



**K** 201.074  
3

იველაუვილი

**საქორწინო წეს-რეგულაციანი  
სამსხე-ჯავახეთში**

„მმსნიერაბა“

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია



იმ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის  
ინსტიტუტი

თ. ივალაშვილი

# საქორწინო ფეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში

(XIX ს. II ნახ. — XX ს.)



თბილისი  
„მეცნიერება“

1987

- 1) ჩხოვედების ენსკიკლოპედია
- 2) სამცხე-ჯავახეთი

ეთნოგრაფიული მასალების, წერილობითი მონაცემებისა და სპეციალური ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე ნაშრომში განხილულია სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ძველი და თანამედროვე საქორწინო წეს-ჩვეულებანი. ყვლევის შედეგად დადგენილია როგორც ადგილობრივი — კუთხური, ისე, საერთოდ, ქართული საქორწინო ტრადიციების თავისებურებანი.

საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის 1975 წლის ნოემბრის დადგენილებების („მაგნე წეს-ჩვეულებებისა და ტრადიციების წინააღმდეგ ბრძოლის გაძლიერების ღონისძიებათა შესახებ“) შუქზე ნაჩვენებია საკვლევი კუთხის მოსახლეობის საქორწინო წეს-ჩვეულებათა შესწავლის თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა.

რედაქტორი ვ. ი თ თ ნ ი შ ვ ი ლ ი

რეცენზენტები: ისტ. მეცნ. დოქტორი ვ. შამილაძე  
ისტ. მეცნ. კანდიდატი ლ. მელიქიშვილი

ჩხოვედების ენსკიკლოპედია

Гос. Републканская Библиотека ГССР им. К. Маркса

სკეპ-2000  
შემოწმებულია

## შ მ ს ა მ ა ლ ი

ქორწინების ინსტიტუტმა და მასთან დაკავშირებულმა წეს-ჩვეულებებმა განვითარების გრძელი გზა განვლო. მისი სათავეები კაცობრიობის კულტურის შორეულ წარსულშია საძებარი.

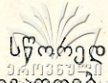
ქორწინება საზოგადოებრივი ყოფიერებით ისტორიულად შეპირობებული ურთიერთობის ფორმას წარმოადგენს ქალსა და მამაკაცს შორის. იგი საზოგადოების განვითარების შესაბამისად იცვლება და ვითარდება. ქორწინების საშუალებით წესრიგდება, საზოგადოებრივ სანქციას იღებს და ხორცს ისხამს ადამიანის ბუნებრივი მოთხოვნილება მისი მოდგმის გაგრძელებაზე. მას ეს მოთხოვნილება შორეული წინაპრისაგან უბრალო მემკვიდრეობით არ მიუღია. იგი გარდაქმნილია იმ სოციალური გარემო პირობების გავლენით, რომელშიც ადამიანს უხდებოდა და უხდება ცხოვრება.

რამდენადაც საქორწინო ურთიერთობის ხასიათზეა დამოკიდებული მოსახლეობის რაოდენობრივი ზრდა, რიცხოვრივი სიმჭიდროვე, მომავალი თაობის სულიერი სახისა და ფიზიკური ტიპის ჩამოყალიბება, ამდენად, საზოგადოება ადრეული ხანიდანვე დაინტერესებული იყო და არის მოაწესრიგოს ეს ურთიერთობა როგორც მორალური, ისე საკანონმდებლო ნორმებით:

ქორწინება ოჯახის საფუძველი რომ არ ყოფილიყო, მაშინ ის ისევე არ იქნებოდა კანონმდებლობის შესწავლის საგანი, როგორც, მაგალითად, მეგობრობა, — წერდა კ. მარქსი [116, 161].

ქორწინებისა და ოჯახის შესახებ მნიშვნელოვანი ცნობები დიდი ხნით ადრე იქნა დაფიქსირებული (პლატონი, პეროდოტე, არისტოტელე, იულიუს ცეზარი, ლურიე, ლუკრეციუსი, კონდორსე, ჟ. ლაფიტო, ი. ბახოფენი, ლ. მაკლენანი და სხვ.), მაგრამ ამ პრობლემათა სისტემატური მეცნიერული შესწავლა XIX საუკუნის II ნახევრიდან იწყება, რაშიც დიდი წვლილი შეიტანა ამერიკელმა ეთნოგრაფმა ლ. მორგანმა [149]. მისი ფუნდამენტური ნაშრომი „Древнее общество“, მიუხედავად მთელი რიგი სერიოზული უზუსტობებისა, სოციალურ ურთიერთობათა პრობლემების შემსწავლელი სპეციალისტისათვის დღესაც სამაგიდო წიგნად ითვლება.

საქორწინო წეს-ჩვეულებათა კვლევის შედეგი ხშირად განსაზღვრავს საზოგადოების სოციალური ურთიერთობის პრობლემათა



მთლიანი კომპლექსის შემდგომ მეცნიერულ დამუშავებას. სწორედ ამიტომ, დღეისათვის ამ ინსტიტუტს იკვლევს მრავალი საზოგადოებრივი მეცნიერება: — სოციოლოგია, სოციალური ფსიქოლოგია, ეკონომიკა, სამართალი, დემოგრაფია, ეთნოგრაფია. თითოეულ მათგანს აქვს თავისი კვლევის მიზანი, მიმართულება და მეთოდოლოგია. სპეციალისტებს ეს საშუალებას აძლევს ახსნან და გააანალიზონ სოციალური ცხოვრების ეს მნიშვნელოვანი მხარე, მასში შემავალი ცალკეული ელემენტების წარმოშობა-განვითარება და მათი ფუნქციონირების კანონზომიერება.

საქორწინო წეს-ჩვეულებათა კვლევის დროს ეთნოგრაფებს იგი ზოგადად აინტერესებთ როგორც დიდი მეცნიერული პრობლემის, — ხალხთა ეთნიკური ისტორიის ნაწილი, რომლის კვლევის შედეგებზე ბევრად არის დამოკიდებული არა მარტო საკუთრივ სოციალური ინსტიტუტების მეცნიერული შესწავლა, არამედ საერთოდ, ხალხთა ყოფისა და კულტურის კვლევის შესაძლებლობაც; ხოლო კონკრეტულად, — ქორწინების თითოეულ რიტუალთა წარმოშობის ბაზისი, მათი არსი და დანიშნულება, მათი ადგილი მთლიან საქორწინო სისტემაში. ქორწინების თითოეული რიტუალის ფორმა-შინაარსობრივი შესწავლა, მათი მდგრადობის წყალობით, საშუალებას იძლევა გავითვალისწინოთ თუ როგორ სოციალურ გარემოში იყო შესაძლებელი მისი შესრულება. საერთოდ, საქორწინო წეს-ჩვეულებათა შესწავლა გვეხმარება საზოგადოების განვითარების ისტორიული მთლიანობის აღდგენაში, რადგან იგი მოიცავს სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში მრავალ ფაქტორთა ურთიერთმოქმედების შედეგად წარმოშობილ დანაშრევებს. აქედან გამომდინარე, ქორწინების ცალკეული რიტუალის განხილვა უნდა მოხდეს წარსულსა და დღევანდელობაში.

მიუხედავად იმისა, რომ ქორწინების ინსტიტუტს (მისი თითოეული ელემენტის წარმოშობა-განვითარებას) იკვლევს სხვადასხვა მეცნიერება, მაინც ამ პრობლემაზე არა მარტო უცხოელ, არამედ საბჭოთა მკვლევართა შორისაც კი ერთიანი აზრი არ არსებობს. ეს ნათლად გვიჩვენებს თუ რამდენად რთული და მრავალმხრივია საქორწინო წეს-ჩვეულებანი, თუ როგორი ფრთხილი და კრიტიკული მიდგომა სჭირდება თითოეული მათგანის შესწავლას.

საბჭოთა ადამიანების ინტერნაციონალური აღზრდის ერთ-ერთი უძლიერესი საშუალებაა საქორწინო ურთიერთობა და მის საფუძველზე შექმნილი ოჯახი. ამ ასპექტში ტრადიციული და თანამედროვე ურთიერთობის კვლევა შესაძლებლობას იძლევა ვიმსჯელოთ არა მარტო ინტერნაციონალური საზოგადოების განვითარების ტემპსა და შედეგებზე, არამედ ჩავწვდეთ ამ კანონზომიერებასაც და ვიპოვოთ მისი განვითარების ოპტიმალური გზებიც. ზემოთქმულიდან ცხადია თუ რა დიდი თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა ენიჭება



საქორწინო ურთიერთობათა შესწავლას და რაოდენ აქტუალურ თე-  
მად წარმოგვიდგება იგი ეთნოგრაფების კვლევის სფეროში.

ხალხის ტრადიციული მემკვიდრეობის შესწავლაზე ბევრად არის  
დამოკიდებული არა მხოლოდ ამა თუ იმ სოციალური ინსტიტუტის  
მეცნიერული კვლევა, არამედ ხალხთა ყოფისა და კულტურის ყო-  
ველმხრივი შესწავლის შესაძლებლობაც, მასში დადებითი და უარ-  
ყოფითი მხარეების გამოვლენა. თავის დროზე ჩვენი ერის დიდი მოჭირ-  
ნახულე ი. ჭავჭავაძე წერდა: „ფრიად სასარგებლო უნდა იყოს ყველა  
შეგნებული ქართველისათვის იცოდეს, — რაგვარ და რომელ ჩვეუ-  
ლებებს მისდევს მდაბიო ხალხი თავის ეკონომიურ და იურიდიულ  
ურთიერთობის შესახებ. ეს სფერა ცხოვრების მთელს სურათს გა-  
დაუშლის ჩვენს მოწინავე საზოგადოებას და ცხოვრების სურათი კი-  
დედ დაგვანახებებს ხალხის ავსა და კარგს, იმის შეხედულებას სიმართ-  
ლეზედ, ურთიერთ დამოკიდებულებაზედ და სხვ... სწორედ ამგვარ  
შესწავლასა და გამოკვლევას მოაქვს სასარგებლო და კეთილი ნაყო-  
ფი, მხოლოდ ამნაირის შესწავლით და გამოკვლევით შეიძლება ყო-  
ველმხრივ შევიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო, იმისი ავი და კარ-  
გი, იმისი წადილი და საჭიროება“ [103, 502]. ამგვარი შესწავლის  
დროს ახალი (თანამედროვე) ცხოვრებისათვის უკვე ხელის შემშლე-  
ლი წეს-ჩვეულება უნდა განვასხვავოთ იმისაგან, რომელიც შენარჩუ-  
ნებასა და შემდგომ განმტკიცებას საჭიროებს, რადგან მოწინავე ტრა-  
დიციულ წეს-ჩვეულებათა შეთვისებას სოციალური პროგრესისათ-  
ვის დიდი მნიშვნელობა აქვს. ამასთან დაკავშირებით, საქართველოს  
კომპარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა 1975 წლის ნოემბერში მი-  
იღო დადგენილება „მავნე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინა-  
აღმდეგ ბრძოლის ღონისძიებათა გაძლიერების შესახებ (გაზ. „კომუ-  
ნისტი“, 1975 წ., № 276). მასში ხაზგასმითაა აღნიშნული მოძველე-  
ბული, დრომოჭმული წეს-ჩვეულებებისა და მათ შორის ქორწინების  
ზოგიერთი რიტუალის უკვე უარყოფითი მხარე, რომელთა წინააღმ-  
დეგ დასახულია თანმიმდევრული ბრძოლის კონკრეტული ღონისძი-  
ებანი. ეს უშუალოდ ემყარება ვ. ი. ლენინის იმ მითითებას, რომ „ყო-  
ველ საკითხს შევხედოთ იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ წარმოიშვა  
ისტორიაში განსაზღვრული მოვლენა, რა და რა მთავარი ეტაპები გან-  
ვლო ამ მოვლენამ თავის განვითარებაში, და მისი განვითარების  
თვალსაზრისით შევხედოთ იუ რად იქცა ეს მოვლენა ამჟამად“  
[4,556].

ვ. ი. ლენინის ამ მითითებიდან გამომდინარე, არ შეიძლება არ გა-  
ვითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ მავნე წეს-ჩვეულებათა წინააღმდეგ  
ბრძოლა მნიშვნელოვან შედეგს არ გამოიღებს, თუ შესწავლილი და  
გამოვლენილი არ იქნა ტრადიციათა მთელი სისტემა, ამ სისტემაში  
თითოეული მათგანის ადგილი და ფუნქცია. თუ წეს-ჩვეულებათა ერთი



ნაწილი, ერთი მხრივ, თანამედროვე ცხოვრების ნორმებისათვის მკვე  
 მაგნე და მიუღებელია, მეორე მხრივ, იგი მნიშვნელოვანი წყაროა,  
 რომელიც საინტერესო მასალას იძლევა გარკვეული ისტორიული ეპო-  
 ჟის საზოგადოებრივი ცხოვრების მრავალ მხარეთა შესახებ. ამდენად,  
 მათი აღწერა და კვლევა აუცილებელია იმ სოციალური ფაქტორების  
 შესწავლასთან ერთად, რომლის ნიადაგზეც ისინი ინარჩუნებენ არ-  
 სებობას.

დასახულ ღონისძიებათა განხორციელებისათვის საჭიროა ქორწი-  
 ნების ინსტიტუტისა და მისი განვითარების ისტორიის საკითხების  
 ფართო კვლევა. ეს კი მხოლოდ ამ პრობლემებზე ცალკეული რეგი-  
 ონებისათვის დამახასიათებელი კონკრეტული ისტორიულ-ეთნოგრა-  
 ფიული მონაცემების შესწავლისა და არსებული თეორიული შეხე-  
 დულებების კრიტიკული გაანალიზების საფუძველზეა შესაძლებელი.

მარქსისტული მეთოდოლოგიით შეიარაღებული საბჭოთა მკვლე-  
 ვრები (ს. ტოლსტოვი, მ. კოსვენი, ნ. კისლიაკოვი, ი. სემიონოვი,  
 ა. სმირნოვა და სხვები) წარმატებით იყენებენ სამამულო და უცხოელი  
 ეთნოგრაფიის მონაპოვარს. მათ არაერთი ფუნდამენტური და გან-  
 მაზოგადებელი ნაშრომი უძღვნეს საქორწინო ურთიერთობის საკი-  
 თხებს. აღნიშნულ პრობლემათა შესწავლაში დიდი წვლილი შეიტანეს  
 ქართველმა ეთნოგრაფებმაც (რ. ხარაძე, ი. ჭყონია, ვ. ითონიშვილი,  
 მ. ბეჭია, ნ. მაჩაბელი, ლ. მელიქიშვილი, გ. გოცირიძე და სხვ.). მოკლე  
 დროში მათ კავკასიის მასშტაბით უამრავი მასალის შეკრება, გაანალი-  
 ზება და გამოქვეყნება შეძლეს. მიუხედავად ამგვარი ინტენსიური და  
 შრომატევადი სამუშაოს შესრულებისა, არა თუ საერთოდ კავკასიუ-  
 რი, არამედ მხოლოდ ქართული ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვე-  
 ულებათა სრული შესწავლა კვლავ დიდ დროსა და შრომას საჭირო-  
 ებს. ჯერ კიდევ შეუსწავლელია მთელი რიგი კუთხეები თავისი თა-  
 ვისებურებებითა და სპეციფიკურობით. მართალია, საქართველოში  
 ისტორიულად ჩამოყალიბებული წეს-ჩვეულებანი ეთნიკური ბუნებით  
 ზოგადქართულია, მაგრამ ამავე დროს მათ აქვთ ტერიტორიული კუთ-  
 ხური სპეციფიკა. ჩვენი ნაშრომი საქართველოში სოციალურ ურთი-  
 ერთობათა შესწავლის მიზნით წარმოებული მუშაობის ერთი ნაწი-  
 ლია, რაც ითვალისწინებს სამცხე-ჯავახეთში არსებულ საქორწინო  
 წეს-ჩვეულებათა ნიშანდობლივი მხარეების გარკვევას.

კვლევის ობიექტად შერჩეული სამცხე-ჯავახეთი ისტორიული  
 მესხეთის ორი რეგიონია (სამცხე და ჯავახეთი). ისტორიული მესხეთი  
 წარსულში საკმაოდ განვითარებული მხარე იყო, რომელიც თავისი  
 გეოგრაფიული მდებარეობით, დაწინაურებული ეკონომიკითა და მა-  
 ლალი კულტურით დიდ როლს ასრულებდა ქართველი ხალხის განვი-  
 თარების ისტორიაში. მან IX—XI საუკუნეებში საქართველოს სოცი-

აღორ-პოლიტიკური და კულტურული გაერთიანების პროცესში უმნიშვნელოვანესი როლი შეასრულა [108. 180]. XVI საუკუნის II ნახევარში თურქმა დამპყრობლებმა ძალით მოწყვიტეს დედა სამშობლოს საქართველოს ტერიტორიის ერთი მესამედი (მთელი მესხეთი) და თავიანთ საფაშოდ აქციეს. გადაგვარების გზას დაადგა ფეოდალური საქართველოს ყველაზე უფრო დაწინაურებული კუთხე — სამშობლო ექვთიმე და გიორგი ათონელებისა, ბექა ოპიზარისა და შოთა რუსთაველისა.

მიუხედავად თურქთა სამსაუკუნოვანი ბატონობისა და გულმოდგინე მცდელობისა, მკვიდრ მოსახლეობაში როგორმე მოესპოთ ყოველივე ქართული — ეროვნული, მოსახლეობის დიდმა ნაწილმა (უმთავრესად მშრომელმა მასამ) მაინც შეინარჩუნა ეროვნული თვითმყოფადობა, ეროვნული ტრადიციები და წეს-ჩვეულებანი.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის სოციალურ პრობლემებზე, კონკრეტულად საქორწინო ურთიერთობის ცალკეული საკითხების შესახებ წერილობითი მონაცემები უკვე XIII — ს-ის დამლევისა და XIV საუკუნის დასაწყისიდან ფიქსირდება [85]. ამ პრობლემის აღწერილობითი ხასიათის ფრაგმენტული მასალები XIX საუკუნის II ნახევრის პერიოდული პრესის ფურცლებზე ქვეყნდებოდა. მეტად საინტერესო მასალაა თავმოყრილი ივ. ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდებში [110], რომელიც საველე მასალებით შეავსო და გამოაქვეყნა ს. ხოსიტაშვილმა [104].

საკვლევ თემაზე ჩვენს მუშაობას საფუძვლად დაედო საარქივო და XIX საუკუნის პერიოდულ პრესაში თუ დოკუმენტებში გამოქვეყნებული მასალები; სპეციალური და ზოგადი ლიტერატურა (რასაც სათანადო ადგილებზე დაწვრილებით შევეხებით); 1975—1979 წლებში, ინდივიდუალური მივლინებების შედეგად ჩვენ მიერ ველზე შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა. ნაშრომის ქრონოლოგიური ჩარჩოები უმთავრესად მოიცავს პერიოდს XIX საუკუნის II ნახევრიდან XX საუკუნის 70-იანი წლების ჩათვლით. ეს, ერთი მხრივ, შეპირობებულია უფრო ადრეული ხანის წერილობითი მასალის მეტისმეტი სიმცირით, მეორე მხრივ, იმის გამო, რომ არ ხერხდება უფრო ადრეული პერიოდის შესახებ საველე მასალის შეგროვება, რაც საშუალებას მოგვცემდა რაღაცა ზომით მაინც მოგვეხდინა დაგროვილი მასალის კლასიფიკაცია. ამასთან ერთად, რა თქმა უნდა, შესაძლებლობის ფარგლებში. თავს არ ვიკავებთ ცალკეულ რიტუალთა უფრო ღრმად, დაქრონულ ჭრილში განხილვისაგან.

ველზე მუშაობის პერიოდში ვიყენებდით მასალის შეგროვების კომპლექსურ-ინტენსიურ [165], ხოლო მასალის დამუშავების დროს — ისტორიულ-შედარებით მეთოდს.





ისტორიულ-შედარებით ანალიზზე დაყრდნობით, ჩვენი ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ ავხსნათ სამცხე-ჯავახეთში ქორწინების შემორჩენილ სპეციფიკურ თავისებურებათა კომპლექსი. გამოვყოთ მასში დრომოჭმული, დღევანდელი საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის მიუღებელი წეს-ჩვეულებანი იმ ტრადიციულისაგან, რომელიც სასარგებლოა და შენარჩუნებასა და დაცვას მოითხოვს. ამავე დროს, რამდენადაც შესაძლებელია, შევეცდებით ვაჩვენოთ ის საერთო, რაც დამახასიათებელია ზოგადქართული საქორწინო წეს-ჩვეულებებისათვის.

## ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები რამდენიმე სახისა იყო. მათგან უმთავრესს წარმოადგენდა ნათესაობა, წოდებრივი მდგომარეობა და რელიგიურ-ეროვნული სხვადასხვაობა.

### § 1. ნათესაობა

წარმოდგენილ ნაშრომში ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში არსებული ნათესაობის სისტემის განხილვასა და ანალიზს. მას აქ ვეხებით იმდენად, რამდენადაც ქორწინების ამკრძალავ ფაქტორთა შორის იგი წარსულში წარმოადგენდა და დღესაც წარმოადგენს ყველაზე მნიშვნელოვანსა და გადამწყვეტს. ნათესაობა სამგვარი იყო: სისხლიერი, მოყვრობითი და ხელოვნური. ხალხური შეხედულების თითქმის თანამთხვევადია საეკლესიო მონაცემებიც, კერძოდ, წარსულში ქრისტიანული ეკლესია ნათესაობის ხუთ სახეს ცნობდა: „1. პირველი არს სისხლისა, 2. მეორე მძახლობისა, 3. მესამე სამ-ნათესაობისა; ესეცა მძახლობითვე არს, მაგრამ სამ-ნათესავთაგან იქნების, [4]. მეოთხე წმიდისა ნათლის-ღებისა და [5]. მეხუთე შვილად კელდებულისა“ [85ა, 151]. როგორც ვხედავთ, საეკლესიო მონაცემებსა და ხალხურ შეხედულებას შორის მცირეოდენი თავისებურება იმაშია, რომ ხალხური ნათესაობის მეორე ჯგუფში გაერთიანებულია საეკლესიოს მეორე და მესამე, ხოლო მესამე ჯგუფში — მეოთხე და მეხუთე სახე.

**1. სისხლით ნათესაობა.** სისხლით ნათესაობაში სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა გულისხმობდა და დღესაც გულისხმობს პიროვნების მიმართ როგორც აღმავალი, ისე დაღმავალი ხაზით „მოდგმა-შთამამავლობას“ პირდაპირი და გვერდითი განშტოებებით. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით პირდაპირი განშტოებაა მამა, შვილი (ვაჟი-შვილი, ქალიშვილი); შვილიშვილი, შვილიშვილის შვილი და ა. შ.,



ხოლო დისშვილი, მისი შვილი, ძმისშვილი, მისი შვილი და გვერდით განშტოებას წარმოადგენს.

(თეორიულად სისხლით ნათესავთა (როგორც პირდაპირი, ისე გვერდითი ხაზით) დაქორწინება შვიდ თაობამდე დაუშვებელი იყო. სინამდვილეში კი გვართა უმრავლესობა (თაობათა გასვლის მიუხედავად) ეგზოგამიურობით ხასიათდებოდა და ხასიათდება დღესაც არა მარტო სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში, არამედ, საერთოდ, ქართველ ხალხში.

მთხრობელთა გადმოცემით, სისხლით ნათესავთა დაქორწინება შთამომავლობაზე უარყოფით გავლენას ახდენს. აქედან გამომდინარე, მართალია, შვიდი თაობის გასვლის შემდეგ ერთი გვარის ქალ-ვაჟის დაქორწინება დასაშვები იყო, მაგრამ მოსახლეობა ამას იშვიათად მიმართავდა.

სისხლით ნათესავთა შორის საქორწინო ურთიერთობის აკრძალვა არა მარტო ქართველ, არამედ მრავალ სხვა ხალხშიც იყო გავრცელებული. თავის დროზე ლ. მორგანმა ჩამოაყალიბა და შემდეგ ფ. ენგელსმა გაიზიარა ის აზრი, რომ ცოლქმრობა იმ გვარის წევრებს შორის, რომლებიც სისხლითი ნათესავები არ იყვნენ, როგორც ფიზიკურად, ისე გონებრივად უფრო ძლიერ რასას წარმოქმნიდა [2,61; 149]. მორგან-ენგელსის შემდეგ აღნიშნულ საკითხს არაერთი გამოკვლევა უძღვნეს სპეციალისტებმა. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ამ პრობლემის გენეზისის ახსნის ცდები ჯერჯერობით უშედეგოა.

უკანასკნელ პერიოდში ადამიანის ბიოლოგიის უახლოესი მონაცემები ხალხურ დაკვირვებასა და მორგან-ენგელსისეულ თვალსაზრისს ერთგვარად ეხმაურება. ამერიკელი მკვლევარი ნ. ბარნიკოტი აღნიშნავს, რომ გენების განაწილებას მომდევნო თაობაში ქორწინების სისტემა განსაზღვრავს. ახლო ნათესავების ქორწინება ზრდის იმის ალბათობას, რომ საერთო წინაპრის გენების ასლები ერთ ზიგოტაში მოხვდეს. ეს კი გავლენას ახდენს (თუმცა მცირე ხარისხით) პოპულაციის ჰომოზიგოტურობაზე და ზრდის ანომალიების სიხშირეს [122, 232]. აღნიშნულ შეხედულებას, როგორც ჩანს, იზიარებენ ქართველი სოციოლოგებიც [23].

მართალია, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის გვართა უმრავლესობა ეგზოგამიურობით ხასიათდებოდა და ხასიათდება დღესაც, მაგრამ მაინც დაფიქსირდა ცალკეულ გვარს შიგნით (მაგ.: მელიქიძე, ზაზაძე, ზედგინიძე, ბერიძე, ნათენლაძე და ა. შ.) ქორწინების შემთხვევები. კათოლიკურ მოსახლეობაში იგი უფრო ხშირი იყო, თუმცა ამას ინფორმატორები „მამაპაპურ წესად“ არ თვლიან.

<sup>1</sup> ზიგოტა—(ბერძ. zygōtē—შეწყვიტებული) უჯრედი, რომელიც წარმოიქმნება განაყოფიერების შემდეგ.



წერილობითი მონაცემების მიხედვით, წარსულში ქართველ დიდგვაროვანთა წრეში, განსაკუთრებით კი სამეფო საგვარეულოში, სისხლით ნათესავთა დაქორწინება უცხო არ იყო. აკად. ივ. ჯავახიშვილმა შეისწავლა რა არსებული წერილობითი მონაცემები, აღნიშნა, რომ „სამეფო საგვარეულოში მახლობელ ნათესავთა შორის ქორწინება აკრძალული არ ყოფილა და ეს „ენდოგამია“, ალბათ, სპარსული მაზდეანობის გავლენის შედეგი უნდა იყოს“. ამავე დროს მას მხედველობიდან არ გამორჩენია და მართებულად მიუთითა კიდევ, რომ „ენდოგამია“ წარჩინებულ საგვარეულოში იყო ხოლმე და საერთო მოვლენად იგი არ ყოფილა“ [107, 164—165]. ეს კი, როგორც ვ. იოთნიშვილი აღნიშნავს, „იმ ჭეშმარიტების წინაშე გვაყენებს, რომ სპარსული მაზდეანობის გავლენით შემუშავებული „ენდოგამია“, პირველყოფილი ენდოგამიიდან მომდინარე გადმონაშთის პრეტენზიის მქონე ვერ იქნება“ [39, 68]. სისხლით ნათესავთა წრეში ნებადართული ქორწინება მთელი ერისათვის დამახასიათებელი რომ ყოფილიყო, მაშინ შეიძლებოდა ცოტა სხვაგვარად შეგვეხედა ამ სურათისათვის. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მაზდეანობას გავლენა უნდა მოეხდინა არა მხოლოდ ზედა ფენის, არამედ მთელი ხალხის ზნე-ჩვეულებებზე განურჩევლად მათი წოდებრივი კუთვნილებისა. ამიტომ, დიდგვაროვანთა წრეში ნათესავეს შორის არსებული ქორწინების დაშვება არა მაზდეანობის, არამედ მათი კლასობრივი ინტერესების დაკმაყოფილების მიზნით უნდა შემუშავებულიყო [39, 70].

ჩვენი საველე ეთნოგრაფიული მასალებით, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ერთი გვარის ქალ-ვაჟის დაქორწინება დამოწმდა არა მარტო იმ გვარებში, რომლებიც წარსულში გაბატონებულ ფენას ეკუთვნოდნენ, არამედ სოციალურად დაბალი ფენის გვარებშიც. გაბატონებულ ფენაში თუ გვარს შიგნით ამგვარ ქორწინებას თავისი კლასობრივ-პოლიტიკური საფუძველი გააჩნდა, ამას ვერ ვიტყვით სოციალურად დაბალ ფენებზე. როგორც ჩანს, აქ ყურადღება უნდა გამახვილდეს სოციალურ-ეკონომიკურ და მის ნიადაგზე შემუშავებულ რელიგიურ მომენტებზე. აღნიშნული ფაქტორებიდან ერთი ამკარად იკვეთება, — ესაა სოციალური მომენტი. მშრომელ ფენაში გვარის ეგზოგამიის დარღვევის ერთ-ერთი მიზეზი გვარის მეტისმეტი სეგმენტაცია უნდა ყოფილიყო, რის შედეგადაც გვარის გარკვეულ წევრებს შორის შესუსტდა ან სრულიად შეწყდა ნათესაური კავშირი.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ გვარის (სისხლით ნათესავთა) ეგზოგამიის წარმოშობის საკითხი დღემდე სადისკუსიო საკითხთა რიგს განეკუთვნება და, რა თქმა უნდა, ჩვენი მასალები მას ვერ გადაწყვეტს. ვფიქრობთ, რომ ამგვარი პრობლემების კვლევისას პირველ რიგში უნდა გავითვალისწინოთ ორი გარემოება: 1. ის სოციალურ-ეკონომიკური პირობები, რომელშიც ამგვარ მოვლენას ჩაეყარა საფუძ-

ველი, და აგრეთვე ამასთან დაკავშირებით წარმოშობილი რწმენა-წარმოდგენები თუ მორალურ-ფსიქოლოგიური ფაქტორები, რომელთაც მდგრადობა-გამძლეობის მეტისმეტად დიდი უნარი გააჩნიათ. 2. დასაშვებია ვივარაუდოთ, რომ კოლექტივის (გვარის) სამეურნეო საქმიანობა და საზოგადოებრივი აქტივობა იყო ის მთავარი მამოძრავებელი ბერკეტი, რომელმაც აღკვეთა სქესობრივი ურთიერთობა კოლექტივის (გვარის, წევრებს შორის. თვით ამ კოლექტივის პრინციპებიდან და სტრუქტურებიდან გამომდინარე, შემუშავდა ფსიქოლოგიურ-მორალური შეგნება სისხლით ნათესავთა დაქორწინების წინააღმდეგ.

**2. მოყვრობითი ნათესაობა.** მასში იგულისხმება მძახალ-მოყვრობით შექმნილი ნათესაობა. მთხრობელთა გადმოცემით, მოყვრობითი ნათესავი ესაა ქმრის ნათესაობა მისი ცოლის ნათესაობისათვის და ცოლის ნათესაობა — მისი ქმრის ნათესაობისათვის. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში მძახალ-მოყვრობით დანათესავებულთა შორის ქორწინება იკრძალებოდა არა მხოლოდ აღმავალი და დაღმავალი, არამედ გვერდითი ხაზითაც კი. მართალია, საეკლესიო დადგენილებით ნებადართული იყო გვერდითი ხაზით, ე. წ. „სამნათესავთაგან“ ქორწინება, მაგრამ ცხოვრებაში იგი იშვიათად ხორციელდებოდა. სხვა ფაქტებთან ერთად ეს იმაზე მიუთითებს, რომ საეკლესიო თუ სახელმწიფო დადგენილებას, როცა იგი ხალხის მორალურ-ზნეობრივი ნორმებისათვის მიუღებელი იყო, სინამდვილეში განხორციელება არ ეწეოდა.

ვფიქრობთ, აღნიშნული აკრძალვების წარმოშობის ვენეზისის კვლევისას უნდა იქნეს გათვალისწინებული სოციალური, მორალურ-ეთიკური, ფსიქოლოგიური და რელიგიური მომენტები.

**3. ხელოვნური ნათესაობა.** სამცხე-ჯავახეთში ხელოვნური ნათესაობა ისეთი მრავალფეროვნებით არ ხასიათდებოდა, როგორც ეს იყო საქართველოს სხვა კუთხეებში. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში განსაკუთრებით ძლიერად მოქმედებდა „ნათელ-მირონითა“ და ნაშვილების გზით შექმნილი ნათესაობა. ხელოვნური ნათესაობის ეს ორივე სახე ერთ-ერთ მთავარ დამაბრკოლებელ საშუალებად ითვლებოდა საქორწინო ურთიერთობის დამყარების საქმეში. განვიხილოთ ორივე მათგანი.

ა) ნათელ-მირონით დანათესავება. სამცხე-ჯავახეთის მხოლოდ მართლმადიდებელი მოსახლეობისათვის იყო დამახასიათებელი. ოჯახი — ოჯახს (ზოგჯერ გვარი — გვარს) ედგა ნათლიად და ეს ასე გადადიოდა თაობიდან თაობაზე. მათ შორის როლების შეცვლა არ შეიძლებოდა. ხალხის რწმენით, გვარს შიგნით ქორწინება უფრო მისატყვებელი იყო, ვიდრე ნათელ-მირონით დანათესავებულთა შორის.



ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, რომ ხშირად ნათელ-მრონობით ნათესაობა სისხლით ნათესაობაზე წინაც კი იდგა. მართალია, მსოფლიო მეექვსე საეკლესიო კრების დადგენილებით „უდიდეს არს ნათლობითი ნათესავობა სისხლითისაგან ნათესავობისა... და ოდესცა განსრულდეს მერვე თავი, განხსნილ იქნების ესეცა ვითარცა სისხლითი ნათესაობა და შეილად სახელდებისა“ [85ა, 161—162], მაგრამ ხალხში თორმეტთაობიანი ზღვარია მიღებული (რა თქმა უნდა თორმეტთაობიანი ზღვარი მხოლოდ თეორიულია).

ნათელ-მრონობით დანათესავებულთა შორის არსებული საქორწინო აკრძალვები მხოლოდ აღმავლთა და შთამომავალთა ხაზს ეხებოდა და არა გვერდ-განმავალთა. ამ უკანასკნელს კი სისხლით ნათესაობაში ისეთივე დიდი ყურადღება ექცეოდა, როგორც — პირველ ორს.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ აღნიშნული გზით დანათესავება არა მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთის, არამედ საქართველოს სხვა კუთხეების მოსახლეობაშიც მტკიცედ იყო და ნაწილობრივ დღესაც არის დაცული.

კათოლიკური მოსახლეობის თავისებურებას ის შეადგენდა, რომ ნათლია ძირითადად ვაჟის სიძე (დის ქმარი) იყო. მათ შორის როლების შეცვლაც შეიძლებოდა და ამ გზით ხელახლა დანათესავება ისედაც ორ ნათესავ ოჯახს შორის ხდებოდა. მათ გვარებს შორის საქორწინო ურთიერთობის დამყარებას ეს სრულიადაც არ უშლიდა ხელს.

ბ) შვილად აყვანა. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში შვილად აყვანილის მიმართ ნათესაობა და ამის გამო საქორწინო აკრძალვები იმავე თანმიმდევრობით ხორციელდებოდა და ხორციელდება დღესაც, როგორც სისხლით ნათესავის მიმართ. გვარის ხალხს და სხვა რიგის ნათესაობას ოჯახის მიერ შვილად აყვანილი ისეთივე ახლობლად და ნათესავად მიაჩნდათ, როგორც სხვა სისხლით ნათესავი. საეკლესიო დადგენილებით, „ნათესავობაა შვილად სახელდებულისა აღრიცხვის ვიდრე მერვედ თავადმდე, ვითარცა ნათლის-ღებისა აღმავალთა მხოლოდ და შთამომავალთა. ხოლო გვერდ-განმავალთა თანა არა აქვს ნათესავობაა რამე, რომელ არიან ძმანი, დანი და სხუანი“ [85 ა, 160]. ხალხის შეხედულებით კი შვილად აყვანილის მიმართ ნათესაობა გვერდ-განმავალთა ხაზითაც ისევე ვრცელდება, როგორც სისხლით ნათესაობაში. ამ შემთხვევაში იშლება ის განმასხვავებელი ზღვარი, რომელიც არსებობს ხელოვნურსა და სისხლით ნათესაობას შორის.



სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ყოველგვარი ნათესაობის აღმნიშვნელად მიღებულია ტერმინი „მოკეთე“. ვ. ითონიშვილი მას ხე-



ლოვნურად შექმნილ ნათესაობის ზოგად სახელწოდებად თვლის და აღნიშნავს, რომ „ხელოვნურად შექმნილი ნათესაობის ზოგადი მოხეური სახელწოდებაა „მოკეთეობა“. ძველი ეპოქის მოხევე ამ ტერმინს მხოლოდ არასისხლიერი ნათესავის მიმართ ხმარობდა, მაგრამ დროთა განმავლობაში როგორც ამ ტერმინმა, ისე რიგმა სხვა სიტყვებმა თავდაპირველი მნიშვნელობა დაკარგეს და დღეისათვის მოხევეები სისხლიერი და ხელოვნური ნათესაობის გამომხატველ ცნებებს არაიშვიათად ერთმანეთში ურევენ. კერძოდ, სიტყვა „მოკეთეობამ“ ორმაგი მნიშვნელობა შეიძინა და თანამედროვე მოხევე მას ზოგჯერ სისხლიერი ნათესავის მიმართაც იყენებს“ [39,28]. ეს აზრი თავისუფლად ვრცელდება სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაზეც. დამატებით შეიძლება ითქვას, რომ „მოკეთეობა“ შეიძლება ჩაითვალოს არა მხოლოდ მოხეურ, არამედ ზოგადქართულ სახელწოდებად.

§ 2 წოდებრივი მდგომარეობა

ქალ-ვაჟის დაქორწინების ერთ-ერთ ამკრძალავ ფაქტორად ითვლებოდა მათი სხვადასხვა წოდებრივი და სოციალური კუთვნილება. აღნიშნული ფაქტორი არა მარტო სამცხე-ჯავახეთის, არამედ საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა. წოდებრივი ზღუდეების გადალახვა გამონაკლისი, შემთხვევითი იყო, ამიტომ მას მოქმედ ნორმათა კატეგორიას ვერ მივაკუთვნებთ.

საერთოდ, საქორწინო ურთიერთობაში წოდებრივ-სოციალურ ამკრძალავ ფაქტორზე უხვი წერილობითი მონაცემები არსებობს [18; 97; 108]. ამიტომ, სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. დამატებით მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ წოდებრივი და სოციალური კუთვნილების მიხედვით ქორწინების აკრძალვა არა მარტო საქართველოს, არამედ კლასებად დიფერენცირებულ ყველა ხალხში ფართოდ იყო გავრცელებული.

§ 3. რელიგიური და ეროვნული კუთვნილება

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დამაბრკოლებელ ფაქტორს წარმოადგენდა ქალ-ვაჟის სარწმუნოებრივი სხვაობა და სხვადასხვა ეროვნული კუთვნილება. განსაკუთრებით დიდი ყურადღება ექცეოდა სარწმუნოებას, რომელიც მეტიმეტად საგრძნობი იყო სამცხე-ჯავახეთის ადგილობრივ ქრისტიან და მაჰმადიან მოსახლეობაში.

დიდი გავლენა ჰქონდა ქალ-ვაჟის ეროვნულ კუთვნილებასაც. აკრძალულად და მიუღებლად ითვლებოდა ერთმორწმუნე, მაგრამ სხვა-

დასხვა ეროვნების ქალ-ვაჟის დაქორწინება. აღნიშნული ფაქტი განსაკუთრებით შესამჩნევი იყო სამცხე-ჯავახეთის მკვიდრ მოსახლეობასა და XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან აქ გადმოსახლებულ სომხებს შორის. ქართველი მოსახლეობა უკანასკნელ დრომდე ერიდებოდა მათთან საქორწინო ურთიერთობის დამყარებას და ეს აკრძალვა იშვიათად თუ ირღვეოდა.



დროთა განმავლობაში ქორწინების ამკრძალავი ზემოთ დასახელებული ფაქტორების ნაწილი სრულიად გაქრა, ნაწილი შეიზღუდა, ხოლო ნაწილი — დღესაც განაგრძობს არსებობას.

სისხლით ნათესავთა შორის ქორწინების აკრძალვა დღესაც ძალაშია. მართალია, ცალკეულ მეტად სეგმენტირებულ გვარებში, არის გვარსშიგნით დაქორწინება, მაგრამ მოსახლეობის დიდ ნაწილში ეს ფაქტი მოწონებით არ სარგებლობს. გვართა უმრავლესობა კვლავ ეგზოგამიურობით ხასიათდება. ამას ხელს უწყობს საქართველოში მოქმედი საოჯახო და საქორწინო კოდექსიც [75, 13].

მართალია, ჩვენს ქვეყანაში კანონმდებლობით მნიშვნელოვნად გამარტივდა და ნაწილობრივ მოისპო ის ხელოვნური შეზღუდვები, რაც წარსულში არსებობდა საქორწინო ურთიერთობის სფეროში, მაგრამ ტრადიციის ძალით ერთი ნაწილი შეზღუდული თუ მთლიანი სახით კვლავ განაგრძობს არსებობას.

მძახალ-მოყვრობით დანათესავებულთა შორის ხელახალი საქორწინო ურთიერთობის დამყარებისათვის წარსულში არსებული შეზღუდვები რამდენიმე შემცირდა. დღეისათვის იგი მხოლოდ ორ დამოყვრებულ ოჯახზე ვრცელდება და არა მათ ნათესავებზე.

შეიზღუდა ასევე ნათელ-მირონობით დანათესავებულთა შორის წარსულში არსებული საქორწინო აკრძალვები. მართალია, ამ გზით დანათესავებას დღეისათვის აღარ აქვს ბაზისი, მაგრამ ეს ზედნაშენური მოვლენა, ტრადიციის მდგრადობის წყალობით, არსებობას კვლავ ინარჩუნებს.

შვილად აყვანილის მიმართ ნათესაური დამოკიდებულება და მასთან დაკავშირებული საქორწინო აკრძალვები დღესაც ისევე მოქმედებს, როგორც სისხლით ნათესავის მიმართ.

ჩვენს ქვეყანაში საბჭოთა ხელისუფლების გამარჯვების შემდეგ ხალხი განთავისუფლდა ყოველგვარი წოდებრივი და სოციალური უთანასწორობისაგან, რაც წარსულში ქალ-ვაჟის დაქორწინების ერთ-ერთ დამაბრკოლებელ ფაქტორს წარმოადგენდა. დღეისათვის ორ მეგობრულ მუშათა და გლეხთა კლასს შორის საქორწინო ურთიერთო-





ბის მოგვარების საქმეში არავითარი აკრძალვები არ არსებობს. იგივე უნდა ითქვას ინტელიგენციასთან დამოკიდებულების შესახებაც.

რამდენადმე კვლავ მოქმედებს აკრძალვები სარწმუნოების მიხედვით. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ უკანასკნელ ათწლეულებში სარწმუნოებრივ-რელიგიური პოზიციები საგრძნობლად შესუსტდა.

შეიზღუდა, შეიძლება ითქვას, თითქმის გაქრა ეროვნული კუთვნილების მიხედვით წარსულში არსებული საქორწინო აკრძალვებიც. სოციალისტური ერებისა და საბჭოთა ხალხის ერთიანობამ თავისი ასახვა პოვა საქორწინო ურთიერთობებშიც. დაირღვა კუთხური და ეთნიკური კარჩაკეტილობა, რამაც გაზარდა ქორწინების შესაძლებლობა სხვადასხვა ერებსა და ხალხებს შორის. დღეს სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში სხვა ეროვნების არაერთ რძალსა თუ სიძეს ვნახავთ. რა თქმა უნდა, ამ კუთხის მოსახლეობა, პირველ რიგში, მაინც თავისი კუთხისა და ერის წარმომადგენელთან არჩევს საქორწინო ურთიერთობის დამყარებას, მაგრამ ეს სრულიადაც არ გამოირიცხავს სხვა ეროვნების წარმომადგენელთან ამგვარ ურთიერთობას.





ქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები

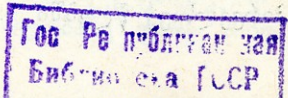
წარსულში მექორწილე მხარეთა შორის ძირითადი საკითხები უნდა მოგვარებულიყო ქორწილამდე. სწორედ ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს ი. ჭყონია: „ძირითადად ამ დროის ურთიერთობაში აშკარავდება ისტორიის განსაზღვრული პერიოდისათვის დამახასიათებელი არა მხოლოდ ქორწინების მოწესრიგების უშუალო პირობები, არამედ, ამავე დროს, ვლინდება ამ პირობათა საფუძველი — საზოგადოებრივი ყოფიერება. ქორწილი კი არსებითად წარმოადგენს უკვე გადაწყვეტილი ურთიერთობის დაგვირვინებას“ [105, 189]. ამ თავში განვიხილავთ ყველა იმ წინაპირობას, რომლის დაცვა სავალდებულო იყო (და ნაწილობრივ დღესაც არის) საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებისათვის.

§ 1. ღამორწილების ასაკი

ასაკი ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წინაპირობას წარმოადგენდა ქალ-ვაჟის დაქორწილებისათვის. მართალია, ქალ-ვაჟის დაწინდვა (მის შესახებ ქვემოთ ვისაუბრებთ) ნებისმიერ ასაკში იყო შესაძლებელი, მაგრამ მათი შეუღლება, ობიექტური მიზეზებიდან გამომდინარე, გარკვეულ ასაკამდე შეუძლებელი იყო. როგორც ხალხში არსებული წესებით, ისე საეკლესიო დადგენილებით ქალ-ვაჟის შეუღლების ქვედა საზღვარი მკაცრად რეგლამენტირებული იყო.

მთხრობელთა უმრავლესობის გადმოცემით, ქალისათვის საქორწილო ასაკის ქვედა საზღვარი 13—14 წელი იყო. თითქმის იგივე სურათი გვაქვს წერილობითი მონაცემებითაც. ივ. ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიულ მუზეუმში დაცული წმინდა მარინეს მართლმადიდებლური ეკლესიის (ქ. ახალციხეში) 1835—1866 წლების საეკლესიო დავთრების მიხედვით, ქალის საქორწილო ასაკის ქვედა საზღვრად 14 წელია. იგივე სურათი გვაქვს ამავე მუზეუმში არსებული ქორწინების გამოკითხვის წიგნების მიხედვითაც, რომელიც მოიცავს 1876—1887 წლებს [110].

2. თ. იველაშვილი



სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში არსებული სპეციფიკურობა იმაში მდგომარეობს, რომ, საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით, აქ ვაყის საქორწილო ასაკი მეტად მაღალია. ჩვენს ხელთ არსებული საარქივო და ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ იგი საშუალოდ 22—28 წლები იყო. ზემოთ დასახელებულ საეკლესიო დავთარში მოცემული 120 ჩანაწერიდან ვაყთა ჯვრისწერის 79 შემთხვევა, ხოლო გამოკითხვის წიგნის 84 ჩანაწერიდან 54 შემთხვევა 22—28 წლებზე მოდის. იგივე მოწმდება ხალხშიც. მათი შეხედულებით 24 წელს გადაცილებული ვაყი „დაღვინებული“, „დამჯდარი“ მეოჯახე, „მეურნეობის კარგი მცოდნე“ იყო და სასურველ სასიძოდ ითვლებოდა.

მკვლევართა ნაწილი ვაყის საქორწილო ასაკის განსაზღვრისას ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორად მიიჩნევს ქორწინების ხასიათს. ამ მოსაზრების თანახმად, როცა საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგება ურვადის გადახდაზე იყო დამოკიდებული, ქორწილი გვიანდებოდა, ხოლო სადაც ეს წესი არ მოქმედებდა, ვაყები ადრეულ ასაკში ქორწილდებოდნენ [127, 17—18]. წერილობითი მონაცემებითა და ეთნოგრაფიული მასალებით, სამცხე-ჯავახეთში ურვადი ან მისი რაიმე გადმონაშთი არ მოწმდება. ამიტომ, ამ კუთხეში ვაყთა ასეთ მაღალ საქორწილო ასაკის არსებობას ამით ვერ ავხსნივით. როგორც ჩანს, აქ გათვალისწინებულ უნდა იქნეს ამ კუთხის როგორც სოციალ-ეკონომიკური მდგომარეობა, ისე გეოგრაფიული გარემო და მისგან გამომდინარე მეურნეობის თავისებურება.

საქართველოს ზოგიერთი კუთხისაგან განსხვავებით, სადაც „დასანიშნ ქალ-ვაყთა ასაკი ერთმანეთისაგან მცირედ თუ განსხვავდებოდა“ [105, 50], სამცხე-ჯავახეთში მეტად თავისებური მდგომარეობა გვაქვს. აქ ქალ-ვაყს შორის საკმაოდ დიდი ასაკობრივი სხვაობა იყო. ჩვენს საველე ეთნოგრაფიულ მასალებთან ერთად, ზემოთ დასახელებულ მუზეუმში არსებული ხელნაწერების შესაბამისი 214 ჩანაწერიდან 121 შემთხვევაში დასაქორწინებელ ქალ-ვაყს შორის ასაკობრივი სხვაობა 8—15 წელია.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების გამარჯვების შემდეგ არსებითი ცვლილებები მოხდა ქალ-ვაყის საქორწილო ასაკის განსაზღვრის ნორმირებაში. ვაყის საქორწილო ასაკი თითქმის იგივე დარჩა, რაც XIX საუკუნის II ნახევარში იყო. ქალისათვის კი რამდენადმე გაიზარდა და დღეისათვის საშუალოდ 18—25 წლებია (რათქმა უნდა, გამორიცხული არ არის უფრო დიდი ასაკის ქალის გათხოვებაც). ამ ცვლილებებზე დიდი გავლენა იქონია მამაკაცებთან ქალის უფლებების გათანაბრების სფეროში საბჭოთა ხელისუფლების მიერ პირველსავე წლებში განხორციელებულმა ღონისძიებებმა. 1918

წელს ვ. ი. ლენინი წერდა: „არც ერთ დემოკრატიულ პარტიას, ქვეყნად არც ერთ ყველაზე მოწინავე ბურჟუაზიულ რესპუბლიკაში არც ერთი წლების განმავლობაში არ გაუკეთებია ამ მხრივ (ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის გაუმჯობესების საქმეში — თ. ი.) ერთი მესხედიც კი იმისა, რაც ჩვენ გავაკეთეთ ჩვენი ძალაუფლების პირველივე წლის განმავლობაში. ჩვენ ჭეშმარიტად ქვა ქვაზე არ დაგვიტოვებია იმ უხამსი კანონებიდან ქალის უთანასწორობის... შესახებ“ [3, 501], ამდგვარ ღონისძიებათა შედეგად, ქალ-ვაჟს შორის აღრე არსებული დიდი ასაკობრივი სხვაობაც შემცირდა.

## § 2. ქალის შერჩევა-გაპითხვა

წარსულში დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟი ჯვრისწერამდე თუ არა, ნიშნობამდე მაინც ხშირად ერთმანეთს არ იცნობდა. ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებითა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში შვილთა დაქორწინებულაოჯახებაში მშობლებს (განსაკუთრებით მამას) მეტად დიდი უფლებები ენიჭებოდა და ამ საქმეს ერთპიროვნულად წყვეტდნენ. ვაჟის პატრონი (მოსახლეობა ამ ტერმინის ქვეშ მშობლებს, უფრო ხშირად კი მხოლოდ მამას გულისხმობს) ნათესავ-ახლობელთა დახმარებით შეარჩევდა სარძლოს. ზოგჯერ რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულზე (აღდგომა, კვირაცხოვლობა, ამაღლება, გიორგობა, მარიაშობა და სხვ.) იგი სხვათა ჩარევის გარეშე გარეგნულად შეათვალთვლებდა და შეიგულებდა სარძლოს.

ხდებოდა ისეც, რომ ვაჟი შეიგულებდა ქალს საცოლედ, ახლობლის მეშვეობით მშობლებს შეატყობინებდა და ისინიც მას გაიკითხავდნენ. რაიმე მიზეზით მშობლები ქალს თუ დაიწუნებდნენ, ვაჟი წინააღმდეგი ვერ წავიდოდა. საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში მშობლების მიერ შვილთა სურვილების გათვალისწინება სულაც არ გულისხმობდა მათი უფლებების შენელებასა თუ შესუსტებას, რადგან შვილთა დაინტერესების მიუხედავად, მშობლების უარი ძალაში რჩებოდა.

ქალის შერჩევა-შეგულების შემდეგ, იწყებდნენ მისი ჯიშ-ჯილაგის გაკითხვასა და პირადი თვისებების შემოწმებას, რაშიც ნათესავ-ახლობელთა ფართო წრე მონაწილეობდა. დაინტერესებული მხარე პირველ რიგში გაიგებდა ქალის მამის ოჯახისა და გვარის ავკარგიანობას, ღირსება-ნაკლოვანებას. მასზე დადებითი მონაცემების მიღების შემდეგ იწყებდა მისი დედის ოჯახისა და გვარის „ძირი-ძირამდე“ გამოკვლევას. მასში თუ აღმოჩნდებოდა უარყოფითი ხასიათის რაიმე მემკვიდრეობითი დაავადება (სიკოჭლე, ჭლექი, სიქაჩლე, ფსიქიკური დაავადება, უზნეობა და ა. შ.), მაშინ ამ ქალის რძლობაზე უარს ამბობდნენ.

მართალია, შერჩეული ქალის მამის გვარსაც იკვლევდნენ, მაგრამ არა ისე დაწვრილებით, როგორც დედის მხარეს. მთხრობელთა მითითებით, ქალს მემკვიდრეობით დაყვება დედისა და დედის მხრიდან მომდინარე ნიშან-თვისებები. სწორედ ამ აზრის ამსახველია გამოთქმა: „ქალსა დედა გაუსინჯე, სამოსელსა — ნაწიბური“ [81, 461]. ქალის დედის მხარეს საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ასე დაწვრილებით იკვლევდნენ.

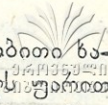
შერჩეული ქალის შთამომავლობით თვისებებზე დადებითი მონაცემების დადგენისას იწყებდნენ მისი პირადი თვისებების შესწავლას.

საქართველოს ზოგიერთი კუთხისაგან განსხვავებით, სადაც გასული საუკუნის II ნახევრიდან ქალის პირადი თვისებების შემოწმება მისი მშობლების სახლში აშკარად — დაუფარავად ხდებოდა [53, 232; 73, 84], სამცხე-ჯავახეთში ეს ქალისა და მისი მშობლებისაგან ფარულად წარმოებდა. ვაჟის მამა ან უფროსი ძმა სანდოდ მიჩნეული ქალის ნათესავ-მეზობლის ოჯახში მიდიოდა, სადაც რაიმე საქმეში დახმარების მიზნით (მატყლის ჩეჩვა, ბუმბულის გარჩევა, ძაფის დართვა და სხვ.) თავშეყრილი იყო უბნის (ზოგჯერ მთელი სოფლის) ახალგაზრდა ქალ-რძალი და შერჩეული ქალის საქმიანობასა და სიტყვა-პასუხს ფარულად აკვირდებოდა.

ახალგაზრდა ქალის დადებით თვისებად ითვლებოდა: საკმელსასმელის მომზადება, ფიჩვ-ხალიჩისა და წინდების ქსოვა, მატყლის დართვა-ჩეჩვა, სისუფთავე, ცხვარ-ძროხის წველა და ამ ნაწველის მოვლა-პატრონობა და ა. შ. მის პირად ღირსებებს დიდად ამაღლებდა პატიოსნება და ზრდილობიანი სიტყვა-პასუხი. მთხრობელთა გადმოცემით, იყო შემთხვევა, როცა სარძლოდ შეგულებული ქალი მხოლოდ სიტყვა-პასუხში თავშეუკავებლობისათვის დაუწუნებიათ.

ქალის შთამომავლობითი თვისებებისა და პირადი ღირსების შესახებ სასურველი მდგომარეობის დადგენისას, ვაჟის ოჯახი მის მშობლებს საქმის მოსაგვარებლად მოციქულს უგზავნიდა. მოციქულის პირველი მისვლის შემდეგ ქალის მშობლები თავის მხრივ ვაჟის ოჯახისა და გვარის გაკითხვას იწყებდნენ. ამ დროს უკვე განსაკუთრებით ყურადღება გამახვილებული იყო მისი მამის „გვარ-ჩამამავლობაზე“, ვინაიდან ვაჟის პირადი ღირსებისა და თვისების საფუძვლად მამრობითი ხაზით ნათესაობა იყო მიჩნეული. ვაჟის, მისი ოჯახისა თუ გვარის შემოწმებისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ოჯახის ეკონომიკურ შეძლებას, მეურნეობის ხასიათს, ვაჟის ფიზიკურ ჯანმრთელობასა და საოჯახო მეურნეობის გაძლოლის უნარს. ამ აზრს უნდა გამოხატავდეს ხალხური ლექსიც:

„ქალმა თქვა გასათხოვარმა, ნუ გამათხოვებ დედაო,  
თუ მიმცე, ისეთ კაცს მიმცე, რომ იყოს გუთნისდედაო.“



თუ ვაჟის ოჯახში ან გვარში აღმოჩნდებოდა მემკვიდრეობითი ხა-  
სიათის რაიმე ავადმყოფობა, მაშინ მეორედ მისულ მოციქულს<sup>საქმის</sup> შუაობით  
გაისტუმრებდნენ. ისეთ შემთხვევაში, როცა ოჯახი შთამომავლობით  
კარგი იყო, მაგრამ ვაჟს პირადი ნაკლი (შეძენილი) გააჩნდა, ეს საქ-  
მის მსვლელობას ხელს არ უშლიდა.

ქალის მშობლები ვაჟის ოჯახის ღირსება-ნაკლოვანებების შემოწ-  
მებისას დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ასევე მისი სოფლის გეოგრა-  
ფიულ მდებარეობას. სამცხიდან ჯავახეთში ქალს იშვიათად ათხოვებ-  
დნენ, ჯავახეთიდან სამცხეში კი — პირიქით. მოსახლეობა მუდამ ცდი-  
ლობდა ქალი სამცხეში — „ბარში“ გაეთხოვებინა. მთხრობელები ამის  
მიზეზად ასახელებენ ჯავახეთის „უხილ-უვენახობას“ და ამ მხრივ სამ-  
ცხის „ბარაქიანობას“. რა თქმა უნდა, ეს არ იყო ერთადერთი მიზეზი.  
ძირითადი ის იყო, რომ ჯავახეთში სამცხესთან შედარებით ქალის  
შრომა მინდვრის სამუშაოებზე უფრო მეტად გამოიყენებოდა. ჩვენი  
ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, სამცხეში „ქალს ყანაში არ შე-  
უშვებდნენ. იგი ყანის პირას თუ მივიდოდა, სადილის მიტანის დროს“.   
აქ ქალი ძირითადად საოჯახო საქმიანობით იყო დაკავებული და ჯა-  
ვახელებთან შედარებით მინდვრის მძიმე სამუშაოებიდან მეტ-ნაკლე-  
ბად თავისუფალი იყო.

საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ პირველ ათწლე-  
ულებში სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ჯერ კიდევ დიდი ყურად-  
ღება ექცეოდა ქალ-ვაჟის შერჩევა-გაკითხვას. მერე კი თანდათანო-  
ბით შესუსტდა გარკვეული ობიექტური მიზეზების გამო, თუმცა კი  
სრულიად არ გამქრალა და გარკვეული ხარისხით დღესაც ძალაშია.  
უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ძველი თაობის წარმომადგენლები  
კვლავ საჭიროდ თვლიან ქალ-ვაჟის ჯიმ-ჯილაგიანობაზე, მის ავკარ-  
გიანობაზე ყურადღების გამახვილებას. არაერთხელ მოგვისმენია  
მთხრობლისაგან „ქალი ოჯახიდან (იგულისხმება კარგი ტრადიციების  
მქონე ოჯახი — თ. ი.) უნდა გამოიყვანო, რომ ცხოვრებაში გამოგად-  
გეს“. თუმცა ბოლო ხანებში ამ მოთხოვნებს დღევანდელი ახალგაზრ-  
დობა ნაკლებად ითვალისწინებს. თანამედროვე ახალგაზრდა მომავალ  
მეუღლეს თავისი სურვილით ირჩევს, შემდეგ კი მშობლებს გააცნობს.  
თუ მშობლები საჭიროდ ჩათვლიან, კიდევაც ჩაერევიან ახალგაზრდე-  
ბის საქმეში (დადებითად ან უარყოფითად), მაგრამ უმრავლეს შემთხ-  
ვევაში ჩარევა უშედეგოა, მთავარია ახალგაზრდების გადაწყვეტილება.

ცნობილია, რომ საქართველოში თანამედროვე ოჯახმა და ქორწი-  
ნებამ დღემდე შემოგვინახა არაერთი კარგი ტრადიცია, რომელიც,  
ოჯახის სიმტკიცის უზრუნველყოფის მიზნით განსაკუთრებული მო-  
ფრთხილებისა და დაცვის ღირსია. მ. ბექაია ასეთ ტრადიციათა რიგს  
მიაკუთვნებს ახალგაზრდების მიერ ქორწინების საკითხის გადაწყვე-

ტაში მშობლების აზრის გათვალისწინებას. დღევანდელი ახალგაზრდობა, უჩეტეს შემთხვევაში, ერთმანეთს ეცნობა სამუშაოზე, სასწავლებელში, ან დღეობაზე, ნათესავების თუ ამხანაგების მეშვეობით. მართალია, მათი ნაცნობობა საკმაოდ ხანგრძლივია, მაგრამ უჭირთ ერთმანეთის უარყოფითი მხარეების დანახვა. სწორედ ამ დროს მშობლების დროული დახმარება და მითითება, აუჩქარებლობისა და სიფრთხილის შესახებ, მეტ პირობებს უქმნის ახალგაზრდებს უკეთ გაცნობისათვის. მ. ბეჭაია მშობლების აზრის გათვალისწინებას სასარგებლოდ მიიჩნევს იმ მხრივაც, რომ „ჩვენში მშობლების ოჯახის როლი შვილების ოჯახის ცხოვრებაში ჯერ კიდევ დიდია მორალური, აღმზრდელობითი, ეკონომიკური, ნათესაური თუ სხვა თვალსაზრისით. საერთოდ, ეს არის სრულიად ბუნებრივი, ნორმალური და ჰუმანური პრინციპები მშობლებისა და შვილების ურთიერთობისათვის. ამიტომ, ასეთ ურთიერთობებს შენარჩუნება-გაფრთხილება უნდა. ამის ერთერთი მნიშვნელოვანი პირობა კი ქორწინებაში მშობლების აზრის გათვალისწინებაც არის, როგორც მომავალში მშვიდი ურთიერთობისა და თანაცხოვრების გარანტია“ [23, 160]. ეს სრულიადაც არ გულისხმობს მშობლების უფლების ზედმეტად გამოყენების წახალისებას, რომელსაც შეუძლია არა სარგებლობა, არამედ ზიანი მოუტანოს შვილთა მომავალ ცხოვრებასა და ოჯახს.

### § 3. „მოციქულის“ შერჩევა

სამცხე-ჯავახეთში მოსახლეობაში ჩვენი საუკუნის 40-იან წლებამდე ასაკოვანი ქალ-ვაჟის დაქორწინების საქმის მოგვარებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა „მოციქული“<sup>1</sup>. სარძლოდ შერჩეული ქალის გაკითხვისას, დადებითი მონაცემების მიღების შემდეგ, სასიძოს მხარე ქალის ოჯახში მოციქულად გასაგზავნი პიროვნების შერჩევას დაიწყებდა. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ეს ჩვეულება საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში არსებობდა მეტ-ნაკლები თავისებურებებითა და სახელწოდებათა სხვადასხვაობით.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა „მოციქულის“ შერჩევისას, პირველ რიგში, ქალის ოჯახთან გარკვეული ხაზით მის ნათესაურ ურთიერთობაზე ამახვილებდა ყურადღებას. იგი ხშირად სარძლოს ახლობე-

1 სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა „მოციქულს“ „ელჩს“ და ხანდახან „შუაკაცსაც“ უწოდებს. რადგან ამ „მოსახლეობაში აღნიშნული ტერმინებიდან „მოციქული“ უფრო მეტად იყო და, შეიძლება ითქვას, დღესაც არის ხმარებაში, ამიტომ ჩვენ ის ავირჩიეთ ქალ-ვაჟს შორის საქორწინო ურთიერთობის მომწესრიგებლის საერთო სახელწოდებად. იგივე ტერმინი აღნიშნული მნიშვნელობით მოწმდება დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთ რეგიონშიც (აჭარა, გურია, ქვემო სვანეთი).

ლი ნათესავი, — ოჯახის სიძე (მამიდისა თუ დედის ქმარი, დის ქმარი), დედის ძმა, ნათლია, — იყო, რომელიც ამ ოჯახში დიდი პატივისცემითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა. ზოგჯერ გამორიცხული არ იყო მისი ნათესაობა სასიძოს ოჯახთანაც.

ესა თუ ის პიროვნება, თუ მას მოციქულობას შესთავაზებდნენ, ჯერ ორივე ოჯახს შეადარებდა რამდენად შეეფერებოდნენ ერთმანეთს და თანხმობასა თუ უარს ამ მოვალეობის შესრულებაზე შემდეგ იტყოდა. იმ შემთხვევაში, როცა მას სასიძო ვაჟი ან მისი ოჯახი ქალის ოჯახის შესაფერისად არ მიაჩნდა, რაიმე მიზეზით უარს ამბობდა.

მთხრობელთა გადმოცემით, მოციქულად სარძლოს ოჯახის ახლობელი ნათესავის შერჩევას საფუძვლად ედო ის მოტივი, რომ ეს ოჯახი „უცხოს და გადამთიელს“ არ ენდობოდა. მათივე მითითებით იყო სხვაც: პირველი — ქალის ოჯახს დიდ შეურაცხყოფად მიაჩნდა უცხო — არანათესავის, ამავე დროს არაავტორიტეტული პიროვნების მოციქულად მისვლა. როცა ასეთ პიროვნებას აგზავნიდნენ, ქალის მხარე საყვედურს გამოთქვამდა „ნათესავ-მოკეთე ამოწყვეტილები ხომ არ ვართ, რომ გადამთიელი მოგვიგზავნეს“-ო; მეორე — გარდა ზემოთქმულისა, ვაჟის ოჯახის დამცირებას ნიშნავდა მის მიერ მიგზავნილი მოციქულის საბოლოო უარით გასტუმრება და ამის გამოც ცდილობდნენ ისეთი პიროვნების შერჩევას, რომლისადმიც ქალის ოჯახს უარის თქმა გაუჭირდებოდა.

დასაშვებია, რომ მართლაც პირველი მოტივი, — ნდობის საკითხი — ყოფილიყო თავდაპირველი და გადამწყვეტი. შემდეგში მას დაემატა მეორეც, რომელიც ზოგჯერ კიდევაც ჩრდილავდა პირველს. ამას გვაფიქრებინებს ის, რომ, როგორც აღვნიშნეთ, როცა მოციქულად შერჩეულ პიროვნებას ქალ-ვაჟის ოჯახები ერთმანეთის შესაფერისად არ მიაჩნდა, დაკისრებული მოვალეობის შესრულებაზე უარს ამბობდა. გარდა ამისა, არანაკლები მნიშვნელობა ენიჭებოდა ოჯახებისა და თვით მოციქულის პრესტიჟსაც. სწორედ ამის გამო, ვაჟის მხარე ცდილობდა მოციქულად ქალის ოჯახის ახლო ნათესავი, ამავე დროს, ღირსეული და ავტორიტეტიანი პიროვნება შეერჩია. ასეთს კი პირველ რიგში წარმოადგენდა ქალის ოჯახის სიძე (მამიდის, დედის, თუ უფროსი დის ქმარი), ბიძა, (დედის ძმა) და ნათლია. მოგვიანებით, უკვე, შეიძლებოდა არანათესავისათვის, მაგრამ სოფელში პატივსაცემი და ავტორიტეტიანი პიროვნებისათვის ეთხოვათ მოციქულობა. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ამ კუთხის მოსახლეობაში მოციქულად არანათესავის შერჩევა გამონაკლისის სახით იყო. უპირატესობა მაინც ნათესავ-ახლობელს ენიჭებოდა. დასავლეთ საქართველოს თვით იმ კუთხეების მოსახლეობაშიც კი, სადაც გასული საუკუნის II ნახევრიდან მოციქულობა // შუამავლობა თვისებრივად შეიცვალა და „მაჭანკლობის ინსტიტუტად“ ჩამოყალიბდა, მაჭანკლის გვერდით იყო „შუა-



მაული//ჩამლაპარაკებელიც“, რომელიც ხშირად ქალის ოჯახის ახლობელს წარმოადგენდა და ამ ოჯახში დიდი პატივისცემით სარგებლობდა.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან და წერილობითი მონაცემებიდან ჩანს, რომ წარსულში მოციქულის ფუნქციის შემსრულებელი მხოლოდ მამაკაცი იყო და იგივე დარჩა გვიანობამდე (ჩვენი საუკუნის 40—50-იან წლებამდე) არა მარტო სამცხე-ჯავახეთის, არამედ საქართველოს რიგი რეგიონების (განსაკუთრებით მთიანი ზოლის) მოსახლეობაშიც. მამაკაცს ამ საქმეში დედაკაცი მხოლოდ იმ რეგიონებში ჩაეზიარა, სადაც „მოციქულობა//შუამავლობა“ თვისებრივად შეიცვალა და „მაჰანკლის ხელობად“ ჩამოყალიბდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი ჩაზიარება განსაკუთრებით ქალაქებში გამოიკვეთა, სადაც მაჰანკალმა ქალმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა ქალ-ვაჟის საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში.

მიუხედავად იმისა, რომ ვაჟის მხარე მოციქულად სარძლოს ოჯახის ახლო ნათესავსა და ამავე დროს ავტორიტეტიან პიროვნებას ირჩევდა, მისი სიარული საქმის მოსაგვარებლად ერთი წელი მაინც გრძელდებოდა. მოციქული როგორი პატივისცემა და ღირსეულიც არ უნდა ყოფილიყო, მას რამდენჯერმე მაინც უარით ან გაურკვეველი პასუხით (თუ უარს პირდაპირ ვერ კადრებდნენ) გაისტუმრებდნენ. პირველ ან მეორე მისვლაზე მისთვის თანხმობის გამოცხადება მიუღებელი იყო. ვფიქრობთ, ამ ჩვეულების შემუშავებაშიც ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორი სოფლის საზოგადოების წინაშე ქალის ოჯახის პრესტიჟის საკითხი უნდა ყოფილიყო.

გარკვეული მიზეზების გამო, როდესაც ქალის მხარეს თავის შესაფერისად არ მიაჩნდა სასიძო თუ მისი ოჯახი, რაღაცა მიზეზს მოიგონებდა და ამის გამო ეტყოდა უარს. მოციქული კარგად გრძნობდა ეს უარი ნამდვილი იყო თუ — ფორმალური. მიუხედავად ამისა, ის ორსამჯერ კიდევ მაინც მივიდოდა, თუნდაც თავისი პრესტიჟისათვის, რათა დაეყოლიებინა ქალის ოჯახი მის მიერ შეთავაზებულ ოჯახთან დამოყვრებაზე.

მოციქული ქალის ოჯახში საღამოპირს მიდიოდა. როგორც საპატიო სტუმარსა და ახლობელს, ოჯახის უფროსი მას პატივისცემით მოიკითხავდა და სახლში შეიწვევდა. იგი საუბარს ჯერ სხვა საკითხით (ამინდი, მოსავლიანობა, ყანა-სათიბის გამოსავლიანობა, პირუტყვის მდგომარეობა და ა. შ.) დაიწყებდა და ბოლოს იტყოდა თავისი სტუმრობის მიზანს. თუ მოულოდნელი იყო მისი სტუმრობის ნამდვილი მიზეზი, ოჯახის უფროსი დროს ითხოვდა საქმისა და მდგომარეობის გარკვევისათვის. ის ქალის გათხოვების შესახებ გაიგებდა რა ოჯახის წევრთა აზრს და გაიკითხავდა ვაჟის ოჯახის მდგომარეობას, მეორედ მოსულ მოციქულს პირდაპირ არა, მაგრამ ქარავმულად მაინც აგრძ-

ნობინებდა თანხმობას თუ უარს. მიუხედავად უარისა, მოციქული მაინც ისე იქცეოდა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ მოციქული რამდენ ხანსაც არ უნდა დარჩენილიყო ქალის ოჯახში, ვიდრე გარკვეულ პასუხს არ ეტყოდნენ, სუფრასთან არ მიიპატიებდნენ. ოჯახის უფროსი გააცნობდა რა თავის გადაწყვეტილებას, სუფრასთან მიიწვევდა. მაგრამ თუ ეს გადაწყვეტილება მისთვის სასურველი არ იყო, მოციქული თვითონ ამბობდა პურ-მარილის მიღებაზე უარს. მთხრობელთა გადმოცემით, უარის შემდეგ მოციქულის მხრივ ოჯახისაგან შეთავაზებული პურ-მარილის მიღება იმას ნიშნავდა, რომ ქალის ოჯახიდან უარი მისთვის მისაღები — საბოლოო იყო და მეორედ ამ საკითხზე ოჯახს აღარ შეაწუხებდა. მეტნაკლებად მსგავსი წესი არსებობდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში პურ-მარილის მიღება-არმიღება თანხმობისა თუ უარის მნიშვნელობით სასაქორწინო ურთიერთობის სხვა სფეროშიც მოქმედებდა, რომელზეც დაწვრილებით ქვემოთ შევჩერდებით.

მოციქულობასთან დაკავშირებით ცნობის სახით კიდევ ერთ საინტერესო მხარეს შევჩერდებით. როგორც აღვნიშნეთ, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა მოციქულს ელჩსაც უწოდებდა. ამ ტერმინთან დაკავშირებით, საყურადღებოდ მიგვაჩნია მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილში გავრცელებული გამოთქმა „ელჩის ქვა“, „ელჩის ქვაზე დაჯდომა“. მეზობელთან მისული მეზობელი თუ სტუმარი, როცა ეზოში დაჯდებოდა სასაუბროდ; მასპინძელი მიმართავდა: „რა ელჩის ქვაზე ჩამოჯექი, სახლში შევიდეთ“-ო. ამ გამოთქმის დაფიქსირება დღესაც შეიძლება ცოცხალ ყოფაში. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ხომ არაა დასაშვები, რომ ამა თუ იმ საქმეზე (ჩვენს კონკრეტულ მაგალითზე ქალის გათხოვებასთან დაკავშირებით) სამოციქულოდ//საელჩოდ მისული პიროვნების მისაღებად ცალკე ადგილი ჰქონდათ გამოყოფილი? ჩვენს ამ ვარაუდს შეიძლება მხარს უჭერდეს თუშური მისაღებიც, რომელთა მიხედვით ქალის გათხოვებასთან დაკავშირებით მისულ „მარჯაკალს“ სახლში არ შეიწვევდნენ, მოლაპარაკება სახლის გარეთ მიმდინარეობდა. მისი პირდაპირ სახლში მოწვევა ხომ არ ნიშნავდა მასპინძლისათვის მისგან, ან პირიქით, მისთვის მასპინძლის მიერ წაყენებული პირობებისა თუ გადაწყვეტილების უსიტყვოდ მიღებას? მოკლედ, ეს მეტად საინტერესო საკითხად მიგვაჩნია და მას დაწვრილებითი შესწავლა სჭირდება.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში მოციქული ქალ-ვაჟის დაქორწინების საქმის კეთილად დაგვირგვინებაში გასამრჯელოს არ იღებდა. მისთვის გასამრჯელოს შეთავაზება დიდ შეურაცხყოფად ითვლებოდა. ერიდებოდნენ რა მის წყენინებას, საქმის მოგვარების საზღაურზე

თუ გასამრჯელოზე არც ერთი ოჯახი ხმას არ იღებდა. მას ისევე ისტუმბრებდნენ, როგორც სხვა დანარჩენ სტუმრებს. კერძოდ, ქალის ოჯახი როდესაც „მონიშნებს“ გაისტუმრებდა, სარძლოს მათთვის უნდა ეჩუქებინა წყვილი წინდა და ცხვირსახოცი, ხოლო ვინაიდან მოციქულიც მონიშნებებში ითვლებოდა, ისიც იღებდა ამგვარ საჩუქარს. გარდა ამისა, ქორწილის დამთავრების დროს, მექორწილეების წასვლისას, ქმრის ახლობელ სტუმრებს პატარძალი ასაჩუქრებდა მცირეოდენი საჩუქრით (წინდა, ცხვირსახოცი). ერთ-ერთ ასეთ სტუმრად მოციქულიც ითვლებოდა და ისიც იღებდა ამ საჩუქარს<sup>2</sup>. როგორც ვხედავთ, აღნიშნულ საჩუქარს ნიშნობისა თუ ქორწილის დროს, სხვა საპატიო სტუმრების მსგავსად, მოციქული საპატარძლოს ხელიდან იღებდა. ამიტომ, იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს მოციქულისადმი გაღებულ გასამრჯელოდ ან მის რაიმე სახედ.

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით, საქართველოს მთელ რიგ კუთხეში მოციქულ//შუამავლისათვის გასამრჯელოს მიცემა არა თუ ფულადი, არამედ სხვა რაიმე ნივთიერი საჩუქრის სახითაც კი, საერთოდ, მიუღებელი იყო [39, 137; 147, 137]. ზოგიერთ კუთხეში მას, როგორც საპატიო სტუმარს, მცირეოდენ საჩუქარს მიართმევდნენ, რაც არ შეიძლება ჩაითვალოს გასამრჯელოდ. ცალკეულ კუთხეში ოჯახი თავისი სურვილისამებრ მიართმევდა მცირეოდენ ძღვენს [22, 33]. ჩვენი სავსე ეთნოგრაფიული მასალებით დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში, წარსულში, შუამავალი ხშირად ოჯახის ახლობელი იყო. ამიტომ, მასთან გასამრჯელოზე საუბარი უხერხულად და დამამცირებლად ითვლებოდა. ოჯახი თავისი სურვილით მიართმევდა რაიმე საჩუქარს და ამით გამოხატავდა თავის პატივისცემას მისადმი. ეს მასალა თითქოსდა ერთგვარ წინააღმდეგობაშია იმ წერილობით მონაცემებთან, რომლის მიხედვით ამ კუთხეებში მაჭანკლობა, როგორც ხელობა, კლასიკური სახით არსებობდა [53, 53], მაგრამ ეს წინააღმდეგობა მხოლოდ გარეგნულია. არ უნდა დავივიწყოთ ის ფაქტი, რომ მთხრობლები ახლობელი შუამავლის გვერდით მაჭანკლის არსებობასაც მიუთითებენ. ეს მეტად საყურადღებო მოვლენა (შუამავლობის მაჭანკლობის ხელობად ჩამოყალიბების თვალისგადევნების მიზნით) რატომღაც არაა მითითებული აღნიშნულ წერილობით მონაცემებში. აღმოსავლეთ საქართველოს ბარშიც (ქართლი, კახეთი) თითქმის ასეთივე სურათი გვაქვს. ტრადიციული შუამავლის გვერდით მოქმედებდა ხელობით მაჭანკალი [60, 42], თუმცა არა ისეთი სიხშირით, როგორც ეს დასავლეთ საქართველოს აღნიშნულ კუთხეებში.

<sup>2</sup> ქორწილის დამთავრებისას სტუმართა დასაჩუქრების შესახებ საუბარი გვექნება ქვემოთ.

რაც შეეხება მაჭანკალს, რომელსაც შუამავალის//მოციქულის გვერდით ვხვდებით, იგი ხშირად უცხო პიროვნება იყო, რომელსაც არა თუ ნათესაობა, არამედ ნაცნობობაც კი არ აკავშირებდა ქალ-ვაჟის ოჯახებთან. მას მაჭანკლობა ხელობად ჰქონდა გადაქცეული და ამ გზით აღებული გასამრჩელო მისი ოჯახის შემოსავლის ერთ-ერთ დამატებით წყაროს წარმოადგენდა. იგი შეიძლებოდა ქალიც ყოფილიყო და კაციც, ან ორივე ერთად. მაგრამ ხელობით მაჭანკალი უფრო ინდივიდუალურად მოქმედებდა, რათა შემდეგ მიღებულ გასამრჩელოში მოზიარე არ ჰყოლოდა.

მოკლედ შევეხოთ მოციქულისა და მისი შესაბამისი სინონიმების შინაარსობრივ-ეტიმოლოგიურ საკითხს. როგორი სურათი გვაქვს ამ მხრივ მისი თანდათანობითი გარდაქმნისა და ბოლოს თვისებრივად სრულიად განსხვავებული „ხელობის“ წარმოშობა-ჩამოყალიბების საქმეში?

ქართულ სიტყვარებში მოციქული განმარტებულია როგორც „ვინმესთან რაიმე დავალებით მიგზავნილი პირი შუამავალი“ [66, 1872; 84, 1049; 9, 285], შუამავალი კი იგივეა, რაც შუაქაცი. თავის მხრივ, შუაქაცი მოდავეთა შორის შუამავალი-მომრიგებელია, დამზავებელი — შუამდგომელია [84, 1450; 66, 328; 167, 1528].

რაც შეეხება „მაჭანკალს“, ქართული სიტყვარების ერთ ნაწილში იგი განმარტებულია როგორც შუამავალი, მაშვალი და თითქმის მოციქულის მნიშვნელობის იდენტურია [84, 113; 167, 684; 66, 149]. სულხან-საბა ორბელიანთან კი ცოტა სხვაგვარადაა. აქ ტერმინ „მაჭანკლის“ შინაარსისა და ბუნების სულ სხვაგვარი და საინტერესო ახსნა გვაქვს მოცემული. მისი განმარტებით, მაჭანკალი ეს არის, „სიძეს შუა მავალი“ [79, 363], რაც სრულიად განასხვავებს მას მოციქულ//შუამავლისაგან. აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ ქართული სამართლის ძეგლებში „მაჭანკალი“ ამ მნიშვნელობითაა ნახმარი [85]. ჩვენ აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ ტერმინ „მაჭანკლის“ სადაურობისა და მისი ფონეტიკურ-სემანტიკური შედგენილობის ერთიანობა-სხვაობის შესახებ, რადგან იგი დამაჭერებლადაა გარკვეული ლ. მელიქიშვილთან [61, 148—50; 147, 106—109].

განხილული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ:

ა) სამცხე-ჯავახეთისა და საქართველოს ზოგიერთი სხვა კუთხის მოსახლეობაში დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის (უფრო მეტად ქალის) ოჯახების ახლო ნათესავს ეკისრებოდა მოციქულის//შუამავლის ფუნქციის შესრულება, ხოლო ზოგიერთ კუთხეში ახლო ნათესავს ამ საქმეში ჩაეზიარა უცხო პიროვნება — ხელობით მაჭანკალი, რომელიც გარკვეულ გასამრჩელოს იღებდა. აქედან გამომდინარე, „მაჭანკლობამ“ ორმაგი ფუნქცია შეიძინა. პირველი იგივე იყო, რაც მოციქუ-

ლის ფუნქცია — ქალ-ვაჟის დაქორწინება, მეორე — თვით მაჭანკლის ოჯახის ეკონომიკური ინტერესები. მაჭანკალთან ეს უკანასკნელი იქცა წამყვანად და დაჩრდილა პირველი.

ბ) განხილული მასალა საშუალებას გვაძლევს თვალი გავადევნოთ მოციქულობა//შუამავლობის თვისებრივად ახალი, „მაჭანკლობის ინსტიტუტად“ ჩამოყალიბების ვრცელ გზას დროსა და სივრცეში. ხევის მაგალითზე ვ. ითონიშვილი მიუთითებს, რომ „საშუაკაცო“ საქმე ჯერ უშუალოდ მშობლების კომპეტენციაში შედიოდა (აკვანში ნიშნობა), შემდეგ იმავე ოჯახის წევრების ხელში გადადის... მახლობელი ნათესავის შემდეგ შუაკაცობის უფლებით აღჭურვილ პირად უნდა მივიჩნიოთ შედარებით შორეული სისხლით მონათესავე კაცი და ხელოვნურად შენათესავებული პიროვნებაც... შუაკაცობის ინსტიტუტის განვითარების საბოლოო საფეხურად უნდა ჩავთვალოთ „გარიგებით“ ნიშნობისათვის დამახასიათებელი წესი საქმის გამრიგებელთა შერჩევისა, რამაც არსებითად შეცვალა საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების ხასიათი“ [39, 137]. აღნიშნული მითითება შეიძლება გავრცელდეს საქართველოს სხვა კუთხეებზეც.

გ) როგორც ვხედავთ, საქორწინო ურთიერთობის სფეროში მოციქულობა//შუამავლობის წარმოშობა-განვითარებას და მის თანდათანობით გარდაქმნას „მაჭანკლობის ინსტიტუტად“ თვით ამ ურთიერთობის ხასიათი ედო საფუძვლად, რომელსაც თავისი სოციალურ-ეკონომიკური საფუძველი გააჩნდა.

დ) შეიძლება თავისუფლად ითქვას, რომ სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში მოციქულობა (სრული ამ სიტყვის მნიშვნელობით) ადრეული სახით იყო შემორჩენილი და არც იჩენდა მიდრეკილებას „ხელობად“ გარდაქმნისაკენ. ამდენად, ამ ტერმინის მისადაგება აღნიშნული ფუნქციის შემსრულებლის მიმართ სამცხე-ჯავახეთის მაგალითზე მართებულად მიგვაჩნია.

ე) რამდენადაც გარიგებითი ქორწინება დღეისათვის ყოფიდან გამოვიდა, ამდენად მოციქულის ფუნქციები თავისთავად გაქრა. თუმცა გამონაკლისის სახით კვლავ გვხვდება მისი ფორმალური ჩარევით დაქორწინების შემთხვევები. მართალია, მოციქულობა ფორმალური ხასიათისაა, მაგრამ მისი მისვლა ქალის სახლში (სალამოპირს) იქ გამართული საუბარი, ქალის თანხრობის ფორმალური გაგება (თუმცა ორივე მხარემ წინდაწინ კარგად იცის ქალის აზრი), პასუხის მიღებამდე მოციქულის პურუჭმელობა და ა. შ., რამდენადმე კვლავ ინარჩუნებს ტრადიციულობას.

თ ა 3 0 III

დაწინდვა და ნიშნობა

§ 1. დაწინდვის ასაკი

ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცემების მიხედვით საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ქალ-ვაჟის დაწინდვის ასაკი დადგენილ-რეგლამენტირებული არ იყო. იგი მერყეობდა დაბადების დღიდან სრულ ასაკობამდე (სრულ ასაკში ვგულისხმობთ ქალ-ვაჟის სქესობრივი მომწიფების ასაკს). ხანდახან ქალ-ვაჟის დაწინდვა მათ დაბადებამდეც კი ხდებოდა. მართალია, ველზე მუშაობის პერიოდში სამცხე-ჯავახეთში ვერ შევძელით დაგვეფიქსირებინა მცირეწლოვანთა დაწინდვის წესი, მაგრამ იგი აქაც რომ უნდა არსებულებოდა წარსულში, ამაზე მეტყველებს წერილობითი მონაცემები. ს. მაკალათიას მითითებით „წინათ აქაც სცოდნიათ მცირეწლოვანთა აკვანში დანიშვნა „ბეშქართმა“. თუ ბავშვების მშობლებს სურდათ ერთმანეთთან დამოყვრება, მაშინ ვაჟის პატრონი დანიშვნის დღეს ქალის ოჯახში მიიტანდა „კრიალოსანს“ და ბავშვის აკვანზე ჩამოჰკიდებდა“ [52, 91—92].

ი. ჭყონიას მითითებით, „ბავშვობის ხანაში ნიშნობა-ქორწინება ძველი საქორწინო ურთიერთობის დაცვისათვის გაჩენილი წესი უნდა ყოფილიყო, როცა ფეხს იკიდებდა ახალი ვითარების შესატყვისი ნორმები და ჩნდებოდა საშიშროება ოდინდელი ქორწინების შესაძლებლობის ფარგლების უგულველყოფისა“ [105, 63]. ამ მითითების გათვალისწინებით ხომ არ უნდა ვეძიოთ აღნიშნული ჩვეულების (მცირეწლოვანთა დაწინდვის წარმოშობის საფუძველი სოციალური უთანასწორობის (კერძოდ, კერძო საკუთრების) წარმოშობის წიაღში? აღნიშნული საკითხის გარკვევაში (ვიტყოდით, შედარებით გარკვევაში), ალბათ, დაგვეხმარება თვით დაწინდვის რიტუალის შესწავლა-ანალიზი.

§ 2 დაწინდვა

საქორწინო ურთიერთობის მრავალსაფეხურიან სისტემაში დაწინდვა სრულდებოდა როგორც მცირეწლოვან, ისე ასაკში მოსულ

ქალ-ვაჟის მიმართ, მაგრამ ამ უკანასკნელთა მიმართ მას უფრო სრულ-  
ლი და ჩამოყალიბებული სახე ჰქონდა.

მთხრობელთა ერთი ნაწილი დაწინდვისა და ნიშნობის რიტუ-  
ალებს ერთმანეთთან აიგივებს და ორივეს ერთი სახელწოდებით (და-  
წინდვა, ბელვა, ნიშნობა) მოიხსენიებს. მაგრამ აშკარაა, რომ ეს აღრე-  
ვა ნეტისმეტად გვიანდელია. რამდენადაც უკანასკნელ ათწლეულებ-  
ში საქორწინო ურთიერთობის სფეროდან თანდათანობით გაქრა ნიშ-  
ნობის რიტუალი (მასზე ვრცლად ქვემოთ შევჩერდებით), ამიტომ  
მოხდა მოსახლეობის ნაწილში აღნიშნული რიტუალების ერთმანეთში  
აღრევა. ჩვენ განვიხილავთ დაწინდვის ტრადიციულ ფორმას, რომე-  
ლიც წარსულში დამახასიათებელი იყო სამცხე-ჯავახეთის მოსახლე-  
ობისათვის.

დაწინდვა სრულდებოდა ქალის ოჯახში. მოციქული „სიტყვას გა-  
იტანდა“ / „პირს აიღებდა“ თუ არა, ვაჟის ოჯახი იმავე ან მეორე დღეს  
დაწინდავდა სარძლოდ შერჩეულ ქალს. ამისათვის არც ერთ მხარეს  
საგანგებო მზადება არ სჭირდებოდა.

მთხრობელთა უმრავლესობის გადმოცემით, დაწინდვისათვის სა-  
განგებო დღის შერჩევა არ იცოდნენ; მცირე ნაწილის მითითებით კი  
ამ რიტუალისათვის უფრო ხუთშაბათ ან კვირა დღეს არჩევდნენ იმ  
მოტივით, რომ „ხუთშაბათის რძალი კარგი ქალი იქნებაო“<sup>1</sup>.

ქალის დასაწინდად მის ოჯახში მოციქულის თანხლებით მოდი-  
ოდა სასიძოს მამა, ბიძა, დედის ძმა, ნათლია. მოგვიანებით წესად შე-  
მოვიდა სასიძოს და ქალის ან ვაჟის დედის ან უფროსი დის წასვლაც.  
მისვლელებს თან მიჰქონდათ დასაწინდინივთები, — თავ-  
საფარი, ბეჭედი და ერთი-ორი ლიტრი არაყი. მისულ სტუმრებს ოჯა-  
ხის უფროსი ეზოში მიეგებებოდა და მისალმება-მოკითხვის შემდეგ  
სახლში შეიწვევდა. ოჯახიდან რომელიმე ახალგაზრდა ვაჟი კი სოფლი-  
დან რამდენიმე ახლობელს დაპატიჟებდა. იშლებოდა სახელახლო  
სუფრა. სუფრის თავში ყოველთვის ოჯახის უფროსი ჯდებოდა, მის  
მარჯვნივ — სასიძოს მხრიდან მისული სტუმრები, ხოლო მარცხ-  
ნივ — ოჯახის ახლობლები, უფროს-უმცროსობის მიხედვით. სუფრას-  
თან ქალები განცალკევებით ისხდნენ<sup>2</sup>.

რამდენიმე სადღევრძელოს წარმოთქმის შემდეგ, ვაჟის ოჯახის  
უფროს წარმომადგენელს დასაწინდინივთები უნდა გადაეცა ქალის  
მამისათვის. სარძლოს და მის დედას წინდის აღების უფლება არ  
ჰქონდა, ეს მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცის მოვალეობას შეად-  
გენდა.

1 მთხრობელთა უმრავლესობას ეს დღეები მიაჩნია ქორწილის დღეებადაც.  
2 ქალები იმ შემთხვევაში სხდებოდნენ სუფრასთან, თუ ვაჟის მხრიდან მო-  
სულელებში ქალიც არაა.



მოგვიანებით, როდესაც დაწინდვის ცერემონიალში თვით დასაწინდი ქალ-ვაჟის მონაწილეობა აუცილებელი გახდა, წინდს უშუალოდ ვაჟი გადასცემდა საცოლეს. ნადიმის დაწყებისას ისინი ცალცალკე ისხდნენ. მათი სადღეგრძელოს დროს ორივეს ერთად დააყენებდნენ და უხუცესი კაცი სასმისებს მიაწოდებდა. ქალ-ვაჟი სასმისებს ერთმანეთს სამჯერ შეუცვლიდნენ. ვაჟი საცოლის მიერ მიწოდებულ სასმისს დაღვედა, ქალი კი ვაჟის მიერ მიწოდებულ სასმისს სამამამთილოს ან ვაჟის მხრიდან მოსულთა შორის უხუცესს მიაართმევდა. სასმისების გაცვლის შემდეგ ქალ-ვაჟი ერთმანეთს წინდს გადასცემდა და ნადიმის დასასრულამდე სუფრასთან ერთად ისხდნენ. საქართველოს მოსახლეობის დიდ ნაწილში დაწინდვის დროს წინდი მხოლოდ სასიძოს მხარეს უნდა გაეღო. სამცხე-ჯავახეთში კი იგი ქალის მხარესაც ვეალებოდა. მსგავსი წესი არსებობდა თუშეთსა და აჭარაშიც [22, 52; 72, 89]. წინდის გადაცემის შემდეგ ქალ-ვაჟის მხარეები შეთანხმდებოდნენ ნიშნობის დანიშვნის დროზე და იმ ხარჯზე, რის მიტანასაც ვაჟის ოჯახი თავის თავზე იღებდა. სასიძოს მხრიდან მოსული სტუმრები იმავე დღეს უკან მიეგზავრებოდნენ, თუ ამინდი ხელსაყრელი იყო და შორი გზა არ ჰქონდათ გასავლელი.

დაწინდვის ნივთებს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შეადგენდა თავსაფარი, ბეჭედი და სხვა სახის სამკაულები, რომელთა მიტანა დამოკიდებული იყო ვაჟის ოჯახის ეკონომიკურ შეძლებაზე.

მართალია, წარსულში არა მარტო სამცხე-ჯავახეთის, არამედ საქართველოს სხვა კუთხეების მოსახლეობაშიც წინდად გაღებული საჩუქარ-ნივთის ღირებულებას დიდი ყურადღება არ ექცეოდა, მაგრამ თავსაფრის მიტანა დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა. მკვლევართა ნაწილი ვარაუდობს, რომ თავდაპირველად დაწინდვის ბელგისათვის „თავსაბურავი არ იყო დამახასიათებელი, მისი საჭიროება არ უნდა არსებებულიყო, რადგან აკვანში მწოლიარე ქალისათვის იგი მოუხერხებელი იქნებოდა“ [105, 119]. შესაძლებელია, მცირეწლოვანთა დაწინდვის დროს, მართლაც არ იყო სავალდებულო თავსაფრის მიტანა. მაგრამ ასაკად მოსულთა დაწინდვისას, იგი უკვე მის აუცილებელ ატრიბუტად იქცა და თანდათანობით სავალდებულო წესად დამკვიდრდა.

წინდად თავსაფრის გაღება არ გამოორიცხავდა სხვა სახის საჩუქრების მიცემას. საქართველოს მრავალ კუთხეში ქალის დაწინდვა ხდებოდა ლითონის მონეტებით [12, 11; 39, 109; 22,]. ი. ჭყონიას მითითებით, ადრე, ნიშნობისას პირველ მისატანში „თეთრი და ქალის სამკაულები უნდა ყოფილიყო... საფიქრებელია, რომ როგორც თეთრი, ისე სხვა სამკაული არა მხოლოდ ნიშნის მოვალეობას ასრულებდა, არამედ თვალისაგან დასაცავ საშუალებასაც წარმოადგენდა... აღნიშნულ ეთნოგრაფიულ მონაცემთა ამგვარი გააზრება ნაშრომში



ვერცხლის, — როგორც ფულის მოქმედებას გამოიყენებს და, მასა-  
სადამე, მისი მიხნევა ქალის სციდვისდროინდელ გადმონაშთად უსა-  
ფუძვლო იქნებოდა“ [105, 118]. აღნიშნული მოსაზრება ჩვენთვის  
სრულიად მისაღებია. მხოლოდ იმას დავამატებთ, რომ დაწინდვის  
დროს გაღებული საჩუქრის სახეობა და რაოდენობა კი არა, არამედ  
თვით ეს რიტუალია სციდვითი ხასიათის მანიშნებელი. ამას გვაფიქ-  
რებინებს არა მარტო დაწინდვის შინაარსობრივი მხარე, არამედ მის  
მრავალნაირ სახელწოდებათა ეტიმოლოგიურ-შინაარსობრივი მნიშვ-  
ნელობაც.

წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, რომ საქართველოს ზოგი-  
ერთი კუთხის მოსახლეობაში ქალის დაწინდვის დროს წინდად გა-  
მოყენებული ყოფილა ტყვია და ფინთიხი [111; 134; 98]. რ. ხარაძე  
სევანური ეთნოგრაფიული მასალების შესწავლის საფუძველზე ფიქ-  
რობს, რომ დაწინდვის საშუალებად ტყვიისა და ფინთიხის გამოყე-  
ნება „უნდა წარმოადგენდეს იმ ხანის გარდმონაშთს, როდესაც ქა-  
ლის ცოლად შერთვა მოტაცების გზით ხდებოდა და, ამდენად, ტყვი-  
ას აქ, უკვე შემდეგი ხანისათვის ქალის ძალით წაყვანის სიმბოლური  
მნიშვნელობა შეუნარჩუნებია“ [98, 86]. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ტყვია  
და ფინთიხი ამ შემთხვევაში თავდაპირველად წარმოადგენდა ავი თვა-  
ლისა და ბოროტი სულებისაგან დაცვის ერთ-ერთ საუკეთესო ხალხურ  
საშუალებას (ტყვია — ლითონისა, ხოლო ფინთიხი ცეცხლის მნიშვ-  
ნელობით). ამავე დროს, ქალის მოტაცებით ქორწინებას არა ჰქონია  
ისეთი ფართო ხასიათი, რომ დაწინდვის რიტუალში ტყვიასა და ფინ-  
თიხს თავიდანვე ასეთი სიმბოლური მნიშვნელობა მიეღო.

დაწინდვის შემდეგ ქალი გათხოვილად//დანიშნულად ითვლებო-  
და და რომელიმე მხრიდან უარი მიუღებელი იყო. გამონაკლისს წარ-  
მოადგენდა ისეთი შემთხვევა, როდესაც ერთ-ერთ მხარეს მომავალი  
ოჯახის საზიანოდ რაიმე უარყოფითი მეშვეობითი თვისე-  
ბა აღმოჩნდებოდა, რომლის შესახებ მოპირდაპირე მხარემ დაწინდ-  
ვამდე არ იცოდა. უარს თუ ვაჟის მხარე ამბობდა, მაშინ წინდად მი-  
ტანილი ნივთების უკან დაბრუნებას აღარ ითხოვდა. ქალის ოჯახიდან  
უარის შემთხვევაში ვაჟის მხარეს წინდის ყველა ნივთი მოციქულის  
ხელით უკლებლივ უკან უბრუნდებოდა. წერილობითი მონაცემები-  
დანაც ნათლად ჩანს, რომ ერთ-ერთი დანიშნულის მხრიდან უარი მე-  
ორის მიმართ იმით გამოიხატებოდა, რომ დამწუხრებელი წინდის ყვე-  
ლა ნივთს უკან უბრუნებდა დაწუნებულს. ამ უკანასკნელს სრული  
უფლება ჰქონდა (თუ ქალი იყო დაწუნებული) თავის საკუთრებაში  
დაეტოვებინა ან (თუ ვაჟი იყო დაწუნებული) მოეთხოვა წინდად გა-  
ღებელი ნივთების უკლებლივ უკან დაბრუნება [32, 27—28; 85, 243].

სათანადო წერილობითი მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალების უქონლობის გამო, ჯერ-ჯერობით მეტად ძნელია, შეიძლება თუ არა, ქვას შეუძლებელია, მიახლოებით მაინც განისაზღვროს თუ საზოგადოების განვითარების რომელი პერიოდიდან დაიწყო ნივთებით (სამკაულებით) ქალის დაწინდვა. ერთი, რამ კი ცხადია: უკვე ჩვენი წელთაღრიცხვის მეხუთე საუკუნიდან ეს წესი დასრულებული და ჩამოყალიბებული სახით უნდა არსებულებოდა საქართველოში. ამ ვარაუდის დამადასტურებელ ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ იაკობ ხუცესის „წამება წმინდისა შუშანიკისა...“. მასში გარკვევით არის აღნიშნული, რომ ვარსკენ პიტიახშის მიერ ნაცემნაგვემმა შუშანიკმა იაკობ ხუცესს თხოვა: „ხუცეს მიუძღუანოა სამკაული ესე მისი? ნუუკუე ითხოვდეს, რამეთუ მე ამას ცხოვრებასა არღარად მეკმარების“. ჰონებთან საბრძოლველად წასვლის წინ შუშანიკისაგან ვარსკენმაც მოითხოვა ის ნივთები, რაც მას სამკაულად მიუტანია მისთვის. ამისათვის იაკობ ხუცესი დაიბარა და უბრძანა: „უწყია ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა. და ჩემი სამკაულები მას არ დაუტეო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს. — იბოოს ვინმე რომელმან განიკაფოს იგი. მივედ და მომართუ იგი ყოველივე, რაეცა რაე არს“ [37, 27—28]. მოტანილი მასალა ჩვენს იმ ვარაუდსაც ადასტურებს, რომ დამწუნებელი (ამ შემთხვევაში შუშანიკი, რომელიც აღარ დაბრუნდა ქმრის სახლში) ყველა საჩუქარს უკან უბრუნებდა დაწუნებულს (ვარსკენს) და ამ უკანასკნელსაც უფლება ჰქონდა ამ ნივთების დაბრუნება მოეთხოვა.

იაკობ ხუცესის ნაწარმოებში აღნიშნული ფაქტი ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში საქართველოში სყიდვითი ქორწინების არსებობის დასაბუთების ერთ-ერთ მაგალითად არის მიჩნეული [107, 163; 39, 228; 104, 164].

გფიქრობთ, აღნიშნული ავტორები არ ითვალისწინებენ იმ გარემოებას, რომ დაწინდვის//წინშობის ნივთები თავისი ბუნებით სულ სხვა იყო და გამოსასყიდი კიდევ სულ სხვა. დაწინდვის ნივთ-საჩუქარი თვით დასაწინდი ქალის საკუთრებას შეადგენდა, ხოლო ურვად-გამოსასყიდი კი მისი ოჯახის კუთვნილებას. რამდენადაც ვიცით, „ურვადი ქალის საფასურში აღებული თანხა იყო, რომელიც ქალის ოჯახს სხვა საჭიროებისათვის უნდა მოეხმარა“ [39, 235]. აქედან გამომდინარე, „შუშანიკის წამებაში“ თუ სხვა ისტორიულ წყაროებში დამოწმებული ქმრის მიერ საცოლისადმი (თუ ცოლისადმი) ნივთ-საჩუქრების მირთმევის ფაქტი არ შეიძლება ურვადის კვალად თუ ანარეკლად იქნეს მიჩნეული. ურვადი სულ სხვა კატეგორიაა და ქალის დასაწინდი ნივთ-საჩუქრები კი — სულ სხვა. ამდენად, „შუშანიკის წამებაში“ თუ სხვა ისტორიულ წყაროებში ლაპარაკია დაწინდვის დროს

მირთმეულ საჩუქარზე. იაკობ ხუცესთან შუშანიკისა და ვარსკენის ამგვარი საუბარი კი თვალნათლივ გვიჩვენებს საქორწინო კავშირის გაწყვეტის შემთხვევაში მისი ინიციატორის წინაშე დაწუნებულის უფლება-დამოკიდებულებას ქორწინების (დაწინდვის || ხელისდადებას) ნიშნის მიმართ, რის შესახებაც ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი.

დაწინდვა სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში სხვადასხვა სახელწოდებით იყო ცნობილი: — საკუთრივ „დაწინდვა“, „ხელისდადება“, „ბელგა“, „ბეა“, „დანიშვნა“, „ბეშქირთა“. მიუხედავად ამ რიტუალის სახელწოდებათა ამგვარი სხვადასხვაობისა, ყველა მათგანი შინაარსობრივად ერთი და იგივე იყო.

მოკლედ ამ სახელწოდებათა შესახებ: ეთნოგრაფიული მასალებიდან და წერილობითი მონაცემებიდან ნათლად ჩანს, რომ წარსულში არა მარტო სამცხე-ჯავახეთის, არამედ საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობაში ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული ტერმინი „დაწინდვა“. იგი ყოველგვარი შეთანხმებისა და ხელშეკრულების დამაჯერებლობისათვის გაღებული მატერიალური ღირებულების მქონე სხვადასხვა ნივთის აღსანიშნავად იყო განკუთვნილი, რომელშიაც ხანდახან მიწაც კი ივლისხმებოდა [108, 332; 85, 405—440; 84].

სიტყვა „წინდის“ თავდაპირველი (რა თქმა უნდა, შედარებითი თავდაპირველი) ბუნებისათვის მეტად საყურადღებოა და მნიშვნელოვანია ხევისურული ანდრეზები. რ. ხარაძის მითითებით, სხვა საკითხებთან ერთად, „საინტერესოა ანდრეზებში სიტყვა წინდის თავდაპირველი მნიშვნელობით ხმარებაც. აქ დაწინდვის სახით წარმოდგენილია მძევლობის ინსტიტუტი, ხოლო ტერმინი წინდი თვითონ მძევლობის გამოხატველია. როგორც ცნობილია, ქართულ საისტორიო მწერლობაში ტერმინი წინდი გარკვეულ დროს ბეს მნიშვნელობით იხმარებოდა, რაც ნივთიერსა თუ ფულად ანაზღაურებაში იხატებოდა. ანდრეზებში კი წინდი, როგორც ჩანს, უფრო ძველი, თავდაპირველი სახითაა შემონახული, როდესაც პირობის შესრულების თავდები თვითონ აღამიანია, ბეს სახით თავია მიცემული და არა მისი ღირებულების ეკვივალენტი საქონელი, ნივთი თუ ფული“ [99, 394]. როგორც ვხედავთ, ხევისურულ ანდრეზებში შესანიშნავადაა გამოკვეთილი „წინდის“ თავდაპირველი ბუნება.

მ. კოვალევსკი ტერმინ „დაწინდვის“ ძირს — „წინდ“ — ქართულ ენაში სომხური ენიდან შემოსულად მიიჩნევდა [138, 164—165]. აკად. ივ. ჯავახიშვილმა საფუძვლიანად შეისწავლა რა სომხური საისტორიო წყაროები, სამართლიანად აღნიშნა, რომ „თვით სომხებს ამ ცნებისათვის საკუთარი ტერმინი არ ჰქონდათ და სპარსულიდან ნასესხებ ტერმინს — „*ყრას*“ — „გრაგ“-ს ხმარობდნენ“. მისი მართებული დასკე-

ნით, არც ერთი წყაროდან არ ჩანს, რომ სიტყვა „წინდი“ ქართულ ენაში ნასესხებ-შემოსული იყოს რომელიმე სხვა ენიდან“ [108, 462]. ივ. ჯავახიშვილის ამ მოსაზრების მართებულობის ერთ-ერთ დამადასტურებელს უნდა წარმოადგენდეს ხევსურულ ანდრეზებში შემონახული წინდის ბუნება და შინაარსიც.

როგორც აღვნიშნეთ, არა მარტო სამცხე-ჯავახეთის, არამედ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის მოსახლეობაში საკმაოდ ადრეული ხანიდან ფართოდ იყო გავრცელებული ტერმინი „დაწინდვა“. მაგრამ თუ რა დროიდან მოხდა მისი გამოყენება საოჯახო, კერძოდ, საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში ქალის დათავისება-დასაკუთრების აღსანიშნავად, მისი ზუსტი განსაზღვრა მეტად ძნელია. წერილობითი მონაცემებით ირკვევა, რომ უკვე XI—XII სს-ში იგი აღნიშნული მნიშვნელობით ფართოდ უნდა ყოფილიყო ხმარებაში [9, 177; 85]. „ვეფხისტყაოსანშიც“ გვხვდება ტერმინი დაწინდვა აღნიშნული მნიშვნელობით: „ქვე დაუწინდავს საცოლედ როსლან ცოტასა ყმისადა“ [34, 229].

მეტად საინტერესოდ გვეჩვენება ტერმინები „ხელისდადება“// „ხელის დაკვრა“ // „ხელისადები“. ყველა ესენი წარსულში არა მარტო სამცხე-ჯავახეთში, არამედ საქართველოს მრავალ კუთხეში საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების დროს დაწინდვის სინონიმად იხმარებოდა [163, 19; 12; 105, 123—124; 39,37; 110,12]. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არა მარტო აღნიშნული ტერმინები გამოიყენებოდა დაწინდვის სინონიმად, არამედ ამ რიტუალის დროს დასაწინდ ქალზე ხელისდადების-ხელისდაკვრის წესიც სრულდებოდა. ხელის დაკვრით ქალის დაწინდვის შედარებით სრული სურათი შემორჩენილი იყო საქართველოს მთაში, კერძოდ, ხევსურეთში [12, 32].

დაწინდვის მსგავსად, ტერმინი „ხელისდაკვრა“//„ხელისდადება“, როგორც ჩანს, ქართული უნდა იყოს საკუთრივ და არა რომელიმე ენიდან შემოსულ-ნასესხები. ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებით, საქართველოს მოსახლეობაში აღნიშნული ტერმინი ადრეული ხანიდანვე ფართოდ იყო ხმარებაში გარკვეული მნიშვნელობით. „ხელისდადება“ ეს იყო ადამიანსა თუ საგანზე ხელისდადების უფლების აღიარება, მისი მფარველობის ქვეშ ხელდებული ადამიანისა თუ საგნის მოქცევა [9, 567; 106; 915; 113, 409, 452..]. მეტად საყურადღებოა ის, რომ ხელისდადების თუ აღმართვის ფაქტი უხვად გვხვდება მატერიალური კულტურის ძეგლებზე ხელისდადების უფლების აღიარების მნიშვნელობით [84; 166; 13; 41; 148; 61; 40].

დოკუმენტური მასალის შესწავლის საფუძველზე, ნ. ბერძენიშვილმა ხელისდადების//ხელისაღმართვის წესის არსებობა იმავე ასაკისად მიიჩნია, რა ასაკისაც უნდა იყოს „მიწის კერძო საკუთრების



დამცველი პოლიტიკური ორგანიზაცია (სახელმწიფო)“ [21, 158]. არსებული მონაცემების ანალიზის შედეგად, ივ. ჯავახიშვილმა და ნ. ბერიძემ დანიშნულმა გამოთქვებს მოსაზრება, რომ, საერთოდ, „ხელი“ უფლების ნიშანია და წარმოადგენს ადრეფეოდალური ხანის მემკვიდრეობას [21, 191; 107, 108]. ეს შეხედულება ქართულ ისტორიულ მეცნიერებაში მიღებული და გაზიარებულია. ბოლო ხანებში ვ. მამულიამ უფრო დააკონკრეტა ეს მოსაზრება და აღნიშნა, რომ „ველი“ როგორც უფლების მატერიალური ნიშანი, აღმოსავლეთ საქართველოს მიწაწყალზე II ათასწლეულის ბოლოსათვის ყალიბდება [50, 173].

ხელის მნიშვნელობის შესახებ ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საქორწინო ურთიერთობაში დაწინდვის „ხელისდადებით“//„ხელისდაკვრით“ აღნიშვნა ნიშნავდა დამწინდველის უფლების აღიარებას და წინდულ ქალზე, ხოლო „ხელსადები“ კი უშუალოდ იმ ნივთ//საჩუქარს ეწოდებოდა, რომელსაც ხელისდამდები გაიღებდა დაწინდულ ქალზე „ველის“ ნიშნად.

ხელისდადებით ქალის დაწინდვა დიდ სიძველეს ამჟღავნებს და ეს სპეციალურ ლიტერატურაშიც აღიარებულ ფაქტს წარმოადგენს. იგი დასტურდება არა მხოლოდ ქართველი და კავკასიის სხვა ხალხების, არამედ მრავალი სხვა ხალხის საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების სფეროშიც. ხელისდადებით ქალის დაწინდვის ჩვეულების შესახებ მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. მ. მაქსიმოვი მას უკავშირებს ნაყოფიერების კულტს [144]. ლ. მელიქიშვილის შეხედულებით, შესაძლებელია დაწინდვის ცერემონიალის ხელისდადებით შესრულება მართლაც ნაყოფიერების კულტთან იყოს დაკავშირებული, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს უფრო გვიანდელ მოვლენასთან — მფობელობის სიმბოლოსთან. ამავე დროს არ უნდა იქნეს დავიწყებული ის ფაქტიც, რომ ხელისდადების რიტუალის შემსრულებლად, პირველ რიგში, გვევლინება სასიძოს მამა, ბიძა, ბიძაშვილი, ე. ი. გვარის წარმომადგენელი. ეს კი უფლებას გვაძლევს დაწინდვის ცერემონიალის ამგვარი მნიშვნელობით (შინაარსობრივად) და ამ ფორმით (ხელისდადებით) შესრულება საზოგადოების განვითარების გარკვეული საფეხურიდან ვივარაუდოთ [146, 158]. ეს მოსაზრება მეტად საინტერესოდ გვეჩვენება, მაგრამ ავტორი არ მიუთითებს თუ ამ „გარკვეულ საფეხურში“ საზოგადოების განვითარების რომელი პერიოდი იგულისხმება.

რაც შეეხება დაწინდვის შესაბამის სხვა ტერმინებს, — „ბელგა“// „ბეა“//„ნიშანი“ და ა. შ., არაქართული წარმოშობის სიტყვებია და მეზობელი ხალხების ენებიდანაა შემოსული [81, 92]. აღნიშნული ტერმინები თურქულენოვანი ხალხებისათვის დამახასიათებელი და მათ ეტიმოლოგიურ კვლევასაც უმთავრესად ამ ენებისაკენ მიყვარათ. ამ ტერმინებიდან გამონაკლისს უნდა წარმოადგენდეს „ბეა“//„ბელგა“. მარ-



თალია, იგი თურქულ ენაში ფართოდ იყო და დღესაც არის გავრცელებული [143, 69], მაგრამ აქაც იგი ნეოლოგიზმთა რიგს მიეკუთვნება და ახალი შესული ჩანს. ქართულ სიტყვარებში მას არ გააჩნია ვრცელი ეტიმოლოგიური განმარტება. გამონაკლისს წარმოადგენს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონი, სადაც საინტერესო ცნობა გვხვდება. 58-ე გვერდზე „ბეა“//„ბე“ განმარტებული არ არის და მხოლოდ მითითებულია „ნ“ „არაონი“. „არაონი“ კი შემდეგი სახითაა განმარტებული: „ეს არის მცირე საწინდარი, რომელსა თურქნი „ბეას უწოდებენ“ [79, 58]. ა. ნეიმანთანაც „არაონი“ განმარტებულია როგორც ბე [66, 52]. ამ ტერმინის უფრო ვრცელი ახსნა მოცემულია დ. ჩუბინშვილთან. მას იგი მიაჩნია მცირე საწინდარად, რომელიც ბერძნულია [167, 43]. ამ განმარტებიდან ჩანს, რომ აღნიშნული ტერმინი ბერძნული ენიდანაა შემოსული. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „არაონი“ ქართულ სიტყვართა მხოლოდ ერთ ნაწილშია მოცემული, სხვა წერილობითი მონაცემებითა და ეთნოგრაფიული მასალებით კი საერთოდ არ მოწმდება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ:

1. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში დაწინდვა წარმოადგენდა სარძლოდ შერჩეული ქალის დათავისება-დაპატრონებას, მასზე ვაჟის ოჯახის უფლების აღიარებას.

2. მართალია, წინადად გაღებული ნივთ-საჩუქარი სარძლოს საკუთრებას წარმოადგენდა და მისი მიჩნევა სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთად მიუღებელია, მაგრამ დაწინდვის დროს გაღებული საჩუქრის არა სახეობა და რაოდენობა, არამედ თვით რიტუალის შინაარსია სყიდვითი ხასიათის მანიშნებელი.

3. დასაშვებად მიგვაჩნია დაწინდვის ჩვეულების ჩამოყალიბება-გაფორმების სათავეები სოციალური უთანასწორობის, კერძოდ, კერძო საკუთრების წარმოშობის პერიოდს დაუკავშიროთ. ყოველ შემთხვევაში, დაწინდვის ჩვეულების შინაარსობრივი და მის სხვადასხვა სახელწოდებათა შინაარსობრივ-ეტიმოლოგიური განხილვა საფუძველს ვეძღვეს აღნიშნულ საკითხს ამ კუთხით შევხედოთ. რა თქმა უნდა, ჩვენი ეს ვარაუდი ჰიპოთეზური ხასიათისაა და მას ჯერ-ჯერობით დასაბუთების პრეტენზია არ გააჩნია.

4. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში თუმცა დღესაც კიდევ გვხვდება დაწინდვის ცალკეული შემთხვევები, მაგრამ დიდი ხანია მას დაკარგული აქვს ადრინდელი მნიშვნელობა და მხოლოდ სიმბოლურ ხასიათს ატარებს. ამ უკანასკნელ ხანებში მის შესრულებას მაშინ აქვს ადგილი, როცა ქალ-ვაჟის დაქორწინება ხდება მათი ნება-სურვილით, მაგრამ მხოლოდ „გარიგებით“, ე. ი. როცა სასიძო „მოციქულს“ ავზავნის საცოლის ოჯახში.

ნიშნობის აუცილებელ პირობად ითვლებოდა დანიშნულ დროს ვაჟის მხრიდან ქალის ოჯახში რამდენიმე პირის (სასიძოს მამა, ბიძა, ძმა, ნათლია, მოციქული, მოგვიანებით სასიძო და ერთი-ორი ქალი) მისვლა და ნიშნობის რიტუალში მონაწილეობის მიღება.

შესაძლებლობის მიხედვით ვაჟის ოჯახი სარძლოს უგზავნიდა ტანსაცმლისათვის ქსოვილს, ფეხსაცმელს და სამკაულებს. ნიშნობაში წამსვლელებს მათი რაოდენობის შესაბამისად თან ატანდა ცოტაოდენ ძღვენს საჭმელ-სასმელის სახით (ყოველ კაცზე თითო თუნგი არაყი, ქადა-ნაზუქი, გამომცხვარი პური და ერთი-ორი ცხვარი). კათოლიკურ მოსახლეობაში ამ ძღვენს შეადგენდა მოხარშული ერთი ქათამი, ქადა, ბოთლი არაყი და ხილი.

საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, სამცხე-ჯავახეთშიც ნიშნობისათვის გარკვეული დროისა და დღეების შერჩევა იცოდნენ. ნიშნობის დროდ უფრო მეტად გაზაფხული იყო მიჩნეული ხენა-თესვის დამთავრების შემდეგ. მთხრობელთა მითითებით, კარგი იქნებოდა თუ ნიშნობა რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულს (ყველიერი, აღდგომა) დაემთხვეოდა (მარხვების გამოკლებით). გარდა ორშაბათისა, ოთხშაბათისა და პარასკევისა, ნიშნობის გადახდა კვირის ყოველ დღეს შეიძლებოდა. მთხრობელთა მითითებით ორშაბათი ავ, ნავსიან დღედ ითვლებოდა და ამიტომ ერიდებოდნენ მას. რაც შეეხება ოთხშაბათსა და პარასკევს, „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ მათზე მინიშნებაა, როგორც მარხვის დღეებზე. იქნებ ამ რელიგიური აკრძალვების (მარხვის) შედეგია ამ დღეებში საქორწილო ნადიმის მიუღებლობა? ძირითადად კი საქორწილოდ შაბათ-კვირას ირჩევდნენ, რადგან ამ დღეებში (შაბათს — შუადღის შემდეგ უქმობდა ხალხი და სამეურნეო საქმიანობას აღარ მოცდებოდნენ. შეიძლება ითქვას, რომ სამეურნეო საქმიანობისადმი ანგარიშის გაწევას, ნიშან-ქორწილის დროს, საქართველოს ყველა კუთხეში ექცეოდა ყურადღება.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა ნიშან-ქორწილისათვის არა მარტო წელიწადის დროსა და დღეს, არამედ მთვარის ფაზებსაც კი ითვალისწინებდა. მთხრობელთა გადმოცემით, ნიშან-ქორწილი სასურველი იყო მთვარის საესე (სრულ) პერიოდს დამთხვეოდა.

„მონიშნები“<sup>3</sup> სარძლოს ოჯახში შუადღის შემდეგ საღამოპირს შივიდოდნენ. ნადიმი იმავე საღამოს იმართებოდა და მთელი ღამე გრძელდებოდა. ნადიმის მთელი ხარჯი ქალის ოჯახისა იყო. ნიშნობის სუფრა დამსწრეთა რაოდენობის, საჭმელ-სასმელის სიუხვით და ხანგრძლივობით ქორწილის სუფრას არ ჩამოუვარდებოდა. სწორედ ამას-

<sup>3</sup> „მონიშნე“ სასიძოს მხრიდან მოსულებს (ქალსაც და კაცსაც) ეწოდებოდა.



თან დაკავშირებით ამბობდნენ: „ქალის ნიშანი უნდა ჰქონდეს და ვაჟისა ქორწილიო“. სუფრის სიდიდით დამოკიდებული იყო ნათესავთა რაოდენობაზე. ნიშნობაზე კი ქალის ოჯახი იწვევდა ყველა იმას, ვინც ქორწილში უნდა დაეპატიჟა.

მოწვეული ხალხის რაოდენობის შესაბამისად, სუფრას შლიდნენ ოდაში, დარბაზში ან ბოსელში. სუფრასთან ხალხის დასხდომა გარკვეული რიგის დაცვით ხდებოდა. სუფრის თავში ოჯახის უფროსი იჯდა, მის მარჯვნივ მონიშნეები, შემდეგ წვეულები (სხვა სოფლიდან მოსული ნათესაობა) უფროს-უმცროსობის მიხედვით. ოჯახის უფროსის მარცხენა მხარეს სოფლის ნათესავ-ახლობლები იკავებდნენ ადგილს. სუფრის ბოლო ახალგაზრდებისათვის იყო განკუთვნილი. სუფრასთან ქალები იზოლირებულად იყვნენ. ზოგჯერ მათთვის სუფრა ცალკე სახლში იშლებოდა.

ხალხის დასხდომის შემდეგ, მოჰქონდათ საჭმელ-სასმელი. პირველად პურს და ყველს მიიტანდნენ, შემდეგ პირველ კერძად ხორცის წვნიანი, მეორე იყო ფლავი, მესამე — ერიშტა<sup>4</sup> და ბოლოს — ყაისაფა<sup>5</sup>. სასმელად იყენებდნენ არაყს (უმეტესად ჯავახეთში) და ღვინოს.

სუფრაზე, პურისა და ყველის მიტანის შემდეგ, თამადას ირჩევდნენ. მას ოჯახის უფროსი ასახელებდა. იგი კარგი სიტყვა-პასუხისა და სუფრის წესრიგის მცოდნე უნდა ყოფილიყო. ასეთს კი, ხშირად სოფლის მღვდელი წარმოადგენდა. თამადა სადღეგრძელოს გარკვეული რიგით ამბობდა, რომელთა აღრევა არ შეიძლებოდა. პირველი სადღეგრძელო ოჯახს ეკუთვნოდა, მეორე — სასიძო-სარძლოს, მესამე — მოყვრებს<sup>6</sup>, მეოთხე — მძახლებს, მეხუთე, — მონიშნეებს, მეექვსე — მოციქულს და ა. შ. საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, სამცხე-ჯავახეთშიც ყოველგვარი ნადიმის დამამთავრებელი იყო „ყველა წმინდა ღვთისშობლის“ სადღეგრძელო.

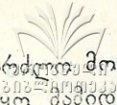
რამდენიმე სადღეგრძელოს შემდეგ სასიძოს მამა სარძლოს მოიკითხავდა — ხმამალა გამოაცხადებდა: „ჩვენ აქ დანაკარგი გვაქვს და ამიტომაც მოვსულვართ ცხრა მთას იქიდან: გვიშოვნეთ, მოგვიყვანეთ რომ ჩვენც გული საგულეში დაგვიდგეს და უფრო კარგად ვიმზიარუ-

4 „ერიშტა“ არის წვრილად დახვეული და დაახლოებით 0,5 სანტიმეტრის სისქის ნაჭრებად დაჭრილი თხელი ლავაში, რომელსაც ნელთბილ ფურნეში ახმობენ. სუფრაზე მიტანის წინ მღვდლარე წყალში ამოვლებენ და ერბოთი შეაზავებენ.

5 „ყაისაფა“ — ერბოში მოშუშულ ხახვსა და წყალში მოხარშული ხმელი ხილი (ვაშლის, ჰანჭურისა და მსხლის ჩირი), რომელსაც სასიამოვნო მომჯათ-მზეგემო აქვს.

6 „მოყვარე“ არის ცოლის ნათესავი ქმრის ნათესავებისათვის და ქმრის ნათესავი ცოლის ნათესავებისათვის. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა მოყვარეს უწოდებს მამრობითი სქესის წარმომადგენელს, ხოლო მდედრობითისას — მძახალს.





ლოთ“-ო. ამ განაცხადის შემდეგ პირბადეჩამოფარებული სარძლო მონიშნების წინაშე გამოყავდათ. ხშირად მისი თანმხლები იყო მამიდა და ბიძაშვილი ვაჟი, რომელიც ქალებს წინ სიმღერით მიუძღოდა.

სარძლო მონიშნებს „ხელზე მოიკითხავდა“<sup>7</sup>, ისინი კი მასაც და მის თანმხლებ ქალ-ვაჟსაც ცოტაოდენი ფულით (ათ შატრამდე) ასახუჭრებდნენ. ამ ცერემონიის შემდეგ სარძლო სამამამთილოს (მოყვარეს) „თავზე დაადგებოდა“ — მის ზურგს უკან დადგებოდა და მას ემსახურებოდა. სამამამთილო თუ ნებას დართავდა, მამის ცოტა ხნის „თავზედგომის“ შემდეგ ის ქალებში წავიდოდა. საერთო სანადიმო სუფრასთან სარძლოს დაჯდომა მიუღებლად ითვლებოდა. შემდეგში სასიძოს წასვლაც ნიშნობაში, მართალია, თანდათანობით სავალდებულო წესად იქცა, მაგრამ ქალ-ვაჟი სანადიმო სუფრასთან მაინც ცალ-ცალკე იჯდა: სასიძო — მამაკაცებში, სარძლო — ქალებში. მთხრობელთა გადმოცემით, ჯვრისწერამდე მათი სუფრასთან ერთად დაჯდომა არ შეიძლებოდა. მხოლოდ ჩვენი საუკუნის პირველი ათეული წლებიდან თანდათანობით ყოფაში დამკვიდრდა დანიშნული ქალ-ვაჟის ნიშნობის სანადიმო სუფრასთან ერთად დაჯდომის სავალდებულო წესი.

მოყვრების სადღეგრძელოს შემდეგ მონიშნების მიერ მოტანილ საჰმელ-სასმელს ხალხის წინაშე გამოიტანდნენ და ყველა სუფრაზე გაანაწილებდნენ. ცხვარი თუ დაკლული იყო, მოტანისთანავე კერძის მოსამზადებლად იყენებდნენ.

ქალის ოჯახში ნიშნობის ნადიმი ძირითადად ერთი ღამე იყო. მეორე დღეს ოჯახის ახლობელ-წვეულები ემშვიდობებოდნენ მასპინძლებს, მონიშნებს და მიემგზავრებოდნენ. მონიშნები კი რამდენიმე დღეს კიდევ რჩებოდნენ. მათ ამ დღეებში ოჯახის ახლო ნათესავები გადაიბატიყებდნენ და სუფრას გაუშლიდნენ. ეს ოჯახი თავის რამდენიმე ახლობელსაც მიიწვევდა. სარძლოს ოჯახიდან მონიშნებს გაყვებოდა ოჯახის უფროსი (მამაკაცი) და თვით სარძლო. სწორედ ამგვარი დაპატიყება-პატივისცემის გამო, მონიშნები შეიძლებოდა მთელ კვირასაც კი დარჩენილიყვნენ სარძლოს ოჯახში.

მონიშნების დაპატიყება-პატივისცემას პირველ რიგში მიმართავდნენ საპატარძლოს მამის ძმები, ბიძაშვილები, მამიდები, დედები,

7 „ხელზე მოიკითხვა“ — ხელზე მთხვევა, ხელზე ამბორია [68, 433]. საერთოდ, ხელზე ამბორი მეტად ძველ ჩვეულებას უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც შეიძლება თაყვანისცემას უკავშირდება. ეს წესი თავდაპირველად რელიგიურ ხასიათს ატარებდა. შემდეგ მან დაკარგა რელიგიური ხასიათი და სოციალური უთანასწორობის გამომხატველად იქცა. უფროსს — უმცროსი, გვარიშვილს — მღაბით ხელზე ემთხვეოდა, რითაც თავის სოციალურ უთანასწორობასა და თავმდაბლობას გამოხატავდა.



დედის ძმები, ნათლია — თუ კი ამავე სოფელში ცხოვრობდნენ, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მონიშნეების დაპატიება მხოლოდ მართლმადიდებელ მოსახლეობაში იყო წესად.

მონიშნეების დაპატიება სავალდებულო არ იყო, ამას ოჯახი ვერავის ვერ დააკისრებდა. მაგრამ განაყრები და ახლობლები თავს ვალდებულად თვლიდნენ, ამ ოჯახისათვის პატივი ეცათ მისი მონიშნეების დაპატიებით. მონიშნეების დამპატიებელი რამდენადაც ბევრი აღმოჩნდებოდა, იმდენად დიდი სახელი იყო სარძლოს ოჯახისათვის. მათ თუ არავინ დაპატიებდა და პატივს არ სცემდა, შეიძლებოდა სოფელში ეს ოჯახი საღეჭსოდაც კი გაეხადათ, როგორც „გვარ-ნათესავ ამოწყვეტილები“.

ქალის ოჯახის ნათესავ-ახლობლების (პირველ რიგში კი მამის ძმების, დების) მიერ მონიშნეების დაპატიების წესი, დასაშვებია, იმ დროის ანარეკლს წარმოადგენდეს, როდესაც ქალის გამთხოვებლად გამოდიოდა არა მხოლოდ ინდივიდუალური ოჯახი, არამედ ნათესავთა ფართო წრე. შემდეგში მისი მოქმედების ფარგლები შეიკვეცა ისე, რომ იგი სრულდებოდა ჯერ განაყრების წრეში, ბოლოს კი მხოლოდ ოჯახის საქმედ იქცა. რაც შეეხება მეზობლების მიერ მონიშნეების დაპატიებას ოჯახის პატივისცემის მიზნით, ეს მეტად გვიანდელი უნდა იყოს.

მიუხედავად იმისა, რომ ქალის გათხოვება და მასთან დაკავშირებული ყოველგვარი ხარჯების გაღება მხოლოდ მისი მამის ოჯახის შიშით ხდებოდა, მისი განაყარ-ახლობლები თავს მორალურად მაინც ვალდებულად გრძნობდნენ ოჯახის პატივისცემის მიზნით დაეპატიყათ მისი მონიშნეები. ნათესავისა თუ მეზობლის წინაშე ახლობელთა სწორედ ამ მორალურმა ვალდებულებამ შეუწყო ხელი არსებული წესის ასე დიდხანს შემორჩენას.

მონიშნეები ვიდრე სარძლოს სახლში იმყოფებოდნენ, საპატარძლო მათ ყოველ ღამე თბილი წყლით თავსა და ფეხებს ბანდა, საწოლებს უმზადებდა დასაძინებლად. ამისათვის კი ისინი მცირეოდენი ფულით (30—50 კაპ.) ასაჩუქრებდნენ. საპატარძლო განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობოდა სამამამთილოს. ის ყველგან თან ახლდა მას და ემსახურებოდა, ყოველ საღამოს მის გვერდით იძინებდა.

აღნიშნულთან დაკავშირებით უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას. სამცხე-ჯავახეთში მოსახლეობაში არსებული წესის თანახმად, დაწინდვიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში ვაჟის ოჯახისათვის სავალდებულოდ ითვლებოდა საპატარძლოს მონახულება მცირეოდენი ძღვენ-საჩუქრით, რასაც „მოსაკითხი“ ანუ „მოსაკითხად წასვლა“ ეწოდებოდა. საპატარძლოს მოსანახულებლად წამსვლელი უმეტესწილად სამამამთილო იყო. მოგვიანებით, ჩვენი საუკუნის 20—30-იანი წლებიდან უკვე სადედამთილოს წასვლაც შეიძლებოდა.

ამგვარი სტუმრობის დროს სარძლოს ღამით სამამამთილოს გვერდით უნდა დაეძინა [110, 107]. მთხრობელთა გადმოცემით ურთიერთობა მკაცრი აკარალვებით იყო შემავრებული.

სამცხე-ჯავახეთში წარსულში არსებული ამ საინტერესო ჩვეულების გვერდით, საყურადღებოა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში აღწერილი სარძლოსთან საქმროს ნათესავ-მოკეთეების ურთიერთობა. არაა გამორიცხული, რომ ეს მოვლენა ოჯახში ახალი წევრის ინკორპორაციის ერთ-ერთი გამოვლენა იყოს. ინკორპორაციის შემსრულებელს კი, პირველ რიგში, ოჯახის უფროსი წარმოადგენდა.

როგორც აღვნიშნეთ, მონიშნეები შეიძლებოდა მთელი კვირაც კი დარჩენილიყვნენ სარძლოს სახლში. ეს იმაზე იყო დამოკიდებული, თუ რამდენი ოჯახი „გადაიპატიებდა“. თუ დამპატიებელი არავინ აღმოჩნდებოდა, მაშინ მესამე დღეს დაბრუნდებოდნენ სასიძოს სახლში. წასვლისას თითოეული მათგანი საპატარძლოს კვლავ ასაჩუქრებდა 30—50 კაპიკით. თავის მხრივ სარძლოც ასაჩუქრებდა ყველას წინდებით და ცხვირსახოცით. გარდა ამისა, ქალი სამამამთილოს ხელით საქმროს ოჯახის ყველა წევრს, დიდს თუ პატარას საჩუქარს (წინდები, თავსაფარი, ცხვირსახოცი) უგზავნიდა.

ნიშნობაში, როდესაც სასიძოს წასვლა წესად დამკვიდრდა, მონიშნეების წასვლის შემდეგ, იგი 2—3 დღე რჩებოდა სასიძმაროს სახლში. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში სასიძო ამ დროს საცოლის სახლში შეიძლებოდა რამდენიმე კვირა და ზოგჯერ ერთი თვითაც კი დარჩენილიყო. ი. ჭყონიას აზრით, ეს წესი საცოლეს სახლში საცხოვრებლად საქმროს გადასახლების დროინდელ გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს. „სიძმარის სახლში სიძის მუშაობა, ქალის სახით მშრომელი ხელის მომავალი დანაკლისის ანაზღაურება, ანდა „სიძის გამოცდა“, როგორც ახლა იზიარებენ მთიულები, ამ წესის თავდაპირველი საფუძველი არ უნდა იყოს, რადგან სიძის „კომ — მეცოლშვილეობის“ გამოკვლევის საფუძვრები დიდ ნიშნობამდე დამთავრებული იყო“ [105, 147]. ვ. ითონიშვილი დასძენს, რომ დროთა განმავლობაში ამ ჩვეულებამ თანდათანობით ცვლილება განიცადა. ჩვენ მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ შესაძლებელია ეს ჩვეულება მართლაც თავისი წარმოშობით იმ ეპოქას უკავშირდებოდეს, როდესაც საქმრო გადადიოდა საცოლეს სახლში საცხოვრებლად, მაგრამ მან შემდეგ, საზოგადოების სოციალ-ეკონომიკური განვითარების შესაბამისად, შინაარსობრივად ძირეული ცვლილება განიცადა [39, 191—192]. მ. ბეჭიაი მას დისლოკალური დასაწლების ნიშნად მიიჩნევს [23, 15].

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ჩვეულება საქორწინო ურთიერთობაში მეტად გვიანდელ წარმონაქმნს უნდა წარმოადგენდეს. მას შემდეგ, რაც ქალ-ვაჟის დაქორწინების საქმეში გადამწყვეტი გახდა თვით მათი სურვილი, ამდენად, შესუსტდა ნიშნობისა და განსაკუთრებით ქორ-



წილ-ჯვრისწერის ადრეული გაგების მნიშვნელობა. ამის გამო, ხალხის გააზრებით, ნიშნობის შემდეგ უკვე დასაშვები იყო ქალ-ვაჟის ერთად ცხოვრება. ამის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტიც, რომ მიუხედავად ეკლესიის სასტიკი წინააღმდეგობისა, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ხალხი ნორმალურად და დასაშვებად თვლიდა ნიშნობის შემდეგ ჯვრისწერამდე დანიშნული ქალ-ვაჟის ერთად თანაცხოვრებას, თუნდაც ამას ქალის ფეხმძიმობა მოჰყოლოდა. ნიშნობის შემდეგ, კი ქალ-ვაჟის ერთად ცხოვრება შეხაძლებელი იყო მას შემდეგ, რაც სასიძო აღნიშნულ რიტუალში. მოწაწილეობის უფლებას მოიპოვებდა.

არც ისაა გამორიცხული, რომ თავდაპირველად ნორმალურად ითვლებოდა ნიშნობის შემდეგ ქალ-ვაჟის თანაცხოვრება. შემდეგ კი თანდათანობით აიკრძალა და ქორწილამდე მათი ასეთი ურთიერთობა მიუღებელი გახდა, რის განმტკიცებაც, ხალხის შეხედულებასთან ერთად, გარკვეული როლი უნდა ეთამაშა ეკლესიასაც. შესუსტდა თუ არა ეკლესიის გავლენა ხალხზე, მათ კვლავ მიზანშეწონილად მიიჩნეეს დანიშნული ქალ-ვაჟის ქორწილამდე თანაცხოვრება.

აღნიშნული ვარაუდებიდან ჩვენ უფრო პირველი მიგვაჩნია მართებულად, თუმცა კი ორივე ჰიპოთეზურია და მათ სისწორე-მცდარობას პრობლემის შემდგომი დაწვრილებითი კვლევა გვიჩვენებს.

ნიშნობის შემდეგ დანიშნული ქალი 5—6 თვე, ზოგჯერ წლამდეც რჩებოდა მამის სახლში. ამ ხნის განმავლობაში თუ ნიშნობაში არ მოწაწილეობდა ვაჟი, მას საცოლის ნახვის უფლება არ ჰქონდა. რელიგიურ დღესასწაულებზე მისი ახლობლები (მამა, ძმა, მოგვიანებით დედა) ძღვენ-საჩუქრით მიდიოდნენ სარძლოს მოსანახულებლად.

დანიშნულ ქალს მორიდება მართებდა. ის სახლიდან სოფელში იშვიათად გადიოდა, რის გამოც მას „სახლის ტყვეს“ უწოდებდნენ. იგი მორიდებას იჩენდა არა მხოლოდ საქმროს მხრის ხალხის მიმართ, არამედ თავის ნათესავ-ახლობელთა და სოფლის უხუცესთა წინაშეც.

ეთნოგრაფიული მასალებითა და ლიტერატურული წყაროებით ნიშნობის შემდეგ ქალის მიტოვების ან მისი ოჯახის მიერ სასიძოზე უარის დამადასტურებელი ფაქტები ვერ დავადგინეთ. მთხრობელთა გადმოცემით, ჯვარდაწერილი — კანონიერი — მეუღლის აპიტოვება უფრო დასაშვები იყო, ვიდრე დანიშნულისა.

ჯვრისწერამდე ერთ-ერთის გარდაცვალების შემთხვევაში მეორე მას გლოვობდა, როგორც კანონიერი მეუღლეს. მათი ოჯახები ერთმანეთთან ურთიერთობას აგრძელებდნენ და ჭირსა თუ ლხინში ერთმანეთს მხარში ედგნენ. ცალად დარჩენილის ხელმეორედ დაქორწინებაში აქტიურ მონაწილეობას იღებდა გარდაცვლილის ოჯახი და ოჯახის უფროსი მოციქულობასაც კი არ ერიდებოდა. აქედან გამომდინარე, მათ შორის ნიშნობის დროს მინატან ძღვენ-საჩუქრის დაბრუნებაზე საუბარი არ ხდებოდა. რამდენადაც აღნიშნული მინატანის მოთხოვნა

ნა-დაბრუნების ფაქტი ხალხში ვერ დავადგინეთ, ამიტომ მხოლოდ  
ლიტერატურულ მონაცემებს ვეყრდნობით.

ნიშნობის შემდეგ ერთ-ერთი დანიშნულის გარდაცვალების შემ-  
თხვევაში ვაყის ოჯახიდან მინატანის თუ რა ნაწილი უნდა დარჩეს ქა-  
ლის ოჯახს, ხაზგასმით არის მითითებული უძველესი სამართლის  
ძეგლებში [85, 105...; 32, 13]. თუ ამ ძეგლების მიხედვით ვიმსჯელებთ  
სამცხე-ჯავახეთზე, აღმოჩნდება, რომ ერთ-ერთი დანიშნულის გარდა-  
ცვალების შემთხვევაში, ვაყის ოჯახს მინატანიდან რაიმეს მოთხოვნა არ  
შეეძლო, რადგან „თუ რამ ან გასაცვითი ყოფილა ან შესასმელ-შესაჭ-  
მელი, იმრიგს რაგინდარას ნულარ სთხოვენ“. ჩვენ კი ვიცით, რომ  
ნიშნობაში, ვაყის ოჯახიდან, ძირითადი მისატანი ტანსაცმელი და საჭ-  
მელ-სასმელი იყო. რაც შეეხება მონიშნეების მხრიდან სარძლოს ფუ-  
ლით დასაჩუქრებას, იგი იმდენად მცირე რაოდენობისა იყო, რომ მას-  
ზე საერთოდ არ ლაპარაკობდნენ.

განხილული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მო-  
ნაცემების საფუძველზე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სამცხე-ჯავახეთის  
მოსახლეობაში ნიშნობის დროს სასიძოს პირველად წასვლა საცოლის  
სახლში (თუმცა საკმაოდ მოგვიანებით), ხალხის მიერ ნიშნობის რი-  
ტუალის „ნახევრად ქორწილად“ გააზრება, ნიშნობის შემდეგ საქარ-  
თველოს ცალკეულ კუთხეში დანიშნული ქალ-ვაყის ერთად თანაცხოვ-  
რება და მრავალი სხვა, ამ რიტუალს საქორწინო ურთიერთობის მო-  
წესრიგებაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და გადაწყვეტ ეტაპად წარმო-  
გვიდგენს. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ შესაძლებელია მას ეს მნიშ-  
ვნელობა თავდაპირველადვე ჰქონდა, შემდეგ კი ქორწილისა და ჯვრის-  
წერის მნიშვნელობის გაზრდასთან დაკავშირებით, თანდათან დაჰკარ-  
გა. არც ისაა გამორიცხული, რომ მან ამგვარი მნიშვნელობა მეტად  
გვიან შეიძინა, კერძოდ, მას შემდეგ, რაც ქორწილსა და განსაკუთრე-  
ბით საეკლესიო ჯვრისწერას ხალხში პოპულარობა და ავტორიტეტი  
შეერყა. ჩვენ ამ უკანასკნელს უფრო ვუჭერთ მხარს, რადგან, რო-  
გორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნიშნობის რიტუალში სასიძოს წასვლა, მისი  
უფლებების გაზრდა, დანიშნული ქალ-ვაყის ერთად თანაცხოვრება  
და ბევრი სხვა მისთანანი, რომელიც აგრერიგად ზრდის საქორწინო  
ურთიერთობის მოწესრიგებაში ნიშნობის მნიშვნელობას, — შედარე-  
ბით გვიანდელ მოვლენად მიგვაჩნია.

ჩვენი საუკუნის მეორე ნახევრიდან სამცხე-ჯავახეთის მოსახლე-  
ობაში ნიშნობის რიტუალის სავალდებულო ჩატარება საგრძნობლად  
შესუსტდა. შეიძლება ითქვას, რომ 60-იან წლებიდან მას ყურადღე-  
ბა აღარ ექცევა და მისი გამართვა — „გადახდა“ ყოფიდან გადავარდა.  
მთხრობლები მისი არსებობის შესახებ მხოლოდ წარსულში გვესა-  
უბრებიან, დღევანდელ ცოცხალ სინამდვილეში კი აღარ ადასტურე-  
ბენ. რა თქმა უნდა, პირველ რიგში ეს გამოიწვია ჩვენი ხალხის სული-

ერი და მატერიალური ცხოვრების პროგრესულად ძირეულმა შეცვლამ. მოსახლეობა საჭიროდ აღარ მიიჩნევს ნიშნობისათვის ზედმეტი ხარჯების გაღებასა და დროის დაკარგვას. დღეისათვის დაწინდებს უშუალოდ ქორწილი მოსდევს. ამავე დროს შემცირდა დრო დაწინდვიდან ქორწილამდე, რასაც ხელი შეუწყო ხალხის მატერიალური კეთილდღეობის ამაღლებამ.

ნიშნობის რიტუალის შესახებ არსებულმა ფაქტობრივმა მონაცემებმა შესაძლებლობა მოგვცა გვესაუბრა საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ცხოვრების განვითარების შესაბამისად თუ როგორი ცვლილებები განიცადა მან; თვალი გაგვედევნებინა მისი ამ ცვლილებებისათვის ძირითადად XIX საუკუნის II ნახევრიდან ჩვენი საუკუნის 70-იან წლებამდე. რა თქმა უნდა, შესაძლებლობის ფარგლებში მისი ცალკეული წეს-ჩვეულების დიაქრონულ კრილში განხილვისგანაც თავი არ შეგვიკავებია.

## ნიშნობიდან ქორწილამდე

ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში დამოყვრებულ ოჯახებს შორის რიგი წესებისა სრულდებოდა, რის გამოც იგი საქორწინო ურთიერთობაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საფეხურად წარმოგვიდგება.

**„ტანსაცმლის დაჭრა.“** ნიშნობის დამთავრებიდან მეორე ან მესამე დღეს საპატარძლოს ოჯახი სოფლის ნათესაობას (ქალებს) დაპატიუებდა. ამ მიწვევაზე, უმთავრესად, ახალვაზრდა ქალ-რძალი მიდიოდა. როცა ქალები შეიყრებოდნენ, მათ წინაშე გამოიტანდნენ ნიშნობის დროს სასიძოს მხრიდან მოტანილ საპატარძლოსათვის განკუთვნილ საჩუქარს, რომელიც ბოხჩაში<sup>1</sup> იყო გამოკრული.

ბოხჩა „ბედნიერ“ — დედამამიან, ქმარშვილიან ქალს უნდა გაეხსნა. სავალდებულო არ იყო იმ დღეს ყველა ქსოვილის გამოჭრა და შესაკერად მომზადება. თუ ვინმემ ქალებს შორის იცოდა ჭრა-კერვა, საპატარძლოს სურვილისამებრ, ერთ საკაბეს გამოჭრიდა, იმ შემთხვევაში თუ არავის ეხერხებოდა ეს საქმე, მაშინ მხოლოდ პერანგისათვის განკუთვნილ ქსოვილს საყელოს ჩაუჭრიდნენ და „საპატარძლოს ტანსაცმლის დაჭრის“ ცერემონიალი შესრულებულად ითვლებოდა.

საკაბედ შერჩეული ქსოვილი, ან საპერანგე, დედამამიან ქალს უნდა დაეჭრა. სანამ დაჭრას დაიწყებდა, აცხადებდა, რომ „მაკრატელი არ ჭრისო“. სარძლოს ოჯახის წარმომადგენლის მხრიდან მცირეოდენი საჩუქრის (3—5 მან.) მიღების შემდეგ გამოჭრიდა ქსოვილებს.

რაც წვრილი ნაკუწები დარჩებოდა, ამას საპატარძლო იქ მყოფ გასათხოვარ ქალებს დაურიგებდა და თან დალოცავდა „ტაროსი თქვენო“. გასათხოვარი ქალები ამ გზით შეგროვებული ნაჭრის ნაკუწებისაგან იმზადებდნენ სამზითო ბოხჩას.

ქსოვილების გამოჭრის შემდეგ, ოჯახის უფროსი დიასახლისი ქალებს სუფრასთან მიიწვევდა. სუფრაზე სხვა საჭმელ-სასმელთან ერთად იყო სასიძოს ოჯახიდან გამოგზავნილი „ბოხჩის ქადა“, „ჰალვა“

<sup>1</sup> „ბოხჩა“ — ნაკუწი სხვადასხვა ფერის ნაჭრებით შეკერილი ოთხკუთხედი ნაჭერი; „ბოხჩა გამოკრული, ნაკრული რამ, ოთხკუთხა შალის, მატერიის ნაჭერი, რომელშიც ტანისამოსს, თეთრეულს ახვევდნენ“ [62, 373—374].

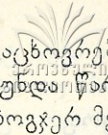
და სხვა ტკბილეულობა, რომელსაც ამ დღისათვის ინახავდნენ. ამ ქა-  
დას და ჰალვას იმდენ ნაწილად დაჭრიდნენ, რამდენი ქალიც იყო. იქ  
მყოფთ აუცილებლად უნდა რგებოდათ ამ ქადისა და ჰალვის თითო  
ნაჭერი [110, 39]. თუ მას იქ არ შეჭამდნენ, სახლში წაიღებდნენ წასვ-  
ლისას. ცოტა ხნის მხიარულებისა და გართობის შემდეგ ქალები და-  
იშლებოდნენ. საინტერესოდ აღწერს თეიმურაზ მეორე ამ რიტუალს:

„დაუძახებენ მოყვრებსა ქორწილის წინა დღითა-და,  
შემოიტანენ ფარჩებსა ფერად-ფერადსა თვლითა-და,  
შაქრის იარაღს დაუდგმენ სტუმრებსა ხონჩებითა-და.  
დასჭრიან ჯვარის საწერსა თეთრს კაბებს მაყრულითა-და.  
სამჯერ იტყვიან მაყრულსა, სანამ დასჭრიდნენ კაბებსა,  
მკერვალს ჩააცმენ ხალათსა მას დღესვე, არ უქადებსა“ [36, 39]

ნიშნობის შემდეგ ქალ-ვაჟის ოჯახები ნათესავებად ითვლებოდ-  
ნენ და ლხინსა და ჭირში ერთმანეთს მხარში ედგნენ. ერთ-ერთი დანიშ-  
ნულის გარდაცვალების შემთხვევაში, როგორც ზემოთ ვვაქვს აღნიშ-  
ნული, ორივე ოჯახი ასრულებდა სამგლოვიარო წესებს. მიუხედა-  
ვად იმისა, რომ დასაშვები იყო დანიშნულ ქალ-ვაჟს არც კი ენახათ  
ერთმანეთი, ცალად დარჩენილის მიერ გარდაცვლილის გლოვა არ  
განსხვავდებოდა ჯვარდაწერილი მეუღლის გლოვისაგან. დაცალებუ-  
ლი ახალგაზრდის შემდგომი დაქორწინების საქმეში აქტიურ მონაწი-  
ლეობას იღებდა გარდაცვლილის ოჯახიც.

დანიშენიდან, ხშირად ქორწილს ერთი წლის შემდეგ გა-  
დაიხდიდნენ. ხდებოდა ისეც რომ ორი-სამი წლის შემდეგ გადაიხდიდ-  
ნენ. ავას რიგი მიზეზებისა გააჩნდა (დანიშნულთა მცირეწლოვანება,  
ვაჟის ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობა და ა. შ.). ამ პერიოდს მო-  
სახლეობა „პატარძლის ტყვეობას“ უწოდებდა. როგორც ეთნოგრაფი-  
ული მასალებით, ისე წერილობითი მონაცემებით, ეკრძალებოდა სა-  
სიძოს საცოლის სახლში მისვლა. ეს ჩვეულება დაცული იყო არამხო-  
ლოდ სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში, არამედ საქართველოს სხვა  
კუთხეებშიც [38, 39, 60]. სასიძომ საკმაოდ გვიან მოიბოვა ამის უფ-  
ლება. იგი რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულზე თუ მივიდოდა სა-  
ცოლის სახლში ძღვენ-საჩუქრით, მაგრამ მას მაინც არ შეეძლო სა-  
ცოლის ნახვა, მასთან საუბარი და მის სახლში ღამის გათევა. რაიმე  
მიზეზით თუ მოხდებოდა, რომ სასიძო იმ დღესვე უკან ვერ გაბრუნ-  
დებოდა, მას საცოლის ბიძაშვილი ან ვინმე სხვა ახლობელი წაიყვანდა  
ღამის გასათევად. მოგვიანებით შემოვიდა წესად, რომ ნიშნობის შემ-  
დეგ (როცა სასიძო ნიშნობაში მიდიოდა) სასიძო ვალდებული იყო  
ქალის ოჯახში რამდენიმე დღე დარჩენილიყო, მაგრამ საცოლესთან  
ყოველგვარი ურთიერთობა ეკრძალებოდა, საუბარიც კი, ამ ხნის გან-  
მავლობაში სასიძო საცოლის ახლობლის სახლში ათევედა ღამეს. მკვლე-





ვართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ „საცოლეს სახლში საცხოვრებლად საქმროს გადასახლების ეთნოგრაფიულ გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს წესი, რომლის მიხედვით სასიძო 3—5 დღეს, ზოგჯერ მეტი ხანიც, დიდი ნიშნობის შემდეგ, ჭირნახულის მოწვევის დროს სიმამრის სახლში იმყოფებოდა და მას მუშაობაში ეხმარებოდა“ [105, 147]. ჩვენ ეს არსებული სინამდვილის გადაჭარბებულ არქაიზაციად მიგვაჩნია, რადგან იგი შედარებით გვიანდელია და მისი დაკავშირება უძველესი დროის ეთნოგრაფიულ გადმონაშთთან საფუძველს არ იძლევა და იგი დაკავშირებული უნდა იყოს ქალ-ვაჟის უფლებების გაფართოებასთან თავიანთი პირადი ცხოვრების მოწყობის საქმეში.

ყოველ საუფლო დღეს სასიძოს ოჯახი თავს ვალდებულია თვლიდა სარძლო მონახულებინა ძღვენ-საჩუქრით. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში განსაკუთრებით იცოდნენ სარძლოსათვის საახალწლო, ყველიერისა და სააღდგომო ძღვენის მირთმევა. არც მარიამობისთვის და ფერისცვალების დღეს დატოვებდნენ სარძლოს ძღვენის გარეშე. საახალწლო ძღვენში აუცილებლად უნდა ყოფილიყო ახალი თევზი (ოჩხის თევზი) სხვა სახის საჭმელ-სასმელთან ერთად. ამ დროს სასიძოს ახლობლები: სამამამთილოს ან სამაზლოს ხელმძღვანელობით მიდიოდნენ სარძლოს სახლში. ცალკეულ შემთხვევაში იცოდნენ სასიძოს წაყვანაც, ქალის ოჯახი მათ პატივსაცემად ახლობლებს დაპატივებდა და სუფრას გაუშლიდა. ქეიფისა და მხიარულების შემდეგ, მეორე დღეს სტუმრები წავიდოდნენ. სააღდგომო ძღვენი იმით იყო აღსანიშნავი, რომ მასში შედიოდა წითელი კვერცხები, სააღდგომო ბატკანი, კელაპტრები და სხვა სახის საჭმელ-სასმელი. ამ ძღვენის მომტანიც სარძლოს სამაზლო ან სამამთილო იყო სხვა ახლობლებთან ერთად.

რაც შეეხება სამარიობო და ფერისცვალების ძღვენის მიტანას, მასში მხოლოდ ქალები მონაწილეობდნენ. სასიძოს დედა, მამიდა, დეიდა და სხვა ახლობელი ქალები ამ საუფლო დღეებში მსუბუქი ძღვენით (ახალი ხილი, ტკბილეულობა, ცოტაოდენი სხვა სახის სასმელ-საჭმელი და სარძლოსათვის რაიმე საჩუქარი — საკაბე ან თავსაფარი), მიდიოდნენ. სარძლოს ოჯახში იმ დღეს იმხიარულებდნენ და იმავე დღეს თუ არა, მეორე დღეს მაინც უკან გამობრუნდებოდნენ. ამ დღეებში მამაკაცების წასვლა სარძლოს მოსახალხულებლად მიუღებელი იყო. შეიძლებოდა მხოლოდ ერთი კაცი გაყოლოდა ქალებს მეგზურად — თუ სხვა სოფელში იმყოფებოდა სარძლო. საუფლო დღეებში სარძლოს მონახულება ძღვენ-საჩუქრით წესად ყოფილა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.

„გ ა დ ა ს ა წ ყ ვ ე ტ ი“ ნიშნობის შემდგომ არსებულ პერიოდში ერთ-ერთ საინტერესო მოვლენად მიგვაჩნია ქორწილის ნადიმისათვის

ვაჟის ოჯახიდან სარძლოს ოჯახში გასაგზავნი საჭმელ-სასმელისა და საკლავის რაოდენობაზე წინასწარი შეთანხმება, რაც სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ცნობილი იყო „გადასაწყვეტის“<sup>2</sup> სახელწოდებით.

ქორწილამდე ერთი-ორი კვირით ადრე სამამამთილო მოციქულის თანხლებით სარძლოს ოჯახში მიდიოდა ქორწილისათვის მისატან ხარჯზე და ქორწილის მოწყობის დროზე შესათანხმებლად. მათ სარძლოსათვის თან მიჰქონდათ რაიმე საჩუქარი (საკაბე, თავსაფარი, ხანდახან ლოგინის თეთრეული) და მცირეოდენი საჭმელ-სასმელი (ხორცი, სასმელი — ღვინო ან არაყი, ქადა-ნაზუქი).

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

სუფრასთან მსხდომნი რამდენიმე სადღეგრძელოს შემდეგ ჯერ სხვადასხვა საქმეზე (მაგალითად, მეურნეობა, ამინდი, მოსავლიანობა, ქვეყნის საგარეო თუ საშინაო მდგომარეობა) დაიწყებდნენ საუბარს, რაც საქორწინო ურთიერთობას სრულიად არ ეხებოდა. შემდეგ კი რომელიმე განაყარი, უფრო ხშირად კი უფროსი, დაიწყებდა საუბარს ზოგადად ქორწილისათვის მზადებაზე, მასთან დაკავშირებულ ხარჯებზე, მერე კი უშუალოდ გადავიდოდა თავიანთი შეყრის მიზეზზე. სუფრასთან მსხდომნი შეთანხმდებოდნენ ქორწილის დანიშვნის დღეზე, სასიძოს მხრიდან მიმსვლელ მაყართა რაოდენობაზე (მათ რიცხვში არ შედიოდა სამამამთილო — მოყვარე, სანეფო და ნათლია) და ვაჟის ოჯახიდან სარძლოს სახლში ქორწილისათვის გასაგზავნი ხარჯის — სასმელ-საჭმელისა და საკლავის რაოდენობაზე. მისი სიდიდე დამოკიდებული იყო ქორწილის დროს სასიძოს მხრიდან სარძლოს ოჯახში მიყვანილი ხალხის რაოდენობაზე.

საქორწინო ხარჯში ვაჟის ოჯახიდან რაც მიჰქონდათ სარძლოს ოჯახში, ყველაფერი წყვილი უნდა ყოფილიყო, კენტი არ შეიძლებოდა. საქონელი ცოცხალი მიჰყავდათ.

<sup>2</sup> გადასაწყვეტი — რაც უნდა გადაწყვიტონ ან გადაწყვიტეს (საბოლოოდ), გადასაჭრელი [84, 284].

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

ქორწილის წინა დღეს ან ერთი-ორი დღით ადრე სასიძოს მხარე სარძლოს ოჯახში შეთანხმებისამებრ აგზავნიდა საქორწილო ხარჯის სასიძოს ძმას ან ბიძაშვილს მიჰქონდა და ოჯახის უფროსს აბარებდა.

სასიძოს ოჯახიდან სარძლოს ოჯახში ქორწილის წინადღეებში საკლავის, სასმელისა და სხვა სახის სურსათის გაგზავნა ცნობილი იყო საქართველოს სხვა კუთხეებისთვისაც. მის არსებობას ისტორიული წყაროებიც ადასტურებს. ქართული სამართლის ისტორიის პირველ წიგნში აკად. ივ. ჯავახიშვილს მოტანილი აქვს ცნობა, ბიზანტიის უკანასკნელი კეისრის მოციქულისა. მასში აღნიშნულია მეფე გიორგის ერთი განცხადება მისი ასულის ბიზანტიის მეფისათვის საცოლედ მთხოვნელის მიმართ: „ჩვენი ქვეყნის ზნე-ჩვეულების თანახმად საქმროს მოაქვს საცოლისათვის ქონება და არა საცოლეს საქმროსათვის, ამიტომ მე ჩემს ასულს მზითევს ვერ გამოვატან, მაგრამ სხვაფრივ ქონებრივად უზრუნველვყოფო“. აქაც, — აღნიშნავს აკად. ივ. ჯავახიშვილი, — მაშასადამე გარკვევით არის ნათქვამი, რომ ქართული ქორწინების წესი პირველად სწორედ საქმროს ავალებდა საცოლისათვის ქონების მიტანას“ [107, 162]. მასში იგულისხმებოდა, ალბათ, ქორწილის ხარჯებიც. ეს წესი კავშირში უნდა იყოს ქორწინების ისეთ ფორმასთან, რომლის ნიშანდობლივ მოვლენას წარმოადგენდა ქალის ოჯახის წინაშე ვაჟის ოჯახის მატერიალური ვალდებულება.

სამცხე-ჯავახეთის კათოლიკურ მოსახლეობაში (სოფლები: უდე, არალი, ვალე) ქორწილამდე ერთ-ორი კვირით ადრე სარძლოს საქმროს ოჯახი გადაიპატიებდა, სადაც მთელ კვირას რჩებოდა. ამ დროს სასიძო საცოლის ოჯახში მიდიოდა და მის დაბრუნებამდე იქ რჩებოდა. შესაძლებელი იყო სახლში დარჩენილიყო, მაგრამ ღამე ბიძაშვილების სახლში იძინებდა. ამ პერიოდში სასტიკად აკრძალული იყო ქალ-ვაჟის შეხვედრა. საპატარძლო სადღეღამთილოს ახლდა მუდამ და ღამეც მის გვერდით იძინებდა.

ქორწილამდე საპატარძლოს გაწვევა საქმროს სახლში არსებობდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც [39, 121—22]. შესაძლებელია ეს წესი მომდინარეობს იმ უძველესი ჩვეულებიდან, როდესაც მცირეწლოვან ქალ-ვაჟს დანიშნავდნენ და ერთად ზრდიდნენ. სწორედ ეს აქვს მხედველობაში ვ. ითონიშვილს, როდესაც აღნიშნავს, რომ „მცირე-

წლოვან ქალ-ვაჟთა დაწინდვა უმთავრესად საქმროს სახლში საპატარძლო-  
ლოს გადასახლებით გვირგვინდებოდა და თვით საპატარძლო მომწი-  
ფებამდე ვაჟის მშობლების მზრუნველობით იზრდებოდა, განურჩევ-  
ლად იმისა საქმრო მისივე ხნისა იქნებოდა თუ რამდენიმე წლით უფ-  
როსი“ [39, 122].

როგორც აღვნიშნეთ, მცირეწლოვანთა დაწინდვისა და დაქორწი-  
ების უძველეს წესად არსებობა საქართველოსა და მთელ რიგ სხვა  
ქვეყნებში ეთნოგრაფიული მასალებით და ისტორიული წყაროებით  
დადასტურებულ ფაქტს წარმოადგენს. სვანურ მასალაზე დაყრდნობით  
რ. ხარაძეს მითითებული აქვს, რომ მთელ რიგ წესებში გადმონაშთის  
სახით შენარჩუნებულია იმ უძველესი ხანის ნაშთები, როდესაც არც  
ქალი და არც ბავშვი ქმრისა და მამის ოჯახს არ ეკუთვნოდა, არამედ  
დედის საგვარეულოში რჩებოდა.

თუ ჩვენ მიერ აღწერილი ფაქტის დაკავშირება მცირეწლოვანთა  
დანიშვნასთან სწორია, მაშინ „მცირეწლოვანთა დანიშვნა და კერძოდ  
მათი საქმროს ოჯახში წაყვანა წარმოადგენს ამ უძველესი წესის (ქალი-  
სა და ბავშვის დედის გვარში დარჩენა — თ. ი.) საწინააღმდეგო მოვ-  
ლენას, რომელიც პატრიარქალური ოჯახის დაარსებასთან ერთად უნ-  
და გაჩენილიყო, რათა მეტი სიცხადით ყოფილიყო აღნიშნული მამა-  
კაცის საგვარეულოს უფლებები დანიშნულ ქალზე“ [98, 84].

მ ზ ი თ ე ვ ი. ქალი გათხოვების ასაკს რომ მიაღწევდა, მშობლე-  
ბი ცდილობდნენ მის გამზითვებას. მზითევში ძირითადად შედიოდა:  
რამდენიმე ხელი ლოგინი, სპილენძის ჭურჭელი, ქალისათვის ტანსაც-  
მელი (რამდენიმე ხელი) და სხვა საოჯახო თუ წვრილმანი ნივთები.  
ქალის ოჯახი მზითევს შეძლებისდაგვარად ამზადებდა. სამცხე-ჯავახე-  
თის მოსახლეობაში მექორწილე ოჯახებს შორის მზითევზე წინასწარი  
მოლაპარაკება არ წარმოებდა. სამოყვრო ურთიერთობაში მთავარი  
იყო ქალის ღირსება-ნაკლოვანება, გვარიშვილობა, მზითევს კი ყუ-  
რადღება არ ექცეოდა. მთხრობელთა გადმოცემით, ქალისათვის მამის  
ოჯახს მზითვად რომ არაფერი გაეტანებინა და მხოლოდ ერთი ხელი  
ტანსაცმლით გაეშვა, ვაჟის მხარე ხმას არ ამოიღებდა, მზითევზე რა-  
იმე პრეტენზიის გამოცხადება სირცხვილად ითვლებოდა. მექორწილე  
ოჯახებს შორის მზითვის შესახებ წინასწარი მოლაპარაკება მიუღებე-  
ლი იყო აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებისთვისაც (ფშა-  
ვი, ხევსურეთი, ხევი), რადგან მათთან ქალ-ვაჟის შეუღლების საქმე-  
ში ეს არ წარმოადგენდა გადამწყვეტ ფაქტორს. შესაძლებელია გამ-  
ზითვების ეს სახე მზითვის ინსტიტუტის უფრო ადრეულ ფორმას წარ-  
მოადგენს.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებით მიუღებე-  
ლი იყო მზითევში მიწის გატანება. გამონაკლისს წარმოადგენდა მხო-  
ლოდ ისეთი შემთხვევა, როდესაც ოჯახში ერთადერთი ქალიშვილი

იყო, რომელსაც მამის კუთვნილ მიწასთან ერთად მთელი საოჯახო ქონებაც რჩებოდა. ასეთ შემთხვევაში ოჯახში ზედსიძე შემოჰყავდით, რომელიც ხშირად „მამულის“ ე. ი. ცოლის გვარზე ეწერებოდა (წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მიწას — „მამულს“ ვერ მიიღებდა).

აღრეული ეპოქის (XIII—XIV სს.) საკანონმდებლო ძეგლებში, რომლებიც იმ დროის სამცხე-ჯავახეთის საზოგადოებრივი და ეკონომიკური განვითარების შესახებ საკმაოდ ნათელს სურათს გვაძლევს, გარკვევით არის მითითებული მზითვად უძრავი ქონების — მიწის გატანების წესის არსებობაზეც [85]. თუმცა ამ დოკუმენტებში ასახული ცნობები მეტწილად საზოგადოების ზედა ფენებს ეხება. რაც შეეხება მატერიალური დოვლათის მწარმოებელ ფენას, მას არ გააჩნდა მიწაზე საკუთრების უფლება. ამდენად, „თუ გამოჩაღის მხედველობაში არ მივიღებთ, გლახს არც იურიდიულად და არც ფაქტობრივად არ გააჩნდა შესაძლობლობა, რომ ქალისათვის „სამამულე“ ქონება მზითვად გაეტანებინა“ [64, 199]. სწორედ ამიტომ, აღნიშნულ საკანონმდებლო ძეგლებში ნახსენები არ არის გლახი ქალის სამზითვო ქონებაში უძრავი საკუთრება — მიწა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მზითევი ქალისათვის მშობლების ქონებიდან მიღებულ მექვეიდრეობად ან მის გარკვეულ ნაწილად შეიძლება ჩაითვალოს.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ნაწილში (კათოლიკეები) წესად ყოფილა მზითევის შესახებ წინასწარი მოლაპარაკება და ამასთან ერთად მზითვის წიგნის, ე. წ. „თამასუქის“ შედგენაც. მზითვის წიგნში ჩამოთვლილი იყო ყოველივე ის, რასაც ქმრის ოჯახში ატანდა მამის სახლი ქალს. იგი ორპირად იწერებოდა. მისი ერთი ცალი ქალს მიყვებოდა ქმრის ოჯახში, მეორე კი — მის მშობლებთან რჩებოდა. გათხოვილი ქალის ნაადრევად, უშვილად გარდაცვალების შემთხვევაში მის მშობლებს ამ მზითვის წიგნის მეშვეობით შეეძლოთ კანონიერად შედავებოდნენ სიძეს და მზითევი უკან დაებრუნებინათ. ყოველივე ეს მხოლოდ მშობლების სურვილზე იყო დამოკიდებული.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ხშირად მზითევს „ჯეიზს“ უწოდებდნენ. შ. ნიჟარაძის განმარტებით ჯეიზი არაბული სიტყვაა და ნიშნავს მზითევს [68, 445]. სამხრეთ საქართველოს მოსახლეობაში მზითვის აღმნიშვნელად ამ ტერმინის დამკვიდრება შესაძლებელია გამოწვეული იყოს ამ კუთხეში თურქეთის ხანგრძლივი ბატონობის შედეგად. თუმცა არც ისაა გამორიცხული, რომ იგი მომდინარე იყოს არაბთა ბატონობის დროიდან.

მზითვის ინსტიტუტის შესწავლაში დიდი წვლილი მიუძღვით ქართველ მკვლევარებს, რომელთა შრომებში გამოთქმულია მისი წარმოშობისა და რაობის შესახებ არა ერთი შეხედულება. რ. ხარაძის



აზრით, მზითევის ჩანასახი... ჯერ კიდევ დიდი პატრიარქალური ოჯახის დროს ჩნდება, ხოლო მზითევის განვითარებული სახე უკვე ოჯახის განვითარების სრულიად ახალ საფეხურზე, როდესაც კერძო საკუთრების მნიშვნელობა შესამჩნევად იზრდება და მთავარი ყურადღება მემკვიდრეობითი ქონებისაკენაა მიმართული, როდესაც ე. წ. მონოგამიური ოჯახი იქმნება [162, 54]. ვ. ითონიშვილი მზითვის აღრეული ფორმის არსებობას უშვებს საოჯახო თემის ფარგლებში, ხოლო მის განვითარებულ სახეს — ინდივიდუალურ ოჯახებად ცხოვრების წესში [39, 235]. ფაქტიურად, იგივეს იმეორებს ნ. მაჩაბელი, როდესაც აღნიშნავს, რომ, როცა „იწყება პირველყოფილი თემური წყობილების რღვევა და ჩნდება კერძო საკუთრება, საქმე გვაქვს უკვე მზითვის ინსტიტუტის განვითარებულ ფორმასთან, რომელიც უკვე ეწინააღმდეგება საოჯახო თემის საწყის საფუძველს და წარმოადგენს საოჯახო თემისა და კოლექტიური საწყისების რღვევის წარმონაქმნს“ [60, 103].

საქართველოში მზითევის ინსტიტუტის წარმოშობის დროსა და პერიოდზე, მიუხედავად ამ საინტერესო შეხედულებებისა, ჯერჯერობით ძალაში რჩება ისევ აკად. ივ. ჯავახიშვილის შემდეგი მითითება: „თუ რა დროს დაწესდა საქართველოში „მზითევი“, მისი განსაზღვრა ზედმიწევნით — შეუძლებელია“ [107].

მზითევთან დაკავშირებით ზემოთქმულს ჩვენ მხოლოდ იმას დაუვმატებთ, რომ ამ საკითხის შესწავლაში მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს ქრონოლოგიური სათავეების ძებნასთან ერთად, მისი სოციალური არსისა და დანიშნულების ახსნას, რამდენადაც მზითვის არსებობა მნიშვნელოვანი ფაქტია ქალთა უფლებრივი მდგომარეობის გარკვევის საქმეში. სამართლიანად შენიშნავს რ. ხარაძე, რომ „მზითევი თვით ქალის მიერ კერძო საკუთრების სახით მიღებული ნაწილია, რომელიც უკვე შემდეგში ქალის უფლების თანდათანობითი შემცირებით, ქალთან ერთად მამაკაცისა და მისი ოჯახის საკუთრებად იქცა [98, 103]. გ. ნადარეიშვილს მართებულად მიაჩნია სამართლის ისტორიკოსის ივანიშვილის მითითება, რომ „მზითევის მეშვეობით ქალი გარკვეული მფობელობის უფლების მქონეა. „იგი მიდის ქმრის სახლში იმ სფეროთი გარემოცული, რომელშიაც ბატონობს მისი თავისუფალი ნება და, რომელშიაც გამოიხატება მისი დამოკიდებულება. მზითევი არის ქალის პიროვნება, გამოხატული გარესამყაროში“ [64, 123].

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ნაწილში (კათოლიკები) წესად იყო, რომ მზითევთან ერთად გათხოვილი ქალისათვის უნდა მიეცათ სათავნო — თავნი, რომელიც შედგებოდა ცოცხალი საქონლისა თუ ფულისაგან. თავნის გამოყოფა ქალისათვის მეტწილად ხდებოდა მი-

სი დანიშვნის შემდეგ. როგორც მასალებიდან ირკვევა, სათავნო უფრო მეტად საქონელი (ცხვარი, ძროხა, ღორი) იყო, ფული კი უფრო მოგვიანებით ჩნდება. მის შესახებ მექორწილე ოჯახებს შორის წინასწარი მოლაპარაკება არ წარმოებდა. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ცოცხალი საქონელი თანდათანობით ფულმა შეცვალა, მასზე შეთანხმება უკვე მექორწილე ოჯახებს შორის, მეტწილად, წინდაწინ — ნიშნობამდე ხდებოდა. ისე როგორც საქონლის ფულით შეცვლა, ასევე მასზე წინასწარი მოლაპარაკება გვიანდელი, კერძოდ, სავაჭრო კაპიტალის წარმოშობის თანმხლები მოვლენა უნდა იყოს.

ეთნოგრაფიული და წერილობითი მონაცემებით ქალისათვის მამის ოჯახიდან სათავნოს გამოყოფის ჩვეულება საქართველოს ყველა რეგიონში არსებობდა. გამონაკლისს წარმოადგენდა თითქოს სამცხე-ჯავახეთის მკვიდრი მოსახლეობის ერთი ნაწილი (კათოლიკეთა გარდა). მათთან გათხოვილი ქალისათვის სათავნოს (პირუტყვისა თუ ფულის სახით) გატანების ჩვეულება არ დადასტურდა. ამ მოსახლეობისათვის ასევე უცნობია ტერმინები „სათავნო“ თუ „თავნი“ და მისი დანიშნულება. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ წარსულში ამ კუთხის მოსახლეობისათვის იგი უცნობი იყო და ამ საბაბით მისი იგნორირება მოვახდინოთ. ვფიქრობთ, იგი (აღნიშნული წესი თავისი შესაბამისი ტერმინებით) აქაც უნდა არსებულებოდა, მაგრამ გარკვეული საზოგადოებრივ-ეკონომიკური და სოციალური ფაქტორების გავლენის შედეგად — დავიწყებას მიეცა. სათავნოს არსებობისა და რაობის შესწავლას ქართველმა ეთნოგრაფებმა დიდი ადგილი დაუთმეს თავიანთ შრომებში. აღნიშნულ საკითხზე მათ შორის არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა. მკვლევართა ერთი ნაწილი (რ. ხარაძე, ვ. ითონიშვილი, ლ. მელიქიშვილი) სათავნოს მიიჩნევს საოჯახო თემის განვითარების ადრეულ ეტაპზე წარმოშობილ ინსტიტუტად, რომელიც წარმოადგენდა ქალის პირად საკუთრებას და მემკვიდრეობით გადადიოდა მის შვილებზედ, და, ამგვარად, ერწყმოდა საერთო საოჯახო საკუთრებას. კლასობრივი საზოგადოების პირობებში კი იგი თანდათანობით გადაიზარდა მზითევეში, რომელიც არ ერწყმოდა საერთო საოჯახო საკუთრებას და მემკვიდრეობის იმ ფორმით, რომელიც დამახასიათებელი იყო კლასობრივ საზოგადოებაში არსებული ოჯახისათვის, გადადიოდა კერძო საკუთრებაში. მკვლევართა მეორე ნაწილის აზრით (ი. ჭყონია, ნ. მაჩაბელი), სათავნო როგორც ტერმინი, ისევე როგორც ქონების წყარო, სავაჭრო კაპიტალის დროინდელი საზოგადოების ინსტიტუტი უნდა იყოს თავისი ბუნებით და ამ ცნებას უნდა გამოხატავდეს მისი სახელიც. ჩვენ, ჩვენი მხრივ, სათავნოს არსებობისა და რაობის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი მონაცე-



შების შესწავლის საფუძველზე მართებულად მიგვაჩნია მკვლევართა პირველი ნაწილის შეხედულება. სიტყვას აღარ გვაგარძელებდა დამთავრებთ საუბარს იმით, რომ საოჯახო ურთიერთობის სხვადასხვა ეტაპზე სათავნო წარმოადგენდა ქალის უფლებას საოჯახო თემში არსებული ქონების გარკვეულ ნაწილზე. როდესაც იწყება საოჯახო თემის დაშლა, სათავნო, განსაკუთრებით მისი სარგებლობის გზით მიღებული ნამატი, საოჯახო თემში საქორწინო წყვილთა ეკონომიურ გაძლიერებას, განმტკიცებას და, ამის საფუძველზე, დიდი ოჯახის ინდივიდუალურ ოჯახებად დაშლას უწყობდა ხელს.

რამდენადაც ნიშნობის გადახდას დღეისათვის თითქმის აღარ აქვს ადგილი, ამავე დროს საგრძნობლად შემცირდა დაწინდვიდან ქორწილამდე არსებული დრო, ამდენად წარსულში ქორწილამდე არსებული სავალდებულო წესების უმრავლესობა თამამად შეიძლება ითქვას — აღარ სრულდება.

ქორწილამდე საცოლის სახლში სასიძოს თავისუფლად შეუძლია სტუმრად მისვლა, საცოლის ნახვა და მასთან საუბარი. ყოველივე ეს ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლება და ამისათვის მათ არავინ არ ძრახავს.

სრულიად გაქრა ყოფიდან სარძლოსა და მისი ოჯახისათვის საახალწლო, ყველიერის, აღდგომისა თუ სამარიობო ძღვენის მირთმევა. ყოველივე ამას ხალხი ზედმეტად მიიჩნევს როგორც ხარჯების, ისე დროის ეკონომიკურად გამოყენების თვალსაზრისით. მათ მოსპობას ხელი შეუწყობს, ასევე, რელიგიური დღეობების უმრავლესობის ყოფიდან გასვლამ. აღარ ხდება ვაჟის ოჯახის ხარჯზე სარძლოს ოჯახის საქორწილო ხარჯების ერთგვარი შემსუბუქება „გადასაწყვეტის“ სახელწოდებით. თავისთავად მოისპო მასზედ მექორწილე ოჯახებს შორის მოლაპარაკებაც. ჩვენს ქვეყანაში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ხალხის ეკონომიკური კეთილდღეობის თანდათანობითმა ზრდამ ხელი შეუწყობს მის გადავარდნას. დღეისათვის სარძლოს ოჯახი (და საერთოდ ყოველი ოჯახი) საქორწილო ხარჯებს ადვილად ფარავს, რამდენადაც იგი დიდ ეკონომიკურ დატვირთვას არ მოითხოვს. ქალის ოჯახი თავმოყვარეობის შელახვად მიიჩნევს ვაჟის ოჯახიდან რაიმე ხარჯის მოთხოვნას ან წინასწარ მასზე შეთანხმებას. მზითევმა დაკარგა ადრინდელი მნიშვნელობა, მაგრამ იგი არა თუ მოისპო, არამედ უფრო ძვირადღირებული და მრავალფეროვანი გახდა. მოსახლეობაში თუმცა მასზე წინდაწინ არ იმართება მოლაპარაკება და ქალის გათხოვებაში არ ენიჭება გადამწყვეტი როლი, მაგრამ თვით ქალის ოჯახი თავს ვალდებულად თვლის შვილი კარგი მზითევით გაისტუმროს. ამის შესაძლებლობას მას აძლევს სტაბილური ეკონომი-





მიუთრ მიდგომარეობა, რაც დღეისათვის ჩვენს ქვეყანაში არსებობს. ამავე დროს აქვე შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, რომ ზოგჯერ ქალის გამზითვება მეტისმეტად გადაჭარბებულია და უარყოფით ხასიათს ატარებს, რაც არ შეეფერება ჩვენი დღევანდელი ცხოვრების სინამდვილეს.

რაც შეეხება წარსულში არსებულ სათავენოს მიცემას ქალისათვის მამის ოჯახიდან, იგი სრულიად გამქრალია ყოფიდან და მასზე მხოლოდ, გადმორცემებილა ახსოვთ.

თ ა ვ

ქ ო რ წ ი ლ ი

§ 1. საქორწილო მზადება

ცნობილია, რომ ქორწინებას თან სდევდა წვეულება და საკმაო ხარჯები. როგორც ყველგან, სამცხე-ჯავახეთშიც ქორწილისათვის ორივე მხარე გულმოდგინედ ემზადებოდა. საამისოდ ქალის ოჯახი საშუალოდ 10—15 თუნგ არაყს ამზადებდა, ქორწილში დაპატივებული ხალხის რაოდენობის შესაბამისად კლავდა ერთ-ორ ძროხას, ცხვრებს. პურის გამოსაცხობად საშუალოდ 15—20 კოდი ფქვილი მაინც იყო საჭირო. ვაყის ოჯახი უფრო დიდი რაოდენობით ამზადებდა საჭმელ-სასმელს (30—40 თუნგი არაყი, 25—30 ფუთი ფქვილი, 1—2 ხარი, ცხვრები და სხვა უამრავი წვრილმანი).

ქორწილისათვის ბრინჯს, კორკოტს, ერიშტას<sup>1</sup> და სხვა საჭირო პროდუქტს ორივე ოჯახი წინდაწინ იმარაგებდა. ბრინჯს მახლობელ ქალაქებში, უმეტესად ახალციხესა და ახალქალაქში იძენდნენ, ხოლო კორკოტსა და ერიშტას სახლში ამზადებდნენ.

საქორწილო საჭმელ-სასმელის მომზადებაში ოჯახს ნათესავ-მოკეთეები ეხმარებოდნენ. როგორც ნიშნობის, ისე ქორწილისათვის პურის ცომი დედმამიან, ბედნიერ ქალს უნდა მოეზილა და ცხელ ფურნეში პირველი პურიც მას უნდა შეესვა.

ჯავახეთის მოსახლეობაში არსებული ძველი ჩვეულების მიხედვით, ვაყის ოჯახში დასაკლავად შერჩეულ საქონელს დაფა-ზურნის დაკვრით ეზოში გამოიყვანდნენ. მას სანეფო ცეკვით სამჯერ შემოუვლიდა და მერე დაკლავდნენ. მსგავსი წესი სრულდებოდა ქართლშიც.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქორწილს უმეტესად ბოსელში, იშვიათად კი დარბაზში იხდიდნენ. ბოსლიდან გაიყვანდნენ საქონელს.

<sup>1</sup> ე რ ი შ ტ ა — თხლად გაშლილ ცომს გამოაცხობენ უხად — ლავაშად. ერთ-დროულად რამდენიმე უხას ვიწროდ დაახვევენ და 0,5 სმ-ის სისქის თხელ ნაჭრებად დაჭრიან. დაჭრილ უხას ნელ-თბილ ფურნეში გაახმობენ. საჭიროების დროს ამგვარად გმხმარ ერიშტას მღულარე წყალში ჩაჰყრიან — „ამოთუთქავენ“, რამდენიმე წუთის შემდეგ ამოწურავენ, გამდნარ ერბოს მოასხავენ და კერძიც მზად არის.



და კარგად დაგვიდნენ — დაასუფთავებდნენ. შემდეგ ფეშხუმებს ორ რიგად ჩაამწკრივებდნენ ისე, რომ რიგთა შორის თავისუფალი ადგილი დარჩენილიყო და სუფრის მომსახურე პერსონალს ყველა ფეშხუმთან მისვლის საშუალება ჰქონოდა. ფეშხუმთა თითოეულ რიგს ორივე მხრიდან სიგრძივ გაუფენდნენ შუაზე გაკეცილ ჭეჭიმებს ხალხის დასასხდომად.

შესასვლელიდან მარჯვენა მხარეს კედელთან მოაწყობდნენ ნეფედროფლის დასაჯდომ ადგილს, რომელსაც „აჯალა//აჯილაკი“, ეწოდებოდა. თუ ქორწილის სუფრა დარბაზში იშლებოდა, მაშინ აჯალის მოწყობაზე ზრუნვა აღარ ჰქირდებოდათ, რადგან ის, როგორც დარბაზის ერთ-ერთი შემადგენელი, ნაწილი, უმთავრესად გამართული იყო (მასზე ვრცლად ცალკე შევიჩერდებით).

დაპატიებული ხალხის რაოდენობის მიხედვით, ორივე ოჯახი სოფლის ნათესავ-მეზობლებისაგან თხოულობდა ჭურჭელს: ჯამებს, კოვზებს, ჩანგლებს (მოგვიანებით ჯამი თეფშმა შეცვალა), დიდ ქვაბებს, სხვადასხვა წვრილმანსა და ფეშხუმებს. მათ მოსატანად ორი კაცი მიდიოდა, რომელნიც თან იწერდნენ ვისგან რა მიჰქონდათ.

თუ თავიანთ ახლობლებში ყავდათ ისეთი პიროვნება (უმეტესად მამაკაცი), რომელსაც შეეძლო საჭმლის მომზადება ხალხის რაოდენობის შესაბამისად, მაშინ მას მიანდობდნენ მზარეულობას, თუ არა და საერთოდ სოფელში ვინც იყო მზარეული, იმას მოიწვევდნენ ორისამი დღით ადრე და მისი მითითებით იმარაგებდნენ ყოველგვარ სურსათ-სანოვაგეს. კარგ მზარეულზე დიდად იყო დამოკიდებული საქმელ-სასმელის მომარაგება და მისი განაწილების საკითხი.

ა) „აჯალა//აჯილაკი“. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნიშან-ქორწილის სუფრა ძირითადად ბოსელში ან დარბაზში იშლებოდა. ნეფედროფლისათვის სპეციალურ ტახტს შესასვლელის მარჯვენა მხარეს მოაწყობდნენ, რომელსაც „აჯალა“ (ჯავახეთი)//„აჯილაკი“ (სამცხე) ეწოდებოდა. აჯალა ისე იყო მოწყობილი, რომ მასზე მსხდომი ნეფედროფალი და ნათლია აღმოსავლეთისაკენ იყურებოდნენ. ისინი მთელი ქორწილის განმავლობაში აქ ისხდნენ.

გარდა ამისა, აჯალას სხვა დანიშნულებაც ჰქონდა: ქალის სახლში „პატარძლის ჩაბარების“ წესს მხოლოდ მის წინ ასრულებდნენ; ქორწილის შემდეგ ნეფის სახლში აჯალა ითვლებოდა ახლადქორწილებულთა პირველ საძინებელ ადგილადაც.

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

საერთოდ, ქორწილის დროს ნეფედროფლისათვის განკუთვნილ ადგილს აჯალა//აჯილაკის სახელწოდებით მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთის

მოსახლეობის (მართლმადიდებელი, კათოლიკე ქართველები და ებრაელები) ეთნოგრაფიულ ყოფაში ვხვდებით. საქართველოს სხვა კუთხეებისათვის ეს ტერმინი უცნობია.

მკვლევართა ერთი ნაწილი აჯალას მიიჩნევს მხოლოდ და მხოლოდ ქორწილის დროს ნეფე-დედოფლისათვის 'დასაჯდომ ადგილად, ტახტად, რომელიც ქორწილის დამთავრების შემდეგ უნდა აღებულიყო [93, 87]. სხვა მკვლევართა მიერ კი იგი მიჩნეულია არა მარტო ქორწილის დროს ნეფე-დედოფლის დასაჯდომ//დასაჯდომად, არამედ მათ თავდაპირველ საწოლ ტახტადაც [91, 149].

ჩვენი ინფორმატორების ერთი ნაწილი აჯალას არ თვლის ნეფე-დედოფლისათვის განკუთვნილ თავდაპირველ საძინებელ ტახტად, რაც მხარს უჭერს მკვლევართა პირველი ნაწილის თვალსაზრისს. მთხრობელთა მეორე ნაწილი ხაზგასმით მიუთითებს მისი საძინებელი ტახტის დანიშნულებაზეც, რასაც მხარს უჭერს ივ. ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის საარქივო მასალებიც. ერთ-ერთ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „ქალაქის დარბაზებში (იგულისხმება ქ. ახალციხე — თ. ი.) შესასვლელ კარებში გასწვრივ ერთ კუთხეში გამართულია ძველთაგან აჯილაკი ნეფე-დედოფლისათვის. ქორწილის დროს ახალჯვარდაწერილ ნეფე-პატარძალს დარბაზში რომ შეიყვანდნენ, ამ აჯილაკზე აიყვანდნენ და იქ „მობალიშებულზე“<sup>2</sup> დააყენებდნენ... ნეფე-დედოფლის საწოლად იყო აჯილაკი მთელ წელიწადს“. აქვე აღნიშნულია, რომ „აჯილაკი გამართულია მაღალზე დარბაზის იატაკიდან. აჯილაკის ქვეშ სოფლის ბატონების დარბაზში პატარა სარდაფია, სადაც საწინახელია დაშთენილი ქვითკირისა, საგანგებოდ ყურძნის საწურავად“ [110]. ს. მაკალათიას მითითებული აქვს აჯილაკი როგორც ნეფე-დედოფლის დასაჯდომი ტახტი ქორწილის დროს [52, 97]. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, აჯალა არის „საქორწილე ტახტი“ [79, 41].

ჩვენი საუკუნის დასაწყისში დარბაზების ნაწილი ჯერ კიდევ აჯილაკიანი რომ უნდა ყოფილიყო, ეს ნათლად ჩანს ზემოთ მოტანილი მითითებიდან. რა თქმა უნდა, აჯილაკი დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო სრულფასოვანი დარბაზებისათვის. საქართველოს გასაბჭოებამდე სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი მძიმე ეკონომიურ პირობებში ცხოვრობდა. ასეთი ვითარება შეუძლებელს ხდიდა სრულფასოვანი დარბაზების მშენებლობას. სწორედ ამან განაპირობა მთხრობელთა ერთ ნაწილში დარბაზისათვის დამახასიათებელი აჯილაკის დავიწყება.

2 „მობალიშებულზე“ — ნეფე-დედოფლისათვის განკუთვნილ ადგილზე სირბილის მიზნით, როცა ორ-სამ ბალიშს დადებდნენ, იტყოდნენ „მობალიშებულია“.



ამავე დროს მთხრობლები საქორწილო ნადიმის ადგილად ბოსელსაც ასახელებენ. აშკარაა, რომ ბოსელში დროებით მოწყობილი აჯილაკი საძილე ტახტად ვერ გამოდგებოდა. მაგრამ აქვე მიუთითებენ, რომ უმრავლეს შემთხვევაში ახალდაქორწინებულთათვის საძინებელ ტახტს ბოსელში აკეთებდნენ, სადაც ისინი წლამდე იძინებდნენ.

აღნიშნული მონაცემების მიხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ აჯილა არა მარტო ქორწილში გამოყენებულ სარიტუალო კუთხეს, არამედ ახლადშეუღლებულთათვის განკუთვნილ საძინებელ ტახტსაც წარმოადგენდა.

როგორც აღვნიშნეთ, დარბაზში მოწყობილი აჯალის ქვეშ ხშირად საწნახელი, ზოგჯერ კი მარცვლეულის შესანახი ორმო თუ ამბარიც იყო მოთავსებული. ახალდაქორწინებულთათვის გარკვეული ხნით საძინებელი ტახტის მოწყობა ბელელში საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მოწმდება.

ნეფე-დედოფლისათვის საძინებლის გამართვა საწნახლის თუ პურის ორმოს თავზე, ხოლო საქართველოს სხვა კუთხეებში — ბელელში, შემთხვევითი არ უნდა იყოს. მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ „ბელელს შეუძლია არა მარტო პურის მოსავლიანობის გადიდება, არამედ საქონლისა და ადამიანთა გამრავლებაც“ [70, 181]. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ქორწინება თავის მხრივ უკავშირდება პურეულისა და მცენარეულობის აღმოცენებას, ზრდას, ბარაქიანობას. ყველაფერი ეს მიდის ნაყოფიერებისა და გამრავლების შესახებ უძველეს ეპოქაში წარმომოხილ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია ახალდაქორწინებულთათვის საძინებელი ტახტის მოწყობა ბოსელში, რაც შესაძლებელია საქონლის გამრავლების მაგიური ზემოქმედების საშუალებადაც ყოფილიყო გამოყენებული. ამას გვაფიქრებინებს რაჭული — „ბოსლობა“. მისი შესწავლის საფუძველზე ვ. ბარდაველიძე მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ „ბოსლობაში“ შესრულებულ სქესობრივი კავშირის გამომხატველ რიტუალებს „ადამიანის გაგებით მაგიური ზემოქმედება უნდა მოეხდინა საქონლის გამრავლებაზე (სიმპათიური მაგიის კანონის ძალით: „მსგავსი მსგავსს გამოიწვევს“)“ [15, 97]. მოგვიანებით, მართალია, ახალდაქორწინებულთა მორიდებით დაძინება ქცევის ნორმებში გადაიზარდა, მაგრამ ტრადიციის ძალით, მათი პირველი შეუღლების ადგილად კვლავ ბელელი თუ ბოსელი დარჩა.

ზემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ აჯილა//აჯილაკი წარმოადგენდა საქორწილო რიტუალის საინტერესო ელემენტს, რომლის ფესვები ქართველი ხალხის სოციალური ყოფისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების განვითარების უძველეს საფეხურებს უკავშირდება. დღეისათვის ნეფე-დედოფლისათვის განკუთვნილი ადგილი საქორწილო სუფრაზე თვალსაჩინოდ საგანგებოდაა მორთული „ფიჩვ-ხალიჩებით“

და კვლავ აჯილაკის სახელით მოიხსენიებენ, მაგრამ მას აღარ ექვს ის ფუნქცია, რაც წარსულში გააჩნდა.

ბ) ხ ა ლ ხ ი ს დ ა პ ა ტ ი ე ბ ა . ქორწილამდე ორი-სამი დღით ადრე მექორწილე ოჯახი სოფლის გარეთ მცხოვრებ ნათესავ-მოკეთეებს დაპატიებდა. ვაჟის ოჯახიდან ხალხის მოსაწვევად ხშირად სასიძო მიდიოდა. სოფელში მცხოვრებ ნათესავ-მეზობლობას ქორწილის წინა დღეს დაპატიებდნენ. ქორწილის დღეს დღით ოჯახი სოფლის ნათესაობას ხელმეორედ დაპატიებდა. ქალის ოჯახი მათ ნეფიონის მისვლამდე, ხოლო ვაჟის ოჯახი ნეფე-დედოფლის მისვლამდე დაპატიებდა.

ხელმეორედ ნათესავ-მეზობლებს დედაკაცები (ორი ახალგაზრდა ქალი) დაპატიებდა, რომლებიც თან ხონჩას ატარებდნენ. ხონჩაზე იღო ხინკალი და პურები, თან სატევარი, ქადის ნაჭრები და შაქრის ნატეხები [105, 22—23]. ოჯახის უფროსი თუ ქორწილში წასვლას აპირებდა, სუფრიდან იღებდა ქადის ან შაქრის ნატეხს და მის სანაცვლოდ ტოვებდა კვერცხს ან კაპიკს. წასვლა თუ არ უნდოდა, მაშინ ხელს არაფერს ახლებდა და დამპატიებლებს მადლობას ეტყოდა. პურის თუ ქადის ნაჭრის აღება ოჯახის უფროსის მიერ, მიწვევაზე უსიტყვო თანხმობას ნიშნავდა. ზემოთქმულთან ერთად, საქართველოს სხვა კუთხეებშიც პურ-მარილის მიღებასთან ამგვარი დამოკიდებულება ნათლად გვიჩვენებს თუ ხალხი როგორი დიდი პატივისცემით ეკიდებოდა მას. ორი მოპირდაპირე მხარის მიერ მისი მიღება, მათ შორის შეთანხმების ნიშანი უნდა ყოფილიყო.

ქალის ოჯახი ქორწილში იწვევდა ყველა იმ ნათესავ-ახლობელს, რომელიც ნიშნობაში ყავდა. შემთხვევით თუ რომელიმეს ნიშნობაში ვერ მიიწვევდა და მხოლოდ ქორწილში დაპატიებდა, ეს ნაწყენი ახლობელი ქორწილში მისვლაზე უარს ამბობდა.

გარე სოფლებიდან მიწვეული ნათესავები მექორწილე ოჯახში ქორწილის წინა დღეს იყრიდნენ თავს. სოფლის ნათესაობა კი რამდენიმე დღით ადრე ყოველდღიურად იკრიბებოდა იქ, რათა ქორწილის პურ-მარილის მომზადებაში (პურის გამოცხობა, საქონლის დაკვლა, ერიშტის მომზადება, ფლავისათვის მარცვლის გარჩევა და ა. შ.) დახმარებოდა. საერთოდ, მექორწილე ოჯახს მომზადებაში დიდ დახმარებას უწევდნენ სოფლის ნათესავ-მეზობლები.

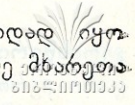
დღეისათვის რამდენადმე იცვალა სახე ზოგიერთმა ნორმებმა. მართალია, ნათესავ-მეზობლების ხონჩით მიწვევის წესი დღეისათვის აღარ სრულდება, მაგრამ ქალების მიერ მათი ხელმეორედ მიწვევა ქორწილის დღეს, კვლავ ძალაშია.

აქვე გვინდა მოკლედ აღვნიშნოთ, რომ წარსულში ქორწილში ოჯახი იწვევდა მხოლოდ და მხოლოდ ახლო ნათესაებს და მათი რაოდენობა, ყველა მთხრობლის გადმოცემით, 30—40 ოჯახით იფარგლებოდა. ამავე დროს მიწვეული ოჯახიდან ქორწილში ერთი ან ორი წავიდოდა, ოჯახში თუნდაც თხუთმეტი სული ყოფილიყო. სანადიმოდ პირველ რიგში მიდიოდნენ ოჯახის უფროსები, ხოლო თუ რაიმე მიზეზით მათ წასვლა არ შეეძლოთ, მაშინ მათი მომდევნოები — ასაკისა და მიხედვით. მოზარდებისა და ბავშვების ქორწილში წაყვანა მიუღებელი იყო. საველე მასალებით, ქორწილის სუფრასთან საშუალოდ 40—60 კაცი იჯდა, 70—80 კაციანი სუფრა კი დიდ ქორწილად ითვლებოდა.

ცოტა სხვაგვარი ვითარება გვაქვს დღეისათვის. ჯერ ერთი, ის, რომ მექორწილე ოჯახი ქორწილში პატიეებს არა მარტო ახლო ნათესაებს, არმედ საკმაოდ შორეულსაც და ნაცნობ-მეგობრებსაც; ხშირად ქორწილში მიწვეულ ოჯახთა რაოდენობა 100-ზე მეტია. ზოგჯერ, მიწვეული ოჯახიდან ქორწილში ხშირად მიდის სამი-ოთხი კაცი ბავშვების თანხლებით; ამავე დროს დარღვეულია უფროს-უმცროსობის პრინციპიც — სუფრასთან დაჯდომის დროს ზავშვებსაც მოისვამენ, ადგილს იკავებენ და ზოგჯერ ასაკოვანი ხალხისათვის სუფრის ბოლოშიდა რჩება ადგილი, რაც, რა თქმა უნდა, არამართებულია.

გ) მ ა ყ რ ე ბ ი ს უ ე რ ჩ ე ვ ა. დაპატიეებული ნათესავ-მეზობლებისაგან ქორწილის წინა საღამოს ვაჟის ოჯახში თითო კაცი მივიდოდა. მსუბუქი სუფრა იშლებოდა. რამდენიმე სადღეგრძელოს შემდეგ, თამადა ოჯახის უფროსის მიერ წინდაწინ შერჩეულ ხალხს მაყრებად დაასახელებდა. მაყრად ირჩევდნენ ისეთებს, რომლებსაც შეეძლოთ სმაც და სიმღერა-თამაშიც. მაყრად იმდენ კაცს ირჩევდნენ, რამდენზეც ქალის ოჯახთან იყვნენ შეთანხმებული. ძველად ქალი მაყრად არ მიდიოდა. მან მეტად გვიან მოიპოვა ეს უფლება.

მაყრებს შორის შედარებით უფროსსა და გამოცდილს „მაყარბაშად“ ასახელებდნენ. მას ევალებოდა მაყრებისადმი ხელმძღვანელობა და მათ შორის წესრიგის უზრუნველყოფა. სიტყვა „მაყარბაში“ ორი სიტყვისაგან შედგება: პირველი „მაყარ“, — სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, — არის ძმადი [79, 447]. ძმადი ი. აბულაძის მიხედვით, „სძლის მომგვრელი მაყარია“ [9, 527], ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონით კი ნეფე-დედოფლის საგანგებო მხლებელი, დედოფლის გამყოლი კაცი. რაც შეეხება მეორე ნაწილს — „ბაშ“, იგი არაქართული წარმოშობის სიტყვაა და ნიშნავს თავს. ამრიგად, „მაყარბაში“ სიტყვასიტყვით არის მაყრის — ძმადის თავი, ე. ი. მაყრე-



ბის წინამძღოლი. მაყარბაშის ცოდნა-გამოცდილებაზე დიდად იყო დამოკიდებული ცეკვა-თამაშსა თუ სიმღერაში მოპირდაპირე მხარეთა შორის შეჯიბრის დროს მაყრების გამარჯვება.

ქალის ოჯახში მაყრების ამგვარი საგანგებო შერჩევა წინდაწინ არ ხდებოდა. ოჯახის უფროსის მითითებით ქორწილის ნადიმზე თამადა ხმამალა გამოაცხადებდა მაყრად წამსვლელთა ვინაობას. აქ შეიძლება ერთი ქალიც დაესახელებინათ, როგორც „დადე“. დადე უმეტესად გათხოვილი, ახლობელი ქალი იყო. პატარძალს ასევე მოყვებოდა „ძმა“ (საკუთარი ძმა ან ბიძაშვილი მაინც). „დადე“ და „ძმა“ მაყართა რაოდენობაში არ შედიოდა. ქალის მაყრები შეიძლება ვაჟის მხრიდან მოსულთა რაოდენობის თანაბრად დაესახელებინათ, მაგრამ ხშირად უფრო ნაკლებს ასახელებდნენ. სამცხე-ჯავახეთში წესად არ იყო, რომ ვაჟის მხრიდან მოსულ ერთ მაყარზე, ქალის ოჯახს ორი გაეგზავნა. ეს წესი დიდხანს მოქმედებდა ამ კუთხის მოსახლეობაში.

ვაჟის სახლში არჩეულ მაყრებს იმავე საღამოთი წვერი უნდა მოეპარსათ. ეს დაკანონებულ ჩვეულებად ითვლებოდა. ერთ-ერთი მაყარი (რომელსაც ეს ენერხებოდა), ან სეგანგებოდ მოწვეული დალაქი ჯერ ყველა მაყარს და სულ ბოლოს კი სანეფოს მოპარსავდა წვერს. სანეფოს ნახევრად რომ მოპარსავდა, გამოაცხადებდა „სამართებელი არ ჭრის“-ო და ვიდრე საჩუქარს არ მიიღებდა, მანამ მეორე ნახევარს არ მოპარსავდა. ეს სამხიარულო მომენტი იმით მთავრდებოდა, რომ დალაქი ერთ ბოთლ არაყს ან სამ მანეთამდე ფულს მიიღებდა. ნაჩუქარ არაყს იქვე შესვამდნენ. მაყრების არჩევისა და მათთვის წვერის მოპარსვის შემდეგ, ხალხი ცოტა ხანს კიდევ იმხიარულებდა და დაიშლებოდა.

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

დ) ნ ა თ ლ ი ი ს თ ვ ი ს „ჯ ვ რ ი ს“ შე კ ა ზ მ ვ ა. ამავე საღამოს სანეფოს დას ან რძალს (აუცილებლად დედ-მამიანს) ნათლიისათვის „ჯვარი“ უნდა შეეკაზმა. ჯვარი წარმოადგენდა სადგარში ჩასმულ ტოტებიან ხეს (კათოლიკურ მოსახლეობაში ორ, ჯვარედინად ურთიერთგადაჭდობილ ხეს, რომლის დაშლა შეიძლებოდა). მას წვერზე ჩამოაცვამდნენ მოხარულ მთლიან ქათამს, გვერდით წვეროებზე კი ვაშლებს.

„ჯვარი“ მთელი ქორწილის განმავლობაში ნათლიას ებარა. საპატარძლოს სახლში მისვლისას ის ჯვარს ნეფის წინ დგამდა სუფრაზე.



ჯვრისწერის დროს ნათლია მას ერთ-ერთ მაყარს ჩააბარებდა. ეს მაყარი ჯვრისწერას არ ესწრებოდა, რადგან ჯვარს ყარაულობდა (სამცხის კათოლიკურ მოსახლობაში კი ეს ჯვარი ჯვრისწერის დროს ეკლესიაში თან მიჰქონდათ). მას ნეფის მთელი მაყრიონი იცავდა, რადგან საპატარძლოს სახლიდან გასტუმრებისას პატარძლის ახლობლები ცდილობდნენ ამ ჯვრის მოტაცებას. ნეფის სახლში მიტანილ ჯვარს ნათლია ისევ ნეფე-დედოფლის წინ დგამდა სუფრაზე და მისი აღება იქიდან ქორწილის დამთავრებამდე არ შეიძლებოდა.

• თუ რაიმე მიზეზით ნეფის სახლში ნათლისათვის ჯვარს ვერ შეკაზმავდნენ, მაშინ მას პატარძლის სახლში მიაართმევდა ქალის ახლობელი სუფრა-სანიჭარის „დაძახების“ დროს. მასში ნათლიას აქ ფული უნდა გადაეხადა (ასე, 3—5 მან. 1947 წლის კურსით). ეს ჯვარი მას ნეფის სახლში მიჰქონდა და ქორწილის დასრულებამდე ნეფე-დედოფლის წინ იდგა.

ხილით და ტკბილეულით შემკული ჯვარი დედოფლისა და ნეფის სახლში საქორწილო სუფრის ატრიბუტი იყო ჩვენი საუკუნის 60-იან წლებამდე. დღეისათვის სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა მისი გამოყენების რეალურ მნიშვნელობაში ვეღარ ერკვევა და მას მხოლოდ ნათლის პატივისცემად მირთმეულ საგნად მიიჩნევს.

ქორწილის დროს ჯვრის რიტუალური გამოყენება სხვადასხვა სახელწოდებით საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მოწმდება. ვ. ითონიშვილი აღნიშნავს, რომ „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა საქორწილო რიტუალის ერთ ვარკვეულ მომენტში მოხმარებული ეს საგანი სიცოცხლისა და ნაყოფიერების მომნიჭებელ სიმბოლურ გამოხატულებად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული“ [39, 278]. მოხეტურ „კარაჩხაზე“ გამოთქმული ეს მითითება თავისუფლად შეიძლება გავრცელდეს სამცხე-ჯავახურ „ჯვარზედაც“.

ვ) მუსიკოსების მოწვევა. ქორწილი მუსიკის თანხლების გარეშე არ შეიძლებოდა. ვაჟის ოჯახი წინდაწინ შეუთანხმდებოდა დამკვრელებს და ქორწილის წინა დღეს ისინი ვაჟის ოჯახში იყვნენ. მთელი ქორწილის განმავლობაში მუსიკოსები ვაჟის ოჯახის ხარჯზე იმყოფებოდნენ.

თუ სოფელში არ იყვნენ დამკვრელები, მაშინ სხვა სოფლიდან მოყავდათ. ისინი ოთხნი იყვნენ (დოლი, დუღუკი, ორი „ჭიჭილა“, ცოტა მოგვიანებით კი დოლი, ორი დუღუკი და „კლარნეტი“). უნდა ითქვას, რომ მუსიკოსობა აქ ხელობად იყო. ესენი პროფესიონალი დამკვრელები იყვნენ რომელთა შემოსავლის წყაროს მათი ხელობა წარმოადგენდა.

მექორწილე ოჯახი მათ წინასწარი შეთანხმების საფუძველზე გარკვეულ თანხას უხდიდა ქორწილის დამთავრებისას. ამ თანხაში არ შე-

დიოდა შაბაში<sup>3</sup>, რომლის გაღებაც ხალხის ნება-სურვილზე იყო დამოკიდებული. ამისდა მიხედვით შესაძლებელი იყო შაბაშიში საკმაოდ დიდი თანხა შეგროვებოდათ, ან შეიძლებოდა სულ უმნიშვნელო ყოფილიყო.

მოგვიანებით, როდესაც გარმონი შემოვიდა ყოფაში, მუსიკოსთა რიცხვი ორ კაცამდე შემცირდა (მედოლე და მეგარმონე). ამასთან ერთად, აღარ აქვს ადგილი მის ხელობად გადაქცევას, რადგან ყველა სოფელში მოიძებნება ხუთი-ექვსი მოხალისე-მოყვარული გარმონის დამკვრელი. ხშირად ესენი ყოველგვარი გასამრჯელოს გარეშე მიდიან ქორწილში და მხოლოდ შაბაშიში აღებული თანხა შეადგენს მათ გასამრჯელოს.

## § 2. ქორწილი ქალის სახლში

ა) „ნეფიონის“ მისვლა. ქორწილის დღეს დილით სანეფოს მაყრები შეიკრიბებოდნენ მის სახლში. ნათლიას კი ოჯახის უფროსი მიიწვევდა მუსიკოსების თანხლებით („დაფ-ზურნით“). გამგზავრებამდე ისაუზმებდნენ და სანეფოს საქორწილო ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ. სანეფოს საცვეთებში ჩატანებულ გალიფე შარვალს, ჩოხა-ახალუხს, ფეხზე „აზიურებს“ ან ჭვიანტიან ფეხსაცმელს „აფხაზურებს“ აცმევდნენ. მხრებზე „იაფუნჯას“ (გრძელბეწვიანი ნაბადი) მოახურავდნენ. ასევე იყვნენ გამოწყობილი ნათლიაცა და მაყრიონიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ სანეფოს თეთრი ან ღია ფერის ჩოხა ეცვა.

ჩაცმულ-გამზადებული ნეფიონი<sup>4</sup> ეზოში გამოვიდოდა. ოჯახის უფროსი მამაკაცი სანეფოს სამჯერ წაღმა დაატრიალებდა, დალოცავდა და ყველანი გზას გაუდგებოდნენ. ახლო სოფელში თუ მიდიოდნენ, შეიძლებოდა ფეხითაც წასულიყვნენ, მაგრამ თუ შორი გზა ჰქონდათ გასავლელი, მაშინ ცხენებით მიდიოდნენ. პატარძლის მზითვის წამოსაღებად ურემი, ხოლო თოვლიანობის დროს მარხილი მიჰქონდათ.

3 შაბაში სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს ქორწილში (ლხინში) მოცეკვავისათვის ან მუსიკოსთა სასარგებლოდ შეგროვებულ თანხას სამცხე-ჯავახეთში ეს ის ფულია, რომელსაც იხდის ცეკვის მსურველი ცეკვის შეკვეთის დროს. ასევე, როდესაც ვინმე ცეკვავდა, მის მაყურებელ ახლობელ ვინმეს, თუ სურვილი ჰქონდა, ფულს (1—3 მანეთი) გადააწოდებდა ვინმე სიტყვამოსწრებულ ახალგაზრდას. ის მოცეკვავეთა გარშემო შემოიბრუნებდა წრეში და ხმამაღლა დაიძახებდა: „რა ვიპოვნე, რა ვიპოვნე. ღმერთმა ასახელოს ესა და ეს (იტყოდა ფულის მიმცემის გვარსა და სახელს ან მის ნათესაურ დამოკიდებულებას მექორწილე ოჯახისადმი) „ჩემი ახლობლები თამაშობენ“-ო (მოცეკვავეების შესახებ) და მოუთმევია ამდენი მანეთით (იტყოდა ფულის რაოდენობას)“. ამის შემდეგ ის ამ ფულს რომელიმე მუსიკოსს ქულქვეშ გაუკეთებდა და ნაწილს შუბლზე გადმოუფენდა ან გულის ჭიბეში ჩაუდებდა.

4 ნეფიონი — ნეფის მაყარი [84, 140]; პატარძლის ოჯახში მიმავალი ნეფე თავისი მაყრებით [62, 136].

საპატარძლოს სოფელს მიახლოებული ნეფიონი შეისვენებდა და ერთ-ერთ მაყარს მახარობლად გაგზავნიდნენ. მახარობელი შეიძლება დაესახელებინათ მაყარების არჩევის დროს, შეიძლება გზაში ერთ-ერთი მაყარისათვის დაევალებინა „მოყვარეს“ (მოყვრად უმეტესად ვაჟის მამა მიდიოდა) და ნიშნად ქადას ატანდნენ.

მახარობელი სოფელში ჩუმად შედიოდა, ხოლო მას თუ შეამჩნევდნენ, თოვლის გუნდასა და წვივის ნატეხს ესროდნენ. ხალხის წარმოდგენით, მახარობელს თუ არ ცემდნენ, იმ წელიწადს კარგი მოსავალი არ მოვიდოდა. მახარობლის ცემა წესად იყო საქართველოს ზოგიერთ სხვა კუთხეშიც [39, 250].

დედოფლის სახლში მისული მახარობელი ცხენიდან სწრაფად ჩამოვიდოდა. სამჯერ გაივლ-გამოვილიდა და მერე იტყოდა:

„მე ვარ მახარობელი, სახლის გამხარებელი.  
დაგვიცალეთ დარბაზიო, ნეფე მოდის ლამაზიო.  
ამიხვიეთ მხარი, გავიარო კარი“.

შემდეგ კი იქ მყოფებს მიესალმებოდა. ხალხი მის სიტყვიერ განცხადებას არ ენდობოდა და „საბუთს“ ითხოვდა. ისიც უბიდან ამოიღებდა ნიშან-ქადას და ყველას დასანახად მაღლა ასწევდა. დამხვდურნი თიხის ჯამით სასმელს მიაწოდებდნენ. იგი დაილოცებოდა: „გამარჯოთ, იცოცხლეთ, ღმერთი შეგეწიოთ. შინ მშვიდობა, გარეთ გამარჯვება მოგცეთ ღმერთმა. გაგვიბედნიეროს წყვილები თქვენცა და ჩვენცაო“. სასმელს დალევდა, ჯამს კი კედელზე მიამსხვრევდა ამ სიტყვებით: „ასე დაიმსხვრეს თქვენი მტერიო“.

მახარობელს ამის შემდეგ წინდით დასაჩუქრებდნენ, დოქით არაყს თუ ღვინოს, შამფურზე წამოგებულ მწვადს ხელში მისცემდნენ და ნეფიონის შესახვედრად უკან გაისტუმრებდნენ. მას თან ახლდნენ ოჯახის ხანდაზმული ახლობელი მამაკაცები ოჯახის უფროსის ხელმძღვანელობით. ნეფიონს ისინი სოფლის შესასვლელში შეეგებებოდნენ. მისალმებისა და სასმელის ურთიერთშეთავაზების შემდეგ სახლისაკენ გაემართებოდნენ ცეკვა-თამაშით.

მახარობლის გაგზავნა-მიღება ნეფის სახლშიც ამავე წესით სრულდებოდა, მხოლოდ იმ მცირეოდენი სხვაობით, რომ აქ დედოფლის მაყარი მოდიოდა.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ მახარობლის წინდაწინ არჩევა საქართველოს სხვა კუთხეებში არ იცოდნენ, გამონაკლისია მხოლოდ აჭარა მეტ-ნაკლები თავისებურებებით.

სახლის ეზოში მაყარები ცოტა ხანს იცეკვებდნენ, შემდეგ კი მათ იმ ადგილისაკენ გაუძღვებოდნენ, სადაც სუფრა იყო გაშლილი. მაგრამ სამცხე-ჯავახეთის მკვიდრ მოსახლეობაში ამ სახლის კარები ჩაკეტილი იყო ახალგაზრდების მიერ და სანამ ნათლია გარკვეული რა-



ოდენობის ფულად გასამარჯელოს არ გაიღებდა, კარებს არ გააღებდნენ.

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

ბ) „პატარძლის აყენება“. ნეფიონის მოსვლისას საპატარძლო მათ სახლში არ ხვდებოდა. მას რამდენიმე დღით ადრე ვინმე ახლობელი (მამიდა, დეიდა, დედის ძმა, ნათლია), გადაიპატიებდა და იქ იმყოფებოდა. ქორწილის დღეს დილით მასპინძელი ნათესავ ახალგაზრდა ქალ-რძალს მიიწვევდა სადედოფლოს პატივსაცემად და სუფრას გაშლიდა. მონადიმე ქალები მხიარულობდნენ სადედოფლოს წაყვანამდე.

მოყვარე რამდენიმე მაყრის, მუსიკოსებისა და ქალის ოჯახის რამდენიმე ახლობლის თანხლებით გაემართებოდა აღნიშნულ ოჯახში სარძლოს „მოსაძებნად“. მასპინძელი მათ გაშლილ სუფრასთან მიიწვევდა. საპატარძლოც იმავე სახლის კუთხეში იჯდა და წინ ახალგაზრდა ქალები ედგნენ — „იფარავდნენ“. რამდენიმე სადდეგრძელს შემდეგ მოყვარე განაცხადებდა „ჩვენ აქ დანაკარგი გვაქვსო“, მასპინძელი უარობდა. მოყვარე ადგებოდა და იმ კუთხისაკენ წავიდოდა, სადაც პატარძალი იყო „დამალული“. ფულადი საჩუქრის მიღების შემდეგ ქალთა წრე შუაზე გაიყოფოდა და მოყვარე სარძლოს პირისპირ აღმოჩნდებოდა. ის ქალს ხელს ხელზე მოკიდებდა და მის ფეხზე წამოყენებას შეეცდებოდა, მაგრამ სარძლო „მძიმედ“ იჯდა. სამამამთილოსაგან ფულადი საჩუქრის მიღების შემდეგ კი წამოდგებოდა. მას ერთი მხრიდან მოყვარე, მეორე მხრიდან კი მასპინძელი ან მისი უფ-

როსი ვაჟი ამოუდგებოდა მხარში და თანმხლები ხალხის ცეკვა-თამაშით გაემართებოდნენ საპატარძლოს სახლისაკენ. სამცხე-ჯავახეთში მოყვრის მიერ სხვისი ოჯახიდან საპატარძლოს გამოყვანას „პატარძლის აყენებას“ უწოდებდნენ. საპატარძლოს ოჯახისათვის დიდ პატივისცემად ითვლებოდა, როცა მათ შვილს სხვისი ოჯახიდან „აყენებდნენ“. იშვიათად ხდებოდა ამ წესის დარღვევა. იგი სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობას გვიანობამდე, ჩვენი საუკუნის 60-იან წლებამდე შემორჩა და დღესაც გვხვდება მისი შესრულების ცალკეული შემთხვევები.

(გ) „პატარძლის დახსნა“. სახლში მიყვანილ საპატარძლოს ქალები ცალკე ოთახში შეიყვანდნენ და საქორწილო ტანსაცმელს ჩაცმევდნენ. საქორწილო ტანსაცმლის კომპლექსში შედიოდა: „მკლავებ“ (სახელოებ) შეხსნილი სარტყელ-გულისპირიანი ქართული კაბა და ჩიხტაკობი მანდილით. მას უმეტესად ქიშმირის შალისაგან კერავდნენ. იგი შეიძლებოდა თეთრი, ვარდისფერი, ცისფერი ან ნარინჯისფერი ყოფილიყო, მაგრამ ხალხი საუკეთესოდ თვლიდა „შოშიის კვერცხის ფერს“<sup>5</sup>.

ჩიხტაკობის დადგმის შემდეგ საპატარძლოს თავზე ხელმანდილს აფარებდნენ, რომელიც სახეს უფარავდა. საქართველოს ყველა კუთხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში მტკიცედ იყო დამკვიდრებული ჯვრისწერის წინ ქალისათვის პირბადის ჩამოფარების წესი. ამ საქორწილო პირბადეს სამცხე-ჯავახეთში „ჩარყათს“ უწოდებდნენ. ეს ტერმინი თურქულია და სადედოფლო შარფს ნიშნავს [68, 18]. ჩარყათი იმდენად თხელი ყოფილა, რომ პატარძალს ხილვადობაში ხელს არ უშლიდა [35, 26].

მიუხედავად იმისა, რომ სამცხე-ჯავახეთი დიდი ხნის მანძილზე თურქეთის უღელქვეშ იმყოფებოდა და მის ძლიერ გავლენას განიცდიდა, ადგილობრივი მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, საქორწილო რიტუალი და მათ შორის ქალის საქორწილო ტანსაცმელიც მთლიანად, ქართული დარჩა. მხოლოდ ზოგიერთი ტერმინი გვხვდება თურქულში.

საპატარძლოს ჩაცმის შემდეგ, ერთ-ერთი ქალი მოყვარეს ოთახში შეიყვანდა. ტანსაცმლის ჩამცმელი სარძლოს ჩიხტაკობს გვერდზე მოუქცევდა და მოყვარეს მიმართავდა „ჩიხტა არ მოსდისო“. მისგან ფულად საჩუქარს მიიღებდა თუ არა, ჩიხტაკობს კვლავ გაუსწორებდა. ამის შემდეგ, იქ მყოფთაგან ერთ-ერთი ქალი სადედოფლოსათვის შეკერილ-გამზადებულ, მაგრამ საყელოამოუჭრელ პერანგსა და მაკრატელს ხელში აიღებდა და აცხადებდა „მაკრატელი არ ჭრისო“.

<sup>5</sup> შოშიის კვერცხის ფერი — ერთმანეთში გარდამავალი ღია-ცისფერი და ღიაწვანე ფერი, ღია ყავისფრით წვირალად დაწინწკლული.

მოყვარე მასაც ფულით დაასაჩუქრებდა და ისიც იქვე ამოჭრიდა პერანგის საყელო-გულისპირს.

საპატარძლოსათვის კაბის სარტყლის გაკეთება მისი ძმისა ან ბიძაშვილი ვაჟის მოვალეობა იყო. ის სარტყელს სამჯერ შეაბამ-შეხსნიდა და თან იმეორებდა „შვიდი ვაჟი, სამი ქალიო“. მოყვარე მასაც ფულით ასაჩუქრებდა.

სამამამთილო სანამ სარძლოს ფეხსაცმელში ფულს არ ჩადებდა, მანამ არ ჩააცმევდნენ იმ საბაბით, რომ „პატარა მოსდისო“. ეს ფული საპატარძლოს ქმრის სახლში უნდა წაეღო და იქ უნდა ამოეღოთ.

ვიდრე მოყვარე სარძლოს წაიყვანდა, მანამ მისი ძმისათვის ქალის თავიდან ხელი უნდა აედებინებინა. ქალს უფლება არ ჰქონდა ფეხზე ამდგარიყო, ვიდრე ძმას მასზე ხელი ედო. ხელისაგან რომ სარძლო გაეთავისუფლებინა, მოყვარეს კვლავ ფულადი საჩუქარი უნდა გაეღო. „ხელის“ შესახებ ჩვენ ზემოთ უკვე ვილაპარაკეთ, ამიტომ აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

ზემოთ აღწერილი ყველა ეს ცერემონიალი ხუმრობისა და მახვილსიტყვაობაში მიმდინარეობდა, რაც ამ რიტუალს მეტად მხიარულ ელფერს ანიჭებდა.

საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით, სადაც საპატარძლოს „დახსნა“ ეჯიფ-მეჯვარის მოვალეობას შეადგენდა [39, 245; 59, 48], სამცხე-ჯავახეთში ის სასიძოს მამის — მოყვრის მოვალეობა იყო. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მას ეს ხარჯები მეტად მცირე თანხად (საშუალოდ 50—100 მან. 1947 წლის კურსით) უჯდებოდა, რაც ვაჟის ოჯახისათვის დიდ ტვირთს არ წარმოადგენდა.

დ) „პატარძლის ჩაბარება“. მოყვრის მიერ „დახსნილ“ საპატარძლოს გამოიყვანდნენ და აჯილაკის წინ სანეფოს პირისპირ დააყენებდნენ. საპატარძლოს მამა ქალ-ვაჟის ხელს მარცხენა ხელში დაიჭერდა, მარჯვენათი პირველს გადაწერდა და დალოცავდა: „ღმერთო გააბედნიერე ჩემი შვილებიო“. შემდეგ სანეფოს მიმართავდა: „გაბარებ ჩემს ქალს, ჩემი ქალი შენი ამანათი და შენ კი ღმერთის ამანათი. გაბედნიერდი და გაძლიერდი როგორც ცაში მასკულავი (ვარსკვლავი — თ. ი.) და ზღვაში ქვიშა... ილაპლაპეთ, ილაგლაგეთ და ჩაქრითო“.

„ჩაბარების“ პროცესში დალოცვის შემდეგ ნეფეს საცოლისათვის აუცილებლად ფეხი ფეხზე უნდა დაედგა. მოხრობელთა გადმოცემით, ქალი მისი „გუნების“, მისი ნება-სურვილის შემსრულებელი იქნებოდა. ქორწილის დროს ქმრის მიერ საცოლისათვის ფეხის ფეხზე დაკვრა ქმრის მფლობელობაში მისი გადასვლის მაჩვენებლად არის მიჩნეული.

ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი მონაცემებიდან ჩანს, რომ „პატარძლის ჩაბარების“ წესი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხე-

ში სრულდებოდა, იგი ქორწინების საბოლოო საფეხურად მიგვაჩნია, რომელსაც მოგვიანებით ჩაენაცვლა საეკლესიო ჯვრისწერა. ჩვენი ვარაუდის დამადასტურებელია „პატარძლის ჩაბარების“ დროს უხუცეს მამაკაცთა მიერ შესრულებული სიმღერა:

„ნეფე ვილოცავთ გვირგვინსა, რადგან არის ჩვენი ვალი.  
მეჯვარეს, ძმადეს და დადეს თქვენსკენ უცქეროდეთ თვალი.  
დედოფალი გვერდს გიმშვენებს, ამომავალი მზე არა.  
შეფერებულხართ ერთმანეთს, ხარო ხეშიფის თანაბარი.  
ღმერთმა გაგაბედნიეროთ, როგორც თქვენი ნება არი.  
შვილი ვაჟი მოგცეთ ღმერთმა, სამი ქალი მშვენიერი...“

ტექსტიდან აშკარაა, რომ ნეფე-დედოფალს თავზე გვირგვინებს (მათ შესახებ ვრცლად ქვემოთ გვექნება საუბარი) „ჩაბარების“ დროს ადგამდნენ. ეკლესიის გვერდის ავლით ქალ-ვაჟის დაგვირგვინების არაერთი ფაქტია დამოწმებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. აკად. ივ. ჯავახიშვილს შუა საუკუნეების ისტორიული საბუთების შესწავლის შედეგად დადგენილი აქვს, რომ „ხალხი დიდხანს საეკლესიო გვირგვინთა კურთხევას ცოლქმრობისათვის სავალდებულოდ არ თვლიდა“ [107, 160]. საერთოდ, „საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებაში უმთავრესი ყურადღება ექცეოდა ადგილობრივი წესებისა და ვალდებულებების თანამიმდევრობით შესრულების აუცილებლობას, ხოლო ამ ურთიერთობის დამაგვირგვინებელ საშუალებად გამოყენებული იყო ხალხური საქორწილო რიტუალი და არა ეკლესია“ [39, 248—249]. როგორც ჩანს, „თავზე გვირგვინის დადგმა“ ეს სიმბოლო იყო საქმის დასრულებისა, ალბათ აქედანაა ტერმინი — „დაგვირგვინება“.

აღნიშნული რიტუალი იმდენად გამძლე აღმოჩნდა, რომ მის შესრულებას დღესაც ხშირად აქვს ადგილი.

ე) ჯვრისწერა. პატარძლის ჩაბარების შემდეგ ნეფე-დედოფალი ნათლის, მაყრებისა და მექორწილე ხალხის თანხლებით ეკლესიაში ჯვარდასაწერად მიდიოდნენ. ვიდრე ნათლია სამ მანეთს არ გადაუხდიდა მნათეს, მანამ ეკლესიის კარებს არ გაუღებდა. ეს ფული ეკლესიის ფონდში მიდიოდა [110, 92]. კარების გაღების შემდეგ, მუსიკოსების გარდა, ეკლესიაში ყველა შედიოდა. მთხრობელთა გადმოცემით, მათ იქ საკრავებით შესვლა ეკრძალებოდათ. დასაშვებია, ეს გამოწვეული იყო იმით, რომ ქრისტიანულ ეკლესიაში დაუშვებელი იყო საკრავების შეტანა, რადგან წარმათულად მიიჩნდათ.

ეკლესიაში შესულებს ანთებული სანთლით ხელში მღვდელი შეეგებებოდა. ნეფე-დედოფალს, ნათლიას ჯვარს გადაწერდა და მათ ტრაპეზისაკენ წაუძღვებოდა. იგი სახარებიდან რამდენიმე ლოცვას ხმამაღლა წაიკითხავდა, შეუდგებოდა მათ გამოკითხვას და პასუხები

შესაბამისად შეჰქონდა საეკლესიო დავთარში — „გამოკითხვა ქორწინების“ სპეციალურ ბლანკებზე, რომელიც კითხვარის სახით იყო დაბეჭდილი. ივ. ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდებზე მუშაობისას საშუალება მოგვეცა 1835—1866 წწ. და 1876—1883 წწ.-ის ორ ასეულზე მეტი ასეთი ფურცელი შეგვესწავლა. საილუსტრაციოდ გავეცნოთ ერთ-ერთ საბუთს.

„გამოკითხვა ქორწინებისა“ № 4.

„1876 წელსა ათას რვაას სამოცდათექვსმეტსა წელსა იანვრის 16 დღესა. მისი იმპერატორობითის დიდებულების უქაზით ახალციხის წმინდის დიდის ქალწულ მოწამის მარინის ეკლესიისა.

სამღვდლო და საეკლესიო მსახურთა პირთ მოახდინეს გამოკითხვა ქორწინების მსურველთათვის და აღმოჩნდა შემდეგი:

1. სასიძო შორაპანის მაზრის უეზდის სოფელ ბაბს მცხოვრებელის სახელმწიფო გლეხი ვასილ გრიგოლის ძე ფცქილაძე მართლმადიდებლის სარწმუნოების აღსრულებისა.

სცხოვრობს ბაბის წმინდის გიორგის ეკლესიის სამრეკლოსა შინა;

2, სასძლო ქ. ახალციხეს მცხოვრებლის ივანე კუკალაძის ასული ლუკიანა მართლმადიდებლის სარწმუნოების აღსრულებისა.

3, ჰასაკი შეუღლები სათვის აქვთ სრული სახელდებრ: სასიძო არის წლისა ოცდა ხუთისა, 25 წლისა; და სასძლო არის ათჩვიდმეტისა, 17 წლისა, და ორნიც იმყოფებიან სრულსა გონებაზედ.

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

5, სასიძო არის უცოლო და სასძლო ქალწული.

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

7, სამ გვარის აღნიშნულ ეკკლესიაში მომხდარი განცხადებით დაპრკოლება ამა ქორწინებისადმი არავითარი არავის არ გამოუცხადებია. იანვრის 6-ს, 12-სა და 18-სა რიცხვსა.





8, ამ ქორწინების დაუპრკოლებლების მოწმებლად წარმოიდგინებიაწ წერილობითი საბუთნი: შორაპანის უეზდის სოფლის ბაბს წ-ის გიორგის ეკკლესიის მღვდლის იოსებ ტაბატაძისაგან.

9, ამის გამო აღნიშნულ პირთ ქორწინება წინათ-განზრახულ არს აღსრულდეს ზემოთ მოხსენებულს ეკკლესიაში ამა ათას რვაას სამოცდათექვსმეტსა წელსა იანვრის თვრამეტსა დღესა, დაწესებულს დროს, გარეშე მოწმეების დასწრებით.

10, რომ ყოველივე აქ ნაჩვენები სასიძოზედ და სასძლოზედ ჭეშმარიტია, იმას ამოწმებენ თავიანთის ხელმოწერით როგორათაც თვით იგინი, აგრეთვე თვითეულის იმათგანის თავდებნი, ისე რომ უკეთუ რაიმე აღმოჩნდეს სიცრუვე, მაშინ ხელმომწერი ბრალეულნი არიან სამსჯავროს წინაშე საეკლესიო კანონისა და სამოქალაქო სჯულდების ძალით.

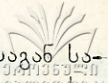
სასიძო შორაპანის უეზდის სოფლის ბაბს მცხოვრები ვასილ ფცქილაძე.

სასძლო ქ. ახალციხეს მცხოვრებლის ივანე კუკულაძის ასული ლუკიანა.

- სასიძოს თავდებნი: 1. ივანე გაბრიელის ძე გლაძე.  
 2. სტეფანე გურგენის ძე ფცქილაძე  
 3. არჩილ ლუკიანეს ძე სარალიძე
- სასძლოს თავდებნი: 1. თომა გიორგის ძე სომღულიძე  
 2. ნიკოლოზ ადამის ძე სარალიძე  
 3. ნიკოლოზ გაბრიელის ძე ასათიანი
- გამოკითხვა მოახდინეს: მღვდელი იოანე მებელოვი  
 დიაკვანი იოანე ფლაფეროვი“ [110].  
 (სტილი დაცულია თ. ი.)

გამოკითხვიდან ჩანს სასიძოსათვის სავალდებულო იყო წერილობითი საბუთი თავისი სოფლის ეკლესიის მღვდლისაგან. სამწუხაროდ, ჯერჯერობით სამცხე-ჯავახეთში ასეთ წერილობით საბუთს ვერ მივაკვლიეთ. მისი არსებობის აუცილებლობა კი მოწმდება ზემოთ მოხსენებული მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდებში არსებული მასალებიდან.

ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, ქალისთვისაც საჭირო ყოფილა ბატონისაგან გაცემული წერილობითი საბუთი, რითაც ბატონი თავისი ყმის ასულის გათხოვების შესაძლებლობას ადასტურებდა. ასეთივე საბუთი ჭირდებოდა ქვრივ ქალს მეორედ გათხოვე-



ბის დროს [20, 273]. ამ საბუთების გაცემისათვის ბატონი ყმისაგან სა-  
თანადო ფულად გასამრჯელოს იღებდა, რომელსაც შესაბამისად „სა-  
ჩექმე“ და „საქვრივო“ ეწოდებოდა. მათი გადახდის ჩვეულება მოსახ-  
ლეობაში იმდენად მტკიცედ ყოფილა დამკვიდრებული, რომ სხვადასხვა-  
სამართლის ძეგლებშიც კი აისახა [31, 76].

„საჩექმესა“ და „საქვრივოს“ ბუნება და მათი წარმოშობის მი-  
ზეზები ივ. სურგულაძეს სათანადოდ აქვს შესწავლილი [78, 213—219],  
ამიტომ ჩვენ აღარ შევჩერდებით. მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ, სა-  
ქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით, სამცხე-ჯავახეთში სა-  
ქორწილო გამოსაღებს ქალის მამა ან ქვრივის ოჯახი იხდიდა.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში არსებული საქორწილო გამოსა-  
ღების შესახებ საინტერესო ცნობებს ვხვდებით „გურჯისტანის ვილა-  
ეთის დიდ დავთარში“. მართალია, მასში არ არის მითითებული თი-  
თოეულმა ქალმა პერსონალურად რა რაოდენობის თანხა უნდა გადა-  
იხადოს, მაგრამ მოცემულია თითოეულ სოფელზე საერთოდ შეწერი-  
ლი საქორწინო გამოსაღების რაოდენობა [30, 23—244].

საქორწილო გამოსაღების გადახდის შემდეგ სათანადო წერილო-  
ბით საბუთსაც აძლევდნენ. სამცხე-ჯავახეთის ქრისტიანული მოსახ-  
ლეობა ასეთ საბუთს ვერ მიიღებდა ოსმალთა ბატონობის დროს, რად-  
გან ისინი ჯვრისწერას ჩუმად ასრულებდნენ (იქნებ ამის გამოც იყო,  
რომ ეს გამოსაღები საერთოდ სოფელზე იყო შეწერილი?). მხოლოდ  
მას შემდეგ, რაც ეს კუთხე თურქთა უღლისაგან განთავისუფლდა, შე-  
საძლებელი გახდა ოფიციალურად ჯვრისწერა და მასთან დაკავში-  
რებით, სათანადო საბუთის მიღებაც.

ყველა კითხვაზე დადებითი პასუხის მიღების შემდეგ, მღვდელი  
ნეფე-დედოფალს თავზე გვირგვინებს დაადგამდა და სამჯერ შეუცვ-  
ლიდა. მერე ხელში აიღებდა ბარძიშს, რომელზედაც იღო ზიარების  
ღვინით სავსე თასი და ლოცვების ხმამაღლა კითხვით ტრაპეზს სამ-  
ჯერ შემოუვლიდა. მას უკან მიყვებოდა ნათლია და ნეფე-დედოფა-  
ლი. ტრაპეზის შემოვლის შემდეგ, მღვდელი ნეფე-დედოფალს შეას-  
მეგდა ზიარების ღვინოს, პირჯვარს გადასწერდა სამჯერ და ჯვრისწე-  
რის ცერემონიალიც მთავრდებოდა.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის რწმენით, ჯვრისწერის დროს  
მიუღებელი იყო ეკლესიის კედელზე ვინმეს მხრით მიყრდნობა. წი-  
ნააღმდეგ შემთხვევაში ქალს „მძიმე“, — ცუდი ორსულობა ექნებო-  
და.

ხალხის გადმოცემით, ქორწილის დასასრულამდე ნეფე-დედო-  
ფალს შორის გავლა არ შეიძლებოდა, რადგან ეს გამოიწვევდა მათ  
მალე დაშორებას. მათ შორის ქალის გავლის შემთხვევაში ცოლ-  
ქმრის გაყრის მიზეზი იქნებოდა ცოლი, ხოლო ვაყის გავლისას —



ქმარი. ამ საშიშროების თავიდან ასაცილებლად „ჩაბარებიდან“ ქორწილის დამთავრებამდე ნეფე-დედოფალს ერთი მაყარი დაცვის მიზნით უკან დაყვებოდა.

ჯვრისწერის მერე ნეფე-დედოფალს თუ ვინმე ჩუმად თავზე მიწას გადააყრიდა, ეს მათთვის დიდი უბედურების ნიშანი იყო, რადგან „მიწაგადაყრილი ოჯახი“ ვერ იხეირებდა.

ეკლესიიდან მომავალ ნეფე-დედოფალს ახალგაზრდა ქალი თუ შეხვდებოდა და დედოფალს აკოცებდა, ის მალე გათხოვდებოდა და „სწორზე“ ჯვარს დაიწერდა. თუ გზაში პირველად ავი და გულრძო პირი შეხვდებოდა, ეს ცუდის მომასწავებელი იყო. ამიტომ, ეკლესიიდან გამოსვლისთანავე ნეფე-დედოფალს „ბედნიერ“ ან ახალგაზრდა ქალს შეახვედრებდნენ.

ჯვრისწერის ცერემონიაში რიცხვი სამი დომინირებდა. ნ. მაჩაბლის ვარაუდით, ეს გაიგივებული უნდა იყოს სამჯერ ქორწინების უფლებასთან [60, 260]. ვფიქრობთ, რომ წინაქრისტიანულ რელიგიებში რიცხვი სამის მნიშვნელობა მკვეთრად გამოკვეთილია. ამდენად, მისი გაიგივება ერთი პირის სამჯერ დაქორწინების უფლებასთან არ მიგვაჩნია მართებულად.

ჯვრისწერის ერთ-ერთი აუცილებელი და მნიშვნელოვანი ელემენტი იყო საქორწილო გვირგვინები. იგი წარმოადგენდა მორკალური ხის წვრილ ტოტს ან ვაზის ლერწს, რომელზედაც სირმის ოქროსფერი ძაფი მჭიდროდ იყო დახვეული. რკალს შუაზე სირმისძაფდახვეული ხის პატარა ჯვარი ჰქონდა გაკეთებული, ხოლო ოთხ ადგილს თანაბარი მანძილის დაშორებით ოთხი გრძელი ტოტი, რომლებიც სირმის ძაფის ფოჩებით მთავრდებოდა.

შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში არსებული საქორწილო გვირგვინი ერთნაირი ფორმისა იყო. ვ. ბარდაველიძე განიხილავს რა ქართლ-კახურ საქორწილო გვირგვინის ფორმას, აღნიშნავს, რომ „იგი თითქოს მზის გარეგნულ გამოსახულებას, ფერსა და სხივოსნობას ასახავდა. ნეფე-დედოფლის თავზე ამგვარი გვირგვინის დადგმა ოდესღაც მაგიური ზემოქმედების მიზნით ხდებოდა — ახლადდაქორწინებულებს მზის მსგავს საგანს ადგამდნენ იმისათვის, რომ მზის ცხოველყოფელი ძალა და ნაყოფიერების თვისება ნეფე-დედოფალზე გადასულიყო“ [14, 76]. იქნებ სწორედ ამავე მიზნით ხდებოდა ჯვრისწერა დღისით — „მზისით“, მთხრობელთა გადმოცემით, მზის ჩასვლის შემდეგ ჯვრისწერა არ შეიძლებოდა.

დამატებით გვინდა აღვნიშნოთ, გვირგვინი ხომ არ არის რაღაც ნაირად შორეული ანარეკლი იმ ძველშუმერული გვირგვინისა, რომელიც საკრალური ქორწინების დროს სიყვარულის ქალღმერთის ერთ-ერთი შემამკობელი ატრიბუტია? [45, 294]. აქედან გამომდინარე, აგრეთვე, იქნებ ღვთიურ პრინციპთან წილნაყრობის ძალით იწოდებოდ-

ნენ ჯვრისწერის შემდეგ გვირგვინდადგმული ქალ-ვაჟი ნეფე-დედოფ-  
ლად (ვიდრე გვირგვინები ეხურათ)? მზისით თუ ვერ მოასწრებდნენ  
მის შესრულებას, მეორე დღისთვის გადაიტანდნენ. ვინაიდან ჯვრის-  
წერა პატარძლის სოფლის ეკლესიაში უნდა მომხდარიყო, ამიტომ ნე-  
ფიონი ღამით ქალის ოჯახში რჩებოდა და ქორწილს მეორე დღეს  
ჯვრისწერის შემდეგ იხდიდნენ.

არსებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან და წერილობითი მონაცე-  
მებიდან ჩანს, რომ ჯვრისწერა საქორწინო ურთიერთობაში მეტად  
რთულსა და საინტერესო რიტუალს წარმოადგენდა. იგი ქორწინების  
ოფიციალურ-კანონიკურ გაფორმებას გულისხმობდა. ამავე დროს მას-  
ში რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების გვერდით მოსახლეობის სო-  
ციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობა და ზნეობრივ-მორალური მხა-  
რეებიც ნათლად იყო ასახული. ჯვრისწერის რიტუალში შესრულე-  
ბული წესების წარმოშობისა და გენეზისის ახსნა მხოლოდ ქრისტი-  
ანული რელიგიის დოგმებისა და ადრეული ეპოქების რწმენა-წარმო-  
დგენების ერთობლივი კვლევითაა შესაძლებელი.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე ქორწინე-  
ბის ოფიციალური გაფორმება საეკლესიო ჯვრისწერით ხდებოდა. ეკ-  
ლესია წარმოადგენდა აგრეთვე იმ „დაწესებულებას“, სადაც ამის შე-  
სახებ შესაბამისი ჩანაწერიც კეთდებოდა. საბჭოთა ხელისუფლების  
გამარჯვების შემდეგ პირველ ათეულ წლებშიც საეკლესიო ჯვრისწერა  
კვლავ ხშირი იყო. ჩვენი საუკუნის 30-იანი წლებიდან ქორწინე-  
ბის სამოქალაქო რეგისტრაციამ საეკლესიო ჯვრისწერა ყოფიდან გან-  
დევნა და ამ დროიდან დღემდის ერთადერთს წარმოადგენს. 70—80-  
იანი წლებიდან ქორწინების სამოქალაქო რეგისტრაციის გვერდით  
ერთგვარად კვლავ ფეხი მოიკიდა და აღორძინდა საეკლესიო ჯვრის-  
წერა. ახალდაქორწინებულები ჯერ ქორწინების სახლში ან „მმაჩის“  
ბიუროში თუ სასოფლო საბჭოში აფორმებენ ქორწინებას ოფიციალუ-  
რად, შემდეგ კი ეკლესიაში იწერენ ჯვარს. ეს ხდება უმთავრესად იმ  
ახალგაზრდებს შორის, რომლებიც სამუშაოდ თუ სასწავლებლად დრო-  
ებით ქალაქში არიან წასულები. სოფლის მოსახლეობაში ჯერჯერობით  
საეკლესიო ჯვრისწერა იშვიათია. ველზე მუშაობის პერიოდში სულ რამ-  
დენიმე შემთხვევა (5) დავაფიქსირეთ, როდესაც სოფლის ახალგაზრ-  
დებმა მმაჩის ბიუროში ხელმოწერის შემდეგ ეკლესიაშიც დაიწერეს  
ჯვარი. რა თქმა უნდა, დღევანდელი საეკლესიო ჯვრისწერა იმ დანიშ-  
ნულებით არ ხდება, როგორც ეს წარსულში ხდებოდა.

ვ) „ს ა ქ ო რ წ ი ლ ო ს უ ფ რ ა“. ჯვარდაწერილი ნეფე-დედოფა-  
ლი ეკლესიიდან თანმხლები ხალხითურთ ქალის სახლში ბრუნდებოდ-  
ნენ, სადაც იმართებოდა საკმაოდ ხანგრძლივი (4—5 საათიანი) სა-



ქორწილო ნადიმი. საქორწილო სუფრასთან ხალხი იმავე წესითა და რიგით სხდებოდა, როგორც ნიშნობის დროს, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ნეფე-დედოფალი და ნათლია მათთვის გამოყოფილ სპეციალურ ადგილზე — აჯალა/აჯილაკზე ნათლიითურთ ისხდნენ, ირგვლივ კი — ნეფის მაყრები. სადღეგრძელოებიც იმავე რიგით წარმოითქმოდა, როგორც ნიშნობაში, თუმცა მცირეოდენი თავისებურება კი ახასიათებდა. ჩვენ სწორედ ამ თავისებურებაზე შევჩერდებით.

როგორც ზემოთ გვაქვს აღნიშნული, პირველი სადღეგრძელო ყოველთვის ოჯახს ეკუთვნოდა. ქორწილის სუფრაზე მეორე სადღეგრძელო ნეფე-დედოფლისა იყო. სუფრასთან მსხდომი ხალხი ვიდრე ყველა არ შესვამდა ამ სადღეგრძელოს, მანამ ნათლიითურთ ფეხზე იდგნენ. „სამადლობლოს“ ნეფე იხდიდა. ამ დროს ნათლია ან მაყარბაში ხმამაღლა აცხადებდა — „ნეფე ილოცება“, ხალხი შეეხმიანებოდა: „ღმერთმა დალოცოს!“ ასე მეორდებოდა სამჯერ.

რიგით მესამე მოყვრების სადღეგრძელო იყო. სამადლობლოს დედოფლის ოჯახში მისი მამა, ხოლო ნეფის ოჯახში ვაჟის მამა იხდიდა. მძახლების სადღეგრძელოზე სამადლობლოს ნეფე-დედოფლის დედები იხდიდნენ. როცა დედოფლის დედა იხდიდა სამადლობლოს, დაილოცებოდა, სასმისში ბეჭედს ჩააგდებდა და სიძეს გაუგზავნიდა. ის ადღეგრძელებდა სიდედრს, სასმელს დალევა და ბეჭედს ხელზე გაიკეთებდა. შემდეგ სასმისს ხელახლა შეავსებდა, ზემოდან ფულს დაადებდა (ხუთ მანეთამდე — 1947 წ. ფულის კურსით, უფრო მოგვიანებით კი 20—30 მანეთამდე — 1961 წ. კურსით) და სიდედრს გაუგზავნიდა. დანარჩენ სადღეგრძელოთა თანამიმდევრობა ისეთივე იყო, როგორც ნიშნობის დროს. შეიძლება ითქვას, რომ საქორწილო სუფრაზე სადღეგრძელოები დღესაც იმავე წესითა და რიგით სრულდება, როგორც ეს წარსულში იყო.

აღსანიშნავია ის, რომ წარსულში სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობამ სუფრაზე სასმელის დაძალება არ იცოდა. ამისათვის ყურადღება XIX საუკუნის II ნახევრის პერიოდულ პრესასაც მიუქცევია. ადრე სუფრასთან მსხდომ ხალხს უნებართვოდ სადღეგრძელოს თქმა თუ სასმელის დალევა არ შეეძლო. რამდენიმე ფეშხუმს ერთი მერიქიფე ემსახურებოდა და ყოველ სადღეგრძელოზე რიგრიგობით აწვდიდა იქ მსხდომ ხალხს სასმისს. მართალია, ერთი მხრივ, არაპიგიენური იყო, რომ 9—10 კაცი ერთი სასმისიდან სვამდა სასმელს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ბახუსის მოყვარულებს ზედმეტი დალევის საშუალება არ ეძლეოდათ. მთხრობელთა გადმოცემით, ქორწილში სიმთვრალე, ჩხუბი და აურზაური დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. მონადიმე ხალხი თამადას ემორჩილებოდა. ყოველივე ამის გამო, ქეიფის ხანგრძლივობის მიუხედავად, სუფრასთან ჩხუბსა და უწესრიგობას ადგილი იშვიათად ჰქონდა.

ზ) „მზითვის დაძახება“. ლხინი დასასრულს რომ მიუახლოვდებოდა, „სუფრები უნდა დაეძახებინათ“. მას წინ უსწრებდა „მზითვის დაძახება“. ხალხის წინაშე გამოიტანდნენ მზითვეს. მისწრებული სიტყვაპასუხის მქონე საგანგებოდ არჩეული პირი (მამაკაცი) ფეხზე ადგებოდა და ხმამაღლა მოითხოვდა: „ხალხო სმენა იყოს და გაგონება!“ ხალხის მიწყნარების შემდეგ გააგრძელებდა:

„დიდება ღმერთსა მოწყალესა,  
ოჯახსა და ოჯახის პატრონსა,  
სტუმარსა და მასპინძელსა,  
ნეფესა და პატარძალსა.

ასახელოს ღმერთმა ჩვენი ოჯახის პატრონი, თავის ქალიშვილს მზითვბად ატანს ერთ ჭილობს, ნაბადს, ფარდაგს, კიღობანს“ [110, 104]. იგი ასე ჩამოთვლიდა ყველაფერს სათითაოდ. ძველად საქართველოში მზითვეის საჯაროდ გამოცხადება, როგორც ჩანს, საერთო წესად ყოფილა. მის შესახებ ცნობებს ვხვდებით სხვადასხვა სახის ლიტერატურაში [17, 15; 36; 50; 38; 34]. ამ წესის შედარებით დეტალურ აღწერას თეიმურაზ მეორე იძლევა:

„აწ სხვა დაეწყით, დრო არის წაკითხვა ზითვის წიგნისა: წარმოდგეს წიგნი ხელთ ეპყრას, გამოჩნდეს ცოდნა მღვივისა, მან წაკითხოს კარგგვარად წერილი ღმრისა სიტყვისა, და სულ ქალის მზითვეს, რაც არის წიგნში, წაკითხვით იტყვიას“ [36,50].

„მზითვის“ შემდეგ „სუფრებს დაიძახებდნენ“. მასაც იგივე კაცი ასრულებდა. სათითაოდ გამოაცხადებდა ვინ რა სახის საჩუქარი მიართვა ნეფე-დედოფალს და ოჯახს რა სასამელ-საჭმელით შეეწია (მის შესახებ დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება საუბარი).

„სუფრების დაძახების“ შემდეგ რაც ქსოვილი შეგროვდებოდა, მზითვეთან ერთად ჩააწყობდნენ და წასაღებად გაამზადებდნენ. მზითვეი, ვიდრე მას ურემზე დაუღებდნენ, მანამღე მოყვარეს უნდა „დაეხსნა“. მზითვის კიღობანზე დედოფლის ძმა იჯდა და არ ადგებოდა სანამ გარკვეული რაოდენობის ფულს არ გადაუხდიდნენ. ამ ფულად გამოსაღებს „კიღობნის საჩუქარს“ უწოდებდნენ. მისი რაოდენობა დამოკიდებული იყო მზითვის სიდიდეზე. როგორც მასალებიდან ირკვევა, იგი საშუალოდ XIX ს-ის II ნახევარში ორ-ხუთ მანეთს, ხოლო უფრო გვიან — 1947 წ. ფულის კურსით 300—400 მანეთს არ აღემატებოდა.

„მზითვის დაძახება“ და „კიღობნის საჩუქრის“ გაღება ჩვენი საუკუნის თითქმის 60-იან წლებამდე სავალდებულო წესად ითვლებოდა. შემდეგში თანდათანობით ყოფიდან გამოვიდა და სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში დღეისათვის საერთოდ აღარ ხდება.

თ) ნეფიონის გასტუმრება. „მზითვეისა და სუფრის დაძახების“ შემდეგ სუფრაზე ორი-სამი სადღეგრძელო კიდევ მიმდინარეობდა, დედოფლის მაყრებს დაასახელებდნენ და ნეფიონი პატარძლი-თურთ წასასვლელად მოემზადებოდა.

ნეფე-დედოფალს სახლიდან გასვლისას წინ ასაკიანი მამაკაცები გაუძღვებოდნენ სიმღერით:

„წალი ღმერთმა გავიმარჯოთ, დღე მოგეცეთ და ღარი კარგი.  
მაყრები ღმერთმა გიცოცხლოთ, შინ მშვიდობით მიგიყვანოთ“.

აღნიშნული სიმღერა გვაფიქრებინებს, რომ მაყრების თანხლება, როგორც დაცვისა, დაკავშირებული უნდა იყოს გზაში საშიშროების არსებობასთან.

ეზოში გასული მაყრები და მექორწილე ხალხი ცეკვა-თამაშით ერთობოდა, მაყურებლად კი მთელი სოფლის ხალხი იყრიდა თავს. ცოტა ხნის შემდეგ გზას გაუდგებოდნენ.

დედოფალი ვიდრე ცხენზე შეჯდებოდა, დედა მას მანდილში გახვეულ ქადასა და ჰალვას სხვებისაგან ფარულად წელზე შემოაკრავდა. აღნიშნული ნამცხვრები ნეფე-დედოფალს უნდა შეექჰმა სხვების დაუსწრებლად, როდესაც პირველად მარტო დარჩებოდნენ. ქადის, როგორც „ყისმათის“ გატანება, ასევე მისი შექჰმა, მხოლოდ ნეფე-დედოფლის მიერ, მის რიტუალურ დანიშნულებაზე უნდა მიუთითებდეს.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა ძალიან ერიდებოდა ქორწილის „დაქელვას“. ამიტომ სოფელში და ოჯახში ერთდროულად ორ ქორწილს არ გადაიხდიდნენ, ვინაიდან ერთ-ერთი „დაიქელებოდა“, ე. ი. დაქორწინებულ ქალ-ვაჟს რაიმე უბედურება შეემთხვეოდა. ამავე მიზეზით გზადმომავალი ერიდებოდნენ სხვა მექორწილეებთან პირისპირ შეხვედრას.

სხვა სოფელზე გავლისას მექორწილეების გზაზე მოჭიდავეს დააყენებდნენ. მასთან ნეფის მაყარს უნდა ეჭიდავა. მისი გამარჯვების დროს მექორწილეები გზაზე თავისუფლად გაივლიდნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში კი მოყვარე ამ მოჭიდავეს ასაჩუქრებდა და მის ხალხს სასმელით უმასპინძლებოდა.

იცოდნენ მექორწილეთა გზაზე ხარის დაყენებაც. მოყვარე მის პატრონს ასაჩუქრებდა, სასმელს შესთავაზებდა და ორივე ხარის ქედს დალოცავდა. ცხვრის ფარა თუ შემოხვდებოდათ, მეცხვარე მათ წინ ყოჩს დაუყენებდა. პატარძალი თუ ამ ყოჩს ასწევდა და ცხენზე შემოისვამდა, შეეძლო თან წაეყვანა, თუ ამას ვერ შეძლებდა მოყვარე მეცხვარეს ყოჩის ღირებულებას უხდიდა და თან წინდით ასაჩუქრებდა.

ნეფის სახლისკენ მაყრიონი სიმღერით მიდიოდა. ფიქსირებულია ამ სიმღერების რამდენიმე ვარიანტი. მოვიტანთ ერთ-ერთ მათგანს:

„მოვდივართ მოგვიხარია, მოგვყავს წითელი ჰეპელა, ნეტავი, ნეფის დედ-მამას, რომ შეემატათ კეკელია ვაი, დედოფლის დედ-მამას, სახლში დაურჩათ ხეხელა“.



და. ა. შ.

სოფელში შესულ ნეფიონს დედოფლისა თუ ნეფის ნათესავი გზად „სუფრას გადააგდებდა“. სუფრა წარმოადგენდა ხონჩას ან ხის ტაბაკს, რომელზედაც ეწყო ხილი, ტკბილეულობა, ქადა-ნაზუქი, მონარშული ქათამი, ერბო-კვერცხი და ბოთლით სასმელი (უმთავრესად არაყი) იდგა. სუფრა ახალგაზრდა დედმამიან ქალსა თუ ვაჟს ეჭირა და ოჯახის უფროსის გვერდით იდგა. ოჯახის უფროსის მიერ მიწოდებულ სასმისს ჯერ მოყვარე (ქორწილის მამა) აიღებდა, დალოცავდა ნეფე-დედოფალს, სუფრის „მიმგებებელ“ ოჯახს და დალევდა. ასე რიგ-რიგობით დაილოცებოდა ყველა მათარი და თვით ოჯახის უფროსიც. წასვლისას მოყვარე სუფრაზე ცოტაოდენ ფულს (3—5 მანეთით — 1947 წლის ფულის კურსით) დატოვებდა, რადგან არ შეიძლებოდა სუფრის მიმგებებელი ახალგაზრდა „უყისმათო“ დაეტოვებინა. ამგვარი, სუფრა მექორწილეებისათვის რამდენიმე ოჯახს უნდა „გადაეგებებინა“. რაც მეტი იქნებოდა „სუფრის გადაგებება“, იმდენად სასახელოდ ითვლებოდა ნეფის ოჯახისათვის.

### § 3. ქორწილი ნეფის სახლში.

საწესჩვეულებო და რიტუალური თვალსაზრისით ქორწილი ვაჟის ოჯახში შედარებით მრავალფეროვანი იყო, ამიტომ მასზე უფრო ვრცლად შევჩერდებით.

ა) კერის კულტის ელემენტები საქორწილო კომპლექსში. სახლთან მისულ ნეფიონს მექორწილე ხალხი ფერხულის ცეკვით შეხვდებოდა, რომლის თავში ნეფის დედ-მამა იყო ჩაბმული. ფერხულის დამთავრების შემდეგ დედოფლის ცხენის ფეხებთან დიდ საარყე ქვაბს პირქვე დადებდნენ. დედოფალი ცხენიდან ჯერ ამ ქვაბზე ჩამოდგებოდა, მერე გადმოვიდოდა ძირს, მიტრიალდებოდა და ამ ქვაბს პირაღმა ამოაბრუნებდა. ამ ჩვეულების შესახებ მცირე ცნობები წერილობით მონაცემებშიც გვხვდება [52, 95].

მის შესწავლასთან დაკავშირებით შეიძლება ითქვას, რომ პირქვედამხობილ გამურულ ქვაბს მხოლოდ პრაქტიკული დანიშნულება არ უნდა ჰქონოდა, რადგან დედოფლის ჩამოხდომა ცხენიდან სხვა საგანზეც შეიძლებოდა. ამ შემთხვევაში ქვაბის გამოყენება გვაფიქრებინებს შემდეგს: ქვაბზე ფეხის დადგმით ოჯახში ახალი წევრის კერასთან და სახლის საქმიანობასთან ზიარება ხდებოდა. ამასთან ერთად საფიქრებელია, რომ ქვაბი, როგორც ლითონი ავი და ბოროტი სულე-



ზისაგან დაცვის საუკეთესო საშუალება იყო. ხალხის რწმენით მავნე სულები განსაკუთრებით ეტანებოდნენ ახალშეუღლებულთ.

ცნობილია, რომ ქართველ და კავკასიის სხვა ხალხებშიც ოჯახის ახალი წევრის კერასთან ინკორპორაციის წესი ფართოდ იყო გავრცელებული და ზოგჯერ კერის ირგვლივ პატარძალის შემოტარების წესი საეკლესიო ჯვრისწერასაც კი ენაცვლებოდა [98, 90; 39, 251]. კერა განსაკუთრებით დიდ როლს თამაშობდა საქორწილო რიტუალში. იგი თავისი შინაარსით გვარისა და ოჯახის გამაერთიანებელი ცენტრი იყო, „ქართველ და კავკასიელ ტომებში ცეცხლის კულტს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. კერძოდ, ის დიდ როლს თამაშობდა საქორწინო ცერემონიებში, როდესაც გვარში გარეშე პირის ინკორპორაცია ხდებოდა“ [92, 30]. რ. ხარაძე განიხილავს რა კერასთან ოჯახის ახალი წევრის ინკორპორაციას, აღნიშნავს, რომ იგი „ერთ-ერთ გავრცელებულ და ცნობილ ფაქტად უნდა ჩაითვალოს ძველი აღმოსავლეთის, ინდოელებისა და რომაელების საქორწინო წესებში, ისე როგორც ქართველ ტომთა მოსახლეობაში“ [98, 104—105].

ვინაიდან სამცხე-ჯავახეთში შუაეცხლი ადრევე შეცვალა ბუხარმა, ამიტომ შეუძლებელი გახდა პატარძლის მის გარშემო შემოტარება. ქვაბი კი, როგორც კერის მუდმივი თანაგზავრი, ასოცირებული იქნა მასთან. ამიტომ, პატარძლის ფეხქვეშ ქვაბის დადება, შესაძლებელია, კერის გარშემო შემოვლის მნიშვნელობით ხდებოდა.

საქორწილო რიტუალში შავად გამურული ქვაბის გამოყენება შესაძლებელია, ერთი მხრით, ასოცირებული იყო კერასთან, მეორე მხრით კი — შავ ფერის თავისი დანიშნულება ჰქონდა. აღმოსავლეთის ხალხთა რელიგიებში შავი ფერი რაიმეს დაუფლების, ბატონობის სიმბოლოს წარმოადგენდა. იქნებ შავად გამურულ ქვაბზე დადგომა ოჯახის ახალი წევრის კერისა და მასთან დაკავშირებული საოჯახო საქმიანობის დაუფლების გამომხატველი იყო?

ამასთან ერთად გასათვალისწინებელია ისიც, რომ შავი ფერი ძველთაგანვე ავი სულებისაგან დაცვის ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა. სწორედ შავი ქვაბის ეს დანიშნულება აქვს ს. მაკალათიას მხედველობაში, როცა აღნიშნავს: გზავამოვლილ პატარძალს ფეხქვეშ ქვაბს იმიტომ დაუმხობენ, რომ მას „ეშმაკი და წყეული არ მიუღებო“ [52, 84].

ცნობილია, რომ ნაკადულებით და ჩანჩქერებით მდიდარ ადგილებში ჰაერის მასის წყალთან ხახუნის შედეგად წარმოიქმნება ელექტრონული ნაკადები. ისინი მზის სხივების მოქმედებით იშლება და ინთქმება, ღამით კი — არა. ამ დროს ასეთ ადგილებში გავლილი ადამიანი იმუხტება და ეწყება უგუნებობა — მოთენთილობა. რკინა და ნახშირი საუკეთესო ელექტროგამტარი ნივთიერებებია და ერთ-ერთი საშუალებაა ამ ელექტრონული ნაკადებისაგან განმუხტისათვის. ხალხში

რკინისა და ნახშირის სამკურნალო დანიშნულებით გამოყენება ემპირიული გზით იქნა მოკვლეული. მათი დადებითი თვისებების პრაქტიკაში გამოცდით ადამიანი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მათ სნეულებისაგან დაცვა შეუძლიათ [42].

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დასაშვებია, რომ ნეფის სახლთან პატარძლის ქვაბზე ჩამოდგომა არა მარტო ოჯახის ახალი წევრის ინკორპორაციას, არამედ ავი და ბოროტი სულებისაგან მის დაცვა-განწმენდასაც გულისხმობდა.

ბ) სახლში შესვლისას შესრულებული მაგიური მოქმედებანი.

ფერხულის დამთავრების შემდეგ, ვიდრე დედოფალი ქვაბზე ჩამოდგებოდა, ნეფის სახლიდან გამოიყვანდნენ ცხვარს ან ძროხას და მის „ფეხქვეშ გამოავლებდნენ“<sup>6</sup>. როგორც ჩანს, ადრე, ამ პირუტყვის იქვე კლავდნენ. მოგვიანებით მას სერს (ყურს შეაჭრიდნენ — ცოტაზე) დაადებდნენ და დედოფლის სახელზე რჩებოდა.

სახლისაკენ მიმავალ ნეფე-დედოფალს ზღურბლთან ნეფის დედა ტკბილეულობით შეხვდებოდა. იგი ჯერ ნათლიას, მერე ნეფე-დედოფალს გვირგვინებს დაულოცავდა. პირში თითო ნატეხ შაქარს ჩაუდებდა სამივეს და სახლში შეუძღვებოდა. ნეფე-დედოფალთან ამგვარი შეხვედრა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც იყო ცნობილი. ის ოჯახის ახალი წევრის ფეხბედნიერების სურვილის სიმბოლურ გამონახატულებას წარმოადგენდა.

ზღურბლს-შიგნით თიხის ჯამი (შემდეგში თეფში) იდო, რომელიც სახლში შესვლისას ნეფეს უნდა გაეტეხა. დედოფლის მიერ მისი გატეხვა მიუღებელი იყო. თ. სახოკიას აზრით, „გასატეხი თეფში სიმბოლოა დედოფლისა“ [72, 99]. გ. ჩურსინის მართებული მითითებით, ზღურბლს შიგნით თეფშის გატეხვა ბოროტი სულების განდევნის მიზნითაა [168, 132], რომლებიც ქორწილის დროს განსაკუთრებით თავს იყრიდნენ კარის ზღურბლთან.

სანადიმო სახლში ნათლიასა და ნეფე-დედოფალს მაყრების თანხლებით ერბოს (ზოგჯერ ხორბლითა და თაფლით სავსე) ქოთნებისათვის, რომელიც სახლის შუაში იდგა, გარშემო სამჯერ უნდა შემოევილოთ. მათ წინ ოჯახის უფროსი დიასახლისი — დედამთილი მიუძღვებოდა. ყოველ შემოვლაზე დედოფალს თითო უნდა ჩაედო ერბოს ან თაფლი ქოთანში, ხოლო უკან მომავალი მაყარი ხანჯლით მოურევდა „სიყალბე არ იყოსო“. ოჯახი თუ ეკონომიურად ძლიერი არ იყო, მაშინ სხვა ოჯახიდან ითხოვებდა ერბოთი სავსე ქოთანს და ამ წესს მაინც შეასრულებდნენ.

<sup>6</sup> „ფეხქვეშ გამოვლება“ — პირუტყვის დედოფლის ცხენის ქვეშ გაატარებდნენ, ან მის გარშემო შემოატარებდნენ სამჯერ.



ქორწილის დროს ვაჟის ოჯახში ფეკილის თუ ხორბლის შესანახ ჭურჭელთან დედოფლის მიყვანის წესი სრულდებოდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. ხალხის რწმენით, ამ ჩვეულების შესრულება გამოხატავდა ახალშექმნილი ოჯახის ბარაქიანად ცხოვრების სურვილს.

საქართველოს სხვა კუთხეებთან ერთად მესხეთი ერთ-ერთი საინტერესო კუთხეა, რომელსაც მიწათმოქმედების, კერძოდ, მემინდვრეობისა და მესაქონლეობის განვითარების მაღალი კულტურული ტრადიციები გააჩნდა. მემინდვრეობის დაწინაურების შედეგად, ეს მხარე წარსულში საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე საქართველოსათვის პურის ერთ-ერთ ბელად ითვლებოდა. მემინდვრეობისათვის ძველთაგანვე წამყვანი კულტურა იყო ხორბალი. ხორბლეულიდან განსაკუთრებული უპირატესობით სარგებლობდა დოლის პური, რომელიც სპეციალურ ლიტერატურაში „მესხური დოლის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ლ. ბერიაშვილის მითითებით „ტერმინი დოლი ანალოგიას იძებნის მესხეთის ტერიტორიის ფარგლებში (კერძოდ, კლარჯეთში — ისტორიული მესხეთის პროვინცია) შემორჩენილ სახელწოდებასთან „დოლის ყანა“, რაც აბორიგენულობის თუ არა, ამ კუთხისათვის დოლის კულტურის სიძველის ერთ-ერთი უტყუარი მამოწმებელია“ [19, 203].

მესხეთში დოლს მეორე სახელწოდებაც, — „წმინდა დოლი“// „წმინდა პური“ — ჰქონდა. დოლისაგან გამომცხვარი წმინდა პური დაფიცების საშუალებაც კი იყო. ბრალდებული პურზე (ისე როგორც ხატზე სხვა კუთხეებში) დაადებდა ხელს და ისე იფიცებოდა თავის უდანაშაულობას. პური ფიცის დროს ხშირად „წმინდა გიორგისაც“ (რომლის თაყვანისცემა საკმაოდ ძლიერად ჩანს ამ კუთხის მოსახლეობაში) კი ენაცვლებოდა. ხორბლეული, განსაკუთრებით კი დოლი, წმინდად ითვლებოდა და მას იყენებდნენ ავი თვალისაგან დასაცავად. ამის არა ერთ მაგალითს დღესაც ვხვდებით სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ცოცხალ სინამდვილეში.

ყოველივე ეს იმაზე მიუთითებს, რომ პური საქორწინო რიტუალშიც სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით გამოიყენებოდა. ეს განსაკუთრებით ნათლად შეიმჩნევა ინკორპორაციის ზემოთ აღწერილ ჩვეულებაში, რომლის მსგავსი წესი სრულდებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მას შემდეგ, რაც საცხოვრებელი ნაგებობის კომპლექსში კერა მოიშალა. ამის მაგალითად შეიძლება დავიმოწმოთ ხევში არსებული წესი. ვ. ითონიშვილი აღნიშნავს, რომ მოხეური სახლის ძირითად საცხოვრებელ ნაწილში — „სამყოფოში“ გაყვანილ პატარძალს ეჯიბს ნეფეს გადასცემდა და გვარის უფროსის მითითებით კერის გარშემო იწყებდნენ შემოვლას, რათა პატარძალი თავის სახლსა და სამშობლოს გამომშვიდობებოდა... მაგრამ თუ კერა მოშლილი იყო, მაშინ სამფეხა სკამზე ხმადს (პური) დებდნენ. ზედ სამ ღერ სანთელს.

ანთებდნენ და მის გარშემო ასრულებდნენ კერაზე შემოვლის აუცი-  
ლებელ წესს“ [39, 246].

ხემოთქმულიდან გამომდინარე, ინკორპორაციის რიტუალში პუ-  
რისა და ერბოს გამოყენება (ისევე, როგორც პურისა თუ ერბოს ჭურ-  
ჭელში პატარძლის მიერ ხელის ჩადება), არა მარტო ოჯახში ახალი  
წევრის მიღებას, საქალაქო საქმიანობაში მის ზიარებასა და ოჯახის  
ბარაქიანობის სურვილსაც გამოხატავდა, არამედ იგი აღნიშნულ კუ-  
თხეში მესაქონლეობა-მემინდვრეობის სიმბიოზური განვითარების მა-  
ღალი კულტურული ტრადიციების მაჩვენებელიცაა.

მართალია, დღეისათვის ამ კუთხის მოსახლეობაში დიდი ხანია  
აღარ სრულდება ხემოთაღწერილი წესები, მაგრამ მის იმიტაციას მაინც  
აქვს ადგილი. კერძოდ: ნეფის სახლში მისულ ნეფე-დედოფალს ცალ-  
კე სახლში (ვინაიდან საქორწილო სუფრა ე. წ. „სეფაშია“ გაშლილი)  
შეიყვანენ, სადაც შუა ადგილზე დგას მაგიდა საჭმელ-სასმელით გაწ-  
ყობილი და ანთია წყვილი სანთელი. მას გარშემო სამკერ შემოუვლის  
ნათლია და ნეფე-დედოფალი მაყრებითურთ. შემდეგ კი გაემართები-  
ან სეფისაკენ.

ხემოთ აღწერილი ცერემონიალების შესრულების შემდეგ ნეფე-  
დედოფალს საერთო სუფრასთან მათთვის განკუთვნილი ადგილისაკენ  
გაუძღვებოდნენ. მაგრამ ეს ადგილი ბავშვების მიერ იყო დაკავებული,  
რომლებიც პირდალმა იწვნენ და ხელები ზურგზე ჰქონდათ დაწყო-  
ბილი. ნათლისაგან საჩუქრის მიღების შემდეგ ისინი ამ ადგილს ათა-  
ვისუფლებდნენ და მასზე ნეფე-დედოფალი ნათლიითურთ დაჯდებო-  
და. მათ ირგვლივ ადგილს კი დედოფლის მაყრები იკავებდნენ.

დაიკავებდა თუ არა ნეფე-დედოფალი კუთვნილ ადგილს, დედო-  
ფლისათვის კალთაში პატარა ბავშვი უნდა ჩაესვათ. ბავშვების რაო-  
დენობა სამიდან შვიდამდე შეიძლებოდა, მათში ერთი თუ იქნებოდა  
გოგონა, დანარჩენი ვაჟები უნდა ყოფილიყო. პირველი ყოველთვის  
ვაჟი უნდა ჩაესვათ. ხალხის რწმენით, დედოფალსაც წლისთავზე ასე-  
თივე ვაჟი ეყოლებოდა. ყველა ბავშვს დედოფალი შესაბამისი საჩუქ-  
რით (ერთი წყვილი წინდა, წინსაფარი, თავსაფარი და სხვა წვრილმა-  
ნი) ასაჩუქრებდა. ამისათვის საჩუქრები მას წინდაწინ მომზადებული  
ჰქონდა ქორწილამდე და საგანგებოდ მოჰქონდა ვაჟის სახლში წამოსვ-  
ლისას. ქორწილის დროს ნეფის სახლში მისვლისთანავე დედოფლის  
კალთაში ბავშვის ჩასმის ჩვეულება დამახასიათებელი იყო საქართ-  
ველოს თითქმის ყველა კუთხის მოსახლეობისათვის და ზოგიერთი  
მეზობელი ხალხებისათვისაც. შეიძლება ითქვას, რომ ეს წესი დღესაც  
სრულდება ტრადიციის ძალით. რა თქმა უნდა, მას დაკარგული აქვს  
ის გაგება და მნიშვნელობა, რაც წარსულში ჰქონდა. დღეისათვის მას  
ასრულებენ ქორწილის კოლორიტიცა და სამხიარულო-გასართობი  
ელფერის შენარჩუნებისათვის.



\* \* \*

აღნიშნული წესის შესრულების შემდეგ, იმართებოდა ნადიმი, რაც იმავე წესითა და რიგით მიმდინარეობდა, როგორც ქალის სახლში. ამიტომ, აქ მასზე აღარ შევჩერდებით და მოკლედ აღწერთ ქორწილის თანამიმდევრობას. ქორწილის პირველ დღეს ნადიმი შუალამემდე (ზოგჯერ გათენებამდეც კი) გრძელდებოდა, შემდეგ კი ხალხი დასასვენებლად იშლებოდა. სოფლის ხალხი ცდილობდა ქალის მაყრები და სხვა სოფლიდან მიწვეული სტუმრები ღამის გასათევად თავიანთთან წაეყვანათ. ზოგჯერ ისეც ხდებოდა, რომ ვაჟის ოჯახში ღამის გასათევად მხოლოდ დედოფლის ძმა რჩებოდა, ისიც იმიტომ, რომ წესი იყო მას ღამე სიძის ოჯახში უნდა გაეთია. შეიძლებოდა სოფლის ნათესავ-მეზობელს არც ერთი სტუმარი ან მაყარი არ წაეყვანათ და ყველას ვაჟის ოჯახში გაეთია ღამე. ოჯახი ამისათვის წინდაწინ მზად უნდა ყოფილიყო, რადგან სტუმრების წაყვანა ნებაყოფლობითი იყო და ვერავინ ვერავის დაავალდებულებდა. ამ შემთხვევაში სტუმრები და მაყრები ქეიფში ატარებდნენ ღამეს.

მეორე დღეს, ასე თერთმეტ-თორმეტი საათისათვის, ყველა სტუმარი და სოფლის ნათესავ-მეზობელი კვლავ შეიკრიბებოდა ნეფის სახლში და ნადიმი განახლდებოდა. მოსახლეობაში არსებული წესის მიხედვით, სტუმრებიცა და ნათესავ-მეზობლებიც მეორე დღეს ნეფის ოჯახის უფროსს უნდა მოეკითხა და სახლში მიეწვია. პირველ რიგში ნათლიას მიაკითხავდა, მერე იმ ოჯახებს, სადაც დედოფლის მაყრები და ბოლოს ის ოჯახები, სადაც მოპატიჟეები ათევდნენ ღამეს. იმ ოჯახებში კი, სადაც სტუმარი არ იყო წასული, ოჯახის ახლობელ ახალგაზრდა ვაჟს (ნეფის ძმა, ბიძაშვილი) აგზავნიდნენ დასაპატიჟებლად, წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი აღარ მივიდოდნენ ქორწილში. ასევე მეორდებოდა მესამე დღესაც. მეორე დღეს ნეფის სახლში მისული დედოფლის მაყრები (რადგან ადრე იყვნენ მისულნი) ნეფის მაყრებს დაგვიანების საბაბით თოკით ან ბოძზე მიაბამდნენ ან ჭერში ჩამოკიდებდნენ. სანამ „დაჭერილის“ ოჯახის წევრი ან სხვა ახლობელი ხილისა და ტკბილეულობის სახით „გამოსასყიდელს“ არ გაიღებდა, მანამდის მას არ ახსნიდნენ. ქორწილის მეორე დღეს ნეფის მაყრების დაჯარიმება წესად იყო კახეთის მოსახლეობაშიც. ქორწილის მესამე დღეს ნეფის ოჯახი კვლავ პატიჟებდა სოფლის ნათესავ-მეზობლებს. ამ დღეს ყოველი დაპატიჟებული ოჯახიდან სანადიმოდ ერთი კაცი (ოჯახის უფროსი) მიდიოდა. რაც შეეხება სუფრის წესრიგსა და საჭმელ-სასმელს, ყოველივე იმავე რიგით იყო, როგორც პირველ-მეორე დღეს. განსხვავება მხოლოდ ის იყო, რომ ზემოთ ჩამოთვლილ კერძებს მე-

სამე დღეს ემატებოდა „ბიში“<sup>7</sup>, რომლის ჭამის გარეშე დედოფლის მაყრები წასვლას არ ფიქრობდნენ.

ბიშის ჩამორიგების შემდეგ დედოფლის მაყრები და ზოგიერთი მოპატიჟეც წასვლის თადარიგს შეუდგებოდნენ. წასვლისას პატარძლის ძმა საჩუქრის, — ჩვეულებრივ ერთი წყვილი წინდა და ცხვირსახოცის, — მიღების შემდეგ კიდობნის გასაღებს გადასცემდა დას.

მაყრები და წამსვლელი მოპატიჟეები დაემშვიდობებოდნენ პატარძალს, სიძეს და ოჯახის სხვა წევრებს. გამომშვიდობების დროს დედოფალი უფრო ხშირად კი დედამთილი, რომელიც მის გვერდით იდგა, მაყრებს თითო წყვილი წინდით ასაჩუქრებდა, ხოლო მაყრები პატარძალს — მცირეოდენი ფულით. ასევე „მოპატიჟეებიც“ ასაჩუქრებდნენ მას, დედოფალი კი მათთვის განკუთვნილ საჩუქარს მცირეოდენ პურ-მარილთან და ხილთან ერთად წინდაწინ ხურჯინში ჩაუწყობდა.

მაყრებს ოჯახიდან საგზალს გაატანდნენ, მით უმეტეს თუ შორი გზა ჰქონდათ გასასვლელი. ეს ხალხი პირდაპირ დედოფლის მშობლების სახლში მივიდოდა. სუფრაზე მხიარულებასა და სიცილ-ხუმრობაში ყვებოდნენ ვაყის ოჯახში გადახდილი ქორწილის მსვლელობაზე, ოჯახის, მისი ეკონომიკური შეძლების შესახებ, რაც აგრე რიგად აინტერესებდა ქალის ახლობლებს.

დღეისათვის საქორწილო ნადიმის ხანგრძლივობა მეტად შეკვეცილია. იგი მხოლოდ რამდენიმე საათს გრძელდება. ამიტომ, იშვიათად უწევთ სოფელში ნათესავ-ახლობლებს მექორწილე ოჯახის მაყრებისა და სტუმრების დაპატიჟება. სტუმრების უმრავლესობა და მაყრები იმავე დღეს საღამოთი მიემგზავრებიან. სრულიად გაქრა ყოფიდან პატარძლის მიერ მათი და პირუკუ დასაჩუქრების წესი და მათდამი საგზლის გატანების ჩვეულება.

გ) საქორწილო სიმღერები. საერთოდ, საქორწილო პოეზიას ძველთაგანვე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ვინაიდან „საქორწილო პოეზიის მდიდარი სოციალური შინაარსი და მოხდენილი სიმბოლიკა მაჩვენებელია წარსულში მისი ისტორიული შემეცნებითი და მხატვრული ღირებულებისა“ [114, 51].

სამცხე-ჯავახეთში საქორწილო სიმღერები დღეისათვის მეტ-ნაკლები სისრულითაა შემორჩენილი და ისიც სათანადოდ შესწავლილი არ არის. არსებული მასალების მიხედვით, საქორწილო სიმღერები გარკვეული თანამიმდევრობით სრულდებოდა. სუფრასთან ნეფე-დედოფლის სადღეგრძელოს მოყვებოდა პირველი სიმღერა „მრავალყამიერი“, რომელიც სამ რიგად — რიგთა მონაცვლებით სრულდებოდა.

7 ბიში — გაფუებული ცომისაგან ცხიმში (ერბო ან მცენარეული ზეთი) გამოცხვარი თხელი მრგვალი კვერი [68, 109].

## პირველი რიგი:

„მრავალჯამიე, მრავალჯამიე, მრავალჯამიე, ღმერთმა გაცოცხლოა“.

## მეორე რიგი:

„განა ჩვენგნითა (სამჯერ), ღვთის შეწეგნითა“.

## მესამე რიგი:

„ინებოს ღმერთმა (სამჯერ), თქვენდა სიცოცხლე“.

## ისევე I რიგი:

„მადლობელი ვართ (სამჯერ), სადღეგრძელოსთვის“.

## II რიგი:

„ოთხი წყარო დის (სამჯერ), ოთხი მხრით მოდის“.

## III რიგი:

„მითი მოირწყვის (სამჯერ), ოთხივე მხარე“.

## კვლავ I რიგი:

„მიმინო გვეყავდა (სამჯერ), გვეყავდა გვიყვარდა“.

## II რიგი:

„ჩენი გვეგონა (სამჯერ), სხვისი გამოდგა“.

## III რიგი:

„სხვისი გვეგონა (სამჯერ), ჩენი გამოდგა“.

სიმღერა ისე სრულდებოდა, რომ ბოლოდან მეორე ხაზს (ჩენი გვეგონა...) პატარძლის მაყრები მღეროდნენ, ბოლოდან პირველს სხვისი გვეგონა) კი — ნეფის ხალხი.

ქართულ საქორწინო სიმღერებში განსაკუთრებული ადგილი ეკავა „სუფრულებს“. სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის დამახასიათებელი იყო სუფრულების ფართო გავრცელება და მრავალფეროვნება. იგი იმდენად მრავალფეროვანი ყოფილა, რომ ერთხელ შესრულებულს მეორედ აღარ იმღერებდნენ.

სუფრულები ქორწილში გარკვეული რიგით სრულდებოდა. ექვსი სადღეგრძელოს ჩამოვლის შემდეგ „სუფრა იხსნებოდა“, რასაც ასრულებდა ოჯახის ახლობელი კაცი. საქორწილო სუფრულ სიმღერებში მთავარია „სუფრის გახსნის“, „ღვინში შესვლის და „სუფრის დახურვის“ ანუ „შემოძახილი“ სიმღერები, რომლებიც ერთმანეთისაგან განირჩევიან დანიშნულებისა და ტექსტის შინაარსის მიხედვით. მაგალითად, „სუფრის გახსნის“ სუფრულები რელიგიურ-ისტორიული

შინაარსისაა; „ლხინში შესვლის“ — საგმირო-საყოფაცხოვრებო ხასიათის, ხოლო „შემოძახილები“ მასპინძლისა და სტუმრებისადმი მიმართვას წარმოადგენს. ქორწილში ყველა სიმღერა და სუფრულეობიც „სამ ხანად“ — სამ რიგად სრულდებოდა, ამიტომ მთხრობლები მათ „სამხანიან“ სიმღერებს უწოდებენ. საილუსტრაციოდ შეიძლება დავიმოწმოთ თითოეული ჯგუფის თითო ვარიანტი მაინც. სუფრის გახსნა იწყებოდა რელიგიური ხასიათის სიმღერით:

### I ხ ა ნ ა:

ღღეს ამისთვის ვწუხვარ ვგლოვობ, რათა ჟამნი აიწიოს,  
დაჯდეს ქრისტე გამკითხველად, ჟამნი ზეცას აიწიოს,  
გვედრები ღვთიშობელო, მადლი შენი შეგვეწიოს“.

### II ხ ა ნ ა:

„სოფელს ვიყავ, ბევრი ვცოდე,  
ტვირთი მძიმე მოვიკიდე.  
გვედრები ღვთიშობელო, მადლი შენი შეგვეწიოს“.

### III ხ ა ნ ა:

„მტრედმა თავის სიალითა  
იერუსალიმს კოშკი დადგა, ზედ საყდარი ააშენა  
ბიგ რომ წირვა-ლოცვა იდგა, მისი მადლი შეგვეწიოს“.

### I ხ ა ნ ა:

„პირველად ღმერთი ვახსენოთ,  
მერე და ყველა წმინდაო,  
ყველაწმინდა ღვთიშობელო მადლი შენი შეგვეწიოს“.

### II ხ ა ნ ა:

„გაბრიელის ხარებითა,  
მზე ქალწულმან მუცლად იღო.  
გვედრები ღვთიშობელო, მადლი შენი შეგვეწიოს“.

### III ხ ა ნ ა:

„გწყალობდეთ წმინდა ნინო.  
მოგცეთ პური და ღვინო,  
დავჯდეთ და მოვილხინოთ“.

თითოეულ ხანას ერთი კაცი ასრულებდა, სხვები კი ბანს ეუბნებოდნენ.

სუფრის გახსნის სიმღერებს მისდევდა „ლხინში შესვლის“ სუფრულეები, რაც დიდი მრავალფეროვნებით ხასიათდებოდა. დაფიქსირებული და აღრიცხულია თითქმის ათეული „ლხინში შესვლის“ სუფრულის სიმღერები სხვადასხვა ვარიანტით. ასეთებია მაგალითად: „ნე-



ფე ჩამოჯდა ხანდოსა“, „ვინ დალევს მარნეულ ღვინოს“, „ღარეჯან გაგათხოვებენ“, „წინ სუფრა ლხინით სავსე გვაქვს“ და სხვა [57-59]-  
ეს სიმღერებიც „სამ ხანიანი“ იყო. მაგალითად:

### I ხ ა ნ ა :

„ვინ დალევს მარნეულ ღვინოს (სამჯერ), ვინ არაკრაკამს  
კულასა“.

### II ხ ა ნ ა :

„ვინ დალევს მარნეულ ღვინოს (სამჯერ), ვინ არაკრაკამს კულასა“.

### III ხ ა ნ ა :

„მე დავლევ მარნეულ ღვინოს (სამჯერ), მე ვარაკრაკამ კულასა“.

ლხინში შესვლის სიმღერებს შიგდაშიგ ენაცვლებოდა სხვა სამხი-  
არულო სიმღერები და ცეკვები, რის გამოც ქეიფი დიდხანს გრძელდებოდა. ლხინში შესვლის სუფრულები თუ სხვა სამხიარულო სიმღერე-  
ბი და ცეკვები ყოველ საღმრთო დღეს ჩამოვლის შემდეგ სრულდებოდა, რაც საქორწილო სუფრას ეშხსა და სილამაზეს მატებდა.

ლხინის დასასრულს იცოდნენ „სუფრის დახურვის“ ანუ „შე-  
მოდახილის“ სიმღერა, რომელთა სალხინო სიმღერებში არევა არ შე-  
იძლებოდა. „შემოდახილს“ ეკუთვნის: „რათ არ იმღერით დარბაზნო“,  
„სახლო სალხინოდ ნაშენო“ და სხვ.

„სახლო სალხინოთ ნაშენო, დარბაზო გვირგვინოსანო,  
მასპინძელისა სახლ-კარი, ნაგები ტურფა ზეო,  
შიგ არის სმა და ღრეობა, ნიადგ კარი ღიო...“  
„მასპინძელი კარგად მასპინძლობს, გულითა მხიარულითა,  
მწვანე ქოშები გაცვითა, მარანში სიარულითა.  
ჰარი-ჰარალე, ჰარალე, მარანში სიარულითა“.

ქორწილის ლხინის დასასრულს დედოფლის მაყრები წამოიწყებ-  
დნენ:

„კორკოტი ვჰამეთ ასლისა, დრო არის ჩვენი წასვლისა.  
წისქვილს მინდი დაგაყარეთ, წამოვიდა მინდობითა,  
ჩვენ წაბალთ და თქვენ დარჩებით. კიდევ განახეთ მშვიდობითა“.

მათ სუფრასთან მსხდომი ხალხის ერთი რიგი მიუმღერებდა:

„მაყრებო ნდურვით ნუ წახვალთ, ღვინო ვერ გასვით კულითა;  
ვერც ღვინო გასვით კულითა, ვერც დავგვხდით კარგი გულითა“.

სიმღერათა თანმიმდევრობა ტექსტობრივ-შინაარსობრივად მტკიცედ  
იყო დაცული.

ყოველ სიმღერას მთხრობლები სამ სტრიქონად გადმოგვცემდ-  
ნენ იმ მოტივით, რომ „მეოთხე ხაზი არა აქვსო“. ცნობილია, რომ

წარსულში სუფრასთან ხალხი უფროს-უმცროსობის მიხედვით იკავებდა ადგილს. ვ. მაღრაძის მითითებით, სუფრულთა შესრულების დროს „ჯერ მოხუცები იტყოდნენ პირველ ხაზს, მეორე ხაზს შუახნის ხალხი და მესამეს — ახალგაზრდობა“ [57, 52]. შესაძლებელია, სუფრასთან სხდომის წესმა გამოიწვია სიმღერათა სამპირული შესრულება და ტექსტთა სამსტრიქონიანობაც.

სუფრულთა სამსტრიქონიანობა და სამპირული შესრულება მის არქაულობაზე უნდა მიუთითებდეს (იწყებდნენ მოხუცები, აგრძელებდნენ შუახნისანი და ამთავრებდნენ ახალგაზრდები). სიმღერათა შესრულების ამ თანამიმდევრობას ვ. მაღრაძე პატრიარქალურ წესს უწოდებს. აქვე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ აქ საქმე გვაქვს არა პატრიარქალურ წესთან, არამედ ისეთი წესის გამოძახილთან ან სიმღერათა შესრულების სამპირულობასთან, რაც უძველეს ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონთან შეიძლება იყოს დაკავშირებული.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დასაშვებია სამცხე-ჯავახურ ზეპირსიტყვიერებაში დამკვიდრებული სიმღერის სამპირული შესრულება და მის საფუძველზე აღმოცენებული სამპირული გუნდი ქართული ხალხური მუსიკის უძველესი სახეობა იყოს. შესაძლებელია, რომ სამპირული გუნდი დამახასიათებელი იყო ძველი საქართველოს მუსიკალური კულტურისათვის.

სამწუხაროდ, დღეისათვის საქორწილო სუფრაზე ხშირად „სუფრულისა“ და „მრავალჯამიერის“ ნაცვლად ისმის „ახალი“ ვულგარული — „ქალაქური“ სიმღერები, რაც საქორწილო ნადიმს შნოსა და ლაზათს უკარგავს: ველზე მუშაობის პერიოდში არა მხოლოდ ახალგაზრდებში, არამედ შუა ხნის ხალხშიც ვერ შევძელით საქორწილო ტრადიციული სიმღერების, თუნდაც, ნაწილის დაფიქსირება. ის მხოლოდ მოხუცებსღა ახსოვთ მეტ-ნაკლები სისრულით.

აქედან გამომდინარე, არ შეიძლება გულისტკივილით არ აღინიშნოს, რომ ხშირად „ძველის“ სახელწოდებით უსამართლოდ აქცევენ ზურგს ისეთ რიტუალებსა და ცერემონიალებს, რომლებიც უდიდესი ესთეტიკური სიამოვნების მომნიჭებელია. ვ. ი. ლენინი როდესაც ეხებოდა კულტურისა და ხელოვნების განვითარების საკითხებს, აღნიშნავდა, რომ „საჭიროა ლამაზი შევინარჩუნოთ, ავიღოთ ის როგორც ნიმუში, დავეყრდნოთ მას თუნდაც ძველი იყოს. რატომ უნდა შევაქციოთ ზურგი ჭეშმარიტად მშვენიერს, უარვყოთ ის როგორც გამოსავალი პუნქტი შემდგომი განვითარებისათვის მხოლოდ იმ საბაბით, რომ „ძველია“?! [7, 609]. ვ. ი. ლენინის ეს მითითება მთლიანად მიესადაგება საქორწილო სიმღერებს და მრავალ სხვა კარგ ჩვეულებას, რომლებიც დღეს ან სრულიად ამოვარდა, ან გაქრობის სტადიაშია.



დ) საქორწილო ცეკვები: საქორწილო რიტუალში ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ცეკვებს, რომლებიც სრულდებოდა როგორც დედოფლის ისე ნეფის სახლში. ჩვენი ყურადღება განსაკუთრებით მიიქცია საფერხულო ცეკვამ, რომელიც არა პატარა-ლის, არამედ მხოლოდ ნეფის ოჯახში სრულდებოდა. სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში საფერხულო ცეკვებს ქორწილის დროს დიდი ადგილი ეკავა. სახლთან მისულ ნეფე-დედოფალს ფერხულით უნდა „მიგებებოდნენ“. ფერხულში ჩაბმული იყვნენ მამაკაცებთან ერთად ქალებიც ოჯახის უფროსის მეთაურობით. ფერხულს მუსიკის აკომპანემენტზე ცეკვავდნენ. ეს ცეკვა ნელი იყო. მოცეკვავეები სამ ნაბიჯს წინ წადგამდნენ, ორს — უჯან. სამ ან შვიდ წრეს შემოუვლიდნენ და მერე სახლში შევიდოდნენ. მოცეკვავეთა რაოდენობა განსაზღვრული არ იყო. ვისაც სურდა და შეეძლო — ცეკვავდა. საფერხულო ცეკვებიდან შეიძლება სამცხე-ჯავახეთის მკვიდრი მოსახლეობის სპეციფიკად ჩათვალოს „შვიდი წყვილი ფერხული“, რომელიც მეორე დღეს სრულდებოდა „ნეფის განადირების“ დროს ან განადირების შემდეგ სახლში. როგორც აღვნიშნეთ, „განადირებიდან“ დაბრუნებულნი კვლავ სუფრას მიუხსნებოდნენ. რამდენიმე სადღეგრძელოს წარმოთქმის შემდეგ ნათლია თამაღრსაგან ნებართვას აიღებდა და მუსიკოსებს ფერხულს შეუკვეთავდა. ის ნეფე-დედოფალს გადმოიყვანდა შუა ადგილას (სადაც ცარიელი ადგილი იყო დატოვებული საცეკვაოდ) და მათი ჩათვლით ჩააბამდა „შვიდ წყვილ ფერხულს“, რომელშიაც შვიდი წყვილი ბედგამოუცვლელი ცოლქმარი ცეკვავდა. თუ ნათლია უცოლო იყო, მაშინ მას ოჯახის ვინმე ახლობელი დაოჯახებული მამაკაცი ცვლიდა. მოცეკვავეები მხოლოდ შვიდ წრეს შემოუვლიდნენ და ცეკვაც დამთავრებული იყო. საარქივო მასალების მიხედვით, ამ ცეკვის დროს ნეფე-დედოფალს ხელში ანთებული სანთლები ეკავათ.

უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში არა მარტო ქორწილი, არამედ სხვა რელიგიური დღესასწაულიც ფერხულის გარეშე არ ჩატარდებოდა. სრულდებოდა როგორც ორ-სამ სართულიანი (მხოლოდ მამაკაცების მონაწილეობით), ისე შერეული (ქალების და მამაკაცების მონაწილეობით) და დიდი ფერხულიც, რომელშიაც მთელი სოფელი იღებდა მონაწილეობას (მაგ.: ყველიერში). შვიდი წყვილი ფერხული კი მხოლოდ ქორწილისათვის იყო დამახასიათებელი. ამავე დროს სამცხე-ჯავახეთის გარდა, იგი საქართველოს სხვა კუთხეებში არ მოწმდება.

წრისა და წრიულ მოქმედებათა საკრაული ასპექტები ქართველთა წარმოდგენებში შესწავლილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს, რომელმაც ეს მოვლენა ასტრალურ სიმბოლიკას დაუკავშირა [15, 127]. უკანასკნელ ხანებში ამ საკითხის ანალიზის საფუძველზე ი. სურგულაძე გა-



მოთქვამს მოსაზრებას, რომ წრიული კომპოზიციები ასახავს არამხოლოდ ასტრალურ წარმოდგენებს, არამედ წარმოგვიდგენს დროის აღრიცხვის ციკლურობასაც [80, 115].

რაც შეეხება რიცხვ შვიდს, იგი ფართოდ გვხვდება მრავალი ხალხის რელიგიაში. თუ რა მიზეზით და რატომ იქცა იგი წმინდა რიცხვად, ამის თქმა მეტად ძნელია. მასზე ერთიანი აზრა არ არსებობს. მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ შვიდი ჯერ იყო წმინდა რიცხვი და მერე მოერგო პლანეტების რიცხვს. მეორეთა აზრით, ტელესკოპის გარეშე მხოლოდ შვიდი ციური მნათობის დანახვა შეიძლებოდა და მათი მეშვეობით ხდებოდა დროისა და სივრცის ორიენტირება. მესამეთა მითითებით, არსებობდა მთვარის კალენდარი. მთვარის მიმოქცევა იყოფოდა ოთხ ფაზად, თითოეული ფაზა კი გრძელდებოდა შვიდი დღე-ღამე. თვის მეოთხედი, რომელიც შეესაბამებოდა მთვარის ერთ ფაზას, იქცა კვირის შვიდ დღედ. შემდეგ კი დღეთა რაოდენობა შეეთვისა შვიდ მნათობს — შვიდ ღმერთს. ასეა თუ ისე, ძველ ხალხებთან რიცხვი შვიდი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ციურ მნათობებთან. საქართველოში გვარჯილის კლდეში არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი ნივთის ორივე ზედაპირზე ამოკაწრული შვიდ-შვიდი ხაზის შესწავლის შედეგად ი. კიკვიძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე პალეოლითის ადამიანი რიცხვ შვიდს უკავშირებდა მნათობებს, რომლებიც „უკვე გაღმერთებულნი არიან და რიცხვი შვიდი საკრალურია“ [44, 153].

\*

\* \*

შვიდი წყვილი ფერხულის დამთავრების შემდეგ სუფრაზე შეისმონდა რამდენიმე სადღეგრძელო და ნათლია კვლავ შეუკვეთავდა მუსიკოსებს „ბაღდადურს“ ან „ლეკურს“. საცეკვაოდ გასული ნათლია პატარძალს გაიწვევდა. ის ადგებოდა ფეხზე, გულზე ხელს დაიდებდა, ოთხივე მხრივ ხალხს თავს დაუკრავდა და საცეკვაოდ გავიდოდა. ნათლია ცოტა ხანს ცეკვავდა, შემდეგ დედოფალს რაიმე ძვირფას ნივთს (ოქროს ბეჭედი, საყურე, ყელსაბამი) ან ფულს აჩუქებდა და გავიდოდა წრიდან. პატარძალთან ახლა ნათლიდედა იცეკვებდა, ისიც დაასახუქრებდა. ასე რიგ-რიგობით ცეკვავდა ნეფის ყველა ახლობელი ნათესავი მასთან და ყველა საჩუქარს აძლევდა. საჩუქრის გარეშე მასთან საცეკვაოდ არ გავიდოდნენ. მართალია, ცეკვის დროს დედოფლის დასახუქრება ნებაყოფლობითი იყო, მაგრამ ნეფის ყველა ახლობელი თავს ვალდებულად თვლიდა დედოფალთან ცეკვის დროს მისთვის საჩუქარი მიეცა. პატარძალთან მხოლოდ ნეფის ნათესავ-ახლობლები ცეკვავდნენ, დედოფლის ნათესავებისათვის ეს მიუღებელი

იყო. როცა ცეკვის მსურველი აღარ აღმოჩნდებოდა, პატარძალთან სე-  
ცეკვოდ ისევ ნათლია გადავიდოდა და ცეკვას ის დაამთავრებდა. ცე-  
კვის შეწყვეტის შემდეგ პატარძალი კვლავ ოთხი მხრივ თავს გადაუქ-  
რავდა ხალხს და ნათლიის თანხლებით თავის ადგილზე დაბრუნდებოდა.

ამ ცეკვის დროს პატარძალს საკმაოდ ბევრი საჩუქარი და ფული უგროვდებოდა. ვინაიდან მას ყველა საჩუქრის ხელში დაჭერა არ შე-  
ეძლო, ამიტომ ხშირად დედამთილს უყრიდა კალთაში, რომელიც  
საამისოდ იქვე იჯდა. წესით ეს საჩუქარი პატარძლის კუთვნილებას შე-  
ადგენდა და ისე მოიხმარდა, როგორც მას სურდა. ასევე დედოფლის  
კუთვნილება იყო ეს ფული ხევშიც [39, 272].

როგორც ლიტერატურიდან ჩანს, ცეკვის დროს პატარძლის და-  
საჩუქრება წესად ყოფილა საქართველოს ზოგიერთ კუთხეშიც, რასაც  
„შაბაში“ ეწოდებოდა. როგორც აღნიშნული გვაქვს, სამცხე-ჯავახეთ-  
ში შაბაშის სახელწოდებით მოიხსენიებდნენ მუსიკოსებისათვის გაღე-  
ბულ იმ ფულად საჩუქარს, რომელსაც ის პირი იხდიდა, ვისაც საერ-  
თოდ სურდა ცეკვა, მაგრამ არა დედოფალთან.

\*

\* \*

პატარძლის ცეკვის შემდეგ კვლავ სუფრას მიუსხდებოდა ხალხი  
და გრძელდებოდა ქეიფი. რამდენიმე სადღეგრძელო რომ ჩამოივ-  
ლიდა, ნათლია ნებართვის აიღებდა თამადისაგან და „პატარძლის ენის  
მოჭრის“ რიტუალს ასრულებდა. ს. მაკლათიას დაკვირვებით, ჯავა-  
ხეთში ამ წესს ასე ასრულებენ: შუა ქორწილში, როდესაც სმა გა-  
ჩაღდება, თამადა დაიძახებს „დედოფალს ენა მოვჭრათ რო ენიანი არ  
გამოვიდესო“. მეჯვარე, რომელიც ნეფეს გვერდში უზის, სუფრიდან  
აიღებს თხელი ლავაშის ნაჭერს და დანას. მდადე დედოფალს პირბა-  
დეს, „წითელ ფარდას“ ახდის, მეჯვარე ლავაშს დედოფალს პირზე მი-  
ადებს და დაიძახებს „ენა გამოჰყვე, რომ ბევრი არ ილაპარაკო, ენი-  
ანი არ გამოხვიდეო“ და ლავაშს იქვე დანით გადაჭრის“ [52, 96].  
მსგავსი მასალა გვხვდება XIX—XX სს-ის მიჯნის პერიოდულ პრე-  
საში და ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული  
მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდებში [110].

ენის მოჭრის ცერემონიალი სიმბოლური გამოხატულება უნდა  
იყოს როგორც ქმრის, ასევე ოჯახის უფროსების წინაშე პატარძლის  
უსიტყვო მორჩილებისა. ცნობილია, რომ გარკვეული ხნის მანძილზე  
პატარძალი ოჯახში ხმას არ სცემდა არა მარტო დედამთილ-მამამთილს,  
არამედ უფროს მაზლებსაც და გვერდითი ხაზის დედამთილ-მამამთილ-  
საც. ამაზე ცალკე გვექნება საუბარი, აქ კი აღვნიშნავთ მხოლოდ,

რომ შესაძლებელია ენის მოჭრის რიტუალიც უშუალოდ გამოხატავდა პატარძლის მდგომარეობას ოჯახში, უმცროსი რძლისათვის საავადმედებულო შეზღუდვის დაცვის აუცილებლობას, როგორც ქართული საოჯახო ყოფის ერთ-ერთ თავისებურებას.

ამავე დღეს გვიან საღამოს ნეფე-დედოფლისათვის გვირგვინები უნდა მოეხადათ. ამ ცერემონიალს ასრულებდა სასულიერო პირი. მაგრამ თუ ასეთი ვინმე ქორწილში არ იყო, მაშინ მას ოჯახის ახლობელი ბედნიერი მოხუცი ან ნათლია ენაცვლებოდა. იგი ხელში აიღებდა ორ ხანჯალს, დადგებოდა ნეფე-დედოფლის წინ, ერთი ხანჯლის წვერით ნეფის გვირგვინს, მეორე ხანჯლის წვერით დედოფლის გვირგვინს სამჯერ ასწევდა და ისევ დაახურავდა. მესამე აწევაზე სულ ახდიდა და იქვე კედელზე ან ბოძზე ჩამოკიდებდა. გვირგვინების მოხდის შემდეგ დედოფალს „დედოფლის ძველას“, ნეფეს „ნეფის ძველას“ უწოდებდნენ.

ამ დროს ნეფე ცდილობდა გარეთ გაქცეულიყო, თორემ ახალგაზრდებისაგან ცემას ვერ გადაურჩებოდა. მსგავსი წესი არსებობდა კახეთშიც, სადაც ნეფე დამატებით „საკოყესაც“ იღებდა.

ნეფე-დედოფალს გვირგვინების მოხდამდე ერთად დაძინება არ შეეძლოთ. ამ წესს მტკიცედ იცავდა არა მხოლოდ ქართველი, არამედ კავკასიის სხვა ხალხიც [138, 90].

ნადიმის დასასრულს ცეკვა-თამაში გაიმართებოდა. ამ დროს ფეშხუმებს კედლისაკენ მისწევდნენ სახლის შუაში ადგილს გაათავისუფლებდნენ, დაუკრავდნენ ზურნას და მსურველები ცეკვავდნენ. წყვილები თუ ცალები ცეკვით რომ მოიღლებოდნენ და მსურველი აღარავინ აღმოჩნდებოდა, მაშინ იცოდნენ „ძალღურის“ ცეკვა.

ათი-თორმეტი ახალგაზრდა კაცი (რა თქმა უნდა მსურველები) ერთის ხელმძღვანელობით იწყებდნენ ცეკვას. ამ დროს მუსიკოსები სპეციალურად ამ ცეკვისათვის განკუთვნილ „ყაიდას“ უკრავდნენ. ხელმძღვანელს ხელში მათრახი ან შვინდის წვრილი წკებლა ეჭირა. იგი წინ მიდიოდა და ცეკვით უვლიდა წრეს. დანარჩენი მამაკაცები მას მიყვებოდნენ და იგივე ილეთს ასრულებდნენ, რასაც ხელმძღვანელი. თუ რომელიმე მათგანი ამას ვერ შეძლებდა, ხელმძღვანელი მათრახით თუ შვინდის წკებლით „შეახურებდა“. მოთავე არა მხოლოდ ცეკვავდა, არამედ სპორტულ და სახუმარო ილეთებსაც ასრულებდა. მიმყოფ მამაკაცებს თუ არ უნდოდათ მათრახის წვერი შეხებოდა მათ კანჭებს თუ ზურგს, იძულებული იყვნენ ყველა ეს ილეთი შეესრულებინათ. ასე გრძელდებოდა ნახევარ საათს, ზოგჯერ ერთ საათსა და მეტსაც. ეს ცეკვა ძალიან დამღლევი იყო, ამიტომ მასში მონაწილეობის სურვილს გამოთქვამდა მოხერხებული და ამტანი ახალგაზრდობა.

ვიდრე ცეკვა არ დამთავრდებოდა, რაც მოთავის მოხერხებულად იყო დამოკიდებული, მასში მონაწილეს უფლება არ ჰქონდა ეგვიპტე-ტოვებინა. ისეც მომხდარა, რომ რომელიმე მოცეკვავე მოუხერხებლად ბისათვის მოთავეს კარგად აუჭრელებია, მაგრამ ის წრეს მაინც ვერ ტოვებდა.

ამ ცეკვის სახელწოდება „ძალღური“, როგორც ეტყობა, გვიანდელი შერქმეული უნდა იყოს. მისი თავდაპირველი სახელი მთხრობლებში ვერ დავადგინეთ. ნ. მაჩაბელი მას ჯავახურ „გულთამაშას“ უწოდებს [60, 126]. არც ლიტერატურულ წყაროებში მოხერხდა მისი მე-სხური სახელწოდების დაფიქსირება. მასალის მეტისმეტი სიძვირის გამო ძნელია ამ ცეკვის თავდაპირველი ბუნებისა და დანიშნულების შესახებ საუბარი. აღნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს ცეკვა რამდენადმე მსგავსებას ამჟღავნებს აჭარული ცეკვა „ჰოა ნანასა“, ქართულ „ბასტის ჩაბმასა“ და თბილისურ „იალის თამაშობასთან“.

ცეკვის დამთავრების შემდეგ ხალხი დაიშლებოდა და როგორც პირველ ღამეს, ამ ღამესაც კვლავ თავიანთთან წაიყვანდნენ ქალის მაყრებს და ოჯახის „ნაწვევებს“<sup>8</sup> განაყოფ-მეზობლები.

შემოთ აღნიშნული საქორწილო რიტუალური ცეკვებიდან დღეისათვის უმრავლესობა გაქრა. მათ რიცხვში „შვიდი წყვილი ფერხული“, „ძალღური“ თუ „გულთამაშა“ და მათ შესახებ მთხრობელთა ნაწილს წარმოდგენაც კი აღარ აქვს. ქორწილის მონაწილენი უფრო „ახალმოდურ“ ცეკვა-თამაშს ეტანებიან, რომლის ერთ-ერთ სახედ მიაჩნიათ ე. წ. „სემ-სოროკი“. გაუგებარია თვითონ მუსიკაც და ცეკვის რიტმულობაც, რომელშიაც რამდენიმე ათეული ქალი თუ კაცი ცეკვავს იმას, რაც მათ მოესურვებათ. ერთადრეთი, ძველი ცეკვებიდან შემორჩენილია „პატარძლის ცეკვა“, მაგრამ ამ უკანასკნელმაც დამახინჯებული სახე მიიღო. მოსახლეობის ერთ ნაწილში პატარძალს აცეკვებენ მუსიკოსების მოთხოვნით და დედოფლისადმი გაღებული ფულადი საჩუქარი რატომღაც მუსიკოსების კუთვნილებად იქცევა.

ე) „პირველი ღამის“ უფლების საკითხი. ნეფე-დედოფალს ერთად დარჩენა და დაძინება, მხოლოდ ქორწილის მესამე ღამეს შეეძლოთ. როგორც წესი, მათთვის ლოგინს დედმამიანი ქალი გაშლიდა განკუთვნილ ადგილზე. პირველად მათ ერთად ქალის მზითვის ლოგინში უნდა დაეძინათ.

ნეფე-დედოფალს საწოლამდე ნათლია მიაცილებდა. საწოლთან ორივეს პირჯვარს გადასწერდა, დალოცავდა და მარტოდ დატოვებდა. მხოლოდ ახლა უნდა შეეჭამათ მარტოდ დარჩენილ ნეფე-დედოფალს

<sup>8</sup> „ნაწვევი“ — სხვა სოფლებიდან მოწვეული — მოპატივებული ახლობელ-ნათესავი.

ქალის მშობლების სახლიდან სპეციალურად წამოღებული ქაღალდი და პალვა, რომლის შესახებაც ზემოთ გვქონდა საუბარი.

ამ დამეს, სანამ ნეფე დედოფალს არ აჩუქებდა ფულს ან სხვა რაიმე ნივთიერ საჩუქარს, მანამდის ის ხმას არ გასცემდა. ამ საჩუქარს „ხმის გასაცემი“, ასევე „პირის სანახავი“ ეწოდებოდა. მას დედოფალი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იღებდა, თუ მხოლოდ იმ დამეს ნახეს პირველად მათ ერთმანეთი.

დილით ადრე რომ ადგებოდნენ, ნეფე ლოგინში ცოტაოდენ ფულს დატოვებდა. იგი ლოგინის ამლაგებლის კუთვნილება იყო. ჩვეულებრივ მათ ლოგინს იგივე ქალი ალაგებდა, ვინც წინა დამეს გაუშალა. მსგავსი წესი არსებობდა ხევშიც [39, 289].

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში არსებობდა რწმენა, რომლის მიხედვით ქმრის სახლში პირველ დამეს პატარძალს თითქოს „ღვთაება ჭაბუკთან“ უნდა დაეძინა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის შურს იძიებდა.

„ღვთაება ჭაბუკის“ შესახებ მეტად საყურადღებო მასალა აქვს დაფიქსირებული XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ალექსანდრე ხახანაშვილს. მისი მითითებით: „მესხეთში სხვა გენებს შორის პირველი ადგილი უჭირავს ჭაბუკს, რომელიც ლამაზი ახალგაზრდის სახით ყავთ წარმოდგენილი. ის ითვლება ოჯახის განუყრელ პენატად და უჩინრად ზემოქმედებს ოჯახის კეთილდღეობაზე. პატარძალმა პირველი დამე მასთან უნდა გაატაროს. ის თუ ამ წესს არ შეასრულებს, ჭაბუკი მასზე შურს იძიებს. გადმოცემით ერთ-ერთმა პატარძალმა წინააღმდეგობა გაუწია ჭაბუკს თავისი უფლების შესრულებისას; ჭაბუკმა კი იმით იძია შური რომ წმინდა ჩვეულების დამრღვევს შვილი მოუკლა, თვითონ მას კი ავი ზნე დამართა“ [163, 9].

მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც საკმაო მასალაა დამოწმებული „ღვთაება ჭაბუკის“ თუ დღეობა „ჭაბუკობის“ შესახებ, მაინც მისი ბუნება მკვეთრდ გამოკვეთილი ჩანს სამცხე-ჯავახური მასალიდან.

მ. მაკალათია „ღვთაება ჭაბუკის“ ნაყოფიერების ღვთაებად მიიჩნევს, რომელიც „ოჯახის (კერისა და კერის ცეცხლის) მფარველი უნდა ყოფილიყო“ [54, 304], ამასთან ერთად აღნიშნავს, რომ „ჭაბუკის კულტი მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული როგორც მიწიერ, ასევე ციურ ცეცხლთან და მზესთან“. იქნება „ღვთაება ჭაბუკის“ კულტთან უნდა იყოს დაკავშირებული საქართველოში მოგვიანებით დამოწმებული „პირველი დამის“ უფლების წარმოშობა-განვითარება?

საერთოდ, ცნობილია, რომ ძველი აღმოსავლეთის რიგ ქვეყნებში საპატარძლოსთან პირველი დამე არა ქმარს, არამედ ქურუმს უნდა გაეტარებინა, რომელიც წმინდანად იყო მიჩნეული. ამისათვის ქმარი



მას გარკვეულ გასამრჯელოსაც კი უხდოდა. ქართველი სამართლის-მცოდნეები სასტიკად ილაშქრებენ ფეოდალურ საქართველოში პირველი ღამის უფლების არსებობის შესახებ; ფიქრობენ, რომ იგი „შეუთავსებელი იყო ხალხის სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების მაღალი დონისათვის“. მას საქართველოში XIX საუკუნის I ნახევრამდე არ არსებულად მიიჩნევენ [31; 63].

ვფიქრობთ, რომ ამ ინსტიტუტის კატეგორიულად უარყოფა არ შეიძლება. მას ღრმა და ყოველმხრივი შესწავლა სჭირდება, რამაც ფართოტ უნდა იქნეს გამოყენებული როგორც სამართლებრივი წყაროები, ისე ეთნოგრაფიული და საარქივო მასალები და არსებული ლიტერატურა.

ვ) „ს ა ნ იჭ ა რ ი“. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქალის ოჯახში ქორწილის დასასრულს, ხოლო ვაჟის ოჯახში ქორწილის მეორე დღეს ხდებოდა ნათესავ-მოკეთეების შეწევნა მექორწილე ოჯახისადმი, რასაც სამცხე-ჯავახეთში „სანიჭარი“ ეწოდებოდა. გარდა სანიჭარისა (პური, ცოცხალი საქონელი ან ფული) იცოდნენ მზა საქმელ-სასმელის (ხილი, ტკბილეულობა, ქათამი) მირთმევაც „სუფრის“ სახელწოდებით.

ხშირად სანიჭარის და სუფრის „დაძახება“ ერთდროულად ხდებოდა. ამ ცერემონიალს ასრულებდა კარგი სიტყვა-პასუხის მქონე ოჯახის ახლობელი კაცი. იგი ხმამაღლა აცხადებდა სუფრა-სანიჭარის მიმცემის ვინაობას, მის ნათესაურ დამოკიდებულებას მექორწილე ოჯახისადმი, სუფრის შედგენილობას, სანიჭარის სახეს და რაოდენობას. თუ ცალ-ცალკე ხდებოდა სანიჭარის და სუფრის დაძახება, მაშინ ჯერ სანიჭარს დაიძახებდნენ და მერე სუფრებს. სანიჭარი გროვდებოდა თამადასთან ან მაყარბაშთან, ხოლო სუფრის პურმარილს ფეშხუმებზე ანაწილებდნენ.

სანიჭარის დაძახება ხდებოდა გარკვეული წესრიგის დაცვით. პირველ რიგში ცხადდებოდა ნათლიის სანიჭარი, დანარჩენი კი იმავე რიგით, როგორც დედოფლის სახლში. სანიჭარის რაოდენობაც ასევე თანამიმდევრობით განისაზღვრებოდა. ყველაზე მეტს გაიღებდა ნათლია, შემდეგ მოპატიჟე, მერე განაყოფები და სულ ბოლოს — მეზობლები. ოჯახის უახლოეს ნათესავსაც არ შეეძლო ნათლიაზე მეტი რაოდენობის სანიჭარის ვალევა. უფრო მეტიც, ამ მხრივ ნათლიის მოვალეობა იმდენად თვალსაჩინო ყოფილა, რომ მექორწილე ოჯახის ახლობლის მიერ გაღებული სანიჭარის ნათლიის სანიჭართან გათანაბრებაც კი არ შეიძლებოდა. ამის რეალურ წარმოდგენას გვაძლევს თვით ხალხის მიერ განსაზღვრული წესი. მაგალითად, ნათლიას რომ 50 მანეთი მიეცა სანიჭრად, მაშინ მოპატიჟეს — 30, განაყოფს — 20, ხოლო მეზობელს 10 მანეთი უნდა მიეცა.

სანიჭრის შესახებ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ადასტურებს წერილობითი წყაროებიც. ამ მხრივ აღსანიშნავია XIII ს-ის ბოლოს და XIV ს-ის დასწყისში შედგენილი სამართალი ბექასი [85, 619]. იგი უშუალოდ ეხება ფეოდალური ეპოქის სამცხე-ჯავახეთის ცხოვრებას. კანონმდებელი 34-ე მუხლში განსაზღვრავს ურთიერთობის ნორმებსა და აღნიშნავს, რომ „ქორწილისა სანიჭარი ვალია კაცისაგან კაცსა ზედან“. აქედან აშკარაა, რომ ქორწილში სანიჭრის მიტანა ყოფაში დამკვირვებულ სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას განეკუთვნებოდა. ამ ჩვეულების თანახმად, ნებისმიერი სოციალური წრის წარმომადგენლის ქორწილზე მიწვეული ნათესავი აუცილებლად ძღვენით უნდა მისულიყო. ნ. ურბნელი აღნიშნავს, რომ ამ კანონით „თუ ვინმე სანიჭარს ნებით არ გაიღებდა, სამართლით მაინც გადაახდევინებდნენ [82, 157], ვინაიდან „სამდურავსა რისთვისმე დაჭირვასა არას ემართლების“. გ. ნადარეიშვილი მიიჩნევს, რომ „სავალდებულო სანიჭრის დაწესებით კანონმდებელი ცდილობდა გადაერჩინა ოჯახების არც თუ ისე მცირე რიცხვი ქორწინების ხარჯთა ტვირთ ქვეშ გაჰყლებდნენ“ [64, 66].

მიუხედავად იმისა, რომ სანიჭრის მიცემის კანონით განმტკიცებულმა ვალდებულებამ ძალა დაკარგა და ნებაყოფლობითი ხასიათი მიეცა, მისი გადახდის ტრადიცია დღემდე შემორჩა. იგი იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა და ყოფაში ისე მტკიცედ მოიკიდა ფეხი, რომ სანიჭრის მიცემას (ახლა ფულის სახით) სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა დღემდე სავალდებულოდ თვლის.

არსებული წესის თანახმად, ქალის ოჯახში მოგროვილი სანიჭარი სახალხოდ სიძეს გადაეცემოდა, მისი კუთვნილება იყო. თუ ამ დროს საჩუქრად რაიმე ნივთები შეგროვდებოდა, მას მზითევთან ერთად შეკრავდნენ. ვაჟის ქორწილში შეგროვილი სანიჭარი კი ოჯახის კუთვნილებას წარმოადგენდა, რომელიც იმავე წესით გადაეცემოდა ვაჟის მშობლებს ქორწილის ხარჯის დასაფარავად.

როდესაც ოჯახი იყრებოდა, ქალის ოჯახში შეგროვილი სანიჭარი ახალგაზრდა ცოლ-ქმარს რჩებოდა. ვაჟის ქორწილისა კი, როგორც უკვე ვთქვით, ოჯახისა იყო და სხვა საოჯახო ქონებასთან ერთად მასაც თანაბრად ინაწილებდნენ.

მთხრობელთა ნაწილის გადმოცემით, ცოლ-ქმრის გაყრის შემთხვევაში ქალს მზითევთან ერთად თავის ქორწილში შეგროვილი სანიჭარი თან მიჰქონდა. მთხრობელთა უმრავლესობის გადმოცემით კი ასეთ შემთხვევაში ქალის ოჯახში მხოლოდ მზითევი ბრუნდებოდა. სანიჭარი კი სიძის კუთვნილებას წარმოადგენდა. ქალს თუ შვილი დარჩებოდა (ქალი ან ვაჟი), მაშინ მის მშობლებს არაფერი უბრუნდებოდა, რადგან დედის მზითევიც და სანიჭარიც ბავშვის კუთვნილებას წარმოადგენდა.

სიტყვა სანიჭარი ნიშნავს საბოძვარს, შესაწევარს, ძღვენს, საჩუქარს და ამ მნიშვნელობით გვხვდება დღესაც სამცხე-ჯავახეთში. მასალების სიმცირის გამო შეუძლებელია საქართველოში ამ ტერმინის გავრცელების სინქრონული არიალის დადგენა. რამდენადმე უკეთესი მდგომარეობა გვაქვს მისი დიაქრონულ ჭრილში წარმოდგენისათვის.

ს. მაკალათია აღნიშნავს, რომ ეს ტერმინი „ნიჭის“ სახით შემონახულია ვეფხისტყაოსანში:

„ყოველგნით მოვიდნენ მეფენი, ნიჭითა მრავალგვართა,

საჭურჭლე გასცეს აივსნენ, ლაშქარნი საბოძვართა“ [52, 86].

ადრეული ძეგლების მიხედვით „ნიჭი//ნიჭნი“ ნიშნავდა საბოძვარს, საჩუქარს, ძღვენს, შესაწირავს, დასადებელს. მაგრამ ამ ძეგლებიდან ძნელდება გასაცემი ძღვენის, საბოძვარის თუ საჩუქარის სახეობის გარკვევა. მისი შინაარსის ყოველმხრივი შეცნობისათვის უფრო მნიშვნელოვან ცნობებს ვხვდებით ისტორიულ წყაროებში, რომლებიც გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს ნიჭის ბუნებასა და რაობაზე. წყაროებიდან ჩანს, რომ ნიჭი იყო უმთავრესად გარკვეული ღირებულების მქონე ნივთიერი საჩუქარი [83, 66]. დასტურდება ისეთი ვითარებაც, როდესაც ნიჭი ერქვა საჩუქრად გამოყოფილ ტერიტორიას ან ქვეყნის რომელიმე კუთხეს. ამას გვაფიქრებინებს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ცნობა იმის შესახებ, რომ მეფე გიორგიმ „ლაშქართა თურქთასა, რომელ ჰყვა, მისცა ნიჭად სუჯეთი და ყოველი ქუყანა იორის პირის კუხეთი“ [83, 322].

დამოწმებული წყაროების საფუძველზე საქართველოს ისტორიულ წარსულში „ნიჭი“ წარმოადგენდა ძღვენ-საჩუქრის აღმნიშვნელ ტერმინს. ეს ნათლად ჩანს თუ მთელ საქართველოში არა, ყოველ შემთხვევაში აღმოსავლეთ საქართველოში მაინც. მართალია, დროთა ვითარებაში ამ სიტყვის მნიშვნელობა დავიწროვდა, მაგრამ ზოგიერთ კუთხეში ის მაინც თავდაპირველი შინაარსის მატარებელი ჩანს. მაგალითად, კახეთის მოსახლეობის ნაწილში იგი ჯერ კიდევ ქორწილში მისართმევი საჩუქარ-ძღვენის მნიშვნელობით გვხვდება. კახეთში ჩვენ მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ნიჭი ერქვა მექორწილე ოჯახისადმი ნათესავ-მოკეთეების მიერ გაწეულ მატერიალურ დახმარებას დაკლული ბურვაკის, ინდაურის, ქათმების, ღვინისა და ქადა-ნაზუქის სახით. დახმარების ეს წესი თითქმის არაფრით არ განსხვავდება სამცხე-ჯავახეთში არსებული ანალოგიური წესისაგან, ისევე, როგორც დახმარების კახური ვარიანტის აღმნიშვნელი სახელწოდება, „ნიჭი“ ახლო ნათესაობაშია სამცხე-ჯავახეთში არსებულ საქორწილო დახმარების აღმნიშვნელ ტერმინ „სანიჭართან“.



როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უკვე XIII—XIV საუკუნეების საკანონმდებლო ძეგლში გვხვდება ტერმინი სანიჭარი ნათესავთა მიერ მატერიალური დახმარების მნიშვნელობით. მაგრამ ამ ძეგლიდან არ ჩანს ის რა სახის ძღვენს წარმოადგენდა. სამაგიეროდ, ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან ირკვევა, რომ ქორწილში ნათესავ-მოკეთეთა მიერ მიტანილ ყველა სახის ძღვენს არ შეიძლება სანიჭარი ვუწოდოთ. იგი ერქვა მექორწილე ოჯახისადმი მირთმეულ ძღვენს პურის (ხორბალი, ქერი), ცოცხალი საქონლის (უმეტესად ცხვარი) ან ფულის სახით. დანარჩენ საჩუქარს „სუფრას“ უწოდებდნენ, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, შედგებოდა მზა საქმელ-სასმელისაგან.

შესაძლებელი იყო ქორწილში მოწვეული პირი რაიმე მიზეზით მზა საქმელ-სასმელს ვერ მოიტანდა, მაგრამ სანიჭარი აუცილებლად მიჰქონდა. „სუფრის“ უქონლობა დიდ სირცხვილს არ წარმოადგენდა. მას მდგომარეობიდან მასპინძელი გამოიყვანდა იმით, რომ სუფრას იქვე გაუწყობდნენ.

მოგვიანებით უკვე შესაძლებელი იყო ქალის ქორწილის გადახდა სანიჭრის გაღების გარეშე, მაგრამ ნათესავ-მოკეთეების მიერ ძღვენად „სუფრების“ მირთმევა მაინც სრულდებოდა აუცილებლად, რომელიც უფრო მრავალფეროვანი იყო.

სანიჭარი რომ ყველა სახის ძღვენს არ ერქვა, კარგად ჩანს 1949 წელს ასპინძის რაიონის სოფ. საროს მცხოვრებთა გადაწყვეტილებიდანაც, რომლის თანახმად „სანიჭრიანი“ ქორწილი აღარ უნდა გადაეხადათ. ეს ასეც მოხდა. ამ დროიდან ქორწილში მიწვეული ნათესავ-მოკეთეები სანიჭარს აღარ აძლევდნენ, მაგრამ სუფრების დაძახების წესი ძალაში დარჩა. სუფრა კვლავ იმავე რიგით ეწყობოდა, როგორც ზემოთ აღვწერეთ, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ნეფისათვის განკუთვნილ საჩუქარს დედოფლისთვისაც დაემატა საჩუქარი.

სიტყვა სანიჭარი დღეისათვის მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთში გვხვდება. საქართველოს სხვა დანარჩენი კუთხეებიდან კი გამონაკლისს წარმოადგენს თუშეთი, სადაც ძღვენს ასევე სანიჭარი ეწოდება, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ თუშური სანიჭარი არის არა საქორწილო შესაწევარი, არამედ „ახლო ნათესავების დახმარება სიკვდილიანობით დაზარალებული ოჯახისადმი ფულით, ცხვრით, ხორციით, სულადით...“ [102, 40]. ამ ორი სხვადასხვა რიტუალის გათვალისწინებით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ საქართველოს ორ კუთხეში — სამცხე-ჯავახეთსა და თუშეთში სიტყვა სანიჭარი ნიშნავს დახმარებას პურის, საქონლისა თუ ფულის სახით.

არსებული ლიტერატურული წყაროებიდან, რაც გვაცნობს VIII საუკუნისა და მის შემდეგდროინდელ ვითარებას, ირკვევა, რომ სიტყვა

ნიკი//ნიკნი// სანიჰარი აღმოსავლეთ საქართველოში უკვე VIII სუ-  
უკუნიდან იხმარებოდა საჩუქრის, ძღვენის, საბოძვარის აღსანიშნავად.  
განხილული მასალიდან ჩანს, რომ წარსულში ქორწილის დროს  
მატერიალური დახმარების სოციალური ჯგუფის დახმარება მკვეთ-  
რად გამოხატავდა ქორწილის კოლექტიურ-საზოგადოებრივ ხასიათს.  
შემდეგში, ქორწილი, როდესაც ინდივიდუალური ოჯახის საქმედ იქცა,  
ნათესავ-მოკეთეთა მატერიალური დახმარება ამ ოჯახისათვის საკმა-  
ოდ მძიმე საქორწილო ხარჯების ერთგვარ შემსუბუქებას ითვალისწი-  
ნებდა.

მექორწილე ოჯახისადმი ეკონომიკური დახმარება დღესაც კვლავ  
ძალაშია, მაგრამ სახეშეცვლილი სახით. კერძოდ ეს დახმარება მხო-  
ლოდ ფულადია. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ ფულადმა დახ-  
მარებამ უკვე ათეული წელი იქნება ადგილ-ადგილ დამახინჯებული  
სახე მიიღო და ცალკეული ოჯახი მას ერთგვარ შემოსავლის წყაროდ  
აქცევს. ეს კი ქორწილის ნადიმის გამართვის ერთ-ერთი პირობათა-  
განი გახდა. საქმე იმაშია, რომ წარსულში არსებული დახმარების  
ფორმა ნათესაობის ხარისხისა და მიხედვით დღეს აღარ არსებობს და  
ხშირად არანათესავი იმაზე მეტად ეხმარება, ვიდრე ეკუთვნის. ამავე  
დროს იწერება სია, თუ ვინ რამდენი შეაწია ოჯახს და ფულთან ერ-  
თად ოჯახის უფროსს გადაეცემა. ეს ერთგვარ უხერხულობაში აყე-  
ნებს და სირცხვილში აგდებს ოჯახის ახლობელს, რომელსაც არ შე-  
უძლია მეზობელზე მეტი თანხა შეაწიოს მექორწილე ოჯახს. ვფიქ-  
რობთ, რომ მექორწილე ოჯახისადმი ნათესავ-მეზობლების ეკონომი-  
ური დახმარება ერთგვარ შემოსავლის წყაროდ არ გახდება, თუ მას  
ქორწილის თვითმიზნად არ გავიხდით. ამის ერთ-ერთ ხელშემწყობ პი-  
რობად მიგვაჩნია ნეფე-დედოფლისათვის გაღებული საჩუქრის არა-  
ფულადი სახე. ამასთან ერთად, საჩუქარი უნდა შეირჩეს არა ფასის  
სიდიდის, არამედ გემოვნების მიხედვით.

ზ) „ნეფის განადირება“. ჩვენი საუკუნის 60-იანი წლე-  
ბის ჩათვლით სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში სრულდებოდა და ახ-  
ლაც სრულდება „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი, რომელიც უკა-  
ნასკნელ წლებში მეტად ფრაგმენტულ ხასიათს ატარებს. ქორ-  
წილის მეორე დღეს საღამოპირს ნეფე-დედოფალი მაყრებითა და მო-  
ნადიმე ხალხის თანხლებით ეზოში გადიოდნენ და ცეკვა-თამაშით  
ერთობოდნენ. სავალდებულო იყო ამ დროს ნეფის ოჯახის დიასახ-  
ლისს, — ნეფის დედას, — მოცეკვავეებში ქათამი გადაეფრინებინა,  
რომლის ცოცხლად დაჭერას მაყრები ცდილობდნენ. ვინც დაიჭერ-  
და ამ ქათამს, მას „სახელად“ ეთვლებოდა. იგი ქათმით ხელში მო-  
ცეკვავეებს „ჩაუჭრიდა“ და ცეკვადა. ხშირად ქათამს ნეფის მაყარი  
იჭერდა, მაგრამ პატივისცემის ნიშნად დედოფლის მაყრებს უთმობდა.  
ეს ქათამი მათი საკუთრება ხდებოდა და ქალის ოჯახში წასვლისას თან



მიჰქონდათ. ეზოში ორ-სამსაათიანი ცეკვა-თამაშის შემდეგ, უკლებ-  
ლივ ყველა ისევ სახლში შედიოდა და საჭმელებით განახლებულ სუფ-  
რას მიუჯდებოდა.

„ნეფის განადირების“ ცერემონიალი ერთგვარი სახალხო სანახა-  
ობა იყო, რომელშიაც მოქმედ პირებად ნეფე-დედოფალი, მყარები და  
ქორწილში მოწვეული ხალხი, გამოდიოდა, ხოლო მაყურებლად —  
სოფლის მთელი მოსახლეობა. ამ დროს ხალხი საგანგებოდ ჩაცმულ-  
დახურული თავს იყრიდა ნეფის სახლთან „ქორწილის საყურებლად“.  
როგორი ცივი და არახელსაყრელი ამინდიც არ უნდა ყოფილიყო,  
ნეფის განადირების“ ცერემონიალი მაინც სრულდებოდა თანმხლე-  
ბი ცეკვებითა და ფერხულებით. ამ სანახაობას მაყურებელი ყოველ-  
თვის ჰყავდა და მის ნაკლებობას არ განიცდიდა. შეიძლება ითქვას,  
რომ სხვადასხვა რელიგიური დღესასწაულების მსგავსად, „ნეფის გა-  
ნადირებაც“ ხალხისათვის ერთ-ერთი თავშეყრის მიზეზი იყო, სადაც  
ხშირად ხდებოდა კიდევ ქალის შერჩევა-შეთვალისწინება სარძლოდ  
თუ საცოლედ.

საქორწილო რიტუალში ამ მეტად საინტერესო ცერემონიალი-  
სათვის ყურადღება მიუქცევიათ გასული საუკუნის II ნახევარში.  
გაზეთ „ივერიის“ ერთ-ერთ ნომერში ვკითხულობთ: „ქორწილი სამ  
დღეს გრძელდება და საღამოთი (მეორე დღის — თ. ი.) ნეფეს გაანა-  
დირებენ ბანზედ მაყრებთან ერთად. აქ ბანზედ ლხინობენ, აქეთ-იქი-  
დან მოჰყავთ ქათმები და თითო დაკვრით ნეფემ, მეჯვარემ და მაყ-  
რებმა თავი უნდა გააგდებინონ ხანჯლით. ამ „ნადირობაზედ“ იმოდენ-  
ა ქათმები შეგროვდება ხოლმე, რომ იმ ღამეს ვახშამი მხოლოდ  
ქათმის ხორცისა კეთდება“ [46]. მსგავსი ცნობები გვხვდება საარქივო  
მასალასა და სხვა წერილობით წყაროებშიც.

ველზე მუშაობის პერიოდში მთხრობელთა უმრავლესობამ წერი-  
ლობით მონაცემებთან შედარებით უფრო სრული ცნობები მოგვაწო-  
და. საველე მასალების მიხედვით ქორწილის მეორე დღეს ნეფე-დე-  
დოფალს მაყრები და მექორწილე ხალხი კარზე გამოიყვანდა, დაფ-  
ხურნის“ დაკვრით, ცეკვა-თამაშით და სიმღერებით სოფლის ნათესავ-  
მეზობლების ოჯახებში ჩამოივლიდნენ. თუ სახლში შესვლას მოისურ-  
ვებდნენ ყოველ ოჯახში სუფრა მათთვის წინდაწინ გაშლილი იყო და  
მაგიდასთან სხდებოდნენ. რამდენიმე სადღეგრძელოს შესმის შემდეგ,  
სხვა ოჯახში გადაინაცვლებდნენ, სადაც იგივე სურათი მეორდებოდა.  
წასვლისას ოჯახის უფროსი დიასახლისი ზოგი ქათამს, ზოგი მამალს  
გამოიყვანდა და მექორწილეებს და ნეფიონს აჩუქებდა. ზოგჯერ ამ ჩა-  
მოვლისას რამდენიმე გოდორი ქათამი გროვდებოდა, რომელიც ნეფის  
ოჯახში მიჰქონდათ და აქ ამზადებდნენ კერძს ქორწილის სუფრისათ-  
ვის. გამორიცხული არ იყო სხვა სახის საჭმელ-სასმელის ჩუქებაც. თუ

ეს საჩუქარი დიდი რაოდენობით შეგროვდებოდა სოფელში ჩამოვლის შემდეგ, იტყოდნენ: „ჩვენს ნეფემ კარქა ინადირაო“.

„ნადირობიდან“ დაბრუნების შემდეგ სახლში შესვლამდე ნეფის ეზოში ან სახლის ბანზე „ფერხული უნდა დაებათ“. ფერხულის ცეკვის გარეშე სახლში არ შევიდოდნენ. მთხრობელთა ნაწილი შვიდ წყვილ ფერხულსაც „განადირების“ თანმხლებად თვლის. იცოდნენ ერთსართულიანი-შერეული ფერხული (ქალების და მამაკაცების მონაწილეობით) და ორსართულიანი ფერხული (მხოლოდ მამაკაცების მონაწილეობით).

სახლში შესვლის დროს მამაკაცები ასრულებდნენ ამ „ნადირობისადმი“ მიძღვნილ სიმღერებს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ამ დროს სრულდებოდა.

„მეფესა უნადირია, მშვილდ-ისრით, ხმალი უკრია,  
მოუკლავს ზოხოზ-კაკებში და ირემ-შველნი რუკრია.  
მეფესა უნადირნია, არსიანისა მთაზედაო,  
მოუკლავს ხარი, ირემი გარდუკიდავს მხარზედაო“ (81. 851—852).

ასევე იცოდნენ „ავთანდილ გადინადირაო“ და მრავალი სხვა სიმღერა, რომლის ტექსტი სამწუხაროდ ჯერჯერობით ვერც ველზე დავაფიქსირეთ და ვერც წერილობით წყაროებში მოვიძიეთ.

მიუხედავად იმისა, რომ „ნეფის განადირების“ ცერემონიალში საკმაოდ დიდი კოლექტივი იღებდა მონაწილეობას, მაყურებელს სოფლის მთელი მოსახლეობა წარმოადგენდა და ეს ცერემონიალი სანახაობით თეატრალიზებულ სახეს ატარებდა, — მისადმი მიძღვნილი სიმღერები მხატვრულ ფორმებში ასახავს მხოლოდ და მხოლოდ „ნეფის“ წარმატებით „ნადირობის“ შედეგებს.

ამ ცერემონიალის შესახებ მსგავსი ცნობები დავაფიქსირეთ მთიულეთ-გუდამაყრისა და იმერეთის, ასევე კახეთისა და რაჭის მოსახლეობაში. როგორც ჩანს, „ნეფის განადირების“ ჩვეულება მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ვარიანტებით და სახელწოდებით გავრცელებული იყო საქართველოს სხვა კუთხეებში და მეზობელ ხალხებშიც.

„ნეფის განადირების“ ცერემონიალში ძალიან ბევრი ისეთი ელემენტია, რაც ხალხური სანახაობითი წარმოდგენებისათვისაა დამახასიათებელი. ამ მხრივ ჩვენს მიერ დაფიქსირებული რიტუალი საკმაოდ დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს ძველ ქართულ ხალხურ სანახაობასთან — ბერიკაობა-ყეენობასთან, რომელიც ამ რიგის სანახაობათა შორის „თავისი თეატრალურობით, მეტად თავისებური, საინტერესო წყობით და მხატვრული ტრადიციებით განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს“ [114, 345]. შესაძარებლად მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ეს შედარება ხდება მხოლოდ და მხოლოდ

იმისათვის, რათა გამოაშკარავდეს „ნეფის განადირების“ ცერემონი-  
ლის სანახაობითი თავისებურებანი.

პირველ რიგში გვინდა დავასახელოთ ის გარემოება, რომ ორივე  
სანახაობისათვის ძირითადად და მთავარს წარმოადგენდა მთელი სოფ-  
ლის (ბერიკაობა-ყეენობისათვის ზოგჯერ რამდენიმე სოფლის) შემოვ-  
ლა და სოფლის მაცხოვრებელთა თითქმის ყველა ოჯახში შესვლა (რაც  
ამ ცერემონიალების მონაწილეთა სურვილზე კი არ იყო დამოკიდე-  
ბული, არამედ იგი, როგორც ჩანს, აუცილებლობას წარმოადგენდა,  
ხოლო შემდეგში მხოლოდ და მხოლოდ მონაწილეთა სურვილის მი-  
ხედვით ხდებოდა).

ბერიკაობაში მთავარი მოქმედი პერსონაჟებია მეფე ანუ თავ-  
ბერიკა, დედოფალი, ამაღა, მესტვირე, ნათლია. ასეთივე შემადგენლო-  
ბითაა „განადირების“ პროცესი მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ამ  
უკანასკნელში მოქმედი პირნი (ნეფე-დედოფალი, ნათლია, ამაღა-მაყ-  
რები და მექორწილე თანმხლები ხალხი) ყოველგვარი ნიღბის გარე-  
შე ასახიერებდნენ იმ როლს, რომელიც ნამდვილად მათ ეკუთვნო-  
დათ.

როგორც ბერიკაობა-ყეენობის, ისე „ნეფის განადირების“ დროს  
სავალდებულო იყო გარკვეული რიგის სიმღერებისა და ცეკვების შეს-  
რულება. მთხრობელთა გადმოცემით, „განადირებისას“ ნათესავ-მე-  
ზობლების სახლში მისული ნეფე-დედოფლის თანმხლებნი ასრულებდ-  
ნენ სიმღერას. სამწუხაროდ, ამ სიმღერის არა თუ ტექსტი ვერ დავა-  
ფიქსირეთ, არამედ ინფორმატორებმა მისი შინაარსის გახსენებაც კი  
ვერ შეძლეს. მათ შესახებ წერილობითი მონაცემებიც ჭერჯერობით  
არაფერს გვეუბნება. შესაძლებელია საქართველოს რომელიმე კუთხე-  
ში ჯერ კიდევ დაფიქსირდეს ეს ტექსტები, რისთვისაც საჭიროა სა-  
ქორწინო რიტუალის შესწავლა მთლიანად საქართველოს მასშტაბით.  
რაც შეეხება ცეკვებს, მასპინძლის ოჯახში სრულდებოდა იმავე რიგი-  
სა, რომელთა შესრულებას ადგილი ჰქონდა, საერთოდ, ქორწილის  
დროს. მასში ოჯახის წარმომადგენლებიც აქტიურ მონაწილეობას  
იღებდნენ.

ორივე ცერემონიალისათვის აუცილებელი იყო მუსიკოსების  
თანხლება, რომელთა რეპერტუარი მხოლოდ და მხოლოდ სამხიარუ-  
ლო გასართობი უნდა ყოფილიყო.

ბერიკაობის მსგავსად, „განადირებისათვისაც“ დამახასიათებელი  
იყო ოჯახების მიერ ამ ცერემონიალის მონაწილეთათვის ძღვენის  
მირთმევა სასმელ-საჭმელის სახით. თუმცა მართალია ჩვენთვის საინტე-  
რესო ჩვეულებაში მხოლოდ ქათმისა და ხილის მიცემა დასტურდება.  
მაგრამ წარსულში სხვა სახის საჭმელ-სასმელის მირთმევაც გამორიცხუ-  
ლი არ უნდა ყოფილიყო. მართალია, გურიის მოსახლეობაში არ დაფიქ-  
სირდა ქორწილის მეორე დღეს მაყრების მეზობლებში ჩამოვლა, მაგ-





რამ ვფიქრობთ, რომ მისი ანარეკლი შეიძლება იყოს მაყრების წასვლისას მათ მიერ მასპინძლის ეზოში ქათმისა თუ სხვა პირუტყვის (გოჭი, ხბო) მოკვლა. მაყრებს ვიდრე თავიანთ „ნანადირევს“ გასუფთავებულ-მოხარშულს არ მიართმევდნენ, ეზოდან არ გავიდოდნენ. როგორც ჩანს, ეს სახეშეცვლილი წესი სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას მიეკუთვნებოდა.

ბერიკაობას იშვიათად, მაგრამ ცალკეულ შემთხვევაში მაინც ახლდა საფერხულო ცეკვები, ხოლო „ნეფის განადირების“ დასასრული-სათვის სავალდებულო იყო „ფერხულის დაბმა“, რომელშიც მონაწილეობას იღებდა ნეფე-დედოფლის თანმხლები, ორივე სქესის წარმომადგენელი. „შვიდი წყვილი ფერხულის“ შესრულების დროს ნეფე-დედოფლის მონაწილეობაც სავალდებულო იყო.

ისე როგორც ბერიკაობა მთავრდებოდა „საბერიკო სუფრით“, „განადირებასაც“ დასასრულს კვლავ ახლდა სუფრა და ღვინო. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხშირად „განადირების“ საღამოს საქორწილო სუფრა „ნანადირევი“ საჭმელ-სასმელით იშლებოდა.

ორივე სანახაობას სოფლის მოსახლეობის სახით ფართო აუდიტორია ჰყავდა. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ საქართველოს სხვა კუთხეებთან შედარებით, სამცხე-ჯავახეთში ფრაგმენტულად და სახეშეცვლილი სახით ჯერ კიდევ შემორჩენილია „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი. მიუხედავად იმისა, რომ მას უკვე დაკარგული აქვს აღზრდილი კოლორიტი, სანახაობითი მხარე, დღესაც არ განიცდის მაყურებელთა ნაკლებობას.

„ნეფის განადირების“ ჩვეულებასთან შესადარებელი მასალის მოტანა შეიძლებოდა კიდევ გაგვეგრძელებინა არა მხოლოდ ბერიკაობა-ყენობიდან, არამედ სხვა სახის ქართული ხალხური დღესასწაულებიდან, მაგრამ ვფიქრობთ, დასახელებული შედარებებიც საკმარისია ჩვენ მიერ დასმულ საკითხზე მსჯელობისათვის.

ცნობილია, რომ საქართველოში უძველესი დროიდან გარკვეულ დღეებში ეწყობოდა დიდი სახალხო სანახაობანი თუ რელიგიური დღეობები, რომელშიაც სოფლის (ზოგჯერ რამდენიმე სოფლის), მთელი მოსახლეობა — ვინ მაყურებლის, ვინ მოქმედი პერსონაჟის როლით — იღებდა მონაწილეობას. ი. გრიშაშვილი თავის დროზე ეხებოდა რა ყენობას, აღნიშნავდა, რომ ეს „ისეთივე გამოხატულება უნდა იყოს საერთო ხალხოსნური მასიური ღვინისა, რანაირიც კარნავალებისა და სხვა ამგვარი გასართობების სახით სხვაგანაც გვხვდება და რომელსაც რაღაც ბავშვური სიხალისით და ჯანსაღობით ეტანება ქართველი ერი“ [29, 28]. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ წარსულში ქორწინება და მასთან დაკავშირებული ყველა ცერემონიალი გარკვეული სოციალური წრის, კოლექტივის საერთო



საქმეს წარმოადგენდა და კოლექტივის თითოეული წევრი მასში მტ-  
ნაკლებად მონაწილეობდა, მაშინ პოეტის ეს შეხედულება არა მარტო  
„ნეფის განადირების“, არამედ ქორწილის მთლიან რიტუალზეც კი  
შეიძლება გავრცელდეს.

„ნეფის განადირების“ ცერემონიალი იმ შორეული ეპოქის გა-  
მოძახილი ჩანს, როდესაც ქორწინება და მასთან დაკავშირებული ყვე-  
ლა რიტუალი გარკვეული სოციალური წრის სივრცობრივად შემოსა-  
ზღვრული კოლექტივის შიგნით მიმდინარეობდა და ამ კოლექტივის  
საერთო საქმეს წარმოადგენდა. ამ კუთხით მსჯელობას აქ აღარ გავა-  
გრძელებთ, რადგან ეს წინამდებარე მონოგრაფიის მიზანს სცილდება  
და ცალკე კვლევას მოითხოვს. ცნობის სახით, მოკლედ აღვნიშნავთ  
მხოლოდ იმას, რომ სივრცობრივად შემოფარგვლა დამახასიათებელი  
იყო ყველა დიდი ხალხური დღესასწაულისათვის. ი. სურგულაძის  
დაკვირვებით, საინტერესოა მათი სივრცეში განფენის პრინციპი. რი-  
ტუალის მონაწილენი მთელი სამოქმედო პროცესით კრავენ წრეს...  
ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ქმედებათა ინტერესი არ სცილდება  
შესრულების პროცესში ათვისებულ სივრცეს (სოფელს)... შემოვ-  
ლილი ტერიტორია წარმოგვიდგება როგორც სამყარო, ორგანიზებუ-  
ლი სივრცე, რომელიც უპირისპირდება დანარჩენს. „ეს გარემოება  
რიტუალს უკავშირებს გარკვეული რეგიონის საზღვრებს, რომლის  
შიგნით ისეთი ეთნიკური და სოციალური ორგანიზმი უნდა იყოს გან-  
ლაგებული, რომელიც რაღაცა ნიშანთა ჯგუფით უნდა გამოყოფდეს  
თავს სხვა დანარჩენებისაგან“ [80, 115]. ამ ჭრილში შეიძლება გავიაზ-  
როთ საქორწილო რიტუალში „ნეფის განადირების“ ცერემონიალიც.

წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალისა და ფრაგმენტული  
წერილობითი მონაცემების შეჯერება ზოგად სამეცნიერო ლიტერა-  
ტურასთან, უფლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ საქორწილო რიტუალში  
„ნეფის განადირების“ ცერემონიალი ხალხური სანახაობითი წარმოდ-  
გენების რიგს მიეკუთვნებოდა. მას შემორჩენილი ჰქონდა საზოგადო-  
ების განვითარების სხვადასხვა საფეხურისათვის დამახასიათებელი  
ელემენტები, რომელთა კვლევა გარკვეულ ადგილს დაიჭერს ერთიანი  
ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულებათა მონოგრაფიულ შესწავლაში.

ქორწილიდან ძეობამდე

ახალ რძალს წლამდე (ზოგჯერ დედამთილად გახდომამდე) პატარძალს უწოდებდნენ. ამიტომ, სავალდებულოდ მიგვაჩნია ამ პერიოდის ზოგადი განხილვა საქორწინო ურთიერთობათა სფეროში.

ქორწილიდან ძეობამდე (პირველი შვილის შექენამდე) დამოყვრებულ ოჯახებში ადგილი ჰქონდა რიგი წესების შესრულებას. მათგან ჩვენ შევჩერდებით ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებზე, როგორცაა „მოყვრის ფეხის ბრუნება“, „პატარძლის გამინდვრება“, ქალის „ნაწვევად წასვლა“ მშობლების სახლში და განსაკუთრებით კი ქალის მორიდება — „უმძრახობა“ ქმრის ოჯახის წევრების მიმართ.

ქორწილიდან ერთი კვირის შემდეგ ვაჟის მამა ან უფროსი ძმა მცირეოდენი ძღვენით მიდიოდა სტუმრად მოყვრებში, სადაც დიდი პატივით იღებდნენ. ის იქ რამდენიმე დღეს დარჩებოდა. წასვლისას ქალის მშობლებს გადაიპატიებდა. ამ რიტუალს მოყვრის „ფეხის ბრუნებას“ უწოდებდნენ.

„ფეხის ბრუნება“ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მოწმდება, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ აქ „ფეხის საბრუნებლად“ სიძე მიდიოდა, სამცხე-ჯავახეთში კი — მოყვარე. ეს მიუთითებს ვაჟის უფლების შედარებით შეზღუდვაზე ამ კუთხეში.

დათქმულ დროს ქალის მშობლები რამდენიმე ახლობლითა და საკმაოდ დიდი ძღვენ-საჩუქრით მიდიოდნენ მოყვრებში. ლხინსა და ქეიფში ატარებდნენ რამდენიმე დღეს. არა მარტო სიძის ოჯახში, არამედ მისი ახლობლების ოჯახებშიც.

ახალი პატარძალი მხოლოდ სახლში საქმიანობდა. სახლის ზღურბლს გადაცილებული უცხოთა და გარეშეს რომ დაენახა, სირცხვილად ითვლებოდა. ამიტომ მისი დასაქმება გარე სამუშაოზე გამორიცხული იყო, სანამ ნათლია არ გადაიპატიებდა და „ფეხს არ აუხსნიდა“.

ნათლია რომელიმე რელიგიურ დღესასწაულზე პატარძალს სახლში გადაიპატიებდა, სადაც ის მთელი კვირა რჩებოდა. შემდეგ კი მამამთილი მივიდოდა და ნათლიის ოჯახი დიდი პატივით გამოსიტუმრებდა. სანამ ნათლია გადაიპატიებდა, მანამ მას წინ უძღოდა მისი მინდორში ან წყალზე გაყვანის ცერემონიალი. ნათლიის ცოლი (ან



დედა) ძღვენით მიდიოდა ნათლიედის ოჯახში. ოჯახი დაპატიჟებდა ნათესავთა ქალ-რძალს და პურ-მარილით მინდორში ან წყლისპირას გადიოდნენ. ამ ცერემონიას „გამინდვრებას“ უწოდებდნენ [35, 48].

ვინაიდან „გამინდვრებას“ უშუალოდ მოსდევდა ნათლის ოჯახის მიერ რძლის გადაპატიჟება, ამიტომ დროთა ვითარებაში გამინდვრების რიტუალი დავიწყებას მიეცა და მხოლოდ ნათლის მიერ პატარძლის გადაპატიჟებლა შემორჩა, რომელიც დღეისათვის გაქრობის პირზეა მისული.

საქართველოს სხვა კუთხეებში არსებული „პატარძლის წყალზე გაყვანის“ წესის [39, 194] მსგავსად, სამცხე-ჯავახეთში „პატარძლის გამინდვრება“, თუ ნათლის მიერ მისი გადაპატიჟება გულისხმობდა ოჯახის გარე შრომაში პატარძლის ჩაბმის ტრადიციულ დასაწყისს, რის შედეგადაც მას საოჯახო-საუმცროსო საქმიანობასთან ერთად, საველე სამუშაოებშიც უნდა მიეღო მონაწილეობა. განსხვავება შეინიშნება მხოლოდ იმაში, რომ სხვა კუთხეებში ქორწილის ერთი კვირის თუ ერთი თვის თავზე ხდებოდა პატარძლის ჩაბმა მძიმე საოჯახო გარე სამეურნეო საქმიანობაში, ჩვენს შესასწავლ რეგიონში — სულ ცოტა ქორწილიდან ერთი წლის შემდეგ.

ქორწილის წლისთავზე ქალი მშობლებს მიჰყავდათ სახლში „ნაწვევად“. მას ქმრის ოჯახი პურ-მარილით ისტუმრებდა. მიტანილ ქადანაზუქს მისი მშობლები სოფლის ყველა ახლო ნათესავს მიართმევდნენ. „ნაწვევის ქადის“ გავზავნით ოჯახი ნათესავებს ოფიციალურად ატყობინებდა შვილის სტუმრობას. ისინი კი თავს ვალდებულად თვლიდნენ მოსული ქალი დაეპატიჟათ და პატივი ეცათ. ვისაც არ გაუგზავნიდნენ „ნაწვევის ქადას“, ის ოჯახი ამ ქალს არ დაპატიჟებდა, და მისი მშობლებიც მას ვერ დაემდურებოდნენ.

ნაწვევად მისული ქალი ერთ თვეს მაინც უნდა დარჩენილიყო მშობლების სახლში, სადაც დიდ პატივისცემაში ჰყავდათ. ნათესავ-განაყოფები ცდილობდნენ სახლში მიეწვიათ და პატივი ეცათ.

მშობიარობის დროს ის მთავარ სახლში იწვა, საიდანაც ყველა შამაკაცი დათხოვილი იყო. მშობიარობის შემდეგ „მელოგინე“ ქალს საპატიო ადგილი ჰქონდა მიჩენილი. ორმოცი დღის განმავლობაში მას არც გარეთ გაუშვებდნენ და არც რაიმე საქმეს გააკეთებინებდნენ. ორმოცი დღის გასვლის შემდეგ, ის იბანავებდა და ამ დღიდან უკვე თვითონ უვლიდა შვილს (მანამდე კი ბებია ქალი).

მშობიარობიდან რამდენიმე დღის გასვლის შემდეგ ოჯახში მოიწვევდნენ ნათესავ ქალ-რძალს და სუფრას გაშლიდნენ. ამას ჯავახეთში „ძიობას“ (ძეობას) უწოდებდნენ. ქალები იქეიფებდნენ, იმხიარულებდნენ და დაიშლებოდნენ. წასვლისას მელოგინეს დაემშვიდობე-

ბოდნენ და ახალშობილს კი ცოტადენ ფულს აჩუქებდნენ „უყვისმა-  
თო არ დარჩესო“.

ქორწილის წლისთავზე გათხოვილი ქალის მშობლების სახლში წასვლა და პირველი შვილის — „სიყმის შვილის“ აუცილებლად იქ დაბადება, დამახასიათებელი იყო სხვა კუთხეებისათვისაც. სვანეთის შესწავლის მაგალითზე ამ საკითხს ყურადღება მიაქცია რ. ხარაძემ და სამართლიანად შენიშნა, რომ „აქ ისეთი ხანის გადმონაშთთან გვაქვს საქმე, როდესაც როგორც ქალი, ისე ბავშვი დედის და არა მამის საგვარეულოს ეკუთვნოდა და ამდენად დედის საგვარეულოში ბავშვის დაბადებისა და აღზრდის ჩვეულება შეიძლება დედის საგვარეულოს უფლების მამხილებლად მივიჩნიოთ“ [98, 97]. ეს შეხედულება უფრო გააღრმავა და დააკონკრეტა მ. კოსვენმა. იგი მიუთითებს, რომ „სახლში მიბრუნების“ ჩვეულება ისეთ მოვლენას წარმოადგენს, რომელიც მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლის ეპოქას მიეკუთვნება და ნაწილობრივ წყვილადი ქორწინებიდან მონოგამიურზე გადასვლას ასახავს“ [139, 30]. მშობლების სახლში პირველი შვილის შექნაზე კი წერს: „ამგვარი წესი მატრილოკალურ და პატრილოკალურ დასახლებას შორის განსაკუთრებული ფორმის — დისლოკალური დასახლების გადმონაშთია, რომელიც ერთი მხრით ავლენს მონოგამიური ოჯახისა და პატრილოკალური დასახლების არამყარობას და მეორე მხრით გამომდინარეობს მატრილოკალური გადმონაშთიდან რომ პირველი ბავშვი დედის გვარს ეკუთვნის“ [139, 31]. ამ შეხედულებას იზიარებს ვ. ითონიშვილიც [39, 241]. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ეს ჩვეულება, სხვა ფაქტორებთან ერთად, მიანიშნებს გათხოვების შემდეგ მამის სახლში ქალის კვლავ გარკვეულ მდგომარეობასა და უფლებებზე. აქედან გამომდინარე, აღნიშნულ წესებში მატრიარქატისა თუ 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.

მშობიარობიდან ერთი-ორი კვირის შემდეგ ნათესავ-განაყოფების ქალები მშობიარეს ძღვენით მოინახულებდნენ. ამ რიტუალს „ლოგინის ძღვენის“ მოტანას უწოდებდნენ. ამ დროს მხოლოდ ქალები მიდიოდნენ. ლოგინის ძღვენის მიტანა წესად ყოფილა კახეთშიც [62, 285].

ნაწვევად მისული ქალის ნათესავების მიერ დაბატიყება, მშობიარობის შემდეგ მისი მონახულება ნათესავთა ფართო წრის მიერ ძღვენით, ერთხელ კიდევ უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ ქალის გათხოვება არა მხოლოდ ოჯახის, არამედ გვარის ფუნქციებში შედიოდა და მის საერთო საქმეს წარმოადგენდა.



მიუხედავად იმისა, რომ ქალი დანიშნის დღიდან დიდ მორიდებას იჩენდა საქმროს ყველა ნათესავის (განურჩევლად სქესისა) მიმართ, მაგრამ „უნძრახობის“ ინსტიტუტი მთელი სიცხადით გამოიკვეთა ქორწილის შემდგომ პერიოდში. ამიტომ, ჩვენს თავს უფლება მივუცით, სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, ეს საკითხი საგანგებოდ გამოვყოთ და განვიხილოთ.

პატარძალს თავაზიანობა და მორიდება მართებდა. საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, სამცხე-ჯავახეთშიც ის ოჯახისა და გვარის ასევე სოფლის უზუცესებს (განსაკუთრებით მამაკაცებს) წლების მანძილზე „ეუნძრახებოდა“. ხშირად მამამთილი და გვარის უფროსი თაობის მამაკაცი, ისე გარდაიცვლებოდა, რომ პატარძლის ხმას ვერ გაიგონებდა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს „პატარძალი 15—20 წლის წინათ იყო მოსული ოჯახში“.

რძალი უფროსებს მესამე პირის მეშვეობით ელაპარაკებოდა. „ქალებს, მეტადრე რძლებს, უფროსების (მამამთილ-დედამთილი და მამა) დიდი მორიდება აქვთ: პირველთ „ვაქებატონობით“ და უკანასკნელ „გულობით“ იხსენიებენ, ესენი კი რძალს გოგოთ იხსენიებენ. რძალი მათ პირდაპირ ხმას არ გასცემს ვერ ელაპარაკება ხმამალა არამედ მოენის (თარჯიმნის) მეშვეობით“ [27, 121], — აღნიშნავდა კ. გვარამაძე.

იგი არა მხოლოდ უფროსებს უნდა შეხვედროდა ფეხზე ადგომით, არამედ გზად მიმავალ ქმრის პატარა ბიძაშვილ ვაჟსაც კი. გზად მიმავალ ქალს შორს მდგომი ვინმე დროული ქალი ან კაცი რომ შეენიშნა, გაუსწორდებოდა თუ არა, გულზე ხელს დაიდებდა და თავის დაკვრით მიესალმებოდა უხმოდ.

ახალ რძალს ევალებოდა პურის ჭამის დროს სუფრასთან მომსახურებოდა უფროსებს. მას მათთან ერთად არ შეეძლო სუფრასთან დაჯდომა და პურის ჭამა. ერთი წლის მანძილზე ის შლიდა საღამოთი ოჯახის წევრების ლოგინს და დილით ალაგებდა. დაწოლის წინ დედამთილ-მამამთილს ფეხსაცმელს და წინდებს გახდიდა, ფეხებს დაბანდა და ისე დააძინებდა. ოჯახის უფროსებისადმი რძლის დამოკიდებულება არის ასახული ხალხურ ლექსში:

„ისრე უნდა სახლის რძალი,  
ირხოდეს ვერხვივითა;  
დედამთილსა ემსახუროს,  
მამამთილსა ღმერთივითა“.

ახალდაქორწინებულები ოჯახის წევრებისაგან მორიდებით იძინებდნენ. დარბაზი თუ ავილაკიანი იყო, მაშინ მასზე ეძინათ, თუ არა და ბოსელში ან საბძელში ჰქონდათ გამართული საძინებელი ტახტი წლე-

ბის მანძილზე. ასეთივე წესი არსებობდა ახალი ცოლ-ქმრისათვის საქართველოს მთაშიც [39, 299].

სამცხე-ჯავახეთში ახალ რძალს, და საერთოდ, ქალს ოჯახის, გვარის თუ სოფლის ხალხის და უცხოთა წინაშე არ შეეძლო უმანდილოდ გამოჩენა. ბედს ვაცვლის დღიდან ქალს მანდილის ტარება ევალებოდა. მანდილის ტარება სავალდებულოდ ითვლებოდა მოზრდილი გოგოსთვისაც.

ქალს მორიდება მართებდა ჩაცმის მხრივაც. მას გრძელი კბა ეცვა, რომელიც ფეხის კოჭებს უფარავდა. დიდ სირცხვილად ითვლებოდა მისთვის მამაკაცს თუ სხვა უცხოს, ფეხის კოჭი ან საერთოდ შიშველი ფეხი დაენახა.

რძლისთვის მიუღებლად ითვლებოდა უფროსი თაობის წარმომადგენელთა სახელის ნსენება. დაუშვებელი იყო ასევე მის მიერ მაზლებისადმი (უფროსი თუ უმცროსი სულ ერთი იყო) სახელით მიმართვა. უშუალო საუბრისა თუ სხვასთან ხსენების შემთხვევაში, იგი მათ „ჩემო მაზლოს“, ან „ვარდოს“ ეპითეტით მიმართავდა.

ასევე, მას არ შეეძლო სახელით მიემართა უფროსი თაობის დედაკაცისათვის. მიუხედავად ნათესაობის ხარისხისა, ყველას „დედამთილო“-თი ან „დედა“-თი მოიხსენიებდა. უმცროსი რძალი უფროს რძალს არა სახელით, არამედ „ქალო“-თი მიმართავდა. ყველა მულს (უფროსს თუ უმცროსს) სახელს ვერ ეტყოდა, მათაც „ქალო“-თი იხსენიებდა.

საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, სამცხე-ჯავახეთშიც მიუღებელი იყო სხვისი თანდასწრებით ახალგაზრდა ცოლ-ქმარს შორის თამამი და ხმამაღალი საუბარი. გარეშესთან ყოფნის დროს ქალი ქმარს ხმამაღლა ვერ დაელაპარაკებოდა. ცოლ-ქმარი ერთმანეთს არა სახელით, არამედ კაცი ცოლს „ქალო“-თი და ქალი ქმარს „კაცო“-თი მიმართავდა.

საერთოდ, ოჯახის, გვარის თუ სოფლის უფროსებისა და მამაკაცების წინაშე ქალის (განსაკუთრებით რძლების) მორიდების წესი ფართოდ იყო გავრცელებული სხვადასხვა ხალხებში. საბჭოთა ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში მორიდების ინსტიტუტის სახეობათა შესახებ შემუშავებული სქემიდან ჩვენს შესასწავლ რეგიონში შედარებით სრული სახით შემორჩენილი იყო ქალის მორიდება ქმრის ნათესავებისა და თანასოფლელების (განსაკუთრებით უფროსი თაობის წარმომადგენელთა) მიმართ; ხოლო დანარჩენი (მორიდება მშობლებსა და შვილებს, ცოლ-ქმარს, სიძესა და ცოლის ნათესავებს შორის) — ფრაგმენტულად. ეს გვაფიქრებინებს, რომ მორიდების ინსტიტუტი დამახასიათებელი მოვლენა იყო საქართველოს ამ კუთხეში.

მორიდების ჩვეულებას ყურადღება მიაქციეს უკვე გასული საუკუნის II ნახევარში. მასზე განსაკუთრებით გაამახვილეს ყურადღე-

ბა საბჭოთა ეთნოგრაფებმა. მიუხედავად ამისა, მისი წარმოშობის დროზე, ფუნქციასა და მნიშვნელობაზე მკვლევართა შორის ერთიანი შეხედულება არ არსებობს. მკვლევართა ნაწილი (ლებბოკი, ვილგენი, ზიბერი, ლიპპერტი) საოჯახო-საქორწინო აკრძალვების წარმოშობას უკავშირებს მოტაცებით ქორწინებას, მეორენი (ყირო-ტელონი, ფაისონი, პოვიტი, ფრეიდი, ფრეზერი, შტერნბერგი და სხვანი) მას მიიჩნევენ სქესობრივი ურთიერთობის ამკრძალავ მექანიზმად. მესამენი (ედ. ტეილორი და სხვ.) მას თვლიან მატრილოკალური დასახელებიდან პატრილოკალურზე გადასვლის ეპოქის გადმონაშთად.

საოჯახო-საქორწინო აკრძალვებისა და მორიდების საკითხის შესწავლაში დიდი წვლილი შეიტანა ა. მაქსიმოვმა [144]. მან სპეციალურ სტატიაში განიხილა ამ ჩვეულების შესახებ არსებული ყველა თეორია. მისი შრომიდან ჩანს რომ პირველი თეორია ამ აკრძალვებისა და მორიდების წარმოშობას უკავშირებს მოტაცებით ქორწინებას. მეორე თეორია მათი წარმოშობის საფუძვლად მიიჩნევს დაუშვებელი სქესობრივი ურთიერთობის აკრძალვას. მაქსიმოვმა ორივე თეორია კრიტიკულად შეაფასა. მეორე თეორიასთან დაკავშირებით გამოთქვა აზრი, რომ მას შეუძლია ახსნას მხოლოდ ერთი რიგის ფაქტები (მამაკაცსა და ცოლის ნათესავ ქალებს ან ქალსა და ქმრის ნათესავ მამაკაცებს შორის არსებული შეზღუდვა-აკრძალვები), მაგრამ მათ პარალელურად არსებული სხვა რიგის ფაქტებისათვის (მამაკაცსა და ცოლის ნათესავ მამაკაცებს ან ქალსა და ქმრის ნათესავ ქალებს შორის არსებული შეზღუდვები) სრულიად გამოუსადეგარი.

იგი უფრო იხრება მესამე (ედ. ტეილორის) თეორიისაკენ, რომლის მიხედვით საოჯახო-საქორწინო აკრძალვები წარმოადგენს მატრილოკალურიდან პატრილოკალურ დასახლებაზე გადასვლის დროის გადმონაშთს. მ. მაქსიმოვი აჯამებდა რა ამ შეხედულებას, აღნიშნავდა, რომ მის არსს შეადგენს ოჯახის წევრებსა და მასში ახალშესულ უცხო შორის არსებული განსხვავების ხაზგასმით აღნიშვნა. ამასთან ერთად იგი ფიქრობდა, რომ ამ ჩვეულების საფუძველია ქორწინების ლოკალიზაციის ცვლილებასთან ერთად ბუნებრივი თავაზიანობა და თავდაჭერილობა. ეს ფსიქოლოგიური ახსნა შემდეგში უფრო განავითარა ნ. კისლიაკოვმა და მეოთხე თეორიად ჩამოყალიბდა [134, 210].

ზემოთ მითითებულ მეორე თეორიას იზიარებს ლ. შტერნბერგი. იგი ფიქრობს, რომ საოჯახო-საქორწინო აკრძალვები და მორიდების ჩვეულება სქესობრივი ტაბუს შედეგია [169]. მას სავსებით ეთანხმებიან ნ. დირენკოვა და ი. ვინნიკოვი [127].

ნ. კისლიაკოვი 1959 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში გაკვრით შეეხო ტაჯიკებთან მორიდების არსებობის ფაქტს და აღნიშნა, რომ ვინაიდან ამ ინსტიტუტს საერთოდ ერთი მიზეზი უდევს საფუძვლად,



ამიტომ ეს საკითხი უნდა გადაწყდეს მისი ყველა ფორმის აღრიცხვისა და შესწავლის საფუძველზე. მოგვიანებით იგი ფართოდ შეეხება ამ საკითხს. აქ მან ამ აკრძალვების საფუძველად მიიჩნია თვით საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობის ჩასიათი, დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის მორიდებისა და თავდაჭერილობის ბუნებრივი გრძნობა [135, 237]. როგორც ვხედავთ, ნ. კისლიაკოვმა ფსიქოლოგიური ახსნა მოუძებნა ამ ინსტიტუტს.

მესამე თეორიისაკენ იხრება მ. კოსვენი და აღნიშნავს, რომ მორიდების ჩვეულებანი წარმოიშობა საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე და მასში გამოხატულებას პოულობს მატრიარქატიდან პატრიარქატიზე და ნაწილობრივ პატრილოკალურ დასახლებაზე გადასვლის პროცესი.

საოჯახო-საქორწინო აკრძალვებსა და მორიდების საკითხს სწავლობს ი. სმირნოვა ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობის ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე. მისი გამოკვლევებიდან ჩანს, რომ ჩრდილო კავკასიის ხალხებში შედარებით სრული ფორმით შემონახული იყო უკანასკნელი ორი სახე. იგი კრიტიკულად განიხილავს არსებულ თეორიებს და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ მორიდება ასახავს მატრილოკალურიდან პატრილოკალურ დასახლებაზე გადასვლას, რომ „მორიდების ჩვეულება იყო არა უბრალო გადმონაშთი. არა ნეიტრალური ყოფითი ტრადიცია, არამედ ისინი მიეკუთვნება იმ ელემენტთა რიცხვს, რომლებიც განამტკიცებდნენ პატრიარქალურ-ფეოდალურ საზოგადოებას, პატრიარქალურ ოჯახს“ [156, 89]. და მას პატრიარქალური ოჯახის ხანის ერთ-ერთ უარყოფით გადმონაშთად მიიჩნევს.

რაც შეეხება მორიდების ისეთ ფორმებს, როგორცაა: სახელის წარმოუთქმელობა, ქალის თავხურვა და ზოგიერთი სხვა წესი, მან დაუკავშირა ადრეულ რელიგიურ შეხედულებებს და მის ანარქულად მიიჩნია.

ი. სმირნოვამ მორიდების ინსტიტუტი ფორმაციული კრიტერიუმით შეაფასა. მისი აზრით, მორიდება საზოგადოებრივი და კულტურული განვითარების ადრეული (წინაკლასობრივი და ფეოდალური) საფეხურისთვისაა დამახასიათებელი და იგი არ შეიძლება შევიტანოთ კომუნისტური ფორმაციის სოციონორმატიულ სისტემაში. აქ ის მიჩნეულია მავნე, ნეგატიურ გადმონაშთად და გვთავაზობს წინადადებას, რომ ვეძებოთ მისი ლიკვიდაციის რაც შეიძლება მართებული გზები [156, 68]. ამ საკითხებმა დისკუსია გამოიწვია მკვლევართა შორის.

ს. არუთინოვის შეხედულებით, მორიდებაში გამოხატულებას პოულობს სირცხვილი, თავდაჭერა, დაფასება. სოციალისტური კულტურის ჩარჩოებში მას შესაძლებლად მიაჩნია, რომ მორიდება მხოლოდ

უარყოფითი შეფასება მიიღოს. ამასთან ერთად, იგი კითხვის ქვეშ აყენებს მორიდების ყველა სახის ერთ სისტემაში გაერთიანების საკითხს. მან გამოთქვა მოსაზრება, რომ მეორე სახე ამ სისტემიდან განსხვავებულია დანარჩენებისაგან როგორც ფუნქციით, ისე სტრუქტურითა და წარმოშობით. ამასთან ერთად, იგი არ გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ ამ აკრძალვებში თავის გამოხატულებას პოულობს ადამიანებს შორის თავაზიანობა და თავმდაბლობა. აქედან გამომდინარე, დასაშვებია, რომ ამ აკრძალვების გენეზისი და ფუნქცია აღმზრდელობითი ხასიათის ამოცანებს უკავშირდებოდეს [120, 98].

ბ. ბგაუნოკოვი ეთანხმება ი. სმირნოვას და ა. პერშიცს იმაში, რომ მორიდება ადრეულ ფორმაციათა წარმონაქმნია. აქვე აღნიშნავს, რომ ვინაიდან იგი ობიექტურად არსებობს, უნდა გავიგოთ — რატომ? მას ამ ჩვეულების ფორმაციული შეფასება არასწორად მიაჩნია და მიუთითებს, რომ თვით ის ფაქტი, რომ მოცემული მოვლენა სათავეს იღებს უკვე წარსულ სოციალურ ფორმაციაში, არ შეიძლება მისი შეფასების არგუმენტად გამოდგეს [126, 59].

გ. მარკოვი სამართლიანად მიიჩნევს ამა თუ იმ მოვლენის „ფორმაციული“ კრიტერიუმით შეფასებას. მას მორიდების ჩვეულება მიაჩნია სხვადასხვა საზოგადოებრივ პირობებში წარმოშობილად. აქვე მიუთითებს, რომ ჩვენს ქვეყანაში სოციალისტური წყობილების გამარჯვებით მოისპო მორიდების, როგორც სოციალური ინსტიტუტის საფუძველი. ამდენად, იგი იქცა სოციალისტური საზოგადოებრივი ურთიერთობისათვის უსარგებლო და უარყოფით გადმონაშთად [145, 63]. მორიდების ინსტიტუტში მას სხვადასხვა ეთიკური ნორმების არსებობა მეორეხარისხოვნად მიაჩნია.

ს. ტოკარევს არადამაჯერებლად მიაჩნია მორიდების ჩვეულების უარყოფისათვის „რეფერენდუმის“ და „ფორმაციული“ შეფასების მეთოდები. მიუხედავად ამისა, იგი სამართლიანად თვლის ი. სმირნოვასა და ა. პერშიცის მიერ ამ ჩვეულების უარყოფითად შეფასებას არა იმიტომ, რომ მოსახლეობის უმრავლესობა წინააღმდეგია, არც იმიტომ, რომ ეს აკრძალვები წარმოიშვა პირველყოფილი და თემური თუ ადრეფეოდალური ეპოქების წიაღში, არამედ იმიტომ, რომ ეს აკრძალვები, ამ შემთხვევაში შიდასაოჯახო, — სეგრეგაციის ტენდენციებს უწყობს ხელს [160, 75].

მორიდების ზემოთ აღნიშნული ოთხი ფორმა მეტ-ნაკლები პირულობით შემორჩენილი იყო სამცხე-ჯავახეთში და შეიძლება ითქვას მთელ საქართველოშიც. ეს საშუალებას გვაძლევს კრიტიკულად შევხედოთ ოთხივე ფორმის ერთ ინსტიტუტში გაერთიანებისა და მათი წარმოშობის საერთო ძირის ძებნის საკითხს, რასაც ყურადღება მი-აქცია ს. არუთინოვმა. ჩვენ ვიზიარებთ მის აზრს ამასთან დაკავში-

რებით და მხოლოდ დავამატებთ, რომ მორიდების მეორე ფორმასთან ნაწილობრივ კავშირში უნდა იყოს მესამე და მეოთხე ფორმა. სამივე ფორმაში ფიგურირებს, უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას, ცენტრალური ადგილი უკავია უფროს-უმცროსებს შორის დამოკიდებულებას (განურჩევლად სქესისა).

რაც შეეხება პირველ ფორმას, იგი სულ სხვა სახისა შეიძლება იყოს. დასაშვებია, რომ მისი სათავეები სქესობრივ ტაბუშია საქებარი. ამდენად, სქესობრივი ტაბუს მომხრეები მორიდების ამ ფორმის მიმართ მართალნი უნდა იყვნენ და არ შეიძლება მათი ხელალებით უარყოფა.

აკრძალვების მეორე, მესამე და მეოთხე ფორმა შესაძლებელია სამხედრო დემოკრატიის თუ პატრიარქალური ეპოქის პირმშოს წარმოადგენდეს. ამასთან ერთად გამორიცხული არაა ფსიქოლოგიური მომენტიც (მისი წარმოშობის დროს თუ არა შემდგომ განმტკიცებაში მაინც).

ვფიქრობთ, რომ მორიდების ინსტიტუტის შეფასების დროს შესაძლებელია გამოვიყენოთ „ფორმაციული კრიტერიუმი“, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ იგი ჯერ კიდევ არ იძლევა დამაჯერებელ გადაწყვეტას. ამ შეფასების დროს მხედველობაში უნდა მივიღოთ ისიც, რომ საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურზე წარმოშობილი მოვლენა გარკვეულ დრომდე ფორმით შეიძლება იგივე დარჩეს, შინაარსი კი შეიცვალოს. მან დაკარგოს ადრინდელი და ახალი საზოგადოებრივი ცხოვრების შესაბამისი მნიშვნელობა შეიძინოს.

მკვლევართა გარკვეული ნაწილი აკრძალვებისათვის დამახასიათებელ სხვადასხვა ეთიკურ ნორმებს მეორე ხარისხოვნად მიიჩნევს. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ მორიდება „გლეხური ეთიკეტია“ და ორივეს საერთო წარმოშობა აქვს, რატომ უნდა მივიჩნიოთ ამა თუ იმ ფორმაში ეთიკური ნორმები მეორე ხარისხოვნად? რომელი ქვესისტემაც არ უნდა ავიღოთ, მასში ეთიკის განსაზღვრული წესები საკმაოდ ძლიერად მოქმედებენ დიალექტიკური მოხსნა-შენახვის კანონის ძალით დრომოჭმულთან შედარებით ამ სისტემაში სწორედ ეს ეთიკური ნორმები მეტადაა შემონახული.

საერთოდ ამა თუ იმ მოვლენის კვლევისას საჭიროა შევისწავლოთ სად, როდის და როგორ მოქმედებდა იგი. ყოველ მოვლენაში არ არის გამორიცხული მეტ-ნაკლები თანაფარდობით სხვადასხვა მხარეების მოქმედება. სავსებით დასაშვებია, რომ ერთ შემთხვევაში, ერთ პერიოდში თუ ერთია წამყვანი — პირველხარისხოვანი, სხვა დროს, სხვა შემთხვევაში მეორეხარისხოვანი იქცევა ძირითადად და წამყვანად, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს ამ მხარეთა ურთიერთკავშირს.

ამასთან ერთად ეთიკურ-მორალური ნორმები, რომლებიც ხშირად კოლექტიურ ჩვევებშია გამოხატული, სოციალური მოვლენებისა და სოციალური ზოგადობების განვითარებასთან ერთად მუდმივ ცვლილებას განიცდის, წარმოიშვება სხვადასხვა ეპოქებში და კონკრეტულ-ისტორიულ პირობებში, აქვს შესაბამისი ფორმა და შინაარსი. ამიტომ, ყოველი მოვლენა მის ისტორიულ განვითარებაში უნდა იქნეს განხილული. მხოლოდ კონკრეტულ პირობებში, ისტორიული განვითარებისაგან მოწყვეტით მისი შესწავლა არამართებულია და ადვილი შესაძლებელია მისი საერთო შეფასების დროს გაკეთდეს მცდარი დასკვნები.

საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების ზოგიერთი ელემენტის უარყოფითად შეფასება შეიძლება გამართლებულად ჩაითვალოს, მაგრამ ხალხში მოქმედი ჩვეულება შეუძლებელია ყოველმხრივ მიუღებელი იყოს. ჩვენ ანგარიში უნდა გაუწიოთ საკვლევე რეგიონისა და მისი მოსახლეობის თავისებურებებს და ნაკლებად გამოვიყენოთ ყოფისა და კულტურის ზოგადი მოდელები.

ამასთან ერთად, როგორ შეიძლება ესა თუ ის მოვლენა წარმოშობის დროის მიხედვით უარყოფითად ან დადებითად შეფასდეს? სამართლიანად შენიშნავს, ბ. ბაჟენოკოვი „ნუთუ გვჭირდება იმის მტკიცება, რომ ძველი თუ წარსული, ისევე როგორც უფრო მეტად განვითარებული სხვა კულტურა საზოგადოებრივ ურთიერთობაში არ წარმოადგენს ცუდს“ [145]. განა დასაშვებია, რომ მორიდების ჩვეულება შეფასებული იქნეს საერთოდ უარყოფითად და მავნე გადმონაშთად, როდესაც მასში გარკვეული რაოდენობით — თუნდა მეორეხარისხოვანი — არის დადებითი, დღევანდელი ცხოვრებისათვის სავსებით მისაღები.

ვფიქრობთ, რომ საკითხის კვლევისას მთავარია არა იმდენად ის თუ როდის წარმოიშვა ეს მოვლენა, არამედ ის თუ რამ განაპირობა მისი წარმოშობა, მისი დანიშნულება, არსი და ფუნქცია; რა შინაარსობრივი ცვლილებები განიცადა როგორც წარმოშობის, ისე შემდგომი არსებობის პერიოდში, რა სახით მოაღწია ჩვენამდე და როგორ ფუნქციონირებს დღეს. ეს უშუალოდ გამომდინარეობს ვ. ი. ლენინის იმ დებულებიდან, რომ საჭიროა „ყოველ საკითხს შევხედოთ იმ თვალსაზრისით თუ როგორ წარმოიშვა ისტორიაში განსაზღვრული მოვლენა, რა და რა ეტაპები განვლო ამ მოვლენაში თავის განვითარებაში და მისი ამ განვითარების თვალსაზრისით შევხედოთ თუ რად იქცა ეს მოვლენა ამჟამად“ [3, 556].

ვ. ი. ლენინის ეს მითითება საშუალებას გვაძლევს მეცნიერული მეთოდების გამოყენებით რეტროსპექტულად აღვადგინოთ ამა თუ იმ მოვლენის არა მარტო წარსული, არამედ მის დღევანდელ არსსაც ჩავწვდეთ და გავიგოთ შემდგომი განვითარების პერსპექტივებიც.

16.03.2022

მორიდების ინსტიტუტის ისტორიულ ჭრილში (შეიძლება ითქვას ფორმაციული) შესწავლა საშუალებას მოგვცემს მის თითოეულ ფორმაში (რომლებიც ცალკე აღებული მრავალრიცხოვან ჩვეულებათა კომპლექსს წარმოადგენენ) გამოვყოთ დღეისათვის უარყოფითი და დადებითი.

მ. გეგეშიძე ტრადიციულ ქართულ ოჯახში ოჯახის წევრთა სქესობრივ-საკობრივი განსხვავებისა და ოჯახის უფროსი თაობისადმი პატივისცემის არსებობას თვლის ეთნიკურ ტრადიციების თავისებურ გამოხატულებად [25, 143].

ჩრდილოეთ კავკასიის მოსახლეობაში ყოველგვარი ძველი წეს-ჩვეულებების მავნებლობის შესახებ მიუხედავად 50 წლიანი გაძლიერებული აგიტაცია-პროპაგანდისა (პრესა, რადიო, ტელევიზია, ლექცია-სემინარები), მოსახლეობის 1/3 მაინც ჯერ კიდევ მტკიცედ მოითხოვს საქორწინო-საოჯახო აკრძალვების დაცვას. ეს მონაცემები იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვეულებათა ამ კომპლექსში მავნე და დრომოჭმულისაგან უნდა გამოვყოთ ხალხისათვის მისაღები და შემდეგ გავწიოთ პროპაგანდა პირველის უარსაყოფად და მეორის დასაცავად.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ უმძრახობის შესწავლა უნდა მოხდეს სხვადასხვა დისციპლინების (ეთნოგრაფია, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია და ა. შ.) მიერ კომპლექსურად. ეს შესწავლა უნდა ეყრდნობოდეს ისტორიული შედარებისა და რეტროსპექტიულ მეთოდებს. მხოლოდ ასეთი მიდგომით შეიძლება ამ ინსტიტუტის წარმოშობა-განვითარების, მისი ფუნქციისა და არსის, მასში დადებითისა და უარყოფითის, დღეისათვის მისაღები და დასაგმობი მხარეების საფუძვლიანი გამოკვლევა.

\* \* \*

ქორწილის შემდეგ პატარძალი და, საერთოდ, ქალი დღესაც იჩენს თავაზიანობას და მორიდებას უფროსი თაობის წარმომადგენლების წინაშე; მაგრამ არა ისეთი მკაცრი შეზღუდვებით, როგორც ეს წარსულში იყო. დედამთილ-მამამთილს და სოფლის უფროსი თაობის ხალხს (განურჩევლად სქესისა) ახალი რძალი დღესაც ეუმძრახება, მაგრამ ასე გრძელდება არა წლობით, არამედ მხოლოდ ერთი-ორი თვე. დღეისათვის უმძრახობის და, საერთოდ, მორიდების ინსტიტუტს დაკარგული აქვს ადრინდელი შინაარსი და მნიშვნელობა. იგი მხოლოდ და მხოლოდ უფროსი თაობის, ქალისა და მამაკაცის მიმართ თავაზიანი მოქცევის, პატივისცემის გამოხატულებას წარმოადგენს, რომელიც კი არ ეწინააღმდეგება საბჭოთა ცხოვრების წესს, არამედ პირიქით, ხელს უწყობს საბჭოთა ახალგაზრდობის მაღალ იდეურ და ზნეობრივ აღზრდას.



შეიცვალა ქალის დამოკიდებულება ქმრის ნათესავებთან და სპერტოდ, ქმრის სოფლის ხალხთან ურითერთობასა და მიმართვაშიც. ის დედამთილ-მამამთილს და სოფლის უხუცეს ქალ-კაცს „დედას“ და „მამას“ ან „დედამთილს“, და „მამამთილს“ უწოდებს, ხოლო ახალგაზრდობას კი სახელით მიმართავს. დღეს სამცხე-ჯავახეთში ქალი ოჯახის სრულუფლებიანი წევრია. ოჯახის ყოველგვარი საქმე მასთან შეთანხმებით წყდება. იგი საოჯახო თუ საზოგადოებრივ საქმიანობაში მამაკაცის მხარდამხარ იღვწის.

სრულიად გაქრა ყოფიდან ნათლია//მეგვარის მიერ ახალი რძლის გაბატონების ე. წ. „გამინდვრების“, და ამ გზით მისი გარე საოჯახო საქმიანობაში ჩაბმის ცერემონიალი. ქალი ქმრის ოჯახში მისვლისთანავე აქტიურ მონაწილეობას იღებს როგორც შიდა საოჯახო, ისე გარე საქმიანობაში.

კვლავ ხდება ქორიწილის წლისთავზე ქალის მშობლების სახლში „ნაწვევად“ წასვლა, მაგრამ რამდენადმე შეცვლილი სახით. მას დაკარგული აქვს ადრინდელი შინაარსი და ეს სრულდება მხოლოდ და მხოლოდ გათხოვილი ქალის პატივისცემის მიზნით. მართალია, ეს რიტუალი ნაწილობრივ ფორმითა და სახელწოდებით იგივე დარჩა, მაგრამ სხვა მნიშვნელობა შეიძინა. ორსული ქალი ქმრის ოჯახიდან რაიონულ საავადმყოფოში მიყავთ. ახალშობილი და დედა ცხრა დღე ექიმების ზედამხედველობის ქვეშ იმყოფება. საავადმყოფოდან დედა და შვილი უკვე ქალის მშობლებს მიჰყავთ, სადაც რჩებიან ერთი თვე.

ქალიშვილის პირველ შვილს აკვანს მისი მშობლები მიართმევენ, „ეს მათ მოვალეობას შეადგენს“. ნაწვევად წასულს ნათესავ-მოკეთეები იშვიათადლა დაპატიუებენ. იგი გამონაკლისის სახით შეიძლება შეგვხვდეს. თავისთავად გაქრა ნაწვევად წასულისათვის ქმრის ოჯახიდან ქადა-ნაზუქის გატანება და შემდეგ მათი მეზობელ-ნათესავებში დარიგების წესი. შეიძლება ითქვას, რომ „ლოგინის ძღვენის“ მიტანის ჩვეულებაც უკვე გაქრობის პირზეა მისული. თუ სრულდება იმავე წესითაა, როგორც თავის ადგილზე გვაქვს აღწერილი, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ დედა-შვილისათვის განკუთვნილი საჩუქარი უფრო მრავალფეროვანი და ძვირადღირებულია.

## დასკვნა

საქორწინო წეს-ჩვეულებების შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული და საარქივო მასალების, წერილობითი წყაროებისა და სპეცი-ალური ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე ირკვევა, რომ სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში ქორწინება წარმოადგენდა მეტად რთულსა და მრავალსაფეხურიან ინსტიტუტს, რომლისთვისაც, საერთო ქართულ ტრადიციებთან ერთად, დამახასიათებელი იყო ზოგიერთი ადგილობრივ თავისებურებანიც. ამასთან ერთად, ამ ინსტიტუტის ზოგიერთ რიტუალში მკლავნდება მეტად არქაული ელემენტები; ვლინდება როგორც რელიგიური, ისე სოციალური და ეკონომიური ფაქტორები. აღნიშნული ვითარება შეინიშნება საქორწინო ურთიერთობის თითქმის ყველა ეტაპზე.

ქორწინებისათვის სავალდებულო პირობები ითვალისწინებდა გვარებს შორის საქორწინო ურთიერთობის მოგვარებას, მშობლების როლს ამ ურთიერთობაში, ქალ-ვაჟის საქორწინო ასაკის დადგენას და მათ შერჩევა-გაკითხვას. გაირკვა, რომ გვართა უმრავლესობა ეგზოგამიურობით ხასიათდებოდა. სხვადასხვა გვართა შორის ქორწინების ერთ-ერთი ამკრძალველი პირობა იყო მათ შორის ნათელ-მირონობით შექმნილი ნათესაობა.

ქალ-ვაჟის შერჩევა-გაკითხვა ითვალისწინებდა მათი როგორც ჯიშ-ჯილაგის, ისე მათი მშობლებისა და პირადი თვისებების შემოწმებას. ამავე დროს მხედველობაში იღებდნენ ვაჟის სოფლის გეოგრაფიულ მდებარეობას.

სპეციფიკური ჩანს მოციქულის როლი. აღმოჩნდა, რომ საქართველოს ზოგიერთ კუთხისაგან განსხვავებით, სამცხე-ჯავახეთში მოციქულობა ხელობად არ გადაქცეულა და ცალკე ინსტიტუტად არ ჩამოყალიბებულა. მოციქულობასთან უშუალო კავშირშია „ბეჟს გაცვლა“ — დაწინდვა, რომელიც სრულდებოდა ქალის ოჯახში. ამ რიტუალში უკანასკნელ დრომდე ფიგურირებდა დამოყვრებულ მხარეთა შორის მანდილების გაცვლა.

„ბეჟს გაცვლის“ შემდეგ სრულდებოდა მთელი რიგი სავალდებულო რიტუალები, რომელთაგან ზოგიერთი თავისი სპეციფიკურობით იქცევს ყურადღებას. მეტად მნიშვნელოვან საკითხად მიგვაჩნია სამამათილოსა და საპატარძლოს შორის არსებული ურთიერთობა.



ნიშნობის რიტუალის სპეციფიკურობას შეადგენდა ის ფაქტი, რომ ამ სალხინო სუფრაზე, რომელიც თავისი მასშტაბურობით იგივე ზოგჯერ ქორწილის სუფრას უტოლდებოდა, ქალ-ვაჟი მონაწილეობას არ იღებდა.

ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში საინტერესოდ მოჩანს „გადასაწყვეტზე“ (საქორწილო) შეთანხმება დამოყვრებულ ოჯახებს შორის, რომელშიაც აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ქალის ოჯახის ახლობელ ნათესავთა გარკვეული წრე. ეს გვაფიქრებინებს, რომ წარსულში საქორწინო ურთიერთობა წესრიგდებოდა არა მხოლოდ ორი ოჯახის, არამედ ნათესავთა ფართო წრის შეთანხმებით. ამავე დროს ეს ჩვეულება უნდა უკავშირდებოდეს ქორწინების ისეთ ფორმას, რომლისთვისაც ნიშანდობლივს წარმოადგენდა ქალის ოჯახის წინაშე ვაჟის ოჯახის მატერიალური ვალდებულება.

ირკვევა, რომ საქორწინო ურთიერთობის მოგვარების საქმეში სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში მზითევს გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა. ვფიქრობთ, რომ აქ არსებული მზითვის ფორმა საქართველოში ძველთაგანვე დამკვიდრებული მზითვის ინსტიტუტის ადრეული სახეობა უნდა იყოს.

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის საქორწინო წეს-ჩვეულებათა მრავალსაფეხურიანსა და რთულ სისტემაში თავისი მდიდრული და მრავალფეროვანი რიტუალებით გამოირჩეოდა ქორწილი, რომელშიაც რიგ შემთხვევაში ვლინდება მეტად არქაული ფორმები. მეტად საინტერესო ჩვეულებას წარმოადგენდა სანადიმო ადგილას ნეფე-დედოფლისათვის „აჯლის“ მოწყობის წესი. აღმოჩნდა, რომ აჯლის წინ სრულდებოდა ნეფისადმი დედოფლის „ჩაბარების“ რიტუალი, ამავე დროს ვაჟის სახლში იგი მათთვის წარმოადგენდა პირველ საძინებელ ტახტს. შესწავლამ მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ „აჯილაკს“ ღრმა ფესვები აკავშირებს ქართველი ხალხის სოციალური ყოფისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების უძველეს საფეხურთან.

საპატარძლოს „დახსნის“ შესახებ არსებულ მასალაში მკვეთრად გამოიკვეთა ქალზე ძმის „ხელის“ უფლება. საერთოდ, „ველის“ უფლება ქართულ ისტორიულ მეცნიერებაში მიჩნეულია ადრეფეოდალური ხანის მემკვიდრეობად (ივ. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი). ვფიქრობთ, რომ ამ ეპოქის წეს-ჩვეულებამ თავისებური ასახვა ჰპოვა საქორწინო რიტუალშიც, რაც ფრაგმენტული სახით დღემდე შემორჩენილი.

ნეფისადმი დედოფლის „ჩაბარების“ რიტუალი, რომელიც სრულდებოდა აჯლის წინ ქალის სახლში, შესაძლებელია წარმოადგენდა ქორწინების გაფორმების საბოლოო აქტს, რომელსაც შემდეგში ჩაუნაცვლა საეკლესიო ჯვრისწერა.



ჯვრისწერის დროს გამოყენებული გვირგვინები, მკვლევართა (ზ. ბარდაველიძე, ვ. ითონიშვილი), მზის სიმბოლოს წარმოდგენა და მათი დახურვა ნეფე-დელოფლის თავზე მაგიური მიზნით ხდებოდა.

საინტერესო რიტუალთა რიგს განეკუთვნება ქალის ოჯახში საჯაროდ მზითვის და „სანიჭრის“ დაძახება, შემდეგ კი ვაჟის ოჯახის წარმომადგენელთა მიერ მზითვის „კიდობნის“ გამოსყიდვა“.

თავისებური სპეციფიკურობით აისახა კერის კულტი სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის საქორწინო რიტუალში, რომელიც ვლინდება ვაჟის ოჯახში პატარძლის ქვაბზე დადგომის, ერბოთი და თაფლით სავესე ქოთნების გარშემო სამჯერ შემოვლისა და სხვა ჩვეულებებში. აღმოჩნდა, რომ ქვაბზე ფეხის შეხებით ხდებოდა ოჯახში შესული ახალი წევრის საოჯახო კერასთან ზიარება და მისი დაცვა-განწმენდა მავნე სულებისაგან. ინკორპორაციის რიტუალში ერბოს და ხორბლის გამოყენება უნდა აიხსნას არა მარტო ოჯახში ახალი წევრის მიღებით, არამედ საოჯახო საქმიანობაში მის ზიარებასა და ოჯახის ბარაქიანობის სურვილითაც.

სამცხე-ჯავახეთში საქორწილო სუფრის ერთ-ერთი თანმხლები ატრიბუტი იყო საქორწილო სიმღერები და ცეკვები, რომელიც მეტად მდიდარი რეპერტუარით გამოირჩეოდა. აქ არსებულ სიმღერათა თავისებურებას ის შეადგენს, რომ დამკვიდრებული იყო მეტად მკაცრად რეგლამენტირებული სასიმღერო ტექსტები, რომლებიც სრულდებოდა გარკვეული თანამიმდევრობით. თითოეული სიმღერის სამპირულმა რიგთა მონაცვლეობით შესრულებამ, თითოეული ხაზის პირველი ნაწილის სამჯერ გამეორებამ, ვფიქრობთ, განაპირობა სიმღერათა სამსტრიქონიანობაც. ამ მონაცემების საფუძველზე, შესაძლებელია აქ არსებული საქორწილო სიმღერები წარმოადგენდა ქართული ხალხური გუნდური სიმღერების ერთ-ერთ უძველეს სახეობას.

დიდ სიძველეს ამჟღავნებს საქორწილო საფერხულო ცეკვები. თავისი არქაულობით მეტისმეტად და აშკარად გამოირჩევა ე. წ. „შვიდი წყვილი ფერხულო“, რომელსაც საქართველოს სხვა კუთხეებში პარალელი არ ეძებნება. ეთნოგრაფიული მასალისა და წერილობითი მონაცემების ანალიზის საფუძველზე ვფიქრობთ, რომ რამდენადაც ფერხულები, როგორც წრიული ცეკვები ასოცირებულია მზის მოძრაობასთან, ამდენად, შვიდი წყვილი ფერხულის შესრულება შესაძლებელია უკავშირდებოდეს შვიდ ციურ მნათობს — ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის სრულ შემადგენლობას.

ქორწილში მიწვეული ნათესავ-მოკეთეების მიერ მექორწილე ოჯახისადმი ეკონომიური დახმარების ფორმების შესწავლამ გვიჩვენა, რომ იგი შეიძლება იმ დროის ანარეკლი იყოს, როდესაც საქორწინო

ურთიერთობის მოგვარება და მასთან დაკავშირებული სათანადო ხარ-  
ჯების გაღება ნათესავთა ფართო წრის მოვალეობა იყო.

საქორწილო რიტუალში საინტერესო ელემენტად გვესახება „ნე-  
ფის განადირების“ ცერემონიალი. მისმა შესწავლამ გვაფიქრებინა,  
რომ თავისი სიუჟეტით იგი მიეკუთვნება ხალხური სანახაობითი  
წარმოდგენის სფეროს. ამავე დროს მასში ასახული უნდა იყოს იმ  
ეპოქის ფრაგმენტები, როდესაც ქორწინება არა მხოლოდ ორი ინდი-  
ვიდუალური ოჯახის, არამედ გარკვეული სოციალური წრის — კო-  
ლექტივის საერთო საქმე იყო.

ჯერჯერობით მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობაში დაფიქ-  
სირდა მეტად საინტერესო მასალა ღვთაება „ჭაბუკზე“. გადმოცემის  
თანახმად, ქმრის სახლში მისულ პატარძალს როგორც ზემოთ აღვნიშ-  
ნეთ, პირველ დამეს არა ქმართან, არამედ ღვთაება „ჭაბუკთან“ უნდა  
დაეძინა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის შურს იძიებდა ქალზე და მის  
შვილებზე. არსებული მასალის განხილვამ გვაფიქრებინა, რომ შესაძ-  
ლებელია საქართველოში, ჩვენი სამართლისმცოდნეების მიერ უარ-  
ყოფილი, მაგრამ მოგვიანებით მაინც დამოწმებული „პირველი და-  
მის უფლების“ ჩვეულების წარმოშობა-განვითარება ამ ღვთაებასთან  
არის დაკავშირებული.

გაირკვა, რომ საქართველოში და, საერთოდ, კავკასიის მოსახლე-  
ობაში არსებული მორიდების ჩვეულების ფორმები მეტ-ნაკლები  
სისრულით შემონახულია სამცხე-ჯავახეთში უკანასკნელ დრომდე  
მათმა შესწავლამ გვიჩვენა, რომ საბჭოთა მკვლევრების მიერ მორიდ-  
ების ზოგიერთი ფორმის უარყოფა სავსებით მართებულია.

ქორწინების ურთულეს ინსტიტუტთან დაკავშირებული სამცხე-  
ჯავახური მრავალფეროვანი ტერმინოლოგიის ცალკეული ტერმინი  
ზოგ შემთხვევაში ნასესხებია მეზობელი ხალხებისაგან (მაგალითად  
„ბეჟ“, „ჩარყათი“, „ჯეიზი“, „ქესუმი“ და სხვ), უდიდესი ნაწილი კი  
ქართულია. ამ ნასესხობას თავისი ახსნა აქვს. მესხეთის ტერიტორი-  
აზე მიუხედავად თურქთა სამსაუკუნოვანი ბატონობისა, მოსახლეობის  
დიდმა ნაწილმა მაინც შეინარჩუნა თავისი ეროვნულ-ქართული რო-  
გორც საქორწინო, ისე ყოფის სხვა მხარისათვის დამახასიათებელი  
ჩვეულებანი. გარეშე გავლენა კი მხოლოდ ზოგიერთ ტერმინთა გამო-  
ყენებაში აისახა. ტერმინთა ნაწილი, რომელიც დღესაც გამოიყენება  
საქორწინო ურთიერთობაში დიდ არქაულობას ამჟღავნებს. ამ მხრივ  
მეტად საინტერესოდ გვესახება სიტყვა „სანიჭარი“, რომელიც მხო-  
ლოდ და მხოლოდ ქორწილის დროს მექორწილე ოჯახისადმი ნათესავ-  
მოკეთებების მიერ მირთმეულ ძღვენ-საჩუქარს ნიშნავს. არსებული მა-  
სალის შესწავლამ გვიჩვენა, რომ ეს ტერმინი მხოლოდ სამცხე-ჯავა-  
ხეთსა და თუშეთში გვხვდება ამ მნიშვნელობით. იგი მომდინარეობს



სიტყვა „ნიჭი“-დან, რომლის არსებობა საქართველოში VIII საუკუნე-  
ნიდან მოწმდება საჩუქრის, ძღვენის, საბოძვარის აღსანიშნავად.

სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში არსებული ქორ-  
წინების ინსტიტუტის ძველი და ახალი ფორმების შესწავლამ გვიჩვენა,  
რომ იგი მთელი თავისი რიტუალებით, სოციალური ყოფის სხვა ელემენტების მსგავსად, სხვადასხვა ეპოქაში საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ცხოვრების განვითარების შესაბამისად მეტ-ნაკლები ცხოველმყოფელობით მოქმედებდა და იცვლებოდა. გარკვეული პერიოდის მანძილზე, ახალი ვითარების შესაბამისი წეს-ჩვეულების გვერდით, კვლავ განაგრძობდა არსებობას ძველიც. მათი ნაწილი თანდათანობით კარგავს რა თავდაპირველ მნიშვნელობას, ტრადიციულობის ნიღბის ქვეშ დამახინჯებულ სახეს იღებს და სრულიად ზედმეტად იქცევა დღევანდელი საბჭოთა ცხოვრების წესისათვის. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება დავასახელოთ ამ ბოლო ხანებში ფართოდ გავრცელებული (400-500 კაცი) საქორწილო სუფრა, მექორწილე ოჯახისადმი დაპატიუებულთა მხრივ დიდი ფულადი (40-50 მანეთი) დახმარება, რომელიც ზოგჯერ შემოსავლის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს.

ჩვენი საკვლევი რეგიონის მოსახლეობაში საქორწინო რიტუალისა და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების შესწავლას არა მარტო თეორიული, არამედ პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს. მათი შესწავლის შედეგად ამ სფეროში დაგროვილი ცოდნა სადღეისო ამოცანებს უკავშირდება. კვლევა შესაძლებლობას იძლევა მოსახლეობაში შეტანილ იქნეს მეცნიერული ცოდნა, ავხსნათ მეცნიერულად ცალკეული წეს-ჩვეულება, რაც დაგვეხმარება ზოგიერთი მავნე წეს-ჩვეულების დროულად აღმოფხვრაში. ამის შესახებ ნათლად არის მითითებული საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის 1975 წლის 24 ნოემბრის დადგენილებაში „მავნე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულების წინააღმდეგ ბრძოლის გაძლიერების ღონისძიებათა შესახებ“.

საქორწინო რიტუალის ყოველმხრივი შესწავლა მეცნიერულ ბაზას ქმნის მის სისტემაში ცალკეული აშკარად მავნე წეს-ჩვეულების წინააღმდეგ ეფექტური ბრძოლისათვის. მავნე წეს-ჩვეულებისა და ტრადიციის წინააღმდეგ ბრძოლა კი მოითხოვს როგორც იდეოლოგიური, ისე პრაქტიკული ღონისძიებების ჩატარებას, ე. ი. თეორიული კრიტიკა უნდა შეეფუთავსოთ სათანადო რეკომენდაციების შემუშავებასა და პრაქტიკულ საქმიანობას.

უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ მავნე წეს-ჩვეულებათა წინააღმდეგ ბრძოლა მნიშვნელოვან შედეგს არ გამოიღებს,

თუ შესწავლილი და გამოკვლეული არ იქნა წეს-ჩვეულებათა მთელი სისტემა, მასში შემავალი თითოეული მათგანის ადგილი და ფუნქცია. ასეთ წეს-ჩვეულებათა ნაწილი, ერთი მხრივ, თუ მავნეა და მიუღებელი საბჭოთა ცხოვრების ნორმებისათვის, მეორე მხრივ, იგი მნიშვნელოვანი წყაროა, რომელიც საინტერესო მასალას იძლევა გარკვეული ისტორიული ეპოქის საზოგადოებრივი ცხოვრების მრავალ მხარეთა შესახებ. ამდენად, მათი აღწერა და კვლევა აუცილებელია იმ სოციალური ფაქტორების შესწავლასთან ერთად, რომლის ნიადაგზეც ისინი ინარჩუნებენ არსებობას.

## СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ В САМЦХЕ-ДЖАВАХЕТИ

(Вторая половина XIX—XX вв.)

### Резюме

Из анализа письменных источников, данных специальной литературы, архивных, этнографических материалов по вопросам свадебных обычаев явствует, что брачная обрядность населения Самцхе-Джавахеги — весьма сложный и многоступенчатый институт, которому присущи основные моменты общегрузинских традиций и который в то же время характеризуется локальными особенностями. В некоторых ритуалах этого института просматриваются весьма архаичные элементы, проглядывает влияние как религиозных, так и социальных факторов. Элементы, интересные с точки зрения социальной истории, сопутствуют брачным отношениям, начиная с помолвки и вплоть до рождения первенца.

Предварительным условием бракосочетания являлось установление того факта, что молодые не находятся в семейном родстве. Следовало также установить возраст жениха и невесты, обоюдно обменяться справками. В этих делах большую роль играли родители молодых. Население Самцхе-Джавахеги придерживалось, в основном, экзогамии. Препятствием для брака служило наличие искусственного родства: кумовство, свойственничество.

Подбор брачной пары подразумевал наведение справок об их родословной, личных качествах, о характере и общих личных качествах их родителей. Определенное внимание уделялось также естественно-географическому расположению селения жениха.

Специфичной являлась роль свата. Установлено, что в отличие от других регионов Грузии сватовство в Самцхе-Джавахеги не превратилось в ремесло и не сложилось в отдельный институт. При помолвке в семье невесты происходил обмен бельги. В этом ритуале до последнего времени наличествовал обычай обмена «мандили».

После обмена бельги совершалось несколько обязательных ритуалов, среди которых некоторые привлекают к себе внимание своей специфичностью. Весьма значительным моментом являются взаимоотношения между будущей снохой и будущим свекром. После помолвки невеста должна была спать рядом со свекром или старшим братом жениха, однако под запретом половых сношений. Изучение специальной литературы этнографических, архивных материалов показало, что аналогичные обычаи были известны и в других регионах Грузии.

Специфику церемониала помолвки составляло то, что в застолье при помолвке, которое подчас приравнивалось к самому свадебному пиршеству, молодые не участвовали.

В период от помолвки до свадьбы интересным моментом является договоренность об оказании материальной помощи во время свадьбы («гадасацхвети» — «сакорцило»). В сговоре по этому вопросу активное участие принимал определенный круг родственников и близких. Из этого явствует, что в старые времена брачные взаимоотношения регулировались не только одной семьей, брак был делом всего рода.

Исследование показало, что в регулировании брачных взаимоотношений приданое не играло решающего значения. Думается, что зафиксированная в Самцхе-Джавахети форма приданого является одной из древнейших.

В сложной и многоступенчатой системе брачных отношений своими разнообразными и богатыми ритуалами выделяется свадьба. Некоторые из этих ритуалов носят весьма архаичный характер. Очень большой интерес вызывает обычай устройства специального места для восседания новобрачных во время свадебного застолья, т. е. «аджилаки». Моменту, когда молодые занимали свое место за столом, предшествовал ритуал «вручения» невесты жениху. «Аджилаки» — место, на котором восседали новобрачные во время свадебного застолья, являлось вдобавок и первым свадебным ложем новобрачных. Исследование показало, что «аджилаки» глубокими корнями связан с древнейшей ступенью развития религиозных верований грузинского народа.

По материалам, характеризующим ритуалы «вызволения» невесты, хорошо видно, что на нее распространялась власть брата, она «подручна» ему. Вообще, в грузинской научной литературе распространение права руки считается восходящим к наследию феодальной эпохи (И. А. Джавахишвили, Н. А. Бердзенишвили). Думается, что несколько фрагментарно, но именно этот древний элемент обычного права отразился в свадебных ритуалах населения Самцхе-Джавахети.

Ритуал передачи невесты жениху, выполняемый в доме невесты перед «аджилой», являлся актом, завершающим свадьбу. Вместо этого ритуала в дальнейшем завершающим актом становится церковное бракосочетание.

Венцы, используемые в церемониале бракосочетания, по мнению этнографов-исследователей, символизировали диск солнца с его лучевыми ответвлениями и возложение этих венцов носило магический характер. К числу интересных, важных, с точки зрения изучения исследуемой проблемы, ритуалов следует отнести обнаруженные в семье невесты количества приданого и свадебных подношений, а также ритуал «выкупа сундука».

Со своеобразной специфичностью отобразился в свадебных ритуалах населения Самцхе-Джавахети культ очага. Он проявился в ритуале «причащения невесты к котлу», в трехкратном обходе вокруг кувшинов с топленным маслом и пшеницей и др. Тем, что невеста ставила ногу на котел, совершался обряд причащения нового члена семьи к семейному очагу, ее очищение от злых духов. В ритуале инкорпорации нового члена семьи топленное масло и пшеница фигурируют как элементы приобщения нового члена семьи к домашней работе, а также, как символ изобилия в семье.

Свадебный пир в Самцхе-Джавахети обязательно подразумевал исполнение соответствующих свадебных танцев и песен, отличающихся богатством репертуара. Своеобразием этих песен является то, что тексты их были строго регламентированы и исполнялись при соблюдении строго установленной очередности. Песни эти трехстрочные, что предопределялось тем, что выполнялись они тремя разными группами и каждая первая строка исполнялась трижды. Возможно, что свадебные песни Самцхе-Джавахети являются древнейшими свадебными песнями Грузии.

Очень древними являются также свадебные хороводы. Своей архаичностью среди этих танцев выделяется хоровод — танец «семи пар», не имеющий параллелей в других регионах Грузии. Поскольку анализ этнографических материалов показывает, что круговые танцы ассоциируются с воображаемым движением солнца, следует предполагать, что хоровод семи пар символизирует семь небесных светил — полный состав божеств астрального пантеона.

На почве исследования форм экономической помощи, оказываемой семьям, игравшим свадьбу, можно заключить, что этот обычай сохранился с периода, когда бракосочетание являлось заботой не индивидуальных семей, а целого рода, определенной социальной среды.

Весьма интересным был ритуал, названный «выходом жениха на охоту». По представленным фрагментарным материалам можно с уверенностью сказать, что «охоту

жениха» следует отнести к категории народных представлений. В сюжетном отношении этот интересный ритуал сохранил органически связанные между собой элементы разнохарактерного порядка. Исследование этих элементов послужит не только изучению самого церемониала, но и в историческом разрезе дополнит наши познания в области брачного института.

Пока что только лишь среди населения Самцхе-Джаваheti зафиксированы материалы о существовании «божественного юноши». По преданию, после прихода в дом жениха невеста должна была разделить ложе именно с «божественным юношей», а не с мужем. В противном случае божество разгневалось бы и покарало бы женщину и ее детей. Изучение вышеуказанного материала показало, что возможно в древности в Грузии все-таки существовало отвергнутое нашими историками право — «право первой ночи» (*Jies jgimus nocti*). Возможно, это право находит свое отражение именно в образе указанного божества.

Установлено, что разные формы института избегания, свойственного населению Грузии и Кавказа, с большей или меньшей полнотой сохранены в Самцхе-Джаваheti до последнего периода. Их изучение показало целесообразность борьбы за изжитие некоторых из них.

Со сложной системой бракосочетания связана довольно богатая терминология. Часть терминов заимствована из языков соседних народов (напр., «белга», «чаркати», «джеиз»). Большинство же терминов грузинское. Несмотря на турецкое господство, продолжавшееся в Самцхе-Джаваheti три столетия, большая часть местного грузинского населения сохранила свои обычаи, свой быт. Турецкое влияние отразилось лишь в заимствовании из турецкого языка некоторых терминов. Часть их, употребляемая по сей день, очень архаична. Весьма интересным является слово «саничари», обозначающее подношения, дары, делаемые семьям, игравшим свадьбу родственниками и близкими. В таком осмыслении, в таком значении это слово фиксируется только в Самцхе-Джаваheti. Происходит термин от слова «ничи», что означает подарок, дар, подношение («саничари» — буквально то, что преподносится в подарок). Из других письменных памятников явствует, что «ничи» // «саничари», уже начиная с VIII в., в Восточной Грузии используется как термин, обозначающий подарок.

Изучение новых и старых обрядов института бракосочетания показало, что этот институт видоизменялся наподобие другим элементам социального быта под влиянием развития социально-экономической жизни. В течение определенного периода, параллельно со старыми ритуальными формами, возникали новые. Часть старых ритуалов, потеряв





функциональное значение, под маской традиционности сохраняет свою уже извращенную по содержанию форму и превращается в ненужный вредный пережиток.

Иллюстрацией к сказанному могут послужить: устранение слишком многолюдных свадебных пиршеств, оказание экономической поддержки семьям, игравшим свадьбу, со стороны гостей.

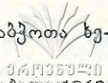
Всестороннее исследование свадебных ритуалов населения Самцхе-Джавахети имеет не только теоретическое, но и чисто практическое значение. Оно создает научную базу для выявления отдельных пережитков прошлого в этой сложной системе, служит целям ведения эффективной борьбы за их изжитие. Именно в указанном аспекте 24 ноября 1975 года ЦК Компартии Грузии принял специальное постановление «Об усилении мер по борьбе против вредных традиций и обычаев».

Следует учесть, что борьба против пережитков прошлого увенчается достижением ощутимых, положительных результатов лишь в том случае, если будет исследована вся сложная система существующих обычаев, если будет выявлено место и функциональное назначение каждого элемента, входящего в эту систему. Особое внимание приковывают к себе социальные факторы современной жизни, на почве которых традиционно сложившиеся, но уже утратившие свое первоначальное содержание, формы старого быта продолжают существовать в виде пережитков. Изучение элементов быта в историческом разрезе, естественно, служит также делу правильного осмысления отдельных моментов развития человеческого общества.

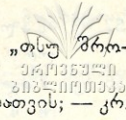
ლიტერატურა

1. ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. I, თბილისი, 1950.
2. ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1953.
3. ვ. ი. ლენინი, სახელმწიფოს შესახებ, თხზ. ტ. 29.
4. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 19.
5. ვ. ლენინი, თხზ., გამოც. IV, ტ. 31.
6. ვ. ი. ლენინი, თხზ., გამოც. IV, ტ. 35.
7. ვ. ი. ლენინი, კულტურისა და ხელოვნების შესახებ, თბილისი, 1976.
8. ნ. აბაკელია, წმინდა ხე და ცის ღვთაებანი სამეგრელოში, კრებ. ახალგაზრდა მეცნიერ-ისტორიკოსთა IV რესპუბლიკური კონფერენციის მასალები, თბილისი, 1984.
9. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
10. ც. აბულაძე, არზრუმის ვილაეთის 1592 წლის კანუნ-ნამე. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე. III, თბილისი, 1961.
11. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, ტფ., 1938.
12. მ. ბალიაური, ქორწინების წესები ხევსურეთში (არხოტის თემი) ძველად, ხელნაწერი, რე. № 1,
13. ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევსურული, თბილისი, 1939.
14. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბილისი, 1941.
15. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953.
16. ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ X, თბილისი, 1959.
17. ვახტანგ ბატონიშვილი, ისტორიებრი აღწერა, ტფ., 1914.
18. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, — „ქართლის ცხოვრება“, IV, თბ., 1973.
19. ლ. ბერიაშვილი, მიწათმოქმედება მესხეთში, თბილისი. 1973.
20. ნ. ბერძენიშვილი, დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, თბილისი, 1940.
21. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1966.
22. მ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974.
23. მ. ბეჭაია, ოჯახის განვითარების სოციალური პრობლემები, თბ., 1980.
24. ნ. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969.
25. მ. გეგეშიძე, ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები, თბილისი, 1978.
26. გ. გვარამაძე, სოფ. ხიზაბავრა, „აკაკის კრებული“, 1897, № 1.
9. თ. იველაშვილი

27. მესხიკი, გ. გვარამაძე, სარკე ჯავახთა ცხოვრებისა, ყურნ. „მოგზაური“. 1904, № 1—2.
28. გ. გოცირიძე, დაწინდვა ფერეიდანელ ქართველებში. — „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXI, თბილისი, 1981.
29. ი. გრიშაშვილი, ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოქმა, თბილისი, 1927.
30. გურჯისტანის ვილაეთის დიდი დავთარი, თურქული ტექსტი გამოსცა, თარგმანი, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ს. ჯიქიამ, II, თბილისი, 1941.
31. ი. დოლიძე, ქართული ჩვეულებითი სჯული, თბილისი, 1960.
32. ი. დოლიძე, ძველი აღმოსავლეთის სამართალი, თბ., 1960.
33. ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული ნაწერები. ტფ., 1937.
34. „ვეფხისტყაოსანი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და საძიებლები დაურთო სოლ. ყუბანეიშვილმა, თბილისი, 1945.
35. გ. ზედგინიძე, ჯავახელთა წეს-ჩვეულებანი, 664.
36. თეიმურაზ მეორე, დღისა და ღამის გაბაძება, თბილისი, 1976.
37. იაკობ ხუცესი, წამება წმინდისა შუშანიკისა დედოფლისა, თბილისი, 1978.
38. ვ. ითონიშვილი, ქორწინების ზოგიერთი წეს-ჩვეულება ძველ თბილისში, თბილისი., 1959.
39. ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი.. 1960.
40. ვ. ითონიშვილი, საცხოვრებელი ნაგებობანი თრუსოს ხეობაში, — „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, I, თბილისი, 1964.
41. ვ. ითონიშვილი, ხევი ძველად და ახლა. საცხოვრებელი ნაგებობანი ძველსა და ახალ ხევში, თბილისი, 1967.
42. ნ. კაკუშაძე, უემურის საიდუმლოება, ყურნ. „საქართველოს ქალი“, 1964, № 8.
43. კარანთელი, ნიშნობისა და ქორწინების ჩვეულებანი ჯავახეთში. ვაზ. „ივერია“, 1886, № 196.
44. ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბილისი, 1976.
45. ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია. თბ., 1979.
46. ვ. კობტონიშვილი, ახალციხის მაზრის ქართველთა შესახებ, ვაზ. „ივერია“, 1894, № 29.
47. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, I, თბ., 1961.
48. ვ. ლომია, ხის კულტისათვის საქართველოში, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, III. ტფ., 1927.
49. შ. ლომსაძე, სამცხე-ჯავახეთი, თბილისი, 1975.
50. გ. მამულა, კლასობრივი საზოგადოების ჩამოყალიბება ძველ საქართველოში, თბილისი, 1978.
51. ს. მაყალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930.
52. ს. მაყალათია, შესხეთ-ჯავახეთი, ტფ., 1938.
53. ს. მაყალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 1941.
54. მ. მაყალათია, წყლის კულტთან დაკავშირებით ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის, მსე, XIV—XVII, თბილისი, 1972.
55. მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. ტ. I, თბ., 1940.
56. მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის (მზითვის წიგნები), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. იაშვილმა, თბილისი, 1974.



- 57. ვ. მაღრაძე, დაკარგული მელოდიების კვალდაკვალ, — ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1966, № 4.
- 58. ვ. მაღრაძე, მესხური ტრადიციები, — ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1969, № 4.
- 59. ნ. მაჩაბელი, საქორწინო წეს-ჩვეულებები ქართლში, — კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“, თბილისი, 1970.
- 60. ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბილისი, 1978.
- 61. ლ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1972, № 1.
- 62. ს. მენთეშაშვილი ქიზიყური ლექსიკონი, თბილისი, 1943.
- 63. გ. ნადარეიშვილი, არსებობდა თუ რა ფეოდალურ საქართველოში ე. წ. „პირველი ღამის უფლება“, — ჟურნ. „საბჭოთა სამართალი“, 1958, № 3.
- 64. გ. ნადარეიშვილი, ქართული საოჯახო სამართლის ისტორიიდან. თბილისი, 1965.
- 65. გ. ნადარეიშვილი, მანე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიიდან, — ჟურნ. „საბჭოთა სამართალი“, 1976, № 1.
- 66. ა. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბილისი, 1961.
- 67. ბ. ნიჟარაძე, ისტორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი, 1962.
- 68. შ. ნიჟარაძე, ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ბათუმი, 1971.
- 69. ჯ. რუხაძე, ა. ლეკიაშვილი, ი. ჭყონია, სოფელი აკურა. თბილისი, 1964.
- 70. ჯ. რუხაძე, ხალხური აგროკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, 1976.
- 71. ჯ. რუხაძე, ქართული ხალხური დღესასწაულები. თბილისი, 1966.
- 72. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბილისი, 1950.
- 73. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1955.
- 74. საქართველოს ცალენდარი, თბილისი, 1897.
- 75. საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის საქორწინო და საოჯახო კოდექსი, თბილისი, 1971.
- 76. გ. სვანიძე, ახალციხის ლივის კანუნ-ნამეები, — კრ. „მახლობელი აღმოსავლეთის სოციალ-ეკონომიური ისტორიის ნარკვევები“, თბილისი, 1968.
- 77. ივ. სურგულაძე, შემთხვევასთან დაკავშირებული (ექსტრა-ორდინალური) გადასახადები გვიანფეოდალურ საქართველოში, — „ეკონომიკის კინსტიტუტის შრომები“, VII, თბილისი, 1953.
- 78. ივ. სურგულაძე, ნარკვევები საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიიდან, I, თბილისი, 1963.
- 79. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბილისი, 1949.
- 80. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., 1986.
- 81. პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, თბილისი, 1937.
- 82. ნ. ურბნელი, ათაბაგი ბეჟა და აღბულა და მათი სამართალი, ტლ., 1890.
- 83. ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955; II, თბილისი, 1959.
- 84. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, II, თბილისი, 1951.
- 85. ქართული სამართლის ძეგლები, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, I. თბ., 1963;
- 85. ქართული სამართლის ძეგლები. II, თბილისი, 1966.
- 86. ქართული ხალხური პოეზია, V, თბილისი, 1976.
- 87. ქართული ხალხური სიტყვიერება, თბილისი, 1970.
- 88. შარდენის მოგზაურობა, თბილისი, 1975.



89. ნ. შენგელია, ოსმალური გადასახადები და ვალდებულებანი, „ოსტორიკები“, 91, თბილისი, 1960.
90. ნ. შენგელია, ოსმალური წყაროები ამიერკავკასიის ისტორიისათვის; — კრ. „კავკასიურ-აღმოსავლური კრებული“, II, თბილისი, 1962.
91. გ. ჩიტაია, გლეხის სახლი ქვაბლიანში, — „მომომხილველი“, ტფ., 1926.
92. გ. ჩიტაია, ლიციხის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, — „ენიკის მოამბე“, X, თბილისი, 1941.
93. თ. ჩიქოვანი, ამიერკავკასიის ხალხურ საცხოვრებელ ნაგებობათა ისტორიიდან, თბილისი, 1967.
94. გ. ჩუბინაშვილი, ქართული დარბაზი, I, დარბაზი დილოში, ტფ., 1927.
95. გ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1961.
96. ვ. ცისკარიშვილი, ჯავახეთის ეპიგრაფიკა როგორც ისტორიული წყარო, თბ., 1959.
97. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, II, თბილისი, 1946.
98. რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ტფ., 1939.
99. რ. ხარაძე, ხევსურული ანდრეზი — ხალხური სამართლის წყარო. — „მომომხილველი“, 2, თბილისი, 1951.
100. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
101. ს. ხოსიტაშვილი, ქორწინებისა და მიცალბეულის დაკრძალვის წესი. სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი, 1983.
102. ა. ხუბუტია, თუშური ყილო, თბილისი, 1969.
103. ი. ჭავჭავაძე, ხალხურ ჩვეულებათა შესწავლის შესახებ, თხზ., ტ. II, თბილისი, 1941.
104. ს. ჭანტურიშვილი, ყოფა და კულტურა V—X საუკუნეების საქართველოში, თბილისი, 1984.
105. ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბილისი, 1955.
106. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს საზღვრები, ტფ., 1919.
107. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი, I, ტფ., 1928.
108. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი, II, ნაკვეთი, I, და II, ტფ., 1929.
109. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორიის ძეგლები (13—19 სს.), წიგნ. II, თბილისი, 1974.
110. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმი, ხელნაწერთა ფონდი № 12, 35, 87, 100, 1079, 3173, 4443/I.
111. ნ. ჯანაშია; აფხაზები, — „მოამბე“, 1897, № 5.
112. ს. ჯანაშია, გვაროვნული წყობილება ქართველ ტომებში, „შრომები“, II, თბილისი, 1952.
113. ე. ჯანდიერი, შუა საუკუნის ციხე-ქალაქ ახალქალაქის ისტორიისათვის (ჯავახეთი), — „ფეოდალური საქართველოს არქეოლოგიური ძეგლები“, I, თბილისი, 1969.
114. დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948.
115. Архив Маркса и Энгельса, т. IX, М., 1941.
116. К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. I.
117. Акты Кавказской археологической комиссии, т. IV, Тиф., 1810.
118. Андроников Л. Д. Описание 3-го Уравельского полицейского участка Ахалцихского уезда, Тифлисской губернии, ЗКОИРГО, XVI, 1894.
119. Аристотель. Политика, М., 1911.

120. Арутюнов С. А. Анализ и оценка избегания, СЭ, 1979, № 1.
121. Бардавелидзе В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.
122. Барникот. н. Биологическая изменчивость в популяциях современного человека — в кн.: «Биология человека», М., 1979.
123. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография, М., 1973.
124. Бутинов Н. А. Проблема экзогамии — «Труды Института этнографии», т. XIV, М., 1957.
125. Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет, Нальчик, 1978.
126. Бгажноков Б. Х. О значении этнической позиции ученого в этнографическом исследовании, — «Советская этнография», 1979, № 1.
127. Винников И. Н. К вопросу о возникновении института «избегания» (ovoidance) — «Сборник этнографических материалов», Л., 1927, № 2.
128. Винников И. Н. Арабы в СССР. — «Советская этнография», 1940, № 4.
129. Гакстгаузен А. Ф. Закавказский край, М., 1857.
130. Золотарев А. Н. Происхождение экзогамии. Изв. ГАИМАК, X, вып. 2—4, М., 1931.
131. Золотаревская И. Дискуссия о проблеме экзогамии, — «Советская этнография», 1947, № 3.
132. Инал-Ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов, Сухуми, 1954.
133. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы, Сухуми, 1960.
134. Кисляков Н. А., Семья и брак у таджиков, М.—Л., 1959.
135. Кисляков Н. А. Очерки по истории брака и семьи у народов Средней Азии и Казахстана, Л., 1969.
136. Ковалевский М. М. Первобытное право, М., 1886.
137. Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе, II, М., 1890.
138. Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон, М., 1886.
139. Косвен М. О. Обычай возвращения домой. — «Институт этнографии. Краткие сообщения», М. 1946, № 1.
140. Косвен М. О. Семейная община и патронимия, М., 1963.
141. Косвен М. О. Матриархат, М.—Л., 1948.
142. Косвен М. О. Этнография и история Кавказа, М., 1961.
143. Магазанак Д. А. Турецко-русский словарь, М., 1945.
144. Максимов Л. М. Ограничение отношений между одним из супругов и родственником другого, «Этнографическое обозрение», 1980, № 1—2.
145. Марков Г. Е. Обычай избегания и проблема «пережитков», СЭ, 1979, № 1.
146. Меликишвили Л. Ш. Некоторые стороны осетинского свадебного ритуала. — «Кавказский этнографический сборник», 2, Тбилиси, 1979, т. V, вып. 2.
147. Меликишвили Л. Ш. Свадебная обрядность горцев Восточной Грузии, Тбилиси, 1983.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თავი I. ქორწინების ამკრძალავი ფაქტორები	9
თავი II. ქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები	17
თავი III. დაწინდვა და ნიშნობა	29
თავი IV. ნიშნობიდან ქორწილამდე	46
თავი V. ქორწილი	57
თავი VI. ქორწილიდან ძეობამდე	106
დასკვნა	118
Свадебные обычаи и обряды в Самцхе-Джавахеги (резюме)	124
ლიტერატურა	129



148. Меликсет-Бек Л. М., Рельефы руки на памятниках материальной культуры феодальной Грузии, მსალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, IX, 1957.
149. Морган Л. Г., Древнее общество, Л., 1934.
150. Народы Кавказа, т. I, Тбилиси, 1959; т. II, Тбилиси, 1963.
151. Нойберт Р. Новая книга о супружестве, М., 1969.
152. Робакидзе А. К некоторым вопросам этнографического изучения нового быта, «Советская этнография», 1952, № 4.
153. Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи, М., 1974.
154. Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне, М., 1979.
155. Смирнов А. Народные способы заключения брака, М., 1878.
156. Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа, М., 1983.
157. Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX—начало XX в.), Л., 1977.
158. Тейлор Эд. О методе исследования развития учреждений, — «Этнографическое обозрение», 1890, № 2.
159. Тер-Саркисянц А. Современная семья у армян, М., 1972.
160. Токарев С. А. «Избегание» и «этикет», «Советская этнография», 1979, № 1.
161. Харадзе Р. Л. Структура семейной общины в Картли, — «Вопросы этнографии Кавказа», Тбилиси, 1952.
162. Харадзе Р. Л. Грузинская семейная община, I, Тбилиси, 1960.
163. Хаханов А. С. Месхи, «Этнографическое обозрение», 1890, № 2.
164. Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры, М., 1972.
165. Читая Г. С. Принцип и метод полевой этнографической работы, «Советская этнография», 1947, № 4.
166. Чубинашвили Г. Н. Болнисский Сион, Тбилиси, 1940.
167. Чубинашвили Д. Грузинской-русский словарь, 1887.
168. Чурсин Г. Ф. Культ железа у кавказских народов, Изв. Кавказ. — Ист.-Арх. инст., VI, 1927.
169. Штернберг Л. Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии, Л., 1933.



Тина Владимировна Ивелашвили

СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ  
В САМЦХЕ-ДЖАВАХЕТИ

(вторая половина XIX—XX вв.)

(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ  
«МЕЦНИЕРЕБА»

1987

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3441

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. ბერძენიშვილი  
მხატვრული რედაქტორი მ. ზურცილაძე  
ტექნიკური რედაქტორი ც. ქაშიშვილი  
კორექტორი ლ. ჯიქია  
გამომწვევი ლ. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 26.03.1987; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 8.06.1987;  
ქალაქის ზომა 60X90/16; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;  
გარნიტურა ვენური; პირობითი საღ.-გატ. 8.8; პირობითი საბეჭდი თაბახი 8.5;  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7.2;  
უე 00950; ტირაჟი 2300; შეკვეთა № 1076  
ფასი 1 მან. 10 კაბ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

132/8

