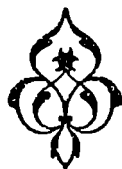


ნუგზარ ანთელავა

ქანი და გეგეკასი კავკასიურ ბაზრობიანი



კავკასიური
სახლი



CAUCASIAN
HOUSE

თბილისი
2019

UDC (შპკ) 392 (=35)
ა-657

პროექტის ავტორი

ნაირა გელაშვილი

გამოცემის რედაქტორი

ლეილა სიხარულიძე

მხატვარი

გიორგი წერეთელი

დამკაბადონებელი

ნიკოლოზ გელაშვილი

დავუჯეროთ პოეზიას

წინათქმის მაგიერ

*შენ ჩემო დიდო იმედო,
მზეო ნაფენო დილითა,
უკვდავებისა წყაროო,
მოსდიხარ ოქროს მილითა...*

ქართული ხალხური სატრფიალო პოეზიიდან.

ვისთვის აღარ არის ცნობილი, მით უმეტეს დღეს, მეზობელი ფემინიზმის ეპოქაში, რომ ტრადიციულ, პატრიარქალურ საზოგადოებათა არსებითი მახასიათებელი კაცისადმი ქალის დაქვემდებარება, მისი ჩაგვრაში გარდამავალი მდგომარეობა იყო და არის. ფილოსოფიასა თუ ეთნოგრაფიას კარგადა აქვს ამ გარემოების სოციალური, რელიგიური თუ მისტიკური ძირები ნაკვლევები, რასაც ცნობილი კავკასიოლოგის, ნუგზარ ანთელავას ეს წიგნიც გვიჩვენებს, და ამიტომ ამ საკითხზე აღარ შევჩერდები. მაგრამ იმ წინააღმდეგობრიობას კი აუცილებლად უნდა შევეხოთ, რაც ქალის საკითხს ახლავს როგორც რელიგიაში, ასევე ძველი ნეს-ჩვეულებებით მართული (კავკასიელი, განსაკუთრებით მთიელი) ხალხების ყოფა-ცხოვრებაში.

ეს ამბივალენტურობა მეტისმეტად ნიშანდობლივი აღმოჩნდა ქრისტიანობისათვის (როგორც ის იქნა გაგებული და განხორციელებული ისტორიულად) და საუკუნეთა მანძილზე დიდი დრამების მიზეზად და დებატების საგნადაც იქცა.

აქ კლდესავით არის აღმართული ბიბლიური კოსმოგონია, რომელიც ქალს ცოდვის სათავედ და კაცის მაცდუნებლად მიიჩნევს. გავიხსენოთ: გველი (ანუ ეშმაკი) შეაგონებს ევას, არ დაუჯეროს ღმერთს და შეჭამოს აკრძალული ნაყოფი, რის შედეგადაც ღმერთს გაუტოლდება ყოვლისმცოდნეობით. ევა შეჭამს ამ ნაყოფს და ადამსაც შეაჭმევს (დაბ. 3:1-5). ღმერთის წინააღმდეგ ამბოხით, ანუ პირველი ცოდვით სამყაროში შემოდის სიკვდილი. ღმერთი განდევნის თავის პირველ შვილებს ედემის ბაღიდან, ხოლო ბაღს ქერუბიმებს და ცეცხლოვან, მბრუნავ მახვილს დაუყენებს, რათა ცოდვით დაღდასმულმა ადამიანებმა ცნობადის ხეს არ მი-აღწიონ და უკვდავებას არ ეზიარონ (დაბ. 3:1-24).

(ჩემთვის რომ ევას ადვოკატობა დაევალებინათ, იმაზე გავამახვილებდი ყურადღებას, რომ როდესაც ღმერთმა ეს უმთავრესი ინფორმაცია გადასცა ადამს – „მხოლოდ კეთილის და ბოროტის შეცნობის ხის ნაყოფი არ შეჭამო, რადგან როგორც კი შეჭამ, მოკვდები“ (დაბ. 2:16, 17), მაშინ ევა ბუნებაში არ არსებობდა. ის კარგა ხნის შემდეგ შექმნა ღმერთმა. წესით ძალზე დიდი დრო, თუ იქ დრო საერთოდ არსებობდა, უნდა დაჭირვებოდა იმას, რომ ღმერთმა გამოსახა მინისგან ყველა ცხოველი და ყველა ფრინველი და მიჰგვარა ადამს, რათა სახელები დაერქმია მათთვის და მანაც დაარქვა. ამის შემდეგ შექმნა ღმერთმა ევა ადამის ნეკნიდან. მაშასადამე, ეს ბედისწერული ინფორმაცია-აკრძალვა ევამ ღმერთისგან კი არა, ადამისგან მიიღო. და, აბა, სად ღმერთის ნათქვამი და სად კაცის! თორემ, ის აზრიც ხომ ცნობილია, რომ ქალები მამაკაცებზე თუ უფრო მეტად არა, ნაკლებ რელიგიურები არ აღმოჩნდნენ მერე).

მაშასადამე, ქალი ბიბლიაში, ერთი მხრივ, ცოდვისა და სიკვდილის შემომტანია, რასაც ენერგიულად ქადაგებდა ეკლესია საუკუნეთა მანძილზე, და მეორე მხრივ, უკვდავების – მარიამ ღვთისმშობლის სახით. სწორედ ქალი, ქალწული აირჩია ღმერთმა მთელი კაცობრიობიდან როგორც უწმინდესი ჭურჭელი, რომელსაც ღმერთი უნდა დაეცია და ეტარებინა. აღარაფერს ვამბობ იმაზე, რომ ქალები იყვნენ იესო ქრისტეს სრულიად გამორჩეული მონაფეები და შემდგომში დიდი წმინდანები: მარიამ მაგდალელი, რომელიც იმდენად გამოარჩია უფალმა, რომ ყველაზე ძნელად დასაჯერებელი, გასაძლები, შეიძლება ითქვას: თავზარდამცემი რეალობა: თავისი მკვდრეთით აღდგომა პირველად სწორედ მას ამცნო და არა მონაფე კაცებს, რომლებიც მარიამს უნდა შეემზადებინა ამ სასწაულის გასაგებად და მისაღებად (მარიამის აპოკრიფიც გვიჩვენებს, რომ განსაკუთრებით ღრმა საიდუმლოებებს იესო ქრისტე სწორედ ამ ადამიანს უმჟღავნებდა). შემდეგ, სწორედ იმის გამო, რომ განსაკუთრებით უყვარდა თავისი ორი მონაფე და მეგობარი ქალი – დები: მართა და მარიამი, მოიმოქმედა უფალმა თავისი უდიდესი სასწაული – მკვდრეთით აღადგინა სამი დღის გარდაცვლილი, უკვე ხრწნაშემდგარი ლაზარე, მათი ძმა. საერთოდ, ქალი ისეთ სიმაღლეზეა აყვანილი სახარებაში, სამართლიანად ითვლება, რომ ქალის უფლებები სათავეს სწორედ იესო ქრისტესთან იღებს და პავლეც აღიარებს, რომ ქრისტეში არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს არც კაცს, არც ქალს, არც ბატონს, არც მსახურს: ყველა თანასწორია („უკვე აღარ არსებობს არც იუდეველი, არც ბერძენი, არც

მონა, არც თავისუფალი, არც მამრი, არც მდედრი, ვინაიდან თქვენ ყველანი ერთნი ხართ ქრისტეში“. გალატ. 3: 27, 28) თუმცა, პავლე ამ ნათქვამის საწინააღმდეგოდ ზოგ ისეთ რამესაც ამბობს „დედაკაცებზე“, რომ ფემინისტი ქალების ყოველი თაობა ახალ-ახალ რისხვას აფრქევს მოციქულს, რომელიც ცაში კი იქნა სასწაულებრივ ატაცებული უფლის მიერ, მაგრამ იესო ქრისტეს მიწაზე ყოფნის პერიოდში მისი მეგობარი და მოწაფე არა ყოფილა, პირიქით, და არც სახარება ნაუკითხავს, რაკილა ის ჯერ დაწერილი არ იყო („დედაკაცი უნდა სწავლობდეს მდუმარებაში სრული მორჩილებით... დედაკაცს არ ვაძლევ სწავლების ნებას... არამედ იყოს მდუმარედ. ვინაიდან პირველად ადამი შეიქმნა და მერე ევა“. ტიმ.1: 11-13. „ყოველი მამაკაცის თავი ქრისტეა, ცოლის თავი – ქმარი“ 1 კორ. 11:3).

„დედაკაცის“ ამ ამბივალენტური აღქმიდან, როგორც მოსალოდნელი იყო, ცხოვრებაში სწორედ უარყოფითი მხარე დამკვიდრდა: მიძიმე რელიგიურმა ბრალდებებმა სასულიერო წოდების მხრიდან გამოიწვია უკიდურესად უარყოფითი დამოკიდებულება ქალისადმი მთელ ევროპასა და დანარჩენ საქრისტიანოში. მაგალითად, ქრისტიანობის ისეთი ბურჯი, როგორიც ნეტარი ავგუსტინეა (354-430), არც ერთ ქალს არ რთავდა ნებას, მის სახლში შესულიყო, ან ტრაპეზთან გამოჩენილიყო და გამონაკლისს არც თავისი მონაზონი დისტოვის უშვებდა. ნმინდა ტერტულიანე (160-220) ამბობდა: „ქალი ეს არის ეშმაკის ჭიშკარი“, „ჭეშმარიტ ქრისტიან ქალს უნდა სძულდეს თავისი მიმზიდველობა, ვინაიდან ეს აცდუნებს მამაკაცებს“ (არადა, მიმზიდველობაც ხომ ღმერთისგან არის!).

შუასაუკუნეების სასულიერო წოდებაში გავრცელებული იყო გამოთქმა: ქალი გველზე უარესიაო. და, აბა, რა საერთო ჰქონდა ამ ყველაფერს იესო ქრისტესთან, რომელსაც ერთგული მოწაფე და მეგობარი ქალები დაჰყევბოდნენ გვერდით, მასთან ერთად ჭამდნენ და საუბრობდნენ? რომელმაც უდიდესი ჭეშმარიტებები გაუმხილა სრულიად უცხო ქალს – თანაც მტრული კუთხის – სამარიის შვილს, მაშინ როდესაც გარეთ კაცის ქალთან ლაპარაკი, თვით ახლობელთანაც კი, ნეს-ჩვეულებით აკრძალული იყო? რომელმაც ნება მისცა ცოდვილ ქალს განებანა მისი თმა კეთილსურნელით და მისი ფერხნი თავისი ცრემლებით და ამ ქალის ყველგან ხსენება დაიბარა ანდერძად, რადგან მან ერთადერთმა იგრძნო, რომ ძე კაცისა თავის საზარელ სიკვდილს უახლოვდებოდა. იესო ქრისტემ ისეთ სიმაღლეზე აიყვანა ქალი, რომ მისმა მიმდევარმა ერმა და ბერმა ამ სიმაღლეს თვალი ვერ გაუსწორა და ქალს, როგორც უწმინდურს, ქადაგებაც აუკრძალა და საკურთხეველში შესვლაც.

ისიც უნდა ითქვას, რომ ქალის როგორც ეშმაკეულ არსებად შერაცხვა, ისე მისი გაღმერთება დაკაბალების ფორმებია (დ. დავლიანიძე), რადგან ორივე ეს ხატი ქალს უსჯის, თავს ახვევს რაღაც სტანდარტს და არ აძლევს მას უფლებას, იყოს ის, რაც არის, ანუ იყოს ბუნებრივი ადამიანი.

გაცილებით უფრო მკაცრია ქალის მიმართ იუდაიზმი და ისლამი. თუმცა, ისლამში დედის კულტია და ალაჰის მოციქული მკაცრად ითხოვს მისდამი ვაჟების მორჩილებას („ემსახურე და გაუგონე დედას, ვინაიდან სამოთხეა იქ, სადაც ის დადის“).

მოკლედ, რელიგიებმა, როგორც ისინი გაგებულ იქნა ერ-
ისა თუ ბერის მიერ, ქალის ძალიან საჭოჭმანო სახე შეეძნეს
და მას მძიმე პრობლემები აღუმართეს წინ.

რაც შეეხება საქართველოს, ქალის ტრადიციული დის-
კრიმინაციისა და მისი სხვადასხვაგვარი გამოვლინებების
შესახებ აქ ხმა პირველად ისევ ქალებმა ამოიღეს. ასე ჩი-
ოდა ბარბარე ჯორჯაძე ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 70-იან
წლებში („ორიოდე სიტყვა ყმანვილი კაცების საყურადღე-
ბოდ“): „პირველიდგანვე დაწყებული ყოველი კაცი დედა-
კაცების გაკილვაში ყოფილა და არის; ყოველი ბრალეუ-
ლობა ქალს მიაწერეს და დიდად ცდილობდნენ ეს თავის
ამხანაგი ყოვლის გზით დაეცათ და დაემდაბლებინათ. სი-
ყრმიდანვე ამას ჩასძახოდნენ, „შენ, რადგანაც შემოქმედს
ქალად დაუბადებიაარ, შენი წესი ეს უნდა იყოს. ხმაგაკმე-
დილი ჩუმად იყო, არავის შეჰხედო, არსად წახვიდე, ყურები
დაიხშე, თვალები დახუჭე და იჯექ... სწავლა და სხვა ენებით
განათლება რა შენი საქმეაო...“ ჩვენმა იესო ქრისტემ ბრძა-
ნა: არა არს გარჩევა არცა მამაკაცთა და არცა დედაკაცთაო.
მაგრამ რა წრესაც პირველად დაადგა კაცი, იმ წრის გადაც-
ილება სჯულის გარდამავლობად მიაჩნდა...”

იმავე პერიოდში სრულიად ახალგაზრდა სიცოცხლეს
გამოესალმა მელანია მამაცაშვილი-ბადრიძე, რომელიც
თითქმის დაიფერფლა სწავლა-განათლებისა და შემოქ-
მედებითი მოღვაწეობის დაუმცხრალი წყურვილით:

„ამ ხანებშივე ძალიან მომინდა ენათა შესწავლა და
უნდა გამოგიტყდეთ, რომ საამისო ნიჭი დიდი მქონდა, მა-

გრამ ღმერთმა არ მომცა საამისო შემთხვევა, მშობლებიც მიშლიდნენ, არ უნდოდათ, რომ მცოდნოდა რომელიმე ენა მშობლიურის გარეშე. ამას გარდა, სიმღერისა და მუსიკის შესწავლის დიდი სურვილი მქონდა, მაგრამ ამაზე ფიქრიც კი არ შეიძლებოდა, რადგან ჩვენში, აზიაში, დედათა სქესს ეს დიდ სირცხვილად ეთვლებოდა... მეთორმეტე წელს ნიგნების კითხვამ გამიტაცა. ქალურ ხელსაქმესაც წყურვილით ვეკიდებოდი... არც ერთ წუთს არ ვრჩებოდი უსაქმოდ და ამ ჩემი დაუდგრომელი ცხოვრებით ვსწუხდებოდი..."

ეს იყო მაშინ, პროგრესის მოძულე ლუარსაბ თათქარიძის დროს. მერე კი, საბჭოთა ქართული საზოგადოება სულაც მეორე უკიდურესობაში გადავარდა და ქართველი მშობლები ქალიშვილებსაც და ვაჟიშვილებსაც ერთნაირად აწესებდნენ უმაღლეს სასწავლებლებში, იმისდა მიუხედავად, ჰქონდათ თუ არა სწავლის ნიჭი და სურვილი. ხოლო ქალიშვილების მზითვი უაღრესად დაბალხარისხიანად ითვლებოდა, თუკი უმაღლესი ცოდნის დამადასტურებელ დიპლომსაც არ შეიცავდა.

რაც შეეხება თანამედროვე „დემოკრატიულ“ საქართველოს, აქ თინეიჯერებისა და ახალგაზრდა ქალბატონების შთამბეჭქდავმა სიმრავლემ ძველი ტანსაცმელივით მოისროლა სიმორცხვე და თავმდაბლობა და საკუთარი გარეგნობით, სხეულითა და სიშიშვლით სარჩოს შოვნა თანამედროვეობის მაღალ სტილად, ლეგიტიმურ თუ არალეგიტიმურ საქმიანობად აქცია, იმისდა მიხედვით, თუ სად მოღვაწეობს „დედათა სქესი“: პოდიუმზე, სცენაზე, ეკრანზე თუ სახელმწიფო ცირკთან. და ისე ისტერიულ-აგრესიულად და გამომ-

წვევად ხდება ეს ყველაფერი, თითქოსდა „კაცობრიობის მშვენიერი ნახევრის“ დიდ ნაწილს ქვეცნობიერი რევანშის წყურვილი არ აძლევს საშველს იმ უსამართლობის გამო, რაზედაც ბარბარე ჯორჯაძე ვაებდა.

მაგრამ კვლავ დავუბრუნდეთ ძველი ხალხის ყოფა-ცხოვრებას და დავინახოთ ის დიდი პოეტის თვალით, ანუ: ვაჟა ფშაველას მოვუსმინოთ:

„...ძველის-ძველ დროს უანდერძებია ფშავლისათვის დედა-კაცი ეშმაკის გაჩენილიაო, და თვითონაც ამ აზრისაა ფშაველი დღესაც... სიტყვას ქალი და ალი ერთმანეთში ახლო ნათესაობა აქვთ, ერთის თვისებები მეორეზეა გადატანილი... ყველა ქართველ თემს, საცა დედაკაცს ქალს ეძახიან, ფშავლისებური შეხედულება უნდა ჰქონდეთ დედაკაცის ჩამომავლობაზე...“ „ფშაველის ფიქრით, დედაკაცი მამაკაცზე ჭკუა-გონებით ნაკლებია, ცეტი, სულელი, ორპირი, ცბიერი, გაუტანელი: „როსტომ თქვა: ჭკვა დიაცისა არც მამნონ, არც მეკეთება“ (არ მეკეთება, ესე იგი, კეთილად არ მიმაჩნია, დედაკაცის ჭკუიდან კეთილი არა გამოვა რაო).

აქ ვაჟა-ფშაველა საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს: „უეჭველია, თვით დედაკაცის ხასიათი და მოქმედება... უნდა იყოს მიზეზი დიაცის დამცირებისა; დედაკაცის ბრალიც, სიმართლით რომ ვსთქვათ, ბევრია... მოცლის ან, მეტისმეტი მგრძნობიერობისა და ფანტაზიის აყოლისა გამო, დედაკაცს ძველთაგანვე დაუწყია ჩხირკედელაობა: ქადაგ-მკითხაობა, შელოცვა, ანუ ექიმბაშობა ლოცვით და სხვა მრავალი ხრიკები, რითაც გაუეჭვიანებია მამაკაცი. ამიტომ მამაკაცმა არც

აცევა, არც აცხელა და ხელობა „კუდიანობისა“ თითქმის მხოლოდ დედაკაცს დაულოცა“. მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ ვაჟა-ფშაველა ქალის ასეთი ხასიათის ჩამოყალიბების მიზეზად სწორედ მის სოციალურ ჩაგვრას, ანუ „დედაკაცის ყოფა-მდგომარეობას“, „შეეინრობულ ცხოვრებასა და ყოფნას“ მიიჩნევს. ეს მართლაც ძალიან საყურადღებოა.

კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ვაჟას აზრით, ფშაველი მამაკაცი დედაკაცზე ასეთ უარყოფით და დამამცირებელ შეხედულებას მაშინ გამოთქვამს, როცა ძველი გადმოცემებითა და ადათ-წესებით მართულ კოლექტიურ ყოფას (ანუ თემს) ექვემდებარება. მაგრამ როცა მის გულს სიყვარულის ცეცხლი მოედება და პოეზიის მუზა ეწვევა, მაშინ ის ქალის თავდავინწყებული მეხოტბე ხდება, მეტრფე, რომელიც წმინდა კვარცხლბეკზე აყენებს სატროს და ყოველ წუთს მზად არის შეეწიროს მას: „ლექსებში ფშაველს დედაკაცი გაღმერთებული ჰყავს, ხატივით ლოცულობს ამ თმიანს, კბილმძივიანს, ვითომ ეშმაკის შექმნილ არსებას – დიაცს“. „თუმცა ფშაველი – დედაკაცს ეშმაკეულობას, ეშმაკისაგან ჩამომავლობას მიაწერს, მაგრამ მაინც დედაკაცის ზეგავლენის ქვეშ არის მომწყვდეული. მონაა მისი, ლოცულობს იმას ხატივით, იმის პირ-კბილს, თვალწარბს, გულ-მკერდს, ალვის ტანს, ხახვის ფურცელს ბაგეს, მწყაზარ საფეთქელს, ხშირს თმასა და სხვა.

პირდაპირ ჩამოხვიდოდი,
ანგელოზისა სახეო,
ხელში ჩხირ-წინდა გეჭირა,

ზედ ოქროს შიბი აძეო,
მკვდარი ვიყავ და გავცოცხლდი,
თვალით რო დაგინახეო“.

დიახ, სწორედ სიყვარული და პოეზია გამოაცალკევებდა მამაკაცს კოლექტიური იდეოლოგიის მკაცრი ერთსახეობებიდან და აქცევდა მას ინდივიდად, პიროვნებად, ამეტყველებდა მის შინაგან არსებას, მის ბუნებრივ-სულიერ ხასიათს, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა მის გარეგან „მეს“, თემის „რჯულს“ რომ დამორჩილებოდა.

მაგრამო, – განაგრძობს ვაჟა-ფშაველა, არც ოჯახშია დიაცი დაჩაგრულიო. „თუმცა დედაკაცს მთაში მძიმე შრომა უწევს და ყველა საქმეში თითქმის მხარში უდგას მამაკაცს, მაგრამ არა ძალდატანებით. მთის მრისხანე ბუნება, გაჭირვებული ცხოვრება ძალას ატანს ყველას, დიდსა და პატარას, რომ იშრომონ, რათა დაიცვან, დაირჩინონ თავი“.

მართლაც, სწორედ გაჭირვება, უმკაცრესი ბუნება უბიძგებდა ადამიანებს სისასტიკის ზოგი სახეობისაკენ და არა ბოროტი და უმოწყალო ხასიათი: რადგან ოჯახის გადარჩენა მამაკაცების გარკვეულ რაოდენობაზე იყო დამოკიდებული, ანუ იმათზე, ვისაც ბრძოლა, ნადირობა, მიწის დამუშავება შეეძლო, და ამაზე მეტის შენახვა ოჯახის ძალღონეს აღემატებოდა, მშობლები იძულებულნი ხდებოდნენ, ახალშობილი გოგონები მოეკვდინებინათ. ადამიანები უდიდეს მსხვერპლს იღებდნენ სიცოცხლის შესანარჩუნებლად და ყველა სატანჯველ-განსაცდელი, ყველა სიმწარე ერთად დედდებოდა ხალხური სიმღერების უძირო სევდაში: „ბინდისფერია სოფელი, უფრო და უფრო ბინდდება...“

და მაინც, სიმწარე მუდამ სილალის გვერდით არსებობდა და ვაჟა-ფშაველაც ლაპარაკობს მთის ქალების განსაკუთრებულ სითამამესა და თავისუფლებაზე, მძიმე შრომის მიუხედავად, ან სწორედ ამის შედეგად რომ აღბეჭდავდა მათ ყოფას: „დიაცი თავისუფლად, მარტოდმარტო მიდი-მოდის უდაბურ ადგილებში ათისა და ოცი ვერსის სიშორეზე სოფლიდან. იმას მამაკაცი ყარაულს არ უყენებს და არც ცოდვად უთვლის ესე წასვლა-წამოსვლას საქმის, ცხოვრების გულსათვის“. ოჯახში კი დედაკაცს თავისი ავტონომიური მიკროსივრცე ჰქონდა შემოზღუდული, იქ საქმიანობდა. გარდა ამისა, ქალი საოჯახო საქმის გარდა სხვა შრომასაც ეწეოდა (გასაყიდი ხელსაქმე და სხვ.) და ამ გზით დაგროვებული ქონება („სათავნო“) მხოლოდ მის საკუთრებას წარმოადგენდა, რომელსაც მამაკაცი ვერასგზით ახლებდა ხელს ქალის დაუკითხავად.

იმ გარემოებას, რომ საქართველოს მთაში ქალი თან კაცისადმი დაქვემდებარებული და თან თავისუფალი გახლდათ, განსაკუთრებით მკვეთრად აჩენდა ისეთი განსაცვიფრებელი ტრადიცია, როგორიც წაწლობა ან სწორფრობა იყო.

მაგრამ აქ კიდევ უნდა ვახსენოთ, რომ ქალს მთაში კაცივით შრომა უწევდა და უფრო მეტიც. როგორც ვაჟა ამბობს: „დედაკაცი მამაკაცზე სასტიკად ებრძვის მძაფრს, სასტიკ ბუნებას, ეჯაგანება, არ უტყდება... ახალგაზრდობაში ფშაველი ქალი მეტად ლამაზია, ტურფაა როგორც ია, მაგრამ როგორც თვით ია, ისე მისი სილამაზეც მალე ჰქრება... ოცდაათი წლის ქალი უკვე ხნიერია..“ ვაჟა-ფშაველას ქალის

სილამაზე ღვთიურ ნიჭად მიაჩნია, ეს ის არის, რაც ქალში „ციური, ღვთაებრივია, მიმზიდველი, რითაც ლაზათიანდება ჩვენი დუხჭირი ცხოვრება“. ქალის სილამაზეა, ცხოვრებას სრული გაუხეშებისაგან რომ იცავს. ის არის ღვთაებრივი გზავნილი ადამიანთა მოდგმისათვის, რომ არც ბუნების და არც ადამიანის სილამაზის დაფასება არ დაივიწყონ. რადგან სილამაზეა ნიშანი სამყაროს ღვთაებრივი წარმომავლობისა. ვაჟა ძალიან კიცხავს იმ „ლუკმა-პურისთვის გაფაციცებულ“ კაცებს, რომლებიც სულიერად დააქვეითა „მთის სასტიკ-მა ბუნებამ, საცა სისხლის პურისჭამაა“, და „შეუსაბამო და ვერაგული ფიქრი აფიქრებინა – დედაკაცი ოღომც ოჯახის-თვის იყოს გამოსადეგი, მისი სილამაზე ბევრად საჭირო არც კი არისო“.

და აქ ვაჟა, როგორც ბუნების ნამდვილი მესიტიყვე, გვამ-ცნობს: მისი აზრით, ქალის ასე ადრე დაბერება, ბუნების დანაშაულია და „აი, ეს თავისი დანაშაული რომ გამოესყიდა, თავისი ცოდვები მოენანია, ბუნებამ რა ღონე იღონა, რა ოსტატობა იხმარა, სთქვა: მოდი ფშაველ ქალს, ამ ტურფა იას, რადგან სილამაზისა მოკლე ვადა აქვს, ეს ცოტა დრო სიამოვნებით გავატარებინო, ჩაუდვა მოსიყვარულე, პლატონური სიყვარულით გამსჭვალული გული ვაჟკაცისადმი, ვინც იმას მოეწონება, ვიზედაც თვალი მიუვა, ხოლო მის მშობლებს, ნათესავებს მივცე ისეთი ხასიათი, მოუთმინონ ქალ-ვაჟს ერთად ყოფნა, ერთად წოლა, ხვევნა-კოცნა, მტლაშა-მტლუშიო. ან რატომ არ უნდა მოუთმინონ, როცა ამაზე ადრე თვით მშობლებმა გაიარეს წანლობის კურსი? ვაჟს წანალს ხშირად მოუწდება ქალთან წანალთან ღამე,

ბნელში წანწალი, მაგრამ ინუგეშებს იმით, ქალი მას სიყვარულით მიიღებს, მკლავზე დაინვენს, ბევრს, ძალიან ბევრს ალერსიან სიტყვას ეტყვის: „გენაცვლე, გენაცვლე შენს თვალთა, ვენცვლე შენს მკლავთა, მოიტა შენი ენა პირში ჩამიდე, მოიტა შენი ნერწყვი ჩავყლაპო...“

„გასათხოვარი ქალი წვება უცოლო ვაჟთან, უცხო უცხო-ოსთან... ცოლიანი მამაკაცი და ქმრიანი დედაკაციც ბევრი წაწლობს. ყველამ იცის თემში ეს ამბავი, ამის დაფარვა საჭირო არაა, ორივე მხარის მშობლებმა და ნათესავებმა იციან ქალ-ვაჟის ერთსულობა და ერთგულობა, მაგრამ ყურ-წაგდებით არიან... ქალი და ვაჟი უნდა სცდილობდეს ფეხები და გულ-მკერდი ერთმანეთზე შორს შორს ეჭიროთ. მხოლოდ პირი პირთან უძევთ და ქალი ვაჟის გაშლილ ხელზე წევს... წაწლობას არა აქვს მიზნად გარყვნილება. წაწალი თავის დღეში ვერ შეუუღლდება წაწალს... წაწლობა მაღალის და იდეალურის გრძნობით არის მონათლული, თითქოს პლატონურ სიყვარულზე იყოს აღმოცენებული...“

მართალია, წაწლობის მაღალი პრინციპი, როგორც ვაჟა ჩივის, ბოლო ხანებში ხშირად ირღვეოდა და „არშიყობად“, აკრძალულ ურთიერთობად გადაიქცეოდა, მაგრამ ხანგრძლივი დროის მანძილზე იგი რჩებოდა წმინდა ტრადიციად, რომლის ფსიქოლოგიური სიღრმე დღემდე არ არის ბოლომდე ამოხსნილი. გარდა იმისა, რომ წაწლობა მამაკაცური ნებისყოფისა და თავშეკავების გამოცდა-გამომუშავებას ემსახურებოდა (მამაკაცი არ უნდა ქცეულიყო თავისი ინსტინქტის სათამაშოდ, ქალის სიახლოვეს ჭკუა-გონება არ უნდა დაეკარგა, ყოველთვის უნდა შესძლებოდა ვნების მო-

თოკვა) აქ მთავარი მაინც ეს იყო: თუ გათხოვება-ცოლის მოყვანა სიყვარულით, ანუ თავისუფალი არჩევანით იშვიათად ხდებოდა, და უფრო გარიგებითა და ოჯახის ინტერესებით იყო მართული, ნაწლობას ის ბუნებრივი მიზიდულობა-მოწონება ედო საფუძვლად, რომელიც არავისზე და არაფერზე არ იყო დამოკიდებული; ამასთან, ცოლქმრული ურთიერთობისაგან განსხვავებით, რომელიც თანდათან იცლებოდა ვნებისგან შეჩვევისა და ცხოვრებისეული რუტინის შედეგად, ნაწლებს შორის თავს იჩენდა ხანგამძლე, უცნაურად აალებული, მწველი და დამფერფლავი სიყვარული იმის გამოც, რომ მათ არ ჰქონდათ უფლება ეს სიყვარული სხეულებრივ კავშირში გადაეზარდათ. ამას კი მთის ჩაკეტილ ყოფაში, რომელიც თავისი განსაკუთრებულად მძიმე ყოფით სულიერ ამაღლებულებას ნაშლით ემუქრებოდა, შემოჰქონდა უჩვეულობა, ცეცხლი, სულიერ-სხეულებრივი ტანჯვა ანუ რომანტიზმი და განუმეორებელი პოეზიის წყაროდაც იქცეოდა. აი, რას ამბობს ქალი თავის ნაწალზე:

„მამერევიან ტირილი,
შამამეყრება გულსაო,
ვაჰმე, რა ძნელად მიყვარხარ,
შენ კი არ მიგდებ ყურსაო,
სიზმარში მამეჩვენება,
ჩემს წინ სადამა ჰყუდაო,
რახანის მამაგონდები,
სამ დღეს არა ვსჭამ პურსაო,
ნაწალს ვეშაგურს ენაცვლოს
ქალი თინაი გულსაო“.

ან ეს:

„სიყვარულმა და ნდომამა
სიკვდილ არ იცის ქალისა,
ნეტავი ნისლად მაქცია,
გადმოვივლიდი ქარითა,
იქ დავიწყებდი წვიმასა,
სადაც შენა ჰხნავ ხარითა“.

„მე შენ მინდი, შენმა მზემან,
მე შენ მემშვენიერები,
დღისით მეფერები მზესა,
ღამით მემთვარიანები.
ანთებულ სანთელს გამსგავსე,
ვარსკვლავსა მთოვიარესა,
ნეტავი შენთან მყოფელსა,
შენს მკლავზე მწოლიარესა!“

ესეც წაწლისადმი მიძღვნილი ლექსია:

„შენ ჩემო დიდო იმედო,
მზევ, მოფენილო დილითა,
უკვდავებისა წყაროო,
მოსდიხარ ოქროს მილითა,
შენთანაც ყოფნით გამაძლო,
შენთანამც წოლ-ძილითა...“

ქალის ასეთი სიმღერა კი (რომელიც ბარში ვერ წარმოიქმნებოდა), მართლა გაკითხვინებს: აი, ასეთი არსების ან დაჩაგვრა, ან დათრგუნვა რანაირად იქნებოდა შესაძლებელიო:

„ქალი ვარ ქმარს განაყარი,
გორს გავალ, გავნიავდები,
მინდ ახლავ შევირთავ ქმარსა,
მინდ ცოტას შევგვიანდები,
შენ ბიჭი ხარ და დაშავდებ
ფიჭისა შეშასავითა,
მე ქალი ვარ და დავმშვენდე
ამბულსა დროშასავითა...
ვისიმ რა კარად ჩავალიდ,
ჩავქროლავ ქარებურადა,
ვისიმ რა გულში ჩავალიდ,
ვატირებ ქალებურადა,
ვისიმ რა სახლში შევალიდ,
დავბრუნდებ ტარებურადა...“

ასე რომ, შებრალება თუ არა, – ეროსი და ქალის სილამაზე ბუნებრივად აღმოებურებდა მამაკაცის გულს, რომელსაც, ცხადია, სწყუროდა, დიდხანს ჰყოლოდა ლამაზი ცოლი, დიდხანს და ძლიერ დამტკებარიყო მისი მიმზიდველობით და მაშასადამე, უნდა ყველანაირად გაფრთხილობდა მას.

მაგრამ ქალის ძალა, მისი ზეგავლენა მამაკაცზე მხოლოდ ასეთ სატრფიალო ურთიერთობაში როდი იჩენდა

თავს. ქალი ამავე დროს ზნეობის მეტრს, როგორც ვაჟა ამბობს, „ზნეობრივ სანქციას“ წარმოადგენდა: ის ულმოებული იყო ლაჩარი კაცის მიმართ და მიწასთან ასწორებდა მას თუ ლექსით, თუ ანდაზებითა და საქციელით. რაინდსა და გმირს კი განადიდებდა: სიმღერით, ლექსით, პატივისცემის სხვა ფორმებით. გმირისთვის ყველაზე დიდი ჯილდო ქალების მიერ ხოტბის შესხმა იყო, ლაჩრისთვის ყველაზე დიდი სასჯელი – მათგან გაკიცხვა. ასე რომ, სწორედ ქალი წარმოადგენდა თემის, ხალხის საბრძოლო შემართებისა და ძლიერების მოგიზგიზე სტიმულს.

ქალის პატივისცემა სხვადასხვა ფორმით გამოიხატებოდა. მაგალითად, ამხედრებული მამაკაცი ქალის დანახვაზე ცხენიდან ჩამოხდებოდა და ისე ჩაუვლიდა ხოლმე ქალს გვერდს. როცა კარგა მანძილზე გასცდებოდა, მერეღა შეჯდებოდა ცხენზე.

მაგრამ განსაკუთრებულ მოწინებას ქალისადმი მანდილთან დაკავშირებული ძველი და ამაღელვებელი ტრადიცია გვიჩენს. ქალის მანდილი საკრალურ საგნებს განეკუთვნებოდა და მისი შებღალვა წარმოუდგენელი იყო. ამიტომ მოჩხუბარ კაცებს შორის ქალის მიერ ჩაგდებული მანდილი ჩხუბის მყისიერ შეწყვეტას იწვევდა. აქვს ვაჟა-ფშაველას ერთი საოცარი პატარა პოემა „მანდილი“. მწყემსი გოგონა კლდის თავიდან ჩააგდებს თავის მანდილს ქვემოთ ერთმანეთთან მებრძოლ კაცებს შორის. პოეტის აღქმით, ქალის მიერ მშვიდობის ჩამოგდება იმდენად ღვთაებრივი აქტია, რომ მთელი ბუნება ირეკლავს მას. ეს მართლაც ძალიან ღრმად მისტიკური და საოცრად სახეობრივი სტრიქონებია: მაშასადამე, „ხმლების ჯვარედინში“ მწყემსი ქალის მანდი-

ლი ჩაეშვა. ასე რომ არ მომხდარიყო, „უთუოდ ვაჟკაცთა
ბრძოლა გათავდებოდა ავადა, ომს ფერი ჰქონდა ისეთი,
ხმლები ელავდნენ მწვავადა“.

„ესე სურათი არაგვმა
მყის აღიბეჭდა მკერდზედა,
იქიდან მირონ-ცხებული
გადაიბეჭდა კლდეზედა,
კლდიდანა გამოსხლეტილი
გაცურდა რიყე-ველზედა,
შეჰყვა ტყით ბურვილს მთის კალთას,
გადაიარა ტყეზედა
და დაჯდა ბებერ არწივად
მაღალს, ცად ასულს სერზედა,
მებრძოლთ მანდილის მნახველთა
ხელი გაუხმათ ხმლებზედა,
თვალი მიაპყრეს იქითკე,
მზე რომ ნათობდა გვერდზედა,
ხელებ-გაშლილი ხვეწნითა
გადმომდგარიყო კლდეზედა,
ანგელოზს ჰგვანდა ციურსა
ერთის შეხედვით ფერზედა,
„დაშოშმინდითო“ მტირალი
ევედრებოდა მხედრებსა,
ხატს და ღმერთს ცალკე უგზავნის
სათხოვარს, შესავედრებსა“.

რომ შევაჯამოთ, ასეთი სურათი იკვეთება: როგორც ჩანს, ქალი გარეგნულად ქმარს კი ემორჩილებოდა და ხშირად „დამონებულიც“ იყო მისგან, მაგრამ ფსიქოლოგიურად უმეტესად თავად იქვემდებარებდა მას და ფაქტობრივად მართავდა ოჯახსა და ცხოვრებას. რაც, კაცმა რომ თქვას, დღესაც ასეა. იყო ერთი ასეთი მოარული ქალური სიბრძნე საბჭოთა ეპოქაში, რომელიც ზუსტად გამოხატავდა საქმის არსს: „ქუჩა გადაჭერი იქ, სადაც სურს შენს ქმარს, მაგრამ წადი იქ, სადაც გსურს შენ“. ეს იყო და არის ჭკვიანი ცოლების მარადიული დიპლომატია, მაგრამ იდეალს, ცხადია, ვერ ვუწოდებთ. სანატრელი და მართლა სიხარულის მომტანი ის ოჯახია, რომლის საფუძველსაც ცოლ-ქმრისა და შვილების ურთიერთსიყვარული, ურთიერთპატივისცემა და მეგობრობა წარმოადგენს. და სიყვარული ხომ ერთმანეთისათვის თავგანწირვითა და ზრუნვით იზომება. ასეთ ოჯახში ეშმაკობა საჭირო არ არის. ტყუილები და ხრიკები, ჯერ ერთი, ვერ ჩაითვლება ღირსეულ საქმედ, მეორეც, დამღლელია და სიხარულსაც აჩანაგებს. გარდა ამისა, ლამაზ მოგონებადაც ვერ დარჩება. ხოლო კარგი მოგონებები ის ერთადერთი სულიერი სიმდიდრეა, რომლის წყალობითაც ხანშიშესული ქალი თუ კაცი თავის ფიზიკურად დაძაბუნებულ ყოფას იმ ცივი ნაცრის წინაშე კი არ გალევს, ცეცხლის ჩაქრობის შემდეგ რომ რჩება, არამედ იმ ნაზად მღუარი ნაღვერდლების შემყურე გაატარებს, მეხსიერებას ყვავილებივით რომ შემოუნახავს.

მაგრამ მთავარზე მთავარი საკითხავი აი, რა არის: როგორ ამოიზარდა უზომო სინატიფე იმ სისასტიკიდან და

სიუხეშიდან, ძველი საზოგადოების ცხოვრებას რომ ახასიათებდა და ყველა ცხოვრებას რომ ახასიათებს, სადაც ფიზიკური არსებობის შესანარჩუნებლად გამართული ყოველწუთიერი ჭაპანწყვეტა, ბრძოლა, ხოცვა-ჟლეტა თითქოს ადგილს აღარ უნდა ტოვებდეს ადამიანად ყოფნისთვის? ეთნოგრაფების მიერ აღწერილ ჩაგვრის სისტემიდან (სადაც მამაკაცს უფლება ჰქონდა ქალს როგორც დაბალი რანგის არსებას ისე მოქცეოდა, არსებობდა ქალისთვის ხელის დარტყმის, უკან ჩამორტყმის წეს-ჩვეულებაც კი), იმ მასობრივი უსწავლელობიდან და გაუნათლებლობიდან როგორ აღმოცენდა ის უმაღლესი სულიერი კულტურის ნიშნები, ქართულ (კავკასიურ) ხალხურ ცეკვებსა თუ სიმღერებს რომ აღბეჭდავს?

ქართული ხალხური ცეკვები თითქოს დედოფლებისა და მეფეების ცეკვებია (ძველი ავტორი წერს: „...გლესთაცა შვილნი წააგვანან წარჩინებულთა შვილთ...“).

მაგალითად, მართლა უნიკალურია ცეკვა „ქართული“, იგივე „დავლური“ – ანუ ქალისა და მამაკაცის ცეკვა, რომელსაც ქართული ქორეოგრაფიის მწვერვალად მიიჩნევენ. ის ყველაზე მეტად უნდა შეიცავდეს რიტუალური ცეკვის ელემენტებს (სიტყვა „დავლა“, „დავლათი“ – ღვთის მადლს ნიშნავს). არქაული თუ არქეტიპული გრაციოზულობა აქ შერწყმულია მაქსიმალურად დამუხტულ სატრფიალო მიზიდულობასთან, რასაც უკიდურესად აძლიერებს დისტანცია ქალსა და ვაჟს (რაინდს) შორის – ისინი ერთმანეთს არ ეხებიან (ოსურ ცეკვაში თვით ხელის მტკვნელებიც კი დაფარული აქვს ქალ-ვაჟს). სწორედ ეს სიშორე, თავშეკავე-

ბულობა წარმოქმნის ალუსრულებელი ლტოლვის ეროტიკულ მუხტს („შორით ალვა, შორით დაგვა“), გამოხატულს მამაკაცის ძლიერი და დახვეწილი მოძრაობებით, სადაც ელასტიკური უძრაობა და მოძრაობა ერთმანეთშია გაჯერებული: უძრაობა ზედატანზე მოდის (სხარტი და რიტმული), მოძრაობა კი – ქვედა კიდურებით, ტერფებით ხორციელდება. მამაკაცის მარცხენა ხელი თითქოს მოსახვევად არის გაშლილი, მარჯვენა კი მოხრილია, თითოსდა ქალის თაყვანისცემისა და მისდამი მორჩილების ნიშნად. ხოლო ქალის გრაციოზული, თავანუელი („გედივით“) გოგმანი და გასაფრენად გაშლილი ხელები ერთდროულად გამოხატავს საკუთარი სილამაზის შეგრძნებას, სიყვარულით მონუსხულობას, ინტიმურ ლტოლვასა და მიუწვდომლობას. ეს ყველაფერი მართლაც ძალიან ძველი კულტურის სიმალლესა და სიღრმეზე მიანიშნებს.

სწორედ ქართულ ცეკვაში ამოიკითხა გრიგოლ რობაქიძემ ქართველი ქალისა და ქართველი კაცის იდეალური სახე. ქალი: „კენარი. ჯავარი. სინაზით ტვიფრული. მწყაზარი. მორცხვი. კდემული. ნელი. წყნარი. ნარნარი ქალწულური სრულიად – მიმოხვრაშიაც: როკვა-გოგმანი. გოგმანი-სრიალი. სრიალი-ცორვა. ცორვა-ცურვილი.“ ვაჟი კი „კვრივი. ნაკვთიერი. ყოველ ნაკვთში – მზის ჭავლი. ხალასი. ასხეპილი ვით ასკილი. დახვეწილი. დაწმენდილი. ხალისით ალესილი. შმაგი. ხანდახან შლეგი. ძალაყრილი. აცეცხლებული. რადგან თვითონ სიცოცხლე: „ცეცხლი.“ „ცოცხალი“. ხლტომა. ავარდნა. გავარდნა. მოვარდნა. ხედვაში თვალციალი. შევარდნის როკვა. რიტმული დენის ელვარი. ცქაფი

წამახულ ფერხთა. წარმოუსახავი. თითქმის ზებუნებრივი. ამავე დროს მთელი ტანი: თითოს უძრავი, ურხევი. „თითქო“, რადგან ლხენით ავსილი. მოშვილდული...”

და მართლაც, ისევ და ისევ შემოგვასუნთქავს აუხსნელი საიდუმლო: ქართველი ხალხის ტრაგიკული, ტანჯვითა და დამარცხებებით სავსე საუკუნეებიდან როგორ წარმოიშვა „ასეთი ხალისი, ასეთი ლხენა?“ და გრიგოლ რობაქიძეც „საკვირველად“ მიიჩნევს ამას. ამ ცეკვებში იკითხება ქართველი ხალხის სული და ისტორია: არა მხოლოდ ბრძოლა და ტანჯვა, როგორც არსებობის წესი, არამედ ის ზეიმურობაც, რაც საქართველოს ბუნებასა და ადამიანთა ხასიათებში განფენილა.

ჩვენც ეს მზიურ-კოსმიური ენერგია უნდა ამოვიტანოთ წარსულის მძიმე ლაბირინთებიდან, რომელსაც ტლანქი და უსამართლო საწყისი ვერ ახშობდა; თავიდან შევიყვაროთ ჩვენივე თვისება, გრიგოლ რობაქიძის ღრმა მზერამ, როგორც ქართული ხასიათის არსებითი მახასიათებელი რომ აღმოაჩინა: „გაიხარე-გამახარე“ – სხვისი გახარებით გამოწვეული სიხარულის მუდმივი წყურვილი და ლხინი, რომელიც ამას ზეიმობს. თავიდან შევიგრძნოთ და გავაცოცხლოთ „ქალური“ და „კაცური“ საწყისებისა და მათი მარადიული ურთიერთლტოლვის სიმშვენიერე; და თავიდან უნდა შევიყვაროთ ჩვენი ბუნება, რომლის მიმართ ბოლო საუკუნეებში გაჩენილმა სიძულვილმა და გულგრილობამ ის განადგურების პირამდე მიიყვანა, რადგან სწორედ ბუნებაა ერთ-ერთი უპირველესი შემოქმედი იმ ხასიათისა, ქართულ ხალხურ პოეზიაში, ცეკვასა და სიმღერაში რომ ვლინდება:

...ხოლო ქვეყანა ესე არს ფრიად ნაყოფიერი ყოვლითა მარცვლითა, ვენახითა და ხილითა, პირუტყვითა, ნადირითა, ფრინველითა და თევზითა... კაცნი და ქალნი მშვენიერნი, ჰაეროვანნი და ლალნი, ამაყნი, მეხოტბენი, უმშვენიერესნი და უჰაეროვანესნი, ვინათგან გლეხთაცა შვილნი ნააგვანან წარჩინებულთა შვილთა. ცქვიტნი, კისკასნი, ენატკბილნი, სუბუქნი, ფიცხნი, ბრძოლასა შემმართებელნი და ძლიერნი, უხვნი და მომხვეჭნი... მომღერალ-მგალობელნი და მწიგნობარნი წარჩინებულნი და უმეტესნი კეთილხმოვანნი და სხვათა და სხვათა შემძლებელნი...*

თუ ხალხს თვითგადარჩენის ინსტინქტი არ უღალატებს, მიხვდება, რომ ცხოვრების თავიდან დაწყება და წარსულის ამ ხატის გაცოცხლება არსებითად შესაძლებელია. „შენ ჩემო დიდო იმედო, მზეო ნაფენო დილითა...“

ნაირა გელაშვილი

* „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1973, გვ. 525.

საკითხი, რით ან რამდენად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან მამაკაცი და ქალი, ანუ რა უდევს საფუძვლად მათ ბუნებრივ არსს, ადამიანთა მოდგმას მუდამ აღელვებდა.

ნებისმიერი ძველი მითოლოგია დაპირისპირებულობისა და იმავდროულად ერთიანობის, მამაკაცური და ქალური საწყისების ურთიერთშელწევადობის იდეის გარშემო ტრიალებს, ამასთან, მამაკაცი ხშირად აქტიური, სოციალურად შემოქმედი საწყისის მატარებლად იხატება, ხოლო ქალი – ბუნებითად პასიურ ძალად. მაგალითად, ძველჩინურ მითოლოგიაში მდებარეული საწყისი „ინი“ და მამრული საწყისი „იანი“ მოიხაზრება, როგორც პოლარული კოსმოსური ძალები, რომელთა ურთიერთქმედება სამყაროს მარადიული არსებობის შესაძლებლობას ქმნის. სიტყვა „ინი“, რომელიც, როგორც წესი, პირველი სახელდება, სიბნელის, სიცივის, პასიურობისა და სხვა სუბსტანციათა სიმბოლო, „იანი“ კი – საპირისპირო სუბსტანციებისაა. მამაკაცის ქალთან შეერთება ჭექა-ქუხილის დროს ცისა და მიწის კოსმოსურ ქორწინებას მოგვაგონებს. უმრავლეს მითოლოგიებში მთვარე, მიწა და წყალი გააზრებულია, როგორც ქალური საწყისი, ხოლო მზე, ცეცხლი და სითბო – მამაკაცური საწყისი.

მამაკაცურისა და ქალურის დაპირისპირება წარმოადგენს ე. წ. ბინარული (წყვილი) ოპოზიციების ერთ-ერთ გრძელ სერიას (მაგალითად, ბედნიერება-უბედურება, სიცოცხლე-სიკვდილი, მარჯვენა-მარცხენა, ზემო-ქვემო, ცა-მიწა, დღე-ღამე, მზე-მთვარე, ნათელი-ბნელი, მიწა-

წყალი, თვისი-უცხო, უფროსი-უმცროსი და სხვ.), რომლის მეშვეობითაც არქაული შეგნება თავისი ცხოვრებისეული სამყაროს მოწესრიგებას ცდილობდა. „მარჯვენა-მარცხენა“ ოპოზიციის სიმბოლურ მნიშვნელობაზე, რაც ტვინის ასიმეტრიულობას (ბილატერალობას) გვაგონებს, ლიტერატურა მრავლად მოიპოვება. გვერდითი (ლატერალური) სიმბოლიზმის თანამდევი ოპოზიციის შედარებით საერთო, ტიპური წყვილები მოცემულია ქვემოთ წარმოდგენილ ცხრილში.

ლატერალურ სიმბოლიზმთან ასოცირებული მახასიათებლები

მარჯვენა მამაკაცი, მამალი	მარცხენა დედაკაცი, დედალი
უფროსი, მაღალი	უმცროსი, დაბალი
კარგი	ცუდი
ზნეობრივი	უზნეო
წინდახედულობა	წინდაუხედაობა
ძლიერი, მნიშვნელოვანი	სუსტი, უმნიშვნელო
დღე, სინათლე, მზე	ღამე, სიბნელე, მთვარე
ზემო, წინ	ქვემო, უკან
დასახლება, სახლი	ტყე, უღრანი
საოჯახო, მოხარშული	ველური, უმი
მინათმოქმედი	მონადირე
სიცოცხლე, ჯანმრთელობა,	სიკვდილი, ავადმყოფობა,
სიმდიდრე	სიღარიბე
აღმოსავლეთი	დასავლეთი
სამხრეთი	ჩრდილოეთი

მაგრამ მამაკაცისა და ქალის დაპირისპირებულობის პრინციპთან ერთად, მითოლოგიაში ფართოდაა წარმოდგენილი ანდროგინიის, ორსქესიანობის, ერთ პირში მამაკაცური და ქალური საწყისების შეთავსების იდეა. ძველბერძნულ პანთეონში ეს არის ჰერმესისა და აფროდიტეს ვაჟი – ჰერმეაფროდიტი, ძველინდურში – ადიტი, ძროხა-ხარი, სხვა ღვთაებათა დედ-მამა, ძველევგიპტურში – რა, რომელიც თავისთავს ეუღლება („ჩავარდა თესლი ჩემს საკუთარ პირში“). ანდროგინული ღვთაებები არცთუ იშვიათად ორმაგი სქესობრივი ნიშნებით გამოიხატებოდნენ (მაგალითად, შივა ინდოეთში, წვეროსანი აფროდიტე). ბევრ მითოლოგიაში ორსქესიანებად ითვლებოდნენ პირველ ადამიანთა წინაპრები, რითაც ხაზგასმული იყო მათი ერთიანობა და მთლიანობა.

ძველჩინური მითოლოგიის თანახმად, ნებისმიერი ადამიანის სხეული შეიცავს მამაკაცურ და ქალურ საწყისებს, თუმცა ქალში უფრო მეტია „ინი“, ხოლო მამაკაცში – „იანი“. ორგანოების ამ პრინციპით დაყოფას ეფუძნება მთელი ჩინური ხალხური მედიცინა. ერთ პირში მამაკაცური და დედაკაცური საწყისების ჰარმონიული შერწყმის აუცილებლობას ტანტრიზმიც იცავს.

სხვადასხვა ხალხებში მამაკაცურისა და ქალურის მეტაფორები განსხვავდებიან როგორც მნიშვნელობით, ისე შინაარსით. მაგალითად, კავკასიელებში (და არა მარტო მათთან) უმნიშვნელოვანესი მამაკაცური და ქალური თვისებები პოლარიზებულია, მაგრამ, ამასთანავე, ყოველივე მამაკაცური დადებითად ფასდება. „მამაკაცის გონება“ – ძლიერი,

ლოგიკურია, ქალისა კი – პირიქით, ულოგიკო და სუსტი. ქალზე მამაკაცური თვისებების გადატანა ალამაღლებს მას, ხოლო მამაკაცს ქალური თვისებები ამცრობს. თუ ქალს აქვს „მამაკაცის გული“ ეს კარგია, მაშინ, როდესაც მამაკაცი ქალის გულით – სუსტი, მშვიდარაა. მოკლედ რომ ვთქვათ, ყველაფერი კარგი ქალში მამაკაცისგან მოდის, ხოლო ყველაფერი ცუდი მამაკაცში – ქალისგან.

ადამიანთა სამყაროს, როგორც სისტემის, მრავალ ურთიერთდაკავშირებულ სტრუქტურულ ერთეულებს შორის პირველადი, შესაძლებელია, ძირითადი – ეს არის კაცობრიობის მამაკაცური და ქალური დაპირისპირებული ნახევრები, რომელთაც ერთმანეთის გარეშე არსებობა არ შეუძლიათ. მხოლოდ მათი ორგანული ურთიერთშეთავსება, რაც, ნაწილობრივ მითოლოგიაშიც შეინიშნება, ქმნის ადამიანთა ერთობის მთლიანობისა და მისი სიცოცხლისუნარიანობის მდგრადობას. ამ ორი საწყისის თვისობრივი სხვაობა იმით იყო დალდასმული, რომ მამაკაცური გარემო და მამაკაცის მოღვაწეობა სოციუმის ისტორიის გარსს აყალიბებდა. დიდწილად დაფარული ქალური სამყარო მამაკაცებისთვის, საკუთარ სამყაროსთან შედარებით, გაცილებით ცუდად იყო ცნობილი. ქალთა „საკითხი“ მუდმივად იზიდავდა მამაკაცების ყურადღებას, მამაკაცებისას, რომლებიც დედაკაცებს საკუთარი თავისგან განაკერძოებდნენ: „ქალი წარმოადგენს ქალს მამაკაცური თვისებების არქონის გამო“ (არისტოტელე). რეალური, ბუნებრივი და სოციალური სხვაობის კონსტატაციის შემდეგ, მამაკაცები ცდილობდნენ გაეაზრებინათ ქალისა და მისი სამყაროს ფენომენი.

მამაკაცებსა და ქალებს შორის განსხვავება მათ გარეგნულ სახესა და ქცევებში, ფსიქოლოგიურ რეაქციებსა და პროფესიის შერჩევაში ვლინდება. დიდი ხნის მანძილზე ასეთი ნიშან-თვისებები ეჭვმიუტანლად ითვლებოდა და აღიქმებოდა, როგორც ბიოლოგიურ განსხვავებათა ბუნებრივი შედეგი.

სქესის გაგება, რაც ორგანიზმის რეპროდუქციული თვისების კომპლექსით არის განსაზღვრული, ბიოლოგიური რიგის ფენომენია. მიუხედავად ამისა, საზოგადოებრივ გარემოში მისი გამოხატულება, ისევე, როგორც ადამიანის ორგანიზმის სხვა ფუნქციები (კვება, ემოციის გამოვლენა და ა. შ.), კულტურით რეგლამენტირდება. „მამაკაცურისა“ და „ქალურის“ შესახებ წარმოდგენები ისეთივე მრავალგვარია, როგორიც სხვადასხვა ხალხების კულტურული ტრადიციები. ყოველ ხალხში არსებობს „მამაკაცურობისა“ და „ქალურობის“ საკუთარი გაგება, ქორწინებისა და სქესთა შორის ურთიერთობის საკუთარი ფორმები და მანერები. კულტურა გამოიმუშავებს ქალისა და მამაკაცის გარეგნობის იდეალს, არეგულირებს საქორწინო პარტნიორის შერჩევას, არშიყობის წესებს, სქესთა ყოველდღიურ საქმიანობას. შეიძლება ითქვას, რომ წარმოდგენები „მამაკაცურისა“ და „დედაკაცურის“ შესახებ ხალხური კულტურის ყველა სფეროს მსჭვალავდა, დაწყებული საყოველღეო სტრუქტურებითა (პირველადი წარმოებისა და სიცოცხლის უზრუნველყოფის კულტურით) და დამთავრებული სივრცისა და საგნობრივი სამყაროს ორგანიზაციით, რიტუალურ-მაგიური სისტემით,

ფოლკლორითა და მოთოლოგიით. სქესობრივი სიმბოლიზმი წარმოადგენდა უმნიშვნელოვანეს კლასიფიკაციურ ნიშანს, რომელზედაც ბაზირებული იყო ტრადიციული კულტურის მთელი სისტემის წესრიგი, მისი სტაბილურობა და მემკვიდრეობითობა.

მამაკაცური და დედაკაცური პრაქტიკების დიფერენციაცია კავკასიურ ტრადიციულ კულტურაში ეთნიკური ყოფიერების ყველა სფეროში გვხვდება, იგი წარმოადგენს მრავალი კულტურული პროცესის როგორც საფუძველს, ისე შედეგს. სწორედ ამიტომ ტრადიციული კულტურის აღწერა მასში ისეთი ცოდნის ჩართვას გულისხმობს, რომელიც ერთისა და მეორე სქესის კულტურის მატარებელთა საქმიანობის სპეციალურ ანალიზზეა დაფუძნებული. საკვლევი ტრადიციის კომპლექსი უნდა განვიხილოთ, როგორც ეთნოსის „მამაკაცური“ და „ქალური“ ნახევრების ტრადიციები. მაგრამ მნიშვნელოვანია არა მარტო მამაკაცთა და დედაკაცთა გამოცდილებების განსხვავებათა ცოდნა, არამედ ამ განსხვავებათა განმაპირობებელი გარემოებისა და სტერეოტიპების გამოვლენა, საზოგადოებაში სქესთა ურთიერთობის ხასიათისა და არსებული სოციალური იერარქიის ანალიზი. ამ ამოცანათა გადანყვეტა ტრადიციული კულტურების კვლევებისადმი გენდერულ მიდგომას აქტუალურს ხდის. გენდერული წესი და რიგი კულტურის ნებისმიერ გამოვლენაში გამოიხატება. ეთნიკური კულტურა, თავის მხრივ, გამოდის, როგორც გენდერულ ურთიერთობათა რეპრეზენტაციის ძირითადი არხი. ეთნიკურ ერთობაში გენდერული სხვაობა ტრადიციული სოციოკულტურული

მოცემულობების მეშვეობით კონსტრუირდება; ტრადიციული კულტურის ჩარჩოებში იქმნება, გაიაზრება და ვრცელდება ეთნოსის გენდერული რეალობის სახეები. გენდერული და ეთნოკულტურული კვლევების პრობლემური ველებისა და მეთოდოლოგიების გადაკვეთა გზას უხსნის ტრადიციული კულტურების არსში უფრო ღრმად წვდომის შესაძლებლობას.

ეთნოლოგიისა და კულტუროლოგიის დარგებში გენდერული კვლევები კავკასიოლოგიის ახალი და პერსპექტიული მიმართულებაა. მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციული კულტურების მკვლევართა წინაშე დიდი ხანია დგას სქესობრივ-ასაკობრივი სტრატეგიკაციის პრობლემები, კავკასიოლოგიურ მეცნიერებაში, „მამაკაცთა“ და „ქაღთა“ სუბკულტურების სფეროში, დღემდე არ არის სქესთა ქცევის სტერეოტიპების მექანიზმების კვლავწარმოების, მასკულიზური და ფემინისტური სიმბოლოების მიზანმიმართული კვლევის პრეცედენტი.

XIX-XX საუკუნეებში ეთნოლოგთა ყურადღება მიმართული იყო ინფორმაციის შეგროვებისა და ანალიზისკენ, რაც საშუალებას იძლეოდა, ტრადიციულ კულტურებში სქესთა როლების სტრატეგიკაციისა და მისი შემდგომი სიმბოლიზაციის ყოფითი ფორმები გამოვლენილიყო. მაგრამ, ემპირიული ინფორმაციის არსებობის მიუხედავად, სქესთა შორის ურთიერთობა სპეციალური მეცნიერული ანალიზის საგანი დღემდე არ გამხდარა. კავკასიური ეთნოგრაფია და ფოლკლორისტიკა ტრადიციულად გამოჰყოფდა და აღწერდა ქაღთა და მამაკაცთა როლებსა და პრაქტიკებს, მაგრამ

თავიანთ ანალიტიკურ არქიტექტონიკაში მეცნიერები თანამედროვე საზოგადოებაში დამკვიდრებული გენდერული დიხოტომიის სისტემას აქსიომის სახით იღებდნენ, სქესის საკითხები არ პრობლემაზირდებოდა, თუმცაღა შეისწავლებოდა; კულტურაში ორი სქესის დაყოფა და არსებობა ინტერპრეტირებული იყო, როგორც ბუნებრივი მოვლენა და არა როგორც სოციალური ფენომენი. აღნიშნულ პერიოდში ტრადიციული კულტურის შედარებით ღრმა კვლევებშიც კი სქესთა სტატუსის, აგრეთვე, ქალთა და მამაკაცთა საქმიანობის თავისებურებებთან დაკავშირებული იერარქიის გამოვლენის ამოცანები არ მდგარა. საქმე ისაა, რომ გენდერის თეორიას ქართული (და არა მარტო ქართული) მეცნიერება მხოლოდ XX საუკუნის 90-იანი წლების შუა ხანებში გაეცნო. სწორედ ამ პერიოდში ჩნდება ტერმინი „გენდერი“ ქართულ (ასევე რუსულ და სხვა პოსტსაბჭოურ) სამეცნიერო ლიტერატურაში.

მკვლევართათვის გენდერული პრობლემატიკის შესახებ დასავლური თეორიული კვლევები ამ ხანებში ხდება ხელმისაწვდომი. მიუხედავად ამისა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში გენდერული კვლევებისადმი მიძღვნილი ერთი მონოგრაფიაც არ მოიპოვება. ამიტომ, გენდერული პრობლემატიკის საკუთრივ სოციოლოგიური და პოლიტოლოგიური კვლევებისაგან განსხვავებით, ეთნოლოგია და ეთნოლინგვისტიკა ემპირიული ინფორმაციის დიდი მასივის განზოგადებაში მწვავე უკმარობას განიცდის, ემპირიული ინფორმაციისა, რომელიც მოცემულმა დისციპლინებმა საოჯახო წეს-ჩვეულებების, ბავშვთა აღზრდის, სქესთა ყოფითი ურთიერთობების შესწავლის ფარგლებში დააგროვა.

ხალხურ კულტურაში სქესის თემატიკა ვლინდება: სქესთაშორის ურთიერთობებში; მამაკაცთა და ქალთა გაერთიანებებში, დღესასწაულებსა და შრომით საქმიანობაში, აგრეთვე, მათ როლებსა და სტატუსებში (სქესთა როლების სტრუქტურა), სიმბოლოებსა და ატრიბუტებში (სქესის სიმბოლიზმი), იდეებსა და რწმენა-წარმოდგენებში, რომლებზედაც ბაზირებული იყო „მამაკაცურობისა“ და „ქალურობის“ გაგება (სქესის მითოლოგია); აქვე შემოდის აღზრდის პროცესში მამაკაცთა და ქალთა როლების, ქცევის ფორმების ათვისებაც (მამაკაცთა და ქალთა სოციალიზაცია).

სქესობრივი სიმბოლიზმი. კავკასიურ ხალხურ კულტურაში მამაკაცისა და ქალის იდეალი „მამაცობისა“ და „ქალურობის“ გაგების საფუძველზე ფორმირდებოდა და, თავის მხრივ, რიგი საკვანძო სიმბოლოებით დგინდებოდა. მამაკაცურ ღირსებათა კომპლექსის უმნიშვნელოვანესი სიმბოლო ფიზიკური ძალა იყო, ქალურისა კი სილამაზე, ამასთან, ერთიც და მეორეც სხვადასხვა ასაკობრივი კატეგორიებისათვის სპეციფიკურად გაიგებოდა. ახალგაზრდა მამაკაცებში ფიზიკური ძალა ფასობდა, რაც საერთო-სასოფლო დღესასწაულებზე გამართულ სხვადასხვა სახის შეჯიბრებებში ვლინდებოდა. საზოგადოება ახალგაზრდა მამაკაცებს განიხილავდა, როგორც პოტენციურ მეომრებს, რომელთა ძალა ნაწილობრივ კოლექტივსაც ეკუთვნოდა. ზრდასრული მამაკაცის ძალა მისი მეურნეობისა და სოციალური სტატუსის ხარისხსა და იმ ძალაუფლებაშიც ვლინდებოდა, რომელიც მას ოჯახის წევრთა მიმართ გააჩნდა. იგი ამ ძალაუფლებას აღმზრდელობითი (ცოლ-შვილის „სწავლება“) მიზნითაც

იყენებდა. ასაკოვანი და მარტოხელა მამაკაცები, არცთუ იშვიათად, საქმიანობის ამა თუ იმ დარგის პროფესიული საიდუმლოებებისა და მაგიური რიტუალების ცოდნასთან დაკავშირებულ ჯადოქრულ „ძალას“ იყენებდნენ.

ქალთა თვითგამორკვევაში ცენტრალური ადგილი სილამაზეს ეკავა; ქალიშვილებში, უპირველეს ყოვლისა, სხეულებრივ სილამაზეს, რომლისკენაც სწრაფვა არა მარტო ჰიგიენისა და კოსმეტიკის მიმართ განსაკუთრებულ ყურადღებაში, არამედ შრომით ფუნქციებშიც გამოიხატებოდა. ქალიშვილის სილამაზის გაგება გულისხმობდა მის ჩაცმულობასაც, რომლითაც იგი სადღესასწაულო დღეებში ირთვებოდა. გოგოები დროის მნიშვნელოვან ნაწილს მოხდენილი სამოსის დამზადებას უთმობდნენ. გათხოვილი ქალების სილამაზე მათი რეპროდუქციულობითა და სამეურნეო ჩვევებით განისაზღვრებოდა. ასაკოვან ქალებში უფრო მეტად მათი სულიერი სილამაზე ფასდებოდა. კარგავდნენ რა რეპროდუქციულობის ფუნქციას, დედაბრები ძირითადად აღმზრდელობითი საქმიანობით, შვილიშვილების სწავლებით (ზღაპრების მოყოლა, ხელსაქმის ცოდნის გადაცემა და ა. შ.) იყვნენ დაკავებულნი.

მამაკაცებშიც და ქალებშიც ძალზე ნიშნადი იყო ცნება „სისხლი“: მენსტრუალური და მშობიარობის სისხლი ქალებში, როგორც ნიშანი მათი შვილიერების უნარისა (თუმცა ეს სისხლი მათ „უნმინდურობასაც“ ხაზს უსვამდა), აგრეთვე, საბრძოლო ჭრილობის სისხლი მამაკაცებში – ქალებისა და ბავშვების დაცვისათვის მათი მზაობის ნიშანი. მამაკაცებში სისხლი უკავშირდებოდა ძალის, როგორც მოწინააღმდე-

გესთან ბრძოლაში უპირატესობის სიმბოლოს, ხოლო ქალთა სამყაროში – სილამაზის გაგებას (გოგონებში ლამაზმანობის პერიოდი მენსტრუაციის გამოვლენით იწყებოდა). სისხლი საგვარეულო კოლექტივის საწყისს, მისი რეპროდუქციულობისა და თაობიდან თაობაში სასიცოცხლო ენერგიის გადაცემის უნარს განასახიერებდა.

მამაკაცური და ქალური საწყისის სიმბოლიკა კავკასიური ხალხური კულტურის ყველა სფეროს მსჭვალავდა, რაც შრომით მოვალეობებსა და სივრცობრივ წარმოდგენებზეც ვრცელდებოდა. საქალებო სივრცედ ტრადიციულად სახლი (შინა) ითვლებოდა, სამამაკაცოდ კი – გარე სამყარო. საკუთრივ საცხოვრებელი „სამამაცო“ (კერიიდან მარჯვენა მხარე, სადაც მისი საბრძოლო, ზოგჯერ სამეურნეო იარაღები ელაგა. აქვე იდგა ოჯახის უფროსის სკამი, რომელზედაც სხვა ვერავინ დაჯდებოდა და რომელსაც მხოლოდ ყველაზე საპატიო სტუმარს უთმობდნენ) და „სადიაცო“ (კერიიდან მარცხენა მხარე, სადაც ქალი საჭმელს ამზადებდა და რიგ რიტუალებს ასრულებდა) სივრცედ იყოფოდა. ყოველდღიურ ცხოვრებაში მარცხენა მხარის კავშირი ქალურ საწყისთან საკმაოდ მდგრადია. ამაზე მეტყველებს სხვადასხვა ხალხების, მათ შორის კავკასიელების, საცხოვრებლის ტოპოგრაფიული სიმბოლიკა, მრავალრიცხოვანი სამკითხაო ნიშნები: „მარჯვენა წარბი გექავება – ეხვეწე მამაკაცს, მარცხენა – ქალს“; „შუბლი გექავება – ევედრე: მარჯვენა მხარეს – მამაკაცს, მარცხენა მხარეს – დედაკაცს“; „მარცხენა თვალის თამაში – წყენის, ცუდის ნიშანია, მარჯვენა თვალისა – კარგი ამბის მომტანის მოსვლა“ (ოპოზიცია „კარგი –

ცუდი"). წარმოდგენათა ამ წრეში შემოდის ადამის მარცხენა ნეკნიდან ევას შექმნის მოტივიც.

ეტიკეტის ზოგიერთი გვიანდელი ფორმისათვის, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ის გარემოება, რომ მარჯვენა (მამაკაცის) მხარე გაცილებით უფრო საპატიოდ ფასდებოდა, ვიდრე – მარცხენა (ქალისა). ამიტომ პატივის მისაგებად მანდილოსანს ზოგჯერ მარჯვენა მხარეს უთმობდნენ. ეს წესი ევროპის ხალხებში აღორძინების ეპოქაში ქალის სტატუსის ზრდასთან დაკავშირებით დამკვიდრდა. ტრადიციული კი იყო და დარჩა ქალის ადგილი მამაკაცისგან მარცხნივ, რაც ჯერ კიდევ „ქებათა ქებაში“ დასტურდება: „თავქვეშ მედოს მისი მარცხენა და მარჯვენა მეხვეოდეს მისი“ („მარცხენე მისი თავსა ზედა ჩემსა და მარჯუენემან მისმან შემინყნაროს მე“. – II, 6). საგულისხმოა, რომ იქ, სადაც „მარჯვენა ხელის წესი“ გამოიყენებოდა, იგი ცოლზე არ ვრცელდებოდა. აღმოსავლელ ჩერქეზებში (ყაბარდოელებში), განსხვავებით დასავლელი ჩერქეზებისგან, იმ შემთხვევაში, თუ მამაკაცის თანამგზავრი მისი ცოლია, იგი ქმარს მარცხენა მხარეს მიყვება, რაც, ბ. ბლაჟნოყოვის აზრით, „ცოლქმრული ურთიერთობის დემონსტრირებას ემსახურება“. დანარჩენ ჩრდილოკავკასიელებში ცოლი ქმარს უკან მისდევს (ოპოზიცია „წინ-უკან“).

სივრცის სიმბოლურ დაყოფას შეესაბამებოდა შრომითი ფუნქციების განაწილება: ქალურს უწოდებდნენ შინა შრომას, მამაკაცურს – გარე სივრცის ათვისებას (მაგ., ნადირობა, თევზჭერა, საშოვარზე წასვლა და სხვ.). საერთოდ, მამაკაცური და დედაკაცური სივრცის დასაზღვრის

კავკასიური შეხედულებები ცნობილ უნივერსალიებს შეესაბამება: მამაკაცური – მარჯვენა მხარესა და ზედა სივრცეს, ხოლო სადიაცო – მარცხენასა და ქვედას უკავშირდება. სწორედ ამ წარმოდგენებზეა ბაზირებული მომავალი ბავშვის სქესის თაობაზე მკითხაობა; მაგალითად, ქართველებსა და სომხებში გავრცელებული იყო შემდეგი ნიშნები: თუ ფეხმძიმე ქალს მუცელი მარჯვენა მხარეს გამოებერებოდა, ან იგი ნაყოფს მარჯვენა მხარესთან ახლოს გრძნობდა – ეს ვაჟის დაბადებას, ხოლო ანალოგიურ შემთხვევებში მარცხენა ორიენტაცია გოგოს გაჩენას მოასწავებდა. ჩეჩენი ქალები ქმართან სექსის შემდეგ, ბიჭის გაჩენის მიზნით, მარჯვენა გვერდზე წვებოდნენ. აფხაზეთში მოლოგინების შესამსუბუქებლად ბებიას ქალი მშობიარის მარცხნივ დებდა მაკრატელსა და თითისტარს, მარჯვნივ – დანას, ხანჯალს, ცუღს და იტყოდა: „თუ ბიჭი ხარ მიდი მარჯვნივ, თუ გოგო – მარცხნივ“. გავრცელებული იყო მკითხაობის საშუალებები, დაკავშირებული ნაყოფის ვერტიკალურ მდგომარეობასთან: ორსული ხუნძი ქალების დაკვირვებით, მამრობითი სქესის ჩანასახი მაღლა, მკერდთან ახლოს შეიგრძნობა, მდედრისა კი – მუცლის ქვედა ნაწილში. ამავე პრინციპით იყო ორგანიზებული ადამიანის გარემომცველი სამყაროც; მაგალითად, ქართველი მთიელების საცხოვრებელ ნაგებობებში ქვედა იარუსის სათავსოები, სადაც საქონელიც ბინადრობდა, ქალურ სივრცეს წარმოადგენდა, ხოლო ზედა სართულები მამაკაცებისთვის იყო განკუთვნილი. სვანების რწმენით, „თუ ქალი საცხოვრებლის ქვედა სართულზე არ იმშობიარებდა, ცუდ ამინდებს დაიჭერდა“ (ნ. ნიჟარაძე).

ა. ზისერმანისა და სხვა ავტორების ცნობით, ხევსურული სახლის მუდამ კვამლით სავსე ქვედა სართულზე, სადაც ოჯახი საქონელთან ერთად ცხოვრობს, დიასახლისი და სხვა ქალები იძინებენ, მამაკაცები კი – ზედა სართულზე. განსხვავდებოდა მამაკაცთა და ქალთა საწოლებიც. ქალის საწოლს ბოსელში ჩალით დაფარული უფეხო წნული საწოლი, ე. წ. ჩაფი, წარმოადგენდა, მაშინ, როდესაც მამაკაცები მდიდრულად დაჭრელებულ და მაღალ ფეხებზე შეყენებულ ტახტებზე იწვნენ. მსგავსი ვითარება იყო დალესტნელ ხუნძებშიც, რომელთა ერთკამერიან საცხოვრებლებში მამაკაცები და დედაკაცები სხვადასხვა კუთხეში იძინებდნენ: „მამაკაცი წევს დივანზე ან საწოლზე, თუკი ასეთი რამ აქვთ, ქალი კი – ქურქდაფენილ იატაკზე“ (კ. კოზლოვა).

საქართველოში მცხოვრებ ოსებში ქმრის არყოფნის შემთხვევაში „ცოლს უფლება არა აქვს თავის საწოლში დასაძინებლად მოეწყოს. მან ქვეშაგები იატაკზე უნდა დააგოს და ოჯახის სხვა წევრებთან ერთად დაწვეს. რაც არ უნდა გვიან დაბრუნდეს ქმარი, ქალი უუფლებოა საწოლში ჩაწვეს და დაიძინოს მის მოსვლამდე. იგი ქმრის მოსვლას უნდა დაელოდოს“ (იმავე ავტორის ცნობით, მამაკაცის საწოლის ფეხები გაცილებით მაღალია, ვიდრე ქალისა. – ე. ფჩელინა). ვერტიკალურ ჭრილში სამამაკაცო და სადიაცო სივრცეების ზემოაღნიშნულ დაყოფას ეხმიანება ანტიკურ მწერალთა ცნობები ხარის ტყავში გახვეული მიცვალებული მამაკაცების ხეზე ჩამოკიდების (ე. წ. ჰაერზე დამარხვის წესი), ხოლო ქალების მიწაში დამარხვის ჩვეულების თაობაზე. ამასვე აღნიშნავენ გვიანი შუასაუკუნეებისა და ახალი პერიოდის

ავტორები ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიისა და აფხაზეთის შესახებ. ამ მხრივ, ფრიად საინტერესოა XIX საუკუნის სამეგრელოში გავრცელებული წესი – გარდაცვლილი მამაკაცის სამოსის ხეზე ჩამოკიდება. წარმოდგენათა ამ წრეში შემოდის კავკასიის მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილის პრაქტიკა, რომელიც ქალისთვის გაცილებით ღრმა საფლავის გათხრას ითვალისწინებს, ვიდრე მამაკაცისთვის. მამაკაცის საფლავი წელამდე ითხრებოდა, ხოლო დედაკაცისა – მკერდამდე. ოსეთში, საქართველოს მთიანეთში, დაღესტანში სანესო თუ ყოველდღიურ სუფრასთან მამაკაცები სკამებზე სხედან და საკვებს მაგიდიდან ან ტაბლიდან მიირთმევდნენ, მაშინ, როდესაც ქალები დასაჯდომად ბალიშებს იყენებდნენ ან ჩაცუცქულნი, ან კიდევ მიწაზე დაფენილ ჩალაზე ისხდნენ, ხოლო თავიანთ საკვებს შედარებით დაბალ ტაბლებსა და ფიცრებზე ალაგებდნენ. ოსების, ყაბარდოელების, ჩეჩნების, ინგუშების შეხედულებით, სათაკილოდ მიიჩნეოდა ქალის სკამზე ჯდომა, იგი მხოლოდ ფეხმორთხმულ ან ჩაცუცქულ მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყო.

„მამაკაცური/დედაკაცური“ კონცეპტის გასაგებად უმნიშვნელოვანესია სქესის ატრიბუტიკის, მათ შორის გენდერულ საგნობრივ სიმბოლოთა სემანტიკური და ნიშნადი ფუნქციები. მიუხედავად იმისა, რომ კავკასიურ ხალხურ კულტურაში უაღრესად მამაკაცური და უაღრესად ქალური საგნების ჩამონათვალი საკმარისად არის წარმოდგენილი, სქესობრივი იდენტიფიკაციის წეს-ჩვეულებებში ნიშნადი საგნების ძალზე მცირე წყებაა გამოყენებული. კავკასიაში შედარებით მდგრად კომბინაციას, რომელიც კულტურის

საგნობრივ-სიმბოლურ კოდში სქესის იდეის რეპრეზენტაციას ახდენს, წარმოადგენს ბინომი „ცული – თითისტარი“. ჩვენს განკარგულებაში არსებული მასალები ავლენენ ამ სიმბოლური საგნობრივი ოპოზიციის მდგრადობას სხვადასხვა ლოკალურ ტრადიციაში, რაც საშუალებას იძლევა ვივარაუდოთ, რომ მოცემული ბინომი საერთოკავკასიური უნივერსალია და არქეტიპთა დონეზე გარკვეულ სისტემურ კავშირს გამოხატავს. აქედან გამომდინარე, აუცილებელია გენდერული საგნობრივი სიმბოლოს („ცული – თითისტარი“) ნიშნადი ფუნქციისა და იმ ხატისა და კონცეპტის განსაზღვრა, რომლის რეპრეზენტაციასაც იგი წარმოადგენს.

სქესთა ურთიერთობა. სქესთან დაკავშირებული წარმოდგენები, პირველ რიგში, დემოგრაფიულ ქცევათა წესებს, ანუ იმ ურთიერთობათა სისტემას განსაზღვრავდა, რომელიც ადამიანთა კოლექტივის ბიოლოგიურ რეპროდუქციაზე იყო ორიენტირებული. ძალზე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ბავშვის ჩასახვის, მუცლით ტარებისა და დაბადების მარეგულირებელ ნორმებს, გაჩენის შემდგომი პერიოდის მოვლა-პატრონობას და დედის რძით კვებას. არსებობდა ირაციონალური და რაციონალური საშუალებები, რომლებსაც კონკრეტული სქესის ჩასახვის, მომავალი ჩვილის სიცოცხლისუნარიანობის, სილამაზისა და კარგი ხასიათის დაყოლის მიზნით მიმართავდნენ. აღნიშნული წესების დაცვა განსაზღვრავდა ნაყოფის ჩასახვის თარიღს, მომავალი მშობლების კვებას, მათი წოლის პოზას. ქალს ორსულობის პერიოდში ეკრძალებოდა ვინმესთან ნაკინკლავება, ხანძრის, მიცვალებულის, ავზნიანი და მახინჯი ადამიანების ყურება და ა.შ.

რეგლამენტირებული იყო მისი კვების რაციონი, მუშაობა (ზოგან არ შეიძლებოდა ძაფის დახვევა, ჭრა-კერვა და ქარგვა გარკვეული დროით ან ფეხმძიმობის მთელ მანძილზე), საზოგადოებრივ ზეიმებში მონაწილეობა. ბებიაქალი ასწავლიდა დედას (განსაკუთრებით ახალგაზრდას) ახალშობილის მოვლას. დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა დედის რძით კვებას. ტრადიცია ითვალისწინებდა ლაქტაციის (რძის ოდენობის) გაზრდის საშუალებებს, ურთიერთდახმარების ფორმებს (მაგ., ქალი, რომელსაც რძე ჭარბად ჰქონდა, მეზობლის ბავშვსაც კვებავდა, თუკი ამ უკანასკნელის დედა მცირერძიანი იყო), დედის რძით კვების ვადის 1.5-2 წლამდე შეზღუდვას და ძუძუს წოვის გადაჩვევის წესებს. დედობის კომპლექსში, აგრეთვე, შედიოდა ბავშვთა დაავადებების (უძილობის, დისტროფიის, მოუსვენრობის, ალერგიისა და სხვ.) მკურნალობის ხალხური მეთოდები, რომელიც, ფიტოთერაპიასა და მასაჟთან ერთად, მაგიურ ქმედებებსაც გულისხმობდა.

ხალხური ტრადიციების, ჩვეულებებისა და რიტუალების დიდი კომპლექსი საქორწინო ქცევებსაც ეხებოდა. საქორწინო წყვილების წარმოქმნის, მათი სოციალური გაფორმების, ცოლქმრული ურთიერთობების წესების გარდა, ამავე კომპლექსში შედიოდა სანქციები ქორწინებამდელი სექსუალური კავშირებისათვის. საქორწინო წყვილთა ფორმირება დასაქორწინებელ ქალ-ვაჟთა ურთიერთობის ტრადიციული ფორმების კონტექსტში მიმდინარეობდა. საქორწინო წეს-ჩვეულებათა შედეგად არა მარტო ახალი ოჯახი ყალიბდებოდა, არამედ ორ ნათესაურ კოლექტივს შორის ახალი კა-

ვშირები მყარდებოდა. ტრადიცია აწესრიგებდა მეუღლეთა როგორც სექსუალურ-რეპროდუქციულ ურთიერთობებს, ისე შრომის შიდასაოჯახო განაწილებას, ქონებრივ უფლებებსა და ვალდებულებებს, გავლენისა და ძალაუფლების გაყოფას.

სქესთა როლების სტრუქტურა. ადამიანის ადგილს ტრადიციულ საზოგადოებაში მნიშვნელოვანწილად სქესი, ანუ მისი შესაძლო როლების კომპლექტი (ანუ ადამიანის ქცევის წესებისა და მისგან მოსალოდნელი მოქმედებების ერთობლიობა), აგრეთვე, სოციალური სტატუსი (ადგილი ადამიანურ ურთიერთობათა სისტემაში) განსაზღვრავდა. ტრადიციულ კულტურაში ადამიანის ქცევებისა და საზოგადოებაში მისი მდგომარეობის სქესზე დამოკიდებულება უფრო მეტად იყო გამოხატული და ჩვეულებით გამყარებული. სქესთა სოციალურ როლებში გამოიყოფა რეპროდუქციული როლი, რომელიც ბიოლოგიური კვლავნარმოების სისტემაში ადამიანის ადგილს ადგენს (მაგალითად, დედ-მამის, დედინაცვალ-მამინაცვლის, ცოლ-ქმრის, სიძე-პატარძლის, ასულისა და ძის, ქალ-ვაჟი შვილიშვილების, ქვრივების, შინაბერების, ნაბიჭვრებისა და ა. შ. როლები); სამეურნეო როლი, რომელიც სიცოცხლის უზრუნველყოფის სისტემაში – ყოველდღიურ საქმიანობაში, შრომით მოვალეობებში (მაგალითად, მზარეულის, ძიძის, მწყემსის ან დურგლის როლი) ადამიანის ადგილს აფიქსირებს; სოციალურ-მმართველობითი და რიტუალური როლები, რომელიც ძალაუფლებითი ფუნქციებისა და რიტუალებში მონაწილეობის სისტემაში სქესის ადგილს უზრუნველყოფს.

ყველა ეს როლი (ფაქტობრივად ადამიანის ფუნქციები ამა თუ იმ ერთობაში) დამოკიდებულია სქესზე, ასაკსა და იმაზე, თუ რამდენად შეესატყვისება ქცევა და ცხოვრების წესი სქესსა და ასაკს. სქესთა როლების სტრუქტურა (სქესთა შორის სოციალური როლების განაწილება) იყო ერთ-ერთი ძირითადი ბაზისი, რომელსაც სოციალურ ურთიერთობათა სისტემა ეფუძნებოდა. ქალთა და მამაკაცთა ზოგიერთი როლი სიმეტრიული და ერთმანეთის შემავსებელია: მამასახლისი და დიასახლისი, რომლებიც ოჯახის მართვის ფუნქციებს ახორციელებენ, ექიმბაში ქალები და მამაკაცები (მკითხაობის პრაქტიკისა და ხალხური მედიცინის სპეციალისტები), მაქცია/ჯადოქარი ქალები და მამაკაცები (ადამიანები, რომელთაც საზოგადოებრივ უბედურებებზე პასუხისმგებლობა ეკისრებოდათ), ქვრივი მამაკაცი და ქვრივი ქალი და ა. შ. ამასთან, მამაკაცებისა და ქალებისათვის ამ როლების (მათი სიმბოლოებისა და ქცევის ნორმების) რეალური მორგება განსხვავდებოდა. ზოგიერთი როლი მხოლოდ (ან უპირატესად) მამაკაცური ან დედაკაცური იყო. ასეთია, მაგალითად, ტრადიციულად სამამაკაცო საქმიანობა დურგლისა, მწყემსისა, მჭედლისა, მეწისქვილისა, მონადირისა და სხვ. ამ სპეციალობებთან იყო დაკავშირებული მაგიური წესები, რომლებიც დაფარულ პროფესიულ ცოდნასა და პრაქტიკულ ხერხებს მოიცავდა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მამაკაცური შრომის მაგიურ ელემენტებს საფუძვლად ედო წარმოდგენები ძალაზე – ვაჟკაცობის, მამაკაცური სანყისის ტრადიციული გაგების უმნიშვნელოვანეს შემადგენელზე. საკრალური ცოდნის ფლობა, მაგიუ-

რი წესების შესრულება გავლენას ახდენდა სპეციალისტის რეპუტაციასა და მის სოციალურ სტატუსზეც (შემოსავლის დონე, ავტორიტეტი, კონფლიქტების მოგვარებაში მონაწილეობა).

ტრადიციულად ქალურს წარმოადგენდა ბებიაქალის, აგრეთვე, მაჭანკლის როლები (მოგვიანებით მაჭანკლის როლი მამაკაცმაც მოირგო). სქესთა როლების სტრუქტურის დამახასიათებელი ნიშანი იყო სამეურნეო და სოციალური როლების არა მარტო სქესზე, არამედ ადამიანის რეპროდუქციულ მდგომარეობაზე დამოკიდებულება. მაგალითად, მამასახლისისა და დიასახლისის, ბებიაქალის, მაჭანკლისა და სხვათა ფუნქციების განხორციელება მხოლოდ ქორწინებაში მყოფებსა და შვილების პატრონებს, ანუ იმ ადამიანებს შეეძლოთ, რომელთაც თავიანთი სქესის შესაბამისი პროგრამის რეალიზაციით ადამიანთა რეპროდუქციაში მიიღეს მონაწილეობა. სხვა სოციალურ როლებს უპირატესად ისეთი ადამიანები ასრულებდნენ, რომლებიც ამ ცხოვრებისეულ სტანდარტულ სცენარში ვერ ეწერებოდნენ (უოჯახონი, უშვილონი, განქორწინებულები, უცხოები და სხვ.). ძირითადად სწორედ ამ კატეგორიის პირები ხდებოდნენ მკითხავეები და მათხოვრები. მამაკაცური და დედაკაცური როლების წარმატებით განხორციელებისათვის აუცილებელი თვისებები აღზრდის, ტრადიციების ათვისების (სოციალიზაციის) პროცესში ყალიბდებოდა. ჯერ კიდევ ბავშვობიდან შეიმჩნეოდა განსხვავება როგორც ბიჭებისა და გოგონების აღზრდის მეთოდებში, ისე მათ თამაშობებში, ფოლკლორში, შრომით ჩვევებში.

სქესი და სოციალიზაცია. კავკასიელთა წარმოდგენით, მშობლებს შვილის თვისებების ფორმირებისათვის ზრუნვა მისი ჩასახვის მომენტიდან უნდა დაეწყოთ. ითვლებოდა, რომ ნაყოფის ჩასახვისა და ჩვილის დაბადების დრო, აგრეთვე, ქალის ქმედებები ორსულობის უამს ბავშვის ნორმალურ ფიზიკურ, გონებრივ და ზნეობრივ განვითარებას განსაზღვრავდა, რაც, თავის მხრივ, საშუალებას იძლეოდა, მომავალში სწორად ჩამოყალიბებულიყო მისი მამაკაცური თუ დედაკაცური სანყისი. თუკი მშობლები დადგენილ წესებს არ იცავდნენ, ხალხის რწმენით, ბავშვი შესაბამისი სქესის დამახასიათებელ ნიშნებს არ ავლენდა; გოგონა შეიძლებოდა უზნეო ან ბიჭისმაგვარი, ხოლო ვაჟი მამაკაცური შრომისთვის გამოუსადეგარი ან ქალური ხასიათის გამხდარიყო. ბავშვის ცხოვრების პირველი წლების განმავლობაში ცდილობდნენ „გაემყარებინათ“ მისი სქესი, ხაზი გაესვათ მამაკაცური თუ ქალური არსისთვის. ეს პროცესი ჩვილის დაბადებისთანავე იწყებოდა. ბებიაქალი ახალშობილს როგორც კი ხელში აიყვანდა, მაშინვე აუწყებდა ყველას, თუ რომელი სქესისა გაჩნდა, ხოლო შემდეგ ბიჭს გუთნისდებობას, გოგოს კი – ქსოვასა ან ჭრა-კერვაში დახელოვნებას უსურვებდა. ამით იგი ახალშობილს თითქოს იმ როლის შესახებ ამცნობდა, რომელიც დიდობაში უნდა შეესრულებინა.

ჩვილის მამრული ან მდედრული არსის განმტკიცება სპეციალური რიტუალებითაც ხდებოდა. ამ რიტუალებში სქესის შესაბამის საგნობრივ სიმბოლოებს იყენებდნენ. ჩვილობის მთელი პერიოდის განმავლობაში მუდმივად სრულდებოდა რიტუალები, რომლებშიც ბავშვის სქესობრივი კუთვნილება

სიმბოლურად მყარდებოდა: მაგალითად, პირველი კბილის ამოსვლისთანავე ან დედის მკერდიდან მონყვეტისთანავე ბავშვის მამრული ან მდედრული არსის განმამტკიცებელი წეს-ჩვეულებები სრულდებოდა. ყმანვილობაში შესვლის ზღვარზე (6-7 წლის ასაკში) ბავშვის სქესობრივი იდენტიფიკაციის შედარებით საპასუხისმგებლო მომენტი დგებოდა, რაც სპეციალური რიტუალით იყო თანხლებული: ნათესავების თანდასწრებით ბიჭებს, ყმანვილების დარად, შეკრეჭდნენ და პირველად აცმევდნენ შარვლებს; გოგოებს ნაწნავებსა და საყურეებს უკეთებდნენ. კოსტიუმი და ახალი ვარცხნილობა (აღნიშნულ ასაკამდე ბავშვების სამოსი და თმები მათ სქესზე არ მიუთითებდნენ) არა მარტო მოზარდთა სქესობრივ კუთვნილებას გამოხატავდა, არამედ მათ მოსახლეობის ქალთა თუ მამაკაცთა ნახევრებს საბოლოოდ უერთებდა.

ძირითადად ამ დროიდან იწყებოდა ბავშვის აღზრდა, რომლის პროცესში სქესის შესატყვისი აუცილებელი თვისებები ყალიბდებოდა. ბიჭების მიერ შრომითი ჩვევების, მამაკაცური ქცევის ნორმების, სანესო ფუნქციების ათვისება მამისა და ოჯახის მამაკაცთა უფროსი თაობის მეთვალყურეობით ხორციელდებოდა. გოგოების აღზრდას დედა, ბებია, უფროსი დები და რძლები ხელმძღვანელობდნენ. ამ პერიოდში გოგო-ბიჭები ერთდროულად იწყებდნენ თავიანთ სქესობრივ-ასაკობრივ ჯგუფთან კავშირის აღქმას. ეს კი იწვევდა ბავშვთა გაერთიანებას სქესის მიხედვით, ბიჭებისა და გოგოების გუნდების ფორმირებას. ბიჭებისა და გოგოების ჯგუფები ცალ-ცალკე იკრიბებოდნენ, თითოეუ-

ლი ეს ჯგუფი თავისი ცხოვრებით ცხოვრობდა, ცდილობდა რა მამაკაცებისა და ქალების ქცევების ათვისებას.

* * *

ეს ნაშრომი, რომელიც კავკასიის ხალხთა მამაკაცური და ქალური სუბკულტურების აღწერის ცდაა, ძირითადად XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისის მონაცემებს ეფუძნება, თუმცა მასში უფრო ადრეული პერიოდის მასალებიც არის თავმოყრილი. ბუნებრივია, რომ აღნიშნულმა სუბკულტურებმა, პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორების ზეგავლენით, მკვეთრი ცვლილება განიცადა, მაგრამ მისთვის დამახასიათებელი რიგი თავისებურებანი დღემდე უცვლელი დარჩა (ძირითადად, ჩრდილო კავკასიელებში), ან ტრანსფორმაცია განიცადა (ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიელებში).

XIX საუკუნის 60-იან წლებში რუსეთის იმპერიაში განხორციელებული რეფორმები კავკასიასაც შეეხო. ტრადიციულ კულტურაზე განსაკუთრებით მძლავრი ზეგავლენა ბატონყმობის გაუქმებამ (იქ, სადაც ის არსებობდა), ქონებრივი მდგომარეობის როლის ზრდამ, ქალთა და ოჯახის უმცროს წევრთა ნაწილობრივმა ემანსიპაციამ მოახდინა. XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში საზოგადოების არისტოკრატიული ნაწილის როლი კნინდება და მმართველობის სისტემაში მის ადგილს გამდიდრებული გლეხობა იკავებს. ეს ტენდენცია კარგად ჩანს თავადაზნაურთა განსაკუთრებული თავყვანისცემით გამორჩეულ ყაბარდოელებში. მაგალითად, თუ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ყაბარდოს

დროებით სასამართლოში „მისი 12 ნევრიდან 10 პრივილეგირებული ფენის წარმომადგენელი იყო დასაქმებული (XIX საუკუნის 60-იან წლებში ასეთივე შემადგენლობის რჩებოდა საოლქო და საუბნო სასამართლოებიც), XIX საუკუნის დასასრულისათვის ამ თანამდებობაზე უკვე დაბალი ფენის გამდიდრებულ პირებს ირჩევდნენ“ (ი. ბაბიჩი).

ამავე პერიოდში ადგილობრივი მმართველობის სისტემაში შეინიშნება უზუცესთა გავლენის დაცემა, რამაც თავისი გამოხატულება ხელისუფლების ადგილობრივი ორგანოების ასაკობრივ შემადგენლობაშიც ჰპოვა. XX საუკუნის დასაწყისისათვის აქტიურდება შედარებით ახალგაზრდა ასაკობრივი ჯგუფი (21-იდან 30 წლამდე), რომელმაც 1902-1903 წლებში მამასახლისთა თანაშემწეების 23.3% შეადგინა (მათი ოდენობა 1883-1884 წლებში მხოლოდ 10.5% იყო). ამდენად, უზუცესთა საზოგადოებრივი როლის თანდათანობითი დაკნინების ტენდენცია შეუქცევადი ხდება. მოგვიანებით, მათი მმართველობითი ფუნქციები საბჭოთა ხელისუფლების თანამდებობრივ პირებზე გადავიდა. რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, აღნიშნულმა გარემოებამ ასაკოვან ადამიანთა სტატუსის ამაღლება განაპირობა: თუ XIX საუკუნეში და XX საუკუნის დასაწყისში ურთიერთობისა და ქცევის კულტურაში „სოციალური უფროსობა“ და „ბიოლოგიური უფროსობა“ პირველის სასარგებლოდ დიფერენცირდებოდა, დღეისათვის პატივისცემის გარეგნული გამოვლენა, პირველ რიგში, მოხუცთა მიმართ ხორციელდება.

XX საუკუნის განმავლობაში ჩრდილოეთ კავკასიაში ქალთა მდგომარეობაც მნიშვნელოვნად შეიცვალა: 1970 წელს

ყაბარდო-ბალყარეთის სახალხო მეურნეობებში მდედრობითი სქესის წარმომადგენელთა ხვედრითმა წილმა 49% შეადგინა, უმაღლესი განათლების მქონე სპეციალისტთა შორის – 47%, უმაღლესი სასწავლო დაწესებულებების სტუდენტთა შორის კი – 71%.

მიუხედავად ზემოაღნიშნულისა, ქალთა და მამაკაცთა შორის მოქმედი ტრადიციული განრიდების ინსტიტუტი, მართალია, არცთუ იშვიათად სიმბოლურ ფორმებში, მაგრამ ცხოვრების ყველა სფეროში (დანყებულის მაჭანკლობიდან, დამთავრებული ქორწილით) სადღეისოდაც ვლინდება. მაგალითად, დაღესტანში საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში საქმროსა და საპატარძლოს შეხვედრის უფლება არა აქვთ, ქორწილის წინ ნეფე „სხვის სახლში“ იმალება, ხშირ შემთხვევაში ქორწილს ნეფე-პატარძალი არ ესწრება და სხვ.

ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებში დღემდე ტრადიციული წესების დარღვევად აღიქმება საზოგადოებრივ ადგილებში ცოლ-ქმრის ერთად გამოჩენა, მამების საჯარო ურთიერთობა შვილებთან, ძუძუთა ბავშვით ხელში მამის ქუჩაში გამოსვლა, მამისა და ვაჟების ერთობლივი პურობა და სხვ. დღემდე დაცულია რძალსა და ქმრის უფროს ნათესავებს შორის მოქმედი განრიდების ჩვეულება. ქალაქებში ეს ჩვეულება უფრო შერბილებული ფორმით ვლინდება, მაგრამ ზოგიერთ ხალხში, უპირატესად აულებში მცხოვრებ დაღესტნის ხალხებსა და ყაბარდოელებში, იგი ტრადიციით დადგენილ ნორმებში სრულდება. ამ ასპექტით, ქალთა ემანსიპაციის შედარებით მაღალი ხარისხი გვხვდება ოსებ-

ში, რომლებთანაც რძლები ტრადიციულ აკრძალვებს გაც-
ილებით იშვიათად იცავენ, ვიდრე ყაბარდოელები. აღნიშნულ
აკრძალვათა შესუსტება ვლინდება ისეთი არქიტექტურული
ელემენტის თანდათანობით გაქრობაში, როგორიცაა ნაგე-
ბობის უკანა კარები – საცხოვრებელში ქალთა შესასვლელი.
სპეციალისტების გამოთვლით, ბალყარელებსა და ყაბარ-
დოელებში 90%-ზე მეტ სახლს მხოლოდ ერთი შესასვლელი
აქვს, მაშინ როდესაც ადიღეელები კვლავინდებურად ორ
შესასვლელს აკეთებენ.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ პატარა ოჯახის ფარ-
გლებში, უპირატესად ქალაქებში, ცოლ-ქმარს და მამასა
და შვილებს შორის მოქმედი განრიდების წესი თითქმის
წარსულს ჩაბარდა. მაგრამ არცთუ იშვიათად ქალაქსა და
სოფელში ერთი და იმავე ადამიანთა ქცევაში გვხვდება
თავისებური „ორმაგი სტანდარტი“ თანასოფლელებსა და
ქალაქიდან ჩამოსულებთან მიმართებაში. მაგალითად, თა-
ნაუღელ ვაჟთან ერთად მამა არ სადილობს, მაშინ, როცა
ქალაქიდან სტუმრად ჩამოსული ვაჟის მიმართ მშობელი
ამ აკრძალვას არღვევს. გაცილებით მეტი თავისუფლებით
სარგებლობს ქალაქიდან ჩამოსული განათლებული და თა-
ნამდებობრივი სტატუსით აღჭურვილი ქალი, რომელსაც,
ადგილობრივი ნათესავი ქალებისგან განსხვავებით, რიგი
აკრძალვა ეხსნება. თვით ადგილობრივი ქალების მდგო-
მარეობაც საგრძნობლად შეიცვალა.

კავკასიელებში არსებობას აგრძელებს „უფროს ქალთა“
განსაკუთრებული პატივისცემის ძველი წესი. ტრადიციის
თანახმად, „უფროსებად“ მიიჩნევიან არა მარტო მხცოვანი

ქალები, ოჯახის უფროსის ან ქმრის უფროს ძმათა ცოლები, არამედ ყურანისა და ხალხური მედიცინის მცოდნე, სიბრძნითა და სამართლიანობით გამორჩეული მანდილოსნებიც, რომელთა მიმართ კელავ მოქმედებს გარკვეული სტერეოტიპული ნორმები. ასაკით უმცროსი ქალები ვალდებულნი არიან უფროსებს დაუთმონ გზა, ადგნენ მათი გამოჩენისთანავე; ეკრძალებათ მათთან ერთად სუფრასთან სხდომა, უფროსებისთვის გზის გადაკვეთა და სხვ.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, უხუცესთა ოფიციალური მდგომარეობა XX საუკუნეში პრაქტიკულად გაქრა, თუმცა 60-70-იან წლებში ჩრდილოეთ კავკასიის რესპუბლიკების ადგილობრივ ადმინისტრაციულ ორგანოებში, სსკპ რაიონულ კომიტეტებში „უხუცესთა საბჭოების“ ჩამოყალიბება დაიწყო. მაგრამ ეს საბჭოები მხოლოდ დეკორატიულ და პროპაგანდისტულ როლს ასრულებდნენ. ჩრდილოეთ კავკასიაში დღესაც არ არსებობს ისეთი აულები, სადაც ავტორიტეტული მოხუცები არ ცხოვრობენ და რომელთა რჩევებს ყურადღებით არ ეკიდებოდნენ; მათ მიმართ გამოვლენილი უპატივცემულობა მთელი საზოგადოების შეურაცხყოფად აღიქმება. მიუხედავად ამისა, უხუცესთა საბჭოებს რაიმე რეალური ძალაუფლება არა აქვთ და მათი გადანყვეტილებები უპირობოდ შესასრულებელი აქტი არაა. ხშირად თანამედროვე უხუცესთა საბჭოების კრებები რაღაც ფარული პროცესის ეტიკეტური, ზედაპირული გამოხატულებაა, რომელსაც ტრადიციული საფუძველი არ გააჩნია. არცთუ იშვიათად, ეს კრებები ემსახურებიან საზოგადოებრივი აზრის გამოხატვას, მაგრამ რეალური სახელი-

სოფლებო სტრუქტურები მას პრაქტიკულად არ ითვალის-
წინებენ.

როგორც ცნობილია, ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხთა
სოფლის ყრილობების სათემო ტრადიციები საბჭოთა ეპო-
ქაში მთლიანად არ გამქრალა. მათმა ბევრმა ფუნქციამ
კოლმეურნეთა კრებებში გადაინაცვლა, ამასთან, საკუთრივ
კრებებზე და, საერთოდ, მათი ჩატარების ტრადიციულ ადგ-
ილებზე (გოდეყანზე, ნიხასზე, ხასაზე და სხვ.) ურთიერთო-
ბის კულტურის ძველი ელემენტები შენარჩუნდა. შემოინახა
ამ ინსტიტუტთან დაკავშირებული საზოგადოებრივი ქცე-
ვის რეგლამენტაციის ფუნქციებიც. თანამედროვე ეპოქაშიც
კი ამ ყრილობებზე მიიღება გადაწყვეტილებები, რომლებიც
დამნაშავეთა და მათ ნათესავთა ქცევის ნორმებს ადგენენ
(„მოსისხლეთა ეტიკეტი“). ამის საილუსტრაციოდ გამოდგე-
ბა მკვლელობის შემთხვევა, რომელიც XX საუკუნის 60-იან
წლებში ოსეთის სოფ. სურხ-დიგორში მოხდა. მკვლელს
ადგილობრივმა სახალხო სასამართლომ დახვრეტა მიუსა-
ჯა; განაჩენის გამოტანიდან მალევე კოლმეურნეთა კრებამ,
მოსისხლეთა მტრობის შეწყვეტის მიზნით, დამნაშავის ნა-
თესავების (ძმებისა და დების ოჯახების) სოფლიდან გასახ-
ლების გადაწყვეტილება მიიღო. მედოეებმა (მკვლელის
გვარმა) ყოველგვარი პროტესტის გარეშე სახლი გაყიდეს და
მოზდოკში გადასახლდნენ. სოფელმა მათთან ურთიერთობა
საბოლოოდ განწყვიტა. უნდა ითქვას, რომ ოსებში ძველად
მოქმედებდა და ახლაც ფართოდ არის გავრცელებული
ბოიკოტის – ყოდის – ჩვეულება (ურთიერთობის სისტემი-
დან ამორიცხვა), როგორც დამნაშავისა და მისი ნათესავე-

ბის დასჯის საშუალება. მაგალითად, 1996 წელს ალაგირის ხეობაში მომხდარი მკვლელობის შემთხვევაში ყოდი გამოიყენეს. შემრიგებელმა საბჭომ დამნაშავე მხარეს ალაგირელთა ქორწილებში, დაკრძალვებსა და სხვა მნიშვნელოვან საზოგადოებრივ ღონისძიებებში მონაწილეობა აუკრძალა.

ჩრდილოკავკასიელებში ძველებურად მოქმედებს მოსისხლეთა შერიგების წესი. მაგალითად, ადიღებში, როგორც კი მკვლელობის შემთხვევა გახმაურდება, მედიატორები დაზარალებულის სახლში მიდიან; თითოეული მათგანი რიგრიგობით ჯერ ოჯახის ასაკით უფროს წევრებს მიუსამძიმებენ, მერე კი მოკლულის დედ-მამას; ამის შემდეგ, შუამავლები მოკლულის ერთ-ერთ ასაკით უფროს ნათესავს მატერიალურ დახმარებას სთავაზობენ (მედიატორებს ამ წინადადებით შვილმოკლული მშობლებისათვის უშუალოდ მიმართვის უფლება არა აქვთ). სისხლის ფასზე მოლაპარაკებები ზოგჯერ ისე ქიანურდება, რომ მხარეთა შერიგების პროცესში მედიატორთა ახალი შემადგენლობის ჩართვა აუცილებელი ხდება.

ბავშვობიდან ქორწინებამდე

1. ბავშვობა

ა. დამოკიდებულება ახალშობილთა მიმართ

კავკასიელი (და არა მარტო კავკასიელი) ხალხების ტრადიციაში მამაკაცთა და ქალთა მიმართ დამოკიდებულება სხვადასხვაგვარი იყო, რაც ბავშვის დაბადებისთანავე იჩენდა თავს. „როცა ინგუშის ოჯახში მოსალოდნელია ახალი წევრის დაბადება, – წერს ჩ. ახრიევი, – მომავალი დედა ვაჟის ნახვის სასიამოვნო იმედსა და ქალიშვილის გაჩენის საფრთხეს შორის იმყოფება. ამქვეყნად გოგოს მოვლენას უახლოეს ადამიანთა ცხოვრებაში გულისტკივილი შემოაქვს და, არცთუ იშვიათად, მის მიმართ არაკეთილმოსურნეობას თუ არა, სრულ გულგრილობას იწვევს. მხოლოდ ბიჭის დაბადება ხდება სიხარულისა და ზეიმის საფუძველი, ქალიშვილის შეძენას კი ითმენენ, როგორც გარდაუვალ ბოროტებას“.

მთელ კავკასიაში ქალსა და მამაკაცთან დაკავშირებულ მოვლენათა და ობიექტთა შეფასებაში პირველ ადგილს მამაკაცური იპოსტასი იკავებდა (არცთუ იშვიათად, დღესაც); საამისო არგუმენტები კი სხვადასხვაგვარი იყო: მამაკაცის დასაბამიერი უპირატესობა ქალზე, რაც, მათი აზრით, ბუნებრივი, ღვთისგან დადგენილი მოცემულობაა. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა XIX საუკუნის ოსეთის ხალხური ყოფისა და კულტურის ჩინებული მცოდნის, ნ. ბერზენოვის,

მოგონება: „ერთხელ მე შევეცითხე: რატომაა, რომ ისინი ყველას ვაჟის დაბადებას უსურვებენ და არა ქალიშვილისას? მიპასუხეს, რომ ქალი ღვთისგან დაწყევლილია და, როგორც უვარგისი, ვერავითარ სარგებელს ვერ მოიტანს. მამაკაცი, პირიქით, ბუნების მშვენიერებაა: იგი ძლიერი და თავისუფალი არსებაა, ყველაფრის გაკეთება, ყველაფრის შეძენა შეუძლია“. ქალის ამგვარი შეფასება აშკარად მამაკაცებს ეკუთვნოდათ. მიუხედავად ამისა, ასეთი ხვედრი მანდილოსნებში რაიმე განსაკუთრებულ რეაქციას არ იწვევდა და მას აღიქვამდნენ, როგორც აუცილებელ მოცემულობას, აღიარებდნენ რა მამაკაცთა უპირატესობას. სწორედ ამიტომ ვაჟის დაბადების სურვილით შეპყრობილი ფეხმძიმე ქალები სპეციალურ ამულეტებს ატარებდნენ, შვილიერების მომნიჭებელი ღვთაებებისა თუ სულების სახელზე მსხვერპლშენიშვას აწყობდნენ და ვაჟის დაბადებისთვის ლოცულობდნენ.

ქალიშვილთან შედარებით ვაჟის გაჩენის უპირატესობაზე მეტყველებდა ის ფაქტიც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში დედა ახალშობილ ბიჭს ორჯერ უფრო დიდხანს აჭმევდა ძუძუს, ვიდრე გოგოს, ხოლო ნანატრ ვაჟს – 5-7 წლამდე კვებავდა. დამკვირვებელთა მიერ აღწერილია ისეთი სცენები, სადაც სამეურნეო საქმიანობაში უკვე აქტიურად ჩართული ბიჭები მინდვრიდან დედასთან ძუძუს საჭმელად მოდიოდნენ, რის შემდეგაც კვლავ სამუშაოდ ბრუნდებოდნენ. ცნობილია ისეთი მასალები, როცა ქმრის სიკვდილის შემდეგ ქალი „პატივისცემის ნიშნად“ ვაჟს 7 წელიწადი თავისი რძით კვებავდა (ლ. სოლოვიევა). მსგავსი ჩვეულება ცნობილი იყო დაღესტნის ზოგიერთ ხალხშიც (კ. ყურბანოვი). ვაჟისა და ქალიშვილის მიმართ დედის არაერთგვაროვანი დამოკიდებულების მსგავსად,

ჯერ კიდევ მუცლად მყოფი ბავშვები მის მიმართ განსხვავებულ „დამოკიდებულებას“ ავლენდნენ, რაზედაც მომავალი ბავშვის სქესის გარკვევისთვის გამოყენებული ნიშნები მიუთითებდნენ: ქართველებში ფეხმძიმე ქალის „კარგი“, ალისფერი სახე ვაჟის დაბადებას მოასწავებდა, ხოლო ფერმკრთალი, „ცუდი“ – ქალიშვილისას (ა. იაშვილი). ანალოგიური ნიშნები კავკასიის სხვა ხალხებისთვისაც იყო ცნობილი. აღნიშნული უკავშირდება რწმენას, რომლის მიხედვითაც ქალს მისი ქალიშვილი სილამაზის ნაწილს ართმევს, მაშინ, როდესაც ვაჟი დედას უფრო ლამაზს ხდის.

სქესთა მიმართ ასეთი დამოკიდებულება არ არის რთული ასახსნელი, თუ გავითვალისწინებთ იმ სოციალური ორგანიზაციის სტრუქტურას, რომელშიც მამაკაცი არა მარტო ოჯახის მორალური და მატერიალური ინტერესების სადარაჯოზე იდგა, არამედ მისი ფიზიკური არსებობისა და გამრავლების გარანტიც იყო. გვარის გამგრძელებელი ვაჟი ეთაყვანებოდა წინაპრებს, მიცვალებულებს, რომელთა მხარდაჭერის გარეშე ოჯახის კეთილდღეობა და მისი არსებობაც კი წარმოუდგენლად მიაჩნდათ. შესაბამისად, მამა თავის მამრობითი სქესის შთამომავლებში ხედავდა არა ოდენ თანამდგომებს, არამედ სიკვდილის შემდეგ მისი სულის სიმშვიდის უზრუნველმყოფებსაც.

ბიჭისგან განსხვავებით, გოგო ოჯახში პოტენციურად უცხოდ მიიჩნეოდა. დედაც კი თვლიდა, რომ სიბერეში მისი დამხმარე, მასზე მზრუნველი იქნებოდა რძალი, რომელსაც სახლში ვაჟი მოიყვანდა, და არა საკუთარი ქალიშვილი, რომელსაც ქორწინების შემდეგ სხვის (ქმრის) სახლში უნდა ეცხოვრა.

ოჯახში მხოლოდ ქალიშვილების დაბადება ზოგიერთ კავკასიელს (სვანებს, ოსებს, ხუნძებს და სხვ.) მათი მოკვლისკენ უბიძგებდა. „ეს ჩვეულება, – წერდა დ. ბაქრაძე, – მთელ სვანეთში იყო გავრცელებული და ერთ სახლში, სადაც მე ღამეს ვათევდი, რამდენიმე წლის წინ ხუთი გოგო იყო მოკლული... ჩვენში გავრცელებული აზრით, მკვლელობა ხორციელდებოდა ცხელი ნაცრით, რომელსაც ახალშობილს პირში აყრიდნენ. მაგრამ მე სვანებისგან მომისმენია, რომ ეს ტყუილია და რომ გოგოებს, არ აწოვებდნენ რა ძუძუს, შიმშილით კლავდნენ. მათგანვე გამიგია, რომ ამის მიზეზი სიღარიბე იყო, მაგრამ ესეც არასწორია, რადგან ახალშობილ ქალიშვილებს კლავდნენ წარჩინებულებიც და გლეხებიც, მდიდრებიც და ღარიბებიც“.

სვანები ახალშობილ გოგონებს, ცხელი ნაცრით მოგუდვისა და მშივრად დატოვების გარდა, დახრჩობითა და მუცელზე ქვის დადებით კლავდნენ, რაზედაც მიუთითებენ როგორც სვანური წარმომავლობის (დ. მარგიანი, ნ. ნიჟარაძე), ისე უცხოელი ავტორები (მ. კოვალევსკი, რ. ბერნოვილი, ი. ბართოლომეი, ნ. დმიტრიევი და სხვ.). ფრანგი რაფაელ ბერნოვილი ამ ჩვეულების მიზეზს ეკონომიკურ გარემოებებში ხედავს; აღნიშნავს, რომ ოჯახს არ მოეპოვებოდა გოგონების გამოკვების საშუალება, და ამატებს: „მათთვის ქალი ზედმეტი ტვირთი იყო და ახალშობილი გოგონების რიცხვს საჭირო რაოდენობისთვის რომ არ გადაეჭარბებინა, ოჯახის წევრები მათ ნაცარს ჩაუყრიდნენ ყელში და უცერემონიოდ გაგუდავდნენ“. რუსი მკვლევარი ი. ბართოლომეი აღნიშნავს, რომ მას სოფ. კალაში სიამაყით აჩვენებდნენ პატარა გოგონებს და ტრაბახობდნენ, რომ მათ მისცეს

სიცოცხლის უფლება და არ დახოცეს. გარდა ახალშობილ გოგონათა მოკვლის „ცხოვრებისეული და რაციონალური საფუძვლისა“ (ა. გრიგოლია), ამ ჩვეულებას ხალხმა ცრურწმენაზე დამყარებული ახსნაც მოუძებნა. სვანები მიიჩნევდნენ, რომ ყოველი მოკლული გოგონას სანაცვლოდ, ღმერთი მათ ვაჟს გამოუგზავნიდა. „მათი ველური ცრურწმენის გავლენით, სვანები დარწმუნებულები არიან, რომ ქალიშვილის მკვლელობა ვაჟის დაბადებით დასაჩუქრდება“ (დ. ბაქრაძე). ამასვე ადასტურებს დ. მარგიანიც: „სვანი ქალები თვლიდნენ, რომ გოგონების დახოცვის სანაცვლოდ, ღმერთი, ლოცვების პასუხად, მათ ბიჭების გაჩენით დააჯილდოებდა“.

აღნიშნული ჩვეულების არსებობის მიზეზთა შორის სხვა ავტორები ასახელებდნენ ქალის უუნარობას „ომისა და ძარცვისადმი; შესაბამისად, მიწაზე, სადაც საზრდო ძნელად იშოვება, საკვების საკუთარი ხელით ვერმომპოვებელი საშინელ ტვირთად ითვლება“ (ი. შახოვსკი). სახელდებოდა, აგრეთვე, „მოსახლეობის გამრავლებისა და სიღატაკის ზრდის მიმართ შიში“ (ა. ლავრენტიევი), ადგილობრივ თავადთა უფლება, წაეყვანათ და მონებად გაეყიდათ ქალიშვილები (მ. კოვალევსკი). საყურადღებოა შემდეგი გარემოებაც: დედას ახალშობილი გოგოს მოკვლისკენ ოჯახის წევრები და ნათესავები უბიძგებდნენ. იმავდროულად, ჩვილის მკვლელობაში მხოლოდ მას ედებოდა ბრალი, რის გამოც მკვლელი დედა სასაფლაოზე არ იმარხებოდა, არ დაიშვებოდა საზოგადოებრივ დღესასწაულებზე, ეკრძალებოდა ღმერთის სახელის წარმოთქმა და სხვ. (რ. ერისთავი).

ზემოაღნიშნული ჩვეულების გამო, XIX საუკუნის სტატისტიკური მონაცემებით, სვანეთში ვაჟების რაოდენობა

დიდად სჭარბობდა გოგონების რაოდენობას, რისი მიზეზითაც ხშირი იყო არა მარტო ქალიშვილების მოტაცება, არამედ სხვათათვის ცოლების წაგვრაც. ვნახოთ, როგორი იყო 1887 წლისათვის ქალ-ვაჟთა რაოდენობის ამსახველი სტატისტიკა თავისუფალ სვანეთში.

**ზემო სვანეთის თემთა მოსახლეობის
რაოდენობა სქესის მიხედვით
(ვ. ტეპცოვი. 1887 წელი)**

თემი	ოჯახი	ორივე სქესი	მამაკაცი	ქალი
უშგული	75	526	284	242
კალა	64	425	236	189
იფარი	133	1027	568	459
ენერი	176	1365	750	415
ფარი	80	664	350	314
ლენჯერი	71	669	351	318
ჩუბიხევი	116	996	516	480
ბერო	89	704	371	333
ლატალი	122	994	504	490
მულახი	153	1303	702	601
მესტია	102	860	467	793
სულ	1181	9533	5099	4334

მოცემულ სტატისტიკასთან დაკავშირებით, ვ. ტეპცოვი წერს: „...სვანეთში მოსახლეობის მამაკაცთა ნაწილი ქალებს 765 სულით სჭარბობს. თუ ყველა უცოლო სვანი ქორწინებას გადაწყვეტს, მათ 232 პატარძალი დააკლდებათ. ამ უკანასკ-

ნელთა შევსება კი მხოლოდ 369 ქვრივით იქნება შესაძლებელი. მაგრამ ქვრივები იშვიათად თუ თხოვდებიან, რამდენადაც ქმრის სიკვდილის შემდეგ, ჩვეულების თანახმად, მთელი ქონება შვილებზე გადადის და ქალს, საკუთარი თავის გარდა, არაფერი გააჩნია“.

როგორც ჩანს, აღნიშნული ვითარება დიდად არც მომდევნო პერიოდში გამოსწორებულა, რაზედაც ნ. დმიტრიევის მიერ 1895 წელს შეკრებილი სტატისტიკური ინფორმაცია მეტყველებს: „...ამ დროისათვის თავისუფალ სვანეთში დასახლებული 715 ოჯახის 5801 წევრიდან 3116 მამაკაცია, ხოლო 2685 – ქალი. ის, რომ მამაკაცთა რაოდენობა მეტია, აიხსნება მდებრობითი სქესის ახალშობილთა მოკვლის ტრადიციით. ეს ჩვეულება, კარგად ინფორმირებული ადამიანების მტკიცებით, თითქმის გამქრალია, თუმცა არა სრულად, და დროდადრო იგი კვლავ იჩენს ხოლმე თავს ხელისუფლებისგან მალულად“.

**თავისუფალი სვანეთის შვიდი თემის მოსახლეობის
რაოდენობა სქესის მიხედვით
(ნ. დმიტრიევი. 1895 წელი)**

თემი	ოჯახი	მამაკაცი	ქალი
იფარი	133	570	459
კალა	64	236	189
ლატალი	121	506	489
ლენჯერი	70	351	317
მესტია	101	468	392
მულახი	151	700	596

უშგული	75	285	243
სულ ორივე სქესი 5801			

როგორც ვხედავთ, ასეთ ვითარებაში, ახალგაზრდა მა-
მაკაცები იძულებულნი იყვნენ, მეუღლეები მოტაცებით
მოეპოვებინათ. ი. ბართოლომეი და დ. ბაქრაძე მართებუ-
ლად აღნიშნავენ, რომ საცოლის მოტაცების საფუძველი
ჩვილ გოგონათა მკვლელობაა. ახალშობილთა მოკვლის
ჩვეულების გაქრობასთან დაკავშირებით ი. ბართოლომეი
დასძენს: „მათ მითხრეს, რომ მათი ვაჟებისათვის აღარ იქნე-
ბოდა საჭირო, ცოლი მთების გადაღმა ეყიდათ ან მოეტა-
ცათ“. ამავე აზრს ავითარებს დ. ბაქრაძეც: „ადათის შედე-
გია ქალების რაოდენობის შემცირება, რამაც აუცილებელი
გახადა კაცების მიერ სხვისი ცოლების მოტაცება“.

როგორც აღინიშნა, ახალშობილი გოგონების მკვლელო-
ბა ოსებსა და ხუნძებშიც იყო გავრცელებული. გ. ჩურსინის
ცნობით, ოსებს „მთიანი ბუნების უკიდურესი სიმწირე აი-
ძულებდათ, მოეკლათ ჩვილი გოგონები. მათ კლავდნენ
დაბადებისთანავე, კისერზე ხელის მოჭერით ან ყოველგ-
ვარი ყურადღების გარეშე დატოვებით. პრაქტიკაში იყო
სხვა საშუალებაც: ჩვილს თავს წყალში ჩააყოფინებდნენ
და ასე ეკავათ მანამ, სანამ არ დაიხრჩობოდა“. იგივე ავტო-
რი ხუნძების შესახებ წერს: „თუ ოჯახში მხოლოდ გოგონები
იბადებოდნენ, მათ კლავდნენ და მიწაში მარხავდნენ. ახალ-
შობილ გოგონათა ხოცვა, როგორც ხალხის არსებობის მძიმე
პირობების შედეგი, სვანებსა და, ნაწილობრივ, ოსებშიც იყო
გავრცელებული“.

ოსებსა და ხუნდებში ახალშობილთა მოკვლა იმ შემთხვევაში ხდებოდა, როცა ოჯახში ზედიზედ რამდენიმე გოგო იბადებოდა. მათთან აღნიშნული ჩვეულების მოტივაციის შესახებ ცნობები არ მოიპოვება, მაგრამ აშკარაა, რომ იგი ახლოს იყო ან ემთხვეოდა სვანების რწმენას, რომლის მიხედვითაც „თუ მოკლავ გოგოს, დაიბადება ბიჭი“ (ნ. ნიჟარაძე). ასეთ ინტერპრეტაციაში, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, ასახულია კავკასიელთა წარმოდგენები ქალის ბუნებრივ შესაძლებლობებზე. ის, რომ ახალშობილი გოგოს მოკვლა ვაჟის დაბადების გარანტიას იძლეოდა, ქალის სასიცოცხლო პოტენციაზე მიუთითებს. მისი გაჩენა არასასურველი იყო, მაშინ, როცა ბიჭის დაბადება მოითხოვდა განსაკუთრებულ ძალისხმევას, მათ შორის, ამ უკანასკნელის „გზიდან“ დის ჩამოცილებას (ი. კარპოვი).

გ. ბავშვითა აღზრდა

ჩრდილოკავკასიელთა ტრადიციული ყოფის მკვლევრები იმთავითვე ყურადღებას აქცევდნენ მშობლებისაგან ბავშვების დისტანცირებას, მათ შორის არსებულ ცივ ურთიერთობებს. ს. ბრონევსკი ამ ფენომენს მამამძუძეობის ინსტიტუტს უკავშირებდა: „რათა თავიანთი შვილების განებივრება არ დაეშვათ, მუდმივმოქმედ წესს წარმოადგენს სრულსაკოვნებამდე მათი აღსაზრდელად სხვათათვის გადაცემა. ეს ჩვეულება, რომელიც ხელს უწყობს ახალგაზრდებში გაბედულების, მოხერხებულობისა და სამხედრო სიმამაცის განვითარებას, რა თქმა უნდა, მშობლებსა და შვილებს შორის არსებული ცივი დამოკიდებულების მთავარი მიზე-

ზია. ეს სიცივე განსაკუთრებით შესამჩნევია მთიელებში, რომელთაც ზოგიერთი ავტორი სამართლიანად ჩვენი დროის სპარტელებად მოიხსენიებს“. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ შვილების მიმართ მშობლების ასეთი უცნაური დამოკიდებულება იმ შემთხვევებშიც არსებობდა, როცა ბავშვები თავიანთ ოჯახებში იზრდებოდნენ. საქმე ისაა, რომ კავკასიური ეთიკისათვის მიუღებელი იყო ქარბი ემოციურობა, რის გამოც ურთიერთდამოკიდებულების, დედაშვილური თუ მამაშვილური სიყვარულის დემონსტრირება არა სიტყვიერი ფორმით, გრძნობის არა გარეგნული გამოხატულებით, არამედ ეთიკითა და ეტიკეტით დადგენილი ნორმებით უნდა მომხდარიყო. აქედან გამომდინარე, საოჯახო ეტიკეტის განსაკუთრებულად მკაცრი დანაწესები ეხებოდა თანაბრად სამართლიან ურთიერთობას ოჯახის ყველა ბავშვთან, აგრეთვე მათ აღმზრდელებთან, რეალური ნათესაობის გათვალისწინების გარეშე.

მამაკაცისა და ქალის ენერგეტიკებს შორის სხვაობა იმთავითვე შეიცნობოდა. დალესტნის მოსახლეობაში გავრცელებული შეხედულების თანახმად, გოგო ბიჭზე 10-15 დღით ადრე იზადებოდა. სხვადასხვა სქესის ნაყოფის მომწიფების ვადებში სხვაობა მშობიარობის შემდგომ ქალისთვის დაწესებულ რეგლამენტშიც აისახებოდა: მაგალითად, საქართველოში ვაჟის დაბადების შემთხვევაში დედა 2-7 დღით მეტხანს იწვა ლოგინში, ვიდრე გოგოს გაჩენისას. დასავლეთ დალესტანში მცხოვრებ დიდოელებში ქალიშვილისა და ვაჟისთვის სახელის დარქმევის ცერემონიის გამართვის ვადები ვარირებდა. ეს წესი, მათი მოვლენიდან შესაბამისად, მესამე და მეშვიდე დღეს სრულდებოდა, რასაც იმით ხსნიდნენ, რომ ვაჟისთვის სახელის დარქმევის რიტუალზე

დასასწრებად გაცილებით მეტ სტუმარს ინვედნენ (რაც სათანადო მომზადებას საჭიროებდა), ვიდრე ქალიშვილისათვის გამართულ ღონისძიებაზე (ესწრებოდნენ მხოლოდ უახლოესი ნათესავები).

ზემოთ მოყვანილი მონაცემები მოწმობენ, მამაკაცთან შედარებით ქალიშვილის/ქალის დიდ პოტენციაზე, რაც ბუნებისგან ბოძებული ენერგეტიკაა. მოცემულ შემთხვევაში საუბარია ზრდის ენერგეტიკაზე (შდრ.: გოგონებისა და ბიჭების სქესობრივი მომწიფებისა და საქორწინო ასაკის ვადების სხვაობა). და მაინც, საზოგადოება, კულტურული სამყარო, ამ, ისევე როგორც სხვა დანარჩენ შემთხვევაში უპირისპირდებოდა ბუნების სამყაროს და სიტუაციის შეცვლას ცდილობდა. დაბადებისთანავე ბიჭი, მისი მომავალი ცხოვრების სხვა, გოგოსგან განსხვავებულ, სივრცით საზღვრებზე ორიენტირდებოდა. ყუმიკები ამბობდნენ: „გოგოს დაბადებისას ოთახის კუთხეები ვიწროვდება, ბიჭის გაჩენისას კი ჭერის საყრდენი კოჭები ერთი მტკაველით მალლა იწევს“ (ბ. ალიმოვა). იმერეთში ახლშობილი ბიჭის ჭიპლარი, ჩვილის სიცოცხლის სივრცითი მიმართულების კორექტირების მიზნით, ხშირად სახლიდან შორს, ქალაქში მიჰქონდათ და იქ ინახავდნენ, იმ მოსაზრებით, რომ მოწიფულობისას ახალგაზრდა ვაჟი საცხოვრებლად აუცილებლად ქალაქში გადასულიყო; გოგოს ჭიპლარს კი კერიის სიახლოვეს, მინაში მარხავდნენ, თან ჩაუთქვამდნენ, მისგან კარგი დიასახლისი დამდგარიყო „და სხვის ეზოებში სიარული არ ყვარებოდა“ (ფ. ხუსკივაძე). ბიჭს, მომავალ მამაკაცს, უნდა ჰქონოდა სათანადო ენერგეტიკული პოტენცია, რაც კულტურის საშუალებებით შეძლებისდაგვარად იყო უზრუნველყოფილი. „ხევსურები არანაირად არ ერე-

ვიან ქალიშვილების აღზრდის პროცესში, სამაგიეროდ, ბიჭებს საგულდაგულოდ ზრდიან. ადგილობრივები ამბობენ: „როგორც ბოჩოლას უნდა მისცე მეტი რძე და არ მოაკლო მზრუნველობა, ასევე ბიჭსაც არ უნდა მოაკლდეს ყურადღება, სიტბო და სიხარული“ (გ. თედორაძე).

ქართული (ხევსურული) რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ახალშობილი იმთავითვე უნდა მოქცეულიყო ჯვარის||ხატის მფარველობის ქვეშ და ამ გზით თემის სრულუფლებიანი წევრი უნდა გამხდარიყო. სწორედ ამას ემსახურებოდა ჯვარიყმობის ინსტიტუტთან დაკავშირებული ორი ხევსურული რიტუალი – „საწულე“ და „მისამბარეო“. საწულეს შესრულებით, მცირეწლოვანი ბავშვი ჯვარის ყმა ხდებოდა და, „წილ-წაწილისა“ (სოფლის კუთვნილი სახნავი, სათიბი, ტყე. სოფლის „წილ-წაწილში“ წილი მხოლოდ იმ მამრობითი სქესის წარმომადგენლებს ედოთ, რომლებსაც საწულე ჰქონდათ გადახდილი) და „წილ-კერძის“ (ჯვარის||ხატის ყმათა კუთვნილი წილი ჯვარში საჯარო პურობის – „ჯარის დასხდომის“ – დროს; შედგება პურის, ხორცისა და ლუდისგან) გარდა, იგი წილს იღებდა ყველა იმ უფლება-ვალდებულებაში, რომელიც მას, როგორც ჯვარის ყმასა და თემის წევრს, ეძლეოდა და მოეთხოვებოდა; ხოლო როგორც უკვე ჯვარის ყმა, იგი ამ ჯვარის მფარველობის ქვეშ ექცეოდა. „საწულეს“ წესს ხევსურეთში მხოლოდ ზოგიერთ თემსა და ჯვარში ასრულრბდნენ. იგი არ სრულდებოდა ისეთ თემებში, რომლებშიც გაერთიანებულ გვარებს საერთო წარმოშობისა და თემის გამაერთიანებელი ჯვარისადმი თავდაპირველი ყმობის შესახებ გადმოცემები გააჩნდათ და, ამდენად, ამა თუ იმ ჯვარის „უნჯ||მკვიდრ“ ყმებად ითვლებოდნენ და „საწულეს“ გადახდის გარეშეც თავიანთი

სალოცავის ყმები იყვნენ. მაგრამ თუ ეს უნჯი|მკვიდრი ყმე-
ბი საცხოვრებლად სხვა თემში გადავიდოდნენ, „სანულე“
აუცილებლად მართებდათ; სხვაგვარად თემის სრულუ-
ფლებიანი წევრები ვერ გახდებოდნენ.

„სანულეს“ ერთ წლამდე ასაკის მამრობითი სქესის
ბავშვს „ახალწულების დღეობაზე“, ანუ „სანულეობაზე“ უხ-
დიდნენ. „სანულეობა“ სხვადასხვა თემში სხვადასხვა დროს
იცოდნენ, მაგრამ მას აუცილებლად „დიდ დღეობებზე“ (შო-
ბას, ახალწელიწადს, ათენგენობას და სხვ.) იხდიდნენ, ანუ
მაშინ, როდესაც ჯვარის დროშა „გამოდიოდა“. საამდლისოდ
„მესანულეები“ (ბავშვის მშობლები) წინასწარ ამზადებდ-
ნენ „სასანულეო ზღვენს“: შესანიშნავ საკლავს – ორი წლის
მოზვერს ან ვერძს (შატილში ორ საკლავს – ცხვარსა და
თხას), „სასანულეო პურებსა“ და ქაღებებს, ლუდსა და არაყს,
სანთლებს.

„სანულეობის“ წინა დღეს მესანულეები ჯვარში წავ-
იდოდნენ, თან „ღამისამთელოს“ – ქადასა და სანთელს
წაიღებდნენ. ხუცესი, რომელსაც ტაბლაზე პატარა ქადა
და „საკვირაო“ (რიტუალური პური) ეწყო, „მესანულეების“
ლუდიან კოდს გახსნიდა, თასებში ჩამოასხამდა, ტაბლაზე
დადგამდა, სანთელს მიაკრავდა და შეუდგებოდა ხუცობას:
„ღმერთმა ადიდას შენ ძალი, შენ სახელი, მიქიელ მთავარო
ანგელოზო (სოფ. ახიელის სასოფლო და სრულიად არხო-
ტის თემის სალოცავი. – ნ. ა.), შენა სამთავროდ მაიკმარი ეს
კოდ-საფუარი, სეფე-სანთელი, სადიდებელი. შენად გასა-
მარჯოდ მაიკმარი, შენ მესანულეეთად, შენთ მეხვეწურთად.
გეძახან შენ მეხვეწურნი, გეხვეწებიან, წულითა, სანულით
შაიხვენნი. შენდ შამამიხვენებიან მესანულენი, შენ შენს
გამჩენს მორიგე ღმერთს შაახვენნი. ღირსეულად იწირი

ეს კოდ-საფუარი, გასამარჯოდ მაიკმარი. აგრემც გაგემარ-
ჯვების შენის გამჩენის ხთის კარზე“ (არხოტი). ლუდიანი
კოდის ხუცობისა და კურთხევის დამთავრების შემდეგ, დას-
ტურ-ხელოსნებს, რომლებსაც ლუდიანი თასები უჭირავთ,
„შაჰმლერნებენ“ უთასოები. იმლერებენ საგმირო ხასიათის
სიმლერებს. თასების დაცლით თასიანებიც „შაჰმლერნე-
ბენ“ უთასოებს, ლუდიან თასებს მიართმევენ და ახლა ისინ-
იც შესვამენ. შემდეგ ტაბლას დადგამენ და ტაბლის წესებს
შეასრულებენ.

მეორე დღეს, საწულეობის დილას მესაწულეები ჯვარში
იმ წელიწადს დაბადებულ ვაჟიშვილებს, დაბანილებსა და
სუფთად ჩაცმულებს, წაიყვანენ. ჟამისწირვის დამთავრე-
ბამდე ბავშვები არიან დედებთან, რომლებიც ჯვარისგან
მოშორებით, „საქალებო ადგილზე“ სხედან. ჟამისწირვის
შემდეგ ხუცესი გარეთ გამოვა და მესაწულეებს დაამწყ-
ალობნებს: „გწყალობდასთ მესაწულეებს სომხოს გიორგი
(სოფ. არდოტის მთავარი სალოცავი. – ნ. ა.), საწალმართოდ
მაგიარასთ, სიხარულად გაგიკადასთ ზღვნობაიდ! სამსახუ-
რი, მუდამ წულითად, საწულით შამაგიხვეწნასთ, ნუ გამა-
ლივას თქვენს სახლშიად, უბე-კალთაში წულიდ, წულის
აკვანი. გიორგიმ გაგიზარდასთ ახალშამაბარებულ, შამაგ-
ორებული წულიდ, მონდავები სხვებ მაგცასთ“ (არდოტი).

ხუცესისა და ჯვარიონთაგან დამწყალობნების შემდეგ,
ხნიერი ქალები „დასხდებიან მუხლზე“ და ჯვარს შეეხვე-
ნებიან: „დალოცვილო არდოტის სალოცაო, შენ უშველე
შენს კალთაში შამაგორებულ, შამაბარებულ არდოტელთ
წულებს, დაზარდი, კაის ბედის კაცები გამაიყვანი, შაგი-
ძლავ, დალოცვილო, ნუ ვის თვალ-გულს მალრევ“ (არდოტი).
შემდეგ „მესაწულეები“ „სასაკლაოზე“ მიიყვანენ მსხვერ-

პლად შესანიშნავ საკლავს, რომელსაც დაჩოქილი დასტური „პირით აღმოსავლეთის მხარეს“ დაიჭერს. ხუცესი ყოველ საკლავს ცალ-ცალკე „მოახსენებს“, ანუ ახვეწებს იმ წულს და მის მშობლებს, ვისიც საკლავი არის. ხუცობის შემდეგ ხდება საკლავების ცალ-ცალკე „შესახელება“ და დაკვლა, რომლის დროსაც სამსხვერპლო ცხოველის სისხლს ხუცესი ბავშვს გულსა და შუბლზე წაუსვამს, შემდეგ ხელში აიყვანს და იმ ადგილისაკენ წაიყვანს, სადაც დროშაა „დაბძანებული“ და რიტუალის ძირითადი ნაწილი სრულდება. ხუცესი აქ სრულიად შიშველ ბავშვს დროშის ქვეშ სამჯერ შეაგორებს, თან ამბობს: „დიდო მიქიელ მთავარო ანგელოზო, შენდ მაუბარებავ ე ახალწული (სახელს იტყვის) შაიხვენი, დალოცვილო, მიიბარე, გაზარდე, შენთ სახელიანთ ყმათაში გაური, გაზარდეკაის ბედის კაც გამაიყვანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს. მაგის დედ-მამათ მონდავი სხო მიეცი, წულითა სანწლით შაიხვეწნიდი კიდევ“ (არხოტი). როგორც კი დედები ბავშვებს შინ წაიყვანენ, მამაკაცები საკლავებს გაატყავებენ (ტყავსა და მხარს ხუცესსა და ჯვარიონთ მისცემენ), ხორცს მოხარშავენ და ტაბლას დააგებენ: „სასანწლეო პურებზე“ ხორცს დააწყობენ და ლუდს დადგამენ. ტაბლა მთელი სოფლის მოსახლეობისთვის იდგმება. მესანწლეები ფეხზე დგანან და პურის ჭამის დროს იქ მყოფებს ლუდს უსხამენ. ყველა წესის შესრულების შემდეგ, მესანწლეები „ჯვარს მადლს მოსთხოვენ“ და შინ წავლენ. წასვლის წინ მათ ჯვარიონი ერთ სანდე ლუდს მისცემს, რომელსაც ისინი სოფელში წაიღებენ, შეიკრიბებიან ერთ-ერთი მესანწლის ოჯახში და მოილხენენ.

ფორმალური თვალსაზრისით, „სანწლეს“ ანალოგიას წარმოადგენს ბავშვის ჯვარში მიბარების, ე. წ. „მისამბარე-

ოს“ წესიც. „საწულეც“ და „მისამბარეოც“, ორივე ჯვარში სრულდება; ორივე წესისათვის დამახასიათებელია ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საერთო მომენტი – ბავშვის შეგორება ჯვარის დროშის ქვეშ; „საწულეს“ მსგავსად ჯვარი „მისამბარეო ზღვენს“ (საკლავს, ლუდს, არაყს, პურსა და სანთელს) იწირავს და რიტუალიც, თითქმის, იდენტურად სრულდება.

განსხვავებით „საწულესაგან“, რომელსაც ხევსურეთის ამა თუ იმ სოფელში გვიან ჩასახლებულები ასრულებდნენ, ბავშვის ჯვარში მიბარების („მისამბარეოს“) წესს მხოლოდ ამ ჯვარის უნჯი|მკვიდრი ყმანი მიმართავდნენ. მოსულნი მიბარების წესს იმ შემთხვევაში შეასრულებდნენ, თუ მკვიდრი მოსახლეობა ან ამოწყდებოდა, ან მთლიანად სხვაგან გადასახლდებოდა. განსხვავება „მიბარებულსა“ და საწულემესრულებულს შორის ის იყო, რომ პირველს ჯვარის მსახურად (ხუცესად, ქადაგად, მეზარედ, მედროშედ, მეგანძედ, მესაფუვრედ) მისვლის პერსპექტივა გააჩნდა (საჯელოში ჩადგომისა და ზღუბლის დალაგვის წესების შესრულების შემდეგ), მეორეს კი – არა.

„მისამბარეოს“ წესით, ორივე სქესის ბავშვის მიბარების ასაკი ერთიდან სამ წლამდე მერყეობდა. სათემო სალოცავებში მხოლოდ ვაჟებს აბარებდნენ, მდედრობითი სქესისას კი – ხახმატის ჯვარში. ხევსურეთის ზოგიერთ თემში (მაგ., არხოტისა და სამაგანძუროს თემებში) ბავშვის ჯვარში მიბარება აუცილებლად შესასრულებელი წესი იყო; ზოგან ამ წესს მხოლოდ მამინდ მიმართავდნენ, როცა ბავშვი ხშირად ტიროდა ან ავადმყოფობდა.

განსაკუთრებით საყურადღებოა „საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წეს-ჩვეულებაში მოქმედი ძირითადი მომენტი – ჯვარის დროშის ქვეშ ბავშვის შეგორების რიტუალი. რამდე-

ნადაც დროშა თვით ჯვარ||ხატის განმასახიერებელია, მის ქვეშ შიშველი ბავშვის შეგორება ჯვარ||ხატის მიერ ჩვილის შობის სიმულაციას წარმოადგენდა, ისევე როგორც ეს უშვილოთა მიერ შვილის აყვანასთან დაკავშირებულ რიტუალებში ხდებოდა. ეს აქტი კი მიუთითებდა ჯვარისა და „წულის“ (შვილის) გენეტიკურ კავშირზე, იმაზე, რომ ჯვარმა ბავშვი იშვილა, თავისი ყმა (შვილი) გახადა.

აღნიშნული წესების შესრულების შემდეგ, მშობლებს შვილი სრულასაკონცებამდე ყოველ 2-3 წელიწადში ერთხელ სალოცავში მიჰყავდათ და თემის მფარველ ჯვარს ცხვარს სწირავდნენ, რაც ბავშვისა და ღვთაებრივი მფარველის კავშირის გამყარებას ემსახურებოდა.

ბავშვთა ორიენტაცია, სამომავლო საზოგადოებრივი ფუნქციების გათვალისწინებით, მათივე ცხოვრების პირველი დღეებიდანვე ხორციელდებოდა. ხუნძები აკვანში მწოლიარე ბავშვს თავქვეშ უდებდნენ ლითონის ნივთებს, რომლებსაც, ამულეტებთან ერთად იგი ავსულთაგან უნდა დაეცვა. ნივთების არჩევანი მკაცრად იყო გათვალისწინებული: ბიჭისთვის ეს იყო დანა, გოგოსთვის – მაკრატელი. ქმედებები კონკრეტული სურვილების თანხლებით მიმდინარეობდა, რათა ბიჭს ხელში დანა ისე მყარად უნდა სჭეროდა, როგორც მამამისს; გოგონას კი შვიდი ძმის კარგდობას უსურვებდნენ. მოგვიანებით, როცა ბავშვი დამოუკიდებლად ჯდომასა და სიარულს იწყებდა, მისი მომავალი ბედის განსაზღვრის წესის შესრულება იწყებოდა. ბიჭის წინ მამაკაცის საქმიანობისთვის დამახასიათებელ ნივთებს აწყობდნენ, გოგოს წინ კი – ქალისას. რომელი ნივთისკენაც გაიწვდნენ ბავშვი ხელს, იმის მიხედვით განსაზღვრავდნენ თუ „ვინ იქნებოდა“ იგი მომავალში. მართალია, ნივთების

მრავალფეროვნება არჩევანის საშუალებას იძლეოდა, მაგრამ საგნები კონკრეტული სქესობრივი ფუნქციების ჩარჩოებით მაინც მკვეთრად იზღუდებოდა. ამგვარივე დანაწესებით ხდებოდა ბავშვებისთვის სახელების შერჩევა, ამაზე იყო ორიენტირებული ბავშვისათვის დედებისა და ნათესავების მიმართვის ფორმებიც. დიდოელი დედა საკუთარ ბიჭს ასე მიმართავდა: „შენ მგელი (ლომი, მელა, ძაღლი) ხარ“, გოგოს კი მერცხალს, ქათამს ადარებდა.

მეტად საინტერესოა ახალშობილი ვაჟისთვის სახელის დარქმევის ოსური წესი, ე. წ. ნომავარან ქუვდი („სახელის დარქმევის დლეობა“), რომელსაც მამა შვილის დაბადებიდან ერთი ან ორი კვირის შემდეგ აწყობდა. საამდლისოდ ოჯახი კლავდა ცხვარს ან ხბოს, ხდიდა არაყს, ხარშავდა ლუდს, აცხობდა ღვეზელებს და ამზადებდა სხვადასხვა სახის კერძებს. სტუმრად მოწვეული ნათესავები, ნაცნობები და მეზობლები ძღვენითა და საჩუქრებით მოდიოდნენ. ახალშობილისათვის სახელის დარქმევის მსურველებს, რომლებიც ზოგჯერ რამდენიმე ათეულს აღწევდნენ, ბავშვისთვის საჩუქრად საპერანგე ქსოვილის ნაჭერი ან სხვა რაიმე ნივთი უნდა მოეტანათ. სახელის დარქმევის წესის დაცვა მოითხოვდა მამაკაცთა მხრიდან კენჭისყრას, რისთვისაც გამოიყენებოდა ე. წ. ყული – კოჭი. კოჭის გაგორება უფროს-უმცროსობის პრინციპით ხდებოდა. ის პირი, რომლის კოჭი პირველად დადგებოდა „სახეზე“ (ოთხიდან ერთი მდგომარეობა, რომელიც შეიძლება გაგორებისას კოჭმა დაიკავოს), სახელის დარქმევის უფლებას იძენდა. ეს იყო შედარებით არქაული საწესო კენჭისყრა. შედარებით ფართოდ იყო გავრცელებული წესი, რომლის დროსაც რიტუალის მონაწილენი ქალაღზე წერდნენ სხვადასხვა სახელს,

შემდეგ დაკეცავდნენ და კენჭს ქალები ყრიდნენ. მოგვიანებით იგი შეცვალა სახელთა ჩვეულებრივმა სიამ, რომელსაც ბავშვის დედა ნაიკითხავდა და სასურველ სახელზე შერჩერდებოდა. სახელის დამნათვლელი – ნომავარაგი, ვალდებული იყო ჩვილისთვის ორი-სამი პერანგი და აკვნის მოწყობილობა ეყიდა. ბავშვის დედა ნომავარაგს კოსტიუმის მთელ კომპლექტს ჩუქნიდა. თავის მხრივ, ნომავარაგი ნათლულის დედას საკაბე ნაჭერს, წინდებსა და სხვა რაიმეს უსახსოვრებდა. საჩუქრებთან ერთად, აუცილებელი იყო ძღვენის (ღვეზელები, ქათამი ან ინდაური, ლუდი, არაყი და სხვ.) მირთმევა ორმხრივად. ნომავარაგის ოჯახი ერთი წლის განმავლობაში ყოველ ღღესასწაულზე ბავშვის სახელზე აგზავნიდა ე. წ. გულუს (დიდი ზომის ღვეზელი) და საქონლის ნეკნების ნაჭერს. როცა ბავშვს 10-12 წელი შეუსრულდებოდა, ნათლია მას ცხენს ან სხვა ძვირფას საჩუქარს უბოძებდა. ნათლიასა და ნათლულს შორის მჭიდრო კავშირი მთელი მათი ცხოვრების მანძილზე გრძელდებოდა და თანხლებული იყო შესაბამისი ვალდებულებებით.

კავკასიის ხალხებში მამაკაცს, როგორც წესი, ორი სახელი ერქვა. აქედან ერთი თიკუნი იყო. მათგან განსხვავებით, ქართველები ნათლობის სახელისა და თიკუნის გარდა, ჯვარის/ხატისა და სულის სახელებს ატარებდნენ. ჯვარის/ხატის სახელის, ანუ თეოფორული სახელის შერქმევის ტრადიცია ზოგადქართული მოვლენა იყო, მაგრამ, როგორც უკლებლივ ყველასთვის აუცილებელი ნორმა, იგი აღმოსავლეთ საქართველოს მკვიდრთა, უპირატესად მთიელთა ყოფას ბოლო დრომდე შემორჩა. ხეცსურეთში ჯვარის სახელს, როგორც წესი, ახალშობილ ბავშვს არქმევდნენ ჯერ კიდევ მაშინ, როცა იგი, დედასთან ერთად, ქოხში (იხ. ქვემოთ)

და სამრელოში (იხ. ქვემოთ) იმყოფებოდა. აღნიშნული ტრადიცია ეფუძნებოდა რწმენას, რომ ჯვარის (ღვთისშვილის) სახელის მინიჭებით, ახალშობილზე გადადიოდა ჯვარის ძალა, მისი ცხოველმყოფელური და გონივრული მოქმედების ენერგია.

ასაკმოყრილი ხეცური დედაკაცები ჯერ კიდევ ფეხმძიმე ქალს ურჩევდნენ, ბავშვისთვის ჯვარის სახელი დაბადებისთანავე დაერქვა: „კაი ას, უფერ ვერ გაეკარების. უსახელო ბაღს უფერ მარჯვედ მაუდგების“. ხეცურები გოგონებისათვის ჯვარის სახელებიდან უპირატესობას სამძიმარს ანიჭებდნენ, რადგან ხახმატის გიორგის დობილთაგან იგი ყველაზე მეტად მფარველობდა მექობე დიაცებსა და ბავშვებს, ხოლო ვაჟებისათვის – გიორგის, რადგან ეს ღვთისშვილი უფერსა და ქაჯ-ეშმათ თავისი ლახტით ხოცავს და, ამდენად, ბავშვს უფერი და ქაჯ-ეშმაკები ვერ გაეკარებიან. იდენტური რწმენის საფუძველზე, ქართლელის იმ ოჯახში, სადაც ბავშვი აღრევე უკვდებოდათ, ახალშობილს ხატის სახელს არქმევდნენ (მაგალითად, გერის ჯვრის სახელს – გერისოს ან, ქრისტიანული ზეგავლენით, იობას, ადამას და სხვ.). გარდა ამისა, ასეთ შემთხვევებში, ქართლში, ისევე როგორც თითქმის მთელ საქართველოში, გავრცელებული იყო ბავშვის „გაყიდვის“ ჩვეულება, რის შემდეგაც ჩვილს (ქართლში) სახელად ნაყიდას უწოდებდნენ.

ხეცურეთში დაფიქსირებულია ბავშვის „გაყიდვის“ ფრიად საინტერესო ჩვეულება: „როდესაც შვილები უჩნდებოდათ, მაგრამ არ ეზრდებოდათ, ეხოცებოდათ, მაშინ იცოდნენ როგორც „ბავშვის მიბარება ილბლიანი კაცისად“, ისე მისი „გაყიდვაც“. უკანასკნელ შემთხვევაში უნდა გაეყ-

იდათ ცხრა ადგილას. ცხრა მოსახლისათვის უნდა მიეყიდა დედას. ბავშვს ხელში დაიჭერდა, კარდაკარ დადიოდა და ეკითხებოდა ხალხს: „არ გინდათა, არ იყიდათა“. მყიდველი შეეკითხებოდა: „რა ღირს, რამთვენს აფასებ, თუ ძვირად არ დააფასებ, მე ვიყიდი“. ბავშვის დედა ეტყოდა: „რასაც თქვენ გაიმეტებთ, რასაც მამცემთ, მე იმას ავიღებ, ოლომც იყიდეთ. მე არ მინდ რო მყვანდას ეს შვილიდ ჩემს სახელზე, ჩემს ილბალზე იზრდებოდას“. მყიდველი ეტყოდა: „აბა გან-ირ ჩვენთანად მე ფასს მაგცემ“. მყიდველი მისცემდა პურს ან ყველის ნატეხს; ზოგი ფქვილს ან ფუღსაც აძლევდა. დედა ცხრა მოსახლის კარზე მივიდოდა და ყველგან ასეთი სიტყვებით ავაჭრებდა შვილსა. გამობრუნების დროს იტყო-და: „თქვენ იყვას, თქვენ სახელზე იზრდებოდას, ჩემს ილ-ბალზედამც ნულარ იზღების. მე გაყიდული, გაცემული მყავ, ამაში ფასი მაქვ ალებული. რაიც გინდათ ის ქენით, რახელაც გინდათ, აისრ გაზარდეთ“. შვილს მყიდველს არ უტოვებდ-ნენ, ისევ შინ მიჰყავდათ, მაგრამ ამბობდნენ: „გაყიდული მყავ, ჩემ შვილ აღარ ას, სამადლოდ ძუძუს ვანოვებ“.

სულის სახელი, ანუ გარდაცვლილი ნათესავის სახელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა (განსაკუთრებით ხევსურთა, ფშაველთა, მთიულთა, გუდამაყრელთა და მოხ-ევეთა) ყოფას ბოლო დრომდე შემორჩა. ამ მონაცემების მიხედვით, სულის სახელის დარქმევის საქმეში აქტივობას თვით მიცვალებულები იჩენდნენ: ისინი ზემოქმედებდნენ ბავშვზე, ატირებდნენ მას, შემდეგ კი თავიანთ ნება-სურვი-ლს სიზმრის საშუალებით, მკითხავის ან მესულთანის მეშ-ვეობით, ან თვით ბავშვის პირით ამ უკანასკნელის მშობლებს ატყობინებდნენ, რის შემდეგაც მოზარდს ერთ-ერთი გარ-დაცვლილის სახელს ანიჭებდნენ.

ქართველ მთიელთა რწმენის თანახმად, სულის სახელის შერქმევით, ახალშობილი ნათესავი მიცვალებულის განსახიერება ხდებოდა, ე. ი. „ახლად დაბადებული გარდაცვლილი წინაპრის ავატარას წარმოადგენდა. ამდენად, ეს ახლად დაბადებული გარდაცვლილის ადგილს იჭერდა“ (ვ. ბარდაყელიძე).

ბავშვთა აღზრდასთან დაკავშირებული მოქმედებები ერთ-ერთ მთავარ მიზანად ისახავდა მათ საზოგადოებრივ ორიენტაციას სქესის შესაბამისად. ამით იყო განსაზღვრული სხვადასხვაგვარი წეს-ჩვეულება, რომელიც, პირველ რიგში, ბიჭს მიემართებოდა, რადგანაც ცხოვრების პირველ წლებში, იზრდებოდა რა ქალების გარემოცვაში, მისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი და მძიმე იყო დედის კალთიდან მოწყვეტა და მამრობითი სქესის პირებთან თვითგაიგივება. ამ კონტექსტში უნდა განვიხილოთ, თითქმის, მთელი კავკასიის ხალხების პრაქტიკაში არასებული წინადაცვეთის ჩვეულება, რომელიც ოდენ მუსულმანურ ტრადიციამდე არ დაიყვანება.

ზემოაღნიშნულზე მიუთითებს დასავლეთ დაღესტნის ხალხებში (დიდოელებსა, ხვარშელებსა და თინდიელებში) გავრცელებული წინადაცვეთის (სუნიათი/სუნეთი) პრაქტიკა, რომელიც არა მარტო ბიჭებს, არამედ გოგოებსაც ეხებოდა. ეს ოპერაცია მათ სხვადასხვა დროს უკეთდებოდათ: ბიჭებს 7-9 წლის ასაკში, გოგოებს კი – 3-4 (თინდიელებში ზოგჯერ 6-7) წლის ასაკში. ქალიშვილების წინადაცვეთა, რაც ამ ხალხებში დღემდეა დაცული, შემდეგნაირად ხორციელდება: ლითონის ან ბასრპირიანი ხის პატარა დანას კლიტორზე ისე გაატარებენ, რომ გადაიხსნას და სისხლი დადინდეს. გოგოების წინადაცვეთა უმტკივნეულოა. თუ

ბიჭები სუნეთის (ჩუჩის მოჭრის) შემდეგ რამდენიმე დღე ლოგინში წვანან, გოგოები ჩვეულებრივი ცხოვრების რიტმს მალევე უბრუნდებიან. ხალხი ქალიშვილების წინადაცვეთას განიხილავს, როგორც მაჰმადიანური რწმენის წიაღში შესვლას. გარდა ამისა, ოპერაციის ერთ-ერთ შედეგად ინტიმური ურთიერთობების დროს ქალის ნაკლებმგრძნობელობა მიიჩნევა.

ოპერაციის აუცილებლობის მოტივირება მუსულმანური რელიგიის მოთხოვნებით, როგორც ამაზე ადგილობრივები მიუთითებენ, სპეციალისტთა აზრით, სავსებით დამაჯერებელი არ არის. უახლესი კვლევებით არ დასტურდება მისი არც ჰიგიენური მიზანშეწონილობით დასაბუთება. როგორც ჩანს, ჭეშმარიტებასთან უფრო ახლოა პრობლემისადმი ფსიქო- და სოციოგენეტიკური მიდგომა, რომელიც რიტუალურ წინადაცვეთას ბავშვის/მოზარდის სქესობრივ იდენტიფიკაციას უკავშირებს. ასეთი თვალსაზრისის შესაბამისად, გენიტალიებზე ჩატარებული ოპერაცია წარმოადგენს ანდროგინიზმისგან (ორსქესიანობისგან) ინიციანტის განთავისუფლების ერთ-ერთ საშუალებას საპირისპირო სქესის რუდიმენტული ნიშნების გაქრობის გზით. ამ რუდიმენტების (ბიჭებში – ჩუჩის, გოგოებში – კლიტორის) მოშორების მიზანია ინდივიდის ბუნების სრულყოფა.

კავკასიის ისლამურ საზოგადოებებში ქალთა წინადაცვეთის პრაქტიკის დღემდე არსებობაში მართებულია დავინახოთ ახალი კონფესიური დოქტრინისა და ისლამამდელი მსოფლმხედველობის ურთიერთზემოქმედების შედეგი. გარდა ამისა, როგორც მიუთითებენ, ეს შეიძლება იყოს რეზულტატი კულტურის ერთ-ერთი მექანიზმის მოქმედები-

სა, რაც რიტუალების სიმეტრიულობასა და პარალელიზმს უზრუნველყოფს და ამით სოციალური მოდელის სტაბილურობასა და მთლიანობას განაპირობებს (ლ. აბრამიანი).

ხშირ შემთხვევაში გოგონა ფიზიკური განვითარებით ბიჭს ბევრად უსწრებდა, რაც ოჯახის სამეურნეო ცხოვრებაში მის ადრეულ და შედარებით აქტიურ ჩართვას ითვალისწინებდა. ჩეჩნებში „ექვსი-შვიდი წლის ქალიშვილი დედის მძიმე საოჯახო შრომის თანამონაწილე ხდებოდა, იმ დროს, როცა ბიჭი ბავშვური თავისუფლებით ცხოვრობდა და არანაირად არ იყო შეზღუდული“ (ა. ბერგერი). გოგო განსაკუთრებული გულმოდგინებით დოქებსა და ტაშტებს ხეხავდა, რადგან მიიჩნეოდა, რომ მათი გარეგნული იერი ქალიშვილის სისუფთავესა და შრომისმოყვარეობაზე მიუთითებდა. იგი ასაკის მატებასთან ერთად სხვადასხვა ქალურ შრომით ჩვევებს ეუფლებოდა: სწავლობდა მატყლის დამუშავებას, ქსოვდა მაუდს, ამზადებდა ქეჩას, კერავდა. ყოველივე ეს დიასახლისის ერთ-ერთ მთავარ ღირსებად ითვლებოდა. გოგოს აღზრდით უპირატესად ქალები (განსაკუთრებით დედა) იყვნენ დაკავებულნი (შდრ. სომხური ანდაზური თქმა: „ვაჟი ეკუთვნის მამას, ქალიშვილი – დედას“. – ა. ერიცოვი).

ბიჭებისა და გოგონების თამაშები თავისი ხასიათით ერთმანეთისგან არსებითად განსხვავდებოდა. ხევსური ბიჭი პატარაობიდანვე მშვილდოსნობაში ოსტატდებოდა, უფრო მოზრდილ ასაკში კი ფარიკაობის საფუძვლებს ეცნობოდა. მეტსახელი ფინიყუზი „შინაყუდა“ ოსი ბიჭისთვის საძულველ-საგინებელი იყო (ვ. უარზიათი). ბიჭების „ომობანას“ თამაშის საპირისპიროდ, გოგონების თამაში ძირითადად შინაურ გარემოსთან, ოჯახურ წეს-ჩვეულებებთან ასოცირდ-

ებოდა. მათი საყვარელი სათამაშო თოჯინა იყო. თოჯინებისთვის აშენებდნენ სახლებს, შიგ ავეჯს დგამდნენ და სხვ. მათ „აქორწინებდნენ“, „ათხოვებდნენ“, თან მზითევს უმზადებდნენ; თოჯინები „კვდებოდნენ“ და „ასაფლავებდნენ“ (ს. გაჯიევა). „საქორწინო“ მიმართულების თამაშები შედარებით მოზრდილ გოგონებშიც შეინიშნებოდა. ლაკებთან თოჯინების ქორწინება ახალგაზრდებთან სავსე სამუშაოების დროს თამაშდებოდა, რაც არაორაზროვნად მის სემანტიკურ კონტექსტზე მიუთითებდა.

შვიდი წლის ასაკი იყო ის ზღვარი, რომლის დადგომის შემდეგაც სქესის მიხედვით ბავშვების გაყოფა ოფიციალურად ფორმდებოდა. ამ პერიოდში უმცროს ასაკობრივ კატეგორიაში, რომელიც ფაქტობრივად სქესობრივ განსხვავებებს არ ითვალისწინებდა, ბავშვის ყოფნა დასასრულს უახლოვდებოდა. აფხაზებთან მას ახუჩი („ბავშვები“) ერქვა და მასში 2-3 წლიდან 7 წლამდე ასაკის ბავშვები ირიცხებოდნენ. 7 წლის ასაკში ბავშვები მამაკაცების ან ქალების ასაკობრივ კატეგორიას მიეკუთვნებოდნენ. ამის შესაბამისად, მუცლის თმების შეჭრას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რადგან იგი ბიჭის დედის სუბსტანციისგან მოწყვეტას მოწმობდა, რაც ინდივიდის სქესობრივ ინდენტიფიკაციაში მნიშვნელოვან ეტაპს შეადგენდა.

აღნიშნული ასაკიდან, შესაძლებელია ცოტა ადრეც, ბიჭისთვის მამასთან კონტაქტი განსაკუთრებით მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენდა, მამის მხრიდან ხშირად გამოვლენილი გარეგანი სიმკაცრე სინამდვილეში მამა-შვილის ერთმანეთის მიმართ ნდობით აღსავსე, მზრუნველობითი დამოკიდებულებით იყო გამსჭვალული. მამა ვაჟისთვის მთავარ აღმზრდელად და ამავდროულად მაგალითის მიმ-

ცემ ადამიანად მიიჩნეოდა. „სხვათა შორის, – წერდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ავტორი, – ხეცსურებთან ამ დროიდან ნამდვილი სპარტანული აღზრდა იწყებოდა. ბიჭი მხოლოდ მამამისს ემორჩილებოდა. მისი საკვები, ტანსაცმელი ყველაზე უბრალო იყო... მამა მას თავისი წარმომავლობისა და წინაპრების სამხედრო თავგადასავლების შესახებ უამბობდა... ხეცსური შვილს მამაც, უშიშარ მებრძოლად ზრდიდა, ცდილობდა, მისთვის ის აზრი ჩაენერგა, რომ მამის მეგობრები და ახლობლები მისი მეგობრები და ახლობლები იყვნენ, ხოლო მამის მტერი – მისი მტერი. 7-8 წლის ბიჭი საათობით მუხლებზე დაჩოქილი სტუმრებს უმასპინძლებოდა“. მამის მეშვეობით ბიჭი არა მხოლოდ შრომით ჩვევებსა და სხვადასხვა პრაქტიკულ ცოდნას ეუფლებოდა, არამედ მისთვის აქამდე სრულიად უცნობი მოზრდილი მამაკაცების სამყაროს, მათ შორის, მის სიცოცხლისუნარიანობის საკრალურ მხარეებსაც ეცნობოდა. იმავე ავტორთან ვკითხულობთ: „ყოველ ხეცსურს სალოცავში ხატობაზე წასვლისას საკუთარი ვაყებიც ახლავს, მას ამავე დროს თან საკვები პროდუქტის გარკვეული რაოდენობაც მიაქვს...

ყოველ სალოცავს დიდი ოთახი აქვს, ხეცსურები ამ ოთახის შუაგულში ორ წრეში სხდებიან; პირველი წრე, რომელიც ცეცხლთან ახლოსაა, მხოლოდ ბიჭებისგან შედგება, მეორე კი – სხვადასხვა ასაკის მამაკაცებისგან; ახალგაზრდები სადილ-ვახშამს ამზადებენ... სპარტანელების მსგავსად, საერთო სადილი ან ვახშამი იმართება. ახალგაზრდები მოხუცების გამოკვებაზე ზრუნავენ; ისინი მუხლებზე დაჩოქილი ემსახურებიან მოხუცებს; სუფრას მეტი მხიარულება რომ შესძინონ რამდენიმე ადამიანი უკრავს და მღერის... ამგვარი მხიარულება შესაძლებელია რამდენიმე დღის განმავლობა-

ში გაგრძელდეს. ამ ხნის მანძილზე ბიჭუნა თავისი თვალ-ით აკვირდება ყველაფერს, ესმის და ხედავს თუ რა ხდება გარშემო. ზოგი მოხუცი მის წინ მჯდომ ბიჭს მომღერლის მიერ შესრულებული სიმღერის ტექსტზე ამახვილებინებს ყურადღებას. ყოველივე ამას, უდავოდ, ბიჭზე დიდი გავლენა აქვს: მასში პატრიოტულ გრძნობებს აღვივებს, სამშობლოსადმი, თავისი სახელოვანი წინაპრებისადმი დიდი პატივისცემითა და მოწინებით განაწყობს; ერთი სიტყვით, ამგვარი საზოგადოებრივი დატვირთვის მატარებელი სუფრა სკოლას წარმოადგენდა, რომლის მეშვეობითაც ბიჭები მომავალი ცხოვრებისთვის ემზადებიან“.

მამაკაცების თავშეყრის, ძირითადი დროის გასაყევან ადგილად, სადაც საზოგადოებრივი საქმეების, თანასოფლელების საქციელის მკაცრი შეფასება ხდებოდა, სოფლის ან უბნის მოედანი ითვლებოდა. ქალები იქ არ დაიშვებოდნენ, სიტყვის წარმოთქმის უფლებაც მხოლოდ მოზრდილ მამაკაცებს ეკუთვნოდათ. მართალია, ბიჭებსაც ეკრძალებოდათ იქ ყოფნა, მაგრამ, აღსანიშნავია, რომ არც ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენა, არც ერთი ჭკუის სასწავლებელი საუბარი მათი ყურადღების მიღმა მაინც არ რჩებოდა. ამ შემთხვევაშიც, ორგანიზებული ფორმით წარმოდგენილი მამაკაცების სამყარო ბავშვის მომავალი ცხოვრების პრიორიტეტებს განსაზღვრავდა.

მამა, ზოგჯერ სხვა მამაკაცებიც ბიჭებსა და მათ მეგობრებს სამხედრო ხელოვნებას აზიარებდა. არცთუ იშვიათად ამ მისიას თავის თავზე იღებდნენ წინასწარ შერჩეული ან საკუთარი ნება-სურვილით მოსული პირები. ისინი ორგანიზაციას უწევდნენ პრაქტიკულ მეცადინეობებს ჭიდაობაში, ფარიკაობაში, მშვილდ-ისრიდან, ცეცხლსასროლი იარაღი-

დან სროლაში, კლდეებზე ცოცვაში, ჯირითობაში. მათი ხელმძღვანელობით ბავშვები სალაშქროდ მიემგზავრებოდნენ და საკვებსაც თავადვე მოიპოვებდნენ. ბიჭები დიდებისგან ყველანაირი ტკივილის მოთმინებით ატანას, გამძლეობას სწავლობდნენ. მაგალითად, ამ მიზნით, ხეესურები ბიჭს ანთებულ აბედის ნაჭერს აძლევდნენ, რომელიც მას ჩაქრობამდე ხელში უნდა სჭეროდა.

გარემო, სადაც ბიჭები თავს ძალდაუტანებლად, თავისუფლად გრძნობდნენ, როგორც წესი, ხისტ ორგანიზაციულ სტრუქტურებს არ ექვემდებარებოდა. ერთი ასაკის ბიჭებისგან შემდგარი ჯგუფები, მართალია, სტიქიურად, მაგრამ უბნის პრინციპებით იქმნებოდა. ახალგაზრდობა დროს ერთობლივ თამაშებსა და სპორტულ ვარჯიშებში ატარებდა. მოზარდები ორიენტაციას უფროსებზე იღებდნენ, ზაძავდნენ, ცდილობდნენ, მათ ყველაფერში დამსგავსებოდნენ. იმ საზოგადოებებში, სადაც ფეოდალური სტრუქტურები იყო გაბატონებული, დიდგვაროვანი ოჯახის შვილები განსხვავებულ პირობებში იზრდებოდნენ. მხედველობაში გვაქვს კავკასიაში ფართოდ გავრცელებული ათალიყობის (მამამძუძეობის) ჩვეულება, რომელიც ადრეულ ასაკში ბავშვის სხვა ოჯახში გაზრდას ითვალისწინებდა. თავისი არსით გამოკვეთილი კლასობრივი ხასიათის მქონე ეს ჩვეულება, გავრცელებული უპირატესად თავად-აზნაურთა წრეში და ეპიზოდურად შეძლებულ გლეხთა შორისაც, ითვალისწინებდა ახალშობილის (ვაჟის, იშვიათად ქალიშვილის) აღსაზრდელად მიბარებას სოციალური იერარქიის თვალსაზრისით ერთი საფეხურით დაბლა მდგომი პირისთვის – მომავალი მამობილისთვის – ათალიყისთვის. სრულასაკოვანი აღზრდილის (ყანის) მშობლიურ ოჯახში დაბრუნება თანხლებუ-

ლი იყო მრავალდღიანი ზეიმით, რომლის დროსაც ათალი-
ყი ძვირფასი საჩუქრებით ჯილდოვდებოდა, და მხარეებს
შორის სისხლით ნათესაურ ურთიერთობაზე არანაკლებ
მტკიცე კავშირი მყარდებოდა. ტერმინები „ათალიყი“ (აღმ-
ზრდელი) და „ყანი“ (აღზრდილი) თურქული სიტყვებია.

ტრადიციული ნოდებრივი იერარქიის არსებობის
პირობებში ათალიყობის ინსტიტუტი ასრულებდა რამ-
დენიმე ძირითად ფუნქციას: აღმზრდელობით, სიუ-
ზერენულ-ვასალურ ურთიერთობათა ხელშეწყობისა და
განმტკიცების და სამხედრო-პოლიტიკურ ფუნქციებს. გარ-
და აღნიშნულისა, იგი მესისხლეობასთან დაკავშირებული
მტრობის შეწყვეტის საშუალებასაც წარმოადგენდა, რაც,
როგორც ჩანს, გვიანდელი ნოვაცია იყო.

კავკასიური ტრადიცია ათალიყს განსაკუთრებით დიდ
მოთხოვნებს უყენებდა. იგი გამორჩეული უნდა ყოფილიყო
ვაჟკაცობით, ხელგაშლილობით, ორატორული ნიჭით, გა-
მოცდილი დიპლომატიის რეპუტაციით, ჩვეულებითი სამარ-
თლისა და აზნაურული ეტიკეტის ღრმა ცოდნით. მხოლოდ
ასეთ პიროვნებას შესწევდა უნარი, შვილობილი ღირსეულ
ადამიანად აღეზარდა. აღსაზრდელად გაცემული გოგონე-
ბი, რაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იშვიათობას წარმოად-
გენდა, ათალიყის ცოლის მზრუნველობით იზრდებოდა. ძიძა
ასწავლიდა მათ ჭრა-კერვას, ქარგვას, ქსოვას, კერძების
მომზადებას, ეტიკეტისა და ეთიკის ნორმებს. ქალიშვილები
ძიძასთან ერთად ესწრებოდნენ ყველა იმ დღესასწაულსა და
ზეიმს, რომელზედაც მათი ყოფნა აუცილებელი იყო. საინ-
ტერესოა აღინიშნოს, რომ აღზრდილის მშობლიურ ოჯახში
დაბრუნებასთან დაკავშირებით გამართულ ზეიმზე ათალი-
ყის ცოლს, ე.ი. გათხოვილ ქალს, შეეძლო, ფერხულში ჩაბ-

მულიყო და ეცეკვა (ქმარ-შვილიანი ქალები, როგორც წესი, არ ცეკვავდნენ).

ათალიყობის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მნიშვნელობა გაბატონებული კლასის წარმომადგენლებს შორის სოციალური კავშირების დამყარებასა თუ განმტკიცებაში მდგომარეობდა. წოდებრივი იერარქიის კიბეზე მათზე დაბლა მდგომი პირებისათვის შვილების აღსაზრდელად მიბარებით, წარჩინებულები ახალ ვასალებს იძენდნენ. თუ ათალიყის აზნაური ხდებოდა, რომელიც ბავშვის მამას უკვე ემორჩილებოდა, ძალმოსილ სიუზერენთან დანათესავებით საზოგადოებაში მისი პოლიტიკური წონა მნიშვნელოვნად იზრდებოდა. ასეთი აღმზრდელები გაცილებით მეტი ნდობით სარგებლობდნენ, თავადთა უახლოესი გარემოცვის შემადგენლობაში შედიოდნენ და შედარებით პასუხსაგებ დავალებებს, მათ შორის დიპლომატიურ მისიასაც, ასრულებდნენ.

ამიტომ აზნაურები ძალ-ღონეს არ იშურებდნენ საიმი-სოდ, რომ ზემდგომი ფეოდალის მემკვიდრე მათი აღსაზრდელი გამხდარიყო. არცთუ იშვიათად ათალიყობის მსურველთა შორის ძალზე მძაფრი დაპირისპირება ხდებოდა. ამ ნიადაგზე წარმოქმნილ დავაში ჩართვა და ვინმესთვის უპირატესობის მინიჭება იკრძალებოდა. მართალია, ადათობრივი სამართლის თანახმად, ათალიყს მხოლოდ ერთი ყანი უნდა ჰყოლოდა, ისევე როგორც აღზრდილს ერთი აღმზრდელი, მაგრამ პრეტენდენტთა შორის დავის შემთხვევაში, მხარეთა კომპრომისული გადაწყვეტილებით, ბავშვი რამდენიმე ათალიყთან რიგრიგობით იზრდებოდა.

ზემოაღნიშნულის საილუსტრაციოდ ნიშანდობლივია კ. სტალის ნაშრომში მოყვანილი ერთი საინტერესო ეპიზოდი, დაკავშირებული თემირგოელი თავადის, ჯამბულათ

ბოლოთყოფის ვაჟის აღზრდასთან. ავტორის მიხედვით, თემირგოელი თავადის ვაჟს – ასლანბექს, სამი ათალიყი ჰყავდა. პირველი იყო უმაღლესი კლასის ყაბარდოელი აზნაური კუდენეთოვი – ჯამბულათის ახლო მეგობარი; ამ უკანასკნელთან შეთანხმებით, ბავშვი აღსაზრდელად გადაეცა აბძახ თავისუფალ მეთემეს – აჯიმოყოფს, რომელსაც ასლანბექი უბიხმა აზნაურმა, ჰაჯი-ბერზექმა, ქურდულად მოსტაცა. ამ ნიადაგზე აჯიმოყოფსა და ხაჯი-ბერზექს შორის მტრობა ჩამოვარდა. კონფლიქტი სამედიატორო სასამართლომ დაარეგულირა: ასლანბექი აჯიმოყოფს იმ პირობით დაუბრუნეს, რომ რამდენიმე წლის შემდეგ იგი კვლავ ჩაებარებინა ბერზექისათვის, რომელთანაც ვაჟის აღზრდა დასრულდა.

ათალიყოებით განმტკიცებული ვასალური კავშირის ხშირ შემთხვევას წარმოადგენდა ცალკეულ ჩერქეზ თავადთა ურთიერთობა ყირიმის ხანებთან, რომელთა შვილები ჩერქეზეთში იზრდებოდნენ. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ დასავლურჩერქეზულ საზოგადოებაში სწორედ ათალიყოების ინსტიტუტმა ჩამოაყალიბა ე. წ. „სულთანთა“ მთელი ფენა, ე. წ. ხანუყო, წარმოქნილი ყირიმელ უფლისწულთა თაობებისგან, რომლებმაც სხვადასხვა მიზეზთა გამო ბახჩისარაიში დაბრუნება ვერ მოახერხეს. ს. ბრონევსკის ცნობით, „ყირიმელი სულთნები მუდამ ჩერქეზებთან იზრდებოდნენ, და ამ მეგობრული კავშირების იმედით... ხანთან მცირედი უკმაყოფილების შემთხვევაში, თავშესაფარს ყუბანსგაღმა პოულობდნენ“. ეს, თავის მხრივ, ჩერქეზეთში ყირიმის ხანის პოზიციებს განამტკიცებდა და აქ გირეების სახლისშვილების პრივილეგირებული ფენის ჩამოყალიბების მისეულ მისწრაფებას პასუხობდა. „ჩერქეზი თავადები-

სა და არისტოკრატიის რიგებში, – წერდა კ. სტალი, – ჩვენ ყირიმის ხანების შთამომავლებსაც ვხვდებით“. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ, დასავლეთ ჩერქეზებისგან განსხვავებით, ყაბარდოში სულთანთა ფენა არ ჩამოყალიბებულა. მიუხედავად ამისა, ისინი აღმოსავლეთ ჩერქეზეთის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ. შინააშლილობის ჟამს თუ გარეშე მტრებთან ბრძოლაში ცალკეული ყაბარდოელი თავადები ყირიმის პოლიტიკური და სამხედრო მხარდაჭერით სარგებლობდნენ, რის საილუსტრაციოდ ბაქსანელთა და ყაშყათაუელთა პარტიების დაპირისპირების ისტორიაც მეტყველებს.

მამამძუძეობის ინსტიტუტის სამხედრო-პოლიტიკური იპოსტასი დომინირებდა სხვადასხვა საზოგადოების წარმომადგენელთა შორის გაფორმებულ ათალიყურ ურთიერთობებში მაშინაც კი, როცა ეს კავშირები ვასალიტეტს გამორიცხავდა. მსგავსი ურთიერთობები ყალიბდებოდა როგორც ადგილობრივ დიდებულებს, ისე ადგილობრივი და მეზობელი ხალხების წარჩინებულებს შორის. ამით ათალიყობა, აკავშირებდა რა როგორც თანაბარსტატუსოვან, ისე უთანასწორო სტატუსის მქონე პირებს, პოლიტიკური კავშირების დამყარების ეფექტურ საშუალებას წარმოადგენდა.

აღსანიშნავია, რომ წარსულში დამნაშავეს შეეძლო, მოკლულის ოჯახიდან ბიჭი გაეტაცებინა და თავი მის ათალიყად გამოეცხადებინა. კ. სტალი მიუთითებდა სხვა ტენდენციებზე, კერძოდ, მოსისხლისთვის ბავშვის ნებაყოფლობით მიბარებაზე, როგორც მტრულად განწყობილი მხარეების შერიგების ერთ-ერთ პირობაზე. ასეთ შემთხვევაში „სისხლის საფასური“ ნახევრდებოდა. მაგალითად, თემირგოელ-

მა თავადმა, ჯამბულათ ბოლოთოყოვმა – ხათუყაელი თავადის, ჩერჩენოყოვის, მკვლელმა, შერიგების მიზნით, მისი ვაჟი – თემირგოი, აღსაზრდელად აიყვანა. როგორც ჩანს, ათალიყოების ეს ფორმა არისტოკრატთა (უწინარესად თავადთა) „სისხლის ფასის“ განუზომლად დიდი ოდენობით იყო განპირობებული.

როგორც უკვე ითქვა, მამამძუძეობა უპირატესად თავადთა და აზნაურთა წრეში იყო გავრცელებული. ს. ბრონეცკის მონაცემებით, რომელიც ძირითადად ყაზარდოს შეეხება, „მდაბიოთა შვილების აღზრდა მშობლიურ ოჯახში ხდება და მათი მომზადება უფრო სასოფლო-სამეურნეო პროფილით მიმდინარეობს, ვიდრე სამხედრო ხელოვნების დაუფლების კუთხით“. მიუხედავად ამ ცნობისა, შეუძლებელია არ აღინიშნოს, რომ მრავალი დოკუმენტი ეჭვქვეშ აყენებს ათალიყოების ჩვეულების მხოლოდ თავადაზნაურთა შორის გავრცელების ფაქტს.

დელპოცოს მიერ 1808 წელს შედგენილ „დღიურებში“ („დღიურები დიდი და მცირე ყაზარდოს შესახებ“) აღნიშნულია, რომ „თავადები თავიანთ ვაჟებს აღსაზრდელად ქვეშევრდომ უზდენებსა და მონებსაც კი აბარებენ“. „მონებთან“ დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ დელპოცო აშკარა შეცდომას უშვებს, რადგან მათ ოჯახში მოსამსახურებად იყენებდნენ და ამიტომ ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იქნებოდნენ მომავალი მეომრებისა და რაინდების აღმზრდელნი. როგორც ჩანს, „დღიურებში“ შედარებით შეძლებულ თავისუფალ გლეხებზეა საუბარი. ამ მოსაზრებაში გვარწმუნებს წოდებრივ-საადგილმამულო კომისიის მასალები, რომლებშიც მითითებულია, რომ „გააზატებულები (განთავისუფლებული გლეხები. – ნ. ა.) თავიანთი უწინდელი ბატონების

შვილებს აღსაზრდელად ხალისით იყვანენ..." ვ. კუდაშევი წერდა, რომ აზნაურების შვილები „აღსაზრდელად ზოგჯერ აზატებს მიჰყავდათ“. ამასვე აღნიშნავდა ხან-გირეიც. ამდენად, ათალიყობის ინსტიტუტი ხელს უწყობდა და განამტკიცებდა გაბატონებული კლასის ვასალურ-იერარქიულ სტრუქტურას.

მივუბრუნდეთ ათალიყობის აღმზრდელობითი ფუნქციის განხილვას.

მომავალი ათალიყი ჯერ კიდევ ბავშვის დაბადებამდე მისი მშობლების სახლში ბებია-ქალს გაგზავნიდა და, როგორც კი მშობიარობა ჩაივლიდა, ახალშობილის ნამოსაყვანად გასწევდა. თუ ბავშვს ძუძუს ათალიყის ცოლი აჭმევდა, ძიძაც ის ხდებოდა, თუ არადა, მამობილი ძიძას ნათესავ-მეზობლებში მოიძიებდა.

აღსაზრდელად აყვანილი ბავშვი ათალიყის ოჯახში 15-16 წლის ასაკამდე რჩებოდა და, როგორც წესი, მთელი ამ ხნის განმავლობაში მამას შვილის ნახვა ეკრძალებოდა, უფრო მეტიც, მშობლებს მისი მოკითხვაც კი არ შეეძლოთ. როგორც ზემოთ ითქვა, კავკასიური ეტიკეტით, რომელსაც განსაკუთრებული სიმკაცრით თავადაზნაურობა იცავდა, სხვა პირების თანდასწრებით მამა მცირეწლოვან შვილებს არათუ მოეფერებოდა, არამედ ახლოსაც კი არ გაეკარებოდა. მშობელთა და შვილთა ასეთ ურთიერთდამოკიდებულებაზე მსჯელობისას ი. ბლარამბერგი აღნიშნავს: „საერთოდ, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მთიელი ცდილობს, განერიდოს ყოველივეს, რაც მის სიყვარულსა ან სიხარულზე მიუთითებს, ხედავს რა ამაში სისუსტის გამოვლენას; ურიგო საქმედ ითვლება ისაუბრო მათთან შვილებზე, განსაკუთრებით პატარებზე. ასეთი სტოიციზმის დავინწყების უფლე-

ბას მხოლოდ ასაკმოყრილნი იძენენ. მოხუცი, რომელმაც თავისი სიმამაცე ახალგაზრდობაში საქმით დაამტკიცა, შეუძლია, ოჯახურ წრეში სენტიმენტალობა გამოავლინოს“.

ათალიყთან აღზრდა, პირველ ყოვლისა, აღსაზრდელის მიერ საბრძოლო ფიზიკურ მომზადებას, ეტიკეტისა და ხალხური წეს-ჩვეულებების შესწავლას ითვალისწინებდა. ასეთი სწავლების შინაარსთან დაკავშირებით, ტეზუ დე მარინი გვამცნობს: „იგი შედგება სხეულის გასაკაჟებელი სხვადასხვაგვარი ვარჯიშის (რათა ბავშვი ძლიერი და მარჯვე გახდეს), ცხენზე ჯდომის, ჭიდაობის, მშვილდ-ისრის, თოფის, დამბაჩისა და სხვა იარაღების გამოყენების შესწავლისაგან. იმავდროულად აღსაზრდელს აცნობენ თარეშის, შიმშილისა და სიცივის ატანის ხელოვნებას; ცდილობენ, განუვითარონ მჭევრმეტყველებისა და მსჯელობის უნარი, რათა კრებებზე გავლენა იქონიონ“.

ათალიყთან აღზრდის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი მომავალი მხედრის თარეშის პრინციპებში დახელოვნება იყო. „მდიდარ ადამიანთა შვილებს, – წერს მ. კოვალევსკი, – აღსაზრდელად მიაბარებენ უცხოებს და უპირატესად ისეთებს, რომლებიც წარმატებული თავდასხმებითა და ყაჩაღობით არიან განთქმულნი“.

მხედრობასა და სროლაში წვრთნას 5-6 წლის ასაკიდან იწყებდნენ. ამის შედეგად 9-10 წლის ბავშვი კარგად იჯდა ცხენზე და მიზანშიც ზუსტად ისროდა. იმისათვის, რომ აღსაზრდელს ადრეული ასაკიდან განევითარებინა შესაბამისი ჩვევები, ათალიყი მას ცხენსა და ე.წ. „საბავშვო იარაღს“ ჩუქნიდა. საბავშვო იარაღი ზომით პატარა, მაგრამ საბრძოლო იყო.

თარეშის ოსტატობას აღსაზრდელები ათალიყთა უშუა-

ლო მეთვალყურეობით ეუფლებოდნენ. ამ მიზნით აწყობდნენ თავდასხმებს მეზობელ აულებზე ცხენებისა და საქონლის გამოსარეკად. ხან-გირეის მოწმობით, სრულ ასაკს მიღწეული ყანები „ათალიყებთან ერთად ცალკეულ ტომებში მიემგზავრებოდნენ, რათა თარეშის დაწყების გზაზე შემდგარი მეგობარ-ნაცნობები შეეძინათ“.

გამოცდილი და მრავლისმნახველი მხედრების ხელმძღვანელობით აღსაზრდელი შორეულ ლაშქრობებში მონაწილეობას იწყებდა. ამასთან, თარეშით მოპოვებული ნადავლის მნიშვნელოვანი ნაწილი ათალიყს ეკუთვნოდა. აღსაზრდელის მეთაურობით განხორციელებული პირველი დამოუკიდებელი შეიარაღებული ლაშქრობა თავისებური გამოცდა და მოწმობა იყო იმისა, რომ ათალიყთან აღზრდამ დასრულებული სახე მიიღო. აღნიშნული ტიპის თარეშს „ყანის გამოცდას“ უწოდებდნენ.

როდესაც ათალიყი აღზრდას დასრულებულად ჩათვლიდა, ამის შესახებ შვილობილის მშობლებს აცნობებდა და მისი დაბრუნების ნებართვას ითხოვდა. „ყანის დაბრუნების“ საზეიმო ცერემონიის დამთავრებისთანავე ათალიყი და მისი ოჯახის წევრები აღზრდილის ოჯახის სრულუფლებიანი წევრები ხდებოდნენ. ყანი მამობილს მთელი ცხოვრების მანძილზე ბიოლოგიურ მამაზე არანაკლები პატივისცემით ეპყრობოდა. ცნობილია შემთხვევები, როცა მშობლებისა და ათალიყის დავაში ყანი ამ უკანასკნელის მხარეს იჭერდა. „განსაცვიფრებელია, – წერდა ხან-გირეი, – როგორი ძლიერია ხოლმე აღმზრდელისა და აღზრდილის სიყვარული ერთმანეთის მიმართ“.

არცთუ იშვიათი იყო შემთხვევები, როცა ათალიყი აქორწინებდა თავის ყანს და ამასთან დაკავშირებულ მთელ ხარ-

ჯსაც თავად გაიღებდა. მისი სიკვდილის შემთხვევაში, ღრმა მწუხარების ნიშნად, მამობილი ყურის ძირებს იჭრიდა და შვილობილს მთელი წლის განმავლობაში გლოვობდა.

ათალიყობის ჩვეულება ხელს უწყობდა ახალგაზრდების ადრეული სოციალიზაციის პროცესს. ანდემირყანის შესახებ კ. ატაჟუყინის მიერ ჩანერილ გადმოცემაში ნათქვამია: „ანდემირყანი თავადი მუდაროვების ოჯახიდან იყო ჯერ კიდევ 15 წლისამ სათარეშოდ შეკრებილ რაზმში ჩარიცხვა ითხოვა. ასაკის მიხედვით, რა თქმა უნდა, თარეშისათვის გამოსადეგი არ იყო, მაგრამ ცნობილია, თავადები იმიტომაც არიან თავადები, რომ ისინი სხვა უბრალო ადამიანებს არ გვანან და, რომ ძალზე ყრმა თავადიც კი დიდს ჰგავს“. ამიტომ უფროსებმა მიზანშეწონილად ჩათვალეს წინ არ აღდგომოდნენ ანდემირყანის სურვილს და იგი სიამოვნებით თან წაიყვანეს. ზემომოყვანილ გამოთქმას კ. ატაჟუყინი შემდეგ კომენტარს უკეთებს: „ეს გამოთქმა იმ აზრით იხმარება, რომ, ჩვეულების თანახმად, მცირეწლოვან თავადს ზუსტად ისეთივე პატივი უნდა მიაგო, როგორიც ზრდასრულს. თავადი ბავშვები, რომლებიც დიდ დროს ატარებენ სასტუმრო სახლში, სადაც საუკეთესო ადამიანები იკრიბებიან, აგრეთვე აღზრდილები არიან რა ღირსეული უზღენებისა, გაცილებით განვითარებულნი და უნარიანნი არიან, ვიდრე მათი ტოლი მდაბიონი“.

ათალიყობის ინსტიტუტი რიგ ნეგატიურ ნიშნებსაც ატარებდა. მაგალითად, ღვიძლ და-ძმათა სხვადასხვა ოჯახში აღზრდა მათ გაუცხოებას იწვევდა, თავადურ ოჯახებში კი შეიძლებოდა, სერიოზული წინააღმდეგობებისა და კონფლიქტების მიზეზიც გამხდარიყო. მიუხედავად ამისა, ათალიყობის ინსტიტუტი მთლიანად წარმატებით ართმევდა თავს თავის ფუნქციას.

აქვე უნდა ითქვას სტუმარმასპინძლობის ინსტიტუტის პედაგოგიური პოტენციის შესახებ. სტუმარმასპინძლობა – ესაა ოჯახისა და სოციალური უფლებამოსილებათა გადმოცემის თავისებური წერტილი და, შესაბამისად, ოჯახურიდან საზოგადოებრივამდე ამაღლება. ბიჭების მოვალეობას შეადგენდა სტუმრების მომსახურება. ეს იყო თავისებური გამოცდა, შესაძლებლობა, უფროსებისათვის თავიანთი უნარები, განაფულობა, ეტიკეტის ცოდნა ერგებინათ და ამით მათი და საზოგადოების მოწონება დაემსახურებინათ.

აღნიშნულთან დაკავშირებით, დიდად საინტერესოა ი. კანუკოვის მოგონებები თავისი ყმანვილობის დროინდელი ქცევის თაობაზე: „მე მევალებოდა სტუმრებთან შესახვედრად გავსულიყავი და მათ ჩამოქცეუბაში მივშველებოდი; თანააულელ ამხანაგებთან ერთად, მეზრუნა ცხენების გამოკვებაზეც. საყონალოში კედლებზე ვკიდებდი უნაგირებს, თოფებსა და ხმლებს; შემდეგ კარის წირთხლთან უსიტყვოდ ვიდექი და იმ მომენტს ველოდებოდი, როცა რომელიმე სტუმარი წყალს მოისურვებდა, ან რაიმეს მთხოვდა. სტუმართა ეს სურვილები მე, როგორც უზდენის (აზნაურის. – ნ. ა.) კარგად აღზრდილ ვაჟს, სწრაფად უნდა შემესრულებინა, სხვაგვარად მათგან სათაკილო რენომეს დავიმსახურებდი, რაც მამაჩემისთვის უსიამოვნო იქნებოდა. სადილის ან ვახშმის წინ სტუმრებისათვის მხრებზე გადაკიდებული მქონდა პირსახოცები, ხელში მეკავა თეფში საპნით და ამ სახით უკან მივყვებოდი ყმას, რომელსაც ერთი ხელით – ტაშტი, მეორეთი კი ხელსაბანი მოჰქონდა. საყონალოში ყმა ტაშტს პირველი სტუმრის წინ დადებდა, მე მას ვანვდიდი საპონს და, უფროს-უმცროსობის მიხედვით, ხელების დაბანა და შემშრალეა იწყებოდა“. ბიჭისთვის უმ-

ცროსის ფუნქციის დასრულების ნიშნის მიცემა მხოლოდ სტუმარს შეეძლო: „ვახშმის შემდეგ მე სტუმრებთან მიმქონდა ქვეშაგები: მათი გაშლისთანავე სტუმრებს წულებს ვხდიდი და საყონალოდან იქამდე არ გავდიოდი, ვიდრე რომელიმე მათაგანი არ იტყოდა: „ახლა წადი!“ მე მივდიოდი, უკვე შემეძლო მშვიდად მევახშმა“ (ი. კანუკოვი).

გოგოების აღზრდაში ერთ-ერთ ძირითად ხაზს მამაკაცისადმი მოწინებისა და პატივისცემის ჩანერგვა წარმოადგენდა, რის საფუძველსაც ქალზე მამაკაცის დაკანონებული „უფროსობა“ იძლეოდა. მოწინება თანატოლ ბიჭებზეც ვრცელდებოდა, რითაც ისინი ბოროტად სარგებლობდნენ.

გოგოს მიმართ საზოგადოების დამოკიდებულება სომხური ანდაზური თქმებიდანაც კარგად ჩანს: „გოგონა სქელკანაა და სქელშუბლა, წისქვილის დოლაბქვეშ რომ ჩააგდო, იქედანაც ცოცხალი გამოვა. იმდენად მომთმენია, რომ ხელიც რომ მოაჭრა, მაშინაც არ დაიკვნესებს“ (გ. ბუნიატოვი).

ამასთანავე, უნდა აღვნიშნოთ, რომ გოგოს გარეგნობის მიმართ მსგავსი აგებული დამოკიდებულება კავკასიის ყველა რეგიონისთვის როდი იყო დამახასიათებელი. დასავლეთ კავკასია ზემოაღწერილი სიტუაციისგან მნიშვნელოვნად განსხვავებულ მდგომარეობაში წარმოგვიდგება. აქ ქალიშვილის ღირსება ოჯახისა და საზოგადოების მიერ ყველმხრივ იყო დაცული, მაგრამ მამაკაცის უპირატესობის აღიარება განურჩევლად მისი ასაკისა, ამ შემთხვევაშიც თვალსაჩინო იყო. ბიჭებისა და გოგონების, ვაჟებისა და ქალიშვილების, ქალებისა და კაცების ურთიერთობა, ასევე მშობლების შვილებისადმი დამოკიდებულება, მათი დიალექტიკურობის განმსაზღვრელი იყო.

გოგოსადმი დამოკიდებულების დიალექტიკურობა სხვა

რამეშიც ვლინდებოდა. ხშირად, მშობლების სიმკაცრე მისთვის ზრუნვას განსხვავებულად გამოხატავდა. „მართალია, სომხებს ისე არ უყვართ თავიანთი ქალიშვილები, როგორც ბიჭები, მაგრამ მათ ჩაცმულობას უფრო მეტ ყურადღებას აქცევენ, ვიდრე ვაჟებისას. სოფლის ქუჩებში თქვენ ვერასოდეს ვერ ნახავთ ნახევრად შიშველ ქალიშვილს, მაშინ, როცა იმავე ასაკის ბიჭებში ეს არცთუ იშვიათი შემთხვევაა“, – აღნიშნავს გ. ბუნიათოვი.

„გათხოვილი ქალები, – წერდა XIX საუკუნის ავტორი ადილების შესახებ, – დღე და ღამე მუშაობენ, გოგოები კი, პირიქით, არაფერს აკეთებენ. მათ არც მინდორში და არც ტყეში აგზავნიან, სახლშიც რაიმე მძიმე სამუშაოს შესრულებასაც არ ავალებენ. ისინი მხოლოდ კერავენ და ქარგავენ, რაშიც დიდ წარმატებებს აღწევენ. უცნაურია, ღარიბი, ჩალით გადახურულ ქოხში თეთრი, ნაზი ხელების მქონე გოგონა რომ დაგხვდება“ (მ. ჩისტიაკოვი).

ჩამოთვლილ მაგალითებში მკაფიოდ ჩანს, ერთი მხრივ, მშობლების სურვილი, გარკვეულ დრომდე ქალიშვილი გაენთავისუფლებინათ იმ მძიმე სამუშაოსგან, რაც მას გათხოვების შემდეგ მოელოდა, მეორე მხრივ კი, ცდილობდნენ, თავიანთი ასული „საუკეთესო სახით“ წარმოეჩინათ, რაც მის მომავალ ბედზე უთუოდ სასიკეთოდ აისახებოდა. ამასთანავე, კარგი ჩაცმულობა, მშობლების აზრით, ქალიშვილს „ავი თვალისგან“ აუცილებლად დაიცავდა.

გოგოს ცხოვრებაში გარდამტეხ მომენტს სრულასაკონებასთან მიახლოება (10-12 წელი) წარმოადგენდა. სულ უფრო მეტ სიმკაცრესთან იყო დაკავშირებული სქესთა გამიჯვნაც. ამ დროიდან ჩრდილოეთ კავკასიაში ბიჭები სახლის საერთო საცხოვრებლიდან გადაჰყავდათ მის მამა-

კაცურ ნაწილში, ქალიშვილები კი, თუ ამისი შესაძლებლობა იყო, ე. წ. გოგოების ოთახში, რომელსაც ცალკე შესასვლელი ჰქონდა. საერთო თამაშები, რომლებიც ადრეც იკიცხებოდა, ახლა საერთოდ იკრძალებოდა. გოგოებს სახლიდან მარტო გასვლა, დაბნელებისას ქუჩაში ყოფნა და ჭიდან წყლის მოტანაც კი არ შეეძლოთ; ეკრძალებოდათ, აგრეთვე, უცნობი თანატოლი ბიჭების ან მამაკაცების საზოგადოებაში ყოფნა. ანალოგიურ წესებს უფრო მკაცრად დიდგვაროვან ოჯახებში იცავდნენ.

ცვლილებები გოგონას გარეგან იერზე, მის ჩაცმულობაზეც ფიქსირდებოდა. ადილებს, აფხაზებს, ყარაჩაელებს, ბალყარელებსა და ოსებში 10-12 წლის გოგოებს კორსეტებს აცმევდნენ. ამიერიდან, ახალგაზრდა ყუმიკელი გოგონა 8-10 ნაწნავის ნაცვლად 20-ზე მეტ ნაწნავს იკეთებდა.

ბიჭისთვის სიყრმის წლები 15 წლის, გოგონასთვის კი 12 წლის ასაკში სრულდებოდა. ამ დროისთვის მას მეურნის, მონადირისა და მეომრისთვის დამახასიათებელი მთელი რიგი უნარ-ჩვევები უნდა შეეძინა. ყოველივე ეს მას არა მხოლოდ ვარჯიშების მეშვეობით, არამედ უფროსებთან ერთად ჩატარებულ სამხედრო ოპერაციებში მონაწილეობით უნდა შეეთვისებინა. პარალელურად, მოზარდი მორალურადაც უნდა გამოწვრთნილიყო. ზოგიერთ ეთნოკულტურულ ტრადიციაში (უპირატესად, ჩერქეზებსა და აფხაზებში) განსაკუთრებული მოთხოვნები ორატორული ხელოვნების, მჭევრმეტყველების უნარს ენიჭებოდა. 15-16 წელს მიღწეული ახალგაზრდა კაცისთვის სწავლის პროცესის დასრულება ჯერ კიდევ არ ნიშნავდა იმას, რომ ის სავსებით მზადაა მამაკაცთა გაერთიანებაში გასაწევრიანებლად. ამასთანავე, 15-16 წელი ვაჟთათვის ზრდასრულობის ხანად, მათი და-

მოუკიდებლობისა და საზოგადოებრივი უფლებების განმტკიცების მომენტად მიიჩნეოდა. სტატუსის ცვლილება გამოცდებითა და სხვადასხვა წეს-ჩვეულებების თანხლებით ხდებოდა.

15-16 წლის ასაკში ხევსური ვაჟი მისთვის, როგორც მეთემისთვის, ჯვარის კელოსნის სტატუსის მინიჭების მეტად მნიშვნელოვან წესს გადიოდა, რასაც არხოტისა და მილმახევ-შატილის თემებში (ახიელი, ამლა, ჭიმლა, გურო-გიორგნმიდა, შატილი, არდოტი, ხახაბო) „საქელოში ჩადგომა“ ერქვა, ხოლო სამაგანძუროს, როშკის, ლიქოკისა და ხახმატის თემებში – „ზღუბლის დაღაჯვა“. კელოსანი (ტერმინი ნაწარმოებია ძველქართული სიტყვიდან კელი – „საქმე“, „უფლება“, თანამდებობა“) ხევსურული ჯვარიონის – ქადაგის, ხუცესის, მედროშის, მეზარის, მესაფუერის, მეგანძისა და სხვათა საერთო სახელი იყო. რამდენადაც ხატის ჩამოთვლილი მსახურები კელოსანთაგან დგებოდნენ, მათ, არცთუ იშვიათად, ეწოდებოდათ „ხუცესი-კელოსანი“, „მედროშე-კელოსანი“, „მეგანძე-კელოსანი“, „მეზარე-კელოსანი“, „მესაფუერე-კელოსანი“ და ა. შ. საქელოში ჩადგომისა თუ ზღუბლის დაღაჯვის წესს მეთემენი მხოლოდ იმ ჯვარებში აღასრულებდნენ, სადაც ბავშვობაში (1-3 წლის ასაკში) „მიბარების“ წესი ჰქონდათ შესრულებული (იყო გამონაკლისიც).

რამდენადაც აღნიშნული წესის შესრულება გარკვეულ ხარჯებს მოითხოვდა, ღარიბ მეთემეებს ჯვარში კელოსნად მისვლისთვის ე. წ. „განათვლაც“ (იხ. ქვემოთ) ჰყოფნიდათ, მაგრამ, ასეთ შემთხვევაში, ისინი თავისი უფლებებით ძირეულად განსხვავდებოდნენ წესაღსრულებული კელოს-

ნებისაგან: ვერ დაიკავებდნენ საღვთისმსახურო თანამდებობებს, არ დაიშვებოდნენ ჯვარის დარბაზში; შეეძლოთ მხოლოდ „საჯელოსნოში“ – კელოსნთა სადგომ ოთახში ყოფნა; ვერ დაესწრებოდნენ ჟამისწირვას, დარბაზში პურობას და სხვ.

საჯელოში ჩადგომისა და ზღუბლის დალაგვის წესების შესასრულებლად მესაჯელოეს ოჯახს დაახლოებით ერთი და იგივე ხარჯი სჭირდებოდა: სამი ფუთი ქერისაგან დამზადებული ლუდი; სამი სამსხვერპლო საკლავი; სამი წლის მოზვერი – კურატი, ან ჯარი, ცხვარი (ჭედილა) და ბატკანი (ყოველ საკლავს თავისი დანიშნულება ჰქონდა: კურეტი ან ჯარი მესაჯელოეს „სანათლავად“ ენიშნებოდა, ცხვარი და ბატკანი – „სამხვეწროდ“); 0.5-1კგ. ჩამოქნილი სანთელი; საჯელოში ჩადგომისათვის ოჯახი აცხობდა ე. წ. „საჯელოს პურებს“, ან ქადებს (შატილი), იმ რაოდენობით, რომ თითო პური ან ქადა ყოველი კომლის ყოველ მამაკაცს შეხვედროდა. ზღუბლის დალაგვისას კი პურების რაოდენობა ნაკლები იყო, რადგან მამაკაცებზე მათი კომლობრივი განაწილება არ იცოდნენ, სამაგიეროდ, ამ შემთხვევაში აცხობდნენ ქადებს: ორს – ყველისგულიანს და ხავინიანს, სამ „მასანთოს“ – ხავინისგულიან სამ პატარა ქადას (სხვა ცნობით, ცხრა დიდ ქადას). როცა ოჯახი ყოველივე ზემოაღნიშნულს მოამზადებდა, დღეობაზე ნათესავ-მოკეთეებსა და მეზობლებს მოიწვევდა.

საჯელოში ჩადგომასა და ზღუბლის||ზღრუბლის დალაგვას წინ უსწრებდა კელოსნად პირველად მიმსვლელის – მესაჯელოეს – განწმენდა (ანუ „სანმინდარ გასვლა/სანმინდარ ყოფა“ – დღეობისწინა განწმენდის ხევესურული წესი, ეხება როგორც მესაჯელოეს, ისე უკვე კელოსნის სტა-

ტუსის მქონე მეთემეს). „სანმინდარში“ ყოფნა ხევსურეთის სხვადასხვა ჯვარში სხვადასხვა ხანგრძლივობისა იყო (ორი კვირიდან ერთ თვემდე). ამ ხნის განმავლობაში ხელოსნად მიმსვლელი მეთემე-მესაქელოე ან ჯვარში ცხოვრობდა ან საცხოვრებელი სახლის მეორე სართულზე – ქერხოში. „სანმინდარში“ ყოფნის დროს მესაქელოეს ეკრძალებოდა უწმინდურ ადგილებში გავლა და ისეთი სამუშაოს შესრულება, რაც ოფლს დასდენდა, რადგან ეს უკანასკნელი უწმინდურად ითვლებოდა. იგი მსუბუქ სამუშაოებს ასრულებდა და ტანს ყოველდღიურად იბანდა.

ხევსურეთის ზოგიერთი ჯვარი მეთემეთაგან განსაკუთრებულ სინმინდეს ითხოვდა არა მარტო ჯელოსნად პირველად მისვლის წინ, არამედ საზოგადოდ ჯელოსნობის დროს. ერთ-ერთი ასეთი ჯვარი ყოფილა სოფ. ზეისტიჩოს ჯვარი, რომელიც თავის მოსამსახურე ახალგაზრდებს სწორფრობასაც კი უშლიდა. სანმინდარში ყოფნის დროს ჯელოსნად მიმსვლელი მეთემისათვის საჭმელი, ე. წ. „საკვლევი“ სოფლიდან მოჰქონდათ. მესაქელოე საკვლევის მომტანთ იმახსოვრებდა და საიმდლისო წესის შესრულების შემდეგ, დღეობის ბოლოს, ყველას თითო კომ ლუდს გაუზიანებდა. დღეობის დღეს ახალშეკერილ სამოსში გამოწყობილი მესაქელოე, რომელსაც საჯელოში ჩადგომის/ზღუბლის დალაგვის წესი უნაყოფოდ უნდა შეესრულებინა, დილით ადრე დგებოდა და ცხრა წყაროს წყლით ტანს ცხრაჯერ დაიბანდა (მდინარეში დაბანა არ შეიძლებოდა, რადგან მისი წყალი უწმინდურად ითვლებოდა). ასეთივე სინმინდის დაცვა მართებდათ ჯვარის მსახურებსაც და ჯვარში „განათვლა“ (იხ. ქვემოთ) კურატის ან ჯარის სისხლით. მესაქელოეს ოჯახი მოიყვანდა მსხვერპლად შესანიშნავ საკლავს

და დააყენებდა ხუცესთან, რომელიც ხუცობას შეუდგებოდა: „შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სამსახური მუჭათ სანათლი, დიდო მთიშეშაგ წყაროს თავისაო, მოძმე მიქეელისაო! შენ შენის მეხვეწურისად, მესაქელოისად (სახელს იტყვის) საშველოდ, სახოიშნოდ, სამწყალობნოდ მაიკმარი. მე შენდ შამამიხვენებავ, დალოცვილო, შენ შენს გამჩენს მორიგეს ღმერთს შაახვენი!“

ხუცობის დამთავრებისთანავე, როგორც კი სამსხვერპლო საკლავს წააქცევდნენ და თოკით შეკრავდნენ, ხუცესი კურეტს ხანჯალს კისერზე „დააღერებდა“ და იტყოდა: „შენა სამთავროდ, შენად გასამარჯოდ მაიკმარი, მთიშეშაგ წყაროს თავისაო, მოძმე მიქეელისაო, ეს სამსახური, მუჭათ სანათლი, საშველოდ, სამწყალობნოდ მაიკმარი გიგიაისად, მესაქელოისად, მაგის თავის ჯალაფობისად და სახოიშნოდ მაიკმარი. ისმინი, გაიგონი, გამარჯვებას შენად შენის გამჩენის ხთისას“. ლოცვის შემდეგ ხუცესი დაკლავდა კურეტს, რომლის სისხლით მესაქელოე ხელებს დაიბანდა, ხუცესი კი მას შუბლზე და შიშველ მკერდზე სისხლიანი თითებით ჯვრებს გამოუსახავდა და დაამწყალობებდა: „გწყალობდას, გიგიავ, მესაქელოეს, მთიშეშაგის დავლათი, სანალმართოდ მაგიაარას, მშვიდობით შაგინახნას, სიხარულად გაგიკადას ზღენობა, ყმობა მსახურობა. კლოვ უკეთი გულით მაგკერდას“. მესაქელოეს განათვლის შემდეგ, მის „სამხვეწროდ“ დანარჩენი საკლავების ხუცობა და დაკლა ხდებოდა. დაკლულ ცხოველებს გაატყავებდნენ და, როცა ასო-ასო დაჭრილი ხორცი მოიხარშებოდა, ქვაბიდან ამოიღებდნენ და ფიცრებზე დააწყობდნენ; მოიტანდნენ „საქელოს პურებს“ და მდელიოზე წრიულად დაალაგებდნენ ისე, რომ წრეში შესასვლელ „კარს“ დატოვებდნენ; პურებზე თანაბარი ზომის

ხორცის მოხარშულ ნაჭრებს დადებდნენ; აქვე დადგამდნენ ლუდით სავსე თასებს, რომლებზეც სანთლებს დაამაგრებდნენ.

ყოველივე ამას „საჯელოს ტაბლის დაგება“ ერქვა. ხუცესი და მესაჯელოე შევიდოდნენ „საჯელოს პურების“ წრეში, ე. ი. „საჯელოში“; სანთლებს აანთებდნენ, დამსწრე მამაკაცები ქუდებს მოიხდიდნენ, ხოლო ქალები, რომლებიც ჯვარისაგან მოშორებით ისხდნენ, ფეხზე წამოდგებოდნენ. ამ დროს მესაჯელოეს მამა, ან დედა, მუხლმოყრით იყვნენ, ვიდრე შვილი „საჯელოდან“ არ გამოვიდოდა. ხუცესი იწყებდა ხუცობას: „ღმერთმა ადიდას შენ ძალი, შენ სახელ-სამართალი, მთიშეშაგ წყაროს თავისაო, მოძმე მიქეელისაო, შენა სამთავროდ, შენად გასამარჯოდ მაიკმარი ეს სეფესანთელი – სადიდებელი. შენ შენის მეხვეწურისად მესაჯელოსად გიგიასად შაშველად, სახოიშნოდ, სამწყალობნოდ მაიკმარი. გევედრების გიგიაიდ გეხვენების, შაიხვენნი. მე შენდ შამამიხვენებავა, შენ შენს გამჩენს მორიგეს ღმერთს შაახვენნი. სახელიან ზღვენ – სანთელ აიტანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს“.

ხუცობის დასრულების შემდეგ, ჯვარიონი ახალ ხელოსანს დაამწყალობნებდა („ჯვართ დიდებაი, მეხვეწურთ წყალობაი“) და ლუდიან თასებს დაცლიდა. „საჯელოს პურებს“ ხორცის ნაჭრებთან ერთად კომლებზე გაანანილებდნენ; თუ ვინმე, მიზეზთა გამო, იქ არ იმყოფებოდა, მას აუცილებლად გაუგზავნიდნენ, რადგან „პურის არწალება არ შეიძლება და ეს არის მტერობა მესაჯელოს“ (ალ. ოჩიაური).

„ზღუბლის დალაკვის“ წესის შესრულებისას, მესახელოეს განათვლის შემდეგ, ჯვარის დარბაზის ქვედა ჩარჩოსთან – „ზღუბლთან“ – კლავდნენ მეორე სამსხვერპ-

ლო ცხოველს, რომელსაც „ზღუბლის სამლაქაო“ ეწოდებოდა. ამას უკავშირდება რიტუალის მეორე სახელწოდება.

სპეციალურ ლიტერატურაში სავესებით სამართლიანად არის აღნიშნული, რომ ზემოაღნიშნული წეს-ჩვეულებები, ბავშვის ხატში მიბარების წესთან ერთად, გენეტიკურად ინიციაციას უკავშირდება (ჟ. ერიაშვილი), თუმცა ასაკობრივი ინიციაციის კლასიკური ვარიანტებისგან განსხვავებით, მოცემულ შემთხვევაში თითქმის არ შეიმჩნევა ნეოფიტის ფიზიკური და მორალური ძალების გამოცდის მოტივი. მაგრამ ძალზე თვალსაჩინოა ინიციანტის კურთხევის ცენზობრივი ხასიათი, რაც მნიშვნელოვანი ხარჯის გაწევაში გამოიხატება (ვინც მეტს იხდის, მეტი უფლებით სარგებლობს).

ამდენად, ახალგაზრდა მამაკაცი, უნჯთა ანუ მკვიდრთა (და არა თემში გვიან მოსულთა) გვარის წარმომადგენელი, რომელსაც გავლილი ჰქონდა ინიციაციის მრავალსაფეხურიანი ციკლი, თემის მამაკაცთა გაერთიანების წევრი ხდებოდა და გარკვეული სოციალური პრეროგატივებით სარგებლობდა, რაც შემდეგში გამოიხატებოდა.

როგორც ითქვა, ხელოსანთა რიგებიდან ფორმირდებოდა ე. წ. ჯვარიონი – თეოკრატიული ხელისუფლების წარმომადგენელთა წრე: ხუცესი, ქადაგი, მედროშე, მეგანძე და სხვ. ყოველი ასეთი თანამდებობისათვის აუცილებელი ცოდნის შეძენა სულ მცირე ერთ წელიწადს მოითხოვდა, რის შემდეგაც შეიძლებოდა ახალგაზრდა ხელოსანი ჯვარიონის შემადგენლობაში აერჩიათ. პრაქტიკაში იყო წინ წანევის რამდენიმე ვარიანტი: რიგრიგობით, კენჭისყრით, დროებით (1-3 წლით), მუდმივად და მემკვიდრეობით.

ხელოსანი, რომელსაც გავლილი ჰქონდა ინიციაციის

ყველა ციკლი დარბაზის (თემის მმართველობის უმაღლესი ორგანო) შემადგენლობაში ირიცხებოდა. („დარბაზი“ ტერმინით აღინიშნებოდა სათემო სალოცავის ერთ-ერთი სათავესი, აგრეთვე, საბჭო, რომელიც მასში სხდომებს მართავდა). გარდა საკუთრივ ხელოსნისა, დარბაზის შემადგენლობაში შედიოდნენ: ქადაგი, ხუცესი, მედროშე მეგანძე მეზარე, დასტური (ჯვარის სამეურნეო პერსონალის წარმომადგენელი).

ყოველი ხელოსანი ჯვარ/ხატთან გარკვეული ვალდებულებებით იყო დაკავშირებული: ესწრებოდა ყველა ხატობას (დღეობას); წელიწადში ერთხელ სალოცავს სწირავდა ცხვარს, ბატკანს ან ხბოს, დიდ ქადასა და სანთლებს (სამსხვერპლო ცხოველის ხორცი რჩებოდა სალოცავში, ტყავი კი შემწირველს).

ხელოსნისგან განსხვავებით, თემის მკვიდრი (უნჯი) გვარების მამაკაცები, რომლებსაც ინიციატია მხოლოდ ნაწილობრივ ჰქონდათ გავლილი, ერისგანთა კატეგორიაში ირიცხებოდნენ. ძირითადად მათგან კომპლექტდებოდა ჯვარის სამეურნეო პერსონალი.

რაც შეეხება ქალებს, ისინი ჯვარის/ხატის საწესო ცხოვრებაში არ მონაწილეობდნენ. ადგილობრივები ასეთ მოცემულობას იმით ხსნიდნენ, რომ ქალებს მფარველი სულები საერთოდ არ ჰყავდათ, ან იმით, რომ მთელი ხევსურეთის ქალების მფარველები ქალთა ერთ განსაკუთრებულ სალოცავში – ხახმატის ჯვარში – მკვიდრობდნენ.

ქალიშვილის მიერ სრულწლოვნების მიღწევა 12-14 წლის ასაკს (აზერბაიჯანში უფრო ადრე) შეეფარდებოდა, ბიჭებთან კი ეს 2-3 წლით გვიანდებოდა. ვაჟებს ფიზიკური ძალის, ამტანობის გამოსაწართობად სპეციალურ გამოცდას

უტარებდნენ. ადილებში ასეთ გამოცდას ყურად ეუფსემ „ძელის მიყუდება“ ერქვა. ეს იყო საინიციაციო ხასიათის წეს-ჩვეულება, რომელიც 16-17 წლის ბიჭების საზოგადოების სრულუფლებიან წევრად გახდომას ითვალისწინებდა. მართალია, XX ს. 50-60-იან წლებში ყურად-ეუფსეი საქორნილო წეს-ჩვეულებათა ფარგლებში ტარდებოდა, მაგრამ, როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, წარსულში მას ქორნილთან არავითარი კავშირი არ ჰქონდა და დამოუკიდებლად არსებობდა, ან ათალიყიდან (გამზრდელიდან) აღზრდილის (ყანის) დაბრუნების დროისთვის იმართებოდა. იგი დაახლოებით შემდეგი სიუჟეტური სტრუქტურისა იყო: ოლქის მასშტაბით წინასწარ ცხადდებოდა სრულ ასაკს მიღწეული ახალგაზრდების გამოცდის დღე. მნიშვნელობა არ ჰქონდა მონაწილეთა სოციალურ, წოდებრივ კუთვნილებას, ყველანი თანასწორუფლებიანები იყვნენ. სპეციალურად შექმნილი უზუცესთა ჯგუფი განსაზღვრავდა იმ ნორმატივებს, რომლებიც გამოსაცდელებს უნდა ჩაებარებინათ. ახალგაზრდები გარკვეულნი უნდა ყოფილიყვნენ ე. წ. ადილა ხაბზეში – ადილური ეთიკის, ეტიკეტისა და სამართლის საკითხებში. ინიციაცია მათგან ფიზიკურ მომზადებას, ცხენზე ჯდომის წესების, იარაღის ფლობის ხელოვნებას, ტრადიციული სპორტული თამაშების ცოდნასაც მოითხოვდა. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ ყურად ეუფსეი მიზნად არ ისახავდა არა ყველაზე ძლიერისა და მოხერხებულის, ტრადიციული წეს-ჩვეულებების საუკეთესო მცოდნის გამოვლენას, არამედ იმის დადგენას, იქნებოდა თუ არა ახალგაზრდა საზოგადოების სრულფასოვანი წევრი. ვინც ზემოაღნიშნულ ნორმატივებს ვერ ჩააბარებდა, იგი გამოცდას ხელმეორედ გადიოდა.

როგორც ამას ა. შოგენცუყოვი წერს, „სრულასაკოვნად კურთხევის წარმატებულად გავლის შემდეგ, ახალგაზრდა მამაკაცის გვერდით მალალ ძელს – ყურალს, დადგამდნენ. ასეთ ახალგაზრდას ულოცავდნენ, უფროსები წარმოთქვამდნენ გმირთათვის განკუთვნილ სადღეგრძელოს, ან ე. წ. „ძელის სადღეგრძელოს“. ამასთან, მას აძლევდნენ უფლებას, ეცეკვა მისთვის სასურველ ქალიშვილთან. ეს იყო ერთადერთი შემთხვევა, როცა უმცროს ძმას უცოლო უფროსი ძმის თანდასწრებით შეეძლო ეცეკვა. ზოგიერთი მკვლევრის ცნობით, ინიციაცია გავლილი პირი, ნიშნად სრულასაკოვნებისა, გადაპარსულ თავზე ქოჩრის დატოვების უფლებას იძენდა (ს. მაფეძევი).

დაღესტნის ზოგიერთ სოფელში მამასახლისი მეჩეთთან შეკრებილი მამაკაცების თანდასწრებით საზეიმოდ აცხადებდა იმ ვაჟების სახელებს, რომლებმაც ღირსეულად ჩააბარეს გამოცდები. ეს იმაზე მიუთითებდა, რომ ამიერიდან მათი სახით მამაკაცთა გაერთიანება ახალი წევრებით შეივსო. ესოდენ მნიშვნელოვანი მოვლენის აღსანიშნავად ოჯახი ახალგაზრდა კაცს ტანსაცმელს, იარაღს, ცხენს ჩუქნიდა. ნაკლებად შეძლებულ ოჯახებში ყმანვილები ნაკლებად ძვირფასი, მაგრამ მაინც ისეთი მნიშვნელოვანი ნივთებით საჩუქრდებოდნენ, როგორიც იყო ფაფახი, ქამარი ან რაიმე იარაღი. რაც შეეხება საზოგადოების უღარიბესი ფენის წარმომადგენლებს, ისინი იძულებული იყვნენ ნებისმიერი, თუნდაც თავდასხმებში მონაწილეობის გზით მამაკაცის ეკიპირებისათვის აუცილებელი ელემენტების შესაძენი თანხა დამოუკიდებლად მოეძიათ. ამ დროიდან ყმანვილის გარეგნობა მნიშვნელოვნად იცვლებოდა, მას ზრდასრული მამაკაცის მსგავსი ფაფახის, ქამრისა და იარაღის ტარების უფლე-

ბა ეძლეოდა. საკუთარი თავისთვის მეტი პენი რომ შეეძინა, ყმანვილი უღვაშებს იზრდიდა.

სომხებში 15 წლის ასაკს გადაცდენილ უცოლო ვაჟს, ე. წ. აზაბს შეეძლო „უცოლოთა კავშირის“ (აზაბნერუ მიუთიანი) წევრი გამხდარიყო. საამისოდ 16-17 წლის ბიჭები წერილობით ან სიტყვიერად მიმართავდნენ კავშირის ხელმძღვანელს და ფიცს დებდნენ, არ ეღალატათ კავშირისათვის, არ დაერღვიათ მისი წესდება, ყოფილიყვნენ ფრთხილნი და საქმის ერთგულნი. ამასთან, განმცხადებელს ერთგვარი გამოცდა უნდა ჩაებარებინა: მას რაიმე სახის სამუშაოს ავალებდნენ, ან გართობის დროს რაიმე როლს სთავაზობდნენ; თუ დავალებას წარმატებით გაართმევდა თავს, კავშირის წევრი ხდებოდა. იყვნენ აზაბები, რომელთაც ან არ სურდათ კავშირის წევრობა, ან სათანადო უნარი არ გააჩნდათ. 15 წელზე ნაკლები ასაკის ყმანვილებს ნებას რთავდნენ, მისულიყვნენ კავშირის წევრთა შეკრებებზე, ეცქირათ მათი თამაშებისა და ცეკვებისათვის (ს. ლისიციანი). ლ. ვარდანიანის მიხედვით, ტერმინი „აზაბი“ (თურქ. „წვალეა“, „წამება“, „დასჯა“) გამოიყენებოდა ქორწილში ნეფის მეგობრების, უცოლო ყმანვილების აღსანიშნავად. მისი აზრით, მართებულია ტერმინის მნიშვნელობა შეეუფარდოთ წარსულში დამოუკიდებლად არსებული ინიციაციის ციკლში შემავალ ახალგაზრდობის კოლექტიურ გამოცდას, რომლის გადმონაშთები შეინიშნება ნეფის თმის სანესო შეკრეჭაში (ამ დროს სიძე იჯდა გადმობრუნებულ კალათზე, რომლის ქვეშ დებდნენ ანთებულ სანთელს ან ლამპარს; მის გარშემო კი ქორწილში მოწვეული ახალგაზრდები, აზაბები, ცეკვავდნენ). თმებს კრეჭდნენ აზაბებსაც, რომლებიც სხვადასხვა სცენებსა (მაგალითად, სასამართლოს,

რომელსაც უნდა დაესაჯა აზაბები; ნადირობას, რომელშიც ნეფესა და მის გარემოცვას აუცილებელი უნარების ფლობა გამოეყენინათ) და შეჯიბრებებს მართავდნენ. კურთხევის რიტუალური ასპექტი წარმოდგენილი იყო ნეფის საწესო განბანვისა და თმის თავისებურ შეკრეჭაში (სიძის ვარცხნილობა, რომელსაც „ბოსთანი“ ერქვა და დაკვალულ ბოსტანს წააგავდა, შესრულებული იყო საამისოდ სპეციალურად მოწვეული დალაქის მიერ). ყველა ამ საწესო მანიპულაციებში მნიშვნელოვანი როლი ენიჭებოდათ აზაბებს.

სხვაგვარი ხასიათისა იყო გოგოების მოწიფულობის გამოცდა. იმის გასარკვევად, მომავალში გოგოსგან რამდენად ბეჯითი დიასახლისი, მშრომელი ცოლი და კარგი დედა დადგებოდა, მისი სხეულის შეფასებაზე იყო დამოკიდებული. ამ მიზნით, დასავლეთ დაღესტანში ქალიშვილის კაბაში ყრიდნენ მარცვალს, და თუ კაბის მოცულობა 3 ყილს (11 კგ.) აღწევდა, მაშინ ქალიშვილი მოწიფულად მიიჩნეოდა. წახურულ სოფელ სეგიუთის მახლობლად არის მრგვალი ფორმის ჩაღრმავების მქონე ქვა, ე. წ. „საპატარძლოთა საზომი“, რომლიც ისეთ სიმაღლეზე მდებარეობდა, რომ ზურგშექცევით მდგარი ზრდასრული კაცის საჯდომი მის ჩაღრმავებას გასწორებოდა. ამ ქვასთან მოწმდებოდა მზად იყო თუ არა ქალიშვილი გათხოვებისთვის. გოგოები ძლიერ ნერვიულობდნენ, როცა მათ ამგვარად ცდიდნენ; ზოგიერთი მათგანი ხერხს მიმართავდა – ფეხებქვეშ ქვის კენჭებს დებდნენ. მოწიფულობის შესამოწმებელი სხვა საშუალებებიც არსებობდა. დაღესტნის სოფელ თინდში ქალიშვილს აწეწილ-დანეწილ შალის ძაფების გორგლის გახსნას ავალებდნენ, ამ გზით მისი თავშეკავებულობა, მოთმინება და შრომისმოყვარეობა მოწმდებოდა. ან კიდევ, ფეხზე

მდგომ გოგონას მამაკაცი მთელი ძალით მოზრდილ ფაფახს ესროდა და თუ იგი დარტყმის აცილებას, ან, უკეთეს შემთხვევაში, მის დაჭერას შეძლებდა, ადგილობრივთა გაგებით, ის გათხოვებისთვის მზად იყო.

2. ზრდასრულობის პერიოდი

ქალიშვილის მიერ სრულწლოვნების ზღვრის გადალახვა მნიშვნელოვან ცვლილებებს იწვევდა არა მარტო მის იერსა და ქცევაში, არამედ მისადმი ოჯახისა და გარემოცვის დამოკიდებულებაშიც. აზერბაიჯანელი ქალიშვილისთვის უკვე სათაკილოდ ითვლებოდა სახლიდან მარტო გამოსვლა, თუმცა მომთაბარეთა შორის ის „დიდი თავისუფლებით სარგებლობდა“ (ა. ზახაროვი). ასევე 14-15 წლის ინგუშ გოგონას, საჭიროების გარეშე, მშობლები ქოხის ზღურბლიდან ფეხს არ გაადგმევინებდნენ და აიძულებდნენ ემუშავა იმდენი, რამდენსაც უფროსი ქალები მუშაობდნენ (ჩ. ახრიევი). ამიერიდან ქალიშვილი თავადაც იცვლიდა ქცევის წესს. „გაიკეთებს რა ნანნავს, სომეხი ქალიშვილი თავს არიდებს მამაკაცების მზერას, ემალება გარეშე პირებს, იცავს თავდაჭერილობის, თვინიერების ყველა წესს და ცდილობს, თავისი თავი წარმოადგინოს, როგორც სოლიდურმა, ზნეობრივად სრულყოფილმა საცოლემ“ (ა. ერიცოვი).

ცხოვრების განსაკუთრებულ, გამორჩეულ პერიოდში შესვლა ქალიშვილს ახალ შესაძლებლობებს უქმნიდა, რათა გარშემომყოფთათვის თავი უწინდლისაგან განსხვავებული ნიშანდობლივი თვისებებით წარედგინა. ამიტომაც ზემონათქვამთან წინააღმდეგობაში ვერ მოვა შემდეგი ინფორ-

მაცია: „14 წლიდან ქალიშვილს იწვევდნენ მეზობლების ქორწილებში, რაც ადილებში მის, როგორც ზრდასრულის, აღიარებად მიიჩნეოდა“ (ი. სმირნოვა), ანუ, საზოგადოების პოზიცია ქალიშვილთან მიმართებაში მის რეალურ მდგომარეობას განსაზღვრავდა.

ქალიშვილობისადმი დამოკიდებულების ერთ-ერთ ნახ-ნაგს ზნეობრიობაზე ოფიციალური მეთვალყურეობა, მასზე ზრუნვა წარმოადგენდა. ეს კი, თავის მხრივ, გარკვეულ შეზღუდვებს აწესებდა, რაც ქალიშვილებს მძიმე ტვირთად აწევა. ოფიციალურ მეთვალყურეობაზე მსჯელობა სვანეთ-თან დაკავშირებული მონაცემების მიხედვითაც შეგვიძლია: „სათემო კრების მოვალეობას ზნეობრიობის შენარჩუნე-ბაზე ზრუნვა შეადგენდა. განსაკუთრებული ყურადღება გასათხოვარი ქალიშვილებისკენ იყო მიმართული. სიძვისა და არაკანონიერად ბავშვის გაჩენისათვის კრება მის მშობლებს, მათი არყოლის შემთხვევაში, – ნათესავებს ერთი დღით სახნავ ნაკვეთში, სათიბში ან ტყეში მუშაობით სჯიდა, რაც, როგორც საზოგადოებრივი შემოსავლის წყარო, სოფ-ლის სამუდამო მფლობელობასა და განკარგულებაში შე-დიოდა. დამნაშავე ქალს კი ბავშვთან ერთად ეკლესიაში და საეკლესიო დღესასწაულებზე ყოფნა ეკრძალებოდა. სიკვ-დილის შემდეგაც კი აკრძალული იყო მათი ნაკურთხ მიწაზე დასაფლავება. მეძავს უფლისთვის მსხვერპლის შეწირვის უფლებაც კი ჰქონდა ჩამორთმეული“ (რ. ერისთოვი).

ნ. დუბროვინის თანახმად, ქალიშვილების მიმართ დამოკიდებულება ასეთივე მკაცრი იყო ადილებშიც, თუმ-ცა „მათზე მეთვალყურეობა მშობლებს ეკისრებოდათ. ქა-ლიშვილის მიერ ქალწულობის დაკარგვა არა დანაშაულად, არამედ უბედურებად მიიჩნეოდა. ჩერქეზები მთელ დანა-შაულს მაცდუნებელს აკისრებდნენ...“

ნებისმიერ შემთხვევაში, ქალიშვილობის პერიოდი მკვეთრ კონტრასტს ქმნიდა საოჯახო საქმეებით დატვირთული გათხოვილი ქალის მდგომარეობასთან. მშობლები ზრდასრულ ქალიშვილებს კარ-მიდამოში სახლს უშენებდნენ, ან საერთო სახლში ცალკე ოთახს გამოუყოფდნენ, რათა მათ საკუთარი სტუმრების მიღების შესაძლებლობა ჰქონოდათ. ქალიშვილთა დამოუკიდებლობა, სქესთა კომპლემენტარული ურთიერთობის პირობებში (მამაკაცური სანწყისის აშკარა საჯარო პრიორიტეტის შენარჩუნებით), ეტიკეტური „რაინდული“ ნორმებით რეალიზდებოდა და ზნეობრივი, ამასთანავე, ლამაზი ქალიშვილის კულტის წარმოშობას უწყობდა ხელს.

„ადილებთან უძველესი დროიდან ასე იყო მიღებული: ხალხში გავარდებოდა ხმა რომელიმე ქალიშვილის ღირსებების შესახებ და განადიდებდა მის სახელს, და თუ ქალიშვილი ჭკვიანი გახლდათ და თავისი მოწოდების სიმაღლეზე იდგა, მისი სახელი არა მარტო მშობლიურ კუთხეს, არამედ შორეულ რაიონებსაც შემოუფრენდა. ნებისმიერი მამაკაცი, რომელსაც ვაჟკაცობაზე, მამაცობასა და ღირსებაზე პრეტენზია გააჩნდა, განურჩევლად იმისა, ცხოვრობდა თუ გავლით იყო ნამყოფი ქალიშვილის აუღში, თავის მოვალეობად მიიჩნევდა მას სტუმრად წვეოდა. ქალიშვილის სასტუმრო ოთახში, სადაც ახალგაზრდების საუბარსა და კამათში აზროვნების სისხარტის, ადამიანთა ღირსებების შეფასება ხდებოდა, ყველაზე შორეული ადგილებიდან ჩამოსული იმ დროის საუკეთესო მამაკაცები იკრიბებოდნენ. აქ გამართული მსჯელობანი ადილთა სამკვიდროში ბგერის უსწრაფესად ვრცელდებოდა. სახალხო პოეტები ქალიშვილის სახელით საქებარ ან გამკიცხავ სიმღერებს თხზავდნენ, რომელთა ზე-

გავლენის ძალა საზოგადოებრივი განაჩენის ტოლფასი იყო. ამგვარი ქალიშვილების სასტუმრო ოთახები ნამდვილ სამსჯავროდ იქცეოდა, სადაც სიმამაცე და სილაჩრე, ღირსება და მანკიერება სათანადოდ ფასდებოდა, და ამ სამსჯავროზე მთავარ მოსამართლეს თვით ქალიშვილი წარმოადგენდა. ამიტომაც საპატიო იყო, მაგრამ მსუბუქი როდი გახლდათ მისი ხვედრი" (ტ. კერაშვილი).

ხატოვნად აღინერებოდა ქალიშვილების თავისუფლება აფხაზეთში:

„აფხაზ ქალიშვილს უყვარს გართობა და ამიტომაც იგი ხელიდან არ გაუშვებს არცერთ კვირადღეს, რომ არ გავიდეს ველზე, სადაც ორივე სქესის ახალგაზრდები იკრიბებიან. აქ გამეფებული მხიარულება, ხმამაღალი, უდარდელი სიცილი აყრუებს არემარეს. თამაშობენ ბურთს, ცეკვავენ, მღერიან. არაფერს ცეკვავს ისე კეკლუცად, როგორც აფხაზი ქალიშვილი. მოძრაობის სისწრაფესა და სიმარდეში მას მხოლოდ არჩევი და ქურციკი თუ შეედრება. ქალ-ვაჟები ნყვილებში ცეკვავენ. ქალიშვილი ცდილობს დაქანცოს პარტნიორი და თუ ეს გამოუვიდა, რაც არცთუ იშვიათად ხდება, მას ლექსებში ქება-დიდებათ მოიხსენიებენ. ასეთი მოცეკვავე ძალიან მალე პოულობს საქმროს. ცეკვის დასრულების შემდეგ, ახალგაზრდები წრეში დგებიან ისე, რომ ნებისმიერ ქალიშვილს ჰყავს თავისი კავალერი. აქ იწყება გუნდური სიმღერები და ცეკვები, ასევე, საუბრები პოეტური ფორმით..." (ვ. ჩ.).

ლიტერატურაში გვხვდება ცნობები მშობლების მიერ ქალიშვილების ქცევების მკაცრი კონტროლის, მათ შორის, თანატოლებთან ყოველგვარი კონტაქტების აკრძალვის

თაობაზე. მაგრამ ასეთი ვითარება ყველგან ერთგვაროვანი როდი იყო. რამდენადმე უცნაურად გამოიყურება ჩ. ახრიევის შენიშვნა იმის შესახებ, რომ დღენიადაგ საოჯახო საქმეებში ჩართული ინგუში გოგო ნაკლებად ურთიერთობდა თანატოლებთან და „ამიტომაც ინგუშეთში ქალიშვილებს შორის არ არსებობს ისეთი ერთიანობა, როგორიც, მაგალითად, რუსებშია მიღებული“.

ა. ალიხანოვ-ავარსკი, აღწერდა რა დაღესტნელი ქალიშვილის ცხოვრებას, აღნიშნავდა: „როგორც კი მორჩება საოჯახო საქმეებს, იგი მიიჩქარის ქალების, როგორც იტყვიან, კლუბში – წყაროზე, სასოფლო საცხოვრებასა და წისქვილში. ამ სამ პუნქტს ახალგაზრდა მთიელი ქალის ცხოვრებაში, ისეთივე აღმზრდელობითი დანიშნულება აქვს, როგორიც ვაჟებისათვის – გოდეყანს (სასოფლო მოედანს – ნ. ა.). აქ ყოველდღიურად, ზოგჯერ რამდენჯერმე, იკრიბებიან სხვადასხვა ასაკის ქალები და ვიდრე მათი რიგი მოაღწევს, რათა გააესონ ჭურჭელი წყლით, ან გამოაცხონ პური, ან კიდევ დაფქვან მარცვალი, დრო გულწრფელ და ცოცხალ საუბრებში გაჰყავთ; ყვებიან ამბებს, ჭორაობენ, ილანძლებიან, მღერიან, ცეკვავენ, იცინიან...“

მთიელი ქალიშვილების ცხოვრებაში ყველაზე სასურველ და სასიხარულო გასართობს მეგობრებისა და ნაცნობების ქორწილები წარმოადგენდა. ზოგადად ქორწილი, როგორც მოვლენა, ქალური საზოგადოებრივი ბუნების ერთ-ერთ სტიქიას შეადგენდა. მათ ორგანიზებასა და წარმართვაში ქალები, განურჩევლად ასაკისა, აქტიურად მონაწილეობდნენ. ქორწილებში ქალიშვილებს თავიანთი როლები ეკისრებოდათ. მათ გარშემო განსაკუთრებული ატმოსფერო იყო შექმნილი. თუკი ისინი პატარძლის მეგობრები იყვნენ, მის

უახლოეს გარემოცვაში შედიოდნენ და სცენარის მიხედვით გათვალისწინებულ ფუნქციებს ასრულებდნენ, თუ მხოლოდ ნაცნობები ან მეზობლები – ამ შემთხვევაშიც საერთო მხიარულება მათი დამსახურებით იქმნებოდა.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა გასათხოვარი ქალიშვილების მონაწილეობას ცეკვებში, მაშინ, როდესაც შედარებით მცირეწლოვნებსა და ქმარ-შვილიან ქალებს, სხვადასხვა მიზეზთა გამო, მასში ჩართვა ეკრძალებოდათ. „ქალისთვის სათაკილო იყო ცეკვა, რადგან, ხევისურის აზრით, მისთვის სირცხვილია ხტუნვა“ (ურბნელი). ყარაჩაელ ქალს უფლება ჰქონდა მხოლოდ გათხოვებამდე მიეღო მონაწილეობა ცეკვებში, რადგან „გათხოვილი ქალი ამ შემთხვევაში ქმრის საკუთრებად მიიჩნეოდა“ (გ. ჩურსინი). ადილებში ერთადერთი შემთხვევა, როცა დედას შეეძლო ეცეკვა, ეს იყო ათალიყის მიერ აღზდილი ვაჟის მშობლიურ ოჯახში დაბრუნებასთან დაკავშირებული ზეიმი. ასეთი აკრძალვა, ასახავს რა ტრადიციულ წარმოდგენებს ზნეობრიობაზე, მოცემულ შემთხვევაში მამაკაცებისა და ქალების ურთიერთობის დაუშვებლობაზე, აღსანიშნავია იმითაც, რომ იგი ქალურ დინამიკას პირდაპირ უფარდებს ამ უკანასკნელის ფერტილური თვისებების პოტენციალს. ქალიშვილისათვის თანატოლების ქორწილებში მონაწილეობა ფიზიკური სიმწიფის დემონსტრირების, საკუთარი ქორწილისათვის მზაობის საწინდარს წარმოადგენდა. მისი ჯერ კიდევ დაუმორჩილებელი ძალა მგზნებარე ცეკვაში იჩენდა თავს. პირიქით, გათხოვილი ქალის ენერგეტიკა, რომელიც პირდაპირ კავშირშია ცოლისა და დედის ფუნქციების შესრულებასთან, საზოგადოებრივ გარემოცვას, კულტურულ სამყაროს განსაკუთრებულ კონტროლზე ჰყავდა აყვანილი.

მამაკაცებთან მოცეკვავე ქალიშვილები საკმაოდ თავისუფლად, ძალდაუტანებლად იქცეოდნენ, „რა თქმა უნდა, ზრდილობის წესების დაცვით, არ ხარხარებენ, არ წითლდებიან და არ საუბრობენ მათი სქესისა და მდგომარეობისთვის მიუღებელ თემებზე“ (ხან-გირეი). ცეკვის დროს ახალგაზრდა მამაკაცები, მაგალითად, ლაკებთან, პარტიებად იყოფოდა (ერთს მეთაურობდა სასიძო, მეორეს უახლოესი პრეტენდენტი ამ როლზე) და იმართებოდა ერთმანეთს შორის შეჯიბრი გამძლეობაზე“ (დ. ბუტავეი). ქალიშვილებს კი ამ დროს ხელმძღვანელობდა ასაკოვანი ქალი, რომელიც თვალყურს ადევნებდა საცეკვაოდ მათ დროულ გამოსვლას.

ქორწილების გარდა, ახალგაზრდობის რეგულარული შეხვედრები კოლექტიურ სამუშაოებზე, ანუ ნადის შეკრებებზე ხდებოდა. ჩრდილოეთ კავკასიის მთისწინეთში ასეთი შეხვედრები ჩვეულებრივ სიმინდის გარჩევის, მისი გამომარცვლის დროს ხდებოდა. „საამისოდ, – წერს პ. პრეცლავსკი, – მასპინძელი ოჯახი სტუმრებს, ქალიშვილებსა და ვაჟებს, ღამისთევით იწვევს. ასეთ შემთხვევებში ერთნი მთელი ღამის განმავლობაში ბეჯითად მუშაობენ, მეორენი კი მუსიკის ქვეშ გულმოდგინედ ცეკვავენ... მუშაობითა და ცეკვით დაღლილი კრებული მამაკაცებისა და ქალების სიმღერებს უსმენს ან საუბრითაა დაკავებული; სიმღერებს შორის შუალედში ოჯახის უფროსი და დიასახლისი სტუმრებს უმასპინძლდებიან... და მახვილსიტყვაობასა და ხარხარში ყველას ავიწყდება, რომ ისინი საკმაოდ რთული სამუშაოსთვის არიან მოწვეულნი. გულუხვი თაყვანისმცემლები ქალიშვილებს საკუთარი ფულით ნაყიდი თხილით, კანფეტებითა და ქიშმიშით უმასპინძლდებიან. საუბრები მათ შორის ასეთი სახისაა:

თაყვანისმცემელი: აი, ქალიშვილო.

ქალი: აი, რა?

თაყვანისმცემელი: გიყვარვარ?

ქალი: მიყვარხარ.

თაყვანისმცემელი: გინდა, ვიქორწინოთ?

ქალი: ცხადია, მინდა.

თაყვანისმცემელი: შესანიშნავია! მოდი აქ!”

დალესტნის მრავალ რაიონსა და მთისწინა ჩეჩნეთში მარცვლეულის დასაბინავებლად ოჯახის ხელმძღვანელი ქალიშვილებსა და ახალგაზრდა რძლებს იწვევდა, ვაჟები კი საკუთარი სურვილით არა სამუშაოდ, არამედ „ქალების გასართობად“ მიდიოდნენ. საუკეთესო სამოსში გამოწყობილი ვაჟები წინასწარ ტკებოდნენ ასეთი ღონისძიების „სიკეთით“. ლაკებში ამგვარ კოლექტიურ სამუშაოზე გამეფებული ატმოსფერო დაწვრილებით არის აღწერილი. მოვიყვან მცირეოდენ ამონარიდს: „ქალები, მიუხედავად იმისა, რომ ძალიან დამღლელ სამუშაოზე მიდიან, კოპნიაობაში ვაჟებს ტოლს არ უდებენ; აცვიათ ახალი კაბები, იხურავენ ახალ ჩითის თავსაფრებს და ფეხებზე ყვითელი ტარსიკონის ჩექმებს ირგებენ. დედები ზრდასრულ ქალიშვილებს სხვადასხვა სამშვენისებით ამკობენ. ქალიშვილებსაც არ ავიწყდებათ ხელისგულებისა და თითების სპარსული წითელი საღებავით მოხატვა... ქალიშვილები და ახალგაზრდა ქალები მუშაობენ, ვაჟები კი მათ სიახლოვეს ტრიალებენ, ეხუმრებიან, აქეზებენ, რათა უკეთ იმუშაონ. ქალებიც ხელიდან არ უშვებენ შემთხვევას და მახვილსიტყვაობაში ეჯიბრებიან. შუადღის შესვენებაზე და საღამოს მთელი ახალგაზრდობა იკრიბება საერთო ოთახში, სადაც მხიარულობენ,

ცეკვავენ და მღერიან. ამგვარი დახმარებისთვის ქალებს არ ეძლეოდათ ჯამაგირი, მაგრამ ოჯახის უფროსი, გარდა მადლობის გადახდისა, ქალიშვილებს კარგი საქმროების პოვნას, ქალებს კი – ვაჟების დიდხანს სიცოცხლეს უსურვებდა" (ა. ომაროვი).

ახალგაზრდობის ურთიერთობის ამსახველი კავკასიური მაგალითები მრავალმხრივ არის საინტერესო. სოფლის ქორწილებში ქალიშვილებისა და ვაჟებისთვის დამახასიათებელი როლები და ქცევები იმის მიმანიშნებელია, რომ ისინი მიეკუთვნებიან საქორწინო ასაკის იმ პირთა კატეგორიას, რომლებიც მზად არიან თავიანთი ცხოვრება მათთვის ცნობილი მიმართულებით შეცვალონ. ასეთივე ვითარება სუფევდა ფიზიკური მუშაობის დროსაც. ნადის დროს გამართული საუბრების ტონალობა ხაზს უსვამდა საქორწინო პარტნიორის შერჩევისათვის მიზანსწრაფულ კონტაქტს. ნიშანდობლივია, რომ ქორწილების პერიოდი, ჩვეულებრივ, სეზონური სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების დამთავრების შემდეგ დგებოდა. იმავდროულად მკაფიოდ შეინიშნება ახალგაზრდობის ურთიერთობის ჯგუფური ხასიათი, რომლის დროსაც გოგოები და ვაჟები გვევლინებიან, როგორც ორი საქორწინო კლასის წარმომადგენლები. ახალგაზრდობის ურთიერთობის სხვა არაორდინალურ ვარიანტს წარმოადგენდა მოვლენა, რომელიც ფშავლებთან – წანლობის, ხევსურებთან კი სწორფრობის სახელით იყო ცნობილი.

სწორფრობასა და წანლობაში ქალსა და ვაჟს შორის ნდობით აღსავსე ინტიმური ურთიერთობა იგულისხმებოდა, რომელშიც გრძნობებს არცთუ უკანასკნელი ადგილი ეკავა. აღნიშნული მოვლენა საქორწინო ასაკს მიღწეული სხვადასხვა სქესის თანატოლების კატეგორიას განსაზ-

ღვრავდა, მაგრამ საქორწინო ურთიერთობის დამყარებას არ ითვალისწინებდა. ფშავლებთან ქალიშვილი ვაჟს ძმობილს უწოდებდა, ის კი, თავის მხრივ, დობილს. გ. თედორაძის ცნობით, ხევსურებში ორივე ახალგაზრდა ერთმანეთს „ძმობილს“ უწოდებდა. იგივე მნიშვნელობით იხმარებოდა სიტყვა ნანალი. ამიტომ ბუნებრივია, რომ სწორფრობა და ნანლობა – დობილთა და ძმობილთა ურთიერთობა იყო. ამგვარი კავშირის დაშვება საზოგადოების მიერ საკუთარი შეხედულებების მიხედვით რეგულირდებოდა. ნანლობა დაშვებული იყო თემის მოგვარეებსა და ერთი საგვარეულო ხატის წევრებს, აგრეთვე, ბიძაშვილებს შორის. თუკი ასეთი ურთიერთობა სხვადასხვა გვარისა და ხატის წარმომადგენლებს შორის არსებობდა, მათი ქორწინება დასაშვები ხდებოდა, წესის დამრღვევს კი საზოგადოება არა მხოლოდ განსჯიდა, არამედ თემიდანაც მოიკვეთდა (ს. მაკალათია; გ. თედორაძე).

რას წარმოადგენდა ფშავური ნანლობა და ხევსურული სწორფრობა?

ლიტერატურაში ისინი უმნიშვნელო განსხვავებებით ფასდება: „ახალგაზრდების მიერ საკუთარი სასიყვარულო მისწრაფებების ნაწილობრივი დაკმაყოფილება“, „ვაჟსა და ქალს შორის სასიყვარულო ლტოლვა, დაფუძნებული სულიერ სიახლოვეზე“, რომლის დროსაც „ახალგაზრდების დაახლოება ყოველთვის გამოირჩევა ისეთი წმინდა და გულწრფელი მეგობრობით, როგორიც მკვიდრ და-ძმას შორის სუფევს“.

ახალგაზრდა ადამიანები სიმწიფის ასაკის დადგომამდე აკვირდებოდნენ თანატოლებს, ეძებდნენ თავიანთ მენყვილეს – „დას“ ან „ძმას“. გაცნობა ჩვეულებრივ ხატო-

ბებს, საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებსა და ქორნილებში ხდებოდა. მ. კოვალევსკის მოწმობით, რომელიც 1880-იან წლებში აღმოსავლეთ საქართველოს მაღალმთიან რაიონებში იმყოფებოდა, ახალგაზრდების შეხვედრა განსაკუთრებულ საღამოებზე – „სამხტოზე“ ან წირვაზე ხდებოდა. „ეს საღამოები, – წერს მკვლევარი, – შუალამემდეგრძელდება და ხშირად ხდება, რომ ახალგაზრდები სახლში არ ბრუნდებიან და თავიანთ მეწყვილეებთან წვებიან“. მ. კოვალევსკი მსგავს საღამოებს ორგანიზებულ საკულტო დღესასწაულებს ადარებს, თვით ნაწლობას კი – რელიგიურ ჰეტერიზმს. სხვა ავტორები ახალგაზრდების ურთიერთობას განსხვავებულად განიხილავენ.

თუ რამდენიმე გოგოს ერთი და იგივე ვაჟი მოსწონდა, მათ შორის თავისებური შეჯიბრი იმართებოდა. ისინი სხვადასხვა ხრიკებით ცდილობდნენ მოწინააღმდეგის გზიდან ჩამოცილებას. ხევსური გოგონა სწორფერად ირჩევდა ისეთ ვაჟს, რომელიც, გარდა ვაჟკაცობისა, წესიერებით, ტაქტით, განვითარებული ღირსების გრძნობით გამოირჩეოდა. ამიტომაც სწორფრობა და ნაწლობა ყმანვილკაცებისთვის სახელის მოსახვეჭად სტიმულის მიმცემს წარმოადგენდა. ხევსურებში დაახლოების ინიციატორი ქალიშვილი იყო. დახმარების მიზნით, იგი ხშირად მიმართავდა მის მიერ მოწონებული ვაჟის ნათესავს, რომელსაც „ელჩი“ ერქვა. თუკი ელჩი შემოთავაზებულ როლზე თანხმობას განაცხადებდა და ქალიშვილსაც დააიმედებდა, შეხვედრის დღეც მალევე დგებოდა. მოვლენების განვითარების მსგავსი ვარიანტის შემთხვევაში პირველ შეხვედრას ელჩის სახლში აწყობდნენ. ურთიერთმისაღმებისა და გამოკითხვების შემდეგ, ქალიშვილი ვაჟს თხოვდა „ლექსის თხზვას“ შედ-

გომოდა, რაც, ა. კარამაშლის ცნობით, ხევესურებში დიდად ფასობდა. ღამით ელჩს ვაჟი თავისი სახლის სხვენში, ჭერ-ხოში, აპყავდა და მას შემდეგ, რაც ეს უკანასკნელი „დის“ კანდიდატურას დადებითად შეაფასებდა, მასთან სწორფერს აგზავნიდა.

სწორფერთა და წაწალთა პირველი შეხვედრები, შესაძლებელია, სხვაგვარადაც წარმართულიყო. თავდაპირველი ურთიერთობები მისალმებასა და საჩუქრების გაცვლას ითვალისწინებდა, რასაც გარკვეული ხნის შემდეგ მათი „წოლა-დგომა“ მოჰყვებოდა. გ. თედორაძის მიხედვით, ხევესურეთში სწორფრობა შემდეგნაირად იწყებოდა: „ქალიშვილი არყის ბოთლით ხელში ვაჟთან დასაწოლად მიემართება. შესაძლებელია ისინი არ იცნობენ ერთმანეთს, მაგრამ შორიდან ურთიერთსიმპათია გააჩნიათ“. ფშავლებისგან განსხვავებით, ხევესურებში სწორფერთან წოლის ინიციატივას ქალი იჩენდა.

როცა ქალიშვილი ახალგაზრდა მამაკაცთან დასაწოლად ჭერხოში ადიოდა, ეს უკანასკნელი მას თავის გვერდით ადგილს უთავისუფლებდა. „ქალიშვილი დიდი სიფრთხილით გვერდულად წვება, იცავს რა ამ შემთხვევისთვის დადგენილ წესს: იგი ჯერ ერთ ხელზე წვება, მეორეს კი მკერდზე იდებს, ფეხები ორივეს ისე აქვთ განთავსებული, რომ ერთმანეთს ვერ შეეხონ, წინააღმდეგ შემთხვევაში შესაძლებელია, ქალიშვილი განაწყენდეს. ქალი ვაჟს არ აძლევს უფლებას, შეეხოს ყელზე ან გულში ჩაიკრას იგი. მას კი ამის უფლება აქვს“. ვაჟს არ შეუძლია ქალს შეუხსნას კაბის საყელო ან ფარაგა, რადგან ამით ქალიშვილი არ განაწყენდეს და მთელ თემში თავი არ მოეჭრას. „ჯერ – კოცნა, მორიდებული ამბორი, თავშეკავებული ალერსი,

შემდგომ, როცა გაჩნდება სიახლოვე, ურთიერთობა ხდება უფრო თავისუფალი" (გ. თედორაძე). სწორფერთან/წაწალ-თან „წოლა“ შესაძლებელი იყო მენსტრუაციის პერიოდშიც, მაგრამ, აუცილებლად, სამრევლოსგან მოშორებით, სადმე მინდორში.

ადგილობრივი წესით, ახალგაზრდებს შორის სქესო-ბრივი ურთიერთობა დაუშვებელი იყო. ჭაბუკს არ შეეძლო ქალიშვილზე ეძალადა. თავის მხრივ, გოგოსაც ქალწუ-ლობა ქორწინებამდე უნდა შეენარჩუნებინა. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ სწორფერთა დაახლოება ხშირად დაუმ-თავრებელ სქესობრივ აქტამდეც მიდიოდა. ხდებოდა არა-სასურველი ორსულობაც, რის დამალვასაც მაქსიმალურად ცდილობდნენ, რათა თემის რისხვა აეცდინათ; მაგრამ თუკი ბავშვი გაჩნდებოდა, ქალი, რომელიც ვერასოდეს გათხო-ვდებოდა, შვილს მარტოობაში ზრდიდა.

სწორფრებს ჰყავდათ საკუთარი ნდობით აღჭურვილი პირები, რომელთა როლს პარტნიორთა შორის ურთიერთო-ბების განმტკიცება წარმოადგენდა. მაგალითად, ქალიშვი-ლი შეყვარებულის საწოლში ხშირად აწვენდა თავის მეგო-ბარ ან სტუმარ გოგოს, რათა პარტნიორის „ერთგულება და სიყვარული გამოეცადა“. ასეთივე გამოცდა შეეძლო მოენყო-ვაჟსაც. იმის შესახებ, თუ როგორ იქცეოდნენ მესამე პირთან ისინი, ღირსეულად თუ უხეშად, მალევე ხდებოდა ცნობილი, რის საფუძველზეც, შესაძლებელია, ეს კავშირი გამწყდარი-ყო. ხევსურეთში, საპატიო სტუმრის პატივისცემის ნიშნად, ოჯახის უფროსი მასთან აწვენდა ქალიშვილს, რომლის მო-საყვანად შიკრიკს აგზავნიდა. შიკრიკის როლში ხშირად სწორფერი ვაჟი გამოდიოდა. იმის ნიშნად, რომ სჯეროდა თავისი პარტნიორის ერთგულების და თან ცდილობდა ამა-

ში სხვებიც დაერწმუნებინა, ის სტუმართან თავად აწვე-
და ქალიშვილს. ეს უკანასკნელი სტუმარს უმასპინძლდება
არყით, ართობდა სასიამოვნო საუბრით, კოცნითა და ალ-
ერსით, ამასთან, უნდა ყოფილიყო თავშეკავებული, მოკრძა-
ლებული, რათა ჩირქი არ მოეცხო თავისი ძმობილისათვის.
სტუმარსა და ქალიშვილს შორის დებდნენ ხანჯალს, და თუ
სტუმარი ნებადართულ ზღვარს გაცდებოდა, მას სიკვდილი
ელოდა. მაგრამ თუ ვაჟს ქალიშვილი მოეწონებოდა, ძმობი-
ლის ნებართვით, მასზე დაქორწინებაც კი შეეძლო.

ხევსურეთში ქალიშვილს შეეძლო ჰყოლოდა მხოლოდ
ერთი სწორფერი, მამაკაცს კი – ორი. ქალიშვილისთვის რამ-
დენიმე სწორფერის ყოლა სამარცხვინოდ ითვლებოდა. თუ
ქალი ძმობილებს ხშირად იცვლიდა, მას „მწოლ-მდგომელას“
ეძახდნენ. ასეთი ქალიშვილი ოჯახის შემარცხვენლად ით-
ვლებოდა და თემისგან იკიცხებოდა. მაგრამ თუ მას სწორ-
ფერი საერთოდ არ ჰყავდა, დაცინვის ობიექტი ხდებოდა.

აღწერილი მოვლენის წარმოშობის თაობაზე რამდენიმე
ვერსია არსებობს. თავის დროზე, დ. სოსლანი და შემდგომ
ს. მაკალათია სწორფრობა/წანლობის ტრადიციის სიმტ-
კიცის მიზეზებს სამეურნეო პირობებით ხსნიდნენ. მათ ქა-
ლიშვილების მიერ საქონლის მწყემსვის დამოუკიდებელი
პრაქტიკა ჰქონდათ მხედველობაში. „ზაფხულში გოგონები
შორეულ მთებში საქონელს მწყემსავდნენ და განმარტოე-
ბულ კარავში ცხოვრობდნენ, სადაც მათ წანლები აკითხავდ-
ნენ. ძველად ქალიშვილ მწყემსს აუცილებლად სჭირდებოდა
ძმობილი-წანალი, რომელიც თავის დობილს მოტაცებისგან
დაიცავდა...“ (დ. სოსლანი). აღნიშნული თვალსაზრისი თვით
ხევსურების მიერ მოყოლილი ვერსიისაგან უმნიშვნელო დე-
ტალებით განსხვავდება. ადგილობრივთა გადმოცემის თა-

ნახმად, ხევსურებმა სწორფრობის ჩვეულება ფშაველები-სგან გადმოიღეს სამი-ოთხი საუკუნის უკან, ქვეყნის პოლიტიკური კრიზისის ეპოქაში, როცა ძმათამკვლელი ომები და შინაური მტრის განუწყვეტელი აგრესია რეგიონის ცხოვრებას განსაზღვრავდა. „ხდებოდა ისე, რომ მტრისაგან თავის დასაცავად მოსახლეობა ტყეებსა და მთებს აფარებდა თავს. ამ პირობებში ქალსა და მამაკაცს ერთი ნაბდის ქვეშ წოლა უწევდათ, რათა ამგვარი სიახლოვით ერთმანეთი გაემხნეებინათ. და რადგანაც ხევსურეთზე თავდასხმები ხშირი იყო, თავდაპირველად აუცილებლობით გამოწვეული ეს მოვლენა თანდათანობით ტრადიციად იქცა. გადმოცემის ჩამწერი გ. თედორაძე ამგვარ ინტერპრეტაციას სკეპტიკურად უყურებდა.

საერთოკავკასიურ ფონზე ხევსურული სწორფრობა და ფშავეური წანლობა თავისი ინსტიტუციურობით გამოირჩევა, რაც კავკასიის სხვა ხალხების ყოფაში არ დასტურდება, თუმცა ხევსურთა და ფშაველთა ტრადიციასთან სიახლოვეს ავლენს დასავლეთ დაღესტნის მოსახლეობაში მოქმედი ზოგიერთი ჩვეულება.

აი, რას წერდა დასავლეთ დაღესტნის მოსახლეობის შესახებ ა. ალიხანოვ-ავარსკი: „ამ მივარდნილ მხარეში... შეგნებულ ასაკს მიღწეული ქალიშვილის ცხოვრება თავისებური წესითაა მოწყობილი, უმაღლესი ხარისხის თავისუფლებით, ორიგინალური და ხშირ შემთხვევაში, შეუსაბამოთიც. მაგალითად, ხუნძეთის დასავლეთ საზღვარს ახვახელთა პატარა თემი ესაზღვრება, სადაც ქალიშვილები, როგორც ამაში თავად დავრწმუნდი, გათხოვებამდე დროს ატარებენ და ღამეს ვისთანაც სურს, იმასთან ათევენ. ეს ასე ხდება: წელიწადის უმეტესი დროის განმავლობაში ახვახელ-

თა აულებში მხოლოდ მოხუცები რჩებიან, ახალგაზრდობა კი მინდვრებშია გასული და მუშაობს, ღამეს კი აულის გარშემო მიმოფანტულ ხუტორებსა და წისქვილებში ათევს. დაღამებისთანავე ყოველი ქალიშვილის თავშესაფართან მისი თაყვანისმცემელი ვაჟების გუნდი მიდის და შიგ ერთდროულად შეაგდებენ თავიანთ ფაფახებს, რომელთაგან იგი მხოლოდ სასურველი ვაჟის ქუდს იტოვებს, დანარჩენს კი უკან მოისვრის. ამ გზით არჩეული ილბლიანი მამაკაცი შედის თავის დულცინეასთან, სხვები კი ქუდებით ხელში ხმისამოუღებლად ტოვებენ იქაურობას, რათა ამჯერად უკვე სხვა ხუტორთან სცადონ ბედი. ასეთი ჩვეულება ღამისთევების დროს ზუსტად განსაზღვრავს ნებადართულ ქცევათა ნორმებს... მოხუც ახვახელებს ახსოვთ მხოლოდ ერთი შემთხვევა, როცა ამ ნორმების დარღვევა მოხდა, და ეს იმით დასრულდა, რომ ქალიშვილმა ვაჟი ადგილზევე ხანჯლით განგმირა, რისთვისაც თანატომელების ქება დაიმსახურა". შემდეგ ავტორი წერს, რომ ზამთარში, როცა ხუტორზე ღამისთევა აუტანელი ხდებოდა, ახალგაზრდა კაცი შეგულებულ ქალიშვილს სახლში ღამლამობით აკითხავდა... ოჯახის წევრები მათ ოთახში მარტო ტოვებდნენ. ამ უცნაურ ჩვეულებაში ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ქალიშვილთან წოლა ახვახელ ახალგაზრდას არაფრით ავალდებულებს: ვაჟს შეუძლია, მასთან მრავალი ღამე დარჩეს, შემდეგ კი სხვაზე იქორწინოს. ყურადსაღებია სხვა გარემოებაც: ამ ტომის ქალები, რომლებმაც ასეთი სკოლა გაიარეს, თავიანთ საზოგადოებებსა და მეზობლებში სანიმუშო, მაღალზნეობრივი მატრონების რეპუტაციით სარგებლობენ".

XIX საუკუნის ავტორი, პ. პრუცლავსკი, აღნიშნავდა, რომ ახვახელი ახალგაზრდების ანალოგიური შეხვედრე-

ბი წისქვილებშიც ხდებოდა. ახეახურ ღამისთევებს დიდად წააგავს თანამედროვე ეთნოგრაფების მიერ დაღესტნის სხვა ხალხებში დაფიქსირებული და აღწერილი წეს-ჩვეულებებიც.

შაფსული ქალ-ვაჟების ორგიასტული საღამოების შესახებ ცნობები ჩანერილი აქვს ლ. ლავროვს: „ორივე სქესის ახალგაზრდები ერთ-ერთ სახლში იკრიბებოდნენ და მხიარულობდნენ. ამ დროს მაგიდაზე ენთო სანთელი, რომლის ახლოს იჯდა ძილმორეული მამალი. შუალამისას მამალი შეხტებოდა, ყივილს ატეხდა და ფრთების დაქნევით სანთელს აქრობდა, და მაშინ იწყებოდა ორგიები. შემდეგ სანთელს კვლავ აანთებდნენ და მხიარულება გრძელდებოდა. ღამის განმავლობაში მამალი სამჯერ აქრობდა სანთელს და ორგიებიც სამჯერ იმართებოდა“.

ფრიად საინტერესოა სტუმარმასპინძლობის პროცესში ოჯახში მოსულ მამაკაცთა მიმართ ქალიშვილთა მიერ გამოვლენილი თავისუფალი ქცევები, რაც უცხოელთა ყურადღებას მუდამ იპყრობდა. მოვიყვანთ თვითმხილველთა რამდენიმე ცნობას. XVII საუკუნის 30-იან წლებში ადამ ოლეარიუსი წერდა, რომ ჩერქეზი ქალები „ჩვენ თავიანთ სახლებშიც კი გვინვევდნენ. მათ ასეთი ჩვეულება აქვთ: თუ უცხოები ქალებს სახლში ეწვევიან, ქმრები თავიანთი ნებით მიდიან და სტუმრებს თავიანთ ცოლებთან საუბრის საშუალებას აძლევენ“. მაგრამ არ შეიძლება ქალების თავისუფლების გაზვიადება და გარყვნილ ქცევებში მისი აღრევა. იგივე ოლეარიუსი აღიარებს, რომ „მიუხედავად ამისა, ცოლები თავიანთი ქმრების ერთგულნი არიან და ხორციელად არავის უერთდებიან. ახალგაზრდა ქალების თავის ქნევითა და თავაზიანი ლაპარაკით შეგულთანებული

ერთ-ერთი ჩვენი სამხედრო ოფიცერი მათ სახლში ეწვია; აქ იგი შეეცადა გამოეცადა ისინი, მისცა რა თავი დასაბანად და ითხოვა რა ცხვირსახოცის შეკერვა; ოფიცერს ეს სამსახური ხალისით გაუწიეს, მაგრამ როცა მან მეტი მოისურვა, შემდეგი სიტყვებით იუარეს: ქმრები ენდობიან, რის გამოც ვალდებული არიან მათ აუცილებლად უერთგულონ; ნინალმდეგ შემთხვევაში, მათ ამას არც ქმრები და არც თემი არ აპატიებენ. სექსობრივი კავშირის გარდა, ისინი ყველაფრის ნებას იძლევიან, რასაც მოისურვებ“. ამ წყაროსგან, თითქმის, არაფრით გამოირჩევა ი. სტრეისის (XVII საუკუნის 60-იანი წლები) ჩანაწერები: „ისინი (ჩერქეზი ქალები. – ნ. ა.) ძალზე გულლიანი და ალერსიანი არიან და დიდი ხალისით თანხმდებიან, კოცნონ და ელოლიაონ, მიუხედავად იმისა, უცხოა ეს ადამიანი, შავი თუ თეთრი, და ამის დამსწრე ქმარიც კი უკმაყოფილებას არ გამოხატავს. ზოგიერთმა ჩვენგანმა მათთან თამაში და ხუმრობა, ზოგმა კი ახლო ურთიერთობაც გააბა, რასაც ისინი, იცინოდნენ რა, ხალისით თანხმდებოდნენ; მაგრამ მას, ვისაც მეტის მიღწევა სურდა, უკან უნდა დაეხია“.

მიუხედავად იმისა, რომ ჩრდილოკავკასიელი ქალიშვილები თანატოლ მამაკაცებთან ურთიერთობაში საკმაოდ თავისუფალნი იყვნენ, სტუმართან მიმართებაში მათი ისეთი სანქცირებული ქცევა, როგორიც ადილებში იყო მიღებული, არც ერთ ხალხში არ დაფიქსირებულა, თუ არ ჩავთვლით ხევსურებს, რომლებთანაც, როგორც ითქვა, განსაკუთრებით პატივსაცემ სტუმარს ღამით სწორფერ ქალიშვილთან ერთად აწვენდნენ (სწორფერი ვალდებული იყო სტუმარს არყით გამასპინძლებოდა, შემდეგ კი მასთან დაწოლილიყო და პარტნიორი საუბრითა და ხვევნა-კოცნით გაერთო. მაგრამ

თუ სტუმარი ეტიკეტით დაშვებულ ნორმებს გადააჭარბებდა, მას სიკვდილი ელოდა).

სტუმრის საკრალურმა ფუნქციამ და რიტუალურმა სტატუსმა განაპირობა ზოგიერთი ისეთი სანქცირებული ქცევის წარმოშობა, რომელიც სტუმარმასპინძლობის ეტიკეტს ფრიად უცნაურ ფორმებში წარმოადგენს. მაგალითად, ჯორჯო ინტერიანო ჩერქეზი მასპინძლის ქალიშვილებთან სტუმრის თავისუფალი ქცევის (არშეიშობის) საინტერესო ცნობას გვანვდის: „მათთან ნებადართულია ხელი უფათურო გოგოებს, მათ ასულებს მთელ სხეულზე, თავიდან ფეხებამდე, განსაკუთრებით მშობლების თანდასწრებით, თუმცა სქესობრივ აქტს არასოდეს დაუშვებენ. ხოლო როცა უცხო მიწიდან მომავალი დასასვენებლად მოეწება, ან მაშინ, როცა გამოიღვიძებს, ეს ქალიშვილები სავსებით თავაზიანად ეძებენ მის თავსა და სხეულზე ტილსა თუ რწყილს“.

მკვლევართა უმრავლესობა ამ ცნობის პირველ ნაწილს განიხილავს, როგორც გადმონაშთს ძველი სტუმარმასპინძლური ჰეტერიზმისა (ამ ჩვეულებას ზოგჯერ სტუმარმასპინძლურ პროსტიტუციასაც უწოდებენ), რომელიც, მათი აზრით, კავკასიის ხალხებში (მათ შორის ქართველ მთიელებშიც) იყო გავრცელებული. მაგრამ არის კი ეს სექსუალური ლტოლვით დატვირთული ინტიმი? ტილების ჭყლეტა – ეს, უდავოდ, ჰიგიენური პროცედურაა, რომელსაც სრულიად სხვა მნიშვნელობა აქვს. ინტერიანო ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქალიშვილები ამგვარი ქმედებით ემსახურებიან და უფლიან სტუმარს, რომელთანაც ოჯახს ხელოვნური ნათესაობა – ყონალური (მეგობრული, ძმური) ურთიერთობა აკავშირებს, ანუ თავაზიანობის ეს ინტიმური

ჟესტი არჩევითია და მიემართება, თითქმის, ნათესავს. ლერუა ლადიური, ავტორი ცნობილი წიგნისა, „მონტაიუ, ოქსიტანური სოფელი“, მიიჩნევს, რომ შუა საუკუნეების ობივატელის შეგნებით, ერთმანეთის ტილების ჭყლეტა კეთილი მეგობრობის ნიშანია... ტილის მძებნელის როლს მუდამ ქალები ასრულებენ, ამასთან, აუცილებელი არაა ისინი დაბალი სტატუსის მქონენი იყვნენ... ტილის ძებნა ამყარებს ან მონიშნავს ოჯახურ კავშირებს. იგი გულისხმობს ახლონათესაურ ურთიერთობას“.

სტუმარმასპინძლობის ჰიგიენური ინტიმის გაგრძელებად შეიძლება ჩაითვალოს სტუმრისთვის ხელ-ფეხის დაბანა, რაც წარსულში ქალის მოვალეობას შეადგენდა. XVII საუკუნის პირველ ნახევარში დომინიკანური მისიის პრეფექტი კაფაში (ჩრდილო-დასავლეთ კავკასია) ჯოვანი ლუკა, რომელიც ჩერქეზთა ყოფას კარგად იყო გაცნობილი, ადილების სტუმარმასპინძლობით აღფრთოვანებული წერდა: „გოგონები სტუმარს გულლიად ემსახურებიან და მას ფეხებს ბანენ“. აბრი დე ლა მოტრე, რომელმაც ჩერქეზეთში 1711-1712 წლებში იმოგზაურა, მოგვითხრობს ადგილობრივებთან სტუმრობის თაობაზე და, სხვათა შორის, მიუთითებს ოჯახის დიასახლისისა და ქალიშვილების მხრიდან მის მიმართ გამოჩენილ ყურადღებაზე: „ორი გოგო, რომელთაგან უმცროსი დაახლოებით თერთმეტი წლისა იყო და სრულყოფილი სილამაზის განსახიერებას წარმოადგენდა, განუწყვეტლივ მემსახურებოდა. მისმა უფროსმა დამ ფეხსაცმლის გახდა მომინდომა. თავიდან შევეწინააღმდეგე, მაგრამ ჩემმა თათარმა ამიხსნა, რომ მისგან ამის შეუსრულებლობა სტუმარმასპინძლობის ეტიკეტის დარღვევა იქნებოდა, და დაამატა, ფეხსაცმელს დიასახლისი გამხდო-

და, მას ქალიშვილები რომ არ ჰყოლოდა... არა მარტო გამ-
ხადა ფეხსაცმელი, არამედ ფეხებიც გამიშიშვლა, ხოლო
მისმა დამ ფეხები თბილ წყალში ჩამაყოფინა და დამბანა“.

ზემოაღწერილი ყველა მოქმედება ინტიმური ხასიათის
მომსახურებაა, მაგრამ არ შეიძლება იგი სექსუალურ ქცევე-
ად მოვიაზროთ, რადგან კავკასიაში სტუმარმასპინძლობის
კანონები და ხელოვნური ნათესაობის ჩვეულება დიდწილად
ანალოგიური იყო, და, შესაბამისად, ნათესაეებს შორის
ქორწინების აკრძალვა და სექსუალური ურთიერთობის
შეუძლებლობა ერთ აზრობრივ სიბრტყეზე უნდა განვიხი-
ლოთ. სტუმარი აღიქმებოდა, როგორც განსაკუთრებული
საკრალური ფუნქციისა და რიტუალური სტატუსის მქონე
პერსონა, რომელსაც სქესი არ გააჩნდა, და ამიტომაც, სექ-
სუალური თვალსაზრისით, საშიში არ იყო.

სტუმარმასპინძლობასთან დაკავშირებული მსგავსი
ჩვეულებები დასავლეთ კავკასიის ხალხებში (მათ შორის
ქართველებში) XX საუკუნის შუა ხანებამდე მოქმედებდა
და იგი ეთნოგრაფთა დაკვირვების ობიექტიც იყო. მამაკ-
აცებთან ურთიერთობაში ადილი ქალების დამოუკიდებლო-
ბა, გენდერული სტრატეგიკაციის თვალსაზრისით, ფრიად
საინტერესოა. აქ წარმოდგენილია არა იმდენად სექსუალ-
ური გარყვნილება (წყაროები ქალების უბინოებაში გვარნ-
მუნებენ), რამდენადაც გამოხატულია პირად ცხოვრებაში
მამაკაცთა და ქალთა შედარებითი თანასწორობის ირიბი
ნიშნები, გენდერულ ურთიერთობაში მკაცრი და დამთრ-
გუნველი ძალაუფლების არარსებობა.

სხვადასხვა სქესის ახალგაზრდების შეხვედრებთან,
მათ ერთობლივ საღამოებთან დაკავშირებით განსაკუთრე-
ბით მნიშვნელოვანია XIX საუკუნის კავკასიის სხვადასხვა

ოლქებში არსებული სქესობრივ-ასაკობრივი გაერთიანებები, რომლებიც არაერთ რაიონში გადმონაშთური ფორმით არსებობას დღესაც განაგრძობენ. იგულისხმება მამაკაცთა და ქალთა კავშირები.

კავკასიის ხალხთა ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ მამაკაცთა გაერთიანებები, არსებულნი იმ მამაკაცური ერთობების პარალელურად, რომლებიც საამისოდ სპეციალურად მოწყობილ ადგილებზე იკრიბებოდნენ (დაღესტანში – გოდეყანზე, ოსეთში – ნიხასზე, ჩერქეზეთში – ხასაზე, საქართველოში – სანახშოზე, საფიხვნოზე, საბჭოზე და სხვ.). ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში ეს სოციალური ფენომენი განისაზღვრება ტერმინით „მამაკაცთა კავშირები“, რომლის ქვეშ იგულისხმება პირველყოფილი საზოგადოების დაშლის პროცესში წარმოქმნილი სოციალური ინსტიტუტი – საზოგადოებაში მამაკაცის ბატონობის დამკვიდრების ქმედითი საშუალება. მამაკაცთა კავშირები გენეტიკურად დაკავშირებულია გვიანდელი გვაროვნული თემების წიაღში მოქმედ მამაკაცთა სახლებთან, რომელთა ამოცანა მამრობითი სქესის ახალგაზრდობის სოციალიზაცია იყო. მამაკაცთა კავშირების წარმოქმნის შემდეგ ასეთი საზოგადოებრივი სახლები მათი საყრდენი პუნქტები გახდა.

სამხრეთ დაღესტანში გავრცელებულია ლეგენდები სამშობლოს დაცვისთვის მებრძოლ ბათირთისა და ჭაბყუნცის მეგობრობის შესახებ. ხალხი ამ დევგმირთა საქმის გამგრძელებლად მიიჩნევს ახალი დროის მამაკაცთა კორპორაციებს, რომლებიც აღნიშნულ რაიონში ბახთაჩიარებად იწოდებიან. ესენი არიან გასამხედროებულ დაჯგუფებათა წევრები, რომლებიც ე. წ. ფახთუს (დამოკიდებული დასახ-

ლებებიდან ბეგარის აკრეფა) ახორციელებენ. დაღესტანში გავრცელებულია უცოლოთა კავშირებიც, რომლებსაც განსაკუთრებული ორგანო – ჭინე – მართავს და რომელიც კონცენტრირებულია ჭინალ-ხალის სახელით ცნობილი სახლების გარშემო. დიდოელებში არსებობდა მამაკაცთა ისეთი კორპორაციები, როგორებიცაა სიდარ-ბახრუ („ერთად შეკრებილნი“) და ზერაყორ-ბახრუ [„ზერას (ბოზას ადგილობრივი სახეობა. – ნ. ა.) ერთად მსმელები“], რომლებიც არსებითად სპორტულ კლუბებს წარმოადგენენ. დოდოელებს, ხვარშელებსა და ხუნძებში არსებობდა ყორის (პურის საცხობი სასოფლო ღუმელი) სახელწოდებით ცნობილი ინსტიტუტი. რეგიონის დასავლეთ ნაწილში (ადილებში, ბალყარელებში, ყარაჩაელებში და სხვ.) მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ ე. წ. ყოშები – დროებითი ბანაკები, სადაც სამხედრო ოპერაციების, ხვანა-თესვის, თიბვის, საქონლის ძოვებისა და დაცვის მიზნით იკრიბებოდნენ. მართალია, ეს იყო დროებითი ბანაკები, მაგრამ მათი მონაწილენი სტაბილური კორპორაციული კავშირებით იყვნენ დაკავშირებულნი.

მამაკაცთა კავშირების წევრობის ასაკობრივი ჩარჩო უმრავლეს შემთხვევაში 15-45 წელია. კავშირებში მიღება თანხლებულია ინიციაციური რიტუალებითა და, არცთუ იშვიათად, ფულადი ან სხვა სახის მატერიალური შენატანებით. ამ მოვლენათა ეტიკეტური თავისებურების ილუსტრირება შესაძლებელია ლაკურ მამაკაცთა კორპორაციაში მიღების წესის აღწერით, რომელიც დაკავშირებულია მამაკაცთა ყოველწლიურ შვიდდღიან შეკრებასთან, ე. წ. ჩართუ-ბათინთან („ქვების შეგროვება“). ახალი წევრის „კურთხევა“ იწყებოდა შეკრებამდე დიდი ხნით ადრე და რამდენიმე ეტაპს

გადიოდა. თავიდან იგი გარკვეული დროით, დაახლოებით, ერთ კვირით ან მეტით, გარეგნულად გამოირჩეოდა: დადიოდა შუბლზე მურწასმული, გადმობრუნებული ბოხობით, ლოყაზე მსხვილი კენჭით და სხვ.; შემდეგ 15-20 დღის განმავლობაში ეკრძალებოდა საკვების ზოგიერთი სახეობა: ლორი, ძეხვი, კვერცხი, ყველი და სხვ.

შეკრებამდე ერთი კვირით ადრე კავშირის წევრობის კანდიდატს თავი უნდა შეეკავებინა გათხოვილ ქალებთან საუბრისაგან (გამონაკლისს წარმოადგენდნენ ღვიძლი დები, დაქორწინებული მამაკაცებისათვის – ცოლები). შეკრების პირველი სამი-ოთხი დღე იგი სრულუფლებიან წევრებთან შედარებით ღარიბი საკვებით უნდა დაკმაყოფილებულიყო და მათ უნდა მომსახურებოდა – მიერთმია საჭმელ-სასმელი, გაერეცხა ჭურჭელი და სხვ. ამავე დღეებში ეკრძალებოდა საერთო საუბრებში, ხუმრობებში, სიმღერებში, ცეკვებში მონაწილეობა; პასუხობდა ხმადაბლა მხოლოდ მაშინ, როცა მიმართავდნენ, თან, ერთი სიტყვით – „დიახ“ და „არა“. ახალგაზრდა კაცი, რომელიც ღირსეულად გაივლიდა ყველა გამოცდას, შეკრების დარჩენილ დღეებში არა მარტო კავშირის სრულუფლებიანი წევრი, არამედ შეკრების მეთაურთან დაახლოებული პირიც ხდებოდა. დაახლოებით ამგვარი იყო ზემოაღნიშნულ სომხურ „უცოლოთა კავშირში“ განევრჩიანება.

მამაკაცთა კავშირების ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა სამხედრო მოქმედებებისათვის მზადება იყო, რისთვისაც განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ფიზიკურ კულტურას და თავისებურ რიტუალებს, რომლებიც სამხედრო ოპერაციების იმიტაციებს წარმოადგენდნენ. ახალგაზრდა მამაკაცთა კავშირების წევრები ტრადიციული ეტიკე-

ტის სისტემაში დროდადრო განსაკუთრებული სტატუსით სარგებლობდნენ, რამდენადაც საზოგადოების მიერ ბუნდოვნად სანქციონირდებოდა მათი ისეთი ქცევები, რომლებიც ეტიკეტის არა უბრალო დარღვევა, არამედ დანაშაული იყო. მაგალითად, ა. ბულატოვას მასალების მიხედვით, დაღესტანში მამაკაცთა კავშირების წევრები ნახევრად ხუმრობით იტაცებდნენ შეძლებულ თანასოფლელებს გამოსასყიდის მიღების მიზნით; მგზავრებს გზებზე უსაფრდებოდნენ და ბაჟს ახდევინებდნენ; თავიანთ საერთო სახლებში სტუმრად იწვევდნენ მდიდართაგან ვინმეს და თან საჩუქრის სახით ხარის მოყვანას თხოვდნენ. ასეთ „დაპატიჟებაზე“ უარის თქმა საშიში იყო.

გიდათლელ ხუნძებში გავრცელებული იყო თამაში ჩადყინყათი, რომლის დროსაც მამაკაცთა კავშირის – ჩადყინის – სამი წევრი ღამით რომელიმე სახლში მივიდოდა და რაიმე ფასეულს გაიტაცებდა. წარმატების შემთხვევაში მასპინძელი ვალდებული იყო თავისი ქონება გამოესყიდა, მაგრამ თუ „მძარცველებს“ ვაჟკაცურად გაუმკლავდებოდა, მას კავშირის სასარგებლოდ ყოველთვიური გადასახადიდან ათავისუფლებდნენ.

გარდა იმისა, რომ სასოფლო მოედნებზე მამაკაცთა ყოველდღიურ შეკრებებსა და წყაროებთან და საზოგადოებრივი დანიშნულების საცხოვებთან დაღესტნელი ქალების ჩვეულებრივ შეხვედრებს შორის გარკვეული პარალელიზმი შეინიშნება, დაღესტანსა და კავკასიის სხვა რეგიონებში არსებობდა ქალთა სპეციალურად ორგანიზებული თავყრილობები, რომლებსაც სხვადასხვა სქესობრივ-ასაკობრივი ჯგუფის წარმომადგენლები ანყობდნენ. ამ მხრივ განსაკუთრებულ აქტიურობას ზრდასრული დაუქორწინებელი

ქალიშვილები იჩენდნენ. მაგალითად, ოსეთში აღნიშნული შეკრებები – „ქალიშვილთა ღამისთევები“ (ჩიზჯითი ბადანი) მარტოხელა დედაბრების სახლებში იმართებოდა (ასეთი ღონისძიებები, „ქალიშვილთა ღამისთევები დედა მარიამისათვის“, გიორგობის დღესასწაულზეც ტარდებოდა და მთელი კვირა გრძელდებოდა).

ქალიშვილები მათ მიერ მოტანილ პროდუქტებით ამზადებდნენ ყველიან და კარტოფილიან ღვეზლებს, რომლებშიც გამოცხობამდე მარცვლებსა და ცხვრის ბენვებს ათავსებდნენ, და თეფშით უფროსი ქალიშვილის წინ დებდნენ. ეს უკანასკნელი ერთ ღვეზელს აიღებდა და დაილოცებოდა: „დიდება შენდა, ღმერთო! შენ დალოცე აქ შეკრებილი გოგოები და აუსრულე გულისწაღილი. ო, დედა მარიამ! ყველა, მდიდარი თუ ღარიბი გოგო შენთვის ლოცულობს. გთხოვენ გამოუგზავნო ჭკვიანი, კეთილი, ღამაზი, შეძლებული და ახალგაზრდა საქმროები...“ ლოცვის შემდეგ, ღვეზლებს დაინაწილებდნენ, გადატეხავდნენ და აკვირდებოდნენ: ვისაც ყველიანი ღვეზელი შეხვდებოდა, მის მომავალ ქმარს ბევრი ძროხა ეყოლებოდა, ვისაც მარცვლიანი – უხვპურიანი ქმარი, ვისაც ბენვიანი – მდიდარი მეცხვარე ერგებოდა. მკითხაობის გარდა, ქალიშვილები ერთობოდნენ ხელსაქმით, ცეკვებითა და თამაშობებით, რომლებსაც აშკარად გამოხატული ეროტიკული ხასიათი ჰქონდათ (ა. ძაძიევი, ვ. უარზიათი).

დიდოურ სოფლებში, სადაც ვაჟები და უფროსი ასაკის მამაკაცები ზამთრის გრძელ ღამეებს ასაკობრივ ჯგუფებში იმოკლებდნენ, ქალიშვილები და ახალგაზრდა ქალები ანალოგიურ საღამოებს კვირაში ერთხელ აწყობდნენ. ერთობოდნენ ქსოვა-ქარგვით, საუბრებითა და ცეკვა-სიმ-

დერით; ამზადებდნენ ხინკალსა და ჰალვას, ხარშავდნენ ხორცს, აცხობდნენ კვერებს. ზოგჯერ ქალიშვილთა და ახალგაზრდა ქალთა ჯგუფები მეჩეთის კუთვნილ მინდვრებს მარგლავდნენ და სარეველებსა და ბალახეულს ყიდდნენ ან ცვლიდნენ პროდუქტებზე, რომლებსაც შეხვედრების სუფრებისათვის მოიხმარდნენ. ნიღბებიანი ქალიშვილები, გამონყობილნი დედაბრის, მწყემსის ან მამაკაცის უბრალო სამოსში, არცთუ იშვიათად, კარნავალურ მსვლელობებს აწყობდნენ და სოფლის მოსახლეობისაგან პროდუქტებს ითხოვდნენ.

ასეთივე ხასიათის იყო წახურებში გავრცელებული ქალიშვილთა (იშვიათად ქალთა) შეკრებები, რომლებიც იმავე სახელით იწოდებოდა, რითაც ვაჟთა საღამოები: ჰამივაჯი („შვეინახოთ ცეცხლი“). ამ შეხვედრებზე ქალიშვილებს ერთ-ერთი მეგობრის სახლში სუფრის მოსაწყობად პროდუქტები მიჰქონდათ. გარდა ამისა, აწყობდნენ სეირანიზს („გასეირნება“), მიდიოდნენ მთაში, სადაც სამკურნალო და საკვებად ვარგის ბალახებსა და მცენარეებს მოიპოვებდნენ.

ქალიშვილთა და ქალთა ორგანიზებული შეკრებების მსგავსი ფორმები დაღესტნის სხვა რაიონებშიც იყო ცნობილი. ლაკურ გარემოში ქალიშვილთა საღამოების თავისებურებებს შორის აღსანიშნავია საქორწინო ასაკს მიღწეულთა და ახალგაზრდა ქვრივთა მიერ ვინრო წრეში შესრულებული ეროტიკული ხასიათის რიტუალური პანტომიმა, რომელშიც ორი ქალი (ქალიშვილი, ან ქალიშვილი და ქვრივი) მონაწილეობდა. ერთი მათგანი უკრავდა დაირაზე და მონოტონური სიმღერით წარმოთქვამდა სიტყვიერ ფორმულას („მეჰათული, თული, თული, თურბილილი-ლი-ლი“), რომლის გაშ-

იფერა ვერ ხერხდება. იგი ამას ორჯერ გაიმეორებდა (მეორე ჯერზე მისამღერს იქ დამსწრენიც უერთდებოდნენ). ამ დროს მეორე ქალი ფეხების გადანაცვლებით ცეკვავდა, სხეულის სხვადასხვა, მათ შორის, ინტიმურ ნაწილებს ხელების შენელებული მოძრაობებით ეხებოდა, რაც ყველას სიცილს გვრიდა. როგორც აღნიშნავენ, ეს პანტომიმა ინიციაციასთან (დაბალი ასაკობრივი ჯგუფიდან მაღალ ჯგუფში გადასვლის სანესო პრაქტიკა) დაკავშირებული ორგინალური რიტუალია (ა. ბულატოვა).

დალესტნის ცნობილ სოფ. ყუბაჩში, სადაც კავკასიისათვის უნიკალური მამაკაცთა კავშირები XX საუკუნემდე არსებობდა, ქალთა ორგანიზაციებს მდგრადი ინსტიტუციური ხასიათი ჰქონდა. ამ კორპორაციების მოკლე აღწერა ეკუთვნის ე. შილინგს: „გოგონები და ქალიშვილები (12-13 წლიდან ქორწინებამდე), ასაკის მიხედვით, ორ ჯგუფად იყოფიან... ყოველი ჯგუფი 10-20 და მეტი ადამიანის შემადგენლობით იკრიბება ერთ-ერთ სახლში, რომელსაც იუსბალა ყალს („ქალიშვილთა სახლი“) უწოდებენ. სოფელში ასეთი 3-4 სახლია. ახალგაზრდა მამაკაცები ქალიშვილთა სახლების ახლოს სეირნობენ, მაგრამ შიგნით შესვლის უფლება არა აქვთ... იუსბალ-ყალში შეკრებილი ქალიშვილები ქორწინებაში დიდ როლს თამაშობენ: ნეფისგან საჩუქრებს ითხოვენ, მღერიან და ცეკვავენ. ისინი ამ სახლებში მთელი წლის განმავლობაში პარასკევობით აწყობენ საღამოებს, მაგრამ შეკრებები განსაკუთრებით უყვართ გაზაფხულზე, როცა გარეთ გამოდიან და მთებში სეირნობენ. იუსბალ-ყალში ქალიშვილებს მოაქვთ მზა კერძები ან პროდუქტები; დროს გართობასა (უსხედან სუფრას, მღერიან, ცეკვავენ) და ხელსაქმეში (კერვა, ქსოვა,

ქარგვა და ა. შ.) ატარებენ. იკრიბებიან დილით, სადილად შინ მიდიან და კვლავ ბრუნდებიან და დაღამებამდე რჩებიან.

მსგავს ჯგუფებად „ქალთა სახლებში“ (ხუნალა ყალი) ქმრიანი ქალებიც იკრიბებიან. ერთი ასეთი სახლი საკუთრივ სოფელშია, მეორე, ე. წ. ხუნალა ნახი („ქალთა თავშესაფარი“) – მის შორიახლოს, სადაც კარგ ამინდში ღია ცის ქვეშ გამართულ ქალთა ცეკვა-სიმღერებს მამაკაცები დიდი ინტერესით ესწრებიან და ცეკვავენ კიდევ.

დედაბერთა ერთობებმა მუსულმანური რელიგიური წეს-ჩვეულებების ფორმა მიიღო. ეს იყო ე. წ. „სულთა მოსახსენებელი ორშაბათის შეკრებები“, რომლებიც იმართებოდა ისლამამდელ საკრალურ ადგილებში. აქ ლოცვებს შორის ქალები ჯარაზე ნართს ართავდნენ.

მამაკაცთა და ქალთა თუ ვაჟთა და ქალიშვილთა კორპორაციული სტრუქტურების მსგავსებამ გამოხატულება ჰპოვა სქესობრივ-ასაკობრივი ორგანიზაციების ისეთ ატრიბუტულ მოვლენაშიც, როგორიცაა ახალგაზრდობის, მათ შორის ქალიშვილების, საიდუმლო ენები. მაგალითად, ოსი „ქალიშვილების ენა“ (ჩიზჯითი ავზაგი) – ეს იყო ჩვეულებრივი ოსური სამეტყველო ენა, რომელსაც სიტყვის მარცვლებს შორის ჩასმული, ყოველგვარ მნიშვნელობას მოკლებული, „იდ“ ან „ად“ მარცვალი სხვათათვის გაუგებარს ხდიდა. იგივე მარცვალი თანხმოვანზე დაწყებულ სიტყვას თავსართადაც დაერთვოდა. ადილი „ახალგაზრდების ენა“ (შჩალელულებზა), პირიქით, ქალიშვილებისა და ვაჟების ფარულ ურთიერთობას ემსახურებოდა, რამდენადაც სასაუბრო თემები შეიძლებოდა სკაბრეზულიც ყოფილიყო.

ჩრდილოკავკასიელ მამაკაცებს შორის ურთიერთობაში, სამხედრო ოპერაციებისა და სამონადირეო ექსპედიც-

იების დროს გამოყენებაში იყო საიდუმლო ენები. ადილებში ასეთი ენის არსებობა ჯერ კიდევ XV საუკუნეში დაფიქსირდა. ერთ-ერთი ასეთი ენის (შაკობზას) რამდენიმე სიტყვა XVIII საუკუნეში იან პოტოცკიმ ჩაიწერა. ზოგიერთი ასეთი ენის (ფარსიბზა, ფიბზა, ფარიშიბზა) შესახებ ხსოვნა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხებში დღემდე ცოცხლობს. ქურდებისა და ყაჩაღების საიდუმლო ენა იყო ოსური „აბრაგთა ენა“ (აბირჯითი ავზაგი), რომელსაც ისინი უცხოთაგან თავიანთი საუბრის დასაფარად იყენებდნენ. ეს იყო ჩვეულებრივი ოსური სამეტყველო ენა, რომელშიც ყოველი მარცვლის შემდეგ «ჟ» და «ფ» ბგერებს ამატებდნენ.

საიდუმლო ენების არსებობის მიზეზებისა და ხასიათის შესახებ ი. პოტოცკი წერდა: „სექტემბრის პირველ დღეებში ყოველი ჩერქეზი თავადი ტოვებს სახლს და მიდის მთაში ან ტყეში, სადაც აგებს ფაცხას ხეთა ტოტებისაგან. მას თან მიჰყვება ერთგულ აზნაურთა ჯგუფი; სხვას არავის, ოჯახის წევრებსაც კი არ შეუძლიათ ფაცხასთან მიახლოება. აქ მყოფნი შენიღბულები არიან, ანუ სახე დაფარული აქვთ და ჩერქეზულად არ ლაპარაკობენ; საუბრობენ რაღაც ჟარგონზე, რომელსაც ისინი „შაკობზას“ უწოდებენ. აქვე იკრიბება თავადის საიდუმლო რაზმები, რომლებიც მასთან ერთად მონაწილეობდნენ თარეშებსა და ძარცვა-ყაჩაღობებში; მათ შორის შეიძლება აღმოჩნდნენ სხვა ხალხების (ოსების, ბალყარელების, ყარაჩაელების) ნიღბებიანი წარმომადგენლებიც... მათ მხოლოდ თავადი იცნობს, და იგი ყველა საიდუმლოს ცენტრში დგას. ეს მასკარადი გრძელდება ექვსი კვირა, რომლის განმავლობაში ნიღბიანი მცირე ბანდები იწყებენ ოლქის დანოკებას, და, რამდენადაც ყველა ფხიზლადაა, საქმე მოკლულთა და დაჭრილთა გარეშე არ მთავრდება...“

როგორც ამ და სხვა ცნობებიდან ჩანს, საიდუმლო ენები წარმოადგენენ ჩვეულებრივი სოციალური წესრიგის დროებითი შეცვლის საშუალებებს, წესრიგისა, რომელიც განისაზღვრებოდა ნათესაური ურთიერთობებით, სოციალური რანგებით, სქესობრივ-ასაკობრივი კორპორაციებით, ეთნიკური კავშირებითა და შესაბამისი ეტიკეტური ნორმებით. ამგვარად, საიდუმლო ენებზე ურთიერთობა არის ანტი-ეტიკეტური, რომლის მიზანია გამოავლინოს ის, რაც ჩვეულებრივ ცხოვრებაში აკრძალულია.

ქალიშვილობის ხანა ქალის ცხოვრებაში არა უბრალოდ დამოუკიდებელ პერიოდად, არამედ განსაკუთრებულ სივრცით-დინამიკურ მდგომარეობად წარმოჩინდება. აღწევს რა ფიზიკურ სიმწიფეს ქალიშვილი თავს მრავალ ასპექტში მიზანსწრაფულად ავლენს. იგი ჯერაც არაა მოქცეული ოჯახური ცხოვრების მკაცრ ჩარჩოებში, სადაც ქალის თვითრეალიზაცია ოდენ ქმრისა (მისი გენეალოგიური ხაზის მემკვიდრეობითობის უზრუნველყოფა) და შვილების მსახურებაში გამოიხატება. ქალიშვილი გარკვეული თვალსაზრისით „არასახლეული“ და საკმაოდ თავისუფალია. ამავდროულად, იგი საკუთარი თავის ძიებაშია, რამდენადაც ამის შესაძლებლობა სოციალური მკაცრი ნორმების პირობებში ეძლევა. ქალიშვილისათვის მინიჭებული დამოუკიდებლობა თავს იჩენდა თანატოლ გოგოებთან და ვაჟებთან შედარებით თავისუფალ ურთიერთობაში, რაც მამაკაცთა კავშირების პარალელურად ქალიშვილთა განსაკუთრებული გაერთიანებების არსებობის ფაქტში აისახა. ქალიშვილთა გარემოში შესრულებული წეს-ჩვეულებებისა და ახალგაზრდა მამაკაცებთან ურთიერთობის საერთო განწყობილების სემანტიკურ მიმართულებას ქალიშვილი შედარებით საპასუხისმგებლო ზღვრამდე მიჰყავს.

მთელ კავკასიაში მოწიფული ასაკის დაუქორწინებელი ქალები და მამაკაცები პატივისცემით არ სარგებლობდნენ. „ქორწინება ნებისმიერი წესიერი ადამიანისათვის აუცილებელია იმიტომ, რომ თითოეულ ადამიანს სასურველია ჰყავდეს შთამომავლობა, როგორც საკუთარი გვარის გამგრძელებლად, ასევე მის გასამრავლებლად, გასაძლიერებლად... ბერბიჭას ინგუშები დასცინიან, ეძახიან რა მას „მსუქან ქვრივს“, ანუ უდარდელს, არაფერი რომ არ ანუხებს“ (ბ. დაღვათი).

მიუხედავად ამისა, დაუქორწინებლობის შემთხვევები მაინც არსებობდა: ქალიშვილების გაუთხოვრობის ძირითადი მიზეზი პრეტენდენტების არარსებობა, მათი ფიზიკური ნაკლის ან უბრალოდ პირადი გადანწყვეტილების გამო ხდებოდა. ზოგიერთი ქალიშვილი ოჯახის შექმნასა და შვილების ყოლაზე უარს ამბობდა. გარშემომყოფნი მათ ამგვარ სურვილს სექსუალური გრძნობების უქონლობად აღიქვამდნენ. უკმაყოფილონი იყვნენ მშობლებიც. მაგრამ დროთა განმავლობაში ქალიშვილი თუ გადანწყვეტილებას შეიცვლიდა, მისი ცხოვრება ჩვეულებრივ კალაპოტში ექცეოდა. ქალიშვილებს შეეძლოთ დაუქორწინებლობის აღთქმაც დაედოთ. ფშავში ამის მიზეზი შეიძლება ის ტკივილი ყოფილიყო, რომელიც ძმობილთან (სწორფერთან) განშორებასა და მისთვის უცხო ადამიანზე მოსალოდნელ დაქორწინებას უნდა მოეთანა. მსგავს სიტუაციაში გოგონა ხატს/ჯვარს ეახლებოდა, ლაშა გიორგისა და თამარ პირიმზის სახელით ილოცებდა და თავს ხელშეუხებლად გამოაცხადებდა, ხატს უძღვნიდა, რასაც „კვეთილში ჩასმას“ უწოდებდნენ. ამ დროიდან მას მოწმინდარს ეძახდნენ. ამგვარი გადანწყვეტილებისა და საქციელის შეცვლა უკვე აღარავის შეეძლო, თვით ხევისბრებსაც კი.

ქალიშვილის მიერ არჩეული გზა იოლი როდი იყო. ს. მაკალათიას ცნობით, მონმინდარი ადგილობრივ მოსახლეობაში პატივისცემითა და სიმპათიით არ სარგებლობდა. მას სულელს და ქედმაღალ მეტიჩარას ეძახდნენ. სომხებს შორის კი, პირიქით, მსგავსი მოვლენა, ღვთის სასიკეთო საქმედ აღიქმებოდა, ასეთი საქციელის ჩამდენი გოგო ოჯახისა და თანასოფლელების პატივისცემას იმსახურებდა. დაბოლოს, ცნობილია, მშობლების მხრიდან წინააღმდეგობისა და აკრძალვის მაგალითებიც, განსაკუთრებით მამის მხრიდან, რომელსაც ქალიშვილთან განშორება არ სურდა და ამიტომაც ხელს უშლიდა მის გათხოვებას.

მაგრამ მთლიანობაში ამა თუ იმ მიზეზით გამოწვეული დაუქორწინებლობა აღიქმებოდა, როგორც ნორმიდან გადახვევა. კეთილგანწყობით უყურებდნენ ახალგაზრდებს შორის ურთიერთობებს, ქალიშვილის პოპულარობა თანატოლ ბიჭებში მისი ღირსებების ოფიციალურ აღიარებად აღიქმებოდა. ახალგაზრდობის სასიყვარულო ურთიერთობების მიმართ მთავარ მოთხოვნას თავაზიანი ქცევის დადგენილი წესებისა და საზოგადოებრივი რეგულაციების ნორმების დაცვა წარმოადგენდა. ჩეჩნებს, ინგუშებსა და ქართველებში მათ რიცხვს მიეკუთვნებოდა გვაროვნული ეგზოგამიის მოთხოვნილებათა დაცვა. ამავე დროს, ნაადრევ საქორწინო ასაკს, რაც ბევრ ტრადიციაში იყო აღიარებული, სასიყვარულო ურთიერთობების განვითარების არასასურველი შედეგების შიშით ხსნიდნენ. (ბ. დალგათი).

სიყვარული, ბუნებრივია, ახალგაზრდების ურთიერთ-სიმპათიების საფუძველზე იბადებოდა. სიმპათიები კი პარტნიორის ღირსებათა შეფასების მაღალი სტანდარტით წარმოიქმნებოდა. ქალიშვილის ღირსებას განსაზღვრავდა

მის მიახლოება სილამაზის იდეალთან. კავკასიელებში სილამაზე სხვადასხვაგვარად გაიგებოდა, თუმცა ზოგი რამ საერთოც ჰქონდათ. მოხევეების წარმოდგენით „ლამაზმანი უნდა იყოს ჩინარივით მაღალი, კირივით თეთრი ფერის, ლოყებალაჟღაჟებული, გიშერივით შავი თმებით, შავი, ელვასავით მბრწყინავი თვალებით. მისი დამამშვენებელი ერთ-ერთი შტრიხი მშვიდი, ნარნარი სიარულია. მოკრძალება და კლდემამოსილება უცხოთან, ყურადღება და ერთგულება ქმრისადმი, „მერცხლის ენა“ საუბრისას, აი, რა ქმნის სილამაზის იდეალს“ (ა. ხახანოვი).

ჩრდილოეთ კავკასიის მცხოვრებთა პოეზია გამოარჩევს სრულყოფილი ქალური სილამაზის შემდეგ შტრიხებს: ჩეჩნები – გედის ყელი, იხვის სიარული, რძისფერი კანი; ხუნძები – ვერცხლივით თეთრი მკერდი, „ყელში მორაკრაკე წყალი ილანდება“, ანუ გამჭვირვალე ყელი, თურქული დოქის მსგავსი კისერი, გარეული ქათმის სიარული („ეს ქათამი უფრო დარბის, ვიდრე დაფრინავს, თან სასაცილო ფუსფუსით“); ლაკები – ირმევით ყელი, ვაშლივით ლოყები, ფრთასავით თითები, ოქროსფერი ნაწნავები („ლაკებში ოქროსფერი ნაწნავები, შავ თვალებთან ერთად, ქალური სილამაზის ეტალონად მიიჩნევა, მიუხედავად იმისა, რომ საერთოდ მთიელებს არ უყვართ წითური ადამიანები და მათ მიმართ ცუდი განწყობა აქვთ“), მარგალიტის კბილები, „ქალიშვილი ანთებული სანთელივითაა, ანუ თავისი სილამაზით ანათებს“; დარგუელები – „ქალიშვილი ტყავგადატკეცილი გლუვი შუბლით – ნამდვილი ლამაზმანია“, წელი წვრილი, „ქალიშვილი რწყილივითაა, ე. ი. მკვირცხლი, მარდი, ცქვიტია“ (პ. უსლარი); ლეზგები ქალიშვილის ღირსებებს შორის განსაკუთრებით გამოყოფდნენ პატარა ფეხს (ლ. პანეკი).

ულამაზო, „ცუდი (არაქალური) იყო ქალი, რომელსაც სხეულზე ჭარბთმიანობა აღენიშნებოდა (მამაკაცისთვის, პირიქით, თმის საფარი სილამაზის ნიშნად მიიჩნეოდა (ა. დანილინი). ამასვე შეიძლება დავუმატოთ ის, რომ ხევსურეთში ღია ფერის თმები იყო მოდაში და, თავიანთი თმებისთვის სასურველი ფერი რომ მიეცათ, გოგოები თავს ნაცრის ხსნარით იბანდნენ, ხოლო თმები სწრაფად რომ გაზრდილიყო თავზე ძროხის შარდს ივლებდნენ. ყაბარდოში ქალი შავი თმებითა და ნაცრისფერი თვალებით უბედურების მომტანად ითვლებოდა (ყაბარდოული ფოლკლორი).

თავის მხრივ, მამაკაცში, ყოველ შემთხვევაში, ჩრდილოეთ კავკასიაში და საქართველოს მთიან რაიონებში, ქალები მხოლოდ მის გარეგნულ იერს როდი აფასებდნენ. „ჩერქეზი ქალის გული ეკუთვნოდა არა იმას, ვინც აერთიანებდა თავის გონებრივ და ზნეობრივ ღირსებებს, არც იმას, ვისაც შესანიშნავი გარეგნობა გააჩნდა... არამედ იმას, ვინც იდეალური მხედრის ყველა მოთხოვნილებას შეესიტყვებოდა... არის ერთი სიმღერა, რომელშიც ლამაზმანი, გადანყვეტს რა გათხოვებას, საქმროს ჩერქეზეთში მცხოვრებ საუკეთესო მხედრებს შორის ირჩევს. ის რიგრიგობით ჩამოთვლის მათ სახელებს, ამასთანავე, მკაცრად განიხილავს თითოეულის საგმირო საქმეს და ვერ პოულობს ვერც ერთ კანდიდატს, რომელიც მის მიერ შექმნილ იდეალს შეესაბამება. ამის გამო, ქალიშვილი დებს ფიცს, სამუდამოდ დარჩეს მშობლების სახლში, ვიდრე საკუთარი ბედი მსგავს მამაკაცებს დაუკავშიროს“ (ა. გ. კეშევი).

ქალიშვილები დიდ ყურადღებას უთმობდნენ მკითხაობას ბედზე, საქმროზე, გათხოვებაზე. ჩვეულებრივ მკითხაობა კალენდარულ დღესასწაულებთან იყო დაკავშირებული.

სომხებსა და ქართველებში ეს იყო ნათლობისა და ამაღლების წინააღმდეგ. ამბარცუმის (ამაღლების) დღესასწაულზე სომეხი ქალიშვილები ბალებსა და მინდვრებში დასეირნობდნენ, კრეფდნენ ყვავილებს, წნავდნენ გირლიანდებს. ერთ-ერთი ქალიშვილი თიხის ქოთნით ხელში მიემართებოდა მდინარისკენ ან წყაროსაკენ (ან 7 წყაროსკენ) და ჭურჭელს წყლით ავსებდა. მკითხაობის თითოეული მონაწილე ქოთანში რაიმე პატარა ნივთს აგდებდა. არჩეული პირბადეაფარებული „პატარძალი“ ქოთნიდან ერთიმეორის მიყოლებით იღებდა ნივთებს. როგორც კი გოგონა მოემზადებოდა ხელის ჩასაყოფად, იქ დამსწრენი ამ დღისთვის სპეციალურად შექმნილ სიმღერას – დჟან-გულუმს („ყვავილის სული“), ასრულებდნენ. თუ მორიგი კუპლეტის შინაარსი მხიარული, კარგი იყო, მაშინ პატრონს, ვისი ნივთიც ამოიღეს იმ დროს, სასიამოვნო ცვლილებები ელოდა.

ქალიშვილების მსგავსი მკითხაობები აზერბაიჯანშიც ხდებოდა და ისინი ნოვრუზ-ბაირამის დღესასწაულს უკავშირდებოდა.

თბილისელი სომხები სურბ სარქისის დღესაც მკითხაობდნენ. საამისოდ იხარშებოდა ფაფა, რომელიც ნაფოტზე დადებული ეზოში გამოჰქონდათ, ამასთან, ნაფოტს სავარაუდო ახალდაქორწინებულის სახელს არქმევდნენ და ელოდნენ, მოფრინდებოდა თუ არა ჩიტი. თუკი ასე მოხდებოდა, თვალს აყოლებდნენ, საითაც გაფრინდებოდა ფაფანაჭამი ფრინველი, იმ მხარეს უნდა ეცხოვრათ ახალდაქორწინებულებს. ქალიშვილები ძილის წინ მიირთმევდნენ მარილიან კეერებს, რათა ძილში საქმროები გამოცხადებოდათ. თავის მხრივ, ოჯახის რომელიმე წევრი ქალიშვილს ბალიშის ქვეშ მალულად უდებდა წინასწარ მოხარშულ

საქონლის ბარძაყის ძვალს. ძვლის მნიშვნელობა მისი ფორმით განისაზღვრებოდა. თავზე იხატებოდა საქმროს სახე და გოგოსაც ის უნდა დასიზმრებოდა. თბილისელი ქალიშვილები ბედის გამორკვევის სხვა ხერხებსაც მიმართავდნენ. მეგრელი ქალიშვილები ახალმთვარობისას მკითხაობდნენ ბალახებით, ოფოფით და სხვ. ახალგაზრდა ლაქები კი გაზაფხულის პირველ დღეს მარჩიელობით იყვნენ დაკავებულნი. ოსი ქალები, გარდა ახალი წლისა, მკითხაობდნენ შემოდგომაზე ე. წ. „დედა მარიამისთვის ქალიშვილების ჯდომის“ დროს (მკითხაობა რომელიმე დედაბრის სახლში მთელი ერთი კვირა გრძელდებოდა).

ცხოვრების მთელ წესს, საკუთარ და გარშემომყოფთა გონება-განწყობილებებს ქალიშვილები და ვაჟები თავიანთი ბედის საპასუხისმგებლო, გარდამტეხ მომენტამდე მიჰყავდა. ადრე თუ გვიან მათ ოჯახი უნდა შეექმნათ.

ქორწინება

1. ქორწინების ფორმა

კავკასიური ტრადიციით, ჯერ ასაკით უფროსი და-ძმები ქორწინდებოდნენ, შემდეგ კი – უმცროსები. გათხოვებისა და ცოლის შერთვის რიგითობის წესის დარღვევა დასჯად ქმედებას წარმოადგენდა. მაგალითად, XIX საუკუნის დასაწყისში ყაბარდოს სოფლის – დოყშოყოვოს, მკვიდრმა, აბდულაჰ ყაუშევმა, მშობელთა ნების საწინააღმდეგოდ, თავის უფროს ძმაზე ადრე იქორწინა, რისთვისაც იგი ოჯახიდან გააძევეს და მემკვიდრეობითი ქონების გარეშე დატოვეს (ბ. ბლაჟნოყოვი).

დაღესტნელთაგან განსხვავებით, რომლებთანაც ქორწინების ენდოგამიური ფორმა მოქმედებდა, კავკასიელები ეგზოგამიას მკაცრად იცავდნენ, რაც სისხლის აღრევას გამორიცხავდა. ზუსტად იყო დადგენილი საქორწინო ეგზოგამიის საზღვრები: სისხლით ნათესავების შეუღლება შეიძი, ზოგჯერ ცხრა თაობის ფარგლებში იკრძალებოდა; მსგავსი აკრძალვა ვრცელდებოდა მოყვრებსა და ხელოვნურად დანათესავებულებზეც; მიზანშეუწონლად ითვლებოდა და იშვიათი იყო თანამოგვარეთა საქორწინო კავშირების შემთხვევები. ყურადსაღებია ქორწინების ტერიტორიული რეგლამენტაცია: გასაგებია, რომ მონოგენურ, ანუ ერთი გვარით დასახლებულ სოფელში თანასოფელელთა შორის ქორწინება არ შეიძლებოდა, მაგრამ იგი, მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიგენურ, სხვადასხვა გვა-

რებით დასახლებულ სოფლებშიც მიზანშეუწონელი იყო, რასაც მჭიდრო დასახლების ტიპი და ძველი ვითარებიდან (სოფლის მონოგენურობიდან) მომდინარე ტრადიცია აპირობებდა, განსხვავებით დასავლეთ საქართველოს გაფანტული დასახლების მქონე სოფლებისაგან. გარკვეული თვალსაზრისით, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის სოფელი შეიძლება პირობითად შევუდაროთ დასავლეთ საქართველოს დაბლობის გაფანტული დასახლებით წარმოდგენილ სოფლის უბანს, რომელთა პოლიგენურობის პირობებში ეგზოგამიის დაცვა ხალხურ მორალურ-ზნეობრივ ნორმებს ეფუძნებოდა. რამდენადაც ძლიერ გაფანტული დასახლების პირობებში, როცა უბნები ერთმანეთისაგან დიდად იყვნენ დაშორებულნი, აღნიშნული ნორმები პოლიგენურ უბნებს შორის საქორწინო ურთიერთობებს უშვებდა, დასავლეთ საქართველოს დაბლობის სოფელი ეგზოგამიურ ერთეულს არ წარმოადგენდა.

ქორწინება ყოვლად დაუშვებელი იყო საქმროს ან საცოლის ახლო ნათესავის გარდაცვალებიდან მალევე. ასეთ შემთხვევაში შეუღლების აქტი შესაძლებელი იყო მხოლოდ ერთი წლის, ანუ გლოვის დასრულების შემდგომ. დაბოლოს, ქართველებს, სომხებს, აზერბაიჯანელებს, ოსებს, ჩერქეზებს, ბალყარელებს, ყარაჩაელებს, ნოღაელებსა და დალესტნის ხალხებში მოქმედებდა ნოდებრივი ენდოგამია, ანუ ერთი სოციალური ფენის შიგნით ქორწინების წესი: „თავადები ქორწინდებიან თავადური წარმომავლობის ქალებზე, აზნაურები – აზნაურ ქალებზე და ა. შ.“, – წერდა ს. ბრონეცკი. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ეს პრინციპი, მართალია, არცთუ ისე მკაცრად, მაგრამ ზოგან დღესაც დაცულია.

საშუალო საქორწინო ასაკი მამაკაცებისათვის ძირითა-

დად, 18-25, ხოლო ქალიშვილებისათვის – 16-18 წლით გან-
ისაზღვრებოდა (იყო 12-15 წლის გოგონების ქორწინების
შემთხვევები, უპირატესად დაღესტნელებს, ყარაჩაელებს,
ბალყარელებს, ვაინახებსა და აზერბაიჯანელებში, იშვია-
თად დასავლეთ კავკასიის ხალხებში, აფხაზებს, ქართველე-
ბსა და სომხებში). 15-16 წლის ქალიშვილები უკვე სისტე-
მატურად მონაწილეობდნენ სხვადასხვა დღესასწაულებსა
და საზოგადოებრივ შეკრებებში, სადაც შეიძლებოდა მათი
სილამაზის, გონიერების, ზრდილობისა და თავდაჭერის
უნარის შეფასება. მართალია, 18 წლის ვაჟები შეუღლები-
სათვის მომწიფებულად ითვლებოდნენ, მაგრამ რეალურად
რამდენადმე გვიან – 20-30 წლისანი, ზოგჯერ 40 წელს გა-
დაცილებულნი ქორწინდებოდნენ, რადგან, საცოლის სყ-
იდვის პირობებში, გამოსასყიდის შეგროვება ხანგრძლივ
დროს მოითხოვდა. სასიძო ყველგან პატარძალზე უფროსი
უნდა ყოფილიყო, რადგან მამაკაცი „ღმერთმა ქალზე ადრე
შექმნა“ და „ყველაფერში მასზე უფროსია“. არსებული მო-
ნაცემების თანახმად, ხევსურები ზოგჯერ ასაკით უფროს
ქალებსაც ირთავდნენ.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ დაღესტნის ხალხებში
გავრცელებული იყო ე. წ. „სნოხაჩესტვო“, მცირეწლოვანი
ვაჟისთვის ზრდასრული ქალიშვილის ცოლად შერთვა და ამ
უკანასკნელთან მამამთილის სქესობრივი კავშირი. ვახუშ-
ტის ცნობით, დიდოელებში ამ კავშირით გაჩენილი ბავშვე-
ბის ნახევარი მამის შვილები ხდებიან, ნახევარი კი – ვაჟისა.
ამავე ცნობას, თითქმის, ზუსტად იმეორებს ი. გრებერიც. XIX
საუკუნის შუა ხანებში ხუნძებსა და ანდიური ჯგუფის ხალხ-
ებში მოქმედი ამ წესის შესახებ დანვრილებით ცნობებს სხვა
ავტორებიც გვანდობენ. XIX საუკუნის წყაროების თანახმად,

სნობაჩესტვოს პრეცედენტები ხშირი იყო ოსებშიც (მ. კოვა-
ლევსკი, ნ. ხარუზინი, ა. შეგრენი). ადრეული შუა საუკუნეე-
ბის პერიოდს განეკუთვნება ანალოგიური ცნობები სომხე-
თისა და კასპიისპირა დაღესტნის შესახებ.

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე ლეზგებში, ვაინახებში, თალიშებში, სომხებში გავრცელებული ყოფილა ზრდასრუ-
ლი ქალიშვილებისა და მცირეწლოვანი ვაჟების ქორწინება,
რაც არგუმენტირებული იყო ეკონომიკური ინტერესებით
– მეურნეობაში დამატებითი სამუშაო ძალის ყოლით. ამ
ცნობებში რძლისა და მამამთილის თანაცხოვრების შესახებ
არაფერია ნათქვამი. ფრიად საინტერესოა ი. ბლარამბერგის
ცნობა, მრავალცოლიანობის პირობებში, ინგუშებში დაცუ-
ლი ერთი წესის შესახებ: „მათ შეუძლიათ ჰყავდეთ ხუთი და
მეტი ცოლი, რამდენადაც მამის სიკვდილის შემდეგ უფრო-
სი ვაჟი ქორწინდება მის ყველა ცოლზე, გარდა საკუთარი
დედისა, რომელიც შესაძლოა, გარდაცვლილის სხვა ვაჟის
ცოლი გახდეს“.

მშობლები მომავალი სიძისა თუ რძლის კანდიდატურ-
ის შერჩევაში საკუთარი მოსაზრებით ხელმძღვანელობდ-
ნენ, რაც ხშირ შემთხვევაში არ ემთხვეოდა ახალგაზრ-
დების სურვილს, თავად მოეძიათ სასურველი პარტნიორი.
პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა მომავალი მოყვრების
წოდებრივ შესაბამისობასა და ოჯახის გვარიშვილობას. ვა-
ჟის მშობლების მიერ ქალიშვილის სილამაზე დეტალურად
ფასდებოდა. „დიდი ყურადღება ექცევა... იმას, გააჩნია თუ
არა საპატარძალოს რაიმე ფიზიკური ნაკლი; ამ მიზნით აკ-
ვირდებიან მის სიარულს, მხედველობის უნარს... ცდილო-
ბენ, შეათვალიერონ მისი კბილები...“ (მ. სალარაძე). განსა-
კუთრებული ყურადღება ენიჭებოდა საოჯახო საქმისადმი

ქალიშვილის დამოკიდებულებას. XIX საუკუნის შუა წლებში ა. ომაროვი, თავის ნარკვევში ლაკების ყოფის შესახებ, იხსენებდა თანასოფელ გოგოს ღარიბი ოჯახიდან, რომელიც თანატოლებს შორის მისაბაძი შრომისმოყვარეობით გამოირჩეოდა: „არ ეთაკილებოდა მძიმე და ბინძური სამუშაო. იქაურები, განსაკუთრებით დედები, აღფრთოვანებულნი იყვნენ მისით და ამბობდნენ: „აი, რძალი! ბედნიერია ის, ვინც მასზე დაქორწინდება!“ სწორედ ასეთ შრომისმოყვარე რძლებს ეძებენ მშობლები“. მეგრელები ამბობდნენ: „ქალი ისეთი უნდა იყოს, ყანიდან სიმიდით სავსე ორი გოდორი ერთად გამოჰქონდეს“.

ქორწინება მხარეთა შორის მიღწეული შეთანხმების პირობების ზუსტი დაცვით ხორციელდებოდა. ამ შეთანხმებით დასავლეთ კავკასიის ხალხებში ნათლად იყო განსაზღვრული საცოლის გამოსასყიდის ოდენობა. წარსულში იგი მთელ ქონებას უდრიდა და ორ ნაწილად იყოფოდა: პირველი ნაწილი, ე. წ. „ქალიშვილის ღირებულება“, საცოლის მშობლებს გადაეცემოდა და მათ საკუთრებად ითვლებოდა, მეორე – საქმროს ოჯახში რჩებოდა, როგორც ცოლის პირადი საკუთრება, რომელსაც, ქმრის მიზეზით განქორწინების, ან მისი სიკვდილის შემთხვევაში, ქალი თავისი შეხედულებისამებრ განკარგავდა. ყაბარდოელებში გამოსასყიდის ამ ნაწილს რამდენიმე სახელწოდება ჰქონდა: „ფასის ნახევარი“, „ოქროს ფული“, „საქორწინო ფული“. გამოსასყიდის პირველი ნაწილი საცოლის მშობლებს არა ფულის, არამედ ორი ცხენისა და მსხვილფეხა რქოსანი საქონლის გარკვეული რაოდენობის სახით ეძლეოდა. მაგალითად, თუ საქორწინო გარიგებით, გამოსასყიდი თანხა 1000 მანეთი იყო, მომავალ მოყვრებს 500 მანეთის ღირებულების ხარ-ძროხა ეკუთვნოდათ.

გავრცელებული იყო ქორწინების რამდენიმე ფორმა, რომელთა შორის უპირატესობა გარიგებით ქორწინებას ანუ მხარეთა შეთანხმებით შემდგარ შეუღლებას ენიჭებოდა. დასავლეთ კავკასიის ხალხებში ქორწინების ასეთი ფორმის არსებობა მომავალი მეუღლის არჩევაში ახალგაზრდობის მნიშვნელოვანი თავისუფლებით იყო განპირობებული. ვაჟსა და ქალიშვილს შეეძლოთ შეხვედრა და ერთმანეთის გაცნობა საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში. ახალგაზრდების შეხვედრის ადგილი იყო, აგრეთვე, ქალიშვილთა ოთახები, რომელიც საქორწინო ასაკის გოგოებისათვის ყველა საცხოვრებელში გამოიყოფოდა. მაჭანკლობის ინსტიტუტის მოთხოვნების თანახმად, სწორედ აქ, უმცროსი დების ან მეგობრების თანდასწრებით, ქალიშვილები თავიანთ პოტენციურ საქმროებს ხვდებოდნენ. ხდებოდა ისეც, რომ თავისი ღირსებებით განთქმული მომავალი პატარძლის ოთახს შორეული აულებიდან ჩამოსული პრეტენდენტებიც სტუმრობდნენ. ქალიშვილი, რომელსაც საქმრო უკვე შერჩეული ჰყავდა, მშობლებს თავის გადაწყვეტილებას შუამავლების მეშვეობით ატყობინებდა. ამ უკანასკნელთა თანხმობის შემთხვევაში, ახალგაზრდები ერთგულების ნიშნად საჩუქრებს გაცვლიდნენ და ქორწილის დღეც დაინიშნებოდა.

ქორწინების ასეთი ფორმა ჩრდილოეთ კავკასიაში მხოლოდ XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში გავრცელდა. უფრო ადრეულ პერიოდში, კერძოდ, ავტორიტარული დიდი ოჯახის არსებობის ეპოქაში, ვაჟის დაქორწინება მშობლების პრეროგატივა იყო. ისინი ირჩევდნენ მომავალ სარძლოს და, ახალგაზრდების თანხმობის შემთხვევაში, ქალიშვილის მშობლებთან მაჭანკლებს აგზავნიდნენ. ქორწინების ასეთ ფორმას შედარებით ხშირად

ფეოდალური ზედაფენის წარმომადგენლები მიმართავდნენ. კავკასიის მთიანეთის მოსახლეობა მაჭანკლობას უარყოფითად ეკიდებოდა. ქალიშვილისა და ვაჟის ბედის გადანწყვეტაში, თითქმის, ყველგან მშობლები აქტიურობდნენ. დედები ეძებდნენ შესაფერის მენყვილეს ზრდასრული ვაჟისთვის, ხშირად ხელს უწყობდნენ ახალგაზრდების გაცნობასა და შეხვედრებს, მაგრამ საბოლოო გადანწყვეტილებას მხოლოდ მამა იღებდა.

გარდა აღნიშნულისა, არსებობდა გარიგებით ქორწინების ისეთი იშვიათი ნაირსახეობა, როგორიც მცირეწლოვან ჩვილთა აკვანში დანიშნვა იყო. ასე დანიშნული ბავშვები, მშობელთა შეთანხმების საფუძველზე, საქორწინო ასაკში უნდა შეუღლებულიყვნენ.

ჩრდილოკავკასიელთა (განსაკუთრებით ოსთა) პრაქტიკაში ლევირატი (ძმის ქვრივის ცოლად შერთვა) და სორორატი (გარდაცვლილი ცოლის დაზე ქორწინება) ნესებიც მოქმედებდნენ.

ისლამის გავრცელების შემდეგ, შარიათის მიხედვით, მამაკაცს შეეძლო ოთხი ცოლი ჰყოლოდა, მაგრამ ჩრდილოკავკასიელებში მრავალცოლიანობა დიდად პოპულარული არასოდეს ყოფილა, თუმცა ორ-სამცოლიანობის შემთხვევები ღვთისმსახურთა და თავადაზნაურთა გარემოში გვხვდებოდა (ოთხი, ზოგჯერ ხუთი მეუღლე დაღესტნელ და ვაინახ დიდგვაროვნებსა და შეძლებულებს ჰყავდათ). ოს ალდარებს (ფეოდალებს), კანონიერი მეუღლის გარდა, შეეძლოთ ჰყოლოდათ არასრულფასოვანი ცოლები, ე. წ. ნომილუსები – დამოკიდებული გლეხების ქალიშვილები, რომელთა ქავდასარდებად („ბაგაში დაბადებულნი“) წოდებული შვილები განსაკუთრებულ კატეგორიას განეკუთვნებოდნენ

და ფაქტობრივად მამის კანონიერი ოჯახისათვის შრომობდნენ. აღდართა ნომილუსები ხასებს მოგვაგონებენ, თუმცა უფრო თავისუფალნი იყვნენ. ოსეთში, დიდგვაროვანთაგან განსხვავებით, ორცოლიანობა გლეხებში იშვიათი იყო; გამონაკლისს წარმოადგენდა მაჰმადიანებით დასახლებული სოფლები (ჩიქილა, ზამანყული, ელხოთოვო და სხვ.), სადაც, შარიათის გავლენით, ორცოლიანობამ ფართო გავრცელება ჰპოვა, მაგრამ მეორე ცოლზე ქორწინება, პირველი მეუღლის ავადმყოფობის ან უშვილობის შემთხვევაში, მხოლოდ მისი თანხმობით შეიძლებოდა.

ორცოლიანობისა და სამცოლიანობის მიმართ დამოკიდებულება კარგად ჩანს ერთი ინგუშური სიმღერის ტექსტიდან:

„რატომ უნდა იაროს ცეკვებზე და გართობებზე იმან,
ვისაც სახლში ორი ცოლი ჰყავს?

მას ხომ მეტი გართობა და ცეკვა
სახლში აქვს.

რატომ უნდა იაროს დაკრძალვებზე იმან,
ვისაც სახლში სამი ცოლი ჰყავს?

მას ხომ მეტი უბედურება
სახლში აქვს“.

ცალკე უნდა აღინიშნოს დაღესტნელებში გავრცელებული რიგი ჩვეულების თაობაზე, რომელიც საკუთარი ბედის საკითხში ახალგაზრდების აქტიურობაზე მიუთითებს. ახვახებში გასათხოვარ გოგოსთან განსაზღვრულ დღეს შედიოდნენ ის ვაჟები, რომლებსაც ოჯახის შექმნა სურდათ. ქალიშვილის მამა და ძმები დროებით ტოვებდნენ სახლს და

სტუმრებს დედა-შვილი მასპინძლობდა. დედასთან გასაუბრების შემდეგ, ჭაბუკები სახლიდან გასვლისას თავიანთ ქუდებს ტოვებდნენ, რითაც გოგოს არჩევანის საშუალებას აძლევდნენ. ქალიშვილი იმ თავსაბურავის გარდა, რომლის პატრონიც მას მოსწონდა, ყველას ქუჩაში ყრიდა. ასე ირჩევდა ქალიშვილი საქმროს (რ. მაგომეთოვი). ამ ჩვეულების გამოცხილი ისმის დარგუელი მამის ფრაზაში, როცა გოგო უარს ამბობდა მშობლების მიერ საქმროდ შეთავაზებულ კანდიდატურაზე: „არ მოგცემ ქუდის არჩევის უფლებას“, ან: „მაშინ წადი გოდეყანზე, მოიტანე შეყვარებულის ქუდი და მას მიგათხოვებთ“ (ს. გაჯიევა). გოდეყანის, სოფლის მოედნის – ყოველდღიური სიახლეებისა და თემის საჭირობო პრობლემების განხილვის ადგილის ხსენება შემთხვევითი როდია. ლაკებსა და წახურებში არსებობდა ჩვეულება, რომლის თანახმადაც გათხოვების მსურველი ქალიშვილი მოდიოდა მოედანზე, ან ადიოდა იქვე მდებარე მეჩეთის სახურავზე და მთელ სოფელს ამცნობდა თავის გადანწყვეტილებას; იგი ორჯერ ან სამჯერ წარმოთქვამდა საამისოდ დადგენილ სიტყვას – „ირმავი“ (წახ.), „ყურმამიავი“ (ლაკ.) (არ ითარგმნება). იმავდროულად ქალიშვილი იტყოდა მის მიერ არჩეული ვაჟის სახელსაც, რის შემდეგაც ეს საკითხი არჩეული ვაჟის ნათესავებთან განიხილებოდა, რადგან მათი მხრიდან უარის თქმა დაუშვებელი იყო.

ანდიელების ჩვეულება, წინერ ჯაბირი („თქვი სახელი“), ოდნავ განსხვავებული სცენარით გამოირჩეოდა. ჯამაათის წარმომადგენელი ადიოდა სახლის სახურავზე, სადაც გასათხოვარი ქალიშვილი ცხოვრობდა და ბუხრის კვამლსადენიდან სთხოვდა მას დაესახელებინა თავისი რჩეული. იმავე დღეს ამის თაობაზე იგებდნენ ვაჟის მშობლები. ვაჟისთვის

უარის თქმა საძრახისი იყო (მ. აგლაროვი). ზოგიერთ ხუნძურ და დიდოურ სოფლებში ადგილობრივი მოსახლეობა ყვებოდა, რომ კავკასიის ომის პერიოდიდან XX საუკუნის 20-იან წლებამდე სათემო ორგანიზაციების წარმომადგენლები რეგულარულად (ზოგიერთი ცნობით, წელიწადში ორჯერ) აწარმოებდნენ საქორწინო ასაკის გოგონებისა და ქვრივების გამოკითხვას, თუ ვისზე სურდათ მათ გათხოვება (არჩევანი ცოლიან მამაკაცზეც შეიძლებოდა შეჩერებულიყო). ამ გამოკითხვის დროს დასახელებული მამაკაცები, უარის თქმის შემთხვევაში, ვალდებულნი იყვნენ გადაეხადათ საკმაოდ სოლიდური ჯარიმა. მამაკაცებს არასასურველ ცოლთან გაყრის საშუალება მხოლოდ „ნახევარმთვარის“ ან სხვა წინასწარ შეთანხმებული ვადის გასვლის შემდეგ მიეცემოდათ. დიდოელთა აულში არსებობდა ასეთი ჩვეულება: ქალიშვილი ან ქვრივი არა მარტო წარმოთქვამდა რჩეულის სახელს, არამედ მას ნაქსოვი ფეხსაცმლის, გედობის, ბატას (ლანჩას) სახალხოდ ესროდა, ან ზურგზე ურტყამდა (ი. კრიუკოვი).

ისტორიკოსები ამ ჩვეულების გაჩენას უკავშირებდნენ შამილის განკარგულებას. გაჭიანურებული ომის პერიოდში შამილი შეშფოთებული იყო ადგილობრივ მოსახლეობაში დემოგრაფიული მდგომარეობის გაუარესებით: გაუთხოვარი ქალების რიცხვითა და ქორწინებების შემცირებით. მან გამოსცა შესაბამისი განკარგულება, რომლის თანახმადაც შემცირდა საქორწინო გადასახადების ოდენობა. თუმცა, ქორწინების ამგვარი წესი ცარიელ ადგილზე როდი იყო წარმოქმნილი. არქაული ტრადიციები წარმოადგენდა ნიადაგს ახალი, ინოვაციური ტრადიციების წარმოქმნისა. შამილის გადანყვეტილებებმა მათ ახალი სიცოცხლე

შთაბერა, რისი დამადასტურებელი არაერთი მაგალითი არსებობს.

ანდიელებში ქალიშვილს უფლება ჰქონდა, მოეთხოვა ვაჟისგან მასზე დაქორწინება, თუ ეს უკანასკნელი ნებისით თუ უნებლიეთ გზას გადაუღობავდა ან შეეხებოდა. ასეთ ჩვეულებას „შეტყობინება“ ერქვა. ზოგჯერ ისეც ხდებოდა, რომ გოგოები ტყუოდნენ. ანალოგიური ჩვეულება გავრცელებული იყო ჩეჩნებშიც. უ. ლაუდაევმა აღწერა შემთხვევა, როცა ვაჟზე უიმედოდ შეყვარებულმა ერთმა ქალიშვილმა მოიტყუა. მაგრამ ადგილობრივებმა შეძლეს მისი ტყუილში მხილება.

კავკასიაში გავრცელებული ქორწინების სხვა ფორმა, კერძოდ, საცოლის მოტაცება, სამი ნაირსახეობით იყო წარმოდგენილი:

საცოლის ძალადობით დათავისება. მას ვაჟის მხარე იმ შემთხვევაში მიმართავდა, როცა დამოყვრების თაობაზე ქალიშვილის მშობლებთან წარმოებული მოლაპარაკება უშედეგოდ მთავრდებოდა; როცა ვაჟის მხარე გრძნობდა მოსალოდნელ უარს. იყო იშვიათი შემთხვევები, როცა მოტაცება ყოველგვარი მიზეზის გარეშე ხდებოდა. ასეთი ქმედებით ვაჟი ცდილობდა, იძულებული გაეხადა ქალიშვილი და მისი მშობლები არასასურველ ფაქტს შერიგებოდნენ და ქორწინებას დათანხმებოდნენ, რადგან, ქალიშვილის დაბრუნების შემთხვევაში, ეს უკანასკნელი, როგორც უკვე „ღირსებააყრილი“, გათხოვების შანსს კარგავდა. ამდენად, საცოლის ძალადობით მოტაცება ქალიშვილსა და მის მშობლებზე მორალურ-ფსიქოლოგიური ზემოქმედებით იყო მოტივირებული.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ქალის ცხოვრებაში ქა-

ლიშვილობის ხანა შესამჩნევი შინაგანი დინამიზმით გამოირჩევა. ქალიშვილის სტატუსის შესატყვისი ეპითეტები – „მარდი, როგორც რწყილი“, „ველური ქათამივით მობენალი“, ბევრის მთქმელია. ამგვარი თვისებებით დაჯილდოებული ქალიშვილი ქორწინების ზღურბლს უახლოვდებოდა. თავის მხრივ, ახალგაზრდა ვაჟის წინაშე, რომელსაც ამ „მარდი“ გოგოსათვის ხელი უნდა ეთხოვა, შემდეგი სახის ამოცანა იდგა: „დაეჭირა“ თუ მოეტაცა ქალიშვილი. ა. ომაროვი ლაკებთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „ზოგჯერ ხდებოდა ისე, რომ ახალგაზრდა კაცი, თავს ესხმოდა რა გოგოს, თავსაფარს ართმევდა ან უბრალოდ მკერდზე და სხეულის სხვა ნაწილზე ხელს შეავლებდა და გაეცლებოდა. ამას ერქვა „ქალიშვილის დაჭერა“, რაც მოტაცების ტოლფასი იყო. ეს ქმედება უაღრესად ნეგატიურ რეაქციას აღძრავდა გოგოს მშობლებში და კონფლიქტური სიტუაცია ყოველთვის ქორწილით არ მთავრდებოდა“. ქალიშვილის „დაჭერა“, ისევე როგორც მოტაცება, რომელიც ერთმნიშვნელოვანი შედეგით არ მთავრდებოდა, ორი დინამიური საწყისის დაჯახებას წარმოადგენს, სადაც ერთ-ერთმა უნდა გაიმარჯვოს. სოციალური დაკვეთის სცენარით, გამარჯვებული ვაჟი უნდა დარჩენილიყო. თუმცა, სიტუაცია ორმხრივი კომპლემენტარობის პირობებით კონტროლდებოდა.

ხეცსურებთან ქალიშვილის ძალადობრივად გამტაცებელს საზოგადოება იკვეთდა. კონფლიქტის მოგვარება შესაძლებელი იყო მოტაცებულის თანხმობით, უარის შემთხვევაში მას სახლში აბრუნებდნენ. „თუ გატაცებული, – აფიქსირებს ხეცსურთა ყოფის ჩინებული მცოდნე გ. ურბნელი, – გამტაცებლის, როგორც თვითმარქვია საქმროს მიერ პატივაყრილი იყო, იგი ქალიშვილის ნათესავებს არც ჯარი-

მას უხდოდა და არც არაფრით პასუხობდა. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ წარსულში გამტაცებლის დაწუნება მისთვის დიდ სირცხვილად ითვლებოდა და გოგოს ნათესაობა ვალდებულები იყო გამტაცებლისთვის ჯარიმის სახით 16 ძროხა გადაეხადა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქალიშვილს გათხოვების უფლება არ ჰქონდა. დაწუნებული ვაჟის შეურაცხყოფილ მშობლებსაც ეძლეოდათ საშუალება, გარკვეული დროით ვეტო დაედოთ ქალიშვილის გათხოვებაზე, თუკი აღნიშნულ საკითხზე წინასწარი ორმხრივი შეთანხმება არსებობდა. აკრძალვის მოხსნა სოლიდური ჯარიმის გადახდას ითვალისწინებდა (ა. ნიკიტინი).

საცოლის წაყვანა თანხმობით, მისი მშობლების სურვილის წინააღმდეგ, ანუ ქალ-ვაჟის გაპარვა გავრცელებული იყო კავკასიის თითქმის ყველა ხალხში (მათ შორის ქართველებში). მაგალითად, ხუნძებს, ანდიელებს, ყუმბიკებს, ლეზგებს, ლაკებსა და დაღესტნის სხვა ხალხებში არსებობს ტრადიცია, რომელთა ადგილობრივი სახელწოდება გამჭვირვალედ მიგვითითებს ახალგაზრდებს შორის ახალი ფორმის ურთიერთობების ჩამოყალიბებაზე: „მასთან ერთად წასვლა“, „გარბის ვაჟთან“, „გაიქცა“ და სხვ. ტრადიციის თანახმად, გოგო მშობლებისაგან მალულად თავს აფარებდა შეყვარებული ახალგაზრდა კაცის სახლს ან მის ნათესაებს და არ ბრუნდებოდა სახლში, ვიდრე სიტუაცია მის სასარგებლოდ არ შეიცვლებოდა (დ. ბუტაევი; ს. გაჯიევა).

მოტაცება ორმხრივი შეთანხმებით, ანუ ფიქტიური მოტაცება, მოტაცების ინსცენირება.

თუ პირველ და მეორე შემთხვევაში გამტაცებელს იმედი ჰქონდა, რომ შერიგების შემდეგ ქალიშვილის მშობლებთან მოლაპარაკებით ყალიბის (გამოსასყიდის) მნიშვნელოვნად

შემცირებას მიაღწევდა, მესამე შემთხვევაში ორივე მხარე წინასაქორწილო ხარჯებისაგან სრულიად თავისუფლდებოდა.

როგორც ცნობილია, მოტაცება მიჩნეული იყო ქორწინების არქაულ და უნივერსალურ ფორმად, რაც მოგვიანებით უარყოფილ იქნა: დადგინდა, რომ იგი წარმოშვა საქორწინო ურთიერთობის სყიდვითმა ფორმამ, როგორც საპროტესტო რეაქცია. ეს შესაბამისი კავკასიური მასალების მაგალითზეც კარგად ჩანს. მართალია, საცოლის მოტაცება ანტისაზოგადოებრივ ქმედებად ითვლებოდა და, ჩვეულებითი სამართლის თანახმად, უმძიმეს, დასჯად დანაშაულთა კატეგორიას განეკუთვნებოდა იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ქალიშვილი თავისი ნებით (მშობლების დაუკითხავად) მიდიოდა, მაგრამ, ობიექტურ სოციალურ მიზეზთა გამო, ქორწინების ეს ფორმა გვიან პერიოდამდე აგრძელებდა არსებობას. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, მოსახლეობის მასიური გაღატაკების გამო, XX საუკუნის 10-იანი წლების ჩათვლით კავკასიაში გარიგებითი საქორწინო კავშირების შემცირებისა და მშობელთა დაუკითხავად საცოლის წაყვანის ტენდენცია შეიმჩნეოდა, რაც საქორწინო გამოსასყიდის უკიდურესად მაღალი ოდენობით იყო განპირობებული. შეგნებული ჰქონდათ რა ეს ანაქრონიზმი, ზოგან (ყაზარდოში, ოსეთში, ბალყარეთში, დაღესტანში) საცოლის გამოსასყიდი მნიშვნელოვნად შეამცირეს. მისი ოდენობა დამოკიდებული იყო წოდებრივ სტატუსზე, საცოლის გარეგნობასა და სამეურნეო თვისებებზე. ამასთან, ქალიშვილისთვის გაცილებით მეტი გადასახადი იყო დაწესებული, ვიდრე ქვრივისთვის.

აქვე გვინდა შევხვით საქართველოში გავრცელებული ქორწინების ერთ ფორმასაც.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, კავკასიაში ახალგაზრდობის ზნეობრივი სიჯანსაღე, სქესთა შორის დამოკიდებულებაში სინმინდის დაცვა, ურთიერთპატივისცემისა და სიყვარულის გამოვლენა ძველთაგანვე საზოგადოების ზრუნვის საგანი იყო. ზნეობრივი პრინციპების დარღვევას ყოველთვის მოყვებოდა ხოლმე დროული რეაქცია და მისი დამრღვევი სათანადოდ ისჯებოდა. მეგრელთა ყოფის ჩინებული მცოდნის, ი. ქობალიას, ცნობით, ქალიშვილის ხელყოფაში ბრალდებულ პირს გარკვეული ვადით ეკრძალებოდა სასოფლო დღესასწაულებსა თუ თავყრილობებში მონაწილეობის მიღება; დამნაშავე ზოგჯერ სოფლიდანაც იდევნებოდა; სასჯელის ზომა დანაშაულის სიმძიმით განისაზღვრებოდა. რამდენადაც ქალიშვილზე ზრუნვა ოჯახის მოვალეობა იყო, ეს უკანასკნელი უკიდურეს ზომებს მიმართავდა მაშინაც კი, როცა ყოველგვარი საშიშროება გამოირიცხებოდა. ამ მხრივ, ნიშანდობლივია ი. ტეპცოვის დაკვირვება: „... თუ ქალიშვილის ნათესავები შეამჩნევენ, რომ გოგოსა და ვინმე ბიჭს შორის თუნდაც ყველაზე უბრალო ინტიმური ურთიერთობა ყალიბდება, ახალგაზრდა კაცს უყურებენ, როგორც მაცდუნებელს: მოტყუებით შეყავთ სახლში, გაშიშვლებული ხანჯლის მსუბუქი ჩხვლეტითა და მუქარით აიძულებენ დაიფიცოს, რომ მათ ნათესავზე იქორწინებს. მისი უარი სისხლის აღებით ისჯება“. სამეგრელოში იშვიათად, მაგრამ მაინც იყო გავრცელებული ქალიშვილის მორალური ხელყოფა მასზე დაქორწინების მიზნით.

ქორწინება ქალიშვილის მორალური იძულებით მიიღწეოდა სხვადასხვა ხერხით: გაუპატიურებით, საჯაროდ

კოცნით, ხელის მოხვევით, ტანსაცმლის შემოხვევით, საექ-
ვო ხმების გავრცელებით და სხვ. Moral compulsion ქალიშ-
ვილისა მის მშობლებს ან თავად მას აიძულებს, გამოვიდეს
ქორწინების ინიციატორის როლში და მიმართოს, პირველ
შემთხვევაში, მინოხუნაფას („დასმა“, – მშობლების მიერ ქა-
ლიშვილის მიყვანა პატივამყრელის ოჯახში, რის შემდეგაც
იგი ვაჟის ცოლი ხდება), ხოლო მეორე შემთხვევაში დოხ-
უნას („დაჯდომა“, – ქალიშვილის მისვლა ვაჟის სახლში და
თავის გამოცხადება ოჯახის რძლად).

რამდენადმე განსხვავებულია „ოჯახზე დაჯდომისა“ და
„დაჯდომლების“ აჭარული წესები. როგორც მ. ბეჟაია აღ-
ნიშნავს, „დაჯდომლების იმ ერთეულ შემთხვევებში, როდესაც
ვაჟი კატეგორიულ უარს აცხადებდა მისთვის შერჩეუ-
ლი ქალის დანიშვნაზე, ოჯახი კი დაინტერესებული იყო
სწორედ ამ ქალის რძლობით და მის ოჯახთან დამოყრე-
ბით, მშობლები ვაჟისგან ფარულად უთანხმდებოდნენ სარ-
ძლოს, მარტო მოსულიყო მათ ოჯახში და თავი მათ რძლად
გამოეცხადებინა... ასევე, ოჯახზე დაჯდომის ერთეული
შემთხვევები ვაჟის ინიციატივას გულისხმობდა: თუ ოჯახ-
ები ვაჟის სურვილის კატეგორიული წინააღმდეგნი იყვნენ,
ახალგაზრდები მიმართავდნენ დაჯდომის წესს“.

2. ქორწილი

საქორწილო ზეიმი პატარძლის მოსაყვანად წასვლის მო-
მენტიდან იწყებოდა. მაყრიონი, რომელსაც ასაკმოყრილი
და სათანადო ავტორიტეტის მქონე პირი ხელმძღვანელობ-
და, სიძის ახალგაზრდა ნათესავებისა და მეგობრებისაგან

შედგებოდა. ჩრდილოკავკასიელებში ნეფე მაყარს საერთოდ არ მიჰყვებოდა, მაგრამ თუკი თან ახლდა, თავის უფროს ნათესავებს ერიდებოდა და არც პატარძლის სახლში შევიდოდა.

ჩრდილოეთ კავკასიის რიგ ხალხებში, აგრეთვე, აფხაზებსა და მეგრელებში მშობლიური ოჯახიდან წამოყვანილი პატარძალი არცთუ იშვიათად მიჰყავდათ არა ნეფის, არამედ „სხვის სახლში“, სადაც იგი შეიძლებოდა, ერთი კვირიდან 2-3 თვემდე დარჩენილიყო. მთელი ამ ხნის მანძილზე, ასევე ქორნილის პერიოდში სიძე, განრიდების ჩვეულების ძალით, მშობლებს ერიდებოდა და „სხვის სახლში“ ცხოვრობდა. ამ ტრადიციის მიხედვით, ნეფისა და პატარძლის ოჯახებსა და „სხვა სახლების“ პატრონებს შორის ხელოვნური ნათესაური ურთიერთობები მყარდებოდა. გარკვეული პერიოდის შემდეგ, პატარძალი მიჰყავდათ ნეფის სახლში, სადაც ქორნილისთვის უკვე ყველაფერი მზად იყო. ქორნილი მხოლოდ ერთი ოჯახის ღონისძიებას არ წარმოადგენდა. მისი ჯეროვანი გამართვა მთელი საგვარეულოს და თვით სოფლის მოვალეობასაც შეადგენდა. საქორნილო სამზადისში, კერძების მომზადებაში, სტუმართა მიღებასა და მომსახურებაში, საქორნილო ცერემონიებში ნეფის ყველა ნათესავი და მეზობელი მონაწილეობდა. მექორნილეთა რაოდენობა რამდენიმე ასეულ კაცს ითვლიდა და ზეიმი ერთიდან (დაბალ ფენებში) 7-9 დღემდე (თავადაზნაურობაში) გრძელდებოდა.

საქორნილო წეს-ჩვეულების ძირითადი ელემენტები იყო: ა) პატარძლის მოყვანა ნეფის ოჯახში და მისი შეყვანა ახალშეუღლელთათვის განკუთვნილ ოთახში ან ცალკე მდგარ ნაგებობაში, სადაც იგი „დიდი ქორნილის“ დაწყებამდე რამდენიმე დღე იმყოფებოდა. კავკასიელ მაჰმადიანებში

აქ სრულდებოდა ქორწინების წესი შარიათული ნორმებით. თუკი ყალიძის საკითხი უკვე დარეგულირებული იყო, ვაჟს შეეძლო, ღამლამობით სწევოდა თავის ცოლს. პირველ ღამეს ადგილობრივი ახალგაზრდობა ერთგვარ საქორწილო ობსტრუქციას აწყობდა. დილით კი აუცილებელი იყო პატარძლის უბინოების დემონსტრირება; ბ) პატარძლის შეყვანა დიდ სახლში (ძირითად საცხოვრებელ ნაგებობაში), თანხლებული კერასთან ზიარებისა და ქმრის ნათესავების გაცნობის ცერემონიებით; გ) პატარძლის სტუმრობა ქმრის ნათესავების ოჯახებში; დ) პატარძლის შეყვანა სამზარეულოში (სრულდებოდა დიდი ქორწილის მომდევნო დღეს).

ყველა ზემოჩამოთვლილი და სხვა სახის ინკორპორაციული ხასიათის წეს-ჩვეულება ოჯახის სრულუფლებიან წევრად პატარძლის კურთხევის საქმეს ემსახურებოდა.

აღსანიშნავია, აგრეთვე, ქორწილის შემდგომი წეს-ჩვეულებები: ა) პატარძლის საჩუქრების დარიგება ქმრის ნათესავებისათვის. ამ ცერემონიაში შედიოდა ნეფის ნათესავი და მეზობელი ქალებისათვის „პატარძლის ძაფების“ დარიგების შაფსულური რიტუალიც; ბ) ახალდაქორწინებული ვაჟის დაბრუნება მშობლიურ ოჯახში, თანხლებული ე. წ. „შერიგების“ ცერემონიით, რითაც უფროსი ნათესავებისგან განრიდება საბოლოოდ მთავრდებოდა; გ) პატარძლის მიერ ჭრა-კერვის უფლების მოპოვების რიტუალი (ჩერქეზებში); დ) წყაროზე პატარძლის პირველი გასვლის წესი; ე) პატარძლის პირველი გამგზავრება მშობლებთან (ქორწილიდან რამდენიმე თვის ან ერთი წლის გასვლის შემდეგ), რომლებთანაც ყოფნის დროს ზოგან მას მზითევს უგროვებდნენ; ვ) ახალდაქორწინებულთა მშობლების ორმხრივი ვიზიტები ჩრდილო-დასავლეთ და ცენტრალური კავკასიის ხალხებ-

ში (ყაბარდოელებში, ოსებში, ქართველებში, აზერბაიჯანელებსა და სომხებში).

ა. საქორწინო ანტაგონიზმი

ქართულ-კავკასიური საქორწილო წეს-ჩვეულებათა კომპლექსში გამოიყოფა და განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ნეფე-პატარძლის მაცრების ორმხრივი აგრესიული ქცევები. საქართველოში იგი „განადირების“ (ქართლი, ფშავი, გურია, რაჭა-ლეჩხუმი), „ნეფის განადირების“ (კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი), „ალილოზე ჩამოვლისა“ (იმერეთი) და „დარბევის“ (სამეგრელო) სახელწოდებებით იყო ცნობილი. დავიწყოთ სამეგრელოთი.

სამეგრელოში საქორწილო სუფრა დილამდე გრძელდებოდა. ლხინის დამთავრების შემდეგ, მაყარი ეზოში გამოიშლებოდა და იწყებდა ე. წ. ეშაკათუას („დარბევას“). მ. ცაიშვილის ცნობით, ისინი კლავდნენ მექორწილე ოჯახის ძროხას, თხას ან ქათამს. ამ დროს მასპინძლები სტუმართა ნებას ემორჩილებოდნენ. ზოგიერთი მონაცემით, მაცრებს შეეძლოთ ერთი სული პირუტყვის ან რამდენიმე ქათმისა და ინდაურის მოკვლა. ამიტომ ზოგიერთი ოჯახი დიდ ზარალს რომ არიდებოდა, ეზოში მდგარი რომელიმე ხის კენწეროზე ქათმებს დაკიდებდა და სტუმრებიც მის ჩამოგდებას ლამობდნენ. მაცრებს თავიანთი ნადავლი, შემწვარი ქათმები, სხვა კერძებთან ერთად, ეზოშივე უნდა მიერთმეოდათ; ბოლოს, „ოლური კულას“ (ნასვლის კულა) შესმისა და ამავე სახელწოდების სიმღერის შესრულების შემდეგ, „წკირებით“ (შამფურები, მასზე წამოცმული საქონლისა და გოჭის ხორ-

ცით, ხაჭაპურითა და ტკბილეულით) ხელდამშვენებულნი ოჯახს ემშვიდობებოდნენ და შინისკენ გზას გაუდგებოდნენ.

გაცილებით უფრო აგრესიული იყო პატარძლის მაყარი ხევსურეთში: „ქალის მყოლნი“ რასაც დაინახავდნენ, ყველაფერს ამტვრევდნენ, თან ყვიროდნენ, ეჩხუბებოდნენ მასპინძლებს, მაგრამ ეს უკანასკნელნი ყოველთვის უთმობდნენ, არაფერს ეტყოდნენ. მასპინძელს რომ ენწყენინებინა რაიმე, ქალის „მყოლნი“ განყრებოდნენ და შინ წასვლას დააპირებდნენ; თუ ძალიან გაბრაზდებოდნენ, პატარძლის წაყვანითაც იმუქრებოდნენ. ამით ვაჟის ოჯახი შენუხდებოდა, მოუტანდა ლუდიან „სანდეებს“, შეახვეწებდნენ უფროს მამაკაცებს და ყველა ქუდს მოუხდიდა და ქუდმოხდილები „დასხდებოდნენ მუხლით“ (ე. ი. დაუჩოქებდნენ). თუ „მყოლებს“ ამით ვერ დააბრუნებდნენ და ვერც პატარძალს დაატოვებინებდნენ, მერე საკლავსაც მოუყვანდნენ, ძლივს შეირიგებდნენ“ (მ. ბექაია). ხევში გავრცელებული წესის თანახმად, ხევსურებზე არანაკლებ მტრულად იყვნენ განწყობილნი აჭარელი ქალის მაყრები, რომლებიც „თავს ნებას აძლევდნენ კერიის ჯაჭვისათვის ტყვიები დაეშინათ (მაჭახლის ხეობა), გზაზე დაეხოცათ ფრინველი, გადაებრუნებინათ წისქვილები, დაეწვათ თივის ზვინები, დაეჩხათ ნარგავები და სხვ. თუ კერიის ჯაჭვის ჩამოხსნა გარეშე პირის მიერ ჩვეულებრივ შემთხვევაში კონფლიქტით მთავრდებოდა, საქორწილო რიტუალში საკიდლის ხანჯლით ცემა, მისი ჩამოგდება და „დატყვევება“ ქალის მაყრებისათვის დაშვებული იყო“ (მ. ბექაია).

ზემოაღწერილისგან განსხვავებით, საქართველოს სხვა კუთხეებში ან უკვე ტრანსფორმირებულმა და მასში ნეფის მონაწილეობით აგრესიულობისგან, თითქმის, და-

ცლილმა „განადირებამ“/„ნეფის განადირებამ“ ხალხური სანახაობითი წარმოდგენის ხასიათი მიიღო: სამცხე-ჯავახეთში „ქორწილის მეორე დღეს, საღამოპირს, ნეფე-დედოფალი, მაყრები და ყველა სტუმარი ეზოში გავიდოდნენ და ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ. ამ დროს ნეფის დედა ბანიდან ქათამს გადააფრენდა, რომლის ცოცხლად დაჭერას ყველა ცდილობდა. ვინც ქათამს დაიჭერდა, მის საკუთრებად ითვლებოდა. ხშირად ამ საქმეს დედოფლის მაყრებს მიანდობდნენ, რომელთაც დაჭერილი ქათამი დედოფლის სახლში წასვლისას თან მიჰყავდათ. როგორი ცივი და არახელსაყრელი ამინდიც არ უნდა ყოფილიყო, „ნეფის განადირების“ 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 სიმღერითა და ცეკვა-თამაშით ჩამოივლიდნენ ნათესავ-მეზობლების ოჯახებს, სადაც სახელდახელოდ გაშლილ სუფრას ახვედრებდნენ. წასვლისას ოჯახის დიასახლისი მათ ქათამს ან სხვა სახის საჭმელ-სასმელს (ხილი, არაყი და ა. შ.) ჩუქნიდა. ამ ჩამოსვლისას ზოგჯერ საკმაო რაოდენობის ქათამი გროვდებოდა, რომელიც ნეფის სახლში მიჰქონდათ და იქ საქორწილო სუფრისათვის კერძს ამზადებდნენ.

„ნადირობიდან“ დაბრუნების შემდეგ, სახლში შესვლამდე, ბანზე ან ეზოში ჯერ იცეკვებდნენ, მერე კი „ფერხულს გააბამდნენ“. უფერხულოდ სახლში არ შევიდოდნენ. მთხრო-

ბელთა ნაწილი „შვიდი წყვილი ფერხულის“ შესრულებასაც „ნეფის განადირების“ თანმხლებად თვლის. იცოდნენ როგორც ერთსართულიანი 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-კაკები და ირემ-შველ-ნუკრია.
მეფესა უნადირია, არსიანის მთაზედაო,
მოუკლავს, ხარი, ირემი, გადაუკიდავს მხარზედაო“.

სრულდებოდა ასევე „ავთანდილ გადინადირა“ და ზოგიერთი სხვა სიმღერა, რომელთა ტექსტები ჯერჯერობით ვერც ხალხში და ვერც წერილობით მონაცემებში ვერ მოვიძიეთ (თ. იველაშვილი).

დაახლოებით ასეთივე სცენარით ხორციელდებოდა „განადირება“ ქართლ-კახეთში, იმერეთსა და რაჭა-ლეჩხუმში. თ. იველაშვილი წერს, რომ „ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით, დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში ქორწილის მეორე დღეს, ხალხი ვიდრე სანადიმო სუფრასთან დასხდებოდა, დედოფლის მაყრები (მთხრობელთა ნაწილის თქმით მათთან ერთად ნეფე-დედოფალიცა და ვაჟის მაყრებიც), მუსიკოსების თანხლებით ძირითადად იმ ოჯახებს ჩამოივლიდნენ, რომლებიც ქორწილში ჰყავდათ მიწვეული. აქ მათ ხილითა და სასმელით უმასპინძლდებოდნენ, ნასვლისას კი ცოცხალ ქათამს გაატანდნენ. ამ დროს მათ მასპინძლის სახლი-

დან ძროხაც რომ წაეყვანათ, ოჯახის წევრები ვერაფერს იტყოდნენ, მათთვის რაიმეზე უარის თქმა მიუღებელი იყო. იმერეთში, სადაც ქალის მაყრების ამგვარ „განადირებას“ „ალილოზე ჩამოვლას“ უწოდებდნენ, უკანმოზრუნებულებს ნეფის ოჯახი ეზოში თხას ან ძროხას დაუკლავდა. ამ ხნის განმავლობაში მაყრები ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ, რომლებსაც სოფლის მოსახლეობის სახით მაყურებელი არ აკლდა“. XIX საუკუნის ავტორის ცნობით, თუ ნეფის მეზობლებში გადასულ პატარძლის მაყრებს საჩუქარი არ მოეწონებოდათ, ეზოში ქათმებს დაუწყებდნენ სროლას და სხვა თავხედობასაც ჩადიოდნენ, მაგრამ ამის გამო მასპინძელი უკმაყოფილებასაც კი არ გამოხატავდა (მ. სალარაძე).

პატარძლის მხარის აგრესიული ქცევები თავს იჩენდა არა მარტო ნეფის სახლში, არამედ დედოფლის ოჯახშიც. მაგალითად, ადილებში პატარძლის სახლში მისული ნეფის მაყრისთვის იშლებოდა სუფრა, თანხლებული ცეკვებითა და სხვადასხვა თამაშობებით, რომელთაგან ზოგიერთი სტუმრებთან მასპინძლების დაჭიდების იმიტაციას წარმოადგენდა; დროდადრო სიძის ორი-სამი წარმომადგენელი სუფრიდან ეზოში გაჰყავდათ და ამწყვევდნენ საქათმეში, აგდებდნენ ჭაში, ხელებჩავლებულ ორ მათგანს აქანავებდნენ და ერთმანეთს აჯახებდნენ. XIX საუკუნის ავტორის ცნობით, თემირგოელი ახალგაზრდები სტუმრებს ტანსაცმელს (ჩოხა-ახალუხს, ქუდს) ხდიდნენ და, ძვირადღირებულ იარაღთან ერთად, ითვისებდნენ, სანაცვლოდ კი ძველ, დახეულ და ბინძურ სამოსს აძლევდნენ (ვ. ვასილკოვი).

ყარაჩაიში და დაღესტნის ზოგიერთ რაიონში ვაჟის მხრიდან პატარძლის სახლში მოსულ სტუმრებს მასპინძლები დასცინოდნენ და, არცთუ იშვიათად, მათზე სხვადასხვა

ფორმით ძალადობდნენ. სამეგრელოში პატარძლის სახლს მიახლოებულ ნეფის მაყარს გამოეყოფოდა მახარობელი (მახარე), პირველი შეიჭრებოდა მექორწილე ოჯახის ეზოში და როცა იქ შეკრებილთ ვაჟის მაყრის მოსვლას ამცნობდა, დამხვდურნი (უპირატესად ახალგაზრდები) მას ყიჟინით მიცვივდებოდნენ, ცხენიდან ჩამოგდებას დაუპირებდნენ, თან ფეხებზე ურტყამდნენ და ჩქმეტდნენ. ხევში ნეფის „მეგოდრის“ (მახარობლის) ცემას მხოლოდ მაშინ შეწყვეტდნენ, როცა იგი სახლში შევარდებოდა და ხელს კერიის ჯაჭვს ჩააფლებდა. სამცხე-ჯავახეთში სოფელში შესულ მახარობელს ხალხი ნივასა და თოვლის გუნდას ესროდა. ვაჟის მახარობელს აგრესიულად ხვდებოდნენ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში. ფერეიდნელ ქართველებში კი მახარობლად მისული ნეფის მაყარიონის ნევრი უკან დაბრუნებას ეშურებოდა, რათა დამხვდურთაგან შეურაცხყოფას გარიდებოდა.

კავკასიისა და მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების პრაქტიკაში არსებულ ასეთივე ჩვეულებას სპეციალისტები ქორწინების მოტაცებითი ფორმის გადმონაშთს უკავშირებენ, რაც, ვფიქრობ, მართებულ თვალსაზრისს არ წარმოადგენს. მიმაჩნია, რომ ვაჟის მახარობლის შეხვედრასთან დაკავშირებულ პერიპეტეიებში, პატარძლის ნათესავების მხრიდან მის დასჯასა თუ დაცინვაში ინსცენირებულია არა მოტაცებითი ქორწინების დამადასტურებელი ფაქტი, არამედ ჩვენს წინაშეა ზოგადი ეთნოგრაფიიდან კარგად ცნობილი საქორწილო ანტაგონიზმის ერთ-ერთი გამოვლენა. საქორწილო ანტაგონიზმი არის მექორწინე მხარეთა შორის არსებული ფორმალური ხასიათის წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულებანი, რომელიც წარმოშობილია დისლოკალური

დასახლების (ცოლ-ქმრის ცალ-ცალკე, თავიანთ გვარებში ცხოვრების ჩვეულება. მოქმედებდა მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლის ეპოქაში) თანდათანობითი გაქრობისა და ქორწინების პატრილოკალური ფორმის დამკვიდრების პირობებში, როგორც ახალი ურთიერთობების მიმართ გამოხატული საპროტესტო რეაქცია. ქალის მხარე უკმაყოფილოა იმით, რომ მოსულებმა უნდა წაგვარონ თავიანთი კოლექტივის წევრი, ამიტომაც დასცინიან და სჯიან მათთვის არასასიამოვნო ცნობის მომტანს (მახარობელს).

მაგრამ მხოლოდ მახარობელი როდია დაცინვისა თუ დასჯის ობიექტი. მაგალითად, ხევსურებსა და მეგრელებში, ისევე როგორც რიგ ჩრდილოკავკასიელებში, ქალის მხარეს აუცილებლად უნდა ეცემა სიძე; ყოველ შემთხვევაში, ისე არ დატოვებდნენ, მისთვის სილა მაინც არ შემოეკრათ. მხარეთა შორის ასეთი დამოკიდებულების შედეგია ისიც, რომ პატარძალი ზოგან უძალიანდება ვაჟსა თუ მის მაყრებს: იგი გარბის, იმალება და ა. შ. პატარძლის „დახსნაც“ ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის ნაყოფია. განსაცდელში ჩავარდნის თავიდან აცილების სურვილით უნდა იყოს ნაკარნახევი ის ფაქტიც, რომ ზოგან ნეფე პატარძლის მოსაყვანად წასულ მაყარს არ ახლავს, იმალება და სხვ. ქალის წაყვანის გამო წარმოქმნილი საქორწილო ანტაგონიზმის ნიადაგზე უნდა აიხსნას პატარძლის ახლობლების აგრესიული ქცევა არა მარტო ნეფის ოჯახში, არამედ თავიანთ სოფელშიც, რაც ჩრდილოკავკასიურ, განსაკუთრებით მისი დასავლეთი ნაწილის, საქორწილო წეს-ჩვეულებათა კომპლექსში რელიეფურად გამოიყოფა.

როგორც ვნახეთ, კავკასიის ხალხთა საქორწილო წეს-ჩვეულებებში რელიქტის სახით უკანასკნელ დრომდე

დაცული იყო რიტუალური ძალადობის ელემენტები, რაც მექორწინე მხარეთა შორის ურთიერთობათა მოწესრიგების ყველა ეტაპზე (დანყებულ მატანკლობიდან) იჩენდა თავს. ამ ორმხრივ სანესო ანტაგონიზმში ჩართულნი იყვნენ როგორც საკუთრივ ნეფე-დედოფალი (შდრ.: მათი შეურაცხყოფის, გატაცებისა და დახსნა-გამოსყიდვის იმიტაცია, აგრეთვე, სიძე-პატარძლის რიტუალური ორთაბრძოლა, რაზედაც ქვემოთ ვისაუბრებთ), ისე მაყრები (შდრ.: მათი ცემა, გათოკვა, სამოსისა და აღჭურვილობის წართმევა, სოფლის ორმხრივი დანთოკება და ა. შ.).

საქორწილო ანტაგონიზმი უნივერსალური მოვლენაა და, როგორც ითქვა, ფართოდ არის წარმოდგენილი მსოფლიოს მრავალი ხალხის შესაბამის რიტუალებში. არსებული მასალების ანალიზი საშუალებას იძლევა დავასკვნათ, რომ გარდა მთლიანად ქორწილის, როგორც საქონელგაცვლითი ურთიერთობის სიმბოლიზაციისა (ურვადი და მზითევი, ინდივიდუალური ორმხრივი საჩუქრები, ჯგუფური გამასპინძლება და სხვ.), ქორწილის ყველა ეტაპზე ხდება მხარეთა შორის კავშირების სიმბოლიზაცია, რომელშიც ეს კავშირები ნეგატიურ ფორმებში მოდელირდება. სიმეტრიის კანონის (თანაბრობის პრინციპის) შესაბამისად, დამოყვრებულ ოჯახებს შორის არა მარტო ტოლმნიშვნელოვან „ფასეულობათა გაცვლა“, არამედ „ძალთა გაცვლა“ მიმდინარეობს. ამგვარად, არქაულ საზოგადოებაში საქორწინო ურთიერთობები არაცნობიერად დაფუძნებულია აპრიორზე, რომ ნებისმიერი ფასეულობის „შეძენა“ შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ გაცვლით (მათ შორის „ძალის გაცვლითაც“).

ჩვენთვის საინტერესო წესებში იკვეთება თვით სოციალური შიგნით მოქმედი ძალადობაც (შდრ.: ქორწილამდე და ქორწილის შემდგომ გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ქალ-ვაჟის მამისეული სახლიდან წასვლა და დროებით „სხვის სახლში“ ცხოვრება, ნეფის გატაცება-გამოსყიდვა და სხვ.), რაც, ვფიქრობ, სქესობრივი ტაბუს დარღვევით უნდა იყოს მოტივირებული. საქორწილო ანტაგონიზმის ფარგლებში პატარძლისა და ნეფის „გამოსყიდვის“ მთელი კომპოზიცია აგებულია ისე, რომ მასში თანმიმდევრულად არის აღნიშნული საცხოვრებელი სივრცის ყველა ძირითადი საკრალიზებული ნაწილი: კერა, დედაბოძი, ზღურბლი (ძირითადი საცხოვრებლის კარი, ჭიშკარი, სოფლის გზაგასაყარი და სხვ.).

საქორწილო ანტაგონიზმი გარკვეულწილად თავს იჩენდა ნეფე-პატარძლის პირველ ინტიმურ შეხვედრასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებშიც.

ბ. პირველი ღამე

პირველი ღამისთვის ქალიშვილის მომზადება ქორწილამდე დიდი ხნით ადრე იწყებოდა. ასე რომ, პოტენციური ცოლი ქმრის სახლში მიყვანამდე გაცნობილი იყო ყველა იმ ნიუანსს, რომელიც მას არა მარტო მეუღლესთან პირველი ინტიმური შეხვედრის დროს გამოადგებოდა, არამედ მომავალ საოჯახო ცხოვრებასაც გაუადვილებდა. ქორწილისწინა და მის მომდევნო დღეებში აღნიშნულ თემებზე პატარძალთან საუბრები მიზანმიმართულ ხასიათს ატარებდა. დაღესტნელ ხუნძებში „ნათესავ მანდილოსნებთან სტუმ-

რობისას, დანიშნული ქალიშვილი მათგან ბევრ სასარგებლო დარიგებას ისმენს იმ მდგომარეობაზე, რომელშიც იგი ახალგაზრდა ქმრის სახლში შესვლის დღიდანვე აღმოჩნდება; ურჩევნ არ შერცხვეს ბევრის ჭამის, რათა სხეული გაიკაფოს; ამასთან ერთად, გამოცდილი ქალები აუცილებლად თვლიან აცნობონ ყოველივე, რაც მათ ქმართან პირველი შეხვედრის დროს განიცადეს, და თუ პატარძალი გამჟღავნებული საიდულოებებისგან თავს უხერხულად იგრძნობს, შემდეგი სიტყვებით მიმართავენ: „ასეთია ჩვენი ადათი, ასეთია უფლის ნება“ (ნ. ლვოვი).

კავკასიელი (განსაკუთრებით ადიღელი, ყაბარდოელი, ყარაჩაელი, ბალყარელი, აფხაზი, ნაწილობრივ ოსი, ინგუში და ჩეჩენი) ქალიშვილების დეფლორაციამდე აუცილებელ სამოსს წარმოადგენდა კორსეტი. ისინი 10-12 წლის ასაკიდან ატარებდნენ ხის ღერაკებიან ტარსიკონის კორსეტებს, რომლებსაც შიშველ სხეულზე იცვამდნენ. მთელ ბიუსტზე თასმებით მკვიდრად შემოჭერილ კორსეტს, რომელიც ქალიშვილის ფიგურის მწყობრ აგებულებასა და მიმზიდველობას უზრუნველყოფდა, მხოლოდ ქორწინების პირველ ღამეს იხდიდნენ. კორსეტს არა მარტო თავადაზნაურთა ასულები, არამედ დაბალი ფენის წარმომადგენლებიც ატარებდნენ, რასაც XIX ს. 90-იან წლებში ყაბარდოული ყოფის ჩინებული მცოდნე თალიბ ყაშეჟევი („გათხოვებამდე კორსეტი ყველა ქალიშვილს აცვია“) და სხვები აღნიშნავდნენ. ამიტომ არ არსებობს საფუძველი იმის მტკიცებისა, რომ კორსეტი წარჩინებულთა ქალიშვილების პრივილეგია იყო. განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარეობდა, რომ თავადაზნაურთა ასულების კორსეტი ტარსიკონზე აბრეშუმშემოვლებული და ოქრომკედით დამშვენებული იკერებოდა, ანუ შედარე-

ბით მდიდრულად გამოიყურებოდა, მაშინ როდესაც გლეხთა ოჯახებში იგი ბამბის ქსოვილისგან, თხის ან ხბოს კარგად დამუშავებული ტყავისგან მზადდებოდა.

კორსეტი გოგონებში ფიზიოლოგიური ქალურობის განვითარებას ზღუდავდა, წარმოადგენდა მისი არსის ამ მაჩვენებლის ფარულობის სიმბოლოს (ამასვე ემსახურებოდა პატარძლის კოსტიუმის სხვა ელემენტები: პერანგი, შარვალი, ქვედაბოლო, მჭიდროდ შემოკრული კოფთა და მასზე ჩასაცმელი დასარჩულებული კაბა). არაერთი ავტორი მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ კორსეტი ქალიშვილის მკერდის ზრდას აფერხებდა, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მისი მოხსნის შემდეგ მკერდის ზრდა სწრაფი ტემპით მიმდინარეობდა და ჩვეულებრივ ზომებს უმოკლეს ხანში აღწევდა. კავკასიელებში კორსეტის ტარების ჩვეულებამ XX საუკუნის 20-იან წლებამდე გასტანა. ამ პერიოდიდან იწყება მისი ლიფით შეცვლა.

კავკასიის სხვა ხალხებში ქალური ბუნებრივი არსის დაფარვის მოტივი მკაფიოდ არის წარმოდგენილი. დალესტინის ზოგ ადგილებში პატარძლის სხეული კოსტიუმის მრავალრიცხოვანი კომპონენტებით არის შეფუთული: ლაკი „პატარძლის ტანსაცმლის ელემენტებს შეადგენს ერთი პერანგი, სამი შარვალი, ერთი კაბა, ერთი აბრეშუმის ხალათი და რამდენიმე თავსაბურავი. მის სახეს აბრეშუმის თხელი თავსაფარი მალავს“ (ლ. პანეკი). ხუნძურ სოფელ თლიაროშში „ქმრის სახლში მიმავალი პატარძალი იცვამს იმდენ კაბას, რამდენიც გააჩნია, ამასთან, კაბები ერთმანეთზე მაგარი ძაფითაა მიკერებული. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა შარვლების მჭიდროდ შემოტმასვნას“ (ო. კარანაილოვი). გარდა ამისა, დალესტინელ ახალრძალს სამოსზე შემორტყ-

მული ჰქონდა მატყლის მაგარი ქამარი. სომეხი პატარძლის ეკიპირების ანალოგიური ელემენტი ნაჭრის სარტყელი იყო. ვ. აკიმოვისა და მ. პატკანოვის ცნობით, ამ უკანასკნელის პარალელს წარმოადგენდა ფერადი ლენტები, რომლებიც სომეხ ნეფეს ჯვრისებრად ჰქონდა შემოხვეული. ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, პატარძლის სარტყელი და სიძის ლენტები ქალ-ვაჟის ფიზიკური ძალის კონცენტრაციას გულისხმობდა.

დაღესტნის ხალხთა საქორწილო საწესო კომპლექსში რელიეფურად გამოიყოფოდა ნეფის დაცინვის მოტივი. ახალშეუღლებულები ზეიმის მონაწილე ვაჟებსა და ქალიშვილებს, „ჩადენილი ცოდვის მოსანანიებელი“ გამოსასყიდის სახით, სხვადასხვა ნუგბარით უმასპინძლდებოდნენ. გადმოცემათა მიხედვით, წარსულში დაუქორწინებელი ახალგაზრდები სიძე-პატარძლის მიმართ ფრიად სერიოზულ პრეტენზიებს გამოთქვამდნენ, რის გამოც ეს უკანასკნელნი იძულებულნი იყვნენ მექორწილეებს გაცლოდნენ და პირველი ღამე სადმე მინდორში გაეტარებინათ. ეთნოგრაფიული მასალები მოწმობენ არანაკლებ საინტერესო სხვა ჩვეულებებზე: თუ ორი მეგობარი ერთდროულად დაქორწინდებოდა, მეორე ღამეს შეეძლოთ ცოლები გაეცვალათ ან, როცა პატარძალი ქმართან გატარებული პირველი ღამის შემდეგ სტუმრებთან გამოვიდოდა, მექორწილე მამაკაცები ცდილობდნენ მის „მოტაცებას“ და, ვინც ამას მოახერხებდა, უფლება ჰქონდა, ახალ რძალს მოურიდებლად, თავისუფლად მოჰყრობოდა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის პრაქტიკაში აღნიშნულმა საწესო მოქმედებებმა თამაშის სახე მიიღო და ცნობილი იყო „ლოგინის თელვის“

სახელწოდებით. „ღამის ათ ან თერთმეტ საათზე, – გვამცნობს გ. ამიროვი, – პატარძალს პირბადეს ჩამოხსნიან. მექორწილე სტუმრების თანდასწრებით გაშლიან ლოგინს და ყველა ახალგაზრდა საწოლს მიეჭრება და ზედ წამოწევა“. ახალშეუღლებულთა ლოგინის „თელვა“ შეიძლებოდა მეორე დილით გაემართათ და მასში მონაწილეობა პატარა ბიჭებსაც მიეღოთ, რაც იმის სურვილს გულისხმობდა, რომ ნეფე-პატარძლის პირველი შვილი ვაჟი ყოფილიყო (შდრ. პატარძლის მუხლებზე ბიჭის დასმის წესი). აღნიშნული მაგიური ქმედების ნაცვლად, მამაკაცთაგან რომელიმეს შეეძლო ლოგინზე თავისი ქუდი დაეგდო.

მსგავსი ჩვეულებები გავრცელებული იყო კავკასიის სხვა ხალხებშიც (მათ შორის ქართველებში). მაგალითად, ხევსურეთში საქორწილო სარეცელზე წვებოდა ბიჭი და საწოლს მხოლოდ ფულითა და ვაშლით დასაჩუქრების შემდეგ გაეცლებოდა. საქართველოს სხვა კუთხეებში ამ როლში გამოდიოდა „ქვეშაგების დამჭერი“ (ლოგინის გამშლელი), რომლისგანაც ლოგინი უნდა „გამოესყიდათ“. ინგუში ვაჟები საქორწილო საწოლს არ „ხელყოფდნენ“, მაგრამ სიძე-პატარძლის ოთახს საჩუქრის მიღების გარეშე არ დატოვებდნენ.

დაღესტნის ხალხებში, კერძოდ, ხუნძებში, ანდიელებში, დიდოელებში, ახალშეუღლებულთა „პირველი შეხვედრის“ დამახასიათებელ თავისებურებას შერკინება შეადგენდა. ქალიშვილს ასეთი შეჯიბრისათვის ნათესავები წინასწარ წვრთნიდნენ. კოსტიუმის ნაწილების ერთმანეთზე მაგარი ძაფით მიკერებასა და ქალიშვილის სარტყლით შემოსვას მისი დაუფლებისათვის მებრძოლი ვაჟისთვის დამატებითი სიძნელეები უნდა შეექმნა. ამავე მიზნით, ქალიშვილს თავ-

ზე თმას მოპარსავდნენ (ზოგჯერ ამას ნეფე აკეთებდა) და თავს ცხიმით დაუზელდნენ. გარშემომყოფი მექორწილეები აშკარა სიმპათიას ავლენდნენ იმ პატარძლების მიმართ, რომლებიც ნეფეს ჯეროვან წინააღმდეგობას უწევდნენ და არ ნებდებოდნენ. ზოგჯერ ისეც ხდებოდა, რომ სიძე-პატარძლის ჭიდაობა პირველ ღამეს არ მთავრდებოდა და მომდევნო ღამითაც გრძელდებოდა. ასეთ შემთხვევაში ნეფე ახალგაზრდა ვაჟების მხრიდან დაცინვის ობიექტი ხდებოდა: ამ მიზნით, სოფლის ახალგაზრდების ჯგუფი ნეფის ნათესავების სახლების სახურავებზე დალაგებულ ქვისგან გამოთლილ სატკეპნებს, რომლებიც თიხატკეპნილი სახურავის საბეკნად გამოიყენებოდა, ვერტიკალურად აღმართავდნენ, რაც ერეგირებული პენისის სიმბოლოს წარმოადგენდა (ანალოგიური მეგრული სიმბოლო, ე. წ. „სიძის შეშა“ – დაახლოებით 1-1.5 მეტრი სიგრძისა და 10 სანტიმეტრის დიამეტრის კარგად გაკოპიტებული და ღამაზად გათლილი აკაციის მორი, რომელიც შეშის მჩეხველების მიერ ქორწილისათვის სპეციალურად მზადდებოდა და სიძე-პატარძლის საცხოვრებელი ნაგებობის, „თორ-ფაცხის“, კუთხეში ვერტიკალურ მდგომარეობაში იყო მიყუდებული, წარმოადგენდა მაგიური ძალის მქონე საგანს, რომელიც ნეფის სექსუალურ ძალმოსილებას განასახიერებდა. პირველი ღამის შემდეგ, პატარა ბიჭებს „სიძის შეშა“ ფაცხიდან გამოჰქონდათ და დიდი ზარ-ზეიმით წვავდნენ. იმ შემთხვევაში თუ სიძე „შებორკილი“ აღმოჩნდებოდა, „სიძის შეშას“ ხელს არ ახლებდნენ. იგი მხოლოდ პატარძლის დეფლორაციის შემდეგ გამოჰქონდათ. ზოგჯერ, სიძის სქესობრივი უძლურობის გამო „...შეშა“ ფაცხაში დიდხანს რჩებოდა. ამ ხნის განმავლობაში „შებორკილ“ ვაჟს მკურნალობდნენ – ცხოველთა ტესტიკუ-

ლებით კვებავდნენ და სასურველი შედეგის მიღებისთანავე ინვევდნენ მეზობელ-ნათესაებს და ამცნობდნენ, რომ ქალიშვილი „გატეხილია“ და მათ თვალწინ „...შეშას“ დანვადნენ. მაგრამ თუ მკურნალობა უშედეგო აღმოჩნდებოდა, მას სადმე ხრამში გადააგდებდნენ). დაღესტნელები კრიტიკულ სიტუაციებში, როცა საწესო შერკინებაში ვერც ერთი მხარე ვერ იმარჯვებდა, რეალურ დახმარებას ნეფეს უწევდნენ და საბოლოოდ მაინც ის იმარჯვებდა.

პატარძალზე ნეფის გამარჯვების, ქალზე მისი ძალაუფლების დამყარების თავისებურ მინიშნებას, ანუ, როგორც ამას სამხრეთ დაღესტნის მკვიდრნი გამოხატავდნენ, „ჭკუის სწავლების“ აქტს წარმოადგენდა საქორწილო ოთახში შეყვანის მომენტში ნეფის მიერ ქალიშვილისთვის ხელის, ფეხის, მათრახის დარტყმა თავზე, ზურგსა ან სხვა ადგილებში („ოთახში შეჰყავთ პატარძალი, რომელსაც ნეფე კარს უკან ელოდება; როგორც კი ზღურბლს გადააბიჯებს, საქმრო მას საკმაოდ ძლიერ პანდურს უთავაზებს“. – გ. ამიროვი). იდენტური ჩვეულება გავრცელებული იყო დარგუელებში, ყუმიკებში, ლაკებში, თაბასარანელებში, დაღესტნელ აზერბაიჯანელებსა და ჩეჩნებში. დამკვიდრებული აზრის თანახმად, „ციური“, „მსუბუქი“, „მფრინავი“ ქალიშვილობიდან ქალურობის საპირისპირო მდგომარეობაში გადასვლის დროს პატარძლის რიტუალური ცემა მისი სხეულისთვის „სიმკვრივის“, „მოცულობის“, „მასის“ მიცემას გულისხმობდა (ი. ჩესნოვი).

მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის პრაქტიკაში არსებული შესაბამისი, შეიძლება ითქვას სადისტური, მონაცემები ასეთი დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას არ იძლევა. მაგალითად, ზოგიერთ აფრიკულ ტომში მოქმედებს ჩვეულებ-

ბა, რომლის ძალითაც პირველ საქორწილო ღამეს საქმრომ პატარძალს წინა ორი კბილი უნდა ამოუგდოს. ეს ხდება გათხოვილი ქალის გარეგნული მახასიათებელი. უკბილო ქალები თავიანთი ღიმილით თავს იწონებენ, გაუთხოვრები კი – პირს მორცხვად იფარავენ.

დანარჩენ კავკასიელებში ნეფის ქცევები თავაზიანობით გამოირჩეოდა, რისი ნათელი მაგალითია ყაბარდოული შესაბამისი მონაცემები: „ქმარი ვალდებულია, პირველი სამი ღამე ცოლს სამოსი გახადოს: პირველ რიგში, ეს შეეხება პირბადეს, ქუდსა და ზედა კოსტიუმს; შემდეგ, დასვამს რა საწოლზე, ხდის ფეხზე. ამგვარად აღწევს კორსეტამდე, რომელიც მან დიდი სიფრთხილით უნდა შემოხსნას, რადგან მეორე დილით კორსეტს ქალიშვილები ათვალიერებენ და მისი საჩქაროდ გახსნისთვის დანის გამოყენების კვალს ან განწყვეტილ ძაფს თუ აღმოაჩენენ, ნეფის შესახებ უცერემონიოდ სატირულ სიმღერას შეთხზავენ... მეოთხე ღამეს სიძე ტანსაცმლიანად უდარდელად წამოწვება საწოლზე, თითქოს, ძილს საერთოდ არ აპირებდეს, და აქ უკვე პატარძალი ვალდებულია, სამოსი გახადოს“ (ტ. კაშეუყვი).

ანალოგიური მანერით, მოწმეების გარეშე მიმდინარეობდა ნეფე-პატარძლის პირველი შეხვედრა ოსებში, ბალყარელებში, აფხაზებში, ინგუშებში. რაფიელ ერისთავის ცნობით, ქართული ჩვეულების მიხედვით, ნეფე პატარძალს საწოლზე დასვამდა, მარჯვენა ფეხზე მაშიას გახდიდა, კაბის მარჯვენა სახელოზე დუგმებს შეუხსნიდა, რის შემდეგაც მათ მარტო ტოვებდნენ.

კორსეტის გახდით, ქმართან პირველი ურთიერთობით პატარძალში ფიზიკურად იზადებოდა ქალი, თავისუფლდებოდა მისი ფერტილური ენერგია, ნეფე კი ამ პროცესის, ანუ

ქალიშვილის ქალად ქცევის შემოქმედი იყო. ამ აქტის პასუხისმგებლობით განისაზღვრებოდა სიძის ქცევის ცერემონიულობა, რამაც თავაზიანობის ელფერი შეიძინა. მაგრამ მისი ამგვარი ქცევა შეიძლება აიხსნას იმ საფრთხითაც, რომელიც შეიძლებოდა, საქორწილო სარეცელზე ქალ-ვაჟის პირველი შეხვედრის თანამდევი გამხდარიყო. „გათვალვის“ საშიშროება, უნინარეს, პატარძალს ემუქრებოდა. ამიტომაც მას საგანგებოდ გამოყოფილი შეიარაღებული პირი იცავდა. დიდი განსაცდელი ელოდა ნეფესაც, რომელზედაც დამოკიდებული იყო ქალიშვილისგან ქალის შექმნა, რაც სათანადო „ძალის“ ქონას მოითხოვდა. ასეთი „ძალის“ სიმბოლურ ეკვივალენტს წარმოადგენდა სიძის კუთვნილი ან რომელიმე ნათესავის მიერ მისთვის გადაცემული ცივი იარაღი – ხანჯალი ან ხმალი. იმისათვის, რომ ვინმე ავის მოსურნეს ნეფე არ „გაეთვალა“ და ეს უკანასკნელი სქესობრივად არ დაეუძღურებინა, ყოველმხრივ ცდილობდნენ საწინააღმდეგო ზომების მიღებას და სიძის „ძალის“ საკრალურთან წინაყრობით განმტკიცებას. ძველი რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ადამიანზე საკრალური სუბსტანციის გადასვლა ცხოველის მეშვეობით შეიძლებოდა.

როგორც ჩანს, სწორედ ამ წარმოდგენებს უკავშირდება ინგუშური ჩვეულება, რომელიც სიძე-პატარძლის ინტიმური შეხვედრის წინ ცხვრის დაკვლას ითვალისწინებდა. სომხები საამისოდ ხარს სწირავდნენ. ხარის დაკვლა სომხური საქორწილო რიტუალის აუცილებელი ელემენტი იყო. ნეფის სახლში მოსული სტუმრების გამასპინძლების შემდეგ, სიძეს და მეჯვარეს, მეგობრებთან ერთად, მუსიკის თანხლებით პატარძლის სახლში მიჰყავდათ საქორწილო სუფრისთვის განკუთვნილი ხარი, რომლის კისერზე ძაფზე აცმული

ვაშლები და ყვავილები ეკიდა. ხარს ზურნის ჰანგის ქვეშ და-
კლავდნენ. უმრავლეს შემთხვევაში საქორწილო ხარის რიტ-
უალური დაკვლა ნეფის სახლის ეზოში ხდებოდა. ამ რიტუ-
ალს, რომელსაც ქალთა და ქალიშვილთა წრიული ცეკვა თან
ახლდა, სიძე და მეჯვარე ასრულებდნენ. ცხოველის სისხლს
მეჯვარე ნეფეს შუბლზე წაცხებდა. ზოგჯერ ხარის სისხლ-
ში სიძე ან მეჯვარე გახსნიდა ბოქლომს ან მასში ხანჯლის
წვერს ჩაყოფდნენ, რის შემდეგაც პირველს დაკეტავდნენ,
მეორეს კი ქარქაშში ჩადებდნენ. ზოგჯერ ნეფის დედა სისხ-
ლში წითელ ძაფს ასველებდა და ნეფე-დედოფლის პირველ
ღამემდე ინახავდა. მთიან ყარაბაღში ხარის სისხლში სახნისს
დებდნენ, შემდეგ კი აგდებდნენ ცეცხლში, რომელზედაც
ხორცი უნდა მოხარშულიყო; დასაკეც დანას და სახლის სა-
კეტს სისხლს წაუსვამდნენ და დაკეცილ დანას სიძეს ჯიბე-
ში ჩაუდებდნენ, ხოლო საკეტს დედოფალს გაუგზავნიდნენ.
დანაც და საკეტიც მხოლოდ საქორწილო სარეცელზე უნდა
გაეხსნათ, რასაც, ხალხის რწმენით, ცოლქმრული ცხოვრე-
ბის წარმატებული დასაწყისისთვის ხელი უნდა შეეწყო. ამ
სისხლიან საგნებს თავიანთი „ძალა“ საქორწილო სარეცელ-
ზე უნდა გამოეფლინა. რამდენადაც ხარი სომხებისთვის,
ისევე როგორც სხვა მრავალი მინათმოქმედი ხალხისთვის,
ბუნების მწარმოებლურ ძალებთან იყო ასოცირებული და
ნაყოფიერების სიმბოლოდ აღიქმებოდა, ყველა ზემოაღ-
ნიშნულ მაგიურ ქმედებას ქალწულის დეფლორაცია და
ბავშვთა გაჩენა უნდა უზრუნველყო (ლ. ვარდანიანი).

ქალ-ვაჟის ინტიმური კავშირი ოფიციალური ქორწინები-
სთანავე არ მყარდებოდა. საქორწილო სარეცელზე მათი
შეხედრა ხშირად რამდენიმე დღით გვიანდებოდა. ამ მხრივ,
მკაცრი დანაწესები მოქმედებდა ხევსურეთში, სადაც ქორ-

წინების აქტი ოჯახის შექმნას არ ნიშნავდა: ცოლ-ქმრის ერთობლივი ცხოვრება მხოლოდ ნიშნობიდან ერთი წლის შემდეგ იწყებოდა. ამ დროის განმავლობაში ქალიშვილი მშობლიურ სახლში იმყოფებოდა, მხოლოდ პირველი ერთი კვირა რჩებოდა ქმრის ოჯახში ისე, რომ შეუღლებულები მარტო ერთხელ წვებოდნენ ერთად და ოდენ მსუბუქი ფლირტით შემოიფარგლებოდნენ (აღსანიშნავია, რომ ამ დღეებში ასრულებდა რა ყოველგვარ საოჯახო საქმეს, ქალიშვილს არ შეეძლო წყლის მოსატანად წასვლა და პურის ცხობა).

ერთი წლის გასვლისა და ვაჟის სახლში საბოლოოდ დაბინავების შემდეგ, რაც რიტუალურად მათი სამოსის მიკერებით ფიქსირდებოდა, ცოლ-ქმარი საერთო სარეცელს მხოლოდ სამი ღამე იყოფდა, დანარჩენ დღეებში ერთმანეთს მალულად ხვდებოდნენ. მათ სხვადასხვა ოთახში წოლა პირველი შვილის დაბადებამდე შეეძლოთ. ეს კი, როგორც წესი, სამი-ოთხი წლის შემდეგ ხდებოდა (ზისერმანი, ს. მაკალათია, თედორაძე, ურბნელი, რ. ერისთოვი). ფშავლებში გავრცელებული წესის თანახმად, თუ დეკანოზის მიერ შეუღლებულთა დალოცვის მომენტში ვაჟს ცვილის სანთელი ეკავა, ცოლთან დაწოლა გარკვეული ხნით ეკრძალებოდა. ფშავლებისთვის, ისევე, როგორც მათი მეზობლებისთვის, ორ წელზე ადრე შვილების გაჩენა სათაკილოდ მიიჩნეოდა (ს. მაკალათია, რ. ერისთოვი). სამცხე-ჯავახეთში, იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოსა და საქართველოს სხვა კუთხეებში ნეფე-პატარძალს ერთად წოლა პირველ ორ-სამ ღამეს ეკრძალებოდა.

მსოფლიოს ხალხების ეთნოგრაფიიდან, მითოლოგიიდან და საზღაპრო ფოლკლორიდან კარგად არის ცნობილი წარმოდგენები იმ საშიშროების თაობაზე, რომელიც მამაკაცს

ავსულთაგან პირველი სქესობრივი აქტის დროს ემუქრება. გარკვეულწილად ამასთან არის დაკავშირებული ქალიშვილების ხელოვნური დეფლორაციის ჩვეულება, რომელსაც საკრალური და სოციალური ძალისა და ძალაუფლების მქონე პირები – ქურუმები, ბელადები, სხვადასხვა ჯურის მმართველები, აგრეთვე, იმუნური თვისებებით ბუნებრივად დაჯილდოებული უფროსი თაობის წარმომადგენლები ასრულებდნენ. ევროპული, წინააზიური, კავკასიური (მათ შორის ქართული) მითებისა და ზღაპრების მიხედვით, პატარძალში ცხოვრობს ურჩხული/გველი და ამიტომაც მასთან კონტაქტი ნეფეს სიკვდილით ემუქრება (მას მხოლოდ საკუთარი მამაცობა ან სასწაულმოქმედი დამხმარის თანადგომა იხსნის).

წარსულში სამეგრელოში გავრცელებული რწმენის თანახმად, პირველ ღამეს სიძე-პატარძალს შეიძლებოდა წვეოდა გველი, ან ორივეს დაახრჩობდა ან მხოლოდ ნეფეს და თავად დედოფალს მიუწევებოდა. ამიტომ ახალშეუღლებული წყვილის საცხოვრებელი ფაცხის დირეს ორივე ბოლოში უკეთებდნენ ჯამისებრ ამონალარს, ე. წ. „სარძევეს“ (ობჟალე), რომელშიც რძეს ასხამდნენ და ამ სითხით ცდილობდნენ გველის კეთილგანწყობის მოპოვებას. მ. მარუშკოს მიერ ნიკორწმინდაში ჩაწერილი გადმოცემის მიხედვით, ერთხელ იქ არსებულ ტბაში მობინადრე გველს მოუტაცია ქალიშვილი, რომელიც მისთვის არასასურველი კაცისთვის უნდა მიეთხოვებინათ.

მითების მიხედვით, ნეფის დამხმარეს, სასწაულებრივი ძალის მქონე მფარველს წარმოადგენდა ცხოველი – ხარი ან ცხვარი, რაც კარგად ჩანს შესაბამისი კავკასიური მასალებიდანაც. ყაბარდოული მონაცემების თანახმად, ასე-

თივე თვისებების, დამატებით კი ნეფის მოადგილის ფუნქციით იყო აღჭურვილი ღვთაება დიგულიბლი, რომელსაც სიძის უფლებაც კი აქვს უზურპირებული. ხალხის რწმენით, ასეთივე უფლებით სარგებლობდა ქართული ნაყოფიერების ღვთაება ჭაბუკი, რომელიც ქორწილის პირველ ღამეს პატარძალთან ატარებდა.

ზემოაღნიშნული მითოლოგიური მოტივი კავკასიურ საწესო პრაქტიკაში სხვაგვარად არის ინსცენირებული. აქ დამხმარეთა როლში მითოლოგიურ პერსონაჟებს ჩაენაცვლენ რეალური ადამიანები, რომლებიც, როგორც ეს ქვემომოტანილი ირიბი მონაცემებიდან ჩანს, გენეტიკურ კავშირს ავლენენ მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების ყოფიდან კარგად ცნობილი ე. წ. ნასამონიური ჩვეულების აღმსრულებლებთან. ამ უკანასკნელთა ფუნქციას პატარძლის დეფლორაცია წარმოადგენდა.

ახალქალაქის მაზრის სომხებში პირველ ღამეს პატარძალი იმ ოთახში შედიოდა, სადაც ქავორი (ხელისმომკიდე) იმყოფებოდა; ხდიდა მას და აწვენდა ლოგინში, თავად დასაძინებლად თავის უმცროს ძმასთან მიდიოდა; „ნეფე კი პირველ ღამეს ქავორთან ერთად მის ლოგინში იწვა (მთელი მომდევნო ცხოვრების განმავლობაში ქალს უფლება არ ჰქონდა ხელისმომკიდეს დანახვებოდა, მით უმეტეს – დალაპარაკებოდა“ (ხ. სამუელი).

რამდენადმე განსხვავებული ვითარებაა დაფიქსირებული ახალციხელ სომხებში: „საქორწილო სუფრის შემდეგ, ნეფის მცველი მას აძლევს ხმალს, რომელსაც საგულდაგულოდ უნდა გაუფრთხილდეს, რათა დედოფლის ძმამ არ მოსტაცოს და ამით თავი არ შეირცხვიოს... პატარძალი ქორწილის შემდგომ პირველ ღამეს თავის ძმასთან ერთად ერთ

ოთახში იძინებს. იგი იცავს დას ნეფისგან; მეორე ღამით ნეფის დასთან სძინავს, ხოლო მესამე ღამით კი – ქმართან. მესამე დღის დილით ვაჟის დედას სტუმრების დასანახად გამოაქვს საქორწილო თეთრეული ქალიშვილის უბინოების დასამტკიცებლად... ეჯიბს პირველ ღამეს არ სძინავს იმის შიშით, რომ პატარძლის ძმამ ნეფის ხმალი არ მოიპაროს“ (ვ. აკიმოვი).

დარგულებში ახალდაქორწინებულთათვის განკუთვნილ ოთახში ნეფეზე ადრე მისი ძმა შედიოდა; პატარძალს პირბადეს მოხსნიდა, გაშლიდა ლოგინს, რომელზედაც იქ მყოფი ახალგაზრდა ვაჟები დასხდებოდნენ, და მხოლოდ ამის შემდეგ შემოჰყავდათ სიძე. „არცთუ შორეულ წარსულში, – წერს კ. კულოვი ოსების შესახებ, – მოქმედებდა ჩვეულება, რომლის თანახმად ცოლქმრული ცხოვრების ერთ-ერთ პირველ სამ ღამეს ქმარი, სიდედრის პატივისცემის ნიშნად, ცოლთან სქესობრივ კავშირს არ ამყარებდა. სვანების შესახებ გულბიანი აღნიშნავს, რომ პატარძლის უბინოების ფიქსაცია შეიძლებოდა ნეიტრალური ყოფილიყო, თუმცა „არცთუ იშვიათად იყო შემთხვევები უმნიელოების დარღვევისა და სისხლის აღრევის, განსაკუთრებით თავიანთ რძლებთან“. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა დ. მარგიანის ცნობა: „ნეფე და პატარძალი ქორწილიდან ერთი ან ნახევარი წლის შემდეგ იწერენ ჯვარს, და თუმცა მთელი ამ დროის განმავლობაში ქალი ქმრის მშობლების სახლში ცხოვრობს, მაგრამ მუდამ სხვასთან წეება და არა ქმართან“.

სანესო სფეროდან ყოფითში გადასული ეს მოვლენა, როგორც ჩანს, უკავშირდება ე. წ. სნობაჩესტვოს ინსტიტუტს (მცირეწლოვანი ვაჟისთვის ზრდასრული ქალიშვილის ცოლად შერთვა და ამ უკანასკნელთან მამამთილის სქესო-

ბრივი ურთიერთობა). ამ თემაზე შედარებით სრულ ცნობებს შეიცავს დასავლეთ დაღესტნის შესახებ არსებული XVIII-XIX საუკუნეების მასალები.

ვახუშტი ბატონიშვილი დიდოელების შესახებ წერს, რომ მამა თავის მცირეწლოვან ვაჟს აქორწინებს და რძალთან თავად ცხოვრობს; როცა ბიჭი გაიზრდება, მამა მას ცოლის სახით უთმობს ქალს, რომლისგანაც გაჩენილი ბავშვების ნახევარს თავად იტოვებს, ნახევარს კი ვაჟს გადასცემს. ამავე ცნობას, თითქმის, ზუსტად იმეორებს ი. გრებერიც. XIX საუკუნის შუა ხანებში ხუნძებში და ანდიური ჯგუფის ხალხებში მოქმედი ამ წესის შესახებ დაწვრილებით ცნობებს სხვა ავტორებიც გვანვდიან.

XIX საუკუნის წყაროების თანახმად, სნოხაჩესტვოს პრეცედენტები ხშირი იყო ოსებშიც (მ. კოვალევსკი, ნ. ხარუზინი, ა. შეგრენი). ადრეული შუა საუკუნეების პერიოდს განეკუთვნება ანალოგიური ცნობები სომხეთისა და კასპიისპირა დაღესტნის შესახებ. XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე ლეზგებში, ვაინახებში, თალიშებში, სომხებში გავრცელებული ყოფილა ზრდასრული ქალიშვილებისა და მცირეწლოვანი ვაჟების ქორწინება, რაც არგუმენტირებული იყო ეკონომიკური ინტერესებით – მეურნეობაში დამატებითი სამუშაო ძალის ყოლით. ამ ცნობებში რძლისა და მამამთილის თანაცხოვრების შესახებ არაფერია ნათქვამი.

როგორც ვნახეთ, კავკასიის ხალხთა საქორწილო წეს-ჩეულებებში რელიქტის სახით უკანასკნელ დრომდე დაცული იყო რიტუალური ძალადობის ელემენტები, რაც მექორწინე მხარეთა შორის ურთიერთობათა მოწესრიგების ყველა ეტაპზე (დაწყებული მაჭანკლობიდან) იჩენდა თავს. ამ ორმხრივ სანესო ანტაგონიზმში ჩართულნი იყვნენ

როგორც საკუთრივ ნეფე-დედოფალი (შდრ.: მათი შეურაცხყოფის, გატაცებისა და დახსნა-გამოსყიდვის იმიტაცია, აგრეთვე, სიძე-პატარძლის რიტუალური ორთაბრძოლა და სხვ.), ისე მაყრები (შდრ.: მათი ცემა, გათოკვა, სამოსისა და აღჭურვილობის წართმევა, სოფლის ორმხრივი დანთოკება და ა. შ.).

საქორწილო ანტაგონიზმი უნივერსალური მოვლენაა და ფართოდ არის წარმოდგენილი მსოფლიოს მრავალი ხალხის შესაბამის რიტუალებში. არსებული მასალების ანალიზი საშუალებას იძლევა დავასკვნათ, რომ გარდა მთლიანად ქორწილის, როგორც საქონელგაცვლითი ურთიერთობის სიმბოლიზაციისა (ურვადი და მზითევი, ინდივიდუალური ორმხრივი საჩუქრები და ჯგუფური გამასპინძლება და სხვ.), ქორწილის ყველა ეტაპზე ხდება მხარეთა შორის კავშირების სიმბოლიზაცია, რომელშიც ეს კავშირები ნეგატიურ ფორმებში მოდელირდება. სიმეტრიის კანონის (თანაბრობის პრინციპის) შესაბამისად, დამოყვრებულ ოჯახებს შორის არა მარტო ტოლმნიშვნელოვან „ფასეულობათა გაცვლა“, არამედ „ძალთა გაცვლაც“ მიმდინარეობს. ამგვარად, არქაულ საზოგადოებაში საქორწინო ურთიერთობები არაცნობიერად დაფუძნებულია აპრიორზე, რომ ნებისმიერი ფასეულობის „შეძენა“ შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ გაცვლით (მათ შორის „ძალის გაცვლითაც“).

ჩვენთვის საინტერესო წესებში იკვეთება თვით სოციაუმის შიგნით მოქმედი ძალადობაც (შდრ.: ქორწილამდე და ქორწილის შემდგომ გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ქალ-ვაჟის მამისეული სახლიდან წასვლა და დროებით „სხვის სახლში“ ცხოვრება, ნეფის გატაცება-გამოსყიდვა და სხვ.), რაც, ვფიქრობ, სქესობრივი ტაბუს დარღვევით უნდა

იყოს მოტივირებული. საქორწილო ანტაგონიზმის ფარგლებში პატარძლისა და ნეფის „გამოსყიდვის“, აგრეთვე, მაცრების მიმართ განხორციელებული ქმედებების მთელი კომპოზიცია აგებულია ისე, რომ მასში თანმიმდევრულად არის აღნიშნული საცხოვრებელი სივრცის ყველა ძირითადი საკრალიზებული ნაწილი: კერა, დედაბოძი, ზღურბლი (ძირითადი საცხოვრებლის კარი, ჭიშკარი, სოფლის გზაგასაყარი და სხვ.).

ფეხმძიმობა და მშობიარობა

1. ქალი ფეხმძიმობის მოლოდინში

„სომხური ხალხური შეხედულებით, ქალი ადამიანთა მოდგმის გასამრავლებლად არის შექმნილი, და ამიტომაც ყველა ქალი ამ ამოცანის შესასრულებლად იბადება; მაგრამ თუ გათხოვილი მანდილოსანი ამ ფუნქციას ვერ ასრულებს, ანუ შვილებს ვერ აჩენს, ეს ორი მიზეზით ხდება: ან რომელიმე წმინდანის არასაკმარისი თაყვანისცემის, მისი შეურაცხყოფის გამო, ან კიდეც, ქალი მტრის, მოძულის მიერ არის მოჟადოებული“ (გ. ბუნიატოვი).

ქალის დანიშნულების თაობაზე მსგავსი შეხედულება კავკასიის ყველა ხალხშია გავრცელებული. ანალოგიურადვე აიხსნებოდა ქალის მიერ ამ ფუნქციის შეუსრულებლობის მიზეზებიც. უნაყოფობას ტრაგიკულად განიცდიდა, როგორც თავად ქალი, ისე მისი ქმარი და ნათესავები ორივე მხრიდან; მაგრამ თუ ასეთი მდგომარეობა მამაკაცისთვის კომპრომისს (შვილის შეძენის მიზნით მეორე ცოლის შერთვას) უშვებდა, ნათესავებს შეეძლოთ ეთანაგრძნოთ ან დაედანაშაულებინათ ქალი, რომელიც ყოველმხრივ ცდილობდა ამ სიტუაციიდან გამოსავალი ეპოვა და დედა გამხდარიყო. საამისოდ, ისინი მიმართავდნენ ქალური ნაყოფიერების მფარველ ღვთაებებსა თუ სულებს, რომლებსაც შვილების, განსაკუთრებით ბიჭების, მოცემას შესთხოვდნენ.

შვილიერების მონიჭებისათვის ქალები რეგულარულად

ლოცულობდნენ, მაგრამ ეს ლოცვები განსაკუთრებულ ხასიათს გაჟიანურებული უნაყოფობის ჟამს იღებდა. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ გამოდგება ვაინახი ქალების ყოველწლიური ლოცვა ნაყოფიერების ღვთაების, თუშოლის, სახელზე: „ღვთაებრივო თუშოლი, მოგვმადლე სიკეთე. ჩვენ, ვეთაყვანებით რა შენს დღეს, მოვდივართ შენთან. ისე ქმენ, რომ უშვილო ქალებმა შვილები შობონ, გაჩენილები კი ჯანმრთელად გვიმყოფე, გვინყალობე უხვი მოსავალი. გამოგვიგზავნე ცხიმიანი წვიმა და მკურნალი მზე“ (ბ. დალგათი). ინგუშეთსა და ჩეჩნეთში ქალღმერთ თუშოლის სალოცავი მრავლად იყო. ასევე, ოსეთის მთიანი სოფლების ახლოს განლაგებული იყო ქალთა მფარველი ღვთაების მადი მაირამის („დედა მარიამი“ – ღვთისმშობელი) სალოცავები და წმინდა ადგილები, რომლებთანაც ქორწილის მესამე დღეს პატარძლები მიჰყავდათ. მადი მაირამის სადიდებლად რეგულარულად ეწყობოდა ქალთა დღესასწაულები, რომლებსაც უშვილო მანდილოსნები აუცილებლად ესწრებოდნენ. უნაყოფობისგან განთავისუფლების მიზნით, აღნიშნულ ღვთაებათა დახმარებას განსაკუთრებული სიხშირით მიმართავდნენ იმ შემთხვევებში, როცა უფეხმძიმობა წელიწადზე მეტხანს გასტანდა.

ინგუშეთის ხამხის საზოგადოების სოფ. ყოქში მდებარე თუშოლის სალოცავში გახშირებული ღამის ლოცვებისას უშვილოები მკერდით ეხებოდნენ ქალღმერთის კერპს – ქამრიანი ქალის ფიგურასა და ლითონის ნიღაბს, და უნაყოფობისგან განკურნებას ევედრებოდნენ. ისინი, ამავე მიზნით, სალოცავთან ახლოს მდგარ ფალიურ ქანდაკს, ე. წ. ყობალ-ჭერს („ბედნიერების ქვა“) მუცელს ადებდნენ. დღესაც არსებული ეს საკულტო ობიექტია 1,65 მ. სიმაღლის ქვის

ოთხნახნაგოვანი სვეტია, რომელსაც თავზე ახურავს ქვის-
ავე მაღალი და მოძრავი ქუდი, რომელსაც უშვილოები მო-
შიშვლებული მკერდით ეხახუნებიან და მისგან მონაფხეკ
და წყალში ან რძეში გაზავებულ სილას სვამენ, ან კიდევ, პა-
ტარა კენჭს მოატეხენ და კისერზე ჩამოკიდებულს ატარებენ
(წარსულში ამასვე აკეთებდნენ ბნედიანი და ავზნიანი ავად-
მყოფები). ხალხი ყოაბალ-ჯერს გვალვის საწინააღმდეგო
ძალასაც მიაწერდა: ხანგრძლივი გვალვების დროს ცხვარს
სწირავდნენ და მის გადმოპირქვავენებულ ქუდს ღია ცის ქვეშ
მანამდე ტოვებდნენ, სანამ წვიმის წყლით არ ამოივსებოდა).
ყოაბალ-ჯერივით გამანაყოფიერებელი ძალის მქონედ მიიჩ-
ნეოდა ხამხის საზოგადოების სოფ. თორთან ახლოს არსებუ-
ლი ქვა, რომელსაც უშვილო ქალები გაშიშვლებულ მუცელს
ადებდნენ.

ბალყარეთში (ზემო ჩეგემში) იყო ფალიური ქვა ყირ-
ნათაში („პოროვანი ქვა“), რომელზედაც უშვილო ქალები,
დაორსულების იმედით სხდებოდნენ (ა. შორთანოვი). აქვე
მოვიყვან ვს. მილერისა და მ. კოვალევსკის ცნობას ბალ-
ყარელებთან დაკავშირებით: „აულ ხულამში არის ბაირე-
მად წოდებული ქვა. მიუხედავად მუსულმანობის ასწლიანი
ბატონობისა, ამ ქვას ქალები შვილების გამოგზავნას ევე-
დრებიან და ღვეზელებს სწირავენ. ასეთი ქვა-ბაირემები,
როგორც ამაში მოგვიანებით დავრწმუნდით, ყველა აულში
აღმოჩნდა და, რა თქმა უნდა, მათი სახელები და მნიშვნე-
ლობა აიხსნება ოსური მადი-მაირამებით („დედა-მარიამე-
ბი“), რომლებიც სხვა არაფერია, თუ არა აულებთან ახლომ-
დებარე დიდი ქვები – ქალების თაყვანსაცემი ობიექტები“
(ვს. მილერი).

ანალოგიური დანიშნულება ჰქონდა ჯავახეთში, სოფ.

მურჯახეთში მდგარ, ე. წ. ძიქვას||რძის ქვას, რომელსაც დახმარებისთვის უშვილო და ურძეო ქალები მიმართავდნენ. ს. მაკალათიას აღწერით, „იგი წარმოადგენს 3,2 მეტრის სიმაღლის მრგვალი ფორმის ნაცრისფერი ქვის სვეტს. მის გვერდით მდგარა (ამჟამად წაქცეულია) ასეთივე ფორმის, მაგრამ შედარებით მცირე ზომის (2,6 მ.) ქვის სვეტი, რომელსაც ხალხი ლალიას (ბლუს) უწოდებს. ძიქვაზე გამოსახულია მამაკაცისა და დედაკაცის სასქესო ორგანოები (პენისი და კტიისი) განაყოფიერების მომენტში და ეს მოცემულია პრიმიტიულ ნახაზებში. ამიტომ მნახველი, ერთი შეხედვით, მას უფრო ქალის ძუძუს ამსგავსებს და ხალხიც ამ ქვას ძუძუს ქვას უწოდებს. ძიქვაზე ფალოსის გამოსახულებას პირი დასავლეთისაკენ აქვს მიმართული. ლალიას ერთ გვერდზე ორი მრგვალი ნაჩვრეტი აქვს. გადმოცემის თანახმად, ძიქვა და ლალია და-ძმანი ყოფილან. ერთხელ მურჯახეთს ლეკები შემოსევიათ; ამ დროს დას ძმასთან, რომელიც იქვე ცხვარს აძოვებდა, სადილი მიჰქონდა. გზაზე დას ლეკები გამოდგომიან; შეშინებულს უთქვამს: „ღმერთო მე და ჩემი ძმა გაგვაქვავე, რომ მტერს ტყვედ არ ჩავუვარდეთ“. ღმერთს შეუსმენია და ქალიშვილი იქვე გაუქვავებია. ლეკებს მისთვის თოფი უსვრიათ; ძიქვას ტყვია თავში მოხვედრია (ძიქვას ამიტომ აქვს თავში ნაჩვრეტიო). როდესაც ძმას დაუნახავს, რომ მის დას ლეკები მისდევდნენ, შიშისგან „დალაღავებულა“ (ენა ჩავარდნია) და გაქვავებულა (ამიტომ მას „ლალია“ უწოდეს).

ძიქვასთან სალოცავად და მსხვერპლშეწანიარად უშვილო და ჩვილბავშვიანი ურძეო ქალები ხუთშაბათობით და კვირაობით (თათრის ქალები პარასკევობით), ძმებთან ერთად, მიდიან, თან „შავი საღრმთო“: შავი ფერის მტრედი, ქათამი, ბატკანი და სხვ. მიჰყავთ და ძიქვას ღამეს უთევენ;

ძიქვასთან ბავშვიც მიჰყავთ, რათა იტიროს (იქნებ, ქვამ შეიბრალოს და დედას რძე მისცესო). დილით საკლავს დაკლავენ, თავ-ფეხს ძიქვას ძირში მიწაში დაფლავენ, ხორცს კი რომელიმე ლატაკ ოჯახს გაუგზავნიან. შემდეგ მუხლმოყრილი ქალები ძიქვას სვეტს სამჯერ შემოუვლიან, კოცნიან მას და რძის მოცემას ევედრებიან, თან ორი თითით კარაქს ჯვრის ფორმით ჯერ ქვას წაუსვამენ, შემდეგ ძუძუზე წაიცხებენ და თითებს ბავშვსაც პირში გამოავლებენ. როცა ამას მორჩებიან, ლალიასთან მივლენ და შეევედრებიან: „შენ მადლიანი ხარ, ღმერთსა სთხოვე და დაგალალა, ჩვენ მოგვეცი სათხოვარი, იმისი ძმა ხარ და შვილი მოგვეცი/რძე მოგვეცი“. ლალიასაც კოცნიან და მუხლის მოყრით შემოუვლიან. წასვლისას ქალები ძიქვას მიწას წაიღებენ და მურჯახეთის საზღვარს ისე გაცდებიან, რომ სვეტებისკენ არ მოიხედავენ. შინ მისულები მიწას წყალში გახსნიან, მასში უნაყოფო ქალებსა და ურძეო დედა-შვილს აბანავებენ. უშვილო ქალებმა ის ღამე აუცილებლად ქმართან უნდა გაატარონ, ურძეოებს კი – ქმართან წოლა ორმოცი დღე ეკრძალებათ. ძიქვასთან და ლალიასთან, ქალებთან ერთად, უშვილო კაცები (ლალიასთან) საწირ-საკლავით მიდიოდნენ, ღამეს უთევდნენ და ევედრებოდნენ: „ღმერთო, ნატვრა შეგვისრულე, ლალიავ და ძიქვავ, შვილი მოგვეცი“.

სომხებისათვის ცნობილი იყო უნაყოფობის სამკურნალო ფალიური ქვა – ფორთაქარი („ჭიპის ქვა“), რომელზედაც, ავსულთაგან ან გათვალვით გამოწვეული უშვილობის შემთხვევაში, ქალები მუცლით წვებოდნენ და ბრუნავდნენ, შემდეგ ქვებში ლურსმნებს არჭობდნენ, თითქოს, თავიანთ სნეულებას მათ გადასცემდნენ. ე.ლალაიანის ცნობით,

ვასპურაკანში არსებულ ასეთ ქვეებს, რომელთაც ერეგირებული პენისის რელიეფური გამოსახულება ამკობდა, უშვილო ქალები შვიდჯერ შემოუვლიდნენ და პენისის გამოსახულებას ზურგით ეხებოდნენ.

ზემოაღნიშნულის გარდა, სომხები უშვილობის სამკურნალოდ ისეთ ირაციონალურ ხერხებსაც მიმართავდნენ, როგორიც იყო რაიმე ღიობში ან რგოლში ავადმყოფის გატარება; მაგალითად, მირქმის დღესასწაულის დროს იცოდნენ უნაყოფო ქალების ერდოში (ერდიკ-ში) გატარება. საამისოდ ქალს, რომელიც საცხოვრებლის ცენტრში, ერდოს ქვეშ წელზე თოკშემოკრული იდგა და ხელში ბავშვი ეჭირა, სახლის ბანზე მდგარი მამაკაცები თოკის მეორე ბოლოთი მაღლა სწევდნენ და ერდოში გამოაძვრენდნენ. იქ ქალი სადღეობო კოცონს უნდა გადახტომოდა. ზანგეზურში მგლის ტყავისგან ამზადებდნენ სპეციალურ რგოლებს, რომელშიც შვილის ყოლის მსურველი ქალები უნდა გამძვრალიყვნენ. იცოდნენ აგრეთვე უნაყოფობის მიცვალებულთათვის „გადაცემის“ ხერხები. ამ განზრახვით ქალები ახალგათხრილ ღია სამარეს უნდა გადახტომოდნენ. არცთუ იშვიათად, სტუმრობდნენ სასაფლაოებს და იქ წესის აუგებლად დამარხულთა საფლავებზე ხელებს იბანდნენ.

სომხეთში ფართოდ იყო გავრცელებული წყლის გამანაყოფიერებელი ძალის გამოყენებაც. ხალხის რწმენით, წყალს განსაკუთრებული სამკურნალო ძალა გარკვეულ სადღესასწაულო დღეებში, კერძოდ, ამაღლებაზე და ფერისცვალების, ვარდავარის („წყლის შესხურება“) დღეობაზე ეძლეოდა. ამ აღლების წინა ღამით უშვილო ქალები ბანაობდნენ მდინარეში, ან თავს ღია ცის ქვეშ იბანდნენ, ვარდავარის დღეს კი სტუმრობდნენ არას მთაზე არსებულ ცახკავანკის მღვიმეს,

სადაც თალიდან მწვეთავი წყლის ქვეშ დადგებოდნენ და ქალწულ ბარბარას, ზოგიერთი ვარიანტით, ასთლიკს (ხორციელი სიყვარულის, დედობისა და წყლის ქალღმერთი) შვილის გაჩენას ევედრებოდნენ.

მთიანი დაღესტნის ზოგიერთ ადგილებში დღემდე შემორჩა ე. წ. „ქვის ქალები“, რომლებთანაც გარკვეული გადმოცემები და სანესო მოქმედებები იყო დაკავშირებული, მაგალითად, ლაკების სოფ. ყაიაში არსებული 1 მეტრის სიმაღლისა და 0.6 მეტრის სიგანის ანთროპომორფული ქვის სტელა, რომელსაც ლოცვის დღეებში ერბოს უსვამდნენ, შვილიერების მომნიჭებლად ითვლებოდა; აშკარაა, რომ მისი ქალური ბუნება ხაზგასმულია სტელის მუცლის არეში არსებული ჩაღრმავებით, რაც მდებარეულ წიაღთან არის დაკავშირებული. დაახლოებით ასეთივე ფორმისაა სოფ. თაბაჰლუში ყუმუხისკენ მიმართულ გზაზე მდგარი სტელა, რომელსაც ადგილობრივები ალუ ბამ ჯუნს («ცხიმწასასამელი ქვა») უწოდებენ. უშვილო ქალები – განაყოფიერების, ხოლო სოფლის მოსახლეობა წვიმის გამოთხოვისა თუ სხვა საჭიროების მიზნით, ერბოს უსვამდა. თაბაჰლუს „ცხიმწასასამელ ქვას“ მრავალგვარი ლეგენდა უკავშირდება. ერთ-ერთი მათგანის თანახმად, ესაა მინისქვეშა სამეფოდან გამოქცეული და გაქვავებული ახალდაქორწინებულები, რომლებმაც ვაჟის მამასთან – მინისქვეშეთის მეფესთან – ცხოვრება არ ისურვეს. სხვა ლეგენდის მიხედვით, იგი გაქვავებული დედა-შვილის ქანდაკებაა: თურმე, ერთი ქალი ხორბალს მკიდა; იქვე ედგა აკვანი ბავშვიანად; ქალს მკის დამთავრება უნდოდა, მაგრამ დღე ილეოდა და მზეც ჩადიოდა; მაშინ მზეს შეხვეწებია, სამუშაოს დასრულებამდე ცის კაბადონზე დარჩენილიყო; მზეს თხოვნა შეუსმენია და კვლავ მაღლა აწეულა;

ამისთვის ყურადღება მიუქცევია მუსლიმ ღვთისმსახურს, რომელიც მარხვას ინახავდა, და მზისთვის უკითხავს, რატომ არ ჩადიოდა; როცა მზეს მიზეზი აუხსნია, მას ქალის გაქვავება უსურვებია; ქალი ამ დროს ბავშვს ძუძუს ანოვებდა და შვილთან ერთად ქვად ქცეულა.

ქალის უნაყოფობასთან დაკავშირებით, საინტერესო ჩვეულებაა დაფიქსირებული სამხრეთ დაღესტანში: „ცოლქმარი მიდიან სოფ. ყუხელში, სადაც საწოლის ფორმის სასთუმლიანი დიდი ქვა დევს; ცოლი ჯერ ბანაობს, შემდეგ კი ამ საწოლზე ქმრის გვერდით წვება. ხალხის რწმენით, ქალი მხოლოდ იმ შემთხვევაში ფეხმძიმდება, თუკი სიზმარში, ჯორის გარდა, ვინმეს ან რამეს ნახავს“ (ა. ბუტკევიჩი).

დაფეხმძიმების მიზნით, კავკასიელი (მათ შორის ქართველი) ქალები მუცელზე ბალიშ- ან მუთაქააკრულნი დადიოდნენ, აგრეთვე, ხელით ატარებდნენ თოჯინას, მინიატურულ აკვანს. ამ რიგის მონაცემები კარგადაა ცნობილი მრავალი ხალხის ყოფიდან. აღნიშნულ საწესო მოქმედებას საფუძვლად უდევს იმიტაციური მაგიის ის პრინციპი, რომლის თანახმად მსგავსი იწვევს მსგავსს, ანუ მსგავსი მსგავსის იდენტურია.

გარდა ზემოაღნიშნულისა, პრაქტიკაში იყო დასაფეხმძიმებლად საფლავის ქვის გამოყენების წესი. მაგალითად, ჩერქეზი ქალები საფლავის ქვებზე წვებოდნენ და ღამესაც იქ ათევდნენ, ხევსური მანდილოსნები კი გადაახტებოდნენ საფლავის ქვას, რომლის გვერდით ორი ფალოსის ფორმის ქვა იდო. ცენტრალურ დაღესტანში ექიმბაშებს უნაყოფო ქალები ძველ სასაფლაოზე მიჰყავდათ, რომელიმე საფლავის ქვაზე ამ შემთხვევისათვის დადგენილ მანიპულაციებს ასრულებდნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ მიმართავდნენ თავისებურ თერაპიულ მკურნალობას.

კავკასიაში უშვილობასთან ბრძოლის ხალხური რაციონალური თუ ირაციონალური საშუალებები სხვაც მრავლად არსებობდა, მაგრამ მუდამ უცნობი რჩებოდა, იყო თუ არა უნაყოფოება მამაკაცის მიზეზით გამოწვეული. მაშინაც კი, როცა უშვილობის გამო ქმარი მეორე ცოლს ირთავდა და ისიც არ ფეხმძიმდებოდა, უნაყოფობას მაინც ქალს მიაწერდნენ. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ქალების ვიწრო წრეში უშვილო მანდილოსნისთვის მიცემული რჩევა, მალულად ელაღატა ქმრისთვის, რაც, მართალია, „მკურნალობის“ ერთ-ერთ ირიბ ხერხად განიხილებოდა, მაგრამ ასეთ სანესო რჩევაში აშკარად შეიცნობა ცოლების პრეტენზია ქმრების მიმართ. ჩვენთვის ცნობილია მხოლოდ მამაკაცის სქესობრივი უძლურების თაობაზე, რასაც კავკასიელები, მათ შორის ქართველებიც, ცხოველთა ტესტიკულებით მკურნალობდნენ.

იმ შემთხვევაში, როცა ქალი არ ფეხმძიმდებოდა და ოჯახის ახალი წევრით შევსების პერსპექტივაც ნულამდე იყო დასული, როგორც აღინიშნა, ქმარს უფლება ჰქონდა ცოლს გაყროდა და სხვა ქალზე ექორწინა; არსებობდა სხვა გამოსავალიც – შვილის აყვანა, რაც რიგი წესების დაცვას მოითხოვდა. ვიდრე ამ წესებს შეეცხებოდე, აუცილებელია გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ ნათესაურ ურთიერთობათა ბუნებაზე.

საკითხი ნათესაობისა და ნათესაურ ურთიერთობათა ბუნების შესახებ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემათაგანია ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში. ჯერ კიდევ ლუის პენრი მორგანი ქორწინებისა და ოჯახის თავდაპირველი ფორმების რეკონსტრუქციისათვის ამოსავლად მიიჩნევდა იმის დაშვებას, რომ დედობა და მამობა თავის საფუძველ-

ში ბიოლოგიური მოვლენაა, და რომ ტერმინები „დედა“ და „მამა“ შეიქმნა იმ ქალისა და მამაკაცის აღსანიშნავად, რომლებსაც ადამიანის გაჩენაში ედოთ წილი. როგორც გაირკვა, სწორედ ამან განაპირობა რიგი უზუსტობანი მორგანისეულ რეკონსტრუქციაში. მართალია, არ შეიძლება ბიოლოგიური საწყისის სრული უარყოფა ნათესაურ ურთიერთობებში, მაგრამ არც იმის უგულებელყოფა შეიძლება, რომ დედ-მამას შვილების მიმართ გარკვეული უფლება-მოვალეობები აკისრიათ; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დედობა და მამობა ერთდროულად ბიოლოგიურიცაა და სოციალურიც, თუმცა ეს ერთიანობა შედარებითი ხასიათისაა და განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე საზოგადოების მიერ არაერთგვაროვნად შეიმეცნებოდა.

ზემოხსენებული პრობლემა XX საუკუნის 60-იან წლებში გაცხოველებული კამათის საგანი გახდა სამეცნიერო პერიოდული გამოცემების („Man“, „Philosophy of science“) ფურცლებზე, სადაც აღინიშნა, რომ ნათესაური ურთიერთობები განიყოფიან ორ თვისობრივად განსხვავებულ სახეობად – ბიოლოგიურ-გენეტიკურ ნათესაობად და სოციალურ ნათესაობად. ხსენებული დებულება ემყარება იმ მრავალრიცხოვან მასალას, რომლის მიხედვითაც უკლასო საზოგადოების საფეხურზე მყოფ ხალხებში დედობისა და მამობის გაყოფა ბიოლოგიურ და სოციალურ ასპექტებად ძალზე გავრცელებული მოვლენა იყო. სწორედ ამის გამო, ინგლისურენოვან სპეციალურ ლიტერატურაში ბიოლოგიური მამობა აღინიშნება ტერმინით „genitor“, სოციალური კი – ტერმინით „pater“.

დავუბრუნდეთ შვილის აყვანის საკითხს.

ძველად სამეგრელოში, თუკი ახალრძალი არ ფეხმძიმდებოდა, იტყოდნენ: „ფუძეგამწყრალიაო“ (ნერჩი გოჭყორელი

რე), ანუ ოჯახში მის შემოსვლას ფუძის ანგელოზი („ნერჩი ბატონი“) უკმაყოფილო შეხვდაო. ამიტომ ოჯახის ქალებს „ფუძის გამოლოცვის“ რიტუალი (ნერჩიში გითოხვამა) „სამზადში“ (სამზარეულო სახლი) მამაკაცების დაუსწრებლად უნდა შეესრულებინათ. ამ დღისთვის რაიმე საგანგებო მზადება არ იცოდნენ. უშვილო ქალს, დაჩოქილს, კერიის გარშემო სამჯერ ისე უნდა შემოეველო, რომ წინ უფროსი დიასახლისი ანთებული სანთლით ხელში გაძლოლოდა და თან ელოცა: „ნერჩი ბატონო, ნუ გაუწყრები და წყალობას ნუ მოაკლებ უბედურს, თუ დანაშაული აქვს, შენ მიუტევე, დედა გახადე. დაილოცოს შენი სახელი“. თუ ეს ლოცვა ვერ უშველიდა, იტყოდნენ: იქაურ ფუძეს ჰყავს შეპყრობილიო და ახალრძალს მამისეულ სახლში გაგზავნიდნენ, სადაც მსგავსი რიტუალი სრულდებოდა, მხოლოდ ფუძის ანგელოზს ქმრის სახლში ქალის „გაშვებას“ შესთხოვდნენ. თუ ესეც არ უშველიდა, გამოსალოცად „მოსკე-ნაჩხურში“ (მარტვილის რაიონის სოფ. ნაჩხურის მთავარანგელოზის ეკლესია) წაიყვანდნენ. მოსკე-ნაჩხური („ვაჟიანობის ნაჩხური“) მრავალი დაავადების მკურნალად და შვილის (უპირატესად ვაჟის) მომნიჭებლად ითვლებოდა. მისი სახელობის ხატობა ნააღდგომევის პირველ ხუთშაბათს ანუ დიდ ხუთშაბათს („ცაშხა დიდი“) იმართებოდა; დღეობაზე სალოცავად დადიოდნენ არა მარტო სამეგრელოს ყველა კუთხიდან, არამედ სამურზაყანო-აფხაზეთსა და ლაზეთიდანაც კი, უმთავრესად უშვილო (ან უვაჟო) ცოლ-ქმრები; მოჰქონდათ: თავიანთი სიგრძის სანთლები, ვერცხლის ძაფები, სანთელ-საკმევლები, მინიატურული აკვნები და ფული. მლოცველს ხატის წინ მნათე დააჩოქებდა და ხატს ევედრებოდა, მათთვის შვი-

ლი/ვაჟი მიეცა; ცოლ-ქმარი ხატის წინ წვებოდა და ღამესაც კი ათევდა.

აქვე, ეკლესიის მახლობლად იდო ერთი დიდი ქვა, რომელსაც უშვილო ქალები ეხუტებოდნენ. როგორც ჩანს, მას ისეთივე ძალა მიენერებოდა, როგორიც ჯავახურ „ძიქვას||რძის ქვას“. თუ მლოცველს ვაჟი ეყოლებოდა, მეორე ხატობაზე კვლავ წავიდოდა და მთავარანგელოზს შეთქმულ საკლავს შესწირავდა. გარდა ამისა, სამეგრელოში ყველა ოჯახი იხდიდა ე. წ. „სანაჩხუროს“, როგორც მუცლისა და წელის ტკივილისა და უშვილობის სანინაალმდეგო სალოცავს (შდრ.: აფხაზური „ა-ნაჩხერ მარდმან თარგალაზ-ი“). მაისის თვის ერთ-ერთ ხუთშაბათ დღეს გამოაცხოვდნენ მრგვალი ფორმის ყველიან კვერებს, დაკლავდნენ გოჭს ან ციკანს და აუცილებლად ყვერულს, რომლებსაც საკმეველთან და საზედაშე ღვინოსთან ერთად, ხონჩაზე დააწყობდნენ, სანთლებს შემოუნთებდნენ და ნაჩხურის სახელობის ქვევართან მიიტანდნენ. აქ ოჯახის დიასახლისი და მისი მეუღლე დაიჩოქებდნენ, ხონჩას სამჯერ დაატრიალებდნენ და დაილოცებოდნენ: „ბედნიერო ნაჩხურო, დაგვიფარე მუცლისა და წელის ტკივილისაგან, მავნე თრთოლვისაგან შვილებითა და შვილიშვილებით. დღეის ლოცვა შენ შეგვარგე, ვაჟი გაგვიმრავლე, ვაჟიანობის ნაჩხურო. ჩვენი ნამრავლით, ჩვენი გული გაახარე, ასი წლის ლოცვა შენ დაგვაცადე, დაილოცოს შენი სახელი“.

ლოცვის დასასრულს „სანაჩხურ ქვევრს“ თავს მოხდიდნენ, საზედაშე ღვინოს ქვევრში ჩაასხამდნენ, ანთებულ სანთელს ქვევრისპირს მიაკრავდნენ და მამლის თავს, გოჭის (ციკნის) გულ-ღვიძლსა და ერთ კვერს იქვე შეჭამდნენ. იმ შემთხვევაში, როცა ოჯახს სანაჩხურო ქვევრი არ ემარხა,

ვაზისგან დაგრეხილ გვერგვზე ლოცულობდნენ. ვისაც შეთქმული ჰქონდა, ის საკლავ-საწირით წაჩხურში მიდიოდა და იქ ლოცულობდა. ს. მაკალათიას მიხედვით, საწაჩხუროს დადიანიც იხდიდა და ყოველი წლის ხუთშაბათს წაჩხურის მთავარანგელოზის ხატს ორ კოკა ღვინოსა და ერთ ფუთ ლომს (ჩხვერს) უგზავნიდა.

„მოსკე წაჩხურიდან“ მობრუნებული უშვილო ქალი მუცელზე ბალიშს აიკრავდა და ისე დადიოდა, როგორც ფეხმძიმე. ბოლოს დაასკვნიდნენ, რომ ქალი „უსკე“ (უნაყოფო) იყო და ბავშვის აყვანას გადანყვეტდნენ. შეიგულებდნენ ორსულ ქალს, გამოკითხავდნენ ოჯახისა და წინაპრების ავკარგიანობას და, თუ ყველა მონაცემი დააკმაყოფილებდათ, წინასწარ შეთანხმების შემდეგ, საჩუქრებით დატვირთულები ეწვეოდნენ. ვიდრე ჩვილს წამოიყვანდნენ, სრულდებოდა რიტუალი, რომელსაც „ძუძუზე კბილის დადგმა“ (ძუძუშა კიბირიში გედგუმა) ერქვა. უშვილო ქალს ბავშვისთვის პირში ძუძუ უნდა ჩაედო და ეთქვა: „შენ – შვილი, მე – დედა“ (სი – სკუა, მა – დიდა), რაზედაც გამშვილებელი პასუხობდა: „შენ – დედა, მე – შვილი“ (მა – დიდა, სი – სკუა). ბავშვი სახლში ერთი კვირის შემდეგ მიჰყავდათ. ამ ხნის განმავლობაში მომავალი დედა მუცელზე ბალიშაკრული დადიოდა. ჩვილის მოყვანის დღისთვის საგანგებოდ მოიწვევდნენ ბებიაქალს (დედოფანია||დედფანია) ე. წ. „შეგორების“ (მითორგინაფას) წესის შესასრულებლად. შვილის ამყვანს „მოსალოგინებლად“ დააწვევდნენ: ქალი „კვნესის ისე, როგორც ბავშვის დაბადების დროს მელოგინენი. ბებია თავს დასტრიალებს, რჩევას აძლევს, ამშვიდებს... და ამ დროს ლოგინში შეუგორებენ ბავშვს... ბავშვის ატირების დროს ყველანი ჩქარობენ მიულოცონ დედას მშვიდობით შეძენა ვაჟისა.

„მშობიარე“ კიდევ რამდენსამე დღეს დარჩება ლოგინში. ამ შემთხვევაში საჭმელად აძლევენ საგანგებოდ მომზადებულ ტიბუს („თბილს“), ანუ სახვრეპ მსუბუქ წვენს. ახალი მშობლები ნაშვილევს ისე ზრდიან, როგორც საკუთარს. მეზობლებიც ასეთად სთვლიან“ (თ. სახოკია).

მითორგინათას მსგავსი ჩვეულება გავრცელებული იყო საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. მაგალითად, გურიაში შვილის აყვანის დღეს მოინწევდნენ ახლო ნათესავებს; მომავალი დედა ლოგინში წვებოდა, ბებიაქალი აიღებდა დედის პერანგს, რომელსაც ერთი ბოლოთი მიკერებული ჰქონდა დაახლოებით 1 მეტრის სიგრძის ლენტი, რომლის მეორე ბოლოს ჩვილს წელზე შემოაკრავდა და ჭიპთან გაუნასკვავდა, შემდეგ მთლიანად პერანგში შეახვევდა და მწოლიარეს მიუწვენდა. ასე დააძინებდნენ ბავშვს. თუ იგი მალე და მშვიდად დაიძინებდა, იტყოდნენ: „მოსიყვარულე და დამჯერი ბალანა იქნება“. მერე ბებიაქალი ან ოთახში მყოფი ვინმე მანდილოსთაგანი გარეთ გავიდოდა და მომავალ მამასა და სტუმრებს ამცნობდა: „ბალანამ დეიძინა“. „ახალშობილი“ როგორც კი გაიღვიძებდა და ატირდებოდა, მამასა და ოჯახის სხვა წევრებს მის გაჩენას მიულოცავდნენ. ბებიაქალი გამოღვიძებულ ბავშვს ლენტს ჭიპთან შეაჭრიდა ისე, რომ წელზე შემოხვეული მისი ნაწილი ზედ შერჩენოდა. ლენტი ბავშვს ერთ წლამდე შემოკრული უნდა ჰქონოდა. ამის გამო, როცა უკვე გაზრდილის გამოჯავრება უნდოდათ, ეტყოდნენ: „ნაი, შე ზონრიანო“. პერანგს, რომელშიც ბავშვი იყო გახვეული, მიკერებულ ლენტთან ერთად ინახავდნენ. თუ ამ წესით აყვანილი შვილი დედის სიცოცხლეშივე გარდაიცვლებოდა, პერანგს საფლავში ატანდნენ: მისიანებში არ გადევიდესო.

საინტერესო ცნობას გვანდის გ. წერეთელი მოთხრობაში „მამიდა ასმათი“, რომელშიც აღწერილია ან უკვე ზრდასრული ადამიანის შვილად აყვანის წესი: „ერთხელ ქერივმა შეიკერა დიდი განიერი პერანგი, რომელშიც ორი კაცი კარგად მოთავსდებოდა. დაიბარა მოძღვარი, მოიპატიჟა ოთარის ცოლი და მეზობელი, ოთარიც იქ იყო. ასმათმა უთხრა ოთარს: „მე – დედა, შენ – შვილი“. მერე გადაიცვა ტანისამოსზე დიდი პერანგი, შიგ ოთარი გააძვრინა (შდრ.: პერას მიერ ჰერაკლეს შვილად აყვანის წესი. – ნ. ა.), შემდეგ გადმოაგდო ძუძუ და ზედ კბილი დაადგმევინა. მოძღვარმა აიაზმის წყალი უკურთხა. ამის შემდეგ ყველა დარწმუნდა, რომ ოთარი ასმათის ნამდვილი შვილობილი ყოფილა“.

უშვილო ქალის მიერ მუცელზე ბალიშის ან მუთაქის აკვრა, აგრეთვე თოჯინისა თუ მინიატურული აკვნის ტარება და მშობიარობის სიმულაცია თითქმის მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული. ინტერესმოკლებული არ იქნება აქვე გავიხსენოთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მოქმედი „საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესები, რომლებშიც ყურადღებას იქცევს სრულიად შიშველი ბავშვის შეგორება დროშის ქვეშ, რაც მისი შობის სიმულაციას გამოხატავდა ერთ დროს საკულტო ხის, შემდეგ ჯვარ-ხატებისა და მათი განმასახიერებელი დროშის მიერ. ადაპტაციის დროს შობის სიმულაცია კარგად იყო ცნობილი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში. ჯ. ფრეზერს აღწერილი აქვს ერთი მეტად საინტერესო ჩვეულება, რომლის თანახმადაც ხელახალი შობის სიმბოლური აქტი სრულდება მაშინაც, როცა ადამიანს შემთხვევით მკვდრად ჩათვლიან.

როგორც ვიცით, კაცობრიობის განვითარების არც ერთ საფეხურზე დედა უცნობი არაა, ე. ი. დედა-შვილს შორის

ბიოგენეტიკური კავშირის არსებობა ეჭვს არ იწვევს, როგორც ეს მამობასთან მიმართებაშია. ერთადერთი შემთხვევა, როცა საზოგადოება დედა-შვილს შორის დამოკიდებულებაში ბიოლოგიური სანწყისის ხაზგასმას ითხოვს, ადაპტაციის შემთხვევაა. ვინაიდან საზოგადოება მშობიარობის გარეშე არ ცნობს დედაშვილობას, საჭირო ხდება სათანადო სიმბოლური აქტის შესრულება – მშობიარობის იმიტირება, რაც ხორციელდება კიდეც. სიმბოლური აქტი ნამდვილი მოლოგინების ტოლფარდად არის მიჩნეული.

ამგვარად, „მითორგინაფა“ ბიოლოგიური დედობის მასანქციონირებელი წეს-ჩვეულებაა (შდრ. კუეადა – ბიოლოგიური მამობის „მამტკიცებელი“ რიტუალი). სიმულაციური აქტი გვიჩვენებს, რომ ბავშვი დედის ღვიძლი შვილია და მათ შორის კავშირი ისეთივეა, როგორიც ჩვეულებრივ შემთხვევაში იქნებოდა. შობის იმიტაციით, ე. ი. ბიოლოგიურ-გენეტიკური კავშირის ჩვენებით, ქალი იმავდროულად სოციალური დედაც ხდება. ბიოლოგიური დედობა აფუძნებს სოციალურ დედობას.

ზემოაღნიშნულის საილუსტრაციოდ, საინტერესოა სამეგრელოში ფართოდ გავრცელებული ჩვეულება, დაკავშირებული გარდაცვლილი ნათესავის (დედის, მამის, შვილის, ძმის ან დის) „მონაცვლის“ აყვანისთან. იგი თანხლებული იყო ფრიად საყურადღებო რიტუალით, რომელსაც „სამგლოვიარო თმის ჩამოგდებას“ (ომურგუალე თუმაში მუკოთამა), ან უბრალოდ „თმის ჩამოგდებას“ (თუმაში მუკოთამა) უწოდებდნენ. შვილის, ძმის ან დის „მონაცვლის“ აყვანასთან დაკავშირებული წესები აღწერილი აქვთ თ. სახოკიასა და ს. მაკალათიას. აღწერეს რა ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა, აღნიშნულ მკვლევარებს მისთვის საგანგებო

ყურადღება არ დაუთმიათ; არ უკვლევიათ მისი გენეტიკური წარმომავლობა, სოციალურ-რელიგიური საფუძვლები; ყურადღება გაამახვილეს მხოლოდ ჩვეულების გარეგნულ ხასიათზე – გარდაცვლილის „მონაცვლის“ შეძენაზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „მონაცვლე“, მათი აზრით, გარდაცვლილის ამქვეყნიური ემანაციაა.

აღნიშნული მოვლენის სოციალური ბუნების გასარკვევად აუცილებელია, გავეცნოთ ჩვენს მიერ ველზე მოკვლეულ მასალას, მით უმეტეს, რომ თ. სახოკიასა და ს. მაკალათიას აღწერილობანი მთელი სისრულით ვერ ასახავენ „თმის ჩამოგდებით“ სახელდებული ჩვეულების ყოველ მხარეს, რამდენადაც ისინი ეხებიან მხოლოდ გარდაცვლილი შვილის, ძმის ან დის მონაცვლედ აყვანილთან დანათესავებას და გვერდს უვლიან გარდაცვლილი მამის ან დედის სახელზე მოშვებული სამგლოვიარო თმის შეჭრის წესს.

გარდაცვლილი მშობლის სახელზე მოშვებული „სამგლოვიარო თმის ჩამოგდების“ რიტუალი სრულდება წლისთავზე (იშვიათად, ორმოცზე) საფლავიდან მობრუნებისა და საამდღისოდ გამართულ სუფრასთან დასხდომის წინ. ის პირი, ვისაც „მონაცვლედ“ ირჩევენ წინასწარაა ინფორმირებული. საამისო სურვილს მომავალ „მაგიერს“ გარდაცვლილის ერთ-ერთი ვაჟი უცხადებს. თუ ბავშვები მცირეწლოვანნი არიან, არჩევანი ქვრივის სურვილზეა დამოკიდებული.

საინტერესოა საკითხი, თუ ვისი აყვანა შეიძლება და ვისი არა გარდაცვლილი მშობლის „მონაცვლედ“. ინფორმატორები ერთხმად აღნიშნავენ, რომ მამის „მონაცვლედ“ არ ეგებოდა დედის ძმისა და საერთოდ არც ერთი მამაკაცთაგანის აყვანა აგნატთა წრიდან, აგრეთვე, ნათლიისა (მორ-

დია). როგორც გადმოგვცემენ, ძველად სამეგრელოში მამის „მონაცვლედ“ გარდაცვლილის ძმას ან ბიძაშვილს იყვანდნენ; მოგვიანებით სხვა გვარის წევრთან დანათესავების ტრადიციაც დამკვიდრებულა.

დედის მონაცვლედ არა ჰხმადა გარდაცვლილის რძლის (შვილის ცოლის), მამიდის და, საერთოდ, არც ერთი სისხლით ნათესავი ქალის აყვანა კოგნატთა წრიდან; შეიძლება და განსაკუთრებით სასურველი იყო ბიცოლა და დეიდა; მოგვიანებით ახლო მეზობელ ქალთან დანათესავება დაუწყიათ.

მგლოვიარეს სამგლოვიარო თმას „მონაცვლედ“ არჩეული პირი აჭრის პირისახეზე (თუ ჭირისუფალი წვერმოშვებულია) ან თავზე. მოჭრილ თმას „მონაცვლე“ და მგლოვიარე მკერდში იყრიან იმ რწმენით, რომ „ამყვან-აყვანილმა“ შეისისხლხორცონ ერთმანეთი. ყოფილა შემთხვევები, როცა „მამის თმა“ (ასე უწოდებენ მამის სახელზე მოშვებულ თმას) შვილმა ბიძას (მამის ძმას) „ჩამოაგდებინა“, ამ უკანასკნელმა კი „ძმის თმა“ გარდაცვლილის ვაჟს, რასაც თუმაში გოთირუას („თმის გაცვლას“) უწოდებდნენ.

„თმის ჩამოგდების“ შემდეგ „მონაცვლე“ „მუმაში მანგიორი“ (მამის მაგიერი) ან „დიდაში მანგიორი“ (დედის მაგიერი) ხდება და ასეც მიმართავენ, ხოლო „მონაცვლეები“ გარდაცვლილის შვილებს „სქუალებად“ (შვილებად) მოიხსენიებენ. რაც შეეხება გარდაცვლილის მეუღლეს, მას ეკრძალება სახელით მოიხსენიოს „მონაცვლე“ მაშინაც კი, როცა ეს უკანასკნელი მეზობელია და ადრე შეეძლო სახელით მიემართა. იგი „მონაცვლეს“ უწოდებს „ჩქიმი სქუალებიში მუმაში მანგიორი“ (ჩემი შვილების მამის მაგიერი) ან „ჩქინი მანგიორი“ (ჩვენი მაგიერი); ასევეა დედის მონაცვლის მიმართაც.

„თმის დაყრის“ შემდეგ ხდება ე. წ. „უჩა ბარგიში დორ-
ლვაფა“ (შავი ტანსაცმლის დაყრა), რითაც საბოლოოდ
მთავრდება მგლოვიარობა. ვიდრე მგლოვიარე ტანისამოსს
გამოიცვლიდა, სრულდებოდა ე. წ. „კუჩხიში ბონუაში“ (ფეხ-
ის დაბანის) რიტუალი. მამის მონაცვლისთვის გარდაცვლი-
ლის მეუღლეს ფეხი უნდა დაებანა, ან დედის მონაცვლეს
– გარდაცვლილის ქმრისთვის. „ფეხის დაბანის“ რიტუალი
სრულდებოდა ცალკე ოთახში; თუკი საამისო პირობები
არ ჰქონდათ და ოჯახს ერთი თვალი სახლი ედგა, მაშინ იქ
მყოფთ ოთახი უნდა დაეცალათ და გარეთ დალოდებოდ-
ნენ. ფეხის ნაბან წყალს, თუ იგი მამის მონაცვლეს ეკუთ-
ვნოდა, მიცვალებულის გასვენების დღეს მოჭრილ ხის ძირ-
ში ასხამდნენ.

მონაცვლესა და გარდაცვლილის შვილს შორის ხდება
საჩუქრების გაცვლა; „მაგიერს“, სხვათა შორის, ჩუქნიან
გარდაცვლილის ტანსაცმელს ან სხვა რაიმე ნივთს, გარდა
ე. წ. „ნიშნისა“ – ესაა მიცვალებულის ერთი ხელი ტანისამო-
სი, რომელიც დასაფლავების დღიდან ტახტზე „განისვენ-
ებს“, ხოლო მგლოვიარობის დამთავრების შემდეგ ინახავენ,
როგორც ძვირფას და წმინდა რელიკვიას (თუმცა ზოგჯერ
გასცემენ).

„მონაცვლე“, მიუხედავად იმისა, ბიძა იქნება იგი თუ
ახლო მეზობელი, ვალდებულია ღამე იქვე დარჩეს. საერ-
თოდ, იგი ხშირად მოდის ობლებთან, ათევს იქ ღამეს,
ზრუნავს მათზე, ეხმარება სამეურნეო საქმიანობაში, მონაწი-
ლეობს მზითვის მომზადებასა და ქორწილის გამართვაში;
მათ შორის კავშირი ისე მტკიცდება, რომ უშვილოდ დარჩე-
ნილი მონაცვლე თავის ქონებას გადასცემს არა რომელიმე
უახლოეს ნათესავს, არამედ გარდაცვლილის შვილს. ჩვენს

მიერ ჩანერილია შესაბამისი მასალები, რომელთა მიხედვით ერთ შემთხვევაში მონაცვლედ გამოდის გარდაცვლილის ძმა ან ბიძაშვილი, მეორე შემთხვევაში კი – არანათესავი. აქვე უნდა ითქვას, რომ თუ ახალგაზრდობაში დაქვრივებული ქალი თავის უბინოებას შეინახავს, რაც გამოიხატება გარდაცვლილი ქმრის ერთგულებასა და გაუთხოვრობაში, ეს „მონაცვლის“ დიდ დამსახურებად ითვლება; პირიქით, მისი შერცხვენაა ქვრივის მიერ ოჯახის მიტოვება და გათხოვება, განსაკუთრებით მაშინ, როცა „მონაცვლე“ გარდაცვლილის ძმაა. ამიტომაც მტრობს ეს უკანასკნელი ყოფილი რძლის ახალ ქმარს (ქვრივისა და მამლების ურთიერთობა ასეთივე ხასიათს ატარებდა ხევშიც).

დედის მონაცვლე ვალდებულია, მონაწილეობა მიიღოს ბავშვების აღზრდაში; ხშირად მოდის მათთან, ურეცხავს, უმზადებს საჭმელს, ყოველმხრივ ცდილობს ბავშვებს უდედობა არ აგრძნობინოს. როცა დედის „მაგიერი“ გაუთხოვარი დეიდაა, იგი ვალდებულია ერთი ან ორი წელი (იმის გათვალისწინებით თუ რა ხნისანი არიან ბავშვები) დარჩეს დისშვილებთან. როგორც ჩანს, ობლებზე დიდი მზრუნველობის შედეგია ის, რომ როცა დედაგარდაცვლილი ქალიშვილი თხოვდება, სიძე ე. წ. „ნაძუძარს“ საცოლის დედის „მონაცვლეს“.

სპეციალური ლიტერატურიდან კარგად არის ცნობილი ქართულ-კავკასიური მასალები შვილობილობის, დობილ-ძმობილობისა თუ დედობილ-მამობილობის შესახებ. ხელოვნური დანათესავების გზით მიღებულ ამ ურთიერთობებს საფუძვლად სხვადასხვა მოტივი უდევს. აღნიშნული პროფილის მასალებს მეგრული „თმის ჩამოგდების“ წესთან შეხების წერტილი მაშინ აქვს, როცა ისინი ითვალისწინებენ

გარდაცვლილი ნათესავის „მონაცვლის“ შეძენას და არა ხელოვნურ დანათესავებას სხვა მოტივით, ვთქვათ, თუნდაც სვანური ლინთურალის წესში დაცული დობილ-ძმობილობისა თუ დედობილ-მამობილობის სახით. შვილისა თუ ძმის „მაგიერის“ აყვანა, ჩვენის აზრით, გაჩენილი უნდა იყოს განვითარებული გვაროვნული ურთიერთობის პირობებში, როცა გვარის ამა თუ იმ წევრის გარდაცვალება გაიაზრებოდა მისი, როგორც ეკონომიკური (მუშა-ხელის დაკარგვა), ასევე სამხედრო (მებრძოლის დაკარგვა) ძლიერების შესუსტებად. სწორედ დასუსტების შიშს უნდა აეძულებინა გვარის წევრები აეყვანა გარდაცვლილის „მონაცვლე“ სხვა გვარიდან, რაც იმავდროულად იგულისხმებდა ხელოვნურ დანათესავებას კონკრეტულად არა რომელიმე ერთ პირთან, არამედ მთელ გვართან. ამ სახით იგი მოკაეშირეს იძენდა. თავისი გენეტიკური წარმომავლობით ამ უკანასკნელისაგან თვისებრივად განსხვავდება გარდაცვლილი მშობლის „მონაცვლის“ აყვანის წესი.

გარდაცვლილი მამისა თუ დედის „მონაცვლის“ აყვანა, მიუხედავად ჩვენი მრავალგზისი ცდისა, კავკასიის რეგიონში მცხოვრებ ხალხებსა თუ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში ვერ დავამოწმეთ; თუ არ ვცდებით, იგი არც სათანადო ლიტერატურულ მონაცემებშია ფიქსირებული. შესაძლოა, საქართველოს მრავალ კუთხეში ბოლო დრომდე დაცული სამგლოვიარო თმის მოკვეცა სხვა გვარის წევრის მიერ, ერთ დროს ამ უკანასკნელის სახით გარდაცვლილი შვილის, ძმის, მამისა თუ დედის „მონაცვლის“ შეძენას გულისხმობდა.

მეგრულ „თმის ჩამოგდებათ“ სახელდებულ წეს-ჩვეულებაში ერთმანეთზეა დაფენილი ორი სხვადასხვა შინაარსისა და სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდში ჩამოყალიბებული ჩვეულება – პირველი და უფრო ადრეული ჩანს

გარდაცვლილი მშობლის „მონაცვლის“ აყვანის ტრადიცია, მეორე და შედარებით გვიანდელი – გარდაცვლილი შვილის, ძმის, დისა და სხვათა. პირველ შემთხვევაში „მონაცვლეობა“ სოციალურ დედობასა თუ სოციალურ მამობას გულისხმობს, მეორე შემთხვევაში კი – ხელოვნურად დანათესავებას, რაც ნაკარნახევია ამა თუ იმ ნათესავის გარდაცვალებით გამოწვეული დანაკლისის აღდგენით; თუ შეიძლება ითქვას, „მონაცვლის“ შეძენით გარკვეული ღირებულება კომპენსირდება ეკვივალენტური ღირებულებით.

გარდაცვლილი მშობლის „მონაცვლედ“ არანათესავის, ე. ი. სხვა გვარის წევრის აყვანა, რაც საველე ინფორმაციული მასალით და ჩვენი ღრმა რწმენითაც, შედარებით ახალი მოვლენა ჩანს და ხელოვნური დანათესავების გზით სოციალური მშობლის შეძენას ითვალისწინებს. რაც შეეხება მამის „მაგიერ“ მამის ძმისა თუ აგნატ ნათესავთა წრიდან რომელიმე მამაკაცთაგანის აყვანას, დედის „მონაცვლედ“ კი – ბიცოლის, დეიდის ან კოგნატთა წრიდან რომელიმე ქალთაგანის აყვანას, აქ სულ სხვა წესის გადმონაშთური ფორმის არსებობა უნდა ვივარაუდოთ. შესაძლებლად გვეჩვენება, იგი იმ შორეული წარსულის გადმონაშთად ჩავთვალოთ, როცა პრაქტიკაში იყო ლევირატ-სოროტატის წესი.

მიუხედავად იმისა, არის თუ არა დაცული „თმის ჩამოგდებათ“ სახელდებულ წეს-ჩვეულებაში ლევირატ-სორორატული მოვლენის გადმონაშთური ფორმა, ერთი რამ ცხადია: ესაა სოციალური დედობისა თუ სოციალური მამობის მასანქციონირებელი წეს-ჩვეულება, აღნიშნული წესის შესრულების შემდეგ „მონაცვლე“ ხდება სოციალური მამა ან სოციალური დედა, რაც ავალდებულებს მას იყოს გარკვეულ უფლებამოვალეობით ურთიერთობაში გარდაცვლილის შვილთან მაშინაც კი, როცა „მონაცვლე“ ნათესავი არაა.

2. მშობიარობა

როცა ქალს დარწმუნებით შეეძლო ეთქვა, რომ ორსულია, სიამაყის გრძნობა იპყრობდა, რადგან შვილის დაბადება, დედად ქცევა, „ნამდვილ ქალთა“ კატეგორიაში მის გადასვლას მოასწავებდა. ამ მომენტიდან ქალი გამუდმებით იმის ფიქრში იყო, ვაჟი ჰყოლოდა, რადგან ტრადიციული მსოფლმხედველობრივი პოსტულატები უპირატესობას ბიჭის გაჩენას ანიჭებდნენ, და ამიტომ ოჯახსა და საზოგადოებაში მისი (ქალის) სტატუსი გაცილებით მაღალი ხარისხის ხდებოდა. ასეთი ვითარება კი სხვადასხვა წესების დაცვას მოითხოვდა. მაგალითად, ხეცსურეთში დედის მუცელში ნაყოფის პირველი მოძრაობის შემდეგ, მეუღლეები ბედის გამგებელ წერამწერლს მსხვერპლს სწირავდნენ, რათა ღვთაებას ბავშვისთვის ბიჭის სული შთაებერა. ინგუშები მიმართავდნენ ისეთი „მაღალი კვალიფიკაციის“ მქონე ექიმბაშებს, რომლებიც ჩასახული ბავშვის „ბიჭად ქცევის“ ოსტატები იყვნენ (ი. ჩესნოვი).

კავკასიელთა შეხედულებები მშობიარე ქალზე ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა: ეს იყო, ერთ შემთხვევაში, ყურადღებიანი დამოკიდებულება, მეორე შემთხვევაში კი – ფრთხილი და დაძაბული. ამ პოლუსებს შორის დარჩენილი ველი საზოგადოდ გავრცელებულ შეხედულებას ეკავა.

ხეცსურეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სწორედ ამგვარი უკიდურესი სიფრთხილითა და დაძაბულობით გამოირჩეოდა საზოგადოების დამოკიდებულება მშობიარე ქალისადმი. რ. ერისთავი ქართველი მთიელების შესახებ წერდა: „ფეხმძიმე ქალი დიდხანს და საგულდაგულოდ მაღავს თავის საინტერესო მდგომარეობას, თუმცა,

როგორც კი იგრძნობს დროის მოახლოებას, იქაურობას ტოვებს, უფრო სწორად, მას საკუთარი სახლიდან აგდებენ და ისიც სოფლიდან ერთ კილომეტრში მდებარე ქალების მიერ მისთვის სპეციალურად აგებულ კარავს, საჩეხს, აფარებს თავს, სადაც, ყოველგვარი დახმარების გარეშე, საშინელ ტანჯვასა და სიმარტოვეში უნდა იმშობიაროს“.

ხევსური, ფშაველი, თუში, მთიული ქალები სახლსა და სოფელს არა მხოლოდ მშობიარობის დროს, არამედ დედათესიანობის პერიოდშიც ტოვებდნენ. ამ შემთხვევაში ქალი სპეციალურ ნაგებობაში, ან ბოსელში განმარტოებით ცხოვრობდა. პირიქითა ხევსურეთის ნაწილში სოფლის ქალები საცხოვრებელი სახლიდან მოშორებით ქვის შენობას – სამრელოს (სამრევლოს) აგებდნენ. ნებისმიერ ქალს, რომელიც მის მშენებლობაში მონაწილეობას მიიღებდა, მასში საკუთარი ადგილი გააჩნდა. პირაქეთა ხევსურეთში ერთობლივი ნაგებობები არ არსებობდა და საოჯახო სამრელოებში ქალები კრიტიკულ დღეებს სიმარტოვეში ატარებდნენ. ინდივიდუალური ნაგებობა პრაქტიკულად სრულიად გამორიცხავდა ქალის კონტაქტს ვინმესთან. „დედაც კი ერიდება სამრევლოში მყოფ ქალიშვილთან ურთიერთობას და, როგორც ძალღს, ისე ესვრის მას პურს“ (გ. თედორაძე). ტერმინი „სამრელო“ (სამრევლო) ტერმინისთვის ამოსავალია სიტყვა სამირეულო, რაც მირეულთათვის, ანუ უწმინდურთათვის განკუთვნილს ნიშნავს (დედათესიანების გარდა, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში მირეულებად (ფს., თუშ.), ნარევებად (ხევს.) ითვლებოდნენ მიცვალებულთა კულტის მსახურნი, რომელთა მოვალეობას შეადგენდა უწმინდურად მიჩნეული ცხედრის განბანვა, ჩაცმა, საკაცეზე დაკვრა, დასაფლავება. ამიტომ ნარევები ||

მირეულები, როგორც მიცვალებულისაგან გაუნმინდურებული, განწმენდამდე, დაახლოებით 6-იდან 10 დღემდე, ზოგან ერთ თვემდე, ვერც სახლში მივიდოდნენ და ვერც ჯვარს/ხატს მიუახლოვდებოდნენ. ისინი ამ ხნის განმავლობაში ცალკე ცხოვრობდნენ და პურსაც მარტონი ჭამდნენ.

ხევსურეთში ნარევის ხელმონაკიდებს არავინ გაეკარებოდა. მიუხედავად ამისა, მათ მიმართ ხალხი სათანადო ყურადღებასა და პატივისცემას იჩენდა: თუში ჭირისუფალი მირეულს ერთი ნაპარსი მატყლითა და წინდებით ასაჩუქრებდა; ხევსურეთში კი ნარევისადმი პატივისცემის გამოხატულებად მიცვალებულის სახელზე გამართულ დოღში მისი ცხენის მონაწილეობა და დასაფლავების შემდეგ ე. წ. „ნარევთ ოხშმის“ გამართვა ითვლებოდა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მიცვალებულისათვის ერთ-ერთი ღამისთვის დროს ნარევები ე. წ. „წოლა-დგომას“ მართავდნენ, რაც სქესობრივი აქტის იმიტაციას წარმოადგენდა. მ. კოვალევსკის ცნობით, მსგავსი სცენების გათამაშება იმერეთშიც ყოფილა გავრცელებული.

სამრელო – დედათნესიანი, ანუ ნარევი (უნმინდური) ქალების სპეციალური დროებითი საცხოვრებელი ქოხი იყო. ხევსურები სიპი ქვით ნაშენ დაბალ და პატარა ზომის სამრელოებს, რომლებშიც ორიოდ ადამიანი თუ დაეტეოდა, სახლის მახლობლად დგამდნენ (არხოტის ხეობაში სოფელი საერთო სამრელოს აგებდა და მასში ყოველ ოჯახს თავისი ადგილი ჰქონდა გამოყოფილი). სამრელოს წინ შემოზღუდული იყო პატარა ეზო – შენაქო, სადაც მასამრელოე ქალები ხელსაქმობდნენ. აღნიშნულ პერიოდში ეს იყო საზოგადოების მიერ დაკანონებული ერთადერთი საქმიანობა, რომე-

ლიც ქალს არ ეკრძალებოდა, და ამიტომაც შემთხვევითი როდი იყო, რომ ქალი სამრევლოში წასვლის წინ თადარიგს იჭერდა: ოჯახისათვის აცხოვრდა ერთი კვირის სამყოფ პურს, რეცხავდა, საცხოვრებელს ალაგებდა, სამრელოსაც დაასუფთავებდა, შიგ საფენ-საგებს, სახელსაქმოს, საჭმელს შეიტანდა.

სამრელოში მყოფი ქალი ოჯახში ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შევიდოდა, რადგან, მისი რწმენით, ჯვარი (ხატი) გაჯავრდებოდა და ოჯახს გაუნადგურებდა. როცა ქალიშვილი სამრელოში პირველად შედიოდა, მას მეზობლის ქალები საკვლევი ძღვენით – ქადისკვერებით – მოიკითხავდნენ. დედათნესის შეწყვეტის შემდეგ, მირეული (ნარევი) ქალი სამრელოში თავის კუთვნილ ადგილს დაასუფთავებდა, ტანს დაიბანდა, ძველ სამოსს იქვე დატოვებდა და ახლობლების მიერ მოწოდებულ ტალავარს (ტანსაცმელს) ჩაიცვამდა, შინ წასაღებს კი გარეცხავდა და გაბერტყავდა (განკეპავდა); სამრელოდან გამოსული დაღამებამდე შინ ვერ შევიდოდა. იგი მეცხრე დღემდე სახლის ჭერხოსა და ბანზე ვერ ავიდოდა, ვერც ხატის მამულში გაივლიდა. მესამრელოე ქალების მოვალეობას შეადგენდა „მექობე“ („სამშობიარო ქოხში მყოფი“) მიცვალებულის გაპატიოსნება, მისი შემოსვა და დასაფლავება.

კოლექტიურ სამრელოში ქალი სხვისი ნივთების შეხებას ვერ ბედავდა. დავარდნილ ნივთს ის ცეცხლზე დეზინფექციას უკეთებდა და მხოლოდ ამის შემდეგ სარგებლობდა. ქალები სამრელოს იატაკზე დავარდნილი კვების პროდუქტის გამოყენებას შიმშილით სიკვდილს არჩევდნენ.

მიუხედავად ამგვარი შეზღუდვებისა, ურთიერთობა გარესამყაროსთან მაინც ხდებოდა. დღესასწაულებზე სამ-

რეელოში მყოფი ქალებისათვის მეზობლებს საჩუქრები მოჰქონდათ, რაც ჩაკეტილ სივრცეში მყოფთათვის სოლიდარობის გამოცხადების თავისებური ნიშანი იყო.

სამრელოში ყოფნა ქალისათვის ნამდვილად არ იყო იოლი, ამიტომაც წასვლის წინ ხევსური ქალი შენობაში დარჩენილ მეგობრებს აქაურობის მალე დატოვებას უსურვებდა. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ სამრეელოში ყოფნა ქალს საოჯახო საქმეებისაგან დროებითი დასვენების საშუალებას აძლევდა.

ნამშობიარები ქალი სამრელოში ხანგრძლივი დროით ცხოვრობდა. ის აქ საჩეხში / ქოხში მშობიარობის შემდეგ გადმოდიოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სამშობიარო სახლი, ე. წ. ქოხი / საჩეხი, სიპი ქვის ფილებისგან მშრალი წყობით ნაშენი, თივით გადახურული ნაგებობა იყო, მდგარი სოფლის განაპირას ან სანეხვეზე. ფეხმძიმე ქალები მშობიარობის მოახლოებისთანავე საჭირო ჭურჭელს, საგებ-საცემელს და საჭმელს ქოხში წინასწარ შეიტანდნენ; როცა ტკივილი დაეწყებოდათ, მათ ოჯახის უფროსი დედაკაცები ქოხამდე მიაცილებდნენ, შემდეგ კი მშობიარეებს, როგორც ნარევებს, ანუ უწმინდურებს, არავენ გაეკარებოდა, მართოდ მშობიარობდნენ, ბავშვსაც თავად აიყვანდნენ და ჭიბჭორასაც დუქარდით თავად გადაჭრიდნენ, მომყოლს მინაში ჩაფლავდნენ, ზემოდან კი ქვებს დააყრიდნენ.

გაჭიანურებული მშობიარობის შემთხვევაში, ქოხთან სოფლის ქალები მოგროვდებოდნენ და მელოგინეს რჩევებს აძლევდნენ; უფლება ჰქონდათ მასთან მოსაკითხით ხელდამშვენებული შესულიყვნენ და ცხელი რძე, ერბო, არაყი, ნავთი მიერთმიათ. მაგრამ, როგორც კი ბავშვი გაჩნდებოდა,

იქაურობას სასწრაფოდ ტოვებდნენ. კრიტიკულ სიტუაციაში ასეთ საქმეებში გამოცდილ ქალს, დამხმარეს ინვედნენ, რომელიც სხვადასხვა ხერხით ნაყოფის მდებარეობის შეცვლას ცდილობდა. ამ შემთხვევაში დამხმარე თვითონაც მირეული (უნმინდური) ხდებოდა. მშობიარე ქალის ხელშესაწყობად იმ ადამიანის დახმარებასაც იყენებდნენ, ვინც ბაყაყი გველისგან იხსნა; აგრეთვე, ლოცვით მიმართავდნენ ხახმატის ჯვარს, ისროდნენ ცეცხლსასროლი იარაღიდან, რაც, ხევესურთა რწმენით, მშობიარეს დააფრთხობდა და მისგან ავსულებს განდევნიდა.

ავსულთაგან (ეშმაკი, მაცილი და სხვ.) დასაცავად იყენებდნენ ღორის ეშვს, ნახშირს, მაკრატელს, ცივ იარაღს. ამ აზრით, განსაკუთრებული ძალის მქონედ მიიჩნეოდა ხმალი „ქაჯის თმით“ და ხანჯალი, რომლითაც ოდესღაც ადამიანი იყო მოკლული. ღამით მშობიარე ხმალს ქარქაშში აგებდა, ხანჯალს კი შესასვლელთან მიაყუდებდა, რათა ქოხში ეშმაკი არ შეპარულიყო. დღისით ქოხიდან გამოსული დედა ბავშვთან ხმალს ტოვებდა და მის გარშემო ნახშირს მიმოფანტავდა, ცოტაოდენს უბეშიც ჩაიყრიდა. სალამოობით კი მესამრელოე ქალები ნახშირს ქოხის გარშემო მიმოაბნევდნენ...

სალამოობით ქალი ქოხს არასგზით არ ტოვებდა. აუცილებელ საკვებს, ნივთებს მზის ჩასვლამდე ჯოხზე წამოცმულს ან სახურავის ლიობიდან აწვდიდნენ. წყალს კი პატარა ღარიდან ასხამდნენ. ქოხში ყოფნის დროს ქალს ურჩევდნენ, მხოლოდ დღისით სკამზე მჯდომს და კედელზე მიყრდნობილს დაეძინა, რათა მისდა უნებურად, ბავშვი ძილში არ გაეჭყლიტა. რომ არ ჩამოვარდნილიყო ქალი გვერდებში ჩალას შემოიწყობდა, ჩვილი კი უბეში ჰყავდა ჩათბუნებული.

წოლა, გვერდზე გადახრა ქალს ბავშვის გაჩენამდეც ეკრძალებოდა, რათა მისთვის ზიანი არ მიეყენებინა. ქალი მუხლებზე მდგომი მშობიარობდა.

ქოხში/საჩხებში მყოფი ქალის ქცევის ნორმები, ასევე, ნაგებობის კონსტრუქცია და შიდამოწყობილობა ნათელი მაგალითია მშობიარის მიმართ ადგილობრივი საზოგადოების დამოკიდებულებისა. ხევსურეთსა და მეზობელ ფშავეში მშობიარე ქალის საზოგადოებრივი მდგომარეობის განმსაზღვრელი ძირითადი თვისება, უწმინდურება, მირეულობა იყო. ამ დროის განმავლობაში, რაც კი ქალთან პირდაპირ შეხებაში იყო – ტანისამოსი, ჭურჭელი, საკეები თუ მიწა, ნაბილწულად მიიჩნეოდა. ამას უკავშირდებოდა მისი სრული ან ნაწილობრივი იზოლაცია. მშობიარობის თანმხლები სისხლი, ან „სპეციფიკური ქალური“ სისხლი ამ „უწმინდურების“ ამოსავალი მიზეზი იყო. ასეთივე თვისების წარმოედგინათ დედათნესიანობის სისხლიც. ამასთან, მშობიარე ქალის სისხლს და ყველაფერს, რასაც კი მშობიარობის აქტთან ჰქონდა კავშირი, ნეგატიური მუხტი ენიჭებოდა, რითაც ის „ჯანმრთელი“ ადამიანების უკურეაქციას იწვევდა.

XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისში ქოხში/საჩხებში ქალის სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე ყოფნა 3-6 დღით შემოიფარგლებოდა, ნახევარი საუკუნით ადრე კი მას იქ დარჩენა ერთი თვის განმავლობაში უწევდა. სახეზეა ტრადიციის დინამიკური ცვლილება, რომელმაც მასზე უარის თქმა ვერ მოასწრო. მშობიარობის შემდეგ, მინიმუმამდე (3 დღემდე) დაყვანილი ქვის ქოხში „დატყვევებას“ ქალის „განსაკუთრებული უწმინდურებით“ ხსნიდნენ. იმავედროულად, „დატყვევების“ პირობის შესრულება მშობიარობის აქტთან დაკავშირებული მსოფლმხედველობრივი

პოსტულატის მნიშვნელობას განამტკიცებდა. ქოხში ქალის დარჩენის დროის შემცირება მისი მომდევნო ეტაპის ცხოვრებასა და „სისუფთავესთან“ დაბრუნების დროის გახანგრძლივებას იწვევდა. იმავე ნახევარსაუკუნოვან მონაკვეთში იგი 2-იდან 6-7 კვირამდე გაიზარდა. ტრადიციის კორექტირების შედეგების გათვალისწინებით, ასეთ მცირე და უმნიშვნელო პერიოდშიც კი, შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ, რომ იგი ადრეც არ ხდებოდა. ცხადია, რომ ისტორიის წინა ეტაპებზე ქალის სრული იზოლაციის პირობებში ყოფნა, მისი სპეციფიკური სტატუსის გათვალისწინებით, უმნიშვნელოვანესს გარემოებას წარმოადგენდა.

ქოხიდან სამრელოში გადასვლისას ქალი განწმენდის ცერემონიას ასრულებდა – ბანაობდა, იცვლიდა ტანსაცმელს, მანდილის გარდა, რომელსაც რეცხავდა და კვლავ იხურავდა, ბანდა ჩვილს, სუფთა სახვევებში ახვევდა და სხვ. შემდეგ ბავშვი სამრელოში მიჰყავდა და იქ ტოვებდა, თვითონ კი ქოხში ბრუნდებოდა: კარავს წვავდა, ქვის ქოხის კედლებს ანგრევდა და ჩალას, რომელზედაც ეძინა, ქვებს ესროდა.

სამრელოში შესვლისას იქ მყოფი ქალები მას ქოხიდან მშვიდობიანად დაბრუნებას ულოცავდნენ. ახალ ადგილას დედა-შვილი თავს ავი სულებისაგან დაცულად გრძნობდა, თანაც აქაური პირობები ქოხის/საჩეხის პირობებს ბევრად სჯობდა. აქ ქალს ნათესავები, მეგობრები აკითხავდნენ, მოჰქონდათ მოსაკითხი – ნამცხვარი, ყველი, ხორცი, „ჩვილის წილი“. დედა-შვილის მონახულება იმათთვის, ვინც მის ოჯახთან ახლო ურთიერთობაში იმყოფებოდა აუცილებლობად მიიჩნეოდა.

ორი კვირის განმავლობაში ახალგაზრდა დედა, სამრე-

ლოში მყოფ სხვა ქალებთან შედარებით, „გაცილებით უნ-
მინდურად“ ითვლებოდა. ამიტომაც იგი თავს მათგან შორს
იჭერდა, წყალზე მხოლოდ მისთვის განკუთვნილი ბილიკ-
ით მიდიოდა; უფლება არ ჰქონდა თავისი ნივთები ღობეზე
ან ნაგებობის სახურავზე შემოედო. ამ პერიოდში ქალის
ოჯახიც „უნმინდურად“ ითვლებოდა – მის სახლში ხატის
მსახურნი არ შედიოდნენ. თავის მხრივ, ოჯახის მამაკაცებს
სალოცავში მისვლა ეკრძალებოდათ. ორი კვირის შემდეგ,
საკლავის (სანათლავის – ხბოს, ცხვრის ან ბატკნის) სისხლით
ე. წ. „სახლის განათვლის“ წესი სრულდებოდა. ჯამში ჩასხ-
მულ სანათლავის სისხლს ჭვავის ჩაღის კონით მთელ სახლ-
ში მოაპკურებდნენ, ახლომახლო გზებზედაც მოასხურებდ-
ნენ, სახლის პატრონს დაამწყალობინებდნენ, უსურვებდნენ,
ცუდი არაფერი შემთხვეოდა. ამ რიტუალის შესრულებით,
სახლს უნმინდურება მოშორდებოდა და იქ კვლავ ანგე-
ლოზი დაემკვიდრებოდა. მორჩენილი სისხლი მოლოგინებუ-
ლისთვის მიჰქონდათ, და ისიც სამრელოში და მის გარშემო
ანალოგიურ ოპერაციას ატარებდა. შემდეგ ქალი ბანაობდა,
ბავშვსაც აბანავებდა, ტანსაცმელსაც იცვლიდა და ჩაღის
საგებსაც. აღნიშნული მოქმედებების დასრულების შემდეგ
მელოგინეს იგივე უფლებები აღუდგებოდა, როგორიც სამ-
რელოში მყოფ სხვა ქალებს ჰქონდათ.

ქალის სახლშიც ყველანი ბანაობდნენ, სუფთა ტანსაც-
მლით იმოსებოდნენ და „ხელებზე ასხმის“ წესს ასრულე-
ბდნენ. ფეხზე მდგომ ჯალაბობას ხელში სანთელი და
სანესჩვეულებო ქადა ეჭირა, ოჯახის უფროსი მამაკაცი ან
ხატის მსახური შესაბამის ლოცვას წარმოთქვამდა. შემდეგ
ინვევდნენ ქალს, რომელიც მელოგინეს ეხმარებოდა, ასევე
იმათაც, ვისაც მშობიარე ქალისთვის საკვები მოჰქონდა და

სახლში მის მოვალეობებს ასრულებდა. განსაკუთრებით ბებიაქალი ითვლებოდა „უნმინდურად“. მას ორი კვირის განმავლობაში ხატთან მიახლოება და სახლის სახურავებზე („სუფთა“, „წმინდა“) ასვლა ეკრძალებოდა. ამიტომ იგი სამსხვერპლო ცხერის სისხლით ხელებს ხელახლა გადაიბანდა, ამასთან, სისხლით შუბლზე ჯვარს გამოუსახავდნენ. უნდა ითქვას ისიც, რომ ბებიაქალი თავისი შრომის შესაბამის ანაზღაურებას იღებდა. „სახლის განათვლისა“ და „ხელებზე ასხმის“ წესების შესრულების შემდეგ, მელოგინის ოჯახს ყველა შეზღუდვები ეხსნებოდა.

სამრევლოში ყოფნისას მელოგინე აქტიურად მუშაობდა, ძაფს ართავდა, ქსოვდა, ჯერ ქალის ტანსაცმელს, „სახლის სანათლავის“ გავლის შემდეგ კი მამაკაცის ტანსაცმელსაც კერავდა. ამ დროიდან მას საველე სამუშაოებშიც შეეძლო მონაწილეობის მიღება, ოღონდ მამაკაცებისაგან განცალკევებით. ერთადერთ აკრძალვას მისთვის მატყლის დაპენტვა წარმოადგენდა, ვინაიდან, საჩეჩელი აუცილებლად მიწაზე უნდა მდგარიყო და ქალს ის მუხლებს შორის უნდა მოექცია, ეს კი მატყლსაც და საჩეჩელსაც ნაბილწავდა.

სახლში დაბრუნების წინ ქალი განმწმენდ პროცედურებსა და წეს-ჩვეულებებს ხელახლა ასრულებდა. გასარეცხ ნივთებს რეცხავდა ან წყლით ნამავდა, ყველაფერს ფერთხავდა, ცეცხლზე ატარებდა; შემდეგ ბანაობდა, იცვლიდა ტანსაცმელს, ბავშვს ბანდა. ამ დროს სახლში მსხვერპლს სწირავდნენ, რომლის სისხლსაც კედლებსა და ბოძებს აპკურებდნენ, აღნიშნული ცერემონიის დასრულების შემდეგ, სახლი საბოლოოდ განწმენდილად მიიჩნეოდა.

მაგრამ „უნმინდურების“ ჩრდილი მელოგინესა და მის

ოჯახს მშობიარობიდან 9 კვირის გავლამდე დამლად აჩნდა. აღნიშნულ დრომდე ქალი საძროხეში იმყოფებოდა, ზაფხულში კი – სახლის ქვედა სართულზე. ეკრძალებოდა პურის ცხობა, ხატთან მიახლოება, მის მსახურებთან ურთიერთობა. აღნიშნული პერიოდის გასვლის შემდეგ, მელოგინე და მისი ოჯახი კვლავ „განიწმინდებოდნენ“, ქალი კვლავ „ხელებზე ასხმის“ წესს ასრულებდა, რის შემდეგაც ცხოვრების ჩვეულ რიტმში ერთვებოდა.

თუმცა, „უწმინდურების“ კვალი მოგვიანებითაც შეინიშნებოდა და ის ერთობ თავისებურადაც გამოიხატებოდა. ახალშობილის მამას უცხო ადამიანის თანდასწრებით შვილი ხელში არ აჰყავდა და მასთან უკიდურესი თავშეკავებით ურთიერთობდა იმ დრომდე, ვიდრე ბავშვი საუბარს დაიწყებდა და სხვადასხვა დავალებების შესრულებას შეძლებდა.

ზოგადად, ასეთი იყო შეხედულება მშობიარე ქალზე და თვით მშობიარობის აქტი ხევისურთა საზოგადოებაში. პრინციპულად უმნიშვნელოდ განსხვავდებოდა დამოკიდებულება მელოგინე ქალისადმი ფშავში, თუშეთში, მთიულეთში. სამაგიეროდ, აშკარად საპირისპირო ვითარება სუფევდა დასავლეთ საქართველოს იმ სახლებში, სადაც ქვეყნიერებას ოჯახის ახალი წევრი უნდა მოვლენოდა.

„ქალის, როგორც დედის, პატივისცემის სახალხო დელიკატურობის შესანიშნავი ნიმუშია ფეხმძიმე ქალის მდგომარეობა გურიაში. აღნიშნულ მდგომარეობაში მყოფი ქალი ყველანაირი მძიმე სამუშაოსგან თავისუფლდება. სახლში სხვა ქალის არარსებობის შემთხვევაში მამაკაცი თავის თავზე იღებს აბრეშუმის ჭიის მოვლას და ნებისმიერ საოჯახო საქმიანობას, რქოსანი საქონლისა და ფრინველების მოვლას, კერძების მომზადებას და სხვ.“ (პ. სემენენკო).

ბუნებრივია, რომ ფეხმძიმე ქალისადმი მსგავსი დამოკიდებულება არ შეიძლებოდა დამსგავსებოდა მშობიარობის თანამდევ ზემოთ აღწერილ მდგომარეობას. „როცა დგება მშობიარობის დრო, – განაგრძობს იგივე ავტორი, – მშობიარესთან ნათესავეები და მეზობლები იკრიბებიან, ცდილობენ გაართონ იგი. ეზოში ღომის მოსამზადებლად კოცონი ინთება, იხარშება და ინვება სხვადასხვა ფრინველი. სოფელს შვილის გაჩენას მამის მიერ შაშხანიდან გასროლა ამცნობს. შემდგომ იკრიბებიან ახლობლები, მეგობრები, მეზობლები, ნაცნობი ქალები და მამაკაცები. ქალები მშობიარესთან აუცილებლად მოსაკითხით მოდიან. მამაკაცები მშობიარის სახლთან მიახლოებისას ამ შემთხვევისთვის განკუთვნილ იმპროვიზებულ სიმღერებს ასრულებენ, თან სხვადასხვა იარაღიდან ისვრიან. ლხინი სამი დღე-ღამე გრძელდება; ილხენენ ისე, თითქოს საკუთარ სახლში ან საკუთარ ოჯახში იმყოფებიან“.

ის, რომ მელოგინესთან სტუმრების დიდი რაოდენობა იკრიბება, პრაქტიკული მოსაზრებითაც აიხსნება. სტუმრებს დედა-შვილი ავი თვალისგან უნდა დაეცვათ. იმერეთში სტუმრები, ქალები და კაცები, ბავშვის გაჩენის შემდეგ, ღამის სათევად (ღამის თევა) იკრიბებოდნენ. პირველი პირმშოს გაჩენისას ღამისთევა 15 დღე მიმდინარეობდა, მეორის – 14 და ა. შ. კლებადობის მიხედვით. ქალს სასთუმალ ქვეშ ხანჯალს უდებდნენ, საწოლს კი წინასწარ ნაკურთხ მეთევზის ბადეს შემოავლებდნენ. ესროდნენ ავ სულებს, რომლებიც, მათი აზრით, ჩვილზე თავდასხმას და დედის გაგუდვას ცდილობდნენ. იმავდროულად მხიარულობდნენ, ცეკვავდნენ, თამაშობდნენ. დილაობით ტკბილეულს მიირთმევდნენ.

საქართველოს ბარის რაიონებში მშობიარობა ჩვეულებრივ საცხოვრებელ შენობაში მიმდინარეობდა.

„საამისოდ, – წერს იმერლების შესახებ ფ. ხუსკივაძე, – ბებიაქალი თადარიგს წინასწარ იჭერს: მელოგინეს მინის იატაკზე უმზადებს სამშობიარო სანოლს, რომელსაც აუცილებლად პირჯვარს გარდასახავს, თან რაღაც საიდუმლო ლოცვას კითხულობს, შემდეგ ჩალას ან რბილ თივას იატაკზე შლის და ქალიც იქვე მშობიარობს“.

მშობიარობა იატაკზე, ჩალასა თუ თივაზე მკაცრ ჩვეულებად, დანანესად ითვლებოდა, რასაც XIX საუკუნეში დიდგვაროვან ოჯახებშიც იცავდნენ. მიიჩნეოდა, რომ ამ პირობებში მშობიარობა იოლად მიმდინარეობდა. ლეგენდის თანახმად, ეს წესი ადამიანებს მზის დედამ, ქრისტემ ან ღვთისმშობელმა ასწავლეს. მკვლევართა მიერ მასში დედამინის კულტთან კავშირი საკმაოდ მართებულიაა შენიშნული.

ჩვეულებრივ, ქალი მუხლებზე მდგომი მშობიარობდა. ამიტომ, უსურვებდნენ რა ქალს მსუბუქ მშობიარობას, წარმოთქვამდნენ: „დე, ადვილი იყოს შენთვის მუხლების მოდრეკა“. ქალს მუხლებ ქვეშ ბალიშს, მუთაქას უდებდნენ, ქვემოთ კი – ტაშტს. მელოგინე ეყრდნობოდა მის წინ მჯდომ ქალს, მის უკან მყოფი ბებიაქალი, მშობიარობის გართულების შემთხვევაში, ამა თუ იმ მოქმედებებს ახორციელებდა.

მშობიარის დახმარება მრავალმხრივი და მრავალფეროვანი იყო, მათ შორის მაგიურიც. კერძოდ, იმისთვის, რომ ქალს იოლი მშობიარობა ჰქონოდა, სახლში ხსნიდნენ კარადებს, სკივრებს, კარებს, ეკლესიის მსახურებს აღსავლის კარების გახსნას თხოვდნენ. იქ მყოფი ქალები ტანსაცმელს, ქამრებს იხსნიდნენ. იშვიათ შემთხვევაში ქმარსაც იწვე-

ვდნენ, რომელიც სიტყვებით: „ციხე-სიმაგრის კარებს ვა-
ლებდი, დედასა და ვაჟს ერთმანეთს ვაცილებდი“, მელოგ-
ინეს მუცელზე ფეხით უნდა შეხებოდა ან ცოლისთვის
საკუთარი ჩოხის კალთით წყალი უნდა დაეღვინებინა, ან
კიდევ საკვამურში კვერცხი შეეგდო და სახურავიდან ღუ-
მელის საკვამლე მილში სამჯერ უნდა დაეყვირა: „ღმერთო,
უშველე!“

მშობიარობის გართულებას მიაწერდნენ ავთვალს,
აღს, ავ ანგელოზსა და სხვ. მათგან დასაცავად მელოგინეს
მკერდზე თოკს ადებდნენ, ან მის სანოლს გარედან შემო-
ახვევდნენ, ბალიშ ქვეშ დებდნენ ხატს, მის გვერდით კი
ხანჯალს ან ცივ იარაღს, რკინის ან ხის შამფურს, სანოლ-
თან, კედელზე, ჰკიდებდნენ თევზსაჭერ ბადეს და სხვ.

რაოდენ რთულიც არ უნდა ყოფილიყო მშობიარობა,
ქალს არ უნდა ეყვირა, და თუ ეს მაინც მოხდებოდა, მას ხუმ-
რობით საყვედურობდნენ. პირველი მშობიარობის დროს
ქალს, ჭიბლარის მოჭრამდე, ცვილისა და ოქროს ბეჭდის
დახმარებით „უბეჭდავდნენ“ თმას, რათა არ დასცვენოდა.

ჩვილის გაჩენის შემდეგ, ბებიაქალი მელოგინეს ბან-
და და სანოლში აწვენდა, თან ავი თვალისაგან დასაცავად
ნაწნავის პირში ჩადებას ურჩევდა. დასავლეთ საქართვე-
ლოში ჭიბლარის მოჭრიდან ერთი საათის შემდეგ, ბებიაქა-
ლი, მუგუზლით ხელში, მელოგინეს ზედიზედ სამჯერ ეკ-
ითხებოდა, ნახა თუ არა მან წმინდა მარიამი. ისიც სამჯერვე
დადებით პასუხს აძლევდა. იმ დროს იქ მყოფ სტუმრებს სხ-
ვადასხვა ნუგბარითა და ტკბილეულით უმასპინძლდებოდ-
ნენ. ქართლში მას „მუხლის პურის ჭამა“ ერქვა. სუფრა იშ-
ლებოდა ზუსტად იმ ადგილას, სადაც მუხლებზე დაჩოქილი
მელოგინე იდგა. მაშინვე სრულდებოდა სიმღერა „მზე შინა“.

მშობიარობიდან 40 დღის განმავლობაში ქალი „უნმინდური“ იყო: ეკრძალებოდა ქუჩაში გამოსვლა, ცოდვად ეთვლებოდა „ცის დანახვა“, რასაც შეიძლებოდა მოსავლის დაღუპვა მოჰყოლოდა; უფლება არ ჰქონდა მიკარებოდა პროდუქტებს, რადგან ოჯახს უბარაქობა ელოდა. ახალგაზრდა დედას, როგორც „უღირსს“, ორმოცი დღის განმავლობაში აძლევდნენ არა მთლიან პურს, არამედ მის მონატესს; ორი-სამი თვის მანძილზე უკრძალავდნენ პურის გამოცხოვასაც; ქალს არ შეეძლო მარანს – ღვინის „სუფთა“ და „წმინდა“ საცავში შესვლა.

მშობიარე განსაზღვრული სამი-ოთხი კვირა საწოლიდან ვერ ადგებოდა. წოლის ვადა დამოკიდებული იყო იმაზე, ბიჭი გაჩნდა თუ გოგო. ამ უკანასკნელის დაბადების შემთხვევაში, ვადა ერთი კვირით მცირდებოდა. ქალის ლოგინში ყოფნის ვადა უფრო მცირდებოდა, თუ მშობიარობა პირველი არ იყო. ამ პერიოდში ქალს „მელოგინეს“ უწოდებდნენ. იგულისხმებოდა, რომ „მისი სხეული უნდა დამშვიდებულიყო“. მელოგინეს არაფერი არ უნდა ეკეთებინა სახლში, ბავშვის მოვლაც კი ბებიაქალს ან ოჯახის რომელიმე წევრს ევალებოდა. თავის მხრივ, ნათესავებსა და მეგობრებს „მწოლიარესთან“ სტუმრობისას საჩუქრები – პროდუქტები და სასმელი მოჰქონდათ.

ქალის წოლის პერიოდი განსაკუთრებული წესების დაცვას მოითხოვდა. ჯავახეთში ბებიაქალი მელოგინეს აბანავებდა, ალაგებდა მის საწოლს, რომელშიც იგი სამი კვირის განმავლობაში იწვა. ქართლში ამას „ლოგინის აკრეფა“, ანუ საწოლის ალაგება ერქვა, რასაც მამაკაცი აკეთებდა. ეგრევე წვავდნენ ჩალას, რომელიც მშობიარეს ეფინა; აღმოდებულ ჩალაზე ქალი სამჯერ უნდა გადამ-

ხტარიყო, რის შემდეგაც მას ბავშვი აკვანთან ერთად გადაეცემოდა.

ორმოცი დღის შემდეგ, ქალი „ინმინდებოდა“: იბანდა, ბავშვსაც აბანავებდა, სუფთა ტანსაცმელს იცვამდა. ინვე-
დნენ მღვდელს, რომელიც ნაკურთხი წყლით აკურთხებდა
სახლს, ქალს, ჩვილს. განწმენდის წესების ჩატარების შემ-
დეგ მელოგინეს იგივე უფლებები აღუდგებოდა, როგორიც
ოჯახის დანარჩენ ქალებს ჰქონდათ.

გურიიში მშობიარობიდან მეექვსე თვეს ოჯახში ბებია-
ქალი კელავ მოდიოდა. ამ დღისთვის ახალშობილის დედა
სხვადასხვა კერძებს ამზადებდა და იმ ქალებს ეპატიუებ-
ოდა, რომლებიც მის მშობიარობას ესწრებოდნენ. ვიდრე
სუფრას მიუსხდებოდნენ, ბებიაქალი პურისა და ხორცის
ნაჭრებს, პეშვ მიწას ერთმანეთში ურევდა და ღვინოში ალ-
ბობდა. მიღებულ „ცომს“ ის ქოთანში ათავსებდა და იმ ადგ-
ილზე ან იმ ადგილის მოპირდაპირე მხარეს, სადაც ქალმა
იმშობიარა, მიწაში შემდეგი სიტყვებით მარხავდა: „მინავ,
ჭამე ეს, დალიე ეს“. ამასთანავე, ღვინოს ქოთანში ასხამდა,
„ქალის ძუძუები კარგად შეავსე და ნუ ვნებ, მიეცი მათ ჯან-
მრთელობა!“ (ს. ჯორბენაძე).

აღნიშნული წესი მართებულია შევუფარდოთ მშობი-
არობასთან დაკავშირებულ აფხაზურ რიტუალურ კომპ-
ლექსს. აფხაზეთში მშობიარობა ხდებოდა ახალგაზრდა
ცოლ-ქმრის სახლში, ე. წ. ამხარაში, სადაც მელოგინე ქალთან
ბებიაქალი, მლოცველი (ხშირად მის ფუნქციებს ბებიაქალი
ითავსებდა) და მშობიარის თანატოლი ან ასაკით უფროსი
ორი-სამი ქალი რჩებოდა. მშობიარობის დაწყების წინ ბები-
აქალი საწინდრით ხელში ალთქმას დებდა, რომ პროცესის
დასრულების შემდეგ მსხვერპლს შესწირავდა მფარველებს,

რომელთა შორის პირველები „სახლს გარეთ მყოფი სულე-
ბი“ (წინაპართა სულეები) იყვნენ. მათ პატივსაცემად სწირა-
ვდა სპილენძის ქვაბს ან ასეთივე ტაფას; ლოცვის წარმოთქ-
მისას ამ საგანს მელოგინის თავზე სამჯერ შემოატარებდა,
მერე ქვაბში ჩადებდა ჩანთას, რომელშიც სახნისი, საჭრისი
ან ქვა იდო და „სუფთა ადგილას“, „მყუდრო კუთხეში“ შეინ-
ახავდა. მეორე შესაწირი – თევზი ან ბოთლი, რომელსაც
ასევე სამჯერ შემოატარებდნენ მელოგინის თავზე ეკუთ-
ვნოდა აჟახარას (ფუძის მფარველს, ადამიანთა გამრავ-
ლების ღვთაებას); მესამე – „მინის დედოფალს“: „ბებიქალი
5 კვერცხს მშობიარის ქვეშ მინაზე გააგორებს და სახლის
ყოველ კუთხეში სათითაოდ ჩაფლავს მინაში. მეხუთეს კი,
გარკვეული დროით ინახავს“ (ნ. ჯანაშია).

ქალი კერიის პირას სიმინდის ჩალასა ან გვიმრაზე უნდა
მოლოგინებულიყო, რაც, აფხაზთა აზრით, ხელს შეუწყობ-
და იოლ მშობიარობას, ბავშვი კი ძლიერი დაიბადებოდა.
მელოგინეს მშობიარობისას ყვირილი ეკრძალებოდა.

საწინდრის გამოსყიდვის წესმა და მფარველთა კეთილ-
განწყობის მოპოვების მიზნით ჩატარებულმა მსხვერპლშე-
წირვამ XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე მნიშვნელოვანი ცვლი-
ლებები განიცადა. ი. სმირნოვას დაკვირვებით, გამოსასყიდი
აღნიშნულ პერიოდამდე ერთმანეთს არ ემთხვეოდა. მისი
მონაცემებით, პირველად აჟახარას საწინდრის გამოსყიდ-
ვა ხორციელდებოდა და ის მშობიარის ლოგინიდან ადგომის
წესს – აგილახიას („წამოდგომა“) შეესაბამებოდა. ეს მოვ-
ლენები მშობიარობიდან ერთ კვირაში ან 12-15 დღეში უნდა
ჩატარებულიყო და ხუთშაბათს ან პარასკევს უნდა დამ-
თხვეოდა. დედამთილი იწვევდა ყველა ნათესავს და მეზობელ
ქალს, რომლებიც ძღვენით მოდიოდნენ. ოჯახი ცხვარს ან

თხას კლავდა, აცხოვდა სანესო პურებს. მლოცველის როლს ასრულებდა ასაკოვანი, „სუფთა“, ბავშვის გაჩენის უნარის არმქონე ქალი. იგი თეფშ-სანინდრით ხელში დედას, რომელიც შვილს აჭმევდა, სამჯერ შემოუვლიდა. შემდგომ თეფში მიჰქონდათ. მლოცველს ხელში ერთ-ერთი სანესო პური, ე. წ. აკვაკვარი, ეჭირა და აჟახარს შესთხოვდა დედა-შვილის მიმართ გულმონყალება გამოეჩინა. ამის შემდეგ, ქალების ნადიმი იწყებოდა, რომელსაც მამაკაცები არ ესწრებოდნენ.

აღნიშნული მოვლენიდან ორი კვირის შემდეგ, ან აჟახარას სანინდრის გამოსყიდვიდან უახლოეს შაბათს, „სახლს გარეთ მყოფი სულების“ სახელობის სანინდრის გამოსყიდვის მიზნით, ოჯახში სტუმრები კვლავ იკრიბებოდნენ. ხარშავდნენ ყვერულს და ქათამს, ამზადებდნენ ელარჯს, აცხოვდნენ პურებს. ამ ჯერზე, მლოცველი მშობიარის გარშემო ჯერ სპილენძის ქვაბს, შემდეგ ღვინის ჭურჭელს შემოატარებდა და ქალის საწოლთან მდგომი რამდენიმე ყლუპ ღვინოს დალევდა. გამოისყიდა რა ამ გზით სანინდარი, მლოცველი თითოეული კერძიდან პატარა ნაჭრებს იღებდა, თან ლოცვის წარმოთქმას განაგრძობდა.

ბზიფის აფხაზეთში სპეციალურ ლოცვას „მინის დედოფლის“ სახელზე არ აწყობდნენ, მაგრამ ბავშვის დაბადების ადგილას კვერცხს მაინც ჩაფლავდნენ. აბუუის აფხაზეთში „მინის დედოფლის“ სახელობის სანინდრის გამოსყიდვა „სულების“ ლოცვის გამართვამდე, ან მის შემდეგ იცოდნენ. ამ მიზნით, აცხოვდნენ ოთხ მრგვალ და ერთ ნახევარმთვარის ფორმის ყველიან აკვაკვარს. პირველ ოთხს მლოცველი სამჯერ გაატარებდა მშობიარე ქალის საჩვენებელი და დიდი თითებით წარმოქმნილ წრეში, თან ბუტბუტებდა: „გახსენიო“. სჯეროდათ, რომ ამ ცერემონი-

ის შემდეგ მომდევნო მშობიარობა გაცილებით იოლი იქნებოდა. მოხუცი ჩვილს, ავადმყოფობის აცილების მიზნით, ჭიპზე მეხუთე აკვავარს დაადებდა. შემდგომ მისი ბავშვის დაბადების ადგილზე ადრიდანვე დამალულ კვერცხს ფლავდნენ, კლავდნენ მამალსა და ქათამს და „სულებს“ თავისა და კბილის ტკივილისაგან განთავისუფლებას სთხოვდნენ.

XIX საუკუნის ბოლოს დაიწყო სამივე სანინდრის სანესო გამოსყიდვის შერწყმის პროცესი მათი ერთ დღეში შესრულების გზით, რის მიზეზადაც ეკონომიკური მოსაზრებანი სახელდებოდა. ასეთ შემთხვევაში, სანინდართა გამოსყიდვის თანმიმდევრობა არ იცვლებოდა. თუ ლოცვა ხუთშაბათზე მოდიოდა, ძიძლანს – წყლის სულს, თეთრ მამალსა და ქათამს, ან მხოლოდ ქათამს სწირავდნენ. მოხარშული ქათმითა და აკვავარებით ხელში დედა-შვილი მდინარისკენ მიემართებოდა, სადაც მლოცველი (ხშირად ბებიასწორად) მსხვერპლს სწირავდა და ძიძლანს ქალის მფარველობას ევედრებოდა. თუკი შესანიერი ქათმისა და კვერცხისაგან შედგებოდა, მლოცველი კვერცხს ახალგაზრდა ქალის თავზე სამჯერ შემოატარებდა და წყალში მოისროდა, ქათამს კი მდინარის წყალში თავს ოდნავ ჩააყოფინებდა. ლოცვის შემდეგ, ქალი სახლში წყლით სავსე დოქით ბრუნდებოდა, სადაც ოთახის შუაგულში მდგარ ვარცლში, რომლის გვერდებზე მიწებებული იყო ორი ანთებული სანთელი, წყალს ჩაასხამდნენ. მდინარიდან მოტანილ ქათამს მაგიდაზე დებდნენ და, ძიძლანის სახელობის ლოცვის შემდეგ, ქალები, მამაკაცების გარეშე, სანესო სუფრას მიუხსდებოდნენ. მდინარესთან ლოცვას ქალი ათვისებული სივრცის უწინდელ საზღვრებში კვლავ გაჰყავდა.

ზემოთ ჩამოთვლილი აფხაზური წეს-ჩვეულებანი მნიშ-

ენელოვანია სივრცის მიზანმიმართული მოდელირებით, სივრცისა, რომელშიც ქალი არაოდენ მშობიარობის დროს, არამედ მის შემდეგაც გარკვეული დროის განმავლობაში იმყოფებოდა. აღსანიშნავია, რომ „ადგილ დედოფლის“ სახელობის რიტუალი, შესრულებულ წეს-ჩვეულებათა საბოლოო და შემკვერელი მომენტი, გულისხმობდა არა იმდენად მიწის კონკრეტული საკრალური მონაკვეთის „ძალას“, რამდენადაც მიწის მატერიის გამანაყოფიერებელ „ძალას“. ამ მოსაზრებას ადასტურებს მრავალრიცხოვანი ქართული მასალა, რომელიც ფუძის, მიწის, ადგილის დედის თაყვანისცემასთან არის დაკავშირებული. აღნიშნული თვალსაზრისით, საინტერესოა გურიაში დამონმებული მიწის გაჯერების („მიწის ძლომის“) წესი, რომელიც პურით, ხორციით, ღვინითა და მუჭა მიწით სავსე ქოთნის მიწაში ჩამარხვასა და ლოცვას (ბებიაქალი: „მიწავ, მე შენ გაგაჯერე პურ-ღვინით, დედა-შვილი ჯანმრთელად ამყოფე“) ითვალისწინებდა.

აფხაზურის ანალოგიური წარმოდგენების სიძველესა და რეგიონში მათ ფართო გავრცელებაზე სხვა მაგალითებიც მიუთითებენ. მაგალითად, XV-XVI საუკუნეების მიჯნაზე ადიღეში მყოფი იტალიელი მისიონერი ჯ. ინტერიანო წერდა: „ქალები მათთან მშობიარობენ ჩალაზე და გამოთქვამენ სურვილს, რომ ახალშობილისთვის ის პირველი საწოლის მოვალეობას ასრულებდეს“. ასევე, მთიან ოსეთში მშობიარობა მიმდინარეობდა არა სახლში, არამედ ბოსელში, ჩალადაფენილ მიწაზე.

ადიღ ქალს მშობიარობის დროს ეხმარებოდა ბებიაქალი, რომელიც ხსნიდა ყუთებს, საკეტებს, მაკრატლებს, მშობიარეს თმებს უშლიდა და თავს თავსაფრით უკრავდა, კერაში ცეცხლს ანთებდა, იატაკზე აფენდა ჩალას, თუმცა ორსულ

ქალს აუცილებლად კერასთან უნდა ემშობიარა. მომყოლს წყალს გადაავლებდნენ, სუფთა ტილოში გაახვევდნენ და კარის ზღურბლთან ან ეზოში მარხავდნენ. პირველი სამი დღე დედა-შვილისთვის სახიფათოდ მიიჩნეოდა, ამიტომაც მათთან ყოველდღე ქალიშვილები იკრიბებოდნენ, ასრულებდნენ სანესო სიმღერებს, ქანაობდნენ საქანელაზე და სხვ. ავსულებისაგან დაცვის მიზნით, სახლსა და ოთახს, სადაც დედა-შვილი იმყოფებოდა, შვიდი დღის განმავლობაში გოგირდით ახრჩოლებდნენ. თუკი მშობიარეს ჯანმრთელობის მდგომარეობა ხელს უწყობდა, იგი საწოლიდან მეშვიდე დღეს დგებოდა (ი. სმირნოვა).

მშობიარობის აქტი განსხვავებული იყო შაფსულებში. XX საუკუნის პირველი მესამედის მასალების მიხედვით, აქ მშობიარობა „ბებიაქალისა და საერთოდ სხვისი დახმარების გარეშე მიმდინარეობდა. როგორც კი მელოგინეს წინასამშობიარო შეტევები დაენწყებოდა, იგი ცალკე ოთახში გადიოდა და იქ ყოველგვარი დახმარების გარეშე მარტო რჩებოდა. ზოგჯერ ოთახში მოხუცი ქალები შედიოდნენ, კუთხეში სხდებოდნენ და მშობიარეს თანაუგრძნობდნენ. ამით მთავრდებოდა მათი დახმარება... ნორმალური მშობიარობის დროს ქალი ჩაცუცქდებოდა, დაჯდებოდა და ამგვარ მდგომარეობაში აჩენდა ბავშვს, ჭრიდა ჭიპლარს, თავად დაბანდა ჩვილს და აკვანში აწვენდა. მშობიარობის შემდეგ, ახალგაზრდა დედა საწოლში არ იწვა და საოჯახო საქმეებს ძველებურად ასრულებდა, მხოლოდ ზოგიერთი მძიმე სამუშაოსგან თავისუფლდებოდა, ისიც რამდენიმე დღით“ (ი. მურავიოვი).

ოსეთში XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში სამშობიარო წეს-ჩვეულებები საგრძნობლად შეიცვალა. არის მონაცემები, რომელთა მიხედვით შესაძლებელია მათი შე-

დარებით ადრეული ფორმები ხევესურულ ვარიანტს შეე-
უფარდოთ. ამ მონაცემების თანახმად, მელოგინე ექვსი
კვირის განმავლობაში ბოსელში ცხოვრობდა, „იწვა იმავე
ადგილას, სადაც იმშობიარა“; შეეძლო ეზოში გამოსვლა,
მაგრამ, როგორც „უნმინდურს“, ხაძარში (ძირითად საცხ-
ოვრებელ ნაგებობაში) შესვლის უფლება არ ჰქონდა. მი-
თითებული ვადის გასვლის შემდეგ (თუ ბიჭი გაჩნდებოდა)
ქმრის გვარის წარმომადგენელი მამაკაცი, ან ხელისმომ-
კიდე ბოსელში შედიოდა, მშობიარეს საწოლიდან წამოაყ-
ენებდა, ბავშვით ხელში ეზოში ხელკავით გაიყვანდა და
ხაძარში ვასთირჯის (წმინდა გიორგის) პატივსაცემი საქორ-
წინო სიმღერის შესრულებით შევიდოდა. მიღებული იყო,
აგრეთვე, პირველი მშობიარობა ქალის მშობლების სახლში
მომხდარიყო (ეს ჩვეულება საქართველოში მცხოვრებ ოსებ-
ში უფრო დიდხანს იყო შემორჩენილი). ამ წესის დარღვევის
შემთხვევაში ქალი განსჯის ობიექტი ხდებოდა და იწოდე-
ბოდა, როგორც „ადამიანი პატრონის გარეშე“ (ანანხიცაუ
ადაიმაგი. – ტ. ბესაევა).

შესამჩნევი იყო ოსი საზოგადოების მხრიდან ფეხმძიმე
ქალისადმი, განსაკუთრებით მსგავს სიტუაციაში პირვე-
ლად მყოფისადმი, მზრუნველი დამოკიდებულება. თავის
მხრივ, ქალს ევალებოდა „დარცხვენილიყო“ თავისი მდგო-
მარეობით და თავი ცოლ-ქმრის ოთახისათვის შეეფარებინა.
იგი, დედათწესიან ქალებთან შედარებით, უფრო „სუფთად“
მიიჩნეოდა. უფლება ჰქონდა მიკარებოდა სასმელ წყალს,
გამოეცხო პური, მოემზადებინა საჭმელი, წასულიყო წის-
ქვილში. როგორც ზემოთ მოტანილი მასალებიდან ჩანს,
მშობიარობის მომენტთან მიახლოებისას მისი სტატუსი
მკვეთრად იცვლებოდა და ასეთ მდგომარეობაში 6 კვირა ან
40 დღე რჩებოდა.

მშობიარობა ბოსელში ან საქორწინო ოთახში სანოლზე ხდებოდა. მისი დადგომა არ ხმაურდებოდა, მაგრამ ქალის კენესა და ყვირილი, რომელიც მას არ ეკრძალებოდა, ყველასთვის გასაგები იყო. შენობაში, სადაც მელოგინე მშობიარობდა, ქმრის ნათესავი ახალგაზრდა და საშუალო ასაკის ქალები იკრიბებოდნენ; ქალიშვილებს, მოხუცებს, მითუმეტეს, დედამთილს ან საკუთარ დედას იქ შესვლა ეკრძალებოდათ. დამსწრეთა რაოდენობის მიზეზით, ოთახში ჰაერი იმდენად მძიმე იყო, რომ მშობიარის მდგომარეობაზე ცუდად ისახებოდა. როგორც კი მშობიარე ტკივილისაგან წამოიკენესებოდა, მასთან უმაღლ რომელიმე ქალი გაჩნდებოდა და თავითი საჩეჩელს დაუდებდა, რომლის ნემსებს, მათი ვარაუდით, ავსულები უნდა დაეფრთხო.

თუ მშობიარობა ნორმალურ ვითარებაში მიმდინარეობდა, ქალს მხოლოდ ბებიაქალი ეხმარებოდა. მომყოლს სისხლიან ჩვრებთან ერთად საქონლის ნეხვში ან სოფლიდან მოშორებით მიწაში მარხავდნენ და, ცხოველებს რომ არ შეეჭამათ, ზემოდან ქვას ადებდნენ. ნეხვის გამოყენება მომყოლის დასამარხავად მისი უსუფთაობის მონშობად არ უნდა აღვიქვათ. ადგილობრივი წეს-ჩვეულებები ამ სუბსტანციასთან სხვა დამოკიდებულებაზე მეტყველებენ. თუ ბავშვი სუსტი ჯანმრთელობით იბადებოდა, მას ნეხვისგან ან ცხერის განავლისაგან თბილ კომპრესს უკეთებდნენ. ფოლკლორში სანეხვე ის ადგილია, სადაც მკვდარი ბავშვი ცოცხლდება. ამ მაგალითებში, ისევე როგორც მომყოლის ნეხვში ჩაფლის ფაქტი, შეეფარდება პირველყოფილ ტალახს, რომლისგანაც სამყარო და ყოველი სულიერი შეიქმნა. და, ალბათ, უკვე ამ თვისებაში იგი მიწის დედობრივ გარემოს უშუალოდ უკავშირდებოდა.

ქალი მშობიარობიდან სამ-ოთხ დღეში დგებოდა. მაშინვე სრულდებოდა ბავშვის „პირველი შეხვევისა და აკვანში ჩაწვენის“, ე. წ. ავდანბატანის რიტუალი. საამდლისოდ აცხოვდნენ სანესო პურებს, ამზადებდნენ კერძებს, ხარშავდნენ ლუდს, ხდიდნენ არაყს და ნათესავეებსა და მეზობლებს იწვევდნენ. ახალშობილს კვლავ პირველგამბანველი ქალი დაბანდა და კერასთან მოიყვანდა; აქვე მოჰქონდათ განყოფილი აკვანი; ოჯახის, რომელსაც ხელში სამი რიტუალური კვერი – ჩირითა და არყით სავსე პატარა ყანწი ეკავა, ჩვილის დედასთან მივიდოდა და ხუიცაუს (უზენაესი ღმერთი), მაირამის (წმინდა მარიამი), საფას (კერიისა და კერიის ჯაჭვის მფარველი ღვთაება), ბინათიხიცაუს (ფუძის ანგელოზი) სახელზე ლოცვას აღავლენდა და მათ დედა-შვილის ჯანმრთელობასა და მომავალ ბედნიერებას შესთხოვდა. შემდეგ ბავშვს აკვანში ჩააწვენდნენ და დედას ჩააბარებდნენ.

რამდენიმე დღის შემდეგ ახალნამშობიარები ქალი, გამონყოფილი ახალ საცვლებსა და კაბაში (უქამროდ), ბები-აქალისა და საშუალო ასაკის ქალების თანხლებით, მაირამის სალოცავში მიემართებოდა. იქ ბებიაქალი ღვთაებრივ მფარველების სახელზე ილოცებდა, ახალგაზრდა დედას რძის ბარაქას უსურვებდა და საამისოდ სპეციალურად მომზადებულ მარცვლებსა და ჩირითას ნატეხს მიართმევდა, „რათა ძუძუსთავები უკეთესი გამხდარიყო“.

ექვსი კვირის განმავლობაში ქალი „უნმინდურად“ ითვლებოდა. მას არ ჰქონდა პროდუქტების, წყლის, სხვისი ნივთების შეხების უფლება. ერთადერთი, რაც მას არ ეკრძალებოდა, იატაკის დაგვა და ბავშვების მიხედვა იყო. ამ დროის განმავლობაში ქმარსაც არ ჰქონდა ცოლთან ინ-

ტიმური კავშირის უფლება. თივას, რომელზედაც ქალი იწვა, ხშირად ცვლიდნენ და წვავდნენ (ხელით არ ეხებოდნენ, ჯოხით მოხვეტავდნენ).

ვაინახების ეთნოგრაფიულ მასალებში ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტების თაობაზე ურთიერთსაინააღმდეგო მონაცემები გვხვდება. ერთი მხრივ, არის ცნობები ჯერ კიდევ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ინგუშეთში სპეციალური საერთო სამშობიარო სახლების არსებობის შესახებ, სახლებისა, სადაც ქალები „უნმინდურების“ პერიოდის გავლამდე, ანუ 40 დღე-ღამე ცხოვრობდნენ. მეორე მხრივ, XIX საუკუნის ბოლოს ქმრის სახლში მშობიარობა საყოველთაო ნორმად იქცა.

დალესტნის ხალხები ფეხმძიმე ქალს უცოდველად მიიჩნევდნენ და მას ხაზგასმული თავაზიანობით ექცეოდნენ. გიდათლელებში ცოდვად თვლიდნენ გზაზე ორსული ქალის გასწრებას. მათი აზრით, ფეხმძიმე ქალი თუ გარგრის პირველ ნაყოფს პირდაპირ ხიდან შეჭამს, ხე ყოველ წელიწადს უხვმოსავლიანი იქნება. მას გამანაყოფიერებელი ძალის გადაცემა ადამიანებისა და საგნებისთვისაც შეეძლო (მ. მუსაევა).

დასავლეთ დალესტნის ზოგიერთ სოფელში ქალი მშობიარობის დაწყებამდე არასაცხოვრებელ შენობაში ან სარდაფში ქეჩით დაფარულ თივაზე წვებოდა. მაგრამ ყველაზე გავრცელებული ვარიანტი იყო მშობიარობა ქმრის სახლის ჩაკეტილ ოთახში, ბებიასა და ერთი-ორი სანდო ქალის თანდასწრებით. მძიმე მშობიარობის დროს შემდეგი ოპერაციები ხორციელდებოდა: ორმოში ცხელ ნაცარს ყრიდნენ და ორსულ ქალს ზედ აყენებდნენ, შემდგომ ნაცარს წყალს ასხამდნენ, რის შედეგადაც წარმოქმნილი ორთქლი, მათი

აზრით, ქალს მშობიარობის პროცესს გაუიოლებდა; იარაღიდან სროლას აიძულებდნენ მამაკაცს, რომელსაც ოდესღაც კაცი ჰყავდა მოკლული. ავი თვალისგან დაცვის მიზნით, ხანჯალსაც იყენებდნენ. გიდათლელებში ხანჯალს, რომელზედაც ლექსები იყო შეთხზული, სამკურნალო და ჯადოსნური თვისებები მიენერებოდა, რისთვისაც მას მშობიარის მუცელზე გადაატარებდნენ. ამავე დროს, რუთულებთან სახლში, სადაც ახალშობილი იმყოფებოდა, იარაღიან მამაკაცს შესვლა ეკრძალებოდა და, თუკი ეს მაინც მოხდებოდა, ახალშობილი გოგო სახლიდან – 40 დღის, ბიჭი კი – 20 დღის განმავლობაში არ გამოჰყავდათ.

დასავლეთ დაღესტნის მთელ რიგ ადგილებში მშობიარე სანოლში ორ კვირას ატარებდა, სხვაგან კი – ხუთეჭვს დღეს. მაგრამ ნებისმიერ ვარიანტში არსებობდა აზრი ქალის უსუფთაობის შესახებ მშობიარობიდან 40 დღის განმავლობაში. ამიტომაც ამ პერიოდში მასთან კონტაქტი იზღუდებოდა, ან სრულიად იკრძალებოდა. ითვლებოდა, რომ თუ ქალი მითითებულ ვადაში რაიმეს (გველს, ხვლიკს, ნეხვს) ფეხს დაადგამს, შესაძლებელია უბედურება შეემთხვეს, მაგალითად, ჭკუიდან გადავიდეს ან დამბლა დაეცეს. ხუნძებში ქმარი ახალნამშობიარებ ცოლთან ინტიმური კავშირისათვის ორ-სამ დღეში ან ერთ კვირაში მაინც შედიოდა. ამას ბოთლიხელი ქმარი, ბიჭის დაბადების შემთხვევაში, მაშინვე აკეთებდა, გოგონას გაჩენის შემთხვევაში კი – ორი-სამი თვის შემდეგ.

მომყოლს ბებიაქალი ღამით მოწმეების გარეშე სახლთან ახლოს, სადაც ძაღლები ვერ მისწვდებოდნენ, „სუფთა ადგილას“ მარხავდა. ლაკებთან გარეცხილ მომყოლს ინახავდნენ მშობიარის სასთუმალთან. ხალხში არსებობდა

აზრი იმის თაობაზე, თუ როგორ გავლენას ახდენდა ბავშვის ბედზე მომყოლის დაცულობა. ამიტომაც, მოგვიანებით, როცა ქალის საწოლიდან წამოდგომის დრო დგებოდა, მომყოლს სათივეში ბოძებს შორის მალავდნენ. აღულებში პირველი 6 დღე მომყოლი მშობიარის ლეიბს ქვეშ ინახებოდა, შემდეგ კი, ძალს რომ არ შეეჭამა, მიწაში ფლავდნენ.

აზერბაიჯანში მშობიარობა ქმრის სახლში ბებიაქალისა და მეზობელი ქალების დახმარებით ხდებოდა. საწოლში ქალი 3 დღე იწვა, „თუმცა მომდევნო რამდენიმე დღის განმავლობაში ის არ გამოდის ოთახიდან და არ ეჩვენება არავის... მას მხოლოდ ერთი საათით ეძლევა სახლის ბრტყელ სახურავზე ასვლის უფლება, რათა სუფთა ჰაერი ჩაისუნთქოს“ (ა. ზახაროვი). სხვა ინფორმაციით, მშობიარობის შემდეგ ქალი საწოლში 8 დღემდე იწვა, 9-10 დღეში ის აბანოში მიდიოდა, შემდგომ 2-3 დღეს საწოლში ატარებდა, მე-40 დღეს კი კვლავ აბანოს სტუმრობდა“ (ლ. მონინი).

სომხებთან ქალი ფეხმძიმობის პერიოდში ცხოვრების ჩვეულებრივ წესს მისდევდა, თუმცა, ითვლებოდა რა „უწმინდურად“, რიგი შეზღუდვები მაინც უწესდებოდა: ცომის მოზელვის, პურის ცხობის, კარაქის დღვების უფლება არ ჰქონდა. მოლოგინება საცხოვრებელ სახლში თივით დაფენილ მიწის იატაკზე უწევდა. მშობიარე ქალის ბოროტი სულებისაგან დაცვის მიზნით, მის გარშემო სივრცე შემოისაზღვრებოდა, ფორმირდებოდა რა ამით უბედურების თავიდან აცილების თავისებური ველი; რკინის წვეტიანი საგნით შენობის ოთხივე კედელზე ჯვრებს გამოსახავდნენ, ქალის ფეხქვეშ კი წივის ნაჭერს დებდნენ; მშობიარობის შემდეგ, ქალის საწოლს შავ თოკს შემოახვევდნენ, თავქვეშ კი ლოცვანი ან ხანჯალი ედო. თუ ქალს ადრე შვილები უკვდე-

ბოდა, მორიგი მშობიარობის დროს მას მიწაზე აწვენდნენ, სხეულის გარშემო უკვე ნახმარ 7 ლურსმანს აჭედებდნენ, სამ-სამს გვერდებზე და ერთს თავთან ახლოს, და გუთნის ჯაჭვს შემოახვევდნენ.

არსებობს ცნობა, რომლის თანახმად, ქალი მშობიარობისას „ოთახში ამოთხრილ ორმოში ჩაცუცქეული და წელში მოხრილი იჯდა, შემდეგ კი მშრალ ნაცარზე წვებოდა. „მშობიარე, – ვკითხულობთ ს. ზელინსკისთან, – ორმოცი დღის მანძილზე დღისით ოთახიდან არ გამოდის. გადაადგილებისას ხელში რკინის ზუმბა უჭირავს, რადგან ამის გარეშე, თითქოსდა, ეშმაკები შეძლებენ გავლენა მოახდინონ მასზე და აიძულონ იავადმყოფოს. ორმოცი დღის შემდეგ დედა ჯდება ვარცლში და შვილს კისერზე ისვამს, ბებიაქალი კი დედა-შვილს ორმოც ფინჯან წყალს თავზე ასხამს, ამასთან, ყოველ ჯერზე რომელიმე წმინდანის სახელს წარმოთქვამს“. დაბოლოს, ვართაშნელი უდიები, ბავშვის ნათლობამდე, მშობიარე ქალს განსაკუთრებული ჭურჭლიდან კვებავდნენ, ბიჭის დაბადების შემთხვევაში მუშაობისგან 40 დღე ათავისუფლებდნენ, ხოლო გოგოს დაბადების შემთხვევაში – 48 დღე (მ. ბეჟანოვი; ე. ბინკევიჩი; გ. ჩურსინი).

* * *

მოყვანილი მასალები ნათლად გვიჩვენებს, რომ მშობიარის ხატი მსოფლმხედველობასა და სანესო პრაქტიკებში მინის გამანაყოფიერებელ ძალასთან არის ასოცირებული. ამოტომაც ხდება მშობიარობა მიწაზე. ამასვე უკავშირდება უნაყოფო ქალების ფეხშიშველა სიარული სალოცავში და ბ. კოვალევსკის მიერ სვანებში დაფიქსირებული სანესო მოქმედების არქეტიპი: „ქალები იკრიბებიან გან-

საკუთრებული ფორმის სამსხვერპლოსთან – ეს არის დოლა-
ბის ფორმის უხეშად გათლილი კირქვა შუაში ხვრელით,
რომელზედაც ყოველთვის შიფრის ფილაა მიფარებული. ამ
ხვრელში თვალდახუჭულად აგდებენ სამსხვერპლო პურებს.
გარდაუვალი სიკვდილი ელოდება ყველას, ვინც ხვრელში
ჩაიხედავს... ეს ადგილი უცხოებისთვის გასაიდუმლოებუ-
ლია და მისი გამჟღავნებისთვის მოლაყბესა და მის შვილებს
მძიმე ავადმყოფობა ელოდება. ასეთ პირობებში ამ კულტის
სრულყოფილად გამოკვლევა საკმაოდ ძნელი აღმნოჩნ-
და. შევძელით დაგვედგინა, რომ მას, ვის სახელზეც ლოც-
ულობდნენ „გიმე-კერ-ანგელოზი“ ჰქვია. ამ სახელში გიმე
არის „მინა“, „ნიადაგი“, კერ – „სინმინდე“, „ნმინდა ძალა“ და
ამგვარად გამოდის „მინის ანგელოზი“, „მინის სული“.

მოსალოგინებელი ქალის ბუნებრივ გარემოსთან კავში-
რი ჩანს სამშობიაროდ თივა ან ჩალადაფენილ მინაზე მის
დანვენაში, რაშიც მაგიურ სფეროსთან მიმართება აშკარაა.
ბუნების ძალებთან და პროცესებთან კავშირს მშობიარე
„კულტურული სამყაროს“ საზღვრებიდან გაყავს, აქცევს
რა მას ერთ შემთხვევაში ზეციურ არსებად, სხვა შემთხ-
ვევაში – საკრალურად უნმინდურად. ი. კარპოვის აზრით,
ნახევრად ღვთაებრივი პერსონის მიერ ბუნებრივი ძალების
კეთილმყოფელი გავლენის გამოყენების მაგალითია ქართ-
ველთა განმანათლებლის, ნმინდა ნინოს, ქმედებათა შესახ-
ებ თქმულებები, რომლებშიც აღწერილია თუ რა საშუალე-
ბებით კურნავდა ნმინდანი ავადმყოფებსა და უშვილო
ადამიანებს.

ხეცურული მასალები ნათლად მიუთითებენ მშობიარ-
ობის დროს ქალის სასიცოცხლო ძალების დაკარგვაზე. ამ-
ავე არქეტიპს ეხმიანება დანარჩენი კავკასიელი ხალხების

შესაბამისი მონაცემები. შემთხვევითი არ არის, რომ მშობიარეს უწოდებდნენ ერთი ფეხით მიწაზე მდგარს, მეორეთი კი – საფლავში. ქალს მშვიდობიანი მშობიარობის შემდეგ ეკითხებოდნენ, იხილა თუ არა მან წმინდა მარიამი, რაზედაც დადებითად პასუხობდა; ეს კი მშობიარის სხვა სამყაროში „ყოფნას“ გულისხმობდა. რიტუალური სიმღერა „მზე შინა“, რომელსაც ბავშვის დაბადებისას მღეროდნენ, წარმატებულ მშობიარობას სახლის (დახურული და ამ მომენტამდე ბნელით მოცული სივრცის) მზით განათებას უკავშირებდა. იგივე მოტივი უდევს საფუძვლად მელოგინისტის სამშობიაროდ გამოყოფილი სივრცის გარკვეული ვადით დატოვების აკრძალვას, ანუ მზის შუქზე გამოჩენას (ი. კარპოვი).

მშობიარე ქალის ბნელეთთან, საიქიოსთან კავშირი ჩანს იმაშიც, რომ მისი უნაყოფობა ხშირად სასაფლაოზე დამკვიდრებული ავსულების ან გარდაცვლილი ნათესავის ზემოქმედებას მიენერებოდა. მსგავს ზეგავლენას პირუკუ ხასიათიც ჰქონდა, და იმავე მიცვალებულს შეეძლო უშვილო ქალსთვის ნაყოფიერების უნარი მიენიჭებინა (გ. გაჯიევი; რ. ეფენდიევა). მშობიარობის შემსუბუქებისათვის ქალს ისეთ პროცედურებსაც უტარებდნენ (მაგალითად, მასზე გადაბიჯება), რომელიც ცოცხალ ადამინთა მიმართ დაუშვებელი იყო. დაბოლოს, მშობიარის „განწმენდის“ 40-დღიანი პერიოდი, რომელიც წინ უსწრებდა მის „ადგომა-სა“ და „ხალხში გასვლას“, მიცვალებულთა ხსოვნის ციკლის მე-40 დღეს შეეფარდება (ი. კარპოვი).

საოჯახო ყოფა

1. ოჯახის ფორმები

XVIII-XIX საუკუნეებსა და XX საუკუნის დასაწყისშიც კი კავკასიის ხალხებში წარმოდგენილი იყო ოჯახის ორი ფორმა – დიდი პატრიარქალური და ინდივიდუალური ოჯახების სახით.

აღნიშნულ ორ ფორმათაგან შედარებით ძველი, დაფიქსირებული შუა საუკუნეების პერიოდის წყაროებსა და ჩვეულებით სამართალში, დიდი, გაუყოფელი ოჯახი იყო. ასეთი ოჯახის დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენდა რამდენიმე დაქორწინებული ძმის, მათი შთამომავლებისა და მშობლების (თუკი ისინი ცოცხლები იყვნენ) ერთ ჭერ ქვეშ ცხოვრება და საერთო მეურნეობის ერთობლივი წარმოება. სამ-ოთხთაობიანი ოჯახის შემადგენლობა შეიძლებოდა საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ყოფილიყო. დიდი ოჯახის ხანგრძლივი არსებობის ძირითადი მიზეზი მეურნეობის ნატურალური ფორმის ბატონობა იყო, რომლის პირობებში მრავალდარგობრივი საქმიანობა მხოლოდ მსხვილი საოჯახო თემის ჩარჩოებში შეიძლებოდა.

დიდი ოჯახის ყოველგვარი უძრავი (კარ-მიდამო საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობებით) და მოძრავი (საქონელი, შრომის იარაღები, საოჯახო დგამ-ჭურჭელი და სხვ.) ქონება საერთო საკუთრებას წარმოადგენდა და ოჯახის ხელმძღვანელი მამაკაცისა და ნაწილობრივ დიასახლისის განკარგულებაში იყო.

სამეურნეო ყოფისათვის დამახასიათებელი მიწათმოქმედებისა და სამთაბარო მესაქონლეობის სიმბიოზი სათანადო მუშა ხელსა და შრომის ორგანიზაციას მოითხოვდა. შესაბამისად, ოჯახის წევრებს შორის გამოიყოფოდნენ მწყემსები, რომლებიც საქონელთან ერთად, თითქმის, მთელ დროს ოჯახს გარეთ ატარებდნენ, და მხენელ-მთესველნი, რომლებიც საველე სამუშაოების პარალელურად შიდასაოჯახო საქმიანობითაც იყვნენ დაკავებულნი. რაც შეეხება თიბვას, მასში ოჯახის ყველა ზრდასრული მამაკაცი (ზოგან ქალიც) მონაწილეობდა.

პატარა, ინდივიდუალური ოჯახი ცოლ-ქმრისა და მათი დაუქორწინებელი შვილებისაგან, ზოგჯერ ქმრის რომელიმე ნათესავისგანაც (მშობლები, უცოლო ძმები და გასათხოვარი დები) შედგებოდა. ასეთი რთული სოციალური უჯრედი თაობათა შემადგენლობით დიდ ოჯახს ემსგავსებოდა, მაგრამ არსობრივად იგი პატარა ოჯახისკენ გარდამავალ ფორმას წარმოადგენდა.

ოჯახის ამ ორ ტიპს შორის არსებობდა თავისებური დინამიკური წონასწორობა: პატარა ოჯახი ერთი თაობის შემდეგ, თუკი იგი არ გაიყრებოდა, შეიძლებოდა, დიდ ოჯახად გარდაქმნილიყო. თავის მხრივ, საოჯახო თემი შესაძლოა, ინდივიდუალურ ოჯახებად დაშლილიყო, ამასთან, ეს ტენდენცია თანდათანობით, მთელი განსახილველი პერიოდის განმავლობაში, გაბატონებული ხდებოდა. ჩრდილოკავკასიელებში დიდი ოჯახების დაშლის ტემპი და ამ პროცესის ძირითადი ეტაპები ერთგვაროვანი არ ყოფილა. ზოგან (მაგალითად, ადიღებში) პატრიარქალური საოჯახო თემის დაშლის პროცესი ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის მეორე ნახევრამდე დაიწყო და იქამდე მივიდა, რომ უკვე XIX საუკუნის

პირველ ნახევარში ძირითადი სამეურნეო ერთეული ინდივიდუალური ოჯახი გახდა. მაგრამ სოციალურ-ეკონომიკური და დემოგრაფიული კრიზისის შედეგად, რაც რუსეთის სამხედრო-სადამსჯელო ექსპედიციებითა და შავი ჭირის ეპიდემიით იყო გამოწვეული, დიდი ოჯახების გარკვეული რეგენერაციაც ხდებოდა: იმ პირობებში, როცა საქმე ეთნოსების ფიზიკურ გადარჩენას ეხებოდა, პატარა ოჯახები თავიანთი ადაპტაციური შესაძლებლობით საოჯახო თემებს დიდად ჩამორჩებოდნენ.

საოჯახო სფეროში დეზინტეგრაციული პროცესების პიკი კავკასიის ომისა და ომისშემდგომ პერიოდზე მოდის, ანუ იმ პერიოდზე, როცა დასახლებული პუნქტების განადგურებისა და მოსახლეობის ინტენსიური მიგრაციის შედეგად, დიდი ოჯახების ფრაგმენტები კავკასიისა და ოსმალეთის იმპერიის აულებში დისპერსიულად განსახლდნენ.

ოჯახში ასაკით უფროსის თაყვანისცემის მექანიზმი რეალური ნათესაური კავშირებისგან დამოუკიდებლად მოქმედებდა. „მათ (კავკასიელებს. – ნ. ა.) თავიანთი მშობლები, წინაპრები და, ზოგადად, ასაკით უფროსები მხურვალედ უყვართ. ოჯახის ხელმძღვანელის (პაპის, მამის, ბიძის, უფროსი ძმის) ბატონობა უპირობოდ არის აღიარებული. ახალგაზრდები მისი თანდასწრებით არ სხდებიან, ხმამაღლა არ ლაპარაკობენ და მას არასოდეს ეწინააღმდეგებიან“ (ა. ჰაქსთჰაუზენი). კავკასიელთა ასეთი ქცევა არის არა იმდენად დისციპლინური კატეგორია, რამდენადაც მორალურ-ზნეობრივი ნორმა. უფროსის მიმართ პატივისცემა და მისი ნების შესრულება ოჯახის წევრთა ავტორიტეტს აძლიერებდა. ამ უკანასკნელთა ქცევა არა მარტო ოჯახის მეთაურთან ურთიერთობაში იყო მკაცრად რეგლამენტი-

რებული, არამედ მისი თანდასწრებით ერთმანეთის მიმართაც: ახალგაზრდებს, ისევე როგორც ქალებს, ევალეზოდან ჩუმად ყოფნა, მაგრამ უკიდურესი აუცილებლობის შემთხვევაში, საუბარი ხმადაბლა უნდა წარემართათ. ზურგის შექცევა არა მარტო ოჯახის ხელმძღვანელთან, არამედ ნებისმიერ უფროსთან მიმართებაშიც იკრძალებოდა.

კავკასიური ოჯახის ფარგლებში ურთიერთობისა და ქცევის კულტურა განისაზღვრებოდა ჩვეულებითი სამართლის ნორმებით, რომელშიც მამაკაცისა და ქალის უფლებრივი მდგომარეობა აშკარად უთანაბრო იყო. ტრადიციულ კავკასიურ ოჯახს ერთპიროვნულად განაგებდა უხუცესი მამაკაცი (ბაბუა, მამა, უფროსი ძმა; იშვიათ შემთხვევაში ოჯახის ხელმძღვანელი ასაკით უფროსი ქალიც ხდებოდა). ოჯახის ხელმძღვანელი განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდა, მაგრამ მის პრიორიტეტსა და ოჯახის წევრებს შორის სქესობრივ-ასაკობრივი ნიშნებით განსაზღვრულ ურთიერთობებს გამოკვეთილი სახე მხოლოდ რამდენიმე თაობის გამაერთიანებელ დიდ ოჯახში (საოჯახო თემში) ჰქონდა. ზოგჯერ იგი, დაუძღურების გამო, თავის მოვალეობას სიკვდილამდე ვერ ასრულებდა და ოჯახის მართვის სადავეებს ძმას ან უფროს ვაჟს გადასცემდა.

ასეთ შემთხვევაში ძველსა და ახალ მამასახლისს შორის ფუნქციები ნაწილდებოდა: ახალს საოჯახო მეურნეობის გაძღოლა ეკისრებოდა, ხოლო ძველი ქურუმის როლში რჩებოდა და საოჯახო რიტუალებს თაოსნობდა. უნდა ითქვას, რომ, მამის სიკვდილის შემდეგ, ზოგჯერ ოჯახის სათავეში იდგა არა ასაკით უფროსი, არამედ უმცროსი ვაჟი, თუკი ეს უკანასკნელი ძმათა შორის განსაკუთრებული უნარით (შრომისმოყვარეობით, სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების

კარგი ცოდნით, ოჯახის წევრთა შორის ურთიერთობათა დაბალანსებით და სხვა თვისებებით) გამოირჩეოდა. უფროსობის პატრიარქალური პრინციპის რღვევა გამოწვეული იყო XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობების განვითარებით, რაც კარგ ორგანიზატორს, მეურნეობის უნარიან გამძღოლს მოითხოვდა.

ოჯახის ქალთა ნაწილისა და მათი სამეურნეო საქმიანობის ხელმძღვანელი ოჯახის უფროსის ცოლი (ან რძალი) იყო. იგი, ქმრის სიკვდილის შემდეგ, ზოგჯერ მთელი ოჯახის ფაქტობრივი ხელმძღვანელი ხდებოდა და მას ერთ-ერთი ვაჟის დახმარებით მართავდა (ეს უკანასკნელი ოჯახის წარმომადგენელი იყო სასოფლო თემში, მამაკაცთა შეკრებებზე, საერთო-სასოფლო დღესასწაულებზე). დიასახლისი თავისი ავტორიტეტით ადუღაბებდა ოჯახს, არ დაუშვებდა რძლებსა და ოჯახის სხვა წევრებს შორის ურთიერთობათა გამწვანებას; ქალებისგან ითხოვდა შრომისმოყვარეობისა და პასუხისმგებლობის გამოჩენას, საოჯახო ტრადიციების დაცვას, ბავშვებზე თანაბარ მზრუნველობას და ა. შ. ნიშანდობლივია, რომ ოსებში მხოლოდ დიასახლისს შეეძლო მამაკაცებთან ერთდროულად ესაუბლა, ჯდებოდა რა ხაძარის (საცხოვრებლის) საქალებო განყოფილების წინა კუთხეში, ოჯახის უფროსთან ახლოს (მსგავსი უფლება დიასახლისს კავკასიის არც ერთ ხალხში არ ჰქონია).

ოსი დიასახლისი არა მარტო ხელმძღვანელობდა ოჯახის ქალთა ნაწილის საქმიანობას, არამედ განაგებდა ე. წ. კაბინს – პროდუქტების საცავს, რომლის გასაღებს, როგორც განსაკუთრებული ძალმოსილების ნიშანს, მუდმივად თან ატარებდა (კაბინში მისი ნებართვის გარეშე ვერავინ შევი-

დოდა). როცა მას, სიბერის ან ავადმყოფობის გამო, საქმის გაძღოლა უჭირდა, თავის უფლება-მოვალეობას გადასცემდა სხვა ქალს. საამისოდ მთავარი დიასახლისი აცხობდა რიტუალურ ღვებლებს, რომლებსაც ოჯახის უფროს მამაკაცს წინ დაულაგებდა, იქვე კაბინის გასაღებსაც დადებდა და მას დაკისრებული მოვალეობებისგან განთავისუფლებას თხოვდა. ოჯახის უფროსი, ახლობლებთან მოთათბირების შემდეგ, კაბინის გასაღებს ასაკით უფროს რძალს ჩააბარებდა, რაც იმის ნიშანი იყო, რომ ამიერიდან მთავარი დიასახლისის ფუნქცია მას უნდა შეესრულებინა.

კავკასიაში ქალის მდგომარეობა, როგორც ეს შესაბამისი ცნობებიდან ჩანს, ძალზე მძიმე ყოფილა: „ქმარი თავისი ცოლის მბრძანებელი და მოსამართლეა, ხოლო ქალი – უპირველესი მშრომელი ოჯახში: ასრულებს ყოველგვარ საოჯახო საქმეს, ამზადებს საჭმელს, ქსოვს და კერავს, უვლის და კაზმავს ქმრის ცხენსაც კი. ქმარს უფლება აქვს დასაჯოს ცოლი, შეურაცხყოს სიტყვიერად და ფიზიკურად, დაასახიჩროს კიდევ, და ასეთ შემთხვევაში მას ვერავინ, მამაც და ძმაც კი, ვერ გამოესარჩლება“. ფ. ლეონტოვიჩის ეს ცნობა ოსების შესახებ არ შეიძლება მთელ კავკასიაზე განვაერთოთ. კავკასიურ (უპირატესად ჩრდილოკავკასიურ) ოჯახში ქალის მძიმე მდგომარეობა, რაზედაც ასე ბევრს წერდნენ სხვადასხვა ავტორები, ვფიქრობ, გადაჭარბებულია, რადგან ხშირად მას ეტიკეტური და რიტუალური ხასიათი აქვს. რეალურად კი საოჯახო ცხოვრების მრავალ საკითხში ქალები საკმაოდ დიდ როლს ასრულებდნენ. ეს განსაკუთრებით ეხება ე. წ. „უფროს ქალებს“ (ბალყარელებსა და ყარაჩაელებში – იუ ბიიჩეს, ნოღაელებში – ავაის, აბაზებში – აქვაჟას, ყაბარდოელებში – გეაშას, ვაინახებში – წინანას და ა. შ.).

უფროს ქალებს, ანუ მთავარ დიასახლისებს ოჯახის რელიგიურ კულტში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავათ, რამდენადაც ისინი იყვნენ ძირითადი საოჯახო სინამდის – კერის დამცველნი (შდრ. ვაინახური წინანა – „ცეცხლის დედა“). ქალები იყვნენ სამზარეულოსა და საკუჭნაოს (საკვები პროდუქტების საცავის) სრულუფლებიანი გამგებელ-განმესარიგებელნი (ამ ობიექტებში მამაკაცებს შესვლის უფლება არ ჰქონდათ). მათი მონაწილეობის გარეშე სამოსისა და საოჯახო საგნების შეძენის თაობაზე არავითარი გადაწყვეტილება არ მიიღებოდა. როგორც ზემოთ აღინიშნა, მთავარი დიასახლისები ხელმძღვანელობდნენ ოჯახის ქალთა გუნდს (ქალიშვილებსა და რძლებს), ანაწილებდნენ სამუშაოს მათ შორის და სარგებლობდნენ მათგან პატივისცემის გარეგნული გამოვლენის უფლებით. მისი ნებართვის გარეშე ქალიშვილები და რძლები სახლს ვერ დატოვებდნენ.

ოჯახის წევრთა ურთიერთობა ე. წ. გარიდების ჩვეულების ძალით რეგულირდებოდა, რაც მოითხოვდა ისეთი ნორმების დაცვას, როგორიც იყო:

ტაბუ ლაპარაკზე. ახალ რძალს ეკრძალებოდა ელაპარაკა ქმრის უფროსი თაობის ნათესავებთან. მას შეეძლო, დედამთილს დანახვებოდა, ხოლო რამდენიმე თვის შემდეგ (საჩუქარგაცვლის ნიადაგზე) დალაპარაკებოდა კიდეც; მამამთილს წლების მანძილზე, ზოგჯერ კი მთელი ცხოვრების განმავლობაში ერიდებოდა; მასთან დალაპარაკება კი, დაახლოებით ერთი წლის შემდეგ გარკვეული რიტუალის შესრულებით შეეძლო. ბაღყარელებში, ყარაჩაელებში, დაღესტნის ზოგიერთ ხალხებში ლაპარაკზე ტაბუს მოხსნა, ანუ „ენის გახსნა“ შედარებით ადრე და უფრო მარტივად ხდებოდა: ლაპარაკში ახალრძლის გამონწევის მსურველს შეეძ-

ლო მისთვის წყალი ან ჩაი (ყალმუხებსა და ნოღაელებში) და მისი შესმის ნებართვა ეთხოვა, რაზედაც ქალი პასუხობდა: „მიირთვით“.

გარიდება ახალდაქორწინებულებსა და მშობლებს შორის. მომავალ ცოლ-ქმარსა და მათ მშობლებს, ოჯახისა თუ გვარის (თემის) უფროს მამაკაცებს შორის გარიდება მაჭანკლობიდანვე იწყებოდა. უკვე დანიშნულ ქალ-ვაჟს კი გარკვეული ქცევის ნორმები უნდა დაეცვა. დრო ნიშნობიდან ქორწილამდე – ეს იყო მომავალ მოყვრებს, სასიძოსა და საპატარძლოს შორის აქტიური რიტუალიზებული ურთიერთობების პერიოდი. დანიშნული ქალ-ვაჟი მამასთან, უფროს ძმებთან, გვარის უფროს მამაკაცებთან შეხვედრებსა და ურთიერთობებს გაურბოდა, თავი სერიოზულად და თავმდაბლად ეჭირა, ხდებოდა სიტყვაძუნწი. საპატარძლოს ეკრძალებოდა სახლს გარეთ თავისუფალი გადაადგილება (აუცილებლობის შემთხვევაში მეგობარი ქალიშვილი ან უმცროსი ძმა უნდა ხლებოდა), ახალგაზრდულ გართობებში მონაწილეობა. იგი საქმროს ნებისმიერი ნათესავისა და მოგვარის დანახვისთანავე იმალებოდა; ვერ ჩაერთვებოდა საუბარში, რომელიც მომავალ ქორწილს შეეხებოდა და სხვ.

გარიდება რძალსა და ქმრის ნათესავებს შორის. ახალ სახლში რძალი გარიდებისა და ტაბუირების ნორმებს მკაცრად იცავდა. ოჯახის ყველა წევრისა და ნათესავების მიმართ პატივისცემით დამოკიდებულებას ემსახურებოდა დედამთილ-მამამთილთან, მულ-მაზლებსა და ქმრის ნათესავებთან ურთიერთობის ისეთი ეტიკეტური ნორმა, რომელიც მათი სახელების წარმოთქმას კრძალავდა. მაგალითად, რძალი მამამთილ-დედამთილს, ძირითადად, ისეთი ნათე-

საური ტერმინებით მიმართავდა, როგორც იყო: „მამა“, „ბა-ბუა“, „პაპა“, „დედა“, „ბები“.

გარიდება სიძესა და ცოლის ნათესავეებს შორის. ქმარს ცოლის ნათესავეებთან განსაკუთრებული ურთიერთობა ჰქონდა. ჩეჩნებსა და ინგუშებში მაჭანკლობიდან დაწყებული, ანუ მაშინაც კი, როცა შემდეგი ჯერ კიდევ უცნობი იყო, ვაჟი ცოლის უფროსი თაობის ნათესავეებს ემალებოდა, ხოლო შემდგარი მაჭანკლობის შემდეგ, საცოლის მშობლებს სიცოცხლის ბოლომდე არ ხვდებოდა (ძალზე იშვიათ შემთხვევაში, დიდი ხნის შემდეგ, სიმამრის თხოვნით სიძეს შეეძლო მასთან შეხვედრა). თუ ქალის დედა შვილის ნახვას გადაწყვეტდა, მოყვრებთან სიძის არყოფნის დროს უნდა მისულიყო.

გარიდება ცოლ-ქმარს შორის. მომავალ მეუღლეებს შორის გარიდების ჩვეულება მოქმედებას იწყებდა მათი ნიშნობისთანავე: არ შეეძლოთ შეხვედრა და ურთიერთობა, მაგრამ თუ სადმე შემთხვევით ხალხის თანდასწრებით შეხვდებოდნენ, ერთმანეთს ვერ დაელაპარაკებოდნენ. უფრო მეტიც, ჩერქეზებში მთელი ცხოვრების განმავლობაში სათაკილო საქმედ ითვლებოდა, თუ სახლში, ეზოსა ან ეზოს გარეთ ცოლ-ქმარს ერთად მყოფთ ნახავდნენ. მათ ეკრძალებოდათ ერთმანეთისთვის სახელით მიმართვა. საამისოდ ან ნაცვალსახელებს იყენებენ, ან ახალ, სხვადასხვა ხასიათის სახელებს იგონებენ (მაგალითად, ვაინახებში: ქმარი – ცოლს: „შენ“, „ის“, „ის, ვინც სახლშია“, „ბავშვების დედა“, „ქალი“; ცოლი – ქმარს: „სახლის მამა“, „ჩვენი“, „რომელიც სახლშია“, „ბავშვების მამა“, „კაცი“ და ა. შ.).

როგორც ჩანს, გარიდების ინსტიტუტს უკავშირდება სომეხ ქალებში გავრცელებული „ხელით მეტყველება“, რო-

მელსაც დ. კარბელაშვილმა სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა. ხელით (კინეტიკურ) მეტყველებას გათხოვილი ქალები ოჯახის უფროსი წევრების თანდასწრებით იყენებდნენ. მას ბგერითი მეტყველებისგან განსხვავებული არქიტექტონიკა გააჩნდა: ცალკეული ნიშანი სიტყვას ან წინადადებას აღნიშნავდა, თუმცა, ცნობილ სიტუაციებში კინეტიკური მეტყველება არ გამორიცხავდა კომუნიკაციას ბგერითი მეტყველების მეშვეობით, რაც მას პრინციპულად განასხვავებდა დუმილის აღთქმისგან, რომელსაც ქვრივი დებდა.

კინეტიკური მეტყველების ერთ-ერთ საინტერესო დეტალს წარმოადგენდა ის, რომ მამაკაცებისა და ქალების აღსანიშნავად ყურადღება ექცეოდა მათ თავებზე თმის განლაგებას. ნიშანი „მამაკაცი“ შემდეგი სახით გადმოიცემოდა: საჩვენებელი და დიდი თითები ნიკაპთან (წვეროსანი) მიჰქონდათ; ნიშანი „ქალი (გათხოვილი)“ – კულულებთან მიდებული მუშტი, ხოლო ნიშანი „ქალიშვილი“ – კულულებთან მიახლოებული საჩვენებელი თითი და შემდეგ დაბლა (პატარა, დაბალი) დაშვებული ხელი. აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ლაკურ ენაში ლექსიკური ფორმულა „სიცოცხლის ნიშნები“ პირდაპირ ითარგმნება როგორც „პირი/მეტყველება – ხელი“, ანუ ლაპარაკისა და მოძრაობის უნარი.

გარიდების ჩვეულების მკაცრი ნორმების არსებობის მიუხედავად, ოჯახის წევრთა ურთიერთობა კავკასიური ეთიკის პრინციპებს ეფუძნებოდა, რაც ურთიერთპატივისცემას, თავაზიანობასა და ტაქტიანობას გულისხმობდა. მართალია, მამაკაცებს გაბატონებული მდგომარეობა ეკავათ, მაგრამ ოჯახის ქალები (განსაკუთრებით დედა) პატივისცემითა და თაყვანისცემით სარგებლობდნენ.

2. სქესი და სამეურნეო საქმე

განსაზღვრული გეოგრაფიული რეგიონის ბუნებრივ გარემოსთან ეთნოსის ხანგრძლივი ურთიერთობის პირობებში საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნები ყალიბდება, რომლებიც ვლინდება როგორც პირველადი წარმოების, სიცოცხლის უზრუნველყოფისა და ჰუმანიტარული კულტურების სფეროებში, ისე ეთნიკური ერთობის ფსიქიკურ წყობაში. ამიტომ კავკასიელთა სამოსახლო ტერიტორიის ბუნებრივი კომპლექსის ცოდნა, ამ ხალხის ეთნოკულტურული განვითარების რიგი ასპექტების გაგების თვალსაზრისით, ფრიად მნიშვნელოვანია. ამავე კონტექსტში ყურადღებას იქცევს მათი ტრადიციული კულტურის ერთი განსაკუთრებულობა – მაღალგანვითარებული ბუნებისდაცვითი ტრადიციები, რომლებიც ბუნებათსარგებლობის ძირითადი ფორმების (მინათსარგებლობა, ჰიდრორესურსების გამოყენება, ტყით სარგებლობა, ნადირობა და სხვ.) თავისებურებებს განსაზღვრავდნენ. რეგიონის ხალხთა კულტურაში ამგვარი ტრადიციის არსებობა მშობლიური ტერიტორიის პირობებთან მათ ხანგრძლივ და ეფექტურ ადაპტაციასა და ისტორიულ წარსულში ბუნებრივ გარემოსთან მდგრადი ურთიერთზემოქმედების ფორმების ჩამოყალიბებაზე მეტყველებს.

კავკასიის რეგიონის მთიანი ტერიტორიის უმეტეს ნაწილში, ისევე როგორც ბარში, მეურნეობის ორი წამყვანი დარგი – მინათმოქმედება და მეცხოველეობა თანაბარ მდგომარეობაში იმყოფებოდა, თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში სხვადასხვა ადგილზე ეს თანაფარდობა შესაბამის ცვლილებებს განიცდიდა.

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის შავიზღვისპირა ზოლში და სამხრეთ კავკასიის ხეობებსა და ბარში მევენახეობის, მებალეობის, მებოსტნეობის, მეაბრეშუმეობის ხვედრითი წილი სჭარბობდა, მაგრამ მიწათმოქმედებასა და შრომითი საქმიანობის ისეთ სახეობაში, როგორიც საქონლის შენახვა იყო, ქალისა და მამაკაცის როლების თავისებურებანი თავს განსაკუთრებულად იჩენდა. საოჯახო შრომა, რომლითაც ძირითადად ქალი იყო დაკავებული, მაღალი სემიოტიკურობით გამოირჩეოდა. აღსანიშნავია, რომ არაერთგვაროვან ბუნებრივ-კლიმატურ გარემოს, განსხვავებული სამეურნეო პროფილის ტერიტორიებსა და სხვადასხვა სოციალური წესისა და რიგის პირობებში მცხოვრებ მოსახლეობას შორის მამაკაცთა და ქალთა მიერ საერთო კეთილდღეობაში შეტანილი წვლილი სხვადასხვაგვარად ფასდებოდა.

მინის დამუშავების საწყისი პროცესი – ხვნა, თესვა, ძალზე იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ყველგან მამაკაცის ძირითად მოვალეობად და პრეროგატივად ითვლებოდა. იგივე შეიძლება ითქვას თიბვაზეც. ამ საწარმოო ფუნქციებს ემატებოდა სხვა ფუნქციებიც, რომლებიც ცვალებადობის მეტ-ნაკლები დონით გამოირჩეოდნენ. დალესტანში „მამაკაცის საქმეა ხვნა-თესვა, მოსავალს კი მისი ცოლი აიღებს; ისევე მონეული პურეულის ნახევარს სახლში თავისი მხრებით გადაიტანს, ხოლო ნახევარს – ვირი“ (დ. სვეჩინი). სხვა ავტორი კი წერს: „საოჯახო ყოფაში მამაკაცის პირდაპირი მოვალეობა, გარდა ცხენისა და იარაღის მოვლისა, არის ხვნა-თესვა და თიბვა. ისინი იღებენ, ლენავენ და ფქვავენ მარცვლეულს, მაგრამ ამაში არცთუ უმნიშვნელო როლს ასრულებენ ქალებიც, რომლებიც შინაური ცხოველების და-

რად იოფლებიან" (ა. ნევეროესკი). ეს, რაც შეეხება ცნობებს ზოგადად დაღესტნის შესახებ.

ო. კარანაილოვის მოწმობით, „ხუნძებში ქალი ყველა სამუშაოს ასრულებს, მამაკაცი კი მხოლოდ ხნავს და ძნებს კრავს“. დარგუელებში უაღრესად მამაკაცური საქმე იყო ხვნა-თესვა, მორწყვა, თიბვა, ხის ნაყოფის ჩამოყრა, ხეების მოვლა, საქონლის მოვლა შინ და გარეთ, შრომისა და საბრძოლო იარაღებისა და, ზოგადად, ლითონისა და ხის ყოველგვარი საგნების დამზადება, პროდუქტების გასაცვლელად უცხო მხარეში წასვლა. თავის მხრივ, ქალის მოვალეობა იყო ხეებიდან ჩამოყრილი ხილის აკრეფა, მარგვლა, თოხნა, საქონლის წველა და საოჯახო საქმის მთელი კომპლექსი. საერთო იყო პურეულის აღება, თიბვა (მამაკაცი – ცელით, ქალი – ნამგლით), თივის მოტანა (მამაკაცი – სატრანსპორტო საშუალებით, დედაკაცი – მხრით), ლენვა, შეშის დამზადება" (ს. გაჯიევა).

მძიმე იყო ინგუში ქალის ხვედრი: „მინდვრის სამუშაოებიდან მამაკაცი მხოლოდ ხნავს და თიბავს, დანარჩენი დიაციის კისერზეა, თუმცა ეს სამუშაოები მის ძალას აღემატება" (ჩ. ახრიევი). ჩეჩენი ქალი ლენავდა, ამზადებდა შეშას, მამაკაცი დაკავებული იყო ხვნა-თესვით და თიბვით (მ. ისმაილოვა).

ოსებში „მძიმე საველე სამუშაოებს ასრულებდნენ მამაკაცები, მეზობელ ქალაქებში პროდუქტების გაყიდვაც მათი მოვალეობაა; ქალს მხოლოდ საოჯახო საქმეები რჩება" (ვ. ხ.). ოსების შესახებ სხვა ავტორთან ვკითხულობთ, რომ „... ის ქალი ითვლება ღირსეულად, რომელსაც შეუძლია თქვას: მე გუთნით არ მივლია და არც მომითიბავა" (ფ. იუხოტნიკოვი).

„საოჯახო საქმეებისა და ბავშვთა აღზრდის გარდა, უბრალო ჩერქეზი მინათმოქმედის ცოლი ქმარს მარცვლეულის აღებაშიც ეხმარება: იგი ქმართან ერთად ნამგლით მიდის სამკალში, შველის მას ძნისა და ზვინის დადგმაში და სხვ.“ (ხან-გირეი). ჩერქეზული ფოლკლორის მიხედვით, „ქალები არ მონაწილეობდნენ ხვნაში, და არ იყო ისეთი ხაბზე (ჩვეულება. – ნ. ანთელავა), რომელიც დიაცს ამას ავალდებულებდა“.

ფშაველი ქალები მონაწილეობდნენ საოჯახო მეურნეობის ყველა სფეროში, თუმცა არსებობდა სამუშაოს სახეობები, რომელთაც მხოლოდ მამაკაცები ასრულებდნენ. „ფშაველის ოჯახში, სადაც მამაკაცები იმყოფებიან, ქალი არასოდეს თიბავს, არც ხნავს და არც ნაჯახს იღებს ხელში“, – წერს დ. ხიზანიშვილი.

ხევსურეთში მიწის მომზადების, მისი განოყიერებისა და ხვნის გარდა, ყველა სამუშაოს ქალი ასრულებდა. „მიწაზე უმეტესად ქალები მუშაობენ, ხოლო კაცების საქმე მხოლოდ ხვნა და თიბვაა“ (ა. ზისერმანი). რ. ერისთავის მიხედვით, თიბვაც დიაცებს ევალებოდათ, კაცების საქმეს კი მხოლოდ ხვნალა შეადგენდა. ხევსურების შესახებ გ. რადე აღნიშნავს: „სხვათა შორის ქალები, ძალ-ღონის თვალსაზრისით, მამაკაცებს დიდად არ ჩამორჩებიან. ფაქტობრივად მხოლოდ ქალები მუშაობენ და ასრულებენ ყოველგვარ სამუშაოს, გამონაკლისია მხოლოდ ხვნა და თიბვა. ზამთარში, როდესაც ხევსურეთის სოფლები დიდი თოვლითაა დაფარული, ტყის პირას დატოვებული გამზადებული შეშის შეკვრა სახლამდე ქალმა უნდა ათრიოს და ასე გაიაროს სამი-ოთხი ვერსი, მეტად ციცაბო მთის თხემზე გატკეპნილი ბილიკების გავლით“. არანაკლებ მდგომარეობაში იყვნენ თუში ქალები,

რომლებიც შინაური საქმეების გარდა, მიწის სამუშაოებსაც ასრულებდნენ (ა. ხახანოვი).

სვანეთის, მთიანი რაჭის, ხევის საოჯახო თემებში, რომლებიც მიწათმოქმედებასა და მეცხოველეობას მისდევდნენ, ქალები საველე სამუშაოებში მამაკაცების მხარდამხარ აქტიურად შრომობდნენ. „ჩვენი ქალები, – ამბობდნენ ზემო სვანეთის მცხოვრებნი, – მთელი წელიწადი შრომობენ. ისინი ზაფხულში ქმრებს ხვნაში ეხმარებიან, დააქვთ ნაკელი, თოხნიან მიწას, მკიან, ლენავენ, მამაკაცებთან ერთად მარცვლეულს ანიავებენ, საზამთროდ შეშას ამზადებენ. მამაკაცები ზამთარში საშოვარზე მიდიან, ქალებს ყველა სამუშაოს შესრულება უწევთ“ (ვ. გოლცევი).

აღსანიშნავია პრაქტიკა, რომელიც ყარაჩაიში ჩამოყალიბდა. აქ მესაქონლეობა უძველესი დროიდან წამყვანი დარგი იყო. წვრილფეხა და მსხვილი საქონლის მოვლა-პატრონობა მამაკაცების ძირითად საქმიანობას შეადგენდა. ზამთრის პერიოდში ისინი, საქონელთან ერთად, სპეციალურად მათთვის მოწყობილ ქოშებში (ბანაკებში) იყვნენ, ხვნის დაწყებისას კი უკან, სოფელში ბრუნდებოდნენ. იქ მათ მოვალეობას ხვნა-თესვა, სარწყავი არხების შეკეთება, მოგვიანებით კი თიბვა და ალებული მარცვლეულის გალენვა შეადგენდა (მკა ქალის საქმე იყო).

აფხაზი მამაკაცები ძირითადად მთურ მესაქონლეობას უძღვებოდნენ, განსაკუთრებით კი – წვრილფეხა რქოსანი საქონლის მოშენებას. XVIII საუკუნის დასასრულიდან სომინდმა ადგილობრივ აგრონომიაში მტკიცედ მოიკიდა ფეხი. მან აქ ძველთაგანვე არსებული მარცვლეული კულტურის განდევნა მოახერხა და მათგან განსხვავებით, შედარებით დიდი ფართობის დამუშავების, სახნავი იარაღისა და

საქონლის გამწვევი ძალის უფრო ინტენსიური გამოყენების საჭიროება მოითხოვდა. სწორედ ამ მიზეზით გახდა სიმინდის წარმოება თავიდანვე მამაკაცთა ძირითადი საქმიანობა. უაღრესად მამაკაცურ სამუშაოდ ითვლებოდა ხვნა, სიმინდის გათოხნა, თუმცა მოსავლის აღებაში მონაწილეობა ქალებსაც შეეძლოთ. შედარებით აქტიური იყო ქალთა მონაწილეობა რეგიონის უძველესი მარცვლეული კულტურების – ფეტვისა და ქერის მოყვანაში (შ. ინალ-იფა; ი. სმირნოვა).

საქართველოს ზოგიერთ მთიან რაიონში სამეურნეო საქმიანობა სხვაგვარად იყო ორგანიზებული. თუშეთის ეკონომიკის საფუძველს მესაქონლეობა შეადგენდა. მაგრამ ყარაჩაისა და აფხაზეთისგან განსხვავებით, თუშეთში სქესთა შორის შრომის განაწილება სხვაგვარი იყო. სამომთაბარო მეცხვარეობას მთლიანად უძღვებოდნენ მამაკაცები, რომლებიც წლის უმეტეს ნაწილს ოჯახს გარეთ ატარებდნენ. მინათმოქმედებითა და სარძეო მეურნეობით, რომელიც მსხვილფეხა რქოსანი საქონლის მოშენებას ეფუძნებოდა, უმთავრესად, ძირითადად ქალები იყვნენ დაკავებული. ქალები ხნავდნენ, მკიდნენ, ასრულებდნენ სხვა საველე სამუშაოებს, ამასთანავე, ყოველდღიურ საოჯახო საქმეებსაც უძღვებოდნენ (რ. ხარაძე).

წარმოების თავისებურებანი ადგილობრივი მოსახლეობის, მაგალითად, რაჭველების საყოფაცხოვრებო პირობების სპეციფიკაზეც აისახებოდა. „აქაური ქალები, – წერდა დ. კერესელიძე, – შრომისმოყვარენი არიან და ნებისმიერ სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოს ასრულებენ: ხნავენ, მკიან, თიბავენ, ხორბალს ლენავენ და საქონელსაც უვლიან. ასრულებენ რა მამაკაცურ სამუშაოს, მათ ქალის შესაფერი სამოსიც კი არ აცვიათ. აქ ქალს მამაკაცისგან ტანსაცმლით

ვერ განასხვავებ, ორივე ერთნაირად ატარებს ჩოხას, ქალამანს, წითელ პერანგს და სხვ. განსხვავება იმაშია, რომ ქალს გადაკეცილ სახელოებიანი ჩოხა აცვია, მათი სადღესასწაულო სამოსელიც კი მამაკაცის ტანისამოსს მოგაგონებს".

როგორც ვხედავთ, სახეზეა ერთი და იგივე შრომითი ოპერაციებით ერთობლივად დაკავებული ორივე სქესის პირთა გარეგნობის აღწერის სუბიექტურობა და არასაკმარისი სიზუსტე, თუმცა მოცემულ ეთნიკურ გარემოში მამაკაცისა და ქალის კოსტიუმებს შორის უმნიშვნელო სხვაობაზე სხვა ავტორებიც მიუთითებენ (ი. ჯავახიშვილი, ა. სოხაძე). ამასთანავე, დამკვირვებელთა აზრით, მსგავს ან ნაკლებად შესამჩნევ თავისებურებებს გააჩნდა ლოგიკური განპირობებულობა, ვინაიდან იგი საზოგადოებრივი სისტემის სიცოცხლისუნარიანობის მოდელირების ტრადიციული პრინციპის რიგ დარღვევებს აგრძელებდა. ეს პრინციპი კი გულისხმობდა, რომ ქალს – ყველაფერი ქალური, ხოლო მამაკაცს ყველაფერი მამაკაცური უნდა შეესატყვისებოდეს, და აქედან გამომდინარე, გარეგნობაში ცვლილებების შეტანის არანაირი საჭიროება არ უნდა არსებობდეს.

როგორი შრომითი ოპერაციები შეადგენდა ქალის მოვალეობას? ეს მეტწილად კონკრეტული რეგიონის მოსახლეობის სამეურნეო საქმიანობის პროფილზე, სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონეზე, სავაჭრო კავშირების მოცულობაზე და სხვა ფაქტორებზე იყო დამოკიდებული. „იმ ადგილებში, – წერდა XIX საუკუნის ბოლოს ა. ზახაროვი აზერბაიჯანლების შესახებ, – სადაც ბამბა იწარმოება, როგორც, მაგალითად, ელიზავეტპოლისა და ბაქოს გუბერნიებში, ქალებს პრაქტიკულად დასვენების საშუალება არ გააჩნიათ. იქ, სადაც მებაღეობითა და მებოსტ-

ნეობით არიან დაკავებულნი, ქალები აგროვებენ ნაყოფს და აშრობენ (აჩირებენ), ან მათგან სხვადასხვა პროდუქტს ამზადებენ. მათი შრომა კიდევ უფრო რთულდება იმ ადგილებში, სადაც მიწათმოქმედების გარდა, მესაქონლეობასა და მეცხვარეობას მისდევენ. ქალები წველიან ძროხებსა და ცხვრებს, რძისგან ამზადებენ ყველსა და კარაქს, კრეჭენ ცხვრებს, აწარმოებენ მატყლს და სხვ.“

იმავედროულად ტრადიციულ ქალურ საქმედ მიიჩნეოდა მებოსტნეობა, შინაური ფრინველის მოშენება, მეაბრეშუმეობა (აფხაზი ქალები აბრეშუმის ჭიის მოშენებას მამაკაცთაგან მალულად მისდევდნენ, ვინაიდან, ხალხური რწმენით, ეს საქმიანობა იწვევდა გვალვას და განარისხებდა ჭეჭა-ქუხილის ღვთაებას. – ი. სმირნოვა). მინაზე მუშაობის პროცესში ქალების მოვალეობას მინდვრების სარეველა ბალახებისგან გამომარგვლა, მკა, მარცვლეულის განიავება, იშვიათად, გალენვა შეადგენდა. მთიან ადგილებში, რთული რელიეფისა და ქვიანი ნიადაგის პირობებში, სადაც ცულის გამოყენება პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო, ქალები ბალახს ნამგლით ჭრიდნენ ან ხელით გლეჯდნენ.

დასავლეთ დაღესტნის სოფლებში სავსე სამუშაოებში ქალების მონაწილეობის შესახებ ავტორი, რომელიც კარგად იცნობდა ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფას, წერს: „მინდვრებში ნაკელის მიტანა, მობნევა ოდენ ქალების მოვალეობაა; ფარცხის უქონლობის გამო, მანდილოსნები კავის კვალდაკვალ მიწის ბელტებს ნაჯახის ყუით ან წერაქვით ამუშავებენ. მამაკაცები მკის დასრულებამდე ისვენებენ, რადგან, ჩვეულების თანახმად, მამაკაცი, რომელიც ქალის საქმეს მოჰკიდებს ხელს, პატივისცემის ღირსი არაა, მკა კი მხოლოდ და მხოლოდ, ქალის საქმეა“ (ნ. ლვოვი).

ფშავში, ჯერ კიდევ ზამთარში მინდვრებში გატანილ „წინდანინ ხელით დაფშვნილ ნეხვს ქალები ხელითვე მთელ მინდორზე მიმოაბნევენ“ (მ. მაჩაბელი).

„როგორც კი ხვნა დასრულდებოდა (საუბარია ლაქებზე. – ნ. ანთელავა), მამაკაცები უსაქმურობით ერთობოდნენ, ქალები კი შრომას აგრძელებდნენ. გაზაფხულის მესამე თვეს, როცა პურეული და ბალახეული საკმაოდ მაღლა იწევდა, პირველი საველე სამუშაოების დრო დგებოდა. ეს კი მარტოდენ ქალის საზრუნავი იყო. უპირველეს ყოვლისა, იწყებოდა ყანის განმენდა სარეველა მცენარეებისგან. თითოეული დიასახლისი, დილის განანესის დასრულების შემდეგ, მინდორში გადიოდა, თან მიჰქონდა მატყლის ტომსიკა, რომელშიც სადილისთვის ნახევარი პური, ყველი და მუჭა ღერღილი იდო. მამაკაცთაგან არავინ არაფრით არ წაუღებს სადილს მინდორში მყოფ ქალს, რადგან ეს საზოგადოების თვალში მამაკაცის სასირცხვილო საქმედ ითვლება. პირიქით, ქალი ვალდებულია ქმრისა და შვილებისათვის სადილი გამზადებული დატოვოს. თუ ქალმა ეს ვერ მოასწრო, მოვალეა შუადღეს სახლში დაბრუნდეს, სადილი მოამზადოს და კვლავ ყანას დაუბრუნდეს სარეველების ამოსაგლეჯად.

ჩვენს სოფელში მკის დასაწყებად ხალხი რამდენიმე დღით ადრე ემზადებოდა. ამ სამუშაოს მნიშვნელოვანი წილი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ორივე სქესის წარმომადგენლებისთვის საერთოა, მაინც ქალებზე მოდის... ისინი დილიდანვე საშინაო საქმეებს მოაგვარებენ; მინდვრად უფროსს ქალიშვილებთან ერთად გამოდიან. მამაკაცები კი გვიან დგებიან, მშვიდად საუზმობენ, მიირთმევენ სასმელს, რაც მკის დროს აუცილებლობად მიიჩნევა და შეიარაღებულნი მინდვრისკენ ზოზინით მიეშურებიან“ (ა. ომაროვი).

სხვა ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ცენტრალურ დაღესტანში მკისა და ხვნის სანყისი ეტაპები ორგანიზაციული თვალსაზრისით ერთმანეთს დიდად წააგავს: საზოგადოება ირჩევს მეგუთნეს, „ბედნიერ და შეძლებულ“ ადამიანს, რომელსაც პირველი სიმბოლური ხნულის გაღება ევალება. მასვე ევალება პირველი თესვის რიტუალის ჩატარება. ასეთივე წესით იწყება მკა, ოლონდ არჩეული ქალის მიერ. ის ნამგლით მკის ერთ ძნას, შემდეგ სხვა ქალებიც აჰყვებიან და საკუთარ სამკალს მკიან (კ. სამველოვი).

დაღესტნის, აღმოსავლეთ საქართველოს, ჩეჩნეთისა და ოსეთის მთიანეთში ქალს სხვადასხვა სახის ტვირთის გადატანაც ევალებოდა. მანდილოსნებს მოთიბული ბალახის ბულული, შეშა, ფქვილი ან სხვა პროდუქტებით სავსე ტომრები თავიანთი მხრებით საკმაოდ დიდ მანძილზე გადაჰქონდათ, რაც, ბუნებრივია, გარეშე დამკვირვებლების დიდ აღშფოთებას იწვევდა. სამაგიეროდ, თვით ქალები და მათი ქმრები ასეთ ვითარებას ჩვეულებრივად აღიქვამდნენ და ამაში დასაძრახს ვერაფერს ხედავდნენ. მთიელი ქალის მხრებზე დიდი ტვირთის აკიდება, მით უმეტეს, მაშინ, როცა მის გვერდით, ან უფრო ხშირად მის წინ მიმავალი მამაკაცი სავსებით თავისუფალი იყო, იმ დროის პირდაპირი გამოძახილია, როცა მამაკაცს იარაღი ყოველთვის თან დაჰქონდა და მოსალოდნელი ხიფათის თავიდან ასაცილებლად მუდმივ მზადყოფნაში იყო.

ხვნისა და თესვის ოპერაციებში, რომელიც უშუალოდ მიწის განაყოფიერებასთან ასოცირდებოდა (პრაქტიკულად მთელ რეგიონში გავრცელებული იყო სიტყვიერი ფორმულა „დედა-მიწა“, ხოლო ხვნის რიტუალურ აქტს შეიძლება „მინდვრის/სახნავის ქორწილი“, „ნახნავის განაყოფიერება“

ენოდოს), მთავარ როლში მამაკაცის ფიგურა ბუნებრივად გამოიყურებოდა. მხვნელიცა და მთესველიც, ასრულებდნენ რა თავიანთ ფუნქციებს, იმავდროულად პასუხსაც აგებდნენ თავთავის აღმოცენებაზე. ამიტომაც ფშაველ „მამაკაცს თესვის დროს პირში უდევს ნემსი, რათა ავმა სულებმა არ მოჭრან ფესვი, რომელსაც თესლი მიწაში იკეთებს“ (კ. განი).

ქალების მიერ მინდვრებზე ნაკელის მობნევა, მოხნული მიწის თავისებური ფარცხვა განსაკუთრებული გამომსახველობითი დატვირთვით გამოირჩეოდა. თუ მამაკაცი „ანაყოფიერებდა“ ბუნებრივ მატერიას, სამაგიეროდ, ქალი მას თავთავების აღმოსაცენებელ გარემოდ აქცევდა. ნაკელის გაფხვიერება ხელით, ისევე, როგორც ნაკელის გროვაზე მშობიარობა, მასში მომყოლის ჩაფვლა, სუსტი ჯანმრთელობის ახლმშობილთათვის ნაკელის კომპრესები (აგრეთვე, ნეხვის გროვაში მკვდარი ბავშვის აღდგომის ფოლკლორული სიუჟეტი) ერთსა და იმავე სემანტიკურ რიგს მიეკუთვნებიან. აღნიშნულ შემთხვევაში მიმდინარეობდა პირველქმნილი ტალახის წარმოქმნა, რომლისგანაც შემდგომ სამყარო შეიქმნა (ამიტომ სავსებით გასაგებია, თუ რატომ შედიოდა სვანი პატარძლის მზითევეში ნეხვი), რის შესახებაც ცნობას XIX საუკუნის ავტორი, ი. აკინფიევი გვანდის. ეს სუბსტანცია თიხასთან ერთად საცხოვრებელი სახლის, „ოჯახის ბუდის“ მობათქაშების დროსაც გამოიყენებოდა.

ამდენად, თუ სამინათმოქმედო სამუშაოების სანყის ეტაპზე მამაკაცის ფუნქციები, ქალების როლთან შედარებით, დიდი აქტივობით გამოირჩეოდა, სამაგიეროდ, ნათესების მოვლისა და მოსავლის აღების პერიოდებში მათი ხასიათი იცვლებოდა. ახლა უკვე ძირითადი სამუშაოების შესრულება მანდილოსნებს ეკისრებოდათ. შრომითი ოპ-

ერაციების ასეთ კანონზომიერებაში, როგორც აღენიშნეთ, მსოფლმხედველობრივი მოტივი შეიმჩნევა.

მამაკაცისგან განსხვავებით, ქალის როლი გრძელვადიანი იყო (დანყებული მიწაზე ნაკელის მობნევით და სამინათმოუმედო ციკლის კულმინაციით, მკით დამთავრებული) და წლიურ ციკლში მნიშვნელოვან სიმბოლურ დატვირთვას იძენდა. ქალების ზრუნვა თავთავის აღმოცენებისთვის მხოლოდ ნაყოფის ზრდას თუ შეედრებოდა. მინდორში ქალების შრომა ძირითადად მონოტონური იყო. „ალოობის პერიოდში თუ ამაღლებული ადგილიდან გადავხედავთ გარემოს, მწვანე თავთავდასხმულ ყანაში ქალების წელში მოხრილ ფიგურებს შევნიშნავთ. ისინი დროდადრო წელში იმართებიან, რათა გადაღლილი სხეული დაასვენონ, ან მათ მიერ შეგროვებული ბალახის დასაბინავებელი ადგილი იპოვონ. მაგრამ მკას ზეიმის ელფერიც დაჰკრავდა: ლაკი ქალები, მიუხედავად იმისა, რომ მძიმე სამუშაოს შესასრულებლად მიდიოდნენ, იცმევდნენ ახალ კაბებს, იხურავდნენ ჩითის ახალ თავსაფრებსა და ფეხზე ყვითელი ფერის ტარსიკონის ჩექმებს ირგებდნენ; მუშაობდნენ და თან განსაკუთრებულ „ქალურ მისამღერს“ ასრულებდნენ, რომელიც ანალოგიური შემთხვევებისთვის იყო გათვალისწინებული“ (ა. ომაროვი).

ქალის შრომის ძირითადი და მნიშვნელოვანი სფერო სახლში, ოჯახში სავალდებულო სამუშაოების შესრულებაა. თუ მამაკაცი სახლს აშენებდა, ქალს მისთვის აუცილებლად სიცოცხლე უნდა შთაებერა, რაზედაც ხალხური თქმებიც მეტყველებს: „ქმარი სახლის გარე კედელია, ცოლი – შიდა კედელი“; „სახლი ცოლის გარეშე იგივეა, რაც წყლის წისქვილი წყლის გარეშე“; „ცოლი სახლის ბოძია, სახლი მის

მხრებზე დგას“; „ცოლის მიერ აშენებულ კერიას ღმერთიც კი არ დაანგრევს, ღმერთის აშენებულს კი – ქალი დაანგრევს“ (სომხური ფოლკლორი. – ვ. წადასა).

ინგუშების, ჩეჩნების, ყუმიკებისა და ლაკების ტრადიციაში ქალურ სამუშაოებს სახლის აშენებისა და მოწყობის, აგრეთვე, მისი სათანადოდ მოვლის სიმბოლურად გამოხატულ ოპერაციებს მიაკუთვნებდნენ. ვაინახებში ქალებს მათ მიერვე მომზადებული თიხისგან კედლები ამოჰყავდათ, ლესავდნენ, ათეთრებდნენ; კერისა და მისი სხვა მოწყობილობების, ასევე, ღუმელის გამართვა ქალურ საქმიანობად მიიჩნეოდა.

„ქალების საგაზაფხული საქმიანობათა რიცხვს, – აღნიშნავდა ა. ომაროვი, – ოთახების შეთეთრება მიეკუთვნება. მინის იატაკები ყოველკვირეულ გაპოხვას მოითხოვდა და მთიელი ქალები მას წელიწადის ნებისმიერ დროს ძველი ცხვრის ტყავით აპრიალებდნენ. ათეთრებდნენ, აგრეთვე, აივნებს, გალერეას და კედლებს ფანჯრის ირგვლივ. ამ უკანასკნელს წითელი და ყვითელი ფერის თიხისაგან შესრულებული ნახატებით ამკობდნენ“.

სახლის მშენებლობის დროს სპეციფიკური ქალური მოვალეობების ლოგიკურ გაგრძელებას წარმოადგენდა დიასახლისის ყოველდღიური ზრუნვა ოჯახურ სივრცეში მისი წევრებისათვის მოსახერხებელი მიკროკლიმატის შესაქმნელად. თუ მამაკაცს ოჯახის სარჩენად საარსებო საშუალებების მოპოვება ევალებოდა, ქალს ამ ყველაფრის ოჯახის საკეთილდღეოდ რეალიზება უნდა მოეხდინა. ეს არ ამცრობდა ქალის შრომის მნიშვნელობას, მეუღლის მსგავსად ისიც ავსებდა ოჯახის ბიუჯეტს და არცთუ იშვიათად, საკმაოდ საგრძნობლადაც. მაგრამ, როგორც წესი, წინა პლანზე მისი

სხვა დამსახურება იყო წამოწეული: „რა ქალია, – ამბობდნენ ოსი მამაკაცები, – რომელსაც არ შეუძლია სტუმრისთვის სუფრის გაშლა?! არ შეუძლია მისი მიღება, არ შეუძლია ქსოვილის შექმნა ჩოხისთვის?!“

აღნიშნული საქმიანობის სრულყოფილად ფლობა დიდ-გვაროვანი წრის ქალბატონებისთვისაც აუცილებელი იყო (ჯ. შანავეი). იგივე აღინიშნებოდა ადილებთან მიმართებაშიც: „ჩერქეზი ქმრის ცოლობა მძიმეა: ქალი ქმარს ტანსაცმელს უკერავს, თავიდან ფეხებამდე მოსავს; გარდა ამისა, საოჯახო ოჯახის გაძლოლის მთელი სიმძიმეც მის კისერზეა; მან უნდა იცოდეს იმ საკვებისა და სასმელის მომზადება, რასაც ქმარი და სტუმრები დაავალდებენ; თვალყურს ადევნებს სისუფთავეს და სხვ. ქალი მხოლოდ სადილის ან ვახშმის დასრულების შემდეგ იგებს, გამოიჩინა თუ არა თავი დიასახლისობით. დიახ, სწორედ ეს თვისებები განსაზღვრავდნენ ჩერქეზი კაცის ცოლობას“ (ხან-გირეი). „უცხო ადამიანები, უფრო სწორად საზოგადოებრივი აზრი, განსაკუთრებულ თვალყურს ადევნებს იმას, თუ როგორ უმკლავდება თავის მოვალეობებს დიასახლისი, და ადგენს მიუკერძოებელ განაჩენს მის მიერ გამოვლენილი უნარების თაობაზე. ცუდია თუ კარგი დიასახლისის მიერ დამსახურებული რეპუტაცია, მისი ჩრდილი აუცილებლად ქმარსაც ეცემა“ („მთიელი ქალი“).

ამ მაგალითებში ნათლად შეიმჩნევა ქალისა და კაცის საოჯახო მოვალეობების შემხვედრი მიმართულება. პირველის საქმიანობა, გამოხატული სახლის უზრუნველყოფითა და მისი ბინადრების რჩენით, რაც სახლგარეთ ხორციელდება და რისი შედეგებიც ოჯახში გარედან შემოდის. ქალები კი სახლში მუშაობენ.

ქალის მიერ საკუთარი ოჯახისა და მისი წევრებისათ-

ვის გარეგანი, თავისებური დამცავი გარსის შექმნა მის შრომას რეგლამენტს უდგენდა, საკრალურსა და სხვათათვის უხილავს ხდიდა. მეგრელი ქალის შესახებ წერდნენ, რომ „მას რცხვენია, ხალხის დასანახავად შრომა... ყველაფერს აკეთებს ჩუმად, უცხოებისგან მალულად“ (ვ. ტეპცოვი). მამაკაცების მსგავსად, ქალებსაც გააჩნდათ შრომითი ოპერაციების შესრულების წესი და რიგი, რომელიც ამა თუ იმ აკრძალვის დაცვას მოითხოვდა... ოსი ქალები, მაგალითად არ მუშაობდნენ პარასკევს – წმინდა მარიამის დღეს. აფხაზეთში აკრძალულ დღეებს უფრო ხშირად და მკაცრად ქალები იცავდნენ. გათხოვილ ქალებში მშობელთა ოჯახის აკრძალულ დღეებს ქმრის ნათესავთა დღეებიც ემატებოდა. საბოლოოდ, ქალებს კვირაში რამდენიმე დღე გამოსდიოდათ, როცა კერვა, ქსოვა, იატაკის დაგვა-დასუფთავება ეკრძალებოდათ.

მიუხედავად მძიმე შრომისა, ქალი ოჯახში სითბოსა და სიყვარულის, ქმარ-შვილისა და ტრადიციებისადმი ერთგულების გამოხატვას მაინც ახერხებდა. მისი ფუნქციები სახლში „შეიძლება, ტილოს შექმნას, ქსოვის პროცესს შევადაროთ, რამდენადაც ძაფსა, ქსოვასა და ქარგვაში, მათთვის დამახასიათებელი პირობითობით, ქალური სუბკულტურის ერთ-ერთი ნიშნადი დომინანტი იმალება“ (ი. კრიუკოვი). ა. ხახანოვი ინგილოების შესახებ წერდა: „ახალ წლის ღამეს დიასახლისი სწრაფად ართავს ძაფს, მეუღლე კი მას საუბრით ართობს. ძაფის დართვის შემდეგ, ისინი ფეხაკრეფით ეპარებიან მძინარე შვილებს, სიფრთხილით ეხებიან მათ ხელებს, მაჯაზე ძაფს წრიულად ახვევენ და ბოლოებს უკრავენ. ასეთივე სიფრთხილით მთელ ჭურჭელს და დედაბოძს – ქოხს დამჭერს – ძაფს შემოახვევენ, ამით ინგილოე-

ბი სიმბოლურად გამოხატავენ სურვილს, რათა მათი ოჯახის ყველა წევრი ჯანმრთელი და ბედნიერი იყოს. ეს ძაფი ხელიდან მესამე დღეს უნდა მოიხსნან“.

ძაფის სიმბოლურ მნიშვნელობაზე მოწმობს შავიზღვისპირა და ყუბანელ შაფსულებში გავრცელებული ე. წ. „პატარძლის ძაფების დარიგების“ რიტუალი, რომელიც კომპლექტებად დალაგებული შავი და თეთრი ძაფებით (საერთო სიგრძე 400-500 მ.) ნეფის ნათესავი ქალების საწესო დასაჩუქრებას ითვალისწინებდა. მაგიური მნიშვნელობა ჰქონდა ძაფების ფერს: თეთრი ფერის ძაფებს უნდა უზრუნველყო ახალშეუღლებულთა ხანგრძლივი და ბედნიერი ერთობლივი ცხოვრება მათ სიბერემდე, ანუ გაჭაღარავებამდე, ხოლო შავი ფერის ძაფით სიმბოლურად აღინიშნებოდა ახალდაქორწინებული წყვილის ცხოვრების გზის დასაწყისი, მათი ახალგაზრდობა, როდესაც ცოლ-ქმარი ჯერ გაჭაღარავებული არ იყო. ძაფთა კომპლექტების ნაწილს კვლავ პატარძლის მშობლების სახლში აგზავნიდნენ, სადაც ისინი უახლოეს ნათესავებსა და მეზობლებში რიგდებოდა (ამით ხაზგასმული იყო მოყვრებს შორის კავშირის დამყარება). დასაჩუქრებულები ძაფს მაშინვე ნემსში უყრიდნენ და რაიმეს შეკერავდნენ, თან ნეფე-პატარძალს ბედნიერ და ხანგრძლივ ცხოვრებას უსურვებდნენ (ბ. ბლაჟნოყოვი).

ბალყარელი ქალების განუყრელი საგანი თითისტარი იყო. „ის მათ თუ ხელში არ უჭირავთ, ფართო ქამრის უკანა ნაწილში მაინც აქვთ გარჭობილი“ (ვ. ტეპცოვი). სომხის ოჯახში საქსოვ დაზგაზე მუშაობის პრეროგატივა უფროს დიასახლისს ეკუთვნოდა; ქსოვის პროცესში მასთან მიახლოების უფლება მხოლოდ უფროს რძალს ჰქონდა. ძაფით მუშაობის მაღალ სემიოტიკურობაზე მოწმობს მათი ფიგურირება საქორწილო წეს-ჩვეულებებში.

დაღესტნისა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან რაიონებში ფართოდ იყო გავრცელებული პატარძლის მიერ სიძის ნათესავების დასაჩუქრება მათი ხელით შექმნილი შალის წინდებით, ან შალის ჩექმებით. პატარძლის მზითვში შეიძლებოდა ყოფილიყო 50 წყვილი წინდა და 15 წყვილი ჩექმა (გ. სერგაევა; დ. ხიზანიშვილი). რუთულები მზითევში მოყოლილ წინდებს, სტუმრებთან თავის მოსაწონებლად, თოკზე გამოფენდნენ (ა. ბულატოვა). პატარძლის მიერ წინდების ქსოვა ფშავლების საქორწინო წეს-ჩვეულებებშიც შედიოდა („ჯვრისწერის დამთავრების შემდეგ, ნეფე და მისი მაყარი ცხენებზე ამხედრებულნი მიდიან, ხოლო თავშალში გახვეული პატარძალი ფეხით მიყვება და წინდას ქსოვს“. – რ. ერისთოვი). დარგუელებში ქალის დაწინდვის აუცილებელ ატრიბუტს საპატარძლოსთვის კანაფის მიტანა წარმოადგენდა, „რათა მას საქორწინო საცხოვრებლის შესამკობად ფარდაგი მოექსოვა“ (ბ. დაღვათი).

ფეიქრობა, ქსოვა, ჭრა-კერვა, წვნა, როგორც ქმნადობის სიმბოლური აქტი, მხოლოდ სახლის შიდა სივრცით არ შემოიფარგლებოდა. ასეთ შრომით ოპერაციებს მაღალი სემიოტიკურობა სოციაუმის ცხოველქმედებაშიც გააჩნდა. ქალიშვილთა და ქალთა შეკრებების მონაწილეები ძირითადად ფეიქრობითა და ქსოვა-ქარგვით იყვნენ დაკავებულნი. ასეთი თავყრილობები, კოლექტიური ურთიერთობის მამაკაცურ ვარიანტებთან ერთად, თემური კავშირების სტრუქტურას აყალიბებდა.

კავკასიის ხეობების, მთისწინა რაიონებისა და ბარის მკვიდრი ქალების საშინაო, ოჯახური შრომა, დაკავშირებული მეაბრეშუმეობასთან, მთებში – მატყლის გადამუშავებასა და მისგან სხვადასხვა ნაწარმის შექმნა, ოჯახის ეკონო-

მიკის განვითარების მნიშვნელოვან საფუძველს შეადგენდა. „დასამუშავებლად ვარგისი მიწის უკმარისობა, – საუბარია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან რაიონებზე, – მატყლის დიდი რაოდენობა და ქალების სახით თავისუფალი მუშახელის არსებობა, კარგი პირობა იყო კუსტარული სარეწების განვითარებისათვის. ქალები ამ შრომით მთელი წლის განმავლობაში არიან დაკავებული: შემოდგომაზე რეცხავენ მატყლს, პენტავენ, წმენდენ და საჩეჩელზე არბილებენ... ზამთარში განმენდილ მატყლს სხვადასხვა სისქის ძაფებად აქცევენ; გაზაფხულსა და ზაფხულში ქსოვენ, ჩვეულებრივ, სახურავის სხვენსა ან ჩარდახში, რომელიც საცხოვრებელი სახლის კედელთანაა მოწყობილი, სადაც ხის დაზგა დგას... იქსოვება ფარდაგები და სხვ. მიუხედავად იმისა, რომ ქალების თითქმის შეუწყვეტელი შრომა დილაუთენია იწყება, ისინი მაინც ახერხებენ დღეში რამდენიმე საათი დაზგას დაუთმონ. მთელი დღე სოფელში, ხან აქ, ხანაც იქ, საბეჭი სავარცხლის დარტყმის ხმა გაისმის“ (მ. მაჩაბელი).

ლაკურ სოფელ ბალხარში სპეციფიკურ ქალურ საქმეს კერამიკის წარმოება შეადგენდა. ბალხარში მეთუნეობის ტრადიციას არქაული ძირები გააჩნია, რაზედაც ჭურჭლის თავდაპირველ დამზადებაში სამეთუნეო დაზგის გამოყენებლობა და წარმოებაში მხოლოდ ქალის მონაწილეობა მეტყველებს. მეთუნეობაში პრაქტიკულად აულის მთელი მოსახლეობის ქალები იყვნენ ჩართული, რაც მათ საოჯახო და საველე სამუშაოებისგან არ ათავისუფლებდა. კერამიკის წარმოებას ქალები კავკასიის სხვა ადგილებშიც ენეოდნენ. გარდა ამისა, ახვახელი ქალები ცვილის, ხის ნახშირისა და დაჭრილი თმის ნაერთისგან, ძერწვის წესით, წყლის ჭურჭელს ამზადებდნენ.

3. საკუთრებისა და მემკვიდრეობის უფლებები

კავკასიაში, ისევე, როგორც ნებისმიერ საზოგადოებაში, მამაკაცისა და ქალის მდგომარეობა დიდწილად მათი საკუთრების უფლებებზე იყო დამოკიდებული. პიროვნების ქონებრივი უფლება კი პატრიარქალურ საზოგადოებაში დადგენილი იმ პოზიციით განისაზღვრებოდა, რომელიც მის მატერიალურ შესაძლებლობებს უზრუნველყოფდა. მართალია, მამაკაცთა საკუთრებისა და მემკვიდრეობის უფლებებთან შედარებით ქალის უფლებები შეზღუდული იყო, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ იგი ამ თვალსაზრისით დისკრიმინაციას განიცდიდა. აღნიშნულზე ნათლად მეტყველებს XIX საუკუნეში ქართველ მთიელთა საოჯახო თემში მოქმედი წესები.

ფშავურ ოჯახში მამაკაცს კერძო საკუთრება არ გააჩნდა: მთელი მისი შრომა ოჯახის საერთო ქონების მატებას ემსახურებოდა. ამ თვალსაზრისით, ქალი დიდი უპირატესობით სარგებლობდა: თუ საოჯახო საქმის პარალელურად იგი სხვა, გარე სამუშაოებსაც ეწეოდა. მაგალითად, მწყემსავდა სხვის საქონელს, სხვათათვის ქსოვდა ან კერავდა რამეს. ამ უკანასკნელისგან მიღებული შემოსავალი მის პირად კაპიტალს – „სათავნოს“ – შეადგენდა. ქალის „სათავნოში“ შედიოდა: მზითევი (საამისოდ მას საოჯახო ქონებიდან არაფერი გამოეყოფოდა, მაგრამ დედას შეეძლო მის საკუთრებაში არსებული „სათავნოდან“ ქალიშვილისთვის გადაეცა იმდენი, რამდენსაც მოისურვებდა), საქორწილო საჩუქრები, რომელსაც პატარძალს თავისი და ქმრის ნათესავები უძღვნიდნენ, აგრეთვე, საკუთარი შრომით შექმნილი კუსტარული ნაწარმის გაყიდვით მიღებული ფულადი ან სხვა სახის

ფასეულობა. ყოველივე ეს მის პირად საკუთრებას შეადგენდა და მისი განკარგვის უფლება არავის, მათ შორის ქმარსაც, არ ჰქონდა.

როგორც მ. მაჩაბელი შენიშნავს, „ქალი თავად განკარგავს თავის „სათავნოს“: საქონელს სხვას აძლევს სანახევრო მოგებისთვის; მისი პურეული მოჰყავს სხვას, რისთვისაც მოსავლის ნახევარს იღებს; ეწევა მევახშეობასაც, საიდანაც მიღებული ფულით ხშირად იძენს მატყლს და ამზადებს შალს გასაყიდად. ასე რომ, ქალი დღითიდღე ზრდის თავის „სათავნოს“, რომელიც იმდენად წმინდად და ხელშეუხებლად ითვლება, რომ იგი ოჯახის ვალისა და სხვა სახის გადასახდელისათვის არასოდეს გამოიყენება. არაგვის ფშავში ოჯახის გაყოფის დროს არავის შრომას არ ექცევა ისეთი ყურადღება, როგორიც ქალისას... იორის ფშავში, ქალები, „სათავნოს“ გარდა, საჩუქრდებიან ფრინველით, რომელსაც ერთმანეთში იყოფენ“.

დაახლოებით ამგვარი იყო სიტუაცია ხევსურეთშიც: „მცირეწლოვან გოგონებს, წერს ნ. ურბნელი, – ოჯახი აძლევს, ცხვარს, ხბოს ან ძროხას და ეს საქონელი ნამატიურთ მის სათავნოს, კაპიტალს, საკუთრებას შეადგენს. სათავნო არის ქალის ხელუხლებელი საკუთრება, ხოლო ნამატი ქმრის ოჯახს ეკუთვნის. ჭირის შეყრის ან სიკვდილის შემთხვევაში, სათავნო პირუტყვის დაყენება ქმრის ოჯახის მოვალეობაა... ქმარს უფლება არა აქვს ხელი ახლოს ცოლის საკუთრებას, ისევე, როგორც ცოლს არა აქვს უფლება, ხელი ახლოს ქმრის საკუთრებას. მხოლოდ რომელიმე მათგანის სიკვდილის შემთხვევაში ცოცხლად დარჩენილს შეუძლია გარდაცვლილის ქონების განკარგვა. ქმარიც და ქალიც გარდაცვლილ მეუღლეს თავისი ხარჯით მარხავს იმ

შემთხვევაში თუ საამისოდ მკვდრის საკუთრება საკმარისი არაა. ცოლ-ქმარს შორის საკუთრების უფლება ისეა დასაზღვრული, რომ ქმარს, ჩვეულების ძალით, უფლება არა აქვს თავისი საკუთრებიდან ცოლს რაიმე აჩუქოს, მით უმეტეს უანდერძოს. მეუღლეები ერთმანეთის ქონების მემკვიდრეები არ არიან“.

საქართველოს სხვა კუთხეებში საოჯახო თემში ქალის ქონებრივი უფლება მცირედით თუ განსხვავდება ზემოაღწერილისგან. სათავნო იქაც გოგოსთვის ნაჩუქარი ფასეულობებით იქმნებოდა. მის შემადგენლობაში არსებული პირუტყვი საერთო საოჯახო საკუთრების შემადგენლობაში არ შედიოდა. ზოგან ქალის საკუთრებაში არსებობდა მშობლების მიერ ნაჩუქარი მიწის ნაკვეთი (ქალის სიკვდილის შემდეგ იგი ქმრის მფლობელობაში გადადიოდა). ქალს უფლება ჰქონდა მიეღო და საკუთარი მიზნებისათვის გამოეყენებინა მარცვლეული მოსავლის ნაწილი (მაგალითად, განიავების შემდეგ დარჩენილი ხორბლის დაუფქვავი თავთავები). თავისი, ქმრისა და ბავშვების ტანსაცმლის დასამზადებლად მისთვის მიცემული მატყლის მომჭირნედ გამოყენება, დიასახლისს საშუალებას აძლევდა მონარჩენი მატყლი გაეყიდა და დამატებით სამოსი ან სამკაული შეეძინა. ასეთი ვითარება იყო მთიულეთში. ქართლში ქალს შეეძლო აეყვანა მოსნავლე და თავისი ქონება სწავლების საფასურით შეეცხო (ნ. აბაზაძე, ე. გაბაშვილი, რ. ხაზარაძე, რ. ერისთოვი). განქორწინების შემთხვევაში, თუ ეს ცოლქმრული ღალატით არ არის გამოწვეული, ქალი თავის სათავნოს სრულად იღებდა. ქვრივ ქალს უფლება ჰქონდა, დარჩენილიყო გარდაცვლილი ქმრის სახლში ან დაბრუნებულიყო მშობლიურ ოჯახში.

საოჯახო თემის, როგორც სოციალური ინსტიტუტის, ძირითადი კანონზომიერება განსაზღვრავდა ქალის ქონებრივი უფლებების პრინციპულ მსგავსებას კავკასიის სხვა ხალხებშიც. მაგალითად, სომეხი ქალის პირად საკუთრებას შეადგენდა მზითევი, რომელიც ახალ ოჯახში მისი შრომით ივსებოდა. ტანსაცმლის, სამკაულების, საბან-გობანის, საოჯახო საგნების გარდა, ქალი არცთუ იშვიათად ფლობდა პირუტყვსაც, გამონაკლის შემთხვევებში მიწის ნაკვეთსაც. ოჯახში არავის შეეძლო მზითვით სარგებლობა. იგი მემკვიდრეობით გადადიოდა, უპირატესად ქალიშვილზე (ხ. სამუელი).

ქმართან საცხოვრებლად გადასული აფხაზი ქალი საერთო-საოჯახო საკუთრებას მხოლოდ ქვაბსა და ჭურჭლის ნაწილს ამატებდა. მისი საქონელიც საერთო გამოყენებაში იყო, მაგრამ ნამატი მკაცრად აღირიცხებოდა, რადგან, აუცილებლობის შემთხვევაში, იგი ქალს დაბრუნებოდა (ი. სმირნოვა). დაღესტნის მთიან რაიონებში რძლების პირად საკუთრებას წარმოადგენდა არა მარტო მოძრავი ქონება, არამედ მზითევში მოყოლილი მიწის ნაკვეთი (ს. გაჯიევა).

ქართველ მთიელებში საოჯახო თემის გაყოფისას მთელი ქონება მხოლოდ მამრობით წევრებს შორის იყოფოდა. ქალები მასში არ მონაწილეობდნენ, იმ გამონაკლისის გარდა, როცა საკვების მარაგი ოჯახის წევრებზე თანაბრად ნაწილდებოდა; საგანგებო ნორმა არსებობდა ფეხმძიმე ქალებისათვის, რომელიც დამატებით მომავალი შვილის წილსაც იღებდა. ოჯახის მამრობით ნაწილზე საკუთრება თანაბრად არ ნაწილდებოდა. თუ გაყოფა მამის სიცოცხლეშივე ხდებოდა, ის და ოჯახის სხვა მოხუცები, საკუთარი წილის გარდა,

დამატებით იღებდნენ ე. წ. „სამარხს“ დაკრძალვის ხარჯების დასაფარად. მათ უფლება ჰქონდათ, აერჩიათ, ოჯახის წევრი, რომელთანაც ცხოვრებას აპირებდნენ. ხევსურეთში მამა მთელ თავის ქონებას ვაჟებს უყოფდა ისე, რომ თავისთვის არაფერს იტოვებდა და თავის ვაჟებთან მორიგეობით ცხოვრობდა. ქონების გაყოფისას გამონაკლისი კეთდებოდა უფროსი ვაჟის მიმართ, რომელიც, პირველობის გამო, იღებდა დამატებით წილს, რაც ხევსურეთსა და თუშეთში ცხენი და ხმალი იყო, ფშავში – ხუთი ძროხა, სვანეთში – საუკეთესო პირუტყვი (ძროხა, ხარი ან ცხენი). ზოგიერთ სვანურ თემში ამ დამატებით წილს შეადგენდა მინის ნაკვეთი, რომელიც ეკუთვნოდათ დასაქორწინებელ ვაჟებს საქორწილო ხარჯებისათვის.

თუ ვაჟი წილის მიღებამდე მოკვდებოდა, გარდაცვლილის წილი გადაეცემოდა მის დაქორწინებულ მემკვიდრეს; აგრეთვე, საგანგებო ანაზღაურება ეძლეოდა მის ქვრივსაც – სათავენოსთან ერთად მიიღებდა რამდენიმე ძროხას, რომელთა რაოდენობა იმ წლებს შეესაბამებოდა, რაც ქალს ქორწინებაში ჰქონდა გატარებული. თუ დაუქორწინებელი ვაჟი გარდაიცვლებოდა, მისი წილი ოჯახის საკუთრება ხდებოდა და მამაკაცებს შორის ნაწილდებოდა.

ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში ოჯახის შეძენილ წევრებს, გარდა ზედსიძისა, მემკვიდრეობის უფლება არ ჰქონდათ. სვანეთში კი ზედსიძე მემკვიდრედ არ ითვლებოდა. წარსულში სიძისთვის მემკვიდრეობის უფლების მინიჭება მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული. რაც შეეხება ზედსიძეს, მისი მშვილვლების ნათესავებს ის დიდად არ ეპიყნაებოდათ, რადგან მას განიხილავდნენ, როგორც წილში

მოზიარეს. ხშირად ხდებოდა, რომ ცოლის მშობლების ოჯახში ხანგრძლივი ცხოვრებისა და შრომის შემდეგ, ზედსიძეს ყოველგვარი ანაზღაურების გარეშე გააძევებდნენ.

თუ ოჯახის მეთაური ისე მოკვდებოდა, რომ არასრულწლოვანი შვილები რჩებოდა, ხევსურები მათი ქონების მართვას ბავშვების დედისძმებს ანდობდნენ. ხევსურეთშივე ქორწინების გარეშე გაჩენილ შვილებს მემკვიდრეობის უფლება არ ჰქონდათ. სვანები თავიანთ უკანონო შვილებს დაუყოვნებლივ კლავდნენ, მაგრამ თუ გადარჩებოდნენ, არც მამისა და არც დედის ქონების მიმართ უფლება არ გააჩნდათ.

სიტუაცია საგრძნობლად იცვლებოდა პატარა, ინდივიდუალურ ოჯახში, სადაც მეუღლის სახლში გადმოსული ქალი თავის მზითევზე უფლებას კარგავდა და მთელი ქონების მფლობელი ქმარი ხდებოდა. შედარებით უკეთეს მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ კავკასიის მუსულმანი ქალები, რადგან შარიათი მათი საკუთრების ხელშეუხებლობას უზრუნველყოფდა. აზერბაიჯანელებში, ჩრდილოეთ კავკასიისა და დაღესტნის ხალხებში ქალის ასეთ ხელშეუხებელ ქონებას წარმოადგენდა საცოლის გამოსასყიდში, ყალიბთან ერთად, შემავალი ე. წ. ქებინი (არაბ. „გამოსასყიდი“), რომელიც ქართული „სათავნოს“ ფუნქციას ასრულებდა. მაგალითად, დაღესტანში ქებინის ოდენობა დამოკიდებული იყო მექორწინე ოჯახების მატერიალურ მდგომარეობასა და წოდებრივ კუთვნილებაზე. აღნიშნული რეგიონის მთიან რაიონებში საქმროს საცოლისთვის ქებინის სახით მიწის ნაკვეთი, ოთახი და საოჯახო საგნები უნდა გამოეყო.

სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობის განვითარებასთან ერთად, ქებინის გასტუმრება უპირატესად ფულით ხდე-

ბოდა. მაგრამ ქებინს პრაქტიკულად ნაწილობრივ იხდიდნენ და ქმარს იგი მხოლოდ ვალად ერიცხებოდა. მიუხედავად ამისა, ქებინის ოდენობა ყველა შემთხვევაში მითითებული იყო ოფიციალურად შედგენილ საქორწინო ხელშეკრულებაში, რომელიც ცოლთან ან მის ნათესავებთან ინახებოდა. „თუ ყუმიკი ქმარი დარჩენილი ქებინის გაუცემლად მოკვდება, – წერს ნ. სემიონოვი, – მის გადახდას, სხვა ვალებთან შედარებით, უპირატესობა ენიჭება“.

ქვემოთ მოვიყვანთ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ავტორის, ა. პასტუხოვის ცნობას ლეზგებში მომხდარი ერთი საინტერესო შემთხვევის შესახებ: „ვინმე მან-ვერდი ერთ და იმავე ქალზე ხუთჯერ დაქორწინდა. აღსანიშნავია, რომ მათი განქორწინებისა და ხელახლა ქორწინების მიზეზი იყო ცოლის საკუთრებაში არსებული 200 მანეთი, რომელსაც ქალი, თუკი მან-ვერდი მასზე კვლავ იქორწინებდა, მან-ვერდს გადასცემდა, მაგრამ, როგორც კი დაქორწინდებოდნენ, ცოლი ფულს არ აძლევდა; იწყებოდა კამათი, ლანძღვა-გინება, ჩხუბი და ერთმანეთს ეყრებოდნენ. ასე გამეორდა ხუთჯერ, ბოლოს... ქალი გარდაიცვალა... და მან-ვერდი 200 მანეთის ბედნიერი მფლობელი გახდა“.

4. სქესი და მიცვალებულის კულტი

- სად არიან თქვენი კაცები? – შეეკითხა ღმერთი.
ყმანვილმა უპასუხა:
- კაცები ჩხუბის საძებრად წავიდნენ.
- რისთვის სჭირდებათ ჩხუბის ძებნა?
- ისინი განაპირა ყანის შემოსაღობად წავიდნენ,

მაგრამ მას კვლავ ვილაც მოარღვევს და,
ამის გამო, ჩვენსა და მათ შორის ჩხუბი ატყდება.

ჩვენთვის უმჯობესი იქნებოდა
ყანა შემოუღობავი დაგვეტოვებინა.

– თქვენი ქალები სად არიან?

– ისინი ცრემლის გასასესხებლად წავიდნენ.

– როგორ უნდა გაასესხონ ცრემლი?

– ჩვენი მეზობელი მოკვდა, და ისინი მის სატირლად წავ-
იდნენ;

როცა ჩვენთან ვინმე მოკვდება, მათი ცოლები
მოვლენ და ჩვენს მიცვალებულს დაიტირებენ.

სვანური ლეგენდა.

„ჩხუბის საძებრად“ წასულ კაცებს აუცილებლად
მკედრებს ჩამოასვენებენ. მათთან ბრძოლაში „ლობის მომ-
რღვევნიც“ დაიხოცებიან. მშვიდობის დასამყარებლად, ერ-
თადერთი გამოსავალი, თითქოს, შემოუღობავი ყანის ქონაა,
მაგრამ – არა, მოსავალს მაინც ლობის მომრღვევნი წაი-
ღებენ და ჩხუბი ყველა შემთხვევაში გარდაუვალია. მერე,
ესენიც და ისინიც ქალებმა – „უბედურების პატრონებმა“
(ა. ხახანოვი) – უნდა დაიტირონ და თავადაც შურისძიებით
უნდა აღიძრან (ამიტომაც უწოდებენ აფხაზები შურისძიე-
ბას „ქალების საქმეს“). ასეთი იყო ყველა მთიელი კავკასი-
ელის რეალური ცხოვრება, გალეული მუდმივ ომებსა,
თარეშსა, ძარცვა-გლეჯასა და სისხლ-მესისხლეობაში.
მათი ხვედრი, სხვა სიკეთეებთან ერთად, არსებობისთვის
მუდმივი ბრძოლა იყო, ქალისა კი – ცრემლის „სესხება და
გასესხება“. „აულის ყველა ქალი, – გვიამბობს ჩერქეზების

შესახებ ნ. დუბროვინი, – თავის მოვალეობად თვლის გარდაცვლილის ქოხში მივიდეს, რათა გააძლიეროს მწუხარება და გაზარდოს მოტირალთა რიცხვი”.

გამორჩეული იყო ქალის როლი დაკრძალვისა და გლოვის წეს-ჩვეულებებში. სისხლის (დეფლორაციის, დედათნესიანობის, მშობიარობისა და მიცვალებულის ტირილში თვითგვემით დადენილი სისხლის) სუბსტანციასთან განსაკუთრებული კავშირის მსგავსად, მსოფლმხედველობრივი პოსტულატები აფიქსირებდნენ მის ურთიერთობას სიკვდილთან, როგორც მოვლენასთან.

აღნიშნულის საილუსტრაციოდ საინტერესოა მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ერთი ჩერქეზული წეს-ჩვეულება, რომლის თვითმხილველი XVI საუკუნის დასაწყისში გენუელი მოგზაური, ჯორჯო ინტერიანო, გამხდარა. რიტუალი, რომელიც, მისი თქმით, წარჩინებული პერსონის დაკრძალვისთანავე სრულდებოდა, ასე გამოიყურება: თორმეტი-თოთხმეტი წლის ქალიშვილს მიცვალებულის საფლავთან ახალდაკლული ხარის ტყავზე დასვამდნენ; ქალიშვილთან ყველაზე ძლიერი, ვაჟკაცობით გამორჩეული ჭაბუკი მიდიოდა და ნაბდის ქვეშ მასთან სქესობრივ კავშირს ამყარებდა; შემდეგ, დაკრძალვაზე მოსული ხალხის (მამაკაცებისა და ქალების) დასანახად დეფლორირებული ქალიშვილის სისხლით დალაქავებულ საცვალს გამოფენდნენ.

აღწერილი წეს-ჩვეულება ჩერქეზულ ყოფას არ შემოუნახავს, მაგრამ ჯ. ინტერიანოს ამ ცნობის სანდოობაზე მიუთითებს ჩერქეზული წართული თქმულებების ერთი მითოლოგიურ-ეროტიკული ეპიზოდი, რომელშიც აღწერილ რიტუალურ პრაქტიკას შესაბამის ვითარებასა და ფორმაში საკრალური მნიშვნელობა აქვს. სიუჟეტში, რომელშიც მზე-

თუნახავი ადიუხისა და ეპოსის ცენტრალური პერსონაჟის, სოსრუყოს, შეხვედრა და ურთიერთობაა აღწერილი, შემდეგი დრამა ვითარდება: ქმარი, რომელიც თავის ცხოვრებაში მეუღლის – ადიუხის – მნიშვნელობას არ ცნობს, მოკლებულია რა „ნათელხელება“ ცოლის დახმარებას, შინმომავალი ღამით მდინარეში იხრჩობა. ადიუხი ქმარს მარხავს და ხვდება სოსრუყოს, რომელიც უამინდობაში ქალის უსაფრთხოებაზე ზრუნავს. მამაკაცის ყურადღებით მოხიბლული ადიუხი მის მიმართ კეთილად განეწყობა, რაც სიუჟეტის ეროტიკულ შემობრუნებას განაპირობებს: წვიმაში საფლავზე ნაბადქვეშ შეფარებულნი სექსუალურ ვნებას მიეცემიან და ორივენი გაკვირვებულნი რჩებიან – სოსრუყო ადიუხის ქალწულობით, ქალი კი – მისთვის მანამდე უცნობი გამაოგნებელი ხორციელი სიამოვნების შეგრძნებით (იხ. თქმულება „სოსრუყო და ადიუხი“). როგორც ჩანს, ჩერქეზულის იდენტური ეროტიკული სიუჟეტი, ნასესხობის სახით, ნართული ეპოსის მხოლოდ ბალყარულ-ყარაჩულ ვარიანტში გვხვდება (იხ. თქმულება „სოსრუყი და აყბილექი“).

ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა, აყენებს რა სიკვდილისა და ეროსის (სექსის) ურთიერთმიმართების საკითხს, წარმოადგენს ქალწულისგან, როგორც ქვესკნელთან (საიქიოსთან, სიკვდილთან) და, ამდენად, ხთონურ ძალებთან დაკავშირებული არსებისგან (დანვრილებით იხილეთ ქვემოთ) მომდინარე საფრთხის (სიკვდილის) დაძლევის მისი დეფლორაციით, ანუ სისხლის დადენით, რაც იმავდროულად სიკვდილისა და ხელახალი დაბადების ინიციაციური აქტია: ქალწულისგან იბადება ქალი, რომლის შემოქმედი მამაკაცია, ხოლო ჩერქეზული რიტუალის მაგიურ-რელიგიური კონტექსტი მკვდრის ხელახლა დაბადებას გულისხმობს.

რიგ კავკასიელთა ტრადიციაში არსებული პატარძლის სისხლით დალაქავებული საცელისა თუ ზეწრის საჯაროდ გამოფენას თავდაპირველად საფუძვლად უნდა დებოდა არა მისი ქალწულობის დემონსტრირება, არამედ სიკვდილისა და აღდგომის იდეოლოგემა.

* * *

ძლიერ განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან ქალის, ზოგადად, მამაკაცისა და სამშობლოს დაცვისთვის დაცემული გმირის დაკრძალვისა და გლოვის წეს-ჩვეულებები.

ჯ. ბელის ცნობით, მეომართა დაკრძალვასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს რიგი თავისებურება ახასიათებდა: „თუკი ვინმე თავისი სიკვდილით გარდაიცვლება, – წერს იგი, – მის ცხედარს სასწრაფოდ განბანენ, ბამბის ან ტილოს თეთრი ფერის ახალ ზეწარში გაახვევენ და სამ-ოთხ საათში დამარხავენ. თუ იგი ბრძოლაშია დაღუპული, მაგრამ არა ნადავლის მოპოვებისათვის თარეშში, მას განბანვის გარეშე, იმავე სამოსით ასაფლაებენ, რაც სიკვდილის მომენტში ეცვა, რადგან სამშობლოს დამცველი, მათი აზრით, დაუბრკოლებლად შევა სამოთხეში. მაგრამ თუკი დაჭრილი მეომარი რამდენიმე დღე იცოცხლებს, თვლიან, რომ იგი ამ ხნის განმავლობაში ცოდვილი გახდა... ამიტომ თავის საუკუნო განსასვენებელში გამგზავრებისათვის განბანილ უნდა იქნას... აქ არსებობს უდავო თანხმობა – არ იტირონ სამშობლოსათვის დაცემული გმირები“.

XVIII საუკუნესა და XIX საუკუნის პირველ ნახევარში დაკრძალვასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები სამგვარი იყო: ისლამადელი, ისლამური და ნარევი. XIX საუკუნის პირველი ნახევრის წყაროების მიხედვით, მიცვალებულის

დაკრძალვისა და გლოვის წესები შემდეგნაირად გამოიყურება: ომში დაღუპულ მიცვალებულს რამდენიმე დღე არ ასაფლავებდნენ, რადგან მასთან გამომშვიდობების საზეიმო რიტუალი სათანადო მომზადებას ითხოვდა. როგორც ითქვა, სამშობლოსათვის დაცემული მიცვალებული, როგორც წმინდანი, განბანვას ან სამოსის გამოცვლას არ საჭიროებდა. იგი საცხოვრებელი ოთახის ცენტრში ჭილოფზე იყო დასვენებული. თუკი დაჭრილი მებრძოლი სახლში მოკვდებოდა, მას აუცილებლად განბანდნენ და საუკეთესო ტანსაცმელში გამოაწყობდნენ. მის კუთვნილ დანარჩენ სამოსს ცხედრის გვერდით ბალიშებზე დააწყობდნენ, ხოლო იარაღს იმავე ოთახის კედლებზე ჰკიდებდნენ.

ოთახში, სადაც მიცვალებული ესვენა, დედა, დები, ქალიშვილები, ცოლი და სხვა ქალები იმყოფებოდნენ და მოთქმით ტიროდნენ; ნათესავი მამაკაცები კი ეზოში იდგნენ. მიცვალებულის მამის, ძმებისა და ვაჟების ტირილი, როგორც მწუხარების გამოხატვის ფორმა, ჩვეულების ძალით, იკრძალებოდა. ცრემლით ტირილი მხოლოდ ათალიყს (მამამძუძეს) და დაღუპულის უახლოეს მეგობრებს შეეძლოთ.

სამძიმარზე მისულნი სახლის შორიახლო ჩამოქვეითდებოდნენ და მიცვალებულის სამყოფთან მიახლოების კვალდაკვალ ტირილს უმატებდნენ, ზოგიერთები თავში მათრახსაც კი იცემდნენ (ამ უკანასკნელთა შესაკავებლად სპეციალური პირები იყვნენ გამოყოფილნი). მოსულებს საცხოვრებლის შესასვლელთან იარაღს ჩამოართმევდნენ, რადგან მკვდართან იარაღსხმულთა შესვლა იკრძალებოდა. მიცვალებულის ოთახში შესულები სახეზე ხელაფარებული ტიროდნენ, გარეთ გამოსულნი კი ჭირისუფალ მამაკაცებს ტირილის გარეშე უსამძიმრებდნენ.

ჩერქეზთა რელიგიურ წარმოდგენებზე და მიცვალებულის გლოვის ჩვეულებაზე ტ. ლაპინსკი წერს, რომ „ადილელის მწუხარების გარეგნული გამოხატვა გაცილებით მნიშვნელოვანია, ვიდრე მათი რეალური ნალექი; ისინი უახლოესი ნათესავის სიკვდილსაც კი დიდი სიმშვიდით, თითქმის გულგრილად ეკიდებიან. ადილებს სწამთ სიკვდილის შემდგომი უკეთესი და სამუდამო ცხოვრებისა, რომელიც მიწიერი არსებობის ზუსტ ანალოგად მიაჩნიათ, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ საიქიო სიცოცხლე უფრო უკეთესი და სასიამოვნო იქნება და სიკვდილით არასოდეს შეწყდება“.

გარდაცვალებიდან მეოთხე დღეს ლამაზად ჩაცმულ და შეიარაღებულ მიცვალებულს სპეციალურ საცხედრებზე დაასვენებდნენ და სასაფლაოზე წაიღებდნენ. დაკრძალვის პროცესში მხოლოდ მამაკაცები მონაწილეობდნენ. ჩერქეზეთში მიცვალებულს სახლიდან სასაფლაომდე პროფესიონალ მელექსე-მომღერალთა – ჯეგუაკოთა მიერ შექმნილი სამგლოვიარო სიმღერით მიააცილებდნენ. არცთუ იშვიათად მწუხრის ლექსებს დაღუპულის თანატოლები თხზავდნენ, როდესაც თანამებრძოლს ბრძოლის ველიდან მოასვენებდნენ. ხშირად ცოლის ან სხვა ახლო ნათესავი ქალის ხმით ნატირალი, რომელსაც ჯეგუაკო დაამუშავებდა, სამგლოვიარო სიმღერის სახით ვრცელდებოდა.

საფლავზე მისულნი ცხედარს სამარის პირზე დაასვენებდნენ. ერთ-ერთი უხუცესი ღვთის სადიდებელს წარმოთქვამდა და უზენაესს მიცვალებულის სამოთხეში მიღებასა და იქ სამუდამო სასუფეველის დამკვიდრებას შესთხოვდა. გარდაცვლილის უახლოესი ნათესავები ცხედარს იარაღს აჰყრიდნენ და თოფსა და დამბაჩას საფლავში ისროდნენ, ხოლო გაშიშვლებულ ხმალს მკვდრის თავზე

სამჯერ დაიქნევდნენ, მის ცხენს სამარის გარშემო სამჯერ შემოატარებდნენ და ყურებს ჩაუჭრიდნენ. ეს რიტუალი მიცვალებულის დამარხვით მთავრდებოდა.

შუა საუკუნეების თავადებისა და სახელგანთქმული გმირების საფლავებზე, როგორც წესი, აკლდამები (ვაინახებში, ოსებში, დაღესტნელებში) ან ყორღანები (ჩერქეზებში, ბალყარელებში, ყარაჩაელებში) უნდა აღმართულიყო. ყაბარდოში დაკრძალვის აღნიშნული წესის არსებობის შესახებ ერთ-ერთი გვიანდელი ცნობა რუსულ ისტორიულ ქრონიკაშია დაცული, რომლის თანახმად, 1746 წელს ყაბარდოს დიდი თავადის, ასლან-ბექ ყაითუყინის, სიკვდილის ადგილზე, მინვოდთან ახლოს, დიდი ყორღანი აღიმართა. უნდა ითქვას, რომ თავადებს, ჩერქეზული ტრადიციით, გარდაცვალების ადგილზე ასაფლავებდნენ („სადაც თავადი დაეცა, მისი საფლავიც იქ არის“, – ნათქვამია ერთ-ერთი ადიღეური სიმღერის ტექსტში).

ბრძოლის ველზე დაცემულ მეომართა საფლავზე ჩერქეზები აუცილებლად აღმართავდნენ მაღალ ძელებს, რომელთა თავებზე წამოცმულ რკინის სამკაპზე საგვარეულო დამლებით შემკული დროშები ეკიდა. გმირთა საფლავები კავკასიელებისთვის წმინდა, საკრალურ ალაგად მიიჩნეოდა და თაყვანისცემის ობიექტი ხდებოდა. მას გვერდს ვერავინ აუქცევდა: უცხო გამელელი თავს ვალდებულად რაცხდა, პატივი მიეგო გმირის ხსოვნისათვის, სამარხთან მისულიყო და მიცვალებულის უკვდავსაყოფად ელოცა. ჩერქეზები რაინდთა საფლავის ქვებს წმინდად თვლიდნენ და მათ სამკურნალო თვისებებს მიაწერდნენ, რის გამოც ქვის ნატეხებს ყოველი შემთხვევისათვის სახლში ინახავდნენ. ასეთივე სამკურნალო, უპირატესად მაღარაის საწინააღმდეგო სა-

შუალებად მიიჩნეოდა საფლავის მინაც („ზოგიერთი სახეობის ციებ-ცხელებით დაავადებულ ავადმყოფებს რამდენიმე ღამე ანტიკური მონუმენტების ნანგრევებთან და ძველ საფლავებთან სძინავთ, რადგან მათი განმკურნებელი ძალის სჯერათ“, – ი. ბლარამბერგი). გარდა ამისა, არსებობდა რწმენა, რომ გმირის სამარხთან გატარებული ღამის სიზმარი წინასწარმეტყველური იყო.

კავკასიელები მიცვალებულს ერთი წლის მანძილზე გლოვობდნენ; გაურბოდნენ მხიარულებას და „მწუხარე გამომეტყველებას“ ინარჩუნებდნენ; მთელი ამ ხნის განმავლობაში მამამძღძე (ათალიყი) თმანვერმოშვებული იყო და ღრმა მწუხარების ნიშნად, ყურის ძირებსაც კი იჭრიდა; ცოლი რბილ საწოლში არ წვებოდა. გარდაცვლილის საწოლზე წლისთავამდე ჭილოფი ან ფარდაგი იყო გადაფარებული, კედელზე კი მისი იარაღები, რომელთაც დროდადრო წმენდნენ, უკუღმა ეკიდა; საწოლთან ფეხსაცმელი ელაგა, ხოლო პატარა ტაბლაზე პური, მარილი და სანთელი იდო. მთელი წელიწადი მიცვალებულის ცხენი თავლაში იმყოფებოდა და კარგად იკვებებოდა.

სახელგანთქმული მეომრის ხსოვნისადმი მიძღვნილ წეს-ჩვეულებათაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია წლისთავზე გამართული რიტუალური ღონისძიებები, რომელთაც საზეიმო ხასიათი ჰქონდათ. საამისოდ გმირის დალუპვის დღიდან ემზადებოდნენ, რადგან იგი დიდ ხარჯს მოითხოვდა. ტრადიციის მიხედვით, ჭირისუფალს ნათესავები და მიცვალებულის მეგობრები პროდუქტებით, სასმელებით, მსხვილფეხა და წვრილფეხა საკლავით ეხმარებოდნენ.

ჭირისუფალი წლისთავზე სტუმრების მოსაწვევად სპეციალურ მაცნეებს აგზავნიდა, ხოლო პატივსაცემ პი-

რებთან ან თავად მიდიოდა ან მათ მაღალი რეპუტაციის მქონე ავტორიტეტები ეპატიუებოდნენ.

წლისთავისათვის მიცვალებულის სადიდებელი, მისი ბიოგრაფიის აღმწერი სპეციალური სიმღერა იქმნებოდა. ამასთან დაკავშირებით ვ. კუსიკოვი წერს: „როგორც კი გმირი ბრძოლის ველზე დაეცემა, მისი უახლოესი ნათესავები სახელგანთქმულ მომღერლებს ყოველი მხრიდან იწვევენ და უახლოეს ტყეში მათთვის მოწყობილ საცხოვრებელში ამყოფებენ მანამ, სანამ ეს უკანასკნელნი გმირის უკვდავსაყოფ სიმღერას არ შეთხზავენ.

საინტერესოა ვიცოდეთ, საერთო ძალებით თუ როგორ იქმნება ეს სადიდებელი: დილით ისინი ტოვებენ საერთო სახლს, უღრან ტყეში სხვადასხვა მხარეს დაეხეტებიან და ყოველი მათგანი ერთსა და იმავე თემაზე დამოუკიდებლად თხზავს ლექსს. საღამოობით, იკრიბებიან რა ერთად, თავიანთი შემოქმედება სამსჯავროზე გამოაქვთ და საუკეთესოს ირჩევენ... ხდება ისე, რომ მოლექსეები ტყეში მთელი თვის მანძილზეც კი რჩებიან. ასე იქმნება სიმღერა, რომელშიც მიცვალებულის საგმირო საქმეების ყველა წვრილმანია აღწერილი. როგორც კი მიიღებენ ცნობას სიმღერის შექმნის თაობაზე, სოფელში მზადდება ნადიმი, რომელზედაც იგი ყველას გასაგონად სრულდება. თუკი სადიდებელი მოწონებას დაიმსახურებს, დასაჩუქრების შემდეგ მომღერლები შინ ბრუნდებიან, ავრცელებენ მას და ასე ხდება იგი მთელი ჩერქეზი ხალხის კუთვნილება. ასეა შექმნილი ყველა სიმღერა, რომელიც ცნობილ ჩერქეზ გმირებს ეძღვნება“.

წლისთავზე დიდძალი ხალხი იყრიდა თავს. ზოგჯერ გმირისთვის პატივის მისაგებად იმდენად ბევრი სტუმარი

გროვდებოდა, რომ სოფელი ვერ იტევდა და ხალხი მეზობელ აულებში ჩერდებოდა.

ალაპი დოლით იხსნებოდა. მასში მონაწილე ცხენოსნები ჯერ კიდევ გათენებამდე სტარტის ადგილზე იკრიბებოდნენ. მარულა საამისოდ გამოყოფილი საპატიო პირის ბრძანებით იწყებოდა. სპეციალური ცხენოსანი დამკვირვებლები ტრასის წესისამებრ გავლაზე კონტროლს ახორციელებდნენ. პირველი სამი ადგილი საპრიზოდ ითვლებოდა. გამარჯვებულებს ცხენის აკაზმულობით, ძვირფასი ქსოვილის ნაჭრებით, იარაღით, ცხენით, ჯაჭვის პერანგით და სხვა სახის პრიზებით აჯილდოებდნენ. ზოგჯერ ბოლოს მოსულ მხედარს დასაცინად რაიმე უმნიშვნელო ნივთს ჩუქნიდნენ.

დოლის დამთავრებისთანავე საპატიო სტუმრებს სასტუმრო ოთახში მიიწვევდნენ, დანარჩენებს კი ღია ცის ქვეშ უმასპინძლებოდნენ. იმისათვის, რომ ჭირისუფალი არ განწყენებულიყო, ალაპს შემთხვევითი გამვლელებიც უნდა დასწრებოდნენ. სუფრის მსვლელობისას სახალხო ბარდები მათ მიერ მიცვალებულის სახელზე შექმნილ სადიდებელ სიმღერას ასრულებდნენ.

ქელებს „ცხენთა კურთხევის“ რიტუალი მოსდევდა. ყოველ ნაკურთხ ცხენს ყურის ბოლოს მოაჭრიდნენ და ფერად ქსოვილს გადააფარებდნენ. მიცვალებულისათვის ამგვარად დაკურთხებული ცხენები თავადაზნაურობას მოჰყავდა. ძველ დროში ის პირები, რომლებიც მიზეზთა გამო წლისთავს ვერ ესწრებოდნენ, დასაკურთხ ცხენებს აგზავნიდნენ, რათა გმირის ხსოვნისადმი სათანადო პატივი მიეგოთ. ოსებში „სულის ცხენის“ კურთხევის რიტუალი მიცვალებულის დასაფლავების დღეს სრულდებოდა. მათი რწმენით, მიცვალებული საიქიოში მშვიდობით რომ ჩასუ-

ლიყო, აუცილებლად ცხენი უნდა ჰყოლოდა. გარდაცვლილის ცხედარს საგვარეულო საძვალემდე (აკლდამამდე), ან საფლავამდე როგორც კი მიასვენებდნენ, მამაკაცები მარჯვენა მხარეს განლაგდებოდნენ, ქალები – მარცხენა მხარეს, უახლოესი ნათესავები კი – ცხედართან ახლოს დადგებოდნენ. აქვე მოჰყავდათ „სულის ცხენი“ (თუ ოჯახს ცხენი არ ჰყავდა, მას რომელიმე ნათესავი აუცილებლად დააყენებდა). ცხენს კისერზე გადაფარებული ჰქონდა თეთრი კოლენკორი, ხოლო უნაგირის ქვეშ – უხმარი ტარსიკონი; უნაგირზე ჰკიდებდნენ მიცვალებულის იარაღს. საფლავზე ცხენისათვის მოჰქონდათ „საიქიო საგზალი“ (ფანდაგქაგი). „სულის ცხენის“ კურთხევის წესს აღასრულებდა ე. წ. ბახფალდისაგი, რომელიც ლაგამს მიცვალებულის ხელებთან გაატარებდა ან თითებზე შეახებდა, რაც გარდაცვლილისათვის ცხენის გადაცემის სიმბოლურ აქტს წარმოადგენდა.

ამის შემდეგ, დამკურთხებელი იწყებდა საწესო მჭევრმეტყველებას: დასაწყისში ჩამოთვლიდა მიცვალებულის საუკეთესო თვისებებსა და ღირსებებს, შემდეგ კი გადადიოდა საიქიოზე, რომელშიც გარდაცვლილის სულს უნდა ემოგზაურა. ზედმინევნით აღწერდა რა შავეთს თავისი დაუსრულებელი გზებითა და იქ არსებული წესითა და რიგით, ბახფალდისაგი მიცვალებულს აძლევდა რჩევა-დარიგებებს, როგორ მოქცეულიყო, რომელ კონკრეტულ სიტუაციაში რა მოემოქმედა. ლოცვა-მიმართვის დასრულების შემდგომ დამკურთხებელი ცხენს საფლავის გარშემო სამჯერ შემოატარებდა, თასით ლუდს დააღვებინებდა (თასს ფლოქზე მიაბტვრევდა), ფეტვს შეაჭმევდა და ეტყოდა: „დე, ეს საკვები და ეს სასმელი ღმერთმა ნუ გამოგილიოს მანამ, სანამ სამოთხეს არ მიაღწევ“; ბოლოს, ცხენს ყურს ჩაუჭრიდა

(ა. შეგრენისა და ვ. მილერის ცნობით, XIX საუკუნეში ცხენს ყურს მთლიანად აჭრიდნენ და მკვდარს საფლავში ატანდნენ), რაც მიცვალებულისათვის ცხენის შეწირვის სიმბოლური აქტი იყო.

ბახფალდისინის დამთავრების შემდეგ, ჭირისუფლის რომელიმე ახლობელი ცხენზე შეჯდებოდა და ქანც-განყვეტამდე დააჭენებდა. მოგვიანებით ცხენიდან ჩამოხსნილ კოლენკორსა და ტარსიკონს ლატაკებს გადასცემდნენ. „სულის ცხენი“ მიცვალებულის საკუთრებად ითვლებოდა და ტრადიციისამებრ სამუშაო ძალად მისი გამოყენება ან გასხვისება იკრძალებოდა (გაყიდვის შემთხვევაში მოსალოდნელი იყო ცხენი სხვა მიცვალებულისათვის დაეკურთხებინათ, რაც პირველი მიცვალებულის მოტყუებას ნიშნავდა და მისი ოჯახისთვის პატივის აყრის ტოლფასი იქნებოდა). საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ოსების წინაპრებმა იცოდნენ ასევე დამარცხებული მტრის ცხენის დაკურთხება თავიანთი მიცვალებულებისათვის.

მართალია, „სულის ცხენის“ დაკურთხების წესი თანამედროვე ოსების შორეულმანინაპრებმა, სკვითებმაც იცოდნენ (ისინი მეფეებს საფლავში დახოცილ ცხენებს ატანდნენ) და, უეჭველია, ბახფალდისინი მემკვიდრეობით მიიღეს აღან-ოსებმა, მაგრამ მას მხოლოდ უძველეს ინდოევროპულ ტრადიციად მაინც ვერ ჩავთვლით, რადგანაც აღნიშნული ჩვეულება ასევე ფართოდ იყო გავრცელებული ქართველებსა და ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებში. მიცვალებულისათვის ცხენის შეწირვის წესის არსებობა მრავალ ხალხში, რაც გაუნელებელ ინტერესს იწვევს არქაული საზოგადოების რელიგიური მსოფლმხედველობის, კერძოდ კი, საიქიო ცხოვრებაზე წარმოდგენების შესწავლის თვალსაზრის-

ით, შესაძლებელია, კიდევ ერთხელ მეტყველებს ადამიანთა მოდგმის ერთნაირ მითოსურ აზროვნებაზე. აქვე უნდა ითქვას, რომ ოსთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში უკანასკნელ ხანებამდე მოქმედი ჩვეულება დაქვრივებული ქალის მიერ ნაწნავის შეჭრისა, არის მიცვალებულისათვის ცოლის შეწირვის ძველი სკვითური წესის გამოძახილი.

აღნიშნული რიტუალი სრულდებოდა ბახფალდისინის დაწყებამდე და მასში გარდაცვლილის ნათესავი ქალები მონაწილეობდნენ. ქვრივი, დარწმუნებული იმაში, რომ თავის მეუღლეს საიქიოშიც იპოვიდა და იქაც მისი ცოლი იქნებოდა, მოჭრილ ნაწნავს, მწუხარებისა და ერთგულების ნიშნად, მიცვალებულის მკერდზე დადებდა ან თავქვეშ ამოუდებდა. ზოგიერთი ცნობით, ბახფალდისინის შემდეგ ქვრივი ნაწნავს ბახფალდისაგს გადასცემდა შემდეგი სიტყვებით: „აი, მათრახი მიცვალებულისათვის“. „სულის ცხენის“ დამკურთხეული ნაწნავს ცხენს სამჯერ დაარტყამდა და იტყოდა: „დე, შეწირეთ თქვენ ორივე მხოლოდ მას“.

წლისთავზე, ცხენთა კურთხევის შემდეგ, მხედრები ორ ჯგუფად იყოფოდნენ: ნაკურთხ ცხენებზე მსხდომთ სხვა ცხენოსნები დაედევნებოდნენ და მათ ბედაურებზე გადაფარებული ქსოვილის მოხელთებას ცდილობდნენ, და თუ ამას შეძლებდნენ, დევნის ობიექტები თავად ხდებოდნენ. დევნა მანამ გრძელდებოდა, ვიდრე რომელიმე მათგანი მდევარს დიდ მანძილზე არ გაუსწრებდა და ქსოვილს ხალხში არ მოისროდა. ამ მარულას ჩერქეზებში სხვა სახის დოლი მოსდევდა, რომლის დროსაც დევნის ობიექტები „თხილის აღჭურვილობის“ მქონე მხედრები ხდებოდნენ. ძაფზე აცმული თხილის ასეთ საჭურველს – ჯავშანს, ჩაჩქანს, მათრახს, დროშას, ქალიშვილები დიდი რაოდენობით ამზადებდნენ. ამ

საგნებით აღჭურვილ მხედრებს ცხენოსანთა ჯგუფი მისდევდა და თუკი მათ მოიხელთებდა და მდეურებს თავს დააღწევდა, ტროფეის ხალხში მოისროდა. აქ უკვე თხილის დასაუფლებლად ძიძგილაობა იწყებოდა.

თამაშობის შემდეგი სახე იყო ყაბახი – მიზანში სროლა მშვილდ-ისრით ან ცეცხლსასროლი იარაღით. „საოცარი სანახაობა იშლება, – წერს ხან-გირეი, – აღმართულია ძალზე მაღალი ძელი, რომლის თავზე მრგვალი ფორმის პატარა ფიცარია მიჭედებული. მარჯვე მხედრები მშვილდ-ისრით აღჭურვილნი, ერთმანეთის მიყოლებით მიქრიან თავიანთი მკვირცხლი ცხენებით და, როცა ძელს გაუსწორდებიან, ისერიან... და ფრთიანი ისარი ძელის თავზე მიმაგრებულ ფიცარს ერჭობა...“

წლისთავზე გამართულ შეჯიბრებებში გამარჯვებულ მხედრებს აჯილდოებენ სხვადასხვა სახის პრიზებით, განსაკუთრებით გამორჩეულ მხედრებს უზუცესები საპატიო ჯილდოს, ე. წ. „გმირის თასს“ მიათმევენ. ეს იყო მათრობელა სასმელით სავსე მოოქროვილი ან ვერცხლით შემკული ყანწი. როგორც ა. მარზეი აღნიშნავს, „ძველ დროში მხედრებს ამ თასს ულამაზესი ქალიშვილები გადასცემდნენ, რაც შეჯიბრის ატმოსფეროს მეტ სტიმულს სძენდა. მიუხედავად იმისა, რომ მემორიალურ თამაშობებზე ცეკვები არ სრულდებოდა, იქ მაინც სადღესასწაულო, სახალისო განწყობა სუფევდა. აღაპს ყოველთვის ესწრებოდნენ ქალიშვილები, რომლებიც, იდგნენ რა შემალლებულ ადგილზე, მხედართა შეჯიბრს თვალს ადევნებდნენ. მათი იქ ყოფნა, მათთვის თავის მოწონების სურვილი ჩერქეზ ჭაბუკთა პატივმოყვარეობას აღვივებდა“.

აღწერს რა მემორიალურ შეჯიბრებებზე გამეფებულ

საზეიმო ატმოსფეროსა და კონკურენციას, ხან-გირეი გვამცნობს: „თამაშები, სროლა, დოლი აულის მთელ სივრცეში დილიდან დაღამებამდე გრძელდება. ბრბო სოფლის ერთი ბოლოდან მეორეში დაქრის, აქ ერთი მეორეს ცხენიდან აგდებს, მიწაზე სცემს... არცთუ იშვიათად მხედრის სიცოცხლეს საფრთხე ექმნება, როცა ცხენოსანთა ბედაურები, მქროლნი ხრამებსა და ღრანტებში, სოფლის ღობეებს გადაუფრენენ. ხშირია ამ გადამეტებული ზეიმების თანამდევი უბედური შემთხვევები, მაგრამ მარჯვე მხედრებს მზე-თუნახავთა მომხიბვლელი ღიმილი აჯადოებს“.

ერთ-ერთი უკანასკნელი თავადი, რომლის წლისთავი ძველი ჩერქეზული ტრადიციით აღინიშნა, თემირგოელი მისოსთ ბოლოთოყოფი იყო. მიუხედავად მოკრძალებული ხასიათისა, მისი სახელობის ალაპზე 280 ცხენი აკურთხეს, ოთხი ხარი და ხუთასი ცხვარი დაკლეს; მომღერლები, რომლებმაც მისოსთ ბოლოთოყოფის სადიდებელი სიმღერა შექმნეს, ჭირისუფალმა თერთმეტი ყმა-გლეხით დაასაჩუქრა.

როგორც წესი, მსგავსი ალაპი, თანხლებული სიმბოლიზმით დატვირთული რიტუალური თამაშობებით, ძირითადად ახალგაზრდა მეომრის მოსაგონრად იმართებოდა, და ეს იმიტომ, რომ ფეოდალურმა იდეოლოგიამ ჩერქეზული მილიტარისტული საზოგადოების სოციალურ სიმბოლოდ სწორედ ის აქცია. ფეოდალური ეპოქის ჩერქეზეთის უმნიშვნელოვანეს თავისებურებას წარმოადგენდა ის, რომ მან ზოგადეროვნულ ნიმუშად გაიხადა სამშობლოსათვის თავდადებული ახალგაზრდა რაინდი, რომლის სტატუსი, როგორც „ჩინებული განსვენებულისა“, განისაზღვრებოდა არა მისი სოციალური მდგომარეობით საზოგადოებაში, არამედ მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ცხოვრებისეული

კარიერით, არსებობის განსაკუთრებული ფორმით, რომელიც გმირმა თავისთვის აირჩია და რომელიც მხოლოდ მის სახელს უკავშირდება.

* * *

განსხვავებული იყო სხვადასხვა სქესის მიცვალებულთა დასაფლავების წესი: ქალების საფლავი მკერდის სიმაღლის ითხრებოდა, მამაკაცებისა – წელის სიმაღლის. ხალხური შეხედულება ასეთ სხვაობას იმით ხსნიდა, რომ ქალები უფრო მოშიშნი და ამასთან, მამაკაცებთან შედარებით, ავსულთაგან ნაკლებად დაცულნი იყვნენ. რეალურად ამ წესს საფუძვლად ედო სივრცის ვერტიკალურ ჭრილში (ოპოზიცია: „ზემო-ქვემო“) მამაკაცთა და ქალთა განთავსების არქაული წარმოდგენები, რომელზედაც ნიგნის შესავალში იყო საუბარი. ხალხი იმავე არგუმენტებით ხსნიდა იმ ფაქტსაც, რომ აფხაზეთსა და აზერბაიჯანში ქალის სამარხი ხალათი, რომელსაც ქვემოთ შევიწროებული ტრაპეციის ფორმა ჰქონდა, გაცილებით გრძელი იყო (ტერფამდე), ვიდრე მამაკაცის სწორი ფორმის სამოსი (მუხლებამდე). დაღესტანში მამაკაცის ცხედარს სამი ფენისგან შემდგარ ნარმის სუდარაში ახვევდნენ, ქალისას კი – ოთხ, ზოგან შვიდფენა ქსოვილში (ლ. აკაბა; გ. სერგევა).

დაღესტანში, ჩეჩნეთში, ინგუშეთში, ნაწილობრივ, აფხაზეთში, ადიღეში, ყარაჩაიში, სომხეთში, აზერბაიჯანში, საქართველოსა (ქართლ-კახეთში, სამცხე-ჯავახეთში, აჭარაში) და სხვა ადგილებში ქალებს საფლავამდე მიცვალებულის გაცილება და დამარხვის დროს სასაფლაოზე ყოფნა ეკრძალებოდათ. ქალებს მათი გაცილება მხოლოდ „ნახევარგზა“, მდინარემდე ან ხრამამდე, ზოგჯერ სასაფლაოს

ჭიშკრამდე ან ღობემდე შეეძლოთ. თუშეთში თუ სასაფლაო ხატისგან დაშორებით მდებარეობდა, ქალები მკვდარს საფლავამდე მიჰყვებოდნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი იმ ადგილამდე მიდიოდნენ, სადაც მათი ყოფნა დაშვებული იყო. იქ ცხედარს მიწაზე დაასვენებდნენ და მანდილოსნები მიცვალებულს ემშვიდობებოდნენ, რის შემდეგაც მამაკაცები გზას აგრძელებდნენ (დ. გიორგაძე). გ. ჩურსინი ამ ჩვეულებას ხსნიდა როგორც ქმრების საფლავთან ცოლების მოკვლის ან თვითმკვლელობის არქაულ წესზე გვიანდელი რეაქციით. ანალოგიური აკრძალვა მოქმედებს მახლობელი აღმოსავლეთის ხალხებშიც, რომლებთანაც მას ისლამის მოთხოვნებს უკავშირებენ. მაგრამ ამ აკრძალვის გავრცელება განსხვავებულ ეთნოკონფესიურ გარემოში, აგრეთვე, მისი თავისებური ახსნა მოვლენის უფრო რთულ ისტორიაზე მიუთითებს (ი. კრიუკოვი).

მაგრამ ქალებს სასაფლაოზე ყოფნა მხოლოდ დასაფლავების დროს ეკრძალებოდათ. სხვა დღეებში მათ საფლავზე მისვლა და მიცვალებულის დატირება, მისთვის სათანადო პატივის მიგება არ ეზღუდებოდათ. „ნათელია, რომ აღნიშნული აკრძალვა გულისხმობდა არა მკვდარ სხეულთან კონტაქტის, არა მიცვალებულთა ტერიტორიის („ქვეყნის“) ხილვის ნეგატიურ შედეგებს, არამედ სასაფლაოზე იმ მომენტში ყოფნის საფრთხეს, როცა მიწა ამ შემოღობილი, დახურული სივრცის თავისებურად საკრალურ მონაკვეთში „იხსნებოდა“ და „საიქიოში შესასვლელი ჭიშკარიც“ განხმული იყო. აკრძალვის აზერბაიჯანული ვერსიის თანახმად, მიცვალებულის დამარხვის პროცესს ქალი არ უნდა ესწრებოდეს იმიტომ, რომ თითქოს მკვდრის სულები მას მკერდმოშიშვლებულს იხილავენ. ამის თავიდან ასაცილებლად

ქალს მკერდზე შემოხვეული უნდა ჰქონოდა სპეციალური შემოსაკრავი. მიზანშეწონილად კი ითვლებოდა სასაფლაოზე მისი არყოფნა (რ. ეფენდიევა).

ასეთი ახსნა მიუთითებს არა მარტო და არა იმდენად ხთონური ძალებისაგან ქალის დაუცველობაზე, რამდენადაც მის ორგანულ კავშირზე მათ სამყაროსთან. ამ უკანასკნელისათვის დიაცი შინაური იყო, და ჩვეულებრივი სამოსი მის ქალურ არსს ქვესკნელის ბინადართაგან არ იცავდა (უფრო ზუსტად, არ აუცხოებდა). ორი სამყაროს კონტაქტის ზონაში და, ცნობილი აზრით, ასეთი კონტაქტის კრიტიკულ მომენტში ქალი აღმოჩნდებოდა არა დაუცველი, არამედ მაცდუნებლად შიშველი ხთონური ძალების წინაშე. ქართველი მთიელების აღქმაში მკედართა საუფლო (შავეთი) არის დედის, ქალის და მას შესატყვისება მუქის, შავის სიმბოლიკა, თავის მხრივ, სამზეო, ანუ ცოცხალთა სამყარო მამაკაცთა სამყაროა. იგი ხორცშესხმულია სალოცავსა და სინმინდეში, რომელიც მამაკაცური სანყისის ხოტბას მოითხოვს, ქალის სიახლოვეს კი ვერ იტანს (მ. კანდელაკი). ღია სამარე – მიცვალებულთა საუფლოს ჭიმკარი – ნიშნობრივად ორმოს სინონიმურია, რომელზედაც ქალი მშობიარობდა, საიქიოდან სააქაოში მოჰქონდა რა ახალი სიცოცხლე, სამარისგან განსხვავებით, ორმოში წინასწარ ანთებდნენ ცეცხლს, ან მასში ნაცარს ყრიდნენ, რითაც სამზეოსთან კავშირი იქმნებოდა.

„დამბადებელი სიკვდილის“ (მ. ბახტინი) რაკურსში ქალის სემიოტიკური სივრცე გამოიყურება, როგორც „შთამთქმელი და დამბადებელი“, როგორც... საფლავი და საშო, როგორც ყანა, რომელშიც თესავენ და რომელშიც მწიფდება და აღმოცენდება ახალი თავთავი“ (მ. ბახტინი). აკრძალვები

და შეზღუდვები, რომლებიც, თითქოს, ქალის უსაფრთხოებისათვის არის დაწესებული, უმაღლესი ბორკილია, რომლის მეშვეობითაც „ცოცხალთა სამყარო“ – მამაკაცთა სამკვიდრო – ცდილობს გაუსაფრთხოვდეს შავეთის უცნობი შესაძლებლობებისა (რომლის მეგზურსაც ქალი წარმოადგენს) და მათი რეალიზაციის განუჭვრეტელი შედეგებისაგან“ (ი. კრიუკოვი).

* * *

კავკასიის ხალხთა დაკრძალვის წეს-ჩვეულებების მრავალრიცხოვან აღწერებში მუდმივად ერთი და იგივე სურათი იხატება: მიცვალებულთა ნათესავები და ახლობლები დაუნდობლად იგლეჯენ თმებს, იხევენ სამოსს, ფრჩხილებით იხოკავენ სახეს (ქალები), შუბლზე იცემენ მოკლე მათრახს (მამაკაცები), თავს ურტყამენ კედელს, კივიან და ტირიან ხმამაღლა და ა. შ. ფ. ტორნაუ, რომელიც XIX საუკუნის 30-იან წლებში აკვირდებოდა აფხაზური ტირილის სცენას, განსაკუთრებით შეძრა ქალების ქცევამ („ისინი მკერდში იცემდნენ ხელს, იგლეჯდნენ თმებს, თავს ურტყამდნენ კუბოს“). ანალოგიური წესები იყო დაცული ჩრდილო-დასავლეთ (მათ შორის დასავლეთ საქართველოში) და ცენტრალურ კავკასიაში, ნაწილობრივ, დაღესტნის ხალხებშიც. მაგალითად, პ. პრეცლავსკი ყუმიკების შესახებ გვიყვება, რომ „... გასვენებაში მოსული მშვენიერი სქესი, ხელისგულებს სახესა და გაშიშვლებულ მკერდში იცემს... უახლოესი ნათესავი ქალები, გაშლილი თმებითა და წელამდე ჩანეული პერანგით... მუშტებს სხევებზე მეტად იცემენ და ხმამაღალი ტირილით განადიდებენ მიცვალებულის ღირსებებს“. ტავერნიეს ცნობით (XVII ს.), ჩერქეზები „საშინლად

კივიან და მოთქვამენ, ამასთან, ერთნი წამახული ქვებით სახესა და სხეულის სხვადასხვა ნაწილებს ისერავენ, სხვანი მიწაზე ეცემიან, იგლეჯენ თმებს ისე, რომ დაკრძალვიდან მობრუნებულნი ერთიანად გასისხლიანებულნი არიან“. კავკასიელ მუსლიმებში ამ ჩვეულების არქაულობაზე მეტყველებს ის გარემოება, რომ იგი შარიათის საწინააღმდეგოდ სრულდებოდა.

ემოციის გამოვლენის ყველა ზემოაღწერილი წესი შეიძლება, განვიხილოთ, როგორც ბუნებრივი რეაქცია სტრესულ სიტუაციაზე. ფსიქოლოგებისა და ფიზიოლოგების დაკვირვებით, ასეთი ზეაღგზნება, არცთუ იშვიათად, მსგავს ფორმებში ვლინდება, რამდენადაც კუნთების დაძაბვითა და თავისთვის ტკივილის მიყენებით სულიერი განცდა რამდენადმე სუსტდება. ამასთან, ჯერ კიდევ შორეულ წარსულში ტირილი და თვითგვემა მწუხარების გამოხატვის რიტუალურად აუცილებელ ფორმებად ჩამოყალიბდა. წმინდა ფიზიოლოგიურმა, შეგნებისგან უკონტროლო მოქმედებამ სოციალურად დაწესებული ქცევის ხასიათი შეიძინა. ამ თვალსაზრისით, სამაგალითოა მრავალ ხალხში, მათ შორის კავკასიელებში, მოქმედ დაქირავებულ მოტირალთა ინსტიტუტი: ჭირისუფალი, რომელსაც არ შეეძლო მიცვალებულის საკადრისად დატირება, ქირაობდა პროფესიონალ მოტირლებს. ეს ტრადიცია კავკასიის რეგიონში XX საუკუნის დასაწყისშიც (დასავლეთ საქართველოში 50-60-იან წლებშიც კი) იყო დაცული.

ამგვარად, მიცვალებულის დაკრძალვის დროს ტირილი და თვითგვემა ემოციის გამოვლენის არა უბრალო ბუნებრივი, სპონტანური ფორმებია, არამედ ტრადიციით ნაკურთხი ქცევების სტერეოტიპებიცაა. მწუხარების გამოხატ-

ვის საშუალებების შემდგომი ევოლუცია იძენს შედარებით ცივილურ ხასიათს და მკაცრი დანაწესიდან ინდივიდუალურ ფორმებში გადადის. მსგავს სიტუაციებში „გაკულტურებული“ ქცევები გამოიხატება იმაში, რომ თვითგვემა მისი იმიტაციით იცვლება. მაგალითად, თანამედროვე აზერბაიჯანში მწუხარება გამოიხატება პირისახის სიმბოლური გაკანვრით, მკერდსა და ბარძაყებში მუშტებისა და ხელისგულების ცემით, სხეულის რწევით წინ და უკან, გვერდიდან გვერდზე და სხვ. ძალზე მკვეთრი მოძრაობების ნაცვლად ჩნდება შედარებით ნელი მოძრაობები და პოზები. მაგალითად, ჩრდილოკავკასიელებში მიცვალებულთან გამოსამშვიდობებლად მისული მამაკაცები შემდეგ რიტუალს ასრულებენ: სპეციალურად დადგმულ მაგიდაზე დებენ ქუდებს, ყავარჯნებს (აღრე ქამარ-ხანჯალსაც), ახალგაზრდა გამცილებლების თანხლებით მიდიან მიცვალებულთან, მწუხარების ნიშნად შუბლზე ხელისგულებს იცემენ და, უკან მობრუნებულნი, იქ მყოფ მამაკაცებს უერთდებიან.

* * *

სიკვდილის სიახლოვე, საიქიოსთან კონტაქტი მკვდრის დაკრძალვით არ მთავრდებოდა. იგი გარკვეული დროის განმავლობაში მიცვალებულის ნათესავებისათვის კვლავ აქტუალური რჩებოდა. კავკასიელ მთიელებში გლოვის ვადა, ძირითადად, 40 ან 52 დღე გრძელდებოდა (გლოვის დასრულების ნიშანი იყო სამგლოვიარო სამოსის გახდა, თმანვერის გაპარსვა და სხვ. ამავე დღეს იცოდნენ მიცვალებულის გამბანველთა, ჩამცმელთა, მესაფლავეთა და ქელების განმწესრიგებელთა დასაჩუქრება). გლოვაში ჩართულნი იყვნენ არა მარტო ოჯახის წევრები, ნათესავები და ახ-

ლობები, არამედ მეზობლები და სოფლის მთელი მოსახლეობა. მეზობლებს მიცვალებულის დამარხვამდე ეკრძალებოდათ სამეურნეო საქმიანობა, ხოლო ქორწილი და სხვა სახის სადღესასწაულო ღონისძიებების გამართვა – გლოვის დასრულებამდე.

ხალხის რწმენით, მიცვალებულის სული 40 (52) დღის განმავლობაში სახლთან ახლოს იმყოფებოდა. ამ წარმოდგენებმა არსებითი კვალი დაამჩნია გლოვის ხასიათსა და მისი მონაწილეების განსაკუთრებულ ქცევებს: მწუხარება, უსიხარულობა, ინტენსიური ლოცვები, სხვა ადამიანებთან კონტაქტის მკვეთრი შეზღუდვა მგლოვიარის ცხოვრების თანამდევით იყო.

გლოვის პერიოდში ქცევის თავისებურება მხოლოდ მიცვალებულის სულისა და, ზოგადად, სიკვდილის სიახლოვის შესახებ წარმოდგენებით არ განისაზღვრებოდა. იგი ეფუძნებოდა იდეას, რომ გლოვის დროს ადამიანმა უარი უნდა თქვას ყველაფერზე, რაც „კულტურასთან“ ასოცირდება, და, ამდენად, მაქსიმალურად მიუახლოვდეს „ბუნებრივ“ მდგომარეობას. ამ ოპოზიციითა (კულტურა – ბუნება) შორის ყოფნა ოდენ დაკრძალვა-გლოვასთან არ არის დაკავშირებული. იგი აუცილებელი კომპონენტია ყველა იმ წეს-ჩვეულებისა, რომლითაც სასიცოცხლო ციკლის გარდამტეხი მომენტები (დაბადება, ინიციაცია, ქორწილი) არის თანხლებული. საერთო პრინციპი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი კარგავს იმ ნიშნებს, რომელიც კულტურულ სამყაროსთან მის კავშირზე მიუთითებს. კავკასიაში და ბევრ სხვა ტრადიციულ კულტურაში მშობიარე ქალი იშლიდა თმებს, იხსნიდა სარტყელსა და კვანძებს სამოსზე, სამკაულებს და ა. შ.

ანალოგიური მოქმედებები სრულდებოდა დაკრძალვისა და გლოვის დროსაც, მაგალითად, აბაზები, ადილები (ზოგიერთი სუბეთნიკური ჯგუფი), ინგუშები, ჩეჩნები, ოსები, აგრეთვე, ქართველები და აფხაზები გახსნილი საყელოთი, ღია მკერდითა და თვალებზე ჩამოფარებული ქუდით დადიოდნენ (ინგუშები უქამროდაც); ყალმუხები, თალიშები, თათები, უდიები და სხვ. დაკრძალვის დღეს უქუდონი იყვნენ, ხოლო მიცვალებულის ცოლი და ქალიშვილები – თმაგაშლილები.

ჯ. ბელი, რომელიც 1819 წელს ჩერქეზი თავადის დაკრძალვას დაესწრო, წერდა: „...თანაგრძნობის გამოხატვის მსურველი აუღიდან იმ მანძილზე ქვეითდება, საიდანაც კარგად ისმის მისი ტირილი და მწუხარე შეძახილი, რომელიც მის მოახლოებასთან ერთად უფრო ხმამაღალი ხდება. იგი ფეხშიშველი, ყოველგვარი სამოსის გარეშე, გარდა უბრალო ბეშმეთისა და ცუდი შარვლისა, თავმოშიშვლებული უახლოვდება სახლს“.

ზემოაღნიშნული ზოგიერთი ეთნოგრაფიული ფაქტი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ანტიეტიკეტური ქცევის ელემენტები. უკვე აღნიშნული იყო, რომ კავკასიელებს მიცვალებულთა საუფლო „გადმობრუნებული“, „უკულმა“ ქვეყნიერების სახით წარმოედგინათ. ამ სამყაროსთან კონტაქტის პირობებში ძალზე გავრცელებული იყო ჩვეულებრივის საპირისპირო მოქმედებები. თავისებური ანტიტიქნოლოგიით მზადდებოდა მიცვალებულისათვის განკუთვნილი საგნები, საკვები, დასაკრძალი სუდარა და სამოსი (იკერებოდა მარცხენა ხელით), აგრეთვე, მგლოვიართა ტანსაცმელი. უნდა ითქვას, რომ ანტიქცევა უფრო დაკრძალვისთვის იყო დამახასიათებელი, ვიდრე გლოვისთვის.

ქცევის „ანტიკულტურულ“ სქემებს უკავშირდებოდა კავკასიელებში გლოვის განმავლობაში მოქმედი აკრძალვა თმა-წვერის მოპარსვაზე, ქალებში – თმის დავარცხნაზე; არა ჰხამდა სახლის დალაგება, იატაკის დაგვა, ნაგვის გადაყრა, დაბანა, ზოგან, რეცხვა. ჭუჭყი ბევრ კულტურაში დაცვით საშუალებად მიიჩნეოდა, რადგან ბინძური ადამიანი ბუნებასთან, უცხო სამყაროსთან ახლო მდგომად წარმოიდგინებოდა.

„ნორმალური ცხოვრების“ ფარგლებიდან გასვლას გულისხმობდა გლოვის პერიოდში მიცვალებულის ახლო ნათესავების ძილი მიწაზე დაფენილ ჩალაზე ან ისლზე ტანსაცმლის გაუხდელად და შავი საბნის დაფარებით, ძალზე უბრალო კერძებით კვება, მუშაობისა და ბასრი საგნების გამოყენების, საცხოვრებლის განახლების აკრძალვა და სხვ.

გლოვის პერიოდში სხვადასხვა აკრძალვებითა და შეზღუდვებით კონტროლდებოდა არა მარტო ტრადიციით დადგენილი ქცევის ნორმები, არამედ ემოციური მდგომარეობაც. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია ხანგრძლივ მწუხარებაში ყოფნის აკრძალვა, რაც საიქიოში მიცვალებულის სულის მოუსვენრობით აიხსნებოდა. ჩრდილოკავკასიელ, აგრეთვე, აფხაზ მამაკაცს უფლება არ ჰქონდა ეტირა ცოლ-შვილი (ხევსურებს მიაჩნდათ, რომ ცოლ-ქმარს, მშობლებსა და შვილებს ერთმანეთი არ უნდა ეტირათ), ანუ რაც უფრო ახლობელი იყო მიცვალებული, მით უფრო მკაცრი იყო კონტროლი, მით უფრო შეზღუდული იყო ემოციის გამოვლენა.

ზემონახსენები რიტუალური ნაწილობრივი სიშიშვლე, რაც გენეტიკურად მთლიან გაშიშვლებას უკავშირდება, სექსუალურ ქცევასთან ასოცირდება. აღსანიშნავია,

რომ ბევრ მინათმოქმედ ხალხში, გაშიშვლებასთან ერთად, პრაქტიკაში იყო რეალური რიტუალური სექსი (ან მისი იმიტაცია) ხვნის ან პირველი თესვის დროს (შდრ. ხნულში ნახევრად შიშველი ქალიშვილის ჩანვენის ბალყარულ-ყარაჩაული ჩვეულება), რაც ნაყოფიერების სტიმულირების მიზნით სრულდებოდა. მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ნაწილობრივი გაშიშვლების გარდა, ზოგიერთ კავკასიელ ხალხში გავრცელებული იყო რიტუალური სექსი და ეროტიკული თამაშები, ინსცენირებული იმ ოთახში, სადაც მკვდარი ესვენა.

5. ცოლ-ქმრის ურთიერთობა

კავკასიის ხალხებში ცოლ-ქმარს შორის ურთიერთობა ერთნაირი ხასიათის არ იყო. აღმოსავლეთ კავკასიის მთიანეთში ქმრის დამოკიდებულება ცოლთან, ხშირ შემთხვევაში, როგორც კერძო საკუთრებასთან, ურთიერთობის მკაცრ ფორმებში ვლინდებოდა. „ფეხებით გათრევ, შე საზიზღარო! პირს ამოგიკერავ, შე ღვთის გლახავ!“ – ყვიროდა მამა, – და ყოველ ჯერზე ეს სცენები მთავრდებოდა ჩხუბით, რომელშიც უბედური დედა უფრო უბედურდებოდა. მამა განრისხებული იმით, რომ დედაჩემი მის აზრს შეეწინააღმდეგა, მიუხედავად თავისი რბილი ხასიათისა, შმაგდებოდა და ხან ფეხსაცმელს, ხან ჭიქას, ხანაც ჯოხს ესროდა, ხოლო ამით ხშირად დაუკმაყოფილებელი, ხელებით სცემდა, ის კი, შებრუნებული ჩუმად ტიროდა, ან სხვა ოთახში გადიოდა. მაშინ ისიც სახლიდან სადმე წავიდოდა, თან

ჩაილაპარაკებდა: „ეს ქალი უდროოდ დამაბერებს! ასეთი ჩხუბი, მეზობლებში ამტყდარ ჩხუბთან შედარებით, წვრილ-მანად მოგეჩვენებოდა“, – წერდა დალესტნელთა შესახებ ა. ომაროვი.

კავკასიის სხვა ხალხებში – აფხაზებს, ადიღებსა და ქართველთა უმეტეს ნაწილში ქალის მდგომარეობა არც ისე მძიმედ გამოიყურებოდა, როგორც რეგიონის ჩრდილო-აღმოსავლეთ და ცენტრალურ ზონაში. დალესტნელებისა და ხევსურებისგან განსხვავებით, აქ ქალები გაცილებით მეტი უფლებებით სარგებლობდნენ, რაც ცოლ-ქმრის დამოკიდებულებაზეც აისახებოდა. „ქალი მეგრელისათვის, – წერდა XIX საუკუნის მიწურულს ვ. ტეპცოვი, – მთელი პოეზიაა. იგი ცოლს საუცხოოდ აცმევს, ანებივრებს, განარიდებს საზრუნავსა და ჯაფას, და ყოველივე ამას სჩადის იმისთვის, რათა თავადაც დატკბეს მისი ცქერით და სხვანიც აღაფრთოვანოს“. მაგრამ ქალის ასეთი თაყვანისცემაც კი ვერ აშორებდა მას საფრთხის შემცველ ნეგატიურ შეფერილობას. ქართული ხალხური შეხედულებით, ქალს, უფრო ზუსტად, პირველ ქალებს დედამიწაზე, დანაშაულად ეთვლებოდათ ადამიანებს შორის ისეთი უბედურების გაჩენა, როგორიც იყო ცრემლი, სიბერე, სიკვდილი და რწყილიც კი (მ. გლუშაკოვი).

საზოგადოებრივი ყოფის მსგავსი რეალიები, რომლებიც, თავისებურად რეაგირებდნენ რა სოციაუმის ცხოვრების საზოგადოებრივ-ისტორიულ და სამეურნეო-ეკონომიკურ პირობებზე, მასში გაბატონებულ იდეოლოგიურ დოგმებზე, აშკარად გამოხატავდნენ სიცოცხლის უზრუნველყოფი ორი საწყისის – მამაკაცურისა და ქალურის – მსოფლმხედველობრივ პოსტულატებსა და სქემებს. კულტურაში ყოვ-

ელ მათგანს გააჩნდა საკუთარი მნიშვნელობა და საკუთარი ნიშნადობა, რომლებიც, ერთმანეთისგან განასხვავებდნენ და განაცალკევებდნენ რა ამ სანყისებს, მათ ორგანულ თავსებადობას ვარაუდობდნენ.

საოჯახო ურთიერთობანი შეუძლებელია ერთმნიშვნელოვნად შევაფასოთ. მაგრამ სოციოკულტურული მოდელების ტიპური თავისებურებანი, რომლის ჩარჩოებსა და პირობებში ოჯახის ცხოვრება ყალიბდებოდა, მის ძირითად შტრიხებს ქმნიდა. მხარეთა პოზიციები საზოგადოების წევრთა საბაზისო ფუნქციებს ეფუძნებოდა და თავად ცხოვრებით კორექტირდებოდა.

„ჩეჩენი ქალი გათხოვების პირველ ხანებში ახალი ცხოვრებისგან ბრიყვდება, შემდეგ კი თანდათანობით ეგუება შინამოსამსახურის, მონისა და საყვარლის მდგომარეობას. მაგრამ გათხოვილ ჩეჩენ ქალსაც უდგება კარგი დრო ცხოვრებაში. ქმართან 12-15 წლის თანაცხოვრების შემდეგ, ის ოჯახის პასიური წევრი აღარ იქნება და, ცოტად თუ ბევრად, დამოუკიდებელი დიასახლისი გახდება. ქმარი მას შეიძლება დაეკითხოს კიდეც აზრს, ბავშვები კი პატივისცემით ეპყრობიან“ (ნ. სემენოვი).

განსაკუთრებული არაერთგვაროვნებით გამოირჩეოდა ურთიერთობანი იმ ოჯახებში, სადაც ქმარს ორი ან მეტი ცოლი ჰყავდა. შარიათის თანახმად, მამაკაცს იმდენი ცოლის ყოლა შეეძლო, რამდენსაც მატერიალურად უზრუნველყოფდა, მაგრამ ერთდროულად არა უმეტეს ოთხისა. ორცოლიანობა კავკასიის არამუსლიმურ თემებშიც იყო შესაძლებელი: სამართლებრივი ნორმები მამაკაცს უფლებას აძლევდა, პირველ ცოლთან შვილის არყოლის შემთხვევაში, მეორე ქალი შეერთო. მაგალითად, ხევსურეთის შესახებ XIX

საუკუნის დასასრულის ნაშრომში აღწერილია შემთხვევა, როცა ორმოცი წლის უშვილო ქალმა, დიდი ძალისხმევის შედეგად, თავის ქმარს შეურჩია ახალგაზრდა ცოლი, რომელსაც ბავშვის გაჩენა შეეძლო (ნ. ხუდადოვი). თუ როგორ წარიმართა ამის შემდეგ ურთიერთობები ოჯახში გაურკვეველია. თუმცა, ხევსურ ქალებთან შედარებით აშკარად მძიმე მდგომარეობაში იმყოფებოდა ქალი, რომელიც საკუთარი ნება-სურვილის გარეშე ოჯახის უფროსის ერთადერთი თანამეცხედრე არ იყო.

„უმაღური ქმარი უფრო ქალის სილამაზის დამფასებელია, ვიდრე მისი ჭკუის, რომლის მიმართ ყველა შემთხვევაში ძალზე სკეპტიკური დამოკიდებულება აქვს... სახლში მოჰყავს მეორე ცოლი: ქალებს შორის ფარული ომი იწყება (პირველი ცოლი აშკარად უწინდებურად ბატონობს), რაც იმით მთავრდება, რომ გადამდგარი ცოლი ხდება უენო, მორჩილი, ბინძური, მეტი გულისხმიერებით წველის ძროხებს, დღვებს კარაქს, კითხულობს ლოცვებსა და ეჩხუბება ახალგაზრდებს. მისი გაყვითლებული და ჩამომხმარი სახე ბოროტ გამომეტყველებას იძენს“ (ნ. სემენოვი).

ასეთ სიტუაციაში ცოლებს შორის ურთიერთობას შეიძლებოდა დრამატული ხასიათი მიეღო და ტრაგედიამდეც კი მისულიყო, მაგრამ რეალურად ქალები თანაცხოვრებას მაინც ეჩვეოდნენ, იყოფდნენ რა ქმარს. „დაღესტნელ ქმარს ეკრძალება ერთი ცოლის მოფერება მეორის თანდასწრებით, და ყოველ მათგანს აქვს უფლება, ქმართან ინტიმურ ურთიერთობაში თვეში ერთხელ მაინც იყოს“ (ა. ანდრეევი; ა. გრენი).

მაჰმადიან ადილებში მრავალცოლიანობა იშვიათი მოვლენა იყო, რაც, მათი აზრით, ორი ან რამდენიმე ქალის

იძულებითი თანაცხოვრების პირობებში, „ოჯახურ უსიამოვნებებს“ იწვევდა. „მათთან (ადილებთან. – ნ. ა.) მამაკაცის მკაცრი დამოკიდებულება ცოლის მიმართ ძალზე იშვიათი იყო და სადაც ეს ხდებოდა, თითქმის, ყველგან ქალი იყო დამნაშავე“ (ნ. დუბროვინი).

თმენა, მოთმენა, რაც გათხოვილი ქალის უმთავრეს თვისებად მიიჩნეოდა, ცოლს მთელი ცხოვრების მანძილზე უნდა გამოეჩინა. მაგრამ სხვა სიტუაციებისაგან განსხვავებით, აქ იგი ფიზიკური ტკივილისგან განკერძოებით იდგა და სავალდებულო ზნეობრივი კანონის მიმდევრად გვევლინებოდა. „როცა სტუმარი მოდის, და ქალს არ სურს მისი მიღება, ძალას ხომ ვერ დაატან!“ (ი. ჩესნოვი). ზოგიერთი უაღრესად პათეტიკური ტონალობის მუსლიმური იგავი აღიარებს ქალის უპირატესობას მამაკაცზე და ანიჭებს მას უნარს, მთელი ცხოვრების მანძილზე თავის თანამეცხედრეს ახალგაზრდობის წლები გაუხანგრძლივოს.

ამ ფონზე სხვა ფოლკლორული ტექსტები, ძირითადად ზღაპრები, რომლებიც ქმრების მიერ სულელი ცოლების „მორჯულებაზე“, მათ ხელახალ აღზრდაზე გვიყვებიან, უმაღლეს მამაკაცთა ნუგეშისმცემელი იყო, რათა მათ ქალური ბუნება თავიანთი ილუზორული წესრიგის ჩარჩოებში მოექციათ. ფოლკლორში შეიძლება დავძებნოთ ისეთი იგავები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ სახლს სწორედ ქალი აშენებს. ამ ორ ანტითეზას შორის არის მოხეტიალე სიუჟეტის მქონე ლეგენდები ქალური ხასიათის ტიპების თავდაპირველ რადიკალურ მრავალგვარობაზე. ყველაფერი ეს ერთად აყალიბებდა მეუღლეთა ურთიერთობის თავისებურ იდეოლოგიურ საფუძველს, რომელიც თითოეულს განსაკუთრებულ როლსა და მისიას უწესებდა. „ქმარი მართალია, აფასებს

ცოლის დამსახურებებს, მაგრამ ყოველნაირად ცდილობს აჩვენოს, რომ არა ის, არამედ ქალია მასზე დამოკიდებული. ფშაველთა გაგებით, ქმარს იმიტომ ჰქვია ქმარი, რომ უნდა იუფროსოს... წინააღმდეგ შემთხვევაში კი ის არა ქმარი, არამედ „ცოლის ცოლი“ და მთელი სოფლის დასაცინია“ (დ. ხიზანიშვილი). თავის მხრივ, ქალი „თავის მოვალეობად მიიჩნევს, ქმარს დაემორჩილოს; თუ ცოლი ქმარზე გონიერია, სირცხვილად მიაჩნია ამის გამჟღავნება და ყოველმხრივ ცდილობს, ქმრის ჭკუასუსტობა დამალოს“ (გ. დებიროვი).

„ხევსურები, – წერდა მ. მაჩაბელი, – მიეჩვივნენ არაჩვეულებრივ თავშეკავებულობას. ქალს მოეთხოვება იყოლიოს არა უმეტეს 3-4 შვილისა, რადგან ამაზე მეტი შიმშილით მოუკვდება. მას არ შეუძლია იყოლიოს შვილი გათხოვებიდან 3 წლის მანძილზე. თუ ბავშვი ამ ვადაზე ადრე გაჩნდა, მაშინ ცოლ-ქმარი საზოგადოებისგან განიკიცება... დუმილით ვერ ავუვლით გვერდს იმ ფაქტს, რომ ხშირად სქესობრივი აქტი ბოლომდე არ მიჰყავთ. ხშირია, ცოლ-ქმარს შორის ჩხუბი იმ მიზეზით, რომ ქალი არ ასრულებს ცოლის მოვალეობას იმის გამო, რომ ანგარიშს უწევს საზოგადოებრივ აზრს. ორიგინალურია, რომ ხევსური გვიან სიბერემდე ძალზე რომანტიკულ ცხოვრებას ეწევა: მას უფლება არ აქვს გაიზიაროს მეუღლის სარეცელი, ამიტომ საიდუმლო შეხვედრებს აწყობს ისე, რომ სხვებმა არ შენიშნონ. თუ რამდენად ძლიერია ხევსურზე საზოგადოების გავლენა, შეგვიძლია შემდეგი მაგალითით ვიმსჯელოთ: გამოკითხვის დროს დისახლისები არ ამჟღავნებენ იმ შვილების სახელებს, რომლებიც გათხოვებიდან სამი წლის განმავლობაში გააჩინეს, რადგან ისინი კანონიერ შვილებად არ მიაჩნდათ. უნდა გე-

ნახათ განითლებული და ოფლით დაცვარული დამნაშავე ხევსურის სახე, რათა სრული შთაბეჭდილება შეგქმნოდეთ იმ მტანჯველ მდგომარეობაზე, რომელიც მას თავისი სქესობრივი თავშეუკავებლობის გათვითცნობიერების შედეგით შეექმნა. ხევსურს, განურჩევლად ასაკისა, სიკვდილამდე არ შეეძლო ცოლის სახელის წარმოთქმა და, პირიქით, ცოლს – ქმრისა. უცნაურ სურათს წარმოადგენდა ხევსურის მდგომარეობა, როცა მას მეუღლის სახელს ვეკითხებოდი: პასუხის ნაცვლად იგი ხმისამოუღებლად იდგა, ერთიანად განითლებული და ოფლში გახვითქული. მეზობლები მოდიოდნენ მის დასახმარებლად, მძიმე სიტუაციიდან დასახსნელად“ (მ. მაჩაბელი).

ფშაველთა შეხედულებით, ამ ჩვეულების დარღვევა შეიძლებოდა სრული იმპოტენციის მიზეზი გამხდარიყო (დ. სოსლანი).

ზემოაღწერილი წესრიგი ცოლქმრობის რეგლამენტაციის უკიდურესი ფორმაა, თუმცა, მთელ კავკასიაში, განსაკუთრებით მის მთიანეთში, მეუღლეთა ინტიმური ურთიერთობა გარეშეთათვის მაინც დაფარული იყო. მასზე წარმოდგენას, იშვიათად გვიქმნის ხალხური ლირიკა:

...ხდება ისე, რომ საბანია მელიის ქურქი,
იქ ვიმალები... თვალში ტრფობის ჩამდგარი შუქით...
ვგრძნობ სიახლოვეს და ჩამესმის შენი ჩურჩული
– აქ ვარ, ძვირფასო! სუნთქვისაგან გამითბა ზურგი...
საწოლში თითქოს გულის ხშირი ცემაც მოისმის,
თითქოს სამყაროც გაჩენილა მხოლოდ ორისთვის...
გადავწევ საბანს... შემოგხედავ მზერით მოისრის,

ჩაგხდი შარვალს და მერე კიდევ სადღაც მოვისვრი...
შენი სურვილით აღგზნებული მუხლში გეცემი,
რადგანაც ჩემში გააღვიძე ვნების მხეცები...
შენ ჩემი მთა ხარ, განოლილი, გაღალღებული,
მე მთვარესავით – შენს მწვერვალზე ამალღებული...

ყაბარდოული ფოლკლორი

ცოლ-ქმრის ფარული ინტიმური ურთიერთობის პარალელურად, საზოგადოება თავისი მსოფლმხედველობრივი დანაწესებით მეუღლეებს ავალბდა დაეცვათ სხვა მნიშვნელოვანი წესებიც. მაგალითად, სულების მავნე ზემოქმედების საფრთხე ზოგან ქალებს აიძულებდა არ ემუშავათ ოთხშაბათისა და პარასკევის წინაღლით და კვირაძალზე და თან ქმართან წოლას მორიდებოდნენ, ზოგან კი ცოლ-ქმარს სქესობრივი კავშირის უფლება ხუთშაბათ-პარასკევის ღამეს ჰქონდათ (მუსლიმ ხალხებში „პარასკევის ვალის მიღება“). განსაკუთრებული მნიშვნელობის დღესასწაულებზე მეუღლეთა ინტიმური კავშირები აუცილებლობად მიიჩნეოდა (ს. ზელინსკი; ა. ომაროვი). ამასთან, ჩამოყალიბდა ქალსა და მამაკაცს შორის სექსუალური ურთიერთობის კონკრეტული წესები: „სქესობრივი აქტის დროს არ შეიძლება გვერდითი ან ფეხზე მდგარი პოზების მიღება, ქალი არ უნდა იწვეს ზემოდან“ (ა. იაშვილი). ოსური ნართული თქმულების თანახმად, „ქალმა უნდა მოხვიოს ხელი მამაკაცს და არა – მამაკაცმა ქალს“.

აღნიშნული რეგლამენტი რიგ ხალხში უფრო მეტად ზუსტდებოდა: „ვაინახები დარწმუნებულნი არიან, რომ ბავშვის ჩასახვა მომავალი ბედნიერი ბედითა და კეთილი ზნეობით მხოლოდ მაშინ ხდება, როცა ქალს თავისი ხელით

შეყავს სხეულში მამაკაცის გამანაყოფიერებელი ორგანო. თუკი მეუღლეები წაჩხუბებულნი არიან, მითითებული თვისებების მქონე ბავშვის ჩასახვა მხოლოდ ქალის მორიგი მენსტრუალური ციკლის დასრულების შემდეგაა შესაძლებელი. სქესობრივი აქტის შემდეგ, ქალის მიერ პირადი ჰიგიენის მოუწესრიგებლობა უარყოფითად მოქმედებს ბავშვის განვითარებაზე" (ი. კრიუკოვი).

მეუღლეთა პარტნიორული ურთიერთობა მამაკაცს სარეცელზე თავის წილ პასუხისმგებლობას აკისრებდა. ნართული ეპოსის ყაბარდოულ და ბალყარულ ვერსიებში ცოლთან სექსუალური კავშირის არმქონე ქმარი, რომელიც ძალზე უარყოფითად არის დახასიათებული, ადრე კვდება და ქალს ხორციელი სიამოვნების განცდის საშუალება სხვა მამაკაცთან ეძლევა.

კ. კულოვის მიხედვით, ჯერ კიდევ XIX საუკუნის დასაწყისში ოსებთან თავისუფალი სქესობრივი ცხოვრება იყო მიღებული. გათხოვილი ქალი, რომელსაც შეიძლებოდა რამდენიმე საყვარელი თავისუფლად ჰყოლოდა, სულაც არ იყო გაკიცხვის ობიექტი, პირიქით, „ასეთი ქალი ოჯახსა და საზოგადოებაში მეტი დაფასებით სარგებლობდა. ქალს, რომელსაც თანამეცხედრე მამაკაცი არ ჰყავდა, საზოგადოებაში ავტორიტეტი არ ჰქონდა. ასეთ ქალზე აგდებულად ამბობდნენ, რომ ისინი ფურთხის ღირსნიც კი არ არიან და დაცინვით „უსახელო შაბათს“ (ანანომ საბათი) ეძახდნენ" (კ. კულოვი). ამავე სახელით იხსენიებდნენ ქვრივ ქალს, როდესაც იგი, ქმრის სახელზე გასამართი ყველა ტრადიციული წესის შესრულებისა და სამგლოვიარო სამოსის გახდის შემდეგ, დიდხანს არ თხოვდებოდა.

ოსური ტრადიციით, ახალგაზრდა ქვრივი ქალი ვალ-

დებული იყო შვილები გაეჩინა. ამიტომ იგი, წლის განმავლობაში ყველა აუცილებელი წესის დაცვის შემდეგ, ახალი ქორწინებისთვის, ან საყვარლის ყოლისთვის მზად ითვლებოდა. „ქერივის მსურველი მამაკაცი ქალის საწოლზე ხანჯალს ჰკიდებდა. თუ ეს უკანასკნელი მამაკაცთან ურთიერთობის წინააღმდეგი იყო, იარაღს წინკარში გაიტანდა; თანხმობის შემთხვევაში, ხანჯალს იმავე მდგომარეობაში ტოვებდა და ღამით მისი მსურველის მოსვლას ელოდა. ოსებში მოქმედი ლევირატის ჩვეულების პირობებში შეიძლებოდა ქალს გარდაცვლილის ძმათაგან რომელიმე შეერჩია და ეთქვა: „იარაღი ჩემს კედელზე (ე. ი. საწოლთან) დატოვე“ (ბ. კალოვი).

არცთუ შორეულ წარსულში იგივე წესები შაფსულეტანაც იყო გავრცელებული („ყოველი პატივმოყვარე გათხოვილი ქალი აუცილებლად იჩენდა საყვარელს, რასაც ქმარი არ ეწინააღმდეგებოდა“. – ლ. ლავროვი).

ოსთა შესახებ კ. კულოვის ცნობას პირდაპირ ეხმიანება ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხების შესახებ ევროპელი მოგზაურის (XVII ს.) ჩანაწერები: „თუ გათხოვილ ქალს სახლში დაბრუნებული ქმარი სხვა კაცთან შეუსწრებს, მან ხმის ამოუღებლად უნდა დატოვოს იქაურობა და არასოდეს ისაუბროს ამაზე. ქალიც აკეთებს იგივეს, როცა საკუთარ ქმარს სხვა ქალთან წაუსწრებს. რაც უფრო მეტ მამაკაცს მოსწონს ქალი, მით უფრო მეტ პატივისცემას იმსახურებს. წაჩხუბებულები ერთმანეთს აყვედრიან: რომ არა ზოგიერთი ნაკლი, თითოეულ მათგანს უფრო მეტი თაყვანისმცემელი ეყოლებოდა, ვიდრე ახლა ჰყავს“ (ადილები). გვიანი შუა საუკუნიდან მოყოლებული XIX საუკუნის ბოლომდე მსგავსი მაგალითების მთელი სერია არსებობს. ზოგჯერ მათი

ავტორები აქცენტს აკეთებენ ევროპულისგან ადგილობრივი მორალის განსხვავებაზე.

ადამ ოლეარიუსი (XVII ს. დასაწყისი), გვიყვება რა ჩერქეზი ქალების უცხოელებთან ურთიერთობაზე, აღნიშნავს: „ამბობენ, მათ ასეთი წესი აქვთ, თუკი ცოლს უცხო მამაკაცი ესტუმრა, ქმარი ნებაყოფლობით ტოვებს სახლს და სტუმარს ცოლთან საუბრის საშუალებას აძლევს... თუმცა ქალები თავიანთი ქმრების ერთგულები რჩებიან და როგორც თავად ამბობენ, ხორციელად სხვას არ უკავშირდებიან“. ა. ოლეარიუსის ერთ მეგობარს მასპინძელმა დიასახლისმა თავიც კი დაბანა, მაგრამ უფრო მეტისგან თავი შეიკავა და უარი უთხრა: „ქმარი მენდობა და ვალდებული ვარ ვუერთგულო, სხვა შემთხვევაში, ოჯახიცა და თემიც მომიკვეთავს“.

აღსანიშნავია, რომ შესაბამისი ზრახვები ევროპელს შემთხვევით როდი აღმოაჩნდა: „ზაფხულში, – წერს ა. ოლეარიუსი, – ჩერქეზი ქალი დადის მხოლოდ პერანგისამარა, რომელიც ჭიპამდე აქვს გახსნილი, მოუჩანს ძუძუ, ჭიპი, მუცელი. ის თავაზიანია ქცევით, ამავე დროს სახეზე, ამორძალი ქალების მსგავსად, თავხედური გამომეტყველება აღბეჭდვია; საერთოდ არ რცხვენია, როცა ზოგი ჩვენგანი მათ შიშველ სხეულს ხელით ეხება“.

ასეთ ჩაცმულობას XVIII საუკუნის ავტორი ი. სტრეისიც ადასტურებს. მაგრამ თურქი მოგზაური ევლია ჩელები, რომელიც იმავე პერიოდში ყაზარდოსა და ჩერქეზეთში მოგზაურობდა, ადგილობრივი მაღალი საზოგადოების ქალების ჩაცმულობაზე უკვე ისლამის, ირანის გავლენაზე მიუთითებდა: ახსენებდა ტანზე შემოტმასნილ ხიფთანს. XVIII საუკუნესა და განსაკუთრებით XIX საუკუნეში ჩრდილოკავკასიელი ქალის გარდერობში ამ სამოსმა მნიშვნელოვანი

ადგილი დაიკავა. ხიფთანს მკერდზე ჰქონდა მრავალი რკინის შესაკრავი, რომელსაც მოგვიანებით მხოლოდ დეკორატიული ფუნქცია შერჩა. ასე გადასხვაფერდა სულ რაღაც სამ საუკუნეში ოდესღაც ღრმად გულღია კაბა გულდახურული სამოსით, რაც ქალის მორალურ და ეთიკურ ტრანსფორმაციაზე მიუთითებდა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ მსგავსი სიახლეები ჩრდილოეთ კავკასიაში არათანაბრად ვრცელდებოდა და, ძირითადად, დაბლობ და მთისწინა რაიონებს მოიცავდა.

XIX საუკუნის შუა ხანებში დაღესტნელ ქალს ზაფხულში ეცვა წინჩაჭრილი და ძაფის ღილით შეკრული მოკლე პერანგი (პ. პრუცლავსკი). იმავე დაღესტნის ცალკეულ მთიან რაიონებში ზრდილობის შესახებ უწინდელი წარმოდგენები ნოვაციებს ძნელად ეგუებოდა: „მიურიდიზმის დროს, – წერდა ნ. ლვოვი, – საინტერესო სახილველნი იყვნენ აულის ღია, მზით განათებულ და გამთბარ სივრცეში მსხდარი ქალები, წელამდე გაშიშვლებულნი და ჭუჭყიანი ჩვრით სახედაფარულნი. ასაკოვანი მთიელი ქალები, რომლებიც მამაკაცთა მოურიდებელი თვალებისგან სახეს მალავენ, არ ცდილობენ სხეულის ზედა ნაწილის დაფარვას... ახალგაზრდა ქალები კი თავიანთ წელზემო მშვენიერებას მამაკაცთა ცნობისმოყვარეობისგან გულმოდგინედ მალავენ... დაღესტანში მიურიდიზმის შემოსვლამდე არარსებული სახის დაფარვის ჩვეულება მკაცრად იყო დაცული უკანასკნელი იმამის ბატონობის მთელ პერიოდში. დაღესტნის დაპყრობის შემდეგ, იშვიათი გამოჩაქვასის გარდა, ეს ჩვეულება წარსულს ჩაბარდა“.

ხელმძღვანელობდა რა ყურანის მოთხოვნებით, შამილმა – დაღესტნისა და ჩეჩნეთის იმამმა, გარდა იმისა, რომ

მორჩილ მოსახლეობას აუკრძალა ღვინისა და თამბაქოს მოხმარება, მხიარულება, ცეკვა-სიმღერა, დაღესტნის დასავლეთ და ცენტრალურ რაიონებში მცხოვრებ ქალებს შარვლის ჩაცმა მკაცრად დაუნესა. მიუხედავად ამ და სხვა მორალურ-ზნეობრივი დანაწესებისა, დაღესტანში სქესთა შორის თავისუფალი ურთიერთობა მაინც არ შემწყდარა.

* * *

შეხედულება ქალის დანიშნულებაზე, კერძოდ, ქმრის საგვარეულო ხის გაგრძელების უზრუნველყოფაზე, აყალიბებდა ურთიერთობას მასთან, როგორც კერძო საკუთრებასთან. ხევსურეთში „ცოლის გამგდები ქმრის შვილები ამ უკანასკნელთან რჩებიან... გაგდებულ ცოლს შეუძლია, ქმრის თანხმობით, წაიყვანოს მხოლოდ ძუძუთა ბავშვი. ასეთი ბავშვის გამოსაკვებად ქმარი მას ატანს ერთ ძროხას ან ოთხ ცხვარს. როცა ბავშვი წამოიზრდება, მას მამას უბრუნებენ და მასთან ცხოვრობს“ (ურბნელი). სხვა მამაკაცთა პრეტენზიები „საგვარეულო სხეულის“ სისუფთავის ხელყოფად განიხილებოდა. ქალს, რომელმაც მემკვიდრეები ერთ მამაკაცს მისცა, სხვა „საგვარეულო სხეულის“ სიცოცხლის უზრუნველყოფაში მონაწილეობა ეკრძალებოდა. ხევსურებში „სასირცხვილოდ ითვლებოდა ვაჟის პატრონი ქვრივის გათხოვება“. თუმცა, როგორც ამაზე ზემოთ იყო ნათქვამი, განქორწინებულ ქალს გარკვეული ქონებრივი უფლებები მაინც გააჩნდა. ამასთან, საზოგადოება გარანტიას იძლეოდა დაეცვა იგი ქმრის თვითნებობისაგან, ფიზიკური ძალადობისაგან. მიუხედავად ამისა, ამ უფლებებისა და გარანტიების ხორცშესხმა ცხოვრებაში ყოველთვის ვერ ხერხდებოდა.

დაბოლოს, მთლიანობაში მეუღლეთა შორის ურთიერთობა არ შეიძლებოდა ამა თუ იმ ნიშნით ერთმნიშვნელოვანი ყოფილიყო. მასაც, ისევე როგორც სოციალური ორივე ნაწილის ურთიერთობას, შინაგანი წინააღმდეგობრივი დიალექტიკურობა განსაზღვრავდა. მართებულია ვისაუბროთ კომპლიმენტარულ ურთიერთდამოკიდებულებაზე. ქალის ურთიერთობა ქმართან ამ უკანასკნელისათვის თავისებურ დაცვით გარსს ქმნიდა. როგორც ი. ჩესნოვი აღნიშნავს, მასთან საუბარში ერთ ცნობილ ჩეჩენს ფრიად მნიშვნელოვანი ფრაზა წარმოუთქვამს: „მე პატივს მცემს ცოლი. ამიტომ პატივს მცემენ მეზობლები. პატივს მცემენ მეზობლები – პატივს მცემს სოფელი. პატივს მცემს სოფელი – პატივს მცემს ქვეყანა“. მამაკაცის საზოგადოებრივი პოზიციის ფორმირებაში ცოლის შესაძლებლობაზე მეტყველებს ერთი ასეთი ფაქტი: ვაინახებში ორ ქვისლს შორის ურთიერთობაში, მიუხედავად მათი ასაკისა და სოციალური მდგომარეობისა, უფრო მაღალ პოზიციაზე დგას ის, ვისი ცოლიც არის უფროსი (ა. ისლამოვი). სხვა მხრივ, მამაკაცზე ქალის დამოკიდებულება გამჭვირვალედ ჩანს ინგუშურ გამოთქმაში, რომელიც მისი სრული არარაობის გამოსახატად მამაკაცს მიემართება: „შენ ქალზე უარესი, ქერივზე უარესიც კი ხარ“ (ნ. კარაკაში).

6. განქორწინება

განქორწინების მთავარი მიზეზი ქალის უშვილობა იყო, თუმცა მსგავსი მნიშვნელობა ზედიზედ მხოლოდ გოგოების გაჩენასაც ენიჭებოდა. დაქორწინებული წყვილის დაშორე-

ბა შესაძლოა მომხდარიყო ქმრისა და ცოლის ერთობლივი შეთანხმებით, ან კიდევ, მხოლოდ ერთი მხარის ინიციატივით, პირადი შეუთავსებლობის საფუძველზე ან ცოლქმრული ერთგულების დარღვევის, ღალატის გამო, რაც მძიმე დანაშაულად მიიჩნეოდა და რის შედეგადაც დამნაშავის სამართლებრივი დევნა იწყებოდა.

განქორწინების დაწყების უფლება მხოლოდ ქმარს ჰქონდა. თუ ქალი საამისოდ პირველ ნაბიჯს გადადგამდა, ეს ოჯახის მიტოვების ტოლფასად განიხილებოდა, რის გამოც ქმარს მისი დევნის უფლება ჰქონდა. განქორწინებისათვის ყოველთვის შესაძლებელი იყო რაიმე საბაბის პოვნა, თუმცა, შვილების, განსაკუთრებით ვაჟის გაჩენის შემდეგ, ქალს ვერაფერი აიძულებდა, ქმრის სახლი მიეტოვებინა.

განქორწინების ყველა შემთხვევისათვის არსებობდა ნორმები, რომლებიც მხარეთა შორის ქონებრივი ურთიერთობის წესს განსაზღვრავდნენ (იხ. „საკუთრებისა და მემკვიდრეობის უფლებები“).

განქორწინება უშვილობის მიზეზით, ან იმ შემთხვევაში, თუკი ქალს მხოლოდ ქალიშვილები უჩნდებოდა, მუსლიმი კავკასიელების დარად, გავრცელებული იყო არა მარტო ქართველ მაჰმადიანებში, არამედ საქართველოს მთიანეთისა და ნაწილობრივ ბარის მოსახლეობაშიც. განქორწინება ეფუძნებოდა უშვილოდ (განსაკუთრებით უვაჟოდ), უმემკვიდრეოდ დარჩენის შიშს.

თუკი გავითვალისწინებთ ოჯახისთვის ვაჟიშვილის უდიდეს მნიშვნელობას, ადვილი გახდება იმის გაგება, თუ რატომ ენიჭებოდა მამაკაცს სრული უფლება (იმ შემთხვევაში, თუ ცოლი უშვილო იყო ან მხოლოდ გოგოებს აჩენდა)

კიდევ ერთხელ „ეცადა ბედი“ და სხვა ქალი შეერთო. „ქალის უნაყოფობა საფუძველია განქორწინებისთვის“, – წერდა გ. რადე ხევსურების შესახებ. ამგვარადვე, მაგალითად, ფშაველს შეეძლო მსგავსი გარემოების გამო ცოლს გაშორებოდა, ან თუ ძალიან უყვარდა იგი, ნება დაერთო, სახლში დარჩენილიყო, თუკი ქალიც დათანხმდებოდა ქმრის მეორე ცოლთან ერთად ცხოვრებას. თუ კაცს „ბედი გაუღიმებდა“ და მეორე ცოლთან ბიჭები ეყოლებოდა, ისინი ჩაითვლებოდნენ მის კანონიერ მემკვიდრეებად და ექნებოდათ სრული სამემკვიდრეო უფლებები. ასე გაჩენილ შვილებს ევალებოდათ საკუთარ დედასავით ჰყვარებოდათ მამის პირველი ცოლი და მისთვის სათანადო პატივი მიეგოთ: უნდა ეზრუნათ დედობილის მატერიალური უზრუნველყოფისათვის და ქალის გარდაცვალების შემთხვევაში გაეღოთ აუცილებელი ხარჯები მისი დასაკრძალი და სამგლოვიარო წესების აღსასრულებლად. თუმცა, თუ ცოლს გოგოები უჩნდებოდა და ქმარს მასთან განშორება არ სურდა (ქალს, თავის მხრივ, უფლება ჰქონდა, არ დათანხმებოდა ქმრის მეორე ქორწინებას), ამ სირთულიდან თავის დაღწევის საშუალება იყო მემკვიდრე ვაჟის აყვანა.

პრაქტიკაში იყო დაქორწინებული ქალიშვილის ვაჟის შვილად აყვანა, ან ქალიშვილის ქმრის – ზედსიძეობა, რის შემდეგაც სიძე განიხილებოდა კანონიერ შვილად და ოჯახის მემკვიდრედ. ეს ჩვეულება, სვანების გამოკლებით, გავრცელებული იყო ქართველ მთიელებში, იშვიათად, ბარის მკვიდრთა შორის. სვანები მხოლოდ ახლობელი ან შორეული ნათესავების ბავშვებს იშვილებდნენ. მათთან ნებისმიერ უცხო, თვით ერთადერთი ქალიშვილის ქმარიც კი, მემკვიდრის უფლებით ვერ ისარგებლებდა.

თუ პირველი ცოლი იუარებდა ქმრის სახლში მის ახალ ცოლთან ერთად დარჩენას და მშობლებთან დაბრუნებას ამჯობინებდა, ან თუ ქმარს არ სურდა პირველი ცოლის შინ დატოვება, ჩვეულების ძალით, იგი ვალდებული იყო, ქალი მშობლებთან დაებრუნებინა. ასეთ შემთხვევაში, ფშაველ მამაკაცს ევალებოდა ქალისთვის სრულად გაეტანებინა მისი პირადი („სათავნო“) და დამატებითი ქონება, ე. წ. „სამ-წუნებრო“. ასეთივე ვითარება იყო თუშეთშიც. რამდენადმე განსხვავებული ვითარება სუფევდა ხევსურეთში: განქორწინებულ ხევსურ ქალს ქმრისაგან ეკუთვნოდა ძროხების იმდენივე რაოდენობა, რამდენსაც ქმრის გარდაცვალების შემთხვევაში მშობლების ოჯახში დაბრუნებული ქვრივი მიიღებდა, კერძოდ, ცოლქმრული ცხოვრების ყოველი წლის საფასურად ქალს ერთი ძროხა ეკუთვნოდა, გამონაკლისი იყო პირველი წელი, რომლის დიდ ნაწილს ცოლი თავისი მშობლების ოჯახში ატარებდა. ასე რომ, ათი წლის განმავლობაში ქორწინებაში მყოფ ქალს განქორწინებისას ცხრა ძროხას აძლევდნენ, ქმართან ცხრა წლის მანძილზე ცხოვრების შემთხვევაში – რვას და ა. შ.

განქორწინების შემთხვევებმა, როცა ოჯახში ერთზე მეტი ცოლი იმყოფებოდა, განაპირობა ზოგიერთი მკვლევრის მიერ გამოთქმული მცდარი შეხედულება, რომ ქართველ მთიელთა შორის მრავალცოლიანობაა გავრცელებული. მათი შეცდომა ჯერ კიდევ დოქტორმა გ. რადემ შენიშნა, რომელმაც განიხილა რა ეს საკითხი თავის ნაშრომში („ხევსურები და მათი ქვეყანა“), ხევსურთა მრავალცოლიანობა მართებულად არ მიიჩნია. ექსტრაორდინალური ვითარების გარდა, მრავალცოლიანობა ქართველთა შორის ჩვეულებით დადგენილი ნორმა არასოდეს ყოფილა.

გარდა ქალების უნაყოფობისა და იმ შემთხვევებისა, როცა ცოლი მხოლოდ გოგოებს აჩენდა, ქართველი მთიელები შესაძლებლად მიიჩნევდნენ განქორწინებას მეუღლეებს შორის პირად შეუთავსებლობის მიზეზით: როცა ქმარი დაუნებულ ცოლს გაისტუმრებდა, ან როცა ცოლი ქმარს ტოვებდა. ასეთ შემთხვევაში, როგორც ითქვა, ორივე მხარე იხდიდა „სამწუნებროს“. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქალს ხელმეორედ გათხოვების უფლება არ ჰქონდა.

სვანებში იმგვარ განქორწინებას, როდესაც ცოლ-ქმარს ხელახლა დაქორწინების უფლება ენიჭებოდა, „ლინვერა“ ეწოდებოდა. იმ შემთხვევაში კი, როდესაც ქმარი იყო განქორწინების მოსურნე, ხოლო მის ცოლს არანაირი ბრალი არ ედებოდა, კაცს მოეთხოვებოდა მისთვის მზითვის დაბრუნება და დამატებით მისი ნათესავებისთვის გადაეხადა სისხლის (წორის) ფასის ნახევარი (სვანების ეს ჩვეულება შეესაბამება გიორგი ბრწყინვალის სამართალს). მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუკი სვანი ქალი ქმარს თავისი ნებით მიატოვებდა, მის ნათესავებს მოუწევდათ მზითვის დატოვება, ცოლის შესაძენად გადახდილი საფასურის დაბრუნება და წორის ნახევრის გადახდა.

კავკასიური ტრადიციით, განქორწინების ერთ-ერთი მიზეზი იყო ქალის მიერ ცოლქმრული ერთგულების დარღვევა – ლალატი, რაც სათანადოდ ისჯებოდა (იხ. „დანაშაული და სასჯელი“).

დანაშაული და სასჯელი

კავკასიის ხალხებში დანაშაულის ძირითადი სახეები იყო: მკვლელობა (წინასწარი განზრახვითა თუ გაუფრთხილებლობით ჩადენილი), დასახიჩრება, შეურაცხყოფა მოქმედებით ან სიტყვით, გაუპატიურება, მრუშობა, ბრძოლაში მშვიდობა, უფროსთა მიმართ უპატივცემულობა, სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციიდან გადახვევა, თემს შიგნით ან მონათესავე თემებში ჩადენილი ქურდობა, ღალატი, სარწმუნოების უარყოფა ან გამოცვლა, ცხოველთმავლობა, მამათმავლობა, ცეცხლის წაკიდება და სხვ.

ხალხური სამართალი არჩევდა კვალიფიციურ და ჩვეულებრივ დანაშაულს. კვალიფიციური იყო შეკვეთით (ფულის გადახდით), ჩასაფრებით, ღამით ან მეჩეთში (ხატში/ჯვარში) განსორციელებული მკვლელობა. ქონებრივი დანაშაულობების მიმართ ჩვეულებითი სამართლის ნორმები დამამძიმებელ გარემოებად მიიჩნევდა შემდეგ ვითარებას: 1. ადგილი, სადაც დანაშაული მოხდა (განსაკუთრებით, ქურდობა მეჩეთში, ხატში/ჯვარში, წისქვილში); 2. მოპარული თუ დაზიანებული საგნების განსაკუთრებულ თვისებებს (მის ფასს, დიდ საზოგადოებრივ მნიშვნელობას, დოლაბების გაფუჭებას), რაც ჯარიმის ღირებულებას ზრდიდა; 3. დანაშაულის არაღიარებას. აღნიშნული თვალსაზრისით, შეიძლება გამოიყოს დაზარალებული პირის წოდებრივი კუთვნილება.

სასჯელის მიზანს წარმოადგენდა მიყენებული ზიანის ანაზღაურება (შურისძიების გრძნობის დაკმაყოფილება) და დაშინება (გენერალური პრევენცია).

ჩრდილოეთ კავკასიისა და საქართველოს მთიანეთის მილიტარიზებული საზოგადოებების ცალკეული თემების ფარგლებში, როცა, თითქმის ყველა მამაკაცი შეიარაღებული იყო და მოქმედებდა პრინციპი – „სისხლი სისხლის წილ“, „მომკლავ – მოგკლავ“, სხვადასხვა მიზეზის ძალით, მძიმე დანაშაულის ხვედრითი წილი მაღალ ნიშნულს ვერ აღწევდა, მაგრამ იშვიათობასაც არ წარმოადგენდა. XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისშიც კი მეზობელ თემებსა და ხალხებს შორის ურთიერთობაში მკვლევლობით, ტყვეებისა და საქონლის წამოსხმით თანხლებული თარეში, ყაჩაღობა და ქურდობა წახალისებული იყო, რამდენადაც აღნიშნული დანაშაულებრივი ქმედებები ღარიბი კავკასიელების შემოსავლის ერთ-ერთი წყარო იყო და, ამდენად, სასჯელს არ ითვალისწინებდა. პირიქით, იგი სიმამაცისა და გამბედაობის გამოვლინებად მიიჩნეოდა და, შესაბამისად, საჯარო აღფრთოვანებასა და პატივისცემას იწვევდა.

კავკასიელი მამაკაცის ხასიათი ორიენტირებული იყო მამაცობაზე, სახელის მოხვეჭაზე. ეს მისწრაფებები გამოიხატებოდა შეჯიბრებითობაში, რამდენადაც იგი მუდამ ცდილობდა სხვებზე მამაცის, თავზე ხელაღებული მებრძოლის იმიჯი ჰქონოდა.

შეჯიბრებითობის პრინციპი გარკვეული ეთიკური და ეტიკეტური ნორმებით რეგულირდებოდა. ჩეჩნებში მოქმედებდა ეთიკურ კატეგორიათა სერია, რომელიც ასეთი მუდმივი შეჯიბრებითობის პროცესში ზნეობრივ ორიენტირს წარმოადგენდა. ამ კატეგორიებს შორის წამყვანი იყო ე. წ. „იახის“ ცნება, რომელიც განსაზღვრავდა შეჯიბრებითობას კეთილშობილებაში, ღირსებაში, სირცხვილსა და ნამუსში. „იახის“ არმქონე სრულფასოვან მამაკაცად არ

მიიჩნეოდა. „იახის“ მქონე მამაკაცები არასდროს და არავის წინაშე არ შედრკებოდნენ. „იახი“ გულისხმობდა ჩვეულების, ზნეობრიობისა და ეტიკეტური ნორმების ზედმინევნით დაცვას; გამორიცხავდა თავხედობასა და დაუმსახურებლად ვინმეს დაჩაგვრას. წარსულში ვაჟკაცს, რომელმაც თავხედური თავდასხმა განახორციელა და სიცოცხლის რისკის ფასად მდიდრული ნადავლი მოიპოვა, შეეძლო იგი ჩვეულების ნორმების მიხედვით გაენაწილებინა, თავად კი ლომის წილი აეღო. მაგრამ თუ იგი „იახზე“ იყო ორიენტირებული, დახეული სამოსის ამარა დარჩებოდა, მაგრამ მთელი თემის სამყოფ სუფრას მაინც გაშლიდა; ამით აიმაღლებდა ავტორიტეტს და იმას, რასაც ჩეჩნური ეთიკური კატეგორიების ენაზე „სიი“ (ღირსება) ეწოდება.

ქცევის ასეთი პრინციპების არსებობის პირობებში გარდაუვალი იყო ტრაგიკული შედეგები – მკვლელობები, დახეობრებები. კავკასიაში მსგავსი შემთხვევები ჩვეულებითი სამართლისა და შარიათის კანონებით რეგულირდებოდა. სხვა დანაშაულთა შორის განსაკუთრებული სიმკაცრით სისხლის აღების ინსტიტუტი გამოირჩეოდა. სისხლ-მე-სისხლეობა მთელ კავკასიაში იყო გავრცელებული, მაგრამ ყველაზე მეტად იგი ჩეჩნებში, ინგუშებში, ოსებსა და ქართველ მთიელებში მოქმედებდა.

1. სქესი და სისხლ-მე-სისხლეობა

კავკასიის ხალხთა ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს შორის მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა „სისხლის აღებას“, რომელიც ნებისმიერი მიზეზით შეიძლებოდა წარმოქმ-

ნილიყო. სისხლის აღება თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და გვარებსა და საზოგადოებებს შორის სისხლიანი დაპირისპირების საბაზი ხდებოდა. შურისძიება – არა მარტო უახლოესი (შვილების, ძმების, ძმისშვილებისა და დისშვილების), არამედ შორეული ნათესავების მოვალეობასაც შეადგენდა. სისხლის აღება, პირველ რიგში, მოკლულის ვაჟებს მართებდათ. თუ მოკლულს ფეხმძიმე ცოლი რჩებოდა და შურისმაძიებელი სხვა არავინ იყო, დედა ვალდებულების სისრულეში მოყვანას შვილს ბავშვობიდან უნერგავდა და უკვე ზრდასრული ვაჟი მამისმკვლელს კლავდა, მაგრამ თუ ეს ვერ ხერხდებოდა, შურისძიების სიმძიმე შვილიშვილზე გადადიოდა.

მართალია, მკვლელობისათვის შურისძიება საზოგადოების მამაკაცთა ნაწილის ვალდებულებას შეადგენდა, მაგრამ მასში აქტიურად ქალებიც მონაწილეობდნენ. ისინი ენერგიულად უწყობდნენ ხელს მამაკაცში შურისძიების გრძნობის გაღვივებას. აფხაზები შურისძიებას „ქალის კუდს“ უწოდებდნენ და მის ინიციატივად მიიჩნევდნენ. კაცს, რომელიც უარს ამბობდა სისხლის აღებაზე, დედა და დები ყოველ ნაბიჯზე შეუსრულებელ ვალდებულებას ახსენებდნენ: არ ელაპარაკებოდნენ, საკვებს ცალკე ტაბლაზე უდებდნენ, ხოლო მის ნარჩენებს გარეთ ყრიდნენ შემდეგი სიტყვებით: „ძალი ჯოხით ცემას ითმენს და იმავდროულად ჭამს“. თავიანთი ქცევებით ქალები ცდილობდნენ ეჩვენებინათ, თუ როგორ ვერ იტანდნენ მშიშრებს, თუ როგორ არ სურდათ მათთან ურთიერთობა. ამიტომ მამაკაცებს სხვა გამოსავალი არ რჩებოდათ და სამოქმედოდ იარაღს იღებდნენ. აფხაზეთში, ოჯახში მამაკაცის არყოფნის შემთხვევაში, არცთუ იშვიათად, ქალები თავად აღასრულებდნენ შურისძიების აქტს, რაც საზოგადოების მიერ იყო სანქცირებული (ი. სმირნოვა).

მსგავსი ჩვეულებები იყო გავრცელებული ვაინახთა ყოფაშიც. ქალები განსაკუთრებული სიჯიუტით მოითხოვდნენ სისხლის აღების წესის შესრულებას. ქალის მიერ განხორციელებული შურისძიება საგმირო სიმღერების საყვარელი თემა ხდებოდა. ასეთ შემთხვევაში მოსისხლეთა შორის მშვიდობა შედარებით იოლად მყარდებოდა (ნ. გრაბოვსკი, ფ. ლეონტოვიჩი).

ადამიანის მკვლელობაში დადანაშაულებული ქალი მამაკაცის თანაბრად ხდებოდა შურისძიების ობიექტი. ყუმიკების ადათობრივი სამართლის თანახმად, თუ აუცილებელი ხდებოდა მკვლელობაში ქალის ბრალეულობის დამტკიცება, დაზარალებული მხარე თავისი შეხედულებით ნაფიც მსაჯულებად (თუსევებს) ირჩევდა არა მარტო ქალებს, არამედ მამაკაცებსაც. თუ თუსევების რიცხვში მამაკაცები ჭარბობდნენ, მოსარჩლეთა მოსისხლე მტრის როლში უახლოესი ნათესავი მამაკაცი გამოდიოდა და არა თავად მკვლელი ქალი (ადათები, 1872).

კავკასიელთა მსოფლმხედველობრივი მრწამსის ფონზე იკვეთება მათი ჩვეულებითი სამართლის ამოსავალი ნორმები. ქალის მოვალეობა, დაიცვას „გვარის სხეული“, მისი ფუნქცია, დასაბამი მისცეს სიცოცხლეს, მანდილოსნის სისხლის დაღვრაზე ვეტოს განაპირობებდა, ხოლო მომხდარი აქტი განიხილებოდა, როგორც უმძიმესი და სამარცხვინო დანაშაული. ამიტომ ქალების განსაკუთრებულ სტატუსს აფიქსირებდნენ ის ნორმები, რომლებიც მისი სიცოცხლისა და ჯანმრთელობის ხელყოფას შეეხებოდა. მართალია, მდედრობითი სქესის სისხლის ფასი გაცილებით დაბალი იყო, ვიდრე მამაკაცისა, მაგრამ ძალზე მძიმე წყენად მიიჩნეოდა მისი შეურაცხყოფაც კი, რაც ლ. ლიულეს ცნობით,

„მთიელის სულს უფრო მეტად აღაშფოთებდა, ვიდრე ნათესავის მოკვლა“.

ინგუშებში ცოლის გატაცებისათვის პასუხისმგებლობის ხარისხი აღემატებოდა პასუხისმგებლობას მამისა და შვილის მოკვლისათვის, ხოლო გაუპატიურება სიცოცხლის მოსპობაზე გაცილებით მძიმე დანაშაულს წარმოადგენდა (ბ. დაღვათი). ყუმიკებში ქალის მოკვლისთვის შურისძიება ორმაგდებოდა და შეეხებოდა როგორც მკვლელს, ისე მის უახლოეს ნათესავს (ხშირად ორმაგი სასჯელი ფეხმძიმე ქალის მკვლელის მხარეს ელოდა). აფხაზებში ქალზე შურისმაძიებელს შეეძლო მისთვის ნაწნავი მოეჭრა, რაც სიკვდილზე უარესი იყო (ი. სმირნოვა). კავკასიის ხალხებში დანიშნული საცოლის მოტაცების შემთხვევაში დამნაშავე საქმროსა და მისი საგვარეულოს მოსისხლე ხდებოდა და ამ მომენტიდან მასზე სისხლის აღების ჩვეულება ვრცელდებოდა.

სისხლის აღება მხოლოდ დამნაშავის ან მისი რომელიმე ნათესავის მკვლელობით არ შემოიფარგლებოდა: შურისმაძიებელი ანადგურებდა ან იტაცებდა მკვლელის ქონებას, ატყვევებდა და მონად აქცევდა მის ახლობლებს.

მიუხედავად ასეთი სისასტიკისა, შურისძიების გზაზე შემდგარი მოსისხლე თავს უფლებას არ მისცემდა, ნებისმიერ შემთხვევაში მიეღწია სასურველი შედეგისათვის. იგი ვალდებული იყო დაეცვა მოცემული სიტუაციის შეესაბამისი ქცევის ნორმები, რამდენადაც სისხლის აღების ჩვეულებას თავისი კანონები გააჩნდა. მაგალითად, უღირსობად მიიჩნეოდა შური ეძიათ მტერზე იმ მომენტში, როცა მოწინააღმდეგე მზად არ იყო, აქტიური თავდაცვის მდგომარეობაში არ იმყოფებოდა. ასეთ მომენტებს წარმოადგენდა: 1. შურისძიება ძილის ან დასვენების დროს, 2. შურისძიება

ჭამის დროს, 3. შურისძიება ლოცვის დროს, 4. შურისძიება ბუნებრივი მოთხოვნების დაკმაყოფილების დროს, 5. შურისძიება ბანაობის დროს, 6. შურისძიება, როცა მტერი შემთხვევით სტუმარი ხდება, 7. შურისძიება რამაზანის თვეში, 8. შურისძიება კალენდარული დღესასწაულების დროს, 9. ზოგადად, იმ მომენტებში, როცა მტერი განიარაღებულია ან სათანადო წინააღმდეგობის განევა არ შეუძლია. მოსისხლეთა შეხვედრის დროს პირველი სროლის უფლებით დაზარალებული მხარე სარგებლობდა. არ შეიძლებოდა, ძალზე დიდ სირცხვილად ითვლებოდა შურის საძიებლად ქალის მოკვლა.

შურისძიების, სამართლებრივი დევნის მიზეზები, გარდა მკვლელობისა, იყო დახეობრება, დასაჭურისება, საქორწინო პირობების დარღვევა, ცოლქმრული ღალატი, ადამიანთა გატაცება, ქალიშვილის ან დის ძალადობრივი გაუპატიურება, ან შეცდენა, მშობლების, განსაკუთრებით დედის შეურაცხყოფა, საოჯახო კერისა და კერის ჯაჭვის (საკიდლის) ნაბილნვა, საქონლის ქურდობა და სხვ. ჩვეულებითი სამართლის ნორმების მიხედვით, შურისძიება ზარალის ეკვივალენტური უნდა ყოფილიყო, მაგრამ რეალობაში დაზარალებული მხარე (მაგალითად, მოკლულის ნათესავები) ხშირად სისხლის ფასის ერთიასად გადახდას ესწრაფოდა. ეს კი ორმხრივ მკვლელობათა დაუსრულებელ სერიებს იწვევდა, რადგან სისხლის აღებას ხანდაზმულობის ვადა არ ჰქონდა („ძველი სისხლი არ კვდება და არც ლპება“, – ამბობდნენ აფხაზები).

დაზარალებულისა და დამნაშავის ნათესავებს ერთმანეთის მიმართ ქცევის გარკვეული წესები უნდა დაეცვათ. აღნიშნული წესები, რომლებიც დიდწილად განრიდების ჩვეულებას გვაგონებს, არცთუ იშვიათად, „მესისხლეობის

ეტიკეტის“ სახელით იწოდება. „ამ წესების შესაბამისად, – წერს ი. ბაბიჩი ადილების შესახებ, – რაიმე სერიოზული დანაშაულის, ძირითადად მკვლელობის ჩადენის შემდეგ, დამნაშავე ვალდებულია, ოჯახთან ერთად, დროებით სხვა სოფელში გადასახლდეს. მათ მშობლიურ სოფელში დაბრუნება სასამართლო პროცესის დასრულებამდე არ შეეძლოთ. თუ პროცესი იწელებოდა, დამნაშავეს ოჯახი საკუთარ სახლში ერთი თვის თავზე შედიოდა. დაბრუნების შემდეგ, მკვლელი და მისი ოჯახი და დაზარალებულის ნათესავები სოფლის მამასახლისს აძლევენ ხელწერილს იმის თაობაზე, რომ ისინი მეჩეთში და სხვა საზოგადოებრივ ადგილებში შემთხვევით შეხვედრებს მოერიდებოდნენ. დამნაშავე მხარე ყველაფერში უპირატესობას დაზარალებულის ოჯახს ანიჭებდა და იმ ადგილებში არასოდეს გამოჩნდებოდა, სადაც დაზარალებულები უკვე იყვნენ. ეს წესები განსაკუთრებული სიმკაცრით უნდა შეესრულებინათ მეჩეთში მისვლის დროს. თუ სოფელში ორი მეჩეთი იყო, მოსისხლეებს სხვადასხვა მეჩეთში უნდა ელოცათ, ხოლო თუ ერთი, მაშინ მასში სხვადასხვა მხრიდან უნდა შესულ-გამოსულიყვნენ“.

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა აფხაზეთში მომხდარი ერთი შემთხვევა: „გუდაუთის რაიონის ერთ-ერთი სოფლის მკვიდრი დათა თარბა, რომელმაც აგრბას გვარის წარმომადგენელი მოკლა, მდევენელებს ემალებოდა. აგრბები დიდხანს ეძებდნენ მოსისხლეს, მაგრამ უშედეგოდ. თარბა 25 წელიწადი იმალებოდა. ამ ხნის განმავლობაში იგი არც მონინაალმდეგეს და არც თანასოფლელებს არ დანახვებია. ასეთი საქციელისთვის თარბამ ხალხის პატივისცემა დაიმსახურა. მასზე ამბობდნენ: „ბზიფის აფხაზეთში არ არის

ისეთი აბრაგი, როგორიც თარბა, რომელიც თავის მტრებს ღირსეულად მოექცა“ (ვ. ავიძბა).

ჩეჩნებსა და ინგუშებში არსებობდა „გზის გადაკეტვის“ ჩვეულება, რომლის მიხედვით, შეთანხმების საფუძველზე, დამნაშავე მხარეს შეეძლო უსაფრთხოდ ესარგებლა რომელიმე ერთი გზით, მაგრამ თუკი მოსისხლეები ერთმანეთს სხვა გზაზე შეხვდებოდნენ, დაზარალებულთა წარმომადგენლებს უფლება ჰქონდათ სისხლის აღების წესი განეხორციელებინათ.

სისხლის აღების გამანადგურებელმა შედეგებმა ამ უბედურების შეწყვეტის მრავალი საშუალების შემუშავება განაპირობა. მოსისხლეთა შერიგებამ შეიძინა რთული წესების ხასიათი, რომლებშიც მნიშვნელოვან ადგილს ეტიკეტური ელემენტები იკავებდა. შერიგება ზოგჯერ ძალზე ძნელად მიიღწეოდა: მკვლელის მხარე საკმაოდ მკაცრი საშუალებებით ცდილობდა დაზარალებულთა დაყოლიებას შერიგებაზე; იტაცებდა მოკლულის უახლოესი ნათესავის შვილს და ზრდიდა, როგორც ათალიყი (მამამძუძე). რამდენიმე წლის შემდეგ, ბავშვს თავის მშობლებს უბრუნებდა და, წესისამებრ, საჩუქრებსაც უძღვნიდა. ამიერიდან მტრულ ოჯახებს შორის არათუ მშვიდობა ისადგურებდა, არამედ მყარდებოდა ხელოვნური ნათესაობა, რომელიც, ჩვეულებითი სამართლის თანახმად, გაცილებით წმინდა იყო, ვიდრე ბუნებრივი (სისხლით) ნათესაობა. მოსისხლეთა შერიგების სხვა საშუალებას წარმოადგენდა დაზარალებული ოჯახისათვის სისხლის საფასურად ვაჟის ან სარძლოდ ქალიშვილის მიცემა. ასეთი შემთხვევები ოსეთში საბჭოურ პერიოდშიც დაფიქსირდა.

XIX საუკუნეში ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში, ოსეთსა

და დაღესტანში სისხლის აღების ჩვეულება ხშირი მოვლენა არ იყო. აქ შურისძიება ძირითადად ე. წ. ვერგილდმა (სისხლის ფასი, გამოხატული ეკვივალენტურ ფულად ან მატერიალურ ანაზღაურებაში) შეცვალა, რაც, ხალხის შეხედულებით, შარიათის მოთხოვნებს პასუხობდა. შერიგებას ახორციელებდნენ ავტორიტეტული უზუცესები გარკვეული რიტუალის შესრულებით, დამნაშავე მხარის მიერ „სისხლის ფასის“ (ინგუშებში იგი 130 და მეტ ძროხას უდრიდა) გადახდითა და ე. წ. „სისხლის სუფრის“ მოწყობით. მაგალითად, ოსეთში მოსისხლე მხარეთა შერიგებისა და სისხლის ფასის გადახდის შემდეგ, მკვლელის ოჯახი საკუთარ სახლში ან ნიხასზე ანყობდა თუჯი ფინგს („სისხლის სუფრას“), რისთვისაც ამზადებდა დიდი ოდენობით ლუდსა და არაყს, კლავდა ხარსა და ცხვრებს და დაზარალებულ ოჯახს ცხენს ჩუქნიდა. ამის შემდგომ, მოკლულის ოჯახში იშლებოდა მცირე საწესო სუფრა და სრულდებოდა მკვლელის შვილად აყვანის რიტუალი (მკვლელი მოკლულის დედას ძუძუზე კბილს დაადგამდა).

ამ მომენტიდან შერიგებულ ოჯახებს შორის ახლონათესაური ურთიერთობები მყარდებოდა. ოსეთში სისხლის ფასს წარმოადგენდა „ღირსების ქალიშვილი“ (ცითი ჩიზგი) – მკვლელის ოჯახის მიერ მოკლულის ოჯახისათვის სარძლოდ გადაცემული ქალიშვილი. ასეთი ქორწინების დროს ირადის (საცოლის გამოსასყიდის) სახით ქალიშვილის მხარე მხოლოდ უნაგირიან ცხენს მიიღებდა. იყო შემთხვევები, როცა სისხლის საფასურში წაყვანილი ქალიშვილი ნომილუსი ხდებოდა (ოსური საზოგადოების ზედა ფენაში ნომილუსები არასრულფასოვან ცოლებს წარმოადგენდნენ და თავიანთი მდგომარეობით ხასებს მოგვაგონებენ).

შერიგების დროს მკვლელის შვილად აყვანის ჩვეულება მთელ კავკასიაში (მათ შორის საქართველოში) ფართოდ იყო გავრცელებული. მაგალითად, ხევსურეთში მოქმედებდა „ფარაგის გაბმის“ რიტუალი, რომელსაც ს. მაკალათია შემდეგნაირად აღწერს: მკვლელი პირშესამყრელო ძღვენით ხელში მიდის მოკლულის ოჯახში; „შესვლისთანავე მოკლულის დედას ან მამიდას ფარაგზე (კაბის უბეზე) ხელს წაავლებს და ეტყვის: „მიშველე, დედა, შამიბრალე და მაპატიე“ და ხელზე აკოცებს. ქალი ეტყვის, მიპატიებიაო. თუ ოჯახში დედა ან ხანშიშესული დედაკაცი არ არის, მაშინ შერიგების მაძიებელი პირი საკიდელს ხელს წაავლებს და იტყვის, შემიბრალეთ და მაპატიეთო, და სანამ ოჯახის უფროსი არ ეტყვის, ხელი უშვით, მას საკიდელი უჭირავს. ამის შემდეგ მტრობა სირცხვილია და ორივე მხარე საბოლოოდ რიგდება“ (ს. მაკალათია). ლაკებში მოსისხლეთა შერიგებისას მოკლულის დედა „მკვლელს თავის პერანგში გაატარებდა“ (შდრ.: ჩვეულებრივ შემთხვევაში შვილის აყვანის დროს ბიოლოგიური დედობის მასანქციონირებელ ჩვეულებას).

ჩერქეზი არისტოკრატის „სისხლის ფასი“ ვლინდებოდა არა მხოლოდ ხარისხობრივი მახასიათებლებით, არამედ მის შემადგენლობაში ისეთი საგნების ჩართვით, რომელთა გადახდა პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო. მაგალითად, თემირგოელი თლექოთლეში (აზნაურთა ერთ-ერთი ფენა) დეყუზიევეები „აღიჭურვნენ უფლებით, თავიანთი ოჯახის წევრის მკვლელისგან სისხლის საფასურად, სხვათა შორის, მოეთხოვათ: დამწვარი აბრეშუმის ქსოვილის ნაცრით სავსე წყვილი ჩექმა, ჩვეულებრივი ცვილის სანთლის სიმსხო ხის ღერძი საზიდარისთვის, ლომის ლეკვი და სხვ. რა თქმა უნდა, ისინი ამის მსგავსს ვერაფერს იღებენ, მაგრამ, ეფუძნები-

ან რა თავიანთი გვარის განუსაზღვრელ ღირსების შესახებ წარმოდგენას, ყოველი შეურაცხყოფისათვის უმძიმეს საურავს ეუფლებიან, წინააღმდეგ შემთხვევაში მტრობა არ წყდება“ (ხან-გირეი).

ვერგილდი, ასახავდა რა კავკასიელ საზოგადოებათა სოციალურ გრადაციას, იმავდროულად, სხვადასხვა წოდებათა უთანასწორო უფლებებს ამყარებდა. სისხლის აღება არ შეიძლებოდა მიმართული ყოფილიყო ზემდგომი პირისკენ. იგი ზემოდან ქვემოთ, დაბლა მდგომ პირთან მიმართებაში და ჰორიზონტალურად ერთი სოციალური ჯგუფის წარმომადგენელთა შორის მოქმედებდა. მაგალითად, თავადი რომელიმე წარჩინებული აზნაურის მოკვლის შემთხვევაში იხდიდა „სისხლის ფასს“, მაგრამ თავისი ნათესავის მოკვლისთვის აზნაურისგან კომპენსაციას არ მიიღებდა, აუცილებლად შურს იძიებდა. ასეთი გრადაციით ხასიათდებოდა სისხლ-მესისხლეობა დანარჩენ ფენებშიც. შესაბამისად, სოციალურ სტატუსზე იყო დამოკიდებული არა მარტო „სისხლის ფასი“, არამედ თვით სისხლის აღების უფლებაც.

ჩეჩნები, უმრავლეს შემთხვევაში, „სისხლის ფასის“ განსაზღვრას და მოსისხლესთან მატერიალური ინტერესების საფუძველზე შერიგებას სასირცხო საქმედ მიიჩნევდნენ. „ჩვენ არ ვვაჭრობთ მოკლულის სისხლით“, – ამბობდნენ ისინი. ჩეჩნებში საკითხი მკვლელობის შესახებ არ იყო მხოლოდ მოკლულის უახლოესი ნათესავების კერძო საქმე. საერთო წარმომავლობით დაკავშირებული გვარების მსხვილი გაერთიანების (თაიფის) რომელიმე წევრის მოკვლისთანავე იკრიბებოდა უხუცესთა საბჭო, რომელშიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ დალუპულის ნათესავებიც. ვითარების შესწავლისა და მკვლელობის მიზეზის დადგენი-

სთანავე, უზუცესთა საბჭო მკვლელობისათვის შურისძიების ჩვეულების ამოქმედების შესახებ გადაწყვეტილებას იღებდა. იმავდროულად იკრიბებოდა მკვლელის თაიფის უზუცესთა საბჭო, რომელიც მოკლულის თაიფთან შერიგების მიღწევის ხერხებისა და საშუალებების ძიებაზე მსჯელობდა. თუკი მოპირისპირე მხარეები ვერ შეთანხმდებოდნენ, საქმეში ერთვებოდნენ ნეიტრალური თაიფების უზუცესთა საბჭოები, რომლებიც ორივე მხარის ინტერესების გათვალისწინებით შერიგების პირობებს გამოიმუშავებდნენ.

შერიგების პირობების მიღებისთანავე საქმე იხურებოდა. შერიგების უარყოფის შემთხვევაში დაზარალებული მხარე მსჯელობდა, თუ ვისი მოკვლით ეძია შური; როგორც წესი, ირჩევდნენ მკვლელს. ასეთი არჩევანის საწინააღმდეგო წინადადების დაყენების უფლება მკვლელის თაიფს არ ჰქონდა. დამნაშავის მოკვლით ან სოფლიდან ოჯახთან ერთად მისი განდევნით სისხლის აღება დასრულებულად ითვლებოდა.

იყო თუ არა მიღებული „სისხლის ფასის“ გადახდა, შერიგების წესი მუდამ მხარეთა კეთილი ნების შემთხვევაში სრულდებოდა. დალესტნის თურქულენოვან ხალხებში (ყუმიკებში, ნოღაელებსა და აზერბაიჯანელებში) მოსისხლეათა შერიგების წესი მეტად თავისებური იყო. დადგენილი ვადის (5-10 წელიწადი) გასვლის შემდეგ, მკვლელის ნათესავები მოკლულის გვარს დამნაშავის შინ დაბრუნების ნებართვას თხოვდნენ. შერიგების თაობაზე თხოვნა ძირითადად რომელიმე რელიგიური დღესასწაულის დროს ხდებოდა, ანუ მაშინ, როდესაც მორწმუნენი შედარებით იოლად ყაბულდებოდნენ. მას შემდეგ, რაც დაზარალებულები შერიგების თაობაზე თანხმობას განაცხადებდნენ, გავლენიანი პერ-

სონები – უზუცესები, ყადი და თავადი – „პირისპირ მზერის“ რიტუალს აწყობდნენ.

ქვემოთ აღწერილია ერთ-ერთი მათგანი, რომელიც ყუმიკებში XIX საუკუნეში შედგა: „კანლის (მკვლელს), მოკლულის ნათესავებთან შერიგებამდე, წვერის გაპარსვა და თმის შეკრეჭა ეკრძალებოდა. შესარიგებლად წასვლის წინ, გამოაცხადებდნენ რა თავიანთი განზრახვის თაობაზე, კანლის ნათესავები შეეცდებოდნენ, თან ბევრი ხალხი წაეყვანათ. მათ შორის უნდა ყოფილიყო თავადიც... კანლის მხარე შემდეგი წესის დაცვით მიდიოდა: წინმავალნი იყვნენ ყადი, მოლები, ხაჯი, მოხუცები და თავადი, მათ მოსდევდნენ თანასოფლელები, შემდეგ ნათესავები მამის მხრიდან, დედის ძმები, დისშვილები, ქალიშვილის შვილები, რომელთა უკან კანლი მიდიოდა. კანლის წინ მიჰყავდათ შეკაზმული ცხენი უნაგირზე გადაკიდებული ჯავშნით. უნაგირის წინა კოტაზე ეკიდა თოფი უკან მიმართული ლულით. ვიდრე თაზიათამდე (მამაკაცთა სამგლოვიარო საჯდომი მოკლულის მეტოქში) მივიდოდნენ, სახლიდან უსარტყლოდ და უიარალოდ წამოსულ კანლის და მის ნათესავებს, ფაფახები უნდა მოეხადათ. მაშინ ყადი, თავადისა და საპატიო ხალხის თანხლებით, თაზიათში შევიდოდა და, მისალმებისა და ლოცვის შემდეგ, პატიების შესახებ იქადაგებდა. მისი თანმხლები პირები მგლოვიარეებს მიმართავდნენ: „ღვთის სახელით ვითხოვთ პატიებას“. თუ მოკლულის რომელიმე ნათესავი მოხუცთაგანი იტყვის: – „არა, არ გპატიობთ“, მაშინ კანლისთან ერთად მოსული არანათესავებიც ქუდებს მოიხდიდნენ და, თუ მაშინაც უარყოფით პასუხს გასცემდნენ, ყველანი მუხლს მოიყრიდნენ. ამასვე აკეთებდნენ მოშორებით მდგომი ნათესავებიც. ბოლოს, დადებით პასუხს მიიღებდნენ.

ამის შემდეგ თაზიათის ეზოში შემოიყვანდნენ ცხენს, მათ უკან კი კანლისა და მის ნათესავებს. მოკლულის უხუცესი ნათესავის მოყვანილ ცხენს თავადს უსახსოვრებდა, თავადი კი ბედაურს უბრუნებდა მის პატრონს, ვისგანაც იგი კანლის ნათესავებმა ითხოვეს. შემდეგ კანლის გაატარებდნენ მოკლულის ნათესავების რიგში, სადაც იგი ყოველი მათგანის წინ პირქვე დაემხობოდა და პატიებას ითხოვდა. მას შემდეგ რაც თითოეული ნათესავი ამბობდა: „იცოცხლე, ადექი, გპატიობთ“, კანლი მიჰყავდათ იქვე მსხდომ ქალებთან, რომლებთანაც იმასვე აკეთებდა, რასაც მამაკაცებთან; ბოლოს გამოიყვანდნენ ეზოში და ყველა იქ მყოფი წარმოთქვამდა: „შეხვედრამდე, დე, ღმერთმა მოგცეს თანხმობა“... სამი დღის შემდეგ მოკლული მხარე კანლის სტუმრად მიიწვევდა, დიდი პატივისცემით გაუმასპინძლებოდა და თავის ნათესავად გამოაცხადებდა. ბოლოს დასვამდნენ კარის ზღურბლზე და, შეაჭრიდნენ რა თავზე რამდენიმე ღერ თმას, ეტყოდნენ: „ნადი, იცხოვრე, შეიჭერი თმები“.

ყარანოლაელებში შერიგების რიტუალის დროს მონინაალმდეგეები 20-30 ნაბიჯის დაშორებით ერთმანეთის პირისპირ უნდა მდგარიყვნენ, მათ შუაში კი – მომრიგებლები.

სისხლის ალების შეწყვეტის თვალსაზრისით ფრიად საინტერესოა ოსური ჩვეულება – „ფალდისინძინადი“ – მოკლულის საფლავზე მკვლელის მიმართ ჩატარებული დამამცირებელი რიტუალი, რომლის დროსაც მიცვალებულის ერთ-ერთი უხუცესი ნათესავთაგანი მთელი სოფლის თანდასწრებით, საწესო მიმართვის შემდეგ, დამნაშავეს არაყს გადაასხამდა და ყურს ჩაუჭრიდა (საფლავზე დაღვრილი ან აკლდამის კედელზე წასმული სისხლის ნვეთები შუ-

რისკების სიმბოლური აქტი იყო და ამით მესისხლეობა საბოლოოდ წყდებოდა). ამ მომენტიდან „შენიშნული“ მკვლელი და მთელი მისი გვარი ფალდისთის/ყურსაგავსთის („ყურმოჭრილი“) სამარცხვინო მეტსახელს ატარებდა. როგორც ბ. გატიევი წერს: „ამაზე დამამცირებელი და სამარცხვინო მეტსახელი ოსეთში არასოდეს ყოფილა და არც არასოდეს იქნება“.

ფალდისთი/ყურსაგავსთი ტრადიციული ოსური საზოგადოების თვალში ყოველგვარ ღირსებას ჰკარგავდა; ეკუთვნოდა არა საკუთარ თავს, არამედ მის მიერ მოკლულის სულს, რომელსაც იგი საიქიოში მონობასა და მუდმივ დაბრეყებაში ეყოლებოდა. იყო შემთხვევები, როცა მკვლელი ვერ უძლებდა ასეთ დამცირებას, შურისმაძიებელს დანას გამოსტაცებდა და კლავდა, რაც მესისხლეობის ახალი ტალღის აგორებას იწვევდა. მოგვიანებით მკვლელისათვის ყურის ჩაჭრის წესი თმის შეჭრით და მოკლულის საფლავში მისი ჩაფლვით შეიცვალა. უფრო გვიან კი, საკმარისი იყო დამნაშავეის მოსვლა სამარესთან სამგლოვიარო სამოსითა და შიშველი თავით. მიცვალებულის ნათესავები მას შეიწყალებდნენ. შერიგებულები მოკლულის სახლში მიდიოდნენ, სადაც მკვლელის ხარჯით მოკლულის ხსოვნისადმი მიძღვნილი სუფრა იშლებოდა.

კავკასიაში ყარაჩაელები და ბალყარელები ერთადერთნი იყვნენ, რომლებთანაც სისხლის აღების წესი არ მოქმედებდა. მათთან მეზობელი ხალხებისათვის ცნობილ ტალიონის პრინციპს ტრადიციულად სხვადასხვაგვარი კომპოზიცია ცვლიდა. ამ კუთხით საინტერესოა თავად-აზნაურთა წრეში გავრცელებული მოსისხლეთა შერიგების ჩვეულება, ყან ალღანი („მოსისხლის მიღება“), მათ შორის ათალიყურ

ურთიერთობათა დამყარების გზით. ასეთ აღსაზრდელს „ნაშვილები მოსისხლე“ (кѡан-аталык-улан/кѡан эмчек) ეწოდებოდა. ყან აღლანი ორი საშუალებით ხორციელდებოდა: პირველ შემთხვევაში ბავშვის აღზრდას დამნაშავე მხარე კისრულობდა (აღწერს რა ხუბიევებისა და ხაჩიროვების გვართა მტრობის ისტორიას, ბ. მილერი წერს, რომ „განრისხებულებთან (ხუბიევებთან) შერიგებისათვის დევლეთს (ხაჩიროვს) ხუბიევების ერთ-ერთი მცირეწლოვანი აღსაზრდელად უნდა აეყვანა, რაც გააკეთა კიდეც. ამით ისინი შემოირიგა და ამ დროიდან ხუბიევებსა და ხაჩიროვებს შორის კარგი ურთიერთობა არ დარღვეულა“). მეორე შემთხვევაში მკვლელის შვილის აღმზრდელის როლში დაზარალებული მხარე გამოდიოდა. ბავშვი მოსისხლის ოჯახში ორი ან სამი წელიწადი რჩებოდა, რის შემდეგაც ასაჩუქრებდნენ და მშობლებს უბრუნებდნენ. „სიმწიფის ასაკს მიღწეულ ყანემჩექს არ შეუძლია მკვლელის გვარის ქალიშვილზე ქორწინება, რადგან იგი მათ ნათესავად ითვლება“ (ი. ივანიუკოვი). ყან აღლანის ჩვეულება სხვადასხვა ხასიათის სანესოქმედებებით იყო თანხლებული.

2. ქურდობა

ქურდობა დაზარალებულის მხრიდან დამნაშავის მოკვლას არ ითვალისწინებდა, მაგრამ დანაშაულის განმეორების შემთხვევაში იგი დასაშვებად მიიჩნეოდა (თუშეთში) და მკვლელის პასუხისმგებლობას გამორიცხავდა, თუმცა ასეთი რამ იშვიათად ხდებოდა.

თემის ფარგლებში ჩადენილ ქურდობას, რაც სამართალ-

დარღვევად მიიჩნეოდა და ზოგჯერ სოფლიდან განდევნით ან საჯარო შერცხვენით ისჯებოდა, შეიძლებოდა, ზარალის ფულადი ან მატერიალური ანაზღაურება მოჰყოლოდა. ფშავ-ხევსურეთში აღნიშნული დანაშაულის გამო ჩვეულებრივი სასჯელი იყო ხელყოფილი საკუთრების შეიდმაგი ღირებულების გადახდა. ა. ხახანაშვილის ცნობით, თუშეთში „თუ ქურდმა ვერძი მოიპარა, პატრონს შვიდი ვერძი უნდა დაუბრუნოს“. თავისუფალ სვანეთში ქურდობისათვის სხვა რაიმე სასჯელის, გარდა მოპარული ქონების დაბრუნებისა, არ იყენებდნენ. მაგრამ ქურდობა სახლში შეპარვით, კერის ჯაჭვის ან იმ პატარა რკინის მაგიდის წაღება, რომელზედაც პური ცხვებოდა, განსაკუთრებით მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა.

კავკასიის ხალხებში დანაშაულის სიმძიმე მისი ჩადენის დროისა და ადგილის მიხედვით განისაზღვრებოდა. ღამით ჩადენილი დანაშაული უფრო მძიმედ მიიჩნეოდა, ვიდრე დღისით ჩადენილი.

მიუხედავად მკაცრი კანონებისა, კავკასიაში ცხენის ქურდობა ძალზე გავრცელებული დანაშაული იყო და, რამდენადაც ეს ცხოველი მთიელთა სამეურნეო საქმიანობასა და, საერთოდ, ყოფაში არსებით როლს ასრულებდა, მისი მოპარვა უმძიმეს დანაშაულად ითვლებოდა.

შარიათის კანონებით, ნებისმიერი ფასეული ქონების მოპარვა ასოთდაშავებით ისჯებოდა: პირველი ქურდობისას დამნაშავეს აჭრიდნენ მარჯვენა ხელის თითებს, განმეორების შემთხვევაში – ტერფს. მოგვიანებით ასოთდაშავება გაროზგვამ ჩაანაცვლა, რაც პიროვნების დიდ შერცხვენად განიხილებოდა. გარდა ამისა, ცხენის ქურდს უფლებებსაც უზღუდავდნენ. მაგალითად, ყაბარდოში მათ დევნილად

აქცევდნენ; ქურდის ცხენს აჭრიდნენ კუდს, რომლის შემდეგაც მას მხოლოდ კუდშეჭრილი ცხენით უნდა ევლო; არ იღებდნენ მისგან არანაირ საჩუქარს და არც არაფერს ჩუქნიდნენ.

მეორე მხრივ, კავკასიის ზოგიერთ ხალხებში (მათ შორის ქართველებში) ცხენის ქურდობის მიმართ დამოკიდებულება საპირისპირო ხასიათისა იყო და იგი პიროვნების მამაცობის მაჩვენებლად ითვლებოდა. არცთუ იშვიათად, ცხენის ქურდობა ცალკეულ საზოგადოებებს შორის ომის დაწყების საბაბსაც წარმოადგენდა, აგრეთვე, გამოიყენებოდა, როგორც სისხლის აღების განხორციელების ინსტრუმენტი. ცნობილი მწერალი, ფაზილ ისკანდერი ერთ-ერთ მოთხრობაში წერს, რომ მთიელები ამაყობენ არა ნაყიდი ან ნაჩუქარი ცხენით, არამედ – მოპარულთ.

XVIII საუკუნეში ჩრდილოეთ კავკასიაში ცხენის ქურდობისათვის შემოიღეს მატერიალური პასუხისმგებლობა. მაგალითად, ქურდს საკუთრების უფლებას ართმევდნენ. ი. ბლარამბერგი აღნიშნავს, რომ „თუ შაფსული ნათუხაელს ცხენს მოჰპარავს, მან იგი უნდა დაუბრუნოს და სასჯელის სახით დამატებით კიდევ ერთი ცხენი გადასცეს; მაგრამ თუ შაფსული შაფსულს მოჰპარავს, ვალდებულია, ნაქურდალის გარდა, დამატებით შვიდი ცხენი მისცეს“. აბაზებში, ვინც პირველი ხარისხის აზნაურის ცხენებს მოიპარავდა, მოვალე იყო თითოეულის სანაცვლოდ პატრონისთვის სამი ცხენი დაებრუნებინა.

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე ცხენის ქურდებს ასამართლებდნენ რუსეთის იმპერიის კანონებით, რომლის მიხედვითაც დამნაშავეს ორი თვიდან ერთ წლამდე პატიმრობას უსჯიდნენ. სასჯელის ასეთი ზომის პირობებ-

ში ცხენის ქურდობამ მასობრივი მასშტაბი შეიძინა, რამაც ადგილობრივი ხელისუფლება აიძულა სიტუაცია მკაცრ კონტროლზე აეყვანათ: მამასახლისებს სოფლებში ახალ-გამოჩენილი ცხენების რეგისტრაცია მოთხოვეს.

ქურდობაში ეჭვმიტანილი, რომელიც თავს უდანაშაულოდ მიიჩნევდა და რომლის ბრალეულობაზე პირდაპირი მტკიცებულებები არ არსებობდა, თანასოფლელების ყურადღების მისაქცევად სხვადასხვა ზომებს მიმართავდა. მაგალითად, თავისი უდანაშაულობის დასამტკიცებლად, ქურდობაში ეჭვმიტანილი ხევსური ასრულებდა რიტუალს, ე. წ. „ძალლ-ციცათად ცემას“: იგი რომელიმე სახლის ბანზე გავიდოდა, ხელში ძალლს ან კატას დაიჭერდა და ხმამაღლა იძახდა: „ვინც მე ქურდობას (ან სხვა დანაშაულს. – ნ. ა.) მაბრალებს, მაშინ იმის საყურებლად-დ სოფლის საყურებლად ვიძახ, თუ მე ამ საქმეში დამნაშავე ვიყავ-დ, მართალ არ ვიყვ, მაშინ ეს ძალლ იყვას ჩემის მკვდრისად, ამ ძალლის სისხლ გადაეცას ჩემთ მკვდართ საფლავზე, და თუ არა და ვინაც მე მაბრალებს ტყუილად, მაშინ ძალლ იმის მკვდრისად იყოსა-დ, ამის სისხლს გადაეცას იმის მკვდართ საფლავზე“; შემდეგ, ძალლს ჯოხს სამჯერ მაგრად დაჰკრავდა და, ცხოველი რომ ანკმუტუნდებოდა, დაუმატებდა: „მტყუვნის მკვდართ საფლავზედამც ანკმუტუნდების ეს ძალლ ეესრ“. თუ „შამწირველს“ ხელში კატა ეჭირა, მას მიწაზე სამჯერ დაანარცხებდა და იტყოდა: „ციცა იყოს იმის მკვდრის საპირიკსნო, ვინაც მტყუანი ას“. ხშირად, თავის მართლების დროს, ეჭვმიტანილი ძალლს თოფით მოკლავდა და დაიძახებდა: „ეემ ძალლის სისხლითამ ეზიარებიანა, გადაინათლებიანა მტყუვნის მკვდრის სულნი“.

იმ შემთხვევაში თუ სოფელში რაიმე დაიკარგებოდა და

ქურდს ვერ აღმოაჩენდნენ, ქურდის „მკვდართ სანირაჲად“ კატას მოკლავდნენ და გზისპირ ხეზე ჩამოკიდებდნენ.

გარდა აღნიშნულისა, ხევსურეთშივე იცოდნენ ე. წ. სანყევარას (სიპი ქვით ნაშენი პატარა კოშკი) აგება. სანყევარას ის პირი აშენებდა, ვინც რამე დაკარგა და ვინმეს ეჭვით აბრალედა ქურდობას, ან ის, ვისაც ტყუილად დააბრალეს ქურდობა. მისი ამგები „სანყევარაზე ან უსურმაგის (საპალნე ცხოველის – ცხენის, ჯორის, ვირის) ძვალს დადებდა ან დამხრჩვალ კატას და მისთანას და თავის მოწინააღმდეგესაც დანყევლიდა და თავის თავსაც. იგი ხმამაღლა დაიძახებდა: „რომენიც ჩვენჩიგით ტყუოდას, იმის მკვდრისად იყვას ეს ციცაი, მართლის მკვდართ ჯსნილობა ხქონდას“. სანყევარას, ჩვეულებრივ, თვალსაცემ ადგილზე აგებდნენ, რათა ყველას დაენახა“ (ალ. ჭინჭარაული).

* * *

კავკასიის ხალხებში ყაჩაღობისა და ქურდობის ასე ფართოდ გავრცელება კულტშიც აისახა. ჩერქეზებში თარემის, ყაჩაღობისა და ქურდობის მფარველი ღვთაება ზეკოთჰა იყო. აღნიშნული საქმიანობის განსახორციელებლად მიმავალი ჩერქეზები ზეკოთჰას გულის მოსაგებად და წარმატების დასანათლად მის სახელობაზე მსხვერპლშენიერვას აწყობდნენ (სწირავდნენ ცხვარს ან თხას) და სპეციალურ სიმღერასაც უძღვნიდნენ. ამასვე აკეთებდნენ უკან მობრუნების დროსაც.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ აფხაზებსა და ოსებში ყაჩაღებისა და ქურდების მფარველობას წმინდა გიორგის (აფხზური ა-ერგი||ეირგი და ოსური ვასთირჯი||ვასგერგი“) მიანერდნენ. მათთან ძალზე პოპულარული, ღვთაების

რანგში აყვანილი წმინდანის ორსახოვნების საფუძველს ქურდობის, როგორც მამრობითი სქესის საქმიანობის, ფართო მასშტაბით გავრცელება და იმის რწმენა წარმოადგენდა, რომ წმინდა გიორგი ოდენ მამაკაცთა მფარველი იყო (ოსი ქალები, რომლებსაც ვასთირჯის სახელის წარმოთქმა ეკრძალებოდათ, მას ლაგთი ძუარს – „მამაკაცების ღმერთს“ უწოდებდნენ).

ოსთა და აფხაზთა შეხედულებით, ვასთირჯისა და ა-ერგის იკონოგრაფიული სახე მაქსიმალურად იყო მიახლოებული წმინდა გიორგის ქრისტიანულ იკონოგრაფიასთან: ისინი თეთრნაბადმოსხმულ და თეთრ ცხენზე ამხედრებულ ღვთაებებად წარმოედგინათ, მაგრამ ქურდებისა და ყაჩაღებისათვის ეს წმინდანი შავი ნაბდით მოსილი და შავ ცხენზე მჯდარი მფარველი იყო. ოსები მას საუბარაგის – „შავი მხედრის“ სახელით მოიხსენიებდნენ. აბჟუის აფხაზეთში აღნიშნული ხელობის მამაკაცთა მფარველ ხატს, ცნობილს ეირიგ-ააც-ნიხის (სოფ. ააცის წმინდა გიორგის ხატი), ხოლო ბზიფის აფხაზეთში ჩურგურ-ნიხის (სოფ. ჯირხვაში მდ. ჩურგურის მახლობლად მდებარე წმინდა გიორგის ხატი) სახელებით, სწირავდნენ ნაქურდალ და ნაყაჩაღარ ნივთებსა და საქონლის ბაღნებს. საუბარაგის სახელზე ლოცულობდნენ და მსხვერპლს სწირავდნენ ალაგირის ხეობის სოფ. ბიზის ახლომდებარე კორომში, რომელსაც ოსები საუბარაჯი ძუარს („საუბარაგის ხატი“) უწოდებდნენ.

„შავი მხედრის“ შესახებ წარმოდგენებს, როგორც ითქვა, თეთრი გიორგის, როგორც მეომრული ბუნების, მამაკაცთა მფარველი ღვთაების შესახებ არსებულ რწმენას. გვიანი შუასაუკუნეების აფხაზეთსა და ოსეთში, ისევე, როგორც კავკასიის სხვა რეგიონებში, სრულფასოვანი მამაკაცობა

ქურდობისა და ყაჩაღობის უნარსაც გულისხმობდა (შდრ.: მეგრული შეხედულებები ცხენის ქურდებზე. „მეგრულ ახალგაზრდა კაცს გაუჭირდებოდა ცოლის შერთვა, თუკი მას ერთი ცხენი მაინც არ ჰყავდა მოპარული“, – ა. ლამბერტი).

აღნიშნული პერიოდის ოსეთსა და აფხაზეთში შემოსავლის მნიშვნელოვანი წილი სწორედ ნაქურდალსა და ნაყაჩაღარზე მოდიოდა, რაც ნართულ თქმულებებში, განსაკუთრებით მის ოსურ ვერსიაშიც აისახა. მართალია, ნართების საზოგადოების ძირითადი საქმიანობა მესაქონლეობა იყო, მაგრამ რომ არა ე. წ. ბალცი – ახლო თუ შორეული ყაჩაღური ლაშქრობები, რომლის მიზანი საქონლისა და ცხენების გამორეკვაა, შეიძლება ითქვას, ნართები შიმშილით ამოწყდებიან. თქმულებათა მიხედვით, ყაჩაღობა და ქურდობა მათი შემოსავლის ძირითადი წყაროა. გარდა აღნიშნულისა, აფხაზეთში ა-ერგზე, როგორც ქურდების მფარველ ღვთაებაზე, წარმოდგენებს ბიძგი მისცა სამეგრელოში „ხარიპარია“ გიორგიზე გავრცელებულმა რწმენამ, რომლის თანახმად ილორისა და მოქვის ტაძრებში გიორგობის ნოემბრის დღესასწაულისათვის სამსხვერპლო ხარი წმინდა გიორგის მოჰყავდა, რაც, თავის მხრივ, სალოცავში წარმართული ზოომორფული ღვთაების მოსვლის შესახებ არსებულ უძველეს, ან უკვე ტრანსფორმირებულ წარმოდგენებს უკავშირდება.

3. ღალატი

ბრძოლაში თანამებრძოლთა, მათ შორის დაჭრილთა მიტოვება და მტერთან გადაბარება, გადამწყვეტი ბრძოლის ველიდან გაქცევა, მოწინააღმდეგე მხარისთვის სასურვე-

ლი ინფორმაციის მიწოდება და სხვა სახის ღალატი უმძიმეს დანაშაულთა კატეგორიას განეკუთვნებოდა და, უზუცეს-თა საბჭოს გადანყვეტილებით, სიკვდილით ისჯებოდა. მაგალითად, როდესაც კავკასიის ომის პერიოდში მდინარე ლაბის ნაპირზე მდებარე დიდი ყაბარდოული აულის პირ-ნმინდად განადგურების მიზეზი ძმები შოვგუროყვების (შოვგურის ვაჟების) ღალატი გახდა, უზუცესთა საბჭომ (ხას-ამ) ძმებს სასჯელის უმაღლესი ზომა შეუფარდა და მოლა-ლატეთა დასჯა ჩერქეზეთში განთქმულ მეომარს – მაჰომეთ ათაუყყინს დაავალა, რომელმაც დიდხანს ეძება გაქცეული მოლალატეები და ბოლოს განაჩენი სისრულეში მოიყვანა.

კავკასიელებში ქალის მიერ ცოლქმრული ერთგულების დარღვევა – ღალატი, რასაც, როგორც წესი, განქორწინება მოჰყვებოდა, მიჩნეული იყო მძიმე დანაშაულად და მოლა-ლატე მეუღლის მოკვლით ან დასახიჩრებით ისჯებოდა, მა-შინ, როდესაც მამაკაცის ამგვარივე ქმედება საზოგადოების მიერ მხოლოდ იკიცხებოდა. მოლალატე ცოლის მოკვლის შემთხვევაში მისი ძმები სისხლის აღებას არც კი ცდილობდ-ნენ. ქალის მოკვლის უფლება ჰქონდათ ქმრის ნათესავებს და თვით მის ვაჟიშვილსაც. ქმრის ერთგულების დამრღვევი ქალი შეიძლება კლდიდან გადაეგდოთ ან მიწაში ყელამდე ჩაემარხათ და მისთვის თავი ქვებით გაეხეთქათ. თუ ქალი ორსული იყო, განაჩენის სისრულეში მოყვანამდე, 3 წელი-წადი იზოლაციაში ამყოფებდნენ, ვიდრე შვილი წამოიზრ-დებოდა. ქმრის, ნათესავებისა და საზოგადოების მხრიდან მოსალოდნელი რეაქციის გამო, ქმრის ღალატში დადანა-შაულებული ხევსური ქალები თავს იკლავდნენ; შაფსულები და ნათუხაელები კი მოლალატე ცოლებს თურქეთში მონე-ბად ყიდდნენ. დასახიჩრება გამოიხატებოდა დანით ლოყების

დასერვაში, ცხვირის, ყურების, ხელის თითების მოჭრაში. მაგალითად, გ. რადე მოგვითხრობს ამგვარად დასახიჩრებული ქალზე, რომელიც მან ხევსურეთში სტუმრობისას ნახა: „წინათ ცოლის ღალატი ყურებისა და ცხვირის მოჭრით ისჯებოდა (შდრ.: ლევან დადიანის მიერ პირველი ცოლის, თანურის, დასჯა. – ნ. ანთელავა).

სოფელ ბოლოში დღესაც შეიძლება ამგვარი დასახიჩრებული ქალის ნახვა. ამ დანაშაულისათვის ჩვეულებრივი სასჯელია ლოყების დასერვაც“.

ხევსურებშივე არსებობდა ჩვეულება, რომელიც აწესრიგებდა იმ შემთხვევას, როდესაც შეურაცხყოფილ ქმარს არ სურდა მოღალატე ცოლის დასჯა დასახიჩრებით. ასეთ შემთხვევაში იგი ქალს მშობლებთან აბრუნებდა და ხელახლა გათხოვებას განსაზღვრული დროით უკრძალავდა, რასაც „კვეთილში ჩასმა“ ეწოდებოდა. თუ სხვა მამაკაცი ქმარყოფილის დაუკითხავად ქალს ცოლად შეირთავდა, შეიძლებოდა საქმე სისხლის აღებამდე მისულიყო; შერიგება პირველი ქმრისათვის 16 ძროხის გადახდას ითვალისწინებდა. მსგავს სიტუაციაში ვაინახ ქალს გათხოვება ნახევარი წელიწადი ეკრძალებოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი ახალი ქმარი სათანადოდ ჯარიმდებოდა (ს. მაკალათია; გ. თედორაძე; ნ. ხარუზინი).

ხევსურების, ფშაველებისა და თუშებისგან განსხვავებით, სვანები მოღალატე ცოლებს არ ასახიჩრებდნენ. პირიქით, ქმარი პასუხისმგებელი იყო ცოლისძმების წინაშე ყოველგვარი იმ ძალადობისთვის, რომლის გადატანაც ასეთ შემთხვევაში ქალს მოუხდებოდა. შეურაცხყოფილ ქმარს უფლება ჰქონდა, უკან გაეგზავნა დამნაშავე ცოლი და მისი

ნათესავებისაგან დაებრუნებინა საცოლის ფასი, ე. წ. „ნაჭვლაში“, რომელიც თავის დროზე თვითონ გადაიხადა ქალის სანაცვლოდ; ასევე უფლება ჰქონდა, მისი შერცხვენის ასანაზლაურებლად, დამატებით მიეღო საფასური, რაც სისხლის ფასის („წორის“) ნახევარს უტოლდებოდა.

ღალატში უსაფუძვლოდ ეჭვმიტანილ ქალს შეეძლო თავის მართლება. მაგალითად, აფხაზ ქალს უფლება ჰქონდა სოფლის ყრილობაზე მისულიყო და თავი დაეცვა, რითაც ძალზე მოხერხებულად სარგებლობდა (მ. ჯანაშვილი). დაღესტანში იყო შემთხვევები, როცა ღალატში დადანაშაულებული ქალები, თავიანთი ღირსების დაცვის მიზეზით, ქმრებს კლავდნენ (ა. ალიხანოვ-ავარსკი).

* * *

როდესაც გადაწყვეტილების მიღება რთულდებოდა და მსაჯულები ვერ ახერხებდნენ ქურდობასა და სხვა სახის დანაშაულში ეჭვმიტანილის ბრალეულობისა თუ უდანაშაულობის გარკვევას, მიმართავდნენ ე. წ. ორდალებს (ორდალი – დანაშაულისა და უდანაშაულობის დასადგენად ეჭვმიტანილის გამოცდა ცეცხლითა და წყალით), რასაც ხალხის თვალში ღვთაებრივი განაჩენის ძალა ჰქონდა. ორდალის სხვადასხვა სახეობას ჩრდილოკავკასიელები (უპირატესად დაღესტნელები) და სომხებიც იცნობდნენ, მაგრამ ამჯერად საქართველოში გამოყენებულ წყლის, ადულებული წყლისა და გახურებული რკინის ორდალებს შევეხებით.

ეჭვმიტანილის წყლის ორდალით გამოცდის პროცედურა ითვალისწინებდა შემდეგს: სავარაუდო დამნაშავე/დამნაშავეები და ბრალმძებელი მდინარის ნაპირზე გადიოდნენ; მათ ხელ-ფეხს ბანრით შეუკრავდნენ და მდინარეში გადააგ-

დებდნენ; პირი, რომლის სხეული წყლის ზედაპირზე იტივტივებდა, დამნაშავედ მიიჩნეოდა და სათანადოდ ისჯებოდა. ხალხის რწმენით, დამნაშავის სხეულს მდინარე უარყოფდა, უდანაშაულოს კი წყალი იღებდა. შესაბამისად, ის პირი, რომელიც წყლის ქვეშ აღმოჩნდებოდა, უდანაშაულოდ იქნებოდა აღიარებული.

კ. ბოროზდინის ცნობით, სამეგრელოში, ზუგდიდთან ახლომდებარე სოფელში, თურქეთთან ომის შემდეგ, ეპიდემიამ იფეთქა, რაც ხალხმა კუდიანთა ქმედებებს მიაწერა. იმის გასარკვევად, თუ ვინ ჩაიდინა ეს მავნებლობა, სამურზაყანოდან მოიწვიეს ერთი თურქი, რომელიც კუდიანთა ამოცნობის უნარით იყო „დაჯილდოებული“. მან ჩამოსვლისთანავე მოითხოვა სოფლის ყველა დედაბერი შეეკრიბათ და მდინარეში გადაეგდოთ. წყალში ჩაძირულები გაანთავისუფლეს, ხოლო წყლის ზედაპირზე მოტივტივენი დამნაშავეებად შერაცხეს და სათანადოდ დასაჯეს.

ცხელი წყლის ორდალის დროს გამოიყენებოდა მდულარე წყლით სავსე დიდი ქვაბი ან სხვა ჭურჭელი, რომელშიც რკინის ნაჭერს ან რკინისავე ჯვარს აგდებდნენ. ეჭვმიტანილს მდულარე წყლიდან შიშველი ხელით აღნიშნული საგანი უნდა ამოეღო; როგორც კი ამოიღებდა, ხელს შეუხვევდნენ და სამი დღის შემდეგ დააკვირდებოდნენ: თუ ხელზე დამწვრობის არანაირი ნიშანი არ ექნებოდა, ეჭვმიტანილს უდანაშაულოდ ცნობდნენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში კი დასჯიდნენ. სამეგრელოში გავრცელებულ ასეთ ორდალზე ცნობას გვანვდის ა. ლამბერტი.

საქართველოში გახურებული რკინის ორდალის პროცედურა შემდეგნაირი იყო: გუთნიდან მოხსნილ სახნისს განითლებამდე გაავარვარებდნენ და ამალლებულ ადგილზე

ისე მოათავსებდნენ, რომ ადამიანს მის ქვეშ ხელების შედე-
ბა შეძლებოდა. ეჭვმიტანილს ევალებოდა ქალღმერთ აელო
იგი, სამი ნაბიჯი გაეცლო და მხოლოდ ამის მერე გადაეგდო.
ამ პროცედურის შესრულებისთანავე მას ხელებს შეუხვე-
ვდნენ; თუ სამი დღის შემდეგ ხელებზე დამწვრობის კვალს
ვერ აღმოაჩენდნენ, ეჭვმიტანილს გაანთავისუფლებდნენ,
წინააღმდეგ შემთხვევაში დამნაშავედ ცნობდნენ და დას-
ჯიდნენ.

ფშავ-ხევსურეთსა და თუშეთში ორდალით გამოცდილი
პირის სასჯელისაგან განთავისუფლება ქადაგს წმინდა გი-
ორგის სახელით შეეძლო. დამნაშავეს მადლიერების გამო-
სახატავად წმინდანისათვის ლუდი, ცხვარი ან ძროხა უნდა
შეენირა. ამის შემდეგ, მას თემის წევრთა წინაშე ბრალი ეხ-
სნებოდა.

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ორდალის გარდა,
ძველ საქართველოში მეფის მოღალატეთა, სარწმუნოების
მგმობელთა და მკრეხელთა გამოსავლენად, კიდევ ერთი სა-
შუალება ორთაბრძოლა იყო, რომლითაც გადანყევტილების
მიღებას ზებუნებრივ ძალებს მიაწოდებდნენ. იგი ცხენებ-
ზე ამხედრებულ ბრალმდებელსა და ბრალდებულს შორის
ხმლებით იმართებოდა და დამნაშავედ ის პირი მიიჩნეოდა,
რომელიც ცხენიდან პირველი ჩამოვარდებოდა. ასე გამოვ-
ლენილ დამნაშავეს თავის მოკვეთა და ქონების ჩამორთ-
მევა ემუქრებოდა; შეწყალების შემთხვევაში კი თვალებს
აუცილებლად დათხრიდნენ.

ა. ლამბერტი სამეგრელოს შესახებ გვამცნობს: თუ
ორი ეჭვმიტანილის ბრალის პირდაპირი მტკიცებულებე-
ბი საკმარისი არ იყო და დამნაშავის დადგენა შეუძლებე-
ლი ხდებოდა, მთავრის ბრძანებით ისინი ორთაბრძოლას

გამართავდნენ. „წინასწარ დადგინდებოდა ორთაბრძოლის დრო და ადგილი; შეარჩევდნენ მეთვალყურეებს. დათქმულ დღეს ორივენი ცხენებზე ამხედრებულნი, შუბით, ფარითა და ხმლით შეიარაღებულნი გამოცხადდებოდნენ. მათ მრავალრიცხოვანი შეიარაღებული მეგობარი ახლდათ. ნიშნის მიცემისთანავე, ისინი ერთმანეთისკენ დაიძრებოდნენ. ის, ვინც პირველი დაიჭრებოდა, დამნაშავედ ცხადდებოდა. თუ ორივე ერთდროულად დაიჭრებოდა, ორივეს დამნაშავედ ჩათვლიდნენ და მკაცრად დასჯიდნენ“ (ა. ლამბერტი).

სქესი და რელიგია

კავკასიის ხალხებში წარმართული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, წინ უსწრებდა რა რეგიონში ქრისტიანობისა და ისლამის გავრცელებას, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ბატონობდა. მაგრამ მონოთეისტური რელიგიების გავრცელების შემდეგაც კი რელიგიის უწინდელი ფორმები გარკვეულ მდგრადობას ავლენდა და კულტურასა და ყოფაში გადმონაშთის სახით არსებობას კვლავაც განაგრძობდა. ეს ფენომენი შეიძლება აიხსნას იმით, რომ რეგიონში დიდი რელიგიების გავრცელების დროისთვის უკვე ჩამოყალიბებული იყო რელიგიური და საზოგადოებრივი შეგნების საკმაოდ განვითარებული ფორმები, რომლებიც არქიტექტურაში, დეკორატიულ-გამოყენებით ხელოვნებაში, ფოლკლორში, სანესო პრაქტიკებში, ჩვეულებითი სამართლისა და ეტიკეტის ნორმებში აისახა.

წარმართული რწმენა-წარმოდგენების კონსერვაციაში არანაკლებ როლს თამაშობდა კავკასიური (უპირატესად ჩრდილოკავკასიური) საზოგადოებების პატრიარქალურ-გვაროვნული წყობა, მათი ფსიქოლოგიისა და მენტალიტეტის თავისებურებანი. ამასთან, კავკასიელები ქრისტიანობასა და ისლამს, მათი გავრცელების პირველ ეტაპზე ზედაპირულად იცნობდნენ. შემდგომში წარმართული მსოფლმხედველობრივი მრწამსი მეტნაკლებად შეეგუა მონოთეისტურ იდეოლოგიებსა და კულტურას და ორგანულად შეერწყა მათ, წარმოქმნა რა „ხალხური ქრისტიანობა“ და „ხალხური ისლამი“, უფრო ზუსტად რელიგიური სინ-

კრეტიზმი (სინკრეტიზმი რელიგიურ სფეროში კანონზომიერად არსებობს, როგორც რელიგიურ ფენომენების ისტორიული მემკვიდრეობითობისა და მრავალკომპონენტურობის შედეგი. ნებისმიერი რელიგიური ახალწარმონაქმნი – ეს არის ახალი და ძველი ელემენტების სინკრეტი, ანუ შერწყმა).

უნდა აღინიშნოს, რომ დღემდე მოღწეული კალენდარული, აგრარული, საზოგადოებრივი (მუსლიმებში ურახა-ბაირამისა და ყურბან-ბაირამის გამოკლებით) და საოჯახო (მაჰმადიანებში მუსულმანურ-რელიგიურ კანონებზე დაფუძნებული დაკრძალვისა და გლოვის ნეს-ჩვეულებების, ქორწინებისა და განქორწინების შარიათული ნორმების გამოკლებით) დღესასწაულები, საწესჩვეულებო პრაქტიკა ეტიკეტური ნორმებისა და ჩვეულებითი სამართლის (ადათის) ჩათვლით, კავკასიაში წარმართობის ბატონობის პერიოდს უკავშირდება. ამიტომ რელიგიის ადრეული ფორმების რელიქტებისა და ე. წ. „ხალხური ქრისტიანობისა“ და „ხალხური ისლამის“ ცოდნა, კავკასიელთა სულიერი კულტურის პანორამული სურათის შესაქმნელად ფრიად აქტუალურია. აქტუალურია იგი გენდერული თვალსაზრისითაც.

* * *

კავკასიის ხალხებში, ოფიციალურ კულტთან მიმართებით, აშკარად შეიმჩნევა ქალთა და მამაკაცთა ერთობების განსხვავებული პოზიციები. მუსულმანურ საზოგადოებებში ქალებს საერთოდ ეკრძალებოდათ მეჩეთში შესვლა; მხოლოდ საკულტო ნაგებობის შემოღობილ ნაწილში ჰქონდათ უფლება მდგარიყვნენ, რადგან „უნმინდურ“ ქალურ ბუნებას იქაურობა არ ნაებილნა. ადილებში

ქალებსა და ქალიშვილებს არ შეეძლოთ მშენებარე მეჩეთის კედლების შელესვაში მონაწილეობა მიეღოთ. ღვთისმსახურების დროს ქალთა იზოლაციის აუცილებლობა ახსნილი იყო იქ მყოფ მამაკაცებზე მათი „მავნე“ ზემოქმედებითა და, ზოგადად, „სამარცხვინო“ ქცევით, რასაც ისინი რელიგიურ ექსტაზში ყოფნის დროს ავლენდნენ. სქესთა ოპოზიციურობა იმაშიც გამოიხატა, რომ დაღესტნის აულ ყუბაჩში, სადაც მამაკაცთა კავშირების პარალელურად ქალთა და ქალიშვილთა ინსტიტუციური გაერთიანებები ფუნქციონირებდნენ, მოქმედებდა ქალთა განსაკუთრებული მეჩეთი, რომელშიც მამაკაცებს შესვლა ეკრძალებოდათ. ასეთი მეჩეთები დაღესტნის სხვა, შედარებით ჩაკეტილ საზოგადოებებშიც არსებობდა.

ზემოაღნიშნული არ წარმოადგენს სპეციფიკურად „მუსულმანურ“ შეხედულებას ქალზე და კულტში მის უფლებებზე. ქრისტიანულ სომხეთში ღვთისმსახურების დროს ქალებისთვის ადგილი გამოყოფილი იყო მხოლოდ ტაძრის ხორებში. მაღალმთიან სვანეთში ჩვეულება კრძალავდა ეკლესიასთან ქალების მიახლებასაც კი. მათ ცხოვრებაში მხოლოდ ერთხელ, ჯვრისწერისას, შეეძლოთ ტაძარში ყოფნა. „ასეთი ჩვეულების არსებობა, – წერს XIX საუკუნის ავტორი ი. აკინფიევი, – მით უფრო გაუგებარია იმიტომ, რომ აქ ქალი, შედარებით თანაბარი უფლებით სარგებლობს, ვიდრე კავკასიის სხვა ხალხებში“. ხევსურეთში ე. წ. ქალის ბილიკი სალოცავიდან მოშორებით გადიოდა, ხოლო ღვთისმსახურს, რომელიც სალოცავში მისვლის წინ ვალდებული იყო დაეცვა „სისუფთავე“, ეკრძალებოდა ქალის ნაკვალევზე გავლა, მასთან სქესობრივი კონტაქტი, საცხოვრებლის ქვედა, „ქალთა“ სართულზე ყოფნა.

მთიანი დაღესტნის ქალების მსგავსად, ხევსურ მანდილოსნებსაც ჰქონდათ თავიანთი სამლოცველო ხახმატის ჯვარის სახით. ზემო სვანეთშიც იყო ქალთა სალოცავი, რომელსაც ისინი „გათენებამდე სტუმრობენ ისე, რომ არავინ ნახოს; უკან დაბრუნებულები შემხვედრებს გაურბიან, არ გაესაუბრებიან. ბეჩოში არის ეკლესია, რომელშიც მხოლოდ ქალები ლოცულობენ საშვილოსნოს განაყოფიერებისა და იოლი მშობიარობისათვის. მამაკაცებს ამ ეკლესიაში შეხედვაც კი ეკრძალებათ. ძალზე მაცდუნებელია, ამაში მატრიარქატის გადმონაშთი დავინახოთ, მაგრამ უფრო მართებულია ეს იმ არქაულ დროს დავუკავშიროთ, როცა ყველა მაგიური კულტი ჯერ კიდევ საიდუმლო იყო, როცა საზოგადოების ჯერაც დაუნანევრებელი ჯგუფები თავიანთ განსაკუთრებულ მაგიურ ლოცვებს ცალკე ასრულებდნენ“ (ბ. კოვალევსკი).

მამაკაცური და ქალური პერსონაჟების (საწყისების) ფუნქციური ერთობა დემონსტრირებული იყო ინგუშეთში ტაბაკონას მთის საკულტო კომპლექსსა და მასთან დაკავშირებულ რიტუალურ პრაქტიკაში. ამ მთაზე მდებარეობდა მიატ-სელის, მატერ-დიელასა და სუსოლ დიელას სალოცავები. დათქმულ დღეს სხვადასხვა სქესისა და ასაკის მორწმუნეები პირველ სალოცავში ადიან და ღვთისმსახურის ხელმძღვანელობით მსხვერპლს სწირავენ და ლოცულობენ. ამის შემდეგ, მეორე სალოცავს მხოლოდ კაცები სტუმრობენ. „უკანა გზაზე მამაკაცთა პროცესიას მიატ-სელთან დარჩენილი ქალები, ქალიშვილები და ბიჭები ხვდებიან. პროცესიის წევრები მათ გარზანებს ესვრიან; თუ გარზანას უშვილო ქალი დაიჭერს, ვაჟი შეეძინება. შემდეგ, ქალები ტოვებენ მამაკაცებს და დამოუკიდებლად

მიემართებიან სუსოლის (თუშოლის) სალოცავისკენ, სადაც ღმერთსა და სუსოლ-დიალას შვილების მონიჭებას ევედრებიან“ (ბ. დალგათი).

მსგავსი მსოფლმხედველობრივ წესრიგს გამოხატავდა ოსეთში მდინარე ცეიდონის ხეობაში მდებარე სალოცავთა კომპლექსი. აქ პირველ სალოცავს წარმოადგენდა წმინდა გიორგის (ოსურად – ვასთირჯი) სახელობის საკულტო ნაგებობა, მეორეს – წმინდა მარიამის ხატი, და ბოლოს, – რექომის მთავარი სალოცავი, რომელთანაც ქალები არ მიდიოდნენ, რადგან იგი მამაკაცთა კულტის ობიექტი იყო. თავის დროზე, ფშავში ერთმანეთს უშუალოდ ემეზობლებოდნენ თამარ მეფისა და ლაშა გიორგის ჯვარები/ხატები.

ამ პლანში საგულისხმოა ქართველ მთიელთა ტრადიციული პანთეონის უზენაესი ტრიადა, რომელსაც საერთო არაფერი ჰქონდა მართლმადიდებლურ სამებასთან და რომელიც ღვთაებრივ მფარველთა ტრიადის ვარიანტს წარმოადგენდა. მის სათავეში იდგა მორიგე ღმერთი, რომელსაც გვერდს უმშვენებდნენ მზე-ქალი და კვირია. ღმერთი იყო უმაღლესი კანონმდებელი და წესისა და რიგის დამდგენი (აქედანაა მისი ეპითეტი მორიგე: რიგი – „წესრიგი“). მზე-ქალი განაგებდა ამინდსა და მოსავლიანობას, თუმცა ამინდის თვითნებურად შეცვლა არ შეეძლო და ნებართვას ყოველ ჯერზე ღმერთისგან ითხოვდა.

მზე-ქალი მორიგე ღმერთის ერთ-ერთი ფუნქციის თანამოზიარე იყო. მის მსგავსად, უზენაესი ღვთაების ზოგიერთი ფუნქციის (მათ შორის, შთამომავლობითა და მათი გამრავლებით ადამიანთა დაჯილდოება) განხორციელებაში კვირიაც მონაწილეობდა. შვილებით, განსაკუთრებით ვაჟებით, დასაჩუქრების შესახებ ლოცვებში ორ ღვთაე-

ბას ერთად მიმართავდნენ (ჯერ მორიგე ღმერთს, შემდეგ კვირიას). რიტუალებისა და შესაბამისი ტექსტების ანალიზის საფუძველზე ი. ჯავახიშვილი ასკვნიდა, რომ კვირია სექსუალური სიყვარულისა და შვილიერების მფარველია. ს. მაკალათიას აზრით, მოხევეების რელიგიურ წარმოდგენებში კვირიას მენყვილე უნდა ყოფილიყო კვირელთისშვილი, რომელსაც მხოლოდ ქალები ეთაყვანებოდნენ.

ამდენად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ პანთეონის უმაღლესი საფეხურის მამრი და მდედრი პერსონაჟები უზენაესი ღმერთის წილობრივი ღვთაებებია. ასეთ სამერთიანობას გულისხმობდა ვაინახური ღვთაებების (დიელას, თუშოლისა და გალ-ერდის) მიმართ აღვლენილი ლოცვის ფორმები: „ო, ღვთისგან მომავალო, თუშოლი, მოგვეც ის, რასაც გთხოვთ...“ და ა. შ., ან: „ო, დიდო ღმერთო, დიელა! შეგვინყაღე, გაამრავლე ჩვენი საქონელი... ო, ოქროს გალ-ერდი! დაბადებულებს ბედნიერება მიეცი, ვინც არ გაჩენილა, ისინიც მშვიდობით მოიყვანე...“ მიმართვის ტექსტი გალ-ერდის წარმოაჩენს არა მარტო მესაქონლეობის მფარველად, არამედ უზენაესის ფუნქციებში წილობრივად მონაწილე ფიგურად.

აფხაზთა რწმენით, ღმერთი ერთიანია, მაგრამ წილებში დაუსრულებლად მრავალი. ბუნების ყოველ მოვლენას, ყოველ გვარს, ოჯახსა თუ ინდივიდს ღვთის თავისი წილი აქვს. მაგრამ თვით დარგობრივი ღვთაებები, რომლებიც ზოგჯერ წყვილს შეადგენენ, უზენაესის წილების სახით გვევლინებიან. ასეთებს წარმოადგენენ ნაყოფიერებისა და შინაური ცხოველების მფარველი, ფართო აგარარული ფუნქციების მქონე მამრობითი სქესის ღვთაება აითარი და მემინდვრეობისა და მებოსტნეობის მფარველი ქალღმერთი

ჯაჯა („ჯმუხი“, „კოჟრიანი“). აფხაზთა წარმოდგენით, ჯაჯა დაბალი, მხარბეჭიანი და მკვრივი აგებულების არსებაა, რომელიც სიმინდის ყანების ხშირი სტუმარია. თუ იგი ყანის პატრონის მადლიერია, სიმინდის დიდ ტაროებს უსურვებს და მისცემს კიდეც, მაგრამ, თუ არ უმადლის, მისი სიმინდი ნეკისტოლა ტაროებს მოისხამს.

ჯაჯას სახელზე წელიწადში ორჯერ – საგაზაფხულო სამუშაოების დაწყების წინ და ჭირნახულის დაბინავების შემდეგ ლოცულობდნენ. დიდ ხუთშაბათს მის სახელობაზე მომზადებული სამარხვო კერძები, რომელთა შორის მოხარშული კვახი აუცილებლად უნდა ყოფილიყო, ყანაში მიჰქონდათ, სადაც ოჯახის უფროსი ჯაჯას ევედრებოდა: „დიდო ჯაჯა! რაც ჩვენ მოგვეთხოვებოდა, შევასრულეთ და მოვიტანეთ შენთან. უმორჩილესად გთხოვთ, არ მოგვაკლო შენი წყალობა, ყანასა და ბოსტანში ხვავი მოგვეცი!“ ლოცვის შემდეგ მცირე ხნით გაჩუმდებოდნენ, ხელს არაფერს ახლებდნენ, თითქოს ჯაჯა ჭამსო.

აითარისა და ჯაჯას მფარველობის ქვეშ მყოფი სფეროები სქესის პრინციპით შრომის განაწილების ტრადიციას უკავშირდება. ამის გამო, ღვთაებათაგან თითოეული პარტნიორის გარეშე ვერ წარმოიდგინება, რაზედაც ჯაჯასადმი აღვლენილი ლოცვის ზოგიერთი ტექსტი მიგვანიშნებს: „ო, ჯაჯა, აითარის წილო, დიდი ღმერთის დიდო წილო! გთხოვთ მონყალე თვალი მოგვაპყრო, მზით გაგვინათო, წვიმით დაგვასველო!“ აქაც, ისევე როგორც გალ-ერდის შემთხვევაში, შეინიშნება ქალღმერთზე მამრი ღვთაების აღმატება, რაც სავსებით არ ამცრობს ჯაჯას ფუნქციის მნიშვნელობას.

ღვთაებრივ ფიგურათა ანალოგიურ წყვილადობას

აფიქსირებს ქართული ფოლკლორი, რომლის მიხედვითაც ქალი და მამაკაცი ნადირთმწყემსებად მორიგეობით გვევლინებიან.

როგორც ითქვა, ღმერთის ფუნქციებში წილობრივად მონაწილეობდა მზე-ქალი, რომლის ფუნქციას უზენაესისგან ამინდისა და უხვი მოსავლის გამოთხოვა შეადგენდა. ოსური მადი-მაირამი – ქალებისა და ქალური ნაყოფიერების მფარველი ქალღმერთი – ქალიშვილებს გათხოვებაში ეხმარებოდა, ხოლო ქალებს – შვილის შეძენაში. წარსულში ოსეთის თითქმის ყველა სოფელში იყო მისი სახელობის სალოცავი – ვერტიკალურად აღმართული წმინდა ქვა, რომელთანაც ქორწილიდან რამდენიმე დღეში პატარძალი სალოცავად მიჰყავდათ. ქვასთან მიახლოების დროს პატარა ბიჭები მას კენჭებს ესროდნენ და ამბობდნენ: „იმდენი ვაჟი, რამდენიც აქ კენჭია, და ერთიც – ცისფერთვალეა გოგო მიეცი, მაირამ, ჩვენს პატარძალს“. შემდეგ ახალ რძალს იქვე სარტყელს შეხსნიდნენ და მკერდზე ერთ ღილს ააწყვეტდნენ. ამ ქვასთან მიჰყავდათ უშვილო და ის ქალები, რომლებსაც მხოლოდ ქალიშვილები უჩნდებოდათ; მადი მაირამს მსხვერპლს სწირავდნენ და ვაჟების „გამოგზავნას“ ევედრებოდნენ, ახალმოლოგინებულები კი ქალღმერთს მადლობას უხდიდნენ.

ასეთივე ფუნქციას ასრულებდა ინგუშური თუშოლი, რომლის სახელში, ალბოროვის მინიშნებით, წარმოდგენილია „ოდენ შვილიერების მომნიჭებელი ფალიური ღვთაების ატრიბუტები“ (მისი აზრით, ქალღმერთ თუშოლი/სუსოლი სახელის სემანტიკისათვის ამოსავალია ოსური სუს – „პენისი“. როგორც ჩანს, მადი მაირამის სალოცავში არსებული ქვაც ერეგირებული პენისის სიმბოლოა).

როგორც ვხედავთ, სახეზეა ნაყოფიერების კულტში მა-
მაკაცური და დედაკაცური სანყისების შერწყმა, რომლის
შედეგს, ი. კიკვიძის თვალსაზრისით, მესამე კომპონენტის,
ნაყოფის, გაჩენა წარმოადგენდა, რაც პირველობისათვის
ბრძოლაში ამ ორი სანყისის კომპრომისს გამოხატავდა;
წარმოიქმნებოდა სამერთიანი ღვთაება (გარკვეული აზ-
რით, ქრისტიანული სამების მსგავსი), რომელიც ურთიერთ-
მებრძოლ მხარეთაგან პრევალირებული სანყისის სქესს
იღებდა... იმის მიხედვით, თუ რა ფუნქციის შემსრულებე-
ლი გახდებოდა, მას შეეძლო მიეღო ქალური ბუნება ან პი-
რუკუ მოვლენა შეიძლებოდა მომხდარიყო: ასრულებდა რა
ქალღვთაების ფუნქციას, შეეძლო ამ უკანასკნელის ბუნე-
ბა შეეცვალა... ასეთი ურთიერთსაპირისპირო მოვლენები
თვით ნაყოფიერების კულტის დიალექტური განვითარების
შედეგი იყო.

აღნიშნული მეტამორფოზის პრეცედენტები სხვა კა-
ვკასიელთა რწმენა-წარმოდგენებშიც არის აღბეჭდილი.
ამის ერთ-ერთი მაგალითია ადიღური მეზითჰა („ტყის ღმერ-
თი“) და მეზგუაშა („ტყის ქალბატონი“). ადიღებისათვის უპი-
რატესად ცნობილი იყო მეზითჰა, რომელსაც უბიხებიცა და
აფხაზებიც ეთაყვანებოდნენ. ჩერქეზული იკონოგრაფიით,
მეზითჰა წარმოდგენილია, როგორც ოქროსჯაგრიან ტახ-
ზე მჯდომი ვერცხლისრქებიანი წვეროსანი მამაკაცი ვერ-
ცხლითვე მოჭედილი სხეულით, ჯიხვის ტყავით მოსილი,
კაკლის ხის მშვილდითა და შინდის ისრებით. როგორც
ჩანს, ჰყავს ქალიშვილები ან მოსამსახურეები, რომლებიც
მის ირმებს წველიან (შდრ.: აფხაზური ღვთაება აჟვეიფშა
და მისი ქალიშვილები). ზოგიერთ ადიღურ სუბეთნოსებში
მეზითჰა ქალის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. ამიტო-

მაც მიიჩნევენ, რომ იგი თავდაპირველად ქალღმერთი იყო (ჰყავდა ასტრალური მენყვილე – ჭექა-ქუხილის ღვთაება შიბლე), რომელმაც პატრიარქატის ეპოქაში ტრანსფორმაცია განიცადა და მამრ ღვთაებად იქცა. შესაძლებელია, ამით აიხსნას ის ფაქტიც, რომ ადილთა ზოგიერთ სუბეთნიკურ ჯგუფში მეფუტკრეობისა და ოჯახის კეთილდღეობის მფარველი ქალღვთაება იყო მერიემი||მერემი, რომელმაც სხვა ჯგუფებში მამრული ნიშნები შეიძინა.

ასეთივე ვითარება იყო აფხაზეთშიც. მათთან დიდრიფშის „წმინდა ძალა“, რომელიც ქალის სახელს ატარებდა, მამაკაცად წარმოიდგინებოდა. ნიკოლოზ ჯანაშიას აზრით, აფხაზური პანთეონის უზენაესი ღმერთის – ანცვას – ევოლუცია ასეთია: ოდესღაც იგი ქალღვთაება (აფხ. ან – „დედა“, ცვა/რაცვა – „მრავალი“) იყო, შემდეგ კი სახელის შეუცვლელად ერთიანი ღმერთი გახდა. მკვლევრები მსგავს პროცესს ხედავენ ქართველთა ქრისტიანობამდელ კულტებშიც (მაგალითად, ნადირთპატრონ დალის ჩანაცვლება მამრი ღვთაებით; გიორგი-ნაღვარმშვენიერის მიერ ნაყოფიერების ქალღმერთის, სამძიმარას, ფუნქციის შეთავსება და სხვ.). დალესტნის ხალხთა პანთეონში გაზაფხულისა და ახალი სამეურნეო წლის ღვთაება ებელცენი||ებელცაი მამრობითი სქესისაა, მაგრამ თაბასარანელებს იგი ქალღმერთად ჰყავთ წარმოდგენილი (რ. სეფერბეკოვი).

აქვე უნდა ითქვას, რომ მეგრული მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, წყვილ ღვთაებათა ნიშნებს ავლენენ ოჩოკოჩი („ვაცკაცი“) და ტყაშმაფა („ტყის დედოფალი“) – ან უკვე დაცემულნი და ავსულებად ქცეული ტყის სულები, აგრეთვე, მამაკაცი და ქალი მესეფები.

როგორც ზემომოყვანილი მასალიდან ჩანს, კავკასი-

ის ხალხების პანთეონის ქალური და მამაკაცური ბუნების წყვილი პერსონაჟები უფრო ურთიერთშემავსებელნი იყვნენ, ვიდრე მტრულად განწყობილნი; მათ ფუნქციებს ერთმანეთის გარეშე ვერ წარმოვიდგენდით. ასეთი ვითარება ასახავს რელიგიური მსოფლმხედველობის განვითარების უძველეს პერიოდს – მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გარდამავალ და პატრიარქალურ ურთიერთობათა დამკვიდრების ადრეულ ეტაპებს. ზემოთ განხილული მითოლოგიური სურათი აღნიშნული ეპოქის ტრანსფორმირებული და გადმონაშთის სახით შემორჩენილი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ოდენ ანარეკლია.

როგორია, ზოგადად, კავკასიის ხალხთა ძველი პანთეონისა და პანდემონიუმის შედგენილობა და როგორ გამოიყურება იგი გენდერული თვალსაზრისით?

კავკასიურ მითებში შემონახული ქრისტიანობამდელი და ისლამამდელი პანთეონის სათავეში დგას მამრობითი სქესის უზენაესი ღმერთი. მაგრამ მისი ძალაუფლება დანარჩენ ღვთაებებზე მითებში ხშირად არ ვლინდება, რაც ამ წარმოდგენათა შედარებით გვიანდელ წარმომავლობაზე მეტყველებს. ამასთანავე, უმაღლესი ღმერთის გაგებამ, აღნიშნული მონოთეისტური რელიგიების გავლენით, არსებითი ტრანსფორმაცია განიცადა.

როგორც ითქვა, ქართული პანთეონის უმაღლეს საფეხურზე დგას უზენაესი ღმერთი, ე. წ. მორიგე ღმერთი, რომელიც, მართალია, სხვა ღვთაებებთან ზოგიერთ ფუნქციას იყოფს, მაგრამ არსებითად მსოფლიო წესისა და რიგის დამფუძნებელი და დამცველი, ყოველივე არსებულის გამგებელია. მკვიდრობს მეშვიდე ცაზე და მისი ნების გარეშე არც ზესკნელში, არც შუასკნელსა და არც ქვესკნელში

(მკვდართა საუფლოში) არაფერი ხდება (ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ბიბლიურ მამაღმერთთანაა გაიგივებული). ქართული პანთეონის მამრული თუ მდედრული ბუნების ღვთაებები, ღვთისშვილები, ასრულებენ ლოკალური მფარველების, ღმერთსა და ადამიანებს შორის შუამავლის ფუნქციებს. მათ სათავეშია ღვთისშვილი კვირია. ზოგიერთი მითოლოგიური გადმოცემით, კვირია შუამავალია ღმერთსა და ღვთისშვილებს შორის, რომლებიც უზენაესის კარზე მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში იკრიბებიან (დასავლეთ საქართველოს მთიელთა მითებში კვირია ნაყოფიერების ფალიური ღვთაებაა).

ქართული წყაროების მიხედვით, ელინისტური ხანის ქართლის (იბერიის) სამეფოს წარმართული პანთეონი ექვსი ღვთაებისგან შედგება. ესენია: არმაზი, ზადენი, გაცი, გაიმი („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ – გა), აინინა და დანინა, რომლებიც, რელიგიის დიქტომიურობის გათვალისწინებით, ოდენ ქართლის სახელმწიფო კულტებს შეადგენდნენ. ამდენად, როგორც მოსალოდნელი იყო, იმდროინდელი ქართლის საზოგადოებრივი ცნობიერება პოლითეისტური იდეოლოგიით იკვებებოდა. პოლითეიზმის პარადიგმაში ქვეყნიერება სხვადასხვა ანთროპომორფული ღმერთების სახითაა წარმოდგენილი, ღმერთებისა, რომლებსაც მეტ-ნაკლები ძალაუფლება აქვთ და ბუნებასა და საზოგადოებაში მართვისა და გავლენის თავიანთი სფეროები გააჩნიათ. ყოველი ღვთაების ფუნქცია გამიჯნულია სხვათა ფუნქციებისაგან. პანთეონის სათავეში დგას უზენაესი ღმერთი, მაგრამ, მონოთეიზმისგან განსხვავებით, არა ერთადერთი (მონოლატრია); როგორც წესი, ამ რანგში მზის ან ჭექა-ქუხილის, ზოგადად, ამინდის ღმერთები გვევლინებიან.

ცნობილია, რომ პოლითეიზმის თეორიული დასაბუთება მითოლოგიაა. ამიტომ მისი კვლევა მჭიდროდ არის დაკავშირებული მითების, როგორც ღმერთებისა და გმირების, მათი ურთიერთობების შესახებ თქმულებათა კრებულის, შესწავლასთან. სამწუხაროდ, ჩვენი შესწავლის ობიექტის მითოლოგიური ბაზა იმდენად მწირია, რომ აგერ უკვე 150 წელზე მეტია ელინისტური ხანის ქართლის სამეფოს პანთეონში შემავალი ღვთაებების ბუნება, მიუხედავად ამ პრობლემაზე არსებული არაერთი, ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი თვალსაზრისისა, დღემდე დადგენილი არ არის. მკვლევრები ვერც ამ ღვთაებათა სახელების წარმომავლობის საკითხში თანხმდებიან. ცნობილია მხოლოდ ის, რომ პანთეონის უზენაესი ღმერთებია არმავი და, მოგვიანებით, მასთან გატოლებული (ან გაიგივებული), ზადენი. პირველის სახელი უკავშირდება ირანულ (ფალაურ) Ohrmazd (<- ავესტური Ahura mazdah) ტერმინს, თუმცა ღვთაება არმავს ორმაზდ/აჰურამავდასთან საერთო, თითქმის, არაფერი აქვს, მეორისა – ასევე ირანულია და მომდინარეობს ფალაური მრ. რ. Yazdan „ღმერთები“ ტერმინიდან, რომლისთვისაც ამოსავალია მხ. რ. Yazd „ღმერთი“ (შდრ. ოსური Yzæd). „ნოვრუზ-ნამეში“, აგრეთვე ომარ ხაიამის „ტრაქტატებში“ ღმერთის აღსანიშნავად, ალაჰის ნაცვლად, იხმარება სიტყვა Yazdan (pluralia tantum), რომლის კანონზომიერი ქართული ფორმაა ზადენ-ი.

ფარნავაზის მიერ ქართლში დამკვიდრებული არმავის კულტის დარია მოგვიანებით ფარნაჯომ მეფის მიერ დაფუძნებული ზადენის კულტი. არმავისა და ზადენის ფუნქციების თანხვედრა კარგად შეიმჩნევა ამ ღვთაებათა მირიანისეულ დახასიათებაში: „რამეთუ აჰა ესერა, ღმერთნი

დიდნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წმისა მომცემელნი და ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ“ (ქც. I, 106: 15-18). არმაზისა და ზადენის კულტების იდენტურობაზე უნდა მიუთითებდეს მირიან მეფის წმინდა ნინოსადმი მიმართვა: „...ანუ ხარ შენ ასული არმაზისი, ანუ შვილი ზადენისი“ (ქც. I, 106: 9-10). შესაძლოა, ზადენის ქვეშ არმაზი იგულისხმება, ან მისი განახლებული კულტი. თუმცა, ეს უკანასკნელი ნაკლებ სავარაუდოა, რადგან არმაზი (შდრ. არმაზის მტრობა ითრუჯან || ითრუშანთან, ანუ ატრუშან || ატროშანთან, ე. ი. ცეცხლთან) და იმდროინდელი ქართლის საზოგადოება მაზდეანობის გამოვლენის ყოველგვარ ნიშანს მკაცრად უპირისპირდება.

„ქართლის ცხოვრების“ ერთ-ერთ მონათხრობში, რომელიც ზადენის კერპის აღმართვის მომდევნო პერიოდში ფარნაჯომის მოღვაწეობას შეეხება, ვკითხულობთ: „ამისა შემდგომად შეიყვარა [ფარნაჯომმა. – ნ. ა.] სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანნა სპარსეთით ცეცხლისმსახურნი და მოგუნი და დასხნა იგინი მცხეთას, ადგილსა მას, რომელსა ან ჰქვიან მოგუთა და იწყო ცხადად გმობა კერპთა გარდახდა სჯულსა მამათა ჩვენთა... დაუტევა სჯული დედული“. აქედან კარგად ჩანს, რომ ფარნაჯომის მიერ ადრე დამკვიდრებულ ზადენის კულტს, ისევე როგორც არმაზისას, მაზდეანობასთან არანაირი კავშირი არა აქვს და ერთიც და მეორეც, მხოლოდ უზენაესი ღმერთის აღმნიშვნელი ირანული ტერმინებია, რაც ქართლის სამეფოზე ირანის კულტურულ და პოლიტიკურ გავლენათა შედეგია.

მატიანეებმა არმაზის, როგორც სინკრეტული ღვთაების, იკონოგრაფიული სახე და ბუნებაც წარმოგვიდგინეს. არმა-

ზის კერპის ატრიბუტიკა („მახვილი, როგორც ელვა“, „მახვილი, როგორც ელვათა კონა“, „ჯავშანი“, „მუზარადი“ და სხვ.), ასევე მისი დახასიათება („წვიმის მომფენელი“, „ნაშობთა გამომზრდელი“, – „ქართლის ცხოვრება“; „ჭექა-ქუხილის მომვლინებელი“, – მ. ხორენაცი) აშკარად მიუთითებს, რომ მისი თავდაპირველი ფუნქცია ჭექა-ქუხილის და, ამდენად, აგრარული ბუნების ღვთაების ფუნქციაა, რომელსაც, სავარაუდოა, ელინისტურ ხანაში ბერძნულ-რომაული სამყაროს გავლენით, მზის, ნათლის მომფენლის სფეროც დაემატა. ეს შეინიშნება ფარნავაზის, როგორც არმაზის პერსონიფიკაციის, ანუ გაღმრთობილი მეფის, სიზმარში, აგრეთვე, თხოთის მთაზე მზის დაბნელების, ანუ სინათლის გაქრობის სიუჟეტში, რაც, გ. ქავთარაძის მართებული შენიშვნით, „არმაზის დამარცხების აღმნიშვნელია“ (შდრ. „ორმუზი, ანუ არმაზ, იგივე იუპიტერია“, – თეიმურაზ ბატონიშვილი). თხოთის მთა ის „საკულტო ადგილი“ (მ. ჩუხუა) უნდა ყოფილიყო, სადაც, სავარაუდოდ, არმაზი მკვიდრობდა (შდრ. ოსური თიხოთი || თიხოსთი – ჭექა-ქუხილის ღვთაება).

არმაზის იდენტური ბუნებისაა ელინისტური ხანის სომხური პანთეონის უზენაესი ღვთაება არამაზდი – ჭექა-ქუხილის „დიდი“, „ყოვლისშემძლე“, „მამაცი“ ღმერთი, ცისა და მიწის შემქმნელი, ბარაქის მომნიჭებელი, ანაჰითის/ანაითის ქმარი (ვარიანტი: მამა), ღვთაებათა საკრალური ოჯახის მშობელი: ასთლიქის, მაჰაგნის, მიჰრის, ნანეს და სხვათა მამა, სამყაროს კეთილი საწყისი, ზეცაში – ღმერთების, მიწაზე კი ადამიანთა წინამძღოლი, რომლის ძლევამოსილების სიმბოლო ელვა, მეხი და ცისარტყელაა, ხოლო პლანეტის – იუპიტერი.

სომხურ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული აზრის

თანახმად, არამაზდი უკავშირდება ირანულ აჭურამაზდას, რომლის კულტი სომხეთში აქემენიანთა ეპოქაში გავრცელდა და ადგილობრივ ღვთაებათა კულტებს შეერწყა; ელინისტურ ხანაში გაიგივებული იყო ზევსთან. უნდა ითქვას, რომ არამაზდს, არმაზის მსგავსად, სახელის გარდა, აჭურამაზდასთან („სომხეთის ისტორიის“ ორმიზდთან) არაფერი აკავშირებს. არამაზდისა და არმაზის თავდაპირველი და ძირითადი ფუნქცია ჭექა-ქუხილის ღმერთის ფუნქციაა და ამ აზრით ისინი მეხთამტყორცნელ ზევსს მოგვაგონებენ. მაგრამ ასევე საცნაურია ამ ღვთაებათა სინკრეტული ბუნება, მათი კავშირი არა მარტო ზევსთან, არამედ იუპიტერ დოლხენუსის კულტთან.

დაახლოებით ასეთივე ვითარება უნდა გვექონოდა კავკასიის სხვა ხალხებშიც, რომელთა წარმართულ პანთეონში უზენაესი ღმერთის ფუნქცია მზისა და, ძირითადად, ჭექა-ქუხილის ღვთაებებს ჰქონდათ [მდრ. ჩერქეზული თჰა და * -აბა (მ. ჩუხუა), უბიხური -ა'ბა || -ობაო (მდრ. მეგრულ-ლაზურ-სვანური *ობ. - მ. ჩუხუა), აფხაზურ-აბაზური *ნცვა (მ. ჩუხუა), ხუნძურ-ანდიურ-დიდოური ნობ, ნახური ნუ || ნიუ || ნუვ, დიალა || დეელა || დეელა და თყა, დარგუული ზალა, ლაკური ზალ და ასს, ლეზგიური ლუცარ (მხ. რ. ლუც), თაბასარანული უმჩარ და სხვ.].

ადილური პანთეონის უზენაესი ღვთაება თჰა / თჰაშხო („ღმერთი“/„დიდი ღმერთი“) ყოველთა სულიერთა და უსულოთა შემოქმედი; სამყარო მან ჰაერის, წყლის, მიწისა და ცეცხლისგან შექმნა; არის რა დაუსაბამო, თჰა ყველგან მყოფი და ყოვლის განმწესრიგებელია. გარდა აღნიშნულისა, ადილურ ღვთაებათა იერარქიაში მის უზენაესობაზე ის

ფაქტიც მეტყველებს, რომ ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე აღვლენილი ყველა ლოცვა თჳსასადმი მიმართვით იწყებოდა.

ჩერქეზულ პანთეონში თჳს სტატუსთან დაკავშირებით, XVIII-XX საუკუნეების ავტორები წერდნენ, რომ იგი იყო „დიდი ღმერთი“. მაგალითად, ხან-გირეის, ლ. ღმუღმესა და კ. სტალის კვალდაკვალ, ნ. დუბროვინი აღნიშნავდა: „სწამდათ რა ერთიანი ღმერთი, რომელსაც თჳს უწოდებდნენ, ჩერქეზები მის სამსახოვნებას აღიარებდნენ“. როგორც ჩანს, თჳს სამი იპოსტასი ქრისტიანობის გავლენით აიხსნება. XIX საუკუნის დასაწყისში ტაბუ დე მარინი ადილთა რწმენა-წარმოდგენებს ახასიათებდა, როგორც პოლითეისტურს: „ჩერქეზები აღიარებენ უზენაეს ღმერთს და მასზე რანგით დაბლა მდგომ რამდენიმე ზეციურ ძალას“. ამის პარალელურად არის ცნობა, რომლის თანახმად, თჳა „ერთიანი ღმერთის“ სახით წარმოდგება (კ. კოხი). ინგლისელი ე. სპენსერი კი წერს: გარდა ერთიანი მარადიული ღმერთისა, მათ სწამთ რამდენიმე დაბალი რანგის ძალების არსებობა, რომელთაც თჳამ მისთვის უმნიშვნელო ფუნქციები გადასცა.

ამგვარად, ევროპელი ავტორები ჩერქეზთა კონფესიურ კუთვნილებას ქრისტიანული და პოლითეისტური, უფრო სწორად, ადრემონოთეისტური პოზიციებიდან აფასებენ და, როგორც ჩანს, სავსებით სამართლიანადაც. შეიძლება ითქვას, რომ ერთიანი ღმერთის, უზენაესი შემოქმედის იდეა ადილებში ქრისტიანობის ზეგავლენით ჩამოყალიბდა, რაზედაც ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებს ცნობილი კავკასიოლოგი ლ. ლავროვი: „ჩერქეზთა შორის უზენაესი ღმერთის იდეა შეიძლებოდა მხოლოდ გარეგანი გავლენით გაჩენილიყო. წარმართულ ეპოქაში ჩერქეზეთში არ არსებობდა სოციალურ-ეკონომიკური წანამძღვრები, რომლის

ნიაღვრე უმაღლესი შემოქმედის შესახებ წარმოდგენა ჩამოყალიბდებოდა“.

ეჭვმიუტანელ ფაქტად უნდა ჩაითვალოს, რომ ჩერქეზებში და, საერთოდ, კავკასიის ხალხებში ქრისტიანობის გავრცელებას მოჰყვა მონოთეიზმის, ერთიანი ღმერთის შესახებ რწმენის დამკვიდრება. თუ ამ რეგიონის ხალხებში XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისშიც გვხვდებოდა მრავალღმერთიანობის ნიშნები, ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ საქმე გვაქვს კლასიკურ პოლითეიზმთან. პოლითეიზმი რელიგიურ-მითოლოგიური სისტემის, თითქმის საყოველთაოდ გავრცელებული ფორმა იყო. მართალია, პოლითეისტურ სისტემაში მუდამ გამოიყოფოდა მთავარი, უზენაესი ღვთაების ფიგურა (მაგალითად: ბერძნებში – ზევსი, ბაბილონელებში – მარდუქი, ბრაჰმანიზმსა და ინდუიზმში – ბრაჰმა, იაპონელებში – ამატერასუ), მაგრამ ერთი ღმერთის აღზევებას არსადარგამოუწვევია დიდ და მცირე ღვთაებათა დასის გაქრობა. მონოთეისტურ რელიგიებში ერთიანი ღმერთის რწმენა ძირითადი რელიგიური დოგმა გახდა. ამასთან, ქრისტიანულ რელიგიაში, განსხვავებით იუდაიზმისა და ისლამისგან, მონოთეიზმი კომპრომისულ ფორმაში გვევლინება: ერთიან ღმერთს აქვს სამი იპოსტასი: მამა-ღმერთის, ძე-ღმერთისა და სულიწმიდისა. სხვა ფაქტორებთან ერთად, ასეთმა კომპრომისულობამ შესაძლოა, ხელი შეუწყო არა მარტო წინაქრისტიანული ღვთაებებისადმი რწმენის ნაწილობრივ შენარჩუნებას, არამედ ზოგიერთი წმინდანის გაღმერთებასაც კი.

როგორც ჩანს, ჩერქეზეთში ქრისტიანობის შემოსვლის დროისათვის ნატურმითოლოგიის ნიადაგზე ჩამოყალიბებული უზენაესი ღმერთის, ანუ მზის ღვთაების,

სახელი თჳა ერთიანი ღმერთის აღმნიშვნელ ცნებად იქცა. ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ დაღესტნის ხალხების წარმართული პანთეონის სათავეში მყოფი ჭექა-ქუხილის ღვთაების სახელი (წობ-ი) საფუძვლად დაედო კვირა დღის – „უფლის დღის“, აღმნიშვნელ ტერმინებს. ასეთივე სურათს იძლევა ადიღური „ღვთის დღე“, რომლის პირვანდელი მნიშვნელობა, გ. როგავას ეტიმოლოგიით, „მზის დღე“ უნდა ყოფილიყო. აღნიშნული კომპოზიტი ისეთივე შედგენილობისაა, როგორიც კავკასიური ენების კვირა დღის წარმართული სახელწოდებები (მაგალითად, მეგრული ჟეშხა/ჟაშხა, ლაზური ბჟაჩხა/მჟაჩხა, სვანურში მიშ-ლადეღ/მგჟე-ლადეღ „მზის დღე“. ქართულშიც კვირა დღეს „მზისა“ (საბა), ე.ი. მზის დღე ეწოდებოდა).

ბალყარულ-ყარაჩაული პანთეონის უზენაესი ღმერთი თეირი / თეირი-ხანი სამყაროსა და ყოველი სულდგმულის შემოქმედი. ბალყარელებმა და ყარაჩაელებმა, თურქული მოდგმის სხვა ხალხებისაგან განსხვავებით, დიდი რელიგიების ზეგავლენის მიუხედავად, მნიშვნელოვანი ტრანსფორმაციის გარეშე შემოინახეს თეირთან (თენგრთან) დაკავშირებული უძველესი რელიგიური პლასტი და სასიმღერო ეპოსი. თეირის ნება-სურვილზეა დამოკიდებული პანთეონის სხვა ღვთაებათა და სულთა ქმედებანი. თეირის სახელითა და დაფიცებით იწყება კეთილის სურვებაც და წყევლაც. მისი სახელი გვხვდება რიტუალებს, საწესო თუ საკულტო ხასიათის სიმღერებს, შელოცვებს, ანდაზებსა და ანდაზურ თქმებში, ადამიანთა სახელებში.

თეირის სადიდებლებში მისი კოსმოგონიური ფუნქციის იდეა დომინირებს. თეირის ნება-სურვილზეა დამოკიდებული სამყაროსა და ქვეყნიერების, ბუნებისა და ყოველი

სულდგმულის ბედი. მოგვიანებით თეირის სახელს უკავშირდება ზოგადად ღმერთის შესახებ არსებული ნებისმიერი წარმოდგენა, რაც დიდწილად თვით პროტოტიპის პოლიფუნქციურობით იყო განპირობებული (მაგალითად, ქიუნ თეირი – მზის ღმერთი, აი თეირისი – მთვარის ღმერთი, ჯერ თეირისი – მიწის ღმერთი, ოთ თეირისი – ცეცხლის ღმერთი და ა. შ.).

თეირის სახელობის სალოცავებში – „თეირის სახლებში“ (მაგალითად, თეირი-დარილინი, თეირი-ყალა, თეირინი ჩუუანა-დარილინი და სხვ.), რომლებიც, ხალხის რწმენით, უზენაესის ნებით აშენდა, აღინიშნებოდა საერთო-სახალხო დღეობა – თეირი-თოი, თანხლებული მსხვერპლშენირვით, უზენაესისათვის მიძღვნილი ჰიმნებით, მასობრივი ცეკვა-სიმღერითა და სხვადასხვა სახის თამაშობებით. ძველ-თურქული რელიგიის მსგავსად, ბალყარულ-ყარაჩაულ ჰიმნში თეირი წარმოდგენილია, როგორც ყველგან მსუფვეი და ყოვლისშემძლე ღმერთი:

თეირი, თეირი!

შენ მზის სხივისგან შობილო,

მიწისა და წყლის ბატონო,

მზის სხივის დარად, ყოვლისთვის ნათლის მომფენო!

აი, თეთრი კრავები (შენ),

თეირი, თეირი!

შენ შემოგწირავ მათ,

შენ შემოგწირავ მათ!

თეირი, თეირი!

წყლის წვეთისგან – სისხლი,

სისხლისგან – სული შექმენი შენ,

მარადუამ გვინყალობე შენი ნათელი,
შენი ცეცხლის ნათელი,
შენ ხარ ცეცხლშიც და წყალშიც,
შენ ხარ მარჯვნივაც და მარცხნივაც,
თიერი, თიერი!
შენ ერთადერთი პატრონი ხარ მზისა,
უთვალავი სიმდიდრის პატრონი ხარ,
უშენოდ ჩვენ ვერ ვიცოცხლებთ,
მზეო, მზეო, მზეო (ჩვენო)!

ვაინახური წარმართული პანთეონის სათავეში დგას დმალა – დემიურგი, ჭექა-ქუხილის ღვთაების, სელას, უფროსი ძმა, ნაყოფიერების ქალღმერთის თუშოლის მამა, ცისა და მიწის შემქმნელი: როცა მიწა ცაზე სამჯერ დიდი აღმოჩნდა, შეკუმშა იგი და ასე გაჩნდნენ მთები და გორები; შემდეგ მან მიწა ქვის მთებით – კლდეებით – განამტკიცა და ხარებს დაავალა, იგი რქებით დაეჭირათ. დმალამ შექმნა ფრინველები, ცხოველები და ადამიანები, რომელთა პირველი წყვილის შეერთებას ზარნაშომ ხელი შეუშალა, რისთვისაც ღმერთმა იგი დასაჯა და დღისით მხედველობა წაართვა. შედარებით ძველი წარმოდგენების მიხედვით, დმალამ ქვეყნიერების მართვა ნაწილობრივ გადააბარა სხვა ღვთაებებს, რომლებიც თავიანთ სფეროებში დამოუკიდებლად მოქმედებენ და ღმერთსა და ადამიანებს შორის შუამავლობდნენ. ჩეჩნეთ-ინგუშეთში არსებობს მისი სახელობის მრავალი საკულტო ნაგებობა, რომელთა შორის ყველაზე უძველესი (X-XI საუკუნეები) ნეა-ლამის მთაზე მდებარეობს. ისლამის გავრცელების შემდეგ დმალა ალაჰთან გაიგივდა.

ისლამამდელი დარგუული პანთეონის უმაღლესი

ღვთაებაა ზალა. ეს თეონიმი პირველად ი. გიულდენშტედმა დააფიქსირა. რ. სეფერბეკოვის აზრით, თეონიმის სწორი ფორმაა წალლა „ცეცხლის მფლობელი“ და არსებული ენობრივი მასალის ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ წალლა ჭეჟა-ქუხილის ღვთაება უნდა ყოფილიყო; მოგვიანებით, ისლამის გავრცელების შემდეგ იგი გაიგივდა ალაჰთან.

ნობ-ი / ბერედი – „ღმერთი“, ალაჰის სინონიმი ხუნძურ ენაში; ამავე ენაში გვხვდება შედგენილი, კონტამინირებული თეონიმები ნობ-ალაჰი, ალაჰ-ბერედი, ბერედ-ალაჰი, ალაჰასულ ბერედი („ალაჰის ბერედი“). ნობ-ი / ბერედ-ი თეონიმები სიკეთის სურვების, ფიცისა და წყევლის ფორმულებმაც შემოინახა. ანდიურ ენაზე ცისარტყელას ეწოდება ნობორნივი „ნობის (ღმერთის) მშვილდი“; ცისარტყელას აღსანიშნავად მსგავსი სახელი (წორწინი) აქვთ კარატაელებს. სპეციალისტების ვარაუდით, ნობი იყო ხუნძური (და არა მარტო ხუნძური) წარმართული პანთეონის უზენაესი ღმერთი (მ. აგლაროვი), აღჭურვილი ჭეჟა-ქუხილის ღვთაების ფუნქციებით (რ. სეფერბეკოვი), რომელსაც მოგვიანებით ბერედ-ი ჩაენაცვლა (რ. სეფერბეკოვი). ისლამის მიღების შემდეგ, ნობ-ი და ბერედი ალაჰის მეორე სახელი გახდა.

ლინიში / იმნიში – ცისა და მიწის მბრძანებელი, ყოვლისმხედველი და მოწყალე ღვთაება, ნაყოფიერებისა და ბარაქის მფარველი დაღესტნური (წახურული და რუთულური) რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით; თაყვანს სცემდნენ მათა მწვერვალებზე; მიიჩნევდნენ, რომ ლინიში ცოდვილებს მეხით სჯიდა. ისლამის გავრცელების შემდეგ გაიგივდა ალაჰთან.

კავკასიის ხალხთა მითოლოგიური წარმოდგენებისათვის დამახასიათებელია მზის, მთვარისა და სხვა ციური სხე-

უღების პერსონიფიკაცია. ქართული გადმოცემების მიხედვით, მთვარე – მამაკაცია, მზე კი – ქალი. ისინი ან და-ძმაა, ან ცოლ-ქმარი, ან კიდევ – დედა-შვილი. დაღესტნურ (ლაკურ, ხუნძურ, ლეზგიურ, დარგუულ და რუთულურ) მითებში მზის პერსონიფიკაციაა მშვენიერი ჭაბუკი ბარგი, ხოლო მთვარი-სა – ქალწული ბარზი. ისინი ან და-ძმანი არიან, ან შეყვარებულები. ბარგი ამოდის ზღვიდან და ჩადის ზღვაში; ყლაპავს ზღვის ურჩხული – ყურთმა; დაიხსნის და ზეცაში აბრუნებს ღმერთი ზალა. აფხაზურ პანთეონში თავდაპირველად შედიოდა მზის ამოსვლისა და ჩასვლის ღვთაება ჰაითი, დაკავშირებული ცოცხალთა და მიცვალებულთა სამყაროებსა და ზღვასთან. მისი ქალური შესატყვისია კოდოში, რომლის კულტი გავრცელებული იყო ზღვისპირა აფხაზეთსა და შაფსულებში. მოგვიანებით აფხაზურ პანთეონში შევიდა ამრა (მზის პერსონიფიკაცია) და ამზა (მთვარის პერსონიფიკაცია). მთვარის ფაზების წარმოშობის შესახებ მითების მიხედვით, მშვენიერი ამრა (მზე) ამზას (მთვარის) ცოლია; ამზას დასდევს მისი ურჩხული და, რომელიც, როგორც კი გაქცეულ ძმას დაენევა, ჭამას დაუნყებს; ამ მომენტში მოდის ამრა და ქმარს თავისკენ ექაჩება, ურჩხული კი – თავისკენ; საქმეში ერთვება ღმერთი: იგი ამზას 15 დღე გადასცემს ურჩხულს, რომელიც ამ დროის განმავლობაში, თითქმის მთლიანად ჭამს მთვარეს; მომდევნო 15 დღე მიღებული ამზა ცოლის აღერსით სიცოცხლეს უბრუნდება. როცა მთვარე სავსე ხდება, ურჩხული კვლავ იწყებს მის დევნას და ასე მეორდება დაუსრულებლად.

ინგუშთა და ჩეჩენთა მითოლოგიაში ციურ მნათობთა შესახებ სიუჟეტებში პერსონიფიცირებული მზე (ან მზის ღმერთი) ჰელა დილით ზღვიდან ამოდის, ხოლო საღამოს

კვლავ ზღვაში ჩადის; წელიწადში ორჯერ (დღელამსწორების პერიოდებში) იგი დედას, აზას, სტუმრობს: ზამთარში – სამი დღე-ღამე, ზაფხულში – სამი კვირა (ზოგიერთი მითის მიხედვით, მზის ქალიშვილი აზა ცისკრის ქალღმერთი და ყოველი სულდგმულის მფარველია; იბადება მზის სხივისგან. ნართულ თქმულებათა თანახმად, მზეთუნახავი აზა ცოლად მიჰყვება ნართ ხამჩი ფათარაზს – ურჩხულის მიერ ჩაყლაპული მზის მსხნელს. სხვა მითით, მზე და მთვარე სხვადასხვა დედისგან შობილი ძმები არიან; ძმებს გამუდმებით დასდევს მათი ბოროტი და მოჟი, რომელმაც ზეცაში ყველა ნათესავი შეჭამა; როცა ეს უკანასკნელი ძმებს დაეწევა და გადაეფარება, მნათობთა დაბნელება ხდება. მოჟი მზესა და მთვარეს მხოლოდ მაშინ ათავისუფლებს, როცა მას პირველშობილი უმნიკელო ქალიშვილი შეეხვეწება. დაბნელების დროს მთვარეზე ჩანს შავი ძაფის მსგავსი რამ, ეს მნათობის მცველის იარაღია; იგი მთვარეს მოჟის თავდასხმისგან იცავს.

კავკასიაში ფართოდ არის გავრცელებული მითოლოგიური სიუჟეტები და ბუნებრივი ობიექტებისა და მოვლენების (მდინარეების, ტბების, ზღვების, გამოქვაბულების, მთათა მწვერვალებისა და სხვ.) მფარველ ძალებსა (მაგ., ნოღაური, ყუმიკური, ბალყარულ-ყარაჩაული მამრობითი და მდედრობითი სქესის წყლის მფარველი მამები და დედები – სუვ-იესი, სუუ-ათასი სიუმაბეჟი და სუულემენი, სუუ-ანასი სიუმასანი, სუვ-ანასი, ნიმფები – სუუ ყიზლა, აგრეთვე, ჯერ-ანასი ელეიხანი – „მინის დედა ელეიხანი“, ჯერ-სუუმაი – „მინის სუუმაი“; ადიღური ფსიხო-გუაშა – „წყლის ქალბატონი“; აფხაზური ძიძლანი – „წყლის დედა“, ლაზური მზოლამ კოჩი – „ზღვის კაცი“, მზოლამ კულანი – „ზღვის ქალიშვილი“;

ოსური დონბეთირი – „წყლის პეტრე“; ინგუშური ხიი- ნანა – „წყლის დედა“, მიხა-ნანა – „ქარის დედა“, ჰალარ ერდი – „გამოქვაბულის ღმერთი“; დაღესტნური „წყლისა და ქარის დედები“ და მრავალი სხვა), ნადირობის ღვთაებებსა და ნადირთპატრონებზე.

ამ უკანასკნელთ განეკუთვნება ქართველთა ოჩოპინტე || ოჩოპინტრე (ხევს.) || ოჩონპეტრე (თუშ.) || ოჩოპინტრა (რაჭ.) – ნადირთმწყემსი; განაგებს და მფარველობს ნადირს, განსაკუთრებით ჯიხვებს. თუ ოჩოპინტეს არ სურს, მონადირე ჯიხვს ვერ მოიხელთებს. ამიტომ, როცა იგი ჯიხვს ეპარება, აუცილებლად იტყვის: „ნადირთ მწყემსო ოჩოპინტე, შენ გეხვენები, მამეცი ჯიკვთ თავი, მამაკვლიე! სულნი ხომ შენია ნადირთანი?! რას მააკლდების შენთ ნადირთ?“ ასე თხოვნის შემთხვევაში ოჩოპინტე გულმონყალებას იჩენს და მონადირეს ხელცარიელს არ გაუშვებს. როცა მონადირე ნადირს მოკლავს, ხმამაღლა ამბობს: „მადლობელი-ორ შენი, ოჩოპინტე, რო ჯიკვი მამაკვლიე. რაც მე მოვაკალ შენთ ნადირთ, ორ ამოდენიმე მაგემატების! ნადირთ მწყემსობაიმც ნუ წაგერთმის, კლოვ მიამც კიდე შენგან ესრ კელიმც მამემართების! ჯიკვებიმც გზაში ზედ შამამეყრების, კიდეგანაის წვერზეით ჯიკვებიმც ნუ გათავდების, დლით ერთ რო მოგიკლ, ორიმც ქვე მაგემატების, ლაბერდის ეხში ჯიკვთ ჯორციმც ნუ გამაილევის, არხოტივნებს ჯიკვთაზე გამარჯვებაიმც ნუ მაეშლების!“

თუშების წარმოდგენით, „წმინდა ნადირს“ – ჯიხვს, ფსიტს, ირემს, შველს – ორი მწყემსი ჰყავს. მათგან ქალს დალი ჰქვია, კაცს კი – ოჩონპეტრე. ისინი მორიგეობით მწყემსავენ ნადირს; ერთ წელს – ერთი, მეორე წელს – მეორე; როცა დალია მორიგე, იმ წელიწადს მონადირეს უჭირს.

დალი ძალზე ფრთხილია და ძნელად, რომ მას ნადირი ვინმემ მოუკლას. ოჩონპეტრე გულუხვია და მისი მორიგეობის ჟამს მონადირე იშვიათად ბრუნდება ხელცარიელი. „სანადიროებში, ღამის სათევი ეხების წინ, ახლაც შეამჩნევს კაცი წვრილად წაგრძელებული ალის ნაკვალევს. ეს სანადიროდ გასვლის წინ დალისა და ოჩონპეტრეს სამხვეწროდ ნანთები სანთლების ნაკვალევია“ (გ. ცოცანიძე).

რაჭელი მონადირეები სანადიროდ წასვლის წინ, ადგილზე მისვლისა და უკან დაბრუნების დროს სანთლებს ანთებდნენ და ნადირთმწყემსსა თუ ნადირთპატრონს შემდეგი ლოცვით მიმართავდნენ: „ოჩონპეტრა ბედნიერო, ოჩონპეტრა მშვენიერო, მოგვეცი შენი მონყალება, შენი ნამწყემსური ნადირი“. ლოცვის დასრულებისთანავე ამ შემთხვევისათვის სპეციალურად გამომცხვარ ხმელგანატეხს შეჭამდნენ. რაჭის ზოგიერთ სოფლებში ოჩონპეტრა ნადირთპატრონის მთავარი თანაშემწე, ანუ ნადირთმწყემსია, ზოგან კი თავად არის ნადირთპატრონი. მონადირის წარმატებული ნადირობა დიდად არის დამოკიდებული ოჩონპეტრაზე და ამიტომ ლოცვაც მას მიემართება.

ოჩონპეტრეს მსგავსი ფუნქციის მატარებელნი არიან აფხაზური აჟვეიფშა, ადიღური მეზითჰა და მეზგუაშა, სვანური, ბალყარული და ოსური აფსათი, დაღესტნური აბდალი||ავდალი, ინგუშური ელთა (არის მარცვლოვანთა ღმერთიც) და სხვ.

მითოლოგიური სიუჟეტების დიდი ნაწილი დაკავშირებულია ჭეჭა-ჭუხილის, ადამიანთა ბედისა და მოსავლის მფარველ ღვთაებებთან. ისინი უზენაესი ღვთაებების დარად, ფლობენ ციურ ცეცხლს, წარმოქმნიან წვიმასა და გვალვას. ქართულ მითებსა და რიტუალებში არ არის შემონახუ-

ლი მეხთამტყორცნელი ღვთაებების სახელები, რომელთა კულტი ქრისტიანული წმინდანების – ელიასა (წმინდა ილია) და გიორგის (წმინდა გიორგი) – კულტებს შეერწყა. აფხაზთა პანთეონში ჭექა-ქუხილის გამგებელია აფი, რომელიც ზეციდან ცეცხლოვან ისრებს ისვრის. ადილებს სწამდათ ძღვევამოსილი მეხთამტყები შიბლეს, რომელსაც ჩერქეზთა პანთეონში თჰას შემდეგ, სულის ღმერთთან (ფსათხასთან) ერთად, საპატიო ადგილი ეკავა. დაღესტანში პატივს მიაგებდნენ ჭექა-ქუხილის ღმერთს ასს (ლაკებში), არშს (ნახურებში), აგრეთვე, წვიმის ღვთაებებს – ზუვილს (ლაკებში), გუდილს (თაბასარანელებში), გუდს (რუთულებში), გოდეის (ნახურებში), ფეშეფაის (ლეზგებში). ჭექა-ქუხილთან იყვნენ დაკავშირებულნი სამჭედლო საქმის მფარველები (ქართველების პირქუში, აფხაზების შაშვი, ადილების თლეფში).

ცალკე უნდა ითქვას ოსური მეხთამტყორცნელი ვაცილას (წმინდა ილია) შესახებ, რომელიც იმავდროულად პურეული მარცვლოვნებისა და მოსავლის მფარველი ღვთაება იყო. მისი კულტი მთელ ოსეთში უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდა; ხშირად იხსენიება „ძღვევამოსილის“ ეპითეტით; უწოდებენ ასევე „პურის ვაცილას“. მისი, როგორც ჭექა-ქუხილის ღვთაების თაყვანისცემა განსაკუთრებული სიცხადით მეხნაკრავ მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში ვლინდებოდა. მეხნაკრავის გარშემო მისი ნათესავები და თანასოფლელები წრეს შეკრავდნენ და სამი დღის (ზოგჯერ რვა დღის) განმავლობაში სანესო საფერხულო სიმღერას ასრულებდნენ (იხ. „ცოფფაი“) იმ იმედით, რომ ვაცილა მკვდარს გააცოცხლებდა (ვაცილას შიშით მიცვალებულს არ ტიროდნენ).

აღნიშნული დროის გასვლის შემდეგ ცხედარს სკამზე

დასვამდნენ და იარაღსა და სხვა ნივთებთან ერთად იმ ადგილზე დამარხავდნენ, სადაც მეხმა დაარტყა. ჭირისუფალი სამი დღის მანძილზე საფლავს დარაჯობდა, რათა გაცოცხლების შემთხვევაში მკვდარს სამარიდან ამოსვლაში მიშველებოდა. თუ მეხნაკრავი მიცვალებულის დასაფლავების შემდეგ ხშირ წვიმებს დაიჭერდა, ჩათვლიდნენ, რომ ვაცილა განრისხებული იყო; ამოთხრიდნენ მკვდრის გვამს, ურემზე მოათავსებდნენ და ხარებს გარეკავდნენ; სადაც ურემი გაჩერდებოდა, იქ დაკრძალავდნენ (ასე იქცეოდნენ ნებისმიერ საგანზე მეხის დაცემის შემთხვევაში). იმდენად ძლიერი იყო შიში ვაცილას მიმართ, რომ მეხის დარტყმის შედეგად საცხოვრებელ სახლზე გაჩენილ ცეცხლსაც კი არ აქრობდნენ.

მეხნაკრავი მიცვალებულის ჭირისუფალი ვალდებული იყო წლისთავზე მოეწყო ე. წ. არვძავდი ქუვდი („ციური დარტყმის ღოცვა“) იმ ადგილზე, სადაც უბედურება მოხდა. თუ მეხნაკრავი გამოჯანმრთელდებოდა, შემთხვევის ადგილზე სათანადო ღოცვის პროცესში მსხვერპლად შეწირული ცხოველის (ბატკნის ან ციკნის) თავსა და ტყავს ორ გრძელ ძელზე დაამაგრებდნენ და ვერტიკალურად აღმართავდნენ (სავალდებულო იყო ამ წესის ყოველწლიური შესრულება). გვალვისა და ხშირი წვიმების დროს ოსები ვაცილას თეთრ ცხვარს ან თხას სწირავდნენ, სანესო მსვლელობებს აწყობდნენ და მაგიური ხასიათის ქმედებებს მიმართავდნენ.

ვაცილას სახელობის სალოცავთა შორის ოსეთში ყველაზე ცნობილი იყო დარგავსის ხეობაში, ტბაუს მთაზე მდებარე სალოცავი, ე. წ. ტბაუ ვაცილა. ღვთაების დღეობა ხვნა-თესვისა და თიბვის დაწყების წინ და მოსავლის აღების შემდეგ აღინიშნებოდა (სწირავდნენ ცხვარს ან თხას, ალაგირის ხეობაში – ხარს).

ნართული თქმულებების მიხედვით, ვაცილა ნართებთან მტრულ ურთიერთობაშია. ვაცილათები ნართი ბათრაძის წინააღმდეგ იბრძვიან და ბევრი მათგანი სახელოვანი გმირის ხელით იღუპება.

კავკასიურ პანთეონში უხვადაა აგრარული ბუნების დარგობრივი ღვთაებები (მათ შორის ქალღმერთები), რომლებიც მესაქონლეობისა და სამინათმოქმედო საქმის მფარველები არიან. ქართველები საქონლის გამრავლებას ევედრებოდნენ როგორც უზენაეს ღმერთს, ისე ღვთისმშობელს და სხვადასხვა სინკრეტულ ღვთაებებს (მაგალითად, ბოსელს, ბარბოლს, თევდორეს, ჭაბუკს, ლამარიას და სხვ.).

კავკასიის სხვა ხალხებში დარგობრივ ღვთაებებთან დაკავშირებული წარმოდგენები უფრო მეტად იყო დიფერენცირებული. აფხაზებში მესაქონლეობის მთავარი ღვთაების, აითარის პარალელურად ეთაყვანებოდნენ საქონლის, უპირატესად კამეჩების მფარველ მქამგარიას (აქამგარიას). ადილები (ნათუხაელები და შაფსილები) პატივს მიაგებდნენ ჰაკუსთაშს – ხარების მფარველს, ფშიშაყს – ძროხების მფარველ ძალას. მათ გარდა, ადილურ პანთეონში იყო მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის ღვთაებები – ახინი და ამიში.

მამრობითი სქესის ღვთაებებთან (ადილური თჰალაღეჯი, დაღესტნური იდორი, კვარა და სხვ.) ერთად, ქალღვთაებები უფრო მინათმოქმედებას მფარველობდნენ, ვიდრე მეურნეობის სხვა დარგებს. როგორც აღინიშნა, აფხაზებში მინათმოქმედების ქალღმერთი იყო ჯაჯა, აგრეთვე, ანაფა-ნაგა, ვაინახებში – ერდი და თუშოლი. მდედრობითი სქესისანი იყვნენ ხელოსნობის ცალკეული დარგების მფარველებიც (სვანების ლამარია, აფხაზების ერიში და საუნაუ და სხვ.).

როგორი იყო ქალთა და მამაკაცთა როლი კალენდარულ დღესასწაულებთან დაკავშირებულ ნეს-ჩვეულებებში?

კალენდარული დღესასწაულები, რომლებიც სოციუმის სიცოცხლისუნარიანობის უზრუნველყოფისკენაა მიმართული, დიდწილად, ბუნებაში მიმდინარე კრიტიკულ, გარდამტეხ მომენტებს ემთხვევა. კრიტიკულობა განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ არის გამოხატული ძველი და ახალი წლების მიჯნაზე, ანუ საახალწლო დღესასწაულზე, რომლის დროსაც რიტუალის მეშვეობით ქაოსის გააქტიურებული ძალები ითრგუნება და ყალიბდება კოსმოსური მასშტაბის ნესრიგი, ბუნების ძალები ახალ პოტენციალსა და განვითარების მიმართულებას იძენენ. საზოგადოება რიტუალის მეშვეობით აქტიურად ერევა კოსმობიოლოგიური პროცესების მოდელირებაში, რასაც იგი გარკვეული სქემით ახორციელებს. ამ სქემის შესაბამისადაა განსაზღვრული ყოველი სქესობრივ-ასაკობრივი ჯგუფის როლი რიტუალსა და დღესასწაულში.

კავკასიის ხალხთა კალენდარულ ნეს-ჩვეულებებში მამაკაცთა და ქალთა გაერთიანებების ფუნქციური აქტივობა შესამჩნევად გამიჯნულია. საახალწლო, აგრეთვე, ყველიერის, ნოვრუზის, გაზაფხულის ბუნიობის, საგაზაფხულო სამუშაოების დაწყების დღესასწაულებზე წამყვანი პოზიციები ეკავათ მამაკაცებს, განსაკუთრებით ახალგაზრდებს. მათში ქალების როლი თითქმის უმნიშვნელო იყო. მათი სანესო აქტიურობა მოგვიანებით დგებოდა. კალენდარული დღესასწაულების ნეს-ჩვეულებებში მამაკაცთა და ქალთა როლების თავისებურებების წარმოსაჩენად აუცილებელია დღესასწაულთა მოკლე დახასიათება.

ზამთრისა და გაზაფხულის დღესასწაულები, რომლებიც

ამა თუ იმ ფორმით ახალი წლის, წლიური სამეურნეო ციკლის დადგომას მოასწავებენ, შესამჩნევი განსხვავებების ფონზე სტრუქტურულად ერთიან ნიშნებს ავლენენ და საერთო პროტოტიპიდან მომდინარეობენ. მათი დროთი შეფარდების ვარიანტულობა კალენდარული სისტემების ცვლილებასთან არის დაკავშირებული, რამაც საახალწლო დღესასწაულების ძირითადი რიტუალების სხვა ციკლის დღესასწაულების წეს-ჩვეულებებთან დუბლირება გამოიწვია.

ძირითადი რიტუალების რიცხვს შეიძლება მივაკუთვნოთ ვეგეტატიური ღვთაების (ჩერქეზების აჟალაფა, ქართველების ბერიკა, ყარაჩაელებისა და ბალყარელების თექე და ლიაბჩი და სხვ.) „სიკვდილისა“ და „აღდგომის“ ინსცენირება, პირველი მილოცვის ტრადიცია, მათ შორის რიტუალური შემოვლა-მოლოცვა და სხვ. საწესო მოქმედებების უმეტესი ნაწილის ორგანიზატორად და მონაწილედ ახალგაზრდა მამაკაცები გვევლინებოდნენ. იმ რაიონებში, სადაც მამაკაცთა კავშირები არსებობდა, ამ ფუნქციებს მათი წევრები ითავსებდნენ. მაშინ, როდესაც ქალები აღნიშნულ წეს-ჩვეულებებში ძირითადად მაყურებელთა როლში გამოდიოდნენ, მამაკაცურ საწესო მოქმედებებს დინამიზმი და სივრცითი მობილობა ახასიათებდა.

ხშირად ნიღბებსა და რიტუალურ სამოსელში გამოწყობილი ახალგაზრდა მამაკაცები სოფელში კარდაკარ დადიოდნენ და თითოეულ ოჯახს ხვავსა და ბარაქას, საქონლის გამრავლებას, ჯანმრთელობას, ქალიშვილებს – გათხოვებას, ახალგაზრდა ქალებს – ვაჟების შეძენას უსურვებდნენ. ისინი ქუჩებში ქალების მიმართ აგრესიას გამოხატავდნენ – დასდევდნენ, ზოგჯერ, ხუმრობით სცემდნენ კიდეც, მაგრამ ქალები მათთან კონტაქტს მაინც არ გაურბოდნენ.

საქათმეში შენახული ბერიკას თმის ღერი, კრუხს ნაყოფი-
ერების ზრდას უქადდა და ამიტომაც ქალები გამუდმებით
მის ხელში ჩაგდებას ცდილობდნენ. ხის ფალოსით საჯარო
მანიპულაციები, საბერიკაოდ გამოწყობილთა მიერ სქესო-
ბრივი აქტის ინსცენირება რიტუალებისა და თვით დღე-
სასწაულების მაგიურ-სემანტიკურ კონტექსტს არაორაზ-
როვნად განსაზღვრავდა.

საახალწლო დღესასწაულის ქართულ ტრადიციაში წარ-
მოდგენილია საზოგადოებრივიდან საოჯახო ლოკუსში გად-
ანაცვლებული ანალოგიური რიტუალის სასცენარო გად-
ანწყვეტის სხვა ვარიანტიც. აქ შემომვლელ-მომლოცველთა
როლებში მამაკაცები გვევლინებოდნენ. გურულებთან
ახალი წლის პირველ ღამეს მამაკაცების პროცესია ოჯახ-
ის უფროსი მამაკაცის თავკაცობით ეზოსა და სამეურნეო
ნაგებობებს მილოცვებით შემოივლიდა. ამ დროს ოჯახის
წევრი ქალები შინ იმყოფებოდნენ. მამაკაცების დაბრუნების
შემდგომი პროცედურა XIX საუკუნის ავტორმა თ. მამალაძემ
ასე აღწერა: „ყველა მამაკაცი, მათ შორის ბავშვებიც, ოჯახ-
ის უფროსს ფეხდაფეხ მიყვებიან; მწყობრი ნაბიჯით ოთახს
სამჯერ შემოუვლიან... ქალები ერთ მწკრივად დგანან, ჯერ
ოჯახის დედა, შემდგომ სხვები, ასაკის მიხედვით; მამაკ-
აცებს ყოველ ჯერზე მათ გვერდით გავლა უწევთ; ქალები
კაცებს ორივე ხელით ეხებიან, რითაც გამოხატავენ სურვი-
ლს, მუდამ გვერდით იყოლიონ თავიანთი საყვარელი მამა,
ძმა, ქმარი და ა. შ.“

დასავლეთ საქართველოში საახალწლო რიტუალის
განსაკუთრებულ ატრიბუტად რიტუალური ხე – ჩიჩილა-
გი (ჩიჩილაკი) მიიჩნეოდა. ეს იყო თხილის ჯოხი ათლილი
ბურბუშელებით, რომლის კომპლექტში შედიოდა კალპი,

ყურძნის მტევნისგან დაწნული რგოლი, ასევე მრგვალი და შუაში გახვრეტილი პური – ბოკელი და სხვ. სიმბოლიკა სავსებით გამჭვირვალეა: „ბედნიერი ფეხის“ მქონე უფროსი მამაკაცი (მეკვლე, მფერხავი) ჩიჩილაკით – სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხით – მანიპულირებდა და ოჯახში „კეთილდღეობა შემოქონდა“. ხევსურეთში „ხატიდან დაბრუნებულ მეკვლეს სახლის კარებში დიასახლისი მიეგებება, მას ხმის გაუცემლად საფუარს ჩამოართმევს და სამეკვლეო კვერს გადასცემს; ამ კვერს მეკვლე სამჯერ სახლში შეაგორებს და იტყვის: „ჩემიმც კვალ კაზე დაგიჯდებისო! პურიანი, წულიანი, სახელ-სარგებლიანი, ერთ ეს წელი, ათიათას სხვაი, კარგად ყოფისა, კაცისა და საქონისაი“. თუ კვერი ჯვარნალმა დაეცა, ეს კარგის ნიშანია, თუ არადა – ცუდია. ამ პურს დიასახლისი აიღებს და ცალკე შეინახავს. მეკვლე კერასთან მივა, მუგუზალს შეუჩინჩხლებს და, ნაპერწკლები რომ გასცვივა, ადამიანისა და საქონლის გამრავლებაზე დაილოცება, ბოლოს მეკვლე პირში საფუარს ჩაიყენებს, მას ადამიანსა და საქონელს შეასხამს და იტყვის: „აგრემც ახყავდებით, აგრემც აღფუედებით!“ ყველას თავიანთ ბედ-იკვერებსაც დაურიგებენ“ (ს. მაკალათია).

საახალწლო ციკლის რიტუალში ქალის მონაწილეობის თვალსაზრისით, ფრიად საინტერესოა ჩერქეზული საშობაო დღეობა, რომელიც ღვთაება სოზარეშის სახელობაზე აღინიშნებოდა.

სოზარეში ადილური პანთეონის პოლიფუნქციურ ღვთაებას წარმოადგენდა. მისი სახელით უხმობდნენ ყვავილბატონებს; იყო პურეულის, ბარაქისა და ოჯახის კეთილდღეობის მფარველიც. გარდა ამისა, შაფსილები სოზარეშს თარეშისა და ზღვაოსნობის ღვთაებად, ქარისა

და წყლის სტიქიის განმგებლადაც თვლიდნენ. სოზარეშის დღეობის აღწერა დაგვიტოვა ნ. დუბროვინმა: „თითქმის ქრისტიეზობის დღესასწაულის დროს ჩერქეზები ღვთაება სოზარეშის სახელობის დღეობას ზეიმობენ, ღვთაებისა, რომელიც პურეულის მთესველებს, ბარაქასა და ოჯახის კეთილდღეობას მფარველობს. სოზარეშის გამოცხადებას დღემდე განსაკუთრებულად ელიან. არსებობს რწმენა იმისა, რომ მან ზღვა ფეხით გადაიარა და ზუსტად ასევე დაბრუნდა. ამ ღვთაების გამოხატულებად ითვლება ე. წ. ღამშუთი – ხის შვიდშტოიანი ჯოხი, რომელიც მთელი წლის განმავლობაში ყოველი ოჯახის ბელელში ინახება“. გარდა ამისა, იყო ასევე საერთო-სასოფლო ღამშუთიც.

დღეობის წინა საღამოს ერთ-ერთი ახალგაზრდა ქალთაგანი (უპირატესად ახალდაქორწინებული) სადღესასწაულო სამოსში გამოენწყობოდა და იმ ოჯახში მიდიოდა, სადაც საერთო-სასოფლო ღამშუთი ინახებოდა. ხელში ეკავა რა ანთებული სანთელი, რომელიც აუცილებლად გასული წლის დღეობიდან იყო დარჩენილი, იგი ღამშუთზე დამაგრებულ სანთლებს ისე აანთებდა, რომ სახე აღმოსავლეთის მხარეს ჰქონოდა მიქცეული. გაანათებდა რა მთელ სახლს, ქალი გარეთ გამოვიდოდა, კარს დახურავდა და იქვე გაჩერდებოდა. ამ დროს ხალხი მის გარშემო შეგროვდებოდა. კოჭლი მოხუცი ცვილის სანთლებით შემკულ ჯოხს ხელში დაიჭერდა და ღვთაებას მიმართავდა: „ეი, სოზარეშ, კარი გაგვიღე!“ როგორც კი ხალხი მოხუცის ნათქვამს გაიმეორებდა, ახალგაზრდა ქალი კარს გააღებდა და ყველა იქ მყოფი სახლში შევიდოდა. მოხუცი ლოცვას შეუდგებოდა; სახლსა და ეზოში კოცონს გააჩაღებდნენ. ლოცვის დამთავრებისთანავე ხალხი ანთებული სანთლებით შინ ბრუნდებოდა.

დღესასწაულზე ოჯახის ყველა წევრი საღამო ჟამს ბელელთან შეიკრიბებოდა, სადაც უფროს მამაკაცს თავისი კერპი (ლამშუთი. – ნ. ა.) გამოჰქონდა და მის ყოველ განმტოებას წინასწარ გამზადებულ ცვილის ერთ სანთელს მიაწებებდა... აქვე ჰკიდებდნენ ღვეზელებსა და ყველის ნაჭრებს. ასე მორთული ლამშუთი ოჯახის უფროსს, შინაურების თანხლებით, სახლში შეჰქონდა და ოთახის შუაგულში ბალიშებზე მოათავსებდა; ოჯახის წევრები, განურჩევლად სქესისა და ასაკისა, მის გარშემო წრეს შეკრავდნენ, დიასახლისი კი ლოცვას აღავლენდა: „სოზერის! ამ ზაფხულის მოსავლისათვის მადლობას გწირავთ, გთხოვთ, მომავალ წელს კვლავ უხვი სამკალი გვაჩუქო. გთხოვთ, სოზერის, დაიცავი ჩვენი მარცვლეული გაქურდვისაგან, ჩვენი ბელელი – ხანძრისაგან!“ დიასახლისი ლოცვის ტექსტს პაუზებით წარმოთქვამდა, რომლის დროსაც კერპის გარშემო მყოფნი წრიულად გადაადგილდებოდნენ და ერთხმად ამბობდნენ – ამინ!“

უნდა ითქვას, რომ „სოზერემის ღამეს“ ხალხი არ იძინებდა, მისალოცად კარდაკარ დადიოდა და ერთმანეთს კეთილდღეობასა და ჯანმრთელობას უსურვებდა. ასევე აღსანიშნავია, რომ საკუთრივ სოზერეში ერქვა ნ. დუბროვინის მიერ ნახსენებ „ლამშუთს“, რომელიც კუნელისგან, თხილის ან ველური მსხლის ხისგან მზადდებოდა.

ზოგი ავტორის ცნობით, ადილები, კერძოდ, თემირგოელები, შაფსილები და სხვები, ქრისტიანობის გავრცელების პერიოდში „ლამშუთის“ ნაცვლად ჯვრებს იყენებდნენ (ე. ვეიდენბაუმი). XIX ს. მეორე ნახევარში ჯვრის მაგივრად შაფსილები ხის კაპს ხმარობდნენ, ხოლო ყაბარდოელები – განტოტვილ ნამორს, რომელზედაც ჭყინტ ყველსაც ჰკიდებდნენ და სახლში შეტანამდე ბელელთან ახლოს

მინაში არჭობდნენ. შინ შეტანისა და ყველის შეჭმის შემდეგ, სოზერემის სიმბოლოს კვლავ ბელელთან აბრუნებდნენ.

როგორც ჩანს, ღამშუთის ტიპოლოგიური პარალელია ახალი წლის დასავლურ-ქართული სიმბოლო – ჩიჩილაკი, რაზედაც, თავის დროზე ივანე ჯავახიშვილი მიუთითებდა.

ამგვარად, შესაძლებელია ითქვას, რომ საახალწლო სანესო მოქმედებების წამყვანი მონაწილეების რიტუალური ქცევის ძირითადი ხაზის სემანტიკა საკმაოდ ნათელია: შინაური მეკვლე გამანაყოფიერებელი საწყისის მატარებლად მიიჩნეოდა, რასაც იგი მის გარშემო მყოფ ადამიანებზე (განსაკუთრებით ქალებზე), საქონელსა და სამეურნეო ობიექტებზე ანაწილებდა (აშხეფებდა). ასეთივე უნარით გამოირჩეოდნენ მომლოცველ მამაკაცთა პროცესიის სხვა წევრებიც, რომელთაც ოჯახის ყოველი წევრი ქალი აუცილებლად ორივე ხელით ეხებოდა. სოფლის ქუჩებსა და მოედნებზე გამართულ რიტუალურ ქმედებებში ანალოგიურ როლში გამოსვლა სადღესასწაულო კოსტიუმებში გამონყობილ ადამიანებსაც უწევდათ (ქალები მათი ტანსაცმლის მცირეოდენი ნაგლეჯის ხელში ჩაგდებას ცდილობდნენ). მაგრამ ეს უკანასკნელნი, ისევე როგორც სადღესასწაულო ღონისძიებების არაკოსტიუმირებული მამაკაცები, ქალებს თავს ესხმოდნენ და ნახევარად ხუმრობით სცემდნენ. მსგავსი ქმედება ნაწილობრივ კავშირშია მამაკაცთა გაერთიანებების ტრადიციასთან, რაც ქალების მიმართ განსაკუთრებულ აგრესიას გულისხმობდა. ქალების დევნა, მათთან ფიზიკური კონტაქტი მდედრობითი სქესის წარმომადგენელთათვის გამანაყოფიერებელი საწყისის მინიჭების ნიშნობრივ ელფერს ატარებდა.

გამანაყოფიერებელთა კატეგორიაში პრაქტიკულად ყვე-

ლა მოზრდილი მამაკაცი შედიოდა, თუმცა უპირატესობა ყმანვილებსა და ახალგაზრდებს ენიჭებოდათ. საახალწლო დღესასწაულების ციკლში მამაკაცთა ქცევები, მათი სანესო სცენარი დინამიკითა და სივრცითი მობილობით გამოირჩეოდა. განაყოფიერების იდეის გაგრძელება, მისი თვალსაჩინო განხორციელება აღნიშნული დღესასწაულებისთვის დამახასიათებელ ატრიბუტიკასა და საქორწინო რიტუალების ინსცენირებაში აისახებოდა.

აღნიშნული ციკლის შემდეგ სხვა დღესასწაულებისა და რიტუალების დროც დგებოდა.

ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია საგაზაფხულო დღეობათა ციკლში შემავალი ადილური ვაკო დეჭი („სახნავად გასელა“) და ვაკოხიჰეჟე შიხაჟე („მხვნელთა დაბრუნება“). ადილები საგაზაფხულო სამეურნეო სამუშაოებს აპრილის ბოლოსა და მაისის პირველ რიცხვებში იწყებდნენ, რაზედაც მაისის თვის („ხვნის დასასრული“) სახელწოდებაც მეტყველებს. ისინი ხვნას და, საერთოდ, ნებისმიერ მნიშვნელოვან საქმეს სამშაბათს და ოთხშაბათს არავითარ შემთხვევაში არ წამოიწყებდნენ, რადგან მათ „ცუდ“ დღეებად თვლიდნენ. ამას უკავშირდებოდა ხალხში გავრცელებული წყევლის ერთი ფორმულა: „სამშაბათს ფრჩხილები დაგეჭრას და ოთხშაბათის წყევლა აგხდენოდეს“. ხვნის დაწყების წინ სოფლის მთელი მოსახლეობა მინდორში წმინდა ხესთან იკრიბებოდა, სადაც საამდლისოდ სპეციალურად გამომცხვარი მრგვალი ფორმის ფხვნადი პური – „მხვნელთა პური“, სამსხვერპლო ცხოველის მოხარშული ხორცი, მცირე ალკოჰოლის შემცველი სასმელი, ე. წ. მახსიმა მიჰქონდათ და სანესო სუფრას შლიდნენ.

სუფრასთან, პირველ რიგში, „მხვნელთა უფროსი“ (ვაკო

თჰამადა), „გუთნისდედები“ (ფჰასჩაჟები) და დანარჩენი მიწათმოქმედნი სხდებოდნენ და უზენაესსა (თჰაშხო) და მარცვლეული კულტურების მფარველს – თჰალაღეჟს, სადიდებლით მიმართავდნენ და უხვი მოსავლის გამოგზავნას შესთხოვდნენ. სუფრის მსვლელობის დროს ქალიშვილები ხარებს თავებს დაბანდნენ, ტანზე მახსიმას წაუსვამდნენ და რქებზე წითელ ლენტებს შეაბამდნენ, ბავშვები კი კვერცხებს გაფცქვნიდნენ და ნაჭუჭს მინდორში მოაბნევდნენ.

მართალია, ეს დღეობა განსაკუთრებული ცეკვა-თამაშით არ გამოირჩეოდა, მაგრამ ხარებშებმული და სასოფლო-სამეურნეო ინვენტარით დატვირთული მიჯრით მდგარი ურმების გარშემო ფერხული, ე. წ. „უჯი ხური“, აუცილებლად სრულდებოდა. ცეკვა თანხლებული იყო სიმღერით:

„შენ, ჩვენო თჰალაღეჟ, ოუ-ოუ,
სახნისის პირს ვლესავთ, ოუ-რა,
სახნისს ადგილზე ვაყენებთ, ოუ-ოუ,
ფეტვის მთესველებს ვაცილებთ, ოუ-რა,
ღმერთმა წარმატება მისცეთ, ოუ-ოუ,
რათა ყანა უგუდაფშუტო იყოს, ოუ-რა,
ხოლო ფეტვი პერანგის სახელოებივით ლამაზი, ოუ-ოუ,
ჯავშნის სახელოებივით მძიმე, ოუ-რა,
რათა ყანა ირწეოდეს, ოუ-ოუ,
რათა სახე მთვლემარისა ჰქონდეს, ოუ-რა,
რათა ცხრა ბეღელი დავდგათ, ოუ-ოუ,
ხოლო საშუალოთი ქორწილი გავმართოთ, ოუ-რა,
მოგვეცი, მოგვეცი ჩვენ, ოუ-ოუ-რა!“

ლოცვის დასრულების შემდგომ მხვნელ-მთესველთა გუნდი მინდორში გადიოდა და სამუშაოების დამთავრებამდე იქ რჩებოდა. რამდენადაც სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების პროცესში შესრულებულ ზოგიერთ წეს-ჩვეულებას აღნიშნულ დღეობასთან გარკვეული კავშირი ჰქონდა. მოკლედ აღვწერთ მხვნელ-მთესველთა ბანაკში არსებულ წესრიგს. როგორც ითქვა, მინათმოქმედებს საერთო ხელმძღვანელი ჰყავდათ, რომლის კარავი მინდორში ცალკე იდგა. იქვე ახლოს დანარჩენების სამყოფი ფაცხები მიჯრით იყო ჩამწკრივებული. მხვნელთა თჳამადა ნიშნავდა მოსამართლეს, თავის მოადგილეებს, დამხმარეებს, ხარების მწყემსსა და მკურნალს. ეს ჯგუფი დანარჩენთაგან ხუმარას – აჟალაფას („მოცეკვავე თხა“), ირჩევდა. თჳამადის კარვის გვერდით აღმართულ მაღალ ბოძზე ჰკიდებდნენ მხვნელთა დროშას, რომელსაც მნიფე ფეტვის ფერი (ოქროსფერი) ჰქონდა. დასვენებისა და საუზმე-სადილის დროს თჳამადა დროშას ჩამოხსნიდა და მუშაობის დაწყების წინ კვლავ დაკიდებდა.

უამინდობის ჟამს, როცა ხვნა შეუძლებელი იყო, მშრომელთა გასართობად ბანაკს გარმონისტის თანხლებით ახალგაზრდობა (ძირითადად, გოგონები) სტუმრობდა. თუ ბანაკში ახალგაზრდა მამაკაცი მოზარდ ბიჭთან ერთად მოვიდოდა და თან ასეთი შემთხვევისათვის აუცილებელ ე. წ. „შრომით კოლექტივში შემოსასვლელ“ ძღვენს არ მოიყოლებდა, ბიჭს დაიჭერდნენ და გუთნის ბორბალზე მიაბამდნენ. როგორც კი ამის თაობაზე ბავშვის ოჯახი შეიტყობდა, დიასახლისი საკადრის სადილს მოამზადებდა და მხვნელებს დატყვევებულის „გამოსასყიდად“ ბავშვის მამა ან პაპა ეახლებოდა. მხვნელთა გუნდის ახალდაქორწინებულ წევრებს პერიოდულად, კვირაში ერთი-ორი დღით, შინ იმ პი-

რობით უშვებდნენ, რომ დილით ადრე, მუშაობის დაწყებამდე, დაბრუნებულიყვნენ და თან მრგვალი შებოლილი ყველი მოეტანათ.

კოლექტივის ახალგაზრდა ნაწილი სოფელზე „ლამის თავდასხმასაც“ აწყობდა, რომლის დროსაც თავადის ან შეძლებული აზნაურის ქალიშვილს ქუდს „ჰპარავდნენ“. „ქურდთა“ დევნა, როგორც წესი, წარუმატებლად მთავრდებოდა. ქუდის მოპარვა იმის ნიშანი იყო, რომ რამდენიმე დღის შემდეგ ქალიშვილის მშობლებს მხვნელ-მთესველთა ჯგუფი სტუმრებოდა. დატოვებდნენ რა ბანაკში მწყემსსა და ყარაულს, მიწათმოქმედნი ქუდის დასაბრუნებლად „დაზარალებულის“ ოჯახს ეწვეოდნენ და კარგადაც მოილხენდნენ.

მცირე ხნის შემდეგ სოფელში დარჩენილი ახალგაზრდები საპასუხო „სტუმრობას“ აწყობდნენ. ლამით, როცა მთელი დღის ნაჯაფარი მხვნელები ისვენებდნენ, ისინი იპარავდნენ თოკებს, რომლებითაც გუთნები ერთმანეთზე იყო გადაბმული. ახლა უკვე სოფელში ძღვენით მხვნელები მიდიოდნენ, რათა თოკები „გამოესყიდათ“ (ს. მაფეძევი).

ხენა-თესვის დასრულების აღსანიშნავი ადილური დღეობის, „ვაკოხიჰეუ შიხაჟეს“ მომზადებაში მთელი სოფელი იყო ჩართული: დიასახლისები საწესო კერძებს ამზადებდნენ, ქალიშვილები – სხვადასხვა სახის ლამაზ საგნებს, „წითელი ყველის ჩამოკიდების“ თამაშისათვის; მჭედლები და დურგლები ყაბახის მოსაწყობად ზრუნავდნენ. მხვნელთა ყაბახი ჩვეულებრივი სამიზნისაგან განსხვავდებოდა. მაგალითად, მიცვალებულის წლისთავისათვის განკუთვნილი ყაბახი წარმოადგენდა მაღალ ბოძს, რომლის წვერზე ხელისგულზე ოდნავ დიდი ფიცრის ნაჭერი, ან

ტკბილეულით სავსე კალათი მაგრდებოდა. ბოძს გაცდენილი მოძრაობაში მყოფი მხედრები სამიზნეს მოტრიალებულ მდგომარეობაში ესროდნენ.

მხენელთა ყაბახი სხვაგვარი კონსტრუქციისა იყო. მის ასაგებად იყენებდნენ 5-6 მ. სიგრძის ძელს, რომლის ერთი მსხვილი ბოლო ურმის ძარაზე მკვიდრად დამაგრებული ბორბლის მორგვეში მჭიდროდ იყო ჩადგმული, მეორე ბოლოზე კი დურგალი აჭედებდა დიდ ჯვარედს (1x1 მ.), რომელზედაც სხვადასხვა ცხოველის (ცხვრის, ძროხის, ცხენის, ქათმის, ყვავის, ბელურის და სხვ.) ხის ფიგურები ისე იყო მიბმული, რომ ისრის ან ტყვიის მოხვედრის შემთხვევაში მათი ჩამოგდება შესაძლებელი ყოფილიყო.

ყაბახს მხენელთა ბანაკში მაშინ ამზადებდნენ, როცა სამუშაოები დასასრულს უახლოვდებოდა. ხენა-თესვის დამთავრებისთანავე, გუთნისდედები და მეხრეები, ტრადიციის თანახმად, ერთმანეთს მლაშე წყლით წუნავდნენ. თუ ვინმე გაუწუნავი დარჩებოდა, ეს იმის ნიშანი იყო, რომ იგი თანამოსაქმეებს არ მოეწონათ (იყო ზარმაცი, წუნუნა და ა. შ.) და მომავალში არ შეიამხანაგებდნენ.

სახნავ-სათესი ფართობის დატოვებამდე გლეხები იღებდნენ კარვებს, სამუშაო ინვენტარით ტვირთავდნენ ურმებს და საველე ბანაკის ტერიტორიას ასუფთავებდნენ და სოფელში დასაბრუნებლად ემზადებოდნენ. ამ დროს სოფლიდან მათთან ქალიშვილები და მშვილდ-ისრებითა და ცეცხლსასროლი იარაღებით აღჭურვილი ახალგაზრდა მხედრები მოვიდოდნენ. გოგოები ხარებს რქებსა და კუდზე წითელ ლენტებს შეაბამდნენ. ტყაპუჭით, თხის ნილბითა და ქეჩის ქამარში გაყრილი ხის ხმლით აღჭურვილი აჟალაფა ხტუნვითა და ყირაზე გადასვლით, თვალგაშტერებული

ქალიშვილების „ყნოსვით“, ქარავანს ამწკრივებდა: თავში დააყენებდა მხედარს მხვნელთა დროშით, შემდეგ მოდიოდა გუთნებითა და სხვა ინვენტარით დატვირთული ურმები, რომლებსაც უკან ურმებზე მსხდომი გოგოები მოსდევდნენ. მსვლელობა ბოლოვდებოდა ურემზე აღმართული ყაბახით, რომლის გარშემო საკმაო მანძილით დაშორებული მხედრები მოდიოდნენ. სანესო მსვლელობას აჟალაფა მოუძღვებოდა.

სოფელთან მოახლოების კვალდაკვალ მსვლელობის მონაწილეთა ყიჟინა და ცეკვა-თამაში, განსაკუთრებით მხედართა სროლა მეტ ძალას იძენდა. მსროლელები ცდილობდნენ, ჩამოეგდოთ ძელის თავზე მიმაგრებული ფიგურები. ურემზე, ძელის ქვეშ იჯდა ბიჭი, რომელიც სამიზნეს გამუდმებით აქანავებდა, რაც მიზანში სროლას ართულებდა. ეს კი თამაშის აზარტს აძლიერებდა და მხედრები, კარგი მსროლელის რეპუტაციის დამკვიდრებასთან ერთად, საჩუქრის მოპოვებასაც მიეღწეოდნენ. მაგალითად, ძროხის ფიგურის ჩამომგდებნი დღესასწაულის დამთავრებისთანავე ძროხით საჩუქრდებოდნენ.

სადღესასწაულო ზეიმში განსაკუთრებით აჟალაფა აქტიურობდა: ეხუმრებოდა და დასცინოდა დღეობის მონაწილეებს; ცდილობდა, მოხვეოდა და მინაზე დაეგორებინა ქალიშვილები; რაც არ უნდა ჩაედინა, ვერავინ გაუნაწყენებოდა. უფრო მეტიც, როგორც კი შეამჩნევდა, რომ მისი გამოხტომები ვილაცას არ მოსწონდა, ვილაც ანერვიულდებოდა ან გაურბოდა, იქნებოდა ეს თავადი თუ აზნაური, მათი ცოლები თუ მსახური ქალები, სულერთი იყო, ყველას ბოლომდე წაეხუმრებოდა და წაეთამაშებოდა.

ქარავანი სოფელში შესვლის წინ გაიყოფოდა: ინვენ-

ტარით დატვირთული ურმები და მხედრები დროშით ხელში წმინდა ხესთან მდებარე ველისკენ მიემართებოდნენ, ხოლო სხვა ურმები, რომლებზედაც ქალიშვილები ისხდნენ, თავისუფლდებოდნენ და აჟალაფას წინამძღვრობით სოფელში შედიოდნენ. ველზე მისულნი, პირველ რიგში, გუთნებს გამართავდნენ და ფართო წრედ გაავლებდნენ კვლებს ისე, რომ წრეში შესასვლელად 5-6 მ. სიგანის ერთ „კარს“ დატოვებდნენ. ყველა, ვინც კი დღეობაზე სოფლიდან მოვიდოდა, განსაკუთრებით ქალები, წრეში მხოლოდ ამ „კარიდან“ უნდა შესულიყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში დაჯარიმდებოდა. „კარიდან“ შემოსულ დიასახლისებსაც გარკვეული „გადასახადი“ უნდა გაეღოთ: სახლში ერთი პურიც რომ ჰქონოდათ, აუცილებლად მისი ნახევარი მაინც უნდა წამოეღოთ, ხელცარიელნი ვერ მოვიდოდნენ. როგორც წესი, დიასახლისებს თან ღომი და მოხარშული ქათამი, ინდაური, სასმელი, ჩერქეზული ხალვა, ღვეზლები და სხვა კერძები უნდა წამოეღოთ.

წრის ცენტრში მხვნელთა თჰამადისა და მოსამართლისთვის კარავს დგამდნენ. მის გვერდით წკნელებისგან სახელდახელო ფაცხას ააგებდნენ ორი ზარმაცისათვის, რომლებსაც „სამეფო ზარმაცებს“ უწოდებდნენ. კარვებს შორის „მხვნელთა დროშას“ აღმართავდნენ და მის საგულდაგულო დაცვას „ზარმაცებს“ დაავალებდნენ, რადგან შეიძლებოდა, დროშა მოეპარათ. „ზარმაცები“ კმაყოფილებით თანხმდებოდნენ, შემდეგ კი თავიანთ „სახლში“ შედიოდნენ, სადაც ბავშვების გასახარად ხვრინვა-ფსტვენით „ძილს“ მიეცემოდნენ.

წრის კვლებთან ერთ მხარეს „ნითელი ყველის ჩამოკიდების“ სათამაშოდ ტრაპეციისმაგვარ ნაგებობას დგამდ-

ნენ. მხვენელთა თჳამადის კარვის ახლოს აღმართავდნენ „სათვალთვალო კოშკს“ წესრიგის მთავარი დამცველისათვის, რომელიც ძალზე მაბეზარა უნდა ყოფილიყო და დღეობის მონაწილეთა უღირსი საქციელი ან ურიგო ჩაცმულობა მხედველობიდან არ უნდა გამოპარვოდა. ასეთ რამეში შემჩნეული პირი თჳამადის დამხმარეებს მიჰყავდათ მოსამართლესთან, რომელიც მას სჯიდა: აჯარიმებდა ცხვრით, ვერცხლის მონეტით ან სხვა რამით. ჯარიმის გადაუხდელობის შემთხვევაში დასჯილს წყლიან ორმოში „განბანდნენ“.

წმინდა ხის ველზე მყოფი ხალხი ცეკვა-თამაშით, მიზანში სროლითა და ჯირითით ერთობოდა. არანაკლები ზარზეიმი იყო სოფელშიც. ხალხით გარშემორტყმული აჟალაფა ყველა ეზოს შემოივლიდა, ათვალიერებდა და „ყნოსავდა“ ყველაფერს; უნდა შეეგროვებინა დღეობისათვის საჭირო სურსათ-სანოვაგე და სამსხვერპლო საქონელი, რადგან გარდა იმისა, რომ დღეობა ერთი კვირა გრძელდებოდა, დოღში, ცხენთა თამაშში, სროლაში, ეროვნულ ჭიდაობაში გამარჯვებულთათვის პრიზები იყო გადასაცემი. ამასთან, უნდა აერჩიათ „დღესასწაულის დედოფალი“ – ყველაზე ზრდილი, საუკეთესო მოცეკვავე, მხიარული ქალიშვილი, რომელსაც უშობელს ჩუქნიდნენ. სწორედ ამიტომ ეზოში შესული აჟალაფა, პირველ რიგში, ბოსელს, საქათმეს, ბელელსა და სხვა საცავებს ათვალიერებდა, შემდეგ კართან მივიდოდა და ზღურბლზე მკვდარივით დაეცემოდა. ამ დროს ქალები მოჩვენებით ტირილსა და მოთქმას შეუდგებოდნენ. დაცემულ აჟალაფას ოჯახის უფროსი მამაკაცი შეწუხებული მიუახლოვდებოდა და იკითხავდა, რითი შეიძლებოდა „მკვდრის“ შველა, რა უნდა გაეკეთებინა. მაშინ რომელიმე იქ მდგომი მოახსენებდა, რომ შეუძლებელი არაფერია და

რომ მის „გასაცოცხლებლად“ რაიმეს შეწირვა იყო საჭირო. საამისოდ მამაკაცს შეეძლო, ქათმის ან ინდაურის შეწირვის სურვილი გამოეთქვა. თუ ეს შესაწირი აჟალაფას არ დააკმაყოფილებდა, იგი უძრავად წოლას გააგრძელებდა. ასეთ შემთხვევაში მასპინძელი ბოსლიდან ცხვარს გამოიყვანდა, მაგრამ თუკი აჟალაფა არ წამოდგებოდა, იგი ხბოს დაპირდებოდა და ამით შეიძლებოდა, „ვაჭრობა“ დასრულებულიყო.

ამგვარად, შეაგროვებდა რა აუცილებელ სადღეობო საწვავს, აჟალაფა თავის გუნდთან ერთად წმინდა ხესთან ახლოს, მინდორში მოზეიმეებს შეუერთდებოდა. აქ ხალხი სანესო სუფრის სამზადისს შეუდგებოდა: ტრადიციის თანახმად, მამაკაცები საქონლის ხორცს ხარშავდნენ, ქალები ხარშავდნენ და წვავდნენ ფრინველისას და ამზადებდნენ პასტას (ლომს), გოგოები კი სუფრას შლიდნენ. სამუშაოებისგან თავისუფალი ახალგაზრდები ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ. ჯეგუაკო (პოეტი, მომღერალი, თამაშობათა განმწესრიგებელი) და ხატიაკო (ჯეგუაკოს დამხმარე) ცეკვების ორგანიზებით იყვნენ დაკავებულნი. ყველაფრისადმი გულგრილობას იჩენდნენ მხოლოდ მუდამ ბავშვებით გარშემორტყმული „ზარმაცები“, რომლებიც თავიანთ უბადრუკ ფაცხებში იწვნენ და პატარა გოგონების მიერ შეთავაზებული ლუკმის პირში ჩადებაც კი ეზარებოდათ.

უსაქმოდ არც მხვნელთა უფროსი და მისი დამხმარეები ისხდნენ. თუკი მინდვრის შორიახლოს მიმავალ უცხო პირს შეამჩნევდნენ, აუცილებლად მოიწვევდნენ, რათა მხედარს მათი სადღესასწაულო სიხარული გაეზიარებინა; უარის შემთხვევაში სტუმარს „ატყვევებდნენ“ და „სჯიდნენ“: იგი ვალდებული იყო შეესვა თასით მახსიმა და ზედ ცხვრის ბარკალი დაეყოლებინა. მხიარულება, ცეკვა-თამაში დრო-

ებით მხოლოდ მაშინ წყდებოდა, როცა ხალხი სადილობდა ან ვახშმობდა. ყოველ ჯერზე სუფრის თამადა მარცვლეული კულტურების მფარველის – თჰალაღეჯის, სადიდებელს ალავლენდა და ღვთაებას უხვი მოსავლის გამოგზავნას შესთხოვდა.

„მხვნელთა დაბრუნების“ დღეობასთან დაკავშირებული ცეკვა-თამაში და შეჯიბრებები მთავრდებოდა დიდი დოლით, რომელშიც უბელო ცხენებზე მჯდომი 11-15 წლის ბიჭები მონაწილეობდნენ. დოლში გამარჯვებული მხედარი წრეში შეჭენდებოდა და მხვნელთა თჰამადის კარავთან აღმართულ დროშას გაიტაცებდა. „ზარმაცები“, რომლებსაც დროშა უნდა დაეცვათ, გარეთ გამოვარდებოდნენ, მაგრამ უშედეგოდ. მაშინ ერთ-ერთი „ზარმაცი“ ხარებთან მიიბრუნდა, რათა ისინი გუთანში შეება (ამით შრომისათვის მისი, როგორც ან უკვე გამოსწორებულის, მზაობა გამოიხატებოდა), მეორე კი „დასაძინებლად“ კვლავ კარავში შედიოდა.

ყოველივე ამის შემდგომ თამადა სხვადასხვა შეჯიბრებებსა და ქალიშვილთა კონკურსში გამარჯვებულებს დააჯილდოებდა და საიმდლისო ზეიმიც ამით მთავრდებოდა. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ყაბარდოში „მხვნელთა დაბრუნების“ დღეობა უკანასკნელად 1947 წელს გამართულა და, იქ მთვრალ მონაწილეებს შორის ატეხილი ჩხუბის გამო, იგი საბჭოთა ხელისუფლებას საბოლოოდ აუკრძალავს (ს. მაფეძევი).

დაღესტნური (აღულური, თაბასარანული, ლეზგური) საგაზაფხულო ციკლის დღესასწაულია ერან ნა („ერას ცეცხლი“, „საახალწლო ცეცხლი“), რომელიც ახალი სამეურნეო წლის დასაწყისს ეძღვნებოდა; აღინიშნებოდა გაზაფხულის დღელამსწორების დღეს. არსებობდა რწმენა, რომ ამ

დღეს, ზამთრის ძილის შემდეგ, დათვი იღვიძებდა და ამიტომ აუცილებელი იყო მასზე ადრე ადგომა, „რათა მთელი წელიწადი ზარმაცად არ ყოფილიყავი“. სადღესასწაულო სამოსში გამოწყობილი მეზობლები ერთმანეთთან სტუმრად დადიოდნენ; ზოგ სოფელში (მაგ., მისში) ქალები ამ დღეს წითელი კაბით იმოსებოდნენ; სტუმრად მისულები კარის გამღებს შემდეგი სიტყვებით მიმართავდნენ: „რწყილ-ტილი შენთან მოსულიყოს, ყვავილების თაიგული – ჩემთან“.

დღეობის მთავარი პერსონაჟი იყო სახეგამურული ბერიკა – თავალაი, რომელსაც თავზე ფაფახი ეხურა, ქამარზე ფქვილით სავსე ჩანთა ეკიდა და ხელში არყის ხის ჯოხი ეჭირა. იგი ბავშვების თანხლებით კარდაკარ დადიოდა და ყოველი ოჯახისგან პროდუქტს ითხოვდა: „ტკბილეული მინდა, ფაფა მინდა“. საღამო ჟამს სოფლის ყოველ უბანში კოცონს აჩაღებდნენ. ბავშვები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ, თუ ვისი ცეცხლი იყო უფრო ელვარე და ხანგრძლივი. დიდი და პატარა აუცილებლად უნდა გადახტომოდა კოცონს და ეთქვა: „ყველა ჩემი ავადმყოფობა ცეცხლს წაეღოს“. ზოგან ბავშვები საკვამლე მილში წყალს ასხამდნენ, ან მას ხურავდნენ, რათა ოთახში კვამლი დამდგარიყო; ყმანვილები სახეს იმურავდნენ და სოფლის ქუჩებში ჩირაღდნებით დადიოდნენ; რომელიმე ოჯახში შეკრებილი ქალები მღეროდნენ სახუმარო სიმღერებს, რომლებშიც თანასოფლელთა ნაკლოვანებებს დასცინოდნენ; სოფლის სხვადასხვა ნაწილში ქალიშვილებისთვის საქანელები იყო გამართული. დღეობის ღამეს იცოდნენ სარძლოების არჩევა. აღულები სადღეობოდ ამზადებდნენ შვიდ სხვადასხვა კერძს, რომელთაგან მთავარი ე. წ. ჭაყრანი (სიმიინდით, ლობიოთი, საკონლის ფეხითა და ყბით მომზადებული წვნიანი) იყო.

აღულები მეზობელ ლეზგებსა და რუთულებში გაზაფხულის ბუნიობის აღსანიშნავად გავრცელებული დღესასწაული მარან სუვარი („მარის დღეობა“) საგაზაფხულო საველე სამუშაოებისა და ნაყოფიერების მფარველი ღვთაების მარის || ერის (იხ.) ეძღვნებოდა. როგორც ჩანს, აღულებში ამ ღვთაების კულტი გამქრალია, მაგრამ დღეობის ზოგიერთი სახელწოდება იმაზე მიუთითებს, რომ ისინი მას ოდესღაც ეთაყვანებოდნენ.

ინგუშებთან გაზაფხულის ბუნიობისა და სახნავ-სათესი სამუშაოების დასრულებიდან ერთი თვის შემდეგ ნაყოფიერებისა და შვილთა მომნიჭებელ ქალღმერთ თუშოლისადმი მიძღვნილი დღესასწაული იმართებოდა. საღამო ჟამს ქალები და ქალიშვილები თავს იყრიდნენ ღვთაების სახელობის ტაძარში და ღვთისმსახურს საკუთარი ბედ-ილბლისა და მომავალი მოსავლის თაობაზე ამკითხავებდნენ; დილისთვის კი სალოცავის ეზოში სახალხო სანახაობები და ნადიმი იმართებოდა.

გაზაფხულზე კავკასიის სხვადასხვა რაიონებში ქალები სოფლებისა და სახნავი მიწების რიტუალურ შემოვლას აწყობდნენ და უფალს წვიმას და უხვი მოსავლის გამოგზავნას შესთხოვდნენ. სომეხთა ერთ ნაწილს შუა დიდმარხვაში ქალიშვილები მინდვრებზე სამუშაოდ გაჰყავდათ; ბალყარელები და ყარაჩაელები ახალ ხნულში შიშველ ქალიშვილებს აწვენდნენ და უზენაესს ნათესების გადარჩენასა და განაყოფიერებას ევედრებოდნენ. ოსეთის დიგორული სოფლების მოსახლეობა გაზაფხულზე ქალების დღესასწაულებს ე. წ. უსთითი ქუვდსა („ქალების დღეობა“) და ბიდირი იზადი ქუვდს („ყანის ანგელოზის დღეობა“) აღნიშნავდა. უსთითი ქუვდი ქალთა ნაყოფიერებისა და ქორწინების

მფარველი ღვთაების – ხუცაუი ძუარის („ღვთიური ჯვარი“) სახელობის დღეობა იყო. ქალების მიერ საერთო ხარჯით მოწყობილ სუფრასთან დასხდომის წინ, ასაკით უფროსი ქალბატონი ხელში იღებდა ჭიქა არაყს, სამკუთხა ფორმის ღვეზელსა და ქალთა წრეში გავრცელებულ ლოცვას იწყებდა. რამდენადაც მანდილოსნებს ღვთაებათა სახელის წარმოთქმა ეკრძალებოდათ (გამონაკლისს წარმოადგენდნენ მადი მაირამი „დედა მარიამი“, ალარდი – ინფექციურ და თვალის დაავადებათა მფარველი, ბინათი ხუცაუ „ფუძის ანგელოზი“ და ხუცაუი ძუარი), მათ შერქმეული სახელებით მიმართავდნენ.

მოგვყავს უსთითი ქუვდზე აღვლენილი ლოცვის ტექსტი ბ. გატიევის მიხედვით: „დიდება შენ, ღმერთო! ო, ხუცაუი ძუარი! ეს სანყალი ქალები შენი ნებით შეიკრიბნენ აქ და პატივს მოგაგებენ მონიჭებული წყალობისათვის. ამ წელიწადს დაბადებული და შენს სალოცავში მოყვანილი ბავშვები შენ ჩაიკარი და შენი მარჯვენა ფრთით დაიფარე ისე, რომ არავითარი ავადმყოფობა არ მიეკაროთ. ო, მადი მაირამ! ეს სანყალი ქალები უზენაესმა შენ ჩაგაბარა და შენგან ელიან მოწყალებას, რომელიც არ უნდა მოაკლო. მათი შვილები შენი მფარველობის ქვეშ არიან. დაიფარე ისინი უკეთურთა თვალებისაგან. ო, მაირამ! შეისმინე აქაურ ქალთა ლოცვა და მათ, ვისაც შვილები სურს, მიეცი იმდენი, რამდენსაც მათი გულები შეგთხოვენ. ვისაც მეტი არ სურს, ნუ დააორსულებ. ვინც ქმარს არ უყვარს და ამით გულნატკენია, მას ის მიეცი, რასაც მისი გული ისურვებს. ის ქალები, რომლებიც ილიმებიან, მაგრამ სხვათათვის გულით ბოროტება უნდათ, ან სხვათა ბედნიერების მოშურნენი მათ ჯადოს უმზადებენ, დასაჯე ისე, რომ დაიხოცონ სამარცხვინო სიკვდილით. ო,

წმინდა ალარდი! შენგან მოდის ბავშვების ავადმყოფობა, რომლისგანაც გთხოვთ, დაიფარო ჩვენი სოფლის მოზარდები, განაგდე იგი ზღვებისა და მთებისაკენ. ო, მამაკაცთა წმინდანო (ვასთირჯი. – ნ. ა.), იყავი მუდამ ჩვენი ქმრების გვერდით, დაიფარე ისინი მტერთაგან, რომელთა მიერ ჩვენი კაცების წინააღმდეგ მომართული ძალა ისე დათრგუნე, რომ შერცხვენილები გარბოდნენ უკან. ო, ბოროტო (თხოთი. – ნ. ა.), ჩვენ შენს ქვემოთ ვცხოვრობთ და გთხოვთ, ნუ დაუშვებ ჩვენს სოფელზე ბოროტი ადამიანების ზემოქმედებას. ო, მგელთა უფალო (თუთირი. – ნ. ა.), შენი მგლებისგან დაიფარე ჩვენი საქონელი. ო, ცხვართა უფალო (ფალვარა. – ნ. ა.), შენ ხარ ჩვენი ცხვარ-თხის განმგებელი და იყავი მათი დამცავი, გაამრავლე ისინი ისე, რომ უღატაკესსაც ჰყავდეს ქუსართაგი (სამსხვერპლო ცხოველი. – ნ. ა.). ო, პურეულთა უფალო (ვაცილა, ელია. – ნ. ა.), შენს ხელშია ამინდი და მოსავალი, ჩვენი კაცების მიერ დათესილი მარცვლეული ისე გაახვავრიე, რომ ჩვენი ბელლები ჭერამდე აივსოს. გამოგვიგზავნე წვიმა ზომიერად“. ლოცვის შემდეგ ქალები სუფრას მიუსხდებოდნენ და, სადღეგრძელოების ერთმანეთთან გადასვლის პროცესში, იტყოდნენ: „დე, ღმერთმა დალოცოს ხუცაუი ძუარი იმისათვის, რომ ჩვენ არასოდეს დავავინყდეთ“.

ყანის ანგელოზის დღეობას ქალები მაისის თვეში აღნიშნავდნენ. უსთითი ქუეღის გამოცხადების დღეს თეთრ სამოსში გამოწყობილი ქალები გობით ხელში დაივლიდნენ ოჯახებს და სადღესასწაულო სუფრისთვის პროდუქტებს მოაგროვებდნენ (არ აწუხებდნენ მგლოვიარე ოჯახებს) კერძების მომზადებისთანავე ან სოფლის სალოცავთან, ან წმინდა ხესთან. ამ დროს სოფლის გოგო-ბიჭები მინდორში

იკრიბებოდნენ და ცეკვა-თამაშს მართავდნენ. დღესასწაულის წარსამართავად არჩეული ქალები (სულ 7) დაიწყებდნენ ბიდირი იზადის სახელზე ლოცვას და ხის გარშემო ცეკვას; შემდეგ მიუსხდებოდნენ სუფრას, რომელსაც მამაკაცები არ ესწრებოდნენ. უკან მობრუნებულებს გზად გოგო-ბიჭები შეუერთდებოდნენ, ხოლო სოფლის შესასვლელთან მამაკაცები დახვდებოდნენ.

კავკასიის რეგიონის დიდ ნაწილში ქალების პრეროგატივას იმ რიტუალების შესრულება წარმოადგენდა, რომლებიც წვიმის (იშვიათად მზის) გამოწვევასთან იყო დაკავშირებული. ქვემოთ მათ შესახებ უფრო დანვრილებით ვისაუბრებთ.

გაზაფხულ-ზაფხულის პერიოდში ყვავილების დღესასწაული ტარდებოდა. სომხურ ტრადიციებში ეს იყო ამბარცუმი („ამალლება“), რომელიც აღდგომიდან 40 დღის შემდეგ აღინიშნებოდა. ქალიშვილები (ზოგან ვაჟებიც, ქალიშვილებისაგან ცალკე) ყვავილებს კრეფდნენ, გვირგვინებს წნავდნენ, მკითხაობდნენ. ყვავილების კრეფა სოფლის ახალდაქორწინებულ წყვილს ეძღვნებოდა. მკითხაობა თანხლებული იყო ე. წ. „ჯან-გულუმას“ სიმღერის გუნდური შესრულებით. ქალიშვილთა ჯგუფები, თავიანთი წრიდან არჩეული მორთულ-მოკაზმული „საცოლის“ მეთაურობით, სოფლის შემოვლისას თითოეული ოჯახის დიასახლისს ყვავილების თაიგულს მიართმევდნენ, თავის მხრივ, ისინიც საჩუქრდებოდნენ. მოგვიანებით ორივე სქესის ახალგაზრდობა ბალებში, წყაროსთან იკრიბებოდა, სადაც რიტუალური კერძებით ნებისმიერ გამვლელს უმასპინძლებდნენ და მხიარულობდნენ. რაც შეეხება ქალებს, ისინი უბნების მიხედვით, ან მთელი სოფლის შემადგენლობით იყრიდნენ თავს, დიდ ქვაბებში ბრინჯის ფაფას ხარშავდნენ და გამე-

ლელეებსაც უმასპინძლდებოდნენ (ფაფას დიასახლისები საკუთარ სახლებშიც ხარშავდნენ).

ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში, ყუბანსიქითა და შავიზღვისპირა ადილეებთან, აბაზებსა და აფხაზებთან საგაზაფხულო დღესასწაულები – „პირველი ყვავილი“ და „ცოცხალი ყვავილების საჩუქარი“ იმართებოდა. ამ მიზნით, ქალიშვილები და ახალგაზრდა ქალები ხანშიშესულთა ხელმძღვანელობით, მინდორში ყვავილებს კრეფდნენ და განსაკუთრებით დიდ დროს „ბედნიერების მომტანი“ ხუთფურცლიანი ყვავილის პოვნას უთმობდნენ; შემდეგ, ვაჟები აწყობდნენ სხვადასხვაგვარ შეჯიბრებებს, რომლებშიც გამარჯვებულებს ყვავილებით აჯილდოებდნენ. მოგვიანებით, სამების დღესასწაულზე, აფხაზი ქალიშვილები კიდევ ერთ, საგანგებო დღესასწაულს აწყობდნენ: ველური ვარდებისგან გვირგვინებს წნავდნენ, მდინარეში ბანაობდნენ და სოფლის მამაკაცებს მათ მიერ გამართულ ნადიმზე იწვევდნენ.

ყვავილების დღესასწაულის დაღესტნურ ანალოგებს წარმოადგენდა ლეზგური ციუქვერინ სუვარის („ყვავილების დღეობა“), დარგუული სუსუფაჟის („ღანძილი“) და ლაკური სამულ სუვარის („ღანძილის დღეობა“) დღეობები, რომლებიც მაისის ბოლოსა და ივნისის დასაწყისში იმართებოდა. აგვისტოს დასაწყისში, ზაფხულის ასტრონომიულ შუალედში კი დარგუელებთან მურსელას დღესასწაული ტარდებოდა. ქალიშვილები და ახალგაზრდა ქალები მთებში ყვავილებსა და სხვადასხვა სამკურნალო ბალახს კრეფდნენ. ხშირად ასეთი ლაშქრობა ღამის საათებში ხდებოდა. უკან დაბრუნებულებს სოფლის ახალგაზრდა ვაჟები ზეიმით ხვდებოდნენ. ამ სადღესასწაულო ღონისძიებებსა და რიტუალებში საქორწინო ასაკის ყმანვილების მონაწილეობა

ილეობა აუცილებელი იყო და თემის მიერ მკაცრად კონტროლდებოდა.

გენეტიკურად ყვავილების დღესასწაული მცენარეთა ღვთაების კულტიდან მომდინარეობს და მისი მაგიურ-სემანტიკური კონტექსტი ნაყოფიერების იდეასთან, ბუნების ძალების აღორძინებასთანაა კავშირში.

შეიძლება გაზაფხულ-ზაფხულის ციკლის კალენდარული წეს-ჩვეულებების წრის გაფართოება, თუმცა ეს მონაცემები მოცემულ კანონზომიერებაში სრულიად უმნიშვნელო კორექტივებს შეიტანდა, რადგან აღნიშნულ ტრადიციათა ციკლში ძირითადი მოქმედი პირების, ქალებისა თუ მამაკაცების მიერ შესრულებული მაგიური ქმედებები და თვით რიტუალების სიმბოლიკაც ყანების მოსავლიანობის ამალლებისკენ, ბუნების ნაყოფიერებისკენ იყო მიმართული.

საშემოდგომო ციკლის დღესასწაულებმა, წინა პერიოდებთან შედარებით, მკვეთრად გამოხატული მაგიური მიმართულება დაკარგა. მოსავლის აღების დღესასწაული უმეტესად ოჯახში ღვთაებრივი მფარველებისა და წინაპრებისადმი აღვლენილი სამადლობელო ლოცვებით აღინიშნებოდა. შემოდგომა-ზამთრის პერიოდის დადგომა, მთლიანობაში ხელსაყრელი დრო დღესასწაულის ორგანიზაციისათვის (მძიმე შრომით დაუკავებლობა და საკმაო ოდენობის პროდუქტები), სულ სხვაგვარად აღიქმებოდა. ბუნებრივი პროცესების მოდელირების აუცილებლობამ უკანა პლანზე გადაიწია. ბუნების ძალების პოტენციალი ცხოვრების ორომტრიალის კონკრეტულ წლიურ ციკლში თანდათანობით იწურებოდა. გარეგანი მოვლენები სოციალურ გარემოში აისახებოდა. შემოდგომაზე საზოგადოებრივ

დღესასწაულებს მაჭანკლობები და ქორწილები ცვლიდა, რაც სოციუმის სიცოცხლისუნარიანობას მნიშვნელოვნად უწყობდა ხელს. ეს იყო ქალიშვილებისა და ქალების ტრადიციული თავშეყრის, კოლექტიური მუშაობის, მამაკაცების კრებების, ასევე ახალგაზრდობის ერთობლივი საღამოების პერიოდი. საზოგადოებაში ახალი წლიური ციკლის დაწყებისათვის ერთგვარი მზადება მიმდინარეობდა; დასაქორწინებული ახალგაზრდების ახალი ჯგუფი თავისი ცხოვრების საპასუხისმგებლო, გარდამტეხ ფაზას უახლოვდებოდა.

აქვე უნდა განვიხილოთ წვიმის გამონვევის რიტუალთან და მასში მონაწილე პერსონაჟებთან დაკავშირებული საკითხი. აი, რას წერდა აღნიშნულ რიტუალზე ეროვნებით ოსი ბ. გატიევი: „მთიელების წარმოდგენით, ელია (წმინდა ილია. ოსური ვაცია – ჭეჟა-ქუხილის ღმერთი, პურეული მარცვლოვნებისა და მოსავლის მფარველი ღვთაება. – ნ. ა.) წვიმასაც განაგებდა. გვალვების პერიოდში ხორბლის მოსავალი უწყლობის გამო რომ არ განადგურდეს, სოფლის მცხოვრებნი იმ ადგილას, სადაც წმინდა ილიას სახელზე ორი ჭოკია ჩასობილი, გასუქებულ ცხვარს ან თხას კლავენ და ვედროთი წყალს ასხამენ. თუკი ამის შემდეგ დიდხანს არ მოვა წვიმა, ოსები მიიჩნევენ, რომ ვაცილამ უარი თქვა მათ შესანიშნავ და მასთან შუამდგომლობისათვის თხოვნით მიმართავენ თიხოსთს (ვაცილას მრისხანე თანაშემწე. – ნ. ა.). ამჯერად მსხვერპლად ბატკანს სწირავენ... სადილის დასრულების შემდეგ, ისინი წმინდა ქვას წყალს ასხამენ და ზემოდან ერბოს უსვამენ. თუ ესეც უშედეგო აღმოჩნდა, სცენაზე უკვე ქალები გამოდიან; საცრებითა და თეფშებით მოედანზე იკრიბებიან, თათბირობენ და სხვადასხვა მიმართულებით ტყისკენ ან მთისკენ

გარბიან, თან საცრებსა და თეფშებს აგორებენ. ასე გრძელდება დიდხანს. მამაკაცები საყოველთაო პატივისცემითა და ნდობით აღჭურვილ მოხუცს თხოვნით აგზავნიან ქალებთან, რათა ისინი დააბრუნოს. მოხუცი ემუდარება ქალებს: „დაბრუნდით, ნუ გეშინიათ, თიხოსთი შეისმენს ჩვენს თხოვნას“. ქალები უკან ბრუნდებიან. თიხოსთის წმინდა ქვასთან იკრიბებიან და მსხვერპლად ბატკანს სწირავენ, თან უფალს ევედრებიან: „ო, ღმერთო, მოგვეცი წვიმა...“

დაღესტნურ სოფელ ჩოხში წვიმის გამოწვევის რიტუალი თაყვანსაცემი კამალილა ბაშირის საფლავთან სრულდებოდა. ო. კარანაილოვის მონათხრობის თანახმად, თავდაპირველად, ამ რიტუალში მოლას ხელმძღვანელობით მხოლოდ მამაკაცები მონაწილეობდნენ, მაგრამ თუკი მას სასურველი შედეგი არ მოყვებოდა, „მაშინ საქმეში ქალებიც ერთვებოდნენ და თუ ამ შემთხვევაშიც არაფერი გამოვიდოდა, მოუწოდებდნენ ყველა ქალს შვილებითურთ გარეთ გამოსულიყვნენ, ასევე მწყემსებსაც, ქუჩაში გამოერეკათ მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონელი და მათი ნამატი...“ თანამედროვე მკვლევარი ა. ბულატოვა აზუსტებს, რომ კამალილა ბაშირის საფლავთან რიტუალს მხოლოდ ქალები ასრულებდნენ. ისინი გაშლილი თმებით ლეგენდარული გმირის საფლავად მიჩნეულ ადგილზე იკრიბებოდნენ და განსაკუთრებული საცეკვაო ნაბიჯებით მწკრივად გარშემო უვლიდნენ. ანალოგიურ რიტუალს ქალები ატარებდნენ იქვე, გაზაფხულის პირველსავე დღეს.

ადილები და აბაზები ხანგრძლივი გვალვების ჟამს, წვიმის გამოწვევის მიზნით, გამართული სანესო მსვლელობის დროს დიდი ზომის რიტუალურ დედოფალას ჰანცაგუაშას || ჰანწირგვაშას („წიჩბის ქალბატონი“) კარდაკარ დაატარე-

ბდნენ. ქალები ხის ნიჩაბისტარზე განივად ამაგრებდნენ ჯოხს, რომელიც მხრებისა და ხელების იმიტაციას წარმოადგენდა. ასეთ ფიგურას ჩააცმევდნენ კაბას, „თავზე“ თავსაფარს შემოახვევდნენ, წელზე ქამარს შემოარტყამდნენ (ყაბარდოელები „მკერდზე“ კერის ჯაჭვსაც ჰკიდებდნენ). ასე გამოწყობილ დედოფალას ორი ფეხშიშველი გოგონა, რომლებსაც თან ქალები და ბავშვები ახლდნენ, სოფელში ეზო-ეზო დაატარებდნენ. მსვლელობის დროს პროცესია მღეროდა. ამ სიმღერის ტექსტის ჩერქეზული და შაფსილური ვარიანტები შემდეგია:

გოგონები: ჩვენ ჰანცაგუაშას დაგვყავს!

ყველანი: ო, ალაჰ, უხვი წვიმა გამოგზავნე!

გოგონები: ჩვენ ჰანცაგუაშას დაგვყავს!

ყველანი: ო, ალაჰ, უხვი წვიმა გამოგზავნე!

სიმღერის შაფსულური ვარიანტის ტექსტი განსხვავებულია:

ჩვენ ჰანცაგუაშა დაგვყავს –

წვიმა მოდის!

ნეხეთხეში (ადგილის სახელი. – ნ. ა.) ჭექა-ქუხილია –

წვიმა მოდის!

ლიგოთხეში (ადგილის სახელი. – ნ. ა.), დე, წვიმა მოვიდეს!

წვიმა მოდის!

პროცესია სიმღერ-სიმღერით სოფლის ყველა მოსახლის ეზოში შედიოდა, სადაც ოჯახის დიასახლისები დედოფალას

წყლით წუნავდნენ და ამბობდნენ: „ღმერთო, კეთილად შეინირე!“ ცდილობდნენ მოსულებისთვის პროდუქტები უხვად მიეცათ; ბევრი მათგანი პროცესიას უერთდებოდა. სანესო მსვლელობა მდინარესთან ჩერდებოდა, სადაც სოფლის მოსახლეობა მსხვერპლს სწირავდა და კოლექტიურ ბანაობას აწყობდა, თან ყოველი მათგანი უზენაესს მიმართავდა: „ღმერთო, მიიღე ჩვენი შემონაწირი!“; შემდეგ ჰანცაგუაშას რიგრიგობით წყალს ასხამდნენ. სანესო სუფრის დასრულების შემდეგ, დედოფალას სოფლის მოედანზე დააყენებდნენ და მის გარშემო ფერხულს გამართავდნენ. დასასრულს ჰანცაგუაშას შვიდ ვედრო წყალს დაასხამდნენ და მოედანზე დატოვებდნენ; სწამდათ, რომ წვიმა აუცილებლად მოვიდოდა.

აბაზები ჰანწირგვაშას წვიმის გამოწვევასთან დაკავშირებული სანესო მსვლელობის – ძიუარას – დროს დაატარებდნენ და მღეროდნენ:

ძიუარა, ძიუარა!
ჰანწირგვაშას დალევა უნდა,
მოგვეცი ცოტა წვიმა,
მოგვეცი ცოტა წყალი,
ო, დიდი ღმერთო ანჩვა,
დე, დაიწყოს წვიმა.

შემდეგ, მსვლელობის მონაწილეები ხალხის მიერ ნაჩუქარი პროდუქტებით მდინარისკენ სიმღერით მიდიოდნენ:

ძიუარა, ძიუარა,
გაძლევთ, ჰანწირგვაშას,

მოგვეცი ცოტა წვიმა,
მოგვეცი ცოტა წყალი.

დედოფალას მდინარეში ჩააგდებდნენ და, როგორც კი წყალი წაიღებდა, ერთმანეთს ჯერ წყლით განუწავდნენ, შემდეგ მდინარეში აგდებდნენ; ბოლოს კოცონთან სანესო სუფრას მიუსხდებოდნენ.

ანალოგიურად ყაბარდოშიც პროცესიაში სხვადასხვა ასაკის ქალები მონაწილეობდნენ, თუმცა წამყვანი როლი მაინც ქალიშვილებს ეკუთვნოდათ; ჰანცაგუაშას მდინარის პირას ტოვებდნენ და იქვე სპეციალურად მოწვეული ვაჟის მიერ მოყვანილი ცხვრის მსხვერპლად შეწირვის რიტუალს ასრულებდნენ; ხარშავდნენ ღომის მსგავს ფეტვის სქელ ფაფას – პასტას. ტრაპეზის შემდეგ, ლოცულობდნენ და ჰანცაგუაშას წყალს რიგრიგობით ასხამდნენ. „შემდეგ, – წერს კაშეუევი, – ყველანი მიდიან მდინარესთან და მოხუცები წყლით თავსა და სახეს იბანენ, პერანგისამარა ქალიშვილები კი ახლგათხოვილ ქალებს წყლისკენ ექაჩებიან და თანდათანობით მოხუცებისკენაც მიიწევენ; შემდეგ, აუღში ბრუნდებიან, თოჯინას მოედანზე აღმართავენ და სოფელში დარჩენილ ვაჟებს არწმუნებენ: „ღმერთი თქვენს მსხვერპლს კეთილგანწყობით მიიღებს“.

ყველანი წრეში დგებიან და მუსიკის რიტმს აყოლილნი ჰანცაგუაშას გარშემო „ლეზგინკას“ ასრულებენ. ჯერ ქალიშვილები, შემდეგ ქალები და ბოლოს, მოხუცებიც კი გამოდიან საცეკვაოდ. საღამოსკენ ყველაფერი მთავრდება. ქალიშვილები სიცილ-ხარხარით მდინარიდან მოტანილ შვიდი ვედრო წყლით ჯერ თოჯინას, შემდეგ კი ცეკვისგან გადაღლილ ახალგაზრდა მამაკაცებს ასველებენ და სიტყვებით:

„ო, ღმერთო, მიიღე ჩვენი მსხვერპლი!“ ყველანი იშლებიან. თუ იმ დღეს ნანატრი წვიმა მოვიდა, ქალები სიამაყით აცხადებენ, რომ ღმერთმა მათი მსხვერპლი მიიღო“. ამგვარი მსხვერპლშენიშვნის დღე წმინდათაწმინდად ითვლება. გარდა ამისა, სხვა ისეთ ქმედებებსაც მიმართავენ, როგორიცაა: აულში კერის ჯაჭვის თრევა, ან ოდესღაც მეხნაკრავ წმინდა ხესთან, ან კიდევ საფლავებთან, სადაც მეხთამტყორცნელი ღვთაების მსხვერპლნი განისვენებენ, უფლის შესავედრებელი ხვენწა-მუდარის შემცველი ლოცვების აღავლენა. ყველა ეს რიტუალი ჭექა-ქუხილის ღმერთს, შიბლეს სახელს უკავშირდება. ამ აქციების ორგანიზატორები ასაკოვანი ქალები-ტონები არიან“.

წვიმის გამოწვევის ანალოგიური რიტუალი და საწესო სიმღერა, ე. წ. ძიუოუ, აფხაზეთშიც სრულდებოდა. გვალვის დროს საზეიმოდ გამოწყობილი ქალიშვილების ერთი ნაწილი მიდიოდა მდინარესთან, ხის ტოტებისაგან ტივს შეკრავდა და ჩალას მოაგროვებდა, მეორე ნაწილი თითქმის ადამიანის სიდიდის თოჯინას აკეთებდა (ხის ბარს ქალის ფორმაში გამოაწყობდა), რომელსაც გრძელ ჯოხზე, ცხენსა ან ვირზე დასვამდა და „ძიუოუს“ მოძახილითა და სათანადო ტექსტის შემცველი სიმღერით მდინარისკენ მსვლელობას აწყობდა. ამ პროცესიას გზადაგზა სოფლის ახალგაზრდობა აედევნებოდა და მდინარესთან მისულები თოჯინას მჯდომარე მდგომარეობაში ტივზე მოათავსებდნენ, იქვე ჩალას ცეცხლს წაუკიდებდნენ და ტივს მდინარის მიმართულებით გაუშვებდნენ; ვირს ან ცხენს მდინარეში შეაგდებდნენ და თავადაც ბანაობდნენ და წუნაობდნენ. ქალებმა იცოდნენ მდინარის ფსკერის კავით ხვნა, ბავშვებმა – ბაყაყის მოკვლა.

გაჭიანურებული გვალვების შემთხვევაში აფხაზები ან-

ყობდნენ საერთო სასოფლო ღოცვას, ე. წ. ა-ცუნიჰვას, რომელშიც მხოლოდ მამაკაცები მონაწილეობდნენ. მთელი სოფელი (ქალებისა და ბავშვების გამოკლებით) მდინარისპირზე შეიკრიბებოდა და მსხვერპლშენირვას გამართავდა: სამსხვერპლო ცხოველს (ხარს) თავს აღმოსავლეთისკენ მიუქცევდნენ, ზურგს – ჩრდილოეთისკენ (ზოგან ხარს წმინდა ხეს შემოატარებდნენ) და დაკვლის წინ სოფლის უხუცესი მამაკაცები (სამი, ხუთი ან შვიდი) უზენაესის (ანცვას) ან ჭეჭა-ქუხილის ღვთაების, აფის, სახელზე ღოცვას ალავლენდნენ: ღმერთს წვიმის გამოგზავნასა და სოფლისთვის კეთილდღეობის მოტანას შესთხოვდნენ. ზვარაკის დაკვლისა და ხორცის მოხარშვის შემდეგ, მლოცველები გულღვიძლწამოცმული შამფურითა და ჭიქალვინით ხელში კვლავ დაილოცებოდნენ. მსხვერპლშენირვის დასრულებისთანავე მრევლი ანცვარაშვას („ღმერთის სიმღერა“), აფრაშვას („აფის სიმღერა“), აერგაშვას („წმინდა გიორგის სიმღერა“) ან ე.წ. ათლარ ჩოფას („ბატონი ჩოფა“) იმღერებდა. შემდეგ ყველა მლოცველს სამსხვერპლო ხორცს გაუნაწილებდნენ (ავადმყოფებს სახლში გაუგზავნიდნენ); ირჩევდნენ მომავალი მსხვერპლშენირვის ხელმძღვანელებს.

ტერმინ „ა-ცუნიჰვას“ გაგებისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მეგრელებში დამონმებული იდენტური სათემო ღოცვა – ცემხვა [„ცის ღოცვა“ ან „წვიმის ღოცვა“ (მეგრ. ცვ შეიძლება გავიგოთ როგორც „ცა“ და როგორც „წვიმა“, „წყალი“). (შდრ. „ცვ მუწენს“ – წვენი, სითხე გასდის, — იტყვიან მწიფე ხილზე)], რომელიც, ყოველ მიზეზგარეშე, ხუთშაბათს ანუ ცის დღეს (მეგრ. „ცაშხა“) იმართებოდა. „აცუნიჰვასა“ და „ცემხვას“ მატერიალური და სემანტიკური სიახლოვე მიუთითებს ამ ტერმინთა ნათესაობაზე.

საქართველოში წვიმის გამოწვევის სხვადასხვა ხერხი გამოიყენებოდა. სვანეთში არცთუ იშვიათად მოკლული კატის სისხლს ეკლესიის შიდა კედლებს უსვამდნენ. იმერეთში ილია წინასწარმეტყველის პატივსაცემად მრევლი ეკლესიაში იკრიბებოდა, მისი სახელობის ხატს გამოაბრძანებდა და ზედიზედ სამჯერ წყალში ჩაუშვებდა. ნელს ზევით შიშველი ხეცური ქალები მდინარის ფსკერს კავით ხნავდნენ, შემდეგ წყალში ჭყუმპალაობდნენ და ღვთაებისაგან წვიმის მოსვლას ითხოვდნენ. სასურველი იყო ხახმატის ჯვრისთვის სპეციალურად გამომცხვარი კვერების შეწირვა, მდინარეში გარდაცვლილის ძვლების გავლება. რაჭაში ბიჭები სოფელში რიტუალურ მსვლელობას აწყობდნენ, თან მიჰყავდათ გონჯა – მოზარდი, რომელსაც სხეული ნახშირით ჰქონდა გამურული, ხელში კი ეკლების ტოტი ეჭირა. სოფელში რამდენიმე მსგავსი ჯგუფი დადიოდა. ამ ჯგუფებს შორის ამტყდარ ჩხუბში დამარცხებული მხარე გამარჯვებულს მის მიერ სოფელში შეგროვებულ პროდუქტებს უთმობდა.

კახეთში, ქართლსა და საქართველოს მრავალ რაიონში ხშირი წვიმების დროს ქალები ან გოგოები თიხისგან ან ტილოებისგან თოჯინებს ამზადებდნენ (ზოგჯერ მას ცოცხზეც დასვამდნენ), რომლებსაც გონჯას ან ლაზარეს უწოდებდნენ (აქედან მომდინარეობს ამ რიტუალური ცერემონიის – გონჯობისა და ლაზარობის სახელწოდება). დამოუკიდებლად ან ექიმბაშის მეთაურობით ფეხშიშველა ქალები რიტუალის აუცილებელი ატრიბუტით, ქალის სამოსში გამოწყობილი თოჯინით ხელში სოფლის ყველა ოჯახს მოივლიდნენ, ეზოდან ეზოში გადადიოდნენ, ელიას მიმართავდნენ და წვიმის შეწყვეტას შესთხოვდნენ. ბოლოს, ბავშვები თოჯინას ნაწილ-ნაწილ გლეჯდნენ. სამე-

გრელოში „წვიმის დედოფალასა“ და გვალვის სანინაალმდეგო რიტუალს „ძივავას“ უწოდებდნენ.

ხანგრძლივი გვალვების ჟამს, როცა სოფელს წვიმის მოსვლის ყოველგვარი იმედი გადაეწურებოდა, წვიმის დედოფალას გააკეთებდნენ: ხის ძირში ქალ-ვაჟი ტიკინას გვიმრით დატენიდა და პატარძალივით გამოაწყობდა; „პატარძალს“ იქვე დაანვენდნენ, აგინებდნენ, ურტყამდნენ და დასტიროდნენ; შემდეგ ჯოხზე დასვამდნენ და ახალგაზრდები სოფელს კარდაკარ დაივლიდნენ; პროცესიის მონაწილეებს ყველანი დიდი სიხარულით ხვდებოდნენ, ძივავას წყლით წუნავდნენ და მოსულებს პროდუქტებით ასაჩუქრებდნენ; შემდეგ დიდი და პატარა, ქალი და კაცი დედოფალას ყვირილით მდინარისკენ გააქანებდნენ. ადგილზე მისვლისას ძივავას გამომწყობი ვაჟი იტყოდა: „რადგან არ წვიმს, უნდა დაგახრჩო“; გამომწყობი ქალი პასუხობდა: „ნუ დაახრჩობ, მოწვიმს“. ამ ტექსტის სამჯერ გამეორების შემდეგ, დედოფალას წყალში ჩააგდებდნენ და ჩაძირავდნენ იმ იმედით, რომ გვალვა შეწყდებოდა. ბოლოს ახალგაზრდები შეგროვილი სურსათით მდინარისპირზე სუფრას გაშლიდნენ და მოილხენდნენ. მეგრელები ძივავას უწოდებდნენ ყანებისა და ბოსტნების საფრთხობელებსაც, რომლებსაც, გვალვის შემთხვევაში, წყლით წუნავდნენ და ღმერთს წვიმის გამოგზავნას ევედრებოდნენ.

სომეხი ქალები გვალვის სანინაალმდეგოდ დამშრალი მდინარის კალაპოტს ხნავდნენ („მხვნელს“ მამაკაცურად ეცვა), წმინდა ქვებს წყალს აპკურებდნენ, „წვიმის მატარებელ“ საფრთხობელა ნურინთან ერთად სანესო მსვლელობას აწყობდნენ.

ყორშყული/ჰოგული ერქვა წვიმის გამონვევის ჩერნურ რიტუალს, ამ რიტუალის მთავარ პერსონაჟსა და სანესო სიმღერას. ხშირი წვიმების დროს შიშველ ბიჭს (იშვიათად გოგოს) ფოთლოვანი ტოტებითა და ბალახით შემოსავდნენ ან თავზე კანაფისა თუ ჰოგულის (მცენარეა) ზვინს ჩამოაცვამდნენ, ან კიდევ – ტომარას, რომელსაც თვალების ადგილი ამოჭრილი ჰქონდა; ქამრად თოკს შემოაკრავდნენ. ასე გამოწყობილ ყორშყულსა თუ ჰოგულს თან ახლდა ცხვრის გადაბრუნებული ტყაპუჭით მოსილი 20-30 მოზარდისგან შემდგარი პროცესია, რომელთაგან ერთს მსვლელობის მთავარი პერსონაჟი თოკით მიჰყავდა. ყორშყული (ჰოგული), გარდა მისი შემოსავებისა, სახეზე არავის არ უნდა ცნობოდა.

ყორშყული (ჰოგული) დაჰყავდათ სახლიდან სახლში და ყოველ ეზოში ვედრით წყალს ასხამდნენ, თან იტყოდნენ: „გადი წვიმაში“; ის კი ტრიალებდა, მალლა ხტებოდა, ცეკვავდა და ამით დამსწრეებსაც წუნავდა. დიასახლისები მსვლელობის მონაწილეებს სიმინდის ფქვილით, ხორციით, ხაჭოთი, ტკბილეულითა და სხვა პროდუქტებით ასაჩუქრებდნენ. სოფლის შემოვლის შემდეგ მოზარდები შეგროვილ პროდუქტებს ინაწილებდნენ, ამასთან, ყორშყულს/ჰოგულს ორი წილი ერგებოდა. ზოგიერთ სოფელში ბავშვები მდინარესთან ან სოფლის განაპირას საერთო სუფრას აწყობდნენ.

მსვლელობის დროს პროცესია შემდეგ სიმღერას ასრულებდა:

ეს არის ყორშყული!
მოგვეცი წვიმა, დიელა!

ჭურთა-მარცვალი, ორი მარცვალი,
ერბოში ხინინი,
ეზოში, ეზოში ვაჟები,
დე, გაგიმრავლდეს, ბებია!

ჩეჩნეთის მთის საზოგადოებებში, სადაც რიტუა-
ლის მთავარ პერსონაჟს ჰოგული ერქვა, შემდეგ ტექსტს
მღეროდნენ:

ეს არის ჰოგული!
წვიმის მომტანი!
მოგვეცი წყალი, დიელა!
ციდან თბილი ჩამოასხი,
მიწაზე ერბოიანი დაასხი!

საქართველოში მცხოვრები ქისტები, რომლებიც წვიმის
გამოწვევასთან დაკავშირებული რიტუალის შესრულები-
სას დედოფალა ჰოგულს (ბუჭკას) დაატარებდნენ და თან
მღეროდნენ:

ეს არის ჰოგული!
მოგვეცი წყალი, დიელა!
მოსავლიანი გახადე ყანები, სიელა!
აავსე მამის სასიმიინდე,
აავსე დედის ბელელი,
მარცვალი – მგლის კბილისოდნა,
თავთავი – ირმის რქის ტოლი!

როგორც ვნახეთ, კარნავალის მთავარი პერსონაჟის

როლში ძირითადად მოზარდი გამოდიოდა, მაგრამ ზოგან ყორშყული ზრდასრული მამაკაციც იყო. არცთუ იშვიათად, სანესო მსვლელობის ძირითადი მონაწილენი ქალები და ქალიშვილები იყვნენ, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ წესჩვეულების არქაულ ვარიანტებში კარნავალი მთლიანად ქალებით უნდა ყოფილიყო დაკომპლექტებული, როგორც ეს კავკასიისა და მსოფლიოს სხვა ხალხების შესაბამისი მასალებიდან ჩანს. ასეთ შემთხვევაში რიტუალის სემანტიკა სრულიად ნათელია: ქალი – მიწაა, რომლის სამოსელი სხვადასხვა მცენარეა; წყალი, რომლითაც ყორშყულს ასველებენ – სასურველი და მოთხოვნილი წვიმა.

წვიმის გამოწვევის მაგიური წესის გარდა, ყორშყული მზის გამოწვევის საკარნავალო რიტუალებშიც მონაწილეობდა, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ, ხშირი წვიმების შეწყვეტის მიზნით, მას კი არ ასველებდნენ, არამედ ნაცარს აყრიდნენ, მიწით თხვრიდნენ და გორახს ესროდნენ, თან ამბობდნენ: „ეს არის ყორშყული, გამოანათე, დიელა!“

ყუმიკი ქალიშვილების „წვიმის დედაფალა“, ე. წ. ზემირე წარმოადგენდა ხის ნიჩაბს, რომელზედაც ნახშირით ან თეთრი თიხით მიხატული იყო მსუქანი ქალის ფიგურა. სოფელში სანესო მსვლელობის დროს პროცესიის მონაწილენი მღეროდნენ სპეციალურ სიმღერას, რომლითაც ზემირეს წვიმის გამოგზავნას შესთხოვდნენ. როგორც წესი, სიმღერას იწყებდა და მის მთელ ტექსტს აუღერებდა წინმავალი ქალიშვილი, დანარჩენები მხოლოდ ერთსა და იმავე მისამღერს („ო, ზემირე!“) ასრულებდნენ. პროცესია ყოველი ოჯახის კართან ჩერდებოდა და მღეროდა. მასპინძლები ქალიშვილებს წყლით წუწავდნენ და სხვადასხვა პროდუქტებით (ფქვილით, კარაქით, ერბოთი, ყველით,

კვერცხით, თაფლითა და სხვ.) ასაჩუქრებდნენ. ბოლოს, შეგროვილი პროდუქტით, ქალიშვილები მდინარისპირზე საერთო სუფრას აწყობდნენ. სამხრეთელი ყუმიკები გვალვების დროს ამზადებდნენ ახალშობილი ბავშვის სიდიდის ცომის დედოფალას, ე. წ. ურჩუყანს, დიდი, თითქმის კვადრატული ფორმის თავით, რომელსაც მდინარეში აბანავებდნენ. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ყუმიკებს გვალვების ჟამს პატარა ბავშვები ყანებში გაჰყავდათ, ბორცვზე დააყენებდნენ და აიძულებდნენ, ბატკნების ბლავილისა და თიკნების კიკინისტვის მიეხაძათ.

ზემოთ მოყვანილი და სხვა მონაცემებიც, ირიბად მიუთითებენ იმაზე, რომ ქალების მონაწილეობა წვიმის გამოხმობის ზოგიერთ რიტუალში სასურველი შედეგის მისაღწევად, საკმაოდ რადიკალურ საშუალებად მიიჩნეოდა. მეორე მხრივ, საწესო ქმედებებში ქალების ჩართვა ან მათთვის დამოუკიდებლობის მინიჭება ჩრდილოეთ კავკასიაში არასასურველ გარემოებად ითვლებოდა. მსგავსი შეფასებების გამომხატველებად ოფიციალური კულტის მსახურები, ისლამის მიმდევრები, გვევლინებოდნენ. ისინი მამაკაცთა სოციალური სახელით გამოდიოდნენ. როგორც ჩანს, ქალები-სათვის ასეთი უფლებების მინიჭება მათ ღირსებებს შეურაცხყოფდა და საკუთარ შესაძლებლობებს ეჭვქვეშ აყენებდა.

რაც შეეხება კავკასიელთა პანდემონიუმს, მისი წევრების უმრავლესობა სხვადასხვა ფუნქციის მქონე მდედრობითი სქესის პერსონაჟებითაა წარმოდგენილი.

ნუგზარ ანთელავა. ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამეგრელოში. თბ., 2005.

ნუგზარ ანთელავა. ჩერქეზული კულტურა. თბ., 2016.

ნუგზარ ანთელავა. კავკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები. თბ., 2017.

თეიმურაზ აჩუგბა. ხალხური საოჯახო სამართლის ნორმები აჭარაში (ქონებრივ-უფლებრივი მდგომარეობა) // სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა. თბ., 1983, X.

ვერა ბარდაველიძე-ლომია. ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში // საქართველოს მუზეუმის მოამბე. ტფ., 1927, ტ. 4.

მზია ბექაია. ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში. ბათუმი, 1974.

მზია ბექაია. ოჯახის განვითარების სოციალური პრობლემები (განქორწინების ისტორიულ-სოციოლოგიური კვლევის საკითხები). თბ., 1980.

პეტრე გიორგიძე (ჭარაია). აფხაზეთი და აფხაზნი // კავკასიური ეტიუდები. თბ., 2011, №1.

გიორგი გოცირიძე. დანინდვა ფერეიდნელ ქართველებში // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. XXI, თბ., 1981.

გიორგი გოცირიძე. ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში. თბ., 1987.

ალექსანდრე გრიგოლია. ქართველ მთიელთა ადამი და სამართალი. თბ., 2015.

ჟუჟუნა ერიაშვილი. „სანულებსა“ და „მისამბარეოს“ წესე-

ბი ხევსურეთში // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. XVI-XVII, თბ., 1972.

ჟუჟუნა ერიაშვილი. „სანულე“ // მაცნე. ისტორიის სერია. 3, თბ., 1979.

ჟუჟუნა ერიაშვილი. ბავშვის ჯვარში/ხატში მიბარების წესი ხევსურეთში // მაცნე. ისტორიის სერია. 2, თბ., 1981.

რაფიელ ერისთავი. ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები. თბ., 1986.

გიორგი თედორაძე. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ტფ., 1930.

თინა იველაშვილი. საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში. თბ., 1987.

თინა იველაშვილი. საქორწინო წეს-ჩვეულებანი საქართველოში. თბ., 1999.

ვალერიან ითონიშვილი. ქორწინების ზოგიერთი წეს-ჩვეულება ძველ თბილისში. თბ., 1959.

ვალერიან ითონიშვილი. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ., 1960.

ვალერიან ითონიშვილი. საოჯახო ყოფა მთიულეთ-გუდამაყარში // კავკასიის ეთნოგრაფიის კრებული. III, თბ., 1971.

ვალერიან ითონიშვილი. კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა. თბ., 1977.

სერგი მაკალათია. ფალოსის კულტი საქართველოში // მიმომხილველი. თბ., 1926.

სერგი მაკალათია. მთიულეთი. თბ., 1930.

სერგი მაკალათია. მთის რაჭა. თბ., 1930.

სერგი მაკალათია. თუშეთი. თბ., 1933.

სერგი მაკალათია. ხევი. თბ., 1934.

სერგი მაკალათია. ფშავი. თბ., 1934.

სერგი მაკალათია. ხევსურეთი. თბ., 1935.

სერგი მაკალათია. მესხეთ-ჯავახეთი. თბ., 1938.

სერგი მაკალათია. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბ., 1941.

ნუნუ მაჩაბელი. ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფის ისტორიიდან (მზითვის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოში). თბ., 1976.

ნუნუ მაჩაბელი. ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში. თბ., 1978.

ლია მელიქიშვილი. ქართველ მთიელთა საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან // მაცნე. ისტორიის სერია.1, თბ., 1986.

ლია მელიქიშვილი. ტრადიციული საქორწინო წესჩვეულებების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია // ტრადიცია და თანამედროვეობა. თბ., 1986.

ბიძინა ნანობაშვილი. საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში (ქორწინება ქიზიყის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). თბ., 1988.

ბესარიონ ნიჟარაძე. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები. 1962.

თედო სახოკია. მოგზაურობანი. თბ., 1950.

თედო სახოკია. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბ., 1956.

ილია ჭყონია. ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში. თბ., 1955.

რუსუდან ხარაძე. დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში. თბ., 1939.

დავით ხიზანაშვილი. ფშავეთი და ფშაველები. წერილები ერთ წიგნად შეკრიბა ტ. მახაურმა. თბ., 2018.

ნიკო ხიზანიშვილი. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბ., 1940.

- Абрамян Л. А.** Мир мужчин и мир женщин: Расхождение и встреча // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
- Агаев (Ахмед-бек).** Женщина по исламу и в исламе // КВ. 1901. № 3.
- Агларов М. А.** Формы заключения брака и некоторые особенности свадебной обрядности у андийцев // СЭ. 1964. № 4.
- Агларов М. А.** Формы заключения брака и некоторые особенности свадебной обрядности у андийцев // СЭ. 1964. № 4.
- Адыги, их быт, физическое развитие и болезни.** Ростов-на-Дону. 1930.
- Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв.** Нальчик. 1974.
- Акаба Л. Х.** Абхазы Очамчирского района // КЭС. М., 1955. Вып. 1.
- Акаба Л. Х.** Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984.
- Акимов В. Н.** Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей // СМЭ. М., 1888. № 1.
- Акимов В. Н.** Свадебные обычаи ахалцихских армян // ЭО. 1889. № 1.
- Акинфиев И. Я.** Поездка в Осетию на Ардоне и в Сванетию // ЗКОИРГО. 1894. Кн. 16.
- Алборов Б. А.** Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» // Известия Ингушского НИИ краеведения. Владикавказ. 1928. Вып. 1.
- Алимова Б. М.** Обряды и обычаи, связанные с рождением и ребенка у каитагских кумыков (конец XIX – начало XX в.) // Быт сельского населения Дагестана (XIX – начало XX в.). Махачкала, 1981.
- Алимова Б. М., Магомедов Д. М.** Ботлихцы. XIX – начало XX в. Махачкала, 1993.
- Алиханов-Аварский А. М.** В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев // Кавказ. 1895. № 1-339; 1896. № 55-337.
- Амиров Г. М.** Среди горцев Северного Кавказа // ССКГ. 1873. Вып. 2.
- Армянский фольклор.** М., 1967.
- Ахриев Ч.** Ингушские праздники // ССКГ. 1871. Вып. 5.
- Ахриев Ч.** Ингуши // ССКГ. 1875. Вып. 8.

- Ахриев Ч. Заметки об ингушах // ССТО. 1878. Вып. 1.
- Бабич И. Л. Женщина и миротворчество у кабардинцев // Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиции и перемен: Материалы международной конференции. М., 1994.
- Бакрадзе Д. З. Сванетия // Кавказ. 1861. № 2, 4.
- Бакрадзе Д. З. Сванетия // ЗКОИРГО. 1864. Кн. 6.
- Бартоломей И. А. Поездка в Вольную Сванетию // ЗКОИРГО. 1855. Кн. 3.
- Бартоломей И., Мачавариани Д. Нечто о Самурзакани // ЗКОИРГО. 1864. Вып. 6.
- Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик. 1978.
- Бдоян В. Некоторые пережитки земледельческого культа у армян // Труды гос. ист. музея Армении. Ереван, 1950, Т. 3.
- Бежанов М. Краткие сведения о с. Варташен и его жителях // СМОМПК.. 1892. Вып. 14.
- Берzenов Н. Кудианоба // Кавказ. 1850. № 33.
- Берzenов Н. Удод: Поверье грузин // Кавказ. 1850. № 54.
- Берzenов Н. Новый год у осетин Владикавказского округа // Кавказ. 1850. № 2.
- Берzenов Н. Очерки деревенских нравов Грузии // Кавказ. 1854. № 91.
- Бесаева Т. З. Обряды и обычаи осетин, Связанные с рождением и воспитанием ребенка. Автореферат диссертации ... канд. ист. наук. М., 1976.
- Бинкевич Е. Армяне // Реллигиозные верования народов СССР. М.-Л. 1931. Т. 2.
- Бинкевич Е. Осетины // оѣзз.
- Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь. 1992.
- Булатов А. О. Пережитки домонотеистических верований народов дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала. 1990.
- Булатова А. Г. Лакцы (XIX – начало XX в.). Историко-этнографические очерки. Махачкала. 1971.
- Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – начале XX в. Л., 1988.

Бунятов Г. Домашнее воспитание женщины у армян Эриванской губернии // ЭО. 1896. № 4.

Бунятов Г. Рождение, смерть, погребальные обычаи и представления о загробной жизни у армян Эриванской губернии // ЭО. 1896. № 2-3.

Бутаев Д. Свадьба лаков (казикумухцев) // ЭО. 1915. № 1-2.

Варданян Л. В. Традиции мужских возрастных групп у армян (конец XIX – начало XX в.) // Армянская этнография и фольклор: материалы и исследования. Ереван. 1981. вып. 12.

В. Ч. Абхазская женщина // Кавказ. 1885. № 62.

Гаглошти З. Д. Очерки по этнографии осетин. Тб., 1979.

Гаджиева С. Ш. Каякентские кумыки // КЭС. М., 1958. Вып. 1.

Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала. 1967.

Гаджиева С. Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX – начало XX в. М., 1979.

Гаджиева С. Ш. Аджиев А. М. Похоронный обряд и причитания кумыков // Семейный быт народов Дагестана в XIX-XX вв. Махачкала. 1980.

Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов дагестана. XIX – начало XX в. М., 1985.

Ган К. Ф. Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей (летом 1897 г.) // КВ. 1900. № 4-6.

Ган К. Ф. Путешествие в Кахетии и Дагустан (летом 1898 г.) // СМОМПК. 1902 Вып. 31.

Гатиев Б. Суеверия и предрасутки у осетин // ССКГ. 1876. Вып. 9.

Грабовский Н. Ф. Свадьба горских обществах Кабардинского округа // ССКГ. 1869. Вып. 2.

Грабовский Н. Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушетского округа // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Грабовский Н. Ф. Ингуши: Их жизнь и обычаи // ССКГ. 1876. Вып. 9.

Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // ТС. 1893. Вып. 3.

Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Известия Ингушского НИИ. Владикавказ. 1929. Вып. 2.

Джанашвили Д. Абхазия и абхазцы // ЗКОИРГО. 1893. Т. 16.

- Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми. 1960.
- Джапаридзе Г. Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев // СМОМПК. Вып. 21. Тф., 1896.
- Дмитриев Н. Переход через Рокский и Мамисонский перевалы // СМОМПК. 1894. Вып. 20.
- Дубровин Н. А. Черкесы (адыге). Нальчик. 1991.
- Ерицов А. Д. Историческое и современное положение армянской женщины в связи с нравственностью армян. Тф., 1874.
- Ерицов А. Д. Смерть и погребальные обычаи у современных армян, в сравнении с некоторыми историческими данными // 5-й археологический съезд в Тифлисе. М., 1879.
- Захаров А. А. Домашний и социальный быт женщины у закавказских татар // СМОМПК. 1894. Вып. 20.
- Захаров А. А. Ингушская богиня Тушоли и Dea Syria Лукиана // Известия Ингушского НИИ. Орджоникидзе; Грозный. 1934. Т. 4. Вып. 2.
- Зиссерман А. Л. Письма из Тионет // Кавказ. 1848. № 6, 9.
- Зиссерман А. Л. Очерки Хевсурии // Кавказ. 1851. № 23.
- Зиссерман А. Л. Десять лет на Кавказе // Современник. 1854. Т. 47. Вып. 9.
- Инал-Ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми. 1954.
- Исманлова М. Ш. Семейный быт чеченцев в прошлом (по данным этнографии). Автореферат диссертации ... канд. ист. наук. Баку. 1971.
- Камаараули А. Я. Хевсурия. Тбилиси. 1929.
- Кануков И. Д. Две смерти: Недавняя быль из осетинской жизни // Кавказ. 1878. №292.56.
- Кануков И. Д. К вопросу об уничтожении вредных обычаев среди кавказских горцев // Кавказ. 1879. № 54.
- Карананлов О. Аул Чох // СМОМПК. 1884. Вып. Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
- Карбелашвили Д. П. Ручная речь на Кавказе: Исследование по материалам Баранянского р-на ССР Армении. ТФ., 1936.
- Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Кашежев Т. Ханцегуаше // ЭО. 1900. № 2.

Кереселидзе Д. Гебское сельское общество Кутаисской губернии, Озургетского уезда // СМОМПК. 1897. Вып. 22.

Ковалевский Б. Е. Страна снегов и башен: Очерки сванской культуры. Л., 1931.

Ковалевский М. М. Пшави: Этнографический очерк // Юридический вестник. 1888. № 2.

Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1-2.

Кокиев Г. А. Нормы осетинской морали // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе. 1989.

Кудаев М. Ч. Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик. 1988.

Курбанов К. Э. Брак и свадебные обряды цахуров в XIX – начале XX в. // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Махачкала. 1974. Вып. 5.

Лаврентьев А. И. Статистическое описание Кутаисского генерал-губернаторства. СПб., 1858.

Лаудаев У. Чеченское племя // ССКГ. 1872. Вып. 6.

Леонтович Ф. Алаты кавказских горцев : Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса. 1882. Вып. 1; 1883. Вып. 2.

Львов Н. О. О нравах и обычаях дагестанских горцев // Кавказ. 1867. № 70-72.

Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Магомедов Р. М. Новое время и старые обычаи. Махачкала. 1966.

Магомедов Р. М. По аулам Дагестана. Махачкала. 1979.

Маргиани Д. Сванеты: Некоторые черты быта; Сванетские легенды и песни // СМОГМПК. 1890. Вып. 10.

Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик. 1979.

Мафедзев С. Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов. Нальчик. 1991.

Мачабели М. В. Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда // Материалы по изуч. экономич. быта гос. крестьян Закавказского края. Тф., 1887. Т. 5.

Мачавариани К. Некоторые черты из жизни абхазцев: Положение женщины в Абхазии // СМОМПК. 1884. Вып. 4.

Машурко М. Г. Из области народной фантазии и быта // СМОМПК. 1903. Вып. 32.

Монин Л. М. Беременность и роды: О нравах и обычаях мусульманского населения некоторых местностей Закавказья и Северного Кавказа по отношению к беременным, роженицам, родильницам и новорожденным // Медицинский сборник. ТФ., 1905. № 67.

Мусаева М. К. Хваршины. XIX – начало XX в. Махачкала. 1995.

Мусукаев А. И., Першиц А. И. Народные традиции кабардинцев и балкарцев. Нальчик. 1992.

Никитин А. Брак в Хевсурети // Кавказ. 1894. № 311.

Никитин А. Нравы и обычаи хевсуров // Кавказ. 1897. № 178.

Олеарин А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. 1968. Вып. 1; 1869. Вып. 2.

Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. 1870. Вып. 3, 4.

Панек Л. Б. Следы родового строя у мтиулов // СЭ. 1939. № 2.

Патканов М. Свадебные обряды армян // Кавказ. 1872. № 24.

Пржецлавский П. Г. Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. 1860. № 4.

Пржецлавский П. Г. Дагестан, его нравы и обычаи // Вестник Европы. 1867. № 9.

Сагарадзе М. Обычаи и верования в Имеретии // СМОМПК. 1899. Вып. 26.

Самуэли Х. Очерки по обычному семейному праву армян // КВ. 1902. № 1-3.

Семененко П. Я. Нравы и обычаи гурийцев // Тифлисский вестник. 1875. № 23.

Семененко П. Я. Сватовство и свадьба у гурийцев // Тифлисский вестник. 1875. № 48.

Сергеева Г. А. Брак и свадьба у народов Дагестана в XIX в. // КСИЭ. 1959. Вып. 32.

Сергеева Г. А. Положение женщины в дореволюционном и советском Дагестане // КЭС. М., 1984. Вып. 8.

Сергеева Г. А. Похоронные обряды народов Дагестана: Традиции и современность // Похоронно-поминальные обряды. М., 1993.

Сигорский М. Брак и брачные обычаи на Кавказе // Этнография. № 3. М., 1930.

Смирнова Я. С. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX-XX вв.) // КЭС. М., 1955. Вып. 1.

Смирнова Я. С. О некоторых религиозных пережитках причерноморских адыгейцев // СЭ. 1963. № 38.

Смирнова Я. С. Воспитание ребенка в адыгейском ауле в прошлом и настоящем // Ученые записки Адыгейского НИИ. Майкоп. 1968. Т. 8. Этнография.

Смирнова Я. С. Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа // КЭС. М., 1976. Вып. 6.

Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX-XX в. И., 1983.

Смирнова Я. С. Роль и статусы женщины в традиционных обществах народов Кавказа // ЭО. 1997. № 4.

Соловьева Л. Т. К изучению похоронно-поминальной обрядности грузин (похороны ребенка) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.

Соловьева Л. Т. Грузия. Этнография детства. М., 1995.

Сталь К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказ. 1911. № 19.

Стоянов А. И. Путешествие по Сванетии // ЗКОИРГО. 1876. Кн. 10. Вып. 2.

Стрейс Я. Я. Три достопамятных и исполненных многих превратностей путешествия. М., 1935.

Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. М., 1989.

Сысоев В. М. Карачай // СМОМПК. 1913. Вып. 43.

Такоева Н. Ф. К вопросу о браке и свадебных обрядах у северных осетин в XIX – начале XX в. // КСИЭ. 1959. Вып. 32.

Тепцов В. Я. Сванетия // СМОМПК. 1890. Вып. 10.

Тепцов В. Я. Из быта и верований мингрельцев // СМОМПК. 1894. Вып. 18.

Тер-Саркисянц А. Е. Брак и свадебный цикл у армян (вторая половина XIX - начало XX в.) // КЭС. М., 1989. Вып. 9.

Уарзанти В. С. Культура осетин: Связи с народами Кавказа. Орджоникидзе. 1990.

Умаров С. Ц. Исторические предания о чеченских средневековых боевых башнях и замках // Тез. докл. 4-их Крупновских чтений по археологии Кавказа. Орджоникидзе. 1974.

Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик. 1978.

Хан-Гирей. Черкесские предания. Нальчик. 1989.

Харадзе Р. Грузинская семейная община. Тб., 1960. Т. 1; Тб., 1961. Т. 2.

Харузин Н. Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // СМЭ. 1888. Вып. 3.

Хаханов А. С. О пшавлах // СМЭ. 1888. Вып. 3.

Хаханов А. С. О мохевцах // оҟзз.

Хаханов А. С. Месхи // ЭО. 1891. № 3.

Хаханов А. С. Письмо из провинции: Пережиток старины в похоронном обряде грузинского князя // ЭО. 1896. № 4.

Хизанашвили Д. Пшавия и пшавы: Брак и взаимные отношения между членами пшавской семьи // ЗКОИРГО. 1896. Кн. 18.

Худадов Н. А. Заметки о Хевсуретии // ЗКОИРГО. 1890. Кн. 14. Вып. 1.

Хускивадзе Ф. Местечко Квирилы и его окрестности // СМОМПК. 1894. Вып. 19.

Цадаса Г. Адамы аварцев о браке и семье // Памятники обычного права Дагестана XVII-XIX вв.: Архивные материалы. М., 1965.

Челеби Эвлия. Книга путешествия. М., 1979. Вып. 2.

Чеснов Я. В. Размышления о народной культуре абхазов // СЭ. 1989. № 1.

Чеснов Я. В. Поэтика девичества // Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиции и перемен: Материалы международной конференции. М., 1994.

Чистякова Е. Религия и бытовое положение женщины у шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Чурсин Г. Ф. Траур у кавказских народов // Кавказ. Иллюстр. прил. 1902. № 1.

Чурсин Г. Ф. Обычаи и предассутки карачаевцев. Отношение к женщине // Кавказ. 1903. № 24, 31.

Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования Кахетии // ЗКОИРГО. 1905 Т. 25, 2. СПб., 1905.

Чурсин Г. Ф. Вызывание дождя у кавказских горцев // Тифл. листок. 1911. № 141.

Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тф., 1913.

Чурсин Г. Ф. Культ воды у кавказских народов // Бюл. Кавказского ист.-археол. института в Тифлисе. Л., 1928. Вып. 4.

Чурсин Г. Ф. Культ земли у кавказских народов // Бюл. Кавказского ист.-археол. института в Тифлисе. Л., 1929. Вып. 5.

Чурсин Г. Ф. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов // Бюл. Кавказского ист.-археол. института в Тифлисе. Л., 1930. Вып. 46.

Чурсин Г. Ф. Армяне Зангезура. Тф., 1931.

Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. 1957.

Чурсин Г. Ф. Авары: Этнографический очерк. Махачкала. 1995.

Шаманов И. М. Брак и свадебные обряды карачаевцев // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск. 1979.

Шаманов И. М. Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск. 1982.

Шанаев Дж. Свадьба у северных осетин // ССКГ. 1870. Вып. 4.

Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 25.

Шиллинг Е. М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.-Л., 1931 Т. 2.

Шиллинг Е. М. Сваны // оҟзз.

Шиллинг Е. М. Черкесы // оҟзз.

Шиллинг Е. М. Абхазы // оҟзз.

Шиллинг Е. М. Культ Тушолы у ингушей // Известия Ингушского НИИ. Орджоникидзе. 1934. Т. 4. Вып. 2.

Шиллинг Е. М. Малые народы Дагестана. М., 1993.

Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик. 1982.

Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик. 1992.

Эристов Р. Д. Свадьба у грузин // Кавказ. 1847. № 14.

Эристов Р. Д. Лазаре // Кавказ. 1847. № 10.

Эристов Р. Д. О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // ЗКОИРГО. 1855. Кн. 3.

Эристов Р. Д. Заметки о Сванетии // ЗКОИРГО. 1897. Кн. 19.

Эфендиева Р. П. Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX – начало XX в.). Автореферат диссертации ... кандидата исторических наук. Л., 1989.

Юхотинков Ф. В. Посев, жатва и сенокос кавказских горцев // Московские ведомости: Лит. отд. 1857. № 138.

Яшвили А. О. Народная медицина в Закавказском крае: Медицинские средства, народные способы лечения и грузинский народный лечебник «Карабадини» // Труды 2-го съезда кавказских врачей. Тф., 1903. Т. 2.

Bernoville R. Le souanetie libre episode d'un voyage a la chaine central du Caucase. Paris. 1875.

ЗКОИРГО – Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис.

ИКОИРГО – Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис.

КВ – Кавказский вестник. Тифлис.

КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Москва.

КЭС – Кавказский этнографический сборник.

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.

СМЭ – Сборник материалов по этнографии, издаваемых при Дашковском этнографическом музее. Москва.

ССК – Сборник сведений о Кавказе. Тифлис.

ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис.

ССТО – Сборник Сведений о Терской области. Владикавказ.

СЭ – Советская этнография.

ТВ – Терские ведомости. Владикавказ.

ТС – Терский сборник. Владикавказ.

ЭО – Этнографическое обозрение.

SUMMARY

The book «Women and Men in the Caucasian Traditional Culture» is dedicated to the description and study of feminine and masculine subcultures in the traditional social practice of the peoples of the Caucasus. The focus here is on the complex worldview that serves as a basis for functioning of the social structure, enabling us to have a novel perspective of the cultural and quotidian traditions of the region's population. The ethno-cultural peculiarities of the Caucasus create the possibility for outlining the concrete picture of general regularities in how the models of social environment are formed, and how within this environment feminine and masculine socio-cultural spaces interact and change. At the same time, we need to note that by the terms 'feminine' or 'masculine' spaces we mean not only physical boundaries imposed on the functioning of sexes in the society that are determined by economic, social-political and other 'material' factors, but also the semiotic space linked to the ideological postulates that undergo changes throughout prehistorical and historical times. In most cases, the masculine space forms the contours of the official culture of a society, while the feminine subculture mostly remains in a shadow.

The Caucasian notions of "masculine" and "feminine" are just as diverse as are the cultural traditions of the peoples living in the region. In every people there existed and continues to exist specific understanding of "masculinity" and "femininity", of the unique forms and etiquette related to marriage and interaction between sexes. Each culture has developed the ideal of male and female beauty, and rules regulating how a wedding partner is chosen, forms of flirtation, or gender roles in daily routines. It can be said that the conceptualisations of 'male' and 'female' permeate all aspects of the Caucasian traditional culture, beginning with the mundane structures (culture of primary production and sustenance), and ending with the organisation of space and the material world, systems of rituals and magic acts, folklore and mythology. Gender symbolism was ever the most important classificatory marker that served as a foundation on which the order comprising the whole system of traditional culture, its stability and continuity, were based.

The abovementioned themes define the structure of the book, which comprises the issues of child education and socialisation, relations in marriage and wedding customs, the structure of gender roles in family and society, crime and punishment, gender and religion.

შინაარსი

დაეუჯეროთ პოეზიას	3
შესავალი.....	26

პირველი თავი

ბავშვობიდან ქორწინებამდე.....	55
1. ბავშვობა	55
ა. დამოკიდებულება ახალშობილთა მიმართ.....	55
ბ. ახალშობილ გოგონათა მოკვდინება	58
გ. ბავშვთა აღზრდა	63
2. ზრდასრულობის პერიოდი	107

მეორე თავი

ქორწინება	144
1. ქორწინების ფორმები	144
2. ქორწილი.....	159
ა. საქორწინო ანტაგონიზმი	162
ბ. პირველი ღამე	170

მესამე თავი

ფეხმძიმობა და მშობიარობა.....	187
1. ქალი ფეხმძიმობის მოლოდინში.....	187
2. მშობიარობა.....	209

მეოთხე თავი

საოჯახო ყოფა	239
1. ოჯახის ფორმები.....	239
2. სქესი და სამეურნეო საქმე.....	249
3. საკუთრებისა და მემკვიდრეობის უფლებები.....	267

4. სქესი და მიცვალებულის კულტი.....	273
5. ცოლ-ქმრის ურთიერთობა.....	298
6. განქორწინება	311

მეხუთე თავი

დანაშაული და სასჯელი.....	316
1. სქესი და სისხლ-მესისხლეობა.....	318
2. ქურდობა.....	332
3. ღალატი.....	338

მეექვსე თავი

სქესი და რელიგია	345
გამოყენებული ლიტერატურა	411
შემოკლებანი.....	424
Summary	425

წიგნის ანთელოგია

ქალი და გარემო კავკასიური ბაზრობები



თბილისი
2019

ზადლობას ვუხდით ევროპულ ფონდ
HORIZON-ს ფინანსური დახმარებისთვის

Our deep gratitude for financial support
to the European Foundation HORIZON

გარეკანის პირველ გვერდზე გამოყენებულია ა. ხახანდუკოვის
„კავკასიური ცეკვა“; მეოთხე გვერდზე –
პ. გრუზინსკის „კავკასიელები ეშვებიან მთიდან“.

„კულტურულ ურთიერთობათა ცენტრი – კავკასიური სახლი“
თბილისი, გალაკტიონის ქ. №20