უნდოდა თუ არა, მას ოჯახის გვარი უნდა მიეღო). მოვვიანებით, როგორც ეტყობა, მან საკუთარი გვარის შენარჩუნების უფლება მიიღო, მაგრამ ოჯახის მამულს ვერ დაეპ ჟრონებოდა სიმამრის გარდაცვალების შემდეგ. მოგვიანებით ზედსი-ძედ სწორედ მამულისათვის მიდიოდნენ, ამიტომ გვარსაც იცვლიდნენ.

ვფიქრობთ, რომ გარკვეული ობიექტური სოციალ-ეკონომიკური მიზეზები-დან გამომდინარე, ზედსიძეობის ინდივიდუალური - პატარა ოჯახის წარმოქმ-ნის შემდეგ ჩაეყარა საფუძველი. რამდენადაც ზედსიძე იღებდა არა ქალის (თუ მისი დედის), არამედ ოჯახის უფროსი მამაკაცის (რადგან მას ეკუთვნოდა მამული - მიწა) გვარს, ამდენად მისი (ამ ინსტიტუტის) წარმოშობის სათავე-ების ძებნა უფრო ადრეულ ეპოქაში არამართებულად მიგვაჩნია.

*

* *

ქვრივის დაქორწინება. დაქვრივებულის (ქალი თუ კაცი) დაქორწინება კუთხეებისდა მიხედვით რიგი თავისებურებებით ხასიათდებოდა. პირველ რიგში აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ საქართველოში არსებული ადათობრივი ნორმების მიხედვით დაქვრივებულ მამაკაცს ქალიშვილს იშვიათად მიათხოვებ-დნენ. ქვრივ მამაკაცს ისევ დაქვრივებულ ქალს ამოუძებნიდნენ ცოლად.

საერთოდ აღნიშნული საკითხი ხევის მაგალითზე საგანგებოდ აქვს შესწავლილი ვ. ითონიშვილს, ამიტომ მასზე ზოგადად მხოლოდ კუთხეების მიხედვით მეტ-ნაკლებად სპეციფიკურ მხარეებზე შევჩერდებით

დაქვრივებული ახალგაზრდა ქალის (მით უფრო, როცა შვილი არ ჰყავდა) გათხოვებით მისი მშობლები უფრო იყვნენ დაინტერესებულნი. გარდაცვლილი ქმრის ოჯახში მის ხელმეორედ გათხოვებასთან დაკავშირებით რაიმე უსიამოვნება რომ არ ყოფილიყო, ხშირად მშობლები უკან იბრუნებდნენ დაქვრივებულ ქალს და ხელახლა თავიანთი ოჯახიდან ათხოვებდნენ. ხანდახან ხდებოდა კიდეც, რომ გარდაცვლილი ქმრის ოჯახი თავისთავზე იღებდა მისი ხელმეორედ გათხოვების ინიციატივას, მაგრამ ეს იშვიათად ხდებოდა. უშვილო ქვრივს წილსაც აძლევდნენ და მის მზითევსაც. იმ შემთხვევაში, შვილი ჰყავდა და თან თუ მიჰყავდა, მზითევს აძლევდნენ, ხოლო შვილის სრულასაკოვნებამდე მისი კუთვნილი წილი მამის ახლობლების (უფრო ხშირად მამის ძმის) მეურვეობაში რჩებოდა.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ქვრივის დაქორწინება ხდებოდა ნათესავ-ახლობელთა რჩევით და მშვიდობიანად, რადგან ახალგაზრდა ქალის (მით უმეტეს უშვილოდ დარჩენილის) ხელმეორედ გათხოვება ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლებოდა. გამონაკლისს წარმოადგენდა ხევი, სადაც ქვრივის საცოლედ დასაკუთრება თვით ცოლის შერთვის მსურველი პიროვნების პირადი გადაწყვეტილებითა და ინიციატივით ხდებოდა. ვ. ითონიშვილს აღნიშნულ რეგიონში ქვრივის დათავისების ხუთი სხვადასხვა წესი აქვს დამოწმებული და დაწვრილებით აქვს აღწერილი. ხუთივე ამ წესს მიუხედავად განსხვავებული თავისებურებებისა, ერთი საერთო ხალხური სახელწოდებით „ქვრივის დაძახებ"-ით მოიხსენიებს[2.51,153]. აქვე გვინდა ავღნიშნოთ ისიც, რომ ხშირად ქვრივის გაცოლვებას თან სდევდა მტრობა და მკვლელობაც კი, რაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ერთ-ერთ თავისებურებას წარმოადგენდა.

ქვემო სვანეთისა და აჭარის ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით, დაქვრივებული ქალი შეიძლებოდა ცოლად გაყოლოდა არა მარტო პირველი ქმრის ახლობელს (ბიძაშვილი, მამიდაშვილი, დეიდაშვილი), არამედ მის ძმასაც კი. მთხრობელთა მითითებით, ეს გამოწვეული იყო სხვადასხვა მიზეზით: ერთ-ერთ ფაქტორად ასახელებენ იმას, რომ თუ ქალი კარგი იყო, ოჯახი იმას სახლიდან აღარ გაუშვებდა და უცოლო მამალზე დააქორწინებდა და ეს ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლებოდა. მეორე მიზეზად ის მიაჩნდათ, რომ როცა ქვრივს შვილი ჰყავდა, მას ვერ ელეოდა, მაგრამ გათხოვება უნდოდა, მაშინ მიჰყვებოდა ბიზლს ცოლად. მესამე მიზეზი ის იყო, რომ ქვრივი ოჯახიდან რომ წასულიყო, მას თავისი წილი უნდა წაეღო თან (მით უმეტეს შვილებსაც თუ წაიყვანდა), რის გამოც ისედაც ეკონომიურად ხელმოკლე ოჯახი ღატაკდებოდა და ამიტომ ცდილობდნენ ოჯახიდან

არ გაეშვათ ქვრივი.

შემდეგ მიზეზად ის მიაჩნიათ, რომ დაობლებულ ბავშვებს ბიძაზე უკეთეს მამობას სხვა ვერ გაუწევდა და სწორედ ბავშვების გამო მიდიოდა ასეთ მსხვერპლზე უცოლო მაზლიცა და ამ ბავშვების დედაც.

რაც შეეხება ქვრივი მამაკაცის ხელმეორედ დაქორწინებას, საქართველოს მოსახლეობაში ჩვეულებრივ მოვლენად ჩანს. ცოლის გარდაცვალების შემდეგ ოჯახში ქალი აუცილებელი იყო (მით უმეტეს თუ ობლად მცირეწლოვანი ბავშვები იყვნენ დარჩენილნი), თუნდაც საოჯახო საქმიანობისა და საოჯახო მეურნეობის გაძღოლის თვალსაზრისით. დაქვრივებულ კაცს მეორე ცოლად უფრო მეტად ქვრივი ქალი მოჰყავდა. მისი ხელმეორედ დაქორწინებაც ნათესავ-ახლობელთა ჩარევით ხდებოდა.

საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით აჭარის მოსახლეობაში დაქვრივებულ მამაკაცს ხშირად მეორე ცოლად გარდაცვლილის და „ბალდუზი" ან მისი უახლოესი ნათესავი მოჰყავდა. მ. ბექაიას მითითებით სიძის ოჯახი ბავშვების საიმედო აღმზრდელებთან ერთად, ბალდიზის მოყვანით ღებულობდა შეღავათებს ქორწინებასთან დაკავშირებულ ხარჯებში. არც ისლამი კრძალავდა ასეთ ქორწინებას. ეს გარემოებანი, როგორც ეტყობა, ხელს უწყობდა ასეთი ქორწინების შემორჩენას. ეს ე. წ. სოროორატული მოვლენაც აჭარაში ეკონომიკურ ფაქტორთან ერთად, კვლავ ისლამის გავლენით შეპირობებული ჩანს"[2.51,85].

ქვრივის დაქორწინებას არ ახლდა ის ყველა საეალდებულო საფეხური გავლა (დაწინდვა, ნიშნობა, ქორწილამდე მისი თანმხლები მრავალრიცხოვანი რიტუალებით), რომელიც სრულდებოდა ჩვეულებრივ ქალ-ვაჟის დაქორწინებისას.

ქვრივის დაქორწინების დროსაც უნდა მომზდარიყო ჯვრისწერა. მთხრობელთა ერთი ნაწილის თქმით, მნიშვნელობა არ ჰქონდა რომელ ეკლესიაში დაიწერდა ჯვარს. მეორე ნაწილის გადმოცემით კი იმ ეკლესიაში ვერ დაიწერდნენ ჯვარს, რომელშიც პირველი ჯვრისწერა ჰქონდათ. მესამე ნაწილი კი აღნიშნავს, რომ იმ შემთხვევაში არ ჰქონდათ იმ ეკლესიაში ჯვრისწერის უფლება, სადაც პირველად ჯვარი დაიწერეს, თუ ამ ეკლესიის ეზოში დასაფლავებული იყო მისი პირველი მეუღლე. ამასთან ერთად ქვრივს არ შეეძლო საგვირგვინო (ჯვრისწერის) ტანსაცმლით ჯვრისწერა, მას ამის უფლება არ ჰქონდა. შეეძლო ყველა ფერის ტანსაცმელი ჩაეცვა, მაგრამ არა თეთრი - საგვირგვინო.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მთხრობელთა წარმოდგენით, კაცი თუ ქალი სიცოცხლეში რამდენჯერაც არ უნდა დაქორწინებულიყო, საიქიოში ის პირველ მეუღლეს უბრუნდებოდა. ეს მეტად საინტერესო საკითხია რელიგიური აზროვნების შესწავლის თვალსაზრისით და მას ცალკე კვლევა სჭირდება, რაც ჩვენი ნაშრომის ფარგლებს სცილდება.

როგორც არსებული ეთნოგრაფიული მასალებითა და წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, ქვრივის გათხოვება-არგათხოვება ძირითადად მისი სურვილის მიხედვით ხდებოდა. ვ. ითონიშვილის მითითებით „ქვრივის სურვილს იმიტომ ეწეოდა ანგარიში, რომ მას უარის გამოცხადების სრული უფლებაც ჰქონდა, როგორც ქმარნაყოლ დედაკაცს. ხოლო ახალგაზრდა ქალის შინ დაბრუნება დიდ სირცხვილად იყო მიჩნეული და ამდენად მისი გათხოვების აუცილებლობასაც დღის წესრიგში აყენებდნენ ქალის სურვილის მხედველობაში მიუღებლად“[2.51,161].

დ ა ს კ ვ ნ ა

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალების, საარქივო და წერილობითი მონაცემების, სპეციალური და ზოგადი ლიტერატურის ურთიერთშეჯერებისა და შესწავლის საფუძველზე გაირკვა, რომ საქართველოს-მოსახლეობაში ქოიოწინება წარმოადგენდა და დღესაც წარმოადგენს მეტად რთულსა და მრავალსაფეხურიან ინსტიტუტს. მისთვის საერთო ქართულ ტრადიციებთან ერთად დამახასიათებელი იყო, ზოგიერთი კუთხური სპეციფიკურობა-თავისებურებაც. ამავე დროს ცალკეულ რიტუალში გამომჟღავნდა მეტად არქაული ელემენტები; გამოვლინდა როგორც სოციალ-ეკონომიკური, ისე რელიგიური ფაქტორების ზემოქმედება მათზე.

კვლევამ გვიჩვენა, რომ ქართველ ხალხში საქორწინო წეს-ჩვეულებების არქაული ფორმების არა ცალკეულ, შემთხვევით შემორჩენილ გადმონაშთებთან, არამედ ამ რეგიონის სხვადასხვა კუთხეში აღნიშნული სოციალური ინსტიტუტის განვითარების განსხვავებულ საფეხურთან გვაქვს საქმე. ამიერ კი საშუალება მოგვცა ერთი და იმავე ეთნიკური ერთეულის შიგნით ბედარებით მცირე, ვიწროდ შემოფარგლულ ტერიტორიაზე შეძლებისდაგვარად თვალი გაგვედევნებინა ამ ინსტიტუტის განვითარების მთელი ისტორიისათვის.

საქართველოს ცალკეული კუთხეების ეთნიკური წეს-ჩვეულების ერთმანეთთან შედარებამ და მათმა ანალიზმა დაგვანახა მათი ერთობლიობა; მსგავსება; მათი საერთო წარმოშობისა და განვითარების გზები; ამ განვითარების განსხვავებული საფეხურები. ამავე დროს აღმოჩნდა, რომ არ შეიძლება იმის განსაზღვრა (როგორც ეს არსებობს ჩვენს ლიტერატურაში) ამა თუ იმ წეს-ჩვეულების „მთიური" ვარიანტები ყოველთვის თითქოს ძველი იყოს „ბარულზე".

გაირკვა, რომ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გვართა უმრავლესობა მკაცრი ეგზოგამიურობით ხასიათდებოდა და ხასიათდება დღესაც. უნდა ითქვას, რომ სისხლით ნათესავთა ეგზოგამიის წარმოშობის საკითხი აქტუალურ სადისკუსიო საკითხთა რიგს განეკუთვნება და დღევანდელ ეტაპზე მისი გარკვევა არ ხერხდება. დასაშვებია ვივარაუდოთ, რომ კოლექტივის სამეურნეო საქმიანობა და საზოგადოებრივი აქტივობა იყო ის მოთავარი მაძოძრავებელი ძალა, რომელმაც აღკვეთა საქორწინო ურთიერთობის დამყარება ერთი კოლექტივის წევრებს შორის. თვით ამ კოლექტივის ორგანიზაციის სტრუქტურიდან და პრინციპებიდან გამომდინარე შემუშავებულ იქნა წინასწარი შეგნება სისხლით ნათესავთა დაქორწინების წინააღმდეგ. როგორც ჩანს, ეს წინასწარშეგნება თანდათანობით იზრდებოდა იქამდე, იდრე საზოგადოებრივ თვითშეგნებაში არ გადაიზარდა და ფართოდ არ გავრცელდა.

მართალია, გვართა უმრავლესობა ეგზომიურობით ხასიათდებოდა, მაგრამ მაინც დამოწმდა ცალკეული გვარები, რომელთა შიგნით ქალ-ვაჟის ქორწინება

დასაშვები იყო და დღესაც ხდება. საზოგადოების გაბატონებულ ოენებში გვარს შიგნით ქორწინებას თუ თავისი კლასობრივ-პოლიტიკური საფუძველი გააჩნდა, ამას ვერ ვიტყვით სოციალურად დაბალ ფენებზე. აღნიშნული მომენტებიდან ერთ-ერთი — კერძოდ სოციალური ფაქტორი აშკარად გამოიკვეთა. მშრომელ მასებში გვარის „გატეხვის" ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი სწორედ სოციალური ფაქტორი უნდა ყოფილიყო, რომლის ნიადაგზეც მოხდა ერთი გვარის დანაწილება უფრო ვიწრო სოციალურ უჯრედებად, რომელსაც საქართველოს ცალკეულ კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდება („სამხუბი", „ლანხუბი", „დინო", „მამიშვილობა", „კლავი" და ა. შ.) ჰქონდა და ნაწილობრივ დღესაც აქვს.

კვლევამ გვიჩვენა, რომ სისხლით არამონათესავე გვარის წარმომადგენელთა შორის ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები სხვადასხვა სახისა იყო - „ნათელ-მირონობა", მძახალ-მოყვრობა", ხელოვნური ნათესაობა, დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის სოციალურ-წოდებრივი, სარწმუნოებრივ-ეროვნული და ტერიტორიალური კუთვნილება.

ნათელ-მირონობითი ანუ სულიერი ნათესაობის საკითხის და აქედან გამომდინარე ამ გზით დანათესავებულთა შორის ქორწინების აკრძალვის შესწავლისათვის საჭიროა პირველ რიგში ყურადღება გამახვილდეს როგორც სოციალურ, ისე რელიგიურ და მისგან გამომდინარე მორალურ, ეთიკურ და ფსიქოლოგიურ ფაქტორებზე.

მძახალ-მოყვრობით დანათესავებულთა შორის ქორწინების აკრძალვა გარკვეულ ფარგლებში შეიძლება კერძო გამოხატულება იყოს იმ საერთო ტენდეციისა, რომლის მიზანს წარმოადგენდა გარკვეული სოციალური ერთობლიობა - მამისეულ და დედისეულ მხარეთა განსაკუთრებული ფორმებს დაკავშირება.

ხელოვნური ნათესაობა (შვილად აყვანა, ძმადნაფიცობა, ხატში გაფიცვა და ა. შ.) გულისხმობდა უცხო პირთა შორის ეგზოგამიის დამყარებას, რომელიც ადგილობრივი ქცევითი ტიპისა და ზნეობრივი კოდექსის შესაბამისი დაცვით ხორციელდებოდა.

ქართულ სინამდვილეში თუ რამ განაპირობა სხვადასხვა რიგის აკრძალვები, მეტად რთული და საინტერესო საკითხია. ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ სისხლიერი მოყვრობიოი და ხელოვნური ნათესაობის შიგნით საქორწინო ურთიერთობის აკრძალვას და საერთოდ ეგზოგამიის წარმოშობას საფუძვლად დაედო უწინარეს ყოვლისა სოციალური ფაქტორი. აღნიშნული საკითხის კვლევისას სოციალურ ფაქტორთან ერთად გათვალისწინებული უნდა იქნეს აგრეთვე ამა თუ იმ ეთნიკური ერთობლიობის (ჩვენს მაგალითზე ქართველი ხალხით, რომლის შიგნით ხდება ამ პრობლემის შესწავლა) ფსიქოლოგიური სპეციფიკა, გეოგრაფიული გარემო, რელიგიური, მორალურ-ადათობრივი,

ეთიკური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ფაქტორების თავისებურებათა ზეგავლენა.

წარსულში საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში შვილთა დაქორწინების მოწესრიგება მშობლების (განსაკუთრებით მამის) უფლებებში შედიოდა. მოგვიანებით აღნიშნული საკითხის მოგვარებისას მშობელთა მიერ შვილთა სურვილის გათვალისწინება სრულიადაც არ გულისხმობდა მათი უფლების შესუსტებას.

დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის შერჩევა-გაკითხვა გულისხმობდა შესაფერისი წყვილის გამონახვას როგორც ჯიშ-ჯილაგიანობით, ისე პირადი ღირსებებითა და საოჯახო-სამეურნეო საქმიანობის ცოდნით. ჯიშ-ჯილაგიანობის შესწავლისას განსაკუთრებით დიდი ყურადღება ექცეოდა ქალის დედის ჩამომავლობის გარკვევას, რადგან, ხალხის რწმენით, ქალს უფრო მეტად დედის მხრიდან ძიმდინარე ნიშან-თვისებები დაჰყვება მემკვიდრეობით. უნდა ითქვას, რომ საუკუნეების მანძილზე ხალხში შემუშავებული ამგვარი შეხედულება დღევანდელი მეცნიერული თვალსაზრისით სულ თუ არა ნაწილობრივ მაინც მართალია. ქალ-ვაჟის პირადი ავ-კარგიანობის კვლევისას ყურადღება ძირითადად გამახვილებული იყო მათ ფიზიკურ და გონებრივ ს ჯანსაღეზე, საოჯახო თუ სამეურნეო საქმიანობის გაძღოლის უნარზე, მათ მიერ ზნეობრივი და მორალური ნორმების დაცვაზე.

ჩვენს ხელთ არსებული მასალების შესწავლამ გვიჩვენა, რომ საქართველოს მოსახლეობის ერთ ნაწილში ასაკოვანი (ასაკოვანში ჩვენ ვგულისხმობთ დაქორწინების ასაკს) ქალ-ვაჟის დაქორწინების საქმის მოგვარების დროს აუცილებელი იყო ვაჟის ახლობლების მიერ (მოგვიანებით ვაჟის მონაწილეობით) სარძლოდ შერჩეული ქალის ფიზიკურად ნახვა-შეთვალიერება, ხოლო ქალის ახლობლების მიერ ვაჟის ოჯახის ეკონომიკური შეძლების შემოწმება. უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული ჩვეულება გვიანდელ წარმონაქმნს წარმოადგენს და მისი წარმოშობა უნდა უკავშირდებოდეს იმ პერიოდს, როცა ქალ-ვაჟის დაქორწინების საქმის მოგვარება მათი ოჯახებისათვის სრულიად უცხო პირის - „მაჭანკლის" მეშვეობით ხდებოდა.

საკითხის შესწავლისას ცხადად გამოიკვეთა პიროვნებისა და კოლექტივში არსებული სოციალური ნორმების ურთიერთმიმართება, რაშიც იგულისხმებოდა პიროვნების მიერ იმ სოციო-ნორმატივების სავალდებულო სრულება, რომელიც გარკვეულ სოციალურ კოლექტივს გააჩნდა როგორც მორალურ-ეთიკურ, ისე სოციალურ-ეკონომიკურ სფეროში. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ქორწინება და მის ნიადაგზე ახალი მიკროსოციალური უჯრედის - ოჯახის შექმნა არა ორი ინდივიდის (ქალ-ვაჟის), არამედ გარკვეული სოციალური კოლექტივის (რ. ახი თუ გვარი) მოსაწესრიგებელი საქმე იყო. ეს სოციალური კოლექტივი სისხლხო-

რცეულად იყო დაინტერესებული ახალი ოჯახის შექმნით და ინდივიდის სურვილის მიუხედავად აქტიურად ერეოდა მისი დასახლების (დაოჯახების) საქმეში.

ქალ-ვაჟის შერჩევა-გაკითხვის შემდეგ მათი დაქორწინების საქმის მოსაგვარებლად ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პირობას წარმოადგენდა მოციქულად შესაფერისი პიროვნების მოძებნა და ქალის ოჯახში მისი მიგზავნა.

ეთნოლოგიური მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ურთიერთშეჯერებისა და ანალიზის შედეგად ნათლად გამოიკვეთა ის ფაქტი, თუ მოციქულობა//შუამავლობამ თავისი განვითარების როგორი ვრცელი გზა განვლო, როგორ იცვლებოდა თანდათანობით, ვიდრე თვისობრივად ახალ „მაჭანკლობის" ხელობად ჩამოყალიბდებოდა. აღნიშნულმა გარემოებამ საშუალება მოგვცა საფეხურებრივი განვითარების თვალსაზრისით თვისებრივ-შინაარსობრივ ცვლილებასთან მჭიდრო კავშირში ამ მოვლენისათვის თვალი გაგვედევნებინა დროსა და სივრცეში.

საქართველოს რიგ რეგიონებში მოციქულობა ქალ-ვაჟის ახლო ნათესავების მოვალეობას შეადგენდა, ცალკეულ რეგიონებში კი ამ საქმეში ნათესავ-ახლობლის ჯვერდით შემდეგში მოქმედება სრულიად უცხო პიროვნება - „მაჭანკალი", რომელმაც ორი ფუნქცია შეიძინა. პირველი იგივე იყო, რაც მოციქულ//შუამავლისა (ქალ-ვაჟის დაქორწინება), მეორე კი მისი ოჯახის ინტერესებიდან გამომდინარეობდა. შეიძლება ითქვას, რომ მაჭანკალთან ეს უკანასკნელი იყო წინ წამოწეული, რომელიც დამოკიდებული იყო პირველის განხორციელებაზე.

აღმოჩნდა, რომ იმ რეგიონებში, სადაც მისთვის საჩუქარ-გასამრჯელოს მიცემა წესად არ იყო, იქ მას მაჭანკალს არც უწოდებენ, ხოლო იმ კუთხეებში, სადაც გასამრჯელოს იღებდა, მას მაჭანკლის სახელით მოიხსენიებდნენ.

არსებული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ანალიზის შედეგად მარტივებულად მიგვაჩნია საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების საქმეში ჩარეული ყარეშე პიროვნების საერთო ქართულ სახელწოდებად „მოციქულის" აღიარება. მით უმეტეს, რომ ამ ტერმინის დაფიქსირება საქართველოს ცალკეული კუთხის მოსახლეობის ყოფაში დღესაც დასტურდება. საქორწინო ურთიერთობის მომწესრიგებლის ამ სახელწოდებით მოხსენიება ქართველი ხალხის ყოფაში თუ უფრო ადრე არა მეთორმეტე საუკუნიდან მაინც უნდა არსებულიყო.

ქართველ ხალხში ქალ-ვაჟის დაწინდვის ასაკი დადგენილი არ იყო. იგი მერყეობდა რამდენიმე დღიდან სრულ ასაკამდე. წარსულში ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა მცირეწლოვანი ქალ-ვაჟის დაწინდვა (რა თქმა უნდა კუთხეებისდა მიხედვით მეტ-ნაკლები სისრულით).

ქართველ მკვლევართა მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „მცირეწლოვანთა დანიშვნა და ქალის აღზრდის ჩვეულება მისი საქმროს სახლში პატრია-

რქალური წყობილების დამყარების თავდაპირველი საფეხურის ნიშანს უნდა ატარებდეს" (რ. ხარაძე); რომ ბავშვობის ხანაში ნიშან–ქორწინება ძველი საქორწინო ურთიერთობის დაცვისათვის გაჩენილი წესი უნდა ყოფილიყო (ი. ჭყონია). ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „დაწინდვის" რიტუალის ჩამოყალიბება-გაფორმების სათაავები შეიძლება სოციალური უთანასწორობის წარმოშობის პერიოდს დაუკავშიროთ. ამის თქმით უფლებას გვაძლევს ამ ჩვეულების შინაარსობრივი და მის სხვადასხვა სახელწოდებათა ეტიმოლოგიურ-შინაარსობრივი განხილვა.

ქალ-ვაჟის დაწინდვა საქართველოს მოსახლეობაში სასძლოდ შერჩეული ქალის დათავისება-დაპატრონებას, მასზე ვაჟის ოჯახის უფლების აღიარებას წარმოადგენდა.

წინდად გაღებული ნივთები - საჩუქარი ქალის საკუთრებას წარმოადგენდა და მისი აღქმა სყიდვითი ქორწინების რაიმე გადმონაშთად მიეღებლად მიგვაჩნია, მაგრამ საჩუქრის სახეობა და რაოდენობა კი არა, არამედ თვით ამ რიტუალის შინაარსია სყიდვითი ელემენტის მანიშნებელი.

ნიშნობის შესახებ კვლევამ გვიჩვენა, რომ ქართველ ხალხში იგი ორ საფეხურად - „პატარა ნიშანი" და „დიდი ნიშანი" - იყოფოდა. მართალია, „პატარა ნიშანი" მხოლოდ ზოგიერთ რეგიონში /მთიულეთ-გუდამაყრის, საინგილოს, ქსნის ხეობა/ მოწმდება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს საქართველოში რეგიონებისდა მიხედვით ქორწინების სხვადასხვა სახე გვქონდა, რომელთაგან თითოეული მათგანი მხოლოდ ერთი რომელიმესათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი. აღნიშნული მონაცემები იმის მანიშნებელია, რომ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ადგილი ჰქონდა წეს-ჩვეულებათა გარკვეული სახეობის არსებობას, რომელიც სწორედ საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ამა თუ იმ რეგიონში მეტ-ნაკლებად შემორჩა. ზემოთქმული აშკარად მიუთითებს იმ ფაქტს, რომ ქართი ეთნიკური ერთობლიობის შიგნით მთლიანობაში უნდა იქნეს საქორწინო კომპლექსის შესწავლა, თუ გვინდა, რომ შედარებით სრული რეკონსტრუქცია მოვახდინოთ ამ მეტად რიული წეს-ჩვეულების კვლევისას.

ნიშნობა-ხადილის „ნახევარ ქორწილად გააზრება", ამ რიტუალის შემდეგ ცალკეულ კუთხეში ქალ-ვაჟის ერთად თანაცხოვრება (ფარულად თუ აშკარად ამას ამჟამად მნიშვნელობა არა აქვს) და მრავალი სხვა ამ რიტუალს წარმოგვიდგენს საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ეტაპად. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ შესაძლებელია მას ეს მნიშვნელობა თავდაპირველად ჰქონდა, შემდეგ კი თანდათანობით დაკარგა ქორწილის რიტუალის მნიშვნელობის ზრდის პარალელურად. არც ისაა გამორიცხული, რომ მან ეს მნიშვნელობა მოგვიანებით შეიძინა.

განხილული მასალების საფუძველზე შემდეგი კანონზომიერება შეინიშნება:

ქალ-ვაჟის //დაწინდვა შეიძლებოდა ნებისმიერ ასაკში: „მუცლად შთანთქმა", აკვანში დანიშვნა, მცირეწლოვანთა დაწინდვა, ასაკოვანთა დაწინდვა. მხოლოდ ამ უკანასკნელისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი ნიშნობის ყველა საფეხურის, -პირის აღება, დაწინდვა, პატარა ნიშანი, დიდი ნიშანი, - თანმიმდევრულად შესრულების დაცვა. ხოლო დანარჩენ შემთხვევაში (მუცლად შთანთქმა, აკვანში ნიშნობა, მცირეწლოვანთა დაწინდვა) სავალდებულო არ იყო. ნიშნობის ზემოთ აღნიშნული საფეხურების გავლა. აქ სრულდებოდა მხოლოდ ერთი—დაწინდვა, რომელსაც შემდეგში უშუალოდ მოსდევდა ქორწილი.

როგორც ჩანს, სრულასაკოვანთა დანიშვნის დროს ნიშნობის ყველა საფეხურის თანამიმდევრული დაცვა სავალდებულო უნდა ყოფილიყო საერთოდ ქართველი ხალხისათვის. დროთა განმავლობაში მისი ცალკეული საფეხური ან სრულიად გაქრა ყოფიდან, ან ერთმანეთს შეერწყა, ან ფრაგმენტული სახით მოაღწია ჩვენამდე. ალბათ ამის გამოა, რომ ცალკეული მკვლევარი ამ საფეხურებს აიგივებს და სხვადასხვა სახელწოდების მქონე ერთ საფეხურად მიიჩნევს.

კვლევამ გვიჩვენა, რომ ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში აღნიშნულ ტრადიციული წესების შესრულება სავალდებულო იყო მექორწინე მხარეთა შორის და რომელიმე მხრიდან მათი დარღვევა მიუღებელს წარმოადგენდა ხშირად ასეთი ფაქტი საზოგადოების გაკიცხვის საგანი ხდებოდა.

საქართველოში მზითვის წარმოშობის შესახებ მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. რ. ხარაძეს მიაჩნია, რომ მზითვის ჩანასახი დიდი პატრიარქალური ოჯახის დროს ჩნდება, ხოლო მისი განვითარებული სახე მაშინ, როდესაც იქმნება ე. წ. „მონოგამიური ოჯახი". ვ. ითონიშვილი მზითვის ადრეული ფორმის არსებობას საოჯახო თემის ფარგლებში, ხოლო მის განვითარებულ სახეს - ინდივიდუალურ ოჯახებად ცხოვრების წესში არსებულად მიიჩნევს, ფაქტიურად იგივეს იმეორებს ნ.მაჩაბელიც.

მზითვის ინსტიტუტის წარმოშობის დროის შესახებ მიუხედავად ამ საინტერესო შეხედულებებისა, ჩვენ ძართებულად მიგვაჩნია აკად. ივ.ჯავახიშვილის მითითება, რომ „თუ რა დროს დაწესდა საქართველოში მზითევი, მისი განსაზღვრა შეუძლებელია". აქვე დავძენთ, რომ ამ საკითხის შესწავლაში ქრონოლოგიური საზღვრების ძებნასთან ერთად ძირითადად ყურადღება უნდა მიექცეს მისი სოციალური არსისა და დანიშნულების ახსნას. რაოდენადაც მზითვის არსებობა მნიშვნელოვანი ფაქტია ქალის უფლებრივი მდგომარეობის გარკვევის საქმეში.

გვინდა ავღნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში დღემდე მზითევი და სათავნო განხილული იყო ცალ-ცალკე, როგორც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ინსტიტუტები. არსებული მონაცემების შესწავლის საფუძვე-

ლზე მართებულად მივიჩნიეთ მზითევი და სათავნო არა ერთმანეთისაგან იზოლირებულად, არამედ ერთმანეთთან ურთიერთკავშირში განვიხილოთ, თუ გვინდა, რომ მათი წარმოშობისა და რაობის შესახებ რამდენადმე სწორი დასკვნები გავაკეთოთ. კერძოდ მზითევ-სათავნო შეიძლება ჩაითვალოს ქალისთვის მშობლების ქონებიდან მიღებულ მემკვიდრეობად ან მის გარკვეულ ნაწილად.

რაც შეეხება „ნაძუძურს", კვლევამ გვიჩვენა, რომ იგი გამოსასყიდის (სყიდვითი ქორწინების) რაიმე გამოვლენას კი არა, არამედ ურთიერთდასაჩუქრების ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა. საქორწინო საჩუქრის შესახებ მ.კოვალევსკის მითითება, რომ დასაჩუქრება საქორწინო სპეციფიკას ვერ მიეწერება და ამიტომ სასყიდელის გადახდის ანალოგიურ მაგალითად ვერ გამოდგება, რადგან იგი ყოველგვარი შენათესავების წესების შესრულებისას საერთო ძოვლენას წარმოადგენდა, „ნაძუძურის" შესახებაც მისაღებად მიგვაჩნია. აღნიშნულიდან გამომდინარე ამგვარი საკითხის კვლევისას უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტიც, რომ უფრო გამართლებულია ვეძიოთ არა მისი მიზეზობრივი, არამედ უფრო ზნეობრივ - მორალური საფუძვლები.

ჩვენ შევეცადეთ მზითევ-სათავნოსთან ურთიერთკავშირში განგვეხილა ე. წ. სყიდვითი ქორწინების საკითხიც. არსებული ეთნოლოგიური მასალებისა და წერილობითი მინაცემების ურთიერთშეჯერებამ შედეგი ჰიპოთეზური დასკვნების გაკეთების საშუალება მოგვცა, არამართებულად მივიჩნიოთ შეხედულება, თითქოს საქართველოს მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ოდესღაც საყოველთაოდ არსებული სყიდვითი ქორწინების აშკარა გადმონაშთები (ივ. ჯავახიშვილი, რ. ხარაძე, ვ. ითონიშვილი, მ. ბეკაია, ს. ჭანტურიშვილი, ლ. მელიქიშვილი და ა.შ.) ან ანარეკლი არსებობდა.

ვფიქრობთ, რომ სყიდვითი ელემენტის გაჩენას საქორწინო ურთიერთობაში ამა თუ იმ სახით საზოგადოების განვითარების გარკვეული დროიდან ჰქონდა ადგილი. შეიძლება ზოგიერთ ხალხში ეს ელემენტები სყიდვითი ქორწინების სახედ (და არა ფორმად) იქცა და ამგვარად მოქმედებდა, მაგრამ სავალდებულო არაა პარალელების ძიებაში იგი ყველა ხალხზე გავავრცელოთ.

აღნიშნული მონაცემების ანალიზი გვაფიქრებინებს, რომ ამ საქმე უნდა გვქონდეს არა სყიდვითი ქორწინების რაიმე გადმონაშთების, არამედ ქალის საკმაოდ მაღალ ქონებრივ და უფლებრივ მდგომარეობის არსებობასთან გამოხატულებასთან. ქალი ყიდვა-გაყიდვის საგანს კი არ წარმოადგენდა (როგორც ადრემდე ფიქრობენ), არამედ იგი დამოუკიდებელი - საკუთარი ქონებით (მნიშვნელობა არ ჰქონდა ეს ქონება მამის ოჯახიდან თუ ქმრის ოჯახიდან იქნებოდა გამოყოფილი) შედიოდა ქმრის სახლში. ეს კი მისი უფლებრივი მდგომარეობის უდავოდ მაღალ მაჩვენებელს წარმოადგენდა. სყიდვითი ელემენტის (და არა სყიდვითი ქორწინების) გაჩენა საქორწინო ურთიერთობაში

ამა თუ იმ სახით ეს მეტად გვიანდელი უნდა იყოს.

. ქორწილისთვის წელიწადის გარკვეული დროის შერჩევას იმ პერიოდისათვის ობიექტურად მართებული მიზეზები გააჩნდა. შემოდგომა ეს ისეთი დრო იყო, როდესაც თითოეულ ოჯახს მეტ-ნაკლებად უხვად ჰქონდა სურსათ-სანოვაგე მომაგრებული და გარკვეული რაოდენობის ხალხის გამასპინძლება არ გაუჭირდებოდა. ამავე დროს მოსახლეობა შედარებით თავისუფალი იყო ბინდვრის და საერთოდ ყოველგვარი სამუშაოებისაგან. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ სურსათ-სანოვაგის მომარაგებასთან ერთად და საკლავი საქონლის ხორცი ყველაზე კარგი ხარისხიანობით ამ პერიოდში ხასიათდება. ყოველივე ზემოთქმულს თუ დაკუმატებთ იმასაც, რომ ამ პერიოდში ხორცისა და მზა პროდუქტების მალე უვარგისად გახდომის ნაკლები საშიშროება იყო, ნათელი ვახდება თუ ქართველი კაცი რატომ ირჩევდა ქორწილისთვის უფრო მეტად გვიან შემოდგომას.

გაზაფხულით, განსაკუთრებით კი მარტისა და მაისის თვეებში (აპრილი მარხვა იყო) ქორწილის აკრძალვას, ვფიქრობთ, ნაწილობრივ მასაც გააჩნდა გარკვეული ობიექტური მიზეზები. ერთ-ერთ ასეთ მიზეზად შეიძლება დასახელებულ იქნას აღნიშნულ პერიოდში საქონლის მოვება-გამრავლება და მასთან დაკავშირებით მათი მეტისმეტი სისუსტე და უხარისხო ხორცი. იქნებ სწორედ ამ მიზეზებიდან გამომდინარე იქნა შემოღებული ამ პერიოდში ხანგრძლივი მარხვა? ჩვენი ვარაუდით ეს ერთადერთი არა, მაგრამ ერთ-ერთი მიზეზი უნდა ყოფილიყო მარხვების დამკვიდრების (ამ საკითხს აპეციალური შესწავლა ჭირდება და ჩვენი თემის ფარგლებს სცილდება). მეტად საინტერესოდ გვესახება ქორწილის დროის შერჩევის მომენტში მთვარის ფაზების გათვალისწინებაც. ვფიქრობთ ეს გარკვეული მიზეზების გამო უნდა გამხდარიყო. აღნიშნული საკითხი საგანგებო კვლევას მოითხოვს, რაშიც ალბათ დიდ დახმარებას გაგვიწევენ ჩვენი ასტრონომები და მეტეოროლოგები.

ჩვენმა ხალხმა წარსულში ლხინიც და მწუხარებაც ზომიერი იცოდა. ამ დროს ხალხის სიმრავლე შეფარებული იყო ოჯახის ეკონომიკურ შესაძლებლობასთან. ამასთან ერთად ოჯახში თავს იყრიდა მხოლოდ უახლოეს ნათესავთა და მეზობელთა ვიწრო წრე. ჩვენს ხელთ არსებული მასალებიდან ჩანს, რომ ქორწილის სუფრასთან ადრე ორმოცდაათ კაცამდე თუ იჯდა. ეს კაციანი ქორწილი სოფელში იშვიათობას წარმოადგენდა (მხედველობაში გვაქვს ძირითადად მშრომელი ფენა. გაბატონებულ ფენებში კი ხალხმრავალი ქორწილი საკმაოდ იყო).

ნეფისა და დეოფლის თანმხლებ ხალხს - მაყრებს ოჯახში საგანგებოდ არჩევდნენ (ვისაც შეეძლო კარგად ღვინის სმა, ცეკვა-თამაში, სიმღერა. მაყრები მხოლოდ მამაკაცები იყვნენ), ვინაიდან ამ ამალაზე დიდად იყო დამოკიდებული თუ როგორი სილამაზითა და ლაზათიანად ჩატარდებოდა ქორწილი.

გარკვეული დამოკიდებულება არსებობდა ქალის ჯვრისწერის ტანსაცმლის მიმართ. ჩვენი მასალებით გარდაცვლილი ქალი ჯვრისწერის ტანსაცმლით უნდა დაეკრძალათ. ვფიქრობთ, რომ ამგვარი დამოკიდებულება ჯვრ სწერის ტანსაცმელთან დასაშვებია უკავშირდებოდეს ქორწინებისა (ჯვრისწერისა) და მიცვალების საიქიოს გამგზავრების ზებუნებრივი (ღვთაებრივი) ძალებით გამომწვევ მოქმედების გააზრების არსს. ჯერჯერობით ეს მხოლოდ ვარაუდია და მის სისწორე-მცდარობას შემდგომი კვლევა გვიჩვენებს.

ჯვრისწერის დროს გამოყენებული გვირგვინები დღემდე ქართველ მკვლევართა (ვ. ბარდაველიძე) გააზრებით მზის სიმბოლოს წარმოადგენდა და მათი დახურვა ნეფე-დედოფლის თავზე მაგიური მიზნით ხდებოდა. აღნიშნულ შეხედულებას ჩვენ დავამატებთ იმას, რომ შესაძლებელია გვირგვინები საერთოდ ზებუნებრივი ენერგიის (და არა მხოლოდ მზის) მიწიერი გამოვლენა იყო. აქედან გამომდინარე სწორედ გვირგვინების წყალობით და თვით ქორწინების რიტუალის ღვთიურ პრინციპთან წილნაყარობის გამო უწოდებდნენ გვირგვინდადგმულ ქალ-ვაჟს ნეფე-დედოფალს.

ნეფის სახლში ნეფე-დედოფლის მისვლისას და სახლში შესვლისას სრულდებოდა მთელი რიგი მაგიური მოქმედებანი (კარებში ტკბილეულით შეხვედრა, კერის შემოვლა, სახლის კუთხეებში მარცვლის ბიმობნევა, ხაჭაპურის დამტვრევა და მრავალი სხვა) მეტ-ნაკლებად კუთხური თ ისებურებაგანსხვავებით ხასიათდებოდა. მიუხედავად აშკარა კუთხური სპეციფიკურობისა ამ მაგი ური მოქმედებების მიზანი იყო როგორც ოჯახში შესული ახალი წევრის ინკორპორაცია, ასევე მომავალი ახალი ოჯახისადმი სიკეთე-ბარაქიანობის, ბედნიერების დაწინდვა.

კვლევამ გვიჩვენა, რომ ქართველი ხალხის საქორწინო სუფრის მენიუ მიუხედავად რეგიონალური სპეციფიკურობისა, ერთ მთლიან მოდელს ქმნის მეურნეობის ორი ძირითადი დარგის (მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა) სიმბიოზური განვითარების ჩვენებით. ამ მოდელის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ქორწილის სუფრის საშმელ-სასმელი ერთი მხრივ თავისთავად კულტურის მეტად კონსერვატიულ ელემენტს წარმოადგენს, რომელიც მტკიცედ იხახავს ადრეულ ეპოქებში წარმოდგენილ სპეციფიკას; მეორე მხრივ იგი ადვილად ითვისებს ცხოვრების პირობების ცვლილებია შესაბამისად გამოწვეულ ყველა ახალ ელემენტს. ამ მოდელში შეიძლება გამოვყოთ მთელ რიგი ეპოქ ურ-ქრონოლოგიური პლასტები და სპეციფიკური სუბსტრატები. ყოველივე ეს კი ! შუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ საქორწინო სუფრის მენიუს შესწავლა ძვირფას მასალას იძლევა თითოეული ეთნიკური ერთობლიობის ეთნოგენეტიკური და კულტურულ-ისტორიული განვითარების გზების რეკონსტრუქციებისათვის.

ქართულ საქორწინო სუფრაზე სპირტიანი სასმელის მკაცრად რეგლამენტი-

რებული თანამიმრევრული მიღების წესი საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა. ამის გამო სუფრა იყო არა სიმთვრალისა და ღრეობის, არამედ ყოველი მონაწილის თავდაჭერილობისა და აღზრდის გამოვლენის საჯარო ასპარეზი.

წარსულში ქორწილის სუფრაზე საქართველოს მრავალ კუთხეში სიმთვრალეს ადგილი არ ჰქონდა. ყოველივე სადღეგრძელო გ. რკვეული ინტერვალის შემდეგ ისმებოდა სადღეგრძელოთა შორის სრულდებოდა სხვადასხვა სახის სიმღერა ,ეუ ცეკვა, რომელშიც მონაწილეობდა ნადიმის ყველა მონაწილე. შეიძ ,ება ითქვას, რომ საქორწინო სუფრასთან თითოეული მონაწილის ამგვარი დატვირთვა უფრო შინაარსიანი იყო თვით ამ მონაწილისათვის. ყოველივე ამის გამო საქორწინო სუფრა არა მარტო დროსტარებისა და გართობის, არამედ ახალგაზრდობის აღზრდის, შესაბამისი ეთიკურ-მორალური ნორმების შეთვისების, ნათესა- -ახლობელთა უკეთ გაცნობის, მათი პერიოდული ოავშეყრის შესანიშნავ საშუალებას წარმოადგენდა.

საქორწინო სუფრის კერძების ზომიერება და მათი სუფრაზე პერიოდულად მიტანა, სასმ ლის დროგამოშვებით ზომიერი სმა, სადღეგრძელოთა შორის სიმღერაში სა' ,ამოვნო ხმაშეწყობილი შეჯიბრი, თამადას ენამოსწრებული სადღეგრძელოები. ნადიმის ყოველი მონაწილის ადგილი და როლი საქორწინო ცერემონიალში, აი ყოველივე ის, რაც წარსულში საქორწინო სუფრის შნოსა და ლაზათს წარმოადგენდა.

შეიძლება ითქვას, რომ საქორწინო სიმღერები და თანმხლები რიტუალური ცეკვები საქარ ,ველოს ყველა კუთხეში სადღეისოდ ყოფიდან გამოსულია და მათი დაფიქსირება ცოცხალ ყოფაშიუკვე შეუძლებელი ხდება. მართალია, ამას გარკვეული ობიექტური საფუძველი გააჩნია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ დავიწყებას მიეცეს ქართული ხელოვნების ეს შესანიშნავი შედევრები, რომელთაც დიდი რელიგიურ-მაგიური და მორალურ-ეთიკური დატვირთვა გააჩნდა და ცალკეული ხალხის კულტურის ისტორიის რეკონსტრუქციის ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენს.

ზოგიერთი რელიგიურ-მაგიური ქმედებანი ქორწილის დროს უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობდა ქალ-ვაჟს შორის დამყარებული კავშირის გამაგრებას. მათი შესრულებისას ხაზგასმა ხდებოდა იმ ძირითადი ფუნქციებისა (ნაყოფიერება. კერის მსახური და დიასახლისი), რომელთა მატარებელი უნდა ყოფილიყო სახლში შემოსული ,ოჯახის ახალი წევრი-ქალი.

ხალხური სანახაობითი წარმოდგენის ელემენტი „ნეფის განადირება" იმ შორეული ეპოქ ,ს გამოძახილი ჩანს, როდესაც ქორწინება და მასთან დაკავშირებული ,ყველ ,ა რიტუალი გარკვეული სოციალური წრის სივცობრივად შემოსაზღვრული კოლექტივის შიგნით მიმდინარეობდა და ,ამის საერთო საქმეს წარმოადგენდა.

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების შეჯერებაზო-

გად სამეცნიერო ლიტერატურასთან უფლებას გვაძლევს აღნიშნული რიტ ,ა-ლი ხალხური სანახაობითი წარმოდგენის რიგს მივაკუთვნოთ, რომელსაც შემორჩენილი ჰქონდა საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურისათ-ვის დამახასიათებელი ელემენტები.

წარსულში არსებულ პირველი ღამის უფლების საკითხის განხილვამ გვიჩვენა, რომ მის წარმოშობასა და ჩვეულებად ჩამოყალიბებას გაბატონებულ-ლი ფენის სასარგებლოდ, გარკვეული რელიგიურ-სოციალური ფაქტორები დაედო საფუძვლად და ამავე ფაქტორებმა განაპირობეს მისი შემონახვა დიდი ხნის მანძილზე.

კლასობრივი საზოგადოების განვითარების შემდგომ ეტაპებზე აღნიშნული ჩვეულება გაბატონებულმა ფენამ „სახედ თვისად" გარდაქმნა, რაც შემდეგში გარკვეული რაოდენობის მატერიალური თუ ფულადი კომპენსაციით შეიც-ვალა.

შესაძლებელია აღნიშნულ ცვლილებას ხელი შეუწყო აგრეთვე ხალხის სოციალურ-ეკონომიკური დონის თანდათანობით ამაღლებამ და მის საფუძ-ველზე მათი კულტურული ,ონის და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ცვლილებამ. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საკომპენსაციო გადასახადის არსებობა არ გამორცხავდა ფეოდალ-მებატონის მიერ ოდესღაც კანონიერად მისი კუ ,ნილი უფლების განხორციელების სურვილს, რომელსაც ალბათ მოსახლეობაში უკვე გარკვეული წინააღმდეგობა ხვდებოდა. იქნებ სწორედ ამგვარი წინააღმდეგობის შედეგი უნდა იყოს მრავალი ქვეყნის და მათ შორის საქართველოს ადრეულ საკანონმდებლო ძეგლებში ამ სახის გადასახადის (საჩექმე, საქვრივო) შესახებ სპეციალური მუხლების არსებობა.

სხვა ფაქტორებთან ერთად აღნიშნული ჩვეულების შესახებ არსებული მონაცემების შესწავლის საფუძველზე შესაძლებლად მოგვაჩნია თვალი გავადე-ვნოთ საზოგადოების განვითარების, მისი აზროვნების ფორმირების პრო-ცესს და ახსნა-განმარტება მოუძებნოთ განვითარების გარკვეულ საფეხურზე წარმოშობილ ზოგიერთ წეს ,ჩვეულებას.

შეიძლება ითქვას, რომ წარსულში ახლად დაქორწინებულთა დასაჩუქრება ნათესავ-ახლობელთა მიერ მავნედ და სათაკილოდ არ ითვლებოდა, დღეს ეს ტრადიცია თითქოს და მიუღებელია. ვფიქრობთ, რომ ის მავნე კი არა დ გარკვეული მიზეზების გამო კარგი ტრადიციის დამახინჯებაა. ამავე დროს მისი სოციალური ფუნქცია მთელიანად თუ არა, ნაწილობრივ დღესაც ძალაში რჩება. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ სოციალურ-მორალური ფუნქციის მატარე-ბელი ეს თუ ის ჩვეულება ძნელად იცვლება, თუნდაც მისმა მ ტერიალურმა გამოხატულებამ დაშახინჯებული სახე მიიღოს.

მართალია, საქართველოს ყველა კუთხეში ნეფე-დედოფლის დასაჩუქრება სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას არ მიეკუთვნებოდა, მაგრამ კვლევამ

გვიჩვენა, რომ ახალდაქორწინებულთა დასაჩუქრება ნათესავ-ახლობელთა მიერ მორალურ ვალდებულებას წარმოადგენდა. ამ ვარაუდის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ნათესაობის ხარისხისდა მიხედვით გაღებული საჩუქრის რაოდენობა და სახეობა, აგრეთვე მისი მირთმევის თანმიმდევრობა.

ნეფე-დედოფლის დასაჩუქრება ერთ მიზანს ემსახურებოდა - შეძლებისდაგვარად მეტ-ნაკლები დახმარება გაეწიათ ახლად შექმნილი ოჯახისათვის (რადგან ეს საჩუქარი ნეფე-დედოფლის პირად საჩუქარს შეადგენდა) და ამავე დროს რამენაირად გამოეხატათ ახალ დაქორწინებულთა მიმართ ყურადღება და პატივისცემა.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით წარსულში მექორწინე ოჯახისადმი მატერიალურ დახმარებას (ნატურალური თუ ფულადი) მხოლოდ ვაჟის ოჯახისადმი გაიღებდა ნათესავ-ახლობელთა გარკვეული წრე. ამგვარი დახმარება რამდენადმე გამართლებული იყო. მისი სიდიდე და მოცულობა თანმიმდევრულად განისაზღვრებოდა სავალდებულო წესისა და რიგის დაცვით, რასაც საფუძვლად ედო ნათესაური დამოკიდებულება მექორწინე ოჯახისადმი.

დასაშვებია ამ რიგის მატერიალურ დახმარების სახეები თავისი წარმოშობით, შეიძლება იმ დროიდან მომდინარე იყოს, როდესაცსაქორწინო ურთიერთობის მოგვარება და საქორწინო ხარჯის გაღება გარკვეული სოციალური წრის მოვალეობას შეადგენდა. ამდენად იგი სავალდებულო ნორმათა კატეგორიასაც კი შეიძ ბა მიეკუთვნებოდეს.

მექორწინე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარების გაწევა დღესაც კვლავ ძალაშია, მაგრამ საკმაოდ სახეშეცვლილი სახით. წარსულში არსებული დახმარების ფორმა და რაოდენობა ნათესაობის ხარისხისდა მიხედვით დღეს აღარ არსებობს, რის გამოც ამგვარმა დახმარებამ ცალკეულ შემთხვევაში უკვე დამახინჯებული სახე მიიღო, რაც სრულიად მიუღებელია დღევანდელი ცხოვრების ნორმებისათვის.

ვფიქრობთ, რომ მექორწინე ოჯახისადმი ნათესავ-მეზობელთა ეკონომიური დახმარება ერთგვარ შემოსავლის წყაროდ არ იქცევა თუ მას ქორწილის თვითმიზნად არ გავიხდით. ამის ერთ-ერთ ხელშემწყობ პირობად მიგვაჩნია მისი არაფულადი სახე. ამასთან ერთად იგი უნდა შეირჩეს არა ფასის სიდიდის, არამედ გემოვნების მიხედვით.

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ქმრის ნათესავ-ახლობლები მიერ პატარძლ ა გაპატიჟება, მისი ხატში გაყვანა, გამინდვრება თუ წყალზე გაყვანა შეიძლებ დავუკავშიროთ ოჯახის ახალი წევრის ქმრის საგვარეულოში ზიარებას და თავისი ფუნქციით ნაყოფიერების კულტს. ამასთან ერთად მას მეორე არანაკლებ მნიშვნელოვანი ფუნქცია გააჩნდა. აღნიშნულ ცერემონიალთა შესრულება ოჯახის გარე სამუ-

შაოში პატარძლის ჩაბმის ტრადიციულ დასაწყისს გულისხმობდა. საქართველოს კუთხეების მიხედვით განსხვავება მხოლოდ დროის ხანგრძლივობაშია.

რაც შეეხება ნაწვევად წასვლას, ვფიქრობთ, რომ იგი არ უნდა ნიშნავდეს დედისეული გვარის ხაზით მემკვიდრეობას და დედის საგვარეულოს უფლების მამხილებელ ფაქტს, ან მის რაიმე გადმონაშთს. აღნიშნულ ჩვეულებაში აქცენტი აღებულია ქალის არა დედის, არამედ მამის ოჯახსა და გვარზე. აქედან გამომდინარე ამ საკითხს ჩვენ სხვა ჭრილში ვიხილავთ, კერძოდ, ნაწვევად წასვლა სულ სხვა სახის ჩვეულებად მიგვაჩნია და მისი წარმოშობის სათავეები არა დისლოკალური (მ. კოსვენი), არამედ საზოგადოების განვითარების სულ სხვა საფეხურზე უნდა მოვიძიოთ, როდესაც სახეზე გვაქვს გარკვეული სახის საკუთრება და მასზე შვილების (ქალისა და ვაჟის) მემკვიდრეობითი უფლება. აქედან გამომდინარე, ნაწვევად წასვლა გულისხმობდა მამის სახლში და მის მემკვიდრეობაზე იურიდიულად და სოციალურად ქალის გარკვეული უფლების აღიარებას.

საოჯახო საქორწინო აკრძალვები (უმძრახობა) ქართველ ხალხში თავისებური სპეციფიკურობით ხასიათდებოდა. მკვლევართა ერთი ნაწილის მიერ გამოყოფილია ამგვარი აკრძალვების ოთხი სახე: აკრძალვები 1) ცოლ-ქმარს შორის, 2) მშობლებსა და შვილებს შორის, 3) ქალსა და მისი ქმრის ნათესავებს შორის და 4) მამაკაცსა და მისი ცოლის ნათესავებს შორის, რომელიც ერთ ინსტიტუტშია გართიანებული (კისლიაკოვი, სმირნოვა, პერშიცი და ა.შ.). არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების განხილვამ საშუალება მოგვცა გადაგვესინჯა საოჯახო-საქორწინო აკრძალვების ოთხივე ფორმის ერთ ინსტიტუტში გაერთიანების, მათი წარმოშობის ერთიანი საფუძვლის ძებნისა და მისი უარყოფითად შეფასების საკითხი. ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია ს. არუთინოვის მიდგომა, რომ შეუძლებელია ეს მოვლენა განვიხილოთ როგორც ერთი სისტემის სუბსისტემა. საოჯახო-საქორწინო აკრძალვების დასახელებული ოთხი ფორმიდან მას მეორე, სტრუქტურისა და წარმოშობის მიხედვით, დანარჩენებისაგან განსხვავებულად მიაჩნია. მისი აზრით დანარჩენი სამი აწესრიგებს ურთიერთობას სხვადასხვა გენეალოგიური ჯგუფის წევრებს შორის, ხოლო მეორე კი ერთი გენეალოგიური ჯგუფის უფროს და არასრულწლოვან წევრებს შორის. შესაძლებელია მისი გენეზისი და ფუნქცია მივაწეროთ მხოლოდ ამღზრდელობითი ხასიათის ამოცანებს, რომელიც არ შეიძლება მიეწეროს დანარჩენ სამ ფორმას.

საერთოდ, უნძრახობის ინსტიტუტს ცალკეული მკვლევარი უარყოფითად აფასებს როგორც საზოგადოებრივი და კულტურული განვითარების ადრეული (წინაკლასობრივი და ფეოდალური) საფეხურისათვის დამახასიათებელ მოვლენას და წინადადებას იძლევა ეძებოთ მისი ლიკვიდაციის რაც შეიძლება მარტივი გზები (სმირნოვა, პერშიცი, მარკოვი, ტოკარევი). ამგვარ მიდგო-

მას კრიტიკულად განიხილავს მკვლევართა გარკვეული ნაწილი (არუ- ინოვი, ბგაჟნოკოვი). ჩვენი აზრით, საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ზოგიერთი ელემენტის უარყოფითად შეფასება შეიძლება გამართლებულია, მაგრამ საუკუ-ნეების მანძილზე ხალხში მოქმედი ჩვეულება შეუძლებელია ყოველმხრივ მიუღებელი იყოს. ჩვენ ანგარიში უნდა გავუწიოთ საკვლევი რეგიონისა და მისი მოსახლეობის თავისებურებებს. ვფიქრობთ, რომ საკითხის კვლევისას მთავარია არა იმდენად ის, თუ როდის წარმოიშვა ესა თუ ის მოვლენა, არა-მედ, ის თუ რამ განაპირობა მისი წარმოშობა, მისი დანიშნულება, არსი და ფუნქცია; რა შინაარსობრივი ცვლილებები განიცადა წარმოშობისა და შემდგომი არსებობის პერიოდში, რა სახით მოაღწია ჩვენამდე და როგორ ფუნქციონი-რებს დღეს.

ქალის მოტაცებით გზით დაქორწინება საქართველოში დიდი სიხშირით არ ხასიათდებოდა. ოგი შედარებით უფრო გავრცელებული იყო საქართველოს მთაში, ბარში კი იშვიათ მოვლენას წარმოადგენდა.

ვფიქრობთ ამა თუ იმ საკითხის კლასიფიკაციის დროს ზედვეულობაში უნდა მივიღოთ ამ ჩვეულების შემაპირობებელი როგორც პირველხარისხოვანი, ისე მეორეხარისხოვანი ფაქტორები, აგრეთვე ის ფუნქცია, რომელიც მას აკისრია და ის ზოგადი მოდელები, რომლებიც მის შესახებ დღემდე არსებობს ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში.

მეტად საინტერესო აღმოჩნდა ზედსიძეობის საკითხი. არსებული მონაცემე-ბის შესწავლამ გვიჩვენა, რომ ზედსიძეობა უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი მიზეზი საქართველოს მთელ რიგ რეგიონებში. გვარის გატეხვისა (დარღვევისა), ვი-ნაიდან ზედსიძედ მისული კაცის შვილები ფაქტიურად დედის გვარს ატარებდნენ (წინააღმდეგ შემთხვევაში ზედსიძე სიმამრის მამულს - მემკვიდ-რეობას ვერ]ბიღებდა). ამის გამო სოფლის ერთგვაროვნება (მონოგამიურობა) ირღვეოდა, რადგან გარკვეული თაობის გავლის შემდეგ ცალკეულ მამათა შთამომავლობას შორის ირღვეოდა საქორწინო აკრძალვები.

სავარაუდოა, რომ გარკვეული ობიექტური სოციალ-ეკონომიური მიზეზე-ბიდან გამომდინარე, ზედსიძეობას ინდივიდუალური - პატარა ოჯახის წარმოქ-მნის შემდეგ ჩაეყარა საფუძველი. რამდენადაც ზედსიძე იღებდა არა ქალის (თუ მისი დედის), არამედ ოჯახის უფროსი მამაკაცის (რადგან მას ეკუთვნოდა მამული -მიწა) გვარს, ამ ენად ამ ინსტიტუტის წარმოშობის სათავეების ძებნა უფრო ადრეულ ეპოქაში არამართებულად მიგვაჩნია.

ქვრივის ხელმეორედ დაქორწინება საქართველოში კუთხეებისა მიხედვით რიგი თავისებურებებით ჩასიათდებოდა. აღნიშნული თავისებურებებიდან განსა-კუთრებით შეიძლება გამოიყოს აჭარასა და სვანეთში არსებული ჩვეულება ე. წ. „ლევირატისა“ და „სოროორატის“ სახელწოდებით. ეთნოლოგიურ მეცნიე-რებაში არსებობს მოსაზრება, რომ აღნიშნული ჩვეულებანი საყოველთაო

მოვლენა იყო და ცალკეულ კუთხეში, კერძოდ აჭარაში გვიანობამდე 2 ათ შემორჩენას გარდა გარკვეული სოციალ-ეკონომიკური და სოციალური ურთიერთობის გადმონაშთებისა, ხელი შეუწყო ასევე მუსულმანური რელიგიის ნორმებმაც. საერთოდ ლევირატი მიჩნეულია პატრიარქატულ გვარში წარმოქნილ მოვლენად. არსებული მონაცემების ანალიზის საფუძველზე ვფიქრობთ, რომ ლევირატი საერთოდ (ყოველ შემთხვევაში ქართული ყოფისათვის) რაიმე უძველეს მოვლენას კი არ წარმოადგენდა, არამედ იგი საქორწინო ურთიერთობაში ურვადის გადახდის დამკვიდრების თანამდევი მოვლენაა და მან საქართველოს არათუ ყველა, არამე ცალკეულ კუთხეებშიც კი ვერ ჰპოვა ისეთივე გავრცელება, როგორც „ურვადმა". შეიძლება ითქვას, რომ „ლევირატი" თუ „სორორატი" ცალკეულ ხალხში არსებობდა, მაგრამ ის საყოველთაო მოვლენა არ ყოფილა.

საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში არსებული საქარწინო წეს-ჩვეულებებისა და მათთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების შესწავლას არა მარტო თეორიული, არამედ პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს. მათი დაწვრილებითი შესწავლის შედეგად ამ სფეროში დაგროვილი ცოდნა სადღეისო ამოცანებთანაც მჭიდროდაა დაკავშირებული. კვლევა შესაძლებელობას იძლევა მოსახლეობაში შეტანილ იქნას მეცნიერული ცოდნა, მეცნიერულად ავხსნათ ცალკეული წეს-ჩვეულება, მათი წარმოშობის მიზეზები და მათი შემდგომი ტრანსფორმაცია. ყოველივე ეს დიდ დახმარებას გაგვიწევს დღეისათვის ზოგიერთი დამახინჯებული წეს-ჩვეულების დროულად აღმოფხვრაში.

ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულების შესწავლის პრაქტიკული მნიშვნელობის (აღარას ვამბობთ მეცნიერულ მნიშვნელობაზე) შესახებ საუბარი გვინდა ილია ჭავჭავაძის სიტყვებით დავამთავროთ: „შვილმა უნდა იცოდეს სად და რაზედ გაჩერდა მამა, რომ იქიდან დაიწყოს მართალი და კარგი უღლის წევა. შვილს გარკვეული უნდა ჰქონდეს რაში იყო მართალი და კარგი მისი მამა, რაში იყო მცდარი, რა ავი ეამიჩნდა კეთილად და რა კეთილი — ავად, რა უმართავადა ხელს, რა აბრკოლებდა, რისთვის ირჯებოდა და მხნეობდა, რისთვის და რაში უქმობდა. უამისოთ თვითონ შვილი, რაც გინდა გამრჯე და მხნე იყოს უჩორთუმო სპილოს ემგვანება და ამ წუთისოფელში ვერას გახდეა"[2.149].

Investigations and comparison of ethnographical material, archival and information and special and general literature in our disposal allows us to state that matrimony in Georgia was and is a complicated and multistage institution, characterized with common folk traditions as well as certain regional specificities. At the same time in some rituals quite archaic elements have been noticed stipulated by social, economic, religious and other factors.

Our materials do not concern separate, random survivals of archaic form of nuptial customs and rituals of Georgian population, but investigate different stages of development of this social institution. Comparison and analysis of marriage customs of population in different regions of Georgia prove their unity, similariti likeness and community of their origin and ways of development. At the same time, it becomes evident that one cannot decide a prion (as it is in our literature) that "upland" version of one or another custom is always older than "lowland" version.

It has been stated that in almost all regions of Georgia most families were and are exogamous. It should be mentioned that the problem of the origin of blood relations, exogamy is urgent and debatable problem and cannot be solved on the given stage. It can be supposed that the main motive power suppressing the establishment of matrimonial links between the members of one collective became theoccupation and social activity of the given collective. The very principles and structure of the collective organization stipulated interdiction of marriages between blood relations, which graduallyovergrew into social self-consciousness and became widespread.

Howeve. even up till now there are separate families inside which the marriage between blood kinder relatives was and is allowed. If interfamily marriages among ruling classes had a political foundation, this cannot be said about lower social classes of the population, here social factors are of more importance. Just the social factor became the cause of separation of families into smaller social cells, i. e. the break-up of families took place. In separate regions of Georgia these smaller cells had and stir partially retain up to today different names ("s mlhubi", "lankhubi", "dino", "mamisShviloba", etc.)

There were some other factors as well forbidding marriage among the members of families blood relations. Who were not including relationship by christening, artificial kinship, social and clas religions, national and territorial affiliation, etc.

What did stipulate these interdictions in Georgia is a complicated and interesting problem. in a general way, it can be said that the basis of interdiction

of marriage among blood relations and persons in artificial relationship, or generally of exogamy, should in the first place be sought in social factors. When studying this problem, spychological specificity, georgaphical environment, the peculiarities of religious, ethical, economical, political factors characteristic to the given ethnic unity (to Georgian people, in our case) should t considered as wells social factors.

In old times in all regions of Georgia the decision of matrimonial was the parents', especially the father's privilege. Later, the desire of a daughter or of son was also taken into account, but this never meant the weakening of parents' rights.

Choice and preliminary investigator of the origin, personal qualities, habits of work of the intended spouse were carried out. Particular attention was paid to the origin of the bride's mother, as the daughter was thought to carry the mothers traits mostly. (it should be mentioned that modern science if not completely then partially confirms this notion). Also in clouded in the personal qualities of future spouses were their physical qualities, intellectual faculties, skills house keeping abates agricultural and moral make-up.

Existing materials prove that in some are physical examination (inspection) of the bride the bridegroom's relatives, and later with the participation of the bridegroom himself was used.

At the same time the bride's relatives studied and examined the financial position on welfare of the bridegroom's family. It should be supposed that such a custom came into being later and concerned the period when matrimonial problems were settled by entire strangers or matchmakers.

When we study this problem the inter-relation individual collective stands out clearly. An individual has to fulfil social norms characteristic.for a certain collective in moral-ethical and socio-economic spheres. On a certain level of society development, marriage and creation of new micro-social cell family became the problem not of two individuals the bride and bridegroom, but of a certain social collective - the family, name and kin. The collective that is vitally interested in the creation of a new family actively interferes in spite of the desire of individuals in the maniage decision.

After preliminary examination and checking one of the methods important of settling the marriage problem was the choice by the bridegroom's party of a suitable person as a mediator and sending him or her to negotiate with the family of the future bride.

The comparison and analysis of ethnographical and written material showed what a long way of development was made by mediator's institution before acquiring a new quality - match-making.

In a number of regions of Georgia mediation was the close relatives of the future husband and wife. Afterwards in separate parts together with relatives the match-makers began to participate in matrimonial problems. The match-makers had two functions: first the same as that of a mediator i. .sisted in solution of marriage problem between a woman and a man, second, ensued from the match-maker's personal interests and was advanced to the first plan. In regions where the mentioned person didn't receive a reward, he was not called a match - maker and vice versa.

Analyzing existing material we can conchude the term "motsikuli" (mediator) should be acknowledged all - Georgian name of a stranger who takes part in settling matrimonial problems. This term is mentioned as early as the XII century.

The age for performance of the ritual called "datsindva" was not strictly determined in Georgia - it varied from some days after birth up to the coming of age. "Datsindva" of small children in the past was a commonly accepted phenomenon with religious distinctions.

some Georgian investigators have expressed the opinion that upbringing firstly "datsindva" of under-aged, and of a girl in the family of the future husband, reflected the character of the initial stage of patriarchal formation (R. Kharadze), and second that "nishnoba" in childhood had the objective to maintain old matrimonial relations (I. Chkonia). We believe that the roots of the formation of the custom "datsindva" should be sought in the period when social inequality began to flourish. Such a conclusion is made as a result of the study of the essence of this custom and etymological and semantic analysis of its different appellations.

"datsindva" was the recognition of the rights of the groom's family upon the future daughter - in law. The very essence of this rite, despite the fact that the presents given during the process were the property of the bride, showed the existence of some element of marriage with ransom.

"Nishnoba" in Georgia was divided into two stages - "didi" (great) and "patara" (small). "Patara nishnoba" is confirmed only in some regions Mtiuleti Gudamakari, Saingilo and Ksani canyon. But this does not mean that in different regions there were different matrimonial customs and ceremonies. At different stages of social development there were certain forms of matrimonial ceremonies which, with more or less completeness, were preserved in this or that region. It follows that if we want to fully reconstruct the complicated marriage customs and rites, then the whole complex of problems should be studied within one ethnic unity.

The comprehension of "nishnoba" as a "semiwedding", which in some

regions allowed either open or secret marital relations between man and women and many other nuances, gave the character of the most important stages of matrimonial relations to this custom. It is possible that as the role of the wedding grew that "nishnoba" lost its initial importance.

On the basis of the considered materials the following regularity shows itself: "datsindva" and "nishnoba" were allowed at any age, the corresponding appellations as "foetic", "cradle" etc. existed. Evidently the consecutive performance of all stages could happen only in the case of adult youth and girl. in due course some of these stages were completely lost and others mingled with one another and come to us in fragmental forms. One should suppose that just because of this some investigators assume that they are the same rituals but differently named.

Investigations show that performance of all the traditional rules was obligatory in the period between "nishnoba" and the wedding The violation of them by one the parties was considered intolerable and became the subject of censure.

We shear the opinion of academician I A. Javakhishvili when he thinks it is impossible to determine exactly the period of dowry appearance in Georgia. We think that when studying this problem side by with the search of the chronological roots of the institution of the dowry, the main attention should be paid to the exposure of its social assence and purpose, as the existence of the dowry is an important factor for stating the woman's legal condition.

It should also be mentioned that up to now dowry and "satavno" in ethnography were considered separately as two independent institutions. on the basis of the exiting material we suppose that they should be considered as a legacy or part drove, received by a woman from her parents.

As to "nadzudzuri" the investigations proved that this is not some manifestation of ransom (marriage by ransom), but is one of the forms of giving presents. As applied to "nadzudzuri"we consider the opinion of M M. kovalevski regarding wedding presents acceptable, i. e. present giving cannot be attributed to wedding specifics and therefore cannot serve as an example similar to ransom. On investigating such problems moral aspects rather than purpose should be emphasised.

The comparison of ethnographical material and written documents allow us to make the following assumptions: -

We are dealing not with some survivals of marriage by ransom but with the expression of highly enough property and the legal state of a woman. A woman was not an object to buy and sell, as it has been considered up to now rather she entered the husband's house with her own in independent property that

had been given to her by her father's family or by the family of her husband. This proves her Anancial undoubtedly high legal state. The appearance of the ransom element, but not of marriage by ransom in matrimonial relations in this or that form is the phenomenon of a later period.

The choice of a definite period of year for wedding festivities had its subjective reasons. Autumn was the time when the population had a considerable food supply and was comparatively free from field and other work. Cattle meat and other food were less subject to spoiling. All this determined the Georgian tradition to celebrate weddings late in autumn.

In spring, particularly in March and May (April is lenten month), weddings were not generally celebrated and this also had its foundation; this is calving time and consequently the quality of the meat is considerably worse.

It is interesting that on choosing wedding time the moon phases were also taken into account. This problem should be specifically investigated and here our astronomers and meteorologists have I ven their opinion.

In the past Georgian people met misfortunes with great dignity and were self restrained in happiness. The number of quests participating in corresponding rituals was determined according to the economic potential of the family. At the time the circle of people directly contacting the family during these days was limited to close relatives, friends and neighbours. The wedding table included not more than 50 people. A wadding with 80-100 quests was a rare case in villages (working people is meant). The important part at the wedding table was given to bride's and bridegroom's wine without being intoxicated, sing, dance, amuse people. They created a happy and merry atmosphere at the wedding table.

Existing materials testify that in the case of death of married woman, she was buned in her wedding gown. We suppose that such a tradition of an idea of marriage and transition to the next world as the events provoked by supernatural and divine forces.

Gowns used in the wedding ceremony displayed, by the opinion of Georgian investigators (V. Bardavelidze), the symbol of the Sun and encrowning of the wedding couple was done in magic purposes. Evidently, the crown was imagined as world symbols of supernatural energy in general, not of the sun only. Maybe just because of complicity of wedding ceremony to divine principle, the bride and bridegroom were called "dedopali" (queen) and "mene" (king).

When, after the wedding ceremony, the bride and bridegroom entered the bridegroom's house, some magical rites were carried out (greeting crossed swords, going round the house, etc.). De spite regional specificity, all these actions had one general purpose - the incorporation of happiness, well-being

and wealth to the young family, on the other.

As investigations have shown, the wedding menu is also characterised by regional specificity, in principal made a unite model stipulated by symbiosis development of two basic fields of economy - agriculture and cattle breeding. The analysis of this model shows that the wedding table (menu) is the conservative element of the culture, firmly preserving the specificity of earlier times and at the same time, easily acquiring new elements stipulated by changes of life conditions. In this model a number of epochalchronological strata and specific substrata could be singled out. All this allows us to conclude that study of the wedding menu gives good material for reconstruction of the ways of cultural, historical and ethnogenetical development of a separate ethnic unity.

The order of strictly regulated drinking of sprits at the Georgian wedding table was formed over centuries. Therefore the wedding table became the place not of a drinking bout and spree, bat a public manifestation by each one of his breeding and natural gifts Toasts were pronounced with intervals, in between the songs and the dances, in which all present took part. This made the wedding festivity full of merriment and gaiety. Therefore the wedding meal was not only the means of merry-making and pastime, but it gave the people the possibility to learn moral and ethical norms, strengthen relations and friendship bonds and meet kin.

The wedding of today, unfortunately, is void of many positive characteristic of the part, it has become a kind of serving ones obligation accompanied with over eating and drinking. The great number of quests reduced them into mere onlookers, having neither their own role nor place in the merriment. The wedding ceremony became shorter and the wedding and wedding table lost its former reasonable purpose. It can be said that almost in all of Georgia wedding songs and accompanying ritual dances are not performed any more. This has a definite objective foundation, but the wonderful masterpieces of folk art, that contain religious and magic as well as moral and ethical content, and restore the culture of each people, should not be forgotten.

Some religious and magic actions during the wedding festivity supposed, first of all, the strengthening of the matrimonial bond establish between man and woman. They were performed to underline the basic functions of a woman seg, fertility and house-keeping. An element of folk spectacle - the bridegroom hunt was the survival of a far off epoch, when the wedding and all connected rituals were carried out within a limited collective of a certain social unit and were its common affair. It is Likely that this ritual concerned the category of folk spectacles and contained the elements characteristic to different stages

of society's development. It should be said that the analysis of these phenomena gave us significant results.

Study of the problem of "the right of the first night" showed that certain religious and social factors became the of basis generation and formation of this custom in favour of classes. These factors conditioned the long life of this custom as well. At further stages of society's development, this custom was substituted by a definite material or financial compensation. It is possible that the mentioned changes favoured the increase of the socio-economic level of people's life and consequently of its cultural level and religious ideas. However it should be mentioned that the establishment of compensation tax did not mean that feudal and landlords resistance on the part of population. This possibly explains the existence of special clauses concerning such taxes ("sachekme", "sakvrivo") in legal documents of Georgia and many other countries.

Making gifts to newly weds by relatives and close friends was not considered reprehensible or dishonourable. Today this tradition is qualified by social opinion as unacceptable and harmful. We think that it is not the tradition itself that is unacceptable, but the changed form in which it manifests itself in modern reality. At the same time its social function remains valid, if not completely then at least partially. This proves that this or that tradition, bearer of socio-economic function, is difficult to change even if its material expression had been changed.

In Georgia giving presents to newly weds was not obligatory, but was the moral duty of relatives and close friends. This is proved by different kinds of gifts related to the degree of the relationship or the sequence of their presentation.

Gift giving had only one purpose - to give possible material aid to the newly created family and at the same time to express attention and respect.

In the past there was also a habit of giving material help either natural or money - to the bridegroom's family by a defined circle of close relatives. The amount of help was also determined by obligatory orders based on the degree of kin relationships.

It can be supposed that such help originated from the times when regulation of matrimonial relations was even attributed to the category of obligatory norms.

giving material help at the wedding remains a practice now as well, but in a somewhat changed form. The form and size of help now is not determined in accordance with the degree of the relationship, therefore it often obtains perverted forms are absolutely inadmissible. We suppose that one can avoid regeneration of financial help into some kind of profit source in if it doesn't

become the main and. in this respect, we think that wedding help should not be monetary. on choosing the present one should be quipped not by its cost, but by its content.

The analysis of etnographic and other materials show that the different ways of "presentation to society" of a young wife by the husband's relatives can be connected with acquainting the new member of the family to the medium, surroundings of the man's society and also with the fertility cult. At the same time this custom had another no less important function - to introduce the bride to works outside the home and in the fields.

As to the custom "returning home", we think, it should not mean inheritance on mother's line or express the fact of the competency of the mother's family or some such survival. In this custom the male, and not female, family is accentuated. Therefore we "returning home" consider as a custom, the roots of which should be sought not in disloyal settlement (M Kosven), but on other stages of social development, when property of a certain kind and hereditary rights of children are present. Thus the custom of "returning home" meant juridical and social acknowledgement of the definite rights of a woman on the father's property. Generally the institution of "umzra'khoba" is considered by some investigators to be the negative phenomenon, characteristic for earlier stage (percales and feudal), of social and cultural development and proposed to search for most acceptable ways of its elimination. We think that negative estimation of some elements of family and matrimonial interdictions could be justified but one cannot entirely throw away all customs circulating among the population over centuries. We must take into consideration the peculiarities of the population of the studied region. In investigation we think as think as basic not time of origination of one or another phenomenon, but its purpose, essence and function. We have to understand what changes did this or that custom undergo during its existence, in what form it comes to us and how if functions today.

According to ethnograhical and other materials, marriage by kidnapping was not very often in Georgia. It was mostly popular in upland regions..

The problem of "zedsidzoba" is a very interesting problem. Existing materials showed that a number of regions of Georgia it was the reason of the family's disintegration, as the children of a father, who lived in the house, or family of his wife, actually took their mother's name (otherwise the father did not inherit property and lands belonging to his father - in law). as a result the monogamy of the village was broken, as after same generations matrimonial interdictions among the descendants of separate fathers were violated.

We think that "zedsidzoba" originated after appearance of individual small,

families. Zedsidze took the name not this wife or her mother, but of the head of the family- the wife's father, who owned the lands. Therefore, it would not be correct to consider "zedsidzeoba" as the product of an earlier epoch.

The widow's repeated marriage is also marked by a number of regional peculiarities The customs of levitate and sorority known in Ajaria and Svaneti are particularly marked out. in etnographical science there is a notion that the mentioned customs were general phenomenon and they were preserved up to later times due to survivals of certain socio-economic relations and in Ajaria due to the norms of Moslem religion as well Levirate generally is supposed to be a phenomenon that in the patriarchal female. we presume that levitate (at least in Georgian reality), cannot be considered as an ancient phenomenon. Father it attended the process of the establishment of bride - money payment in matrimonial relations and was not widely spread even in separate parts of Georgia. Levitate and sorority were characteristic to some peoples but were not a universal phenomenon.

Study of regional matrimonial customs and connected beliefs and ideas in Georgia has considerable theoretical as well as practical importance. The knowledge accumulated as a result of their analysis is closely connected with modern problems Investigations in this field allow to give people scientific knowledge, explain separate customs, the reasons of their origination and further transformation. all this will greatly help in overcoming some distorted habits not acceptable for modern reality.

We want to conclude the conversation on the practical importance of studying Georgian matrimonial customs and rites (saying nothing on their scientific importance) with the words of Ilia Chavchavadze: A Child should know where and on what his father has stopped so as to start carrying his yoke of life from there. A child should understand in what his father was right and where he make a mistake, what good he took for evil for good, what helped him and what hindered him, why he laboured and why he kept vigil or in what he showed inactivity Otherwise, the child, as industrious and kind as he may be, will resemble an elephant without a think and will gain nothing in this futile world" /2.264,p.166/

Свадебные обычай и обряды в Грузии

В результате изучения и сопоставления имевшихся в нашем распоряжении этнографических материалов, архивных и письменных данных, специальной и общей литературы установлено, что брак в Грузии представлял и представляет собой сложный и многоступенчатый институт, характеризовавшийся как общими народными традициями, так и отдельными региональными специфическими особенностями. При этом в некоторых ритуалах выявились архаические элементы, обусловленные социальными, экономическими, религиозными факторами.

Наши материалы касаются не отдельных, случайных пережитков архаических форм брачных обычаев и обрядов населения Грузии, а различных ступеней развития этого социального института. Сравнение и анализ брачных обычаев населения разных уголков Грузии убеждают в их единстве, схожести, в общности их происхождения и путей развития. Вместе с тем становится ясно, что "горный" вариант того или много обычая не всегда древнее варианта "равнинного"

Установлено, что почти во всех регионах Грузии большинство фамилий характеризовалось и характеризуется экзогамностью. Надо отметить, что вопрос происхождения экзогамии кровных родственников относится к ряду актуальных дискуссионных вопросов и разрешить его на Данном этапе еще не удается. Можно предположить, что главной движущей силой, пресекшей установление брачных связей между членами одного коллектива, явилась хозяйственная деятельность данного коллектива и его общественная активность. Сами принципы и структура организации коллектива обусловили возниковение запрета на брак кровных родственников. Осознание его постепенно росло и переросло в общественное самосознание, получившее широкое распространение.

Однако по сей день фиксируются отдельные фамилии, внутри которых допускались и допускаются браки между кровными родственниками. Причем, если внутрифамильный брак среди господствовавших слоев имел свое классово-политическое основание, этого нельзя сказать о низших социальных слоях населения. Здесь выделяется социальный фактор. И именно он явился причиной разделения фамилий на более мелкие социальные ячейки, т.е. "разбивки" фамилии. Эти ячейки в отдельных регионах Грузии имели (частично сохраняют и сегодня) разные названия ("самхуби", "ланхуби", "дино", "мамишвилоба" и т. д.).

Действовали также различные факторы, запрещавшие брак между представителями фамилий, не состоявшими в кровним родстве. К ним относились родство по крещению, искуственное родство, социально-

сословная, религиозная, национальная, территориальная принадлежность и т.д.

Чем были обусловлены эти запреты в грузинской действительности - вопрос сложный и интересный. В общих чертах можно сказать, что в основу запрета брака между кровными родственниками и лицами, состоявшими в искусственном родстве, и вообще экзогамии, лёг прежде всего, социальный фактор. При изучении данного вопроса, кроме социального фактора, следует учесть также психологическую специфику, географическую среду, особенности религиозного, морального, этического, экономического, политического факторов, характерных для данной этнической общности (в нашем случае, грузинского народа).

Решение вопроса о браке в прошлом во всех регионах Грузии являлось правом родителей, особенно отца. Позднее в этом вопросе стал учитываться и желание дочери и сына, но это отнюдь не обозначало ослабления родительских прав.

Выбор, предварительные расспросы подразумевали уточнение данных о происхождении, личных качествах, хозяйственных навыках предпологаемых жениха и невесты. Особое внимание уделялось происхождению матери невесты, так как в народе считалось, что дочь является носителем в основном материнских черт (следует отметить, что подобное представление, если не полностью, то частично подтверждается современной наукой). Под личными качествами будущих жениха и невесты подразумевались их физические данные, умственные способности, умение вести домашнее хозяйство, навыки в сельскохозяйственных работах, нравственный облик.

Имеющиеся у нас материалы свидетельствуют, что среди части населения Грузии при решении брачного вопроса была принята "физическая проверка" близкими жениха (позднее с участием самого жениха) будущей невесты (её осмотр), а близкими невесты - изучение, проверка экономического положения (достатка) семьи жениха. Надо полагать, что такой обычай является более поздним и относится к периоду, когда урегулирование брачного вопроса осуществлялось через совершенно посторонних лиц (сватов, свах).

При изучении вопроса четко вырисовывается взаимосвязь личности и коллектива. подразумевается обязательное выполнение личностью социальных нормативов, характерных для определенного коллектива в морально-этической и социально-экономической сферах. На определенном уровне развития общества брак и создание на его основе новой микросоциальной ячейки - семьи стало делом не двух индивидов (жениха и невесты), а определенного социального коллектива (семьи, фамилии, рода).

Этот коллектив, будучи кровно заинте; эсованный новой семьей, активно вмешивался (невзирая на желания индивидов) в решение брачного вопроса.

После предварительных расспросов и уточнений одним из важных условий урегулирования проблемы брака являлось подыскание мужской стороной подходящего лица на роль посредника.

Сопостовление и анализ этнографических и письменных метериалов показали, столь длинный путь развития прошёл институт посредничества до перехода его в новое качество - сватовство.

В ряде регионов Грузии посредничество составляло обязанность близких родственников будущих супругов. Со временем в брачных делах стала участвовать посторонняя личность - сват, сваха. Причем эта фигура была носителем двух функций: первая, аналогичная функции посредника, заключалась в решении вопроса брака между женщиной и мужчиной, вторая же вытекала из собственных интересов свата (свахи) и выдвигалась на первый план. В регионах, где указанное лицо не получало вознаграждения, его не называли "сватом" ("свахой"), и наоборот.

Анализируя имеющиеся материалы, мы приходим к выводу, что общегрузинским названием постороннего лица, принимавшего участие в урегулировании брачного вопроса, следует признать термин "моцикули" ("посредник"). Он упоминается уже с XII века.

Возраст, допустимый для совершения ритуала "Дацинлва", в Грузии не был установлен - он колебался от нескольких дней до совершеннолетия. "Дацинлва" малолетних детей в прошлом было общепринятым явлением (региональными различиами).

Среди грузинских исследователей высказаны мнения, что "Дацинлва" малолетних и воспитание девочки в семье будущего жениха должна отражать характер первоначальной ступени патриархального строя (Р. Харадзе) что "Нишноба" в детском возрасте должна была преследовать цель - сохранить старые брачные отношения (И. Чкония). Мы полагаем, что истоки формирования ритуала "дацинлва" могут быть связаны с периодом зарождения социального неравенства. К такому выводу подводит нас анализ содержания данного обычая и этимологический и смыслвой анализ его различных наименований.

"Дацинлва", представляла собой признание прав семьи жениха на будущую невесту. Само содержание этого ритуала, несмотря на то, что подарки, преподнесенные во время его совершения, являлись собственностью невесты, указывает на наличие в нем элемента брака с выкупом.

"Нишноба" в Грузии разделилась на две ступени - "guqu" ("большую") и "патара" ("малую"). "Патара нишноба" подтверждается лишь в некоторых

регионах (Мтиулети-Гудамакари, Сацнгило, Ксанском ущелье), но это не значит, что в разных регионах бытовали различные свадебные обычаи и обряды. На разных ступенях общественного развития существовали определенные разновидности брачных обычаев, которые с большей полнотой сохранились в том или ином регионе. Отсюда следует, что если мы хотим с достаточной полнотой реконструировать сложные свадебные обряды и обычаи, то этот комплекс должен быть изучен в совокупности внутри одной этнической общности.

Осмысление "Нишноба" как "полусвадьбы", супружеские отношения мужчины и женщины после нее (открытые или тайные), допускавшиеся в некоторых регионах, и многое другое придают этому ритуалу характер одного из важнейших этапов брачных отношений. Возможно, он постепенно - параллельно с возрастанием роли свадьбы - терял свое первоначальное значение.

На основании рассмотренных материалов вырисовывается следующая закономерность: "Дацинда" и "Нишноба" допускались в любом возрасте; бытовали и соответствующие названия: "утробный", "люлечный" и т. д. Очевидно, что последовательное выполнение всех ступеней могло иметь место только в случае совершеннолетних юноши и девушки. Со временем некоторые из этих ступеней вообще исчезли, слились друг с другом или достигли нашего времени в фрагментарном виде. Надо полагать, именно поэтому некоторые исследователи отождествляют их и считают одним и тем же ритуалом, толь по-разному именуемым.

Как показали иследования, также обязательным являлось выполнение всех традиционных правил в период между "Нишноба" и свадбой. Нарушение их одной из сторон считалось недопустимым, становилось предметом осуждения.

Нам представляется справедливым мнение академика И. А. Джавахишвили, что нельзя определить точно, когда в Грузии появилось приданое. Мы считаем, что при изучении данного вопроса параллельно с поиском хронологических истоков института приданого главное внимание должно быть уделено раскритию его социальной сущности и назначения, поскольку существование приданого является важным фактором для установления правового положения женщины.

Отметим также, что в этнографической науке до сих пор приданое и "сатавно" рассматривались раздельно, как два независимых института. Основываясь на имеющихся данных, мы считаем, их следует рассматривать не изолированно, а во взаимосвязи. приданое - "сатавно" можно считать наследством (или его частью), полученным женщиной от родителей.

Что касается "надзудзури" - исследования показали, что это не какое-

либо проявление выкупа (брака по выкупу). а одна из форм взаимоодаривания. Применительно к "надзудзури" нам представляется справедливым указание М. М. Ковалевского относительно свадебного подарка, а именно: одаривание не может быть отнесенно к свадебной специфике и потому не может служить примером, аналогичным выкупу. при исследовании подобных вопросов следует искать не причинные, а скорее нравственные их основы.

Сопоставление этнографического материала и письменных данных позволило сделать следующие предположения:

Мы имеем дело не с какими-то пережитками брака по выкупу, а с выражением довольно высокого имущественного и правового положения женщины. Женщина не являлась предметом купли-продажи (как считалось до сих пор), она вступала в дом мужа с независимым, собственным состоянием (выделенным ей отцовской семьей или семьей мужа). Это свидетельствует о её безусловно высоком правовом положении. Появление элемента выкупа (а не брака по выкупу) в брачных отношениях в том или ином виде - явление значительно более позднее.

Выбор для свадьбы определенного времени года имел вполне объективные причины. осень являлась временем, когда население располагало значительными запасами продовольствия, было относительно свободно от полевых и других работ. Убоина в этот период характеризовалась наилучшими качествами. Мясные и другие блюда в это время меньше подвергались порче. Все это и определило грузинский обычай справлять свадьбы чаще всего поздней осенью.

Весной, особенно в марте и мае (апрель - месяц постный), свадбы обычно не устраивались, и это время отела, в связи с чем качество мяса значительно ухудшается.

Представляется интересным предусматривание при выборе времени свадьбы фаз луны. Вопрос нуждается в специальном изучении, где, надо полагать, скажут свое слово наши астрономы и метеорологи.

Грузинский народ в прошлом умел достойно встречать горе и был сдержан в радости. Количество людей, принимавших участие в соответствующих ритуалах, соразмерялось с экономическими возможностями семьи. При этом круг лиц, непосредственно общавшихся с ней в эти дни, органичивался лишь близкими родственниками, друзьями, соседями. За свадебным столом собирались не более 50 человек. Свадьба с 80-100 участниками на селе была редким явлением (имеется ввиду трудовое население). Большая роль в свадебном застолье отводилась шаферам жениха и невесты. Это были только мужчины, причем, как правило, умевшие пить не пьянея, петь, танцевать. От них во многом зависела атмосфера на

свадьбе.

Имеющиеся материалы свидетельствуют, что в случае смерти женщины (замужней) ее хоронили в свадебном платье. Думается, такой обычай был обусловлен религиозными мотивами, а именно, осмыслением замужества и перехода в загробный мир как события, вызванного сверхъестественными, божественными силами.

Применявшиеся при венчании венцы, по мнению грузинских исследователей (В. Бардавелидзе), олицетворяли символ солнца, и их возложение на венчавшихся осуществлялось в магических целях. Быть может, венец представлялся людям земным проявлением сверхъестественной энергии вообще, а не только солнца. Возможно, именно из-за сопричастности свадебного ритуала божественному принципу невесту и жениха называли "дедопали"("царией") и "н(м)епе" ("царем")?

При вступлении после венчания "н(м)епе" -"дедопали" в дом жениха выполнялся ряд магических ритуалов (встреча молодых в дверях со сладостями, прохождение под скерщенными кинжалами обход вокруг очага и т. д.). Несмотря на региональную специфику, все эти действия преследовали одну общую цель - инкорпорацию нового члена семьи, с одной стороны, пожелание молодой семье счастья, добра, достатка, с другой.

Как показали исследования, свадебное меню у грузин, также характеризовавшееся региональной спецификой, в принципе, создавало единую модель, обусловленную симбиозным развитием двух основых отраслей хозяйства - земледелия и животноводства. Анализ этой модели показывает, что свадебный стол (блюда) является консервативным элементом культуры, прочно сохраняющим специфику ранних эпох и, вместе с тем, легко усваивающим новые элементы, обусловленных изменением условий жизни. В этой модели можно выделить целый ряд эпохально-хронологических пластов и специфических субстратов. Все это позволяет заключить, что изучение свадебного меню дает хороший материал для реконструкций путей культурно-исторического и этногенетического развития отдельной этнической общности.

Порядок строго регламентированного принятия спиртных напитков за грузинским свадебным столом формировался на протяжении веков. Поэтому свадебный стол стал местом не пьянства и гульбы, а публичного проявления каждым из его участником своей воспитанности и сдержанности. Тосты произносились с определенным интервалом, в перерывах между ними исполнялись песни и танцы, в которых участвовали все участники застолья, что придавало нахождению за свадебным столом содержательность и интересс для каждого его участника. В силу всего этого свадебная трапеза не только являла собой средство развлечения и времяпрепровождения, но

и предоставляла людям возможность усвоения морально-этических норм, укрепления родственно-дружеских связей, периодической встречи близких.

Сегодяшний свадебной стол, к сожелению, лишился многих положительных черт прошлого, превратился в своего рода отбытие повинности, перерастающее в вульгарное насыщение и принятие спортного. Мчогочисленность приглашенных, что обусловило превращение гостей просто в "зрителей", не имеющих своей роли и места в общем разумном веселье, сокращение продолжительности свадебного ритуала привели к утере свадьбой и свадебным застольем своего прежнего разумного назначения. Можно сказать, почти во всех уголках Грузии сегодня уже не фиксируются свадебные песни и сопровождавшие их ритуальные танцы. Это имеет определенное объективное основание, однако все же не следует предавать забвению замечательные шедевры народного искуства, отмеченные большим религиозно-магическим и морально-этическим содержанием, позволяющие воссоздать историю культуры каждого народа.

некоторые религиозно-магические действия во время свадебного торжеста подразумевали, прежде всего, укрепление установленной между женщиной и мужчиной брачной связи. При их виполнении подчеркивались основние функции, носителем которых должна была стать новый член семьи - женщина. Элемент народного зрелищного представления - "охота жениха" является отголоском далекой эпохи, когда свадьба и все свазянные с ней ритуалы происходили внутри пространственно органиченно коллектива определенного социального круга и были его общим делом. Можно предположить, что этот ритуал относился к категории народных зрелищных представлений и сохранял элементы, характерные для ступеней развития общества. Можно сказать, что анализ этих явлений дал нам довольно значительные результаты.

Изучение вопроса о "праве первий ночи" показало, что в основу происхождения и формирования обычая "права первий ночи" в пользу господствовавшего сословия легли определенные религиозно-социальные факторы. Они же обусловили долговечность этого обычая. На последующих этапах общественного развития этот обычай был заменен определенной материальной или денежной компенсацией в пользу господствующих сословий. Возможно, что указанным изменениям способствовали также повышения уровня социально-экономической жизни народа и изменение на этой основе его культурного уровня и религиозных представлений. Однако следует отметить, что установление компенсационного налога отнюдь не означало отказ феодалов-помещиков от желания пользоватся предоставленным им законным правом, что начинало встречать определенное сопротивление со стороны населения. Этим, быть может, и

объясняется существование в правовых документах Грузии и многих других стран специальных статей относительно налогов такого рода ("сачекме", "сакврило").

Одаривание новобрачных родственниками и близкими в прошлом не считалось предосудительным или зазорным. сегодня эта традиция расценивается общественным мнением как неприемлемая, вредная. Мы полагаем, что неприемлем не сама традиция, а искаженая форма, в которой она проявляется в сегодяшней действительности. В то же время её социальная функция остается в силе если не полностью, то, по крайней мере, частично. Это свидетельствует о том, что та или иная традиция - носитель социально-моральной функции, трудно поддается изменению, если даже её материальное выражения претерпело искажение.

Одаривание новобрачных в Грузии не отнасилось к категории обязательных норм, но оно являлось своего рода моральным долгом родственников и близких. В пользу такого вывода говорят варьирование вида и размера подарков в зависимости от степени родства и последовательность их подношения.

Одаривание новобрачных преследовало одну цель - оказать посильную материальную помощь вновь созданной семье и, вместе с тем, выразить свое внимание и уважение к ней.

В прошлом, кроме того, действовал обычай оказания во время свадьбы определенным кругом близких и родственников материальной (натуральной или денежной) помощи семье жениха. размер помощи также определялся обязатеьным порядком, в основе которого лежала степень родственных отношений.

Можно предположить, что виды такой помощи берут свое начало с времен, когда регулирование брачных отношений и связанных с ними расходов составляло функцию определенного социального круга и даже относилось к категории обязательных норм.

Оказание материальной помощи во время свадьбы остаётся в силе и в наши дни, но в ищзменной виде. Форма и размер помощи сейчас уже не определяются степенью родственных связей, поэтому нередко они принимают уродливый вид, что совершенно неприемлемо. Полагаем, можно избежать перерождения экономической помощи во время свадьбы в своеобразный источник дохода, если не превращать её в самоцель. Для этого следовало бы придать свадебной помощи неденежный вид, при этом руководствоваться при выборе подарка не его стоимостью, а лишь его содержанием.

анализ этнографических и других материалов показывает, что разнообразные види "вывода в люди" молодой жени родственниками и

близкими мужа могут быть связаны с приобщением нового члена семьи к среде, окружению мужской стороны, а также с культом плодородия. Вместе с тем, этот обычай имел другую не менее важную функцию - подключение новобрачной к хозяйственным работам вне дома, в поле.

Что касается обычая "возвращения домой", полагаем, что он не должен с начать наследования по материнской линии, выражать факт правомочности материнской фамилии или его какие-то пережитки. В этом обычае акцентрируется именно мужская, а не женская семья, фамилия, род. Поэтому "возвращение домой" мы рассматриваем как обычай, истоки которого следует искать не в дислокальном поселении (М. Косвен), а на иной ступени общественного развития, когда имеются налицо собственность определенного вида и наследственное право на нее детей (сына и дочери). Следовательно, обычай "возвращения домой" подразумевал юридическое и социальное признание определенного права женщины на отцовское наследство. Вообще институт "умдзрахоба" отдельные исследователи расценивают как отрицательное явление, характерное для ранней ступени (доклассовой и феодальной) общественного и культурного развития, и предлагают искать наиболее приемлемые пути его ликвидации. Мы считаем, что отрицательная оценка некоторых элементов семейно-брачных запретов может быть оправдана, но нельзя полностью отбросить все обычай, действовавшие в народе на протяжении веков. Мы должны считаться с особенностями населения изучаемого региона. Нам представляется главным в исследовании не столько время происхождения того или иной явления,сколько его назначение, сущность, функции. Следует разобрать, какие изменение претерпел тот или иной обычай за время своего существования, в каком виде он достиг наших дней и как он сегодня функционирует.

Брак похищением, судя по этнографическим и другим материалам, в Грузии не был частым явлением. Большей частью он был распространен в горной зоне.

Представляется интересным вопрос "зедсидзеоба"-"примачества". Как показало изучение имеюшихся материалов, примачество должно было стать причиной распада фамилий в ряде регионов Грузии, так как дети отца, вошедшего в дом (семью) своей жены в качестве примака, фактически носили фамилию матери (в противном случае их отец лишался права наследования имущество и земли тестя). В результате нарушалась моногамия села, так как через несколько поколений между потомством отдельных отцов нарушалась брачые запреты.

Мы пологаем, что обычай "зедсидзеоба" зародился после возникновения индивидуальной (малой) семьи. Зедсидзе (примак) принимал фамилию не

жены (или ее матери), а главы семьи - отца жены, которому принадлежала земля. Поэтому считать "зедсидзеоба" продуктом более ранней эпохи считаем неправомерным.

Вдовий (повторный) брак также отмечен рядом региональных особенностей. Особенно выделяются известные в Ачаре и Сванети обычаи "левирата" и "сорората". В этнографической науке существует мнение, что указанные обычаи представляли собой всеобщее явление и их сохранению до позднего времени способствовали пережитки определенных социально - экономических отношений, а в Ачаре, кроме того, и нормы мусульманской религии. Левират вообще признан явлением, возникшим в патриархальном роде. Мы полагаем, что левират (по крайней мере, для грузинской действителности) не может рассматриваться как какое-то древнее явление. Скорее он сопутствовал процессу установления в брачных отношениях выплаты калыма и не нашел широкого распостранения даже в отдельных уголках Грузии. Левират или сорорат имели место у некоторых народов, но они не были всеобщим явлением.

Изучение региональных брачных обычаев в Грузии и связанных с ними народных верований и представлений имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Накопленные в результате их анализа знания тесно связаны с задачами сегодняшнего дня. Исследования в этой области позволяют дать людям научные знания, объяснить отдельный обычаи, причины их возникновения и дальнейшую трансформацю. Все это окажет большую помощь в преодолении некоторых искаженных обычаев, неприемлемых для сегодняшней действительности.

Разговор о практическом значении изучения грузинских брачных обычаев и обрядов (не говоря о его научном значении) хочется закончить словами Ив. Чавчавадзе: "Дитя должно знать, где и на чем остановился отец, дабы оттуда начать нести ярмо жизни. Дитя должно разобраться - в чем был прав его отец, в чем он заблуждался, какое добро он принимал за зло и какое зло - за добро, что помогало ему, что ему мешало, ради чего он трудился и добрствовал, в чем он бездействовал. Без этого дитя, каким бы оно ни было трудолюбивым и добрым, будет походить на слона, лишенного хобота, и ничего в этом преходящем мире не добьется".

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. ენციკლოპედიები და ლექსიკონები

1.1. მ. ა ბ უ ლ ა ძ ე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
1.2. გ. ბ ე რ ი ძ ე. ჯავახური დიალექტის სალექსიკონო მასალა, თბ., 1981.
1.3. ს. მ ე ნ თ ე შ ა შ ვ ი ლ ი, ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943.
1.3 ა. ნ ე ი მ ა ნ ი. ქართულ ...ონონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1978.
1.4. შ. ნ ი ჟ ა რ ა ძ ე. ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ბათუმი, 1971.
1.5. ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ორბელიანი. სიტყვის კონა, ნაწ. I, თბ., 1966.
1.6. უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, შეადგინა მიხეილ ჯაბაშვილმა. თბ., 1973.
1.7. ქართული დიალექტის ლექსიკონი (მასალები. შემდგენლები თ. ბესარაშვილი, გ. მესხიშვილი. ლ. ნოზაძე, თბ., 1981.
1.8. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი ა. ჩიქობავას რედაქციით, I. თბ., 1950.
1.9. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, II. თბ., 1951.
1.10. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, III. თბ., 1953.
1.11. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, IV თბ., 1955.
1.12. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, V. თბ.. 1958.
1.13. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VI. თბ., 1960.
1.14. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VII. თბ., 1962.
1.15. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VIII. თბ., 1963.
1.16. დ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართულ - რუსული ლექსიკონი, თბ., 1961.
1.17. ბ. ხ უ ბ უ ტ ი ა. თუშური კილო, თბ., 1969.
1.18. Большая советская энциклопедия. 3. Т. 6. М., 1970.
1.19. Большая советская энциклопедия. 3. Т. 23. М., 1976.
1.20. Большая советская энциклопедия. 3. Т. 28. М., 1974.
1.21. Еврейская энциклопедия. Т.10., С. Петербург., 1911.
1.22. Кипшидзе Д. Граматика мингрельского (иверского) языка, с хрестоматией и словарем. СПБ. 1914.
1.23. Турецко-русский словар. М., 1977.
1.24. Энциклопидичесий словар. Изд. Ф. А. Брок. ..уза и И. А. Ефрона. Т. 29. СПБ. 1900.
1.25. Энциклопидичесий словар. Изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. 8, I. СПБ. 1904.

2. წ ი გ ნ ე ბ ი

2.1 დ. ა რ ა ყ ი შ ვ ი ლ ი. სვანური ხალხური სიმღერები, თბ., 1950.

2.2. ა რ ჭ ა ნ ჯ ე ლ ო ლ ა მ ბ ე რ ტ ი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.

2.3 შ. ა ს ლ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი. ნარკვევები ქართულ ხალხური სიმღერების შესახებ, I. თბ., 1956.

2.4. შ ა ს ლ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი. ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, II. თბ., 1956.

2.5. ვ. ა ხ ო ბ ა ძ ე. ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული, თბ., 1956.

2.6. „ბალავარიანის" ძველი ქართული რედაქცია, ა.შანიძის რედაქციით, თბ., 1957.

2.7. ი. ბ ა ლ ა ხ ა შ ვ ი ლ ი. ძველი თბილისი, თბ., 1951.

2.8. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941.

2.9. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თ.ბ., 1939.

2.10. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.

2.11. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. ქართველი ხალხის სულიერი ყოფა და კულტურა, თბ., 1988.

2.12. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, გ. ჩ ი ტ ა ი ა. ქართული ხალხური ორნამენტი, I. ხევსურული. თბ., 1939.

2.13. ც. ბ ე ზ ა რ ა შ ვ ი ლ ი. ქალის სამოსი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1974.

2.14. ც. ბ ე ზ ა რ ა შ ვ ი ლ ი. გ. ჯ ა ლ ა ბ ა ძ ე. ქართული ხალხური ტანსაცმელი. თბ., 1988.

2.15. ლ. ბ ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი. მიწათმოქმედება მესხეთში, თბ., 1973.

2. 16. ნ. ბ ერ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ტ. I თბ., 1940.

2.17 ნ. ბ ერ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ტ. II თბ., 1953.

2. 18. ნ. ბ ერ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი. მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის, წიგნი I. თბ., 1938.

2. 19. ნ. ბ ერ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი. მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის. წიგნი 2. თბ., 1953.

2.20. ნ. ბ ერ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი. მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის, წიგნი 3. თბ., 1955.

2. 21. ნ. ბ ერ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. III, თბ., 1966.

2. 22. მ. ბ ე ქ ა ი ა. ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974.

2.23. მ. ბ ე ქ ა ი ა. ოჯახის განვითარების სოციალური პრობლემები. თბ., 1980.

2.24. მ. ბ ე ქ ა ი ა. საოჯახო და საქორწინო ტრადიციების მნიშვნელობა თანამედროვე ქართული ოჯახის სიმტკიცისათვის, თბ., 1981.

2.25. მ. ბ ე ქ ა ი ა. ოჯახის ეთნოსოციოლოგიური კვლევის მეთოდური საკითხები, თბ., 1988.

2.26. გ. გ ა ს ვ ი ა ნ ი. XI-XVIII სს სვანეთის სოციალურ - ეკონომიკური სტრუქტურა, თბ., 1980.

2.27. ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე. მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში. თბ,. 1969.

2.28. ლ. გ ვ ა რ ა მ ა ძ ე. ქართული ხალხური ქორეოგრაფია, თბ., 1957.

2.29. ნ. გ ვ ა თ უ ა. ჩაცმულობის ისტორიიდან, თბ., 1967.

2.30. დ. გ ვ ა ხ ა რ ი ა. სახელმწიფო ბეგარა - გადასახადები აღმოსავლეთ საქართველოში XIX ს-ის II ნახევარში, თბ., 1960.

2.31. მ. გ ე გ ე შ ი ძ ე. ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები, თბ., 1978.

2.32. ი. ბ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, ვ. თ ო ფ უ რ ი ა, ი. ქ ა ვ თ ა რ ა ძ ე. ქართული დიალექტოლოგია, თბ., 1961.

2.33. გ ი ო რ გ ი მ ე რ ჩ უ ლ ე. გრიგოლ ძანძთელის ცხოვრება, ქართული მწერლობა, თბ., 1948.

2.34. გ ი ო რ გ ი მ თ ა წ მ ი ნ დ ე ლ ი. ცხოვრება იოვანესი და ეფთვიმესი, თბ., 1946.

2.35. გ. გ ო ც ი რ ი ძ ე. ქორწინება ფეერეიდანელ ქართველებში, თბ., 1967.

2.36. ი. გ რ ი შ ა შ ვ ი ლ ი. ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა, თბ., 1927.

2.37. მ. გ უ გ უ ტ ი შ ვ ი ლ ი. ახალი ტრადიციები საქართველოში, თბ., 1976.

2.38. გურჯისტანის ვილაიეთელის დიდი დავთარ , II. თურქული ტექსტი გამოსცა, თარგმანი გამოკვლევა და კომენტარი დაურთო ს. ჯიქიამ. თბ., 1941.

2.39. ი. დ ო ლ ი ძ ე. ძველი ქართული სამართალი, თბ., 1953.

2.40. ი. დ ო ლ ი ძ ე. საქართველოს ჩვეულებითი სჯული, თბ., 1960.

2.41. ი. დ ო ლ ი ძ ე. ძველი აღმოსავლეთის სამართალი, თბ., 1960.

2.42. ვ ა ჟ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა. თხზულებანი, თბ., 1987.

2.43. ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე ქართული სამონადირეო ამბისი, თბ., 1964.
2.44. ვ ა ხ ტ ა ნ გ ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი. ისტორიებრი აღწერა, თბ., 1914.
2.45. ვ ა ხ უ შ ტ ი ბ ა გ რ ა ტ ი ო ნ ი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973.
2.46. გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, თბ., 1939.
2.47. თ ე ი მ ურ ა ზ მ ე ო რ ე. დღისა და ღამის გაბაასება, თბ., 1976.
2.48. ი ა კ ო ბ ხ უ ც ე ს ი. წამება წმიდისა შუშანიკისა დედოფლისა, თბ., 1979.
2.49. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1987.
2.50. ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი. ქორწინების ზოგიერთი წეს-ჩვეულება ძველ თბილისში. თბ., 1959.
2.51. ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ., 1960.
2.52. ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი. მოხევეების საოჯახო ყოფა თბ., 1970.
2.53. ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი. ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა. თბ., 1969.
2.54 ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი. კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა. თბ., 1977.
2.55. ი. ი მ ნ ა ი შ ვ ი ლ ი. ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია. I. ბ., 1953.
2.56. ი ო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი. კალმასობა. თბ., 1935.
2.57. ი. კ ი კ ვ ა ძ ე. მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში. თბ., 1975.
2.58. ზ. კ ი კ ნ ა ძ ე. შუამდინარული მითოლოგია. თბ., 1979.
2.59. ვ. კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი. ხალხური პოეზია I. თბ., 1961.
2.60. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. მთიულეთი. ტფ. 1930.
2.61. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. თუშეთი. თბ., 1983.
2.62. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. ფშავი. თბ., 1985.
2.63. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. ხევი. თბ., 1934.
2.64. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. ხევსურეთი. თბ., 1984.
2.65. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. მესხეთ - ჯავახეთი. თბ., 1938.
2.66. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბ., 194[illegible]
2.67. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. მთის რაჭა. თბ., 1987.
2.68. მ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ტბ., 1985.
2.69. გ. მ ა მ უ ლ ი ა. კლასობრივი საზოგადოების ჩამოყალიბება ძველ

საქართველოში. თბ., 1978.
2.70. მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის (მზითევის წიგნები). ტექსტი გადმოსაცემად მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. იაშვილმა. თბ., 1974.
2.71. მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის. თბ., 1966.
2.72. ვ. მ ა ღ რ ა ძ ე. ქართული (მესხური) ხალხური სიმღერები. თბ., 1987.
2.73. ნ. მ ა ჩ ა ბ ე ლ ი. ქართველი ხალხის საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან (მზითევის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოში), თბ., 1976.
2.74. ნ. მ ა ჩ ა ბ ე ლ ი. ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში. თბ., 1978.
2.75. ვ. მ გ ე ლ ა ძ ე. ზემოაჭარული სოფელი ძველად. ბათუმი, 1973.
2.76. მ ი ნ დ ა ძ ე. ქართული ხალხური მედიცინა. თბ., 1981.
2.77. გ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი. ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება და საქართველოში ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარების ზოგიერთი საკითხი. თბ., 1973.
2.78. ლ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი. ტრადიციული და საქორწინო წესჩვეულების სტრუქტურული ანალიზი და ინოვაცია. თბ., 1986.
2.79. ლ. მ ე ლ ი ქ ს ე დ - ბ ე გ ი. მეგალითური კულტურა საქართველოში. თბ., 1938.
2.80. მ. მ ო წ ე რ ი ლ ი ა. სტუმარმასპინძლობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1986.
2.81. ალ. მ ს ხ ა ლ ა ძ ე. აჭარის საოჯახო საწესჩვეულებო პოეზია. ბათუმი, 1969.
2.82. გ. ნ ა დ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი. ძველი ქართული საოჯახო სამართალი. თბ., 1974.
2.83. გ. ნ ა დ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი. ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიის ნარკვევები თბ., 1965.
2.84. გ. ნ ა დ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი. ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1971.
2.85. ბ. ნ ა ნ ო ბ ა შ ვ ი ლ ი. საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში. თბ., 1988.
2.86. ბ. ნ ი ჟ ა რ ა ძ ე. ისტორიულ - ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბ., 1965.
2.87. ჯ. ნ ო ღ ა ი დ ე ლ ი. ეთნოგრაფიული ნარკვევები აჭარელთა ყოფაცხოვრებიდან. ბათუმი. 1967.
2.88. ა. ო ჩ ი ა უ რ ი. სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში. თბ., 1980.
2.89. ა. ო ჩ ი ა უ რ ი. ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი

(ხევსურეთი, არხოტის თემი). თბ., 1988.
2.90. პავლეს ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები. გამოსაცემად მოამზადეს ჭ. ძორწენიძემ და კ. დანელოამ ა. შანიძის რედაქციით. თბ., 1974.
2.91. თ. ე ო რ დ ა ნ ი ა. ქრონიკები და სხვა მასალები საქართველოს ისტორიისა და ლიტერატურისათვის. თბ., 1882.
2.91'. ა. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე. შესავალი სიტყვა ბ. ნიჟარაძის წიგნზე ისტორიულ - ეთნოგრაფიული ნაწერები", თბ., 1965.
2.92. ა. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე, ტრადიცია და ცხოვრების წესი. თბილისი, მეცნიერება", 1981, 58გვ.
2.93. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე. ა. ლ ე კ ი შ ვ ი ლ ი. ი. ჭ ყ ო ნ ი ა. სოფელი აკურა. თბ., 1964.
2.94. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე. ქართული ხალხური დღესასწაული. თბ., 1966.
2.95. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე. ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში. თბ., 1976.
2.96. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე. ქართული ხალხური დღესასწაულები. თბ., 1982.
2.97. საქართველოს სიძველენი. ე. თაყაიშვილის რედაქციით, ტ. I. წიგნი I, ტფ. 1920.
2.98. საქართველოს კალენდარი. თბ., 1897.
2.99. საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება. თბ., 1918.
2.100. თ. ს ა ხ ო ვ ა. მოგზაურობანი. თბ., 1950.
2.101. თ. ს ა ხ ო კ ი ა. ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1955.
2.102. თ. ს ა ხ ო კ ი ა. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979.
2.103. ივ. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე. ნარკვევები საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიიდან. თბ., 1953.
2.104. ი. ს უ რ გ უ ლ ა ი ე. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., 1986.
2.105. პ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი. ხალხური სიტყვიერება, I. თბ., 1937.
2.106. პ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი. სამაქმადიანო საქართველო. ტფ., 1915.
2.107. ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი. ათაბაგი ბექა და აღბულა და მათი სამართალი. ტფ., 1890.
2.108. ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. I. თბ., 1955.
2.109. ქართლის ცხოვრება, ნაწ. II. თბ., 1959.
2.110. ქართლის ცხოვრება, ნაწ. III. თბ.,
2.111. ქართული სამართლის ძეგლები. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი.დოლიძემ. I. თბილისი "მეც. აკად. გამომცემლობა", 1963.

2.112. ქართული სამართლის ძეგლები, II. თბ., 1965.
2.113. ქართული სამართლის ძეგლები. III. თბ., 1970.
2.114. ქართული სამართლის ძეგლები, IV. თბ., 1972.
2.115. ქართული სამართლის ძეგლები, V. თბ.,1975.
2.116. ქართული სამართლის ძეგლები. VI. თბ., 1978.
2.117. ქართული სამართლის ძეგლები, VI. თბ., 1981.
2.118. ქართული სამართლის ძეგლები, VIII. თბ., 1985.
2.119. ქართული სამართლის ძეგლები. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივ. სურგულაძემ. თბ., 1970.
2.120. ქართული ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1970.
2.121. ქართული ხალხური პოეზია. რედაქცია, შენიშვნები და შესავალი სიტყვა მ.ჩიქოვანის, V. თბ., 1976.
2.122. ქართული ხალხური პოეზია. ტ V. თბ., 1978.
2.123. ქართული ფოლკლორი. თბ., 1974.
2.124. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, I. თბ., 1960.
2.125. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, II. თბ., 1968.
2.126. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, III. თბ., 1973.
2.127. ა. უ ა ზ ბ ე გ ი. თხზულებანი. ტ. V. თბ., 1950.
2.128. ა. შ ა ნ ი ძ ე. ქართველთა მონასტრები ბულგარეთში და მისი ტიპაკონი. თბ., 1971.
2.129 შ ა რ დ ე ნ ი, მოგზაურობა საქართველოში. თბ., 1935.
2.130. მ. შ ი ლ ა კ ა ძ ე. ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა. თბ., 1970.
2.131. შ ო თ ა რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი. ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1966.
2.132. მ. ჩ ა რ თ ო ლ ა ნ ი. ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან. თბ., 1961.
2.133. თ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი. ამიერკავკასიის ხალხური საცხოვრებელ ნაგებობათა ისტორიიდან. თბ., 1967.
2.134. თ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი. ქართული საცხოვრებელი (წალკური სახლი) თბ., 1960.
2.135. ნ. ჩ ო ფ ი კ ა შ ვ ი ლ ი. ქართული კოსტუმი. თბ., 1964.
2.136. გრ. ჩ ხ ი კ ვ ა ძ ე. ქართული ხალხური მუსიკა I. თბ., 1960.
2.137. ა. ც ა ნ ა ვ ა. ქართული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები. თბ., 1961.
2.138. ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, ძველი ქართული მწერლობა, ტ II. თბ., 1985.
2.139. ვ. ც ი ს კ ა რ ი შ ვ ი ლ ი. ჯავახეთის ეპიგრაფიკა როგორც ისტორიული წყარო, თბ., 1959.
2.140. ი. ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი. ქართული ჩაცმულობის ისტორიიდან. თბ., 1954.

2.141. გ. ცოწანძ ე. გიორგობიდან გიორგობამდე. თბ., 1987.
2.142. ძველი საქართველო. საქართველოს ისტორიული ეთნოგრაფიული კრებული, ე. თაყაიშვილის რედაქციით. ტ. I. თბ., 1909.
2.143. ძველი საქართველო, ტ. II თბ., 1911 - 1913.
2.144. ძველი საქართველო, ტ. III, თბილისი, 1913 776გვ.
2.145. ძველი საქართველო. ტ. IV თბ., 1914 - 1915.
2.146 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის. მიერ, I. თბ., 1946.
2.147. ა. წ ო ლ ა ძ ე. ეთნოგრაფიული გურია. თბ., 1971.
2.148. ს. ჭ ა ნ ტ უ რ ი შ ვ ი ლ ი. ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში, თბ., 1984.
2. 149. ი. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე. თხზულებანი ხუთ ტომად, ტ. IV. თბ., 1987.
2.150. ი. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე. თხზულებანი. ტ. 5. თბ., 1987.
2.151. ზ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე, მუსლიმანური საქართველო და მათი სოფლები აჭარაში, თბ., 1913.
2.152. ბ. ქ ი ჭ ი ნ ა ძ ე. ბატონყმობის გადავარდნის სამზადისის ამბები, ტფ., 1919.
2.153. ზ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე. საქართველოს ბატონყმობის ფაქტიური მასალები. მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში, ტ. I ტფ., 1924.
2.154. ზ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე. საქართველოს ბატონყმობის ფაქტიური მასალები. ტ. II - III. ტფ., 1924.
2.155. ზ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე. საქართველოს ბატონყმობის ფაქტიური მასალები. ტ. IV—V—VI. ტფ., 1925.
2.156. ი. ჭ ყ ო ნ ი ა. ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში. I. თბ., 1955.
2.157. ხალხური სიტყვიერების მასალები. I. თბ., 1958.
2.158. ხამურაბის კანონები. აქადურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ზ.კიკნაძემ. თბ., 1988.
2.159. რ. ხ ა რ ა ძ ე. დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში. ტფ., 1939.
2.160. რ. ხ ა რ ა ძ ე. ა. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე. სვანეთის სოფელი ძველად. თბ., 1964.
2.161. რ. ხ ა რ ა ძ ე. ა.რ ო ბ ა ქ ი ძ ე, მთიულეთის სოფელი ძველად". თბ., 1965.
2.162. ნ. ხ ი ზ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბ., 1940.
2.163. ს. ხ ო ს ი ტ ა შ ვ ი ლ ი. ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესები სამცხე-ჯავახეთში. თბ., 1983.
2.164. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. საქართველოს საზღვრები. ტფ., 1919.
2.165. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. თხზულებანი 12 ტომად, ტ. I, თბ., 1979.
2.166. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. თხზ. ტ. I. თბ., 1983.

2.167. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. თხზ. ტ. III. თბ., 1982.
2.168. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. თხზ. ტ. V. თბ., 1986.
2.169. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. თხზ. ტ. VI. თბ., 1982.
2.170. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. თხზ. ტ. VII. თბ., 1984.
2.171. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. თხზ. ტ. VIII, თბ., 1977. .
2.172. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. ტყიბულის მეშახტეთა ყოფა და კულტურა, თბ., 1971.
2.173. ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა. შრომები ტ. I. თბ., 1949.
2.174. ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა. შრომები, ტ. II. თბ., 1952.
2.175. ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა. საქართველო ადრეფეოდალიზმის გზაზე. თბ., 1937.
2.176. დ. ჯ ა ნ ე ლ ი ძ ე. ქართული თეატრის ხალხური საწყისები. თბ., 1948.
2.177. დ. ჯ ა ნ ე ლ ი ძ ე. ქართული თეატრი ; ძველესი დროიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე. თბ., 1959.
2.178. მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი. საინგილო. თბ., 1910.
2.179. А н т о н о в а Е. В. Очерки·культуры древних земледельцев Передней и средней Азии. М., 1984.
2.180. А р и с т о т е л ь Политика Аристотелья. СПБ, 1911.
2.181. А ф а н а с е в А. Н. Древа жизни М., 1982.
2.182. Б а й б у р и н А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Ленинград, 1983.
2.183. Б а к р а д з е Д. Археологические путешения по Грузии и Аджаре". СПБ, 1978.
2.184. Б а л а ш о в Д. М. М а р ч е н к о Ю. И. Колмыкова Н. И. русская свадьба. М., 1985.
2.185. Б а х и я С. И. Абхазская "Абипара" - патронимия. тб., 1986.
2.186. Б г а ж н о к о в Б. Х. Адигский этикет. Нальчик, 1978.
2.187. Б е б е л ь А. Женщина и социализм. Одесса, 1905.
2.188. Б е л о в Ф. Ф. Народный календврь семейских Забайкалья (вторая половина XIX - начало XX в). новосибирск, 1978.
2.189. Б о г а е в с к и й Б. Л. Земледельческая религия Афон. I. СПБ., 1916.
2.190. Б о г а т ы р е в П. Г. Вопросы теории народного искуства. М. 1971.
2.191. Б о г о с л о в с к и й С. П. К номенклатуре топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927.
2.192. Б р е г а д з е Н. А. Очерки по агроэтнографии Грузии. Тбилиси, 1982.
2.193. Б р о м л е й Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.

2.194. Бромлей Ю. В. Этнографические исследования за рубежом. М., 1973.
2.195. Бромлей Ю. В. Исследования по общей этнографии. (сб. статей). М., 1979.
2.196. Бромлей Ю. В. современные проблемы этнографии. М., 1981.
2.197. Бромлей Ю. В. Кашуба М. О. Брак и семья у народов Югославии. М., 1982.
2.198. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.
2.199. Бромлей Ю. В. Этносоциальные процессы: Теория, история, современность. М., 1987.
2.200. Бюннинг Э. Ритмы физиологических процессов (физиологические часы). М., 1981.
2.201. Веркович С. Описание быта болгар. М., 1968.
2.202. Волкова Н. Г. Джавахишвили Г. Н. Бытовая культура Грузии. М., 1982.
2.203. Га Ген-Торн Н. И. Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары, 1960.
2.204. Гаглойти З. Д. Очерки по этнографии осетин. I. Тб., 1974.
2.205. Гоглоев Л. А. Закон ужичества или лавиратный брак у дрквних евреев. Киев. 1964.
2.206. Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX - начале XX в. М., 1985.
2.207. Гакстгаузен А. Ф. Закавказский край. ч. 1-2. СПБ. 1878.
2.208. Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тб., 1984.
2.209. Га цкая О. М. Польская семья. М., 1988.
2.210. Грабовский А. В. Социалистический образ жизни и особенности его совершенство в современном советском селе. Киев, 1930.
2.211. Дубровин Н. История войны и владычемтва на Кавказе. Т. I. кн. 1. СПБ, 1871.
2.212. Дубровин Н. История войны и владычемтва на Кавказе. Т. I. кн. 2. СПБ, 1871.
2.213. Евецкий О. С. Статистическое описания Закавказского края. СПБ. 1835.
2.214. Евсюков В. В. Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988.
2.215. Инал-Ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.
2.216. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1960.

2.217. Итс Р. Ф. Введение в этнографии. Ленинград, 1974.
2.218. Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. М., 1986.
2.219. Кавелин Е. Д. Собрание сочинений монография по русской истории. т. I. С-Пктербург, 1897.
2.220. Календарные обычай и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
2.221. Карапетян Э. Т. Семейная община и патронимия у армян. Ереван, 1966.
2.222. Кисляков Н. А. семья и брак у таджиков. М.-Л., 1959.
2.223. Кисляков Н. А. Очерки по истории брака и семья у народов Средней Азии и Казахстана. Ленинград, 1968.
2.224. Ковалевский М М. Первобытное право. М., 1886.
2.225. Ковалевский М. М. Современные обычай и древний закон. т. 1. М., 1886.
2.226. Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. т. 2. М., 1890.
2.227. Ковалевский М. М. Очерки происхождения и развития семьи и собственности. СПБ. 1895.
2.228. Конрод Н. И. Запад и Восток. М., 1966.
2.229. Косвен М. О. Матриархат. История проблема. М. - Л., 1948.
2.230. Косвен М. О. Семейная община и пантономия. М. 1963.
2.231. Косвен М. О.. Этнография и история Кавказа. М., 1961.
2.232. Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972.
2.233. Крывилев И. А. Маркс и Энгель о религии. М., 1984.
2.234. Кудаев М. Ч. Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик, 1988.
2.235. Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования. Ереван, 1983.
2.236. Лафарг Поль. Очерки по истории культуры. М. - Л., 1926.
2.237. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.
2.238. Литаврин Г. Г. Как жили византийцы. М., 1974.
2.239. Магометов А. Х. Семья и семейный быт осетин в прошлом и настоящем. Орджоникидзе, 1962.
2.240. Маслова Г. С. Народная одежда в Восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - начала XX в. М., 1984.
2.241. Матейко Е. И. Украинская народная одежда. Киев, 1977.
2.242. Моника Мид. Культура и мир детства. М., 1989.
2.243. Морган Л. Г. Древнее общество. Ленинград, 1935.
2.244. Народы Кавказа. I. М., 1960.

2.245. Народы Кавказа. II. М., 1962.
2.246. Нойберт Р. Новая книга о супружестве. М., 1967.
2.247. Опыт этносоциологического исследования образа жизни. М., 1984.
2.248. Пантюхов Н. И. Ахалцихский уезд. тифлис, 1892.
2.249. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1946.
2.250. Путешествие Гюльденштедта по Грузии (на груз. яз.). т. I. Тб., 1962.
2.251. Путешествие Гюльденштедта по Грузии (на груз. яз.). т. II. Тб., 1964.
2.252. Робакидзе А. И. Сванети. Тб., 1984.
2.253. Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ. Ленинград, 1984.
2.254. Русская народная свадьба. М., 1989.
2.255. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1986.
2.256. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1988.
2.257. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.
2.258. Семенов Ю. И. Происхождение семьи и брака. М., 1974.
2.259. Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. М., 1979.
2.260. Смирнова А. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983.
2.261. Социально-культурный облик советский наций. М., 1986.
2.262. Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX - нача. XX в.) Ленинград, 1977.
2.263. Тер-Саркисянц А. Ф. Современная семья у армян. М., 1972.
2.264. Традиционное и новое в современном быте и культуре дагестанцев и переселенцев. М., 1988.
2.265. Тульцева Л. А. современные праздники и обряды народов СССР, М., 1985.
2.266. Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
2.267. Харадзе Р. А. Грузинская семейная община. I. Тб., 1960.
2.268. Харадзе Р. А. Грузинская семейная община. I. Тб., 1961.
2.269. Харчев А. Г. Брак и семья в ССР. Опыт социологические исследования. М., 1964
2.270. Церен Э. Лунный бог. М., 1976.
2.271. Чачашвили Г. С. Народные источки грузинского костюма середина XIX века. Тб., 1964.

2.272. Чубоксаров Н. Н. Чубоксарова И.А. Народы, расы, культуры. М. 1971.
2.273. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Ленинград, 1986.
2.274. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнографии кавказа. Тифлис, 1913.
2.275. Шерциль В. И. Названия цветов и символические значения их. Воронеж, 1864.
2.276. Штернберг Л. Д. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Ленинград, 1933.
2.277. Шульгин В. О Состоянии женщин в России до Петра Великого. Киев, 1850.
2.278. Этикет у народов Передней Азии. М., 1988.
2.279. Этнография питания народов стран зарубежной Азии. М., 1981.
2.280. Этносоциальные аспекты изучения семьи у народов зарубежной Европы. М., 1987.
2.281. Яшуржинский Хр. Свадьба малорусская как религиозно-драма. Киев, 1896.

3. სტატიები

3.1. ნ. ა ბ ა კ ე ლ ი ა. წმინდა ხე და ცის ღვთაებანი სამეგრელოში. კრ. ახალგაზრდა მეცნიერ - ისტორიკოსთა IV რესპუბლიკური კონფერენციის მასალები". თბ., 1984.
3.2. ნ. ა ბ ა კ ე ლ ი ა. კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში. მსე. 23. თბ., 1987.
3.3. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. ივრის ფშაველებში (დღიური). ენიმკის მოამბე, ტ. 11. თბ., 1941.
3.4. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალგზის კონცეფცია). - მიმომხილველი", ტ. 1, თბ., 1949.
3.5. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. ხევსურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისუფობის ინსტიტუტი. საქ. სსრ მეც. აკად. მოამბე. ტ. 13. თბ., 1952.
3.6. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (პანთეონის შემადგენლობა, ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება) მსე ტ.10. თბ., 1959.

3.7. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (ღვთაებათა ფუნქციები, ხელოვნეითი სულები, დასკვნა). მსე, ტ. 11, თბ., 1960.

3.8. ც. ბ ე ზ ა რ ი შ ვ ი ლ ი. ქალის ტანსაცმელი სამეგრელოში. - მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის". თბ., 1979.

3.9. ნ. ბ ა რ ა თ ა შ ვ ი ლ ი. ქალის ტანსაცმელი მთის რაჭიდან. - მსე, 10. თბ., 1959.

3.10. ლ. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი. კახური ჩაცმა - დახურვა - ანალები", I. თბ., 1947.

3.11. ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე. მემინდვრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა - ლეჩხუმში. - მაცნე". ისტორიის სერია. თბ., 1964 №2.

3.12. კ. გ ვ ა რ ა მ ა ძ ე. ჯავახეთი. ჟურნ. - ჯვარი ვაზისა". 1906, №10.

3.13. ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე. საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგიერთი საკითხები ზემო რაჭაში. კრ. ხალხური პოეზია და პროზა. VII. თბ., 1977.

3.14. გ. გ ო ც ი რ ი ძ ე. დაწინდ(ფრეიდანელ ქართველებში. მსე, XXI. თბ., 1981.

3.15. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. საოჯახო - საქორწინო აკრძალვები ქართული მასალების მიხედვით. მაცნე". ისტორიის სერია, თბ., 1980.

3.16. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. ქალის დანიშვნის ზოგიერთი თავისებურება ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით. მაცნ", ისტორიის სერია. თბ., 1986.

3.17. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. ხალხური სანახაობითი წარმოდგენის ელემენტები საქორწინო რიტუალში. მ , 23. თბ., 1987.

3.18. თ. ი კ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. თანამედროვე საქორწინო სუფრა. კრ. ქართველი ხალხის თანამედროვე ყოფა და ტრადიციები". ი ბ., 1988.

3.19. ნ. კ ა კ უ შ ა ძ ე. უემურის საიდუმლეობა. ჟურნ. საქართველოს ქალი", თბ., 1964 №8.

3.20. თ. კ ა ნ დ ე ლ ა კ ი. ქიზიყიდან - გაზ. · დროება". 1876, №135.

3.21. კ. კ ე კ ლ ი ძ ძველი ქართული კალენდარი. თსუ შრომები. ტ 18, თბ., 19

3.22. ი. კ ვ ა ჭ ა ძ ე. სამედიცინო ეენეტიკა ჯანმრი ლობის სამსახურში. გაზ. კომუნისტი თბ., 1985. №291.

3.23. ვ. ლ ო მ ა ი ა. ხ ის კულტისათვის საქართველოში. საქართველოს მუზეუმის მოამბე. III. ტფ., 1927.

3.24. მ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი

საკითხის შესწავლისათვის. - მსე. 16-17. თბ., 1972.
3.25. მ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში. - კრ. სამეგრელო". თბ., 1979.
3.26. მ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. წულის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის. მსე. XVI–XVII. თბ., 1972.
3.27. მ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა. მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი). კრ. მასალები მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის". თბ., 1972.
3.28. მ ა მ ა პ ი რ ო ხ ე ლ ი. ჩვენებური ქორწილი. გაზ. ივერია", 1904, №167.
3.29. ვ. მ ა ღ რ ა ძ ე. მესხური ტრადიციები. - ჟურნ. საბჭოთა ხელოვნება", თბ., 1959, №4.
3.30. ვ. მ ა ღ რ ა ძ ე. დაკარგული მელოდიების კვალდაკვალ. ჟურნ. საბჭოთა ხელოვნება", თბ., 1966, №4.
3.31. ნ. მ ა ჩ ა ბ ე ლ ი. მაგიურ რელიგიური წეს-ჩვეულებები საქორწილო რიტუალში. - მსე. 20. თბ., 1979.
3.32. გ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი. ქართველ მთიელთა სოციალურ - ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის. მაცნე", ისტორიის სერია, თბ., 1979, №1.
3.33. ლ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. მაცნე", ისტორიის სერია, თბ., 1972, №1.
3.34. ლ. მ ე ლ ი ქ ი შ ვ ი ლ ი. ქონებრივი ურთიერთობის ზოგიერთი საკითხის შესახებ მთიულეთში. - კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული". III, თბ., 1971.
3.35. მ. მ ო წ ე რ ი ლ ი ა. სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები მთიულეთსა და გუდამაყარში. - მსე, 23. თბ., 1987.
3.36. გ. ნ ა დ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი. არსებობდა თუ არა ფეოდალურ საქართველოში, ე. წ. პირველი ღამის უფლება". - ჟურნ. საბჭოთა სამართალი", თბ., 1958, №3.
3.37. გ. ნ ა დ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი. ძველი ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების ჭინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიიდან. ჟურნ. საბჭოთა სამართალი", თბ., 1975, №1.
3.38. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი. წულის კულტის ელემენტები საქორწილო რიტუალში. - მსე. 18, თბილისი, 1975.
3.39. თ. ქ რ ო შ ა ძ ე. ფერია სიმბოლიკა ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში. - ჟურნ. ცისკარი", თბ., 1973, №1.
3.40. ალ. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე. დასახელების ფორმათა საკითხისათვის ზემო აჭარაში. ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის შრომები",

I. ბათუმი, 1960.

3.41. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე. ძველი ქართული აგრარული ღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერიბერა. მსე. 9. თბ., 1947.

3.42. ქ. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე. საქორწინო პოეზია. კრ. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება". თბ., 19.

3.43. ს ო ს ი კ ო, გლეხური ქორწილი ქვემო ქართლში. - გაზ. ივერია", 1988, №105.

3.44. გ. ს ვ ა ნ ი ძ ე. ახალციხის ლივის კანონ-ნამეები. - კრ. მახლობელი აღმოსავლეთის სოციალ-ეკონომიკური ისტორიის ნარკვევები". თბ., 1968.

3.45. ივ. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე. შემთხვევასთან დაკავშირებული (ექსტრაორდინალური) გადასახადები გვიანფეოდალურ საქართველოში. ეკონომიკის ინსტიტუტის შრომები", VII. თბ., 1953.

3.46. ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე. არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ ორნამენტებში. - მსე, 21. თბ., 1981.

3.47. ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე. სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითუსურ წამოდგენებში. მსე. 23, თბ., 1987.

3.48. პ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი. ოსმალოს საქართველო. გაზ. ივერია", 1977. №20.

3.49. ე. ფ ი ფ ი ა. ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში. - მსე. XVI–XVII, თბ., 1972.

3.50. ი. ფ უ ტ კ ა რ ა ძ ე. ქორწინების ტრადიციები სოფლად ძველად და ახლა. - მასალები III. თბ., 1978.

3.51. ნ. შ ე ნ. გ ე ლ ი ა. ოსმალური წ ოროები ამიერკავკასიის ისტ. ორიისათვის. - კრ. კავკასიურ - აღმოსავლური კრებული", II. თბ., 1952.

3.52. ნ. შ ე ნ გ ე ლ ი ა. ოსმალური გადასახადები და ვალდებულებანი. - თსუ, შრომები. 91. თბ., 1960.

3.53. გ. ჩ ი ტ ა ი ა. სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში. - ენიმკის მოამბე", X, თბ., 1941.

3.54. გ. ჩ ი ტ ა ა. ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბულ ...ის რაიონში. - საქარველოს სახ. მუზეუმის მოამბე", IV. თბ., 1944.

3.55. გ. ჩ ი ტ ა ი ა. გლეხის სახლი ქ ...ბლიანში. - მიმ ...მხილველი", I. თბ., 1926.

3.56. გ. ჩ ი ტ ა ი ა. სამ ინსიგანია (წარჩინების ნიშანი) ამიერკავკასიიდან. - მსე. XVI–XVII, თბ., 1973.

3.57. მ. ც ა ი შ ვ ი ლ ი. მეგრელების ჩვეულებანი. - გაზ. ივერია". 1804,

№156.
3.58. გ. ც ე ც ხ ლ ა ძ ე. ოჯახის გაყრისა და საოჯახო ქონების განაწილების წესი გურიაში. - მსე, 24. თბ., 1987.
3.59. რ. ხ ა რ ა ძ ე. ხევსურული ძირი" და გვარი" - მიმომხილველი", I. თბ., 1949.
3.60. რ. ხ ა რ ა ძ ე. ხევსურული ანდაზები ხალხური სამართლის წყარო. მიმომხილველი", II. თბ., 1957.
3.61. რ. ხ ა რ ა ძ ე. ნათესაობის სისტემის საკითხისათვის. ენიმკის მოამბე, ტ. V. თბ., 1940.
3.62. დ. ხ ი ზ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი. ფშავი და ფშაველები. გაზ. ივერია", 1894, №154.
3.63. გ. ჯ ა ლ ა ბ ა ძ ე. ძველი და ახალი სამეურნეო კულტურები გურიაში. - კრ. გურია", თბ., 1980.
3.64. ს. ჯ უ ღ ე ლ ი. ქორწილი ჯავახეთში. - გაზ. დროება", 1871, №18.
3.65. ს. ჯ უ ღ ე ლ ი. წერილი თიანეთიდან". - გაზ. კვალი", 1901, №5.
3.66. А б а з а д з е Н. А. Семейная община у грузин. ЭО. кн. III. 1989.
3.67. А к а б а Л. Х. Меликишвили Л. Ш. Досвадебные обичаи и ритуалы (грузинско-бабхазские этнографические параллели). - "этнографические параллели". Тб, 1987.
3.68. А к и м о в В. Н. Свадебные обичаи Ахалцихских армян. ЭО. кн. I. 1899.
3.69. А н д р о н и к о в Л. Д. описание 3-го Уравельского полицейского участка Ахалцихского уезда Тифлисской губернии. ЭКОРГО, XVI, 1894.
3.70. А р у т ю н о в С. А. Мкртумян Ю. И. Проблемы типологического иследования механизма жизнеобеспечения в этноческой культуре. В кн.: Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1984.
3.71. А р у т ю н о в С. А. Анализ и оценка избегания. СЭ. № I. 1979.
3.72. А х в е л и а н и Д. Ф. Населения Кахети (Алазанская долина) - Трудиы и протоколы Кавказского медицинского общества. Тифлис, 1899.
3.73. Б а р н и к о т Н. Биолс ичкеская изменчивость в популяциях современного человека. - "Биология человека", 1., 1979.
3.74. Б г а ж н и к о в Б. Х. О значении этнической позиции ученого в этнографическом исследовании. СЭ № I, 1979.
3.75. Б р е г а д з е Н. А. Рациональные основы некоторых обычаев грузинских земледельцев. СЭ. № 2. 1967.
3.76. Б р о м л е й Ю. В. Першиц А. И. Ф. Энгельс и проблемы первобытной истории. - "Проблемы этнографии и антровологии в свете научного иаследия Ф. Энгелса". М., 1972.

3.77. Бромлей Ю. В. Интернациональное и национальное в строительстве социализма. СЭ. № 5. 1977.
3.78. Бромлей Ю. В. Этносоциальные процессы в СССР. "Научный комунизм". М. 1986.
3.79. Бутинов Н. А. проблема экзогамии. - "Труды института этнографии". т XIX, М., 1951.
3.80. Волков Ф. Свадебные обряды в Болгарии. 30.27.1895.
3.81. Волкова Н. Г. У греков Грузии - "Полевые иследования института этнографии 1974". М., 1975.
3.82. Волкова Н. Г. Новое и традиционное в культуре народов Закавказья. СЭ. № 2. 1978.
3.83. Винников И. Н. К вопросу возникновения института "избегания" "Сборник этнографических материалов". Вып. 2, Ленинград, 1927.
3.84. Гвасалия А. Селение Целенджиха Зугдидского уезда, Кутаисской губернии. СМОМПК. 19, 1894.
3.85. Державин Н. С. Свадба у гурийцев-мусульман в окрестностях Батуми. СМОМПК. 31 1902.
3.86. Державин Н. С. Из жизни артвинских армян. СМОМПК, 36, 1906.
3.87. Джапаридзе Г. Народные праздники, обычай и поверья рачинцев. СМОМПК. 21. 1896.
3.88. Дыренкова Н. П. Родства и психические запреты у шорцев. - "Материалы по свадьбам и семейно-родовуму строю народов СССР" вып. I. Ленинград, 1926.
3.89. Дыренкова Н. П. Род, классификационная систем родства и браченые нормы у алтайцев и телует. - "Материалы по свадьбам и семейно-родовуму строю народов СССР" вып. I. Ленинград, 1926.
3.90. Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и фсихические запреты у киргизов. - "Сборник этнографических материалов". 2. Ленинград. 1927.
3.91. Дьяконов И. М. Закон вавилонии, Асирии и Хетского царства .- "Вестник древней истории", № 3. М. , 1952.
3.92. Золотарев А. Н. происхождение экзомии. - ГАИМАК X. вып. 2-4. М., 1931.
3.93. Золоратевская И. Дискусия о проблеме экзогамии.СЭ. № 1. 1947.
3.94. Кагаров Е. Г Состав и происхождения свадебной обрядности. - "Сборник музея антропологии и этнографии". VIII, Ленинград, 1929.

3.95. Кереселидзе Д. Лечгумское сельское общества Кутаисской Губернии Озургетского уезд СМОМПК, 22, 1897.
3.96. Кисляков Н. А. Калым и приданое у таджиков Труды института этнографии. 14. М., 1951.
3.97. Косвен М. О. Обичай возращения домой (из истории брака). Крат. сооощ. инст. этнографии. М., 1946, № 1.
3.98. Крывелев. И. А. Современные обряды и роль этнографичесой науки в их изучении, формировании и внедрении. СЭ. # 5. М., 1977.
3.99. Лобачева Н. П. О формировании новой свадебной обрядности у народов Узбекистана. СЭ. № 2, М., 1967.
3.100Лобачева Н. П. К истории сложения института свадебной обрядностию В сб.: Семья и семейные обряды у народов средней Азии и Казахстана. М., 1978.
3.101. Майсуров М. свадебные обряды Новобаязетского уезда. - Газ. "Кавквз", 1856, № 55.
3.102. Макалатия М. С. К изучению некоторых вопросов, связанных с культом воды (на груз. яз.) МЕГ. XVI - XVII, Тб., 1972.
3.103. Максимов Л. М. Ограничение отношений между одним из супругов и родственников другого. ЭО. № 1-2, 1880.
3.104. Малилин Л. В. О свадебных платежах и о приданном у Кавказских горцев. ЭО. № 3, кн. 6, 1890.
3.105. Мамацов Заметки о Сванетии. Газ. "Кавказ", 1872, № 121.
3.106. Маргиани Д. Сванети. СМОМПК. X, 1890.
3.107. Марков Г. Е. Обычай избегания и проблема "пережидков". СЭ.1979, № 1.
3.108. Меликсет-бек Л. М. Рельефы руки на памятниках материальной культуры феодальной Грузии. МЭГ. X. Тбилиси; 1957.
3.109. Мтавриев ф. Простонародная свадба в Кахетии. СМОМПК. 31. 1902.
3.110. Мыльникова К. Цинциус В. Северо-великорусская свадьба. - "Материалы по свадбе и семейно-родовому строю народов СССР". вып. I, Ленинград, 1926.
3.111. Олдерроге Д. А. Некоторые вопросы изучения системы родства. СЭ. № 1, 1958.
3.112. Парнов Е. Под знаком лунных рогов. Журн. "наука и религия", № 8, М., 1974.
3.113. Першиц А. И. Из истории патриархальных форм браков. Инст. этн. Кратк, сообщения. № 24. 1955.
3.114. Першиц А. И. Актуальные проблемы советской этнографии.

СЭ. № 4, 1964.
3.115. Пешерова Е. М. Свадьба Каратага. Труды институт этнографии. 14, 1959.
3.116. Потапов Л. П. Географический фактор в традиционной культуре и быту тюркоязычных народов Алтае-Саянского региона. - "Роль геграфического фактора в истории докапиталистических обществ". Ленинград, 1984.
3.117. Рабинович М. Г. Свадба в русских городах XVI в. - "Русский народный свадебный обряд". Ленинград, 1978.
3.118. Радде Г. Хевсурия и хевсурети. ЭКОИРГО. вып. 2, 1881.
3.119. Робакидзе А. И. О некоторых спорных вопросах этнографичесского изучения нового быта. СЭ. № 2, 1952.
3.120. Робакидзе А. И. Некоторые черты городского феодализма на Кавказе. СЭ. № 2. 1978.
3.121. Сагарадзе М. Обычай и верования в Имерети. СМОМПК. 26, 1889.
3.122. Сергеева Г. А. Об обычае избегания у народов Грузии. "Полевые исследования ин-та этнографии АН СССР, 1974 г.", М., 1975.
3.123. Сигорский М. Брак и брачные обычай на Кавказе. - "Этнография", № 3, 1930.
3.124. Смирнова Я. С. свадба без новобрачных. - СЭ. № 1, 1971.
3.125. Смирнова Я. С. Некоторые каличесивенные показатели отхода от обычаев избегания у кабардинцев и белкарцев . - СЭ, № 4, 1977.
3.126. Смирнова Я. С. Избегание и процесс его отмиранния у народов северного Кавказа. - "Этнографические и культурно-бытовые процессы на Кавказе". М., 1978.
3.127. Смирнова Я. С. Першищ А. И. избегание: формационная оценка или этический неитралитет? - СЭ. № 6. 1978.
3.128. Старцев Г. Некоторые данные о браке и свадьбе остяков. - "Материалы по свадбе и семейно-родовому строю народов СССР" вып. I. Ленинград. 1926.
3.129. Стаценко, С. Е. Развитие новой советской обрядности в Украинской ССР. - СЭ, № 6, 1878.
3.130. Сумцев Н. Ф. Этнографические заметки. - ЭО, III, 1889.
3.131. Сахарова О. А. Традиция семейно-родственных обрядов у народов Средней Азии. -"Семя и семейные обряды у народов средней Азии и Казахстана". М., 1978.
3.132. Табукашвили Т. Дзимитского общества кутаисской губер-

нии, Озургетского уезда. - СМОМПК. 27. 1900.
3.133. Т е й л о р Эд. О методе исследования развития учреждении. - ЭО. № 2, 1890.
3.134. Т е р - С а р к и с я н ц А. Е. Обычай избегания у армян и его изживание в годы советской власти. - "Историко-филилогический журнал АН Арм. ССР", № 2, Ереван, 1968.
3.135. Т о к а р е в С. А. "Избигание" и "этикет". - СЭ, № 1, 1979.
3.136. Т о л с т о в С. П. пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. - "Проблемы истории докапиталистических обществ." М., 1935, № 9-10.
3.137. У а й н е р Дж. Экология человека. - "Биология человека". М., 1979.
3.138. Ф р о л о в Б. А. Представление о числе 7 у народов Сибири и Дальнего Востока. - "Сибирь и её соседи в древности", Новосибирск, 1970.
3.139. Х а р а д з е Р. А. Структура семейной общины в Картли. ВЭК. ТБ., 1952.
3.140. Х а у е р ш и л ь д К. Лунные ритмы. В сб.: " Биологические часы". М., 1964.
3.141. Х а х а н о в. Месхи. (Этнографичесий очерк). ЭО 10. 1991.
3.142. Х у с к и в а д з е Ф. Местечко Квирили и его окрестности. СМОМПК. 19. 1894.
3.143. Ч и с т о в К. В. Предисловие Русский народный свадебный обряд. ленинград, 1978.
3.144. Ч и т а я Г. С. Прицилы и методов полевой этнографической работы. СЭ. № 4, 1947.
3.145. Ч у р с и н Г. Ф. Народные обычай и верования в Кахетии. ЭКОИРГО. 25. Тифлись. 1906.
3.146. Ч у р с и н Г. Ф. Свадебные обычай и обряды на Кавказе. Газ. "Кавказ". 1902, № 2.
3.147. Ч у р с и н Г. Ф. Культ железа у кавказских народов. Извест. Кавказск. Ист. арх. инст. № 5. - 1927.
3.148. Ш т е р н б е р г Л. Я. Новые материалы по свадьбе. - "Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР", вып. I, Ленинград. 1926.
3.149. Ш т е р н б е р г Л. Я. Новые материалы по свадьбе. - "Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР", вып. I, Ленинград. 1926.
3.150. Э р и с т о в Р. Свадьба у грузин. Газ. "Кавказ", 1847, № 14.

4. საარქივო მასალები

4.1. ივ.ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი. ხელნაწერთა ფონდი №1373

4.2. კ.კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის არქივი. ხელნაწერთა ფონდი № 2782-83, 2786-87.

4.3 ივ.ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის არქივი. ხელნაწერთა ფონდი №11, 1092, 1085, 1079, 1099, 185, 87.

4.4. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1976-1977 წწ. და 1979-1980 წლების კახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები. რვ. №1-3, 1-2.

4.5. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1976 - 1980 წლებში სამცხე - ჯავახეთში მივლინების მასალები რვ. №1-4, 1-3, 1-2, 1.

4.6. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1980-1982 წლებში იმერეთში მოვლინების მასალები რვ. №1-3

4.7. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1983 წელს სამეგრელოში მივლინების მასალები, რვ.№1.

4.8. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1984 წელს გურიაში მივლინების მასალები, რვ. №1-2.

4.9. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1984 წლის ლეჩხუმს ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები რვ. №1

4.10. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1985 წლის ქვემო სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები. რვ. №1

4.11. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1985 - 1986 წლების ქართლისა და გარეკახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, რვ. №1-3.

4.12. თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი. 1987 წლის სმცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები. რვ. 1-2.

ტერმინთა საძიებელი

ა

აბზინტა 67
აბორგება 54
ავკარგიანობა 44, 60
ათავნებდა 112, 116.
ალილო 229
ალილოზე ჩამოვლა 229
ამანათი 22
ამანათშეკედლებული 30
ამანათშემოკედლებული 30
ამანათად შესვლა 22
ამანათად მიღებული 30
ანდერზი 70
არაკრაკება 208
არამონი 74
არაონი 73, 74
არჩივი 200
ატუსა 24
აფხაზურები 153
აღდი 106
აღდის გაჭრა 172, 260
აღმავალი 9, 10, 17, 24
აღმავალი ჩაზი 9, 10
ახია 150
ახალუოილი 89, 147
აჯდლა 139, 140, 141
აჯილაკი 139, 140
აჯლა//აჯილაკი 139, 183

ბ

ბაირამობა 103
ბაირამლუღი 103
ბალდიზი 288
ბარგობა 15, 291
ბასტი 211
ბატკი 150
ბაქლავა 188, 200
ბაქმაზი 158
ბაშლუღი 122
ბე 70
ბედ 70
ბედისკვერი 104, 243
ბედგამოცვლილი 215
ბედნიერი 251
ბელგა 63, 65, 67, 70, 79
ბერიკაობა 212, 230
ბერიკაობა/ყეენობა 212, 230
ბიში 183, 199
ბოიკოტი 31, 32
ბორანი 188, 200
ბორეგი 200
ბოსლობა 141
ბოხჩა 100
ბოხჩის მიტანა 101
ბოხჩის ქადა 101
ბუდუა 16

გ

გაახლება 21
გადაგებება 185
გადამთიელი 49
გადანახულება 43, 44, 57
გადასაწყვეტი 186, 182
გაკითხვა 39, 45, 48
გამახარე 195
გამაგორე 195
გამგე 148

გამზითვება 121
გამზრდელი 20, 21
გამზრდელ-გაზრდილი 20, 21
გამინდვრება 258
გამოკითხვა 164
გამოუკლავდნენ 216
გამოკითხვა ქორწინებისა 163
გამოსყიდვა 182
გამოსყიდული 182, 183
განადირება 229, 230
განასაკობა 209
განაყრები 89, 250
გარიგება 74
გარემხრის კაცი 45
გარე მხრის კაცი 45
გასაბუტი 91
გასათხოვარი 45
გაშინჯვა 43
გაჩხრეკა 43, 44, 49
გაძიძავება 21
გენი 10
გენოფონდი 10
გვარი 15
გვარის გატეხვა 15, 16, 291
გვარის ყიდვა 23
გვარის მიღება 23
გვერდგანმავალთა 19
გვერდითი ხაზი 24
გვერდითი განშტოება 10
გვირგვინი 167, 169
გვირგვინის დადგმა 162
გვირგვინის კურთხევა 261
გზის აქცევა 285
გზის ახსნა 104
გზის ჩაკეტვა 184
გზის დაქელვა 185
გზის აქცევა 185
გინოძირაფა 43
გლეხური ეტიკეტი 269
გრავ 71
გულისპირი 157, 176
გუთნისდედა 45

დ

დაგვირგვინება 162
დადე 152,153,179
დადი 160
დათავისება 71, 79
დათუა 212
დაიქელებოდა 185
დალალი 59
დამპატიჟებელი 142
დამოყვრება 27, 28, 33, 36, 43, 44,
დამძახლებელი 241
დანიშვნა 70
დაპაიჭნა 106
დასალევი ქორწილი 253
დასაწინდი 64
დაულევდა 192
დაქელვა 185
დაშარვნა 46
დაძახება 181, 182
დაძმობილება 19, 20
დაწინდვა 46, 63, 69, 70, 74, 79
დაწყვა 185
დალმავალი 9, 24
დალმავალი ხაზი 9
დედამძეობა 20
დედანი 24
დეკადანსი 26
დეკინოზი 51
დესპანი 58
დიდი ნიშნობა 75, 78, 80, 284

დიდება 202
დინო 15, 291
დისლოკალური 95, 261, 263
დოლის ყანა 221
დოლის პური 221
ლუკინი 57

ე

ეგზოგამია 11, 12, 15, 23, 30, 35
ევლოგია 103
ელჩი 50, 54, 56
ელჩის ქვა 54, 58
ემბრიოპათია 12
ენდოგამია 14
ერიშტა 146, 147, 188
ერბონაყვაი 202
ეუნძრახებოდა 270
ეჯობი 150, 158, 160, 168, 189,197
ეჯიფი 8

ვ

ვაზირი 167, 296
ვალი და სესხი 247
ვარცლის დალოცვა 147

ზ

ზედსიძე 284, 285
ზედსიძეობა 283, 284, 285
ზეზემდგმური 212
ზესიძე 283
ზესკნელი 177
ზიარება 178
ზიარება//ინკორპორაცია 178
ზიგოტა 12
ზღურბლი 183, 186, 216, 221

თ

თავმაყარი 151
თავზე დგომა 91
თავზე დადგომა 91
თავნი 112, 113
თავგადასაგდები 180, 239, 240
თამად 197
თვალნაკრავი 220
თემი 29, 31
თეთრხათუმი 118
თესლ-მოჯიშეობა 40
თია 200

ი

იაილის თამაში 211
იმიტირებული 21, 23
ინკორპორაცია 23, 178, 218, 263

კ

კალაათი 120, 151
კარაჩხა 225
კარგასამღეო 158
კარეა 221, 222
კბილის დადგმა 21
კვერაბი 55, 69
კეთილისმყოფელი 50
კიდობანი 182
კიდობანის ვამოსყიდვა 182

კიდობანის დახსნა 182
კიდობანის საჩუქარი 182
კიდითკიდე 153, 261
კიდითკიდე ქორწინება 153
კიდითკიდე გვირგვინთკურთხევა 153, 261
კლავი 17, 291
კიბორჯღი 224
კოტოხი 202
კორკოტი 208
კოტორი 257
კროსკიზენური 10
კუზენური 10
კუმეტი 133
კულა 191

ლ

ლაგაფ 200
ლალიონი 211
ლამხუბი 15, 291
ლამხები//სამხები 15, 291
ლასკარ 29
ლევირატი 25, 26, 27, 127
ლეთბვიმი 19
ლინთურალი 23
ლიშანი 57
ლიშნის დაჭერა 67
ლიშან-სამათხოვრო 104
ლიშნის მოტანა 57
ლუხუმი 188, 200

მ

მაზდეანობა 14
მათირე 16
მამისსახლი 22
მამისძმობა22
მამიშვილობა 15, 291
მამულზე დარჩენა 284
მამულის გვარი 284
მამულზე დაწერა 284
მანჭუი ქორწილობ 105
მარანი 191
მარჯაკელი 54, 64
მასანათო 104
მატრილოკალური 105, 261
მაყა 120
მაყარი 80, 151, 186
მაყარბაში 151, 152
მაჯუნი 200
მაჭანკალი 50, 56, 57, 58
მაჭანკლობა 56
მაშხალა 226
მაშუალე 39, 51, 54, 56, 58
მახარობელი 154, 155
მეზღვნე 103
მელამ-ი 171
მერიქიფე 197
მერკური 134
მესხური დოლი 221
მემარნე 251
მეფე//მეუფე 237
მეფე//ქურუმი 237
მეშაბაშე 242
მეჰრი 122
მეცხვარე 45
მეზღვნე 103
მეჯვარე 16
მზითევი 47 57, 110, 121, 181, 263
მზითვის წიგნი 181
მზეპაბუკი 237
მთხოვართწვევა 103, 125, 126

მთხოვარი 103, 126
მილოცვიანი ქორწილი 253
მირონი 16
მირონის გაზიარება 16
მირონის გაყოფა 16
ნირონის გაცვლა 16
მირონის გატეხვა 32
მირონის შებრუნება 16
მირონობა 16, 33, 35, 36
მინალოცი 241, 242
მისალოცი 239
მიწერილი 240
მისხით-მისხი 39
მიპრი 122
მობალიშებული 140
მოკეთე 27
მოკეთეობის დალევა 104
მოკიდება 16
მოკვეთა 31, 32
მოკითხვა 90, 91
მონიშნე 84, 91
მონოგამია 111
მონოგამიური 111
მონოგამიური ოჯახი 111
მოპატიჟე 142, 186
მორდეა 16
მოსაკითხი 102
მოსაწვევი 143
მოციქული 39, 44, 46, 50, 53, 64
მოციქულობა 52
მოციქულ//შეამავალი 39, 44, 47, 49, 50, 51, 54, 168
მოციქვილ 53, 74,
მოყვარე 85, 156, 158
მოყვარობითი 24
მრავალეკამიერ 204, 205
მუშაკია 200
მუცლად შეანიქმა 295
მძახალი 85
მძახალ//მოყვრობითი 24, 33, 35, 36
მძახლობისა 9
მყეფარი 241, 251
მყოლები 150, 198, 261

ნ

ნავსიანი 133
ნაზუქი 103
ნათელ მირონი 16, 33, 35, 36
ნათლია 16, 49, 80, 156, 186, 250
ნათლიად მოკიდება 16
ნათლიდედა 17
ნათლიმამა 17
ნათლია//მეკვარე 17
ნათლისღებისა 9, 19
ნათლული 17
ნაკუწი 101
ნალკომ 119
ნამაშვრალი 108
ნამსახური 10
ნაძეძური 82, 127, 128, 296
ნაწვევი 89
ნაწვევად წასვლა 260, 261, 262
ნაწვევის ქადა 260
ნაწვრეული 201
ნაწიბური 40
ნაყდანურ 115, 120
ნაჭულაშ 115, 119
ნაშვილები 19, 20, 21
ნახვილობა 103
ნესკამეი 50
ნეფე 174
ნეფეონი 153, 154, 155, 156
ნეფეონის ტაბლა 150, 197

ნეფის განადირება 186, 211, 227
ნიტოლია 103
ნიშანი 73
ნიშნობა 63, 65, 75
ნიშანლობა 172
ნიკი 253

ო

ოჯახის შვილი 16

პ

პატარა ნიშანობა 75, 76, 77, 79
პატარა ქორწილი 145
პატარძლის აყენება 156
პატარძალის დახსნა 129, 159
პატარძალის ტყვეობა 101
პატარძალის ჩ ბარება159
პატარძალის ფეხის ახსნა 257, 258
პატარძლის წყალზე გაყვანა 259
პატარძლის კოტორი 257
პატივი 26
პატრილოკალური 35
პ ტრიარქალური 11, 105
პატრონი 237
პირბადე 242
პირველი ნიშანი 79, 294
პირის სანახავი 242, 243
პირის აღება 64, 19
პირველი ღამის უფლება 2 2, 238
პირში ართმევა 197

რ

რამონი 74
რეცესიული 10, 12
რიმონე 74
რიშვეთი 122
რუსემი 122
რძით დაძმობილება 20
რძის ფარა 158

ს

სააღდგომო 102
სააღდგომო კელაპტარი 103
საახალწლო 102
საახალწლო ძღვენი 102
საბედნიერო 255
საბერიკო 231
საბერიკო სუფრა 231
საგვირგვინო 288
საგორველი 183
სადედიმეცლო 127
სადედო 81, 108, 124
სადედ ო ცხვარი 127
სათავნო 112, 114, 124
სათხოვნელად მოსვლა 58
სამანი 32
საიწილიოდ წასვლა 260
სამამულე 111
სამამამთილო 65, 71, 153
სამარდეაკლო 58
სამათხოვრო 103, 104
სამათხოვრ დ მისვლა 103
სამარიო ი 103
სამზითვო ბოხჩა 101
სამნათესაობა 9, 24
სამოციქულოდ მისვლა 54, 58

სამხთო 22
სამოხიო 29
სამხუბი 15, 291
სამყოფი 222
სანათხოვრო 58
სანაწეო 124, 241, 253
სანაწეო 253
სანთიობო 236
სანეფო 92
სანიჭარი 181, 199, 251, 253
სანახავად მისვლა 103
საოსტატო 159
საპატარძლო 156, 158
საპატარძლოს ტყვეობა 96
სარტყელ-გულისპირი 157, 176
სარტყელი 158, 175
საპატარძლოს ჩაბარება 159, 160
საპატარძლოს აყენება 156
სასვიანო 252, 253
სასიდედრო 125, 127, 153
სასიძო 24, 32, 42, 49, 63, 65, 78
სასიძოდ მისვლა 125, 127, 153
სასძლო 24, 38, 39, 41, 42, 49, 51, 65, 71, 156
სასმელს დაელევა 192
საუფლო 103
საუფლო დღეები 103
საქალთანო 123, 257
საქალიშვილო 239, 240
საქორწილო ტახტი 140
საქვრივო 164, 165, 234,
საქორწინო 3, 5, 6, 120, 182, 234
საყეენო 192, 195
საციქველი 58
საწესო 64
საწინდარი 74
საძეო 284
საძუძური 127
საშუაკაცო 62
საჩექმე 164, 165, 234
სახლის სანახავი 124
სახლნახოობა 104, 105
სახლშინა 190
სახლის პატივი 116
საჟი 188
საჯვრისწერო 191
საჯვრისწერო პური 191
საჯი 188
სეგმენტაცია 15, 33, 35
სეგრეგაცია 190
სესხი 247
სეფა 138
სიმამრი 285
სიმამრის პატივი 257
სირისკუდი 149
სისხლიერი 9
სისხლით ნათესაობა 9, 20
სისხლის გაზიარება 19
სისხლისა 19
სიტყვის აღება 64
სიტყვის გატანა 64
სიყმილი 25
სმურები 206
სმურების შაძახვა 206
სორორატი 25, 288
სტუმრების შაძრახვა 209
სულიერი 17, 30
სულიერი ნათესაობა 17, 30
სუფრა 181
სუფრის გამგე 148
სუფრის დაძახება 150, 241
სუფრის დამძახებელი 241
სუფრის გახსნა 207
სუფრის გაახლება 151
სუფრის დახურვა 207
სუფრის გადაგებება 185

სუფრის გაზიარება 42
სუფრული 207, 210
სწორფერი 23
სწორფრობა 23
სჯულიერი 18

ტ

ტაბაკი 150
ტაბლა 138, 206, 214
ტაბუ 11, 271
ტაია 24, 50
ტაიაშვილი 24
ტანისამოსის დაპრა 100, 101
ტაროსი 101, 134
ტვალი 243
ტიარა 171
ტოლუმბაში 197
ტრაპეზი 54, 152, 193

უ

ულბანი 29
უიღბლო 47
უმძრახობა 265, 270
ურადი 117, 126
ურვადი 26, 27, 115, 117
უშობელი 147
უხა 146
უხილო-უვენახო 46
უხლავი 171
უხუცესი 161

ფ

ფადიკო 211
ფერისცვალება 103
ფერისცვალების ძღვენი 103
ფერხულის დაბმა 231
ფერხისაი 212
ფეხქვეშ გამოვლება 216
ფეხქვეშ გამოუკლავდნენ 216
ფეხის ახსნა 104
ფეხის ბრუნება 257
ფეხმორთხმა 87
ფეხნაბრუნი 242, 258
ფეხსაბრუნად წასვლა 242, 258
ფეშხუმი 138
ფიჩვი 83
ფიცვერცხლი 20
ფიცვერცხლის მიღება 19
ფორმაციული 269, 272

ქ

ქადა 75, 103
ქალაჩუნა 230
ქალთა შეყრა 157
ქალთა წვევა 157
ქალ-ნაქვრივალი 30
ქესუმი 109
ქვრივის დაძახება 287
ქვრივის დათავისება 66
ქირვა 17
ქისა 67
ქორწილ 153
ქორწილის დაქელვა 185
ქრთამი 56, 112
ქრომოსომა 12

ქუთუარ 150, 201

ღ

ღამის სუფრა 150

ყ

ყათმარი 81
ყაისაფა 188
ყანწი 88
ყაწიმი 67
ყეენი 230, 231
ყეენობა 231
ყელაფშარა 58
ყველიერის ძღვენი 102
ყვერბისთავი 204
ყისმათი 184

შ

შაბაში 32, 93
შაბათი 32
შაბათის გაყრა 32
შამოსაპირი 106, 107
შ ნა 46, 70
შარნა 70
შაფერი 162
შეგულება 39
შეკედლება 39
შემწეობა 254
შემოძახილი 207
შერბეთი 185, 191
შესაწევარი 195, 253
შესაწირავი 89
შემწეობა 253
შესაწევი 240
შერაქთუმი 118
შეყრილობა 22
შვიდი წყვილი ფერხული 211, 215, 227
შვილობილად 20
შთამამავლად 17
შთამომავლობა 9, 49
შინა 30
შინა კაცი 45
შინამეოჯახეობა 43
შტო 17
შუაკაცი 50, 51, 53, 59
შუამავალი 39, 51, 54, 56, 58
შუამავლობა 54, 55

ჩ

ჩამომავლობა 15
ჩამლაპარაკებელი 50, 56, 62
ჩარყათი 90
ჩასიძება 285
ჩახსაკრავი 67
ჩაფრასტები 221, 222
ჩაქოლვა 31
ჩირაღდანი 224, 225
ჩიჩილაკი 226
ჩუსტა-მეშტი 153

ცვ

ცვარი 67
ცარასკები 174
ცომეული 188
ცოტა ნიშნობა 76

ძ

ძაფეძია 167
ძაღლური 211
ძირი 15
ძმადი 151
ძმადგაფიცვა 20
ძმათაშვილი 29
ძუძუს ფარა 158
ძუძუზე კბილის დადგმა 21
ძღვენის ქორწილი 253
ძღვენი 149, 150, 180, 252
ძღვენით დაპატიჟება 225

წ

წაწალი 23
წაწლობა 23
წაწლობა//სწორფრობა 23
წელის ჭადა 181
წვეულები 87
წიგნი წოდებისად 144
წინდი 65, 66, 69, 70, 71
წინნაწლევად წასვლა 250
წმინდა 226
წმინდა პური 222
წმინდა დოლი 222
წყალზე გაყვანა 259

ჭ

ჭაბუკი 236, 237
ჭდის დაკვრა 67
ჭდის ამოგდება 67
ჭილოკი 54
ჭიშხი ლიფთშუნალ 104
ჭიჭილა 214

ხ

ხავიწი 188
ხანა 210
ხარქვაბი 32
ხარ-ქვაბით შეყრა 16, 22
ხატი 22, 29, 31, 225
ხატის ყმობა 29
ხატში გაყვანა 259
ხატ-ჯვარი 29
ხევი 29
ხევისბერი 161
ხელადა 195
ხელადის დაწყვა 195
ხელი 72, 159
ხელის აღმართვა 72
ხელის აღება 159
ხელისდადება 70, 71, 72, 73, 159
ხელის დაკვრა 71, 72, 73
ხელის მიცემა 64
ხელმიცემა 64, 70

ხელის ჩათვლა 159, 160
ხელდებული 72
ხელსადები 73
ხელზე მოკითხვა 90, 91
ხელოვნური 18
ხელჯოხიანი 54, 55
ხთიშვილები 65
ხინკლაობა 189, 202
ხმიადების ჩამოყრა 202
ხმიადი 5, 53
ხონჩა 77, 138, 142
ხონჩით დაპატიჟება 142
ხორციელი 30
ხოშა ტაბაგ 201
ხუცესი 51

ჰ

ჰალვა 101
ჰასუთა 188, 200
ჰომოზიგიტურობა 12

ჯ

ჯალაბნი 257
ჯეიზი 111
ჯვარი 224, 225, 242
ჯვარ-ანგელოზები 88
ჯვარ-ხატები 88
ჯვრისწერა 162, 167
ჯვრისპური 146
ჯვარიწინასა 218
ჯიბის ფული 47
ჯიში 57, 58, 59
ჯილაგი 57, 58, 59
ჯიშ-ჯილაგიანობა 39, 40, 41, 42, 4[illegible], 47, 57, 59, 292
ჯორიწინისა 182

შინაარსი

შესავალი. 3

თავი პირველი. ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები .9

თავი მეორე. ქორწინების სავალდებულო წინაპირობები .37

1. ქალ-ვაჟის შერჩევა-გაკითხვა 37

2. მოციქულის შერჩევა და მისი როლი საქორწინო ურთიერთობების მოწესრიგების საქმეში .48

3. დაწინდვა 62

4. ნიშნობა .74

თავი მესამე. ნიშნობიდან ქორწილამდე .99

თავი მეოთხე. ქორწილი . .130

ქორწილის დროის შერჩევის პრინციპი და მნიშვნელობა .130

ქორწილისათვის მზადება .137

ქორწილი .153

ჯვრისწერა .162

ქორწილის სუფრა . .187

ზოგიერთი რელიგიურ-მაგიური ქმედებანი საქორწილო რიტუალში . 215

ხალხური სანახაობითი წარმოდგენების ელემენტები საქორწილო რიტუალში 226

პირველი ღამის უფლების საკითხი 232

საქორწილო საჩუქარი .238

მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარება 248

თავი მეხუთე. ქორწილიდან ძეობამდე 255

თავი მეექვსე. ქორწინების ცალკეული საკითხები 274

დასკვნა 287

Wedding Customs and Ceremonies in Georgia . . 302

Свадебные обычаи и обряды в Грузии 311

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა . 321

ტერმინთა საძიებელი .343

Тина владимировна Ивелашвили

СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАЙ И ОБРЯДЫ В ГРУЗИИ

Тбилиси
1999