

K 201 182.
3



გ. ბოსიჩიძე

ეროვნული
ბიბლიოთეკა



ქონიება
უფიქროსი
ქათვლებში

„მეცნიერება“

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის
ინსტიტუტი

ქართული
ბიბლიოთეკა

ბ. გოცირიძე

ქორენება
ფერეიდნელ
ქართველებში



განმომცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი

1987

90% 7(1) (= 999 62.1) + 9(= 99.962.1)



ქართული
ზოგრაფიული

63.5 (21)
ა. 748

- 1) ვეფხვიანი ჩახვეთი
- 2) ჩახვეთის უბნისკენ

წიგნი ეძღვნება ირანში მცხოვრები ქართველების ეთნოგრაფიულ შესწავლას. მისი მიზანია, საზოგადოებას გააცნოს საუკუნეების მანძილზე უცხო ეთნიკურ გარემოცვაში მყოფი თანამემამულეების ყოფა-ცხოვრების, მათი სულიერი კულტურისა და სოციალური ურთიერთობების საკითხები.

ნაშრომს საფუძვლად დაედო ავტორის მიერ საქართველოში რეპატირებულ ფერეიდნელ ქართველებთან შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც შეჭვრებულაა წერილობით წყაროებსა და სპეციალურ ლიტერატურასთან.

ნაშრომი დაინტერესებს ეთნოგრაფებს, ფოლკლორისტებს, ისტორიკოსებსა და საქართველოს ისტორიით გატაცებულ ფართო მკითხველს.

წიგნი
ქართული
ისტორიული

რედაქტორი ი. ჭყონია

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორები: ჯ. რუხაძე,
ი. ჭანტურიშვილი.

Гос. Республиканская
Библиотека ГССР
им. К. Маркса

სკეპ-2000
ფემოფიზიკალია

281-182
3
K

0400000000

შესავალი

ფიზიკურად კარგად შესახებ არსებული
ფიზიკური და ლიტერატურის მიმოხილვა

საქართველოს ისტორიული წარსული ოდითგანვე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებთან, კერძოდ, ირანთან. ირანი მუდამ ცხოველ ინტერესს იჩენდა „გურჯისტანის“ მიმართ და საუკუნეების მანძილზე გამძაფრებით ცდილობდა მის დაპყრობას. მტერთა შემოსევებისაგან ძალაგაუტეხელი ქართველი ხალხი მდგრად წინააღმდეგობას უწევდა უცხოელ დამპყრობელს.

ირან-საქართველოს პოლიტიკური ურთიერთობის შესახებ მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს. სათანადოდაა შესწავლილი ეს საკითხი ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაშიც¹, მაგრამ შედარებით მცირეა ამ ორი ქვეყნის კულტურულ-ისტორიული კავშირებისა და კულტურული ზეგავლენების ამსახველი ლიტერატურა.

მსოფლიო ისტორიაში არაერთი ფაქტია ცნობილი თუ როგორ აუხორცილა მტერს დაპყრობილი ქვეყანა, როგორ აუყრია მისი მოსახლეობა და გადაუსახლება სამშობლოს გარეთ — უცხო მხარეში. ასეთ ფაქტებს ისტორიკოსები მხოლოდ პოლიტიკური ასპექტებით სწავლობდნენ და ნაკლებად თუ ვინმეს მიუქცევია ყურადღება ამ გადასახლების შედეგად ეთნოსების ურთიერთობაში მომხდარი ცვლილებებისათვის, იმ თავისებურებებისათვის, გადასახლებულ მოსახლეობას უცხო ტომებთან ხანგრძლივი ცხოვრებისა და ასიმილაციის შედეგად რომ ჩამოუყალიბდათ. სწორედ ამ თვალსაზრისით არის საინტერესო ირანში გადასახლებული ქართველების ეთნოგრაფიული შესწავლა.

სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ირანი გვიანფეოდალურ ხანაში თავისი პოლიტიკური და ეკონომიკური განვითარების მწვერვალზე იდგა. სეფიანთა ღინასტიის ერთ-ერთმა დიდმა

¹ დაწვრილებით იხ. დ. კაციტაძე, ირანის ისტორიის შესწავლა საბჭოთა საქართველოში, თსუ შრომები, 180, აღმოსავლეთმცოდნეობა, თბ., 1976, გვ. 107; ნ. შენგელია, მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის (VI—XVIII სს). შესწავლა საბჭოთა საქართველოში, მაცნე, ისტორიის.. სერია, 1981, № 1.

წარმომადგენელმა შაჰ-აბას I-მა (1587—1629) ირანი იმდენად გააძლიერა და მისი კულტურის აყვავებას ისე შეუწყო ხელი, რომ ქვეყნის ოდინდელი ძლიერებისა და ბრწყინვალეების სახელი კვლავ გამოცხლდა და აღორძინდა².

სპარსელი ისტორიკოსის ისქანდერ მუნშის ცნობით³ ქართული წყაროებიც ადასტურებენ, შაჰმა 1616 წელს სასტიკად ააოხრა ქართლ-კახეთი და ირანში გადაასახლა 130000-ზე მეტი ქართველი (ძირითადად კახეთიდან)⁴. ამ პერიოდიდან მრავალი ქართველი დაწინაურდა სეფიანთა პოლიტიკურ, სამხედრო და კულტურულ სარბიელზე, რაც მკიდროდ იყო დაკავშირებული შაჰ-აბასის რეფორმებთან⁵. „ირანის მბრძანებელი“ ქართველების აყრა-გადასახლებას ეძალეობდა არა მარტო იმისათვის, რომ ოსმალეთისათვის კავკასიაში საყრდენი მოესპო და მეფის ლაშქარში დაწინაურებული ყიზილბაშებთანათვის დაეპირისპირებინა, არამედ იგი ურჩი ტომებისაგან (ბახთიარები, ქურთები, ლურები) შემოტევის საწინააღმდეგოდ, „ცოცხალი საფარებით“ ეკონომიურად დაცემული რაიონების სამეურნეო ცხოვრების განვითარებას ინტენსიური მეურნეობის მატარებელი ქართველი მოსახლეობის მეშვეობით ცდილობდა⁶.

სწორედ ამ მიზნით ჩაასახლა მან ქართველები ირანის სხვადასხვა პროვინციებში (აბასაბადში, ხორასანში, მაზანდარანში, ფარსში, გილანში, იზაბხასტში, ფერეიდანსა და სხვ.), რომელთა შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან ევროპელი მოგზაურები და ისტორიკოსები (პ. ლეიარდი, თ. ჰერბერტი, ბ. ფრაზერი, ჯ. ბასეტი, ჟაკ დე მორგანი, პიეტრო დელაუალე და სხვები)⁶. ამ ცნობების საფუძველზე ირკვევა, რომ უმეტეს პროვინციებში ქართველებს დროთა განმავლობაში დაუკარგავთ მშობლიური ენა და სარწმუნოება, ქართული წეს-ჩვეულებები. ამ მხრივ გამონაკლისია ფერეიდანი, სადაც

² ი. ვ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, IV, თბ., 1967, გვ. 341.

³ اسکندر منشی تاریخ عالم آرای عباسی ۱ تهران ۱۳۳۴

⁴ იხ. ლიტერატურა; ვ. ჯავახიშვილი, უნდილანთ ფეოდალური სახლი XVI — XVIII სს. ირანში, მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები, II, თბ., 1972; ვ. ფუთურიძე, ირანის სპასალარი როსტომ ხან სააკაძე, „კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები“, თბ., 1966; მისივე, ქართველი მოღვაწენი ირანის კულტურულ ასპარეზზე, „ანალები“, თბ., 1947; კ. კუციია, ისპანის ქართველი ტარულები, „მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები“, II, თბ., 1966; მისივე, კავკასიური ელემენტი სეფიანთა ირანის პოლიტიკურ სარბიელზე, — მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1963.

⁵ ვ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 3.

⁶ დაწვრილებით იხ. ზ. შარაშენიძის წიგნი ახალი მასალები ფერეიდანი ქართველების შესახებ, თბ., 1969, გვ. 3—7.

მოსახლეობამ დღემდე შემოინახა ქართული ენა, ეროვნული, სული-
ერი და მატერიალური კულტურის მრავალი ელემენტი.

სამწუხაროდ, ევროპელთა თბუღლებებში ძალიან მწირი ცნობე-
ბია ფერეიდნელ ქართველთა ზნე-ჩვეულებებსა და ყოფიერებას.
ზე და ისიც მოკლებული ეთნოგრაფიული ხასიათის ცნობებს.
რასაც ესოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი კვლევისათვის.

ფერეიდნელი ქართველებისადმი ქართული საზოგადოებრიობა
ყოველთვის დიდ ინტერესს იჩენდა. ეს ინტერესი განსაკუთრებით
იზრდება XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან. როცა საქართველოში
ჩამოყალიბდა საზღვარგარეთ მყოფ ქართველ მუსლიმთა დამხმარე
საზოგადოება, ემიგრანტ მუსლიმან ქართველთა მატერიალური დახ-
მარებისა და სამშობლოსთან კონტაქტების დამყარების მიზნით. სა-
ზოგადო მოღვაწენი (დ. ბაქრაძე, ი. გოგებაშვილი და სხვები) პრე-
საში აქვეყნებენ მიმოხილვითი ხასიათის ცნობებს ფერეიდნელ
ქართველთა ირანში დასახლების და განსახლების შესახებ⁷.

1872 წელს საქართველოში ჩამოდის პირველი რეპატრიანტი
ფერეიდნელი იოთამ ონიკაშვილი. იგი სამშობლოში დარჩა, დასახლ-
და საგარეჯოში (მუშაობდა დეპოს მწარმოებელ ამხანაგობაში), აქვე
დაოჯახდა და გარდაიცვალა. იოთამ ონიკაშვილის მიერ ფერეიდნელ
ქართველთა ყოფა-ცხოვრების შესახებ მონათხრობი მასალა (ზეპირი
გადმოცემები, ზოგიერთი ფოლკლორული ხასიათის ტექსტები) გა-
მოქვეყნდა იმდროინდელ პერიოდულ პრესაში, მაგრამ იგი მეტად
უკმარი აღმოჩნდა ფერეიდნელ ქართველთა ეთნოგრაფიული შესწავ-
ლისათვის⁸. ამ მხრივ შედარებით ვრცელ აღწერილობით ცნობებს
იძლევა ლადო აღნიაშვილი. იგი პირველი ქართველი მოგზაური
იყო, რომელმაც მოინახულა ფერეიდნელი ქართველები (1894 წ.),
გაეცნო მათ ცხოვრებას და დაგვიტოვა ფრიად საინტერესო ხასია-
თის შთაბეჭდილებები — „მგზავრის წერილები“, წიგნი, რომელიც
შედგება წინასიტყვაობის, ექვსი თავისა და დამატებისაგან⁹. ამ წიგ-
ნის მეხუთე თავი საგანგებოდ ფერეიდნელი ქართველების სოცია-
ლურ-ეკონომიკური, კულტურული მდგომარეობისა და ყოფიერება-
რეების აღწერას ეხება (სამეურნეო და საცხოვრებელი ნაგებობანი,
ტანსაცმელი, რელიგია, საოჯახო ყოფა, წეს-ჩვეულებანი, მეტყვე-
ლების თავისებურებანი და სხვ.), რის გამოც ლ. აღნიაშვილის

7 დ. ბაქრაძე, საქართველო, თბ., 1972; ი. გოგებაშვილი, ბუნების
კარი, IV, თბ., 1912.

8 ვაზ. დროება, 1872, № 13.

9 ლ. აღნიაშვილი, სპარსეთი და იქაური ქართველები (მგზავრის წერი-
ლები), ტფილისი, 1896.

„მოგზავრის წერილები“ ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს ფერეიდნელი ქართველების ეთნოგრაფიულად შესწავლისათვის.

ლ. აღნიაშვილის სპარსეთში მოგზაურობის შემდეგ დასრულებულიდან საქართველოში ჩამოვიდნენ ყოლამ რეზა და სურამი წყნარონიკაშვილები, რომელთაც წერა-კითხვა სამშობლოში ისწავლეს. 1900—1902 წლებში მათ კვალს ჩამოჰყვა მოჰამედ და ნასროლა მათაშვილები. სამწუხაროდ, ზემოთ ჩამოთვლილ პირთა ჩანაწერებს ფერეიდნელ ქართველთა ყოფა-ცხოვრების შესახებ ჩვენამდე არ მოუღწევია¹⁰.

XX საუკუნის 20-იან წლებში, ფერეიდანში იმოგზაურა ქართველმა ისტორიკოსმა, იმხანად თბილისის სახელმწიფო-საისტორიო არქივის თანამშრომელმა იოსებ ჭეიშვილმა, რომელსაც საკმაოდ საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალა შეუკრებია, გადაუმუშავებია და გამოსაცემად მოუშვადებია, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზების გამო ვერ გამოუქვეყნებია. სამწუხაროდ, დღეს ჩვენთვის უცნობია, თუ რა ბედი ეწია ი. ჭეიშვილის ჩანაწერებს¹¹.

1916 წელს ფერეიდნელ ქართველებთან სტუმრად ყოფილა იმხანად ირანში მოქმედი კავკასიის მხედრიონის შტაბსკაპიტანი პავლე ლორთქიფანიძე. მან თავისი „მოგონებები“ („პანლასის“ ფსევდონიმით) გამოაქვეყნა, მაგრამ მასში ძალიან მცირეა ეთნოგრაფიული ხასიათის ცნობები¹².

1922 წელს საქართველოში ჩამოვიდა ფერეიდნელი ქართველი ხანი სეიფოლა იოსელიანი, რომელიც სამშობლოში 1923 წლამდე დარჩენილა. ქართველი ენათმეცნიერები დაინტერესებულან ს. იოსელიანის საუბრებით, ფერეიდნული დიალექტით, ფოლკლორით, მისგან ჩაუწერიათ სხვადასხვა ხასიათის ტექსტები, რომლებიც ჩვენთვის საინტერესო ეთნოგრაფიულ მონაცემებსაც შეიცავენ: ქორწილის „რასმი“—წესი, ნადირობის ამბავი, ანდაზები, ფერეიდნელთა ის-

10 ზ. შარაშენიძე, ფერეიდნელი „გურჯები“, თბ., 1979, გვ. 70.

11 გ. ლიონიძეს საგანგებოდ მიუძღვევია ყურადღება ი. ჭეიშვილის მასალებისათვის. 1920 წელს გაზ. „კლდეში“ მას წერილიც კი მოუთავსებია, სადაც ამ მასალების აუცილებლად გამოქვეყნებას მოითხოვდა. ი. ჭეიშვილის მასალებიდან შემორჩენილია მხოლოდ ერთი ფოლკლორული ნიმუში (ნაწევები), რომელიც იმდროინდელ პრესაში გამოქვეყნებულა. იხ. გაზ. „ბახტრიონი“, № 18, 1922.

12 პანლასი, ქართველები სპარსეთში, გაზ. „სახლხო ფურცელი“, № 601, 1916.

ტორის ზეპირი გადმოცემები, ზოგიერთი საოჯახო წესჩვეულებანი და სხვ.¹³

1926—27 წლებში ირანში იმყოფებოდნენ ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნე იური ნიკოლოზის ძე მარი და მისი მეუღლე სოფიო მიხაილოვა. იური მარმა თეირანში რამდენიმე ფერეიდნულ ქართველთან პირადი საუბრის შედეგად დაგვიტოვა ფრიად საყურადღებო ხასიათის ჩანაწერები, რომლებიც ეხებიან ფერეიდნულთა სამონადირეო ტრადიციას, ხალხურ ზეპირსიტყვიერებას, მეტყველებას და ზოგიერთ წეს-ჩვეულებას¹⁴.

ფერეიდნულ ქართველებს საინტერესო ნარკვევები მიუძღვნეს ზაქარია ჭიჭინაძემ და ამბაკო ჭელიძემ. ზ. ჭიჭინაძის წიგნი დაწერილია ლიტერატურულ წყაროებსა და პერიოდიკაში არსებული მონაცემების მიხედვით, ამდენად იგი ვერ სცილდება ლ. აღნიაშვილის მიერ აღწერილი ცნობების ფარგლებს¹⁵. რაც შეეხება ამბაკო ჭელიძეს, მან ირანში სამსახურებრივი მოვალეობის შესრულების დროს პირადად მოინახულა ფერეიდნული ქართველები (1927 წ.) და მოიპოვა საკმაოდ უხვი მასალა მათი ეკონომიკური თუ კულტურული მდგომარეობის, სამეურნეო ყოფის, დღესასწაულების, საოჯახო ურთიერთობისა და სხვადასხვა წეს-ჩვეულებათა შესახებ¹⁶. ამბაკო ჭელიძის მასალებს ამდიდრებს მისი მეუღლის სარა ჭელიძის მოგონებანი¹⁷.

მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში, 1944 წელს ქართველ კინორეჟისორს ირაკლი კანდელაკს უნახავს ფერეიდანის მხარე, დაუთვალიერებია მისი სოფლები, სადაც იმ დროს ინგლისის ჯარები ყოფილა განლაგებული. იგი ჯერ კიდევ ისპაანში ყოფნისას დაახლოებია ფერეიდნულ ხანს — ჰუსეინ დავითაშვილს, რომელიც რამდენიმე სოფლის პატრონი იყო და მასთან ერთად გამგზავრებულა ფერეიდანში ქართველების გასაცნობად. ირაკლი კანდელაკს ფერეიდანში

¹³ ა. ჩიქობავა, ფერეიდნულის მთავარი თავისებურებანი, ტფილისის უნივერსიტეტის შობამე, ტ. 7, ტფ., 1927, გვ. 196—244; ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961, გვ. 251—268.

¹⁴ Ю. Марр, Статьи, сообщения и резюме докладов, т. I, М., 1936, с. 58. его же, Материалы для персидско-русского словаря, Тбилиси, 1974, иб. აგრეთვე გ. გოციანიძე, იური მარის ერთი ჩანაწერის გამო (ფერეიდნულ ქართველთა სამონადირეო ტრადიციის შესახებ), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, თბ., 1982, გვ. 102.

¹⁵ ზ. ჭიჭინაძე, ქართველები სპარსეთში, ტფ., 1907.

¹⁶ ა. ჭელიძე, ფერეიდნული ქართველები, თბ., 1935.

¹⁷ ს. ჭელიძე, ფერეიდანში, ჟურნ. „ცისკარი“, 1958, № 1, გვ. 85—98.

გადაუღია დოკუმენტური ფილმი იქაური ქართველების ყოფა-ცხოვრებაზე, მაგრამ დღეს ამ ფილმის მხოლოდ ნაწყვეტებია შემორჩენილი. ირ. კანდელაკმა მოგვიანებით გამოაქვეყნა თავისი წიგნები, რომლებიც ფრიად საინტერესო ცნობებს გვაწვდიდა ქართველ დიდელ ქართველთა სოციალური მდგომარეობის, სამეურნეო ყოფის, საოჯახო ურთიერთობის, სტუმართმოყვარეობისა და ზოგიერთი რელიგიური წეს-ჩვეულებების შესახებ¹⁸.

1960 წლიდან ქართული სამეცნიერო წრეები ინტენსიურად ეკიდებიან ფერეიდნელ ქართველთა მეცნიერული შტაფავლის საქმეს. ამ პერიოდიდან მოყოლებული იქმნება სპეციალური გამოკვლევები, რომელთა შორის აღსანიშნავია გ. ჭიბაშვილის, ზ. შარაშენიძის, მ. თოდუას, ნ. ნაჭყებუას და სხვათა ნაშრომები.

გ. ჭიბაშვილის წიგნი „ფერეიდნელი ქართველები“ სამეცნიერო პოპულარული ხასიათის ნაშრომია. იგი ეხება ფერეიდანის მხარის გეოგრაფიულ, ადმინისტრაციულ და სამეურნეო-ეკონომიკური ცხოვრების ზოგად დახასიათებას. ნაშრომში გადმოცემულია ფერეიდნელ ქართველთა მეურნეობრივი სისტემა, მიწათმოქმედებისა და მიწათსარგებლობის ფორმები, წყლის გამოყენების ხალხური საშუალებები. წიგნში შედარებით მცირეა საკუთრივ ეთნოგრაფიული ხასიათის აღწერილობითი მასალა. აქ ვერ ვხვდებით დაწვრილებით ცნობებს საოჯახო ურთიერთობის, ქორწინების, ზნე-ჩვეულებებისა და სულიერი კულტურის შესახებ¹⁹.

ფერეიდანის გეოგრაფიულ და ადმინისტრაციულ დახასიათებას, სტატისტიკურ და დემოგრაფიულ ცნობებს იძლევა ნ. ნაჭყებუას მონოგრაფია — ირანი, რომელიც მხოლოდ ნაწილობრივ წარმოდგენას გვიქმნის ფერეიდნელ ქართველთა საქმიანობაზე, სამეურნეო ყოფაზე²⁰. ამ მხრივ შედარებით სრულია ზ. შარაშენიძის ორი ნაშრომი²¹.

ზ. შარაშენიძე თეირანში იყო 1965 წელს. აქ იგი საბჭოთა კავშირის სამრეწველო-სავაჭრო გამოფენაზე შეხვდა რამდენიმე ფერეიდნელ ქართველს და მათგან ჩაიწერა ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული ხასიათის ტექსტები. ზ. შარაშენიძის მიერ მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ მასალებში მოცემულია ცნობები ფერეიდნელთა სამეურნეო ყოფის, საცხოვრებლების, მესაქონლეობის, ვაჭრობის, საოჯახო

18 ირ. კანდელაკი, ქართველები ირანში, ჟურნ. „დროშა“, № 3, 1958.

19 გ. ჭიბაშვილი, ფერეიდნელი ქართველები, თბ., 1963.

20 ნ. ნაჭყებუა, ირანი, თბ., 1972.

21 ზ. შარაშენიძე, ახალი მასალები ფერეიდნელი ქართველების შესახებ, თბ., 1969; მისივე, ფერეიდნელი ვურჯები, თბ., 1979.

ურთიერთობის, ქორწინების და სხვადასხვა ზნე-ჩვეულებების შესახებ, ამასთან, ავტორმა თავი მოუყარა ფერეიდნელ ქართველთა შესახებ არსებულ წყაროებსა და ლიტერატურას, მათთან სხვადასხვა დროს ჩაწერილ ზღაპრებს, თქმულებებს, ანდაზებს, ცნებებს, რომლებიც საინტერესო ეთნოგრაფიული ხასიათის მონაცემებს შეიცავენ.

1968 წელს ფერეიდანში საგანგებო მისიით იმყოფებოდა ქართველ მეცნიერთა ჯგუფი მ. თოდუას ხელმძღვანელობით. ამ ჯგუფმა ფერეიდნელთა ცხოვრებაზე გადაიღო დოკუმენტური ფილმი, მაგნიტოფირზე ჩაიწერა ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული ხასიათის ტექსტები, რომლებიც გადამუშავებული სახით შევიდა მ. თოდუას „ქართულ-სპარსულ ეტიუდებში“²². ეთნოგრაფიული ხასიათის მასალებიდან მასში აღსანიშნავია ცნობები ხალხური ტრანსპორტის, მინდვრის სამუშაოების (სამიწათმოქმედო ყოფის), მევენახეობის, ხალხური მედიცინის, სხვადასხვა თამაშობების, საოჯახო და საქორწინო ურთიერთობის, მაგიურ-რელიგიური რიტუალებისა და წეს-ჩვეულებების შესახებ.

1981 წელს ისპაანში სპარსულ ენაზე გამოვიდა წიგნი „ქართველები ირანში“, რომლის ავტორია ფერეიდნელი ქართველი მაჰმად სეფიანი (სეფიაშვილი)²³. ნაშრომში ავტორი ვრცლად მიმოიხილავს საქართველოს ისტორიას და გეოგრაფიას, რისთვისაც უხვად იყენებს ძველი იტალიელი, ბერძენი, სპარსი და თურქი მოგზაურებისა და ისტორიკოსების ჩანაწერებს. მ. სეფიაშვილი გულისტკივილით წერს მე-17 საუკუნის იმ პიძიმე წლებზე, როცა შაჰ-აბას I-ის განკარგულებით დაიწყო ქართველთა უმოწყალო ხოცვაჟლეტა და ირანში გადასახლება. წიგნში დაწვრილებითაა აღწერილი ირანში დაარსებული ქართული კოლონიების ისტორია. ავტორი საგანგებოდ ჩერდება ფერეიდნელ ქართველებზე. ფართოდ მიმოიხილავს ფერეიდანის გეოგრაფიას, ეკონომიკას, კლიმატს, მოსახლეობის საქმიანობას, ურბანიზაციის საკითხებს, ზნე-ჩვეულებებს და სხვ. მ. სეფიაშვილის წიგნი ერთადერთია, რომელიც ირანის მთელი ისტორიის მანძილზე ამ ქვეყანაში გამოიკა ირანელ ქართველებზე. წიგნის გამოსვლა საყურადღებოა არა მარტო ირანში მცხოვრები ქართველების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლის მიზნით, არამედ საერთოდ ირან-საქართველოს ურთიერთობის კვლევის თვალსაზრისითაც.

1972 წელს ასრულდა ფერეიდნელ ქართველთა სანუკვარი ნატვრა — საქართველოში ჩამოვიდა რამდენიმე ოჯახი. მთავრობის საგანგებო დადგენილების საფუძველზე ისინი ჩაასახლეს კახეთში, სა-

²² მ. თოდუა, ქართულ-სპარსული ეტიუდები, II, თბ., 1975.

²³ ایریمن گری، «ایران و ایرانیتان»، ان ۱۳۵۸

გარეჯოსა და გურჯაანის რაიონში. განსაკუთრებით დიდი იყო ადაპტაციის პროცესში მყოფი რეპატრიირებულების მიმართ მეცნიერული ინტერესი ენათმეცნიერული, ფოლკლორული, სოციალურ-ეკონომიკური ეთნოგრაფიული კვლევის მიზნით.

საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის, მინისტრთა საბჭოს და მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის დადგენილების საფუძველზე 1973 წელს ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის მიერ რეპატრიირებულ ფერეიდნელ ქართველებთან, კახეთში — საგარეჯოსა და გურჯაანის რაიონში, მოეწყო კომპლექსური ექსპედიცია აკად. გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით. ექსპედიციის მუშაობის შედეგად, საველე ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე შესწავლილია არაერთი კონკრეტული საკითხი²⁴. საგანგებოდაა გამოკვლეული რეპატრიირებულთა ადაპტაციის პრობლემები, რომლებიც თავისთავად წარმოაჩინენ ფერეიდნელთა ყოფის ტრადიციულ მხარეებს²⁵.

ნაშრომის მიზანი, პრობლემური მხარეები და ამოცანები

საუკუნეების განმავლობაში უცხო ეთნიკურ გარემოცვაში მყოფი ფერეიდნელი ქართველებისათვის საქორწინო ინსტიტუტი მათი ეროვნული თვითშეგნებისა და ეროვნული კულტურის შენარჩუნების ერთ-ერთ ხელისშემწყობ პირობად იქცა. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან საერთოდ ეთნიკური კუთვნილებისა და მისი თავისებურებების დაცვის უმთავრეს უზრუნველყოფად სწორედ საოჯახო ყოფა წარმოადგენს (ქორწინება კი ოჯახის შექმნის საფუძველია). აქ ხდება მშობლიური ენის, ფოლკლორის, წეს-ჩვეულებების და მორალურ-ზნეობრივი ნორმების მემკვიდრეობით გადაცემა, რომელიც შემდეგ განზოგადებულ ხასიათს ღებულობს, რამეთუ მასში თავისთავად აისახება საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარე²⁶.

ენგელსი წერდა, რომ ოჯახი კაცობრიობის განვითარების მთავარი სტადიაა, აქტიური ელემენტი, ისტორიული კატეგორიაა, რო-

24 ნ. ბრეგაძე, ხორბლის ძველი ქართული ჯიშები ფერეიდანში, „ძეგლის მეგობარი“, 34, თბ., 1974; ლ. ფრუიძე, ფერეიდნიდან ჩამოსახლებული ქართველები, „მაცნე“, ისტორიის... სერია, № 2 1975; თ. ცაგარეიშვილი, ფერეიდნული „ხარმულა“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XX, თბ., 1979 და სხვ.

25 თ. ცაგარეიშვილი, ფერეიდნელები საქართველოში, თბ., 1981.

26 О. Ганцкая, Общие тенденции этносоциального развития Брачно-семейных отношений, в кн.: Современные этнические процессы в СССР, М., 1977, с. 434.

მელშიც გაერთიანებულია როგორც საზოგადოებრივ-ეკონომიკური, ისე სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი და ეთნიკური თავისებურებანი²⁷. ოჯახის მიმართ წამოყენებული ეს დებულებები მის საფუძველზე — ქორწინებაზეც ვრცელდება. და, როგორც მარქსი შენიშნავდა, „ქორწინება რომ ოჯახის საფუძველი არ ყოფილიყო, მაშინ ის არც მართლმსაჯულების ობიექტი იქნებოდა“²⁸. ქორწინებით განპირობებული ოჯახი საზოგადოებრივი ცხოვრების ის მრავალმხრივი და რთული ერთეულია, რომელიც სხვადასხვა სოციალურ მოთხოვნილებებთან ერთად უზრუნველყოფს მოსახლეობის სულიერ და ფიზიკურ კვლავწარმოებას²⁹. სწორედ საზოგადოებრივი ცხოვრების მზარდი მოთხოვნილებისადმი ოჯახის მრავალმხრივი მნიშვნელობა განპირობებს სხვადასხვა სამეცნიერო დარგების ინტერესებს ოჯახისა და ქორწინების საკითხების კვლევისადმი, რაშიც უდიდესი როლი ეკისრება ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას. ეთნოგრაფია ოჯახს განიხილავს როგორც ყოფის ერთ-ერთ მზარეს, გარდა ამისა, იგი ოჯახის ცხოვრებაში მომხდარი ცვლილებების მიზეზ-შედეგობრივ კანონებსაც ეძიებს.

განსაკუთრებით საყურადღებოა მეცნიერების მონაპოვრები ოჯახის ისტორიის, მისი წარმოშობის თუ ცალკეული ისტორიული საფეხურების დადგენის თვალსაზრისით. სწორედ ეთნოგრაფიამ დაადგინა, რომ ოჯახს მდიდარი და შინაარსიანი ისტორია აქვს და როგორც უძველესი საზოგადოების გამოჩენილი მკვლევარი ლ. მორგანი ამბობდა: „ოჯახთან შედარებით არც ერთ საზოგადოებრივ ორგანიზაციას არ განუხორციელებია უფრო ხანგრძლივი და მრავალმხრივი ცვლის შედეგები. საჭირო გახდა მრავალსაუკუნეთა განმავლობაში გონებრივ თუ ზნეობრივ ძალთა დიდი დაძაბვა, რომ მას მრავალი სხვადასხვა საფეხურის გავლით თანამედროვე მდგომარეობამდე მოეღწია“³⁰.

ოჯახის ეთნოგრაფიული შესწავლა საშუალებას იძლევა გავარკვიოთ არა მარტო მისი წარსული, არამედ დღევანდელი თავისებურებებიც. ამით იგი პირდაპირ პასუხობს ლენინის ცნობილ დებულებას, რომ ჯერ უნდა გაირკვეს თუ როგორ წარმოიშვა ესა თუ ის მოვლენა ისტორიაში, რა მთავარი ეტაპები განვლო მან თავის განვითარებაში და ამის საფუძველზე დაეინახოთ თუ როგორია იგი

²⁷ Фр. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1973, с. 28—30.

²⁸ К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. II, т. I, с. 162.

²⁹ А. Харчев, Брак и семья в СССР, М., 1964, с. 57.

³⁰ Л. Морган, Древнее общество, М., 1934, с. 220.

დღეს³¹. საქორწინო წეს-ჩვეულებების მიმართ ამ ავალსაზრისად გამოთქმულია შემდეგი მოსაზრება: „მთლიანობაში საქორწინო წეს-ჩვეულებათა კომპლექსი ძლიერ კონსერვატულია. მეფისე-თფთქის დღემდეა შემონახული უძველესი დროის საზოგადოებრივი ცხოვრების ამსახველი მომენტები, მაგრამ მიუხედავად ასეთი კონსერვატულობისა, ეს წეს-ჩვეულებები მუდმივ დინამიურობას განიცდიან, რასაც ადასტურებს ხოლმე ამა თუ იმ ტერმინის შეუსატყვისობა მისი სახელწოდების ქვეშ მოქცეული ჩვეულების შინაარსთან“³².

ეს ცვლილებები გარკვეული კანონზომიერი მოვლენაა. ამის თაობაზე ნ. ლობაჩოვა შენიშნავს, რომ ეს დიალექტიკური კანონზომიერება მოქმედებს დღესაც. ახალი საქორწინო ჩვეულება, რომლის ფორმირებაც სოციალისტური ცხოვრების პირობებში მოხდა თავის თავში მოიცავს მრავალ ძველსა და ახალ ელემენტებს, რომელთაგან ძველი თანდათან კარგავს ძალას ახალი კი მხოლოდ ძლიერდება³³.

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ საბჭოთა კავშირის სხვადასხვა ხალხების ოჯახისა და ქორწინების შესწავლა საბჭოთა ეთნოგრაფიის მნიშვნელოვანი, სადღეისო ამოცანაა. ამ მხრივ მდიდარი სპეციალური ლიტერატურა არსებობს. აღსანიშნავია წარსულში მორგანის, ენგელსის, კოვალევსკის, კოსვენის, საბჭოთა პერიოდში ტოლსტოვის, კისლიაკოვის, სემიონოვის და სხვათა დამსახურებანი. მდიდარი ლიტერატურა არსებობს საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ქორწინების ინსტიტუტის თუ ოჯახური ურთიერთობის ცალკეული მხარეების შესახებ.

ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიული სკოლა (ფუძემდებელი გ. ჩიტაია) ქორწინების საკითხებს სწავლობს მარქსისტული მეთოდოლოგიით, რაც კონკრეტულად ამ საკითხების მთელ სოციალურ გარემოსთან კავშირში და ისტორიულ კრილში შესწავლას და გაანალიზებას გულისხმობს.

პირველ რიგში, აღსანიშნავია ივანე ჯავახიშვილის მიერ ზემოთ განხილული საკითხების შესახებ ქართული ისტორიოგრაფიის მონაცემების თავმოყრა და გაანალიზება³⁴.

³¹ В. Ленин, Полное собрание сочинений, т. 39, с. 67.

³² Н. Лобачева, К истории сложения института свадебной обрядности, в кн.: Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана, М., 1978, с. 174.

³³ Н. Лобачева, указ. работа, с. 175.

³⁴ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნაკვეთი I, ტფ., 1928, ნაკვეთი II, ტფ., 1929.

ქართული საოჯახო ყოფის და საქორწინო ურთიერთობის შესწავლაში მნიშვნელოვანი ღვაწლი მიუძღვის რ. ხარაძეს, ი. ჭყონიას, ვ. ითონიშვილს; ალ. რობაქიძეს, ნ. მაჩაბელს, მზ. ბექაიას და სხვებს. აღსანიშნავია ნ. ხიზანაშვილის, თ. სახოკიას, ს. მაკალაფიას, ალ. კიკიაშვილის და სხვათა აღწერილობითი ხასიათის მასალები, ფოლკლორისტა და სამართლის მცოდნეთა გამოკვლევები. საქართველოს სხვადასხვა კუთხის საქორწინო ურთიერთობის შესწავლას აგრძელებენ ეთნოგრაფები ლ. მელიქიშვილი, თ. იველაშვილი, ბ. ნანობაშვილი და სხვები.

მიუხედავად ლიტერატურის ასეთი სიმრავლისა, უნდა ითქვას, რომ ამომწურავი ეთნოგრაფიული ხასიათის აღწერილობა ქორწინებისა საქართველოს ყველა კუთხის მიხედვით არ არსებობს. ვფიქრობთ, ამ საქმეში გარკვეული წვლილი ფერეიდნელ ქართველთა საქორწინო ინსტიტუტის შესწავლაშიც უნდა შეიტანოს, ამას გარდა ჩვენი თემის ამოცანები საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელ საგანგებო მიზნებსაც ემსახურება.

რეპატრიირებულ ფერეიდნელ ქართველებს, რომლებთანაც ჩვენ ვკრებდით საველე ეთნოგრაფიულ მასალებს, დღეს ცხოვრება უხდებოდათ ოდესღაც მათი წინაპრების მიერ იძულებით მიტოვებულ მშობლიურ მიწაზე. თუ ისინი ირანში ამა თუ იმ ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულების დაკარგვას უფრთხილდებოდნენ და ცდილობდნენ მის შენარჩუნებას, საქართველოში ამ ჩვეულებებს ახალ ქართულ ყოფას უთავსებენ.

ჩვენს მიზანს წარმოადგენდა ფერეიდნელთა საქორწინო ინსტიტუტში აღმოგვეჩინა ძველი ქართული წეს-ჩვეულებების კვალი, თვალი მიგვედევნებინა იმ ცვლილებებისათვის, რომლებიც მათ მუსლიმანური გარემოცვისა და განსხვავებული გეოგრაფიული გარემოს შედეგად განიცადეს, შეძლებისდაგვარად ერთმანეთისათვის შეგვედარებინა ქართული და ირანული საქორწინო წეს-ჩვეულებები, ხაზი გავვესვა მათი საერთო (ზოგადი) და განსხვავებული ნიშნებისათვის. ამიტომაც ჩვენ მიერ ველზე მოპოვებულ მასალებს მსგავს მაგალითებს ვუძებნიდით საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში დამოწმებულ საქორწინო წეს-ჩვეულებებიდან, ასევე უხვად ვიმველიებდით პარალელურ მასალებს ირანულენოვანი და მსოფლიოს სხვა ხალხების საოჯახო ურთიერთობიდან, ვაკვირდებოდით ტერმინების ფორმასა და შინაარსს, რადგან ხშირ შემთხვევაში ამა თუ იმ ჩვეულებას ან რიტუალს, სახელწოდებით ირანულს, შინაარსი ქართული ჰქონდა ან პირიქით. ამიტომ ზოგჯერ საშუალება გვებძლოდა ისეთი წეს-ჩვეულებების შესწავლისა, რომლებიც ქართულ ეთნოგრაფიულ ყო-

ფაში მნიშვნელოვნად სახეცვლილი, ტრანსფორმირებული ან მთლიანად დაკარგული იყო. ფერეიდნელებთან კი მათ შენარჩუნებული ჰქონდათ ოდინდელი მნიშვნელობის მკვეთრი ელემენტები. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ფერეიდნელების სალების საშუალებით XVII საუკუნის ზოგიერთი წეს-ჩვეულების აღდგენისა და მთლიანობაში წარმოდგენის შესაძლებლობაც გვეძლეოდა, რადგან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფერეიდნელებში დამოწმებული ძველი წეს-ჩვეულებები შედარებით უცვლელი და ერთგვარად „დაკონსერვებული“ სახითაა დღემდე მოღწეული. ეს კანონზომიერი გზა იყო უცხო ეთნიკურ გარემოცვაში მყოფი ქართველებისთვის ეროვნული თვითშეგნების შესანარჩუნებლად.

რეპატრიირებულ ფერეიდნელ ქართველებთან სავსე ეთნოგრაფიული მასალების შეკრებას და მის ანალიზს ვაწარმოებდით კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით (გ. ჩიტაია), რომელიც ბაზისური და ზედნაშენური მოვლენების ურთიერთკავშირში განხილვის საშუალებას იძლეოდა³⁵. ეს მეთოდი გვეხმარებოდა საკითხების გენეტიკური სიღრმით შესწავლაში, ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ ტრილში მეცნიერების სხვადასხვა დარგების მონაცემთა ფართოდ გამოყენებით. აღნიშნული მეთოდის გარდა, მივმართავდით კვლევის ისტორიულ-შედარებით მეთოდს. სავსე მასალებს განვიხილავდით ქართულ, ირანულ და მსოფლიოს სხვა ხალხების ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან მიმართებაში, ეკონომიკური, გეოგრაფიული და რელიგიური ფაქტორების გათვალისწინებით.

³⁵ Г. Чита я, Принципы и метод полевой этнографической работы. «Советская этнография», 1957, № 4.

პირველი თავი

ქორწინების სავალდებულო პირობები

ნათესაობის სისტემის ზოგიერთი საკითხი

რეპატრიირებულ ქართველებთან ჩვენ მიერ ველზე შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით გაირკვა, რომ ნათესაობის სხვადასხვა ფორმებიდან (სისხლიერი, მოყვრობითი, ხელოვნური) ფერეიდნელ ქართველებში უმთავრესად სისხლიერი და მოყვრობითი ნათესაობა მოქმედებდა, რაც იმ გარემოებით უნდა აიხსნებოდეს, რომ ირანში გადასახლებული ქართველები სისხლიერ და მოყვრობით ნათესაობის შენარჩუნებაში „ქართველობის“ შენარჩუნებას ხედავდნენ, ხოლო ხელოვნური ნათესაობის დასამყარებლად (ძმადნაფიცობა, ნათლიად მოკიდება და სხვ.) ადგილობრივი მაჰმადიანური გარემო არ ქმნიდა ხელსაყრელ პირობებს¹.

სისხლით ნათესაობის წრეში ფერეიდნელი ქართველები გულისხმობდნენ როგორც მამის ხაზით (აგნატიკური), ისევე დედის ხაზით (კოგნატიკური) ნათესაების (შთამომავლების) წრეს, რომელთაც რეპატრიირებულნი „პაპით“ და „დეით“ „თამომავლებს“ ეძახდნენ (აგნატიკური ხაზით ნათესავთა ჯგუფში მათ შეჰყავდათ მამა, ძმა, ბიძა, ბიძაშვილები, პაპა, პაპის ძმა, პაპის ძმისშვილები; კოგნატიკურში კი დედა, დეიდა, დედის ძმა, დეიდაშვილები, დედის ძმისშვილები).

ფერეიდნელთა ნათესაური ურთიერთობის ტრადიციული ხასიათი ჩანს მათივე დასახლების ფორმებშიც, რომელიც მოგვარეთა შორის მჭიდრო ურთიერთდამოკიდებულებისა და ეგზოგამიის შენარჩუნების ერთ-ერთ მთავარ პირობას ქმნიდა.

ფერეიდანში „გურჯის“ სოფლები „მაჰლებად“ (უბნებად) იყოფოდა². მაჰლები ერთმანეთისაგან „რუებით“ იყო დაცილებული. თი-

¹ ფერეიდნელი ქართველები „ძმადნაფიცობას“ სპარსელებთან ერიდებოდნენ, ხოლო ნათლიად მოკიდების ძველი ქართული წესი გამუსლიმანების შემდეგ ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან ერთად თანდათან მიეცა დავიწყებას.

² გეოგრაფი რეკლეუ „ფერეიდანს“ ოთხ ნაწილად ყოფს: 1. „ნაპაია გურჯი“, 2. „ნაპაია თოჰმაჰლუ“, 3. „ნაპაია ვარზალ“, 4. „ნაპაია ჩადევუნ“. პირველი ქართ-

თოეული მაკლი რამდენიმე „ქუჩის“ გაერთიანებას წარმოადგენდა. „ქუჩები“ ფერეიდნელთა გვარების ეპონიმის სახელით იწოდებოდნენ (ონიკაანთ ქუჩა, ასლანაანთ ქუჩა და სხვ.). ისინი ერთმანეთთან იმ ერთი საერთო „მეიდანით“ (დასახლების ცენტრალურწერტილადგვლით) იყვნენ დაკავშირებულნი, სადაც წყარო ჩამოდიოდა (მათივე წყარო, სეფიანთ წყარო, „გელაზი“ და სხვ.). ერთ ქუჩაზე დაახლოებით 19-მდე სახლი შეიძლებოდა ყოფილიყო, სახლები ერთმანეთზე მჭიდროდ, ახლო-ახლო, თითქმის გადაბმულად იდგა და მათი სახურავებიც ურთიერთის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენდნენ³.

მთხრობელთა გადმოცემით, ისინი ფერეიდანში „საბელებად“ ცხოვრობდნენ: „ერთმანეთისაგან სამ საბელზე ვიყავით დაცილებული, ჩონი „გომები“ (სახურავები) გადაბმული იყო, ჩონ თავლებს (ოთახებს) ერთმანეთში გასასვლელი „ხრელა“ (ხვრელი) ჰქონდა. მტერი რო თავს დაგვესხმოდა, მალე შეგქუჩდებოდი, თოვლიანობის დროს გომიდან გომზე თავისუფლად გადავდიოდით... სახლების ადგილებს კი საბელებით ვზომავდით. ჩონ ერთი გორის ნათესავენს ერთი „ნასლისას“ (نلس), ერთი ძირისას, ერთი „საბელისას“ ვეტყვოდით. მამულები გოყოფეც და ჰარ კომლს ოთხსაბელა არი, ოთხსაბელა თექვსმეტი ჩარექია, ერთი დანგია, ერთი საბელა ოთხი ჩარექია, ნახევარი საბელა ორი ჩარექი“⁴.

ველთა დასახლება, ზოლო დანარჩენი ქუჩებისა და სპარსელების, იხ. Реклю Э. Всеобщая история, IX, СПб., 1892, с. 366.

³ ქართველების სახლები, ე. წ. „გურჯე ფუში“ განთქმული ყოფილა არა მარტო ფერეიდანის მხარეში, არამედ მთელს ირანში. ქართველი ოსტატები „დარბაზული“, ტიპის ქართულ სახლებს აგებდნენ, რომლებიც მკვეთრად განსხვავდებოდნენ ირანული სახლებისაგან, რასაც არა ერთმა მოგზაურმა მიაქცია ყურადღება (იხ. ლ. აღნიაშვილი, სპარსეთი და იქაური ქართველები, გვ. 212). ვფიქრობთ, სახლების ასეთი წესით აგება და განლაგება არა მარტო ნათესაური ურთიერთობის, არამედ მიწის სიმცირის გამო იყო გამოწვეული. მათი სახლების აგების და განლაგების წესის შესახებ ი. ჯუონიას მიერ სოფ. აჯურაში დამოწმებული წესი. აქ: „ოჯახები, რომლებსაც ეენახები საკარმიდამო ეზოს გარეთ ჰქონდით, ძველ სამოსახლოზე აგრძელებდნენ ცხოვრებას. ახალგამოყოფილ ძველ სახლს მოაშენებდა საცხოვრებელს, მას საუთარ კიბეს გაუკეთებდა ისე, რომ საეენახე ადგილი არ შემცილებულიყო“ (იხ. ჯ. რუხაძე, ი. ჯუონია, აღნიაშვილი. სოფელი აჯურა, თბ., 1964, გვ. 63). ვითვალისწინებთ რა ი. ჯუონიას მიერ აღწერილ ამ ჩვეულებას, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ფერეიდნელებმა საქართველოდან გადაიტანეს სახლების აგება-განლაგების ზემოთ სხენებული წესი, რის გამოც ეენახებსაც ირანში ზელი შეუწყო ადგილობრივმა გეოგრაფიულმა პირობებმა.

⁴ რეპარტირებულთა გადმოცემით, ირანში გადასახლებულ ქართველთაგან ფერეიდანში პირველად თითქოს 19 კაცი (ოჯახი) დაუსახლებიათ. იმ ცხრაშეკ წინაპარს ფერეიდნეშაპრი (ან როგორც მამინ ერქვა „აბორე ოლია“) ცხრაშეკ დანგად (ნაწილად) დაუკვიათ, თითოეულს 2 დანგი მიწა შეხვედრია. ეს წესი დღესაც დას-

როგორც ჩვენ მიერ მოტანილი საველე ეთნოგრაფიული მასა-
 ლიდან ჩანს, ფერეიდნელები საბელებად დაკავშირებაში ახლო დასახ-
 ლებას გულისხმობდნენ, რომელშიც ნათესავთა გარკვეული წრე
 შედიოდა, რაც შეეხება „საბელს“, იგი კარგად ცნობილი მიწის სა-
 ზომი ერთეულია. სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით, საბელი საზო-
 გადი სახელი არს ყოველთა შეგრეხილთა, მკედის უსხოთა და გრძელ-
 თა“⁵, ანალოგიურად არის ახსნილი საბელის მნიშვნელობა ილ. აბუ-
 ლაძისა და ნ. ჩუბინაშვილის ქართული ენის განმარტებით ლექსი-
 კონებში. ქართული სპეციალური (ეთნოგრაფიული) ლიტერატური-
 დანაც ცნობილია საბელის როგორც მიწის საზომი ერთეულის მნი-
 შვნელობა“⁶. გ. ჯაფარიძის აზრით, ქართულ წერილობით წყაროებ-
 ში, საბელი როგორც საზომი ერთეული, არ ჩანს⁷, დარეჯან მეგრე-
 ლაძის აზრით, „ქართულ ისტორიულ დოკუმენტებში დამოწმებული
 საბელი მხოლოდ გაყრის წიგნებში გვხვდება და სხვა დროს (მიწის
 ყიდვა, გაყიდვა და სხვ.) იგი საზომად არ გამოიყენებოდა“⁸. სტ.
 მენთეშაშვილის ცნობით, ქიზიყში სასოფლო სათემო მიწებს 3—5
 წლის სარგებლობის შემდეგ თემის წევრები საბელებით დაყოფდნენ⁹,
 ქართველთ მტრებსაც არაერთგზის უზომიათ მიწა საბელით: გზისა
 და რაიმე საგნის გაყოფა-განაწილების მნიშვნელობით გვაქვს საბე-
 ლი „საბილ“ სპარსულ ენაშიც (ლექსიკონების მიხედვით)¹⁰, შესაძ-
 ლოა, არაბული წარმოშობის ეს საზომი ერთეული¹¹ ძველთაგანვე შე-
 მოვიდა ქართულ ყოფაში, ფერეიდნელ ქართველებში იგი არა მარ-

ტურდება (ისინი მიწის ცხრამეტ ნაწილად დაყოფის ძველებურ ჩვეულებას ახლაც
 მიმართავენ). იხ. ა. ქელიძე, ფერეიდნელი ქართველები, თბ., 1951, გვ. 56;
 ზ. შარაშენიძე, ახალი მასალები ფერეიდნელი ქართველების შესახებ, თბ.,
 1969; ფერეიდნული საზომ-საწყაოების, საბელის, დანვისა და ჩარქვის შესახებ იხ.
 თ. უთურგაიძე, დ. ჩხუბიანიშვილი, ჯ. გიუნაშვილი „ფერეიდ-
 ნული მეტყველების შესწავლისათვის“ იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება XXI,
 თბ., 1979, გვ. 104.

5 სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928.

6 ჯ. რუხაძე, ი. ჭყონია, ა. ლეკიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ.
 64; ჯ. სონღულაშვილი, შეეხება-მეღვინეობის ისტორიისათვის, თბ.,
 1974, გვ. 72.

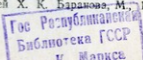
7 გ. ჯაფარიძე, ნარკვევი ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, თბ.,
 1973; გვ. 160.

8 დ. მეგრელაძე, გლეზობის კლასობრივი ბრძოლა ფეოდალურ საქარ-
 თლოში (XVII—XVIII სს.) თბ., 1979, გვ. 18.

9 ს. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943.

10 Персидско-русский словарь, под редакцией Ю. А. Рубинчика, М.,
 1970, Персидско-русский словарь, под редакцией Б. В. Миллера, М.—Л.,
 1967.

11 Арабско-русский словарь, под редакцией Х. К. Баранова, М., 1977.



ტო მიწის საზომი ერთეულია, არამედ ახლო დასახლებების ფორმასაც გამოხატავს, რაც, ჩვენი აზრით, ტერმინის პოლისემანტიკური ცვლილების შედეგი უნდა იყოს.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ფერეიდნული საბელი, ^{ქართული საბელი} მი, ბევრად უფრო შემცირებული ზომისაა, ვიდრე ქართულ ყოფაში დადასტურებული საბელი, ეს, ალბათ, იმ გარემოებით აიხსნება, რომ ფერეიდანში მოსახლეობა მიწის სიმცირეს განიცდიდა¹² და ამიტომ მათ დიდი საზომი ერთეულები არ დასჭირვებიათ. ამდენად, საბელის სიმოკლით, მათ ერთმანეთთან დაკავშირება, ახლო ცხოვრება, შემჭიდროება წარმოგვიდგინეს¹³. ასე რომ, საბელი ფერეიდნელებში იმ ნათესაური წრის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა, რომელიც ერთ „ქუჩაზე“ მცხოვრებ ახლობლებს გულისხმობს. მთხრობელი გადმოგვცემს: „ჩვენ მაჰლში (უბანში) ქალს გავათხოვებდით, მაგრამ ერთი „ნასლის“ (ძირის, გვარის) ქალს არ მოვიყვანდით, რადგან ის ნათესავად მოგვდიოდაო¹⁴.

იმისათვის, რომ გასაგები გახდეს ერთი „ნასლის“ ნათესაეთა ურთიერთობა, განვიხილოთ აგნატიკური ხაზით ზოგიერთი გვარის შთამომავლობითი გენეალოგია, რომელიც რეპატრიირებულებთან ველზე შეკრებილი მასალით დავადგინეთ (იხ. გენეალოგიური სქემები).

ონიკაშვილთა გადმოცემით, მათი გვარის წინაპარი ყოფილა ვინმე ბერა; ბერას ერთი ძე ჰყოლია ნიკა (ნიკოლოზი), რომლის სახელსაც მთხრობლები უკავშირებენ თავიანთი გვარის გაგრძელებას (ნიკა — ონიკა — ონიკაშვილები; ონიკაძეები, იხ. გენეალოგიური სქემა). ნიკასაც ერთი ძე დარჩენია მემკვიდრედ, რომელსაც მაჰმა-

¹² სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ირანში „მიწა“ უდიდესი სიმდიდრე იყო. ირანელი გლეხები მუდამ მის სიმცირეს განიცდიდნენ. იხ. ლიტერატურა, კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. III, ნაწ. II, 1934, გვ. 310; История стран зарубежной Азии в средние века, М., 1970; Пигулевская Н. В. и др. История Ирана среднейших времен до конца XVIII в., Л., 1958; გ. ჰიკაშვილი, ფერეიდნული ქართველები, თბ., 1963.

¹³ ლ. აღნიშვილი წერდა, რომ ფერეიდნელები „საბელს“ თოკს ეძახდნენ. იგი იქვე შენიშნავდა: „საბელს ეძახიან დღეს კახეთში მხოლოდ მოკლე მატყლის თოკს, რომელსაც საქონლის უღელში შესაბამელად ხმარობენ“. (იხ. ლ. აღნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 211). „საბელის“ შესახებ ალ. ჰინჭარაული ვარაუდობს, რომ იგი „საბმელს“ უკავშირდება და გრამატიკული წარმოებით სა-ბ(მ)-ელი ქართული სიტყვა უნდა იყოს. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ აღნიშნული ტერმინი ეტიმოლოგიური, ტიპოლოგიური და ისტორიული თვალსაზრისით საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

¹⁴ მთხრობელი რამანა ონიკაშვილი, რეპატრიირებული ზემო მარტყოფიდან, ავტორის საველე დღიური № 1, გვ. 31, საგარეჯო, 1973.

დიანობა მიუღია, მას ურუქყულ ბეგს ეძახდნენ¹⁵. ურუქყულ ბეგს სამი ვაჟი ჰყოლია: ჰოსეინ სულთანი, საგხალ ბეგი და ასლან ხანი. ძმები გაყოფილან და დამოუკიდებლად ცხოვრება დაუწყიათ. ჰუსეინ სულთანს ორი შვილი დარჩენია: რეჰიმ ხანი და ალა ქუჩუქ ხანი. საგხალ ბეგს სამი: ალაჰ ყულა, ჯაფარ ბეგი და ნასროლა ხანი. ასლან ხანს ორი: ნაჯფ ყულა და ისქანდერ ხანი. ყველა ამათგან სახელოვანი და მეტად აღზევებული რეჰიმ ხანი ყოფილა (რომლის პირდაპირი შთამომავალიც არის ჩვენი ინფორმატორი). რეჰიმ ხანზე საინტერესო გადმოცემაც შემორჩენილა.

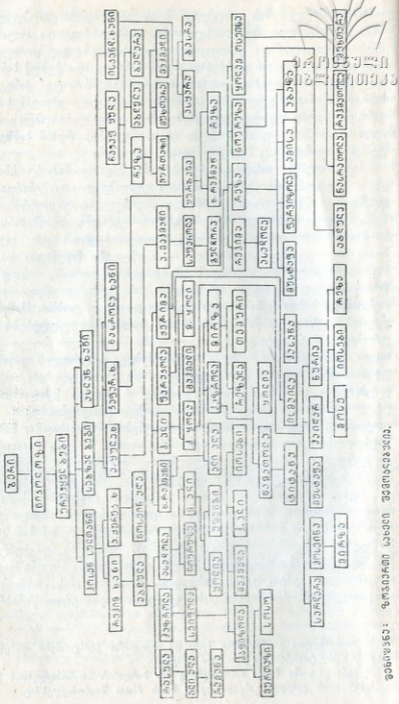
გადმოცემის თანახმად, რეჰიმ ხანი „გურჯი ნაჰაის“ მმართველი — „ოსტანდარი“ გამხდარა, მას თავისი ჰკუითა და უნარიანი მოღვაწეობით შაჰის ერთგული მოხელის სახელი დაუმკვიდრებია, ქონებაც დაუგროვებია და ძლიერი „ხანი“ შექმნილა. რეჰიმ ხანს თავისი მხარისათვის და თანამემამულეებისათვის ბევრი სიკეთე გაუქეთებია (გზა გაუყვანია, „ყანათები“ — სარწყავები მოუწყვია და სხვ.), მაგრამ როგორც ეს ხშირად ხდებოდა ხოლმე ირანში, „ღუშმანს“ მისთვის თვალი დაუდგია და შაჰთან დაბეზღება დაუწყია — ქურთებთან და ბახთიარებთან აქვს კავშირი და გლალატობსო. შაჰსაც დაუჯერებია ეს ცილისწამება და რეჰიმ ხანისათვის უფლებები ჩამოურთმევია. პატივყარილი ქართველი ხანი სიცოცხლის ბოლო წლებს თავის „მამულში“ ატარებდა, მაგრამ შემდეგ სიმართლეს თავისი გაუტანია, შაჰს მოგვიანებით შეუტყვია მისი „ერთგულება“, თავისთან დაუბარებია და სამსახური შეუთავაზებია, რისხვა წყალობით შეუცვლია, მაგრამ რეჰიმ ხანს შაჰის კარზე ცხოვრებისათვის უარი უთქვამს და ისევ თავის მამულს დაბრუნებია ნაჯაფაბადში, მხოლოდ ზაფხულობით თუ აღიოდაო იგი მარტყოფში. ბოლოს ნაჯაფაბადში გარდაცვლილა და იქ დაუსაფლავებიათ. მთხრობელის თქმით, მის საფლავს დღესაც დიდი პატივით ეპყრობიან მისი შთამომავალნი¹⁶.

რეჰიმ ხანს დარჩენია ერთი ძე აბდულა, რომელსაც სამი ვაჟი ჰყოლია: რასულა, ჰაზროლა და ასადულა. რასულას შვილიშვილია ჩვენი ერთ-ერთი მთხრობელი რამანა ონიკაშვილი. რეჰიმ ხანის შთამომავლები ონიკაშვილის გვარს ატარებენ. მისი ძმის ალა-ქუჩუქ ხანის შთამომავლები ონიკაძეებს, ხოლო ასლან ხანისა ასლანიშვილებს. ონიკაშვილთა გენეალოგიის მიხედვით, როგორც ამას მთხრობლები ვეიდასტურებენ, ქორწინება დასაშვებად ითვლება ერთი წინაპრიდან

¹⁵ მთხრობელთა გადმოცემით, ბერა და ნიკოლოზი ქრისტიანები იყვნენ, მათ სახელებიც ქრისტიანული და ქართული რქმევიათ.

¹⁶ გენეალოგიაში რეჰიმ ხანის შემდეგ მის პირდაპირ შთამომავლებთან წოდება „ხანი“ აღარ გვხვდება. ასევეა რეჰიმ ხანის ძმათა შთამომავლებშიც.

ქართული ენის გენეალოგია



გენეალოგია: ფონოლოგიის სახელი გენეალოგია.

მე-6 — მე-7 თაობაზე. მაგ., რეჰიმ ხანის უშუალო შთამომავლებში ქორწინება საერთოდ აკრძალულია, ხოლო ამ შტოს წარმომადგენელთა ქორწინება ალა ქუჩუყ ხანის შთამომავლებთან მხოლოდ მე-4 თაობის შემდეგ შეიძლება. მაგ., რამანა ონიკაშვილის დედა-მეუღლე იყო მე-6 თაობა ურუჯყულ ბეგისა. რამანას მამაც ალა იმავე ურუჯყულ ბეგის მე-6 თაობაა. რამანა ონიკაშვილი დასაშვებად თვლის მისი შვილის მურთაზის ქორწინებას ჰაფიზოლას შვილზე. მურთაზი არის რეჰიმ ხანის მე-6 თაობა, ასევე რეჰიმ ხანის მე-6 თაობაა ჰაფიზოლას შვილიც (იხ. ონიკაშვილთა გენეალოგია, ტაბ. № 1).

ონიკაშვილების გენეალოგიასთან შედარების მიზნით მოვიტანთ ფანიაშვილების გენეალოგიას, რომელიც ასევე მთხრობელთა ინფორმაციის შედეგად შევადგინეთ (იხ. ფანიაშვილთა გენეალოგია, ტაბ. № 2).

მაჰმუდ ფანიაშვილის შორეული წინაპარი ყოფილა ვინმე გურგენ ხანი, რომელსაც 3 ვაჟი ჰყოლია: რეჰიმა, ასადოლა და აფიზოლა. ასადოლა და აფიზოლა ბახთიარებთან ბრძოლაში დაღუპულან, ისე რომ მათ მემკვიდრე არ დარჩენიათ, ხოლო რეჰიმას ორი მემკვიდრე ჰყოლია ჯაფარ ბეგი და ნაჯაფ-ხანი. ჯაფარ ბეგის პირდაპირი შთამომავალია ჩვენი მთხრობელი მაჰმუდ ფანიაშვილი (მე-4 თაობა), რომელსაც ცოლად ჰყავს ნაჯაფ ხანის პირდაპირი შთამომავლის აფიზოლას ასული ჯანათა. ასე რომ, ერთი საერთო წინაპრიდან — რეჰიმიდან მაჰმუდ ფანიაშვილი არის მე-6 თაობა, ხოლო ჯანათა მე-7 თაობა. ჯანათაც და მაჰმუდიც ფანიაშვილები არიან, მაგრამ ჯანათა მაჰმუდის პაპის მამის ძმის შთამომავლობით ხაზს ეკუთვნის. მთხრობელთა გადმოცემით, მხოლოდ ასეთ დაცილებულ თაობათა შეუღლება შეიძლება ერთ გვარში, უფრო ახლოსი კი არა¹⁷. მათივე განმარტებით, პირდაპირი ხაზის ნათესაებებში, რამდენი თაობაც არ უნდა იყოს გასული, ქორწინება არ შეიძლება, „უფრო ადრე ქართველები, ჩვენი ძველები 7 თაობამდის არ ქორწინდებოდნენ, ახლა კი 5—6 თაობაზეც შეიძლება“. „უწინ სპარსელზე არ გავათხოვებდით ქალს, მიტომ ვაძლევდით ჩვენი გუარისას, მაგრამ მხოლოდ 6—7 თაობით დაცილებულს¹⁸.

როგორც ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი გვართა გენეალოგიური სქემები გვიჩვენებენ, ფერეიდნელ ქართველებში შენარჩუნებული

¹⁷ ერთი გვარისანთა ქორწინების შემთხვევა, გარდა ფანიაშვილებისა, ჩვენ რეპატრიირებულ ფერეიდნელებთან არ შეგვხვედრია.

¹⁸ მთხრობელი ჯანა ფანიაშვილი, რეპატრიირებული ზემო მარტყოფიდან, ავტორის საველე დღიური № 1, გვ. 31. საგარეჯო, 1979.

და დაცული უნდა იყოს აგნატიკური ხაზით ეგზოგამიის 6-7-თაობიანი ტრადიცია, რომელიც თანდათან დროთა განმავლობაში მე-6-მე-5 თაობამდე შემცირდა. ამასთან, ეგზოგამია მკაცრად დაცული დაცული ჰაპის, მამის პირდაპირ შთამომავლებში (გამორიცხებულია ყველა ნათესავთა ქორწინება), რაც უთუოდ ძველი ქართული საქორწილო ჩვეულების გავლენის შედეგი უნდა იყოს. ჩანს მასზე ვერ უმოქმედნია ემათა სიავესა და მამამდიანური ქორწინების წესებს, ისე როგორც ეს აჭარაში მოხდა. აქაც, ეთნოგრაფ მზ. ბექაიას სიტყვებით რომ ვთქვათ, მიუხედავად იმისა, რომ ისლამი დასაშვებად თვლიდა ძმათა შვილების შეუღლებას. საერთო წესი (ტრადიცია) ასეთ ქორწინებას კრძალავდა¹⁹.

ფერეიდნელი ქართველები გაურბოდნენ რა ირანელებთან ქორწინებას, საოცარი ძალით ინარჩუნებდნენ საქორწინო აკრძალვებს, რამდენადაც კი მათ ამის საშუალება ეძლეოდათ. ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის კარგად იყო ცნობილი ეგზოგამიის ჩვეულება, რომელსაც ძლიერი ტრადიცია ამკვიდრებდა. ძველი ქართული (კერძოდ ქართლის) კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბების საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „შვიდთაობიანი ნათესაური სტრუქტურა უძველესი ეგზოგამიური ჯგუფი იყო, ვიდრე ეგზოგამია 7-თაობიანი ნათესაური ჯგუფიდან მთლიანად გვარზე გავრცელდებოდა“... და რომ „ექვსი-შვიდი თაობის ნათესავთა შორის ნათესაური კავშირები და ნათესაური რიგი უალრესად ცოცხლად აღიქმებოდა“²⁰.

¹⁹ ისლამი „კრძალავს“ ქორწინებას დედასთან, დასთან, დეიდასთან, ასევე ცოლის ახლობლებთან—მეკრამებთან (დედა, დეიდა, ბებია, და), რომლებიც „აუღის“ (ქორწინების ხელშეკრულების გაფორმების) შემდეგ ახლობლებად ითვლებიან. მათთან ქორწინება მხოლოდ ცოლთან განქორწინების შემთხვევაში, ყოფილი ცოლისვე ნებართვით შეიძლება. დაწვრილებით იხ. Г. М. Керимов, Шарият и его социальная сущность, М., 1978, с. 21. შეადარე Коран, перевод Г. Саблукова, Казань, 1907, сура 4, аят 27; მზ. ბექაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974, გვ. 80.

²⁰ ვ. მამულია, კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში, თბ., 1979, გვ. 12. ჩვენ არ ვედავებით ავტორს ამ მოსაზრების სისწორეში, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ აქ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება. კერძოდ, ქართული საისტორიო წერილობითი წყაროებიდან ცნობილია, რომ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ (1103 წ.) აკრძალა 7 თაობამდე ახლო ნათესავთა შორის ქორწინება, რაც უთუოდ ეგზოგამიის ხალხური ტრადიციული ჩვეულების დარღვევით იყო გამოწვეული (იხ. ვ. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბ., 1978). ეს ჩვეულება კი დაუშვებლად მიიჩნეოდა საერთოდ გვარში ქორწინებას თაობათა რიგის გარეშე და თუ ეს ტრადიცია ირლ-

აგნატიკური ხაზით ნათესავთა შთამომავლობა პირდაპირი და გვერდითი ხაზების მიხედვით გამოყოფდა ისეთი კატეგორიის ნათესავეებს, რომლებსაც ურთიერთთან მტკიცე უფლება-მოვალეობა აკავშირებდათ. ფერეიდნელი ქართველები ამ წრის წარმომადგენელთა მიმართ ნათესაობის ისეთ ტერმინებს იყენებდნენ, როგორცაა „თამომოვალი“, „ძმა“, „სახლიკაცი“, „ნათესავი“. შედარებით შორს მყოფთ მიმართავენ ტერმინებით — „ჩონიანი“, „ძველი“ და სხვ.²¹

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ფერეიდნელები აგნატიკური ხაზით ნათესავეების უახლოეს პირს — ძმას, სახლიკაცს უწოდებენ („ძმას ახლობელსაც ვეტყვი, მაგრამ ნამდვილი ძმა — სახლიკაცია“). სახლიკაცის ცნება „სახლთან“ არის დაკავშირებული, სხვადასხვა ხალხებში „სახლი“ გენეტიკურად ახლო ნათესავთა სისტემასაც უკავშირდებოდა და მოსახლეობის აღმნიშვნელ ტერმინადაც იხმარებოდა²². ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „ნათესავი“ და „სახლი“ გვარის აღმნიშვნელად შეიძლებოდა ყოფილიყო მიღებული, რადგან გვარს უძველეს დროს სახლი რქმევია²³. ტერმინი „სახლის“ ცნებას სათანადო ყურადღება დაუთმეს ქართველმა მეცნიერებმა ივ. ჯავახიშვილმა, ს. ჯანაშიამ, ვ. ბარდაველიძემ, გ. ჩიტაიამ, რ. ხარაძემ, გ. მელიქიშვილმა, ივ. იმნაიშვილმა, ვ. ითონიშვილმა, ზ. ალექსიძემ, გ. მაჭავარიანმა, მ. ჩართოლანმა და სხვებმა²⁴.

გ. მელიქიშვილის აზრით, „პირველყოფილი თემური წყობილების დროს სახლი თუ ყველგან არა, ქართის ტომების ერთ ნაწილში მაინც აღნიშნავდა გვარს, ხოლო შემდეგ კი საგვარეულო თემის სასოფლო თემად გადაზრდასთან ერთად მოხდა სახლის მნიშვნელობის დავიწროება და სახლი სასოფლო თემის შიგნით ჩამოყალიბებული საოჯახო თემის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცა²⁵. ვ. ბარდაველიძე სახლის შესახებ წერდა, რომ უძველესი ქართული სახლი საოჯახო თემის სახით წარმოგვიდგება. იგი აგნატიკური ხაზით 4—5 თაობის ნა-

ვეოდა, ამას უმეტესად სამეფო გვარის შვილები მიმართავდნენ, რასაც გარკვეული კლასობრივი ინტერესები განაპირობებდა (სოციალური, წოდებრივი მდგომარეობა, მემკვიდრეობითი ფაქტორები და სხვ.).

²¹ ფერეიდნელები სიტყვა „ძველს“ (ჩონი — ძველი) წინაპრის და საერთოდ ქართველის მნიშვნელობით წარმოთქვამენ.

²² გ. მამულაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 44.

²³ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ტფილისი, 1928, გვ. 143.

²⁴ დაწერილებით იხ. გ. მამულაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 43—49.

²⁵ იხ. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970, გვ. 580—581.

თესავეებს აერთიანებს და მას უფროსი თაობიდან უფროსი ძმა შეთა-
ურობს²⁶.

მკვლევარის ამ შეხედულებაზე დაყრდნობით გ. მამულია ასკვ-
ნის: „იმისდა მიუხედავად, რომ სახლის ნათესაურ ბუნებას სამეურ-
ნო თვალსაზრისი ასახავდა, სახლის როგორც სამეურნეო-ეკონომიკურ
ძირითად სამუშაო ძალას, მისი განვითარების უძველეს საფეხურზე,
ექვსი-შვიდი თაობის სისხლით ნათესავეები შეადგენდნენ და ამის
გამოც „სახლიშვილი“ და „სახლიკაცი“ ნათესავის სინონიმად შე-
მოგვჩა“²⁷. ასე რომ, უახლოეს ნათესავის სინონიმის მნიშვნელობით
დადასტურებული ფერეიდნული სახლიკაცი აგნატიკური ხაზით ნა-
თესავთა წრის უშუალო წარმომადგენლად შეიძლება მივიჩნიოთ, რაც
კიდევ ერთხელ იძლევა იმის საშუალებას, რომ ვიფიქროთ ფერეიდ-
ნელ ქართველებში აგნატიკური ხაზით ეგზოგამიის ძველი ქართული
ჩვეულების შენარჩუნებაზე.

რაც შეეხება ეგზოგამიის კოგნატიკური ხაზით, აქ განსხვავებუ-
ლი ვითარებაა შექმნილი. საველე მასალების სიმცირისა აგნატიკურ-
თან შედარებით და მაპმადიანური გარემოცვის შედეგად კოგნატიკუ-
რი ხაზის არაკატეგორიული დაცვის გამო, სრული სურათის აღდგენა
არ ხერხდება. მთხრობელთა უმეტესი რაოდენობა გენეალოგიური
სქემის მონაცემებს გადმოგვცემს უფრო მეტად აგნატის მიხედვით.
ჩვენთვის ცნობილია ისიც, რომ ფერეიდნული ქართველები ქორწინ-
დებოდნენ სპარსელ ქალებზე, ხოლო თითონ ქართველები ქალს არ
ათხოვებდნენ სპარსელებზე, ამიტომ დედის მხრივ „თამომავლობის“
და დედის ხაზის ნათესავეების სურათის აღდგენა ძნელდება. იყო შემ-
თხვევები, როცა სპარსელზე გაათხოვებდნენ ქალს, მხოლოდ იმ პი-
რობით თუ სპარსელი ქართულ გვარზე დაეწერებოდა²⁸. ასეთ დროს
ნათესავად მოკიდებულ სპარსელის შვილს (უკვე ქართული გვარის
მქონეს) ქალს მისცემდნენ, მაგრამ არა დედის გვარისას (რომელზეც
მისი მამა დაეწერა).

მთხრობელი გადმოგვცემს: „იყო ერთი მუხთარა, სპარსელი,
მარტყოფში გადმოვიდა, ასლანიშვილის ქალი ითხოვა და თითონაც
ასლანიშვილზედ დაეწერა, ჩვენ იმის თამომავლებს ქალს მივცემდით,
მაგრამ ასლანიშვილისას არა, ჩვენი „ნასლისა“ ყავდათ და იმიტომო“.

²⁶ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие формы землевладения в све-
те грузинских этнографических материалов, М., 1964, с. 23.

²⁷ გ. მამულია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 43. იქვე შევნიშნავთ, რომ ნათესავი
„თესლის“, „შთამომავლის“, შემდგომში ტომის მნიშვნელობით დადასტურებული
აქვს ივ. ჭავჭავაძის. იხ. ივ. ჭავჭავაძის დასახ. ნაშრომი, გვ. 144.

²⁸ ქალის გვარზე დაწერა გამოწვეული უნდა ყოფილიყო ქალის გვარის მეგვი-
დრობითი პრივილეგიის შენარჩუნების მიზნით.

რეპატრიანტი უნა ფანიაშვილის თქმით, „მე ჩემს შვილს იოსელიანს არ მივცემ და არც იოსელიანს მოვიყვან, დედაჩემის „ნასლისა“ და იმიტომ“.

საინტერესოა, რომ სხვა შემთხვევაში, თუ სპატიველად ქართველ გვარს მიიღებდა და „გაქართველდებოდა“, მის შთამომავალს შეეძლო იმავე გვარის ქალი ეთხოვა, რადგან დაწერაზედ არ იყო დამოკიდებული. „ჩონ რო ვიცოდით რო სხო გორი ჰქონდა და სხოზე დაეწერა ქალს მივცემდით, მაგრამ როცა რამდენიმე თაობა გაივლიდა, მერე აღარ აძლევდნენ“²⁹.

საყურადღებოა, რომ კოგნატიკური ხაზით ნათესაობა, რომელსაც აგნატიკურისაგან განსხვავებით მემკვიდრეობითი და საერთო ქონებრივი ინტერესები არ ახლავს, აჭარაში მეტი კატეგორიულობით არის შემონახული³⁰.

ცალკე უნდა გამოიყოს და აღინიშნოს ფერეიდნელებში გვართა შეერთების (შეყრილობის) საკითხები, როცა რამდენიმე გვარი ერთიანდებოდა. მთხრობელთა ცნობით, ასეთი ვითარება ფერეიდნელებში დაწყებულია რეზა შაპის (1925—1941) რეფორმების პერიოდთან, როცა ირანში მოსახლეობის საყოველთაო აღწერა ჩატარებულა³¹. მანამდე კი, მთხრობელთა თქმით, გვარები არ ეწერათ, როგორც ირანში იყო მიღებული ისე მიმართავდნენ ერთმანეთს სახელებით; ზეპირად იცოდნენ ძველი ქართული გვარები, რეფორმის შემდეგ კი ზოგი ძველ გვარზე დაეწერა, ზოგი „პაპის“ სახელზე, ზოგი კი სხვის გვარზე³².

„ნადიანები სხვა სოფლიდან იყვნენ, ველიანიდან, ქალები ჰყავდათ სულ, გვარები არ უგრძელდებოდათ, ბევრს შვილიც არ ყავდა, დაცოტავდნენ და ბახშიანთ შეუერთდნენ, ახლა ბახშიანთ იწერებიან“. ...„მათიანები ნაწილი იოსელიანებს შეუერთდნენ, ნაწილი ასი-

29 ავტორის საველე დღიური № 1, გვ. 35, საგარეჯო, 1979.

30 აჭარაშიც დედის ნათესაობასთან ქორწინების ერთეული შემთხვევები საერთო კანონზომიერებას არ ასახავდნენ. იხ. მ.ზ. ბეჭაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 83.

31 ირანის მოსახლეობის საყოველთაო აღწერის შესახებ იხ. БСЭ III, 1971;

ნ. ნ ა ჯ ყ ბ ი ა, ირანი, თბ., 1972.

32 ცნობილია, რომ არაბულის გავლენით, ირანში პიროვნებას მამის სახელით მიმართავდნენ და გვარების წარმოება მოგვიანებით შემოიღეს. როგორც ჩანს, ფერეიდნელებშიც ასე მოხდა. გვართა გაფორმების დროს მათ ქართული გვოები ირანული ტრანსკრიფციით დაეწერათ. მაგ., ასლანიშვილი — ასლანაშვილი, მიქელაძე — მიქალანი და სხვ. ლ. აღნიაშვილი, რომელმაც რეზა შაპის რეფორმამდე იმოგზაურა, ირანში წერდა: „სპარსეთში საზოგადოდ გვარები („თათები“) არ არის ხმარებაში, კაცი იცნობება მხოლოდ საკუთარი სახელით. ქართველებს წმინდად შეუნახვთ თავისი გვარები. გვარები წმინდა ქართულია და ყოველი მათგანი დღემდე ცოცხლობს საქართველოში“. იხ. ლ. აღნიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 197.

ანებს“. „შერვანები დაცოტავდნენ, ზოგნი გუგუნაანთ გვარს შეუ-
ერთდა, ზოგი კი ლაჩიანებს“...

„...ყასიანნი იოსელიანებზე დაეწერნენ — იმათ შეუერთდნენ...
...სეფიანთაგან ნაწილი თავის გვარზე დარჩა, ნაწილი ასლანიანებს
შეუერთდა. ...გვარი დაწერაზედ არ იყო, თუ ვიცოდით, რომ ყასიანი
იყო და იოსელიანზე ეწერა, იოსელიანის ქალს მივცემდით, თუ იო-
სელიანი იყო იმას კი არა“³³.

ჩვენთვის ძნელია ფერეიდნული ქართველების გვართა წარმო-
შობის ისტორიის საკითხების გარკვევა, ეს ხანგრძლივ სტაციონალურ
კვლევას მოითხოვს ჯერ ფერეიდანში, ხოლო შემდეგ საქართველოში.
ერთი რამ კი ცხადია, რომ ბევრი მათგანი საკუთარი სახელიდან წარ-
მოქმნილი უნდა იყოს და ბევრიც ხელოვნურად არის შექმნილი.
ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილი გენეალოგიიდან ნათლად ჩანს, რომ
თავდაპირველად ერთი გვარის მქონე ორი განშტოება დროთა განმავ-
ლობაში გვარს იცვლის და გვარის შთამომავლობიდან ერთ-ერთის
სახელზე იწერება. მაგ., ონიკაშვილების ერთი შტო ასლან ხანის
შთამომავლებია და ასლანიშვილებად დაეწერნენ. მოუხედავად ამისა
ასლანიშვილებსა და ონიკაშვილებს შორის ეგზოგამიის 6—7-საფე-
ხურიანი სისტემაა შენარჩუნებული³⁴.

რაც შეეხება გვართა შეყრილობის მიზეზებს, როგორც მასაღე-
ბიდან ჩანს, იგი სხვადასხვაა. ერთ შემთხვევაში იგი გვარის გაძლიერ-
ებითაა გამოწვეული, ხოლო მეორე შემთხვევაში გვარის შემცირე-
ბით. ამავე დროს გარკვეულ როლს ასრულებდა სოციალურ-ეკონო-
მიკური ფაქტორიც. ძლიერი და გავლენიანი გვარები, რომელთა წარ-
მომადგენლებიც ხშირად „ხანები“, „თავადები“, „მამასახლისები“ და
სხვ. წოდებისა თუ თანამდებობისანი იყვნენ, თავის გვარზე იწერდნენ
რიცხობრივად შემცირებულ ან ეკონომიურად დასუსტებულ გვარებს,
რაც ეროვნული ინტერესებით იყო ნაკარნახევი, რამეთუ გარკვეული
პრივილეგიის მქონე გვარებს მფარველობა გაეწიათ დასუსტებული
გვარებისათვის, ამით ძლიერი გვარები დასუსტებულ გვარებს ასი-
მილაციის პროცესისაგან იცავდნენ³⁵.

³³ მთხრობელები: ალ. ასლანიშვილი, რ. ონიკაშვილი, ე. ფანიაშვილი, რ. მი-
ქელაძე, საგარეჯო, 1979. ავტორის საველე დღიური № 2, გვ. 79.

³⁴ შეყრილობით შეერთებულ გვარებს შორის შემღლებისდაგვარად იყო დაცული
ეგზოგამიის წესი. ერთ უბანში, ერთი რიგის დასახლებაში, ერთ სოფელში, თემში,
ეგზოგამურობის არსებობა უცხო მოვლენა არ იყო ქართული სინამდვილისათვის.
იხ. ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიი-
დან, თბ., 1960; ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955.

³⁵ ფერეიდანში ზოგიერთი ქართველის აღზევა და შემდგომში მათი პრივი-
ლეგია ჩანს ფერეიდნულ საბუთებში (იხ. მ. თ ო დ ლ უ ა, ქართულ-სპარსული ეტიუ-
დები, თბ., 1971, გვ. 187).

შეყრილობის წესს და მასთან დაკავშირებულ გვართა შორის ურთიერთობას მრავალი ანალოგია მოეძებნება ქართველი ხალხის ყოფაში³⁶. ივანე ჯავახიშვილის აზრით, ოჯახებისა და კვარტლების შეყრილობა მტრის შემოსევით გამოწვეული საშიშროებებისა და დასუსტების მიზნით წარმოებდა, რაკი საქართველო ხშირად იყო ჩავარდნილი განსაცდელში. ივ. ჯავახიშვილი ამ წესის არსებობას გვაროვნული წყობილების დაშლის და შემდგომში მისი აღდგენის პროცესს უკავშირებდა³⁷.

მოხევეთა საქორწინო ურთიერთობის შესწავლის საფუძველზე ვ. ითონიშვილი არ იზიარებს ივ. ჯავახიშვილის ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებას და აღნიშნავს, რომ ხევში, ხევსურეთში და სხვა ქართველ ტომებში გავრცელებული შეყრილობის წესი არა საუკუნეების წინ გამჭრალი გვაროვნული წყობილების კვლავ განახლება-დამყარების მომასწავებელი იყო, არამედ ცალკეული ოჯახებისა და გვარების ხელოვნურად დანათესავების ერთ-ერთი საშუალება, ხელოვნურად დანათესავება კი სოფელში ქალის უთხოვრობის წესს ამკვიდრებდა. «გვარის სალოცავისა და სამოხელეო ერთეულის მიხედვით გამოყოფილი სოციალური ჯგუფის შიგნით (სამოსახლო უბნისა და სოფლის ფარგლებში) ქორწინება აკრძალული იყო»³⁸. ამ წესს იცავდნენ ფშავეში, ქართლში, კახეთში, თუშეთში, გურიაში, სამეგრელოში, აჭარასა და თითქმის მთელ საქართველოში. ვფიქრობთ, სწორედ ამ ქართული ტრადიციის შენარჩუნების «გამომახილია» ანალოგიური ვითარების ელემენტების არსებობა ფერეიდნელ ქართველებშიც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისინი იძულებული იყვნენ ამ წესისათვის მიემართათ.

ამრიგად, როგორც ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი ქართული ეთნოგრაფიული ლიტერატურისა და ველზე მოპოვებული საველე ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, ფერეიდნელ ქართველებში შენარჩუნებულია სისხლითი ნათესაობის ხაზით საქორწინო აკრძალვების

³⁶ შეყრილობის ჩვეულებას ხევსურეთში «ხარ-ქვაბით შამაყრას» უწოდებდნენ, მოხევეებში კი მას «შაყრა-შაკედლება» ერქვა. იხ. რ. ხარაძე, ხევსურული «ძიარი» და «გვარი», მიმოხილველი, I, 1949, გვ. 192—195; ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67. შეადარე ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1956, გვ. 136; ნ. ხიზანაშვილი (ურბნელი), ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 35.

³⁷ ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება გვაროვნული წყობილების დაშლა-აღდგენის შესახებ, ვ. მელიქიშვილის განმარტებით, გამოწვეული იყო იმით, რომ ერთდროულად შეიძლებოდა ეარსება გვაროვნულ წყობილებასაც და სახელმწიფოსაც იხ. ვ. მელიქიშვილი, საქართველოში კლასობრივი საზოგადოების და სახელმწიფოს საკითხისათვის, თბ., 1955, გვ. 26—27.

³⁸ ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67.

ქართული წესი, ასევე, ნაწილობრივ, ხელოვნურად დანათესავებულ-
თა შორის ქორწინების შეზღუდვის ჩვეულებაც. რაც შეეხება ხელოვნურად
დანათესავების ისეთ ფორმებს, როგორცაა „ძველნატივობა“³⁹ ||
„გაძიძეება“, „ნათლიად მოკიდება“ და სხვა, ჩვენ სავსებით უცხო
ბით ვერ ვადასტურებთ. შესაძლებელია ეს იმის გამოც, რომ მუსლი-
მანურმა გარემოცვამ ქართველებს დააკარგვინა ზოგიერთი ძველი
ქართული ჩვეულება, რადგან ისინი ირანელებთან დანათესავებას გა-
ურბოდნენ (ყოველ შემთხვევაში, გადასახლებიდან კარგა ხნის მან-
ძილზე მაინც). ამასთან, „ნათლიად მოკიდების“ ქრისტიანული წესე-
ბი ქრისტიანობის დაკარგვასთან ერთად უნდა წაშლილიყო, ასევეა
გაძიძეების, ძმადნაფიცობის ჩვეულებაც, რომლებიც აღზრდის ხალ-
ხურ სისტემიდან გამომდინარეობენ. ვფიქრობთ, მათი შესწავლა შემ-
დგომ საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

ცალკე აღვნიშნავთ ფერეიდნელ ქართველებში ენდოგამიის გა-
მონაკლისი შემთხვევების არსებობას, რასაც მხოლოდ ეკონომიკუ-
რად შეძლებულ პირებთან ვხვდებით, მუსლიმანური სამყაროსათვის
კი ეს წესი ზოგადი ეთნოგრაფიული მოვლენაა³⁹.

ქართული საქორწინო ურთიერთობის შესწავლის საფუძველზე
ივ. ჯავახიშვილი წერდა, რომ ენდოგამია წარჩინებულ საგვარეულო-
ში იყო მიღებული, საერთო მოვლენად კი იგი არ ქცეულა⁴⁰. ილ.
ჰყონია სამართლიანად უსვამს ხაზს ამ გარემოებას და აღნიშნავს:
„დიდგვაროვანთა წრეში არსებული ქორწინების წესები მათივე
კლასობრივი ინტერესების დაკმაყოფილების მიზნით უნდა შემუშა-
ვებულნი იყოს“⁴¹. იზიარებს რა ავტორის მოსაზრებას ვ. ითონიშვილი
წერს: „წარჩინებულთა ინტერესები ძირითადად მემკვიდრეობის სა-
კითხზე ატეხილ დავას უკავშირდებოდა და მოსალოდნელი აურზა-
ურის თავიდან აცილების მიზნით ისინი ხშირად მიმართავდნენ დი-
ნასტიური ქორწინების ამ ნაცად ხერხს, რაც ტახტის თუ მამულის
ხელში ჩაგდების პრეტენდენტებს ოცნების ფრთებს აკვეცდა“⁴².

ვფიქრობთ, ფერეიდნელ ქართველებში ენდოგამიის გამონაკლი-
სი ხასიათი დაახლოებით ანალოგიური მოსაზრებით შეიძლება აიხს-
ნას, რამეთუ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იგი შედარებით პრივი-
ლიგიურებულ, ეკონომიკურად დაწინაურებულ წრეში ხდებოდა („ხან-

39 ენდოგამიაში ვგულისხმობთ გვართა შორის ქორწინების აკრძალვის დარღვე-
ვას.

40 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, დასახ. ნაშრომი,
გვ. 161.

41 ი. ჰყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 23.

42 ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70.

ებთან“ და „თავადებთან“), რომელთაც ქონების მემკვიდრეობით გადაცემის გარდა, თავიანთი სოციალური მდგომარეობის გამო, ძალუბული იყვნენ ანგარიში გაეწიათ მუსლიმანი არისტოკრატების წესისათვის.

ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი მოსაზრება და ეთნოგრაფიული მონაცემები საშუალებას გვაძლევს საბოლოოდ დავასკვნათ, რომ ფერეიდნელმა ქართველებმა, მიუხედავად სამსაუკუნეაზიურ მეტი პერიოდის ისლამური საზოგადოების გარემოცვისა, შეძლებისდაგვარად შეინარჩუნა ნათესაეთა ურთიერთობის ძველი ქართული ტრადიციული ბუნება.

სამორწინო ასაკი

ფერეიდნელ ქართველთა ქორწინებისათვის ერთ-ერთ მთავარ წინაპირობას მექორწინეთა ასაკის დადგენა წარმოადგენდა. რეპატრირებულებთან შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, რომ უმეტეს შემთხვევაში ქალი 16—18 წლის ასაკში თხოვდებოდა, ვაჟი კი 20 — 25 წლისა უნდა ყოფილიყო, გამონაკლის შემთხვევაში 30—32 წლისა (იხ. რეპატრირებულ ფერეიდნელ ქართველთა საქორწინო ასაკის მაჩვენებელი ცხრილი). საველე ეთნოგრაფიული მასალებით ვერ დავადასტურეთ უასაკოთა ქორწინებისა და მცირეწლოვანთა მოტაცების შემთხვევები, გარდა მცირეწლოვანთა დაწინდვისა, რომელზეც ცალკე გვექნება საუბარი. დაწინდვიდან ქორწილამდე იმდენი დრო გადიოდა, რაც საჭირო იყო ქალ-ვაჟის ფიზიკური ზრდა-დასრულებისათვის.

„ჩვენი ძველები „ყორს“ (ქალს) „ბაიტას“ (პატარას) არ გაათხოვებდნენ, უწინ დაბელგავდნენ (დანიშნავდნენ) და 15—16 წლისას გააყოლებდნენ. ადრე ჩვენთან „მედრესე“ არ იყო, „ქეთაბი“ (წიგნი) არ იცოდნენ და „ყალებს“ (ხალიჩებს) ქსოვდნენ ყორები, ახლა მარტყოფჩი სკოლაჩი დადიან და 18 წლისაც კი თხოვდებიან“⁴³.

მთხრობელი ჟანა ფანიაშვილი 15 წლისა გაუთხოვებიათ, სემინა აბრამიშვილი და ზეინაბ ონიკაშვილი 13 წელს ასახელებენ, ნინო ასლანიშვილი და მასუმე გუგუნაშვილი 14-ს, მაგრამ როგორც მათთან საუბარში გაირკვა, ისინი გათხოვებას დანიშვნის დღიდან თვლიან. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ დანიშნიდან ქორწილამდე სულ ცოტა 1 წელი მაინც გადიოდა, მაშინ გამოდის რომ ისინი

⁴³ მთხრობელი საფურა ფარადკოლას ას. ბათუაშვილი 70 წლის, 1976 წ. გურჯაანის რ-ნი სოფ. ახაშენი. ავტორის საველე დღიური № 2, გურჯაანი, 1979.

15—16 წლისა გათხოვილან (მხედველობაში გვაქვს ქორწილი და რეალური სამეუღლეო ურთიერთობა).

რაც შეეხება ვაჟის საქორწინო ასაკს, იგი ქალის ცხადსაგან ჩვეულებრივ 5—10 წლით (იშვიათად კი 10-ზე მეტით) განსხვავდებოდა. „ბიჭს თავისი ნამატი რომ გაეჩინა, „ცხორში“ უნდა წასულიყო, ამასთან „ყანაჩიც“ მუშაობდა, მოსავალს აქუჩებდა და ამის გამო აღრეულად ვერ მოყავდა ქალი“.

როგორც მოტანილი მასალიდან ჩანს, ქალ-ვაჟის მკვეთრ ასაკობრივ განსხვავებას ფერეიდნელი ქართველები მამაკაცის, როგორც ოჯახის მარჩენალის, სამეურნეო ცხოვრებაში მისი დამოუკიდებელი და დაწინაურებული როლის შესრულებაში ხედავდნენ, რაც სრულად ბუნებრივი იყო მთის ეკოლოგიურ პირობებში ოჯახის შექმნისათვის.

წყვილთა საქორწინო ასაკის დასადგენად არ დავკმაყოფილდით მთხრობელთა ინფორმაციით და შევეცადეთ საამისოდ მათი საპასპორტო მონაცემები გამოგვეყენებინა (ვინაიდან რეპატრიირებულების უმეტესობას „ქორწინების მოწმობები“ არა აქვთ). მიუხედავად ამისა, სრული სიზუსტის დაცვა შეუძლებელი იყო იმ ცდომილებების გამო, რაც მათ პასპორტებში აღინიშნებოდა⁴⁴. ამიტომ დამხმარე არგუმენტად უფროსი შვილის ასაკიც მოვიშველიეთ, რამეთუ მას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება წყვილთა შეუღლების თარიღის დადგენაში⁴⁵. ჩვენი ვარაუდით, ფერეიდნელ ქართველებში მოქმედი საქორწინო ასაკის ნორმები ძველი ქართული ქორწინებითი ჩვეულებების კვალი უნდა იყოს და არა ირანული (მაჰმადიანური) გარემოცვის შედეგი, რაც ქართულმა და აღმოსავლურმა ლიტერატურული მასალების შედარებამ დაგვანახა.

ქართლ-კახეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დასტურდება შემთხვევები 12, 13, 14 წლის ასაკში ქალის გათხოვებისა. მაგრამ თუ უსაკონი დაქორწინდებოდნენ, ამათ ისინი ეკლესიის კანონს ეწინააღმდეგებოდნენ და ჯვარს დასწერდნენ მხოლოდ 16—20 წლის ქალს, ვაჟიც იმდენისა უნდა ყოფილიყო. 12—13—14 წლისას მღვდელი ჯვარს არ დასწერდა, ნათლობის ქაღალდს ნახავდა და ნებას არ მისცემდა⁴⁶.

⁴⁴ ირანის შაჰის რეზა ფეჰლევის მმართველობის პერიოდში (1925—1941) მოსახლეობის საყოველთაო აღწერისას, მოქალაქის ასაკი მისივე ან შოლას მიერ მიწოდებული „ზეპირი“ ინფორმაციების საფუძველზე ფიქსირდებოდა, რაც არ გამორიცხავდა შეცდომებს. იხ. : سر شماری عمومی نمودی و مسکن انانام ۱۳۱۵

جلد ۱۲۸ سازمان برنامہ تهران ۱۳۴۴

⁴⁵ უფროსი შვილის წლოვანების გამოყენება სავარაუდოა, რადგან პირველი შვილის გაჩენამდე პერიოდი ზოგჯერ ერთ წელზე მეტიც შეიძლებოდა ყოფილიყო.

⁴⁶ ნ. მანაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978, გვ. 18.

ჩვენი ქვეყნის შორეულ წარსულში სცოდნიათ, როგორც მტკიცე-
წლოვანთა დაწინდვა, ასევე დაქორწინებაც, რომელიც XII ს-ში
რუს-ურბნისის საეკლესიო კრებას აუკრძალავს. მისი გადაწყვეტილე-
ბით „ქალი ათორმეტისა წლისა უმცროსი ნუმცა შეყვანად“⁴⁷
ქორწინებით მეუღლისადა⁴⁷, ხოლო რაკი ჩვეულებრივად დაქორწინდა
ნონის ძალით ქალი სქესობრივად ვაჭზე ადრე მწიფდებოდა, ამიტომ
თუმც „ძეგლის წერაში“ ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი, ვაჟი „პა-
საკად მოსულ“-ად მეთხუთმეტე-მეთექვსმეტე წლითგან ითვლებო-
და⁴⁸.

აჭარის საქორწინო წეს-ჩვეულებების შესწავლის საფუძველზე
მზ. ბეჭაია წერდა, რომ აქ ქორწინებისათვის ყველაზე სასურველ
ასაკად ქალ-ვაჟის ფიზიკური და სქესობრივი მომწიფების პერიოდი
17—20 წელი ითვლებოდა, მაგრამ მისივე შენიშვნით ძველად იგი
შნიშვნელოვნად მერყეობდა სხვადასხვა მიზეზების გამო. ამ სხვადა-
სხვა მიზეზებიდან ავტორი საქორწინო ხარჯს (ურვადსაც) მიიჩნევს,
რაც ცნობილია სპეციალურ ლიტერატურაში⁴⁹.

განიხილავდა რა ამ თვალსაზრისით ი. ვინიკოვის მოსაზრებას
ი. ჭყონია წერდა, რომ „საერთოდ ურვადის გავლენით ქორწინების
ასაკის განსაზღვრა დამოკიდებული უნდა ყოფილიყო ურვადის გა-
დამხდელის კატეგორიაზე, ინდივიდი იყო ის თუ კოლექტივი და თუ
ურვადის გადამხდელი უკანასკნელი იქნებოდა, მაშინ საქორწინო
ასაკს სხვა პირობები განსაზღვრავდა და არა ურვადის მომზადება⁵⁰.
ფერეიდნული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით საქორწინო ხარ-
ჯების გადამხდელად გვევლინება მექორწინე მხარეთა ნათესაური
წრე. ეს ფაქტი კი გვაპარაუდებინებს, რომ ფერეიდნელთა საქორწინ-
ო ასაკს საქორწინო ხარჯი არ განსაზღვრავდა. ასევე საგულისხმოდ
გვეჩვენება საქორწინო ასაკის რელიგიური ფაქტორით ახსნაც. ირან-
ში ისე როგორც საერთოდ მუსლიმანურ აღმოსავლურ ქვეყნებში სა-
ქორწინო ასაკის განსაზღვრაში უმთავრესია შარიათის წესები. გ. ქე-
რიმოვის აზრით შარიათი არ ითვალისწინებს რა ახალგაზრდების

47 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნაკვეთი II, გვ. 366.

48 იხ. ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, იხ. ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955, გვ. 54.

49 მზ. ბეჭაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57; იხ. აგრეთვე И. Н. Виликов, Арабы в СССР, СЭ., 1940, № 4.

50 ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57.

ანატომიურ ზრდადასრულებას ვაჟებისათვის საქორწინო ასაკად წელს, ხოლო ქალებისათვის 9 წელს მიიჩნევს⁵¹.

როგორც დიდი პოეტი საადი წერდა, „მათ ღვთისმსახურება უნდა შეძლონ და არა ბუნებრივი ფიზიკური მოთხოვნების დაკმაყოფილება“⁵². თვით წინასწარმეტყველ მუჰამედსაც კი უკანასკნელ მეუღლედ 9 წლის აიშე შეურთავს⁵³. გამოთქმული მოსაზრების თანახმად: „მუსლიმანური სამღვდლოების მისწრაფება, რომ მცირე ასაკიდანვე მოექციათ მორწმუნენი რელიგიური ცხოვრების ორბიტაში, გაეზარდათ ისინი მორჩილების სულისკვეთებით, პასუხობდა მაჰმადიანური საზოგადოების სოციალურ-კლასობრივ და მორალურ ეთიკურ ნორმებს“⁵⁴.

ამგვარად, თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ფერეიდნელ ქართველებში საქორწინო ასაკის ნორმირება შარიათით არ ხდებოდა რომ ირანელთა საქორწინო ჩვეულებებში შარიათის მოთხოვნებია გათვალისწინებული, მაშინ საფუძველმოკლებული არ უნდა იყოს ის მოსაზრება, რომ ფერეიდნელები ძველი ქართული ჩვეულებების გავლენით საქორწინო ასაკისათვის მთავარ ფაქტორად ქალ-ვაჟის ფიზიკურ მომწიფებას მიიჩნევდნენ. ამასთან უნდა გავითვალისწინოთ ის სოციალურ-ეკონომიკური პირობებიც, რომლებშიც ისინი ცხოვრობდნენ და რომლებიც მოქმედებდნენ საქორწინო ასაკის გაზრდაზე ან შემცირებაზე. უპირველეს ყოვლისა, ეს შეეხება ახალგაზრდობის შრომითი ჩვევებისა და აქტივობის უნარს, რაც გადასახლებიდან გარკვეული პერიოდის მანძილზე უთუოდ მკვეთრად ახდენდა გავლენას მათ საქორწინო ასაკზე. ასეთ შემთხვევაში საკითხი შეიძლება დიდი და მცირე ოჯახების არსებობითაც აიხსნას, რადგან გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, „მხოლოდ დიდ ოჯახებს შეეძლო მცირეწლოვანთა დაქორწინება, მათი შემდგომი ზრდა და საოჯახო საქმეებში თანდათანობით ჩაბმას⁵⁵, ვინაიდან „მოწიფულობის ასაკში ქორწინება ხელს უწყობდა არა მარტო ფიზიკური სიძლიერის გახანგრძლივებას, არამედ ქორწინებამდელი დროის განმავლობაში ხანგრძლივი ფიზიკური წვრთნისა და წეს-ჩვეულებათა ათვისების გზით, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ახალი ურთიერთობის შესაბამისი წევრის ჩამოყალიბებასაც“⁵⁶.

⁵¹ Г. М. Керимов, Шариат и его социальная сущность, М., 1978, с. 105.

⁵² Саади, Гулестан, М., 1959, с. 179.

⁵³ Г. М. Керимов, Указ. работа, с. 105.

⁵⁴ იქვე.

⁵⁵ Н. А. Кисляков, Указ. работа, с. 77.

⁵⁶ ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 56.

რეპატრიირებულლებთან შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, რომ გამოჩაყლის შემთხვევას წარმოადგენდა ქალის ასაკით უფროსობა ვაჟზე ან პირიქით, მამაკაცის „უხნესობა“⁵⁷ ქელზე.

საფიქრებელია, რომ ფერეიდნელ ქართველებში მათი ცივილიზაციური ლებიდან გარკვეული პერიოდის მანძილზე საქორწინო ასაკობრივი ზღვრული ნორმების დაცვა გაძნელებოდა ადგილობრივი პირობების გამო (მხედველობაში გვაქვს ბახთიარების თავდასხმები, ქალების მოტაცება, ისლამის გავრცელება და სხვა შემთხვევები), რაც მათი ირანში ხანგრძლივი „ადაპტაციის“ შემდეგ თანდათან მოწესრიგდებოდა.

ცალკე უნდა შევეხოთ მრავალცოლიანობის საკითხს. როგორც ლიტერატურიდან და რეპატრიირებულლებთან შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, მრავალცოლიანობა გადასახლებულ ქართველებში საერთო წესად არ იყო მიღებული. შეინიშნება მხოლოდ გამოჩაყლის შემთხვევები, რასაც ასევე გარკვეული სოციალური მიზეზები განსაზღვრავდა. ლაღო აღნიაშვილის, ამბაკო და სარა ჰელიძეების, ირაკლი კანდელაკის მოგონებებში ხაზგასმულია იმ პირთა უფლებრივი და ქონებრივი მდგომარეობა, ვისაც „მრავალი“ ცოლი ჰყოლია⁵⁸. მაგალითად, ფერეიდანში ყოფნის დროს სარა ჰელიძისათვის ერთ-ერთ ახალგაზრდა ქალს უთქვამს „ფეხი მყავსო“, რაც იმას ნიშნავდა, რომ მის ქმარს მეორე ცოლიც ჰყოლია. „ფეხის ყოლას“ მთელი სოფელი მალავდა, როგორც მათთვის უჩვეულო ფაქტს, „ფეხის მყოლიც“ კარგა ხანს არ ამხელდა მისი გულის ტივილის მიზეზს, შემდეგ გამოიჩვენა, რომ მისი ქმარი ქონებრივად საკმაო შეძლებული პირი იყო და თანასოფლელებთან „ნაგვარობა“ (უსიამოვნება) ჰქონდა.

ამ შემთხვევის გარდა, ს. ჰელიძე მოგვითხრობს ერთ-ერთ ფერეიდნელ ქართველ „თავადზეც“, რომელსაც რამდენიმე ცოლი ჰყოლია⁵⁹.

⁵⁷ რეპატრიირებული კოლი ბათუაშვილი საქართველოში წამოსვლის წინ გაყრია ცოლს და შეურთავს თავისზე ბევრად უფროსი ბელუჯი ასლანიშვილი; ს. ჰელიძის ცნობით, ამბაკო და სარა ჰელიძეებს ფერეიდანში ყოფნისას შეხვედრით ერთი „გონჯად“ (მოწყენილად) მყოფი ქალიშვილი, რომელსაც ხნიერ მამაკაცზე ათხოვებდნენ თავისი სურვილის საწინააღმდეგოდ. მათ ისე მოუწყვიათ, რომ ქორწინება ჩაშლილყო და ქალიც თავის მღომს გაყოლოდა. იხ. ს. ჰელიძე, ფერეიდანში, ცისკარი № 1, თბ., 1958, გვ. 85.

⁵⁸ ლ. აღნიაშვილი, სპარსეთი და იტალიური ქართველები, ტფ., 1896; ა. ჰელიძე, ფერეიდანში, უკრნ. „ცისკარი“, № 1, 1958; ირ. კანდელაკი, ქართველები ირანში, უკრნ. „ცისკარი“, № 3; 1958.

⁵⁹ ს. ჰელიძე, დასახ. ნაშრომი.

ფიქრობთ, რომ მრავალცოლიანობის გამონაკლისი შემთხვევების არსებობა ფერეიდნელებში მართო ისლამის მიღებით არ უნდა ყოფილიყო გამოწვეული. როგორც ცნობილია, შარიათის მიხედვით მუსლიმანმა არ შეიძლება 4 ცოლზე მეტი იყოლოს, ამიტომ მას შეიძლება ჰყავდეს მხოლოდ ოფიციალური „მეხარტენი“, რომლებიც კანონიერი ცოლის უფლებით ვერ ისარგებლებენ, მაგრამ უფლებამოსილნი არიან შვილები გააჩინონ, თუმცა ეს უკანასკნელნი მოკლებულნი არიან მემკვიდრეობის უფლებას. ყურანი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მამაკაცს, რომელსაც ცოლის თხოვა გადაუწყვეტია, უნდა შეეძლოს მისი რჩენა, თავის მხრივ დაუნიშნოს მას „მზითევი“ — სარჩო-საბადებელი⁶⁰.

ამიტომ, თუ აღნიშნულ გარემოებას მხედველობაში მივიღებთ, ადვილი საფიქრებელია, რომ მატერიალურად ხელმოკლე მუსლიმანი მრავალცოლიანობას ვერ შეძლებდა. თვით მუჰამედი თავის მრავალცოლიანობას ამართლებდა იმით, რომ იგი ზრუნავდა უპატრონოდ დარჩენილ ქვრივებზე (რომელთაც ქმარი ალაჰის სამსახურში დაკარგეს) ან ობლად დარჩენილ საცოდავ ქალებზე და სხვ.⁶¹ სინამდვილეში კი „წინასწარმეტყველის“ ეს მოქმედება სხვა მიზეზებით აიხსნება. პირველ რიგში მუჰამედს, როგორც მექის — დიდი სავაჭრო ეკონომიკური ცენტრის განმგებელს, ესაჭიროებოდა მხარდაჭერა ადგილობრივი შეძლებული არისტოკრატი ფეოდალებისაგან, მსხვილი ვაჭრებისა და მევახშეებისაგან. სწორედ ეკონომიკური გაძლიერებისა და პოლიტიკური კავშირის განმტკიცებისათვის შეურთავს მას პირველი ცოლიც. მისი მიმდევრებიც ხომ გამდიდრებისა და სოციალურად დაწინაურების მიზნით ირთავდნენ რამდენიმე ცოლს.

ჩვენი აზრით, გამაჰმადიანებულ ფერეიდნელ ქართველებს მართო ზემოთ აღნიშნული მიზნით არ უნდა მიეღოთ მრავალცოლიანობის ჩვეულება. შესაძლებელია, ზოგიერთ მათგანს ეკონომიკურ გაძლიერებასთან ერთად, ესაჭიროებოდა გარკვეული დიპლომატიური ნაბიჯის გადადგმაც მაჰმადიანური ხელისუფლების მესვეურებისადმი, რაც ძველად საქართველოშიც მხოლოდ სამეფო წრეებში, ე. წ. „ზედა ფენებში“ ხდებოდა⁶².

⁶⁰ Керимов, Указ. работа, с. 105.

⁶¹ იქვე.

⁶² მრავალცოლიანობა, როგორც წესი, საქართველოში არ გავრცელებულა. მთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დასტურდება მხოლოდ ორცოლიანობის შემთხვევები, რომელიც შვილის (მემკვიდრის) გაჩენის გამო იყო დაშვებული. მაგალითად, ხევსურეთში ვისაც ვაჟი არ „ეზადებოდა“ პირველ ცოლთან შეთანხმებით მეორე ცოლს ირთავდა (იხ. ს. შაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 183—

სხვაგვარად არ შეიძლება ამ ფაქტის ახსნა, რადგან აქარაშიც, რომელთაც დაახლოებით ფერეიდნელების ისტორიული ბედი გაიზიარეს, მრავალცოლიანობას მხოლოდ ბეგების ოჯახებში კქონდა ადგილი და ორცოლიანობაც კი დაიშვებოდა მხოლოდ მშ. ქონტრუქულ შემთხვევაში, როდესაც პირველი ქორწინება უშვილოდ მთავრდებოდა.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფერეიდნელი ქართველები, მიუხედავად ისლამის რელიგიის ძლიერი ზემოქმედებისა, ცდილობდნენ შეენარჩუნებინათ ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელი საოჯახო ურთიერთობის ზემოთ აღნიშნული ტრადიცია, რომელიც წყვილთა საქორწინო ასაკის განსაზღვრისა და ქორწინების ზღვრული ნორმების დადგენაში გამოიხატება.

184). მსგავსი შემთხვევები აქვს დადასტურებული ერწო-თიანეთში ჩამოსახლებულ ზეესურებთან ეთნოგრაფ ჯ. სონლულაშვილსაც, რომელმაც საამისო ცნობა მოგვაროდა, რისთვისაც მადლობას მოეახსენებთ.

რეპატრიირებულ ფერეიდნელ ქართველთა საქორწინო ასაკის მნიშვნებელი ცხრილი

№ რიგზე	წყვილთა გვარი, სახელი, მამის სახელი	დაბადების წელი	უფროსი შვილი	საქორწინო ასაკი	შენიშვნა
1	აბრამიშვილი ჰუსეინ ისმაილის ძე	1937		28	
	აბრამიშვილი სემინა მამუდის ას.	1949	1966	16	
2	ფანიაშვილი მაკაძე მუსას ძე	1933		28	
	ფანიაშვილი ფანა ზებზიკოლას ას.	1944	1962	18	
3	ბათუაშვილი ჭავათი ჭაფარკოლას ძე	1937		22	
	ბათუაშვილი ფარანგისა ასლანის ას.	1943	1960	16	
4	ბათუაშვილი ფარეზი ჰასანის ძე	1935		21	უფროსი შვილი ჭავათ ირანში
	ბათუაშვილი ნარეზა ჰასანის ას.	1937	1957	19	
5	ბათუაშვილი ნეიმათოლა ჰასანის ძე	1942		25	
	ბათუაშვილი აუდასი ახმადის ას.	1950	1968	17	
6	იოსელიანი აღიმარდინ გულამრეზის ძე	1934		32	
	იოსელიანი აზრაფი ყამბარის ას.	1951	1967	16	
7	ხუციშვილი თეიმურაზ ალიას ძე	1943		27	
	ხუციშვილი მარუმა ჰოსეინის ას.	1954	1971	16	
8	ხუციშვილი აღირეზა ალიას ძე	1934		28	
	ხუციშვილი მაჰმანარ აგიმავოლას ას.	1943	1963	19	
9	ბათუაშვილი ჭემალი ჰასანის ძე	1934		30	
	ბათუაშვილი ეთერი ჰასანის ას.	1945	1965	19	
10	ონიკაშვილი გულამრეზა ფაზრულას ძე	1920		38	უფროსი შვილი ჭავათ ირანში
	ონიკაშვილი ჭამალი კოლიას ას.	1935	1959	34	
11	ონიკაშვილი კოლია ალიაევას ძე	1935		23	
	ონიკაშვილი სეივადი (ეთერი) ალიაე-ბარის ას.	1940	1959	18	
12	გუგუნაშვილი კოლია (ნადოათანი) ფარაზოლას ძე	1928		34	მეორადი ქორწინება
	გუგუნაშვილი მარსუმე ალიაებარის ას.	1935	1963	27	
13	ონიკაშვილი რამანა ალას ძე	1932		22	
	ონიკაშვილი ზეინაბი მურთაზის ას.	1934	1955	19	
14	ასლანიშვილი ალექსანდრე ფარნაოზის ძე	1931		26	
	ასლანიშვილი ნინო აღდასის ას.	1936	1958	20	
15	მიქელაძე რეზა ყოლას ძე	1942		25	
	მიქელაძე მარზია ჰაბიბოლას ას.	1951	1968	16	
16	ონიკაშვილი ჰასანა გულამრეზას ძე	1951		25	საქართველოში დაქორწინებულნი
	ონიკაშვილი ნათელა სერგოს ას.	1958	1977	18	

შენიშვნა: საქორწინო ასაკი დაეადგინეთ საპასპორტო მონაცემების საფუძველზე. ერთმანეთს შევედარეთ საქორწინო წყვილთა დაბადების თარიღები და უფროსი შვილის წლოვანება, სხვაობისათვის კი ვივარაუდეთ 1-2 წელი.



პატარძლის შერჩევა და დამთავრება-„დაწინდვა“

ფერეიდნელ ქართველთა ტრადიციის მიხედვით, სპორწინო წყვილთა შერჩევისა და „მარჯაკლის“ მიერ საქმის გარიგების შემდეგ ვაჟის ოჯახი ზრუნავდა ქალისათვის ბაღის წალღებზე, რაც საქორწინო ურთიერთობის დამყარებისათვის, ვაჟის მხრიდან საპატარძლოსათვის მირთმეულ პირველ საჩუქარს წარმოადგენდა¹.

ბაღის მიტანის ჩვეულება, რომელსაც ფერეიდნელები „ნათხოვნის თხოვნას“ უწოდებენ, ქალის „დანიშნის“, ანუ „დაწინდვის“ საფეხურია².

მთხრობელთა გადმოცემით, „მარჯაკალი“ რა ქთენ ღამეს აგდებენ და მთავრდებენ სიტყოს თა იქამდი, რო ერთ ღამეს პირობას მისცემენ რო ხუალ ღამაი „შირინს“ (ტკბილეულს) მოგვემყეო, ხუალ რო შაიქმნების დადარიგს დაიქერენ, რომ თავის ბიძაშვილები ღამით შააქუჩონ, დააყონალონ (გაუმასპინძლდნენ) და ვაჟიანთა მხრიდან წავლენ ყორიანთას (ქალიანთას)³ ბაღის დასაგდებად⁴.

1 ტერმინი „ბაღა“, ანუ ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებული „ბელგა“ (belge) თურქული სიტყვაა. შინაარსობრივად მისი იდენტური უნდა იყოს ბე ან ბეპი. ეს ტერმინი სპარსულ და ირანულენოვან ხალხთა საქორწინო ურთიერთობის ამსახველ ლიტერატურაში არ გვხვდება. როგორც ჩანს, ფერეიდნელებმა იგი საქართველოდან წაიღეს და შეინარჩუნეს. „ბაღა“ (belge) თურქულად ნიშნავს რაიმე საბუთს — „დოკუმენტს“. დაახლოებით ანალოგიური მნიშვნელობის აღმნიშვნელია სპარსული სიტყვა „ნიშონიც“ (نیشونیه) იხ. ლიტერატურა: Турецко-русский словарь, под редакцией Н. Магазаника, М., 1941; Персидско-русский словарь, под редакцией Ю. А. Рубинчика, М., 1970.

2 ქალის დაბევება-დათავისების (ნიშნობის) ჩვეულების აღმნიშვნელ სახელწოდებად ჩვენ ვაჭოზინეთ ძველი ქართული ტერმინის „დაწინდვის“ გამოყენება, რადგან „ბელგა“ თურქულია, ხოლო „ნიშანი“ სპარსული.

3 ტერმინი „ყორი“ ქალიშვილს ნიშნავს. ფერეიდნელთა გადმოცემით, ერთი კაცისათვის, რომელსაც ირგვლივ გაუთხოვარი ქალიშვილები უსხდნენ, უთქვამთ: ე, რა ყორე აგიშენებია, როდის უნდა დაარღვიოთ“ (ლ. აღნიშნული, დასახ. ნაშრომი, გვ. 113). სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „ყორე“ უაღიზოდ ნაგებ ქვის კედელს ნიშნავს. ჩვენი აზრით, ეს ტერმინი სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს.

4 არ. ჩიქო ბავა, ფერეიდნელის მთავარი თავისებურებანი, ჟურნ. „ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე“, ტ. 7, 1927, გვ. 92.

ბაღვის წასაღებად სპეციალურად არჩევენ დღეს, „შაბათი ან კუირა იქნების, მეტად საღამო ხანს“. ბაღვაში წასაღებ ნივთებს ვაჟის დედა ყიდულობს და აქუჩებს. თუ ვაჟს დედა არა ჰყავს, მაშინ ამას და, დეიდა, რძალი ან სხვა ვინმე ახლობელი გააკეთებს. ბაღვის წაღების შესახებ ნათესავების ვიწრო წრემ იცის, რადგან ეს დღე „ნათხოვნის თხოვნისათვის“ არის განკუთვნილი და იგი განმტკიცებული არ არის. ამიტომ, ბაღვის წამლები 5—7 კაცი შეიძლება იყოს. ბაღვაში რაც უნდა წაიღონ, იმაზე წინასწარი მოლაპარაკება არ იციან. ბაღვას წაიღებენ ვაჟის მამა, ბიძა, ბიძაშვილები, სიძე და ის „მარჯალი“, ვინც საქმე გაარიგა. ბაღვაში მიაქვთ ვისაც რა შეუძლია; „აიღებენ რაქთენ ფულსა, ვისაც რო ხედავ თავის ყოვანზე და ერთ ხელ ჩიქილას ან კაბას, ერთსაც ყელს“ (ძივებია, ფულნარევი ყელზე შაიბმენ). მივლენ მარჯაკლები, ყორიანთან, შავლენ იქაც დაქუჩებულები“... „ჯანმრთელობის გამოკითხვის, ჩაის დალევის და ტკბილეულით გამაჰსინძლებს შემდეგ დამსწრეთა წინაშე „ქურსიზე“⁵ დააწყობენ მოტანილ საჩუქრებს. ვაჟის მამა როცა ქსოვილს დადებს, იტყვის: მიიღეთ ეს „მწვანე ფოთოლი“ თქვენი ქალიშვილის თხოვნის ნიშნად. ქალის მამაც მიიღებს ქსოვილს და თავის მხრივ ამბობს — კეთილი იყოსო“⁶. შემდეგ „ბაიტას“ (პატარას) აქაც იხუმრებენ, მიაგდებენ ბიძაშვილებზე, იმათზე არიო, ესენიც ბაიტას იდიდებენ იქამდე, რომ მითან დაყაბულდნენ. ახლა კი იტყვიან: ადე ყოროო, აბა მიუტაყე ერთი ნაყრი ხილიო, ისიც ადგების და დაყრის მაჯმანზე (სინზე) ხილსა, ნულლსა, (ნამცხვარს), ერთსაც თელ ყანდს (მაქარყინულს) დაადებენ, მაიტანენ და დაიდებენ მარჯაკლების წინა. ესენიც ის ფული და რაც რო აყე ამაიღებენ და დაპყრიან ქურსიზე. ხილსა და ყანდს გაახვევენ სუფრაში და წავლენ ბიჭიანთას“⁷.

ჩვენ მიერ ზემოთ აღწერილი ჩვეულების — „ბაღვის დაგდების“ — შესრულება ფერეიდნელ ქართველებში სავალდებულოა, რეპატრიანტთა თქმით, ქალის დაწინდვისათვის ძველად სხვა წესე-

⁵ „ქურსი“ — დაბალი მაგიდაა, რომელსაც ქვემოდან გაცხელებული „მაყალი“ უდგას, ზემოდან კი სქელი ქსოვილი ან საბანი აქვს გადაფარებული. სტუმრები მას ირგვლივ შემოუსხდებიან, ისე რომ ფეხები გადასაფარებლის ქვეშ მოექცეს და ამგვარი წესით თბებიან.

⁶ იხ. ზ. შარაშენიძე, ახალი მასალები ფერეიდნელი ქართველების შესახებ, თბ., 1960, გვ. 20.

⁷ არნ. ჩიქობავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 20.

ბიც მოქმედებდა. „წინათ ჩვენი ძველები აკვანში დაბეღლავდნენ“,
გადმოგვცემს მთხრობელი. მისი ბებია- და ბაბუა აკვანში დაუწონ-
დავთ. ვაჟის დედას ქალის დედისათვის „ბალგად“ ქუფველენ მელტე-
ნია და ბავშვისათვის აკვანში, სასთუმალქვეშ „ყანდრს“ ჩუქუჩედა,
რალაც საგანი ამოუდევს, რომელიც, მთხრობლის აზრით, ავი თვა-
ლისაგან დასაცავი ავგაროზი უნდა ყოფილიყო. აკვანში დაწინდულ-
ნი ერთმანეთისათვის მომავალ მეუღლეებად ითვლებოდნენ, ხოლო
მათი მშობლები — მოყვრებად. დაწინდულთა მოწიფულობის დროს
„მარჯაკობა“ და „გაჩხრეკა“ საჭირო აღარ იყო⁸.

აკვანში დაწინდვისათვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულებანი სა-
თანადოდაა შესწავლილი როგორც ქართველ, ისე სხვა ხალხთა ეთ-
ნოგრაფიულ სინამდვილეშიც.

მთიულეთში ვაჟის მშობლები მიტანილ „ნიშანს“ გახვრეტულ
ქვას ან სამკაულს აკვანზე დაკიდებდნენ ან აკვანზე ჰდეს ამოადგებ-
დნენ⁹. აკვანში „ლიშნის“ დაქერა ცოდნით ხევსურეთშიც¹⁰.

ვაჟის მშობლების მიერ აკვანით ბავშვის წაყვანის, აკვანში მწო-
ლიარე საპატარძლოს ოჯახში მომავალი ცოლ-ქმრის აკვანთა ერთად
დადგმის და დაწინდვის საინტერესო ჩვეულება სამეგრულოში აღწე-
რილი აქვს თედო სახოკიას¹¹. ეს წესი დამოწმებულია ხევშიც¹². ანა-
ლოგიურია ე. პეშჩეროვას მიერ კარატაგის რეგიონის ირანულ-ენო-
ვანი მოსახლეობის ყოფაში დამოწმებული აკვანში დაწინდვის ჩვეუ-
ლებაც, რომელსაც „დომონჩიკს“ უწოდებენ. ამ ჩვეულების მიხედვით
ბავშვთა აკვანებს ერთად დგამენ, დედები რიგრიგობით ერთმანეთის
აკვანში აწვენენ ბავშვებს, ხოლო მათ პერანგებს ერთმანეთზე დე-
ბენ¹³.

განიხილავდა რა აკვანში ქორწინების ჩვეულებას შუა აზიის
ტაჯიკური მოსახლეობის მაგალითზე ნ. კისლიაკოვი წერდა: „აკვან-
ში დანიშვნა გავრცელებული იყო განსაკუთრებით იმ რაიონებში, სა-
დაც მოსახლეობა იზოლირებულად ცხოვრობდა. მეზობლებთან სუს-
ტი კავშირის გამო ისინი მოკლებულნი იყვნენ საპატარძლოს არჩევის

⁸ აღსანიშნავია, რომ საქორწინო ურთიერთობაში შემოსული ტერმინები „გა-
ჩხრეკა“ და „მარჯაკალი“ დასტურდება ფერეიდნელებშიც, რომელიც ცნობილია
საქართველოს ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის (იხ. ვ. ითონიშვილი, ქარ-
თველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 97—106).

⁹ ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955, გვ. 52.

¹⁰ ს. მაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 174.

¹¹ თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 82.

¹² ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 113.

¹³ Е. М. Пещерева, Свадьба Каратага, Труды Института этногра-
фии им. Н. М. Миклухо-Маклая, новая серия, том XLIV, М., 1959, с. 76.

ფართო შესაძლებლობებს და ამის გამო ცდილობდნენ წინასწარ შეერჩიათ იგი თავის წრეში¹⁴.

ეს მოსაზრება შეიძლება გამოვიყენოთ ფერეიდნელი ქართველების მიმართაც, რადგან ფერეიდნელი ქართველები, მოქცეულნი კონკურენტულ გარემოცვაში, გაურბოდნენ ქალის გათხოვებას სხვა ეროვნელების წარმომადგენელზე. ისინი იძულებული იყვნენ ერთ უბანში მოეძებნათ სარძლო და ბავშვობაშივე შეერჩიათ იგი. მთხრობელი გადმოგვცემს: ჩვენ სპარსელს ან ბახთიარს ქალს არ მივცემდით, ჩვენ შეიძლება მოგვეყვანა, მაგრამ ჩვენსას არ გავათხოვებდით, ვინც ამას აკეთებდა მათთან „ნავარობა“ (უკმაყოფილება) გვექონდაო“. ფერეიდნელ ქართველებში აკვანში დაწინდვის გარდა იცოდნენ ბავშვის დაბადებამდე დაწინდვაც, რომელსაც ორსული დედები აბანოში ასრულებდნენ. ისინი ამის ნიშნად ერთმანეთს ინას წასუვამდნენ თავზე, გულისპირსა და ხელისგულზე. ბავშვის დაბადებამდე დაწინდვას საქართველოში — კერძოდ ფშავში, „მუცლად დაქორწინება ეწოდებოდა“¹⁵, თუშეთში კი „მუცლად შეთქმა“¹⁶. ეს ჩვეულება იცოდნენ სვანეთშიც¹⁷.

ფერეიდნელ ქართველებში „მუცლად შეთქმისა“ და აკვანში დაწინდვის გარდა გავრცელებული იყო მცირეწლოვანთა დაწინდვაც. მთხრობელი მაჰმედ ფანიაშვილი 10 წლისა ყოფილა, როცა 6 წლის ქალზე დაუწინდავთ. მაჰმედის დედას ქალის დედისათვის „ბალგად“ საკაბე ქსოვილი წაუღია. ოჯახები დამოყვრებულან და 18 წლის მაჰმედს შეურთავს დაწინდული ქალი.

აღნიშნული წესი ფართოდ იყო გავრცელებული როგორც ქართველი, ისე მრავალი სხვა ხალხის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში¹⁸. ირკვევა, რომ იგი ჩვენში შორეული წარსულიდან მოდის. ეს ჩანს 1103 წ. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დადგენილებიდან, რომლის საფუძველზეც აიკრძალა მცირეწლოვანთა ქორწინება¹⁹.

როგორც ვნახეთ, ქალის თხოვნის ყველა შემთხვევაში „ბალგა“ აუცილებელ სავალდებულო საჩუქარს წარმოადგენდა, რომლის შესატყვისი საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ცნობილი „ბელგა“ ან

14 Н. А. Кисляков, Семья и Брак Таджикив, Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, том XLIV, с. 71.

15 ს. მაკალათია, ფშავი, ტფ., 1934, გვ. 125.

16 ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 153.

17 რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ტფ., 1939, გვ. 83.

18 თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი; ს. მაკალათია, დასახ. ნაშრომი; რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრომი; ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი და სხვ.

19 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნაკვეთი, I, თბ., 1928, გვ. 144.

შინაარსობრივად მისივე იდენტური „ბე“, ან „ბეი“ იყო²⁰. უნდა აღინიშნოს, რომ „ქართლში უწინ ბეის სულ სხვა ხასიათი ქონდა, ძველად ბეს აძლევდნენ არა ფულით, არამედ რაიმე სამკაულით (სამაჯური, საყურე, საათი); ქალს დააბევებდნენ თავისი წინდასტო, რომ საც უნდა მისცემდნენ“²¹. მესხეთ-ჯავახეთში ბედ აძლევდნენ წინდასტო, თავშალს და წმინდა საგნებს: პურს, ბეჭედს, კრიალოსანს²². „ხეცსურეთში ბეს მიცემა უცხო მოვლენაა“²³. აჭარაში ბე ან ბეი, ბეჭედი, შიბივი ან ალთუნია²⁴. მთიულეთში მიღებული იყო „თეთრი“ დასამკაული²⁵. ფერეიდნელ ქართველებში სცოდნიათ ქსოვილის, ბეჭდის, შიბივის, საყურის, გულსაბნევის და ცოტაოდენი ფულის შიტანა, მაგრამ ფულს აუცილებლობად არ მიიჩნევდნენ. მთხრობლის გადმოცემით, „ვისაც რა შეეძლო ის მიჰქონდა, ბეჭედი კი აუცილებელი იყო“. საყურადღებოა „ბალგაში“ ქსოვილის აღმნიშვნელი ტერმინის — „მწვანე ფოთლის“ ხმარებაც, რაც შესაძლებელია ნაყოფიერების გამომხატველ სიმბოლურ შინაარსს გულისხმობდეს.

6. კისლიაკოვი დაწინდვას გარიგების შემდეგ პირველ ეტაპზე განიხილავდა და აღნიშნავდა, რომ ტაჯიკებში ეს წესი „თუი ფათიხა“. — ლოცვას ნიშნავდა²⁶. ე. სუხარევას განმარტებით, ამ დღეს ლოცვის გამო გამართულ გამასპინძლებას ეძახიან, ხოლო ზოგან კი იგი საპატარძლოს — „კინგოლის“ აღმნიშვნელ სახელს ატარებს²⁷. კასპიისპირა ტაჯიკებში მას პატარა ლხინი „ძაკლაი თუი“ ჰქვია²⁸. პეშჩეროვას ცნობით, მას „ნიშონის“ უწოდებენ²⁹.

ტაჯიკებში ქალის დასაწინდად მიჰქონდათ ბეჭედი, ქსოვილი, ტკბილეული. პროდუქტებიდან ფქვილი, ერბო, ასევე მიჰყავდათ დასაკლავად ერთი ცხვარი, ერთს კი ვაჟის ოჯახშივე კლავდნენ³⁰. „ბალგაში“ ცხვრის წაყვანას გვიდასტურებენ ფერეიდნელი ქართველებიც.

20 იხ. ლიტერატურა: ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი; მზ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1972; ნ. მანაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1979; თ. იველაშვილი, ნიშნობის წესები სამცხე-ჯავახეთში, მაცნე, ისტორიის სერია, 4, 1979, გვ. 114.

21 ნ. მანაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978, გვ. 44.

22 ნ. მანაბელი, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 17.

23 ნ. მანაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 44.

24 მზ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974, გვ. 34.

25 ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 118

26 Н. А. Кисляков, Указ. работа, с. 81.

27 О. А. Сухарева, Некоторые вопросы брака у таджиков. Ташкент, 1928, с. 74.

28 Н. А. Кисляков, Указ. работа, с. 81.

29 Е. М. Пещерова, Указ. работа, с. 81.

30 Н. А. Кисляков, Указ. работа, с. 82.

რ. გალუნოვის ნაშრომიდან ჩანს, რომ სპარსელებში ქალის დანიშვნას და ამ ჩვეულების შესაბამისად „ტკბილეულით გამასპინძლებას“. — „შირინი ხორონს“ უწოდებენ³¹. ჩვეულებები ჩვეულება აქვს აღწერილი სოფიო მარსაც ირანელ „ქალმწიქრებზე“ (დეკორატიულ ქსოვილებზე) ასახული სიუჟეტების მაგალითზე³².

ანდრეევის ცნობით, რომელიც მოტანილია ნ. კისლიაკოვის დასახელებულ ნაშრომში, პამირისპირა ტაჯიკებში ქალის მამის მიერ საჩუქრების მიღება და თანხმობის გამოცხადება მთავრდება ლოცვით. ამის შემდეგ სტუმრებისათვის გამოაქვთ ან სალამოსთვის სპეციალურად გამომცხვარი პური, რომელიც რომელიმე სტუმართაგანმა უნდა გატეხოს და იგი ყველა იქ დამსწრემ უნდა დაინაწილოს. ეს წესი დაწინდვის დამადასტურებელ მომენტად ითვლება და ამის შემდეგ უარი არც ერთის მხრიდან არ შეიძლება. იგი უხერხული და მიუღებელია³³. ფერეიდნელ ქართველთა თქმითაც, ბალგის მიტანით გზა გაიწმინდებოდა, ახალგაზრდებს დალოცავდნენ და ამის შემდეგ უარი აღარ შეიძლებოდა.

როგორც ზემოთ მოტანილი ქართული, შუააზიური, ირანული და საკუთრივ ფერეიდნული მოსახლეობის ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, „ბალგა“ შედგებოდა ორი ნაწილისაგან: საჩუქრებისაგან (წინდა, ჩიქილა, კაბა, თავშალი, ქსოვილი, — „მწვანე ფოთოლი“) და წმინდა საგნისაგან (პური, ტკბილეული, ბეჭედი, კრიალოსანი, გულსაბნევი, მძივი), რაც დაწინდვას წმინდარიტუალურ მხარეებთან აკავშირებს. გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, „ისინი არა მხოლოდ ნიშნის მოვალეობას ასრულებენ, არამედ ავი თვალისაგან დასაცავი საშუალებებიც არიან“³⁴. ჩვენს მიერ ველზე მოპოვებულ და ლიტერატურიდან მოშველიებულ მასალებში ფული დაწინდვაში მეორეხარისხოვნადაა მიჩნეული. ბუნებრივია, რომ ფულზე მზარდი მოთხოვნილება ფერეიდნელებსაც მოგვიანებით გაუჩნდებოდათ. მათი „ბალგა“ შინაარსობრივად მთიულეთში დადასტურებულ „პატარა

³¹ Р. А. Голунова. Средняя персидская свадьба — Сборник Музея антропологии и этнографии, IX, Л., 1930, с. 192.

³² С. Н. Марр, К изучению персидской свадьбы, «Сборник Музея антропологии и этнографии», IX, Л., 1930, с. 200.

³³ Н. А. Кисляков, указ. работа, с. 83.

³⁴ ი. ჯუჯია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 118.

ნიშანს“ ემსგავსება, მას სყიდვითი ქორწინების ნიშნები არ აქვს ნება³⁵.

ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დასტურდება ნიშნებისა და პატარა ნიშნის განმასხვავებელი ნიშნებიც. ი. ჭყონიას განმასხვავებელი „პატარა ნიშანში“, ბელგისაგან გამორჩეულად, შედიოდა მეტი ნივთები საპატარძლოსათვის და საჩუქარი დედისა და სხვა ქალებისათვის, სასმელის მეტი რაოდენობა, დამატებითი საკლავი, ქადა და სხვა³⁶. ამგვარი განსხვავება ჩანს ტაჯიკურ ნიშნობაშიც. კისლიაკოვი თავის საველე ეთნოგრაფიულ დღიურებში წერდა: „ზნირად საჩუქრები ეგზავნებოდა არა მხოლოდ საპატარძლოს, არამედ მის ნათესავეებსაც, უმეტესად ქალიშვილებსა და ქალებს, დედას, უმცროს დას და სხვ.“³⁷.

ი. ჭყონიას განმარტებით, „ქალის დედისა და სხვა ნათესავ ქალთა დასაჩუქრება პატარა ნიშანში არაა არსებითი მხარე ნიშნობისა“, მაგრამ ქალისათვის თავსაბურავის მიტანა ბელგაში თუ სავალდებულო არ იყო, პატარა ნიშნისათვის იგი აუცილებელია³⁸. ამიტომ, თავსაბურავი ბელგისა და პატარა ნიშნის განმასხვავებელია, რადგან ფერეიდნელ ქართველებშიც თავსაბურავი „ბალგაში“ მიაქვთ, უნდა ვიფარაუდოთ, რომ შესაძლებელია „ბალგა“ მათთან ადრე ცალკე სახით არსებობდა, შემდეგ კი „პატარა ნიშნის“ სახე მიიღო. ბელგისა და „პატარა ნიშნის“ ერთ სახეობად წარმოდგენა უცხო არ იყო ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის³⁹.

მთიულეთის ეთნოგრაფიული მასალების შესწავლის საფუძველზე გამოთქმული იყო მოსაზრება, რომ „მას შემდეგ, რაც მცირეწლოვანთა დანიშვნა ყოფიდან გამოდიოდა, ქორწინების ამ საფეხურისათვის დამახასიათებელი ნიშნობის ფორმაც მასთან ერთად კარგავდა ძალას და იგი განმტკიცება-დაბეჯითებას მოითხოვდა. სწორედ ამ გზაზე გაჩენილი უნდა იყოს დათავისებაში პატარა ნიშნის შემოღება, რომლის პატარაობა მას დიდ ნიშანთან შედარებით უნდა შერქმეოდა“⁴⁰. ჩვენ ამ მოსაზრებას ვიზიარებთ და შეიძლება ის ფერეიდნელ მასალასაც მივუყენოთ, რადგან „ბალგაში“ „პატარა ნიშნის“ ელემენტები ჩანს (თუნდაც თავსაბურავი). „ბალგა“ რომ მხოლოდ

³⁵ როგორც ლიტერატურიდან ჩანს, სყიდვითი ქორწინება მხოლოდ „დიდ ნიშნობაში“ საგულეველი, იხ. ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 116

³⁶ ი. ჭყონია... დასახ. ნაშრომი, გვ. 118.

³⁷ Н. А. Кисляков, указ. работа, с. 83.

³⁸ ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 118.

³⁹ ბ. ნანობაშვილი, ქორწინების ინსტიტუტი ქიზიყში, საველე ეთნოგრაფიული-დღიურები (ბელნაწერი), გვ. 25.

⁴⁰ ი. ჭყონია, იქვე.

„დათავისება“ იყოს, მაშინ მექორწინე მხარეთა შორის პირობის შეცვლა კატეგორიულ უნერხულობას არ გამოიწვევდა.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ქართულ, შუაზიურ, სპარსულ და საკუთრივ ფერეიდნულ ყოფაში გვხვდება ნამცხვრის დაწინდვაში. სპეციალურ ლიტერატურაში შესწავლილია ქალის რიტუალური დანიშნულება⁴¹. რიტუალური დანიშნულების უნდა იყოს ფერეიდნელ ქართველებში დაწინდვის დღისათვის სპეციალურად დამზადებული ნამცხვრის მიტანაც, რაც ამ მოვლენას საყოველთაო ხასიათს აძლევს და ქალის ოჯახის ვაჟის ოჯახთან ზიარებას გვაგარადებინებს. თუ ამას დავუმატებთ, „ბალგის“ მიტანის დროს ცხვრის დაკვლის ჩვეულებასაც, ეს აზრი ბევრად უფრო ნათელი და სარწმუნო გახდება⁴².

საკურადლებოა ჩვენს მიერ აღწერილ ფერეიდნელ ქართველთა დაწინდვაში ქალის მონაწილეობის საკითხი. მთიულეთში ბალგის მიტანის დროს საპატარძლო არ მონაწილეობს. იგი მეზობელთანაა გახიზნული, „პატარა ნიშანში“ კი გამოჩნდება. იბ. გვათუას ცნობით, პატარა ნიშნის დროს პირველად ეცნობოდნენ სარძლოს, ასახუქრებდნენ სტუმრებს⁴³. ანალოგიურ ჩვეულებას აქვს ადგილი ფერეიდნელ ქართველებშიც, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს ჩვენს მოსაზრებას, რომ ფერეიდნული „ბალგა“ პატარა ნიშნის ფუნქციას ასრულებს. „პატარა ნიშანში“ ქალის გამოჩენა ძველთაგანვე აუცილებელი პირობა უნდა ყოფილიყო, რადგან დაწინდვაში ნიშნის მინღები თუმც დედის ხელის მეშვეობით, თვით საპატარძლო იყო. „პატარა ნიშანში“ ქალის გამოჩენა არა მარტო ფორმალური მხარეა, არამედ მასში ჩანასახის სახით წარმოდგენილია თანხმობაზე მისი მზარდი უფლება⁴⁴. ფერეიდნელ ქართველებში ქალის უფლებები ჯერ კიდევ გარიგების ჩვეულებიდან ჩანს⁴⁵. და თუ გავითვალისწინებთ, როგორც წყაროები აღნიშნავენ, ფერეიდნელი ქალის „გარკვეულ“ მომეტებულ უფლებებს, შედარებით ირანელ ქალებთან (მათ მამაკაცების გვერდით თანაბარ შრომას, საქორწინო ურთიერთობაში დედათა

41 ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953; Н. А. Кисляков, указ. работа.

42 აღნიშნულ საკითხს სათანადო ყურადღება დაუთმეს საბჭოთა ეთნოგრაფებმა — ე. პეშჩეროვმა, ნ. კოსლიაკოვმა, ვ. ბარდაველიძემ, ვ. ითონიშვილმა, ნ. მაჩაბელმა და სხვებმა.

43 ი. ჭყონია, დასახ., ნაშრომი, გვ. 121.

44 იქვე.

45 ქალის მამა მარჯალებს ეუბნება „აბა ვნახოთ ყირსი რას იტყვისო“. მთხრობელი სეიფოლა იოსელიანი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 41.

ინიციატივას), მაშინ ზემოთ აღნიშნული მოსაზრება ანგარიშგასწავლი-
ვადდება.

ამრიგად, როგორც დავინახეთ დაწინდვა ფერეიდნელ ქართვე-
ლებში „პატარა ნიშნობა“ უნდა იყოს, რომელშიც, საქართველო და
წმინდა საგნებია წარმოდგენილი. ჩვენს მიერ შესწავლილი მასალები-
ბიდან მათში არ ჩანს სცილდეთი ქორწინების ნიშნები. თუ ვალიარებთ
იმას, რომ ირანში, როგორც მაჰმადიანურ ქვეყანაში „სცილდა“ გან-
ვითარებულია, მაშინ, როგორც ჩანს, ფერეიდნელებში ზოგად ქარ-
თული წესის მოქმედებასთან უნდა გვქონდეს საქმე და არა ირა-
ნულთან⁴⁶.

ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულმა დაწინდვის ჩვეულებამ საშუა-
ლება მოგვცა კვლევის წინაშე დაგვეყენებინა ზოგიერთი ტერმინი
(„ბალგა“, „მარჯეკალი“, „ყორი“, „გაჩხრეკა“, ნიშონი“), რომლებიც
ფერეიდნელებს საქართველოდან წაღებული და შენარჩუნებული
უნდა ჰქონდეს. ეს ტერმინები საგანგებო შესწავლას მოითხოვენ
როგორც ისტორიული, ასევე ეტიმოლოგიური და ტიპოლოგიურ
თვალსაზრისით.

⁴⁶ ფერეიდნელთა დაწინდვის ჩვეულებაში ირანული ზეგავლენით თავს იჩენს
აღმოსავლური ტიპილელის (შირინი, ყანდი) და ზოგიერთი საგნის (ინა,
თუთუნი) რიტუალური გამოყენება, რაც სრულიად ბუნებრივ მოვლენად უნდა
ჩაითვალოს.

მესამე თავი

მიმორჩინე ოჯახებს შორის არსებული
ეკონომიკური ვალდებულებანი

„შირბაპა“ (სამორჩილო ხარჯი)

ქალის „დაწინდვიდან“ გარკვეული პერიოდის გავლის შემდეგ (რომელიც ზოგჯერ ერთი წელიც შეიძლება ყოფილიყო) მექორწინე ოჯახებს შორის მიმდინარეობდა საქორწილო ხარჯზე — „შირბაპაზე“ მოლაპარაკება, რომელსაც ფერეიდნელი ქართველები „ხარჯის“ გადაწყვეტას, ანუ „გაკეთვას“ უწოდებენ.

მთხრობელთა გადმოცემით, „შირბაპა“ ხარჯია ფულისა და ნატურალური პროდუქტების სახით, რომელიც ქალის ოჯახში გამართულ საქორწილო ღვინაში — „მეჯლისში“ იხარჯება მთლიანად. მისი რაოდენობა დამოკიდებულია ვაჟის ოჯახის მატერიალურ შესაძლებლობასა და მექორწილეთა რაოდენობაზე. აღნიშნული ხარჯი მიღებული წესის თანახმად ქორწილის წინა დღეს უნდა გაიგზავნოს ქალის ოჯახში.

„შირბაპაზე“ მოსალაპარაკებლად წინასწარ შერჩეულ დღეს ვაჟის ოჯახში შეიკრიბებიან ახლო ნათესავები, რომელთაც თან მოაქვთ ძღვენი: ტკბილეული, ხმელი ხილი, თამბაქო. ზოგიერთს მოჰყავს ერთი ან ორი ცხვარიც. მოწვეულ პირთა გამასპინძლების შემდეგ, შეთანხმების თანახმად, საღამო ხანს ათი-თხუთმეტი კაცი მიდის ქალის მამის ოჯახში ხარჯის გადასაწყვეტად. ვაჟის მამას საპატარძლოსათვის საჩუქრად მიაქვს: საკაბე ქსოვილი — „ქოთის პირი“, შალი სამკაული (გულსაკიდი, გულსაბნევი ან საყურე), ტკბილეული (შოკოლადი, „ყანდი“ — შაქარი, ხმელი ხილი), ხოლო მისი ოჯახისათვის იმდენი პროდუქტი (ფქვილი, ერბო, ბრინჯი და ერთი ცხვარი), რამდენიც იმ საღამოს გამართული პატარა წვეულებისათვის იქნება საკმარისი.

ქალის მამის ოჯახში ხარჯის გადასაწყვეტად მისულ სტუმრებს უმასპინძლებიან ჯერ ჩაითა და ტკბილეულით, შემდეგ კი სადილით

(კლავენ იმ ცხვარს, რომელიც სტუმრებმა მოიყვანეს). ხარჯის გადაწყვეტას, ანუ გაკეთვას ესწრებიან მხოლოდ მამაკაცები.

ხარჯის — „შირბაჰის“ რაოდენობა განისაზღვრებოდა შვიდი ან ცხრა ერთეულით¹. მაგალითად, ვაჟის ოჯახი ვალდებულია მამას საქორწილო ხარჯისათვის გაუგზავნოს ცხრა სული ცხვარი, ცხრა ლიტრი ბრინჯი, ცხრა „ჩარეჟი“ „ყანდი“ (შაქარი), ცხრა შეკვრა ჩაი, ცხრა კილოგრამი ფქვილი, ცხრა თუმანი ფული. ყველაფერი ქალის ქორწილში იხარჯება მთლიანად და ქალის მამის ოჯახს იქიდან არაფერი არ რჩება. პირიქით, მას თავის მხრივ შეიძლება მეტი დაეხარჯოს. იშვიათ შემთხვევაში თუ „შირბაჰიდან“ რაიმე გადარჩა, იმასაც ქალის მზითევს დაუმატებდნენ.

„შირბაჰა“ — شربہ — სპარსულად ფული და ნატურალური პროდუქტებია, რომელსაც „რძის საფასურად“ პატარძლის სახლში აგზავნის სიძე (უმეტეს შემთხვევაში სიძის მამა)². რუსულად ეს სიტყვა თარგმნილია როგორც „КОЛЫМ“, ანუ ურვადი³.

ნ. კისლიაკოვს ტერმინი „შირბაჰა“ შემდეგნაირად აქვს ახსნილი: „შირბაჰა“ სიტყვასიტყვით რძის საფასურია, დედის გასამრჯელო ქალიშვილის აღზრდისათვის. ამასთანავე ეს არის ხარჯები საქორწილო ლხინისათვის. რაც შეეხება სოფლის მოსახლეობას, ქალაქისაგან განსხვავებით, სადაც იგი დედისათვის განკუთვნილ მცირე საქუქარს ნიშნავს, უნდა ვიგულისხმოთ ურვადი, თანაც მნიშვნელოვნად უფრო დიდი, რომელსაც ვაჟის ოჯახი უხდის ქალის მამას⁴.

დაახლოებით ანალოგიურია „შირბაჰის“ შესახებ ლ. ბოგდანოვის აზრიც⁵.

ზემოთ მოტანილ მოსაზრებას და სპარსულ-რუსულ ლექსიკონებში მოცემულ განმარტებას „შირბაჰის“ შესახებ ჩვენ ვერ დავეთანხმებით. ჩვენს ხელთ არსებული ლიტერატურისა და სხვა ეთნოგრაფიული მონაცემების თანახმად, „შირბაჰა“ შინაარსის მიხედვით საქორწილო ხარჯია და არა ურვადი. საქორწილო ხარჯი ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ცნობილია „საქორწილოს“ სახელწოდებით.

¹ რიცხვები შვიდი და ცხრა სიმრავლის აღმნიშვნელი ზღვრული საკრალური რიცხვებია. იხ. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979, გვ. 824; ნახუცრიშვილი, რიცხვი შვიდი ირანულ ცნებაში, კრებული „ყვეანბარდი“, II, თბ., 1979, გვ. 21.

² فرهنگ عميو تهران ۱۳۵، فرهنگ نفسی چاپ مروی ۱۳۴۳

³ Персидско-русский словарь под редакцией Б. В. Миллера, М., 1953.

⁴ Н. А. Кисляков, Перся, СЭ, № 3, 1953, с. 104.

⁵ Л. О. Богданов, Персия в географическом, религиозном, бытовом, торгово-промышленном и административном отношении, СПб., 1909, с. 89.

დებით. ამის თაობაზე საინტერესო ცნობებია დაცული სპეციალურ ლიტერატურაში⁶.

ი. მარი ფერეიდნელ ქართველთან საუბრის შემდეგ, [ურთ-ერთ] თავის წერილში წერდა: „ყორის“ (ქალიშვილის) პატრონე [სახე] გან იღებს ყველა ხარჯს სტუმრების გასამასპინძლებლად (საუბარია საქორწილო ლხინის სტუმრებზე) და ამ ხარჯს „შირბაპა“ ჰქვია⁷.

საქორწილო ხარჯის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის XVII საუკუნის გამოჩენილი მოგზაური ადამ ოლეარიუსი. იგი წერს, რომ ტრადიციისამებრ ვაჟი საპატარძლოს ქორწილის წინა დღეს უგზავნის ოქროს საყურეებს, სამაჯურს და სხვა ძვირფას ნივთებს, ასევე პროდუქტების იმ რაოდენობას, რომელიც საყმარისი იქნება ქალის წასაყვანად მოსული სტუმრების გასამასპინძლებლად მომზადებული სადილისათვის⁸.

როგორც ტექსტიდან ჩანს, გულისხმობენ საქორწილო ხარჯს (თუმცა ავტორი მის აღმნიშვნელ ტერმინს არ იძლევა). ანალოგიურადაა აღწერილი საქორწილო ხარჯი რ. ვალუნოვის ნაშრომში⁹ და მაჰსურ ქათირაის წიგნში „დაბადებიდან სიკვდილამდე“¹⁰.

ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ცნობილია ის ფაქტი, რომ საქორწილო ხარჯში სხვადასხვა სახის პროდუქტი შედიოდა: კოკა ღვინო, ნამცხვარი, ლავაშ ლიქანი (პატარა ლიახვის ხეობა), ცხვარი, შოთი და მრგვალი პურები (ქვემო ქართლი). იმ შემთხვევაში თუ პატარძალი შორიდან მოჰყავდათ საქორწილოს წინა დღით აგზავნიდნენ, ხოლო თუ საცოლე ამავე ან მეზობელ სოფელში ცხოვრობდა იმავე დღით¹¹. ანალოგიურად ხდებოდა „შირბაპის“ გაგზავნა ფერეიდანსა და საქართველოს მთელ რიგ სხვა რეგიონებში. მაგალითად, კახეთში, კერძოდ ქიზიყში, საქორწილო ხარჯის დიდი ნაწილი ვაჟის ოჯახს უნდა გაეღო, რადგან გვარიანი ხარჯი სიძის მხარის განსაკუთრებულ პატივისცემად ითვლებოდა¹². როგორც ჩანს, იგი მასობრივი შესრულების გამო, დროთა განმავლობაში ჩვეულებ-

⁶ დაწერილებით იხ. ნ. შაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50.

⁷ Ю. Н. Марр, Статьи, сообщения и резюме докладов, I, М.—Л., 1936, с. 60.

⁸ А. Олеарий, Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, М., 1879, с. 798.

⁹ Р. Голунов, указ. работа, с. 188.

¹⁰ محسور کتیرای از خشت تاخشت، تهران، ۱۳۴۸.

¹¹ ნ. შაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 49.

¹² ბ. ნანობაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 52.

ბად იქცა და ვაჟის ოჯახის მიერ ქალის ოჯახისადმი განკუთვნილი ვალდებულებას წარმოადგენდა.

„საქორწილო“, რომ ვაჟის ოჯახის მიერ ქალის ოჯახისადმი განკუთვნილი სავალდებულო ხარჯია, ამაზე მეტყველებს საქართველოს სამართლის ძეგლებიც. სახელდობრ: ვახტანგ ბატონიშვილის სამართლის 224-ე მუხლში ნათქვამია: „ვისაც სახლში უშვილოდ ქალი მოუყვდეს და ქმარი დარჩეს და მის სულს კარგად მოუაროს, თუ დიდი ხნის ცოლ-ქმარნი არიან, არა ეთხოვოს რა. თუ ახალი შეყრილი არიან და შვილი არა ჰყავს, მზითვენი სამად გაიყოს: ერთი წილი სულისათვის, ერთი წილი იმისათვის, რომ საქორწილო მოუტანია და მესამედი კი პატრონს მიეცეს“¹³.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „საქორწილო—ქორწილის წილი, გინა ხარჯია“¹⁴. „საქორწილოს“ აღწერას იძლევა ა. ლამბერტიც. მისი ცნობით, სარძლოს სახლში ქორწილის დღეს სასიძო აგზავნის ძროხას, ცხვარს, ღვინოს, ყველს და სხვა პროდუქტებს¹⁵.

ქართლის საქორწინო ურთიერთობის შესწავლის საფუძველზე ნ. მაჩაბელი საქორწილოს შესახებ წერდა, რომ „საქორწილო“ სავალდებულო ძღვენია, რომელსაც პროდუქტის სახით სიძე ან მისი ოჯახი აგზავნიდა ქალის მამის ოჯახში ქორწილისათვის¹⁶. აღნიშნული ხარჯის შემადგენლობაზე, მის ხასიათსა და ბუნებაზე მითულებში ადრევე მიუთითა რ. ხარაძემ¹⁷. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „საქორწილო“ როგორც ვაჟის ოჯახის მიერ ქალის ოჯახისადმი განკუთვნილი დახმარების ფორმა შორეულ წარსულში წარმოიქმნა, თავდაპირველად მასში ნატურალური პროდუქტები შედიოდა, ხოლო შემდეგ, საზოგადოების განვითარების მომდევნო საფეხურებზე, სხვადასხვა სახის ნივთიერი საჩუქრებიც გაჩნდა, რომელიც ხარჯზე წინასწარ გამართული მოლაპარაკების დროს სარძლოს და მისი ოჯახის წევრებს გადაეცემოდა, მაგალითად, ქიზიყში საქორწილოდ მომზადების შემდეგ ვაჟის მხრიდან მისი უფროსი ძმა ან ბიძა მიდიოდნენ ქალის სახლში და მიჰქონდათ „პატარძლისათვის“ ტანსაცმელი, საკაბე, თავშალი და სხვა ნივთები, პროდუქტებიდან ნამცხვარი, ღვინო, ქათამი, ცხვარი და სხვ.¹⁸

13 ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, თბ., 1963, ტ. I, გვ. 72.

14 სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, IV, თბ., 1966, გვ. 63.

15 ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1931, გვ. 57.

16 ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50.

17 Р. Харაдзе, Грузинская семейная община, I, Тб., 1960, с. 143.

18 ბ. ნანობაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57.

რეპატრიირებულ ფერეიდნელ ქართველებთან ჩვენ მიერ ველზე შეკრებილი მასალიდან ჩანს, რომ „შირბაჰში“ არა მარტო ნატურალური პროდუქტები, არამედ საპატარძლოსათვის განკუთვნილი საჩუქრებიც (თაფალი, საკაბე, სამკაული) შედიოდა, რაც საქორწილო ხარჯზე მოლაპარაკების ჩვეულებას განსაკუთრებულ ხასიათს ანიჭებს. ჩნდება აზრი, რომ ეს საჩუქრები (ნივთები) ქალის დანიშვნის ფუნქციასაც ატარებდა. შინაარსით მოხეურ „მთხოვართ წვევასა“ და აქარულ „ნიშნის“ დღეს („აღდის გაქრას“) მოგვაგონებს¹⁹, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ამ უკანასკნელს სცილდითი ქორწინების ელემენტები არ აღენიშნება.

შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ თავდაპირველად ფერეიდნელ ქართველებში „ნიშნობა“ ცალკე რიტუალის სახით სრულდებოდა, ხოლო შემდეგ ადგილობრივი (ირანული) მოსახლეობის ეთნიკური გარემოცვის პირობებში მან საქორწინო ურთიერთობის განვითარების სხვა ეტაპზე გადაინაცვლა, ან მისი ელემენტები ქორწინების სხვადასხვა საფეხურზე დანაწილდა. ამის დასტური უნდა იყოს ის ფაქტიც, რომ დაწინდვა ფერეიდნელებში არა მარტო ქალის დაბეჭების ჩვეულებაა, არამედ ნიშნობაც.

ამრიგად შეიძლება დავასკვნათ:

1. ფერეიდნელ ქართველებში „შირბაჰზე“ მოლაპარაკების ჩვეულება — „გაკეთვა“ ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში დადასტურებული „საქორწილოზე“ წინასწარი შეთანხმების მსგავსი უნდა იყოს, რომელიც თავისი შინაარსით ხევეში მოქმედ „მთხოვართ წვევას“ მოგვაგონებს.

2. ტერმინი „შირბაჰა“ თავისი შინაარსით არ ემთხვევა ირანის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ცნობილ „საძუძურს“ (რძის საფასურს), რაც იმის ვარაუდის შესაძლებლობას იძლევა, რომ ფერეიდნელმა ქართველებმა ირანული გარემოცვის პირობებში შეითვისეს ადგილობრივი სპარსული ტერმინი, რომელიც შინაარსით ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელი „საქორწილოს“ იდენტურია. მისი არსებობა ფერეიდნელებში სახელწოდებით სპარსული და შინაარსით ქართული ჩვეულების არსებობაზე მეტყველებს.

3. „შირბაჰს“, როგორც საქორწილო ხარჯს, სცილდითი ქორწინების ელემენტები არ აღენიშნება. ჩვენი აზრით, ეს იქიდან ჩანს, რომ მოცემული ხარჯის ერთი ნაწილი ფულისა და პროდუქტების სახით მთლიანად ხმარდება ქალის ოჯახში გამართულ ქორწილის ღირსს — მეჯლისს. მეორე ნაწილი კი (სამკაულები, ძვირფასი ნივ-

¹⁹ ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 202;

თები) საპატარძლოსათვის განკუთვნილი საჩუქრებია. რაც შეეხება ძღვენის სახით მოტანილ ტკბილეულს, „შირინის“, „ყანდს“ მაქარს, ინას (საღებავს), რომელიც ირანული ყოფისათვის ფართოდაა დამახასიათებელი, გარკვეული მაგიურ-რელიგიური რწმუნა-წარმოდგენების თანახმად, სიმბოლურად მექორწინე ოჯახების ნათესავობა დაკავშირებისა და ურთიერთშეთანხმების გამომხატველი უნდა იყოს.

4. „შირბაჰზე“ მოლაპარაკების ფერეიდნული ჩვეულება ახალი ოჯახის შექმნისათვის გაწეული ეკონომიკური ვალდებულებების მაჩვენებელია. მასში ნათლად ჩანს მექორწინე ოჯახების კოლექტიური ურთიერთდახმარების როლი ქორწინების მოწესრიგების საქმეში.

„მეპრიე“ („პირისანახაჰი“)

საქორწილო ხარჯის—„შირბაჰის“ გადაწყვეტის დროს ფერეიდნულ ქართველებში ხდებოდა შეთანხმება ქორწილის დღის შერჩევისა და ქალის ქონებრივი კუთვნილების „მეპრიეს“ („მაპრი“ — ۲۰) რაოდენობის დადგენაზეც.

„მეპრიე“ ქმრის მიერ ცოლისათვის განსაზღვრული ქონებრივი გარანტიაა. იგი ოფიციალურად ფორმდება და პატარძალს „აყდის“—ქორწინების რეგისტრაციის დროს გადაეცემა.

მთხრობელის გადმოცემით, „აყდი“ ქალის მამის სახლში, სპეციალურად მოწყობილ ოთახში ტარდება. ახალგაზრდებს ერთი მეორის გვერდით დასვაგდნენ, წინ ჯამით წყალსა და სარკეს დაუდგამდნენ, სასანთლეზე ორ სანთელს აუნთებდნენ და პატარძალს სახეზე რიდეს — „კაკალას“ ჩამოაფარებდნენ. მოლა კითხულობს ლოცვას და საქორწინო პირობებს, რომელშიც ნათქვამია „მეპრიეს“, ანუ ქალის იმ ქონების შესახებ, რაც ქმარმა უნდა მისცეს ცოლს გაყრის შემთხვევაში. ლოცვის კითხვის დროს ვაჟის ახლობელი (დეიდა, და ან რძალი) პატარძალს „კაკალას“ მოხდის, რათა ქალ-ვაჟმა ერთმანეთი სარკეში დაინახონ. მოლა მათ ხელებს შეაერთებს და სამჯერ ეკითხება თანხმობას თითოეულ მათგანს. პატარძალი თანხმობას შემდეგი სიტყვებით გამოხატავს: „თანახმა ვარ ქორწინებაზე ჩემთვის დადგენილი „მაპრის“ მიხედვით“. ამის შემდეგ მას კვლავ გადააფარებენ რიდეს და შეუძლებულთ თავზე წყლის წვეთებს დააკურებენ, წვირილ ფულსა და ტკბილეულს გადააყრიან, დალოცავენ, რასაც მოჰყვება საქორწილო ღვინო — მეჯლისი.

ფერეიდნული „მეპრიე“ (მაპრი — ۲۰) სპარსული განმარტებითი ლექსიკონების მიხედვით არის ფული, ძვირფასი ნივთები (ოქ-

როს ბეჭედი, აბრეშუმის ქსოვილი) და სხვ.²⁰ ირანის თანამედროვე ყოფაში იგი ფულია²¹. მუსლიმანური სამართლის მიხედვით მისი რაოდენობა დამოკიდებულია ოჯახის ეკონომიკურ შესაძლებლობაზე, ქალის სულიერ და ფიზიკურ ღირსებებზე²². „მაჰრი“ სპარსულად იგივეა, რაც არაბულად „ქებინი“ (كبين). თურქულად „შიჰირი“ (Muhur), ებრაულად „მაჰორ“²³.

რეპატრიირებულ ფერეიდნელ ქართველთა გადმოცემით „მეჰრი-ეში“ ძველად აძლევდნენ მამულს, საქონელს (ცხვარს, ძროხას), ოქროს სამკაულებს, აბრეშუმის ქსოვილს, ფულს, ტკბილეულს. სადღესოდ კი ყურანსა და ფულს, რომლის სიდიდეც ოჯახის ეკონომიკურ შესაძლებლობაზეა დამოკიდებული.

ჩვენ ხელთა გვაქვს ერთ-ერთი ფერეიდნელის მაჰმუდ ფანიაშვილის და მისი მეუღლის ჟანას ქორწინების მოწმობა („აყდის საბუთი“), რომელშიც გარკვეულად ჩანს, რომ განქორწინების შემთხვევაში ქმარი ვალდებულია ცოლს მისცეს 5900 რიალი ნაღდი ფული.

ქალის ქონებრივი უზრუნველყოფის შესახებ ყურანში ვკითხულობთ: „არ არის ცოდვა თქვენთვის თუ გაეყრებით ცოლს, რომელსაც არ შეხებიხართ ან რომლისთვისაც არ მიგიციათ მისთვის კუთვნილი წილი. მიეციეთ მათ შეძლებისდაგვარად (შეძლებულმა კაცმა თავის ღონისამებრ, გაღარიბებულმაც თავისამებრ) პატიოსნად და ისე როგორც შეჰფერის კეთილისმქმნელთ“²⁴.

XII საუკუნის ფეჰლევიანთა „საქორწინო კონტაქტში“ აღნიშნულია, რომ „ქმარი ვალდებულია მთელი სიცოცხლის მანძილზე არჩინოს ცოლი — დიასახლისი („Kātāk dunuk“), მისცეს მას მაჰრი („Kopen“) — პატარძლისათვის წინასწარ დადგენილი თანხა, 3000 დირჰემი ვერცხლით, რომელიც შეუძლია წაიღოს მთლიანად განქორწინების შემთხვევაში“²⁵.

²⁰ ... فرهنگ عمی ... ، فرهنگ نفسی ...

²¹ Персидско-русский словарь, под редакцией Ю. А. Рубинчика, М., 1970.

²² Хидая, Комментарий мусульманского права, Т. I, Ташкент, 1893, с. 197.

²³ Арабско-русский словарь, под редакцией Х. Баранова, М., 1945. Турецко-русский словарь, под редакцией Н. Магазаника, М., 1941; Р. Шарль, Мусульманское право, М., 1959, с. 54.

²⁴ Коран, изд. «Магран» 1327 (1949) на араб. языке, с. 273.

²⁵ А. Периханин, Образец Пехлевинского свадебного контракта, СЭ, 1960, № 5.

„მაპრი“ უნდა ჰქონოდა მხედველობაში ადამ ოლეარიუსის (როცა წერდა: „მას შემდეგ რაც ქორწინებაზე შეთანხმდებიან, იწყებენ მსჯელობას ქალის მზითვებზე, რომელიც მას ვაჟის უკუბრუნებას გამოუყოს განქორწინების შემთხვევაში. ესაა ფული, გარეგნული ქსოვილი და სხვა ნივთები. ამ დოკუმენტს ხელის მოწერით ადასტურებს ყაზი ან მულა“²⁶.

ასევე წერს მაპრის შესახებ ნ. კისლიაკოვიც. მისი სიტყვებით, მაპრი ეს არის შარიათით გათვალისწინებული ქალის საკუთრება²⁷.

„მაპრის“ ზემოთ აღნიშნული მნიშვნელობა აქვთ მიცემული ს. მარსა და ნ. ვალუნოვს „სპარსულ ქორწინებაში“²⁸. „მაპრს“ ვხვდებით თანამედროვე ირანელი ეთნოგრაფის მ. ქათირაისა და ფერეიდნელი ავტორის მ. სეფიანის წიგნებშიც²⁹. ისლამის წარმოშობამდე აღრეულ ჩვეულებად მიაჩნდა იგი ა. მასეს³⁰.

მზ. ბეჟაიას ცნობით, „ალდის გაპრის“ დროს „ვექილები“ არაბულ ენაზე აღგენენ ნიქოსის დოკუმენტს, რომელშიც განქორწინების შემთხვევაში ქალისათვის გადასაცემი თანხის—მიპრის რაოდენობაა ჩაწერილი. ავტორის აზრით, იგი მიიჩნეოდა, როგორც ქორწინების გაფორმების ერთგვარი წესი, რომელსაც ძირითადად რელიგიის მსახურთა ოჯახებში აღგენდნენ და არა ყველგან³¹.

როგორც ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალებისა და ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით ირკვევა. „მეპრიე“ („მაპრი“) ქალის ქონებრივი კუთვნილებაა. იგი თავისი შინაარსით უნდა ემსგავსებოდეს ქართულ ყოფაში დადასტურებულ „პირისსანახავს“, რამეთუ ეს უკანასკნელიც ვაჟის მშობლების მიერ პატარძლისათვის მირთმეული საჩუქარია, რომელსაც ქორწილზე გადასცემდნენ და იგი მის საკუთრებას წარმოადგენდა.

ისტორიული წყაროების მიხედვით, „პირისსანახავს“ ქორწილზე მაშინ მიართმევდნენ პატარძალს, როცა მას რიდეს ახლიდნენ³². ეს წესი დაკავშირებული იყო ჯვრისწერისა და ქალის წაყვანის რიტუალთან, როცა პატარძლის სახის დამალვა ჩვეულებად იყო

²⁶ А. О ле а р и й, Указ. работа, с. 798.

²⁷ Н. А. Кисляков, Персы, указ. работа, с. 104.

²⁸ Р. А. Голунов, Указ. работа, с. 188; С. Н. Марр, указ. работа, с. 200.

²⁹ سور کتیرای از خست نا خست... محمود سبانی...

³⁰ А. Массэ, Ислам, М., 1962, с. 172.

³¹ მზ. ბეჟაია, ქორწინების ძველი და ახალი წესები აპარაში, გვ. 114.

³² თეიმურაზ II, თხზ. სრული კრებული, თბ., 1939, გვ. 363.

ქცული სამეგრელოში, სვანეთსა და საქართველოს სხვა კუთხეებში³³.

ჩვენ არ ვიცით „პირისსანახავის“ წარმოშობის დრო, დღე ბრუნობს ბები. ერთი რამ ცხადია, რომ ხალხის სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობის შეცვლასთან ერთად იცვლებოდა მისი ბუნებაც. მაგ., ქართლში „პირისსანახავის“ პირვანდელ მაგიურ-რელიგიურ ფუნქციას („ვაშლების“, „ბროწეულის“, „მაზების“, „მავშალების“ მირთმევას) თანდათან ცვლიდა ეკონომიკური ფაქტორი (მასში გაჩნდა ძვირფასი ნივთები, ოქრო, მამული და სხვ.)³⁴.

ქართული ჩვეულებითი სამართლიდან კარგად ჩანს პირისსანახავის სოციალურ-ეკონომიკური ბუნება. იგი ზრდიდა ქალის საკუთრებას, როგორც მზითვევი გამოყოფილი იყო სასახლო ქონებიდან და ქალის ქონებრივი დამოუკიდებლობის ობიექტს წარმოადგენდა. ოჯახის გაყრის შემთხვევაში ის წილში არ შედიოდა და ქალს რჩებოდა. თუ ქმარი მას უმიზეზოდ გაეყრებოდა ან თითონ ქმრისეულ ოჯახში დაავადდებოდა, უფლება ჰქონდა თავის მზითვთან ერთად წაეღო მეუღლისა და მისი ოჯახის მიერ მირთმეული საჩუქრები. დაქვრივების შემთხვევაში, თუ იგი უშვილო იყო, ეძლეოდა პირისსანახავის ნახევარი, დანარჩენი ოჯახს რჩებოდა. ვარდა ამისა, ქმრის ვალში მოვალეებს არ ჰქონდათ უფლება ცოლის კუთვნილი საჩუქარი და პირადი ნივთები აღეწერათ, ქალის უშვილოდ გარდაცვალების შემთხვევაში ძვირფასი ნივთები უბრუნდებოდა ოჯახს. ქალის მშობლებს მასზე არავითარი უფლება არ ჰქონდათ³⁵.

ანალოგიურია „მეპრიეს“ ბუნებაც. შარიათის მიხედვით, ცოლ-ქმრის გაყრის დროს, თუ ქალი თავის ნებით წავიდოდა, „მაპრზე“ უფლებას კარგავდა, ხოლო თუ მას ქმარი გაუშვებდა, მაშინ ის მთლიანად მას ეკუთვნოდა, დაქვრივების შემთხვევაში კი ნახევარი ერგებოდა. ოჯახის გაყოფის შემთხვევაში „მზითვთან“ ერთად ეძლეოდა³⁶.

ამრიგად, ფერეიდნელი „მეპრიეს“ შესახებ შეიძლება ვთქვათ:

1. ისლამის მიღებასთან დაკავშირებით ფერეიდნელმა ქართველებმა შეითვისეს და ცხოვრებაში გაატარეს ირანული „მეპრიე“ („მაპრი“), რომელიც თავისი შინაარსით უნდა ემსგავსებოდეს ქართულ „პირისსანახავს“ (შესაძლოა მოხდა ჩვეულებისა და ტერმინის იდენტიფიკაცია).

33 თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

34 ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 54—55.

35 ი. დოლიძე, საქართველოს ჩვეულებითი სჯული, თბ., 1960, გვ. 254.

36 Г. Керимов, Шарият и его социальная сущность, М., 1960, с. 94.

2. „მეპრიესა“ და „პირისსანახავის“ მსგავსება მეღაწუნდება შემდეგი ფაქტორებით: ა) ორივე არის კმრის ან მისი ოჯახის მიერ ცოლისათვის განკუთვნილი საკუთრება, ბ) ორივე ატარებდა „სანახავის“ სახელს და მაგიურ-რელიგიურ ხასიათს. იგი დაკავშირებულია ქალის რიდის მოხდისა და ქორწინების რეგისტრაციის რიტუალურ პროცესთან (ჯვრისწერა, „აყდი“). გ) ორივე ქალის გარკვეული ქონებრივი მდგომარეობის, დამოუკიდებლობის მაჩვენებელია.

3. „მეპრიესა“ არსებობა ფერეიდნელ ქართველებში მეტყველებს შინაარსით ქართული ტრადიციული ჩვეულების მსგავსებაზე, თუმცე წარმოშობით (გენეტიკურად) „მეპრიესა“ და „პირისსანახავიც“ შეიძლება საერთო, ზოგადეთნოგრაფიული მოვლენა იყოს.

„მოკარძვა“ („მოსაპითხი“)

ქალის დანიშნვიდან (ან როგორც ფერეიდნელები ამბობენ, „ნათხოვნის თხოვნიდან“) ქორწილამდე გარკვეული დრო გადიოდა, ზოგჯერ იგი ორ წელსაც აღემატებოდა. მთხრობელთა თქმით, „ისე იქნების, რო ზოგიერთსა ერთი წლის ნათხოვარი ჰყვანდეს, ერთს — სამ თეს, ერთს — ორ თეს. მისაც როგორ უნდა“³⁷.

აღნიშნულ პერიოდში ვაჟისა და ქალის ოჯახები ერთმანეთის მოკეთე-მოყვრებად ითვლებოდნენ და სავალდებულოდ მიიჩნევდნენ დღესასწაულის თუ რაიმე სხვა განსაკუთრებულ დღეებში ურთიერთ-მონახულებასა და პატივისცემას (ახალ წელს — „ნოურუზზე“, საღვთოზე — „ყურბან ბაირამზე“, „რამაზანის“ დღეებში და სხვ.). განსაკუთრებით ვაჟის ოჯახი იყო ვალდებული ქალის ოჯახი მოეკითხა და ძღვენი მიერთმია. მთხრობელის თქმით, „დღესასწაულზე, საზეიმო დღეებში, ან სხვა რაიმე მნიშვნელოვან თარიღთან დაკავშირებით ვაჟის მამა თავის სარძლოს უგზავნიდა ძვირფას ქსოვილს, ტკბილეულს, ხალვას ან ტკბილ პურს“³⁸...

ძღვენს, რომელსაც ფერეიდნელები ზემოთ აღნიშნულ დღეებში აგზავნიან, „კერძს“ ეძახიან, ხოლო ძღვენის მიტანის პროცესს „მოკერძვას“. აღნიშნულ პერიოდს (ნიშნობიდან ქორწილამდე) „მოსა-

³⁷ მთხრობელი კ. ონიკაშვილი, ტექსტი ჩაწერა მაგნიტოფონზე და გამოაქვეყნა ენათმეცნიერებმა. იბ. თ. უთურგაიძე, დ. ჩუბინაშვილი, ჯ. გიუნაშვილი; ფერეიდნული მეტყველების შესწავლისათვის, „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება“, ტ. XXI, თბ., 1979, გვ. 86.

³⁸ მთხრობელი მ. ასლანიშვილი, ტექსტი ჩაწერილია თეირანში 1968 წ. ზ. შარაშენიძის მიერ. იბ. ზ. შარაშენიძე, ახალი მასალები ფერეიდნული ქართველების შესახებ, გვ. 30.

კერძ დროს“ „მოკერძავ, ჩემ კერძ წაუღებ. ბეჭედს, ქსოვილს, საათს, ყელს (მძივს). რაც რო „ბალგაზე“ არ წაუღიათ იმას წაიღებენ საპატარძლოსათვის და კიდევ ოჯახისათვის ერთსა ცხოტსა, [წამტუნა] მე კვ. ფლავსა, ბრინჯსა, ერბოსა, ხორცსა, ხილსა, შირტნასა [ტკმტკ] ლეულს), ამეებს დააწყობენ „მაჯმაზე“ (სინზე) და იმით წოულდებენ; ცხორს იქ დაკლავენ, ფლავსაც იქ მოხარშავენ და ერთად ვისადილებთ, ერთ კერძ შევიქნებით“³⁹.

მოკერძვის ჩვეულება, როგორც რეპატრიირებულებთან ჩაწერილი მასალა გვიჩვენებს, მარტო ძღვენის მიტანას არ გულისხმობს, არამედ „მოსაკერძ პერიოდში“ (ნიშნობიდან ქორწილამდე, როცა ეს სავალდებულო ჩვეულება მოქმედებდა) ქალ-ვაყის ურთიერთ-სტუმრობასაც. ვაყი მიდიოდა ქალის ოჯახში, ეხმარებოდა მათ საკაცო საქმეში, ზოგჯერ ღამითაც კი რჩებოდა, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში დილით მისული, საღამოს შინ ბრუნდებოდა. მას ამ „სტუმრობის“ დროს პატივით ეპყრობოდნენ და ასაჩუქრებდნენ.

ქალის მშობლების ნებართვით ვაყის ოჯახში იწვევდა საპატარძლოს თავისთან. ასეთ შემთხვევაში ქალი ერთ თვესაც შეიძლებოდა დარჩენილიყო მომავალი ქმრის ოჯახში, ის ქალებს ეხმარებოდა ოჯახის საქმეებში, მონაწილეობას ღებულობდა ხალიჩის ქსოვაში, „ხანულობაში“ და სხვ.⁴⁰ ხოლო როცა ქალის მამა მოისურვებდა თავის ქალიშვილის უკან გაწვევას, ქალიშვილის დედა გამოაცხობდა ტკბილ პურს, შეაგროვებდა გარკვეული რაოდენობის ხმელ ხილს, ჩაის, ტკბილეულს, შაქარს, ხალვას, გადაკიდებდა ცხენზე ან ვირზე და 4—5 ქალის თანხლებით, რომელთაც 2—3 მამაკაციც ახლდათ, ვაყის მამის სახლში წავიდოდნენ. ამათ ყველას ვაყის მამა 2—3 დღის განმავლობაში უმასპინძლდებოდა, შემდეგ კი დედას ქალიშვილი თავისთან მიჰყავდა ქორწილამდე.

აღნიშნულ პერიოდში ქალ-ვაყის შეხვედრა და ინტიმიური ურთიერთობა არ შეიძლებოდა, თუ სხვების თანდასწრებით პირისპირ შეხედდებოდნენ ერთმანეთს უსიტყვოდ (ბმის გაუცემლად) უნდა დაშორებოდნენ. სტუმრობის დროს ქალი „ენდერუნში“ ცხოვრობდა და იქ ვაყი ვერ შევიდოდა, ხოლო თუ ახალგაზრდები ჩუმად მაინც მოახერხებდნენ ერთმანეთის ნახვას და სქესობრივი ურთიერთობის დამყარებას (და ქალი დაორსულდებოდა), ეს დიდ უკმაყოფილებას იწვევდა ოჯახებს შორის. ამას ხშირად ქორწინების ჩაშ-

³⁹ მთხრობელი რ. ონიკაშვილი, ახაშენი, 1979 წ. იხ. ავტორის სავლე დღიური № 2, გვ. 67.

⁴⁰ „ხანულობის“ შესახებ იხ. თ. ცაგარეიშვილი, ხანულობა ფერეიდნელებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XX, თბ., 1979, გვ. 31—34.

ლაც მოჰყვებოდა, რადგან ზოგჯერ თავად ვაყი ამბობდა — უარს ნამუს ახილი დანიშნული ქალის წაყვანაზე, რაც დიდი სირცხვილის, უსიამოვნების — „ნაგვარობის“ საბაბი ხდებოდა. შერცხვენილ ქალს არავინ ითხოვდა, თუ ქალის ოჯახს მეორე ქალიშვილზე უკეთესად საც ბედი „ეკეტებოდა“ და ვერ თხოვდებოდა, ამიტომ ოჯახს სოფელში აღარ დაედგომებოდა და სხვაგან გადადიოდა საცხოვრებლად. როგორც მთხრობელი ამბობს, „მოკერძვას ვასრულებთ ახლაც, მაგრამ ქალს აღარ ვაწვევთ ძველებურად ვაყიანთას, რადგან ქალის ნამუსს ვუფრთხილდებით“.

ამრიგად, როგორც ზემოთ მოტანილი მასალებიდან დავინახეთ, ფერეიდნელ ქართველებში სრულდებოდა „მოკერძვის“ სავალდებულო ჩვეულება, რომელშიც ნათლად ჩანს მექორწინე მხარეთა სამოყვრო ურთიერთდამოკიდებულება, მაგრამ ვიდრე ამ ჩვეულების ახსნას შევეუდგებოდეთ, ორიოდ სიტყვით შევეხოთ თვით ტერმინ „მოკერძვის“ მნიშვნელობას.

ტერმინ „მოკერძვას“ დღეს დიალექტური მნიშვნელობა აქვს. თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო მეტყველებაში იგი არ შემორჩენილა, მისი იდენტური უნდა იყოს ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ცნობილი ტერმინი „მოსაკითხი“, რაც წერილობითი წყაროების მიხედვით უფრო გვიანდელი წარმოშობისა ჩანს, ვიდრე „მოკერძვა“. ამავე დროს მოკერძვა, ტერმინისა და მისი შინაარსის უფრო ზუსტი შეთანხმების გამომხატველია, ვიდრე მოსაკითხი (მხედველობაში გვაქვს მისი ეთნოგრაფიული მნიშვნელობა)⁴¹.

„მოკერძვა“ კერძობასთან არის დაკავშირებული. კერძი სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით იგივე „წილია“, „არშივი“⁴². დავით ჩუბინაშვილის ქართულ ლრამატიკაში კერძვა — კერძობაა, „კერძა ვპყოფ ნაწილებად ან ვუკერძებ — წილს დაუდებ“⁴³. ფშურ კილოში კერძვა საქმლის მირთმევაა — მიჰკერძებს, არგუნებს, შეახვედრებს, შეამთხვევს⁴⁴, ვაჟა-ფშაველა მოკერძის შესახებ ლექსში „დამსეტყვე ცაო“ წერდა: „რაც უნდა ჰირი მომკერძო, ბილწთ არ შევეკერი „ზავითა“⁴⁵. ან როგორც მის ლექსიკონშია: „ნურას მიჰკერძებთ ღვთისაგან გამოშვებულია სევდა სნეულებასა“⁴⁶. ზემო იმერულში

41 მოკერძვა — კერძის დაღება, განაწილება; მოსაკითხი — მოკითხვა-მონახულება, ძღვენის მიტანა.

42 სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928.

43 დ. ჩუბინაშვილი, საუნჯე ქართული ენისა, სანკტპეტერბურგი, 1887.

44 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, V, თბ., 1958.

45 ვაჟა-ფშაველა, რჩეული ნაწერები, წიგნი I, ლექსები, თბ., 1970.

46 ვაჟა-ფშაველას ლექსიკონი, ალ. კინჭარაულის რედაქციით, თბ., 1966.

მოკერძე — კერძის მონაწილე⁴⁷. ამასთან ეს სიტყვა მომზრეს, მხარის დამჭერს ნიშნავს⁴⁸.

ტერმინი კერძი დასტურდება ქართლის ცხოვრებაში: „შემოთხვეურა თვისნი კერძნი“; ძეგლის ლექსიკონში კერძი განმარტებულია როგორც „ვისიმე მხარეზე მყოფი, „მომზრე“, „საკუთრება“⁴⁹.

შ. რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა კერძში ერთგულების, კაცთმოყვარეობის, ახლობლის დედააზრია გადმოცემული.

„მე შერმაღინ დამიგდია, ჩემად კერძად პატრონობდეს, სიკვდილსა და სიცოცხლესა, სადამდისცა ჩემსა სცნობდეს“⁵⁰.

კერძის შესატყვისი ტერმინი მეგრულში კერძმოჭვირვა⁵¹, ხოლო სვანურში კერძ მაარე⁵², რაჭულში კერძ-კაცი, კეთილი მეგობარი, და-ახლოებული პირი.

რაც შეეხება ტერმინ მოსაკითხს (რომელიც ჩვენ მოკერძვის იდენტურად მიგვაჩნია), იგი მოკითხვიდან გამომდინარეობს. ახალი ქართული ენის ლექსიკონში მოსაკითხი, მოკითხვა — მისალმება, მოალერსება მშვიდობის გამოკითხვა; მთიულეთის დარგობრივ ლექსიკაში იგი მოსანახია, პირველ შვილზე მირთმეული საჩუქარი; როგორც ჩანს, ტერმინ მოსაკითხის ჩულებითი მხარე მხოლოდ ეთნოგრაფიულმა ყოფამ შემოინახა მესხეთში — მოსაკითხის⁵³, აქარაში — სანახველის⁵⁴, ქართლსა და კახეთში სანახავისა და გედელას სახესხვაობით⁵⁵. თანამედროვეობაში ეს ტერმინი ტრანსფორმირებული სახითაა მოღწეული, რომელშიც ოდინდელი საქორწინო ურთიერთობის ამსახველი სოციალური და რიტუალური ბუნება, „ჩვეულებრივ „საჩუქრის“ გამომხატველ თხრობით ელემენტებამდე ჩამოქვეითდა.

მოსაკითხისაგან განსხვავებით, ტერმინ მოკერძვის არსებობა ფერეიდნელ ქართველებში მისი შედარებით ძველი ეროვნული შინაარსის შემცველი ფორმით შენარჩუნებას ნიშნავს, რაშიც ქართულ-ეთნოგრაფიული მასალების შეჭერება დაგვარწმუნებს.

47 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, V, თბ., 1958.

48 იქვე.

49 ქართლის ცხოვრება, ტ. 2, თბ., 1959, გვ. 569—570.

50 შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1951 გვ. 40.

51 თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 52.

52 ბ. ნიქარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962.

53 თ. იველაშვილი, ნიშნობის წესები მესხეთ-ჯავახეთში, შაცნე, ისტორიის სერია 4, თბ., 1979, გვ. 114.

54 მზ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აქარაში, ბათუმი, 1974, გვ. 40.

55 ჯ. სონდულაშვილი, ხალხური ზეპირსიტყვიერების მასალები, V, თბ., 1957, გვ. 238.

მაგალითად: ხევში „ქორწილამდე ერთი თვით ადრე საპატარძლოს გასაცნობად და მცირედი ძღვენ-საჩუქრებით მის მოსაკითხად მიდიოდნენ სასიძოს მახლობელი ნათესავეები. ქალეზი-მძღვენი (საპატარძლო-ძალს) ნამცხვრებით და წვრილმანი საჩუქრებით (საგულეჭა, მანდრეჭა და სხვ.) სცემდნენ პატივს, ხოლო მამაკაცები ფულით. სასიძოს მიჰყავდა ერთი საკლავი და მიჰქონდა საკმარისი არაყი⁵⁶. ხევსურეთში ყოველ წელიწადს, დანიშნული საქმროს ძმამ ან მამამ ბედის კვერით უნდა მოიკითხოს და ეს კვერი სულ პატარძალმა უნდა წამოს⁵⁷. სამცხე-ჯავახეთში ნიშნობის (ან ბეის მიტანის) შემდეგ თუ რაიმე დღესასწაული იქნებოდა, სასიძოს ოჯახი აუცილებლად ძღვენით მოიკითხავდა საპატარძლოს, ასევე საპატარძლოც თავის მხრივ, მცირეოდენ საჩუქრებს უგზავნიდა საქმროს ოჯახის წევრებს⁵⁸. ქართლში მოსაკითხი ქორწილის შემდეგ მიჰქონდათ. მასში შედიოდა ცხვარი, არაყი, პური და პატარძლისათვის ფული⁵⁹.

კახეთშიც შობა-ახალწელწადს ან აღდგომას, ან პეტრე-პავლობას, ან მარიამობას საქმრო მოვალე იყო თავის საპატარძლოსთან მოსაკითხით მისულიყო და რაც კი რამ საუკეთესო ნივთის მიტანა უნდოდა ამ დროს მიჰქონდა⁶⁰.

აჭარაში მოსაკითხის შემცველი ტერმინია ნახველობა//ზოხჩა. აქაც ვაყის ოჯახს ნიშნობის დღიდანვე გარკვეული ვალდებულება ეკისრებოდა ქალის ოჯახისადმი (ჭირსა და ლხინში დახმარება, სამგლოვიარო და რელიგიურ დღესასწაულებზე საპატარძლოს ძღვენითა და საჩუქრებით საწესო მონახულება და სხვ.). ზოგ ხეობაში კი იგი რელიგიურ დღესასწაულს — ბაირამს დაუკავშირდა (ბაირამ-ლული) და დამატებით გამოსასყიდის (ბაშლულის) ფუნქციაც შეიძინა⁶¹.

სპარსელებშიც აღნიშნულ ჩვეულებას ნიშნობიდან ქორწილამდე პერიოდში ასრულებდნენ და მას რელიგიურ დღესასწაულებს უკავშირებდნენ. ნ. გალუნოვის ცნობით, ირანში „ნოურუზზე“ (ახალწელს) ვაყის ოჯახი ქალის ოჯახს მიართმევდა საკაბეს საპატარძლოსათვის და ტკბილეულს ოჯახისათვის. ისინი საახალწლო რიტუალის წესებსაც ერთად ასრულებდნენ. ზამთრის ყინვების წინა შაბათს

56 ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 162.

57 ს. მაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 175.

58 თ. იველაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 114.

59 ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64.

60 თ. მ. ზოგიერთი ზნე-ჩვეულება ქორწინების დროს კახეთში, ეურნ. მოამბე, 1895, № 5, გვ. 54.

61 მ. ბეჭაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 40.

(„შაბეიე ჩელე“) მიჰქონდათ ნესვი და ხილეული. მსხვერპლის შეწირვის დროს „აიადე ყურბანზე“ (ყურბან ბაირამ) მიჰყავდათ „სადმოთ ცხვარი“, რომელსაც რქები ოქროსფერი ფოთლებით, ჰქონდა მორთული, ფეხები ინით შეღებილი და შუბლზე სარკვე დამაგრებული ცხვარს მიიყვანდნენ და ქალის ოჯახში დაკლავდნენ. შისვან საერთო სადილს ამზადებდნენ. მოკითხულ საჩუქარს საჩუქრებითვე პასუხობდა საპატარძლოს ოჯახიც. ვაჟის დედისათვის აგზავნიდნენ საკაბეს, სიძეს წინდებსა და ხელსახოცს უბოძებდნენ, ასევე ასაჩუქრებდნენ სიძის ოჯახის სხვა წევრებსაც⁶².

აღნიშნული ჩვეულება ოდნავ განსხვავებული სახესხვაობით სრულდებოდა ზერავშანის, ვახიოვალის, დარვაზის, საფედერონისა და ტაჯიკეთის სხვა რაიონების სპარსელ მოსახლეობაში⁶³. ანალოგიური ჩვეულება აღწერილი აქვს თანამედროვე ირანელ ეთნოგრაფს მამულ ქათირაის (სპარსელებში) და ანონიმ ავტორს (ირანელ ბახთიარებში)⁶⁴. მეტად საინტერესოა ეს ჩვეულება უდებშიც. აქ ყველა დიდ დღესასწაულზე სასიძო უგზავნის საპატარძლოს სხედასხვა სახის საჩუქრებს — ხელსახოცს სანთლით, რომელიც ჯვრისწერის დროს საპატარძლოს ხელში უნდა ეჭიროს; ერთ წყვილ ქოშს, არაყს, ღვინოს, წითლად შეღებილ კვერცხს. შემოდგომაზე, სექტემბრის შუა რიცხვებში, ოჯახები სასაფლაოზე გადიან, ამ დროს სასიძოს ოჯახი საპატარძლოს ოჯახს უგზავნის ნახევარ ცხვარს, ნამცხვრებს, ხალვას, საზამთროს და სხვ. საჩუქრებს აგზავნიან შობასა და ყველიერის დროსაც. ზაფხულზე საპატარძლოს ხილის პირველ ნაყოფს და ჭრელად მოჩითულ ქსოვილს მოუკითხავდნენ⁶⁵. მსგავსი შავალითების მოყვანა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ საკითხის გარკვევისათვის ზემოთ მოტანილი მასალაც საკმარისია.

როგორც სავლელ ეთნოგრაფიული, ისე ლიტერატურული მონაცემების საფუძველზე ვნახეთ, „მოსაკითხის“ ჩვეულება სავალდებულო წესი იყო მექორწინე ოჯახებს შორის. ფერეიდნული „მოკერძვატ“ სხვა არაფერია თუ არა „მოსაკითხი“, „ნახველობა“, რომელიც სავალდებულო ხასიათს ატარებდა. მთხრობელის თქმით, „კერძი აუ-

⁶² Галунов, Средняя Персидская свадьба, сборник музея антропологии и этнографии, IX, Л., 1930, с. 189.

⁶³ იხ. ლიტერატურა: Н. А. Кисляков, Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-Боло, Т.И.А. АН СССР, т. X, 1936; Кисляков, Семья и брак у таджиков, М.—Л., 1959, с. 91—92.

⁶⁴ صور كئيرای از خشت. رفادی از باختياری تهران ۲۳۴۸

⁶⁵ მასალები მომართდა ასპირანტმა ლ. მისკალიშვილმა, რისთვისაც მას მადლობას მოვასხენებ.

ცილებლად უნდა წაეღოთ ბიჭიანთას, თუ ქალის მხარე ჭორწინების წინააღმდეგი იყო, უარს იტყოდა და მირთმეულ ძღვენს უკან დააბრუნებდა, რის შემდეგაც საქმე აღარ გაკეთდებოდა“... „ერთ კერძ შექმნილი ოჯახები ნათესავეები შევიქნებოდით და ჭორწინების წინააღმდეგ რომ მომხდარიყო, მოყვრობა არ ჩაგვეშლებოდაო“⁶⁶.

რამდენადაც ფერეიდნელი მოკერძვა ორი ოჯახის მოყვრობით ნათესაობის განმამტკაცებელია, შესაძლებელია, ის ხელოვნური ნათესაობის იმ ფორმის მსგავსი იყოს, რომელიც რაჭაში „კერძობის“ ინსტიტუტის სახელწოდებით არის ცნობილი, ხოლო ხევსურეთში მისი მხოლოდ ზოგიერთი ელემენტებიღა შემორჩენილი⁶⁷. რაჭაში კერძობის ინსტიტუტის შესწავლის საფუძველზე ს. რეხვიაშვილი გამოთქვამდა მოსაზრებას, რომ „დაკერძება“ თავდაპირველად ერთ-მორწმუნე და თვისტომ ოჯახის უფროს მამაკაცებს შორის ხდებოდა, რომელიც შემდეგ ფიცით მტკიცდებოდა და, რაკი დაკერძება მოხდებოდა ეს კავშირი ოჯახებს შორის აღარ წყდებოდა, პირიქით, დროთა ვითარებაში კერძობა ხელოვნურ ნათესაობაში გადადიოდა და ამ სახით თაობიდან თაობას გადაეცემოდა, რის გამოც კერძობა დავიწყებას არ ეძლეოდა. ოჯახებს ერთმანეთში ხშირი მიმოსვლა და საქმიანი ურთიერთობა ჰქონდათ. კერძებს შორის, როგორც მონათესავენი, ქალის თხოვა-გათხოვება ჰქონდათ. ეს ნათესაობა მტკიცდებოდა ბრძოლაში და შრომაში ურთიერთდახმარებით, ჭირ-ვარამის გაზიარებით⁶⁸.

ქ. ერიაშვილის ცნობით, ხევსურეთში „საწულეს“ წესის შესრულებით ბავშვს წილი ედებოდა წილკერძში. მისი აზრით, ყოველ მამაკაცს, ჯვარში დღეობის დროს, საჯარო პურობის ჯარის დასხდომისას თავისი „წილკერძი“ ეკუთვნოდა, რომელიც შედგებოდა პუხის, ხორცისა და ლუდისაგან⁶⁹.

⁶⁶ მთხრობელი ა. ასლანიშვილი 60 წლის, საგარეჯო, 1980.

⁶⁷ ხევსურეთში „მასანახავი“ ეწოდება მოსაკითხს, რომელიც შიშვეთ ამა თუ იმ მოკეთესთან, როდესაც მას ბავშვი შეეძინება. იხ. ალ. თხიჯური, სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980, გვ. 6.

⁶⁸ ს. რეხვიაშვილი, ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა ურთიერთობა XIX—XX საუკუნეებში (კერძობის ინსტიტუტი რაჭაში, ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1973, გვ. 161. ავტორი იქვე ანხევებს კერძობას ჩრდილოკავკასიური „ყონალობისაგან“, რომლის მიხედვითაც ყოველი გამველი მგზავრი შეიძლება „ყონალი“ გამხდარიყო.

ყონალი თურქული სიტყვაა — სტუმარს ნიშნავს. იგივე სიტყვა იგივე მნიშვნელობით დასტურდება ფერეიდნელებშიც. სიტყვა ყონალის შესახებ იხ.

Турецко-русский словарь под редакцией Н. Магазаника, М., 1957.

⁶⁹ ქ. ერიაშვილი, საწულე, მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, თბ., 1979, გვ. 120.

რაქაში დამოწმებული კერძობა და ხევსურული „წილკერძის“ დადება შინაარსით ერთ შემთხვევაში ოჯახებს შორის თანაზიარობისა და დანათესაების ფორმაა, მეორე შემთხვევაში კი თემის წევრის იმ კულტან ზიარება, რომელშიც საწულეს იხდიდნენ. ამრიგად, კერძი და კერძობა (მოკერძვა, წილკერძის დება) შესაძლებელია იმ დროსა და ვითარების ანარეკლი იყოს, როცა ოჯახთა დაკავშირება-დამოყვრებისათვის ის ერთ-ერთ მთავარ პირობას წარმოადგენდა. ჩვენ შემთხვევაში კი „მოკერძვა“ მხოლოდ მოყვრობითი ნათესაობის განმამტკიცებელი ჩვეულებაა.

ცალკე უნდა შევეხოთ „მოკერძვის“ პერიოდში ქალ-ვაყის ურთიერთსტუმრობის საკითხს. პირველ რიგში გამოვყოფთ სასიძოს მიერ სასიამაოროს ოჯახში მისვლას და მის მიერ იქ გაწეულ შრომას. აღნიშნული წესი აღწერილი აქვს ალ. ყაზბეგსაც მოხვევთა ცხოვრებაში⁷⁰. ამ წესს სათანადო ყურადღება დაეთმო სპეციალურ ლიტერატურაში⁷¹. საბჭოთა ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, აღნიშნულ წესში მატრილოკალური დასახლების იმდროინდელი ვითარებაა საგულვებელი, როცა მამაკაცი დედაკაცის სახლში მიდიოდა და ქორწინების დღიდან მის საცხოვრისში მკვიდრდებოდა⁷².

ფერეიდნელ ქართველებში სასიძოდ ყოფნის ვადა დროთა განმავლობაში იცვლებოდა და, თუ იგი ძველად ერთიდან სამ წლამდე განისაზღვრებოდა, შემდეგ, როგორც ვნახეთ, იმდენად შემცირებულია, რომ უკანასკნელ პერიოდში ის მხოლოდ ყოველდღიური მისვლა-მოსვლით განისაზღვრებოდა, რაც იმის მაუწყებელია, რომ აქ ამ ჩვეულების განვითარებულ საფეხურთან გვაქვს საქმე და არა გადმონაშთთან, რადგან მას უკვე დაკარგული აქვს ოდინდელი ფუნქცია. აქ სიძე მოყვრად მოკიდებული ოჯახის დამხმარეა მხოლოდ, ამასთან მის მიერ გაწეული შრომა მომავალი ახალი ოჯახის შექმნისათვის საჭირო მისივე ფიზიკური შესაძლებლობებისა და შრომითი ჩვევების ერთგვარი გამოცდის მაჩვენებელი ხდება.

რაც შეეხება „მოკერძვის“ პერიოდში ქალის სტუმრობას ვაყის ოჯახში, ჩვენი აზრით, ეს წესიც „მცირეწლოვანთა ჯაწინდვის“ ჩვეულების ანარეკლია, როცა „მცირეწლოვანთა შეუღლება ან მოუშფიფებული ქალის მოყვანა საცოლედ მოყრილი ვაყის ოჯახში, არ გულისხ-

70 ალ. ყაზბეგი, მოხვევები და მათი ცხოვრება, თბ., ტ., V, გვ. 37—38.

71 ა. ქუთონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1957; ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი; რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939; მისივე, Грузинская семейная община, т. I, II, Тбилиси, 1960, 1961.

72 ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 126.

მობდა ბუნებრივ სამეუღლეთ ურთიერთობის დამყარებას, არაშედეგ საპატარძლოს მოყვანა საქმროს ოჯახში იმ პირობით ხდებოდა, რომ ცხოვრებისათვის მოუშზადებელი და ფიზიკურად დაუსრულდებელი ქალი სადედამთილოს და სამამამთილოს ზრუნვით აღზრდილიყო. შრმავეალ ოჯახს შეჩვეოდა და შემდეგ გამხდარიყო წოდებულნი მამაკაცის მეუღლედ“⁷³.

ყურადღებას იქცევს „მოკერძვის“ პერიოდში დანიშნულთა სხვებთან თანდასწრებით ურთიერთობისა და პირისპირ შეხვედრისას უმძრახად ყოფნის წესი; აქ უნდა ვიგულისხმოთ საბჭოთა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ცნობილი „მორიდების“ („იზბეგანის“) ინსტიტუტის ელემენტები, რომლის არსებობაც ოჯახის წევრთა შორის ურთიერთობით დადგენილი მორალური ეტიკეტის დაცვით უნდა აიხსნას და არა წარსულის რუდიმენტული ფორმებით, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს⁷⁴.

დაზუსტებას მოითხოვს საკითხი, თუ საქორწინო ურთიერთობის რომელ ეტაპზე (რომელ პერიოდში) არის საგულგებელი მოკერძვის ჩვეულების გაჩენა. ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი ეთნოგრაფიული მასალებისა და ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით იგი მოქმედებს ნიშნობიდან ქორწილამდე (გამონაკლისს წარმოადგენს ქართლი). ვფიქრობთ, იგი სწორედ ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდს უნდა განეკუთვნებოდეს, რადგან ის როგორც გარკვეული სახის ეკონომიკური ვალდებულება, საქორწინო ურთიერთობის გადამწყვეტ საფეხურს უნდა ექვემდებარებოდეს. თუ მხედველობაში მივიღებთ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულ აზრს, რომ „ნიშნობა“ საქორწინო ურთიერთობაში გადამწყვეტი ეტაპი იყო⁷⁵, მაშინ ეს საკითხი უფრო ნათელი გახდება. მით უმეტეს მოსაკითხის საჭიროებას ამტკიცებს ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალები და მას ამაგრებს ამ ჩვეულების რელიგიურ დღესასწაულთან დაკავშირებაც. ზოლო რაც შეეხება ქართლში მის ადგილგადანაცვლებას (ქორწილის შემდეგ ეტაპზე) ეს ფაქტი ამ ჩვეულების ტრანსფორმაციაზე მეტყველებს, ასევე ტრანსფორმაციის შედეგი უნდა იყოს ისიც, რომ დღეს ტერმინი „მოსაკითხის“

73 ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 190.

74 საკითხის ირგვლივ გამართული კამათის შესახებ იხ. C. ჰ, № 1, 1979. აგრეთვე თ. იველაშვილი, საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, მაცნე, ისტორიის სერია, № 3, თბ., 1980.

75 ნიშნობა თანამედროვე ქორწილის მნიშვნელობით ესმოდა ნ. კისლიაკოს. დიდი ნიშნობა, როგორც გადამწყვეტი ეტაპი, მიჩნეული აქვს ი. ჭყონიასაც. იხ. ნ. კისლიაკოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 217; ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 126.

ოღინდელი მნიშვნელობა ოჯახების ჩვეულებრივ ურთიერთმონახუ-
ლების დროს მოტანილი ძღვენის აღმნიშვნელ ფორმად გადაიქცა.

ამრიგად შეიძლება დავასკვნათ:

1. ფერეიდნელ ქართველებში მოქმედი „მოკერძვის“ ჩვეულება ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ცნობილი „მოსაკითხის“ ინსტრუქციაა, რომელიც მექორწინე მხარეთა შორის ურთიერთობის ერთ-ერთი განმამტკიცებელი პირობა იყო და რომელშიც საოჯახო საჩუქრების და საპატარძლოსათვის მირთმეული ძღვენის გარდა შრომითი ურთიერთდახმარების ვალდებულებაც ჩანს:

2. ტერმინი „მოკერძვა“ მოსაკითხთან შედარებით უფრო ძველი უნდა იყოს, რასაც ადასტურებს როგორც ეთნოგრაფიული ისე ლიტერატურული მონაცემები. ამასთან, ეს ტერმინი თუ აქამდე დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დასტურდებოდა (რაჭა, სვანეთი, სამეგრელო). ფერეიდნელებში მისმა არსებობამ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ ის აღმოსავლეთ საქართველოშიც იყო გავრცელებული (ფერეიდნელები ხომ აღმოსავლეთ საქართველოდან არიან გადასახლებულნი). და თუ დღეს „მოსაკითხი“ ყოფაში არა მარტო საქორწინო ურთიერთობის დროს გვხვდება, ეს ნიშნავს იმას, რომ იგი ტრანსფორმირებული სახით ჩვეულებრივი საჩუქრის (მონახულების) გამომხატველ ფორმადაა გადაქცეული. ტრადიციული „მოკერძვა“ კი მოყვრობითი ურთიერთობის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია.

3. მოკერძვის (მოსაკითხის) ჩვეულება საქორწინო ურთიერთობაში გაჩენილი უნდა იყოს ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში, რამეთუ ნიშნობა, სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული აზრის საფუძველზე, ძველად საქორწინო ურთიერთობის გადამწყვეტ ეტაპად ითვლებოდა და რამდენადაც ის ეკონომიკური ვალდებულების მაჩვენებელი მხარეა, ამდენად ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულების ყველა ფორმა სწორედ ამ გადამწყვეტი ეტაპიდან (ნიშნობიდან) ლებულობს კატეგორიულ ხასიათს.

4. მოკერძვის არსებობამ ფერეიდნელ ქართველებში კიდევ ერთხელ დაადასტურა მათში არაერთი ძველი ტრადიციული ქართული წეს-ჩვეულების არსებობა.

მეოთხე თავი

სამორწინო მზადება

„ოვნი“ (სადილი), რიტუალური პურიები და საკლამი

ფერეიდნელი ქართველები ქორწილს ტრადიციულად უმეტესად შემოდგომაზე ან ზამთარში იხდიან, თუმცა საამისო თადარიგს ზაფხულიდან „ხარმულობის“ დამთავრების შემდეგ იჭერენ. მთხრობელთა უმრავლესობა ქორწილის თვეებად „დღის“, „ბაჰმანსა“ და „ესფენდს“ ასახელებენ, ზოგიერთის აზრით კი იგი შესაძლებელია „მეჭრის“, „აბანის“ ან „აზარის“ თვეებშიც. საქორწილოდ ზამთარს იმ თვალსაზრისით მიიჩნევენ, რომ ეს პერიოდი წელიწადის სხვა დროსთან შედარებით ნაკლებ სამუშაოებს მოიცავს, წლის მოსავალი აღებულია და დაბინავებული. ამასთან ოჯახის ყველა წევრი სახლშია, ვინაიდან თოვლიანობის გამო ქალაქში წასვლას, ვაჭრობას და სხვა გარე სამუშაოებს ერიდებიან¹.

ფერეიდნელი ქართველები, ირანელების მსგავსად, იცავენ მუსლიმანურ-შიიტურ კალენდარს, რომლის თანახმადაც ქორწილი არ შეიძლება „მოჰარამის“, „საფარისა“ და „რამაზანის“ თვეებში, როცა აღის, ომარის და სხვა შიიტი წინაპრებისდამი მიძღვნილი რელიგიური დღესასწაულებია². მთხრობელთა თქმით, აღნიშნულ პერიოდში ხალხი მარხულობს და ქორწილი რომ გადაიხადონ მეჯლისს (საქორწილო ღვინის) სილამაზე და მხიარულება არ ექნება. მექორწილე ოჯახები წინასწარ ადგენენ ქორწილის დღესაც, რასაც ხშირად საქორწილო ხარჯის — „შირბაჰის“ გადაწყვეტისათვის გამართულ მო-

¹ ფერეიდნელი ქართველები რომ ქორწილს უმეტესად ზამთარში იხდიდნენ, ამას ჩვენი მასალების გარდა ადასტურებს ლიტერატურის მონაცემებიც. იხ. ზ. შარაშენიძე, ახალი მასალები ფერეიდნელი ქართველების შესახებ, თბ., 1978, გვ. 38.

² მთხრობლები ერთმანეთში ურევენ მზისა და შთვარის კალენდარს. მათთვის უცხო არაა ირანული ღვინების (ცეცხლთაყვანისმცემლების) კალენდარიც. ჩვენი აზრით, ქორწილის კალენდარულ სისტემასთან კავშირის საგანგებო კვლევა ესაჭიროება, რისი საშუალებაც, სათანადო მასალების სიმცირის გამო, ჩვენ არ გვქონია.

ლაპარაკების დროს განსაზღვრავენ. მთხრობელთა აზრით, კეთილ დღეებად ითვლება სამშაბათი, ხუთშაბათი და „კირია“ (კვირა). ცუდია ორშაბათი, მას შავ დღეს ეძახიან. საქორწილოდ შაბათსაც არ თვლიან სასურველად, რადგან მათი თქმით „შაბათს მოყვანილმა პატარძალმა მალე უკან გაბრუნება იცისო“. არასასურველად მიაჩნიათ პარასკევიც, თუმც საამისო მიზეზებს ისინი ვერ ასახელებენ. საქორწილო დღეებთან ერთად სათანადო ყურადღება ექცევა „ბედნიერ“ რიცხვებსაც. ირანელების მსგავსად კეთილ რიცხვებად ისინი სამს, შვიდს, ოთხს, რვას და ცხრას თვლიან. ავის მომასწავებლად კი ცამეტს³. დღეთა ხანგრძლიობის მიხედვით ქორწილი ტრადიციულად სამ დღეს არ აღემატება, როგორც მთხრობელები ამბობენ: „ქორწილი სამი ვახტია და სამი ვახტი პურს მისცემენ“.

საქორწილო ტრადიციის მიხედვით, განსაკუთრებული ზეიმით პირველ დღეს აღნიშნავენ, რასაც „ოვზის“ (სადილის) დღეს ეძახიან. როგორც კი ეს დღე მოახლოვდება, ვაყის ოჯახში შეიკრიბებიან ახლო ნათესავეები და მეზობლები. აირჩევენ წერა-კითხვის მცოდნე ორ ახალგაზრდას, რომელთაც მეჯლისში (ლხინში) მოსაწვევ პირთა სია უნდა დაწერონ. მათვე ევალებათ მოწვეულთა გაფრთხილებაც. როცა მოპატიჟებები სოფელში დაიწყებენ სიარულს მათ გარეგნულადაც ემჩნევათ რომ მექორწილენი არიან, რადგან ხელში გრძელი ჯოხი და სია უჭირავთ. ისინი სიმღერითა და მხიარულებით მიადგებიან მასპინძლის კარს, სამჯერ ჯოხით დააკაკუნებენ და შემდეგ სიტყვიერად აუწყებენ „ამა და ამ კაცმა მოგიწვიათ თქვენ ქორწილზე, დღეს სადილად, ამალამ ვახშმად და ხვალ სამჯერ დასასხდომათო“.

ქორწილის წინა დღეს მზის ჩასვლამდე „ნეჯიფმა“ და რამდენიმე ახალგაზრდამ სიძე აბანოში უნდა წაიყვანონ (რაზეც შემდგომ საგანგებოდ შეეჩერდებით). ოჯახში დარჩენილები იწყებენ საწვეულებო სადილის — ოვზის მომზადებას. იგი იწყება სხვადასხვა სახის ტკბილეულის, ნამცხვრების და პურების ცხობით. პურეულის ცხობას ოჯახის რძლები, ახლო ნათესავი ან ერთი უბნის, ერთი გვარის ქალები იწყებენ. სასურველი იყო იგი ქმარშვილიან, დედამამიან, „ბედნიერ“ ქალს გამოეცხო. ქალები ცხობის დაწყებამდე თავს ჭრელი ნაჭრით გაიკრავდნენ, მოიტანდნენ თიხის დიდ თალარს (გობს),

³ ირანული საკრალური-ზღრული რიცხვების შესახებ იხ. ნ. ნახუტკრიშვილი, რიცხვი „შვიდი“ ირანულ ენებში, კრებული „ჯევანმარდი“, II, თბ., 1979, გვ. 21; მისივე, 4 და 8 ირანულენოვან სამყაროში. „ჯევანმარდი“, III, თბ., 1983, გვ. 24. ამ რიცხვების შესახებ ქართულ სამყაროში იხ. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979.

რომელსაც „თვალელსაც“ ეძახდნენ⁴ და იწყებდნენ ფქვილის გაცირას, ჯერ ნეფე-პატარძალს დალოცავდნენ და შემდეგ გაცირალ ფქვილზე ხელით ჯვარს „ჩახელავდნენ“, მერე ცომს თბილი წყურფა ქუჩა-ქუჩა ფუარით“ მოზელდნენ და პატარა გუნდებად ამოიღებდნენ⁵ ფორმის ფიცარზე დააწყობდნენ და სურვილისამებრ სხვადასხვა სახის ფორმებს აძლევდნენ, ფორმების მიხედვით უმეტესად „ბალიშა“ პურები იცოდნენ. იგი სისქით თხელია, მოგრძო და ბოლოებში ოდნავ მორგვალეული, მან გამოცხობისას, როგორც მთხრობელები ამბობენ, „გაფუება და გასუქება იცის“. ბალიშა პურების გარდა აცხობდნენ „გურგალ“ პურებსაც, რომელსაც ნამგლისებური, ოდნავ მოხრილი ფორმა აქვს (იხ. ტაბულა — საქორწილო რიტუალური პურები).

აღსანიშნავია, რომ ფქვილის გამცრელი და ცომის მომზელი სხვა იყო, ფორმების მიმცემი სხვა და თონეში ჩამკვრელი სხვა. თონეში ჩამკვრელს ევალეობდა ჩასაყრავად გამზადებულ პურზე ჯვრის გამოსახვა. იგი მას ხელით დააქდევდა ან „ჩახელავდა“ (თონეში ჩასაყრავად კი საგანგებო „ბალიში“ ჰქონდა გამზადებული)⁶. როცა ქალები პურის ცხობას მორჩებოდნენ, თალარზე დარჩენილი ცომისაგან პატარა მრგვალი ფორმის კოკრებს გამოიყვანდნენ,

4 თვალელი სოფელია ფერეიდანში, სადაც ჩვენი მთხრობელების გადმოცემით თალარის გამკეთებელი ოსტატები ცხოვრობდნენ (მას საგანგებოდ შერჩეული თიხისაგან აშვავებდნენ).

აღსანიშნავია, რომ ძველად საგარეჯოს აღრინდელი სახელწოდება თვალი ყოფილა. რასაც ისტორიული დოკუმენტები ადასტურებენ. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ისტორიული ძეგლები, წიგნი I, თბ., 1967, გვ. 117. ვფიქრობთ, რომ ფერეიდნელმა ქართველებმა სოფლის სახელწოდება თვალელი სწორედ საშობლოდან წაიღეს და შეინარჩუნეს, რამეთუ გადასახლების შემდეგ ტაშინის თან გადატანა და საღაჯრობის მაწარმოებელი ელ სუფიქსით ახალი დასახლების სახელწოდების შექმნა ქართული სინამდვილისათვის ფართოდ დამახასიათებელი მოვლენა იყო (მაგ., ამგვარი თვალსაზრისით წარმოებული ქართული ტაშინების შესახებ იხ. რ. თოფჩიშვილი, ტაშინიები, როგორც წყარო აღმოსავლეთ საქართველოს მისი მოსახლეობის მიგრაციის შესასწავლად, „მაცნე“, ისტორიის სერია, № 2, 1979).

5 ფერეიდნელებმა რომ პურის ცხობის დროს ცომზე ჯვრის ფორმის „ჩახელვა“ იცოდნენ, ამას ადასტურებს ლიტერატურული მონაცემებიც. იხ. ლ. აღნიაშვილი, სპარსეთი და იქაური ქართველები, თბ., 1896, გვ. 121.

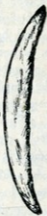
6 ფერეიდნელ ქართველებს მიწაში ღრმად ჩადგმული „დაბლარი“ თონეები სცოდნიათ. თონე გადახურულ შენობაში იყო მოთავსებული და ზშირად იგი ჰიანახულის სათავსოდაც გამოიყენებოდა. საქართველოში რეპატრიირებულმა ფერეიდნელებმა „დაბლარი თონეების“ ნაცვლად, ამჟამად კახეთში გავრცელებული „მალლარი“ (მიწის ზედაპირზე გამართული) თონეები დაიდგეს, რაც მათ უფრო მოხერხებულად მიიჩნიათ.

რომელსაც „კუკუას“ ეძახდნენ, მას განელებულ თონეში სულ ბო-
ლოს ჩააკრავდნენ, ამიტომაც გვიან ცხვებოდა და ბავშვების საჩუ-
ჭარს წარმოადგენდა. თუ მცხოვრებულს ცოტაოდენი ფქვილიც მოე-
ჩებოდათ, იმას ნეფე-პატარძალს სახლში შესვლისას თავზე გადააყ-
რიდნენ, რადგან მათი რწმენით ამ ჩვეულებას ახლად შეუღლებულ
თათვის სიცოცხლე და თეთრად დაბერება უნდა დაებედებინა.

საკონიონო კუკუა



ბუხბაღი



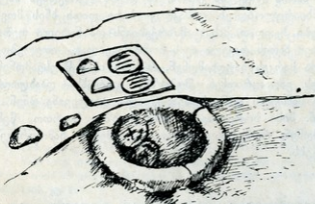
პოთი



კვიხის კუხი



ბუხბაღი



მსახურის ნიჟარები

ტაბ. 1

ზემოთ აღწერილი პურების გარდა მცხოვრები საგანგებოდ ნეფე-პატარძლისათვის ამზადდებდნენ რძეს, შაქარსა და ურბოში მთელი ცომისაგან ჯვრის პურს, რომელიც ფორმით მრგვალი იყო, შუაში ჯვარჩაჭედებული. მასზე ზემოდან ადამიანის (კაცი) ~~ხედი~~ ~~ქველს~~ ასევე ფრინველებისა (ჩიტების) და ცხოველების (განსაკუთრებით ლომის) გამოსახულებებს დასვამდნენ და ამ სახით გამოაცხობდნენ. განსაკუთრებით მოწონებით სარგებლობდა „აქდაჭი“, იგი რძეში შაქარსა და ზეთში მოზელები ცომისაგან მზადდებოდა. მას პატარა, მოგრძო ფორმას აძლევდნენ და ზეთში წვავდნენ, რისთვისაც აქდაჭს მეორენაირად „ზეს“ პურსაც უწოდებდნენ⁷.

როცა ყველა სახის პურები და ნამცხვრები დამზადდებოდა, ვაჟის ბებია, დედა ან ვინმე ახლობელი, ასაკით უფროსი ქალი, მათ „მაჯ-მაზე“ (ლანგარზე) დააწყობდა, გვერდზე ხმელ ხილს, ბროწეულს, ქიშმიშს, ნატეხ შაქარს — „ყანდს“ მოუწყობდა და ნეფე-პატარძლისათვის განკუთვნილ მაგიდაზე დადგამდა. ამ მაგიდაზე სხვადასხვა საგნებთან ერთად ტკბილეულით გაწყობილი „მოსაგლეჯი-ხე“ და ანთებული მამხალეები იდგა. „ოვზის“ დღეს მოსული სტუმრებიც ამ მაგიდასთან ლოცავდნენ ნეფე-პატარძალს.

ოვზის დღეს ნამცხვრების გარდა მზადდებოდა ფლავი, ტკბილი სასმელი, შარბათი და იკვლებოდა საკლავი. საკლავის გამო ეს დღე განსაკუთრებულ ხასიათს ღებულობდა. კლავდნენ საგანგებოდ გასუქებულ ცხვრებს და ხარს. ცხვრის გულ-ღვიძლისაგან ყაურმას ხარშავდნენ. მისი პირველი ულუფა ვაჟის მშობლებს უნდა შეეჭამა, შემდეგ კი სტუმრებს ჩამოურიგებდნენ. ყველაზე მეტი მხიარულება იყო ხარის დაკვლის დროს. ამ დროს უკრავდნენ „სტირ-ნალარას“ და მხიარულობდნენ. დასაკლავი ხარი დიდი ხნის მოვლილი და ნაპატიები ჰყავდათ. მას ლამაზრქებიანს და ნათელი ფერისას არჩევდნენ (შავი ხარის დაკვლა ავის მომასწავებლად ითვლებოდა). ხარს რქებს შუა სარკეს ჩაუდგამდნენ, რქებზე ინას წაუსვამდნენ და თავზე ხორბალს ვადაყრიდნენ. შუბლზე კვერცხს დაახლიდნენ. რქებზე წყვილ სანთელს აუნთებდნენ; წყალს დააღვეინებდნენ და მერე კლავდნენ. მისი ხორცისაგან დიდ ქვაბში საერთო წვნიან კერძს ამზადებდნენ, რომელსაც სათითაოდ ჯამებით ჩამოურიგებდნენ მექორწილებს.

7 ვფიქრობთ, სახელწოდება ზეს პური, ნამცხვრის ამ სახეობას უფრო რძის გამო უნდა შერქმეოდა, ვიდრე ზეთისა, რადგან ფერადი ნელები ხვესურების მსგავსად რძეს ზეს უწოდებენ.

„ოვზის“ დღის წეს-ჩვეულებებიდან, უპირველეს ყოვლისა, შევჩერდებით ნამცხვრებისა და საქორწილო რიტუალური პურების დამზადებაზე, რასაც ჩვენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულ რიტუალურ პურებთან ურთიერთმიმართებაში განვიხილავთ.

6. მაჩაბელმა საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება ქართლში საქორწილო ვარცლის დადგმისა და რიტუალური პურების ცხობის ჩვეულებას, რომელსაც მკვლევარი ასტრალური და აგრარული რწმენა-წარმოდგენებით ხსნიდა⁸. ანოლოგიურია სვანეთში „საპატარძლოს ვარცლის დადგმისა და „ნაღბაშების“ — რიტუალური კვერების ცხობა, რომლის ძირითად არსს განაყოფიერების მიზნით ქალის ოჯახის აგრარული კულტის ვაჟის სალოცავთან ზიარება წარმოადგენდა⁹.

ხევში ნიშნობის დროს სრულდებოდა რიტუალი — „ქაღობა“. აქ „ხმაღების“ გამოცხობა რძლების მოვალეობას შეადგენდა, „ხონაის“ პურებსა და ტაბაქის ქაღებს კი სადედამთილო აცხობდა, საუბნო ქადასა და „ქობობს“ — ოჯახის დიასახლისი. ხმაილი ჩვეულებრივად ქერის, ქერ-სვილისა და სვილის პურს ეწოდებოდა, მაგრამ საპატარძლოს სანახავად მოსულთათვის აუცილებლად ხორბლის (იფქლის) ხმაილებს აცხობდნენ¹⁰.

საქორწილო რიტუალური პურების — „ჯვრის პურების“ გამოცხობა სცოდნიათ ხევსურეთში, სადაც იგი ნეფის ტაბლის აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენდა და მორთული იყო წითელი ჯვრებითა და მძივებით¹¹. ანოლოგიურ ჩვეულებას ჰქონდა ადგილი მესხეთ-ჯავახეთშიც¹². ფერეიდნელ ქართველთა ჯვრის ფორმებით „ჩახელილი“ პურების მსგავსი უნდა იყოს აგრეთვე ქართლსა და კახეთში დამოწმებული ჯვრის პურები, რომელსაც რძესა და შაქარში ზელდნენ, მას ზემოდან კვერცხს წაუსვამდნენ და ცომისაგან დამზადებული სხვადასხვა ფორმის ჩიტებით მორთავდნენ. პურის ზედაპირზე შუაში, ხელის ნაკლევით სახავდნენ ჯვარს და შიგ ხის ჯვარს ჩაარქობდნენ, რომელსაც სამ თავისუფალ ბოლოზე ვაშლები ჰქონდა ჩამოცმული. ჯვარს რთავდნენ სხვადასხვა ხილითა და ტკბილეუ-

8 ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978, გვ. 77.

9 რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939, გვ. 85.

10 ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 195.

11 ალ. ოჩიაური, ქორწინების წესები ხევსურეთში, ხელნაწერი, გვ. 2. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

12 ნ. მაჩაბელი, მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში, ხელნაწერი, 1965, გვ. 8.



ლით¹³. ჯვრითა და ვაშლებით მორთული ჯვრის პურები დასტურდება მითიულეთშიც, სადაც ვაშლებს ნეფე-დედოფალი და მათი ნათლია ინაწილებდა¹⁴. ფშავში ჯვრის პურს ნათლიას აძლევდნენ¹⁵. მას ხელში ეჭირა ქალის წასაყვანად მოსული მყარიონის¹⁶ შხვედრით¹⁷ სას. ამავე ჯვრით ის მიუძღვება ნეფე-დედოფალს კერის გარშემო შემოვლის დროს¹⁸.

ნ. მაჩაბელს ქართლში დადასტურებული ჰქონდა ჯვრის პურები ასტრალური ორნამენტებითაც, რომელიც, ავტორის აზრით, ფორმით მსგავსებას პოულობდა რაჭაში გავრცელებულ „კერია-ბერიას“ პურებთან¹⁶. ამას გარდა ქართლში ცხვებოდა ისეთი ჯვრის პურიც, რომლის ზედაპირზე გამოსახული იყო ცხენზე მჯდარი ბიჭი მათრახით ხელში, რაც ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით ვაჟიანობის მომსწავებლად ითვლებოდა¹⁷.

ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილ საქორწილო რიტუალური პურებისა და ნამცხვრების დამზადების მსგავს ჩვეულებებს შესაბამისი პარალელები მოეძებნება მრავალი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში. იგი განხილული აქვს მ. ევსეევს მორდველთა საოჯახო ურთიერთობაში¹⁸. მას აღწერს ს. მარი სპარსულ ქორწინებაში¹⁹, ნ. კისლიაკოვი ტაჯიკების საოჯახო ყოფაში²⁰ და სხვ., რომელთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა.

განიხილავდა რა რიტუალური დანიშნულების პურებს ვ. ბარდაველიძე წერდა, რომ ჯვრის სახის ან ჯვრის ნიშნით აღბეჭდილი მრგვალი კვერი თავის გამოსახულებით მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობისაა, იგი ხარის კულტიდან მომდინარეობს, რომელიც დღის მნათობი, მზის კულტთან ერთად დიდი ღმერთის კულტში არის გადასული და მზისა და ხარის კულტის შერწყმის შედეგადაა მიღებული²¹.

მკვლევრის ამ მოსაზრებასთან დაკავშირებით გვინდა შევნიშნოთ, რომ შესაძლოა წარსულში საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურზე აღამიანებმა „ჯვრის პურები“ ზემოთ აღნიშნული

13 ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, გვ. 78.

14 იქვე.

15 იქვე.

16 იქვე.

17 იქვე.

18 М. Евсеев, Мордовская свадьба, М., 1971, с. 64—65.

19 С. Марр, К изучению персидской свадьбы, СМАЭ, IX, Л., 1930, с. 200.

20 Н. А. Кисляков, Семья и брак у таджиков, М., 1959, с. 181.

21 ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 91.

რწმენა-წარმოდგენების შედეგად შექმნეს, მაგრამ შემდგომში ამ ჩვეულებამ ისე როგორც ბევრმა სხვამ, სახე იცვალა, ტრანსფორმაცია განიცადა და დღეს იგი სულ სხვა სახით წარმოგვიდგება. კერძოდ, ფერეიდნელი ქართველები რიტუალურ პურებს ჯვარს უკვებდნენ მათ გვერდით მყოფი მუსლიმანებისაგან განსხვავებით, სწორედ იმ მიზნით, რომ ამით შეენარჩუნებინათ მათ მესხიერებაში შემორჩენილი ქრისტიანული სარწმუნოების ელემენტები, ამ სარწმუნოებაში შესული ზოგიერთი ადრეული წეს-ჩვეულებანი, რაც თავისთავად „ქართველობის“ შენარჩუნებას ნიშნავდა²².

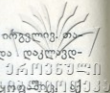
სადავო არაა ის აზრი, რომ ჯვარი საზოგადოების განვითარების უძველეს საფეხურზეა წარმოქმნილი, შემდეგ ქრისტიანობაში შესული და გაძლიერებული, მაგრამ ფერეიდნელთა რწმენა-წარმოდგენებში იგი მხოლოდ ქრისტიანული წეს-ჩვეულების ელემენტია და არა წარმართული პერიოდისა. მისი შენარჩუნებით ფერეიდნელი ქართველები ძველი ეროვნული წეს-ჩვეულებების შენარჩუნებას ეძალებოდნენ. რაც შეეხება ადამიანების, ფრინველებისა და ცხოველების გამოსახულებებს ისინი აქ უთუოდ ნაყოფიერების მომნიჭებელი სიმბოლოებია. იგივე ითქმის შშრალი ხილის და ტკბილეულის („ყანდის“, „აქდაქის“ „შირინის“) შესახებ, რაც ესოდენ დამახასიათებელია აღმოსავლეთის ხალხებისათვის²³. ფერეიდნელთა ქორწილში მათი არსებობა აშკარად ირანული ყოფის ზეგავლენით უნდა აიხსნას. საკუთრივ ქართული და საქართველოდან წაღებული კი უთუოდ ზოგიერთი სახელწოდებებია (მაგ., „შოთი“, „ბალიშა“, „გურგალ“ და სხვ.).

საქორწილო მზადების დღეს, როგორც ზემოთ გვქონდა საუბარი, რიტუალური პურებისა და ნამცხვრების გარდა მზადდებოდა სხვადასხვა სახის კერძები (ფლავი, ყაურმა და სხვ.), აყენებდნენ ტკბილ სასმელს (შარბათს), კლავდნენ საკლავს. განსაკუთრებით საზეიმოდ აღინიშნებოდა ხარის დაკვლა, რომელიც გარკვეულ რიტუალს მოიცავდა (ინის დადება, სარკის ჩადება) და, რომელიც, მთხრობელთა გადმოცემით, იმ დღის ყველაზე საინტერესო მომენტი იყო. საყურადღებოა, რომ მას (ამ ჩვეულებას) ჩვენშიც, საქართველოშიც მთელი რიგი რიტუალების დაცვით ასრულებდნენ. მაგალითად, ქართლში საქორწილო ხარის დაკვლა ბედნიერ დღეს ხდებოდა. მას უნდა დასწრებოდა ოჯახის წევრები და ნეფე-მამყრებთან ერთად გარს შემოერთყმებოდნენ პირუტყვს, დაუკრავდნენ საცეცვაოს და ნეფე

22 გ. გოცირიძე, საქორწინო რიტუალური პურები ფერეიდნელ ქართველებში, „ძეგლის მეგობარი“, 64, თბ., 1983, გვ. 36.

23 Н. Кисляков, Указ. работа, с. 181.

დავლიდა ლეკურს წრის შუაგულში ჩამდგარი ხარის ირველივ. თამაშის დამთავრების შემდეგ წამოაქცევდნენ საკლავს და დაკლავდნენ²⁴.



ამ ჩვეულებას პარალელი მოეძებნება სომხურ ქორწილის წინა დღეს ნეფის მამა, ნეფე და ოჯახის სხვა წევრები დამკვრელებთან ერთად მიდიოდნენ მოედანზე, სადაც საქორწილო ხარს ფეხებს შეუკრავდნენ, წამოაქცევდნენ მიწაზე და ნეფე სათლით ხელში მიუახლოვდებოდა რა ხარს, დანით კისერზე ჯვრის მავარ ნიშანს გაუკეთებდა. მერე დაკეცავდა დანას, შეინახავდა და გახსნიდა მხოლოდ ქორწილის დამეს²⁵. ზ. კარაპეტიანის ვარაუდით, ნეფის ცეკვა-თამაში დასააკლავად გამზადებული ხარის გარშემო, ხარის კულტთან დაკავშირებულ რიტუალურ გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს. მისივე აზრით, ხარი, რომელსაც დიდი ადგილი ეჭირა ზორბლეული კულტურის მოყვანის საქმეში, წარმოადგენდა თაყვანისცემის საგანს და მას უკავშირდებოდა ბუნების შემოქმედი ძალა²⁶. ამასთან, ხარს ხალხური წარმოდგენებით თავისთავად მიეწერება მამაკაცური ბუნების მქონე გამანაყოფიერებელი თვისებები²⁷. ამდენად ქორწილში მისი შემოტანა წარმოადგენდა ოჯახის ნაყოფიერების გაზრდის ერთ-ერთ საშუალებას²⁸.

ჩვენ ვიზიარებთ აღნიშნულ მოსაზრებას და შესაძლებლად მიგვაჩნია იგი ფერეიდნულ მასალებსაც მივუყენოთ. ჩვენი აზრით, აგრარული კულტის ელემენტებთან უნდა იყოს დაკავშირებული ხარის თავზე ზორბლეულის გადაყრის ჩვეულება²⁹. რაც შეეხება ხარის შუბლზე კვერცხის დახალების წესს, მასაც განსაზღვრული მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ხალხური რწმენით კვერცხი წარმოადგენდა ოჯახის გამრავლების, ბედნიერების საწინდარს³⁰. ცალკე

24 ჯ. სონღულაშვილი, ხალხური ზეპირსიტყვიერების მასალები, ტ. 2, თბ., 1964, გვ. 213; იხ. ასევე, ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 78.

25 З. Карапетян, Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-экономические корни. Автореферат на соискание ученой степени кандидата наук, Ереван, 1949, с. 24—25.

26 З. Карапетян, Указ. работа, с. 24—25.

27 მზ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში, „მასალები მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლისათვის“, 1972, გვ. 26.

28 З. Карапетян, Указ. работа, с. 25.

29 საყურადღებოა, რომ ფერეიდნულ ქართველებში დღემდე შემორჩენილი ზორბლის ძველი ქართული ჯიშები. ამის თაობაზე იხ. ნ. ბრეგვაძე, ზორბლის ძველი ქართული ჯიშები ფერეიდანში, ძველის მეგობარი, 34, თბ., 1974.

30 Н. Кисляков, Указ. работа, с. 181.

უნდა აღინიშნოს ხარის რქებზე ინის წასმის შესახებ. ჩვენი აზრით, ინას მისი სხვადასხვა მნიშვნელობის გარდა წითლად შეღებვის მიზნითაც იყენებდნენ, ხარის რქების წითლად შეღებვა კი იმ მაგიურ ძალით უნდა აიხსნებოდეს, რაც წითელ ფერს მიეწერება საერთოდ.

3. ბარდაველიძის აზრით, წითელი ფერი გაგებულ იყო, როგორც მნათობ ღვათაებათა თანაარსი შემოქმედი ძალა, ამ ღვათაებათა თვისების გამოქვლავება, მათი სიმბოლო³¹. შესაძლებელია იგივე სიმბოლური დანიშნულებით ყოფილიყო გამოყენებული სარკვეც (ხარის რქებს შუა მისი ჩადგმა), რასაც ახლად შეუღლებულთა მომავალი ბედნიერი ცხოვრების წინასწარმეტყველი ფუნქციით ასრულებდნენ³².

ამრიგად, ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული საკითხები შეიძლება შემდეგნაირად შევაჯამოთ:

1. ფერეიდნელ ქართველთა საქორწილო წეს-ჩვეულებათა კომპლექსში გამოიკვეთება საქორწილო ღვინისათვის მზადების დღე, რომელიც სხვადასხვა ხასიათის რიტუალებს მოიცავს; ამათგან პირველ რიგში აღსანიშნავია რიტუალური პურების ცხობა. ამ ჩვეულებას მრავალი ანალოგია და პარალელი მოეძებნება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

2. ფერეიდნელები საქორწილო რიტუალური პურების ზედაპირზე გამოსახავდნენ ჯვარს, რაც კონკრეტულ შემთხვევაში მეტყველებს მათში ძველი ქართული — ქრისტიანული წეს-ჩვეულებების ელემენტების შენარჩუნებაზე.

3. რიტუალურ პურებთან ერთად ფერეიდნელთა ქორწილში უხვად გამოიყენება ირანული ყოფისათვის ფართოდ დამახასიათებელი ტკბილეული, ხმელი ხილი, რასაც ხალხური რწმენით ახლად შეუღლებულებისათვის მათი ერთად ტკბილად ცხოვრების და ნაყოფიერება-გამრავლების სიმბოლური მნიშვნელობა მიეწერება.

4. საქორწილო მზადების დღის ერთ-ერთ საყურადღებო მომენტს წარმოადგენს ხარის დაკვლის რიტუალი, რომელიც ფერეიდნელ ქართველთა ქორწილში აგრარული კულტისა და ნაყოფიერების სიმბოლური რწმენა-წარმოდგენების შედეგია.

31 ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 130.

32 სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში მკვლევართა ერთი ნაწილი სარკვეს ნაყოფიერების გამოხატველ სიმბოლური დანიშნულების საგნად თიხნებს, ხოლო მეორენი მას ასტრალურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირებენ. დაწვრილებით ამის თაობაზე იხ. გ. გოციანიძე, საქორწილო სარკე, „საბჭოთა ხელოვნება“, № 5, თბ., 1985, გვ. 105.



ქორწილის დღის მოახლოებისას, როცა საქორწილო მზადებაა, ფერეიდნელთა ჩვეულების თანახმად, ახალგაზრდებმა სარკე, საპონი, სავარცხელი უნდა წაიყვანონ. მათ თან მიჰყვებიან მუსიკოსები „სტეპი“ და „სტეპი“ დამკვრელები და მოცეკვავეები — „მუტრიბები“. აბანოში წასვლას ხელმძღვანელობს „ნეჯიფი“ — სიძის ბიძაშვილი ან დეიდაშვილი, რომელსაც აბანოში მიაქვს სიძისათვის ერთი ხელი ტანსაცმელი (ქოთის შირი — პიჯაკი, შარვალი, საცვლები, წყვილი წინდა, პერანგი, სარტყელი, ხელსახოცი), ასევე აბანოსათვის საჭირო ნივთები (სარკე, საპონი, სავარცხელი, ზეწარი, ინა და სხვ.).

აბანოში სიძეს დალაქი თმას შეჭრის, პირს გაპარსავს, გაასუფთავებს და დალოცავს (თავზე ხელს დაადებს და სამჯერ შემოატრიალებს). ხელისა და ფეხის გულეზზე, ასევე ილღიებსა და ფეხის ლაჯებში წაუსმევს ინას, (წასმა ხდება რგოლებად, მარჯვნიდან მარცხნივ, რის შემდეგაც ნეჯიფი სიძეს ასხამს წყალს, ჯერ თავზე, შემდეგ მხრებზე (მარჯვნიდან მარცხნივ) და აცმევს ტანსაცმელს. ჩაცმას იწყებს მარჯვენა მხრიდან; ნეჯიფი უხდის მეაბანოესა და მექისეს ფულს, უმასპინძლებს მუტრიბებსა და მუსიკოსებს (ტკბილეულით, ჩაით, თამბაქოთი); ასაჩუქრებს ფულით. კარგა ხნის მზიარულებისა და გართობის შემდეგ ახალგაზრდები ბრუნდებიან სიძის სახლში, სადაც საქორწილი ღვინო, ანუ მეჯლისი იწყება.

იმავე დღეს აბანოში მიჰყავთ პატარძალი, რომელსაც თან ახლავს „დადე“ — ასაკოვანი, ქმარშვილიანი ქალი; ასევე რამდენიმე გათხოვილი და გაუთხოვარი ნათესავი და მეგობარი ქალები; მათ შორის ერთი, შედარებით მცირე ასაკის ქალიშვილიც, რომელსაც „ინას კაცს“ ეძახიან, მას აბანოში მიაქვს ინა, საპონი, სავარცხელი, სარკე, ზეწარი, სხვადასხვა ნელსაცხებლები და კოსმეტიკური იარაღები. დადეს პატარძლისათვის მიაქვს ერთი ხელი ტანსაცმელი, რომელიც სიძისაგან წინასწარ არის გამოგზავნილი; ასევე პატარა შუშით ქალის დედისაგან შელოცვილი ვარდის წყალი, რომელსაც პატარძალს დაბანისა და ახალი ტანსაცმლის ჩაცმის შემდეგ მიასხურებენ.

აბანოში „ინას კაცი“ ინას პატარა ჯამზე დაალობს, დადე კი დაალობილ მასალას პატარძალს უსმევს ხელისა და ფეხის გულეზზე (რგოლებად — მოხაზულობით მარჯვნიდან მარცხნივ), ასევე ყვრიმალებსა, ილღიებსა და ფეხის ლაჯებში. ჯამზე დარჩენილ ინას ხელის გულეზზე ისმევს ყველა იქ დამსწრე გაუთხოვარი ქალიშვილი, რათა, მთხრობელის თქმით, მასაც პატარძლის ბედი ეწიოს და მისი წყალი

გადაესხას. ინას კაცს პატარძალი ასაჩუქრებს ტყბილეულით, თავსაფრით, წყვილი წინდებით და ფულით, მდადე პატარძალს წყალს ასხამს ჯერ თავზე, მერე მხრებზე (მარჯვნიდან მარცხნივ) - დეზინფექციის ქალი წარმოსთქვამს ლოცვას შემდეგი სიტყვებით „ლოსლ ქინძაბათ“ („ვიბან და ვიწმინდები“). დაბანის შემდეგ მდადე ქალს თმას დაუვარცხნის და მას მცირე ნაწილს შეაჭრის, რომელსაც პატარძალი ჯერ ქისაში, შემდეგ კი სამზითვო ბალიშში ინახავს. პატარძალს აცმევენ სიძის მიერ წინასწარ გამოგზავნილ ტანსაცმელს, ხოლო ძველ ტანსაცმელს იგი მეაბანოეს (მომსახურე ქალს „ზანეს“) ან დადეს აძლევს, ჩაცმის შემდეგ დადე პატარძალს დედის მიერ შელოცვილ ვარდის წყალს მიასხურებს და დალოცავს. ახალგაზრდები კი მას აბანოდან გამოსვლისას თავზე აყრიან წვრილ ფულს და უმღერიან სიმღერას. „პიკლი ქისა, ხეირო ნესა, ფულის ქისა“ („იხარე, იბედნიერე“).

მთხრობელთა თქმით, ეს „თაშირიფი“ (წესი) აუცილებლად უნდა შესრულდეს. აბანოში წაყვანა ქორწილის წინ ისევე აუცილებელია, როგორც ქორწილის შემდეგ.

ქორწინების პირველი ღამის შემდეგ ვაჟი აბანოში ნეჯიფმა უნდა წაიყვანოს. შემდეგ კი პატარძალიც მიჰყავთ დასაბანად (ან სახლში აბანავენ). მთხრობელთა თქმით, „ქალმა თუ ერთ ვახტზე (დღე-ღამე) თავი არ დაიბანა, უბარაქოს ეტყვიან. ვაჟი რო ქალს თავის სახლში წაიყვანს, იმის ხელში ჩავარდების და მერე აბანოში არ განიწმინდოს არ შეიძლება“. აბანოში განბანვის დროს ქალი იმავე ლოცვას წარმოსთქვამს, რასაცა ქორწინების წინ. განუბანელ ქალს წმინდა საგნებთან არ მიესვლება. პურს ვერ მოზელს, ფქვილს ვერ გაცრის, „ჰალალს“ („ყურძნის წნილს“) ხელს ვერ დაურევს, ხორბალს ვერ მიეჯარება, სახლს ვერ დაალაგებს.

როგორც ჩვენ მიერ მოტანილი მასალებიდან ჩანს, სიძე-პატარძლის განბანვის ჩვეულება ფერეიდნელი ქართველებისათვის მარტო პიგიენტურ-კოსმეტიკური დანიშნულებისა არ უნდა ყოფილიყო, არამედ მას განსაზღვრული მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობაც უნდა ჰქონოდა. იმისათვის, რომ აღნიშნული ჩვეულების ახსნა შევძლოთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ჯერ თვით სიტყვა „აბანოს“ ეტიმოლოგიაში გავკერძოთ.

სიტყვა აბანო სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით სახლია დასაბანელი³³. ვ. თოფურის აზრით, აბანო — ა-ბან-ო წარმოქმნილია ზმნისაგან „ბანვა“. ბანს მეგრულად ბონ-უა, ქანურად ო-ბონ-უ,

³³ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.

სვანურად ლი-ბრ-ალ. ძირია бан (შდრ. баня ლათ. balneum ბერძნ. Βαλνειον³⁴.

ვ. აბაევს, რომელსაც ყურადღება მიუქცევია ოსურში სპარსული სიტყვებისათვის, აბანოს გასწვრივ მოცემული სიტყვის მნიშვნელობა „Баня“ და აღნიშნულია, რომ შემდგომში კავშირები ამ სიტყვისა სცილდება მოცემული ლექსიკონის ფარგლებს და მის მიზანს არ შეადგენს, თუმცა იქვე ფრჩხილებში მითითებულია, რუსული баня, ფრანგული bain, იტალიური bongo, ლათ. balneum, ბერძნული Βαλνειον³⁵.

მზ. ანდრონიკაშვილის აზრით, არ გამოირიცხება შესაძლებლობა ქართული ზმნის ბანას ბერძნული ან ლათინური წარმომავლობისა, რადგან „ბან“ ძირიდან ძველ ქართულში ნაწარმოებია მთელი რიგი ფორმები: განბანა, განცხრა, განბანილი, განრცხილი, ბანელი, მბანელი, ნაბანი, უბანელი და ბოლოს საბანელი ან განთაბანელი, მაგრამ მიუხედავად ამისა ავტორი არ გამოირიცხავს ვარაუდს, რომ ეს სიტყვა (აბანო) სპარსული წარმოშობისაა და მომდინარეობს სიტყვიდან სპ. წყლები, რომელიც შეიძლება ყოფილიყო სამკურნალო, მინერალური და გოგირდოვანი³⁶.

სიტყვა აბანოს სპარსული წარმოშობისად მიიჩნევს დ. კობიძეც, რომელიც მის ახსნას სხვაგვარად იძლევა. იგი მას „ამირან-დარეჯანის“ საფუძველზე განიხილავს და ამოსავლად სიტყვისა — „აბანო“ მისი წყლის ღვთაების სახელწოდება „აზთიაქსაგან“ წარმოშობილად მიაჩნია³⁷.

დ. კობიძის აზრით, „აბანო“, კავშირშია ქართულ „აბდართან“, რომელიც წყლის და წვიმის აღმნიშვნელი სიტყვაა და წყლის ღვთაების და „წყლის მოსვლის“ დღესასწაულთან არის დაკავშირებული³⁸.

ზემოთ მოტანილი მსჯელობიდან გვინდა შევნიშნოთ ერთი გარემოება, რომ საქართველოში ზოგიერთი ტოპონიმი „აბ“ ან „ობ“-

34 ვ. თ. ფ. უ. რ. ი. ა., ხმოვანთავსართიანი სახელები ქართველურ ენათა სიტყვა-წარმოებიდან, თსუ შრომები, XXX—XXXI, თბ., 1947, გვ. 454. ავტორის აზრს იზიარებს ფ. ერთელიშვილი. იბ. მისი სახელურ ფუძეთა ფონემანტური სტრუქტურისა და ისტორიის საკითხები ქართულში, თბ., 1980, გვ. 131.

35 В. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, I, 1946, II, 1973.

36 მზ. ანდრონიკაშვილი, შენიშვნები ქართულიდან ოსურში შესული სპარსული სიტყვების შესახებ. თსუ შრომები, 180, აღმოსავლეთმცოდნეობა, თბ., 1976, გვ. 14.

37 დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბ., 1969, გვ. 114.

38 იქვე.

თან არის დაკავშირებული („აბ“ იგივეა რაც „ობ“). მაგ., „ობჩა“ (ან სიტყვაში „ჩა“ იგივეა, რაც სპარსულად „ჯა“ — ადგილი). იგი წყლიანი ადგილია, ამ სახელწოდების სოფელია დასავლეთ საქართველოში. აბანოს ვხვდებით ბევრ სხვა გეოგრაფიულ დასახელებაშიც³⁹.

ამრიგად, ჩვენმა დაკვირვებამ გვაფიქრებინა, რომ სიტყვა „აბან“ (აბანო) — წყლები, ძველთაგანვე უნდა შემოსულიყო ქართულ სამეტყველო ენაში, საკუთრივ სპარსულში კი იგი დღეს აღარ გვხვდება (მის ნაცვლად იხმარება არაბ. „ჰამამ“ და სპარს. „გარმაბე“). ჩანს, ფერეიდნელმა ქართველებმა იგი შემოინახეს როგორც ქართული სიტყვა. ამასთან ვვარაუდობთ, რომ აბანო, თავდაპირველად წყლების აღმნიშვნელი ადგილი, შემდეგში ხდება სპეციალური დანიშნულების შენობა, რომელსაც ბალნეოლოგიურ და ჰიგიენურ-კოსმეტიკურ დანიშნულებასთან ერთად შემორჩა ძველი მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობის ელემენტები⁴⁰. ამის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ზოგიერთ მაგალითს.

თბილისში საქორწინო ურთიერთობათა გარიგება, ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით, აბანოში იწყებოდა. ი. გრიშაშვილის ცნობით, მჭანკალი ქალები აბანოში შლიდნენ თავიანთ პროფესიას. აბანოში საპატარძლოს გასინჯვა წესად იყო მიღებული⁴¹.

ქალ-ვაჟის ქორწილის წინ აბანოში წაყვანის ჩვეულებას თეიმურაზ II შემდეგნაირად აგვიწერს:

„ქალს შეიყვანდნენ აბანოს, დაჰბანენ თავსა, ტანებსა,
ვარდის წყალს ზედან გარდასხმენ, დააკურებენ თავებსა;
გამოიყვანენ მას ტურფას, დედოფლად მოსართავენსა,
წესია მოამზადებენ, წარბებს უღებენ შავებსა.

მას ღამეს ხელისაღებად დაუღბონ ინა საღები,
ქალსა მოსტაცონ ხელშია, მუჭითა წესად საღები.
იქ ყმას სამეფოს უღვაშსა, უღებენ თავისი ღები,
ეტყვიან ძმასა, დღეს აქეთ დაგვევსო ცეცხლი საღები⁴².

³⁹ იხ. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. I, თბ., 1978.

⁴⁰ დაახლოებით ასე ფიქრობს ზოგიერთი სხვა ავტორიც. იხ. ნ. გვათუა, ძველი თბილისის გოგირდის აბანოების ისტორიიდან, კრებული, თბილისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, თბ., 1966, გვ. 89—100.

⁴¹ ი. გრიშაშვილი, ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა, თბ., 1928, გვ. 68.

⁴² თეიმურაზ II, დღისა და ღამის გაბაასება, ქართული პოეზია, თხუთმეტ ტომად, ტ. 5, თბ., 1976, გვ. 345.

შპ-ნამეს პროზაული ვერსიიდან ვგებულობთ, რომ აბანოში ქალ-ვაჟის არათუ გარიგება და რიტუალური განბანვა ხდებოდა, არამედ მთელი საქორწილო ღვინოც კი ტარდებოდა⁴³. ვ. იოანეშვილი აზრით, ქორწინების გარდა თბილისური აბანოები სასაგუნდო და საოჯახო ყოფის სხვა მრავალ მხარეებსაც მოიცავდა, რაც მას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა⁴⁴.

ი. გრიშაშვილი უარყოფდა ზოგიერთი ავტორის ცალმხრივ მოსაზრებას თბილისური აბანოების დანიშნულებაზე და სრულიად სამართლიანად აყალიბებდა შეხედულებას სოციალურ ყოფაში მისი დიდი როლის შესახებ. მკვლევარი წერდა, რომ აბანოები ტფილისის მოქალაქისათვის მარტო გასართობი და დროს გასატარებელი ადგილი არ იყო და ყოფაცხოვრების ამ ორგანული მოვლენის ასახსნელად ბევრი ღრმა მიზეზი უნდა მოიძებნოს⁴⁵.

ამ ღრმა მიზეზთა შორის, ჩვენ მისი მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობაც გვესახება და იმისათვის, რომ ეს აზრი ნათელი გახდეს, შევეცდებით მოვიშველიოთ სპარსული ლიტერატურის მონაცემები, რომელთაც ორმხრივი მნიშვნელობა ექნება. ჯერ ერთი, იმიტომ რომ ირანელებში, როგორც აბლო აღმოსავლეთის ხალხში შედარებით მეტ-ნაკლებადაა დაცული აბანოს რიტუალური ჩვეულებანი და მეორეც, ირანული მასალების შედარება ქართულთან და ფერეიდუნულთან, საკითხის დროსა და სივრცეში წარმოდგენისა და გააზრების საშუალებას მოგვცემს.

XVII საუკუნის გერმანელი მოგზაური ადამ ოლეარიუსი სპარსელებში სიძისა და პატარძლის რიტუალურ განბანვას ასე აგვიწერდა. „ქორწილის მეორე დღეს საქმრო მიდის აბანოში ან თუ ზაფხულია მდინარეში საბანაოდ. პატარძალს კი სახლში აბანავებენ. საღამოს სტუმრები კვლავ იკრიბებიან და მათ თხელი ხელსახოცებით წმინდად დაფქვილ ინას მიართმევენ. მათ შეუძლიათ იგი სახლში წაიღონ. ამის შემდეგ იწყება ნეფე-პატარძლისათვის საჩუქრების გადაცემა“⁴⁶.

თითქმის ანალოგიურია გ. გალუნოვასა და ს. მარის, რ. ზონარის,

43 ი. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 71.

44 ვ. იოანეშვილი, ქორწინების ზოგიერთი წეს-ჩვეულება ძველ თბილისში, თბ., 1959, გვ. 10.

45 ი. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 71.

46 Олеарий Адам, Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию, М., 1870, с. 801.

მ. ანდრეევის, ო. სუხარევის, ფ. ლუშკევიჩის, მ. სერებროვსკაიას და სხვათა ცნობები⁴⁷.

სიძისა და პატარძლის აბანოში ან მდინარეში რიტუალური „ბანა“⁴⁸ ბანვისა და ინის დადების შესახებ არა ერთ საინტერესო — შესაძლებელ ვხვდებით ისლამის ენციკლოპედიაში, სადაც მოყვანილი ფაქტები ეხება არა მარტო სპარსელებს, არამედ არაბებსა და სხვა მუსლიმან მოსახლეობას⁴⁸.

ვ. გორდლევსკი ამ რიტუალს ბერძენებისაგან ნასესხებად თვლიდა⁴⁹. შესაძლებელია მკვლევარის ეს აზრი სარწმუნო იყოს, მაგრამ ჩვენთვის მთავარი მნიშვნელობა აქვს არა ამ აზრს, არამედ თვით ჩვეულების არსს. ზემოთ ყურადღება გავამახვილეთ სიტყვა აბანოს ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობაზე და თუ ამ თვალსაზრისით გამოთქმული მოსაზრებანი (რომ სიტყვა „აბანო“ — წყლებს ნიშნავს და ის წყლის ღვთაებიდან, წყლის კულტიდან, წყლის დღესასწაულიდან მოდის) გასაზიარებელია, მაშინ არსებითად გვეჩვენება, რომ აბანოში შესრულებული რიტუალები მას დავუკავშიროთ (მხედველობაში გვაქვს აბანოში ნეფე-პატარძლისათვის წყლის დასხმის გარკვეული წესი, იწას რგოლებად წასმა სხეულის სხვადასხვა ნაწილებზე, ახალგაზრდების მიერ საგანგებოდ წარმოთქმული ლოცვა, ჩაცმული პატარძლისათვის დედისაგან შელოცვილი ვარდის წყლის პკურება, თავზე წვრილი ფულისა და ტკბილეულის გადაყრა და სხვ.). ხომ არ ნიშნავს ყოველივე ეს წყლის კულტის ხალხურ წეს-ჩვეულებათა ანარეკლს? იქნებ ეს წესი საერთოს პოულობდეს საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილ პატარძლის წყალზე გაყვანის წესთან?⁵⁰

⁴⁷ P. A. Галунов, Указ. работа, с. 192; С. Ю. Марр, Указ. работа, с. 201; Реза-Хонари — Свадьба у крестьян и кочевников Кушана, журн. Поиане невини, 4, год. 8, с. 59 (на перс. яз.); Ф. Люшкевич, Этнографическая группа Ирони; Среднеазиатский, этнографический сб., III, Л., 1971; М. Андреев, По этнологии Афганистана, Ташкент, 1927, с. 47; О. Сухарева, Бухара XIX — начала XX в. (позднефеодальный город и его население, М., 1966, с. 64; Ф. Люшкевич, Указ. работа, с. 61; Ф. Люшкевич, Некоторые этнографические данные о Татах Ирана, Сб., Этническая история народов Азии, М., 1972, с. 204; С. Серебровская, Семья и семейная обрядность в Турецкой деревне, М., 1969, с. 97 и др.

⁴⁸ Enzyklopedie des Islam, Geographisches, Ethnographisches und Biographisches Wörterbuch der Mohamedanischen Völker, Leipzig, 1923.

⁴⁹ В. Гордлевский, Османская свадьба, М., 1968, т. 4, с. 97.

⁵⁰ თ. ოჩიაური, წყლის კულტის ელემენტები საქორწინო რიტუალში, მსე, XVIII, თბ., 1975, გვ. 165.

თინათინ ოჩიაურმა საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება (სოფელ მათურაში) პატარძლის წყალზე გაყვანის დღემდე ჩენილ ჩვეულებას, რომლის თანახმად პატარძლის წყალზე გაყვანა ხდებოდა ათანგენობის დროს⁵¹.

„მზის გადახრის უამს, პატარძალს ხელს მოჰკიდებდა სოფლის რძალი (ადგილობრივი ქალი არ შეიძლებოდა), შეიყვანდა მდინარეში და სათანადო ლოცვას წარმოსთქვამდა. შემდეგ სამჯერ შემოატრიალებდა და შიგ ჩააწვენდა, ლოცვის ფორმულა ისეთი იყო, როგორც ქორწილის დროს, „იხეიერე, იბედნიერე, ქალიანი, ვაჟიანი იყავიო“. როგორც კი პატარძალი წყლიდან ამოვიდოდა არ შეიძლებოდა ხატისაკენ პირი მიებრუნებინა, არც ტანისამოსის გაწურვის უფლება ჰქონდა, არც ცეცხლთან მისვლისა, ისევ სველს უნდა დაეძინა. პატარძლის გასაყვანად გამომცხვარ ქადას ხატში ლუკმა-ლუკმა დაჭრიდნენ. ამ ნაჭრებს პატარძალი ყველას ჩამოურიგებდა და მასაც ყველანი დალოცავდნენ „წყალობა მოგეცესო, ბედნიერად დაგაბეროსო“⁵².

აღწერილი ჩვეულების საილუსტრაციო პარალელისათვის თ. ოჩიაურს მოაქვს მის მიერ ივრის ხეობაში (სოფ. სიონი) ჩაწერილი მასალა, რომლის თანახმად ბარში გადმოსახლებული მათურას ხატის ყმებს, პატარძალი მათურაში უნდა წაეყვანათ და იქ შეესრულებინათ წყალზე გაყვანის რიტუალი⁵³.

აღნიშნული რიტუალის თავდაპირველი მნიშვნელობის გარკვევისათვის თ. ოჩიაური იშველიებს ვ. შამილაძის მიერ აჭარაში დამოწმებულ ჩვეულებასაც, რომლის თანახმად „დღესასწაულის დროს უშვილო ქალები შვილიერების მინიჭების მიზნით ტბის წყალში ბანაობდნენ, შვილების მომნიჭებელი ძალა თითქოსდა ჰინჭაოს ტბას მიეწერებოდა, რომელშიც გადმოცემის თანახმად წყლის ხარი ბუდობდა“⁵⁴. მზ. მაკალათია განიხილავს რა აღნიშნულ და მის მსგავს ჩვეულებებს, წერს, რომ ხალხში დამკვიდრებული იყო რწმენა, რომელიც მამაკაცური ბუნების მქონე გამანაყოფიერებელ ძალას მია-

51 აღნიშნულ ჩვეულებას ვადარებთ მხოლოდ პატარძლის „წყალთან ზიარების“ თვალსაზრისით და არა საქართველოს სხვა კუთხეში დამოწმებული პატარძლის წყალზე გაყვანას მისი შრომაში ჩაბმის გამო ამ უკანასკნელის თაობაზე, იხ. ვ. ი. თ. ო. შ. ვ. ი. ლ., დასახ. ნაშრომი, გვ. 172.

52 თ. ო. ჩ. ი. ა. ო., დასახ. ნაშრომი, გვ. 165.

53 იქვე.

54 იქვე.

წერდა ტბაში დაბუდებულ ხარს, მამალ ცხენს (ულაყს), ხარ-კამეჩს და სხვას⁵⁵.

თ. ოჩიაური აღარებს რა ერთმანეთთან აჭარაში, მესხეთ-ქვემო ქართლში ხეთში ფშავსა და საქართველოს სხვა რეგიონებში ქალის წყალზე გაყვანის ანალოგიურ ჩვეულებებს, აღნიშნავს, რომ წყალს თავის-თავად მიეწერება გამანაყოფიერებელი ძალა. მართალია, წყლის ეს ფუნქცია გაზიარებული აქვს ტბის ხარსა და ცხენს, მაგრამ არსებითი აქ მაინც წყალი უნდა ყოფილიყო. ხალხური რწმენის თანახმად, პატარძალი უნდა ეზიაროს წყლის გამანაყოფიერებელ ცხოველმყოფელ ძალას, რათა შვილიერების უნარი მიეცეს, უნაყოფო არ დარჩეს⁵⁶. თუ აღნიშნულ მოსაზრებას ვერწმუნებით და ზემოთ მოტანილ მასალებს ფერეიდნულს შევეუდარებთ, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ფერეიდნულებში „აბუნეს დღე“ და იქ გამართული რიტუალი დანიშნულებით საქართველოში დამოწმებული პატარძლის წყალთან ზიარების ჩვეულების მსგავსი უნდა იყოს. იმისათვის, რომ ჩვენი ვარაუდი უფრო ნათელი გავხადოთ, კონკრეტულად შევეხოთ ამ ჩვეულების ზოგიერთ ელემენტს:

1. ფერეიდნულები აბანოში ასრულებენ დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟისათვის წყლის დასხმის, განბანვის რიტუალურ წესს.

2. ვიდრე ახალგაზრდებს წყალს გადაასხამენ, მათ ამისათვის წრიულად სამჯერ შემოატრიალებენ.

2. წყლის სხურებას აწარმოებს ნეჯიფი და მდადე; წყალს ასხამენ ჯერ თავზე, მერე მხრებზე (მარჯვნივ, შემდეგ მარცხნივ).

4. წყლის სხურების დროს ქალმაც და ვაჟმაც უნდა წარმოთქვას სავალდებულო ლოცვა, რომელშიც ნათლად ჩანს „განწმენდის“, განბანვის მაგიური ზებუნებრივი ძალისადმი ვედერბა.

5. ქალსაც და ვაჟსაც ადებენ ინას, ილღებში, ფეხისა და ხელის გულზე, ყვრიმალეტან.

6. აბანოს რიტუალისათვის სპეციალურად დამზადებულ ტკბილეულს, ნამცხვრებს ყველა იქ დამსწრე და პატარძლის თანმხლები პირი ინაწილებს.

7. ახალ ტანსაცმელში გამოწყობილ ნეფე-პატარძალს თავზე აყრიან ტკბილეულს, ხილს, წვრილ ფულს, სიუხვე-ბარაქიანობის მომცემი სიმბოლური მნიშვნელობით და უმღერაიან იგივე სიმღერას, რასაც ქორწილზე.

55 მ. შ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), მასალები მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლისათვის, თბ., 1972, გვ. 61.

56 თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 165.

8. განზანდობის პროცესის შემდეგ, პატარძალს, ტანსაცმელზე მისი ხურებენ დედისაგან შელოცვილ „წმინდა წყალს“, ავი სულისაგან დაცვისა და საბედისწეროდ დალოცვის მიზნით, შესაძლოა იმ შემთხვევაში საზრისითაც, რომ მას წმინდა შელოცვილი წყლის ცხოველმყოფელი ძალა შერჩეს, შვილოსნობა და განყოფიერება-გამრავლება შეძლოს.

9. აბანოში ჩატარებული რიტუალის გარეშე, პატარძალს უფლება არა აქვს ხელი შეახოს ოჯახის წმინდა საგნებს „ფქვილს, პურს, პალაღს, ხორბალს“.

შევედაროთ ეს დაკვირვებანი საქართველოს მთაში დაცულ „პატარძლის წყალზე გაყვანის“ რიტუალს:

1. საქართველოს მთაში დამოწმებული ჩვეულების თანახმად, პატარძალი წყალზე მდადემ, ოჯახის უფროსმა ან ამ სოფლის რძალმა უნდა წაიყვანოს;

2. წყალში შეყვანილ პატარძალს ისეთივე ლოცვით ლოცავენ, როგორც ქორწილის დროს, სადაც არსებითია მისი შვილიერება, ქალიანობა, ვაჟიანობა, ბედნიერება.

3. პატარძალს ეკრძალება სველი ტანსაცმლის გამოცვლა და გაწურვა, იგი სველი წვება დასაძინებლად, რათა მას შერჩეს წყლის ცხოველმყოფელი ძალა, გამრავლებისა და შვილიანობის მონიჭების საწინდარად.

4. ამ რიტუალისათვის დამზადებული ქადა ლუქმა-ლუქმა ყველა დამსწრემ უნდა გაინაწილოს⁵⁷.

ფერეიდნულ და ქართულ მასალებზე დაკვირვებათა შედარება გვაფიქრებინებს, რომ წყალი ორივე შემთხვევაში (საქართველოშიც და ფერეიდანშიც) ატარებს საკულტო, მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობის მქონე ელემენტებს, რაც მას განყოფიერების, ბედნიერების, შვილიერების მომნიჭებელ ცხოველმყოფელური ძალის ხასიათს ანიჭებს.

ვიზიარებთ რა ო. თიაურის მოსაზრებას, ზემოთ მოტანილი მასალები და აღწერილი ჩვეულების ცალკეული ელემენტების განხილვა გვაფიქრებინებს, რომ აბანოს რიტუალი ავლენს წყლის კულტის, როგორც ნყოფიერების მომნიჭებლის ოდესღაც დიდ მნიშვნელობას, რომელიც ზოგიერთი ნიშნის სახით შემორჩა ფერეიდნელთა საოჯახო ყოფას — კერძოდ ქორწინებას. არ გამოგრიცხავთ იმ ვარაუდსაც, რომ აბანოს რიტუალი როგორც განზანდობის ჩვეულება

57 თ. თიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ., 165.

სხეულის მაგიური განწყობის, გასუფთავების მიზნით სრულდება, რაც ჩვეულებრივი მოვლენაა, როგორც ქრისტიანებში, ასევე მუსლიმანებში, მაგრამ აქაც ამოსავალი მაინც წყალი უნდა იყოს. ან იქნებ შესაძლებელია ამ განბანვა-განწყობდაში ქალის ასაკობრივი თუ სოციალური მდგომარეობის შეცვლა იგულისხმებოდეს და დღევანდელ კონკრეტულ მაგალითზე მეტი სარწმუნო და დამაჯერებელი არგუმენტები ესაჭიროება.

საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ აბანოს რიტუალში ინის გამოყენებაზე. ცნობილია, რომ ინა მუსლიმანი მოსახლეობის ყოფაში ფართოდ გავრცელებული საგანია. ჩვენი აზრით, მას სამკურნალო და კოსმეტიკურ დანიშნულებასთან ერთად (ამაგრებს თმის ძირებს, აძლიერებს მხედველობას, სპობს თებოს და თმას ლამაზ ფერს აძლევს) რაღაც მაგიურ-რელიგიურ ძალასაც მიაწერდნენ, შესაძლოა მოწითალო ფერის გამოც. რადგან წითელი ფერი ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში ახსნილია „როგორც მნათობ ღვთაებათა თანაარსი შემოქმედი ძალა, ამ ღვთაებათა თვისების გამომჟღავნება, მათი სიმბოლოა“⁵⁸. მით უმეტეს რომ ინას წასმა ხდება წრიულად, რგოლების სახით. წრიული ფორმები კი ვ. ბარდაველიძის აზრით: მნათობთა წრიულ ბრუნვას უნდა უკავშირდებოდეს⁵⁹. ვფიქრობთ, ინას მაგიურობა შესაძლოა იმ ხალხური რწმენის შედეგიც იყოს, რომლის თანახმად მას ადამიანის ავი სულისაგან დაცვა, სხეულის ჯანმრთელობის, უვნებლობის და ქორწინების დროს წყვილთა შეუღლებაში მოსალოდნელი „სქესობრივი აქტის ჩაკეტვის“, ქალის უშვილობის თუ ვაჟის სქესობრივი უძლურების წინააღმდეგ მოქმედება მიეწერება. ხალხური რწმენით, სიუხვე-ბარაქიანობის, დოვლათის, ბედნიერების მომცემი სიმბოლური დანიშნულება აქვს წვრილი ფულის, ტკბილეულის, შაქრის ნეფე-პატარძლისათვის თავზე გადაყრას, რაც შეეხება ფერიდნელების მიერ ნაცვებრების აბანოს რიტუალში გამოყენებას, ეს ჩვეულებაც ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ქადის ლუკმა-ლუკმად ჩამოტარების წესის ანალოგიური უნდა იყოს; ამით როგორც თ. ოჩიაური ფიქრობდა, საქმე უნდა გვქონდეს ერთი კოლექტივის (ჩვენს შემთხვევაში ოჯახისა და სოფლის კოლექტივის) წევრად ზიარების ჩვეულებასთან⁶⁰; მით უმეტეს ამას ემატება ის ვარემოებაც, რომ ქალი ქორწინების შემდეგ წყალზე (ან აბანოში) მიჰყავდათ აუცილებლად სოფლის რძლებსა და ტოლ-ამხანაგებს.

58 ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 130.

59 იქვე, გვ. 131.

60 თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 166.

ამრიგად, თუ შევაჯამებთ ყველა ზემოთ მოტანილ მოსაზრებას, საბოლოოდ შეიძლება შემდეგნაირად ვიფიქროთ:

1. ფერეიდნელ ქართველთა საოჯახო და საქორწინო ურთიერთობის შესრულებულ სხვადასხვა ჩვეულებათა რიგში, ~~როგორც~~ აღვნიშნავთ ადგილი უჭირავს აბანოს რიტუალს, რომლის დაცვა-
წესს წარმოადგენდა.

2. სიტყვა აბანო სპარსულად წყლებს ნიშნავს, რასაც მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობაც ადასტურებს; თანამედროვე სპარსულ სამეტყველო ენაში მას ვეღარ ვხვდებით (მის ნაცვლად იხმარება სპარს. „ჰამამ“ და არაბული „გარამაბე“). ქართულმა ყოფამ კი იგი დღემდე შემოინახა. შეინარჩუნეს იგი ფერეიდნელმა ქართველებმაც. ამასთან მათთვის აბანოს კოსმეტიკურ, ჰიგიენურ და ბალნეოლოგიურ დანიშნულებასთან ერთად მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობაც მიეწერება.

3. ფერეიდნელ ქართველებში დამოწმებული აბანოში შესრულებული რიტუალური განბანვის ჩვეულება, საქორწინო ურთიერთობის ის შემადგენელი ნაწილია, რომელიც სათანადო მსგავსებას პოულობს საქართველოს მთაში დღემდე შემორჩენილ პატარძლის წყალზე გაყვანის წესთან. ამდენად ის სხეულის მაგიური განწმენდის ფუნქციასთან ერთად ატარებს ოდესღაც არსებულ წყლის კულტის იმ ელემენტებს, რომლის ძალითაც ხალხური რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, წყალს შვილიანობის, ბარაქიანობის, ნაყოფიერების მომნიჭებელი თვისებები გააჩნია⁶¹.

4. ვარაუდის სახით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პატარძლის წყალზე გაყვანისა და მისი რიტუალური განბანვის წესი თავდაპირველად ერთნაირად მოქმედებდა მთასა და ბარში, მაშინ, როცა არ არსებობდა „აბანოს“ საგანგებო ნაგებობანი და აღნიშნული ჩვეულება მდინარეში სრულდებოდა (ისე როგორც ეს არაბეთის და ირანის მთელ რიგ პროვინციებში ხდებოდა), ხოლო მას შემდეგ, რაც ფეხი მოიკიდა აბანოს რიტუალმა (განსაკუთრებით საქალაქო ცხოვრებაში), მან შეცვალა წყალზე გაყვანის ადრეული წესი, რომელიც შესაძლოა ფერეიდნელ ქართველთა წინაპრებმაც იცოდნენ.

და ბოლოს ერთი ვარაუდიც. მსოფლიოს არა ერთ ხალხშია ცნობილი ასაკობრივი და სოციალური მდგომარეობის შეცვლის რი-

⁶¹ ჩვენ არ გამოვიცხავთ იმ შესაძლებლობას, რომ აბანოს რიტუალი როგორც განბანვის ჩვეულება სხეულის ჰიგიენური გაწმენდის, გასუფთავების მიზნითაც სრულდებოდა, რაც ჩვეულებრივ პრაქტიკულ საფუძვლებს ეყარება.

ტრადიციული ჩვეულებანი. ეს არის ინიციაციის დროს, სხეულის ტატუ-
ირებისა თუ ფიზიკური წვრთნის — გამძლეობის მიზნით შესრულე-
ბული წესები, რომლებშიც ორივე სქესის ახალგაზრდები მონაწილეობენ.
ხომ არ შეიძლება დავუშვათ ვარაუდი, რომ ირანელებში
აბანოს რიტუალი (სხეულის გაწმენდა-გასუფთავება და ისინი ტატუ-
ირება) ოდესღაც არსებული ზემოთ ხსენებული ტრადიციული ჩვეუ-
ლების დაცვის მიზნით სრულდებოდა? მაგრამ ამ ვარაუდს მეტი მა-
სალა სჭირდება სათანადოდ დასაბუთებისათვის.

საქართველოში დაბრუნებულ ფერეიდნელ ქართველებთან მუ-
შაობის დროს საშუალება გვქონდა თვალი გაგვედევნებინა მათ „ახალ
ყოფაში“ (ახალ საცხოვრებელ პირობებში) მომხდარი ცვლილებები-
სათვის, რამაც გვიჩვენა, რომ ისინი ტრადიციულ-საქორწილო აბა-
ნოს რიტუალს აღარ ასრულებენ. მათ კეთილმოწყობილ ბინებში მო-
თავსებული სააბაზანოები მხოლოდ ჰიგიენური და ბალნეოლოგიური
დანიშნულებისაა. სამშობლოში შექმნილმა ადგილობრივმა პირობებ-
მა, დამხვედურ მოსახლეობასთან მჭიდრო კონტაქტებმა, ადაპტაციამ
და სოციალისტური ცხოვრების ფერხულში ჩაბმამ თანდათან წაშალა
ძველი მუსლიმანური რელიგიით განმტკიცებული წეს-ჩვეულებანი.

„ნიჰი“ — შესაწავარი

ფერეიდნელ ქართველთა საქორწილო ტრადიციის თანახმად,
ქორწილის პირველ დღეს, საღამო უამს, მექორწილე ოჯახში შეკრე-
ბილ სტუმრებს უმასპინძლებოდნენ ჩაით, ტკბილეულით და ხმე-
ლი ხილით. იწყებოდა „ნიჰის“ (შესაწავარის) აკრეფა, რომელიც
ქორწილში მოწვეული ნათესავ-მეზობლებსაგან, ნეფე-ქედოფლი-
სათვის ძღვენის მირთმევისა და მექორწილე ოჯახისადმი გაწეული,
მატერიალური დახმარების აუცილებელ წესს წარმოადგენდა.

მთხრობელთა განმარტებით, ნიჰი ფულია, მისი რაოდენობა დამ-
ხმარე ოჯახის მატერიალურ შესაძლებლობაზეა დამოკიდებული.
„ნიჰს ვისაც რამდენი შეუძლია იმდენს აძლევს, ზოგმა 200, 500 და
შეიძლება 1000 თუმანიც კი მიიტანოს“. ფერეიდნელები ამ ჩვეულებას
ნიჰის „მოგლეჯას“ ეძახიან. „მოსაგლეჯი ნიჰი“ ფულის გარდა
ცხვარიც შეიძლება ყოფილიყო. „ძველად სულ ცხვარი სცოდნიათ,
ახლა კი ფულს აძლევენ (ზოგიერთმა შეიძლება ფულიც მიიტანოს
და ცხვარიც)“. ნიჰს კაცები ფულის სახით, ქორწილის პირველ დღეს
„მოგლეჯენ“, ქალები კი მეორე დღეს. ისინი ნიჰში საკაბეს, სამ-
კაულს (საყურეს, ბეჭედს, ყელსაბამს), თავშალს და სხვა სახის ნივ-
თებს აძლევენ პატარძალს. მამაკაცებში ნიჰის შეგროვება „სტირ-ნა-

ღარაზე“ დაკვრიოთ იწყება. აირჩევენ ერთ კაცს, რომელიც „დაიტვიჭ-
ლებს“ (დაიძახებს) „ამა და ამ კაცმა ამდენი ნიჭი მოიგლიჯაო“. დამ-
ძახებელს ხელში სია უჭირავს, რომელშიც გამოცხადებული ნიჭის
რაოდენობას წერს, თუ ვინმემ ცხვარი მოიყვანა, მასაც მისი ნიჭი
წერს, ხოლო ცხვარს ამ საქმისათვის საგანგებოდ გამოყოფილი ნიჭის
ჩააბარებენ. ნიჭში შეგროვილ ფულს დამძახებელი „ნეჯიფს“ (ეკიბს)
გადასცემს, რომელმაც იგი სიძეს უნდა ჩააბაროს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნიჭს ქალები მეორე დღეს მოგლე-
ჯენ, ამისათვის ისინი იმ მაგიდასთან მიდიან, რომელიც პატარძლი-
სათვის, რიტუალური პურებით, ტკბილეულით და ხილით არის გაწ-
ყობილი. ამ მაგიდაზე დგას განტოტებული ხე და ანთებული მანძი-
ლები (ლითონის სასანთლებები). ქალები თავიანთ შესაწევარ საჩუ-
ქარს ამ ხეზე ჩამოკიდებენ ან მის ქვეშ დააწყობენ. ტოტებზე
წვრილ ფულს (მონეტებს) შეაყრიან და პატარძალს დალოცავენ:
„პოკლი ქისა, ხე ირო ნესა, ფულის ქისა (იხარე, იბედნიერე, ზეავი
და ბარაქა გქონდესო). მოსაგლეჯი ბროწეულის ხე უნდა ყოფილა-
ყო. მას ოჯახის წევრი (დედამთილი, მამლის ცოლი ან სხვა ვინმე
ახლობელი, დედამამიანი, ქმარშვილიანი ბედნიერი ქალი) გააწყობდა.
ტოტებზე ტკბილეულს და ხილს (ვაშლს, ბროწეულს) დაჰკიდებდა.
მთხრობელთა გადმოცემით, ძველად ხეზე თეთრი ფრინველის (მამ-
ლის) შეფრენაც იცოდნენ, „ახანძლის“ (პატარძლის) ბედნიერებისა
და სიხარულის საწინდრად. სტუმრების წასვლის შემდეგ პატარძა-
ლი ხიდან საჩუქრებს (ნიჭს) ჩამოგლეჯდა, ნივთებს თავისთვის იტო-
ვებდა, ხოლო ფულს (თუ ისიც იყო) დედამთილს გადასცემდა ან
თვითონ დაიტოვებდა ოჯახისათვის აუცილებელი საყიდლებისათვის.
დედამთილის ნებართვით რძალს შეეძლო ეს ფული სურვილისამებრ
გამოეყენებინა.

„ნიჭი“ კარგადაა ცნობილი ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ-
სინამდვილეში. შევეცდებით ეს ჩვეულება ავხსნათ ლიტერატურული
წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით.

ტერმინი ნიჭი გვხვდება შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსანში:

„ყოვლგნით მოვიდნენ მეფენი ნიჭითა მრავალგვართა,
საკურტლე გასცეს, აესნენ ლაშქარნი საშოძვართა“⁶².

ნიჭი, როგორც ძვენი, საჩუქარი, დასტურდება ვეფხისტყაოსან-
ზე უფრო ადრინდელ ლიტერატურულ ძეგლებშიც, მაგრამ ამ ძეგ-
ლების მიხედვით არ ხერხდება მისი სახეობის დადგენა⁶³. ამ მხრივ:

⁶² შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1955, გვ. 57.

⁶³ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ., 1946, გვ. 20, 64, 80,
250.

შედარებით ნათელ წარმოდგენას იძლევა ისტორიული წყაროები ნარატიული თხზულებანი. ქართლის ცხოვრების მიხედვით ნიჭი უმთავრესად გარკვეული ღირებულების მქონე ნივთიერი საჩუქარია⁶⁴ და ვით ალმაშენებლის ისტორიკოსის ცნობით, ნიჭი ამა თუ იმ პირისათვის გამოყოფილი ტერიტორია ან ქვეყნის რომელიმე კუთხეა⁶⁵.

საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დღემდე, მხოლოდ კახეთში დასტურდება ტერმინი ნიჭი, რომელიც მექორწილე ოჯახისადმი, ნათესავების მიერ გაწეული მატერიალური დახმარებაა ნატურის სახით (დაკლული ბურვაკი, ინდაური, ქათამი, ღვინო, ქადა-ნაზუქები)⁶⁶. დახმარების ეს წესი თითქმის არაფრით არ განსხვავდება სამცხე-ჯავახეთში დადასტურებული სანიჭარისაგან (იმ სხვაობის გარდა, რაც სახელწოდებაშია). აღნიშნულ რეგიონში მის არსებობას პირველად ს. მაკალათია შეეხო⁶⁷. შემდეგ კი საგანგებოდ შეისწავლა თ. იველაშვილმა⁶⁸.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით სანიჭარი, ნიშნავს საბოძვარს, შესაწევარს, ძღვენს, საჩუქარს, რაც ჯავახეთში დღემდე ამ მნიშვნელობითაა შემორჩენილი⁶⁹.

ირკვევა, რომ ტერმინი ნიჭი დღეისათვის მხოლოდ კახეთში დასტურდება. ვფიქრობთ, რომ ფერეიდნელ ქართველებში საჩუქრის სახელწოდება ნიჭი ამ რეგიონიდან უნდა იყოს წაღებული და შემდეგ შენარჩუნებული. რაც შეეხება ტერმინ სანიჭარს ის სადღეისოდ მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთშია შემორჩენილი. გამონაკლისს წარმოადგენს თუშეთი. აქ სანიჭარი არის არა საქორწილო შესაწირავი, არამედ ახლო ნათესავების დახმარება სიკვდილიანობით დაზარალებული ოჯახისადმი (ფულით, ხორციით, სულადით და სხვ.)⁷⁰.

ამრიგად, ლიტერატურული ძეგლების, ისტორიული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების შეჯამება გვიჩვენებს, რომ ნიჭი//სანიჭარი ჩვენი ქვეყნის ადრეულ წარსულში გარკვეული სახის საბოძვარს, საჩუქარს წარმოადგენდა, რომელიც შემდეგ, საზოგადოების განვითარების მომდევნო საფეხურებზე საოჯახო ურთიერთ-

64 ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 60, 183, 280, 322; II, თბ., 1959; გვ. 37, 79, 219.

65 დ. ალმაშენებლის ისტორიკოსი, ცხოვრება მეფეთა მეფე დავითისა, ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 322.

66 ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 75.

67 ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 96.

68 თ. იველაშვილი, სანიჭარი მესხეთ-ჯავახეთში, მსე, XX, თბ., 1979, გვ. 81.

69 სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949, გვ. 40.

70 ცნობა მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ნ. აზიურმა, რისთვისაც მას მადლობას მოვასხენებთ.

ბაში, ნათესავთა მატერიალური სახის დახმარების ერთ-ერთ ნაშთად იქცა (როგორც ქორწილში, ისე მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებული ხარჯების ანაზღაურების მიზნით), რაც ჩვენი ვარაუდით, ჯერ ნატურით ხდებოდა, შემდეგ კი სასაქონლო ფორთეერთობის განვითარებასთან ერთად იგი ფულადამატარებელი ხამ შეცვალა.

ფერეიდნელ ქართველებში, როგორც ზემოთ გვქონდა საუბარი, ნიჭის შეგროვება მამაკაცებსა და ქალებში სხვადასხვა დროს ხდებოდა. ერთ შემთხვევაში (მამაკაცებთან) ნიჭში შეგროვილი თანხა ეჯიბს და მისი მეოხებით სიძეს გადაეცემოდა (თუ ცხვარს მოიყვანდნენ ისიც სიძისა იყო, ხოლო თუ ოჯახს უჭირდა მაშინ საერთო ქონებას მიუმატებდნენ), მეორე შემთხვევაში (ქალებთან) პატარძლისათვის მოტანილ საჩუქრებს, მის სახელობაზე გაკეთებულ ხეზე ჩამოკიდებდნენ, საიდანაც იგი უშუალოდ პატარძლის ხელში გადადიოდა.

შევადართ ეს წესი ქართულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს.

მესხეთ-ჯავახეთში სანიჭარის შეგროვება ქორწილში ხდებოდა, სტუმრები მექორწილე ოჯახის ნეფე-დედოფლის, მოყვრებისა და მოპატივებულთა სადღეგრძელოს რომ შესვამდნენ, იწყებდნენ სანიჭარის გადაცემას „სუფრასთან“ ერთად. სუფრა წარმოადგენდა ხის ტაბაკს (შეიძლებოდა ტაბაკის მაგივრად ცხრილი, საცერი ან სპილენძის სინი გამოეყენებინათ), რომელზეც ეწყო მოხარული ქათამი, ქადა-ნამცხვრები და ხილი, ასევე ნეფისათვის შინ მოქსოვილი წინდები და ხელთათმანები, ზოგჯერ იცოდნენ მძივის ქისების დადებაც. როგორც ვაყის ისე ქალის ოჯახში ქორწილის დროს სანიჭარის მიცემისა და სუფრების დაძახების წესს საჯაროდ ასრულებდა „დამძახებელი“, რომელიც კარგი სიტყვა-პასუხით გამოირჩეოდა. იგი ხელში აიღებდა სუფრას, დალოცავდა მექორწილე ოჯახს, იტყოდა ნეფისა და დედოფლის სახელს (რომელსაც ძღვენი ეკუთვნოდა), აღნიშნავდა სანიჭარის მომცემი პიროვნების ნათესაურ დამოკიდებულებას მექორწინე ოჯახთან, ჩამოთვლიდა სუფრაზე დალაგებულ სასმელ-საჭმელს და აცხადებდა სასანიჭრე საქონლისა და ფულის რაოდენობას. ფულს ნეფის მაყარბაშს ან თამადას გადააწოდებდა, ხოლო სუფრის ხილს, ქადა-ნამცხვრებსა და ტკბილეულს სუფრასთან მსხლომ მექორწილეებს დაუნაწილებდა⁷¹.

ჯახეთში, ქორწილის მეორე დღეს ვაყის მაყრები და ნათესავები სიძეს ფულითა და ნივთებით ასაჩუქრებდნენ⁷², ანალოგიურად

71 თ. იველიაშვილი, დასახ ნაშრომი, გვ. 77.

72 Н. Чурсин, Народный обычай и верования Кахети, Тифлис, 1905, с. 61.

სრულდებოდა ეს წესი ქართლშიც⁷³. სანიჭარის მსგავსი ფენა იყო ფშავ-ხევსურული სანაწეო, რომელსაც საპერანგეს, ფარჩის, ხბოს, ცხვარისა და ფულის სახით იბარებდა მდაღე და სანაწეოში წამოღ-
სულ პირებს საპასუხო წინდებით ასაჩუქრებდა. ეს წინდები აქტიურქ-
ლის ნიერ იყო დაქსოვილი. იქვე ჯარასთან მოშორებით დაჯდებოდა
„მყეფარი“, რომელიც უცხადებდა ხალხს, თუ ვინ რამდენს ხარჯავდა
და თან ქალაღზე აღნიშნავდა ვინ რას შეაწევდა. ამის შემდეგ ამ
სიას ნეფეს გადასცემდა⁷⁴.

ხევში „კარაჩხაის“ გამართვისთანავე იწყებდნენ შესაწევარის
შეკრებას, რასაც მოხვევები მეორენაირად „პატიობას“ (პატივისცე-
მას) ეძახდნენ. აქ შესაწევარის აკრფის ინიციატორად ჩვეულებისა-
მებრ „ეჯიბი“ გამოდიოდა. შესაწევარის სახით შეტანილ დახმარების
საშუალებად გამოყენებული ყოფილა ძირითადად ცხვარი, არაიშვია-
თად, ჭოჭყი (1 წლის ხბო), მატყლი, ტყავეული, ნაბად-ქსოვილი,
პური, თივა, გამონაკლისს შემთხვევაში ძროხა, ხოლო ბოლო დროი-
სათვის ფულიც⁷⁵.

აღმოსავლეთ საქართველოს მსგავსად მექორწინე ოჯახებისადმი
მატერიალური დახმარება და ნეფე-პატარძლისათვის ძღვენის მირთ-
მევა იცოდნენ დასავლეთ საქართველოშიც, სადაც იგი თავგადასაგ-
დების და გადასალოცავის სახელწოდებით გვხვდება⁷⁶.

საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებულ ნიჭს//
სანიჭარს შესაბამისი პარალელები მოეძებნება მსოფლიოს მრავალი
ხალხის საოჯახო ურთიერთობაში. ამ ჩვეულებას ადგილი ჰქონდა
სომხებში⁷⁷, შუა აზიის, ირანულენოვან მოსახლეობაში⁷⁸, ირანელ თა-
თრებში⁷⁹ და თითქმის ყველგან წინა აზიისა და კავკასიის ქრისტიან
და არაქრისტიან მოსახლეობაში.

თ. იველაშვილი იმოწმებს ბექას სამართლის 34-ე მუხლს, რო-
მელშიც ნათქვამია, რომ „სანიჭარი ვალია კაცისაგან კაცსა ზედა“
და ასკვნის, რომ ქორწილში სანიჭარის მიტანა ყოფაში დამკვიდ-
რებული სავალდებულო ნორმათა კატეგორიებს განეკუთვნებოდა,
რადგან ერთი კაცი მეორის წინაშე ქორწილში მისვლისას სავალდუ-

73 ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 52.

74 ს. მაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 178.

75 ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 282.

76 თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, თბ., 1955, გვ. 102.

77 ნ. ჩურსინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61.

78 Н. Кисляков, დასახ. ნაშრომი, გვ. 172.

79 Ф. Д. Люшкович, Некоторые этнографические данные о Татах
Ирана, Сб.: Этническая история народов Азии, М., 1972, с. 204.

ბულოდ თვლიდა თან სანიჭარი მიეტანა⁸⁰; ავტორი ემყარება ნ. ურბ-
ნელის ცნობას იმის თაობაზე, რომ „თუ ვინმე სანიჭარს ნებით არ-
გაიღებდა, სამართლით მაინც გადაახდევინებდნენ⁸¹. საქართველოში
ლი განიხილავდა რა ბუქას სამართლის 34-ე მუხლს მთელი მუხლი
სავეალდებულო სანიჭარის დაწესებით ცანონმდებელი ცდილობდა
გადაერჩინა ოჯახების არცთუ ისე მცირე რიცხვი. ქორწინების ხარჯ-
თა ტვირთის ქვეშ გატყულებისაგან⁸².

ერთგვარ ექვს უნდა იწვევდეს მკვლევარის ის მოსაზრება, რომ
ნიჭი // სანიჭარი სახელმწიფო კანონი იყო. კაცისაგან კაცსა ზედა-
ვალი შეიძლება მორალური ვალდებულება იყოს და არა სამართლე-
ბრივი. ურბნელის გამოკვლევაშიც არ ჩანს ცნობა თუ რომელი სა-
მართალის ძალით სჯიდნენ სანიჭარის არგადამხდელ კაცს (კონკრე-
ტულად არაა მითითებული სამართლის სახეობა, მუხლი და სხვ.),
ამასთან, ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილ ისტორიულ წყაროებში არსად
არ გვხვდება ცნობა, რომ ნიჭი სახელმწიფო კანონით იყო გათვალის-
წინებული (იგი იქ მხოლოდ საბოძვარს წარმოადგენს).

ნ. ჩურსინი წერდა, რომ ოჯახისადმი დახმარების წესი (ნიჭი)
წარმოადგენდა სამეზობლო (საუბნო) მატერიალურ დახმარებას, ახ-
ლად შექმნილი ოჯახისადმი⁸³. ვ. ითონიშვილი შენიშნავს, რომ ქორ-
წილში შესაწევარი ოჯახების ურთიერთდახმარების ისეთივე ბუნების
ჩვეულება იყო, როგორც ოჩხარი და კოლექტიური დახმარების რიგი
სხვა წესი⁸⁴. ასე რომ, ჩვენი ვარაუდით, ნიჭი // სანიჭარი // სანა-
წეო // გადასალოცი // თავგადასავლები, წარმოიშვა იმთავითვე იმ
მორალური ტრადიციის გამო, რომელიც განაპირობებდა ნათესავე-
ბის, ახლობლების, მეზობლების მიერ მექორწინე ოჯახისადმი დახ-
მარებას და ნეფე-პატარძლისათვის საჩუქრის გადაცემას. ის ფაქტი,
რომ თანამედროვე ყოფაში ნიჭი//სანიჭარი ძირითადად ნეფე-პატარ-
ძლის ძღვენს წარმოადგენს, ამას მოწმობს ჩვენ მიერ ზემოთ განხი-
ლული ეთნოგრაფიული მონაცემები. აქ მხოლოდ ნაწილობრივ ვხვდე-
ბით ისეთ ფაქტებს, როცა ნიჭს ნეფის მამას აძლევდნენ, რომელ-
საც შეეძლო იგი ქორწილის ხარჯების დასაფარავად გამოეყენებინა.

ფერეიდნელ ქართველებში კი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ,
ნიჭის ნატურალური შემადგენლობა (მაგ., ცხვარი) შედიოდა ოჯახის

80 თ. იველაშვილი, დასახ. ნაშრომი.

81 ნ. ურბნელი, ათაბაგნი ბუქა და ალბულა და მათი სამართალი, თბ., 1890, გვ. 157.

82 გ. ნადარეიშვილი, მენე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების ისტო-
რიიდან, თურნ. საბჭოთა სამართალი, თბ., 1976, № 1, გვ. 66.

83 ნ. ჩურსინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 62.

84 ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 284.

საერთო მოხმარებაში, უფრო ხშირად კი როგორც მოხრობელებმა ამბობენ, ნიჭის სახით ქორწილში სიძეს შეიძლება 40 ცხვარიც კი მოეგროვებინა და თუ იგი ოჯახს გამოეყოფოდა, მისი წყაყენეს ზრუნაღარი უფლება ჰქონდა; ქალის ნიჭი კი პატარძლის საკუთრებაა. ახლად შექმნილი ოჯახის მატერიალური ბაზისის შექმნას ემსახურებოდა ნიჭში შემოტანილი ფულიც, რადგან ბოლო პერიოდში ინდივიდუალური ოჯახების შექმნა საამისოდ გარკვეულ სახსრებს მოითხოვდა, ისე რომ, ნიჭის კუთვნილების საკითხი ოჯახის ერთიანობასა ან მისი მოსალოდნელი გაყრის შესაძლებლობაზე იყო დამოკიდებული.

თ. იველაშვილის გამოკვლევით, მესხეთ-ჯავახეთში სანიჭარი ოჯახის კუთვნილებას წარმოადგენდა, რომელიც გადაეცემოდა ვაჟის მშობლებს ქორწილის ხარჯების დასაფარავად, თუმცა მშობლებს შეეძლოთ ის ახალგაზრდებისათვის მიეცათ მთლიანად. როდესაც ოჯახი იყრებოდა, ქალის ქორწილში შეგროვილი სანიჭარი მთლიანად ქალს და მის ქმარს რჩებოდა, ხოლო ვაჟის ოჯახში შემოსული სანიჭარიდან, პური, საქონელი, ყველი ოჯახის საერთო საკუთრება იყო, და მას ძმები სხვა სახის საოჯახო ქონებასთან ერთად თანაბრად ინაწილებდნენ. თუ ახალგაზრდა რძალი გარდაიცვლებოდა ან რაიმე მიზეზით ქმარი მას მამის სახლში დააბრუნებდა, მისი ქორწილის სანიჭარი, მზითვთან ერთად ქალის მშობლებს უბრუნდებოდა. სხვა შემთხვევაში კი ქალის მშობლებს მხოლოდ მზითვს უბრუნებდნენ. მათ მისი მოთხოვნის უფლება არ ჰქონდათ, რადგან ქალის ქორწილში შეგროვილი სანიჭარი მათი ქალის და სიძის საკუთრებად ითვლებოდა, რამდენადაც ამ უფლებას ქალის შემდეგ სიძე ინარჩუნებდა. გარდაცვლილი ან რაიმე მიზეზით მამის სახლში დაბრუნებულ ქალს თუ ქმრის ოჯახში შეილი დარჩებოდა (ქალი თუ ვაჟი სულერთი იყო), მაშინ მისი მშობლები არათუ სანიჭარს, მზითვსაც ვერ მოითხოვდნენ, ვინაიდან ყოველივე ეს ბავშვის საკუთრებას წარმოადგენდა⁸⁵.

ფერეიდნელ ქართველებში ყველა შემთხვევაში პატარძლისათვის მოტანილი ნიჭი მისი საკუთრებაა. სიძის ნიჭი კი უმეტეს შემთხვევაში სიძეს რჩებოდა.

საბოლოოდ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ნიჭი//სანიჭარი ზოგადი ქართული მოვლენაა. ფერეიდნელმა ქართველებმა შეინარჩუნეს მისი ძველ-ქართული სახელწოდება. საერთოდ დახმარების ეს წესი შორეულ წარსულში უნდა წარმოქმნილიყო. თავდაპირველად მას ნატურის სახე ჰქონდა, ხოლო შემდეგ მასში გაჩნდა მამული, სხვადასხვა სახის ნივთები და ფული. ამასთან, იმთავითვე ნიჭი ნეფე-

85 თ. იველაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 77.

პატარძლის საჩუქარსაც მოიცავდა. ეს ორმაგი ბუნება ნაწილობრივ შემოინახა საქართველოს თანამედროვე ყოფამ და მათ შორის ფერე-
იღნელმა ქართველებმაც. აქ ნიჟის ნაწილს ოჯახი იყენებს ქორწი-
ლის ხარჯების დასაფარავად (თუ ასეთი საჭიროება არსებობს) უმე-
ტეს შემთხვევაში, კი ახლად დაქორწინებულის საჩუქარს წარმოად-
გენს. ჩვენი ვარაუდით, ეკონომიკურად სუსტ ოჯახებში შესაძლოა
მისი ნაწილი ქორწილის ანაზღაურებას დასჭირდეს, ხოლო ძლიერ
ოჯახებს საამისო აუცილებლობა არა აქვთ.

ცალკე უნდა შევხვით ფერეიღნელ ქართველებში ნიჟის გადა-
ცემის იმ ჩვეულებას, რომლის თანახმად ქალები თავიანთ ძღვენს
პატარძლისათვის მოწყობილ ხეზე ჩამოკიდებენ ან მის ძირში დაა-
წყობენ. რას წარმოადგენს ამ შემთხვევაში „ხე“ და რატომ სრულ-
დება მასთან ნიჟის გადაცემის ზემოთ აღწერილი ჩვეულება?

ქორწილის განტოტებული ბის დადგმა საკმაოდ გავრცელებულ
ჩვეულებას წარმოადგენდა მრავალი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფა-
ში. ფართოდ დამკვიდრებულა იგი საქართველოშიც. თვალსაჩინოე-
ბისათვის მოვიყვანთ ზოგიერთ კონკრეტულ მონაცემებს.

განტოტებული ხე საქორწილო სუფრის აუცილებელ სიმბოლურ-
სამკაულად იყო მიჩნეული ხევში, სადაც მას „კარაჩხას“ უწოდებენ.
კარაჩხას ტოტების წვერზე ძველად ჯვრების დამაგერბა აცოდნიათ,
ბოლო ხანებში კი ხუთქიმიანი ვარსკვლავის გაკეთება შემოუღლიათ.
ძველად ჯვარზე სამ-სამ სანთელს აანთებდნენ. ტოტებზე ჩამოცმული
იყო ვაშლები, მსხლები, ხოლო ტოტებს შორის გაბმულ ბაწარზე ჩა-
მოჰკიდებდნენ კანფეტებს, შაქრის ნატეხსა და ხილეულს⁸⁶. მოხეუ-
რი კარაჩხას მსგავსი უნდა იყოს მთიულური „ჩირაღდანი“, რომელ-
საც ნეფე-პატარძლის სახელზე დგამდნენ⁸⁷. მთიულებმა ქორწილში
ჩირაღდანთან ერთად ნეფე-პატარძლის სახელზე ჯვრის პურების მო-
ტანაც იცოდნენ, რომლის ქიშზე სამი ვაშლი იყო ჩამოცმული და
რომელსაც ნეფე-პატარძალი და ეჭიბი ინაწილებდა⁸⁸. ვაშლებით შემ-
კული ჯვრის მრგვალ პურში ჩამაგერბა. თაფლიან ჯამთან ერთად
ხონჩაზე მოთავსება, ჯერ კერის გარშემო შემოვლა და შემდეგ ნე-
ფე-დედოფლის სუფრაზე დადება ფშავლებმაც იცოდნენ, ისინი
„ჯვრის პურის“ გარდა (რომელზეც რიტუალური პურების აღწერი-
სას გვქონდა საუბარი) სუფრაზე მაშხალასაც დგამდნენ, რომელიც

86 ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 275.

87 ს. მაქალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930, გვ. 117.

88 იქვე.

ფორმით მთიულური ჩირაღდნისა და მოხეური კარაჩხას მსგავსი უნდა იყოს⁸⁹.

ქართლში გადასალოცის მირთმევის დროს ნეფის ქუჩაზე უნდა იყოს „ვისაც ვალი ევალეზოდა“, მიჰქონდა „ჩხა“, და „მეზებზე“ არსებობდა აწყობდნენ ნეფე-პატარაძლის წინ გაწყობილ სუფრაზე. ჩხას მიტანა ძალიან ახლობლებს სცოდნიათ. ამისათვის ისინი მოჭრიდნენ კვინჩხის ან ფშატის ტოტს (ბარჯლანა ხეს), გათლიდნენ, ქერქს ააცილებდნენ და ტოტებზე ჩამოჰკიდებდნენ ძაფებზე ასხმულ ჩირსა და ჩურჩხელას. სულ ზევით, წვეროში დასვამდნენ ქათამს, ხოლო აქეთ-იქით, ტოტებზე დაარქობდნენ ვაშლებს, რომლებზეც დამაგრებული იყო სანთლები⁹⁰.

აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ კარანჩხას//ჩირაღდანს//მამხალას ვ. ითონიშვილი აკავშირებდა დასავლეთ საქართველოს ყოფაში დამკვიდრებულ ჩიჩილაკთან, რომელიც კარგადაა ცნობილი სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში⁹¹.

განტოტებული ხე, რიტუალური დანიშნულებით გამოიყენებოდა სვანებშიც. ჯ. ონიანის აღწერილობით „კამარაი“ წარმოადგენს ხის პატარა ბოძზე დამაგრებულ რკალისებრად მოღუნული მცენარის ტოტებისაგან გაკეთებულ გვირგვინს, რომელზეც ჩამოჰკიდებდნენ ყოველნაირ ხილს (ყურძენს, ვაშლს, მსხალს), კვერცხებს, სხვადასხვანაირად შეღებილ, ყველისაგან გაკეთებულ მზის, მთვარისა და ფრინველების გამოსახულებებს, პურის თაველებს. წვეროში უკეთებდნენ მზისა და მთვარის ფიგურებს, ხოლო ტოტებზე თვალის სანთლებს ამაგრებდნენ, ასევე ჩამოჰკიდებდნენ ქალის თმასავით დაწულ ყველს. კამარაის დგამდნენ მიცვალებულის წლისთავისადმი მიძღვნილ სუფრაზე. ძველად იგი აღდგომის სუფრის აუცილებელი ატრიბუტი ყოფილა. აღდგომის დღესასწაულის კურთხევის შემდეგ, კამარაის სამკაულებს ბავშვებს უნაწილებდნენ, ხოლო ხის ნაკეთობას ოჯახის უფროსი წვეადა⁹².

ჯ. ონიანის აზრით, კამარაი არა მარტო სახელწოდებით (იგი სიტყვასიტყვით ცას ნიშნავს), არამედ შინაარსითაც (მორთულობის მიხედვით, ფორმით) ასოცირებულია ცასთან, ცის კამარასთან, ცი-

89 ს. მაკალათია, ფშვი, ტფ., 1934, გვ. 132.

90 მ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 115.

91 В. Ломинадзе, Встреча нового года у имеретин, СМОМПК, выпуск XIII, отд. II, Тифлис, 1892, с. 3—8; Т. Мамаладзе, Народный обычай и поверья гурийцев, СМОМПК, выпуск XVIII, отд. II, Тифлис, с. 19—23; თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1941, გვ. 42 და სხვ.

92 ჯ. ონიანი, სვანური კამარაი, ძველის მეგობარი, № 55, თბ., 1981, გვ. 31—

სარტყელასთან, მაგრამ ის როგორც სიცოცხლის ხე ასტრალური ფუნქციის გარდა არ გამოირჩეხავს ნაყოფიერების გამომხატველი ძალის შესაძლებლობასაც⁹³. ავტორი სვანურ კამარაის, რაჭვორც ნაყოფიერების ღვთაების გამომხატველ სიმბოლოს, უკავშირებს სხვადასხვა ბერძნების თაყვანისცემის ობიექტს, დიონისეს ხეს, ეგვიპტისა და მცირე აზიაში სხვადასხვა ღვთაების სახელზე აღმართულ ბოძებს და ასკენის, რომ „სვანური კამარაი ნათლად გვიჩვენებს სიცოცხლის ხის მოტივის ასტრალურ ხასიათს. იგი ხთონიური ღვთაების სიმბოლოა, მისი განსახიერებაა, რომლის ფუნქციები უშუალოდ უკავშირდება ნაყოფიერების ღვთაებას, როგორც ვეგეტაციური ბუნების მქონეს“⁹⁴

საყურადღებოა, რომ ჩვენ მიერ ზემოთ აღწერილ განტოტებული ხის სახეებთან ერთგვარ მსგავსებას პოულობს XVII ს. გერმანელი მოგზაურის ადამ ოლეარიუსის მიერ სპარსულ ქორწილში აღწერილი ხე. ოლეარიუსის ცნობით, სპარსელები ქორწილში, მე-2 და მე-3 დღეს საქორწილო მაგიდაზე დგამდნენ დიდ თასს, რომელიც სავსეა ხილითა და ტკბილეულით. მის შუაგულში აღმართულია ხშირტოტებიანი ხე, რომელზეც ჩამოკიდებულია სხვადასხვა სახის ხილი და ტკბილეული⁹⁵.

ამრიგად, ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული ხასიათის ლიტერატურული მონაცემები საშუალებას გვაძლევს აშკარა მსგავსება დავინახოთ ფერეიდნელი „მოსაგლეჯი ხისა“, და ზემოთ, ტექსტში აღწერილი განტოტებული ხის სახეებს შორის.

ფერეიდნელთა „მოსაგლეჯი“ ხე წარმოადგენს პატარაილისათვის ქორწილზე ქალების მიერ მორთმეული ნიჭის და ამით გამოწვეული პატარძლისადმი გამოხატული პატივისცემის ობიექტს. მოსაგლეჯი, ანუ ნიჭის ხე, თავისი შინაარსით (მისი ხშირი ტოტები დატვირთულია ნაყოფიერების მომცემი სიმბოლური მნიშვნელობის ხილით: ვაშლებით, ბროწეულით, ტკბილეულით, წვრილი ფულით, მონეტებით) ნაყოფიერების მომცემი სიმბოლური დანიშნულების სიცოცხლის ხეა, რომლის არსებობაც საოჯახო ურთიერთობაში, ხის კულტთან კავშირში უნდა განიხილებოდეს. ვ. ბარდაველიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სიცოცხლის ხის სიმბოლო ხალხურ რწმენაში წარმოადგენდა ნაყოფიერებისა და უკვდავების მომნიჭებელ ასტრალურ ღვთაებათა სავანეს“⁹⁶. ვ. ჩიტაიას აზრით, „სიცოცხლის ხე წარმოად-

⁹³ იქვე.

⁹⁴ იქვე.

⁹⁵ Оларни Адам. Подробное описание, с. 800.

⁹⁶ В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования, с. 54, 81.

გენდა ამლორძინებელ, გამანაყოფიერებელ და მაცოცხლებელ ძალას⁹⁷.

ვფიქრობთ, რომ განტოტებული ხის არსებობა ფეროიდულ ქართველებში უძველესი დროიდან უნდა მომდინარეობდეს. ქორწილში მისი დამკვიდრება და ნიჟთან დაკავშირება ნეფე-პატარძლის ბედნიერი ცხოვრების, გამრავლება-განაყოფიერების და ხანგრძლივი სიცოცხლის მაუწყებელი სიმბოლოა. შესაძლოა, იგი, როგორც სიცოცხლის ხე, თვით პატარძლის იმიტირებულ სახეს წარმოადგენდეს, ვინაიდან ქორწილში ოჯახისა და მექორწილეების მთავარი ყურადღება „ახალძალს“ (პატარძალს) ეთმობა. განტოტებულ ხესაც მის სახელზე დგამენ. გაწყობილი ხის ნიჟი და სამკაულები, ასევე სუფრის (რომელზეც ეს ხე დგას) შემადგენელი ელემენტები (ტკბილეული, რიტუალური პურები, ხილი) პატარძლის სახელზეა მოტანილი, ხეს მექორწილე ქალები უმღერაინ და ლოცავენ იგივე სიტყვებით, როგორც თვით პატარძალს სიუხვე-ბარაქიანობის სიმბოლური დანიშნულებით, ამიტომაც გვესახება ვარაუდი, რომ განტოტებული ხის მორთვა და მასთან დაკავშირებული რიტუალი თვით პატარძლის სახიერი წარმოჩენის ჩვეულება უნდა იყოს, რადგან, ბუნებრივია, სიცოცხლის ხეში მისი იმიტირებული ასახვა, მას ოჯახის ნაყოფიერებისა და სიუხვე-ბარაქიანობის მომცემ ძალად წარმოგვიდგენს.

⁹⁷ გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის შოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენიშეის მოამბე, ტ. X, თბ., 1941, გვ. 319.

მეხუთე თავი

ქორწილი

1. მაყრიონის წვიმა და მისი წვიმების უფლება-მოვალეობანი

ა. „ლალას კაცი“ — „მახარობელი“

ოვზის (სადილის) მომზადებისა და აბანოში შესრულებული რიტუალური განბანვის შემდეგ, ვაეის ოჯახში, საღამო ჟამს, კვლავ ამღერებდნენ „სტირ-ნალარას“. ვაეები შეკავშმავდნენ ცხენებს, ქალები გაამზადებდნენ გზაში წასადებ საგზალს (ტკბილეულს, ნამცხვრებს, ხილს, სასმელს) და მაყრიონი „ახანძლის“ (პატარძლის) მოსაყვანად გაემგზავრებოდა.

ჩვენი მთხრობელების გადმოცემით, მექორწილეთა რაოდენობა ძველად არცთუ ისე დიდი იყო, მათი რიცხვი ოჯახის მატერიალურ შესაძლებლობაზე იყო დამოკიდებული. „ძველად დაგყონაღეთ-ყე (მოვიწვევდი) ბიძაშვილებს, მეზობლებს, ალაღიებს (დედის ძმებს), მინაძ-ლა რო იყო ჩონ ქართველები, იმეფთან წასლა-მოსლა გვქონდა და იმებმაც, რომ ჩონ დაგყონაღიან-ყე. ახირ (ახლა) იქა ეგრენ არი, სოფლებიც გადიდებულა, ბევრ ხალხია შიგა. ათიათასილა შექნილა სოფელჩი ხალლი და არა ქნდების (არ ეწყობა) ათი ათა ხალლი ერთ სახჩი, ორ სახჩი, სამ სახჩი დაჰსო. ის არი, რო, ის რო, მასალან (მაგალითად), მე მაწვევს და დამყონაღავს (მიმიწვევს) მეც იმის დაგყონაღავ“¹.

ბუნებრივია, მექორწილეთა რაოდენობის გაზრდასთან ერთად იზრდებოდა მაყრიონის შემადგენლობაც. მთხრობელის თქმით, „ანს ორმოცი ორმოზდა ათი მაღლა, დაბლა რო არიან, ემეფს დაიძახიან მაყრის კაცსა“. ძველად მაყრიონში შედიოდა მეთოფეებიც, რომელთა რიცხვიც მაყრიონის რიცხვთან ერთად განისაზღვრებოდა „ახლა

¹ მთხრობელის ტექსტი ჩაიწერა მაგნიტოფონზე ფერეიდუნ შაქრში 1969 წ. და გამოაქვეყნა მ. თოდუამ. იხ. მ. თოდუა, ქართულ-სპარსული ეტიუდები, თბ., 1975, გვ. 81.

ხო აღარ არი თოფი, წინა იყვის-ყე, ორმოცი, ოთხმოცი, მეთოფე-
წაიღიან-ყე ანქა².

ფერეიდნელთა ტრადიციის თანახმად, სიძე მაყრიფქურ³ უფ² უმუ-
ლიოდა. იგი „ნეჯიფის“ (ეჯიბის) სახლში რჩებოდა დეკატარქლის
მხოლოდ მისი მოყვანის შემდეგ, „სანთიობო“ ოთახში ხვდებოდა.

შემადგენლობის მიხედვით ფერეიდნელთა მაყრიონის მთავარი
წევრები იყვნენ: „ნეჯიფი“ (ეჯიბი), ხელისმომკიდე, „ლალას კაცი“
(„მეჩირალდნე“) და „მაყარი“ — ქალი, რომელსაც მაყრიონის სხვა
წევრებისაგან განსხვავებული ტანსაცემელი ეცვა. მთხრობელის თქმით,
„შაიქნების ერთი დედაკაცი, რო. წაიდეს ახანძალთანა და ანქ (აქ)
ახანძალს მაპყვეს. ემას დაიძახიან მაყარსა. ეს მაყარი ერთ ჩიქილა-
ზეგა (თავსაბურზე) „კოკოშას“ (ნიშანს) გაიკეთებს და დაეტყობის
რო ეს მაყარია“³. მაყარი ოჯახის ახლობელი, შედარებით ასაკოვანი,
გათხრვილი, მრავალშვილიანი, დედმამიანი, ბედნიერი ქალი უნდა
ყოფილიყო. ზოგჯერ ოჯახი მაყარს ბავშვის დაბადებიდანვე შეარ-
ჩევდა; ძეობის დროს შეასახელებდნენ ვინმეს, „როცა ეს ბავშვი
დავაქყაცდება და ცოლს მოიყვანს შენ მისი მაყარი იქნებოი“. მაყარს
ვაყის ოჯახი პატივისცემით ეპყრობოდა, ოჯახის ახლობლად თელი-
და და დღესასწაულის ან სხვა რაიმე ღირსშესანიშნავ დღეებში მის-
თვის ძღვენი მიჰქონდა.

მაყრიონში ერთ-ერთი მთავარი ადგილი ეკირა „ლალას კაცს“
(მეჩირალდნეს), ახალგაზრდა ყმაწვილს, რომელიც ხელში ანთებული
„მაშხალითა“ და „ჩირალით“ (ჩირალდნით) წინ მიდიოდა და მაყრი-
ონს გზას უნათებდა. ლალას კაცი ცდილობდა მაყრიონის სვლის
დროს სულ მოწინავე ყოფილიყო, პატარძლის სახლთან მიახლოები-
სას საკმაოდ დაწინაურებულიყო, რათა ოჯახისათვის ეხარებინა მაყ-
რიონის მოახლოება (იგივეს იმეორებდა იგი პატარძლის წამოყვანის
შემდეგ ვაყის სახლთან მიახლოებისას).

ლალას კაცი ცხენით შეიჭრებოდა მექორწილე ოჯახში, თოფს გა-
ისროდა და ხმამაღლა იძახდა „მაყრიონი მოდის, მაყრიონი მოდისო“.
მაშხალას სახლის ბანზე შემოდგამდა, ქალის მამისაგან ან ძმისაგან
მოწოდებულ „შარბათს“ შესვამდა და გამოცლილ თასს სახლის დე-
დაბოძზე მიანარცხებდა, თან მსწრაფლ გამობრუნებას ცდილობდა,
რადგან ქალის ოჯახის მექორწილენი უყვიროდნენ, კაკალს, ხმელ
ხილსა და ბროწეულის მარცვლებს ესროდნენ, ამასობაში ქალის ძმა
„მახარობელს“ ხელზე წითელ ან ჭრელ ნაჭერს გაუკეთებდა და

2 იქვე, გვ. 45.

3 მ. თოდუა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 45.

წყვილ წინდას ან სხვა რაიმე ნივთს აჩუქებდა. უკან გამობრუნებულ რა ლალას კაცი ისევ მაყრიონს შეუერთდებოდა.

ვიდრე შევეუდგებოდეთ მაყრიონის შემადგენლოში (მცხეთა წვერების) ფუნქციითა გარკვევას, მოვიტანთ „მაყრიონის სვლის“ მნიშვნელობას, რომელშიც ნათლად გამოიკვეთება თითოეული მათგანის როლი, რაც თავის მხრივ დაკავშირებულია როგორც მაყრიონის სვლის წესთან, ასევე პატარძლის „დახსნისა“ და მისი ვაჟის ოჯახში შეყვანის რიტუალთან.

მთხრობელთა გადმოცემით, „ახანძლის“ მოსაყვანად წასული მამაკაცები გზაში სიმღერითა და „შეშრობით“ (მხიარულებით) მიდიოდნენ. ცეკვავდნენ და თამაშობდნენ სხვადასხვა თამაშობებს. ესენია „ჩოფი“ (ხელსახოცებით თამაში), „ჩუბბაზი“ (ჯოხური, ანუ „რიკტაფელა“), „აზმანდრობა“ (დაჭერობანა), „გოლბაპარა“, და სხვ.⁴

მთხრობლის თქმით, ისინი ეზოში ისვრიან თოფს, მღერიან, მხიარულობენ, ხოლო როცა „შიდიანი-ყე სოფელჩიგა, დაიკივლიანი-ყე (დაიძახიანი) „შაბო-შაბო“⁵ და აბაბაზი⁶ დაჰციხიან და ფოფებს დააყრიან“. ქალის მამის „ეზოში“ შესვლისას ვაჟის მაყრიონს დამხედური მექორწილენიც შეძახილებით ხვდებოდნენ, ისინი მოსულებს ესვროდნენ ქიშმისისა და ბროწეულის მარცვლებს, ხმელ ხილს, ვაშლს, კაკალს. სახლში პირველი მაყარი ქალი შევიდოდა, მას ნეჭიფი და ხელისმომკიდე მიყვებოდა, შემდეგ კი დანარჩენი მაყრიონი. ამ დროს კი ვაჟის მამას სასტუმრო სუფრა უკვე გაწყობილი ჰქონდა. როგორც მთხრობელები გადმოგვცემენ, „ანქაცა რამე დოუჭერია-ყე თადარუქი და დოუკლავ-ყე ყოჩი და ცხორი და ესები, გოუკეთებია-ყე თავისთავისაც ფლავი ბრინჯისა ანქაც კარგად უყურებენ ამალამა და დილობას“⁷. მამაკაცებს „ბირუნში“ (გარეთ, აივანზე ან ეზოში) უშლიდნენ სუფრას, ქალებს კი ენდერუნში (საქალებო ოთახში), სადაც მათ უმასპინძლებოდნენ ჩაით, ტკბილეულით, ხილით. პატარძალი მისთვის საგანგებოდ განკუთვნილ ადგილზე მაღალ ბალიშებზე იჯდა, მის წინ კი იატაკი ხალიჩებითა და ყვავილებით იყო მოფენილი. აქვე პატარა მავიდაზე სარკე და ჭიქით წყალი იდგა, ასევე ტკბილეულითა და ხილით სავსე თასი. პატარძლის სამყოფს წინ ჭრელ-ჭრელი ყვავილებით მოჩითული „ფარდე“ ჰქონდა ჩამოფარებული, ისე რომ მის მიღმა ქალი არ ჩანდა. ახანძლის წაყვანის შემდეგ

4 თამაშობათა ზუსტი აღწერილობა და მისი ანალიზი ვერ შეგძენილთ რეპატრირებულებთან შეკრებილი სხვადასხვა ეთნოგრაფიული მასალების სიმციროს გამო.

5 შაბო-შაბო შემოკლებული ფორმაა შად-ბაშის, ანუ შაბაშისა (რაც მხიარულად, ბედნიერად ყოფნას ნიშნავს). იხ. მ. თოდუა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 924.

6 აბაბაზი — ხმამაღალი შეძახილი.

7 მ. თოდუა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 45.



კაბა-ჟოსტანი (ჯოთი)



ცხრეტი



ჩიქილა

მხატვარი ნ. თანდუშაიძე

ტაბ. 2

ამ „ფარდეს“ დაღე ჩამოსწიდა და სიძის სახლში, სანთიობო ოთახში ჩამოკიდებდა.

პატარძალს რომ ჩაეცვა, ამის ნებას მამა იძლეოდა. მას ამის შესახებ მაყარი ქალი სთხოვდა. თანხმობის მიღების შემდეგ, როგორც მოხრობელები ამბობენ, „ახანძალს შაჰკაზმავედნენ“.



პატარძალს აცმევდნენ სიძის მიერ წინასწარ გამოგზავნილ ტანსაცმელს. საქორწინო ტანსაცმელში შედიოდა გრძელი, სრულმკლავებიანი „ზირფირანი“ პერანგი და „ჯირყა“ — თეთრქვეშევსრული (ტოტებიანი შარვალი), გოფირებულ, გრძელი, თეთრქვეშევსრული მასზე ზემოდან წელში გამოყვანილი კაბა, კაბის ზემოდან ევროპული ყაიდის „ქოთი“ კოსტიუმი); თავზე ახურავდნენ „ლეჩაქს“ (შუბლის დასაფარავს) და „ჩიქილას“ (გრძელ ფერად მოსახვეველს); ბოლოს სახეზე გადააფარებდნენ ვარდისფერ „კაკალას“ ქსოვილს, რომელიც მთელ ტანს უფარავდა. ფეხზე აცმევდნენ ევროპული ყაიდის ფეხსაცმელს (ქუსლიანს). გულმკერდსა და ხელებზე (მკლავებზე) უკეთებდნენ სხვადასხვა თვლებისაგან ასხმულ სამკაულებს (იხ. ტაბულა — საქორწინო ტანსაცმელი).

პატარძალს აცმევდა ახლობელი, დედმამიანი, გათხოვილი და ქმარშვილიანი ქალი. ჩაცმას ესწრებოდნენ ქალიშვილებიც, რომლებიც უხმარებოდნენ ჩაცმელს. ჩაცმულ პატარძალს ძმა შემოართყამდა ქამარს, რომელზეც შიდა მხრიდან პურის ნატეხს და შაქარს ჩამოკიდებდა. ბოლოს, როცა ქალს ფეხსაცმელი უნდა ჩაეცვა იგი თითქოს გაჯიუტდებოდა, ამიტომ მაყარი ქალი მას ტკბილეულით ან რაიმე სხვა ნივთით დაასაჩუქრებდა და წასვლაზე დაითანხმებდა, მაგრამ მისი ოჯახიდან გამოყვანისა და წაყვანის უფლება მხოლოდ ხელისმომკიდესა და პატარძლის ძმას ეკისრებოდა. პატარძალს როცა სახლის ბანზე გამოიყვანდნენ, მას იქ დედ-მამა დაემშვიდობებოდა, ისინი ქალს დალოცავდნენ და თავზე შაქარს გადააყრიდნენ, ახალგაზრდები კი უმღეროდნენ: „პიკლი ქისა, ფულის ქისა, ხეირო ნესა“.

პატარძლის წამომყვანი მაყარიონი გზაში ისევ მხიარულებითა და ცეკვა-თამაშით მოდიოდა. მექორწილე ვაჟები ერთმანეთს უჩვენებდნენ ქალის სახლში — მეჯლისზე მოპარულ ნივთებს (დანას, ხის ან თიხის პატარა ჯამებს და სხვ.), რაზეც ბევრს იცინოდნენ და მხიარულობდნენ.

სიძის სოფელთან მიახლოებისას „ლალას კაცი“ დაწინაურდებოდა და პირველი ამცნობდა ოჯახს მაყარიონის მოახლოებას. იგი ცხენით შეიჭრებოდა ეზოში და წითელ ხელსახვევს ააფრიალებდა. ამჯერად მას აღარ ესროდნენ სხვადასხვა საგნებს, პირიქით, ტკბილეულითა და „შარბათით“ უმასპინძლდებოდნენ, ასევე რაიმე ნივთით დაასაჩუქრებდნენ (წყვილი წინდით, პერანგით, ქოთის პირით, სა-

8 ზ. შარაშენიძის მიერ ჩაწერილ მასალაში ხელისმომკიდებელ გამოდიან სიძის ძმა და პატარძლის ძმა, ამასთან ხელისმომკიდეთა არჩევა სახელდახელოდ ხდება (იხ. ზ. შარაშენიძე, ახალი მასალები ფერეიდნელი ქართველების შესახებ, თბ., 1969, გვ. 32). ჩვენ ინფორმატორებთან შეკრებილი მასალებით კი ხელისმომკიდები არიან წინასწარ შერჩეული სიძის მეგობარი (არა ნათესავი) და პატარძლის ძმა.

თუთუნეთი და სხვა), რის შემდეგაც ლალას კაცი უკან გამობრუნდებოდა და მექორწილებს შეუერთდებოდა.

როცა მაყრიონი ნეფის სახლს მიუახლოვდებოდა, სადღეღამთილო შემოეგებებოდა. მთხრობელის თქმით, წინასწარ „მაჯმაზე დააწყობს სარკეს, წყალს, დაიდევს ქერს, ხორბალს დაყრის-ყუ, ფულსაც დაიდებენ, ხილსაც დაიდებენ, მუხუდოსა და ჩამიჩისა და ემეფსა დაიდებენ; გამოუა იმაშინა დედამთილი, ექ რო მოვლენ, ამ შორსა, დაინახვენ, რომ დედამთილი გუნდაო! ექ რო შაინახვენ, დედამთილი გამუა ემ მაჯმითა და წავა ემის წინ, ჩირალით ანთებული. და მივლენ და პირველად წყალს აიღევს და მიაწკაპწკაპებს პირზედა ახანძალსა, მევორედა ემ ქერსა გადაყრის თავზე, მესამედა ხორბალს გადაყრის თავზე, მეოთხედ ხილს გადაყრის თავზე, მეხუთედა ფულს გადაყრის და ყმაწვილებიცა შემეხვიან და დარბიან თავის ქენარ-ქენარზეა და არჩევენ ემეფსა“⁹.

ნეფე ამ დროს ნეჯიფის სახლშია, იგი ბანზე დვას და იქიდან ფარულად ადევნებს თვალს მაყრის მოსვლას. მთხრობელის თქმით, „მაითხოვენ ნეფესა. ნეფე დამალულია, წავლენ, ივლიან, ნეფეს მაჰკიდებენ და გამაიყვანენ, ძალით მაიყვანენ გადმოხედვენ, აი ესეც ნეფეო, ნეფე რო მიაბრუნენ, მამამთილს მაითხოვენ. მამამთილი ამ ბიჭისა, ნეფესი მამა შაიქნების. ახლა ამას მაიყვანენ, ასენიცა ამ დროს გამაიყვანენ ახლძალს, ესე ახლძალი არიო, დალაგდებიან და კარგად ემეფსა უყურებენ“¹⁰.

სახლში შესვლის წინ, პატარძალს ფეხებთან ცხვარს დაუწვენდნენ (მთხრობელთა თქმით, ადრე ფეხებში გამოუკლავდნენ) და ეუბნებოდნენ „მე შენი ყურბა, მე შენი ყურბაო“ (შენი მსხვერპლი ვარო). ხელისმომკიდე ფულს აძლევდა ცხვრის პატრონს, რომელიც მას ნეჯიფს გადასცემდა (ადრე კი ნეფე-პატარძალი სისხლზე გადააბიჯებდნენ და შინ ისე შევიდოდნენ); შესასვლელში პატარძალს და მაყრიონს თავზე აყრიდნენ „ჭარალიკს“ (მოხალულ მცენარეულ ნაყოფს). ბროწეულის მარცვლებს და ქიშმიშს. ახალგაზრდა ქალები კი მღეროდნენ შემდეგ სიტყვებს:

„ყოლბალი გეცო ხელზეგა, აწრაფი გემა ყელზეგა
ხელი მეგეცა ხელზეგა, აწ ერთი ხელი წელზეგა
შენა ხარ ჩემი დელბარი, ხელსაყენ შემოსენ ტარი“¹¹.

9 მ. თ. დ. უ. ა. დასახ. ნაშრომი, გვ. 46.

10 იქვე.

11 სიმღერის ტექსტი ამოღებულია ი. კვიციანიძის დღიურებიდან, რომლის ნაწყვეტები გამოქვეყნებულია ვაზ. ბახტრიონში, № 18, თბ., 1922.

ამით მთავრდებოდა ახალქლოს ოყვანა, რასაც მოსდევდა „მეჯ-
ლისი“ (საქორწილო ლხინი), რომელზეც შემდეგ გვექნება საუბარი.
ამჯერად კი შევეცდებით გავარკვიოთ მაყრიონში შემავალი წვერების
ფუნქციები. უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას შევაჩერებთ „ლა-
ლას კაცზე“, რომელიც ჩვენი აზრით, ჩვეულებრივი მეჩხრადნის
გარდა იმ საგანგებო მისიას უნდა ასრულებდეს, რომელიც „მახარობ-
ლის“ ფუნქციას გამოხატავს და რომელიც კარგადაა ცნობილი რო-
გორც საქართველოს ისე მსოფლიოს სხვა მრავალი ხალხის ეთნოგ-
რაფიულ ყოფაში, საკითხის გარკვევისათვის მოვიშველიებთ ზოგი-
ერთ შედარებას.

ძველი მოხეური ჩვეულების მიხედვით, ნეფის სოფელს მიახ-
ლოებული მაყრიონის შემადგენლობიდან „მეგოდრე“ გამოცალკევდებოდა და სასიხარულო ამბის შესატყობინებლად სწრაფად გაეშურებოდა მექორწილეთა სახლისაკენ. მახარობლად მოსულ მეგოდრეს სოფლელი ახალგაზრდები შეხვედრისთანავე ცემას დაუწყებდნენ, ხოლო ის თავის მხრივ გაიძახოდა „მე ვარ მახარობელი, სახლის გამხარებელი“. მახარობელის ცემა მანამდე გრძელდებოდა, სანამ ის სახლში არ შევარდებოდა და საკიდელს ხელს არ ჩაავლებდა... მახარობლად მისულ მეგოდრეს მეგოდევები (მხარეულები) არყით სავსე ღოჭს ან ტიკორას მისცემდნენ, ხოლო ის მალევე უკან გაბრუნდებოდა მაყრიონთან შესახვედრად, თან თითო ყანწს ყველას ჩამოურიგებდა (გარდა ნეფისა, რომელიც საერთოდ ქორწილის განმავლობაში სასმელს არ ეკარებოდა). ამის შემდეგ მხედრები წამოიწყებდნენ „მაყრულს“ და დამბაჩების სროლით სოფელში შედიოდნენ¹².

მესხეთ-ჯავახეთში როცა მაყრიონი ქალის მოსაყვანად მიდიოდა, ქალის ოჯახის მიახლოებისას, ნეფე გაგზავნიდა მახარობელს, რომელსაც თან მიჰქონდა პური; შევიდოდა თუ არა ქალის ოჯახში იგი მაშინვე დაიძახებდა: „მე ვარ მახარობელი, ოჯახის გამხარებელი, დაგვიცალე დარბაზიო, ნეფე მოდის ლამაზიო“. მახარობელს მიაართმევდნენ ჯამით არაყს, იგი არაყს შესვამდა, ჯამს ძირს დაანარცხებდა და იტყოდა „ასე დაიმტვრეს თქვენი მტერიო“. მახარობელს მხარზე გადაკიდებდნენ ერთ წყვილ ჭრელ წინდას, მიუტანდნენ მწვადს, არაყს და სხვ.¹³ გ. ჩურსინის ცნობით, კახეთში მახარობელი, რომელიც მაყრიონის სვლის დროს დაწინაურდებოდა, ქალის ოჯახში პირველი მიდიოდა, ისვროდა დამბაჩას და ამით ამცნობდა მის მშობლებს მექორწინეთა მოახლოებას, მას საჩუქრად აბრეშუმის ხელ-

¹² ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 250.

¹³ ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 92.

სახვევს აძლევდნენ, რომელსაც იგი ან მკლავზე იკეთებდა ან ცხენს შემოახვევდა კისერზე, შემდეგ კი უკან გამობრუნდებოდა და მაყრიონს უერთდებოდა¹⁴.

ქართლში დამოწმებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან თანამედროვე ნეფის სოფელთან მიახლოებისას, რამდენიმე ახალგაზრდა, რომელთაც გული ერჩოდა და თავიანთი ცხენების იმედი ჰქონდათ, დაწინაურდებოდნენ თითოეული მათგანი ცდილობდა, ადრე მისულიყო ქალის ოჯახში და ეხარებინა ნეფის მოახლოება. ის ვინც პირველი შეაქვნიებდა ცხენს ეზოში, მახარობელი იყო, რომელიც სიძეს მიუახლოვდებოდა თუ არა, თოფს ესროდა სახლის ბანზე დამაგრებულ მაშხალაზე დარტობილ ვაშლს და ვეჯაკობად ჩაეთვლებოდა, თუ მას ჩამოაგდებდა. იგი ეზოში შესვლისას დაიძახებდა: „მე ვარ მახარობელი, სახლის გამხარებელი, მიჭამია ბალი, ამიხვიეთ თვალი“. ანდა, „ვიამე, მხარში დავიჭერი, შემიხვიეთო“. მას ქალის დედა მკლავზე წითელ ქალღაიას შეაბამდა, ამავე დროს მიაწვდიდნენ ჯამით ღვინოს, ის დალოცავდა ნეფე-პატარძალს, შესვამდა ღვინოს, დაცილილ ჯამს კი მიწაზე დაანარცხებდა, ან ჭერს მიახლიდა და დაამსხვრევდა. ამის შემდეგ გამობრუნდებოდა და გზაში შეეგებებოდა ნეფეს¹⁵.

მახარობლის გაგზავნასთან დაკავშირებით საინტერესო მასალაა დამოწმებული აჭარაში. აქ სასიძოს ოჯახთან მიახლოებისას გზაშივე შეარჩევდნენ მახარობლად ქალის ნათესავ ვაჟს და დააწინაურებდნენ „მუჯღევს“. მას გაატანდნენ სპეციალურად დედოფლის მიერ შეკერილ და დაქარგულ ბალიშს „მუჯღე ბალიშს“ (ბალიში წითელი ფერისა იყო და აბრეშუმის პირი ჰქონდა გადაკრული, შუაში სარკე ჩაკერებული და ირგვლივ ვარდებით ამოქარგული („სარკე შეიძლება ცალკეც წაეღო მუჯღევს). მახარობელს ვაჟის ოჯახის უფროსი ეზოს გარეთ ეგებებოდა. ბალიში მახარობელს სიძისათვის უნდა მიეცა (რომელიც მისი თხოვნით გამოვიდოდა გარეთ), მაგრამ ჭერ აწვალეზდა, რამდენჯერმე ტყუილად გაუწვდიდა ხელს, შემდეგ კი გაუქნევდა და ესროდა. სასიძოს ბალიში უნდა დაეჭირა და გატყუულიყო, თუ ვერ დაიჭერდა სიცილს დააყრიდნენ და შეარცხვენდნენ. მასპინძლები მახარობელს შარბათს დააღვინებდნენ, მხარზე წითელ მოსახვევს გაუკეთებდნენ და შამფურით — „შაშლითი“ დაასაჩუქრებდნენ. მუჯღევი უკან ბრუნდებოდა და უერთდებოდა მექორწილებს. ამის შემდეგ ვაჟის ოჯახიდან ბავშვები და ახალგაზრდები მაშხალეზით დაიძვრებოდნენ მექორწილეთა შესახვედრად¹⁶.

14 Г. Чурсин, Народные обычаи и верования Кахетии, Тифлис, 1905, с. 53.

15 ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1979, გვ. 86.

16 მზ. ბეჭაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64.

მახარობლის მონაწილეობა საქორწინო მაყრიონში დასტურდება არამარტო ქართული ეთნოგრაფიული მასალით. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს: ე. პეშჩეროვას შუა აზიის ირანულენოვან მუსახელებოდაში, კერძოდ იალნობში დამოწმებული ჰქონდა ჩვეულებური რომლის თანახმად, სიძის ოჯახში პატარძლის მოსაყვანად გამგზავრებულ მაყრიონს, გზაში ხვდება ქალის მხრიდან ქალის გვარის წარმომადგენელი მაცნე — „შადეახტი“, რომელიც იწვევს სიძეს. კარატაგსა და ვახიოვალოში ვაყის ოჯახიდან შადეახტის სახით იგზავნება ახალგაზრდა მარდი ბიჭი, რომელიც მიუახლოვდებოდა თუ არა ქალის სახლს, დაიძახებდა, მექორწილენი მოდიანო და ცდილობდა მალევე გამობრუნებულყო უკან, რადგან ქალის სახლში შეკრებილი მექორწილენი, როგორც კი დაინახავდნენ ბიჭს, მაშინვე გამოედევნებოდნენ და ცდილობდნენ მის დაჭერას. თუ დაიჭერდნენ თავზე ნაცარს გადააყრიდნენ, ზოგჯერ წყალს ასხამდნენ და სველ ნაცარს უტენიდნენ პირში. ამასთან, „შადეახტს“ ასაჩუქრებდნენ სახლში დამზადებული ქსოვილით. საჩუქრის მიღების შემდეგ ბიჭი მალე გარბოდა, რათა კვლავ ნაცარი არ დაეყარათ და წყალი არ გადაესხათ¹⁷.

6. კისლიაკოვი ტაჯიკური ქორწინების წეს-ჩვეულებათა ფართო ანალიზისას მახარობლის ფუნქციის შესახებ წერდა, რომ მისი არსის ახსნა ძალიან ძნელია, მკვლევარის ვარაუდით ის უნდა წარმოადგენდეს მოტაცებით ქორწინების გადმონაშთს, რადგან მახარობლის შეხვედრის მოქმედებაში ჩანს როგორც მისი დაღევენების, ასევე დაცინვის მხარეები, რაც გარკვეული წინააღმდეგობის ინსცენირებულ წარმოდგენას ჰგავს¹⁸. ამ ვარაუდის საილუსტრაციოდ მას მოჰყავს, მაგალითად, ტაჯიკებში გავრცელებული „ბარფის“ ჩვეულება, რომლის მოკლე შინაარსიც ასეთია: „როგორც კი სოფელში პირველი თოვლი მოვა, ვინმე მაცხოვრებელთაგანი დაწერდა პატარა ბარათს სახელწოდებით „ბარფს“ (თოვლს), რომელსაც მიაწოდებდა ხელში პირველ შემხვედრს და თითონ მსწრაფლ გარბოდა. წერილის მიმღები დაედევნებოდა და, თუ მაცნეს ვერ დაიჭერდა, მაშინ ვალდებული იყო მას გამასპინძლებოდა იმით, რაც ბარათში იყო ნაჩვენები (ხილი, ტკბილეული ან სხვა რამ). თუ დაიჭერდა, მაშინ ის მაცნეს ყოველნაირად დასცინოდა, სახეზე უსვამდა ფერფლს, ან მურს, ან ვირზე უკუღმა შესვამდა და სოფელში გაატარებდა. კისლიაკოვის აზრით, „მაცნე“ („ბარფის“ ჩვეულებაში) პირველი თოვლის მოსვლის მათწყებელია სოფელში, რაც მცხოვრებთა სამეურნეო ყოფისათვის

¹⁷ Кисляков, Семья и брак у таджиков, Указ. работа, с. 100.

¹⁸ Кисляков, Указ. работа, с. 100.

საზიანოა და უსიამოვნების მომტანი. ამის გამოა, რომ მას დასცინიან და სჯიან კიდევ¹⁹.

თუ ჩვენ „მახარობელს“ „მაყრიონის“ მიზნის გამოქვეყნებულ მისი სურვილის მაუწყებლად ჩავთვლით, მაშინ გასაგებია უნდა იყოს მასპინძლის ხმაურიანი შეხვედრა საწინააღმდეგო რეაქციით, სხვადასხვა საგნების სროლით. ხომ არ შეიძლება, ეს ფაქტი იმ მოსაზრებით აიხსნას, რომ ქალის ოჯახი თითქოსდა წინააღმდეგობას უწევს მაყრიონს ქალის წაყვანის თაობაზე? მათთვის უსიამოვნოა ის ფაქტი, რომ მახარობლის ცნობით მაყრიონმა ქალი მალე უნდა წაიყვანოს, მოწყვიტოს ოჯახს, რაც მათ ეძნელებათ, მაგრამ დარწმუნებულები იმაში, რომ ეს საბედნიერო, სასიხარულო უწყებია, მას სათანადო პატივისცემით ეპყრობიან და ასაჩუქრებენ. აქ შეიძლება ისიც ვიფიქროთ, რომ მახარობელი ისე როგორც ვაჟის მაყრიონი (რომლის წარმომადგენელიც თვით მახარობელია), სოფლისათვის „უცხოს“ წარმოადგენს და მას ჯერ უპატივცემულოდ, როგორც „მტერს“ ისე ხვდებიან, შემდეგ კი დამოკიდებულებას სიკეთითა და წყალობით ცვლიან.

მახარობელი მაყრიონის მეწინავე წარმომადგენელია. იგი ისე როგორც მაყრიონი თოფის სროლით შედის სოფელში, ხმაურით, ერთგვარი იერიშით, რასაც საწინააღმდეგო რეაქცია ხვდება. აქ, მართლაც, ორმხრივი წინააღმდეგობის იმიტაცია, ორი ძალის დაპირისპირებაა. ვ. ოხრიმოვიჩი აღნიშნულ ჩვეულებას მოტაცებით ქორწინების პერიოდის გადმონაშთად მიიჩნევს²⁰. ჩურსინი კი ფიქრობდა, რომ შესაძლებელია ეს ინსცენირება თავდაპირველად მოტაცებით ქორწინების ნიშნებს ატარებდა, მაგრამ დროთა განმავლობაში, იგი იქცა შექორწინებულ მხარეთა ურთიერთშეჯიბრების მხატვრულ ასპარეზად, რაც გამოიხატა სიტყვამოსწრებულობის, ცეკვა-თამაშის, სიმღერის, ცხენის ჯირითის, თოფის სროლისა და სხვა ვაჟკაცურ-რაინდულ სანახაობების გამართვაში²¹.

ეს აზრი შეიძლება სარწმუნოდ მივიჩნიოთ მახარობლის მოქმედებისადმი ორივე შემთხვევაში (ერთი მხრივ, როცა იგი ქალის ოჯახში მიდის როგორც პატარძლის წასაყვანად მოსული მაცნე, მეორე შემთხვევაში კი ვაჟის მხარეს მობრუნებული ბედნიერების მაუწყებელი), თუმცა სიძის სოფელში მოსვლისას, როცა მაყრიონს ქალი მოჰყავს, დახვედრის სურათი ოდნავ განსხვავებულია. აქ, მართალია,

¹⁹ იქვე.

²⁰ В. Охримович. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. Этногр. обозр., 1892, № 4.

²¹ Г. Чурсин, Очерки по этнологии Кавказа, с. 143—144.

მეჭორწილებს (მათ შორის მახარობელსაც) ხმაურით, თოფის სრულით, მამხალეებითა და ცეკვა-თამაშით ხვდებიან, მაგრამ აღარ არის წინააღმდეგობითი ხასიათის მოქმედებები. ვაყის ოჯახი მახარობელს საწინააღმდეგო რეაქციით არ ხვდება (შესაძლოა იმიტომ, რომ მათ გან არავინ არ მიჰყავთ, კოლექტივს წევრს არ აკლებენ, არამედ პირიქით, ბედნიერი წევრით ავსებენ მას, რასაც გამრავლება, გაბედნიერება უნდა მოჰყვეს. ამიტომაც არის რომ მახარობელს აქ უფრო წყალობენ, ვიდრე ქალის ოჯახში).

ჩვენ მიერ ზემოთ არაერთგზის აღინიშნა, რომ მახარობელი (ფერეიდნელებში — „ლალას კაცი“) გამორჩეულია მაყრიონისაგან. იგი გამორჩეულია არა მარტო მისადმი დაკისრებული მოვალეობის შესრულებით, არამედ გარეგნული ფორმითაც. მას მკლავზე უკეთებენ წითელ სახვევს, რომელიც საბუთია მისთვის, როგორც მაყრიონის წარმომადგენლისათვის, მაცნესათვის. მთხრობელთა გადმოცემით, მაყრის კაცები საერთოდ განსხვავდებოდნენ დანარჩენი მეჭორწილებისაგან ჩაცმულობით, მათ თავზე ე. წ. „მაღალი ქუდები“ ეხურათ და ხელში ხის ჯოხები ეჭირათ (ამ ჯოხებით ისინი ჯოხურს თამაშობდნენ). ჩანს, მაყრიონის ასეთი გამორჩეულობა საერთო მოვლენაა. მას ტაჯიკებშიც ჰქონია ადგილი. ა. როზენფელდის ცნობით, აქ მაყრებს მხარზე შემოხვეული ჰქონიათ წითელი ნაჭრები²².

ჩვენ მიერ კახეთში 1979 წლის ექსპედიციის დროს დადასტურებული იქნა, რომ მაყრები წითელ „ბაღდადებს“ აფრიალებდნენ ქორწილში, ხოლო მახარობელს „ქალაღიას“ (წითელი ფერის ქსოვილს) უკეთებდნენ მკლავზე. მთხრობელთა თქმით, მას ოჯახში ინახავდნენ და ზოგიერთს მახარობლობაში შეიძლებოდა 10 ქალაღიაც კი შეეგროვებინა. ჩვენი აზრით, მახარობლისათვის მკლავზე ან მხარზე რაიმე ნიშნის გაკეთება იმ ნდობის გამომხატველია, რომელსაც ოჯახი იჩენს მის მიმართ და, როგორც „მაცნეს“ ამ ნიშნით ხდის სარწმუნოს, მოპირდაპირე მხარისათვის. იგივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა მაყრიონის განსხვავებულ ჩაცმასაც.

ხალხური რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, მახარობელი, ისე როგორც მაყრიონის სხვა წევრი, გარკვეული მაგიური ქმედების მქონე პიროვნებაა. მან უნდა გატეხოს თასი, რომელსაც მას მიაწოდებენ. ამით იგი ოჯახს ავი სულისაგან იცავს (ფერეიდნელებში მახარობელი „შარბათის“ თასს სახლის „დედა ბოძს“ მიახლის). მახარობლის ამგვარი მოქმედება ანალოგიას პოულობს ხევში, მახარობლის მიერ ოჯახის კერის — საკიდელისადმი ხელის მოკიდების ჩვეულებასთან.

²² А. Розенфельд, Свадебный фольклор приморских таджиков, в кн.: фольклор и этнография, Л., 1970, с. 204.

ვ. ითონიშვილის აზრით, ამ წესის შესრულება ხევში იმის მაჩვენებელია, რომ საკიდელი როგორც შუაეცხლის (კერის) ერთ-ერთი ნაწილი, დვითური მფარველობის შესაძლებლობით აღჭურვილ ელემენტად იყო მიჩნეული. ეს ვითარება კი დაკავშირებულია იქნადა იყო კერის, სახლის მფარველი ანგელოზის შესახებ არსებულ მოდგენებთან²³.

ფერეიდნელებში შუაეცხლი, კერა, საკიდელი არ დასტურდება. მაგრამ დასტურდება დედაბოძის არსებობა. ჩვენს ხელთ არსებულ ლიტერატურისა და რეპატირებულებთან ველზე შეკრებილი საველე-ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ ფერეიდანში ქართველები „დარბაზული“ ტიპის სახლებს აშენებდნენ, რომელიც ქართული „დარბაზული“ სახლების მსგავსი იყო, შუაში აღმართული დედაბოძით²⁴.

საქართველოში არსებული დედაბოძისა და დარბაზული ტიპის სახლების შესახებ მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს. ამიტომ მასზე არ შევჩერდებით. ჩვენთვის ამჯერად საყურადღებოა დედაბოძის ის მნიშვნელობა, რომლის შესახებ გ. ჩიტაია წერდა: „დედაბოძი მნიშვნელოვანია, როგორც სახლის კონსტრუქციული ელემენტი, მაგრამ ამის გარეშეც მას საყურადღებო ფუნქციებიც ჰქონია დაკისრებული. ყველა მონაცემის მიხედვით აშკარადდება, რომ დედაბოძი ქართლში კერის კულტის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი ყოფილა. დედაბოძი ოჯახის ახალი წევრის ინკორპორაციის (მაგ., რძლის) ცერემონიალში მთავარ როლს ასრულებდა. ახლად აღოცვანილ პატარძალს სამჯერ უნდა შემოეველო დედაბოძის გარშემო“²⁵. ამრიგად, ფერეიდნელი ქართველების ქორწილში მახარობლის

23 ვ. ითონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 250.

24 ლ. აღნიაშვილი წერდა: „სახლებს აშენებენ ისე როგორც ქართლში. აქ ძალიან ხშირად შეხვდება კაცი უწინდელ ჩვენებურ დარბაზებს რამდენიმე სვეტით, ოთხით, ექვსით, თორე რვა სვეტითაც. მთელს ირანში გარდა ამათი არაფერ აშენებს ასეთ სახლებს, სახლები სპარსელებმაც ბანიანი იციან, მაგრამ ამათი სახლის ბანი რამდენიმე გუმბათს წარმოადგენს და ქართველებისა კი ყოველთვის ბრტყელბანიანია და შიგ შუა ადგილას, როგორც ვთქვით სანათური ანთია“ (ლ. აღნიაშვილი, სპარსეთი და იქაური ქართველები, ტფ. 1896, გვ. 196). ჩვენი მთხრობელების თქმით „უწინ ჩვენი ძველები სახლებს ისეთ ადგილებზე აშენებდნენ, სადაც ერთი დიდი ხე იდგა. იმას მთავარ ბოძად მოაქცევდნენ შუაში და სახურავს მასზე ზემოდან დახურავდნენ. ასეთ სახლებს გორჯაფთუს (ქართულად დახურულს) ეძახდნენ. ავტორის საველე დღიური № 1, საგარეჯო, 1979, გვ. 71.

25 გ. ჩიტაია, პატარა ლიახვის და მეჭულდის ხეობებში მივლინებული ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, „ენიმის“ მოამბე, ტ. XI, თბ., 1941, გვ. 53.

მიერ შარბათის თასის დედაბოძე მინარცება, დედაბოძის მაგიური ძალის და ოდესღაც მასში არსებული კულტისადმი თაყვანისცემის და ღვთაებრივი მფარველობის შესაძლებლობით აღჭურვილი ელემენტების შემცველი ხალხური რწმენის ანარეკლი უნდა იყოს. ამგვარ ვარაუდით ფერეიდნელმა ქართველებმა ყოფაში შეინარჩუნეს არა მარტო ქართულად დახურული (დარბაზული ტიპის) სახლები — გორჯეთში, არამედ მისი ერთ-ერთი მთავარი კონსტრუქციული ელემენტის — დედაბოძის სოციალური არსიც, რაც მახარობლის ფუნქციასთან დაკავშირებითაც გამოვლინდა.

თუ ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილ ყველა მასალას და დაკვირვებას შევაჯამებთ, ფერეიდნელ ქართველთა „მახარობლის“ შესახებ შეიძლება ვთქვათ.

1. ფერეიდნელ ქართველთა საქორწილო მაყრიონში შემავალი „ლალას კაცია“ თავისი ფუნქციით საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებული „მახარობლის“ მსგავსია, რომელსაც შესაბამისი ანალოგიები შეიძლება დაეძებნოს მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებთან.

2. „ლალას კაცია“, მაყრიონის სვლის დროს ორმაგი დავალების შემსრულებელია. ერთ შემთხვევაში, როცა მაყრიონი ქალის ოჯახს უახლოვდება, იგი მაცნეა „ნეფიონის“ მოსვლისა, ხოლო მეორე შემთხვევაში, იგი სიძის ოჯახში პატარძლის მოყვანის სასიხარულო ამბის მაუწყებელია.

3. მაყრიონის სვლა ფერეიდნელ ქართველებში გარკვეული წესის დაცვით ხდება. წინ მიდის „ლალას კაცია“, მას მაყარი ქალი, შემდეგ „ნეფიონი“ და ხელისმომკიდე და ბოლოს დანარჩენი მაყრის კაცები მიყვებიან. მათ ორივე მხრიდან „მეთოფეები“ მიაცილებენ. ეს წესი მეფის (ნეფის) და მისი ამაღლის ინსცენირებულ სვლას მოგვაგონებს, რაც უთუოდ წარსულიდან მომდინარეობს. დროთა განმავლობაში ეს პროცესი ვაჟკაცობის, სიტყვამოსწრებულობის, სიმარდისა და სიმამაცის, სიმღერისა და ცეკვა-თაშაშში შეჯიბრების ასპარეზად იქცა.

4. მახარობელი მეჩირაღდნეა — ლალას კაცია (იგი გზას უნათებს მაყრიონს), მაყრიონის მიერ გამართული მხიარული წარმოდგენების უშუალო მონაწილეა, ამასთან იგი ოჯახის ბედნიერების, სიუხვებარაქიანობის და სიცოცხლე-დღეგრძელობის დამლოცველი, ავისუღლებსაგან დაცვისა და ყოველივე სიკეთის მაუწყებელია.

ფერეიდნელ ქართველთა მაყრიონის შემადგენლობაში მთავარი წევრებია ნეჯიფი და ხელისმომკიდე. მთხრობლის თქმით, „ნეჯიფი“ სიძის ძმა ან ბიძაშვილი, სისხლით ნათესავი, ოჯახის უახლოესი პირი (უკიდურეს შემთხვევაში დეიდაშვილი ან მამიდაშვილი), რომელიც ტრადიციის თანახმად აუცილებლად ცოლშვილიანი, გამოცდილი, ფიზიკურად ძლიერი და მოხერხებული უნდა ყოფილიყო. ჩვენი ვარაუდით, ფერეიდნელთა „ნეჯიფი“ და ხელისმომკიდე საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში ცნობილი ეჯიბი და „მეჯვარე“ უნდა იყოს. სიტყვა ეჯიბი არაბულია (მაჯიბ) და ნიშნავს მეფის მეკარეს, კარისკაცს. ისტორიულად იგი ერთ-ერთ დიდ მოხელეს წარმოადგენდა საქართველოს სამეფო კარზე. იგი სარგებლობდა „დარბაზში“ შესვლის განსაკუთრებული უფლებით. ეჯიბები ჰყავდათ როგორც დიდებულ ხელისუფალთ, ისე მალალი წრის ბანოვანებსაც. ქართულ საქორწინო ცერემონიალში ის ვაჟის მაყრების უფროსია, როგორც ნეფის წარმომადგენელი და მისი ნება-სურვილების აღმსრულებელი²⁶.

ფერეიდნელ ქართველთან ნეჯიფი აბანოში უნდა დაელოცათ (აქედან იწყებოდა მისი უფლება-მოვალეობანი). მას ხელმძღვანელობა უნდა გაეწია, როგორც საქორწინო ღონის (მეჯლისის) მომზადებისათვის, ასევე მაყრიონის მსვლელობისათვის (მას ევალებოდა მაყრიონის შემადგენლობის შერჩევა, მათი ტრანსპორტით უზრუნველყოფა, ქალის ოჯახისათვის „შირბაჰის“ — საქორწინო ხარჯის გაზაფხა და სხვ.). ამასთან, ნეჯიფი სიძის მხარეში მდგომი და მისი სურვილების შემსრულებელი იყო, რომლის სამსახური სიძისადმი მთავრდებოდა ვაჟის ოჯახში პატარძლის მოყვანის შემდეგ.

ფერეიდნელ ქართველთა ქორწინებაში ნეჯიფთან ერთად (ახლად დაქორწინებულების მიმართ გარკვეულ სამსახურს ასრულებდა ხელისმომკიდე. ტერმინი ხელისმომკიდე აღწერილობითი ხასიათისაა და პატარძლის ხელისმოკიდებასთან არის დაკავშირებული. თუ ნეჯიფი, ფერეიდნელთა ტრადიციის თანახმად, დღემდე სიძის ძმა ან ბიძაშვილი, ხელისმომკიდე, ნათესავი (ძმა, ბიძაშვილი) ან მეგობარი შეიძლება ყოფილიყო. ამასთან, ცოლშვილიანიც და უცოლშვილოც. როგორც მთხრობელები ამბობენ, ხელისმომკიდისათვის „ოჯახის მოკიდებულობას“ მნიშვნელობა არა ჰქონია, ნეჯიფისათვის კი ეს ფაქტორი აუცილებელი იყო. ხელისმომკიდის მოვალეობა, მისი სამსახური, ნეჯიფისაგან განსხვავებით, პატარძლის მამის სახლში

²⁶ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 4, თბ., 1979, გვ. 260.

იწყებოდა, როცა მას ვაჟის ოჯახში წასასვლელად გამზადებული ანდლისათვის“ ხელი უნდა მოეკიდებინა და წამოეყვანა, გზაში მის გვერდით უნდა ყოფილიყო და სიძისათვის ჩაებარებინა. თუ ხელის- მომკიდელ სიძის მეგობარი (არა ნათესავი), შეიქნებოდა, მაშინ სიძის ბავშვის ნათლიაც ხდებოდა და ამით ახლად შექმნილ ოჯახთან ნათესა- საურ ურთიერთობას ამყარებდა (თუმცა ამ წესს იშვიათად მიმარ- თავდნენ).

იმისათვის, რომ გავარკვიოთ ნეჯიფისა და ხელისმომკიდის ფუნ- კციები, საჭიროა ვიცოდეთ თითოეული მათგანის უფლება-მოვალე-ობანი და დაუუკავშიროთ იგი ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს, რამეთუ საქართველოდან წაღებული ტერმინების შინაარსში, სავა- რაუდოა, რომ ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვი- სებები გამოჩნდეს. ამასთან, ასეთი ანალიზი ნაწილობრივ იმის საშუ- ალებსაც მოგვცემს, რომ თვალი გავადევნოთ XVII ს. შემდეგ (იმ პერიოდიდან, როცა ქართველები ირანში გადაასახლეს) ამ ცვლილე- ბებს, რაც ფერეიდნელებმა ყოფაში, ნეჯიფისა და ხელისმომკიდის ფუნქციებმა განიცადეს და დავინახოთ ის განსხვავებაც, რომელიც ქართველებს დღეს (საქართველოში) ზემოთ აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით აქვთ.

თუ შევაჯამებთ ფერეიდნელ ქართველთა ნეჯიფის უფლება-მო- ვალეობებს, იგი საბოლოოდ შეიძლება შემდეგნაირად ჩამოყალიბ- დეს:

1. სიძის აბანოში განბანვას ნეჯიფი ასრულებს, რისთვისაც მას სიძისათვის მიაქვს ერთი ხელი ტანსაცმელი, რომელსაც თავად აც- მევს გარკვეული წესის დაცვით და იხდის ოსტატის (დალაქის) და მუტრიბების (მუსიკოსების) გასამრჯელოს. აბანოში ხდება მისი და- ლოცვაც.

2. სიძე პატარძლის მოყვანამდე ნეჯიფის სახლში იმყოფება (იმალება).

3. ნეჯიფი ხელმძღვანელობს მეჯლისის (საქორწილო ღვინის) მომზადებას, მაყრიონის შედგენას, მათი ტრანსპორტით უზრუნველ- ყოფას, მაყრიონის მსვლელობის პროცესს და სხვ.

4. ნეჯიფი აგზავნის ქალის მამის ოჯახში „შირბაჰს“ — საქორწი- ლო ხარკს.

5. ნეჯიფი იბარებს სიძის ოჯახში შეგროვილ ნიქს და მას სიძეს გადასცემს.

6. ნეჯიფი იცავს პირველ ღამეს ნეფე-პატარძლის საძინებელს („სანთიობოს“).

7. შეიარაღებული ნეჯიფი მაყრიონის მსვლელობის დროს ერთ-ერთი მეწინავეთაგანია (იგი ფაქტიურად ხელმძღვანელობს მას).

შევიადართ ნეჯიფის ფუნქციები საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული ეჯიბის უფლება-მოვალეობებს.

1. მაყრიონში მხოლოდ სიძე და ეჯიბია შეიარაღებული ხმლებით, დანარჩენებს თოფები და ხანჯლები უჭირავთ. ნეჯიფი აქ მაყრიონის მსვლელობის ფაქტიური ხელმძღვანელია.

2. ეჯიბის სადღეგრძელო ქალის მამის ოჯახში მშობლების სადღეგრძელოს შემდეგ ისმება. ამასთან მას უფლება აქვს თავად შესვას სამი რიგგარეშე სადღეგრძელო. სუფრასთან მისთვის მიაქვთ განსაკუთრებული ხის ბაკანი.

3. კერის ირგვლივ შემოვლის დროს ეჯიბი პატარძალს წინ მიუძღვება.

4. პატარძლის წამოყვანის დროს, ეჯიბი გზაში პატარძლის მარხილში იჯდა (ამის უფლება მხოლოდ მას ჰქონდა).

5. ქორწილის მეორე დღეს ეჯიბი თავის სახლში იწვევდა ნეფე-პატარძალს, მის მაყრებსა და მექორწილებს.

6. ვაჟის ოჯახში სანაწიფოს ეჯიბი კრებდა, ქალის ოჯახში კი სტუმართა მოლოცვებს სიძის მაგივრად ის პასუხობდა.

7. ეჯიბი იხდიდა ნეფე-პატარძლის ლოგინის გაწყობის ფულს, ხოლო თავის ხმალს მათი სასთუმლის ქვეშ ათავსებდა.

8. საქორწილო ღებინში ეჯიბის წინ დგამდნენ „კარაჩხას“²⁷.

იღია ჭყონიამ საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება იმ ფაქტს, თუ რატომ უნდა ყოფილიყო ეჯიბად აღუცილებლად ბიძაშვილი. მისი აზრით, ეს საკითხი ქონებრივ მემკვიდრეობით გარემოებას ითვალისწინებდა. მკვლევარის სიტყვებით „ეჯიბი“ ნეფის ყველაზე ახლობელი მემკვიდრე იყო. იმ შემთხვევაში თუ ნეფე უწილოდ გადავიდოდა და არც ძმა ეყოლებოდა, მაშინ მის ქონებაზე პირველი პრეტენდენტი ეჯიბი — ბიძაშვილი იქნებოდა, როგორც სისხლის ნათესავთა შორის ყველაზე მახლობელი. თავისთავად ეს გარემოება კომლში გაერთიანებულ სისხლის ნათესავთა უფლება-მოვალეობის გათვალისწინებაზე მიუთითებდა. ეჯიბი ვაჟის მხარეზე მექორწინე კოლეგტივის სრულ-უფლებიანი და ვალდებული წარმომადგენელია, იგი, ერთი მხრივ, პასუხს აგებდა მოპირდაპირე მექორწინე მხარესთან, ხოლო, მეორე

27 იხ. ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960; ს. შაკალათია, ფშავი, თბ., 1934, გვ. 64; ს. შაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 72; ს. შაკალათია, შესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 82; ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955, გვ. 136; ნ. შაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978, გვ. 83.

მხრივ, მისი ეჯიბად აყვანის ინტერესების დაცვისათვის თავის კო-
ლექტივის წინაშე²⁸.

ლ. მელიქიშვილი ქართული და ოსური მასალების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „ფუნქციონალური ხეცეგის“ ფუნქციას შეესატყვისება ქართული ეჯიბის უფლება-მოვალეობანი. მკვლევრის აზრით, ეჯიბი და ხელისმომკიდე ერთი და იგივეა. მისი სიტყვებით, ხელისმომკიდე შინაარსით (ფუნქციით) ეჯიბის იდენტურია. ხოლო ოსურ „გემზუარჯინს“ ქართული მეჯვარე შეესატყვისება. ოსებში ეჯიბი სიძის გვარის წარმომადგენელია, მის როლს ასრულებდა ჯერ სიძის მამა, შემდეგ ბიძა და ბოლოს ბიძაშვილი, რაც შეეხება მეჯვარეს (ნათლიას), იგი ხატის დამცველია, ეჯიბის დამხმარეა და საქორწილო რიტუალში მისი როლი ნაყოფიერების კულტთან არის დაკავშირებული²⁹.

ფერეიდნელ ქართველებში „ჯვრისწერა“ არ სრულდება³⁰. ამდენად, მეჯვარის ფუნქციების აღმნიშვნელი ელემენტებიც (ჯვართან და ხატთან დაკავშირებით, რაც მოწმდება საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში) ჩვენ მიერ შეკრებილ მასალაში არ ჩანს. აქ ნეფე-პატარძლის ნება-სურვილის შემსრულებლად, მათი ინტერესების დამცველად ნეჯიფი და ხელისმომკიდე გვევლინება. რამდენადაც ნეჯიფის უფლება-მოვალეობანი ჩვენ მიერ ზემოთ უკვე იყო შეჯამებული, ამდენად შევეცდებით გავარკვიოთ ხელისმომკიდის ფუნქციებიც.

მთხრობელის თქმით, ხელისმომკიდე ისაა, ვინც ქალს მოჰკიდებს და წამოიყვანს. „როცა პატარძალი მზადაა სიძის ოჯახში წამოსაყვანად, მაშინ „ამოიჩევენ ერთ ვინმეს სიძის ახლობელთაგან და ერთსაც პატარძლის ახლო ნათესავს (მაგალითად, პატარძლის ძმას და სიძის ძმას), რომელთაც შეუძლიათ ხელი მოჰკიდონ პატარძალს. სიძის ძმას მარჯვენა ხელში გრძელი ხმალი უჭირავს, ისე რომ ხმლის ტარი ხელში უპყრია, ხოლო ხმლის წვერი მარჯვენა მხარეს ეხება. მარჯვენა ხელით მას პატარძლის ხელი უჭირავს. პატარძლის ძმა კი ორივე ხელს კიდებს პატარძალს მარცხენა ხელზე და ისე გამოაცილებს მას სახლიდან და ჩააბარებს სიძის ძმას, ხელისმომკიდეს; როცა პატარძალს სახლიდან გამოიყვანენ ხელისმომკიდემ იგი აუცილებლად მარჯვენა მხარეს უნდა წაიყვანოს (თუ მარცხნივ გზა უფრო მოკლეა

28 ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 137.

29 Л. Меликишвили, Некоторые стороны осетинского свадебного ритуала, Кавказский этнографический сборник, V, 2. Тбилиси, 1979, с. 163.

30 სრულდება „აყდი“ — სპარსული ქორწინების რეგისტრაცია, რომელიც ფორმით ძლიერ განსხვავებულია ქართული ქრისტიანული ჯვრისწერისაგან.

მაგ., 100 მეტრი, მარჯვნივ კი შორი, მაგ., 200 მეტრი, იგი შინაგან
მარჯვნივ წაიყვანს პატარძალს). გზაში პატარძალი ხელისმომკიდეს
მოჰყავს და როცა მაყრიონი სიძის სახლთან შეჩერდება, რათა დე-
დამთილი ახანძალს შეხედეს, იგი ხმლით ასწევს ქალის კაკალას (პირ-
ბადეს), რომ სახე გამოუჩინოს, სახლში შესვლისას პატარძალს ფე-
ხებთან უწვენენ ცხვარს, რომლის საფასურსაც ხელისმომკიდე იხდის.
ამასთან იგი ხმლით გაკვეთს პატარძლის წინ მეჭორწილეთა მიერ
აღმართული ხმლების თაღს და ისე გაატარებს მას, შეიყვანს სანთა-
ობო ოთახში, სადაც სიძეს ხელში ჩააბარებს (მათ ხელებს შეაერ-
თებს). ამის შემდეგ ის ოთახიდან გამოდის და მეჭორწილებს უერთ-
დება“.

მოტანილი მასალიდან ნათლად ჩანს, რომ ხელისმომკიდემ პა-
ტარძალი წამოიყვანა, გზაში დაიცვა და „სანთიობოში“ სიძეს ჩააბა-
რა; ეს ფუნქციები ნეჭიფს არა აქვს. ჩვენი ვარაუდით ფერეიდნელი
ქართველების ხელისმომკიდის მოქმედება იმ რიტუალის გამოხატუ-
ლება უნდა იყოს, რაც საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში
„ხელში ჩათვლის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ეს რიტუალი
ქართლის მაგალითზე აღწერილი ჰქონდა ნ. დუბროვინს. „სასიდედ-
რო და სასიმამრო პირზე კოცნით ხვდებიან სიძეს და იწვევენ პატარ-
ძლის ოთახში, სადაც სიძე უქუდოდ შედის და მარჯვენა მხარეს
ჯდება. ცოტა ხნის შემდეგ ქალის რომელიმე ახლობელი მას მარჯვე-
ნა ხელში აბარებს საცოლის ხელს“³¹.

ვახტანგ ბატონიშვილი ხელში ჩათვლის რიტუალს შემდეგნაირ-
ად გადმოგვცემდა: „შემდგომად მცირესა, მივიდეს ქალის მამა ანუ
ძმა ანუ უახლობელესი ნათესავი მათთან და დაუჩოქოს ცალს მუხლ-
ზე, გამოართვას ქალს ხელი და აგრეთვე ვაჟსა და შთაუღვის ხელი
ქალსა ხელსა გინა ვაჟსა და ეგრეთ მიაბაროს და შეავედროს ქალი
იგი მშვენიერ ზიტყვებით“³². ანალოგიურ ცნობას გვაწვდის ვაზეთი
ივერიაც³³, ქართლში ეს წესი „იახტანის“ ჩამოტარების შემდეგ
სრულდებოდა. აქ პატარძლის დედა, მამა, ან ბიძა მივიდოდა დედო-
ფალთან, მის მარჯვენა ხელს ნეფეს ჩაუდებდა მარჯვენა ხელში, ხო-
ლო თვითონ მას ორივე ხელით ეჭირა ორივეს ხელი³⁴. მსგავსი რი-
ტუალი მოწმდება კახეთშიც³⁵. ხევსა და სვანეთში ქალის ჩაბარების

³¹ Н. Дубровин, История войны и владычества русских на Кав-
казе, т. I, Картвельское племя, СМБ., 1871, с. 133.

³² ვახტანგ ერეკლეს ძე, ისტორიები აღწერა, თბ., 1914, გვ. 13.

³³ „ივერია“, 1888, № 105, სოსიკო, გლეხური ქორწინება ქართლში.

³⁴ ნ. შაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1979, გვ. 102.

³⁵ იქვე.

რიტუალი კერასთან სრულდებოდა³⁶, ანალოგიურად იყო იგი ისეთი შიცი³⁷.

აღნიშნული რიტუალის შესახებ ნ. მაჩაბელი წერდა: „სწრაფად წყვილთა შეუღლებაში ხელის ჩათვლის რიტუალი წარმოადგენდა ქორწინო ცერემონიალის იმ აქტს, რომლის თანახმადაც ქალი შორდებოდა თავის ოჯახს, მშობლებს და გადადიოდა ქმრის ოჯახში, სადაც ის იწყებდა ახალ ცხოვრებას, რასაც შეიძლება მოპყოლოდა უბედურება (ქმრის უხასიათობა, უშვილობა, ავადმყოფობა, ეკონომიკური გაჭირვება და სხვ.), ამიტომ აღნიშნული რიტუალი სრულდებოდა კერასთან ან დედაბოძთან ოჯახის მფარველ ცენტრთან და უკვდავების მომნიჭებელ ძალასთან³⁸. რუსუდან ხარაძის აზრით, ეს ჩვეულება ქორწინების განვითარების ისტორიაში ერთ-ერთი უძველესი წესი იყო. გარკვეულ ხანაში ცოლქმრული უფლებები მხოლოდ იმის შემდეგ მყარდებოდა, როცა მათი კავშირი ამა თუ იმ კულტთან იქნებოდა გამაგრებული, რაც თავისთავად საოჯახო კულტთან იყო დაკავშირებული³⁹. ნ. მაჩაბელი გამოთქვამდა ვარაუდს, რომ ხელში ჩათვლის რიტუალი შეიცავდა საქორწინო ურთიერთობის იურიდიული გაფორმების აქტს, რომელიც ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ შევიდა ჯვრის წერის კომპლექსში, მაგრამ რიტუალი კვლავ აგრძელებდა არსებობას ხალხში არა როგორც ქრისტიანობის წინა სარწმუნოების გადმონაშთი, არამედ როგორც რწმენის ელემენტი, რომელიც ქრისტიანულმა რელიგიამ ვერ აღმოფხვრა ხალხის მსოფლმხედველობიდან⁴⁰. შესაძლოა, ამ მოსაზრებით აიხსნებოდეს ის ფაქტიც, რომ ფერეიდნელებში ხელში ჩათვლის რიტუალი სრულდება არა კერასთან, არა ეკლესიაში, არამედ ნეფე-პატარძლის „სანთიობოში“, სადაც ისინი უნდა შეუღლებულიყვნენ.

საყურადღებოდ გვესახება ერთი გარემოებაც; ესაა საკუთრივ ხელის მოკიდების აქტი. ჩვენს მასალებში ნათლად ჩანდა, რომ ხელისმომკიდეს პატარძლის ხელი მარჯვენა ხელში ეჭირა და მისი სახლიდან გამოყვანის დროს მხარმარჯვნივ წასვლას თვლიდა აუცილებლად. ვფიქრობთ, ამ რიტუალში ხელს (ჩვენი ვარაუდით მარჯვენას), გარკვეული მაგიური ძალა ენიჭებოდა. ივ. ჯავახიშვილი წერდა, რომ ხელს სიმბოლური მნიშვნელობა მიეწერება, იგი ძალას, სიმტკიცეს

³⁶ ვ. ბოთნიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 245; რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939, გვ. 95.

³⁷ „ივერია“, 1888, № 204, წერილი — ქართველ ოსებში.

³⁸ ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 102.

³⁹ რ. ხარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 105.

⁴⁰ ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 106.

გამოხატავს⁴¹. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში „ხელის დადგება“ ნიშნავს ვინმეს მიერ ვინმეს მფარველობის ქვეშ აყვანას⁴². ნ. ბერძენიშვილის აზრით, ხელს აღმართავდნენ ძალის გამოსახატავად, თანხმობის ან წინააღმდეგობის ნიშნად (შეწყნარება [ან] შერყევა)⁴³. ხელის აღმართვა იცოდნენ მამულის მიცემის დროსაც⁴⁴. ჯარჯულის უფლების (თანხმობის თუ აკრძალვის) გამოხატულება იყო ოსებში ხელის აღმართვა, რასაც „ბიდარგი“ ეწოდება⁴⁵. სპეციალურ ლიტერატურაში ცნობილია „ხელის დაკვრით“ ქორწინებაც, რომელსაც მაქსიმოვი ნაყოფიერების კულტთან აკავშირებდა⁴⁶. საყურადღებოა, რომ ხევსურეთში მოკვეთილი მკლავი (მარჯვენა) ტროფეალური მნიშვნელობისა იყო⁴⁶. ხელის მაგიურ ძალას უნდა უკავშირდებოდეს ხევსურეთში „სამანის“ აგების ჩვეულებაც⁴⁷. ხევსურეთში ხელის შესახებ დამოწმებული ერთი საინტერესო ჩვეულების თანახმად თემში სამართლებრივი ნორმების დაცვის დროს, რომელიც ორ მომჩივანს შორის სიმართლის დადგენას ემსახურებოდა, ერთ-ერთი მომჩივანს თან ახლდა ხელისმომკიდე, რომელიც ფიცით ადასტურებდა ბრალდებულის უსამართლო პასუხს⁴⁸.

ამრიგად, ხელის შესახებ ზემოთ მოტანილი მონაცემებიდან ჩანს, რომ ხელს მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობის გარდა სამართლებრივი უფლებების მომნიჭებელი ძალაც მიეწერებოდა. შესაძლოა, ამ მნიშვნელობით აიხსნებოდეს ხელში ჩათვლით რიტუალიც. ფერეიდნელ ქართველებთან პატარძლის ხელის მოკიდებისას ხელისმომკიდეს მეორე ხელში ეჭირა ხმალი, რასაც, ჩვენი აზრით, ასევე მაგიური მნიშვნელობა ჰქონდა და აღწერილ რიტუალს ამაგრებდა. ხმალზე, როგორც წმინდა იარაღზე წარმოდგენა ხალხური წარმომავლობისაა და უძველესი დროის წარმონაქმნი უნდა იყოს. მაგალითად, მთიულეთში დეკანოზს (ხატის მსახურს) ხელში ხმალი უპყრია და მასზე ილოცებიან, როგორც ერთიანობის, ვაჟკაცობის და პატიოსნების

41 ი. ვ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი, II, ნაწ. I, თბ., 1928, გვ. 108.

42 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი, თბ., 1949.

43 Н. Бердзенишвили, Вопросы истории Грузии, Кн. III, Тбилиси, 1966, с. 141—147.

44 А. Магаметов, Культура и быт осетинского народа, Орджоникидзе, 1968, с. 348.

45 Л. Меликишвили, Указ. работа, с. 171.

46 ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I, თბ., 1939, გვ. 19.

47 Н. Бердзенишвили, Указ. работа, с. 135—232.

48 Л. Меликишвили, Указ. работа, с. 171.

სიმბოლოზე⁴⁹. ხმალი ხშირ შემთხვევაში ხელისუფლების ნიშანი იყო⁵⁰. ზოგჯერ იგი ძმადნაფიცობის განმამტკიცებელ საშუალებადაც გამოიყენებოდა⁵¹.

ძველ ბერძნებში ხმალი წმინდა სალოცავ იარაღს წარმოადგენდა. პეროდოტეს ცნობით, არეას დღეობის დროს ოთხკუთხი ყორღანის სახის მოედანზე აღმართული ყოფილა ძველი რკინის მახვილი, რომელიც ღვთაება არეა კერპად იყო წარმოდგენილი. ამ მახვილის-სათვის ყოველწლიურად მსხვერპლად მიჰყავდათ საქონელი, ასევე ყოველ 100 ტყვეზე ერთი ტყვე უნდა შეეწირათ არეასათვის, რომლის სისხლს მახვილზე გადაასხამდნენ⁵². ე. კოგარევის აზრით, ხმალი, ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით ავი სულების საწინააღმდეგოდ გამოიყენებოდა⁵³. გ. ჩურსინი საქორწილო რიტუალში ხმლის გამოყენების თაობაზე წერს, რომ იარაღის ძალა მდგომარეობდა არა მარტო ავი სულების განდევნის საწინააღმდეგო მოქმედებაში, არამედ იგი იმ შორეული დროის გადმონაშთია, როცა მოტაცებითი ქორწინების შედეგად, სიძე მღვერის დადევნების გამო იძულებული იყო შეიარაღებული მცველები დაეყენებინა სახლის წინ⁵⁴. ნ. კისლიაკოვი ხმალს იმ მაგიურ ძალას მიაწერდა, რომელიც ცოლ-ქმრის შეერთების, სქესობრივი აქტის ჩაშლის საწინააღმდეგო მოქმედებაში გამოიხატებოდა⁵⁵.

ასე რომ, ხმლის შესახებ მეცნიერებაში სადღეისოდ ერთი საერთო აზრი არ არსებობს. ჩვენ შეგვიძლია ვიფიქროთ მხოლოდ, რომ ფერეიდნელ ქართველებთან ხელისმომყიდის მიერ ხმლის ხელში დაჭერის მოქმედებას მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობის გარდა (რაც ხალხური რწმენით უთუოდ ავი სულებისაგან ნეფე-პატარძლის დაცვას გულისხმობდა) გარკვეული სამართლებრივი ძალაც ენიჭებოდა, ამ მოქმედებით იგი ქალის ჩამბარებელი იურიდიული პირი ხდებოდა, რითაც მის ფუნქციას გამოკვეთილი სახე ეძლეოდა, ამით ხელში ჩათვლის რიტუალი მტკიცდებოდა, ძლიერდებოდა.

49 ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 42.

50 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნაწ. II, თბ., 1929, გვ. 206.

51 ი. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 43.

52 Известия древних писателей греческих и латинских, о Скифии и Кавказе, В. В. Латышев, том I, Греческие писатели, выд. I, 1893, с. 62.

53 Е. Когарев, Состав и происхождение свадебной обрядности, Сб. Музея антропологии и этнографии, т. VII, Л., 1929, с. 157.

54 Г. Чурсин, Очерки по этнологии Кавказа, Тифлис, 1913, с. 128.

55 Н. Кисляков, Указ. работа, с. 187.

ამრიგად, ნეჯიფის და ხელისმომკიდის ფუნქციების შესახებ შეიძლება ვთქვათ:

1. ფერეიდნელ ქართველთა ქორწილში, მაყრიონის შემადგენლობის მთავარი წევრები ნეჯიფი და ხელისმომკიდე იყვნენ. ქორწილში თაც გარკვეული დამოუკიდებელი ფუნქციები აქვთ. ნეჯიფი სიძის უახლოესი ნათესავია (ძმა ან ბიძაშვილი), რომლის მოვალეობას ძირითადად საქორწილო ღვინის მომზადებისა და მაყრიონის სვლის პროცესის მოწესრიგება წარმოადგენს, ამასთან იგი სიძის მხარში მდგომი და მისი ნება-სურვილების აღმსრულებელია. ხელისმომკიდე კი ვაჟის ნათესავი (ბიძაშვილი) ან მეგობარია, რომელსაც ევალება პატარძლის ხელის მოკიდება და მისი სიძისათვის ჩაბარება, ამ უკანასკნელის ფუნქცია „ხელში ჩათვისის“ რიტუალში გამოიხატება, რაც განმტკიცებულია, როგორც ხელის მავიური მოქმედების ძალით, ისე მისი ადათობრივი დანიშნულებით.

თუ საქართველოში ნეჯიფისა და ხელისმომკიდის უფლება-მოვალეობებს ეჯიბი და მეჯვარე ასრულებდნენ, ზოგჯერ ორივეს ერთი და იგივე პირი, ფერეიდანში ეს ფუნქციები დანაწილებულია. ამასთან, ფერეიდნელებში ხელისმომკიდე არ ატარებს ქართული მეჯვარის შინაარსს (ხატთან და ჯვართან დაკავშირებით), რაც მათში ქრისტიანობის დაკარგვისა და ამით გამოწვეული ცვლილებების შედეგი უნდა იყოს.

2. პირველი ღვინის რიტუალი

ფერეიდნელი ქართველების ქორწილში გარკვეული წესების დაცვით სრულდებოდა პირველი ღვინის რიტუალი. მთხრობელთა გადმოცემით, ახლად დაქორწინებულებისათვის საძინებელ ოთახს ვაჟის დედა წინასწარ მოაწყობდა; ლოგინს გააწყობდა, სანთლებს აანთებდა, პატარა მაგიდაზე სარკეს, ჯამით ტკბილეულს, ხილსა და წყალს დადგამდა. იატაკზე „ყალბებს“ (ხალიჩებს) და „ფიანდაზებს“ დააფენდა. კედლებზე ფერადი ქსოვილების ნაჭრებს ჩამოკიდებდა.

ოთახში პირველად პატარძალს შეიყვანდნენ ხელისმომკიდისა და „გამყოლეი“ ქალის (მდაღეს) თანხლებით, შემდეგ კი სიძესა და ნეჯიფს რამდენიმე მაყრითა და მექორწილეებით⁵⁶. ხელისმომკიდე ნეფე-დედოფალს ერთად დააყენებდა და მათ ხელებს შეაერთებდა, ვაჟის დედა კი წყლის წვეთებს შეასხურებდა; მექორწილეები უმღე-

⁵⁶ ფერეიდნელები სიტყვა მდაღეს ნაცვალ ხმარობენ „გამყოლელს“. ეს ტერმინი იგივე მნიშვნელობით დასტურდება ხევსურეთშიც. იხ. ა. ოჩიაური, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980, გვ. 135.

როდნენ, თავზე „ქარალიკს“ (მოხალულ მცენარეულ მარცვლებს), ტკბილეულს, ხურდა ფულს (მონეტებს) და შაქრის ფქვილს აყრიდნენ. დედამთილი „ახანძალს“ ბალიშებით ამალღებულ განგებოდ განკუთვნილ ადგილზე სარკის წინ დასვა. კალთაში პატარა ბავშვს (ბიჭს) ჩაუფორებდა — ვაჟიანობასა და ბედნიერებას უსურვებდა. ცოტა ხნის მხიარულების შემდეგ მაყრები და სხვა მეჭორწილეები ოთახიდან გამოვიდოდნენ და საერთო ლხინს შეუერთდებოდნენ. ნეფე-პატარძალთან მხოლოდ მდადე და დედამთილი რჩებოდა.

როცა ქორწილის ლხინი დასასრულს მიუახლოვდებოდა და სტუმრები აიშლებოდნენ, მდადე და დედამთილი ლოგინის გამლას დაიწყებდნენ. მდადე საწოლის წინ ქალის ოჯახიდან წამოღებულ „ფარდეს“ ჩამოკიდებდა. ლოგინში, სასთუმალქვეშ, ხელისმომკიდის ხანჯალს და ნატეხ შაქარს ამოდებდა. პატარძალს საწოლის თავში ჩამოაჯენდა და ნეფეს მოუხმობდა. მისი თხოვნით, ვაჟი, ვიდრე ქალის გახდას დაიწყებდა, მას პირში შაქრის ნატეხს ჩაუდებდა, რათა დარცხვენილ პატარძალს სიახლოვის ნება მიეცა. შემდეგ ქამარს შესხნიდა და მდადეს ჩააბარებდა. მდადე და დედამთილი ოთახიდან გამოვიდოდნენ და ცოლ-ქმარი მარტო რჩებოდნენ. საძინებელში რომ „ავი სულები“ არ შესულიყვნენ მდადე კარს უკან წევებოდა, სადაც იარაღასხმული ნეჯიფიც იდგა და ნეფე-პატარძლის საძინებელს ყარაულობდა, ვიდრე იქიდან გამთენიის ხანს სიძე არ გამოვიდოდა, რომ აბანოში წასულიყო. მდადე პატარძალთან შევიდოდა, ხელ-პირს დააბანინებდა, ლოგინს გამოუცვლიდა და ახალ ტანსაცმელს ჩააცმევდა. თმას, გათხოვილი ქალის შესაფერისად, ქალიშვილის ვარცხნილობისაგან განსხვავებით დაუვარცხნიდა. (ნაწინეებს ზეზოც აუწევდა და სამაგრიტ დაუმაგრებდა). ცოტა ხნის შემდეგ ოთახში დედამთილი შემოვიდოდა. იგი პატარძალს დილის საუზმეს — „ჩარბოშირს“ ერბოში აზვილილ თაფლს) მიართმევდა და დალოცავდა. მდადე ქალთან რამდენიმე დღე რჩებოდა, ვიდრე პატარძალს უფროსი რძლები წყალზე არ გაიყვანდნენ და ის ოჯახის საქმიანობაში აქტიურად არ ჩაებმებოდა.

როგორც ჩვენ მიერ მოტანილი მასალებიდან ჩანს, ფერეიდულ ქორწილში პირველი ღამის რიტუალი ბევრ საინტერესო მხარეებს მოიცავს, მაგრამ ვიდრე მათ ახსნას შევუდგებოდეთ, საჭიროა დავაკვირდეთ, თუ რამდენად იყო გავრცელებული ეს რიტუალი სხვადასხვა ხალხში და როგორაა იგი ახსნილი სპეციალურ ლიტერატურაში.

პირველი ღამის რიტუალი დაწვრილებით აქვს აღწერილი თეიმურაზ მეორეს. მისი თხზულების მიხედვით, ნეფე-პატარძალს ერთად

აწვენიენ გვირგვინის მოხდამდე, მაგრამ სქესობრივი სიახლოვე შესამე-
დღემდე (ქორწილის დამთავრებამდე) არ შეიძლებოდა. საწოლ ოთახ-
ში ჯერ ნეფე შედიოდა მეჯვარისა და მაცურების თანხლებით, აქ-მაცუ-
რები გაშლიდნენ სუფრას, გამართავდნენ ლხინს. ცოტა ხნის შემდეგ
კი ტოვებდნენ ნეფეს. ქალები პატარძალს შემოიყვანდნენ. მას ლო-
გინის ბოლოში დასვამდნენ და ნეფეს მოუხმობდნენ⁵⁷.

მოხვევებში მიღებული წესის თანახმად, „შინაური ლხინი რომ
მოთავდებოდა, რომელიმე „იღბლიანი“ ქალი ნეფე-დედოფალს ლო-
გინს გაუშლიდა, რისთვისაც ეჯიფი მას ფულით ასაჩუქრებდა, ანუ
როგორც ადგილობრივი მკვიდრნი ამბობენ, ეჯიფი ლოგინის გასაშ-
ლელი „ქირის“ გაღებას კისრულობდა. ამის შემდეგ ეჯიფი ნეფეს,
ხოლო ქალები დედოფალს საწოლ ოთახში („საწვალაში“) შეიყვანდ-
ნენ და თითონ ყველანი გამოდიოდნენ. ბოლოს ეჯიფი კვლავ შევი-
დოდა, ერთად მწოლიარე ცოლ-ქმარს ჯვარს ვადასწერდა (მათ თავს
დაადგებოდა და ჰაერს ხმლით ჯვარედინად დასერავდა). ხმალს ბა-
ლიშის ქვეშ ამოდებდა, რომ მათ ეშმაკი ან „მოვნი“ არ მიჰკარებო-
და, გამობრუნდებოდა და კარებს გამოკეტავდა⁵⁸.

ქართლში, ნეფე-პატარძლის ლოგინი უსათუოდ ვინმე ბედნიერ
ქმარშვილიან ქალს უნდა გაეშალა და თავქვეშ ხანჯალი ამოედო. ორი
მაციარი მთელი ღამის განმავლობაში ყარაულობდა ცოლ-ქმარის საწოლ
ოთახს, რომ იქ ავი სულები არ შესულიყვნენ⁵⁹.

პირველი ღამის რიტუალთან დაკავშირებით ნ. დუბროვინს
ქართლში დამოწმებული ჰქონდა ერთი საინტერესო ჩვეულება:
„როცა ნეფე-პატარძალი საწოლ ოთახში შევიდოდნენ, მათ საწოლზე
დახვდებოდათ გარდიგარდმო მწოლიარე ლოგინის გამშლელი, რო-
მელიც არ ადგებოდა მანამდე, ვიდრე ნეფე არ მისცემდა ლოგინის
დასახსნელს. შესამე დღეს სუფრაზე მოიტანდნენ „ჰალუსტაკს“
(ფქვილში აზელილ თავლსა და კარაქს). იმის ნიშნად, რომ ახლად
შეუღლებულები კმაყოფილნი იყვნენ“⁶⁰. მსგავს ჩვეულებას ჰქონდა
ადგილი კახეთშიც⁶¹.

აჭარაში ძველად ნეფე-პატარძლისათვის, საცხოვრისში, საგან-

57 თეიმურაზ II, დღისა და ღამის გაბაასება, ქართული პოეზია თხუთმეტ
ტომად, ტ. 5, თბ., 1976, გვ. 359.

58 ვ. იოთონიშვილი, ქართველ მთელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორი-
იდან, თბ., 1960, გვ. 289.

59 ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978, გვ. 128.

60 Н. Дубровин, Указ работа, с. 321.

61 ნ. ნანობაშვილი, ქორწინების ძველი და ახალი წესები ქიზიყში, ხელ-
ნაწერი.

გებოდ აწყობდნენ ოთახს, რომელსაც „კომკი“ ეწოდებოდა⁶². მზ. ბეჭაიას გამოკვლევით, როცა აჭარლებს ერთსათვისსოიანი სახლები ჰქონდათ, ნეფე-დედოფლის საწოლს — „სანთიობოს“ ეწოდებოდა⁶³. ლებულ ადგილზე გამართავდნენ და მას ფარდებს ჩემოფარდებდნენ⁶⁴. ქალი ოთახიდან თითქმის სამ დღეს არ გამოდიოდა, საჭმელი მასთან მულს ან თვით ნეფეს შემოჰქონდა. სამი დღის შემდეგ კი ოჯახის უფროსი რძალი ან დედამთილი გამოიყვანდა⁶⁵.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოში ახლად დაქორწინებულებისათვის საძინებელს „დარბაზის“ — საცხოვრისის გარდა ხშირად ბუღელში, საწნახელში ან ბოსელში მოაწყობდნენ⁶⁴. ეს ფაქტი შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რადგანაც თვით ქორწილი და სქესობრივი ურთიერთობა ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით თავის მხრივ უკავშირდებოდა მცენარეულობის აღმოცენებას, ზრდას, ბარაქიანობას. ყველაფერი ეს მოდის ნაყოფიერებისა და გამრავლების შესახებ არსებულ იმ შეხედულებებთან, რომლის თანახმადაც, წყვილთა შეუღლება ბუნების ძალებზე შემოქმედების ერთ-ერთი უპირველესი საშუალება იყო და ბუნების აღორძინება-განდიდების მიზნით სრულდებოდა. ამას გვაფიქრებინებს საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ბოსლობაში შესრულებული სქესობრივი რიტუალიც, რომლის შესწავლის საფუძველზეც ვ. ბარდაველიძე მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ბოსლობაში შესრულებული სქესობრივი კავშირის გამომხატველ რიტუალებს „ადამიანის გაგებით მაგიური შემოქმედება უნდა მოეხდინა საქონლის გამრავლებაზე“. („მსგავსს მსგავსი უნდა გამოიწვიოს“)⁶⁵.

სამცხე-ჯავახეთში დღესაც დასტურდება ბოსელში ნეფე-პატარძლისათვის საქორწინო ტახტის — აჯლა//აჯილაკის მოწყობის წესი. აჯილაკი სარიტუალო კუთხე იყო (სადაც ნეფისათვის პატარძლის ჩაბარება ხდებოდა). ამასთან, იგი ახლად შეუღლებულთათვის განკუთვნილ საწოლ ტახტსაც წარმოადგენდა⁶⁶.

პირველი დამის რიტუალი განსაკუთრებული თავისებურებებით გამოირჩევა ირანელთა ქორწინებაში. ამ ჩვეულებას XVII საუკუნის

⁶² ა. ლ. რობაქიძე, დასახლების ფორმათა საკითხისათვის ზემო აჭარაში, ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის შრომები, ბათუმი, 1960, გვ. 12.

⁶³ მზ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974, გვ. 69.

⁶⁴ ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 97; ქრუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 181.

⁶⁵ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 97.

⁶⁶ თ. იველაშვილი, აჯილაკი სამცხე-ჯავახეთში, „ძველის მეგობარი, 55, 1980, გვ. 27—30.

მოგზაური აღამ ოლეთარუსი შემდეგნაირად აგვიწერს: „ვაქის სახლში მობრუნებულ მექორწილებს, ქალებს და მამაკაცებს ცალ-ცალკე ოთახებში უშლიან სუფრას. პატარძალი საძინებელში მიჰყავთ, სადაც პირველად უნდა შეხვდეს საქმროს. ძველად მიღებული წესის თანახმად, თუ ქალი ქალწული არ აღმოჩნდებოდა ვაქის შეედლო მისთვის ცხვირი ან ყური მოეჭრა და ისე გამოეგდო გარეთ. ახლა კი ეს უსიამოვნება მხოლოდ იმით მთავრდება, რომ პატარძალი თავის მეგობრებთან ერთად მაშინვე უხმოდ ტოვებს იქაურობას. იმ შემთხვევაში კი როცა „ყველაფერი რიგზეა“, პატარძლის მხლებელი მოხუცი ქალი ამ ფაქტს ყველასათვის სარწმუნოს გახდის და ქორწილიც 3 დღე გაგრძელდება“⁶⁷.

რ. გალუნოვის გადმოცემით, როცა ნეფე-პატარძალს საძინებელ ოთახში შეიყვანდნენ ახალგაზრდებთან მხოლოდ პატარძლის მომყოლი ქალი „იენგე“ რჩებოდა, რომელიც მისი ძიძა ან ვინმე სხვა ახლობელი მოხუცი ქალი იყო. იგი ლოგინს გაშლიდა და საწოლზე თეთრ „საქალწულე ზეწარს“ („დასთმალე არუსი“) გადააფარებდა. მისი რჩევით, სიძე ქალს პირში კამფეტს ჩაუღებდა, რათა ის უხერხულობისაგან გამოეყვანა. ამის შემდეგ „იენგე“ ოთახიდან გამოდიოდა და კარებს უკან იცდიდა, ვიდრე იქიდან სიძე არ გამოვიდოდა რიტუალური განზანვის შესასრულებლად. „იენგე“ საქალწულე ზეწარს ვაქის დედას და ახლო ნათესავ ქალებს უჩვენებდა, მერე კი ის ქალის სახლში მიჰქონდა, სადაც მას რამდენიმე წელს ინახავდნენ⁶⁸.

სოფიო მარის ცნობით, პატარძალს „იენგეს“ (ან „დაიეს“ მზითევში აყოლებდნენ. იგი ქალის ძიძა იყო და შეედლო მასთან მთელი ცხოვრება დარჩენილიყო. „დაიეს“ გარდა პატარძალს ქმრის სახლში სხვა იენგებიც მიყვებოდნენ (ქალის მამრები), რომელთაც საქალწულე ზეწარი მიჰქონდათ. ამ ზეწარს პირველი ღამის შემდეგ დილით, ქალის მშობლების სახლში აგზავნიდნენ პატარძლის პატიოსნების დასამტკიცებლად. მერე სიძე საგანგებოდ მონიხულებდა ქალის დედას და ხელზე კოცნით მადლობას უხდიდა. ქალის მშობლები კი ამ ფაქტის საპასუხოდ ვაქის ოჯახში ნამცხვრებსა და ერბოკვერცხს აგზავნიდნენ⁶⁹.

67 Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием, М., 1870, с. 800.

68 Р. Галунов, Средняя персидская свадьба, сборник Музея антропологии и этнографии (МАЭ), IX, 1930, с. 193—195. რ. გალუნოვი იქვე წერს, რომ ძველად ირანის სოფლებში საქალწულე ზეწარს დოღზე გადაჰმავდნენ და ხმამალა უკრავდნენ, რათა მთელი სოფელი შეყრილიყო

შუა აზიის ირანულენოვანი მოსახლეობის — ტაჯიკების ყოფაში დადასტურებული პირველი ღამის რიტუალის შესახებ ნ. კისლიაკოვი შენიშნავს, რომ „საქალწულე ზეწორის“⁷⁰ ზეწორების ჩვეულება ტაჯიკეთის მხოლოდ ზოგიერთ რეგიონშია შემორჩენილი. აქ მას ქორწილის მეორე დღეს ოჯახის ახლობლებს უჩვენებდნენ ზოგჯერ ამ „ცნობას“ რამდენიმე დღე ელოდებოდნენ, რის შემდეგაც ვაჟის დედა ქალის დედასთან საჩუქრებით მიდიოდა და აუწყებდა, რომ ყველაფერი კარგად დამთავრდაო. ზოგიერთ რეგიონში კი საგანგებოდ ეწყობოდა ლოგინის თეთრეულის მზითევთან ერთად „გამზევრების“ ცერემონია, რომელშიც მთავარ როლს იენგე (ან მუროვა) ასრულებდა“⁷⁰.

პირველი ღამის რიტუალი და „საქალწულე ზეწორის“ შემოწმების ჩვეულება XX ს. დასაწყისამდე ყოფილა შემორჩენილი სხვადასხვა ხალხის ცხოვრებაში (მათ შორის ებრაელებში, სომხებში, ოსებში)⁷¹. ივ. ჯავახიშვილი ქართული სამართლის ისტორიის საკითხების კვლევისას, საქორწინო წეს-ჩვეულებების თაობაზე წერდა, რომ ზოგიერთ მათგანს თავიანთ ველურობით შეიძლებოდა სიძველისა და პირველყოფილობის შთაბეჭდილებაც მოეხდინა, მაგრამ სინამდვილეში აქ პირველყოფილი არაფერიაო.⁷² მაგალითისათვის მკვლევარს მოჰყავს XV საუკუნის მოგზაურის ჰანს შილტბერგერის ცნობა, რომ ქართველებს, ოსებსა და სომხებში გავრცელებული ჩვეულების თანხმად, როდესაც მშობლებს თავის შვილისათვის ცოლის მოყვანა

მის სანახავად, ავტორისავე ცნობით, სპარსელებში არსებობდა შეხედულება, რომ თითქოს ციხიდან გასანთავისუფლებლად საჭირო იყო პატიმარს ჯიბეში ოჯახის რომელიმე წევრის საქალწულე ზეწორი ჰქონოდა და რომ მისი ჩვენების შემდეგ ციხის შესვეურნი მას გაანთავისუფლებდნენ.

⁶⁹ С. Марр, К изучению персидской свадьбы, МАЭ, IX, Л., 1930, с. 205.

⁷⁰ Н. Кисляков, Семья и брак у таджиков, М.—Л., 1959, с. 118, 133 и др.

⁷¹ შ. უსტინოვის ცნობით ლატვიელები ახლად დაქორწინებულებს საგანგებოდ მიწყობილ გალიაში აწვენდნენ, რაც საწარმოო მაგიას მიეწერებოდა. კოგარევის აზრით კი პირველი ღამის რიტუალის შესრულებას ხალხური რწმენით ნაყოფიერების მომნიჭებელი მაგიური მოქმედება ეკისრებოდა საერთოდ. იხ. ლატერატურა М. Я. Устинов, Семейные обряды латинского городского населения в XX в., М., 1980, с. 106; Е. Когарев, Состав и происхождение свадебной обрядности в кн. МАЭ, 1929, т. VII, с. 158. ამ ჩვეულების შესახებ იხ. აგრეთვე А. Сафьянова, Изменение положения женщины за годы Советской власти (по материалам Алтайского края), СЭ, 1973, Л., 2.

⁷² ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, ტფ., 1928, გვ. 158—159.

სურდათ, მაშინ ქალის დედას პირობას დაადებინებდნენ, რომ მისი ასული ნამდვილად ქალწული იყო. ქორწილის დროს ქალიშვილებს პატარაძალი სიმღერით მიჰყავდათ საწოლ ოთახში. შემდეგ საქმროს უმაწვინი კაცებითურთ ამოწვდილი ხმლით შედიოდა შვიდი წყურველი ონი სმას, ლხენას, ცეკვას და თამაშს ეძლეოდა. მერე ყველანი გამოდიოდნენ და ცოლ-ქმარს მარტო ტოვებდნენ. სიძის ძმა ან ერთი მახლობელი მეგობართაგანი ოთახის კარებს შეიარაღებული დარაჯობდა, ვიდრე იქიდან სიძე არ გამოვიდოდა. თუ საცოლე ქალწული არ გამოდგებოდა, მაშინ ვაჟი დედას აცნობებდა. დედა თავის მეგობრებითურთ სარეცელთან მივიდოდა და ზეწარს გასინჯავდნენ. თუ აქ არავითარი ნიშანი არ იყო ქალწულობისა, განაწყენდებოდნენ. მეორე დღეს, როცა საცოლის დედ-მამა ქორწილში მოვიდოდა. საქმროს დედა ერთ ძირგახვრეტილ სასმისს დაახვედრებდა. როცა ღვინის დაღვევის ჯერი დადგებოდა, ამ სასმისს საცოლის დედას მიაწოდებდა, რაკი გახვრეტილი სასმისიდან ღვინო დაიღვრებოდა საქმროს დედა ქალის დედას მიამახებდა, შენი ასულიც ასეთი მთელი აღმოჩნდაო. ეს ფაქტი, რა თქმა უნდა, ყველასათვის სასირცხვილო იყო და ქალიც თავის მშობლებს უბრუნდებოდა⁷³.

ანალოგიური ფაქტი ოსებშიც დასტურდება⁷⁴. მსგავსი ჩვეულება სამეგრელოს ებრაელებში XIX ს-ში დამოწმებული ჰქონია ი. ბოროზიძის⁷⁵. ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ ეს ჩვეულება ებრაელთა შჯულის 22 მუხლშია გადმოცემული⁷⁶. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ზემოთ აღნიშნული ჩვეულება თავისი ველურობის მიუხედავად, ძველი არ უნდა იყოს, რადგან პირველყოფილ მდგომარეობაში ქალწულის ასეთი შემოწმება წარმოუდგენელი რამაა. მკვლევარი გამოთქვამდა რა ეჭვს მისი ქართველებში არსებობის გამო, წერდა, რომ ზემოთ მოყვანილი მოგზაურების ცნობების გარდა სხვაგან ამ ჩვეულების შესახებ არავითარი ცნობები არ მოგვეპოვება და ძველ დროშიაც იგი შეუძლებელია ყოფილიყო. „გასარკვევია თუ საიდან, სახელდობრ ებრაელთაგან თუ რომელიმე სხვა ხალხისაგან, ან როდის უნდა შეთვისებულიყო ეს ჩვეულება ქართველებშიო?⁷⁷“

გფიქრობთ, ივ. ჯავახიშვილის ეჭვი იმის შესახებ, რომ ზემოთ აღწერილი ჩვეულება საქართველოშიც უნდა შემოსულიყო, საფუ-

73 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 158—159.

74 გ. ნადარეიშვილი, განქორწინება ქართული სამართლის მიხედვით, სამართლის ისტორიის საკითხები, I, თბ., 1973, გვ. 379—380.

75 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 159.

76 იქვე.

77 სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ტფ., 1928.

ძველს მოკლებულია, ამას შემდეგი მიზეზებით ვასაბუთებთ. პირველი — მკვლევრის მოსაზრების თანახმად, მარტო შილტბერგერის ცნობა არ ემარა ამ მოვლენის დასადასტურებლად. მეორე, მესამე და ჩვენს ხელთ არსებულ საველე მასალებში არავითარი მსგავსი არ მოიძებნეა. მესამე — თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ფერეიდნელი ქართველები ირანში XVII საუკუნეში გადაასახლეს და სადღეისოდ მათ ყოფაში არათუ აღნიშნული ჩვეულება, არამედ მისი ნიშნებიც კი არ დასტურდება (მაშინ როცა ფერეიდნელებმა ბევრი რამ ირანელებისაგან შეიძინეს. საფიქრებელია, რომ საქართველოში იგი ან არ ყოფილა საერთოდ ან ძალიან ძველად იყო და აღრიდანვე დაიკარგა საყურადღებოა ისიც, რომ რეპატრიირებული ფერეიდნელი მთხრობელები „საქალწულეს“ რიტუალის შესახებ ამბობენ: „ჩონ გურჯები ამას არ ვაკეთებდით“, ჩონი სისხლი ნამაზია (სუფთაა). ეს სპარსელებს სცოდნიათ ძველად, მათგან გაგვიგონია, ახლა კი ახალგაზრდები „სირცხვილობენ და აღარ ასრულებენ ამას“. აქედან გამომდინარე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ პირველი ღამის რიტუალი, რომელიც ზოგად ეთნოგრაფიულ მოვლენას წარმოადგენდა, ფერეიდნელ ქართველებში ძველთაგანვე სრულდებოდა ირანელებისაგან განსხვავებით, ქართული საქორწილო წეს-ჩვეულებების ტრადიციული ბუნების შენარჩუნებით.

პირველი ღამის რიტუალში გამორჩეულად იკვეთება მისი ერთ-ერთი მონაწილის გამყოლი ქალის — მდადეს როლი. მდადე/მდადე არნ. ჩიქობავას განმარტებით, „დისგან“ აირს ნაწარმოები. ჭანურში „დადი“ მამიდაა ან დეიდა, მეგრულში დეიდა⁷⁸. სვანებთან „დადე“ თითქმის ყოველთვის „ვიგაა“ (დეიდა, მამიდა, ბიცოლა)⁷⁹, აჭარაში დადეები („დადე—წვეულები“) ქალის მაყრები არიან, ხოლო „ბაშდადე“ უფროსი მდადეასიძის ახლო ნათესავი ქალი, რომელიც დედოფალზე ზრუნავს⁸⁰. ნ. კოსლიაკოვი მდადეს „მუროვას“ ან „იენგეს“ ისე როგორც „ეჯიბსა“ და „ელისმომკიდეს“, საზოგადოების „ადერულ საფეხურზე წარმონაქმნად მიიჩნევს. მისი აზრით, რამდენადაც მეჭორწინე მხარეები სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლები არიან, ამდენად მდადე („მუროვა“) ისე როგორც „ეჯიბი“ და „ხელისმომკიდე“ თავისი გვარის ინ-

78 არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938, გვ. 29.

79 რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის ვადმონაშთები სვანეთში, ტფ., 1938, გვ. 88.

80 მწ. ბექაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974, გვ. 59.

ტერესების დამცველია (ეჭიბი ვაჟის, მდადე კი ქალის მხრიდან) ასე რომ, ავტორი მას „მატრიარქატის“ გადმონაშთად მიიჩნევს⁸¹.

ივ. ჯავახიშვილი მდადეს ფუნქციის შესახებ წერდა, რომ იგი ყოველ მაყარ ქალს კი არ ეწოდებოდა, არამედ მხოლოდ ერთს. ყველაზე უფროსს, რომელიც დედის მაგივრობას უწევდა საქორწილოდ მომზადებულ ქალწულს⁸². ჩვენი ვარაუდით დადე//მდადე საქორწინო ინსტიტუტში უძველესი დროიდან უნდა გაჩენილიყო, როგორც პატარძლის გამყოლი და მასზე მზრუნველი. მას იმთავითვე ორმაგი მოვალეობა ეკისრებოდა, პირველი ის, რომ მაგიურ-რელიგიური ხასიათის წესებს ასრულებდა ან მასში მონაწილეობდა (გავიხსენოთ დადეს მიერ ნეფე-პატარძლის ლოგინში, სასთუმალქვეშ ხანჯლისა და შაქრის ამოდება, მისი კარის უკან დაწოლა, სადაც ის შეიარაღებულ ნეჭიფთან ერთად თითქოს ავი სულებისაგან იცავდა ცოლ-ქმრის საძინებელს. ნაყოფიერების, ვაჟიანობის და ბედნიერების მინიჭების მიზნით იგი პატარძალს კალთაში უწვენდა პატარა ბავშვს და სხვ.).

დადეს მოვალეობის მეორე მხარეს წარმოადგენდა წმინდა პრაქტიკული ამოცანა — პატარძლისადმი მზრუნველობა. ბუნებრივია, აქ გასათვალისწინებელია ახლად დაქორწინებული ქალის ბიოფიზიოლოგიური მდგომარეობა. უნდა აღინიშნოს, რომ ქალის გათხოვებისას ოჯახი ყოველთვის ფიქრობდა იმ მოსალოდნელ უბედურებაზე, რაც შეიძლება მოჰყოლოდა მის ქორწინებას (ქალის ფიზიოლოგიური მდგომარეობის შეცვლა, სქესობრივი აქტის მოშლა და ამის ნიადაგზე მისი ფსიქოლოგიური ტრავმირება, ფიზიკურად დასუსტება და სხვ.). ამიტომ მას მამის ოჯახიდან ახლობელ ქალს, შედარებით ასაკოვანს, გააყოლებდნენ, ვისთანაც იგი შეჩვეული იყო და ვისაც შეეძლო მისთვის დედის მაგივრობის გაწევა. ამავე მიზნით უნდა აიხსნებოდეს ის ფაქტიც, რომ მდადე ქალთან მე-7 დღემდე (თითქმის ერთი კვირა) რჩებოდა, ვიდრე „ახანძალი“ ახალ საცხოვრებელ პირობებს და მდგომარეობას არ შეეგუებოდა და საოჯახო საქმიანობაში აქტიურად არ ჩაებმებოდა (ასე რომ, იგი „მატრიარქატის“ გადმონაშთი არაა), როგორც ამას ზოგიერთი ავტორი ფიქრობდა.

ქალის ფიზიოლოგიური და ბიოლოგიური მდგომარეობის გათვალისწინება გათხოვების დროს შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო. ეთნოგრაფიული სინამდვილე ამის მაგალითებს საკმაოდ იცნობს. მაგ.,

⁸¹ Н. Кисляков, Указ. работа, с. 192.

⁸² ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, თბ., 1937, გვ. 229.

ქართული
წიგნობა

აკებში ქალიშვილის ასაკობრივ ცვლილებას, მისი ერთი ასაკობრივი საფეხურიდან მეორეში გადასვლას, მის ფიზიოლოგიურ სრულყოფას, უძღვებოდა ცერემონია ე. წ. „აბრახია“⁸³.

საბჭოთა მედიცინაში საგანგებო კვლევის სფეროს ქალიშვილის გათხოვების შემდეგ ცოლქმრული ურთიერთობის რეგულაციის საკითხები, მისი ზემოქმედება ქალის ფიზიოლოგიურ მდგომარეობაზე⁸⁴.

აქვე შევნიშნავთ, ამ ურთიერთობის რეგულაციას აღმოსავლეთის ქვეყნებში (საქართველოსაგან განსხვავებით) დეტალური საკანონმდებლო პრინციპებიც კი გააჩნდა⁸⁵. მეუღლეთა ურთიერთობის დაახლოებით ასეთსავე საკანონმდებლო დეტალიზაციას იცნობდა ძველი საბერძნეთის, ფეოდალური ესპანეთისა და გერმანიის კანონებიც⁸⁶.

ქალის ბიოფიზიოლოგიური მდგომარეობის გათვალისწინება გათხოვებისას ისეთივე აუცილებელი უნდა ყოფილიყო, როგორც ეს შემდეგ, მის მშობიარობამდე ან მშობიარობის შემდგომ პერიოდში წდებოდა, რასაც სათანადო ყურადღება ეთმობა სპეციალურ ლიტერატურაში⁸⁷. ამ მიზნით მდადეს ფუნქციები ბევრ საერთოს პოულობს აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, ხევსურეთში, ფშავში, თუშეთში დადასტურებული „მრევლის“ ფუნქციებთან; ეს საკითხი შემდგომ საგანგებო კვლევას საჭიროებს. შეგვიძლია გავიხსენოთ მარქსის სიტყვები, რომ მატერიალისტური გაგების თანახმად ისტორიაში განმსაზღვრელია თვით უშუალოდ ცხოვრების წარმოება და კვლავწარმოება, რომელიც თავისთავად ორმაგი ბუნებისაა. ერთი მხრივ, იგი შეიცავს ცხოვრების საშუალებათა წარმოებას, კვების

⁸³ А. Решетов, Об отношении к женщине в до и послеродовой период, Сб.: «Хелеуры», Тбилиси, 1985, с. 200.

⁸⁴ Медицина Грузии, кн. I, Тбилиси, 1967, с. 303.

⁸⁵ მაჰმადიანთა რელიგიური წესების თანახმად, ქმარმა ქალწულ ცოლს ერთმანეთზე შეიდი დამე უნდა დაუთმოს, ხოლო არა ქალწულს სამი. ყურანი კრძალავს ცოლქმრის ინტიმურ ურთიერთობას რელიგიური დღესასწაულების — რამაზანის, ყურბანობის და სხვათა დროს. იხ. Коран, законодательная книга мохамеднического вероучения, пер. Г. Саблукова, Казань, 1894, I, с. 122, 183.

⁸⁶ გ. ნაღარავიშვილი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევი, თბ., 1976, გვ. 156. ავტორი შენიშნავს, რომ ქართულ ფეოდალურ საქორწინო სამართალზე სპარსულმა და თურქულმა სამართალმა ვერ იქონია დიდი გავლენა. ეთქვათ, ისეთი მაინც, როგორც შეიშნებოდა სახელმწიფო სამართლის სფეროში, არ ჩანს ეგრძობა-უფლებრივი ურთიერთობის სფეროში, რაც, მისი აზრით, შესაძლოა, ქართული საქორწინო სამართლის თვითმყოფადობისა და კულტურული ტრადიციების მაგალითად გამოდგეს.

⁸⁷ დაწვრილებით იხ. А. Решетов, Указ. работа.

პროდუქტებს, ტანსაცმელს, საცხოვრებელს და იარაღებს, მეთრე მხრივ, კი თვით ადამიანის წარმოებას, კაცობრიობის გაგრძელებას⁸⁸.

ამრიგად, ფერეიდნელ ქართველებში სხვადასხვა საქორწილო წეს-ჩვეულებებთან ერთად გარკვეული წესების დაცვით სახელდება პირველი ღამის რიტუალი, რომელიც თავისი შინაარსით ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებული ანალოგიური რიტუალის მსგავსია. ირანელთა განსხვავებით მასში არ დასტურდება საქალწულო ზეწრის შემოწმების ჩვეულება.

ფერეიდნელთა ქორწილში პირველი ღამის რიტუალში ერთ-ერთ მთავარ როლს ასრულებს პატარძლის გამყოლი ქალი მდადე, რომელიც გარკვეულ მზრუნველობას უწევდა მას. ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, რომ მდადე საქორწინო ინსტიტუტში ძველი დროიდან უნდა გაჩენილიყო. მას ორმაგი ფუნქცია ეკისრებოდა — ერთ შემთხვევაში იგი მაგიურ-რელიგიური წესების შემსრულებელი (ან მონაწილე) იყო, მეორე შემთხვევაში კი ქალს იმ პრაქტიკულ დახმარებას უწევდა, რაც მისი ბიოფიზიოლოგიური მდგომარეობის გავალისწინებით იყო გამოწვეული.

3. როგორც ჩანს, პირველი ღამის რიტუალმა დროდადრო თავისი განვითარების შედეგად დაჰკარგა პირუანდელი სახე და ქორწილის მხატვრულ გაფორმებად იქცა. ამ რიტუალში შესრულებული მთელი რიგი წესები ქმნიდნენ რა რომანტიკულ განწყობას, წარმოადგენდნენ ცოლ-ქმრის მომავალი ბედნიერი ცხოვრების საწინდარს⁸⁹.

3. შაბაში

ფერეიდნელ ქართველთა საქორწილო რიტუალებიდან ე. წ. სათამაშო, გასართობი მხარეებიდან საგანგებოდ გამოვყოფთ შაბაშის რიტუალს, რომელიც ირანში გადასახლებული ქართველების ყოფითი ტრადიციების განვითარებისა და შემდგომი სახეცვლილების თვალსაჩინო მაგალითია.

მოვიყვანთ „შაბაშის“ შესახებ მთხრობელთა მიერ მოწოდებულ მასალას.

„ქორწილს რო მიიწყობენ და მაყრისკაცები ახანძალის მოსაყვანად წაიდიანყე, ორმოცი, ოთხმოცი მეთოფე წინა იყვის-ყე, თოფჩი-გა ტყივა (ტყვივა) ჩადიან და რო შაიდიან სოფელჩივა, დაიკივლიანყე

⁸⁸ Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, в кн.: К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, изд. второе, т. 21, М., 1961, с. 25—26.

⁸⁹ Б. შ ა ბ ა შ ე ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 129.

„შაბო-შაბო“ და „აბაბახი“ დაპცხიან და თოფებს დააყრიან“ ან კიდევ „ახანძალს რო შაპკმაზვენ, რომ წამოუყვანონ ნეფესა, კაკალას გადააფარებენ, იგრე რო არ ჩანდეს თავის თოღ-ქაჩე, მტკლანქე მაპკიდებენ ანქით-ექითა, ხმალს ხარზე გაიდებენ და წაგლტენ, მშაბის ჰკივიან და სოფელს გამაპცილიდიან“⁹⁰. ან კიდევ „როცა ახანძალს სახლჩი შეიყვიანყე, მეჯლისზე და ოთაყჩი, ერთ ნაყრ ფულს, შირინს (ტებილეულს) ყანდსა (შაქარს), ხორბალსა თავზე გადაპყრიან და ეტყვიან-ყე „შაბო-შაბო“⁹¹.

ზემოთ მოტანილი ნაწყვეტებიდან ნათლად ჩანს, რომ სიტყვა „შაბო-შაბო“ ქორწილში, პატარძლის სახელთან იხმარება. ფერეიდნული „შაბო“ შემოკლებული ფორმაა სიტყვისა „შად-ბაშ“, რაც სპარსულად მხიარულად ყოფნას ნიშნავს. სიტყვა ორი ნაწილისაგან შედგება პირველი „შად“ (شاد) მხიარულების, განცხრომის, ბედნიერების გამომხატველია, მეორე კი ყოფნა ზმნის „ბუდანის“ (بودن) აწმყო დროის ფუძეა. შად-ბაში ქართულად გამოითქმის „შაბაში“, რასაც ყოფაში აღნიშნული ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის გარდა გადატანითი მნიშვნელობაც აქვს.

ი. მარის განმარტების თანახმად, „აყდის“ (საქორწინო ხელშეკრულების დადების, რეგისტრაციის) დროს სიძე-პატარძალს სარკის წინ სვამენ, რომ ვაჟმა ქალი სარკეში დაინახოს, რისთვისაც იგი მას საჩუქრით უმასპინძლდება⁹². სიძის დედა პატარძალს პირში ოქროს მონეტას უდებს, რომელსაც ქალი რამდენიმე ხნით (ვიღრე აყდი არ დამთავრდება) ენის ქვეშ ინახავს (რასაც „ოქროს ენას“ ეძახიან). ქალ-ვაჟს თავზე აყრიან ტებილეულს, შაქარს ფქვილს, ხილს და ხურდა ფულს, ამ წესს „შაბაშს“ ეძახიან (რადგან მექორწილენი ერთხმად წარმოთქვამენ „შად-ბაშ, შად-ბაშ“)⁹³.

სპარსულ განმარტებით ლექსიკონებში შაბაში არის ფული ან სხვა სახის საგნები, რითაც პატარძალს ასაჩუქრებენ მექორწილენი⁹⁴. სპარსულ-რუსულ ლექსიკონებში კი მას ორი მნიშვნელობა მიეწერე-

⁹⁰ ტექსტს ჩაიწერა მ. თოდუამ. იხ. მ. თოდუა, ქართულ-სპარსული ეტიუდები, თბ., 1975, გვ. 47.

⁹¹ ავტორის საველე დღიური, № 1, გვ. 18, საგარეჯო, 1979.

⁹² ხალხური რწმენით, სარკეს ადამიანის ბედისა და მისი მომავალი ცხოვრების მეგზურის ფუნქცია მიეწერებოდა, ამის თაობაზე იხ. გ. გოცირიძე, „საქორწილო სარკე“, შურ. საბჭოთა ხელოვნება, № 5, თბ., 1985.

⁹³ Ю. Марр, Материалы для персидско-русского словаря, подготовка архивного материала к печати, предисловие, примечание и исследование Т. А. Чавчавадзе, Тбилиси, 1974, с. 259.

⁹⁴ فرهنگ عمید تهران ۱۳۵.

ბა: 1. ის არის ფული, საჩუქარი, რომელიც მუსიკოსებს (დამკრე-
ლებს) და მუტრიბებს (მოცეკვავეებს) ეძლეოდათ გასამრჯელოს სა-
ხით. 2. ის არის ნეფე-პატარძლის დასალოცი თანხა. აქვე მინიშნულ-
ლია, რომ იშვიათ შემთხვევაში იგი ალტაცების გამომხატველი შეესა-
ხილია⁹⁵.

როგორც ჩვენმა, ასევე ი. მართან დამოწმებულმა ეთნოგრაფი-
ულმა მასალამ გვიჩვენა, რომ შაბაში პატარძლის დასალოცი ფული
ან უმნიშვნელო ღირებულების ნივთებია, რომლებსაც გარკვეული
მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობა მიეწერება. სპეციალურ ლიტერა-
ტურაში ცნობილია ქორწილში ოქროს, ვერცხლის ან სპილენძის
მონეტების (წვრილი ფულის), ტკბილეულის, ხილის, შაქრის ახლად
დაქორწინებულებისათვის თავზე გადაბნევის ფაქტები, რაც სიუხვე-
ბარაქიანობის, ნაყოფიერების, ბედნიერების მომცემი სიმბოლური
დანიშნულების მნიშვნელობით აიხსნება. რაც შეეხება სპარსულ-რუ-
სულ ლექსიკონებში მოცემულ „შაბაშის“ პატარძლისათვის ან „დამ-
კრელებისათვის“ ქონებრივი კუთვნილების მნიშვნელობით ახსნას,
ჩვენთვის ხელმისაწვდომ სპარსულ ლიტერატურაში ვერ ვხვდებით,
მაგრამ „შაბაშის“ რიტუალი დასტურდება ქართულ ეთნოგრაფიულ
ყოფაშიც, რისი საშუალებითაც შევეცდებით მის ახსნას.

ნ. მაჩაბლის დაკვირვებით, „ქართლში ქალის მზითვეი იზრდებო-
და აგრეთვე ქორწილზე მიღებული შაბაშის ფულით, მოსაკითხით და
გიდელათი⁹⁶. ავტორი იქვე მიუთითებს, რომ შაბაში ქორწილში ქა-
ლის ცეკვის დროს შეგროვილი ფულია. მისივე მონაცემებით ქალის
ოჯახი მეტწილად ცდილობდა არ დაეხარჯა ბელგაში, ნიშნობაში და
ქორწილზე შეგროვილი ფული და ქალისათვის გაეტანებინა ქმრის
ოჯახში. ზოგჯერ პატარძლის პირადი ნივთების სრულ შევსებაზე
ოჯახი ხარჯავდა ნიშნობაში აღებულ ფულს, ხოლო ქორწილში შაბა-
შის გზით აღებული თანხა და გადასალოცი ქალს რჩებოდა ჯიბის
ფულად და მშობლების მიერ მოცემულ ქრთამთან ერთად წარმოად-
გენდა ქალის საკუთრებას⁹⁷.

რაც შეეხება თვით შაბაშის შეგროვების წესს იგი შემდეგნაი-
რად სრულდებოდა: ქორწილში სხვადასხვა გასართობები იცოდნენ,
რომელთა შორის ერთ-ერთ საინტერესო თავშესაქცევს „ბასტის
ჩაბმა“ წარმოადგენდა. ბასტის ჩაბმის შემდეგ ხალხი სახლში შევი-
დოდა და ქეიფს განაახლებდა. შუა ქეიფის დროს პატარძალს, რომე-

⁹⁵ Персидско-русский словарь, под редакцией Рубинчика, М., 1970.

⁹⁶ ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978, გვ. 64.

⁹⁷ იქვე.

ლიც ქალებში იჭდა, გადაიყვანდნენ ნეფესთან, დაუკრავდნენ ლეკურს და ნათლია აცეკვებდა. ამ დროს აირჩევდნენ მეშაბაშეს, რომელიც თეფშით ჩამოუვლიდა ხალხს და შაბაშის ფულს ატარებდა, როცა თამაში მორჩებოდა და პატარძალი თავის ადგილს დაუკვებდა. მეშაბაშე ფულს დათვლიდა და ხმამალა გამოაცხადებდა, პატარძლისათვის შაბაში სულ ამდენი მოურთმევიათო⁹⁸.

ჯ. სონლულაშვილის მიერ შეკრებილ ხალხურ ზეპირსიტყვიერების მასალებში შეტანილი „კობტა ბიჭის“ ზღაპრის მიხედვით, მეფის ასულის ქორწილზე, ახლად დაქორწინებულთათვის გვირგვინების დადგმის დროს შაბაშის რიტუალი იწყებოდა. მეფის ნაზირ-ვეზირები უხვად ყრიდნენ ფულს პატარძლისათვის, მეფის ასული კი ოქროს აზარფეშებს აწვდიდა მათ, სამადლობლო პატივისცემისათვის⁹⁹.

შაბაში აღწერილი აქვს ეკატერინე შაბაშვილსაც მოთხრობა „თინას ლეკურში“. ნაწარმოების გმირი თინა ბატონის სახლში, ქორწილში, ახალგაზრდა პატარძლებთან ერთად ლეკურს ცეკვავს, მისი ლამაზი და მოხდენილი ცეკვით მოხიბლული მექორწილეები მას „შაბაშის“ ფულს აძლევენ. მოთხრობის ბოლო ნაწილშიც, ავადმყოფი თინა თავს პატარძლად წარმოიდგენს და თავისი „ცეკვის“ წყალობით შაბაშის ფულს დაუტოვებს მის უპატრონოდ დარჩენილ ობლებს¹⁰⁰.

ნ. მაჩაბლის აზრით, შაბაშის ფული წინათ მხოლოდ პატარძლის საკუთრება იყო, ხოლო შემდეგ იგი მეზურნეების შრომის ანაზღაურების წყაროდ გადაიქცა¹⁰¹.

1979 წელს კახეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში მუშაობის დროს არაერთგზის ჩავიწერეთ მასალები შაბაშის შესახებ. მოთხრობელები შაბაშს „დამკვრელების“ — მეზურნეების გასამრჯელოდ მიიჩნევენ¹⁰².

ამდენად, როგორც ზემოთ მოტანილმა მასალებმა გვიჩვენა, შაბაში ძველად პატარძლისათვის განკუთვნილი საჩუქარი იყო, რომელმაც დროთა განმავლობაში ტრანსფორმაცია განიცადა და დღევანდელ ყოფაში სრულიად სახეცვლილი ფორმით გვევლინება. ისმის კითხვა, თუ რატომ უნდა ქცეულიყო პატარძლის კუთვნილება „დამკვრელების“ — მეზურნეების გასამრჯელოდ? შევეცდებით ამ კითხ-

98 ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64.

99 ჯ. სონლულაშვილი, ხალხური სიტყვიერების მასალები, II, თბ., 1957, 83-183.

100 ე. გაბაშვილი, მოთხრობები, თბ., 1936.

101 ნ. მაჩაბელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 127.

102 ავტორის საველე დღიური № 1. უვარელი, 1979, გვ. 10.

ვაზე ნაწილობრივ გავცეთ პასუხი, რისთვისაც ისევ ეთნოგრაფიულ მასალებსა და ლიტერატურულ მონაცემებს მოვიშველიებთ.

თანამედროვე ყოფაში (განსაკუთრებით საქალაქო ცხოვრებაში) დამკვრელები — მეზურნეები ქორწილის აუცილებელ მუსიკალურ თანხლებას შეადგენენ¹⁰³. ხალხი თვლის რომ „ბუზიკა“ სიმე უნდა მოიყვანოს პატარძლის ოჯახში და ყველა ის ხარჯი, რაც მათ სჭირდებათ, მან უნდა გადაიხადოს. ხშირად ამ მოვალეობას ეჯიბი, ხელისმომკიდე ან სიძის ახლობელ-მეგობართაგანი კისრულობს. ხდება ისეც, რომ თუ სიმეს რაიმე ობიექტური მიზეზების გამო „დამკვრელების“ დაქირავება არ შეუძლია, მაშინ მათ ქალის მხრიდან მოიყვანენ, მაგრამ ასეთი რამ იშვიათად ხდება, რადგან იგი სიძის სირცხვილად მიაჩნიათ.

დამკვრელებს წინასწარ გაურიგდებიან, თუ რამდენს მისცემენ ფულს მათი სამსახურისათვის. ეს თანხა დამოკიდებულია ქორწილის ხანგრძლივობაზე, მექორწილეთა რაოდენობასა და თვით დამკვრელთა რიცხვზე. მუსიკოსები ქორწილში მათთვის წინასწარ დადგენილი თანხის გარდა დამატებით ანაზღაურებასაც ღებულობენ ინდივიდუალური შეკვეთებისა და ზოგიერთი მოქეფის წყალობით. ამასთან, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, „შაბაში“ საკმაოდ მოზრდილ თანხას აგროვებდნენ. ამიტომაცაა, დღეს „ქორწილის პროფესიონალი დამკვრელების“ რიცხვის ზრდა, ხშირად მათ შორის ერთგვარ კონკურენციასაც რომ იწვევს. ზოგიერთი მათგანი ძირითად პროფესიასთან ერთად ითავსებს მეზურნეობას, ხოლო ზოგიერთი ქორწილიდან ქორწილში მიისწრაფვის და მის გარდა სხვა „სამუშაო“ არა აქვს.

ვფიქრობთ, „დაქირავებული“ მუსიკოსების, მექორწილე დამკვრელების გაჩენა შედარებით ახალი მოვლენა უნდა იყოს, რადგან საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, ხანდაზმული მთხრობელებისაგან არაერთგზის მოგვისმენია, რომ „ქორწილი ძველად მთელი სოფლის ზეიმი იყო. მექორწილე მხარეებს ნათესავ-მოკეთეების გარდა, მატერიალურ დახმარებას და მუსიკალურ თანხლებას მეზობლები უწევდნენ. სოფელში ყოველთვის მოიძებნებოდა ჩონგურზე დამკვრელი, მესტირე, მედაირე, მედოლე, ვარმონის („აკორდეონის“) დამკვრელი, შეარღნე და სხვ., რომლებიც ყოველგვარი საფასურის გარეშე მეგობრულ და მეზობლურ სამსახურში ავლენდნენ თავიანთ ნიჭსა და შემოქმედებით უნარს. შესაძლოა, რომელიმე მათგანი რაიმე საბოძვარსაც ღებულობდა მექორწილეთაგან, მაგრამ ეს ინდივიდუალ-

¹⁰³ დამკვრელები ხშირ შემთხვევაში 3—4 კაცია. ესენია, მედოლე, მეგარმონე, „კლარნეტზე“ (ზურნაზე) დამკვრელი და მეგიტარე. ვხვდებით შეარღნესაც და მე-ღულღუკესაც.

საქართველოში რეპატრიირებულ ფერეიდნელ ქართველთა
თქმით, დღეს ფერეიდანში დამკვერლებს მათი მეზობელი სომხებისა-
გან ქირაობენ, მაგრამ „დამკვერლების“ გასამრჯელო ფულს, ~~შაბაშს~~
არ ეძახიან, არც ცეკვაში აღებულ ფულს. რასაც ნეფეს ~~ანუ~~ ~~პატარა~~
ძალს აჩუქებენ, იმათია, „სხოს“ არ მისცემენო. „შაბო-შაბოს ქორ-
წილზე, რო ნულსა, ხორბალსა, ყანდსა, „ხორბასა“ თავზე გადა-
ყრიან ახანძალსა იმას ეტყვიან-ყე“.

ასე რომ, თუ შევაჯამებთ შაბაშის შესახებ ჩვენ მიერ ზემოთ
მოტანილ მასალებს, ვნახავთ, რომ იგი ძველად ქორწილში მაგიურ-
რელიგიური მნიშვნელობის მქონე რიტუალს წარმოადგენდა, რომე-
ლიც ნეფე-პატარძლის დალოცვის დროს მათი სიუხვე-ბარაქიანობის,
ბედნიერად ყოფნისა და დოვლათიანად ცხოვრების საწინდრად
სრულდებოდა. ამის თვალსაჩინო მაგალითს იძლევა ფერეიდნელ
ქართველთა ეთნოგრაფიული ყოფა. სპარსულ განმარტებით ლექსი-
კონებში შაბაშის მნიშვნელობაში მოსჩანს მისი როგორც ფულის,
ქალის ქონებრივი კუთვნილების ფუნქციაც, რაც საზოგადოების გან-
ვითარების მომდევნო საფეხურზე უნდა გაჩენილიყო, ამას ქართულ
სინამდვილეში დადასტურებული ფაქტებიც მოწმობენ.

თანამედროვე ყოფაში შაბაშს დაკარგული აქვს მაგიურ-რელი-
გიური მნიშვნელობა და იგი „პატარძლის“ კუთვნილება კი არა, არა-
მედ დამკვერლების ანაზღაურების ერთ-ერთი წყაროა. ჩვენი აზრით,
შაბაშის ასეთმა ტრანსფორმაციამ გამოიწვია ზოგიერთი ნორმის
დარღვევა საქორწინო ურთიერთობაში, რაც ხშირად თანამედროვე
ნეგატიური მოვლენის ელფერს ატარებს, მაშინ როცა ფერეიდნელ
ქართველებში „შაბაშის“ რიტუალს ნაწილობრივ შერჩენილი აქვს
ოდინდელი დადებითი ტრადიციის კვალი.

დასკვნა

ფერეიდნელ ქართველთა ქორწინების ინსტიტუტი ეროვნული და ეთნიკური თვითშეგნების ის ნათელი გამოხატულებაა, რომელმაც ხელი შეუწყო ირანში გადასახლებული ქართველების ყოფაში ძველი ქართული წეს-ჩვეულებების შენარჩუნებას.

ამ წეს-ჩვეულებათა შედარებითა ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ისინი მსგავსებას უმეტესად აღმოსავლეთ საქართველოს მთისა (მთიულეთი, ხევსურეთი) და სამხრეთ დასავლეთ საქართველოს (აჭარის) მოსახლეობის საქორწინო წეს-ჩვეულებებთან ამჟღავნებენ, რაც უნდა აიხსნას, ერთი მხრივ, მთაში ძველი ტრადიციების მკვეთრი შემონახულობით და, მეორე მხრივ, აჭარელთა და ფერეიდნელთა დაახლოებით ერთნაირი ისტორიული წარსულით, აგრეთვე იმ გამძლეობითი ფაქტორებითაც, რომლითაც ხასიათდება საერთოდ უცხო მხარეში კომპაქტურად დასახლებული და ადგილობრივი-დამხვედური მოსახლეობის თანაცხოვრების, ეთნიკური შერევისა და ადაპტაციის ხანგრძლივი პროცესი, პროცესი როცა ჩასახლებულები ვერ თმობენ საკუთარ, თანგადატანილ ძირძველ ტრადიციებს, მაგრამ ამასთან გვერდს ვერ უვლიან უცხო, ყოფითი ელემენტების შემოჭრასაც, სწორედ ყოველივე ამის გამოა საინტერესო ირანში მცხოვრები ქართველების სოციალური ინსტიტუტი.

ფერეიდნელ ქართველთა ქორწინებაში ძველი ქართული წეს-ჩვეულებების შენარჩუნებამ, უპირველეს ყოვლისა, თავი იჩინა საქორწინო ურთიერთობის განმსაზღვრელ წინაპირობებში, საქორწინო ასაკსა და ნათესაობის სისტემაში.

ფერეიდნელთა საქორწინო ასაკის ზღვრული ნორმები, ირანელი მოსახლეობის საქორწინო ასაკთან შედარებით, საგრძნობლად მაღალია (ვაჟებისათვის საშუალოდ 23—30, ქალებისათვის 16—18), რაც გამოწვეულია ახალგაზრდების ფიზიკური ზრდადასრულებისა და სამეურნეო ცხოვრებაში მათი აქტიური ჩაბმის აუცილებლობით. მაშინ, როცა ირანში, შარიათის დოგმების თანახმად, რომელიც არ ითვალისწინებს ზემოთ აღნიშნულ გარემოებას, დასაშვებად ითვლება მცირეწლოვანთა ქორწინება (ვაჟებისათვის 14—15, ქალებისათვის 9—12). შარიათი ამხიხვებს რა ქალ-ვაჟის შეუღლების მორალურ-

ზნობრივ მხარეებს, არღვევს მათი ბუნებრივი ფიზიოლოგიურ-ანტიმური ურთიერთობის ნორმალიზაციას. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მიუხედავად მაჰმადიანური სარწმუნოების მიღებისა, ფერეიდნელი ქართველები წყვილთა საქორწინო ცანცან საზღვრავდნენ ადამიანის ბიო-ფიზიოლოგიური და სამედიცინო რეზერვის სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორების გათვალისწინებით, რაც მათთვის ტრადიციული იყო, და არა რელიგიური დოგმატიზმით, როგორც ეს მუსლიმანურ სამყაროში იყო მიღებული.

საველე მასალის საფუძველზე დადგინდა, რომ ფერეიდნელ ქართველებში, მრავალცოლიანობა, როგორც წესი, არ გავრცელებულა. დასტურდება მხოლოდ მისი გამონაკლისი შემთხვევები, რასაც გარკვეული სოციალური მიზეზები განსაზღვრავდა და არა ისლამის მიღება. ჩვენი აზრით, ორთოდოქსალური ისლამის სამყაროშიც (სადაც ყურანი არ კრძალავს მრავალცოლიანობას), მხოლოდ სოციალურად აღზევებულ, ეკონომიურად დაწინაურებულ (მათერიალურად შეძლებულ) მუსლიმანებს შეეძლოთ ჰყოლოდათ რამდენიმე ცოლი. ფერეიდნელ ქართველ „ხანებსა“ და „თავადებს“ (ადგილობრივ ფეოდალებს), რომლებშიც დასტურდება მრავალცოლიანობის შემთხვევები, სოციალური დაწინაურებისა და ეკონომიკური გაძლიერების გამო, გარკვეული დიპლომატიური ნაბიჯის გადადგმაც უხდებოდათ ირანელი, მაჰმადიანი ხელისუფლების მესვეურებისადმი, მათი ცხოვრების წესისადმი, რასაც ძველად ქართველი მეფეებიც მიმართავდნენ. სწორედ ამით უნდა ახსნათ მრავალცოლიანობის რამდენიმე შემთხვევა ფერეიდნელებში, რაც ზოგადად არ გავრცელებულა.

სამ საუკუნენახევარზე მეტი ხნის განმავლობაში, ისლამურმა სარწმუნოებამ ვერ შეძლო ძირეული ცვლილებები მოეხდინა ფერეიდნელ ქართველთა ნათესაობის სისტემაზეც, რომელიც საქორწინო ურთიერთობის დამყარების ერთ-ერთი მთავარი მსაზღვრელი პირობა იყო. ჩვენს ხელთ არსებული საველე ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე შედგენილ გვართა გენეალოგიური მონაცემების მიხედვით დადგინდა, რომ ფერეიდნელ ქართველებში ნათესაობის სისტემის სხვადასხვა ფორმებიდან (სისხლიერი, მოყვრობითი, ხელოვნური) ძირითადად სისხლიერი და მოყვრობითი ნათესაობის ფორმები მოქმედებდნენ. განსაკუთრებით მტკიცედ იყო დაცული ეგზოგამია აგნატიკური (მამის) ხაზით მონათესავე გვარებში. დაუშვებელი იყო „ინცესტი“, ქორწინების „კუზუნური“ და „კროსკუზუნური“ ფორმები (ახლო ნათესავთა შეუღლება), რაც უცხო მოვლენას არ წარმო-

ადგენდა მათ გვერდით მყოფი ირახელებისათვის (სპარსელები, პარსთიარები, ქურთები).

ფერეიდნელ ქართველთა ნათესაობის სისტემა თავისი ბუნებით ანარეკლია საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში გავრცელებულ ნათესაობის სისტემისა, რასაც ადასტურებს როგორც საფუძველზე მინების ტიპოლოგიური შედარება („თვისი“, „სახლიკაცი“, „ნათესავი“), ასევე დასახლების ფორმაც, რომელიც თავის მხრივ განისაზღვრებოდა როგორც გარკვეული პოლიტიკური ვითარებით (მტერთა თავდასხმებისაგან თავდაცვა), ასევე სამეურნეო, სოციალურ-ეკონომიკური პირობების თავისებურებებით (მიწის სიმცირე, საწარმოო საშუალებათა ნაკლებობა და სხვ.). კონკრეტული სოციალური მიზეზებით აიხსნება ფერეიდნელებში ხელოვნურად დანათესავების ფორმებიდან გვართა შეყრილობის წესების არსებობა, რომელიც თავისი შინაარსით ახლოა საქართველოში გავრცელებულ ანალოგიურ წესებთან.

განსაკუთრებული თავისებურებებით ხასიათდება ფერეიდნელებში საქორწინო ურთიერთობის დამყარების ერთ-ერთი პირველი ეტაპი — ქალის დაწინდვა. საველე მასალის საფუძველზე დასტურდება დაწინდვის როგორც ძველი, ისე ახალი ფორმები (აკვანში დაწინდვა, მცირეწლოვანთა დაწინდვა, „ბალგის დაგდება“ — „ნათხოვნის თხოვნა“). ჩვენს მიერ შესწავლილი „ბალგის დაგდების“, ანუ „ნათხოვნის თხოვნის“ ჩვეულება, ქალის დაწინდვის, ანუ დათავისების ის საფეხურია, რომელიც საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში პატარა ნიშნობის სახელწოდებით გვხვდება. ირანელთა ნიშნობისაგან განსხვავებით, მასში გამოკვეთილია ქალის მონაწილეობის არა მარტო ფორმალური მხარე, არამედ ქორწინებაზე მისი თანხმობაც.

ბალგის ნივთიერ შემადგენლობაში ქართული სახელწოდების ნივთების გვერდით („ჩიქილა“, „ბეჭედი“) გვხვდება ირანული ყოფისათვის ფართოდ დამახასიათებელი საგნებიც („ინა“, „შირინი“, „ყანდი“ და სხვ.), რაც ადგილობრივ მოსახლეობასთან ხანგრძლივი ურთიერთობის შედეგადაა მიღებული და შეთვისებული. დანიშნულებით ამ საგნებს ნაყოფიერებასთან კავშირში მყოფი მაგიურ-რელიგიური მოქმედება მიეწერება. რაც შეეხება ტერმინ „ბალგას“, ის თურქული სიტყვაა, და, ჩანს, რომ ქართულის გზით შეინარჩუნეს ფერეიდნელმა ქართველებმა.

ირან-საქართველოს ეთნოგრაფიული შედარებების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა ფერეიდნელთა ქორწინების ინსტიტუტში ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებული საფეხური, რომლის შესწავლამაც საშუალება მოგვცა დავკვირვებოდით ზოგიერთი

ჩვეულების წარმომავლობას და მისი შემდგომი განვითარების თავისებურებებს. აქ ჩვენს ამოსავალს წარმოადგენდა ამა თუ იმ ტერმინის სემანტიკური ანალიზი. ხშირად სახელწოდებით ირანულ ჩვეულებას, შინაარსი ქართული ჰქონდა, ან პირიქით. მაგალითად, ფერეიდნული „შირბაჰა“ ირანული მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ ყოფაში, სპარსელებთან, ქალის დედისადმი ვაჟის მიერ მიცემული რძის საფასურია, რომელშიც, სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, სყიდვითი ქორწინების ელემენტებია საგულგებელი. ჩვენი კვლევა გვიჩვენებს, რომ ფერეიდნული „შირბაჰა“, თავისი შინაარსით ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებული საქორწილო ხარჯია, რომელიც ქალის ოჯახში გამართულ ღვინის ხმარდება მთლიანად და მას სყიდვითი ქორწინების ელემენტები არ აღენიშნება. ანალოგიურ სახესხვაობასთან გვქონდა საქმე „მეპრიეს“ შესწავლისას. ფერეიდნული „მეპრიე“ შინაარსით ქართული „პირის სანახავის“ მსგავსია. ამ შემთხვევაში უნდა მომხდარიყო ქართული ჩვეულებისა და სპარსული ტერმინის იდენტიფიკაცია, თუმცა ჩვენ არ გამოვრიცხავთ იმ შესაძლებლობასაც, რომ სპარსული „მეპრიე“

ჟ.) და ქართული „პირის სანახავი“ გენეტიკურად, საერთო წარმომავლობის, ზოგადეთნოგრაფიულ მოვლენას წარმოადგენდეს.

შინაარსით სავსებით ორიგინალური, ქართული ბუნებისაა ფერეიდნული მოკერძვის (მოსაკითხის) ჩვეულება, რომელშიც მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული შრომითი ურთიერთდახმარებისა და სტუმართმოყვარეობის ნიშნები გამოიკვეთა.

საველე ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით შევძელით ფერეიდნულ ქართველთა საქორწინო ინსტიტუტში არა მარტო ძველი ქართული წეს-ჩვეულებების გამოვლენა, არამედ ამ ჩვეულებების შემდგომი განვითარების თავისებურებათა კვლევა. მაგალითად, ჩვენ შევისწავლეთ ფერეიდნული „ნიჰის“ (მექორწინე ოჯახებისადმი გაწეული ნათესაური და სამეზობლო მატერიალური დახმარების) ჩვეულება, რომელიც თანამედროვე საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში „სანიჰარის“ სახელწოდებით გვხვდება. აღნიშნული ჩვეულება ზოგადეთნოგრაფიულ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ (მას შესაბამისი პარალელები დაეძებნება სხვადასხვა ხალხის ყოფაში). ჩვენი აზრით, ის შორეულ წარსულში უნდა წარმოქმნილიყო. „ნიჰს“ თავდაპირველად ნატურის სახე ჰქონდა, შემდეგ კი მასში გაჩნდა მამული და სხვადასხვა სახის ქონება: ძვირფასი ნივთები, ავეჯი, დგამ-ქურქელი, ფული, ამასთან, იგი იმთავითვე ნეფე-პატარძლის საჩუქარსაც მოიცავდა. განსხვავებით საქართველოს ეთნოგრაფიული ყოფისა, ფერეიდნელებში ნიჰის აკრეფა ორჯერ ხდებოდა (მამაკაცებში

ცალკე. ქალებში ცალკე). ქალებს სანიჟე მიჰქონდათ პატარძლისათვის, მის სახელზე გაწყობილ განტოტებულ ხესთან, რომელიც ქორწილში არა მარტო ხის კულტის (როგორც ნაყოფიერების სიმბოლოს) არსებობაზე მეტყველებს, არამედ ის პატარძლის იმპერატორულ სახესაც წარმოადგენდა, რამეთუ პატარძალი თვითონ იყო ნაყოფიერებასა და სიუხვე-ბარაქიანობის სიმბოლო.

მიუხედავად იმისა, რომ ფერეიდნელი ქართველები მტკიცედ იცავდნენ საქორწინო ურთიერთობაში ძველ ქართულ წეს-ჩვეულებებს, მის ზოგიერთ ეტაპზე, განსაკუთრებით კი ქორწილის რიტუალში, მკვეთრად იგრძნობა ირანული ყოფის ზეგავლენა. ამ მხრივ აღსანიშნავია „აბანოს“ რიტუალი, რომელიც ქვეცნობიერად ნეფე-პატარძლის რიტუალურ განბანვასთან და განწმენდასთან ერთად მათ ასაკობრივ და სოციალურ მდგომარეობის შეცვლას უნდა გულისხმობდეს.

საქორწილო რიტუალში ცალკეული საკითხების კვლევის დროს, საგანგებოდ შევჩერდით ზოგიერთ ქრისტიანობამდელი (თუ ადრე ქრისტიანული) პერიოდის ამჟერად ფუნქციონირებულ გადმონათქვამებზე. ამ მხრივ აღსანიშნავია ჯვრის ფორმის რიტუალური პურები, ხარის დაკვლასთან დაკავშირებული ასტრალური რწმენა-წარმოდგენები, აბანოს რიტუალში წყლის კულტის ელემენტები და სხვ.

ცალკე იქნა გამოკვლეული ქორწილის შესწავლისას მაყრიონის სვლის პროცესი და მისი შემადგენელი წევრების (მახარობლის, ნეჯიფის, ხელისმოკიდის) ფუნქციები; პირველი ღამის რიტუალი და „შაბაშის“ ჩვეულება.

განსხვავებით სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე არსებული შეხედულებისა, პირველი ღამის რიტუალში პატარძლის გამყოფი ქალის — მღადეს მონაწილეობის შესახებ ვანვითარებთ იმ აზრს, რომ მისი არსებობა აღნიშნულ რიტუალში პრაქტიკული მიზნებით უნდა აიხსნებოდეს, კერძოდ, აქ გასათვალისწინებელია ქალის ბიოფიზიოლოგიური მდგომარეობა, ამ მხრივ მომხდარი ცვლილებები.

ირანში გადასახლებული ქართველების ყოფითი ტრადიციების განვითარებისა და მისი შემდგომი სახეცვლილების ორიგინალურ მაგალითს იძლევა ფერეიდნელთა ქორწილში „შაბაშის“ ჩვეულება. კვლევამ გვიჩვენა, რომ „შაბაში“, სპარსულად „შაბაში“, საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურზე პატარძლის ქონებრივ კუთვნილებას წარმოადგენდა, შემდეგ კი დამკვრელებისა და მოცეკვავეების („მუტრიბების“) გასამრჯელოდ გადაიქცა, რამაც გამოიწვია დადებითი ტრადიციის ფუნქციური სახეცვლილება, რომელიც თანამედროვე ყოფაში ნეგატიური მოვლენის ელფერს ატარებს.

საბოლოოდ გვინდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენ მხოლოდ ნაწილობრივ შევძელით ფერეიდნელ ქართველთა საქორწინო ინსტიტუტის შესწავლა. ბევრი პრობლემა და საკითხი მოითხოვდა შემდგომ საგანგებო კვლევას, ირანში უშუალო სინამდვილეზე დაკვირვებას, რისი საშუალებაც ჩვენ არ გვქონდა. ამიტომ, ამჟერად შევეცადეთ წარმოგვეჩინა ის წეს-ჩვეულებები და რიტუალები, რომლის კვლევის შესაძლებლობასაც ჩვენ მიერ რეპატრიირებულ ფერეიდნელებთან ველზე შეკრებილი მასალა იძლეოდა. ჩვენ მხოლოდ შეძლებისგვარად ერთმანეთისაგან გავმიჯნეთ ირანული და ქართული ჩვეულებები. ხაზი გავუსვით, მათ საერთო და განმასხვავებელ ნიშნებს. წარმოვაჩინეთ გეოგრაფიული, სოციალურ-ეკონომიკური და რელიგიური ფაქტორების როლი. ვცადეთ ზოგიერთი შედარებაც ირან-საქართველოს ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან. ამ თვალსაზრისით ჩვენ მიერ დაწყებული კვლევა მხოლოდ საწინდარია შემდგომი რთული და ხანგრძლივი მუშაობისა. შეიძლება ავტორი დაზღვეული არ იყოს შეცდომებისაგან, რის გამოც იგი მოელის გამოხმაურებას, შენიშვნებს, სურვილებს, წინადადებებს.



საქართველოს
საზოგადოებრივი მეცნიერებათა
აкадеმიის გამომცემი

БРАК У ФЕРЕИДАНСКИХ ГРУЗИН

(Резюме)

Проблема динамики этнических общностей является одной из ведущих в современной этнографической науке. Исследование в этой области на примере изучения свадебного института уникальной по своей исторической судьбе этнической группы грузин, предки которых в XVII веке насильственно были пересланы в Иран, в провинцию Фереидан, откуда и идет их название, представляет исключительный научно-теоретический и практический интерес.

Общие вопросы быта и культуры грузинских эмигрантов мало изучены, нет исследования, посвященного этому вопросу. Недостаточно разработана и методика. Исходя из этого, исследование брачного института на базе репатриантов в условиях экспериментальной обстановки (в процессе адаптации) является первой попыткой монографического изучения в этом роде.

Сведения, собранные среди фереиданцев, дающие благодаря вышесказанному обстоятельству обильный архивный материал, позволяют восполнить пробелы в изучении брачного института грузин в целом.

Вместе с этим монография ставит задачу, наряду с общими проблемами брака и семьи, дальнейшей разработки ирано-грузинских культурных взаимоотношений.

В предлагаемой работе на основе этнографических материалов, письменных источников, данных специальной литературы и сравнительного материала из этнографического быта иранского населения и Грузии, выявлены и изучены старогрузинские, сохранившиеся по сей день у фереиданцев свадебные обычаи и обряды, освещены генетические корни их брачных отношений. Показаны некоторые дохристианские и домусульманские элементы, раскрыта природа основных факторов, оказавших влияние на формы заключения брака. Указаны изменения и взаимосвязь между формой и содержанием некоторых терминов в развитии брачных традиций, результаты трансформации.

Одним из существенных элементов исследования является вывод автора о характере и степени взаимосвязи отдельных компонентов свадебной обрядности.

Исследование показало, что на различных ступенях развития брачных взаимоотношений фереиданские грузины сохранили в основном старогрузинские традиции, что, по мнению автора, определяется фактором противодействия, основанном на этническом самосознании, присутствующем в длительному процессу развития этноса, переселенного в чужеродную среду. Вместе с тем этот процесс сопровождается проникновением в исконно грузинские традиции некоторых местных бытовых элементов, что придает специфическую окраску тем своеобразиям брачного института фереиданских грузин, которые определялись факторами их социально-экономического развития, различием географической среды и религии.

Установлено, что фереиданские грузины сохранили старогрузинские обычаи и обряды в основном при выполнении условий, необходимых для заключения брака (система родства, упорядочение свадебного возраста, помолвка и в отношении экономических обязанностей).

Выявлено, что из различных форм родства (кровное, свойственное, искусственное) среди фереиданцев наиболее действенными были кровное и свойственное. Это объясняется тем, что грузины, насильственно переселенные в Иран, посредством сохранения свойственных им форм родства, утверждали свою национальную принадлежность. Что касается искусственного родства (побратимость, куначество) то его грузины не заключали с соседями (бахтиярами, курдами, персами) из-за религиозных убеждений и вражды с ними.

О системе родства фереиданцев дают яркое представление формы их поселения, являющиеся одним из условий сохранения родственных взаимоотношений и традиционной экзогамии.

Исследование показало также, что ни длительное время пребывания в мусульманском окружении, ни принятие ислама не смогли оказать какое-либо существенное влияние на брачный возраст фереиданцев, значительно превышающий брачный возраст по шариату (в частности для мужчин 25—30 лет, женщин 16—18). Это объективно оправдано интересами к активной семейной хозяйственной деятельности, а не религиозными догмами шариата, допускающего брачный союз малолетних, искажающий нравственные стороны брака. При изучении форм экономических обязательств, действующих между семьями, вступающими в брачные отношения, природа свадебного расхода ширбаха (شيربا) в специальной литературе объясняется как «плата за молоко». Автор приходит к заключению, что ширбаха соответствует грузинскому «сакорцило» (свадебное), которое вполне израсходуется во время свадьбы и

в нем не проявляются элементы выкупного брака, как это считают некоторые авторы.

Своеобразием названия и содержания выделяется фереиданское «мехрие» являющееся определенной имущественной гарантией, получаемой невестой от семьи жениха, документ, который оформляют во время акта (бракосочетания). Выяснилось, что «мехрие» по своему содержанию похоже на грузинский «пириссанахави», подарки, преподнесенные невесте родителями жениха, оно увеличивало собственность женщины и как приданое выделялось из общесемейного имущества. Не исключено, что «мехрие» (مهر) и «пириссанахави» генетически восходят к одному и тому же социальному институту.

Весьма оригинальным, грузинским по форме и содержанию, является обычай «мокердзва», в котором выражается традиция трудовой взаимопомощи и гостеприимства между семьями, вступающими в брачные отношения.

Как показали исследования, несмотря на то, что фереиданские грузины в течение веков строго следовали старогрузинским обычаям и обрядам в своих свадебных взаимоотношениях, прослеживаются четко выраженные отдельные иранские по форме ритуалы. С этой точки зрения примечателен ритуал «абано» (баня), согласно которому жених в сопровождении определенных лиц должен был посетить баню как перед свадьбой, так и после. То же самое должна была проделать невеста.

Автор высказывает соображение, что ритуальное омовение невесты и жениха можно объяснить, с одной стороны, как пережиток народного представления с культом воды, носящим символическую функцию оплодотворения молодых, и, с другой стороны как акт магического очищения, присутствующего возрастной и социальной сегрегации при переходе из одного положения в другое.

В монографии, наряду с изучением ритуальных обычаев и обрядов, значительное внимание уделяется исследованию функции отдельных участников (персонажей) свадебного поезда — «макриони» — (свита жениха): «лалас каци» (вестник), «неджипи» (шафер), «хелисмомкиде» (держатель руки невесты) и «мдаде» (сопроводительница невесты). Показаны генетические корни происхождения этих персонажей. Установлено, что на свадьбу фереиданцев свадебный поезд «макриони» шествовал по соблюдению определенных правил.

Возглавлял «макриони» «лалас каци» — «махаробели» (вестник с факелом в руках), за которым следовали дружки жениха и остальные участники свадьбы. По обеим сто-

ронам «макриони» шли стрелки («метопеби»). Этот процесс свадебного поезда напоминает не то шествие царя со своей свитой, не то инсценировку древнейшей магической процессии с замечательными игровыми моментами, что со временем превратилось в поприще для проведения мужества, остроумия и ловкости.

Институт брака фереиданских грузин является свидетельством стойкой сохранности этнического самосознания в борьбе, за что важную роль сыграли старогрузинские традиции вообще, брачные обряды и обычаи, в частности.

В данной работе, по мере возможности размежевания, грузинские и иранские элементы, устанавливая их общие и отличительные черты, автором сделана попытка провести некоторые этнографические параллели в ирано-грузинских культурных взаимоотношениях. В этом аспекте проведенное исследование является первым шагом в дальнейшей работе над указанной проблемой.

შინაარსი

შესავალი. ფერეიდნელ ქართველთა შესახებ არსებული წერლობითი წყაროებისა და ლიტერატურის მიმოხილვა	3
ნაშრომის მიზანი, პრობლემური მხარეები და ამოცანები	10
პირველი თავი. ქორწინების სავალდებულო პირობები	15
ნათესაობის სისტემის ზოგიერთი საკითხი	15
საქორწინო ასაკი	30
მეორე თავი. პატარძლის შერჩევა და დათავისება-„დაწინდვა“	38
მესამე თავი. მექორწინე ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულებანი	47
„შირბაჰა“ (საქორწილო ხარჯი)	47
„მეჰრიე“ (პირისსანახავი)	52
„მოკერძვა“ (მოსაკითხი)	56
მეოთხე თავი საქორწინო მზადება	66
„ოეზი“ (სადილი), რიტუალური პურები და საკლავი	66
აბანოს რიტუალი	76
„ნიკი“ (შესაწევარი)	87
მეხუთე თავი. ქორწილი	98
1. მაყრონის წვევა და მისი წვევების უფლება-მოვალეობანი	98
ა. „ლალას კაცი“ (მხარობელი)	98
ბ. „ნეჯიფი“ და „ხელისმოშვიდე“	111
2. პირველი ღამის რიტუალი	119
3. შაბაში	129
დასკვნა	136
Брак у ферейданских грузин (резюме)	142

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3440

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. სიხარულიძე
მხატვარი მ. ხურცილაძე
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე
ტექნიკური რედაქტორი ც. ქაშუშაძე
კორექტორი გ. გრძელიშვილი
გამომწვები ლ. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 26.3.87; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 24.6.87;
ქაღალდის ზომა 60×90¹/₁₆; ქაღალდი № 1; ბეჭდვა შალალი.
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 9,3; პირ.-საღ. გატ. 9,7;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8,2;

უფ 00966;

ტირაჟი 2300;

შეკვეთა № 1128;

ფასი 1 მან. 20 კაპ.

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

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



საქართველოს
ხალხთა რესპუბლიკის
ხალხთა ბიბლიოთეკა

Гоциридзе Георгий Шалвович

БРАК У ФЕРЕИДАНСКИХ ГРУЗИН
(на грузинском языке)

«МЕЦНИЕРЕБА»

ТБИЛИСИ

1987

