

ნუგზარ ანთელავა

ტრადიციული
საქორწინო
წეს-ჩვეულებანი
სამეგრელოში

უკ(UDC) 392-5 (479-22)

ა657

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

ISBN 99940-0-658-4

შესავალი

ქორწინებისა და საოჯახო ურთიერთობების, ასევე საზოგადოების ყოფისა 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. ბექაიას, ნ. მაჩაბელს, ლ. მელიქიძე-

ვილს, თ. იველაშვილს, გ. გოცირიძეს და სხვებს; ალსანიშნავია ნ. ხიზანიშვილის, თ. სახოკიას, ს. მაკალათიას და სხვათა აღწერილობითი ხასიათის მასალები, ფოლკლორისტა და სამართალმცოდნეთა გამოკვლევები.

მიუხედავად გაწეული ძალზე შრომატევადი 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

ნათესაური ურთიერთობები და საქორწინო ნორმების თავისებურებანი

1. ნათესაურ ურთიერთობათა ბუნების ზოგიერთ საკითხი

საკითხი ნათესაობისა და ნათესაურ ურთიერთობათა ბუნების შესახებ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემათაგანია ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში. ჯერ კიდევ ლ. ჰ. მორგანი ქორწინებისა და ოჯახის თავდაპირველი ფორმების მისეულ რეკონსტრუქციაში ამოდიოდა იქიდან, რომ მამობა თავის საფუძველში ბიოლოგიურ მოვლენას წარმოადგენს, და რომ ტერმინი „მამა“ წარმოდგა იმ მამაკაცის აღსანიშნავად, რომელსაც ადამ-

იანის გაჩენაში 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 ბიოლოგიურაცაა და სოციალურიც, თუმცა ეს ერთიანობა შედარებითი ხასიათისაა და განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე საზოგადოების მიერ არაერთგაროვნად 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

5

მიხედვითაც უკლასო საზოგადოების საფეხურზე მყოფ ხალხებში დედობისა და მამობის გაყოფა ბიოლოგიურ და სოციალურ ასპექტებად ძალზე გავრცელებულ მოვლენას წარმოადგენდა. სწორედ ამის გამო ინგლისურენოვან სპეციალურ ლიტერატურაში ბიოლოგიური მამობა აღინიშნება ტერმინით „genitor“, სოციალური კი - „pater“; რუსულ ენაში პირველის ექვივალენტია „создатель“ /175, 38/. ხოლო ქართულში შეიძლება იყოს „გამჩენი“.

თავისთავად ცხადია, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ისეთი ეთნოგრაფიული მასალის გამოწიადებას ან უკვე აღწერილის ახლებურად გააზრებას, 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 დაკავ-

შირებულ წესებს – „მითორგინაფასა“ (შეგორება) და „თუმაში მუკოთამას“ (თმის ჩამოგდება).

1. „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 შეასრულებენ 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, კვნესით და სულის ბრუნებით. მეზობელი ქალები მის მდგომარეობას თანაგრძნობით და სერიო-

6

ზულად უყურებენ, ეკითხებიან თუ როდის მოილოგინებო. ბოლოს თვით „მოლოგინებაც“ დგება: „მშობიარე“ ლოგინში ჩაწვება, კვნესის სწორედ ისე, როგორც ბავშვის დაბადების დროს მელოგინენი. ბეზია თავს დასტრიალებს, რჩევას აძლევს, ამშვიდებს... და ამ დროს ლოგინში შეუგორებენ ბავშვს. აქედან დაერქვა თვით პროცესს „სქუაში მითორგინაფა“ (შეგორება შვილისა). ბავშვის ატირების დროს ყველანი ჩქარობენ მიულოცონ დედას მშვიდობით შეძენა ვაჟისა. მშობიარე კიდევ რამდენიმე დღეს დარჩება ლოგინში. ამ შემთხვევაში საჭმელად აძლევენ საგანგებოდ მომზადებულ ტიბუ-ს (თბილს)¹ ანუ სახვრეპ წვენს. ახალი მშობლები „ნაშვილევს“ ისე ზრდიან, როგორც საკუთარს. მეზობლებიც ასეთად თვლიან“. /78, 75/.

„მითორგინაფას“ ჩვეულება შედარებით მოკლედ აღწერილი აქვს ს. მაკალათიას. იგი წერს: „წინასწარი შეთანხმებით ორსული ქალისაგან ბავშვს იმ-

ვილებდნენ 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 ოჯალემის ნადულისაგან მომზადებული წვნიანი (22, 45)

დროვე მეგრელების წინაპრებმა – ტობარენებმა“ /78, 75/. 30-იან წლებში „მითორგინაფას“ შეეხო პროფ. ლ. მელქისეთ-ბეგი და იგი კუვადის წესს დაუკავშირა /162. 732/. ს. მაკალათიამ აღწერა რა ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულება დაასკვნა, რომ „...მითორგინაფა“ წარმოადგენდა „კუვადას“ (cuvade)... ნაშთს და ახასიათებდა დედამთავრული ოჯახიდან მამამთავრულზე გადასვლის პერიოდს“. ავტორი იმოწმებს აპ. როდოსელის მიერ აღწერილ და ტიბარენებში 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 პატრიარქატი-საკენ... გარდამავალი პერიოდი თავის ასახვას პოუ-

ლობს არამართო საწარმოო იარაღების გარდამავალ ფორმებში, არამედ ხალხურ ჩვეულებებშიც. მხედველობაში გვაქვს ტიბარენებში, მეგრელებსა და ბასკებში დამოწმებული კუვადა, რომელიც საზოგადოებრივი განვითარების ამ გარდამავალი საფეხურის ექვმიუტანელ მოწმობას წარმოადგენს“ /197; 94 38; 96, 12/. აღნიშნული ჩვეულება განიხილა ასევე ეთნოლოგმა ალ. რობაქიძემ, რომელმაც მხარი დაუჭირა თ. სახოკიასგან მომდინარე თვალსაზრისს /69, 27-28/.

ასეთია საკითხის ისტორია.

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

8

ხოლო მეორე ნაწილთან გვევლინება, როგორც ქართული ნიმუში გადმონაშთისა, რომლის გამოყენება შესაძლებელია კულტურის ადრეული საფეხურის რეკონსტრუქციისათვის (ალ. რობაქიძე).

იმისათვის, რომ ავხსნათ აღნიშნული ჩვეულების შინაარსი, აუცილებელია მოკლედ მაინც შევხვით სპეციალურ ლიტერატურაში Cuvade-ს სახელით ცნობილ ჩვეულებას.

მოყოლებული 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 საერთო ნიშანი: ყველა მათგანი განეკუთვნება არა დედას, არამედ მამას. ჩვეულების თანახმად, ბავშვის დაბადების წინ და განსაზღვრული დროის შემდეგაც მამას ეკრძალება მუშაობა, ბასრი იარაღის ხმარება, ვალდებულია დაიცვას დიეტა; ხშირ შემთხვევაში წვევა ლოგინში 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-

9

არებულია კუვადის ჩვეულებაში მაგიის განსაზღვრული ელემენტების არსებობა /186, 16/.

აღნიშნულმა ფაქტმა და იმან, რომ მაგიის ელემენტები დამახასიათებელია კუვადისთან დაკავშირებულ ყველა ჩვეულებასთან, დაბადა აზრი: არ შეიძლება მისი ახსნა ვიწრო ასპექტით, კერძოდ, შობის იმიტაციით /188, 44/. მაგია კუვადისათვის დამახასიათებელია არა როგორც გვიანი მოვლენა, უკვე ჩამოყალიბებულ ჩვეულებაზე დაფენილი, არამედ ამ მოვლენის ჩასახვის დროიდანვე არსებული; მხოლოდ მოგვიანებით წამოიწევს წინა პლანზე მამის სურვილი – ხაზი გაუსვას თავის პრიორიტეტსა და როლს ბავშვის გაჩენაში, თავის უფლებებს შვილებზე /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; დავიწყოთ მეგრულით:

ძველად სამეგრელოში, თუკი ახალ რძალს ერთი წლის გასვლის შემდეგ შვილი არ ეყოლებოდა, იტყოდნენ: „ნერჩი გოჭყორელი რენია“ (ფუძე გამწყრალი არისო); თვ-

ლიდნენ, 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 ჰქონიათ და მისი შესრულება შეიძლებოდა ნებისმიერ „გეკუ-

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

ლა“² დღეს. „ნერჩი გითოხვამა“ აუცილებლად სამზადში უნდა მომხდარიყო მამაკაცთა დაუსწრებლად. უშვილო ქალს დაჩოქილს უნდა შემოეველო კერიის (შუაცეცხლის) გარშემო სამჯერ ისე, რომ წინ ოჯახის უფროსი ქალი გასძლოლოდა ანთებული სანთლით ხელში და 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: „თექიანი ნერჩის აფუ ჭოფილი“ (იქაურ ნერჩს ჰყავს შეპყრობილი) და მამისეულ სახლში აგზავნიდნენ. იქაც მსგავსი რიტუალი სრულდებოდა, მხოლოდ ნერჩს შესთხოვდნენ „გაეშვა“ ქალი ქმრის ოჯახში. თუ ესეც უშედეგოდ ჩაივლიდა, ქალი „მოსქე-წაჩხურის“³ ეკლესიაში მიჰყავდათ გამოსალოცად; ყოფილა შემთხვევები, რომ უკვე „მოსქე-წაჩხურიდან“ მობრუნებული მუცელზე ბალიშს აიკრავდა და ისე დადიოდა, როგორც ფესმძიმე... ბოლოს დაასკვნიდნენ, „უსქე“ (უნაყოფო) ყოფილაო და გადაწყვეტდნენ ბავშვის აყვანას.

შეიგულებდნენ ორსულ ქალს, გამოიკითხავდნენ ოჯახისა და წინაპრების ავკარგიანობას და თუ ყველა მონაცემი დააკმაყოფილებდათ, წინასწარი შეთანხმების შემდეგ, ეწვეოდნენ საჩუქრებით დატვირთულნი. ვიდრე ჩვილს წამოიყვანდნენ, ტარდებოდა რიტუალი, რომელსაც „ძუძუშა კიბირიში გედგუმას“ (ძუძუზე კბილის

დადგმას) ეტყოდნენ. უშვილო ქალს ბავშვის დედის მუძუზე კბილი უნდა დაედგა და ეთქვა „სი – დიდა, მა – სქუა“ (შენ – დედა, მე – შვილი), რაზედაც კბილდადგ-მული პასუხობდა: „სი – სქუა, მა – დიდა“ (შენ – შვილი, მე – დედა). ასე ამბობდნენ მაშინაც კი, როცა „უსქე“ ქალი ახალშობილის დედაზე უფროსი იყო. ამის შემ-

³ „მოსქე-წაჩხურის“ ხატი შვილიერების მომნიჭებლად ითვლებოდა.

დეგ ოჯახებს შორის მჭიდრო ნათესაური კავშირი მყარდებოდა და ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ. ბავშვი ამ დღიდან დაახლოებით ერთი კვირის შემდეგ მიჰყავდათ სახლში. ამასობაში მომავალი დედა მუცელზე ბალიშაკრული დადიოდა. ჩვილის მოყვანის დღეს საგანგებოდ მოიწვევდნენ ბებია ქალს „დედოფანიას“ // „დედფანიას“⁴ და ქალს „მოსალოგინებლად“ ჩააწვედნენ; 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 ნათესაებს, აგრეთვე ბებია ქალს, მომავალი დედა ლოგინად წვებოდა, ბებია ქალი კი აიღებდა დედის პერანგს, რომელსაც ერთი ბოლოთი მიკერებული ჰქონდა დაახლოებით 1 მ. სიგრძის ლენტის, რომლის მეორე ბოლოს ჩვილს შემოაკრავდა წელზე და ჭიპთან გამოუნასკვავდა; შემდეგ მთლიანად პერანგში შეახვევდა და მწოლიარეს მიუწვენდა. ასე დააძინებდნენ ბავშვს. თუ იგი მალე და მშვიდად დაიძინებდა, იტყოდნენ – „მოსიყვარულე და დამჯერი ბაღანა იქნებაო“. მერე ბებია ქალი ან ოთახში მყოფი ვინმე მანდილოსთაგანი გარეთ გავიდოდა და მომავალ მამასა და სტუმრებს ამცნობდა – „ბაღანამ დეიძინა“. როგორც კი გაიღვიძებდა და ატირდებოდა ჩვილი, მამასა და ოჯახის სხვა წევრებს მიულოცავდნენ შვილის შეძენას... გამოღვიძებისთანავე ჩვილს პერანგიდან გამოაწიალებდა ბებია ქალი და ლენტს ჭიპთან შეაჭრიდა. ლენტის ერთ წლამდე უნდა ეტარები-

ნა ბავშვს, ამიტომ წელზე ისე უნდა ჰქონოდა შემოკრული, რომ არ შეწუხებულყო. ამის გამო, როცა უკვე გაზრდილის დაცინვა ან გამოჯავრება უნდოდათ, ეტყოდნენ „წაი,

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

შე ზონრიანო“. პერანგს, რომელშიც ბავშვი იყო გახვეული, მიკერებულ და გადაჭრილ ლენტთან ერთად ინახავდნენ, როდესაც ამ წესით აყვანილი დედის სიცოცხლე-შივე გარდაიცვლებოდა, საფლავში, ლენტთან ერთად პერანგს ატანდნენ: „მისიანებში არ გადევიდესო“. „თუ ბაღანას ამფრად ეიყვანდი – გვითხრა ინფორმატორმა, რომელიც არაერთხელ ყოფილა მოწმე ამ ჩვეულებისა, – ღვიძლი შვილივით იქნებოდაო“.⁵

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

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

„მშობიარის“ ლოგინში ახალაყვანილის შეგორება გავრცელებული ყოფილა ჩეჩნებიშიც.⁷

ინტერესმოკლებული არ იქნებოდა აქვე გაგვეხსენებია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გა-

ვრცელეული „საწულესა“ და „მისამზარეოს“ წესები,

⁵ ოლა ინწვირველი, 75 წლის, სოფ. მთისპირი (მახარაძის რ-ნი) 1978 წ.

⁶ დომნა მესხიშვილი, 79 წლის, სოფ. პირველი სვირი (ზესტაფონის რ-ნი), 1982 წ.

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

13

რომლებშიც ყურადღებას იქცევს სრულიად შიშველი ბავშვის შეგორება დროშის ქვეშ, რაც მისი შობის სიმულაციას გამოხატავდა ერთ დროს საკულტო ხის, მერმე ჯვარ-ხატების და მათი განმასახიერებელი დროშის მიერ /115; 4; 6; 23; 24; 25/. სამართლიანად წერს ვ. ბარდაველიძე: „Сравнительное изучение показывает, что этот обряд осуществляет мистерию усыновления ребенка своего сакмо“ /116, 61/.

ადაპტაციის დროს შობის სიმულაცია კარგადაა ცნობილი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში. ჯ. ფრეზერი 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, оротолкнула его через свое одеяние и уронила наземь в подражание действительным родам. Историк добавляет, что тот же способ усыновления детей практикуется современными ему варварами. Этот обычай распространен также в Болгарии и среди боснийских турок. Женщина берет мальчика, которого намеревается усыновить, и проталкивает его под своими юбками. После этого он считается ее сыном и наследует все состояние своих приемных родителей. Женщина племени бараван из Саравака (о. Борнео, современный Калимантан), вознамерившись усыновить взрослого мужчину или женщину, собирает множество людей и устраивает пиршество. Восседавая на виду у всех на возвышающемся, покрытом тканью сиденье, приемная мать позволяет

усыновляемому сзади проползти между ее ногами. Как только он выползает спереди, его... привязывают к женщине. Затем связанные, приемный сын и мать на виду у зрителей ковыляют в другой конец дома и обратно. Связь, возникшая между ними путем наглядной имитации акта деторождения, является очень

14

сильной“ /187, 24-25/. ჯ. ფრეზერს აღწერილი აქვს მსოფ-ლიოს მრავალ სალხში გავრცელებული ერთი მეტად საინტერესო ჩვეულება, რომლის თანახმადაც ხელახლა შობის სიმბოლური აქტი სრულდება მაშინაც, როცა ადამიანს შემთხვევით მკვდრად ჩათვლიან /187, 25/.

როგორც ვხედავთ, ზემოთ 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 შვილადაყვანილისა და დედის პერანგის კონტაქტის გზით. თუ დავუშვებთ იმას, რომ პერანგი ამ შემთხვევაში გააზრებულია, როგორც ქალის საშო ან დედაკაცობის აქსესუარი, მაშინ მასთან ბავშვის კონტაქტი აღიქმება, როგორც დედის საშოში ჩვილის ჩაბუდრება ან კიდევ ქალურ საწყისთან ზიარება.

„მითორგინაფასა“ და მის მსგავს მასალებს თუ ჩავუკვირდებით ვნახავთ, 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 წარმოადგენდა, მოგვიანებით ბავშვების გასართობი ხდება /183, 68-69/.
9 ქართული, კახური, იმერული, გურული და მეგრული სათანადო მასალები ინახება ავტორთან.

15

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

აღნიშნული ჩვეულება სრულდება რწმენით, რათა გამოიწვიოს სასურველი შედეგი – ნაყოფის ჩასახვა და შვილის შობა. აშკარაა, რომ ეს რწმენა მომდინარეობს იმიტატიური 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 ადოპტაციის 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 დედის ღვიძლი შვილია და მათ შორის კავშირი ისეთივეა, როგორც 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 საგულისხმოდ არაფერი აქვს იმ აზრთან, თითქოს იგი უკავშირდებოდეს მამის უფლებას: უფრო მეტიც, მამა აქ საერთოდ არა ჩანს; ეს უკანასკნელი უფუნქციო-

დაა დარჩენილი მაშინ, როცა დედა აღნიშნული ჩვეულებ-
ის მთავარი გმირია. ქმარი ცოლის მიერ სიმბოლური
აქტის შესრულების გზით ხდება სოციალური მამა;

16

მისი ბიოლოგიური მამობა ექვმიუტანელია ან
სათვალავეში საერთოდ არ მიიღება. რაც შეეხება ზე-
მოდ დასახელებულ ავტორთა შეცდომას, იგი „მი-
თორგინაფასა“ და კუვადის ჩვეულებათა გარეგნული
მსგავსების შედეგია.

ჩვენთვის საინტერესო წეს-ჩვეულება დასაბამს იმ
პერიოდიდან უნდა იღებდეს, როდესაც პრაქტიკაში
შემოდის ადოპტაცია. სპეციალურ ლიტერატურაში
გამოთქმულია აზრი, რომ იგი წყვილადი ოჯახის არ-
სებობის ხანიდან მომდინარეობს /175, 207/, რაც ნაკლებ
სარწმუნო ჩანს. მართალია, გვაროვნული საზოგადე-
ბის პირობებში ადგილი ჰქონდა ერთი გვარის მიერ
სხვა გვარის წევრის შვილებს, მაგრამ ეს უკანასკნე-
ლი სულ სხვა მოტივებით ხდებოდა. რაც შეეხება
წყვილად ოჯახს, იქ ადოპტაციისათვის სათანადო
ეკონომიკური საფუძველი არ არსებობდა. ასეთი
ეკონომიკური და სამართლებრივი საფუძველი მხოლოდ
მონოგამიური ოჯახისათვის არის დამახასიათებელი
და შვილის აყვანის ჩვეულებას სწორედ მის პირობებ-
ში უნდა მიეღო ფართო გავრცელება. რამდენადაც
ჩვენთვის ცნობილია, მსოფლიოს არც ერთ სხვა ხალხში,
რომლებიც მონოგამიურ ოჯახს არ იცნობენ, ფიქსირე-
ბული არაა ადოპტაციის დროს ქალის მიერ სიმბოლური
აქტის შესრულება.

ზემოთ ვწერდით, რომ კუვადა და „მითორგინაფა“
თავიანთი შინაარსით განსხვავებული წეს-ჩვეულებე-
ბია, 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 დაკავ-
შირებული ვუწოდებდით Patricuvade-ს (მამა ჩეკს, შობს),
ხოლო ჩვეულებას, რომელიც დედასთანაა დაკავშირე-

ბული ვუწოდებდით Matricuvade-ს (დედა ჩეკს, შობს).

17

მართალია, „მითორგინაფა“ ბიოლოგიური დედობის მასანქციონირებელი წეს-ჩვეულებაა, მაგრამ არ იქნებოდა სწორი, გვეთქვა: მეგრელის შემეცნებაში „დედობა“ ან „მამობა“ ბიოლოგიურ მოვლენას წარმოადგენდა. პირიქით, როგორც ამაში ქვემოთ განხილული „თმის ჩამოგდება“ წესი გვარწმუნებს, ნათესაური ურთიერთობა აღიქმებოდა, როგორც სოციალური საწყისით დამუხტული ფერომენი.

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 „ომურგულე თუმაში მუკოთამას“ (სამელოვიარო 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 „მაგიერის“ 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“ აღნიშ-

ეხებიან მსოლოდ გარდაცვლილი შვილის, ძმის ან დის ნაცვლად აევანილთან დანათესავებას და გვერდს უვლიან გარდაცვლილი მამის ან დედის სახელზე მოშვებული სამგლოვიარო თმის ჩამოგდების წესს, რომელიც ამჯერად გვანტერესებს.

გარდაცვლილი მშობლის სახელზე მოშვებული „სამგლოვიარო თმის ჩამოგდების“ რიტუალი სრულდება წლისთავზე ან ორმოცზე საფლავიდან მობრუნებისა და საამდლისოდ 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 კოგნატა წრიდან, ასევე ნათლიისა (მორდია). როგორც გადმოგვცემენ, ძველად სამეგრელოში მამის მაგიერ გარდაცვლილის ძმას ან ბიძაშვილს იყვანდნენ; მოგვიანებით სხვა გვარის წევრთან დანათესავების ტრადიციაც დამკვიდრებულა.

დედის მონაცვლედ არა ჰხამდა გარდაცვლილის რძლის (შვილის ცოლის), მამიდის და საერთოდ არცერთი სისხლიერი ნათესავი ქალის აყვანა აგნატა 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 „ამყვან-აყვანილმა“ შეისისხლხორცონ ერთმანეთი. ყოფილა შემთხვევები, როცა „მუმაში თუმა“ („მამის თმა“ – ასე უწოდებენ მამის სახელზე მოშვებულ სამგლოვიარო თმას) შვილმა ბიძას (მამის ძმას) „ჩამოაგდებია“. ამ უკანასკნელმა კი „ძმის თმა“ გარდაცვლილის ვაჟს, რასაც „თუმაში გოთირუას“ (თმის გაცვლას) ეტყოდნენ.

„თმის ჩამოგდების“ შემდეგ „მონაცვლე“ „მუმაში მანგიორი“ (მამის მაგიერი) ან „დიდაში მანგიორი“ (დედის მაგიერი) 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 სქუალებ-იში მუმაში მანგიორი“ (ჩემი შვილების მამის მაგიერი) ან „ჩქინი მანგიორი“ (ჩვენი მაგიერი); ასევეა დედის მონაცვლის მიმართაც.

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

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

ფეხის ნაბან წყალს, თუ იგი მამის მონაცვლეს ეკუთვნოდა, როგორც გადმოგვცემენ, უსხამდნენ მიცვალებულის გასვენების დღეს მოჭრილი 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 მგლოვიარობის დამთავრების შემდეგ ინახავენ, როგორც ძვირფას და წმინდა რელიკვიას.¹¹

„მონაცვლე“, მიუხედავად იმისა, ბიძა იქნება თუ ახლო მეზობელი, ვალდებულია ღამე იქვე გაათიოს; საერთოდ უნდა ითქვას, რომ იგი ხშირად მოდის ობლებთან, ათევს აქ ღამეს, ზრუნავს მათზე, ეხმარება სამეურნეო საქმიანობაში; მონაწილეობს მზითვის 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 გარდაცვლილის ძმა და ბიძაშვილი, მეორე შემთხვევაში კი – არანათესავი. აქვე უნდა ითქვას, რომ თუ ახალგაზრდობაში დაქვრივებული ქალი თავის უბიწოებას შეინახავს, რაც გამოიხატება გარდაცვლილი ქმრის ერთგულებასა და გაუთხოვრობაში, ეს „მონაცვლის“ დიდ დამსახურებად და სახელად ითვლება; პირიქით, „მონაცვლის“ შერცხვენაა ქვრივის მიერ ოჯახის მიტოვება და გათხოვება, განსაკუთრებით მაშინ, როცა „მონაცვლე“ გარდაცვლილის ძმაა; ამიტომაც მტრობს ეს უკანასკნე-

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

ნოს, რომ ქვრივისა და მაზლების ურთიერთობა ასეთივე სახიათს ატარებდა ხევშიც /37, 162-170/.

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

ასეთია ჩვენი მასალა.

სპეციალური ლიტერატურიდან კარგად არის ცნობილი ქართულ-კავკასიური მასალები შვილობილობის, დობილ-ძმობილობისა თუ დედობილ-მამობილობის შესახებ: ხელოვნური დანათესავების გზით მიღებულ ამ ურთიერთობებს საფუძვლად სხვადასხვა მოტივი უდევს. აღნიშნული პროფილის მასალებს მერული „თმის ჩამოგდების“ წესთან შეხების წერტილი მაშინ აქვს, როცა ისინი ითვალისწინებენ გარდაცვლილი ნათესავის „მონაცვლის“ შექმნას და არა ხელოვნურ დანათესავებას სხვა მოტივით, ვთქვათ, თუნდაც სვანური ლინთურალის წესში დაცული დობილ-ძმობილობისა თუ დედობილ-მამობილობის სახით /104, 67-69/. შვილისა თუ ძმის „მაგიერის“ აყვანა, ჩვენის აზრით, გაჩენილი უნდა იყოს განვითარებული გვაროვნული ურთიერთობის პირობებში, როცა გვარის ამა თუ იმ წევრის გარდაცვალება გაიაზრებოდა მისი, როგორც ეკონომიკური (მუშა-ხელის დაკარგვა), ასევე სამხედრო (მებრძოლის დაკარგვა) ძლიერების შესუსტებად. სწორედ დასუსტების შიშს უნდა აქედან გამომდინარე გვარის წევრები აყვანა გარდაცვლილის „მონაცვლე“ სხვა გვარიდან, რაც იმავდროულად

იგულისხმებდა ხელოვნურ დანათესავებას კონკრეტულად არა რომელიმე ერთ პირთან, არამედ მთელ გვართან. ამ სახით იგი მოკავშირეს იძენდა. თავისი გენე-

ტიკური წარმომავლობით ამ უკანასკნელისაგან თვისებრივად 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. შესაძლოა, 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 ჩამოგდებათ“ სახელდებულ წესჩვეულებაში ერთმანეთზეა დაფენილი ორი სხვადასხვა შინაარსისა და სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდში ჩამოყალიბებული ჩვეულება – პირველი და უფრო ადრეული ჩანს გარდაცვლილი მშობლის „მონაცვლის“ აყვანის ტრადიცია, მეორე და შედარებით გვიანდელი – გარდაცვლილი 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 სავლელე

¹² სათანადო გურული და იმერული მასალა ინახება ავტორთან.

ინფორმაციული მასალით და ჩვენი ღრმა რწმენითაც, შედარებით ახალი მოვლენა ჩანს, ხელოვნური დანათესავების გზით სოციალური მშობლის შექმნას ითვალისწინებს, რაც შეეხება მამის „მაგიერ“ მამის ძმისა თუ აგნატ ნათესავთა წრიდან რომელიმე მამაკაცთაგანის აყვანას, დედის „მონაცვლედ“ კი – ბი-

ცოლის, დედის ან კოგნატთა წრიდან რომელიმე ქალთაგანის აყვანას, აქ სულ სსვა წესის გადმონაშთური ფორმის არსებობა უნდა ვივარაუდოთ, შესაძლებლად გვეჩვენება, იგი იმ შორეული წარსულის გადმონაშთად ჩავთვალოთ, როცა პრაქტიკაში იყო ლევირატ-სორორატის წესი. აი, საფუძველი იმისა, რამაც ჩვენ ასეთ დასკვნამდე მიგვიყვანა:

1. გარდაცვლილი მამის მონაცვლედ ბიძის (მამის ძმის) ან მარტოოდენ აგნატთა წრიდან რომელიმე მამაკაცთაგანის აყვანა.

2. გარდაცვლილი დედის მონაცვლედ ბიცოლის (მამის ძმის ცოლის) აყვანა.

3. გარდაცვლილი დედის მონაცვლედ დედის ან მარტოოდენ კოგნატთა წრიდან რომელიმე ქალთაგანის აყვანა.

4. მონაცვლის ურთიერთობის ხასიათი გარდაცვლილის ოჯახთან.

5. უშვილოდ დარჩენილი მონაცვლის მემკვიდრეობის გადაცემა გარდაცვლილის ერთ-ერთი შვილისთვის.

6. „მონაცვლის“ დამოკიდებულების ხასიათი ქვრივისადმი გათხოვების შემთხვევაში.¹³

7. „თმის ჩამოგდების“ 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“ მეზობელია და სხვა დროს შეეძლო სახელით მიემართა.

მიუხედავად იმისა, არის თუ არა დაცული „თმის ჩამოგდებით“ სახელდებულ წეს-ჩვეულებაში ლევირატ-სორორატული¹⁴ მოვლენის გადმონაშთური ფორმა, ერთი რამ ცხადია: ესაა სოციალური დედობისა თუ სოციალური მამობის მასანქციონირებელი წეს-ჩვეულება, აღნიშნული წესის შესრულების შემდეგ „მონაცვ-

ლე“ ხდება სოციალური მამა ან სოციალური დედა, რაც ავალდებულებს მას იყოს გარკვეულ უფლება-მოვალეობით ურთიერთობაში გარდაცვლილის შვილთან მაშინაც კი, როცა „მაგიერი“ არანათესავია.

2. ქორწინების 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, როგორც 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 (სვანეთი, იმერეთი, გურია) ემეზობლებოდა, ქორწინება სწორედ ქართული ეთნოსის შიგნით გვარდებოდა; რაც შეეხება სამეგრელოს ჩრდილო-დასავლეთით მოსახლე

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

აფხაზურ-ადიღურ ტომებთან ურთიერთობას, მეგრელები, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ერიდებოდნენ მათთან ქორწინებას მაშინ, როდესაც შედარებით შორეული რაჭალეჩხუმიდან რძლის მოყვანა ან იქით ქალის გათხოვება, შესაძლებელი კონტაქტების ფარგლებში, ფართოდ იყო გავრცელებული ეთნოსის შიგნით ქორწინების უპირატესი მოგვარების გამომწვევი ფაქტორები მეცნიერობისათვის ცნობილია. ამ საკითხთან დაკავშირებით ი.

ბრომლეი 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 გვერდი ავუარეთ 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 რეგლამენტაციასა და საქორწინო ასაკს.

ა. ნათესაობაში მოქმედი წესები

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

26

დარებით ვრცლად შევჩერდებით 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“. ასეა

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 მასალა გვიჩვენებს, 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 ჩვენთვის საინტერესო წესებს.

აგნატი ნათესავები, ე. ი. „რჯულით მოჯგირეფი“ თავის მხრივ ქმნიან რამდენიმე საფეხურს: 1. „დუდი მოჯგირე“ (თავი ნათესავი); 2. „გალენი მოჯგირე“ (გარე ნათესავი); 3. „ტყურაია მოჯგირე“ (უბრალო ნათესავი) ან

¹⁵ „ჯგირი“ წმინდის მნიშვნელობით მხოლოდ წმინდა გიორგისა („ჯგირი გიორგი“) და მეფუტკრეობის მფარველი ღვთაების – „ჯგირაგუნას“ სახელწოდებებში გვხვდება.

¹⁶ სიტყვა „რჯული“ ვიწრო გაგებით მეგრულში გვარს აღნიშნავს.

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

როგორც ხშირად ამბობენ – „ბოგიში ბოგი“.¹⁷ პირველი და მეორე კატეგორიის ნათესაობის აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინი – „ზისხირი-ხორცი“ (სისხლ-ხორცი).

„დუდი მოჯგირედი“ იწოდებიან ნათესავები სამი თაობის ფარგლებში; „გალენი მოჯგირედი“ – 4-7 თაობით დაშორებულნი, ხოლო „ტყურაია მოჯგირედი“ ან „ბოგიში ბოგად“ – 7 თაობის ზემოთ.

როგორც საველე მასალა გვიჩვენებს, „დუდი მოჯგირეები“ გაუყოფარი ოჯახის ე. წ. „თის“ წევრები არიან. ყოველი ასეთი ოჯახი შედგებოდა ego-ს და ego-ს შვილებისა და შვილიშვილებისაგან, ასევე ego-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, „დუდმოჯგირეების“ სოციალური გაერთიანების ეწოდებოდა „დინო“, რომელიც ეგი-ს სახელს ატარებდა. „დინოში“ შემავალი ოჯახები გამსხვილების შემდგომ კვლავ იშლებოდნენ და განაყრები თავიანთ მხრივ „დინოს“ წარმოქმნიდნენ. ყოველი ასეთი „დინო“ მეორის მიმართ იყო „გალენი მოჯგირე“. შვიდირვა თაობის შიგნით წარმოქმნილი „დინოების“ სოციალური გაერთიანებაა „თური“, რომელიც იწოდებოდა გვარის ამა თუ იმ შტოს დამაარსებელი წინაპრის სახელით „თურში“ შემავალი „დინოები“ ერთმანეთის „მოჯიმალეები“ (მომძეები) 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 წარმოსაჩენად საკმარის მასალას იძლევა გვარის ერთი შტო, რომლის სოციალური განვითარება, ვფიქრობთ, ისევე მიმდინარეობს, როგორც თვით გვარისა. სანიმუშოდ მოვიყვანთ ახალაიების გვარის ერთი

28

შტოს – „თუთაშხიას თურის“ გენეალოგიას და ვუჩვენებთ მისი („თურის“) ჩამოყალიბების პროცესს.

თუთაშხია ახალაია XIX საუკუნის დასაწყისში გადმოსახლებულა ჩხოროწყუს რაიონის სოფ. ნაკიანიდან და დასახლებულა მარტვილის რაიონის სოფ. კურზუში. მას, მის შვილებს – ჯოლორიასა და კოჩიას, შვილიშვილებს – სტეფანეს, თუთაშხიასა და ბოშხუხუს, ერთჭერქვეშ გაუყოფლად უცხოვრიათ. თუთაშხიასა და მისი უფროსი შვილის – ჯოლორიას გარდაცვალების შემდეგ, ბიძაშვილები კოჩიას სიცოცხლეშივე გაყრილან და გვერდიგვერდ დასახლებულან ერთ „დინოდ“, რომელშიც სამი „თი“ (სტეფანესი, თუთაშხიასა და ბოშხუხუს შვილია). „დინოში“ შემავალი ოჯახ-

ბი კვლავ რჩებოდნენ „დუდ მოჯგირეებად“. 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 ჟამს გაყრილან; მოგვიანებით გაყრილან კოჩიას შვილების – თუთაშხიასა და ბომსუხუს შვილიშვილები (ბონდო, ბიბი ბენო, დავითია, ჭიჭიკო, ლადი და ბუხუ). ამ დროისათვის თუთაშხიას შვილები (გერა, ობიშხია, ნიკოია) გარდაცვლილნი იყვნენ, ხოლო ბომსუხუს ერთადერთი შვილი – კოჩია ღრმად მოხუცი ყოფილა.

ჯოდორიასა და კოჩიას 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 ბომსუხუს 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. ი. სტეფანესა და თუთაშხიას ახლადშექმნილი დინოები ერთმანეთის მიმართ გამოდიოდნენ როგორც „გალენი მოჯგორეები“ მაშინ, როდესაც რომელიმე ერთ დინოში შემავალი ოჯახები „დუდ მოჯგირეები“ იყვნენ. მითითებული დინოები ერთიანდებოდნენ „სისხლ-ხორცობაში“ და წინაპრის სახელის მიხედვით იწოდებოდნენ – „თუთაშხიაში ზისსირ-ხორცი“ (თუთაშხიას სისხლ-ხორცი). ახალაიების გვარის სოფ. კურზუს შტოს განვითარების ადნიშნულ საფეხურზე „თური“ ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულა. მას საბოლოო სახე მიუღია სტეფანესა და თუთაშხიას დინოებში გაერთიანებული ოჯახების მესამედ გაყრის შემდეგ, რაც სტეფანეს, თუთაშხიასა და ბომსუხუს შვილების (შუკოს, გახუს, 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 დამთავრებულა „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 სეგმენტაციის პროცესი, რაც საბოლოო ჯამში ორი ახალი „თურის“ ჩამოყალიბებამდე მიიყვანდა ახალაიას გვარის აღნიშნულ შტოს, შეჩერდა და საბოლოოდ გაიყინა. ამის გამო არა თუ მერვე, მეცხრე და მეთათე 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-

30

ქიაჩე, მამაშიათური, გულათური, ჯვარიმამა, ჭუკიათური და ნანელათური).

ახალაიას გვარის „თუთაშხიას თურის“ მსგავს სურათს იძლევა მარტვილის რაიონის სოფ. დიდი ჭყონში მცხოვრები ერქვანიას გვარის „უთუთის თური“ (იგი შვიდი თაობის შიგნით ასევე ოთხ დინოდ არის დაყოფილი) და ქ. ზუგდიდში მცხოვრები მეუნარგიას გვარის „გურკოჩიას თური“.

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

იკვლევდა რა ძველქართულ სოციალურ ინსტიტუტს მკვლევარმა გ. მამულიამ, მიუხედავად მის ხელთ არსებული 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 „მოჯიმალეები“ – „მომმეები“ არიან. აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ „თური“ წარმოადგენდა „მომმეთა“ გაერ-

31

თიანებას ანუ „სამმოს“. ეს უკანასკნელი კი „თვისის“ იდენტური სოციალური ინსტიტუტი იყო /51,11-41/.

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

„თურის“ სტრუქტურა ემთხვევა სვანეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებული „ლამხუბის“ (სამმოს)¹⁸ შინაგან აგებულებას. „თურში“ შემავალი „დინო“ ან „დინოთა“ გაერთიანება შეესაბამება სვანური „ლამხუბის“ დანაწილებას „ძირიში მეხუბარარისა“ (შდრ. „დუდი მოჯგირეები“) და „ქახიქა მეხუბარარის“ (შდრ. „გალენი მოჯგირეები“) ე.ი. უახლოესი და შორეული მომმეების სახით /104. 40/. გარდა ამისა „დინო“, რომელიც აერთიანებს რამდენიმე თაო-

ბის სისხლით ნათესავებს პირდაპირ შესატყვისობა- შია ხევსურულ „ახალ მამად“ დაყოფასთან,¹⁸ ხოლო „დინოების“ გაერთიანება ანუ „თური“ ესაა ძველი და ახალი „მამების“, იგივე „ძირიში მეხუბარარისა“ და „ქახიქა მეხუბარარის“ გაერთიანება ანუ „სამმო“.

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

¹⁸ „ლამხუბის“ შესახებ იხ. 104, 17-41

¹⁹ „მამებად“ 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“ პატრონ- იმიული ორგანიზაციის ეკონომიკური საფუძველი ჩვენთვის საინტერესო პერიოდისათვის, ე. ი. XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. დასაწყისში, უკვე გამოც- ლილი აქვს. იგი მხოლოდ სოციალური ნიშნებით თუა პატრონიმიული.

მართალია, სამეგრელოში ერთი გვარის შიგნით იკრ- ძალემა ქორწინება, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მკაცრად ეგზოგამირებულ ერთეულს, უპირველეს ყოვლისა, წარ- მოადგენს „თური“. ჩვენ ვერ დავამოწმეთ ერთი შემთხვე- ვაც კი „თურის“ წევრთა ქორწინებისა მაშინ, როდესაც გვხვდება გვარში შემავალი სხვადასხვა „თურების“ წარმომადგენელთა შეუღლების ცალკეული ფაქტები. გვარსშინა ქორწინება სამეგრელოში ძირითადად მოდის ისეთ მრავალრიცხოვან გვარებზე, როგორცაა კვარ- აცხელია, დანელია და სიჭინავა. ჩვენს ხელთ არსებუ- ლი მასალების მიხედვით, აღნიშნულ გვარებში შეუღ- ლებული 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, სწორედ „თური“ წარმოადგენს ისეთ სოციალურ გაერთიანებას, რომელიც ვალდებულია მკაცრად დაიცვას ეგზოგამიურობის 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 დაშვებული

33

ბუღალდ ითვლებოდა საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში, კერძოდ, ხევში /37, 53-55/, აჭარაში /9, 80/ სამცხე-ჯავახეთში /35, 10-11/, გურია-იმერეთში.²⁰ ამიტომ ი. ჭყონიას მიერ მთიულეთის მაგალითის (გვარსშინა ქორწინების 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 გამოცლილი აქვს ერთიანი სოციალური და ეკონომიკური საფუძვლები, ამიტომ უფრო უპრიანი იქნებოდა გვეკვლია გვარის (фамилия) შიგნით ეგზოგამიის რღვევის გამომწვევი მიზეზები.²¹

როგორც ითქვა, კოგნატიკურ ჯგუფში შემავალი ნათესაობა აღინიშნება შედგენილი ტერმინით – „დიდაშარი მოჯგირე“ (დედით ნათესავი). კოგნატიკური ჯგუფის ნათესაობა თავის მხრივ, აგნატიკურის მსგავსად იყოფოდა „დედ მოჯგირეებად“ და „გალენი მოჯგირეებად“. სავლეთ ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, პირველი კატეგორიის ნათესაობაში გაერთიანებულნი იყვნენ პირველი და მეორე თაობის წარმომადგენლები, ხოლო მეორეში – მესამე და მეოთხე თაობისა. სწორედ ამ ოთხ თაობაში იყო მკაცრად დაცული საქორწინო აკრძალვა. რამდენად-

აც კოგნატიკური ხაზით მიმავალი ნათესაობის შემდგომი თაობების დადგენა თითქმის შეუძლებელი ხდება, სავარაუდოა, რომ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდისათვის მეხუთე, მეექვსე, მეშვიდე და ა. შ. თაობებში საქორწინო ურთი-

²⁰ სათანადო მასალები ინახება ავტორთან.

²¹ ვ. ითონიშვილი ასეთ მიზეზად ასახელებს ქორწინებაში ქალ-ვაჟის ინიციატივის 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 ეგზოგამია დაცული იყო აგნატიკურ ნათესაობაში შვიდი, ხოლო კოგნატიკურში – ოთხი თაობის ფარგლებში.

ახლა ვნახოთ, რა მდგომარეობა იყო ამ თვალსაზრისით მოყვრებში.

მოყვრებითი ნათესაობის აღსანიშნავად სამეგრელოში გამოიყენებოდა და დღესაც იხმარება ტერმინი – „კერძ-მოჯგრობა“ (კერძ-ნათესაობა). „კერძ-მოჯგორებს“ განეკუთვნებიან: ცოლ-ქმრის ბებია-ბაბუა, დედა-მამა და და-ძმები. გარდა ამისა, ცოლის ნათესაობა აღინიშნება ტერმინით – „ჩილორთი“ (ცოლეური), ხოლო ქმრისა – „ქომონჯიშიანეფი“ (ქმრისიანები).

ტრადიციის თანახმად, „კერძ-მოჯგრობაში“ შემავალი უფროსი თაობის რომელიმე დაქვროვებულ წარმომადგენელთა შეუღლება სასტიკად იკრძალებოდა. ასევე დაუშვებელი იყო მეუღლის გარდაცვალების შემთხვევაში ცოლის დაზე ან მაზლზე ქორწინება, ე. ი. სამეგრელოში არ დასტურდება ზოგადი ეთნოგრაფიიდან კარგად ცნობილი ლევირატ-სორორატის წესი,²² რადგანაც ინდივიდუალური ოჯახის არსებობის პირობებში თვით ქორწინების ხასიათი (საცოლის სყიდვის არარსებობა) და საოჯახო სამართლის 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. ბექაიამ სამართლიანად დაასკვნა, რომ ლევირატული და სორორატული მოვლენების შემორჩენაში აჭარაში „ჩვენი საუკუნის ოციან წლებამდეც, ხელი შეუწყო... მუსლიმანური რელიგიის ნორმებმა“ /9, 89/.

ქორწინება აკრძალული იყო ასევე ცოლ-ქმრის დაძმებს შორის. აქვე უნდა ითქვას, რომ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დამოწმებული ჩვეულება ძმების მიერ დების შერთვისა იმ შემთხვევაში, თუ ჯვრისწერა ერთდროულად მოხდებოდა /54, 9/, სამეგრელოში ვერ დავადასტურეთ.²³ ასეთი რამ მსოლოდ ხალხურ გადმოცემებით და ზღაპრებს შემორჩა. იყო ცალკეული შემთხვევები, მაგრამ დამოყვრებული ოჯახები ძირითადად გაურბოდნენ ცოლ-ქმრის დაძმების ქორწინებას რძლისა თუ სიძის ბიძაშვილზე, დეიდაშვილზე ან მამიდაშვილზე. როგორც ჩანს, ამ აკრძალვას საფუძვლად უდევს იგივე მოტივი, რომელზედაც ხევის მასალების განხილვისას სამართლიანად მიუთითა ვ. ითონიშვილმა: „არამარტო „დამძახლებული“ ოჯახები, არამედ „დამძახლებული“ გვარებიც კი, რომელთა ფარგლებში ეს ოჯახები შედიოდნენ, ერიდებოდნენ ერთმანეთთან საქორწინო კავშირის დამყარებას იმ მოტივით, რომ თანამოგვარე რძლებს შორის მოსალოდნელი უთანხმოება... რძლების სამშობლო საგვარეულოშიც არაჯანსაღ სიტუაციას შექმნიდა“ /37, 57/.

რაც შეეხება ცოლ-ქმრის ნათესაობის გვერდითი შტოების ერთმანეთში დაქორწინებას, იგი სამეგრელოში, ისევე როგორც ქართლში,²⁴ დაშვებულად ითვლებოდა. ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ მოყვრობით დანათესავებულთა გვერდითი შტოების ქორწინება ნებადართული იყო თვით საეკლესიო დადგენილებით /85, 151/.

როგორც ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, სამეგრელოში ცნობილი იყო ხელოვნურად დანათესავების რამდენიმე ფორმა, რომელთა შორის ყველზე გავრცელებული-

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

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

ბული ყოფილა ნათელ-მრონობა, „მორდუობა“ და „მონაცვლის აყვანა“.

ნათელ-მრონობით ოჯახი ყოველ მიზეზგარეშე უნდა დაკავშირებოდა მეჯვარეს, რომელიც ცოლ-ქმრის პირველი შვილის „მორდია“ (ნათლია) ხდებოდა. დანარჩენ შვილებს იმ პირებს ანათვლინებდნენ, ვისთანაც ოჯახს დანათესავება სურდა. ნათესაური კავშირი მყარდებოდა არამარტო ნათლიასა და ნათლულის ოჯახებს შორის, არამედ და-ძმების ნათლიებს შორისაც. ნათელ-მრონობით დაკავშირებულთა ურთიერთობას ხალხი სისხლით ნათესაობას უტოლებდა, რამაც თავისი კვალი დაამჩნია მათ შორის საქორწინო დამოკიდებულების ნორმებსაც. ნათლისა და ნათლულის შთამომავლობის პირდაპირი ხაზით მიმდინარე ნათესაობაში ქორწინება თორმეტი თაობის ფარგლებში აკრძალული ყოფილა. იგივე წესები მოქმედებდა ქართლში /50, 10/, სამცხე ჯავახეთში /35, 13/, ხევში /37, 58-59/, გურია-იმერეთში.²⁵ ნათელ-მრონობით 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-მრონობაში ქორწინება თორმეტი თაობის ფარგლებში, მაშინ, როდესაც სისხლით ნათესაობაში შვიდი თაობის ზემოთ იგი დაშვებულად ითვლებოდა? ვფიქრობთ, რომ პასუხი ნათესაობის ქრისტიანულ გაგებაში უნდა ვეძიოთ. ცნობილია, რომ მსოფლიოს მეექვსე საეკლესიო კრების დადგენილებით, „უდიდეს არს ნათლობითი ნათესავობა სისხლითისაგან

²⁵ სათანადო მასალა ინახება ავტორთან.

ნათესავობისა“ /85, 161/. როგორც ვხედავთ ქრიატიანულ-მა ეკლესიამ გასაგები მიზეზის გამო ნათელ-მირონობა სისხლით ნათესაობაზე მაღლა დააყენა. თუმცა ქორწინება ორივესათვის მერვე თაობიდან დააწესა /85, 162/.

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 დანათესავების მეორე ფორმა – „მორდუობა“²⁷ დაკავშირებული იყო თავადის ან აზნაურის შვილის გლეხის ოჯახში გამიძებასთან. ბავშვის აღსაზრდელად გაცემა ფართოდ იყო გავრცელებული როგორც საქართველოში, ასევე კავკასიის ხალხებში და ყველგან, სადაც იგი მოწმდება, იკრძალება ქორწინება დანათესავებულთა შორის. სწორია ნ, მაჩაბელი, როდესაც აღნიშნული აკრძალვის საფუძვლად მიიჩნევს თვით სხვადასხვა სოციალურ ფენებს შორის ქორწინების აკრძალვის ფაქტორს /54, 11/. სამეგრელოში „მორდუობით“ დანათესავებას ადგილი ჰქონდა მაშინაც, როცა რომელიმე გლეხის შვილს ვინმე გლეხის ქალი „აჭმევდა ძუძუს“. 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 მეგრული სიტყვიდან „მორდუ“ (გამზრდელი) და გულისხმობს „მორდუსა“ და „მორდილი“-ს (გაზრდილს)

თაობის ფარგლებში იკრძალებოდა; ასევე იყო გარდაცვლილი ნათესავის (დედის, მამის, ძმის ან დის) „მონაცვლის“ აყვანის შემთხვევაში.

ბ. ქორწინების ტერიტორიული რეგლამენტაცია

ტერიტორიულ ერთეულებს შორის არსებული საქორწინო ურთიერთობების კვლევას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება როგორც თვით ამ ერთეულების სოციალური ბუნების წარმოსაჩენად, ისე ძველი სოფლის სტრუქტურის შესწავლის თვალსაზრისით. ცხადია, წინამდებარე ნაშრომში შეუძლებელია აღნიშნული საკითხების ყოველმხრივი გაშუქება, მაგრამ რამდენადაც ისინი ერთმანეთთან ორგანულ კავშირში იმყოფებიან, აუცილებლად მიგვაჩნია მოკლედ მაინც შევჩერდეთ მათზე.

სამეგრელოს სოფლები იყოფოდა და დღესაც იყოფა უბნებად და მიკროუბნებად. სოფლის ყველაზე მცირე ტერიტორიული ერთეული, რომელზეც სახლობს „დუდმოჯგირეთა“ კოლექტივი, იწოდება თვით ამ გაერთიანების აღმნიშვნელი ტერმინით – „დინო“, რამდენიმე „დინო“ ქმნის უბანს, ე.წ. „სამოხიოს“, ხოლო ოთხი, ხუთი ან ექვსი (შესამლოა მეტიც) „სამოხიო“ შეადგენს სოფელს. სამეგრელოში დღეისათვის, ერთეული გამონაკლისის გარდა, არაა შემორჩენილი ერთი გვართ დასახლებული სოფელი; სამაგიეროდ ხშირია მიკროუბნის („დინოს“) და შედარებით ნაკლებად უბნის („სამოხიოს“) მონოგენურობა. იმისათვის, რომ უკეთ გავერკვეთ ტერიტორიულ ერთეულებს შორის არსებულ საქორწინო ურთიერთობებში, აუცილებლად მიგვაჩნია დავახასიათოთ „სამოხიო“.

მეგრულ სოფლებში, ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს ბარის სოფლებში, უბანს ქმნის ბუნებრივად შემოსაზღვრული ტერიტორია. მის ბუნებრივ საზღვარს წარმოადგენს ტყე, ხრამი, სევი, ასევე სახნავსათესი ფართობი; უბნის ზრდა მიცემული ტერიტორიის

გეოგრაფიულ სივრცეში შესაძლებელ განვითარებაზეა დამოკიდებული. ამასთან, ეს ზრდა გამოწვეულია სოციალური და სამეურნეო უჯრედების (ოჯახების) სემენტაციით, რაც თავის მხრივ, აპრობებს გამსხვილებული მიკროუბნის გარდაქმნას უბნად, ხოლო ამ უკანასკნელის რამდენიმე „სამოხიოდ“ დანაწილებასა და საბოლოო ჯამში, მის სოფლად ჩამოყალიბებას, ასეთო დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა ჩვენს ხელთ არსებული მასალა. მაგალითად, XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში ზუგდიდის რაიონის დღევანდელი სოფ, ზედაეწერი წარმოადგენდა სოფ. ჩხორის 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 შიდამიგრაციენი, ე. ი. საცხოვრისგამოცვლილი ოჯახების ჩასახლება თამაშობდა, მაგრამ მასში მოკრძალებული წვლილი ადგილობრივ განაყრებსაც შეჰქონდათ. 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, როგორცაა ლესიჭინე ჩხოროწყუს რაიონში და ჯგალი წალენჯიხის რაიონში. დღეისათვის ამ სოფლების მოსახლეობის დიდი ნაწილი ერთი

²⁸ ხვეის მასალის ანალიზის საფუძველზე დაახლოებით ამავე დასკვნამდე მიდის ელნოლოგი ვ. ითონიშვილი /37, 62/.

გვარისანი (შესაბამისად სიჭინავები და კვარაცხე-

ლიები) არიან. აღნიშნული სოფლების უბნებში გაერთიანებულია შორეული განაყრები, ხოლო უბნის სტრუქტურულ ქვედანაყოფებში – „დინოებში“ 3-4 თაობის სისხლითმონათესავე ჯგუფები. ასეთივე სურათი გვაქვს იმ სოფლების უბნებსა თუ მოკროუბნებში, სადაც მართალია, სოფელი სხვადასხვა გვარებითაა დასახლებული, მაგრამ „სამოხიო“ და „დინო“ მონოგენურია. ხოლო იქ, სადაც თვით უბანი ორზე მეტი გვარითაა წარმოდგენილი, თითოეული გვარის „დინოები“, რომლებიც ერთმანეთის მონათესავედ თვლიან თავს, ქმნიან შუალედურ რგოლს „სამოხიოს“ სტრუქტურაში.

სამეგრელოს სოფლის უბანს, რომელიც პარციალური მეურნეობის მწარმოებელი ოჯახებისაგან შედგებოდა, გააჩნდა საერთო სარგებლობის ტყე, სამოვრები, წისქვილი, სასაფლაო. „სამოხიოს“ კოლექტიურ საკუთრებაში შეიძლებოდა ყოფილიყო რამდენიმე ხარკამეჩი – გამწევი ძალა, რომლის მეურნეობაში გამოყენების უფლებით თანაბრად სარგებლობდა ყველა ოჯახი. უბანში პრაქტიკაში იყო ურთიერთდახმარება როგორც სამეურნეო საქმის წარმოებისას, ასევე ქორწილისა თუ ტირილის შემთხვევაში. ურთიერთდახმარება ხორციელდებოდა შრომის ორგანიზაციის კოლექტიური ფორმებით, /15, 45-61/. ურთიერთდახმარება გულისხმობდა მატერიალურ თანადგომასაც. მაგალითად, მიცვალებულის გასვენებისას ქელების გამართვა უბნის საერთო ხარჯებით ხდებოდა.²⁹ აქვე უნდა ითქვას, რომ უბანი ვალდებულად თვლიდა თავს ეგლოვა მიცვალებული. უბანს ჰყავდა და დღესაც ჰყავს ხელმძღვანელი – „დუდკოჩი“ (თავკაცი), რომლის თაოსნობითაც ხდებოდა და ხდება „სამოხიოს“ საერთო მობილიზება საჭიროების ჟამს.

²⁹ ქორწილთან დაკავშირებული შრომითი და მატერიალური ურთიერთდახმარება განხილული გვაქვს ნაშრომის V თავში.

„სამოხიოს“ იდენტური ჩანს გურსელი „სახლიკაცობა“. აპ. წულაძე წერდა, რომ გურიაში სოფელი „იყოფოდა ერთი გვარის მიხედვით – სახლიკაცობით

ან „ხევისკაცობით“... ჩემს სოფელ ჭანჭათში 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 ლხინის დროს გამოიმუშავეს სავალდებულო წესები... ნათესაურის მსგავსი კავშირი ჰქონდათ, გაჭირვების დროს (მთელი სასახლიკაცო – ნ. ა.) ჭირისუფლად ითვლებოდა და ისე უნდა მოქცეულიყო, როგორც მახლობელი – განაყოფი სახლის კაცი. მაგალითად, ტირილის დღეს ქალები თმაგამლილ ჭირისუფლად უნდა დამსხდარიყვნენ, კაცებს ყველას მიჩენილი საქმე უნდა გაეკეთებიათ... ტირილის დღეს უნდა მოეტანა თითოეულ სახევისთავოს წევრს: ერთი ოჯახიდან: 1 ოყა ღომი, 1 ოყა ლობიო (ზოგჯერ ლობიოს ნაცვლად... ყველი 1 კილომდე), 1/2 ოყა ნიგოზი, ერთი დოქი ღვინო (ნახევარ ვედრომდე)... შესაწიერის რაოდენობა დამოკიდებული იყო სახევისთავოს წევრთა 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 „სასახლიკაცომ“ // „სახლიკაცობამ“. იგი, როგორც ამას თვით ტერმინი გვიჩვენებს, არის „სახლიკაცების“ – ძმებისა და ბიძაშვილების, ე. ი. აგნატური ჯგუფის გაერთიანება. მართალია, შორსწასული ს(1)ციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობების გამო გურიაში არ მოწმდება და არც შეიძლება იყოს ასეთი სოციალური და ეკონომიკური

ორგანიზმი მაშინაც კი, როცა უბანში მთლიანად სისხლით ნათესავები სახლობენ, მაგრამ არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ „სასახლიკაცოს“ // „სახლიკაცობა“ საქართველოში ისტორიულად არსებული კოლექტივის – „სამმოს“ ტრანსფორმირებული სახე და ფეოდალურ

ურთიერთობათა შესაბამისი გაერთიანებაა. სათანადო ადგილზე აღნიშნული გვექონდა, რომ მსგავსი გაერთიანების სახეცვლილ ფორმას სამეგრელოში წარმოადგენდა ე. წ. „თური“. ისევე როგორც გურიაში „სასახლიკაცო“, ე. ი. უბანი უნდა ყოფილიყო „სახლიკაცების“, ე. ი. აგნატიკური კოლექტივის – „სამმოს“ სამოსახლო, სამეგრელოშიც „სამოხიო“ თავის დროზე სწორედ „თურით“ უნდა ყოფი თიყო წარმოდგენილი. ზემოთ უკვე განხილული ახალაიას გვარის „თუთაშხიას თური“ და ერქვანაიას გვარის „უთუთის თური“ სოფლის შიგნით ერთ უბნად სახლობს. ამდენად ვთვლით, რომ გურია-სამეგრელოში უბანს ქმნიდა აგნატიკური გაერთიანება ანუ „სამმო“, 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 სსვადასხვა გვარებით დასახლებულ უბანში „ეგზოგამიის დაცვას ძველი ვითარებიდან მომდინარე ტრადიცია აპირობებდა, როცა უბანში მხოლოდ ერთი გვარი მოსახლეობდა და საქორწინო კავშირის დამყარებაც სასტიკად იკრძალებოდა“ /37, 62-63/. უბანში ქალის უთხოვრობის მოტივად მეურ-

43

ნეობის ერთიანობის შენარჩუნების პრინციპი აქვს წამოყენებული ი. ჭყონიას /102, 34; 103, 20/. ჩვენ პრინციპული საკამათო არაფერი გვაქვს აღნიშნულ მკვლევარებთან, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის ახსნაში გარკვეული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს მორალურ-ეთიკურ ნორმებსაც. საქმე ისაა, რომ სოფლის ფარგლებში უბანი წარმოადგენს სხვა

უბნებისაგან განსაზღვრული თვალსაზრისით გამოყოფილ ტერიტორიულ ერთეულს, რომელშიც მოსახლეოჯახების შვილები თანშეზრდილნი არიან და დადგენილი ხალხური ნორმების დარღვევად ითვლება მათი შეუღლება. ეს თვალსაზრისი პირდაპირ და ლაკონურადაა გადმოცემული ერთ-ერთ საქორწილო სიმღერაში: „მეზობლის ქალს ხელს ნუ ახლებ, ისიც შინაურიაო“.

ვ. 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. მაჩაბელიც /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 შეჯგუფებული 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 შევუდაროთ დასავლეთ საქართველოს დაბლობის ძლიერ გაფანტული დასახლებით წარმოდგენილი სოფლის უბანს. აღმოსავლეთ საქართველოს სოფლისა და დასავლეთ საქართველოს სოფლის უბნის პოლიგენურობის პირობებში ეგზოგამიის დაცვა არის ხალხური მორალურ-ეთიკური ნორმებით განპირობებული მოვლენა. რამდენადაც ძლიერ გაფანტული დასახლების პირობებში (როცა უბნები ერთმანეთისაგან დაშორებულნი არიან) დადგენილი მორალურ-ეთიკური ნორმები უმ-

ვებს სხვადასხვა გვარებით დასახლებულ უბნებს შორის საქორწინო ურთიერთობებს, დასავლეთ საქართველოს დაბლობის სოფელი ეგზოგამიურ ერთეულს არ წარმოადგენს.

ბ. საქორწინო ასაკი

ქორწინებისათვის აუცილებელ წინაპირობეტაგან ერთ-ერთ ძირითადს წარმოადგენდა დასაქორწინებელთა 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 სასარგებლოდ) 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, მისი ძირითადი მარჩენალის სამეურ-

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

ნეო და საზოგადოებრივ საქმიანობაში დაწინაურებული როლით.

გარდა სავლეთ ეთნოგრაფიული მასალისა, საქორწინო ასაკის დადგენის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ე. წ. „მეტრიჩესკი წიგნი“. ასეთი წიგნები გახსნილი იყო თითქმის ყველა მოქმედ ეკლესიაში, სადაც ხდებოდა ჯვარდაწერილთა რეგისტრაცია. ჩვენ დავამუშავეთ, სხვადასხვა მუზეუმებში 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 უხნეს ქალზე ქორწინების ფაქტები, რაც კონკრეტული მიზეზით იყო განპირობებული და დამოკიდებული იყო იმაზე თუ მერამდენედ იწერდა ჯვარს ცოლი ან ქმარი. უფრო ზუსტი მონაცემების მოსაყვანად განვიხილოთ ჩხოროწყუს მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდში დაცული „მეტრიქესკი წიგნი მოცემული ადგილობითის ბლადოჩინისაგან იმერეთის ეპარხიის სასოფლო ეკლესიის მუხურის წმიდის გიორგის ეკლესიისა შინა ჩასაწერელად დაბადებულთა, ქორწინებით შეუედლებულთა და გარდაცვალებულთასა“. წიგნში სულ რეგისტრირებულია 1857-1878 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 ქორწინებაში მყოფ წყვილთა საქორწინო ასაკის
მაჩვენებელი ცხრილი
(სულ 71 წყვილი)**

რიგითი №	ჯვარდაწერილთა სქესი	ასაკი ჯვრისწერის 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

პირველ ქორწინებაში მყოფი მამაკაცისა და მეორე
 ქორწინებაში მყოფი ქალის საქორწინო ასაკის მაჩვენებელი
 ცხრილი
 (სულ 9 წევრი)

რიგითი №	ჯეორდაწერილითა ასაკი	
	კოლი	ქმარი
1	2	3
2	21	42
3	21	43
4	23	39
5	24	48
6	26	51
7	26	56
8	29	50
9	32	47
10	33	57

პირველ ქორწინებაში მყოფი ქალისა და მეორე ქორწინებაში

მყოფი მამაკაცის საქორწინო ასაკის მაჩვენებელი ცხრილი

(სულ 21 წევრი)

რიგითი №	ჯვარდაჭერის ასაკი	
	კალი	ქმარი
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

ცხრილის მიხედვით ნათლად შეიმჩნევა სამი ფაქტი:

1. თუ წყვილი პირველ ქორწინებაში შედის, ცოლ-ქმრის ასაკი ჯვრისწერის დროისათვის ტრადიციულად დადგენილ ასაკობრივ ზღვრებში თავსდება (ცხრილის მიხედვით ქალის საქორწინო ასაკი ძირითადად 17-22 წლებს შორის მერყეობს, ხოლო მამაკაცისა – 20-30 წლებს შორის).

2. თუ ჩვეულებრივ შემთხვევაში ცოლ-ქმარს შორის ასაკობრივი განსხვავება 5-10 წელია (ქმრის სასარგებლოდ), 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 წყვილთა შორის ასაკობრივი სხვაობა ან მინიმუმამდე დადის ან კიდევ იცვლება ქალის სასარგებლოდ.

„მეტრიჩესკი წიგნის“ მონაცემებისა და სათანადო სავლე ეთნოგრაფიული მასალების შეჯერება ნათელს ხდის იმ გარემოებას, რომ საქორწინო ასაკს გადაცილებულები, ე. წ. „ინოჩინელები“ – „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 ცალკე დასახლება.

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

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

ხოლო მამაკაცისათვის 20-30 წლები. ი თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საქორწინო ასაკის დადგენილი ნორმები

მნიშვნელოვნად მერყეობდა დასაქორწინებელთა ოჯახების ეკონომიკური მდგომარეობის შესაბამისად. შეძლებული ოჯახებისაგან განსხვავებით, რომლებიც დროულად იხდიდნენ თავიანთ ვალს, ხელმოკლენი სათანადო სახსრების უქონლობის გამო აგვიანებდნენ რძლის მიყვანასა თუ ქალის გათხოვებას. იკვლევდა რა საქორწინო ასაკის მერყეობის გამომწვევ მიზეზებს, აჭარული მასალის მაგალითზე ეთნოლოგი მ. ბეჟაია სამართლიანად აღნიშნავდა: „ხელმოკლე ოჯახებს საქორწინო ხარჯების თავმოყრისათვის (მითუმეტეს იმ ხეობებში, სადაც გამოსასყიდო იყო საგულისხმებელი) მნიშვნელოვანი დრო სჭირდებოდათ, მაშინ, როდესაც შეძლებულ ოჯახებს ადრეულ ასაკში შეეძლოთ შვილების დაქორწინება. ოჯახის წევრების რიცხობრიობა და ოჯახის სამეურნეო მოთხოვნილებებიც მოქმედებდა საქორწინო ასაკზე. ყოველივე ამის გამო, ხშირი იყო ასაკით სრულიად შეუფერებელთა შეუღლება“ /9, 57/. აჭარაში ქორწინების შემაბრკოლებელი ერთ-ერთი ფაქტორი საცოლის გამოსასყიდის უქონლობა იყო /9, 57/. სამეგრელოში და საქართველოს სხვა კუთხეში კი /54, 38/ – მზითვის მოუმზადებლობა. უნდა ითქვას, რომ ზოგი მკვლევარი /123, 86; 143. 76/ საქორწინო ურთოერთობებში აღნიშნული ღირებულებების (ძირითადად ურვადის) ფუნქციონირებას თვით საქორწინო ასაკის განსაზღვრისათვის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს. საკითხის ასეთ ფორმულირებაში მეტი სიცხადე შეაქვს ი. ჭყონიას, რომელიც წერს: „...ურვადის გავლენით ქორწინების ასაკის განსაზღვრა დამოკიდებული უნდა ყოფილიყო ურვადის გადამხდელის კატეგორიაზე, ინდივიდი იყო თუ კოლექტივი, და თუ ურვადის გადამხდელი უკანასკნელი იქნებოდა, მაშინ საქორწინო ასაკს სხვა პირობები განსაზღვრავდა და არა ურვადის მომზადე-

ბა“ /102; 57/. ცხადია, ამ დასკვნას ქართული სინამდვილისათვის სახელმძღვანელო დებულებად ვერ მივიღებთ, რადგანაც სყიდვის ინსტიტუტი საქართველოში საერთოდ არ მოქმედებდა, თუ არ ჩავთვლით აჭარ-

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 სსვა 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 ჩვევები, 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 საქორწინო წყვილთა შერჩევა

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

1. მცირეწლოვანთა დაწინდვა

სააკვნე ჩვილთა ნიშნობა, „მუცლად შეთქმა“ თუ საერთოდ მცირეწლოვანთა დაწინდვა განეკუთვნება ქართულ სინამდვილეში დამოწმებულ იმ რიგის წესჩვეულებებს, 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 „არკვანეფიში მედვალას“ (აკვნების მიდებას) 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 შუამავლ-
ითი ხასიათისა იყო, მაქანკლის ყალბი ინფორმაციის
შედეგად, შეიძლებოდა რომელიმე მხარისათვის არახ-
ელსაყრელი გამომდგარიყო. რამდენადაც ოჯახებმა
უკვე იცოდნენ ერთმანეთის ავ-კარგი და საქორწინო
ურთიერთობის მოწესრიგება გარეშე პირის ჩაურევ-
ლად ხდებოდა, სააკვნე ჩვილთა ნიშნობა არცთუ იშვი-
ათ შემთხვევაში უფრო ხელსაყრელად მიიჩნეოდა.
დათქმულ დღეს ვაჟის მშობლები და რამდენიმე ნათე-
სავი აკვანში ჩაკრულ ბავშვთან ერთად ეახლებოდნენ
მომავალ მოყვრებს; მისალმების და მოკრძალებული
მოკითხვის შემდეგ ვაჟის დედა ქალის აკვანზე რაიმე
სამკაულს ჩამოკიდებდა. თუ ოჯახს შესაძლებლობა
ჰქონდა, ნიშნად განკუთვნილ ყოველ ნივთს ქალის დედას
გადასცემდა ან შეეძლო ქორწინებამდე უზრუნველყო
საკატარძლო სანიშნო სამკაულებით. ნიშნის გადაცემის
შემდეგ ვაჟის მამა პირობის შემტკიცების მიზნით ქა-
ლის აკვანს ათლიდა, რასაც „ონწეში გინოთოლუას“
(აკვნის გადათლას) ეტყოდნენ, ხოლო ამ წესით დანიშ-
ნულ ქალს ხშირად „ონწეგინოთოლირის“ (აკვან გა-
დათლილის) სახელით მოიხსენიებდნენ. საამდღისოდ
გამართულ ლხინზე ლოცავდნენ „ნეფე-პატარძალს“
/78, 2/. საერთოდ, როცა რომელიმე ოჯახში სუფრა
იშლებოდა (ჭირისა თუ ლხინისა) ბავშვებს ისე
ადღეგრძელებდნენ, როგორც ცოლ-ქმარს. ვიდრე პა-
ტარები გაიზრდებოდნენ და დაქორწინდებოდნენ, ოჯახები
ვალდებულნი იყვნენ დღესასწაულზე სათანადო ძღ-
ვენით მოეკითხათ ერთმანეთი.

აკვანში ნიშნობის პარალელურად სამეგრელოში
ცნობილი ყოფილა ასევე ბავშვების დედის მუცელ-
შივე, დაბადებამდე, დაწინდვა, რაც თანხლებული იყო
მაგიური ქმედებით. როცა მხარეები შეთანხმდებოდ-
ნენ, ერთ-ერთი ორსული ქალი მეორეს ოჯახში ეწვეო-
და. ფეხმძიმენი პირისპირ დადგებოდნენ და მუცლებს
ერთმანეთს მიადებდნენ; ერთი მათგანი იტყოდა: „ბოშე-

ფი რეთ და ჯიმალეფი“ (თუ ბიჭები ხართ, ძმები გახდით,
მეორე დაამატებდა – „ძღაბი დო ბოში და ჩილდო

ქომონჯი“ (თუ ქალ-ვაჟი ხართ, ხოლ-ქმარი იყავით). ამ წესს „ქვარაში მედვალას“ (მუცლის მიდებას) ან უბრალოდ „მექვარუას“ (პირდაპირ თარგმანში – „მი-მუცლება“) უწოდებდნენ. თუ ვაჟები გაჩნდებოდნენ, ბავშვებს ადრეულ ასაკშივე დაამოზილებდნენ და, ამდენად, საფუძველი ეყრებოდა ხელოვნურ ნათესაობას. თუ ქალ/ვაჟი დაიბადებოდა, ხელმეორედ დაწინდვის² შემდგომ უხდა დაექორწინებინათ. ამ გზით შეუღლებულებს „მექვარიე ჩილ დო ქომონჯი“-ს (მუცლად შეუღლებულ ცოლ-ქმარს) ეტყოდნენ.

სამეგრელოში არცთუ იშვიათად სცოდნიათ მცირეწლოვანთა დაწინდვაც, რომლის შესახებ ცნობას ვხვდებით ჯერ კიდევ არქ. ლამბეტთან. მისიონერი წერს: „რადგან გადაწყვეტილი არ არის, თუ რა ხნის უნდა იყვნენ ნიშნობის დროს სასიძო-საპატარძლო, სულ პატარებსა, სამი-ოთხი წლისას დანიშნავენ ხოლმე, როცა ზოგჯერ მონათლულებიც არ არიან /1, 9I/. არქ. ლამბერტის ცნობა დასტურდება საველე ეთნოგრაფიული მასალებით. ჩვენს მიერ გამოვლინდა რამდენიმე ათეული სათანადო მონაცემი, რომლის მიხედვითაც სამიდან ათ წლამდე ბავშვების დანიშვნა მშობლებისა და იშვიათად ბაბუა-ბებების ინიციატივით ხდებოდა აქვე უნდა ითქვას, რომ ინფორმატორები უარეყოფენ ასაკით უფროს ქალთზე მცირეწლოვანი ვაჟის დაწინდვის შემთხვევებს.

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

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

მცირეწლოვანთა ნიშნობის საკითხი წერილობითი წყაროების საგუნგელზე საგანგებოდ შეისწავლა ივ.

ჯავახიშვილი. როგორც გაირკვა ისტორიულ წარსულში საქართველოში“... მცირეწლოვანი ქალ-ვაჟის დაწინდვა სცოდნიათ. XII საუკუნის დამდეგიდან ამის ნება თვით რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამაც დართო, მაგრამ წინათ არამცთუ მცირეწლოვანი საქმრო-საცოლის დანიშნა ესად ყოფილა, არამედ მცირეწლოვანების დაქოეწინებაც კი შეიძლებადა თურმე. ეს ჩვეულება რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ უკანონოდ სცნო, აკრძალა და განსაზღვრა: „რათა ამიერიტგან არღარა ეკურთხეოდინ გვირგვინი ჩჩვილთა ქალ-ყრმათა, არამედ, უკეთეთუ საჭიროდ რადმე იყოს, მშობელთა მათ დიად დაუწინდნენ იგი ურთიერთას. და რა ჟამს ჰასაკად მოვიდნენ ორივენი, მაშინ იქორწინნენ. და ქალი ათორმეტისა წლისასა უმცროსი ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა“-ო („ძეგლის წერა“, 64)“ /109, 366/.

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

გავეცნოთ საკითხის ისტორიას.³

³ ქ. შარდენს, რომელიც XVII ს-ის 70-იან წლებში იმყოფებოდა საქართველოში, შეუმჩნეველი არ დარჩენია მცირეწლოვანთა დაწინდვის ჩვეულება. მის წარმოშობას იგი სოციალური უთანასწორობით გამოწვეული შიშით ხსნის. მოგზაური წერს: „...ვისაც ლამაზი ქალიშვილები ჰყავთ, იძულებულნი არიან რაც შეიძლება ადრე, თვით ბავშვობაშიც კი, გაათხოვონ ისინი. მეტადრე ღარიბი ხალხი ათხოვებს თავიანთ ქალიშვილებს ძალიან ადრე, ზოგჯერ აკვანშიც კი. ამას იმიტომ ჩადიან, რომ მებატონებმა, რომელთა ქვეშევრდომებიც ისინი არიან, არ მოსტაცონ ქალიშვილი გასაყიდად, ან კიდევ ხასებად არ დაისვან. ცხადია, რომ გათხოვილი ქალების მიმართ, ბავშვებიც რომ იყვნენ, დიდ თავდაჭერილობას იჩენენ და ადვილად ვეღარ ბედავენ თავიანთ ოჯახებს მოაშორონ ისინი“ /88, 315/.

სვანური სათანადო ეთნოგრაფიული მასალების შესწავლის საფუძველზე რ. ხარაძე ასკვნის, რომ „მცირეწლოვანთა დანიშვნა და ქალების აღზრდის

ჩვეულება მათი საქმროების სახლში პატრიარქალური 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 დაბადებამდეც) თავის რძლად ნიშნავდა და საქმროს სახლში ჯერ კიდევ მცირეწლოვანი მიჰყავდა“ /104, 106/

გამოავლინა რა შესაბამისი მთიულური და გურული მასალა, სსვა 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 ასალი ვითარების შესატყვისი ნორმები და ჩნდებოდა საშიშროება ოდინდელი ქორწინების შესაძლებლობის ფარგლების უგულებელყოფისა. 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,

57

რომლის წიაღში და დაცვის პროცესშია ნავარაუდევო მცირეწლოვანთა ნიშნობა-ქორწინების თანმყოფ ვალდებულებათა თუ წესთა გაჩენა, კუზენური ქორწინება უნდა იყოს“ /102, 63-64/.

მართალია, ი. ჭყონია ამ დასკვნამდე ქართული მა-

სალის შესწავლ ის საფუძველზე მივიდა, მახვი/სამ ფაქტიურად ესა ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის წარმოშობის დროსა და ვითარებაზე უფრო ადრე ი. ვინნიკოვის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისის გაზიარება. ი. ვინნიკოვი წერს, რომ არაბებში და „...მრავალ სხვა ხალხში ცნობილი ეს ჩვეულება მცირეწლოვანთა დაწინდვა – ბ. ა) წარმოიშვება მაშინ, როცა საზოგადოებაში ქორწინების აუცილებელი ფორმა იყო კუზენური ქორწინება და როცა მამაკაცს უკვე დაბადებიდან ჰქონდა უფლება განსაზღვრული კატეგორიის ქალებზე – ნათესაობის სხვადასხვა საფეხურის თავის კუზენზე. მაშინ მშობლები, შედგომში შემთხვევითი შესაძლებლობის თავიდან. აცილების მიზნით, ცდილობდნენ თავიანთი შვილები დაენიშნათ ადრეულ ბავშვობაში“ /123, 17-1/.

იკვლევდა რა მოხევეთა საქორწინო ურთიერთობებს ვ. ითონიშვილმა საგანგებო ყურადღება დაუთმო ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულების გამოწვლილვით შესწავლას. მკვლევარმა უდიდესი მასალა გამოავლინა აკვანში ნიშნობასთან, „მუცლად შეთქმასთან“ თუ საერთოდ მცირეწლოვანთა დაწინდვასთან დაკავრებული პირობების, ნორმების, ვალდებულებებისა და წესების სახით, ასევე მათ განხორციელებაში მამებისა თუ დედების როლისა და უფლება-მოვალეობების თვალსაზრისით.

ვ. ითონიშვილი დაბადებამდე მძახლობაზე შეთანხმებისა და აკვანში ნიშნობის ჩვეულებას ქორწინებისა და ოჯახის განვითარების შედარებით ადრეულ საფეხურზე წარმოქმნილად მიიჩნევს, რადგანაც ამ გზით ქორწინების მოწესრიგებისათვის მკვლევარი ნიშანდობლი-

ვად თვლის დედის უფლებრივ საწყისს /37, 129/. იგი წერს: „ჩვენი აზრით, ზემოთ მოყვანილი ცალკეული ელემენტები აკვანში ნიშნობისათვის დამახასიათებელი წესების სინდიასმიური ოჯახის შესაბამისი ქორწინების ფორმასთან მიმსგავსების საშუალებას იძლევა; პირველყოვლისა, ის მასალა, რომლის მიხედვით დედები შვილების დაქორწინების მომენტში იურიდიუ-

ლად სხვაზე მეტი უფლების მქონე პიროვნებებად წარმოგვიდგებიან, გვამღევეს იმ სავარაუდო მოსაზრების გამოთქმის საშუალებას, რომ ხევში დამოწმებული ზოგიერთი ჩვეულება ქორწინების ფორმათა განვითარების ამ საფეხურიდან მომდინარედ მივიჩნიოთ და სინდიკალური ოჯახის დროინდელი ქორწინების გადმონათად ვიგუღვოთ“ /37, 115/. თავისი აზრის გასამაგრებლად ვ. ითონიშვილი იშველიებს ი. ჭყონიასაგან მომდინარე თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ საცოლის სახლში საქმროს გადაყვანა აკვნით და მათი იქ დანიშვნა „მატრილოკალური დასახლების შესაბამისი ქორწინების ფორმის გადმონათია“ /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 (ვ. პროისი, ი. ვონნიკოვი, 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-

59

ლი ეპოქისა და სიტუაციის წარმონაქმნია“ /გვ. 21/. მაგრამ მოგვიანებით /1960 წ./, როგორც ეს ზემოთ ვნახეთ, მკვლევარმა აღნიშნული ჩვეულებები სხვადასხვა ეპოქის, კერძოდ, აკვანში ნიშნობა და „მუცლად შეთქმა“ მატრიარქალურ, ხოლო მცირეწლოვანთა დაწინდვა პატრიარქალურ ურთიერთობათა წიაღში წარმოშობილად მიიჩნია. ვფიქრობთ, რომ საკითხისადმი ზემომითითებულ მეცნიერთა მიდგომა უფრო მართებულია. ჩვენთვის საინტერესო ყველა ჩვეულება, საბო-

ლოო ჯამში, მცირეწლოვანთა დაწინდვამდე დადის. რაც ამ ჩვეულებათა გენეზისის კვლევისას ამოსავალი პრინციპი უნდა იყოს. აქვე შევნიშნავთ, რომ აღნიშნული წესები სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდში ჩამოყალიბებული, 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 ლოკალური ვარიანტებით. ჩვენ ვერ დავეთანხმებით რ. ხარადისა და ვ. ითონიშვილის დასკვნებს. მათგან განსხვავებით ვთვლით, რომ ბავშვების ადრეულ ასაკში დაწინდვა შედარებით შორეული წარსულიდან მომდინარე ჩვეულებაა, რომლის გვიანდელი და სახეცვლილი ფორმები უნდა იყოს როგორც „მუცლად შეთქმა“, ისე აკვანში დანიშვნა. რაც შეეხება საკითხთან დაკავშირებით კ. პროისის, ი. ვინნიკოვისა და ი. ჭყონიას მოსაზრებებს, მათი ნაწილობრივი გაზიარება შესაძლებლად მიგვაჩნია.

როგორც უკვე ვიცით, ი. ვინნიკოვმა 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 ქორწინება ქორწინების სხხადასხხა ფორმების (ჯგუფობრივის, წყვილადისა და მონოგამიურის) წიაღში მოქმედებს და გვევლინება, 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, გამორიცხულია, 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. ჭყონია, 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 არავითარი საფუძველი არ არსებობს. გასაგები მიზეზების გამო იგი არც წყვილადი ქორწინების დროს შეიძლება ჩასახულიყო ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის წარმოშობის დროდ, ვფიქრობთ, მატრიარქატიდან პატროარქატზე გარდამავალი პერიოდია სავარაუდებელი.

ცნობილია, რომ მატრილოკალურობიდან სრულ პატრილოკალურობაზე გადასვლას წინ უსწრებდა ავუნკულოკალურობა. მხედველობაში გვაქვს ქორწინების ლოკალურობის ისეთი ფორმა, რომლის დროსაც ცოლი საცხოვრებლად გადადის ქმართან, ხოლო შვილები, რამდენადაც ნათესაობა ჯერ კიდევ დედის ხაზით აითვლება, ე. ი. არსებობას განაგრძობს დედისეული

ფილიაცია, ადრე თუ გვიან გადადიან დედის გვარში, უფრო ზუსტად ე. წ. ავუნკულატურ ოჯახში, სადაც მათი უახლოესი რეალური ნათესავი დედის ძმას, დისშვილი ცხოვრობს ბიძასთან, 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 მასალა ნათლად მეტყველებს, რომ გარდამავალ პერიოდში მონოგამიური კროს-კუზენური ქორწინების პირობებში დუალურ-გვაროვნული (დუალურ-ფრატრიალური) ეგზოგამია განაგრძობს თავის არსებობას დუალური ორგანიზაციის ახალი ფორმის სახით, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ დუალურ-ავუნკულა-

⁴ ავანკულატის შესახებ იხ. 150

ტური ორგანიზაცია,⁵ ასეთი საქორწინო ურთიერთობა გულისხმობს ბავშვების გადასვლას ავუნკულატური ოჯახიდან ავუნკულატურ ოჯახში და იქ დედის ძმისშვილზე ქორწინებას. სამართლიანად შენიშნავს მ. კოსვენტი, რომ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში 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 კავ-

შირის განმტკიცების ტენდენციას უნდა გამოეწვია

⁵ თანამედროვე სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრებულია აზრი რომ კროს-კუხენურ ქორწინებასთან დაკავშირებული ორი ჯგუფი წარმოადგენს არა ოჯახურ წარმონაქმნს, როგორც ამას მ. კოსვენი და სხვები თვლიდნენ, არამედ დუალურ-გვაროვნული (ბილატერალური კროს-კუხენური ქორწინება) ორგანიზაციის ნახევრებს. შემდგომ პერიოდში დუალურ-გვაროვნული ქორწინება გარდაიქმნა დუალურ-ფრატრიალურად (უნილატერალური კროს-კუხენური ქორწინება), რასაც შედეგად მოჰყვა საქორწინო პარტნიორთა წრის მნიშვნელოვანი გაფართოება / 175, 184/. ყოველივე ზემოთქმული ქორწინების ჯგუფობრივ ფორმას შეეხება. ამიტომ მონოგამიური კროს-კუხენური 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 ვუწოდებთ ასეთ ორგანიზაციას დუალურ-ავუნკულატური. დუალურ-ავუნკულატური ეგზოგამია არის ჯერ კიდევ ჯგუფობრივი ქორწინების პირობებში წარმოქმნილი დუალურ-გვაროვნული ქორწინების სახეცვლილი, ახალ ურთიერთობათა შესაბამისი ფორმა.

63

მცირეწლოვანთა დაწინდვის პრაქტიკაში დაკვიდრება. მცირეწლოვან კროს-კუხენთა ქორწინება (ე.ი. ნიშნობა) მამას აძლევდა კიდევ საკუთარი შვილების თავის გვარში დატოვების გარანტიას.

ასე წარმოგვიდგება ის სიტუაციები, რომელთა პირობებში უნდა ჩასახულიყო 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 სსვადასხვა მიზეზით, რომელიც ცალკე შესწავლას მოითხოვს. ერთი 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 სრულასაკოვან ქალ-ვაჟთა შეუღლების ყველაზე მეტად გავრცელებულ ფორმას გარიგებითი ქორწინება წარმოადგენდა. ქორწინების ეს სახე „... გულისხმობს წყვილთა შეუღლების საქმის მოწესრიგებას მესამე პირის ჩარევით“ /54, 32/. საველე 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

64

წყვილთა შერჩევა და საქმის გარიგება.⁶ ვიდრე შევუდგებოდეთ გარიგებითი ქორწინების ამ ორი სახეობის დახასიათება-გაანალიზებას, აუცილებლად მიგვაჩნია მოკლედ მაინც შევჩერდეთ ჩვენთვის საინტერესო 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 შვილების 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 ვვიქრობთ, ამ თვალსაზრისით და არა პატრიარქალურ ურთიერთობათა შემონახვით უნდა აიხსნას XIX ს. ქართულ ოჯახში მამაკაცი ბატონობა.

XIX ს. მეორე ნახევრიდან როგორც სამეგრელოში, ასევე საქართველოს სხვა კუთხეებში შიდასაოჯახო ურთიერთობის დემოკრატიზაცია შეიმჩნევა. ამის შედეგია საპატარძლოს შერჩევის საქმეში, ერთი მხრივ, დედის, დისა და რძლის როლის გამოკვეთა, 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 გავენების დღეს, ჯარობებსა თუ დღესასწაულებს და ყოველმხივ 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 გარეგ-

ნულად ჯანსაღი, ტანსრული და წელვიწრო ქალი, სუსტი აღნაგობის ქალიშვილზე იტყოდნენ – „სინთე კილეძირენია“ („სინათლე მეორე მხარეს ატანსო“) და იწუნებდნენ, „ფიზიკურ დატვირთვას ვერ გაუძლებს, ცუდი მოსაქმე იქნებაო“. სამეგრელოში ამბობდნენ ხოლმე – „ქალი ისეთი უნდა, ყანიდან სიმინდით სავსე ორი კალათი ერთად გამოჰქონდესო“, ასევე შვენოდა ქალს მაღალი კისერი, 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 თმაშეჭრილს თურმე იშვიათად შემოიყვანდნენ ოჯახში, ამასთან დაკავშირებით ნიშანდობლივია ჩვენს მიერ

ჩაწერილი მასალა. სოფელ ლეხაინდრაოში (მარტვილის რ-ნი) დაუნიშნავთ ვინმე დანელიას ქალიშვილი, რომელსაც ქორწილამდე ცოტა ხნით ადრე თმები მოკლედ შეუჭრია. როცა ეს ვაჟსა და მის მშობლებს გაუგიათ, გაბრაზებულან – „თხასავით გაკრეჭილ ქალს სახლში არ შემოვიყვანთო“ და ნიშნის უკან დაბრუნება მოუთხოვიათ. „არიქა, თქვენი ჭირიმეთ, გაგვიბრიყვდა გოგო, ცოტაც მოითმინეთ და გაეზრდებო“, – უპასუხიათ ქალის მშობლებს, მაგრამ საქმე მაინც ჩაშლილა.⁸ 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). ლამაზად სიარულს „ფიორს“ ეტყოდნენ და მას შვლის სიარულთან აიგივებდნენ. ქალის საერთო სილამაზესთან ერთად, სწორედ ამაზეა ნათქვამი ერთ ხალხურ ლექსში:

„ტანო შვენიერი რექ დო
ულა გიღუ სი სქვერიში
ჭირი ქობლოლამუდასუ
სქანი ჩელა კისერიში“

„ტანი მშვენიერი გაქვს და
სიარული შენ გაქვს შველის,
ჭირი შემიმეყაროს
შენი თეთრი კისერის“.

როცა შესაფერის ქალს შეიგულეებდნენ, რასაც „თოლიში გედვალა“ (თვალის დადება) ერქვა, 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-

⁸ მთხრობელი ზინა ხაინდრავა, 84 წლის, სოფელი ლეხაინდრაო, 1982 წ.

რელოში ძირითადად იმავე თანმიმდევრობით და პრინციპებით ხდებოდა, როგორც დანარჩენ ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში, რომლებთანაც იგი კარგადაა შესწავლილი /27, 136; 77, 189; 95, 388; 104, 85; 102, 71-86; 37, 71-82; 9, 30; 35, 19-20/, მასზე არ შევჩერდებით.

შერჩეული ქალის შესახებ დამაკმაყოფიებელი ცნობების მიღების შემდეგ მის ოჯახში აგზავნიდნენ ვინმე ახლობელ ნათესავს და შეატყობინებდნენ თავიანთ სურვილს. ამასთან, წარგზავნილის მოვალეობას შეადგენდა, მოლაპარაკებოდა ქალის მშობლებს იმ დღის დანიშვნაზე. როცა საპატრიარქოს გასინჯვა („გინომირაფა“) უნდა მომხდარიყო. თუ ქალის მშობლები ვაჟსა და მის ოჯახს კარგად იცნობდნენ და დამოყვრებაზე თანახმანი იქნებოდნენ, ვაჟიანთ ქალის გასასინჯად მოიწვევდნენ, მაგრამ თუ საამისოდ ინფორმირებულნი არ იყვნენ, სტუმარს გადაწყვეტილ პასუხს არ ეტყოდნენ და ტრადიციული გამასპინძლების შემდგომ გაისტუმრებდნენ. ამ დღიდან ქალის ოჯახი, თავის მხრივ, დაიწყებდა ვაჟის ვინაობის გამორკვევას. სამეგრელოში, ისევე როგორც ქართლში „... ვაჟი უნდა ყოლფილიყო მშრომელი, მარჯვე... კარგად მომლხენი; 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. „სუდეში გინოძირაფა“ (სახლის გასინჯვა). გამთენიის ჟამს ქალის მამა, ბიძა ან სიძე ვაჟის სახოს მალულად მიადგებოდა და კარ-მიდამოს შეათვალიერებდა. სასურველი და სავალდებულოც კი იყო ოჯახის წინა ეზო დიდი ფართობისა ჰქონოდა. საქმე ისაა, რომ წინა ანუ „სუფთა“ ეზოს ტრადიციული განაშენიანებისა და კარ-მიდამოს სტრუქტურული დაგეგმარების (კარ-მიდამოს სტრუქტურაში მას მნიშვნელოვანი ფართობი ეჭირა) პირობებში

68

ესთეტიურ ფუნქციასთან ერთად, რაც ხალხური გემოვნების მაღალ დონეზე მეტყველებს, წმინდა ყოფითი დანიშნულება ჰქონდა; აქ იმართებოდა საქორწილო სუფრები, მიცვალებულის დასასვენებელი „ფანჩატური“. აქვე იღებდნენ სტუმრებსაც (ზაფხულში); მისი საკმაო სიგრძის წყალობით, ჭიშკარს მომდგარი და მასპინძლის მიერ წვეული სტუმარი ვიდრე ეზოს გაივლიდა, დიასახლისი ასწრებდა სახლის სახელდახელოდ მილაგებასაც და საკსეთარი თავის წესრიგში მოყვანასაც. შეიძლება ითქვას, რომ მეგრელისთვის დღესაც კი წინა ეზო მის სიამაყეს წარმოადგენს და გასაგებია, თუ რატომ ექცეოდა მას „სახლის გასინჯვისას“ ესოდენ დიდი ყურადღება. კარ-მიდამოს ზოგადი შეთვალიერების შემდეგ, პირველ რიგში, საცხოვრებელ ნაგებობას „სწავლობდნენ“. თუ ოჯახს ედგა ე.წ. „პიტაფიცარა“ (ბოყვიანი, არფიანი) სახლი, იგი ბოყვების რაოდენობით ფასდებოდა, რაც იმავდროულად 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 ჰქონოდა, რომ იგი მოსწონებოდათ. „სახლის გასინჯვისას“ განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა საოჯახო მეურნეობის „შესწავლას“. ამ მიზნით ჯერ სახნავ-სათეს ფართობს შეათვალიერებდნენ. შეძლებულ ოჯახს 2-3 დღიური მიწა მაინც უნდა ჰქონოდა. დიდი მნიშვნელობა ენიჭე-

ბოდა იმას, თუ რომელ მარცვლულ კულტურას თეს-
და ოჯახი: „ჩემი შვილი ღომის ღომითა (ჩხვერიში
ღუმუ) მყავს გაზრდილი და ეს საწყალი (ვაჟის სახელს
იტყოდნენ) დღესაც სიმინდის ღომსა (ლაიტიში ღუმუ)
სჭამსო“. თვლიდნენ, რომ ოჯახის შეძლება საქონლის
რაოდენობაზე იყო დამოკიდებული. ამიტომ თუ საქონ-
ლის დათვლას ვერ მოახერხებდნენ, ბოსელთან ნაკე-

69

ლი უნდა ენახათ – თუ ბევრი იყო, საქონელიც ბლო-
მად ეყოლებოდა ოჯახს. მოსავლის ბარაქიანობის
დასადგენად, აუცილებლად უნდა შეეთვალაიერებინათ
ნალია, ბელელი და სხვა.¹

„სახლის გასინჯვა“ სცოდნიათ ქართლშიც. იქ „...
ქალის მამა ან ძმა წავიდოდა სასიძოს სახლის გასას-
ინჯად – შეამოწმებდა სახლს, ავეჯს, დაათვალაიერებ-
და კარ-მიდამოს, ვენახს, ბაღს და საქონელს. გლეხებს
შორის კარგ მაცხოვრებლად ითვლებოდა ის, ვისაც 4-
5 დღის სახნავ-სათესი და ბაღ-ვენახი ჰქონდა, მაგრამ
ოჯახის სიმდიდრე ძირითადად მაინც განისაზღვრე-
ბოდა მუშა საქონლის რაოდენობით“ /54, 34/; გამოვლე-
ნილია სათანადო ქიზიყური მასალებიც /66, 34/.

XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში სამეგრელო-
ში ფართო გავრცელება ჰპოვა გარიგების მეორე
სახეობამ, რომლის დროსაც მექორწინე ოჯახებს შო-
რის შუამავლობა გარეშე პირის, მაჭანკლის ფუნქ-
ციას შეადგენდა. როგორც საველე მასალებიდან ჩანს,
შუამავალს ან თვით ოჯახები ირჩევდნენ, ან კიდევ
შუაკაცი თავისი ინიციატივით იწყებდა საქმეს. ამას-
თან, ოჯახების მიერ შუამავლის არჩევა ხდებოდა მაში-
ნაც, როცა ქალ-ვაჟის პირადი თვისებები, მშობელთა
და წინაპართა ავკარგიანობა და ქონებრივი მდგომარ-
ეობა უკვე დადგენილი იყო. ასეთ შემთხვევაში (შუა-
მავლის ძირითად მოვალეობას შეადგენდა მექორწინე
ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულე-
ბების („საქორწილოსა“ და „მზითვის“) შესრულებაზე
წინასწარი მოლაპარაკება და მხარეთა ინფორმირება.
როგორც ე. ფიფია აღნიშნავს, „მზითვის რაოდენობა
და ხასიათი უხშირესად შუაკაცის (მარებელის) საშ-

უალებით წინასწარ იყო ხოლმე დათქმული“ /83, 376/.

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

70

მარებელი, რომელიც ოჯახებს შორის შუამავლობის ასეთ როლს ასრულებდა, „სამოხოში“ ან მთელ სოფელში დიდი გავლენით მოსარგებლე პირი იყო და მისი ავტორიტეტი მხარეთა მიერ პირობის დაურღვევლობის გარამტეხად იძლეოდა. შუამავალი შესრულებული საქმისთვის გასამრჯელოს ე. წ. „ნამარებუს“ (სამსაჭანკლო“) არ იღებდა და ჩვეულებრივ ასაჩუქრებდნენ ხოლმე.

ს. მაკალათია წერს: „ნიშნპზამდის, პირველ ყოვლისა, უნდა გაერკვიათ ქალ-ვაჟისა და მათი მშობლების ვინაობა, ოჯახური და ქონებრივი მდგომარეობა და სხვა. ამისათვის ირჩევდნენ შუაკაცებს – „მარებელს“, რომელსაც ევალეობდა ამ საქმის გარკვევა. შუაკაცი ჩვეულებრივ იყო ერთი ქალი და მეორე კაცი. ამ ორ მარებელზე იყო დამოკიდებული საქმის მოგვარება. შუამავლები ამისთვის იყენებდნენ ყოველგვარ ხერხებსა და საშუალებებს, რომ თავიანთი მიზნისათვის მიეღწიათ, საქმე კეთილად დაებოლოვებინათ, რისთვისაც იღებდნენ გასამრჯელოს – „ნამარებუს“ ფულად /50, 259-260/. აღნიშნული ტიპის მარებელი ხალხის დაცინვის ობიექტი იყო და ხშირად „ნამარებუს“ ფულის (5-10 მან.) სახით კი არ იღებდა, არამედ ნატურით (საკლავის ტყავი და თავ-ფეხი).

შუამავლის ინიციატივით წამოწყებულ საქმეს ეხება თ. სახოკია მასალა, ისეთი გარემოების წყალობით, რომ მეგრულ ცოლ-ქმრობას უსასტიკესი ეგზოგამიური ხასიათი აქვს და პატარძალი ყოველთვის ეკუთვნის იმ გვარს, რომელიც სახლობს სხვა სოფელში, ხშირად შორეულში, სასიძოსათვის არც ისე ადვილია თავისი მომავალი ცოლის ნახვა. თვითონ სასიძომ ან მისმა მშობლებმა საგანგებოდ უნდა ეძიონ ხოლმე ასეთი შემთხვევა. მაგრამ სანამ საცოლეს მშობლები ქორწილისათვის ამ ნახვას გადასდგამდნენ, სცენაზე გამოჩ-

ნდება მესამე პირი ანუ მაჭანკალი, რომელიც მიზნად ისახავს დააინტერესოს როგორც სასიძო, ისე საპა-

71

ტარძლო... ეს პროფესია, ვისაც იგი ხელობად გაუხდია, იმისგან მოითხოვს დიდ ტაქტს, პირფერობის უნარს, სულის გადადგომას... ერთი სიტყვით, შუამავალი უნდა, როგორც ამბობენ ამ შემთხვევაში მეგრელები, „ლა-პარაკობდეს ლამაზ ტყუილს“ (სქვამ ტყურას რა-გადანდას). ამიტომ ქალ-ვაჟის დანიშვნის მომყოფი „შქაშიმალი“ (შუამავალი) – ქალია ხოლმე. შუამავ-ლებს (იმავე მაჭანკლებს) მეგრელებში, როგორც ყვე-ლა სხვა ხალხში, მეტად ცუდი სახელი აქვთ მომხვეჭი-ლი როგორც ადამიანი., რომელიც მატერიალურადაა დაინტერესებული საქმე ქორწილით გაათაოს, ყოველ ღონეს ჰკლავს საქმე სასურველად დააბოლოოს და გასამრჯელო მიიღოს როგორც სასიძოსა, ისე საპა-ტარძლოსაგან. შუამავალი აცნობებს სასიძოს მშობლებს: საცოლეს ყველა ღირსებას, მის მეოჯახ-ეობას, კეთილ ზნესა და ნამუსიანობას დედისას, რომ-ლისგანაც საცოლესაც შეიძლებოდა ეს თვისებები შეეთვისებინა; შუამავლისგანვე გაიგებენ ვაჟის მშობლები, თუ რა შეძლების პატრონები არიან ქალის მშობლები, როგორ პატივსა სცემენ და უყვართ სოფლელთ ეს მშობლები და სხვადასხვა“ /78, 83-84/.

თ. სახოკიას მიერ დახასიათებული შუამავლობი-სას მარეული წინასწარ უთანხმდება როგორც ქალის, ასევე ვაჟის მშობლებს სამაჭანკლოს (ნამარებუს) ოდენობაზე. საველე მასალების მიხედვით, სამაჭანკ-ლოს ხშირად ფულის სახით იღებდნენ და მისი რაოდე-ნობა ძირითადად 15-დან 30 მანეთამდე მერყეობდა.

როგორც სათანადო მასალა გვიჩვენებს, სამეგრე-ლოში ცნობილი იყო მარებლობის სამი ტიპი. აქედან პირველი არსებითად განსხვავდება დანარჩენი ორის-გან. პირველ შემთხვევაში შუამავლის ძირითად ფუნქ-ციას შეადგენს ქალის ოჯახთან მზითვის, ხოლო ვაჟის ოჯახთან „საქორწილოს“ თაობაზე მოლაპარაკება და რამდენადაც შერჩეული შუაკაცი სოფლის გავლენიან პირს წარმოადგენს, როგორც გადმოგვცემენ, მისი ავ-

ტორიტეტი მხარეთა მიერ პირობის (ვალდებულებათა) დაურღვევლობის გარანტიას იძლევა. მართალია, მას არავითარი ნათესაობა არ აკავშირებს მექორწინე ოჯახებთან, მაგრამ არსებითად განსხვავდება საქართველოს რიგ კუთხეში /130, 129, 182; 156/ ცნობილ სხვა მაჭანკალთაგან და თავისი ბუნებით ახლო დგას ქართლის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული შუაკაცის ტიპთან. სწავლობდა რა ქართლის საქორწინო ურთიერთობებს, ნ. მაჩაბელმა სამართლიანად განასხვავა ერთმანეთისგან შუაკაცი და მაჭანკალი. 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 ქალვაჟის საქორწინო ურთიერთობის მოგვარება. აღნიშნული საქმიანობა წარმოადგენდა საზოგადოებრივ საქმეს და, როგორც მოცემული მასალა გვიჩვენებს, 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 ნათესავ-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. ჭყონიამ გამოარკვია, ქმნის

გარდამავალ საფეხურს „... ნათესავ-მოკეთის სავალ-
დებულო მოვალეობასა და შუაკაცობა-მაჰანკლობას
შორის“ /102, 113/.

ჩვენთვის საინტერესო შუამავლობის მეგრულ-
ქართლურ ტიპებს შორის შეიმჩნევა განსხვავებაც.
თუ ქართლში შუამავალს ეხება ქალ-ვაჟის საქორ-
წინო ურთიერთობის მოგვარება მთლიანად, სამეგრე-
ლოში მას ამ ურთიერთობის შედარებით მცირე მონ-
აკვეთზე უხდება საქმიანობა. ეს კი გვაფიქრებინებს,
რომ მექორწინე ოჯახებს შორის ურთიერთობათა წი-
ნასწარი მოწესრიგების უკანასკნელ ეტაპზე შუამავ-
ლის ჩართვა მხარეთა მიერ ვალდებულებების დარ-
ღვევისა თუ პირობის შეუსრულებლობის პრაქტიკაში
უკვე არსებული შემთხვევების თავიდან აცილების
მიზნით არის ნაკარნახევი.

მარებლის მიერ სათანადო ნიადაგის მომზადების
შემდეგ, ქალის სოჯახში ხდებოდა საპატარძლოს გასინ-
ჯვა, რასაც სამეგრელოში „გინოძირაფას“ უწოდებდნენ.
როგორც თ. სახოკია წერს, ქალის გასასინჯად მიდიან
„... ბიძა (დედით), მამა და აგრეთვე უფროსი ძმა სასიძოსი,
ესენი დანიშნულ დღეს, საღამო ხანს, შემთხვევითაო,
შეუხვევენ საპატარძლოს მშობლების სახლში, თან რას-
მე მოიგონებენ, რამაც იძულებელ-ჰყო, შეეხვიათ
მასპინძელთან (მენძელი). ისეთი რამე უნდა მოეგონე-
ბინათ, რომელსაც საერთო არაფერი ექნებოდა მათს
ნამდვილ განზრახვასთან; მასპინძელი, როგორც სტუმართ-
მოყვარე მეგრელები, მოხარული არიან მოულოდნელად
მოსული სტუმრისა, ქათინაურებს უძღვნიან ნახვისათვის,
სთხოვენ პატივი სცენ და ღამე მათთან დარჩენენ... სტუმ-
რები, რა თქმა უნდა, მეგრულ სტუმრობის მიხედვით,
უარზე დადგებიან; მასპინძლები „ჭირს მოსჭამენ“, სანამ
არ დაიყოლიებენ და არ დაითანხმებენ ღამე დარჩენაზე.
დაიწყეს ლაპარაკი – საგანი ლაპარაკისა იყო: დარი,
მოსავალი, ავადმყოფობა თუ სიკვდილი ამა თუ იმ მე-

ზობლისა, ერთი სიტყვით, ყველაფერი, გარდა იმისა, ვიზე-
დაც უნდა ელაპარაკნათ, ვიზედაც უნდა გაჩერებულიყო
მათი ყურადღება. ამზადებენ სანაქებო ვახშამს. ვახ-

შამზე და ნავახშმევს თავს დასტრიალებს ყველას მომავალი საპატარძლო: უჭირავს პირსახოცი და დოქით წყალი და ვახშმის წინ ტაბაკს (ტაბლა ნ. ა.) უდგამს; ჭამის დროს სტუმრებს ღვინოს უსხამს, ცდილობს, ყველაფერი გააკეთოს ხმაამოუღებლივ, მხოლოდ ზოგჯერ, სტუმრების შეკითხვაზე, ზრდილობიანად და მოკლედ პასუხს აძლევს. სტუმრები საპატარძლოს ყოველ მიხვრამოხვრას თვალყურს ადევნებენ. მთავარი ისაა, რომ მას მოეთხოვება: არავითარი ფიზიკური ნაკლი ჰქონდეს. კუზიანს, ელამს, ცალი თვალით ბრმას, კოჭლს იშვიათად უნდა ჰქონდეს გათხოვების იმედი. ჯანმრთელს, მაგარი აგებულებისას, სახის სწორნაკვეთებიანს და თმის გრძელ ნაწნავიანს სულმუდამ იმედი აქვს მოხიბლოს, ტყვედ ჰქნას მთხოვნელი. თავის თავს ნებას არ მისცემს სტუმრების გვერდით სუფრას მიუჯდეს; ის კი არა, სადმე კუთხეშიაც არ მიჯდება, რომ სულ გზაზე ტრიალით დაღლილ ფეხებს ქარი ამოაღებინოს – ეს არ ეპატიება რიგიანსა და კეთილად აღზრდილ მეგრულ გასათხოვარ ქალს! ვახშმის გათავებისას ქალმა კონცერტის მსგავსი რამ უნდა გაუმართოს სტუმრებს და კონცერტის ყველა ნომრის მთავარ და ერთადერთ შემსრულებლად თვითონ უნდა იყოს: ჩონგური უნდა დაუკრას და რამდენიმე სიმღერაც დაამღეროს. ნავახშმევს საპატარძლო ყველას ლოგინს უშლის, ფეხებსა ბანს და ტანისამოსის გახდასა შველის. მომავალი საპატარძლო, ამნაირად, სტუმრებს შეაძლებინებს ყოველმხრივ შეაფასონ მისნი ღირსებანი; დაინახონ აგრეთვე მისი ნაკლიცა, თუ ასეთი რამ მოეპოვება. თუ ქალმა თავი მოაწონა გამშინჯავებს („გინმადირაფალი“) და მათი გული მოიგო, ესენი მეორე დილას ქალის მშობლებს გამოუცხადებენ თავიანთ სურვილს – დაუნათესავდნენ“ /78, მ4-85/, სათანადო მოლაპარაკების შემდეგ მშობლები თანხმდებიან

75

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

„გინმადირაფას“ ჩვეულების თ. სახოკიასეული აღწერ-

ილობიდან ჩანს, რომ სამეგრელოში ქალის გასინჯვა 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 გასინჯვისას მოწმდება /37, 87/, ქართლსა /54, 37/ და სამეგრელოში მაჭანკლის და ქალის ნათესავ-მეზობელთა მიერ მოწოდებული ცნობების საფუძველზე დგინდება. როგორც ვხედავთ, ქალის გასინჯვაში საქმრო არ მონაწილეობდა. მთხრობელთა გადმოცემით, ძველად ამ საქმეში ვაჟის მონაწილეობა არა წეს ყოფილა და იგი მთლიანად უნდა დამორჩილებოდა „გამსინჯავთა“ სურვილსა და გემოვნებას. ასეთივე სურათი გვაქვს ხევის /37, 97-106/, მთიულეთის /108, 71-86/, აჭარის /9, 30-33/, ქართლის /52, 37/, მესხეთ-ჯავახეთის /35, 113/ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში. ქიზიყში „ქალის გასასინჯად ვაჟი თავის მშობლებთან ან ახლო ნათესავებთან... ერთად მიდიოდა“ /66, 34/. ქალის გასინჯვაში ვაჟის მონაწილეობა აუცილებელი ყოფილა გურია-იმერეთშიც.⁴ XX ს. დასაწყისიდან, როგორც ამას ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, ვაჟი თანდათან აფართოებს თავის უფლებებს და მშობლებთან ერთად ესწრება ქალის გასინჯვის პროცესს.⁵ უფრო მეტიც, კაცი მშობლების გარეშე, ახლო მეგობრების თანხლებით მიდის

³ ქალის დაბევებასთან და ბეს გაცვლასთან დაკავშირებით იხ. 10, 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 გასინჯვის საბაზით მის სახლში მოლხენის მიზნით მიდიოდნენ, რაც ტრადიციული წეს-ჩვეულებებისადმი ცინიკური დამოკიდებულების ნიმუშად შეიძლება გამოდგეს.

3. ქორწინება საცოლის მოტაცების, ძალადობით დათავისებისა 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 დათავისებისა და მორალური იძულების გზით, თითქმის უგულვებელყოფილია ან განიხილება როგორც მოტაცების ნაირსახეობა /177, 72/. აღნიშნული მოვლენებისადმი ასეთი მიდგომა უმართებულოა. საცოლის მოტაცება, ძალადობით დათავისება და მორალური იძულება სსვადასხვა ხასიათის და სსვადასხვა 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 ადეკვატური ელემენტები და ფორმები სოციალურ-ეკონომიკური ფუნქციის სხვადასხვა ხარისხით.

77

ა. მოტაცებითი ქორწინება

როგორც ცნობილია, მოტაცება მიჩნეული იყო ქორწინების არქაულ და უნივერსალურ ფორმად, რაც მოგვიანებით უარყოფილ იქნა და დადგინდა, რომ იგი წარმოშვა საქორწინო ურთიერთობის სყიდვითმა ფორმამ, როგორც საპროტესტო რეაქცია /143, 201; 152, 61/. აქვე უნდა ითქვას, ეთნოლოგთა შორის ჯერ კიდევ არიან მკვლევარები, რომლებიც არ იზიარებენ ნ. კისლიაკოვისაგან მომდინარე ამ დებულებას, რის გამოც უკანასკნელ ხანებში ზოგიერთი მეცნიერი იძულებული

გახდა დაბრუნებოდა აღნიშნულ საკითხს /170/.

თანამედროვე ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა მითითებული, რომ მოტაცება არასოდეს 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 გადამწყვეტ როლსა 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 საცოლესთან შეთანხმებით ამ უკანასკნელის მშობლების სურვილის წინააღმდეგ (увод) და მოტაცება ქორწინებით დაინტერესებულ პირთა ორმხრივი შეთანხმებით – ფიქტიური მოტაცება (уход) /177, 266/.

ვნახოთ, რა მდგომარეობა იყო ამ მხრივ სამეგრელოში.

78

ჩვენს ხელთარსებული საველე მასალები საშუალებას იძლევა გამოვყოთ ფუნქციონალური თვალსაზრისით დამოუკიდებელი მოტაცების ოთხი ფორმა: 1. „გენტხაფილი ხვამილაფა“ (თავდასხმითი მოტაცება) ან უბრალოდ „გენტხაფა“ (თავდასხმა) – მოტაცება ძალადობით და მისი ვარიაციები – „გინოტყურაფა“ (გადმოტყუება) და „გითოტყურაფა“ (გატყუება); 2. „გითოტყობუა“ – მოტაცება საცოლესთან შეთანხმებით ამ უკანასკნელის მშობლების დაუკითხავად ან სურვილის წინააღმდეგ; 3. „რჩქინელი 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 უარითაა გამოწვეული და ამ უკანასკნელისაგან გაქცევას, ყმის წაგვრასა და სხვა ფეოდალის განკარგულებაში გადასვლას 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 ედო ვაჟის ფიზიკური ნაკლი, მისი ოჯახის ეკონომიკური სისუსტე, წინაპართა ცუდსახვლიანობა 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 დედისერთა ქალიშვილებს, შერიგების შემდეგ ზედსიძედ შედიოდნენ და გვარსაც კი იცვლიდნენ, რაც, როგორც ჩანს, გლეხთა დაბალი კატეგორიიდან მაღალ კატეგორი-

79

რიაში გადასვლის გარანტიას იძლეოდა.⁶ ძალადობითი მოტაცება ხდებოდა ვაჟის მშობლების სურვილითაც, რათა თავი აერიდებიათ ხარჯებისათვის; და ბოლოს, საცოლის მოტაცება ვაჟკაცობადაც ითვლებოდა და უპირატესობაც კი ენიჭებოდა ქორწინების მშვიდობიან ფორმასთან შედარებით. ასე იყო არა მხოლოდ სამეგრელოში და საქართველოს სხვა კუთხეებში, არამედ კავკასიის ხალხებში /154, 172; 77, 266/,

„გენთხაფა“-ში, რაც ღამით ოჯახზე თავდასხმას გულისხმობს, მონაწილეობას იღებს ვაჟის მხარე, თვით ვაჟი და მისი ნათესავ-მეგობრები. მთხრობელთა გამომცემით, 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 საცოლესთან 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 ინახება ავტორთან.

ლი საცოლის ნათესავი ან მეგობარი, უპირატესად ქალთაგანი, რომელსაც ევალეება ქალიშვილის გატყუება ოჯახიდან ან საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილიდან; „გინოტყურაფა“ – „გადმოტყუება“ ოჯახიდან მოსყიდულის მეშვეობით და „გითოტყურაფა“ – „გატყუება“ საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილიდან მოსყიდულის მეშვეობით და ძალადობით მოტაცება ხდება ზედმეტი ხმაურისა და მოსალოდნელი შეხლა-შემოხლის 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 წინააღდეგ. 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 მოსალოდნელი ხარჯების თავიდან აცილების სურვილით იყო ნაკარნახევი. ასეთი ქორწინება საზოგადოებისათვის ხშირად

81

ცნობილი გახლდათ და დაცივნის საგანი ხდებოდა. სპეციალურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა მისი წარმომოხაზვა დაკავშირებული ქონებრივი დიფერენციაციის გაჩენასთან /170, 127/.

მოტაცების ზემოთგანხილული ფორმები არა მართლ სამეგრელოში, არამედ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც დასტურდება.⁸ ქალის მოტაცება „თვინიერ 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 (დანომხული – ნ. ა.) იგი მოიტაცოს ვინმემ, თვინიერ ნებისა ქალისა, მაშინ მომტაცებელმან მან სისხლისა მეხუთედი მისცეს ქალისა პატრონსა, ხოლო მეხუთედიცა ვაჟისა პატრონსა, მით რომე არცხვინა ორთავე გვაროვნებათა. და უკეთუ მოხდეს ნებითა ქალისათა, მაშინ ქალი იგი მიეცეს მომტაცებელსა და სისხლისა მეოთხედი მისცეს სიძეყოფილსა მას მომტაცებელმან სირცხვილისათვის

გუარისა მისისა. და უკეთუ იქმნეს ისე თანხმობითა მშობელთა მისთათა და ანუ მოყვასთათა, მაშინ სისხლისა მეოთხედი გამოერთვასთ მოყვასთა ქალისათა, ხოლო მეოთხედი მიმტაცებელსა მას, და ორივე მიეცეს საქმროსა მისსა მძლავრობისათვის და უსამართლოებისა, მოწვენულისა მის ზედა“ /74, 68-69/.

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

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

⁸ იმერული და გურული სათანადო მასალა ინახება ავტორთან.

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

საველე მასალები „ფიოშით“ მოტაცების ორ 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 სახელითაა ცნობილი, მაგრამ რამდენადაც უკანასკნელი ბატონისაგან არა საქორწინო ვალდებულების შეუსრულებლობით, არამედ სხვა მოტივით გაქცევას ითვალისწინებს, იგი ძალადობით მოტაცებას ან გაპარვას უნდა მივაკუთვნოთ. ამიტომ, როცა ვლაპარაკობთ მოტაცების ამ ფორმაზე, ვგულისხმობთ მხოლოდ პირველს. მოტაცების აღნიშნული ფორმის წყაროებზეა მოთხრობილი ხალხურ ლექსებში: „ოსური მიპუნე ფიოშით“ (ცოლი შევირთე ფიოშით) და „მეფიოშე ქიხვამილუ, ვაი ჩქიმი ცურაშენი“ (მეფიოშემ მოიტაცა, ვაი, ჩემი ცირას ბრალი).⁹

„ფიოში“ მეგრული სიტყვაა და ნავარდს, თავისუფ-

ლად მოძრაობას ნიშნავს. ასე ეწოდებოდათ სამურზა-
ყანო-აფხაზეთში იმ ჯურის გლეხებს, რომლებიც სამეგ-
რელოდან მებატონის თავგასულობას გაქცეოდნენ
ენგურსგაღმა /12, 59/, იქ მოიჯარადენი გამხდარიყვნენ
და, როგორც ჩანს, ნებიერის (ნებით მოსულის) კატეგო-
რია შეეცვლინა. 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
ასაზრდოვდნენ სხვადასხვა მოვლენები¹⁰, რომელთა
შორის ჩვენთვის საინტერესოა საგადასახადო სისტე-
მა, კერძოდ, გლეხის ვალდებულებები ფეოდალის მიმა-
რთ ქორწინების ჟამს. გადასახადის ერთ-ერთი ასეთი
სახე კარგად იყო ცნობილი საქართველოში „საჩქემს“
სახელწოდებით. მის გარეშე ბატონი ქალის გათხოვე-
ლის უფლებას არ იძლეოდა, თუმცა გადახდა ქორ-
წინების შემდეგაც შეიძლებოდა /54, 15/, „სამეგრელო-
ში საჩქემს ახდევინებდნენ მაშინ, როცა ათხოვებდნენ
გლეხის ქალს და მიათხოვებდნენ ისეთ კაცს, რომელ-
იც იმავე ბატონს არ ეკუთვნოდა. რაოდენობა გადასახ-
ადისა იყო თუმნამდე“ /60, 126/. „როცა გლეხის ქალი
მეორე ბატონის ქალს მისთხოვდება, პატარძლის პა-
ტრონმა უნდა მისცეს 1-10 თუმნამდე... თუ მსახური
ქალი თხოვდება, იხდის 2-30 მანეთამდე“ /26, 94/. როგორც
თ. სახოკიას ცნობიდან ირკვევა, „საჩქემს“ ვაჟის ოჯახი
იხდის /78, 95/.

ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალების
მიხედვით, „საჩქემს“ გადამხდელის როლში სასიძოს
ოჯახი გამოდის, რაც თავის დროზე მექორწინე ოჯახ-
ებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებე-
ბით უნდა ყოფილიყო განმტკიცებული.

გარდა „საჩქემს“ გადასახადისა, გლეხს ცოლის
თხოვისას თავისი ბატონისათვის უნდა მიეცა ე.წ. „სამე-

ფო“ 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 ფიოშით მოტაცება კლასობრივი ბრძოლის პასიური ფორმის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო გვიანფეოდალური ხანის ბარის სამეგრელოში და მისი პრაქტიკაში არსებობა ფაქტად უნდა ჩაითვალოს.

მოტაცების შემხვევაში, ძალადობით იქნებოდა ეს თუ გაპარვით, ქალი საკუთარი ოჯახისაგან შორს, ნათესავის ან ახლობელის სახლში მიჰყავდათ, რასაც „დოხუნაფას“ (დასმას) ეტყოდნენ. წინასწარ არის ინფორმირებული ოჯახი თუ მოულოდნელად ეწვევიან მოტაცებულითურთ, რაც დიდ პატივად ითვლება, იგი ვალდებულია შეიფაროს წყვილი. ოჯახის უფროსი 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 ეკონომიურად 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 წამგებიანია წყვილთან ერთ ჭერქვეშ ცხოვრება, არ-

ამედ 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-

85

ისაზღვრება წყვილის დამოკიდებულების სოციალური ბუნებითაც.

როცა ქალ-ვაჟი ნათესავის ან ახლობლის ოჯახს დიდი ხნით აფარებს თავს, იტყვიან: „ამუნეთო უხენა“ (ამუნეთად უსხედან), „ამუნეთო რენა“ (ამუნეთად არიან). მთხრობელებმა „ამუნეთის“ ზუსტი 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 თანაჟღერადობა; მეგრული „ამუნეთი“ თავისი შინაარსით ენათესავება ქალის „ამანათად“ მიბარების ჩვეულებას, ცნობილს ჭვანი-სა და ღორჯომის ხეობებში /9, 54-55/.

ვნახოთ, რას მოგვცემს აჭარული და მეგრული „ამანათობის“ შედარება.

აჭარული ამანათობა გულისხმობდა საქმის გადაწყვეტამდე მიტაცებული 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 ხალისით წაეხმარებოდა ქალებს“ /9, 54/.

მეგრული ამუნეთობისას საქმე გვაქვს ქალის არა მიბარებასთან, არამედ ოჯახის მიერ ქალ-ვაჟის მფარველობასთან და იქ ამ უკანასკნელთა გარკვეული ხნით ცხოვრებასთან, ისინი არათუ შრომობენ მფარველ ოჯახში, არამედ ვალდებულნი არიან მონაწილეობა მიიღონ საოჯახო თუ სამეურნეო საქმიანობაში, რითაც, როგორც ითქვა, ნაწილობრივ მაინც კომპენსირდება გაწეული ხარჯები. აჭარული ამანათობისაგან განსხვავე-

ბით, 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

86

ნათესავის ან ახლობელის სახლს შეფარებული წყვილის ურთიერთობას? თუ ჩვენ მას პირობითად მაინც ცოლ-ქმრობას ვუწოდებთ (ამის საფუძველი გვაქვს კიდევ), მაშინ შეგვეძლო გველაპარაკა ინკუბაციურ ოჯახზე, რომელიც შეიძლება განვითარებულიყო და სათანადო სანქციონირების შემდეგ ჩამოყალიბებულიყო, როგორც ოჯახი. თუკი მართებულია ასე ვუწოდოთ, ინკუბაციური ოჯახი „ამუნეთობისას“ დროებით ერწყმის მფარველ ოჯახს, როგორც მთელის ნაწილი, და თუ იგი მთელის ნაწილია, ვალდებულია 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 შეგვეძლო გვეწოდებინა ეგზოლოკალური (ბერძნ. *exō* – 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. ბექაია სავსებით სამართლიანად ასკვნის: „ქორწინებასთან დაკავშირებული ამანეთობა წარმოგვიდგება როგორც თავისებური თავდებობა“ /9, 55/. სხვა დასკვნის გამოტანის საშუალებას მკვლევარს მასალა არ აძლევს. რაც შეეხება მეგრულ „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 მოტაცების შემთხვევაში, იგი იქმნებოდა არა ნეოლოკალური, რომელიც ახალშეუღ-

ლებულთა სურვილიდან გამომდინარე მშობლებისაგან განცალკევებულ დასახლებას გულისხმობს, არამედ ეგზოლოკალური.

87

რი ოჯახი. აქვე უნდა ითქვას, რომ მეგრული „ამუნეთი“ ისევე, როგორც აჭარული „ამანეთი“ განსხვავდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში დამოწმებული ამონათობის ინსტიტუტისაგან, რომელიც გულისხმობს სუსტი გვარის ან ცალკეული პირის შესვლას ძლიერი გვარის მფარველობაში (გვარის მიღებითაც კი); ამასთან მფარველის როლში გამოდის არა მხოლოდ მიმღები გვარი, არამედ მთელი თემი.

ბ. საცოლის 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 წარმოებული მოლაპარაკება უშედეგოდ მთავრდებოდა; როცა ვაჟის მხარე გრძნობდა მოსალოდნელ უარს და იშვიათად ყოველგვარი მიზეზის გარეშე. საცოლის ამ ხერხით დათავისება ოჯახის შეურაცხყოფად ითვლებოდა და თუ სოფლის თავკაცი არ ჩაერეოდნენ, შესაძლო იყო სისხლისღვრაც გამოეწვია.

ჩვენს მიერ ველზე მოკვლეული მასალების თანახმად, სამეგრელოში ქალის ძალადობით დათავისების რამდენიმე ხერხი მოწმდება: 1. „ლაბაშაში მიკოპონუა“ (ლაბაშის¹³ მიყუდება), 2. „ტყვიაში მინოთამა“ (ტყვიის შეგდება), 3. „ქუდიში ფაჩუა“ ცუდის სროლა).

განვიხილოთ თითოეული მათგანი.

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

¹³ ლაბაშა – რკინისწვეტიანი ჯოხი.

საგვებსა და მოკეთებებს უხმობდნენ. თუ ქალის ნათესაობა ძლიერ და გავლენიან ოჯახთა წრეს კრავდა, ლაბაშას დაამსხვრევდნენ და მომყუდებლის ოჯახს გაუგზავნიდნენ, თან მუქარასაც შეუთვლიდნენ; თუკი საამისოდ ძალა არ შესწევდათ, მაშინ ლაბაშას სახლში „შეაბრძანებდნენ“ (გემნაზოჯუანდეს) და საქმეში მომრიგებლებს ჩარევდნენ. საქმე ხშირ შემთხვევაში ვაჟის სასარგებლოდ წყდებოდა, რამდენადაც შუაკაცი ნი გარკვეული მოსაზრებით ქორწინებით იყენენ დაინტერესებულნი.

ძალადობით დანიშვნის მითითებული ხერხი, ე. ი. ჯოხის კარზე მიყუდება დამოწმებული აქვს რ. ხარაძეს ქვემო სვანეთში, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ მას მიმართავდნენ სააკვენე ჩვილის საპატარძლოდ დათავისების მიზნით /104, 85-86/. აღნიშნულის პარალელურად როგორც ზემო, ასევე ქვემო სვანეთში ცნობილი ყოფილა უკვე ზრდასრული ქალის დანიშვნა მისი საცხოვრებლის კარზე ჯოხის (მუჯრა) მიყუდების გზით.¹⁴

იხილავს რა „ქურივის დამახების“ ხევში 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 სინამდვილეში 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 სავსებით სამართლიანად მიმართეს ზოგადი ეთნოგრაფიიდან ცნობილ, დროისა და სივრცის თვალსაზრისით შორეულ პარალელებს.

რ. ხარაძე სვანური მასალის მიმოხილვისას იმოწმებს მ. კოვალევსკის ცნობას არაბებში გავრცელებული 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 ჰეროდოტეს ცნობაც, რომლის თანახმად ნასამონებს გაერთიანებული მრავალცოლიანობა ჰქონიათ და ცოლ-ქმრული კავშირის დამყარების მოსურნეს შეეძლო ქალის სახლზე ჯოხი მიეყუდებია და თავისუფლად შესულიყო მასთან სქესობრივი კავშირის დასამყარებლად (მითითებულია წყარო – ნ. ა). თუ რას ნიშნავს ქვემო სვანეთში დადგენილი ჯოხის სახით 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 ყურადღებას იქცევს ჰეროდოტეს ცნობა მასაგეტების საქორწინო ურთიერთობის შესახებ. საქორწინო კავშირის დამყარების მასაგეტურ წესს ჰეროდოტე შემდეგნაირად ახასიათებს: „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 вешает колчан свой перед ее повозкой и сообщается спокойно“ (მითითებულია წყარო – ნ.ა.). საკითხისათვის კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ჰეროდოტესა და კოვალევსკის ცნობე-

ბი ნასამონებისა და არაბების მიერ ქალთან გარკვეული ურთიერთობის დამყარების მიზნით ჯოხის გამოყ-

ენების შესახებ... დასახელებულ ხალებში მოქმედ წესებთან ერთად მეტად საყურადღებო ვითარებაა წარმოდგენილი რუსებისა და ინდოელების ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან, სადაც აგრეთვე ქალ-ვაჟის დაახლოებისა და დანიშვნის ელემენტად ჯოხია გამოყენებული (მითითებულია წყარო – ნ. ა.). თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ჰეროდოტესა 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/ – ასკვნის მკვლევარი.

ზემოაღნიშნულ მასალებს შეიძლება დავუმატოთ X ს. ბუხარელი ისტორიკოსის მუჰამედ ნერშაჰის „ბუხარის ისტორიაში“ დაცული ერთი ცნობა, საიდანაც ვგებულობთ: „Когда мужчина приходит к женщине, чтобы остаться сней наедине, то он помещает знак на дверях дома, чтобы муж этой женщины, когда придет домой, мог узнать, что к его жене вошел другой мужчина, и уходил бы прочь. Когда чужой мужчина оканчивает свое дело, муж входит 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

მატარებელნი ჩანან. საქმე ისაა, რომ ქალთან სქესობრივ ურთიერთობაში შესვლის მიზნით ჯოხისა თუ იარაღის გამოყენების ჩვეულება გულისხმობს ქალზე დროებით უფლებას, რადგან ასეთივე უფლება სქესო-

ბრივი აქტის შემდეგ შესაძლოა სხვაზე გადავიდეს მაშინ, როცა საცოლეს 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 საცოლის ოჯახის, ისე ქალის ცოლად შერთვის სხვა მსურველთა მიმართ.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ვ. ითონიშვილმა „ქურვის დაძახებასთან“ დაკავშირებული ჯოხის კარზე მიყუდების წესი ჯგუფობრივი ქორწინების გადმონათობად მიიჩნია. თუ დავუშვებთ 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 გაჩენილიყო. 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 გაფრთხილებ-

ის საჭიროება ჯგუფობრივი ქორწინების პირობებში არ არსებობს და აი, რატომ: თუკი გვაროვნულ საზოგადოებაში წყვილადი ქორწინების დროს მამაკაცს შეეძლო განსაზღვრული ჯგუფის საზღვრებში ამოერჩია თავისი პოტენციალური ცოლებიდან რომელიმე ქალთაგანი, 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 დათავისების 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 გაისვრიდა.

ფანჯრიდან ტყვიის შეგდების ჩვეულება ცნობილი ყოფილა სვანეთში /104, 85; 89, 147/. რ. ხარაძეს სვანეთშივე დამოწმებული აქვს ქალის აკვანში დაწინდვის დროს ნიშნად ტყვიის, ე.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

93

„სამყოფოს“ (ოთახის) სარკმლიდან რიყის პატარა მრგვალ ქვას, ანუ, როგორც მოხვევები უწოდებენ, საშურდულე კენჭს შეაგდებდა ისე, რომ ნასროლი კენჭი სამყოფოში (საცხოვრებელ ოთახში) დასვენებული მიცვალებულის გარშემო თავმოყრილ ხალხს შეემჩნია. სარკმლიდანვე შეკვივლებით განაცხადებდა ქვროვზე დაქორწინების სურვილს და ყველა მოქიშპეს მკაცრად აფრთხილებდა, რომ შცილება არავის გაეებდა. ზოგიერთ შემთხვევაში საშურდულე კენჭის

მაგიერ ტყვიაც გამოიყენებოდა. ამით თვით ჩვეულებ-
ის არსი არ იცვლებოდა“ /37, 154/.

ქალის დათავისებისა თუ პირობის შემტკიცების
მიზნით ტყვიის შეგდებისა და თოფის გასროლის წესი
ფართოდ იყო გავრცელებულ აფხაზებში /128, 3; 137,
47/, ჩეჩნებში /139, 12/. ოსებში /194, 5/; ზოგ ხალხში
ცნობილი იყო ამ მიზნით მშვილდისა და კაპარჭის
/16, 49/, მათრახის /192, 164/ გამოყენებაც.

რ. ხარაძე, იხილავს რა სვანურ მასალას, ასკვნის,
რომ ტყვიის შედგების ჩვეულება „... ისევე, როგორც
ზოგიერთი ელემენტი საქორწინო წესისა „... ისევე, როგორც
წარმოადგენდეს იმ ხანის გადმონაშთს, როდესაც ქა-
ლის ცოლად შერთვა მოტაცების გზით ხდებოდა და
ამდენად ტყვიას აქ უკვე შემდეგი ხანისათვის ქალის
ძალით წაყვანის სიმბოლური მნიშვნელობა შეუნარ-
ჩუნებია“ /104, 6/.

ვ. ითონიშვილ საკითხთან დაკავშირებით წერს:
„...მოტახება ქორწინების გაბატონებული ფორმა არ-
ასოდეს ყოფილა. თვით მოტაცების მრავალ შემთხვე-
ვას კი ყოველთვის ჰქონია ადგილი. ამდენად, მოტაცე-
ბით ქორწინების, როგორც საყოველთაოდ აღიარებუ-
ლი საქორწინო ჩვეულების საწინააღმდეგო საშუალების
უგულვეტელყოფა შეუძლებელია. ტყვიის შეგდების
ქორწინების მოწესრიგების ჩვეულების მის გადმონაშ-
თად მიჩნევა მიზანშეწონილია, ოღონდ არა ქალის

94

მოტაცებით შერთვის წესის ქორწინების ოდესღაც
გაბატონებულ ფორმად აღიარების, არამედ მხოლოდ
ქორწინების რომელიმე გაბატონებული ფორმის პა-
რალელურად მოტაცების; როგორც მისი (ქორწინების
გაბატონებული ფორმის) საპირისპირო ჩვეულებისა და
გაჭირვების ჟამს გამოყენებული საშუალების წესად
არსებობის მიჩნევის თვალსაზრისით“ /37, 173-174/.

უფრო ადრე აფხაზური მასალის საფუძველზე ნ.
დერჟავინმა ჩვენთვის საინტერესო წესი მოტაცების
გამოძახილად მიიჩნია /128, 3/. გ. ჩურსინმა, ვფიქრობთ,
საკითხთან დაკავშირებით არანაკლებ მნიშვნელოვანი
აზრი გამოთქვა: „Несомненно, при обручении у абхазов,

как и у сванов и др. народов пуля служила надежным залогом договора, и грозила суровой карой нарушителю обещания“ /192, 165/. შ. ინალ-იფა კი ასკვნის: „Пуля и порох вданном обряде... представляют залог исполнения мирного согласия, внушительное средство, гарантировавшее выполнение взятых стороною невесты обязательств“ /137, 59/. ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ზემოთაღნიშნულ ავტორთა მოსაზრებას; ტყვიის შეგდების წესს მოტაცებს აქტს ვერ დავუკავშირებთ თუნდაც იმ მარტივი ლოგიკის გამო, რომ ორივე ჩვეულება – მოტაცება და ტყვიის შეგდება ერთდროულად თანაარსებობს. აასე რომ იყოს, მოტაცებისათვის უნდა დაგვეკავშირებინა ქალის დათავისების მიზნით ხევისა /37, 154/ და სვანეთში /83. 147/. დამოწმებული თოფის გასროლის ჩვეულება და ყველა დანარჩენი წესი, რომელიც ქორწინების მოწესრიგებაში ძალადობას ითვალისწინებს. მოტაცებას, როგორც ქორწინების ერთ-ერთ სახეს, გარკვეული პერიოდიდან ყოველთვის ჰქონია ადგილი და მისი ადრეული ფორმა გულისხმობდა ქალის ძალადობით წაყვანას, ხოლო ტყვიის შეგდება ვარაუდობს ან პირობის შემტკიცებას ან ქალზე დაქორწინების სურვილის გამოცხადებას. ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულება ზემომოტანილი მასალების საფუძველზე შეგვიძლია

ორ ჯგუფად გავყოთ: 1. ტყვიის შეგდების წესი ქალზე დაქორწინების სურვილის გამოცხადების მიზნით და 2. ტყვიის, თოფისწამლისა და სხვა რაიმე საგნის გამოყენების ჩვეულება ქალის მშობლებთან მოლაპარაკების 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 ძალზე დაქორწინების მსურველის მოთხოვნისადმი დამორჩილების სამოციქულო ნიშანია; ტყვიის შეგდების სურვილის არდაკმაყოფილება ოჯახებს შორის მტრობის ჩამოვარდნის ტოლფასია. ხევისა და სვანეთში ცნობილი თოფის გასროლის წესიც სწორედ მსროლელის ნებისადმი დამორჩილების ნიშან-

ნი უნდა იყოს.¹⁵ რაც შეეხება მეორეს, ვფიქრობთ, მის მიმართ სავსებით სამართლიანია გ. ჩურსინისა და შ. ინალ-იფას დასკვნა.

სამეგრელოში საცოლის დათავისების ერთ-ერთ ხერხს წარმოადგენდა ე.წ „ქუდიში ფაჩუა“ ან „ქუდიში ცოთამა“ (ქუდის სროლა). აღნიშნული წესის პირველი აღწერილობა მოცემული აქვს თ. სახოკიას ჩვენთვის უკვე ცნობილ ნაშრომში. მკვლევარი წერს: „... სადმე შეკრებილობაში საკმარისი იყო ყმაწვილ კაცს ქუდი ესროლნა გასათხოვარი ქალისათვის და თუ მოახვედრებდა, ქალი დანიშნულად ითვლებოდა“ /78, 87/. მოგვიანებით ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულება აღწერა ს. მაკალათია: „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 გავიხსენებთ 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 განზრახვა შეესრულებინა, რაც ყველას არ შეეძლო. თუ არა და ასეთი ქალი ვერ გათხოვდებოდა, რადგანაც იგი დანიშნულად ითვლებოდა და იტყოდნენ „ნაქომონჯუენია“, ე. ი. „ქმარნაყოლიაო“ /50, 263-204/.

ჩვენს მიერ ველზე მოკვლეულმა მასალებმა დაადასტურეს ქუდის სროლის გზით ქალის დანიშვნის ჩვეულების პრაქტიკაში არსებობა. აღწერეს რა აღნიშნული წესი თ. სახოკიამ და ს. მაკალათიამ მითითეს, რომ ამ გზით ქალის დანიშვნა საცოლის დათავისების 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 გასვენების დღეებში¹⁶ ყოფილა შემთხვევები, როდესაც ქუდნაკრავი ქალიშვილის ნათესავ-ახლობლები ხმალდახმალ მოჭრიან მსროლელს და სისხლიც კი დაღვრილა.

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

¹⁶ სამეგრელოში მიცვალებულის გასვენების 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 წერს, რომ ამ „ანდაზაში გამოხატული აზრი გვაგულისხმებინებს ქუდის სროლის საშუალებით ქალის საცოლედ დასაკუთრების ძველი ქართული ჩვეულების არსებობას, რაც სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ 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. ზემოთმოტანილი 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 მოსუმალას“ (ბადის მოსმას) უწოდებდნენ. ქორწილის დროს ვაჟს თუ ქალიშვილი მოეწონებოდა,

სათევზაო ბადის ნაჭერს სახეზე ააფარებდა, რის შემდეგაც იგი დანიშნულად ითვლებოდა.¹⁷ ყულევში მცხოვრებმა გერონტი გეგიამ გვითხრა „საცოლე ბიჭები ქორწილში ბადის ნაჭრის გარეშე არ წავიდოდით... ქალი რომ მოგვეწონებოდა, უნდა გვესროლაო“.

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

1980 წლის ზაფხულში მახარადის რ-ნის სოფ. ვანისქედში მცხოვრებმა მიხაკო ჭელიძემ გვიამბო: „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 მოარტყამდა, მორჩა, იი ქალი მისი ცოლი უნდა გამხდარიყო... ახლა სადაა ბაბუა, კაი ხნის გადავარდნია, მაი ამბავი“.

ყარაბახისა და ზანგეზურის სომხებში გავრცელებული იყო ჩვეულება, რომლის თანახმად ვაჟის ნათესავი ქალი წინასწარ შერჩეულ სარძლოს თავზე ახვევს თავსაბურავს – „ურჰანგს“. 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 тюрок хочет жениться, то он высматривает ту, которому 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 рядом 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 ზემოთაღნიშნულ 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 – საგნის სროლით და მისი თავზე მოხვევის გზით. ამათგან მეორე უფრო ადრეული ჩანს და აშკარა მსგავსებას ამჟღავნებს მრავალი ხალხის საქორწინო ცერემონიაში დაცულ ნიშნობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებასთან, კერძოდ, საქმროს ნათესავების მიერ სარძლოს თავსაბურავით შემოსვასთან, რის შემდეგაც ქალი დანიშნულად ითვლება.

99

სწორედ ამ ტრადიციული ჩვეულებიდან უნდა განვითარებულიყო საცოლის დათავისების ჩვენთვის საინტერესო თვითნებური ხერხი.

გ. ქორწინება საცოლის მორალური იძულებით

ახალგაზრდობის ზნეობრივი სიჯანსაღე, სქესთა შორის დამოკიდებულებაში სიწმინდის დაცვა, ურთიერთპატივისცემისა და სიყვარულის გამოვლენა ძველთაგანვე იყო საზოგადოების ზრუნვის საგანი და ჩვეულებითი სამართლით დაკანონებული მორალური კოდექსის უმნიშვნელოვანესი მუხლი. ზნეობრივი პრინციპების დარღვევას ყოველთვის მოჰყვებოდა ხოლმე დროული რეაქცია ხალხის მხრივ და დამრღვევი სათანადოდ ისჯებოდა. სამეგრელოს ეთნოგრაფიული ყოფის საუკეთესო მცოდნის ი. ქობალიას ცნობით /86, 5/, ქალიშვილის მორალურ ხელყოფაში ბრალდებულ პირს ეკრძალებოდა სასოფლო დღესასწაულებსა თუ თავყრილობებში მონაწილეობის მიღება გარკვეული ვადით, ზოგჯერ სოფლიდანაც იდევნებოდა; სასჯელის ზომა დანაშაულის სიმძიმით განისაზღვრებოდა. რამდენადაც ქალიშვილზე ზრუნვა. უპირველეს ყოვლისა, ოჯახ-

ის მოვალეობა იყო, ეს უკანასკნელი უკიდურეს ზომებს მიმართავდა მაშინაც კი, როცა. ყოველგვარი საშიშროება გამოირიცხებოდა. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ი. ტეპცოვის ერთი დაკვირვება: „... Если родственники девушки заметят, что между ней и каким-либо молодым человеком завязываются интимные отношения, хотя бы самого невинного свойства, то на молодого человека смотрят уже как на соблазнителя: его заманивают в дом и угрозами, обнажив кинжалы и слегка покалывая уго, заставляют дать слово жениться на их родственнице. Отказ жениха от невесты наказывается кровавой мстостью из-за угла“ /184, 7/. სამეგრელოში, თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც ჰქონია ადგილი ვაჟის მხრივ ქალიშვილის მორალურ ხელყოფას მასზე დაქორწინების მიზნით.

100

ქორწინებას ქალის მორალური იძულების გზით სხვადასხვა მოტივი ედო და მიიღწეოდა სხვადასხვა ხერხით: ქალიშვილის გაუპატიურებით, საჯაროდ კოცნით, ხელის მოხვევით, ტანსაცმლის შემოხვევით, საეჭვო ხმების გავრცელებით და სხვა. Moral compulsion ქალიშვილისა აიძულებს მის მშობლებს ან თვით მას გამოვიდეს ქორწინების ინიციატორის როლში და მიმართოს, პირველ შემთხვევაში ე.წ. „მინოხუნაფას“ („დასმას“) – 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“, „დაჟდუმალების“ აჭარაში დამოწმებულ წესს, მ. ბეჟაია სამართლიანად შენიშნავს: „... ოჯახში მისული ქალის უკან გაბრუნება... თითქმის ცოლის გაშვების თანაბარი მნიშვნელობისა იყო და ქალის ოჯახთან დამაბულ ურთიერთობას ქმნიდა. ამიტომ ვაჟი იძულებული ხდებოდა ანგარიში გაეწია ოჯახისათვის და მოსული ქალი ცოლად ეცნო“ /9, 38/. იგივე შეიძლება ითქვას „მინოხუნაფასა“ და „დოხუნას“ შემთხვევაში.

აჭარული „დაჯდუმალეზა“, როგორც გ. ბექაია აღნიშნავს, მხოლოდ გადმოცემასღა შემორჩა /9, 37/. მკვლევარი უშვებს ოჯახზე დაჯდომის ორი სსვადასხვა წესის არსებობას: 1. „იმ ერთეულ შემთხვევაში, როდესაც ვაჟი კატეგორიულ უარს აცხადებდა მისთვის ამორჩეული ქალის დანიშვნაზე, 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:

101

თუ ოჯახები ვაჟის სურვილის კატეგორიული წინააღმდეგნი იყვნენ, ახალგაზრდები მიმართავდნენ დაჯდომის წესს. დაჯდომის ინიციატორი საპირისპირო მხარეს ყოველთვის უმაღავდა თავის ნამდვილ როლს და დაჯდომას მთლიანად ქალის ძველი უფლებით ხსნიდა“ /9, 37/.

როგორც ვხედავთ, ორივე შემთხვევაში ქორწინებით ვაჟის მხარეა (მშობლები ან თვით ვაჟი) დაინტერესებული; რამდენადაც ქორწინების ინიციატორად სასიძოს 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 ქალი იშვილი მორალური თვალსაზრისით ხელყოფილი იყო. სწორედ ეს გვაფიქრებინებს, რომ აჭარაში დამოწმებუ-

ლი „დაჟდუმალეების“ ჩვეულების პრაქტიკაში დამკვიდრებას, შესაძლოა, საფუძვლად მორალური იძულება ედო; მოგვიანებით კი გაფორმდა, როგორც ქორწინების თვითნებური ხერხი.

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

თავი III

მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებანი

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

1. „შანუა“ (ნიშნობა)

ა. „ნოშანუერი“ (სანიშნო ძღვენი)

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

ნიშნობა („შანუა“³), რომელიც საკვლევ რეგიონში წლის ნებისმიერ დროს ტარდებოდა,⁴ როგორც წესი, საპატარძლოს ოჯახში ეწყობოდა. ძველად საამისოდ შერჩეულ დღეს ქალის სახლში მონიშნებად („მამანალი“) მიდიოდნენ სასიძოს მამა, ბიძა (დედის ძმა) და უფროსი ძმა /78, 87; 50, 263/. მოგვიანებით „მამანალად“ წასვლა შეეძლო დედასა და დას /83, 374/, ხოლო მას შემდეგ, რაც ქალის გასასინჯად ვაჟმაც დაიწყო სიარული, ამ უკანასკნელის მონაწილეობა ნიშნობაში აუცილებელი გამხდარა /78, 87/.

ქალის დასანიშნად წარგზავნილებს თან უნდა წაეღოთ სანიშნო ძღვენი, ე.წ. „ნოშანუერი“ და ნიშანი – „შანა“. საველე მასალების მიხედვით, „ნოშანუერის“

¹ საკითხთან დაკავშირებით იხ. 102, 117-118; 54, 44-46; 19, 48-458; 66, 56.

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

³ თ. სახოკია 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 გარეშე კაცს მისი დაპატრონება არ შეუძლია“ /78, 86/.

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

ოდენობა ტრადიციით დადგენილი არ ყოფილა; მასზე მოლაპარაკება არც წინასწარ ხდებოდა და ზოგიერთი სხვა ვალდებულებების მსგავსად დამოკიდებული იყო ვაჟის ოჯახის ეკონომიურ შესაძლებლობასა და პირად ინიციატივაზე. ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ჩვენს მიერ მოკვლეული ეთნოგრაფიული მასალების საწინააღმდეგოდ მეტყველებს 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 მზითევი და ე.წ. „საქორწილო“ („საკამპანო“). ამ უკანასკნელის შესახებ თ. სახოკია არაფერს ამბობს, რაც, ჩვენი დაკვირვებით, ავტორის ხელთარსებული მონაცემებით უნდა აიხსნას. საქმე ისაა, რომ არამართო 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 საველე 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 თაობაზე წინასწარი მოლაპარაკებაც ყოფილიყო.

თ. სახოკიას მიხედვით სანიშნო ხარჯი შედგება „ერთი ხარისა ან ძროხისა, ღორისა, მშობლებისათვის სატანისამოსე მასალისა, ერთი ტიკი ან კოკა ღვინო, პურისა და სხვა ხორაგისა, რაც საჭირო იქნება მათის ნიშნობის დღეს“ /78. 86/. მეორეგან მკვლევარი იძლევა სანიშნო ძღვენის ოდნავ განსხვავებულ ჩამონათვალს: „ძროხა, სურსათ-სანოვაგე, ღვინო, პური“ /78, 87/. „ნიშნობისათვის გამართულ სუფრაზე ყველაფერი ეს იჭმება და ისმება“ /78. 87/, – დასძენს ავტორი. შედარებით მოკრძალებული სახის ყოფილა „ნოშანური“. საკუთრივ სამეგრელოში თუკი სამურზაყანოში სანიშნო ხარჯი ძირითადად ვაჟის ოჯახზე მოდიოდა, აქ იგი დიდად უმნიშვნელო (რამდენიმე ხაჭაპური, ცოტაოდენი ღვინო) იყო და საიმდღისო ლხინს მთლიანად ქალის ოჯახი უძღვებოდა.

ნიშნობაში ვაჟიანთა მიერ საპატარძლოს სახლში 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: მთიულეთისა და სამურზაყანოში მთელი სანიშნო ხარჯის გაწევა ვაჟის ოჯახზე მოდის; აჭარაში, სამცხე-ჯავახეთსა და ქიზიყში იგი მხარეთა შორის თანაბრადაა განაწილებული; ხოლო ხევში, ქართლში, გურია-იმერეთსა და სამეგრელოში კი სანიშნო ლხინს მთლიანად ქალის ოჯახი აწყობს და ვაჟიანთა უმნიშვნელო ძღვენი მოსაკითხის ხასიათს ატარებს. აქედან გამომდინარე, მექორწინეთა შორის არსებულ ვალდებულებათა განვითარების ზოგადი ხაზის გათვალისწინებით შეგვეძლო თვალი გაგვედევნებია ვაჟის ოჯახის სათანადო ხარჯების თანდათანობითი შემცირებისა და ქალიანთა ვალდებულებების ზრდისათვის, მაგრამ ეს დღის

წესრიგში დააყენებდა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონეებთან მათი მიმართების საკითხს და ამ თვალსაზრისით პარადოქსულ სურათს მივიღებ-

დით. ვფიქრობთ, რომ ეს განსხვავებანი უნდა აიხსნას მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული სხვადასხვა ხასიათისა და სიდიდის მატერიალური ურთიერთვალდებულებების 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 სანიშნო ძღვენის რიგი ნაწილი საკრალური დანიშნულებისა იყო, რაც თვით ნიშნობას რიტუალის სახეს ანიჭებდა /102, 55-57/, სამურზაყანოში „ნომანური“ მხოლოდ ხარჯის, ხოლო საკუთრივ სამეგრელოში მოსაკითხის ხასიათს ატარებდა.

გარდა პროდუქტებისა, სამეგრელოში „ნომანურად“ იწოდებოდა ის საჩუქრებიც, რომლებიც საპატარძლოსა და მისი ოჯახის წევრებს მოერთმეოდა. 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, ყაბალახი ან „სააზიაცკე“ ტყავი. თუ დასანიშნ ქალიშვილს დები ჰყავდა, აუცილებლად უნდა წაეღოთ ცხვირსახოცები, სავარცხლები, ფერ-უმარილი; ძმათათვის კი – ქუდები ან უბრალო ქამრები. 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 დაუსაჩუქრებია თვით სასიძო, რომელსაც საამისოდ მიერთმეოდა უნაგირით გაწყობილი ცხენი /97/ და ერთი ხელი ტანსაცმელი – „საკამპანო ბარგი“ („საქორწილო ტანსაცმელი“).

107

არქ. ლამბერტი (1,91/ და თ. სახოკია /78, 87/ ფულსა და თასს ნიშნად მოიხსენიებდნენ, რაც არ არის მართებული თუნდაც იმიტომ, რომ ისინი გათხოვილი ქალის გარეგნულ მახასიათებლად ვერ გამოდგებიან. მეგრულ ნიშნობაში საპატარძლოსათვის ფულისა და თასის მირთმევა განეკუთვნება იმ რიგის სავალდებუ-

ლო საჩუქრებს, რომლებიც ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ცნობილია „გასაბუტის“ /102, 45/, „საუჭმელოსა“ /54, 101/ და „პირის გასახსნელის“ /66, 58/ სახელწოდებებით.

მონიშნების მიერ საპატარძლოს ოჯახის წევრების დასაჩუქრება წესად ყოფილა მთიულეთში /102, 146/, აჭარაში „ნიშნის აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენდა საჩუქარი დანიშნულის დედისთვისაც (საკაბე ან სხვა ჩასაცმელი)“ /9, 34/. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მოყვრებისათვის საჩუქრების მირთმევა თუ ნიშნობაში არა, ქორწილამდე ან ქორწილის დროს მაინც ხდებოდა. მართალია, სარძლოს ოჯახმა მოკეთეთა უკუდასაჩუქრებაც იცოდა /102, 120; 33, 85; 66, 187/, მაგრამ იგი ვაჟიანთა ვალდებულებასთან შედარებით უმნიშვნელო იყო. ამასთან დაკავშირებით ი. ჭყონია წერს, რომ „... პატივისცემა და საჩუქარი თავდაპირველად სავალდებულო უნდა ყოფილიყო ორივე მექორწინე მხარისათვის. შემდეგ კი ეს ჩვეულება ვაჟის მხარის ვალდებულებაში გადადიოდა“ /102, 21/. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მექოწინე 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 ისევ თანაბრდება და საბოლოოდ წინა პლანზე წამოიწევს თვით საპატარძლოს ოჯახის ვალდებულება (მხედველობაში გვაქვს მზითევი). ეს არის ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის განვითარების ზოგადი

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

ბ. „შანა“ (ნიშანი)

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

ძველად სამეგრელოში სანიშნო სამკაულის სახით 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 დასანიშნად ძალზე იშვიათად გამოიყენებოდა.

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

ურთიერთობანი განქორწინების დროსაც. განქორწინების შემთხვევაში სანიშნო სამკაულის დაბრუნების იურიდიული უფლება რომ ჰქონია ქმარს, კარგად ჩანს იაკობ ხუცესის „შუმანიკის წამებაში“ დაცული იმ ცნობიდან, რომელიც დაწვრილებით განიხილა ივ. ჯავახიშვილმა. მკვლევარი წერს: ვარსქენის განცხადებიდან: „უწყია, ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ჰონთა

ზედა და ჩემი სამკაული მას (შუშანიკს – ნ. ა.) არ დაუტეო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს: იპოვოს 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“) მიუერთმევია, რომელიც მის ცოლს შეიძლებოდა ჰქონოდა, სანამ 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, ვარსქენის დართული სიტყვებიდანაც ჩანს: მას უთქვამს, რომ სხვა ვინმე აღმოჩნდება, რომელიც ამ ნივთებს მოიხმარს. ცხადია, აქ მეორე საცოლე იგულისხმება, რომლის შერთვასაც ვარსქენი აპირებდა და რომლისათვისაც მას წესისაებრ საჩუქრები უნდა მიერთმია. ამ გარემოებას იაკობ ხუცესის მეორე მოთხრობაც ადასტურებს, როდესაც მოძღვარს შუშანიკისათვის ყველა ეს ნივთები გამოუერთმევია და ვარსქენისათვის მიუტანია, – „მან მიიღო ჩემგან, აღიხილა და იპოვა ყოველი გებულად და კულად თქუა: „მერმეცა იპოვოს ვინმე, რომელმან ესე შეიმკოს“-ო (იქვე, 10, 14-16). აქედან ცხადი ხდება, რომ ეს ნივთებია, რომელნიც საცოლესა და ცოლს უნდა მიჰერთმეოდა“ /109, 161-162/. საკითხთან დაკავშირებით ი. ჭყონია წერდა: „აღნიშნული წყაროს მიხედვით ირკვევა, რომ ქმარი ცოლთან განშორებისას მოითხოვდა უკანასკნელის არა პირად სარგებლობაში არსე-

110

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

სანიშნო სამკაული არის „...ვაჟის მიერ ქალზე როგორც საცოლეზე ხელისდადების ნიშანი“ /102, 154/ და წარმოადგენს კონკრეტული ინდივიდის მიერ უკვე დათავისებული ქალის გარეგნულ მახასიათებელს. ამასთან, ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად თვით ზემომოტანილი ცნობაც, ვფიქრობთ, ადასტურებს, რომ

ნიშნის დაბრუნება ქალის ინიციატივით ქორწინების ჩაშლისა თუ განქორწინების შემთხვევაში ხდება.

როგორც სამეგრელოში, ისე საქართველოს ზოგიერთ 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 ცნობი თი შესაბამისი მასალებით ყოველთვის არ დასტურდება სასიძოს მიერ ნიშნად თავსაბურავის მიტანის წესი, მაგრამ ერთი რამ აშკარაა: მოკიდებული ნიშნობიდან (ზოგჯერ 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 დამალვის ჩვეულებასთან. ეს უკანასკნელი ცნობილი იყო როგორც საქართველოსა და კავკასიაში, ახევე შუა აზიასა და ყაზახეთის ხალხებში /143; 144/, რუსებში /141/, ბელორუსები /131/

111

და სხ. აქვე უნდა ითქვას, რომ თუ ერთგან ქალის მიერ სახის დამალვა ძირითადად ნიშნობის, ჯვრისწერისა და ქალის წაყვანის ცერემონიალთან იყო დაკავშირებული და რიდეს ახდა „პირისანახავის“ გაღებისას ხდებოდა, ზოგ ხალხში იგი უფრო ხანგრძლივ პერიოდს მოიცავდა და იწყებოდა მაჭანკლობიდანაც. აღნიშნული ჩვეულება სპეციალურ ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარად არის ახსნილი. ზოგიერთი მკვლევარი მას მოტაცების ჩვეულებას უკავშირებს /181, 74/, ზოგი ავი თვალისა და ბოროტსულთა მავნებლობისაგან დამცავ საშუალებად იაზრებს /140, 163-165; 153, 327-334/, სხვები კი – რელიგიურ ჰეტერიზ-

მს უკავშირებენ /131, 8/. ნ. კისლიაკოვი აღნიშნულ მოსაზრებასთან ანგარიშგასაწევად მიიჩნევს მეორეს და ამაგრებს კიდევ ახალი მასალებით, თუმცა, საბოლოო ჯამში, მას ქორწინებასთან დაკავშირებულ აკრძალვათა რიგს მიაკუთვნებს /143, 172/.

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

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

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

ვლისა,⁵ ხოლო, მეორე მხრივ, ქმრის გვარის შემადგენლობაში შესვლისა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ერთი გვარი კარგავს თავის უფლებას ქალზე, მეორე კი – იძენს. რამდენადაც პირველყოფილ საზოგადოებაში ყოველი მოვლენა რელიგიური მნიშვნელობისაა და წარმოქმნისთანავე ექცევა რწმენა-წარმოდგენათა რთულ ქსელში, გვარის შემადგენლობიდან გასვლა გაიაზრება, როგორც საგვარეულო ღვთაების მფარველობის დაკარგვა და უცხო საკრალურ ძალასთან ზიარება. ამაზე რეაქციად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ დანიშნულის ურთიერთობა საკუთარი გვარის წევრებთანაც რეგლამენტირებული იყო, რასაც ადასტურებს ზოგიერთი ხალხის ყოფიდან ცნობილი შესაბამისი მონაცემე-

ბი /197, 9-70/; მაგრამ ვიდრე არ ჩატარდება სათანადო რიტუალი, საპატარძლო საქმროს გვარის წევრთათვის ასევე უცხო საკრალური ძალის მატარებელია და ამდენად, მასთან ურთიერთობა, შეიძლება ითქვას, საფრთხის მომტანიც კია. სტოვებს რა მშობლიური გვარის საზღვრებს, ქმრის საგვარეულო კულტთან ჯერ კიდევ უზიარებელი, რჩება რა მფარველობის გარეშე, თვით ქალსაც ეუქრება საშიშროება დემონურ სულთაგან. ამიტომ სანიშნო სამკაულთან ერთად თავსაბურავს, რომლითაც, უეჭველია, ხდება სახის დამალვა, იმთავითვე დაცვითი ფუნქციაც უნდა ჰქონოდა.

2. „საკამპანიო“ (საქორწილო)

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ნიშნობიდან ქორწილამდე შეიძლებოდა გასულიყო რამდენიმე თვე ან მთე-

⁵ ავუნკულოკალური ქორწინების დროს „... გვარი მატრიარქალურია, მაგრამ გვარისადმი მიკუთვნება განიზასღვრება არა დედით, არამედ დედის ძმით. ქალს ამის საწინააღმდეგო არაფერი აქვს. იგი ითხოვს, დათანხმდნენ თუნდაც იმაზე, რომ თუ მისი შვილები ეკუთვნიან დედის ძმის გვარს, მაშინ თვითონაც ამ გვარის წევრი იყოს. მაგრამ ეს ყოვლად დაუშვებელია და მას უარს ეუბნებიან“ /122, 69/.

ლი წელიწადიც კი. ეს პერიოდი საპატარძლოსთვის „საჭყუდო თუთად“ (სამზითვო თვე) ან „საჭყუდი წანად“ (სამზითვო წელიწადი), ხოლო სასიძოსათვის „სინჯაში სახარჯოდ დინორინად“ (სიძის სახარჯოდ ყოფნა) ან უბრალოდ „სასინჯოდ დინორინად“ (სასიძოდ ყოფნა) იწოდებოდა. როგორც ნათქვამიდან ჩანს, დრო ნიშნობიდან ქორწილამდე მთლიანად ხმარდებოდა, ქალის ოჯახის მხრივ, მზითვის მომზადებას, ხოლო ვაჟიანთა მხრივ, საქორწილო ლხინისათვის საჭირო ხარჯების მომზადებას. როცა ორივე მხარე სათანადოდ მოემზადებოდა, დანიშნავდნენ ე.წ. „გინაჭყვადალი დღას“ (გადასაწყვეტ დღეს). შერჩეულ დღეს მექორწინეთა შორის წარმოებდა მოლაპარაკება ქორწილის დროზე, მაყრიონის რაოდენობასა და ე.წ. „საკამ-

პანიოზე“⁶ (საქორწილოზე).

დანიშნულ დღეს ვაჟის ოჯახი საქორწილო ხარჯების გადასაწყვეტად სარძლოს სახლში აგზავნიდა რამდენიმე ახლო ნათესავს – უპირატესად სასიძოს მამისა და დედის ძმებს, რომელთაც „გინმაჭყვადალეფს“ (გადამწყვეტებს) უწოდებდნენ. ხოლო მათ წასვლას „გინაჭყვადალო ულას“ (გადასაწყვეტად წასვლას) ეტყოდნენ. მოსალაპარაკებლად წარგზავნილებს თან მიჰქონდათ „გინაჭყვადალი ხარჯი“ – გადასაწყვეტი ხარჯი: რამდენიმე ქათამი და ხაჭაპური, ცოტაოდენი ღვინო და არაყი. რაც უფრო დატვირთული მივიდოდა ვაჟის წარმომადგენლობა, მით მეტი ღირსებით გამოჩნდებოდა სასიძო და მისი ოჯახი. გადასაწყვეტი ხარჯი მთლიანად ხმარდებოდა საპატარძლოს სახლში გამართულ სუფრას.

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

დღეს მეგრულში სიტყვა „კამპანია“ გამოიყენება ქორწილის აღსანიშნავად. როგორც ჩანს, იგი XIX საუკუნიდან შემოდის მეტყველებაში და თანდათანობით დევნის ადგილობრივ ტერმინს „დიარა“ (ქორწილი). მთხრობელთა გადმოცემით, „საკამპანიოს“ ძველად „სადიაროს“ ეტყოდნენ.

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

შეთანხმდებოდნენ თუ არა ქორწილის დღესა და მაცრიონის რაოდენობაზე, გადავიდოდნენ „საკამპანიო ხარჯის“ გადაწყვეტაზე. უნდა ითქვას, რომ „საქორწილოს“ ოდენობა დამოკიდებული იყო ვაჟის მაცრიონის ჩათვლით ქალის სახლში მოწვეული სტუმრების რიცხვზე და ამის გათვალისწინებით სასიძოს მშობლებს პატარძლის ოჯახისათვის უნდა გაეგზავნათ – ერთი ან ორი ხარი, რამდენიმე თხა და გოჭი, ქათმები, ღომისა და პურის ფეკილი, ყველი, ღვინო და არაყი. აქვე უნდა ითქვას, რომ ქალის მშობლების შერცხვენა იყო, როცა ეს უკანასკნელნი ვაჟიანთა მიერ

მხოლოდ საქორწილოდ გამოგზავნილი ხარჯიდან რაიმეს გამოიზოგავდნენ და თავიანთთვის დაიტოვებდნენ. „საკამპანიო“ საქორწილოდ გამართულ ლხინს 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 სასიძოსი არის; ამ დღისთვის მან უნდა გამოუგზავნეთ ბლომად ძროხები, ცხვრები, ღორები, ყვერულები, ღვინო, ყველი და სხვა საჭმელები, რასაც იქაური ჩვეულება მოითხოვს“ /1, 91/. როგორც ამონაწერიდან ჩანს, ლაპარაკია „საკამპანიოზე“, თუმცა მისიონერი ამ ხარჯის აღნიშვნელ ტერმინს არ იძლევა. ჩვენთვის საინტერესო ვალდებულებაზე 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 სიმამრთან გასაგზავნადაც; საცოლის წაყვანის წინა დღეს

115

გაუგზავნის: ერთ ხარს, ერთ თხას, ერთ კოდ ღომს, რამდენიმე წყვილ ლავაშს, ისე ღვინოს. ასე რომ, იმ დღის ხარჯი სულ სიძისა უნდა იყოს“ /97/.

ქორწინებასთან დაკავშირებული ეკონომიკური ვალდებულება „საქორწილოს“ სახით ამ უკანასკნელ დრომდე შემოინახა ქართულმა ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ.

ქართლში „საქორწილოში“ შედიოდა კოკა ღვინო, ღორი (პატარა ლიახვის ხეობა) ან ცხვარი (ქვემო ქართლი), ნამცხვარი – ლავაშ-ლიკანი (პატარა ლიახვის ხეობა), შოთი ან მრგვალი პური“ /154, 49/. სამეგრელოს მსგავსად, ქართლში „იმ შემთხვევაში, თუ პატარძალი შორიდან მოჰყავდათ „საქორწილოს“ წინა დღით აგზავნიდნენ, ხოლო თუ საცოლე იმავე სოფელში ან მეზობელ სოფელში ცხოვრობდა, იმავე დღეს დილით ადრე გააგზავნიდნენ“ /54, 49/.

ს. მაკალათიას მასალების მიხედვით, მთიულეთში

„ქორწილი ვაჟის ხარჯზეა. ქორწილისათვის საშუალოდ საჭიროა: 15 ქვაბი არაყი, 5 ქვაბი ლუდი, 7 კოდი პური, 1 ხარი, 3 ცხვარი და სხვა“ /43, 115/; ი. ჭყონიას მიხედვით კი „ვაჟიანთ ქორწილისათვის უნდა მოემზადებინათ: „12 ქობი არაყი“, იშვიათად „ქომოთიდან“ (იგულისხმება ქართლი) მოჰქონდათ ღვინო, წინავ არაყთან ერთად 2-3 ქობ ლუდსაც ადუღებდნენ. ერთი ქობი ლუდი წესად მაინც უნდა გვედუღებინა, ერთი ხარი და 2-3, ზოგჯერ ხუთი საკლავი (ჭედილები) უნდა დაგვეყენებინა, პური ორაი ლავაში და სამოცი გირგული მაინც უნდა გამოგვეცხო“ /102, 178/.

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

116

საკატარძლოს ოჯახს ქორწილამდე ერთი კვირით ადრე ან ქორწილის წინა დღეს ეგზავნებოდა ე.წ. ორი „ხატი-ცხვარი“ და ორი ვედრო არაყი, რომელიც მათ უეჭველად ქორწილში უნდა მოეხმარათ“ /37, 240/. მართალია, ზემოთ დასახელებულ ავტორთაგან არცერთი არ უთითებს ამ ვალდებულების სახელწოდებას, მაგრამ ეჭვი არ არის, რომ მის ქვეშ „საქორწილო“ იგულისხმება.

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

მეგრულ „საკამპანიო ხარჯზე“ შეთანხმება ენათესავება ფერეიდნელ ქართველებში ცნობილ „შირბაჰზე“ მოლაპარაკების ჩვეულებას.⁷ „შირბაჰის“ რაოდენობა განისაზღვრებოდა შვიდი ან ცხრა ერთეულით. ასე, მაგალითად, ვაჟის ოჯახი ვალდებულია ქალის

მამას საქორწილო ხარჯისათვის გაუგზავნოს ცხრა სული ცხვარი, ცხრა ლიტრი ბრინჯი, ცხრა ჩარეკი „ყანდი“ (შაქარი), ცხრა შეკვრა 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 ფართლელური ქალის ტანსაცმლისა და ქვეშაგებისათვის, ღვინო, ქათმები, ინდაურები, ცხვარი, ახალგამომცხვარი შოთის პურები“ /66, 75/.

⁷ როგორც გ. გოცირიძემ გამოარკვია, ტერმინი „შირბაჰა“... თავისი შინაარსით ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელი „საქორწილოს“ იდენტურია /19, 51/.

ქართლელების /189, 54, 1960/, თუშების /189, 127, 1960/, მოხევეების /189, 143, 1960/, ფშავლების /189, 854, 1960/, მთიულეების /38, 130/ ყოფაში მოქმედი მემკვიდრეობის გაყოფის წესში დაცული უცოლო ძმის წილი – „საქორწილო“, რომელიც აჭარაში „საუმცროსოს“ /2, 59/ სახელწოდებით არის ცნობილი, ვფიქრობთ, გულისხმობს ვაჟის მიერ ქალის სახლში გასაგზავნ საქორწილო ხარჯსაც.

„საქორწილო“ რომ ქორწილისათვის განკუთვნილი ხარჯია, კარგად ჩანს სულხან-საბა ორბელიანის სათანადო განმარტებიდან: „საქორწილო – ქორწილისათვის, ქორწილის წილი, გინა ხარჯი“ /81, 63/, ხოლო ის, რომ იგი ქალის ოჯახის მიმართ ვაჟიანთა ვალდებულებას წარმოადგენს, ეთნოგრაფიული მასალების გარდა, ირკვევა ვახტანგ მეექვსის სამართლიდან, რომლის 224-ე მუხლი გვაუწყებს: „ვისაც სახლში უშვილო ქალი მოუკვდეს და ქმარი დარჩეს და მის სულს კარგად მოუაროს, თუ დიდი ხნის ცოლ-ქმარნი არიან, არა ეთხოვოს რა. თუ ახალი შეყრილნი არიან და შვილი არა ჰყავს, ზითევი სამად გაიყოს: ერთი წილი სულისათვის, ერთი წილი ამისათვის. რომ საქორწილო მოუტანია, და მესამედი კი ქალის პატრონს მიეცეს“ /75, 249-250/.

„საქორწილოსა“ და „საკამპანიოს“ შედარება გვიჩვენებს, რომ როგორც ტერმინები, ასევე მათით სახელდებული ვალდებულებები იდენტური შინაარსისანი არიან. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული ოდენობით წარმოდგენილი ეს ღირებულებები, რამდენადაც ისინი მთლიანად ხმარდება ქალის სახლში გამართულ ქორწილს და პატარძლის მამის ოჯახს მათგან არაფერი რჩება, შეუძლებელია გავიზიაროთ, როგორც საცოლის გამოსასყიდი. „საქორწილო“ რომ გამოსასყიდი იყოს, ვახტანგ მეექვსის სამართალი ქალის სიკვდილის შემთხვევაში მზითვს სამად კი არა გაყოფდა, არამედ მთლიანად ქმარს

118

დაუტოვებდა. იზიარებს რა „საქორწილოს“ თაობაზე ნ. მაჩაბლის მოსაზრებას („... ნეფის მიერ სარძლოს ოჯახში ქორწილისათვის გაგზავნილი სავალდებულო ძღვენი პროდუქტების სახით“) /54, 52/, გ. გოცირიძე 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 სახლში გამართული ლხინის მთელ ხარჯს კი არ ითვალისწინებდა, არამედ მხოლოდ მის ნაწილს. მოგვიანებით, მზითვისადმი წაყენებული მოთხოვნების კვალდაკვალ მისი ოდენობაც უნდა გაზრდილიყო და ამ გზით გადაქცეულიყო ვაჟიანთა ძირითად ვალდებულებად. ამიტომაც, რომ საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც საცოლის სეიდა არ განვითარებულა ან არ შემონახულა, ძირითადი ვალდებულების სახით „საქორწილო“ წარმოდგება, ხოლო იქ, სადაც სყიდვის ინსტიტუტი ასე თუ ისე მოქმედებდა (მაგ. ხევში), ნეფის ძირითად ვალდებულე-

ბას ურვადის გადახდა შეადგენდა.

3. ნაძუძური

პატარძლის სახლში, საქორწილო სუფრასთან მსხდარი მაცრიონი ვიდრე აიშლებოდა, სიძის „დუღმა-ყარე“ (მაცრიონის უფროსი) პატარძლის დედას ეახლებოდა და ე.წ. „ნაძუძურს“ გადასცემდა. იმ შემთხვევაში, როცა დედოფალს ძიძაც ჰყავდა, „ნაძუძურს“ ორად გაჰყოფდნენ – ნახევარს დედას მიართმევდნენ, ნახე-

119

ვარს – ძიძას. მაგრამ თუ პატარძალი დედით ობოლი იყო და არც ძიძა ჰყავდა, „ნაძუძური“ დედის „მონაცვლისთვის“ ან ბიძისთვის (დედის ძმისთვის) უნდა მიეცათ. თუკი აღნიშნული პირები სახეზე არ იყვნენ, „ნაძუძურს“ ვერავინ მოითხოვდა, თვით პატარძლის მამაც კი. ძველად სამეგრელოში ვისაც შესაძლებლობა ჰქონდა „ნაძუძურს“ ქალის დედას ნიშნობის დროს გადასცემდა, რასაც „შანა ნაძუძურს“ ეტყოდნენ.

გვაქვს რამდენიმე ცნობა იმის შესახებ, თუ რა სახის შეიძლებოდა ყოფილიყო „ნაძუძური“. გასული საუკუნის ერთ-ერთი კორესპონდენცია გვაუწყებს, რომ სიძემ „... სასიდედროს 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 წოვებისათვის თანხა), უამისოდ არამცთუ დაზოგავს, არამედ წინააღმდეგი გახდება მისი (საპატარძლოს – ნ. ა.) წაყვანისა... ამიტომ სასიძო აჩუქებს საკაბე ჩითს ან ფულად, რაც შეუძლია“ /78, 94-95/. ს. მაკალათიას გადმოცემით „სიძე სიდედრს აძლევდა „ნაძუძურს“ 10-12 მანეთამდის“ /50, 269/.

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

ჩვენს მიერ ამ მიმართულებით წარმოებულმა სავე-

ლე მუშაობამ გამოავლინა „ნამუძურის“ ანაზღაურება ფულის, ცხენის, საქონლის, ქსოვილისა და სხვა ღირებულებების სახით. აქვე უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც „ნამუძურის“ თაობაზე მექორწინე ოჯახებს შორის წინასწარი მოლაპარაკება არ წარმოებდა, მისი სიდიდე თუ რაოდენობა დამოკიდებული იყო სასიძოს ოჯახის შესაძლებლობასა და პირად ინიციატივაზე. საველე მასალამ სავსებით დაადასტურა ს. მაკალათიას ცნობის სისწორე: „ნამუძურში“ მისაცემი თანხა სოფლის მოსახლეობაში ძირითადად 5-დან 20 მანეთამდე მერყეობს.

120

ამასთან, ბარის სამეგრელოში, კერძოდ, ზუგდიდისა და სენაკის მიმდებარე დასახლებებში ფულის რაოდენობა უფრო მაღალია (10-20 მან.), ვიდრე, ვთქვათ, გარდამავალ ზოლში (ჩხოროწყუს რაიონი, ზუგდიდისა და სენაკის რაიონების ნაწილი), სადაც „ნამუძურის“ ფულით ანაზღაურების (5-10 მან.) ინტენსივობის ხარისხი თანდათან კლებულობს, ზოგან კი არ გვხვდება. რაც შეეხება მთის სამეგრელოს (წალენჯიხის რაიონი, მარტვილისა და ჩხოროწყუს რაიონების ნაწილი), იქ „ნამუძურის“ ფულის სახით გადახდა საერთოდ არ წარმოებს.

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

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

ეს რაც შეეხება სამეგრელოს სოფლის მოსახლეო-

ბას. ახლა ვნახოთ, რა მდგომარეობა იყო ამ მხრივ ქალაქური ტიპის დასახლებებში, კერძოდ, ზუგდიდსა და სენაკში. აღნიშნული პუნქტების მოსახლეობაში, განსაკუთრებით ვაჭართა და მევახშეთა წრეებში ქალის გათხოვება ხელის მოთბობისა და შემოსავლის წყარო გამხდარა და ქორწინებაც ორივე მხარისათვის მატერიალური ინტერესებით ნაკარნახევი აქტი იყო. ასეთ პირობებში „ნაძუძურზე“ უფლება ხშირად საპატარძლოს

121

მამას ჰქონია, დედა კი სხვადასხვა სახის საჩუქრებს იღებდა: ნაძუძურის თაობაზე მოლაპარაკება წინასწარ წარმოებდა და მისი სიდიდე მხარეთა შეთანხმებაზე იყო დამოკიდებული. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ „ნაძუძურის“ ფულადი ანაზღაურება ამ ფენებში გაცილებით მაღალი იყო, ვიდრე აღნიშნული პუნქტების დანარჩენ მოსახლეობაში. ასე მაგალითად, XX საუკუნის ათიან წლებში ფართლელით მოვაჭრე კოჩია კვეკვესკირს, რომელსაც სავაჭრო ფარდული ჰქონდა გახსნილი იქ, სადაც დღეს ქ. ზუგდიდში სასტუმრო „ოდიში“ მდებარეობს, ვაჭარ გოგია ბერულავასთვის „ნაძუძურში“ 30 თუმანი მიუცია, ხოლო საცოლის დედისთვის დამატებით საკაბეები და თავშელები მიურთმევია.⁸ სენაკელ ტყავებით მოვაჭრე სევერიან ჯაბუას „აზიაცების“ მკერავის გეგე იზორიას ქალიშვილი შეურთავს და „ნაძუძურში“ 40 თუმანი გადაუხდია; ამას გარდა, სასიდედროს ე.წ. „ლიონცკი“⁹ მიართვა და შალის ნაჭერთან ერთად „ტალმის“¹⁰ შესაკერი ფული – 10 მანეთი დაუმატა, – გვიამბო სენაკელმა კ. იზორიამ.

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

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

¹⁰ „უსახელოებო და კოჭებამდე სიგრძის, ვიწრო ნაბადივით მოყვანილი ტალმა ხანდაზმულ მანდილოსანთა მოსაკაზმი, მეგრელთა აღნიშ-

ვნიტ, შეძლებული ხალხის ჩასაცემელი ყოფილა. ამ უსარჩულო სამოსელს დიდ საყელოს უკეთებდნენ და ბრალიანს ბეწვსაც შემოავლებდნენ. წინშევრულ ტალმაში ქალს ხელები არ მოუჩანდა. მასალად იყენებდნენ სქელსა და კარგი ხარისხის შალეს, ფერებიდან შავი, ლურჯი, „ტუტისფერი“, „ქვიშნაფერი“, ჩალისფერი მოსწონდათ“ /8, 117/.

122

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

როგორც მ. ცაიშვილი აღნიშნავს, „ნაძუძურის“ ნახევარი დედას ეძლევა, ნახევარი – ძიძას /97/. საკითხთან დაკავშირებით თ. სახოკია წერს, თუ პატარძალს ძიძა არა ჰყავს „... ნაძუძური 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 ზემოჩამოთვლილ პირს ეკუთვნოდა „ნაძუძური“, თუ ეს უფლება ზოგმა მათგანმა შედარებით გვიან მოიპოვა? ამ საკითხის, ასევე ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის სოციალური ბუნების გასარკვევად აუცილებელია შევხებით სხვა ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში უკანასკნელ დრომდე დაცულ მსგავს ვალდებულებებს და ვნახოთ, რა მიმართებაშია თითოეული მათგანი მეგრულ „ნაძუძურთან“.

ი. ჭყონიას გურიამი დამოწმებული აქვს ე.წ. „საძუძური//ნაძუძური“, რომელიც სიძეს უნდა მიერთმია პატარძლის დედობილისათვის ან ძიძისთვის /102, 149/. ავტორი არ უთითებს, თუ რა სასის იყო ეს მისართმევი, მაგრამ, როგორც საერთო კონტექსტიდან ჩანს, იგი მცირედი საჩუქარი უნდა ყოფილიყო. მკვლევარი იქვე აგრძელებს, რომ „ამავე სახელით (ე.ი. საძუძური, ნაძუძური – ნ. ა.) მოიხსენიება „საძუძურად გაცემული შვილის“ მშობლების მიერ „მეძუძურისათვის“ მიცემული საჩუქარი, რომლის ღირებულება და სახეობა ჯერ შეძლებაზე, ხოლო შემდეგ მორიგებაზე იყო და-

მოკიდებული“ /102, 15/. აქვე უნდა ითქვას, რომ პატარ-
ძლის მიძისათვის განკუთვნილი საჩუქარი „სამუძურის“
სახელით იწოდებოდა ქუთაისელ ებრაელებში /48, 26/

123

ქართლის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმე-
ბული პატარძლის დახსნასთან დაკავშირებული ღირე-
ბულებების და მათი აღმნიშვნელი ტერმინების – „სად-
ედიმუცლოსა“ და „სამუძურის“ შესწავლის
საფუძველზე ნ. მაჩაბელი ასკვნის: „სავარაუდებელია,
რომ თავდაპირველად ეს საჩუქარი დედას ეძლეოდა
შვილის გაჩენისა და ძუძუს წოვების გამო“ /54, 219/.

გურული „სამუძური//ნამუძური“-სა და მეგრული „ნა-
ძუძურის“ მსგავსი ჩანს ხევში დადასტურებული ე.წ.
„გასამზრდელო“ და „სასიდედრო“. ვ. ითონიშვილი
წერს: „იმ შემთხვევაში, როდესაც ქალი დაობლდებო-
და და მას ბიძის ცოლი, რომელიმე მახლობელი დედაკა-
ცი ან გარეშე პირი გაზრდიდა, დანიშნული ვაჟის ოჯახი
ვალდებული იყო სარძლოს აღმზრდელისათვის ე.წ.
„გასამზრდელო“ მიეცა. „გასამზრდელოდ“, ჩვეულებრივ,
ერთი ძროხა ან მისი ფულადი ღირებულება იყო
განკუთვნილი“ /37, 219/. მკვლევარი იქვე აგრძელებს,
რომ „გასამზრდელო“ თავისი ბუნებით „სასიდედროს“
მიემსგავსება. „სასიდედრო“ კი... წარმოადგენდა „სას-
იძოდ მისვლის“ წესის შესრულების დროს სიძის მიერ
სიდედრისათვის სასაგულისა და თავსაბურავის სახ-
ით მიტანილ საჩუქარს. მაგრამ აქვე ყურადღება უნდა
მიექცეს ერთ გარემოებას: სიდედრი სიძეს, თავის მხრივ,
ერთი ხელი „სანეფო ტარავალით“ ასაჩუქრებდა მა-
შინ, როდესაც ქალის აღმზრდელი ამ ვალდებულებით
თავს არ იტვირთავდა. სიდედრის უყოლობის
შემთხვევაში სანეფოს ან სულ არ უკერავდნენ ტანსაც-
მელს, ანდა თუ შეუკერავდნენ, საცოლეს ოჯახის მიერ
მომზადებული შალით (ტოლით) და არა აღმზრდე-
ლის სახსრებითა და ინიციატივით, ე.ი. სიდედრი სიძ-
ისაგან მიღებულ საჩუქარს მისადმი მიცემული საჩუ-
ქრითვე ანაზღაურებდა, ხოლო აღმზრდელი მიღებუ-
ლი „გასამზრდელოს“ ანაზღაურებაზე აღარ ფიქრობ-
და. ეს გარემოება კი მსგავსებასთან ერთად განსხვავე-

გაცემის მომენტი ახლავს, ხოლო „გასამზრდელო“ აღმზრდელის პირად საკუთრებაში ექცევა და მისთვის უკანდასაჩუქრების წესის შესრულება სრულებითაც არ არის სავალდებულო“ /37, 220/.

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

ზემოაღნიშნული რიგის საჩუქართა წრეში უნდა განვიხილოთ ასევე მ. ბექაიას მიერ აჭარაში დადასტურებული „ძუძუს ფარა“ ან „რძის ფარა“, რომლითაც ვაჟის მამა ასაჩუქრებდა პატარძლის დედას /9, 63/. მეგრულ „ნაძუძურთან“ მის მსგავსებას უეჭველს ხდის ის ფაქტი, რომ აჭარაში „ზოგან რძის ფულის გადახდა ცალკე იყო შემორჩენილი“ /9. 63/.

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

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

ისტვის დამახასიათებელი მოვლენაა, ეჭვს არ იწვევს; რაც შეეხება ობლის გამზრდელი ქალის უფლებას, ჩვენ იგი სხვანაირად წარმოგვიდგენია.

ვფიქრობთ, რომ „გასამზრდელი“ და „სასიდედრო“ ერთ დროს სავსებით იდენტური, ერთი სახელწოდების ქვეშ გაერთიანებული ღირებულება უნდა ყოფილიყო. საქმე ისაა, რომ პატრიარქალური გვარის პირობებში დედის სიცოცხლეშიც კი ბავშვის აღზრდა მთელი კოლექტივის საზრუნავია, რაც გვარის საერთო 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 (შდრ. მეგრული „ნამუძური“) და ეს იმიტომ, რომ მათ მიერ ბავშვის აღზრდაში დახარჯული შრომა, ორივესთვის თანაბრად, სავალდებულო შრომად გაიაზრებოდა. მოგვიანებით კი, პატრიარქალური გვარის დაშლის საფეხურზე მათი ეს შრომა საზოგადოების მიერ სხვადასხვაგვარად შეიმეცნება. სწორედ ამ სტადიაზე უნდა მომხდარიყო აღნიშნულ ღირებულებათა გათიშვაც. ბავშვის აღზრდაში გაწეული ნებაყოფლობითი შრომის საჩუქრით გამოხატული პატივისცემა „გასამზრდელი“ და „სასიდედროსაგან“ განსხვავებით უკუდასაჩუქრებას არ ითვალისწინებს. შესაძლოა დაისვას კითხვა – რატომ არ გაიყო მეგრული „ნამუძური“ დედისა და გამზრდელი-სათვის მისართმევი ორი სხვადასხვა ღირებულების ვალდებულებად? როგორც პირველი თავის სათანადო პარაგრაფში ითქვა, დედის გარდაცვალების შემთხვევაში აიყვანება მისი „მაგიერი“, „მონაცვლე“. იგი ობლის მიმართ გამოდის, როგორც სოციალური დედა, რომელიც ისევეა ვალდებული ბავშვის წინაშე, როგორც ღვიძლი დედა და, ამდენად, თანაბრად სარგებლობს ყველა იმ უფლებით, რითაც ნამდვილი მშობელი ისარგებლებდა.

„გასამზრდელოსა“ და „სასიდედროს“ იდენტურობა პატრიარქალური გვარის პირობებში საჩუქრის თანაბარ რაოდენობას, უკუვალდებულებასა და მათი საერთო სახელწოდების ქვეშ არსებობას ვარაუდობს და არა მათ წარმოშობას ერთდროულად. „სასიდედრო“, ე. ი. საცოლის დედისათვის განკუთვნილი მისართმევი ისევე, როგორც სხვა ვალდებულება, კერძოდ, სადედიძემო საჩუქარი, გაცილებით ადრე უნდა წარმოქმნილიყო.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, სამეგრელოში, იმ შემთხვევაში, როცა პატარძალს დედა, ძიძა და დედობილი არა ჰყავდა, „ნაძუძურის“ მოთხოვის უფლებით დედით ბიძა სარგებლობდა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ვ. ითონიშვილის მიერ ხევში დამოწმებული „სადედისძმოს“, რომელიც „ეწოდება ქალის დედის ძმისათვის საჩუქრად განკუთვნილ ცხენს, რომლის ანაზღაურება ისევე 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 რიგის საჩუქართა წრეში იხილავს ე.წ. „საბიძოს“, რომელიც „შეფასებული იყო ერთ ძროხად“ და „... უნდა ჩაეზარებინათ „საგორეულოში“ შემავალი 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 შესამლებლობა, რომ ურვადის ამღები ყოფილიყო არა მარტო ქალის მამის, არამედ მისი დედის გვარიც. ასეთი ვარაუდის წამოყენების

შესაძლებლობის მქონეა „საბიძოს“ გვერდით „სადედისძმოს“ არსებობა. დროთა განმავლობაში ურვადის

ამდები ერთეულების ფარგლები თანდათანობით დავ-
იწროვდა და ბოლო დროისათვის საურვადე თანხის
მფლობელად ქალის მამის ოჯახი იქცა. თვით „საბი-
ძოს“ პარალელურად მოქმედი და უფრო დიდხანს
შემონახული „სადედისძმოს“ კი სხვა არა უნდა იყოს
რა, თუ არა ქალის დედის გვარის მიერ ურვადის
აღების ადრინდელი უფლების მაუწყებელი გადმონაშ-
თი. ე. ი. „საბიძოს“ და „სადედისძმოს“ იმ დროს წარმოქმ-
ნილი მოვლენები ჩანს, როდესაც, ერთი მხრივ, ქალის
მამის გვარმა და, მეორე მხრივ, მისი დედის გვარმა
საურვადე თანხის მისაკუთრების უფლება დაკარგეს,
მის მფლობელად ქალის მამის ოჯახი იქცა და ამ
უფლებააყრილმა გვარებმა თავიანთი პრივილეგიების
დაცვა შედარებით უმნიშვნელო თანხის – „საბიძოსა“
და „სადედისძმოს“ მიღების წესად განმტკიცების საშ-
უალებითა მოახერხეს“ /37, 218-219/.

ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია ვ. ითონიშვილის
მოსაზრება მხოლოდ „საბიძოს“ საჩუქართან დაკავშირე-
ბით. რაც შეეხება „სადედისძმოს“, ვფიქრობთ, რომ იგი
პატარძლის დედისთვის განკუთვნილ საჩუქართან
ერთად, გაცილებით ადრე გაჩნდა, ვიდრე არა მარტო
„საბიძოს“, არამედ საერთოდ სყიდვის ინსტიტუტი.

განიხილა რა დედისძმის ფუნქციები¹¹ ტაჯიკურ
საქორწინო ურთიერთობებთან დაკავშირებით, ნ. კის-
ლიაკოვმა წინამორბედ მკვლევართა კვალდაკვალ
სამართლიანად შენიშნა, რომ იგი (დედის ძმა) არის
ძველი, პატრიარქალურობამდელი, დედისეულ უფლე-
ბაზე დამყარებული ურთიერთობის წარმომადგენელი,
რაზედაც, მისი აზრით, სხვა მონაცემებთან ერთად

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

მიუთითებს სადედისძმოს საჩუქრის სახეოწოდებაც.

მკვლევარი წერს: Дядя невесты со стороны матери – тагой
– подчас получает значительные ценности из следуемого отцу
невесты калыма, причем иногда эта часть носит название хаки
шар – « вознаграждение за молоко » – т. е. что весьма

характерно с точки зрения объяснения этого обычая, как пережитка матриархальных отношений, носит название, каким в ряде случаев обозначается и 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 სადედისძმო წილის სოციალური ბუნება, ეს უკანასკნელი, საბოლოო ჯამში, სყიდვის ინსტიტუტს დაუკავშირა. თუკი სადედისძმო საჩუქარი მატრიარქატის გადმონაშთია, თავისთავად ცხადია, რომ მისი საწყისი ფორმები საზოგადოების განვითარების ამ საფეხურზე უნდა ვეძიოთ.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან კარგადაა ცნობილი, რომ პირველყოფილი საზოგადოების განვითარების განსაზღვრულ 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 – საჩუქარგაცვლას. მას ადგილი ჰქონდა იმ ჯგუფებს შორის, რომლებიც დაკავშირებული იყვნენ საქორწინო ურთიერთობით. საჩუქარგაცვლის „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 არსებული კავშირების შეწყვეტასაც; ამავე დროს ეს 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, უპირველის 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 განვითარებას 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 გამხდარიყო სავალდებულო. ქორწინებისა და ოჯახის განვითარების სწორედ ეს საფეხური აქვს ფ. ენგელსს მხედველობაში, როცა წერს: „Перед свадьбой жених делает подарки родичам невесты, т. е. ее родственникам со стороны матери, но не отцу и его родственникам“ (112 / 56/. ვინაიდან მთავარი მარჩენლის როლში ბიძა გამოდიოდა, დედის შემდეგ საჩუქარზე უფლება, უპირვე-

ლეს ყოვლისა, მას უნდა ჰქონოდა. არც მოგვიანებით შეწყვეტილა საცოლის ნათესავებისათვის საჩუქრების მორთმევის ტრადიცია; პირიქით, იგი დაკანონდა და სავალდებულო საჩუქრის სახე მიიღო, რასაც, თავის 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 ლოკალურობა 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 მიერთმევა, არ შეიძლება გავიაზროთ, როგორც გამოსასყიდი. 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 სწორედ „სადედისძმოს“) არის ბავშვის აღზრდაში დახარჯული შრომის საჩუქრით გამოხატული პატივისცემა. აგრძელებს რა თავის არსებობას ტრადიციის ძალით, ასევე შეიმეცნება იგი საზოგადოების მიერ პატრიარქალურ ურთიერთობათა პირობებში. აღნიშნულში ისიც გვარწმუნებს, რომ ზოგიერთ ხალხში სადედო და სადედისძმოს საჩუქარს ერთი სახელწოდება აქვს (მაგ. შუა აზიისა და ყაზახეთის ხალხებში ცნობილი „ხაკი შირი“, იგივე „ნამუძური“) და მასში ხაზგასმულია სწორედ აღზრდის მომენტი. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული ჩვენთვის საინტერესო ვალდებულებების მსგავსად, „ხაკი შირი“

131

მოიხსენიება არა როგორც გამოსასყიდი, არამედ როგორც საჩუქარი,¹² რაც მის თავდაპირველ ბუნებაზე უნდა მიუთითებდეს. იმ ხალხებში, რომლებთანაც სყიდვითი ქორწინება ძლიერ განვითარდა, სადედო და სადედისძმოს საჩუქარი გამოსასყიდის საერთო მოცულობაში შევიდა და ადრესატს იქიდან გამოყოფოდა /143, 151; 144, 67/, ხოლო იქ, სადაც ეს ინსტიტუტი შედარებით სუსტად იყო წარმოდგენილი, იგი მის შემადგენლობაში არ შესულა.

ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ ზემოთგანხილული ვალდებულებები „სამუძური//ნამუძური“, „სასიდედრო“, „სადედო საჩუქარი“, „მუძუს ფარა“, „ნამუძური“ და „სადე-

დისძმო“ გენეტიკურად მატრიარქატის წიაღში არსებულ ურთიერთობებს უკავშირდებიან და რამდენადაც თითოეული მათგანი წარმოიდგენს ბავშვის აღზრდაში დახარჯული შრომის საჩუქრით გაოხატულ პატივისცემას, ამდენად არაფერი აქვთ საერთო საცოლის სყიდვის ინსტიტუტთან.

დაბოლოს, აქვე გვინდა შევჩერდეთ ერთ არსებით საკითხზე.

სწავლობდა რა მეგრულ საქორწინო ურთიერთობებს, თ. სახოკია მიუთითებდა სამეგრელოში სყიდვითი ქორწინების არსებობაზე. იგი წერს, რომ სამეგრელოში პატარძალი ყიდვა-გაყიდვის საგანია, „მშობლებმა ის სასიძოს უნდა მიჰყიდონ და როგორც გასასყიდი რამ, გამყიდველებმა უნდა დალოცონ, სანამ მყიდველს გადასცემდნენ. ასეთ შემთხვევაში ყოველთვის სცენაზე გამოჩნდება ძიძა და სასიძოს უნდა მოსთხოვოს „ნამუძური“ (პატარაობაში ძუძუს წოვებისათვის თანხა), უამისოდ არამცთუ არ და ლოცავს, არამედ წინააღმდე-

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

გი გახდება მისი წაყვანისათვის ძიძის მოთხოვნა ყველასათვის საფუძვლიანად ითვლება და უნდა დაკმაყოფილებულ იქნეს; ამიტომ სასიძო აჩუქებს საკაბე ჩითს ან ფულად, რაც შეუძლია“ /78, 94-95/. როგორც აღწერილობიდან ჩანს, ჯერ ერთი, მშობლები კი არ ითხოვენ „გამოსასყიდს“ („ნამუძურს“), არამედ ძიძა. რომელსაც, მიუხედავად „პატარაობაში ძუძუს წოვებისათვის“ არავითარი მორალური და იურიდიული უფლება არა 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 გარკვეული ღირებულების კომპენ-
სირებას მეორე ექვივალენტური ღირებულებით, რას-
აც სყიდვითი ქორწინება გულისხმობს, თ. სახოკია
იძულებული ხდება, მას საჩუქარი უწოდოს. თავისი
ნაშრომის – „საქორწილო ჩვეულებანი სამეგრელო-
ში“ – მეორე თავის ერთ-ერთი პარაგრაფი თ. სახოკი-
ას ასე აქვს დასათაურებული – „ყიდვა-გაყიდვა
საცოლესი“. ავტორი წერს: „საპატარძლოს მშობლები
მოითხოვენ დასახელებას და რაოდენობას საჩუქრი-
სას, რომელიც უნდა მოუტანოს ამათ სასიძომ, ასე
ვთქვათ, გამოსასყიდად ქალისა: ჩვეულებრივ ეს საჩუ-
ქარი შედგება ერთი ხარისა ან ძროხისა, ღორისა,
მშობლებისათვის სატანისამოსე მასალისა, ერთი ტიკი
ან კოკა ღვინო, პურისა და სხვა ხორაგისა, რაც საჭი-
რო იქნება მათის ნიშნობის დღეს...“ /78, 86/. ამონ-
აწერიდანაც ჩანს და სათანადო ადგილზეც აღინიშნა,
რომ სასიძოს ეს ვალდებულება საცოლის ოჯახის
წინაშე არის არა გამოსასყიდი, როგორც ამას თ. სახ-
ოკია ფიქრობს, თუმცა მას საჩუქარს უწოდებს, არამედ
ე.წ. „ნომანური“ (სანიშნო ძღვენი).

133

ჩვენ ოდნავადაც არ გვეპარება ეჭვი თ. სახოკიას
მასალების სისწორეში, მითუმეტეს, რომ მკვლევარი,
ხშირ შემთხვევაში, თვითმხილველია აღწერილი წეს-
ჩვეულებისა, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მისი შეცდომა
არის შეცდომა დამკვირვებლისა, რომელიც ცდილობს
ამა თუ იმ მოვლენაში დაინახოს კულტურის უძველე-
სი ფორმები, რის გამოც, არაიშვიათად, ეთნოგრაფიულ
ფაქტს გაუანალიზებლად წინასწარვე აფასებს და ასევე
გადააქვს ქაღალდზე. როგორც ვიცით, თ. სახოკია
ევროპული განათლების მკვლევარი იყო და ზედმიწ-
ევნით იცნობდა თავისი თანადროული ეთნოგრაფიუ-
ლი მეცნიერების მიღწევებს /96, 3-24/, მეცნიერებისა,
რომელიც გასული საუკუნის მეორე ნახევარსა და
მეოცე საუკუნის დასაწყისშიც კი თავის ძირითად
ამოცანად სახვდა, ერთი მხრივ, ჩამორჩენილი ხალხე-
ბის 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 „ნამუბურისა“ და სხვა ეკონომიკური ვალდებულებების სახით ქორწინების სყიდვითი ფორმის აღიარება, უეჭველია, ემყარება მისიონერთა თუ მოგზაურთა სათანადო ცნობებსაც. განვიხილოთ ისინი.

იტალიელი მისიონერი ძამპი, რომელმაც 1649 წელს შეცვალა სამეგრელოდან წასული არქანჯელო ლამბერტი /40, 300/ წერს, რომ სამეგრელოში ქორწინებას შეიძლება „სავაჭრო ხელშეკრულება“ დაერქვას, რადგან ქალის მშობლები ევაჭრებიან ფასზე მას, ვისაც მათი

134

ქალიშვილის შერთვა სურს... შეთანხმდებიან თუ არა, საქმრო იწყებს დადგენილი თანხის შეგროვებას ყოველგვარი საშუალებით. ბავშვებს სტაცებს თავის ვასალებს ანუ მებეგრეებს, რომლებიც მისი არა მარტო ქვეშევრდომები არიან, არამედ ნამდვილი მონები, მიჰყავს ისინი თურქებისათვის მისაყიდად, რათა ქალისათვის გადასახდელი თანხა შეაგროვოს...“ /88, 174/. მსგავს ცნობას ვხვდებით ჟ. შარდენტანაც: „... აზნაურს ერთი ქალიშვილი შეჰყვარებია და მისი შერთვა გადაუწყვეტია, თუმცა უკვე ცოლიანი იყო, ქალს ხელი სთხოვა და თანხმობაც მიიღო. მეგრული წეს-ჩვეულების მიხედვით ქალს ყიდულობენ. ფასი დამოკიდებულია ქალის საზოგადოებრივ მდგომარეობაზე, მის ასაკსა და სილამაზეზე. ამ აზნაურს სატრფოს მშობლებისათვის საჩუქრებისა და საქორწილო სახსრების შოვნის ერთადერთ წყაროდ ადამიანის გაყიდვა ეგულებოდა. მისმა ქვეშევრდომებმა გაიგეს თუ არა მისი განზრახვა, გაექცნენ მას და თან ცოლ-შვილიც წაიყვანეს. იმედგაცრუებულმა აზნაურმა ყოველგვარ საზღვარს

გადაცილებული ვერაგობა მოიგონა. მან საზეიმო წირვის შესასრულებლად და ზვარაკის შესაწირავად თორმეტი მღვდელი მოიწვია თავისთან. მღვდლებიც გულუბრყვილოდ მოვიდნენ... აზნაურმა ისინი კარგად მიიღო, წირვა აღასრულებინა. ზვარაკად ხარი დააკვლევინა და მათვე გაუმასპინძლდა. როდესაც მღვდლები მაგრად გამოათრო, თავის ხალხს უბძრანა, ისინი შეეპყროთ, ბორკილები დაედოთ და თავ-პირი გაეპარსათ მათთვის. მეორე ღამეს მღვდლები თურქების გემზე წაასხა, საოჯახო ნივთებსა და ბარგი-ბარხანაზე გაცვალა, მაგრამ რადგანაც მონაგარი სატრფოს ყიდვისა და საქორწილო ხარჯებისათვის არ ყოფნიდა, ამ მხეცმა თავისი ცოლიც წაიყვანა და იმავე გემზე გაჰყიდა“ /88, 124/.

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

135

სყიდვა, რის გამოც დადგენილი თანხის შეგროვების მიზნით ისინი თავიანთ ყმებს თურქებზე ყიდდნენ. მართალია, იმ პერიოდის სამეგრელოში ტყვეთა სყიდვა ფართოდ გავრცელებული მოვლენა იყო, მაგრამ არა გვგონია, რომ იგი საცოლის გამოსყიდვის საშუალება გამხდარიყო. ჟ. შარდენის ცნობა საცოლის გამოსასყიდი თანხის შეგროვების მიზნით თორმეტი მღვდლის გაყიდვის შესახებ რომ აშკარად ყალბია და ამ დროს სამეგრელოში მომხდარი რომელიღაც ფაქტის საცოლის სყიდვასთან დაკავშირება რომ არასწორია, ირკვევა სხვა ავტორთა მონათხრობის მიხედვითაც. არქ. ლამბერტის თხზულებაში ვკითხულობთ, რომ ბოროტმოქმედი „იყო ერთი უპირველესი დიდებული ოდიშში გვარად ჭილაძე“, რომელსაც მღვდლები სულ სსვა მიზნით გაუყიდა /1, 170-171/.¹³

რას გულისხმობს ჟ. შარდენი საცოლის გამოსასყიდში? ესაა სასიძოს ვალდებულებები ქალის ოჯახის მიმართ. კერძოდ, მისი მშობლებისათვის საჩუქრების მირთმევა და საქორწილო სახსრების გაღება. ეს საქორწილო სახსრები სხვა არაფერია, თუ არა ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული „საქორ-

წილო“. როგორც ვნახეთ, ეს არქ. ლამბერტის სათანადო ცნობიდანაც ჩანს. აქვე შევჩერდებით მეგრულ საქორწინო ურთიერთობებთან დაკავშირებით არქ. ლამბერტის ზოგიერთ მასალაზე.

არქ. ლამბერტი წერს, რომ „... სასიძომ უნდა მიუტანოს ქალის მშობლებს დიდი საჩუქრები და მდიდრული ძღვენი. ამიტომაც ქორწინებას ამ ქვეყანაში თუ აბრკოლებს, ისევ ეს ვალდებულება სასიძოსი, რომ მშობლებს უნდა მიუტანოს იმდენი საჩუქარი, თითქოს სარძლო მონა არისო და მის ფასს იხდისო“ /1, 90/.

¹³ ამ ამბის განსხვავებული ვარიანტი იხ. 134, 448.

შემდეგ მისიონერი თანმიმდევრობის დაცვით გვაუწყებს, თუ რას შეადგენს ეს საჩუქრები და ვალდებულებები. 1. ნიშნობის დღეს სასიძომ საცოლეს უნდა მიართვას „ან ვერცხლის თასი, ან ბეჭედი და ან ოქროს ფული“ /1, 91/; 2. „ვიდრე სარძლო მშობლების სახლში დარჩება, სასიძომ ყოველ მოსვლაზე უნდა მოიყვანოს თან რამდენიმე ხარი და მოიტანოს ბლომად ღვინო და საჭმელები. ყოველსავე ამას იმავე დღეს გაათავებენ, რადგან დიდ წვეულებას გამართავენ, რომელზედაც მოიწვევენ ახლობელ ნათესავებს 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 სასიძოს მოაქვს სტუმრობისას და რომელიც მთლიანად ხმარდება საიმიდლისო სუფრას და მესამე – საქორწილო ხარჯი, რომელიც ასევე მთლიანად ხმარდება საქორწილო ლხინს. 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 მოსდევს,

ადვილი გასაგები გახდება, რომ სასიძოს მიერ საცო-
ლის მშობლებისათვის ყმათა ბოძება არა სამეგრე-
ლოსთვის, არამედ სხვა ეთნოგრაფიული გარემოსა-
თვის დამახასიათებელი ჩვეულება იყო. აი, არქ. ლამ-
ბერტის სათანადო ცნობაც: „ჩემს დროს მოხდა ოდიშ-
ის მთავრის და ჩერქეზთა სახელგანთქმული ქაშიაქ
მეფის ასულის დაქორწინება. ქაშიაქ მეფის მო-
ციქულები მოვიდნენ ოდიშში და მისის სახელით გა-
ნაცხადეს, რომ მეფეს სურს ეს ქორწინებაო და თხოუ-
ლობსო საჩუქრად ასს ყმას, სხვა-და-სხვა ქსოვილით

137

და ხალით დატვირთულსო; ასს ძროსას, ასს ხარს და
ასს ცხენსო. ამისი აუსრულებლობა, რასაკვირველია,
არ იქნებოდა, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ქორ-
წინება არ მოხდებოდა“ /1, 91/. სხვათაშორის, თ. სახო-
კია სამეგრელოში სციდვითი ქორწინების არსებობის
დასასაბუთებლად იშველიებს ამ ცნობას, რაც არ არის
მართებული იმ გასაგები მიზეზის გამო, რომ მასში
არა ადგილობრივი, არამედ უცხო ეთნიკური ჯგუ-
ფისთვის, კერძოდ, ჩერქეზთათვის დამახასიათებელი
მოვლენაა ასახული.

როგორც ვხედავთ, ზემოთ დასახელებულ ავტორ-
თა ცნობა სამეგრელოში სციდვითი ქორწინების არ-
სებობის შესახებ, თვით მათივე მონაცემების ანალ-
იზის საფუძველზე, სინამდვილეს არ შეესაბამება. შეს-
აძლოა დაისვას კითხვა – რატომ გაიაზრეს მათ
ვაჟის ვალდებულებები, როგორც საცოლის გამოსასცი-
დი? საქმე ისაა, რომ ევროპელისათვის (იტალიელისა
და ფრანგისათვის), რომელიც, უეჭველია, კარგად იც-
ნობდა თავის ქვეყანაში მოქმედ საქ(1)რწინო ურთი-
ერთობებს, სავსებით უცხო უნდა ყოფილიყო სასიძო-
სა და მისი ოჯახის ამგვარი ვალდებულებები საპა-
ტარძლოს ოჯახის მიმართ. ამიტომ ევროპულ საქორ-
წინო წესებთან ადგილობრივის შედარებისას წარმო-
ჩენილი განსხვავებისთვის, ცხადია, მათ სათანადო
კვალიფიკაცია უნდა მიეცათ. ინფორმირებულნი იყ-
ვნენ რა აღმოსავლეთის ქვეყნებში, კერძოდ, მუსლიმურ
სამყაროში მოქმედი საცოლის სციდვის ჩვეულების

თაობაზე, მათ ეს ვალდებულებები გაიაზრეს, როგორც საცოლის გამოსასყიდი. ევროპული და ადგილობრივი საქორწინო წეს-ჩვეულებების შედარების თვალსაზრისით ნიშანდობლივია არქ. ლამბერტის ერთი შენიშვნა. იგი მეგრული საქორწინო ჩვეულებების აღწერას იწყებს შემდეგი წინადადებით: „ჩვენს ევროპაში, როცა ცოლს ირთავენ, უმთავრეს საგნად აქვთ მზითვის მიღება“ /1, 90/. ავტორი ცოტა ქვემოთ

138

აგრძელებს: „კოლხიდაში ასე როდია. იქ ქალს არავითარი მზითვეი ქმრისთვის არ მოაქვს“ /1, 90/. ასეთი შეპირისპირება შეიძლება ერთგვარი ლიტერატურული ხერხიც კი ყოფილიყო მისიონერისთვის, რათა თავიდანვე დაემუხტა მკითხველის ინტერესი. სხვაგვარად წარმოუდგენელია აიხსნას ის აშკარა სიყალბე, რომელიც სამეგრელოში მზითვის ინსტიტუტის არსებობას შეეხება; ან შესაძლოა – მთელი აქცენტი გადაიტანა რა სასიძოს ვალდებულებებზე, 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 ლოგინს, რამდენიმე ზანდუკით სსვადასხვა ტანისამოსს და საცვალს, ორს ან სამს მოსამსახურე გოგოს, ცხენებს მისთვის და მისი მოსამსახურეებისათვის; ერთ დიდ ქვებს და ვერცხლის თასს“ /1, 92-93/. როგორც ვხედავთ, არცთუ ისე უმნიშვნელო ყოფილა მზითვის ოდენობა. ასეა თუ ისე, ზემოთ დასახელებულ ავტორთაგან მეგრული საქორწინო ურთიერთობების თავისებურებანი შედარებით სწორად გაიაზრა არქ. ლამბერტიმ, რომელმაც ვაჟის ვალდებულებათა კვალიფიცირებისას მეტი სიფრთხილე გამოიჩინა („... ქორწინებას ამ ქვეყანაში თუ აბრკოლებს, ისევ ეს ვალდებულება სასიძოსი, რომ მშობლებს უნდა მოუტანოს იმდენი საჩუქარი, თითქოს სარძლო მონა არისო და მის ფასს იხდისო“).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მოგვიანებით სამეგრე-

ლოში ნამყოფი რუსი თუ უცხოელი მოგზაურებისა და მოხელეების ნაწერებში ვერსად ვხვდებით ცნობას ამ რეგიონში საცოლის სყიდვის ინსტიტუტის არსებობის თაობაზე. ჟ. მურიეს, რომელმაც საკმაოდ რიგიანად აღწერა მეგრული საქორწინო ჩვეულებები, ერთი სიტყვითაც არა აქვს ნახსენები საცოლის სყიდვის

139

თაობაზე. სამეგრელოში ამ წესს მართლა რომ ჰქონოდა ადგილი, იგი ავტორს არავითარ შემთხვევაში არ გამორჩებოდა თუნდაც იმიტომ, რომ მისი მეგზური, როგორც თვითონ აღნიშნავს, ყოფილა სამეგრელოს ისტორიის, ყოფისა და კულტურის ჩინებული მცოდნე იონა მეუნერგია /196, 3/.

4. „გინაცოთამალი“ (პირისანახავი)

„გინაცოთამალი“ ეწოდებოდა პატარძლისათვის განკუთვნილ იმ საჩუქარს, რომელიც მას ნეფის ნათესავ-ახლობელთაგან მოერთეოდა საქორწინო ლხინის დროს.

ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის აღწერილობას ვხვდებით გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე გასული საუკუნის მიწურულს დაბეჭდილ ერთ-ერთ წერილში, რომლის ავტორია მ. ცაიშვილი. იგი წერს: „საქორწინო სუფრის მსვლელობის დროს მოდის დედამთილი და თან მოსდევს კაცი, რომელსაც ქალადი და საწერ-კალამი მოაქვს; მივლენ დედოფალთან, დაიდგამენ ახალ ტაშტს; ორი სხვა კაცი ჩამოივლის, ფულს მოჰკრებს, მიიტანს და დააწყობს თითო-თითოდ ტაშტზედ: „ეს მანათი მოგართვათ უტუმა, უმეტესის მოტანა მინდოდა, მაგრამ ნაზარალევი ვარ და მეორე რძლის მოყვანისას უფრო მეტს მოგართმევო“. იმახის ხმამალა – „სამი აბაზი სიკოიამ, ათი შაურიც ნაჟიამ, ერთი შაურიც ქვრივმა მაკაიამ“. ყოველ ასეთ ძღვენს ისეთ სასაცილო სიტყვებს ატანს, სტუმრები სიცილსა და ხარხარში არიან. ყველამ უნდა შეაწიოს რამე ქალის მომყოლ მაყრებს გარდამ ვისაც რა შეუძლია... ყველა

რომ თავს გადააგდებს ფულსა; მერე დედოფალს პირს ახდიან და ყველა მაშინ დაინახავს... ისვრიან თოფებს, უხარიათ პატარძლის ნახვა“ /97/.

140

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

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

ძველად „გინაყოთამალის“ მირთმევა ლხინის დაწყებამდეც სცოდნიათ. ოჯახში პატარძლის შემოყვანის, კერის გარშემო შემოვლისა და სათანადო რიტუალის შესრულების შემდეგ, რაც საგვარეულო თუ საოჯახო კულტთან ახალი წევრის ზიარების იდეას შეიცავს, მეჯვარე (მეგურგინე მორდია) ვალდებული იყო დედოფლისთვის რიდე აეწია და ვერცხლის ფული ეჩუქებია. რიდეახდილს ნეფის ბებია, დედა ან ვინმე ნათესავი ქალთაგანი კერიიდან აღებული ნახშირით შუბლზე ჯვარს გამოუსახავდა (რასაც მხოლოდ სუფრასთან დასხდომის წინ ჩამობანდნენ) და თან დაასაჩუქრებდა; მათ კვალდაკვალ ჯერ მაზლ-მულები, 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 მკვლევარს არსად არა აქვს მითითებული, რომ „გინაყოთამალი“ დაკავშირებულია პატარძლისათვის

56; 19, 52-55/. ამასთან, ვფიქრობთ, რომ მეგრულმა მასალამ გადმონაშთის სახით შემოინახა აღნიშნული მოვლენის შედარებით ძველი ნიშნები.

ჩვენს ხელთ არსებული მასალების შეჯერება საშუალებას 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 პატარძლისათვის რიდის ახდა უშუალოდ უკავშირდება ახალ საკრალურ ძალასთან მის ზიარებას. ოჯახში დედისეღის შემოყვანის საერთო რიტუალურ პროცესში ჩართული ეს წესი გვაძლევს იმ ვარაუდის წამოყენების საშუალებას, რომ პატარძლისათვის „პირისანახავის“ სახით მირთმეული ნივთები თავდაპირველად საკრალური ძალის მატარებელი იყო და სწორედ მათთან შეხება ხდოდა ამ უკანასკნელს ზიარებულს და ამდენად, გვარისა თუ ოჯახის სრულუფლებიან წევრს. ჰკარგავს რა თავის მაგიურ-რელიგიურ დანიშნულებას, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული პირობების ზრდასთან ერთად, როგორც ეს სამართლიანად შენიშნა ნ. მაჩაბელმა /54, 53/, იცვლება „პირისანახავის“ ოდენობა და ფორმა. ეს უკანასკნელი საბოლოოდ ფორმდება, როგორც ქალის ქონებრივი დამოუკიდებლობის სიმბოლო მ. ცაიშვილისა და თ. სახოკიას მასალებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ „გინაყოთამალი“ თანდათანობით ერწყმის შესაწევარს („ოჭიშაფუ“), რის შედეგადაც პატარძლის საკუთრებაში შეიძლება დარჩეს მხოლოდ პირადი მოხმარების ნივთები (სამკაული, საკაბე და სხვა), ხოლო მას შემდეგ, რაც აღნიშნული სასის საჩუქრები საბოლოოდ იცვლება ფულით, პატარძალს მისგან არაფერი რჩება და მთლიანად ხმარდება ახალშექმნილი ოჯახის კეთილდღეობას.

5. „ჭყუდა“ (მზითვევი)

ვიდრე გადავიდოდეთ სამეგრელოში მოქმედი მზითვის ინსტიტუტის განხილვაზე, საჭიროდ ვთვლით, შევხვთ მზითვის აღმნიშვნელ მეგრულ ტერმინს.

თ. სახოკია წერს: „... მეგრულად მზითვეს ოჭყუდური ჰქვიან... ეს სიტყვა ნაწარმოებია ზმნა ჰყვიდუასაგან, რაც უდრის ქართულ წყვეტას და რაც ტექსტურად ნიშნავს იმას, რასაც მოჰყვება აქტი გაწყვეტისა. აქედან სახელი გასათხოვარი ქალისა, რომელსაც ის დანიშვნის შემდეგ ატარებს, მეგრულად არის „მოჭყუდე“ ანუ ვინც მთელისაგან ძალადაა მოშორებული, ნამდვილად მნიშვნელობა ამ ორი სიტყვისა ოჭყუდური (მზითვევი) და მოჭყუდე (პატარძალი) ჩვენთვის გასაგები იქნება, თუ წარმოვიდგინთ მეგრული ქორწილის სურათს, საცა ერთი მოქმედი პირთაგანი – პატარძალი, სხვა გვარის მიერ არის მოტაცებული, თავისი სურვივის წინააღმდეგ გამოეყოფა მშობლიურ გვარს. ის, რაც იმას თან მოჰყვება ანუ მზითვევი, არის ოჭყუდური, ე. ი. ნივთები, რაც მოტაცებულს მოჰყვება“ /78, 87-88/.

ვფიქრობთ, რომ თ. სახოკიამ სავსებით მართებულად დაუკავშირა ერთმანეთს „ოჭყუდური“, „მოჭყუდე“ და „ჰყვიდუა“, თუმცა მიღებული დასკვნა 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 მზითვევი არ ეძლეოდა. გამორჩა რა ეს მხედველობიდან, მეცნიერი უნებლიედ მივიდა მცდარ დასკვნამდე; 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 ეთნოგრაფიიდან)“ – შემდეგ გამართულ კამათში მონაწილე ს. მაკალათიამ არ გაიზიარა ზემოაღნიშნული მოსაზრება და მზითვის აღმნიშვნელი მეგრული ტერმინი („ოჭყუდური“) დაუკავშირა ზმნა „ჭყვიდუას“, რაც, მისი აზრით, წილის გაცემას ნიშნავს /59, 124-125/.

დავიწყოთ იმით, არის თუ არა მზითვის აღმნიშვნელი ტერმინი „ოჭყუდური“. მზითევს მეგრულად „ჭყუდას“ უწოდებენ. მართალია, ამ უკანასკნელის გვერდით იმავე მნიშვნელობით გვხვდება სიტყვა „ოჭყუდური“, მაგრამ იგი ფაქტიურად აღნიშნავს საკუთრივ არა მზითევს, არამედ სამზითვო საგანს ან საგნების ერთობლიობას და ქართულ თარგმანში ჟღერს როგორც „სამზითვარი“.

ზემოაღნიშნულ ორივე სიტყვაში (ჭყუდ-ა, ო-ჭყუდ-ურ-ი) გამოიყოფა ჭყუდ- ძირი (ასეთივე სურათს იძლევა პატარძლის აღმნიშვნელის ტერმინი – მო-ჭყუდ-უ). როგორც ჩანს, ჭყუდ- ძირი ჭყვიდ//ჭყვად (მოწყვეტა, გაწყვეტა, გაწყდომა) ზმნურ ფუძეს ეკედლება (წყ-წყ-შე კანონზომიერი გადაბგერებით შდრ. ქართ. წყვედ/ტ : სვან. შყედ¹⁵). თუ ეს ვარაუდი (ჭყუდ- ძირის ჭყვიდ // ჭყვად-თან დაკავშირება) სწორია, მაშინ ჭყვიდ- ფუძიდან მომდინარედ უნდა მივიჩნიოთ ზმნა „ჭყუდუა“ (გამზითვება). აღნიშნულ მოსაზრებას მეტ დამაჯერებლობას მატებს ის ფაქტი, რომ სიტყვა „ჭყუდუას“ პარალელურად იმავე მნიშვნელობით გვხვდება დიალექტური ფორმა „ჭყვიდუა“-ც (შდრ. გო-ჭყუდუ // გო-ჭყვიდ-უ – გაამზითვა). 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 წყუედ-ს (შდრ. მეგრ. ჭყუდ- ნ. ა.), წყვდ-ა, ცხადი იქნება, რომ... მეგრული ჭყვიდ იგივეა, რაც ქართული წყვდ-“ /91, 414/.

ჭყუდ-ა მასდარია (საწყისია), მო-ჭყუდ-უ მიმღეობა (შდრ.

ღურა – სიკვდილი და მო-ღურ-უ – მომაკვდავი). ჭყუდა-
სა და მოჭყუდუს შორის ისეთივე მიმართებაა, როგორც
„რდულასა“ (ზრდა, გაზრდა) და „მორდუს“ (გამზრდე-
ლი) შორის. ერთგანაც და მეორეგანაც მო - ზმნისწინ-
ია. რაც შეეხება „ოჭყუდურს“, იგი შეიძლება მომდინარ-
ეობდეს როგორც „ჭყუდუა“-საგან, ისე „ჭყუდა“-საგან.
„ოჭყუდური“ წარმოადგენს ვნებითი გვარის მყოფადი
დროის მიმღეობას.

ამრიგად, ზმნა ჭყუდუა // ჭყვიდუა უნდა იყოს ის ძირეუ-
ლი მასალა, საიდანაც მომდინარეობს როგორც მზ-
ითვის, ასევე პატარძლის აღმნიშვნელი ტერმინები.

ამდენად, ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია ს. მაკალა-
თიას თვალსაზრისი, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ
ჭყუდუა // ჭყვიდუა ნიშნავდა არა მხოლოდ სამზითვო
(გასათხოვარი ქალის) წილს, არამედ საერთოდ წილ-
ის გაცემას და თავდაპირველი მნიშვნელობით იგი
გაყრის, მთელისაგან (საერთო ქონებისაგან) გამოყო-
ფის ტოლფარდი უნდა ყოფილიყო. ამ თვალსაზრისით
საინტერესოა გათხოვილი ქალის აღმნიშვნელი ზოგადი
ხასიათის ტერმინი – „გუმოჭყუდირი“ (სიტყვასიტყ-
ვით „გამზითვებული“). ეს უკანასკნელი მაშინაც იხ-
მარება, როცა ქალი გამზითვებული არ არის. ასეთ
შემთხვევაში ტერმინი თავისი შინაარსით ოჯახიდან
გასულს ნიშნავს. დღეისათვის მეგრულში გაყოფის
აღმნიშვნელი სიტყვა „რთულა“ არის ქართული „გაყო-
ფის“ პირდაპირი თარგმანი და ჩანს, იგი მოგვიანებითაა
მეგრულში დამკვიდრებული. რაც შეეხება თვით წილ-
ის 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 ზოგიერთ კუთხეში მოქმედი წესი-
საგან განსხვავებით სამეგრელოში და დასავლეთ

საქართველოს ბარის მოსახლეობაში, მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებებიდან, „საქორწილოსთან“ ერთად, მზითვი წარმოადგენდა იმ სახის ფასეულობას, 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 ბედ-იღბალს; რაც უფრო სოლიდური სახის მზითევს მოუყრიდა თავს ოჯახი, მით უფრო კარგ სიმესა 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 სათანადო 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 საღამოს მოჰრეკავენ. ასე რომ, ყოველი გლეხის შვილი თავის სამზითვო ქვეშაგების სამზადისს დიდი ხნიდანვე უნდა შეუდგეს“ /97/. სამეგრელოში მზითვის მომზადებაში საკუთრივ გასათხოვარი ქალის მონაწილეობაზე მიუთითებს ი. ტეპცოვიც /184, 6/. მსგავსი ვითარებაა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.

შემდგომად და თადარიგიან გლეხის ოჯახს ქალიშვილის მზითევი უკვე ნიშნობისათვის ან ქორწილი-

სათვის მაინც უნდა ჰქონოდა მზად. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქორწილი გადაიდებოდა იმ დროისათვის, ვიდრე მზითევი გასატანებელი ყოველგვარი ფასეულობა არ შეგროვდებოდა.

ისევე როგორც საერთოდ საქართველოში, სამეგრე-

ლოშიც 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 სასიძოსა და მისი ოჯახის მონაწილეობის თაობაზე. ჩვენს ხელთარსებული მონაცემები XX ს. დასაწყისის ვითარებას ასახავს და ქორწინების საქმეში ვაჟის პირად ინიციატივაზე მიუთითებს. იმ შემთხვევაში, როცა ქალვაჟს ერთმანეთი უყვარდათ, მაგრამ შეუღლების დაბრკოლებელი ფაქტორი მზითვის მოუმზადებლობა 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 სცოდნოდა. როგორც ჩანს, უკვე XX საუკუნის დასაწყისიდან შეიმჩნეოდა მზითვის ინსტიტუტის შესუსტება.

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

147

როგორც ითქვა, გასათხოვარ ქალიშვილს მზითევს მშობლები უმზადებდნენ, მაგრამ თუ ქალი მამით ობლი იყო, მამინ მზითვის თავმოყრაში აქტიურად მონაწილეობდა „მამის მაგიერი“, თუ გასათხოვარს მშობლები საერთოდ არ ჰყავდა და მამის მაგივრობას ბიძა (მამის ძმა) უწევდა, ეს უკანასკნელი ვალდებული იყო ობლისათვის მოემზადებია ისეთი მზითევი, როგორც ღვიძლი შვილისა იქნებოდა.¹⁶

საველე ეთნოგრაფიული მასალებისა და სათანადო ისტორიული საბუთების შესწავლით დგინდება მზითვის შემადგენლობა. შეძლებული გლეხის ქალის მზითევში შედიოდა სკივრი, ჩემოდანი, საკერავი მანქანა, რამდენიმე ხელი ლოგინი, 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 ზოგჯერ სამეურნეო 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 ლოგინის, საოჯახო დანიშნულების რამდენიმე საგნისა და უმნიშვნელო ოდენობის პირადი მოხმარების ნივთების გარდა არაფერი შედიოდა.

¹⁶ იხ. „სია მზითვისა მიცემული გომიას ძე კვირტიას მიერ თავისი ძმისწულის ნინო იგივე ძაბა უკვე გარდაცვალებულის ბასა გომიას ძე კვირტიას ასულისადმი 1912 წლის 7 ოქტონბერს“. ინახება ჩხოროწყუს რაიონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაწერთა 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 მზითევში მიწის გაცემის ფაქტი სამეგრელოში არ გვხვდება. გამონაკლისი იყო მხოლოდ ზედსიძობის („მინოსინჯალაფა“) შემთხვევა, როცა ჩასიძებულ პირს მიწასთან ერთად მთლიანად რჩებოდა ცოლის მამის საოჯახო ქონებაც /78, 107-10/. უძრავი ქონების (მიწის) და მოახლე-მოსამსახურეთა მზითვის შემადგენლობაში არსებობა მსოლოდ თავადაზნაურთა წრეში იყო მიღებული.

უნდა აღინიშნოს, რომ სამეგრელოში ქალისთვის მზითევში გატანებული ფასეულობანი, პირადი მოხმარების ნივთების გარდა, ერწყმოდა საერთო საო-

ჯახო ქონებას და თუ შეუღლებულნი ცალკე არ ცხოვრობდნენ, მზითევი აღნიშნული ქონების შემადგენელ ნაწილად იქცეოდა. დიდი ოჯახის გაყრის შემთხვევაში, იგი უკლებლივ გამოყოფილ ოჯახს მიჰქონდა. არც გაუყოფარ ოჯახში და არც ცალკე ცხოვრების ჟამს 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 მზითევი, ხოლო შვილიანს, როცა ბავშვი მამასთან რჩებოდა, მზითევის 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 „მზითევი 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/.

149

მზითევში შემავალი მომგებიანი ქონების ორ სახეს – საქონელსა და ფულს სამეგრელოში სათავენოს ფუნქცია არ შეუძენია.¹⁸

ამრიგად, არსებული მონაცემების თანახმად, სამეგრელოში გლეხის ქალის მზითვის შემადგენლობაში შედიოდა როგორც პირადი და საოჯახო სარგებლობის საგნები, ასევე მომგებიანი ქონება პირუტყვისა და ფულის სახით. მზითვის შემადგენლობაში შემავალი ყოველგვარი ღირებულება ერწყმოდა საერთო საოჯახო ქონებას და მათზე უფლება ქალს მხოლოდ განქორწინების შემთხვევაში ჰქონდა. ასეთი დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა XIX ს. II ნახევრისა და XX ს. მასალა, რომლითაც ჩვენ ვისარგებლეთ. მართალია, მზითევი წარმოადგენს საოჯახო ქონებიდან გასათხოვარი ქალისთვის გამოყოფილ წილს, მა-

გრამ, 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 უმზითვო ქალი შეიძლება გაუთხოვარი დარჩეს, ოჯახი ქალს არავითარ წილს არ მისცემდა. იცავს რა გარკვეულ ეტაპზე ქალის მემკვიდრეობით 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 ვიმსჯელოთ მზითვის ინსტიტუტის გენეზისის საკითხზე. აღნიშნული პრობლემა კარგადაა გაშუქებული სპეციალურ ლიტერატურაში და მასზე საუბარს აღარ გავაგრძელებთ.

¹⁸ აღმოსავლეთ საქართველოში მზითვეში შემავალმა მომგებიანმა ქონებამ (პირუტყვმა და ფულმა) სათავენოს ფუნქცია შეიძინა /59, 74/.

6. „ონწემ მეყუნაფა“ („აკვნის მიყვანა“)

მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებების თვალსაზრისით უკანასკნელ მოვალეობას შეადგენდა ე.წ. „ონწემი მეყუნაფა“. ქალის ოჯახი ვალდებული იყო უზრუნველყო ახალშობილი აკვნითა და მისი მოწყობილობით, ასევე ჩვილი-სათვის აუცილებელი იმდენი ხელი საცვლებითა და ტანსაცმლით, რაც ბავშვს 2 წლამდე ჰყოფნიდა. აქვე უნდა ითქვას, რომ „აკვნის მიყვანა“ მხოლოდ პირველი შვილის დაბადებისას იყო სავალდებულო. რამდენადაც მომდევნო ბავშვები იმავე აკვანში უნდა გაზრდილიყვნენ, ქალის მამის ოჯახი აღნიშნული თვალსაზრისით თავს არ ივალდებულებდა, მხოლოდ ახალშობილის სანახავად მოდიოდა და საჩუქრებიც მიჰქონდა.

„აკვნის მიყვანის“ დღეს ქმრის სახლში დიდი წვეულება იმართებოდა. საიმდდისო ლხინს ცოლ-ქმ-

რის ნათესაობა და მეზობლობა ესწრებოდა. ბავშვის სანახავად აუცილებლად უნდა მოსულიყვნენ ქალის მშობლები. ეს იყო მათი პირველი მოსვლა სიძის სახლში.

ჩვეულებაზე ქალის ნათესაობის წარმომადგენლობა 10-15 კაცამდე ადიოდა. ეს იმ შემთხვევაში, როცა ბავშვი მამის ოჯახში დაიბადებოდა, მაგრამ თუ ქალი მშობლების სახლში მოილოგინებდა, რაც ტრადიციულად იყო მიღებული სამეგრელოში, ქმრის ოჯახში, შვილიანად მობრუნებისას, რასაც ისევ „ონწეში მეყუნაფას“ ეტყოდნენ, მას მშობლები და ორი-სამი ნათესავი თუ გამოჰყვებოდა.

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

151

ყოფისთვისაც. აღნიშნულ ჩვეულებას თავის დროზე, ყურადღება მიაქცია რ. ხარაძემ და აღნიშნა, რომ „აქ ისეთი ხანის გადმონაშთთან გვაქვს საქმე, როდესაც როგორც ქალი ისე ბავშვი დედის და არა მამის სავარულოს ეკუთვნოდა და ამდენად, დედის საგვარეულოში ბავშვის დაბადებისა და აღზრდის ჩვეულება შეიძლება დედის საგვარეულოს უფლების მამხილებლად მივიჩნიოთ“ /104, 97/.

შეხო რა ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულებას, მ. კოსვენმა მოუთითა, 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 შეძენაზე კი წერს: „ამგვარი წესი... დისლოკალური დასახლების გადმონაშთია, რომელიც, ერთი მხრივ, ავლენს მონოგამიური ოჯახისა და პატრილოკალური დასახლების არამყარობას და, მეორე მხრით, გამომდინარეობს მატრილოკალური გადმონაშთიდან, რომ

პირველი ბავშვი დედის გვარს ეკუთვნის“ /149, 31/. აღნიშნული მოსაზრება გაიზიარა ვ. ითონიშვილმაც /37 241/. 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/. სწორია მკვლევარი, როცა იგი მამის სახლში გათხოვილი ქალის გარკვეულ მდგომარეობასა და უფლებებზე ლაპარაკობს, მაგრამ ჩვენთვის გაუგებარია. თუ რას გულისხმობს თ. იველაშვილი მემკვიდრეობის ქვეშ.

152

შესაძლოა, რომ ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა გენეტიკურად საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურს, კერძოდ, მატრილოკალურ და ავუნკულატურ დასახლებებს უკავშირდებოდეს, მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია XIX-XX საუკუნეებისათვის იგი იმ ადრეული ეპოქის გამოძახილი იყოს. ჩვენ ასე წარმოგვიდგენია: ახალ ოჯახში მოსულ რძალს, ცსადია, ეკისრება გარკვეული სამეურნეო ფუნქცია, რასაც იგი ვერ შესრულებს 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 პასუხისმგებლობა მშობიარობის ნორმალურად წარმართვის საქმეში, ასევე ქალის ან ბავშვის გარდაცვალებისა თუ ტრავმირების შემთხვევაში.

153

თავი V საქორწილო სამზადისი

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

ქორწილისათვის ყველაზე არასასურველ თვეებად მიჩნეული იყო მარტი,¹ აპრილი და მაისი, ე. ი. გაზაფხულის თვეები. მარტში შეუღლებულებზე იტყოდნენ ჭირვეულნი და ხასიათმუწყობელნი იქნებიანო; აპრილში დაქორწინებულებს – უდღეური შვილები ეყოლება-თო; მაისში ჯვარფსკვნილებსა და მათ შთამომავლებს დიდი უბედურება მოელითო.² ასევე გაურბოდნენ ქორწილის გამართვას ზაფხულში, რადგანაც წელიწადის ამ დროს ხალხი, გასაგები მიზეზის გამო, მოუცლელი იყო, ამასთან საქორწილო ლხინისათვის განკუთვნილი ხორავი დიდი სიცხეების პირობებში მალე ფუჭდებოდა. წელიწადის სხვა თვეები – სექტემბერი, ოქტომბერი განსაკუთრებით – ნოემბერი, დეკემბერი და იანვარი, იშვიათად თებერვალი, საქორწილო თემებად ითვლებოდა.

ქორწილის გამართვა არა ჰხამდა 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 მიჩნეოდა /9, 5/.

² მაისის თვეში ქორწინების აკრძალვის შესახებ ე. ტეილორი წერს: „Восемнадцать столетий до нашего времени Овидий упоминает о народном предупреждении 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/.

გლეხის ქორწილი, ჩვეულებრივ, ერთ ან ორ დღეს გრძელდებოდა. იგი დამოკიდებული იყო ოჯახის შემდგობაზე. რაც შეეხება თავადაზნაურობას, მათი ქორ-

წილი შეიძლება ერთი კვირაც გაგრძელებულიყო. ქორწილის ხანგრძლივობის ასეთივე სურათს იძლევა ზოგადქართული მასალაც.

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

დაინიშნებოდა თუ არა ქორწილის დღე, ოჯახი ვალდებული იყო დროულად ეცნობებია ნათესავ-ახლობლებისათვის. საამისოდ აირჩევდნენ რამდენიმე ახალგაზრდას, ე. წ. „მაგინაფალს“ (დამპატიჟებელს), რომელსაც ოჯახის უფროსის სახელით უნდა ეთხოვა მოპატიჟებულთათვის ქორწილში მობრძანება (ქორწილში საშუალოდ 150-200 კაცს იწვევდნენ) /78, 90; 196, 174/. დამპატიჟებლად სამეგრელოში გვევლინება არანათესავი. ამ თვალსაზრისით მეგრული მასალის საპირისპირო ჩანს სათანადო 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 დამპატიჟებლად /9, 58/. ანალოგიური ვითარებაა დამოწმებული სამცხე-ჯავახეთშიც /35, 61/. როგორც ჩანს, აღნიშნული მოვლენა სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს.

1. ურთიერთდახმარების ფორმები

საქორწილო სამზადისისა და უშუალოდ ქორწილის დროს სამეგრელოში პრაქტიკაში იყო და დღესაც მოქმედებს ურთიერთდახმარების ორი ძირითადი ფორმა: ა. შრომითი ურთიერთდახმარება და ბ. მატერიალური ურთიერთდახმარება. ურთიერთდახმარების

აღნიშნული ფორმები დიდად განსაზღვრავდა არამართო 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 ქვემოთ იგულისხმება საქორწილო სამზადისში შემავალი ყველა სახის სამუშაოები (შემის მომარაგება; ახალდაქორწინებულთათვის განკუთვნილი ნაგებობის და სეფისათვის საჭირო მასალების 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 შესასრულებელი საქმის ხასიათით.

156

შრომით ურთიერთდახმარებაში მონაწილეობს უბნის, ე.წ. „სამოხიოს“ მოსახლეობა.³ მათი სპეციალური მოწვევა დასახმარებლად არ ხდება, რამდენადაც ქორწილის დღის გამოცხადებისთანავე ისინი თავს ვალდებულად თვლიან შეიკრიბონ მექორწილე ოჯახში. ვიდრე უშუალოდ საქორწილო სამზადისში შემავალი სამუშაოებისა და მათთან დაკავშირებული

წეს-ჩვეულებების აღწერაზე გადავიდოდეთ, შევჩერდებით მთელი ამ საქმიანობის ხელმძღვანელ პირზე. თუ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში საქორწილო სუფრის უფროსს (გამრიგებელს) ეჯიბი წარმოადგენდა /58, 54-55/, სამეგრელოში ამ ფუნქციას ასრულებდა და დღესაც ასრულებს „დუდკოჩი“ (თავკაცი),⁴ რომელსაც ქორწილამდე ერთი კვირით ადრე ოჯახის უფროსი ასახელებს. ლხინისა თუ ჭირის დროს „სამოხიოში“ „დუდკოჩად“, ხშირ შემთხვევაში, ერთი და იგივე პირი გვხვდება, იგი გამოცდილი, ორგანიზატორული ნიჭით დაჯილდოებული ასაკოვანი კაცია და წარმოადგენს „სამოხიოს“ ფაქტიურ ხელმძღვანელს. „დუდკოჩს“ 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 „დუდკოჩად“ შემთხვევით

³ შრომით ურთიერთდახმარებაში დედის ნათესავების მონაწილეობა, რამდენადაც ისინი სტუმრებად ითვლებოდნენ, წესად არ იყო მიღებული. რაც შეეხება მამის ნათესაობას, ეს უკანასკნელი მონაწილეობდა მხოლოდ წინასაქორწილო სამუშაოებში, „წინალაში“ მათი დასაქმება ყოვლად დაუშვებლად ითვლებოდა.

⁴ საქორწილო სუფრის უფროსს გურიაში „გამგეს“ უწოდებენ.

არჩეული პირი ან ვერ ართმევდა თავს დაკისრებულ მოვალეობას ან კიდევ ითვისებდა საქორწინო ხორაგის ნაწილს. ასეთ თავვაცზეა ნათქვამი ჩვენს მიერ ჩაწერილ ერთსტროფიან ხალხურ ლექსში:

„დული კოჩქუ მურე ბლოლუ –
ქიანაშე გეიმოხორუ –
ირფელი ართო ჩუვაზარი დო.
ღურელქ, მუჭო დუმადორუ“.

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

„დუდკოჩად“ არჩეული პირი, უპირველეს ყოვლისა, ვალდებულია გაანაწილოს ხალხი სსვადასხვა სამუშაოზე. საამისოდ იგი გამოყოფს „დიშქაში მან-წკირალებს“ (შემის დამპობებს), „ფაცხაში გიმაღობალებს“ (ფაცხის დამდგმელებს), „შეფაში გიმადგუმალებს“ (სეფის დამდგმელებს), „გაგესქუას“ (მზარეულებს), „მელუმოლეებს“ (ლომის დამამზადებლებს), „მეხორცეებს“, რომლებსაც ევალებათ საკლავის დაკვლა და ხორცის სუფრაზე გასატანად მომზადება. „დუდკოჩი“ ახალგაზრდა ქალ-ვაჟებიდან არჩევს ლამაზ და მოხდენილ „მოინალეებს“, რომლებიც, შესაძლოა, სტუმართა მხრიდან „გასინჯვის“ ობიექტები გახდნენ. „დუდკოჩი“ გასცემს ყველა საჭირო პროდუქტს გამოყოფილ პირებზე, რომლებიც, თავის მხრივ, უკვე გამზადებულ კერძებს გადასცემენ „მოინალეებს“. იგი აწესებს მკაცრ კონტროლს მომზადებაზე, სუფრაზე კერძებისა თუ ღვინის გატანაზე და სუფრის პერიოდულ შევსებაზე. ყველა მისი ბრძანების შესაბამისად მოქმედებს.

„დუდუკოჩის“ განკარგულებით იწყება საქორწილო ლხინი (ე. ი. სუფრასთან მექორწილეთა დასხდომა). ქორწილის მესამე დღეს, როცა ყველა სახის სამუშაო

158

(სეფის დაშლა, ჭურჭლეულობის დარეცხვა-დასუფთავება, კარ-მიდამოს დალაგება და სხვა) დამთავრებულია, იგი აიღებს ღომის ამოსაზელ ჩოგანს – „კირზას“ და მთელი „სამოხიოს“ თანდასწრებით იმ მოსახლის ეზოში ჩააგდებს, რომელსაც დასაქორწინებელი ვაჟი ან გასათხოვარი ქალი ჰყავს, დალოცავს მას და უახლოეს ხანებში ქორწილის გამართვას უსურვებს. ამ მაგიური ხასიათის წესს – „კირზაში მინოოთამას“ (კირზის ჩაგდებას) უწოდებენ. აღნიშნული წესის შესრულების შემდეგ, „დუდკოჩი“ გამოაცხადებს, რომ ქორწილი დამთავრებულია, მაღლობას მოახსენებს ყველას დახმარები-

სათვის და სთხოვს საკუთარ სახლებში დაბრუნებას.

ახლა კი შევჩერდეთ წინასაქორწილო სამუშაოები-სა და მათთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების აღწერაზე.

როგორც ითქვა, „დუდკოჩი“ გამოყოფს რამდენიმე კაცს შეშის დასამზადებლად. საამისოდ გამოყოფილი ირჩევენ თავიანთ უფროსს და მიდიან „სამოხიოს“ საერთო სარგებლობაში არსებულ ტყეში – ქორწილამდე 4-5 დღით ადრე, რათა მოასწრონ 3-4 საუენი შეშის დამზადება და მისი ტრანსპორტირება. ხელმძღვანელად არჩეულ პირს ევალემა მხოლოდ ე.წ. „სინჯაში დიშქაში ნჭკირუა“ (სიძის შეშის დაპობა). „სიძის შეშა“ წარმოადგენდა 1-1,5 მ. სიგრძისა და დაახლოებით 10 სმ. დიამეტრის აკაციის გაკოპიტებულ და ლამაზად გათლილ ძელაკს, რომლის ერთი თავი მომრგვალებულია, ხოლო მეორე – წაწვეტილი. დამზადებული შეშის დანიშნულების ადგილზე გადატანამდე შეშის მჭრელთა უფროსი „სიძის შეშას“ წაწვეტილი თავით მიწაში ჩაარჭობდა, ირგვლივ ფიჩხებს შემოუწყობდა და კოცონს გამართავდა. ცეცხლის გარშემო ეწყო სანეფოს ოჯახის მიერ საიმდლისოდ გამზადებული პურ-ღვინო, ე.წ. „სინჯაში დიშქაში თია“ (სიძის შეშის ულუფა) – შემწვარი ქათამი, საქონლის მოხარშული ხორცი, ღომი და ყველი იმდენი, რამდენიც შეშის მჭრელებს ჰყოფნიდათ დ ცოტაოდენი ღვინო.

159

ცეცხლის დანთებისთანავე უფროსი დაილოცებოდა, შესვამდა ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელოს. პირველი სადღეგრძელოს შემდეგ შეშის მჭრელები დაიწყებდნენ ბილწსიტვაობას და თან კეტს ურტყამდნენ „სიძის შეშას“; ცეცხლი მანამდე ენთო, ვიდრე ეს უკანასკნელი არ შეიმურებოდა, მერე ჩააქრობდნენ და შეუდგებოდნენ შეშის გადმოზიდვას. სასიძოს სახლს მიახლოებულ შეშის მჭრელებს უბნის ბიჭები მიეგებებოდნენ და „მჭრელთა უფროსს“ სთხოვდნენ „სიძის შეშის“ ჩვენებას; დაკმაყოფილებული ბავშვები გამორბოდნენ უკან და ძახილით – „სინჯაში დიშქა მულუნა“ (სიძის შეშა მოაქვთ) – შევიდოდნენ სანეფო ეზოში; ქალები უმაღვე იმალებოდნენ, მხოლოდ კაცები რჩებოდნენ ადგილზე და

უკვე მოტანილ „სიძის შეშას“ ათვალერებდნენ ბილწს-იტყვაობით. შეშის მჭრელთა უფროსი „სიძის შეშას“ გადასცემდა ფაცხის გამმართავეებს, რომლებიც მას ფაცხის კუთხეში მიაყუდებდნენ. „სიძის შეშა“ ახალდაქორწინებულთათვის განკუთვნილი ნაგებობიდან პირველი ღამის შემდეგ ბავშვებს გამოჰქონდათ და დიდი ზარზეიმით წვაგდნენ.

რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, მსგავსი ჩვეულება ქართულ-კავკასიურ სინამდვილეში არ ყოფილა დამოწმებული. ამიტომ პარალელური მასალის გარეშე მოგვიწევს აზრის გამოთქმა.

მეგრულ საქორწილო წეს-ჩვეულებებში „სიძის შეშის“ არსებობა, ვფიქრობთ, ფალოსის კულტის გადმონაშთია, რაშიც გვარწმუნებს შემდეგი ფაქტორები:

1. „სიძის შეშა“ თავისი ფორმით ფალოსის იდენტურია;

2. „სიძის შეშასთან“ დაკავშირებულია ბილწსიტყვაობა, რომელშიც ხაზგასმულია ნეფის საპირველდამო მოვალეობა; სკაბრეზული ხასიათის საუბრები გამოიხნული ჩანს ახალშექმნილი ოჯახის ნაყოფიერებისა და გამრავლებისათვის;

160

3. პირველი ღამის, ე.ი. პატარძლის დეფლორაციის შემდეგ ხდება „სიძის შეშის“ გამოტანა ფაცხიდან. მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ პირველ ღამეს სიძე „შეზორკილი“ ან გათვალული აღმოჩნდებოდა, „სიძის შეშას“ იქვე ტოვებდნენ და გამოჰქონდათ მხოლოდ პატარძლის განქალაქულების შემდეგ.¹

როგორც ჩანს, „სიძის შეშას“ 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 გათხოვი-

ლი და მრავალშვილიანი ქალის ოჯახში და შეუდგებოდნენ ე.წ. „ჭითა ჯიმში“ (წითელი მარილის) დამზადებას. „წითელ მარилს“ უწოდებდნენ ერთად დანაყილ წითელ წიწაკასა და მარилს, რომელიც მოხარშული ხორცის (ძირითადად საქონლის ხორცის) საწებელად გამოიყენებოდა. საამისოდ მარილი და წიწაკა ქალიშვილებს თავად მოჰქონდათ. ამიტომ საქორწილო სუფრაზე შემოტანილ „წითელ მარилს“ „ოსურსკუალეფიში ჯიმუს“ (ქალიშვილების მარилს) ეტყოდნენ. თუ ასეთი მარილი ცხარე იქნებოდა, მექორწილე მამაკაცები მღეროდნენ ე.წ. „ჯიმში ბირას“ (მარლის სიმღერას):

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

„ჰოი ძღაბი, მუ გიკაკუ.
ოჰო-ჰოია, ოჰო-ჰო.
ართო დაჩხირი ქუმომკათუ,
ოჰო-ჰო.
სით დაჩხერი ყოფექუ დო
მათ დაჩხირი ქუმომკათე.
ოჰო-ჰო.

„ჰოი გოგო, რა დაგინაყავს,
ოჰო-ჰოია, ოჰო-ჰო.
მთლად ცეცხლი შემომანთო,
ოჰო-ჰო.
შენც ცეცხლი ყოფილხარ და
მეც ცეცხლი შემომანთე,
ოჰო-ჰო“.

ვიდრე ქალიშვილები „წითელ მარилს“ ამზადებდნენ, ოჯახის დიასახლისი ხარშავდა ყველიან კვერებს („ყვა-

ლამი კვარი“), რომელთაგან ერთში ხის ჩხირი იდო, ასეთ კვერს – „დიშქამი კვარი“ (შეშინი კვერი) ერქვა. მარილის დამზადების შემდეგ, დიასახლისი ქალიშვილებს კვერებით უმასპინძლებოდა. მას, ვისაც ჩხირიანი კვერი შეხვდებოდა, დანარჩენები სიცილს დააყრიდნენ შეძახილით: „დაშქაქ ქუმორხვადუ“ (შეშა მოგხვდა). „შეშინი კვერის“ პატრონი ქალიშვილი გამოენთებოდა თანატოლებს და პასუხით: „სით ქუმორხვადუ“ (შენც მოგხვდა), თითოეულ მათგანს კვერიდან ამოღლებულ ჩხირს შეახებდა სხეულის შიშველ ნაწილზე (მკლავზე, კისრის არეში და სხვა); შემდეგ ჩხირს ცეცხლში ჩააგდებდა; ქალიშვილები წინასწარ მომზადებულ ფიჩხებს დააყრიდნენ ისე, რომ კერა აგიზგიზებულიყო. დიასახლისი იტყოდა – „დიშქაქ დიჭუ“ (შეშა დაიწვა), ყველას მალე გათხოვებას და მრავალშვილიანობას უსურვებდა და სახლებში გაისტუმრებდა. აღნიშნული წესის შესრულებისას ოთახში მამაკაცი არ უნდა ყოფილიყო.

162

ზემომოტანილი მასალის მსგავსია სამეგრელოს ყოფაში დამოწმებული ერთი ჩვეულება, რომელიც ყველიერის დასასრულს სცოდნიათ. ამ დროს ხარშავდნენ ყველიან კვერებს; ერთ-ერთ კვერში, რომელსაც „ხოზოკვარი“ ან „ხოზოკონი“ ერქვა, „ჩაატანდნენ კაკლის ჩხირს და ვისაც ეს კვერი ერგებოდა, ის იქნებოდა იმ წელიწადს ბედნიერი და დღეგრძელი“ /50, 310/.

როგორც ვხედავთ, „დიშქამი კვარი“ და „ხოზოკვარი“ ან „ხოზოკონი“ ერთი და იგივეა. ერთი შეხედვით, განსხვავება თავს იჩენს წესის შესრულების დროში და მასში მონაწილე პირების ასაკში. „შეშინი კვერები“ ქალიშვილების კუთვნილებათ, „ხოზოკონს“ ქმარშვილიანი ქალები მიირთმევენ. უნდა ითქვას, რომ, მართალია, აღნიშნული ჩვეულებები სხვადასხვა დროსა და სიტუაციებში მოქმედებენ, მაგრამ ხალხური აღქმით, ორივე ეს დრო (წინასაქორწილო და ქორწილის პერიოდი და ყველიერი) გარკვეული თვალსაზრისით თანაბარმნიშვნელოვანი დროა. საქმე ისაა, რომ ყველიერი ემთხვევა ადრე გაზაფხულს, როდესაც ბუნების

ძალები იწყებენ აღორძინებას. აღნიშნულ პროცესში ადამიანის ჩართვა და მისი ზიარება აღორძინება-ნაყოფიერებასთან მიიღწევა „ხოზოკონის“, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლურ-მატერიალური გამოხატულების ჭამის გზით. ექვგარეშეა, რომ თვით კვერი მდედრული 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 (ნეფე-დედოფალი), ან ერთი რომელიმე ოჯახი, არამედ მთელი ჯგუფი. და ეს იმდენად შესამჩნევი ხდება, რომ ჩვენ თამამად შეგვიძლია ვთქვათ: წინასაქორწილო და ქორწილის

163

დღეებში კოლექტივის მთლიანობა შეკრულია დროით. ესაა კოლექტივის ერთობლივი ცხოვრება ნაყოფიერების მომნიჭებელ დროში. ამიტომაც აღნიშნულ დროში შესრულებული სიმბოლური აქტი – „შეშინი კვერის“ 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 მზად უნდა ჰქონოდა პურისა და სიმინდის ფქვილი, რათა დროულად დაეწყოთ მისი გაცრა. საამისოდ „დუდკოჩის“ მიერ გამოყოფილი იყო ე.წ. „მაცირალეფი“ (გამცრელები) – 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 მთი,განს გადასცემდა ტკბილეულჩაწყობილ საცერს და ეტყოდა: „ბედნიერი ყოფილიყოს თქვენი მოსვლა და საქმე; ეს გარჯა სასიკეთოდ გადაგვხადოსო“. ქალები მადლობას მოახ-

სენებდნენ დიასახლისს და საქმეს შეუდგებოდნენ. ფქვილის გაცრის შემდეგ, ქორწილისწინა დღეს პურისა და „ჭვიშტარის“ დაცხოზა იცოდნენ.

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

164

რიტუალური პურების დაცხოზა ყველას როდი შეეძლო. მთელ „სამოხიოში“ რამდენიმე ქალი თუ იქნებოდა ამ საქმეში დასელოვნებული, რის გამოც მათ დიდი პატივით ეპყრობოდნენ. სანეფო სუფრისთვის სულ ხუთი რიტუალური პური იყო საჭირო: 1. „სინჯადო მოჭყუდუში ქობალი“ (სიმე-პატარძლის პური), 2. „მორდიაში ქობალი“ (მეჯვარის პური); 3. „დადეში ქობალი“ (მდადის პური); 4 „დეუდ ქობალი“ (თავი პური) და 5. „დეუდი ჭვიშტარი“ (თავი ჭვიშტარი).

ნეფე-დედოფლის 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 (ნეფე-დედოფლის) მომცრო ზომის ფიგურებს, რომლებსაც კეცზე ცომის დაკვრის შემდეგ მის შუაგულში გვერდიგვერდ ათავსებენ; ფიგურებს შორის ზემო მხარეს „დასვამდნენ“ („ქიგიოხუნუნა“) 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 გამოსაცხობად ჩვეულებრივი კეცი არ გამოდგებოდა. საამისოდ „სამოხი-ოში“ ჰქონდათ საერთო სარგებლობაში არსებული რამდენიმე „დუდ კიცი“ (თავ კეცი), რომელსაც სპეციალურად უკვეთავდნენ „მეკოტუეს“ (მექოთნეს). აღნიშნული კეცები ინახებოდა იმ ოჯახში, რომელიც ქორწილს გადაიხდიდა. როდესაც კეცების წასაღებად

165

მექორწილე ოჯახის წარმომადგენლები მოვიდოდნენ, მათთვის საგანგებო სუფრა უნდა გაეშალათ და სახლში რამდენიმე ახალგამომცხვარი პური უნდა გაეტანებიათ. ამ წესს „კიციში გინოხვამუას“ (კეცის გადალოცვას) უწოდებდნენ. ზემოაღნიშნულ კეცზე აცხობდნენ „თავი პურის“ ზომის „ჭვიშტარსაც“. ამ უკანასკნელსაც ჰქონდა შუაგულში ჯვარი, რომელსაც ცომზე თითის დასმით გამოსახავდნენ.

რიტუალური პურები ლაგდებოდა სუფრის იმ ნაწილში, სადაც ნეფე-დედოფალი და მდად-მეჯვარე იხდნენ. სიძე-პატარძლის წინ იდო მათთვის განკუთვნილი პური, რომლის მარცხენა მხარეს „დუდ-ქობალი“, ხოლო მარჯვენა მხარეს „დუდჭვიშტარი“ იყო მოთავსებული. ამ უკანასკნელთა გვერდზე იქეთ და აქეთ მეჯვარისა და მდადის პურები ეწყო. აქვე უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული პურების ჭამა ქორწილის დღეს არა ჰხამდა. მდადსა 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 „დუდკოჩს“ უნდა „დაედგა კბილი“. ამ წესს „ქობალიში ტახუა“ (პურის გატეხვა) ერქვა. სუფრასთან დასხ-

დომის შემდეგ „დუდკოჩი“ დაჭრიდა პურსა და „ჭვიშ-ტარს“ თანაბარ ნაწილებად და ყველას მიაწვდიდა; ყოველი სადღეგრძელოს შემდეგ თითო ლუკმა პური და ჭყიმტარი უნდა ეჭამათ.

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

166

იყვნენ პურების დათვალიერების შემდეგ კეცზე ფული (შაური ან აბაზი) დაედოთ. ეს ფული მცხოვრებებს ეკუთვნოდათ. ვფიქრობთ, აღნიშნული წესი ანალოგიას პოულობს აღმოსავლეთ საქართველოში ცნობილ „ვარცლის დადგმის“ ჩვეულებასთან /54, 71-75/.

რიტუალური პურები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია დამოწმებული. შეიძლება ითქვას, რომ საერთო ქართული საქორწილო სუფრისათვის იგი ზოგადი მოვლენაა. ხევსურეთში ე.წ. „ჯვრის პურები“, მორთული წითელი ჯვრებითა და მძივებით, 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 ჭერის შუა ნაწილში ჩაარჭობდნენ ხის ჯვარს და მორთავდნენ ხილითა და ტკბილეულით /54, 78/. ქართლშივე დამოწმებულია ჯვრის პურები ასტრალური ნიშნებით, რომელიც, ნ. მაჩაბლის აზრით, რაჭაში გავრცელებელი „კერია-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 გაიზიარა ნ. მაჩაბელმა და, თავის მხრივ,

აღნიშნა: „საქორწილო რიტუალში დადასტურებული...
კვერი რომ მზის კულტის ამსახველი ემბლემაა, ამას
განსაკუთრებით ადასტურებს ხევისურეთში ფიქსირე-
ბული ნეფის კვერი, რომელიც დისკოსებურია და მძივე-
ბად ასხმული ტოტებით გასხვივოსნებულ მზეს გამოხ-
ატავს. მზის ემბლემის – კვერის, ნეფის ტაბლაზე
მოთავსება, მესამე დღეს კი ნეფე-პატარძლის მიერ

167

მისი შექმა წარმოადგენს თეოფაგიის (ღვთაებრივ
ძალასთან ზიარების) გამომხატველი მოქმედების გად-
მონაშთს, რომელიც ოდესღაც ხდებოდა იმისათვის, რომ
მზის ცხოველმყოფელი ძალა და ნაყოფიერების თვისე-
ბა ნეფე-დედოფალზე გადასულიყო. რელიგიის განვი-
თარების შემდგომ საფეხურებზე კვერის მეჯვარისა-
თვის მირთმევა, ნეფე-პატარძლის წინ მისი მოთავსება
და ამ კვერით კერის გარშემო შემოვლა, მათ წინ
ფულიანი ვაშლების დაწყობა სრულდება დიდი ღმერ-
თის გულის მოგების მიზნით, რათა მან უზრუნველყ-
ოს ახლად შეუღლებული წყვილის და საერთოდ მთე-
ლი ოჯახის კეთილდღეობა“ /54, 79/.

საკითხთან დაკავშირებით მისაღებად გვეჩვენება
გ. გოცირიძის აზრი, რომლის თანახმად, მართალია,
ჯვარი საზოგადოების განვითარების უძველეს საფეხ-
ურზეა წარმოქმნილი, მაგრამ „ფერეიდნელთა რწმენა-
წარმოდგენებში იგი მხოლოდ ქრისტიანული წეს-
ჩვეულების ელემენტია და არა წარმართული პერიო-
დისა. მისი შენარჩუნებით ფერეიდნელი ქართველები
ძველი ეროვნული წეს-ჩვეულებების შენარჩუნებას
ეძალეობდნენ“ /19, 73/.

ძალზე ძნელია იმის თქმა, თუ რა შინაარსით ფუნ-
ქციონირებდნენ ჯვრიანი პურები საქორწილო რიტუ-
ალში წინაქრისტიანულ ხანაში. უფრო მეტიც, შეგვი-
ძლია დავსვათ კითხვა – მზადდებოდა კი წარმარ-
თულ პერიოდში აღნიშნული სახის პურები? კატეგო-
რიული 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. ვფიქრობთ, რომ მეგრული მასალის

168

მიხედვით, ჯვრიან პურებზე ფიქსირებულია ქორწინების, შეუღლების ფაქტი (შდრ. ნეფე-დედოფლის პური) და ამ დიდმნიშვნელოვან მოვლენაში მთავარი პირების (ნეფე-დედოფლის, მეჯვარის, მდადის) ადგილი და როლი (შდრ. მეჯვარის პური და მდადის პური). ამასთან, ჯვრიანი პური წარმოადგენს ქორწილში მთავარი პირების პრივილეგიის დამადასტურებელ ატრიბუტს.

შრომითი ურთიერთდახმარებით ხორციელდებოდა სეფის აგებაც.

საქორწილო სუფრა ეწყობოდა ღია ცის ქვეშ ან მარტივი კონსტრუქციის საგანგებო ნაგებობაში, 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 საკმაოდ დიდი ფართობი ეჭირა. ეზოს აღნიშნული ნაწილის ყოველი მტკაველი ოჯახის წევრთათვის ძალზე ნაცნობი იყო და, ცხადია, იცოდნენ მასთან დაკავშირებული ავკარგი; ის მონაკვეთი, რომელიც ოჯახისთვის არასასურველ ფაქტთან იყო წილნაყარი, არავითარ შემთხვევაში არ გამოდგებოდა მოსალხენად. სუფრის გაშლა არა წეს ყოფილა იქ, სადაც ადრე მიცვალებულის დასასვენებელი ფანჩატური ან სამგლოვიარო კარავი მდგარა. მართალია, წინა ეზოს მშვენიერებას ძირითადად საჩრდილობელი ხე წარმოადგენდა, მაგრამ თუ ეს უკანასკნელი მეხნაკრავი იყო, სუფრას არ გაშლიდნენ. ასეთ პირობებში ლხინი 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“ (სეფა). ამ მარტივი კონსტრუქციის დროებითი ნაგებობის მოცუ-

169

ლობა დამოკიდებული იყო საიმდლისო ლხინის მონაწილეთა რაოდენობაზე. „შეფა“ სიგრძეზე იმართებოდა და წარმოადგენდა ხის ძელებზე დაყრდნობილ ორფერდასახურავიან ფარდულს, რომელიც ჩალით ან წყალგაუმტარი ქსოვილით /127/ იხურებოდა; თუ საჭიროება მოითხოვდა, მოპიდაპირე გვერდების მთელ სიგრძეზე ჩალას ან ჭილობებს (შეძლებულნი ფარდაგებს, ხალიჩებს) აკრავდნენ, თავ-ბოლო კი ღია ჰქონდა. როგორც ამას გასული საუკუნის ერთ-ერთი კორესპონდენცია გვამცნობს, სეფა საშუალოდ „... 40 ან 60 საჟენი იყო სიგრძით“ /97/, ხოლო სიგანე იმ ზომისა (დაახლოებით 4-5 მ.), რომ სუფრა ორ რიგად გაეწყობთ. თ. სახოკიას მიხედვით, „ყოველთ უწინარეს ეზოში კეთდება „შეფა“ ანუ წვნელის გრძელი კარავი, ზევიდან ჩალით გადახურული.... შეფაში ორ წყებად სუფრის მაგივრად დამაგრებულია ფიცრები, ხოლო სიღრმეში ტახტის მსგავსი რამე დგას, ამაღლებული – ესაა „დასაბრძანებელი“ „მეფისა“ და „დედოფლისა“ /78, 81/.

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

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

ამრიგად, მთელი საქმიანობა, დაკავშირებული ქორწილის მომზადებასა და მის გამართვასთან, 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 თუ რძლის მოევანა არა მხოლოდ ოჯახის, არამედ გარკვეული კოლექტივის ფუნქციებში შედიოდა და მის საერთო საქმეს წარმოადგენდა. ასეთი კოლექტივის როლში გამოდის „სამოხიო“, რომლის ფაქტიურ ხელმძღვანელს საქორწილო საქმიანობის თავკაცი – „დუდკოჩი“ 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. სახოკია, რომელიც წერს: „... სიძეს ნათესავები, ფულად შესაწევარს გარდა, ნივთიერადაც ეწევიან: ჩვეულებრივ მოჰყავთ ხარები, რომელთაც იქვე დაჰკლავენ ქორწილისათვის. შესაწევარის ამ სახეს ჰქვია „ოჭიშაფუ“ /78, 102/. მექორწილე ოჯახისათვის ნატურით შეწევნა იცოდნენ ქორწილამდე, ხოლო ფულადი დახმარება – ქორწილის დღეს. შეწევნა ნატურით ან ფულით სავალდებულო იყო ყველა მოპატიჟებულისათვის. მაგრამ პირი, რომელ-

იც ე.წ. „გინაცოთამალს“ (პირისანახავს) გაიღებდა, აღნიშნული ვალდებულებისაგან თავისუფლდებოდა. თუმცა, ზოგიერთი ნათესავი თავს იტვირთავდა როგორც ერთი, ისე მეორე ვალდებულებით. თუ „პირისანახავს“ გაღება უშუალოდ საქორწინო სუფრასთან ხდებოდა, ფულის სახით „ოჭიშაფუს“ შეწევნა იცოდნენ ლხინის დაწყების წინ. ოჯახი გამოყოფდა ე.წ. „მაჭარალს“ (ჩამწერი), რომელიც ცალკე ოჯახში იჯდა და ადგენდა შემომწირველთა სიას სათანადო თანხის ჩვენებით. ფულის სახით გაღებული „ოჭიშაფუ“ (ასევე „პირისანახავი“), 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 ოჯახთა გათხოვილი ქალიშვილები. სათანადო ადგილზე აღვნიშნეთ, რომ ასეთ საკლავს „გუმოჭყუდურეფიში ოცვილური“ (გამზითვებული საკლავი) ერქვა. თუ ხარს რამდენიმე ქალიშვილი მოიყვანდა, მათ შორის პრივილეგია ეძლეოდა უფროსს და მისი საკლავი „დუდი ოცვილურის“ (თავი საკლავის) სახელით იწოდებოდა.

გარდა საკლავისა, სასიძოს ნათესაობა და „სამოხიოს“ წევრები ქორწილამდე რამდენიმე დღით ადრე ოჯახს მიართმევდნენ სხვადასხვა სახის პროდუქტს (პურისა და ღომის ფქვილს, ყველს, ღვინოს; ასევე ქათმებს, გოჭებს 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 გამიზნული იყო ოჯახისათვის სათანადო ხარჯების შესამსუბუქებლად. ამასთან, თუ „ოჭიშაფუდან“ საქორწინ-

ლო ხარჯს რაიმე გადარჩებოდა, იგი ახლადშექმნილი ოჯახის კეთილდღეობას ხმარდებოდა.

„ოქიშაფუს“ მსგავსი მატერიალური ურთიერთდახმარება კარგადაა ცნობილი საქართვეოში „ნიჭის“, „სანიჭარის“, „სანაწეოს“, „პატიობის“, „შესაწევარის“ სახელწოდებით.

სამცხე-ჯავახეთში სანიჭარის შეგროვება იცოდნენ უშუალოდ საქორწილო სუფრის მსვლელობის დროს. აქ სანიჭარში შედიოდა როგორც ნატურალური (სასმელ-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, ნაზად-ქსოვილი, 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 მოეგროვებინა და თუ იგი ოჯახს გამოეყოფოდა, მისი წაყვანის სრული უფლება ჰქონდა; ქალის ნიჭი კი პატარძლის საკუთრება იყო“ /19, 93/.

ქორწილში დახმარება უცხო არ ყოფილა აფხაზებისათვისაც. გ. ჩურსინი წერს: „У ахазов 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/. ვ. ითონიშვილის

აზრით კი, ქორწილში შესაწევარი ოჯახების ურთიერთდახმარების ისეთივე წესია, როგორც „ოჩხარი“ და კოლექტიური დახმარების სხვა ფორმები /37, 284/.

ამავე 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 სანიჭარი ვალია კაცისაგან კაცსა ზედან“ /21, 619/. აღნიშნული სამართლის სწორედ ეს მუხლი ჰქონდა მხედველობაში ნ. ურბნელს, როდესაც სწერდა: „თუ ვინმე სანიჭარს ნებით არ გაიღებდა, სამართლით მაინც გადაახდევინებდნენ“ /82, 157/. ბექას სამართლის 34-ე მუხლის თაობაზე გ. ნადარეიშვილი მიუთითებს, რომ „სავალდებულო სანიჭრის დაწესებით კანონმდებელი ცდილობდა გადაერჩინა ოჯახების არცთუ ისე მცირე რიცხვი ქორწინების ხარჯთა ტვირთქვეშ გაქყლეტისაგან“ /64, 66/.

ვფიქრობთ, 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.

174

2. „თორ-ფაცხა“ –

ნაგებობა ახლადქორწინებულთათვის

საველე ეთნოგრაფიული მასალა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ გასული საუკუნის სამეგრელოში ახლადმეუღლეებულები 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 ვთვლით, წარმოვადგინოთ ახლადშეუღლებულთა 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 იმჟამად ვერ შევძელით მათი ფოტოგრაფირება, ხოლო 5 წლის შემდეგ, როცა ხელმეორედ მოგვიხდა ჩასვლა აღნიშნულ სოფლებში, ერთი მათგანი საერთოდ არ იდგა, მეორე – თხების სადგომად გადაეკეთებიათ. თავის დროზე. ნაგებობები ჩავიხატეთ და სათანადო ანაზომებითურთ აღვწერეთ, რამდენადაც მითითებული ნაგებობები კონსტრუქციულ-არქიტექტურული თვალსაზრისით¹ და სოციალურ-ყოფითი ფუნქციით ერთმანეთს იმეორებენ, მიზანშე-

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

წონილად მიგვაჩნია, აღვწეროთ მხოლოდ ერთი მათგანი, კერძოდ, სოფ. ობუჯში მცხოვრები მ. კაკაჩიას კუთვნილი „თორ-ფაცხა“.

ფაცხა გეგმაზე წრიული მოყვანილობისაა (დიამეტრით 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 გაყოლებით გადის წნული კედელი (იელის წნელისა). ფაცხას წინა მხარეს აქვს რკა-

ლური მოყვანილობის ფიჭვის დირე (შიდა მხარეს ორივე ბოლოში ჯამისებური ამოდარულით, ე.წ. „ობჟალეთი“ და ფიჭვისავე სარტყელი, მათ ნაჭრეებში ჩასმულია ფიჭვის ჩარჩოები და გვერდითი დგარები. ჩარჩოს ანჯამებით ჰკიდია ფიცრული ერთკარედი. წნული კედლის დგარებს ეყრდნობა კოწოლკავეები, რომელთა თავების შეერთებით იქმნება კონუსური ფორმის სახურავი. კოწოლკავეებს კედლებიდან დაახლოებით 80 სმ. სიმაღლეზე მიუყვება მჭიდრო წნული, რომელიც ზემოთკენ თანდათანობით მეჩხერდება და 120 სმ. სიმაღლეზე საერთოდ ქრება; შიგნიდან ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს კოწოლკავეები წნული კედლის გაგრძელებას წარმოადგენს. ფაცხა გადახურულია გვიმრით.

იმისათვის, რომ კედელი ნალექისაგან არ დაზიანდეს და წნულში წყალმა არ გაჟონოს, პირველი რიგის ბურვილის ერთგვარი გაგრძელებაა დაახლ. 45° დახრილობის წნული ნაშვერი. ამ უკანასკნელის მოსაწყობად გამოყენებულია ღეროები, რომლის ერთი ბოლო მაგრდება დგარის თავზე, მეორე კი – დაახლ. 25 სმ. გარეთ გამოდის და ქმნის წნულ ნაშვერს.

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

176

ოვრების უკან, რათა თვალი არ სცემოდა ნეფე-პატარძალს. მაგიური ფუნქცია ენიჭებოდა ჩარჩოსა და კარზე მიკრულ ცხენის ნალებსა და ჯვრის გამოსახულებებს. კარის გვერდით კედელზე ეკიდა სახელდახელოდ შეკრული მცირე ზომის ხის ყუთი ე.წ. „ადაფა“², რომელშიც ნეფე „ხემანწყუსათვის“ (ხელმეწყობისათვის)³ განკუთვნილ საჩუქარს – ფულს, თავშალს ან ცხვირსახოცს დებდა.

როგორც ითქვა, „თორ-ფაცხის“ დირეს შიდა მხარეს ორივე ბოლოში აქვს ჯამისებური ამოდარული ე.წ. „ობჟალე“ (სარბევე), რომელშიც რძეს ასხამდნენ. ხალხის რწმენით, პირველ ღამეს სიძე-პატარძალს შესაძლოა სწვეოდა გველი, რომელიც ან ორივეს დაახრ-

ჩობდა, ან მხოლოდ ნეფეს და თვითონ დედოფალს მიუწევებოდა.⁴ იმისათვის, რომ გველს არ ევნო ახალშეუღლებულთათვის, „ობჟალე“-ში რძეს ასხამდნენ, რითაც მისი კეთილგანწყობის მოგება სურდათ.

ჩვენ არაფერი ვიცით „თორ-ფაცხის“ შიდამოწყობილობის შესახებ. მასზე მწირი ცნობები მხოლოდ ხანდაზმულ მთხრობელთა 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“ (ხელშემყოფის) მოვალეობას შეადგენდა ნეფისათვის პატარძლის მიგრა ფაცხაში, მათთვის ლოგინის გაშლა და სხვა წვრილმანი დახმარება /50, 469/.

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

ტახტი, რომელსაც ჭილოფის („ჭილის“) ფარდა განაცალკევებდა: ტახტისუკანა კედელზე გაკრული იყო ფარდაგი ან ჭილოფი; მარცხენა მხარეს მდგარ მომცრო ზომის ტაბლაზე ელაგა პურ-ღვინო; კუთხეში მიყუდებული იყო ე.წ. „სინჯაში დიშქა“. აქვე უნდა ითქვას, რომ ფაცხაში სიძე-პატარძალი 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 ახლადდაქორწინებულისათვის განკუთვნილი ნაგებობა იწოდება „თორ-ფაცხად“. როგორც ზემოთ აღვნიშნა, ეს უკანასკნელი ჩვეულებრივი წრიული და წნული ფაცხისაგან განსხვავდება შედარებით მცირე ზომებითა და დაბალი სახურავით; გარდა ამისა, სხვაობა შეიმჩნევა თვით კედლის წნულ-

ში. განსხვავებით სხვა ფაცხებისაგან, „თორ ფაცხის“ კედლის წნული მჭიდროდაა ნაქსოვი, რისთვისაც იყენებდნენ ძალზე ვიწრო წნელებს. მართალია, იგი დიდბანს ვერ ძლებდა, მაგრამ მეტად ლამაზი იყო და ამასთან შეუძლებელიც გახლდათ შიგ შეჭვრეტა. სწორედ ამის გამო ვფიქრობთ, რომ ჩვენთვის საინტერესო ნაგებობის სახელწოდების პირველი ნაწილი „თორ“ – უნდა გამომდინარეობდეს თურქული სიტყვიდან tor, რაც წვრილად და ფაქიზად მოწნულს ნიშნავს /157/. შესაძლოა, ეს ტერმინი სამეგრელოში ლაზი ოსტატების მიერ იყოს შემოტანილი.

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

178

რელო. ამიტომ ვთვლით, რომ ამ მიკრორეგიონში მცხოვრებ მოსახლეობას ნასესხები აქვს მხოლოდ ტერმინი „ამხარა“ და არა კულტურის ელემენტი, როგორც ამას შ. ინალიფა მიიჩნევს: „Отдельное брачное помещение в прошлом было известно и мегрелам, по крайней мере тем из них, которые жили в Абхазии или в порганичных с Абхазией районах, и тот факт, что оно известно им под своим точным абхазским названием «амхара», заставляют 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 შერჩევა

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

⁵ სათანადო მასალები ინახება ავტორთან.

საზღვრავდა არა იმდენად ოჯახთა ეკონომიური შესაძლებლობა, რამდენადაც ნათესავ-ახლობელთა წრეში ღირსეული პირების ოდენობა.

მაყრის შერჩევასა ითვალისწინებდნენ მის გარეგნობას, მხედრულ ნიჭსა და მსროლელის მონაცემებს, რათა არ შერცხვნილიყვნენ ჯირითსა და სხვა სახის შეჯიბრში. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმას, როგორი სიმღერა და ცეკვა-თამაში იცოდა მაყრად არჩეულმა და რამდენად კარგი მომღებნი 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 ნათესავებიდან და მეზობლებიდან. დედის ნათესავების მხრიდან მაყრის შემადგენლობაში აუცილებლად უნდა ყოფილი-

ყვინენ მისი ძმები და ბიძაშვილები; დების მაყრად წას-
ვლა აუცილებელი არ ყოფილა. მამის მხრიდან მაყრად
მიდიოდნენ მისი ძმები, ბიძაშვილები და მათი შვილები;
20 კაციან მაყარში 4-5 ქალი თუ ერია. რაც შეეხება
მეზობელ მაყრებს, ისინი შეადგენდნენ „სამოხიოში“
შემავალი ყოველი „დინოს“ თითო წარმომადგენლებს.

ასეთი იყო მაყრის შერჩევის წესი.

მაყრად შერჩეულნი დილაადრიან იკრიბებოდნენ
ნეფის სახლში. თუ პატარძლის მოსაყვანად გამზადე-
ბულ მაყარს წინ შორი გზა ედო, ოჯახი ვალდებული
იყო მათთვის ცალკე სუფრა გაეშალა და საგზალიც
გაეტანებია.

⁶ მაყრის შერჩევას იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონია, რომ XX ს.
დასაწყისის სამეგრელოში მათი დაქირავებაც კი დაუწყიათ. დაქირავე-
ბულ მაყარს ეძლეოდა გასამრჯელო, ე.წ. „ნამაყარუ“ (ნამაყრალი) 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 დაქირავებულ მაყარს, რომელიც ერთდროულად
იყო კარგი მომღერალი, მხედარი და მსროლელი.

თავი V

ქორწილი

1. მაყრიონი და მისი წევრების უფლება-მოვალეობანი

ა. მაყრის მიერ პატარძლის მოყვანა

ნეფის სახლში შეკრებილი მაყარი, იმ შემთხვევაში,
თუკი საპატარძლო შორს ცხოვრობდა, დილით ადრე
გაუდგებოდა გზას; თუ მახლობელ სოფელში იყო,
შუადღემდე მაინც გადიოდა; ტრადიციის თანახმად,
სიძე ქალის მოსაყვანად არ მიდიოდა. იგი მაყარსა და
პატარძალს ეკლესიასთან ან სახლში ხვდებოდა. ასევე
არაწეს ყოფილა მაყრიონის შემადგენლობაში მშობლებ-
ის ყოფნა. ისინი ჯვრისწერასაც კი არ ესწრებოდნენ;

ჩვეულების მიხედვით, სტუმრებს მხოლოდ თავიანთ ოჯახში უნდა მიგებებოდნენ.

მთხრობელთა გადმოცემით, მაყარი სვლის გარკვეულ წესს იცავდა. პატარძლის მოსაყვანად წასულებს წინ „დუდმაყარე“ (მაყრიონის მეთაური) მიუძღვებოდა. მას გვერდიგვერდ მიყვებოდა „მეგურგინე მორდია“ (მეჯვარე), ოდნავ უკან კი მახარობლად გამოყოფილი პირი („მახარე“). შემდეგ მოდიოდა ქალთა ჯგუფი, რომლის ერთ-ერთი მეწინავეთაგანი მდადი („დადე“) უნდა ყოფილიყო. ქალებს მოსდევდნენ მაყარი მამაკაცები ორ ან სამ მწკრივად. მაყრის სვლის ასეთ წესში ასახულია მისი წევრების უფლებები და პრივილეგია, რომლითაც, უპირველეს ყოვლისა, სარგებლობენ მთავარი პირები – „დუდმაყარე“, „მეგურგინე მორდია“, „მახარე“ და „დადე“.

პატარძლის სახლს მიახლოებული მაყარი გაგზავნიდა მახარებელს, რომლის უკან მობრუნებამდე ვაჟის წარმომადგენლობას არ ჰქონდა უფლება მისულიყო დედოფლის ოჯახში. მახარობლის დაბრუნების-

181

თანავე მაყრიონი თოფის სროლით შედიოდა მექორწილეთა ეზოში. ქალის მხარე მათ დიდი ზარზეიმით ხვდებოდა. სტუმრები ჩამოქვეითდებოდნენ თუ არა, მასპინძლები ცხენებს ჩამოართმევდნენ. ისინი ვალდებულნი იყვნენ ცხენები დაესვენებიათ, მათთვის უნაგირი ჩამოეხსნათ, ოფლი მოეწმინდათ და მაყრის წასვლამდე დაეპურებიათ.

ჩამოქვეითებულ მაყარს გამოეყოფოდა მეჯვარე, სტუმრების მისაგებებლად ეზოში გამოსულ პატარძლის დედასთან მივიდოდა, მიულოცავდა ქალიშვილის გათხოვებას და გადასცემდა სიძის ოჯახიდან გამოგზავნილ საპატარძლო ტანსაცმელს. ვიდრე სტუმრები სუფრასთან ისდნენ, პატარძალი ამ კაბაში უნდა გამოწყობილიყო.

პატარძლის ტანსაცმელზე და საერთოდ მის მორთულობაზე ლიტერატურაში არსებულ მონაცემებს ჩვენ ვერაფერს ვამატებთ; ამიტომ უცვლელად მოვიტანთ პატარძლის საქორწილო მორთულობის ც. ბეზ-

არაშვილისეულ აღწერას: სამეგრელოში „ძველად საქორწილო ტანსაცმლის საუკეთესო ვარიანტს ქართული სარტყელ-გულისპირიანი კაბა შეადგენდა... ამავ მიზნით იყენებდნენ იმ დროს ფართოდ გავრცელებულ როგორც ორნაწილიან, ისე სხვა ფორმის მხრიან კაბებსაც. მხრიანი კაბებიდან აღნიშვნის ღირსია ე.წ. კაბა „შანტიკლერი“, რომელიც სიკოხტავით სჯობდა ქართულ კაბას, უფრო ვიწრო იყო და მოკლევ. ეს ყელმობხსნილი და მოკლე სახელოებით შედგენილი კაბა XX ს. იწყებს გავრცელებას და საქორწილო ჩაცმულობად იქცევა. კაბის ზედა ნაწილი განზეა მოყვანილი, ქვედა – გაირიბებული ნაჭრების წყალობით თუ „კლოშად“ გამოჭრის გამო, ბოლოსკენ განიერებული... აღნიშნულ ტანსაცმელთან ერთად პატარძალს თავზე ძვირფასი თავშალი ეხურა, ფეხზე თეთრი ფეხსაცმელი ან „ბანტოვკიანი“ ტუფლები ეცვა... საპატარძლო ტანსაცმლის მასალად კარგი შალი და

182

აბრეშუმი ყველას სჯობდა, ფერებიდან – თეთრი... ქორწილის მერე საქორწილო თავსაფარს საგარეოდ გამოიყენებდნენ, კაბას უფრო ხილდებოდნენ, ერთი-ორჯერ ხატობაში ან „იარმუკაზე“ ჩაიცვამდნენ და მერე სამკვდროდ ინახავდნენ“ /8, 119-120/.

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

პატარძლის მხარე: – ჩქი მომირდუნა, ჩქი მომირთუნა. ანწი თქვა მუშა მოირთუმუნა?
– ჩვენ გაგვიზრდია, ჩვენ მოგვირთავს, აწი თქვენ

რისთვის მოსულხართ?

მეჯვარე: – თქვა მოირდუნა, თქვა მოირთუნა, ჩქი ოყუნაფჷმა მომირთუმუნა. – თქვენ გაგიზრდია, თქვენ მოგირთავთ, ჩვენ წასაყვანად მოვსულვართ.

პატარძლის მხარე: – თქვა ვაირდუნა, თქვა ვაირთუნა. ანწი თქვა მუმა მოირთუმუნა?

– თქვენ არ გაგიზრდია, თქვენ არ მოგირთავთ, აწი თქვენ რისთვის მოსულხართ?

მეჯვარე: – ჩქი ვამირდუნა, ჩქი ვამირთუნა, ჩქი ოყუნაფჷმა მომირთუმუნა. – ჩვენ არ გაგიზრდია, ჩვენ არ მოგივრთავს, ჩვენ წასაყვანად მოვსულვართ.

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

– თქვენთვის გაზრდის, თქვენთვის მორთავს. ჩვენ რა?

183

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

– ჩვენთვის გაზრდის, ჩვენთვის მორთავს, თქვენ – ეს.

ამ დროს იღება კარი და მეჯვარე პატარძლის ამხანაგებს წვრილმანი საჩუქრებით ასაჩუქრებს. თვითონ კი პატარძალს მოჰკიდებს ხელს და მიჰყავს ეზოში გამოშლილი მაყრისაკენ.

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

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

დამხვედური: – წიე, მურე გახარენს. მი მოუნსუ მაყარემს?

– ბიჰო, რა გახარებს. ვინ მოყავს მაყარებს?

მახარობელი: – მა თინარე მახარენს, მოჰყუდუ მო-

ყუნს მაყარემს.

– მე ის მახარებს, (რომ) პატარძალი მოჰყავთ მაყარებს.

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

¹ მთქმელი ძ. კვარაცხელია, სოფ. ჯვალი, წალენჯიხის რ-ნი, 1982

ნი ინფორმაციის შემცველია (ასეთივე სურათი გვაქვს პატარძლის დახსნასთან დაკავშირებულ დიალოგში). ამიტომ ვფიქრობთ, რომ მსგავსი პარალელებით რიტუალური ტექსტის აგებას საფუძვლად უდევს სასურველი 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: აწმყო დროის პოზიციიდან შეფასებულია მომავალი (ქორწინების შედეგი). დიალოგის აწმყო 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“ რიტუ-

ალი წარმოადგენს მატრილოკალური დასახლებიდან პატრილოკალურ დასახლებაზე გადასვლის დროინდელი რიტუალის გადმონაშთს, როდესაც მამის ოჯახიდან ქალის წყევანისას 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-

185

შირებს, მაგრამ მისი ანალიზის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ნ. მაჩაბელმა ჩვენთვის საინტერესო მოვლენა მაინც საცოლის სყიდვის ინსტიტუტს დაუკავშირა.

იმისათვის, რომ ჩავწვდეთ პატარძლის „დახსნის“ ჩვეულების არსს, ჩვენთვის ამოსავალი უნდა იყოს ის მასალა, რომელიც ასახავს პატარძლის გადამალვის ან ამ უკანასკნელის გაძლიანების წესს. აღნიშნული წესი გავრცელებულია მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხში და უკავშირდება ე.წ. საქორწილო ანტაგონიზმს /170, 121-127/. ესაა საპატარძლოს კოლექტივის მიერ უკმაყოფილების ფორმალური გამოხატვა მისი წევრის წყევანის გამო. ამიტომაც მალავენ ქალიშვილს. უმძიმს რა ოჯახთან თუ გვართან განშორება, დედოფალი უძალიანდება საქმროს ან მყარს, როცა ისინი პატარძლის წყევანას მოინდომებენ. მართალია, აღნიშნული ჩვეულება უკავშირდება იმ პერიოდს, რომელზედაც ნ. მაჩაბელი მიუთითებს, მაგრამ არა გვგონია, ვაჟის მხარე საჩუქრის გაღებით ყოფილიყო ვალდებული (აქ არ იგულისხმება ურვადი. იგი ცალკე მოქმედებს). სათანადო მასალები მიუთითებენ, რომ გადამალული თუ გაძლიანებული პატარძლის მიმართ საქმრო და მისი მხარე ძალადობას მიმართავს (ამ დროს ქალის მხარე მაყურებლის როლში გამოდის) და არავითარი საჩუქრით არ ივალდებულებს თავს. ეს მასალა, მოტანილი ა. პერშიცის სტატიიდან, განეკუთვნება საზოგადოებრივი განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი ხალხის ყოფას /170, 121-127/. ამიტომ მიგვაჩნია, რომ პატარძლის დახსნასთან დაკავშირებულ ფასეულობათა გაღება შედარებით გვიან-

დელი მოვლენაა, რომელმაც სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობის დამკვიდრებასთან ერთად ფართო გაქანება მიიღო.

პატარძლის დახსნისა და „დუდმაყარესთვის“ მზითვის ჩაბარების შემდეგ მაყრიონი ემშვიდობებოდა ოჯახს და ქალის მაყართან ერთად ნეფის სოფლისაკ-

186

ენ გამართებოდა; ვაჟის სახლში მისვლამდე შეჩერდებოდნენ ეკლესიასთან, სადაც მათ სიძე ელოდებოდა. ჯვრისწერას საკმაოდ კარგად აგვიწერს თ. სახოკია /78, 97-98/. ამასთან, რამდენადაც სამეგრელოში მოქმედი ჯვრისწერის წესები თითქმის არაფრით განსხვავდებოდა სსვა ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში მოქმედი წესებისაგან, რომლებიც მთელი სისრულთაა 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 მღვდელი ნეფე-დედოფალს საეკლესიო წესით დასწერდა ჯვარს და თავზე „მაფემიას“ – გვირგვინს დაადგამდა /5, 265/. „მაფემია“ კეთდებოდა თხილის ნორჩი წნელისაგან, რომელსაც თავის მხრივ მომცრო ზომის ტოტები ჰქონდა. თხილის წნელს მრგვალად დაგრიხავდნენ ისე, რომ მას გვირგვინის ფორმა მიეღო. თუ ზაფხულის პერიოდი იყო, „მაფემიას“ ყვავილებით მორთავდნენ, თუ არა და სუროთი შემოსავდნენ. გვირგვინი პატარძალს ქორწილის შემდეგ უკანა ეზოში მდგარ ხეზე უნდა შემოედო, მისი გადაგდება ავისმომასწავებლად ითვლებოდა.

ეკლესიიდან გამოსულ ჯვარდაწერილებს მაყარი თოფების სროლითა და სიმღერით მიაცილებდა მექორწილე ოჯახისაკენ, რომლის ეზოში მხოლოდ მახარობლის გაგზავნის შემდეგ შედიოდნენ. ეზოში შემოსულ ნეფე-დედოფალს დამხვდურნი ჟრიაშულითა და დამბაჩების სროლით ხვდებოდნენ. მათ მიუახლოვდებოდა სიძის დედა, თითო კოვზ თაფლს შეაჭმევდა, და სახლისაკენ გაუძღვებოდა. სახლის ზღურბლზე იდო გადმოტრიალებული თეფში, ხოლო მის გვერდით ღვინით

სავსე ჭიქა. ნეფეს თეფში ფეხის დარტყმით უნდა დაემტვრია /78, 99/. პატარძალს კი ფეხის წაკვრით ჭიქა უნდა წაექცია და ღვინო დაეღვარა /97/. სახლში შესულ ნეფე-დედოფალს წინ მეჯვარე მიუძღვებოდა

187

და იწყებდნენ კერიის გარშემოვლას. პატარძალს ამ დროს ხელში ღომის ან სიმინდის მარცვლით სავსე თეფში ეჭირა და მარცვლებს ოთხივ კუთხით აბნევდა /97/. კერიის გარშემო სამჯერ შემოვლის შემდეგ დედოფალს კალთაში პატარა ბიჭს ჩაუსვამდნენ. სწამდათ, რომ ამ მაგიური ხასიათის ქმედების წყალობით შეუღლებულეების პირველი შვილი ვაჟი იქნებოდა. პატარძალს ბიჭი უნდა დაესაჩუქრებინა პერანგით, პირსახოცით /97/, ან სხვა რაიმე ნივთით. დედოფალს შემდეგ ბიჭი უნდა ჩამოესვა და ფეხზე ამდგარიყო. ვაჟის დედა მას ხელში მთელ ხაჭაპურს დააკავებდა. დედოფალს იგი უნდა დაემტვრია და მალა აესროლა; მაყრები ცდილობდნენ ხაჭაპურის ნატეხების დაჭერას /97/. აღნიშნული წესის შესრულების შემდეგ დედოფალი მისთვის განკუთვნილ ოთახში გაჰყავდათ. ამით მტავრდებოდა პატარძლის მოყვანა და იწყებოდა საქორწილო ნადიმი.

პატარძლის ოჯახში შემოყვანასთან დაკავშირებული ზემოთაღიშნული და სხვა ხასიათის წეს-ჩვეულებანი, რომელიც თითქმის მთელ საქართველოში სრულდებოდა, სპეციალურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა გააზრებული როგორც ინკორპორაციული ხასიათის რიტუალი /37, 246; 9, 65-66; 54, 110-111; 35, 79-83; 19, 103; 65, 187-188/.

ბ. „მახარე“ (მახარობელი)

როგორც ითქვა, მაყრიონის შემადგენლობაში ერთ-ერთ მთავარ წევრს „მახარე“ წარმოადგენს. გარკვეული თვალსაზრისით ჩვენ გვერდი ავუარეთ მახარობელთან შეხვედრის აღწერას მისი პატარძლის სახ-

ლში მისვლის დროს; ახლა კი გავვეცნოთ სათანადო მასალას.

პატარძლის სახლს მიახლოებულ მაყარს გამოეყოფოდა მახარობელი, პირველი შეიჭრებოდა მექორწილე

188

ოჯახის ეზოში და შეკრებილთ მაყრის მოსვლას ამცნობდა. დამხვდურნი (ძირითადად ახალგაზრდობა) ხმაურით მოცვივდებოდნენ „მახარეს“ და ცხენიდან ჩამოგდებას დაუპირებდნენ, თან ძალდაუტანებლად ურტყამდნენ და ჩქმეტდნენ ფეხებზე. შეჯგუფულთა წრეს გაარღვევდა ვინმე მანდილოსანთაგანი, რომელსაც ხელში ხონჩა ეჭირა და მაცნეს მიუახლოვდებოდა; ხონჩაზე სასმელ-საჭმელთან ერთად იდო საქონლის მოხარშული წვივი („წირღვი“), რომელსაც მახარობელს მიაწვდიდა. ამ უკანასკნელს ცხენიდან ჩამოუსვლელად კბილი უნდა დაედგა იმ ადგილისათვის, სადაც წვივის კუნთები მყესზე გადადის და უმაგრდება ქუსლის ძვალს /83, 387; 76, 27/. აღნიშნულ წესს „წირღვიმ კიბირიში გედგუმას“ (წვივზე კბილის დადგმას) უწოდებდნენ. წვივზე კბილის დადგმის შემდეგ, მახარობელი დაილოცებოდა და ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელოს შესვამდა. იქვე მდგარი ქალი მას მარჯვენა მკლავზე წითელ ლენტს შეაბამდა. ლენტებშებმული „მახარე“ უკან მობრუნდებოდა და კვლავ მაყარს შეუერთდებოდა. ბავშვები მას ყიჟინით მიაცილებდნენ ჭიმკრამდე. ასე ხვდებოდა მახარობელს პატარძლის მხარე.¹

იმისათვის, რომ ჩავწვდეთ მახარობლის ფუნქციის არსს, პარალელურად მასალის სახით მოვუხმობთ ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფების საქორწილო წესჩვეულებებში მოქმედ შესაბამის მონაცემებს.

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

¹ მახარობელთან შეხვედრის სულ სხვა სურათია წარმოდგენილი ნე-

ფის სახლში. აქ მახარობელს სიხარულით ხვდებიან და აწვდიან ერთ კოვზ თაფლს ან შაქრის ნატეხს, ასევე მწვადსა და ღვინოს /78, 99/.

როცა მახარობელი სახლში შევარდებოდა და საკიდელს ჩაავლებდა ხელს. მახარობელი სათანადო გამასპინძლების შემდეგ ისევ მაყართან ბრუნდებოდა /37, 250/.

მახარობლის გაგზავნასთან დაკავშირებით საინტერესო მასალაა დაფიქსირებული მესხეთ-ჯავახეთში. აქ სოფელში შესულ მახარობელს ხალხი ესვრის წივისა და თოვლის გუნდას. მიუხედავად ამისა, მახარობელი მაინც შევარდება ბოსელში, მოსჭრის ხბოს ყურს, დაიჭერს ხელში და გამოვა იქიდან შემდეგი სიტყვებით: „მე ვარ მახარობელი, სახლის გამხარებელი, ნეფე მომყავს ლამაზი, დამიცალეთ დარბაზი“. შემდეგ მახარობელს უმასპინძლებიან და ასაჩუქრებენ; მახარობელი კვლავ მაყართან ბრუნდება. გ. ჩურსინის მიხედვით, კახეთში მახარობელი ქალის ოჯახში მოსვლისთანავე გაისვროდა დამბახას, რითაც მაყრის მოახლოებას იტყობინებოდა. მას ასაჩუქრებდნენ აბრეშუმის ხელსახვევით, რომელსაც იგი ან მკლავზე შემოიხვევდა ან კიდეც ცხენს შეაბამდა კისერზე, შემდეგ კვლავ მაყარს შეუერთდებოდა /190, 53/. ანალოგიური სურათია ქართლში /54. 86/.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით ძალზე მნიშვნელოვანი მასალა აქვს აჭარაში დამოწმებული ეთნოლოგ მ. ბეჟაიას. „სასიმოს ოჯახთან მიახლოებისას გზაშივე შეარჩევდნენ მახარობლად ქალის ნათესავ ვაჟს ან ვაჟებს და დააწინაურებდნენ. მას ატანდნენ სპეციალურად დედოფლის მიერ შეკერილ და დაქარგულ პატარა ბალიშს – „მუჟდებალიშს“. ბალიშს შუაში ჩაკერებული ჰქონდა პატარა სარკე... სარკე შეიძლება ცალკეც წაეღო „მუჟდეჯს“. მახარობელს ვაჟის ოჯახის უფროსი ეზოს გარეთ ეგებებოდა. ეზოში შემოსულ მახარობელს ბალიში სიძისთვის უნდა მიეცა, მაგრამ ჯერ აწვალებდა, რამდენჯერმე ტყუილად გაუწვდიდა, შემდეგ „გაუქნევდა“, ესროდა. სასიმოს ბალიში უხდა დაეჭირა და გაქცეულიყო. თუ სიძე ბალიშის დაჭერას ვერ მოახერხებდა, სიცილს

დააყრიდნენ და შეარცხვენდნენ. მასპინძლები მახარობელს შარბათს დააღვინებდნენ, მხარზე წითელ მოსახვევს შემოაკრავდნენ და შამფურით – „შიშლიგით“ დაასაჩუქრებდნენ... მახარობელი უკან ბრუნდებოდა და უერთდებოდა მექორწილებს“ /9, 64/.

ფერეიდნელ ქართველებში მახარობლად მისული ნეფის მაცრიონის წარმომადგენელი უკან გამობრუნებას ეშურებოდა, რადგან „ქალის ოჯახის მექორწილენი უყვიროდნენ, კაკალს, ხმელ ხილსა და ბროწეულის მარცვლებს ესროდნენ. ამასობაში ქალის ძმა „მახარობელს“ ხელზე წითელ ან ჭრელ ნაჭერს გაუკეთებდა და წყვილ წინდას ან სხვა რაიმე ნივთს აჩუქებდა. უკან გამობრუნებული ლალას კაცი (მახარობელი – ნ. ა.) ისევ მაცრიონს 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 უმაღვე უკან მიბრუნებას ლამობდა, რადგან ემინოდა არ გამოდევნებოდნენ და არ დაეჭირათ. თუკი დაიჭერდნენ, თავზე ნაცარს გადააყრიდნენ, წყალს გადაასხამდნენ ან სველ ნაცარს ტენიდნენ პირში; ამასთან, ასაჩუქრებდნენ შინდამზადებული ქსოვილით. ბიჭი უკანვე ბრუნდებოდა“ /143, 100/.

ნ. კისლიაკოვი იხილავს რა ტაჯიკური მასალების 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 ვ. ოხრი-
მოვიჩი მივიდა დასკვნამდე, რომ ჩვენთვის საინტერ-
ესო ჩვეულება მოტაცებითი ქორწინების გადმონაშ-
თია /167/. გ. ჩურსინს მიაჩნია, რომ შესაძლებელია ეს
ინსცენირება თავდაპირველად მოტაცებითი ქორწინების
ნიშნებს ატარებდა, მაგრამ დროთა განმავლობაში იგი
იქცა მექორწილე მხარეთა ურთიერთშეჯიბრებად, რაც
გამოიხატა სიტყვათმოსწრებულობის, ცეკვა-თამაშის,
სიმღერის, ცხენის ჯირითის, თოფის სროლისა და სხვა
ვაჟკაცურ-რაინდული სანახაობების გამართვაში /193,
148-149/.

მახარობლის საკითხს ქართველ ეთნოლოგთაგან
საგანგებო ყურადღება დაუთმო გ. გოცირიძემ, რომელ-
მაც გაიზიარა ზემოაღნიშნული მოსაზრებები და თავის
მხრივ დაამატა: „შეიძლება ისიც ვიფიქროთ, რომ მახ-
არობელი ისე როგორც ვაჟის მაყრიონი (რომლის წარ-
მომადგენელიც თვით მახარობელია) სოფლისათვის
„უცხოს“ წარმოადგენდა და მას ჯერ უპატივცემუ-
ლოდ, როგორც მტერს“ ისე ხვდებოდნენ, შემდეგ კი
დამოკიდებულებას სიკეთითა და წყალობით ცვლიან“
/19, 107/.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ზემოწარმოდგენლ ვერ-
ცერთ შეხედულებას; ვთვლით, რომ ვაჟიანთა მახარ-
ობლის შეხვედრასთან დაკავშირებულ პერიპეტიებში
პატარძლის ნათესაობის მხრიდან მის დასჯასა თუ
დაცინვაში ინსცენირებულია არა მოტაცებითი ქორ-
წინების დამადასტურებელი ფაქტი, არამედ ჩვენს წი-
ნაშეა ზოგადი ეთნოგრაფიიდან კარგად ცნობილი
საქორწილო ანტაგონიზმის /153, 291-292; 170, 121-127/
ერთ-ერთი გამოვლინება. საქორწილო ანტაგონიზმი
არის მექორწინე მხარეთა შორის არსებული ფორ-
მალური ხასიათის წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულე-
ბანი, რომელიც წარმოშობილია დისლოკალური დასახ-
ლების თანდათანობითი გაქრობისა და ქორწინების
პატრილოკალური (გნებავთ ავუნკულატულური)

ფორმის დამკვიდრების პირობებში, როგორც საპროტეს-
ტო რეაქცია ახალი ურთიერთობების მიმართ. მოყ-

ოლებული აღნიშნული პერიოდიდან, იგი დიდხანს შემოინახა ტრადიციულმა ყოფამ და ჩვენს დრომდეც მოაღწია გადმონაშთის სახით. ქალის მხარე უკმაყოფილოა იმით, რომ მოსულებმა უნდა წაგვარონ თავიანთი კოლექტივის წევრი, ამიტომაც დასცინიან და სჯიან მათთვის არასასიამოვნო ცნობის მომტანს (მახარობელს). მხოლოდ მახარობელი როდია დაცინვისათუ დასჯის ობიექტი. მაგალითად, ხევსურეთში ქალის მხარეს აუცილებლად უნდა ეცემა სიძე; ყოველ შემთხვევაში, ისე არ დატოვებდნენ „სასიძოს სილა“ მაინც არ შემოეკრათ /3.9 89; 45. 166/. მსგავსი ვითარება მოწმდება მსოფლიოს მრავალი ხალხის სათანადო წეს-ჩვეულებებში /170/. საქორწილო ანტაგონიზმის შედეგია, რომ პატარძალი ზოგან უძალიანდება ვაჟსათუ 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 მაყრონში, მისი დამალვა და სხვ. ქალის წაყვანის გამო წარმოქმნილი საქორწილო ანტაგონიზმის ნიადაგზე უნდა აიხსნას პატარძლის მაყრის ქცევა ნეფის ოჯახში. ამ თვალსაზრისით სინტერესო მასალაა ფიქსირებული ხევსურეთში /3, 88/. ქართული მასალით საქორწილო ანტაგონიზმი კარგადაა ასახული საქორწილო ლექს-სიმღერებში. ვფიქრობთ, რომ აუცილებლობა არ მოითხოვს მოვუხმთ საქორწილო ანტაგონიზმთან დაკავშირებულ ზოგადი ეთნოგრაფიიდან ცნობილ მონაცემებს.

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

193

მახარობლის ფუნქციის შესწავლისას ანგარიშგასაწევაა ის ფაქტი, რომ იგი პატარძლის სახლში ამბის მოტანისთანავე უკან ბრუნდება და უერთდება თავის ხალხს. ამის გათვალისწინებით შეიძლება დავუშვათ, რომ მახარობელი არის ორმხრივი მაცნე. იგი ამც-

ნობს პატარძლის ოჯახს მაყრის მოახლოებას და უკანმობრუნებულს მოაქვს ცნობა ქალის სახლში არსებული სიტუაციის შესახებ. მართალია, ეს უკანასკნელი ცნობა ბოლო დროისათვის რაიმე ღირებულ ინფორმაციის შემცველი არაა, მაგრამ ქორწინების განვითარების ადრეულ საფეხურზე მას გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

ვფიქრობთ, რომ პატრილოკალური ქორწინების თავდაპირველ ეტაპზე, როდესაც არ არსებობდა მაცნის მახარობლის ფუნქცია, ქალის მოსაყვანად წასულ ჯგუფს საქორწილო ანტაგონიზმის პირობებში სათანადო გამოცდა ელოდა, რაც, საფიქრებელია, ხშირად სავალალოდ მთავრდებოდა. მოგვიანებით, პატრილოკალური ქორწინების პრაქტიკაში საბოლოოდ დამკვიდრების შემდგომ, მექორწინე მხარეთა შორის კეთილგანწყობილი ურთიერთობის სტაბილიზების მიზნით, მაცნედ უნდა გამოყოფილიყო გვარის რამდენიმე ახალგაზრდა წევრი, რომლებზედაც 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 სანახაობრივი ხასიათი, უკვე მაცნე-მახარობლად იგზავნება ერთი პირი. ჩვენს ხელთარსებული მასალების მიხედვით, მახარობლის ფუნქციას შეადგენდა პატარძლის ოჯახისათვის მაყრიონის მოახლოების უწყება, რათა მექორწილენი მზად დახვედროდნენ სტუმრებს.

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

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

როგორც ითქვა, მაყრიონის შემადგენლობაში გამოყოფა რამდენიმე პრივილეგირებული წევრი, რომელთა შორის, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს „დუდ-

მაყარი² – 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 ნა(ი)ესავების წრიდან, კერძოდ, მშობლების ძმა-ბიძაშვილებიდან; მოგვიანებით მათ როლში არანათესავეებიც გამოდიოდნენ. თუ მაყრის ხელმძღვანელად სასიძოს 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 ეგრძნო, „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. „საკამპანიოს“

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 შემცვლელს“ ნიშნავს.

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

და „ნამუძურის“ ჩაბარება დედოფლის ოჯახისათვის, ხოლო მეორეს – ქალის მამისაგან მზითვის მიღება, უკანმობრუნებული მაყრის მეთაურობა და მზითვის გადაცემა ნეფის ოჯახისათვის. აღნიშნულიდან ჩანს, რომ „დუდმაყარეს“ მოვალეობას შეადგენდა ისეთი ორგანიზაციული საკითხების მოგვარება, როგორც იყო მაყრიონის მშვიდობიანი მსვლელობის უზრუნველყოფა, მისი სელმძღვანელობა გზაში და სტუმრად ყოფ-

ნის ჟამს, ასევე საქორწილო ხარჯის, ნაძუძურისა და მზითვის მიღება-ჩაბარება; გარდა ამისა, „დუდმაყარე“ გამოყოფდა ერთ პირს და აგზავნიდა მახარობლად. მისი ფუნქცია მთავრდებოდა მაყრიონის მობრუნების-თანავე.

„დუდმაყარესთან“ ერთად დიდი მოვალეობა ეკისრა „მორდიას“, რომელიც თავის საქმშიანობას პატარძლის სახლში იწყებდა. სუფრასთან მსხდარი მაყრიონი ვიდრე აიშლებოდა, იგი მოითხოვდა პატარძლის გამოყვანას, მაგრამ ვიდრე ამ უკანასკნელს არ დაიხსნიდა („მოჭყუდუშ დარცხება“ – პატარძლის დახსნა), ე.ი. არ დაასაჩუქრებდა ქალის ტოლ-ამხანაგებს, „მორდია“ პატარძალს ხელს ვერ ახლებდა. დედოფლის „გამოსყიდვის“ (ემაციდირი) შემდეგ „მორდია“ მას ხელს ჩაავლებდა და გარეთ გამოიყვანდა. ამ წუთიდან იგი პატარძალს არ შორდებოდა, მთელი გზა მასთან ერთად მგზავრობდა; თუ დედოფლისთვის ცალკე ცხენი არ იყო გამოყოფილი, ქალი და მეჯვარე ერთ ცხენზე ისხდნენ. ნეფის სახლში კერიის შემოვლისას სიძე-პატარძალს წინ „მორდია“ მიუძღვებოდა და აქვე ხდიდა პირბადეს; პატარძლის საქორწინო იგი ნეფის გვერდით იჯდა; ე.წ. „გინაყოთამალის“ სახით. ყველაზე დიდი თანხა უნდა გაეღო; ლხინის დამთავრების შემდეგ მიჰყავდა პატარძალი ახალდაქორწინებულთათვის განკუთვნილ ფაცხაში, „ხემანწყუს“ (ხელშემწყობს) – ლოგინის გამშლელს ასაჩუქრებდა. ჯვრისწერის დროს „მორდია“ იხდიდა ე.წ. „ოგურგინ-

ალი ფარას“ (საჯვრისწერო ფულს). დაბოლოს, მას უნდა მოენათლა შეუღლებულთა შვილი. სწორედ ამიტომ „დუდმაყარესთან“ შედარებით „მორდიობა“ მეტი პატივის მიგება იყო მისი აღმსრულებელი პირისთვის. თუ „დუდმაყარეობა“ 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 ნათესავებზე მალლა აყენებდნენ.

„დუდმაყარესა“ და „მორდიას“ ფუნქციების შესწავლა ნათელყოფს მათ გენეტიკურ კავშირს ზოგადქართულ საქორწინო ურთიერთობებიდან კარგად ცნობილ ეჯიბთან და მეჯვარესთან. თითოეული მათგანის უფლება-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 უფლება-მოვალეობის ამსახველი მონაცემებით: ხევში ეჯიბის ფუნქციები შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: ეჯიბი არის მაყრიონის ხელმძღვანელი, აღჭურვილია ხმლით, პატარძლის სახლში სუფრაზე ოჯახის უფროსის ხელმარცხნივ ზის; მშობლების სადღეგრძელოს შემდეგ შეისმება ეჯიბის სადღეგრძელო; სარგებლობს უფლებით, წარმოთქვას სამი რიგგარეშე სადღეგრძელო; მიერთმევა ცხელი წვნიანი ხის ჯამით, რომელიც ორ კაცზე იანგარიშება; ნეფის ოჯახში კერიის შემოვლისას წინ მიუძღვის პატარძალს. მხოლოდ ეჯიბი იწვევს თავის სახლში ნეფე-დედოფალს და სტუმრებს და სათანადოდ უმასპინძლდება. ნეფის სახლში სანაწეოს ეჯიბი კრებს, ხოლო ქალის სახლში მოლოცვებს სიძის ნაცვ-

197

ლად პასუხობს. იხდის ნეფე-პატარძლის ლოგინის გაწყობის ფულს, თავის ხმაღს მათი სასთუმლის ქვეშ ათავსებს; საქორწილო ლხინში მის წინ დგამენ ე.წ.

„კარაჩხას“ /37, 253/.

ფშაური მასალების მიხედვით ეჯიბი არის ქორწილის გამრიგებელი. იგი მეჯვარის შემდეგ ზის სიძის გვერდით: „სანაწეოში“ სიძის დის შემდეგ გაიღებს ყველაზე ძვირფას საჩუქარს. ეჯიბი იბარებს დედოფალსა და მზითევს; საჯვრისწერო გვირგვინები მის მიერ უნდა იყოს მოტანილი /50, 54/.

თუშეთში, გარდა იმისა, რომ ეჯიბი საქორწილო სუფრის უფროსია, ევალეა პატარძლის „გამოსყიდვა“

(დახსნა), თუმცა ამ უფლებით ზოგჯერ მეჯვარეც სარგებლობს /45, 156/. შედარებით რელიეფურია ეჯიბის როლი ქართლის საქორწილო წეს-ჩვეულებებში; აქ მას ევალება ქალის ოჯახის უფროსს გადასცეს იახტანი და ალავი; ვაჟის ოჯახში ნეფის ხელმარცხნივ ზის და მისი საშუალებით ამყარებს ნეფე ურთიერთობას სუფრის წევრებთან /54, 88/.

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

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

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

198

სიძისთვის მიაქვს ერთი სელი ტანსაცმელი, რომელსაც თავად აცმევს გარკვეული წესის დაცვით და იხდის ოსტატის (დალაქის) და მუტრიბის გასამრჯელოს; სიძე პატარძლის მოყვანამდე ეჯიბის სახლში იმყოფება; ეჯიბი ხელმძღვანელობს საქორწილო სუფრის მომზადებას, მყარის შედგენას, უზრუნველყოფს მათ გამგზავრებას. იგი აგზავნის ქალის ოჯახში საქორწილო ხარჯს, იბარებს ნიჭს და გადასცემს სიძეს. პირველ დამეს ეჯიბი იცავს ნეფე-პატარძლის სამინებელს /1-9, 121/.

ასეთია 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“, „სამუძურს“, „სადედიმუცლოს“; ნათლიას უნდა უზრუნველყო პატარძლის გამგზავრება. პატარძლის სახლში შეკრებილ შესაწევარს მეჯვარე გადასცემდა ქალის დედას. იგი ვალდებული იყო პურის მცხოვრებისათვის გადაეხადა 2-3 მანეთი, როცა სხვები 10-20 კაპ, იხდიდნენ. მეჯვარემ ნეფის სახლში უნდა დაასაჩუქროს ბალიშზე მწოლიარე ბიჭი და დაალოცინოს ნეფე-დედოფლის ადგილი. იგი მათთან ერთად ზის ბალიშზე. ვაჟის სახლში სიძე-პატარძალს პირველად მეჯვარე მიართმევდა გადასალოცს, შემდეგ მშობლები, ძმები, ბიძამკვილები და ა.შ. მეჯვარე იჯდა სუფრის თავში და მის გვერდით ტოლუმბაშს დასვამდნენ. მას უნდა შეესყიდა „ჯვრის პური“, ასევე ღორის თავი; აგრეთვე ჭრიდა ბეჭს და ყველას ჩამოურიგებდა. საწოლ ოთახში ნეფე მეჯვარის თანხლებით მიდის /54, 62/. ჩვენ არაფერს ვამბობთ იმ აქტიურ როლზე, რომელსაც ჯვრისწერის პროცესში ასრულებდა მეჯვარე.

199

არანაკლებ მოვალეობას ასრულებს მეჯვარე (ნათლია) სამცხე-ჯავახეთში. მთელი ქორწილის განმავლობაში მას აბარია „ჯვარი;“ რომელიც ნეფის სახლში უნდა „შეიკაზმოს“, მაგრამ თუ ამ ჯვარს ნათლიას (მეჯვარეს) ქალის სახლში მიართმევდნენ, იგი მასში ფულს იხდიდა ქორწილის დღეს ნეფის ოჯახი დილიდანვე იწვევდა ნათლიას მუსიკოსების თანხლებით. იგი იხდიდა იმ სახლის კარების გაღების ფულს, სადაც სუფვრა იყო გაშლილი; ქალის სახლში ნათლიას უნდა „გამოესყიდა“ აჯილაკი და ნეფესთან ერთად უნდა დამჯდარიყო; ასევე იქცეოდა იგი ვაჟის ოჯახში. ნათლია უხდიდა მნათეს 3 მანეთს ეკლესიის კარების გაღებისათვის. სიძე-პატარძლის შესახვედრად გამოსული ნეფის დედა ჯერ ნათლიას, შემდეგ ნეფე-დედოფალს დაულოცავდა გვირგვინებს და სამივეს პირში თითო ნატეხ შექარს ჩაუღებდა; ნათლია ასრულებდა პატარძლის „ენის „მოჭრის“ რიტუალს; ხდიდა გვირგვინს ახლადდ-

აქორწინებულებს და მიაცილებდა საწოლამდე. ნეფის სახლში პირველად ნათლის „სანიჭარი“ ცხადდებოდა. რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულზე ნათლია გადაიპატიჟებდა თავის სახლში პატარძალს, სადაც იგი მთელი კვირა რჩებოდა /35, 61/.

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

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

200

ლებში, ჩვენთვის გასაგები მიზეზის გამო, ჯვრისწერა არ სრულდება, მაგრამ აქაური ხელისმომკიდე, როგორც ეს გ. გოცირიძემ გამოარკვია, მეჯვარის ფუნქციის მატარებელია /19, 116/. ფერეიდნელი ხელისმომკიდის მოვალეობაა პატარძლის წამოყვანა და ნეფისათვის მისი ჩაბარება „სანთიობოში“, ასევე დედოფლისათვის პირბადის ახდა. იგი შეუღლებულთა 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 შევუდაროთ ზემოწარმოდგენილი მასალა, რომ სავსებით სხვა სურათს მივიღებთ: აქ ერთმანეთშია გადაჯაჭვული და აღრეული ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციები. მაგალითად, თუ ფშავსა და ხევში პატარძლის „დახსნა“ და მისი ნეფისათვის ჩაბარება ეჯიბის ფუნ-

ქციას შეადგენს, ამ მოვალეობას ქართლში, სამეგრელოში და ფერეიდნელ ქართველებში მეჯვარე-ხელის-მომკიდე ასრულებს, ხოლო თუშეთში მეჯვარე ან ეჯიბი; რაც შეეხება სამცხე-ჯავახეთს, აქ სავსებით სხვა სურათია – პატარძლის „დახსნა“ მოყვრის – სასიძოს მამის საქმეა /35, 62/. თუ ხევში ნეფის ოჯახში კერიის 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 უზრუნველყოფა ნათლიის (მეჯვარის) მოვ-

201

ალეობაა. სამცხე-ჯავახეთში მეჯვარე ვალდებულია გადაიპატიჟოს პატარძალი მამინ, როდესაც ხევში ეს ვალდებულება ეჯიბს აწევს. მსგავსი მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლება. აქვე უნდა ითქვას, მასალების 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 განსხვავებებში.

ეთნოლოგი ლ. მელიქიშვილი ქართული და ოსური მასალების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე სამართლიანად მიეიდა იმ დასკვნამდ, 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,

202

მაგრამ ყურადსაღებია ის გარემოებაც, რომ ეჯიბისა და მეჯვარისათვის (ეს ტერმინები შედარებით ფართოდაა გავრცელებული) ხელისმომკიდეობა ფუნქციაა. იქნება ეს ეჯიბი თუ მეჯვარე, პირი ვინც „დაიხსნის“ პატარძალს, მოჰკიდებს მას ხელს, ე.ი. ჩაიბარებს და მიჰგვრის სიძეს, არის ხელისმომკიდე. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ამ უფლებით ზოგან ეჯიბი სარგებლობს, 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 ხელისმომკიდეობა 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. სწორედ ამიტომ არის, რომ დღევანდელი მონაცემებით

203

იქ, სადაც მეჯვარე ხელისმომკიდია, მისი დამოუკიდებლობა ნომინალურია. უნდა დავუშვათ, რომ ასრულებს რა აღნიშნულ ფუნქციას, უფლება-მოვალეობის ამ ნაწილში მეჯვარე მაინც ეჯიბს (ხშირ შემთხვევაში ასაკოვანსა და გამოცდილს), როგორც მაყრის უფროსს, ემორჩილება. აღნიშნულთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი ფაქტიც. მაყრის ხელმძღვანელად, ასევე საქორწინო ხარჯის, მზითვისა 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 ზემოაღნიშნული მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ საქორწინო ურთიერთობათა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციებს ერთი და იგივე პირი ასრულებდა, ეყრდნობა ორ მონაცემს. ერთ მათგანზე უკვე გვექონდა მსჯელობა; მეორეა – ეჯიბის უფლება-მოვალეობებთან დაკავშირებული მოხეური მასალა. საქმე ისაა, რომ ხევის საქორწინო წეს-ჩვეულებ-

ბებში 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, კერიის გარშემო რიტუალური მსვლელობა. ამ მსვლელობას საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მეჯვარე ხელმძღვანელობს, ხოლო ხევში – ეჯიბი. თუ საქართველოს სხვა კუთხეებში მეჯვარე წარმოადგენს „ჯვრისა“ თუ „ხატის“ პატრონსა და მფარველს,

204

ამ უფლებით ხევში ეჯიბი სარგებლობს – სუფრაზე მის წინ დგამენ „კარაჩხას“.

ამრიგად, ვფიქრობთ, რომ ქორწინების განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციებს ერთი და იგივე პირი ასრულებს.

2. „დიარა“ (საქორწილო ნადიმი) და მისი მსვლელობა

როგორც სათანადო ადგილზე აღინიშნა, საქორწინო ნადიმი („დიარა“) „დუდკოჩის“ განკარგულებით იწყებოდა. სუფრაზე დასხდომის წინ იცოდნენ ე.წ. „ხე-წყარიში მიღება“ (ხელის დაბანა). საამისოდ „დუდკოჩი“ გამოყოფდა „წყარიში გიმბუნალებს“ (წყლის დამსხმელებს). წყლის დამსხმელი ქალიშვილები ჩამწკრივებულები იყვნენ სეფის შესასვლელთან; მარჯვენა ხელში წყლით სავსე დოქები ვჭირათ მარცხენაზე – გადადებული ჰქონდათ ხელსახოცები („სარწყე“) ხელის დასაბანად, როგორც წესი, ჯერ სტუმრებს იწვევდნენ, შემდეგ კი მასპინძლები მოდიოდნენ; დაიბანდნენ თუ არა ხელს, პირჯვარს გადაიწერდნენ და სუფრასთან დასასხდომად გაემზადებოდნენ.

მთხრობელთა გადმოცემით, ძველად სამეგრელოში სუფრასთან დასხდომის წინ სიძე-პატარძლის თხოვნით,

მექორწილებს იარაღს ჩამოართმევდნენ, რათა თავი-
დან აეცილებიათ მოსალოდნელი უსიამოვნებანი.⁵ ჩამ-
ორთმეულ იარაღს „დუდკოჩი“ იბარებდა და პატრონებს
მხოლოდ სუფრის დამთავრების შემდეგ უბრუნებდა.
აქვე უნდა ითქვას, რომ სფეროსთან დამსხდარი მექორ-
წილენი, ძირითადად ღვინის მსმელი მამაკაცები, ნადიმის
დამთავრებამდე გარეთ ვერ გავიდოდნენ. ასეთ ღვ-
ინს „კილერი შეფას“ (ჩაკეტილ სეფას) ეტყოდნენ და

⁵ აღნიშნული ჩვეულების შესახებ ცნობას ვხვდებით გასული საუკუ-
ის ერთ-ერთ კორესპონდენციაში, რომელშიც ნათქვამია: „ყოველი
წოდების ადამიანთ უწინ იარაღის ჩამოხსნას ახალჯვარდაწერილნი
სთხოვდნენ და არავითარი აყალმაცალი არ ხდებოდა“ /41/.

ვინც მსგავს ნადიმზე აღმოჩნდებოდა, ამბობდა: „ოლ-
დიზიში დიარას ვოხედია“ (ოლდიზის ნადიმზე ვიჯე-
ქიო); „ჩაკეტილი სუფრიდან“ გასული სუფრას არ უნდა
დაბრუნებოდა, მაგრამ თუ ვინმე კვლავ შემოვიდოდა,
იგი დაცინვის ობიექტი ხდებოდა.

სამეგრელოში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა
კუთხეებში, სუფრასთან დასხდომის მკაცრად რეგლა-
მენტირებული წესი არსებობდა. პირველად სტუმრები
სხდებოდნენ უფროს-უმცროსობის რიგის დაცვით: მარ-
ჯვნივ მამაკაცები, მარცხნივ ქალები /78, 100-101/. სტუმარ-
თა მოპირდაპირე მხარეს იმავე წესით სხდებოდნენ
მასპინძლები; სუფრის საქალეზო მხარის გაგრძელე-
ბაზე კი ბავშვები. ნეფე-დედოფლის, მეჯვარისა და
მდადეებისათვის ადგილი გამოყოფილი იყო სუფრის
თავში. ისინი მოგვიანებით შემოდოდნენ.

ვიდრე გადავიდოდეთ საქორწილო ნადიმის მსვ-
ლელობაზე, შევჩერდებით სუფრის გასაწყობად გამოყ-
ენებულ ავეჯზე, ჭურჭლეულობასა და თვით სუფრის
კერძებზე. სეფაში ორ რიგად მთელ სიგრძეზე გან-
ლაგებული იყო ტაბლები („ტაბაკები“) ისე, რომ მათ
შორის მანძილი 4-5 მ. მაინც იქნებოდა. ტაბლები სი-
გრძლივით სხვადასხვა ზომისა იყო, ხოლო სიმაღლით
არა უმეტეს 60 სმ-ისა. ტაბლებს იმ მხარეზე, რომელ-
იც მექორწილეთა დასასხდომად იყო განკუთვნილი,

მიუდგამდნენ გრძელ სკამებს, ე.წ. „გუას“. რაც შეეხება ნეფე-დედოფლის, მეჯვარისა და მდადეებისათვის დასასხდომად გამოყოფილ ავეჯს, იგი შედგებოდა სეფის თავში ამალღებულ ადგილზე მოწყობილი ხალიჩა-გადაფარებული ტახტის – „ხვიცასა“⁶ და სიგანეზე დადგმული გრძელი ტაბლისაგან. „ხვიცა“ კეთდებოდა შემდეგნაირად მიწაში ჩაარჭობდნენ ოთხ ორთითა

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

დაბალ დგარებს, რომლებზედაც გადებდნენ ე.წ. „დანებს“ – ძელაკებს და მათზე ფიცრებს დააწყობდნენ.

საქორწილო სუფრის შესავსებად გამოყენებული იყო ფეხიანი ხონჩები. იგი წარმოადგენდა ოთხ ფეხზე შემდგარ ოთხკუთხა განიერ ფიცარს, რომელსაც გული ისე ჰქონდა ამოღებული, რომ მასზე დაწყობილი საგნები არ გადმოცვნილიყო /97/. ხონჩას გვერდებზე ჰქონდა ორი სახელური, ფეხიანი ხონჩით სეფაში შეჰქონდათ სასმელ-საჭმელი; იგი ალაგ-ალაგ იყო ჩადგმული და ასე რიგდებოდა საჭირო სანოვაგე.

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

სუფრაზე გამოყენებული იყო ხის და კერამიკის ჭურჭელი. სეფაში რამდენიმე ადგილას განალაგებდნენ ღვინით სავსე დიდი ტევადობის თიხის კოკებს, რომლებითაც ხდებოდა ტაბლებზე მდგარი დაცარიელებული თიხის „ორკოლების“ (დოქების) ღვინით შევსება. აღმოსავლეთ საქართველოსაგან განსხვავებით, სამეგრელოში ხის სასმისებს იყენებდნენ. ხისგან, ძირ-

ითადად ცაცხვის ან თხემლის მასალისაგან, დამზადებული სასმისებიდან სამეგრელოში ცნობილი იყო „კაჩხუ“, „კოპი“, „ჩაყვა“, „კართხა“, „კულა“, „კოდი“, „ჩალამ-კალამი“, „წურწუმა“, ყანწი. „კაჩხუ“ იგივე „კვანჩხა“ პატარა და მოკაუჭებულ სახელურიანი სასმისია. მას

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

207

სუფრაზე ძირითადად ქალები ხმარობდნენ წყლის დასალევად. მოყვანილობით „კაჩხუს“ მსგავსია „კოპი“, რომელსაც ასეთ ქალები და მოხუცები იყენებდნენ ღვინის სასმელად, „ჩაყვა“ არის შედარებით დიდი ტევადობის სასმისი, რომელსაც ერთ მხარეს მთელ სიმაღლეზე აქვს სახელური. იგი განკუთვნილია მამაკაცებისათვის ღვინის დასალევად. „კართხათი“ ან „ჩალამ-კალამით“ უნდა შესმულიყო ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელო. „კართხა“ მაღალი და ვიწრო ფეხებზე მდგარი სასმისია /52.232/, ტევადობით 1 ლიტრი. საქორწილო სუფრაზე ორი „კართხა“ უნდა ყოფილიყო. ტოლუმბაში სადღეგრძელოს შესმისას მეორეს „ბილბაშს“ (მოადგილეს) გადასცემდა. „კართხა“ ნახსენებია ერთი სუფრული სიმღერის ტექსტში:

„გემვი კართხა, კართხალე. აშო ქუმომჩაკალე“ /76, 89/.

„დალიე კატხა, კატხალე, აქეთ მომირბენიე“.

„ჩალამ-კალამი“ ცილინდრული ფორმის ძირჩადგმული სასმისი იყო. „კულა დიდიც იყო და პატარაც. იყო კულა, რომელშიც 7-8-10 ჭიქა ჩადიოდა. კულას მრგვალი მუცელი ჰქონდა. ერთ ადგილას მუცელი ამოჭრილი ჰქონდა, საიდანაც ასხამდნენ ღვინოს. როდესაც გაავსებდნენ, დაუცობდნენ ხის საცობს. ქულას მუცლის მეორე მხარეს გახვრეტილი ხელი ჰქონდა გაკეთებული, კულას გადმოაბრუნებდნენ და ამ ხელიდან რაკრაკით სვამდნენ ღვინოს“ /52, 233/. ამ სასმისით ძირითადად სუფრის დამთავრებისას სვამდნენ და იცოდნენ სიმღერა – „ოლური კულა“ (წასვლის კულა).

სხვადასხვა ზომისა კეთდებოდა „კოდი“, რომელიც დაბალი და ფართო იყო, ჰქონდა თითის გასაყრელი. იგი ძირითად სასმისს წარმოადგენდა. რაც შეეხება ყანწს, მას ხარის, იშვიათად ჯიხვის რქისაგან ამზადებდნენ და ტევადობაც მასალის ზომაზე იყო დამოკიდებული. ყანწით უნდა შესმულიყო მეჯვარის, მდადეებისა და სიძე-პატარძლის მშობლების სადღეგრძელო.

208

სუფრის დანარჩენ ჭურჭლეულობას შეადგენდა ხის თევში („ატარ“), ხისავე ღრმა თევში – „ოგვერდულა“, რომლებშიც საქონლის მოხარშულ და ულუფებად დაჭრილ ხორცეულს აწყობდნენ, ასევე ხისა და რქის კოვზები.

საქორწილო სუფრის მენიუ ძირითადად მცენარეული და ხორცეული პროდუქტებისაგან შედგებოდა, რძის პროდუქტებიდან ერთადერთი ყველი იყო წარმოდგენილი. სუფრაზე თავიდანვე აწყობდნენ – პურს, მჭადს, ყველს, „ჭვიშტარს“, ხაჭაპურს, საქონლის (ხარის, თხის) მოხარშულ ხორცს, გოჭისა და ქათმის შემწვარ ხორცს, ღვინოს, „ჭითა ჯიმუს“ (წითელ მარილს), მწვანილს (ობრახუმს, წიწმატსა და ხახვს), ხილს (ვაშლს, საზამთრო მსხალს და სხვ). მეორე რიგის ცხელი კერძების – ღომის, კუჭმაჭისა და კუპატის ჩამოტარება იცოდნენ სუფრასთან ხალხის დასხდომის შემდეგ. XX ს-ის დასაწყისიდან შემოსულა ჭიქებით არყისა და ჩაის ჩამორიგებაც. ეს იყო და ეს, თვით შეძლებული გლეხის ქორწილში ამაზე მეტი არაფერი ჰქონდათ.

მექორწილენი სუფრაზე ხელს არაფერს ახლებდნენ, ვიდრე „დუდკოჩი“ არ სთხოვდა ყველას; სტუმრებს მაგალითს მასპინძლები აძლევდნენ. დაახლოებით ნახევარი საათი შემდეგ, როცა მექორწილენი მცირედ დანაყრდებოდნენ, ოჯახის უფროსი – ნეფის მამა ან ბაბუა ასახელებდა თამადას („ტოლბაშს“); თამადად ვარგისი კაცი „სამოხიოში“ თუ არა, სოფელში ერთი ან ორი მაინც იქნებოდა და მას ქორწილამდე რამდენიმე დღით ადრე აფრთხილებდნენ. როგორც ა. გვასალია წერს, „Тамადой избирается, обыкновенно, лицо,

отличающее речительностью, находчивостью, умеющее воодушевить и подпоить гостей, и вместе с тем, могущее выпить много вира, не пьянея“ /127, 157/.

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

209

ე.წ. „მაჯინეს“ (მეთვალყურეს), რომელსაც ევალეზობა და მერიქიფეობის გაწევა და სასმისის დაცლისათვის თვალის დევნება. თუ რომელიმე მხარე სასმისს სათანადოდ არ შეავსებდა ან არ დალევიდა, „მაჯინეს“ ხმამაღლა უნდა ეცნობებია თავისი მხარისათვის, ამის თაობაზე. შეურაცხყოფილი მხარე წესის დამრღვევს წესრიგისაკენ მოუწოდებდა. ამიტომ სტუმრებიც და მასპინძლებიც ცდილობდნენ დაეცვათ სუფრის წესები, რათა არ შერცხვენილიყვნენ.

სუფრაზე პირველი სადღეგრძელო ოჯახისა იყო. შემდეგ თამადის ბრძანებით შემოყავდათ ნეფე-პატარძალი, რომელსაც მოყვებოდნენ მეჯვარე და მდადეები. მათი გამოჩენისთანავე იწყებოდა სიმღერა „კუჩხაბედინერი“. აქვე უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული სიმღერა ქორწილში ოთხჯერ სრულდებოდა: ჯვრისწერის შემდეგ – ნეფე-დედოფლის ეკლესიიდან გამოსვლისას /50, 266/, ოჯახში კერიის გარშემოვლისას /90, 9/, სუფრაზე შემოსვლისა და სუფრიდან გასვლის დროს. როგორც გადმოგვცეს, ძველად სამეგრელოში „კუჩხაბედინერი“ სრულდებოდა ნეფის სოფელში პატარძლის შემოსვლისთანავე, რაც სარწმუნო ჩანს. ცხადია, პატარძალი მხოლოდ მექორწილე ოჯახისთვის კი არაა ახალი წევრი, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, თვით სოფლისათვის. სწორედ იმ რწმენით უნდა ემღერათ ეს საწესო სიმღერა, რომ დედოფლის ფეხი სოფელში და სოფლისთვის ბედნიერი ყოფილიყო.

თამადა მეორე სასმისით სუკერის წვერებს სთავაზობდა სიმე-პატარძლის სადღეგრძელოს, რომლის შემდეგაც მოითხოვდა პატარძლისათვის პირბადის ახსნას. საამისოდ მექორწილეებს უნდა გაეღოთ ე.წ.

„გინაყოთამალი“ (პირის სანახავი), რომელზედაც უკვე გვექონდა საუბარი. პატარძლისათვის პირბადის მოხსნის შემდგომ სუფრა კვლავ თავისი წესით გრძელდებოდა: სადღეგრძელოები ცვლიდა სადღეგრძელოებს,

210

სიმღერა – სიმღერას, შაირი – შაირს. მამაკაცები ასრულებდნენ ისეთ საგუნდო სიმღერებს, როგორც იყო: „კუნტა ბედინერა“ – მოკლე ბედინერა /101, 257/, „გინძე კუჩხაბედინერა“ (გაბმული კუჩხაბედინერა) /76, 29/, „გეფშვათ ღვინი ხარათია“ – „დავლით ღვინო ხალმითაო“ /76, 29/, „გექური გექური“ – მიეძალე და დალიე /76, 29/, „გეშვია, გეშვია“ – დალიე, დალიე /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 ცნობისმოყვარეობის დაკმაყოფილების მიზნით აწყობდნენ ე.წ. „მითოპირაფას“ (შეთვალიერებას). ისინი სეფის ჭუჭრუტანიდან ათვალიერებდნენ პატარძალსა და მექორწილებს /78, 101/.

შუა ლხინის დროს, როცა მექორწილენი უკვე შექეფიანებულნი იყვნენ, მეჯვარესა და მდადეებს ნეფე-დედოფალი მათთვის განკუთვნილ ფაცხაში მიჰყავდათ.

საქორწილო სუფრა დილამდე გრძელდებოდა. ლხინის დამთავრების შემდეგ მაყარი ეზოში გამოიშლებოდა და იწყებდა ე.წ. „ეშაკათუას“ (დარევას) მ. ცაიშვილის ცნობით, ისინი ჰკლავდნენ 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 ზოგიერთი ოჯახი დიდ ზარალს რომ არიდებოდა, ეზოში მდგარი რომელიმე ხის კენწეროზე ქათამს დაჰკიდებდა და სტუმრებიც მის ჩამოგდებას

⁸ საინტერესოა, რომ ამავე სახელწოდების საფერხულო სიმღერა ცნო-

ლამობდნენ. მაყრებს თავიანთი ნადავლი ეზოშივე უნდა მირთმეოდათ გამზადებული სახით; ბოლოს „ოლური კულას“ (წასვლის კულა) შესმისა და ამავე სახელწოდების სიმღერის შესრულების შემდეგ „წკირებით“ (შამფურებით)⁹ ხელდამშვენებულნი ოჯახს ემშვიდობებოდნენ და შინისკენ გაუდგებოდნენ გზას.

„ეშაკათუას“ მსგავსი ჩვეულება როგორც ჩანს, ზოგადქართული ქორწილის განუყოფელი ელემენტია, იგი ცნობილი იყო ფშავში /47, 149; 58, 30/, კახეთში /54, 122/ სამცხე-ჯავახეთში /35, 108-111/, გურიაში /35, 111/, იმერეთში /172, 10/, რაჭა-ლეჩხუმში /35, 100/. ქართლში მას „განადირება“ /54, 122/, ხოლო სამცხე-ჯავახეთში და კახეთში „ნეფის განადირება“ /35, 108/ ერქვა.

ჩვენთვის საინტერესო ჩვეულების დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს მასში („განადირებაში“) ქალის მაყრების მონაწილეობა. ამასთან, წესის ფარგლებში „დარბევის“ ობიექტია არა მარტო მექორწილე ოჯახი, არამედ ნეფის ნათესავ-მეზობლები და მთელი სოფელიც კი. აქედან გამომდინარე, მიგვაჩნია, რომ საქორწილო რიტუალში „ეშაკათუას“ ჩვეულების არსებობა თავისი წარმომავლობით უკავშირდება საქორწილო ანტაგონიზმს.

საქორწილო რიტუალში ქალის მაყრის „განადირება“ შესწავლილი უნდა იქნეს არა ცალკე, არამედ ნეფის სახლში სტუმრების საერთო ქცევებთან ერთად. მახრობლის ფუნქციის გარკვევასთან დაკავშირებით ამ საკითხზე ნაწილობრივ უკვე გვქონდა საუბარი. ნეფის ოჯახში პატარძლის მაყრების ქცევაში აშკარად ჩანს მათი აგრესიულობა. მაგალითად ხევსურეთში „ქალის მყოლნი“, რასაც დაინახავდნენ

⁹ შამფურზე წამოცმული იყო შემწვარ-მოხარშული ხორცი, ხაჭაპური და ხილი. ასეთ შამფურებს იმერეთში თურმე „ხარგას“ უწოდებდნენ. აქ სცოდნიათ „ხარგას დახსნა“, რაც იმაში გამოიხატებოდა, რომ სტუმარს ხარგის სანაცვლოდ მასპინძლის მოწოდებული დიდი სასმისი უნდა დაეღია.

ყველაფერს ამტკრევდნენ, თანაც ყვიროდნენ, ეჩხუბებოდნენ მასპინძლებს. მასპინძელი ყოველთვის უთმობდა მათ და არაფერს ეტყოდა. მასპინძელს რომ ეწყენინებინა რაიმე, ქალის „მყოლნი“ გაწყრებოდნენ და შინ წასვლას დააპირებდნენ და თუ ძალიან გაბრაზდებოდნენ, ქალის წაყვანითაც იმუქრებოდნენ. ამით ვაჟის ოჯახი შეწუხდებოდა, მოუტანდა ლუდიან „საწდეებს“, შეახვეწებდნენ უფროს მამაკაცებს და ყველა ქუდს მოუხდიდა და ქუდმოხდილები „დასხდებოდნენ მუხლით“ (ე. ი. დაუჩოქებდნენ). თუ ამით ვერ დააბრუნებდნენ „მყოლებს“ და ვერც პატარძალს დაატოვებინებდნენ, მერე საკლავსაც მოუყვანდნენ, ძლივს შეირიგებდნენ“ /58, 35/.

ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანი მასალა აქვს ჩაწერილი აჭარაში მ. ბეკიას. ამ კუთხეში, ქალის მაყრების გამგზავრებისას ვაჟის მხრიდან თოფის გასროლის შემთხვევაში „ქალის მაყრები ნებას აძლევდნენ თავს ტყვიები დაემინათ კერიის ჯაჭვისათვის (მაჭახლის ხეობა), გზაზე დაეხოცათ ფრინველი, გადაებრუნებინათ წისქვილები, დაეწვათ თივის ზვინები, დაეჩეხათ ნარგავები და სხვ. /9, 69/. თუ კერიის ჯაჭვის ჩამოხსნა გარეშე პირის მიერ ჩვეულებრივ შემთხვევაში კონფლიქტით მთავრდებოდა, საქორწილო რიტუალში საკიდლის ხანჯლით ცემა, მისი ჩამოგდება და „დატყვევება“ ქალის მაყრებისათვის დაშვებული იყო“ /58, 28/. ქალის მაყრების აგრესიულ ქცევებთან დაკავშირებით მაგალითების მოყვანა დაუსრულებლად შეიძლება როგორც ქართულ-კავკასიური, ასევე სხვა ხალხების ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან, მაგრამ ვფიქრობთ, ეს აუცილებელი არაა. მიგვაჩნია, რომ ზემოაღნიშნულ წეს-ჩვეულებათა რიგში დგას ქალის მაყრების „განადირების“ ჩვეულებაც.

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

ანტაგონიზმს, რომლის საფუძველს კოლექტივის მიერ თავისი წევრის ნებაყოფლობითი „გასხვისებით“ გამოწვეული უკმაყოფილება წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით მიყენებული ზარალის ზარალითვე გადახდის სურვილითაა ნაკარნახევი როგორც „განადირება“, ასევე საქორწილო ანტაგონიზმის ფარგლებში მოქმედი სხვა სახის წეს-ჩვეულებები. ეს ეხება მხოლოდ ქალის მაყრის „განადირების“ წესს ნეფის ოჯახში; რაც შეეხება „ნეფის განადირებას“, იგი სამეგრელოში არ დასტურდება.

214

დასკვნა

ნაშრომში გაანალიზებული მასალა საშუალებას იძლევა 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 გამოქმედებული წეს-ჩვეულებები და 2. ე.წ. ლიმიტროპულ ზოლში წარმოქმნილ-ჩამოყალიბებული წესები, 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 წესები, ქორწინების სოციალურ-წოდებრივი, ტერიტორიული რეგლამენტაცია, ჯვრისწერის ასაკი.

გაირკვა, რომ გვარი სამეგრელოში ძირითადად ეგზოგამიური იყო. გვარსშინა ქორწინების

ცალკეული შემთხვევები გვხვდებოდა მხოლოდ შვიდი თაობით დაშორებულ პირებს შორის. ასე რომ, გვარს შიგნით მკაცრად ეგზოგამირებულ ერთეულს წარმოადგენდა აგნატიკური ნათესაობის შვიდთაობიანი სოციალური გაერთიანება „თური“, რომელიც თავისი ბუნებით პატრონიმიულ ორგანიზაციას უკავშირდება და პარალელს პოულობს სვანური „ლამხუბის“ (სამძოს) და ხევსურული „მამანის“ სახით.

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

215

საზრისით მეგრული მასალა სრულ იდენტურობაშია სათანადო ქართლურ მონაცემთან). შედარებით მოკრძალებული ადგილი ეჭირა ეგზოგამიის წესის დაცვას მოყვრებს შორის.

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, სამეგრე-

ლოში 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

216

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

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, სამეგრელოში გავრცელებული ყოფილა ქორწინების ისეთი ტრადიციული სახეები, როგორც არის გარიგებითი ქორწინება, მცირეწლოვანთა დაწინდვა, 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 მოწესრიგებას მესამე 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 წარმოადგენდა, მისი ავტორიტეტი მხარეთა მიერ პირობის (ვალდებულების) დაურღვევლობის გარანტიას იძლეოდა. ქორწინებასთან დაკავშირებული შუამავლობის ინსტიტუტის განვითარების თვალსაზრისით, ეს არამონათესავე შუაკაცები ისტორიულად შემცველნი არიან იმ ნათესავ-შუამავალთა, რომელთა მოვალეობას შეადგენდა ადრე სათანადო

ურთიერთობის მოწესრიგება. 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

217

ე.წ. „ნამარებუ“ (სამაჭანკლო გასამრჯელო). მათ, ერთ შემთხვევაში, თავად ოჯახი იწვევდა, მეორე შემთხვევაში, მაჭანკლები თავიანთი ინიციატივით იწყებდნენ საქმეს, ამიტომაც ამ უკანასკნელთა გასამრჯელო შედარებით მეტი იყო. შუამავლითი ხასიათის ქორწინება მაჭანკლის ყალბი ინფორმაციის შედეგად შეიძლებოდა რომელიმე მხარისათვის არახელსაყრელი გამომდგარიყო, ამიტომ არცთუ იშვიათ შემთხვევაში მიმართავდნენ ბავშვების დანიშვნას აკვანში, „მუცლად შეთქმას“ ან საერთოდ მცირეწლოვანთა დაწინდვას. ნაშრომში გაანალიზებული მასალა საშუალებას გვაძლევს დაასკვნათ, რომ აღნიშნული ჩვეულებები სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდში ჩამოყალიბებული, მაგრამ გენეტიკურად ერთი გარკვეული მოვლენისა და ეპოქის წარმონაქმნები არიან. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მცირეწლოვანთა დაწინდვა პრაქტიკაში დამკვიდრებულია ავუნკულატურ ურთიერთობათა უკანასკნელ სტადიაზე მოქმედი კროსკუზენური ქორწინების პირობებში, როცა მამა ცდილობს თავის გვარში დატოვოს შვილები, რასაც აღწევს კიდევ კროს-კუზენტა ადრეულ ასაკში დაქორწინების გზით. მცირეწლოვან კროს-კუზენტა ქორწინება მამას აძლევდა საკუთარი შვილების თავის გვარში დატოვების გარანტიას.

სათანადო მასალის შესწავლა საშუალებას გვაძლევს გამოვყოთ მოტაცების ოთხი, ფუნქციონალური თვალსაზრისით დამოუკიდებელი, ფორმა: 1. მოტაცება ძალადობით (ნთყმოტყვივეწრე 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. „ფი-
ოშით“ მოტაცება – ესაა ფეოდალურ ურთიერთობათა
წიაღში შობილი მოტაცების ფორმა, რომელიც ფეოდალის
მიმართ გარკვეული საქორწინო ვალდებულებების
(„საჩექმო“, „სამეფო“) შეუსრულებლობით ან ქორ-

218

წინებაზე ბატონის უარით არის გამოწვეული და ამ უკა-
ნასკნელისაგან გაქცევას, ყმის წაგვრასა და სხვა ფეო-
დალის განკარგულებაში გადასვლას გულისხმობს. „ფი-
ოშით“ მოტაცება კლასობრივი ბრძოლის პასიური
ფორმის გამოხატულება იყო გვიანფეოდალური პერიო-
დის ბარის სამეგრელოში.

ქორწინების ტრადიციული სახეების შესწავლა ნათე-
ლყოფს, რომ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის სამეგრე-
ლოში არ დასტურდება საცოლის სყიდვის ელემენტების
არსებობა. ამიტომ ცხადია, რომ ვერც საცოლის მოტა-
ცებას მივიჩნევთ სყიდვითი ქორწინების წინააღმდეგ მი-
მართულ საპროტესტო რეაქციად. მოტაცება უნდა ყო-
ფილიყო რეაქცია წყვილთა შეუღლების საქმეში მშობლებ-
ის გადამწყვეტ როლსა და ქორწინებაში სოციალურ თუ
ეკონომიკურ განსხვავებულობაზე.

საცოლის სყიდვის ელემენტები არ ჩანს თვით მექორ-
წინე ოჯახებს შორის არსებულ ეკონომიკურ ვალდებულე-
ბებშიც პირიქით, XIX ს. მეორე ნახევარსა და XX ს. და-
საწყისისათვის ამ ორმხრივი ხასიათის ეკონომიკურ
ურთიერთობებში წინა პლანზე დგას ქალის ოჯახის ძირ-
ითადი ვალდებულება – მზითევი, რომლის მიმართ წაყ-
ენებული 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 ქორწინე-
ბას დაუკავშიროთ. ჩვენთვის საინტერესო ვალდებულე-
ბების ერთი ნაწილი ხმარდება წინასაქორწილო და საქორ-
წილო ხარჯებს, მეორე – ახალშექმნილი ოჯახის კეთილ-
დღეობას, მესამე – მოყვრებს შორის არსებულ საჩუქარ-
გაცვლით ურთიერთობებს.

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

219

დივიდუალური ოჯახების, არამედ განსაზღვრული სოციალური ორგანიზმის საზრუნავს. ასეთივე დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა მექორწილე ოჯახისათვის შრომითი („მეხვარა“, „ნინალუა“) და მატერიალური („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 საქორწილო ანტაგონიზმის პოზიციებიდან.

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

220

გამოყენებული ლიტერატურა

1. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა. ტფ., 1938
2. მ. აჩუგა, ხალხური საოჯახო სამართლის ნორმები აჭარაში (ქონებრივ-უფლებრივი მდგომარეობა). – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, X, თბილისი, 1983.
3. მ. ბალიაური, ქორწინების წესები ხევსურეთში (არხოტის თემი) ძველად. ხელნაწერი (ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის სექტორში).
4. ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი. სტრუქტურა და ჯვარიყმობის ინსტიტუტი. – საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XVIII, 8, თბილისი, 1952.
5. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული 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 ჩაცმულობა. – სამეგრელო. თბილისი, 1979
9. მ. ბექაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში. ბათუმი, 1974
10. მ. ბექაია, ოჯახის განვითარების სოციალური პრობლემები (განქორწინების ისტორიულ-სოციოლოგიური კვლევის საკითხები) თბილისი, 1980
11. მ. ბექაია, საოჯახო და საქორწინო ტრადიციების მნიშვნელობა თანამედროვე ქართული ოჯახის სიმტკიცისათვის. – ტრადიცია და თანამედროვეობა, თბილისი. 1981.
12. ბოროზდინი, პატრონყმობა სამეგრელოში – წიგნში: კ. ბოროზდინი, რაფ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში (მასალები), თარგმანი და წინასიტყვაობა თ. სახოკიასი. ტფ., 1927.

ის 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. გვრიტიშვილი, მასალები ქართველი გლეხობის ისტორიისათვის. XVIII ს. თბილისი, 1979.

17. გ. გოცირიძე, დაწინდვა ფერეიდნელ ქართველებში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXI. თბილისი, 1981.

18 გ. გოცირიძე, საქორწილო 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, „საწულესა“ და „მისამბარეს“ წესები ხევსურეთში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII. თბილისი, 1972.

24. ჟ. ერიაშვილი, „საწულე“. – 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. სახოვიასი. 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 სრული კრებული. გ. ჯაკობიას წინასიტყვაობით, რედაქციით, ლექსიკონითა და შენიშვნებით. თბილისი, 1939.
30. იაკობ ხუცესი, წამება წმინდისა შუმანიკისა დედოფლისა. თბილისი, 1978.
31. თ. იველაშვილი, „სანიჭარი“ სამცხე-ჯავახეთში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. XX. თბილისი, 1979.
32. თ. იველაშვილი, ნიშნობის წესები სამცხე-ჯავახეთში. – მაცნე, ისტორიის სერია, 4. თბილისი, 1979.
33. თ. იველაშვილი, საქორწინო ურთიერთობის ხასიათი ნიშნობიდან ქორწილამდე სამცხე-ჯავახეთში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXI, თბილისი, 1981.
34. თ. იველაშვილი, ხალხური სანახაობითი წარმოდგენების ელემენტები საქორწინო რიტუალში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII. თბილისი, 1987.
35. თ. იველაშვილი, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში. თბილისი, 1987.
36. ვ. ითონიშვილი, ქორწინების ზოგიერთი წეს-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. კოლხიდელი, სამეგრელო. მავნე 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, ზემოაჭარული სოფელი ძველად. ბათუმი, 1973.
56. ნ. მგელაძე, „ნეგროს“ ნათესაური სტრუქტურისათვის (დორჯომის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). – სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, X. თბილისი, 1983.
57. ლ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან. მაცნე, ისტორიის სერია, 1. თბილისი, 1972.
58. ლ. მელიქიშვილი, ტრადიციული საქორწინო წესჩვეულებების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია. – ტრადიცია და თანამედროვეობა. თბილისი, 1986.
59. რ. მეტრეველი, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება. ისტორიული ნარკვევი. მასალები. თბილისი, 1982.

60. ჟ. მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში. – წიგნში: კ. ბოროზდინი, რაფ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში (მასალები), თარგმანი და წინასიტყვაობა თ. სახოკიასი. ტფ., 1927.
61. გ. ნადარეიშვილი, სამართლებრივი კულტურის ზოგიერთი საკითხი XI-XII სს. საქართველოში. თბილისი, 1959.

62. გ. ნადარეიშვილი, ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიიდან. თბილისი, 1965.
63. გ. ნადარეიშვილი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები თბილისი, 1971.
64. გ. ნადარეიშვილი, მავნე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიიდან. – საბჭოთა სამართალი. 1 თბილისი, 1979.
65. ბ. ნანობაშვილი, საქორწილო 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.

230

72. ა. რობაქიძე, ეთნოგრაფიული კვლევა ნ. ბერძენიშვილის სახელობის ბათუმის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში. – ქართველოლოგიური კვლევის მნიშვნელოვანი 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. თბი-

ლისი, 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, საქორწილო პოეზია. – ლიტერატურული ძიებანი, XI. თბილისი, 1958.

80. სოსიკო, გლეხური ქორწილი ქვემო ქართლში. – ივერია, 199. თბილისი, 1888.

81. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, IV. თბილისი, 1890.

82. ნ. ურბნელი, ათაბაგი ბექა და აღბულა და მათი სამართალი. თბილისი, 1890.

83. ე. ფიფია, ქორწილი და საქორწილო რიტუალი სამეგრელოში. – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII. თბილისი, 1872

84. ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლისეული ნუსხა. 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.

231

87. ა. ყაზბეგი, მოხვევები და მათი ცხოვრება. – თხზულებანი, ტ. V. თბილისი, 1949.

88. შარდენის მოგზაურობა. თბილისი, 1975.

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, 1984.
97. მ. ცაიშვილი, მეგრელების ჩვეულებანი. I. ქორწილი, – ივერია, 156. თბილისი, 1894.
98. გ. წერეთელი, თხზულებანი, 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, ქორწინების 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, – მიმომხილველი, I. თბილისი, 1949
106. ნ. ხიზანიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი, 1940.
107. გ. ჯალაბაძე, მიწათმოქმედება სამეგრელოში. – სამეგრელო. თბილისი, 1979
108. მ. ჯანაშვილი, საინგილო. – ივერია, 199. თბილისი, 1889
109. ი. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგ-

ბო 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-Леман, Морган). К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, – Москва, 1962.
3. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частой собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. Москва, 1982.
4. Авалиани 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. 1980
7. Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядное графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.
8. Бахия С. И. Абхазская «Абипара» – патронимия (Грузино-Абхазские этнографические параллели), Тбилиси, 1986.
9. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография, Москва, 1973.

233

10. Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). Москва, 1981.
11. Бутиров Н. А. Проблема экзогамии (по австралийским материалам), Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, т. 14, – Москва, 1957.
12. Бутинов Р. А. Локальность брака. – Основные проблемы Африканистики, Москва, 1973.
13. Бутиров 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. Гаглиоти З. Д. Очерки по этнографии оссетин. Тбилиси, 1979.
17. Гаджаева С. Ш. Очерки истории семьи и брака у ногойцев. XIX – нач. XX в.б 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 поверья рачинцев. – СМОМПК, вып. 21, Тифлис, 1896.
22. Довран-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. 1. 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.

234

26. Званба С. Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982.
27. Зелинский С. Народно-юридические обычаи у армян Закавказского края. ИКОРГО, 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. Караспнтян 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.б 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. 1, Москва, 186.
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 КСИФ, №1, Москва, 1946.
41. Косвен М. О. Авункулат. СЭ, №3, Москва, 1948.
42. Косвен М. О. Матриархат. История проблемы. – М.-Л., 1948.

235

43. Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследование и материалы. Москва, 1961.
44. Краулей Э. Мистическая роза. СПб., 1905.
45. Леонтович Ф. И. Адаты Кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа, вып. 1, 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. Лучкович 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 историческо-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, 1970.
53. Меликсет-Беков Л. К. К вопросу об обычае кувады на Кавказе. – Юбилейный сборник в честь акад. Н. Я. Марра АН СССР, Москва, 1935.
54. Мордвинов А. Иностранцы, 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. или исследова Л., 1935.

236

57. Народы Кавказа, т. 1, Тбилиси, 1959, т. 2, Тбилиси, 1969.
58. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. – Этнографическое обозрение, №4, 1892.
59. Панск Л. Б. Следы родового строя у мтиулов. СЭ, №2, – М.-Л., 1939.
60. Патканов М. Свадебные обряды армян. Кавказ, №24, Тифлис, 1872.
61. Перщиц А. Н. Похищение невесты правило или исключение? СЭ, №2, 1982.
62. Пещерова Е. М. Свадьба Каратага. – Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. XXI, Москва, 1959.
63. Сагарадзе М. Обычаи и верования в Имерети. СМОМПК, вып. 26, Тифлис, 1899.
64. Санадзе М. Крестьяне Западной Грузии. Автореф. дисс. на соиск. уч. степени канд. ист. наук, Тбилиси, 1979.
65. Семенов Ю. К. Как возникло человечество. Москва, 1966.
66. Скменов Ю. К. Происхождение брака и семьи. Москва, 1974.
67. Сигореский М. Брак и брачные обычаи на Кавказе. – Эт-

нография, №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 свадебные 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, 1983.

71. Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX-XX в., Москва, 1983.

72. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно у русских. – Харьков, 1881.

237

73. Табукашвили Т. Дзимитское общество. Кутаисской губернии Озургетского уезда. – СМОМЛК, вып. 27, Тифлис, 1906.

74. Тайлор Э. Б. Первобытная культура, Москва, 1989.

75. Тепцов Я. Из Быта и верований мингрельцев. – СМОМПК, вып. 18, Тифлис, 1894.

76. Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологический.

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. 1, Тбилиси, 1960, т. II, Тбилиси, 1961.

81. Чурсин Г. Ф. Народные обычаи и верования Кахетии. – Тифлис, 1905.

82. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнографии Кавказа. – Тифлис, 1905.

83. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

84. Шанаев Г. Из оссетинских сказаний о нартах. – ССКГ, 1,

Тифлис, 1869.

85. Штенберг Л. Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Под ред. и с предис. Я. П. Алькора (Кошкира), Л. – 1933.

86. Mourier J. La Mingrelij (Ancienne Colchide). Odessa, 1886.

87. Taveruier J. B. Voyage de Tavetnier en Turgue, en Perse et aux Indics, vol. 2. Paris. 1810.

88. Tshitaya G. Hackbaukultur in Colchis. Veriffenthichungen des Instituts for Deutsche Volkskunde. Bd-13, Berlin, 1957.

89. Èuliniviè-Konstantiniviè V. Abduction of the bride and its variation in Yugoskavia based on the example of tradition in polji-ca. – მსე, XVI-XVII, თბილისი, 1972.

შინაარსი

შესავალი	3
თავი I. ნათესაური ურთიერთობები და საქორწინო	
ნორმების თავისებურებანი.....	5
§ 1. ნათესაურ ურთიერთობათა ბუნების	
ზოგიერთი საკითხი.....	5
ა. „მითორგინაფა“ (შეგორება.....	6
ბ. „თუმაში მუკოთამა“ (თმის ჩამოგდება).....	10
§ 2. ქორწინების ნორმები.....	25
ა. ნათესაობაში მოქმედი წესები.....	26
ბ. ქორწინების ტერიტორიული რეგლამენტაცია	39
გ. საქორწინო ასაკი	45
თავი II. საქორწინო წყვილთა შერჩევა.....	53
§ 1. მცირეწლოვანთა დაწინდვა.....	53
§ 2. გარიგებითი ქორწინება.....	64
§ 3. ქორწინება საცოლის მოტაცების, ძალადობით	
დათავისებისა და მორალური იძულების გზით	77
ა. მოტაცებითი ქორწინება	78
ბ. საცოლის ძალადობით დათავისება	88
გ. ქორწინება საცოლის მორალური იძულებით.....	100

თავი III. მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული	
ეკონომიკური ვალდებულებანი	103
§ 1. „შანუა“ (ნიშნობა).....	104
ა. „ნომანუერი“ (სანიშნო ძღვენი).....	104
ბ. „შანა“ (ნიშანი).....	109
§ 2. „საკამპანიო“ (საქორწილო)	113
§ 3. ნაძუმური.....	119
§ 4. „გინაცოთამალი“ (პირისანახავი)	140
§ 5. „ჭყუდა“ (მზითევი).....	143
§ 6. „ონწეში მეყუნაფა“ (აკვნის მიყვანა).....	151
თავი IV. საქორწილო სამზადისი	154
§ 1. ურთიერთდახმარების ფორმები.....	156
ა. შრომითი ურთიერთდახმარება	156
	239
ბ. მატერიალური ურთიერთდახმარება.....	171
§ 2. „თორ-ფაცხა“ – ნაგებობა	
ახალდაქორწინებულთათვის.....	175
§ 3. მაყრიონის შერჩევა.....	179
თავი V. ქორწილი	181
§ 1. მაყრიონი და მისი წევრების უფლებამოვალეობანი.181	
ა. მაყრის მიერ პატარძლის მოყვანა	181
ბ. „მახარე“ (მახარობელი)	188
გ. „დუდმაყარე“ (მაყრის მეთაური) და „მეგურგინე	
მორდია“ (მეჯვარე)	195
§ 2. „დიარა“ (საქორწილო ნადიმი) და მისი მსვლელობა.205	
დასკვნა	215
გამოყენებული ლიტერატურა	226