

ნუგზახი ანთოდავა

მაცნის
ბიბლიოთეკა

R247.810
3



ბრადიციუდი
საქორწინო
ნებს-ჩვეულებანი
სამებროლოში

F 87183
3

ნუგზახ ანთელავა



ქართული
ზიგლიოთეკა

ბრადიციული
საქორწინო
ნეს-ჩვეულებანი
სამეგრელოში

თბილისი
2005

უაქ(UDC) 392-5 (479-22)

ა657



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ნაშრომში საველე მასალების, სპეციალური ლიტერატურისა და საარქივო მონაცემების საფუძველზე გაანალიზებულია XIX ს. II ნახევრისა და XX ს. დასაწყისის სამეგრელოში მოქმედი საქორწინო წეს-ჩვეულებები; გამოვლენილია ამ წეს-ჩვეულებათა, როგორც საერთო ქართული ძირები, ისე ლოკალური თავისებურებანი.

რედაქტორები: ისტორიის მეცნირებათა დოქტორები —
თამილა ცაგარეიშვილი,
გიორგი გოცირიძე

მხატვარი: გიორგი წერეთელი

კომპიუტერული
უზრუნველყოფა: მიხეილ გაბეჩავა

საგბ-20
შემოწმებულია

ISBN 99940-0-658-4

საქართველოს
პარლამენტის
ეროვნული
ბიბლიოთეკა

K247810

შესავალი



ქორწინებისა და საოჯახო ურთიერთობების, ასევე საზოგადოების ყოფილი და კულტურის განვითარების პრობლემების ღრმა მეცნიერული შესწავლა დაიწყო XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან, როცა ეთნოლოგია დამოუკიდებელ სამეცნიერო დისციპლინად ყალიბდებოდა. მართალია, დღეისათვის ქორწინების ინსტიტუტს მრავალი სამეცნიერო დარგი იკვლევს, მაგრამ ეთნოლოგიას ამ მიმართულებით კვლავინდებურად ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უჭირავს. ქორწინებასთან დაკავშირებული საკითხები ეთნოლოგებს აინტერესებთ, როგორც ეთნიკური ისტორიის პრობლემა; კვლევის ობიექტია ყოველი კონკრეტული რიტუალის გენეზისი და წეს-ჩვეულებათა ადგილი და როლი, როგორც საქორწინო ურთიერთობებში, ისე ეთნიკური ჯგუფის სოციალურ და მსოფლმხედველობრივ სისტემებში.

ქორწინების ინსტიტუტთან დაკავშირებული პრობლემები ქართულ მეცნიერებაში საკმაოდ ხანია მუშავდება. საგანგებო აღნიშვნის ღირსია აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის მიერ ჩვენთვის საინტერესო საკითხების შესახებ ქართული წყაროთმცოდნეობითი მონაცემების თავმოყრა და გაანალიზება. საოჯახო ყოფისა და საქორწინო ურთიერთობების შესწავლაში მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვით ქართველ ეთნოლოგებს — რ. ხარაძეს, ი. ჭყონიას, ვ. ითონიშვილს, ა. რობაქიძეს, მ. ბეჟაიას, ნ. მაჩაბელს, ლ. მელიქიშ-



ვილს, თ. იველაშვილს. გ. გოცირიძეს, და სხვებს; აღსანიშნავია ნ. ხიზანიძის, ნ. სახოკიას, ს. მაკალათიას და სხვების ილობითი ხასიათის მასალები, ფოლკლორისტთა და საპართალმცოდნეთა გამოკვლევები.

მიუხედავად განუვლი ძალზე პრომატევეადი მუშაობისა, ჯერ კიდევ არ არის მთლიანად გამოვლენილი და შესწავლილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოქმედი საქორწინო წეს-ჩვეულებების ლოკალური თავისებურებები, მათი წარმოშობის მიზეზები და კანონზომიერებანი. წინამდებარე ნაშრომი ამ ორი ათეული წლის წინათ შესრულდა აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას ხელმძღვანელობით და უცვლელად ქვეყნდება. ვფიქრობ, იგი პრობლემის შემდგომ დამუშავებაში თავის მოკრძალებულ წვლილს შეიტანს.



თავი I

მეცნიერული

ნათესაური ურთიერთობანი და საქორწინო წეს-ჩვეულებანი

თავისებურებანი

1. ნათესაურ ურთიერთობათა გუნების ზოგიერთი საკითხი

საკითხი ნათესაობისა და ნათესაურ ურთიერთობათა ბუნების შესახებ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემათაგანია ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში. ჯერ კიდევ დ.კ. მორგანი ქორწინებისა და ოჯახის თავდაპირველი ფორმების მიხედვლ რეკონსტრუქციაში ამოდიოდა იქიდან, რომ მამობა თავის საფუძველში ბიოლოგიურ მოვლენას წარმოადგენს, და რომ ტერმინი „მამა“ წარმოდგა იმ მამაკაცის აღსანიშნავად, რომელსაც ადამიანის განჩნაში ედო წილი. როგორც მიუთითებენ, სწორედ ამან განაპირობა რიგი უზუსტობანი მორგანისეულ რეკონსტრუქციაში /175, 36-37/. მართალია, არ შეიძლება ბიოლოგიური საწყისის სრული უარყოფა ნათესაურ დამოკიდებულებებში, მაგრამ არც იმის უგულებელყოფა შეიძლება, რომ დედ-მამას შვილების მიმართ გარკვეული უფლება-მოვალეობანი აკისრია; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დედობა და მამობა ერთდროულად ბიოლოგიურიცაა და სოციალურიც, თუმცა ეს ერთიანობა შედარებითი ხასიათისაა და განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე საზოგადოების მიერ არაერთგვაროვნად შეიმეცნება.

ზემოხსენებული პრობლემა XX საუკუნის 60-იან წლებში გაცხოველებული კამათის საგანი გახდა ჟურნალების „Man“-ისა და „Philosophy of science“-ის ფურცლებზე, სადაც აღინიშნა, რომ ნათესაური ურთიერთობები განიყოფიან ორ თვისებრივად განსხვავებულ სახეებად – ბიოლოგიურ-გენეტიკურ ნათესაობად და სოციალურ ნათესაობად /175, 37/. ხსენებული დებულება ემყარება იმ მრავალრიცხოვან მასალას, რომლის

მისხვედითაც უკლასო საზოგადოების ხალხური მყოფ ხალხებში დედობისა და მამობის გაყოფა ბიოლოგიურ და სოციალურ ასპექტებად დაფიქსირებული მოვლენას წარმოადგენდა. სწორედ ამის გამო ინგლისურენოვან სპეციალურ ლიტერატურაში ბიოლოგიური მამობა აღინიშნება ტერმინით „genitor“, სოციალური კი – „pater“; რუსულ ენაში პირველის ექვივალენტია „пѣтѣцѣ“ /175, 38/, ხოლო ქართულში შეიძლება იყოს „გამმენი“.

თავისთავად ცხადია, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ისეთი ეთნოგრაფიული მასალის გამოწიადებას ან უკვე აღწერილის ახლებურად გაასრებას, რომელიც ხელს შეუწყობს აღნიშნული პრობლემის შემდგომ შესწავლას. სწორედ ამ თვალსაზრისით ვეხებით სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებულ ორ მოვლენას – შვილისა და გარდაცვლილი ნათესავის მონაცვლის აყვანის ჩვეულებებს და მათთან დაკავშირებულ წესებს – „მითორგინაფას“ (შეგორება) და „თუმაში მუკოთამას“ (თმის ჩამოვდება).

ა. „მითორგინაფა“ (შეგორება)

„მითორგინაფას“ წესის პირველი აღწერა ეკუთვნის სამეგრელოს ხალხური წეს-ჩვეულებების ჩინებულ მცოდნეს თ. სახოკიას. მოგვყავს მისეული მასალა: „...შვილად აყვანის აქტი მაშინდა ითვლება... კანონიერად, როცა შვასრულებენ ჩვეულებას, რომელიც მაყურებელზე სტოვებს უშვილო დედაკაცის მიერ შვილის შობის შთაბეჭდილებას... შვილად აყვანის ცერემონიის რამდენიმე დღის წინათ მომავალს დედას თავი ისე უჭირავს, როგორც ორსულობის უკანასკნელ დღეებში მყოფ მშობიარეს; მუცელზე ბალიშს იკეთებს, რომ გამობერილად ეჩვენოს მაყურებელს; ნელა მოძრაობს, კენხვით და სულის ბრუნებით. მეზობელი ქალები მის მდგომარეობას თანაგრძნობით და სერიო-

ზულად უყურებენ, ეკითხებიან თუ როდის მოილოცინებო. ბოლოს თვით „მოლოცინება“ ღებობა: „მშობიარე“ ლოგინში ჩაწვება, კვნესის სწორედ ისე, როგორც ბავშვის დაბადების დროს მელოცინებულნი იყვნენ. ბია თავს დასტრიალებს, რჩევას აძლევს უმცირესებს და ამ დროს ლოგინში შეუგორებენ ბავშვს. აქედან დაერქვა თვით პროცესს „სქუაში მითორგინაფა“ (შეგორება შვილისა). ბავშვის ატირების დროს ყველანი ჩქარობენ მიულოცონ დედას მშვიდობით შექენა ვაჟისა. მშობიარე კიდევ რამდენიმე დღეს დარჩება ლოგინში. ამ შემთხვევაში საჭმელად აძლევენ საგანგებოდ მომზადებულ ტიბუ-ს (თბილს) ანუ სახვრებ წვესს. ახალი მშობლები „ნაშვილევს“ ისე ზრდიან, როგორც საკუთარს. მუშობლებიც ასეთად თვლიან /78, 75/.

„მითორგინაფას“ ჩვეულება შედარებით მოკლედ აღწერილი აქვს ს. მაკალათიას. იგი წერს: „წინასწარი შეთანხმებით ორსული ქალისაგან ბავშვს იშვილებდნენ და უშვილო ქალი მუცელზე ბალიშს გაიკეთებდა, ვითომ ორსულად იყო. როდესაც ორსული ქალი მოიმშობიარებდა, უშვილო ქალიც ლოგინად წვებოდა და როგორც მშობიარე კვნესოდა. ამ დროს მალულად მოიყვანდნენ ახლად დაბადებულ ბავშვს და მას ლოგინში შეუგორებდნენ, რასაც ეწოდებოდა „მითორგინაფა“ ანუ „მითოდგუმა“ და ასეთი ბავშვი ითვლებოდა მის ნამდვილ შვილად“ /50, 270-271/.

აღწერილი ჩვეულება სამეცნიერო ლიტერატურაში გააზრებული იყო, როგორც კუვადის გადმონაშთი. თ. სახოკიას აზრით, „მეგრული „სქუაში მითორგინაფა“ მოგვაგონებს აფრიკის ზოგიერთ ტომთა ასეთ-სავე ჩვეულებას, რომელსაც ლიტერატურაში ეძახიან Cuvade-ს ანუ გამოჩეკას. „გამოჩეკა“ ჯერ კიდევ ძველი წელთაღრიცხვის მე-3 საუკუნეში იცოდნენ თანამე-

1 ლომისა და ოჯალუმის ნადულისაგან მომზადებული ნენიანი (22, 45).

დროვე მეგრელების წინაპრებმა - ტიბარელებმა" /78, 75/. 30-იან წლებში „მითორგინაფას“ შეუქმნა პროფ./დ. მელქისეო-ბეგი და იგი კუვადის წესმარტინეშვიცი /162, 732/. ს. მაკალათიამ აღწერა რბ მტრისიქსეცხ ტერესო ჩვეულება დაასკვნა, რომ „... „მითორგინაფა“ წარმოადგენდა „კუვადას“ (cuvade)... ნაშთს და ახასიათებდა დედამთავრული ოჯახიდან მამათავრულზე გადახვლის პერიოდს“. ავტორი იმოწმებს აპ. როდოსელის მიერ აღწერილ და ტიბარელებში გავრცელებულ ჩვეულებას, ასევე სტრაბონის ცნობებს მსგავსი ჩვეულების არსებობის შესახებ დასავლეთის იბერებში, კელტებსა და სკვითებში /50, 271/.

მოგვიანებით ამ საკითხით დაინტერესდა აკად. გ. ჩიტაია, რომელმაც „მითორგინაფა“ კუვადის ჩვეულებას დაუკავშირა. აღნიშნა რა, რომ „ძველ კოლხეთში თოხის კულტურა განვითარებული სახით იყო წარმოდგენილი ბრინჯაოს ეპოქის მთელს მანძილზე“, გ. ჩიტაიამ დაასკვნა: „მატრიარქატიდან პატრიარქატიზმამდე... გარდამავალი პერიოდი თავის ასახვას პოულობს არამარტო საწარმოო იარაღების გარდამავალ ფორმებში, არამედ ხალხურ ჩვეულებებშიც. მხედველობაში გვაქვს ტიბარელებში, მეგრელებსა და ბასკებში დამოწმებული კუვადა, რომელიც საზოგადოებრივი განვითარების ამ გარდამავალი საფეხურის ექვმიურტანულ მოწმობას წარმოადგენს“ /197; 94, 38; 96, 12/. აღნიშნული ჩვეულება განიხილა ასევე ეთნოლოგმა აღ. რობაქიძემ, რომელმაც მხარი დაუჭირა თ. სახოკიასგან მომდინარე თვალსაზრისს /69, 27-28/.

ახეთია საკითხის ისტორია.

როგორც ვნახეთ, ავტორთა ერთ ნაწილთან აღნიშნული ჩვეულება, სხვა მონაცემთა გათვალისწინებით, კულტურულ-ისტორიული კავშირების მანევრებელია, ერთის მხრივ, ტიბარელებსა და მეგრელებს შორის, მეორეს მხრივ ბასკებსა და საერთოდ ქართველებს შორის (თ. სახოკია, დ. მელქისეო-ბეგი, ს. მაკალათია, გ. ჩიტაია).

ხოლო მეორე ნაწილთან გვეკვლინება, როგორც ქართული ნიმუში გადმონაშთისა, რომლის გამოყენება შესაძლებელია კულტურის ადრეული საფეხურის შემსრულებლისათვის (აღ. რობაქიძე).

იმისათვის, რომ ავსხნათ აღნიშნულ ჩვეულებებს შინაარსი, აუცილებელია მოკლედ მაინც შევეხოთ სპეციალურ ლიტერატურაში Cuvade-ს სახელით ცნობილ ჩვეულებას.

მოყოფილებული ანტიკური ხანიდან, ახალი პერიოდის ჩათვლით მრავალ ავტორთან ვხვდებით ჩვეულებების აღწერას, რომლებმაც მოგვიანებით კუვადის (ფრანგ. Cuvade – გამოჩეკა) სახელწოდება მიიღო. ამ ტერმინით აღინიშნება რიგი ქცევის წესებისა და ნორმებისა, რომლებიც ბავშვის დაბადებასთან არიან დაკავშირებული და აერთიანებთ ერთი ხაერთი ნიშანი: ყველა მათგანი განეკუთვნება არა დედას, არამედ მამას. ჩვეულების თანახმად, ბავშვის დაბადების წინ და განსაზღვრული დროის შემდეგაც მამას ეკრძალება მუშაობა, ბასრი იარაღის ხმარება, ვაღდებულია დაიცვას დიეტა; ხშირ შემთხვევაში წეება ღოგინში, როგორც მშობიარე და ა.შ.

ჯერ კიდევ XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში კუვადის შესახებ გამოითქვა ორი განსხვავებული აზრი. პირველის თანახმად (ბახოფენი, ტეილორი) კუვადის ჩასახვა განეკუთვნება დედისეული გვარიდან მამისეულზე გადასვლის პერიოდს, როდესაც მამა ითხოვს უფლებების განმტკიცებას შვილებზე, რომლებიც ადრე დედასა და მის გვარს ეკუთვნოდნენ; კუვადისათვის დამახასიათებელი სიმბოლური აქტის საშუალებით მამა თავისად ცნობს შვილებს. მეორე თვალსაზრისი ამ ჩვეულებას მაგიის თეორიის პოზიციებიდან ხსნის (ტეილორი, ფრეზერი) /188, 41-42/. ორივე თვალსაზრისს დღემდე თავისი მომხრეები ჰყავს. იმ ავტორებთანაც კი, რომლებიც მხარს უჭერენ პირველ მოსაზრებას, აღი-

არებულია კუვადას ჩვეულებაში მაგიის განსახლებული ელემენტების არსებობა /186, 16/.

აღნიშნულმა ფაქტმა და იმან, რომ ქვეყნის ელემენტები დამახასიათებელია კუვადასთან ერთად ყველა ჩვეულებასთან, დაბადა აზრი: არ შეიძლება მისი ახსნა ვიწრო ახპექტით, კერძოდ, შობის იმიტაციით /188, 44/. მაგია კუვადისათვის დამახასიათებელია არა როგორც გვიანი მოვლენა, უკვე ჩამოყალიბებულ ჩვეულებაზე დაფუძნული, არამედ ამ მოვლენის ჩასახვის დროიდანვე არსებული; მხოლოდ მოგვიანებით წამოიწვეს წინა პლანზე მამის სურვილი - ხაზი გაუსვას თავის პრიორიტეტსა და როლს ბავშვის განენაში, თავის უფლებებს შეიღებზე /188, 44-45/.

როგორც ვნახეთ, კუვადის სახელით ცნობილი ჩვეულება დაკავშირებულია მხოლოდ და მხოლოდ მამასთან და არა დედასთან; ჩვეულებაში მაგიის ელემენტები, რაც გამოიხატება მშობიარისადმი ხელშეწყობის სურვილში, პირველადია, ხოლო განაცხადი მამობრივ უფლებებზე - მეორადი.

ახლა გავეცნოთ ჩვენს მიერ ველზე მოკვლეულ დასავლურ-ქართულ მასალას; დავიწყით მეგრულით:

ძველად სამეგრელოში, თუკი ახალ რძალს ერთი წლის გასვლის შემდეგ შვილი არ ეყოლებოდა, იტყოდნენ: „ნერჩი გოჭყორელი რენია“ (ფუჟე გამწყრალი არისო); თუ დიდნენ, რომ მის შემოსვლას ოჯახში ფუძის მფარველი („ნერჩი პატრონი“) უკმაყოფილებით შეხვდა და ამის გამო ერთმა წელიწადმა, რომელიც პატარძლისათვის ახალ ოჯახში თავისებური აკლიმატიზაციის პერიოდი იყო, უნაყოფოდ ჩაიარა. ამიტომ ოჯახის წევრი ქალები ასრულებდნენ ე.წ. „ნერჩი გითოხვამას“ (ფუძის გამოლოცვა). ამ დღისთვის რაიმე საგანგებო მზადება არა პქონიათ და მისი შესრულება შეიძლებოდა ნებისმიერ „ბიკაშ“

2 „გეკულა“ დღედ სამეგრელოში იწოდება სამშაბათი, ხუთშაბათი, შაბათი და კვირა.

ლა² დღეს. „ნერჩი გითოხვამა“ აუცილებლად სამხრეთში უნდა მომხდარიყო მამაკაცთა დაუსწრებლად, უმეტესად ქალს დახოქდს უნდა შემოველო კერიის (შუაგეცხლის) გარშემო სამჯერ ისე, რომ წინ ოჯახის წევრებს ქალი გახედოლოდა ანთებული სანთლის ბეჭდით თან ელოცა: „ნერჩი ბატონო, ნუ გაუწყრები და წყალობას ნუ მოაკლებ უბედურს, თუ დანაშაული აქვს, შენ აპატიე, შენი სახელი დაილოცოს“.

თუკი „ნერჩი გითოხვამა“ ვერ უშველიდა ქალს, მაშინ იტყოდნენ: „თუქიანი ნერჩის აფუ ჭოფილი“ (იქაურ ნერჩს პეავს შეპყრობილი) და მამისეულ სახელში აგზავნიდნენ. იქაც მსგავსი რიტუალი სრულდებოდა, მხოლოდ ნერჩს შეხთხოვდნენ „გაეშვა“ ქალი ქმრის ოჯახში. თუ ესეც უშედეგოდ ჩაივლიდა, ქალი „მოსქეწანხურის“³ ეკლესიაში მიჰყავდათ გამოსალოცად; ყოფილა შემთხვევები, რომ უკვე „მოსქეწანხურიდან“ მობრუნებული მუცელზე პალიშს აიკრავდა და ისე დადიოდა, როგორც ფეხშიძემ... ბოლოს დაასკენიდნენ, „უსქე“ (უნაყოფო) ყოფილათ და გადაწყვეტდნენ ბავშვის აყვანას.

შეიგულებდნენ ორსულ ქალს, გამოიკითხავდნენ ოჯახისა და წინაპრების აკარგვიანობას და თუ ყველა მონაცემი დააკმაყოფილებდათ, წინასწარი შეთანხმების შემდეგ, ეწვეოდნენ საჩუქრებით დატვირთულნი. ვიდრე ჩვილს წამოიყვანდნენ, ტარდებოდა რიტუალი, რომელსაც „ტუტუშა კიბირიში გეღუმას“ (ტუტუშე კბილის დაღუმას) ეტყოდნენ. უშვილო ქალს ბავშვის დედის ტუტუშე კბილი უნდა დაეღვა და ეთქვა „სი - დიდა, მა - სქუა“ (შენ - დედა, მე - შვილი), რაზედაც კბილდაღუმელი პახუხობდა: „სი - სქუა, მა - დიდა“ (შენ - შვილი, მე - დედა). ასე ამბობდნენ მაშინაც კი, როცა „უსქე“ ქალი ახალშობილის დედაზე უფროსი იყო. ამის შემ-

3 „მოსქეწანხურის“ ხატი შვილიერების მომნიჭებლად ითვლებოდა.

დევ ოჯახებს შორის მჭიდრო ნათესაური კუჩირო მყარდებოდა და ახლო ურთიერთობა აქონდათ. ბავშვი ამ დღიდან დაახლოებით ერთი კვირის მანძილზე დაიწყო დათ ხახლში. ამასობაში მომავალში ბავშვს ბალიშაკრული დადიოდა. ჩვილის მოყვანის დღეს სავანებოდ მოიწვევდნენ ბებია ქალს „დედოფანიას“// „დედოფანიას“ და ქალს „მოსალოგინებლად“ ჩააწვევდნენ; შემდეგ ყოველივე ისე სრულდებოდა, როგორც ეს თ. სახოკიასა და ს. მაკალათიას აქვთ აღწერილი.

„მითორგინაფას“ მსგავსი ჩვეულება განსხვავებული სახით დავამოწმეთ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. ასე მაგალითად, გურიაში შვილის აყვანის დღეს მოიწვევდნენ ახლო ნათესალებს, აგრეთვე ბებია ქალს, მომავალი დედა ღოგინად წვებოდა, ბებია ქალი კი აიღებდა დედის პერანგს, რომელსაც ერთი ბოლოთი მიკრებული აქონდა დაახლოებით 1 მ. სიგრძის ღუნტი, რომლის მეორე ბოლოს ჩვილს შემოაკრავდა წელზე და ჭიპთან გაუნასკევდა; შემდეგ მთლიანად პერანგში შეახვევდა და მწოლიარეს მიუწვევდა. ასე დაადიხებდნენ ბავშვს. თუ იგი ძალე და მშვიდად დაიძინებდა, იტყოდნენ — „მოსიყვარულე და დამჯერი ბაღანა იქნებაო“. მერე ბებია ქალი ან ოთახში მყოფი ვინმე მანდილოსნოთაგანი გარეთ გავიდოდა და მომავალ მამასა და სტუმრებს ამცნობდა — „ბაღანამ დეიძინა“. როგორც კი გაიღვიძებდა და ატირდებოდა ჩვილი, მამასა და ოჯახის სხვა წევრებს მიუღოცავდნენ შვილის შეძენას... გამოღვიძებისთანავე ჩვილს პერანგიდან გამოაწიადებდა ბებია ქალი და ღუნტს ჭიპთან შეატრიადა. ღუნტი ერთ წლამდე უნდა ეტარებინა ბავშვს, ამიტომ წელზე ისე უნდა აქონოდა შემოკრული, რომ არ შეწუხებულიყო. ამის გამო, როცა უკვე გაზრდილის დაცინვა ან გამოჯავრება უნდოდათ, ეტყოდნენ: „წაი,

4 სიტყვა ორნაწილედია; მისი პირველი ნაწილი „დედო/დედ“ — დედას ნიშნავს, ხოლო „ფანია“ — მრავალრიცხოვან და გაუყოფარ ოჯახს. ასე რომ, „დედოფანია“ ძველქართული სოციალური ტერმინის „დიასახლისის“ ტოლფარდია.

შე სონრიანო“. პერანგს, რომელშიც ბავშვი იყო გახვეწილი, მიკერებულ და გადაჭრილ ღუნტთან ერთად ინახავდნენ; როდესაც ამ წესით აყვანილი დედასი ჩქვრცხვლსში შივე გარდაიცვლებოდა, საფლავში, ღუნტსთან ერთად პერანგს ატანდნენ: „მისიანებში არ გადევნიდესო“. „თუ ბადანას ამურად ვიყვანდი – გვითხრა ინფორმატორმა, რომელიც არაერთხელ ყოფილა მოწმე ამ ჩვეულებისა, – დეიძლი შვილივით იქნებოდაო“.⁵

საინტერესო ცნობას გვაწვდის მწერალი გ. წერეთელი მოთხრობაში „მამიდა ასმათი“, სადაც აღწერილია უკვე სრდასრული ადამიანის შვილად აყვანის წესი: „ერთხელ ქვრივმა შეიკურა დიდი, განიური პერანგი, რომელშიც ორი კაცი კარგად მოთავსდებოდა. დაიბარა მოძღვარი; მოიპატიჟა ოთარის ცოლი და მეზობელი, ოთარიც აქ იყო. ასმათმა უთხრა ოთარს: „მე – დედა, შენ – შვილიო“. მერე გადაიკვა ტანისამოსზე დიდი პერანგი, შიგ ოთარი გააძვრინა, შემდეგ გადმოაგდო ბუბუ და ზედ კბილი დაადგმევინა. მოძღვარმა აიაზმის წყალი უკურთხა. ამის შემდეგ ყველა დარწმუნდა, რომ ოთარი ასმათის ნამდვილი შვილობილი ყოფილა“ /98, 472/.

მოზარდის ან უკვე სრდასრული ადამიანის შვილად აყვანის ზემოაღწერილი წესი დავამოწმეთ იმერეთში; ამავე რეგიონში დავადასტურეთ ნაშვილკვი ჩვილის დედის პერანგში გახვევა და მისი შეგორება „მშობიარის“ ღოგინში.⁶

„მშობიარის“ ღოგინში ახალაყვანილის შეგორება გავრცელებული ყოფილა ჩვენებშიც.⁷

ინტერესმოკლებული არ იქნებოდა აქვე გაგვეხსენებია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული „საწულესა“ და „მისამბარეოს“ წესები,

⁵ ოლღა ინწკირველი, 75 წლის, სოფ. მთისპირი (მაზარაძის რ-ნი), 19785.

⁶ ღომნა მესხიშვილი, 79 წლის, სოფ. პირველი სვირი (ზესტაფონის რ-ნი), 19825.

⁷ ცნობა მოგვანოდა თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ყოფილმა სტუდენტმა მ. მამუტოვმა.



რომლებშიც ყურადღებას იქცევს სრულიად მიშვეული ბავშვის შეგორება დროშის ქვეშ, რაც მიხი შობის სიმულაციას გამოხატავდა ერთ დროს სავსეს, მერმე ჯვარ-ხატების და მათი განმარტების დროშის მიერ /115; 4; 6; 23; 24; 25/. ხამართლიანად წერს ვ. ბარდაველიძე: „Сравнительное изучение показывает, что этот обряд осуществлял мистерию усыновления ребенка своего сакмо“ /116, 61/.

აღოპტაციის დროს შობის სიმულაცია კარგადაა ცნობილი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში. ჯ. ფრეხერი წერს: „Если вы инсценируете рождение на свет мальчика или даже бородатого мужчины, который не имеет в своих жилах ни капли вашей крови, то, согласно примитивному праву и примитивной философии, этот мальчик или мужчина является вашим сыном в полном смысле слова. Диодор рассказывает, что, когда Зевс убедил свою ревнивую жену Геру усыновить Геракла, богиня слегла в постель и, прижав к своей груди дородного героя, протолкнула его через своё одеяние и уронила наземь в подражание действительным родам. Историк добавляет, что тот же способ усыновления детей практикуется современными ему варварами. Этот обычай распространён также в Болгарии и среди боснийских турок. Женщина берёт мальчика, которого намеревается усыновить, и проталкивает его под своими юбками. После этого он считается её сыном и наследует всё состояние своих приёмных родителей. Женщина племени бараван из Саравака (о. Борнео, современный Калимантан), вознамерившись усыновить взрослого мужчину или женщину, собирает множество людей и устраивает пиршество. Восседая на виду у всех на возвышающемся, покрытом тканью сиденье, приёмная мать позволяет усыновляемому сзади проползти между её ногами. Как только он выползает спереди, его... привязывают к женщине. Затем связанные, приёмный сын и мать на виду у зрителей ковыляют в другой конец дома и обратно. Связь, возникшая между ними путём наглядной имитации акта деторождения, является очень

сильной“ /187, 24-25/. ჯ. ფრეზერს აღწერილი აქვს მსოფლიოს მრავალ ხალხში გავრცელებული ერთი მსტად/საინტერესო ჩვეულება, რომლის თანახმად მშობლის შობის სიმბოლური აქტი სრულდება მშობლის ადამიანს შემთხვევით მკვდრად ჩათვლიან /187, 25/.

როგორც ვხედავთ, სემით აღწერილი ქართულ-კავკასიური და ზოგადი ეთნოლოგიიდან ცნობილი მასალები ძირითადად ერთი ტიპისანი არიან და უკავშირდებიან ადოპტაციის დროს დედის მიერ შვილის შობის სიმულაციას. მასალა პირობითად შეიძლება დაიყოს ორ ჯგუფად: 1. შობის იმიტირება ბავშვისა და ქალის კონტაქტის გზით და 2. შობის იმიტირება შვილად აყვანილისა და დედის პერანგის კონტაქტის გზით. თუ დავუშვებთ იმას, რომ პერანგი ამ შემთხვევაში გააზრებულია, როგორც ქალის საშთან დედაკაცობის აქსესუარი, მაშინ მასთან ბავშვის კონტაქტი აღიქმება, როგორც დედის საშოში ჩვილის ნაბუდრება ან კიდევ ქალურ საწყისთან ზიარება.

„მითორგინაფასა“ და მის მსგავს მასალებს თუ ჩავუკვირდებით უნახავთ, რომ აქ ერთმანეთთან შერწყმულია ორი, თავის დროზე დამოუკიდებლად არსებული ჩვეულება: პირველი და უფრო ადრეული ჩანს ჩვეულება, რომლის თანახმად უნაყოფო ქალი გარკვეული დროის განმავლობაში მუცელზე ბალიშაკრული დადის; მეორე და შედარებით გვიანდელი – შვილის აყვანის დროს შესრულებული სიმბოლური აქტი – შობის სიმულაცია.

უშვილო ქალის მიერ მუცელზე ბალიშის ან მუთაქის აკვრა, ასევე თოჯინისა⁸ თუ მინიატურული აკვნის ტარება თითქმის მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული.⁹ ამ რიგის მასალები კარგადაა ცნობი-

8 ინტერესს იწვევს უშვილო ქალის მიერ თოჯინის ტარების ჩვეულება და მისი შედარება კარგად ცნობილ დაკვირვებასთან, რომლის თანახმად ის, რაც თავის დროზე უფროსი თაობისათვის სერიოზულ საქმიანობას ნარმოადგენდა, მოგვიანებით ბავშვების გასართობი ხდება /183, 68-69/.
9 ქართლური, კახური, იმერული, გურული და მეგრული სათანადო მასალები ინახება ავტორთან.

ლი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის კონსოციაციიდან /187, 23-24/.

აღნიშნული ჩვეულება სრულდება უკვე ჩვეულებრივად გამოიწვიოს სასურველი შედეგი — ზრდა-სიძლიერება და შვილის შობა. აშკარაა, რომ ეს რწმენა მომდინარეობს იმიტაციური მაგიის იმ პრინციპიდან, რომლის თანახმად მსგავსი იწვევს მსგავსს ანუ მსგავსი მსგავსის იდენტურია.

როგორც ვიცით, კაცობრიობის განვითარების არცერთ საფეხურზე დედა უცნობი არაა, ე.ი. დედა-შვილს შორის ბიო-გენეტიკური კავშირის არსებობა ეჭვს არ იწვევს, როგორც ეს, ვთქვათ, მამობასთან მიმართებაშია. ერთადერთი შემთხვევა, როცა საზოგადოება ითხოვს დედა-შვილს შორის დამოკიდებულებაში ბიოლოგიური საწყისის ხაზგასმას, არის ადოპციის შემთხვევა. ვინაიდან საზოგადოება მშობიარობის გარეშე არ ცნობს დედა-შვილს, საჭირო ხდება სათანადო სიმბოლური აქტის შესრულება — შობის იმიტირება, რაც ხორციელდება კიდევ. სიმბოლური აქტი ნამდვილი მოლოგინების ტოლფარდადაა მიჩნეული.

ამრიგად, „მითორგინაფა“ ბიოლოგიური დედობის მასანქციონირებელი წეს-ჩვეულებაა. სიმულაციური აქტი გვიჩვენებს, რომ ბავშვი დედის ღვიძლი შვილია და მათ შორის კავშირი ისეთივეა, როგორიც ჩვეულებრივ უნდა ყოფილიყო. შობის იმიტაციით, ე.ი. ბიოლოგიურ-გენეტიკური კავშირის ჩვენებით ქალი იმავდროულად ხდება სოციალური დედა; ბიოლოგიური დედობა აფუძნებს სოციალურ დედობას.

როგორც ვნახეთ, „მითორგინაფას“ წეს-ჩვეულებას საგულისხმო არაფერი აქვს იმ აზრთან, თითქოს იგი უკავშირდებოდეს მამის უფლებას: უფრო მეტიც, მამა აქ საერთოდ არა ჩანს; ეს უკანასკნელი უფუნქციოდაა დარჩენილი მაშინ, როცა დედა აღნიშნული ჩვეულების მთავარი გმირია. ქმარი ცოლის მიერ სიმბოლური აქტის შესრულების გზით ხდება სოციალური მამა;



მისი ბიოლოგიური მამობა ეჭვმიუტანელია და სათვალავში საერთოდ არ მიიღება. რაც შეეხება ზემოთ დასახელებულ ავტორთა შეცდომას „კრტიშ მხლ“ თორგინაფასა“ და კუვადის ჩვეულებათა შესახებ მსგავსების შედეგია.

ჩვენთვის საინტერესო წეს-ჩვეულება დასაბამს იმ პერიოდიდან უნდა იღებდეს, როდესაც პრაქტიკაში შემოდის ადოპცია. სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ იგი წვეილადი ოჯახის არსებობის ხანიდან მომდინარეობს /175, 207/, რაც ნაკლებ ხარწმუნო ჩანს. მართალია, გვაროვნული საზოგადოების პირობებში ადგილი ჰქონდა ერთი გვარის მიერ სხვა გვარის წევრის შეიღებას, მაგრამ ეს უკანასკნელი სულ სხვა მოტივირებით ხდებოდა. რაც შეეხება წვეილად ოჯახს, იქ ადოპციისათვის სათანადო ეკონომიკური საფუძველი არ არსებობდა. ასეთი ეკონომიკური და სამართლებრივი საფუძველი მხოლოდ მონოგამიური ოჯახისათვის არის დამახასიათებელი და შვილის აყვანის ჩვეულებას სწორედ მის პირობებში უნდა მივლო ფართო გავრცელება. რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, მსოფლიოს არც ერთ სხვა ხალხში, რომლებიც მონოგამიურ ოჯახს არ იცნობენ, ფიქსირებული არაა ადოპციის დროს ქალის მიერ სიმბოლური აქტის შესრულება.

K 247811

ზემოთ ვწერდით, რომ კუვადა და „მითორგინაფა“ თავიანთი შინაარსით განსხვავებული წეს-ჩვეულებებია, ხოლო ფორმისეული თვალსაზრისით – შობის სიმულაციით ერთმანეთს უახლოვდებიან. სწორედ ამ საერთო გარეგნული ნიშნების გამო შეიძლება, ტერმინ Cuvade-ს ქვეშ გაგვეერთიანებოთ ორივე წეს-ჩვეულება იმ შემთხვევაში, თუკი მას ტერმინ-კომპოზიტად ვაქცევდით, ე.ი. ჩვეულებას, რომელიც მამასთანაა დაკავშირებული ვუწოდებდით Patricuvade-ს (მამა ჩეკს, შობს), ხოლო ჩვეულებას, რომელიც დედასთანაა დაკავშირებული ვუწოდებდით Matricuvade-ს (დედა ჩეკს, შობს).



მართალია, „მითორგინაფა“ ბიოლოგიური ტექსტების მასანქციონირებელი წეს-ჩვეულებაა, მაგრამ არ იქნებოდა სწორი, გვეთქვა: მეგრელის შექმნილებაში „ქედლობა“ ან „მამობა“ ბიოლოგიურ მონაცემებს წინაშესაგებნდა. პირიქით, როგორც ამაში ქვემოთ განხილული „თმის ჩამოგდების“ წესი გვარწმუნებს, ნათესაური ურთიერთობა აღიქმებოდა, როგორც სოციალური საწყისით დამუხტული ფენომენი.

ბ. „თუმაში მუკოთამას“ (თმის ჩამოგდება)

სამეგრელოში ფართოდ გავრცელებულ მოვლენას წარმოადგენდა რომელიმე გარდაცვლილი ნათესავის (დედის, მამის, შვილის, ძმის ან დის) „მონაცვლის“ აყვანის ჩვეულება. იგი თანხლებული იყო ძალზე საინტერესო რიტუალით, რომელსაც „ომურგუაღუ თუმაში მუკოთამას“ (სამგლოვიარო თმის ჩამოგდებას) ან უბრალოდ „თუმაში მუკოთამას“ ეტყოდნენ. შვილის, ძმის და დის „მონაცვლის“ აყვანასთან დაკავშირებული წესები აღწერილი აქვთ თ. სახოკიას /78, 75-77/ და ს. მაკალათიას /50, 289-290/. აღწერეს რა ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა, აღნიშნულ მკვლევარებს მისთვის საგანგებო ყურადღება არ დაუთმიათ; არ უკვლევიათ მისი გენეტიკური წარმომავლობა, სოციალურ-რელიგიური საწყისები; მიუთითეს მხოლოდ ჩვეულების გარეგნულ ხასიათზე – გარდაცვლილის „მაგიურის“ შექმნაზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „მონაცვლე“, მათი აზრით, გარდაცვლილის ამქვეყნიური ემანაციაა /78, 75-77; 50; 289; 290/.

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“ აღნიშნული ჩვეულების ყოველ მხარეს, რამდენადაც ისინი

ესებიან მხოლოდ გარდაცვლილი შვილის, ძმის ან დის ნაცვლად აყვანილთან დანათესავებას და გვერდს უვლიან გარდაცვლილი მამის ან დედის ჩამოგდებას. მოშვებული სამგლოვიარო თმის ჩამოგდება რომელიც ამჯერად გვაინტერესებს.

გარდაცვლილი მშობლის სახელზე მოშვებული „სამგლოვიარო თმის ჩამოგდება“ რიტუალი სრულდება წლისთავზე ან ორმოცზე საფლავიდან მობრუნებისა და საამდღისოდ გამართულ სუფრასთან დასხდომის წინ. ის პირი, ვისაც „მონაცვლედ“ ირჩევენ წინასწარაა ინფორმირებული. საამისო სურვილს მომავალ „მაგიერს“ გარდაცვლილის ერთ-ერთი შვილი (ვაჟი) უცხადებს. თუ ბავშვები მცირეწლოვანნი არიან, არჩევანი მშობლის 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 არცერთი მამაკაცთაგანის აყვანა კოგნატთა წრიდან, ასევე ნათლისა (მორდია). როგორც გადმოგვცემენ, ძველად სამეგრელოში მამის მაგიერ გარდაცვლილის ძმის ან ბიძაშვილს იყვანდნენ; მოგვიანებით სხვა გვარის წევრთან დანათესავების ტრადიციაც დამკვიდრებულია.

დედის მონაცვლედ არა მხამდა გარდაცვლილის ძმის (შვილის ცოლის), მამიდის და საერთოდ არცერთი სისხლიური ნათესავი ქალის აყვანა ავნატთა წრიდან; შეიძლებოდა და განსაკუთრებით სასურველი იყო ბიცოლა და დედის და; მოგვიანებით ახლო მეზობელ ქალთან დანათესავება დაუწყიათ.

„ომორგუალე თუმას“ (სამგლოვიარო თმას) მგლოვიარეს „მონაცვლედ“ (მანგიორი) არჩეული პირი აჭრის პირისახეზე (თუ ჭირისუფალი წვერმოშვებულია) ან თავზე. მოჭრილ თმას „მონაცვლედ“ და მგლოვიარე

მკერდში იყრიან იმ რწმენით, რომ „მეყენ-აკეანდლა“ შვისისხლხორცონ ერთმანეთი. ყოფილა მქმთხევეები, როცა „მუმაში თუმა“ („მამის თმა“) უწოდებენ მამის სახელზე მოშვებულ სამგლოვო მკვიდრ ბიძას (მამის ძმას) „ჩამოაგდებია“. ამ უკანასკნელმა კი „ძმის თმა“ გარდაცვლილის ვაჟს, რასაც „თუმაში გოთირუას“ (თმის გაცვლას) ეტყოდნენ.

„თმის ჩამოგდების“ შემდეგ „მონაცვლე“ „მუმაში მანგიორი“ (მამის მაგიური) ან „დიდაში მანგიორი“ (დედის მაგიური) ხდება და ასეც მიმართავენ მას; 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 მაგიური) ან „ჩქინი მანგიორი“ (ჩემი მაგიური); ასევეა დედის მონაცვლის მიმართაც.

„თმის დაყრის“ შემდეგ ხდება ე.წ. „უნა ბარვიში დორღვაფა“ (შავი ტანსაცმლის დაყრა), რითაც საბოლოოდ მთავრდება მგლოვიარობა. ვიდრე მგლოვიარე ტანისამოსს გამოიცვლიდა, სრულდებოდა ე.წ. „კუნხიში ბონუაში“ (ფეხის დაბანის) რიტუალი. მამის მონაცვლისთვის გარდაცვლილის მეუღლეს ფეხი უნდა დაეებანა, ან დედის მონაცვლეს – გარდაცვლილის ქმრისათვის. „ფეხის დაბანის“ რიტუალი სრულდებოდა ცალკე ოთახში; თუკი საამისო პირობები არ ჰქონდათ და ოჯახს ერთი თვალი სახლი ვდგა, მაშინ იქ მყოფთ ოთახი უნდა დაეცალათ და გარეთ დალოდებოდნენ.

10 ძველად სამეგრელოში ნესად ჰქონიათ მიცვალებულის გასვენებისას იმ ხის მოჭრა, რომელიც მის სახელზე იყო დარგული. „მონაცვლის“ ფეხის ნაბანი წყლით შისი მორწყვა იმ აზრით უნდა იყოს დატვირთული, რომ ხის ფესვებიდან ხელახლა განაყოფიერებულმა მცენარემ ამიერიდან „მაგიურის“ სახელი ატაროს.

ფეხის ნაბან წყალს, თუ იგი მამის მონაცვლეს მკურნა-
 ოდა, როგორც გადმოგვცემენ, უსხამდნენ მიცვალებულ-
 ლის გასვენების დღეს მოტრილი ხის ძირს.¹⁰
 მონაცვლესა და გარდაცვლილის შვილს შორის
 ხდება საჩუქრების გაცვლა; „მაგიერს“ სხვათა შორის,
 აძლევენ გარდაცვლილის ტანსაცმელს ან სხვა რაიმე
 ნივთს, გარდა ე.წ. „ნიშნისა“ – ესაა მიცვალებულის
 ერთი ხელი ტანისამოსი, რომელიც დასაფლავების
 დღიდან ტახტზე „განისვენებს“, ხოლო მკვლევარო-
 ბის დამთავრების შემდეგ ინახავენ, როგორც ძვირფას
 და წმინდა რელიკვიას.¹¹

„მონაცვლე“, მიუხედავად იმისა, ბიძა იქნება თუ ახლო
 მეზობელი, ვალდებულია ღამე იქვე გაათიოს; საურ-
 თოდ უნდა ითქვას, რომ იგი ხშირად მოდის ობლებთან,
 ათევეს აქ ღამეს, ზრუნავს მათზე, ეხმარება სამეურნეო
 საქმიანობაში; მონაწილეობს შხითვის მომზადებასა
 და ქორწილის გამართვაში; მათ შორის კავშირი ისე
 მტკიცდება, რომ უშვილოდ დარჩენილი მონაცვლე თავის
 მემკვიდრეობას გადასცემს არა რომელიმე უახლოეს
 ნათესავს, არამედ გარდაცვლილის შვილს. ჩვენს მიერ
 ჩაწერილია შესაბამისი მასალები, რომელთა მიხედვით
 ერთ შემთხვევაში მონაცვლედ გამოდის გარდაცვლი-
 ლის ძმა და ბიძაშვილი, მეორე შემთხვევაში კი –
 არანათესავი. აქვე უნდა ითქვას, რომ თუ ახალგაზრ-
 დობაში დაქვრივებული ქალი თავის უბიწოებას შეინ-
 ახავს, რაც გამოიხატება გარდაცვლილი ქმრის ერთ-
 გულებასა და გაუთხოვრობაში, ეს „მონაცვლის“ დიდ
 დამსახურებად და სახელად ითვლება; პირიქით, „მონაცვ-
 ლის“ შერცხვენაა ქვრივის მიერ ოჯახის მიტოვება და
 გაუთხოვება, განსაკუთრებით მაშინ, როცა „მონაცვლე“
 გარდაცვლილის ძმაა; ამიტომაც მტრობს ეს უკანასკნე-

¹¹ ამ „ნიშნის“, რომელიც მიცვალებულის კულტთან ერთად ნინაპრის
 კულტსაც უკავშირდება, სამეგრელოში აზომებდნენ ოჯახის ზრდასრულ
 ვაჟს ან ქალიშვილს, რაც, უეჭველია, მიცვალებულის თუ ნინაპრის
 ღვთაებრივ ძალასთან ზიარების იდეას შეიცავს.

ლი ყოფილი რძლის ახალ ქმარს. ხაინტყურესა აღნიშნოს, რომ ქერივისა და მაზღების ურთიერთობა ასეთივე სახიათს ატარებდა ხევშიც /37, 162-178, 5 ულ. II

დედის მონაცვლე ვაღდებულია, მინაწკმეჭხმამსლოს ბავშვების აღზრდაში; ხშირად მოდის მათთან, ურეცხავს, უშხადებს საჭმელს, ყოველმხრივ ცდილობს ბავშვებს უღედობა არ აგრძნობინოს. როცა დედის „მაგიერი“ გაუთხოვარი დეიდაა, იგი ვაღდებულია ერთი ან ორი წელი (იმის გათვალისწინებით თუ რა ხნისა-ნი არიან ბავშვები) დარჩეს მათთან. როგორც ჩანს, ობლებზე დიდი მზრუნველობის შედეგია ის, რომ როცა დედაგარდაცვლილი ქალიშვილი თხოვდება, სიძე ე.წ. „ნაბუძარს“ აძლევს საცოლის დედის „მონაცვლეს“.

ასეთია ჩვენი მახალა.

სპეციალური ლიტერატურიდან კარგად არის ცნობილი ქართულ-კავკასიური მახალები შვილობილობის, დობილ-ძმობილობისა თუ დედობილ-მამობილობის შესახებ; ხელოვნური დანათესავების გზით მიღებულ ამ ურთიერთობებს ხაფუძვლად სხვადასხვა მოტივი უღვევს. აღნიშნული პროფილის მახალებს მეგრული „თმის ჩამოგდების“ წესთან შეხების წერტილი მაშინ აქვს, როცა ისინი ითვალისწინებენ გარდაცვლილი ნათესავის „მონაცვლის“ შეძენას და არა ხელოვნურ დანათესავებას სხვა მოტივით, ვთქვათ, თუნდაც სვანური ღინთურაღის წესში დაცული დობილ-ძმობილობისა თუ დედობილ-მამობილობის სახით /104, 67-69/. შვილისა თუ ძმის „მაგიერის“ აყვანა, ჩვენის აზრით, განხილვი უნდა იყოს განვითარებული გვაროვნული ურთიერთობის პირობებში, როცა გვარის ამა თუ იმ წევრის გარდაცვალება გაიაზრებოდა მისი, როგორც კონომიკური (მუშა-ხელის დაკარგვა), ასევე სამხედრო (მებრძოლის დაკარგვა) ძლიერების შესუსტებად. სწორედ დახუსტების შიშს უნდა აქედლებინა გვარის წევრები აყვანა გარდაცვლილის „მონაცვლე“ სხვა გვარიდან, რაც იმავედროულად

იგულისხმებდა ხელოვნურ დანათესავებას კონკრეტულად არა რომელიმე ერთ პირთან, არამედ მთელ გვართან. ამ სახით იგი მოკავშირეს იძენდა. თავისი გვარის ტიკური წარმომავლობით ამ უკანასკნელისგან თავისუბრივად განსხვავდება გარდაცვლილი მშობლის „მონაცვლის“ აყვანის წესი.

გარდაცვლილი მამისა თუ დედის „მაგიერის“ აყვანა, მიუხედავად ჩვენი მრავალგზისი ცდისა, კავკასიის რეგიონში მცხოვრებ ხალხებსა თუ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში ვერ დავამოწმეთ; თუ არ ვცდებით, იგი არც სათანადო ლიტერატურულ მონაცემებშია ფიქსირებული. შესძლოა, საქართველოს რიგ კუთხეებში ბოლო დრომდე დაცული სამგლოვიარო თმის მოკვეცა სხვა გვარის წევრის მიერ,¹² ერთ დროს ამ უკანასკნელის სახით გარდაცვლილი შვილის, ძმის, მამისა თუ დედის „მაგიერის“ შექმნას გულისხმობდა.

მეგრულ „თმის ჩამოვადებით“ სახელდებულ წეს-ჩვეულებაში ერთმანეთზეა დაფუძნელი ორი სხვადასხვა შინაარსისა და სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდში ჩამოყალიბებული ჩვეულება – პირველი და უფრო ადრეული ჩანს გარდაცვლილი მშობლის „მონაცვლის“ აყვანის ტრადიცია, მეორე და შედარებით გვიანდელი – გარდაცვლილი შვილი, 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, „მაგიერის“ შექმნით გარკვეული ღირებულება კომპენსირდება მეორე ექვივალენტური ღირებულებით.

გარდაცვლილი მშობლის „მონაცვლედ“ არანათესავის, ე.ი. სხვა გვარის წევრის აყვანა, რაც სავლედ

12 სათანადო გურული და იმერული მასალა ინახება ავტორთან.

ინფორმაციული მასალით და ჩვენი ღრმა რწმენითაც, შედარებით ახალი მოვლენა ჩანს, ხელოვნური დაბნათესავეების გზით სოციალური მშობლები შექმნილი ითვალისწინებს. რაც შეეხება მამის მონაცვლელ მამასა თუ აგნატ ნათესავთა წრიდან რომელიმე მამაკაცთაგანის აყვანას, დედის „მონაცვლელ“ კი - ბიცოლის, დეიდის ან კოგნატთა წრიდან რომელიმე ქალთაგანის აყვანას, აქ სულ სხვა წესის გადმონაშთური ფორმის არსებობა უნდა ვივარაუდოთ. შესაძლებლად გვეჩვენება, თგი იმ შორეული წარსულის გადმონაშთად ჩაეთვალეთ, როცა პრაქტიკაში იყო ლევირატ-ხორორატის წესი. აი, ხაფუძველი იმისა, რამაც ჩვენ ასეთ დასკვნამდე მიგვიყვანა:

1. გარდაცვლილი მამის მონაცვლელ ბიძის (მამის ძმის) ან მარტოოდენ აგნატთა წრიდან რომელიმე მამაკაცთაგანის აყვანა.
2. გარდაცვლილი დედის მონაცვლელ ბიცოლის (მამის ძმის ცოლის) აყვანა.
3. გარდაცვლილი დედის მონაცვლელ დეიდის ან მარტოოდენ კოგნატთა წრიდან რომელიმე ქალთაგანის აყვანა.
4. მონაცვლის ურთიერთობის ხასიათი გარდაცვლილის ოჯახთან.
5. უშვილოდ დარჩენილი მონაცვლის მეგვიდრობის გადაცემა გარდაცვლილის ერთ-ერთი შვილისთვის.
6. „მონაცვლის“ დამოკიდებულების ხასიათი ქვრივისადმი გათხოვების შემთხვევაში.¹³
7. „თმის ჩამოგდებას“ წეს-ჩვეულებაში დაცული „ფეხის დაბანის“ რიტუალი, რომელიც მამაკაცისადმი ქალის მორჩილებისა და მათ შორის ინტიმური დამოკიდებულების აზრითაა დამუხტული.

13 მაზლის დიდი უფლებები ქვრივის მიმართ სამართლიანად იქნა გააზრებული, როგორც ლევირატული მოვლენის გადმონაშთი /37, 168/

8. ქვრივისათვის „მონაცვლის“ სახელით მოხსენიების მკაცრი აკრძალვა მაშინაც კი, როცა „მაგიერი“ მუხობულია და სხვა დროს შექმლიო სახელით მოხსენიებულია მიუხედავად იმისა, არის თუ არა დაჯილდოებული ჩამოგდებით“ სახელდებულ წეს-ჩვეულებაში ლევირატ-სორორატული¹⁴ მოვლენის გადმონაშთური ფორმა, ერთი რამ ცხადია: ესაა სოციალური დედობისა თუ სოციალური მამობის მახანჭვიონირებელი 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 „მაგიერი“ არანათესავია.

2. შორწინების ნორმები

საველე ეთნოგრაფიული მასალებისა და ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ XIX საუკუნის II ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის სამეგრელოში ქორწინების პროექტირება ხდებოდა ისეთი სავალდებულო წინაპირობების გათვალისწინებით, როგორიც იყო ქორწინებასთან დაკავშირებით ნათესაობაში მოქმედი ნორმები, ქორწინების სოციალურ-წოდებრივი, ეროვნული, ტერიტორიული რეგლამენტაცია, ასევე ჯვრისწერის ასაკი.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ არ ვეხებით ქორწინების მოწესრიგებაში ეროვნული ფაქტორის როლს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ რამდენადაც სამეგრელო ძირითადად საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონებს (ხვანეთი, იმერეთი, გურია) ემეზობლებოდა, ქორწინება სწორედ ქართული ეთნოსის შიგნით გვარდებოდა; რაც შეეხება სამეგრელოს ჩრდილო-დასავლეთით მოსახლე

¹⁴ აღნიშნული მოვლენა ქართველ ეთნოლოგებს დამონმებული აქვთ ხვანეთსა /104, 70-72/ და აჭარაში /9, 86-89/.

აფხაზურ-ადიღურ ტომებთან ურთიერთობას, მეურველები, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ურიდებოდნენ მათთან ქორწინებას მაშინ, როდესაც შედარებით შორეული რაიონულენხუმიდან რძლის მოყვანა ან იქით ქართლ-კახეთში, შესაძლებელი კონტაქტების ფარგლებში, ფართოდ იყო გაერცვლებული. ეთნოსის შიგნით ქორწინების უპირატესი მოგვარების გამოწვევი ფაქტორები მეცნიერებისათვის ცნობილია. ამ საკითხთან დაკავშირებით ი. ბრომლევი წერს: „Преимущественное заключение браков в рамках этносов (эндогамия), обуславливающее существование сопряженной с ним популяций, вызвано не биологическими, а социокультурными факторами“ /119, 18/.

ნაშრომში არ ვეხებით ასევე საქორწინო ურთიერთობების მოწესრიგებაში სოციალურ-წოდებრივი ფაქტორის განხილვას. ყველა კლასობრივ-ანტაგონისტურ საზოგადოებაში იკრძალებოდა და დღესაც იკრძალება ქორწინება სხვადასხვა სოციალურ ფენებს შორის. აღნიშნულ საკითხს გვერდით აუუარეთ იმიტომ, რომ ამ მიმართულებით უკვე წარმოებულმა კვლევამ, მანამდე კარგად ცნობილი ფაქტის ხელახალი კონსტატაციის გარდა, ვერავითარი შედეგი ვერ გამოიღო.

ამრიგად, წინამდებარე პარაგრაფში ყურადღება აქვს დათმობილი ქორწინებასთან დაკავშირებით ნათესაობაში მოქმედ წესებს, ქორწინების ტერიტორიულ რეგლამენტაციას და საქორწინო ასაკს.

ა. ნათესაობაში მოქმედი წესები

წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ ეთნოგრაფიული მონაცემებით სამკვრელოში დამოწმებული ნათესაობის ფორმებს – ხისხლიერს, მოყვრობითსა და ხელოვნურს – ვეხებით არა ნათესაობის ხისტემის ყოველმხრივი შესწავლის მიზნით, არამედ ჩვენთვის საინტერესო ნორმების გამოსავლენად. ამასთან შე-

დარებით ვრცლად შექნერდებით სისხლიერი ნათესაობის დახასიათებაზე.

სამეგრელოში სისხლით ნათესავის აღსანიშნავად გამოიყენება ზოგადი ხასიათის ორი ტერმინი — „ნათესე“ (ნათესავი) და „მოჯგირე“ (პირდაპირ თარგმანში — „მოკეთე“). როგორც ჩანს, პირველი ტერმინი ქართული ენის დიალექტურ ვარიანტს წარმოადგენს და მეგრულში შედარებით გვიანაა შემოსული. არც ტერმინი „მოჯგირე“ უნდა იყოს ძალზე ძველი. იგი ნაწარმოებია სიტყვიდან „ჯგირი“, რაც კარგს, წმინდას¹⁵ ნიშნავს და სრულ შესატყვისობაშია ქართულ „მოკეთესთან“. ასეთი თუ ისე, სწორედ აღნიშნული ტერმინებით მოიხსენიება დღეისათვის სისხლით ნათესავი — როგორც მამის, ასევე დედის ნათესაობის მხრიდან. ნათესაობაში აგნატიკური და კოგნატიკური ხაზის გასარჩევად შესაბამისად ამბობენ „რჯულით ნათესე“//„რჯულით მოჯგირე“ (რჯულით¹⁶ ნათესავი) და „დიდაშარი ნათესე“//„დიდაშიანი მოჯგირე“ (დედით ნათესავი). სათანადო მახალა გვინჟნებს, რომ აგნატურ ჯგუფში შედიან — მამა, ძმა, ბიძა, ბიძაშვილი, ბაბუა, ბაბუას ძმა, ბაბუას ძმისშვილი, პაპა, პაპის ძმა და პაპის ძმისშვილი; კოგნატურ ჯგუფში გაერთიანებულნი არიან — დედა, დეიდა, დეიდაშვილი, დედის ძმა, დედის ძმისშვილი, დედის მამა, დედის დედა, დედის ბაბუა და დედის პაპა. დავახასიათებთ ორივე ჯგუფში მოქმედ წევნთვის ხაინტერესო წესებს.

აგნატი ნათესაეები, ე.ი. „რჯულით მოჯგირეუი“ თავის მხრივ ქმნიან რამდენიმე საფეხურს: 1. „დეუდი მოჯგირე“ (თავი ნათესავი); 2. „გაღენი მოჯგირე“ (გარე ნათესავი); 3. „ტყურაია მოჯგირე“ (უბრალო ნათესავი) ან

15 „ჯგირი“ ნმინდის მნიშვნელობით მხოლოდ ნმინდა გიორგისა („ჯგირი გიორგი“) და მეფუტკრეობის მფარველი ღვთაების — „ჯგირაგუნას“ სახელწოდებებში ვხვდებით.

16 სიტყვა „რჯული“ უნდა გავგებთ მეგრულში გვარს (ფთხსომჟ) აღნიშნავს.

17 ტერმინის ეტიმოლოგია უცნობია. ფუძის გაორმაგებით მიღებული ეს სიტყვა იმპარება მაშინ, როცა არ ხერხდება რომელიმე პირთან ნათესაური ურთიერთობის დადგენა.

როგორც ხშირად ამბობენ - „ბოვიში ბოვი“ პირველი და მეორე კატეგორიის ნათესაობის ძღვანი მხაკვად გამოიყენება ტერმინი - „სისხირი-ხორცი“ (ქუჩის ხორცი).

„დედ მოჯგირედ“ იწოდებიან ნაფუქსავერე ქვეყნობის ფარგლებში; „გალენი მოჯგირედ“ - 4-7 თაობით დაშორებულნი, ხოლო „ტყურაია მოჯგირედ“ ან „ბოვიში ბოვად“ - 7 თაობის ზემოთ.

როგორც საველე მასალა გვიჩვენებს, „დედ მოჯგირეები“ გაუყოფარი ოჯახის ე.წ. „თის“ წევრები არიან. ყოველი ასეთი ოჯახი შედგებოდა ეგო-ს და ეგო-ს შვილები-სა და შვილიშვილებისაგან, ასევე ეგო-ს ძმების, ამ უკანასკნელთა შვილების და შვილიშვილებისაგან, ე.ი. „თი“-ში გაერთიანებულნი იყვნენ სამი თაობის პირდაპირი და გვერდითი შტოს წარმომადგენლები. მესამე თაობის დონეზე „თი“ იყოფოდა რამდენიმე ოჯახად, რომლებიც ერთმანეთის გვერდიგვერდ სახლობდნენ. ასე წარმოქმნილი რამდენიმე ოჯახების, „დედმოჯგირეების“ სოციალურ გაერთიანებას ეწოდებოდა „დინო“, რომელიც ეგო-ს სახელს ატარებდა. „დინოში“ შემავალი ოჯახები გამსხვილების შემდგომ კვლავ იშლებოდნენ და განაყრები თავიანთ მხრივ „დინოს“ წარმოქმნიდნენ. ყოველი ასეთი „დინო“ მეორის მიმართ იყო „გალენი მოჯგირე“. შეიღირვა თაობის შიგნით წარმოქმნილი „დინოების“ სოციალური გაერთიანება „თური“, რომელიც იწოდებოდა გვარის ამა თუ იმ შტოს დამაარსებელი წინაპრის სახელით. „თურში“ შემავალი „დინოები“ ერთმანეთის „მოჯგირეები“ (მოძმეები) არიან, ხოლო თვით „თურები“ - „ტყურაია მოჯგირეები“.

შეუძლებელია ყოველივე ზემოთქმულის ნათელყოფა რომელიმე კონკრეტული გვარის მაგალითზე, რადგანაც თვით გვარის გენეალოგიის დადგენა არ ხერხდება. სამაგიეროდ ჩვენთვის საინტერესო სურათის წარმოსახენად საკმარის მასალას იძლევა გვარის ერთი შტო, რომლის სოციალური განვითარება, ვფიქრობთ, ისევე მიმდინარეობს, როგორც თვით გვარისა. სანიმუშოდ მოვიყვანოთ ახალაიების გვარის ერთი

შტოს - „თუთაშხიას თურის“ გენეალოგიას და ვუნქენებთ მისი („თურის“) ჩამოყალიბების პროცესს. თუთაშხია ახალაია XIX საუკუნის დესპოტულად გადმოსახლებულა ჩხოროწყუს რაიონის სტეფანესიანიდან და დასახლებულა მარტვილის რაიონის სოფ. კურზუში. მას, მის შვილებს - ჯოდორიასა და კონიას, შვილიშვილებს - სტეფანეს, თუთაშხიასა და ბოშხუხუს, ერთგვრქვემ გაუყოფრად უცხოურაით. თუთაშხიასა და მისი უფროსი შვილის - ჯოდორიას გარდაცვალების შემდეგ, ბიძაშვილები კონიას სიცოცხლეშივე გაყრილან და გვერდიგვერდ დასახლებულან ერთ „დინოდ“, რომელშიც სამი „თი“ (სტეფანესი, თუთაშხიასა და ბოშხუხუს) შედიოდა. „დინოში“ შემაკალი ოჯახები კვლავ რჩებოდნენ „დუდ მოჯგირეები“. ახლო ნათესავების ეს გაერთიანება თავიდან „თუთაშხიას დინოდ“ იწოდებოდა. ერთ ოჯახში მცხოვრები ჯოდორიას შვილის - სტეფანეს შვილიშვილები (მეთოია, ივანე, ბიტუ და ჭუკელა) თავიანთი მამების - შუკოსა და გახუს ღრმადმოხუცებულობის ეამს გაყრილან; მოგვიანებით გაყრილან კონიას შვილების - თუთაშხიასა და ბოშხუხუს შვილიშვილები (ბონდო, ბიბი, ბუნო, დაუთოია, ჭიჭიკო, ლადი და ბუხუ). ამ დროისათვის თუთაშხიას შვილები (გერა, ობიშხია, ნიკოია) გარდაცვლილნი იყვნენ, ხოლო ბოშხუხუს ერთადერთი შვილი - კონია ღრმად მოხუცი ყოფილა.

ჯოდორიასა და კონიას შვილთა შვილების გაყრის და მათი ცალ-ცალკე დასახლების შემდეგ დაშლილა თვით „თუთაშხიას დინო“, რომლის ნაცვლად ორი დამოკიდებული დინო შექმნილა. სტეფანეს შვილიშვილების ოჯახები გაერთიანებულან „სტეფანეს დინოში“, ხოლო თუთაშხიასა და ბოშხუხუს შვილიშვილები და მათი ოჯახები, რომლებიც თავის დროზე ერთმანეთის „დუდ მოჯგირეები“ იყვნენ, თაობათა თანდათანობით დაშორებისა და აქედან გამომდინარე მათი ცალკეულ დინოებში გაერთიანების გამო, ნათესაობის

სხვადასხვა საფეხურზე აღმოჩნდნენ. ე.ა. სტეფანესა და თუთაშხიას ახლადშექმნილი დინოები ერთმანეთის მიმართ გამოდიოდნენ როგორც „გაღიზიანებული“ მაშინ, როდესაც რომელიმე ერთ-ერთი მხარეს შექმნილი ოჯახები „ღუღ მოჯგირები“ იყვნენ. მითითებული დინოები ერთიანდებოდნენ „ხისხლ-ხორცობაში“ და წინაპრის სახელის მიხედვით იწოდებოდნენ – „თუთაშხიაში ზისხირ-ხორცი“ (თუთაშხიას ხისხლ-ხორცი). ახალაიების გვარის სოფ. კურზუს შტოს განვითარების აღნიშნულ საფეხურზე „თური“ ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულა. მას საბოლოო სახე მიუღია სტეფანესა და თუთაშხიას დინოებში გაერთიანებული ოჯახების მესამედ გაყრის შემდეგ, რაც სტეფანეს, თუთაშხიასა და ბოშხუხუს შვილების (შუკოს, ვახუს, გერას, ობიშხიას, ნიკოიასა და კოჩიას) შვილთაშვილების დროს, ე.ი. მეშვიდე თაობაში მომხდარა. ამის შემდეგ სტეფანეს დინო გაყოფილა ორად – მეთოიასა და ბიტუს დინოებად, ხოლო თუთაშხიას დინო – ბონდოსა და ლადის დინოებად. როგორც გადმოგვცეს, აღნიშნული პროცესით დაშთავრებულა „თუთაშხიას თურის“ ჩამოყალიბება. მართალია, დღეისათვის ეს „თური“ ათ თაობას მოიცავს, რაც თითქოსდა ეწინააღმდეგება მის ბუნებას, მაგრამ აქ გასათვალისწინებელია ერთი რამ. რამდენადაც მოიშალა სათანადო სოციალურ-ეკონომიკური საფუძვლები, „თუთაშხიას თურის“ შემდგომი ხეგმენტაციის პროცესი, რაც საბოლოო ჯამში ორი ახალი „თურის“ ჩამოყალიბებამდე მიიყვანდა ახალაიას გვარის აღნიშნულ შტოს, შეჩერდა და საბოლოოდ გაიყინა. ამის გამო არა თუ მერვე, მეცხრე და მკათე თაობის წარმომადგენელი, არამედ მომავალი თაობის ნებისმიერი ახალაია იქნება „თუთაშხიას თურის“ წევრი. ასეთივე დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა ჯანაშიების გვარი, რომლის ყველა წარმომადგენელი გაერთიანებულია ექვს „თურში“ (მე-

ქიანე, მამაშიათური, გულათური, ჯვარიმამა, ტუკიათური და ნანელათური).

ახალაიას გვარის „თუთაშხიას თურმის“ მხარეში სურათს იძლევა მარტვილის რაიონის სოფ. მტკვარში მცხოვრები ერქვანიას გვარის „უთუთის თური“ (თგი შვიდი თაობის შიგნით ახევ ოთხ დინოდ არის დაყოფილი) და ქ. ზუგდიდში მცხოვრები მეუნარგიას გვარის „გურკონიას თური“.

ზემომოყვანილ მონაცემებს თუ განვაზოგადებთ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ წარსულში შვიდი თაობის შიგნით წარმოქმნილი ოთხი „დინო“, მოიცავდა რა სხვადასხვა კატეგორიის ნათესავეებს („დუდ მოჯგირეებსა“ და „გალენი მოჯგირეებს“), რომლებიც შეკრულნი იყვნენ „სისხლ-ხორცილით“, ქმნიდა „თურს“. ამდენად, „თური“ არის შვიდთაობიანი აგნატიკური ჯგუფის სოციალური გაერთიანება, რომელიც შედგება სისხლით ნათესავეების პირდაპირი და გვერდითი შტოების წარმომადგენლებისაგან.

იკვლევდა რა ძველქართულ სოციალურ ინსტიტუტს, შეკვლევარმა გ. მამულიამ, მიუხედავად მის ხელთარსებული ძალზე მწირი მონაცემებისა, სამართლიანად დაუკავშირა ერთმანეთს საქართველოში ისტორიულად არსებული შვიდთაობიანი აგნატიკური ერთეულები „თვისი“ და მეგრული „თური“ /51, 33/. გ. მამულია წერს, რომ ის, ვინც „თვისს“ არ ეკუთვნოდა იყო „უცხო“ /51, 40/, ე.ი. „თვისის“ კონტრაგენტად „უცხო“ გვევლინება. მსგავსად ამისა პირი, რომელიც ego-ს „თურში“ არ შედის, არის „შხვაში თური“ (სხვისი თური), ე.ი. „თურის“ კონტრაგენტი არის „შხვაში თური“, რომელიც „უცხოს“ ტოლფარდია.

„თვისისა“ და „თურის“ გენეტიკურ ნათესაობას ავლენს სხვა მომენტიც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, „თურში“ შემავალი „დინოები“ ერთმანეთის „მოჯიმაღეები“ – „მოძმეები“ არიან. აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ „თური“ წარმოადგენდა „მოძმეთა“ გაურ-

თიანებას, ანუ „საძმოს“. ეს უკანასკნელი კი „თვისის“ იდენტური სოციალური ინსტიტუტი იყო /51, 41-41/

როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ „თურქულ“ და „თურქის“ მსგავსებაზე, მხედველობაში გვაქვს მათი ერთიანი სოციალური ინსტიტუტების იდენტურობა ისტორიულ წარსულში და არა დღეს. განსხვავებით საზოგადოების გარკვეულ საფეხურზე მოქმედი „თვისის“ ინსტიტუტისაგან, რომელიც გვაროვნულ, პატრიარქალურ ურთიერთობათა პირშია, ეთნოგრაფიულად დამოწმებული სოციალური გაერთიანება „თური“ არის ოჯახური წარმონაქმნი.

„თურის“ სტრუქტურა ემთხვევა სვანეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებული „ღამხუბის“ (საძმოს)¹⁸ შინაგან აგებულებას. „თურში“ შემავალი „დინო“ ან „დინოთა“ გაერთიანება შეესაბამება სვანური „ღამხუბის“ დანაწილებას „ძირიში მესუბარარისა“ (მდრ. „დუდი მოჯგირეები“) და „ქახიქა მესუბარარის“ (მდრ. „გაღენი მოჯგირეები“) ე.ი. უახლოესი და შორეული მოძმეების სახით /104, 40/. გარდა ამისა, „დინო“, რომელიც აერთიანებს რამდენიმე თაობის სისხლით ნათესავებს პირდაპირ შესატყვისობაშია ხევესურულ „ახალ მამად“ დაყოფასთან,¹⁹ ხოლო „დინოების“ გაერთიანება ანუ „თური“ ესაა ძველი და ახალი „მამების“, იგივე „ძირიში მესუბარარისა“ და „ქახიქა მესუბარარის“ გაერთიანება ანუ „საძმო“.

ამდენად, ვფიქრობთ, რომ მეგრულმა „თურმა“ მკრთალად, მაგრამ მაინც შემოინახა იმ სოციალური ორგანიზაციის ნიშნები, რომლებიც ახასიათებდა „სამხუბსა“ და „მამანს“. ეს ორგანიზაცია არის დიდი ოჯახის განვითარების შედეგად მიღებული პატრონიმიული ორგანიზაცია /72, 55/, რომელიც კარგადაა შესწავლი-

18 „ღამხუბის“ შესახებ იხ. 104, 17-41.

19 „მამეზად“ დაყოფასთან დაკავშირებით იხ. რ. ხარაძისა და ვ. ბარდაველიძის ნაშრომები /105, 187-204; 4, 469-497/.

ლი ასევე აჭარის მაგალითზე /55, 34-37; 70, 25-47; 56, 70-82/. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ „თურს“ პატრონიმიული ორგანიზაციის ეკონომიკური სტრუქტურული ჩვენთვის საინტერესო პერიოდისათვის, უკვე დაკარგულია მთლიანად და XX ს. დასაწყისში, უკვე გამოცდილი აქვს. იგი მხოლოდ სოციალური ნიშნებით თუა პატრონიმიული.

მართალია, სამეგრელოში ერთი გვარის შივნით იკრძალება ქორწინება, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მკაცრად ეგზოგამირებულ ერთეულს, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს „თური“. ჩვენ ვერ დავამოწმეთ ერთი შემთხვევაც კი „თურის“ წევრთა ქორწინებისა მაშინ, როდესაც გვხვდება გვარში შემავალი სხვადასხვა „თურების“ წარმომადგენელთა შეუღლების ცალკეული ფაქტები. გვარსშინა ქორწინება სამეგრელოში ძირითადად მოდის ისეთ მრავალრიცხოვან გვარებზე, როგორიცაა კვარაცხელია, დანელია და სიჭინავა. ჩვენს ხელთ არსებული მასალების მიხედვით, აღნიშნულ გვარებში შეუღლებული წყვილების ნათესაური დამოკიდებულება არ მოწმდება. მთხრობელთა გადმოცემითაც, გვარსშინა ქორწინებით ჯვარდაწერილნი შვიდი, რვა თაობით მაინც უნდა ყოფილიყვნენ დაცილებულნი, ე.ი. ისინი ერთი „თურის“ წევრები არ უნდა ყოფილიყვნენ.

ამრიგად, ხწორედ „თური“ წარმოადგენს ისეთ სოციალურ გაერთიანებას, რომელიც ვაღიარებდით მკაცრად დაიცვას ეგზოგამიური ნორმები; რაც შეეხება გვარს, მისი ეგზოგამიურობის პრინციპი დარღვევადია შვიდი, რვა თაობის ზემოთ.

ერთი გვარის შვიდი თაობით დაცილებული წევრების შეუღლება, მართალია, ხალხის მიერ დაკანონებული არსად და არასოდეს ყოფილა, მაგრამ იგი დაშვე-



ბუღაღ ითვლებოდა საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში, კერძოდ, ხევში /37, 53-55/, აჭარაში /9, 80/, სამცხე-ჯავახეთში /35, 10-11/, გურია-იმერეთში.²⁰ მისი მნიშვნელობის მიერ მთიულეთის მაგალითის (გვ. 11-12) განხილვის არარსებობა განვრცობა მთელ საქართველოზე არასწორია. ასევე არასწორად მიგვაჩნია სისხლით ნათესაობაში ქორწინების აკრძალვის გენეზისის კვლევა ქართული მასალით ან ამ უკანასკნელზე დაკვირვებით პრობლემის გადასაწყვეტად კონკრეტული გზების დასახვა, რასაც ზოგიერთი მკვლევარი მიმართავს /35, 10-12/. აღნიშნული პრობლემა უშუალოდ უკავშირდება ეგზოგამიის ჩასახვას, რასაც ადგილი ჰქონდა გვაროვნული საზოგადოების გარიჟრაჟზე. ჩვენი კვლევის ობიექტს კი წარმოადგენს გვარი (фамилия), რომელსაც გამოცდილი აქვს ერთიანი სოციალური და ეკონომიკური საფუძვლები, ამიტომ უფრო უპრიანი იქნებოდა გვეკვლია გვარის (фамилия) შიგნით ეგზოგამიის რღვევის გამოძვევი მიზეზები.²¹

როგორც ითქვა, კოგნატიურ ჯგუფში შექმავალი ნათესაობა აღინიშნება შედგენილი ტერმინით – „დიდაშარი მოჯგირე“ (დღლით ნათესავი). კოგნატიური ჯგუფის ნათესაობა, თავის მხრივ, აგნატიკურის მსგავსად იყოფოდა „დუდ მოჯგირეებად“ და „გალენი მოჯგირეებად“. საკვლე ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, პირველი კატეგორიის ნათესაობაში გავრთიანებულნი იყვნენ პირველი და მეორე თაობის წარმომადგენლები, ხოლო მეორეში – მესამე და მეოთხე თაობისა. სწორედ ამ ოთხ თაობაში იყო მკაცრად დაცული საქორწინო აკრძალვა. რამდენადაც კოგნატიური ხაზით მიმავალი ნათესაობის შემდგომი თაობების დადგენა თითქმის შეუძლებელი ხდება, სავარაუდოა, რომ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდისათვის მესამე, მეექვსე, მეშვიდე და ა.შ. თაობებში საქორწინო ურთი-

21 ვ. ითონიშვილი ასეთ მიზეზად ასახელებს ქორწინებაში ქალ-ვაჟის ინდივიტის ზრდას /37, 53/.

ერთობანი ჩვეულებრივ მიმდინარეობდა. ამ თვალსაზრისით მეგრული მასალა სრულ იდენტურობაშია სათანადო ქართლურ მონაცემებთან /54, 8-9/.

ამდენად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისში სამეგრელოში ევსოვამია დაცული იყო აგნატიკურ ნათესაობაში შეიდი, ხოლო კოვნატიკურში – ოთხი თაობის ფარგლებში.

ახლა ვნახოთ, რა მდგომარეობა იყო ამ თვალსაზრისით მოყვრებში.

მოყვრობითი ნათესაობის აღსანიშნავად სამეგრელოში გამოიყენებოდა და დღესაც იხმარება ტერმინი – „კერპ-მოჯგირობა“ (კერპ-ნათესაობა). „კერპ-მოჯგირებს“ განეკუთვნებიან: ცოლ-ქმრის ბუბია-ბაბუა, დედ-მამა და და-ძმები. გარდა ამისა, ცოლის ნათესაობა აღინიშნება ტერმინით – „ჩილორთი“ (ცოლეური), ხოლო ქმრისა – „ქომონჯიშიანეუი“ (ქმრისიანები).

ტრადიციის თანახმად, „კერპ-მოჯგირობაში“ შემაჯავლი უფროსი თაობის რომელიმე დაქვრივებულ წარმომადგენელთა შეუღლება ხასტიკად იკრძალებოდა. ასევე დაუშვებელი იყო მეუღლის გარდაცვალების შემთხვევაში ცოლის დაზე ან მასზე ქორწინება, ე.ი. სამეგრელოში არ დასტურდება ზოგადი ეთნოგრაფიიდან კარგად ცნობილი დევირატ-სორორატის წესი,²² რადგანაც ინდივიდუალური ოჯახის არსებობის პირობებში თვით ქორწინების ხასიათი (საცოლის სყიდვის არარსებობა) და ხაოჯახო ხამართლის სათანადო ნორმები არ ქმნიდნენ ასეთი მოვლენების ფუნქციონირებისათვის საჭირო საფუძველს.

22 საქართველოში მათი არსებობა ეთნოგრაფიულად არის დადასტურებული სვანებში /104, 70-72/, აჭარლებსა და ლაზებში /9, 86-89/. სწავლობდა რა მის მიერ გამოვლენილ აჭარულ და ლაზურ სათანადო მასალებს, მ. ბექიაშვილმა სამართლიანად დაასკვნა, რომ დევირატული და სორორატული მოვლენების შემორჩენაში აჭარაში „ჩვენი საუკუნის ოციან წლებამდეც, ხელი შეუწყო... მუსლიმანური რელიგიის ნორმებმა“ /9, 89/.

ქორწინება აკრძალული იყო ასევე ცოლ-ქმრის და-
ძმებს შორის. აქვე უნდა ითქვას, რომ საქართველოს
ზოგიერთ კუთხეში დამოწმებული ჩვეულებები ძმების
მიერ დების შერთვისა იმ შემთხვევაშიც კი არცაა
ერთდროულად მოხდებოდა /54, 9/, სამეგრელოში ვერ
დავადასტურეთ.²³ ასეთი რამ მხოლოდ ხალხურ გად-
მოცემებსა და ზღაპრებს შემორჩა. იყო ცალკეული
შემთხვევები, მაგრამ დამოყვრებული ოჯახები ძირით-
ადად გაურბოდნენ ცოლ-ქმრის დაძმების ქორწინებას
რძლისა თუ სიძის ბიძაშვილზე, დეიდაშვილზე ან მამ-
იდაშვილზე. როგორც ჩანს, ამ აკრძალვას საფუძვლად
უდევს იგივე მოტივი, რომელზედაც ხევის მასალების
განხილვისას სამართლიანად მიუთითა ვ. ითონიშ-
ვილიძე: „არამარტო „დამძახლებული“ ოჯახები, არამედ
„დამძახლებული“ გვარებიც კი, რომელთა ფარგლებში
ეს ოჯახები შედიოდნენ, კრიდებოდნენ ერთმანეთთან
საქორწინო კავშირის დამყარებას იმ მოტივით, რომ
თანამოგვარე რძლებს შორის მოსალოდნელი უთანხ-
მოება... რძლების სამშობლო საგვარეულოშიც არა-
ჯანსაღ სიტუაციას შექმნიდა“ /37, 57/.

რაც შეეხება ცოლ-ქმრის ნათესაობის გვერდითი
შტოების ერთმანეთში დაქორწინებას, იგი სამეგრე-
ლოში, ისევე როგორც ქართლში,²⁴ დაშვებულად ითუ-
ლებოდა. ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ
მოყვრობით დანათესავებულთა გვერდითი შტოების
ქორწინება ნებადართული იყო თვით საეკლესიო დადგუ-
ნილებით /85, 151/.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, სამეგ-
რელოში ცნობილი იყო ხელოვნურად დანათესავების
რამდენიმე ფორმა, რომელთა შორის ყველზე გავრცელუ-

23 დების რძლებად მოყვანა ერთ ოჯახში, ჩვეულებრივი მოვლენა იყო
აჭარაში /9, 84/.

24 სათანადო ქართლური მასალა იხ. ნ. მაჩაბლის ნაშრომში /54, 9-10/.

ბული ყოფილა ნათელ-მირონობა, „მორდაუბა“ და „მონაცვლის აყვანა“.

ნათელ-მირონობით ოჯახი ყოველ მიზეზზე უნდა დაკავშირებოდა მეჯვარეს, რომელიც ცოლქორის შვილი ველი შვილის „მორდია“ (ნათლია) ხდებოდა. დასამტკიცებელი შვილებს იმ პირებს ანათელინებდნენ, ვისთანაც ოჯახს დანათესავება სურდა. ნათესაური კავშირი მყარდებოდა არამარტო ნათლიასა და ნათლულის ოჯახებს შორის, არამედ დაძმების ნათლიებს შორისაც. ნათელ-მირონობით დაკავშირებულთა ურთიერთობას ხალხი სისხლით ნათესაობას უტოლებდა, რამაც თავისი კვალი დაამჩნია მათ შორის საქორწინო დამოკიდებულების ნორმებსაც. ნათლიისა და ნათლულის შთამომავლობის პირდაპირი ხაზით მიმდინარე ნათესაობაში ქორწინება თორმეტი თაობის ფარგლებში აკრძალული ყოფილა. იგივე წესები მოქმედებდა ქართლში /54, 10/, სამცხე ჯავახეთში /35, 13/, ხევში /37, 58-59/, გურია-იმერეთში.²⁵ ნათელ-მირონობით დაკავშირებულთა შორის თორმეტი თაობის შიგნით ქორწინების აკრძალვა მხოლოდ და მხოლოდ გადმოცემას ეყრდნობა. მიუხედავად ჩვენი ცდისა, აღნიშნულის დასამტკიცებლად ვერ მოვახერხეთ კონკრეტული მასალის მიკვლევა. კონკრეტული მაგალითი არც იმ ეთნოლოგებს აქვთ, რომლებმაც იმუშავეს ქართლში, სამცხე-ჯავახეთსა და ხევში. ასე რომ, ერთადერთი წყარო ხალხური გადმოცემაა. დაისმის კითხვა: რატომ იკრძალებოდა ნათელ-მირონობაში ქორწინება თორმეტი თაობის ფარგლებში, მაშინ, როდესაც სისხლით ნათესაობაში შვიდი თაობის ზემოთ იგი დაშვებულად ითვლებოდა? ვფიქრობთ, რომ პასუხი ნათესაობის ქრისტიანულ გაგებაში უნდა ვუძიოთ. ცნობილია, რომ მსოფლიოს მექვესე საეკლესიო კრების დადგენილებით, „უდიდეს არს ნათლობითი ნათესავობა სისხლითისაგან

25 სათანადო მასალა ინახება ავტორთან.

ნათესაობისა“ /85, 161/. როგორც ვხედავთ, ქრისტიანულ-მა კელეხიამ გასაგები მიზეზის გამო ნათელ-მირონობა სისხლით ნათესაობაზე მალღა დააყენა. თუმცა ქორწინება ორივესათვის მერვე თაობიდან დადგენილია. სწორედ სისხლით ნათესაობაზე ნათელ-მირონობით შეკრული ნათესაობის უპირატესობის ქრისტიანული დოგმატის ხალხურმა გაგებამ შექმნა თორმეტი თაობის შიგნით ქორწინების აკრძალვის ფორმულა და არა რეალურად არსებულმა ვითარებამ. თორმეტი თაობის ფარგლებში ქორწინების აკრძალვას ნამდვილად რომ ჰქონოდა ადგილი, თვით ნათელ-მირონობის ტრადიციულად მიღებული პერიოდული განახლების პირობებში, გარკვეულ კოლექტივებს შორის ქორწინება სამუდამოდ უნდა აკრძალულიყო,²⁶ რაც ყოველად შეუძლებელი იქნებოდა.

ხელოვნურად დანათესაების მუორე ფორმა – „მორდუობა“²⁷ დაკავშირებული იყო თავადის ან აზნაურის შვილის გლეხის ოჯახში გაძიძებასთან. ბავშვის აღსაზრდელად გაცემა ფართოდ იყო გავრცელებული, როგორც საქართველოში, ასევე კავკასიის ხალხებში და ყველგან, სადაც იგი მოწმდება იკრძალება ქორწინება დანათესაებულთა შორის. სწორია ნ. მაჩაბელი, როდესაც აღნიშნული აკრძალვის საფუძვლად მიიჩნევს თვით სხვადასხვა სოციალურ ფენებს შორის ქორწინების აკრძალვის ფაქტორს /54, 11/. სამეგრელოში „მორდუობით“ დანათესაებას ადგილი ჰქონდა მაშინაც, როცა რომელიმე გლეხის შვილს ვინმე გლეხის ქალი „აჭმევდა ძუტუს“. ასეთ შემთხვევაში ოჯახებს შორის სისხლით ნათესაობის ტოლფარდი ურთიერთობა მყარდებოდა და ქორწინებაც შვიდი

26 ასეთი აზრი აქვს გამოთქმული ეთნოლოგ ნ. მაჩაბელს /54, 10/.

27 „მორდუობა“ მომდინარეობს შეკრული სიტყვიდან „მორდუ“ (გამზრდელი) და გულისხმობს „მორდუსა“ და „მორდული“-ს (გამზრდილს) შორის არსებულ ურთიერთობას.

თაობის ფარგლებში იკრძალებოდა; ასევე იყო გარდაკე-
ლილი ნათესავის (დედის, მამის, ძმის ან დის) „მონაცე-
ლის“ აყვანის შემთხვევაში.

ერეკნული

ბ. შორწინავის ბარიბორიული რაგლანის მხარე

ტერიტორიულ ერთეულებს შორის არსებული საქორ-
წინო ურთიერთობების კვლევას დიდი მნიშვნელობა
ენიჭება როგორც თვით ამ ერთეულების სოციალური
ბუნების წარმოსაჩვენად, ისე ძველი სოფლის სტრუქ-
ტურის შესწავლის თვალსაზრისით. ცხადია, წინამდუ-
ბარე ნაშრომში შეუძლებელია აღნიშნული საკითხე-
ბის ყოველმხრივი გაშუქება, მაგრამ რამდენადაც ისინი
ერთმანეთთან ორგანულ კავშირში იმყოფებიან, აუცი-
ლებლად მიგვანიშნა მოკლედ მაინც შევჩერდეთ მათზე.

სამეგრელოს სოფლები იყოფოდა და დღესაც იყო-
ფა უბნებად და მიკროუბნებად. სოფლის ყველაზე მცირე
ტერიტორიული ერთეული, რომელზეც სახლობს „დუდ-
მოჯვირეთა“ კოლექტივი, იწოდება თვით ამ გაერთიანებ-
ის აღმნიშვნელი ტერმინით – „დინო“, რამდენიმე „დინო“
ქმნის უბანს, ე.წ. „სამოხიოს“, ხოლო ოთხი, ხუთი ან
ექვსი (შესაძლოა მეტიც) „სამოხიო“ შეადგენს სოფელს.
სამეგრელოში დღეისათვის, ერთეული გამონაკლისის
გარდა, არაა შემორჩენილი ერთი გვართ დასახლებ-
ლი სოფელი; სამაგიეროდ ხშირია მიკროუბნის („დი-
ნოს“) და შედარებით ნაკლებად უბნის („სამოხიოს“)
მონოგენურობა. იმისათვის, რომ უკეთ გავერკვეთ ტერ-
იტორიულ ერთეულებს შორის არსებულ საქორწინო
ურთიერთობებში, აუცილებლად მიგვანიშნა დავახასია-
თოთ „სამოხიო“.

მეგრულ სოფლებში, ისევე როგორც დასავლეთ
საქართველოს ბარის სოფლებში, უბანს ქმნის ბუნე-
ბრივად შემოსაზღვრული ტერიტორია. მის ბუნებრივ
საზღვარს წარმოადგენს ტყე, ხრამი, ხევი, ასევე სახნა-
სათესი ფართობი; უბნის ზრდა მოცემული ტერიტორიის

გეოგრაფიულ სივრცეში შესაძლებელ განვითარებაზეა დამოკიდებული. ამასთან, ეს ზრდა გამოწვეულია სოციალური და სამეურნეო უჯრედების (ოჯახების) სემენტაციით, რაც თავის მხრივ, აპირობენს განვითარებული მიკროუბნის გარდაქმნას უბნად, ხოლო ამ გეონასკენლის რამდენიმე „სამოხიოდ“ დანაწილებასა და საბოლოო ჯამში, მის სოფლად ჩამოყალიბებას. ასეთი დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა ჩვენს ხელთ არსებული მასალა. მაგალითად, XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში ზუგდიდის რაიონის დღევანდელი სოფ. ზედაეწერი წარმოადგენდა სოფ. ჩხორიის უბანს, რომლის გამსხვილების შედეგად ჯერ ორი „სამოხიო“ გაჩენილა, ხოლო მოგვიანებით (XX ს. 20-იან წლებში) იგი სოფლად ჩამოყალიბებულა. ასეთივე სურათი გვაქვს ამავე რაიონის სოფ. კოკთან დაკავშირებით. იგი თავის დროზე შეადგენდა სოფ. კახათის ორ უბანს – კაკაჩიებისა და კაკულიების „სამოხიოებს“. აქვე უნდა ითქვას, მართალია მიკროუბნის უბნად, ხოლო უბნების სოფლად გარდაქმნაში, ჩვენთვის საინტერესო პერიოდისათვის, გადამწყვეტ როლს შიდამიგრაციები, ე.ი. საცხოვრისგამოცვლილი ოჯახების ჩასახლება თამაშობდა, მაგრამ მასში მოკრძალებული წვლილი ადგილობრივ განაურებსაც შექმნდათ. ეს რაც შეეხება გვიანდელ პოლიგენურ სოფელს. მონოგენური სოფელი კი ისტორიულად გარკვეული სოციალური და სამეურნეო ორგანიზმებისა თუ უჯრედების გამსხვილებისა და სემენტაციის შედეგად ყალიბდებოდა.²⁸ ამ გზით წარმოქმნილი ჩანს სამეგრელოს ისეთი სოფლები, როგორიცაა ღუხიჭინე ჩხოროწყის რაიონში და ჯგალი წალენჯიხის რაიონში. დღეისათვის ამ სოფლების მოსახლეობის დიდი ნაწილი ერთი

28 ხევის მასალის ანალიზის საფუძველზე დაახლოებით ამავე დასკვნამდე მიდის ეთნოლოგი ვ. იოთნიშვილი /37, 62/.

გვარისანი (შესაბამისად სიჭინავები და კუარაცხე-
ლიები) არიან. აღნიშნული სოფლების უბნებში გავრ-
თიანებულია შორეული განაყრები, ხოლო უბნის სტრუ-
ქტურულ ქვედანაყოფებში – „დინოებში“ მკვდარი
სისხლითმონათესავე ჯგუფები. ასეთებში წყნარად
გვაქვს იმ სოფლების უბნებსა თუ მიკროუბნებში, სა-
დაც მართალია, სოფელი სხვადასხვა გვარებითაა დასახ-
ლებული, მაგრამ „სამოხიო“ და „დინო“ მონოგენურია.
ხოლო იქ, სადაც თვით უბანი ორზე მეტი გვართაა
წარმოდგენილი, თითოეული გვარის „დინოები“, რომ-
ლებიც ერთმანეთის მონათესავედ თვლიან თავს, ქმ-
ნიან შუალედურ რგოლს „სამოხიოს“ სტრუქტურაში.

სამეგრელოს სოფლის უბანს, რომელიც პარციალ-
ური მეურნეობის მწარმოებელი ოჯახებისაგან შედგე-
ბოდა, გააჩნდა საერთო სარგებლობის ტყე, საძოვრები,
წისკვილი, სასაფლაო. „სამოხიოს“ კოლექტიურ
საკუთრებაში შეიძლებოდა ყოფილიყო რამდენიმე ხარ-
კამენი – გამწვევი ძალა, რომლის მეურნეობაში გამოყ-
ენების უფლებით თანაბრად სარგებლობდა ყველა
ოჯახი. უბანში პრაქტიკაში იყო ურთიერთდახმარება
როგორც სამეურნეო საქმის წარმოებისას, ასევე ქორ-
წილისა თუ ტირილის შემთხვევაში. ურთიერთდახ-
მარება ხორციელდებოდა შრომის ორგანიზაციის
კოლექტიური ფორმებით /15, 45-61/. ურთიერთდახმარე-
ბა გულისხმობდა მატერიალურ თანადგომასაც. მა-
გალითად, მიცვალებულის გასვენებისას ქვლების
გამართვა უბნის საერთო ხარჯებით ხდებოდა.²⁹ აქვე
უნდა ითქვას, რომ უბანი ვადლებულად თვლიდა თავს
ეგლოვა მიცვალებული. უბანს ჰყავდა და დღესაც
ჰყავს ხელმძღვანელი – „დუდკოჩი“ (თავკაცი), რომ-
ლის თათხრობითაც ხდებოდა და ხდება „სამოხიოს“
საერთო მობილიზება საჭიროების კამს.

29 ქორწილთან დაკავშირებული შრომითი და მატერიალური ურთიერთ-
დახმარება განხილული გვაქვს ნაშრომის IV თავში.

„სამოხიოს“ იდენტური ჩანს გურული „სახლიკაცობა“. აბ. წულაძე წერდა, რომ გურიაში სოფელი „იყოფოდა ერთი გეარის მიხედვით უკუხედვით ან „ხევისკაცობით“... ჩემს სოფელს კარგად ვიცი 1880 წლებში 130 კომლი ითვლებოდა: წულაძე, ვადაჭკორია, გოგუაძე, მგელაძე და ჩიჩუა... სოფელი იყოფოდა ოთხ სახევისთავოდ (იგივე სასახლიკაცო). წულაძე, ვადაჭკორია და გოგუაძე წარმოადგენდა თითოეულ სახევისთავოს. მგელაძე და ჩიჩუა ერთად იყვნენ და ერთ სახევისთავოდ ითვლებოდა... თითოეულმა ხევისკაცობამ ჭირისა თუ ღხინის დროს გამოიმუშავეს საკვადებულო წესები... ნათესაურის მსგავსი კავშირი პქონდათ, გაჭირვების დროს (მთელი სასახლიკაცო – ნ.ა.) ჭირისუფლად ითვლებოდა და ისე უნდა მოქცეულიყო, როგორც მახლობელი – განაყოფი სახლის კაცი. მაგალითად, ტირილის დღეს ქალები თმაგაშლილ ჭირისუფლად უნდა დამსხდარიყვნენ, კაცებს ყველას მიხვნილი საქმე უნდა გაეკეთებიათ... ტირილის დღეს უნდა მოეტანა თითოეულ სახევისთავოს წვერს: ერთი ოჯახიდან: 1 ოყა ღომი, 1 ოყა ღობიო (ზოგჯერ ღობიოს ნაცვლად... ყველი 1 კილომდე), 1/2 ოყა ნიგოზი, ერთი დოქი ღვინო (ნახევარ ვედრომდე)... შესაწიერის რაოდენობა დამოკიდებული იყო სახევისთავოს წვერთა რაოდენობაზე – მცირერიცხოვან სახევისთავოს შესაწიერიც მეტი უნდა მოეტანა. ერთი სიტყვით, შესაწიერით და „წასაბურავით“ უნდა გასტუმრებულიყო ყოველი ხარჯი...“ /99, 133-134/.

ჩვენი ყურადღება თავიდანვე მიიპყრო უბნის აღმნიშვნელმა გურულმა ტერმინმა „სასახლიკაცობა“//„სახლიკაცობამ“. იგი, როგორც ამას თვით ტერმინი გვიჩვენებს, არის „სახლიკაცების“ – ძმებისა და ბიძაშვილების, ე.ი. აზნატური ჯგუფის გაერთიანება. მართალია, შორსწახული სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობების გამო გურიაში არ მოწმდება და არც შეიძლება იყოს ასეთი სოციალური და ეკონომიკური

ორგანიზმი მაშინაც კი, როცა უბანში მთელმხად სისხლით ნათესავეები სახლობენ, მაგრამ არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ „სახახლიკაცო“//„სახახლიკაცო“ საქართველოში ისტორიულად არსებული ტრადიციული – „სამოს“ ტრანსფორმირებული სახე და ფეოდალურ ურთიერთობათა შესაბამისი გაერთიანებაა. სათანადო აღვიღზე აღნიშნული გვექონდა, რომ მსგავსი გაერთიანების სახეცვლილ ფორმას სამეგრელოში წარმოადგენდა ე.წ. „თური“. ისევე როგორც გურიაში „სახახლიკაცო“, ე.ი. უბანი უნდა ყოფილიყო „სახლიკაცობის“, ე.ი. აგნატიკური კოლექტივის – „სამოს“ სამოსახლო, სამეგრელოშიც „სამოხიო“ თავის დროზე სწორედ „თურით“ უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. ზემოთ უკვე განხილული ახალაიას გვარის „თუთაშხიას თური“ და ერქვანიას გვარის „უთუთის თური“ სოფლის შიგნით ერთ უბნად სახლობს. ამდენად უთვლით, რომ გურია-სამეგრელოში უბანს ქმნიდა აგნატიკური გაერთიანება ანუ „სამოს“, რომელიც ოჯახურ წარმონაქმნს წარმოადგენდა და იყო მკაცრად ეგზოგამირებული ერთეული. თუ წარსულში ასეთი ერთეულის („სამოხიოს“) მთლიანობის საფუძველი იყო სისხლით ნათესაობა და სათანადო ეკონომიკური ურთიერთობანი, ჩვენთვის საინტერესო პერიოდისათვის იგი წარმოადგენდა სამეურნეო ერთიანობის შენარჩუნების პრინციპით განპირობებულ მოვლენას.

მიუხედავად იმისა, აერთიანებდა თუ არა „სამოხიო“ სისხლით მონათესავე კოლექტივს – „თურს“, საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, უბნის შიგნით მკაცრად იყო დაცული ეგზოგამია. ვ. ითონიშვილი აღნიშნავს, რომ სხვადასხვა გვარებით დასახლებულ უბანში „ეგზოგამიის დაცვას ძველი ვითარებიდან მომდინარე ტრადიცია აპირობებდა, როცა უბანში მხოლოდ ერთი გვარი მოსახლეობდა და საქორწინო კავშირის დამყარებაც ხასტიკად იკრძალებოდა“ /37, 62-63/. უბანში ქაღის უთხოვრობის მოტივად მეურ-

ნეობის ერთიანობის შენარჩუნების პრინციპი აქვს წამოყენებული ი. ჭყონიას /102, 34; 103, 20/. სხვა პრინციპული საკამათო არაფერი გვაქვს აღნიშნულ მკვლევარებთან, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ წინათაჩინო მკვლევარს მოვლენის ახსნაში გარკვეული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს მორალურ-ეთიკურ ნორმებსაც. საქმე ისაა, რომ სოფლის ფარგლებში უბანი წარმოადგენს სხვა უბნებისაგან განსხვავებული თვალსაზრისით გამოყოფილ ტერიტორიულ ერთეულს, რომელშიც მოსახლეოჯახების შვილები თანშეზრდილნი არიან და დადგენილი ხალხური ნორმების დარღვევად ითვლება მათი შეუღლება. ეს თვალსაზრისი პირდაპირ და დაკონსურადაა გადმოცემული ერთ-ერთ საქორწილო სიმღერაში: „მეზობლის ქაღს ხელს ნუ ახლებ, ისიც შინაურიაო“.

კ. ითონიშვილის მიხედვით, საქართველოს ზოგიერთი კუთხის (ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს) „სოფლის შიგნით საქორწინო კავშირის დაუმყარებლობის ტრადიციის ფესვები იმ ეპოქაში უნდა ვეძებოთ, როდესაც სოფელი ერთი გვარით იყო დაშენებული და გვარი თავისთავად მტკიცე ეგზოგამიურ ერთეულს წარმოადგენდა“ /37, 64/. ამავე აზრისაა ნ. მანაბელიც /54, 12/. მაგრამ ამ კუთხით შეუძლებელია აიხსნას, თუ რატომ არ იკრძალება ქორწინება დასავლეთ საქართველოს, კერძოდ, სამეგრელოს, გურია-იმერეთის³⁰ და აჭარის /9, 84/ სოფლების შიგნით. ვფიქრობთ, რომ აქაც სწორედ ხალხური ეთიკური ნორმები მოქმედებს. საქმე ისაა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს სოფლებისათვის დამახასიათებელი იყო ძლიერ შეჯგუფული დასახლება /71, 27/ და ამიტომაც სოფელი ერთ მუშტად შეკრულ კოლექტივს ქმნიდა. გარკვეული თვალსაზრისით აღმოსავლეთ საქართვე-

30 სათანადო მასალები ინახება ავტორთან.

ლოს ბარის სოფელი შეიძლება პირობითად შევუდარიო დასავლეთ საქართველოს დაბლობის ძლიერ გაუანტული დასახლებით წარმოდგენილი სოფლებს უბნის აღმოსავლეთ საქართველოს სოფლისა და დასავლეთ საქართველოს სოფლის უბნის პოდრეკენურობის პირობებში ეგზოგამიის დაცვა არის ხალხური მორალურ-ეთიკური ნორმებით განპირობებული მოვლენა. რამდენადაც ძლიერ გაუანტული დასახლებების პირობებში (როცა უბნები ერთმანეთისაგან დაშორებულნი არიან) დადგენილი მორალურ-ეთიკური ნორმები უშვებს სხვადასხვა გვარებით დასახლებულ უბნებს შორის საქორწინო ურთიერთობებს, დასავლეთ საქართველოს დაბლობის სოფელი ეგზოგამიურ ერთეულს არ წარმოადგენს.

ბ. საქორწინო ასაკი

ქორწინებისათვის აუცილებელ წინაპირობათაგან ერთ-ერთ ძირითადს წარმოადგენდა დასაქორწინებულთა ასაკი, რომელიც ხალხური ტრადიციული ნორმებით იყო განსაზღვრული. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ირკვევა, რომ ქალი ძირითადად 16-20 წლის ასაკში თხოვდებოდა, ხოლო ვაჟი 20-28 წლისა ქორწინდებოდა.³¹ ასე რომ, ცოლ-ქმარს შორის ასაკობრივი სხვაობა 5-10 წლით (ქმრის სახარგებლოდ) არათუ დაშვებულად, არამედ სასურველად და ხშირ შემთხვევაში სავალდებულოდაც კი ითვლებოდა. ცოლ-ქმარს შორის არსებულ მკვეთრ ასაკობრივ სხვაობას, მთხრობლები არცთუ უსაფუძვლოდ ხსნიან მამაკაცის, როგორც ოჯახის ხელმძღვანელის, მის ძირითადი მარჩენალის სამეურ-

³¹ ვარდა მცირეწლოვანთა დანინდვისა, რაზედაც III თავის I პარაგრაფში გვექნება საუბარი, უასაკოთა ქორწინება ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით სამეგრელოში არ დასტურდება.

ნეო და საზოგადოებრივ საქმიანობაში დაწინაურებული როლით.

გარდა ხაველე ეთნოგრაფიული ქასაკუნისა, საქორწინო ასაკის დადგენის მნიშვნელოვან საკუთარ მოადგენს ე.წ. „მეტრიქსიკი წიგნი“. ასეთი წიგნები გახსნილი იყო თითქმის ყველა მოქმედ კლესიაში, ხადაც ხდებოდა ჯვარდაწერილთა რეგისტრაცია. ჩვენ დავამუშავეთ სხვადასხვა მუხუემებში დაცული 15 ასეთი წიგნი, რომელშიც გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან XX საუკუნის 10-იანი წლების ჩათვლით რეგისტრირებულია 1924 ქორწინება. სარეგისტრაციო წიგნების მიხედვით ჯვარდაწერილი ქალის ასაკი ძირითადად 15-22 წლებს შორის მერყეობს, ხოლო ვაჟისა – 18-30 წლებს შორის. აღნიშნული მონაცემებით დასტურდება აგრეთვე ცოლ-ქმარს შორის არსებული ჩვეულებრივთან შედარებით მკვეთრი ასაკობრივი სხვაობა, ასევე უხვს ქალზე ქორწინების ფაქტები, რაც კონკრეტული მიზეზით იყო განპირობებული და დამოკიდებული იყო იმაზე თუ მერამდენედ იწერდა ჯვარს ცოლი ან ქმარი. უფრო ზუსტი მონაცემების მოსაყვანად განვიხილეთ ჩხოროწყუს მხარეთმცოდნეობის მუხუემის ხელნაწერთა ფონდში დაცული „მეტრიქსიკი წიგნი“ მოცემული ადგილობითის ბლადონისაგან იმერეთის ეპარხიის სასოფლო კლესიის მუხურის წმიდის ვიორგის კლესიისა შინა ჩასაწერელად დაბადებულთა, ქორწინებით შეუდლებულთა და გარდაცვალებულთასა“. წიგნში ხელ რეგისტრირებულია 1857-1878 წწ. ჯვარდაწერილი 101 წყვილი, ე.ი. ამდენივე ქორწინება. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ აღნიშნული წიგნის მიხედვით შედგენილ სათანადო ცხრილებს, რომლებშიც ნაჩვენებია ჯვარდაწერილთა ასაკი ყველა შემთხვევაში, იქნება ეს პირველი თუ მეორე ქორწინება.

პირველ პორწინებაში გოგო წყვილთა საქორწინოსათვის
 განკენებალი სხრილი
 (სულ 71 წყვილი)

მეცნიერული
 ბიბლიოთეკა

რიგითი №	ჯვარდაწერილთა სქესი	ახალი ჯერისწერის დროისთვის	ჯვარდაწერილთა რაოდენობა
1	2	3	4
1	მდედრობითი	15	4
2	მდედრობითი	16	3
3	მდედრობითი	17	11
4	მამრობითი	17	2
5	მდედრობითი	18	3
6	მამრობითი	18	6
7	მდედრობითი	19	15
8	მამრობითი	19	4
9	მდედრობითი	20	10
10	მამრობითი	20	7
11	მდედრობითი	21	6
12	მამრობითი	22	10
13	მდედრობითი	22	5
14	მამრობითი	23	12
15	მდედრობითი	23	1
16	მამრობითი	24	8
17	მდედრობითი	25	1
18	მამრობითი	26	7
19	მამრობითი	27	5
20	მდედრობითი	27	2
21	მამრობითი	29	4
22	მამრობითი	31	2
23	მამრობითი	32	3
24	მამრობითი	34	1



აიკვალ უორწინებაში მყოფი მამაკაცების
 უორწინებაში მყოფი ქალების საუორწინო
 სერილი
 (სულ 9 წყვილი)

რეკონი N	უვარდაუწილთა აბეკი	
	ცოლი	ქარი
1	2	3
1	21	42
2	21	43
3	23	39
4	24	48
5	26	51
6	26	56
7	29	50
8	32	47
9	33	57



პირველ ძორწინებაში გუოფი ძალისა და გორე ძორწინებაში
 გუოფი გარეკასის სარწინო ასაკის მარეწინებაში
 (სულ 21 წყვილი)

რეგონი №	ჯარეწინო ასაკი	
	ცოფი	ქარი
1	2	3
1	18	26
2	19	23
3	19	27
4	20	24
5	21	23
6	23	21
7	24	26
8	25	22
9	26	24
10	29	23
11	29	27
12	31	25
13	31	26
14	33	25
15	33	22
16	36	31
17	37	29
18	38	27
19	43	32
20	47	40
21	48	36

ცხრილების მიხედვით ნათლად შეიძინება ხის ფაქტა

1. თუ წვეილი პირველ ქორწინებაში შედის, ცოლ-ქმრის ასაკი ჯვრისწერის დროისათვის ტრადიციულად დადგენილ ასაკობრივ ზღვრებს (საქორწინებლის ცხრილის მიხედვით ქალის საქორწინებლის ასაკობრივ ზღვრებს 17-22 წლებს შორის მერყეობს, ხოლო მამაკაცისა - 20-30 წლებს შორის).

2. თუ ჩვეულებრივ შემთხვევაში ცოლ-ქმარს შორის ასაკობრივი განსხვავება 5-10 წელია (ქმრის ხასარგებლოდ), განათხოვარ თუ ქვრივ ქალზე მამაკაცის ქორწინებისას ეს სხვაობა ძალზე მკვეთრდება და აღწევს 15-20 წელს.

3. პირველ ქორწინებაში მყოფ ქალთან მეორე ქორწინებაში შემავალი მამაკაცის ქორწინებისას წვეილთა შორის ასაკობრივი სხვაობა ან მინიმუმამდე დადის ან კიდევ იცვლება ქალის ხასარგებლოდ.

„მეტრინესკი წიგნის“ მონაცემებისა და ხათანადო ხაველე ეთნოგრაფიული მასალების შეჯერება ნათელს ხდის იმ გარემოებას, რომ საქორწინო ასაკს გადაცილებულები, ე.წ. „ინორჩინელები“ - „ჩაბერებულები“ (ამ კატეგორიას განაკუთვნიებენ ქალებს 25 წლის ასაკს ზემოთ, მამაკაცებს - 35 წლის ასაკს ზემოთ) ხშირ შემთხვევაში ჯვარს იწერენ მეორე ან მესამე ქორწინებაში¹ შემავალ პირებთან. აქვე უნდა ითქვას, რომ ასაკით უფროს ქალზე მამაკაცის დაქორწინება, გარდა ზემოაღნიშნულისა, გვხვდება ჩასიძების დროს, როცა ხელმოკლე და მრავალშვილიან ოჯახს არ ძალუძს ვაჟის ცაღკე დასახლება.

ამრიგად, არსებული მონაცემებიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ სამეგრელოში ქალისათვის საქორწინო ასაკად მიღებული იყო 16-22 წლები,

1 ჩვენს მიერ დამუშავებულ „... ნიგნში“ სულ 14 შემთხვევაა რეგისტრირებული მამაკაცის მესამედ ქორწინებისა.

ხოლო მამაკაცისათვის 20-30 წლები. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საქორწინო ასაკის დადგენილი ხომიქი მნიშვნელოვანი მერყეობდა დასაქორწინებულთა ოჯახების ეკონომიკური მოვლამართობის შესაბამისად. ძველები ოჯახებისაგან განსხვავებით, რომლებიც იროულად იხდიდნენ თავიანთ კონს, ხელმოკლენი სათანადო სახსრების უქონლობის გამო აღიარებდნენ რძლის მოყვანასა თუ ქალის გათხოვებას. იკვლევთ რა საქორწინო ასაკის მერყეობის გამომწვევ მიზეზებს, აჭარული მასალის მაგალითზე ეთნოლოგი მ. ბუჭია სამართლიანად აღნიშნავდა: „ხელმოკლე ოჯახებს საქორწინო ხარჯების თავმოყრისათვის (მითუმეტეს იმ ხეობებში, სადაც გამოსახყიდიც იყო საგულისხმებელი) მნიშვნელოვანი დრო ხტირდებოდათ, მაშინ, როდესაც შეიძლებულ ოჯახებს ადრეულ ასაკში შეუძლოთ შვილების დაქორწინება. ოჯახის წევრების რიცხობობობა და ოჯახის სამეურნეო მოთხოვნილებებიც მოქმედებდა საქორწინო ასაკზე. ყოველივე ამის გამო, ხშირი იყო ასაკით სრულიად შეუფერებელთა შეუდლებაც“ /9, 57/. აჭარაში ქორწინების შემადრკოლებული ერთ-ერთი ფაქტორი საცოლის გამოსახყიდის უქონლობა იყო /9, 57/, სამეგრელოში და საქართველოს სხვა კუთხეში კი /54, 38/ - მზიანის მოუმზადებლობა. უხდა ითქვას, რომ ზოგი მკვლევარი /123, 86; 143, 76/ საქორწინო ურთიერთობებში აღნიშნული დირებულებების (ძირითადად ურვადის) ფუნქციონირებას თვით საქორწინო ასაკის განსაზღვრისათვის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს. საკითხის ასეთ ფორმულობაში მეტი სიცხადე შეაქვს ი. ჭყონიას, რომელიც წერს: — ურვადის გავლენით ქორწინების ასაკის განსაზღვრა დამოკიდებული უნდა ყოფილიყო ურვადის გადამხდელის კატეგორიაზე, ინდივიდი იყო მუკი კოლექტივი, და თუ ურვადის გადამხდელი უკანასკნელი იქნებოდა, მაშინ საქორწინო ასაკს სხვა ძირითები განსაზღვრავდა და არა ურვადის მომზადე-

ბა“ /102; 57/. ცხადია, ამ დასკვნას ქართული სინამდვილისათვის სახელმძღვანელო დებულებად ვერ მივიღებთ, რადგანაც სყიდვის ინსტიტუტის არსებობაში საერთოდ არ მოქმედებდა, თუ არა სხვა ფაქტორებს. ას /9; 42-47/ და ხევს /37; 211-232/, სადაც იგი შედარებით სუსტად იყო წარმოდგენილი. ამიტომ მიგვაჩნია, რომ ურვადისა (აჭარაში და ხევში) თუ მზითვის მოუმზადებლობა ან სხვა სახის საქორწილო სახსრების უქონლობა ცალკეულ შემთხვევებში შეიძლებოდა გამხდარიყო ქორწინების შემაბრკოლებელი მიზეზი და არა გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე ფაქტორი საქორწინო ასაკის განსაზღვრაში.

სათანადო საკითხების შესწავლით დაინტერესებული ქართველი ეთნოლოგები მართებულად შენიშნავენ, რომ საქორწინო ასაკის განსაზღვრაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმთავითვე ქალ-ვაჟის სულიერი და ფიზიკური მომწიფების ფაქტორს უნდა მინიჭებოდა /9, 57; 54, 19; 19, 33/. ასე ჩანს მეგრული მასალის მიხედვითაც. მაგრამ მხოლოდ აღნიშნული ფაქტორი როდი იყო საკმარისი. ფიზიკურად მომწიფებულ საქორწინო ასაკს მიღწეულ ქალ-ვაჟს გამომუშავებული უნდა ჰქონოდა შრომითი ჩუქვები, რაც სათანადო აღზრდით მიიღწეოდა. ხალხური აღზრდის ტრადიციულ ნორმებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ მშობლები თავიანთ შვილებს უკვე 10-12 წლის ასაკიდან ამზადებდნენ გასათხოვრად და დასაქორწინებლად; საამისოდ ქალ-ვაჟი აქტიურად იყო ჩაბმული საოჯახო და სამეურნეო საქმიანობაში.

ამრიგად, სამეგრელოში წყვილთა საქორწინო ასაკის განსაზღვრა და მისი ზღვრული ნორმების დადგენა ზოგადქართული ტრადიციის ჩარჩოებში მიმდინარეობდა.

თავი II



სამორწინო წყვილთა შარავნა ქორწინებში ბიზნისიჩითქან

ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, სამეგრელოში დადასტურდა ქორწინების ისეთი ტრადიციული სახეები, როგორც არის მცირეწლოვანთა დაწინდვა, გარიგებითი ქორწინება და ქორწინება საცოლის მოტაცების, ძაღადობით დათავისებისა და მორალური იძულების გზით. მართალია, ყველა აღნიშნული სახე თანაარსებობდა, მაგრამ მათგან ძირითადი მაინც გარიგებითი ქორწინება იყო. განვიხილოთ თითოეული მათგანი.

1. მხირაწლოვანთა დაწინდვა

სააკენე ჩვილთა ნიშნობა, „მუცლად შეთქმა“ თუ საერთოდ მცირეწლოვანთა დაწინდვა განეკუთვნება ქართულ სინამდვილეში დამოწმებულ იმ რიგის წეს-ჩვეულებებს, რომელთა გავრცელების „ეთნოგრაფიული ველი“, თავის დროზე, მთელ საქართველოს მოიცავდა /47, 125; 48, 174; 46, 161; 104, 84; 102, 158; 97, 113-117; 9, 39; 54, 13; 19, 40; 35, 29/. აღნიშნული მოვლენა ცნობილია კავკასიისა და მსოფლიოს სხვა ხალხების ეთნოგრაფიული ყოფიდანაც /192, 161; 137, 60; 139, 12; 136, 19; 178, 70; 125, 19-20; 126, 57; 123, 17-16; 171, 76; 143, 75/.

აკვანში ნიშნობას სამეგრელოში „ონწეში აკოდგუმას“ (აკვნების მიდგმას) /50, 160/ ან „არკვანუფიში მეღვაღას“ (აკვნების მიღებას) უწოდებდნენ. გარდა აკვნების მიდგმისა, სცოდნიათ ასევე ჩვილთა ერთად დაწვენა, რასაც „მითონჯირაფა“ (შეწვენა) ერქვა. ბავშვების აკვანში დანიშვნას მაშინ მიმართავდნენ, როცა მშობლებს (განსაკუთრებით მამებს) თავიანთი შვილების ქორწინების გზით სურდათ დამოყვრება. ამის გარდა, როგორც ინფორმატორები აღნიშნავენ, ეს იყო ზრუნვა ბავშვების მომავალზე. საქმე ისაა, რომ სრულწლოვანებ-

ის ასაკში ქორწინება, რომელიც ძირითადად მუშაკლასით ხასიათისა იყო, მაჭანკლის ყალბი ინფორმაციის შედეგად, შეიძლებოდა რომელიმე მხარეს მხარა ხელსაყრელი გამომდგარიყო. რამდენადაც მხარეებმა უკეთ იცოდნენ ერთმანეთის ავ-კარგი და საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგება გარეშე პირის ჩაურევლად ხდებოდა, სააკენე წვილთა ნიშნობა არცთუ იშვიათ შემთხვევაში უფრო ხელსაყრელად მიიჩნეოდა. დათქმულ დღეს ვაჟის მშობლები და რამდენიმე ნათესავი აკვანში ჩაკრულ ბავშვთან ერთად ეახლებოდნენ მომავალ მოყვრებს; მისაღმების და მოკრძალებული მოკითხვის შემდეგ ვაჟის დედა ქალის აკვანზე რაიმე სამკაულს ჩამოკიდებდა. თუ ოჯახს შესაძლებლობა ჰქონდა, ნიშნად განკუთვნილ ყოველ ნივთს ქალის დედას გადასცემდა ან შევიძლო ქორწინებამდე უზრუნველყო საპატარძლო ხანიშნო სამკაულებით. ნიშნის გადაცემის შემდეგ ვაჟის მამა პირობის შემტკიცების მიზნით ქალის აკვანს ათლიდა. რასაც „ონწეში გინოთოლუას“ (აკვანის გადათლას) ეტყოდნენ, ხოლო ამ წესით დანიშნულ ქალს ხშირად „ონწეგინოთოლირის“ (აკვან გადათლილის) სახელით მოიხსენიებდნენ. საამდღისოდ გამართულ ღვინზე ლოცავდნენ „ნუფუ-პატარძალს“ / 78, 82/. ხაერთოდ, როცა რომელიმე ოჯახში სუფრა იმლებოდა (ჭირისა თუ ღვინისა) ბავშვებს ისე ადღვრძელებდნენ, როგორც ცოდ-ქმარს. ვიდრე პატარები გაიზრდებოდნენ და დაქორწინდებოდნენ, ოჯახები ვალდებულნი იყვნენ დღესასწაულზე სათანადო ძველით მოკითხათ ერთმანეთი.

აკვანში ნიშნობის პარალელურად სამეგრელოში ცნობილი ყოფილა ასევე ბავშვების დედის მუცელშივე დაბადებამდე, დაწინდვა, რაც თანხლებული იყო მაგიური ქმედებით. როცა მხარეები შეთანხმდებოდნენ, ერთ-ერთი ორსული ქალი მეორეს ოჯახში ეწვეოდა. ფეხშიძეები პირისპირ დადგებოდნენ და მუცლებს ერთმანეთს მიაღებდნენ; ერთი მათგანი იტყოდა: „ბოშე-

ფი რეთ და ჯიამაღუფი“ (თუ ბიჭები ხართ, წყნარად გახდით), მეორე დაამატებდა - „საბი დო ბოში და ცალი დო ქომონჯი“ (თუ ქალ-ვაჟი ხართ, ცოლ-ქმარს ეყვარებათ) ამ წესს „ქვარაში მედვალას“ (მეცლის მედვალას) უბრალოდ „მექვარუას“ (პირდაპირ თარგმანში - „მიმუცლება“) უწოდებდნენ. თუ ვაჟები გაჩნდებოდნენ, ბავშვებს ადრეულ ასაკშივე დაამშობილებდნენ და ამდენად, საფუძველი ვერებოდა ხელმოწერ ნათესაობას. თუ ქალ-ვაჟი დაიბადებოდა, ხელმეორედ დაწინდვის² შემდგომ უნდა დაეკორწინებინათ; ამ გზით შეუღლებულებს „მექვარიე წილ დო ქომონჯი“-ს (მუცლად შეუღლებულ ცოლ-ქმარს) ეტყოდნენ.

სამეგრელოში არცთუ იშვიათად სცოდნიათ მცირეწლოვანთა დაწინდვაც, რომლის შესახებ ცნობას ვხვდებით ჯერ კიდევ არქ. ლამბერტთან. მისიონერი წერს: „რადგან გადაწვეტილი არ არის, თუ რა ხნის უნდა იყვნენ ნიშნობის დროს სახიძო-საპატარძლო, სულ პატარაობა, სამი-ოთხი წლისას დანიშნავენ ხოლმე, როცა სოფელურ მონათლულებიც არ არიან“ /1, 91/. არქ. ლამბერტის ცნობა დასტურდება ხაველე ეთნოგრაფიული მახალებით. ჩვენს მიერ გამოვლენილ რამდენიმე ათეული სათანადო მონაცემი, რომლის მიხედვითაც სამიდან ათ წლამდე ბავშვების დანიშნვა მშობლებისა და იშვიათად ბაბუა-ბებუის ინიციატივით ხდებოდა. აქვე უნდა ითქვას, რომ ინფორმატორები უარყოფენ ასაკით უფროს ქალზე მცირეწლოვანი ვაჟის დაწინდვას შემთხვევებს.

ქართველ მეცნიერებთან მიერ გამოვლენილი მდიდარი ეთნოგრაფიული მახალების გარდა, მცირეწლოვანთა დანიშნვისა თუ ქორწინების არსებობაზე საქართველოს ისტორიულ წარსულში ნათლად მეტყველებენ წერილობით ძეგლებში დაცული ცნობები /84, 39-40; 29, 5/.

2 ხელმეორედ დაწინდვა ხდებოდა იკვანში ან ადრეულ ასაკში მაინც. გამოთქმულია აზრი, რომ ხელმეორედ ნიშნობა იმ დროის ნარმონაქმნია, როდესაც მცირეწლოვანთა დაწინდვა „...კვარავდა ძალას და იგი განმტკიცებას „დაბეჯითებას“ მოითხოვდა“ /102, 11/.

მცირეწლოვანთა ნიშნობის საკითხი წყაროებითი წყაროების საფუძველზე საგანგებოდ შეისწავლა ივჯავახიშვილმა. როგორც გაირკვა, ისტორიკულ წყაროებში საქართველოში „... მცირეწლოვანების მკვლევარად“ სცოდნიათ. XII საუკუნის დამდეგიდან ამის ნება თვით რუს-ურბნისის საეკლესიო კრებამაც დართო, მაგრამ წინათ არამცთუ მცირეწლოვანი საქმრო-საცოლის დანიშვნა წესად ყოფილა, არამედ მცირეწლოვანების დაქორწინებაც კი შეიძლებოდა თურმე. ეს ჩვეულება რუს-ურბნისის საეკლესიო კრებამ უკანონოდ სცნო, აკრძალა და განსაზღვრა: „რათა ამიერთაგან არღარა ეკურთხეოდის გვირგვინი ჩწვილთა ქალ-ყრმათა, არამედ, უკეთუ საჭიროდ რადმე იყოს, მშობელთა მათ დიად დაუწინდენ იგი ურთიერთას. და რა უამს მასაკად მოვიდნენ ორივენი, მაშინ იქორწინნენ. და ქალი ათორმეტისა წლისასა უმცროსი ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა“-ო („ძეგლის წერა“, 64) /109, 366/.

ქართველ ეთნოლოგთა რიგ ნაშრომებში საგანგებოდ ყურადღება აქვს დათმობილი ყველა ზემოთჩამოთვლილი ჩვეულებების კვლევას, რამაც ხშირ შემთხვევაში მეცნიერები საგულისხმო დასკვნებამდე მიიყვანა, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულებების გენეზისის შესახებ ისტორიოგრაფიაში ერთიანი აზრი მაინც არ არის.

გავეცნოთ საკითხის ისტორიას.³

3 ვ. შარდენს, რომელიც XVII ს-ის 70-იან წლებში იმყოფებოდა საქართველოში, შეუმჩნეველი არ დარჩენია მცირეწლოვანთა დანიშნვის ჩვეულება. მის ნარმოშობას იგი სოციალური უთანასწორობით გამოწვეული შიშით ხსნის. მოგზაური წერს: „... ვისაც ლამაზი ქალიშვილები ჰყავთ, იძულებულნი არიან რაც შეიძლება ადრე, თვით ბავშვობაშიც კი, გაათხოონ ისინი. მეტადრე ღარიბი ბაღში ათხოვენს თავიანთ ქალიშვილებს ძალიან ადრე, ზოგჯერ აკეანშიც კი. ამას იმიტომ ჩაღიან, რომ მებატონეებმა, რომელთა ქვეშევრდომებიც ისინი არიან, არ მოსტაცონ ქალიშვილი ვასაყიდად, ან კიდევ ხასეზად არ დაისვან. ცხადია, რომ გათხოვილი ქალების მიმართ, ბავშვებიც რომ იყვნენ, დიდ თავდაჭერილობას იჩენენ და ადვილად ველარ ბედავენ თავიანთ ოჯახებს მოაპორონ ისინი“ /88, 315/.

სვანური სათანადო ეთნოგრაფიული მასალების შესწავლის საფუძველზე რ. ხარაძე ასკვნის, რომ „მცირეწლოვანთა დანიშვნა და ქალების რაღწერა“ ჩვეულება მათი საქმროების სახლში პატრის შემწეობით რი წყობილების დამყარების თავდაპირველი საფეხურის ნიშანს უნდა ატარებდეს. ქალის დედ-მამის საგვარეულოდან უცხო საგვარეულოში გათხოვება და წასვლა მანამდე არსებული წესის ანტიპოდად უნდა მივიჩნიოთ. ამგვარად, თუ მანამდე არსებული ჩვეულებით ქალის გათხოვება მისი დაბადებითვე განისაზღვრებოდა, ე.ი. ქალი თავისი დაბადებითვე გარკვეული ჯგუფის ვაჟებს ცოლად ერგებოდა და თავის სახლში რჩებოდა, ახლა უკვე რომელიმე სახლი ქალს დაბადებითვე (ზოგჯერ დაბადებამდევე) თავის რძლად ნიშნავდა და საქმროს სახლში ჯერ კიდევ მცირეწლოვანი მიჰყავდა“ /104, 106/.

გამოავლინა რა შესაბამისი მთიულური და გურული მასალა, სხვა ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში დამოწმებული მცირეწლოვანთა დაწინდვის ჩვეულებებთან მათი შეჯიბრებისა და სპეციალურ ლიტერატურაში საკითხთან დაკავშირებით უფრო ადრე გამოთქმული მოსაზრების გათვალისწინების საფუძველზე ი. ჭყონიამ დაასკვნა: „ბავშვობის ხანაში ნიშნობა-ქორწინება ძველი საქორწინო ურთიერთობის დაცვისათვის გაჩენილი წესი უნდა ყოფილიყო, როცა ფეხს იკიდებდა ახალი ვითარების შესატყვისი ნორმები და ჩნდებოდა საშიშროება ოდინდელი ქორწინების შესაძლებლობის ფარგლების უგულვებელყოფისა. შემთხვევითობის თავიდან ასაცილებლად მექორწინე მხარეები აჩქარებდნენ ნიშნობას, რომელიც განსაზღვრულ ვალდებულებებს აკისრებდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში უნიადაგო იქნებოდა ფაქტიურ ქორწინებამდე ნიშნობა და ფორმალური ქორწინება. ბავშვობაში ნიშნობა-ქორწინების ამგვარი ახსნა წარმოდგენილია კ. პროისის შრომაში... ქორწინების ფორმა,

რომლის წიაღში და დაცვის პროცესშია. ნიკორაუდგვი მცირეწლოვანთა ნიშნობა-ქორწინების თანმიმდევრულად დადებულებათა თუ წესთა განხედა, კუხუნური ქორწინება უნდა იყოს“ /102, 63-64/.

მართალია, ი. ჭყონია ამ დასკვნასტყუარად მახალის შესწავლის საფუძველზე მივიდა, მაგრამ ფაქტობრივად ესაა ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის წარმოშობის დროსა და ვითარებაზე უფრო ადრე ი. ვინნიკოვის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისის განხილვა. ი. ვინნიკოვი წერს, რომ არაბებში და „... მრავალ ხევა ხალხში ცნობილი ეს ჩვეულება (მცირეწლოვანთა დაწინდვა - ნ.ა.) წარმოიშვა მაშინ, როცა ხაზოგადობაში ქორწინების აუცილებელი ფორმა იყო კუხუნური ქორწინება და როცა მამაკაცს უკვე დაბადებიდან ქონდა უფლება განსახდერული კატეგორიის ქალებზე - ნათესაობის სხვადასხვა საფეხურის თავის კუხუნზე. მაშინ მშობლები, შემდგომში შემთხვევითი შესაძლებლობის თავიდან აცილების მიზნით, ცდილობდნენ თავიანთი შვილები დაეხიშნათ ადრეულ ბავშვობაში“ /123, 17-18/.

იკვლევდა რა მოხვეუთა საქორწინო ურთიერთობებს, ვ. ითონიშვილმა საგანგებო ყურადღება დაუთმო ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულების გამოწვევადგომი შესწავლას. მკვლევარმა უმდიდრესი მასალა გამოაგდინა აკვანში ნიშნობასთან, „მუცლად შეთქმასთან“ თუ ხაერთოდ მცირეწლოვანთა დაწინდვასთან დაკავშირებული პირობების, სორმების, ვადლებულებებისა და წესების სახით, ასევე მათ განხორციელებაში მამებისა თუ დედების როლისა და უფლება-მოვალეობების თვალსაზრისით.

ვ. ითონიშვილი დაბადებამდე მახლობაზე შეთანხმებისა და აკვანში ნიშნობის ჩვეულებას ქორწინებისა და ოჯახის განვითარების შედარებით ადრეულ საფეხურზე წარმოქმნილად მიიხსენებს, რადგანაც ამ ვხით ქორწინების მოწესრიგებისათვის მკვლევარი ნიშანდობა-

კად თვლის დედის უფლებრივ საწყისს /37, 129/. იგი წერს: „ჩვენი აზრით, ზემოთ მოყვანილი ცალკეული უფლებები აკვანში ნიშნობისათვის დამატებითი წესების ხინდიასმიური ოჯახის შესაბამისი წინების ფორმასთან მიმსგავსების საშუალებას იძლევა; პირველყოფლისა, ის მახალა, რომლის მიხედვით დედები შვილების დაქორწინების მომენტში იურიდიულად სხვაზე მეტი უფლების მქონე პიროვნებად წარმოგვიდგებიან, ვგაძლევს იმ სავარაუდო მოსაზრების გამოთქმის საშუალებას, რომ ხევში დამოწმებული ზოგიერთი ჩვეულება ქორწინების ფორმათა განვითარების ამ საფეხურიდან მომდინარედ მივიჩნით და ხინდიასმიური ოჯახის დროინდელი ქორწინების გადმონაშთად ვიგუღვოთ“ /37, 115/. თავისი აზრის გასამაგრებლად ვ. ითონიშვილი იშველიებს ი. ჭყონიასაგან მომდინარე თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ საცოლის სახლში საქმროს გადაყვანა აკენით და მათი იქ დანიშვნა „მატრილოკალური დასახლების შესაბამისი ქორწინების ფორმის გადმონაშთია“ /37, 129/. რაც შეეხება მცირეწლოვანთა ნიშნობას, ვ. ითონიშვილი ფიქრობს, რომ იგი პატრიარქალური წყობილების დამყარების თავდაპირველი საფეხურის ნიშანს ატარებს.

ასეთია საკითხის ისტორია.

როგორც ვხედავთ, ავტორთა უმრავლესობა (კ. პროსი, ი. ვინნიკოვი, რ. ხარაძე, მ. ჭყონია) ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულებებს კვლევის ერთიან სფეროში აქცევს და განიხილავს როგორც ერთი განსაზღვრული ეპოქის შესაბამისი ურთიერთობის ნაყოფს. საკითხის შესწავლის ასეთივე გზა მიიჩნია მიზანშეწონილად ვ. ითონიშვილმა 1959 წ. გამოცემულ ნაშრომში – „ქორწინების ზოგიერთი წეს-ჩვეულება ძველ თბილისში“ – სადაც წერდა: „საქართველოს ყველა კუთხეში სხვადასხვა ვარიანტების სახით გავრცელებული ასეთი ჩვეულებები (აკვანში ნიშნობა, „მუცლად შეთქმა“, მცირეწლოვანთა დაწინდვა – ნ.ა.) ერთი გარკვეუ-

ლი ეპოქისა და სიტუაციის წარმონაქმნი (1960 წ. 21). მაგრამ მოგვიანებით (1960 წ.), როგორც ეს წყნით ვნახეთ, მკვლევარმა აღნიშნული ჩვეულებები სხვადასხვა ეპოქის, კერძოდ, აკვანში ნიშნულად აღიქვამდა "შეთქმა" მატრიარქალურ, ხოლო მცირეწლოვანთა დაწინდვა პატრიარქალურ ურთიერთობათა წიაღში წარმომობილად მიიჩნია. ვფიქრობთ, რომ საკითხისადმი ზემომითითებულ მეცნიერთა მიდგომა უფრო მართებულია. ჩვენთვის საინტერესო ყველა ჩვეულება, საბოლოო ჯამში, მცირეწლოვანთა დაწინდვამდე დადის, რაც ამ ჩვეულებათა გენეზისის კვლევისას ამოსავალი პრინციპი უნდა იყოს. აქვე შევნიშნავთ, რომ აღნიშნული წესები სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდში ნამოყალიბებული, მაგრამ გენეტიკურად ერთი გარკვეული მოვლენისა და ეპოქის წარმონაქმნი ჩვეულებებია და, როგორც ამაზე სათანადო მასალები მეტყველებენ, თანხლებულნი არიან ასევე სხვადასხვა დროის დანაშრევი ვალდებულებებისა თუ წეს-ჩვეულებების ღოკალური ვარიანტებით. ჩვენ ვერ დავუთანხმებით რ. ხარაძისა და ვ. ითონიშვილის დასკვნებს. მათგან განსხვავებით ვთვლით, რომ ბავშვების ადრეულ ასაკში დაწინდვა შედარებით შორეული წარსულიდან მომდინარე ჩვეულებაა, რომლის გვიანდელი და სახეცუდილი ფორმები უნდა იყოს როგორც „მუცლად შეთქმა“, ისე აკვანში დანიშნა. რაც შეეხება საკითხთან დაკავშირებით კ. პროისის, ი. ვინნიკოვისა და ი. ჭყონიას მოსაზრებებს, მათი ნაწილობრივი გაზიარება შესაძლებლად მიგვაჩნია.

როგორც უკვე ვიცით, ი. ვინნიკოვა და ი. ჭყონიამ მცირეწლოვანთა დაწინდვა იმ დროიდან მომდინარედ მიიჩნიეს, როცა ქორწინების შესაძლებლობის საზღვრები მკაცრად იყო დადგენილი და მხოლოდ მის შიგნით წესრიგდებოდა სათანადო ურთიერთობა, ე.ი. გარკვეულ ჯგუფთა მამაკაცები და ქალები ერთმანეთის მიმართ გამოდიოდნენ, როგორც ევანტუალური ქმრები და

ცოლები. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მათი აზრით, მცირეწლოვანთა დაწინდვა კუზენური ქორწინების ნაყოფია. მაგრამ რამდენადაც კუზენური ქორწინებები უფრო ხშირია ის სხვადასხვა ფორმების (ჯგუფობრივი, მამაკაც-მამაკაცისა და მონოგამიური) წიაღში მოქმედებს და გვეუფლებს, როგორც საქორწინო ურთიერთობის ძირითად ფორმათა მოწესრიგების ერთ-ერთი მექანიზმი, თვით კუზენური ქორწინების ცნების დაზუსტებასთან ერთად მოითხოვს მისი განვითარების იმ საფეხურის გამოყოფას, როცა პრაქტიკაში უნდა დამკვიდრებულიყო მცირეწლოვანთა დაწინდვა.

როგორც ცნობილია, ნათესაობის ინგლისურ სისტემაში ტერმინი „კუზენი“ გამოიყენება კოლატერალური და-ძმების აღსანიშნავად. ამასთან, მეორე საფეხურის და-ძმები იწოდებიან პირველ კუზენებად, მესამე საფეხურისა – მეორე კუზენებად და ა.შ. თავის მხრივ, პირველი კუზენები იყოფიან პარალელურ (ძმების ან დების შვილები) და ჯვარედინ ან კროს-კუზენებად (და-ძმათა შვილები). პარალელურ კუზენებს შორის ქორწინება, რამდენადაც ისინი ერთი გვარის წევრებს წარმოადგენენ, – აგამიის ძალით, გამორიცხებულია, მაშინ, როდესაც კროს-კუზენებს შორის ქორწინება არათუ შესაძლებელია, არამედ სასურველიც (preferential marriage) და ხშირ შემთხვევაში სავალდებულოც კი (prescribed marriage) /175, 166/. ასე რომ, როგორც ი. ვინნიკოვი, ასევე ი. ჯეონია, უეჭველია, კუზენური ქორწინების ქვეშ ჯვარედინ კუზენებს შორის ქორწინებას და, ამდენად, კროს-კუზენურ ქორწინებას გულისხმობენ.

სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრებულია აზრი, რომ კროს-კუზენური ქორწინება თავისი წარმომავლობით ჯგუფობრივ ქორწინებას და მის წარმონაქმნებს დუალურ-გვაროვნულ (ბილატერალური კროს-კუზენური ქორწინება) და დუალურ-ფრატრიალურ (უნილატერალური კროს-კუზენური ქორწინება) ორგანიზაციებს უკავშირდება. თავისთავად ცხადია, რომ ამ პერიოდისა-

თვის მცირეწლოვანთა დანიშვნის არაფიქსირებული არ არსებობს. გახაგები მიზეზების გამო იგი არც წყვილადი ქორწინების დროს შეიძლება დაქვავილიყო. წყნთვის საინტერესო მოვლენის წარმოშობის ერთდროულად, მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გარდამავალი პერიოდია სავარაუდებელი.

ცნობილია, რომ მატრილოკალურობიდან სრულ პატრილოკალურობაზე გადახვლას წინ უსწრებდა ავუნკულოკალურობა. მხედველობაში გვაქვს ქორწინების ღოკალურობის ისეთი ფორმა, რომლის დროსაც ცოლი ხაცხოვრებლად გადადის ქმართან, ხოლო შვილები, რამდენადაც ნათესაობა ჯერ კიდევ დედის ხაზით აითვლება, ე.ი. არსებობას განაგრძობს დედისეული ფილიაცია, ადრე თუ გვიან გადადიან დედის გვარში, უფრო სუსტად ე.წ. ავუნკულატურ ოჯახში, სადაც მათი უახლოესი რეალური ნათესავი დედის ძმაა. დისშვილი ცხოვრობს ბიძახთან, მუშაობს მის მეურნეობაში და მემკვიდრეობაც ბიძიდან დისშვილზე გადადის. ყველა ამ ურთიერთობამ სპეციალურ ლიტერატურაში მიიღო ავუნკულატის⁴ სახელწოდება, რომლის სახეცვლილ რელიქტად მიიჩნევა კავკასიის ხალხებში, ასევე კელტებში, გერმანელებში, სლავებში დამოწმებული ათალიკობის ჩვეულება /148/. ეთნოლოგებისათვის ცნობილი მრავალრიცხოვანი მახალა ნათლად მეტყველებს, რომ გარდამავალ პერიოდში მონოგამიური კროს-კუხენური ქორწინების პირობებში დუალურ-გვაროვნული (დუალურ-ფრატრნალური) კვსოგამია განაგრძობს თავის არსებობას დუალური ორგანიზაციის ახალი ფორმის სახით, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს დუალურ-ავუნკულა-

4 ავანკულატის შესახებ იხ. 150.

ტური ორგანიზაცია.⁵ ასეთი საქორწინო ურთიერთობა გულისხმობს ბავშვების გადახვლას ავუნკულატური ოჯახიდან ავუნკულატურ ოჯახში და იქ დედის ძმისშვილზე ქორწინებას. სამართლიანად შენაგვს მ. კოსვენის, რომ ჩვენთვის საინტერესოა, როდში დუალურ-ოჯახური ეგზოგამია და პირველი საფეხურის კროს-კუზენების ქორწინება მჭიდროდ არის დაკავშირებული ავუნკულატთან და მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გარდამავალ ეპოქაში დედისეული გვარის შენარჩუნებასთან ერთად ხელს უწყობენ ბიძა-მამის კავშირს როგორც დიშვილებთან, ისე საკუთარ შვილებთან /150, 25/.

ავუნკულატური ოჯახის უკანასკნელ სტადიაზე მამაცდილობს თავის გვარში დატოვოს შვილები, რასაც აღწევს კიდევ მათი ადრეულ ასაკში დაქორწინების გზით. ბიძისა და მამის მიერ, ერთი მხრივ, დიშვილებთან, ხოლო მეორე მხრივ, საკუთარ შვილებთან კავშირის განმტკიცების ტენდენციას უნდა გამოეწვიოს

5 თანამედროვე სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრებულია აზრი, რომ კროს-კუზენურ ქორწინებასთან დაკავშირებული ორი ჯგუფი ნარმოადგენს არა ოჯახურ ნარმონაქმნს, როგორც ამას მ. კოსვენისა და სხვები თვლიდნენ, არამედ დუალურ-გვაროვნული (ბილატერალური კროს-კუზენური ქორწინება) ორგანიზაციის ნახევარებს. შემდგომ პერიოდში დუალურ-გვაროვნული ქორწინება გარდაიქმნა დუალურ-ფრატრიალურად (უნილატერალური კროს-კუზენური ქორწინება), რასაც შედეგად მოჰყვა საქორწინო პარტნიორთა წრის მნიშვნელოვანი გაფართოება /175, 184/. ყოველივე ზემოთქმული ქორწინების ჯგუფობრივ ფორმას შეეხება ამიტომ მონოგამიური კროს-კუზენური ქორწინება არ შეიძლება იყოს არც დუალურ-გვაროვნული და არც დუალურ-ფრატრიალური. ჩვენ ვთვლით, რამდენადაც ახალ ურთიერთობათა პირობებში ბავშვები გადადიან ერთი ავუნკულატური ოჯახიდან მეორეში და იქ ქორწინდებიან დედის ძმისშვილზე, ეს არის, უპირველეს ყოვლისა, არა გვარებშორისი, არამედ ავუნკულატურ ოჯახებშორისი ურთიერთობა. ამიტომ ვუნოფეთ ასეთ ორგანიზაციას დუალურ-ავუნკულატური. დუალურ-ავუნკულატური ეგზოგამია არის ჯერ კიდევ ჯგუფობრივი ქორწინების პირობებში ნარმოქმნილი დუალურ-გვაროვნული ქორწინების სახეცვლილი, ახალ ურთიერთობათა შესაბამისი ფორმა.

მცირეწლოვანთა დაწინდვის პრაქტიკაში დაწვევდება. მცირეწლოვან კრის-კუხენტა ქორწინება (ეს ნიშნობა) მამას აძლევდა კიდევ საკუთარი შვილები ქალაქის გვარში დატოვების გარანტიას.

ახე წარმოგვიდგება ის სიტუაციები, რომელთა პირობებში უნდა ჩახახულიყო ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულება. ცხადია, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ აღნიშნული მოვლენა XX ს. დასაწყისისათვის ავუნკულატური ურთიერთობების შემონახვის ფაქტს გვიდასტურებს. არა, იგი ეხება მოვლენის მხოლოდ გენეზისს. რაც შეეხება მოგვიანო ეპოქებში მცირეწლოვანთა დაწინდვა-ქორწინების ფუნქციონირებას, იგი განპირობებული ჩანს სხვადასხვა მიზეზით, რომელიც ცალკე შესწავლას მოითხოვს. ურთი რამ კი ცხადია, XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისში მცირეწლოვანთა დაწინდვა, ოჯახთა ურთიერთნაცნობობის პირობებში, არის ქალ-ვაჟის მომავალ ცხოვრებაზე ზრუნვა.

2. გარიგებითი ქორწინება

XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისისათვის, როგორც ამაზე სათანადო ეთნოგრაფიული მასალები მიუთითებენ, სამეგრელოში სრულსაკოვან ქალ-ვაჟთა შეუღლების ყველაზე მეტად გავრცელებულ ფორმას გარიგებითი ქორწინება წარმოადგენდა. ქორწინების ეს სახე „... გულისხმობს წყვილთა შეუღლების საქმის მოწესრიგებას მესამე პირის ჩარევით“ /54, 32/. ხაველე მასალების მიხედვით, სამეგრელოში გარიგების ორი სახეობა მოწმდება: პირველი და უფრო ადრეული ჩანს საპატარძლოს შერჩევაში მშობლების, ძირითადად დედის, ასევე დისა და უფროსი რძლის მონაწილეობა, ხოლო მეორე და უფრო გვიანდელი – მაჭანკლის ინიციატივით შესაფერის

წვეილთა შერჩევა და საქმის გარიგება.⁶ ვიდრე წყვედგებოდეთ გარიგებითი ქორწინების ამ ორი სახეობის დახასიათება-გაანალიზებას, აუცილებლად შევეჩინნია მოკლედ მაინც შევხერდეთ ჩვენთვის მისამართურად ერთ საკითხზე.

როგორც ვიცით, თავდაპირველად ქალ-ვაჟის მომავალი ცხოვრების მოწყობა გვარის და მიმდინარე სოციალური ძვრების შესაბამისად, სხვა უჯრედების საერთო მოვალეობას შეადგენდა, რაც გადმონაშთის სახით დამოწმებულია კიდევ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში /104, 85; 37, 139; 9, 28-29/. მოგვიანებით ახალგაზრდების ქორწინებით დაინტერესებულ პირთა რიცხვი თანდათანობით ვიწროვდება და იგი მშობლებით შემოიფარგლება. თუკი საქორწინო ურთიერთობათა მოწესრიგებაში ადრე გადამწყვეტ როლს ამა თუ იმ ერთეულის წევრი მამაკაცები ასრულებდნენ, შემდგომში არანაკლები მნიშვნელობა ენიჭება მასში ქალების (განსაკუთრებით დედების) მონაწილეობას. ინდივიდუალური, ე.წ. ნუკლეარული ოჯახის წარმოშობასთან ერთად დედ-მამის უფლება-მოვალეობანი შეიღების გათხოვება-დაქორწინების საკითხში თითქმის თანაბარი ხდება. ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ინდივიდუალური ოჯახის წარმოქმნის თავდაპირველ სტადიაზე ურთიერთობანი დემოკრატიული ხასიათისაა და ოჯახის მართვის ფუნქციები ცოლ-ქმარს შორის თანაბრად განაწილებული. რამდენადაც წარმოების საშუალებათა მესაკუთრედ მამაკაცი გამოდის, ოჯახს, რომელიც ავტოკრატიული ბუნებისაა, ქმარი განაგებს.⁷

6 გარიგებითი ქორწინების მეორე სახეობა ნ. მაჩაბელს XIX საუკუნისათვის დამახასიათებელ მოვლენად მიაჩნია /54, 34/.

7 ეფიქრობთ, ამ თვალსაზრისით ღია არა პატრიარქალურ ურთიერთობათა შემონახვით უნდა აიხსნას XIX ს. ქართულ ოჯახში მამაკაცის პატონობა.

XIX ს. მეორე ნახევრიდან როგორც სამეგრელოში, ასევე საქართველოს სხვა კუთხეებში შიდასაოჯახო ურთიერთობის დემოკრატიზაცია შეიძინა ანის შედეგია საპატარძლოს შერჩევის საქმეში ერთი მხრივ, დედის, დისა და რძლის როლის განმტკიცება, ხოლო, მეორე მხრივ, პირადი ცხოვრების მოწყობაში თვით ვაჟის ინიციატივა.

განვიხილოთ გარიგებითი ქორწინების პირველი სახეობა.

როდესაც ვაჟი სრულწლოვანი გახდებოდა, დედა, და და უფროსი რძალი ხელიდან არ უშვებდნენ არცერთ შემთხვევას - ქორწილსა თუ მიცვალებულის გასვენების დღეს, ჯარობებსა თუ დღესასწაულებს და ყოველმხრივ ცდილობდნენ სარძლო შეერჩიათ. საპატარძლოს შერჩევის პირველ საფეხურზე მნიშვნელოვან ფაქტორს გასათხოვარი ქალიშვილის გარეგნული ღირსებები შეადგენდა და სილამაზის ხალხური იდეალის საფუძველზე მისი სხეულის ყოველი ნაწილი გულდაგულ შეთვალაიერებით მოწმდებოდა; განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ტან-ფეხის მოყვანილობას. საერთო მოწონებას იმსახურებდა გარეგნულად ჯანსაღი, ტანსრული და წელვიწრო ქალი. სუსტი აღნაგობის ქალიშვილზე იტყოდნენ - „სინთუ კიდეძირენია“ („სინათლე მეორე მხარეს ატანსო“) და იწუნებდნენ, „ფიზიკურ დატვირთვას ვერ გაუძლებს, ცუდი მოსაქმე იქნებაო“. სამეგრელოში ამბობდნენ ხოლმე - „ქალი ისეთი უნდა, ყანიდან სიმინდით სავსო ორი კალათი ერთად გამოჰქონდესო“. ასევე შეენოდა ქალს მაღალი კისური, რომელიც პირისახის კანთან ერთად „ჩელაია“ (თეთრი) უნდა ყოფილიყო; შავი თვალწარბი და შავი ფერისავე გრძელი, ნაწნავებად დახვეული თმა. გასათხოვარი ქალისთვის გრძელი თმის ტარება იმდენად სავალდებულო ყოფილა, რომ თმაშუკრიდს თურმე იშვიათად შემოიყვანდნენ ოჯახში. ამასთან დაკავშირებით ნიშანდობლივია ჩვენს მიერ

ნაწერილი მასალა. სოფელ ლეხაინდრაოში (მარტვილის რ-ნი) დაუნიშნავთ ვინმე დანელიას ქალიშვილი, რომელსაც ქორწილამდე ცოტა ხნით ადრე თმები მოკლედ შეუჭრია. როცა ეს ვაჟსა და მის ქმრადღებულს გაუგიათ, გაბრაზებულან – „თხასავით ვაჭრადღებულს ხახლში არ შემოვიყვანთო“ და ნიშნის უკან დაბრუნება მოუთხოვიათ. „არიქა, თქვენი ჭირიმეთ, გაგვიბრიყვდა გოგო, ცოტაც მოითმინეთ და გაეზრდებო“, – უპასუხიათ ქალის მშობლებს, მაგრამ საქმე მაინც ნაშლიდა.* რამდენადაც ძველად კოჭებამდე კაბებს ატარებდნენ და შეუძლებელი იყო ფეხის მოყვანილობის გარჩევა, მას სიარულისას ამოწმებდნენ და ამით ხვდებოდნენ ქალს ფეხი „თინი“ (სწორი) ჰქონდა თუ „ღულა“ (მრუდი). დამაზად სიარულს „ფიორს“ ეტყოდნენ და მას შვლის სიარულთან აიჯივებდნენ. ქალის ხაერთო სილამაზესთან ერთად, სწორედ ამაზეა ნათქვამი ერთ ხალხურ ლექსში:

<p>„ტანო შევნიერი რექ დო ულა ვიღუ სი სქვერიში ჭირი ქობლოლამუდასუ სქანი ზელა კისერიში“</p>	<p>„ტანი მშვენიერი გაქეს და სიარული შენ გაქეს შევლის, ჭირი შემომყვაროს შენი თეთრი კისერის“</p>
---	--

როცა შესაფერის ქალს შეიგულებდნენ, რასაც „თოლიში გედვალა“ (თვალის დადება) ვრქვა, გაიკითხავდნენ მის ვინაობას და შეკრებდნენ ცნობებს ქალიშვილის პირადი თვისებების – ზნეობრივი სიწმინდისა და შრომითი ჩვევების შესახებ. შერჩეულის ვინაობის დადგენა მისი ოჯახის ყოველი წევრის, ასევე ნათესავებისა და წინაპრების ღირსება-ნაკლოვანებათა გამორკვევაში მდგომარეობდა. რამდენადაც შესაუღლებელი წყვილის შთამომავლობის გამორკვევა სამეგ-

* მთხრობელი ზინა ხაინდრავა, 84 წლის, სოფ. ლეხაინდრაო, 1982 წ.



რელოში ძირითადად იმავე თანმიმდევრობით და პრინციპებით ხდებოდა, როგორც დანარჩენ ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში, რომლებთანაც შეხვედრის შესწავლილი /27, 136; 77, 189; 95, 388; 113, 114; 115; 37, 71-82; 9, 30; 35, 19-20/, მასზე არ შეეხერხებოდა.

შერჩეული ქალის შესახებ დამაკმაყოფილებელი ცნობების მიღების შემდეგ მის ოჯახში ავსაზნიდნენ ვინმე ახლობელ ნათესავს და შეატყობინებდნენ თავიანთ სურვილს. ამასთან, წარგზავნილის მოვალეობას შეადგენდა, მოლაპარაკებოდა ქალის მშობლებს იმ დღის დანიშვნაზე, როცა საპატარძლოს გახინჯვა („გინობირაფა“) უნდა მომხდარიყო. თუ ქალის მშობლები ვაჟსა და მის ოჯახს კარგად იცნობდნენ და დამოყვრებაზე თანახმანი იქნებოდნენ, ვაჟიანთ ქალის გასახინჯად მოიწვევდნენ, მაგრამ თუ საამისოდ ინფორმირებულნი არ იყვნენ, სტუმარს გადაწყვეტილ პასუხს არ ეტყოდნენ და ტრადიციული გამახპინძლების შემდგომ გაისტუმრებდნენ. ამ დღიდან ქალის ოჯახი, თავის მხრივ, დაიწყებდა ვაჟის ვინაობის გამორკვევას. სამკერულოში, ისევე როგორც ქართლში „... ვაჟი უნდა ყოფილიყო მშრომელი, მარჯვე... კარგად მომღხენი; არ უნდა ყოფილიყო უქნარა, ფლიდი, მატყუარა, უპირო. ვაჟის ყველა ამ პირადი თვისების გაგება მისი ნათესავებისა და მეზობლების დახმარებით ხდებოდა“ /54, 34/.

ქალის ოჯახის უპირველეს მოვალეობას შეადგენდა ვაჟის ოჯახის ქონებრივი მდგომარეობის დადგენა. ამ მიზნით იცოდნენ ე.წ. „ყუდეში გინობირაფა“ (სახლის გახინჯვა). გამთენიის ჟამს ქალის მამა, ბიძა ან სიმე ვაჟის სახლს მალულად მიადგებოდა და კარმიდამოს შეათვალიერებდა. სასურველი და სავალდებულოც კი იყო ოჯახის წინა ეზო დიდი ფართობისა პქონოდა. საქმე ისაა, რომ წინა ანუ „სუფთა“ ეზოს ტრადიციული განაშენიანებისა და კარ-მიდამოს სტრუქტურული დაგეგმარების (კარ-მიდამოს სტრუქტურაში მას მნიშვნელოვანი ფართობი ეჭირა) პირობებში

ესტეტიურ ფუნქციასთან ერთად, რაც ხალხური გემოვნების მაღალ დონეზე მეტყველებს, წმინდა ყოფითი დანიშნულება პქონდა; აქ იმართებოდა ხეტირწვეულნი სუფრები, მიცვალებულის დასახვეწებელ ფიგურირებულნი „რი“, აქვე იღებდნენ სტუმრებსაც (ზაფხულში); მისი საკმაო სივრძის წყალობით, ჭიშკარს მომდგარი და მასპინძლის მიერ წვეული სტუმარი ვიდრე ეზოს გაივლიდა, დიასახლისი ახწრებდა სახლის სახელდახელოდ მილაგებასაც და საკუთარი თავის წესრიგში მოყვანასაც. შეიძლება ითქვას, რომ მეგრულისთვის დღესაც კი წინა ეზო მის სიამაყეს წარმოადგენს და გასაგებია, თუ რატომ ექცეოდა მას „სახლის ვახინჯვისას“ ესოდენ დიდი ყურადღება. კარ-მიდამოს ზოგადი შეთვალეურების შემდეგ, პირველ რიგში, საცხოვრებელ ნაგებობას „სწავლობდნენ“. თუ ოჯახს ედგა ე.წ. „პიტაფიცარა“ (ბოყვიანი, არფიანი) სახლი, იგი ბოყვების რაოდენობით ფახდებოდა, რაც იმავედროულად ოჯახის ეკონომიკურ მდგომარეობაზეც მიუთითებდა. ყოფილა შემთხვევები, როცა ბოყვების რაოდენობა საქორწინო წყვილთა შეუღლების საკითხსაც წყვეტდა. თუ ქალის პატრონს მისი რაოდენობა არ დააკმაყოფილებდა, ამ სახლის შვილს სიძედ არ გაიხდიდა. სახლს 30-მდე ბოყვი მაინც უნდა პქონოდა, რომ იგი მოსწონებოდათ. „სახლის ვახინჯვისას“ განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა საოჯახო მეურნეობის „შესწავლას“. ამ მიზნით ჯერ სახნაჲ-სათეს ფართობს შეათვალეურებდნენ. შეძლებულ ოჯახს 2-3 დღიური მიწა მაინც უნდა პქონოდა. დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმას, თუ რომელ მარცვლეულ კულტურას თესდა ოჯახი: „ჩემი შვილი ღომის ღომითა (ჩხვერიში ღუმე) მყავს გაზრდილი და ეს საწყალი (ვაჟის სახელს იტყოდნენ) დღესაც სიმინდის ღომსა (ღაიტიში ღუმე) სჭამსო“. თვლიდნენ, რომ ოჯახის შეძლება საქონლის რაოდენობაზე იყო დამოკიდებული. ამიტომ თუ საქონლის დათვლას ვერ მოახერხებდნენ, ბოსელთან ნაკუ

ლი უნდა ენახათ – თუ ბევრი იყო, საქონელიც ბლომად ყუოდებოდა ოჯახს. მოსაველს ბარაქიანობის დასადგენად, აუცილებლად უნდა შეაჩვენებინათ ნალია, ბუდელი და ხხვა.¹

ბიზლიჩიძე

„სახლის გახინჯვა“ სცოდნიათ ქართლშიც, იქ „... ქალის მამა ან ძმა წავიდოდა სახიძოს სახლის გახასინჯად – შეამოწმებდა სახლს, ავეჯს, დაათვალიერებდა კარ-მიდამოს, ვენახს, ბაღს და საქონელს. გლეხებს შორის კარგ მაცხოვრებლად ითვლებოდა ის, ვისაც 4-5 დღის სახნაუ-სათესი და ბაღ-ვენახი ჰქონდა. მაგრამ ოჯახის ხიმდირე ძირითადად მაინც განისაზღვრებოდა მუშა საქონლის რაოდენობით“ /54, 34/; გამოვლენილია სათანადო ქიზიყური მასალებიც /66, 34/.

XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში სამეგრელოში ფართო გავრცელება ჰპოვა გარიგების მეორე სახეობამ, რომლის დროსაც მექორწინე ოჯახებს შორის შუამავლობა გარეშე პირის, მაჭანკლის ფუნქციას შეადგენდა. როგორც ხვეულე მასალებიდან ჩანს, შუამავალს ან თვით ოჯახები ირჩევდნენ, ან კიდევ შუაკაცი თავისი ინიციატივით იწყებდა საქმეს. ამასთან, ოჯახების მიერ შუამავლის არჩევა ხდებოდა მაშინაც, როცა ქალ-ვაჟის პირადი თვისებები, მშობელთა და წინაპართა ავკარგიანობა და ქონებრივი მდგომარეობა უკვე დადგენილი იყო. ასეთ შემთხვევაში შუამავლის ძირითად მოვალეობას შეადგენდა მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებების („საქორწილოსა“ და „მზითვის“) შესრულებაზე წინასწარი მოლაპარაკება და მხარეთა ინფორმირება. როგორც ე. ფიფია აღნიშნავს, „მზითვის რაოდენობა და ხახიათი უხშირესად შუაკაცის (მარებელის) ხამუალებით წინასწარ იყო ხოლმე დათქმული“ /83, 376/.

¹ „სახლის გახინჯვის“ ამგვარივე წესი სცოდნიათ რაჭაში, გურიაში, იმერეთში (სათანადო მასალა ინახება ავტორთან).

მარბელი, რომელიც ოჯახებს შორის შუამავლობის
 ასეთ როლს ასრულებდა, „სამოხიოში“ ან მოგვიანებით
 სოფელში დიდი გავლენით; მოხარვებლედ პირი იყო და
 მისი ავტორიტეტი მხარეთა მიერ პირობის მტკიცებლობის
 ღირსების გარანტიას იძლეოდა. შუამავალი მტკიცებლობის
 ბული საქონლის გახამრჯელოს ეწ. „ნამარებუს“
 (ხამაჭანკლოს) არ იღვივდა ია ჩვეულებრივ ასანუ-
 ქრებდნენ ხოლმე.

ბ. მაკალათია წერს: „ნიშნობამდის, პირველ ყოვე-
 ლისა, უნდა გამოეკრკითა ქალ-ვაჟისა და მათი მშობლებ-
 ის ვინაობა, ოჯახური და ქონებრივი მდგომარეობა და
 სხვა. ამისათვის ირჩევდნენ შუაკაცებს - „მარბელს“,
 რომელსაც ვედაუბოდა ამ საქმას გარკვეულ შუაკაცი
 ჩვეულებრივ იყო ერთი ქალი და მეორე კაცი. ამ ორ
 მარბელსე იყო დამოკიდებული საქმის მოგვარება.
 შუამავლები ამისთვის იყვნებდნენ ყოველგვარ ხერხ-
 ებსა და საშუალებებს, რომ თავნიანთი მიზნისათვის
 მიეღწიათ, საქმე კეთილად დაებოლოცებინათ,
 რისთვისაც იღებდნენ გახამრჯელოს - „ნამარებუს“
 ფულად /50, 259-260/. აღნიშნული ტიპის მარბელი
 ხალხის დაცინვის ობიექტი იყო და ხშირად „ნამარე-
 ბუს“ ფულის (5-10 მან.) სახით კი არ იღებდა, არამედ
 ნატურით: (საკლავის ტყავი და თავ-ფახი).

შუამავლის ინიციატივით წამოწყებულ საქმეს ეხე-
 ზათ. სასოკიას მასდია... გარემოების წყალობით,
 რომ მეგრულ... ქრობას უსახტიკესი ეგზოგამიუ-
 რი ხასიათ... ექს და პატარძალი ყოველთვის ეკუთვნის
 იმ... რომელიც სახლობს სხვა სოფელში, ხშირად
 აორეულში, ხასიძისათვის არც ისე ადვილია თავისი
 მომავალი ცოლის ნახვა. თვითონ ხასიძომ ან მისმა
 მშობლებმა საგანგებოდ უნდა ეძიონ ხოლმე ასეთი
 შქმთხვევა. მაგრამ სანამ საცოლეს მშობლები ქორ-
 წილისთვის ამ ნაბიჯს გადასდგამდნენ, სცენაზე უკმონ-
 ნდებო. შესამე პირი ანუ მაჭანკალი, რომელიც მე ხნად
 ისახავს დააინტერესოს როგორც სახიბო, ისე საპა-

ტარძლო... ეს პროფესია, ვისაც იგი ხელობდა გაუხდია, იმისგან მითხოვს დიდ ტაქტს, პირფერობას უნარს, სულის გადაღვრებას... ერთი ხიტყვითუ შეამავალი უნდა, როგორც ამბობენ ამ შემთხვევაში „ქვემოთადაც კლა-პარაკობდეს ღამაზ ტყუილს“ (სქვამ ტყუილს რა-გადანდას). ამიტომ ქალ-ვაჟის დანიშვნის მომწივობი „შქაშიმალღი“ (შუამავალი) – ქალია ხოლმე. შუამავ-ღებს (იმავე მაჭანკლებს) მეგრულებში, როგორც ყვე-ღა სხვა ხალხში, მეტად ცუდი სახელი აქვთ მოხვეჭი-ღი. როგორც ადამიანი, რომელიც მატერიალურადაა დაინტერესებული საქმე ქორწილით გაათაოს, ყოველ-ღონეს პღონობს საქმე სასურველად დააბღღოს და გასამრჯელო მიიღოს როგორც სასიღოსა, ისე საპა-ტარძლოსაგან. შუამავალი აცნობებს სასიღოს მშობღებს: საცოღეს ყვეღა ღირსებას, მის მეოჯახ-ღობას, კეთილ ზნესა და ნამუსიანობას დედისას, რომ-ღისგანაც საცოღესაც შეიღღებოდა ეს თვისებები შეეთვისებინა; შუამავღისგანვე გაიღღებენ ვაჟის მშობღები, თუ რა შეიღღების პატრონები არიან ქაღის მშობღები, როგორ პატღვისა სცემენ და უყვართ სოფღელთ ეს მშობღები და სხვადასხვა“ /78, 83-84/.

თ. სახოკიას მიერ დახასიათებული შუამავღობი-სას მარებღი წინასწარ უთანხმღება როგორც ქაღის, ახვეე ვაჟის მშობღებს სამაჭანკღოს (ნამარებღეს) ოღენობაზე. ხავეღე მასაღების მიხედვით, სამაჭანკ-ღოს ხშირად ფუღის სახით იღებდნენ და მისი რაოღე-ნობა ძირითადად 15-დან 30 მანუთამღე მერყეობდა.

როგორც სათანადო მასაღა გვიჩვენებს, სამეგრე-ღოში ცნობიღი იყო მარებღობის საში ტღი. აქედან პირვეღი არსებითად განსხვაღღება დანარჩენი ორის-გან. პირვეღ შემთხვევაში შუამავღის ძირითად ფუნქ-ღიას შეაღღენს ქაღის ოჯახთან მზითვის, ხოლო ვაჟის ოჯახთან „საქორწიღოს“ თაობაზე მოღაპარაღება და რამღენადაც შერჩეული შუაკაცი სოფღის გავღენიან პირს წარმოაღღენს, როგორც გაღმოგვეღემენ, მისი აუ-

ტორიტეტი მხარეთა მიერ პირობის (ვადდებულებათა) დაურღვევლობის გარანტიას იძლევა. მართალია, მას არავითარი ნათესაობა არ აკავშირებს მექორწინებულებთან, მაგრამ არსებითად განსხვავდება სხვა მატანკალთაგან და თავისი ბუნებით ახლო დგას ქართლის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული შუაკაციის ტიპთან. სწავლობდა რა ქართლის საქორწინო ურთიერთობებს, ნ. შანაბელმა სამართლიანად განასხვავე ერთმანეთისგან შუაკაცი და მატანკალი. მკვლევარი წერს: „შუაკაცებად ირჩევდნენ მხოლოდ ავტორიტეტულ პირებს, რომლებიც ცნობილნი იყვნენ სოფელში თავისი პატიოსნებითა და „დარბაისლური სიტყვა-პასუხით“. მათ მიმართავდნენ ოჯახის გაყრის, ძმებსა და მეზობლებს შორის მამულის მიჯნაზე ატეხილი დავისა და საქონლის ან მამულის ყიდვა-გაყიდვის დროს. შუაკაცების კომპეტენციაში შედიოდა აგრეთვე ქალაქის საქორწინო ურთიერთობის მოგვარება. აღნიშნული საქმიანობა წარმოადგენდა სასოგადოებრივ საქმეს და, როგორც მოცემული მასალა გვჩვენებს, ისინი არცერთ შემთხვევაში ფულს არ იღებდნენ“ /54, 39/.

შუაკაცებად ავტორიტეტულ პირებს ირჩევდნენ ხევში /37, 134/, ხევსურეთში /3, 6/ და სხვ. მთიულეთსა /168, 69; 102, 112/ და ხევსურეთში /54, 40/ სამოციქულოდ თვით დეკანოზსაც კი მიმართავდნენ. აქვე უნდა ითქვას, რომ ქორწინებასთან დაკავშირებული შუამავლობის ინსტიტუტის განვითარების თვალსაზრისით ეს არამონათესავე შუამავლები ისტორიულად შემცველნი არიან იმ ნათესაე-შუაკაცთა,² რომელთა მოვალეობას შეადგენდა ადრე სათანადო ურთიერთობის მოწესრიგება. ესაა შუამავლობა, რომელიც ჯერ კიდევ არ გაფორმებულა

² სათანადო მასალები იხ. 102, 86-117; 48, 84; 45, 126; 3, 6; 9, 31-33; 54, 31-33.

ხელობად და როგორც ი. ჯგერის „გამოძარცვნილი ქვის გარდამავალ ხაფხურს“ ... ნათესაობის საკვადობის მოვალეობასა და შუაქალაქის მოვალეობას შორის“ /102, 113/.

ხევის ხაინტყველი შუამავლობის მეტრულ ქართლურ ტიპებს შორის შეიმჩნევა განსხვავებაც. თუ ქართლში შუამავალს ეხება ქალ-ვაჟის საქორწინო ურთიერთობის მოგვარება მილიანად, ხამეგრულში მას ამ ურთიერთობის შედარებით მცირე მონაკვეთზე უხდება საქმიანობა. ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ მექორწინე ოჯახებს შორის ურთიერთობათა წინასწარი მოწესრიგების უკანასკნელ ეტაპზე შუამავლის ჩართვა მხარეთა მიერ კვლავებულებების დარღვევისა თუ პირობის შეუსრულებლობის პრაქტიკაში უკვე არსებული შემთხვევების თავიდან აცილების მიზნით არის ნაკარნახევი.

მარებლის მიერ სათანადო ნიადავის მომზადების შემდეგ, ქალის ოჯახში ხდებოდა საპატარძლოს გახიზვა, რახაც ხამეგრულში „გინოძირავას“ უწოდებდნენ. როგორც თ. ხახოკია წერს, ქალის გასახიზვად მიდიან ... ბისი (დედით), მამა და აგრეთვე უფროხი მამა ხახიძოსი, ესენი დანიშნულ დღეს, ხადამო ხანს, შემთხვევითაო, შეუხვევენ საპატარძლოს მშობლების სახლში, თან რახმე მოიგონებენ, რამაც იმუღებულ-პეო შეკეკიით მასპინძელთან (მენძელი). ისეთი რამე უნდა მოეკონებინათ, რომელსაც ხვერთო არაფერი ექნებოდა მათს ნამდვილ განსრახვასთან; მასპინძელი, როგორც სტუმართმოყვარე მეგრული, მოხარული არიან მოულოდნელად მოხული სტუმრისა, ქათინაურებს უძღვნიან ნახვისათვის, სთხოვენ პატივი სცენ და ღამე მათთან დარჩნენ... სტუმრები, რა თქმა უნდა, მეგრულ სტუმრობის მიხედვით, უარზე დადგებიან; მასპინძლები „ჭირს მოსტამენ“, სანამ არ დაიყოფილებენ და არ დაითანხმებენ ღამე დარჩენაზე. დაიწყეს ღაპარაკი - ხაგანი ღაპარაკისა იყო: დარა, მონავალი, ავადმყოფობა თუ სიკვდილი ამა თუ ამ მე-

ზობლისა, ერთი სიტყვით, ყველაფერი, გარდა იმისა, ვისუ-
დაც უნდა ელაპარაკნათ, ვისუდაც უნდა განერებულყო-
მათი ყურადღება. ამხადებენ ხანაქებო ვახშამს, ვახ-
შამსუ და ნავახშმევს თავს დასტრიალებს ყველას მომ-
ალი საპატარძლო: უჭირავს პირსახოცი და ღრუჭით ყვე-
ლი და ვახშმის წინ ტაბაკს (ტაბლა - ნა.) უდგამს;
ჭამის დროს სტუმრებს ღვინოს უსხამს, ცდილობს, ყვე-
ლაფერი გააკეთოს ხმაამოუღებლივ, მხოლოდ ზოგჯერ,
სტუმრების შეკითხვაზე, სრდილობიანად და მოკლედ
პასუხს აძლევს. სტუმრები საპატარძლოს ყოველ მიხვრა-
მიხვრას თვალყურს ადევნებენ. მთავარი ისაა, რომ მას
მოეთხოვება: არავითარი ფიზიკური ნაკლი ჰქონდეს.
კუსიანს, ელამს, ცალი თვალით ბრმას, კოჭლს იშვიათ-
ად უნდა ჰქონდეს გათხოვების იმედი. ჯანმრთელს, მაგარი
აგებულებისას, სახის სწორნაკეთებიანს და თმის გრძელ
ნაწნავიანს ხულმულამ იმედი აქვს მოხიბლოს, ტყვედ
ჰქნას მთხოვნელი. თავის თავს ნებას არ მისცემს სტუმ-
რების გვერდით სუფრას მიუჯდეს; ის კი არა, სადმე
კუთხეშიაც არ მიჯდება, რომ სულ ვახზე ტრიალით
დაღლილ ფეხებს ქარი ამოაღებინოს - ეს არ ეპატიება
რიგიანსა და კეთილად აღზრდილ მეგრულ გასათხო-
ვარ ქალს! ვახშმის გათავებისას ქალმა კონცერტის
მსგავსი რამ უნდა გაუმართოს სტუმრებს და კონცერ-
ტის ყველა ნომრის მთავარ და ერთადერთ შემსრულე-
ბლად თვითონ უნდა იყოს: ჩონგური უნდა დაუკრას და
რამდენიმე სიმღერაც დაამღეროს. ნავახშმევს საპატარ-
ძლო ყველას ღოგინს უშლის, ფეხებსა ბანს და ტანისა-
მოსის გახდასა შეველის. მომავალი საპატარძლო, ამ-
ნაირად, სტუმრებს შეაძლებინებს ყოველმხრივ შეაფა-
ხონ მისნი ღირსებანი; დაინახონ აგრეთვე მისი ნაკლი-
ცა, თუახეთი რამ მოეპოვება. თუ ქალმა თავი მოაწონა
გაშმინჯავეებს („ვინმადირაფალი“) და მათი გული მოიგო,
ესენი მეორე დილას ქალის მშობლებს გამოუცხადებენ
თავიანთ სურვილს - დაუნათესავდნენ“ /78, 84-85/. სათა-
ნადო მოლაპარაკების შემდეგ მშობლები თანხმდებიან

ნიშნობის დღეზე /78, 86/. აქვე უნდა ითქვას, რომ სამეგრელოში საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით არც სარძლოს გახინჯვისას და არც მის შემდგომ არ ხდება ქალის დაბევება.³

„გინოძირაფას“ ჩვეულების თ. ხასხინჯვაში მამაკაცი ილობიდან ჩანს, რომ სამეგრელოში ქალის გახინჯვა ძირითადად მისი გარეგნული შეხედულების შემოწმებას გულისხმობს. ასეთივე ვითარებაა წარმოდგენილი ქართლშიც /54, 36/. რაც შეეხება სარძლოს შრომით ჩვევებს, ხასიათსა და ზნეობრივ თვისებებს, ხევისგან განსხვავებით, სადაც იგი გახინჯვისას მოწმდება /37, 87/, ქართლსა /54, 37/ და სამეგრელოში მაჭანკლის და ქალის ნათესავ-მეზობელთა მიერ მოწოდებული ცნობების საფუძველზე დგინდება. როგორც ვხედავთ, ქალის გახინჯვაში საქმრო არ მონაწილეობდა. მთხრობელთა გადმოცემით, ძველად ამ საქმეში ვაჟის მონაწილეობა არა წეს ყოფილა და იგი მთლიანად უნდა დამორჩილებოდა „გამხინჯავთა“ სურვილსა და გემოვნებას. ასეთივე სურათი გვაქვს ხევის /37, 97-106/, მთიულეთის /108, 71-86/, აჭარის /9, 30-33/, ქართლის /54, 37/, მესხეთ-ჯავახეთის /35, 113/ ეთნოგრაფიულ ხინამდვილეში. ქიზიყში „ქალის გახასინჯად ვაჟი თავის მშობლებთან ან ახლო ნათესავებთან... ერთად მიდიოდა“ /66, 34/. ქალის გახინჯვაში ვაჟის მონაწილეობა აუცილებელი ყოფილა გურიი-იმერეთშიც.⁴ XX ს. დასაწყისიდან, როგორც ამას ეთნოგრაფიული მასალა გვჩვენებს, ვაჟი თანდათან აფართოებს თავის უფლებებს და მშობლებთან ერთად ესწრება ქალის გახინჯვის პროცესს.⁵ უფრო მეტიც, კაცი მშობლების გარეშე, ახლო მეგობრების თანხლებით მიდის

³ ქალის დაბევებასთან და პეს ვაცელასთან დაკავშირებით იხ. 108, 117-118; 9, 34; 54, 44-46; 32, 114; 17, 38-46.

⁴ სათანადო მასალები ინახება ავტორთან.

⁵ სათანადო მასალები იხ. 50, 262-263; 54, 37; 35, 113.

ქალის ოჯახში; ხოლო დაახლოებით 20-30-იანი წლებიდან სამეგრელოში ხშირი ყოფილა შემთხვევები, როდესაც ვაჟი და მისი მეგობრები ქალის გახინჯვას ცდილობდნენ. ამის სახელში მოღახვის მიზნით მიდგომები ტრადიციული წეს-ჩვეულებებისადმი ცინიკური დამოკიდებულების ნიმუშად შეიძლება გამოდგეს.

3. პორწინება სასოლის მოტაცების.

ძალადობით დათავისხვისა და მორალური იძულების გზით

ქორწინების სახეების მრავალგვარობა, რაც ტრადიციული სოციალური კულტურის ელემენტებს წარმოაჩენს, მკვლევართა მიერ, საბოლოო ჯამში, ორ ძირეულ მოვლენამდე დაიყვანება – ქორწინება გარიგებით და ქორწინება მოტაცებით. რაც შეეხება ქორწინებას საცოლის ძალადობით დათავისხვისა და მორალური იძულების გზით, თითქმის უგულვებელყოფილია ან განიხილება როგორც მოტაცების ნაირსახეობა /177, 72/. აღნიშნული მოვლენებისადმი ასეთი მიდგომა უმართებულოა. საცოლის მოტაცება, ძალადობით დათავისხვა და მორალური იძულება სხვადასხვა ხასიათის და სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდში ჩამოყალიბებული ჩვეულებებია. ისინი ამა თუ იმ ფორმით გავრცელებული იყო მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხში – დაწყებული ავსტრალიის პირველყოფილი აბორიგენებიდან, დამთავრებული ცივილიზებული ევროპელებით, რაც კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს იმაში, რომ განსხვავებული წარმოებითი ურთიერთობის პირობებში შეიძლება მოქმედებდეს ტრადიციული ყოფის ადჟვანტური ელემენტები და ფორმები სოციალურ-ეკონომიკური ფუნქციის სხვადასხვა ხარისხით.

ა. გობაცხვიძის ძორწინება



როგორც ცნობილია, მოტაცება მიხეულებს ეყოქორწინების არქულ და უნივერსალურ ფორმას, რომელიც ანებით უარყოფილ იქნა და დადგინდა, რომ იგი წარმოშვა ხაქორწინო ურთიერთობის სყიდვითმა ფორმამ, როგორც საპროტესტო რეაქცია /143, 201; 152,61/. აქვე უნდა ითქვას, ეთნოლოგთა შორის ჯერ კიდევ არიან მკვლევარები, რომლებიც არ იზიარებენ ნ. კოსლიაკოვისაგან მომდინარე ამ დებულებას, რის გამოც უკანასკნელ ხანებში ზოგიერთი მეცნიერი იბუღებულნი გახდა დაბრუნებოდა აღნიშნულ საკითხს /170/.

თანამედროვე ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა მითითებული, რომ მოტაცება არახოდეს ყოფილა ქორწინების უნივერსალური ფორმა /102, 166; 37, 179-183/; აღნიშნულია, რომ „მოტაცებამ იმთავითვე ჩვეულების საწინააღმდეგო ხასიათი მიიღო. იგი რეაქცია იყო სყიდვაზე ისევე, როგორც სხვა წესებზე, მაგალითად მშობლების გადაწყვეტ როდსა და სოციალურ თუ ეკონომიკურ განსხვავებულობაზე ქორწინებაში“ /9, 56/.

რამდენადაც მოტაცება აროდეს ყოფილა ქორწინების ჩვეულებრივი ფორმა, მკვლევარებმა ყურადღება გადაიტანეს მოვლენის გენეზისიდან მის ფუნქციონალურ როლზე. ი. სმირნოვამ ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხთა სათანადო მონაცემების საფუძველზე გამოყო მოტაცების სამი, ფუნქციონალურად დამოუკიდებელი ფორმა: მოტაცება ძალადობით (насильственное умыкание), მოტაცება ხაცოლესთან შეთანხმებით ამ უკანასკნელის მშობლების სურვილის წინააღმდეგ (увод) და მოტაცება ქორწინებით დაინტერესებულ პირთა ორმხრივი შეთანხმებით – ფიქტიური მოტაცება (уход) /177, 266/.

უნახოთ, რა მდგომარეობა იყო ამ მხრივ სამეგრელოში.

ჩვენს ხელთარსებული საველე მასალები საშუალებას იძლევა გამოვყოთ ფუნქციონალური თვალსაზრისით დამოუკიდებელი მოტაცების ოთხი ფორმა: 1. „გინოტყუა“ ფილი ხვამილაფა“ (თავდასხმითი მოტაცება) - მოტაცება ოდ „გენთხაფა“ (თავდასხმა) - მოტაცება ძალადობით და მისი ვარიაციები - „გინოტყურაფა“ (გადმოტყუება) და „გითოტყურაფა“ (გატყუება); 2. „გითოტყობუა“ - მოტაცება საცოლესთან შეთანხმებით ამ უკანასკნელის მშობლების დაუკითხავად ან სურვილის წინააღმდეგ; 3. „რჩინელი ხვამილაფა“ (ცნობილი მოტაცება) - მოტაცება ორმხრივი შეთანხმებით, ე.ი. მოტაცების ინსცენირება და 4. „ფიოშით ხვამილაფა“ ან „ფიოშით ყუნაფა“ („ფიოშით მოტაცება“, „ფიოშით წაყვანა“ - ეს არის ფეოდალურ ურთიერთობათა წიაღში შობილი მოტაცების ფორმა, რომელიც გარკვეული საქორწინო ვალდებულებების შეუსრულებლობით ან ქორწინებაზე ფეოდალის უართაა გამოწვეული და ამ უკანასკნელისაგან გაქცევას, ყმის წაგვრასა და სხვა ფეოდალის ვანკარგულებაში გადახვლას გულისხმობს.

განვიხილოთ მოტაცების თითოეული ტიპი. მოტაცებას ძალადობით სხვადასხვა შემთხვევაში მიმართავდნენ. საველე მასალების მიხედვით, მოტაცების ამ ფორმის ყველაზე გავრცელებულ მოტივირებად შეიძლება ჩაითვალოს როგორც ქალიშვილის, ასევე მისი მშობლების უარი, რასაც საფუძვლად უდო ვაჟის ფიზიკური ნაკლი, მისი ოჯახის ეკონომიკური სისუსტე, წინაპართა ცუდსახელიანობა და სხვა. განსხვავებული სახის მოტივი იყო ეკონომიკურად ძლიერ და სოციალური თვალსაზრისით შედარებით მაღლა მდგომ ოჯახთან დანათესავების სურვილი. საველე ინფორმაციული მასალა მიუთითებს იმ შემთხვევებზეც, როცა ასეთი ოჯახებიდან იტაცებდნენ დედისურთა ქალიშვილებს, შერიგების შემდეგ ხედხიძედ შედიოდნენ და გვარსაც კი იცვლიდნენ, რაც, როგორც ჩანს, გლეხთა დაბალი კატეგორიიდან მაღალ კატეგორ-



რიაში გადახვლის გარანტიას იძლეოდა. მათადაცობითი მოტაცება ხდებოდა ვაჟის მშობლების სურვილითაც, რათა თავი აერიდებიათ ხარჯების წმინდას, უმბოლოს, ხაცოლის მოტაცება ვაჟკაცობის მსგავსად და უპირატესობაც კი ენიჭებოდა ქორწინების მშვიდობიან ფორმასთან შედარებით. ასე იყო არა მხოლოდ სამეგრელოში და საქართველოს სხვა კუთხეებში, არამედ კავკასიის ხალხებში /154, 172; 177, 266/.

„გენსეფა“-ში, რაც ღამით ოჯახზე თავდასხმას გულისხმობს, მონაწილეობას იღებს ვაჟის მხარე, თვით ვაჟი და მისი ნათესავ-მეგობრები. მთხრობელთა გადმოცემით, ხდებოდა მომტაცებელთა დაქირავებაც. დაქირავებულებს უხდიდნენ ე.წ. „ნოხვამილეფს“ (მოტაცების საფასური), რომლის რაოდენობაზე წინასწარ თანხმდებოდნენ. მომტაცებელთა დაქირავება არც საქართველოს სხვა კუთხეებისთვის ყოფილა უცხო. ასე მაგალითად, იგი პრაქტიკაში იყო აჭარაში /9, / გურიასა და იმერეთში.⁷

ზემოთაღნიშნული ფორმის მოტაცების ნაირსახეობებს წარმოადგენს „გინოტყურაფა“ და „გითოტყურაფა“. თ. სახოკიასა და ს. მაკალათიას ცნობით, „გითოტყურაფა“ არის მოტაცება ხაცოლესთან შეთანხმებით მისი მშობლების დაუკითხავად /78, 91; 50, 262/. პატივცემულმა მკვლევარებმა, როგორც ჩანს, „გითოტყურაფა“ გააიგივეს „გითოტყობუასთან“.

„გინოტყურაფასა“ და „გითოტყურაფაში“ ვაჟიანთა გარდა მონაწილეობს მომტაცებელთა მიერ მოსყიდუ-

⁶ ს. ავალიანის აზრით, გლეხთა მასა უფლება-მოვალეობით განსაზღვრულ სხვადასხვა ჯგუფებს ქმნიდა, მაგრამ მათ შორის არ არსებობდა გადაულახავი ზღვარი და შესაძლებელი იყო გლეხთა ერთი კატეგორიიდან მეორეში გადასვლა /113, 60/. ეს აზრი თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაზიარებულია /16, 182/. გლეხთა ერთი კატეგორიიდან მეორეში გადასვლის ერთ-ერთი საშუალება შესაბამისი ქორწინებაც უნდა ყოფილიყო.

⁷ სათანადო მასალა ინაზება ავტორთან.

ლი საცოლის ნათესავი ან მეგობარი, უკმარატივად ქალთაგანი, რომელსაც ვეაღება ქალიშვილის გატყუება ოჯახიდან ან საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილიდან; „გინოტყურაფა“ – „გადმოტყუება“ – მოსყიდულის შემწეობით და „გითოტყურაფა“ – „გატყუება“ საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილიდან მოსყიდულის შემწეობით და ძალადობით მოტაცება ხდება ზედმეტი ხმაურისა და მოსაღოდნელი შეხლა-შემოსლის თავიდან აცილების მიზნით.

ზემოთ განვიხილეთ ძალადობით მოტაცების სამი ხერხი – „გენტხაფა“, „გინოტყურაფა“, „გითოტყურაფა“, რომელთაგან ორი უკანასკნელი თითქმის არაფრით განსხვავდება ერთმანეთისაგან. რამდენადაც „გენტხაფაში“ მხოლოდ ვაჟის მხარე მონაწილეობს, ხოლო დანარჩენ ორში ვაჟიანთა გარდა საცოლის ნათესავი ან მეგობარი, ცხადია „გინოტყურაფა – გითოტყურაფა“, როგორც მოტაცების ხერხი, შედარებით გვიან ჩანს გაჩენილი, კერძოდ, ინდივიდუალური ოჯახის არსებობის პირობებში.

როგორც ითქვა, სამეგრელოში ცნობილი იყო მოტაცების ფორმა „გითოტყობუას“ (გაპარვა) სახელწოდებით. ესაა მოტაცება საცოლესთან შეთანხმებით მისი მშობლების დაუკითხავად ან სურვილის წინააღმდეგ. ამ ფორმის მოტაცებას მიმართავდნენ მაშინ, როცა ქალი თანახმა იყო, ხოლო მშობლებს არ სურდათ ვაჟთან დანათესავება; ასევე, როცა ქალიშვილს სახლში ჰყავდა უფროსი და, რომლის გათხოვებამდე ჩვეულების ძალით, ეკრძალებოდა ქორწინება.

ძალადობით მოტაცება და გაპარვა სამეგრელოში ქორწინების შედარებით გავრცელებულ ხერხს წარმოადგენდა, ვიდრე ე.წ. „რჩქინელი ხვამილაფა“ (ცნობილი მოტაცება) – ფიქტიური მოტაცება, რომელიც ორმხრივი შეთანხმებით ხდებოდა და მოსაღოდნელი ხარჯების თავიდან აცილების სურვილით იყო ნაკარნახევი. ასეთი ქორწინება საზოგადოებისათვის ხშირად

ცნობილი ვახლდათ და დაცინვის საკახანი სიგბოდა. სპეციალურ ლიტერატურაში სამართლიანად მისი წარმოშობა დაკავშირებული ქონებრივი ფუნქციონაციის განენახთან /170, 127/. **ბიბლიოციტეკა**

მოტაცების სუმოთგანხილული ფორმები არა მარტო სამეგრელოში, არამედ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც დასტურდება.⁵ ქალის მოტაცება „თვინიურ ნებისა, ნებით და თანხმობითა მშობელთა და მოყვასთა“, რაც შეესაბამება ძალადობას, გაპარვასა და ფიქტიურ მოტაცებას, ცნობილი ყოფილა გვიანფეოდალური ხანის საქართველოშიც. დავით ბატონიშვილის სამართალში ვკითხულობთ: „... რომელ ნათხოვნი (დანიშნული – ნ.ა.) იგი მოიტაცოს ვინმემ, თვინიურ ნებისა ქალისა, მაშინ მომტაცებელმან მან სისხლისა მეხუთედი მისცეს ქალისა პატრონსა, ხოლო მეხუთედიცა ვაჟისა პატრონსა, მით რომე არცხვინა ორთავე გვაროვნებათა. და უკუთუ მოხდეს ნებითა ქალისათა, მაშინ ქალი იგი მიეცეს მომტაცებულსა და სისხლისა მეოთხედი მისცეს ხიბყოფილსა მას მომტაცებელმან ხირცხვილისათვის გუარისა მისისა. და უკუთუ იქმნეს ისე თანხმობითა მშობელთა მისთათა და ანუ მოყვასთათა, მაშინ სისხლისა მეოთხედი გამოურთვასთ მოყვასთა ქალისათა, ხოლო მეოთხედი მომტაცებულსა მას, და ორივე მიეცეს საქმროსა მისსა მძღავერობისათვის და უსამართლოებისა, მოწყენულისა მის სუდა“ /74, 68-69/.

მართალია, სამართლის ციტირებული მუხლი დანიშნული ქალის მოტაცებას შეეხება, მაგრამ მოტაცების აღნიშნული ფორმები, უჭკველია, პრაქტიკაში უნდა ყოფილიყო იმდროინდელ საქართველოში.

„ფოსშით“ მოტაცება, როგორც ითქვა, არის ფეოდალურ ურთიერთობათა წიაღში შობილი მოტაცების ფორმა, რომელიც ფეოდალის მიმართ გარკვეული საქორ-

⁵ იმერული: და გურული სათანადო მასალი იხანება ავტორთან.

წინო ვადებულების შეუსრულებლობით ან ქორწინებაზე ბატონის უარიტაა გამოწვეული და ამ უკანასკნელისაგან გაქცევას, ყმის წაგვრასა და სხვა ფეოდალის დაქვემდებარებაში გადასვლას გულისხმობს.

საველე მასალები „ფიოშით“ მოტაცების წყაროზე მიუთითებენ: 1. როგორც თავისი, ასევე საცოლის ბატონისათვის საქორწინო „ოგაფურის“ (გადასახადის) მიუცემლობა, ქალის გატაცება და გაქცევა და 2. ფეოდალისაგან სხვა მიზეზით გაქცევა და თან ქალის გატაცება. მართალია, ორივე „ფიოშით“ მოტაცების სახელიტაა ცნობილი, მაგრამ რამდენადაც უკანასკნელი ბატონისაგან არა საქორწინო ვადებულების შეუსრულებლობით, არამედ სხვა მოტივით გაქცევას ითვალისწინებს, იგი ძალადობით მოტაცებას ან გაპარვას უნდა მივაკუთვნოთ. ამიტომ, როცა ვლასპარაკობთ მოტაცების ამ ფორმაზე, ვგულისხმობთ მხოლოდ პირველს. მოტაცების აღნიშნული ფორმის წყაროებზეა მოთხრობილი ხალხურ ლექსებში: „ოსური მიპუნი ფიოშით“ (ცოლი შევირთუ ფიოშით) და „მეფიოშექ ქიხვამილუ, ვაი ჩქიმი ცირაშენი“ (მეფიოშექ მოიტაცა, ვაი, ჩემი ცირას ბრალი)?

„ფიოში“ მეგრული სიტყვაა და ნავარდს, თავისუფლად მოძრაობას ნიშნავს. ასე ეწოდებოდათ სამურზაყანო-აფხაზეთში იმ ჯურის გლეხებს, რომლებიც სამეგრელოდან მებატონის თავგასულობას გაქცეოდნენ ენგურსგადმა /12, 59/, იქ მოიჯარადენი გამხდარიყვნენ და, როგორც ჩანს, ნებიურის (ნებით მოსულის) კატეგორია შეეკისრათ. აქვე უნდა ითქვას, რომ ფეოდალისაგან გაქცევა – კლასობრივი ბრძოლის ეს პასიური ფორმა, XVII-XVIII სს. საქართველოში ფართო გაქანებას იღებს /173, 8/.

⁹ ტექსტები ინახება ავტორთან.

გლეხთა ზემოთაღნიშნული კატეგორიის წყაროს ასაზრდოებდნენ ხხვადახხვა მოვლენები¹⁰, რომელთა შორის ჩვენთვის საინტერესოა საგადამხარეო ქვეყნის მამა, კერძოდ, გლეხის ვალდებულებები უფრო ადრეულ ეტაპზე, ვიდრე უფრო მოგვიანებით. გადასახადის ერთ-ერთი ასეთი სახე კარგად იყო ცნობილი საქართველოში „სახექმეს“ სახელწოდებით. მის გარეშე ბატონი ქალის გათხოვების უფლებას არ იძლეოდა, თუმცა გადახდა ქორწინების შემდეგაც შეიძლებოდა /54, 15/. „სამეგრელოში სახექმეს ახდევინებდნენ მაშინ, როცა ათხოვებდნენ გლეხის ქალს და მიათხოვებდნენ ისეთ კაცს, რომელიც იმავე ბატონს არ ეკუთვნოდა. რაოდენობა გადასახადისა იყო თუმანადე“ /60, 126/. „როცა გლეხის ქალი მეორე ბატონის ქალს მისთხოვდება, პატარძლის პატრონმა უნდა მისცეს 1-10 თუმანადე... თუ მსახური ქალი თხოვდება, იხდის 2-30 მანეთადე“ /26, 94/. როგორც თ. ხახოკიას ცნობიდან ირკვევა, „სახექმეს“ ვაჟის ოჯახი იხდის /78, 95/.

უთხოვრაფიული და ფოლკლორული მახალების მიხედვით, „სახექმეს“ გადამხდელის როლში ხასიძოს ოჯახი გამოდის, რაც თავის დროზე მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებებით უნდა ყოფილიყო განმტკიცებული.

გარდა „სახექმე“ გადასახადისა, გლეხს ცოლის თხოვისას თავისი ბატონისათვის უნდა მიეცა ე.წ. „სამეფო“ ექვსი აბაზის ოდენობით /26, 94; 60, 126/. აქვე უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული გადასახადი მხოლოდ ქვემო სამეგრელოში ყოფილა გავრცელებული /26, 97/. ასე რომ ფიოშით მოტაცება მხოლოდ ბარის სამეგრელოსთვის, განსაკუთრებით ენგურისპირა დასახლებებისათვის ჩანს დამახასიათებელი.

¹⁰ საკითხთან დაკავშირებით იხ. 16, 188.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ცხადია, რომ ფორმით მოტაცება კლასობრივი ბრძოლის პასიური ფორმის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო გვიანფორდალური ხანის ბარის სამეგრელოში და მისი პრაქტიკაში სხობა ფაქტად უნდა ჩაითვალოს.

მოტაცების შემთხვევაში, ძალადობით იქნებოდა ეს თუ გაპარვით, ქალი საკუთარი ოჯახისაგან შორს, ნათესავის ან ახლობელის სახლში მიჰყავდათ, რასაც „დოხუნაფას“ (დახმას) ეტყოდნენ. წინასწარ არის ინფორმირებული ოჯახი თუ მოულოდნელად ეწვევიან მოტაცებულითურთ, რაც დიდ პატივად ითვლება, იგი ვალდებულია შეიფაროს წყვილი. ოჯახის უროხი არა თუ ვაჟის ინტერესების დამცველია, არამედ თვით გამოდის, თუ შეიძლება ითქვას, მომტაცებლის როლში და ყოველგვარ პასუხისმგებლობას საკუთარ თავზე იღებს; თუ მოხდა ისე, რომ მშობლებმა ქალიშვილი დაიბრუნეს, ეს უპირველეს ყოვლისა, ამ ოჯახის შერცხვენაა. ამიტომ მოტაცებული მიჰყავთ ავტორიტეტული და გავლენიანი პირის სახლში, რომელიც იმავდროულად კონომიურად ძლიერი უნდა იყოს. ქალ-ვაჟი იქ ორი ან სამი თვე რჩება, ვიდრე არ მოხდება მხარეების შერიგება; ყოფილა შემთხვევები, როცა მთელი წელიწადიც კი დარჩენილან. ამ ხნის განმავლობაში ოჯახმა უნდა გაიღოს წყვილის რჩენასთან თუ სტუმრიანობასთან დაკავშირებული ხარჯები, რაც ნაწილობრივ მაინც კომპენსირდება ქალ-ვაჟის მონაწილეობით საოჯახო მეურნეობაში თუ წვრილმან საქმეებში. ასე რომ, თუ ოჯახს დიდი მეურნეობა აქვს, მისთვის არათუ წამკებიანია წყვილთან ერთ ჭერქვეშ ცხოვრება, არამედ პირიქით, იგი დროებით მუშახელს იძენს. აქვე უნდა ითქვას, მართალია, ახალგაზრდების შეუღლება სანქციონირებული არაა არც საზოგადოების და არც ეკლესიის მიერ, მაგრამ სხვის ოჯახში მცხოვრები წყვილის ურთიერთობა გამომდინარეობს მათი არა მხოლოდ ბიოლოგიური პარტნიორობიდან, არამედ გან-

ისახდვრება წყვილის დამოკიდებულების ხრიკიანური ბუნებითაც.

როცა ქალ-ვაჟი ნათესავის ან ახლობლის ოჯახს დიდი ხნით აფარებს თავს, იტყვიან „ამუნეთო რენა“ (ამუნეთად უსხედან), „ამუნეთო რენა“ (ამუნეთად პრიან). მოხრობელებმა „ამუნეთის“ ხუსტი მნიშვნელობა არ იციან და მის ქვეშ ოჯახში წყვილის ხანგრძლივი დროით (დაახლ. ერთ წლამდე) დარჩენას გულისხმობენ. სამეგრელოში აღნიშნული ტერმინის გამოყენების სხვა შემთხვევა არ დასტურდება. როგორც ჩანს, „ამუნეთი“ იგივეა, რაც „ამანათი“. ეჭვგარეშეა მათი არა მარტო ფონეტიკური თანაქდურადობა; მეგრული „ამუნეთი“ თავისი შინაარსით ენათესავება ქალის „ამანათად“ მიბარების ჩვეულებას, ცნობილს ჭვანი-სა და ღორჯომის ხეობებში /9, 54-55/.

ენახოთ, რას მოგეცემს აჭარული და მეგრული „ამანათობის“ შედარება.

აჭარული ამანათობა გულისხმობდა საქმის გადაწყვეტამდე მოტაცებული ქალის მიბარებას ვაჟის მონათესავე გავლენიან ოჯახში, იგი აქ — ცხოვრობდა, როგორც ოჯახის წევრი... შრომა, ან რაიმე კონკრეტული საქმე არ ევალებოდა, გარდა იმისა, რასაც თავისი სურვილით და ხალიხით წაეხმარებოდა ქალებს“ /9, 54/.

მეგრული ამუნეთობისას საქმე გვაქვს ქალის არა მიბარებასთან, არამედ ოჯახის მიერ ქალ-ვაჟის მუარველობასთან და იქ ამ უკანასკნელთა გარკვეული ხნით ცხოვრებასთან, ისინი არათუ შრომობენ მუარველ ოჯახში, არამედ ვალდებულნი არიან მონაწილეობა მიიღონ საოჯახო თუ სამეურნეო საქმიანობაში, რითაც, როგორც ითქვა, ნაწილობრივ მაინც კომპენსირდება გაწეული ხარჯები. აჭარული ამანათობისაგან განსხვავებით, აქ დგება ერთი მეტად საინტერესო საკითხი.

მართალია, მოტაცება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ქორწინებას და, ამდენად, ჯერ კიდევ არა გვაქვს საქმე ოჯახის შექმნის ფაქტთან, მაგრამ რა უნდა ვუწოდოთ

ნათესავის ან ახლობელის სახლს შეუვარებულად წყვილის ურთიერთობას? თუ ჩვენ მას პირობითად მიიხსილავთ ცოლ-ქმრობას ვუწოდებთ (ამის საფუძველი გვაქვს კიდევ), მაშინ შეგვეძლოს გველაპარაკა „სიკვამლეში“ ოჯახზე, რომელიც მიძღებოდა განუთქმავად სათანადო სანქციონირების შემდეგ ჩამოყალიბებულიყო, როგორც ოჯახი. თუკი მართებულია ასე ვუწოდოთ, ინკუბაციური ოჯახი „ამუნეთობისას“ დროებით ვრწყმის მფარველ ოჯახს, როგორც მთელის ნაწილი, და თუ იგი მთელის ნაწილია, ვაღიარებთ მონაწილეობა მიიღოს სამეურნეო საქმიანობაში. აქედან გამომდინარე, ჩვენ საქმე გვაქვს ქორწინების დროებით ლოკალურობასთან, რადგან საბოლოო ჯამში იგი ვირილოკალური, ნეოლოკალური ან იშვიათ შემთხვევაში უქსორილოკალური¹¹ უნდა გახდეს. დროებითი ლოკალურობის ამ ფორმისათვის შეგვეძლოს ვუწოდებინა ეგზოლოკალური (ბერძნ. *εξ* - გარეშე; ლათ. *localis* - ადგილობრივი), რომელიც იგულისხმებდა წყვილის ცხოვრებას სხვა ოჯახში, ე.ი. მშობელთა ოჯახებს გარეთ. ამდენად, „ამუნეთად“ ყოფნა ვარაუდობს დროებით ეგზოლოკალობას.¹²

იხილავს რა აჭარულ მასალას, მ. ბექია სახსებით სამართლიანად ასკვნის: „ქორწინებასთან დაკავშირებული ამუნეთობა წარმოგვიდგება როგორც თავისებური თავდებობა“ /9, 55/. სხვა დასკვნის გამოტანის საშუალებას მკვლევარს მასალა არ აძლევს. რაც შეეხება მკვრულ „ამუნეთს“ - ესაა წყვილის დროებით მფარველობაში შესვლა ეკონომიურად ძლიერ და გავლენიან ოჯახში, რომლის წიაღში ისახება ინკუბაციუ-

¹¹ ტერმინოლოგიის შესახებ იხ. 121, 66-72.

¹² რაც შეეხება ქორწინების ლოკალურობას ფიოშით მოტიციების შემთხვევაში, იგი იქმნებოდა არა ნეოლოკალური, რომელიც ახალშეუღლებულთა სურვილიდან გამომდინარე მშობლებისაგან განცალკევებულ დასახლებას იგულისხმობს, არამედ ეგზოლოკალური.

რი ოჯახი. აქვე უნდა ითქვას, რომ მეგრული „ამანეთი“ ისევე, როგორც აჭარული „ამანეთი“ განსხვავდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებსა და მთიანეთის მთიანეთის ინსტიტუტისაგან, რომლებსაც უწოდებენ სუსტი გვარის ან ცალკეული პირის შესვლას ძლიერი გვარის მფარველობაში (გვარის მიღებითაც კი); ამასთან მფარველის როლში გამოდის არა მხოლოდ მიმღები გვარი, არამედ მთელი თემი.

ბ. სასოლის ძალადობით დათავისება

მოტაცების გვერდით სამეგრელოში არსებობდა ქორწინების ისეთი ხერხი, რომელსაც ზოგიერთი ავტორი ძალადობით დანიშვნას უწოდებს /89, 146/. მას ვაჟის მხარე იმ შემთხვევაში მიმართავდა, როცა დამოყვრების თაობაზე ქალის მშობლებთან წარმოებულ მოლაპარაკება უშედეგოდ მთავრდებოდა; როცა ვაჟის მხარე გრძნობდა მოსალოდნელ უარს და იშვიათად ყოველგვარი მიზეზის გარეშე. საცოლის ამ ხერხით დათავისება ოჯახის შეურაცხყოფად ითვლებოდა და თუ სოფლის თავკაცნი არ ჩაერეოდნენ, შესაძლო იყო სისხლისღვრაც გამოეწვია.

ჩვენს მიერ ველზე მოკვლეული მასალების თანახმად, სამეგრელოში ქალის ძალადობით დათავისების რამდენიმე ხერხი მოწმდება: 1. „ლაბაშაში მიკოპონუა“ (ლაბაშის¹⁷ მიყუდება), 2. „ტყვიაში მინოთაშა“ (ტყვიის შეგდება), 3. „ქუდიში ფანუა“ (ქუდის სროლა).

განვიხილოთ თითოეული მათგანი.

„ლაბაშაში მიკოპონუა“ – ლაბაშის მიყუდება საცხოვრებლის კარებთან იცოდნენ ღამით, იშვიათად დღის სინათლეზე. ნახავდნენ თუ არა კარებთან მიყუდებულ ლაბაშას, ოჯახის წევრები სახწრაფოდ ნათუ-

¹⁷ ლაბაშა – რკინისნვეტიანი ჯოხი.

სავეებსა და მოკეთევებს უხმობდნენ. თუ ქალის ნათესაობა ძლიერ და გავლენიან ოჯახთა წრეს კრავდა, ლაბაშას დაამსხვრევდნენ და მიმყუდებდნენ. ¹⁴ სადაც კი გაუგზავნიდნენ, თან მუქარასაც შეუთვლიდნენ. ¹⁵ საამისოდ ძალა არ შესწევდათ, მაშინ ლაბაშას სახელში „შეაბრძანებდნენ“ (გემნაზოჯუანდეს) და საქმეში მომრიგებლებს ჩარევდნენ. საქმე ხშირ შემთხვევაში ვაჟის სახარკებლოდ წყდებოდა, რამდენადაც შუაგაციანი გარკვეული მოსაზრებით ქორწინებით იყვნენ დაინტერესებულნი.

ძალადობით დანიშნის მითითებული ხერხი, ე.ი. ჯოხის კარზე მიყუდება დამოწმებული აქვს რ. ხარაძეს ქვემო სვანეთში, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ აქ მას მიმართავდნენ სააკენე ჩვილის საპატარძლოდ დათავისების მიზნით /104, 85-86/. აღნიშნულის პარალელურად როგორც ზემო, ასევე ქვემო სვანეთში ცნობილი ყოფილა უკვე ზრდასრული ქალის დანიშნა მისი საცხოვრებლის კარზე ჯოხის (მუჯრა) მიყუდების გზით.¹⁶

იხილავს რა „ქურივის დაძახების“ ხვეში ცნობილ ერთ-ერთ წესს, ვ. ითონიშვილს მოაქვს საინტერესო მასალა იმის შესახებ, რომ ქურივის ცოლად შერთვის მსურველი მისი „... სახლის კარზე თავის მიერ მოტანილ ჯოხს მიაყუდებს“ /37, 154/.

ასეთია ქართულ ხინამდვილეში დამოწმებული მასალა.

ცხადია, ძალზე საინტერესოა თუ როდის და რა ვითარებაში მოხდა აღნიშნული წესის ჩასახვა. საკითხის ჯეროვან ანალიზს ართულებს ის გარემოება, რომ გარდა აღნიშნული ეთნოგრაფიული ჯგუფებისა, არც საქართველოს სხვა კუთხეებში და არც კავკასიის ხალხებში ფიქსირებული არაა ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა. სწორედ ამის გამო რ. ხარაძემ და ვ.

¹⁴ სათანადო მასალა ინახება ავტორთან.

ითონიშვილმა ხავესებით სამართლიანად მიმართეს ზოგადი ეთნოგრაფიიდან ცნობილ, დროისა და ხივრცის თვალსაზრისით შორეულ, პარალელურულ რ. ხარაძე სვანური მასალის მიმოხილვის შედეგად მებს მ. კოვალევსკის ცნობას არაბუბში გაერცელებული ერთი წესის შესახებ: „ის მამაკაცი, რომელიც ქალთან პირველი მივიდოდა, მის კარზე პირობის ნიშნად თავის ჯოხს დასტოვებდა“ (მითითებულია წყარო - ნ.ა.). მკვლევარი იქვე აგრძელებს - „ანალოგიურ შემთხვევას წარმოადგენდა პეროდოტეს ცნობაც, რომლის თანახმად ნახამონებს გაერთიანებული მრავალცოლიანობა ჰქონიათ და ცოლ-ქმრული კავშირის დამყარების მოსურნეს შეეძლო ქალის ხახლზე ჯოხი მიეყუდებია და თავისუფლად შესულიყო მასთან სქესობრივი კავშირის დასამყარებლად (მითითებულია წყარო - ნ.ა.). თუ რას ნიშნავს ქვემო სვანეთში დადგენილი ჯოხის ხახით მოცემული ნიშანი და რომელ საზოგადოებრივ წყობილებაშია ის თავდაპირველად გაჩენილი, ამის გადაწყვეტა აქ შეუძლებელია; თავისთავად კი ნათელია, რომ ის გარკვეული გადმონაშთის სახითაა ჩვენამდე შენარჩუნებული“ /104, 86/.

საკითხთან დაკავშირებით ვ. ითონიშვილი წერს: „ხევში და სვანეთში ქალის საცოლედ დასაკუთრების მიზნით ჯოხის გამოყენების წესთან დაკავშირებით ურადლებას იქცევს პეროდოტეს ცნობა მასაგეტების საქორწინო ურთიერთობის შესახებ. საქორწინო კავშირის დამყარების მასაგეტურ წესს პეროდოტე შემდეგნაირად ახახიათებს: „Хотя каждый из них жениться на одной женщине, но женами они пользуются сообща. По словам еллинов, таков обычай у скифов; на самом деле так поступают не скифы, а массагеты. Если какой-нибудь массагет пожелает иметь сообщение с женщиной, он всматривается в нее перед ее повозкой и сообщается спокойно“ (მითითებულია წყარო - ნ.ა.). საკითხისათვის კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია პეროდოტესა და კოვალევსკის ცნობუ-

ბი ნასამონებისა და არაბების მიერ ქალთა-გარკვეული ურთიერთობის დამყარების მიზნით ჯოხის გამოყენების შესახებ... დასახელებულ ხალხებში, ქრისტიანულ წესებთან ერთად მეტად საყურადღებო ენოლოგიური წარმოდგენილი რუსებისა და ინდოელების ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან, სადაც აგრეთვე ქალვების დაახლოებისა და დანიშვნის ელემენტად ჯოხია გამოყენებული (მითითებულია წყარო - ნ.ა.). თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ პეროდოტესა და კოვალევსკის ცნობათა მიხედვით, ჯოხის კარზე მიყუდების წესს ქალთან გარკვეული ურთიერთობის დასამყარებლად ჯგუფობრივი ცოლ-ქმრობის მიმდევარი ხალხები ასრულებდნენ, შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ ხევში ჯოხის ამ მიზნით მოხმარების ჩვეულება ჯგუფობრივი ქორწინების შორეული გადმონაშთი და ახლო წარსულამდე მოღწეული მოვლენა უნდა იყოს“ /37, 173/ - ასკენის მკვლევარი.

ზემოაღნიშნულ მასალებს შეიძლება დავუმატოთ X ს. ბუხარელი ისტორიკოსის მუჰამედ ნურშაჰის „ბუხარის ისტორიაში“ დაცული ერთი ცნობა, საიდანაც ვკვებულბთ: „Когда мужчина приходит к женщине, чтобы остаться с ней наедине, то он помещает знак на дверях дома, чтобы муж этой женщины, когда придёт домой, мог узнать, что к его жене вошёл другой мужчина, и уходил бы прочь. Когда чужой мужчина оканчивал своё дело, муж входил в свой дом“ /185, 321/.

ქართული და ზოგადი ეთნოგრაფიიდან ცნობილი ჩვენთვის საინტერესო მასალა შეიძლება პირობითად ორ ჯგუფად გაიყოს: 1. ჯოხისა და იარაღის გამოყენების ჩვეულება ქალთან სქესობრივ ურთიერთობაში შესვლის მიზნით და 2. ჯოხის მოხმარების წესი ქალის დანიშვნის, საცოლედ დათავისების მიზნით. თავისთავად ცხადია, რომ პირველი უფრო ადრეულია; არ არის გამორიცხული მათი გენეტიკური კავშირი მიუხედავად იმისა, რომ ისინი განსხვავებული ფუნქციის

მატარებულნი ჩანან. საქმე ისაა, რომ ქალის სქესობრივ ურთიერთობაში შეხედვის მიზნით ჯოხისა თუ იარაღის გამოყენების ჩვეულება გულისხმობს ქალზე დროებით უფლებას, რადგან ასეთ შემთხვევაში სქესობრივი აქტის შემდეგ შესაძლოა მსგავსი ტიპის ქაღალდის მაშინ, როცა ხაცოლეს დათავისების, დანიშვნის მიზნით ჯოხის მოხმარების წესი ქალზე მუდმივი უფლების მოპოვების ცდას წარმოადგენს. ამასთან, თუ პირველ შემთხვევაში ჯოხი ან იარაღი არის ქალის სხვა პარტნიორებისათვის გაფრთხილების ნიშანი, მეორე შემთხვევაში მასში აშკარად შეიმჩნევა ძალადობისა თუ თვითნებობის ელემენტები როგორც ხაცოლის ოჯახის, ისე ქალის ცოლად შერთვის სხვა მსურველთა მიმართ.

როგორც ხეშოთ აღვნიშნეთ, ვ. ითონიშვილმა „ქურივის დაძახებასთან“ დაკავშირებული ჯოხის კარზე მიყუდების წესი ჯგუფობრივი ქორწინების გადმონათად მიიჩნია. თუ დაეუშვებთ ჯგუფობრივი ქორწინების პირობებში ამ წესის რეალურად არსებობას, ძნელი წარმოსადგენია, რა ფუნქცია უნდა შეესრულებინა ჯოხსა თუ იარაღს მამაკაცსა და ქალს შორის გარკვეული ურთიერთობის დამყარების საქმეში. ვფიქრობთ, აღნიშნული წესი წყვილადი ქორწინების ადრეულ საფეხურზე უნდა განენიღიეო. წყვილადი ქორწინება, მართალია, ერთი მამაკაცისა და ერთი ქალის ურთიერთობას გულისხმობს, მაგრამ რამდენადაც წყვილად ოჯახს ეკონომიკური ბაზა არა აქვს და დასახლებაც დისლოკალურია, უშვებს თითოეული მათგანისათვის სხვა დროებით პარტნიორებთან ურთიერთობის შესაძლებლობასაც. წყვილადი ქორწინების დროს რომელიმე პარტნიორის მიერ ქალის საცხოვრებლის კარებთან მიყუდებული ჯოხი ან იარაღი არის ნიშანი ამ უკანასკნელზე მისი დროებითი უფლებისა და იმავდროულად მეტოქის გაფრთხილების საშუალებაც. ასეთი დროებითი უფლება და მეტოქის გაფრთხილება-

ის საჭიროება ჯგუფობრივი ქორწინების პირობებში არ არსებობს და აი, რატომ: თუკი გვაროვნულ საზოგადოებაში წყვილადი ქორწინების დროს მაქვს შევქმნი ძლო განსაზღვრული ჯგუფის საზღვრებში, ამოყრია თავისი პოტენციალური ცოლებიდან რომელიმე ქალთან, ჯგუფობრივი ქორწინების პირობებში მას ეს არჩევანი არ სჭირდებოდა, რამდენადაც მოცემული ჯგუფის ქალები ფაქტიურად მის ცოლებს წარმოადგენდნენ. სწორედ წყვილადი ქორწინება ქმნის ქალზე დროებითი უფლების საფუძველს. მონოგამიური ქორწინების დამკვიდრებასთან ერთად, როგორც ჩანს, ჯოხისა და იარაღის გამოყენების ჩვეულებამ ფუნქცია შეცვალა და ქალის დანიშვნას, საცოლედ დათავისებას გულისხმობდა. ის ფაქტი, რომ ჯოხის მიყუდება 'ზოგიერთ შემთხვევაში ძალადობის ელემენტით არის თანხლებული, სხვა არაფერია, თუ არა ერთ დროს მშვიდობიანად მოქმედი ჩვეულების გადაქცევა თვითნებურ წესად.

სამეგრელოში საცოლის დათავისებების ერთ-ერთ ხერხს ფანჯრიდან ტყვიის შეგდება წარმოადგენდა. აღნიშნული წესი იმის მაუწყებელი იყო, რომ თუ ქალის მხარე ვაჟთან დამოყვრებას არ ისურვებდა, მათ შორის მტრობა ჩამოვარდებოდა. საბოლოოდ თუკი მიღწეული იქნებოდა მხარეთა შერიგება და საქმე ვაჟის სასარგებლოდ გადაწყდებოდა, სასიძო გამარჯვების ნიშნად დაბრუნებული ტყვიით თოფს გაიხვრიდა.

ფანჯრიდან ტყვიის შეგდების ჩვეულება ცნობილი ყოფილა სვანეთში /104, 85; 89, 147/. რ. ხარაძეს სვანეთშივე დამოწმებული აქვს ქალის აკვანში დაწინდვის დროს ნიშნად ტყვიის, გ.წ. ფინთიხის/ფინდიხის გამოყენების წესი /104, 85/.

მეგრულსა და სვანურ ჩვეულებას ეხმიანება ხევში ქვრივის დათავისებასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი ხერხი, რომლის შესახებ ვ. ითონიშვილი წერს: „... მამაკაცი ჯერ კიდევ მიცვალებულის დაკრძალვამდე

„სამყოფოს“ (ოთახის) სარკმლიდან რიყის პატარა მრგვალ ქვას, ანუ, როგორც მოხევეები უწოდებენ, საშურდულე კენჭს შეაგდებდა ისე, რომ ნახრდილი კენჭი სამყოფოში (ხაცხოვრებელ ოთახში) დასველებული მიცვალებულის გარშემო თავმოყრილ ხალხს შეემჩნინა. სარკმლიდანვე შეკივლებით განაცხადებდა ქერივზე დაქორწინების სურვილს და ყველა მოქიშპეს მკაცრად აფრთხილებდა, რომ შეცილება არავის გაებუდა. ზოგიერთ შემთხვევაში საშურდულე კენჭის მაგიერ ტყვიაც გამოიყენებოდა. ამით თვით ჩვეულების არსი არ იცვლებოდა“ /37, 154/.

ქალის დათავისებისა თუ პირობის შემტკიცების მიზნით ტყვიის შეგდებისა და თოფის გასროლის წესი ფართოდ იყო გავრცელებული აფხაზებში /128, 3; 137, 47/, ჩენებში /139, 12/, ოხებში /194, 5/; ზოგ ხალხში ცნობილი იყო ამ მიზნით მშვილდისა და კაპარტის /168, 49/, მათრახის /192, 164/ გამოყენებაც.

რ. ხარაძე, იხილავს რა ხვანურ მახალას, ასკენის, რომ ტყვიის შეგდების ჩვეულება „... ისევე, როგორც ზოგიერთი ელემენტი ხაქორწინო წესისა ... უნდა წარმოადგენდეს იმ ხანის გადმონაშთს, როდესაც ქალის ცოლად შერთვა მოტაცების გზით ხდებოდა და ამდენად ტყვიას აქ უკვე შემდეგი ხანისათვის ქალის ძალით წაყვანის სიმბოლური მნიშვნელობა შეუნარჩუნებია“ /104, 86/.

ვ. ითონიშვილი საკითხთან დაკავშირებით წერს: „... მოტაცება ქორწინების გაბატონებული ფორმა არასოდეს ყოფილა. თვით მოტაცების მრავალ შემთხვევას კი ყოველთვის პქონია ადგილი. ამდენად, მოტაცებით ქორწინების, როგორც საყოველთაოდ აღიარებული საქორწინო ჩვეულების საწინააღმდეგო საშუალების უკუღებებელყოფა შეუძლებელია. ტყვიის შეგდების წესის მოტაცების აქტთან დაკავშირება და ამ გზით ქორწინების მოწესრიგების ჩვეულების მის გადმონაშთად მიჩნევა მიზანშეწონილია, ოღონდ არა ქალის

მოტაცებით შერთვის წესის ქორწინების ოჯახში გაბატონებულ ფორმად აღიარების, არამედ მხოლოდ ქორწინების რომელიმე გაბატონებული ფორმის რაღველურად მოტაცების, როგორც მიხი (ქორწინების გაბატონებული ფორმის) საპირისპირო ჩვეულებებისა და გატირვების ჟამს გამოყენებული საშუალების წესად არსებობის მიხედვის თვალსაზრისით“ /37, 173-174/.

უფრო ადრე ავხაზური მახალის საფუძველზე ნ. დერჯავინმა ჩვენთვის საინტერესო წესი მოტაცების გამოძახილად მიიხნია /128, 3/. გ. ჩურსინმა, უფიქრობთ, ხაკითხთან დაკავშირებით არანაკლებ მნიშვნელოვანი აზრი გამოთქვა: „Несомненно, при обручении у абхазов, как и у сванов и др. народов пуля служила надёжным залогом выполнения договора, и грозила суровой карой нарушителю обещания“ /192, 165/. შ. ინაღ-ოფა კი ასევე: „Пуля и порох в данном обряде... представляют залог исполнения мирного соглашения, внушительное средство, гарантировавшее выполнение взятых стороною невесты обязательств“ /137, 59/. ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ზემოთაღნიშნულ ავტორთა მოსაზრებას; ტყვიის შუგდების წესს მოტაცების აქტს ვერ დავუკავშირებთ თუნდაც ამ მარტივი ლოგიკის გამო, რომ ორივე ჩვეულება – მოტაცება და ტყვიის შუგდება ერთდროულად თანაარსებობს. ასე რომ იყოს, მოტაცებისა და ტყვიის შუგდების დათავისებობა მიზნით ხვესა /37, 154/ და სვანეთში /83, 147/ დაწოდებული თოფის გასროლის ჩვეულება და ყველა დანარჩენი წესი, რომელიც ქორწინების მოწესრიგებაში ძალადობას ითვალისწინებს. მოტაცება, როგორც ქორწინების ერთ-ერთ სახეს, გარკვეული პერიოდიდან ყოველთვის შეესაბამება ადგილი და მიხი ადრეული ფორმის გულისხმობდა ქალის ძალადობით წაყვანას, ხ. დღე ტყვიის შუგდება ვარაუდობს ამ პირობის შეტყობვას ან ქალზე დაქორწინების ხურვილის გამოცხადებას. ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულება სწორედ ამგვარი მახალისების საფუძველზე შეგვიძლია

ორ ჯგუფად გავეყოთ: 1. ტყვიის შეგდების წესი ქალზე დაქორწინების სურვილის გამოცხადების მიზნით და 2. ტყვიის, თოფისწამლისა და სხვა რაიმე სახის ფაქტორების ჩვეულება ქალის მშობლებთან ურთიერთობის ან ნიშნობის დროს პირობის შემტკიცების მიზნით. ვფიქრობთ, რომ პირველი უფრო ადრეულია და მასში აშკარად შეიმჩნევა ძალადობის ელემენტები, როგორც ქალის ოჯახის, ასევე შესაძლო მეტოქეების მიმართაც. ამ შემთხვევაში ტყვია ქალზე დაქორწინების მსურველის მოთხოვნისადმი დამორჩილების სამოციქულო ნიშანია; ტყვიის შეგდების სურვილის არდაკმაყოფილება ოჯახებს შორის მტრობის ჩამოყარდნის ტოლფასია. ხევისა და სვანეთში ცნობილი თოფის გასროლის წესიც ხწორედ მსროლელის ნებისადმი დამორჩილების ნიშანი უნდა იყოს.¹⁵ რაც შეეხება მეორეს, ვფიქრობთ, მის მიმართ სავსებით სამართლიანია გ. ჩურსინისა და შ. ინალო-ივას დახევნა.

სამეგრელოში საცოლის დათავისების ერთ-ერთ ხერხს წარმოადგენდა ე.წ. „ქუდიში ფაჩუა“ ან „ქუდიში ყოთამა“ (ქუდის სროლა). აღნიშნული წესის პირველი აღწერილობა მოცემული აქვს თ. სახოკიას ჩვენთვის უკვე ცნობილ ნაშრომში. მკვლევარი წერს: „... ხადმე შეკრებილობაში საკმარისი იყო ემაწვილ კაცს ქუდი ესროლნა გასათხოვარი ქალისათვის და თუ მოახვედრებდა, ქალი დანიშნულად ითვლებოდა“ /78, 87/. მიგვიანებით ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულება აღწერა ს. მაკალათიამ: „ქალის დანიშვნის მიზნით წინათ ვაჟის მამა ან ბიძა ქალს ცეკვის დროს ქუდს ესროდა – „ქუდიში ფაჩუა“ და იგი მის დანიშნულად ითვლებოდა. თუ ქალის მშობლები ამაზე უარს იტყოდნენ, მაშინ

¹⁵ ამასთან დაკავშირებით ინტერესმოკლებული არ იქნება თუ ვაგვიხსენებთ იმას, რომ მოკლულის საფლავზე რომელიმე ნათესავის მიერ თოფის გასროლა შურისძიების, სისხლის აღების მაუწყებელი ნიშანი იყო /104, 25/.

მათ აჯარიმებდნენ და ეტყოდნენ: „ქუდი მოხვდა და არ მოგვეყვებაო“. უარის შემდეგ შეეცდებოდნენ ამ ქალის მოტაცებას. ამისათვის საჭირო იყო ვაჟის მხრივ გულადობა და ვაჟკაცობა, რომ ეს განსრავება შეესრულებინა, რაც ყველას არ შეეძლო. თუ არა დასრულდა ეს საქმე, ვერ გათხოვდებოდა, რადგანაც იგი დანიშნულად ითვლებოდა და იტყოდნენ „ნაქომონჯუენია“, ე.ი. „ქმარნაყოლიაო“ /50, 263-264/.

ჩვენს მიერ ველზე მოკვლეულმა მასალებმა დაადანტურეს ქუდის სროლის გზით ქალის დანიშვნის ჩვეულების პრაქტიკაში არსებობა. აღწერეს რა აღნიშნული წესი თ. სახოკიამ და ს. მაკალათიამ მიუთითეს, რომ ამ გზით ქალის დანიშვნა საცოლის დანაშაულების ერთ-ერთი ტრადიციული ხერხია, რომელიც საბოლოო ჯამში ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე ქორწინებით მთავრდება. ინფორმატორებმა ერთხმად აღნიშნეს, რომ ქუდის სროლა ძალადობას გულისხმობს, შეურაცხყოფაა ქალის ოჯახისა და რომ ეს აქტი ყოველთვის როდი მთავრდება ქორწინებით. ჯარობებსა თუ საეკლესიო დღესასწაულების დროს, ქორწილისა თუ მიცვალებულის გახვეწების დღეებში* ყოფილა შემთხვევები, როდესაც ქუნაკრავი ქალიშვილის ნათესავ-ახლობლები ხმალდახმალ მიჭრიან მსროლელს და სისხლიც კი დაღვრილა.

გეხება რა თბილისის ეთნოგრაფიული ყოფიდან ცნობილ მცირეწლოვან ქალთა ქორწინების საკითხს, ი. გრიშაშვილს მოჰყავს ქალაქში გავრცელებული ერთი ანდაზა: „ქალს ქუდი ესროლვ, თუ არ წაიქცა, გასათხოვრად მომწიფებუღიაო“ /2; 148/. ვ. ითონიშვილი სა-

* სამეგრელოში მიცვალებულის გახვეწების დღეს ადგილობრივი თუ სტუმარი ქალიშვილები ჭასთან იკრიბებოდნენ ისე, რომ ყველა დაინტერესებულ პირს შეეძლო მათი ნახვა. დაკვირვებული თვალი დღესაც კი შეამჩნევს ჭასთან მდგარ გასათხოვარ ქალიშვილებს.



მართლიანად ვერს, რომ ამ „ანდაზში გამოხატული აზრი გვაგულისხმებინებს ქუდის სროლის სამუდაოებით ქალის საცოლედ დასაკუთრების მიყენებულ ნაკლები ჩვეულების არსებობას, რაც სამეგრელოში უმნიშვნელოდ ყოფაში დამოწმებული აქვს თედო სახოკიას“ /36, 19/.

ეს არის და ეს, საქართველოს სხვა კუთხეებში, ასევე კავკასიისა თუ სხვა ხალხების ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ჯერჯერობით დაფიქსირებული არ არის მსგავსი წესების არსებობა, რაც ართულებს კიდევ ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულების გენეტიკური წარმომავლობის გარკვევას. შემოთმობანილი მასალის ჯეროვანი ანალიზი, ვფიქრობთ, შეუძლებელია იმ რიგის მასალების გაუთვალისწინებლად, რომლებსაც ქვემოთ ვეხებით.

სამეგრელოს ზღვის სანაპირო ზოლის სოფლებში, სადაც მოსახლეობის საქმიანობას თევზჭერაც წარმოადგენდა, ცნობილი ყოფილა ერთი ჩვეულება, რომელიც ქუდის სროლის წესს უახლოვდება და რომელსაც „მოსაში მოსუმაღას“ (ბადის მოხმას) უწოდებდნენ. ქორწილის დროს ვაჟს თუ ქალიშვილი მოეწონებოდა, სათევზაო ბადის ნაჭერს სახეზე ააფარებდა, რის შემდეგაც იგი დანიშნულად ითვლებოდა.¹⁷ ყულევში მცხოვრებმა გერონტი გეგიაშვილმა გვითხრა „საცოლე ბიჭები ქორწილში ბადის ნაჭრის გარეშე არ წავიდოდით... ქალი რომ მოგვეწონებოდა, უნდა გვეხროლო“.

საცოლის დათავისების მიზნით სათევზაო ბადის მოხმარება სცოდნიათ ღაზებს, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ისინი მომცრო ზომის მთლიან ბადეს ქალს თავზე მოახვევდნენ.¹⁸

1980 წლის ზაფხულში მახარაძის რ-ნის სოფ. ვანისქედში მცხოვრებმა მიხაკო ჭელიძემ გვიაშვილს: „ბაბუაჩემისგან მევისმინე, უწინ კაცი რო ქამარს

¹⁷ თომა პერტია, 83 წლის, სოფ. ანაკლია, ზუგდიდის რ-ნი, 1981.

¹⁸ ქელეჩოლი შაინ, 81 წლის, სოფ. ანაკლია, ზუგდიდის რ-ნი, 1981.

შეიძრობდა, გასათხუარ ქალს ესროდა და მთარბე...
და, მორჩა, იი ქალი მისი ცოლი უნდა გამხდარიყო...
ახლა სადაა ბაბუა, კაი ხნის გადავარდნილნი ვართ...
ბავი“.

ბიზლიქოთეკა

ყარაბახისა და ზანგეზურის სომხებში გავრცელებული იყო ჩვეულება, რომლის თანახმად ვაჟის ნათესავი ქალი წინასწარ შერჩეულ სარძლოს თავზე ახვევს თავსაბურავს – „ურპანგს“. ამ მომენტიდან ქალი დანიშნულად ითვლებოდა /136, 167/.

ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულებას ეხმიანება შუა აზიის თურქებში ცნობილი საცოლის დათავისებასთან დაკავშირებული წესი, რომლის შესახებ ს. აგაჯანოვი წერს: „Ибн-ал-факих и другие авторы отмечают, что если кто-либо из пюрок хочет жениться, то он « высматривает ту, которую желает, и набрасывает ей на голову покрывало“ / 114, 228/. მკვლევარი იქვე შენიშვნაში წერს: „Пережитки такого обычая сохранялись ... в начале XX в. у кумыков. Во время свадьбы из сомкнутых рядов людей выходил один с платком в руке, стремительно бросал платок в одну из девиц, избранную им и стоящую против него в таком же сомкнутом ряду своих подруг, говорил нараспев, та отвечала и носилась с ним в изящном танце по кругу“ /114, 228/.

როგორც ვხედავთ, ყველა შემთავისიშნულ შემთხვევაში საცოლის დათავისების მიზნით გამოიყენება განსხვავებული საგნები – ქუდი, ქამარი, თევზსაჭერი ბადე, თავსაბურავი. თითოეულ მათგანთან წამიერი შეხებაც კი ქალს დათავისებულს ხდის. ამასთან, ეს კონტაქტი ხორციელდება ორი სხვადასხვა ხასიათის ქმედებით – ხაზნის სროლით და მისი თავზე მოხვევის გზით. ამათგან მეორე უფრო ადრეული ჩანს და აშკარა მსგავსებას ამჟღავნებს მრავალი ხალხის საქორწინო ცერემონიალში დაცულ ნიშნობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებასთან, კერძოდ, საქმროს ნათესავების მიერ სარძლოს თავსაბურავით შემოსვასთან, რის შემდეგაც ქალი დანიშნულად ითვლება.

სწორედ ამ ტრადიციული ჩვეულებიდან უნდა გავხვი-
თარებუდიყო საცოდის დათაეისების ჩვეულების საინ-
ტერესო თვითნებური ხერხი.

მეჩვენებენ
ბიზლიმთეკა

ბ. შორინება სახოლის მორალური იმპლიკაციით

ახალგაზრდობის ზნეობრივი სიჯანსაღე, სქესთა შორის დამოკიდებულებაში სიწმინდის დაცვა, ურთი- ვრთობატივისცემისა და სიყვარულის გამოვლენა ძველთ- აგანვე იყო საზოგადოების ზრუნვის საგანი და ჩვეულებითი სამართლით დაკანონებული მორალური კოდექსის უმნიშვნელოვანესი მუხლი. ზნეობრივი პრინცი- პების დარღვევას ყოველთვის მოჰყვებოდა ხოლმე დროული რეაქცია ხალხის მხრივ და დამრღვევი სათა- ნადოდ იხჯებოდა. სამეგრელოს ეთნოგრაფიული ყო- ფის საუკეთესო მცოდნის ი. ქობალიას ცნობით /86, 5/, ქალიშვილის მორალურ ხელყოფაში ბრალდებულ პირს ეკრძალებოდა სასოფლო დღესასწაულებსა თუ თავყრი- ღობებში მონაწილეობის მიღება გარკვეული ვადით, ზოგჯერ სოფლიდანაც იდევნებოდა; სასჯელის ზომა დანაშაულის სიმძიმით განისაზღვრებოდა. რამდენად- აც ქალიშვილზე ზრუნვა, უპირველეს ყოვლისა, ოჯახ- ის მოვალეობა იყო, ეს უკანასკნელი უკიდურეს ზომებს მიმართავდა მაშინაც კი, როცა ყოველგვარი საშიშ- როება გამოირიცხებოდა. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ი. ტეპცოვის ერთი დაკვირვება: „... Если родственники де- вушки замстят, что между ней и каким-либо молодым челове- ком завязываются интимные отношения, хотя бы самого не- винного свойства, то на молодого человека смотрят уже как на соблазнителя: его заманивают в дом и угрозами, обнажив кинжалы и слегка покаявая его, заставляют дать слово же- ниться на их родственнице. Отказ жениха от невесты наказы- вается кровавой мстью из-за угла“ /184, 7/. სამეგრელოში, თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც ჰქონია ადგილი ვაჟის მხრივ ქალიშვილის მორალურ ხელყოფას მასზე დაქორ- წინების მიზნით.

ქორწინებას ქალის მორალური იძულების გზით სხვადასხვა მოტივი ვდო და მიიღწეოდა სხვადასხვა ხერხით: ქალიშვილის გაუპატიურებით, საჯაროდ დასჯენით, ხელის მოხვევით, ტანსაცმლის შემთხვევით, საჯარო ხმების გაჟღერებით და სხვა. Moral compulsion ქალიშვილისა იძულებს მის მშობლებს ან თვით მას გამოვიდეს ქორწინების ინიციატორის როლში და მიმართოს, პირველ შემთხვევაში ე.წ. „მინოხუნაფას“ („დასმა“) – მშობლების მიერ მორალურად ხელყოფილი ქალიშვილის მიყვანა პატივამყრელის ოჯახში, რის შემდეგაც იგი ამ უკანასკნელის ცოლი ხდება, ხოლო მეორე შემთხვევაში – „დოხუნას“ (დაჯდომას) – ქალის მისვლა ვაჟის სახლში და თავის გამოცხადება ოჯახის რძლად.

იკვლევს რა „ოჯახზე დაჯდომის“, „დაჯდუმაღების“ აჭარაში დამოწმებულ წესს, მ. ბექიაია სამართლიანად შენიშნავს: „... ოჯახში მისული ქალის უკან გაბრუნება... თითქმის ცოლის გაშვების თანაბარი მნიშვნელობისა იყო და ქალის ოჯახთან დაძაბულ ურთიერთობას ქმნიდა. ამიტომ ვაჟი იძულებული ხდებოდა ანგარიში გაეწია ოჯახისათვის და მისული ქალი ცოლად ეცნო“ /9, 38/. იგივე შეიძლება ითქვას „მინოხუნაფასა“ და „დოხუნას“ შემთხვევაში.

აჭარული „დაჯდუმაღება“, როგორც მ. ბექიაია აღნიშნავს, მხოლოდ გადმოცემასღა შემორჩა /9, 37/. მკვლევარი უშვებს ოჯახზე დაჯდომის ორი სხვადასხვა წესის არსებობას: 1. „იმ ერთეულ შემთხვევაში, როდესაც ვაჟი კატეგორიულ უარს აცხადებდა მისთვის ამორჩეული ქალის დანიშნაზე, ოჯახი კი დაინტერესებული იყო სწორედ ამ ქალის რძლობით და მის ოჯახთან დამოყვრებით, მშობლები ვაჟისაგან ფარულად უთანხმდებოდნენ სარძლოს მარტო მისულიყო მათ ოჯახში და თავი მათ რძლად გამოეცხადებინა“ /9, 37/, და 2. „... ასევე ერთეული შემთხვევებისთვის დასაქორწინებელი ვაჟის ინიციატივას გულისხმობდა:

თუ ოჯახები ვაჟის სურვილის კატეგორიული წინააღმდეგნი იყვნენ, ახალგაზრდები მიმართავდნენ დაჯდომის წესს. დაჯდომის ინიციატორი საქართველოს მხარეს ყოველთვის უმაღლავდა თავის ნებუნდობას და დაჯდომას მთლიანად ქალის ძველი უფლებით ხსნიდა" /9, 37/.

როგორც ვხედავთ, ორივე შემთხვევაში ქორწინებით ვაჟის მხარეა (მშობლები ან თვით ვაჟი) დაინტერესებული; რამდენადაც ქორწინების ინიციატორად ხასიძოს ოჯახი გამოდის, პირველ შემთხვევაში, ქალის „ოჯახზე დაჯდომა“, რაც მხარდაჭერილია ვაჟის მშობლების მიერ, მოტივირებას არ საჭიროებს და გამართლებული იქნება არა ქალის ძველი უფლებით, არამედ ქორწინებაში მშობლების გადამწყვეტი როლით. ხოლო მეორე შემთხვევაში, როცა შეუღლებით მხოლოდ ახალგაზრდები არიან დაინტერესებულნი, აუხსნელი რჩება, თუ რა მოტივით მიდის ქალი ოჯახში (ჩვენთვის გაუგებარია, რას გულისხმობს ავტორი „ქალის ძველი უფლების“ ქვეშ).

„ოჯახზე დაჯდომა“ აჭარისა და სამეგრელოს გარდა ცნობილი ყოფილა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.¹⁹ აღნიშნულ რეგიონებში ჩვენთვის საინტერესო წესს მიმართავდნენ მხოლოდ მაშინ, როცა ქალიშვილი მორალური თვალსაზრისით ხელყოფილი იყო. სწორედ ეს გეაფიქრებინებს, რომ აჭარაში დამოწმებული „დაჯდუმალების“ ჩვეულების პრაქტიკაში დამკვიდრებას, შესაძლოა, საფუძვლად მორალური იძულება ედო; მოგვიანებით კი გაფორმდა, როგორც ქორწინების თვითნებური ხერხი.

¹⁹ სათანადო გურული, იმერული, სვანური და რაჭული მასალა ინახება ავტორთან.

თავი III



ეროვნული

მეორეხარისხის შორის არსებული
 მეცნიერების
 საქონოშიკური ვალდებულებანი

მეგრულ ტრადიციულ საქორწინო ურთიერთობებს დიდად განსაზღვრავდა მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებანი. ეს ორმხრივი ხასიათის ეკონომიკური ურთიერთობანი შეიძლება გაიყოს ორი სხვადასხვა ხარისხის ვალდებულებების სახით: 1. ვალდებულებები, რომელთა ოდენობაზე მხარეებს შორის წინასწარ ხდება მოლაპარაკება-შეთანხმება („მზითვევი“, „საქორწილო“) და 2. ვალდებულებები, რომელთა თაობაზე წინასწარი მოლაპარაკება არ სწარმოებს და მთლიანად დამოკიდებულია მხარეთა შექდლებასა და პირად ინიციატივაზე („ნიშნობა“, „ნაძუქური“, „პირისანახავი“, „აკვნის მიტანა“). ამასთან, თუ პირველის შეუსრულებლობა საქორწინო ურთიერთობის განსაზღვრულ ეტაპზე იწვევს მის შეწყვეტას, მეორისა – უკმაყოფილებასა და დაცინვას სასოგადოების მხრიდან. აქვე უნდა ითქვას, მართალია, საცოლისათვის ნიშნის სახით მისართმევი სამკაულებისა თუ საჩუქრების რაოდენობაზე შეთანხმება არ ხდება, მაგრამ მისი არმიტანა ქორწინების ჩაშლას ნიშნავს.

1. „შანუა“ (ნიშნობა)



2. „ნოშანუერი“ (სანიშნო ძეგლი)

საქართველოს იმ კუთხეებისაგან განსხვავებით, სადაც ქალის გახინჯვის შემდგომ საფეხურზე ვაჟის მშობლების მიერ სარძლოს ოჯახში „ბეს“ მიტანა¹ ანდა მხარეთა შორის მისი გაცვლა² ხდება, სამეგრელოში საქორწინო ურთიერთობათა მოწესრიგების მომდევნო ეტაპს ნიშნობა წარმოადგენს.

ნიშნობა („შანუა“), რომელიც საკვლევ რეგიონში წლის ნებისმიერ დროს ტარდებოდა,³ როგორც წესი, საპატარძლოს ოჯახში ეწყობოდა. ძველად საამისოდ შერჩეულ დღეს ქალის სახელში მონიშნეებად („მაშანალი“) მიდიოდნენ სახიძოს მამა, ბიძა (დედის ძმა) და უფროსი ძმა /78, 87; 50, 263/. მოგვიანებით „მაშანალად“ წახვლა შეეძლო დედასა და დას /83, 374/, ხოლო მას შემდეგ, რაც ქალის გასახინჯად ვაჟმაც დაიწყო სიარული, ამ უკანასკნელის მონაწილეობა ნიშნობაში აუცილებელი გამხდარა /78, 87/.

ქალის დახანიშნად წარუზავნილებს თან უნდა წაედოთ სანიშნო ძეგლი, ე.წ. „ნოშანუერი“ და ნიშანი — „შანა“. ხაველე მახადების მიხედვით, „ნოშანუერის“

1 საკითხთან დაკავშირებით იხ. 102, 117-118; 54, 44-46; 19, 48-58; 66, 56.

2 ბეს ან ბეის გაცვლის შესახებ იხ. 9, 34; 35, 22-25.

3 თ. საბოკია სამართლიანად წერს, რომ „სიტყვა „შანუა“ ან უფრო სწორად „ნიშანუა“ (ნიშნის დადება) ნიშნავს ნიშნის რისამე დადებას რომელსავე საგანზე (სულიერსა თუ უსულოზე). საქორწინო ცერემონიაში ნიშანუა ნიშნავს რაიმე ნიშნის დადებას გასათხოვარ ქალზე, რომელიც ითვლება იმის კუთვნილებად, ვინც ეს ნიშანი დაადო „ვის სახელსაც ის ახლა ატარებს“, ვინც ახლა პატრონად გაუხდია, და ვარეშე კაცს მისი დაპატრონება არ შეუძლია“ /78, 86/.

4 მესხეთ-ჯავახეთში ნიშნობა გაზაფხულზე იმართებოდა /32, 84/, ხოლო ქიზიყში — ლვინობისთვის /66, 42/.

ოდენობა ტრადიციით დადგენილი არ ყოფილა; მასზე მოლაპარაკება არც წინასწარ ხდებოდა და ზოგიერთი სხვა ვალდებულებების მსგავსად დამოკიდებული იყო ვაჟის ოჯახის ეკონომიურ შესაძლებლობებზე. რად ინიციატივაზე. ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ჩვენს მიერ მოკვლეული ეთნოგრაფიული მასალების საწინააღმდეგოდ შეტყვევებს თ. სახოკიას სათანადო ცნობა, რომლის თანახმად ჯერ კიდევ ქალის გასინჯვის დროს მხარეებს შორის ხდება მოლაპარაკება-შეთანხმება, როგორც მზითვის, ასევე სანიშნო ძღვენის თაობაზე [78, 87]. მექორწინეთა შორის არსებული ურთიერთვალდებულებები, რომელთა ოდენობაზე წინასწარ წარმოებდა მოლაპარაკება სამეგრელოში, იყო მხოლოდ მზითვეი და ე.წ. „საქორწილო“ („საკამპანო“). ამ უკანასკნელის შესახებ თ. სახოკია არაფერს ამბობს, რაც, ჩვენი დაკვირვებით, ავტორის ხელთარსებული მონაცემებით უნდა აიხსნას. საქმე ისაა, რომ არამარტო ჩვენთვის საინტერესო შემთხვევაში, არამედ საერთოდ მეგრული წეს-ჩვეულებების აღწერისას, თ. სახოკია უმთავრესად სამურზაყანოული (გალისა და ოჩამჩირის რაიონების) მასალებით სარგებლობს. მართალია, ეს მიკრორეგიონი ძირითადად მეგრელებით არის დასახლებული, მაგრამ საკუთრივ სამეგრელოსგან განსხვავებით ამ კუთხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში შეიმჩნევა ზოგიერთი თავისებურება. ჩვენს მიერ გალისა და ოჩამჩირის რაიონებში წარმოებულმა სავლელე მუშაობამ თუმცა ვერ დაადასტურა სანიშნო ძღვენზე წინასწარი მოლაპარაკება-შეთანხმების ფაქტი, მაგრამ იგი საკვლევ რეგიონში ვაჟის ოჯახის ძირითად ვალდებულებად წარმოჩინდა მაშინ, როცა სამეგრელოში კარგად ცნობილი და ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული „საქორწილო“ აქ საერთოდ არ გვხვდება. რამდენადაც აღნიშნულ რეგიონში ვაჟის ოჯახის ძირითად ვალდებულებას ნიშნობაში მისატანი ძღვენი წარმოადგენს, არაა

გამორიცხული, რომ ერთ დროს მის თანამაზეს წინასწარი მოღაპარაკებაც ყოფილიყო.

თ. ხახოკიას მიხედვით ხანიშნო ხარჯი შედგება ერთი ხარისა ან ძროხისა, ღორისა, შშობღებულისათვის წაგანისამოსე მასალისა, ერთი ტიკი ან კოკა ღვინო, პური¹ და სხვა ხორაგისა, რაც საჭირო იქნება მათის ნიშნობის დღეს" /78, 86/. მეორეგან მკვლევარი იძლევა ხანიშნო ძღვენის ოდნავ განსხვავებულ ჩამონათვალს: „ძროხა, სურსათ-ხანოვავე, ღვინო, პური" /78, 87/. „ნიშნობისათვის გამართულ სუფრაზე ყველაფერი ეს იტმება და ისმება" /78, 87/, — დასძენს ავტორი. შედარებით მოკრძალებული ხახის ყოფილა „ნოშანური“ საკუთრივ სამეგრელოში. თუკი სამურზაყანოში ხანიშნო ხარჯი ძირითადად ვაჟის ოჯახზე მოდიოდა, აქ იგი დიდად უმნიშვნელო (რამდენიმე ხაჭაპური, ცოტაოდენი ღვინო) იყო და საიმდღისო ღვინოს მთლიანად ქაღის ოჯახი უძღვებოდა.

ნიშნობაში ვაჟიანთა მიერ საპატარძლოს სახელში პროდუქტების სახით ძღვენის მიტანა სავალდებულო ყოფილა თითქმის მთელ საქართველოში /80, 108; 93, 362; 102, 120/. ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაკვირვება ნათლად გვიჩვენებს, რომ აღნიშნული ვალდებულება საქართველოს ცალკეულ კუთხეში სხვადასხვა სიდიდითა და ხარისხითაა წარმოდგენილი; მთიულეთსა და სამურზაყანოში მთელი ხანიშნო ხარჯის გაწვევა ვაჟის ოჯახზე მოდის; აჭარაში, სამცხე-ჯავახეთსა და ქიზიყში იგი მხარეთა შორის თანაბრადაა განაწილებული; ხოლო ხევში, ქართლში, გურია-იმერეთსა და სამეგრელოში კი ხანიშნო ღვინოს მთლიანად ქაღის ოჯახი აწყობს და ვაჟიანთა უმნიშვნელო ძღვენი მონაკითხის ხასიათს ატარებს. აქედან გამომდინარე, მექორწინეთა შორის არსებულ ვალდებულებათა განვითარების ზოგადი ხაზის გათვალისწინებით შეგვეჭლოთ ვაღლი გაგვეღვენებია ვაჟის ოჯახის ხათანადო ხარჯების თანდათანობითი შემცირებისა და ქაღიანთა ვალდებულებების ზრდისათვის, მაგრამ ეს დღის

წესრიგში დააყენებდა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონეებთან მათი მიმართების შესაბამისად და ამ თვალსაზრისით პარადოქსულ სურათს მხვდებოდა. ვფიქრობთ, რომ ეს განსხვავებანი უნდა აიხსნას მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული სხვადასხვა ხასიათისა და სიდიდის მატერიალური ურთიერთვადებულებების საბოლოო ჯამში გათანაბრების პრინციპით. მართალია, აღნიშნული საკითხი ცალკე შესწავლას მოითხოვს, მაგრამ მასალაზე დაკვირვებამ ჩვენ ასეთ დასკვნამდე მიგვიყვანა. აქვე უნდა ითქვას, რომ ზოგიერთი კუთხისაგან განსხვავებით, სადაც ხანიშნო ძღვენის რიგი ნაწილი საკრალური დანიშნულებისა იყო, რაც თვით ნიშნობას რიტუალის სახეს ანიჭებდა /102, 55-57/, სამურსაყანოში „ნოშანური“ მხოლოდ ხარჯის, ხოლო საკუთრივ სამეგრელოში მოსაკითხის ხასიათს ატარებდა.

გარდა პროდუქტებისა, სამეგრელოში „ნოშანურად“ იწოდებოდა ის საჩუქრებიც, რომლებიც საპატარძლოსა და მისი ოჯახის წევრებს შივრთმეოდა. სარძლოს ასაჩუქრებდნენ ვერცხლის თასით /1, 91/, ოქროს ან ვერცხლის ფულით /1, 91; 78, 87/; ქალის დედისთვის იყო განკუთვნილი „სატანისამოსე მასალა“ /78, 86/, უპირატესად საკაბე ჩითი და თავსაფარი, მამისთვის – ჩიბუხი, ყაბაღახი ან „სააზიაცკე“ ტყავი. თუ დასანიშნ ქალიშვილს დები ჰყავდა, აუცილებლად უნდა წავლთ ცხვირსახოცები, სავარცხლები, ფერ-უმარილი; ძმათათვის კი – ქუდები ან უბრალო ქაშრები. თავის მხრივ, ქალის ოჯახი ვალდებული იყო თითოეული მონიშნე დაესაჩუქრებია ან ფულით /3-5 მან/, ან კიდევ იმავე ღირებულების ნივთებით, რაც მათ ებოძათ. გარდა ამისა, საპატარძლოს მამას უნდა დაესაჩუქრებია თვით ხასიძო, რომელსაც საამისოდ შივრთმეოდა უნაგირით გაწყობილი ცხენი /97/ და ერთი ხელი ტანსაცმელი – „საკამპანიო ბარგი“ („საქორწილო ტანსაცმელი“).

არქ. ლამბერტი /1, 91/ და თ. ხახოკია /78, 87/ თუთსა და თასს ნიშნად მოიხსენიებდნენ, რაც არ არის მართებული თუნდაც იმიტომ, რომ ისინი გათხოვილი ქალის გარეგნულ მახასიათებლად ვერც განსაზღვრავან. მეგრულ ნიშნობაში საპატარძლოს ნიშნებს განსაკუთრებით თასის მირთმევა განეკუთვნება იმ რიგის სავალდებულო ხანუქრებს, რომლებიც ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ცნობილია „გასაბუტის“ /102, 145/, „ხაუკმელოსა“ /54, 101/ და „პირის გასახსნელის“ /66, 58/ სახელწოდებებით.

მონიშნების მიერ საპატარძლოს ოჯახის წევრების დახანუქრება წესად ყოფილა მთიულეთში /102, 146/. აჭარაში „ნიშნის აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენდა სახუქარი დანიშნულის დედისთვისაც (საკაბე ან სხვა ჩახაცმელი)“ /9, 34/. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მოყვრებისათვის ხანუქრების მირთმევა თუ ნიშნობაში არა, ქორწილამდე ან ქორწილის დროს მაინც ხდებოდა. მართალია, სარძლოს ოჯახმა მოკეთათა უკუდახანუქრებაც იცოდა /102, 120; 33, 85; 66, 187/. მაგრამ იგი ვაჟიანთა ვალდებულებასთან შედარებით უმნიშვნელო იყო. ამასთან დაკავშირებით ი. ჭყონია წერს, რომ „... პატივისცემა და სახუქარი თავდაპირველად სავალდებულო უნდა ყოფილიყო ორივე მექორწინე მხარისათვის. შემდეგ კი ეს ჩვეულება ვაჟის მხარის ვალდებულებაში გადადიოდა“ /102, 121/. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მექორწინე ოჯახთა შორის არსებული ცალკეული ეკონომიკური ვალდებულებების განვითარების თვალსაზრისით შეიმჩნევა უკუპროცესიც. თუკი თავდაპირველად იგი თანაბარი იყო და მხოლოდ შემდგომში იზრდება ვაჟის ვალდებულება, მოგვიანებით მხარეთა შორის ეს მატერიალური ურთიერთობანი ისევე თანაბრდება და საბოლოოდ წინა პლანზე წამოიწვეს თვით საპატარძლოს ოჯახის ვალდებულება (მხედველობაში გვაქვს მსითუევი). ეს არის ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის განვითარების სოცალი

ხაზი. მაგრამ თუკი რომელიმე ერთი კონკრეტული ვალდებულების კვლევას ვაწარმოებთ ყველა იმ ვალდებულების ფონზე, რომელიც არსებობს მექორწინებულ შორის, ვნახავთ, რომ ეს ურთიერთობანი განსაზღვრულია ის პრინციპს ეფუძნება.

ბ. „შანა“ (ნიშანი)

როგორც ვნახეთ, პროდუქტებთან ერთად საპატარძლოსა და მისი ოჯახის წევრებისათვის, ასევე სასიძოსა და მონიშნებისათვის მისართმევი ხანუქრები სამეგრელოში „ნოშანუერად“ იწოდებოდა; თვით ნიშნის („შანა“) ქვეშ კი მხოლოდ ხანიშნო სამკაული და თავსაბურავი იგულისხმებოდა.

ძველად სამეგრელოში ხანიშნო სამკაულის ხაზით პირადად საპატარძლოს გადაეცემოდა ქარვის ან მარჯნის კრიალოსანი /78, 86-87/, სამაჯური /50, 263/, ბეჭედსაყურეები /50, 263; 83, 376/. როგორც საველე მასალა გვიჩვენებს, მოსახლეობის დაბალ ფენებში ჩამოთვლილ ნივთთაგან აუცილებლად ბეჭდის მიტანა ითვლებოდა მაშინ, როცა ამ უკანასკნელთან ერთად ნიშნად საყურეებისა და სამაჯურის მირთმევის შეძლება საზოგადოების მხოლოდ არისტოკრატიულ ნაწილს ჰქონია. რაც შეეხება კრიალოსანს, იგი ქალის დახანიშნად ძალზე იშვიათად გამოიყენებოდა.

„შანაში ეჭოფუა“ (ნიშნის აღება) უმნიშვნელოვანეს აქტად მიიჩნეოდა და პროექტირებული ქორწინების ჩაშლა ოჯახთა შორის ურთიერთობის უკიდურეს დაძაბვას იწვევდა. ჯვრისწერაზე ქალის მხარის უარის შემთხვევაში „შანა“ უნდა დაებრუნებიათ („შანაში დორთინაფა“); რაც შეეხება „ნოშანუერს“, მისი დაბრუნება თუ ანაზღაურება არ ხდებოდა. მაგრამ თუკი ქორწინების ჩაშლის ინიციატორი ვაჟის ოჯახი იყო, იგი ნიშნის მოთხოვნის უფლებას კარგავდა. ამავ პრინციპით წესრიგდებოდა ქონებრივ-სამართლებრივი

ურთიერთობანი განქორწინების დროსაც, განქორწინების შემთხვევაში ხანიშნო სამკაულის დაზოგვნების იურიდიული უფლება რომ ჰქონია ქმარს, კერძოდ ჩანს იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამებში“ შემთხვევით იმ ცნობიდან, რომელიც დაწვრილებული ლინოთი უკვჯავახიშვილმა. მკვლევარი წერს: ვარსკენის განცხადებიდან: „უწოია, ხუცეს, მებრძოლად წარვალ პონთა ზედა და ჩემი სამკაული მას (შუშანიკს - ნ.ა.) არ დაუტეო, ოღეს იგი არა ჩემი ცოლი არს: იპოვს ვინმე რომელმან გაკაფოს იგი. მოვედ და მომართუ იგი ყოველივე რაიცა რაი არს“-ო (წამებაი შუშანიკისი, 10, §6-10/... ჩანს, რომ მას, თავის დროზე, ცოლისათვის სამკაული და სხვა ბევრი რამე („ყოველივე რაიცა რაი არს“) მიურთმევია, რომელიც მის ცოლს შეიძლება ბოდა ჰქონოდა, ხანამ მის ცოლობას სწევდა. ხოლო როდესაც საცოლქმრო კავშირი დაირღვეოდა, ქმარს შეეძლო იგი ჩამოერთვა, აქ რომ უბრალო სამკაულზე არ იყო საუბარი, არამედ საქმე საცოლისათვის მისართმევ ნივთებს ეხებოდა, ვარსკენის დართული სიტყვებიდანაც ჩანს: მას უთქვამს, რომ სხვა ვინმე აღმოჩნდება, რომელიც ამ ნივთებს მოიხმარს. ცხადია, აქ მეორე საცოლუ იგულისხმება, რომლის შერთვასაც ვარსკენი აპირებდა და რომლისათვისაც მას წესისაებრ სანუქრები უნდა მიერთმია. ამ გარემოებას იაკობ ხუცესის მეორე მოთხრობაც ადასტურებს, როდესაც მოძღვარს შუშანიკისათვის ეველა ეს ნივთები გამოურთმევია და ვარსკენისათვის მიუტანია, - „მან მიიღო ჩემგან, აღიხილა და იპოვა ყოველი გებულად და კუალად თქუა: „მერმეცა იპოვოს ვინმე, რომელმან ესე შეიძკოს“-ო (იქვე, 10, §14, 16). აქედან ცხადი ხდება, რომ ეს ნივთებია, რომელნიც საცოლესა და ცოლს უნდა მიმართმოდა“ /109, 161-162/. საკითხთან დაკავშირებით ი. ჭყონია წერდა: „აღნიშნული წყაროს მიხედვით ირკვევა, რომ ქმარი ცოლთან განშორებისას მოითხოვდა უკანასკნელის არა პირად ხარვეზბლობაში არსე-

ბულ ნივთებს, არამედ იმას, რაც ქორწინების ნიშანი იყო. ასეთად ქმრის მიერ მიტანილი სამკაულები ითვლებოდა“ /102, 155/.

სანიშნო სამკაული არის „... ვაჟის მეგობრის როგორც საცოლესუ ხელისდადების ნიშანი“ /102, 154/ და წარმოადგენს კონკრეტული ინდივიდის მიერ უკვე დათავისებული ქალის გარეგნულ მახასიათებელს. ამასთან, ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად თვით სემომიტანილი ცნობაც, ვფიქრობთ, ადასტურებს, რომ ნიშნის დაბრუნება ქალის ინიციატივით ქორწინების ჩაშლისა თუ განქორწინების შემთხვევაში ხდება.

როგორც სამეგრელოში, ისე საქრთველოს სოფიერთ კუთხეში ნიშნის აუცილებელ ელემენტს თავსაბურავი შეადგენს. მისი მიტანა პატარა ნიშნისათვის არის დამახასიათებელი მთიულეთში /102, 118/. აქ ნიშნობის „შემდეგ ქალი თავსაბურავს საჯაროდ ატარებდა და ამ დღიდან ქალისა თუ ქალის მშობლებისაგან ვაჟის მხარისადმი უარის თქმა არ შეიძლებოდა“ /102, 119/. მართალია, ქართულ-კავკასიური და სხვა ხალხების ეთნოგრაფიიდან ცნობილი შესაბამისი მასალებით ყოველთვის არ დასტურდება სასიძოს მიერ ნიშნად თავსაბურავის მიტანის წესი, მაგრამ ერთი რამ აშკარაა: მოკიდებული ნიშნობიდან (სოფჯერ მაჭანკლობიდანაც კი) ქალი ვალდებულია, თავსაფრიანმა იაროს. საკითხთან დაკავშირებით სამართლიანად მიგვაჩნია ი. ჭყონიას თვალსაზრისი, რომლის თანახმად „... ეს ნიშანი (თავსაბურავი - ნ.ა.) არა მხოლოდ ქალის დანიშნულობის, არამედ მისი გათხოვილობის მაჩვენებელიც უნდა ყოფილიყო“ /102, 165/.

ნიშნად თავსაბურავის მიტანის წესი შორეულ წარსულში წარმოქმნილი ჩანს და ვფიქრობთ, უშუალო კავშირშია ქალის მიერ პირისახის დამადების ჩვეულებასთან. ეს უკანასკნელი ცნობილი იყო როგორც საქრთველოსა და კავკასიაში, ასევე შუა აზიისა და ყაზახეთის ხალხებში /143; 144/, რუსებში /141/, ბელორუსებში /131/

და სხვ. აქვე უნდა ითქვას, რომ თუ ერთგან ქალის მიერ ხახის დამადლეა ძირითადად ნიშნობის, წერისწერისა და ქალის წაყვანის ცერემონიალთან იყო დაკავშირებული და რიღეს ახდა „პირისანახავის“ გადქნასს მემკვიდრეა, ზოგ ხალხში იგი უფრო ხანგრძლივ მტროსმს მსმტბუ და და იწყებოდა მაჭანკლობიდანაც. აღნიშნული ჩვეულება სპეციალურ ლიტურატურაში სხვადასხვაგვარად არის აღხნილი. ზოგიერთი მკვლევარი მას მოტაცების ჩვეულებას უკავშირებს /181, 74/, ზოგი ავი თვალისა და ბოროტ სულთა მავნებლობისაგან დამცავ საშუალებად იაზრებს /140, 163-165; 153, 327-334/, სხვები კი - რელიგიურ პეტერიზმს უკავშირებენ /131, 8/. ნ. კისლიაკოვი აღნიშნულ მოსაზრებასთან ანგარიშგახაწვეად მიიხნვეს მეორეს და ამავრებს კიდევ ახალი მახალებით, თუმცა, საბოლოო ჯამში, მას ქორწინებასთან დაკავშირებულ აკრძალვათა რიგს მიაკუთვნებს /143, 172/.

დანიშნულისა თუ პატარძლის მიერ პირისახის დამადლეის ჩვეულება, როგორც ჩანს, პოლისემანტური ხასიათის მოვლენაა. არაა გამორიცხული, იგი ავი თვალისა და ბოროტ სულთაგან დამცავ საშუალებას წარმოადგენდეს და იმავედროულად საქორწინო აკრძალვებს უკავშირდებოდეს. საკითხთან დაკავშირებით შესაძლებლად მიგვაჩნია, გამოვთქვათ რიგი მოსაზრებანი.

წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულება პატრიარქალურ ურთიერთობათა წიადში უნდა წარმოქმნილიყო. უფრო სწორედ, მატრილოკალური დასახლებიდან პატრილოკალურზე გადახვლის პერიოდში.

ვიხილავთ რა აღნიშნულ მოვლენას, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ გვარის წევრ ქალიშვილთა შორის პირბადის ახვევა ევადლება მხოლოდ დანიშნულს ან იმას, რომლის დანიშვნაზე მოლაპარაკება წარმოებს. რიღეახვეული სხვა გვარში გადადის. აქედან გამომდინარე, პირბადის ახვევა არის ნიშანი, ერთის მხრივ, თავისი გვარის წევრობიდან გას-

ვლისა, ხოლო, მეორე მხრივ, ქმრის გვარის გლობაში შესვლისა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ერთი გვარი კარგავს თავის უფლებას ქალზე, მეორე კი უკლებს. რამდენადაც პირველყოფილ საზღვრულ მხარეებში უფლები მოვლენა რელიგიური მნიშვნელობისაა და წარმოქმნისთანავე ექცევა რწმენა-წარმოდგენათა რთულ ქსელში, გვარის შემადგენლობიდან გახვდა გაიაზრება, როგორც საგვარეულო დედაების მფარველობის დაკარგვა და უცხო საკრალურ ძალასთან ზიარება. ამასვე რეაქციად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ დანიშნულის ურთიერთობა საკუთარი გვარის წევრებთანაც რეგლამენტირებული იყო, რასაც ადასტურებს სოგიერთი ხალხის ყოფიდან ცნობილი შესაბამისი მონაცემები (197, 69-70); მაგრამ ვიდრე არ ნატარდება სათანადო რიტუალი, საპატარძლო საქმროს გვარის წევრთათვის ასევე უცხო საკრალური ძალის მატარებელია და ამდენად, მასთან ურთიერთობა, შეიძლება ითქვას, საფრთხის მომგანაც კია. სტოვეებს რა მშობლიური გვარის საზღვრებს, ქმრის საგვარეულო კულტთან ჯერ კიდევ უზიარებელი, რჩება რა მფარველობის გარეშე. თუით ქალსაც ემუქრება საშიშროება დემონურ სულთაგან. ამიტომ სახიშნო სამკაულთან ერთად თავსაბურავს, რომლითაც, უგუყვლია, ხდებოდა სახის დამაღწევა, იმთავითვე დაცვითი ფუნქციაც უნდა ჰქონოდა.

2. „საკამანო“ (საქორწილო)

როგორც ხეშოთ აღინიშნა, ნიშნობიდან, ქორწილამდე შეიძლებოდა გახულიყო რამდენიმე თვე ან მთუ

5 ავუნკულოკალური ქორწინების დროს ... გვარი მატრიარქალურია, მაგრამ გვარისადმი მიკუთვნება გარკვეული რაობა არა დედით, არამედ დედის ძმით. ქალს ამის საწინააღმდეგო არაფერი აქვს. იგი ითხოვს, დათანხმდეს ავუნკულოკალურად, რომ თუ მისი შვილები ეკუთვნიან დედის მხარეს, მაშინ თვითონაც ამ გვარის წევრი იყოს. მაგრამ ეს ყოველად დაუშვებელია და მას უარს ეუბნებიან" /122, 69/.

ლი წელიწადიც კი. ეს პერიოდი საპატარძლოების „საჭყუდო თუთად“ (სამხითვო თვე) ან „საჭყუდო/წანად“ (სამხითვო წელიწადი), ხოლო ხასინოსათვის „სინჯაში ხახარჯოდ დინორინად“ (სინჯაში ხახარჯოდ ყოფნა) ან უბრალოდ „სახინჯოდ დინორინად“ (სახინჯოდ ყოფნა) იწოდებოდა. როგორც ნათქვამიდან ჩანს, დრო ნიშნობიდან ქორწილამდე მთლიანად ხმარდებოდა, ქალის ოჯახის მხრივ, მხითვის მომზადებას, ხოლო ვაჟიანთა მხრივ, საქორწილო ღვინისათვის საჭირო ხარჯების მომზადებას. როცა ორივე მხარე სათანადოდ მოემზადებოდა, დანიშნავდნენ ე.წ. „გინაჭყუადალი დღას“ (გადასაწყვეტ დღეს). შერჩეულ დღეს მექორწინეთა შორის წარმოებდა მოლაპარაკება ქორწილის დროზე, მყრონის რაოდენობასა და ე.წ. „საკამპანიოზე“ (საქორწილოზე).

დანიშნულ დღეს ვაჟის ოჯახი საქორწილო ხარჯების გადასაწყვეტად სარძლოს სახლში აგზავნიდა რამდენიმე ახლო ნათესავს – უპირატესად სახიძოს მამისა და დედის ძმებს, რომელთაც „გინმაჭყუადალუს“ (გადამწყვეტებს) უწოდებდნენ, ხოლო მათ წასვლას „გინმაჭყუადალო უღას“ (გადასაწყვეტად წასვლას) ეტყოდნენ. მოსაღლაპარაკებლად წარგზავნილებს თან მიჰქონდათ „გინაჭყუადალი ხარჯი“ – გადასაწყვეტი ხარჯი: რამდენიმე ქათამი და ხატაპური, ცოტაოდენი ღვინო და არაყი. რაც უფრო დატვირთული მივიდოდა ვაჟის წარმომადგენლობა, მით მეტი ღირსებით გამოიხდებოდა სახიძო და მისი ოჯახი. გადასაწყვეტი ხარჯი მთლიანად ხმარდებოდა საპატარძლოს სახლში გამართულ სუფრას.

6 ტერმინი „საკამპანიო“ წარმოებულია რუსულ „кампания“-ზე (ფრანგ. ცამპაგნე) კუთვნილების აღმნიშვნელი „სა“ პრეფიქსის დართვით.

დღეს მეგრულში სიტყვა „კამპანია“ გამოიყენება ქორნილის აღსანიშნავად. როგორც ჩანს, იგი XIX საუკუნიდან შემოდის მეტყველებაში და თანდათანობით დევნის ადგილობრივ ტერმინს „დიარა“ (ქორნილი). მთბრობელთა ვადმოცემით, „საკამპანიოს“ ძველად „სადიაროს“ ეტყოდნენ.

ვიდრე ქალის ოჯახში მოსულ სტუმრებს სუფრასთან დასხამდნენ, იმართებოდა მოლაპარაკება, რომელშიც ორივე მხრიდან მხოლოდ მამაკაცები მონაწილეობდნენ.

შუთანხმდებოდნენ თუ არა ქორწილის დღესასწაულს და მყარიონის რაოდენობაზე, გადავიდოდნენ „საკამპანიო ხარჯის“ გადაწყვეტაზე. უნდა ითქვას, რომ „საქორწილოს“ ოდენობა დამოკიდებული იყო ვაჟის მყარიონის ნათვლით ქალის სახლში მოწვეული სტუმრების რიცხვზე და ამის გათვალისწინებით სახიძოს მშობლებს პატარძლის ოჯახისათვის უნდა გაეგზავნათ – ერთი ან ორი ხარი, რამდენიმე თხა და გოჭი, ქათმები, ღომისა და პურის ფქვილი, ყველი, ღვინო და არაყი. აქვე უნდა ითქვას, რომ ქალის მშობლების შურცხვენა იყო, როცა ეს უკანასკნელნი ვაჟიანთა მიერ მხოლოდ საქორწილოდ გამოგზავნილი ხარჯიდან რაიმეს გამოიზოგავდნენ და თავიანთთვის დაიტოვებდნენ. „საკამპანიო“ საქორწილოდ გამართულ ღვინოს მთლიანად უნდა მოხმარებოდა.

პატარძლის სახლში გამართული ქორწილის ხარჯები რომ სიძის ოჯახს აწევს, კარგად ჩანს არქ. ლამბერტის ცნობიდან: „სარძლოს სახლში... იმართება დიდი ნადიმი. მაგრამ ყოველივე ხარჯი სახიძოსი არის; ამ დღისთვის მან უნდა გამოუგზავნოს ბლომად პროხები, ცხვრები, ღორები, ყვერულები, ღვინო, ყველი და სხვა საჭმელები, რასაც იქაური ჩვეულება მოითხოვს“ /1, 91/. როგორც ამონაწერიდან ჩანს, ლაპარაკია „საკამპანიოზე“, თუმცა მიხიონერი ამ ხარჯის აღმნიშვნელ ტერმინს არ იძლევა. ჩვენთვის საინტერესო ვაღიარებულებაზე ცნობას შეიცავს ჟ. შარდენის თხზულებაც /88, 124/. „საქორწილოზე“ საუბარი გასული საუკუნის მიწურულის გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე დაბეჭდილ ერთ-ერთ წერილში: „სიძე ამზადებს საკლავებს თავისი ქორწილისთვისაც და სიამართან გასაგზავნადაც; საცოლის წაყვანის წინა დღეს

გაუგზავნის: ერთ ხარს, ერთ თხას, ერთ კოდ ღომს, რამდენიმე წვეილ ღავეაშს, ისე ღვეინო: აქ რომ, იმ დღის ხარჯი სულ სიძისა უნდა იყოს“ /97, 101/

ქორწინებასთან დაკავშირებულად ქორწინებულ კვლადებულება „საქორწილოს“ სახით ამ უკახასკნელ დრომდე შემოინახა ქართულმა ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ.

ქართლში „საქორწილოში“ შედიოდა კოკა ღვინო, ღორი (პატარა ღიახვის ხეობა) ან ცხვარი (ქვემო ქართლი), ნამცხვარი - ღავეაშ-ღიკანი (პატარა ღიახვის ხეობა), შოთი ან მრგვალი პური“ /154, 49/. სამეგრელოს მსგავსად, ქართლში „იმ შემთხვევაში, თუ პატარძალი შორიდან მოპყავდათ „საქორწილოს“ წინა დღით ავზავნიდნენ, ხოლო თუ ხაცოლე იმავე სოფელში ან მეზობელ სოფელში ცხოვრობდა, იმავე დღეს დილით ადრე გაავზავნიდნენ“ /54, 49/.

ს. მაკალათიას მახალების მიხედვით, მთიულეთში „ქორწილი ვაჟის ხარჯზეა. ქორწილისათვის საშუალოდ საჭიროა: 15 ქვაბი არაყი, 5 ქვაბი ღუდი, 7 კოდი პური, 1 ხარი, 3 ცხვარი და ხხვა“ /43, 115/; ი. ჭყონიას მიხედვით კი „ვაჟიანთ ქორწილისათვის უნდა მოემზადებინათ: „12 ქობი არაყი“, იშვიათად „ქომოთიდან“ (იგულისხმება ქართლი) მოპქონდათ ღვინო, წინავ არაყთან ერთად 2-3 ქობ ღუდსაც ადუღებდნენ. ერთი ქობი ღუდი წესად მაინც უნდა გვედუღებინა, ერთი ხარი და 2-3, ზოგჯერ ხუთი საკლავი (ჭვდილები) უნდა დავეყენებინა, პური ორთა ღავეაში და სამოცი გირგუალი მაინც უნდა გამოგვეცხო“ /102, 178/.

აღ. ყაზბეგის ცნობით, ხევში „ქორწილის წინა დღეს სიძემ უნდა გაუგზავნოს ცოლურთ ორი საკლავი, რომელსაც ხატი-ცხვრები პქვიან და უეჭველად ქორწილის ღამეს დაკლან ესენი. ამასთან მიაყოლებს ორ ვედრა არაყს“ /87, 38/. ზუსტად ამავე რაოდენობის ძღვენი აქვს დამოწმებული აღნიშნულ რეგიონში ეთონიშვილს, რომელიც წერს: „... ხანეფოს მხრიდან

საპატარძლოს ოჯახს ქორწილამდე ერთი კვირით ადრე ან ქორწილის წინა დღეს ვეზავნებოდა ე.წ. ორი „ხატი-ცხვარი“ და ორი ვედრო არაყი, რომელიც შემოიღებოდა ქორწილში უნდა მოეხმარათ“ /37, 349/.

ლია, შემოთ დასახელებულ ავტორთაგან არცერთი არ უთითებს ამ ვადლებულების სახელწოდებას, მაგრამ ეჭვი არ არის, რომ მის ქვეშ „საქორწილო“ იგულისხმება.

ჩვენთვის საინტერესო ვადლებულება „გადასაწყვეტის“ სახელწოდებით დამოწმებულია სამცხე-ჯავახეთში. აქ „გადასაწყვეტში“ შედიოდა ხაკლავი (ცოცხალი ცხვრები) და ხასმელი (ხუთი-ექვსი თუნგი არაყი)... ეს ხარჯი ქალის სახლში ქორწილის ნადიმს ხმარდებოდა“ /33, 85/.

მეგრულ „საკამპანო ხარჯზე“ შეთანხმება ენათუხავება ფერეიდნელ ქართველებში ცნობილ „შირბაპაზე“ მოლაპარაკების ჩვეულებას.⁷ „შირბაპის“ რაოდენობა განისაზღვრებოდა შვიდი ან ცხრა ერთეულით. ასე, მაგალითად, ვაჟის ოჯახი ვადლებულია ქალის მამას საქორწილო ხარჯისათვის გაუგზავნოს ცხრა სული ცხვარი, ცხრა ლიტრი ბრინჯი, ცხრა ჩარეჭი „ყანდი“ (შაქარი), ცხრა შეკერა ჩაი, ცხრა კილოგრამი ფქვილი, ცხრა თუმანი ფული. ყველაფერი ეს ქალის ქორწილში იხარჯება მთლიანად და ქალის მამის ოჯახს იქედან არაფერი რჩება“ /19, 60/.

ქიზიყში (მდინარე ივრის ქვემო წელი) ქალის სახლში იგზავნებოდა „საქორწილო ნიშანი“, რომელშიც შედიოდა ფართელეული ქალის ტანსაცმლისა და ქვეშაგებისათვის, ღვინო, ქათმები, ინდაურები, ცხვარი, ახალგამომცხვარი შოთის პურები“ /66, 75/.

7 როგორც ვ. გოცირიძემ გამოარკვია, ტერმინი „შირბაპა“... თავისი შინაარსით ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელი „საქორწილო“ იდენტურია /19, 51/.

ქართლებების /189, 54, 1960/, თუშების /189, 127, 1960/
 , მოხვევების /189, 143, 1960/, ფშავლების /189, 854, 1960/
 მთიულების /38, 130/ ყოფაში მოქმედი მექიქვიანების
 გაყოფის წესში დაცული უცოლო ძმის წილი „საქორ-
 წილო“, რომელიც აჭარაში „საუმცროსოს“ 72, 59/ სახელ-
 წოდებით არის ცნობილი, ვფიქრობთ, გულისხმობს ვა-
 ქის მიერ ქალის სახლში გასაგზავნ საქორწილო ხარ-
 ჯსაც.

„საქორწილო“ რომ ქორწილისათვის განკუთვნილი
 ხარჯია, კარგად ჩანს სულხან-საბა ორბელიანის სა-
 თანადო განმარტებიდან: „საქორწილო – ქორწილისა-
 თვის, ქორწილის წილი, გინა ხარჯი“ /81, 63/, ხოლო ის,
 რომ იგი ქალის ოჯახის მიმართ ვაჟიანთა ვაღდუ-
 ბულებას წარმოადგენს, ეთნოგრაფიული მასალების
 გარდა, ირკვევა ვახტანგ მეექვსის სამართლიდან, რომ-
 ლის 224-ე მუხლი გვაუწყებს: „ვისაც სახლში უშვი-
 ლო ქალი მოუკვდეს და ქმარი დარჩეს და მის ხულს
 კარგად მოუაროს, თუ დიდი ხნის ცოლ-ქმარნი არიან,
 არა ეთხოვოს რა. თუ ახალი შეყრილნი არიან და
 შვილი არა ჰყავს, ზითევი სამად გაიყოს: ერთი წილი
 ხულისათვის, ერთი წილი ამისათვის, რომ საქორწი-
 ლო მოუტანია, და მესამედი კი ქალის პატრონს მიეც-
 ეს“ /75, 249-250/.

„საქორწილოსა“ და „საკამპანიოს“ შედარება
 გვიჩვენებს, რომ როგორც ტერმინები, ასევე მათით
 სახელდებული ვაღდებულებები იდენტური შინაარსი-
 ხანი არიან. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გან-
 სხვავებული ოდენობით წარმოდგენილი ეს ღირებულე-
 ბები, რამდენადაც ისინი მთლიანად ხმარდება ქალის
 სახლში გამართულ ქორწილს და პატარძლის მამის
 ოჯახს მათგან არაფერი რჩება, შეუძლებელია
 გავიზიაროთ, როგორც საცოლის გამოსახვილი. „საქორ-
 წილო“ რომ გამოსახვილი იყოს, ვახტანგ მეექვსის
 სამართალი ქალის სიკვდილის შემთხვევაში მზითვს
 სამად კი არა გაყოფდა, არამედ მთლიანად ქმარს

დაუტოვებდა. იზიარებს რა „საქორწილოს“ თაობაზე ნ. მანაბლის მოსაზრებას („... ნეფის მიერ სარძღოს ოჯახში ქორწილისათვის გაგზავნილი ქაჯაღმდეგე ღო ბღვენი პროდუქტების სახით“) /54, 52/ მ. გვლინიძე სამართლიანად მიიჩნევს, რომ „შირბაჰა“, როგორც საქორწილო ხარჯი, წარმოქმნილია შორეულ წარსულში და არაა თანხლებული სყიდვითი ქორწინების ელემენტებით /19, 51/.

„საქორწილო“ როგორც ვალდებულება უნდა წარმოქმნილიყო პატრიარქალურ ურთიერთობათა პირობებში. ვფიქრობთ, რომ თავდაპირველად მასში შედიოდა მარტო პროდუქტი, რომლის ოდენობა დამოკიდებული უნდა ყოფილიყო ვაჟის მაყრიონის რიცხვზე. ასე რომ, აღნიშნული მოვლენის წარმოშობის ადრეულ საფეხურზე „საქორწილო“ ქალის სახელში გამართული ღხინის მთელ ხარჯს კი არ ითვალისწინებდა, არამედ მხოლოდ მის ნაწილს. მოგვიანებით, მშითვისადმი წაყენებული მოთხოვნების კვალდაკვალ მისი ოდენობაც უნდა გაზრდილიყო და ამ გზით გადაქცეულიყო ვაჟიანთა ძირითად ვალდებულებად. ამიტომაც, რომ საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც საცოლის სყიდვა არ განვითარებულა ან არ შემონახულა, ძირითადი ვალდებულების სახით „საქორწილო“ წარმოდგება, ხოლო იქ, სადაც სყიდვის ინსტიტუტი ასე თუ ისე მოქმედებდა (მაგ. ხევში), ნეფის ძირითად ვალდებულებას ურვადის გადახდა შეადგენდა.

3. ნაძუქური

პატარძლის სახელში, საქორწილო სუფრასთან მსხდარი მაყრიონი ვიდრე აიშლებოდა, სიძის „დუდმაყარე“ (მაყრიონის უფროსი) პატარძლის დედას ეახლებოდა და ე.წ. „ნაძუქურს“ გადასცემდა. იმ შემთხვევაში, როცა დედოფალს ძიძაც ჰყავდა, „ნაძუქურს“ ორად გაყოფდნენ – ნახევარს დედას მიართმევდნენ, ნახუ-

ვარს – ძიძას. მაგრამ თუ პატარძალი დედით ობობლი იყო და არც ძიძა ჰყავდა, „ნაძუძური“ დედის „მონაცვლისთვის“ ან ბიძისთვის (დედის ძმისთვის) უნდა მიუცნათ. თუკი აღნიშნული პირები სხვათა წინაშე, „ნაძუძურს“ ვერაფერს მოითხოვდა, თვით პატარძლის მამაც კი. ძველად სამეგრელოში ვისაც შესაძლებლობა ჰქონდა „ნაძუძურს“ ქაღის დედას ნიშნობის დროს გადასცემდა, რასაც „შანა ნაძუძურს“ ევტოდნენ.

გვაქვს რამდენიმე ცნობა იმის შესახებ, თუ რა სახის შეიძლებოდა ყოფილიყო „ნაძუძური“. გასული საუკუნის ერთ-ერთი კორესპონდენცია გვაუწყებს, რომ სიძემ „... სასიდდროს უთუოდ უნდა მიუტანოს ან ფული და ან ცხენი უნდა მიუყვანოს, „ნაძუძურს“ ეძახიან“ /97/. ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით თ. სახოკია წერს: ძიძამ „... სასიძოს უნდა მოსთხოვოს „ნაძუძური“ (საპატარძლოსათვის პატარაობაში ძუძუს წოკებისათვის თანხა), უამისოდ არამცთუ დახოგავს, არამედ წინააღმდეგი გახდება მისი (საპატარძლოს – ნა.) წაყვანისა... ამიტომ სასიძო აჩუქებს საკაბე ჩიოს ან ფულად, რაც შეუძლია“ /78, 94-95/. ს. მაკალათიას გადმოცემით „სიძე სიდდერს აძლევდა „ნაძუძურს“ 10-12 მანეთამდის“ /50, 269/.

ესაა და ეს, სხვა ცნობას „ნაძუძურის“ თაობაზე ვერხად ვხვდებით.

ჩვენს მიერ ამ მიმართულებით წარმოებულმა სხვადასხვა მუშაობამ გამოავლინა „ნაძუძურის“ ანაზღაურება ფულის, ცხენის, საქონლის, ქსოვილისა და სხვა ღირებულებების სახით. აქვე უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც „ნაძუძურის“ თაობაზე მექორწინე ოჯახებს შორის წინასწარი მოაღპარაკება არ წარმოებდა, მისი სიდიდე თუ რაოდენობა დამოკიდებული იყო სასიძოს ოჯახის შესაძლებლობასა და პირად ინიციატივაზე. სხვადასხვა მასალამ სახსრებით დაადასტურა ს. მაკალათიას ცნობის სისწორე: „ნაძუძურში“ მისაცემი თანხა სოფლის მოსახლეობაში ძირითადად 5-დან 20 მანეთამდე მერყეობს.

ამასთან, ბარის სამეგრელოში, კერძოდ, ზუგდიდისა და სენაკის მიმდებარე დასახლებებში ფულის რაოდენობა უფრო მაღალია (10-20 მან.), ვიდრე, ეთქვას, მარტვილისა და ზოღში (ნხოროწყუს რაიონი, ზუგდიდის რაიონების ნაწილი), სადაც „ნაბუქურის“ ფულით ანაზღაურების (5-10 მან.) ინტენსივობის ხარისხი თანდათან კლებულობს, ზოგან კი არ გვხვდება. რაც შეეხება მთის სამეგრელოს (წალენჯიხის რაიონი, მარტვილისა და ნხოროწყუს რაიონების ნაწილი), იქ „ნაბუქურის“ ფულის ხაზით გადახდა ხაერთოდ არ წარმოებს.

როგორც ჩანს, XIX ს. II ნახევარსა და XX ს. დასაწყისში ეკონომიურად დაწინაურებულ პუნქტებში — ზუგდიდსა და სენაკში კაპიტალიზმის ელემენტების შემოჭრამ, სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობების დაბკვიდრებამ და ქალაქური ცხოვრების პროცესში მიმდებარე სოფელთა მოსახლეობის პირდაპირმა თუ არაპირდაპირმა ჩართვამ, გავლენა იქონია საქორწინო ურთიერთობების მოწესრიგებაზე. კერძოდ, „ნაბუქურის“ ფულად ანაზღაურებაზე.

ბარისა და გარდამავალი ზოლის სამეგრელოში ფულის გარდა „ნაბუქურის“ ანაზღაურება შეიძლება და ცხენით, საკაბე ჩითებითა და თავშლებით. რაც შეეხება მთის ზოლს, სადაც მესაქონლეობა ისტორიულად მეურნეობის დაწინაურებული დარგი იყო, სიძის ოჯახს შეეძლო „ნაბუქური“ გადაეხადა როგორც მსხვილფეხა, ასევე წვრილფეხა საქონელით.

ეს რაც შეეხება სამეგრელოს სოფლის მოსახლეობას. ახლა ვნახოთ, რა მდგომარეობა იყო ამ მხრივ ქალაქური ტიპის დასახლებებში, კერძოდ, ზუგდიდსა და სენაკში. აღნიშნული პუნქტების მოსახლეობაში, განსაკუთრებით ვაჭართა და მკვახშეთა წრეებში ქალის გათხოვება ხელის მოთბობისა და შემოსავლის წყარო გამხდარა და ქორწინებაც ორივე მხარისათვის მატერიალური ინტერესებით ნაკარნახევი აქტი იყო. ასეთ პირობებში „ნაბუქურზე“ უფლება ხშირად საპატარძლოს

მამას პქონია, დედა კი სხვადასხვა სახის ნაბუჩებს იღებდა; ნაბუჩურის თაობაზე მოლაპარაკებაც წინასწარ წარმოებდა და მისი სიდიდე მხარეზე უნდა ყოფილიყო იყო დამოკიდებული. საერთოდ უნდა ყოფილიყო ნაბუჩურის“ ფულადი ანაზღაურება ამ ფუნებში გაცილებით მაღალი იყო, ვიდრე აღნიშნული პუნქტების დანარჩენ მოსახლეობაში. ასე მაგალითად, XX საუკუნის ათიან წლებში ფართლელთ მოვაჭრე კონია კვკვესკორს, რომელსაც სავაჭრო ფარდული პქონდა გახსნილი იქ სადაც დღეს ქ. ზუგდიდში სასტუმრო „ოდიში“ მდებარეობს, ვაჭარ გოგია ბერულავასთვის „ნაბუჩურში“ 30 თუმანი მიუცია, ხოლო საცოდის დედისთვის დამატებით საკაბეები და თავშეღები მიურთმევია.⁸ სენაკელ ტყავებით მოვაჭრე სევერიან ჯაბუას „ახიაცკების“ მკერავის გეგე იზორიას ქალიშვილი შეურთავს და „ნაბუჩურში“ 40 თუმანი გადაუხდია; ამას გარდა, სახიდედროს ქ.წ. „ლიონცკი“ მძირთვა და შაღის ნაჭერთან ერთად „ტალმის“⁹ შესაკერი ფული - 10 მანეთი დაუმატა, - გვიამბო სენაკელმა კ. იზორიამ.

8 გრიგოლ ჯანაშია, 85 წლის, ქ. ზუგდიდი, 1980 წ.

9 „სამეგრელოში განსაკუთრებით მოსწონდათ სახიანი აბრეშუმის თავშეღები, რომელთა შორის ყველაზე პოპულარული „ლიონცკი“ იყო (საფრანგეთის ქალაქ ლიონის მიხედვით)... დიდი განის ეს თავსაფარი ისეთი წმინდა ყოფილა, რომ საცერ ბეჭედში მთლიანად გატარდებოდა ხოლმე. ყვაილელებით მორთულ თავსაბურავს სხვანაირად „ჯვარიანსაც“ უწოდებდნენ და შიგ ჩაბატული ყვაილელების მიხედვით თორმეტჯვრიანს საუკეთესოდ სცნობდნენ, რომლის შემქმენს სამი მანეთი უნდა გადაეხადა“ /8, 117/.

10 „უსახელოებო და კოჭებამდე სიგრძის, ვინრო ნაბადივით მოყვანილი ტალმა ხანდაზმულ მანდილოსანთა მოსაკაზში, მეგრელთა აღნიშვნით, შეძლებული ხალხის ჩასაცმელი ყოფილა. ამ უსარჩულო სამოსელს დიდ საყვლოს უკეთებდნენ და ბრალიანს ბენვსაც შემოაქვლებდნენ. წინმეკრულ ტალმაში ქალს ხელები არ მოუჩანდა. მასალად იყენებდნენ სქელსა და კარგი ხარისხის შაღებს, ფერებიდან შავი, ლურჯი, „ტუტისფერი“, „ქვიშნაფერი“, ჩალისფერი მოსწონდათ“ /8, 117/.

ასეთი ყოფილა ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით „ნაძუჭურის“ გადახდის წესი სოფლად და ქალაქად XX საუკუნის დასაწყისის სამეგრელოში.

როგორც მ. ცაიშვილი აღნიშნავს, „ნაძუჭურის“ ნახევარი დედას ეძლევა, ნახევარი – ძიძას /97/. საკითხთან დაკავშირებით თ. სახოკია წერს, თუ პატარძალს ძიძა არა ჰყავს „... ნაძუჭური დედას უნდა მისცენ“ /78, 95/, ხოლო ს. მაკალათია მას სასიდედროსთვის განკუთვნილ თანხას უწოდებს /50, 269/. ჩვენი მასალებით, იმ შემთხვევაში, როცა აღნიშნული ნათესავეები გარდაცვლილები არიან, ასეთივე უფლებით სარგებლობს ჯერ დედის „მონაცვლე“, შემდეგ კი – ბიძა (დედის ძმა). დაისმის კითხვა – თავიდანვე ყველა შემონამოთვლილ პირს ეკუთვნოდა „ნაძუჭური“, თუ ეს უფლება ზოგმა მათგანმა შედარებით გვიან მოიპოვა? ამ საკითხის, ასევე ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის სოციალური ბუნების გასარკვევად აუცილებელია შევეხეთ სხვა ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში უკანასკნელ დრომდე დაცულ მსგავს ვალდებულებებს და ვნახოთ, რა მიმართებაშია თითოეული მათგანი მეგრულ „ნაძუჭურთან“.

ი. ჭყონიას გურიაში დამოწმებული აქვს ე.წ. „ნაძუჭური//ნაძუჭური“, რომელიც სიძეს უნდა მიერთშია პატარძლის დედობილისათვის ან ძიძისთვის /102, 149/. ავტორი არ უთითებს, თუ რა სახის იყო ეს მისართმევი, მაგრამ, როგორც ხაერთო კონტექსტიდან ჩანს, იგი მცირედი საჩუქარი უნდა ყოფილიყო. მკვლევარი იქვე აგრძელებს, რომ „ამავე სახელით (ე.ი. ნაძუჭური, ნაძუჭური – ნ.ა.) მოიხსენიება „ნაძუჭურად გაცემული შვილის“ მშობლების მიერ „მეძუჭურისათვის“ მიცემული საჩუქარი, რომლის ღირებულება და სახეობა ჯერ შეძლებაზე, ხოლო შემდეგ მორიგებაზე იყო დამოკიდებული“ /102, 151/. აქვე უნდა ითქვას, რომ პატარძლის ძიძისათვის განკუთვნილი საჩუქარი „ნაძუჭურის“ სახელით იწოდებოდა ქუთაისელ ებრაელებში /48, 26/

ქართლის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული პატარძლის დახსნასთან დაკავშირებული ღირებულებების და მათი აღმნიშვნელი ტერმინების ქაღალდიმუცლოსა“ და „საძუძური“¹ ტერმინების საფუძველზე ნ. მანაბელი ასკვნის: „ხავარაუდებელია, რომ თავდაპირველად ეს საჩუქარი დედას ეძლეოდა შვილის განენისა და ძუძუს წოვების გამო“ /54, 219/.

გურული „საძუძური//ნაძუძური“-სა და მკვრული „ნაძუძურის“ მსგავსი ჩანს ხევში დადასტურებული ე.წ. „გასამზრდელი“ და „სახიდედრო“. ვ. ითონიშვილი წერს: „იმ შემთხვევაში, როდესაც ქალი დაობლდებოდა და მას ბიძის ცოლი, რომელიმე მახლობელი დედაკაცი ან გარეშე პირი გაზრდიდა, დანიშნული ვაჟის ოჯახი ვაღდებულ იყო სარძლოს აღმზრდელისათვის ე.წ. „გასამზრდელი“ მიეცა. „გასამზრდელი“, ჩვეულებრივ, ერთი ძროხა ან მისი ფულადი ღირებულება იყო განკუთვნილი“ /37, 219/. მკვლევარი იქვე ავრძელებს, რომ „გასამზრდელი“ თავისი ბუნებით „სახიდედროს“ მიემსგავსება. „სახიდედრო“ კი... წარმოადგენდა „სახიდოდ მისვლის“ წესის შესრულების დროს ხიძის მიერ ხიდდრისათვის სასაგულისა და თავსაბურავის სახით მიტანილ საჩუქარს. მაგრამ აქვე ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ გარემოებას: ხიდედრი ხიძეს, თავის მხრივ, ერთი ხელი „სანუფო ტარავალით“ ასაჩუქრებდა მაშინ, როდესაც ქალის აღმზრდელი ამ ვაღდებულებით თავს არ იტვირთავდა. ხიდედრის უყოლობის შემთხვევაში სანუფოს ან სულ არ უკერავდნენ ტანსაცმელს, ანდა თუ შეუკერავდნენ, საცოლეს ოჯახის მიერ მომზადებული შალით (ტოლით) და არა აღმზრდელის სახსრებითა და ინიციატივით, ე.ი. ხიდედრი ხიძისაგან მიღებულ საჩუქარს მისადმი მიცემული საჩუქრითვე ანაზღაურებდა, ხოლო აღმზრდელი მიღებული „გასამზრდელს“ ანაზღაურებაზე აღარ ფიქრობდა. ეს გარემოება კი მსგავსებასთან ერთად განსხვავებასაც გვიჩვენებს, რადგან „სახიდედროს“ მიღებას უკან

გაცემის მომენტი ახლავს, ხოლო „გასამზრდელო“ აღმზრდელის პირად საკუთრებაში ექცევა და მისთვის უკანდასახუქრების წესის შესრულება სრულდება. მისი დღებითაც არ არის სავალდებულო“ /37, 220/.

პატარძლის დედისთვის არის განკუთვნილი მთიულეთში დამოწმებული „სადედო სახუქარი“, რომელიც ერთ ცხვარს შეადგენს /102, 149/.

სემოაღნიშნული რივის სახუქართა წრეში უნდა განვიხილოთ ასევე მ. ბუქაიას მიერ აჭარაში დადასტურებული „ძუძუს ფარა“ ან „რძის ფარა“, რომლითაც ვაჟის მამა ასახუქრებდა პატარძლის დედას /9, 63/. მეგრულ „ნაძუქურთან“ მის მსგავსებას უეჭველს ხდის ის ფაქტი, რომ აჭარაში „ხოვან რძის ფულის გადახდა ცალკე იყო შემორჩენილი“ /9, 63/.

როგორც ვხედავთ, მოხვეური „გასამზრდელო“ და „სასიდედრო“, გურული „ნაძუქური/ნაძუქური“, მთიულური „სადედო სახუქარი“, აჭარული „ძუძუს ფარა“, „რძის ფარა“ და მეგრული „ნაძუქური“ იდენტური ვალდებულებებია. თუკი უფრო დავაკონკრეტებთ, თავიანთი სოციალური ბუნებით გენეტიკურად ერთი მოვლენის წარმონაქმნები ჩანან, ერთი მხრივ, „სასიდედრო“, „სადედო სახუქარი“, „ძუძუს ფარა“, და მეგრული „ნაძუქური“ (ამ უკანასკნელზე დედის უფლების თვალსაზრისით), ხოლო, მეორე მხრივ, „ნაძუქური“, „გასამზრდელო“ და მეგრული „ნაძუქური“ (ამ უკანასკნელზე დედობილისა და ძიძის უფლების თვალსაზრისით).

ეხება რა „სადედო სახუქართან“ მიმართებაში „ნაძუქურის“ საკითხს, ი. ჭყონია აღნიშნავს: „ნაძუქური პირველად დედისადმი უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი, ხოლო სხვა გამზრდელ ქალს იგი შემდეგ დროში უნდა მიკუთვნებოდა და ამ გზით დედას ასცილებოდა“ /102, 151/. ვფიქრობთ, რომ ანგარიშგასაწვეია მკვლევარის ეს დასკვნა. ძიძის უფლება „ნაძუქურზე“ რომ შედარებით გვიანი, ფეოდალურ ურთიერთობათა წიაღში ჩახახული და ამდენად, კლასობრივი საზოგადოებ-



ისტვის დამახასიათებელი მოვლენაა, კვხს არ თქვას; რაც შეეხება ობლის გამზრდელი ქაღის უფლებას, ხვენ იგი სხვანაირად წარმოგვიდგენიერქვენულნი უფიქრობთ, რომ „გახამზრდელი“ უფლებას უფიქროს ერთ დროს ხავსებით იდენტური, ერთი სახელწოდების ქვეშ გაერთიანებული ღირებულება უნდა ყოფილიყო. საქმე ისაა, რომ პატრიარქალური გვარის პირობებში დედის სიცოცხლეშიც კი ბავშვის აღზრდა მთელი კოლექტივის საზრუნავია, რაც გვარის ხაერთო ინტერესებიდან გამომდინარეობს; მითუმეტეს, უდედოდ დარჩენილისა – ჯგუფის წევრ ქალთა მოვალეობას შეადგენს. ამის გამო აღმზრდელი, იქნებოდა იგი, ბიცოლა თუ სხვა ვინმე ქალთაგანი, გამოდიოდა როგორც დედის მონაცვლე და სიძის ოჯახისაგან უნდა მიეღო იმავე სახისა და სიდიდის საჩუქარი, რასაც ჩვეულებრივ შემთხვევაში დედა მიიღებდა (მდრ. შვერული „ნაბუქური“) და ეს იმიტომ, რომ მათ მიერ ბავშვის აღზრდაში დახარჯული შრომა, ორივესთვის თანაბრად, სავალდებულო შრომად გაიანზრებოდა. მოგვიანებით კი, პატრიარქალური გვარის დაშლის საფეხურზე მათი ეს შრომა სასოგადოების მიერ სხვადასხვაგვარად შეიმეცნება. სწორედ ამ სტადიაზე უნდა მომხდარიყო აღნიშნულ ღირებულებათა გათიშვაც. ბავშვის აღზრდაში გაწეული ნებაყოფლობითი შრომის საჩუქრით გამოხატული პატივისცემაა „გახამზრდელი“ და „სახიდედროსაგან“ განსხვავებით უკუდასაჩუქრებას არ ითვალისწინებს. შესაძლოა დაიხვას კითხვა – რატომ არ გაიყო შვერული „ნაბუქური“ დედისა და გამზრდელისათვის მისართმევი ორი სხვადასხვა ღირებულების ვალდებულებად? როგორც პირველი თავის სათანდო პარაგრაფში ითქვა, დედის გარდაცვალების შემთხვევაში აიყვანება მისი „მაგიერი“, „მონაცვლე“. იგი ობლის მიმართ გამოდის, როგორც სოციალური დედა, რომელიც ისევე ვალდებული ბავშვის წინაშე, როგორც ღვიძლი დედა და ამდენად, თანაბრად სარგებლობს ყველა იმ უფლებით, რითაც ნამდვილი მშობელი იხარგებლებდა.

„გახამზრდელისა“ და „სახიდედროს“ იდენტურება პატრიარქალური გვარის პირობებში საჩუქრის თანაბარ რაოდენობას, უკუვალდებულებასა და უკუჩვენებლობას თო სახელწოდების ქვეშ არსებობას ვარაუდობს. არა მათ წარმოშობას ერთდროულად. „სახიდედრო“, ე.ი. ხაცოლის დედისათვის განკუთვნილი მისართმევი იხვევ, როგორც სხვა ვალდებულება, კერძოდ, სადედიძემო საჩუქარი, ვაცილებით ადრე უნდა წარმოქმნილიყო.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, სამეგრელოში, იმ შემთხვევაში, როცა პატარძალს დედა, ძიძა და დედობილი არა ჰყავდა, „ნაძუჭურის“ მოთხოვის უფლებით დედით ბიძა ხარგებლობდა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ვ. ითონიშვილის მიერ ხევში დამოწმებული „სადედისძმოდ“, რომელიც „ეწოდება ქალის დედის ძმისათვის საჩუქრად განკუთვნილ ცხენს, რომლის ანაზღაურება იხვევ აუცილებელი იყო, როგორც ურვადისა. ურვადთან ერთად „სადედისძმოს“ დასახელება ყოველთვის ხდებოდა, როცა კი სასყიდლის რაოდენობის განსაზღვრისათვის საჭირო მსჯელობა მიმდინარეობდა დასანიშნ წყვილთა წარმომადგენლებს შორის /37, 218/. ვ. ითონიშვილი აღნიშნული რივის საჩუქართა წრეში იხილავს ე.წ. „საბიძოს“, რომელიც „შეფასებული იყო ერთ ძროხად“ და „... უნდა ჩაებარებინათ „საგორეულოში“ შემაჯავალი რომელიმე „გორის“ უფროსისათვის“ /37, 218/. მკვლევარი აანალიზებს რა „სადედისძმოსა“ და „საბიძოს“ სოციალურ ბუნებას, შემდეგ დასკვნამდე მიდის: „საბიძოსთან“ ერთად „სადედისძმოს“ გადახდის აუცილებლობა იმ გარემოზე მიუთითებს, რომ მამის გვართან ერთად საპატარძლო დედის საგვარეულოს კუთვნილებაცაა და, ამდენად, დამოყვრებულთა ვალდებულება ქალის მშობლების გვართა წინაშე თითქმის თანაბარზომიერი ჩანს, ე.ი. გამორიცხული არ არის შესაძლებლობა, რომ ურვადის ამდები ყოფილიყო არა მარტო ქალის მამის, არამედ მისი დედის გვარიც. ასეთი ვარაუდის წამოყენების

შესაძლებლობის მქონეა „საბიძოს“ გვერდით „სადედუდისძმოს“ არსებობა. დროთა განმავლობაში ურვადის ამდები ერთეულების ფარგლები თანდათანობით დაიწიწიდა და ბოლო დროისათვის შემცირდა და მხოლოდ მხოლოდ ქალის მამის ოჯახი იქცა. თვით „საბიძოს“ პარადელურად მოქმედი და უფრო დიდხანს შემონახული „სადედუდისძმო“ კი ხევა არა უნდა იყოს რა, თუ არა ქალის დედის გვარის მიერ ურვადის აღების ადრინდელი უფლების მაუწყებელი გადმონაშთი. ე.ი. „საბიძო“ და „სადედუდისძმო“ იმ დროს წარმოქმნილი მოვლენები ჩანს, როდესაც, ერთი მხრივ, ქალის მამის გვარმა და, მეორე მხრივ, მისი დედის გვარმა საურვადე თანხის მიხაკუთრების უფლება დაკარგეს, მის მფლობელად ქალის მამის ოჯახი იქცა და ამ უფლებააყრილმა გვარებმა თავიანთი პრივილეგიების დაცვა შედარებით უმნიშვნელო თანხის - „საბიძოსა“ და „სადედუდისძმოს“ მიღების წესად განმტკიცების საშუალებითდა მოახერხეს“ /37, 218-219/.

ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია ვ. ათონიშვილის მოსაზრება მხოლოდ „საბიძო“ ხაუქართან დაკავშირებით. რაც შეეხება „სადედუდისძმოს“, ვფიქრობთ, რომ იგი პატარძლის დედისთვის განკუთვნილ ხაუქართან ერთად, გაცილებით ადრე გაჩნდა, ვიდრე არა მარტო „საბიძო“, არამედ საერთოდ სვიდვის ინსტიტუტი.

განიხილა რა დედისძმის ფუნქციები¹¹ ტაჯიკურ საქორწინო ურთიერთობებთან დაკავშირებით, ნ. კისელიაკოვმა წინამორბედ მკვლევართა კვალდაკვალ სამართლიანად შენიშნა, რომ იგი (დედის ძმა) არა მხოლოდ, პატრიარქალურობამდელი, თუაზგულ უილუზაზე დაიწყო - სიძის - ცოლის ურთიერთობის წარმომაჯგუხელი, რაზედაც, მისი აზრით, ხევა მონაცემებთან ერთად

11 ართულ საქორწინო ურთიერთობებში დედისძმის უფლებების - აბეგ იხ. 102, 86-117; 57, 2; 9, 20-22.

მიუთითებს სადედისძმოდ ხანუქრის სახელწოდებებზე. მკვლევარი წერს: „Дядя невесты со стороны матери – тагои – подчас получает значительные ценности из следующего отцу невесты катыма, причем иногда эта часть носит на звание хаки шар – «вознаграждение за молоко» – т.е. что весьма характерно с точки зрения объяснения этого обычая, как пережитка матриархальных отношения, носит название, каким в ряде случаев обозначается и доля, предназначенная матери невесты. Иногда также доля тагои прямо называется «хаки тагои из хотири оча (доля тагои из уважения к матери (невесты)», что прямо указывает на важную роль тагои в деле воспитания своей племянницы“ /143, 211/.

მართალია, ნ. კისლიაკოვმა მიუთითა დედის ძმის განსაკუთრებულ როლზე დისწულთან მისი დამოკიდებულების თვალსაზრისით, ამასთან ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა გაიაზრა, როგორც მატრიარქალურ ურთიერთობათა გადმონაშთი, მაგრამ ბოლომდე ვერ გახსნა რა სადედისძმოდ წილის სოციალური ბუნება, ეს უკანასკნელი, საბოლოოდ ჯამში, სყიდვის ინსტიტუტს დაუკავშირა. თუკი სადედისძმოდ ხანუქარი მატრიარქატის გადმონაშთია, თავისთავად ცხადია, რომ მისი საწყისი ფორმები საზოგადოების განვითარების ამ საფეხურზე უნდა ვეძიოთ.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან კარგადაა ცნობილი, რომ პირველყოფილი საზოგადოების განვითარების განსახდურულ ეტაპზე, კერძოდ, წყვილადი ქორწინებისა და ოჯახის წარმოშობის თავდაპირველ საფეხურზე ჭარბი პროდუქტის წარმოებამ (ე.ი. გაცილებით მეტის, ვიდრე კოლექტივის არსებობისათვის იყო საჭირო) საფუძველი დაუდო საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ახალ ფორმას – ხანუქარგაცვლას. მას ადგილი ჰქონდა იმ ჯგუფებს შორის, რომლებიც დაკავშირებული იყვნენ საქორწინო ურთიერთობით. ხანუქარგაცვლის „არსი მდგომარეობს ინდივიდებს ან ჯგუფებს შორის უკვე არსებული სოციალური

კავშირების შენარჩუნებაში; კავშირი არსებობს მანამ, ვიდრე მხარეები მუდმივად ცვლიან საჩუქრებს; ამ გაცვლათა შეწყვეტა ნიშნავს მათ შორის ურთიერთობის დასრულებას; ამავ დროს კავშირების შეწყვეტასაც; ამავე დროს კავშირები უკვე მარტო სქესობრივი არ არის. იგი იმავდროულად ეკონომიკური, სოციალური გახდა. მოცემულ შემთხვევაში ეკონომიკური კავშირი გამოდის, როგორც საქორწინო ურთიერთობათა განმტკიცების საშუალება; ვიდრე იცვლება საჩუქრები, მათ საქორწინო კავშირის უფლებაც აქვთ“ /175, 121/. საჩუქარგაცვლა, უპირველეს ყოვლისა, წარმოებს ინდივიდსა (მამაკაცსა) და იმ უჯრედს შორის, რომელიც შედგება ძმების, დებისა და დათა შვილებისაგან. ეს უჯრედი სპეციალურ ლიტერატურაში კმაყოფაზე მყოფი უჯრედის სახელწოდებით არის ცნობილი /175, 121/. სწორედ ამ პერიოდს უნდა განეკუთვნოს ბიძის, როგორც ძირითადი მარჩენლის, როლის გამოკვეთა დისწულის აღზრდის საქმეში. თავისთავად ცხადია, რომ წყვილადი ოჯახის ჩამოყალიბებასა და მის შემდგომ განითარებას თან სდევდა წყვილთა შორის არსებული საჩუქარგაცვლითი ურთიერთობის გარდაქმნა პროდუქტების არაადექვატურ გადანაწილებად, ე.ი. საჩუქარგაცვლაში მამაკაცის ვალდებულება გაცილებით დიდი იყო, ვიდრე ქალის ჯგუფისა, რის გამოც ბრძოლა წყვილად ოჯახსა და ე.წ. კმაყოფაზე მყოფ უჯრედს შორის პირველის სასარგებლოდ წყდებოდა /175, 122/. წყვილადი ოჯახის არსებობის უკანასკნელ სტადიაზე საჩუქრების მიტანა მხოლოდ მამაკაცისთვის უნდა გამსდარიყო სავალდებულო. ქორწინებისა და ოჯახის განვითარების სწორედ ეს საფეხური აქვს ფ. ენგელსს მხედველობაში, როცა წერს: „Перед свадьбой жених делает подарки родичам невесты т.е. сѣ родственникам со стороны матери, но не отцу и его родственникам“ /112, 56/. ვინაიდან მთავარი მარჩენლის როლში ბიძა გამოდიოდა, დედის შემდეგ საჩუქარზე უფლება, უპირვე-

დღეს ყოველსა, მას უნდა პქონოდა. არც მოგვიანებით შეწყვეტილა საცოლის ნათესავეებისათვის საჩუქრების მირთმევის ტრადიცია; პირიქით, იგი დღემდე უფრო და ხვალდებულო საჩუქრის სახე მიიღო, რასაც დღესაც მხრივ, ხელი შეუწყო იმ ახალმა ურთიერთობამ, რომელიც სპეციალურ ლიტერატურაში ავუნკულატის სახითაა ცნობილი. ჩვენთვის გასაგები მიზეზის გამო ავუნკულატის პირობებში სიძის მიერ საჩუქარი უნდა მირთმეოდა საცოლის დედის ძმას. მართალია, ამ პერიოდში ქორწინების ღოკალურობა იცვლება და იგი უკვე მატრილოკალური არ არის, მაგრამ, როგორც ვიცით, არსებობას განაგრძობს დედისეული ფილიაცია და ამდენად, საზოგადოება ჯერ კიდევ მატრიარქალურია. ავუნკულოკალური ქორწინების პირობებში საჩუქარი, რომელიც საცოლის დედის ძმას მირთმევა, არ შეიძლება გავიანხროთ, როგორც გამოსახუიდი. საზოგადოებაში, სადაც ჯერ კიდევ მოქმედებდა დედის უფლებრივი საწყისი, შეუძლებელი იყო ქალი ყიდვა-გაყიდვის საგანი გამხდარიყო და ამდენად, ქორწინების სყიდვითი ფორმა წარმოქმნილიყო. საცოლის სყიდვა პატრიარქალურ ურთიერთობათა სრული დამკვიდრების ნაყოფია. პატარძლის ბიძისადმი განკუთვნილი საჩუქარი (და ესაა ხწორედ „სადედისძმოდ“) არის ბავშვის აღზრდაში დახარჯული შრომის საჩუქრით გამოხატული პატივისცემა. აგრძელებს რათავის არსებობას ტრადიციის ძალით, ასევე შეიმეცნება იგი საზოგადოების მიერ პატრიარქალურ ურთიერთობათა პირობებში. აღნიშნულში ისიც გვარწმუნებს, რომ ზოგიერთ ხალხში სადედოდ და სადედისძმოდ საჩუქარს ერთი სახელწოდება აქვს (მაგ. შუა აზიისა და ყაზახეთის ხალხებში ცნობილი „ხაკი შირი“, იგივე „ნაბუკური“) და მასში ხაზგასმულია ხწორედ აღზრდის მომენტი. აღხანიშნავია ისიც, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული ჩვენთვის საინტერესო ვალდებულებების მზავსად, „ხაკი შირი“

მოიხსენიება არა როგორც გამოსახვილი, არამედ როგორც საჩუქარი.¹² რაც მის თავდაპირველ ბუნებაზე უნდა მიუთითებდეს. იმ ხალხებში, ურთიერთობის სიძვირითი ქორწინება ძლიერ განვითარდა და სადღესძმოს საჩუქარი გამოსახვილის საერთო მოცულობაში შევიდა და ადრესატს იქიდან გამოეყოფოდა /143, 151; 144, 67/, ხოლო იქ, სადაც ეს ინსტიტუტი შედარებით სუსტად იყო წარმოდგენილი, იგი მის შემადგენლობაში არ შესულა.

ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ შემოთგანხილული ვადებლებები „საძუპური/ნაძუპური“, „სახიდდრო“, „სადედო საჩუქარი“, „ძუპუს ფარა“, „ნაძუპური“ და „სადედისძმოს“ გენეტიკურად მატრიარქატის წიაღში არსებულ ურთიერთობებს უკავშირდებიან და რამდენადაც თითოეული მათგანი წარმოადგენს ბავშვის აღზრდაში დახარჯული შრომის საჩუქრით გამოსატულ პატივისცემას, ამდენად არაფერი აქვთ საერთო საცოლის სიძვის ინსტიტუტთან.

დაბოლოს, აქვე გვინდა შევჩერდეთ ერთ არსებით საკითხზე.

სწავლობდა რა მეგრულ საქორწინო ურთიერთობებს, თ. ხახოკია მიუთითებდა სამეგრელოში სიძვირითი ქორწინების არსებობაზე. იგი წერს, რომ სამეგრელოში პატარძალი ყიდვა-გაყიდვის საგანია, „მშობლებმა ის ხასიძოს უნდა მიჰყიდონ და როგორც გასახვილი რამ, გამყიდველებმა უნდა დალოცონ, ხანამ მყიდველს გადასცემდნენ. ასეთ შემთხვევაში ყოველთვის სცენაზე გამოჩნდება ძიძა და ხასიძოს უნდა მოსთხოვოს „ნაძუპური“ (პატარაობაში ძუპუს წოვებისათვის თანხა), უამისოდ არამცთუ არ დალოცავს, არამედ წინააღმდეგ

12 საჩუქარია აფხაზებშიც დედისძმისთვის განკუთვნილი მისართმევი : „Особо выделяются невестины дяди по матери, которым обычно дарится хорошая лошадь, вооружение или другая драгоценная вещь.“ /137, 69/.



გი გახდება მისი წაყვანისა. ძიძის მოთხოვნა კვლია სათვის საფუძვლიანად ითვლება და უნდა დაკმაყოფილებულ იქნეს; ამიტომ ხახიძო აჩუქებს საკვანძულს ან ფულად, რაც შეუძლია" /78, 94-95/. როგორც აღვნიშნეთ, თლობიდან ჩანს, ჯერ ერთი, მშობლები კი არ ითხოვენ „გამოსასყიდს“ („ნაძუძურს“), არამედ ძიძა, რომელსაც, მიუხედავად „პატარაობაში ძუძუს წოვებისათვის“ არავითარი მორალური და თურქიული უფლება არ აქვს გამოვიდეს „გამყიდველის“ როლში, და მეორეც, თუ ამ ფაქტში დავინახავთ ერთ დროს მშობლების კომპეტენციაში არსებული უფლების გადმონაშთს, უხერხულიც კი იქნება საკაბე ჩითი ან მისი ფულადი ღირებულება გავიაზროთ, როგორც გამოსასყიდი. იმის გამო, რომ საკაბე ჩითი ან მისი ფულადი ღირებულება არ წარმოადგენს ვარკვეული ღირებულების კომპენსირებას მეორე ექვივალენტური ღირებულებით, რასაც სყიდვითი ქორწინება გულისხმობს, თ. ხახოკია იძულებული ხდება, მას ხანუქარი უწოდოს. თავისი ნაშრომის – „საქორწინლო ჩვეულებანი სამეგრელოში“ – მეორე თავის ერთ-ერთი პარაგრაფი თ. ხახოკი ასე ასე აქვს დახატაურებული – „ყიდვა-გაყიდვა ხაცოლესი“. ავტორი წერს: „საპატარძლოს მშობლები მოითხოვენ დახახელებას და რაოდენობას ხანუქრისას, რომელიც უნდა მოუტანოს: ამით ხახიძომ, ასე ვთქვათ, გამოსასყიდად აღიხა: ჩვეულებრივ ეს ხანუქარი შედგება ერთი ხარისხი ან ძროხისა, ღორისა, მშობლებისათვის ხარჯანისამოსე მახალისა, ერთი ტიკი ან კოკი ღვინო, პურიხა და ხხვა ხორავისა, რაც ხაკინო იქნება მათის ნიშნობის დღეს...“ /78, 86/. ამონაწერიდანაც ჩანს და სათანადო აღფასებულად აღინიშნა, რომ ხახიძოს ეს ვადლებულება ხაცოლის ოჯახის წინაშე არის არა გამოსასყიდი, როგორც ამას თ. ხახოკია ფიქრობს, თუმცა მას ხანუქარს უწოდებს, არამედ ეწ. „ნოშახუერო“ (ხანიშნო ძვენი).

ხვენ ოღნავადაც არ გვეპარება უკვირ თ. სახოკიას მასალების სისწორეში, მითუმეტეს, რომ მკვლევარი, ხშირ შემთხვევაში, თვითმხილველია აღწერილია, წეს-წყველებისა, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მისი მკვლევრობა არის შეცდომა დამკვირვებლისა, რომელიც ცდილობს ამა თუ იმ მოვლენაში დაინახოს კულტურის უძველესი ფორმები, რის გამოც, არაიშვიათად, ეთნოგრაფიულ ფაქტს გაუანალიზებლად წინასწარვე აფასებს და ასევე გადააქვს ქაღალდზე როგორც ვიციო, თ. სახოკია ვეროპული განათლების მკვლევარი იყო და ზედმიწევნით იცნობდა თავისი თანადროული ეთნოგრაფიული მეცნიერების მიღწევებს /96, 3-24/, მეცნიერებისა, რომელიც გასული საუკუნის მეორე ნახევარსა და მეოცე საუკუნის დასაწყისშიც კი თავის ძირითად ამოცანად სახავდა, ერთი მხრივ, ჩამორჩენილი ხალხების ყოფისა და კულტურის შესწავლას, ხოლო, მეორე მხრივ, კულტურის ისტორიის უძველესი საფეხურების რეკონსტრუქციას, ცივილიზებულ ხალხთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული ამა თუ იმ გადმონაშთური მოვლენის შესწავლის გზით (შედარებითი მეთოდის გამოყენებით). სწორედ ეს უკანასკნელი იყო თ. სახოკიას კვლევის ძირითადი მეთოდი. მისთვის საცოლის სყიდვა უბრალო ეთნოგრაფიული ფაქტი კი არ არის, არამედ კაცობრიობის ისტორიის უძველესი საფეხურის ემანაციაა.

თ. სახოკიას მიერ „ნაძუჭურისა“ და სხვა ეკონომიკური ვალდებულებების სახით ქორწინების სყიდვითი ფორმის აღიარება, უუტყველია, ემყარება მისიონერთა თუ მოგზაურთა სათანადო ცნობებსაც. განვიხილოთ ისინი.

იტალიელი მისიონერი კამპი, რომელმაც 1649 წელს შეცვალა სამეგრელოდან წასული არქანჯელო ლამბერტი /40, 300/ წერს, რომ სამეგრელოში ქორწინებას შეიძლება „სავატრო ხელშეკრულება“ დაურქვას, რადგან ქალის მშობლები ვვაჭრებიან ფასზე მას, ვისაც მათი

ქალიშვილის შერთვა სურს... შეთანხმდებიან თუ არა, საქმრო იწყებს დადგენილი თანხის შეგროვებას ყოველგვარი საშუალებით. ბავშვებს სტაციონარულად ვასალებს ანუ მებეგრეებს, რომლებიც მუსიკალური ცოცხალი ქვეშევრდომები არიან, არამედ ნამდვილი მონები, მიჰყავს ისინი თურქებისათვის მისაყიდად, რათა ქალისათვის გადასახდელი თანხა შეაგროვოს...“ /88, 174/. მხგავს ცნობას ვხვდებით ჟ. შარდენთანაც: „... აზნაურს ერთი ქალიშვილი შეჰყვარებია და მისი შერთვა გადაუწყვეტია, თუმცა უკვე ცოლიანი იყო, ქაღს ხელი ხოხოვა და თანხმობაც მიიღო. მეგრული წეს-ჩვეულების მიხედვით ქაღს ყიდულობენ. ფასი დამოკიდებულია ქაღის საზოგადოებრივ მდგომარეობაზე, მის ახაკსა და სიღამაზეზე. ამ აზნაურს ხატრფოს მშობლებისათვის ხანუქრებისა და საქორწილო ხახხრების შოვნის ერთადერთ წყაროდ აღამიანის გაყიდვა ეგულებოდა. მისმა ქვეშევრდომებმა გაიგეს თუ არა მისი განზრახვა, გაეკცნენ მას და თან ცოლშვილიც წაიყვანეს. იმდგაცრუებულმა აზნაურმა ყოველგვარ საზღვარს გადაცილებული ვერაგობა მოიგონა. მან საზვიამო წირვის შესახრულებლად და ზვარაკის შესაწირავად თორმეტი მღვდელი მოიწვია თავისთან. მღვდლებიც კულუბრევილოდ მოვიდნენ... აზნაურმა ისინი კარგად მიიღო, წირვა აღასრულებინა. ზვარაკად ხარი დააკვლევინა და მათვე ვაუმასპინძლდა. როდესაც მღვდლები მაგრად გამოათრო, თავის ხალხს უბრძანა, ისინი შეუპყროთ, ბორკილები დაველოთ და თავპირი ვაუპარხათ მათთვის. მეორე დამეს მღვდლები თურქების გემზე წახსა, საოჯახო ნივთებსა და ბარგი-ბარხანაზე გაცვალა, მაგრამ რადგანაც მონაგარი ხატრფოს ყიდვისა და საქორწილო ხარჯებისათვის არ ყოფნიდა, ამ მსგავსა თავისი ცოლიც წაიყვანა და იმავე გემზე გაიქცა“ /88, 124/.

როგორც ვხედავთ, ძამპისა და ჟ. შარდენის მიხედვით სამეგრელოში პრაქტიკაში ყოფილა ხაცოლის

სყიდვა, რის გამოც დადგენილი თანხის შეკროვების მიზნით ისინი თავიანთ ყმებს თურქებს უიღბებენ. მართალია, იმ პერიოდის სამეგრელოში, როგორც სხვა ადგილებში, ფართოდ გავრცელებული მოვლენაა, რომ ამათგან არა გვევლინა, რომ იგი საცოლის გამოსყიდვის საშუალება გამხდარიყო. ჟ. შარდენის ცნობა საცოლის გამოსახყიდი თანხის შეკროვების მიზნით თორმეტი მღვდლის გაყიდვის შესახებ რომ ამჟამად ყალბია და ამ დროს სამეგრელოში მომხდარი რომელიმე ფაქტის საცოლის სყიდვასთან დაკავშირება რომ არასწორია, ირკვევა სხვა ავტორთა მონათხრობის მიხედვითაც. არქ. ლამბერტის თხზულებაში ვკითხულობთ, რომ ბორტომოქმედი „ყო ერთი უპირველესი დიდებული ოდიშიში გვარად ჭილაძე“, რომელსაც მღვდლები სულ სხვა მიზნით გაუყიდა /1, 170-171/.¹³

რას გულისხმობს ჟ. შარდენი საცოლის გამოსახყიდში? ესაა სახიძოს ვაღდებულებები ქალის ოჯახის მიმართ, კერძოდ, მისი მშობლებისათვის საჩუქრების მირთმევა და საქორწილო ხახსრების გაღება. ეს საქორწილო ხახსრები სხვა არაფერია, თუ არა ქართულ ეთნოგრაფიულ ხინამღვილეში დამოწმებული „საქორწილო“. როგორც ვნახეთ, ეს არქ. ლამბერტის სათანადო ცნობიდანაც ჩანს. აქვე შევხერდებით მეგრულ საქორწინო ურთიერთობებთან დაკავშირებით არქ. ლამბერტის სოგიერთ მახალაზე.

არქ. ლამბერტი წერს, რომ „... სახიძომ უნდა მიუტანოს ქალის მშობლებს დიდი საჩუქრები და მდიდრული ძღვენი. ამიტომაც ქორწინებას ამ ქვეყანაში თუ აბრკოლებს, იხევე ეს ვაღდებულება სახიძოხი, რომ მშობლებს უნდა მიუტანოს იმდენი საჩუქარი, თითქოს ხარძლო მონა არისო და მის ფასს იხდისო“ /1, 90/.

13 ამ ამბის განსხვავებული ვარიანტი იხ. 134, 448.

შემდეგ მისიონერი თანმიმდევრობის დაცვით ვეაუწყებს, თუ რას შეადგენს ეს საჩუქრები და ვალდებულებები. 1. ნიშნობის დღეს სახიძომ საცოლდეს მიართვას „ან ვერცხლის თასი, ან ბუჭედი და ან ღვინო“ /1, 91/; 2. „ვიდრე ხარბლო მშობლების სახლში დარჩება, სახიძომ ყოველ მოხვლაზე უნდა მოიყვანოს თან რამდენიმე ხარი და მოიტანოს ბლომად ღვინო და საჭმელები. ყოველსავე ამას იმავე დღეს გაათავებენ, რადგან დიდ წვეულებას გამართავენ, რომელზედაც მოიწვევენ ახლობელ ნათესავეებს და მეგობრებს“ /1, 91/; 3. ესაა ზემოთ უკვე განხილული „საქორწილო“. როგორც ვხედავთ, არცერთი ეს ვალდებულება არაა საცოლის გამოსასყიდი. პირველი არის საცოლისათვის ნიშნად ან საჩუქრად მისართმევი ღირებულება; მეორე – ძღვენი, მოსაკითხი, რომელიც სახიძოს შოაქს სტუმრობისას და რომელიც მთლიანად ხმარდება საიმდლისო სუფრას და მესამე – საქორწილო ხარჯი, რომელიც ასევე მთლიანად ხმარდება საქორწილო ღვინოს. შესაძლოა ყოველივე ზემოთქმულის საწინააღმდეგო გამოდგეს მისიონერის შემდეგი ცნობა: „ჩვეულებრივ საჩუქრად მოყავთ ხოლმე ძროხები და ხარები, ან ცხენები, ან ყმები და ან სხვა ამისთანები“ /1, 90/. აქ ეჭვს იწვევს საჩუქრებს შორის ყმების დასახელება, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ ცნობას, რომელიც უშუალოდ საჩუქრების დასახელებას მოხდევს, ადვილი გახაზები გახდება, რომ სახიძოს მიერ საცოლის მშობლებისათვის ყმათა ბოძება არა სამეგრელოსთვის, არამედ სხვა ეთნოგრაფიული გარემოსათვის დამახასიათებელი ჩვეულება იყო. აი, არქ. ლამბერტის სათანადო ცნობაც: „ჩემს დროს მოხდა ოდიშის მთავრის და ჩერქეზთა სახელ-განთქმული ქაშიაქ მეფის ასულის დაქორწინება. ქაშიაქ მეფის მოციქულები მოვიდნენ ოდიშში და მისის სახელით განაცხადეს, რომ მეფეს სურს ეს ქორწინებაო და თხოულობსო საჩუქრად ასს ყმას, სხვა-და-სხვა ქსოვილით

და ხალით დატვირთულსო; ახს ძროხას, ახს ხანს და ახს ცხენსო. ამისი აუსრულებლობა, რასაც ვერ ვეუბნები, არ იქნებოდა, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში „ქორწინება არ მოხდებოდა“ /1, 91/. სხვათაგან, მორწმუნო ქართველი სამეგრელოში სყიდვითი ქორწინების არსებობის დასახსნავად იშველიებს ამ ცნობას, რაც არ არის მართებული იმ გასაგები მიზეზის გამო, რომ მასში არა აღვიღობრივი, არამედ უცხო ეთნიკური ჯგუფისთვის, კერძოდ, ჩერქეზთათვის დამახასიათებელი მოვლენაა ასახული.

როგორც ვხედავთ, ზემოთ დასახელებულ ავტორთა ცნობა სამეგრელოში სყიდვითი ქორწინების არსებობის შესახებ, თვით მათივე მონაცემების ანალიზის საფუძველზე, სინამდვილეს არ შეესაბამება. შესაძლოა დაიხვას კითხვა – რატომ გაიაზრეს მათ ვაჟის ვაღდებულებები, როგორც საცოლის გამოხასყიდი? ხაქმე იხაა, რომ ევროპელისათვის (იტალიელისა და ფრანგისათვის), რომელიც, უჭკველია, კარგად იცნობდა თავის ქვეყანაში მოქმედ საქორწინო ურთიერთობებს, სავსებით უცხო უნდა ყოფილიყო ხასიძოხა და მისი ოჯახის ამგვარი ვაღდებულებები საპატარძლოს ოჯახის მიმართ. ამიტომ ევროპულ საქორწინო წესებთან აღვიღობრივის შედარებისას წარმოჩენილი განსხვავებისთვის, ცხადია, მათ სათანადო კვალიფიკაცია უნდა მიეცათ. ინფორმირებულნი იყვნენ რა აღმოსავლეთის ქვეყნებში, კერძოდ, მუსლიმურ სამყაროში მოქმედი საცოლის სყიდვის ჩვეულების თაობაზე, მათ ეს ვაღდებულებები გაიაზრეს, როგორც საცოლის გამოხასყიდი. ევროპული და აღვიღობრივი საქორწინო წეს-ჩვეულებების შედარების თვალსაზრისით ნიშანდობლივია არქ. ლამბერტის ერთი შენიშვნა. იგი მეგრული საქორწინო ჩვეულებების აღწერას იწვევს შემდეგი წინადადებით: „ხევს ევროპაში, როცა ცოდს ირთავენ, უმთავრეს საგნად აქვთ მზითვის მიღება“ /1, 90/. ავტორი ცოტა ქვემოთ

ავრძელებს: „კოლხიდაში ასე როდია. იქ ქალს ორჯოთარი მზითუვი ქმრისთვის არ მოაქვს“ /1, 90/. ასეთი შეპირისპირება შეიძლება ერთგვარი ლიტერატურული ხერხიც კი ყოფილიყო მიხიონერისთვის, რა თაყვიდანვე დაემუხტა მკითხველის ინტერესი. სხვაგვარად წარმოუდგენელია აიხსნას ის აშკარა სიყალბე, რომელიც სამეგრელოში მზითვის ინსტიტუტის არსებობას შეეხება; ან შესაძლოა – მთელი აქცენტის გადაიტანა რა სახიძოს ვაღდეულებებზე, ავტორმა უმნიშვნელოდ მიიჩნია მზითვის ის რაოდენობა, რომელსაც თვითვე აღწერს: „როცა ქალს გაგზავნიან ქმრის სახლში, მშობლები მოვალედ თვლიან თავის თავს ცარიელი არ გაუშვან და გაატანონ, რაც შეუძლიათ. ჩვეულებრივ გაატანებენ მშვენიერ ღოგინს, რამდენიმე ზანდუკით სხვადასხვა ტანისამოსს და საცვალს, ორს ან სამს მოსამსახურე გოგოს, ცხენებს მისთვის და მისი მოსამსახურეებისათვის; ერთ დიდ ქვებს და ვერცხლის თასს“ /1, 92-93/. როგორც ვხვდავთ, არცთუ ისე უმნიშვნელო ყოფილა მზითვის ოდენობა. ასეა თუ ისე, ზემოთ დახახელებულ ავტორთაგან მეგრული საქორწინო ურთიერთობების თავისებურებანი შედარებით სწორად გაიაზრა არქ. ლამბერტიმ, რომელმაც ვაჟის ვაღდეულებათა კვალიფიცირებისას მეტი სიფრთხილე გამოიჩინა („... ქორწინებას ამ ქვეყანაში თუ აბრკოლებს, ისევ ეს ვაღდეულება სახიძოსი, რომ მშობლებს უნდა მოუტანოს იმდენი ხაჩუქარი, თითქოს სარძლო მონა არისო და მის ფასს იხდისო“)

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მოგვიანებით სამეგრელოში ნამყოფი რუსი თუ უცხოელი მოგზაურებისა და მოხელეების ნაწერებში ვერხად ვხვდებით ცნობას ამ რეგიონში საცოლის სყიდვის ინსტიტუტის არსებობის თაობაზე. ე. მურიეს, რომელმაც საკმაოდ რიგიანად აღწერა მეგრული საქორწინო ჩვეულებები, ერთი სიტყვითაც არა აქვს ნახსენები საცოლის სყიდვის

თაობაზე. სამეგრელოში ამ წესს მართლა რომ აქონ-
ოდა ადგილი, იგი ავტორს არავითარ შემთხვევაში არ
გამორჩებოდა თუნდაც იმიტომ, რომ მას შემდეგ წესი,
როგორც თვითონ აღნიშნავს, ყოფილა წამოყენებული
ისტორიის, ყოფილა და კულტურის ჩინებული მცოდნე
ონა მეუნარგია /196, 3/.

4. „გინაყოთამადი“ ცირინანანასში

„გინაყოთამადი“ ეწოდებოდა პატარძლისათვის
განკუთვნილ იმ ხაჩუქარს, რომელიც მას ნუვის ნათუ-
ხავ-ახლოებულთაგან მოერთმეოდა ხაქორწილს ღხ-
ინის დროს.

ხვენოვის ხაინტერუხო მოვლენის აღწერილობას
უხვედებით გახეთ „ივურიას“ ფურცლებზე გახული
ხაუკუნის მიწურულს დაბეჭდილ ერთ-ერთ წერილში,
რომლის ავტორია მ. ცაიშვილი. იგი წერს: „ხაქორწი-
ლო სუფრის მხედველობის დროს მიდის დედაშიილი
და თან მოხდევს კაცი, რომელსაც ქაღალდი და ხაწ-
ერ-კაღამი შოაქვს; მივლენ დელოფაღთან, დაიდგამენ
ახალ ტაშტს; ორი სხვა კაცი ნამოივლის, ფულს მო-
კრებს, შიიტანს და დააწყოებს თითო-თითოდ ტაშტზედ:
„ეს მანათი მოგართვათ უტუმა, უმეტეხის მოტანა მინ-
დოდა, მაგრამ ნაზარდევნი ვარ და მეორე რძლის
მოყვანისას უფრო მეტს მოგართმევო“. იძახის ხამად-
ლა – „ხამი აბაზი ხიკოიამ, ათი შაურიც ნაქიამ, ერთი
შაურიც ქერიუმა შაკაიამ“. ყოველ ახეთ ძღვენს ისეთ
ხასაცელო ხიტყვებს ატანს, ხტუმრები ხიცელსა და
ხარხარში არიან. ყველამ უნდა შეაწიოს რამე ქაღის
მომყოლ მაყრებს გარდა, ვისაც რა შეუძლიან... ყველა
რომ თავს გადააგდებს ფულსა; მერე დედოფალს პირს
ახდიან და ყველა მაშინ დაინახავს... ისვრიან თოფებს
უხარიით პატარძლის ნახვა“ /97/.

როგორც აღწერილობიდან ჩანს, „გინაყოთამალის“ ვალებს შემდეგ ხდება პატარძლისათვის პირბადის მოხდა.¹⁴

ჩვენი მასალებით, დედოფლისათვის შეიძლება მიერთშიათ საკაბე, სამკაული და სხვა წერილმანი საჩუქრები. როგორც გადმოგვცემენ, ამ სახის ნივთები ქალის პირად მოხმარებაში რჩებოდა. რაც შეეხება ფულს, იგი ახალშექმნილი ოჯახის საერთო საკუთრებას შეადგენდა.

ძველად „გინაყოთამალის“ მირთმევა ღვინის დაწვებამდეც სცოდნიათ. ოჯახში პატარძლის შემოყვანის, კერიის გარშემო შემოვლისა და სათანადო რიტუალის შესრულების შემდეგ, რაც საგვარეულო თუ საოჯახო კულტთან ახალი წევრის ზიარების იდეას შეიცავს, მეჯვარე (მეგურგმნე მორდია) ვალებული იყო დედოფლისთვის რიდე აეწია და ვერცხლის ფული ეჩუქებია. რიდეახდილს ნეფის ბებია, დედა ან ვინმე ნათესავი ქალთაგანი კერიიდან აღებული ნახშირით შუბლზე ჯვარს გამოუსახაუდა (რასაც მხოლოდ სუფრასთან დახედომის წინ ჩამობანდნენ) და თან დაასაჩუქრებდა; მათ კვალდაკვალ ჯერ მაზლ-მუღები, შემდეგ კი ნეფის ახლო ნათესავები ფულით, სამკაულებით, საკაბითა და სხვა სახის ნივთებით ასაჩუქრებდნენ. ეს საჩუქრები, რომლებიც ასევე „გინაყოთამალად“ იწოდებოდა, მთხრობელთა გადმოცემით, პატარძლის პირად საკუთრებაში რჩებოდა და უფლება ჰქონდა სურვილისამებრ მოეხმარა.

როგორც ვხედავთ, „გინაყოთამალი“ სხვა არაფერია, თუ არა ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული „პირისანახავი“ /7, 14; 29, 64; 21, 64; 54, 52-

14 მართალია, თ. სახოკია აღწერს ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულებას, იძლევა შესაბამის ტერმინსაც, მაგრამ შეკლევარს არსად არა აქვს მითითებული, რომ „გინაყოთამალი“ დაკავშირებულია პატარძლისათვის პირბადის ახდასთან /78, 102/.

56; 19, 52-55/. ამასთან, ვფიქრობთ, რომ მკვლევარმა მასალამ გადმონათვის სახით შემოინახა აღნიშნული მოვლენის შედარებით ძველი ნიშნები. ერქონენ უკვე

ჩვენს ხელთ არსებული მასალებზე უკვე უაღრესად უაღრესად იძლევა წარმოვაჩინოთ „გინაყოთამალის“ განვითარების როგორც ძველი, ასევე გარდამავალი და გვიანდელი სახეები. ვფიქრობთ, რომ ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის უძველეს სახეს წარმოადგენს პირბადის ახდისა და კერასთან შესრულებული „გინაყოთამალის“ გაღების წესი. კერასთან პატარაძლი-სათვის რიდის ახდა უშუალოდ უკავშირდება ახალ საკრალურ ძალასთან მის ზიარებას. ოჯახში დედოფლის შემოყვანის საერთო რიტუალურ პროცესში ჩართული ეს წესი გვაძლევს იმ ვარაუდის წამოყენების საშუალებას, რომ პატარაძლისათვის „პირისანახავის“ სახით მირთმეული ნივთები თავდაპირველად საკრალური ძალის მატარებელი იყო და სწორედ მათთან შეხება ხდოდა ამ უკანასკნელს ზიარებულს და ამდენად, გვარისა თუ ოჯახის სრულყოფილებიან წევრს. კარგავს რა თავის მაგიურ-რელიგიურ დანიშნულებას, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული პირობების ზრდასთან ერთად, როგორც ეს სამართლიანად შენიშნა ნ. მანაბელმა /54, 53/, იცვლება „პირისანახავის“ ოდენობა და ფორმა. ეს უკანასკნელი საბოლოოდ ფორმდება, როგორც ქალის ქონებრივი დამოუკიდებლობის სიმბოლო. მ. ცაიშვილისა და თ. სახოკიას მასალებზე დაკვირვება გვჩვენებს, რომ „გინაყოთამალი“ თანდათანობით ერწყმის შესაწევარს („ოჭიშაფუ“), რის შედეგადაც პატარაძლის საკუთრებაში შეიძლება დარჩეს მხოლოდ პირადი მოხმარების ნივთები (სამკაული, საკაბე და სხვა), ხოლო მას შემდეგ, რაც აღნიშნული სახის საჩუქრები საბოლოოდ იცვლება ფულით, პატარაძლს მისგან არაფერი რჩება და მთლიანად ხმარდება ახალშექმნილი ოჯახის კეთილდღეობას.

5. „ჭყუა“ (მზითავი)



ვიდრე გადავიდოდეთ სამეგრელოში მტკიცედ მუქნი თვის ინსტიტუტის განხილვაზე, საჭიროა გავხილოთ მისი შევსებით მზითვის აღმნიშვნელ მეგრულ ტერმინს.

თ. სახოკია წერს: „... მეგრულად მზითვეს ოტყუდური პქვიან... ეს სიტყვა ნაწარმოებია ზმნა ჭყვიდუასაგან, რაც უდრის ქართულ წყვეტას და რაც ტექსტუალურად ნიშნავს იმას, რასაც მოჰყვება აქტი გაწყვეტისა. აქედან სახელი გასათხოვარი ქალისა, რომელსაც ის დანიშნის შემდეგ ატარებს, მეგრულად არის „მოტყუდე“ ანუ ვინც მთელისაგან ძალადაა მოშორებული. ნამდვილად მნიშვნელობა ამ ორი სიტყვისა ოტყუდური (მზითვეი) და მოტყუდე (პატარძალი) ჩვენთვის ვახსებები იქნება, თუ წარმოვიდგენთ მეგრული ქორწილის სურათს, ხაცა ერთი მოქმედი პირთაგანი – პატარძალი, სხვა გვარის მიერ არის მოტაცებული, თავისი სურვილის წინააღმდეგ გამოუყოფა მშობლიურ გვარს. ის, რაც იმას თან მოჰყვება ანუ მზითვეი, არის ოტყუდური, ე.ი. ნიუთები, რაც მოტაცებულს მოჰყვება“ /78, 87-88/.

ვუიქრობთ, რომ თ. სახოკიამ ხავსებით მართებულად დაუკავშირა ერთმანეთს „ოტყუდური“, „მოტყუდე“ და „ჭყვიდუა“, თუმცა მიღებული დახკვნა აშკარად მცდარი აღმოჩნდა. მართალია, იმ დროისათვის მეცნიერებაში გაბატონებული აზრით, საცოლის მოტაცება მიჩნეული იყო ქორწინების არქაულ და უნივერსალურ ფორმად, მაგრამ თ. სახოკიამ შესანიშნავად იცოდა, რომ მოტაცებულს არც გვიან და მით უფრო საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურზე არავითარი მზითვეი არ ეძლეოდა. გამორჩა რა ეს მხედველობიდან, მეცნიერი უნებლიედ მივიდა მცდარ დახკვამდე; მზითვის ინსტიტუტის წარმოშობა მოტაცების გზით ქორწინებას დაუკავშირა. სწორედ ამის გამო იყო, რომ საქართველოს საისტორიო და საეთ-

ნოგრაფო საზოგადოების 1926 წ. 3 აპრილის კრებაზე თ. სახოკიას მიერ წაკითხული მოხსენების „მეგრული ქორწილი (სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის კამათში მონაწილეობის შესახებ)“ არ გაიზიარა შემოადინებული მოსაზრება და მხითვის აღმნიშვნელი მეგრული ტერმინი („ოჭყუდური“) დაუკავშირა ზმნა „ჭყვიდუას“, რაც, მისი აზრით, წილის გაცემას ნიშნავს /59, 124-125/.

დავიწყოთ იმით, არის თუ არა მხითვის აღმნიშვნელი ტერმინი „ოჭყუდური“. მხითვეს მეგრულად „ჭყუდას“ უწოდებენ. მართალია, ამ უკანასკნელის გვერდით იმავე მნიშვნელობით გვხვდება სიტყვა „ოჭყუდური“, მაგრამ იგი ფაქტობრივად აღნიშნავს საკუთრივ არა მხითვეს, არამედ საშხითუო საგანს ან საგნების ერთობლიობას და ქართულ თარგმანში ჟღერს როგორც „სამხითვარი“.

შემოადინებულ ორივე სიტყვაში (ჭყუდა, ოჭყუდური) გამოიყოფა ჭყუდ – ძირი (ახეთივე ხურათს იძლევა პატარბლის აღმნიშვნელის ტერმინი – მოჭყუდუ). როგორც ჩანს, ჭყუდ – ძირი ჭყვიდ//ჭყვად (მოწყვება, გაწყვება, გაწყდომა) ზმნურ ფუძეს ეკედლება (წყ-ჭყ-შყ კანონზომიერი გადაბგერებით შდრ. ქართ. წყვედ/ტ; ხვან. შყედ¹⁵). თუ ეს ვარაუდი (ჭყუდ – ძირის ჭყვიდ//ჭყვადთან დაკავშირება) სწორია, მაშინ ჭყვიდ – ფუძიდან მომდინარედ უნდა მივიჩნიოთ ზმნა „ჭყუდუა“ (გამხითვება). აღნიშნულ მოსაზრებას მეტ დამაჯერებლობას მატებს ის ფაქტი, რომ სიტყვა „ჭყუდუას“ პირადულურად იმავე მნიშვნელობით გვხვდება დიალექტური ფორმა „ჭყვიდუა“-ც (შდრ. გოჭყუდუ//გოჭყვიდუ – გაამხითვა). ვფიქრობთ, „ჭყუდაც“ და „მოჭყუდეც“ (პატარძალი) ჭყუდუა//ჭყვიდუა ზმნისაგან მომდინარეობს;

15 ქართულ-ზანური შესაბამისი ზმნური ფუძეების შედარებისას არნ. ჩიქობავა წერს: „თუ მოვიგონებთ, რომ ძვ. ქართული იყო წყუედა-ს (შდრ. მეგრ. ჭყუდ – ნ.ა.), წყუედა, ცხადი იქნება, რომ... მეგრული ჭყვიდ იგივეა, რაც ქართული წყუედა“ /91, 414/.



ჭყუდ-ა მასდარია (საწყისია), მო-ჭყუდ-უ მიმღეობა (მდრ-ღურა - სიკვდილი და მო-ღურ-უ - მომაკვდავი). ჭყუდ-სა და მოჭყუდუს შორის ისეთივე მიმართებაა, როგორც „რღუაღასა“ (ზრდა, გაზრდა) და „მორღუს“ (სიკვდილი) შორის. ერთგანაც და მეორეგანაც მო - ზმნისწინაა. რაც შეეხება „ოჭყუდურს“, იგი შეიძლება მომდინარეობდეს როგორც „ჭყუდუა“-საგან, ისე „ჭყუდა“-საგან. „ოჭყუდური“ წარმოდგენს ვნებით გვარის მეოფადი დროის მიმღეობას.

ამრიგად, ზმნა ჭყუდუა//ჭყვიდუა უნდა იყოს ის ძირეული მასალა, საიდანაც მომდინარეობს როგორც მზითვის, ასევე პატარძლის აღმნიშვნელი ტერმინები.

ამდენად, ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია ს. მაკალათიას თვალსაზრისი, მხოლოდ იმ განსახვავებით, რომ ჭყუდუა//ჭყვიდუა ნიშნავდა არა მხოლოდ სამშითვო (გასათხოვარი ქალის) წილს, არამედ საერთოდ წილის გაცემას და თავდაპირველი მნიშვნელობით იგი გაყრის, მთელსაგან (საერთო ქონებისაგან) გამოყოფის ტოლფარდი უნდა ყოფილიყო. ამ თვალსაზრისით ხაინტერესოა გათხოვილი ქალის აღმნიშვნელი ზოგადი ხასიათის ტერმინი - „გუმოჭყუდირი“ (სიტყვასიტყვით „გამშითვებული“). ეს უკანასკნელი მაშინაც იხმარება, როცა ქალი გამშითვებული არ არის. ასეთ შემთხვევაში ტერმინი თავისი შინაარსით ოჯახიდან გასულს ნიშნავს. დღეისათვის მეგრულში გაყოფის აღმნიშვნელი სიტყვა „რთუალა“ არის ქართული „გაყოფის“ პირდაპირი თარგმანი და ჩანს, იგი მოგვიანებითაა მეგრულში დამკვიდრებული. რაც შეეხება თვით წილის აღმნიშვნელ სიტყვას, იგი მეგრულში ქართული ტერმინითაა წარმოდგენილი. ასე რომ, თავის დროზე ტერმინი „ჭყუდუა//ჭყვიდუა“ უნდა ყოფილიყო ზოგადად გაყრის, გამოყოფის აღმნიშვნელი, ხოლო „ჭყუდა“ - წილისა. მხოლოდ მოგვიანებით უნდა დავიწროებულიყო მათი მნიშვნელობა და დაკავშირებოდა გასათხოვარი ქალის წილის (მზითვის) გამოყოფას.

ახლა კი გადავიდეთ თვით მზითვის ინსტიტუტზე. საქართველოს სოციალურ კულტურაში მოქმედი წესისაგან განსხვავებით სამეგრელოში მკვლევარულ საქართველოს ბარის მოსახლურებაში მკვლევარული ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებებიდან, „საქორწილოსთან“ ერთად, მზითვი წარმოადგენდა იმ სახის ფასულობას, რომელზედაც მხარეთა შორის მოლაპარაკება-შეთანხმება წინასწარ ხდებოდა. აღნიშნული ჩვეულება, როგორც ჩანს, გვიანაა წარმოქმნილი და უკავშირდება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში კაპიტალისტურ ურთიერთობათა დამკვიდრებას, როცა საქორწინო აქტი ვაჟისა და მისი ოჯახისათვის დამატებითი შემოსავლის წყარო გახდა; მზითვის მოცულობა განსაზღვრავდა გასათხოვარი ქალის ბედობას; რაც უფრო სოლიდური სახის მზითვეს მოუყრიდა თავს ოჯახი, მით უფრო კარგ სიძესა და მოყვრებს შეიძენდა იგი და თავის ქალიშვილსაც უკეთეს პირობებს შეუქმნიდა. ამიტომ ქალის ოჯახი ყოველმხრივ ცდილობდა მდიდრული მზითვის მომზადებას, რასაც ქორწილამდე დიდი ხნით ადრე იწყებდა.

როგორც ხათანადო მონაცემები მიუთითებენ, მზითვის მომზადებაში მონაწილეობდა თვით გასათხოვარი ქალიშვილიც. ამ მხრივ ნიშანდობლივია მ. ცაიშვილის ერთი ცნობა: „ქალიშვილის პატრონი დედები, ათი წლის რომ გაუხდებათ შვილი, უყიდიან ბატებს და ამწყემსინებენ. ისინიც დილით ადრე მირეკავენ წყლის პირას და ხაღამოს მოპრეკავენ. ასე რომ, ყოველი გლეხის შვილი თავის სამზითვო ქვეშაგების სამზადისს დიდი ხნიდანვე უნდა შეუდგეს“ /97/. სამეგრელოში მზითვის მომზადებაში საკუთრივ გასათხოვარი ქალის მონაწილეობაზე მიუთითებს ი. ტუპოვიც /184, 6/. მსგავსი ვითარებაა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.

შეძლებულ და თადარიგიან გლეხის ოჯახს ქალიშვილის მზითვეი უკვე ნიშნობისათვის ან ქორწილი-

სათვის მაინც უნდა პქონოდა მზად. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქორწილი გადაიდებოდა იმ დროისათვის, ვიდრე მზითევში გასატანებელი ყოველგვარი წესი და წესი ღობა არ შეგროვდებოდა.

იხვევ როგორც ხაერთოდ საქართველოში, სამეგრელოშიც მზითვის თავმოყრის წყაროს ძირითადად საოჯახო ქონება წარმოადგენდა. მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ ოჯახი ღარიბი იყო და დამოუკიდებლად ვერ ართმევდა თავს აღნიშნულ ვალდებულებას, მზითვის შევსებაში მონაწილეობდნენ ნათესავები და მეზობლებიც კი. ძალზე საინტერესოდ გვეჩვენება ჩვენს მიერ შეკრებილი მასალა მზითვის მომზადებაში სასიძოხა და მისი ოჯახის მონაწილეობის თაობაზე. ჩვენს ხელთარსებული მონაცემები XX ს. დასაწყისის ვითარებას ასახავს და ქორწინების საქმეში ვაჟის პირად ინიციატივაზე მიუთითებს. იმ შემთხვევაში, როცა ქალვას ერთმანეთი უყვარდათ, მაგრამ შეუღლების დამაბრკოლებელი ფაქტორი მზითვის მომზადებლობა იყო, სასიძო თავისი ოჯახისაგან ფარულად ზრუნავდა მზითვის დათქმული რაოდენობით შევსებაზე. ამავე პერიოდისა და უფრო მოგვიანო ხანის მასალა გვამცნობს მზითვის მომზადებაში ვაჟის ოჯახის მონაწილეობას. თუ ვაჟის ოჯახს მოსწონდა სარძლო, სურდა ღარიბ, მაგრამ საზოგადოებისაგან პატივმიგებულ მის მშობლებთან დამოყვრება, ამ უკანასკნელს ისე ეხმარებოდა მზითვის მომზადებაში, რომ გარეშე პირს არაფერი ხცოდნოდა. როგორც ჩანს, უკვე XX საუკუნის დასაწყისიდან შეიმჩნეოდა მზითვის ინსტიტუტის შესუსტება.

არცთუ იშვიათად სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, ქართლ-კახეთის /54, 35-36/ მსგავსად, დახტურდება ისეთი ფაქტები, როცა ქალიშვილის გამზითვება დედის ან კიდევ რძლების მზითვის ხარჯზე ხდებოდა.

როგორც ითქვა, გახათხოვარ ქალიშვილს მზითვეს მშობლები უმზადებდნენ, მაგრამ თუ ქალი მასით ცხოვრობდა იყო, მაშინ მზითვის თავმოყრაზე აქტიურად მონაწილეობდა „მამის მაგიერი“. ფსიქოლოგთა მშობლები ხაერთოდ არ აკავდა და მამის მაგიერობას ბიძა (მამის ძმა) უწევდა, ეს უკანასკნელი ვალდებული იყო ობლესათვის მოეზადებია ისეთი მზითვეი, როგორც ღვიძლი შვილისა იქნებოდა.¹⁶

საკვლე ეთნოგრაფიული მასალებისა და სათანადო ისტორიული საბუთების შესწავლით დგინდება მზითვის შემადგენლობა. შეძლებული გლეხის ქალის მზითევში შედიოდა სკივრი, ჩემოდანი, საკერავი მანქანა, რამდენიმე ხელი ღოვინი, საოჯახო დანიშნულების სხვადასხვა სახის საგნები (ჭურჭლეულობა, ძირითადად სპილენძისა და თითბრისა), ქალისთვის ტანსაცმელ-ფეხსაცმელი და პირადი მოხმარების ნივთები, საქონელი და ფული. საინტერესოდ გვეჩვენება ის ფაქტი, რომ ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით მზითვის შემადგენლობაში სოფჯერ სამუერნეო ნაგებობა – ბელელი გვხვდება. ნამდვილად რომ ატანდნენ მზითევში ქალიშვილს ბელელს, დასტურდება ერთი მზითვის წიგნიდანაც.¹⁷

როგორც გადმოგვცემენ (ეს მზითვის წიგნებიდანაც კარგად ჩანს), ღარიბი გლეხის ქალიშვილის მზითვის შემადგენლობაში ერთი ხელი ღოვინის, საოჯახო დანიშნულების რამდენიმე საგნისა და უმნიშვნელო ოდენობის პირადი მოხმარების ნივთების გარდა არაფერი შედიოდა.

16 იხ. „სია მზითვისა მიცემული გომიას ძე კვირიტიას მიერ თავისი ძმისწულის ნინო იგივე ძაბა უკვე გარდაცვალებულის ზასა გომიას ძე კვირიტიას ასულისადმი 1912 წლის 7 ოქტონბერს“. ინახება ჩხორონყუს რაიონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაერთა ფონდში.

17 იხ. „სია მზითვისა მელანია არზიანის ოყუჯავას ასულისა 1900 წელსა დეკემბერს 16 დღესა“. ინახება ეთნოლოგ დ. სართანიას პირად არქივში.

არსებული მონაცემების მიხედვით, გლეხთა შორის მზითვეში მიწის გაცემის ფაქტი სამეგრელოში არ გვხვდება. გამონაკლისი იყო მხოლოდ ზეგჩრებულნი („მინოსინჯალაფა“) შემთხვევა, როცა ჩასწავლნი ჩრებულნი მიწასთან ერთად მთლიანად რჩებოდა ცოლის მამის საოჯახო ქონებაც /78, 107-108/. უძრავი ქონების (მიწის) და მოახლე-მოსამსახურეთა მზითვის შემადგენლობაში არსებობა მხოლოდ თავადაზნაურთა წრეში იყო მიღებული.

უნდა აღინიშნოს, რომ სამეგრელოში ქალისთვის მზითვეში გატანებული ფასეულობანი, პირადი მოხმარების ნივთების გარდა, ერწყმოდა ხაერთო საოჯახო ქონებას და თუ შეუღლებულნი ცალკე არ ცხოვრობდნენ, მზითვეი აღნიშნული ქონების შემადგენელ ნაწილად იქცეოდა. დიდი ოჯახის გაყრის შემთხვევაში, იგი უკლებლივ გამოყოფილ ოჯახს მიჰქონდა. არც გაუყოფარ ოჯახში და არც ცალკე ცხოვრების ეამს მზითვად მიტანილ არცერთ ფასეულობაზე ქალს დამოუკიდებელი უფლება არ ჰქონდა, თუ არ მივიღებთ მხედველობაში განქორწინებას. ხალხური საოჯახო სამართლებრივი ნორმების თანახმად, განქორწინებისას უშვილო ქალს მთლიანად უკან მიჰქონდა მზითვეი, ხოლო შვილიანს, როცა ბავშვი მამასთან რჩებოდა, მზითვეის ნახევარი.

ამდენად, მხოლოდ განქორწინებასთან დაკავშირებული ხალხური სამართლებრივი ნორმებიდან ჩანს, რომ სამეგრელოში მზითვის სახით ქალი გარკვეული მფლობელობის უფლების მქონეა. მართებულად მიგვაჩნია რ. ხარაძის აზრი იმის თაობაზე, რომ „მზითვეი თვით ქალის მიერ კერძო საკუთრების სახით მიღებული ნაწილია, რომელიც უკვე შემდეგში ქალის უფლების თანდათანობით შემცირებით, ქალთან ერთად მამაკაცისა და მისი ოჯახის საკუთრებად იქცა“ /104, 103/.

მზითვეში შემავეალი მომგებიანი ქონების ორ ნახეს – საქონელსა და ფულს სამეგრელოში სათაუნოს ფუნქცია არ შეუძენია.¹⁸

ქ რ ქ ე ნ ე უ ლ ი

ამრიგად, არსებული მონაცემების მიხედვით სამეგრელოში გლეხის ქალის მზითვის შემადგენლობაში შედიოდა როგორც პირადი და საოჯახო სარგებლობის საგნები, ასევე მომგებიანი ქონება პირუტყვისა და ფულის სახით. მზითვის შემადგენლობაში შემავეალი ყოველგვარი ღირებულება ერწყმოდა საერთო საოჯახო ქონებას და მათზე უფლება ქალს მხოლოდ განქორწინების შემთხვევაში აქონდა. ასეთი დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა XIX ს. II ნახევრისა და XX ს. მასალა, რომლითაც ჩვენ ვისარგებლეთ. მართალია, მზითვი წარმოადგენს საოჯახო ქონებიდან გასათხოვარი ქალისთვის გამოყოფილ წილს, მაგრამ, რაოდენ პარადოქსულიც არ უნდა იყოს, ქალის ამ უფლების დამცველის როლში აღნიშნულ პერიოდში ვაჟის ოჯახი გამოდის. რომ არა მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული ვალდებულებანი, ასევე შიში იმის გამო, რომ უმზითუო ქალი შეიძლება გაუთხოვარი დარჩეს, ოჯახი ქალს არავითარ წილს არ მიცემდა. იცავს რა გარკვეულ ვტაპზე ქალის შემკვიდრებით უფლებებს, ვაჟის ოჯახი შემდეგში აღნიშნული უფლების დაცვაზე კი არ ზრუნავს, არამედ ამჟღავნებს მისი (მზითვის) მითვისების ტენდენციას.

ჩვენს ხელთარსებული მასალა არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ აქ ვიმხველოთ მზითვის ინსტიტუტის გენეზისის საკითხზე. აღნიშნული პრობლემა კარგადაა გაშუქებული სპეციალურ ლიტერატურაში და მასზე საუბარს აღარ გავაგრძელებთ.

18 აღმოსავლეთ საქართველოში მზითვეში შემავეალი მომგებიანი ქონებამ (პირუტყვმა და ფულმა) სათაუნოს ფუნქცია შეიძინა /59, 74/.

6. „ონწეში მეყუნაფა“ („აკენის მიყვანა“)



მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული უკმაყოფილო რი ვაღდებულებების თვალსაზრისით ტრადიციული მოვალეობას შეადგენდა ე.წ. „ონწეში მეყუნაფა“. ქალის ოჯახი ვაღდებული იყო უხრუნველყო ახალშობილი აკენითა და მისი მოწყობილობით, ასევე ჩვილისათვის აუცილებელი იმდენი ხელი საცვლებითა და ტანსაცმლით, რაც ბავშვს 2 წლამდე ჰყოფნიდა. აქვე უნდა ითქვას, რომ „აკენის მიყვანა“ მხოლოდ პირველი შვილის დაბადებისას იყო სავალდებულო. რამდენადაც მომდევნო ბავშვები იმავე აკენში უნდა გაზრდილიყვნენ, ქალის მამის ოჯახი აღნიშნული თვალსაზრისით თავს არ ივალდებულებდა, მხოლოდ ახალშობილის სანახავად მოდიოდა და ხანუქრებიც მოჰქონდა.

„აკენის მიყვანის“ დღეს ქმრის ხახლში დიდი წვეულება იმართებოდა. საიმდლისო ღვინის ცოლ-ქმრის ნათესაობა და მეზობლობა ესწრებოდა. ბავშვის სანახავად აუცილებლად უნდა მოხულიყვნენ ქალის მშობლები. ეს იყო მათი პირველი მოსვლა სიძის ხახლში.

წვეულებაზე ქალის ნათესაობის წარმომადგენლობა 10-15 კაცამდე აღიოდა. ეს იმ შემთხვევაში, როცა ბავშვი მამის ოჯახში დაიბადებოდა, მაგრამ თუ ქალი მშობლების ხახლში მოიღოვინებდა, რაც ტრადიციულად იყო მიღებული სამეგრელოში, ქმრის ოჯახში, შვილიანად მობრუნებისას, რასაც ისევე „ონწეში მეყუნაფას“ ეტყოდნენ, მას მშობლები და ორი-სამი ნათესავი თუ გამოძევიებოდა.

ჩვენთვის საინტერესო ვაღდებულება უშუალოდ უკავშირდება ფეხმძიმე ქალის გადახვლას მშობლების ოჯახში და იქ მშობიარობას, რაც დამახასიათებელი იყო როგორც ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის, ასევე სხვა ხალხების

ყოფისთვისაც. აღნიშნულ ჩვეულებას, როგორც ვეულებს, უკრადლება მიაქცია რ. ხარაძემ და აღნიშნა, რომ „აქ ისეთი ხანის გადმონაშთთან გვაქვს შეხვედრები, როგორც ქალი, ისე ბავშვი დედის ფეხებზე მჯდომი ვარკულოს ეკუთვნოდა და ამდენად, დედის საგვარეულოში ბავშვის დაბადებისა და აღზრდის ჩვეულება შეიძლება დედის საგვარეულოს უფლების მამხილებლად მივიჩნიოთ“ /104, 97/.

შეეხო რა ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულებას, მ. კოსვენმა მიუთითა, რომ „სახლში მიბრუნების“ წესი ისეთ მოვლენას წარმოადგენს, რომელიც მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლის ეპოქას მიეკუთვნება და ნაწილობრივ წყვილადი ქორწინებიდან მონოგამიურზე გადასვლას ასახავს“ /149, 30/. მკვლევარი მშობლების სახლში პირველი შვილის შექენაზე კი წერს: „ამგვარი წესი... დისლოკალური დასახლების გადმონაშთია, რომელიც, ერთი მხრივ, აკლენს მონოგამიური ოჯახისა და პატრილოკალური დასახლების არამყარობას და, მეორე მხრით, გამომდინარეობს მატრილოკალური გადმონაშთიდან, რომ პირველი ბავშვი დედის გვარს ეკუთვნის“ /149, 31/. აღნიშნული მოსახრება გაიზიარა ვ. ითონიშვილმაც /37, 24/. უკანასკნელ ხანებში ამ საკითხს შეეხო თ. იველაშვილი, რომელმაც აღნიშნულ ჩვეულებას შემდეგი ახსნა მისცა: „აღნიშნულ წესებში მატრიარქატისა და დისლოკალური დასახლების დროინდელი გადმონაშთი ან ანარეკლი კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ მასში მამის ოჯახში და მემკვიდრეობაზე ქალის გარკვეული უფლებების იურიდიული და სოციალური მხარე უნდა მოვიძიოთ“ /35, 108/. ხწორია მკვლევარი, როცა იგი მამის სახლში გათხოვილი ქალის გარკვეულ მდგომარეობასა და უფლებებზე ლაპარაკობს, მაგრამ ჩვენთვის გაუგებარია, თუ რას გულისხმობს თ. იველაშვილი მემკვიდრეობის ქვეშ.

შესაძლოა, რომ ჩვენთვის საინტერესო მოვლას გენეტიკურად საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურს, კერძოდ, მატრილოკალურ და აუნეულოკალურ დასახლებებს უკავშირდებოდეს, მაგრამ მხოლოდ მოსადგენია XIX-XX საუკუნეებისათვის იგი იმ ადრეული ეპოქის გამოძახილი იყოს. ჩვენ ასე წარმოგვიდგენია: ახალ ოჯახში მოსულ რძალს, ცხადია, ეკისრება გარკვეული სამეურნეო ფუნქცია, რასაც იგი ვერ შეასრულებს ფეხმძიმობის პერიოდში. ფეხმძიმე ქალი დროებით კარგავს შრომის უნარს და თვითონვე ხდება საპატრონო, რაც მისი მამის ოჯახს ეკისრება. ამიტომ უნდა გადავიდეს იგი მამის სახლში მშობიარობამდე და იქ მოილოგინოს. ამასთან, მამის ოჯახს ეკისრება ყოველგვარი პახუსისმგებლობა მშობიარობის ნორმალურად წარმართვის საქმეში, ასევე ქალის ან ბავშვის გარდაცვალებისა თუ ტრავმირების შემთხვევაში.

თავი IV



სამორჩილო საზოგადოებრივი

ბიზნისი

სამეგრელოში ქორწილს ტრადიციულად შემოდგომაზე ან ზამთარში იხდიდნენ. წელიწადის ამ დროს ოჯახს ჭირნახული დაბინავებული პქონდა და ქორწილისთვის ყოველმხრივ მომზადებული იყო.

ქორწილისათვის ყველაზე არასასურველ თვეებად მიხნეული იყო მარტი,¹ აპრილი და მაისი, ე.ი. გაზაფხულის თვეები. მარტში შეუღლებულებზე იტყოდნენ ჭირვეულნი და ხასიათმუუწყობელნი იქნებიანო; აპრილში დაქორწინებულებს – უდღური შვილები ეყოლებათო; მაისში ჯვარფსკენილებსა და მათ შთამომავლებს დიდი უბედურება მოელოთო.² ასევე გაურბოდნენ ქორწილის გამართვას ზაფხულში, რადგანაც წელიწადის ამ დროს ხალხი, გასაგები მიზეზის გამო, მოუცლელი იყო, ამასთან საქორწილო ღვინისათვის ვანკუთხნილი ხორავი დიდი სიცხეების პირობებში მალე ფუჭდებოდა. წელიწადის სხვა თვეები – სექტემბერი, ოქტომბერი, ვანსაკუთრებით – ნოემბერი, დეკემბერი და იანვარი, იშვიათად თებერვალი, საქორწილო თვეებად ითვლებოდა.

ქორწილის გამართვა არა მხოლოდ ორშაბათს, ოთხშაბათს და პარასკევს /50, 264-265/; დანარჩენ დღეებში შეიძლებოდა, მაგრამ ყველაზე საუკეთესო და ბედნიერ დღედ კვირა ითვლებოდა /50, 265/.

1 აჭარაში მარტის თვე ქორწილისათვის ყველაზე არასასურველად მიიჩნეოდა /9, 58/.

2 მაისის თვეში ქორწინების აკრძალვის შესახებ ე. ტვილორი წერს: „Восемнадцать столетий до нашего времени Овидий упоминает о народном предубеждении римлян против браков в мае, которое он, не без основания, объясняет тем, что в этом месяце приходились погребальные обряды Лемуралии... Поверье, что супружества, заключенные в мае, бывают несчастливы, живет в Англии и до настоящего времени...“ /183, 66/.



ვღვხის ქორწილი, ჩვეულებრივ, ერთ ან ორ დღეს გრძელდებოდა. იგი დამოკიდებული იყო ოჯახის შენობა-ნაგებობაზე. რაც შეეხება თავადაზნაურობას, ქორწილი შეიძლებოდა ერთი კვირაც გაგრძელებულიყო. ქორწილის ხანგრძლივობის ასეთივე სურათს იძლევა ზოგადქართული მასალაც.

პროექტირებული ქორწილის სასურველ დონეზე წატარება, ცხადია, ხათანადო მომზადებას საჭიროებდა. მართალია, იგი ოჯახისათვის ნიშნობიდან იწყებოდა, მაგრამ მხარეთა შორის ქორწილის დღეზე შეთანხმების შემდეგ ხამზადისში აქტიურად მონაწილეობდნენ როგორც ნათესავები, ასევე „სამოხიოში“ შემავალი ოჯახებიც.

დაინიშნებოდა თუ არა ქორწილის დღე, ოჯახი ვადებული იყო დროულად ეცნობებია ნათესავ-ახლობლებსათვის. საამისოდ აირჩევდნენ რამდენიმე ახალგაზრდას, ე.წ. „მაგინაუაღლს“ (დამპატივებულს), რომელსაც ოჯახის უფროსის სახელით უნდა ეთხოვა მოპატივებულთათვის ქორწილში მობრძანება (ქორწილში საშუალოდ 150-200 კაცს იწვევდნენ) /78, 90; 196, 174/. დამპატივებლად სამეგრელოში გვევლინება არანათესავი. ამ თვალსაზრისით მეგრული მასალის საპირისპირო ჩანს ხათანადო აჭარული მონაცემი, რომლის მიხედვით ხალხის მომწვევის როლში სასიძოს ძმა ან ბიძაშვილი გამოდის /9, 58/. აჭარული მასალა მეტ ინტერესს იწვევს იმითაც, რომ ბათუმის რაიონსა და კინტრიშის ხეობაში თვით სასიძო გვევლინება დამპატივებლად /9, 58/. ანალოგიური ვითარებაა დამოწმებული სამცხე-ჯავახეთშიც /35, 61/. როგორც ჩანს, აღნიშნული მოვლენა სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს.

1. ურთიერთდახმარების ფორმები



საქორწილო სამზადისისა და უშუქრცხუჭტრწილის დროს სამეგრელოში პრაქტიკაში უჭერდნენ მძეპნც მოქმედებს ურთიერთდახმარების ორი ძირითადი ფორმა: ა. შრომითი ურთიერთდახმარება და ბ. მატერიალური ურთიერთდახმარება. ურთიერთდახმარების აღნიშნული ფორმები დიდად განსაზღვრავდა არამარტო ქორწილის სასურველ დონეზე წარმართვას, არამედ საერთოდ საქორწინო ურთიერთობის სათანადოდ მოგვარებას. ამის გამო მათზე საუბარი მიზანშეწონილად მიგვაჩნია.

ა. შრომითი ურთიერთდახმარება

მეგრულ ქორწილში შრომითი ურთიერთდახმარების ორი სახე გამოიყოფა: 1. „მეხვარა“ (დახმარება) და 2. „ნინალუა“ (მომსახურება). პირველი მათგანის ქვეშ იგულისხმება საქორწილო სამზადისში შემავალი ყველა სახის სამუშაოები (შემის მომარაგება; ახალდაქორწინებულთათვის განკუთვნილი ნაგებობის და სეფიხათვის საჭირო მახალების დამზადება და მათი აგება და სხვა), ასევე მზარეულის მოვალეობის შესრულება, მეორე გულისხმობს უშუალოდ საქორწილო სუფრის მომსახურებას, რაც „მოინალეებისა“ (მოსამსახურეები) და მერიქიფეების (მერქიფე) ფუნქციას წარმოადგენს. ურთიერთდახმარება ითვალისწინებს შრომის ასაკობრივ და სქესობრივ განაწილებას. თუკი „მეხვარაში“ ძირითადად ასაკოვანი პირებია დასაქმებული, „ნინალუაში“ მთლიანად ახალგაზრდები მონაწილეობენ. ასაკობრივ ჯგუფებსა და სქესთა შორის შრომის ასეთი განაწილება მომდინარეობს საზოგადოებრივ და სამეურნეო ცხოვრებაში მათი დასაქმების ტრადიციულად მიღებული ნორმებიდან და განისაზღვრება შესაბრუნებელი საქმის ხასიათით.

შრომით ურთიერთდახმარებაში მონაწილეობს უბნის, ე.წ. „სამოხიოს“ მოსახლეობა.³ მათი სპეციალური მოწვევა დასახმარებლად არ ხდება, რამდენადაც ქორწილის დღის გამოცხადებისთანავე მისი წევრები ვალდებულია თვლიან შეიკრიბონ მექორწილე ოჯახში. ვიდრე უშუალოდ საქორწილო სამზადისში შემაჯავლი სამუშაოებისა და მათთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების აღწერაზე გადავიდოდეთ, შევხედებით მთელი ამ საქმიანობის ხელმძღვანელ პირზე. თუ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში საქორწილო სუფრის უფროსს (გამრიგებულს) ეჯიბი წარმოადგენდა /58, 54-55/, სამეგრელოში ამ ფუნქციას ასრულებდა და დღესაც ასრულებს „დუდკონი“ (თავკაცი).⁴ რომელსაც ქორწილამდე ერთი კვირით ადრე ოჯახის უფროსი ასახელებს. ღვინისა თუ ჭირის დროს „სამოხიოში“ „დუდკონად“, ხშირ შემთხვევაში, ერთი და იგივე პირი გვხვდება. იგი გამოცდილი, ორგანიზატორული ნიჭით დაჯილდოებული ასაკოვანი კაცია და წარმოადგენს „სამოხიოს“ ფაქტიურ ხელმძღვანელს. „დუდკონს“ აბარია მთელი საქორწილო ხარჯი, ხელმძღვანელობს წინასაქორწილო საქმიანობას, უზრუნველყოფს სუფრის მაღალ დონეზე გაწყობასა და მექორწილეთა მომსახურებას. თავკაცი დამოუკიდებელია თავის საქმიანობაში და მხოლოდ ოჯახის უფროსის წინაშე პასუხისმგებელი, ისიც ქორწილის დამთავრების შემდეგ, როცა ანგარიშს აბარებს ნეფის მამას გაწეული ხარჯების თაობაზე. იშვიათად, მაგრამ ისეც ხდებოდა, რომ „დუდკონად“ შემთხვევით

3 შრომით ურთიერთდახმარებაში დედის ნათესაეების მონაწილეობა, რამდენადაც ისინი სტუმრებად ითვლებოდნენ, ნესად არ იყო მიღებული. რაც შეეხება მამის ნათესაობას, ეს უკანასკნელი მონაწილეობდა მხოლოდ წინასაქორწილო სამუშაოებში, „წინაღუაში“ მათი დასაქმება ყოველად დიუშვებლად ითვლებოდა.
4 საქორწილო სუფრის უფროსს გურიიში „გამგეს“ უწოდებენ.

არჩეული პირი ან ვერ ართმევედა თავს დაკისრებულ მოვალეობას ან კიდევ ითვისებდა საქორწინო ხორაგის ნაწილს. ასეთ თავკაცზეა ნათქვამი ქვეყნის მიერ ნაწერილ ერთსტროფიან ხალხურ ზეგანში:

„დუდი კონქე მურე ბლოღუ -
ქიანაშე გეიშმოხორუ -
ირფელი ართო ზუვაბარი დო,
ღურვექ, მუჭო ღუმაღორე“

„თავმა კაცმა რა მიყო -
ქვეყნიდან გამასახლა -
ყველაფერი ერთად ჩავაბარე და,
მკვდარმა, როგორ მომატყუა“.

„დუდკონი“ არჩეული პირი, უპირველეს ყოვლისა, ვადღებუღია გაანაწილოს ხალხი სხვადასხვა სამუშაოზე. საამისოდ იგი გამოყოფს „დიშქაში მანწკირაღებს“ (შეშის დამპობებს), „ფაცხაში გიმაღობაღებს“ (ფაცხის დამღმეღებს), „შეფაში გიმაღგუმაღებს“ (სეფის დამღმეღებს), „გაგეჩქუას“ (მზარეულებს), „მელუმოღეღებს“ (ღომის დამამზადებლებს), „მეხორცეღებს“, რომლებსაც ევადებათ საკლავის დაკვლა და ხორცის სუფრაზე გასატანად მომზადება. „დუდკონი“ ახალგაზრდა ქალ-ვაჟებიდან არჩევს ღამაზ და მოხდენილ „მოინაღეღებს“, რომლებიც, შესაძლოა, სტუმართა მხრიდან „გახინჯვის“ ობიექტები გახდნენ. „დუდკონი“ გახცემს ყველა საჭირო პროდუქტს გამოყოფილ პირებზე, რომლებიც, თავის მხრივ, უკვე გამზადებულ კერძებს გადასცემენ „მოინაღეღებს“. იგი აწესებს მკაცრ კონტროლს მომზადებაზე, სუფრაზე კერძებისა თუ ღვინის გატანაზე და სუფრის პერიოდულ შევსებაზე ყველა მისი ბრძანების შესაბამისად მოქმედებს.

„დუდკონის“ განკარგულებით იწყება საქორწილო ღვინი (ე.ი. სუფრასთან მექორწილეთა დასხდომა). ქორწილის შესაშე დღეს, როცა ყველა სახის სამუშაო

(ხევის დაშლა, ჭურჭლეულობის დარეცხვა-დასუფთავება, კარ-მიდამოს დალაგება და სხვა) დამთავრებულია, იგი აიღებს ღობის ამოსახველ ნოვანს - „კირზაში“ და მისი ღობის „სამოხიოს“ თანდასწრებით იმ მოსახლეს, ვისში ჩააგდებს, რომელსაც დასაქორწინებელი ვაჟი ან გასათხოვარი ქალი ჰყავს, დალოცავს მას და უახლოეს ხანებში ქორწილის გამართვას უსურვებს. ამ მაგიური ხასიათის წესს - „კირზაში მინოთამას“ (კირზის ჩაგდებას) უწოდებენ. აღნიშნული წესის შესრულების შემდეგ, „ღუდკონი“ გამოაცხადებს, რომ ქორწილი დამთავრებულია, მადლობას მოახსენებს ყველას დახმარებისათვის და სთხოვს საკუთარ ხახლებში დაბრუნებას.

ახლა კი შევხვდეთ წინასაქორწილო სამუშაოებისა და მათთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების აღწერაზე.

როგორც ითქვა, „ღუდკონი“ გამოყოფს რამდენიმე კაცს შეშის დასამზადებლად. საამისოდ გამოყოფილნი ირჩევენ თავიანთ უფროსს და მიდიან „სამოხიოს“ საერთო სარგებლობაში არსებულ ტყეში - ქორწილამდე 4-5 დღით ადრე, რათა მოასწრონ 3-4 საუკნი შეშის დამზადება და მისი ტრანსპორტირება. ხელმძღვანელად არჩეულ პირს ევალება მხოლოდ ე.წ. „სინჯაში დიშქაში ნწკირუა“ (სიძის შეშის დაპობა). „სიძის შეშა“ წარმოადგენდა 1-1.5 მ. სიგრძისა და დაახლოებით 10 სმ. დიამეტრის აკაციის გაკოპიტებულ და ღამაზად გათლილ ძელაკს, რომლის ერთი თავი მომრგვალებულია, ხოლო მეორე - წაწვეტილი. დამზადებული შეშის დანიშნულების ადგილზე გადატანამდე შეშის მგრელთა უფროსი „სიძის შეშას“ წაწვეტილი თავით მიწაში ჩაარტობდა, ირგვლივ ფინხებს შემოუწყობდა და კოცონს გამართავდა. ცეცხლის გარშემო ეწყო სანეფოს ოჯახის მიერ საიმდლისოდ გამზადებული პურ-ღვინო, ე.წ. „სინჯაში დიშქაში თია“ (სიძის შეშის უღუფა) - შემწვარი ქათამი, საქონლის მოხარშული ხორცი, ღობი და ყველი იმდენი, რამდენიც შეშის მგრელებს ჰყოფნიდათ დ ცოტაოდენი ღვინო.

ცეცხლის დანთებისთანავე უფროსი დათლოცებოდა, /მეს-
ვამდა ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელოს, პირველი
სადღეგრძელოს შემდეგ შეშის მჭრელთა მჭრელნი
ბილწსიტყვაობას და თან კეტს ურტყმის მჭრელნი შეშ-
ას“; ცეცხლი მანამდე ენთო, ვიდრე ეს უკანასკნელი არ
შეიშურებოდა. მერე ჩააქრობდნენ და შეუდგებოდნენ
შეშის გადმოზიდვას. სახიდოს სახლს მიახლოებულ
შეშის მჭრელებს უბნის ბიჭები მიეგებებოდნენ და
„მჭრელთა უფროსს“ სთხოვდნენ „სიდის შეშის“ ჩვენე-
ბას; დაქაყოფილებული ბავშვები გამორბოდნენ უკან
და ძახილით – „სინჯაში დიშქა შულუნა“ (სიდის შეშა
მოაქვთ) – შევიდოდნენ სანეფო ეზოში; ქალები უმაღლე
იმალებოდნენ, მხოლოდ კაცები რჩებოდნენ ადგილზე და
უკვე მოტანილ „სიდის შეშას“ ათვალეურებდნენ ბილწს-
იტყვაობით. შეშის მჭრელთა უფროსი „სიდის შეშას“
გადასცემდა ფაცხის გამმართავებს, რომლებიც მას ფაცხ-
ის კუთხეში მიაყუებდნენ. „სიდის შეშა“ ახალდაქორ-
წინებულთათვის განკუთვნილი ნაგებობიდან პირველი
ღამის შემდეგ ბავშვებს გამოჰქონდათ და დიდი ზარ-
ზეიმით წვევდნენ.

რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, მსგავსი ჩვეულებ-
ა ქართლურ-კავკასიურ სინამდვილეში არ ყოფილა
დამოწმებული. ამიტომ პარადელური მასხალის გარეშე
მოგვიწვევს აზრის გამოთქმა.

მეგრულ საქორწილო წეს-ჩვეულებებში „სიდის შე-
შის“ არსებობა, ვფიქრობთ, ფალოსის კულტის გადმო-
ნაშთია, რაშიც გვარწმუნებს შემდეგი ფაქტორები:

1. „სიდის შეშა“ თავისი ფორმით ფალოსის იდენ-
ტიურია;

2. „სიდის შეშასთან“ დაკავშირებულია ბილწსიტყ-
ვაობა, რომელშიც საზგასმულია ნეფის საპირველდა-
მო მოვალეობა; სკაბრეზული ხასიათის საუბრები გამ-
იზნული ჩანს ახალშექმნილი ოჯახის ნაყოფიერებისა
და გამრავლებისათვის;



3. პირველი დამის, ე.ი. პატარძლის დეფლორაციის შემდეგ ხდება „სიძის შემის“ გამოტანა ფაცხიდას. მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ პირველ დამეს ქვეყნის ბორკილი¹ ან გათვალული აღმოჩნდებოდა, „სიძის შემის“ ახ¹ იქვე ტოვებდნენ და გამოჰქონდათ მხროლელ პატარძლის განქალწულების შემდეგ.¹

როგორც ჩანს, „სიძის შემას“ ხალხი მაგიურ ძალას მიაწერდა და სწამდა, რომ იგი აქტიურ როლს თამაშობდა პატარძლის დეფლორაციასა და მის განაყოფიერებაში.

ფალოსის და ნაყოფიერების კულტთან დაკავშირებით საინტერესოდ გვეჩვენება საქორწილო სამზადისში შემავალი ე.წ. „ჯიმუში კაკუა“ (მარილის ნაყვა) და მის დროს შესრულებული წესი.

ქორწილამდე 2-3 დღით ადრე უბნის გასათხოვარი ქალიშვილები შეიკრიბებოდნენ რომელიმე გათხოვილი და მრავალშვილიანი ქალის ოჯახში და შუადგებოდნენ ე.წ. „ჭითა ჯიმუში“ (წითელი მარილის) დამზადებას. „წითელ მარილს“ უწოდებდნენ ერთად დანაყილ წითელ წიწაკასა და მარილს, რომელიც მოხარშული ხორცის (ძირითადად საქონლის ხორცის) საწებულად გამოიყენებოდა. საამისოდ მარილი და წიწაკა ქალიშვილებს თავად მოჰქონდათ. ამიტომ საქორწილო სუფრაზე შემოტანილ „წითელ მარილს“ „ოსურსკუაღუფიში ჯიმუს“ (ქალიშვილების მარილს) ეტყობდნენ. თუ ასეთი მარილი ცხარე იქნებოდა, მექორწილე მამაკაცები მღეროდნენ ე.წ. „ჯიმუში ბირას“ (მარილის სიმღერას):

¹ ხდებოდა ისეც, რომ სიძის სქესობრივი სიძაბუნის შემთხვევაში ... შემის“ ფაცხაში მთელი წელიც კი ტოვებდნენ. ამ ხნის განმავლობაში მკურნალობდნენ მას და სასურველი შედეგის მიღებისას იწვევდნენ მუზობელ-ნათესავეებს, ამცნობდნენ, რომ ქალიშვილი „გატეხილია“ („ტახილი“) და „სიძის შემას“ წავადნენ. მაგრამ თუ მკურნალობა შედეგს არ გამოიღებდა, ერთი წლის შემდეგ ... შემას“ სადმე ხრამში გადააგდებდნენ; მისი დანვა არ შეიძლებოდა.



„პოი ძღაბი, მუ გიკაკუ-
ოპო-პოია, ოპო-პო.
ართო დანხირი ქუმოშკათუ,
ოპო-პო.
სით დანხერი ყოფექუ დო
მათ დანხირი ქუმოშკათუ.
ოპო-პო“.

„პოი გოგო, რა დაგინაყავს,
ოპო-პოია, ოპო-პო.
მთლად ცეცხლი შემომანთო,
ოპო-პო.
შენც ცეცხლი ყოფილხარ და
მეც ცეცხლი შემომანთე.
ოპო-პო“.

ვიდრე ქალიშვილები „წითულ მარილს“ ამზადებდნენ, ოჯახის დიასახლისი ხარშავდა ყველიან კვერებს („ყვალაში კვარი“), რომელთაგან ერთში ხის ჩხირი იდო, ასეთ კვერს – „დიშქაში კვარი“ (შეშლიანი კვერი) ერქვა. მარილის დამზადების შემდეგ, დიასახლისი ქალიშვილებს კვერებით უმასპინძლებოდა. მას, ვისაც ჩხირიანი კვერი შეხვდებოდა, დანარჩენები ხიცილს დააყრიდნენ შეძახილით: „დაშქაქ ქუმორხვადუ“ (შეშა მოგხვდა). „შეშლიანი კვერის“ პატრონი ქალიშვილი გამოეხებოდა თანატოლებს და პასუხით: „სით ქუმორხვადუ“ (შენც მოგხვდა), თითოეულ მათგანს კვერიდან ამოღებულ ჩხირს შეახებდა სხეულის შიშველ ნაწილზე (მკლაუზე, კისრის არეში და სხვა); შემდეგ ჩხირს ცეცხლში ჩააგდებდა; ქალიშვილები წინასწარ მომზადებულ ფინჯებს დააყრიდნენ ისე, რომ კერა ავიზგიზებულყო. დიასახლისი იტყოდა – „დიშქაქ დიჭუ“ (შეშა დაიწვა), ყველას მალე გათხოვებას და მრავალშვილიანობას უსურვებდა და სახლებში გაისტუმრებდა. აღნიშნული წესის შეხრულებისას ოთახში მამაკაცი არ უნდა ყოფილიყო.

ზემომოტანილი მასალის მსგავსია სამეგრელოში ყოფაში დამოწმებული ერთი ჩვეულება, რომელიც კველიურის დასასრულს სცოდნიათ. ამ დროს უხვად იყენებენ კველიან კვერებს; ერთ-ერთ კვერში, კერძოდ კი „ხოზოკარი“ ან „ხოზოკონი“ ერქვა, „ჩაატანდნენ კაკლის ჩხირს და ვისაც ეს კვერი ერგებოდა, ის იქნებოდა იმ წელიწადს ბედნიერი და დღეგრძელი“ /50, 310/.

როგორც ვხედავთ, „დიშქაში კვარი“ და „ხოზოკარი“ ან „ხოზოკონი“ ერთი და იგივეა. ერთი შეხედვით, განსხვავება თავს იჩენს წესის შესრულების დროში და მასში მონაწილე პირების ასაკში. „შეშინი კვერები“ ქალიშვილების კუთვნილებაა, „ხოზოკონს“ კმარა შეილიანი ქალები მიერთებენ. უნდა ითქვას, რომ, მართალია, აღნიშნული ჩვეულებები სხვადასხვა დროსა და სიტუაციებში მოქმედებენ, მაგრამ ხალხური აღქმით, ორივე ეს დრო (წინასაქორწილო და ქორწილის პერიოდი და ყველიური) გარკვეული თვალსაზრისით თანაბარშნიშვნელოვანი დროა. საქმე ისაა, რომ ყველიური ემთხვევა ადრე გასაფხულს, როდესაც ბუნების ძალები იწყებენ აღორძინებას. აღნიშნულ პროცესში ადამიანის ჩართვა და მისი ზიარება აღორძინება-ნაყოფიერებასთან მიიღწევა „ხოზოკონის“, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლურ-მატერიალური გამოხატულების კამის გზით. ეჭვგარეშეა, რომ თვით კვერი მდებარეული საწყისის მატარებელია, ჩხირი კი - მამრულისა. ამ ორი საწყისის შერწყმა გაიაზრება, როგორც აღორძინებისა და განაყოფიერების რეალური საფუძველი. მსგავსად აღნიშნულისა, დროის წინასაქორწილო და საქორწილო მონაკვეთი, რომელიც უნდა დასრულდეს მოპირდაპირე სქესთა შეერთებით, ასევე განიხილება, როგორც ნაყოფიერების დრო, რომელშიც ცხოვრობს არა მხოლოდ ერთი რომელიმე წყვილი (ნაფუ-დედოფალი), ან ერთი რომელიმე ოჯახი, არამედ მთელი ჯგუფი. და ეს იმდენად შესამჩნევი ხდება, რომ ჩვენ თამამად შეგვიძლია ვთქვათ: წინასაქორწილო და ქორწილის

დღეებში კოლექტივის მთლიანობა შეკრულა დროით. ესაა კოლექტივის ერთობლივი ცხოვრება ნაყოფიერების მომნიჭებელ დროში. ამიტომაც აღნიშნულ უღრუში შესრულებული სიმბოლური აქტი - „მეცნიერული მხირობის“ ჩხირთან ქალიშვილების ფიზიკური კონტაქტი, არის მათი მამრულ საწყისთან ზიარების იდეის შემცველი. ესაა მაგიური ხასიათის ქმედება, რომელმაც სასურველი რეალურად უნდა აქციოს.

ქორწილამდე ერთი კვირით ადრე ოჯახს შუად უნდა ქეონოდა პურისა და სიმინდის ფქვილი, რათა დროულად დაეწყოთ მისი გაცრა. საამისოდ „დუდკონის“ მიერ გამოყოფილი იყო ე.წ. „მაცირალევი“ (გამცრულები) - რამდენიმე ქმარშვილიანი ქალი. ფქვილის გაცრა აუცილებლად სამშაბათს, ხუთშაბათს ან შაბათს ხდებოდა. დაინიშნებოდა თუ არა „ცირუაში დღა“ (გაცრის დღე), თეთრი ნაჭრით თავწაკრული ქალები დილიდანვე მოდიოდნენ მექორწილე ოჯახში; დიასახლისი თითოეულ მათგანს გადასცემდა ტკბილეულჩაწყობილ საცერს და ვტყოდა: „ბედნიერი ყოფილიყოს თქვენი მოსვლა და საქმე; ეს გარჯა სასიკეთოდ გადაგვეხადოს“. ქალები მადლობას მოახსენებდნენ დიასახლისს და საქმეს შეუდგებოდნენ. ფქვილის გაცრის შემდეგ, ქორწილისწინა დღეს პურისა და „ჭვიშტარის“ დაცხობა იცოდნენ.

რამდენადაც სამეგრელოში ჩვენთვის საინტერესო პერიოდისათვის ხორბლეული კულტურა თითქმის არსად ითესებოდა /107, 8/, გლეხის საქორწილო სუფრაზე იშვიათად თუ იყო პური. სამაგიეროდ, ხორბლის მარცვლისა და ფქვილის ყიდვა ზუგდიდისა და სენაკის ბაზრებში ყოველთვის შეიძლებოდა. ამიტომ თუ მთლიანად ქორწილისთვის არა, ოჯახს ხანუფო სუფრაზე დასაწყობი პურებისათვის საჭირო ფქვილი მაინც უნდა მოემარაგებია. ეს პურები გახლდათ სპეციალური დანიშნულების რიტუალური პურები.

რიტუალური პურების დაცხოება ყველას როდი შეუძლებოდა ამ საქმეში დახელოვნებული, რის შესრულებას დიდი პატივით ეპყრობოდნენ. ხანუფო სტეფანაშვილი ხუთი რიტუალური პური იყო საჭირო: 1. „ხინჯადო მოჭყუდუში ქობალი“ (სიძე-პატარძლის პური), 2. „მორდიაში ქობალი“ (მეჯვარის პური), 3. „დადეში ქობალი“ (მდადის პური), 4. „დუდ ქობალი“ (თავი პური) და 5. „დუდი ჭვიშტარი“ (თავი ჭვიშტარი).

ნეფუ-დელოფლის პური მზადდებოდა დაახლოებით ისე, როგორც ქართლში /54, 70/; ცომი იზილებოდა რძესა და შაქარში, ზედაპირზე წასმული ჰქონდა კვერცხის გული. გარდა ამისა, ცომისაგან ცალკე აკეთებდნენ ქალისა და კაცის (ნეფუ-დელოფლის) მომცრო ზომის ფიგურებს, რომლებსაც კეცზე ცომის დაკვრის შემდეგ მის შუაგულში გვერდიგვერდ ათავსებენ; ფიგურებს შორის ზემო მხარეს „დახვამდნენ“ („ქიოგიოხუნუანა“) ცომისაგან გამზადებულ ჯვრის გამოსახულებას. მეჯვარისა და მდადის პურები ჩვეულებრივი ცომისაგან ცხვებოდა, მხოლოდ კვერცხის გულს წაუსვამდნენ ზედაპირზე. მათ შორის სხვაობა ის იყო, რომ მეჯვარის პურზე დააკრავდნენ მამაკაცის ფიგურას ჯვრით ხელში, ხოლო მდადისაზე – ქალის ფიგურას უჯვროდ. „თავი პურის“ ცომიც რძესა და შაქარში იზილებოდა; წასმული ჰქონდა კვერცხის გული და შუა ნაწილი შემკული იყო ჯვრის გამოსახულებით, რომელსაც ასევე ცალკე ცომისაგან აკეთებდნენ. „თავი პური“ დიდი ზომის, დაახლოებით 50-60 სმ. დიამეტრისა იცოდნენ. ასეთი დიდი პურის გამოსაცხოებად ჩვეულებრივი კეცი არ გამოდგებოდა. საამისოდ „სამოხიოში“ ჰქონდათ საერთო სარგებლობაში არსებული რამდენიმე „დუდ კიცი“ (თავ კეცი), რომელსაც სპეციალურად უკვეთავდნენ „მეკოტუეს“ (მექოთნეს). აღნიშნული კეცები ინახებოდა იმ ოჯახში, რომელიც ქორწილს გადაიხდიდა. როდესაც კეცების წასადებად

მექორწილე ოჯახის წარმომადგენლები მოვიდოდნენ, მათთვის საგანგებო სუფრა უნდა გაეშალათ და სახლში რამდენიმე ახალგაზომცხვარი ჰქონდათ — გინეტა ნებიათ. ამ წესს „კიციში გინოტეშვილი“ (გინოტეშვილი გაღალატება) უწოდებდნენ. ზემოაღნიშნულ კაცზე აცხობდნენ „თავი პურის“ ზომის „ჭვიშტარსაც“. ამ უკანასკნელსაც ჰქონდა შუაგულში ჯვარი, რომელსაც ცომზე თითის დახმით გამოსახავდნენ.

რიტუალური პურები ღაგდებოდა სუფრის იმ ნაწილში, სადაც ნუფე-დედოფალი და მღაღ-მეჯვარე იხდნენ. სიძე-პატარძლის წინ იღო მათთვის განკუთვნილი პური, რომლის მარცხენა მხარეს „დუღ-ქობალი“, ხოლო მარჯვენა მხარეს „დუღჭვიშტარი“ იყო მოთავსებული. ამ უკანასკნელთა გვერდზე იქეთ და აქეთ მეჯვარისა და მღაღის პურები ეწყო. აქვე უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული პურების ჭამა ქორწილის დღეს არა პხამდა. მღაღსა და მეჯვარეს თავიანთი პურები ზედდაწყობილი ხილითა და ტკბილეულით სახლში მიჰქონდათ და ოჯახის წევრებთან ერთად მიირთმევდნენ. ასევე მიჰქონდა პური სიძე-პატარძალსაც ფაცხაში და დილით უზმოზე მხოლოდ ის უნდა ეჭამათ. რაც შეეხება „თავპურსა“ და „თავჭვიშტარს“, ქორწილის დამთავრების შემდეგ საგანგებოდ გაწყობილ სუფრაზე მექორწილე ოჯახის ყველა წევრსა და „დუღ-ქონს“ უნდა „დაედგა კბილი“. ამ წესს „ქობალიში ტახუა“ (პურის გატეხვა) ერქვა. სუფრასთან დასხდომის შემდეგ „დუღქონი“ დაჭრიდა პურსა და „ჭვიშტარს“ თანაბარ ნაწილებად და ყველას მიაწვდიდა; ყოველი სადღევრძელოს შემდეგ თითო ლუკმა პური და ჭვიშტარი უნდა ეჭამათ.

დაცხვებოდა თუ არა პურები, იწყებდნენ ე.წ. „ქობალიში გინოძირაფას“ (პურის ნახვას). მცხობელი ქალები პურებსა და „ჭვიშტარს“ დააწყობდნენ ტაბლაზე; იქვე დადებდნენ მომცრო ზომის კეცს და მოუხმობდნენ ოჯახის წევრებსა და ნათესაებს. ისინი ვალდებული

იყვნენ პურების დათვალიერების შემდეგ კმცხუ ფული (შაური ან აბაზი) დაედოთ. ეს ფული მცხოვრებს ეკუთვნოდათ. ვუიქრობთ, აღნიშნული წესი ანალოგიას პოულობს აღმოსავლეთ საქართველოში ცნობილ „კმცხუ ფულის დაღვმის“ ჩვეულებასთან /54, 71-75/.

რიტუალური პურები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია დამოწმებული. შეიძლება ითქვას, რომ ხაერთო ქართული საქორწილო სუფრისათვის იგი სოგადი მოვლენაა. ხევსურეთში ე.წ. „ჯვრის პურები“, მორთული წითელი ჯვრებითა და შივივებით, ამშვენებდა ნეფის ტაბლას /68, 2/. ჯვრითა და ვაშლებით იყო შემკული რიტუალური პურები ფშავსა /54, 78/ და მთიულეთში /54, 78/; ასევე იყო ქართლსა და კახეთში, სადაც ჯვრიანი პურის შუა ნაწილში ჩაარტობდნენ ხის ჯვარს და მორთავდნენ ხილითა და ტკბილეულით /54, 78/. ქართლშივე დამოწმებულია ჯვრის პურები ასტრალური ნიშნებით, რომელიც, ნ. მაჩაბლის აზრით, რაჭაში გავრცელებული „კვრია-ბერიას“ პურების ანალოგიაა /54, 78/. ქართლში ცნობილი იყო ისეთი ჯვრის პურიც, რომელზედაც გამოსახული იყო მხედარი. ხალხის რწმენით, იგი ვაჟიანობის მომასწავებლად ითვლებოდა /54, 78/. საგანგებოდ შეისწავლა გ. გოცირიძემ ფერეიდნელ ქართველთა საქორწილო წეს-ჩვეულებებში მოქმედი რიტუალური პურები /18, 29; 19, 70-73/.

ჯვრის სახიან ან ჯვრის ნიშნით აღბეჭდილ რიტუალური დანიშნულების პურს ვ. ბარდაველიძე მზისა და ხარის კულტს უკავშირებდა /5, 91/. მკვლევარის ეს თვალსაზრისი გაიხიარა ნ. მაჩაბელმა და, თავის მხრივ, აღნიშნა: „საქორწილო რიტუალში დადასტურებული... კვერი რომ მზის კულტის ამსახველი ემბლემაა, ამას განსაკუთრებით ადასტურებს ხევსურეთში ფიქსირებული ნეფის კვერი, რომელიც დისკოსებურია და შივივბად ასხმული ტოტებით გახსივოსნებულ მზეს გამოხატავს. მზის ემბლემის - კვერის, ნეფის ტაბლაზე მოთავსება, მესამე დღეს კი ნეფე-პატარძლის მიერ

მისი შეკმა წარმოადგენს თეოფაგის (ღვთაებრივ ძალასთან ზიარების) გამომხატველი მოქმედების გადმონაშთს, რომელიც ოდესღაც ხდებოდა *ფრინველმჭამის* მშის ცხოველყოფელი ძალა და ნაყრდნულზე *სწავლა* და ნეფუ-დელოფალზე გადასულიყო. რელიგიის განვითარების შემდგომ საფეხურებზე კვერის მეჯვარისათვის მირთმევა, ნეფუ-პატარძლის წინ მისი მოთავსება და ამ კვერით კერის გარშემო შემოვლა, მათ წინ ფულიანი ვაშლების დაწყოება სრულდება დიდი ღმერთის გულის მოგების მიზნით, რათა მან უზრუნველყოს ახლად შეუღლებული წყვილის და საერთოდ მთელი ოჯახის კეთილდღეობა“ /54, 79/.

საკითხთან დაკავშირებით მისაღებად გვეჩვენება გ. ვოცირიძის აზრი, რომლის თანახმად, მართალია, ჯვარი საზოგადოების განვითარების უძველეს საფეხურზეა წარმოქმნილი, მაგრამ „ფერეიდნელთა რწმენა-წარმოდგენებში იგი მხოლოდ ქრისტიანული წესჩვეულების ელემენტია და არა წარმართული პერიოდისა. მისი შენარჩუნებით ფერეიდნელი ქართველები ძველი ეროვნული წესჩვეულებების შენარჩუნებას ეძალებოდნენ“ /19, 73/.

ძალზე ძნელია იმის თქმა, თუ რა შინაარსით ფუნქციონირებდნენ ჯვრიანი პურები საქორწინლო რიტუალში წინაქრისტიანულ ხანაში. უფრო მეტიც, შეგვიძლია დავსვათ კითხვა – მზადდებოდა კი წარმართულ პერიოდში აღნიშნული სახის პურები? კატეგორიული პასუხის გაცემა ამ კითხვაზე შეუძლებელია. ერთი რამ კი დანამდვილებით შეგვიძლია ვთქვათ – XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისში, ე.ი. იმ პერიოდში, რომელსაც ჩვენს ხელთარსებული მასალა განეკუთვნება, ჯვრიანი პურები მზადდება არა წარმართული, არამედ ქრისტიანული შეგნებით და ამდენად, პურზე გამოსახული ჯვრის შინაარსი დაკავშირებულია არა წინარექრისტიანულ, არამედ ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან. უფიქრობთ, რომ მეგრული მასალის

მიხედვით, ჯვრიან პურებსე ფიქსირებულია ქორწინების, შეუდლების ფაქტი (შდრ. ნეფუ-დელოფლის პურის) და ამ დიდმნიშვნელოვან მოვლენაში მთავარ როლს იჭრის (ნეფუ-დელოფლის, მეჯვარის, მდადის) ადგილი და როლი (შდრ. მეჯვარის პური და მდადის პური). ამასთან, ჯვრიანი პური წარმოადგენს ქორწილში მთავარი პირების პრივილეგიის დამადასტურებელ ატრიბუტს.

შრომითი ურთიერთდახმარებით ხორციელდებოდა სუფის აკებაც.

საქორწილო სუფრა ეწყობოდა ღია ცის ქვეშ ან მარტივი კონსტრუქციის საგანგებო ნაკებობაში, რომლის გამართვა ქორწილის წინა დღეს ხდებოდა, ხოლო დაშლა – მესამე დღეს.

განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა საქორწილო სუფრისათვის ადგილის შერჩევას, იქნებოდა ეს საკუთრივ კარ-მიდამოში თუ მის ფარგლებს გარეთ. თუკი სუფრა საკარმიდამო ნაკვეთში ეწყობოდა, გასაგები მიზეზების გამო, იგი იმართებოდა წინა ანუ სუფთა ეზოში, რომელსაც ხაკმაოდ დიდი ფართობი ეჭირა. ეზოს აღნიშნული ნაწილის ყოველი მტკაველი ოჯახის წევრთათვის ძალზე ნაცნობი იყო და, ცხადია, იცოდნენ მასთან დაკავშირებული აკარგი; ის მონაკვეთი, რომელიც ოჯახისთვის არახასურველ ფაქტთან იყო წილნაყარი, არავითარ შემთხვევაში არ გამოდგებოდა მოსაღხენად. სუფრის გაშლა არა წეს ყოფილა იქ, სადაც ადრე მიცვალებულის დასახვეწებელი ფანჩატური ან სამგლოვიარო კარავი მდგარა. მართალია, წინა ეზოს მშვეწებას ძირითადად საჩრდილობელი ხე წარმოადგენდა, მაგრამ თუ ეს უკანასკნელი მეხნაკრავი იყო, სუფრას არ გაშლიდნენ. ასეთ პირობებში ღხინი ან მეზობლის ეზოში ეწყობოდა ან კარ-მიდამოს გარეთ.

ღია ცის ქვეშ სუფრას მაშინ შლიდნენ, თუ ამინდი ამის საშუალებას იძლეოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში აგებდნენ გრძელ ფარდულს, ე.წ. „შეფას“ (ხეფა). ამ მარტივი კონსტრუქციის დროებითი ნაკებობის მოცუ-

ლობა დამოკიდებული იყო საიმედოსო ლხინის მონაწილეთა რაოდენობაზე. „შეფა“ სიგრძეზე იმართებოდა და წარმოადგენდა ხის ძელებზე დაყრდნობით ორთქრდასახურავიან ფარდულს, რომელიც ხაღლით ან წყალგაუმტარი ქსოვილით /127/ იხურებოდა; თუ საჭიროება მოითხოვდა, მოპირდაპირე გვერდების მთელ სიგრძეზე ჩაღას ან ჭილობებს (შედგებულნი ფარდაგებს, ხაღინებს) აკრავდნენ, თავბოლო კი ღია პქონდა. როგორც ამას გასული საუკუნის ერთ-ერთი კორესპონდენცია გვაშეცნობს, სეფა საშუალოდ „... 40 ან 60 საუკნი იყო სიგრძით“ /97/, ხოლო სიგანე იმ ზომისა (დაახლოებით 4-5 მ.), რომ სუფრა ორ რიგად გაეწყოთ. თ. სახოკიას მიხედვით, „ყოველთ უწინარეს ეზოში კეთდება „შეფა“ ანუ წკნელის გრძელი კარავი, ზევიდან ჩაღლით გადახურული... შეფაში ორ წყებად სუფრის მაგიურად დამაგრებულია ფიცრები, ხოლო სიდრმეში ტახტის მსგავსი რამე დგას, ამადლებული – ესაა „დასაბრძანებელი“ „მეფისა“ და „დედოფლისა“ /78, 81/.

ჩვენთვის საინტერესო ნაგეობის (და საერთოდ საქორწილო სუფრის) ჩანახატი მოცემული აქვს ჟ. შურიეს თავის ცნობილ წიგნში. მექორწილეთა ჩაცმულობის და სეფის მოწყობის მიხედვით ირკვევა, რომ სურათზე აღბეჭდილია დიდგვაროვანის ქორწილი. ჩანახატში ჩანს ორი ნაგეობა, რომელთაგან ერთში გამართულია სამამაკაცო, ხოლო მეორეში – საქაღებო სუფრა. საკუთრივ ნაგეობები კონსტრუქციულად არაფრით განსხვავდება ზემოაღწერილისაგან; სეფა გადახურულია მცენარეული ბურვილით, მხოლოდ სახურავის საყრდენი დგარები შემოსილია ფოთლოვანი მცენარით (შესაძლოა სურთთი ან თხილის ნორჩი ტოტებით) და არის ფარღია. სხვა მხრივ, ჟ. შურიეს ჩანახატი, ვფიქრობთ, ვერ ასახავს რეალურ სინამდვილეს, რამდენადც დარღვეულია სუფრაზე მექორწილეთა განაწილების მკაცრად რეგლამენტირებული წესი.

საქორწილო სამზადისში შემავალი ყველა სახის ხაჭუშაო (საკლავის დაკვლა და მისი გამზადება, ღმრის გაკეთება და სხვ.), რომელიც ასევე შრომითი ურთიერთდახმარებით ხორციელდება, სრულდება უმთავრესად ქორწილის დღეს.

ამრიგად, მთელი საქმიანობა, დაკავშირებული ქორწილის მომზადებასა და მის გამართებასთან, ხორციელდება უბანში („სამოხიოში“) მოქმედი შრომითი ურთიერთდახმარებით. ეს ურთიერთდახმარება არის შრომის ორგანიზაციის კოლექტიური ფორმა, რომელიც აერთიანებს დასახელებული პუნქტის უბანს, ავლენს ამ უკანასკნელის სოციალურ თუ სამეურნეო ფუნქციას და კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს, რომ გათხოვება თურძლის მოყვანა არა მხოლოდ ოჯახის, არამედ გარკვეული კოლექტივის ფუნქციებში შედიოდა და მის საერთო საქმეს წარმოადგენდა. ასეთი კოლექტივის როლში გამოდის „სამოხიო“, რომლის ფაქტიურ ხელმძღვანელს საქორწილო საქმიანობის თავკაცი – „დუდკონი“ წარმოადგენს.

ბ. მატერიალური ურთიერთდახმარება

მეგრულ საქორწილო წეს-ჩვეულებებში მოწმდება მატერიალური ურთიერთდახმარების ორი სახე: 1. ნატურალური და 2. ფულადი. ორივე ეს სახე აღინიშნება ტერმინით „ოჭიშაფუ“ (შესაწევარი). „ოჭიშაფუს“ შესახებ პირველ ცნობას გვაწვდის თ. სახოკა, რომელიც წერს: „... ხიდეს ნათესავეები, ფულად შესაწევარს გარდა, ნივთიერადაც ეწვეიან: ჩვეულებრივ მოჰყავთ ხარები, რომელთაც იქვე დაჰკლავენ ქორწილისათვის. შესაწევარის ამ სახეს ჰქვია „ოჭაშიფუ“ /78, 102/. მექორწილე ოჯახისათვის ნატურით შეწევნა იცოდნენ ქორწილამდე, ხოლო ფულადი დახმარება – ქორწილის დღეს. შეწევნა ნატურით ან ფულით სავალდებულო იყო ყველა მოპატივებულისათვის. მაგრამ პირი, რომელ-



ივ. ე.წ. „გინაყოფამაღს“ (პირისხანახავს) გაიღებოდა, აღნიშნული ვალდებულებებისაგან თავისუფლდებოდა. თუმცა, ზოგიერთი ნათესავი თავს რწმუნებდა როგორც ერთი, ისე მეორე ვალდებულებების „პირისხანახავის“ გაღება უშუალოდ საქორწინო ხუფრასთან ხდებოდა, ფულის სახით „ოჯიშაფუს“ შეწევნა იცოდნენ ღვინის დაწყების წინ. ოჯახი გამოყოფდა ე.წ. „მაჭარაღს“ (ჩამწერი), რომელიც ცალკე ოჯახში იჯდა და ადგენდა შემომწირველთა სიას სათანადო თანხის ჩვენებით. ფულის სახით გაღებული „ოჯიშაფუ“ (ასევე „პირისხანახავი“), როგორც ჩანს, პრაქტიკაში შემოდის სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობის დამკვიდრების შემდეგ, XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან. მანამდე კი სავარაუდებელია, რომ შესაწევარი მთლიანად ნატურალური სახისა იყო.

ნატურალური სახის შესაწევარში, როგორც ითქვა, შედიოდა საკლავი, რომლის შეწევნითაც, უპირველეს ყოვლისა, თავს ივალდებულებდნენ ოჯახის გათხოვილი ქალიშვილები. სათანადო ადგილზე აღვნიშნეთ, რომ ასეთ საკლავს „გუმოტყუდირეფიში ოყვილური“ (გამზითვებული საკლავი) ერქვა. თუ ხარს რამდენიმე ქალიშვილი მოიყვანდა, მათ შორის პრივილეგია ეძლეოდა უფროსს და მისი საკლავი „ღუდი ოყვილურის“ (თავი საკლავის) სახელით იწოდებოდა.

გარდა საკლავისა, სახიძოს ნათესაობა და „სამოხოს“ წევრები ქორწილამდე რამდენიმე დღით ადრე ოჯახს მთავრდებდნენ სხვადასხვა სახის პროდუქტს (პურისა და ღომის ფქვილს, ყველს, ღვინოს; ასევე ქათმებს, გოტებს და სხვ.). აღნიშნული სახის შესაწევარის ერთი ნაწილი ხმარდებოდა ვაჟის სახლში გამართულ ნადიმს, ხოლო მეორე „საქორწილოს“ სახით იგზავნებოდა საპატარძლოს ოჯახში. ამდენად, ფულთან ერთად, ნატურალური სახის შესაწევარი გამოიხატული იყო ოჯახისათვის სათანადო ხარჯების შესამსუბუქებლად. ამასთან, თუ „ოჯიშაფუდან“ საქორწინ-

ლო ხარჯს რაიმე გადარჩებოდა, იგი ახლად შექმნილი ოჯახის კეთილდღეობას ხმარდებოდა.

„ოჯახშიფუს“ მსგავსი მატერიალური ურთრქმშქლნი მარება კარგადაა ცნობილი საქართველშიც. „სანიჭარის“, „სანაწეოს“, „პატიობის“, „შესაწევარის“ სახელწოდებით.

სამცხე-ჯავახეთში სანიჭარის შეგროვება იცოდნენ უშუალოდ საქორწილო ხუფრის მხელელობის დროს. აქ სანიჭარში შედიოდა როგორც ნატურალური (ხასმელ-საჭმელი), ასევე ფულადი ძღვენი /31,77/. ფულითა და ნივთებით ასაჩუქრებდნენ სიძეს ქართლსა /54,52/ და კახეთში /190, 61/ ქორწილის მეორე დღეს. ფშავ-ხევსურეთში სანაწეოში ჩადიოდნენ საპერანგეს, ფარჩას, ხბოს, ცხვარსა და ფულს, რისთვისაც დგებოდა სია /48, 178/, ხევში კი შესაწევარს („პატიობას“), რომელშიც ცხვარი, ჭოჭყი (1 წლის ხბო), მატყლი, ტყავეული, ნაბად-ქხოვილი, პური, თივა, ძროხა და უკანასკნელ ხანებში, ფულიც შედიოდა – კრეფდა ეჯიბი და ოჯახს გადასცემდა /78, 286/. ასევე იცნობს ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას ფერეიდნელ ქართველთა საქორწილო ტრადიცია. აქ „ნიჭის“ სახით იკრიბებოდა ფული და ნივთიერი საჩუქრები, ასევე ცხვარი /19, 87/. როგორც გ. გოცირიძე წერს, „ნიჭის სახით ქორწილში სიძეს შეიძლება 40 ცხვარიც კი მოვეგროვებინა და თუ იგი ოჯახს გამოეყოფოდა, მისი წაყვანის სრული უფლება პქონდა; ქალის ნიჭი კი პატარძლის საკუთრება იყო“ /19, 93/.

ქორწილში დახმარება უცხო არ ყოფილა აფხაზებისათვისაც. გ. ჩურსინი წერს: „У ахзазов припасы для свадебного ужина доставляются всеми родственниками и даже хорошими знакомыми жениха“ /191,31/. მსგავსი წესი ცნობილი იყო სომხებში /191, 62/, შუა აზიის ხალხებში /143, 172/, ირანელ თათრებში /156, 204/ და სხვ.

შესაწევარის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში სხვადასხვა აზრია გამოთქმული. ნ. ჩურსინი მას

განიხილავს, როგორც მატერიალურ დახმარებას ახლადშექმნილი ოჯახისადმი /190, 61/. კ. იფინიშვილის აზრით კი, ქორწილში შესაწევარი ოჯახების ურთიერთდახმარების ისეთივე წესია, როგორც „ონისარი“ და კოლექტიური დახმარების სხვა ფორმები /37, 284/. ამავუ ასპექტში იხილავს გ. გოცირიძე აღნიშნულ მოვლენას /19, 87-92/. თ. იველაშვილი იკვლევს რა შესაბამის მესხურ-ჯავახურ მასალას, ჩვენთვის საინტერესო წესს ყოფაში დამკვიდრებულ სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას განაკუთვნებს /31, 81/. ეს უკანასკნელი აზრი ეყრდნობა ბექას სამართლის 34-ე მუხლს, რომელშიც ნათქვამია: „ქორწილისა ხანიჭარი ვაღია კაცისაგან კაცსა ზედან“ /21, 619/. აღნიშნული სამართლის სწორედ ეს მუხლი პქონდა მხედველობაში ნ. ურბნელს, როდესაც სწერდა: „თუ ვინმე ხანიჭარს ნებით არ გაიღებდა, სამართლით მაინც გადაახდევინებდნენ“ /82, 157/. ბექას სამართლის 34-ე მუხლის თაობაზე გ. ნადარეიშვილი მიუთითებს, რომ „სავალდებულო ხანიჭრის დაწესებით კანონმდებელი ცდილობდა გადაერჩინა ოჯახების არცთუ ისე მცირე რიცხვი ქორწინების ხარჯთა ტვირთქვეშ გატყულებვისაგან“ /64, 66/.

უფიქრობთ, რომ ყველა ზემოწარმოდგენილი აზრი სავსებით მისაღებია. შესაწევარი, იქნება ეს კანონით განმტკიცებული ვალდებულება თუ ნებაყოფლობით გაღებული ღირებულება, საბოლოო ჯამში, დადის ოჯახებს შორის არსებული მატერიალური ურთიერთდახმარების ნორმებამდე და ემსახურება საქორწილო ხარჯების შემსუბუქებასა და ახალშექმნილი ოჯახისადმი ხელშეწყობას.

2. „თორ-ფაცხა“ –

ნაგებობა ახლადმოქორწინებულთათვის



მერიკენული

ხაველე ეთნოგრაფიული მასალა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ გასული საუკუნის სამეგრელოში ახლადშეუდლებულები ყოველმიზეზგარეშე მათთვის ცალკე გამართულ დროებით ნაგებობაში იწყებდნენ ცხოვრებას. წინასწარვე შევნიშნავთ, რომ ძირითადი ოჯახისაგან ახლადდაქორწინებულთა იზოლირებული ცხოვრება, გასაგები მიზეზების გამო, ტრადიციული მორალურ-ეთიკური ნორმების დაცვასა და სათანადო ფსიქოლოგიური აკლიმატიზაციის გავლას ითვალისწინებდა.

სამეგრელოში აღნიშნული დანიშნულების ნაგებობის არსებობაზე მიუთითებდნენ თ. სახოკია /78,103/ და ს. მაკალათია /50, 269/, მაგრამ არცერთ მათგანს იგი აღწერილი არა აქვს. ამიტომ მიზანშეწონილად ეთვლით, წარმოვადგინოთ ახლადშეუდლებულთა საცხოვრებლის აღწერილობა ჩვენი მასალების მიხედვით.

1979 წლის ზაფხულში ხობის რაიონის სოფ. პირველ მაისში და წალენჯიხის რაიონის სოფ. ობუჯში დავამოწმეთ წნული ნაგებობა „თორ-ფაცხის“ სახელწოდებით. გარკვეული მიზეზების გამო, იმუამად ვერ შევძელით მათი ფოტოგრაფირება, ხოლო 5 წლის შემდეგ, როცა ხელშეორედ მოგვიხდა ჩასვლა აღნიშნულ სოფლებში, ერთი მათგანი საერთოდ არ იდგა, მეორე – თხების სადგომად გადააკეთებიათ. თავის დროზე, ნაგებობები ჩაეხატეთ და სათანადო ანაზომებითურთ აღვწერეთ. რამდენადაც მითითებული ნაგებობები კონსტრუქციულ-არქიტექტურული თვალსაზრისით¹ და სოციალურ-ყოფითი ფუნქციით ერთმანეთს იმეორებენ, მიზანშე-

¹ „თორ-ფაცხას“ ჩვეულებრივი ნროული და წნული ნაგებობისაგან განსხვავებს შედარებით მცირე ზომები და დაბალი სახურავი.

წონილად მიგვაჩნია, აღწეროთ მხოლოდ ერთი მათგანი, კერძოდ, ხოფ. ობუჯში მცხოვრებ მ. კახიას კუთვნილი „თორ-ფაცხა“.

ფაცხა გეგმაზე წრიული მოყვანული (სიმაღლით 300 სმ), რომლის კედლები ცილინდრული ფორმისაა, ხოლო სახურავი - კონუსური.

ნაგებობის მთელ წრეზე ყოველ 20-25 სმ. ჩასმულია დაახლ. 2 მ. სიმაღლის ბზის დგარები, რომელზედაც წრიულად სიმაღლის გაყოფებით გადის წნული კედელი (იელის წნელისა). ფაცხას წინა მხარეს აქვს რკალური მოყვანილობის ფიჭვის დირე (შიდა მხარეს ორივე ბოლოში ჯამისებური ამოდარულით, ე.წ. „ობუჯალეთი“) და ფიჭვისავე სარტყელი, მათ ნატრეკებში ჩასმულია ფიჭვის ჩარჩოები და გვერდითი დგარები. ჩარჩოს ანჯამებით ჰკიდია ფიცრული ერთკარედი. წნული კედლის დგარებს ეყრდნობა კოწოლკაკები, რომელთა თავების შეერთებით იქმნება კონუსური ფორმის სახურავი. კოწოლკაკებს კედლებიდან დაახლოებით 80 სმ. სიმაღლეზე მიუყვება მჭიდრო წნული, რომელიც შემოთქვენ თანდათანობით მენხერდება და 120 სმ. სიმაღლეზე ხაერთოდ ქრება; შიგნიდან ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს კოწოლკაკები წნული კედლის გაგრძელებას წარმოადგენს. ფაცხა გადახურულია გვიძრით.

იმისათვის, რომ კედელი ნადექისაგან არ დაზიანდეს და წნულში წყალმა არ გაუონოს, პირველი რიგის ბურვილის ერთგვარი გაგრძელებაა დაახლ. 45° დახრილობის წნული ნაშევრი. ამ უკანასკნელის მოხაწობად გამოყენებულია ღეროები, რომლის ერთი ბოლო მაგრდება დგარის თავზე, მეორე კი - დაახლ. 25 სმ. გარეთ გამოდის და ქმნის წნულ ნაშევრს.

მთხრობელთა გადმოცემით, მსგავსი ნაგებობები განკუთვნილი იყო ახალდაქორწინებულთათვის და იგებოდა ქორწილის წინა დღეებში ძირითადი ხაცხ-

ოვრებლის უკან, რათა თვალი არ სცემოდა ნეფე პატარძალს. მაგიური ფუნქცია ენიჭებოდა ჩარხოსა და კარზე მიკრულ ცხენის ნალებსა და უკრის მუღი მოსახულებებს. კარის გვერდით კედელზე დაკრული სახელდახელოდ შეკრული მცირე ზომის ხის ყუთი ე.წ. „ადაფა“, რომელშიც ნეფე „ხემანწყუსათვის“ (ხელშეწყობისათვის)³ განკუთვნილ სანუქარს – ფულს, თავშალს ან ცხვირსახოცს დებდა.

როგორც ითქვა, „თორ-ფაცხის“ დირეს შიდა მხარეს ორივე ბოლოში აქვს ჯამისებური ამოდარული ე.წ. „ობჟალე“ (სარძევე), რომელშიც რძეს ასხამდნენ. ხალხის რწმენით, პირველ დამეს ხიძე-პატარძალს შესაძლოა სწვეოდა გველი, რომელიც ან ორივეს დაახრჩობდა, ან მხოლოდ ნეფეს და თვითონ დედოფალს მიუწვევებოდა.⁴ იმისათვის, რომ გველს არ ევნო ახალშეუღლებულთათვის, „ობჟალე“-ში რძეს ასხამდნენ, რითაც მისი კეთილგანწყობის მოგება სურდათ.

წვენ არაფერი ვიცით „თორ-ფაცხის“ შიდამოწყობილობის შესახებ. მასზე მწირი ცნობები მხოლოდ ხანდაზმულ მოხრობელთა მეხსიერებას შემორჩა. როგორც აღნიშნავენ, ფაცხის ცენტრალურ ნაწილში ეწყობოდა შუაცეცხლი; კერის მარჯვენა მხარეს გამართული იყო

2 ამავე სახელწოდების ხის ყუთი თითქმის ყველა სახლში ინახებოდა საოჯახო საბუთების საცავად.

3 „ხემანწყუს“ (ხელშეწყობის) მოვალეობას შეადგენდა ნეფისათვის პატარძლის მიგვრა ფაცხაში, მათთვის ლოგინის გაშლა და სხვა წერილობანი ღახმარება /50, 469/.

4 ეს მოიარული სიუჟეტი ფართოდ იყო გავრცელებული სამეგრელოში და, როგორც ჩანს, ნარმოადგენს ქართულ ხალხურ ზღაპრებში დაცული გველეშაპისა და მზეთუნახავის შესახებ არსებული ვადმოცემების ტრანსფორმირებულ ვარიანტს. ინტერესმოკლებული არ იქნება აქვე თუ აღვნიშნავთ, რომ მ. მარუშკოს ნიკორწმინდაში ჩაუნერია ერთი ვადმოცემა, რომლის თანახმად ერთხელ იქ მდებარე ტბაში მოპინადრე გველს მოუტაცია ქალიშვილი, რომელიც უნდა გაეთხოვებინათ მისთვის არასასურველ კაცზე /160/.

ტახტი, რომელსაც ჭილოფის („ჭილის“) ფარის განაცალკევებდა; ტახტისუკანა კედელზე გაკრული იყო ფარდავი ან ჭილოფი; მარცხენა მხარეს კუთხურ მხარო ზომის ტაბლაზე ელაგა პურ-ღვინო; კუთხურ მხაროზე ბული იყო ე.წ. „სინჯაში დიშქა“. აქვე უნდა ითქვას, რომ ფაცხაში სიძუპატარაძალი რჩებოდა თაფლობის თვე; თუ ძირითად საცხოვრებელში ოჯახს ფართი არ ჰყოფნიდა, საზამთროდ ფაცხას შელესავდნენ და ახლადშეუღლებულნი იქვე განაგრძობდნენ ცხოვრებას.

სამეგრელოში რამდენიმე სახის ფაცხა გვხვდება. მათ შორის მხოლოდ ახლადდაქორწინებულთათვის განკუთვნილი ნაგებობა იწოდება „თორ-ფაცხად“. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ეს უკანასკნელი ჩვეულებრივი წრიული და წნული ფაცხისაგან განსხვავდება შედარებით მცირე ზომებითა და დაბალი სახურავით; გარდა ამისა, სხვაობა შეიმჩნევა თვით კედლის წნულში. განსხვავებით სხვა ფაცხებისაგან, „თორ ფაცხის“ კედლის წნული მჭიდროდაა ნაქსოვი, რისთვისაც იყენებდნენ ძალზე ვიწრო წნელებს. მართალია, იგი დიდხანს ვერ ძლებდა, მაგრამ მეტად ღამაზი იყო და ამასთან შეუძლებელიც გახლდათ შიგ შეჭკვრეტა. სწორედ ამის გამო უფიქრობთ, რომ ჩვენთვის ხაინტერესო ნაგებობის სახელწოდების პირველი ნაწილი „თორ“ – უნდა გამომდინარეობდეს თურქული სიტყვიდან *tor*, რაც წვრილად და ფაქიზად მოწნულს ნიშნავს /157/. შესაძლოა, ეს ტერმინი სამეგრელოში ღაზი ოსტატების მიერ იყოს შემოტანილი.

თ. სახოკიასა და ს. მაკალათიას მიხედვით სამეგრელოში ახლადდაქორწინებულთათვის განკუთვნილ ნაგებობას „ამხარა“ /78, 103; 50, 269/ ჰქვია. ამავე სახელწოდებით გვხვდება იგი აფხაზეთშიც /137, 78/. საველე მუშაობამ დაგვარწმუნა, რომ აღნიშნული ტერმინი გავრცელებულია იმ ლიმიტროპულ ზოლში, რომელშიც ქართულ (მეგრულ)-აფხაზური კულტურა ურთიერთზე მოქმედებს. ესაა სამურზაყანო და ენგურისპირა სამეგრელო.

რელო. ამიტომ ვთვლით, რომ ამ მიკრორეგონში მცხოვრებ მოსახლეობას ნახესხები აქვს მხოლოდ ტერმინი „ამხარა“ და არა კულტურის ელემენტები, რადგან ამას შ. ინალიფა მიიხსნევს: „Отдельное брачное отношение в прошлом было известно и мегрелам, по крайней мере тем из них, которые жили в Абхазии или в пограничных с Абхазией районах, и тот факт, что оно известно им под своим точным абхазским названием «амхара», заставляет думать, что они заимствовали его непосредственно у абхазов“ /137, 100/.

როგორც ვნახეთ, ახალდაქორწინებულთათვის განკუთვნილი ნაგებობა ცნობილი იყო არამარტო აფხაზეთში და აფხაზების მეზობელ რაიონებში მცხოვრები მეგრელებისათვის, არამედ მთელ სამეგრელოში, ასევე გურიასა და იმერეთში.⁵

3. მაყრიონის შარაჟა

მექორწინე ოჯახებს შორის, როგორც ითქვა, წინასწარ ხდებოდა მოლაპარაკება-შეთანხმება მაყრიონის წვერთა რაოდენობაზე. საპატარძლოს ოჯახისთვის ვაჟის მაყრის რაოდენობას არსებითი მნიშვნელობა არ ჰქონდა, რამდენადაც საქორწილო ხარჯები ძირითადად სახიძოს უნდა გაეწია. პირიქით, ხშირ შემთხვევაში ქალის მხარე დაინტერესებულიც კი იყო ნევის მაყრის სიმრავლით, რადგან სარგებლობდა უფლებით ორჯერ მეტი გავეზავნა სიძის სახლში. მაგრამ რამდენადაც მაყრიონი განასახიერებდა მისი წარმგზავნილი ოჯახის ღირსებას და იყო ამ ღირსების დამცველი, შესაძლებელი უსიამოვნების თავიდან აცილების მიზნით, ხშირად მხარეები ამჯობინებდნენ მინიმუმამდე დაეკვანათ მაყრად მიმავალთა რიცხვი. მაგრამ არც ისე უკებოდა, რომ ვაჟის მაყარში 15-20 კაცი არ ყოფილიყო. ერთი ხიტყვით, მაყრიონის რაოდენობას გან-

⁵ სათანადო მასალები ინახება ავტორთან.

სახლურავდა არა იმდენად ოჯახთა ეკონომიური შესაძლებლობა, რამდენადაც ნათესავე-ახლობელთა წრეში ღირსეული პირების ოდენობა.

მაყრის შერჩევას ითვალისწინებდა მისი მნიშვნელობას, მხედრულ ნიჭსა და მსროლედებას. რათა არ შერცხვენილიყვნენ ჯიროთსა და სხვა სახის შეჯიბრში. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმას, როგორი სიმღერა და ცეკვა-თამაში იცოდა მაყრად არჩეულმა და რამდენად კარგი მომღვინე იყო; ცხადია, ღვინის სმა და ატანაც სათანადოდ უნდა შეძლებოდა. მაყარი მოხდენილად ჩაცმული უნდა ყოფილიყო და კარგი ჯიშის ცხენიც უნდა ჰყოლოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი შეიძლებოდა მასპინძელთა დაცინვის საგანი გამხდარიყო.⁶

მაყარს ირჩევდნენ დასაქორწინებელთა ნათესავეებიდან და მეზობლებიდან. დედის ნათესავეების მხრიდან მაყრის შემადგენლობაში აუცილებლად უნდა ყოფილიყვნენ მისი ძმები და ბიძაშვილები; დების მაყრად წახვლა აუცილებელი არ ყოფილა. მამის მხრიდან მაყრად მიდიოდნენ მისი ძმები, ბიძაშვილები და მათი შვილები; 20 კაციან მაყარში 4-5 ქალი თუ ერიდ. რაც შეეხება მეზობელ მაყრებს, ისინი შეადგენდნენ „სამოხიოში“ შემავალი ყოველი „ღინოს“ თითო წარმომადგენლებს.

ასეთი იყო მაყრის შერჩევის წესი.

მაყრად შერჩეულნი დილაადრიან იკრიბებოდნენ ნუფის სახლში. თუ პატარბლის მოსაყვანად გამზადებული მაყარს წინ შორი გზა ედო, ოჯახი ვალდებული იყო მათთვის ცაღკე სუფრა გაეშალა და საგზალიც გაეტანებია.

⁶ მაყრის შერჩევას იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონია, რომ XX ს. დასაწყისის სამეგრელოში მათი დაქორავებაც კი დაუწყიათ. დაქორავებულ მაყარს ეძლეოდა ვასამრჯელო, ე.წ. „ნამაყარუ“ (ნამაყარალი) 1-3 მან. ოდენობით; ჩვენ პირადად ვესაუბრეთ ქირით მაყრად ნამყოფ ორ პირს, რომელთაგან ერთი მომღერლად იყო მიწვეული („ნამაყარუ“ — 2 მან.), ხოლო მეორე — მოჯირითედ („ნამაყარუ“ — 1 მან. 50 კაპ.); 2 ან 3 მანეთი ეძლეოდა იმ დაქორავებულ მაყარს, რომელიც ერთდროულად იყო კარგი მომღერალი, მხედარი და მსროლელი.

თავი V



ქორნილი

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

1. მაყრიონი და მისი მხარისი უფლება-მოვალეობანი

ა. მაყრის მხარე პატარძლის მოყვანა

ხევის სახლში შეკრებილი მაყარი, იმ შემთხვევაში, თუკი საპატარძლო შორს ცხოვრობდა, დილით ადრე გაუდგებოდა გზას; თუ მახლობელ ხოფელში იყო, შუადღემდე მაინც ვადიოდა; ტრადიციის თანახმად სიძე ქალის მოსაყვანად არ მიდიოდა. იგი მაყარსა და პატარძალს ეკლესიასთან ან სახლში ხვდებოდა. ახვევ არაწეს ყოფილა მაყრიონის შემადგენლობაში მშობლების ყოფნა. ისინი ჯვრისწერასაც კი არ ესწრებოდნენ. ხვეულების მიხედვით, სტუმრებს მხოლოდ თავიანთ ოჯახში უნდა მიეკებებოდნენ.

მოხრობელთა გადმოცემით, მაყარი ხელის გარკვეულ წესს იცავდა. პატარძლის მოსაყვანად წასულებს წიხ „დუღმაყარე“ (მაყრიონის მუთაური) მიუძღვებოდა. მას გვერდიგვერდ მიყვებოდა „მეგურგინე მორდია“ (მეჯვარე), ოდნავ უკან კი მახარობლად გამოყოფილი პირი („მახარე“). შემდეგ, მოდიოდა ქალთა ჯგუფი, რომლის ერთ-ერთი მწინავეუთაგანი მდადი („დადე“) უნდა ყოფილიყო. ქალებს მოხდევდნენ მაყარი მამაკაცები ორ ან სამ მწკრივად. მაყრის ხელის ახეთ წესში ახახულია მისი წვერების უფლებები და პრივილეგია, რომლითაც, უპირველეს ყოვლისა, ხარგებლობენ მთავარი პირები – „დუღმაყარე“, „მეგურგინე მორდია“, „მახარე“ და „დადე“.

პატარძლის სახლს მიახლოებული მაყარი გაგზავნიდა მახარობელს, რომლის უკან მობრუნებაამდე ვაკის წარმომადგენლობას არ მჭონდა უფლება მიხედვიყო დედოფლის ოჯახში. მახარობლის დაბრუნების-



თანავე მაყრიონი თოვის სროლით შევიდა საქორწილეთა ეზოში. ქალის მხარე მათ დიდი ხარხიშით ხვდებოდა. სტუმრები ჩამოქვეითდებოდნენ, მასპინძლები ცხენებს ჩამოართმევდნენ, ბულნი იყვნენ ცხენები დაესვენებიათ, მათთვის უნაგირი ჩამოეხსნათ, ოფლი მოეწმინდათ და მაყრის წახვლამდე დაეპურებიათ.

ჩამოქვეითებულ მაყარს გამოეყოფოდა მეჯვარე, სტუმრების მისაგებებლად ეზოში გამოხულ პატარძლის დედასთან მივიდოდა, მიუღოცავდა ქალიშვილის გათხოვებას და გადასცემდა ხიდის ოჯახიდან გამოგზავნილ საპატარძლო ტანსაცმელს. ვიდრე სტუმრები სუფრასთან იხსდნენ, პატარძალი ამ კაბაში უნდა გამოწყობილიყო.

პატარძლის ტანსაცმელზე და ხაერთოდ მის მორთულობაზე ლიტერატურაში არსებულ მონაცემებს წვენ ვერაფერს ვამატებთ; ამიტომ უცვლელად მოვიტანთ პატარძლის საქორწილო მორთულობის ც. ბეზარაშვილისეულ აღწერას: სამეგრელოში „ძველად საქორწილო ტანსაცმლის საუკეთესო ვარიანტს ქართული სარტყელ-გულისპირიანი კაბა შეადგენდა... ამავე მიზნით იყენებდნენ იმ დროს ფართოდ გავრცელებულ როგორც ორნაწილიან, ისე სხვა ფორმის მხრიან კაბებსაც. მხრიანი კაბებიდან აღნიშვნის ღირსია ე.წ. კაბა „შანტიკური“, რომელიც სიკოხტავით სჯობდა ქართულ კაბას, უფრო ვიწრო იყო და მოკლევ. ეს ყელმოხსნილი და მოკლე სახელოებით შედგენილი კაბა XX ს. იწყებს გავრცელებას და საქორწილო ნაცმულობად იქცევა. კაბის ზედა ნაწილი განზეა მოყვანილი, ქვედა - გაირიბებული ნატრების წყალობით თუ „კლოშად“ გამოჭრის გამო, ბოლოსკენ განიერებული... აღნიშნულ ტანსაცმელთან ერთად პატარძალს თავზე ძვირფასი თავშალი ეხურა, ფეხზე თეთრი ფეხსაცმელი ან „ბანტოკიანი“ ტუფლები ეცვბო-საპატარძლო ტანსაცმლის მასალად კარგი შალი და

აბრეშუმი ყველას სჯობდა, ფერებიდან - თეთრი... ქორწილის შერე საქორწილო თავსაფარს საგარეოდ ვამოიყენებდნენ, კაბას უფროთხილდებოდნენ, ერთერთხელ ხატობაში ან „იარმუკაზე“ ჩაიცვამდნენ და შემდეგ კვდროდ ინახავდნენ“ /8, 119-120/.

პატარძლის სახლში სუფრასთან მსხდარი მაყრიონის აშლამდე მეჯვარე მდადთან ერთად ქალის მშობლებს ეახლებოდა და ქალიშვილის ჩაბარებას მოსთხოვდა. მეჯვარესა და მდადს მიიყვანდნენ იმ ჩაკეტილი ოთახის კარებთან, სადაც პატარძალი იყო ცოლ-მეგობრებთან ერთად. აქ სრულდებოდა ე.წ. „მოტყუდუში დარცხებაში“ (პატარძლის დახსნის) წესი. მეჯვარე დააკაკუნებდა კარებს, თან იტყოდა: „მოტყუდუ ქომუჩით!“ (პატარძალი მოგვეცი!) და იმართებოდა დიალოგი მასა და პატარძლის ამხანაგებს შორის:

პატარძლის მხარე: - ჩქი მომირდუნა ჩქი მომირთუნა. ანწი თქვა მუშა მოირთუმუნა?

- ჩვენ გაგვიზრდია, ჩვენ მოვირთავს, აწი თქვენ რისთვის მოსულხართ?

მეჯვარე: - თქვა მოირდუნა თქვა მოირთუნა. ჩქი ოყუნაფშა მომირთუმუნა. - თქვენ გაგიზრდია, თქვენ მოვირთავთ, ჩვენ წასაყვანად მოვსულვართ.

პატარძლის მხარე: - თქვა ვაირდუნა. თქვა ვაირთუნა. ანწი თქვა მუშა მოირთუმუნა?

- თქვენ არ გაგიზრდიათ, თქვენ არ მოვირთავთ, აწი თქვენ რისთვის მოსულხართ?

მეჯვარე: - ჩქი ვაირდუნა, ჩქი ვაირთუნა. ჩქი ოყუნაფშა მომირთუმუნა. - ჩვენ არ გაგიზრდია, ჩვენ არ მოვირთავს, ჩვენ წასაყვანად მოვსულვართ.

პატარძლის მხარე: - თქვანო მორდუნს, თქვანო მორთუნს. ჩქი მუ?

- თქვენთვის გაზრდის, თქვენთვის მორთავს. ჩვენ რა?

მეჯვარე: - ჩქინო მორდუნს, ჩქინო მორთუნს, თქვა თენა.¹

- ჩვენთვის გაზრდის, ჩვენთვის მორთავს, თქვენს ლექსს.

ამ დროს იღება კარი და მეჯვარე პატარაძლის ახსენებებს წვრილმანი საჩუქრებით ასაჩუქრებს. თვითონ კი პატარაძალს მოჰკიდებს ხელს და მიჰყავს ეზოში გამომშლილი მაყრისაკენ.

ზემომოყვანილი მასალა წარმოადგენს საწესჩვეულებო დიალოგს და უანრობრივი თვალსაზრისით რიტუალურ ფოლკლორს განეკუთვნება.

როგორც ვხედავთ, ჩვენთვის საინტერესო დიალოგი აგებულია სინტაქსური პარადელებით. უნდა ითქვას, რომ რიტუალური ლექს-სიმღერების აგებაში განსაკუთრებულ როლს თამაშობს სინტაქსური პარადელიზმი და თვით რითმაც კი. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ერთ მაგალითს, ნუფის სახელში მოვარდნილ მახარობელს მიმართავს სიძის ერთ-ერთი ნათესავთაგანი:

დამხვედური: - წიე, მურუ გახარენს. მი მო უნსუ მაყარემს?

- ბიჭო, რა გახარებს. ვინ მოყავს მაყრებს?

მახარობელი: - მა თინარე მახარენს, მოტყუდუ მოყუნს მაყარემს.

- მე ის მახარებს, (რომ) პატარაძალი მოჰყავთ მაყრებს.

როგორც ჩანს, სინტაქსური პარადელებით აგებულ ტექსტში დასმული შეკითხვა ნაწილობრივ შეიცავს პასუხად მიღებულ ინფორმაციას. ამასთან, თვით რითმაც კი - „გახარენს“ - „მაყარენს“, „მახარენს“ - „მაყარემს“ - საწესო თვალსაზრისით მნიშვნელოვან

¹ მოქმელი ძ. კვარაცხელია, სოფ. ჯვალი, ნალენჯიხის რ-ნი, 1982.

ნი ინფორმაციის შემცველია (ასეთივე სურათი გვაქვს პატარძლის დახსნასთან დაკავშირებულ დიალოგში). ამიტომ ვფიქრობთ, რომ მსგავსი პარალელურობები უაღური ტექსტის აგებას საფუძვლად უდევს. უფრო კი ველი ფაქტის რეალურ ფაქტად ქცევის მოტივი.

პატარძლის „დახსნის“ ჩვეულება და თვით დიალოგის კატეგორიული ტონი წარმოაჩენს მექორწინე მხარეთა შორის არსებულ, ქალის წაყვანით გამოწვეულ ანტაგონიზმს. მიუხედავად ამისა, დიალოგის ბოლო ნაწილში ორივე მხარის მიერ პოზიტიურადაა შეფასებული ქორწინება, რამდენადაც აქ ლაპარაკია თვით შედეგზე. აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის საინტერესო ტექსტი ნათელ წარმოდგენას გვაძლევს დიალოგში დროის გამოხატვაზე: აწყო დროის პოზიციიდან შეფასებულია მომავალი (ქორწინების შედეგი). დიალოგის აწყო დრო – ესაა მისი ფუნქციონირება და შესრულების შედეგი თვით რიტუალში, ხოლო მომავალი – საწესო დანიშნულების შედეგი.

მართალია, პატარძლის „დახსნასთან“ დაკავშირებული დიალოგი საქართველოში თითქმის არსად არ გვხვდება, მაგრამ თვით „დახსნა“, მისი „გამოსყიდვა“ ფართოდაა გავრცელებული /47, 156; 49, 16; 9, 63; 54, 88-92; 35, 68-69; 19, 102/. აღნიშნული წესი მეტ-ნაკლები სხვაობით ცნობილი იყო კავკასიის ხალხებშიც /142, 21; 139, 143/.

საკითხთან დაკავშირებით ნ. მაჩაბელმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ ქალის „გამოსყიდვის“, „დახსნის“ რიტუალი წარმოადგენს პატრილოკალური დასახლებიდან პატრილოკალურ დასახლებაზე გადასვლის დროინდელი რიტუალის გადმონაშთს, როდესაც მამის ოჯახიდან ქალის წაყვანისას ვაჟის ოჯახი ვალდებულად თვლიდა სანაცვლოდ რაღაც დაეტოვებინა. აღნიშნულმა რიტუალებმა დროთა განმავლობაში მიიღო სავალდებულო საჩუქრის სახე /54, 91/. მართალია, მკვლევარი პატარძლის „დახსნას“ სყიდვით ქორწინებას არ უკავ-

შირებს, მაგრამ მისი ანალიზის მიხედვით თუ ვიმ-
სჯელებთ, ნ. მანაბელმა ჩვენთვის საინტერესო მოვლენ-
ა მაინც საცოლოს სყიდვის ინსტიტუტს დაუკავშირა.
იმისათვის, რომ ჩავწედეთ პატარძლის „დახსნას“
ჩვეულების არსს, ჩვენთვის ამოსავალი უხდა იყოს ის
მასალა, რომელიც ასახავს პატარძლის გადამადვის
ან ამ უკანასკნელის გაძალიანების წესს. აღნიშნული
წესი გავრცელებულია მსოფლიოს თითქმის ყველა
ხალხში და უკავშირდება ე.წ. ხაქორწილო ანტაგო-
ნიზმს /170, 121-127/. ესაა საპატარძლოს კოლექტივის
შიერ უკმაყოფილების ფორმალური გამოხატვა მისი
წევრის წაყვანის გამო. ამიტომაც მაღავენ ქალიშ-
ვილს. უმიძმს რა თჯახთან თუ გვართან განშორება,
დედოფალი უძალიანდება საქმროს ან მაყარს, როცა
ისინი პატარძლის წაყვანას მოინდომებენ. მართალია,
აღნიშნული ჩვეულება უკავშირდება იმ პერიოდს,
რომელზედაც ნ. მანაბელი მიუთითებს, მაგრამ არა
გვეონია, ვაჟის მხარე ხაჩუქრის ვალებით ყოფილიყო
ვადებული (აქ არ იგულისხმება ურვადი. იგი ცალ-
კე მოქმედებს). სათანადო მასალები მიუთითებენ, რომ
გადამადული თუ გაძალიანებული პატარძლის მიმარ-
თ საქმრო და მისი მხარე ძალადობას მიმართავს (ამ
დროს ქალის მხარე მაყურებლის როლში გამოდის)
და არავითარი ხაჩუქრით არ ივადებულიებს თავს.
ეს მასალა, მოტანილი ა. პერშიცის სტატიიდან,
განეკუთვნება ხაზოგადოებრივი განვითარების დაბალ
საფეხურზე მდგომი ხალხის ყოფას /170, 121-127/. ამი-
ტომ მიგვანჩნია, რომ პატარძლის დახსნასთან დაკავ-
შირებულ ფასეულობათა ვალება შედარებით გვიან-
დელი მოვლენაა, რომელმაც ხასაქონლო-ფულადი
ურთიერთობის დამკვიდრებასთან ერთად ფართო
გაქანება მიიღო.

პატარძლის დახსნისა და „დუღმაყარესთვის“ მხ-
ითვის ჩაბარების შემდეგ მაყრიონი ემშვიდობებოდა
თჯახს და ქალის მაყართან ერთად ნუფის სოფლისაკ-

ენ გაუმართებოდა; ვაეის სახლში მისვლამდე შეჩერდებოდნენ ეკლესიასთან, სადაც მათ ხიძე ელოდებოდა. ჯვრისწერას საკმაოდ კარგად აგვიწერს მისი ძმის ძე კია /78, 97-98/. ამასთან, რამდენადაც სამეგრელოში მოქმედი ჯვრისწერის წესები თითქმის არაფრით განსხვავდებოდა სხვა ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში მოქმედი წესებისაგან, რომლებიც მთელი სისრულითაა აღწერილი სპეციალურ ლიტერატურაში /54, 93-100; 35, 70-76/, ჩვენ მასზე არ შევჩერდებით, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ სამეგრელოში ჯვრისწერა („გურგინუა“) სცოდნიათ მარანშიც /1, 91; 50, 265/. საამისოდ მიწვეული მკვდელი ნეფუ-დედოფალს საეკლესიო წესით დასწერდა ჯვარს და თავზე „ძაფეძიას“ – გვირგვინს დაადგამდა /5, 265/. „ძაფეძია“ კეთდებოდა თხილის ნორჩი წნელისაგან, რომელსაც თავის მხრივ მომცრო ზომის ტოტები პქონდა. თხილის წნელს მრგვალად დაგრიხავდნენ ისე, რომ მას გვირგვინის ფორმა მიეღო. თუ საფხულის პერიოდი იყო, „ძაფეძიას“ ყვავილებით მორთავდნენ, თუ არა და სუროთი შემოსავდნენ. გვირგვინი პატარძალს ქორწილის შემდეგ უკანა ეზოში მღვარ ხეზე უნდა შემოედო, მისი გადაღება ავისმომასწავებლად ითვლებოდა.

ეკლესიიდან გამოსულ ჯვარდაწერილებს მაყარი თოფების სროლითა და ხიმღვრით მიაცილებდა მექორწილე ოჯახისაკენ, რომლის ეზოში მხოლოდ მახარობლის გაგზავნის შემდეგ შედიოდნენ. ეზოში შემოსულ ნეფუ-დედოფალს დამხვედურნი ურიაშუდითა და დამბახების სროლით ხვდებოდნენ. მათ მიუახლოვდებოდა ხიძის დედა, თითო კოვზ თაფლს შეაჭმევდა, და სახლისაკენ გაუძღვებოდა. სახლის ზღურბლზე იდო გადმოტრიალებული თევზში, ხოლო მის გვერდით ღვინით სავსე ჭიქა. ნეფეს თევზში ფეხის დარტყმით უნდა დაემტვრია /78, 99/. პატარძალს კი ფეხის წაკვრით ჭიქა უნდა წაექცია და ღვინო დაედვარა /97/. სახლში შესულ ნეფუ-დედოფალს წინ მეჯვარე მიუძღვებოდა



და იწყებდნენ კერიის გარშემოვლას. პატარა ბიჭის/ამ დროს ხელში დომის ან ხიმთადის მარცვლით ხვსხე თუღში ეჭირა და მარცვლებს ოთხზე ეჭებოდა. პატარა ბიჭი /97/. კერიის გარშემო სამჯერ შემოეღებოდა და ოფიციანტს თვალს ეკლთაში პატარა ბიჭს ჩაუსვამდნენ. სწამდათ, რომ ამ მაგიური ხახიათის ქმედების წყალობით შეუძლებულუბების პირველი შეიღი ვაჟი იქნებოდა. პატარა ბიჭის ბიჭი უნდა დაეხანუქრებინა პურანჯით. პირსახოციით /97/, ან სხვა რაიმე ნივთით. დედოფალს შემდეგ ბიჭი უნდა ჩამოეხედა და ფეხზე ამდგარიყო. ვაჟის დედა მას ხელში მოეღ ხატაპურს დააკავებდა. დედოფალს იგი უნდა დაემტვრია და მადლა აესროლა; მაგრები ცდილობდნენ ხატაპურის ნატვების დაჭერას /97/. აღნიშნული წესის შესრულების შემდეგ დედოფალი მისთვის განკუთვნილ ოთახში გასვავდათ. ამით მოაურდებოდა პატარა ბიჭის მოყვანა და იწყებოდა ხატორწილო ნადიმი.

პატარა ბიჭის ოჯახში შემოეყვანათან დაკავშირებული ზემოთაღნიშნული და სხვა ხახიათის წეს-ჩვეულებანი, რომელიც თითქმის მთელ საქართველოში სრულდებოდა, ხპეციალურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა გააზრებული როგორც ინკორპორაციული ხახიათის რიტუალი /37, 246; 9, 65-66; 54, 110-111; 35, 79-83; 19, 103; 65, 187-188/.

ბ. „მახარე“ (მახარობელი)

როგორც ითქვა, მაყრონის შემადგენლობაში ერთ-ერთ მთავარ წევრს „მახარე“ წარმოადგენს. ვარკვეული თვალსაზრისით ჩვენ გვერდის აუეარეთ მახარობელთან შესხედრის აღწერას მისი პატარა ბიჭის ხახილში მისვლის დროს; ახლა კი გავუცნით სათანადო მახადლას.

პატარა ბიჭის ხახილს მიახლოებულ მაყარს გამოეყოფოდა მახარობელი, პირველი შეატრებოდა მკქორწილე

ოჯახის ეზოში და შეკრებილთ მაყრის მოსვლას ამცნობდა. დამხვედურნი (ძირითადად ახალგაზრდობა) ხმაურით მიცვივდებოდნენ „მახარეს“ და მაცნესთან ჩამოვდებას დაუპირებდნენ, თან ძალდახმობით ურტყამდნენ და ჩქმეტდნენ ფეხებზე. შეჯგუფულთა წრეს გაარდევდა ვინმე მანდილოსანთაგანი, რომელსაც ხელში ხონჩა ეჭირა და მაცნეს მიუახლოვდებოდა; ხონჩაზე სახმელ-საჭმელთან ერთად იდო საქორწინის მოხარშული წვივი („წირღვი“), რომელსაც მახარობელს მიაწვდიდა. ამ უკანასკნელს ცხენიდან ჩამოუსვლელად კბილი უნდა დაეღვა იმ ადგილისათვის, სადაც წვივის კუნთები მყესზე გადადის და უმაგრდება ქუსლის ძვალს /83, 387; 76, 27/. აღნიშნულ წეხს „წირღვი“ კბიროში გუდგუმახს (წვივზე კბილის დადგმას) უწოდებდნენ. წვივზე კბილის დადგმის შემდეგ, მახარობელი დაილოცებოდა და ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელოს შესვამდა. იქვე მღვარი ქალი მას მარჯვენა მკლავზე წითელ ღებტს შეაბამდა. ღებტებშებშული „მახარე“ უკან მობრუნდებოდა და კვლავ მაყარს შეუერთდებოდა. ბავშვები მას ყიყინით მიაცილებდნენ ჭიშკრამდე. ასე ხვდებოდა მახარობელს პატარძლის მხარე.¹

იმისათვის, რომ ჩაეწვდეთ მახარობლის ფუნქციის არსს, პარადელურად მასალის სახით მოვუხმობთ ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფების საქორწილო წეს-ჩვეულებებში მოქმედ შესაბამის მონაცემებს.

ვ. ითონიშვილის მიერ ხევში შეკრებილი მასალის მიხედვით, ნეფის სოფელს მიახლოებულ მაყარს გამოეყოფოდა „მეგოდრე“ და მაყრის მოსვლას ატყობინებდა მექორწილეებს. სოფლის ახალგაზრდები მას ცუ-მას დაუწევებდნენ და მხოლოდ მაშინ შეწყვეტდნენ.

¹ მახარობელთან შეხვედრის სულ სხვა სურათია ნარმოდგენილი ნეფის სახლში. აქ მახარობელს სინარულით ხვდებიან და ანვდიან ერთ კოვზ თაფლს ან შაქრის ნატყეს, ასევე მწვადსა და ღვინოს /78, 99/.

როცა მახარობელი სახლში შევარდებოდა და საკიდელს ჩააუღებდა ხელს. მახარობელი სათანადო გამასპინძლების შემდეგ, ისევ მაყარდებოდა /37, 250/.

ბიზანტიისა

მახარობლის გაგზავნასთან დაკავშირებით საინტერესო მასალაა დაფიქსირებული მესხეთ-ჯავახეთში. აქ სოფელში შესულ მახარობელს ხელში ესურის წივისა და თოვლის გუნდას. მიუხედავად ამისა, მახარობელი მაინც შევარდება ბოსხელში, მოსტრის ხოს ყურს, დაიჭერს ხელში და გამოვა იქიდან შემდეგი სიტყვებით: „მე ვარ მახარობელი, სახლის გამხარებელი, ნუფე მომყავს ღამაში, დამიცაღეთ დარბაზი“. შემდეგ მახარობელს უმასპინძლებიან და ასახუქრებენ; მახარობელი კვლავ მაყართან ბრუნდება. გ. ჩურსინის მიხედვით, კახეთში მახარობელი ქალის ოჯახში მოხვლისთანავე გაისვროდა დამბახას, რითაც მაყრის მოახლოებას იტყობინებოდა. მას ასახუქრებდნენ აბრეშუმის ხელსახვევით, რომელსაც იგი ან მკლავზე შემოიხვევდა ან კიდევ ცხენს შეაბამდა კისერზე. შემდეგ კვლავ მაყარს შეუერთდებოდა /190, 53/. ანალოგიური სურათია ქართლში /54, 86/.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით ძალზე მნიშვნელოვანი მასალა აქვს ატარაში დამოწმებული ეთნოლოგ მ. ბეჭაიას. „სახიძოს ოჯახთან მოახლოებისას გზაშივე შეარჩევდნენ მახარობლად ქალის ნათესავ ვაჟს ან ვაჟებს და დააწინაურებდნენ. მას ატანდნენ სპეციალურად დედოფლის მიერ შეკერილ და დაქარგულ პატარა ბალიშს – „მუჟდებალიშს“. ბალიშს შუაში ჩაკერებული პქონდა პატარა სარკე... სარკე შეიძლება ცალკეც წაედო „მუჟდევჯს“. მახარობელს ვაჟის ოჯახის უფროსი ეზოს გარეთ ეგებებოდა. ეზოში შემოსულ მახარობელს ბალიში ხიძისთვის უნდა მიეცა. მაგრამ ჯერ აწვადებდა, რამდენჯერმე ტყუილად გაუწვდიდა, შემდეგ „გაუქნევდა“, ესროდა. სახიძოს ბალიში უნდა დაეჭირა და გაქცეულიყო. თუ ხიძე ბალიშის დაჭერას ვერ მოახერხებდა, ხიციღს

დააყრიდნენ და შეარცხვენდნენ. მასპინძლები მახარობელს შარბათს დააღვეინებდნენ, მხარზე წითელ მოსახვევს შემოაკრავდნენ და შამფურით „მეშინებოთ“ დაასაჩუქრებდნენ... მახარობელი უკან მიბრუნდებოდა და და უერთდებოდა მექორწილებს“ /9, 64/.

ფერეიდნელ ქართველებში მახარობლად მისული ნეფის მაყრიონის წარმომადგენელი უკან გამობრუნებას ეშურებოდა, რადგან „ქალის ოჯახის მექორწილენი უვეიროდნენ, კაკაღს, ხმელ ხილსა და ბროწეულის მარცვლებს ესროდნენ. ამასობაში ქალის ძმა „მახარობელს“ ხელზე წითელ ან ჭრელ ნაჭერს გაუკეთებდა და წვეილ წინდას ან სხვა რაიმე ნივთს აჩუქებდა. უკან გამობრუნებული ღაღას კაცი (მახარობელი – ნ.ა.) ისევ მაყრიონს შეუერთდებოდა“ /19, 99-100/.

მახარობლობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები ცნობილია ასევე სხვა ხალხების ეთნოგრაფიული ყოფიდან. შუა აზიის ირანულენოვან მოსახლეობაში მოქმედებდა ჩვეულება, რომლის თანახმად ვაჟის მხრიდან პატარძლის სახლში მაცნედ იგზავნებოდა ახალგაზრდა კაცი. იგი მიუახლოვდებოდა თუ არა ქალის ოჯახს, დაიძახებდა, მექორწილენი მოდიანო და უმაღლე უკან მიბრუნებას ღამობდა, რადგან ეშინოდა არ გამოდევნებოდნენ და არ დაეჭირათ. თუკი დაიჭერდნენ, თავზე ნაცარს გადააყრიდნენ, წყაღს გადაახამდნენ ან სველ ნაცარს ტენიდნენ პირში; ამასთან, ასაჩუქრებდნენ შინდამზადებული ქსოვილით. ბიჭი უკანვე ბრუნდებოდა“ /143, 100/.

ნ. კისლიაკოვი იხილავს რა ტაჯიკური მახალგების შუქზე მახარობლის ფუნქციას, აღნიშნავს, რომ მისი არსის ახსნა ძალზე ძნელია. მკვლევარის აზრით, იგი მოტაცებითი ქორწინების გადამონაშთს უნდა წარმოადგენდეს, რადგან მახარობელთან შეხვედრაში ჩანს მისი დადევნებისა და დაცინვის ფაქტები, რაც გარკვეული წინააღმდეგობის ინსცენირებულ სურათს იძლევა /143, 100/.



სათანადო მასალების განხილვის შემდეგ კ. ონრი-მოვინი მივიდა დასკვნამდე, რომ ჩვენთვის მაინტერესო ჩვეულება მოტაცებითი ქორწინებების მოხდასთანაა /167/. გ. ჩურსინს მიაჩნია, რომ შემსრულებელი კენსის ინსტენირება თავდაპირველად მოტაცებითი ქორწინების ნიშნებს ატარებდა, მაგრამ დროთა განმავლობაში იგი იქცა მექორწინე მხარეთა ურთიერთშეჯიბრებად, რაც გამოიხატა სიტყვათმოსწრებულობის, ცეკვა-თამაშის, ხიმღერის, ცხენის ჯირითის, თოფის სროლისა და სხვა ვაჟკაცურ-რაინდული სახახაობების გამართვაში /193, 148-149/.

მახარობლის საკითხს ქართველ ეთნოლოგთაგან საგანგებო ყურადღება დაუთმო გ. გოცირიძემ, რომელმაც გაიხიარა ზემოაღნიშნული მოსახრებები და თავის მხრივ დაამატა: „შეიძლება ისიც ვიფიქროთ, რომ მახარობელი ისე როგორც ვაჟის მაყრიონი (რომლის წარმომადგენელიც თვით მახარობელია) სოფლისათვის „უცხო“ წარმომადგენელია და მას ჯერ უპატივცემულოდ, როგორც „მტერს“ ისე ხვდებოდნენ, შემდეგ კი დამოკიდებულებას სიკეთითა და წყალობით ცვლიან“ /19, 107/.

ჩვენ ვერ გავიხიარებთ ზემოწარმოდგენილ ვერცერთ შეხედულებას; ეთვლით, რომ ვაჟიანთა მახარობლის შეხვედრასთან დაკავშირებულ პერიპეტებში, პატარძლის ნათესაობის მხრიდან მის დასჯასა თუ დაცინვაში ინსტენირებულია არა მოტაცებითი ქორწინების დამადასტურებელი ფაქტი, არამედ ჩვენს წინაშეა ზოგადი ეთნოგრაფიიდან კარგად ცნობილი საქორწილო ანტაგონიზმის /153, 291-912; 170, 121-127/ ერთ-ერთი გამოვლინება. საქორწილო ანტაგონიზმი არის მექორწინე მხარეთა შორის არსებული ფორმალური ხასიათის წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულებანი, რომელიც წარმოშობილია დიხლოკალური დახახლების თანდათანობითი გაქრობისა და ქორწინების პატრილოკალური (გნებავთ ავუნკულატურალური)

ფორმის დამკვიდრების პირობებში, როგორც საპროტესტო რეაქცია ახალი ურთიერთობების მიმართ. მხოლოდ ადრინდელი პერიოდიდან, იგი დღემდე მოინახა ტრადიციულმა ყოფამ და ჩვენს მოაღწია გადმონაშთის სახით. ქალის მხარე უკმაყოფილოა იმით, რომ მოსულებმა უნდა წაგვარონ თავიანთი კოლექტივის წევრი, ამიტომაც დასცინიან და სჯიან მათთვის არასასიამოვნო ცნობის მომგანს (მახარობელს). მხოლოდ მახარობელი როდია დაცინვისა თუ დასჯის ობიექტი. მაგალითად, ხევსურეთში ქალის მხარეს აუცილებლად უნდა ეცემა სიძე; ყოველ შემთხვევაში, ისე არ დატოვებდნენ „სახიძოს სილა“ მაინც არ შემოეკრათ /3, 89; 45, 166/. მსგავსი ვითარება მოწმდება მსოფლიოს მრავალი ხალხის სათანადო წეს-ჩვეულებებში /170/. საქორწილო ანტაგონიზმის შედეგია, 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 სიძის არ მონაწილეობა მაყრიონში, მისი დამალვა და სხვ. ქალის წაყვანის გამო წარმოქმნილი საქორწილო ანტაგონიზმის ნიადაგზე უნდა აიხსნას პატარძლის მაყრის ქცევა ნუფის ოჯახში. ამ თვალსაზრისით სინტერესო მასალაა ფიქსირებული ხევსურეთში /3, 88/. ქართული მასალით საქორწილო ანტაგონიზმი კარგადაა ასახული საქორწილო ლექს-სიმღერებში. ვფიქრობთ, რომ აუცილებლობა არ მოითხოვს მოუხმოთ საქორწილო ანტაგონიზმთან დაკავშირებულ ზოგადი ეთნოგრაფიიდან ცნობილ მონაცემებს.

ყოველივე ზემოთქმული საჭირო იყო მახარობელთან პატარძლის მხარის შეხვედრის წეს-ჩვეულების ახსნისთვის. გარდა ამისა, ჩვენ გვაინტერესებს თვით მახარობლის ფუნქციის არსი.



მახარობლის ფუნქციის შესწავლისას ანტიორგანიზაციულია ის ფაქტი, რომ იგი პატარძლის სახელში ამბის მოტანისთანავე უკან ბრუნდება და შექმნილ მდგომარეობას ხელს. ამის გათვალისწინებით შემაჯობებელია, რომ მახარობელი არის ორმხრივი მაცნე. იგი ამცნობს პატარძლის ოჯახს მაყრის მოახლოებას და უკანმობრუნებულს მოაქვს ცნობა ქალის სახელში არსებული სიტუაციის შესახებ. მართალია, ეს უკანასკნელი ცნობა ბოლო დროისათვის რაიმე ღირებული ინფორმაციის შემცველი არაა, მაგრამ ქორწინების განვითარების ადრეულ ხაფხურზე მას გარკვეული მნიშვნელობა უნდა აქონოდა.

გუფიქრობთ, რომ პატრილოკალური ქორწინების თავდაპირველ ეტაპზე, როდესაც არ არსებობდა მაცნის (მახარობლის) ფუნქცია, ქალის მოსაყვანად წასულ ჯგუფს საქორწილო ანტაგონიზმის პირობებში სათანადო გამოცდა ელოდა, რაც, საუფიქრებელია, ხშირად ხავალალოდაც მთავრდებოდა. მოგვიანებით, პატრილოკალური ქორწინების პრაქტიკაში საბოლოოდ დამკვიდრების შემდგომ, მექორწინე მხარეთა შორის კეთილგანწყობილი ურთიერთობის სტაბილიზების მიზნით, მაცნედ უნდა გამოყოფილიყო გვარის რამდენიმე ახალგაზრდა წევრი, რომლებსუდაც გადავიდოდა უკვე ტრადიციად ქცეული რეაქციის სიმძიმე. მხოლოდ მაცნეთა მობრუნებისა და სათანადო ინფორმაციის მიღების შემდეგ უნდა მისულიყო ვაჟის წარმომადგენლობა ქალის წამოსაყვანად. თანდათანობით, საქორწილო ანტაგონიზმმა მიიღო რა ფორმალური და ხანახაობრივი ხასიათი, უკვე მაცნე-მახარობლად იგზავნება ერთი პირი. ჩვენს ხელთარსებული მასალების მიხედვით, მახარობლის ფუნქციას შეადგენდა პატარძლის ოჯახისათვის მაყრიონის მოახლოების უწყება, რათა მექორწილენი მზად დახვედროდნენ ხტუმრებს.

ასე წარმოგვიდგება მახარობლის ფუნქცია და მის შესხვედრასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი.

**ბ. „დუდმაყარე“ (მაყრის მეთაური) და
„მეგურგინე მორდია“ (მეჯვარე)**



მარიკონული

როგორც ითქვა, მაყრიონის შემადგენელი ნაწილები იყოფა რამდენიმე პრივილეგირებული წევრი, რომელთა შორის, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს „დუდმაყარე“² – მაყრის მეთაური, ხელმძღვანელი (შდრ. ხევსურ. „მყოლთ უფროსი“ /3, 70/, მესხურ-ჯავახური – „მაყარბაში“ /35, 62/) და „მეგურგინე მორდია“³ ან უბრალოდ „მორდია“. თითოეული მათგანის არჩევა ხდებოდა ნეფის ოჯახის უახლოესი ნათესაუბის წრიდან, კერძოდ, მშობლების ძმა-ბიძაშვილებიდან; მოგვიანებით მათ როლში არანათესაუბებიც გამოდიოდნენ. თუ მაყრის ხელმძღვანელად სახიძოს მამის ძმა დაინიშნებოდა, მაშინ „მორდია“ აუცილებლად დედით ბიძა ან ბიძაშვილი უნდა ყოფილიყო. ეს უკანასკნელი, გასაგები მიზეზით, ყოველთვის „მორდიობას“ ამჯობინებდა. ორივე მოვალეობა ძალზე პრესტიჟულად მიიჩნეოდა, ამიტომ დედ-მამის ნათესაობა ყოველმხრივ ცდილობდა „დუდმაყარე“ ან „მორდია“ ყოფილიყო. იყო შემთხვევები, როცა იმის გამო, რომ არც ერთ მხარეს თავი დამცირებულად და შეურაცხყოფილად არ ვერძნო, „დუდმაყარედ“ ორ პირს – დედ-მამის ძმებს აირჩევდნენ. ასეთ პირობებში მაყრის რაოდენობის გაზრდა აუცილებელი ხდებოდა, რის შესახებაც დროულად აცნობებდნენ ხოლმე ქალის ოჯახს.⁴ ამ დროს „დუდმაყარეთა“ ფუნქციები ნაწილდებოდა – ერთ მათგანს ევალებოდა საქორწილო ხარჯის, ე.წ. „საკამპანის“

2 „დუდმაყარე“ ორნაწილიანი სიტყვაა. იგი აღწერილობითი ხასიათის ტერმინ-კომპოზიტია („დუდ“ – თავი, „მაყარე“ – მაყარი, ე.ი. მაყრის თავი).

3 „მეგურგინე მორდია“ პირდაპირ თარგმანში „მეგვირგვინე ნათლიაა“. აქ „მეგვირგვინე“, „გვირგვინების შემცველს“ ნიშნავს.

4 მაყრიონი, რომელსაც 2 დუდმაყარე ჰყავდა, ძლიერ მაყრად ითვლებოდა და მასპინძელი მხარე სერიოზულ საშხადისში იყო, რათა ღირსეულად დახვედროდა სტუმრებს.

და „ნაძუქურის“ ჩაბარება დედოფლის ოჯახისათვის, ხოლო მეორეს – ქალის მამისაგან მზითვის მიღება, უკანმობრუნებული მაყრის მეთაურის მკითხველის გადაცემა ნუფის ოჯახისათვის. აღნიშნული მოვლენები, რომ „დუდმაყარეს“ მოვალეობას შეადგენდა ისეთი ორგანიზაციული საკითხების მოგვარება, როგორც იყო მაყრიონის მშვიდობიანი მსვლელობის უზრუნველყოფა, მისი ხელმძღვანელობა გზაში და სტუმრად ყოფნის უამს, ასევე საქორწილო ხარჯის, ნაძუქურისა და მზითვის მიღება-ჩაბარება; გარდა ამისა, „დუდმაყარე“ გამოყოფდა ერთ პირს და აგზავნიდა მახარობლად. მისი ფუნქცია მთავრდებოდა მაყრიონის მობრუნებისთანავე.

„დუდმაყარესთან“ ერთად დიდი მოვალეობა ეკისრა „მორდიას“, რომელიც თავის საქმიანობას პატარძლის სახლში იწყებდა. ხუფრასთან მსხდარი მაყრიონი ვიდრე აიშლებოდა, იგი მოითხოვდა პატარძლის გამოყვანას, მაგრამ ვიდრე ამ უკანასკნელს არ დაიხსნიდა („მოტყუდუში დარცხება“ – პატარძლის დახსნა), ე.ი. არ დაახანუქრებდა ქალის ტოდ-ამხანაგებს, „მორდია“ პატარძალს ხელს ვერ ახლებდა. დედოფლის „გამოხყიდვის“ (ეშაიდარი) შემდეგ „მორდია“ მას ხელს ჩააგვლებდა და გარეთ გამოიყვანდა. ამ წუთიდან იგი პატარძალს არ შორდებოდა, მთელი გზა მასთან ერთად მგზავრობდა; თუ დედოფლისთვის ეალკე ცხენი არ იყო გამოყოფილი, ქალი და მეჯარე ერთ ცხენზე იხსდნენ. ნუფის სახლში კურჯის შემოღობისას ხიძე-პატარძალს წინ „მორდია“ მიუძღვებოდა და აქვე ხდებოდა პირბადეს; პატარძლის საქორწინო ხუფრასე იგი ნუფის გვერდით იჯდა; ე.წ. „გინაყოთამაღის“ სახით უკვლახე დიდი თანხა უნდა გაეღო; ღვინის დამთავრებამ შემდეგ მიჰყავდა პატარძალი ახალდაქორწინებულთათვის განკუთვნილ ფაცხაში, „ხემანწყუს“ (ხელმეშყობს) – ღვინის გამშლელს ახანუქრებდა. ჯვარისწყრის დროს „მორდია“ იხდიდა ე.წ. „ოგურგინ-

ალი ფარას“ (საჯერისწერო ფულს). დაბოლოს, მას უნდა მოენათლა შეუღლებულთა შვილი. სწორედ ამიტომ „დუღმაყარესთან“ შედარებით „მორდიობა“ პატივის მიცემა იყო მისი აღმსრულებელ ფუნქციებში. თუ „დუღმაყარეობა“ დროებით მოვალეობას წარმოადგენდა, „მორდიობა“, პირიქით, აორკეცებდა არსებულ ნათესაურ ურთიერთობას და დამატებითი ვალდებულებებით ტვირთავდა; თუ „მორდია“ არანათესავი იყო, მყარდებოდა მჭიდრო კავშირი და ეს იმდენად ძლიერი იყო, რომ შეუღლებულები და მათი შთამომავლები „მორდიას“ სისხლით ნათესავეებზე მალლა აყენებდნენ.

„დუღმაყარესა“ და „მორდიას“ ფუნქციების შესწავლა ნათელყოფს მათ გენეტიკურ კავშირს სოციალურ-ეთნო-საქორწინო ურთიერთობებიდან კარგად ცნობილ ეჯიბთან და მეჯვარესთან. თითოეული მათგანის უფლებამოსილება-მოვალეობანი სპეციალურ ლიტერატურაში ზედმიწევნითაა აღწერილი. იმისათვის, რომ გავარკვიოთ საქორწინო ურთიერთობებში ამ პირების ადგილი და როლი, ასევე გამოვთქვათ ვარაუდი მათი წარმოშობის პირობებსა და დროზე, მოვიყვანოთ ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში დაცულ, ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციებთან დაკავშირებულ მასალებს. დავიწყოთ ეჯიბის უფლებამოსილების ამსახველი მონაცემებით: ხევში ეჯიბის ფუნქციები შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: ეჯიბი არის მაყრიონის ხელმძღვანელი, აღჭურვილია ხმლით, პატარძლის ხახლში ხუფრაზე ოჯახის უფროსის ხელმარცხნივ ზის; მშობლების ხადღერძელის შემდეგ შეისმება ეჯიბის ხადღერძელი; სარგებლობს უფლებით, წარმოთქვას ხამი რიგგარეშე ხადღერძელი; მიერთდება ცხელი წვნიანი ხის ჯამით, რომელიც ორ კაცზე იანგარიშება; ნეფის ოჯახში კერძის შემოვლისას წინ მიუძღვის პატარძალს. მხოლოდ ეჯიბი იწვევს თავის ხახლში ნეფე-დედოფალს და სტუმრებს და სათანადოდ უმასპინძლდება. ნეფის ხახლში ხანაწილს ეჯიბი კრებს, ხოლო ქალის ხახლში მოლოცვებს ხიდის ნაცვ-

ლად პასუხობს. იხდის ნეფუ-პატარძლის ღოჯინის გაწყობის ფულს, თავის ხმაღს მათი ხასთუმლის ქვეშ ათავსებს; საქორწილო ღვინში მის წინააღმდეგ ქვეშ „კარანხას“ /37, 253/.

ფშაური მასალების მიხედვით ეჯიბი არის ქორწილის გამრიგებელი. იგი მეჯვარის შემდეგ ზის სიძის გვერდით; „ხანაწოში“ სიძის ღის შემდეგ გაიღებს ყველაზე ძვირფას ხანუქარს. ეჯიბი იბარებს დედოფალსა და მზითევს; ხაჯურისწერო გვირგვინები მის მიერ უნდა იყოს მოტანილი /50, 54/.

თუმცაში, გარდა იმისა, რომ ეჯიბი საქორწილო სუფრის უფროსია, ევალემა პატარძლის „გამოსყიდვა“ (დახსნა), თუმცა ამ უფლებით ზოგჯერ მეჯვარეც სარგებლობს /45, 156/. შედარებით რელიეფურია ეჯიბის როლი ქართლის საქორწილო წეს-ჩვეულებებში; აქ მას ევალემა ქალის ოჯახის უფროსს გადასცემს იახტანი და აღავი; ვაჟის ოჯახში ნეფის ხელმარცხნივ ზის და მისი საშუალებით ამყარებს ნეფე ურთიერთობას სუფრის წვერებთან /54, 88/.

მთიულეთში ეჯიბის მოვალეობა დიდნიშნობაში იწყება და გვირგვინის მოხდისთანავე მთავრდება. მას ევალემა ნეფის სახლიდან ნიშნობის პურობისათვის განკუთვნილი მისატანის გადაცემა საპატარძლოს ოჯახისათვის, ნიშნობაში ასახუქრებს საპატარძლოს; მუდამ ნეფის გვერდითაა და იცავს მას /102, 181/.

ეჯიბის ფუნქციის მატარებელია სამცხე-ჯავახეთის საქორწილო წეს-ჩვეულებიდან ცნობილი „მაყარბაში“, რომელიც ხელმძღვანელობს მაყარს და უზრუნველყოფს მათ შორის წესრიგს. „მის ცოდნა-გამოცდილებაზე დიდად იყო დამოკიდებული ცეკვა-თამაშსა თუ სიმღერაში მოპირდაპირე მხარეთა შორის შეჯიბრის დროს მაყარების გამარჯვება“ /35, 62-63/.

კარგადაა გამოკვეთილი ეჯიბის ფუნქციები ფერეიდნელ ქართულთა სათანადო წეს-ჩვეულებებში; ეჯიბი ასრულებს სიძის აბანოში განბანვას, რისთვისაც მას

იქ, სადაც მეჯვარე ხელისმომკიდვა, მისი დასრულებლობა ნომინალურია. უნდა დაუშვათ, რომ ასრულებს რა აღნიშნულ ფუნქციას, უფლება-მოვალეობებს ემტნეწილში მეჯვარე მაინც ეჯიბს (ხშირ შემთხვევებში კოვანსა და გამოცდილს), როგორც მაყრის უფროსს, ემორჩილება. აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი ფაქტიც. მაყრის ხელმძღვანელად, ასევე საქორწილო ხარჯის, მზითვისა თუ სათავენოს ჩამბარებლად და გადამცემად მეჯვარე არახოდეს გვევლინება მაშინ, როდესაც ეჯიბი ზოგან მეჯვარის მოვალეობასაც ასრულებს. ჯერ ერთი, ფუნქცია, რომელიც ეჯიბს აკისრია (მაყრის ხელმძღვანელობა) მითხოვს სათანადო ცოდნა-გამოცდილებას, რაც, ცხადია, ახალგაზრდას არა აქვს, და, მეორეც, რამდენადაც მეჯვარე გარეშე პირია, ზემოაღნიშნულ ფასეულობათა მიღება-გადაცემაში სანდოდ არ მიიჩნევა. სწორედ ამ უკანასკნელი მომენტის გამოა, რომ ბოლო დრომდე ეჯიბის როლში მხოლოდ უახლოესი ნათესავი გამოდის.

ჩვენს მიერ შემოგამოთქმული მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ საქორწილო ურთიერთობათა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციებს ერთი და იგივე პირი ასრულებდა, ეყრდნობა ორ მონაცემს. ერთ მათგანზე უკვე გეჭონდა მსჯელობა; მეორეა - ეჯიბის უფლება-მოვალეობებთან დაკავშირებული მოხეური მასაღა. საქმე ისაა, რომ ხვეის საქორწილო წეს-ჩვეულებებში მეჯვარე საერთოდ არა ჩანს. ამ უკანასკნელის ფუნქციას ეჯიბი ასრულებს; მხედველობაში გვაქვს ეჯიბის მონაწილეობა არა ოფიციალურ (ქრისტიანულ) ჯვრისწერასთან დაკავშირებულ რიტუალში, არამედ ხალხური ჯვრისწერის წესებში. ხალხური ჯვრისწერის წესში იგულისხმება, ოჯახში ახალი წევრის ინკორპორაცია-სთან დაკავშირებით, კერძის გარეშე რიტუალური მსუღელობა. ამ მსუღელობას საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მეჯვარე ხელმძღვანელობს, ხოლო ხვეში - ეჯიბი. თუ საქართველოს სხვა კუთხეებში მეჯვარე წარმოადგენს „ჯვრისა“ თუ „ხატის“ პატრონსა და მვარველს,

სიძისთვის მიაქვს ერთი ხელი ტანსაცმელი, რომელსაც თავად აცმევს გარკვეული წესის დაცვით და იხდის ოსტატის (დალაქის) და მუტრიბის გახარებაში; ხიძე პატარძლის მოყვანამდე ეჯიბის სახლში იმყოფება; ეჯიბი ხელმძღვანელობს საქორწინო ნეფერის მომზადებას, მაყრის შედგენას, უზრუნველყოფს მათ გამგზავრებას. იგი აგზავნის ქალის ოჯახში საქორწინო ხარჯს, იბარებს ნიჭს და გადასცემს ხიძეს. პირველ დამეს ეჯიბი იცავს ნეფე-პატარძლის საძინებელს /19, 121/.

ახეთია ძირითადად ეჯიბის უფლება-მოვალეობანი არსებული მონაცემების მიხედვით. ახლა ვნახოთ, რა როლს ასრულებდა მეჯვარე საქორწინო ურთიერთობებში.

ქართლში მეჯვარის (ნათლიის) მოვალეობას შეადგენდა პატარძლის „დახსნა-გამოსყიდვა“, რისთვისაც იგი იხდიდა „მოსართავს“, „საოსტატოს“, „საძუჭურს“, „სადედიმუცლოს“; ნათლიას უნდა უზრუნველყო პატარძლის გამგზავრება. პატარძლის სახლში შეკრებილ შესაწვეარს მეჯვარე გადასცემდა ქალის დედას. იგი ვალდებული იყო პურის მცხობელებსათვის გადაეხადა 2-3 მანეთი, როცა სხეები 10-20 კაპ. იხდიდნენ. მეჯვარემ ნეფის სახლში უნდა დაასანუქროს ბალიშზე მწოლიარე ბიჭი და დაალოცინოს ნეფე-დედოფლის ადგილი. იგი მათთან ერთად ზის ბალიშზე. ვაჟის სახლში ხიძე-პატარძალს პირველად მეჯვარე მიართმევდა გადასალოცს, შემდეგ მშობლები, ძმები, ბიძაშვილები და ა.შ. მეჯვარე იჯდა ხუფრის თავში და მის გვერდით ტოლუმბაშს დახვამდნენ. მას უნდა შეესყიდა „ჯვრის პური“, ასევე ღორის თავი; აგრეთვე ჭრიდა ბეჭს და ყველას ჩამოურიგებდა. საწოლ ოთახში ნეფე მეჯვარის თანხლებით მიდის /54, 62/. ნვენ არაფერს ვამბობთ იმ აქტიურ როლზე, რომელსაც ჯვრისწერის პროცესში ასრულებდა მეჯვარე.

არანაკლებ მოვალეობას ასრულებს მეჯვარე (ნათლია) სამცხე-ჯავახეთში. მთელი ქორწილის განმავლობაში მას აბარია „ჯვარი“, რომელშიც მისი ხელში უნდა „შეიკაზმოს“, მაგრამ თუ ამ მსახურს ვინმე უნდა ას (მეჯვარეს) ქალის სახელში მიართმევდნენ, იგი მასში ფულს იხდიდა. ქორწილის დღეს ნუფის ოჯახი დილიდანვე იწვევდა ნათლიას მუსიკოსების თანხლებით. იგი იხდიდა იმ სახლის კარების გაღების ფულს, სადაც სუფრა იყო გაშლილი; ქალის სახელში ნათლიას უნდა „გამოესყიდა“ აჯილაკი და ნუფესთან ერთად უნდა დამჯდარიყო; ასევე იქცეოდა იგი ვაჟის ოჯახში. ნათლია უხდიდა მნათეს 3 მანეთს ეკლესიის კარების გაღებისათვის. სიძე-პატარძლის შესახვედრად გამოხული ნუფის დედა ჯერ ნათლიას, შემდეგ ნუფედელოფალს დაულოცავდა გვირგვინებს და სამივეს პირში თითო ნატყს შაქარს ჩაუდებდა; ნათლია ასრულებდა პატარძლის „ენის „მოჭრის“ რიტუალს; ხდიდა გვირგვინს ახლადდაქორწინებულებს და მიაცილებდა საწოლამდე. ნუფის სახელში პირველად ნათლიის „სანიჭარი“ ცხადდებოდა. რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულზე ნათლია გადაიპატიებდა თავის სახელში პატარძალს, სადაც იგი მთელი კვირა რჩებოდა /35, 61/.

მთიულურ ქორწინებაში ოფიციალურ (ქრისტიანულ) ჯვრისწერასთან ერთად მოქმედებდა ჯვრისწერის ხალხური წესი, რომელიც ჯერ დედოფლის, ხოლო შემდეგ ნუფის სახლის კერასთან სრულდებოდა. ამ დროს მთავარი მოქმედი პირი ჯვრით ხელში მეჯვარე იყო. იგი დიდნიშნობაში ახანუქრებდა საპატარძლოს და თვითონვე კრებდა „შესაწირავს“; ცეკვავდა ე.წ. „სათამაშოს“ და დედოფალსაც „ათამაშებდა“; შაბაშში შეკრებილ ფულს გადასცემდა „ნათლიდელას“ /102, 192/.

ისევე, როგორც თუშეთში /58, 55/, ფშავში მეჯვარე კერის შემოვლისას ჯვრით ხელში წინ მიუძღვის დედოფალს და არის ჯვრიანი ხონჩის პატრონი და მფარველი /47, 114/. მართალია, ფერეიდნელ ქართველ

ლებში, ჩვენთვის გასაგები მიზეზის გამო, ჯერისწინა არ სრულდება, მაგრამ აქაური ხელისმომკიდე, როგორც ეს გ. გოცირიძემ გამოარკვია, მეჯვარის რეჟიმში მატარებელია /19, 116/. ფერეიდნელი ხელმძღვანელი მოვალეობაა პატარძლის წამოყვანა და ნეფისათვის მისი ჩაბარება „ხანთიობოში“, ასევე დედოფლისათვის პირბადის ახდა. იგი შეუდლებულთა ბავშვის ნათლიაა /19, 117/.

როგორც ვხედავთ, ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციები მკაცრად არის რეგლამენტირებული. თითოეული მათგანისათვის კარგადაა ცნობილი თავისი მოვალეობა. მაგრამ ეს მკაცრად განსაზღვრული უფლება-მოვალეობები მოქმედებენ ერთი რომელიმე ეთნოგრაფიული ჯგუფის საზღვრებში. საკმარისია ერთმანეთს შევუდართოთ ზემოწარმოდგენილი მახალა, რომ სავსებით სხვა სურათს მივიღებთ: აქ ერთმანეთშია გადაჯაჭვული და აღრუული ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციები. მაგალითად, თუ ფშავსა და ხევში პატარძლის „დახსნა“ და მისი ნეფისათვის ჩაბარება ეჯიბის ფუნქციას შეადგენს, ამ მოვალეობას ქართლში, სამეგრელოში და ფერეიდნელ ქართველებში მეჯვარე-ხელისმომკიდე ასრულებს, ხოლო თუშეთში მეჯვარე ან ეჯიბი; რაც შეეხება სამცხე-ჯავახეთს, აქ სავსებით სხვა სურათია – პატარძლის „დახსნა“ მოყვრის – სახიძოს მამის საქმეა /35, 62/. თუ ხევში ნეფის ოჯახში კურიის შემოვლისას სიძე-პატარძალს წინ ეჯიბი მიუძღვის, აღნიშნულ რიტუალურ მსვლელობას ქართლში, ფშავში, მთიულეთსა და სამეგრელოში მეჯვარე მეთაურობს. ფშავში თვით ჯვრისწერის დროს განსაკუთრებული მოვალეობა აკისრია ეჯიბს – მოაქვს ჯვრისწერის გვირგვინები, რაც თითქოს მეჯვარეს უფრო შეეფერება. თუ ხევში პატარძლის მარხილში ჯდომის უფლება ეჯიბსა აქვს, სამეგრელოში ამ უფლებით მხოლოდ მეჯვარე სარგებლობს, ქართლში კი დედოფლის ტრანსპორტით უსრუნველყოფა ნათლიის (მეჯვარის) მოვ-

აღეობაა. სამცხე-ჯავახეთში მეჯვარე ვალდებულა გადაიპატიოს პატარძალი მაშინ, როდესაც ხევში ეს ვალდებულება ეჯიბს აწვევს. მსგავსი ვალდებულების მოყვანა კიდევ შეიძლება. აქვე უნდა გთქვამდეთ, რომ ის შედარებისას ჩანს, რომ ეკონომიკური ვალდებულებების თვალსაზრისითაც ზოგან ეჯიბია უფრო დატვირთული, ზოგან კი მეჯვარე, რაც შედარებით ადვილად ახსნადია.

ვფიქრობთ, ზემომოყვანილი მასალა იმის სასარგებლოდ მეტყველებს, რომ ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციებს გარკვეულ საფეხურზე ერთი და იგივე პირი ასრულებდა და მხოლოდ მოგვიანებით მოხდა მისი უფლება-მოვალეობის ორ პირს შორის დანაწილება, რამაც, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო საქორწინო ცერემონიალის გამდიდრებას. აღნიშნული ფუნქციების ორ პირს შორის გადანაწილება, როგორც ჩანს, ლოკალური თავისებურებებით განისაზღვრა, რაც აისახა კიდევ ზემომითითებულ განხილვებებში.

ეთნოლოგი დ. მელიქიშვილი ქართული და ოსური მასალების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე სამართლიანად მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ეჯიბი და ხელისმომკიდე ერთი და იგივეა; „ხელისმომკიდე“ აღწერილობითი ტერმინია და შინაარსით (ფუნქციით) ეჯიბის იდენტურია; ამასთან, გამოთქვა მოსაზრება, რომ რამდენადაც ტერმინი ეჯიბი არაბული წარმომავლობისაა, მას მოგვიანებით უნდა შეეცვალა უფრო ადრე არსებული ზოგადქართული ტერმინი „ხელისმომკიდე“ /161, 163; 58, 57/. სარგებლობდა რა მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა საქორწინო ურთიერთობისათვის დამახასიათებელი მონაცემებით, მკვლევარმა, ცხადია, ვერ შეამჩნია, რომ არათუ ეჯიბი და ხელისმომკიდეა ერთი და იგივე, არამედ ხელისმომკიდე და მეჯვარეც და თვით მეჯვარე და ეჯიბიც. მართალია, „ხელისმომკიდე“ აქა-იქ გვხვდება აღწერილობითი ხასიათის დამოუკიდებელი ტერმინის სახით,

მაგრამ ყურადხადებია ის გარემოებაც, რომ ეჯიბისა და მეჯვარისათვის (ეს ტერმინები შედარებით უფროთოდაა გაურცელებული) ხელისმომკიდობა ფუნქციის იქნება ეს ეჯიბი თუ მეჯვარე, პირი ვინც დაიხსნის პატარმალს, მოჰკიდებს მას ხელს, ე.ი. წაიბარებს და მიმგვრის სიძეს, არის ხელისმომკიდე. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ამ უფლებით ზოგან ეჯიბი ხარგებლობს, ზოგან კი მეჯვარე აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პირი (ეჯიბია იგი თუ მეჯვარე), რომელსაც ხელისმომკიდის ფუნქცია აკისრია, შედარებით პრივილეგირებულია და ამასთან, გასაგები მიზეზების გამო, იტვირთება მეტი ვალდებულებით. რამდენადაც ხელისმომკიდობა ძირითადი, მაგრამ მაინც ერთ-ერთი ფუნქციაა ეჯიბისა თუ მეჯვარისა, ერთ დროს აღნიშნული ტერმინით (ხელისმომკიდე) ამ უკანასკნელთა ან რომელიმე მათგანის სახელდება საეჭვოა.

ქართველი ეთნოლოგები, იხილავენ რა ეჯიბისა და მეჯვარის უფლება-მოვალეობებს, ხაზს უსვამენ იმ გარემოებას, რომ პირველი ყოველთვის სისხლით ნათესავთა წრიდან აირჩევა, ხოლო მეორე, ხშირ შემთხვევაში, ნათესავი არ არის, უფრო მეტად სიძის მეგობარია. გამონაკლისს წარმოადგენს მეგრული და ფერეიდნული მასალა, რომლის მიხედვით მეჯვარეც ოჯახის უახლოესი ნათესავია. ჩვენი ღრმა რწმენით, მეჯვარედ სხვა გვარის კაცის, სიძის მეგობრის არჩევა საქორწინო ურთიერთობათა განვითარების შედარებით გვიანდელ საფეხურზე ხდება.

დღემდე არსებული მონაცემების მიხედვით მეჯვარე ახალგაზრდაა; იგი სიძის მეგობარი და მისი ტოლია. ოჯახში ახალი წევრის ინკორპორაციასთან დაკავშირებული რიტუალის ხელმძღვანელობა საზოგადოების განვითარების იმ ეტაპზე, როცა ხალხს ესმოდა მისი (რიტუალის) შინაარსი და მნიშვნელობა, შეუძლებელია მინდობოდა ახალგაზრდას და ისიც გარეშე პირს. ხწორედ ამიტომ არის, რომ დღევანდელი მონაცემებით



იქ, სადაც მეჯვარე ხელისმომკიდეა, მისი დამოუკიდებლობა ნომინალურია. უნდა დაეუშუათ, რომ ასრულებს რა აღნიშნულ ფუნქციას, უფლება-მოქმედების უმსაწილში მეჯვარე მაინც ეჯიბს (ხშირ შემთხვევებში ასაკოვანსა და გამოცდილს), როგორც მაყრის უფროსს, ემორჩილება. აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი ფაქტიც. მაყრის ხელმძღვანელად, ასევე საქორწილო ხარჯის, შხითვისა თუ სათავენოს ჩამბარებლად და გადამცემად მეჯვარე არასოდეს გვევლინება მაშინ, როდესაც ეჯიბი ზოგან მეჯვარის მოვალეობასაც ასრულებს. ჯერ ერთი, ფუნქცია, რომელიც ეჯიბს აკისრია (მაყრის ხელმძღვანელობა) მოითხოვს სათანადო ცოდნა-გამოცდილებას, რაც, ცხადია, ახალგაზრდას არა აქვს, და, მეორეც, რამდენადაც მეჯვარე გარეშე პირია, ზემოაღნიშნულ ფასეულობათა მიღება-გადაცემაში სანდოდ არ მიიჩნევა. სწორედ ამ უკანასკნელი მომენტის გამოა, რომ ბოლო დრომდე ეჯიბის როლში მხოლოდ უახლოესი ნათესავი გამოდის.

ჩვენს მიერ ზემოგამოთქმული მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ საქორწინო ურთიერთობათა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციებს ერთი და იგივე პირი ასრულებდა, ეყრდნობა ორ მონაცემს. ერთ მათგანზე უკვე გვქონდა მსჯელობა; მეორეა – ეჯიბის უფლება-მოვალეობებთან დაკავშირებული მოხეური მასალა. საქმე ისაა, რომ ხვეის საქორწილო წეს-ჩვეულებებში მეჯვარე საერთოდ არა ჩანს. ამ უკანასკნელის ფუნქციას ეჯიბი ასრულებს; მხედველობაში გვაქვს ეჯიბის მონაწილეობა არა ოფიციალურ (ქრისტიანულ) ჯვრისწერასთან დაკავშირებულ რიტუალში, არამედ ხალხური ჯვრისწერის წესებში. ხალხური ჯვრისწერის წესში იგულისხმება, ოჯახში ახალი წევრის ინკორპორაციასთან დაკავშირებით, კერძის გარშემო რიტუალური მხედველობა. ამ მხედველობას საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მეჯვარე ხელმძღვანელობს, ხოლო ხვეში – ეჯიბი. თუ საქართველოს სხვა კუთხეებში მეჯვარე წარმოადგენს „ჯვრისა“ თუ „ხატის“ პატრონსა და მფარველს,

ამ უფლებით ხევი ეჯიბა ხარგებლობს - სუფრ... ხევი
წინ ღვამენ „კარახსა“.

ამრიგად, უკლებლივ, რომ ქორწინების განვიწყვეტილი
ის განსახდერულ საფასურზე ეჯიბისა და ეწყვეტილი
ფუნქციებს ერთი და იგივე პირს ახრულებს.

2. „ღიარა“ (საქონლის ნადიში) და მისი მსვლელობა

როგორც ხათანადო ადვილზე აღინიშნა, საქორწინო
ნადიში („ღიარა“) „დუდკონის“ განკარგულებით იწყე-
ბოდა. სუფრასზე დახსდომის წინ იცოდნენ ე.წ. „ხე-
წყარიში მიღება“ (ხელის დაბანა). საამინოდ „დუდკო-
ნი“ გამოყოფდა „წყარიში გიმბუნალებს“ (წყლის დამ-
ხსმელებს). წყლის დამხსმელი ქალიშვილები
ჩამწყრივებულები იყვნენ ხევის შესასვლელთან; მარ-
ჯვენა ხელში წყლით სავსე დოქები უჭირათ, მარცხ-
ენაზე - გადაღებული მქონდათ ხელსახოცები („სარწყ-
ვი“). ხელის დასაბანად, როგორც წესი, ჯერ ხტუმრებს
წყვედნენ, შემდეგ კი მასპინძლები მოდიოდნენ; დაიბან-
ნენ თუ არა ხელს, პირჯვარს გადაიწერდნენ და სუფ-
რასთან დასახსდომად გაემზადებოდნენ.

მთხრობელთა გადმოცემით, ძველად საქორწინო
სუფრასთან დახსდომის წინ, ხიბუ-პატარძლის თხოვნით,
მქორწილგებს იარაღს ჩამოართმევდნენ, რათა თავი-
დან აეცილებიათ მოხალღონელი უსამოვნებანი. ჩამ-
ოართმეულ იარაღს „დუდკონი“ იბარებდა და პატრონებს
მხოლოდ სუფრის დამთავრების შემდეგ უბრუნებდა.
აქვე უნდა ითქვას, რომ სუფრასთან დამხსდარა მქორ-
წილენი, ძირითადად ღვინის მხმელი მამაკაცები, ნადიმის
დამთავრებამდე გარეთ ვერ გავიდოდნენ. ასეთ ღვ-
ინის „კიღერი შეფას“ (ნაკეტილ სეფას) ეტყოდნენ და

5 აღნიშნული ივეულების შესახებ ცნობას ვხვდებით გასული საუკუნის
ერთ-ერთ კორესპონდენციაში, რომელშიც ნათქვამია: „ყოველი
ნორკების ადამიანი უნის იარაღის ჩამოხსნას ახალჯვარდანერიღნი
სთხოვდნენ და არავითარი აყალბავალი არ ხდებოდა“ /41/.



ვინც მსგავს ნადიმზე აღმოჩნდებოდა, ამბობდა: „ოღლიშიში დიარას ვოხედია“ (ოღლისის ნადიმზე ვეჯეჯიო); „ჩაკეტილი სუფრიდან“ გახული სუფრიდან არ უნდა დაბრუნებოდა, მაგრამ თუ ვინმე კვლავ შემოვიდოდა, იგი დაცინვის ობიექტი ხდებოდა.

სამეგრელოში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, სუფრასთან დასხდომის მკაცრად რეგლამენტირებული წესი არსებობდა. პირველად სტუმრები სხდებოდნენ უფროს-უმცროსობის რიგის დაცვით: მარჯვნივ მამაკაცები, მარცხნივ ქალები /78, 100-101/. სტუმართა მოპირდაპირე მხარეს იმავე წესით სხდებოდნენ მასპინძლები; სუფრის საქალბო მხარის გაგრძელებაზე კი ბავშვები. ნუფე-დედოფლის, მეჯვარისა და მდადეებისათვის ადგილი გამოყოფილი იყო სუფრის თავში. ისინი მოგვიანებით შემოდითდნენ.

ვიდრე გადავიდოდეთ საქორწილო ნადიმის მხელელობაზე, შევწერდებით სუფრის გასაწყობად გამოყენებულ ავეჯზე ჭურჭლეულობასა და თვით სუფრის კვრებზე. ხეფაში ორ რიგად მთელ სიგრძეზე განლაგებული იყო ტაბლები („ტაბაკები“) ისე, რომ მათ შორის მანძილი 4-5 მ. მაინც იქნებოდა. ტაბლები სიგრძით სხვადასხვა ზომისა იყო, ხოლო სიმაღლით არა უმეტეს 60 სმ-ისა. ტაბლებს იმ მხარეზე, რომელიც მექორწილეთა დასასხდომად იყო განკუთვნილი, მიუდგამდნენ გრძელ სკამებს, ე.წ. „გუას“. რაც შეეხება ნუფე-დედოფლის, მეჯვარისა და მდადეებისათვის დასასხდომად გამოყოფილ ავეჯს, იგი შედგებოდა ხეფის თავში ამადლებულ ადგილზე მოწყობილი ხალიჩა-გადაფარებული ტახტის – „ხვიცასა“ და სივანეზე დადგმული გრძელი ტაბლისაგან. „ხვიცა“ კეთდებოდა შემდეგნაირად: მიწაში ჩაარტობდნენ ოთხ ორთითა

6 მსგავსი დანიშნულების ტახტი, აჯილაკის სახელწოდებით, ცნობილი იყო სამცხე-ჯავახეთში /37, 58-60/; მაგრამ ამ კუთხისაგან განსხვავებით, სამეგრელოში იგი, როგორც აბალმეუღლეულთათვის განკუთვნილი საძინებელი ტახტი, არ გამოიყენებოდა.

დაბალ დგარებს, რომლებზედაც გადაებდნენ „ქადაქებს“
- ძელაკებს და მათზე ფიცრებს დააწყოებდნენ.

საქორწილო სუფრის შესავსებად გვერდებზე დააწყო იყო ფეხიანი ხონხები. იგი წარმოადგენდა „ფეხის“
შემდგარ ოთხკუთხა განიურ ფიცარს, რომელსაც გული ისე ჰქონდა ამოღებული, რომ მასზე დაწყობილი საგნები არ გადმოცვნილიყო /97/. ხონჩას გვერდებზე ჰქონდა ორი სახელური. ფეხიანი ხონჩით სეფაში შეჰქონდათ სახმელ-საჭმელი; იგი ალაგ-ალაგ იყო ჩადგმული და ასე რიგდებოდა საჭირო სახეობაზე.

ვინაიდან ღვინო უმეტესად ღამე იმართებოდა, ცხადია, სეფა სათანადო განათებას საჭიროებდა. ამ მიზნით ორრიგად დაწყობილ ტაბლებს შორის ყოველ 1 ან 2 მეტრში ჩაარტობდნენ დაახლ. 1 მ. სიმაღლის ხის დგარებს და მათზე ჭრაქს შემოდებდნენ ან სანთლებს⁷ დაანთებდნენ. გარდა ამისა, სეფაში რამდენიმე ადგილზე გააჩაღებდნენ ცეცხლს, რაც სიცივის შემთხვევაში სითბოს წყაროდ იყო.

სუფრაზე გამოყენებული იყო ხის და კერამიკის ჭურჭელი. სეფაში რამდენიმე ადგილას განალაგებდნენ ღვინით ხავსე დიდი ტევალობის თიხის კოკებს, რომლებითაც ხდებოდა ტაბლებზე მდგარი დაცარიელებული თიხის „ორკოლების“ (დოქების) ღვინით შევსება. აღმოსავლეთ საქართველოსაგან განსხვავებით, სამეგრელოში ხის სასმისებს იყენებდნენ. ხისგან, ძირითადად ცაცხვის ან თხემლის მასალისაგან, დამზადებული სასმისებიდან სამეგრელოში ცნობილი იყო „კანხუ“, „კოპი“, „ჩაყვა“, „კართხა“, „კულა“, „კოდი“, „ჩაღამ-კაღამი“, „წურწუმა“, ყანწი. „კანხუ“ იგივე „კვანჩხა“ პატარა და მოკაუჭებულ სახელურიანი სასმისია. მას

7 მართალია, სეფას სახურავი მაღლა უკეთდებოდა, მაგრამ „მედაჩხირეთა“ (მეცეცხლეთა) მხრიდან ოდნავ ვაუფრთხილებლობას შეიძლება ხანძარი მოჰყოლოდა; განსაკუთრებით მაშინ, თუ სეფა ჩალით იყო გადახურული.

სუფრაზე ძირითადად ქალები ხმარობდნენ წყლის დახალევადა. მოყვანილობით „კანხუს“ მსგავსია „კობი“, რომელსაც ასევე ქალები და მოხუცები უჭყნობდნენ ღვინის სახმელად. „ჩაყვა“ არის უმეფარესი უფუფი ტვეადობის სახმისი, რომელსაც ერთ მხარეს მთელ სიმაღლეზე აქვს სახელური. იგი განკუთვნილია მამაკაცებისათვის ღვინის დასალევადა. „კართხათი“ ან „ჩალამ-კალამით“ უნდა შესმულიყო ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელო. „კართხა“ მადალი და ვიწრო ფეხებზე მდგარი სახმისია /52, 232/, ტვეადობით 1 ლიტრი. საქორწილო სუფრაზე ორი „კართხა“ უნდა ყოფილიყო. ტოლუმბაში სადღეგრძელოს შესმისას მეორეს „ბილბაშს“ (მოადგილეს) გადასცემდა. „კართხა“ ნახსენებია ერთი სუფრული სიმღერის ტექსტში:

„გეშვი კართხა, კართხალე, აშო ქუმომაკალე“ /76, 89/
 „დალიე კათხა, კათხალე, აქეთ მომირბენიე“.

„ჩალამ-კალამი“ ცილინდრული ფორმის ძირჩადგმული სახმისი იყო. „კულა დიდიც იყო და პატარაც. იყო კულა, რომელშიც 7-8-10 ჭიქა ჩადიოდა. კულას მრგვალი მუცელი ჰქონდა. ერთ ადგილას მუცელი ამოჭრილი ჰქონდა, საიდანაც ახამდნენ ღვინოს. როდესაც გაავსებდნენ, დაუცობდნენ ხის საცობს. კულას მუცლის მეორე მხარეს გახვრეტილი ხელი ჰქონდა გაკეთებული, კულას გადმოაბრუნებდნენ და ამ ხელიდან რაკრაკით სვამდნენ ღვინოს“ /52, 233/. ამ სახმისით ძირითადად სუფრის დამთავრებისას სვამდნენ და იცოდნენ სიმღერა – „ოლური კულა“ (წახვლის კულა). სხვადასხვა ზომისა კეთდებოდა „კოდი“, რომელიც დაბალი და ფართო იყო, ჰქონდა თითის გასაყრელი. იგი ძირითად სახმისს წარმოადგენდა. რაც შეეხება ყანწს, მას ხარის, იშვიათად ჯიხვის რქისაგან ამზადებდნენ და ტვეადობაც მასალის ზომაზე იყო დამოკიდებული. ყანწით უნდა შესმულიყო მეჯვარის, მდადეებისა და სიმე-პატარძლის მშობლების სადღეგრძელო.

სუფრის დანარჩენ ჭურჭლეულობას შედგებდა სის/თეფში („ატარ“), ხისავე ღრმა თეფში – „ოგვეოდელა“ რომლებშიც საქონლის მოხარშულ დაქრულ ნაწილებს დატრილ ხორცეულს აწყობდნენ; ასევე სხვა-სხვა კოვზები.

საქორწილო სუფრის მენიუ ძირითადად მცენარეუ-ლი და ხორცეული პროდუქტებისაგან შედგებოდა, რძის პროდუქტებიდან ერთადერთი ყველი იყო წარმოდგე-ნილი. სუფრაზე თავიდანვე აწყობდნენ – პურს, მჭადს, ყველს, „ჭვიშტარს“, ხაჭაპურს, საქონლის (ხარის, თხის) მოხარშულ ხორცს, გოჭისა და ქათმის შემწვარ ხორცს, ღვინოს, ე.წ. „ჭითა ჯიმუს“ (წითელ მარილს), მწვანილს (თხრახუმს, წიწმატსა და ხახვს), ხილს (ვაშლს, ხაზამ-თრო მსხაღს და სხვ.). მეორე რიგის ცხელი კერძების – ღომის, კუჭმატისა და კუპატის ჩამოტარება იცოდნენ სუფრასთან ხალხის დასხდომის შემდეგ. XX ს-ის დასაწყისიდან შემოსულა ჭიქებით არყისა და ჩაის ჩამორიგებაც. ეს იყო და ეს, თვით შეძლებული გლეხ-ის ქორწილში ამაზე მეტი არაფერი პქონდათ.

მექორწილენი სუფრაზე ხელს არაფერს ახლებდნენ, ვიდრე „დეუდკონი“ არ სთხოვდა ყველას; სტუმრებს მაგალითს მასპინძლები აძლეუდნენ. დაახლოებით ნახევარი საათი შემდეგ, როცა მექორწილენი მცირედ დანაყრდებოდნენ, ოჯახის უფროსი – ნუფის მამა ან ბაბუა ასახელებდა თამადას („ტოლბაშს“); თამადად ვარგისი კაცი „სამოხიოში“ თუ არა, სოფელში ერთი ან ორი მაინც იქნებოდა და მას ქორწილამდე რამდენ-იმე დღით ადრე აფრთხილებდნენ. როგორც ა. გვასალია წერს, „Тамადой избирается, обыкновенно, лицо, отличающееся речитостью, остроумием, находчивостью, умюющее воодушевить и подпоить гостей, и вместе с тем, могущее выпить много вина, не пьянея“ /127, 157/.

თამადის არჩევის შემდეგ ინიშნებოდა მისი მოადგ-ილე („ბილბაში“) სტუმართა მხრიდან. თამადა და მოადგილე ერთმანეთს უგზავნიდნენ თავიანთ კაცებს,

კ.წ. „მაჯინეს“ (მეთვალყურეს), რომელსაც ქალებო-
და მერიქიფუობის გაწევა და ხასმისის დატლისათვის
თვალის დევნება. თუ რომელიმე მხარე მხარე მხარე მხარე
თანადოდ არ შეავსებდა ან არ დადგინდა „მხარე მხარე მხარე“
ხმამდლა უნდა ეცნობებია თავისი მხარისათვის ამის
თაობაზე. შეურაცხყოფილი მხარე წესის დამრღვევს
წესრიგისაკენ მოუწოდებდა. ამიტომ სტუმრებიც და
მასპინძლებიც ცდილობდნენ დაეცვათ სუფრის წესე-
ბი, რათა არ შერცხვენილიყვნენ.

სუფრაზე პირველი სადღევრძელო ოჯახისა იყო.
შემდეგ თამადის ბრძანებით შემოყავდათ ნეფე-პა-
ტარძალი, რომელსაც მოყვებოდნენ მეჯვარე და მდა-
დეები. მათი გამოჩენისთანავე იწყებოდა სიმღერა
„კუნხაბუდინერი“. აქვე უნდა ითქვას, რომ აღნიშნუ-
ლი სიმღერა ქორწილში ოთხჯერ სრულდებოდა:
ჯვრისწერის შემდეგ – ნეფე-დედოფლის კკლეხიი-
დან გამოსვლისას /50, 266/, ოჯახში კერიის გარშე-
მოვლისას /90, 9/, სუფრაზე შემოსვლისა და სუფ-
რიდან ვახელის დროს. როგორც გადმოგვცეს, ძვე-
ლად სამეგრელოში „კუნხაბუდინერი“ სრულდებოდა
ნეფის ხოფელში პატარძლის შემოსვლისთანავე, რაც
სარწმუნო ჩანს. ცხადია, პატარძალი მხოლოდ მექორ-
წილე ოჯახისთვის კი არაა ახალი წევრი, არამედ,
უპირველეს ყოვლისა, თვით ხოფლისათვის. სწორედ
იმ რწმენით უნდა ემღერათ ეს საწესო სიმღერა, რომ
დედოფლის ფეხი ხოფელში და ხოფლისთვის ბედ-
ნიერი ყოფილიყო.

თამადა მუორე ხასმისით სუფრის წევრებს სთავა-
ზობდა სიძე-პატარძლის სადღევრძელოს, რომლის შემ-
დეგაც მოითხოვდა პატარძლისათვის პირბადის ახ-
სნას. საამისოდ მექორწილეებს უნდა გაეღოთ კ.წ.
„ვინაყოთამალი“ (პირისხანახავი), რომელსაც უკვე
გვქონდა საუბარი. პატარძლისათვის პირბადის მოხს-
ნის შემდგომ სუფრა კვლავ თავისი წესით გრძელდუ-
ბოდა: სადღევრძელოები ცვლიდა სადღევრძელოებს.

სიმღერა – სიმღერას, შაირი – შაირს. მამაკაცები ასრულებდნენ ისეთ საგუნდო სიმღერებს, როგორც იყო: „კუნტა ბედინერა“ – მოკლე ბედინერა /101, 257/; „კუნტა კუნხაბუდინერა“ (გაბმული კუნხაბუდინერა) /56, 29/, „გეშვი შვათ ღვინი ხარათია“ – „დავლიოთ ღვინო ხალმითაო“ /76, 29/, „გეჭური, გეჭური“ – მიეძაღუ და დაღიე /76, 29/, „გეშვია, გეშვია“ – დაღიე, დაღიე /76, 29/; იცოდნენ ასევე საფერხულო სიმღერა – „ვაი, საბრა“.⁸ ქალები მუსიკალური ინსტრუმენტის – ჩონგურისა და ფანდურის თანხლებით მღეროდნენ.

საინტერესო მასალას გვაწვდის თ. სახოკია. სოფლის ის ქალიშვილები და ვაჟები, რომლებსაც ქორწილში არ იწვევდნენ, თავიანთი ცნობისმოყვარულობის დაკმაყოფილების მიზნით აწვობდნენ ე.წ. „მითოძირაფას“ (შეთვალეირებას). ისინი ხევის ჭუჭრუტანიდან ათვალეირებდნენ პატარძალსა და მექორწილეებს /78, 101/.

შუა ღვინის დროს, როცა მექორწილენი უკვე შექიფიანებულნი იყვნენ, მეჯვარესა და მდადეებს ნეფე-დედოფალი მათთვის განკუთვნილ ფაცხაში მძაყავდათ.

საქორწილო სუფრა დიღამდე გრძელდებოდა. ღვინის დამთავრების შემდეგ მაყარი ეზოში გამოიშლებოდა და იწყებდა ე.წ. „ეშაკათუას“ (დარვეას). მ. ცაიშვილის ცნობით, ისინი პკლავდნენ მექორწილე ოჯახის ძროხას, თხას ან ქათამს /97/. ს. მაკალათიას მიხედვით კი მხოლოდ ქათამებს ხოცავენ /50, 268/. ამ დროს მასპინძლები სტუმართა ნებას ემორჩილებოდნენ. როგორც გადმოგვცეს, მაყრებს შეეძლოთ ერთი სული პირუტყვის ან რამდენიმე ქათმისა და ინდაურის მოკვლა. ამიტომ სოგიერთი ოჯახი დიდ ზარალს რომ არიდებოდა, ეზოში მდგარი რომელიმე ხის კენწვროზე ქათამს დაჰკიდებდა და სტუმრებიც მის ჩამოვლებას

⁸ საინტერესოა, რომ ამავე სახელწოდების საფერხულო სიმღერა ცნობილი იყო ქიზიყში /66, 97/.



ღამობდნენ. მაყრებს თავიანთი ნადავლი უხომად უბოძდა ზრთმეოდათ გამზადებული ხახით; ბოლოს „ოფურის კუთას“ (წახვლის კუდა) შესმისა მკრეპენ მანქან-წოდების სიჯარის შესრულების შემდეგ „მკრეპენ“ (შამფურებით) ხელდალოვნებულნი ოჯახს ემშვიდობოდნენ და შინისკენ გაშლად აღიბრუნებნენ გზას.

„ემაკათუას“ თხევადი ჩვეულებები ბოლომდე ჩანს, სოციალური ქორწილის განუყოფელი ელემენტი იგი, ნობილი იყო ფშავში /47, 149; 58, 30/, კახეთში /54, 122 ხამცხე-ჯავახეთში /35, 108-111/, გურიაში /35, 111/, იმერეთში /172, 10/, რაჭა-ლეჩხუმში /35, 100/. ქართლში ეს „განადირება“ /54, 122/, ხოლო ხამცხე-ჯავახეთში და კახეთში „ნუფის განადირება“ /35, 108/ ერქვა.

ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულების დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს მასში („განადირებაში“) ქალის მაყრების მონაწილეობა. ამასთან, წესის ფარგლებში „დარბევს“ თბიქტია არა მარტო მკქორწილე ოჯახი, არამედ ნუფის ნათესავ-მეზობლები და შოელი სოფელიც კი. აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ საქორწილო რიტუალში „ემაკათუას“ ჩვეულების არსებობა თავისი წარმომავლობით უკავშირდება საქორწილო ანტიკონიზმს.

საქორწილო რიტუალში ქალის მაყრის „განადირება“ შესწავლილი უნდა იქნეს არა ცალკე არამედ ნუფის სახელში სტუმრების საჯარო ქცევებთან ერთად. მახარობლის ფუნქციის გარკვევასთან დაკავშირებით ამ საკითხზე ნაწილობრივ უკვე გვქონდა საუბარი. ნუფის ოჯახში პატარძლის მაყრების ქცევაში აშკარად ჩანს მათი აგრესიულობა. მაგალითად, ხევსურეთში „ქალის მყოფნი“, რასაც დაინახებდნენ,

9 შამფურზე სამოცმული იყო შემწვარ-მოკრული ხორცი, ხაჭაპური და ხაღი. ასეთ შამფურებს იმერეთში თუ „ქარვას“ უწოდებდნენ. აქ სკოპნილი „ქარვას დახსნა“, რაც იმის გამოთხატულებაა, რომ სტუმარს ხარვის სანაცვლოდ მასპინძლის შოელი დიდი სასმელი უნდა დაეღო.

ყველაფერს ამტკრევდნენ, თანაც ყვიროდნენ, ესხუბუ-
ბოდნენ მასპინძლებს. მასპინძელი ყოველთვის უთ-
მობდა მათ და არაფერს ეტყოდა. მასმასმოდნენ შუამი
ეწვევინებიან რაიმე, ქალის „მყოლნი“ ზემოთქმნილს
და შინ წასვლას დააპირებდნენ და თუ ძალიან
გაბრაზდებოდნენ, ქალის წაყვანითაც იმუქრებოდნენ.
ამით ვაეის ოჯახი შეწუხდებოდა, მოუტანდა ლუდიან
„საწდეებს“, შეახვეწებდნენ უფროს მამაკაცებს და ყველა
ქუდს მოუხდიდა და ქუდმოხდილები „დასხდებოდნენ
მუხლით“ (ე.ი. დაუხოქებდნენ). თუ ამით ვერ დაა-
ბრუნებდნენ „მყოლებს“ და ვერც პატარძალს დაა-
ტოვებინებდნენ, მერე საკლავსაც მოუყვანდნენ, ძლივს
შეირიგებდნენ“ /58, 35/.

ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით მეტად მნიშ-
ვნელოვანი მასალა აქვს ჩაწერილი აჭარაში მ. ბუ-
ქაიას. ამ კუთხეში, ქალის მაყრების გამგზავრებისას
ვაეის მხრიდან თოფის გასროლის შემთხვევაში „ქა-
ლის მაყრები ნებას აძლევდნენ თავს ტყვიები დაეშინ-
ათ კერიის ჯაჭვისათვის (მაჭახლის ხეობა), გზაზე
დაეხრცათ ფრინველი, გადაებრუნებინათ წისქვილები,
დაეწვათ თივის ზვინები, დაეჩხათ ნარგავები და სხვ.
/9, 69/. თუ კერიის ჯაჭვის ჩამოხსნა გარეშე პირის
მიერ ჩვეულებრივ შემთხვევაში კონფლიქტით მთა-
ვრდებოდა, საქორწილო რიტუალში საკიდლის ხან-
ჯლით ცემა, მისი ჩამოგდება და „დატყვევება“ ქალის
მაყრებისათვის დაშვებული იყო“ /58, 28/. ქალის მაყ-
რების აგრესიულ ქცევებთან დაკავშირებით მაგალ-
ითების მოყვანა დაუსრულებლად შეიძლება როგორც
ქართულ-კავკასიური, ასევე სხვა ხალხების ეთ-
ნოგრაფიული სინამდვილიდან, მაგრამ ვფიქრობთ, ეს
აუცილებელი არაა. მიგვაჩნია, რომ ზემოაღნიშნულ
წეს-ჩვეულებათა რიგში დგას ქალის მაყრების „განა-
ღირების“ ჩვეულებაც.

ამდენად, საქორწილო რიტუალში მოქმედი „განა-
ღირების“ წესი ნეფის ოჯახში ქალის მაყრების აგრე-

სიულ ქცევებთან ერთად განეკუთვნება საქორწილო ანტაგონიზმს, რომლის საფუძველს კოლექტივის ჰიერთაიისი წევრის ნებაყოფლობითი ექვემდებარებით გამოწვეული უკმაყოფილება წარმოადგენს. უკმაყოფილება ხაზრისით მიყენებული ზარალის ზარალითვე გადახდის სურვილითაა ნაკარნახევი როგორც „განადირება“, ასევე საქორწილო ანტაგონიზმის ფარგლებში მოქმედი სხვა სახის წეს-ნვეულებები. ეს ეხება მხოლოდ ქალის მაყრის „განადირების“ წესს ნეფის ოჯახში; რაც შეეხება „ნეფის განადირებას“, იგი ხამგერელოში არ დასტურდება.

დასკვნა



ქართული

ნაშრომში გაანალიზებული მასალა საბუთებსა და დავასკვნათ, რომ სამეგრელოს მოსახლეობის ქორწინების ინსტიტუტი წარმოადგენს რთულსტრუქტურულ სისტემას, რომლისთვისაც დამახასიათებელია როგორც ზოგადქართული ტრადიციები, ისე ლოკალური თავისებურებები. ამასთან, ეს ლოკალური თავისებურებანი ორგვარი წარმომავლობისანი არიან: 1. საკუთრივ ეთნოგრაფიული ჯგუფის (მეგრელების) მიერ საუკუნეების განმავლობაში გამომუშავებული ნეს-ჩვეულებები და 2. ენ. ლიმიტროპულ ზოლში წარმოქმნილ-ჩამოყალიბებული ნესები, რომლებიც მხოლოდ ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფების (ჩვენს შემთხვევაში, ერთი მხრივ, მეგრელებისა და მეორე მხრივ, სვანების, იმერლების, გურულების) საკონტაქტო ზონებში ფუნქციონირებენ.

როგორც სათანადო მასალა გვიჩვენებს, სამეგრელოში ქორწინების პროექტირება ხდებოდა ისეთი სავალდებულო წინაპირობების გათვალისწინებით, როგორც იყო ქორწინებასთან დაკავშირებით ნათესაობაში მოქმედი ნესები, ქორწინების სოციალურ-ნოდებრივი, ტერიტორიული რეგლამენტაცია, ჯვრისწერის ასაკი.

გაირკვა, რომ გვარი (ფთხსომჭ) სამეგრელოში ძირითადად ეგ ზოგამიური იყო. გვარსშინა ქორწინების ცალკეული შემთხვევები გვხვდებოდა მხოლოდ შვიდი თაობით დაშორებულ პირებს შორის. ასე რომ, გვარს შიგნით მკაცრად ეგ ზოგამირებულ ერთეულს წარმოადგენდა აგნატიკური ნათესაობის შვიდთაობიანი სოციალური გაერთიანება „თური“, რომელიც თავისი ბუნებით პატრონიმიულ ორგანიზაციას უკავშირდება და პარალელს პოულობს სვანური „ლამხუბის“ (საძმოს) და ხევსურული „მამანის“ სახით.

აგნატიკურისაგან განსხვავებით, კოგნატიკური ხაზით მიმდინარე ნათესაობაში ქორწინების აკრძალვა მხოლოდ ოთხ თაობაზე ვრცელდებოდა (ამ თვალ-

საზრისით მეგრული მასალა სრულ იდენტურობაშია (სათანადო ქართლურ მონაცემთან). შედარებით მოკრძალებული ადგილი ეჭირა ეგზოგამიის წესის წმინდა მკვრებს შორის.

ბიზლიჩისე

ნათესაობის სისტემის შესწავლის საფუძველზე ირკვევა, რომ XIX ს. მეორე ნახევრისა და XX ს. დასაწყისის სამეგრელოში ოჯახის ორგანიზაციის ძირითად ტიპებს წარმოადგენდნენ პატარა და გაუყოფარი საოჯახო კოლექტივები. ნათესაურ ურთიერთობათა სისტემისა და ოჯახის ორგანიზაციის ტიპების ცვლილებათა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ პატარა ოჯახები თავიანთი ზრდის პროცესში, როგორც წესი, გარდაიქმნებოდნენ გაუყოფარ ოჯახებად, ხოლო ეს უკანასკნელნი კვლავ პატარა ოჯახებად იშლებოდნენ.

შიდასაოჯახო ურთიერთობები განისაზღვრებოდა და იცვლებოდა კონკრეტული სოციალურ-ეკონომიკური პირობების შესაბამისად. ფეოდალურ პერიოდში საოჯახო ცხოვრება განსაზღვრული იყო ნატურალურ მეურნეობასთან დაკავშირებული პატრიარქალური საოჯახო ურთიერთობების ნორმებით. ბატონყმობის გაუქმების შემდეგ სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობის განვითარების შედეგად საფუძველი ჩაეყარა შიდასაოჯახო ურთიერთობათა დემოკრატიზაციის პროცესს, რომელსაც საზოგადოება ეგალიტარული ოჯახის სრულ ჩამოყალიბებამდე უნდა მიეყვანა.

ზოგადქართული ტრადიციის შესაბამისად, სამეგრელოში საქორწინო ასაკის განსაზღვრაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქალ-ვაჟის ფიზიკური და სულიერი მომწიფების ფაქტორს, მათ სამეურნეო შესაძლებლობებსა და შრომით ჩვევებს. სწორედ ამან განაპირობა საქორწინო ასაკის ზღვრული ნორმების საკმაო სიმაღლე (ქალებისათვის – 16-22, მამაკაცებისათვის – 20-30/.

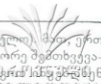
დადგინდა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთი კუთხისაგან განსხვავებით მეგრული სოფლის შიგნით, ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს დაბლობის

სოფლებში, ქორწინება არ იკრძალებოდა. საკვლევ რეგონში მხოლოდ სოფლის უბანი, ე.წ. „სამოხიო“ ნარმოადგენდა მკაცრად ეგზოგამირებულ ტერიტორიულ ერთეულს. სოფლის უბნის პოლიგენურობის, კერძოდ ეგზოგამიის დაცვა ხალხური მორალურ-ეთიკური ნორმებით განპირობებული მოვლენა უნდა იყოს.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, სამეგრელოში გავრცელებული ყოფილა ქორწინების ისეთი ტრადიციული სახეები, როგორც არის გარიგებითი ქორწინება, მცირენლოვანთა დანიხდვა, ქორწინება საცოლის მოტაცების, ძალადობით დათავისებისა და მორალური იძულების გზით.

გარიგებითი ქორწინება ითვალისწინებდა ქალ-ვაჟის შერჩევა-გაკითხვას, მათი ჯიშ-ჯილაგის, მშობლებისა და პირადი თვისებების შემოწმებას და გულისხმობდა წყვილთა შეუღლების საქმის მონესრიგებას შესამე პირის - შუამავლის ჩარევით. სამეგრელოში ცნობილი იყო მარებლობის სამი ტიპი. პირველ შემთხვევაში შუამავლის ძირითად ფუნქციას შეადგენდა ქალის ოჯახთან მზითვის, ხოლო ვაჟის ოჯახთან „საქორწილოს“ (საქორწილო ხარჯის) თაობაზე მოლაპარაკება და რამდენადაც შერჩეული შუაკაცი სოფლის გავლენიან პირს ნარმოადგენდა, მისი ავტორიტეტი მხარეთა მიერ პირობის (ვალდებულების) დაურღვევლობის გარანტიას იძლეოდა. ქორწინებასთან დაკავშირებული შუამავლობის ინსტიტუტის განვითარების თვალსაზრისით, ეს არამონათესავე შუაკაცები ისტორიულად შემცვლელნი არიან იმ ნათესავ-შუამავალთა, რომელთა მოვალეობას შეადგენდა ადრე სათანადო ურთიერთობის მონესრიგება. ესაა შუამავლობა, რომელიც ჯერ კიდევ არ გაფორმებულა ხელობად და ქმნის გარდამავალ საფეხურს ნათესავის სავალდებულო მოვალეობასა და მაჭანკლობას შორის.

კაპიტალისტურ ურთიერთობათა განვითარებასთან ერთად შუამავლობა თანდათან ფორმდება ხელობად. ამ ტიპის მაჭანკლებს საქმის მოგვარების შემდეგ ეძლეოდათ



ენ. „ნამარებუ“ (სამაქანკლო გასამრჯელო). მათ, ერთ შემთხვევაში, თავად ოჯახი იწვევდა, მეორე შემთხვევაში, მაქანკლები თავიანთი ინიციატივით იწვევდნენ საქმეს, ამიტომაც ამ უკანასკნელთა შემთხვევაში მუდარებით მეტი იყო. შუამავლთი ხასიათის ქორწინება მაქანკლის ყალბი ინფორმაციის შედეგად შეიძლებოდა რომელიმე მხარისათვის არახელსაყრელი გამომდგარიყო, ამიტომ არცთუ იშვიათ შემთხვევაში მიმართავდნენ ბავშვების დანიშვნას აკვანში, „მუცლად შეთქმას“ ან საერთოდ მცირენლოვანთა დანიშნვას. ნაშრომში გაანალიზებული მასალა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ აღნიშნული ჩვეულებები სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდში ჩამოყალიბებული, მაგრამ გენეტიკურად ერთი გარკვეული მოვლენისა და ეპოქის წარმონაქმნები არიან. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მცირენლოვანთა დანიშნვა პრაქტიკაში დამკვიდრებულია ავუნკულატურ ურთიერთობათა უკანასკნელ სტადიაზე მოქმედი კროსკუზენური ქორწინების პირობებში, როცა მამა ცდილობს თავის გვარში დატოვოს შვილები, რასაც აღწევს კიდევ კროს-კუზენთა ადრეულ ასაკში დაქორწინების გზით. მცირენლოვან კროს-კუზენთა ქორწინება მამას აძლევდა საკუთარი შვილების თავის გვარში დატოვების გარანტიას.

სათანადო მასალის შესწავლა საშუალებას გვაძლევს გამოვყოთ მოტაცების ოთხი, ფუნქციონალური თვალსაზრისით დამოუკიდებელი, ფორმა: 2. მოტაცება ძალადობით (ნთყმოტყვივენრე უსძკთნმე), 2. მოტაცება საცოლესთან შეთანხმებით, ამ უკანასკნელის მშობლების დაუკითხავად, ან მათი სურვილის წინააღმდეგ (უვრლ), 3. მოტაცება ქორწინებით დაინტერესებულთა ორმხრივი შეთანხმებით ანუ ფიქტიური მოტაცება (უხრლ) და 4. „ფიოშით“ მოტაცება – ესაა ფეოდალურ ურთიერთობათა წიაღში შობილი მოტაცების ფორმა, რომელიც ფეოდალის მიმართ გარკვეული საქორწინო ვალდებულებების („საჩქემო“, „სამეფო“) შეუსრულებლობით ან ქორ-

წინებაზე ბატონის უარით არის გამოწვეული და ამ უკანასკნელისაგან გაქცევას, ყმის წაგვრასა და სახე-ფეოდალის განკარგულებაში გადასვლას გულისხმობს. "მოტაცება კლასობრივი ბრძოლის პასიური ფორმის გამოხატულება იყო გვიანფეოდალური პერიოდის ბარის სამეგრელოში.

ქორწინების ტრადიციული სახეების შესწავლა ნათელყოფს, რომ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის სამეგრელოში არ დასტურდება საცოლის სყიდვის ელემენტების არსებობა. ამიტომ ცხადია, რომ ვერც საცოლის მოტაცებას მივიჩნევთ სყიდვითი ქორწინების წინააღმდეგ მიმართულ საპროტესტო რეაქციად. მოტაცება უნდა ყოფილიყო რეაქცია წყვილთა შეუღლების საქმეში მშობლების გადამწყვეტ როლსა და ქორწინებაში სოციალურ თუ ეკონომიკურ განსხვავებულობაზე.

საცოლის სყიდვის ელემენტები არ ჩანს თვით მექორწინე ოჯახებს შორის არსებულ ეკონომიკურ ვალდებულებებშიც. პირიქით, XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისისათვის ამ ორმხრივი ხასიათის ეკონომიკურ ურთიერთობებში წინა პლანზე დგას ქალის ოჯახის ძირითადი ვალდებულება – მზითევი, რომლის მიმართ წაყენებული მზარდი მოთხოვნები განპირობებული იყო სამეგრელოს სოციალურ-ეკონომიკური ვითარების ბუნებით. რაც შეეხება საქმროს ოჯახის ვალდებულებებს, საკითხის ღრმა დიაქრონულ ჭრილში შესწავლაც კი არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ თავიანთი გენეტიკური წარმომავლობით რომელიმე მათგანი სყიდვით ქორწინებას დაუწყავშიროთ. ჩვენთვის საინტერესო ვალდებულებების ერთი ნაწილი ხმარდება წინასაქორწილო და საქორწილო ხარჯებს, მეორე – ახალშექმნილი ოჯახის კეთილდღეობას, მესამე – მოყვრებს შორის არსებულ საჩუქარ-გაცვლით ურთიერთობებს.

ზემოაღნიშნული ვალდებულებების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ისინი დასაბამს იღებენ იმ პერიოდიდან, როდესაც ქორწინება წარმოადგენდა არა ცალკეული ინ-



დივიდუალური ოჯახების, არამედ განსაზღვრული სოციალური ორგანიზმის საზრუნავს. ასეთივე დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა მექორნილი მუშაობისათვის შრომითი („მეხვარა“, „ნინალუა“) და მსხვილმუშაობითი („ოჭიშაფუ“) დახმარების ფორმების შესწავლაც.

ნაშრომში ცალკეა გამოკვლეული მაყრიონის მთავარი წევრების (მეჯვარის, მაყრის მეთაურის, მახარობლის) ფუნქციები. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მეჯვარისა და მაყრის მეთაურის ფუნქციებს საქორწინო ურთიერთობათა განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ერთი და იგივე პირი ასრულებდა და მხოლოდ მოგვიანებით მოხდა ამ უფლება-მოვალეობათა ორ პირს შორის გადანაწილება. ეს გამოწვეული იყო სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობის განვითარებით (არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა ასევე ოფიციალური, ქრისტიანული ჯვრისწერის შემოღებასაც), რამაც, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო საქორწინო ცერემონიალის გამდიდრებას. რაც შეეხება მახარობლის შეხვედრასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს, ასევე ქალის მაყრის ქცევის წესებს ვაჟის სახლში, მათი ახსნა შესაძლებლად გვესახება საქორწინო ანტაგონიზმის პოზიციებიდან.

ნაშრომში საგანგებო ყურადღება აქვს დათმობილი საქორწინო სუფრის ავეჯის, ჭურჭლეულობის, კერძების, საქორწინო სუფრის მსვლელობის შესწავლას; სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამონჭებული ახალდაქორწინებულთათვის და საქორწინო სუფრისათვის განკუთვნილი ნაგებობების კვლევას.

Традиционные свадебные обычаи и обряды

в Самеგრело

(резюме)

მეგრულში
გნებლირითაჲს

Проанализированный в работе материал даст возможность заключить, что брачный институт населения Самеგრело представляет собой сложную и многоступенчатую систему. Институт брака исследуемого региона характеризуется как общегрузинскими традициями, так и локальными особенностями, которые проявляются почти на всех этапах брачных отношений. Локальные особенности можно подразделить на две группы: а) обычаи, выработанные собственно этнографической группой (т.е. мегрелами) и действующие только в рамках этого коллектива и б) обычаи, порожденные и сформировавшиеся в так называемой лимитропной полосе, которые функционируют в контактных зонах грузинских этнографических групп (с одной стороны, мегрелов, а с другой – сванов, имеретин, гурийцев).

Как показывает соответствующий материал, в Самегрело проектирование брака происходило с учётом таких обязательных предисловий, как действующие среди родственников в связи с браком правила, социальная и территориальная регламентация брака, брачный возраст.

Выяснилось, что в Самегрело фамилия в основном была экзогамной. Отдельные случаи брака внутри фамилии встречались между лицами, разделёнными семи поколениями. Так что внутри фамилии семиколённое социальное объединение – «тури», представляло собой строго экзогамизированную единицу, которая по своей природе связана с патронимической организацией и находит параллель в виде сванского «ламхуби» (братство) и хевсурского «мамани» (отцы).



В отличие от агнатической, в развивающемся по когнатической линии родства запрет на брак распространялся на четыре поколения (с этой точки зрения мегрельский материал целиком идентичен соответствующему каргелискому материалу). Сравнительно скромное место занимает соблюдение правила и среди свойственников.

В соответствии с общегрузинской традицией в определении брачного возраста решающее значение придавалось фактору физического и духовного созревания молодых, их хозяйственным возможностям и трудовым навыкам. Именно это определяло достаточную высоту предельных норм брачного возраста (для женщин – 16-22, для мужчин – 20-30).

Установлено, что в отличие от некоторых историко-этнографических регионов Грузии внутри мегрельской деревни, также как и в деревнях низменности Западной Грузии, брак не запрещался. В исследуемом регионе только участок деревни, т.н. «самохио» представляло собой строго экзогамированную единицу. В условиях полигеничности участка деревни соблюдение экзогамии должно быть обусловленное народными морально-этическими нормами явление.

По этнографическим данным в Самегрело были распространены такие традиционные виды брака, как брак по сговору, помолвка малолетних, брак путем похищения невесты и морального принуждения.

Брак по сговору предусматривал подбор парня и девушки, проверку их происхождения, качеств родителей и личных качеств и подразумевал улаживание дела бракосочетания участием третьего лица – посредника. В Самегрело были известны три типа посредничества: в первом случае основной функцией посредника было договаривание о приданном с семьей девушки и о «сакампанио» (свадебных издержек) с семьей жениха и поскольку выбранный посредник представлял собой влиятельное лицо деревни, его авторитет давал гарантию ненарушения сторонами обязательства. С

точки зрения развития связанного с браком института посредничества, эти несостоящие в родстве посредники представляют собой историческую замену тех, кто раньше был родственником, чьей обязанностью раньше было упорядочение соответствующих взаимоотношений. Это посредничество, которое пока еще не сформировалось как профессия, представляет собой переходную ступень между обязательной обязанностью родственника и сводничеством.

Вместе с установлением капиталистических отношений посредничество постепенно формируется как профессия. После устроения дела сводникам этого типа давалось т.н. «намаребу» (жалование за сводничество). Их, в одном случае, приглашает сама семья, а в другом случае, сводники начинают дело по своей инициативе, поэтому вознаграждение этих последних сравнительно высокое.

В результате ложной информации свата брак посреднического характера мог оказаться неприемлемым для какой-либо стороны; одним из способов избежать такого исхода дела была помолвка малолетних. Высказано предложение, что помолвка малолетних стала практиковаться в условиях кросс-кузенного брака, действовавшего на последней стадии авукулатных отношений. Тенденция укрепления связи дяди и отца, с одной стороны, с племянниками, а с другой – с собственными детьми, должна была вызвать утверждение в практике помолвки малолетних. Брак малолетних кросс-кузенов давала отцу гарантию того, что его дети останутся в его роде. Этим мы вовсе не хотим сказать, что указанное явление подтверждает факт сохранения авукулатных отношений к началу XX в. Он касается лишь генезиса этого явления. Во второй половине XIX и начала XX вв. помолвка малолетних в условиях семей, хорошо знающих друг друга, представляется как забота о будущем детей.

Изучение соответствующего материала дает возможность выделить четыре независимые с функциональной точки зрения формы похищения невесты: 1. насильственное умыкание, 2.



похищение с согласия невесты без спроса у родителей последней или против их желания (увод), 3. похищение с обоюдного согласия сторон, заинтересованных в браке или фиктивное похищение (уход) и 4. похищение «пиошит» – форма похищения, зародившаяся в недрах феодальных отношений как результат невыполнения определенных, связанных с браком, повинностей («сачекме», «санепო») в отношении феодала или несогласия помещика на брак, выражавшаяся в побеге от феодала, уходе крепостной и переходе в распоряжение другого феодала. Таким образом, похищение «пиошит» представляло собой пассивную форму классовой борьбы в Самегрело в позднефеодальную эпоху. Этот вид похищения существовал до отмены крепостничества (1864 г.).

В результате изучения традиционных видов брака выяснилось, что в интересующий нас период в Самегрело не подтверждается существование брака-купли. Следовательно, похищение невесты нельзя считать реакцией против такого. Похищение, по-видимому, является формой протеста против решающей роли родителей, а также социальных и экономических различий брачащихся при заключении брака.

Элементы брака-купли отсутствуют и в самих экономических обязательствах бракосочетающихся сторон. Наоборот, к середине XIX и началу XX вв. на передний план этих двусторонних экономических отношений выступает основное обязательство семьи невесты – приданое, растущие требования к которому были обусловлены сущностью социально-экономических отношений. Что касается обязательств семьи жениха, то даже изучение вопроса в глубоком диахроническом разрезе не дает основания для того, чтобы увязать какое-либо из них с браком-куплей. Часть этих обязательств полностью покрывает предсвадебные и свадебные расходы, другую часть использует молодая семья, третья часть употребляется для поддержания дарообменных отношений между родственниками.

Анализ вышеуказанных обязательств показывает, что они берут начало с того периода, когда брак представлял собой заботу не отдельных индивидуальных семей, а определенного социального организма. Возможность вывести такое же заключение дает изучение форм трудовой и материальной взаимопомощи во время свадьбы.

В работе по отдельности исследованы функции главных членов (шафера, посаженного, благовестника) свадебного поезда. Высказано предположение, что на определенной ступени развития брачных отношений функции шафера (главы свиты) и посаженного выполняло одно и то же лицо и только позже произошло разделение. Это было вызвано развитием социально-экономических отношений (не меньшее значение имело введение официального, христианского венчания), что в свою очередь способствовало обогащению брачного церемониала. Что касается связанных со встречей благовестника обрядов и обычаев, кажется возможным объяснить их позиций свадебного антагонизма.

გამოყვანილი ლიტერატურა:



ქართული
ლიტერატურა

1. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, ტფ. 1933.
2. ი. აჩუგბა, ხალხური საოჯახო სამართლის ნორმები აჭარაში (ქონებრივ-უფლებრივი მდგომარეობა). — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, X. თბილისი, 1983.
3. მ. ბალიაშვილი, ქორწინების წესები ხევსურეთში (არხოტის თემში) ძველად ხელნაწერი (ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ინსტიტუტის არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის სახ. არქივში).
4. ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული საოჯახო სტრუქტურა და გვარიანობის ინსტიტუტი. — საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, 8. თბილისი, 1952.
5. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესოგრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბილისი, 1953.
6. ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. — საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები. თბილისი, 1968.
7. ვახტანგ ერეკლეს ძე, ისტორიები აღწერა. ტფ., 1914.
8. ც. ბეზარაშვილი, სამეგრელოში ქალის წაცმულობა. — სამეგრელო. თბილისი, 1979.
9. მ. ბუქია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში. ბათუმი, 1974.
10. მ. ბუქია, ოჯახის განვითარების სოციალური პრობლემები (განქორწინების ისტორიულ-სოციო-გეოგრაფიული კვლევის საკითხები). თბილისი, 1980.
11. მ. ბუქია, საოჯახო და საქორწინო ტრადიციების მნიშვნელობა თანამედროვე ქართული ოჯახის სიმტკიცისათვის. — ტრადიციები და თანამედროვეობა. თბილისი, 1981.
12. კ. ბოროვილინი, ბატონყმობა სამეგრელოში. — წიგნები: კ. ბოროვილინი, რაფ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში (მასალები), თარგმანი და წინასიტყვაობა თ. სახოკიასი. ტფ., 1927.

13. ც. ბოჭორიშვილი, კახური ჩაცმა-დახურვა. - ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I. თბილისი, 1947.
14. მ. გეგეშიძე, ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები. თბილისი, 1978.
15. თ. გელაძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები სამეგრელოში. - სამეგრელო. თბილისი, 1979.
16. დ. გერიტიშვილი, მასალები ქართველი გლეხობის ისტორიისათვის. XVIII ს. თბილისი, 1979.
17. გ. გოცირიძე, დანინდვა ფერეიდნელ ქართველებში. - მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXI. თბილისი, 1981.
18. გ. გოცირიძე, საქორწინო რიტუალური პურები ფერეიდნელ ქართველებში. - ძეგლის მეგობარი, 64. თბილისი, 1983.
19. გ. გოცირიძე, ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში. თბილისი, 1987.
20. ი. გრიშაშვილი, ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოჰემა. ტფ., 1927.
21. ი. დოლიძე, საქართველოს ჩვეულებითი სჯული. თბილისი, 1960.
22. გ. ელიავა. მხარეთმცოდნის თვალით. თბილისი, 1978.
23. ჟ. ერიაშვილი, „სანულესა“ და „მისამბარეოს“ წესები ხევსურეთში. - მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII. თბილისი, 1972.
24. ჟ. ერიაშვილი, „სანულე“. - მაცნე, ისტორიის სერია, 3. თბილისი, 1979.
25. ჟ. ერიაშვილი, ბავშვის ჯვარში//ხატში მიბარების წესი ხევსურეთში. - მაცნე, ისტორიის სერია, 2. თბილისი, 1981.
26. რ. ერისთავი, ბატონყმობა სამეგრელოში. - წიგნში: კ. ბოროზდინი, რაფ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში (მასალები), თარგმანი და წინასიტყვაობა თ. სახოკიასი. ტფ., 1927.
27. ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები. ტფ., 1937.



28. რ. თავდიდიშვილი, ეთნოგრაფიული ნარკვევი. ქუთაისელ ებრაელთა ძველი ყოფა-ცხოვრებიდან. თბილისი, 1940.
29. თეიმურაზ მეორე, თხზულებათა სრულყოფილი გამოცემა. ჯაკობიას ნინასიტყვაობით, რედაქციით, ლექსიკონითა და შენიშვნებით. თბილისი, 1939.
30. იაკობ ზუცესი, ნამება ნმინდისა შუშანიკისა დედოფლისა. თბილისი, 1978.
31. თ. იველაშვილი, „სანიჭარი“ სამცხე-ჯავახეთში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. XX. თბილისი, 1979.
32. თ. იველაშვილი, ნიშნობის წესები სამცხე-ჯავახეთში. – მაცნე, ისტორიის სურათი, 4. თბილისი, 1979.
33. თ. იველაშვილი, საქორწინო ურთიერთობის ხასიათი ნიშნობიდან ქორწილამდე სამცხე-ჯავახეთში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXI. თბილისი, 1981.
34. თ. იველაშვილი, ხალხური სანახაობითი ნარმოდგენების ელემენტები საქორწინო რიტუალში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII. თბილისი, 1987.
35. თ. იველაშვილი, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში. თბილისი, 1987.
36. ვ. ითონიშვილი, ქორწინების ზოციეროი ჩეს-ჩვეულება ძველ თბილისში. თბილისი, 1959.
37. ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბილისი, 1960.
38. ვ. ითონიშვილი, საოჯახო ყოფა მთიულეთ-გუდამაყარში. – კავკასიის ეთნოგრაფიის კრებული, III. თბილისი, 1971.
39. ვ. ითონიშვილი, კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა. თბილისი, 1977.
40. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II. თბილისი, 1945.
41. კ. აღბიდელი, სამეგრელო. შავე ჩვეულებანი და მისი მოსპობა. – ცნობის ფურცელი, 405. თბილისი, 1897.

42. ს. მაკალათია, ფალოსის კულტი საქართველოში - მიმომხილველი. თბილისი, 1926.
43. ს. მაკალათია, მთიულეთი. თბილისი, 1930.
44. ს. მაკალათია, მთის რაჭა. თბილისი, 1930.
45. ს. მაკალათია, თუშეთი. თბილისი, 1933.
46. ს. მაკალათია, ხევი. თბილისი, 1934.
47. ს. მაკალათია, ფშავი. თბილისი, 1934.
48. ს. მაკალათია, ხევსურეთი. თბილისი, 1935.
49. ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი. თბილისი, 1938.
50. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბილისი, 1941.
51. გ. მამულია, კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში. თბილისი, 1979.
52. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის. აკად. ი. ჯავახიშვილის საერთო რედაქციით, ტ. II. თბილისი, 1979.
53. ნ. მაჩაბელი, ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფის ისტორიიდან (მზითვის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოში). თბილისი, 1976.
54. ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში. თბილისი, 1978.
55. ვ. მგელაძე, ზემოქართული სოფელი ძველად. ბათუმი, 1973.
56. ნ. მგელაძე, „ნეგროს“ ნათესაური სტრუქტურისათვის (ლორჯომის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). - სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, X. თბილისი, 1983.
57. ლ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან. მაცნე, ისტორიის სერია, I. თბილისი, 1972.
58. ლ. მელიქიშვილი, ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია. - ტრადიცია და თანამედროვეობა. თბილისი, 1986.
59. რ. მეტრეველი, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება. ისტორიული ნარკვევი. მასალები. თბილისი, 1982.



60. უ. მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში. – ნიგნძი: კ. ბოროზდინი, რაფ. ერისთავი და მურჯიანების მემკვიდრეობა სამეგრელოში (მასალები), თარგმანე და წინასიტყვეობა თ. სახოკიასი. ტფ., 1927.
61. გ. ნადარეიშვილი, სამართლებრივი კულტურის ზოგიერთი საკითხი XI-XII სს. საქართველოში. თბილისი, 1959.
62. გ. ნადარეიშვილი, ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიიდან. თბილსი, 1965.
63. გ. ნადარეიშვილი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები. თბილისი, 1971.
64. გ. ნადარეიშვილი, მავნე ტრადიციებისა და წესჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიიდან. – საბჭოთა სამართალი. 1. თბილისი, 1979.
65. ბ. ნანობაშვილი საქორნილო წეს-ჩვეულებათა საკითხისათვის. – მნათობი, 9. თბილისი, 1979.
66. ბ. ნანონაშვილი, საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში (ქორწინება ქიზიყის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). თბილისი, 1988.
67. ა. ოჩიაური, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში. თბილისი, 1980.
68. ა. ოჩიაური, ქორწინების წესები ხევსურეთში. ხელნაწერი(ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის სექტორში).
69. ა. რობაქიძე, ტრადიცია და ცხოვრების წესი. – ტრადიცია და თანამედროვეობა. თბილისი, 1981.
70. ა. რობაქიძე, მასალები პატრონიმიული ორგანიზაციის ისტორიისათვის აჭარაში. – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, II. თბილისი, 1974.
71. ა. რობაქიძე, ვ. შამილაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში კულტურის ელემენტების კლასიფიკაციისა და სამეურნეო-კულტურულ ტიპოლოგიასთან მისი მიმართების საკითხისათვის. – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, X. თბილისი, 1983.

72. ა. რობაქიძე, ეთნოგრაფიული კვლევა ნაბერძენიძე-ლის სახელობის ბათუმის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში. – ქართველოლოგიური კვლევის შრომები, წიგნი კერა. თბილისი, 1986.
73. ჯ. რუხაძე, ა. ლეკიაშვილი, ი. ჭყონია, სოფელი აკურა. თბილისი, 1976.
74. სამართალი ბატონიშვილის დავითისა. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო დავით ფურცელაძემ. თბილისი, 1964.
75. სამართალი ვახტანგ მეექვსისა. ტექსტი დაადგინა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ისიდორე დოლიძემ. თბილისი, 1979.
76. კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები. მეგრული ნიმუშები. თბილისი, 1979.
77. თ. სახოკია, მოგზაურობანი. თბილისი, 1950.
78. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი, 1956.
79. ქ. სიხარულიძე, საქორწინო პოეზია. – ლიტერატურული ძიებანი, XI. თბილისი, 1958.
80. სოსიკო, გლეხური ქორწილი ქვემო ქართლში. – ივერია, 199. თბილისი, 1888.
81. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV. თბილისი, 1966.
82. ნ. ურბნელი, ათაბაგი ბექა და ალბულა და მათი სამართალი. თბილისი, 1890.
83. ე. ფიფია, ქორწილი და საქორწინო რიტუალი სამეგრელოში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII. თბილისი, 1872.
84. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლისეული წესხა. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1942.
85. ქართული სამართლის ძეგლები. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, ტ. II. თბილისი, 1966.
86. ი. ქობალია, ჩემი ავტობიოგრაფია. ხელნაწერი. ინახება ზუგდიდის ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში.



87. ა. ყაზბეგი, მოხვევები და მათი ცხოვრება. — თბზულე-ბანი, ტ. V. თბილისი, 1949.
88. შარდენის მოგზაურობა. თბილისი, 1951.
89. მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან. თბილისი, 1961.
90. მ. ჩიჯავაძე, ქართული ხალხური სიმღერები. თბილისი, 1974.
91. ა. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი. თბილისი, 1938.
92. მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია. თბილისი, 1956.
93. გ. ჩიტაია, მ. გეგეშიძე, ი. ჭყონია, ახალი ყოფა გორის რაიონის სოფ. თორტიზის კოლმეურნეობაში. — მიმომხილველი, II. თბილისი, 1951.
94. გ. ჩიტაია, თოხის კულტურა დასავლეთ საქართველოში (კოლხეთში). — ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, IV, 2. თბილისი, 1959.
95. გ. ჩიტაია, ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები. — ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. I. თბილისი, 1955.
96. გ. ჩიტაია, თ. სახოკიას სამეცნიერო მოღვაწეობა. — თედო სახოკია, კრებული. თბილისი, 1894.
97. მ. ცაიშვილი, მეგრელების ჩვეულებანი. I. ქორნილი. — ივერია, 156. თბილისი, 1894.
98. გ. წერეთელი, თბზულებანი, ტ. 1. თბილისი, 1947.
99. ა. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია. თბილისი, 1971.
100. ს. ჭანტურიშვილი, ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში. თბილისი, 1984.
101. ქ. ჭითანავა, მეგრული სიმღერა „კუჩხაბედინერა“. — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII. თბილისი, 1987.
102. ი. ჭყონია, ქორნინების ინსტიტუტი მთიულეთში. თბილისი, 1955.
103. ი. ჭყონია, ახალი ყოფა მახარაძის რაიონის კოლმეურნეობებში. — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI. თბილისი, 1953.

104. რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გარდმონაშთები სვანეთში/თბილისი, 1939.
105. რ. ხარაძე, ხევსურული ძირი და გვარი. ყველაფერი ჩვენია, I. თბილისი, 1949. ზ ი ზ ლ ი მ ი თ ე ქ ა
106. ნ. სიზანიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი, 1940.
107. გ. ჯალაბაძე, მინათმოქმედება სამეგრელოში. – სამეგრელო. თბილისი, 1979.
108. მ. ჯანაშვილი, საინგილო. – ივერია, 199. თბილისი, 1889.
109. ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნიგბი II. თბილისი, 1929.

1. Маркс К. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». – Архив Маркса и Энгельса, т. IX, – Москва, 1941.
2. Энгельс Ф. К истории первобытной семьи (Бахофен, Мак-Ленан, Морган). К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, – Москва, 1962.
3. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. Москва, 1982.
4. Аватиани С. Крестьянский вопрос в Закавказье, т. 1, – Одесса, 1912.
5. Акаджанов С.Б. Брачные и свадебные обряды Огузов Средней Азии и Казахстана в IX-XIII вв. – Страны и народы Востока, вып. XII. Москва, 1980.
6. Бардавелидзе В.В. Земельные владения древнегрузинских святилищ. – СЭ, №1, Москва, 1949.
7. Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.
8. Бахия С.И. Абхазская «Абипара» – патронимия (Грузинско-Абхазские этнографические параллели), Тбилиси, 1986.
9. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. Москва, 1973.



10. Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). Москва, 1981.
11. Бутинов Н.А. Проблема экзогамии (по австралийским материалам) Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухто-Маклая, новая серия, т. 14, – Москва, 1957.
12. Бутинов Н.А. Локальность брака. – Основные проблемы Африканистики, Москва, 1973.
13. Бутинов Н.А. Типология родства. – Проблемы типологии в этнографии, Москва, 1979.
14. Винников И.Н. Арабы в СССР. – Советская этнография, №4, Москва, 1940.
15. Волкова Н.Г. Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX-XX веков: традиции и инновации, Москва, 1982.
16. Гаглошти З.Д. Очерки по этнографии осетин. Тбилиси, 1979.
17. Гаджиева С.Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX – нач. XX в., Москва, 1979.
18. Гвасалия А. Селение Цаленджиха – СМОМПК, вып. 19, Тифлис, 1884.
19. Державин Н.С. Свадьба у гурийцев-мусульман в окрестностях Батуми. – СМОМПК, вып. 31, Тифлис, 1902.
20. Державин Н.С. Свадьба в Абхазии, СМОМПК, вып. 36, Тифлис, 1906.
21. Джапаридзе Г. Народные праздники, обычаи и повсюрья рачинцев. – СМОМПК, вып. 21, Тифлис, 1896.
22. Довнар-Запольский М.А. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках. Этнографическое обозрение, №2, Москва, 1893.
23. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе, кн. I, СПб., 1871.
24. Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем (по материалам городов средней полосы РСФСР). Москва, 1980.
25. Жузе П.К. Грузия в XIX столетии по изображению патриарха Макария. – Православный собеседник. – Казань, 1905.



26. Званба С.Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982.
27. Зелинский С. Народно-юридические обычаи армян Закавказского края. ИКОРГО, т. Тифлис, 1899.
28. Инал-Ипа Ш.Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. – Сухуми, 1954.
29. Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми, 1960.
30. Ипполитов А. Этнографические очерки Аргунского округа. – ССКГ, 1, Тифлис, 1869.
31. Кагаров Е.Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. – СМАЭ, т. УШ, Л., 1929.
32. Кагаров Е.Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов. – Известия АН, №9, Москва, 1917.
33. Карапетян З. Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-экономические корни. – Автор. дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук (по этнографии). – Ереван, 1949.
34. Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. По материалам конца XIX – начала XX в. – Л., 1959.
35. Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. – Л., 1969.
36. Ковалевский М.М. Первобытное право, вып. I, Москва, 1886.
37. Ковалевский М.М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении, Москва, 1886.
38. Ковалевский М.М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. Перевод с французского С.П. Моравского, Москва, 1839.
39. Косвен М.О. Аталичество. СЭ, №2, – М. – Л., 1935.
40. Косвен М.О. Обычай возвращения домой. КСИЭ, №1, Москва, 1946.
41. Косвен М.О. Авуикулат. СЭ, №3, Москва, 1948.
42. Косвен М.О. Матриархат. История проблемы. – М. – Л., 1948.

43. Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. Исследование и материалы. Москва, 1961.
44. Краудей Э. Мистическая роза. СПб., 1995.
45. Леонтович Ф. И. Адагы Кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа, вып. I, Одесса, 1882.
46. Лобачева Н.К. К истории сложения института свадебной обрядности. – Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. Москва, 1978.
47. Лушкович Ф.Д. Некоторые этнографические данные о татарах Ирана. – Этническая история народов Азии. Москва, 1972.
48. Магазаник Д.А. Турецко-русский словарь, под ред. проф. В.А. Бордлеского. Москва, 1945.
49. Маля Э.М., Акаба Л.Х. Одежда и жилище абхазов (материалы для историко-этнографического атласа Грузии), Тбилиси, 1982.
50. Марков Г.Е. Обычай избегания и проблема «пережитков», СЭ, №1, Москва, 1979.
51. Марушко М. Из области народной фантазии и быта. – СМОМПК, вып. 18, Тифлис, 1894.
52. Меликишвили Л. Некоторые стороны осетинского свадебного ритуала. – Кавказский этнографический сборник, 1, 2, –Тбилиси, 1979.
53. Меликсет-Бекоев Л. К вопросу об обычае кувады на Кавказе. – Юбилейный сборник в честь акад. Н.Я. Марра АН СССР, Москва, 1935.
54. Мордвинов А. Иногородцы, обитающие в туруханском крае. – Вестник РГО, II, 1860.
55. Морган Л.Г. Дома и домашняя жизнь американских туземцев. Пер. с английского под ред. М.О. Косвена. – Л., 1934.
56. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Пер. с англ. под ред. М.О. Косвена. – Л., 1935.

57. Народы Кавказа, т. I, Тбилиси, 1959, т. II, Тбилиси, 1969.
58. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории жизни семьи. — Этнографическое обозрение, №4, 1892.
59. Панск Л.Б. Следы родового строя у мтацхов. СЭ, №2, — М. — Л., 1939.
60. Патканов М. Свадебные обряды армян. Кавказ, №24, Тифлис, 1872.
61. Першиц А.Н. Похищение невест: правило или исключение? СЭ, №2, 1982.
62. Пещерова Е.М. Свадьба Каратага. — Труды Института этнографии им. Н.М. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. XXI, Москва, 1959.
63. Сагарадзе М. Обычай и верования в Имеретии. СМОМПК, вып. 26, Тифлис, 1899.
64. Санадзе М. Крестьяне Западной Грузии. Автореф. дисс. на соиск. уч. степени канд. ист. наук, Тбилиси, 1979.
65. Семсенов Ю.К. Как возникло человечество. Москва, 1966.
66. Семенов Ю.К. Происхождение брака и семьи. Москва, 1974.
67. Сигурский М. Брак и брачные обычаи на Кавказе. — Этнография, №3, Москва, 1930.
68. Смирнова Я.С. К типологии обычаев умыкания (по материалам народов Северного и Западного Кавказа). — Проблема типологии в Этнографии. — Москва, 1979.
69. Смирнова Я.С. Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа. — КЭС. XI, Москва, 1976.
70. Смирнова Я.С. Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа. — Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. Москва, 1978.
71. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX-XX в., Москва, 1983.
72. Сумцов П.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно у русских. — Харьков, 1881.



73. Табукашвили Т. Дзимитское общество, Кутаисской губернии Озургетского уезда. – СМОМПК, вып. 27, Тифлис, 1906.
74. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989.
75. Тепцов Я. Из быта и верований мингрельцев. – СМОМПК, вып. 18, Тифлис, 1894.
76. Толстов С.П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Москва, 1948.
77. Токарев С.А. Сущность и происхождение магии. Труды Института этнографии АН СССР. – Москва, 1959.
78. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Послесловие и комментарии С.А. Токарева, Москва, 1980.
79. Хазанов А.М. Загадочная Кувада. – Этнографы рассказывают. – Москва, 1978.
80. Харадзе Р.Л. Грузинская семейная община, т. I, Тбилиси, 1960; т. II, Тбилиси, 1961.
81. Чурсин Г.Ф. Народные обычаи и верования Кахетии. – Тифлис, 1905.
82. Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. – Тифлис, 1913.
83. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.
84. Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах. – ССКГ, I, Тифлис, 1869.
85. Штенберг Л.Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Под ред. и с предисл. Я.П. Алькора (Кошкина). Л. – 1933.
86. Mourrier J. La Mingrelie (Ancienne Colchide), Odessa, 1886.
87. Tavernier J.B. Voyages de Tavetnier en Turgue, en Perse et aux Indes, vol. 2, Paris, 1810.
88. Tshitaya G. Hackbaukultur in Colchis. Veröffentlichungen des Instituts für Deutsche Volkskunde. Bd-13, Berlin, 1957.
89. Eulinovič-Konstantinovič V. Abduction of the bride and its variation in Yugoslavia based on the example of tradition in Poljica. – მსე, XVI-XVII, თბილისი, 1972.

შინაარსი



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

შესავალი 3

თავი I. ნათესაური ურთიერთობები და საქორწინო
წესების თავისებურებანი 5

- § 1. ნათესაურ ურთიერთობათა ბუნების
ზოგიერთი საკითხი 5
- ა. „მითორგინაფა“ (შეგორება) 6
- ბ. „თომაში შოლოთაშა“ (თმის ჩამოგდება) 7
- § 2. ქორწინების წარმოქმნის
ა. ნათესაობაში მოქმედი წესები 26
- ბ. ქორწინების ტერიტორიული რეგლამენტაცია 39
- გ. საქორწინო ასაკი 45

თავი II. საქორწინო წესილთა შერჩევა 53

- § 1. მცირეწლოვანთა დანიშნულება 53
- § 2. გარიგებითი ქორწინება 64
- § 3. ქორწინება საცოლის მოტაცების, ძალადობით
დაპატივისებისა და მორალური იძულების გზით 77
- ა. მოტაცებითი ქორწინება 78
- ბ. საცოლის ძალადობით დათავისება 88
- გ. ქორწინება საცოლის მორალური იძულებით 100

თავი III. საქორწინო რეპერტუარის არსებული

- ქორწინობის რეპერტუარები 103
- § 1. „შანა“ (სამწობა) 104
- ა. „ნოშანური“ (სანიშნო ძღვენი) 104
- ბ. „შანა“ (ნიშანი) 109
- § 2. „საკამშანო“ (საქორწინო) 112
- § 3. ნაქუჩური 117
- § 4. „გინაფოთამალი“ (პირისხანაბავი) 140
- § 5. „ჭუჭუდი“ (მზითველი) 143
- § 6. „ონნეში შეყუნაფა“ (იკენის მიყვანა) 151

თავი IV. საქორწინო სამზადისი 154

- § 1. ურთიერთდამარების ურთქმები 156
- ა. შრომითი ურთიერთდამარება 156



ბ. მატერიალური ურთიერთდახმარება	171
§ 2. „თორ-ფაცხა“ — ნაგებობა ახალდაქორწინებულთათვის	ერისკენუღნი 75
§ 3. მაყრიონის შერჩევა	ბიგლჩიქოთეკუ
თავი V. ძორნილი	181
§ 1. მაყრიონი და მისი წევრების უფლება-მოვალეობანი	181
ა. მაყრის მიერ პატარძლის მოყვანა	181
ბ. „მანარე“ (მანარობელი)	188
გ. „დუდმაყარე“ (მაყრის მეთაური) და „მეგურგინე მორდია“ (მეჯვარე)	195
§ 2. „დიარა“ (საქორწილო ნადიში) და მისი მსვლელობა	205
დასკვნა	215
Традиционные свадебные обычаи и обряды в Самегрело (резюме)	221
ბამოყვანებული ლიტერატურა	226

01/60




ქართული
ზღაპრთა
სამუშაო

ნუგზახი ანთოდავა

ბიბლიოთეკის
სამუშაო
ნაწილი
სამუშაო
სამუშაო