

სოფიო ჩოხელი

ქ ა რ თ ე ლ ი  
საქორწილო ნეს-ჩვეულებები  
და პოეტური ფოლკლორი



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი 1990

ნაშრომი ქორწინების ინსტიტუტის — ხალხური საქორწილო წეს-ჩვეულებებისა და ტრადიციების ამსახველი პოეტური ტექსტებისა და თვით ამ ჩვეულებებთან დაკავშირებული რეპერტუარის მონოგრაფიული შესწავლის პირველ ცდას წარმოადგენს. მასში კომპლექსურად, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ასპექტში მრავალი პრობლემაა წამოჭრილი და გაანალიზებული; დაძებნილია საქორწილო რიტუალების წარმოშობის სოციოლოგიური თუ ესტორიულ-რელიგიური საფუძვლები; საკუთრივ საქორწილო პოეზიასთან ერთად შესწავლილია ჟანრთა ურთიერთობის საკითხი.

წიგნი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტ-ფოლკლორისკებისა და სტუდენტი-ახალგაზრდების, ასევე ეთნოგრაფიის, რელიგიის ისტორიისა და სოციოლოგიური საკითხებით დაინტერესებული ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის.

რედაქტორი პროფ. ზ. კიკნაძე  
 რეცენზენტები: პროფ. თ. ქურდოვანიძე  
 პროფ. თ. ჯაგოდნიშვილი  
 ფილ. მეცნ. კანდ. ფ. ზანდუკელი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1960

4702170105  
 ყ 608(06)—90

ISBN 5—511—00348—4

## შესავალი

ქორწინების ინსტიტუტმა, მასთან დაკავშირებულმა წეს-ჩვეულებებმა და სიტყვიერმა ხელოვნებამ, თავისი განვითარების ვრცელი და ფრიად შინაარსიანი გზა განვლო. მისი სათავეები შორეულ წარსულში იკრება და მსოფლიოს უძველეს ხალხთა კულტურას უკავშირდება.

ქორწინების პროცესი საქართველოშიც, სხვა ხალხთა ანალოგიურად. მტკიცედ შემუშავებულ წეს-ჩვეულებებთან იყო დაკავშირებული, რომელთა წარმოქმნა, ძირითადად, ხალხის რელიგიური ხასიათით არის განსაზღვრული. მსოფლიოს სხვადასხვა, ტერიტორიულად ერთმანეთისაგან სრულიად დაშორებულ ხალხებშიც კი მსგავსი საქორწილო რიტუალები არსებობდა. თუმცა აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პირვანდელი, ერთნაირი რელიგიური წარმოდგენები „თითოეულ ხალხში ცხოვრების პირობების მიხედვით თავისებურად ვითარდებოდა“<sup>1</sup>. მაგრამ ერთი რამ უდავოა, ყველგან და ყველა დროში ქორწილი, როგორც მნიშვნელოვანი საზოგადოებრივი აქტი, რომლითაც საფუძველი ეყრებოდა ახალ ოჯახს, ხალხის ღრმა რწმენით, განსაკუთრებული ცერემონიალით უნდა აღნიშნულიყო, სხვაგვარად იგი სრულყოფილად არ ჩაითვლებოდა.

უძველეს დროს, კერძოდ ადრინდელი მატრიარქატის პერიოდში, როგორც ლ. მორგანი მიუთითებდა, ქორწინების წესი, მისი რიტუალი მეტად მარტივი და ადვილად შესასრულებელი იყო<sup>2</sup> მაგრამ დროთა ვითარებაში, საქორწილო ურთიერთობის ცვალებადობასთან ერთად, შეიცვალა საქორწილო ცერემონიალიც. „მონოგამიაზე და მყარ პატრილოკალობაზე გადასვლის შემდეგ მე-

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, 1970, გვ. 58.

<sup>2</sup> Л. М о р г а н, Древнее общество, М.-Л., 1954, стр. 97.

ტი ყურადღება ექცევა ქორწინების საწესო გაფორმებას, რომელიც ქორწილის რთულ ცერემონიად ყალიბდება<sup>1</sup>.

ასე იქცა საბოლოოდ ქორწილი შესანიშნავ დრამატულ სანა-საობად ანუ „ერთიან დრამატულ მოქმედებად“, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ქორწილის მთელი მსვლელობის მანძილზე. ამ შემთხვევაში ასტრონომიული დრო არ იყო განსაზღვრული, მოქმედება კი მიმდინარეობდა სხვადასხვა ადგილას — ხან ნეფისას, ხან პატარძლის ოჯახში და ხან გზაზე. ქორწილის თითოეული მონაწილის როლი საუკუნეებით დაკანონებული წესების მიხედვით იყო რეგლამენტირებული; მექორწილენი ერთდროულად შემსრულებლებიც იყვნენ და მაყურებლებიც; ამიტომაც. საქორწილო ცერემონიალს მკვლევარები მართებულად უწოდებენ „საქორწილო თამაზს“, ანუ, ვესელოესკის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ. „თავისუფალ მისტერიას“.

ქორწინების ეს საზეიმო განწყობილება, ბუნებრივია, წარმოუდგენელი იქნებოდა მხატვრული სიტყვის გარეშე, ლექსისა და სიმღერის გარეშე. და საქორწილო პოეზიაც დასაბამს სწორედ აქედან იღებს; იგი უშუალოდ არის დაკავშირებული საქორწილო წესჩვეულებებთან, რის გამოც მისი თემატიკა ძირითადად განსაზღვრულია საქორწილო რიტუალებით. „მთელ რიგ შემთხვევებში  $x$  და  $y$  ლექსი რაიმე სამეურნეო ხასიათის ცერემონიალთან ისე მჭიდროდ არის დაკავშირებული, რომ პირდაპირ ამ ცერემონიალის ოქმს წარმოადგენს“<sup>2</sup>.

ვითვალისწინებდით რა, რომ „თითოეული ჩვეულების, თავის დროზე საერთო ხორმად აღიარებული წესის, ფოლკლორული მონაცემების მიხედვით განხილვა ამავე დროს არის ქართველი ხალხის ისტორიისა და მისი კულტურის გარკვეული მონაკვეთის დახასიათება და ნაწილობრივ აღდგენაც“<sup>3</sup>, მიზნად დავისახეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოპოვებული ძველი და ახალი მასალების გათვალისწინებით (მრავალი ტექსტი ჩვენს მიერაა ფიქ-

<sup>1</sup> მ. კოსვენო, პირველყოფილი კულტურის ისტორიის ნარკვევები, 1971, გვ. 147.

<sup>2</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბილისი, „საბჭოთა მწერალი“, 1961, გვ. 5.

<sup>3</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, მიხ. ჩიქოვანის რედაქტორობითა და შესავალი წერილით, თბ., „მეცნიერება“, 1976, გვ. 8.



სირებული მთიულეთში, სამეგრელოში, იმერეთსა და ქართლში). ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ასპექტში შეგვესწავლა ქორწინების ინსტიტუტი საერთოდ, მისი უძველესი ფორმები, ხალხური წეს-ჩვეულებები, ტრადიციები და, რაც მთავარია, თვით საქორწილო რეპერტუარი და ამ გზით ერთგვარად წარმოგვეჩინა ერთიანი სურათი მთელი საქორწილო ცერემონიალისა; მოგვეხდინა პოეტური ტექსტების კლასიფიკაცია, თითოეული მომენტისათვის შეგვეჩინა და მიგვესადაგებინა შესაბამისი ტექსტი; შედარებით — ისტორიული მეთოდის გამოყენებით გვეჩვენებინა საქორწილო პოეზიის იდეურ-თემატიკური და მხატვრული თავისებურებანი; გაგვერკვია საქორწილო პოეზიისა და ზეპირსიტყვიერების სხვა ეახრთა ურთიერთობის საკითხი; წარმოგვეჩინა ზოგიერთი მათგანის გენეტიკური კავშირი საქორწილო პოეზიასთან. ყოველივე ამის მიღწევა კი მსოლოდ საკითხების კომპლექსური მეთოდით შესწავლის შედეგად იყო შესაძლებელი. სწორედ ამით აიხსნება ნაშრომში ფოლკლორული მასალებისა და სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურის პარალელურად მოსაზღვრე დისციპლინათა მონაცემების ხშირი გამოყენება. მითუმეტეს, ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩენილი მოტივი თუ დადასტურებას პოულობს ხალხის აზროვნებაში, სამართლის ძეგლებში, ხალხურ წესებსა თუ რიტუალებში, მაშინ მისი გენეზისი შესაძლოა სავსებით სწორად იქნეს განსაზღვრული; ამგვარი პარალელების დაძებნა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ფოლკლორისტიკისათვის.

რიგ შემთხვევაში, ჩვენი თვალსაზრისის გასამტკიცებლად, საკუთრივ საქართველოს კუთხეების გარდა, პარალელებს ვეძებდით სხვა ხალხთა, განსაკუთრებით კი კავკასიელთა, ყოფასა და ზეპირსიტყვიერებაში, აგრეთვე რუსულ, უკრაინულ და სხვა ხალხთა ფოლკლორში.

## საკითხის მოკლე ისტორია

საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ქორწინების ინსტიტუტისა თუ ოჯახის ფორმების ცალკეულ საკითხებთან დაკავშირებით მეტად მდიდარი ლიტერატურა არსებობს. მაგრამ უშუალოდ საქორწინო ლექს-სიმღერებისა თუ სხვა სახიობათა შესახებ პირველ საყურადღებო ცნობას გვაწვდის თამარის ისტორიკოსი, რომელიც აღწერს რა თამარისა და დავით სოსლანის ქორწილს, აღნიშნავს: „იყო სიმრავლენი სახიობათანი“, „იყო ზმა მგოსანთა და მუშაითთა, სახიობათა მკვრეტელნი, იყო რაზმთა სიმრავლე და სრულქმნა ამასა შინა“<sup>1</sup>.

ამავე თვალსაზრისით არანაკლებ საინტერესოა შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“<sup>2</sup>.

მაგრამ ყველაზე დიდი დამსახურება ამ მხრივ მიუძღვის XVIII საუკუნის მეფე-პოეტს თეიმურაზ მეორეს. იგი თავის ნაწარმოებში — „სარკე თქმულთა ანუ დღისა და ღამის გაბაასება“<sup>3</sup> — დეტალურად აღწერს ყველა იმ ჩვეულებას, რომელიც ქალ-ვაჟთა ქორწინებით შეუღლებასთან არის დაკავშირებული. როგორც მეფე-პოეტი გადმოგვცემს, თითქმის ყოველი საქორწილო წესის შესრულების შემდეგ მღეროდნენ „მაყრულს“, მაგრამ სამწუხაროდ, ავტორი არცერთ ნიმუშს, გარდა „წასვლა სჯობს წარმავალისა“, არ ასახელებს.

აქვე აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ყველა დასახელებულ წყაროში ლაპარაკია მხოლოდ ბრწყინვალე არისტოკრატთა ქორ-

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. II, 1959, გვ. 47.

<sup>2</sup> შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, აღ. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედაქციით, 1956, სტრ., 1464; 1468; 1552; 1553.

<sup>3</sup> თეიმურაზ II, თხზულებათა სრული კრებული, გიორგი ჭაკობიას რედაქციით, ლექსიკონით და შენიშვნებით, თბ., 1939, გვ. 1—101.

წილზე, თუმცა ეს არც თუ ისე მნიშვნელოვანია, რადგან „ეროვნულად გაერთიანებულ საქართველოში საქორწილო ჩვეულებათა შორის განსხვავებას უმთავრესად მასშტაბი იწვევდა, სავალდებულო მინიმუმი კი ყოველთვის იყო დაცული, წოდებრიობის რა უკიდურეს საფეხურზეც არ უნდა ყოფილიყვნენ მეფე-დედოფალი და მათი მშობლები“<sup>1</sup>.

ასევე აღნიშვნის ღირსია ალ. ჯამბაკურ-ორბელიანის წერილი: „ივერიანელების სიმღერა, გალობა და ლილინი“, სადაც ავტორი ძიუთითებს ქორწილში „სამაიასა“ და მაყრული ლექს-სიმღერების შესრულებაზე, მესტიერის როლზე საქორწილო ლხინის დროს<sup>2</sup>.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა პედაგოგების რ. ხუსკივაძისა და თ. მთავრიევის (მთავრიშვილის) მიერ კავკასიის სასწავლო ოლქის სამმართველოს პერიოდულ კრებულ „СМОНПК“-ში დაბეჭდილი წერილები, სადაც, საქორწილო წესების აღწერასთან ერთად, მოტანილია რამდენიმე პოეტური ტექსტი რუსული თარგმანითურთ<sup>3</sup>.

მაგრამ ყველა ამ მასალას მხოლოდ აღწერილობითი ხასიათი ჰქონდა. პირველი დიდი დამსახურება ქართული საქორწილო პოეზიის შეკრების საქმეში მიუძღვის თედო რაზიკაშვილს. მან საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ორგანოში „ძველი საქართველო“ გამოაქვეყნა ქართლში ჩაწერილი ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები. მათ შორის ცალკე სათაურის ქვეშ — „საქორწილო და საერთოდ სალხინო სიმღერები“ — მოათავსა 36 ტექსტი<sup>4</sup>.

ამავე ორგანოში დაიბეჭდა ი. კარგარეთელის მიერ ჩაწერილი დალოცვის ტექსტი სათაურით „ნეფე-დედოფლის ჩვეულებრივი დალოცვა უწინდელ დროს“<sup>5</sup>, სევასტი გაჩეჩილაძის მიერ იმერეთში, ხოლო ზ. ბილანიშვილის მიერ კახეთში ფიქსირებული საქორწილო სუფრულის რამდენიმე ნიმუში<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ქართული ხალხური პოეზია, V, ... გვ. 17.

<sup>2</sup> ალ. ჯამბაკურ-ორბელიანი, „ივერიანელების სიმღერა, გალობა და ლილინი“, თურნ. „ციცკარი“, 1861, № 1, გვ. 146.

<sup>3</sup> Хускивадзо Ф., Мостечко Кзырпн. «СМОНПК», 1894, № 19, отд. I, стр. 160—180; Мтавриев Ф., Простонародная свадьба в Кახети, «СМОНПК», 1902, № 31, отд. III, стр. 149-160.

<sup>4</sup> „ძველი საქართველო“, ტ. III, განყ. II, 1913-1914, გვ. 104-107.

<sup>5</sup> „ძველი საქართველო“, ტ. III, განყ. IV, 1913-1914, გვ. 229.

<sup>6</sup> „ძველი საქართველო“, ტ. I, განყ. IV, 1909, გვ. 86-89.

აღსანიშნავია ამავე კრებულის მეორე ტომში მოთავსებული ვა-  
ჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიული მოთხრობა (როგორც თვითონ უწო-  
დებს) „ფშაველი და მისი წუთისოფელი“<sup>1</sup>. რომელშიც პოეტი სხვა  
საკითხებთან ერთად ეხება ფშაურ ქორწილსაც და მოაქვს ერთ-  
ერთ ქორწილში შესრულებული სხვადასხვა ჟანრის 46 პოეტუ-  
რი ნიმუში, რომლის ფიქსაცია თვითონვე მოუხდენია. ეს ჩანაწე-  
რი განსაკუთრებით საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ იგი ერთ-ერთი  
დამადასტურებელი ფურცელია ქორწილში, საკუთრივ საქორწი-  
ლო ლექს-სიმღერების გარდა, სხვა ჟანრის ნაწარმოებთა შესრუ-  
ლების ტრადიციის არსებობისა.

ჩვენს საკვლევ საკითხებთან დაკავშირებით განსაკუთრებით სა-  
ინტერესოა ი. გვარამაძის (ვინმე მესხის) მიერ 1884 წელს შედგე-  
ნილი კრებული „მესხეთში ხმარებული სანადიმონი (სუფრულე-  
ბი)“. ამ კრებულში მოცემულია ერთ სოფელში, კერძოდ ხიზაბავ-  
რაში, შეკრებილი მყარული ლექს-სიმღერების თანამიმღევრობი-  
თი კლასიფიკაცია და დაკავშირებულია ისინი საქორწილო წეს-  
ჩვეულებებთან.

ბევრი საქორწილო ლექს-სიმღერის გადარჩენას ქართველ მუ-  
სიკათმცოდნეებსა და კომპოზიტორებს უნდა ვუმაღლოდეთ.

მაგრამ ყოველივე ეს გახლდათ მხოლოდ შემკრებლობითი მუ-  
შაობა და არა პრობლემის მეცნიურული კვლევა.

ქართული საქორწილო წეს-ჩვეულებების, ფოლკლორულ მასა-  
ლებთან მიმართებაში განხილვის პირველი ცდები ეკუთვნის საბ-  
ჭოთა მეცნიერებს მიხ. ჩიქოვანსა და ქს. სიხარულიძეს, რომელ-  
თაც მრავალი საყურადღებო მოსაზრება გამოთქვეს რიგ საკითხ-  
თან დაკავშირებით.

1947 წელს მიხეილ ჩიქოვანის მიერ გამოცემულ სტუდენტ-  
თათვის განკუთვნილ სახელმძღვანელოში „ქართული ფოლკლორი“  
მოცემული იყო საქორწილო პოეზიის მოკლე მიმოხილვა.

აღნიშნულ საკითხს უფრო ვრცელი ნარკვევი მიუძღვნა ქს. სი-  
ხარულიძემ 1960 წელს გამოცემულ სტუდენტთა დამსმარე სახელ-  
მძღვანელოში (ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება. ტ. 1)  
სათაურით — „საქორწილო პოეზია“. ამ ნაშრომში მკვლევარმა ქარ-  
თულ ქორწილში გამოყო რამდენიმე ძირითადი მომენტი და სცა-

<sup>1</sup> „ქველი საქართველო“, ტ. II, განყ. IV, 1913, გვ. 333-343.

და ზოგიერთი მათგანისათვის შესაბამისი პოეტური ტექსტის მისაღებად; მოკლედ მიმოიხილა მყარული ლექს-სიმღერები, დალოცვა-სადღეგრძელოები და სხვ.

აქარული საქორწილო პოეზია 'მონოგრაფიულად შეისწავლა ალ. მსხალაძემ თავის ნაშრომში: „აქარის საწესჩვეულებო პოეზია“, რომელიც „საბჭოთა აქარამ“ გამოსცა 1964 წელს.

1977 წელს გამოცემულ კრებულში „ხალხური პოეზია და პროზა“ (მასალები და გამოკვლევები) დაიბეჭდა ელ. ვირსალაძის გამოკვლევა „მთისა და ზემო რაქის საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგიერთი საკითხი“, სადაც განხილულია რაქაში ჩაწერილი მყარულებისა და საქორწილო დალოცვის რამდენიმე ტექსტი, წეს-ჩვეულების დაცვით; აგრეთვე წამოჭრილია მეტად საინტერესო პრობლემა ენართა დიფუზიისა და ამასთან დაკავშირებით გაანალიზებულია „ავთანდილ გადინადირას“ ტექსტი. თითო მაგალითის მოხმობით შედარებულია საქორწილო, საახალწლო და კონის ტექსტები და ხაზგასმულია მათი მჭიდრო კავშირი.

სპეციალური აღნიშვნის ღირსია მის. ჩიქოვანის რედაქტორობითა და მისივე წინასიტყვაობით გამოცემული „ქართული ხალხური პოეზია“ (ტ. V, 1976). წიგნი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმ მხრივაც, რომ გარდა რედაქტორის ვრცელი შესავალი წერილისა, სადაც ყურადღება გამახვილებულია საქორწილო წეს-ჩვეულების ზოგიერთ მნიშვნელოვან საკითხზე, ძირითად ტექსტებთან ერთად თავმოყრილი და სამზეოზე გამოტანილია საქ. მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებულ ფოლკლორულ არქივში დაცული თითქმის ყველა ვარიანტი, რედაქტორის სათანადო შენიშვნის დართვით, რაც მეცნიერის უდავოდ დიდ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს.

ამ მოკლე მიმოხილვიდან ნათელია, რომ, მართალია, ჩვენს საკვლევ ზოგიერთ პრობლემასთან დაკავშირებით არსებობს ცალკეული მოსაზრებები, მაგრამ თითქმის არც ერთი საკითხი სპეციალური კვლევის საგანი ჯერ არ გამხდარა. ამ მხრივ წინამდებარე ნაშრომი პირველ ცდას წარმოადგენს.

**ნიუნობისა და დაკვლევა-გარიგების საკითხისათვის  
ქართულ კომეტურ ფოლკლორში**

სამეცნიერო ლიტერატურაში სათანადოდ არის აღნიშნული, რომ ქართული ქორწილი რამდენიმე ძირითადი მომენტისაგან შედგებოდა: 1. დაკვლევა-გარიგება, 2. დაწინდვა ანუ ნიშნობა, 3. საპატარძლოსთან გამოთხოვება, 4. ქორწილი და 5. საპატარძლოს სამუშაოზე გაყვანა<sup>1</sup>.

აღნიშნულ ეპიზოდებთან დაკავშირებული ხალხური წეს-ჩვეულებანი და ლექს-სიმღერები საქართველოს ყველა კუთხეს თანაბრად როდი შემორჩენია; რაც ერთგან გამქრალა, მეორე მხარეს დაუცავს და ამდენად, პრინციპში ისინი მაინც ავსებენ ერთურთს და ზოგადქართულ საქორწილო წეს-ჩვეულებებსა და მის თანმსლებ ჰოეზიაზე გარკვეულ, ერთიან წარმოდგენას გვიქმნიან.

თვით საქორწილო ცერემონიალი ანუ „საქორწილო თამაში“, ფორმის თვალსაზრისით (კომპოზიციურად) სამ მოქმედებად, სამ დიდ პერიოდად იყოფა: წინასაქორწილო, საქორწილო და ქორწილის შემდგომ პერიოდებად.

წინასაქორწილო პერიოდს განეკუთვნება დაწინდვა ანუ ნიშნობა და დაკვლევა-გარიგება.

დაკვლევა-გარიგების ტრადიციის დამკვიდრებამდე ნიშნობა წარმოადგენდა პირველ საფეხურს, რითაც საფუძველი ეყრებოდა ახალ ოჯახს.

ჩვეულების სახელწოდება დანიშენიდან, ნიშნის დადებიდან მომდინარეობს. ძველად ამა თუ იმ საგანს (სულიერსა თუ უსუ-

<sup>1</sup> ქს. სიხარულიძე, საქორწილო პოეზია, წიგნი: „ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება“, თბილისი, საქ. მეც. აკ. გამ-ბა, 1960, გვ. 256;

ლოს) დაბევეების მიზნით, რაიმე ნიშანს ადებდნენ, რის შემდეგაც ეს საგანი ნიშნის პატრონის საკუთრებას წარმოადგენდა. ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა ნიშანი საქორწილო ცერემონიაშიც. სანიშნო, რომელსაც ქალს თუ მის მშობლებს გადასცემდნენ, იყო სიმბოლური გამოსატულება ქალის დაკავებისა. ამ დღიდან ქალი დანიშნულად ითვლებოდა და მისი სხვაზე გათხოვება ყოველად დაუშვებელი იყო.

ნიშნობა ძირითადად ორი სახით იყო ცნობილი: აკვანში (ან დაბადებამდე) დანიშვნა (დაწინდვა) და მცირეწლოვანთა დანიშვნა.

ნიშნობის ორივე სახე თავისი წარმოშობის პერიოდში კეთილი სურვილებით იყო გაპირობებული — პიროვნებათა თუ გვართა ურთიერთდაახლოებისა და მომავალ ცოლ-ქმარში მსგავსი ხასიათებისა და ჩვევების გამომუშავების მიზნით.

ა. აკვანში და მცირეწლოვანთა დანიშვნა წარმოადგენდა ნიშნობის საკმაოდ გავრცელებულ სახეს, რომელიც ძალიან გვიანობამდე (თითქმის მე-20 საუკუნის გარეკაამდე) შემორჩა საქართველოს, განსაკუთრებით მთის მოსახლეობის, ყოფით სინამდვილეს. იგი საყოველთაოდ დამკვიდრებული ტრადიცია ყოფილა არა მარტო საქართველოში, არამედ მთელს კავკასიის ხალხებში.

აღნიშნული ჩვეულება ცნობილი იყო საზოგადოების როგორც მაღალი, ასევე დაბალი ფენებისათვის, თანაც იმდენად გავრცელებული, რომ რუის-ურბნისის მსოფლიო კრებაზეც კი დღის წესრიგში მდგარა ამ ტრადიციის კანონიერების საკითხი<sup>1</sup>. მიუხედავად ამისა, მან, როგორც ვთქვით, მაინც გვიანობამდე მოიტანა თავი. აქარასა და მესხეთ-ჯავახეთში იგი „ბეშიქიარდმას“ სახელით იყო ცნობილი, სამეგრელოში იგივე წესი „ონწეშ იკოდგუმა“-თი იხსენიება; ამავე მიზნით თუშეთში „მუცლად შთანტქმა“, სოლო ფშავლებში „მუცლად დაქორწინება“ სკოდნიათ.

აკვანში დანიშვნის წესს ძველად მთიულებიც მისდევდნენ, მაგრამ ყველაზე ნათლად ეს ტრადიცია მაინც ხევმა, ხევსურეთმა, მთის რაქამ, სამეგრელომ და სვანეთმა შემოგვინახა. ამ ჩვეულებ-

<sup>1</sup> იხ. თ. ჟორდანიას, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, გამოც. კ. მუხრან ბატონისა, წ. II, ტფ., 1897, გვ. 64.

ბასთან დაკავშირებით საკმაოდ მდიდარი ეთნოგრაფიულ-ისტორიული ლიტერატურა მოგვეპოვება<sup>1</sup>.

გარდა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემებისა, აღნიშნული წესის არსებობას ლიტერატურული ძეგლებიც გვიდასტურებენ: მაგალითად „ზოგნი ხოქიჭნი დანიშენენ...“, — წერს ი. ბატონიშვილი თავის „კალმასობაში“<sup>2</sup>.

ავნიდან. ჩემი გოდერძი  
მის სიძედ დამინიშნია, —

ვკითხულობთ ვაჟა-ფშაველასთან.

ამ ტრადიციამ თავისი კვალი ზეპირსიტყვიერებასაც დაამჩნია. აღნიშნულ მოტივს თავის დროზე სათანადო ყურადღება მიაქცია შიხ. ჩიქოვანმა. მან შოთა რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანთან“ ხალხური „ტარიელიანის“ შედარების შედეგად დაასკვნა, რომ რუსთაველი „არ იცნობს ამ მოვლენას... ტარიელიანში იგი უსათუოდ სახალხო მთქმელის წვლილს უნდა შეადგენდეს, ადგილობრივ ყოფაზე დამყარებულს“<sup>3</sup>. მართლაც, „ტარიელის ზღაპარი“, ერთ-ერთი არქაული ტიპის ვარიანტი ხალხური „ვეფხისტყაოსნისა“, შესანიშნავად გადმოგვცემს ამ ფაქტს: „იყო ერთი ხელმწიფე, ბედნიერი და გონიერი, — მოგვიტხრობს სახალხო მთქმელი, — ჰყავდა ერთი თავისთან დაახლოებული ვეზირი, რომელსაც სახელად ერქვა მირი.

მირსა და იმის ხელმწიფეს დიდხანს შვილი არ ეყოლათ; მაშინ ხელმწიფემა და მირმა ერთმანეთს სიტყვა მისცეს: თუ ერთ-ერთ ჩვენთაგანს ბიჭი ეყოლოს და მეორეს ქალი, მაშინ ქალი ვაჟს

<sup>1</sup> ი. ვ. ქ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი 11, ნაკვ. 11, ტფ. 1929; ს. შაკალათიას შრომები: მთიულეთი, ტფ., 1930, მთის რაჭა, ტფ., 1930. თუშეთი, ტფ., 1933; ხევი, თბ., 1934; ფშავე, თბ., 1935; ხევსურეთი, თბ., 1935; მესხეთ-ჭავჭავეთი, თბ., 1938; თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1936; რ. ხარაძე, დიდი ოქახის გარდმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939; ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბ., 1955; ვ. ითონიშვილი, ქართულ მთიულთა საოქახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1969; მისივე, ცენტრალური კავკასიის მთიულთა საოქახო ყოფა, ტ. I, თბ., 1960; გ. ჩართოლანი, ქართული ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961.

<sup>2</sup> ი. ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, კალმასობა, ტფლისი. „სახელგამო“, 1936, გვ. 209.  
<sup>3</sup> შ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ხალხური „ვეფხისტყაოსანი“, გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი 1937, გვ. 47; მისივე, შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, თბ., „მეცნიერება“, 1966, გვ. 103-104.



შეერთოთ“<sup>1</sup>. მართლაც, სელმწიფეს ქალი შეეძინა, ვეზირს კა ვაჟი.

და — „როცა ქალ-ვაენი, თავს მოვიდნენ, ესე იგი სრულწლო-ვანები გახდნენ, ტაჩიელმა, შაჰის ანდერძისაშენებრ, თავის მეფეს ქალი სთხოვა ცოლად...“<sup>2</sup>

აკვანში დანიშნვის ტრადიციაზე, როგორც ზოგადაკვასიურ მოვლენაზე, მიგვანიშნებს ნართული ეპოსიც; როგორც ტექსტი-დან ჩანს, ნართების გმირი სოსლანი აკვანშივე ყოფილა დანიშ-ნული მზის ასულ აცირუხზე: „ხომ იცი, სოსლან, რომ შენს სა-ცოლედ აკვანშივე დავნიშნეთ მზის ასული აცირუხი“<sup>3</sup> — ეუბნე-ბა თავის ვაჟს სათანა.

რაც შეეხება მცირეწლოვანთა დანიშნვის ტრადიციას, ხალხუ-რი წესის მიხედვით, ამ დროს უმეტესად მომავალი სასძლო ქმრი-სეულ ოჯახში იზრდებოდა, თავის საქმროსთან ერთად. ეს წესი სა-მეცნიერო ლიტერატურაში დისლოკალური დასახლების გადმო-ნაშთად არის მიჩნეული (დიდგვაროვანთა წრეებში მსგავს ნიშ-ნობას ძირითადად პოლიტიკური თვალსაზრისი განსაზღვრავდა და არა ხალხური ჩვეულება).

მცირეწლოვანთა დანიშნვისა და სასძლოს ქმრისეულ ოჯახში დასახლების საუკეთესო სურათს იძლევა გვანური ზეპირსიტყვიერ-ების ბრწყინვალე ნიმუშები — მრავალვარიანტად ცნობილი „ას-ლან-მურზა“ ანუ „ასლანი“ და „მესტიელი ბიმურზელა (ზოგი ვა-რიანტით — „ბიმურზოლი“. „გუალ დედისა“)<sup>4</sup>. ეს ტექსტები მოგ-ვითხრობენ უიღბლო, ტრაგიკულ სიყვარულზე, რაც სწორად თან სდევდა აღნიშნული წესით ქალ-ვაეთა შეუღლებას.

ბალადა „ასლან-მურზა“ გადმოგვცემს:

ასლახის მშობლებს პატარა სასძლო სახლში წამოუყვანიათ; და თავიანთ ვაჟთან ერთად ზრდიან. ასლანს გულით შეუყვარდება მშვენიერი დარჯული (ასე ეძახდნენ ქალიშვილს) და მომავალ ბედ-

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ქვისგან შობილი ჭაბუკი, ნართთა ეპოსიდან, ეპიზოდები შეარჩია და გად-მოაქართულა მარიამ გაბრიჩიძემ, თბ., 1966, გვ. 67.

<sup>4</sup> სვანური პოეზია I, სიმღერები შეკრებეს და ქართულად თარგმნეს ა. შა-ნიძემ, ვ. თოფურიაშვილმა, ვ. გუჭეჯიანიშვილმა, თბ., სსრკ მეცნ. აკად. სახ. ფილიალის გამ-ბა, 1939, გვ. 133-139.

ნიერებაზე ოცნებობს. ქალიშვილმა კი ამის შესახებ არაფერი იცის და ასლან მურზა ძმასავით უყვარს.

ერთ მშვენიერ დღეს, როცა ჯვრისწერის ასაკმა მოაღწია, ასლანი მღვდლის მოსაყვანად წავიდა, დარჩული კი ამ დროს წყლის მოსატანად სასოფლო წყაროსაკენ გაეშურა. აქ მან თანასოფლელებისაგან შეიტყო ნამდვილი ამბავი. იგი თავზარდაცემული მშობლებთან გაიქცა, რადგან ძმასავით საყვარელი ასლანის ცოლობა ვერ წარმოედგინა.

შინ დაბრუნებულმა ასლან მურზამ რომ დარჩული აღარ იხილა, მიხვდა ყველაფერს და დედას იარაღი მოსთხოვა, რადგან თუ დარჩული უკან არ დაბრუნდებოდა, ან მისი ოჯახის წევრთაგან რომელიმე წინააღმდეგობას გაუწევდა. ასლანს მოყვრებისათვის, ხალხური ჩვეულებისამებრ, სისხლით უნდა ეზღვევინებინა პირადი შეურაცხყოფა. როდესაც ასლანი სასიამაოროს სახლთან მივიდა, ნახა, რომ

ცხრა ძმა გარშემო უსხედან,  
მტირალი დარჩული შუაში უზით<sup>1</sup>.

ცოლოურს მისულ სასიძოს დარჩულის ძმებმა ცემა დაუწყეს. ასლანმა თხოვნით მიმართა მათ:

— ჩემო ცხრა ცოლის ძმაო,  
ცემა იკმარეთ,  
თორემ ხანგარს თუ ამომალებინებთ,  
ცემას მე გასწავლით,  
თავებს (კისრებს) გაგაყრევინებთ,  
როგორც ნეზვის გოჭებს<sup>2</sup>.

ცოლისძებმა მის თხოვნას ყურიც არ ათხოვეს; მაშინ აღარც სასიძომ დააყოვნა და ყველანი მისი უნებლიე მსხვერპლნი შეიქნენ. სიამაჰმა რომ დაინახა, მისი შვილები სისხლის გუბებში ცურავდნენ, იქვე განგმირა საყვარელი სასიძო:

შამაისი, შამის ცხრა შვილო,  
თქვენი თანაბარია ასლან მურზა!  
ჩვენი ცოდვა დარჩულს ჰქონდესო,  
რა უქნარი მაქნევინაო!<sup>3</sup> —

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე: აგრეთვე იხილეთ ქართული ხალხური პოეზია, V, მის. ჩიქოვანის შესავალი წერილი, გვ. 38-40.

შოთქვამდა საბრალო მოხუცი სასოწარკვეთით.

ამავე თემაზეა აგებული მეორე ბალადაც „მესტიელი ბიმურ-ზელა“, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ამ ნაწარმოების მიხედვით, მანოლი (ზოგი ვარიანტით დარჯული) თავის დანიშნულს ცოლად გაჰყოლია და მის ოჯახში ცხოვრობს, თუმცა უსიყვარულოდ.

გავიდა დრო. მანოლი მესტიელ ბიმურზელას შეუყვარდა. ასულიც თასაუგრძნობდა. და აი, ერთ დღეს, როდესაც ქმარი სანადიროდ იყო, ქალმა მიატოვა ქმრისეული ოჯახი და ბიმურზელასთან წავიდა.

ნადირობიდან დაბრუნებულმა ქმარმა სისხლის ფასად დაუსვა თავისი შეურაცხყოფა ცოლყოფილს: მოჰკლა ბიმურზელა და ცოლის დალატისა და ტრადიციული ადათის დარღვევისათვის პასუხი აგებინა ცოლოურსაც — სიცოცხლეს გამოასალმა სრულიად უდანაშაულო ცოლისძმა!

როგორც დაეინახეთ, აკვანში თუ მცირეწლოვანთა დანიშვნა ყოველთვის როდი ამართლებდა თავის მისიას. პირიქით, უმეტესად უბედურების მომტანი იყო ასალგაზრდობისათვის.

ზემოგანხილული პოეტური ნიმუშების შექმნით ხალხი აშკარად პროტესტს უცხადებდა უკვე დრომოქმულ ტრადიციას და ცდილობდა მწყობრიდან გამოეყვანა იგი. სწორედ ამაში მდგომარეობს მსგავს სიუჟეტთა შემკველი ნაწარმოების დიდი შემეცნებითი ღირებულება.

**ბ. დანიშვნის სიმბოლიკა.** ნიშნობის საკითხთან დაკავშირებით ცალკე შესწავლას საჭიროებს დანიშვნის სიმბოლიკა. აღსანიშნავია, რომ ქალი დანიშნულად მხოლოდ სანიშნოს გადაცემის შემდეგ ითვლებოდა. ქალის დასანიშნ საშუალებად კი საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე სხვადასხვა საგნებს იყენებდნენ.

ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ბოლო დრომდე შემორჩა ტყვიით დანიშვნის ჩვეულება. პატარა სასძლოს ტყვიას სასთუმალთან უდებდნენ ხოლმე. ტყვია ისმარებოდა ქალის მოზრდილ ასაკში დანიშვნის დროსაც. ამის შემდეგ ქალი დაკავებული იყო და თუ შემდგომში რომელიმე მხარე უარს იტყოდა, მას უბედურება არ ასცდებოდა — მეტწილად საქმე სისხლის ღვრით მთავრდებოდა (მსგავს შემთხვევებზე ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი).

<sup>1</sup> სვანური პოეზია, I გვ. 141-145.

დანიშვნის მიზნით ტყვიის გაცვლაც სცოდნიათ. ამ შემთხვევაშიც „პირის გამტეხი“ სასტიკად ისჯებოდა. თუ ქალი უარს ეტყობდა, ვაჟი თავყრილობის დროს საჭაროდ გამოაცხადებდა: — მან სიტყვა გატეხა და თუ ვინმეს თავი არ მოსძულებია, უფლება არა აქვს ამ ქალზე იქორწინოსო. ამასთან, იგი ცდილობდა, რომ ქალისათვის რაიმე ნივთი ან ტანსაცმელი დაეხია ან წაერთმია. ამას ეძახდნენ „დაკივლებას“. „დაკივლებულ“ ქალს კი ძნელად თუ ვინმე ითხოვდა.

ტყვიის გაცვლის ჩვეულება კავკასიელთათვის დამახასიათებელ ზოგად თვისებას წარმოადგენს.

ვინაიდან ტყვიით დანიშვნის ამსახველი პოეტური ძეგლები არ გავგაჩნია, ამიტომ მხოლოდ ამ მცირე ექსკურსით დავკმაყოფილდებით.

ძველად ტყვიის გარდა, ქალს ისრითაც ნიშნავდნენ. ამ ჩვეულებას გარკვეულ საფეხურზე ძალიან ხშირად ვხვდებით მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა ყოფაში.

ჩურსინის განცხადებით, ის ხალხები, რომელთაც ხმარებაში შემორჩათ მშვილდი და ისარი, ამ იარაღებს ქალის დანიშვნის მიზნადაც იყენებდნენ. მას მიიტანდნენ და ქალთან დატოვებდნენ. მკვლევრის აზრით, უფრო მშვიდობისმოყვარე ხალხებში ტყვიისა და ისრის ნაცვლად იხმარებოდა ჯოხი, შოლტი, მათრახი. თუ ქალს მათრახს გადაარტყამდნენ, იგი უკვე მათრახის პატრონის კუთვნილებას წარმოადგენდა.

ისრით დანიშვნის წესი საქართველოში გვიანობამდე განსაკუთრებით შემორჩა აფხაზეთისა და სვანეთის ყოფით სინამდვილეს. მაგალითად, თუ სვანს ქალი მოეწონებოდა და მის შერთვას გადაწყვეტდა, იგი მის ეზოს მიუახლოვდებოდა და რომელიმე ხეს ისარს ესროდა. ამ დღიდან ქალი ვაჟის დანიშნულად ითვლებოდა და მისი ოჯახიდან გამოყვანა აღარავის შეეძლო, რაც უნდა არასასურველი სასიძო ყოფილიყო ისრის მფლობელი.

გვიქრობთ, ჯადოსნური ზღაპრებისათვის ეგზომ დამახასიათებელი და თითქმის საყოველთაოდ ცნობილი მოტივი მშვილდ-ისრის საშუალებით საცოლის მოპოვებისა, სწორედ ამ ჩვეულების ანარეკლი უნდა იყოს. ამას გვაფიქრებინებს ისიც, რომ ყოფაში გაბატონებული ერთგვარი ტაბუ, აუცილებლობის პრინციპი, რომლის მიხედვითაც ვაჟს ქალი უეჭველად იმ ეზო-გარემოდან უნდა

მოყევანა, საცა ისარი დაესობოდა, ზღაპრებშიაც დაცულია. ზღაპრის გმირსაც ქალი ხომ მხოლოდ იმ ადგილიდან მოჰყავს, სადაც მისი ბედის ისარი ესობა. ამ ჩვეულების დამადასტურებელი პოეტური ძეგლების უქონლობის გამო, საზღაპრო ეპოსს მოვიშველიებთ და შევჩერდებით ბოლო დროს მოპოვებულ ორ ნიმუშზე, კერძოდ, სვანურ ზღაპარზე — „სამი ძმა“ და მეგრულ ზღაპარზე „მზეთუნახავი კიბორჩხალი“. სვანური ზღაპრის სიუჟეტი ასეთია:

ცოლ-ქმარს ჰყავდათ სამი ვაჟიშვილი. მშობლების გარდაცვალების შემდეგ ძმებმა გადაწყვიტეს დაოჯახება. დაიკავეს ისრები და ავიდნენ ძალაღ მთაზე. თქვეს: ვისროლოთ ისრები და სადაც დაეცემა, ჩვენი ბედიც იქ იქნებაო. ისროლეს. უფროსისა და შუათანა ძმის ისრები კეისრის სახლის სახურავზე დაეცა; უმცროსის ისარმა კი იფრინა, იფრინა და შორს, ერთ დიდ ჭაობში ჩავარდა.

მივიდნენ უფროსი ძმები კეისართან და მოახსენეს: ჩვენი ისრები თქვენი სახლის სახურავზე დაეცა და ქალიშვილები უნდა გაგვატახოთ ცოლადო. ძალიან შეწუხდა კეისარი, მაგრამ რას იზამდა. უარის თქმა არ შეიძლებოდა, უმცროსი ძმა წავიდა ისრის საძებნელად და ხახა, რომ იგი ჭაობში იყო ჩაფლული. მოსწია ისარს, ისარს ბაყაყი ამოჰყვა. წამოვიდა ვაჟი უკან დაღონებული და სელძოცარული. მოდის და თან მოსდევს ბაყაყი. არაფრით არ ეშვება. ვაჟმა რამდენჯერმე დაავლო ხელი და შორს მოისროლა, მაგრამ ამაოდ. ბაყაყი კვლავ წამოეწია და ბოლოს შინ შეუძღვა. ძმებმა და რძლებმა ვაჟი მასხრად აიგდეს, ეს ვინ მოგიყვანიო. ღამით ვაჟი დაწვა. ბაყაყიც საწოლზე შესკუპდა. ბოლოს გაბრაზდა ვაჟი, ბაყაყი მთელი ძალით იატაკზე დაახეთქა. მოხდა სასწაული: ბაყაყის ტყავიდან მზეთუნახავი გამოვიდა.

კიდევ უფრო საინტერესოა მეგრული მასალა, რომელიც თითქმის სვანური ზღაპრის ანალოგიურია, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ მას პოეტური ტექსტიც ახლავს. მეგრული ზღაპრის მიხედვით, უმცროსი ძმის ნასროლი ისარი შუა ზღვაში ჩავარდება და კიბორჩხალას ზურგზე დაესობა. ამის მომსწრე ვაჟი საშინლად დაღობდება და მოთქმას დაიწყებს. იგი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ისარს (კოპულს):

ამას შენგან არ ველოდი,  
ჩემო ბედის ისარო!  
წყალს რად მიეც ჩემი ბედი?..  
გული რატომ მომიკალი?..

ეს სქანდე ვემუელუდი,  
ჩქიმი ბედიში კოპული,  
წყარს მეჩიო ჩქიმი ბედი?..  
გური მუშენი დომიცილი?..

უეცრად ვაეს ისრის მხრიდან ქალის ხმა შემოესმება (კოპულში მხარეზე ძღაბიში ხმაქ მაარჩქილუ):

ჩემთან მოდი. ჩემო ბიჭო,  
და ამხსენი ისარი,  
ისრის ქვეშ ვაძ  
გოგო შენი შესაფერი (შესადარი).

ამო მორთი, ჩქიმი ბოში,  
გვემონწუი კოპული,  
კოპულიში თულო ვორექ  
ცირა სქანი მოხთური!

ამავე მნიშვნელობით გვხვდება ისარი ნართების ეპოსშიც, სადაც მზეთუნახავი აცირუხი ცასა და დედამიწას შორის გამოჰკიდებს რა თავის კოშკს, ნართებს ზემოდან გადმოსძახებს: — „გაეჭიბრეთ ერთმანეთს, ვისი ისარიც ჩემს კოშკამდე ამოაღწევს, იმისი ცოლი გავხდები-ო“<sup>2</sup>.

ისართან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გავვახსენდეს ეროსზე არსებული მითები. მართალია, ამ შემთხვევაში ისარი სხვა ფუნქციით წარმოგვიდგება, და არა როგორც დანიშნვის საშუალება, მაგრამ ფაქტიურად ეროსის ისარიც ხომ ბედის ისარია, რომელსაც ხან ბედნიერება მოაქვს ქვეყნიერებაზე, ხან — უბედობა, ხან სიკეთე, ხან — ბოროტება<sup>3</sup>.

როგორც ჩანს, ისარს ოდითგან გარკვეული როლი ენიჭებოდა ქალ-ვაჟთა შორის ურთიერთობის დამყარებაში. რეალური დეტალი დრომ მხატვრულ ალეგორიად აქცია. (განა ყოველთვის სატრფიალო ნიუანსის შემცველი არ არის შოთა რუსთველის ან ბესიკის გამოთქმები „თვალთა ისარი“..., „ისარი მტყორცნა დასაღონები“ და სხვ.).

ისრის გარდა, ქალის დასანიშნ საშუალებად იხმარებოდა ჯოხიც. ეს სვეულებაც განსაკუთრებით გვიანობამდე შემორჩა მთის ხალხთა ყოფაში. მაგალითად, მოხვეე როცა ქალის თხოვას გადაწყვეტდა, აიღებდა ჯოხს და მიაყუდებდა ქალიშვილის სახლის კარზე. ოჯახის წევრები ვალდებული იყვნენ მოეძებნათ ჯოხის პატრონი.

<sup>1</sup> მეგრული ტექსტი მოგვაწოდა პროფ. აბ. ცანავამ, ხოლო სვანური ზღაპარი ქართული თარგმანითურთ დოც. ო. ონიანმა, რისთვისაც მათ მადლობას მოვახსენებთ.

<sup>2</sup> ქვისგან შობილი ჭაბუკი, ნართთა ეპოსიდან, თბ., 1966, გვ. 25.

<sup>3</sup> ვრცლად იხ. კუნი, ძველი საბერძნეთის ლეგენდები და მითები, თბ., „განათლება“, 1965, გვ. 59.

ქვემო სვანეთშიც ქალის დანიშვნა ხდებოდა ქალის სახლში ტყვიის შეგდებათ, ანდა ქალის სახლის კარზე ჯოხის მიყუდებით<sup>1</sup>. მ. კოვალევსკის აღნიშვნით, ამ მხრივ მეტად საინტერესო წესი ჰქონიათ არაბებსაც. მამაკაცი, რომელიც ქალთან პირველი მივიდოდა, მის კარებზე პირობის ნიშნად თავის ჯოხს დატოვებდა.

ანალოგიურ ჩვეულებაზე მიუთითებს ჰეროდოტეც, როცა აღნიშნავს, რომ ნასამონებს, რომელთაც ერთიანი მრავალცოლიანობა ჰქონიათ, ცოლქმრული კავშირის დამყარების დროს გარკვეული წესი დაუცავთ. ქალთან დაახლოების მოსურნეს შეეძლო ქალის სახლზე ჯოხი მიეყუდებინა და თავისუფლად შესულიყო მასთან.

ექვგვარეშეა, რომ ჯოხით დანიშვნა იყო. მეტად პრიმიტიული წესი და ამიტომაც იგი ნიშნობის ყველაზე ადრეულ საფეხურად არის მიჩნეული მკვლევარ ეთნოგრაფთა მიერ.

როგორც ზემოთ, არაბებისა და ნასამონების მაგალითზე დავინახეთ, ჯოხი წარმოადგენდა ქალის დაკავების სიმბოლურ გამოსახულებას. ამავე მნიშვნელობით შევიდა იგი საქორწილო ცერემონიაშიც. ჯოხს შემდგომ ისარი უენაცვლებია. თუმცა ამ უკანასკნელს მთლიანად როდი გამოურიცხავს ჯოხის იმავე მიზნით გამოყენების წესი.

მართალია, ჯოხით დანიშვნის ჩვეულების ამსახველი ტექსტები ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში არ შემორჩენილა და ამდენად შესაძლოა მისი ასე ვრცელი ექსკურსი არც ყოფილიყო საჭირო, მაგრამ რადგან ჩვენ მის სახესხვაობად მიგვაჩნია ისარი, ხოლო ეს უკანასკნელი ძალიან ხშირად გვხვდება ზეპირსიტყვიერებაში, ამიტომ აღნიშნული საკითხის განხილვაც საჭიროდ მივიჩნით, მითუმეტეს, თუ ქართულ მასალას უცხოურ ძეგლებს შევუპირისპირებთ, ვნახავთ, რომ ჯოხი ზუსტად იგივე როლს ასრულებდა ქალ-ვაჟთა ურთიერთობაში, რასაც ისარი ჩვენს ჯადოსნურ ზღაპრებში. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს არა მხოლოდ ამ იარაღებით ქალის დანიშვნა, არამედ საკუთარი ბედის ძიებაც.

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბ., 1939, გვ. 85-86.

ამგვარად, როგორც აქ მოტანილი მაგალითიდან ჩანს, ჯოხი ზოგიერთ ხალხებში თავისი მნიშვნელობით, მართლაც, ისრის ანალოგიით იხმარებოდა: მისი დაჭერა-არდაჭერა წყვეტდა ქალის ბედს.

რაც შეეხება ტყვიით დანიშვნას, რაზედაც ზემოთაც გვქონდა საუბარი, ეს უკვე შემდგომ, მოგვიანებით საფეხურს წარმოადგენს.

ასევე ნიშნავდნენ ქალს დამბაჩით, ხანჭლით, დანით. აღნიშნული ნივთებიდან ჰოეტურ ფოლკლორს მხოლოდ დანით დანიშვნის ტრადიცია შემოუნახავს.

როგორც ირკვევა, დანას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა ფუნქცია ეკისრებოდა, მაგალითად, „მთიულეთსა და ქართლში დანის ნიშნად გამოყენების ჩვეულება მოხვევთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულ ვითარებას ზუსტად არ შეესაბამება. მოხვევები დანას „საკვეთად“ ხმარობდნენ და ის წყვილთა შეუღლებისათვის გამოყენებულ თითზე გასაკეთებელი ბეჭდის ფუნქციას ასრულებდა. ხოლო მთიულეთსა და ქართლში იგი დედის ძმის მიერ დისწულის გათხოვების დასტურის ნიშნად იხმარებოდა“<sup>1</sup>. მაგრამ, როგორც სამართლიანად შენიშნავს ვ. ითონიშვილი, „ხევშიც, მთიულეთშიც და ქართლშიც დანა საქორწინო კავშირის დამყარების მიზნით გამოიყენებოდა და ყველა დასახელებულ კუთხეში ქალ-ვაჟთა დაქორწინებაზე შეთანხმების ერთ-ერთ ნიშნად ყოფილა მიღებული“<sup>2</sup>.

დანა ამავე ფუნქციით გვევლინება ფოლკლორულ მასალებშიც. აქაც დანის მიღება ქორწინებაზე თანხმობის ნიშნად არის მიჩნეული, მიუღებლობა კი — უარის საწინდრად:

ქალო, ქალო, შავთვალაო,  
ბიჭმა შემოგითვალაო,  
ან მომეც ჩემი დანაო,  
ან გამომყევი თანაო. —

გვითხულობთ ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში.

<sup>1</sup> ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1960, გვ. 144-148.

<sup>2</sup> იქვე.



დანიშნვის იგივე ჩვეულებაზე მეტყველებს სოფელ ეოთაწმინდაში (გაბო ეშმაკურაშვილისაგან) ჩაწერილი ხალხური დრამა „თავფარავნელი ჭაბუკი“<sup>1</sup>, სადაც ნაწარმოების მთავარი გმირი დაეაზი დასტირის რა უღროოდ დაკარგულ ჭაბუკს, გულბათს, შემდეგ მისგან სანიშნოდ მიღებულ დანას გულში დაიკემს და თავს იკლავს.

ანალოგიური ფინალი გვაქვს „ეთერიანშიც“<sup>2</sup>, როდესაც ეთერი აბესალომის ნაჩუქარი დანით ესალმება სიცოცხლეს:

აბესალომის დანაო,  
ჭიბეს მიღვეხარ თანაო;  
ამოგიღებ და დაგიკემ  
მარცხენა ძუძუსთანაო.

მართალია, ნაწარმოებში უშუალოდ ეს მომენტი (ე. ი. სანიშნო დანის გადაცემისა) არ არის აღწერილი, მაგრამ უდავოა, რომ სწორედ დანის ჩუქების შემდეგ (და არა უბრალო ფიცის შედეგად) ირწმუნა ეთერმა აბესალომის სიყვარული და დათანხმდა ცოლობაზე.

როგორც აღვნიშნეთ, დანასთან ერთად სანიშნოდ გამოიყენებოდა ხანჯალი და დამბაჩა. დამბაჩით ქალის დანიშნვის ამსახველი პოეტური ტექსტები ჩვენ ხელთ არა გვაქვს და ამიტომ მხატვრულ ლიტერატურულ ძეგლს მოვიშველიებთ, კერძოდ, ალ. ყაზბეგის „ელბერდს“. ამ ნაწარმოებში აღწერილია ელბერდის მიერ ქალის დანიშნვის ეპიზოდი. მამის შეკითხვაზე: — დანიშნე თუ არა ქალიო?... ელბერდი მიუგებს: — დამბაჩა მივეციო.

მართლაც ასული რომ თავის გულწრფელობაში დაერწმუნებინა, ელბერდმა იძრო დამბაჩა და გადაუგდო ენდის. „ეს იყო ნიშანი, — გვეუბნება მწერალი, — რომ ელბერდი არა ხუმრობდა და ცოლად თხოულობდა ამ ქალს. ენდიმ შეხედა, აუთრთოლდა გული, მაგრამ დამბაჩა კი გაასწორა ურემზე, რომ არ გადმოვარდნილიყო. იქ მყოფმა დედაკაცმა მიულოცა ბედნიერება, რადგანაც ენდისაგან დამბაჩის დაუბრუნებლობა ნიშნავდა თანხმობას“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბილისი, 1948, გვ. 144-145.

<sup>2</sup> პ. უშიაკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, IV, მხ. ჩიქოვანის წინასიტყვაობით, შენიშვნებით და რედაქციით, თბ., 1954, გვ. 21.

<sup>3</sup> ალ. ყაზბეგის, თხზულება 2 ტომად, ტომი I, თბ., 1955, გვ. 237.

დანიშნვის უძველეს საშუალებად მიჩნეულია აგრეთვე ვაშლი და ყვავილი. ამ ჩვეულების კვალი ქართულ პოეტურ ფოლკლორ-საც ამჩნევია<sup>1</sup>. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მრავალეა-რიანტად ცნობილი ისეთი ბრწყინვალე ნიმუშები, როგორცაა:

სათამაშო ვაშლი მქონდა,  
შენკენ გადმომივარდა  
შენ თუ ჩემი არ გახდები,  
ფესვიც ამოგივარდა.

ან:

ჰა, ქალო, ვაშლი წითელი,  
უბეს ნაღები, ნასეტყვი,  
ამელამ შენთან წამოვალ,  
გულის კირიმე, რას პეტყვი.

იგივე აზრია გადმოცემული სხვა ხალხურ ლექსშიც:

ლამაზ ქალს გარსა ვუარე,  
აზრი ვერ შევაცვლევინე;  
წითელი ვაშლი ვუგორე,  
ხელში ვერ ავაღებინე.

როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაშიაც ვაშლის აუღებლობა, ისევე, როგორც დანისა, უარის საწინდარი ყოფილა. ამიტომაც ამბობს ასე გულდაწყვეტით გაწბილებული ვაჟი ზემოაღნიშნულ სიტყ-ვებს.

ვაშლი ნიშნობის სიმბოლოდ მრავალ ხალხებშია ცნობილი.

ქალის დანიშნვის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა ყვავი-ლით დანიშვნა. შეიძლება ოდესღაც არსებულ ამავე წესის სიმ-ბოლურ გამოხატულებასთან გვეკონდეს საქმე ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში — „ნეტავი რადმე მაქცია“, სადაც ვკითხულობთ:

დაეკონო ოქროს კონები,  
დაეფერო ვერცხლის წყალშია,  
სალამო ხანზე გიახლო  
ჩამოგიყარო ბანშია,  
დილით რომ გამოსულიყვე  
შიგ გაგეხვიოს კაეშია<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ა. ლ. მსხალაძე, აქარის საწესჩვეულებო პოეზია, ბათუმი, 1964, გვ. 39-40; აგრეთვე, ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 253.

<sup>2</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., „საბჭოთა მწერალი“, 1961, გვ.

ვ. კოტეტიშვილის მოსაზრებით, ამ ლექსში „ასახული უნდა იყოს სხვადასხვა ხალხებში საყოველთაოდ ცნობილი სამაისო დღესასწაული, რომელიც დაგვირგვინება იყო ვენერას დღესასწაულისა“.<sup>1</sup> ეს განსაზღვრა სრულიად არ გამოორიცხავს ჩვენს ვარაუდს, არამედ პირიქით, ამაგრებს მას, რადგან ქალი ხომ მხოლოდ იმ შემთხვევაში აიღებდა ყვავილს, თუ ვაჟი მოსწონდა, თუ არა და თვით ვ. კოტეტიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „იგი ყვავილებს არც სასლში შეიტანდა და არც ჩვენებურად კაგებში გაიყრიდა“.<sup>2</sup> ჩვენი თვალსაზრისი უფრო სამართლიანი აღმოჩნდება, თუ გავითვალისწინებთ ლექსის დასასრულს. სადაც ვაჟის ნატვრაა გამოხატული: იგი მოუთმენლად ელის გათენებას, რომ დილით ბანზე გამოსული ასული ხელში თაიგულით იხილოს, რადგან ქალის ამგვარი მოქმედება მისთვის სასურველი შედეგის მაუწყებელი იქნება — უსიტყვო პასუხი მის სიყვარულზე.

ასევე დანიშნის საშუალებად ძველად საქართველოში იყენებდნენ ქუდსაც, რაც სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული აქვს თედო სახოკიას. მკვლევარის აზრით, ქუდს თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა აღმოსავლეთ საქართველოში დაუკარგავს, დასავლეთ საქართველოში კი, კერძოდ სამეგრელოში, მას თავისი ფუნქცია სულ ბოლო დრომდე (XIX საუკუნის სამოცდაათიან წლებამდე) შერჩენია. „ქუდს ხმარობდა მამაკაცი თავის საცოლეს დასანიშნავად, თუ ესა თუ ის ქალი კაცს თვალში მოუვიდოდა, საკმარისი იყო, რომ შეთვალეირებული ქალისათვის ვისიმე თანდასწრებით ქუდი ესროლა და მოეხვედრებინა, რომ იმ წუთიდან ქალი ქუდის მსროლელის დანიშნულად გამოცხადებულიყო და საქმროსაც სხვა არავინ შესცილებოდა მის თავს“,<sup>3</sup> — აღნიშნავს თ. სახოკია და იქვე საილუსტრაციოდ მოჰყავს საკმარის გავრცელებული გადმოცემა, რომლის მიხედვითაც, ვინმე უთუთია იოსაევას, 23-24 წლის საცოლე ვაჟკაცს, წყაროსთან გაუვლია, სადაც შეღერებული გოგოები სოფლისა წყლის წასაღებად იყვნენ მისული. უთუთი:ს წყლის დალევინება უთხოვია ქალიშვილებისათვის. ერთ-ერთს ხირკათი წყალი მიუწოდებია. სმის დროს

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, ტ. III, თბ., „სახელგამი“, 1955, გვ. 24.

უთუთიას თავი უკან გადაუწევი. ამასობაში ქუდი გადავარდნია და წყლის მიმწოდებელს მოხვედრია. სხვა ქალებს სიცილი აუტეხიათ, „დანიშნულს“ კი ტირილი დაუწყია და გამოქცეულა თავის ნათესაეთან, ვისთანაც სტუმრად ყოფილა ჩასული და უთქვამს — მევანმა „ქუდი მესროლა“-ო...

უთუთიას რატომღაც დაგვიანებია თავისი „დანიშნულის“ წაყვანა. მაშინ ქალის ნათესაეებს უთუთიას უფროსი ძმისათვის მოციქულები მიუგზავნიან: შენს ძმას ჩვენი ქალისათვის „ქუდი უსროლნია“ და წაყვანას რად აგვიანებსო? ძმა მოლაპარაკებია უთუთიას და ქორწილიც დაუყოვნებლივ გადაუხდიათ ორსავე მხარის გასახარებლად.<sup>1</sup>

გ. დაკვლევა-გარიგება. ქალის დასაკუთრების ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა გარიგებითი ნიშნობა. ამ დროს ქალ-ვაჟთა ნებასურვილი და საერთოდ მათი ფუნქცია მთლიანად უგულებელყოფილი იყო (აკვანში თუ მცირეწლოვანთა დაწინდვის ანალოგიურად). მათს ბედს სხვა განაგებდა — მშობელი, ნათესავი თუ სპეციალურად ამ საქმისათვის შერჩეული პიროვნება.

გარიგებით ნიშნობამ რამდენიმე საფეხური განვლო. თავდაპირველად „საშუაკაცო“ საქმე ვაჟის მშობლების კომპეტენციაში შედიოდა; შემდეგ იგივე მისია მათი ოჯახის წევრს, განსაკუთრებით ბიძას (დედის ძმას) დაეკისრა. ბიძის ამგვარი უფლება-მოვალეობა სამეცნიერო ლიტერატურაში ავუნკულატის გადმონაშთად არის ძიხხეული. ავუნკულატი კი, როგორც ცნობილია, მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გარდამავალ საფეხურზე წარმოიშვა.<sup>2</sup>

ავუნკულატი დასტურდება მთიულეთის, ფშავის, ზევის, სვანეთის და საერთოდ კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფაში.<sup>3</sup> მართალია, მისი კვალი ამ კუთხეთა ფოლკლორში ვერ დავადასტურეთ, მაგრამ იგი სათანადოდ შემორჩენია აჭარის ზეპირსიტყვიერებას:

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> М. О. Косвен, Авукулат, СЭ, 1948, I; его же, «Этнография и история Кавказа», 1961, стр. 140.

<sup>3</sup> ი. კყონია, დასახ. შრომა, გვ. 92; გ. ჩართლანი, დასახ. შრომა, გვ. 148; ვ. ითონიშვილი, ძველი და ახალი საოჯახო ყოფის ისტორიიდან საქართველოში, თბ., 1960, გვ. 136-137; ლ. მელიქიშვილი, ქართველ მთიელთა საქორწილო ურთიერთობის ისტორიიდან, „მაცნე“, თბ., 1972, № 1; მ. ბეჭია, ძველი და ახალი საქორწილო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, „საბჭოთა აჭარა“, 1974, გვ. 31.

„ხაბი გულის ხაიწი  
შენი ეშხით დაიწვი,  
ბიძაი არ მაქორწინებს  
სახლი დაუწვა, არ გიცი“<sup>1</sup>—

წარმოთქვამს ჯიუტი ბიძით განაწყენებული აჭარელი ვაჟი.

ბიძის ამავე ფუნქციაზე მიუთითებს სხვა აჭარული ლექსებიც, რომელნიც, ძირითადად, ქალთა ნადის დროს სრულდებოდა და „ხერტილის ნადის“ სახელითაა ცნობილი. ამ შემთხვევაში ბიძის მოქმედებით გულდაწყვეტილი ასული დგას ჩვენს წინაშე:

ხერტილმა ხელი დამგალა  
ხერტილ გასატეხელმა,  
ბიძაჩემმა არ გამათხუა  
კისერმოსატეხელმა.

ან სხვა ვარიანტით:

ტაია ჩემმა არ გამათხუა  
კისერმოსატეხელმა.<sup>2</sup>

(ტაია აჭარულად ბიძას ნიშნავს).

შემდგომ საფეხურზე მახლობელი ნათესავის იგივე როლს შედარებით „შორეული, სისხლით მონათესავე ან ხელოვნურად შენათესავებული კაცი ასრულებდა. ხოლო შუაეკაცობის ინსტიტუტის განვითარების საბოლოო საფეხურად უნდა ჩაითვალოს „გარიგებითი ნიშნობისათვის დამახასიათებელი წესი საქმის გამრიგებელთა შერჩევისა, რამაც არსებითად შეცვალა საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგების ხასიათი“.<sup>3</sup> ამ დროს ჩნდებიან სპეციალურად ამ საქმისათვის განკუთვნილი პირები — „მაქანკლები“.

ამგვარად, თუ თავდაპირველად საკითხის დასმაცა და მოგვარებაც მშობლების მოვალეობაში შედიოდა, ქორწინების ინსტიტუტის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე — მშობლების უფლების პირველი ნაწილი (საკითხის დასმა) ხელშეუხებელი დარჩა, ხოლო მეორე (საქმის მოგვარება) — უშუალოდ გარეშე პირის

<sup>1</sup> ალ. მსხალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 37-38.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> გ. ითონიშვილი, ძველი და ახალი საოჯახო ყოფის ისტორიიდან საქართველოში, 1960, გვ. 137.

ხელში გადავიდა. და ბოლოს მან იმდენად საყოველთაო ხასიათი მიიღო, რომ ტრადიციადაც კი ჩამოყალიბდა. „ხევსური ქალს პირდაპირ ვერ ითხოვს, — წერდა ვაჟა-ფშაველა, — უეჭველად „წინამძღვრის“ შემწეობით უნდა დაიწყოს საქმე. „წინამძღვარი“ იგივე მაჰანკალია. იგი მოელაპარაკება დავალებულ საქმეზე ქალის მშობლებს და თუ თანხმობა მიიღო, შეატყობინებს სანეფოს მშობლებს, მაშინ ძმა ან მამა სანეფოსი (არასოდეს ნეფე თვითონ არ წავა) წავლენ საპატარძლოს ოჯახში, სადაც ორივე მხარე მოილაპარაკებს ერთმანეთში. წინაპირველადვე, მანამ ერთმანეთში საუბარს გააბამენ, ვაჟის მხარე, ვინც იქნება, ეტყვის ქალის მამას: „თუ თქვენ ღირსნი ვიყვნეთავ, გვიკადრებთავ, აქამდიაც რომ დავსხედით სკამზე, დიდ მადლობელს ვართავ, არა ვართავ თქვენის თესლ-ჯილაგისანი?“.. ქალის მამა მიუგებს პასუხად: „პღირხართ, თქვენის თესლ-ჯილაგისანი სკამზე დასაჯდომიდაცა, სოფელში გასასვლელადაცა, სამტროდაც, სამაკეთოდაცა, ქალის მისაცემიდაცა, ქალსაც მასწონდით, ქალის პატრონთაცა მაწონებით მოგეცით (ქალი)“.<sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, გარიგებითი ნიშნობის დროს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ჯიშ-ჯილაგის (შთამომავლობის, ოჯახისშვილობის) გარკვევას — „ჯიშინი ოჯახი ჯიშინს ექებდა“, რადგან, როგორც ვაჟა-ფშაველა აღნიშნავს, „უჯიშო გვარიდან რაც უნდა გამოჩენილი კაცი გამოსულიყო. ჯიშინი ხევსური ქალს არ მიათხოვებდა და „უჯიშობით“ დაიწუნებდა „უთესლ-უჯილაგოაო“. თუ ქალი მაინც გაჰყვებოდა, მას ნათესავეები მოიკვეთდნენ“.<sup>2</sup>

სანეფო-საპატარძლოს იგივე პრინციპით არჩევდნენ საქართველოს სსვა კუთხეებშიც, რაც, როგორც ჩანს, ზოგჯერ თვით ხალხისავე გულისწყრომას იმსახურებდა; მაგალითად, ერთ-ერთ ლექსში, რომელიც სოსიკო მერკვილიძეს ჩაუწერია იმერეთში, ვკითხულობთ:

კაცი თუ ვარგა, ჯილაგი  
 ნეტა რა საქებარია?  
 თუ თვით არ ვარგა — სუყველა  
 ფუჟი და საცინარია.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IX, თბ., 1964, გვ. 88.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> აკაკის თეურბი კრებული, 1897, № 4.

ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქალის პატიოსნებას:

კაც გავლა-გამოვლილი ჯობს,  
ყველაის თვალთ ნახული,  
ქალ მამის კერას ნაჯდომი  
საქმარედ თავშენახული.<sup>1</sup>

ან სხვა ვარიანტით:

ყმა გასულ-გამოსული სჯობ,  
ქალი კერაჩი ნაჯდომი.

მაგრამ გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ საცოლეს ამორჩევის პრინციპი საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე საკმაოდ განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. ნატურალური მეურნეობის პერიოდში საპატარძლო ძირითადად „ჯანმავრობით“ ფასდებოდა.<sup>2</sup> ხალხის ეს მსოფლმხედველობა შესანიშნავად არის ასახული რუსულ საქორწილო ლექს-სიმღერებში, სადაც აშკარად არის გაცხადებული იმდროინდელი მშრომელი გლეხის პრეტენზია საპატარძლოსადმი: — „Чтобы работать была лютой», „Чтобы у нее „сылушка была звериная, могут да лошадиная“<sup>3</sup>. იგივე თვალსაზრისით არჩევდნენ საპატარძლოს სხვა ხალხებიც.<sup>4</sup>

მართალია, ჩვენამდე არ მოუღწევია ქართული ზეპირსიტყვიერების ისეთ ნიმუშებს, სადაც უშუალოდ ეს აზრი იყოს გადმოცემული, მაგრამ საპატარძლოს შერჩევისას მის გამრჯეობას, მუყაითობას, საქმის ცოდნას რომ ჩვენშიაც დიდი ყურადღება ექცეოდა, ეს ცხადია: „უხელთაურიავ, ვერ მახანერხავ, რომ სახლი დაეგავავ“, — იტყოდა ხევსური; „მკაში როგორი ხელი აქვის?“ — კითხულობდა მთიული, თუმცა, მას არც ქალის მეოჯახეობა რჩებოდა გამორკვევის გარეშე. იგივე აზრისა იყო ფშაველიც:

...ქალი თუ გინდა ლამაზი  
დაკვლიე ქერის მკაშია, —

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. კათედრის 1977 წ. ზამთრის IX სამეც. ექსპედიციის მასალები, მთქმ. ბ. ჭინჭარაული, ჩამწ. თ. ჩხაიძე, ხევსურეთი, ბარისახო.

<sup>2</sup> ქს. სიხარულიძე, დასახ. შრომა, გვ. 259.

<sup>3</sup> Ю. Соколов, Русский фольклор, «Учпедгиз», М., 1948, стр. 157.

<sup>4</sup> Поль Лафарг, Очерки по истории культуры, под редакцией С. Шедердана, М.-Л., 1928, стр. 80-81.

...ქალი გაჩხრიკე მთაშია,  
საქერების მკაშია.

ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში ვაჟი, რომელსაც მკის დროს შეუე-  
ლია თვალი ქალიშვილისათვის, მისი ხელმარჯვეობით მოხიბლუ-  
ლი პირდაპირ აცხადებს:

...თუ ცოლად არ წამომყვება  
სხვა ნუ მელირსოს ქალო.<sup>1</sup>

ლაზეთში ჩაწერილი მასალის მიხედვით კი „საცოლედ ღირ-  
სეული თუ უღირსი ქალის წარმოსაჩენად მთქმელს ველზე გადაე-  
ყავართ, სადაც კოლექტიური შრომაა გაჩაღებული. მთქმელის აზ-  
რით, სწორედ აქაა შესაძლებელი რეალურად შეისწავლო და  
შეამოწმო გასათხოვარი ქალის ავ-კარგიანობა:

ზოგი ზარმაცია, ბარს ეწებება,  
სადილისათვის კი ვაჭენდება,  
ზოგი გამრჯე არის და ცეკვავს ბარზე,  
არ გაუჩერდება ზარმაცებს გვერდზე.<sup>2</sup>

როგორც ვხედავთ, ყველა აღნიშნულ შემთხვევაში აქცენტი გა-  
დატანილია ქალის შრომისუნარიანობაზე; ასეთი თვალსაზრისი კი  
ქორწინების სამეურნეო მნიშვნელობაზე მიუთითებს. საცოლეს  
შერჩევის ეს პრინციპი ნიშანდობლივი იყო მთელი საქართველო-  
სათვის.

კიდევ უფრო დასაფასებელი იყო გასათხოვარი ქალიშვილი, თუ  
მას, საოჯახო საქმესთან ერთად, ხელსაქმეც ემარჯვებოდა და თა-  
ვის პირობაზე განათლებულიც იყო:

ციდან წამოვა ტოროლა,  
ჩამოთელის გალობასაო,  
წიგნი, კრა-კერვა გცოდნია,  
ნეტა შენს ქალობასაო.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ივერია, 1892, № 36, ხალხური ლექსები (სატრფიალო) შეკრებილი ამერ-  
იმერეთში, მეთვალყურის მიერ.

<sup>2</sup> ზ. თ ა ნ დ ი ლ ა ვ ა, ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი, „საბჭოთა აქა-  
რა“, 1972, გვ. 116.

<sup>3</sup> ივერია, 1892, № 143, ხალხური ლექსები (სატრფიალო) შეკრებილი ამერ-  
იმერეთში, მეთვალყურის მიერ.



როცა ვაყის მშობლები ზემოაღნიშნული თვისებებით შექმულ ქალს ეძებდნენ, ამ დროს არც ქალის მშობლები ისხდნენ გულხელდაკრეფით. ისინიც თავის მხრივ ირკვევდნენ სასიძოსა და მისი ოჯახის ავ-კარგიანობას.

ყველა საჭირო ცნობის შეგროვება და შემდეგ საქმის მოგვარებაც მთლიანად მაქანკალზე იყო დამოკიდებული. მაქანკალი თავის მხრივ უნდა ყოფილიყო ძალიან მარჯვე, გაქნილი და ყოვლად მოხერხებული. „Машвали должен быть человек хитрый, ловкий, услужливый и вместе с тем мастер приврать. Если машвали не будет много лгать, — говорят об них, — то и дело успехом не кончится“,<sup>1</sup> — აღნიშნული იყო გასული საუკუნის 90-იან წლებში ეურნალ „СМОМПК“-ის ფურცლებზე.

ამ დროიდან განსაკუთრებით იკვეთება მაქანკლის სახე, მისი ფუნქცია საქორწილო ცერემონიაში (ამ მხრივ ა. ცაგარელმა მაქანკლის მეტად განზოგადებული ტიპი შექმნა ხანუმას სახით). ამ მომენტისადმი არც სახალხო მთქმელები დარჩენილან გულგრილად. ხალხურ პოეზიაში შესანიშნავად არის აღწერილი მაქანკლის შრომა-საქმიანობა:

ქალ გაიზარდა ახადსა,  
პირმთვარე, ცისა მთოვარი,  
რამდენი შაბათი მოვა  
სამპირად მოღის მთხოვარი.<sup>2</sup>

მეორე ხალხურ ლექსში კი მაქანკალი პირდაპირ ამბობს:

სად გაგათხოვო ქალაო?..  
სად მოგინახო კმარია;  
მითხარი, შენსა გაზრდასა,  
მთა გირჩემა, თუ ბარია...  
დავეყები შენსა სურვილსა,  
დაგიშრა ცრემლის ცვარია;  
საქმაროდ გამოგიჩიო  
უშიშარი და წყნარია,  
თვალად ტანადი, გულადი,  
ომში არწივზე ჩქარია.

<sup>1</sup> Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, 1894, № 19, отд. I, стр. 176.

<sup>2</sup> თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ფ. არქ. № 1300.

თვალეები, წარბი, წამწამი,  
სახე ბუნების კარია,  
მხრებგანიერი ვაეკაცი  
არ იყოს საწუნარია.<sup>1</sup>

მაჰანკლის სახე განსაკუთრებით კარგად არის წარმოდგენილი მეგრულ ხალხურ პოეზიაში. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ თითქმის მთლიანი ციკლია შექმნილი მეგრული ლექს-სიმღერებისა. ერთ-ერთი ლექსის მიხედვით, რომელიც ცნობილია „მაჰანკალი, ძმა და დის“ სახელით („მარებელი, ჯიმა დო და“), რომელსაც დილოგური ფორმა აქვს, მაჰანკალი გასათხოვარი ქალის ძმას მიადგება. ძმის 'შეკითხვაზე — რატომ გარჯილა იგი, მაჰანკალი ღრმად დარწმუნებულად, რომ მის გარეშე საქმე ვერ მოგვარდება, გულდიდად მიუგებს:

— ეფერი ამბე გებგონი,  
გურიშ გამახარებელი,  
დას ათხინთია მიწუეს დო  
მა გოხოლუთ მარებელი?!

— ისეთი ამბავი გავიგონე,  
გულის გამახარებელი,  
დას ათხოვესო მითხრეს და  
მე გახლავარ მაჰანკალი?!

მაჰანკლის ხმის გაგონებაზე ქალიშვილი უცებ გამოვარდება ოთახიდან და უქმეხად მიუგებს:

— მა მის მოკონ თის  
ვაკუნუქ.  
მუშოთ მოკო მარებელი?!

— მე ვისაც მინდა, მას  
გაყუეები,  
რად მინდა მაჰანკალი?!

მაგრამ მაჰანკალი მაინც არ ეშვება და აგრძელებს სასიძოს ქებას:

ბოში, ბოშოთ ჭგირი რენდო,  
ოჯახ ულუ ჭგირი გვალო,  
მითი თისი აუნენი,  
ვეუაუუ საზარალო...<sup>2</sup>

— ბიჭად ბიჭი კარგია და  
ოჯახი აქვს მთლად კარგი,  
ვინც მას გაჰყუება  
არ იქნება საზარალო...

მაჰანკალი ყველანაირად ცდილობდა, როგორმე ქალი წინასწარ დაეხახვებია ვაჟის მშობლებისა ან რომელიმე ნათესავისათვის

<sup>1</sup> თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი № 896, ავტორ-მთქმელი გიორგი ალუდაური, ხახმატი, 1963 წ.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური სიტყვიერება (მეგრული ტექსტები), პოეზია I, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და გეგმოკვლევა დაურთო ტოგო გუდავამ, თბ. სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1975, გვ. 187-188.

(განსაკუთრებით ბიძისათვის) რასაც „დაკვლევა“ ეწოდებოდა. დაკვლევა იცოდნენ შეთანხმებამდე ან შეთანხმების შემდეგ.

დაკვლევა უმეტესად ხდებოდა ხატობა-დღესასწაულების დროს, შრომის პროცესში ან სხვა რაიმე თავყრილობის შემთხვევაში (ძეობა, გლოვა, ნადი). დაკვლევის ამ ჩვეულებაზე მიუთითებს ხალხური პოეტური ნიმუშებიც, სადაც ნათქვამია:

ქალს ნუ კვლევ ჭორობაშია...

ან;

ქალს ნუ გაჩხრეკ ხატშია...

და სადაც შემდეგ პირდაპირ არის მითითებული, რომ ქალის ნახვა უმჯობესია შრომის დროს, „საქერეების მკაში“.

ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებულია, რომ ზოგჯერ დაკვლევა ხდებოდა წყაროსთან, ქასთან. ეს ერთ მხრივ საე-სებით ბუნებრივია, რადგან წყაროც სოფლის ქალების თავშეყრის ადგილს წარმოადგენდა. მაგრამ საინტერესოა, რომ უძველეს დროშიც ქალის საცოლედ ზერჩევა (დანიშვნაც კი) ხშირად წყაროსთან ხდებოდა. ბიბლიის მიხედვითაც ეს მომენტი ყოველთვის წყაროსთან არის დაკავშირებული. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს: აბრაამი ღმერთს ვევედრება, რომ ისააკს შესაფერი საცოლე შეანვედროს. „აჰა მე ვდგამ წყაროსა ზედა წყლისასა, ხოლო ასულნი მკედართა ქალაქისათანი გამოვლენ ვსებად წყლისა“,<sup>1</sup> — ამბობს აბრაამის მსახური, ისაკისათვის საცოლის ასარჩევად გაგზავნილი. მათ შორის მართლაც შეარჩევს იგი ისაკის საცოლეს — რებეკას; უფრო მეტიც, სანიშნოსაც აქ, წყაროსთან გადასცემს, რადგან „ლაბანმა იხილნა საყურნი და სალტენი ხელთა ზედა დისა თვისისა“.<sup>2</sup>

ასევე წყაროსთან ეყრება საფუძველი იაკობისა და რაჭილის,<sup>3</sup> მოსესა და სეფორას ურთიერთობას.<sup>4</sup>

ჩანს, არცერთი მათგანი უმიზნოდ არ მისულა წყაროსთან; მათ კარგად იცოდნენ, რომ ქალიშვილები მივიდოდნენ „ვსებად წყლისა“ და თვითონაც იქეთ გაეშურნენ.

<sup>1</sup> შესაკმ. 24, 43.

<sup>2</sup> შესაკმ. 24, 30.

<sup>3</sup> შესაკმ. 29, 1-11.

<sup>4</sup> გამოსლვ. 2, 15-21.

ვფიქრობთ, აღნიშნული წესი თავისებურ გამოვლენას პოელობს ქართულ პოეტურ ფოლკლორში, კერძოდ, ხალხური პოეზიის იმ ნიმუშებში, სადაც უშუალოდ წყაროზე წასვლასა და იქიდან ქალის წამოყვანაზეა ლაპარაკი.

შენი კირიმე დედაო,  
ქალი ზის წყაროზედაო,  
წაიღეთ, წამოვიყვანოთ  
დავისეათ კერაზედაო!<sup>1</sup>

ან:

ბიქო, აიღეთ თოკები,  
აეღვეთ, წაიღეთ წაღზედა,  
მოვკლათ დედალი ხოხობი  
გადაიკიდოთ მხარზედა“<sup>2</sup>

სამეცნიერო ლიტერატურაში საგანგებოდ არის მითითებული, რომ ამ მაყრულ სიმღერაში ქალის მოტაცებით შერთვის შორეული კვალი შეინიშნება, მაგრამ ეს როდი გამორიცხავს ჩვენს ვარაუდს, არამედ პირიქით, ამაგრებს; კიდევ — მაყრებს გასათხოვარი ქალი (ხოხობი) სწორედ წყაროსთან ეგულებათ და მისი მოტაცებაც (ხოხობის მოკვლა) იქედან გადაუწყვეტიათ.

ქართულ ხალხურ პოეზიაში ქალიშვილის მიერ ბედის ძიების მოტივიც (ბიბლიის გმირების ანალოგიურად) უშუალოდ წყაროსთანაა დაკავშირებული:

ქალმა თქვა, პირმა ნათელმა,  
— ბედსა არ დავიკარგავო;  
წაეალ, დაეჭდები წყლის პირსა,  
საყელოს დაიქარგავო!<sup>3</sup>

ან სხვა,, უფრო ვრცელი ვარიანტი:

ქალი ვარ გასათხოვარი,  
ბედსა არ დავიკარგამო;  
წაეალ, დაეჭდები წყლის პირსა,—  
საყელოს დაიქარგამო...

<sup>1</sup> ხალხური სიბრძნე IV, თბილისი, „ნაკადული“, 1965, გვ. 352.

<sup>2</sup> ვ. კ. ტ. ე. ტ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., ხალხური პოეზია, თბ., „საბჭოთა მწერალი“, 1961, გვ. 196.

<sup>3</sup> ხალხური სიბრძნე, IV, თბ., „ნაკადული“, 1965, გვ. 380.

ჩიქილა წყალმა გამტაცა,  
შუბლზე საკრავი ქარმაო;  
ვაი, რა ბედი დაეკარგე,  
მე, გაათხოვარ ქალმაო!<sup>1</sup>

მეტად საყურადღებოა ლექსის ბოლო სტროფი, სადაც ჩიქილის და „შუბლზე საკრავის“ გატაცება ბედის დაკარგვასთან არის ასოცირებული, რაც უშუალოდ უძველესი რწმენის ერთგვარი გამოვლენაა.

და სწორედ გათხოვების მიზნით წყაროსთან მისვლა და იქ ბედისა თუ საბედოს ლოდინი ერთხელ კიდევ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ქალის საცოლედ თუ სარძლოდ შერჩევა-შეთვალისწინება (დაკვლევა) წყაროსთანაც ხდებოდა ხოლმე.

ხშირად ვაყი თვითონ ცდილობდა როგორმე თვალი მოეკრა მომავალი მეუღლისათვის:

ა იმ მთაზედა ყორნები  
ბუდობენ, არ იშლიანო,  
მამ რა ვქნა, რომ არ დაგვკლიო,  
ჩემ თვალნ არ დაიშლიანო...

მეორე ტექსტში, კი, რომელიც ამავე კაფიის უფრო სრულყოფილ ვარიანტს უნდა წარმოადგენდეს, ვკითხულობთ:

ა იმ მთაზედა ყორნები  
ბუდობენ, არ იშლიანო,  
რა ვქნა, რომ არ გადმოგხედო,  
თვალნი არ დაიშლიანო;  
— რას მემართლები კვლევითა  
მიწანიც ჩამაგშლიანო.<sup>2</sup>

ბოლო სტროფი შესაძლოა ორგვარად იქნეს გაგებული: ან პირდაპირ უარის ნიშნად, ან კიდევ უშუალოდ მიუთითებდეს მშობლების ძირითად როლზე ქალიშვილის გათხოვების საკითხში — ასულმა კარგად იცოდა, რომ მართო ვაყისაგან მის დაკვლევას არავითარი აზრი არ ჰქონდა, რადგან გადამწყვეტი ხმა მაინც მშობლებს ეკუთვნოდათ, და მათს პირად ნება-სურვილს, არავითარი

<sup>1</sup> ივერია, 1891. № 202, გვ. 1.

<sup>2</sup> ფშაური კაფია, შედგენილი გიგი ხორნაულის მიერ, თბილისი, „ნაკადული“, 1966, გვ. 52.

ყურადღება არ ექცეოდა. განა იგივეს არ გვამცნობს მეგრელი ასულიც, როცა თავის მოწონების მიუხედავად მიმართავს სატრფოს:

იაგიჩქუნო უჩაშეფიშ  
წინააღმდეგო ველინენი

არ იცი განა, რომ უფროსების  
წინააღმდეგ არ წაისვლება<sup>1</sup>

რადგან, ხალხური ტრადიციის მიხედვით, მშობლების წინააღმდეგ წასვლა ყოველად დაუშვებელი იყო (ტაბუ იყო): წესის დამრღვევი სასტიკად დაისჯებოდა ზებუნებრივი ძალების მიერ. საკმარისია გავიხსენოთ სვანური ბალადა „ჯარაშდუყი და აშდარხანი“, რომ თვალნათლივ წარმოგვიდგეს, ხალხის ღრმა რწმენით, თუ რა შედეგი სდევდა თან მშობელთა ნება-სურვილისათვის ანგარიშის გაუწევლობას.

აღნიშნული ნაწარმოების მიხედვით, როცა ქალის მშობლებმა უარით გაისტუმრეს მოგზავნილი მოციქულები, გასათხოვარმა ქალიშვილმა, აშდარხანმა, მშობლებს გაბედულად მიმართა:

თქვენ რა გინდათ, რატომ უარობთ?  
მე მიყვარს, მე შირჩენია,  
მე შირჩენია და მე წაყვები.  
მე რაც მინდა, ნუ დამიშლით,  
ამ საქმეზე თქვენ თავს ნუ იწუხებთ.<sup>2</sup>

ისინიც საბოლოოდ დათანხმდნენ. მართლაც გადაიხადეს ქორწილი, მაგრამ რა მოჰყვა შედეგად?.. ტაბუს დამრღვევი ქალიშვილი დაისაჯა: ქორწილის შემდეგ, როცა საწოლში უნდა ჩაწოლილიყო, მეუღლე წითელ ქაჯად მოეჩვენა; შიშისაგან შეშლილი ქალიშვილი შიშველ-ტიტველი ტყეში გაიქცა. მხიარულებით დაწყებული ქორწილი უბედურებით დამთავრდა.

ამ ნაწარმოების მიხედვით აშკარაა, რომ ხალხი ჯერ კიდევ მყარად იდგა თავის ძველ მსოფლმხედველობაზე, რომლის წინააღმდეგ ასე აშკარად ილაშქრებდნენ ახალგაზრდები, მაგრამ ეს იყო

<sup>1</sup> ქართული ხალხური პოეზია (მეგრული ოქსიტები), შედგენილი ტ. გუდავას მიერ, 1975, გვ. 104.

<sup>2</sup> სვანური პოეზია, I, სიმღერები შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს ა. შანიძემ, ე. თოფურიაშვილმა, ე. გუჭეჩიანმა, თბ., სსრკ მეცნ. აკად. სახ. ფილიალის გამ-ბა, 1939, გვ. 133-139.

ერთეული შემთხვევები, ძირითადად კი შვილების ბედს მაინც მშობლები წყვეტდნენ.

ზოგჯერ შეყვარებული ქალ-ვაჟი თვითონ აგვარებდა თავიანთ საქმეს; თითქოსდა ყველაფერი რიგზე იყო, ისინიც თავს ბედნიერად გრძნობდნენ, მაგრამ უცებ მაქანკალი ჩაერეოდა და მათი ცხოვრების ჩარხი უკულმა დატრიალდებოდა. ცალკე ასული იყო გამწარებული და ცალკე — ვაჟი.

შენ გათხუება გავიგეო,  
სამჯერ აეკვივე მიწასაო,  
ვინ იყო შენ მაკურკალიო,  
არც იმას გავლევ დიდ ხანსაო",<sup>1</sup>

— მიმართავს თავის სატრფოს მაქანკლისადმი შურისძიების გრძნობით გამსჭვალული ქაბუჯი ერთ-ერთ მთიბლურ ლექსში.

თანდათანობით გარიგებითმა ქორწინებამ სუფთა კომერციული სახე მიიღო, განსაკუთრებით კაპიტალიზმის შემოქრასთან დაკავშირებით (აღრე, როცა ძალაში იყო სყიდვითი ქორწინება, იქ სხვა სიტუაცია არსებობდა (რაზედაც სპეციალურად გვექნება საუბარი ნაშრომის ბოლო თავში), რამაც საზოგადოების დიდი გულისწყრომა გამოიწვია. რომ აღარაფერი ვთქვათ თვით ახალგაზრდებზე, რომელთაგანაც ხშირად გაისმოდა წყევლა თუ საყვედური მშობლებისა და უმეტესწილად მაქანკლის მიმართ.

ამ დროს კიდევ უფრო აქტიურდება მაქანკალი. იგი არავისა და არაფრის წინაშე არ იხევს, ოღონდ საქმე თავის სასარგებლოდ დაავვირგვინოს.

ბურღიანში დავინიშნე,  
გამიწყრა გამჩენელიო,  
ქალის სანახავად წაველ  
თან წავიყვანე ცხენიო,<sup>2</sup>

მოგვითხრობს თავის თავგადასავალს ცოლის სათხოვნელად წასული ვაჟი, რომელიც მაქანკალს მინდობია. მართლაც მივიდა იგი ქალის ოჯახში და რა იხილა?.. საცოლვე დახვდა საშინელი შესახედავი — უფერული, „ცხვირი მუშტის ოდენა, მუცელი — გოგ-

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქივი № 4210, მთქმ. კ. ბაჩიაშვილი, ჩამწ. ქს, სიხარულიძე, ფშავი, ჩარგალი, 1960.

<sup>2</sup> ვ. კ ო ტ ე ტ ი შ ვ ი ლ ი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 62.

რის ხელო“, მაგრამ რას იზამდა, სხვა გამოსავალი აღარ ჰქონდა: საქმე „გარიგებული“ იყო, უარის თქმა — შეუძლებელი. სასო-წარკვეთილ ვაჟს მხოლოდ ისღა დარჩენია, რომ მწარედ წარმოთქვას:

ოხ, იმის მაჰანკალასა,  
გაუხმეს ენის წვერიო.<sup>1</sup>

ანალოგიური შინაარსისაა საყოველთაოდ ცნობილი, მეგრული პოეზიის „შედევრი „მარებელი“ (მაჰანკალი), რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მიმზიდველობა და ეხლაც სასიმღერო რეპერტუარის მშვენებას წარმოადგენს.

ამ ლექსის მიხედვითაც, ქალის დანიშვნა უნახავად მომხდარა. ახალგაზრდა ვაჟი მოუხიბლავს მაჰანკალის სიტყვებს: იგი ხომ ქალსაც უჭებდა და მის მზითევსაც. უსახსრობის გამო ვაჟი მატერიალურ მდგომარეობას დახარბებია და ქორწინებაზე დათანხმებულია, მაგრამ რა მოჰყვა შედეგად ამგვარ „გაბედნიერებას?“

ათას მანათ ფარაჟ გეთუ,  
ცხენ ოკომუ გერქია,  
გოლანდალერ დედიბიჟ  
ქაშმოსქიდუ ხესია, —

ათასი მანეთი ფული გათავდა,  
ცხენი შეჰამა მგელშო,  
გაძეალგტყავებული დედაბერი  
შემრჩა ხელშო, —

მოთქვამს გამწარებული ვაჟი და თითქოს აფრთხილებს თანატოლებს:

ვეენდეთ მარებელს,  
ლორონთიშე ჰყელსია,  
ინა ტერ დო მოჰგირეს,  
აქას ვედენდვენსია.

არ ენდოთ მაჰანკალასა  
ლეთისაგან წყეულს,  
ის მტერსა და მოკეთეს  
არცერთს (არ) დაინდობს.<sup>2</sup>

ქორწინების წინაპირობათა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი ეკირა რიტუალურ მოლაპარაკებას, რაც ძირითადად ქალის „ყიდვა-გაყიდვას“ შეეხებოდა, და რომელიც იმართებოდა მას შემდეგ, როცა ორივე მხარე სათანადო ცნობებს შეკრებდა, ამ დროს უკვე ვაჟის შუამავლები ოფიციალურად მიდიოდნენ ქალის მშობლებთან, ქორწილის დანიშვნის დროსა და პირობებზე უნდა შეთანხმებულ-

<sup>1</sup> ვ. კოტეტიშვილი, დას. წიგნი, გვ. 62.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური სიტყვიერება (მეგრული ტექსტები), 1, პოეზია, ტ. გულდავას შედგენილი, თბილისი, 1975, გვ. 207.



ლიეცხენ. არც ეს შოშენტი დარჩენია სახალხო მთქმელს გულგარეში:

რას შემართლები ლაფაჩო,  
შარაზე გასვლისათვისა?  
მე განა სამტროდ მოვსულვარ? —  
სამოყვროდ, ქალისათვისა<sup>1</sup>.

სხვა ლექსში კი ვკითხულობთ:

შორიდან მოსულები ვართ,  
გადმოყრილები ქარისი,  
ტყუილად არა გეგონოსთ  
წასაყვანად ვართ ქალისი<sup>2</sup>.

მოლაპარაკებას თან ახლდა რთული ცერემონიალი (მაგრამ ეს უკვე ეთნოგრაფიული საკითხია და მისი კვლევა ჩვენს კომპეტენციაში არ შედის). როდესაც საქმე კეთილად გადაწყდებოდა, ნიშნავდნენ ქორწილს. ამ დროს აუცილებელი იყო სასყიდლის გაღება. სასყიდელს კი საქართველოში ორგვარი ხასიათი ჰქონდა: ერთ შემთხვევაში სასყიდელი ვაჟს ან მის ოჯახს უნდა გაეღო, რასაც ურვადს უწოდებდნენ (ურვადის გადახდა ხშირად პირუტყვის (მაგალითად ძროხების) ან ფულის სახით ხდებოდა. ურვადის რაოდენობა ვაჟის შატერიალურ შესაძლებლობასა და სარძლოს ღირსებაზე იყო დამოკიდებული, მეორე შემთხვევაში კი ქალს უმზადებდნენ მზითევს.<sup>3</sup>

ეპიგრაფეა, რომ მკვეთრი განსხვავება იქნებოდა მშრომელი ხალხისა და გაბატონებული ფენების საოჯახო ყოფაში მოქმედ ამ ჩვეულებასთან დაკავშირებით. ეს განსხვავებანი ფოლკლორული მასალის მიხედვითაც შეინიშნება. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ორ ნიმუშს:

ერთხელ იყო ავთანდილი  
ტარიელისა მყარი,  
მოგვემატა მოსამატი  
ზარბაბი და ოქრო მყარი.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ხალხური სიბრძნე, IV, 1965, გვ. 287.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 288.

<sup>3</sup> ქს. სიხარულიძე, საქორწილო პოეზია, წიგნში: „ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, თბ., 1960, I, გვ. 265.

<sup>4</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, მიხ. ჩიქოვანის შესავალი წერილითა და რედაქტორობით, თბილასი, „მეცნიერება“, 1976, გვ. 264.

და მეორე:

აჰიღეს ორსა აქლემსა, აჰიღეს  
ცხენი უნაგირიანია,  
აჰიღეს, ორნიე ზედ შესხდნენ  
სიძე და ცოლის ძმანია...<sup>1</sup>

სურათი სავესებით ნათელია. ერთ შემთხვევაში მდიდართა ქორწილზეა ლაპარაკი, მეორე შემთხვევაში კი ღარიბი, გასაცოდავებული მშრომელი კაცი დგას ჩვენს წინ, რომლისთვისაც იმდენად მცირე მზითვევი მიუციათ, რომ აქლემზე მზითვეთან ერთად სიძე-ცოლისძმაც მოთავსებულან.

ამავე თვალსაზრისით შეტად საინტერესოა ხალხური ლექსი „ღარიბი კაცის ქორწილი“, სადაც ჭანსალი იუმორით არის გადმოცემული საქმროს ოჯახში ღარიბული მზითვის მიტანის მომენტი.

მართალია, ლექსს დღეს უკვე საღალღობო — სახუმარო ხასიათი მიუღია, მაგრამ მასში აშკარად იგრძნობა ის ნაღველი და სიმძიმე, რაც ძველად უმზითვო ქალის თხოვნით იყო გამოწვეული. ღარიბი კაცი, ეტყობა, მზითვიანი ქალის მოლოდინში იყო (ალბათ, მაქაბკლის წყალობით), მაგრამ მოტყუებული დარჩენილა, ქალი უმზითვო აღმოაჩნდა და ლოგინის ჩასაწყობი მაფრაშა უკან ცარიელი მოუტახნიათ. „საესე რომ ყოფილიყო, პირი რას მოეპრუწებოდაო“, — შენიშნავს ტექსტის ჩამწერი თედო რაზიკაშვილი.<sup>2</sup>

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თუმცა საქორწინო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო ერთ-ერთ ძირითად წინაპირობად მიჩნეული იყო წყვილთა პირადი ღირსებები, გვარ-ჩამომავლობა, ავ-კარგიახობა, მაგრამ მატერიალურმა სიდუხჭირემ შემდგომ პერიოდში გახსაკუთრებით წინა პლანზე წამოსწია მზითვის ინსტიტუტი. ამ მხრივ დაიხტერესებული იყვნენ როგორც ქალის, ასევე ვაჟის შშობლები. ასეთ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, ძნელი იქნებოდა გრძნობისათვის ანგარიშის გაწევა. ვაჟი ქალს შეტწილად ქონების გულისათვის თხოულობდა და იძულებული იყო პირად ბედნიერებაზე უარი ეთქვა.

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, 1976, გვ. 521.

ეს მდგომარეობა განსაკუთრებით აწუხებდა ლარიბ ხალხს, რომელსაც მძევნიერი ასული გაუთხოვარი ურჩებოდათ უმზითვობის გამო. ამასვე სწუხდნენ თვით გასათხოვარი ქალიშვილებიც და გულდაწყვეტით წარმოთქვამდნენ:

ვაი დედა, თითი მტკია,  
მე ვერ გავძლებ უთითოდ,  
ამ დასაწყვეტსა ბიჭებსა  
არ მივეყვარ უმზითვოდ.<sup>1</sup>

ახლოგიური აზრია გადმოცემული მეგრულ შაირში:<sup>2</sup>

ძღაბ ჭგირ ვორექ მარა  
მზითებ ვამაპალუ

გოგო კარგი ვარ, მაგრამ  
მზითევი არ გამაჩნიაო.

ეს საკითხი, ე. ი. ვაჟის მიზანი მზითვიანი ქალის შერთვისა და ამგვარი ქორწინების შემდგომი შედეგები განსაკუთრებით კარგად არის გადმოცემული მეგრულ ფოლკლორში; მაგალითად:

ასეიან ბოშკათეი  
ფარამ ოსურს იგორუნა,  
მუშ ხეთ მუთუნს ვაცადუნა,

ახლანდელი ყმაწვილკაცები  
ფულიან ქალს ეძებენ,  
თავისი ხელით არაფერს აკეთებენ  
(არ ცდილობენ)

ნაშითეთუთი იხორუნა;  
მზითი დელიებუნანი,  
სო დიხასი ითხორუნა,

ნაშითეთუთი სახლდებიან.  
მზითევი რომ დაეღუვათ,  
სად მიწაში ჩაძვრებიან  
(„დაიშრებიან“),

ოსურეფიშ ოყვილარო  
ქუკიშ წამალს იგორუნა.  
მუშენიე, ბოშკათები  
თეცალ საქმეს ორთუნანი,  
უსქვამელა ოსურეფი  
კუნთხუშა კინოასორგუნანი,

ცოლების მოსაკლავად  
თავის წამალს ეძებენ.  
რატომაა ყმაწვილკაცები რომ  
ასეთ საქმეს აკეთებენ,  
მახინჯი ცოლები  
კუთხეში რომ გიყრიან  
(დახვეებული),

შხვაში ჭგირსი ქოძირუნთინი,  
თოლ ჩილაპურ გორკუნანი

სხვის კარგს რომ ნახაფთ.  
თვალეში ცრემლი მოგლით  
(„გარს შემოგყვებათ“)

ეიო კაპეკ დო პინტიშენი  
ღუღი როგორღუნანი?  
მარა თენა მიშ ბრალი რე,  
თქვენ თოლი რე გორთუნანი?

ორი კაპიკისა და ჭინჭისათვის  
თავი გაგიხეთქიათ?  
მაგრამ ეს ვისი ბრალია,  
თქვენი თვალი („არის რომ“)  
გიშვებათ.

<sup>1</sup> ოსუ-ს ფოლკლორული არქივი № 2850.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები I (პოეზია), 1975, გვ. 192.

განსაკუთრებით ყურადსაღებია ის ფაქტი, რომ გასათხოვარ ქალს სხვა ხივებთან ერთად სამშითვოდ წიგნებსაც უგროვებდნენ.

მშითვის სიაში წიგნებიდან პირველი ადგილი „ვეფხისტყაოსანს“ ეჭირა. მაგალითად, ს. სამთავისის ეკლესიის დიდ დეკანოზს ბესარიონ ილურიძეს თავისი ქალიშვილის — ნანოსათვის მშითვად „ვეფხისტყაოსანი“ მიუცია. ანუკა ბატონიშვილის 1712 წლის მშითვის სიაშიც საერო წიგნებიდან სხვებთან ერთად მოხსენიებულია „ვეფხისტყაოსანი“. ქსნის ერისთავის ასულ ელენეს 1713 წლის მშითვის სიიდანაც ირკვევა, რომ მისთვისაც, გარდა სხვა წიგნებისა, საჩუქრად გადაუციათ „ვეფხისტყაოსანი“. წიგნების დიდი ნაწილი თვით გასათხოვარი ქალის მიერ იყო ხოლმე გადაწერილ-დაკაზმული.

როგორც ვხედავთ, „ვეფხისტყაოსანი“ ყოველთვის წარმოადგენდა მშითვის ერთ-ერთ კომპონენტს. „ვეფხისტყაოსნის“ მიცემა ქართველი ქალის ინტელექტის ერთგვარი აღიარება იყო.<sup>1</sup> ეს ფაქტი, როგორც სამართლიანად შენიშნავს მიხეილ ჩიქოვანი. საგულისხმოა არა მხოლოდ შოთა რუსთაველის გენიალური ემნიღების პოპულარობის თვალსაზრისით, იგი აგრეთვე მაჩვენებელია ქართველი ხალხის ღრმა ჰუმანიზმისა.<sup>2</sup>

„ვეფხისტყაოსნის“ მშითვად გატანება საზოგადოების დაბალ ფენებშიაც დასტურდება. ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში ვკითხულობთ:

ქალი მყავდა მშვენიერი,  
თავმართული, კაოსანი,  
გავათხოვე გვატანე  
ჩემი ვეფხისტყაოსანი...<sup>3</sup>

ეს ლექსი, განსაკუთრებით „გავრცელებული ყოფილა დასავლეთ საქართველოში და ასახავს იმ ჩვეულებას, რომლის მიხედვითაც რუსთაველის პოემა მშითვად ეძლეოდა პატარძალს“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ქს. სიხარულიძე, დასახ. შრომა, გვ. 261.

<sup>2</sup> შიხ. ჩიქოვანი, ხალხური „ვეფხისტყაოსანი“, 1937, თბილისი, გვ. 238; მისივე, რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, თბილისი, 1966, გვ. 168.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე.

ნატურალურ მეურნეობის რღვევას თან მოჰყვა ახალი იდეები, ახალი შეხედულებები. შეიცვალა საპატარძლოს შერჩევის პრინციპი — მთავარი ყურადღება თანდათანობით ქალის გარეგნულ მხარეზე — მის ფიზიკურ მშვენიერებაზე იქნა გადატანილი, თუმცა არც ძველი პრინციპები იყო უგულვებელყოფილი. ამ ეტაპზე ქალ-ვაჟი უკვე ხაკლებად უწევს ანგარიშს მშობლების ინტერესებს, მათ თავიანთი იდეალები გააჩნიათ საცოლესა თუ საქმროს შერჩევის თვალსაზრისით, და მშობლებისაგან მოითხოვენ მის დაკმაყოფილებას. ყოველივე ეს შესანიშნავად არის გადმოცემული ხალხურ ლექს-სიმღერებში; და იმისთვის, რომ უკეთ წარმოაჩინოს გასათხოვარი ქალი თუ რა პრინციპით ირჩევს საქმროს, სახალხო მთქმელი უმეტესად შეპირისპირების ხერხს მიმართავს: ზარმაცთან უშიშარია დაპირისპირებული: „უშნო, ტოტყო!ა ლა ტლანქთან“ — „ვეფხვად ნაზარდი“, „აბჯარ-ფარ ასნმული“, „ხმლისა მალმერთებელი“.

დედაჲ, ნუ მიმცემ ბასალასა,  
 ცულის ტარზედა ელყეოლა,  
 თუ მიმცემ, მიმეც ბაჩანასა,  
 მთიბელთ თავზედა ევლებოლა. —

ეკითხულობთ ერთ-ერთ „მთიბლურ“ ლექსში, „გუთნურის“ მიხედვით კი:

ქალმა სთქვა: ქმარი არ მინდა,  
 ნუ გამათხოვებ, დედაო;  
 თუ მიმცემ, ისეთ კაცს მიმეც,  
 რომ იყოს გუთნისდედაო<sup>1</sup>.

ეს თვალსაზრისი კიდევ უფრო ნათლად და არაჩვეულებრივი სიზუსტით არის გადმოცემული ლექსში „დამეხსენ დედი“...<sup>2</sup>

როგორც ჩანს, ამ დროს უკვე მართლაც ანგარიშს უწევენ ქალ-ვაჟთა შოთხოვნებს; მაგალითად, ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით, რომელიც ხევესურეთშია ჩაწერილი, ქალიშვილს ორი მთხოვნელი ჰყოლია. ორი მაშვალი დაუდიოდა საქმის გადასაწყვეტად. მშობლები ქალს დაკითხებიან.

<sup>1</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961, გვ.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 52-53.

ერთ ქალ ყოფილას, — ვკითხულობთ გადმოცემაში, — — ორ შოხოვარ ჰყვასივ, ორ შუაკაცი დაუდიოდა. ქალს ერთი (სახელად შიშისახალა) მასწონებავ. რომელიც არ მასწონებავ (ციქვაურა), უფრო იმასთახ სქონივ ლაპარაკი.

შაყრილან ორხივ. ხათრით ვერ მისულ მშობლებთან. კარებთან დაძდგარახ. მშობლები ქალს შაკითხვიან, რომელი გისდაო. ქალმ ლექსით დაიძახა:

შიშისახალა ხმალსა კევს,  
ციქვაურაი ქონასა,  
შიშისახალას წაუოდ,  
მამაცობა ჯობს ყველასა.

ჩაუსომ კვეთილში ციქვაურას: დაუჭრი ცხვირსა და ხელსაო, ეგ ქალი შე მამყეებოდაო.

იმაზედაც ქალს ლექსი გამოუთქომ:

გამაგელოდი ხევსურო,  
ორ-სამი სიტყვის თქმასაო,\*  
აღბათ, მავსახელი ჩალაფთა  
რა ხელს მამღევენ ქმარსაო.  
კვეთილში ჯდომა მირჩევის  
ცუდაის ცოლობასაო.†

როგორც ვხედავთ, ყველა მოტანილ მასალაში აქცენტი გადატანილია ვაჟის სახელიანობაზე, მის ვაჟკაცობასა და შრომისმოყვარეობაზე.

ასევე იცვლება თვით ქორწინების წინაპირობათა არსი. თანდათანობით მწყობრიდან გამოდის შუამავლობა — გარიგებითი ქორწინება; საძირკველი ეცლება მზითვის ინსტიტუტსაც. ვაჟი ნაკლებად არის დაინტერესებული ქალის მზითვით. ე. ი. მატერიალური დაინტერესება ნაკლებ როლს ასრულებს ახალგაზრდების ცხოვრებაში — წინა პლანზე მათი პირადი გრძნობებია წამოწეული, რაც საწინდარია მტკიცე ოჯახის შექმნისა. და ყოველივე

\* მეგონა თავს დამანებებდიო.

† თსუ-ს ფ. არქ. 1977 წლის ხელსურეთის ექსპ. მასალები. მთქმ. ძიმარ ბალათურის ასული არაბული-კინჯარაული, 80 წლის (ბარისახოელი), ჩამწ. თ. ჩხაიძე.

ეს თავისებურად ვლინდება ფოლკლორულ ძეგლებშიც. იქმნება წიხააღმდეგობა ახალგაზრდებსა და ძველს თაობას შორის, რომელიც კვლავ პირვანდელ მსოფლმხედველობას მისდევენ ამ ჩიროვ. ისიხი ადვილად როდი ეგუებიან ახალ წესებს; ამიტომაც გაისმის საყვედურის ხმა მათი მხრიდან:

ასლანდელი გოგოები  
ნულარც დაიზრდებიანო,  
მაქანალები აღარ უნდათ  
თავის ფეხით ყვებიანო.<sup>1</sup>

საშაგიეროდ, თანამედროვე სულისკვეთებით შთაგონებული სახალხო ძთქმელი შეხარის გალადებულ, ბედნიერ ხევსურ ქალს, და ასე უმღერის:

ქალო, დღეს ბედნიერი ხარ,  
არჩევ შენ ნების ქმარსაო,  
ხელს ვერვინ მოგპირის, ვერც ცხვირსა,  
ვერც ვინ გამაგებხის თვალსაო.  
შენ არჩევ შენის ჰკეისასა  
ვინ გაგიბედავს ძალსაო,  
იმ თავის ქრთამის გულისთვის  
მღვდელი ვერ დაგწერს ჭვარსაო.  
დღეს ბედნიერად იცხოვრებ,  
არ აიცრემლებ თვალსაო,  
ვერაგინ ჩაგსომს კვეთილში.  
ვერ ვინ მაგიკლავს ძმასაო.  
ვინ შამაგებდავს ცერადა,  
ვინ გაგცემს ავად ხმასაო.<sup>2</sup>

და ეს ლექსი ყველა გასათხოვარი ქალის თანამედროვე მდგომარეობას გამოხატავს და არა მარტო ხევსური ქალისას.

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკლორული არქივი № 4973, მთქმ. სონა გვირგაშვილი, ჩამწ. ქ. ბურჯანაძე, 1946.

<sup>2</sup> ქუთაისის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ფონდი № 6418, საბუთი 54. მთქმ. შაბურა ზეიდაური, ჩამწ. დ. მსხრიკაძე, თანამედროვე ხალხური ლექსები, 1939.

**საქორწილო წეს-ჩვეულებების ასახვა ქართულ  
კოეტიურ ფოლკლორში**

ქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობათა შესრულების შემდეგ (ხიშნობა, დაკვლევა-გარიგება) იმართებოდა ქორწილი. ტრადიციულად ქართული ქორწილი წარმოადგენდა სიყვარულისა და სილაშაზის დემონსტრაციას, დამშვენებულს მრავალგვარი ცერემონიალითა და რიტუალით. აქ თითქმის ყოველივეს ზომიერების ელფერი დაჰკრავდა და მომავალი ოჯახის განმტკიცებისა და ბედნიერებისათვის იყო გამიზნული, — დაწყებული საკულტო რიტუალობით და მაგიური მოქმედებებით დამთავრებული, — მაგრამ ძირითადად ქორწინება მაინც სოციალურ-ეკონომიკური მნიშვნელობის საზოგადოებრივ აქტს წარმოადგენდა. როგორც ლ. შტერბერგი აღნიშნავდა: «Институт брака и ритуал свадьбы один из самых сложных культурных институтов. На низших ступенях, в том числе и в быту нашего крестьянства, брак отнюдь не дело частного порядка, но акт социальный, санкционируемый коллективом — родом у народов с родовой организацией, а в нашем крестьянстве группой родственников и отчасти и целым обществом. Это и акт социально-экономический. Коллектив участвует не только своей санкцией и своим участием в брачных церемониях, но и материальной помощью — при родовом строе помощью жениху в уплате калыма, в позднейшей стадии — разными видами одаривания, трудовой помощью в приготовлениях к свадьбе и т. п... Для самих участников брака — это с одной стороны,





ნებელი ცენტრი იყო, ხოლო კერა — მარადიული ცეცხლის სიმბოლო.<sup>1</sup> ამიტომ ბუნებრივია, რომ კერას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქორწილის დროს და ძირითადი ცერემონიები უშუალოდ კერასთან იყო თავდაპირველად დაკავშირებული. ასევე ჯვრისწერის ცერემონიაც უშუალოდ ხდებოდა კერასთან, რომლის დროსაც ნეფე-დედოფალს კერის გარშემო შემოატარებდნენ, ხოლო შემდეგ დალოცავდნენ და გვირგვინს უკურთხებდნენ. და თუ ეს წესი შესრულდებოდა, ეკლესიაში ჯვრისწერას ზედმეტად ჩათვლიდნენ, ვინაიდან, როგორც ისტორიული საბუთებიდან ირკვევა, სახელმწიფო სარწმუნოებად ქრისტიანობის გაბატონებისა და ამის შემდეგად ბევრი წარმართული წესის აღმოფხვრის მიუხედავად, „ქართველი ხალხი დიდხანს საეკლესიო გვირგვინთა კურთხევას ცოლქმრობისათვის სავალდებულოდ არ თვლიდა“.<sup>2</sup> საქორწილო ურთიერთობის მოწესრიგებაშიც უმთავრესი ყურადღება ექცეოდა ადგილობრივი წესებისა და ვალდებულებების შესრულების აუცილებლობას. ხოლო ამ ურთიერთობის დამაგვირგვინებელ საშუალებად გამოყენებული იყო ხალხური საქორწილო რიტუალი და არა ეკლესია და მღვდელი, რომელსაც მთის ხალხი იმის მეასედ პატივს არ სცემდა, რამდენსაც თავის ხატებსა და დეკანოზებს.<sup>3</sup>

ხეფე-დედოფლის კერის გარშემო შემოტარებას ადგილი ჰქონდა როგორც ხეფის, ასევე პატარძლის ოჯახში. მხოლოდ ფუნქცია ამ რიტუალისა სხვადასხვა იყო. თავის სახლში (მამისეულ ოჯახში) კერის გარშემო შემოვლით პატარძალი საკუთარ კერას ეთხოვებოდა, ხოლო ნეფის ოჯახში იგივე რიტუალი ითვისებდა ახალი წევრის თავიანთ გვარში, შემადგენლობაში მიღებას, რადგან „ამ საქორწინო ცერემონიით გვარში გარეშე, ახალი წევრის ინკორპორაცია ხდებოდა“.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> გ. ჩიტაია, სიკოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, „ენიშის მოამბე“, ტ. X, 1941, გვ. 310.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. 1, ნაკვ. I, სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1928, გვ. 160. მისივე, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. II, სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1929, გვ. 369.

<sup>3</sup> საქართველოს სიძველენი, ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, ტ. I, ტფ., 1911, საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზ-ბა, 1920, გვ. 192.

<sup>4</sup> გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 310.

აღნიშნული რიტუალი თითქმის ყველგან სიმღერით სრულდებოდა; ზოგიერთ კუთხეს საკუთარი რეპერტუარიც კი გააჩნდა. მაგ. სვანეთში ძღეროდნენ ხალხურ სიმღერას „სადამსა“ და „ორი ოხასა“<sup>1</sup>, ხოლო აქლად მოპოვებული მასალების მისედვით, იგივე მოძებნთან იყო დაკავშირებული დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით იმერეთში საკმაოდ ცნობილი სიმღერა „ღმერთო ბედნიერი ქეხი“. „სიძე, პატარძალი და მათთან ერთად მოსული ძაყარი ხახვლებით ხელში სამჯერ შემოუვლიდნენ შუა ცეცხლს; ამ დროს ძღეროდნენ „ღმერთო ბედნიერი ქენი“, — მოგვითხობს სოფ. ხელედის მკვიდრი ვ. ჩარქსელიანი.<sup>2</sup>

ი. მამალაძე თავის ნაშრომში იხსენიებს რა რიტუალურ სიმღერას „სადამს“, შენიშნავს, რომ იგი „საქართველოს სხვა კუთხეების საქორწილო სიმღერების ფუნქციას შეესატყვისება, როგორც მაგალითად, „ჯვარის წინასა“, „ჯორული“, „დიდება“, და სხვ.<sup>3</sup> „ჯვარის წინასა“ ანუ „ჯორული“ კი ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს კუთვნილებას წარმოადგენდა.

„ჯვარის წინა, ჯვარს უკანა, ანგელოზო, შინ შემოდის“, — გაისმოდა კახელების შეძახილი. ამ დროსაც ნეფე-დედოფალს კერის გარშემო ატარებდნენ და თან მაყრები საკოდელზე ჩქლებს ურტყამდნენ.

ქორწინების განმტკიცება კერის კულტით და მასთან დაკავშირებული „ჯვარის წინას“ შესრულება განსაკუთრებით კარგად ჩანს ფშაურ მასალებში: „ქალს კარებთან შეხვდება ნეფის დედა, ასე ვიტყვით უფროსი ვინც უნდა იყოს ოჯახში. თეთრი ტყავის ქუდს დაიხურავს, ხელში უჭირავს თაფლიანი თეფში. სამჯერ შეაჭმევს ნეფეს, მერე დედოფალს, ტკბილად დაბერდითო, მემრე დაიწყებენ ფერხისასა:

<sup>1</sup> გ. ჩართოლანი, დასახ. შრომა, გვ. 150.

<sup>2</sup> მთქმ. ვ. ჩარქსელიანი, ჩამწერი ვეტებ ბენდელიანი, 1975 (საქ. კოლექცია).

<sup>3</sup> ი. მამალაძე, „სვანური საწესო სიმღერების სტრუქტურა“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1972, XVI-XVII, გვ. 194-204.

შემოდგით ფერხი, გწალობდეთ ღმერთი  
დადგნენ მხარესა. ახალ ყოველნი.  
დასწერე ჭვარი, შენ, ქრისტე ღმერთო,  
ახალ ყოველთა დაზღვე ბეჭედი.  
ერთად შეყრილთა, ახალ ყოველთა  
შენ ხარ მწერელი, შენ, ქრისტე ღმერთო,  
დაზღვე ბეჭედი ახალ ყოველთა!

ამას მღერიან ისე, სამჯერ შემოუვლიან კერას ირგვლივ, საკიდელს სამჯერ ხანჯალს დაარტყამს ქალის ძმა<sup>1</sup>...

აღნიშნული ტექსტი ქართულ ფოლკლორში მრავალ ვარიანტადაა ცნობილი. იგი განსაკუთრებით გავრცელებული ყოფილა აღმოსავლეთ საქართველოში (მთიულეთში, ხევში, ხევსურეთში).

ქორწილის დროს „ჯვარის წინას“ შესრულება სხვადასხვა კუთხეში დამოწმებული აქვთ ფ. მთავრიევს, კ. მესხს, კ. გვარამაძეს, ს. მაკალათიას, მუსიკათმცოდნეებს გრ. ჩხიკვაძეს, შ. ასლანიშვილსა და სხვებს.

„ჯვარის წინას“ ტექსტები და თვით ჩვეულებაც საკმაოდ ვრცლად და საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი ელ. ვირსალაძეს მთიულეთის მაგალითზე.<sup>2</sup> „ამ სიმღერით კერის გარშემო ნეფიონის შემოვლა, როგორც ჩანს, ძველი ქართული საქორწილო რიტუალის ძირითად მოტივს შეადგენდა და ქრისტიანული ქორწილის რიტუალზე ბევრად ძველი იყო. ამ სიმღერაში წმ. გიორგის გარდა, შეუღლებულთა მხარათა მდგომი ანგელოზები იხსენიება. უნდა ითქვას, რომ ხშირად ჩვენდა უნებურად, ჩვენ ამ სიმღერის ერთგვარ მოდერნიზაციას ვახდენთ და ანგელოზების ხსენებაზე უეჭველად ქრისტიანული ეკლესიის ფართოსან ანგელოზებს წარმოვიდგენთ, მაშინ, როდესაც ჩვენი ხალხი სულ სხვა მნიშვნელობას დებს ისეთ სახეებში, როგორცაა: კლდის ანგელოზი, ადგილის ანგელოზი, ნადირთ ანგელოზი, რომელთაც უძველესი წარმართული შინაარსი აქვთ.“<sup>3</sup> ძირითადი ქარგა, წარმოდგენები, —

<sup>1</sup> გ. ჩართოლანი, დასახ. შრომა, გვ. 154-155.

<sup>2</sup> ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, თბ., 1964 წ., გვ. 149.

<sup>3</sup> ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი). ტექსტების მომზადება, რედაქცია, გამოკვლევა და შენიშვნები ელ. ვირსალაძისა, თბ., საქ. სსრ მეც. აკად. გამ-ბა, 1958, გვ. 75.

პატ. მკვლევარის აზრით. — შექმნილია უძველეს დროს „კერის გარშემო შემოვლა, მხართან მდგომი ზე-ძალა, რომელიც ამ წესის შესრულებას განაგებს და ასრულებს, ეს არის ძირითადი კომპლექსი, რომელზედაც თაობანი ქარგავენ ხან წმინდა გიორგის, ხან ანგელოზების სახეს. ის მომენტი, რომელიც დღეს შემთხვევითობის შთაბეჭდილებას ახდენს — თოვლიან მთაზე ამოსული ია, იქნებ უძველესი წარმოდგენის დანაშთი იყვეს ამ სიმღერაში“ — ასკენის ბოლოს მკვლევარი<sup>1</sup>.

აღსანიშნავია, რომ ყველა ავტორი მიუთითებს აღნიშნული ტექსტის მხოლოდ სიმღერით შესრულებაზე, მაგრამ სავარაუდოა, რომ იგი ფერხულითაც სრულდებოდა, რასაც გვაფიქრებინებს ჯერ ერთი — ზოგიერთი მთქმელის აღნიშვნა (რაზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი), და მეორეც — თვით ტექსტის საფერხულო წყობა და პოეტური რიტმი (გავიხსენოთ „ლილეო“ და სხვა საფერხულოები). „ჯვარის წინა“ ძირითადად ქორწილში სრულდებოდა და თანაც ტრადიციული ტექსტის დაცვით (ფშავში, მთიულეთში, მესხეთში, ქართლ-კახეთში).

ზოგჯერ ამ მომენტთან დაკავშირებით წარმოთქვამდნენ „დიდების“ ტექსტსაც, მაგალითად, ხევში ჩაწერილი მასალების მიხედვით, მას მოხუცი კაცები ასრულებდნენ. სამეგრელოში კი გაისმოდა „კუჩხი ბედნიერი“.

კერასთან დაკავშირებული რიტუალი, ცოტა განსხვავებული ნიუანსით, გვხვდება სხვა ხალხთა ყოფაშიც. მაგრამ იქაც მას იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც ჩვენში — დაკავშირებული იყო კერისა და ოჯახის მფარველი ღვთაების კულტთან<sup>2</sup>.

მართალია, ეკლესიის გვერდის ავლით წყვილთა დაგვირგვინების შემთხვევები ძალიან ხშირი იყო საქართველოში, განსაკუთრებით ღარიბთა წრეში (უმეტესწილად მთის მოსახლეობაში), მაგრამ, არ იქნება მართებული, თუ ვიტყვით, რომ მთაში მცხოვრები ხალხები ეკლესიაში ჯვარს არ იწერდნენ. როგორც ეკლე-

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> Е. Кагаров, Состав и происхождение свадебной обрядности, СМЯЭ, VIII, 1929, стр. 152; Н. М. Пикольский, Происхождение и история белорусской свадебной обрядности, Минск, 1956, стр. 184.

სიაში, ისე მის გარეთ კურთხევის წესი ერთნაირად იყო დამახასიათებელი ქართველი ხალხისთვის და ერთ-ერთი მათგანის უგულებელყოფა არ იქნება მიზანშეწონილი. ამასვე გვიდასტურებს ხალხური პოეტური ფოლკლორიც, სადაც ჯვრისწერის ორივე მომენტი შესანიშნავად არის გადმოცემული. პირველზე უკვე გვქონდა საუბარი. რაც შეეხება მეორეს, აი, მისი ამსახველი ნიმუშებიც. რაქაში ჩაწერილი:

საყდრიდანა გამოსულა  
თეთრიანი ქალიო,  
გვირგვინი თავზე ადგია  
წითელი და ლალო!<sup>1</sup>

იმერეთში, სოსიკო მერკვილაძის მიერ ფიქსირებული:

ქალო, ღმერთმა ბედი მოგცეს:  
შეხაროდე შენსა ქმარსა,  
თავზედ გვირგვინი გეკურთხოს  
წმინდა ეკლესიის კარსა.<sup>2</sup>

თუშური:

თალალზე გამათხოვებენ,  
თულულზე წამიყვანენო,  
შემიკერვენ წითელ კაბას  
საყდარში შემიყვანენო.<sup>3</sup>

იგივე ლექსის სხვა ვარიანტი ჩაუწერია სერგი მაკალათიას ხევი.<sup>4</sup>

უნდა აღინიშნოს, რომ პატარძლის გამოყვანასა და ეკლესიაში წაყვანასთან დაკავშირებით საქართველოს კუთხეებს ერთმანეთისაგან ცოტაოდენ განსხვავებული წესი ჰქონდა: ზოგან ქალი მალევე გამოჰყავდათ, ზოგან კი — აგვიანებდნენ. მაგრამ ძირითადად რიტუალ-

<sup>1</sup> ელ. ვირსალაძე, მთისა და ზემო რაქის საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგიერთი საკითხი, წიგნში: „ხალხური პოეზია და პროზა“, 1977, გვ. 84.

<sup>2</sup> აკაკის კრებული, 1977, № 4, განყ. III, საკრფილო ლექსები, შეკრებილი სოსიკო მერკვილაძისაგან; აგრეთვე, თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 2687. 1961, რაქის ექსპედიციის მასალები, ჩამწ. ნ. სულთანიშვილი, მთქ. ტ. ერაძე.

<sup>3</sup> თსუ-ს ფ. არქ. № 3316 1972 წლის ზაფხულის ექსპედიციის მასალები, მთქმ. რომან ფარულაძე, ჩამწ. ოთარ გამსახურდია, თუშეთი. სოფ. ომალო.

<sup>4</sup> სერგი მაკალათია, ხევი, თბ., „სახელგამი“, 1934, გვ. 159.

ლი პრინციპულად მაინც არ განსხვავდებოდა; ორივე შემთხვევაში ქალს ნეფეს ჩააბარებდნენ და ხალხმრავალი გუნდი, მდადესა და ეჯიფეს წინამძღოლობით ეკლესიისაკენ გაეშურებოდა.

ბ. მაგიზმისა და ტაბუს ელემენტები საქორწილო ცერემონიაში. ეკლესიაში გამგზავრება, ჯვრისწერა და უკან დაბრუნება ძრავალი სახის მაგიურ მოქმედებასთან იყო დაკავშირებული, მაგ, ჯვარდაწერილი ნეფე-დედოფლის საყდრიდან გამოსვლისას, როგორც მეფე-პოეტი თეიმურაზ ბატონიშვილი აღნიშნავს:

„ხმალს ამოიღებს ეჯიბი, მიაბჯენს საყდრის კარზედა,  
შიგ გაატარებს ორთავეს ქვეშ ამოღებულ ხმაღზედა“ (479)

ასევე გადაჯვარედინებულ ხმლებქვეშ ატარებდნენ ნეფე-დედოფალს სახლში თუ ეზოში შესვლის წინაც. ამ დროს ხმლებს იგივე დანიშნულება ჰქონდათ, რაც კერასა და საკიდელს — მათ ავი სულებისაგან უნდა დაეცვათ ახლადჯვარდაწერილები.

ავი თვალისა თუ სულებისაგან დაცვას ითვალისწინებდა აგრეთვე მაყრიონის ჩირაღდნებით მგზავრობა, ან ანალოას გარშემო ანთებული სანთლებით ნეფე-დედოფლის შემოტარების ცერემონია, რაც წარმართული კერის გარშემო შემოვლის ქრისტიანობის სახეცვლილებას წარმოადგენდა.

ამავე დანიშნულებისა იყო უშუალოდ ხმაურთან, სროლასთან და გატეხვასთან დაკავშირებული სხვა წესებიც, მაგალითად, საყოველთაოდ ცნობილი ნეფე-დედოფლის მიერ ოჯახში შესვლისას კარის ზღურბლთან ფეხის დარტყმით თეფშის დამსხვრევისა თუ მახარობლის მიერ დაცლილი ფიალის გატეხვისა.

რამდენადაც ცნობილია, მორწმუნეთა აზრით, ბოროტ სულებს ძალზე ეშინოდათ ცეცხლისა და ხმაურისა. მაგრამ ასევე ეშინოდათ მათ ავი სულების, რომელთაც ხშირად განრიდებით არიდებდნენ თავს. ამიტომ იყო რომ ნეფე-დედოფალი დუმილით ისხდნენ. ასევე დუმილით ვიდოდა ხშირად მაყრიონიც, თუმცა ძირითადად მათს მგზავრობას მხიარული სიმღერა ამშვენებდა. ავი სულებისაგან თავდაცვის მიზნით ტაბუირებული იყო ნეფე-დედოფლის სახელიც „ვაშინერსია“ („არ შეიძლებაო, ნებადართული არ არისო“), იტყოდა მეგრელი, რადგან მისი აზრით, ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი შემთხვევები ტაბუირებული იყო.

აღსანიშნავია, რომ პოლინეზიური ტაბუს შესატყვისი მეგრული

„ვაშინერს“ ტოლფარდია სევანური „მადშიდ“ ტერმინისა, რომელიც „ნებადაურთველს, აკრძალულს“ ნიშნავს. მეტად საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ მეგრულ-სევანურ ყოფაში დღემდე შემორჩენილია საერთაშორისო გავრცელების „ტაბუს“ შესატყვისი ტერმინები — „მადშიდ“ და „ვაშინერს“.<sup>1</sup>

მაგიურ რწმენასთან კერძოდ, ნაყოფიერების, გამრავლების, სიუხვის სურვილთან იყო დაკავშირებული ახალდაქორწინებულთათვის მარცვლის (ხშირად ხურდა ფულისაც) გადაყრის ჩვეულება.<sup>2</sup>

სამწუხაროდ, აღნიშნული ხალხური წესების შესახებ პოეტური ტექსტები არაფერს გვეუბნება და ჩვენც მსჯელობას აღარ გავაგრძელებთ.

ასევე საყოველთაოდ ცნობილი იყო ნეფე-დედოფლისათვის ტკბილის (შაქრის, თაფლის), მიწოდების ჩვეულებაც. ეს წესი სრულდებოდა როგორც ქალის, ისე ვაჟის ოჯახში. ორივე შემთხვევაში მას ერთი და იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა — ახალდაქორწინებულები ტკბილად შეებერებოდნენ ერთმანეთს.

იგივე წესზე მიგვანიშნებს მრავალვარიანტად ცნობილი იუმორისტული ხასიათის ხალხური ლექსი „ახმეტური პატარძალი“, სადაც აშარი პატარძალი თვითონ აცხადებს:

დედამთილი შაქარს მაქმევს  
თითი მოკვენიტო.

ახლადშეუღლებულთა ოჯახის განმტკიცებას ემსახურებოდა ნეფე-დედოფლის სარკეში ერთად ჩახედვის, შარბათის ერთი სასმისიდან შესმის, ცხვირსახოცებისა თუ კალთების გადაბმის წესები, რაც შეერთების, ერთიმეორესთან სიამტკბილობით ცხოვრების სიმბოლურ გამოხატულებას წარმოადგენდა. შემდგომში ზოგიერთ მათგანს, ქორწინების გარდა, სხვა შემთხვევებშიაც მიმართავდნენ ზოლმე; მაგალითად, თუ ვინმე ურთიერთმეგობრობას შოისურვებდა, ისინი კალთებს მიაკერებდნენ:

თუ მოყვარე ხარ მიმოყვრე,  
კალთა გადვებათ კალთასაო, —

<sup>1</sup> 1978 წლის სევანეთის სამეცნიერო-ფოლკლორული ექსპედიციის მასალებიდან, ა. ცანავას ჩაწერილი ტექსტები.

<sup>2</sup> Богатырев П. Г., Вопросы теории народного искусства, гл. III, «Свадьба», М., 1971, стр. 254-259; Ю. Соколов, Русский фольклор, М., 1948, стр. 169.



კეთხულობთ ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში და ამ შემთხვევაშიც მას იგივე ფუნქცია აკისრია, რაც ქორწინებისას — ურთიერთსიმტკიცე, მეგობრობა.

საქორწილო ცერემონიალში მნიშვნელოვანი როლი ენიჭებოდა „ხელის ჩათელის“ რიტუალს,<sup>1</sup> მაგრამ, სამწუხაროდ, არც ამ ჩვეულების ამსახველი პოეტური ტექსტები მოგვეჩვენება.

როგორც ცნობილია, ოდითგან უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქალის შეილოსნობას. ამიტომ საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე, რელიგიური მსოფლმხედველობის შედეგად, უშვილობის თავიდან აცილების მიზნით, გარკვეულ მოქმედებას მიმართავდნენ. ანიმისტური შეხედულებით ქალის გახყოფიერების უნარი ხე-მცენარეთ მიეწერებოდათ. მორწმუნეთა აზრით, სული არსებობდა ხეში, ბალახში, ყვავილში და სხვა მცენარის თესლში; ამიტომ ქალი თუ დედობას მოისურვებდა, თავზე იდებდა ყვავილებს, ან მისგან დაწნულ გვირგვინს, ან კიდევ ილიის ქვეშ ან უბეში ინახავდა მცენარის თესლს, რათა მათი სასიცოცხლო სულები მის ორგანიზმში გადასულიყო;<sup>2</sup> შემდგომში ეს ჩვეულება შესცვალა ახალდაქორწინებულთა ხისა თუ ბუჩქის გარშემო შემოტარებამ. ეს ხე ნაყოფიერების სიმბოლოდ მიჩნეულ წმინდა ხეს წარმოადგენდა. დროთა მსვლელობაში ხეს დედაბოძი შენაცვლებია, რომელიც, უძველესი რწმენების თანახმად, სიცოცხლის ხეს განასახიერებდა. სიცოცხლის ხე კი თავისთავად ნაყოფიერების ატრიბუტს წარმოადგენდა. დედაბოძის ამგვარი მნიშვნელობა ხის კულტის პერიოდიდან მომდინარეობდა<sup>3</sup> — ხე, როგორც კეთილი სამყაროს ნაწილი, თავის თავში შეიცავდა კეთილ ძალებს; ეს ძალები ცის თაყვანისცემის პერიოდში, რომელიც ხის კულტის პარალელურად არსებობდა, განასახიერებდა კეთილ ქალ-ღვთაებას, რომელსაც შესთხოვდნენ გამრავლებას, აღორძინებას. ამიტომ საქორწილო რიტუალში დედაბოძის გარშემო შემოტარებამ განსაკუთრებული მნი-

<sup>1</sup> ვერცხლად იხ.: ვახტანგ ბატონიშვილი, ისტორიები ალწერა, ს. კაკაბაძის გამოც. 1914, გვ. 12; აგრეთვე ნ. მაჩაბელი, საქორწილო წესჩვეულებები ქართულში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, 1970, გვ. 55.

<sup>2</sup> А. А вк с е н т ь е в, О религии, Ставрополь, 1958, стр. 68—69;

<sup>3</sup> В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования в обрядное графическое искусство грузинских племен. Тб., 1957, стр. 54-59.

შენელობა შეიძინა და მას იგივე ფუნქცია ეკისრებოდა, რაც კერას. ეს წესი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ქართულ სინამდვილეში გვიანობამდე შეინიშნებოდა (ზოგან ესლაც დასტურდება).

აღნიშნული რიტუალის კვალი ქართულ ზეპირსიტყვიერებასაც ამჩნევია:

ღეღბოს შემომატარეს.  
საჭლოს დახედო, —

ვკითხულობთ „ახმეტური პატარძლის“ ერთ-ერთ ვარიანტში, სადაც პატარძალი შემდეგ აცხადებს:

ხალიჩა რომ ვერსად ვნახე,  
ჭეჭიმს დაჭეკ მეო! —

ჩვენ გვინდა აქვე ყურადღება გავამახვილოთ ნეფე-დედოფლის ნოხზე თუ ჭეჭიმზე დასმის რიტუალზეც, რომელიც თავისი წარმოშობით ისევე ნაყოფიერებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული; ერთი შეხედვით საქმე თითქოს მარტივად წარმოგვიდგება. ხალიჩა თუ ნოხი თავისთავად თითქოს, ჩვეულებრივ, სილამაზისა თუ პატივისათვის იყო გამოიზნული; ნეფე-დედოფლის ნოხზე დასმის წესიც საყოველთაოდ იყო მიჩნეული, ყოველგვარი მნიშვნელობის გარეშე. მაგრამ საკითხს თუ ღრმად ჩავუყვირდებით, დავრწმუნდებით, რომ იგი შემთხვევით ხასიათს როდი ატარებდა. ეს წეს-ჩვეულებაც უძველესი რელიგიური მსოფლმხედველობის პირშოა.

ძველად სწამდათ რა ცხოველ-ტოტემის ზებუნებრივი ძალა, დარწმუნებული იყვნენ, რომ ყველაზე მეტად მასზე იყო დამოკიდებული ქალის განაყოფიერებაც. ამიტომ ქალები თავიანთი სხეულით უნდა შეხებოდნენ ცხოველ-ტოტემს ან მის გვერდით უნდა ჩაეველოთ, რომ დაფეხმძიმებულიყვნენ. ტყავზე დასმის ჩვეულებაც აქედან იღებს სათავეს. აღსანიშნავია, რომ ტყავს ამგვარი მნიშვნელობა მხოლოდ მაშინ ენიჭებოდა, თუ იგი სიმბოლურად ანსახიერებდა თვით ღმერთ ტოტემ-წინაპარს.<sup>1</sup>

ნეფე-დედოფლის ტყავზე დასმის რიტუალი მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხთათვის იყო დამახასიათებელი.<sup>2</sup> დროთა მსვლელო-

<sup>1</sup> Н. М. Никольский, Назван. труд. стр. 132.

<sup>2</sup> Ю. Н. Сомов, Как возникло человечество, М., изд. «Наука», 1966, стр. 441-442.

ბაში ტყავს ნოხი და ბოლოს ბალიშიც შენაცვლებია.<sup>1</sup> ჩვენში კი ნშირად, განსაკუთრებით აღმოსავლეთ საქართველოში, ჭეჭიშსაც ვხვდებით, რასაც ლექსის ზემომოტიანილი სტროფიც გვიდასტურებს.

ოჯახის გამრავლების, მრავალშვილიანობის სურვილი ედო საფუძვლად ახალდაქორწინებულთათვის ბავშვის მიწოდების, განსაკუთრებით კი დედოფლის კალთაში ბავშვის (ძირითადად ბიჭის) ჩასმის რიტუალსაც, რაც თითქმის ყველა ეთნოგრაფ მკვლევარს აქვს აღნიშნული თავიანთ შრომებში, როცა ქორწინების საკითხს ეხებიან.

ამავე წესზე მიგვანიშნებს ხალხური სალალობო ლექსი — კაფია:

საწყლებო, ვაეის მაყრებო,  
თქვენ საქმე არის ცერადა,  
ბოწახს\* ბაღ ველარ მაჰხელეთ,  
კალთაში ჩასასმელადა.<sup>2</sup>

ლექსს მცირე შენიშვნა ახლავს, რომელიც ხაზს უსვამს აღნიშნული წესის თანამედროვე ეტაპზეც არსებობას: „ქორწილში პატარძლისათვის კალთაში ჩასასმელი ბავშვი დროზე ვერ მიუყვანიათ და ამიტომ კარატიელს წაუკაფიავენბიაო“.<sup>3</sup> ამ რიტუალსაც მაგიური დანიშნულება ჰქონდა, რადგან ჩვენშიაც უშიილობა ან მცირეშიილიანობა ქალისთვის დიდი უბედურება იყო.

განაყოფიერების ფუნქციას ხშირად წყალსაც მიაწერდნენ. ამ საკითხზე ჩვენ სპეციალურად გვექნება საუბარი პატარძლის წყალზე გაყვანასთან დაკავშირებით.

გ. პატარძლის გამოსამშივიდობებელი რიტუალური ტირილი.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მამისეულ სახლში კერის გარშემო შემოტარებით პატარძალი ეთხოვებოდა თავის ოჯახს და ამის შემდეგ ქმრისეული ოჯახის მფარველობის ქვეშ უნდა შესულიყო. ეს მომენტი რთულ ცერემონიალთან იყო დაკავშირებული. რა თქმა უნდა, ამ დროს მძიმე იყო ქალის სულიერი მდგომარეობა, სწორედ ამან განაპირობა სასძლოს ოჯახში თავყრილობა ქორწილის თუ ჭვრისწერის წინ საპატარძლოსთან გამოთხოვების მიზნით, რაც

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> ფშაური კაფია, შედგენილი გივი ხორნაულის მიერ, თბ., „ნაკადული“, 1966, გვ. 27.

<sup>3</sup> იქვე.

რუსულ საქორწილო რიტუალში „ДЕВЯТНИК-ის“ სახელითაა ცნობილი.<sup>1</sup>

ამ რიტუალთან დაკავშირებით მსოფლიო ხალხთა ფოლკლორში მთელი ციკლია შექმნილი ლექს-სიმღერებისა, რომელიც „გოდების“ სახელწოდებით არის დამკვიდრებული სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით მდიდარია რუსული ფოლკლორი,<sup>2</sup> რასაც ვერ ვიტყვით ქართულ ზეპირსიტყვიერებაზე, მაგრამ ეს მომენტი იმდენად მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა საქორწილო ცერემონიალში, რომ მისი სპეციალური მსჯელობის საგნად ქცევა აუცილებლობად მივიჩნიეთ, მითუმეტეს, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკაში ამ საკითხთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობა შეინიშნება.

აღნიშნულ მომენტს ქართულ ფოლკლორისტიკაში პირველად ყურადღება მიაქცია ქს. სიხარულიძემ და დაასკვნა, „რომ ყოფაში დადასტურებული ეს ჩვეულება ზეპირსიტყვიერების შესაბამის ძეგლებს არ შემოუნახავთ“. მან ამ ერთგვარი „ხარკვის“ შევსება სცადა ლიტერატურული წყაროებით და საილუსტრაციოდ მოიშველია ალ. ყაზბეგის „ხევისბერი გოჩა“ და ავ. წერეთლის პოემა „მედია“. მისივე შენიშვნით, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ამ დროს სრულდებოდა ისეთი პოეტური ნიმუშები, როგორცაა „პატარძელის ციხესა“ და „შატის გადიდა ხოხობი“. ახლად მოპოვებული მასალების მიხედვითაც მესხეთ-ჯავახეთში და კახეთში დასახლებული სიმღერები სწორედ პატარძლის მშობლიურ ოჯახთან გამომშვიდობების მომენტში სრულდებოდა. უფრო მეტიც, მესხეთ-ჯავახეთში ამ დროს უკრავდნენ ეგრეთწოდებულ „სატირალ ყაიდას“, პატარძალიც იტრემლებოდა, ყველანი ცხენებზე შეჭდებოდნენ და ნეფე-დედოფლითურთ გაემგზავრებოდნენ ნეთის ოჯახში<sup>3</sup>. თვითონ სათაური უკვე მიგვანიშნებს. რომ მას ხალხი მწუხარებისათვის უნდა განეწყო. ამ შემთხვევაშიც საქმე უნდა გვქონდეს პატარძლის გამოსათხოვარ ტრადიციულ ტირილთან, რომელსაც, სა-

<sup>1</sup> П. Андреев, Русский фольклор. 1938, стр. 86; Ю. Соколов, Русский фольклор, М., 1948, стр. 166-167.

<sup>2</sup> Лирика русской свадьбы. Издание подготовила Н. М. Колпакова ответств. ред. В. Е. Гусев, Л., Изд-во «Наука», 1973, стр. 98-103, 218-220.

<sup>3</sup> ქს. სიხარულიძე, დასახ. შრომა, გვ. 263.

ვარაუდოა, თავდაპირველად თავისი შესაბამისი პოეტური ტექსტიც ჰქონდა, მაგრამ, როგორც ჩანს, სწორედ სპეციალური ტექსტის დაკარგვამ, რაკი რიტუალი ჯერ კიდევ ძალაში იყო, მასთან ზემოდასახელებული პოეტური ნიმუშები დააკავშირა.

ეს გარემოება კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს აღნიშნული რიტუალის ყოფაში არსებობას.

აქვე საილუსტრაციოდ მოვიხმობთ ერთ ხალხურ ლექსს, რომელიც მოგვაწოდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ს. ცაიშვილმა, სადაც შესახიშნავად არის გადმოცემული გათხოვების შედეგად გამოწვეული მწუხარება პატარძლისა:

„ქალი საქმარეთს მივიღივარ,  
თმა მიმძიძს ნაწნაისაო,  
ვაჰ, გულო! ვაჰ, გონებაო!  
ვაჰ, გზაო. შორეთისაო!  
წასვლაო'დ, ველარ მოსვლაო,  
გაწირევე სწორებისაო!“

ტექსტს ასლავს პატ. მეცნიერის შენიშვნა: „გათხოვებისას სინანულის მოტივის შემცველი ეს ლექსი საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა და აქ აღდგენილია ზეპირად.“

აღნიშნული თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი ფოლკლორული ნიმუში სათაურით „ქალის სიმღერა“, რომელიც მუსიკათმცოდნე შ. ასლანიშვილის ნაშრომში არის მოთავსებული. ტექსტი ჩაწერილია ბარისასოში, მაგრამ წარმოშობით გუდამაყრულია:

მშვიდობით გუდამაყარო,  
არ ვიცი, გნახავ, ე, როდის;  
მშვიდობით, ჩემო სწორებო<sup>1</sup>,

სიმღერა მინორული ხასიათისაა. განსაკუთრებით საინტერესოა ტექსტის ისტორია; იგი არის ფრაგმენტი საკმაოდ ცნობილი პატიშრის ლექსისა, რომელიც რეალურ ამბავზეა შექმნილი; ვაჟი ათი წლით გადაუსახლებიათ. მას ეს ლექსი თითქოს წასვლის წინ გამოუთქ-

<sup>1</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, ნაწ. II, თბილისი, „ხელოვნება“, 1956, გვ. 53.

ვამს. შემდეგ ტექსტი გახალხურებულა — ვარიანტებიც გასჩენია და ბოლოს მისი ერთი მონაკვეთი, როგორც ვხედავთ, ფრაგმენტულად აღნიშნული სათაურით გავრცელებულა. ამ შემთხვევაშიაც, ზემოთ განხილული ლექსების ანალოგიურად, შესაძლოა ტრადიციული ტექსტის უქონლობამ, ლექსის მოტივმა (სწორებთან და მშობლიურ მხარესთან გამოთხოვებამ) და თვით ტრადიციის არსებობამ ყოფაში, ეს მონაკვეთი აღნიშნულ რიტუალს დაუკავშირა.

პატარძლის მშობლიურ ოჯახთან გამოსამშვიდობებელი ცერემონიალი, აქარული მასალების მიხედვით, გაანლიზებული აქვს აღ. მსხალაძეს.<sup>1</sup> მკვლევრის აზრით, აქარაში ამ დროს ქალების ოთახში სრულდებოდა სიმღერა — ფერხულები და მას მხოლოდ ქალები ესწრებოდნენ. მისივე აზრით, ადრე სიმღერაში საპატარძლოც მოხაწილებდა. საპატარძლოსთან გამოსამშვიდობებელი სიმღერები ერთ დროს თანაბრად ყოფილა გავრცელებული მთელს აქარაში. ამის უტყუარ საბუთად მას მიაჩნია რამდენიმე ვარიანტად ჩაწერილი სიმღერა „პატარძლის გამოთხოვება მშობლებთან“, რომელიც ტირილის ინტონაციებს შეიცავს, რაც მკვლევრის ვარაუდით, წარმოადგენს იმის დადასტურებას, რომ ძველად აქარაშიაც არსებობდა საპატარძლოსთან გამოსამშვიდობებელი ლექს-სიმღერები, რომლებიც ფერხულის ფორმით სრულდებოდა.<sup>2</sup>

მოტანილი მასალების საფუძველზე ჩვენ უკვე საეჭვოდ მიგვაჩნია გამოთქმული მოსაზრება, რომ თითქოს „საქორწილო პოეზიაში არავითარი ნიშანი არ არის ტირილისა, უკმაყოფილებისა და შიშისა, რომ წეს-ჩვეულებად ის არ ქცეულა“.<sup>3</sup>

აღსანიშნავია, რომ ზოგადსაქორწილო ტრადიციის მხედვით, დედოფალს, იმასაც კი, ვინც დიდი სიყვარულით თხოვდებოდა, უნდა ეტირა და ამგვარად გადმოეცა თავისი მწუხარება, რაც გამოწვეული იყო მშობლიურ სახლთან, კერასთან, ქალიშვილობის ბედნიერად და უზრუნველად გატარებულ დროსთან გამო-

<sup>1</sup> აღ. მსხალაძე, აქარის საწესჩვეულებო პოეზია, ბათუმი, „საბჭოთა აქარა“, 1969, გვ. 60.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ელ. ვირსალაძე, მთისა და ზემო რაჭის საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგიერთი საკითხი, წიგნში „ხალხური პოეზია და პროზა“, ქართული ფოლკლორი, ტ. VII, (მასალები და გამოკვლევები), 1977, გვ. 81.

თხოვებით. ასევე ტირილით უნდა გამოეხატა მას უკმაყოფილება და არაკეთილი განწყობილება ნეფისა და მისი ოჯახისადმი.

სად უნდა ვეძიოთ საფუძველი ამ, ასე ვთქვათ, ტრადიციული ტირილისა? როგორც აღვნიშნეთ, უძველესი რელიგიური რწმენის თანახმად, ქორწინება მსოლოდ მაშინ იქნებოდა სრულყოფილი, თუ იგი ამა თუ იმ კულტით გამაგრდებოდა და საგანგებოდ მივუთითეთ კერის კულტის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე საქორწილო ცერემონიაში. ასევე აღვნიშნეთ, რომ მამისეულ სახლში კერის გარშემო შემოტარებით პატარძალი საკუთარი ოჯახის მფარველ ღვთაებას ეთხოვებოდა. ხოლო ნეფის ოჯახში იგივე რიტუალი ითვალისწინებდა გვარში ახალი წევრის მიღებას, პატარძალი ახალ ოჯახში მისვლისას კერაზე ფეხს უსვამდა, რაც სიმბოლურად გამოხატავდა კერის კულტისადმი მსხვერპლშეწირვას. ამავე ჩვეულებაზე მიგვანიშნებს ხალხური ლექსი, სადაც ვკითხულობთ:

ახალი პატარძალი ვარ,  
ფეხი დაუსვი კერასა-ო.

ისმის კითხვა რატომ უნდა ეტირა აუცილებლად პატარძალს? მ. კოვალევსკი კერის გარშემო ნეფე-დედოფლის შემოტარების რიტუალს განსაზღვრავდა, როგორც ქორწინების წინაპართა კულტით განმტკიცების ემბლემას.<sup>1</sup> წინაპრის კულტს უშუალოდ კერის კულტთან აკავშირებენ აგრეთვე სხვა მეცნიერებიც (რ. ხარაძე, გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე და სხვ.) წინაპრის კულტი კი უდიდეს როლს ასრულებდა ადამიანის პირად ცხოვრებაში.

ამიტომ პატარძლის კერის გარშემო შემოტარების ცერემონიალი, ჩვენ პირადად, კერის, საოჯახო წინაპრის კულტისადმი თაყვანისცემის სიმბოლურ გამოხატულებად გვეჩვენება, ცრემლები იყო ერთგვარი მსხვერპლი, რომელსაც პატარძალი იღებდა, რათა მამისეული ოჯახიდან წასვლისა და მაშასადამე, თავისი გვარიდან მოწყვეტის შედეგად განაწყენებულ საოჯახო კულტს მისთვის ზიანი არ მიეყენებინა (ქალი ზომ გათხოვების შემდეგ თავისი ოჯახის წევრად აღარ ითვლებოდა).

<sup>1</sup> М. Коваловский, Закон и обычай на Кавказе, ч. III, стр. 88; П. Надеждин, «Опыт географии Кавказского края», стр. 146; Б. Далгат, «Первобытная религия чеченцев», стр. 86—88.

პატრიარქალური წყობილების დროს კი გამოსამშვიდობებელი ტირილის ტრადიციამ სსვავგვარი ვააზრება შეიძინა — იგი გამოწვეული იყო ქალის მძიმე მდგომარეობით. პატრიარქალური ოჯახი იყო „დამოუკიდებელი სასელმწიფო, თვითმკამყოფილი საზოგადოება. — სასელმწიფო სახელმწიფოში, რომელსაც გააჩნდა საკუთარი რელიგია, მმართველობის სისტემა უმაღლესი მბრძანებლითურთ (Basileus), როგორც მას უწოდებდნენ ბერძნები. როცა ვაეს ამგვარ წრეში შეჰყავდა თავისი მეუღლე, ბუნებრივია, რომ მას დახვედროდნენ, როგორც მტერს, გარეშე, უცხო ტომიდან მოსულ პიროვნებას, რომელსაც ოჯახში თუ იტანდნენ, მხოლოდ როგორც მუშახელს“.<sup>1</sup>

რძლის ამგვარი ყოფა დამახასიათებელი იყო ყველა იმ სამყაროსათვის, სადაც პატრიარქალური წყობა არსებობდა, და ამ ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაშიც ესოდენ მკვეთრად გამოვლინდა გოდების მოტივები. მაგრამ რაც შეეხება ტრადიციულ ტირილს, რომელსაც ზოგიერთი მეცნიერი პატრიარქალური წყობილების დროინდელ მოვლენად მიიჩნევს<sup>2</sup>. ჩვენ პირადად საექვოდ გვეჩვენება, რადგან სოციალურ-ეკონომიური პირობები შეუძლებელია ყოფილიყო ამ ტრადიციის წარმომშობი უშუალო მიზეზი.

საქართველოში ქალი არასოდეს ყოფილა ქმრის ოჯახში ამდენად უფლებო და დამონებული. დიდ გვაროვნულ ოჯახში მას მტკიცედ ჩამოყალიბებული წეს-ჩვეულებები იცავდა. იგი იყო ერთ-ერთი მრავალ რძალთაგანი, ამიტომ ერთის დაჩაგვრა საერთოდ რძლის უფლების შებლაღავს ნიშნავდა.<sup>3</sup> ამიტომაც ქართულ-ხალხურ სიტყვიერებაში ძალიან ძუნწად შემოგვრჩა ქალის გოდების გამომხატველი ტექსტები, მაგრამ რაც შეეხება მამისეულ ოჯახთან ტირილით გამოთხოვეზის ცერემონიალს, რომელიც საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მაინც ბოლო დრომდე შეინიშნე-

<sup>1</sup> Поля Лафарг. Названный труд, стр. 80.

<sup>2</sup> Ю. Соколов, Названный труд, стр. 168; Савушкина, Семейная обрядовая поэзия, в книге: Русское народное поэтическое творчество, 1971, под редакцией проф. Н. И. Кравцова, стр. 56-57. В. П. Аникин, Календарная и свадебная поэзия, Изд-во МГУ, 1970, стр. 79.

<sup>3</sup> ე. ვირსალაძე, მთისა და რაქის საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგიერთი საკითხი, წიგნში: „ხალხური პოეზია და პროზა“, 1977, გვ. 89.



ბოდა, იგი ჩვენ სწორედ იმ უძველესი რწმენის გამოძახილად გვეჩვენება, როცა ღრმად სწამდათ, რომ გათხოვების შედეგად ქალი ამ გვარისათვის უკვე კვდებოდა და ამდენად მისი გათხოვება ერთგვარად სიკვდილიან იყო ასოცირებული. ამასვე გვაფიქრებინებს ის გარემოებაც, რომ ზოგიერთ ხალხებში ამ დღეს პატარძალი და მთელი მისი ნათესაობა მათთვის ნიშანდობლივი სამგლოვიარო ფერით იმოსებოდა. ანალოგიური წესი, ცოტა განსხვავებული ნიუანსით, ბოლო დრომდე შემორჩა თუშეთის ყოფას, სადაც ქორწილის დროს მარტო პატარძალი იყო შავ კაბაში გამოწყობილი. როგორც ინფორმატორებმა მოგვითხრეს, ეს რიტუალური კაბა ზოგიერთ ოჯახში დღესაც ინახება.

დ. პატარძლის წყალზე გაყვანა. საქორწილო ცერემონიალის უკანასკნელ მომენტს წარმოადგენდა პატარძლის სამუშაოზე გაყვანა. საერთოდ, ქალის შრომისუნარიანობას ყოველთვის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ქმრის ოჯახში ახლადშესული წვერის შრომის ფერხულში ჩაბმას წინ უსწრებდა სათანადო რიტუალის შესრულება.

მას შემდეგ, რაც ქორწილი დასრულდებოდა, გარკვეული დროის განმავლობაში (ზოგ კუთხეში ორი კვირის, ზოგან კი ერთი თვის მანძილზე) პატარძალი სახლიდან არ გამოდიოდა და მხოლოდ საოჯახო საქმეებს აკეთებდა. ს. მაკალათია ხევში ჩაწერილი მასალების გაანალიზების შედეგად გვამცნობს: ერთი თვე პატარძალი სახლიდან ვერ გავა. ასრულებს მხოლოდ ოჯახურ საქმეებს. მეორე თვეს კი პატარძალს -წყალზე გაყვანას“ უწყობენ. დედამთილი გამოაცხობს ნაზუქს, ხაჭაპურს, ქადას და სხვ. დაიწვევენ თავიანთი უბნის ქალებს, გაშლიან სუფრას და პატარძალს დალოცავენ“<sup>1</sup>.

უმნიშვნელო სპეციფიკური ნიუანსით იგივე ჩვეულებას ადგილი ჰქონდა მთიულეთში, თუშეთში და სხვაგან.

აღნიშნულ რიტუალზე, როგორც ზოგადკავკასიურ ჩვეულებაზე, ჭერ კიდეც 1913 წელს მიუთითებდა გ. ჩურსინი.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ს. მაკალათია, ხეი. თბ., „სახელგამი“, 1934, გვ. 164.

<sup>2</sup> Г. Ф. Чурсин, Очерки по этнологии Кавказа, гл., «Свадебные обычаи кавказских народов», Тифлис, 1913, стр. 140.

მართლაც, ვ. ითონიშვილი იხილავს რა ინგუშებისა და ჩაჩნების საოჯახო ჩვეულებებს, წერს: „ქორწილიდან ორი კვირის შემდეგ ქალები პატარძალს წყაროზე წაიყვანდნენ, და პატარძალი შეავსებდა რა ჭურჭელს, წყაროში ჩააგდებდა ნემსს და კვერცხს, რათა „წყლისა და ბუნების დედის“ გული მოემადლიერებინა; ნემსის ჩაგდებით პატარძალი ამ ღვთაებას შესთხოვდა ხელმარჯვედ კერვას, ხოლო კვერცხი ცხოვრების სისავსე-ბარაქიანობისა და ნაყოფიერების მინიჭების სიმბოლოდ იყო მიჩნეული“.<sup>1</sup>

შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ პატარძლის მიერ ამ წესის შესრულებისთანავე იქ დამსწრე ქალები აღნიშნულ ღვთაებას ბედნიერებასა და ნაყოფიერებას შესთხოვდნენ.

რიტუალის დამთავრების შემდეგ პატარძალს ზურგზე წამოპკიდებდნენ წყლით სავსე თუნგს, დაბრუნდებოდნენ სახლში და სუფრასთან მსხდომი ქალები ახალ პატარძალს მიულოცავდნენ ოჯახის ნამდვილ წევრად ზიარებას.

ეს წესი, დამოწმებული ჩაჩნეთ-ინგუშეთში, იდენტურია ხევში გვიანობამდე შემონახული ჩვეულებისა,<sup>2</sup> რომლის შესანიშნავ აღწერას იძლევა ალ. ყაზბეგი თავის „ხევისბერ გოჩაში“: „გათავდა ქორწილი, მხიარულების პირველმა დღეებმაც გაიარეს; პატარძალიც სწორებმა წაიყვანეს, ჩვეულებისამებრ, წყლის მოსატანად. იქ გაუჭრეს ხაბიზგინები და უმღერეს ამ შემთხვევისათვის შემოღებული ლექსი:

ჩემო ხელს მომკიდო,  
ტავანაი მომკიდო.<sup>3</sup>

ლექსი უფრო ვრცელი ყოფილა. მისი ბოლო ორი სტრიქონი ს. მაკალათიას ჩაუწერია ხევში:

თუ ტავანას არ მომკიდებ,  
ხელი მაინც მომკიდო.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ვ. ითონიშვილი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969, გვ. 71.

<sup>2</sup> მისივე, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, გვ. 294-295.

<sup>3</sup> ალ. ყაზბეგი. თხზ. ორტომეული, ტ. II, 1908, გვ. 269; აგრეთვე ქს. სიხარულიძე, დასახ. შრომა, გვ. 287;

<sup>4</sup> ს. მაკალათია, დასახ. შრომა, გვ. 163, აგრეთვე თ. ოქროშიძე, ქართული ხალხური შრომის პოეზია, 1963, გვ. 124.

დღეს ჩვენ ხელთ გვაქვს აღნიშნული ტექსტის სრული ვარიანტის რამდენიმე, ოდნავ განსხვავებული, ნიმუში.

ისმის კითხვა: — პატარძლის წყალზე გაყვანის ჩვეულება გენეტიკურად ზომ არ იყო დაკავშირებული წყლის კულტთან? ვფიქრობთ, აღნიშნული წესი სწორედ აქედან უნდა იღებდეს დასაბამს (აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს საკითხი ჩვენს მიერ 1973 წელს გადატანილ იქნა კათედრის მუდმივ მოქმედ სემინარზე, სადაც საჭიროდ ცნეს მისი დაბეჭდვა; იბეჭდება 1978 წლის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალგაზრდა მეც-მეუშაკთა შრომების კრებულში. ჩვენდა დამოუკიდებლად, ამ საკითხთან დაკავშირებით თითქმის ანალოგიური თვალსაზრისი ვარაუდის სახით გამოთქვა თ. ოჩიაურმა 1975 წელს, რაც კიდევ უფრო ამაგრებს ჩვენს მოსაზრებას!.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ განაყოფიერების ფუნქციას ხშირად წყალსაც მიაწერდნენ. იგი ცნობილი იყო ძველ რელიგიებში. ახლადდაქორწინებული ოჯახი უშვილოდ რომ არ დარჩენილიყო, პატარძალი წყაროზე გაჰყავდათ, „წყლის დედის“ გულის მომადლიერების მიზნით, მას სამსხვერპლოდ თან უნდა წაეღო რაიმე ძღვენი. მართალია, ჩვენს სინამდვილეში აღნიშნულ რიტუალთან დაკავშირებით მსგავსი მოქმედება არ აღინიშნება, მაგრამ იგივე წესი საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში სრულდებოდა საახალწლო დღესასწაულის დროს.

მაგალითად, 1973 წლის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ზაფხულის ფოლკლორული ექსპედიციის დროს გ. კობლატაძეს ფშავში ჩაუწერია შემდეგი: „ახალ წელს იმასა ვცდილობთ, რომელიც მოვასწრებთ წყალს ნაყრს (საქმელს) მივეუტანთ: პურს, ყველს, ერბოსა; ჩაყვრით წყალში და თან ვეტყვით:

წყალო, ნაყრი მოგართვი  
ნაფუარი, საფუარი,  
ამაფუე, კაცითა და საქონლითა,  
დამიწერე ჭვარი ნაქონსა და ნაყოლსა.

და წამოვიღებთ წყალსა“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> იხ. თ. ოჩიაური, წყლის კულტის ელემენტები საქორწილო რიტუალში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVIII, 1975.

<sup>2</sup> თსუ-ს ფ. არქ. № 15035 მთქმ. თ. ქოჩაშვილი, სოფ. თხილიანა, 1973 წელი, ივლისი.

სავარაუდოა, რომ იგივე მოქმედებას ადგილი უნდა ჰქონოდა პატარძლის წყალზე გაყვანის დროსაც, მითუმეტეს, რომ სხვა ხალხთა ყოფაში ანალოგიური მოქმედება დასტურდება ჩვენს საკვლევ რიტუალთანაც.<sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, პატარძლის შრომითი ნათლობა მხოლოდ ზემოაღნიშნული რიტუალის სისრულეში მოყვანის შემდეგ იყო შესაძლებელი, რაც ერთხელ კიდევ მიუთითებს წყლის კულტის გარკვეულ როლზე საქორწილო ცერემონიაში.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ პატარძლის ახალ ოჯახში ინკორპორაციასაც წინ უძღოდა გარკვეული რიტუალის შესრულება (კერის კულტისადმი თაყვანისცემა), ვფიქრობთ, საქმე სხვაგვარად წარმოგვიდგება.

ჩვენი ვარაუდი რომ უფრო მყარი აღმოჩნდეს, განვიხილოთ წყალთან დაკავშირებული მეორე საქორწილო ცერემონიალი, რომელიც ცნობილია ნეფე-დედოფლის, უმეტესად კი დედოფლის აბანოში წაყვანის ჩვეულების სახელწოდებით. ეს წესიც საყოველთაოდ ყოფილა გავრცელებული მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში. ქართულ სინამდვილეში მის არსებობაზე ჯერ კიდევ გასული საუკუნის სამოციან წლებში მიუთითებდა ნ. დუბროვინი.<sup>2</sup>

ამ ჩვეულების კვალი შეიძლება დაინახოთ შ. ძიძიგურის მიერ 1932 წელს მესხეთში, სოფ. არალში, ჩაწერილ ზღაპარში „მებადურე“, რომლის მიხედვითაც ხელმწიფემ ახალგაზრდებს „ხელმულად ჯვარი გადასწერა, აბანოში შეიყვანა და ორმოცი დღე და ორმოცი ღამე ქორწილი ქნესო“.<sup>3</sup>

აღნიშნული ჩვეულება ჩვენში განსაკუთრებით ყოფილა გავრცელებული თბილისის მცხოვრებთა შორის, სადაც არა მარტო ნეფისა და დედოფლის წაყვანა სცოდნიათ აბანოში, არამედ ხშირად ქორწილსაც კი აქ აგრძელებდნენ, ამასთან დაკავშირებით პოეტი-

<sup>1</sup> ვრცლად იხ. Н. Мыльщикова и В. Цициус, Северо-восточнорусская свадьба, в кн.: «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», Л., 1926, стр. 68.

<sup>2</sup> Н. Дубровин; Тысяча восемьсот второй год в Тбилиси (Вест-Фр. III 1869 I.) — «Природа» и люди на Кавказе и в: Кавказом, Тб., 1869, стр. 176.

<sup>3</sup> შ. ძიძიგური, ქართული დიალექტოლოგიის მასალები, თბ., „განათლება“, 1974, გვ. 16.

აკადემიკოსი ი. გრიშაშვილი წერდა: „საქორწილო რიტუალის თუ მასზე წინამავალ პერიოდში შესასრულებელი წესების შესრულება აბანოში შემთხვევითი არ არის... აბანოში ღამისთევა და თვით ქორწილიც კი უბრალო გასართობად ვერ ჩაითვლება და ყოფაცხოვრების ამ ორიგინალური მოვლენის ასახსნელად სხვა უფრო ღრმა მიზეზები უნდა გამოიძებნოს“.<sup>1</sup>

მართლაც, ზოგიერთი მკვლევარი ამ წესს საპატარძლოს წყლის სულთან დაქორწინების უძველეს რწმენასთან დაკავშირებულ რიტუალად მიიჩნევდა (კაგაროვი, ზელენინი, ნედერლე), რომლის დროსაც საპატარძლო წყლის ღვთაებას მსხვერპლად სწირავდა თავის უმანკობას.<sup>2</sup> ამ შემთხვევაში აბანოს სული (дух бани) გაიგივებული იყო წყლის, მდინარის, ტბის ღვთაებასთან.

განბანვის საკრალურ-მაგიურ ხასიათზე უძველეს დროსაც მიუთითებდნენ. მაგალითად, სქოლიასტის შენიშვნით, ახალდაქორწინებულები მდინარეში ან წყალში უნდა განბანილიყვნენ, რადგან ხალხის აზრით, წყალი იყო სიცოცხლის მიმნიჭებელი. წყლის იმავე მნიშვნელობაზე მიუთითებდნენ თეოფრასტე, სენეკა და სხვები; იგივე რწმენა ამოქმედებდათ მდინარე ნილოსის სანაპიროზე მცხოვრებ ხალხებსაც. ამიტომაც ძველ საბერძნეთში ბავშვებს ხშირად წყლის ღვთაების წყალობად მიიჩნევდნენ. მსგავსი შეხედულება არსებობდა ინდოეთში, პალესტინაში და სხვაგან.

წყალს, როგორც გამანაყოფიერებელ საშუალებას, ქართველური ტომებიც მიმართავდნენ ოდითგან. ამ საკითხს მნიშვნელოვანი გამოკვლევა მიუძღვნა ეთნოგრაფმა მზია მაკალათიამ.<sup>3</sup> მას თავის წერილში მოტანილი აქვს ჩვენთვის მეტად საინტერესო გადმოცემა, ვ. შამილაძის ნაშრომიდან. ამ გადმოცემის მიხედვით „ზემო აქარაში დღესასწაულის დროს უშვილო ქალები შვილიერების მი-

<sup>1</sup> ი. გრიშაშვილი, ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოქმა, 1928, გვ. 68-71.

<sup>2</sup> E. Кагоров, Назв. труд, стр. 171—173.

<sup>3</sup> მ. მაკალათია, წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) („მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, 1972, XVI-XVII, გვ. 299.

ნიკების მიზნით, ტბის წყალში ბანაობდნენ. ეს ძალა მიენიჭებოდა კინკაოს ტბას, სადაც წყლის ხარი ბუდობდა.<sup>1</sup>

წყლის იგივე ფუნქციასთან უნდა იყოს დაკავშირებული ქართველთა ყოფაში, განსაკუთრებით ქართლში, იმერეთსა და სამეგრელოში არსებული პატარძლისათვის წყლის მიპყრების ჩვეულებაც, რომლის დროს ძირითადად მდადე და იმ სოფლის ბედნიერი, მრავალშვილიანი რძალი იღებდა მონაწილეობას. ანგარიშგასაწევია ის ფაქტი, რომ პატარძლის წყაროზე გაყვანის დროსაც, როგორც ჩანს, მდადე და ხელისმომკიდე ფიგურირებდა; მდადის სახე ლექსში დაკარგულა; ხელისმომკიდის როლზე კი თვით ტექსტი მიუთითებს: „ჩემო ხელის მომკიდეო, ტაგანაი მომკიდეო“.

---

<sup>1</sup> ვ. შამილაძე, მესაქონლეობა დასავლეთ საქართველოში (აჭარა, ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით) დისერტაცია, თბ., 1964, გვ. 133.

საქორწილო კომუნია

საქორწილო ცერემონიალის ყველაზე მხიარულ და პოეტური თვალსაზრისით მეტად საინტერესო ნაწილს წარმოადგენდა თავად ქორწილი — ლხინი პატარძლისა და ნეფის ოჯახში, რომელიც ჯვრისწერისა და მთელი რიგი სავალდებულო წესების შესრულების შემდეგ იმართებოდა.

ქორწილი ისტორიულად ფართო სანახაობას წარმოადგენდა, იგი იყო ერთგვარი არსენილი, სადაც თავის მაქსიმალურ გამოხატულებას პოულობდა როგორც სიტყვიერი და დრამატული ხელოვნება, ასევე მუსიკა და ქორეოგრაფია. ისინი ჰარმონიულად შერწყმულ ერთ მთლიან კომპლექსს ქმნიდნენ, რომელშიც ასახული იყო ხალხის სოციალურ-ეკონომიური, იურიდიული, რელიგიური და ფილოსოფიური შეხედულებანი.<sup>1</sup> ამიტომაც საქორწილო რეპერტუარი განსაკუთრებით მრავალფეროვანია თემატური თუ ენარული თვალსაზრისით.

მაგრამ მიუხედავად ამ მრავალფეროვნებისა, საქორწილო პოეზიას ძირითადად მაინც მაყრულები და დალოცვა-სადღეგრძელოები განსაზღვრავენ. წინამდებარე თავში ჩვენ მხოლოდ მათი შესწავლა განვიზრახეთ.

წმინდა პოეტური თვალსაზრისით ქართული ქორწილი მაყრული სიმღერებით იწყებოდა.

ა. მაყრულები. „მაყრული“ მაყარისაგან ნაწარმოები სიტყვაა, წარმოშობით არაბული. „მაყარი“ აღნიშნავს ვაჟისა თუ ქალის

<sup>1</sup> А. В. Торопова, К вопросу о жанровой классификации свадебного фольклора, в кн. «Фольклор и этнография (Обряды и обрядовый фольклор)», Л., «Наука», 1974, стр. 155.

მხლებელ მამაკაცს. ძველ ქართულ ენაში მისი შესატყვისი ყოფილა „ძმადი“ „დადის“ საპირისპიროდ, რომელიც მხლებელ ქალს ნიშნავს.<sup>1</sup>

მაყრებს თავიანთი რეპერტუარი გააჩნდათ, რომელნიც ხალხურ საქორწილო ტრადიციაში მაყრული ლექს-სიმღერების სახელწოდებით დამკვიდრებულან.

მაყრული ლექს-სიმღერები საქორწილო ცერემონიალის ამა თუ იმ მომენტთან იყო დაკავშირებული და ამდენად ქორწილის მთელ პერიოდს გასდევდა, დაწყებული საქორწილო მზადებიდან, ვიდრე უკანასკნელ მომენტამდე — ვაჟის ოჯახში პატარძლის დატოვებამდე. მართლაც, როგორც სამართლიანად შენიშნავს მიხ. ჩიქოვანი, „ჩვეულების თანახმად, ქორწილს ყოველ საფეხურზე თან სდევს სიმღერა მაყრული. მაყრულის ლექსი განსაკუთრებით მრავლად რთქმის დედოფლის წაყვანის დროს გზაზე და ნეფისას“.<sup>2</sup>

ჩვენ შევეცადეთ თითოეული მომენტისათვის შესატყვისი ტექსტი მოგვეძებნა, მიგვესადაგებინა და ამ გზით განგვეხილა მთელი არსებული მარაგი.

მაყრულებს არა მარტო ქორწილის დროს ასრულებდნენ, არამედ საქორწილო მზადების პროცესშიც. სამწუხაროდ, ამ მომენტთან დაკავშირებულ პოეტურ ტექსტებს, რითაც ასე მდიდარია რუსული ფოლკლორი, ქართულ მასალებში ვერ მივაკვლიეთ, მაგრამ, რომ იგი ჩვენშიაც წესად ყოფილა, ამაზე მიგვანიშნებს მეფე-პოეტი თეიმურაზი თავის „სარკე თქმულთა“-ში, როდესაც აღნიშნავს:

„სამჯერ იტყვიან მაყრულსა, სანამ დასჭრიან კაბებსაო“.

როგორც ცნობილია, ქორწილის დღეს ნეფე თავისი მაყრობით ქალის სახლისაკენ მიემგზავრებოდა და ამ დროს „ჯვრისწერისათვის საცოლოს სახლში მიმავალ სასიძოს მოუძღოდინ მობელენი და მგალობელნი მაყრულისა თქმითა და კარგად შეკაზ-

<sup>1</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., „საბჭოთა მწერალი“, 1961, გვ. 393.

<sup>2</sup> მიხ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., „მეცნიერება“, 1956, გვ. 292.



ქულნი და თვითცა და გამყოლნიცა ისხდებოდიან ცხენთა ზედა  
ვით შორს მიმავალნი, ეგრეთ აქლოს“.<sup>1</sup>

სწორედ ამ მომენტთან დაკავშირებით უნდა ემღერა ნეფის  
მაყრიონს:

ნეფო, ჩვენი მზე ხარო,  
მთავარ ანგელოს ზგევხარო...  
ღმერთმა ხელი მოგიმართოს,  
ჩა საქმეზედაც სდგეხარო.

ან:

წადი, ღმერთმა გაგიმარჯოს,  
გზა მოგეცეს და ზედი კარგი,

რადგან, ორივე ტექსტში მხოლოდ ერთ პიროვნებაზეა საუბარი  
და მაყრიონის სიტყვებიც, რომელიც ლოცვად გაისმის, მხოლოდ  
ნეფის მისამართითაა წარმოთქმული. ეს გარემოება კი გვაფიქრე-  
ბინებს, რომ თავდაპირველად ნეფისა და დედოფლის მაყრებს  
აღბათ თავთავიანთი სასიძლერო ტექსტი გააჩნდათ, მაგრამ დრო-  
თა განმავლობაში მათ შორის დიფერენციაცია დაარღვეულა და  
ერთსა და იმავე ტექსტს იყენებდნენ როგორც ქალის, ასევე ვა-  
ჟის მაყრები. მხოლოდ ნეფის მაყრიონის კუთვნილება უნდა ყო-  
ფილიყო აგრეთვე „ბიჭო, აიღეთ თოფები“.. ან: „იარეთ, ბიჭო,  
და წავიდეთ“ და სხვა.

ჩვენი თვალსაზრისი მაყრების ცალკეულ რეპერტუართან დაკავ-  
შირებით კიდევ უფრო რთული იქნება, თუ გაითვალისწინებთ, რომ  
პატარძლის თანხლებით უკან დაბრუნებული მაყრების შესასრულე-  
ბელ სიძლერებში ნეფესთან ერთად ან მეორე პიროვნებაც (პატარძა-  
ლიც) იხსენიება, ან აქცენტი მხოლოდ „თვალწარბებ გადახატულ,  
ძუძუკოკობ“ დედოფალზეა გადატანილი, რომლის მიღმა, ბუნებრივია,  
ნეფეც იგულისხმება. ეს აზრი შესანიშნავად არის გამოხატული  
ზოგიერთი მაყრულის თვით სათაურშიც. მაგალითად, აქარული  
შაყრული „ვორირამა“ ანუ „ვორირა“ შემდეგნაირად განუმარტავს  
ინფორმატორს: „ვორი რამაა — გოგო და ბიჭიო“.<sup>2</sup> ვორირას ძი-  
რითადად მღეროდნენ ქალის გამოყვანისას. ეთნოგრაფ მ. ბექაიას

<sup>1</sup> ვახტანგ ბატონიშვილი, ისტორიებრი აღწერა, ს. კაკაბაძის გა-  
მოცემა, ტფ., 1914, გვ. 12.

<sup>2</sup> აღ. მსხალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 65.

აღნიშვნით, „დედოფალს წასაყვანად რომ გამოიყვანდნენ, ამ დროს თოფებს ცლიდნენ და მღეროდნენ სპეციალურ საქორწილო სიმღერას „ორირას — მაყრულს“.<sup>1</sup>

ამავე ტექსტთან დაკავშირებით სხვა მთქმელი გადმოგვცემს ემიგრებდით ქალის მოყვანის დროს. ვიმღერებდით წამოსვლის ხანსაც, სახლიდან ქალის გამოყვანისხან“.<sup>2</sup>

როგორც ვხედავთ, „ეორირას“ ტექსტი აჭარაში ქორწილას სხვადასხვა მომენტთან ყოფილა დაკავშირებული.

აღნიშნული სიმღერა სხვადასხვა სახელწოდებით („ორირა“, „ეარირა“, „ორერა“) საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია ფიქსირებული.

როგორც ალ. მსხალაძე შენიშნავს, ამ დროს შესასრულებელი სიმღერები, აჭარაში მაყრულის გარდა, ხეობების მიხედვით სხვადასხვა სახელწოდებით გვხვდება და ყველგან მას „დედოფლის სიმღერას“ უწოდებენ.<sup>3</sup>

ამავე მომენტთან დაკავშირებით აღმოსავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით კი ხევსა და მთიულეთში, ყველაზე პოპულარული სიმღერა გახლდათ „კარკუჩით წამაიყვანეს“, რომელიც შემდგომში თითქმის მთელი საქართველოს კუთვნილებად იქცა.

ასევე პატარძლის წამოყვანისას მღეროდნენ „პატარძლეულის ციხესა“ — რაჭაში, ქართლში, კახეთში, მესხეთ-ჯავახეთში. გარდა აღნიშნული ტექსტისა, მესხეთ-ჯავახეთში ამავე დროს სრულდებოდა აგრეთვე „აჰკიდეს ორსა აქლემსა“. იმერეთში კი განსაკუთრებით გავრცელებული იყო მაყრული სიმღერა „ღმერთო ბედნიერი ქენი“.

სამეგრელოში კი ამ დროს გაისმოდა „კუჩხი ბედინერი“,<sup>4</sup> ხოლო აფხაზეთში — „კუჩხი ბედინერი“ და „ოურაიდა“.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> მ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, „საბჭოთა აჭარა“, 1974, გვ. 63.

<sup>2</sup> ალ. მსხალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 65.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> რ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, სამეცნ. მეთოდკაბინეტის გამბა, თბ., 1956, გვ. 99.

<sup>5</sup> Ш. И п а г-И п а, Очерки по истории брака и семьи у Абхазов. 1954, ст. 111.

„კუჩხი ბედინერი“ წმინდა მეგრული წარმოშობისაა. იგი „მთელი საქორწილო რიტუალის თანმწლებ სიმღერას წარმოადგენს“. <sup>1</sup> მას პოეტური ტექსტი არ გააჩნია. მუსიკატმცოდნე ო. ჩიჭავაძეს სამეგრელოს სხვადასხვა რაიონში „კუჩხი ბედინერის“ რამდენიმე საგულისხმო ვარიანტი ჩაუწერია და როგორც თვითონ შენიშნავს, ყველა ნიმუშში სიმღერის ტექსტი აგებულია შორისდებულებზე, რომლებიც განსხვავებულია ერთმანეთისაგან, სიტყვიერად კი მხოლოდ „კუჩხი ბედინერს“ წარმოთქვამენ. <sup>2</sup>

რაც შეეხება აფხაზურ „ოურაიდას“, საფიქრებელია, რომ იგი ჩერქეზული სიმღერის „ოურედედა მაფას“ ტრანსფორმაციას წარმოადგენდეს, რომელიც ამავე სახელწოდებით საკმაოდ პოპულარულია თითქმის ყველა ადიღეურ ხალხებში და ზოგიერთ ჩრდილო კავკასიელებშიაც (მაგ. ოსებში) <sup>3</sup>. ჩვენი ვარაუდით, იგივე სიმღერა იმერეთშიც უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. ამ მხრივ მეტად საყურადღებო ცნობა დაუცავს პოეტ დომენტი თომაშვილს. ერთ-ერთ ლექსში, რომელიც „იმერეთის“ სახელწოდებითაა ცნობილი, ვკითხულობთ:

...აგუგუნდება მყარული  
და მშენიერი ვერიდა.

და იქვე სქოლიოში პოეტი განმარტავს: — „ვერიდა საქორწილო სიმღერააო“. <sup>4</sup>

აღნიშნული სათაურით ქართული ხალხური სიმღერის ტექსტის არსებობა არ დასტურდება, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ისიც თავისებური ვარიანტი უნდა ყოფილიყო ზემოდსახსლებული „ოურედედა მაფასი“. თავად „ოურედედა მაფა“ კი თავისი წარმოშობით ძალიან უძველესად გამოიყურება, რადგან მას საკმაოდ მყარი და თანაც მითოსური ელემენტების შემცველი ტრადიციული ტექსტი გააჩნია, თავისი ვარიანტებით.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ აფხაზეთი საკმაოდ ღარიბია სა-

<sup>1</sup> ო. ჩიჭავაძე, ქართული ხალხური სიმღერები (მეგრული), თბ., „ხელოვნება“, 1974, გვ. 9.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> Ш. И на л-И па, Назв. труд., стр. 105.

<sup>4</sup> დ. თომაშვილი, ლექსები, (მომზადილი ტექსტი დათარიღებულია 1919 წლით), თბ., 1955 გვ. 19.

ქორწილო ლექს-სიმღერებით. მას სულ რამდენიმე ტექსტი მოეპოვება.<sup>1</sup>

ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს სევანურ ზეპირსიტყვიერებაშიც. ამ მხრივ განსაკუთრებით ყურადსაღებია გასული საუკუნის 90-იან წლებში ქურნალ „СМОМПК“-ის ფურცლებზე მოთავსებული წერილი დ. მარგიანისა.<sup>2</sup> მისი აღნიშვნით, სევანებს სპეციალური მაყრული ლექსები (და საერთოდ საქორწილო სიმღერები) არა ჰქონიათ; ამ დროს თურმე მღეროდნენ გუნდურ სიმღერებს, გარდა სულ პატარა ლექსისა, რომელსაც გაწელილად ასრულებდნენო. წერილში მოტანილია სევანური ტექსტი რუსული თარგმანით.

როგორც ტექსტის შინაარსიდან ჩანს, იგი გზაზე შესასრულებელი სიმღერა უნდა ყოფილიყო, როდესაც პატარძალი მოჰყავდათ, რადგან მასში დედოფლის წამოყვანაზეა ლაპარაკი — ქორწილია, მოგვყავს დედოფალი, დაე ბედნიერი ამყოფე იგიო!..

ახლად მოპოვებული მასალების მიხედვით კი სევანეთში მაყარი მღერის, როცა პატარძლის ოჯახიდან მიდიან:

(ქართული თარგმანი):

ღერბეთ სოჩა გზარობს გვეჩო,  
ხოჩა გუეი აფხო ლიხედს.  
დელი დი დელა, დელი დელა,  
დელი ოვდელა ოვდელა, ო, ო,  
ოდელა დელა.

ღმერთი კარგად გაგვამგზავრებს,  
ბედნიერად შინ მიგვიღებს.  
დელი დი დელა, დელი დელა,  
დელი, ოვდელა ოვდელა ო, ო,  
ოდელა დელა.<sup>3</sup>

თუ მარგიანის განცხადებას გავითვალისწინებთ, მაშინ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს ტექსტი მოგვიანებით არის შექმნილი.

მრავალფეროვნების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა კერის გარშემო ნეფე-დედოფლის შემოტარების დროს შესასრულებელი მაყრული სიმღერები, რადგან ამ შემთხვევაში კუთხეთა მიხედვითაც შეინიშნება რეპერტუარის სიმდიდრე. ამ ცე-

<sup>1</sup> იხ. Абхазские песни, Составители В. Ахобадзе и И. Кортуа, Гос. муз. изд. М., 1957, стр. 247.257.

<sup>2</sup> Маргиани Д., Сванети (некоторые черты быта) «СМОМПК», 1820, № 10, отд. I, стр. 75.

<sup>3</sup> მთქმ. გულადი ბენდელიანი, ლენტეხის რ-ნი, სოფ. ხელედი, ჩამწ. იგრიხ ბენდელიანი (საკუთარი კოლექცია).

რემონიალსა და მასთან დაკავშირებულ პოეტურ ტექსტებს წინა თავეში გავეცანით, ამიტომ მათ აღარ შევეხებით.

კერასთან დაკავშირებული იყო „ჯვარული“ ანუ „ჯორული“ სიმღერა, მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ მას ხშირად გზაზედაც ასრულებდნენ და ამიტომ ზოგჯერ იგი მგზავრულ-მაყრულადაც კი იწოდება.

როცა ჯვრისწერა ხდებოდა არა კერასთან, არამედ ეკლესიაში, მაშინ ქალის ოჯახიდან პირდაპირ ეკლესიისაკენ მიეწერებოდნენ. როგორც ნეფე-დედოფალი, ისე მათი ამაღლის ყველა წევრი ფეხით ვიდოდა და ამ დროსაც, „წარუძღვიან ყოველნი ქვეითად და აგრეთვე მგალობელნი თქმითა მაყრულისათა: ქალსა მას გაყვის ნდადი ქალნი მრავალნი და მაყარი და ნათესავნი“.<sup>1</sup>

და როდესაც ნეფე-დედოფალი ჯვრისწერის შემდგომ „გამოვლენ ეკლესიით, მაშინ ეჯიბი სიძისა და მაყარი სძლისა ორნივე ამოიღებდნენ ხმალთა და მიაბჯენდნენ კარსა ეკლესიისასა და მის ქვეშ განვლიდნენ სიძე და სძალი და შემოსძახებდნენ მაყრულსა“.<sup>2</sup> თეიმურაზის სიტყვებითაც რომ ვთქვათ „აწ საყდრიდამე გამოვლენ ისევ მაყრულის თქმაზედა“. ჩანს, ამ მომენტთან დაკავშირებით ხალხს შეუქმნია ისეთი მაყრულის ნიმუში, როგორიცაა:

საყდრიდანა გამოვიდა  
თეთროსანი ქალიო,  
ყირმიზი და ლალიო...

ი. გვარამაძის მიხედვით კი, მესხეთში ჯვრისწერის შემდგომ, ეკლესიიდან გამოსვლისას მღეროდნენ:

ხელმწიფევ შესა გვირგვინსა  
ღვთისაგან ჯვარი სწერია,  
ვერ უკონია ხელმწიფევს  
ყმაწვლია და სცხვენია...<sup>3</sup>

სამეგრელოში კი კვლავ „კუჩხი ბედინერი“ გაისმოდა. მაგრამ განსაკუთრებით მრავლად ითქმოდა მაყრულები, როდესაც მაყრიონი პატარძლის თანხლებით უკან, ნეფის სახლისაკენ ბრუნდე-

<sup>1</sup> ვახტანგ ბატონიშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 12.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ვ. მაცაბერიძე, დასახ. შრომა, (ხელნაწერი, გვ. 73).

ბოდა: „მეფე-დედოფალს ეკლესიიდან ჯვარდაწერილებს რო გამოიყვანდნენ მომღერალნი მაყრულის სიმღერით წამოუძღვებოდნენ მექორწილებით და სალხინოს სახლში შემოიყვანდნენ მღერით“-ო,<sup>1</sup> — გვამცნობს ალ. ჯამბაკურ-ორბელიანი. ამ დროს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების მიხედვით მღეროდნენ „ჯვარულს“, „კარკუჩით წამაიყვანეს“, „ღმერთო ბედნიერი ქენი“, „ოურაიდას“, „კუჩხი ბედინერს“, „ქალი მოგვყავს ნათელიო“, „ავთანდილ გადინადირა“, „ვისია, ვისია“ და სხვას.

მაგრამ ყველაზე პოპულარული სიმღერა, რომელიც ზოგად-ქართული გავრცელებისაა და თითქმის იმდენი ვარიანტი მოექცენება, რამდენიც კუთხეა საქართველოში, გახლავთ „მოვდივართ, მოგვიხარია“. ამ სიმღერის განსაკუთრებული ნაირსახეობა შეინიშნება მუსიკალურ კრებულებში<sup>2</sup> მოთავსებულ ტექსტებში, სადაც ძირითადი აზრი თითქმის ყველგან შენარჩუნებულია, თუნდაც ფრაგმენტულად, მაგრამ მისამღერი (შორისდებულები) მეტად მრავალფეროვანია, რაც თავისთავად ქმნის ტექსტის ვარიანტულობას.

აღნიშნული სიმღერის ვარიანტები ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში დაბეჭდილი იყო ჟურნალ „СМОНІК“-ის ფურცლებზე<sup>3</sup> და აკაკის თვითურ კრებულში.<sup>4</sup>

ამავე ტექსტთან დაკავშირებით თ. ბეგიაშვილის „ქართული სიტყვიერების ისტორიაში“ ვკითხულობთ: „როდესაც ნეფის მაყრები მიდიან პატარძლის წამოსაყვანად, მიიმღერიან:

იარე, ბიჭო, და წავიდეთ, გზა შეგკრათ ჩენი მტრისაო...

როცა კი პატარძალს წამოიყვანენ და სახლში ბრუნდებიან, მოიმღერიან:

მოვდივართ, მოგვიხარია, მოგვყავს დედალი ხოხობი“.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ალ. ჯამბაკურ-ორბელიანი, ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ლილინი, ჟურნ. „ცისკარი“, 1861, № 1, გვ. 146.

<sup>2</sup> იხ. ქართული ხალხური სიმღერა, სამ ტომად. ტ. I, რედ. შემდგენელი გრ. ჩხიკვაძე, თბ., 1950, გვ. 357; 360, 365.

<sup>3</sup> იხ. ე. არჩევანიძე, „ანოტირებული ბიბლიოგრაფია“ „СМОНІК“-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა, თბ., „მეცნიერება“, 1971, გვ. 31.

<sup>4</sup> აკაკის თვითურ კრებული, 1897, № 4.

<sup>5</sup> თ. ბეგიაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1931.

ამ ამონაწერით კიდევ ერთხელ დასტურდება ჩვენი ვარაუდი, რომ მაყრებს მართლაც ოდითგან დაკანონებული. სხვადასხვა მომენტთან დაკავშირებული ტრადიციული ტექსტი უნდა შეესრულებინათ — პატარძლის ოჯახისაკენ მიმავალთ სხვა, უკან დაბრუნებისას კი — სხვა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თავისუფლად შეიძლება ითქვას, ეს არის საქორწილო პოეზიის ერთადერთი ნიმუში, რომელმაც ფოლკლორისტ მკვლევართა განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია. ალ. ხახანაშვილმა<sup>1</sup> და ვ. კოტეტიშვილმა<sup>2</sup> იგი მოტაცებითი ქორწინების ოდესღაც არსებული წესის წორეულ გამოძახილად მიიჩნიეს. „რას ნიშნავს ხოხობზე სანადიროდ წასვლა? — რას ნიშნავს ხოხობის მოყვანა? — წერდა ვ. კოტეტიშვილი თავის ექსკურსებში, — რასაკვირველია, ხოხობი პატარძალია, მონადირე კი — ნეფე. განა ამ პარალელიზმში ნათლად არა სჩანს ის ეპოქა, როდესაც ქალებს იტაცებდნენ?“<sup>3</sup> მკვლევრის ეს თვალსაზრისი იმდენად მყარი აღმოჩნდა, რომ იგი უკრიტიკოდ გაიზიარეს მიხ. ჩიქოვანმა, ქს. სიხარულიძემ, ელ. ვირსალაძემ.

ვ. კოტეტიშვილისეულ ვარიანტთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ, როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში ორი, სხვადასხვა მომენტთან დაკავშირებული, მაყრულის ტექსტი შერწყმია ერთმანეთს, რადგან პირველ ნაწილში საუბარია პატარძლის მოსაყვანად წასვლაზე (ხოხობის მოკვლაზე) და ამდენად იგი ტრადიციულად მხოლოდ ნეფის მაყრიონის შესასრულებელი სიმღერა უნდა ყოფილიყო, ხოლო მეორე ნაწილში უკვე ლაპარაკია პატარძლის წაშოყვანაზე, და თავისი „ნანადირევით“ კმაყოფილი მაყრიონი მხიარული სიმღერით ბრუნდება:

ბიჭო, ააღეთ თოფები,  
ავდგეთ წავიდეთ წყალზედა;  
მოკლათ დედალი ხოხობი,  
გადავიკიდოთ მხარზედა.

<sup>1</sup> ალ. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1904, გვ. 66.

<sup>2</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ხალხური პოეზია, (ექსკურსები), თბ., 1961, გვ. 391-392.

<sup>3</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 391-392.

მოვდივართ, მოგვისარიან,  
მოგვყავს დედალი ხობობი,  
თვალ-წარბებ გადახატული  
ქალია ძუძუ კოკობი.<sup>1</sup>

ზეპირსიტყვიერებისათვის დამახასიათებელი კონტამინაციის საუკეთესო სურათს იძლევა აღნიშნული ტექსტის ბოლო დროს რაქაში ჩაწერილი ერთ-ერთი ვარიანტი, სადაც რამდენიმე მაყრულის ფრაგმენტი შერწყმია ერთურთს:

მოვდივართ, მოგვიხარია,  
არ შეგვეცულოს რძალია  
ნეტაეი ნეფის დედასა,  
მოგვყავსა თეთრი ქალია,  
მოგუყავსა, მოგვიხარია.  
ღედოფალი ჯოფს ნეფესა,  
მდადი კი მექორწინესა.  
ნეტაეი ნეფის დედასა,  
მოგუყავს კარგი რძალია.<sup>2</sup>

ამგვარ სიმბიოზს უხვად ვხვდებით საქორწილო პოეზიის სხვა ნიმუშებშიც, განსაკუთრებით დალოცვა-სადღეგრძელოებში.

აღნიშნული მაყრული, თავისი ვარიანტებით დღესაც ცოცხალ ბრუნვაშია და საკმაოდ გავრცელებულია მთელს საქართველოში. მას თანამედროვე ეტაპზედაც ხშირად გვისახელებენ ინფორმატორები. მისი ვარიანტები პირადად ჩვენს მიერ მოპოვებულ იქნა იმერეთსა და ქართლში. გარდა ამისა, სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილი მასალები უხვად მოგვეპოვება საქ. მეცნიერებათა აკადემიისა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივის ფონდებში.

აქვე საილუსტრაციოდ გვინდა მოვიტანოთ 1973 წელს გურიის ში ჩაწერილი მაყრულის ნიმუში. რომელსაც მთქმელმა, „თათრული მაყრული“ უწოდა და რომელიც, მისივე თქმით, გზაზე შესასრულებელი სიმღერა ყოფილა. ეს ტექსტი მითუმეტეს საინტე-

<sup>1</sup> ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. წიგნი გვ. 19.

<sup>2</sup> ელ. ვირსალაძე, მთისა და ზემო რაქის საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგიერთი საკითხი, წიგნში: „ხალხური პოეზია და პროზა“ (მასალები და გამოკვლევები), ქართული ფოლკლორი VII, თბ., „მეცნიერება“, 1977, გვ. 79,



რესოა, რომ მას ვარიანტი ეძებნება 1902 წელს დ. არაყიშვილის მიერ ჩაწერილ გურულ ხალხურ სიმღერებში, სადაც ეს ნიმუშიც მაყრულის სახელით არის შეტანილი.

### ასლად სომეხური ტექსტი

ოდელა, დელა, დელაჲო,  
დადიხარ ნელა-ნელაჲო,  
დელი ვოდელა, ვოდელა  
დელი ვოდელა და,  
აბა ვოდელია და,  
აბა ვოდელია და,  
ო, დელაჲო, ჯო, ჯო....<sup>1</sup>

### დიმ. არაყიშვილის ჩაწერილი

დელი ვოდელიასაჲო  
აბა დელი ვოდელა  
დელი ვოდელი ვოდელა  
რერა რერა რანინა  
დელი ვოდელი ვოდელა,  
აბადელა ვოდელა  
აბა დელაჲ-დელა დელიო  
დელო რანინაო.<sup>2</sup>

შეზაერულ-მაყრულთა რიცხვს განეკუთვნება მახარობლის სიმღერებიც.

როგორც ცნობილია, ქორწილის დროს მაყართაგან პირველი სიტყვა მახარობელს ეკუთვნოდა, ვინაიდან სამოქმედო ასპარეზზე პირველად იგი ჩნდებოდა. ამიტომაც მაყრულ ლექს-სიმღერებში ყველაზე კარგად სწორედ მახარობლის სახე, მისი ფუნქციაა გამოკვეთილი; მახარობლის როლი კი ძირითადად იმაში მდგომარეობდა, რომ საპატარძლოს ოჯახისათვის ნეფის მობრძანება, ხოლო ხეფის ოჯახისათვის პატარძლის მოყვანა ეხარებინა.

მახარობელს თავისი სპეციალური, ტრადიციულად ჩამოყალიბებული ტექსტი გააჩნდა, რომელსაც იგი მღეროდა ნეფისა თუ პატარძლის სახლთან მიახლოებისას, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ მათში ნეფე-დედოფლის სახელი მონაცვლეობდა.

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 21754 ჩამწ. თ. ჩხაიძე. გურია, სოფ. სურბი.

<sup>2</sup> Труды музыкально-этнографической комиссии, состоящей при этнографическом отделе Императорского общества любителей естественных наук, антропологии и этнографии, т. II, М., 1911.

მე ვარ მახარობელი,  
სახლის გამხარებელი,  
ამიხვიეთ მხარი,  
გავიარო კარი,

ან:

...დაგვიცალეთ დარბაზიო,  
ქალი მოგვყავს ლამაზიო.

ან კიდევ:

ქალი მოგვყავს ნათელიო,  
მოგვინათეთ სანთელიო<sup>1</sup>.

მახარობელი საგანგებოდ შოითხოვდა „მხარის ახვევას“, „კარის გავლას“, „სანთლის მინათებას“, „დარბაზის დაცლას“. ყოველივე ეს კი გარკვეული რწმენიდან მომდინარეობდა და მაგიერ მოქმედებასთან იყო დაკავშირებული: — ნეფე-დედოფლის ავი თვალისა და მტრისაგან დაცვას ემსახურებოდა. ამასვე გვიდასტურებს ყოფაში შემორჩენილი მახარობლის მიერ თოფის სროლითა და ყიყინით ეზოში შესვლისა თუ სადღეგრძელოს შეამის შემდეგ დაცლილი ფიალის დამსხვრევის ჩვეულებაც.

სპეციალური სასიმღერო ტექსტი გააჩნდათ დამხვდურებსაც, რაზედაც მიგვანიშნებს გურიაში, იმერეთსა და ქართლში ჩაწერილი სიმღერები „ვისაც ველოდი მოვიდა“, „სახლი დავდგი ვერხვისაო“, „ზალო ბედითამც მოგვიხვალ“;<sup>2</sup> აგრეთვე, აქარული მაყრულის ნიმუში „თირამოლა“.<sup>3</sup>

დამხვდურთა ლექს-სიმღერები განსაკუთრებით ყურადღებას იქცევენ იმ მხრივაც, რომ მათშიც საკმაოდ კარგად არის შემონახული ქართველთა რელიგიური მსოფლმხედველობის ზოგიერთი მომენტი, კერძოდ, მაგიზმის ელემენტები, რაც უშუალოდ ოქა-

<sup>1</sup> ქართული ხალხური პოეზია, V, ... 1976, გვ. 262; აგრეთვე, ქართული ხალხური სიტყვიერება (ქრესტომათია), შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათი და შენიშვნები ქს. სიხარულიძის, თბ., სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1970, გვ. 53.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური სიტყვიერება (ქრესტომათია), 1971, გვ. 53.

<sup>3</sup> ზ. თანდილაძე, ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი, „საბჭოთა აქარა“, 1972, გვ. 125.

ხის გამრავლებასთან, მის მომავალ ბედნიერებასთან იყო დაკავშირებული:

სახლი დავდგი ვერხვისაო, —  
საძირკველი ვერცხლისაო,  
აქ დელოფალი მობრძანდა  
ბედნიერი ფეხისაო.

მღერიან დამხედურები და თან პატარძალს ტკბილეულით ეგებებიან. მეორე სიმღერაში კი აღნიშნულია:

ზალო, ბედითაჲ მოგვიხვალ,  
ბედსაჲ მოგვიტან ტერფითა,  
ხელთა ყრმა, ზურგზე აკვანი,  
ზედ ქუდი ათას წლისაო.

ტკბილეულობით დახვედრა სიამტკბილობით ცხოვრების სიმბოლურ გამოხატულებას წარმოადგენდა.

როგორც ტექსტიდან ჩანს, პატარძალი „ხელში ყრმითა და ზურგზე აკვნით“ უნდა მისულიყო ნეფის ოჯახში. რაც მრავალშვილიანობის სურვილის სიმბოლური გამოხატულება იყო. მასაც თავდაპირველად მაგიური ფუნქცია ჰქონდა, ბავშვის კალთაში, ჩასმის წესის ანალოგიური. აქვე აქცენტი გადატანილია პატარძლის ფეხის მაგიურ ძალაზე.

მორწმუნეთა აზრით, ადამიანის ფეხს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, მას თან სდევდა ბედი და უბედობა.

ეს რწმენა იმდენად ძლიერი იყო რომ სპეციალური დღეც კი არსებობდა ფეხადობისა — „ფერხობა“ ანუ მეგრულად „კუჩხა“ — ახალი წლის მეორე დღე. ვინც ამ დღეს პირველი შევიდოდა ამა თუ იმ ოჯახში, მის ფეხზე იყო დამოკიდებული მთელი ოჯახის მომავალი ბედ-იღბალი. აქედან წარმოსდგა თვით საახალწლო სიმღერა „კუჩხი ბედნიერი“.

რადგან პატარძალი უცხო ტომიდან პირველად მოდიოდა ქმრისეულ ოჯახში, ამიტომ ხალხის ღრმა რწმენით, მასაც თავის ტერფით ბედი თუ უბედობა მიჰქონდა მათთან. იგი თუ მარჯვენა ფეხს შედგამდა პირველად სახლის ზღურბლზე, საქმე წაღმა დატრიალდებოდა, თუ მარცხენას — მარცხი და უბედობა არ ასცდებოდათ. ხალხის ეს შეხედულება მკვეთრად გამოვლინდა დამხედურთა სიმღერაში. ისინი თითქოს ერთგვარად ევედრებოდნენ კი-

დღეც პატარძალს: „რძალო, ბედითამც მოგვიხვალო“.

როდესაც ხეფე-დედოფალს ეზოში შეიყვანდნენ, ხალხური ჩვეულების თანახმად, პატარძალს ცხენიდან მანამდე არ ჩამოს-  
ყამდნენ, სანამ სასიამოროსა ან სასიძიას სხვა რომელიმე ნათესა-  
ვისაგან პატარძლის მაყარი ეგრეთწოდებულ „უზანგის საჩუქარს“  
არ მიიღებდა. ამ დროსაც მაყარებში სპეციალურ სიმღერას ასრუ-  
ლებდნენ. აღნიშნული ჩვეულების კვალი ნათლად შემორჩენია  
აჭარულ ყოფასა და ზეპირსიტყვიერებას.

დედოფალი მოგვეყვანო,  
საჩუქარი რა ჰყვანო?  
— მუნიანი, გახვლეკილი თხა ყვანო,<sup>1</sup>

ან:

დედოფალი მოჰყვანო,  
საჩუქარი რა ჰყვანანო?  
ჩიბეში მაქ ჩაუშო  
გამოიყვანეთ ჯამუშო,<sup>1</sup>

აღნიშნავს აჭარელი სახალხო მთქმელი.

როგორც ჩანს, ეს რიტუალი ზოგადქართული გავრცელებისა  
უნდა ყოფილიყო, რადგან მის შესახებ თეიმურაზთანაცაა ნათქვა-  
მი: „არ ჩამოხდების ჯერ ქალი, ის ელის საავეანდესაო“.

ამ ცერემონიალის შემდეგ ხეფე-დედოფალს სახლში შეუძღვე-  
ბოდნენ, კვლავ კერის ან დედაბოძის ირგვლივ შემოატარებდნენ  
მაყრული სიმღერით და შემდეგ მათთვის განკუთვნილ ადგილას  
დასვენდნენ ისევ მაყრულის თქმითა. „შესმენ რა აჭილაკუნედ, —  
წერს აღნიშნულ მომენტთან დაკავშირებით ი. მესხი-გვარამაძე,  
იტყვიან:

ნეტარი ნეფის დედ-მამას,  
გერიტნი უსხედან კერასა,  
თქვეყანას დახარაიან,  
ულოცვენ კარგ ბედ-წერასა.  
თქვენი გამარჯვებისა იყოს, ჯარო დარბაისელო.<sup>2</sup>

1963 წელს მოპოვებული ჩანაწერის მიხედვითაც მესხეთში ამ  
დროს იგივე სიმღერა სრულდებოდა, ოდნავ განსხვავებული ე-

<sup>1</sup> ზ. თანდილაძე, დასახ. შრომა, გვ. 127.

<sup>2</sup> ვ. მაცაბერიძის დასახ. ნაშრომი, გვ. 76 (ხელნაწერი).

რიანტი: „ქორწილი რო დაიწყება და ნეფე-დედოფალი აჯლაკზე დასხდებიან, მაშინ მღერიან:

ნეტა, ნეტის დედასაო,  
ანგელოზი უსხდეს კერასაო,<sup>1</sup>

ქართლსა და სვანეთშიც ამავე მომენტთან ყოფილა დაკავშირებული აღნიშნული ტექსტის შესრულება (რა თქმა უნდა, სვანეთში იგი შემდეგაა შესული).

ეს იყო უკანასკნელი ცერემონიალი, რომლის შემდეგ ნეფის ოჯახში იმართებოდა დიდი ნადიმი „სხუა და სხუა სოფლიურის სიმღერებით და ღიღინებით“. იყო ქალისა და ვაჟის მაყრების შეჯიბრი სიმღერაში, ჯირითსა თუ სროლაში, გამოცანებისა, ზმნეზისა თუ ლექსის თქმაში. ყოველი მხარე ცდილობდა დაეჯაბნა მოწინააღმდეგე. სწორედ ამიტომ იყო, რომ მაყრად წინასწარ არჩეუდნენ ენაწყლიან, მომლხენსა და საერთოდ ყოველ მხრივ ძლიერ პიროვნებას. „ქორწილი ლაშქრობააო“, ნათქვამია და მართლაც ყველა სახის საწესჩვეულებო ცერემონიალშია მონაწილეობის მიღება მაყრისაგან დიდ ძალასა და ენერჯიას მოითხოვდა. დროზე ადრე წასვლა კი სირცხვილად ითვლებოდა.

ზალღამიშვილის ქორწილი  
პიკირს და გამკვირებია,  
საჲი დღე ვიყავ ომშია,  
ისე არ გამკვირებია! —<sup>2</sup>

ეკითხულობთ ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში და ეს სიტყვები აშკარა დადასტურებაა იმისა, თუ რაოდენ მძიმე იყო მაყრის მოვალეობა. აღნიშნული ტექსტი რეალურ ამბავზე შექმნილა და დროთა განმავლობაში თავისი მოტივის გამო მაყრულ ლექსთა რკალში მოქცეულა.

საქორწილო პოეტურ ფოლკლორში ძირითად მოტივად გვევლინება ორი გუნდის პრინციპი, მტრობისა და შერიგების ინსცენირება, რაც ოდესღაც არსებული მოტაცებითი ქორწინების გად-

<sup>1</sup> თსუ-ს ფ. არქ. № 4022, მთქმ. ნ. ტოვაძე. ჩამწ. თ. ქურდოვანიძე.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, მიხ. ჩიქოვანის რედაქტორობით, შესავალი წერილითა და შენიშვნებით, თბ., „მეცნიერება“, 1976, გვ. 260.

მონაშთად არის მიჩნეული სამეცნიერო ლიტერატურაში. ეს მოტივი ბოლო დრომდე ლამაზი სიმბოლიკის სახით შემორჩა საქორწილო ცერემონიალსა და პოეტურ ტექსტებს, განსაკუთრებით შაყრულ ლექს-სიმღერებს, საღალღობო შაირებს, რომელთაც უხვად მიმართავდნენ ქორწილის დროს.

მტრობის გათამაშების სცენასთან არის დაკავშირებული ის წინააღმდეგობანი, რასაც ადგილი ჰქონდა მაყრიონის მგზავრობისას. ამ დროს ქალისა და ვაჟის მაყრები ერთმანეთს ხშირ-ხშირად ეხუმრებოდნენ ხოლმე:

ხიდქვეშ ქალის მაყრები  
ხიდზე ვაჟის მაყრებიო!<sup>1</sup>

იგივე შომენტთან არის დაკავშირებული ეთნოგრაფთა მიერ არა ერთგზის აღწერილი ნეფისა თუ მისი თანასოფლელების „დაწიოკების“ ინსცენირება, რაც ქათმებისა თუ სხვა პირუტყვთა გაწყვეტაში გამოიხატებოდა; „ნეფის გვირგვინის ტალახში ამოსვრა ქალის მაყრების მიერ“ და სხვა.

მაგრამ ყველაზე მეტად ეს მოტივი უშუალოდ ლხინის დროს შეიმჩნეოდა:

ეშმაკთა და ქაჩათა  
კახეთს წავედი მაყრათა,  
რაც მასმიეს და მავშიეს,  
ამამადინეს შხამათა“, —<sup>2</sup>

ამბობს დამწუხრებული მაყარი.

როგორც ჩანს, არეუ-დარევა და ჩხუბი თანდათანობით იმდენად დამახასიათებელი გამხდარა საქორწილო ლხინისათვის, რომ უამისობა თითქმის მექორწინეთა გაკვირვებასაც კი იწვევდა:

ისე გადავჩით მაყრები  
არავინ ჩაგვკრა თავშია,  
ეს ჩვენი მელვინეები  
ცოტა იწვევენ ქრთამშია,<sup>3</sup>

ნათქვამია ერთ-ერთ მაყრულ ლექსში.

<sup>1</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ხალხური პოეზია (ექსკურსიები), თბ., 1961, გვ. 392.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, 1976, გვ. 262.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 263.

მაყრის მძიმე მოვალეობაზე მიუთითებს აგრეთვე ხალხური პოეზიის სსვა ნიმუშიც, სადაც ვკითხულობთ:

აგრე მითხრა მამაჩემმა:  
მაყრად ნუ წახვალ ხცისსაო,  
ამაყი ხალხი არიან,  
დაგამწარებენ ლხინსაო.<sup>1</sup>

როგორც აღვნიშნეთ, ორი გუნდის პრინციპი მთელ საქორწილო ცერემონიალს გასდევს. იგი განსაკუთრებით კარგად არის გამოკვეთილი მაყრულ შაირებში, რომელთათვისაც დამახასიათებელია მხიარული განწყობილება, შეხუმრება, რომელიც ზოგჯერ მცირე იუმორშიაც კი გადადის, მაგრამ არა წრეს გადასულ იუმორში; ყველაფერს მაინც ზომიერების ელფერი დაჰკრავს. ეხუმრებიან მდადეს, ეჯიფეს, ხელისმოქიდეს, ზოგჯერ თამადასაც გადასწვდებიან. სასიძოს მაყრები მოსვენებას არ აძლევენ მდადეს. ისინი არც დედოფალს „ინდობენ“ ხშირად, თუმცა ამ დღეს დედოფალი განსაკუთრებულ მოკრძალებასა და პატივისცემას იმსახურებს. ამ დროს არც პატარძლის მაყრები რჩებიან ვალში. ისინი ყოველმხრივ ცდილობენ საკადრისი პასუხი გასცენ ნეფისიანებს. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ისეთი მაყრულის ნიმუშები, როგორცაა: „პოი, მდადეო, მდადეო“, „ქორწილის გამხარებელო“, „მდადეს ქათმის საბუღარშია“, „ქორწილია და მზადობა“, „დედოფალი სჯობს ნეფესაო“, „ღმერთო, ნუ იქამ ჩვენშია“, „დაშლილთა ფეტვის მარცვალთა“, „ჩვენი ნეფის მაყრებიო“ და სხვ.<sup>2</sup>

სალაღობო მაყრულების გარდა, ქორწილს ამშვენებდა სუფრული მაყრულები. სუფრული მაყრულის შესრულების ტრადიცია საუკუნეთა სიღრმეში იკარგება. საერთოდ, პურის ჭამის დროს მხიარული სუფრული სიმღერების წარმოთქმა ქართველებს ძველთაგანვე ჩვეულებად ჰქონდათ. მეფე არჩილ V-ს ამ ჩვეულების აღმოფხვრა და მათ ნაცვლად სასულიერო საგალობლების შემო-

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 265.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 265-267. ასევე იხილეთ: ხალხური სიტყვიერება III, ხალხური ლექსები თ. რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი, თბ., 1953, გვ. 205-207.

ლებაც კი უცდია, მაგრამ, როგორც შემდეგდროინდელი ისტორიკოსების თხზულებებიდან ჩანს, მისი ცდა ამოა გამოძვარა.<sup>1</sup>

რაც შეეხება წმინდა, ტრადიციულად დამკვიდრებულ სუფრულ მაცრულებს, მათ რიცხვში უნდა დავასახელოთ საყოველთაოდ ცნობილი „მრავალუამიერ“, „ჩაკრულო“, „სუფრული“, „გვარის სიმღერა“, „სმური“, „თასზე სამღერი“ და სხვ.<sup>2</sup>

სუფრული მაცრულები ხასიათდება სიცოცხლით აღსავსე სიმხიარულითა და ამასთან ზოგიერთი მათგანი წარმოადგენს სიმღერა-სადღეგრძელოს (მაგ., „გვარის სიმღერა“). უმეტესი მათგანი კუპლეტური აგებულებისაა, მსნე, ფიცხი შინაარსისაა. სუფრულ მაცრულებში ზოგჯერ განსაკუთრებით მკვეთრად არის გადმოცემული სასიძოსა და საპატარძლოს ქება, ვაჟისა და ქალის მაცრუების ქება-გაკიცხვა. სუფრულ მაცრულებში ყურადღება ძირითადად გადატანილია სუფრის სიუბეგზე. ლექსებში გაკიცხულია პურძვირი და „სუფრა ცარიელი“ მასპინძელი. საკმარისი იყო სუფრას რაიმე შემოკლებოდა, რომ გაისმოდა მაცრუების შეძახილი.

მასპინძელო, რას უყურებ,  
სუფრა ცარიელიაო,

ან:

მოგვიხადე წითელ ღვინოს,  
ყელი ჩავვიმაჰრიანე!..

ასევე აქებდნენ კარგ მასპინძელსაც:

მასპინძელ კარგა გემასპინძლობს,  
გულითა მხიარულითა,  
მწეანე ქოშები გაცვიითა  
სუფრაზე სიარულითა,  
წითელი ქვეერი მოხადა  
დაგვიხვდა სიყვარულითა.

საკმარისი იყო მექორწილეთ ოდნავ არამხიარული განწყობილება დაუფლებოდა, რომ იმწამსვე წამოიწყებდნენ:

რად არა ლხინობ, დარბაზო,  
დარბაისლობით სავსეო?

<sup>1</sup> ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, გვ. 276.

<sup>2</sup> შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, ნაწ. II, თბილისი 1956, გვ. 117.



მაგრამ ყველაზე წინა პლანზე მაინც დალოცვა-სადღეგრძელოები იყო წამოწეული.

ბ. დალოცვა-სადღეგრძელოები. საქორწილო დალოცვა-სადღეგრძელოებმა დროთა მსვლელობაში ძალიან მყარი სახე მიიღო და ამგვარად ჩამოყალიბებული დამკვიდრდა საქორწილო პოეზიაში. თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ ისინი საქორწილო პოეზიის მეტად თავისებურ და საინტერესო უბანს წარმოადგენს, რომლებიც გამოირჩევიან თავისი ფუნქციითა და მხატვრული სპეციფიურობით.

მაყრულებისაგან განსხვავებით, დალოცვა-სადღეგრძელოებს ძირითადად სუფრაზე წარმოთქვამდნენ, გარდა ზოგიერთი დალოცვისა, რომელიც უშუალოდ ნეფე-დედოფალს შეეხებოდა.

პირველი სადღეგრძელო ნეფე-დედოფალს ეკუთვნოდა. მათ სახალხო მთქმელები იდეალიზებურად გვიხატავენ; ხაზს უსვამენ როგორც პატარძლის ხასიათს, მოკრძალებას, შრომისმოყვარეობას, გარეგნულ შშვენებას, ასევე ხოტბას ასხამენ ნეფის თვალტანადობას, ვაჟყაცობას, ზრდილობას, ენაწყლიანობას.

საქებარი პირნი ამავე დროს არიან უნარიანი და იღბლიანი ყველა შეკრებილთა თვალთ; ამიტომ საერთო შეფასება და საერთო აღფრთოვანება განუყრელად უერთდება მათი დადებითი თვისებებისა და თითქოსდა არსებული სიმდიდრის აღწერას.

ნეფე-დედოფალთა დამლოცველად, პირველ ყოვლისა, ღვთიური არსებები გვევლინებიან, განსაკუთრებით წარმართული ღვთაებები — ლაშარის ჭვარი, და გიორგი მუხის ანგელოზი, რომელთაც შემდგომ საფესურზე წმინდა გიორგი და ქრისტე ღმერთი შენაცვლებიან: „ღიდება შენდა, გიორგი მუხის ანგელოზო, — ვკითხულობთ ფშაური ხევისბერის დალოცვის ტექსტში, რომელსაც რიტმული პროზის სახე აქვს და მტკიცედ შემუშავებულ სტრუქტურას ემყარება, — ლაშარის ჭვარო, თამარ დედოფალო, გიორგი მუხის ანგელოზი გწყალობდეთ ერთგან შეყრილ ახალ ყოილთა (იტყვის სასძლოსა და სანეფოს სახელს). ერთურთს შაბერდეს, ერთ სასთაულზე დააბერნეს, ქნეს ეტლიან-ბეტლიანი და ბედით დოვლათიანი, გიორგი მუხის ანგელოზო, ქალის პატრონს დღეს ქალის ქორწილი აქვს, ხვალ ვაჟის მიეც; ვაჟის პატრონს ვაჟის ქორწილს ნუ შოუშლი, დაიცავით, დაიფარეთ ლალის მტრისაგან და მწარე სიკვდილისაგან, უმატეთ ამათ სახლის ღონესა, კაცსა

კაცრიელობასა და აგრემც გაემარჯვება თქვენს ხმალსა, თქვენს ძალასა და სამართალსა“.<sup>1</sup>

მოგვეპოვება ამ ტექსტთან შინაარობრივად ძალიან ახლოს მდგომი (სხვადასხვა კუთხეში ფიქსირებული) პოეტური ნიმუშებიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ამ შემთხვევაში წარმართული ღვთაებები ცალ-ცალკე კი არ იხსენიებიან, არამედ ზოგადად, თანაც ჭერ თვით ღვთისშვილების მიმართ წარმოთქვამენ ლოცვას, ხოლო შემდგომ მათვე შესთხოვენ „ახალყოილთა“ დალოცვასა და ბედ-დოვლათიანობას. მაგალითისათვის მოვიტანთ ნათაძის ჩაწერილ ტექსტს:

დიდება და გამარჯვება მახსენდეს  
ნადიდებ, ნახსენებ ღვთის შვილებსა.  
იმათ დაელათამც დაელოცება.  
წალმართ-წალმართის პატრონსა,  
წალმართი წალმა წაუყუანოს.  
ერთად შეყრილი ახალყოილნი  
ერთმანეთს შეუბერნეს,  
ერთ სასთაულზე დაუბერნეს,  
ქნეს ეტლიან-ბეტლიანი,  
ბედიან დოვლათიანი.  
სამჭერ ქალიანი,  
ცხრაჭერ ვაჟიანი,  
ვაჟით ვაჟიანი!  
ვაჟის მაყრებო,  
ვაჟის მაყრობა ნუ მოგიშალოსთ.  
ქალის მაყრებო,  
ხვალ ძმის მაყრებშიაც იქნებითო,  
მდადევე, დედოფალ გაგიხაროს.  
ეჩიბო, შენ ნეტეს გაუმარჯოს.<sup>2</sup>

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მოგვიანო პერიოდში ჩაწერილ ზოგიერთ ტექსტს ან მთლიანი ქრისტიანიზაცია განუცდია, ან ორ რწმენიანობის ბეჭედი აზის. ამ შემთხვევაში, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, წარმართული ღვთაებების ნაცვლად ახალდაქორწინებულთა დამლოცველად და მათი ქორწინების „ბეჭდის დამდებად“ ქრისტე ღმერთი და წმინდა გიორგი გვევლინება.

<sup>1</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, მიხ. ჩიქოვანის შესავალი წერილითა, რედაქტორობითა და შენიშვნებით, თბ., „მეცნიერება“, 1976, გვ. 529.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, გვ. 284.

წმ. გიორგის მრავალსახეობა და მისი ფუნქცია შესანიშნავად არის წარმოდგენილი ნეფე-დედოფლისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ დალოცვის ნიმუშში:

პირმა დაგლოცოთ ლეთისამა,  
ნაწილმა ბარძიშისამა  
ატოცის წმინდა გიორგი შეგეწიოთ,  
ძლიერი არის მის მადლმა.  
სარკის წმინდა გიორგი გწყალობდეთ,  
საციციანოს მთისამა,  
გორის ჯვრის წმინდა გიორგი გწყალობდეთ,  
გადმომცქერალი მტკერისამა,  
გწყალობდეთ გერის წმინდა გიორგი —  
ნაქები ოსეთისამა,  
გაცოცხლოთ და გადღეგრძელოთ  
პური, ღვინო დაგიძველოთ<sup>1</sup> და ა. შ.

როგორც ვხედავთ, ტექსტს კუთხური დალოცვის სახე მიუღია, კერძოდ, 'შუა ქართლის მხარისა. მასში ნახსენებია ატოცის წმ. გიორგი, საციციანოს მთის ხარკის წმინდა გიორგი, „მტკვარს გადმომცქერალი“ გორის ჯვრის წმინდა გიორგი; ასევე მოხსენიებულია გერის წმინდა გიორგი. ყველა ესენი ისტორიულად როგორც წარმართული, ასევე ქრისტიანობის დროინდელი ძლიერი წამყვანი ღვთაებებია.

ამავე ტექსტის მოხეურ ვარიანტში კი ვკითხულობთ:

პირმა დაგლოცოთ ლეთისამა,  
ნაწილმა ბარძიშისამა,  
აქ — ალავერდის ლეთისამა,  
ქალაქი — სიონისამა,  
მცხეთაში — სვეტიცხოველმა,  
გადმამცქერალმა მტკერისამა.  
შაგ ლუდის ყველაწმინდამა,  
ხატებმა ლომისისამა;  
შა კობის წმინდა გივარგიმ,  
პატრონმა დიდის მთისამა;

<sup>1</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, გვ. 276; აგრეთვე საკუთარი კოლექცია, მთქმელი ანანო ქალიაშვილი, ქართლი, სოფ. ქვიშხეთი, 1974.

გერგეტჩი წმინდა სამებაშ  
მალა შამცქერმა ღვთისამა.  
ივანე ნათლისმცემელმა,  
პატრონმა ბაღულებსამა.<sup>1</sup>

აღნიშნული ტექსტი და მისი ვარიანტები, რომლებიც სხვადასხვა კუთხეშია ჩაწერილი, ნათელ დადასტურებას წარმოადგენს იმისას, თუ როგორ ლოკალიზდებოდა ესა თუ ის ტექსტი ცალკეულ მხარეთა მიხედვით.

ზოგჯერ მხოლოდ ნეფეს მიმართავდნენ სახოტბო სიმღერით, რასაც ხეფში „სმურის შაძრახვას“ უწოდებდნენ. ამ შემთხვევაში სმურის ტექსტს სუფრის ხელმძღვანელი იწყებდა, შემდეგ მის ხატქვამს სხვებიც იმეორებდნენ და ასე გრძელდებოდა ტექსტის დასრულებამდე. ლექსის ხასიათს ძირითადად ტონს აძლევდა პიროვნების (ნეფის) დამსახურება და ავტორიტეტი.

გარდა ნეფისა, მოხუცები ხშირად ახალგაზრდებსაც სმურს ეტყოდნენ, ხოლმე.

როგორც ვიცით, გვაროვნული წყობილების ყველაზე ზედნაშენური კატეგორია — რწმენა, მორალი, იურისპრუდენცია — დაფუძნებული იყო გვარის პატივისცემასა და დაცვაზე. გვარის უფროსი ყველაზე პატივსაცემ პიროვნებას წარმოადგენდა.

გვარის კულტმა თავისი გამოხატულება პოვა დალოცვა-სადღეგრძელოებშიც. მაგ., ხევსურეთის სამი ძირითადი გვარის — არაბულის, ჭინკარაულისა და გოგოჭურის სადიდებლად, როგორც მუსიკათმცოდნე გრ. ჩხიკვაძე აღნიშნავს, — არსებობს სიმღერა რომელსაც „გვარის სიმღერა“ ეწოდება.<sup>2</sup> ამ სიმღერებში მოთხრობილი იყო გვარის შესახებ, ცალკეული გმირებისა და საზოგადოდ გმირობის შესახებ, რა თქმა უნდა, თავისი გარკვეული მორალის თვალთახედვით;

ასევე სპეციალური სასმისი იცლებოდა გარდაცვლილ ახლობელთა პატივსაცემად.

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქივი, № 3356, მთქმ. გ. კობიაშვილი, ჩამწ. მ. ბუჩუკური, 1965.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური სიმღერა, სამ ტომად, ტ. I, რედ. შემდგ. გრ. ჩხიკვაძე, შესავალი წერილი, თბ., 1950, გვ. 18.

ყოველივე ამის შემდეგ აღლეგრძელებდნენ ქალ-ვაჟის მშობლებს, მახლობლებს, ეჭიფეს, მაყრებს, სტუმარსა და „გარეთ გასულებს“.

ია, დიდება ღმერთსა,  
თასი ვიგლე ზელსა,  
მოდო ყველას გაუმარჯოს —  
სტუმარს, მასპინძელსა,  
შინაურსა, გარეულსა,  
კარის მეზობელსა, —

ეკითხულობთ ერთ-ერთ დალოცვის ტექსტში.

ზოგჯერ სადლეგრძელოს, მაგალითად, მშობლებისას, კვლავ სმურით აბოლოებდნენ ხოლმე.

ზოგიერთი სადლეგრძელოს წარმოშობა, როგორც ჩანს. უშუალოდ სოციალურმა ყოფამ განაპირობა. რადგან ეკონომიკურ მდგომარეობას გახსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ახალდაქორწინებულთათვის, ამიტომაც, რიგ დალოცვის ტექსტებში აქცენტი პირდაპირ შატერიალურ პირობებზეა გადატანილი: ახალდაქორწინებულთ უსურვებენ სახსანავ-სათეს მინდორს უდიდესს, შვიდ გუთანს შებმულს, ასოც საძნე ურემს, შვიდ ფარა ცხვარს და ა. შ. ამგვარი ტექსტების წარმოქმნა ძირითადად ხალხის დაბალ ფენაში, განსაკუთრებით ღარიბთა წრეშია სავარაუდო, მითუმეტეს იმ პერიოდში, როდესაც ღრმად სწამდათ სიტყვის მაგიური ძალა:

დიღმის მინდორი მოგეცეს,  
სახსანავ-სათესაუად კმარა;  
შვიდი გუთანი შეგებას,  
იყავ არც ამის აშარა;  
ასოცი საძნე ურმითა  
ზედ კარზედ აგედოს ღალა,  
შვიდი ფარა ცხვარი მოგეცეს,  
ესეც სათვალაუად კმარა!<sup>1</sup>

შატერიალური უზრუნველყოფის — ბედნიერების, ხეავრიელობისა და აგრეთვე ოჯახის გამრავლების სურვილმა საქორწილო რიტუალს დაუკავშირა ისეთი პოეტური ნიმუშები, რომელთაც თა-

<sup>1</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, გვ. 285.

ვისი წარმოშობით არაფერი ჰქონდათ საერთო ქორწილთან და ზოგად დალოცვის (გვალვისა თუ ახალწლის დროს წარმოთქვამდნენ) ტექსტებს განეკუთვნებოდნენ; მაგალითად:

ღმართმა ისე აგაშენოთ,  
როგორც შიოს მარანიო...

ან:

შემოვდგი ფეხი  
გწყალობდეთ ღმერთო,  
ათი შეილითა —  
აკენის ძირითა,  
ძილით მშვიდითა,  
ღლეთა მშვიდითა,

რომელიც შესაძლოა თავდაპირველად მხოლოდ საახალწლო, კერძოდ „ფერხობის“ დღეს წარმოსათქმელ ლოცვას წარმოადგენდა.

ასევე საქორწილო ცერემონიალს დაკავშირებია ძილის წინ შესასრულებელი ლოცვის ტექსტი „დავწვები, დამეძინება“. ურნალ „СМОНІК“-ის 1894 წლის № 19-ში მოთავსებული წერილის მიხედვით, როდესაც ნეფე-დედოფალს სპეციალურად განეკუთვნილი ოთახისაკენ — „სანთობოსაკენ“ წაიყვანდნენ, მათ წინ მიუძღოდა მღაღე, რომელიც პირველად პატარძალს შეიყვანდა ოთახში, ტანთ გახდიდა და წარმოთქვამდა შემდეგ ლოცვას:

დასწვება, დაეძინება,  
პირჯვარი დაეწერება,  
ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოზი  
თავ-ფეხით-დაესვენება,  
ჯვარი სწყალობს, ჯვარცმული  
ვერას აკლებს მაცდური.

ამ სიტყვებით პატარძალს საწოლში ჩააწვენდა, სინათლეს ჩააქრობდა და მხოლოდ ამის შემდეგ ეპატყებოდა ნეფეს ოთახში შესასვლელად.

როგორც ვხედავთ, სამივე შემთხვევაში ლექსების საქორწილო რეპერტუარში მოქცევა ერთგვარად განაპირობა ხალხის რელიგიურმა მსოფლმხედველობამ, კერძოდ, მაგიზმის ღრმა რწმენამ. მაშასადამე, სწამდათ რა სიტყვის მაგიური ძალა, ცდილობდნენ თავიანთი დალოცვით ბედნიერება მოეტანათ ახალი ოჯახი-

სათვის, ან პირიქით, წყევლითა და მუქარით აეცდინათ ისინი უბედურებისა და ავი თვალისაგან. ამიტომ ექვგარეშეა, დალოცვა-სადლოცობების თავდაპირველი მაგიური მნიშვნელობა, პითუმეტეს, რომ მათში შეინიშნება მიმბაძველობითი თუ პროფილაქტიკური მაგიზმის ელემენტები, რომლებიც მსა ფორმულებად გვხვდება საერთოდ საწესჩვეულებო პოეზიაში. ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს საქორწილო დალოცვა-სადღეგრძელოებშიც. თუ ერთი მხრივ ვკითხულობთ:

ნეფე, ლმერთმა გაღღეგრძელოს,  
მოგცემოდეს ბედი კარგი,  
წყვილი ვაჟიშვილი მოგცეს,  
:არ გქონოდეს გულში დარდი...

ან:

...ბევრი ხნა და ბევრი სთესო  
არ გქონოდეს გულში დარდი,  
ძარჯენის გაკემულობა.  
პირზედ მოგდიოდეს ვარდი,  
სამოთხისა კლიტე გქონდეს  
ქვეყნის სანატრელი ფანდი,

მეორე მხრივ მკაცრად გაისმის:

ოჯახობა დაუქციე  
ჩენი ნეფის მტერსა,  
იმათი ცხვარი და ღორი  
დააკმიე მგელსა,

ან:

დედოფალო გიხდება  
ლერწამ ტანზე ალია;  
ვინც შენ ბედი დაგიწყვიოს  
წმოვარდეს თვალია  
და ა. შ.

დალოცვა-სადღეგრძელოების ციკლში შესულა ზოგიერთი საისტორიო-საგმირო ხასიათის ლექსიც. მათ დღესაც იგივე შინაარსი შერჩენიან, მაგრამ საკმარისი აღმოჩნდა, რომ ტექსტს დასასრულში მიმატებოდა ქორწინების გამომხატველი თუნდაც ერთი ტაეპი, რომ მას ახალი გააზრება შეეძინა და მთლიანად საქორწი-

ლო პოეზიის რკალში მოქცეულიყო. ამის საუკეთესო დადასტურებას წარმოადგენს „მეჯვარის დალოცვა“ და „ჩაზხედეთ ეროვნელებსა“.

საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ორივე ტექსტს:

### მეჯვარის დალოცვა

მეფე ილოცება  
ლეთის პირით დაილოცება  
დიდება ღმერთსა,  
ამოწყვეტა ლეკთა,  
უამი ხორასნელთა,  
მათი ჯარი, ბელადები  
გარდაცვივდეს კლდესა,  
ავი კაცი და მოქმედი  
დაილუპნენ ბნელთა,  
ამხანაგის მოლაღატეს  
მიეცეს დიდ სენთა,  
ღმერთო, შენი გამარჯვება  
მიეც თავადელთა,  
ქართლ-კახეთის აზნაურთა  
აძლევიან მტერთა.  
ქირნახულის მოსავალი  
მიუმატე გლეხთა,  
ეჭიფე, შენს ნეფეს გაუმარჯოს!¹

### ჩაზხედეთ ეროვნელებსა

ჩაზხედეთ ეროვნელებსა  
კარავი კარავს უმბია,  
მაგ ამირანის კარავსა,  
თავს ირმის ტყავი ჰხურია.  
მშვიდობა და დღეგრძელობა  
ჩარიგებულნო ჯარზედა,  
გაუმარჯვნია მეფესა  
ბაზალეთისა ჯბაზედა:  
ხარი მაუკლავს ირემი,  
გავა გაუღვე მხარზედა;  
მშვიდობა და დღეგრძელობა,  
მაყრებო, ესე თქვენზედა!

¹ მთქ. ნინო ვაჩნაძე, ს. ბაკურციხე, კახეთი, ჩამწ. პ. უმიკაშვილი, 1875; აგრეთვე, ქართული ხალხური პოეზია V, ... გვ. 281.

² თსუ-ს ფ. არქივი № 3355 მთქმ. გ. კობიაშვილი, ჩამწ. მ. ბუჩუკური, 1965.



ეს უკანასკნელი აგრეთვე შესანიშნავი ნიმუშია კონტამინაციისა.

უძველესი დროიდან გვარის, შთამომავლობის გაგრძელება აუცილებელ მოვალეობაზე ითვლებოდა თინათული ქალისა თუ მამაკაცისათვის (ძველ რომში, ძველ საბერძნეთში სპეციალური კანონიც კი არსებობდა, რომელიც ყველა მოზრდილ ადამიანს ავალდებულებდა შვილების ყოლას); ამიტომ მორწმუნე ადამიანი, ჯერ კიდევ ოდითგან ათასგვარ მაგიურ საშუალებას მიმართავდა, რომ უშიგლოდ არ გადაშენებულიყო. განსაკუთრებით დიდი ბედნიერება იყო ვაჟის დაბადება, რადგან გვარის გამგრძელებლად მხოლოდ ის ითვლებოდა.

ჩვენ ვაჟი დაგვადებია,  
ძსევ. შინ შეშოდიო,  
ღუშმანსა ქალი ჰგონია  
მზევე შინ შეშოდიო,

აღნიშნულია ერთ-ერთ საძებრო სიმღერაში და განა იგივე თვალსაზრისი არ არის გადმოცემული დალოცვა-სადღეგრძელოებში, სადაც განსაკუთრებული სურვილია გამოხატული ვაჟის შექენისა:

წყვილი ვაჟიშვილი გაყავდეს  
საგაისო წელსა...

ან:

ღმერთმა მაგ ქალს შეგაბეროს,  
მოგცემოდეს ხუთი ვაჟი  
და სხვ.

დალოცვა-სადღეგრძელოებთან დაკავშირებით ქს. სიხარულიძე შენიშნავს „სმურები და სადღეგრძელოები თანდათან დავიწყებას ეძლევაო“ და იქვე დასძენს: „ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში სადღეგრძელოს ტექსტი მისმა ჩამწერმა თუ რედაქტორმა ასე დაასათურა: — მეფე-დედოფლის ჩვეულებრივი დალოცვა უწინდელს დროში“.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ქს. სიხარულიძე, საქორწილო პოეზია, წიგნში; „ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება (ავტ. კოლექტივი), თბ., საქ. მეც. აკად. გამ-ბა, 1960, გვ. 277.

ახლადმოპოვებული ტექსტების გადასინჯვამ მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ დალოცვა-სადღევრძელოებს ტრადიციულად საკმაოდ ძყარი ტექსტები გააჩნდათ. რომელნიც გარკვეული დროის შემდეგ ძართლაც აღარ განვიძარებულან და ჩვენამდე ან იმ ძველი, მტკიცე ფორმით მოულწევიათ, ან საკმაოდ დაკნინებულან. ზოგიერთ მათგანს, დროთა მსვლელობაში, სახუმარო-სალაღობო ხასიათიც კი მიუღია. მათ რიცხვს განეკუთვნება ზოგიერთი მესტირული დალოცვა, როგორიცაა:

ნეფე, ღმერთმა გაღღევრძელოს,  
ღედოფალო, შენცა;  
თქვენ ქვევიდან ქალი რო ზის,  
თვალი უგავს მწყერსა,  
ცოტა ხანს კარში გამომყვეს  
თუ კი შაიძლებსა.

ან:

პატარძალო, გაღღევრძელებ,  
მართა გქვია თუ მარია;  
სუყველა შენ ვენაცვალოს,  
საეა კაპასი ქალია.

საქორწილო ლექს-სიმღერები მეტად საინტერესოა პოეტიკის თვალსაზრისით. უმეტესად ისინი წარმოადგენენ ხოტბას და ძირითადად აქვთ მიმართვითი ფორმა. მექორწილენი ლაპარაკობენ მრავლობითი რიცხვით — „ჩვენ“, „თქვენ“ და ძირითადად დამსწრეთა საერთო, ზოგად აზრს გამოხატავენ; მაგალითად: „მოვდივართ. მოგვიხარია“, „ჩვენს ნეფეს უნადირნია“, „ნეფეო, ჩვენი მზე ხარო“, „ვაჟია ჩვენი ძმისწული“ და სხვ. ასევე ზოგადი აზრია გამოხატული პატარძლის შესამკობ სიტყვებშიაც. ამგვარ ტექსტებს უმეტესად აღწერილობითი ხასიათი აქვთ, მაგრამ არა ინდივიდუალური, არამედ ტიპური. გარეგანი სახის აღწერა, ძირითადად, გარკვეული დეტალების ასახვაზეა აგებული. ყველაზე დამახასიათებელი დეტალი ამ მხრივ გახლავთ პატარძლის თმისა და თვალ-წარბის აღწერა ან ნეფის საერთო თვალტანადობისა და ვაჟკაცობის შექება. სახალხო მთქმელები მათ შესამკობად ხშირად მიმართავენ ეპითეტებს, შედარებებს: პატარძალი — ტანად ალვაა, ვარდი კოკობი, წითელი პეპელა, ამომავალი მზე, შუქურ-

ვარსკვლავი; მას მკლავები ვარდის შტოს მიუგავს, თანაც იმდენად მშვენიერია, რომ მისი სილამაზე, ქვეყანას გააწვილებსა“.

ნეფე კი უმეტესწილად მზესთან, მთვარესთან, ანგელოზებთან არის შეპირისპირებული.

ხშირად გვხვდება ასეთი შედარებებიც:

გაიხარეთ და გამჩაყდით, როგორც აბრამი და სარა

ან:

შეაბერლით ერთმანეთს როგორც მზე და როგორც მთვარე

მაგრამ ყველაზე მეტად ყურადსაღებია, საქორწილო ლექს-სიმღერების სიმბოლიკა. თავდაპირველად თითოეულ სიტყვას ხალხის მსოფლმხედველობა, მათი რწმენა-წარმოდგენები განსაზღვრავდა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მან თავდაპირველი მნიშვნელობა დაკარგა, ლაძაზი სიმბოლიკის სახით შემორჩა პოეტურ ფოლკლორს.

ასეთთა რიცხვს განეკუთვნება, მაგალითად, პატარძლისა და ნეფისადმი ხახმარი ეპითეტები, შედარებანი და მთელი რიგი ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, რომელთაც უხვად ვხვდებით საქორწილო პოეზიაში.

ძველი რწმენის თანახმად, ავი სულები განსაკუთრებით ემტერებოდნენ ახალდაქორწინებულებს, უმეტესად — პატარძალს. ამიტომ ხალხი მრავალ ტაბუირებულ და მაგიურ მოქმედებას მიმართავდა, რათა დაეცვა ისინი ავ თვალთა და ბოროტ სულთაგან. ტაბუირებული იყო ნეფისა და დედოფლის სახელიც. მათი პირდაპირ ხსენება არ შეიძლებოდა. შესაძლოა, სწორედ ამ თვალსაზრისმა განაპირობა თავდაპირველად პატარძლის ხონხის, პეპელას, მტრედისა თუ სხვათა სახელით, ხოლო ნეფის — მონადირის, მტრედის, მამალი ხონხის სახით მოხსენიება. ეს სახელები კი, როგორც ვხედავთ, შემდგომში იქცა მათ მუდმივ ეპითეტებად.

მსგავსი პოეტური სახეებით განსაკუთრებით მდიდარია რუსული საქორწილო პოეზია, სადაც თვით შუამავალიც კი არ იხსენიება პირდაპირი მნიშვნელობით. იგი უმეტესად ვაჟართანაა შეპირისპირებული. მაჰანკლის ვაჟართან შედარების მაგალითს ქართულ საქორწილო პოეზიაშიც ვხვდებით, სადაც ვკითხულობთ:

ცისა ვხენი მოგი გენდა და ხელმანდულეზა,  
ჰერი ეყო!

ვაჟარ შიგან და ვაჟარ ჩიტი რას ქართულეზა...<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, დასახ. შრომა, გვ. 267.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, დოვლათიანობისა და სიმდიდრის სიმბოლოა ნახშირი სადღეგრძელოებში გამოთქმა „შიოს მარანი“.

მაგრამ ჩვენი ყურადღება განსაკუთრებით მიიქცია პოეტურმა ტექსტებმა, რომლებიც უმეტესად „გვირგვინის დალოცვის“ ან „გვირგვინის ძილოცვის“ სახელითაა ცნობილი თითქმის მთელს საქართველოში. მოვიტანთ ერთ-ერთ ვარიანტს:

გისარის ვარდი შეყრისა,  
ღმერთმა ნუ მოგიწყინოსა,  
გვერდს გიზის შექურ-ვარსკვლავი,  
ქვეყანას გააწბილებსა,  
გვირგვინი წალმა, კეთილად,  
ბედნიერ მოგახდინოსა.<sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, მოტანილ ნიმუშში აქცენტი გვირგვინის დალოცვაზეა გადატანილი.

აღსანიშნავია, რომ ქორწილის დროს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა გვირგვინის კურთხევას. გვირგვინის დადგმა თავზე იყო სიმბოლო რაიმე საქმის დასრულებისა, აქედან ტერმინი — „დაგვირგვინება“.<sup>2</sup>

ჩვენ ძალიან შორს წაგვიყვანს განსაზღვრა იმისა, თუ საიდან მომდინარეობს ეს ჩვეულება; აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ იგი ძველად ძალიან გავრცელებული იყო საბერძნეთსა და რომში.<sup>3</sup>

მაგრამ უფრო ადრე, პირველყოფილ ხალხებში მას სულ სხვა დანიშნულება ჰქონდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დედობის მოსურნე ქალი, ბავშვის შეძენის მიზნით, თავზე იდებდა ყვავილებს ან მისგან დაწხულ გვირგვინს, დარწმუნებული, რომ მიზანს ეწეოდა, რადგან მცენარის სული მის სხეულში გადავიდოდა.

შემდგომში გვირგვინი იქცა ღირსების მაჩვენებლად; მას თავზე ადგამდნენ ღმერთების ქანდაკებებს, ქურუმებს, მეფეებს დღესასწაულების. საგანგებო წვეულებებისა თუ ნადიმების დროს.

ბოლოს ეს წესი ქრისტიანულმა რელიგიამ ქორწილის დროსაც

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკლორული არქ. № 4885, ჩამწ. ქ. ბურჯანაძე, ობია, 1946.

<sup>2</sup> В. Иванов, Жизнь рождает новые обряды, Минск, 1964, стр. 81-82.

<sup>3</sup> Дм. Александров, Разговоры по душам, гл.: О венчании, 1961, ст. 8.

დაამკვიდრა და ჯვრისწერისას გვირგვინის დადგმა შემოიღო, რადგან ეკლესიას შესაუღლებელი ქალ-ვაჟი წარმოდგენილი ჰყავდა, როგორც „უბიწონი, მძლეველნი თავიანთ ხორციულ მოთხოვნისებათა“. სწორედ ამავე მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი იგი ზემოთ დასახელებულ ტექსტშიც.

სიმბოლიკის თვალსაზრისით ასევე საინტერესოა დალოცვისადღეგრძელოებში ნახმარი გამოთქმები

ნეფეო, შენსა გვირგვინსა  
ოთხკუთხივ ჯვარი სწერია...

ან:

ნეფეო შენსა გვირგვინსა,  
ღვთისაგან ჯვარი სწერია.

როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში გვირგვინის ჯვრით დალოცვასთან გვაქვს საქმე. რას უნდა ნიშნავდეს ყოველივე ეს?

აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ უძველესი დროიდან, წარმართობის ხანაში, ჯვარი წარმოადგენდა სიცოცხლისა და უკვდავების ემბლემას. ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა იგი ძველ ეგვიპტეშიც, სადაც მთავარი ღმერთები ჯვრით ხელში გამოისახებოდნენ.<sup>1</sup>

აქვე ყურადსაღებია, რომ ძველ ეგვიპტურ რელიგიაში ჯვარმა სხვა თვისებაც შეიძინა — იგი ოზირისის ბოდის (სიცოცხლის ხის) ატრიბუტს წარმოადგენდა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჯვარი, რომელზედაც ჰრისტე გააკრეს, ჰრისტიანულ რელიგიაშიც მიჩნეულია „სიცოცხლის ხედ“, მაშინ ადვილად დავრწმუნდებით, ხალხურ ლექსში აღნიშნულ ჯვრით დალოცვას თუ რა მნიშვნელობა ენიჭებოდა საქორწილო ცერემონიაში — იგი იყო ახალდაქორწინებულთათვის მარადიული სიცოცხლისა და სიკეთის მიმნიჭებელი. ამიტომაც არის, რომ ნეფე-დედოფლის კერის გარშემო შემოტარებისას ერთგვარ სადიდებელ ჰიმნად გაისმის:

ჯვარი ჯვარსაო, ჯვარი წინასაო...  
ვინ დასწერს ჯვარსა ამ ჩვენს ნეფონსა...

<sup>1</sup> А. А. Нейхардт, Происхождение креста, Научно-популярный очерк, Госкультпросветиздат, М., 1956, стр. 14; В. Иванов, Назв. труд. стр. 81.

მოგვიანებით კი, ქრისტეს ჯვარცმის შემდეგ, მორწმუნე ხალხმა ჯვარი თავის მფარველად დაისახა და მას ახალი ფუნქცია დააკისრა: ვინც რაიმე საფრთხის დროს ამ ჯვარს, ჯვარცმული ქრისტეს სიმბოლოს გამოისახავდა, ანუ „პირჯვარს დაიწერდა“, მას იმედი უნდა ჰქონოდა, რომ ბოროტი სული და ავი თვალი ვერას ავნებდა — ქრისტეს ჯვარი ყველგან და ყოველთვის იქნებოდა მისი შემწე და მფარველი. სწორედ აქედან უნდა წარმომდგარიყო ზემომოტანილი გამოთქმა: „ოთხკუთხივ ჯვარი გწერია!“ ე. ი. უოველმხრივ გიცავდეს და გფარვიდეს ჯვრის ძალო. ამავე მნიშვნელობით გვხვდება იგი დალოცვა-სადღეგრძელოებშიც.

## თ ა ვ ი

### საქორწილო კოეზიისა და სხვა ჟანრთა ჟრტიერატოზის საკითხისათვის

ქორწილის დროს, გარდა საკუთრივ საქორწილო ლექს-სიმღერებისა (მაყრულები, დალოცვა-სადღეგრძელოები), მრავალ სხვა ჟანრის ნაწარმოებსაც წარმოთქვამდნენ, რის გამოც საქორწინო პოეზიას დროთა განმავლობაში ისეთი პოეტური ნიმუშებიც დაუკავშირდა, რომელთაც თავისი წარმოშობით არაფერი ჰქონდა საერთო ქორწილთან. ყოველივე ამის საფუძველი იყო ხალხური ჩვეულება, ხალხური ტრადიცია.

ქართველი კაცი ოდითგან უდიდეს პატივს სცემდა გმირობას, ვაჟ-კაცობას, შრომასა და პატიოსნებას. საქორწილო სუფრაზე ამგვარი მოტივების შემცველი ლექსების თქმით ხალხი ახალ დაქორწინებულთაც გმირული სულის, ვაჟკაცური შემართების, მტკიცე, პატიოსანი, ერთგული და მშრომელი ოჯახის შექმნას შთააგონებდა. სწორედ ხალხის ამ მსოფლმხედველობამ განაპირობა საგმირო-საისტორიო ხასიათისა თუ საყოფიერო და შრომის პოეზიის ნიმუშების ქორწილთან დაკავშირება.

საგმირო პოეზია საქორწილო ლხინის აუცილებელი ატრიბუტი იყო. ქორწილში სრულდებოდა საგმირო ბალადები „შემომეყარა ყივჩაღი“, „ყაყიჩა შევერდაშვილი“, საგმირო აფორიზმები და სხვა.<sup>1</sup>

ხევესურეთში, როგორც საქორწილო სიმღერა, თავისებური მელოდიით, ფიქსირებულია სავაჟკაცო კოდექსის გამომხატველი გავრცელებული აფორიზმები: „ვაჟასა შენისთანასა განა თუ აგ-

ქს. სიხარულიძე, ნარკვევები, I, გვ. 202-203.

რე სმა უნდა“ და აგრეთვე: „ცუდსა ჩვენ კვალსა რად უნდა მზის დაცხრომამდე ხადილი“.<sup>1</sup>

თავის გმირს ხალხი არასოდეს არ იეიწყებდა, მითუმეტეს ქორწილში. ამიტომაც იყო, რომ სვანეთში დიდი სიყვარულით მღეროდნენ მირანგულას: „მირანგულას სახელი სვანებისათვის იყო ვაჟკაცობის სიმბოლო, რომელსაც მოწიწებით წარმოთქვამდნენ როგორც ლხინში, ასევე მწუხარების დროს. ამ სიმღერით ისინი ერთგვარად მოუწოდებდნენ ახალდაქორწინებულთ, რომ მათაც მირანგულასავით ვაჟკაცი აღეზარდათ“.<sup>2</sup>

ასევე დამკვიდრდა საქორწილო რეპერტუარში თუშებში ზეზვიას ლექსი, ფშაველებსა და მთიულებში — ჭარჯის ციკლის ლექსები, კახეთში ლექსები სოლომონ ბუტულაშვილზე, სოლოდაზე; აი, როგორ აღწერს საქორწილო ლხინის დროს ამ ტექსტთა შესრულების შემდგომად ერთ-ერთი პატარძეული მთქმელი შეთე გიუნაშვილი: „ხო იცი, შემოდგომის დამე გვარიან დიდია და გათენება გვიან მოდის. ეს გრძელი დამე ხო უნდა გაათენონ. მარტო სმით ვერ გაატარებენ დროა, სუ რო სონ, დილაშდინ ჩაიხოცებიახ, ამიტომ თამადა ერთ სადღეგრძელოა რო იტყვის, ერთი სიმღერის და თამაშობის უფლებაა აძლევს. ახლა ქართველებ გმირებს ეინ გამოუღევს და სხედან და მღერიან იმ გმირებზე, ბუტულაშვილზე, სოლოდაზე, ესენი ჩენი სოფლელები იყენენ რა, პაპაჩემ კარქა ახსომებია მათი ოჯახები“.<sup>3</sup>

გარდა ზემოთ აღნიშნულისა, მთიულეთში საკმაოდ ხშირი ყოფილა ლომისას ლექსის შესრულება ქორწილში. ამასთან დაკავშირებით 1971 წელს გუდამაყარში, სოფ. ჩოხში მოპოვებულ მასალებში ვკითხულობთ: „მოვლენ ნეფიონნი, დაიძახებენ ფერხისასა. ფერხზე შემოუვლიან და დაიმღერებენ:

<sup>1</sup> გ. რ. ჩხიკვაძე, დასახ. შრომა, გვ. 19.

<sup>2</sup> მთქმელი გულადი ბენდელიანი, მცხ. ლენტეხის რ-ნი, სოფ. ხელედში. ჩამწერი ევტიხ ბენდელიანი (საკუთარი კოლექცია).

<sup>3</sup> მთქმ. შ. გიუნაშვილი, პატარძელი, 1972, მასალა მოგეწოდა ე. ბილანიშვილმა.



ლომისას ჯაკვი ჰილოა,  
ის არვინ იცის ვისია,  
ვილაცა ქალი მოვიდა,  
შასტირა ჩემი ძმისია.<sup>1</sup>

აღნიშნული ლექსი წარმოშობით ისტორიული ხასიათისაა და რეალური ამბავი უდევს საფუძვლად.<sup>2</sup>

ქორწილში არც საყოველთაოდ ცნობილ ისტორიულ გმირებს იფიქსებდნენ. უფრო მეტიც, სვანეთში საქართველოს სადღეგრძელოს შემდეგ, როგორც წესი, თამარ მეფის სადღეგრძელო შეისმოდა. ეს საესებით ნიშანდობლივია, რადგან, როგორც თამარის ისტორიკოსები მოგვითხრობენ, იგი ხომ წმინდა სამების მეოთხე წვევრად იყო აღიარებული. ამდენად, ბუნებრივია, რომ ჩვენში არც ქორწილს ჩაევლო მისი სადიდებელი ლექსის გარეშე.

კახეთში დღესაც საქორწილო სიმღერად არის მიჩნეული ისტორიული ხასიათის ლექსი „თამარ ქალი“. ამ შემთხვევაში, კონტამინაციის გზით, საუკუნეების მანძილზე თამარის შესახებ შექმნილი ლექსების ფრაგმენტები შერწყმია ერთურთს.

თამარ ქალო, ქვეყნის თვალო,  
რა ლამაზი რამა ხარო;  
აბა რა არი მისთანა?  
მეფე თამარ ქალისთანა,  
ამომავალი მზისთანა.  
მოიყვანეს, მოიყვანეს,  
თამარ ქალი დიელო,  
ლურჯა ცხენი შეუკაზმეს  
თამარ ქალსა დიელოსა...<sup>3</sup>

მოტანილი ტექსტის შუა ნაწილი შეიცავს სახეშეცვლილ ფრაგმენტს მენსხეთში ი. გვარამამის მიერ ჩაწერილი ლექსისას, რომელიც ქორწილის დროს სრულდებოდა, თუმცა მას საქორწილო

<sup>1</sup> თსუ-ის ფოლკლორული არქივი № 16065. მთქმელი მ. ჩოხელი, 1971 წ. ივლისი, გუდამაყარი, სოფ. ჩოხი, ჩამწერი მიქაშავიძე.

<sup>2</sup> ვრცლად იხ. თსუ-ს ფ. არქ. № 16037, თქმულება ლომისაზე, მთქმელი მარიამ წამალიძე, დუშეთის რ-ნი, სოფ. მლეოთა, ჩამწ. მანანა გორგაძე, 1971 წ.

<sup>3</sup> მთქმ. შაქრო თამაზაშვილი, კახეთი, კაკაბეთი, 1974 წ. (საქ. კოლექცია).

ლექს-სიმღერებში ი. გვარამაძე არ იხსენიებს, რადგან იგი საერთო ხასიათისა ყოფილა.<sup>1</sup>

ზოგიერთი ისტორიული ხასიათის ლექს-სიმღერას დაუყარგავს თავდაპირველი ჟანრის გაგება და ბუნებრივ მაყრულთა რიგში გადასულა. ამის საუკეთესო დადასტურებას წარმოადგენს „ადე, თამარ დედოფალო“ და ეპიტაფიის ხასიათის „თამარ დედოფალი ეიყავ“. ამ ტექსტების ქორწილში შესრულება დამოწმებული აქვს ქს. სიხარულიძეს. მას ორივე ლექსი 1934 წელს ჩაუწერია დუშეთის რ-ში, სოფ. პაზალეთში, ქორწილის ინსცენირების პროცესში.<sup>2</sup> პირველი ლექსის ვარიანტი, როგორც საქორწილო მაყრულის ნიმუშში, ხულოს რაიონში (აჭარაში) ჩაუწერია აგრეთვე ალ. მსხალაძეს<sup>3</sup>.

ქს. სიხარულიძის განსაზღვრით, საფიქრებელია, რომ ამ ლექსების გამოყენება საქორწილო ღონისძიებაში გამოწვეული იყო პატარძლის აღმნიშვნელი ხალხური ტერმინით — „დედოფალი“.

მეფე ერეკლე ხევსურეთში ისე მიაჩნდათ, როგორც ღვთაება,<sup>4</sup> და რა გასაკვირია, რომ მასზე შექმნილი ლექსები ხალხს სასიმღეროდ გაეხადა და საქორწილო სუფრაზე წარმოეთქვა.

საგმირო ხასიათის სიმღერა იყო აგრეთვე „ავთანდილ გადინადირა“, რომელიც ძირითადად შრომის პროცესში — ნადურში და თიბვიდან დაბრუნებისას სრულდებოდა ფერხულში. დროთა განმავლობაში ამ ტექსტმაც ახლებური გააზრება მიიღო და მაყრულ სიმღერათა რკალში მოექცა.

მაყრულში „ავთანდილ გადინადირას“ შესრულება აღნიშნული აქვთ მიხ. ჩიქოვანს, ქს. სიხარულიძეს, ელ. ვირსალაძეს. ეხება რა რაქის საწესჩვეულებო პოეზიას, მაყრულებთან დაკავშირებით, ელ. ვირსალაძე წერს: „რაც მთავარია, ყველა ინფორმატორი ხაზს უსვამს მაყრულში აუცილებლად „ავთანდილ გადინადი-

<sup>1</sup> ვ. მაცაბერიძე, ვინმე მესხის (ი. გვარამაძის) ფოლკლორულ-შემკვრებლობითი მოღვაწეობა, 1971, ხელნაწერი.

<sup>2</sup> ქს. სიხარულიძე, დასახ. შრომა, გვ. 276.

<sup>3</sup> ალ. მსხალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 73.

<sup>4</sup> გ. ჩიტაია, თიანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, ენიმკის შოაბე, XI, 1941, გვ. 66.

რას "შესრულებას"-ი<sup>1</sup> და იქვე მოყავს მთქმელის სიტყვები: რო ვიმღერებდით:

„ნეტავი ნელის დელასაო,  
რა კარგი რძალი მოგყავასაო“,

მას აუცილებლად მივაყოლებდით „ავთანდილ გადინადირას“. იგივეს აღნიშნავენ სხვა მთქმელებიც „მაყრული იყო ეს...“ და მიუთითებენ ამ სიმღერის შესრულების ტრადიციასზე.<sup>2</sup>

ელ. ვირსალაძე ანალიზებს რა ტექსტს, გეთავეზობს მეტად საინტერესო დაკვირვებას ჟანრთა დიფერენციისთან დაკავშირებით.

როგორც ვთქვით, დასახელებული ტექსტი სრულდებოდა შრომის პროცესში, ამდენად მისი კავშირი აგრარულ ლექს-სიმღერებთან ეჭვს გარეშეა. ელ. ვირსალაძე სვამს კითხვას: — რითი აიხსნება ამ თავისი ძირითადი ტონალობით მინორული, გმირის დაღუპვისა და მისი ანდერძით დამთავრებული ლექსის შესრულება შრომის პროცესში ან საქორწინო მზიარულების დროს?<sup>3</sup>

ეთნოგრაფთა თუ ფოლკლორისტთა შრომებში არაერთხელ გამოთქმულა მოსაზრება საქორწილო რიტუალის აგრარულ მაგიასთან კავშირის შესახებ,<sup>4</sup> რასაც ხსნიან იმითაც, რომ ძველად საქორწილო რიტუალი მრავალ ქვეყანაში კალენდარულად გარკვეულ პერიოდს უკავშირდებოდა.<sup>5</sup> ჩვენშიც ქორწილს უმეტესად შემოდგომაზე იხდიდნენ, რაც სათანადოდ არის ხაზგასმული ეთნოგრაფიულ შრომებში და რასაც უმეტესად ხსნიან მატერიალური მდგომარეობით — ღარიბ გლეხს შემოდგომაზე მოსავლის აღებასთან დაკავშირებით უფრო თამამად შეეძლო ქორწილის გადახდა, ვიდრე წლის სხვა რომელიმე დროს; მაგრამ შესაძლოა, ადრე სა-

<sup>1</sup> ელ. ვირსალაძე, მთისა და ზემო რაჭის საწესჩვეულებო პოეზიის საკითხი, წიგნი: „ხალხური პოეზია და პროზა“, თბ., „მეცნიერება“, 1977, გვ. 90.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> А. А. Веселовский, Историческая поэтика, Л., 1940, стр. 223. И. И. Земцовский, Календарные песни как цикл. в кн. «Вопросы теории и эстетики музыки», вып. 8 л., 1968, стр. 99-100.

<sup>5</sup> И. И. Земцовский. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян, в сборнике: «Фольклор и этнография», Л., 1974, стр. 147.

ქორწილო რიტუალიც გაზაფხულთან, ბუნების განახლების პერიოდთან ყოფილიყო უშუალოდ დაკავშირებული და ამდენად საგაზაფხულო ღლეობათა ციკლში შესულიყო. განა ამ დროს არ აღინიშნებოდა ძველი აღმოსავლეთის ღვთაებათა ქორწინებაც, რასაც სწორედ ეს ღღესასწაულები უკავშირდებოდა. ეს ღღეობები კი თავისთავად ზესკენლისა და ქვესკენლის შეჩვედრას, მიწისა და ცის შეუღლების მისტიკიას, მიწის წვიმით განაყოფიერებისა და მცენარეთა აღმოცენების მისტიკიას წარმოადგენდა და ამ ექსპატიურ მისტიკიაში ადამიანთა ეროტიულ ალტყინებას ბუნების შესაფერის ძალთა აღძვრა უნდა მოჰყოლოდა შედეგად.<sup>1</sup> ასეთი მისტიკიები იმართებოდა სენანეთში „ადრეკილამსა“ და „საქმისამს“, ხოლო ცენტრალურ რაიონებში „დათვ-ბერიკას“ საფერხულო თამაშობის სახით.<sup>2</sup> ყველა ეს მისტიკია კი, რამდენადაც ცნობილია, ცისა და მიწის ქორწინებას წარმოადგენდა, სადაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა საგაზაფხულო ღვთაების სატრფოს, მოკვდავ გმირს, რომლის დაღუპვა და დატირება საგაზაფხულო ღღეობათა ციკლში შედიოდა, მაგ. ბეთქილის დატირების სახით. ეს იყო საგაზაფხულო მსხვერპლი ქალ-ღმერთისადმი შეწირული, მისი ნებით დაღუპული. ასეთი იყო ასტარტესა და ატისის, იშთარისა და თამუზის და მრავალი სხვა ღვთაებრივი წყვილების ამბავი, რომელთა წრეშიც ჩვენი დალი და ბეთქილიც შემოდიოდნენ.<sup>3</sup>

მკვლევარ გიორგი კალანდაძის აზრით, ავთანდილიც ნადირობის ქალ-ღმერთების მიერ არის დასჯილი ტაბუს დარღვევის გამო, ე. ი., იგი მსხვერპლია ნადირთ-ღვთაებისა,<sup>4</sup>

ანალიზებს რა გ. კალანდაძის მოსაზრებას, ელ. ვირსალაძე ასკვნის: „თუ ეს ასეა, ხომ არ შემორჩა ეს უძველესი საფერხულო ლექსი ჩვენს მინორულ სათიბ. სიმღერებსა და საქორწილო პოეზიას, როგორც ამ საგაზაფხულო მისტიკიაში შესასრულებელი ერთ-ერთი ძირითადი ლექსი, რადგან უფრო გვიან გამოყოფილმა

<sup>1</sup> ელ. ვირსალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 89.

<sup>2</sup> იქვე; აგრეთვე დ. ჭანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948, გვ. 92.

<sup>3</sup> ელ. ვირსალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 90.

<sup>4</sup> გ. კალანდაძე, ქართული ხალხური ბალადა, 1957, გვ. 85-86.

საქორწილო პოეზიამ უამრავი. რამ აგრარული კალენდარიდან შეიწოვა და შეითვისა<sup>1</sup>.

მართლაც, ყველაზე მეტად საქორწილო პოეზია ახლო ურთიერთობას ამქვეყნებს შრომის სიმღერებთან და საწესო კალენდარულ პოეზიასთან, როგორც გეხეტკურად, ასევე ისტორიული და ტიპოლოგიური თვალსაზრისით.

კალენდარული ფოლკლორისაგან განსხვავებით, რომელიც ბევრად უფრო ძყარი გამოდგა და მზა ფორმულასავეით გადაეცემოდა თაობებს საუკუნეთა მანძილზე, საქორწილო წესჩვეულებანი და მასთან დაკავშირებული სიტყვიერი ხელოვნება სწრაფად იცვლებოდა დროისა და გარემო პირობების (საზოგადოებრივი ფორმაციების) შესაბამისად. მან ბევრი რამ მიიღო ძველიდან და შეისისხლხორცა, ბევრი კი უარჰყო და წარსულს ჩააბარა.

ეს მსგავსება განსაკუთრებით შეინიშნება რიტუალის სტრუქტურასთან დაკავშირებით. აღსანიშნავია, რომ საერთოდ მთავარია არა პოეტური ტექსტი, რომლის შესრულებასაც შესაძლოა ადგილი ჰქონდეს როგორც კალენდარული, ასევე საქორწილო რიტუალის დროს, არამედ თვით რიტუალი, რომელსაც უშუალოდ უკავშირდება ესა თუ ის ტექსტი. ასეთ სარიტუალო ცერემონიის მსგავსებას ვხედავთ ზოგიერთ საქორწილო და საახალწლო წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებით, რაც ერთხელ კიდევ მიუთითებს მათი შესაბამისი პოეზიის გენეტიკურ კავშირზე.

ახალ წელს ოჯახის წევრები მიდოდნენ წყალზე (წყაროზე, მდინარეზე), თან მიჰქონდათ პური, ყველი, ერბო, ყრიდნენ წყალში და თან ამბობდნენ:

წყალო ნყრი მოგართვი,  
ნაფუარი, საფუარი,  
ამაფუე კაცითა და საქონლითა  
დამიწერე ჭყარი ნაქონსა და ნყოლსა.

ასევე ჯვრის დაწერას შესთხოვდნენ ქრისტე ღრმეთს შობა-ახალწელიწადს თუ ქორწილის დროს (ჯვრისწერა თავისთავად ავი სულებისაგან დახსნის და ბედნიერების საწინდარი იყო).

იგივე რიტუალი სრულდებოდა პატარძლის წყალზე გაყვანის დროსაც (რაზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი). მართალია,

<sup>1</sup> ელ. ვირსალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 90.

უშუალოდ ამ დროს წარმოსათქმელი პატარძლისა თუ გამყოლთა შესასრულებელი და უშუალოდ ამ რიტუალის ამსახველი ტექსტი არ მოგვეპოვება, მაგრამ თვით რიტუალი იმდენად იდენტურია საახალწლო ცერემონიალისა, რომ სავარაუდოა, ორივე შემთხვევაში ერთი და იმავე ტექსტის წარმოთქმა.

იგივე ითქმის საახალწლო სხვა წესთან დაკავშირებითაც. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, მორწმუნეს თვალსაზრისით, ადამიანის ფესს და რომ ამ შეხედულებამ შეგზული საახალწლო სიმღერა „კუჩხი ბედინერი“ საქორწილო ცერემონიალს დაუკავშირა.

ოჯახის გამრავლება, გვარის გაგრძელება უდიდესი მოვლენა იყო ადამიანის ცხოვრებაში. განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ვაჟის დაბადებას (რადგან ქალი ოჯახის ბურჯად არ ითვლებოდა); ამიტომაც საქორწილო დალოცვის ტექსტებში, როგორც ვხახეთ, წინა პლანზეა წამოწეული ვაჟის დაბადების სურვილი.

იგივე მოტივი თან სდევდა საახალწლო თუ საგაზაფხულო ჭონის დალოცვის ტექსტებს. უფრო მეტიც, საყოველთაოდ ცნობილი ჭონის ტექსტის

ყველიერში ყველი ვჰამე  
აღდგომაში ჩიტებო,  
დედაშენსაც გაუჩნდება  
ქოჩრიანი ბიჭებო.

ბოლო ნაწილის ოდნავ შეცვლილი სახით საქორწინო ლხინის დროს წარმოთქმა დასტურდება ქართლსა<sup>1</sup> და იმერეთში;<sup>2</sup> „დედაშენის“ ნაცვლად „დედოფალს“ იხსენიებენ, უმეტესად კი ბოლო ორ ტაეპს ამბობენ.

კიდევ უფრო მეტი მსგავსება შეინიშნება საახალწლო თუ საგაზაფხულო ჭონისა და საქორწილო დალოცვის ტექსტთა შეპირისპირებისას. ამ საკითხს რაჭის ფოლკლორის მაგალითზე გავკვრით ეხება ელ. ვირსალაძე.<sup>3</sup> ვინაიდან რაჭული ტექსტები თითქ-

<sup>1</sup> მთქმ. ნ. გელაშვილი, ჩაბწ. გელაშვილი, სოფ. ქვიშხეთი, 1973. (საქ. კოლექცია).

<sup>2</sup> მთქმ. შ. დიდბარიძე, ტუიბულის რ-ნი, სოფ. ჭვარისა, ასევე, მთქმ. ლ. ჩუბინიძე, სოფ. ოჯოლა, 1975 (საქ. კოლექცია).

<sup>3</sup> ელ. ვირსალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 91.

მის იდენტურია საქართველოს სხვა კუთხეში ფიქსირებული მასალებისა და საერთო ზოგადქართულ დალოცვათა რიგს განეკუთვნება, ამდენად ცალკეულ ტექსტთა დეტალურ განხილვას აღარ შევეუდგებით. აღნიშნავთ მხოლოდ, რომ სამივე შემთხვევაში — საახალწლო, ქონისა თუ საქორწილო პოეზიის ნიმუშებში — ნაყოფიერების, კეთილდღეობის, ჭვავიანობისა თუ ბარაქიანობის სურვილები ერთი და იმავე ფორმულებით გამოითქმის.

სატრფიალო ლირიკისა და შრომის პოეზიის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი არაერთხელ იქნა აღნიშნული თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში. ბევრი სატრფიალო ლირიკის ნიმუში შექმნილა შრომის პროცესში, განსაკუთრებით ეს ითქმის სატრფიალო-სალაღობო ლექს-სიმღერებზე. მართალია, ისინი შრომის პოეზიის საკუთრებას წარმოადგენენ, წარმოშობის თვალსაზრისით, მაგრამ ხასიათით მაინც სატრფიალონი არიან: მათში განსაკუთრებული ლირიზმით არის გადმოცემული ახალგაზრდა ქალ-ვაჟთა სურვილები, მათი მიზანსწრაფვა. შრომის პროცესში ისინი ბევრად უფრო ლამაზები და მომხიბვლელები არიან.

მშრომელი და გამრჩე ადამიანი საზოგადოებაში ყოველთვის პატივისცემასა და მოწიწებას იმსახურებდა. გასათხოვარი ქალისა თუ ცოლსათხოვი ვაჟის იდეალსაც სწორედ ასეთი პიროვნება წარმოადგენდა (რაზედაც დაკვლევა-გარიგების საკითხის განხილვის დროს უკვე გვქონდა საუბარი). შრომის, მშრომელი ადამიანისადმი პატივისცემის შედეგად საქორწილო რეპერტუარში დამკვიდრდა შრომის პროცესში. კერძოდ, მკის დროს შესასრულებელი ისეთი სატრფიალო ლექსები, როგორცაა: „ნეტავი გოგოვ მე და შენ“, დილოგური ფორმის — „არ მინდა, ბიჭოვ, არ მინდა“ „ქალ-ვაჟის გასაუბრება“ და მთელი რიგი შაირებისა, რაზედაც ქვემოთ, გაშიერება-კაფიაობის საკითხის განხილვისას გვექნება საუბარი.

მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ქორწილში ყველაზე მეტად მაინც სატრფიალო ლირიკის ნიმუშები ან სატრფიალო-სალაღობო ხასიათის ლექს-სიმღერები სრულდებოდა. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ძირითადად მაინც ახალგაზრდების ხელში იყო სიმღერა, ცეკვა-თამაში — ქორწილის მთელი სანახაობრივი მხარე.

აღსახიშნავია, რომ გარდა საყოველთაოდ ცნობილი, ზოგადქართული გავრცელების ლექს-სიმღერებისა, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეზე თავისი საკუთარი რეპერტუარიც გააჩნდა, რაც მეტ

ლაზათსა და ეშხს მატებდა ლხინს, რადგან ქორწილში ხშირად სხვადასხვა კუთხის ხალხი იყრიდა თავს და უცხო სიმღერა მათ კიდევ უფრო დიდ სიამოვნებას ანიჭებდა. ასეთთა რიცხვს განეკუთვნება, მაგალითად, ერთ დროს იმერეთში ცნობილი „ჰეიაჟა“. როგორც იმფორმატორებმა გადმოგვცეს, ძველად ქორწილი თითქმის ისე არ ჩაივლიდა, რომ ეს სიმღერა არ შეესრულებინათ. მოგვაქვს ტექსტი სრული სახით:

ქალაჩუნა ბუტუნა...  
გოგომ წამიხუტუნა...  
მამამისმა გეიგონა...  
რალაც წაიდუღუნა,  
დედამისმა გეიგონა...  
თავში წაგვიტუტუნა...  
არა, შეილო, ასე მითხრა:  
არა, ჩემო კუტუნა...  
წადით, ჭვარი დეიწერეთ...  
მერე, ჩემო კუტუნა...  
ლვდელმა ჭვარი გადაგვწერა,  
რალაც წაიბურღუნა.  
შინ დაებრუნდით, ქორწილი ქნეს,  
პაპამ დაიბუბუნა.  
მაყრიონმა მაყრული სთქვა,  
კერმა დაიგუგუნა.  
ხუთი ფრთა ქათამი დაკლეს  
ზედ მამალი კუდუნა...  
ერთი ქური ღვინო შესვეს...  
ზედ არაყი გუღუნა.  
პატარძალმა გადამკოცნა  
გულში ჩამიხუტუნა.<sup>1</sup>

ყოველ სტროფს დასაწყისში ერთვის რეფრენი „ჰეი-ჰეი-ჰეიაჟა“.

ლექსი წარმოშობით იმერულია, იმღერებოდა ოკრიბული „ჰეი-ჰეის“ ხმაზე.

ეს სიმღერა საქართველოს სხვა კუთხეშიაც არის ფიქსირებუ-

---

<sup>1</sup> ტექსტი ჩაწერილია დ. თომაშვილის მიერ. მისივე ცნობით, იგი საქორწილო სიმღერა ყოფილა, იმერეთში ძალიან გავრცელებული; ტექსტი გადმოგვცა მისმა ქალიშვილმა მედეა ოყრეშიძემ და თან დასძინა: მამა და ღურგალი ზაქარია სოფრომაძე მღეროდნენ ხოლმე ქუთაისშიო.



ლი, მაგრამ არასრული სახით, რაც კიდევ უფრო მიგვანიშნებს, რომ იგი ნამდვილად იმერელთა კუთვნილება იყო.

ასევე საღალაობო სასიმღერო იყო სამეგრელოში საყოფიერო ხასიათის ლექსი „სინჯა მურსია“ („სინჯე მოდისო“), რომელიც ქორწილშიც სრულდებოდა.

სამეგრელოში ქორწილში შესასრულებელ საღალაობო სიმღერათაგან აღსანიშნავია აგრეთვე „ჩარჩამა“, რომელსაც საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მოეპოვება ვარიანტები და საკმაოდ განსხვავებულიც, რაც მის პოპულარობასა და ზოგადქართულობაზე მიუთითებს.

ეს სიმღერა შრომის სიმღერათა ჯგუფს განეკუთვნება. ზოგიერთი ინფორმატორის (მაგ. ტ. ხუფენიას განარჯიას მუხურიდან) გადმოცემით, ქორწილში მისი შესრულებისას თან ცეკვავდნენ კიდევ, მაგრამ რა სახის საცეკვაოს ასრულებდნენ, ვერ გვითხრა: „სხაპუნანია“ — (ცეკვავენო) — აგვიხსნა მხოლოდ. ტ. გუდავას წიგნში იგი შეტანილია საწესჩვეულებო საფერხულო და შრომის სიმღერების გახყოფილებაში. გამოქვეყნებული ტექსტი, ჩვენს მიერ მოპოვებულ ნიმუშთან შედარებით, ვრცელია.

ტექსტების დაკვირვებითი შესწავლა ვვაფიქრებინებს, რომ იგი საფერხულო ყოფილა, მითუმეტეს, რომ ქართული ვარიანტი, რომელიც ი. კარგარეთელს ჩაუწერია ნ. ახმეტელაშვილის კრებულში, მოთავსებულია სხვა საფერხულოებთან ერთად, როგორცაა მაგალითად „პაი და ქალებო“ — ერთაწმინდაში (ქართლში) ჩაწერილი, „პაი და ბიჭებო“ (გურული) და „ვისია. ვისია ქალი. ლამაზი?“ სოფ. გომში (ქართლში) ფიქსირებული, ყველა დასახელებული სიმღერა ძალიან გავრცელებული ყოფილა და ქორწილშიც სრულდებოდა (ისინი სპეციალურადაა დამუშავებული და ნოტებზე გადატახილი), ტექსტები შინაარსობრივად სატრფიალონი არიან. ზოგი მათგანი უშუალოდ ცეკვის დროს სრულდებოდა, ზოგი კი, როგორც ტექსტიდან ჩანს, — ცეკვის წინ.

„პაი და ბიჭებო“ წაკითხვისას ასეთი სურათი წარმოგვიდგება: ვაჟების გუხდი ცეკვავდა ფერხულს, ხოლო სხვები აყოლებდნენ სიმღერას:

<sup>1</sup> იხ. ნ. ახმეტელაშვილი, ქართული ხალხური ლექსები შერეული კარგარეთელის მიერ, თბ., 1909, გვ. 11-12.

გაუსვი და გამოუსვი,  
ვითომც კიანურიაო;  
მეზობლის ქალს ხელს ნუ ახლებ,  
ისიც შინაურიაო.

რაც შეეხება „პაი და ქალებო“-ს, მის შესრულებაზე თვითონ კრებულშია მიხიშნებული (ქალების ფერხულიაო), ხოლო „ვისია, ვისია“ ტექსტის ბოლო ნაწილი გვაფიქრებინებს, რომ ჯერ თვითონ ეს სიმღერა სრულდებოდა და შემდეგ იწყებდნენ ცეკვას. შესრულებისას კი, სავარაუდოა, ორივე გუნდის (ქალისა და ვაჟის მაყრების) მონაწილეობა; ამდენად, ჩვენ პირადად, ტექსტი უშუალოდ მაყრების რეპერტუარად წარმოგვიდგება. დავაკვირდეთ თვით ტექსტს.

ვისია, ვისია ქალი ლამაზი?  
მას უქვს თვალწარბი და ქცევა ნაზი.  
ტუჩი (და) საღიმოთ გამონამზადი,  
კბილი (და) აღმასით გამონათალი,  
ხონობის (და) ყელი ბნეთ მონახაზი,  
საროსა (და) ტანი ვერხვათ ნაზარდი,  
გულით (და) რა გულით, მკერდ ბუმბერაზი,  
ელემსა (და) რგული, ვით ია ნაზი,  
ვისია, ვისია ქალი ლამაზი?

საფიქრებელია, სწორედ ამით ამთავრებდნენ სიმღერას ვაჟის მაყრები, რადგან, ტექსტის მეორე ნაწილი უკვე ამ კითხვაზე პასუხს წარმოადგენს.

ჩვენია, ჩვენია ქალი ლამაზი?  
საამო — სატკბილოთ გამონამზადი;  
ცას ეტყვის მის ქებას ენა ფაჭიზი,  
ხმელეთს (და) გაუშლი, ვით ფიანდაზი.

და მხოლოდ ამის შემდეგ იწყებდნენ ცეკვას, რაზედაც მიგვანიშნებს ტექსტის მესამე ნაწილი:

ეხლა კი შემოუაროთ,  
დავაგუგუნოთ ლხინია,  
ქალი ბეერი ვათამაშოთ,  
მარიაში და თინია.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ნ. ახმეტელაშვილი, ქართული ხალხური სიმღერები, შეკრებული ი. კარგარეთელის მიერ, 1909, გვ. 35.

ამავე კრებულში დაბეჭდილია სატრფიალო ლექსის ბრწყინვალე ნიმუში „წყალს ნაფოტი ჩამოჰქონდა“. ეს სიმღერაც მთელს საქართველოში იყო გავრცელებული. აღნიშნული ტექსტების პოპულარიზაციას ხელს უწყობდა ისიც, რომ თითქმის ყველა მათგანი სრულდებოდა ხალხური ცეკვისა და სიმღერების ანსამბლთა მიერ; შესაძლოა, მანამდეც არა ნაკლებად ყოფილიყვნენ პოპულარული თავიანთი შინაარსისა და მელოდიურობის გამო.

„ვისია, ვისია“-ს ორი გუნდის პრინციპით (რაც მთავარია, მაყრების მიერ) შესრულებას გვაფიქრებინებს აგრეთვე სხვა, განსაკუთრებით ქართლში გავრცელებული და, სავარაუდოა, ისიც ქორწილის დროს შესასრულებელი საფერხულო „ქალ-ტაციობა“. მის შესრულებას უფრო დრამატული ხასიათი ჰქონდა. შესაძლოა იგი სახალხო დრამის ნიმუშადაც კი ჩაითვალოს. მისი შესრულების ტრადიციის შესახებ მეტად საინტერესოა ბარბარე ჯორჯაძის ფელეტონი, რომელიც მიუთითებს ქორწილში „სამაიას“ ფერხულით შესრულებასა და მასთან „ქალტაციობის“ ტექსტის უშუალო კავშირზე. „სოფელ ხევთა პირაში ხალხს თავი მოეყარა, — ყველიერი იყო... ხან კაცებს ფერხული ებათ და ქალები ძერაბუას თამაშობდნენ. იქით მყუდროზე მჯდომმა ხანში შესულმა დედაკაცმა დაუძახა ქალებს.

— მაგის თამაშობას სამაია დააბათ და ქალის მოტაცება ითამაშოთ, ის არა სჯობს?

— ჰო, ეგ რა კარგი იქნება — დაიძახეს ერთხმად?..

— აბა, ვინ დავსოთ თამარათ? — ვინა და აი, ნაცვალიანი თებრო? ღმერთმანი, ლამაზი არ რის, და! — უპასუხა ქვრივმა დარეჯანამ...

— არა, გენაცვალეთ, ახალი კაბა მაცვია, მოტაცებაში სულ ჩამომახვეთ და დედაჩემი მომკლავს!..

მანც არ მოეშენენ, ძალად დასვეს. ერთი ხანში შესული დედაკაცი უკან მოუჭდა და გარშემო რამდენიმე ქალი დაუდგა. ოცამდე ქალმა კიდევ ერთმანეთს კაბის ნაოჭზედ ხელი მოჰკიდეს. გრძლად დადგნენ და სიმღერით თებროს გარს შემოუარეს:

„ქალი მოგვე, მოგვათხოვე, გულას გარდამო...“

ამაზე პასუხად მოდარაჯე ქალებმა დაუძახეს სიმღერით:

„არც მოგცემთ და არც გიკადრებთ, თამარ კარგა გყვაო.  
სამაია, სამთაგანა, გულას გარდამაო“.

ამ ბოლო სიტყვებს დასტალოურად დაატანენ ხოლმე ვაჟის პატრონები. ქალის პატრონი კი ბოლოს შეუცვლის და გულას ჰაგივრად იტყვის:

თამარ კარგა გყვაო“.

„ჰა, ნიშანი, მოგვე ქალი, გულას გარდამაო“.

ამ სიტყვებით ხელსახოცს გადაუგდებდნენ. ახლა მოდარაჯეები მღერიან:

არც მოგცემთ და არც გიკადრებთ,  
თამარ კარგა გყვაო“.

ხელსახოცს უკან მიუგდებენ:

სამაია, სამთაგანა, გულას გარდამაო.

ეგ წყეული ლამაზია, ჩვენ ვაჟს მოუნდაო.

• თქვენი ვაჟი სულ არ მოგვეწონს და არც ქალს უნდაო.

სამაია, სამთაგანა თამარ კარგა გყვაო.

„თქვენი ქალი ვითომ ვაჟზე უკეთესიაო,

მაშ არა და გ-ხეხული, ასე თეთრიაო?“

ახლა ვითომ გულშოსული ვაჟის პატრონი წუნს დასდებს ქალს:

• თქვენი ქალი, თაროს თაგვი, გულას გარდამაო,

• თქვენი ვაჟი ქაჩალია, თამარ კარგა გყვაო,

მოვალთ, ძალათ მოვიტაცებთ, გულას გარდამაო.

— თავს ღვედებთ, არ დაგანებებთ, თამარ კარგა გყვაო“...

ამხნაირად ყოველს შემოვლანზედ დაატანეს „სამაია სამთაგანა“ და მერმე უეცრად ერთიან ქალები მიეხვივნენ ქალის მოდარაჯეებს, წაართვეს ჟივილ-კივილით და ეს თამაშობა ამით გაათავეს“.<sup>1</sup>

თავისი შესრულებით ამ ტექსტთან ძალიან ახლოს არის რ. ერისთავის მიერ აღწერილი ფერხული „ა. ნიშანი, მოგვე ქალი“<sup>2</sup> (მასაც ბოლოს მისამღერი აქვს: „გულას გარდამაო“). ესეც ქალის მოტაცების ინსცენირებას წარმოადგენს, თუმცა ჯორჯაძისეული

<sup>1</sup> ბ. ჯორჯაძე, ფელეტონი, სოფელ ხევთა პარაში (მოთხრობა), ივერია, 1891 წ., № 129.

<sup>2</sup> დ. ქანელიძე, დასახ. შრომა, გვ. 172-174.

ტექსტისაგან სრულიად განსხვავებული ვარიანტია, და შესრულების მხრივ ძალიან წააგავს „ნიშნა-ნიშნას“. ქართული ხალხური დრამის საუკეთესო მკვლევარ დ. ჭანელიძის შენიშვნით, ამ ტექსტს დაუკარგავს ადრინდელი მნიშვნელობა და საყოფაცხოვრებო, საქორწილო კომედიად ქცეულა.<sup>1</sup>

აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ თუ „ა, ნიშანი, მოგვე ქალი“ წარმოადგენს საქორწილო კომედიას, ბუნებრივია, იგივე შეიძლება ითქვას ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ ტექსტებთან დაკავშირებით — მითუმეტეს, რომ მათშიაც აშკარად იგრძნობა ხალხის სიკვარბე, სამი საწყისი (ტექსტი, სიმღერა და ცეკვა) და დაალოგური ფორმა, რაც დამახასიათებელია ხალხური დრამისათვის. „ქალის მოტაცების“ ტექსტის ანალიზის შედეგად კი ექვგვარეშეა, რომ იგი ორი მოწინააღმდეგე გუნდის — ვაჟისა და ქალის — მაყურებელს უხდა შეესრულებინათ. აქაც აშკარად იგრძნობა ორი გუნდის პრინციპი, რაც ერთხელ კიდევ მიგვანიშნებს, მის საქორწილო რიტუალში შესრულებაზე.

საქორწილო ცერემონიალის დროს ხალხურ დრამატულ სანახაობას რომ მხიშველოვანი ადგილი ეჭირა, ამის დამადასტურებელია, აგრეთვე, ქორწილში „ბერიკაობის“ შესრულების ტრადიცია. „ბერიკაობის“ თავისებურ სახეს წარმოადგენდა აქარაში საყოველთაოდ ცნობილი, „ფადიკო ქოჩეგურა“, რომელიც, განსაკუთრებით ზემო აქარაში, ალ. მსხალაძის აღნიშვნით, „ქორწილის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო.“<sup>2</sup> მის გათამაშებას ქორწილში შეაქვს მხიარულება, არის სიცილი, ყრიაბული.<sup>3</sup>

ფადიკო-ქოჩეგური, — ალ. მსხალაძის განსაზღვრით, — ცხადია, ქართული ხალხური დრამის ერთ-ერთი ნიმუშია, მაგრამ არასრულყოფილი, რადგან მასში ყველაფერი გვაქვს (სახიობა, მუსიკა, ცეკვა), გარდა მხატვრული სიტყვისა, „დრამაში კი სიტყვა და მოქმედება ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში არიან და უერთმანეთოდ არცერთი არ გამოდგება.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> რ. ერისთავი, ქართული ხალხური პოეზია, თურნ. „კრებული“, 1872, წიგნი 3, გვ. 13-14.

<sup>2</sup> ა. მსხალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 93.

<sup>3</sup> ჯ. ნოლაიძე, ეთნოგრაფიული ნარკვევები აქარელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1935, გვ. 32-33.

<sup>4</sup> დ. ჭანელიძე, დასახ. შრომა, გვ. 46.

ამ მხრივ, ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული მაგალითები უფრო რეალურ სურათს იძლევა ხალხური დრამის სახეებისას და მისი ქორწილში წარმოდგენის შესანიშნავ დადასტურებას წარმოადგენს.

გარდა ჩამოთვლილი ფერხულებისა, ქორწილში კუთხეებისდა-მიხედვით სრულდებოდა ქართლსა და იმერეთში — სააღდგომო საფერხულო „მადლი მახარობელსა“, რომელიც ქს. სიხარულიძის განსაზღვრით „ძველი წარმართული სიმღერის ტრანსფორმაციას წარმოადგენს,<sup>1</sup> აქარაში — ვოკალური მუსიკის აკომპანემენტზე — ცეკვა „მაყრულისა“ და „სუფრულის“, „გადახვევის“ დროს საცეკური: „პაი ნანი“ (ქედის რაიონში), „ნანი და ნანაჲ“, მამაკაცთა წრეგახსნილი სახუმარო ფერხული „ოპიო ნანა“ (ხულოს რაიონში სხალთის ხეობაში).<sup>2</sup> „ჩამოთვლილ საცეკვაოთაგან, — როგორც ალ. მსხალაძე აღნიშნავს, — ყველა საქორწილო არ არის, მაგრამ, ზოგიერთი მათგანი მტკიცედ დაუკავშირდა საქორწილო რიტუალს და ისინი უპირატესად მხოლოდ ქორწილში სრულდება.“<sup>3</sup> სამეგრელოში სრულდებოდა „ჩაგუნია, ჩაგუნა“, სვანეთში — „ლილე“, „შინა ორგული“, „იციბილ მაციბილი“. „რაშოვდა“, „ბუბა ქაქუჩელა“ და სხვა.

სუფრაზე გამართული სიმღერებიდან გადადიან საცეკვაო სიმღერებზე, — მოგვითხრობს სვახი ინფორმატორი გულადი ბენდელიანი, ლეხტეხის რაიონის სოფ. ხელდეში გაზრდილი, — ამ სიმღერების დროს უკრავენ ტაშს ჩქარი ტემპით. ტაშის დამკვრელთა და შოძღერალთა ჯგუფს გამოეყოფა ორი რომელიმე მაყარი, შეიძლება ორივე მამაკაცი ან ქალი და კაცი, სულერთია, ვინც არ უნდა იყოს და იწყებენ ცეკვას. მოცეკვავეებს ამხნევებენ შეძახილებით:

იცაბრალე, იციბილ-მაციბილ, რაშავედა,  
ხეშიალეს ხოშა კოჭარს რაშავედა,  
ქიმეჩღეხი სკოლიდ ცხეკთე რაშავედა,  
ისკა ლუზგე „მურყვამოევი“ რაშავედა

<sup>1</sup> ქს. სიხარულიძე, მცენარეთა სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ პოეზია-სა და ვეფხისტყაოსანში, ქართული ფოლკლორი, (მასალები და გამოკვლევები), 111, 1969, გვ. 166.

<sup>2</sup> ალ. მსხალაძე, დასახ. შრომა, გვ. 91.

<sup>3</sup> იქვე.

## ქართული თარგმანი:

ყოჩაღ, იცბილ და მაკბილ (ორივე სახელეგბია ძმების)  
ეგბრბობით მტრის ღილ კლდეებს,  
მოსვენებას არ გაძლევდნენ  
შესულიყავით ღრმად ტყეში.<sup>1</sup>

ჩვენ ზემოთ ხაზგასმით აღვნიშნეთ, რომ ქორწილში ყველაზე მეტად სრულდებოდა სატრფიალო, სალაღობო და საყოფიერო ლექს-სიმღერები და მაგალითებიც სათანადოდ განვიხილეთ, ასევე აღსანიშნავია, რომ არანაკლები პოპულარობით სარგებლობდა ამავე მოტივების შემცველი მკირე ზომის ლექსები-შაირები. ეს საე-სებით ბუნებრივია, რადგან საერთოდ ტრადიციულად საქართველოში რაიმე თავყრილობის დროს ძალიან ხშირად იცოდნენ გაშაირება. ამის გარეშე, რა თქმა უნდა, არც ქორწილი ჩაივლიდა; ამიტომაც საქორწილო რიტუალში შაირის უანრმა იმდენად მნიშვნელოვანი ადგილი დაიჭირა, რომ მრავალი მათგანი მაყრულის სახელწოდებითაც კი დამკვიდრდა სამეცნიერო ლიტერატურაში (მათ შესახებ ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი მაყრულ ლექს-სიმღერებთან დაკავშირებით). შაირებს მღეროდნენ ინდივიდუალურად, რაიმე საკრავის აკომპანემენტით. მაგრამ ხშირი იყო შემთხვევა, როცა ორი პიროვნება, უმეტესად ქალ-ვაჟი, ან ვაჟისა და ქალის მხრის წარმომადგენელი, ან კიდეც თვით ნათესავები ეშაირებოდნენ ერთურთს. გაშაირებას ერთგვარად შეჭიბრის ხასიათიც კი ჰქონდა ხოლმე, გაშაირება საქართველოს თითქმის ყველა კუთხისათვის იყო დამახასიათებელი, განსაკუთრებით მას აღმოსავლეთ საქართველოში მისდევდნენ. ერთ-ერთი ინფორმატორის მიხედვით, „აღმოსავლეთ საქართველოში, უმეტესად კი თუშ-ფშავეხესურეთში ქორწილის დროს სცოდნიათ „ლექსობა“ — კათიაობა. მას დღესაც ხშირად მიმართავენ, განსაკუთრებით გამომშვიდობებისას, როდესაც ლხინი დასასრულს უახლოვდება“.<sup>2</sup> 1975 წლის ჩანაწერის მიხედვით მალაროსკარელი მთქმელი, 75 წლის იოსებ თურმანაული გადმოგვცემს შემდეგს: „მე მოგახსენებთ ქორწილის ლექსობის ერთ ნიმუშს, სადაც პაეღე და ვახტანგი შაიბნენ:

<sup>1</sup> მთქმ. გულადი ბენდელიანი, ჩამწერი ვეტის ბენდელიანი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის სტუდენტი.

<sup>2</sup> მთქმელი ფასანაურელი მამიკო კობაიძე, ჩაწერილია ჩვენს მიერ. 1975 წ.

ვახტანგი — ვერ იცი თივის შაკონვა  
 ხერხად მოღება კაენისა,  
 პავლე — სხეებს რო ასწავლი ვახტანგი,  
 არ გაგიგავე თაენისა,  
 ვახტანგი — აბაბაი, რო გამიგავ.  
 ძმობილიც კარგი მყავისა.  
 პავლე — საქონ უთივოდ დახოცე,  
 ღურებ შაკერე ტყავისა...  
 ვახტანგი — რაისად დარღობ ჩემ ძროხებს,  
 შენ არა გაგიზღავისა.  
 პავლე — შენ ხარებ ცოლეურთ გყავის,  
 ზოგიც მინდაეთან გყავისა.  
 ვახტანგი — ტუქსიშვილმ ფულებ დაგტყუენა,  
 ისეთ მოვალე გყავისა.  
 პავლე — მე ის ციხეში გავგზავნე,  
 შენ არა გაგიგავისა?!..  
 ვახტანგი — ცოლ-შვილს კი კარგად ვინახავ  
 პურიც ბეერი მაქ თავისა.  
 პავლე — რასა სტრაბახობ ცოლ-შვილსა,  
 ერთი კოჭლ ცოლი გყავისა.  
 ვახტანგი — კოჭლები, ბრუციანები  
 ნაკარში ჩამიყრავისა.

ბოლო მთქმელმა გატეხა მოლექსე, გაიმარჯვა. ხალხმაც დაუ-  
 მოწმა: — გაუმარჯოს ვაეებსაო“.<sup>1</sup>

როგორც ტექსტიდან ჩანს, მოშაირეები ერთი სოფლიდან ყო-  
 ფილან.

აღნიშნული თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა ხევში ბოლო  
 დროს ჩაწერილი მასალა, სადაც მოლექსეებად ქალისა და ვაენის  
 მაყრები გვევლინებიან. აი, ეს ტექსტიც:

- 1 დამწყები: — შამღერეთ ვაენის მაყრებო,  
 გან ხომ არა ხართ მტრისასაო!  
 მოპასუხე: — რა გულით უნდა ვიმღეროთ,  
 ქალი გასტაცეთ ბიძასაო.  
 1 დამწყები: — ძალათ არ მაგვიყვანია,  
 ნავალს ხომ ხედაეთ გზისასაო.  
 მოპასუხე: — სამაგიეროს წაეყვანთ,  
 ჭავრსაც არ შევკამთ მტრისასაო.

<sup>1</sup> მთქმ. იოსებ თურმანაული, ფშავი, სოფ. მაღაროსკარი, ჩაწ. ჩვენს მიერ.



- 1 დამწყები: — მტრობითა ვერას დაგვაკლებთ,  
 ყანწს კი გამასკლით რქისასაო.
- შობასუხე: — გავხდები თქვენი მოკეთე,  
 მადლ გეფიცები ღვთისასაო.
- 1 დამწყები: — ბიჭო, რას უბნობ, არ ვიცი,  
 ხომ არ შაშვამდი ხინკალსაო?
- შობასუხე: — არა, შე სულ სხვა დარდი მაქვ,  
 კოცნას ვაპირებ მზისასაო.
- 1 დამწყები: — შე აღარ მესმის, რა გინდა,  
 ან რას მოითხოვ ვისასაო?
- შობასუხე: — წაიყვან თქვენგან ქალსა,  
 შენ ნახვად მოხვალ ღისასაო.<sup>1</sup>

ასევე საყურადღებოა გაშიიჩების მეორე ნიმუშიც. მთქმელის აღნიშვნით, მას ასრულებდნენ განსაკუთრებით იმ დროს, როცა მაცრები ურთიერთისაკენ იწვევდნენ ხოლმე, ვითომ საჩხუბრად:

- დამწყები: — კარგ ქალი მაგიყვანიათ  
 თვალბში უღვა ნათელი.
- შობასუხე: — ცული რაი აქვს, ძმობილო,  
 კოკლი არ არის, ცალხელი.
- დამწყები: — არა, მეც მაგიტომ ვამბობ.  
 ანათებს, როგორც სანთელი.
- შობასუხე: — ჩვენ კმაყოფილნი გახლავართ,  
 ღმერთმა უცოცხლოს გამდელი.
- დამწყები: — კარგი სჩანს, არა უშავს რა  
 თუ კარგი ექნა სახელი.
- შობასუხე: — თავის ოქახს ხომ მოუვლის,  
 მეტი რა მაქვის სათქმელი.<sup>2</sup>

მოლექსეები ნეფესაც არ ასვენებდნენ და საკაფიოდ იწვევდნენ:

- ცარიელაიმც დაგხედება  
 ნეფავ, დედოფლის უბეო  
 — არ არის ცარიელი,  
 ორ თხორის გულა უქეო.<sup>3</sup>

მიუგებდა ნეფე.

<sup>1</sup> მთქმ. ნ. გიგაური, ჩამწერი ციური გიგაური, 1972 წელი, ყაზბეგო.

<sup>2</sup> მთქმელი იგივე, ჩამწერი იგივე.

<sup>3</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, გვ. 266.

ასევე ეშაირებოდნენ თურმე ერთმანეთს სიძე და სიდედრი, სიძე და სიმამრი, რაზედაც მიუთითებს ხალხური სიტყვიერების ბრწყინვალე ძეგლები. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ერთ-ერთ მაგალითს.

სიძე და სიდედრი.

სიძე:

ვაი, ჩემო ქისაო,  
ოქროს ქსოვილისაო,  
შიგ ნადებო საქონელო  
ფასი სამოთხისაო.

სიდედრი:

ენახე შენი ქისაო,  
თხისა ციბეკისაო,  
შიგ ნადები საქონელი  
ქილო ნაირისაო.<sup>1</sup>

ქორწილზე წარმოსათქმელი კაფიის ნიმუში უნდა იყოს, აგრეთვე, ლექსი „სიძეური და სიძე“, რომელსაც ჩვენი ვარაუდით, ფრაგმენტის სახე აქვს (დასაწყისი და დასასრული არ გააჩნია), რასაც გვაფიქრებინებს შემდეგი: სიმამრის სიტყვები, ეტყობა, არის პასუხი სიძის მიერ გამოთქმულ საყვედურზე, რომ ქალი უვარგისი შეხვდა (რავარიც კარგი იყავი, მისთანა ქალი მოგეციო). ლექსის დასასრულის კითხვითი ფორმა კი ექვს იწვევს, რომ სიმამრი სიძისაგან სათანადო პასუხს მოელის:

...შენ მოგეცი გლახა ქალი,  
შე კი დავკლავ გლახა ხარსა,  
შენ რას უზამ გლახა ქალსა!..<sup>2</sup>

კითხვა უპასუხოდ რჩება. აქ ორგვარ გააზრებასთან შეიძლება გვექონდეს საქმე: ან ბოლო ნაწილი დაკარგულია, ან კიდევ სიმამრს მოუგია სიძისათვის კაფიობაში და ამიტომაც მისი კითხვა უპასუხოდ დარჩენილა.

ანალოგიურად წარმოგვიდგება მეორე, მთათუშეთში ჩაწერილი პოეტური ნიმუშიც ნეფისადმი ქალების შემღერებისა.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 271.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 272.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 272-273.

ქორწილის დროს გაშაირება სამეგრელოშიაც ტრადიციად ყოფილა. ამ მომენტთან დაკავშირები ს. მაკალათია გადმოგვცემს: „ქალისა და ვაჟის მამყრები დასხდებოდნენ ცალკე და პირისპირ, დაიწყებოდა ღვინის სმა გრძელი სადღეგრძელოებით. ამას მოჰყვებოდა სიმღერა და ცეკვა-თამაში. მღეროდნენ ორწყებად და შაირობდნენ მხიარული და სააშკოო ლექსებით“-ო და იქვე მოაქვს მეგრული შაირის რამდენიმე ნიმუში. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ერთ-ერთ მათგანს:

ართ შარაშა კინელილო  
ქეგუოხვილე კვარია,  
ახალგაზრდა ქორეჟიდა  
ვამომჩინა ვარია.

ერთ გზაზე გადაიარე,  
დავინახე ყვავია,  
თუ ხარ ახალგაზრდაო,  
ნუ შემომითელი ვარსაო!<sup>1</sup>

ასევე საქორწილო შაირის საუკეთესო ნიმუშებს წარმოადგენს ქალ-ვაჟის გაშაირება. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ მთელი ციკლიც კია შექმნილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ფოლკლორში. მათი ჩამოთვლა ძალიან შორს წაგვიყვანდა: — ზოგს ერთიანი ლექსის სახე აქვს „ქალ-ვაჟის გასაუბრებით“ ცნობილი, ზოგში კი სხვადასხვა შაირები იყრის თავს, დამწყებისა და მოპასუხის შესაბამისად (კითხვა-მიგებითი ფორმა).

მაგრამ ხშირად გასაუბრებაში ახალგაზრდა ქალ-ვაჟი გუნდურად მონაწილეობდა. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა ჯორჯიჯი 1894 წელს ჟურნალ „СМОНПК“-ის ფურცლებზე მოთარგმნული წერილი პედაგოგ ხუსკივაძისა<sup>2</sup>, რადგან წერილში მოტანილ ქართულ ტექსტებს თან ახლავს პარალელური რუსული თარგმანიც. წერილის მიხედვით, ვაჟები და ქალიშვილები გუნდურად ეშაირებიან ერთმანეთს. მოჰყავს რა რამდენიმე ნიმუში, ბოლოს წერილის ავტორი შენიშნავს: „ამ სიმღერების დროს, როგორც ქალიშვილები, ისე ვაჟები ცეკვავენო“.<sup>3</sup>

წერილში მოხმობილ ყველა ტექსტს დაჰკრავს იუმორის გრძობა, რაც მსმენელებში იწვევდა მხიარულ განწყობილებას. განსაკუთრებით ყურადსაღებია ბოლო სიმღერა „კაპასი ქალის ქმარ-

<sup>1</sup> ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, საქართველოს მხარეთმცოდნეობის საზოგადოება, თბილისი 1941, გვ. 114.

<sup>2</sup> Хускивадзе Ф., Местечко Квирели, «СМОНПК», 1894. № 19, стр. 1, стр. 173-176.

<sup>3</sup> Там же.

საო“. ტექსტი ზოგადქართული გავრცელებისაა და საყოფიერო  
ქანრს განეკუთვნება. აქვს მრავალი ვარიანტი და რაც მთავარია,  
როგორც ირკვევა, ძალიან ხშირად სრულდებოდა ქორწილში; მა-  
გალითად, ბოლო დროის ჩანაწერში ვკითხულობთ: „ცოლ რ.ო  
მაიყვანს კაცი, ბევრჯელ ოჯახი აირევა ხოლმე, ძმები იყრებიან,  
ხოლო იმითვინ მაიგონებენ ამ ლექსსა სუფრაზედა:

ძმა რო ძმასა გაეყრება,  
ველარ დადგამს დიდსა ძმასა;  
წავა, დადგება ბოსელში  
გვერდზე გამაიღებს კარსა,  
მამაძალი იმი ცოლი  
კობტად დაიხურამს თავსა;  
გავა, ბანზე გადადგება,  
ბიჭებ გადაავლებს თვალსა...

ამას იმითვინა მღერიან, ძმამ არ გვეყარო და ცოლი მაგრა  
დაიკიო“.<sup>1</sup>

მაშასადამე, ამ ლექსის თქმას ერთგვარი დიდაქტიკურ-მორა-  
ლისტური დანიშნულება ჰქონდა. მსგავსი ფუნქცია სხვა პოეტურ  
ძეგლებსაც, განსაკუთრებით კი საყოფიერო ლექს-სიმღერებს, ეკა-  
რებოდათ. მღეროდნენ ძმობაზე, ურთიერთდანდობაზე, მეგობრობა-  
ზე, თავმდაბლობასა და პატიოსნებაზე; მოკლედ, კაცურ-კაცობაზე.

„ჩვენში მკვეხარები არ უყვართ, არც კაცათა სთვლიან. იმის-  
ვინა მღერიან ხოლმე ქორწილშიაც ეგეთ რამეებს:

ნუ იამაყებ, თუნდ იყო  
ცხრა თავიანი მღვეია,  
ნუ იტყვი, სხვა რას დამაკლებს  
ვინ არის ჩემი მძლევია...  
გახსოვდეს, პატარა კოვზსა  
დიდი ზღვა დაუღვენია,  
ცამდე ასული ალვის ხე  
ქინჰველას წაუქცევია,  
ერთ უშნო ქალა-შავასა  
სახლ-კარი დაუქცევია“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> მთქმ. შეთე გიუნაშვილი, ჩამწ. ე. ბილანიშვილი, კახეთი, პატარძელი, 1974, (საკ. კოლექცია).

<sup>2</sup> იგივე მთქმელი (მოტანილი ნიმუშები ტრადიციულია და შეტანილია ნა-  
ბეჭდ ფოლკლორულ კრებულებშიც, მაგრამ არა როგორც ქორწილში შესრუ-  
ლებული, ს. ჩ.).

დაახლოებით იგივე აზრია გადმოცემული ერთ-ერთ მეგრულ შაირშიც:

სიმინდს ოკო ჩინოლუა,  
წისქვილშა ღალა, ქულაჲა,  
ნოსალეფიმ ბრალი ორე  
ჭიმაღეფი მრთულაოვა.

სიმინდს უნდა ფშენა,  
წისქვილში წალეზა, ფქვაო.  
ჩქლების ბრალი არის  
ძმების გაყოფაო.<sup>1</sup>

ლიდაქტიკური თვალსაზრისით ამბობდნენ ქორწილში ანდაზებსაც, რაც ჩანს განსაკუთრებით პატარძლისადმი მიმართულ სიტყვებში. ს. დღეგრძელოებში, რომელთაც ხშირად ანდაზით აბოლოებდნენ. ამით პატარძალს მოაგონებდნენ თავის მოვალეობას: ოჯახისა და ქმრის წინაშე. „ქალი ახალგაზრდა და გამოუცდელი იყო, უცხო ოჯახში ჩავარდნა ადვილი საქმე ხო არ იყო. ზოგჯერ ქალსაც ისე პატარას მოიყვანდნენ, რომ თამაშობა-კუელობანა გათავებულად კი არა ჰქონდა. აბა, ამისთანა ქალი უნდა დაგვერიგებინა, მარა!“ — მოგვითხრო 1972 წელს ერთ-ერთმა ინფორმატორმა ფ. გუდაძემ ს. ქვიშხეთში და თან დასძინა: — ქალი, შვილო, აშენებულ ოჯახს დააქცევს და დაქცეულს ააშენებსო. ამიტომ ანდაზებს ქორწილშიაც ვიტყვით ხოლმე, ბევრჯერ გამიგია და მეც ასე მითხრა ჩემი ქმრის მამიდამა, როცა მალდენგძელა: „შვილო, გახსოვდეს, რომ უფროსი თუ არ გეყოლება სახლში, დედაბოძს დაეკითხეო! მოუარე ქმარსა, ხომ გაგიგონია, რომ „ავია თუ კარგიაო, ქალო, შენი ქმარიაო“, იგი უნდა იყოს შენი მეპატრონეო; „საერთოდ — დასძინა მთქმელმა, — ჩემი ქმრის მამიდა კარგი მეზღაპრე იყო, სხვა ბევრი ანდაზები და გამოცანები იცოდა და ხშირადაც ურევდა ლაპარაკში სხვა დროსაცო, ტასო ერქვაო სახელად“.<sup>2</sup>

ანდაზების თქმა იმერეთშიაც სცოდნიათ. აქ განსაკუთრებით ქმრის შორჩილებას ჩააგონებდნენ ქალს; ზემოთ მოტანილი ანდაზებიდან ორი ტყიბულის რაიონში, სოფ. ჭვარისაში ჩავეიწერეთ, ერთი ოდნავი განსხვავებით:

„შინ რომ დედამთილი არ გყამდეს, დედაბოძს დაეკითხეო“;  
მეორე კი უცვლელი სახით.

ავია თუ კარგია, ქალო შენი ქმარიაო.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები 1, პოეზია, 1975, გვ. 240.

<sup>2</sup> მთქმ. ფ. გოგალაძე-გუდაძე, გამოთხოვილი გურიიდან; 82 წლის იყო, როცა მასალა ჩავეიწერეთ (საქ. კოლექცია).

<sup>3</sup> მთქმ. შ. ლიღბარიძე-გვეტაძე, ჩამწ. ნ. გვეტაძე (საქ. კოლექცია).

„გახსოვდეს ქალი ქმრითაო, ცხვარი მითითაო!“ — აფრთხილებდნენ პატარძალს თავისიანები.

საერთოდ ამ ანდაზას ძალიან სშირად ხმარობენ თურმე ისედაც, საუბრის დროს, უმეტესწილად ქალები (ალბათ ურთიერთ-დარიგების მიზნით).

მთიულეთში კი ღრმად იყვნენ დარწმუნებული, რომ ცოლ-ქმრობის საქმეს უფალი ღმერთი განაგებდა. ალბათ ამიტომაც არიგებდნენ ისინი ახალდაქორწინებულთ:

„ცოლ-ქმრის საქმე ცაში რიგდებაო“, —

და ამით ქალს მორჩილებისაკენ მოუწოდებდნენ.

საქორწილო ჩვეულების ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა „დაბ-მა“ ახუ სასიძოს მიერ გამოცანების ამოხსნა, რითაც მოწმდებოდა ვაჟის გონიერება. „ზღაპრულ ებოსში ხომ გავრცელებული ხერხია სამი გამოცანის დასმა და მისი ამოხსნის აუცილებლობა მზე-თუნახავის მოპოვებისათვის! დღემდე ყოფა-ცხოვრებაში შემონახული ჩვეულება გამოცანების თქმისა და ზღაპრულ ებოსში გავრცელებული ხერხი გმირისადმი სამი ძნელი დავალება-გამოცანის მიცემისა, ამ უახრის თვალსაჩინო საზოგადოებრივი დანიშნულების მაჩვენებელია“<sup>1</sup>.

ქორწილში გამოცანის თქმის ტრადიციას ხაზს უსვამს ქს. სიხარულიძეც. მისი აღნიშვნით, „ვაჟის მაყრიონიდან ეჯიფს უნდა აეხსნა გამოცანა დაბმის სახით. ამით იგი დაადასტურებდა იმ გვარის სიბრძნეს, რომელიც საპატარძლოს უნდა გაეგრძელებინა“<sup>2</sup>. და მხოლოდ გამოცანის ამოსნის შემდეგ ეძლეოდა ეჯიფს უფლება საპატარძლოს გვერდით დაჯდომისა. სწორედ ამ ჩვეულებამ განაპირობა ამ უახრის საქორწილო ცერემონიალთან დაკავშირება. ყოფაში ამ ტრადიციას ბოლო დრომდე ადგილი ჰქონდა: აჭარაში, სამეგრელოში, იმერეთში, ქართლში და სხვაგან.

„სასიძოს ჰკუა რომ გაეგოთ გამოცანებს დააყრიდნენ ხოლმე“; — ასე განმარტა ქორწილში გამოცანის თქმის მიზეზი ჩვენმა ინფორმატორმა ქვიშხეთელმა ნინო ლაცაბიძემ.

<sup>1</sup> მის. ჩიქოვანი, გამოცანა, წიგნში: „ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება“, თბილისი, 1960, გვ. 337-338.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია, 1970, გვ. 75.

ქორწილის დროს გამოცანის ამოხსნისა თუ სხვა სახით სასიძოს შემოწმებასთან დაკავშირებით მეტად საინტერესოა აკაკი წერეთლის მოსაზრება: „საზოგადოდ ჩვენს ზღაპრებში მზეთუნახავები ისე არ გამოდიან თავისი ცხრა კლიტულიდან და ნებლებიან საქმროებს, თუ არ ჭიდაობითა და გამოცანებით... ეს იმას ნიშნავს, რომ ძველ დროში ხელთძალუმობასა ჰქონდა ფასი, კაცი ისე ვერ აისრულებდა თავის სურვილს, თუ არ ბრძოლითა და შეჭიდებით; ან უნდა მომკვდარიყო, ან უნდა ჩაეგდო ხელში მისი საძებარი საგანი, მისი მზეთუნახავი. გამოცანები ნიშნავენ, რომ ჰკვასა და ხერხსაც ჰქონია ფასი იმ დროს“<sup>1</sup>.

ზოგიერთი მკვლევარი გამოცანის ამოხსნის წესს მაგიზმს უკავშირებს; მაგალითად, ი. სოკოლოვის მიხედვით, იგი მიჩნეული იყო უწმინდური ძალისაგან თავდაცვის საშუალებად.<sup>2</sup> ამ მოსაზრების საწინააღმდეგოდ ქს. სისარულიძე შენიშნავს: „მართებულო არ უნდა იყოს ამ წესის მაგიზმამდე დაყვანა“ და გვთავაზობს თავის თვალსაზრისს: „ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს დასაანთესავებელი გვარის სიბრძნეში გამოცდასთან“.<sup>3</sup>

ქორწილში გამოცანის თქმის წესი განსაკუთრებით კარგად ჩანს რუსულ პოეტურ ფოლკლორში.

გარკვეული როლი ეკისრებოდა აგრეთვე ქორწილში მცირე მოცულობის იგავური ფორმის ზღაპრსაც, რომელიც ასევე სასიძოს უნდა ამოეხსნა.

საქორწილო სუფრაზე ხშირად ისეთ საეკლესიო ლექს-სიმღერებსაც ასრულებდნენ, რომელთაც ძირითადად ეკლესიაში წარმოთქვამდნენ ჯვრისწერის დროს. ასეთთა რიცხვს განეკუთვნება: „ისაია მხიარული“, „ქორწილი წმინდა“, „განელო სასძლო“ და სხვ.

მაგრამ აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქორწილში სრულდებოდა აგრეთვე ისეთი რელიგიური ხასიათის ლექს-სიმღერები, რომელნიც თავდაპირველად მხოლოდ რელიგიური დღესასწაულების დროს წარმოითქმოდა; მაგალითად, „წმინდა გიორგი, ცხოველო“, „ქრისტე აღდგა“ და სხვ. აი, რას მოგვითხრობს აღნიშნულთან დაკავ-

<sup>1</sup> აკაკი წერეთელი, საყმაწვილო ამბები, 1885, (თხზ. სრული კრებული, ტ. IV). გვ. 323.

<sup>2</sup> С о к о л о в Ю., Названный труд, М., 948, стр. 160.

<sup>3</sup> ქს. სისარულიძე, საქორწილო პოეზია, წიგნში: „ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება“, I, 1960, გვ. 264.

შირებით ლენტეხის რიონის სოფ. ხელედში მცხოვრები იასონ ჩარქსელიანი: „ღმერთის სახსენებლად სვანეთში ქორწილში მღეროდნენ სიმღერას „ლაგუშედა“.

### ქართული თარგმანი:

ლაგუშედა, ოი,  
დიდაბიი, დიდაბიო  
ისკეო ლირდო,  
თეთნეში გიციარო  
მიჩაო ლელგენიო,  
ოი, დიდაბიი, დიდაბიო  
ლაგუშედაო.

გვიშეღე, ოო,  
სალოცავო და სალოცავო  
თქვენი ყოფა იყო  
თქვენზე შეწირული  
თეთრი მამალი ცხვარი  
ო, სალოცავო, სალოცავო,  
გვიშეღეო!

ეს სიმღერა ღმერთის სადიდებლად ითქმებოდა ქორწილში. გვითქვია საგალობელიც: „ქრისტე აღდგა მკვდრეთითა“:

ქრისტე აღდგა მკვდრეთით  
სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი,  
დამსაფლავებელი შინათა,  
ცხოვრების მომნიჭებელი“.<sup>1</sup>

ქრისტეს საგალობლის შესრულება ქორწილში საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში დასტურდება. ეს სავსებით ბუნებრივ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს. რადგან ისტორიულად შემუშავებული ტრადიციის მიხედვით, ოდითგან საქართველოში ლხინისა თუ ჰირის სუფრაზე პირველად რელიგიური ხასიათის ლექს-სიმღერა უნდა შესრულებულიყო და შემდეგ — საერო (ტრადიციული დალოცვის ტექსტებშიაც პირველად ხომ ღვთისშვილთ ან ქრისტე ღმერთს ასხენებენ).

უახრთა დიფუზიის საუკეთესო სურათს წარმოგვიდგენს ისეთი რელიგიური ხასიათის ნაწარმოებთა შესრულება ქორწილში, როგორცაა: „შენ ხარ ვენახი“ და „სიყვარულმან მოგვიყვანა“. პირველ ტექსტთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ თემაზე, რომელიც სახარებიდან მომდინარეობს, მეფე დავით აღმაშენებლის ვაჟს დემეტრეს დაუწერია იამბიკო, რომელსაც ეკლესიაში საუკუნეთა მანძილზე წარმოთქვამდნენ მარიამ ღვთისმშობ-

<sup>1</sup> მთქმ. ი. ჩარქსელიანი, სვანური ტექსტი ქართული თარგმანითურთ მოკაწორდა მისმა ჩამწერმა ვეტის ბენდელიანმა, იურიდიული ფაკ-ის სტუდენტმა.



ლის სადიდებლად. დროთა განმავლობაში აღნიშნული საგალობელი დაკავშირებია როგორც სამგლოვიარო, ისე საქორწილო ცერემონიალს; იგი ჯვრისწერის დროსაც სრულდებოდა). როგორც ვხედავთ, ლექსს თანდათანობით საერო ელფერი მიუღია და ხალხში საწესჩვეულებო სიმღერის სახით დამკვიდრებულა (მუსიკათმცოდნეებიც მას განიხილავენ როგორც საქორწილოს). საილუსტრაციოდ შოვეტანთ როგორც დემეტრესეულ ტექსტს, ასევე ხალხურ ნიმუშს.

### დემეტრესეული ტექსტი:

შენ ხარ ვენახი, ახლად აღყუავებული,  
ნორჩი კეთილი, ედემში დანერგული,  
ალვა სურნელი, სამოთხით გამოსრული,  
ღმერთმან შეგამკო, ვერავენ გჯობს ქებული,  
და თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული.<sup>1</sup>

### ხალხური:

შენ ხარ ვენახი,  
ნორჩი, კეთილი,  
ალვა სურნელი,  
ღმერთმან შეგამკო  
ახლად აყუავებული  
და თავით თვისით  
მზე ხარ გაბრწყინებული.<sup>2</sup>

აღნიშნული თვალსაზრისით კიდევ უფრო საინტერესოა მეორე საგალობელი „სიყვარულმან მოგვიყვანა“.

სიყვარულმან მოგვიყვანა  
უფალმან ბეთანიად ლაზარეისა  
ხოლო შენ ხთაებრ აღადგინე  
ოთხისა დღისა მკდარი  
ჯოჯოხეთიდ, ვითარცა  
მოწყალე ხარ!<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ტექსტი პირველად გამოსცა აკად. კორნელი კეკელიძემ, იხ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია 1, გვ. 291-296; ჩვენს მიერ ციტირებულია. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიიდან 1, 1946, გვ. 381.

<sup>2</sup> Грузинские народные песни, Составители О. Чиджавадзе и В. Цагарешвили, 1964, стр. 81.

<sup>3</sup> ე. შილაკაძე, ქართული ხალხური მუსიკის შესავლისათვის, თბ., გამ-ბა, „ხელოვნება“, 1949, გვ. 65.

თუ პირველ ნიმუშთან დაკავშირებით სავარაუდოა ვიფიქროთ, რომ გარკვეული პოეტური სახეების შედეგად შესაძლოა იგი დაკავშირებოდა საქორწილო ცერემონიალს (რომ პატარძალი ალვას სურნელი, ვენახი ახლად აყვავებული, მზე გაბრწყინებული, რიოსის უმჯობესი არაეინა ამ ქვეყნად), ეს არ შეგვიძლია ვთქვათ მეორე საგალობელზე, რომელსაც შინაარსობრივად, როგორც ტექსტიდან აშკარად ჩანს, არაფერი აქვს საერთო ქორწილთან და წმინდა რელიგიური ხასიათისაა. მაგრამ როგორც ეტყობა, იმდენად ხშირი იყო მისი შესრულება ქორწილში, რომ ტრადიციული შინაარსისა და მუსიკალური ფორმის (სამ ხმაზე იმღერებოდა) შეხარჩულების შიუხედავად, მას მაინც ახალი გააზრება მიუღია და საერო სიმღერად ქცეულა. რასაც მოწმობს თვით სათაურის შეცვლა: — „საქორწილო საგალობელი“ — ასე უწოდებდნენ მას შემდგომში. როგორც მისი ჩამწერი, ხალხური სიმღერების შესანიშნავი შემსრულებელი ანანია (ნანიო) ერქომაიშვილი აღნიშნავს, „გურიაში ლხინის სუფრა ყოველთვის ამ სიმღერით იხსნებოდა“.<sup>1</sup>

„შენ ხარ ვენახი“-ს ტექსტს ერთგვარი ახსნა უკვე მივეცი, მაგრამ აქვე გვინდა სხვა ვარაუდიც წამოვაცენოთ.

ლექსში საუბარია ვაზსა და ვენახზე. უძველესი რწმენების თანახმად, ვაზი და ვენახი ნაყოფიერების სიმბოლოს წარმოადგენდა.<sup>2</sup>

ვაზი და ძარანი ვ. ბარდაველიძის აღნიშვნით, ნახსენებია ქართველთა უძველეს საგალობელში „იაენანა“, ვაზი იხსენიება აგრეთვე თუშების „ლაძარის სიმღერაში“, თუშების უძველეს საგალობელში, რომელიც საკულტო ორსართულიანი ფერხულის სახით სრულდება: ამ სიმღერას მრავალი ვარიანტი ეძებნება. ეს ვარიანტები შოგვითხრობენ, რომ ღვთისმშობლის კარზე („ბატონის“ წმინდა გიორგის“, ანდა „წმინდა თევდორეს კარზედა“) „ხე ალვად“, „ხე ალვა“, ან „ალვის ხე ამოსულაო“, ამ ხეზე ახვეულია ვაზი, რომელსაც მწიფე ყურძენი ასხია და „მაგის ნახვევი“, „მაგის შემცოდე“ ანდა „მაგის უკმელი ქალ-ვაჟი (ან „ქაბუჯი“) უდროოდ დაშაულაო“.

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იხ. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб., 1957, стр. 73.

მოტანილი ვარიანტები ცხადყოფს, რომ ამ საწესო საფერხულო სიმღერაში, პირველ ყოვლისა, აღბეჭდილია მოსავლიანობის, საქონლისა და ადამიანის გამრავლების სათემო ღვთაებები ე. წ. ღვთისშვილებისადმი მიმართვა.<sup>1</sup>

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, ვაზი ნაყოფიერების ატრიბუტია, ალვრს ხე — სიცოცხლის ხეს განასახიერებს.

ისძის კითხვა: — ზემოდასახელებულ ლექსშიც იგივე გააზრებასთან ზომ არა გვაქვს საქმე. მარიამ ღვთისმშობელს შეილოსნობას შესთხოვდნენ, ე. ი. იგი იყო შეილიანობის, ნაყოფიერების მომნიჭებელი. ამიტომ ადვილი შესაძლებელია, ვაზთან შედარება მისი ფუხტციის მიმახიშნებელიც ყოფილიყო. ამავე თვალსაზრისმა შესაძლოა აღნიშნული სავალობელი პატარძალთანაც დააკავშირა.

---

<sup>1</sup> ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, საქ. ეთნოგრაფიის საკითხები, 1968, გვ. 47.

## თ ა ვ ი V

### ოჯახისა და ქორწინების უპველესი ფორმების ზოგიერთი საკითხისათვის ქართულ კომუნურ ფოლკლორში

ბ. ინცესტის მოტივი. ქორწინებაამ, ვიდრე იგი მონოგამიურ ფორმაში ჩამოყალიბდებოდა, განვითარების რთული და გრძელი გზა განვლო.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ოჯახის შექმნის პირველ საფეხურად გვევლინება სისხლით მონათესავე ოჯახი<sup>1</sup>. ოჯახის ამ ფორმაში პირველ საფეხურზე ურთიერთკოლქმრული უფლებანი და პოვალეობანი გამოირიცხულია მხოლოდ „მშობლებსა და შვილებს შორის. ძმები და დები, ბიძაშვილები პირველი, მეორე და უფრო შორეული საფეხურისა, — ყველანი ერთმანეთის და-ძმანი არიან და სწორედ ამიტომ ერთმანეთის კოლ-ქმრებად ითვლებიან“<sup>2</sup>.<sup>1</sup> მეორე საფეხურზე კი „იგივე მოხდა დებსა და ძმებს შორისაც, ჯერ ცალკეულ შემთხვევებში, შემდეგ იგი თანდათანობით წესად იქცა და „დასრულდა იმით, რომ კოლქმრობა აიკრძალა გვერდითი ხაზებითაც კი, ღვიძლი და-ძმების შვილებისა, შვილიშვილებისა და შვილიშვილის შვილებისათვის.“<sup>2</sup>

ისტორიული წყაროებით, ეთნოგრაფიული მონაცემებითა და მხატვრული ლიტერატურული ძეგლებით დადასტურებულია, რომ ქართველური ტომებისათვისაც უცხო არ იყო სისხლით ნათესავთა შორის ქორწინება.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ფ. ეხგელსი, ოჯახის კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1953, გვ. 47.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ვახუშტი, საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, ტფილისი, 1885, გვ. 35; ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ტ. II, ნაკვ. II, 1929, გვ. 367; გ. ნაღარავიშვილი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები. თბ., 1971, გვ. 79; ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955 (ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით) და სხვ.

ქრისტიანული რელიგია სასტიკად ებრძოდა სისხლის აღრევის შესაძლებლობას. ამ მხრივ სპეციალური კანონებიც კი არსებობდა და ამ კანონებს მტკიცედ იცავდნენ საქართველოშიც, თუმცა გვევდებოდა გამოჩაღისებიც, როგორც არისტოკრატიულ წრეებში (სადაც მას სხვადასხვა მიზეზი განაპირობებდა), ასევე საზოგადოების დაბალ ფენებში. მიუხედავად ამ ბრძოლისა, ჩანს, ეკლესია და რელიგია მაინც უძლური აღმოჩნდა საეკლესიო მოვსპო ქორწინების ზემოხსენებული წესი, მანამ, სანამ თვით ხალხმა არ ცნო იგი სამარცხვინოდ და სათაკილოდ.

საქართველოში სისხლით ნათესავთა ქორწინების, როგორც უძველესი ჩვეულების, არსებობაზე მიგვანიშნებს ხალხური სიტყვიერების ნიმუშებიც — პროზაული (ზღაპარი, თქმულება გადმოცემა, ლეგენდა) თუ პოეტური ტექსტები; უფრო მეტიც, მათში ქორწინების იმ უძველესი ფორმების კვალიც კი შეინიშნება, რომელთა შესახებ დღეს ისტორიული დოკუმენტები თუ სხვა წყაროები. გარდა ენობრივი მონაცემებისა, არას ამბობენ (ამ მხრივ შეტად საინტერესოა ძველი ნათესაობის სისტემის გადმონაშთების შესახებ მასალები და ნათესაობის აღმნიშვნელი ტერმინები).<sup>1</sup>

დღეს ჩვენს ხელთ არსებული ფოლკლორული მასალები, რომლებიც სისხლის აღრევის, ე. ი. ინცესტის, ან მისი უარყოფის მოტივს შეიცავს. შეიძლება რამდენიმე ჯგუფად დაიყოს:

1. შამა ცდილობს საკუთარ ქალიშვილზე დაქორწინებას;
2. და-ძმის ქორწინებისა თუ მისი უარყოფის ამსახველი ძეგლები;
3. კუზენური ქორწინება და მისგან გამოწვეული შედეგები.

პირველი რიგის ზღაპართა სიუჟეტი თითქმის ყველა ხალხთა ფოლკლორში გვხვდება. აარნე-ტომპსონის კლასიფიკაციის მიხედვით ისინი გაერთიანებულია 510 B ჯგუფში. როგორც ჩანს, ამ მოტივის შემკველი ზღაპრები საკმაოდ ყოფილა გავრცელებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, რასაც ადასტურებს ბოლო დროს ფოლკლორული ექსპედიციების შედეგად მოპოვებული ძეგლები, რომ აღარაფერი ვთქვათ ი. კარგარეთელის, თ. რაზიკაშვილისა და სხვათა მიერ ჩაწერილ და უკვე საკმაოდ ცნობილ ტექ-

<sup>1</sup> არნ. ჩიქობავა, ქანურ-მეგრული-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938, გვ. 22.

სტებზე. ამ მხრივ აღსანიშნავია სვანეთში, სოფ. უშხვანარში 1952 წელს ჩაწერილი ზღაპარი „ცოლქმარი“,<sup>1</sup> რაჭაში, ზემო ბარში 1961 წელს ფიქსირებული „ხელმწიფე“,<sup>2</sup> ასევე, ჩვენს მიერ სამეგრელოში გეგეკორის რაიონში სოფელ სალხინოში 1971 წელს, ხოლო ქართლში, სოფელ ქვიშხეთში, 1973 წელს ჩაწერილი ზღაპრები.<sup>3</sup> მათს ანალოგიას წარმოადგენს აფხაზური ზღაპარი „დათვისტყავიანი ქალიშვილი“.<sup>4</sup>

აფხაზურ ზღაპართან სიუჟეტურად ძალიან ახლოსაა ქართული ზღაპარი „ოქროსთმიანი ვაჟი“, რომელიც თ. რაზიკაშვილის მიერ არის ჩაწერილი. ეს ზღაპარი 1914-15 წლებში დაიბეჭდა საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებულში „ძველი საქართველო“ (ტ. IV, გვ. 76).

რადგან ზემოდასახელებული ზღაპრები თითქმის ერთმანეთის ანალოგიას წარმოადგენენ, ამიტომ ჩვენ მათი შინაარსის გადმოცემას აღარ შევუდგებით, მითუმეტეს, რომ, როგორც ცნობილია, „ზღაპარში სიუჟეტური რკალები, სიუჟეტის სქემა საერთოდ სტაბილურია. ცვალებადია სიუჟეტის განვითარება და ხორცშესხმა თითოეული მთქმელის რეპერტუარში.“<sup>5</sup> ჩვენ კი ზღაპრის სიუჟეტი, კერძოდ, მისი ერთი მოტივი — მამის მიერ საკუთარ ქალიშვილზე დაქორწინების მცდელობის საკითხი გვაინტერესებს. ყველა დასახელებული ზღაპარი სიუჟეტურად ერთიან რკალს ქმნის — ცოლის სიკვდილის შემდეგ მამა ცდილობს ქალიშვილის ცოლად მოყვანას. და ყველა შემთხვევაში მამის მოქმედება მოტივირებულია — იგი ცოლის დანაბარებს ასრულებს. სვანური ზღაპრის მიხედვით კი მამის მოქმედებას არავითარი მოტივაცია არ გააჩნია. იგი, როცა დაიღლება საცოლეს ძებნით, უცებ შეხედავს ქალიშვილს, გაიფიქრებს „სახლში რომ მყავს, ამაზე უკეთესს სად ვიშოვიო“ და გადაწყვეტს მის ცოლად მოყვანას. სწორედ ამიტომ, ჩვენ სვა-

<sup>1</sup> თსუ-ს ფ. არქ. № 753, მთქმელი ეფრემ შამფრიანი, მოსმენილი აქვს ათმურხა კვიციანისაგან. ჩამწერი მ. შალაფერიძე.

<sup>2</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 1488. მთქმ. ბ. კერესელიძე, ჩამწ. მ. გოშაძე.

<sup>3</sup> მთქმელები კ. ხულორდავა, ნ. გელაშვილი (საქ. კოლექცია).

<sup>4</sup> С. Ш. З у х а, Аფхазская народная сказка, Тб., 1970, стр. 102.

<sup>5</sup> ქართული ზღაპრები შედგენილი ალ. ლლონტის მიერ. მისივე შესავალი წერილით, თბ., 1974, გვ. 9.

ნური ვარიანტი უძველესად და, ამასთან, ამ ჩვეულების ყოფაში არსებული რეალობის გამომხატველად გვეჩვენება, რადგან მოტივაცია საერთოდ გვიანდელი პერიოდების შედეგია. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მსგავს ჩვეულებას ყოფაში ადგილი რომ არა ჰქონოდა (თუხდაც მცდელობის სახით), იგი არც ზღაპარში იჩენდა თავს, რადგანაც „ზღაპარში ბევრი მოტივი ობიექტური სინამდვილის მიერაა ტიპურად და ნასაზრდოები“... ზღაპარიც ისტორიულ ფესვებზეა ამოზრდილი.<sup>1</sup>

საფიქრებელია, რომ მითოსური ელემენტების შემცველი ხალხური ლექსი „ია მთაზედა, თოვლიანზედა“... რომელსაც ქართული სამონადირეო ეპოსის უძველეს ფენას აკუთვნებენ,<sup>2</sup> იგივე მოტივის ამსახველი იყოს. როგორც ტექსტიდან ჩანს, სასიამორო ნადირობის დროს უცაბედად ჰკლავს სასიძოს. ქალიშვილი წყევლის მამას და თან საყვედურობს:

შინ. მამაჩემო, დარბაისელო,  
შენ, ჩემი ცოდვით არ მოისვენო,  
როცა ვითხარი, არ გამათხოვე,  
ეხლა მათხოვებ — მომიკალ ქმარი.<sup>3</sup>

ისმის კითხვა — რატომ წყევლის ასე უღმობელად ქალიშვილი მამას და რას უნდა ნიშნავდეს მისი საყვედური? რატომ არის, რომ სიმშრე, რომელსაც ასეთი საშინელი მარცხი მოუვიდა, მკვდარი სასიძოს სხეულს ტყეში უპატრონოდ ტოვებს. ხომ არ არის მამის მოქმედება რაიმე მოტივით გაპირობებული?

თუ თვალს გადავავლებთ სხვა ხალხთა მითოლოგიას, შესაძლოა ჩვენი ვარაუდი სამართლიანად მოგვეჩვენოს მაგალითად, ამერიკის ხალხებში საკმაოდ არის გავრცელებული ესკიმოსების მითები სედნას შესახებ (მთელი ციკლია შექმნილი). ერთ-ერთი მითის მიხედვით, მამა-ქალიშვილი ერთად ცხოვრობენ. ქალიშვილს ვერც წარმოუდგენია გათხოვება; ბოლოს იგი ძალს

<sup>1</sup> В. Я. Про г т, Исторические корни волшебной сказки, М., 1946, ст. 106.

<sup>2</sup> ე. ჯ. ვ. ი. რ. ს. ა. ლ. ა. ძ. ე., ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., „მეცნიერება“, 1964, გვ. 104.

<sup>3</sup> ა. კ. ო. ბ. ბ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., ხალხური პოეზია, თბ., „საბჭოთა მწერალი“, 1961, გვ. 58.

შიკვეება ცოლად და ერთ-ერთ კუნძულზე სახლდება. სედნას მამას ვერ აუტანია ქალიშვილთან დაშორება და ამიტომ გარკვეული დროის შემდეგ ჰკლავს სიძეს (ძალს). სედნა შინ დაბრუნდა მამა-შვილი კვლავ ერთად არიან. გადის დრო... სედნას გრიგალა შოველინება მამაკაცის სახით და გაიტაცებს. მამა დაედევნება მათ და ქალიშვილს დაიბრუნებს, როდესაც ისინი ნავით უკან მოდიან, გრიგალასა და სედნას მამას შორის გაიმართება საშინელი ბრძოლა. მამა გრძნობს რა შვილის დაკარგვის საშიშროებას, მას ზღვაში გადაადგებს. სედნა ნავის კიდეს ჩამოეკიდება თითებით, მაგრამ გაძწარებული მამა თითებს გადააჭრის. სედნა ზღვის ფსკერისკენ დაეშვება და იქ დამკვიდრდება. მამა არც აქ ტოვებს თავის ქალიშვილს და ბოლოს ისიც ზღვის ფსკერს მიაშურებს.<sup>1</sup>

როგორც ვხედავთ, სედნას მამამ ვერ გაიმეტა ასული სხვისთვის და ყოველგვარი ღონე იხმარა მისი შენარჩუნებისათვის.

ასლა განვიხილოთ ის პოეტური ძეგლები, სადაც და-ძმას შორის ურთიერთდამოკიდებულებაზეა საუბარი, კერძოდ ძმის შტედლობაზე, რომ საკუთარი და შეერთოს ცოლად. მსგავსი სიუჟეტის "შემცველი ნაწარმოებები აარნე-ტომპსონის კლასიფიკაციის მიხედვით გაერთიანებულია 313 E ჯგუფში.

აღნიშნული თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა სევანური ზღაპარი „და-ძმის“ შესახებ. სიუჟეტი ზღაპრისა ასეთია:

სამ და-ძმათაგან ორნი — უფროსი და შუათანა — შეუღლდებიან. უმცროსი და კი სასტიკი წინააღმდეგია. იგი სახლიდან გაიქცევა და თავს შეათარებს ეკლესიას. აღნიშნული ზღაპარი სათხადოდ აქვს გახხილული ო. ონიანს თავის საკვალიფიკაციო ნაშრომში.<sup>2</sup> მის ქართულ ვარიანტად მკვლევარი ასახელებს „ედემის ყვავილს“, მაგრამ სევანურ ზღაპარში, განსხვავებით ქართულსაგან დატულია მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი, კერძოდ, ქორწინების შესაძლებლობა და-ძმებს შორის... აგრეთვე მიზეზი უმცროსი დის სახლიდან გაქცევისა — ძმამ ცოლქმრობის პირობა მოთხოვა დას და გამოეკიდა დასაუფლებლად, უმცროსმა დამ გაქ-

---

<sup>1</sup> Iensen Ad. E. Mythos und Kult bei Naturvölkern Religions wissenschaftliche Beiträgungen wiesbaden, 1951.

<sup>2</sup> ო. ონიანი, სევანური ჯაღოსური ზღაპრის სახეები (საკვალიფიკაციო ნაშრომი) 1974, გვ. 53.



ცევით უშველა თავს, თუმცა უფროსმა და შუათანამ მაშინვე თანხმობა განაცხადეს.<sup>1</sup>

ამ მოტივს ე. ი. და-ძმის ცოლქმრულ დამოკიდებულებას და ამასთან მის უარყოფას. — როგორც სამართლიანად შენიშნავს მკვლევარი, — არ იცნობს ქართული ვარიანტი.<sup>2</sup>

მართლაც, აღნიშნული მოტივის შემცველ ტექსტებს ვერც ჩვენ შივაკვლიეთ, თუმცა ისინი სათანადოდ გვხვდება აფხაზურ და ასევე კავკასიის სხვა ხალხთა ფოლკლორში; მაგალითად. ს. ზუხბას 1965 წელს ოჩამჩირის რაიონში ჩაუწერია ზღაპარი იმის შესახებ, თუ „როგორ არ გაჰყვა და ცოლად თავის ძმას“.<sup>3</sup> ამ შემთხვევაში, სვანური ზღაპრის ანალოგიურად, ორი უფროსი და-ძმა მშობლების ნება-სურვილს დაემორჩილება და შეუღლდება, ხოლო უმცროსი და, მიუხედავად ძმის დიდი სურვილისა, სახლიდან გარბის.

აფხაზურ ზღაპართან სიუჟეტურად ძალიან ახლოს დგას ადიღური ფოლკლორის ბრწყინვალე ნიმუში „სიმღერა ქალიშვილისა, რომელმაც არ ისურვა ძმაზე გათხოვება“. ამ ლექსს თვით ადიღური ფოლკლორის მკვლევარი გ. მიუაევი ჯგუფური ქორწინების ამსახველად მიიჩნევს.<sup>4</sup>

იგივე მოტივის შემცველია ადიღური ზღაპარი აშერას შესახებ („აშერა და ტაურიხი“), სადაც ახალგაზრდა ვაჟს სურს რა ცოლად შეირთოს საკუთარი და, ეს უკანასკნელი ღმერთისაგან ითხოვს შველას. ღმერთი მართლაც შეიწყნარებს მის ვედრებას და ძმას ძალად აქცევს.<sup>5</sup>

მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ ამით დაუკმაყოფილდებით.

როცა ინცესტის მოტივს ვეხებით, არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს შთელი რიგი მითებისა და თქმულებებისა, რომლებიც მოგვითხრობენ იმის შესახებ, რომ „პირველყოფილ ტომებში საყოველთაოდ სქესობრივი შერევა იყო გაბატონებული“.<sup>6</sup> ამაზე მე-

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> Г. И. М и ж а е в, Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов, Черкеск, 1973, стр. 99-100.

<sup>4</sup> С. Л. З у х б а, Назв. труд, стр. 101.

<sup>5</sup> Г. М и ж а е в, Назв. труд, стр. 100.

<sup>6</sup> ა. ბებელი, დედაცი და სოციალიზმი თბ., 1912, გვ. 53-54.

ტყველებს ინდოელთა გადმოცემა, რომლის მიხედვით, ბრამას (ბრამინების წინასწარმეტყველს) ცოლად ჰყავდა თავისი ღვიძლი ასული. სარასვატი; ანალოგიური თქმულება აქვთ ეგვიპტელებსაც (ჩირდილო ედდაში), რომლის მიხედვითაც ეგვიპტელთა ღმერთი ქმარი იყო თავისი ღედისა და ამით თავი მოსწონდა კიდევ.<sup>1</sup> ოლინი, როგორც ედდა მოგვითხრობს, ქმარი იყო თავისი ასულისა — ფრიგისა. უზენაესი ღვთაებები ჰერა და ზევსი (იზიდასა და ოზირისის ანალოგურად) და-ძმანი და ამავე დროს ცოლ-ქმარნი არიან. ნართული ეპოსის გმირებიც სატანა და ურიზმაგი (ქართული ვარიანტის მიხედვით სატანეი და ოიზმესი) და-ძმანი და ამასთან ცოლ-ქმარიც იყვნენ.<sup>2</sup> ზოგი ვარიანტის მიხედვით სატანა თავისი ძმის ოზირმესის მეუღლედაც კი გვევლინება.<sup>3</sup> ყოველივე ეს კი თავის დროზე დასაშვები და მიზანშეწონილი იყო, მაგრამ შემდგომ პერიოდში ამ წესებთან დაკავშირებული თვალსაზრისი იცვლება. და ეს იდეოლოგიური ცვლა — მაშინათვე გამოხატულებას პოულობს ზეპირსიტყვიერებაში. სწორედ ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ჰერა და ზევსი უკვე ცდილობენ დაფარონ მშობლებისაგან თავიანთი ქორწინების ამბავი.<sup>4</sup> იგივე თვალსაზრისი განაპირობებს ეოლის ქალიშვილის — კანაკას საყვედურსაც, რომლითაც იგი მიმართავს თავის ძმას.<sup>5</sup>

აღნიშნული თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა სვანური ზღაპარი „სამი დის“ შესახებ.<sup>6</sup> ზღაპრის სიუჟეტი ზოგადია. აარნეტომპსონის კლასიფიკაციის № 707 ჩგუფს განეკუთვნება. აღნიშნული ზღაპრის მიხედვით, გადაგდებულ ბავშვებს (ქალ-ვაყს) იპოვის მოხუცი მწყემსი და შინ წაიყვანს. როცა დაიზრდებიან, ვაყი გადაწყვეტს ქალიშვილის ცოლად შერთვას. ქალიშვილი გულთმისანია, მან იცის, რომ ეს ვაყი მისი ღვიძლი ძმაა და ამიტომ არის წინააღმდეგი მასთან შეუღლებისა, მაგრამ საბუთი?.. რაკი ვაყი

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> შ. ძიძიგური, ნართული ეპოსის ქართული ვარიანტები, თბ., 1944,

გვ.

<sup>3</sup> Гадагатль, Героический эпос парты и его героизм, 1967, стр. 121.

<sup>4</sup> Е. Кагаров, Пережитки первобытного коммунизма в общественном строе древних греков и германцев, I, М.-Л., 1937, стр. 37.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 39.

<sup>6</sup> ისუ-ს ფოლკ. არქ. № 14108.

აღარ მოეშვება, გოგონა თხოვს: — „შიშველი მუცლები მივადოთ ერთმანეთს და ნახე რა მოხდებაო“.. მართლაც, როცა ისინი მუცლით შეეხნენ ერთმანეთს, მათს შუა სანთელი აინთო. — „ეს ღმერთის წყალობით მოხდაო“ — ნათქვამია ზღაპარში.

ზღაპრის სიუჟეტი შესაძლოა საკმაოდ არქაული და მოარული იყოს, მაგრამ დროთა მსვლელობაში მას ახალი პლასტები შეუძენია, რაშიც ახალი გააზრება მისცა — აშკარად ამჩნევია ქრისტიანიზაციის კვალი (ქალიშვილს ღმერთი უფალი ევლინება შემწედ და მფარველად, რომელმც ააცდინა იგი სისხლის აღრევის მოსალოდნელ საშიშროებას).

უფრო მოგვიანებით შექმნილ პოეტურ ნიმუშებში შესანიშნავად არის ასახული, თუ რამდენად დაუშვებელად ითვლება მსგავსი ქორწინება. უფრო მეტიც, იგი იმდენად ტაბუირებულია, რომ სასტიკად ისჯებიან ამ წესის დამრღვევნი, თუნდაც სრულიად უდაბნაშაულონი იყვნენ ისინი. ამ მხრივ ყურადსაღებია აკაკი წერეთლის შიერ სევანეთში მოგზაურობის დროს ჩაწერილი ლეგენდა „ერთ სერზე რომ გავდიოდი, — მოგვითხრობს მწერალი, — ჩემმა მხლებელმა სევანმა მოიხადა ქული და თქვა: ღმერთო შეუნდო!.. შემდეგ შოყვა: — ეს სერი ყოფს თავისუფალსა და საბატონო სევანეთს, აქედან ორივე კარგად მოჩანს. ერთ დილას ამოსულიყო საბატონოდან გოგო, გადაეხედა და ეთქვა: — რა კარგი რამ არის ეს თავისუფალი სევანეთი. იმ დროსვე მეორე მხრიდან ვაჟი გადმოსულიყო, გადაეხედა და ეთქვა: — რა კარგი რამ ყოფილა საბატონო სევანეთი. ორივეს გრძნობა მორეოდა... მერე დაენახათ ერთმანეთი გრძნობამორეულზე, შეეყარებოდათ, ცოლ-ქმრობის პირობა დაედვათ და შემცდარიყვნენ, მაგრამ მაშინვე დეღამიწა გასკდომოდათ და შიგ ჩავარდნილიყვნენ. — ა, ბატონო, ხომ ხედავთ, ტახტივით რომ მოჩანს და ზედ დიდი სასაფლაოა. თურმე ნუ ბრძანებთ, ერთი მათგანი ტყვედ ყოფილიყო წამოყვანილი, ძმა ყოფილიყო ამ გოგოსი და კი არ იცოდა...!“

აღნიშნული ლეგენდის ვარიანტს წარმოადგენს ოთ. ონიანის შიერ სტ. ონიანისაგან ჩაწერილი ლეგენდა, რომლის მიხედვით, ლენტეხის რაიონის სოფ. ლუჯის გზით და-ძმა მიდიოდა ზემო სვა-

<sup>1</sup> ა. კ. წერეთელი, როგორ უნდა შეეკრობოთ ზეპირგადმოცემები. თხზ. სრ. კრ.), ტ. 13, 1961, გვ. 117-179.

ნეთისაკენ. ისინი გორვაშის მთაზე ავიდნენ და იქ დაისვენეს. აქ ისინი შეცდნენ: ამ დროს მიწა ჩაუსკდათ, ამ ალაგს ამჟამადაც უჩვენებენ.<sup>1</sup>

საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით, აღსანიშნავია 1875 წელს ჟურნალ „Кавказ“-ში (№ 45) ი. გრძელიშვილის მიერ გამოქვეყნებული ტექსტი „გაქვავებული წყვილი“ („Окаменевшая вода“). მოკლე შინაარსი ლეგენდისა ასეთია: სოფელში თავისი სიმდიდრით გახტეპულ ბარძიშა და მის მეუღლეს კეკელას დიდხანს შვილი არ ჰყავდათ. ბოლოს ტყუპი ქალ-ვაჟი შეეძინათ. ერთ საღამოს ეზოში თაძაშის დროს, ვაჟიშვილი (დათიკო) უცებ დაიკარგა. სად არ ეძებეს, მაგრამ ამოდ.

გავიდა ხანი. მათი ქალიშვილი მართა გასათხოვარი შეიქნა. შესანიშნავი გარეგნობის გამო მრავალი მთხოვნელი გამოუჩნდა, მაგრამ ყველას უარით ისტუმრებდა. ამ დროს სოფელში მშვენიერი გარეგნობის უცხო ვაჟი მოვიდა და აქვე დასახლდა. მას მოეწონა მართა და მშობლებს ქალიშვილის ხელი სთხოვა. ისინიც დათანხმდნენ, ქორწილის დღეც დაინიშნა. ძვირფასად გამოწყობილი ხეფე-დედოფალი მაყრიონის თანხლებით საყდრისაკენ გაემართა ჯვრის დასაწერად. მაგრამ, როგორც კი ნეფე-დედოფალმა ეკლესიის ზღურბლს გადააბიჯა, რაღაც უხილავმა ძალამ დაჰკრა მათ და ორივენი ქვად იქცნენ. თურმე ეს ვაჟი ძმა ყოფილიყო ასულისა, რომელიც თაძაშის დროს დაიკარგა.<sup>2</sup>

აღნიშნული მოტივის კვალი შეინიშნება ხალხურ ლექსში, „დამასტეს ხენი აყოვდეს“, რომელიც ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიულ წერილშია მოტანილი:

დამასტეს ხენი აყოვდეს  
ძირადა ერთის ხისანი,  
შესახვევენლად მომინდეს  
მკლავნი თუ იყო დისანი,  
რად რაით გამიწყრებოდეს  
თვალნი ზეითის ღვთისანი

<sup>1</sup> ი. ონიანი, დასახლებული ნაშრომი, გვ. 67.

<sup>2</sup> Грузинские народные предания и легенды, М., 1973, стр. 310.

ამ ლექსთან დაკავშირებული თქმულება ასეთი ყოფილა: სოფ. დამასტედან პატარაობიდან ტყვედ წაყვანილი და-ძმა შესვედრია ერთმანეთს დალესტანში: მოსწონებიან ერთმანეთი და ბიქს შერთვა განუზრახავს დისა; მაგრამ როცა ლაპარაკი გაუბამთ ერთმანეთის ვინაობაზე და გამოკრეველა მათი და-ძმობა, მაშინ ბიქს უთქვამს ეს ლექსი.<sup>2</sup>

ვ. კოტეტიშვილის კრებულში აგრეთვე დაბეჭდილია მეორე ლექსი „მე და ქალ შევიყარენით“,<sup>3</sup> რომელიც იგივე თემაზეა შექმნილი.

მკვლევრის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ლექსი წარმოადგენს ძველი თქმულების ანარეკლს, რომელსაც დაუქარგავს თავისი წრე და მიუღია გარკვეული ისტორიული პერიოდის ბეჭედი. აქ საინტერესოა ფაბულის ჩანასახი თუ ნაშთი. სატრფოები ნათესავეები გამოდგებიან. ეს ფაბულა წარმოადგენს გავრცელებული ფაბულის სახეობას.<sup>4</sup> იქვე, ამ ლექსის განხილვისას, მკვლევარი მიუთითებს ლეგენდაზე „ვარდების ხარკი“ და აღნიშნავს, რომ ამავე იდეის ვარიაცია არისო. ლეგენდა კი დაბეჭდილია რუსულად (იხ. გულბათი: „Сборник грузинских легенд“, 1899, стр. 239).

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ეგზოგამია-გვარსშინა ქორწინების მკაცრი აკრძალვა — საერთოდ დამახასიათებელი იყო მთელი საქართველოსათვის.<sup>5</sup> ჩვენშიაც ქორწინება ეგზოგამიურ ხასიათს ატარებდა და ნათესავეთა შეერთება კანონით არ შეიძლებოდა (თუხდაც შორეული ნათესავეები ყოფილიყვნენ). მაგრამ ზოგჯერ ხალხი მაინც ძველ წესზე იდგა. ეს განსაკუთრებით მაშინ

<sup>1</sup> ვ ა ქ ა - ფ შ ა ვ ე ლ ა, ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. IX, გვ. 104, აგრეთვე ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., „საბჭოთა მწერალი“, 1961, გვ. 36-37.

<sup>2</sup> ძვ. საქართველო, ტ. II, გვ. 335. ასევე ვ. კოტეტიშვილი, დასახ. წიგნ. გვ. 344.

<sup>3</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 36-37.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 344.

<sup>5</sup> ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. I, 1928, გვ. 170; ი. კუონია, დასახ. შრომა, გვ. 19-32; ვ. ითონიშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 29-70; და სხვ.

ხდებოდა, როცა ქალი კარგი დადგებოდა; იგი სხვაგან გასაშვებად აღარ ეშვებოდათ. (მსგავს ქორწინებას დინასტიურ საგვარეულოშიც ჰქონდა ადგილი, სადაც იგი, ძირითადად, კლასობრივი ინტერესებითა თუ პოლიტიკური ვითარებით იყო გაპირობებული).

კუზნეური ქორწინება და მისგან გამოწვეული შედეგები შესანიშნავად არის ასახული ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში: როგორც გადმოცემებში, ასევე პოეტურ ტექსტებში.

პირადად ჩვენ 1973 წელს ხაშურის რ-ნის სოფელ ბეკაშიდან გამოთხოვილი 87 წლის მთქმელის საშა (ალექსანდრა) ხინჩაქაძე-ლონლაძისაგან ქვიშხეთში ჩავიწერეთ შემდეგი:

„ყოფილა შემთხვევები ახლო ნათესავთა „გულის ნათესავთა“ ქორწინებისა. კიათურაში ბიძაშვილები დაქორწინებულან, ნათესავების შეძინებითა და იქიდან გამოქცეულან და ყვიბისში დასახლებულან. შვილები შესძენიათ, მაგრამ ღმერთი მაინც არ ასვენებდათ და თითქოს დასაჯა კიდევ ისინი: ვაჟი მოკვდომიათ, ერთხელ გზაზე ყოფილან და წაქევიათ, ქალიშვილს კი მშენებლობიდან ფიცარი დასცემია. თითქოს რწმენაა ხალხში, — ღმერთმა დასაჯაო. ამგვარი შემთხვევები (ე. ი. გულისნათესავთა ქორწილი) მაინც ხშირი ყოფილა.<sup>1</sup>

ასევე ხშირად ქორწინდებოდნენ ახლო ნათესავები მთიულეთში ( განსაკუთრებით წიკლაურები), ხევსურეთში, თუშეთში, ფშავში, სვანეთში, აჭარაში, რაც სათანადოდაა აღნიშნული ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში. ჩვენ საილუსტრაციოდ კვლავ ბოლო დროის ჩანაწერს მოვიშველიებთ:

1969 წელს ხევსურეთში დეიდაშვილები დაქორწინებულან; ახალდაქორწინებულთა სახელზე მშობლებს ხევსბერისათვის შესაწირი მიუტანიათ. ხევსბერი ძალზე განრისხებულა. მიუხედავად მშობლების მუხლმოყრილი ვედრებისა — ერთი ცხვარი მაინც დაგვაკლევინეთ დაქორწინებულთა სახელზეო — იგი სასტიკი წინააღმდეგი წასულა და თავისი სიტყვა ბოლომდე გაუტანია: — ქრისტიანული კოდექსი კრძალავსო სისხლით ნათესავთა ქორწინებას.<sup>2</sup>

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ამგვარად დაქორწინებულთ ხალხი უშეტესწილად მოიკვეთდა ან სალექსოდ ხდიდა ხოლმე. ამის

<sup>1</sup> საკუთარი კოლექცია.

<sup>2</sup> ტექსტი მოგვაწოდა ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატმა ს. აბაშიძემ, რომელიც თვითონ ყოფილა მოწმე ამ ფაქტისა.

საუკეთესო დადასტურებას წარმოადგენს ერთ-ერთი ხალხური ლექსი, რომელიც თავისი წარმოშობით თუშურია, მაგრამ საკმაოდ გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. ამ ლექსს სწორად სიმღერითაც კი ასრულებენ. ჩვენ ამჟამადაც ხელთა გვაქვს რამდენიმე ვარიანტი აღნიშნული ტექსტისა, რომლებიც ინახება ლიტერატურის ინსტიტუტისა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორულ არქივებში. ერთ-ერთი მათგანი ჩაწერილია დუშეთის რაიონში, სოფ. დუმაცხოში, 1971 წელს.

როგორც ლექსის შინაარსიდან ირკვევა, ქალიშვილი ძალად გაუთხოვებიათ თავის დეიდაშვილზე. მას ეს ამბავი უღიღეს სირცხვილად მიუჩნევია და რაკი სხვა გამოსავალი ვეღარ უნახავს, სწორედ ქორწილის დღეს, როცა სახლი სტუმრებით იყო სავსე და ნეფის შოლოდინში იმყოფებოდნენ, ოთახში განმარტოებულა და თავი მოუკლავს. აი, როგორ ალაპარაკებს სახალხო მთქმელი თავის გმირს:

ლექსის ამოთქმას ვაპირებ  
აღვანში თუშის ქალია,  
მე გამათხოვეს ძალადა  
ეხლა გავიკან ქმარია,  
ვერ დავიწუნებ, რალა ვქნა,  
თავი მაქ მოსაკლავია...

მიზეზი თვითმკვლელობისა კი სრულიად მარტივადაა გადმოცემული:

თუ გინდათ ესეც გაიგოთ,  
რისთვის მოვიკალ თავია:  
დეიდა დედამთილი მყავს,  
დეიდაშვილი — ქმარია,  
თაეც იმითმ მოვიკალ,  
არ შევირცხვინე თავია“.<sup>1</sup>

ლექსის სხვა ვარიანტის მიხედვით ქალიშვილი იმდენად შეშფოთებულია ზემო აღნიშნული ქორწინებით, რომ სიკვდილს ერთგვარ ხსხად მიიჩნევს და სიხარულით ეგებება:

მოვდივარ, მომიხარია,  
მიწავ გამიღე კარია,

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 1083; აგრეთვე № 10825, № 10924.

თან უნდა ჩამოვიტანო,  
ჩემი მზითვი და ხალია.  
მოვდივარ მომიხარია,  
მიწაე გამიღე კარია,  
თან უნდა ჩამოვიტანო  
ეს შვილი ნაწნავ თმანია.<sup>1</sup>

(როგრც ირკვევა, ლექსს ნამდვილი ამბავი დასდებია საფუძვლად).  
განა იმავე მსოფლმხედველობამ არ აიძულა დანაიდებიც, რო-  
დესაც ისინი გაექცნენ სამარცხვინო ქორწინებას თავიანთ ბიძაშ-  
ვილებთან — ეგვიპტელებთან:

По пролитая кровь и по города суд,  
Нас беглянок, прогнали из милой земля,  
Нет жю! Сладсны болясь мы с кровной родней,  
С сыновьями Египта в постыдную лечь презирали постель.<sup>2</sup>

— ეუბნება თეზევსს უფროსი ქალიშვილი.

ჩვენი თვალსაზრისით, ზემოაღნიშნული ჩვეულება კუზენური  
ქორწინებისა, რომელიც ბოლო დრომდე შემორჩა განსაკუთრე-  
ბით შთის მოსახლეობას, უძველესი წესის რუდიმენტად უნდა ჩა-  
ითვალოს, რომელიც, მიუხედავად ქრისტიანული ეკლესიის დიდი  
დევნისა, მაინც განაგრძობდა არსებობას.

ზემოთ გახხილული მაგალითების გაანალიზების შედეგად შეგ-  
ვიძლია დავასკვნათ, რომ ყველა შემთხვევაში, როგორც პროზა-  
ულ ტექსტებში, ასევე პოეტურ ნიმუშებში ოჯახის განვითარების  
ისტორიაში საქორწინო ურთიერთდამოკიდებულებაში არსებული  
ორი ეტაპი იჩენს თავს — სისხლით მონათესავე და პუნალუალუ-  
რი. პირველის წარმომადგენლები არიან მშობლები, მეორისა კი —  
შვილები.

პირველ ჯგუფში შემავალი პოეტური ნიმუშები აშკარად მიუ-  
თითებენ მშობლებისა და შვილების შეუღლების შესაძლებლობის  
ოდესღაც არსებულ ჩვეულებაზე. მართალია, ქორწინების შემთხ-  
ვევები მათში არ ჩანს, არამედ აშკარა პროტესტია გაცხადებული,  
მაგრამ ეს როდი გამორიცხავს აღნიშნული წესის არსებობას, არა-

<sup>1</sup> საქ. მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებული ფოლკ. არქ. კ. 207, 1951 წ.,  
ქვემო ალვანი, მთქმ. ვ. რაიბული, ჩამწ. ი. ბეროშვილი.

<sup>2</sup> Эсхил, Трагедии, М-Л., 1937, стр. 171.



მედ პირიქით, იგი ბევრ რამეზე მეტყველებს, კერძოდ, მამის მცდელობა, რომ დაქორწინდეს საკუთარ ქალიშვილზე, ჩვენ პრომისკუიტეტის (რომელიც ოჯახის შექმნის პირველი საფეხურის წინამავალი პერიოდი იყო) შორეულ გამოცხილულ გვეჩვენება, მაგრამ ზღაპარში ეს პერიოდი კი არ ჩანს, არამედ, მისი მომდევნო საფეხური, როდესაც მსგავსი ქორწინება უკვე სამარცხვინოდ ითვლებოდა და უარყოფილი იყო. სწორედ ამასვე მეტყველებს ქალიშვილების წინააღმდეგობაც.

რაც შეეხება მეორე ჯგუფის მაგალითებს, ამ შემთხვევაშიც ქორწინების უძველესი სახე უნდა დავინახოთ; აქაც წინარე ისტორიული საფეხურის ორი ეტაპი იჩენს თავს. ერთი მხრივ. აღნიშნული ქორწინება საესებით ბუნებრივია და დასაშვებად ითვლება, მეორე მხრივ კი მას სასტიკად გამოგნ და ეწინააღმდეგებიან. ამ შემთხვევაში ოჯახის შექმნის მეორე საფეხურის, კერძოდ, პუნა-ლუარული ოჯახის შორეულ გამოცხილთან გვაქვს საქმე, რადგან ამ პერიოდში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, და-ძმის შეუღლება უკვე მწყობრიდან გამოდიოდა.

გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ, როგორც განხილული მაგალითებიდან დავინახეთ, ძველ ტრადიციას ყოველთვის წინააღმდეგობას უწევს დედათა სქესი.

**ბ. სორორატი და ლევირატი.** როცა ჩვენ ქორწინების ადრინდელ ფორმებს ვეხებით, გვერდს ვერ ავუვლით სორორატს (ლათ. *soror* — „და“) და მის პირუკუ წესს ლევირატს (ლათ. *levir* — „მაზლი“, ქმრის ძმა).<sup>1</sup> როგორც ერთი, ისე მეორე საერთაშორისო მოვლენა იყო და, კაცობრიობის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე. დამახასიათებელი მსოფლიოს ყველა ხალხთათვის; კავკასიელებისათვისაც<sup>2</sup> იგი ნიშანდობლივ მოვლენას წარმოადგენდა. სორორატის არსი იმაში მდგომარეობდა, რომ ერთი მამაკაცი ქორწინდებოდა ორ ან რამდენიმე ღვიძლ დაზე ან ბიძაშვილზე, განვითარების შემდგომ საფეხურზე კი, ამ ჩვეულების მიხედვით, ქვრივი მამაკაცი ვალდებული იყო (ან მას შეეძლო) ცოლად შეერთო გარ-

<sup>1</sup> ბ. კოსვენო, პირველყოფილი კულტურის ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1971, გვ. 139.

<sup>2</sup> Ковалевский М., Законы и обычаи на Кавказе, ч. III, М., 1905, стр. 113; Косван М., Очерки по этнологии Кавказа, СД, 1946, стр. 105.

დაცვლილი ცოლის დვიძლი და. დასაც უფლება ჰქონდა, თუ იგი გაუთხოვარი იყო, გაჰყოლოდა თავის სიძეს. ლევირატის მიხედვით კი იგივე მოვლენას ადგილი ჰქონდა მაზლსა და რძალს შორის, „ლევირატი ჭგუფობრივი ცოლქმრობის დეკადანსს წარმოადგენს, რომელიც თავდაპირველად ამა თუ იმ ჭგუფის მამაკაცთა გახუროფელ უფლებებს გულისხმობდა, ხოლო შემდეგში მამისა და უფროსი ძმის უფლებებით განისაზღვრებოდა, ბოლოს ეს წესი ერთი რომელიმე ძმის უფლებებით შემოიფარგლა“ და გულისხმობდა უკვე გარდაცვლილი ძმის ცოლთან ურთიერთობას.<sup>1</sup>

ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში სათანადოდ არის აღნიშნული ორივე წესის არსებობის შესახებ, მისი კვალი განსაკუთრებით ბოლო დრომდე შემორჩენია მთის რაიონებს.<sup>2</sup> რაც შეეხება ფოლკლორულ მონაცემებს, სორორატის ინსტიტუტის ამსახველი ტექსტები თითქმის არ გავაჩნია, ხოლო მეორესთან დაკავშირებით მასალები საკმაოდ ძუნწად მოგვეპოვება.

— ჩვენ დავკარგეთ და, რალატომლა დავკარგეთ სიძეც? — მსჯელობდნენ აფხაზი ქალები და გარკვეული დროის შემდეგ ისინი უყოყმანოდ მიყვებოდნენ ცოლად აწ დაქვრივებულ სიძეს. შინალ-იფას თავის ნაშრომში მსგავსი მაგალითები საკმაოდ მოყავს აფხაზთა ყოფიდან. იგივე ჩვეულება დასტურდება სვანეთისა და აჭარის ყოფით სინამდვილეშიც. ვინაიდან ქართული პოეტური ფოლკლორი საკითხის გაშუქების შესაძლებლობას არ იძლევა, ამიტომ მხოლოდ აღნიშნულით დავკმაყოფილდებით.

ჩახს, ეს წესი მაინც არ იყო ქართველთათვის ნიშანდობლივი თვისება და ამდენად მან არც ზეპირსიტყვიერებაში პოვა ასახვა (მისი დამადასტურებელი ფაქტები ყოფაშიაც ნაკლებად მოიპოვება).<sup>3</sup>

ლევირატის ინსტიტუტი უფრო მყარი აღმოჩნდა. იგი ბოლო დრომდე შემორჩა ყოფით სინამდვილეს და მისი კვალი პოეტურ

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დასახ. შრომა, გვ. 70-72.

<sup>2</sup> ვ. ითონიშვილი, დასახ. შრომა; ნ. ხიზანიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, მ. ბექია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში; შ. ინალ-იფა, დასახ. შრომა, გვ. 149.

<sup>3</sup> შენიშვნა: ალბათ იგივე ბედი ეწია ამ ინსტიტუტს სხვა ხალხთა ყოფაშიც, რადგან იქაც სორორატის ნიშნები თითქმის წაშლილია. ლევირატის ინსტიტუტის ნიშნები კი მკვეთრად შეიმჩნევა.

ფოლკლორსაც ამჩნევია. ძმას შეეძლო ძმის ცოლი შეერთო ცოლადო, — წერდა ბ. ნიჟარაძე,<sup>1</sup> სვანების შესახებ, ხოლო შ. ინალიფას, გარდა ეთნოგრაფიული მონაცემებისა, მისი ამსახველი მრავალი გადმოცემა მოჰყავს საილუსტრაციოდ. მოვიტანთ ერთ-ერთ მათგანს, რომლის შინაარსი ასეთია:

ხიფხა კიაგუა თავის ძმასთან ერთად წასულა სანადიროდ. ეს ძმა უცაბედად კლდეზე ჩამოკიდებულა. დამე იყო, დილაძდე ვერაფერს გახდებოდნენ და რომ არ ჩასძინებოდა და ხრამში არ გადაჩეხილიყო, სასოწარკვეთილ კიაგუას სიმღერა დაუწყია. იგი სიმღერით მოუთხრობდა ძმას თუ მისი სიკვდილის შემდეგ როგორ დაეპატრონებოდა მის ცოლსა და ქონებას. ამ სიტყვების გამგონეს, რა თქმა უნდა, აღარ ჩაეძინებოდა. როცა ინათა, კიაგუამ ჩაძოხსნა ძმა კლდიდან და მშვიდობით გადარჩენილები სახლისაკენ გამოეშურნენ. მაგრამ გზაზე მოხდა საშინელება: თურძე გადარჩეხილ ძმას გულში ღრმად ჩასჭდომია კიაგუას სიტყვები და როდესაც ისინი ერთ-ერთ ხრამს მიუახლოვდნენ, ჰკრა ხელი და კიაგუა ხრამში გადაჩეხა, იმ იმედით, რომ ამ უკანასკნელს ველარასოდეს აუსრულდებოდა თავისი ოცნება. როცა იგი შინ შვიდა, ცოლმა აუხსნა თუ რა მიზნით უმღეროდა კიაგუა განსაცდელში ძყოფ ძმას ასეთ შემზარავ სიმღერას. მიხვდა რა თავისი გამოუსწორებელი დანაშაულის მთელ საშინელებას, იგი უნმოდ გამოვიდა, იმავე ხრამისაკენ წავიდა და გადაეშვა.<sup>2</sup>

რამდენადაც გადმოცემაში ცხოვრებისეული სურათები რელიეფურად და თვალნათლივ არის გამოხატული, ამიტომ არ შეიძლება ამ შემთხვევაში სარწმუნოდ არ მივიჩნიოთ მასში მოთხრობილი ამბავი, რადგან გადმოცემა ხომ სხვა არაფერია, თუ არა „ხალხური პროზის ჟანრი, რომელიც სინამდვილეს ასახავს, ისტორიულ ახ საყოფიერო ამბავს მოგვითხრობს უბრალოდ, შეუღამაზებლად, უმარტივესი კომპოზიციურ-სტილისტური საშუალებების გამოყენებით“.<sup>3</sup> გადმოცემა ხომ სინამდვილის რეალისტური ასახვაა.

<sup>1</sup> ბ. ნიჟარაძე (თავისუფალი სვანი), ეთნოგრაფიული წერილები, 1, 1962, გვ. 111.

<sup>2</sup> И. П. Инога-Ино, დასახ. შრომა, გვ. 148-149.

<sup>3</sup> ნ. შამანაძე, ხალხური პროზის ზოგიერთი საკითხი, 1975, გვ. 39.

და მართლაც, შ. ინალ-იფას თავის ნაშრომში მოჰყავს მრავალი ფაქტობრივი მასალა, როცა ქალი მესამედ თხოვდებოდა ქმრის მძებზე, თუ პირველი ორი მოკვდებოდა.<sup>1</sup>

იგივე ჩვეულების არსებობასე უსდა მიგევანიშნებდეს სვანური ჭადოსნური ზღაპარი მონადირის შესახებ („მონადირის ზღაპარი“).<sup>2</sup> ამ ზღაპარში გვხვდება ასეთი ეპიზოდი: ქალი ქმარს ვირად აქცევს და თვითონ მაზლს მიჰყვება ცოლად. მსგავსი სიუჟეტი მაქციობისა სხვა ხალხთა ფოლკლორშიც გვხვდება.

მაქციობის შემცველი ზღაპრები აარნე-ტომსონის კლასიფიკაციის მიხედვით გაერთიანებულია № 449 ჯგუფში იმ განსხვავებით, რომ მაზლის ნაცვლად ამ ზღაპრებში გვხვდება საყვარელი. შესაძლოა თავდაპირველად საყვარლის ნაცვლად მაზლი ფიგურირებდა. შემდგომ პერიოდში კი მაზლი უკვე წაშლილია და მისი ადგილი ახალი ყოფის შედეგად საყვარელმა დაიკავა. ამ მოტივის ამსახველი პოეტური ნიმუშები ქართულ ფოლკლორშიც უხვად გვხვდება.<sup>3</sup>

ლევირატული მოვლენები შესანიშნავად არის ასახული ანტიკურ მითოლოგიაშიც: მაგალითად, ანდრომაქე თავისი მეუღლის ჰექტორის დაღუპვიდან გარკვეული დროის შემდეგ თავის მაზლს მიჰყვება ცოლად (მიუხედავად ამისა, იგი უეუდარებელი მეუღლის სახელით იყო ცნობილი); მშვენიერი ელენე პარისის სიკვდილის შემდეგ ცოლად შეირთო პარისის ძმამ დეიფობოსმა. მსგავსი მაგალითები მსოფლიოს სხვა ხალხთა ფოლკლორშიც საკმაოდ მოგვეპოვება.

როგორც ცნობილია, ქართული სამონადირეო ეპოსის ცნობილი გმირი მონადირე დიოფალ დალის წყალობით იღუპება. ერთ-ერთი მიზეზი ტაბუს დარღვევაა: — დალის ნაჩუქარი ნიშახი მონადირეს თამარის სასთუმალქვეშ დარჩა. დალის მიერ დასაღუპავად გახწირული მონადირე სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებშიც არ ივიწყებს თავის სატრფოს. იგი მის მოყვანას მოითხოვს, სიკვდილის წინ მისი სახის დანახვა სურს:

<sup>1</sup> Ш. Инал-Ифас, *დასახ. შრომა*, გვ. 148.

<sup>2</sup> იხ. ო. ონიანი, *სადისერტაციო ნაშრომი*, თავი II, § 2, ზღაპარი № 2.

<sup>3</sup> თ. რაზიკაშვილი, *კახეთში ჩაწერილი ზღაპრები* № 22, 35, 46; პ. ლიკაშვილი, *ხალხური სიტყვიერება* ტ. III, № 14; მის. ჩიქოვანი, *ხალხური სიტყვიერება*, ტ. II, № 116; მისივე *ხალხური სიტყვიერება*, ტ. III, № 170.

მომგვარეთ ჩემი მიჯნური, მაღლიდგან გადმოვფრინდებო;  
გავხედე შორით მიჯნურსაო, ერია მრავალ ხალხშიდა!

ისძის კოთხეა: ვინ არის მისი სატრფო თამარი? პასუხს თვით  
ხალხურ ლექსში ვპოულობთ.

კოფა ჩემი თამარს ჰქონდეს,  
თამარს ჩემს რძალს,  
უწმინდური გამიშვა სანადიროდ...?

მაშასადამე, თამარი მონადირის რძალია და ამასთან სატრ-  
ფოც. შაგრამ არა ძეუღლე, თუმცა მათ შორის ფიზიკური სიახ-  
ლოვე აშკარაა: ჯერ ერთი — მონადირეს დიოფალ დალისაგან ნა-  
ჩუქარი მძივი თამარის სასთუმალქვეშ რჩება, მეორეც — რელი-  
გიური მსოფლმხედველობის მიხედვით, სანადიროდ წასვლის წინ  
მონადირეს არ შეეძლო ქალთან ურთიერთობის დაქვერა (ტაბუ  
იყო), რადგან, ხალხის ღრმა რწმენით, თუ ტაბუ დაირღვეოდა,  
მონადირეს ან რაიმე ხიფათი შეემთხვეოდა, ან ხელმოცარული  
დაბრუნდებოდა. ამიტომ ნიშანდობლივად გვეჩვენება მონადირის  
შიერ თამარის დაწყევლა, რადგან, მისი აზრით, მხოლოდ ის იყო  
ძიზეზი დაღუპვისა, მან ხომ „უწმინდური გაუშვა სანადიროდ“.  
მაშასადამე, მარტო დალისადმი მიცემული სიტყვის გატეხა არ  
ყოფილა მიზეზი მონადირის დაღუპვისა.

აღნიშნული თვალსაზრისით საინტერესოა მეორე პოეტური  
ძეგლი — („ავთანდილი“), რომელიც აკ. შანიძეს თავის კრებულში  
(„სევანური პოეზია“) ქართულიდან გადაკეთებულ სიმღერათა ციკ-  
ლში მოუთავსებია.<sup>3</sup> მართლაც, იგი თავისებურ ვარიანტს წარ-  
მოადგენს ქართული საფერხულო სიმღერისა — „ავთანდილ გადი-  
ნადირა“, რომელიც საყოველთაოდ ცნობილია მთელს საქართვე-  
ლოში. სევანურ ვარიანტს სევანური კოლორიტი შეუძენია და სწო-  
რედ ეს განმასხვავებელი ეპიზოდი (რომელიც მხოლოდ სევანუ-  
რისათვის დამახასიათებლად ჩანს) არის ჩვენთვის საინტერესო.  
სიმღერაში შემდეგი ამბავია გადმოცემული: ავთანდილი სანადიროდ  
ემზადება. წასვლის წინ ტოლ-მეგობრების დაპატიყებას მოისურვებს.

<sup>1</sup> ე. ლ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, 1964, გვ. 133.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> სევანური პოეზია I, თბილისი, 1939, გვ. 320-327.

მისი რძალი თინათინი საგზალს გაუმზადებს. როცა ავთანდილს ცხენს დასძრავს, უცებ თინათინის ხმას გაიგონებს:

„ავთანდილ, შემიცაღე,  
მგზავრობისა არა ჩანს რაო,  
ერთი სურვილი შემასრულებინე!“<sup>1</sup>

ავთანდილი მართლაც დაელოდება რძალს მინდორში და როცა ეს უკანასკნელი მივა,

„მაზლ-რძალი შეირიგენს,  
იმღერეს მინდორში“.<sup>2</sup>

მღერა აქ სიმბოლურად შეერთების აქტს უნდა გამოხატავდეს, რადგან, უცნობი მონადირის მსგავსად, ისიც იღუპება, მიზეზი ერთი უხდა იყოს, ალბათ ისიც „უწმინდური გაუშვა სანადიროდ“ თინათინმა. ტაბუს დამრღვევი კი დაისაჯა.

როგორც ვხედავთ, ორივე ტექსტში აშკარად უნდა იგრძნობოდეს ლევირატის გადმონაშთი — რაც კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს ეთნოგრაფთა მოსაზრებას სვანეთში ლევირატის ინსტიტუტის არსებობის შესახებ.

ლევირატის არსებობას საქართველოში ისიც ადასტურებს, რომ თვით ქართულმა სამართალმაც კი მისი მოსპობის აუცილებლობის საკითხი მწვავედ დააყენა.<sup>3</sup>

ლევირატული თუ სორორატული მოვლენები ჩვენშიაც ატარებდნენ პატრიარქალური ცხოვრების საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ურთიერთობის შესაბამისი მოვლენების ელფერს, მაგრამ მათი ძიება ჩვენი კვლევის ფარგლებს სცილდება.

გ. სყიდვითი ქორწინება სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთ-ერთ უძველეს და საყოველთაოდ გავრცელებულ ფორმადაა აღიარებული. წარსულში სყიდვითი ქორწინების გადმონაშთების არსებობა საქართველოში დამოწმებულია ქართულ ეთნოგრაფიულ და ისტორიულ ლიტერატურაში. მისი კვალი მეტნაკლებად ბოლო დრომდე შეინიშნებოდა ცალკეულ კუთხეებში და მათი გამოვლე-

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იხ. ქართული სამართლის ძეგლები I, თბ., 1963, სამართალი კათალიკოსთა 2, გვ. 393-397.

ნის ფორმები ამა თუ იმ ცერემონიალთან იყო ძირითადად დაკავშირებული. სყიდვითი ქორწინების არსებობაზე აშკარად მიგვანიშნებს საქორწილო რიტუალის მთელი რიგი მომენტი. ამასვე გვეუბნება ზეპირსიტყვიერი ნიმუშებიც, როგორცაა, მაგალთად:

ქორწილა და გეწვიე,  
ცოტა რამ შემოგვანიჭე,  
წინ რომ ხატი დაგისვენე,  
იმის მაღლი შეგეწვიე,

ან, საქორწილო სიმღერა:

გხლა დაეჭექ ცეცხლის პირსა,  
გხლა დამიამდა გული;  
ნეფესა და დედოფალს:  
მოუგროვეთ ჭიბის ფული.

ამ შემთხვევებში, რა თქმა უნდა, საქმე გვაქვს არა უშუალოდ სყიდვით ქორწინებასთან, არამედ ამ წესიდან მომდინარე ჩვეულებასთან, რასაც „გადალოცვას“ უწოდებდნენ. „გადალოცვა“ კი თავისთავად წარმოადგენდა იმ ეპოქის გამოძახილს, როცა საპატარძლოს მთელი თავისი საზოგადოებითა და საგვარეულოთი ყიდულობდნენ.

დროთა ვითარებაში ეს ჩვეულებაც თანდათან ჰკარგავს თავის პირვანდელ დახიზნულებას (ქალის ყიდვისა თუ საჩუქრის მიტანის) და ახალ ფუნქციას იძენს; კერძოდ, ახალდაქორწინებულთათვის მას სამეურნეო დანიშნულება აქვს; ე. ი. საფუძველი რომ ჩაყროდა მომავალ ოჯახს, მის მეურნეობას, ვაყსაც და ქალსაც საჩუქარს ფულის სახით აძლევდნენ.

სწორედ ამ ფაქტზე უნდა მიუთითებდეს ზემოაღნიშნული მაყრულის ნიმუშები.

სყიდვითი ქორწინების შორეული გამოძახილი შეინიშნება დამლოცვა-სადღეგრძელოებშიც; მაგალითად:

ნეფევ აავსე ბადია, მომაწოდე ხელსა,  
საჩუქარი მოუშადაე შენსა დამლოცველსა.

ან:

შენ ნათლიავ, რაღას ელი, არ გეგონო ღვინით მთერალო  
უჩუჩრჩულე შენს ნეფესა, მახუქოს ერთი მანათი...

## ❦ კიდევ:

ნებისა გამომაყოფიერ, კარში გამაგდეთათ

დამლოცველების, მდადის, მაყრებისა თუ სხვა მექორწილე-  
თათვის საჩუქრის შიციემის წესიც სყიდვითი ქორწინების გადმო-  
ნაშთს წარმოადგენს.

სყიდვითი ქორწინების არსებობის გამომხატველი გახლდათ  
ურვადის გადახდის ჩვეულება. ურვადი ივ. ჯავახიშვილს განსაზ-  
ღვრული აქვს „როგორც ქალის წამოყვანისათვის მირთმეული ქო-  
ნებრივი საზღაური“<sup>1</sup> (ურვადი და მზითვევი ამავე მნიშვნელობით  
არის გახხილული ქართულ საოჯახო სამართლის ისტორიაშიც).  
ურვადი კი ქართულ ყოფით სინამდვილეს გვიანობამდე შემორჩა,  
განსაკუთრებით მთის მოსახლეობას — რაქვას, სვანეთს, ხევსა და  
ფშავ-ხევსურეთს.

ურვადით ქორწინების საკითხს ქართულ ფოლკლორისტიკაში  
გაკვრით შეეხნენ ქს. სიხარულიძე<sup>2</sup> და მიხ. ჩიქოვანი.<sup>3</sup> ქს. სიხა-  
რულიძემ ამ წესის საილუსტრაციოდ მოიშველია ალ. ყაზბეგის  
„ელგუჯა“, ხოლო მიხ. ჩიქოვანმა სვანური პოეზიის ერთ-ერთი  
ნიმუში, კერძოდ „ბიმურზელა“.

მართლაც სვანური პოეზია საკმაოდ მდიდარ მასალას იძლევა  
აღნიშნულ ჩვეულებასთან დაკავშირებით. უფრო მეტიც: მასში  
შესანიშნავად არის წარმოჩენილი მთელი რიგი სავალდებულო  
პრინციპები, რაც ურვადის გადახდას უკავშირდებოდა; მაგალი-  
თად, ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში სათანადოდ არის აღნიშნუ-  
ლი ურვადის პირუტყვის სახით გადახდის შესახებ, ამასვე გვამცნობს  
ძრავალვარიანტად ცნობილი სვანური ბალადა „ბიმურზელა“. ამ  
ხაწარძოების შიხედვით, მანოლის ერთ-ერთი ძმა კითხულობს:

მანოლის ნაქვლამად რა იქნება?

ბიმურზელას თეთრი ლაფშა!<sup>4</sup>

— მიუგებს მეორე.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნაწ. I, 1928, 83-162.

<sup>2</sup> ქს. სიხარულიძე, დასახ. შრომა, გვ. 260.

<sup>3</sup> ქართული ხალხური პოეზია V, შესავალი წერილი მიხ. ჩიქოვანისა, გვ. 35.

<sup>4</sup> სვანური პოეზია. I, შედგენილი ავ. შანიძის, ვ. თოფურიასა და ე. გუ-  
ჯეჯიანის მიერ, თბ., 1939, გვ. 137.



ამავე ბალადის სხვა ვარიანტით კი მანოლის ძმებმა ნაქვლაშად (ხაჭვლაში იგივე გამოსასყიდია სვანურად) ხარები უნდა მიიღონ:

ბიმურხელას დიდ ხარებს  
ხვალ სასლში მოვიყვანთო —<sup>1</sup>

კმაყოფილების გრძნობით წარმოთქვამენ ისინი.

ხალხური ტრადიციის მიხედვით, ქალის უურვადოდ წასვლა ოჯახიდან დიდ სირცხვილად ითვლებოდა, იგივე თვალსაზრისი გამოხატული სვანური პოეზიის ბრწყინვალე ნიმუშში, სადაც დედა-შვილს შორის შემდეგი დიალოგი იმართება:

დედაისი, დედაისი, თამარ ჩემო,  
უურვათოდ წასულო ქმრეულთას!..  
— არა, არა საბრალო დედავ,  
ცხრა ხარი ურვათად მოგვეს, —<sup>2</sup>

ამაყად მიუგებს ქალიშვილი, რომლის საფასურად, როგორც ტექსტიდან ჩანს, ქმრისიანებს ცხრა ხარი გაუღიათ.

ურვადის გადახდის ჩვეულება ასევე კარგად არის ასახული ხევისა და ფშავის მასალებში. ამქამად ჩვენ ძირთადად ვეყრდნობით ბოლო დროს მოპოვებულ თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ფოლკლორულ არქივში დაცულ მასალებს (თუმცა მათი ვარიანტები ცალკეულ კრებულებშიც გვხვდება); მაგალითად, რამდენიმე ვარიანტად ცნობილ ფშაურ კაფიაში ვკითხულობთ:

ლომაის შვილო დავითო,  
თოფ-იარაღით მაირთვიო;  
ცოლი ჰკითხავდა ამ ბაღსა,  
საით მიხვალ და რაისთვისო?..  
სნოს მივალ ურვადს ავიღებ  
ჩენი ბატარაის დაისთვისო...<sup>3</sup>

ან სხვა ვარიანტით:

...სნოს მივალ ფახანიანთა  
ურვადს ავიღებ დაისთვისო.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 145.

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 175.

<sup>3</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 3078.

<sup>4</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 3057.

მოტანილი მაგალითები აგრეთვე ნათელყოფენ, რომ ურვადის აღება ძირითადად ძმის მოვალეობას შეადგენდა; ჩანს, ესეც ტრადიციად დაკანონებული წესი ყოფილა.

ურვადთან დაკავშირებით კიდევ უფრო საინტერესო ცნობ.ს გვაწვდის ხევში ჩაწერილი ერთ-ერთი გადმოცემა, რომლის მოკლე სიუჟეტი ასეთია: სნოში ვინმე სიმონას ჰყოლია გასათხოვარი ქალი, რომელიც ჰყვარებია იმავე სოფელში მცხოვრებ ვაჟს - ელგუჯას. მას ურვადის გადახდის საშუალება არ ჰქონდა, ამიტომ სასიამოვნოს უთქვამს: — „როცა შაიძლებ, მაშინ გადამიხდი მაგ ურვადსო“ და ქალი მიუთხოვებია.

გასულა ხახი. ელგუჯა გამდიდრებულა, მაგრამ ვალის გადახდას არ აპირებდა, მიუხედავად სიმამრისაგან არა ერთი გზის შესენებისა; ცდილობდა, დრო როგორმე გაეყვანა იმის მოლოდინში, რომ სიმამრს იქნებ დავიწყებოდა თავისი სიტყვა, „როცა არ გადაუხადა, — აღნიშნულია გადმოცემაში, — სიმონა წავიდა ელგუჯასთან სახლში იმ განზრახვით, რომ რაც საქონელი ჰყავდა სუყველა უნდა მოეპარა, გაელატაკნა სიძე“.

სიმამრმა მართლაც ჩუმად სისრულეთში მოიყვანა თავისი განზრახვა. გაშორეკა ხარები, მხოლოდ ფურები დატოვა ზოგი. როცა სნოში ჩამორეკა, მეორე დღესვე დახოცა. ელგუჯამ არაფერი იცოდა ძის წესახებ და დარწმუნებული იყო, რომ ქისტებმა მოპარეს საქონელი. ამიტომ მიადგა სიმამრს დახმარებისათვის. სიმამრმაც აღუთქვა დახმარება. თუმცა ძალიან კარგად იცოდა საქმის ხამდვილი ვითარება: ასე აძებნინა დიდხანს, ბოლოს სახლში წაშოიყვანა და ყველაფერი წვრილად უამბო და ბოლოს უთხრა: — „ე მის შემდეგ თავისუფალი ხარ ურვათისაგანო“.<sup>1</sup>

ეს მასალა საილუსტრაციოდ იმიტომ მოვიტანეთ, რომ უფრო თვალნათლივ წარმოგვეჩინა, თუ რა მტკიცე და შეუბღალავი იყო ხალხური ჩვეულებანი. თავისი სამართლიანობის დაცვისა და მამა-პაპათაგან დათქმული ადათ-წესების დარღვევისათვის სიმამრმა საკუთარი სიძეც კი არ დაინდო.

აქვე უნდა შევხიზნოთ, რომ ურვადის გადახდა განსაზღვრული და ყველასათვის ერთნაირად სავალდებულო ფასის მიხედვით არ

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 1941, მთქმ. მ. წიკლაური, ჩამწ. გ. ჭაფარიძე, 1964 წ., ხევი (ყაზბეგის რ-ნი).

ხლებოდა... რაც უფრო ჯიშინი და სახელგანთქმული იყო გვარი, მით უფრო დიდი პატივი ედებოდა მათ ქალს და ურვადსაც მეტს ითხოვდნენ: ამასთან, ყურადღება ექცეოდა ქალის პირად ღირსებებსაც. ეს წესი კიდევ ერთხელ მიგვანიშნებს, იმაზე, რომ ურვადი მართლაც სერიოზული ქორწინების ოდესღაც არსებული ჩვეულების რუდიმენტს წარმოადგენს.

ურვადი თავისი წარმოშობით ჩვენშიაც უძველესია. იგი მთელი კავკასიელი ხალხებისათვის იყო დამახასიათებელი. მის შესახებ მსჯელობას ჯერ კიდევ ნართების ეპოსში ვხვდებით; მაგალითად, 'ძეძლებული ხართის კანძას შვილი საუაი, როცა ურიზმაგს ქალიშვილის ხელსა სთხოვს, პირდაპირ ეკითხება: მითხარით, რას თხოულობთ ქალის ურვათადო'.<sup>1</sup>

ამავე ნაწარმოების სხვა ეპიზოდის მიხედვით კი მზის ასული აცირუხი როცა მის კოშკში მისული ნართი სოსლანის სახელს გაიგონებს, ბრძანებს: „ახლავე აქ მომგვარეთ, ეგ ჩემი საქმროა, აკვანშივე ჩემზე დანიშნული“. და თან დევებს მიმართავს: — ეცადეთ, კარგი ურვადი აიღოთ. ნართები მდიდარი ხალხიაო“.<sup>2</sup>

ურვადთან ერთად, ქალის დათმობისათვის გაღებულ გამოსასყიდად არის მიჩნეული ქორწინების შრომამიგებითი ფორმაც. როცა ქალის მთხოვნელს გამოსასყიდის ვალეა უჭირდა ან რაიმე მიზეზის გამო არ შეეძლო მისი გადახდა, იგი სასძლოს ოჯახს ფიზიკურად ეხმარებოდა გარკვეული დროის განმავლობაში.

საეკლესიო გამოსასყიდად სასიამოროსთან განსაზღვრული დროით მუშაობის წესიც თავისი წარმოშობით უძველესია. მის შესახებ ჯერ კიდევ ბიბლიაში ვხვდებით ცნობას; მაგალითად: „იაკობს მოეწონა თავისი ბიძაშვილი, ლაბანის ასული რაქილი და სთხოვა ბიძას შენთან მამუშავევო. ლაბანმა ჰკითხა: სასყიდლად რამდენს ითხოვო...“ — გმონებდნენ შენ შეიდ წელს რაქილისთვის, ასულისა შენისა უმრწემესისა“.<sup>3</sup> — მიუგო იაკობმა.

ეთნოგრაფიული ლიტერატურის მიხედვით, ამ წესის არსებო-

<sup>1</sup> კვიციანი შობილი ჰაბუკი, ნართების ეპოსიდან გადმოაქართულა მ. გაბრიჩიძემ, თბ., 1961, გვ. 67.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 49.

<sup>3</sup> წ. შესაქმ. 29, 18.

ბა ჩვენშიაც დასტურდება, მაგრამ მისი ამსახველი პოეტური ტექსტი მხოლოდ აქარულ ფოლკლორს შემოუწინავენ:

მალთ ხეზე ვედი,  
გაღმოდენე ხარები,  
აბლა-ხანუმ გოგო მომე,  
სამ დღეს მოგებმარები“.<sup>1</sup>

ამ ლექსს ეთხოვრათი მ. ბეჭაია სამართლიანად მიიჩნევს აღნიშნული წესის მხატვრულ გამოვლინებად.<sup>2</sup>

ამრიგად, ზემოგანხილული მაგალითების შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საქართველოში სყიდვითი ქორწინების სამივე სახე არსებობდა. ბარის ფოლკლორს განსაკუთრებით ამჩნევია მზითვის ინსტიტუტის კვალი, ურვადით ქორწინების ჩვეულება კი ძირითადად მთის პოეზიას შემოუწინავენ. მაგრამ მთის მოსახლეთა შორის ბოლო დრომდე ურვადის არსებობის ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ განვითარების განსაღვრულ საფეხურზე ბარის საქართველოც იცნობდა ამ ინსტიტუტს. თუ გავიხსენებთ, რომ ხამურაბის კახონები, კლასიკური აღმოსავლეთის სამართლის ეს უმნიშვნელოვანესი ძეგლი ერთსა და იმავე დროს იცნობს როგორც საქორწინო საჩუქარს — „ბობლუმს“, ასევე ქალის გამოსასყიდ ფასს — დღევანდელი ტერმინოლოგიით „ურვადს“,<sup>3</sup> მაშინ ჩვენი ვარაუდი ნათელი იქნება. ურვადისა და მზითვის ერთდროულად არსებობა ნიშანდობლივი იყო სასანიდების ეპოქის ირანისათვისაც,<sup>4</sup> ანტიკური სამყაროსათვისაც<sup>5</sup> და სხვ.

იქ, სადაც მზითვეი განუვითარებელი სახით გვხვდება, ურვადი კვლავ მთელი ძალით განაგრძობს არსებობას (მხედველობაში გვაქვს მთიანი საქართველო); ამიტომაც არის, რომ მთის პოეზიაში ასე მკვეთრად ვლინდება მისი მოტივები, მაშინ, როდესაც მზითვეზე იქ არაფერია ნათქვამი (მზითვეი ხომ გვიანდელი მოვლენაა).

<sup>1</sup> მ. ბეჭაია, დასახ. შრომა, გვ. 42.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> გ. ნაღარეიშვილი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1971, გვ. 175.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> ჰომეროსი, ოდისეა, თარგმანი ზ. კიკნაძის და თ. ჩხენკელისა, თბ., 1975, გვ.

დ. მოტაცება. ქალის მოტაცების გზით დასაყუთრება საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ჩვეულებრივ წესს წარმოადგენდა და საყოველთაო მოვლენა იყო მსოფლიოს უმეტესი ხალხებისათვის (როგორც ენგელსი მიუთითებს, „ქალის მოტაცების დროს, სხვათა შორის, უკვე თავს იჩენს ერთკოლიანობაზე გადასვლის გარკვეული ნიშნები, ყოველშემთხვევაში წყვილადი ცოლ-ქმრობის ფორმით).<sup>1</sup>

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით აზრი აქვს გამოთქმული თითქმის ყველა მკვლევარს, რომელთა კალამიც კი ხალხთა კულტურის ისტორიას შეხებია (მათი გვარების ჩამოთვლა ძალიან შორს წაგვიყვანს).

შემდგომ პერიოდში მოტაცებით ქორწინებას უკვე უკიდურეს შემთხვევაში მიმართავდნენ; იგი იყო ერთგვარი საპროტესტო რეაქცია სყიდვითი ქორწინებისა (თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ აღნიშნულ ქორწინებას სხვა შემთხვევებშიაც მიმართავდნენ, რაზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი).

მოტაცებითი ქორწინების შესახებ მოგვითხრობენ არა მარტო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალები, არამედ უძველეს ხალხთა მითები, საგმირო თუ საზღაპრო ეპოსის ნიმუშები, საკმარისია გავიხსენოთ ზევსის მიერ ევროპეს მოტაცება, ჰადესის მიერ — პერსეფონესი, ბორეასის მიერ — ორეთეასი; დიოსკურების მიერ ლევკიპეს ქალიშვილების, ათასევსის ვაჟების საცოლოების მოტაცება, თეზევის მიერ ელენეს მოტაცება და სხვა, რომ უკვე ნათელი გახდეს ამ წესის უძველესობა.

მოტაცებითი ქორწინების ჩვეულება ქართველურ ტომებშიც ყოფილა წესად.<sup>2</sup> ამ მხრივ საკმაოდ მდიდარი ეთნოგრაფიული და ისტორიული ლიტერატურა მოგვეპოვება.

ვიხაიდან ხალხური სიტყვიერება ანარეკლს წარმოადგენს ხალხის ყოფისას, ამიტომ ბუნებრივია, რომ მოტაცებითი ქორწინების ჩვეულებამ ზეპირსიტყვიერებაშიც იჩინა თავი; მართლაც, საქორწილო შაყრული ლექს-სიმღერები ამის შესანიშნავ დადასტურებას წარმოადგენს (რომ არაფერი ვთქვათ სხვა პოეტურ ტექსტებ-

<sup>1</sup> ე. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, 1953, გვ. 63-65.

<sup>2</sup> ივ. ჭავჭავაძის შვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნ. I, თბ., 1928, გვ. 161-164.

ზე). ეს კი ჩვენ სავსებით ნიშანდობლივად გვეჩვენება: ღამით, ცხენებზე ამხედრებული და იარაღით აღკაზმული მაყრიონით ნეფე-დედოფლის მგზავრობას თან სდევდა მაყრული სიმღერები. მოტაცებაც უშუალოდ გზასთან იყო დაკავშირებული. ამიტომაც იყო, რომ ივ. ჭავჭავაძის მაყრულ სიმღერებს მოტაცებითი ქორწინების გამოხატულებად მიიჩნევდა: „აქ უკვე მხოლოდ სიმბოლური გამოხატულება იყო იმ ხანის სურათისა, — წერდა იგი, — როდესაც საქმრო თავის საცოლეს მოტაცებით ირთავდა. როცა ის მართლაც იძულებული იყო ცხენოსანი და შეიარაღებული თანამებრძოლებითურთ შორს გზას გასდგომოდა, რომ ცოლი მოეყვანა; როდესაც ხმლები მშვიდობიანი ქორწინების მართო მხატვრული ფერადოვნების სამკაული კი არ იყო, არამედ მართლაც აპრილებული ხმლების ტრიალი სწარმოებდა... ამგვარად, თუმცა ქართველმა ერმა მაღალი კულტურის წარმატების წყალობით წავგზის წესის განვითარების საფეხური დიდი ხანია განვლო, მაგრამ იმდროინდელი წენების ნაშთი და კვალი ქორწინების მერქინდელ ზნეჩვეულებებში მაინც შერჩა“.<sup>1</sup>

მოტაცებით ქორწინებას უძველეს ჩვეულებად აღიარებენ და მას აღნიშნულ მომენტს უკავშირებენ ხალხური სიტყვიერების ბევრეგვარებაც.<sup>2</sup> ამ მხრივ მეტად საინტერესოა ვ. კოტეტიშვილის თეალსაზრისი, რაზედაც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი ქართული მაყრული ლექს-სიმღერების განხილვისას.

აღნიშნული წესის პოეტურ ფოლკლორში ასახვას ეხება აგრეთვე ქს. სიხარულიძე. მან ამ ჩვეულების ამსახველ ნიმუშებად, გარდა მაყრული ლექს-სიმღერებისა, მიიჩნია აგრეთვე ბაზალეთში ჩაწერილი და მრავალ ვარიანტად ცნობილი მაყრული ლექსი „ჩვენს ხეფეს გაუმარჯვნია“ და ჭერ კიდევ გასულ საუკუნეში შესხეთში ფიქსირებული და საქორწილო ლექსად წოდებული „პატარძლეულის ციხესა“.<sup>3</sup>

ასევე ყურადსაღებია ელ. ვირსალაძის განცხადება. მისი აზრით, „ფრინგელებს განუყვება, რომელშიაც ვ. კოტეტიშვილი სა-

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> Ханапашвили Ал., Очерки по истории грузинской словесности, вып. I, М., 1895, стр. 18.

<sup>3</sup> ქს. სიხარულიძე, დასახ. შრომა, გვ. 262.

მართლიანად ქალის ძალით წამოყვანის განსახიერებას ხელაედა, წარმოადგებდა ქალის არა უბრალოდ მოტაცებას, არამედ ქალის „მონადირებას“ ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით“.<sup>1</sup>

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მოტაცება სავაჭაკო საქმედაც ითვლებოდა. ასევე აღსანიშნავია, რომ ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ ოდინდელი წესჩვეულება ან მისი რუდიმენტული ნიშნები და დანაშაულებრივი ფაქტები.

მოტაცებითი ქორწინება ეკონომიური მიზეზითაც იყო გამოწვეული. „ქალის გამოსასყიდად არსებული დიდი ფასი აიძულებდა ღარიბ ტომს თავს დასხმოდან მეზობელ ტომს ან გვარს და გამოეტაცა იგი“.<sup>2</sup> სწორედ ამ გარემოებით იყო გამოწვეული ფიქტიური მოტაცებაც.<sup>3</sup> ფიქტიური ქორწინება მხოლოდ ქალის მშობლებთან შეთანხმების შედეგად ხდებოდა. ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, ძაღვეართა დადევნებასაც ფორმალური სახე ჰქონდა — ქალის პატივის დასადებად. მოტაცების ამგვარი ხასიათის დამადასტურებელი უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ „მოტაცებული ქალი არ დაიკვილებდა და არც მომტაცებელს გაუძალიანდებოდა, რადგან მას ეძინოდა ძმებისა და ბიძების დადევნებისა“ (მშობლები ხომ ამ დროს თანახმანი იყვნენ).

გარდა ეკონომიური მდგომარეობისა, ქალის მოტაცება სხვა მიზეზებითაც იყო გაპირობებული: ქალ-ვაჟის სიყვარული, როცა მშობლები მათ არ თანაუგრძნობდნენ; მეტოქეობა სხვა ვაჟისა, რომელსაც სურდა იგივე ქალის შერთვა; წოდებრივი უთანასწორობა; უცხო ტომთა თარეში, უმეტესად კი ქალის მშობლების ან თვით ქალიშვილის მიერ ვაჟის დაწუნება. ყოველივე ეს თავისებურად აისახა ზეპირსიტყვიერებაში. ჩვენს ხელთ არის მთელი რიგი ტექსტებისა, რომლებიც აღნიშნულ მოტივს შეიცავენ.

ზემოთ ვთქვით, რომ ლექსში „შატლს გადილდა ხოხობი“ უშუალოდ ქალის მოტაცებაზეა ლაპარაკი. თითქმის ყოველი ექსპედიციის დროს ახდენენ მის ფიქსაციას სხვადასხვა ვარიანტის სახით. ჩვენ ძველ ძასალებს აღარ შევეხებით და ბოლო დროს მო-

<sup>1</sup> ე. ლ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, 1964, გვ. 149.

<sup>2</sup> მ. ი. ხიქოვანი, ქართული ფოლკლორი, 1946, თბ., გვ. 225; ქს. სიხარულიძე, დასახ. შრომა, გვ. 262-272.

<sup>3</sup> დასახ. შრომები, გვ. იგივე.

პოეზიული, ისიც მსოლოდ ორი ნიმუშის განხილვით დაეკმაყოფილდებით, რადგან ისინი შინაარსობრივად ერთგვარად ავსებენ ერთურთს და ვითარებას თითქოს უფრო თვალნათლივ წარმოგვიდგებენ. შინაარსი ტექსტებისა ასეთია:

ქისტები ახალში (სოფელია) თავს დასხმიან გოდერძის ციხეს; ისე დაუბრევიათ, რომ ქვა-ქვაზე არ დაუტოვებიათ; სასძლოდ სასურველი ქალი კი გამოუტაცნიათ.

უკან მომავალთ გზად ფშაველი თადიაური შესხედრიათ. მას ჭერ გაძარჯვება უსურვებია მგზავრებისათვის და როცა იქვე თვალცრემლიანი ასული შეუნიშნავს, უკითხავს:

— ე ქალა საით მიგვავით  
ცრემლი რო გიღისთ თვალზედა?

ქისტებს პასუხი არ დაუყოვნებიათ:

ე ქალა ახალით მოგვყავს  
შატის უნდა ვსვათ ჭარზედა,  
მაგის საქმარეც აქა გვყავს,  
გაზრდილი ლერწამ ტანზედა.

როგორც კი ეს სიტყვები სმენია თადიაურს, შეუძახნია:

— ე ქალ თუ წაგაყვანით  
წვერებ მასხაის ყბაზედა.

შვიდი ქიტი და ერთი ფშაველი შებმიან ერთმანეთს. ფშაველ თადიაურს შვიდივე მოუკლავს და ქალი გაუთავისუფლებია; ქალ-ვაყი და-ძმობაზე შეთანხმებულან და შინ მშვიდობით დაბრუნებულან.<sup>1</sup> ტექსტის მეორე ვარიანტს ახლავს მთქმელის კომენტარი: „შვიდი შვილი ჰყოლია ქისტსა: ერთი ციხე ყოფილა ფშავში გოდერძისა. იქიდან ქალი უნდა გაიტაცონ ქისტებმა. დედამ გაისტუმრა შვილები ქალის მოსატაცად.<sup>2</sup> შემდეგ უკვე ამბავი ლექსად არის გადმოცემული. მთქმელის განმარტებას თუ გავითვალისწინებთ, გამოდის, რომ ქალის მოტაცება მტრობით კი არ ყოფილა გაძოწვეული, არამედ მშობლების სურვილით.

ქალის მოტაცებაზე სხვა პოეტურ ძეგლებშიაც არის საუბარი

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 1055; № 2820.

<sup>2</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 3349.



(ძირითადად ჩვენ საარქივო მასალებს ვეყრდნობით, როგორც ბოლო დროის ჩანაწერებს). აღსანიშნავია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორულ არქივში დაცული ტექსტი.

აქ ხომ არაეის გინახავთ  
ქალი მოგეტაცეს დილასა,  
— ჩარგალში ამატარეს  
იძახდნენ „ჭვარი წინასა“,  
დედას ვუტირებთ, შევხედებით  
წელითა ვზიდავთ რკინასა.<sup>1</sup>

ლექსის სხვა ვარიანტი იმავე წელს სოფ. ბარისახოში ჩაუწერია გ. ჭაფარიძენ (მთქმ. გოგოლაური).

გუმინწინ დაკარგულ ქალი  
სო არც გინახავთ დილასა?  
— მიხუავედათ გომეწრელებსა?  
იძახდნენ „ჭვარი წინასა“,  
დედას ვუტირებთ, იქ მივალთ  
მიეიტანთ ხმალს და რკინასა.<sup>2</sup>

როგორც ტექსტიდან ირკვევა, თუმცა ქალი მოტაცებით წამოუყვახიათ, მაგრამ, როგორც ჩანს, იგი დიდად არ ყოფილა დამწუხრებული თავის მდგომარეობით, რადგან მომტაცებელნი მხიარული მაყრულით ვიდოდნენ.

ამ ვარიანტს ერთი მეტად საყურადღებო მომენტი დაუცავს: საერთო წესის მიხედვით, გატაცებულ ქალს ახლობლები უნდა დასდევნებოდნენ, ან ქალი უკან უნდა წამოეყვანათ და შეურაცხყოფისათვის პასუხი ეგებინებიათ. ან საჭმე კეთილად უნდა დასრულებულიყო და შერიგების პური ექამათ. ამ შემთხვევაში პირველი ძოძმეხტი იჩებს თავს: ქალისიანები საჩხუბრად არიან მომზადებული, „ხმლისა და რკინის მიტანით“ იმუქრებიან. № 4231-ით ფიქსირებულ ხალხურ ლექსში კი შესანიშნავად არის გადმოცემული აღნიშნული ჩვეულების მეორე მომენტი. აქაც ქალის მოტაცებაზეა საუბარი, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ არა უშუალოდ ქალის წამოყვანის ფაქტია აღწერილი, როგორც ზემომოტანილ

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 4252, მთქმ. ს. მაჩუაშვილი, ჩამწ. ო. ონიანი.

<sup>2</sup> გომეწრელები — თუშები.

<sup>3</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 4261.

ტექსტებში, არამედ უარით დადარდინებული და გაწბილებული ვაჟის თხოვნა და თანაც მუქარაა აღნიშნული. ეტყობა, ქალი არ თანაუგრძნობს ვაჟს; გამიჯნურებული ვაჟი კი მოტაცებას უქადის ასულს:

ხეესურის ქალავ. ბელო,  
ყელ-გულ-მკერდ მოქარგულაო,  
თუ ნებით არ გამომყვები,  
მითხარ, რაი რა გგულაო.  
დაგიდარაჯებ ჭიუხში  
საქრეფხედ მიმავალსაო,  
ფშავისად გამოგიტაცებ,  
არსად დავაგდებ კვალსაო.  
გადმოგატარებ ველკეთილს.  
ფშავში გარდევხდით ქორწილსა,  
ანწლის არაყთ ჩავათრობ  
მღევრებს კარებზე მოქრილსა...!

ამ ლექსიდანაც აშკარაა, რომ ვაჟს ქალისიანები დაედევნებოდნენ.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ უმეტესად ქალის ამგვარი გზით შერთვა, წინააღმდეგობის მიუხედავად, მაინც მორიგებით მთავრდებოდა. ალბათ ვაჟსაც ამის იმედი ჰქონდა, თორემ სხვაგვარად შეუძლებელია გავიგოთ ისეთი თვითდაჯერებული განცხადება ვაჟისა, როგორც ეს ლექსის ბოლო სტროფშია გადმოცემული.

მართლაც, შოვეუსმინოთ ერთ-ერთ ფშაურ ლექსს („იაკობმ ქალი მამტაცა“ — ჩაწერილია 1936 წელს ფუნჩია ხუდიშვილისაგან), სადაც ნათქვამია:

იაკობმ ქალი მამტაცა, ოთხშაბათს წაველ დილითა,  
ხუთშაბათს საღამოზედა ძლივ მივედ ცოდო-ჭირითა,  
სიძემ შინ არ წამიყვანა, სხვის სახლში ვიდექ ქირითა.  
მეორე დილას მიუვედ, ამბავ გავიგო იჭითა.  
ძალიან კარგად დამიხედეს, ლებიო-კარტიბილითა,  
მეზობელს რასამ მიეცა ნაბოლავარი ძინითა,  
აბა მეტს რასალ იქმოდეს, განა კი მოდის მილითა;  
ერთ ხბო ჰყვანიყო, წავართვი, დედაცა ტირის, შვილიცა,

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკლორული არქივი № 4231. მთქმ. ვლადიმერ კისტაურია, ჩამწერი თ. უგრეხელიძე, 1966, სოფ. მალაროსკარი, ფშავი.

შამბრალდეს, თავდადებულ უთხარ: რაღა მაგოდენს სტირითა? ქორწილს რო იქამ სიძეო, სიმამრს გააძლებ ღვინითა, მომივლენ მოკეთებში, ბუზიკითა, ლხინითა, ერთს საფურეს ხბოს გაქუტებ, ხო ვამობ ჩემის პირითა.<sup>1</sup>

ჩვეულება მოითხოვდა, რომ ქალის სანაცვლოდ მომტაცებელს გარკვეული რაოდენობით ჯარიმა უნდა გადაეხადა. ქალის მამის შიერ სასიძოს ოჯახისათვის ხბოს წართმევა ალბათ ამ წესის დაცვას უხდა ემსახურებოდეს, თორემ საფურე ხბოს ხომ თვითონვე ჰპირდება იგი სასიძოს? მაშ რა აზრი ჰქონდა სიძის ოჯახიდან ერთადერთი პირუტყვის წამოყვანას? მთიელი კაცი მამა-პაპათაგან ოდითგან დათქმულ ადათ-წესებს ვერ უღალატებდა. ამ ჩვეულების ახარეკლი, როგორც ვხედავთ, ლექსსაც შემოუნახავს.

მღევრების მიერ მოტაცებული ქალის უკან წამოყვანა ხალხური ჩვეულების მიხედვით უდიდეს სირცხვილად ითვლებოდა, როგორც ვაჟის ისე ქალისათვის, მაგრამ განსაკუთრებით შავ ღღეში იძყოფებოდა ვაჟი და მისი ოჯახი. ამიტომ ვაჟისიანები ყოველთვის ცდილობდნენ, რომ საქმე კეთილად დასრულებულიყო. ამგვარი შოლაპარაკების სცენა შესანიშნავად არის წარმოდგენილი ფშაურ ხალხურ ლექსში „ქალის მამა“ (ჩაწერილია 1938 წ. ალექსი კუწაშვილისაგან):

ქალის მამა მოგვივარდა, — შეძახიან ახალასა,  
იქას ტრუკა დაუხვდება, — ნუ შეფერებ მასხარასა.  
— თავ დამანებე ტრუკათ, ჩემს ქალს ვეძებ, სხვას არასა.  
— კვიანად იყავ ახალავ, ნურც სმასა სთმობ, ნურც კამასა.  
ქალს შენ აღარ დავანახებთ, თუნდა დასწყდე თავ-თავადა.  
გოგოლაურთ ხო უყურებ, ვერ გასწვდები სათვალასა,  
იარალ იმით ავისხით, ხარ-ცხვარს გაძლევთ, სხვას არასა.  
გარბის-გამორბია ბერიძე, ტყავთ იქნეს თავთავადა.  
აპარეკა წინ დაუდგა, ქეთევანსა ბატარძალსა,  
ეხვეწება ქუდმოხდილი, ნუ დაგვმართავ გზა-შარასა,  
ალექსის ნუ გაგვიწბილებ, შეგვერებალის ბატარასა“.<sup>1</sup>

წინა ლექსის ანალოგიურად, აქაც საყურადღებოა ქალისიანებისათვის მოტაცების საზღაურად პირუტყვის მიცემის ფაქტი.

<sup>1</sup> ფშავ-ხევსურული პოეზია, შეკრებილი ალ. ოჩიაურის მიერ, თბ., 1970, გვ. 249.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 258.

ქალის მოტაცებითი ქორწინების მოტივმა შაირებშიც იჩინა თავი; მაგალითისათვის:

ქალო, რარიგ დავმშენდება  
თეთრ კაბაზე ტუფლები,  
მოგიტაცებ, წამოგიყვან,  
გულში ჩაგვხუტები.<sup>1</sup>

ან:

ვენაცეალე თამარასაო,  
კაბა კაფთის ამარასაო,  
ხელს მოვიკიდებ, გავაქანებ,  
ზეციას ვუხამ კამარასაო.<sup>2</sup>

ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, მოტაცებით ქორწინების, როგორც უძველესი ჩვეულების, ამსახველ პოეზიაზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: მოტაცება როგორც ქალის მოპოვების ერთ-ერთი საშუალება ბოლო დრომდე ყოფილა გავრცელებული ხალხის ყოფაში (იშვიათად მას დღესაც მიმართავენ). სწორედ ამით უნდა აიხსნას ამ წესის ამსახველი პოეტური ძეგლების სიმრავლეც.

მოტაცებითი ქორწინების, როგორც უძველესი ჩვეულების, კვალი ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ პირველად განხილულ მაყრულ სიმღერებში დავინახოთ, სადაც ნეფე-დედოფლის სახე და თვით მოტაცების ფაქტაც სიმბოლიკის სახით არის წარმოდგენილი; სადაც „მთელი ქორწილი ნადირობასთან, ნეფე ნადირობაში გამარჯვებულ შონადირესთან, ხოლო დედოფალი ნანადირევთან არის შედარებული“.<sup>3</sup>

ასევე მოტაცებითი ქორწინების უძველესი ჩვეულების აღმნიშვნელია საქორწილო ცერემონიალში შემორჩენილი ორი გუნდის პრიხციპი, რაზედაც დაწვრილებით ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი.

მოტაცებითი ქორწინების კვალი შეინიშნება საფერხულო ლექს-სიმღერებში, რომლებიც ჩვენ წინა თავში განვიხილეთ („ქალტა-

<sup>1</sup> თსუ-ს ფ. არქ., № 82853.

<sup>2</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 350.

<sup>3</sup> ე. ლ. ვ. რ. ს. ა. ლ. ა. მ. ე., სამონადირო ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 148.

ციობა“ და „ა, ნიშანი, მოგვე ქალი“), რომლებიც ქალის მოტაცების ინსტენირებას წარმოგვიდგენენ.

ჩვენი აზრით, ეს საფერხულოები სწორედ მოტაცებითი ქორწინების უძველესი ჩვეულების კვალს უნდა ატარებდეს, რასაც გვაფიქრებინებს შემდეგი გარემოება: წინა პლანზე წამოწეულია სასიძოს საქმიანობა: იგი ხან მეძროხედ, ხან მეცხვარედ, ხან მელორედ, ხან კი მებატედ არის წარმოდგენილი და შუამავალი ამას ამყვად აცხადებს:

„მეძროხეს ცოლად მინდოდა, გულას გარდამაო...“

მეცხვარის ცოლად მინდოდა, გულას გარდამაო და ა. შ.

ე. ი. მთავარი მოქმედი პირი — სასიძო, ვიზედაც აქცენტია გადატახილი — შესაქონლეობის წარმომადგენელია, შუამდინარეთის მითოსური გმირების — შულგის, დუმუზის და სხვათა ანალოგიურად.<sup>1</sup>

ძართალია. ტექსტს კომიკური სახე აქვს მიღებული და ახალი გააზრება შეუძენია, მაგრამ თუ ღრმად ჩავუკვირდებით, შესაძლოა მის ახლანდელ ფორმაში სულ უძველესი შინაარსი დავინახოთ.

ე. ანდერძით ქორწინება. ქორწინების უძველეს ფორმათა რიცხვს გახეკუთვნება აგრეთვე ანდერძით ქორწინება. აღნიშნული ნაითხი ფოლკლორისტთა კვლევის საგნად ჯერ არ გამხდარა. ამ მხრივ ჩვენი დაკვირვება პირველ ცდას წარმოადგენს. იურიდიულ მეცნიერებაში კი მას გაკვრით შეეხო პროფ. გ. ნადარეიშვილი, რაზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ანდერძი სულხან-საბას განმარტებული აქვს, როგორც მოკვდავთაგან დარიგება.<sup>2</sup> „ანდარზ“ სპარსულად წერილს ნიშნავს. ამგვარად, ანდერძი წარმოგვიდგება, როგორც ამა თუ იმ პირის წერილობითი ან ზეპირი განაცხადი (დანაბარები), რომელიც მხოლოდ მისი გარდაცვალების შემდეგ უნდა მოყვანილიყო სისრულეში.

<sup>1</sup> ი. ზ. კიკნაძე. შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1977, გვ. 210-214.

<sup>2</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი, ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბილისი, 1949, გვ. 27.

ანდერძის დატოვების ფაქტები უხვადაა აღწერილი როგორც ქართული სამართლის ძეგლებში, ასევე მხატვრულ ლიტერატურაში. ამისათვის საკმარისია გავისხენოთ თუნდაც ოთარაანთ ქვრივისათვის მომაკვდავი ქმრის დანაბარები სიტყვები,<sup>1</sup> რომლისთვისაც, ილიას გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „ოთარაანთ ქვრივს ერთი წუთითაც არ უღალატნია“.

შინაარსობრივად ანდერძი მრავალგვარი იყო. ზოგჯერ იგი გარკვეული პირისადმი ქონების გადაცემას შეეხებოდა, ზოგჯერ რაღაც დავალების სისრულეში მოყვანას. უმეტესწილად ანდერძში თხოვხა იყო გამოხატული მომაკვდავისა, რომ მოეხსენიებიათ და დაეიწყებინათ არ მიეცათ მისი სახელი. თვალყური ედევნებინათ მისი საფლავისათვის და სხვა. როგორც ერთი. ისე მეორე შემთხვევა საკმაოდ მკვეთრად არის ასახული ზეპირსიტყვიერებაში. ამის შესახებ შევხებას დადასტურებას წარმოადგენს, თუნდაც, მომაკვდავი მონადირის — ბეთქილის დანაბარები:

ჩემს ცოლებს უამბეთ:

ბეთქილს ნუ დაიეიწყებთ!

ღეღაჩემს უამბეთ:

თავის ნაცნობ პურსა და კიშღვარს

ღლე და ლამე მიღებდეს სულის მოსასენებლად;

ჩემს ცოლს უამბეთ:

ჩემს თავს სხვა არავინ ირჩიო!?”

„გამიჭერი მუცელი... ვაყი თუ აღმოჩნდეს ჩემი შვილი, სა-კლად ამირანი დაარქვი“,<sup>2</sup> — უბარებს სიკვდილის წინ დიოფალი დალი მონადირეს (ამირანის სევანური ვერსია).

მაგრამ გახსაკუთრებით საინტერესოა ის გარემოება, რომ ძველად ქალსაც კი ათხოვებდნენ ანდერძით, ე. ი. როგორც ირკვევა, ანდერძით ქორწინება ერთ-ერთი სახე ყოფილა ქალის დაპატრონებისა.

ანდერძით ქორწინება განსაკუთრებით დამახასიათებელი ყოფილა ძველი ათენისათვის. როგორც პლუტარქე მოგვითხრობს, პერიკლემ და სოკრატემ ასე გაათხოვეს ცოლები თავიანთ სიცო-

<sup>1</sup> ი. ჰაეკ ავ ა ძ ე, თბულებანი, სახელმწიფო გამ-ბა, 1957, გვ. 339-340.

<sup>2</sup> სევანური პოეზია, ... 1939, გვ. 283.

<sup>3</sup> იხ. მიხეილ ჩიქოვანი, მოჩაკვეული ამირანი, თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1947, გვ. 356.

ცხლეშვივე; დემისთენეს მამამ საკუთარი მეუღლე ასევე ანდერძით დაუტოვა თავის მეგობარს.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაშიც ანდერძით ქორწინება ძალიან არქაულ ფორმად მოჩანს; მის შესახებ ჯერ კიდევ ამირანის ეპოსში ვხვდებით ცნობებს.

როგორც ტექსტიდან ვგებულობთ, ამირანმა და მისმა ძმებმა ერთ-ერთ კოშკში იპოვეს უსუპის დისწულის — გმირი ცამცუმის გვაში. ცამცუმს სიკვდილის წინ შემდეგი შინაარსის ანდერძი დაეტოვებინა:

ვინაც მოკლავს ბაყბაყანსა, ჩემი შუბი

ალალ მისა;

ვინც დედ-მამას დამიმარხავს, ჩემი ფული ალალ მისა,

ვინაც რომ დებს გამითხოვებს, ოქრო-ვერცხლი ალალ მისა,

ვინც მე მამიელის, დამმარხავს, ცოლიც, რაშიც ალალ მისა!<sup>1</sup>

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში საკმაოდ ცნობილია საფერხულო სიმღერა „ავთანდილ გადინადირა“. ამ ლექსის მიხედვით, სანადიროდ წასული ავთანდილი იღუპება. სიკვდილის წინ მას დედისათვის დაუბარებია:

„ეგ ჩემი ქამარ-ხანჯალი  
ლედელს მიეც საწირავათა,  
ეგ ქალი ისეთ კაცს მიეც,  
მე მჯობდეს ტანად-თვალადა,  
ეგ ჩემი ციხე-ქალაქი  
თან გაატანე მზითათა“.<sup>2</sup>

აღნიშნული ლექსის სევანურ ვარიანტში ვკითხულობთ:

...ამხანაგი მე არაეინ მახლავს,  
ერთი თეთრი მტრედა მახლავს,  
წერილს გაუგზავნი დედაჩემს:  
თეთრი ტანსაცმელი უყვარდა,  
შავად შუღებოს ავთანდილისათვის;  
ერთი ქალიშვილი დამრჩა,  
ის იმგვარ კაცს მისცეს,  
(რომ) მე მგავდეს თვალად და ტანად,  
ჩემი კარგი სახლ-კარი  
მისცეს მას მზითვად!<sup>3</sup>

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 314.

<sup>2</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 2942 შთქმ. კ. მკედლიშვილი. ჩაბწ. გ. მკედლიშვილი, 1962, სოფ. კაკაბეთი.

<sup>3</sup> სევანური პოეზია, I, 1939, გვ. 325.

აჭარულ ვარიანტში კი უშუალოდ ცოლის გათხოვების შესახება საუბარი:

ვგ ჩემი ცოლი პატარა  
აჲ გაათხოვო ჩქარადო<sup>1</sup>

ზემოგანსილულ ფოლკლორულ ნიმუშებში, მართალია, კონკრეტულად არ არის დასახელებული პიროვნება, ვიზუალურ უნდა გათხოვილიყო ქალი, მაგრამ მინიშნებული მაინც არის — სასიძო ავთახდილზე უკეთესი ან მისი მსგავსი მაინც უნდა ყოფილიყო თვალ-ტანადობით.

ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში, უცხოურ ზღაპრთა ანალოგიურად ვხვდებით ასეთ მოტივს: „ცოლი კვდება. იგი სიკვდილის წინ თავის ქმარს ახდერძად უბარებს თუ როგორი ქალი შეირთოს (ზოგჯერ თხოვის დროც კია განსაზღვრული, მისი გარდაცვალებიდან რამდენი ხნის შემდეგ). უმეტესწილად ნათქვამია: „მე რომ შოკვდები, მხოლოდ ის ქალი ითხოვე, ვისაც ჩემი ქოშები მოერგებაო“.

ამ შემთხვევაშიც, ექვეარეშეა, რომ ანდერძით ქორწინების უძველესი ჩვეულების გამოძახილთან გვაქვს საქმე.

სამწუხაროდ, ეთნოგრაფიული მასალები ამ წესთან დაკავშირებით არას ამბობენ. რაც შეეხება ისტორიულ წყაროებს. ა<sup>2</sup> თვალსაზრისით შეტად საყურადღებოა „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცული ცნობა. ომში მიმავალ ვასტანგ გორგასალს ანდერძად დაუტოვებია: „უკუშთუ არღარა შემოვიქცე ცოცხალი, და ჩემი ხუარანძი შეირთოს მირიან“.<sup>2</sup>

ისმის კითხვა: — რამ განაპირობა ანდერძით ქორწინების წარმოშობა და რომელ პერიოდს განეკუთვნება იგი?

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ იურიდიულ მეცნიერებაში ამ საკითხს ყურადღება მიაქცია პროფ. გ. ნადარეიშვილმა. იგი ამ ჩვეულებას უშუალოდ მონათმფლობელურ და ფეოდალურ ფორმაციებს უკავშირებს და მის წარმომშობ ძირითად მიზეზად ქალთა უფლებობას ასახელებს. თავისი თვალსაზრისის ნათელსაყოფად კი ამირანის ეპოსის ზემოდასახელებულ ეპიზოდს (ცამცუმის ან-

<sup>1</sup> ა. ი. ნაიშვილი, ქ. ნოღაიდელი, გრ. ჩხაკვაძე, მასალები აჭარული მუსიკალური ფოლკლორიდან, 1961, გვ. 68.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით.



დერძს) იშველებს. გ. ნაღარეიშვილი წერს: „იმ ეპოქაში, როდესაც ეს ჰომეოპათია შეიქმნა, ქალს უყურებდნენ როგორც ნივთს, რომლის ჩუქება, გასხვისება შესაძლო იყო პატრონის (ამ შემთხვევაში ქმრის) სურვილისამებრ. უფრო მეტიც, როგორც ტექსტიდან ჩანს, ქალის ბედს გარდაცვალების შემდეგაც კი განაგებდა მისი მესაკუთრე ქმარი“.

აღნიშნული თვალსაზრისი პირადად ჩვენ საექვოდ გვეჩვენება. ჩვენი ვარაუდით, ანდერძით ქორწინების ჩვეულების წარმოშობა უძეალოდ წინაპრის კულტთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ამას გვაფიქრებინებს შემდეგი:

1. ჯერ ერთი ქალის უფლებრივი მდგომარეობა მამაკაცის უფლებრივი მდგომარეობის იდენტური გახდა მხოლოდ სოციალისტურ საზოგადოებაში. ანდერძით ქორწინების შემთხვევები კი ქართულ ყოფით სიხამდვილეში მე-5 საუკუნის შემდეგ არავითარი წყაროებით არ დასტურდება, როგორც ჩანს, იგი ქართველი კაცის ბუნებისათვის არასოდეს ყოფილა ნიშანდობლივი და ამიტომ ადრე მისცემია დავიწყებას. ხალხურმა სიტყვიერებამ კი მისი კვალი ბოლო დრომდე შემოინახა, როგორც მივიწყებული ფურცელი კაცობრიობის ისტორიისა.

2. უძველეს ხანაში, წარმართულმა სარწმუნოებამ უაღრესად განავითარა მიცვალებულთა და კერძოდ საოჯახო წინაპრის კულტი.<sup>1</sup> მორწმუნე ადამიანს მიცვალებული ბოროტ არსებად წარმოედგინა, რომელიც სულეთიდან გავლენას ახდენდა შთამომავალთა საოჯახო და საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. ამიტომ საჭირო იყო მათი გულს მომადლიერება. ყოველგვარი მათი ნება-სურვილის დაუყოვნებლივ შესრულება. მათი აზრით, ისინი გადაულახავი ზღვარით როდი იყვნენ დაშორებული თავიანთ ოჯახს, არამედ პირიქით, აქტიურად ერეოდნენ მათს საქმიანობაში. ყოველივე ამან განაპირობა მათდამი განსაკუთრებული პატივისცემა. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ მომავლადვის

---

<sup>1</sup> თ. სახოკია, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1940, ტ. III, გვ. 186-187; გ. ჩიტაია, სიციხის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენიმკის მოამბე X, 1941, გვ. 314; ვ. ბარდაველიძე, ქართულ (სვანურ) დღეობათა კელანდარი, ენიმკის მოამბე IX, 1940, გვ. 55; ს. ჩოხელი, წინაპრის კულტი საქართველოში, წიგნში: „რელიგიური გადმონაშთების დაძლევის პროცესი საქართველოში“, 1973, გვ. 134.

დანაბარები უეჭველად უნდა შესრულებულიყო. ამასვე გვეუბნება ბიბლია: „ანდერძი დაწერილი მკუდართა შემდგომად მტკიცე არს“-ო, ან: „წიგნი დაწერილი შემდგომად მკუდართა, მტკიცე არს“-ო.

იგივე რწმენით უნდა აიხსნას ისიც, რომ ზღაპრების მიხედვით, ცოლის გარდაცვალების შემდეგ ქმარი მთელს სახელმწიფოში დადის, წლობით ეძებს თავის საცოლეს, რომელსაც ცოლისეული ქოში შოერგება. იგი საკუთარი ქალიშვილის თხოვასაც კი არ ერიდება, როცა ეს უკანასკნელი დედის ნაქონ ქოშებს მოირგებს და ცდილობს მის ცოლად შერთვას: — „დედაშენმა დამიბარა და რა ვქნაო“. (ამირანსაც ხომ დედის დანაბარები სახელი დაარქვეს).

ზოგიერთ ჯადოსნურ ზღაპრებში კი სასიკვდილო სარეცელზე მყოფი მამა წვილებს უბარებს: — „დღე ჩემს საფლავზე იარეთ და მოძიარეთ“, ან კიდევ: „სამი ღამე მიყარაულეთ მორიგეობით“ და სხვა. და იმ ვაჟს, რომელიც მის ნაანდერძევს ასრულებს, მამის სული სულეთიდან ასაჩუქრებს ძვირფასი ნივთით. აქაც მიცვალებულის დანაბარების აუცილებლად შესრულებაზეა ლაპარაკი.

3. რომ ანდერძით ქორწინება მხოლოდ ქალის უუფლებობით ყოფილიყო გაპირობებული, მშინ რითი უნდა აიხსნას ის, რომ ზღაპრებში ანდერძის დამტოვებლად და ამ გზით დაქორწინების უშუალო მიზეზად უმეტესად ქალი, ე. ი. ზღაპრის გმირის მეუღლე, გვევლინება? ან კიდევ: — ზოგჯერ მამა ან დედა სიკვდილის წინ თავიანთ საკუთარ ვაჟს უბარებენ ესა და ეს ქალი შეირთე აუცილებლადო. სწორედ ეს გარემოება, ვფიქრობთ, კიდევ უფრო ამაგრებს ჩვენს თვალსაზრისს.

8. მცირეწლოვანთა დაქორწინებაც უძველეს ჩვეულებათა რიცხვს განეკუთვნება. მისი არსებობა საქართველოში არა მარტო ეთნოგრაფიული მონაცემებით დასტურდება, არამედ ისტორიულ წყაროებში დაცულ ფაქტს წარმოადგენს.<sup>1</sup> რუის-ურბნისის მსოფლიო კრების მიერ იგი სასტიკად იქნა აკრძალული.<sup>2</sup>

„უწლოვანო“ ქალის გათხოვება ხშირად იყო მიზეზი ოჯახისა და, რაც მთავარია, ქალის გაუბედურებისა.

<sup>1</sup> ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამრათლისისტორია, ნ. II, თბ., 1929, გვ. 360.

<sup>2</sup> თ. უ ო რ დ ა ნ ი ა, ქრონიკები, თბ., 1897, მუხ. 64.

არც ამ წესის და მისგან გამოწვეული ბედისა თუ უბედობის მიმართ დარჩენილა გულგრილი ხალხის ფანტაზია:

დედავ. რიზა გამათხოვე ასე პატარა ქალი,  
ოჯახობა ვერ შეეძლო, ვერ მოვიტანე წყალია,  
ქმარმა გარეთ გამომაგდო, მულმა ჩაკლიტა კარია.

ეს სიტყვები წარმოათქმევინა სახალხო მთქმელმა თავისი ცხოვრებით ბედგამწარებულ პატარა დიასახლისს. აღნიშნული ტიქსტი სხვადასხვა ვარიანტით მრავლადაა ცნობილი, მაგრამ მოტანილი ხიმუში ივ. შალიკაძეს ჩაუწერია გურიაში. ამ ლექსთან დაკავშირებით ი. ჭყონია თავის ნაშრომში შენიშნავს: „ივ. შილაკაძის მიერ ჩაწერილ ლექსში თუმცა პროტესტია გაცხადებული „პატარა ქალის გათხოვებაზე, მაგრამ იგი მაინც ფაქტი ყოფილა“. და იქვე დასძენს: „გურიაში რომ 10 წლის ქალს ათხოვებდნენ, სარწმუნოდ არ ჩანს; თუ მართლაც ასე იყო, მაშინ გათხოვებაში მცირეწლოვანი ქალის ქმრის სახლში დაქალებაა ნავარაუდევო“.<sup>1</sup>

მაგრამ ასეა თუ ისე, ფაქტი მართლაც ფაქტად რჩება. არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს ქალს 10-ისა თუ 11 წლისას გაათხოვებდნენ. ორივე შემთხვევაში მისთვის ოჯახში შებმა საშინელი ტრაგედია და შეტად მძიმე იყო.

იგივე აზრია გამოთქმული სხვა პოეტურ ნიმუშებშიც. სადაც გათხოვილი ქალი თავის მდგომარეობას შემდეგი სიტყვებით გაღმოგვცემს:

ნეტა რა ვუყო თავსაო, მერე პატარა ქმარსაო,  
არცა აქვს შენახვის თავი, არცა მანებებს თავსაო.

ასევე მცირეწლოვანი ქალის გათხოვებაზე უნდა მეტყველებდეს ერთ-ერთი ხალხური ლექსი „თინიკია“, რომელიც პ. უმიკაშვილის კრებულშია მოთავსებული. იგი მრავალ ვარიანტად არის ცნობილი. მისი პირველი ნიმუში ჩაწერილია დაახლოებით 1870 წელს ქუთაისის მაზრაში, სოფ. ივანდიდში, ნიკ. ტაბიძის თქმით, გრ. მაჭარაძის მიერ. აღნიშნული ლექსის საკმაოდ განსხვავებული ვარიანტი ზემო იმერეთში, სოფ. წვევაში ჩაუწერია სევასტი გაჩეჩილაძეს და გამოუქვეყნებია საქართველოს საისტო-

<sup>1</sup> ი. ჭყონია, ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით), ნაწ. I, თბ., საქ. სსრ მეც. აკად. გამ-ბა, 1955, გვ. 61,

რიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებულში „ძველი საქართ-  
ველო“.

უმიკაშვილის კრებულში ვკითხულობთ:  
თინიკა, ალე-მალე. ცალკე მზე და ცალკე მთვარე,  
შენი გული მოწამეა, ამხელა რომ მოგიყვანე,  
იანთ ჩემ კლაუზე გაგხარდე, ძინიც აღარ წაგამწარე...! და ა. შ.

ს. გაჩეჩილაძისეული ტექსტი კი გვეუბნება:

თინათი არე-მარე,  
ჩემო მზე, ჩემო მთვარე!  
ღმერთია ჩენი მოწამე,  
პატარა მოგიყვანე.  
სულ ჩემ კალთაში გაარდე,  
ბალიშს არ მიგაკარე...<sup>2</sup> და შ.

ამ ლექსთან ძალიან ახლოს არის ბოლო დროს გურიაში ჩაწე-  
რილი ტექსტის ნიმუში.<sup>3</sup>

შ. ბექაიას აღნიშვნით, „მცირეწლოვანთა ანუ „უწლოვანის“  
გათხოვების მომხები შესანიშნავად არის აღწერილი აქარულ  
ფოლკლორში:

პატარა ციკაი ვიყავი,  
ქვეყნის დამწველი კიდეო,  
არას მაქმანით არ ვქენი  
ქმარზე წაყოლა კიდეო,  
10 წლისა რომ გავხდი,  
გათხოვება მიბორჯეს კიდეო,  
12 წლისა რომ გავხდი,  
ბოლჩაც შეიტანეს კიდეო,  
თოთხმეტი წლისა რომ გავხდი,  
ბორჯიც ეილეს კიდეო,  
ეგერ მიღმა გავხდე,  
მაყრებიც მოდიან კიდეო...

1 პეტრე უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, I, თბ., „ლიტერატუ-  
რა და ხელოვნება“, 1964, გვ. 170,

2 ხალხური ლექსები, შეკრებილი სევასტი გაჩეჩილაძის მიერ, სოფ. წე-  
ვაში, ზემო იმერეთს, „ძვ. საქართველო“, ტ. I, 1909 წ., განყ. IV, გვ. 85.

3 ქართული ხალხური პოეზია, შემდგენელი ელ. ვირსალაძე, თბილისი,  
„საბჭოთა საქართველო“, 1974, გვ. 209.

ან კიდევ:

გაზღომიხარ შენ არ გკითხვენ  
სიციხითა და სიცივითა,  
თერთმეტი წლის შეთავლება  
ელჩი მოკა სიცილითა.<sup>1</sup>

თბილისის ეთნოგრაფიულ ყოფაში მცირეწლოვანთა დაქორწინების შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის პოეტი-აკადემიკოსი ი. გრიშაშვილი. მოჰყავს რა თბილისში გავრცელებული ანდაზა: „ქალს ქუდი ესროლე, თუ არ წაიქცა, გასათხოვრად მომწოდებულაო“, იქვე შენიშნავს: „ალბათ ამ შეხედულების გავლენით ხდებოდა, რომ ხშირად სრულიად ნორჩ გოგონას, ჯერედ მოუშუშებელს და წელგაუმაგრებელს, ოთხმოცი წლის ბეხრეკზე ათხოვებდნენ“.<sup>2</sup>

8. „Sus primae noctis“-ის კვალი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. როგორც ცნობილია ჯგუფური ქორწინების გადმონაშთები სხვადასხვა სახით გვხვდება შემდგომი პერიოდის ქორწინების ფორმებსა თუ წესჩვეულებებში.

თავისი წარმოშობით ქორწინების ამავე ფორმას უკავშირდება „პირველი ღამის უფლება“ (Sus primae noctis).

რამდენადაც ეს ჩვეულება გარკვეულ როლს ასრულებდა უძველესი თუ შემდგომი პერიოდის ქორწინების პროცესში და თანაც ფოლკლორული მასალა მასზე მსჯელობის საშუალებას იძლევა, საჭიროდ მივიჩნით მისი სათანადოდ შესწავლა.

„პირველი ღამის უფლების“ საკითხს არა ერთმა მკვლევარმა თუ საზოგადო მოღვაწემ მიაქცია ყურადღება.<sup>3</sup> ამდენად, მისი არსებობა დღეს უკვე ეჭვს აღარ იწვევს.

აღნიშნული წესი თავდაპირველად გარკვეულ რელიგიურ რწმინასთან იყო დაკავშირებული, კერძოდ — ქალწულთა მიერ თავიანთი უმანკოების ღმერთისადმი მსხვერპლშეწირვაში პოკა განსახიერება, რასაც ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ „ზოგიერთ ხალ-

<sup>1</sup> მ. ბეჭაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57.

<sup>2</sup> ი. გრიშაშვილი, ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოქემა, ტფ., 1927, გვ. 116.

<sup>3</sup> М. Ковалевский и, Первобытное право, 1886, стр. 49—50.

ხეზში ქალწულობის ახდა ხდებოდა კერპების საშუალებით“, ამავე დროს აქტი სრულდებოდა წმინდა ადგილას — სალოცავებში.<sup>2</sup>

ამ ჩვეულებაზე, როგორც რელიგიურ პეტერიზმზე, მოგვითხრობენ პეროდოტე, იუსტინიანე, ლუკიანე და სხვები.<sup>3</sup> მას ასე-სავე ახსნას აძლევს და მის წარმოშობას ორგიასტულ დღესასწაულებს უკავშირებს ი. სემიონოვიც.<sup>4</sup>

ფეოდალიზმის დროს კი „პირველი ღამის უფლება-მთლიანად მებატონე ფეოდალის მიერ იქნა მითვისებული და საყოველთაოდ აღიარებული. ფ. ენგელსის განსაზღვრით, ჯგუფობრივი ქორწინებიდან გამომდინარე განქალწულების ეს წესი დაედო საფუძვლად შუა საუკუნეების „პირველი ღამის უფლებას“,<sup>5</sup> რომელიც მთელ რიგ ქვეყნებში არსებობდა და რომელსაც იმდენად დიდი ადგილი ეკირა ფეოდალურ კოდექსში, რომ ფერდინანდ კათოლიკეს 1486 წელს სპეციალური დეკრეტიც კი გამოუცია მის საწინააღმდეგოდ.<sup>6</sup>

რუსეთში „პირველი ღამის უფლება“ საყოველთაოდ იყო ცნობილი.<sup>7</sup>

შემდგომში ამ უფლების გამოსასყიდად, საკომპენსაციოდ შემოღებულ იქნა გადასახადები,<sup>8</sup> ამგვარი გადასახდელები ჩვენშიაც

---

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, დასახელებული შრომა, გვ. 69; ა. ბებელი, დასახ. შრომა, გვ. 89.

<sup>2</sup> М. Ковалевский. Назв. труд, стр. 50; III. Летурино, Социологии основанная на этнографии, 1895, стр. 75. Ю. Семенов, Как возникло человечество, М., 1960, стр. 307-308.

<sup>3</sup> М. Ковалевский, Назв. труд, стр. 50

<sup>4</sup> Ю. Семенов, Как возникло человечество, М., 1960, стр. 307—308.

<sup>5</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1964, გვ. 253.

<sup>6</sup> ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებასა და სახელმწიფო წარმოშობა, 1957, გვ. 69. ამ აქტის განსაკუთრებით ვრცლად ეხება ა. ბებელი თავის დასახელებულ შრომაში.

<sup>7</sup> Д. Мордовцев, Политическое движение русского народа, т. I, 1871, стр. 278; так же Поль Лафарг, Назв. труд, стр. 80-81.

<sup>8</sup> ბებელი, დასახ. შრომა, გვ. 120.

არსებობდა „საჩქეშეს“ სახელწოდებით.<sup>1</sup> რაც ადასტურებს ამ წესის საქართველოში არსებობასაც.

ამგვარად, წინაკლასობრივი საზოგადოების ესა თუ ის ინსტიტუტი ამა თუ იმ სახით ნახულობს გამოხატულებას კლასობრივ საზოგადოებაშიც. რასაკვირველია შეცვლილი შინაარსით.<sup>2</sup>

ქართულ სინამდვილეში „პირველი ღამის უფლების“ არსებობის საკითხს პირველად ყურადღება მიაქცია გასული საუკუნის საკმაოდ ცხობილმა ექიმმა, პუბლიცისტმა და საზოგადო მოღვაწემ ი. გომართელმა თავის წერილში „ნაწყვეტები წარსულიდან“. წერილში აღნიშნული იყო შემდეგი: „ბატონყმობის დროს გავრცელებული იყო ევროპაში კანონი პირველი ღამისა, კანონი მდგომარეობდა იმაში, რომ ყმა რომ ცოლს შეირთავდა, ბატონს უფლება ჰქონდა პატარძალთან დაწოლილიყო პირველ ღამეს და ეს კანონი საქართველოშიც შემოვიდა“.<sup>3</sup>

ამ გაცხადებამ დიდად აღაშფოთა აკაკი წერეთელი, იგი საპასუხო წერილში აღნიშნავდა: „ბევრი სხვადასხვა საუკუნეების გუჯარ-საბუთები და ისტორიული ნაკვთები მიკითხავს. მაგრამ არსად არ შევყრივარ, რომ არაქრისტიანული მოვლინება ყოფილიყოს ჩვენში დაკანონებული“-ო.<sup>4</sup>

მართლაც, თუ გადავხედავთ საქართველოს ისტორიულ ძეგლებს, ამ ჩვეულების არსებობის შესახებ არც ბეჟა აღბუღას სამართალში, არც გიორგი ბრწყინვალის, არც ვახტანგის რჯულისდებასა და არც სხვა რომელიმე ისტორიულ ნაკვთში არაფერია ნათქვამი. ასევე დუმს მის შესახებ თეიმურაზ მეორეც თავის სარკე თქმულათში, სადაც მას დაწვრილებით აქვს აღწერილი ქართული საქორწილო რიტუალის თითქმის ყველა მოქმეტი. ისიც კი, რაც შეიძლება ღამე მოხუცს.

<sup>1</sup> გ. ნადარეიშვილი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები, 1971, გვ. 120; ივ. სურგულაძე, შემთხვევებთან დაკავშირებული ლექსტრაორდინალური გადასახდელები გვიანფეოდალურ საქართველოში, ეკონომიკის ინსტიტუტის შრომები, 1953, ტ. 7, გვ. 412-417.

<sup>2</sup> ი. სურგულაძე, წარულოს მავნე გადმონაშთებთან ბრძოლის ამოცანები თანამედროვე ეტაპზე, წიგნში: „ტრადიციები და თანამედროვეობა“, თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1977, გვ. 6.

<sup>3</sup> ივ. გომართელი, ნაწყვეტები წარსულიდან, „ცისკარი“, 1907, № 3.

<sup>4</sup> აკ. წერეთელი, „წერილი ივ. გომართელს“, თხზ. სრული კრებული თხუთმეტ ტომად, ტ. XIV, გვ. 323; მისივე „პასუხად გომართელს“, იქვე, გვ. 324.

აღნიშნული საკითხის გარშემო აზრი აქვთ გამოთქმული ზ. ჭიჭინაძეს,<sup>1</sup> ფ. მახარაძეს,<sup>2</sup> ი. მანსვეტაშვილს<sup>3</sup> და სხვებს. ამავე საკითხს საკმაოდ ვრცელი გამოკლევა მიუძღვნეს საბჭოთა მეცნიერებმა ივ. სურგულაძემ<sup>4</sup> და გ. ნადარეიშვილმა.<sup>5</sup> „პირველი ღამის უფლება“ თავისებურად აისახა მხატვრულ ლიტერატურაშიც (ს. მგალობლიშვილი, ი. ჭავჭავაძე, ნ. ლორთქიფანიძე, მ. ჯავახიშვილი და სხვ.)

ივ. სურგულაძის აზრით „პირველი ღამის უფლება“ XIX საუკუნის საქართველოში უდაოდ არსებობდა. „უფრო ახლოს იქნება სინამდვილესთან, — წერს იგი, — თუ ვიტყვით, რომ „პირველი ღამის უფლება“ საქართველოში გზას იკაფავს XVIII საუკუნის ბოლო ხანებიდან“.<sup>6</sup> გ. ნადარეიშვილის განსაზღვრით კი იგი, „როგორც ლეგალური მოვლენა, ფეოდალურ საქართველოში არ არსებობდა“.<sup>7</sup>

ზემოდასახელებული ავტორები, გ. ნადარეიშვილის გამოკლებით, ხაზს უსვამდნენ იმ გარემოებას, რომ ადრე, ე. ი. მე-19 საუკუნემდე საქართველოში „პირველი ღამის უფლება“ არ არსებობდა. გ. ნადარეიშვილის აღნიშვნით კი, თუ ის გარემოება უდაოა, რომ XIX საუკუნემდე საქართველოში არ არსებულა „პირველი ღამის უფლება“, ისიც უდაოდ უნდა ჩაითვალოს, რომ იგი არც XIX საუკუნის პირველ ნახევარში არსებულა“.<sup>8</sup> თავისი თვალსაზრისის გასამტკიცებლად პატ. მკვლევარი იქვე დასძენს: — „სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების მაშინდელ დონეზე ყოვლად შეუძლებელია, რომ მანამდე არ არსებული „პირველი ღამის უფლება“ თუნდაც ადამიანთა საზოგადოების ნორმად

<sup>1</sup> ზ. ჭიჭინაძე, ბატონყმობის ფაქტური მასალები 6 ტომად, თბ., 1924-25, ტ. ტ. I, II, III.

<sup>2</sup> ფ. მახარაძე, დანიელ ჭონქაძე და მისი დრო, ქუთაისი, 1904 წ., გვ. 25.

<sup>3</sup> ი. მანსვეტაშვილი, მოგონებანი, ნახული და გაგონილი, 1936, გვ. 161.

<sup>4</sup> ივ. სურგულაძე, დასახ. შრომა, გვ. 412-417.

<sup>5</sup> გ. ნადარეიშვილი, არსებობდა თუ არა ფეოდალურ საქართველოში „პირველი ღამის უფლება?“, საბჭოთა სამართალი, 1958, № 3, გვ. 29-35.

<sup>6</sup> ივ. სურგულაძე, დასახ. შრომა, გვ. 413.

<sup>7</sup> გ. ნადარეიშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 35.

<sup>8</sup> იქვე.



ქვეულიყო. გარდა ამისა, რაც მთავარია, ამის საბუთები არ გაგვანია-ო“.<sup>1</sup>

რას გვეუბნება ამ მხრივ ქართული ხალხური სიტყვიერება?

მართალია, „პირველი დამის უფლების“, როგორც უძველესი ჩვეულების, შესახებ ფოლკლორული ჩანაწერები თითქმის არაფერს ამბობენ (მხედველობაში გვაქვს უძველესი ჩანაწერები), მაგრამ იგი რომ წესად ჰქონიათ ქართველ ფეოდალებს, ამის შესახებ საკმაოდ მოგვეპოვება როგორც ადრეული, ისე შემდგომი პერიოდის ნიმუშები. მისი არსებობის შესახებ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დღესაც მოგვითხრობენ მოსუცი ინფორმატორები.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით განსაკუთრებით საინტერესოა ერთი პატარა ერთსტროფიანი ხალხური ლექსი, რომლის ძირითადი შიხაარსი დაიკარგა, მაგრამ მასთან დაკავშირებით შემორჩენილია მეტად საყურადღებო გადმოცემა: ე. ი. ლექსის შექმნას საკმაოდ ღრმა ისტორიული წარსული უდევს საფუძვლად:

ვაიკაყო გულოვანო,  
ლეინის ფერო, მცინარეო,  
ხმლის სიმოკლე რას დაგიშლის  
ფეხა წადგი წინარეო.<sup>2</sup>

ვ. კოტეტიშვილი თავის ექსკურსებში ამ ლექსთან დაკავშირებით გადმოგვცემს: „ხევში, ამ ლექსის შესახებ ასეთი თქმულება არსებობს: საქართველოში მოსულა ერთი ბეგი, გამავრებულა სნოს ციხეში, ურბევია ხალხი და ერთნაირი უწესობა უდენია. ბოლოს ასეთი წესი დაუდგია: თუ ვინმე ქალი გაათხოვონ, ისე ქმართან არ უნდა წაიყვანონ, სანამ ციხეში ბეგთან არ აიყვანენ საწოლად და უკეთუ ქმარმა უმისოდ წაიყვანა, მაშინვე თავს მოსჭრიდა, ქალის ძამას სახლს დაუწვავდა... ამ დროს ერთ არშელს თავისი ქალი გაუთხოვებია, სასიძო თურმე ამბობდა, რა ვქნა, რაკი ციხის ბატონი ბეგი ჩემს ცოლს არ დამანებებს და პირველად ის წაიყვანსო, რაღა ჩემი ცოლი იქნებაო. სასიძომ მოიფიქრა და თავის სიძამრს უთხრა: შენ ბეგთან მიშუამდგომლე და საჩუქრად ქრთამს მოგცემ, მსოლოდ საცოლეს ნუ გამიწბილებსო. სიძამრმა

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ქართული ხალხური პოეზია, 1961, გვ. 244.

სიძის თხოვნა შეასრულა და სიძე-სიმამრი ორივე ციხეში ბეგთან წავიდნენ, თან ერთი ხარი, ოცი თუმანი ფული და ერთი კარგი თოფი წაიღეს, ბეგის წინ წარდგნენ და მოახსენეს: ესენი შენი საჩუქარი გახლავს და გთხოვთ, რომ ეხლა რომ ქალი მყავს საქორწინოდ გამზადებული, ნუ გავვიწილებ და ეს ნუგეში გვიყავო. ბეგს ეს საჩუქარი უცოტავებია და უთქვამს: ასე ცოტა საჩუქარზე არ გეპატიება ეგ ქალიო. სასიძოს უპასუხნია: აი, უკანასკნელი ეს ხმალი მაქვს და ამასაც გიძღვნიო. წელზე ნაბამი ხმალი ბეგისთვის მიუტია. ბეგს ხმალი გაუსინჯავს და უთქვამს: ხმალზე კი გეპატივებოდათ, რომ მოკლე არ იყოსო. ამ სიტყვებით ხმალი უკანვე გადაუგდია. სასიძოს ხმალი ხელში აუღია და უთქვამს: ეს ხარი, თოფი, ოცი თუმანი და ეს ხმალი საჩუქრად მოგართვი, ახლა შენს ღმერთსაც აპატივე და მეც ნუ შემირცხვენ საცოლოსაო. ბეგს დაუყვირნია — არ გესმის. ხმალი მოკლეაო და ამით გაუთავებია სიტყვა. გულზე მოსულ სასიძოს უთქვამს:

ხმალს სიმოკლე რას მოუშლის  
ესი წარსდგი, გაგრძელდების,  
კაცს მანამღე ეშინიან,  
მინამ საქმე გაძნელდების.

უთქვამს ესა, შემოუქნევია სასიძოს ხმალი და ბეგისათვის თავი კი გაუგდებინებია (ი. ა. კ-ძე „ივ“ 1888 წ., № 209).<sup>1</sup>

ანალოგიური ისტორია აქვს რაჭაში საყოველთაოდ ცნობილ ლექსს ზვიადა ლობჯანიძის შესახებ: თურმე ყმა ზვიადა ცოლს არ ირთავდა „პირველი ღამის უფლების“ გამო. ყმა გლეხი მეზობლებს ეუბნებოდა: „ღებურნო, მიკვირს რატომ არ გრცხვენიათ რო ამდენი ბიაბრობა ბატონისათვის შეგიჩინიათ! ჯვარს იწერთ, ცოლები შოგყავთ, უწინ ბატონთან მიგყავთო“.<sup>2</sup> ამ სიტყვების შედეგად გლეხები აჯანყებულან და თავად არეშიძეებს დასვეიან.

მსგავსი სიუჟეტი სხვადასხვა მთქმელისაგან ჩაუწერია ზ. ჰიკინაძეს კაცო ყაჩაღთან დაკავშირებით.<sup>3</sup>

ხალხური მასალების მიხედვით, არსენა ოძელაშვილის ყაჩა-

<sup>1</sup> ი. კეკელიძე, გვ. 399-400; აგრეთვე: ქართული ხალხური პოეზია V, მხ. ჩიქოვანის შესავალი წერილი, გვ. 37.

<sup>2</sup> ს. მ. ყაჩაღთია, მთის რაჭა, თბ., 1930, გვ. 29.

<sup>3</sup> ზ. ჰიკინაძე, საქართველოს ბატონყმობის ფაქტიური მასალები, 1924, ტ. 1, გვ. 18.

ლად ვავარდნის ერთ-ერთი მიზეზიც ეს წაზიზღარი ჩვეულება ყოფილა.<sup>1</sup>

„პირველი ღამის უფლება“ მე-19 საუკუნის სინამდვილეში ძალაში ყოფილა აფხაზეთშიც.<sup>2</sup>

როგორც ვხედავთ ეს წესი ჩვეულებად ჰქონიათ გადაქცეული საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის თავადებს. ამის შესახებ საკმაოდ ბევრი მასალა მოგვეპოვება გამოქვეყნებული და ამიტომ მხოლოდ აღნიშნულით დავეკმაყოფილდებით.

საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით განსაკუთრებით<sup>3</sup> საინტერესოა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორულ არქივში დაცული რამდენიმე ტექსტი.

— „ბატონი იყო ხადიანთ, — აღნიშნულია 1971 წელს დუშეთის რაიონში, სოფ. დუმატხოში ჩაწერილ მასალებში, — მოკლა მერე ისა, დაუბარა რო პატარძალი ჯერ მე გამომიგზავნეო. ის ბატონი საცა კი ცხენიდან ჩამოხდებოდა — ის ადგილი ჩემიაო.“

ბატონი აფციაური იქნებოდა. მოჰყვარებია ერთი პატარძალი და სდომებია, მაგრამ იმ კაცმა (საქმრომა) მოკლა ის ბატონი, რადგან ცოლი მე მინდაო“.<sup>4</sup>

1973 წელს სამეგრელოში, წალენჯიხის რაიონის სოფ. საჩინოში ფიქსირებულ მასალებში ვკითხულობთ:

„ჩვეულება იყო, ქორწინების პირველ ღამეს პატარძალს ხელს არ ახლებდნენ. მეორე ღამეს კი პატარძალი თავადთან უნდა მიეყვანათ. ამას ეძახდნენ „კყუალეს“ — გახედნას. თუ თავადი არ ინებებდა ქალთან წოლას, ის ქალი არ ვარგოდა. იყო შემთხვევა, რომ თავადს ჰკლავდნენ „პირველი ღამის უფლების“ გამო. ხან კი თავადი არ ინებებდა ქალთან წოლას, ვლენხს ძალით მიჰყავდა, ეშინოდა ცუდი არაფერი მოსვლოდა ოჯახში“.<sup>5</sup>

მეორე გადმოცემის მიხედვით კი, „იყო შემთხვევები, როცა საქმროს თვითონ მიჰყავდა პატარძალი და სთხოვდა, პირველ ღამეს ჰყოლოდა; ბევრ შემთხვევაში თავადი თანახმა იყო შეესრულებინა თავისი გლენხის სურვილი, მაგრამ ყოფილა შემთხვევები,

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 126-127.

<sup>2</sup> III. И н а л-И н а, Изав. тpyд, стр. 151.

<sup>3</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 14583.

<sup>4</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 16617.

როცა უარით ისტუმრებდა. ასეთ შემთხვევაში გლახს დასცინოდნენ: — ცუდი ქალი მოიყვანა, სოფლისთვის შეუფერებელიო, მიტომ ცდილობდა გლახი თავადთან მიეყვანა. თუ თავადი უარს იტყოდა, გლახი მაინც არ მოეშვებოდა: — თავს ლაფს ნუ დამასხამ, დაიტოვე ერთი ლამითო, თავადი იძულებული იყო შეესრულებინა გლახის თხოვნა“.<sup>1</sup>

იგივე აზრი გამოთქვეს აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ჩხოროწყუს რაიონის სოფ. მუხურის მცხოვრებმა კ. გახარამ და სოფ. თაისის მკვიდრმა გ. გაბელავამ.

ადრეული ჩანაწერების მიხედვით კი ამ წესს სამეგრელოშიც საშინლად ეწინააღმდეგებოდნენ. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა აკაკი წერეთლის მამის ყმის — ლაბაძის მონათხრობი, რომელიც ზ. ჭიჭინაძეს მოუთავსებია თავის ნაშრომში. ამ მონათხრობის მიხედვით ერთ-ერთი ყმა გლახი თითქოს შეპასუხებია კიდევ თავად დადიანს:

„ბატონო, — უთქვამს ყმას, — რაზედ გვაწვალებთ, რასა ჰგავს ეს, თქვენ ქრისტიანი ხართ, თუ სხვა ვინმე?! ასე თათარიც არ გვაწვალებს, როგორც თქვენ გვტანჯავთ... მთელი ქვეყანა თქვენ გემდურით... მთელი თქვენი მოყმენი თქვენს სახელს და ხსენებას სწყევლიან და მრავალნი გემშუქრებიან, გითვლიან: პირველ ღამეს თავი გაანებე... თორემ უსათუოდ აგკუწავთო...“<sup>2</sup>

„პირველად ქალი რომ მოყავდათ, — მოგვითხრო ქეიშხეთის მცხოვრებმა, — აუცილებლად ბატონთან უნდა მიეყვანათ. ახლა რომ კლუბია, იქა ცხოვრობდა თავადი. მე არ მანსოვს ასეთი რამე, მაგრამ ჩემი დედამთილი იტყოდა, ქალი პირველად ბატონთან უნდა მიეყვანათ, ისე არ შეიძლებოდაო. ასე კი არ ვიყავით დაღრეჯილები, ეხლა რომ ვართო. კუკლასავით გოგოს რომ მოუყვანდნებ, რა თქმა უნდა, ბატონსაც გული შეუფარდებოდა. ამიტომ პირველად ბატონთან უნდა წაეყვანათ, ისე ქორწილის ნებას არ მისცემდაო“.<sup>3</sup>

„გადმოცემით, გურიაშიც პატარძალი როცა მოყავდათ, ქალი პირველად ბატონთან უნდა მიეყვანათ, — აღნიშნა მთქმელმა დ. გუ-

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 16623.

<sup>2</sup> ზ. ჭიჭინაძე, დასახ. შრომა, ტ. I, გვ. 111.

<sup>3</sup> თსუ-ს არქივი, № 171009, საკუთარი ჩანაწერი, მთქმელი ნუსხა გოგალამვილი-გელაშვილი, 74 წლის, 1974 წ.

დაძემ, — მაგრამ ეს იყო ძალიან დიდი ხნის წინათ, მამაჩემის გად-  
მოცემით გამოვიცა, მაგრამ გურიაში გლეხები არ იყვნენ ისე და-  
ჩაგრული და ალბათ ამიტომ გადავიარდა ადრეო; ნაკაშიძე იყო  
თავადი; ქართლში უფრო იყვნენ დაჩაგრული გლეხები, ამილახ-  
ვრები რომ იყვნენ, მაგი და სხვები, იმათ ხელში“.<sup>1</sup>

მართლაც, ამილახვრები, ზ. კიკინაძის მიხედვითაც, საშინელი  
მოტრფილენი ყოფილან „პირველი ღამისა“. „უმისოდ ამის საყ-  
მოში ვერაინ გათხოვდებოდა, ამ ბოროტისაგან სოფლის ყმანი  
შეწუხებულნი იყვნენ-ო“.<sup>2</sup>

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ საქართველოში, ისევე როგორც  
ზოგიერთ ფეოდალურ ქვეყნებში, ხალხს მკაცრი ზნეობრივი ცენ-  
ზურა ჰქონდა დაწესებული საპატარძლოს ფიზიკურ მდგომარეო-  
ბაზე. პატარძლის ქალწულობა სქესობრივი მორალის ურყევ სა-  
ძირკველს წარმოადგენდა და „მისი დემონსტრირება ხალხმა სა-  
ქორწილო ცერემონიალის აუცილებელ შემადგენელ ელემენტად  
აქცია“.<sup>3</sup> აღნიშნულ რიტუალს კი ზოგჯერ „პირველი ღამის უფლე-  
ბის“ არსებობის უარსაყოფად იშველიებენ.<sup>4</sup>

როგორია ჩვენი თვალსაზრისი საკვლევ საკითხთან დაკავშირე-  
ბით?

ვფიქრობთ, რომ „პირველი ღამის უფლება“, როგორც ხალხუ-  
რი ჩვეულება, უძველეს დროს საქართველოშიც უდაოდ არსე-  
ბობდა, მაგრამ საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურ-  
ზე მას თავისებური სახე გააჩნდა.

თავდაპირველად, სხვა ხალხთა ანალოგიურად, ისიც რელიგიურ  
რწმენასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. მართალია, საა-  
მისო ფაქტობრივი მასალა არ მოგვეპოვება, მაგრამ თუ გავითვა-  
ლისწინებთ ყოფით სინამდვილეში ბოლო დრომდე (ზოგან დღე-  
საც შიმართავენ მას) შემორჩენილ ერთ მეტად საინტერესო სა-  
ქორწილო რიტუალს, საქმე სხვაგვარად წარმოგვიდგება. ამ რი-  
ტუალის მიხედვით, ვაჟის მამყრები ქალის ოჯახში მისვლისთანავე

<sup>1</sup> თსუ-ს ფოლკ. არქ. № 17128, საკუთარი ჩანაწერი.

<sup>2</sup> ზ. კიკინაძე, დასახ. შრომა, ტ. 1, გვ. 44. იორდანე მარიამიძის ნაამ-  
ბობი.

<sup>3</sup> ვრცლად იხ. ივ. ჯავახიშვილი, „ქართული სამართლის ისტორია“  
წიგნი 1, 1928, გვ. 158, აგრეთვე გ. ნადარეიშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 30.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 31-32.

ჯერ პატარძლის საწოლს მიცვივდებოდნენ და ზედ წამოწვებოდნენ ახ გადაგორდებოდნენ, ხოლო შემდეგ თვით პატარძალს შემოეხვეოდნენ და კოცნიდნენ. აღნიშნული რიტუალი ერთ-ერთი შემადგეხელი კომპონენტი იყო ხალხური ქორწილისა და საკმაოდ გავრცელებული, როგორც საქართველოსა და კავკასიის სხვა ხალხების ყოფაში<sup>1</sup> (მაგ. დაღესტხელებს მისი აღმნიშნული სპეციალური ტერმინიკ კი გააჩნდათ „ურუშ-ვაჩეშ“ ე. ი. „საწოლის გათელვა“).<sup>2</sup> ასევე მის ფარგლებს გარეთაც: „Отголоски первобытного группового брака можно усматривать в обычае, по которому молодые люди (дружкин, шафера, гости) бросаются на приготовленную постель новобрачных“,<sup>3</sup> -- აღნიშნავს ე. გ. კაგაროვი, ხოლო ნ. ი. საკუშკინა რუსულ საქორწილო წესჩვეულებებთან დაკავშირებით გადმოგვცემს: „Пережитки группового брака видны в бросании поезжан на постель, в целуinhoй игре“.<sup>4</sup>

აღნიშნული საქორწილო რიტუალი სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია გგუფური ქორწინების, კერძოდ იმ ჩვეულების სიმბოლურ გამოხატულებად, რომლის მიხედვითაც „საქმროს მეგობრები და ხათესავეები ახ მაყრები თვით ქორწილის დროს აყენებდნენ საცოლის შიმაართ ძველი დროიდან ტრადიციით გადმოცემულ თავიანთ უფლებას, ამასთან საქმროს მხოლოდ უკანასკნელად უწევდა რიგი.<sup>5</sup> «После свадьсны присутствующие на ней мужчины овладевали невестой и лишь после этого к ней получал доступ жених».<sup>6</sup> ეს ჩვეულება კი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, „პირველი დამის უფლების“ სახელწოდებით არის ცნობილი.

<sup>1</sup> Амиров, Среди горцов сев. Дагестана, «Сб. св. о кавк. горцев», VII, стр. 32; Львов, Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев, аварского племени, «Сб. св. о кавк. горцев», III, стр. 22.

<sup>2</sup> Чурский, Очерки по этнологии Кавказа, 1913, стр. 141.

<sup>3</sup> Е. Г. Кагаров, Пережитки первобытного коммунизма в общественном строе древних греков и германцев, I, М.-Л., 1937, стр. 37.

<sup>4</sup> Н. И. Савушкин, Обрядовая поэзия, в кн.: «Русское народное поэтическое творчество», под ред. Н. И. Кривонова, 1971, стр. 55. Н. И. Кривонов, Славянский фольклор, М., 1975, стр. 105.

<sup>5</sup> ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა,

<sup>6</sup> Ю. Семенов, Назв. труд, стр. 307.

და თუ ეს ჩვეულება საქართველოშიც არსებობდა, მაშინ ექვევარეშეა, მისი წარმომშობი ბაზისის არსებობაც. ამასთან, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებასაც, რომ ქართველთა უძველესი ტომებისათვის, ვიდრე იგი ქრისტიანობას ეზიარებოდა, უცხო არ იყო პირველყოფილი რელიგიის ის ფორმები, რომლებიც ეგზიმ დამახასიათებელია მსოფლიოს ყველა ხალხსათვის, მაშინ ჩვენი ვარაუდი სამართლიანი გვეჩვენება.

ყოველი ახალი ისტორიული ვითარება უკუაგდებდა ან ფორმას უტვლიდა ხალხის მიერ შექმნილ ძველ ტრადიციას. ეს ცვალებადობა კი გაპირობებული იყო ისტორიული აუცილებლობით. ამიტომაც, როცა „პირველი ღამის უფლებას“ თავისი წარმომშობი რწმენა და საფუძველი გამოეცალა, იგი თანდათანობით აღიგავა პირისაგან მიწისა, საქორწილო რიტუალში კი მისი ნაკვალევი ბოლო დრომდე შემორჩა, როგორც დიდი ხნის წინათ მიეწეებულ იქნა ფურცელი კაცობრიობის ბედისა. მის მოსპობას ხელი შეუწყო ქრისტიანობის გავრცელებამაც. და სწორედ იმ ადგილებში, სადაც ეს ჩვეულება მთლიანად დაეწეებას მიეცა, პატარძლის სიწმინდე საქორწინო მორალის ძირითად მოთხოვნილებად იქცა.

ყურადსაღებია, რომ ხშირად ქორწილის დროს ორივე რიტუალი სრულდებოდა, აშკარაა, რომ ამ დროს პირველ რიტუალს თავისი ადრინდელი მნიშვნელობა უკვე მთლიანად დაკარგული აქვს და მხოლოდ გასართობ, სანახაობრივ ხასიათს ატარებს. მეორეს კი ღრმა შინაარსი უდევს საფუძვლად. ესეც პირველის უძველესობასა და მეორის სიახლეზე მიგვითითებს. ეს უკანასკნელი გვიანდელი შოვლენაა და ამ დროს, მართლაც, უკვე „პირველი ღამის უფლებაზე“ როგორც საქორწილო ჩვეულებაზე, ლაპარაკიც კი ზედმეტია, ამიტომ დუმს მის შესახებ საისტორიო დოკუმენტები.

როგორც ვხედავთ, ამ პერიოდის საქართველოში, განსაკუთრებით ბარში, „პირველი ღამის უფლება“ სიმბოლიკის სახით განაგრძობდა არსებობას. არსი სიმბოლიკისა ხალხისათვის უცხო და გაუგებარი იყო.

რაც შეეხება მე-19 საუკუნის სინამდვილეს, ამ შემთხვევაში ძველი ჩანაწერებისა და ახლად მოპოვებული მასალების გაანალიზების შედეგად ერთგვარად ორი საწინააღმდეგო სურათი იშლე-

ბა ჩვენს თვალწინ. ერთი, როდესაც ხალხი აშკარა წინააღმდეგობას უწევს აღნიშნულ წესს და იბრძვის მისი მოსპობისათვის და მეორე, როდესაც სრულიად უბრძოლველად ემორჩილება მას; უფრო პეტრიც, შესთხოვეს კიდევ თავის ბატონს მის სისრულეში მოყვანას (ასევე თხოვნით მიმართავდნენ შინაყმები თავიანთ ბატონებს ევროპის ქვეყნებში იმ ეპოქაშიც კი, რომელსაც ბებელის აღნიშვნით, გარკვეული ჯგუფები წინა პლანზე სწევდნენ, როგორც მაღალი ზნეობისა და ღეთის მოსაობის საუკუნეს).<sup>1</sup>

რითი შეიძლება აიხსნას ყოველივე?

ვფიქრობთ, ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს დანაშაულებრივ ფაქტებთან, ძალდატანებასთან და არა ხალხურ ჩვეულებასთან, რადგან ამ პერიოდში სხვა ქვეყნებში ჯერ კიდევ არსებული „პირველი ღამის უფლება“ ქართველმა ფეოდალებმა თავიანთ სასარგებლოდ გადმოიღეს და „მიისაკუთრეს“. ხალხი კი, რომელსაც ტრადიციულად არ ჰქონდა გადმოცემული იგი წესად და თანაც ამ დროს უკვე საკმაოდ გათვითცნობიერებული იყო, მას ბატონის აღვირახსნილობად მიიჩნევდა და ამიტომაც იბრძოდა მისი მოსპობისათვის, მეორე შემთხვევაში კი, შესაძლოა, ხალხის ამგვარ მოქმედებას გარკვეული რწმენა ედო საფუძველად. ამას გვაფიქრებინებს ისიც, რომ გასული საუკუნის დასასრულს, განსაკუთრებით საქართველოს მთის მოსახლეობა ჯერ კიდევ ფანატიკურად შორწმუნე იყო. სევანები, მეგრელები, ხევსურები თაყვანსა სცემდნენ წინაპრის კულტს, მათ ეშინოდათ ალების, ჰინკებისა, ავი თვალისა; სჯეროდათ სულის უკვდავება, მისი მოგზაურობა იმ ქვეყნად.<sup>2</sup> თუ არა ამ მსოფლმხედველობის საფუძველზე, სხვაგვარად შეუძლებელია აიხსნას მოქმედება ადამიანისა, რომელსაც თვითონ, ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე, მიჰყავდა თავისი საცოლე ბატონთან და თანაც შიშით კრთოდა შესაძლო უარის მოლოდინში; მას ღრმად სწამდა, რომ ბატონის უარის შემთხვევაში ღმერთი განაწყენდებოდა. განაწყენებული ღმერთი კი, მიცვალებულის სულის ანალოგიურად, უბედურებას მოუვლენდა მის ახლად შექმნილ ოჯახს; შორწმუნეს აზრით ბატონები ისევე, რო-

<sup>1</sup> ა. ბებელი, დასახ. შრომა, გვ. 90.

<sup>2</sup> ს. ჩოხელი, სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხისათვის ქართულ პოეტურ ფოლკლორში, „მნათობი“, 1973, № 7, გვ., 142.



გორც შეფე, შამანი თუ ქურუმი, ზებუნებრივი ძალის მქონენი იყვნენ, აღმსრულებელნი ღვთის ნება-სურვილისა ამ ქვეყნად.

ამგვარად, მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა რელიგიური რწმენებისა და ეთნოგრაფიული მასალის გაანალიზებისა და ფოლკლორულ ხიმუშებთან შეპირისპირების შედეგად მივედით იმ დასკვნამდე, რომ:

უძველეს ხანაში საქართველოშიც არ იყო გამორიცხული „პირველი ღამის უფლების“ არსებობა და მისი კავშირი რელიგიურ რწმენებთან, მაგრამ როდესაც თავისი წარმომშობი ძალა და საფუძველი გამოეცალა, მან სიმბოლიკის სახით განაგრძო არსებობა საქორწილო ცერემონიალში. საქართველოს მთამ კი (მხედველობაში გვაქვს მთიანი სამეგრელო), სავარაუდოა, მისი კვალი უფრო ადრინდელი ფორმით შემოინახა.

ბატონყმური ინსტიტუტი აღმოჩნდა მყარი ნიადაგი, რათა სხვა ქვეყნებში ჭერ კიდეე არსებული ზემოხსენებული წესი ქართველ მებატონეებს თავიანთ სასარგებლოდ გამოეყენებინათ და ერთგვარად „დაეკანონებინათ“ კიდეც.

რა თქმა უნდა, ქართველი გლეხი თავისი ბუნებით ვერასოდეს შეეგუებოდა ფეოდალთა პრეტენზიას; ამიტომ ყოველგვარ ღონეს ხმარობდა თავისი ადამიანური ღირსების დასაცავად; ასევე შეუპოვრად ებრძოდა იგი „პირველი ღამის უფლების“ ყოვლად დამამცირებელ წესს.

თუ აღნიშნული ჩვეულების შესაჭებ საკანონმდებლო დოკუმენტები და ისტორიული წყაროები დუშმან და არას ამბობენ ან გვერდს უვლიან, ხალხურმა სიტყვიერებამ მისი არსებობისა თუ მოსპობისათვის ბრძოლის სურათები დღემდე შემოგვინახა სიმბოლიკისა თუ გადმოცემების სახით.

## დასკვნები

ჩვენს წინაშე დასმული ყველა საკითხის საფუძვლიანი შესწავლის შედეგად შეიძლება დავასკვნათ:

1. ქართულ პოეტურ ფოლკლორში სათანადოდ არის წარმოდგენილი აკვანში თუ მცირეწლოვანთა დანიშვნისა და დაკვლევა-გარიგების ტრადიციები და მისი შედეგები. ეს ჩვეულებები ხშირად უიღბლო სიყვარულისა თუ უჩვეულო ტრაგედიის მიზეზი ხდებოდა.

ყოფაში არსებულ ქალის დასანიშნ საშუალებათაგან ქართულ ზეპირსიტყვიერებას შემორჩენია ყვაილით, ვაშლით, ისრითა და დანით დახიშვნის ჩვეულების კვალი.

ნიშნობისა თუ გარიგების თითოეული სახე საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ანაბეჭდს ატარებს. ამ თვალსაზრისით ევოლუციური ხაზი თითქმის ყველა მომენტში შეინიშნება.

2. ქორწინების თავდაპირველი რელიგიური ხასიათი, რაც დამახასიათებელი იყო მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხთათვის, პოეტურ ტექსტებში თავისებური მხატვრული ოსტატობით არის ასახული. კერის, საოჯახო წინაპრის კულტისადმი თაყვანისცემისა და ნაყოფიერების უზრუნველყოფის მოტივების კვალი პოეტურ თუ პროზაულ ტექსტებში ძირითადად სიმბოლიკის სახით არის წარმოდგენილი.

პოეტური ტექსტებით განსაკუთრებით მდიდარია ნეფე-დედოფლის კერის გარშემო შემოტარების ცერემონიალი. ისინი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია ფიქსირებული. ზოგიერთ ადგილებში რიტუალთან ერთად დღესაც სრულდება (სვანეთში, ფშავ-ხევსურეთში, მთიულეთში, ხევში).

ჩვენი თვალსაზრისით კერისა თუ საოჯახო წინაპრის კულტისადმი თაყვანისცემა ედო საფუძვლად მამისეულ ოჯახთან პატარ-

ძლის გამოსამშვიდობებელ ცერემონიალსაც. უშუალოდ ამ მომენტთან დაკავშირებული ტრადიციული პოეტური ნიმუშები ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში არ იძებნება, მაგრამ საფიქრებელია, რომ სწორედ ტრადიციული ტექსტის დაკარგვამ, რაკი რიტუალი ძალაში იყო, ბევრი საგმირო თუ საყოფიერო ლექსის ნიმუში, თავისი გარკვეული მოტივისა თუ მელოდიის გამო, აღნიშნულ მომენტს დაუკავშირა, რაც ერთხელ კიდევ ნათელჰყოფს, რომ ჩვენშიაც ეს წესი ტრადიციად ყოფილა.

მთელი რიგი მაგიური მოქმედებანი უშუალოდ იყო დაკავშირებული შთამომავლობის, გვარის გაგრძელებასთან. პოეტურ ფოლკლორში ასახულია მხოლოდ კალთაში ბავშვის ჩასმისა და პატარძლის ხალიჩაზე თუ ჭეჭიმზე დასმის რიტუალი, რაც სიმბოლურად საყოფიერების უზრუნველყოფას გამოხატავდა. ამავე ფუნქციისა ჩანს პატარძლის წყალზე გაყვანის ცერემონიალიც. სავარაუდოა, ამ დროს წარმოსათქმელი ტექსტის არსებობაც, სადაც წყლის ღვთაებისადმი მიმართვა და თხოვნა იქნებოდა გამოხატული, რადგან ანალოგიური რიტუალი ტრადიციული ტექსტის დაცვით ახალ წელსაც სრულდებოდა. ვინაიდან ახალ ოჯახში პატარძლის ნათლობა მხოლოდ ამ ცერემონიალის შესრულების შედეგად ხდებოდა, სპეციალური ტექსტის დაკარგვამ აღნიშნულ რიტუალთან შრომის პოეზიის ნიმუშები დააკავშირა; თანამედროვე ეტაპზე ისინი მხოლოდ ხევა შემოინახა.

3. ქორწინების ინტიტუტის ფოლკლორულ ასპექტში შესწავლისათვის გახსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს საკუთრივ საქორწილო პოეზიას — მაყრულ ლექს-სიმღერებსა და დალოცვასადღეგრძელოებს.

მაყრების სასიმღერო რეპერტუარში შედიოდა არა მარტო საკუთრივ საქორწილო ლექს-სიმღერები, არამედ სხვა ჟანრის პოეტური ნიმუშებიც (სატრფიალო, საყოფიერო, საგმირო-საისტორიო). ზოგიერთ მათგანს თანდათანობით დაუკარგავს თავდაპირველი ჟანრის გავება და ბუნებრივ მაყრულთა ციკლში მოქცეულა.

ადრე ხეფე-დედოფლის მაყრებს თავთავიანთი სასიმღერო ტექსტი უხდა ჰქონოდათ, მაგრამ დროთა ვითარებაში მათ შორის დიფერენციაცია დარღვეულა და ერთსა და იმავე ტექსტს იყენებდნენ როგორც ქალის, ისე ვაჟის მაყრები.

მთელ რიგ მაცრულებსა და დალოცვა-სადღეგრძელოებში უძველესი რწმენების — მაგიზმისა და ტაბუს — ელემენტები სიმბოლიკის სახითაა შემორჩენილი. ზოგიერთ დალოცვას წარმართობის ბეჭედი აზის, ზოგან ორრწმენიანობა შეინიშნება, ზოგიერთ ტექსტს კი მთლიანი ქრისტიანიზაცია განუცდია.

4. გარდა საკუთრივ საქორწილო ლექს-სიმღერებისა, ქორწილში სრულდებოდა სხვა ყანრის ნაწარმოებებიც: შრომის სიმღერები, საგმირო-საისტორიო ხასიათის ლექსები, გამოცანები, მცირე შოცულობის იგავური ფორმის ზღაპრები, სატრფიალო, საყოფიერო და საღალღობო ლექს-სიმღერები. ყოველივე ამის საფუძველი იყო ხალხური ტრადიცია. ქორწილში სრულდებოდა აგრეთვე ფერსულები და სხვა სახის გართობა-თამაშობანი, რომელთაც ხშირად პოეტური ტექსტი ამშვენებდა.

საქორწილო ცერემონიალთან გენეტიკურ კავშირს ამჟღავნებენ ხალხური დრამა და სამონადირო ეპოსი. ასევე გენეტიკური კავშირი შეინიშნება საქორწილო დალოცვის ტექსტებსა და საახალწლო თუ საგაზაფხულო ჰონის ლექს-სიმღერებს შორის. ამ ლექსებში საყოფიერების, ხვავიანობისა თუ ბარაქიანობის სურვილები, ძირითადად, ერთი და იმავე ფორმულებით არის გამოხატული.

5. ქართულ ხალხურ პოეტურ თუ პროზაულ ტექსტებში შეინიშნება სისხლით ნათესავთა ქორწინების (ინცესტის), ლევირატის, მცირეწლოვანთა ქორწინების, ანდერძით, მოტაცებით თუ სყიდვითი ქორწინების მოტივები. რუდიმენტის სახით შემორჩენილია ჭკუფური ქორწინების ელემენტებიც.

ზოგიერთ პოეტურ ნიმუშში გადმოცემულია „პირველი ღამის უფლებისა“ და მისი მოსპობისათვის ბრძოლის ეპიზოდები.

## Р Е З Ю М Е

Изучение свадебных обрядов, ритуалов и связанных с ними различных отраслей искусства играет особую роль не только в деле изучения длительной истории многосторонних культурных семейных взаимоотношений, но и общественных.

Свадебные обряды менялись соответственно с изменением общественного быта. Но гораздо устойчивее оказалось словесное искусство, отражающее свадебные ритуалы. Поэтому велико и неизмеримо их значение. Во-первых, «они помогают нам в исследовании этого конкретного жанра» (М. Чиковани). Во-вторых, некоторые тексты сохранили такие моменты народного быта, о которых не дают сведения сами исторические источники. Именно в этом заключается актуальность данной работы, ее научная ценность. Она представляет собой первую попытку комплексного исследования и монографического изучения грузинских свадебных обрядов и связанной с ним устной словесности.

Исходя из того, что обсуждение каждого обычая, призванного в свое время общей нормой, по фольклорным данным является и характеристикой определенного периода истории грузинского народа, его культуры, а частично и воссоздание его, в работе основное внимание уделяется изучению в фольклорно-этнографическом аспекте института брака, его древнейших форм. Основой разысканий автора являются поэтические тексты, отражающие народные ритуалы, обряды и традиций, как старые, так и новые, добытые автором в различных районах Грузии фольклорно-этнографические материалы. Исходя из этого, основной задачей исследования является отбор и классификация поэтических текстов; определение взаимосвязи свадебной поэзии с другими жанрами устной словесности; установление генетической связи некоторых из них с свадебной поэзией, а также выявление идейно-тематического и художественного своеобразия ее

при помощи сравнительно-исторического метода; изучение и анализ причин и видов проявления древнейших форм брака в устной словесности.

На основании изучения религиозного мировоззрения, быта и фольклорного материала других народов обнаружены аналогии в быту и устной словесности грузинского народа. С этой точки зрения в грузинской фольклористике впервые представлены ритуалы обвода жениха и невесты вокруг «дедабодзи» (священного столба) и сидение их на ковре; по-новому осмыслены церемония прощания невесты с отчим домом и вывода ее за водой; найдена историко-религиозная основа каждого из них и таким образом разъясняется их первоначальная функция; введены повшества в понятия таких вопросов, как помолвка, смотрины и сватовство, для чего специально были изучены символика помолвки, роль свата и его функции во время смотрин и сватовства и т. д.; специально изучены свадебные благословения и здравницы (до сих пор почти неизведанная область), проведена классификация текстов согласно тематике; специальная глава отведена вопросу древнейших форм брака, также неизученному ранее; в грузинской фольклористике лучше всего были изучены песни «макрули» (В. Котетшвили, М. Чиковаши, К. Сихарулидзе, Е. Вирсаладзе) и церемониал жениха и невесты вокруг очага (Е. Вирсаладзе). Для более глубокого изучения вопроса в работе использованы как тексты, опубликованные в поэтических и музыкальных сборниках, так и образцы, сохранившиеся в собственных коллекциях или фольклорных архивах; специальная глава отведена вопросу взаимосвязи свадебной поэзии с другими жанрами устной словесности в различных районах Грузии, о чем лишь вскользь упоминалось в грузинской фольклористике; сделана попытка выявить генетическую связь свадебной поэзии с некоторыми произведениями других жанров.

Выдвинутые в работе положения и рабочие гипотезы заключаются в следующем:

1. В грузинском поэтическом фольклоре представлены традиции помолвки в колыбели или младенчестве, смотрины, сватовства и их результаты. Эти обычаи часто бывали причинами несчастливой любви и связанных с ней трагедий.

В грузинской устной словесности сохранился след существующего в быту обычая помолвки девушки посредством цветка, яблока, стрелы и ножа.

Каждый вид помолвки или сватовства носит отпечаток разных ступеней общественного развития. С этой точки зрения эволюционная линия наблюдается почти в каждом моменте.

2. Первоначальный религиозный характер брака, свойственный почти всем народам мира, отражен в поэтическом фольклоре со своеобразным художественным мастерством. Следы поклонения культу очага, предкам семьи и мотивы обеспечения плодородности в поэтических или прозаических текстах, в основном, представлены в виде символики.

Особенно богата поэтическими текстами церемония обвода жениха и невесты вокруг очага. Они зафиксированы почти во всех районах Грузии. В некоторых районах их и сейчас используют при исполнении ритуалов (в Сванетии, Пшав-Хевсуретии, Мтиулети, Хевии).

С точки зрения автора, поклонение культу очага или предкам семьи послужило основой церемониала прощания невесты с отчим домом. В грузинской словесности не обнаружены традиционные поэтические образцы, непосредственно связанные с этим моментом, но поскольку ритуал был еще в силе, то думается, что именно потеря традиционных текстов явилась причиной связи множества героических или бытовых стихотворных образцов ввиду определенного их мотива или мелодии с указанным ритуалом, что еще раз подтверждает традиционность этого обряда в нашем народе.

Целый ряд магических действий был непосредственно связан с продолжением рода, потомства. В поэтическом фольклоре отражен лишь ритуал усаживать невесте на колени ребенка или сажать ее на ковер, что символически выражало обеспечение плодородности. Эту же функцию имеет ритуал вывода невесты по воду. Предполагается существование текста, произносимого в это время, в котором выражалась бы мольба, обращенная к божеству воды, так как аналогичный ритуал, сопровождаемый традиционным текстом, исполнялся и в новый год. Поскольку крещение невесты в новой семье происходило лишь в результате исполнения этого церемониала, то потеря специальных текстов увязала означенный ритуал с образцами трудовой поэзии; на современном этапе они сохранились лишь в Хевии.

3. Для изучения института брака в фольклорном аспекте большое значение имеет собственно свадебная поэзия — песни и стихи «макрули», благословения и здравницы.

В песенный репертуар дружек входили не только собственно свадебные песни и стихи, но и поэтические образцы других жанров (любовные, бытовые, героико-исторические). Некоторые из них постепенно утратили свое первоначальное жанровое значение и естественным путем вышли в цикл «макрули».

Ранее у дружек жениха и невесты должен был существовать раздельный песенный репертуар, но со временем дифференциация между ними нарушилась и один и тот же текст использовался как дружками жениха, так и дружками невесты.

В целом ряде «макрули», благословений и здравниц в виде символики сохранились элементы древнейших верований — магии и табу. Некоторые благословения несут отпечаток язычества, в некоторых ощущается влияние двух вер, а ряд текстов претерпел полную христианизацию.

4. Помимо собственно свадебных стихов и песен, на свадьбах исполнялись и произведения других жанров: трудовые песни, стихи героико-исторического характера, загадки, краткие по объему сказки басенной формы, любовные, бытовые и шуточные стихи и песни. В основе их лежала народная традиция. На свадьбах исполнялись также хоропроводные и другие виды игр и развлечений, часто сопровождаемые поэтическим текстом.

Генетическая связь с свадебным церемониалом проявляется в народной драме и охотничьем эпосе. Генетическая связь замечается также между свадебными текстами благословения и новогодними или весенними стихами и песнями «Чона». В этих стихах пожелания плодovitости, обильного урожая или достатка, в основном, выражены, одними и теми же формулами.

5. В грузинских народных поэтических или прозаических текстах наблюдаются мотивы брака между кровными родственниками (инцеста), левирата, браков малолетних, по завещанию, через похищения и покушного брака. В форме ритуала сохранились элементы группового брака.

В некоторых поэтических образцах проявляются «право первой ночи» и эпизоды борьбы с ним.

В работе в фольклорно-этнографическом аспекте изучены и проанализированы поэтические тексты, отражающие традицию помолвки, ее символики, смотрины и сватовства. Дается этимология наименования обычая — слова «помолвка».



До утверждения традиции сватовства первой ступенью, служащей основой для создания новой семьи являлась помолвка.

В старину в основном были известны два вида помолвки: в колыбели или до рождения и помолвка в младенчестве.

Оба вида помолвки в период своего происхождения были обусловлены благими намерениями — взаимным сближением личностей и фамилий и будущих супругов, а также для укрепления традиций.

Помолвка являлась довольно устойчивой традицией не только в Грузии, но и у всех кавказских народов.

Эта традиция была известна и высшим, и низшим слоям общества. (По этому вопросу существует достаточно обширная историко-этнографическая литература).

Помимо историко-этнографических и литературных данных, означенный обычай оставил свой след и в устной словесности. Традиция помолвки в колыбели ясно проявляется в сказе «О Тарнеле». На эту традицию как общекавказское явление указывает артский эпос.

Что касается помолвки в младенчестве, то согласно народному обычаю будущая невеста в таких случаях в основном воспитывалась в семье жениха. В научной литературе этот случай считается пережитком дислокационного поселения (в высших кругах подобный обычай использовался в политических целях, а не как народный обычай).

Наглядную картину помолвки в младенчестве и поселения будущей невестки в доме жениха дают образцы сванской устной словесности, известные в различных вариантах «Аслан Мурза» или «Аслан» и «Бимурзела из Местни» (в некоторых вариантах «Бимурзели» и «Гуал дедиса»). Эти тексты повествуют о трагической любви, нередко являющейся следствием подобного брака.

Согласно рассмотренным материалам выясняется, что помолвка в колыбели или младенчестве далеко не всегда оправдывала свою миссию, напротив, в основном, она приносила молодым несчастье. Созданием упомянутых поэтических образцов народ выражал решительный протест против отживших традиций и пытался искоренить их. Именно в этом заключается их познавательное значение.

В связи с вопросом помолвки специально изучена символика этого обычая.

На различных ступенях общественного развития средством помолвки служили различные предметы (яблоко, цветок, палка, стрела, пуля, нож, пистолет), из которых в грузинской устной словесности сохранилась традиция помолвки посредством стрелы, ножа, яблока и цветка.

Думается, что общезвестный мотив поисков невесты с помощью лука и стрелы, характерный для волшебных сказок, есть отражение существующей в этнографической действительности до последних времен (в особенности в Сванетии и Мегрелии) подобной традиции. Эта мысль подтверждается тем обстоятельством, что в сказке также соблюдается табу, господствующее и в быту, согласно которому юноша выбирал невесту из той местности, куда попадала его «стрела судьбы». В связи с этим вопросом в работе проводится обзор двух сказок — сванской «Три брата» и мегрельской «Прекрасная девушка-краб», найденных в последнее время во время полевых работ.

Одним из средств присвоения женщины являлась помолвка по сватовству, которая прошла несколько ступеней своего развития. Первоначально посредничество входило в компетенцию родителей парня. Затем эту миссию выполнял член семьи девушки, в основном дядя (брат матери). Подобное право или обязанность дяди в научной литературе считается пережитком авункулата, который, как известно, возник в переходное время от матриархата к патриархату.

Авункулат подтверждается бытом мтиульцев, пшавов, хевов и сванов. Правда, след его в фольклоре этих районов не обнаружен, но он соответственно сохранился в устной словесности аджарцев.

На следующей стадии эту роль близкого родственника исполнял сравнительно дальний родственник по крови или человек, с которым породнились искусственно. В это время появляются специально предназначенные для этого дела лица — «сваты». Если первоначально постановка вопроса и налаживание дела входили в обязанности родителей, то на определенной ступени развития института брака одна часть родительских прав (постановка вопроса) осталась неизменной, а другая (налаживание дела) — вменялась в обязанность постороннего лица. В результате этот обычай настолько распространился, что сформировался в традицию. После этого периода особенно четко обрисовывается личность свата, его функция в свадебном церемониале. Деятельность

свата очень ярко предстает в поэзии Мегрелии и Пшав-Хевсуретии.

При сватовстве большое внимание уделялось родовитости семьи. Также большое значение придавалось и девичьей чести, ее трудолюбию. Особенно же ценилась девушка, которая наряду с искусством рукоделия, была знакома и с грамотой. Этот принцип выбора невесты замечательно представлен в поэтических текстах. Во время сватовства посредник всячески пытался показать девушку родителям парня или кому-нибудь из родственников, что называлось смотринами. Смотрины устраивались в основном во время храмовых праздников, в процессе труда или в случае многолюдных сборищ. На такой обычай смотрины указывают образцы народной поэзии. В этнографической действительности подтверждается, что порой смотрины происходили у источника, колодца. Думается, что этот обычай своеобразно отражен в грузинской народной словесности, в частности в тех образцах, где говорится непосредственно о встрече у источника («Родимая моя матушка»..., «Парни, возьмем ружья»..., «Девушка сказала светлолицая» и др.).

При сватовстве происходили переговоры между родителями парня и девушки, сопровождаемые сложным церемониалом. В основном, переговоры касались платы, которая в Грузии носила двойной характер: в одних случаях платили жених или его родня, что называлось калымом, в других же девушке отдавали приданое. Оба момента замечательно представлены в поэтических текстах.

При заключении брачного союза неизменными условиями были признаны личные достоинства жениха и невесты, но вследствие материальной заинтересованности в следующий период на первый план выступил институт приданого. Этот вопрос и результаты его особенно ярко отразились в мегрельском фольклоре. В период упадка натурального хозяйства меняется принцип выбора невесты, суть предбрачных условий. Постепенно посредничество утрачивает свою силу, вместе с ним и институт приданого. Молодые противятся желаниям родителей и возникают противоречия между старым и новым поколениями. Эволюционная линия мировоззрения народа в отношении этого вопроса отчетливо проявилась в поэтических памятниках.

В работе рассматриваются свадебные обряды, исполня-

емые непосредственно во время свадьбы, которые подтверждаются поэтическими текстами:

1) Церемония венчания и связанные с ней стихи и песни. Венчание являлось первой большой церемонией, с которой начиналась свадьба. Следует отметить, что в определенный период супружеские права имели силу лишь после того, как их союз подкреплялся тем или иным культом. Это было связано с культом очага. По своему содержанию культ очага был объединяющим центром рода, семьи, а очаг — символом вечного огня. Поэтому во время свадьбы основные церемонии были связаны непосредственно с очагом. Церемония венчания также происходила у очага. При исполнении его венчание в церкви считалось излишним. Но в Грузии часты бывали и случаи венчания около церкви, и в самой церкви, что особенно распространено было у горных жителей. Оба обычая были одинаково характерны для всего грузинского народа и пренебрегать одним из них представляется нецелесообразным. Это подтверждается и в грузинской устной словесности.

Функция ритуала обвода жениха и невесты вокруг очага, совершаемого и в доме жениха, и в доме невесты, была различна. В доме невесты этот обряд означал прощание ее с домашним очагом, а в доме жениха — принятие ее в новую семью. Упомянутый ритуал всегда сопровождался песнями, и почти во всех уголках Грузии появился свой собственный репертуар, очень богатый поэтическими текстами. В резюмируемой книге этот ритуал и связанное с ним словесное искусство изучены и проанализированы согласно отдельным районам.

2) Элементы магизма и табу в свадебном церемониале. Религиозный характер свадьбы особенно отчетливо проявляется в тех магических действиях, которые совершались непосредственно во время свадьбы. С течением времени они утратили свое первоначальное значение и сохранились в виде символики. В связи с этим в работе разбираются вопросы табу и ритуалы прохождения жениха и невесты под скрепленными саблями, поездки дружек с зажженными факелами и веселыми песнями (порой молча), осыпания зерном новобрачных, поднесения им сладкого, связывания полами одежды, усаживание невесте на колени ребенка и др. Подчеркивается, что из них в поэтических ритуалах сохранился след лишь обрядов осыпания молодых зерном, уса-

живашия на колени ребенка, сидения жениха и невесты на ковре и обвода их вокруг «дедабодзи» (священного столба).

Как известно, с древнейших времен огромное значение придавалось материнству женщин и на разных ступенях общественного развития для предотвращения ее бесплодия прибегали к определенным магическим действиям. По мнению анимистов, способность женщин к оплодотворению приписывалась дереву, растению. Поэтому, чтобы вобрать в себя их живительный дух, женщины клали себе на голову цветок или венок.

В дальнейшем этот обычай заменил обряд обвода новобрачных вокруг дерева или куста, поскольку дерево представлялось священным, символизирующим плодородие. С течением времени дерево заменил «дедабодзи», который согласно древнейшему поверью, означал дерево жизни. Оно само по себе представлялось атрибутом плодородия (В. Бардавелидзе), олицетворяющим божество-женщину, у которой вымаливали размножение. Вполне естественно, что этот ритуал в свадебном церемониале приобрел особенное значение.

Некогда аналогичное значение придавалось и обряду сидения жениха и невесты на шкуре, который, очевидно, очень давно утратил свою первоначальную функцию.

В основе этого ритуала, распространенного почти у всех народов мира, лежит древнейшее поверье, согласно которому плодovitость женщины зависела от сверхъестественной силы тотема — животного. Подобное значение, как известно, шкуре придавалось лишь тогда, если она символически выражала самого бога—тотема—предка. Со временем шкуру заменили ковер и подушка, в Грузии же, особенно в восточной ее части, встречаемся с подстилкой. Этот обычай отражен в повсеместно известном народном стихотворении «Невеста из Ахмета».

3) Прощальный ритуальный плач невесты. В поэзии народов всего мира созданы целые циклы стихов и песен прощания невесты с отчим домом, получивших в научной литературе название «плача-песен». В грузинской фольклористике по поводу этого вопроса существуют различные мнения.

Ряд исследователей указывают на полное отсутствие признаков ритуального плача невесты в грузинской свадебной поэзии (Е. Вирсаладзе), согласно же другому мировоззрению, обряд этот, существующий в быту, не сохранился в соответствующих образцах устной словесности (К. Сихару-

лидзе). Однако глубокое изучение выявленных материалов подтвердило существование в Грузии прощального ритуального плача невесты. В работе высказано мнение, что сам ритуал прощания связан не с патриархальным строем, как неоднократно отмечалось в научной литературе (П. Лафарг, Андреев, Аншкин, Н. Савушкина, К. Сихарулидзе), а с культом предков семьи. Обряд этот представляется отголоском древнейшего верования, согласно которому девушка после замужества считалась умершей для своей семьи и замужество ассоциировалось со смертью.

4) Вывод невесты за водой являлся завершающим моментом свадебного церемониала, предшествующим вступлению невестки в трудовую жизнь. Этот ритуал выражал ее настоящее причастие к новой семье.

В работе указывается на генетическую связь этого обряда с культом воды.

Свадьба представляла собой обширное зрелище. Она являлась единым арсеналом, в котором максимально проявлялись как элементы драматического и словесного, так и музыкального и хореографического искусства. Гармонически слитые воедино, они составляют единый комплекс, который отражал народные социально-экономические, религиозные и юридические воззрения. Поэтому свадебный репертуар особенно отличается тематическим и жанровым разнообразием. Однако, несмотря на это разнообразие, основу свадебной поэзии составляют «макрули» (песни дружек), благословения и здравницы.

1. **Макрули.** У дружек был собственный репертуар песни, известный под названием «макрули». Непосредственно связанные с тем или иным моментом свадебной церемонии, они исполнялись на протяжении всего свадебного периода, начиная с приготовления к ней до последнего момента, когда невесту оставляли в доме жениха.

На основе фольклорного материала различных уголков Грузии рассматриваются отдельные моменты свадебного церемониала и для каждого момента подобраны соответствующие поэтические тексты. Основательное изучение найденных материалов проявило многообразие и влияние «макрули», используемых при обводе жениха и невесты вокруг очага и в поездке дружек.

Также указывается на наличие в текстах «макрули» не только собственно свадебных стихов и песен, но и поэтичес-

ких образцов других фольклорных жанров (любовных, бытовых, героико-исторических). Поэтическими текстами особенно богата устная словесность Восточной и Южной Грузии, но здесь же следует отметить на их слиянии, что объясняется территориальной близостью этих районов.

Во время свадьбы первое слово принадлежало «махаробели» (благовестнику), у которого существовал специальный текст, который он исполнял, приближаясь к дому жениха или невесты, с той лишь разницей, что в них чередовались их имена.

Специальные тексты исполнялись и встречающими новобрачных в доме жениха.

Песни и стихи «махаробели» и встречающих привлекают особенное внимание, поскольку в них усматриваются элементы древнейшего религиозного воззрения грузинского народа, в частности магизма и табу, согласно которому они способствовали размножению семьи, предотвращению новобрачных от дурного глаза и злых духов.

Целый ряд «макрули» сохранил след древних народных свадебных обрядов: получение так называемого «стременного» подарка, принцип двух хоров, инсценировка ссоры и примирения и т. д., что в научной литературе объясняется пережитком древнейшего обычая похищения девушки (Ю. Соколов, К. Сихарулидзе, М. Чиковани, В. Котетишвили, Е. Вирсаладзе).

Принцип двух хоров, сопутствующий всему свадебному церемониалу, особенно отчетливо вырисовывается в частушках дружек — озорных и шуточных, но никогда не переходящих в открытую насмешку; их всегда отмечает чувство меры. С шуточными частушками обычно обращаются к шаферу, к жениху, к невесте и ее дружке, к посаженному отцу, а порой и к тамаде.

Помимо шуточных «макрули», свадьбу украшали и застольные песни. Традиция исполнения застольных «макрули» уходит вглубь веков.

Поскольку они отличались оптимизмом и жизнелюбием, то некоторые из них представляли песни — здравницы («Песнь рода»). Большинство из них, сложенные в форме куплетов, являются бодрыми, задорными по содержанию. Во многих застольных «макрули» особенно ярко передается восхваление новобрачных, а основное внимание заостряется на обилии свадебного стола.

2. **Благословения и здравицы.** С течением времени в свадебной поэзии стали резко выделяться прочно утвердившиеся благословения и здравицы. В отличие от «Макрули» они в основном исполнялись во время свадебного застолья.

В работе приведена классификация и соответственно изучены тексты благословений и здравниц согласно их тематике.

Первая здравница посвящалась жениху и невесте. В первую очередь, благословителями жениха и невесты представлялись божества, в особенности языческие — Лашарский джвари, ангел дуба Георгия, которых на следующей ступени заменили святой Георгий и христианский бог.

Как известно, самые надстроечные категории при родовом строе — вера, мораль, юриспруденция основывались на почитании рода и фамилии. Старший в роду считался самым уважаемым лицом.

Известно, что культ рода, фамилии нашел свое отражение в благословениях и здравницах. Специальный тост посвящался памяти близких покойных, после чего произносились здравницы в честь родителей молодых, их близких, главного шафера, друзей, гостей и соседей.

Происхождение некоторых здравниц, очевидно, обусловлено социальным бытом, в частности экономическим положением новобрачных. Создание подобных текстов, возможно, было обусловлено также глубокой верой народа в магическую силу слова. Исходя из верования, он пытался своими молитвами испослать счастье новой семье, или же, наоборот оградить их от бед и злых духов. Поэтому в работе подчеркивается первоначальное магическое значение благословений и здравниц, тем более, что в них ощущаются элементы подражательного или профилактического магизма, встречающиеся в виде готовых формулировок вообще в обрядовой поэзии.

Свадебные песни и стихи представляют довольно большой интерес с точки зрения поэтики. Большинство из них, хвалебные по содержанию, имеют множественное число, в основном выражая общее мнение присутствующих. Подобным текстам присущ характер описания, но не столь индивидуальный, как типичный.

В работе рассматривается символика встречающихся в свадебной поэзии эпитетов, сравнений и ряда художественных выражений. Найдена также религиозно-историческая основа происхождения некоторых видов символики.



Четвертая глава в работе посвящена вопросу взаимосвязи свадебной поэзии с другими жанрами. Во время свадьбы, помимо собственно свадебных стихов и песен, исполнялось также множество произведений различных жанров, вследствие чего со временем свадебная поэзия переплелась с такими поэтическими образцами, которые даже по своему происхождению не имели ничего общего со свадьбой. В основе этого лежали народные обычаи, народная традиция. Данная глава посвящена изучению подобных текстов.

Известное почитание грузинским народом героизма, трудолюбия и честности обусловило традицию исполнения на свадьбах поэтических образцов героико-исторического, бытового и трудового характера (героических баллад «Напал на меня киччаг», «Какича Шавердашвили» и др.). Таким образом, в свадебном репертуаре хевсуров утвердились афоризмы, представляющие кодекс рыцарской чести, в Сванетии — героические песни о Мирангула, в Тушетии — стихотворения о Зезва, в Кахетии — о Солога Бутулашвили, в Пшави и Мтиулети — циклы стихов о Ломиси и «Джарджи», а также распространенная по всей Грузии песня героического характера «Автандил охотился», исполняемая, в основном, в процессе труда. Характерным представляется также исполнение на свадьбах песен об известных исторических героях — царице Тамар и царе Иракли.

В этнографических и фольклорных трудах неоднократно высказывалось предположение о связи свадебных ритуалов с аграрной магией (Семенов, Охримович, Земсковский, Чичеров и др.). Глубокое изучение поэтических текстов еще раз подтверждает справедливость данного суждения и выявляет тесную взаимосвязь грузинской свадебной поэзии с трудовыми песнями и обрядовой календарной поэзией, как с генетической точки зрения, так и исторической и типологической. С этой целью в работе даны анализ и сопоставление новогодних, весенних текстов «Чона» с свадебными благословениями, новогодних ритуалов с свадебными.

В современной фольклористике не раз высказывалась мысль о взаимосвязи любовной лирики с трудовой поэзией. Поскольку в народе к труженику всегда относились с большим уважением, то идеалом незамужней женщины и холостого парня представлялась именно такая личность, в результате чего в свадебном репертуаре утвердились любовные

песни, исполняемые в процессе труда, в особенности образцы любовной лирики или песни шуточно-любовного характера. Помимо повсеместно известных, почти каждый район Грузии имел свой собственный репертуар любовно-шуточных песен. К их числу относятся имеретинская песня «Гейава», а также мегрельские песни бытового характера «Синджа мурсия», «Чарирама», распространившиеся затем по всей Грузии. На свадьбах исполнялись и хороводные песни, представленные в работе согласно отдельным районам.

Грузинской свадьбе присуща была также древняя традиция исполнения кратких стихов «шопри» или «лашаореба», посящих характер состязания, что в Пшав-Хевсуретии называлось «кафноба». По нашим данным, к ним обращаются и в настоящее время. В работе наряду со старыми материалами уделяется внимание и новым записям. В основном эти тексты имели дидактически-моральное назначение. Подобная функция возлагалась и на другие поэтические образцы, в особенности на стихи и песни бытового характера, в которых воспевались братство, дружба, преданность и скромность. Таким образом, в свадебный репертуар вошли стихи: «Если брат расстанется с братом», «Если друг ты...», «Не гордись...» и др.

Очевидно, с целью дидактики на свадьбе произносились и поговорки, обращенные к невесте, напоминающие ей о долге перед семьей.

Материалы, приведенные в работе, подтверждают существование этой традиции в Имеретии, Картли, Мтиулетн.

Один из видов свадебных обрядов представляло «дабма» (привязывание), т. е. отгадывание загадок женом, чтобы выявить его смекалку (М. Чиковани, К. Сихарулидзе). По мнению некоторых исследователей, этот обычай использовался в целях защиты от нечистой силы (И. Соколов).

В работе проводится мысль, что разрешение загадок на свадьбах связывается с испытанием в мудрости двух фамилий, вступающих в родственную связь.

Во время свадьбы часто исполнялись стихи и песнопения религиозного характера. Некоторые из них первоначально пели лишь во время религиозных праздников, как «Святой Георгий животворящий», «Христос воскрес», а ряд песнопений — во время венчания в церкви: «Свадьба святая», «Исай веселый» и др. Песнопения о Христе исполнялись почти во всех районах Грузии.

Наилучшим подтверждением диффузии жанров является исполнение на свадьбе религиозных песнопений «Ты виноградник» и «Любовь нас привела», подробно рассмотренные в работе.

Пятая глава посвящена вопросам древнейших форм брака и семьи.

1. Мотив инцеста. Как известно, первой ступенью создания семьи представляется семья, состоящая из кровного родства. Историческими источниками, этнографическими данными и традициями художественной литературы подтверждается, что картвельским племенам был известен брак между кровными родственниками. На существование его указывают прозаические и поэтические образцы устной народной словесности. Более того, в них ощущаются следы таких древнейших форм брака, о которых в настоящее время исторические документы или другие источники, помимо языковых данных, умалчивают. Существующие фольклорные материалы, содержащие мотив инцеста или же отвергающие его, по содержанию работы разделяются на три группы: а) попытка отца жениться на собственной дочери; б) памятники, отрицающие его; в) брак между кузиной и кузеном и вытекающие из него последствия.

Сюжеты сказок первой группы повсеместно известны, и согласно классификации Аарне-Томпсона, они объединены в 5101 группе. Сказки, содержащие этот мотив достаточно распространены по всей Грузии, о чем свидетельствуют как старые, так и новые записи. Все сказки, представленные в работе, отличает общая сюжетная канва — попытка отца жениться на своей дочери после смерти жены. Во всех случаях, помимо сванского варианта, поступок отца мотивирован исполнением воли своей жены. Сванский же вариант сказки, в котором отсутствует мотив, побуждающий отца к подобному действию, представляется древнейшим, отражающим реальность существования этого обычая в быту. С этой точки зрения в работе рассмотрено стихотворение «На горе снежной», содержащее в себе элементы мифологии и приведены фольклорные образцы других народов.

В этом же подразделе рассмотрены и проанализированы образцы, отражающие брак между братом и сестрой, кузиной и кузеном и дается заключение: что последний вид брака в отдельных случаях сохранился в быту и по сей день. Его следует считать рудиментом древнейшего обычая, существующего вопреки сопротивлению церкви и народа.

На основе анализа материалов в работе выделяются два этапа в истории развития семейных взаимоотношений: брак между кровными родственниками и пупалуальный.

Поэтические образцы, отражающие первый этап, ясно указывают на древнейший обычай, позволяющий родителям вступать в брак со своими детьми. Сильный протест, выраженный в них, никак не исключает использование этого обычая. Попытка отца жениться на своей дочери представляется отзвуком промискуитета. В сказках же проявляется следующий период, когда подобный брак считался позорным, о чем свидетельствует сопротивление представительниц женского пола. В примерах же, отображающих второй этап, представлены два периода предысторической ступени: первый — когда брак между братом и сестрой считался совершенно естественным явлением, и второй — когда он становится позорным актом и постепенно изгоняется из семейно-бытовых отношений.

2. Сорорат и левират. Оба эти обычая были распространены у всех народов мира на определенной ступени человеческого развития. В грузинской этнографической литературе отмечается существование обоих обычаев, но что касается фольклорных данных, то тексты, отражающие институт сорората, почти отсутствуют, а материалы в отношении второго обычая представлены крайне скупо.

В работе высказывается мнение, что обычай сурората, очевидно, не отразился в устной словесности, поскольку он не был характерным явлением для Грузии и признаки его быстро стерлись.

Институт же левирата, оказавшийся более устойчивым, сохранился в быту до последнего времени, и след его заметен в поэтическом фольклоре.

3. Покупной брак в научной литературе признан одной из древнейших и повсеместно распространенных форм. Его существование в прошлом засвидетельствовано в грузинской этнографической и исторической литературе в виде пережитков, на что ясно указывает целый ряд моментов свадебного ритуала. Это подтверждается и образцами устной словесности: «Пожалуйста, на свадьбу», «Сел я напротив огня» и других.

Далекий отзвук покупного брака слышится в свадебных здравницах и благословениях — в обычае делать подарки участникам свадьбы. В связи с этим же вопросом в работе

рассмотрен обычай уплаты колыма, поскольку он представлял материальное возмещение за увод женщины.

В грузинской фольклористике этого вопроса вскользь коснулись М. Чиковани и К. Сихарулидзе. В работе для анализа используется достаточное количество старых и новых материалов, записанных в Сванетии, Пшави, Хеусуретии и Хевии. Для иллюстрации этого явления, как общекавказского обычая приводятся примеры из нартского эпоса. На образцах аджарского фольклора рассмотрен обычай платы в виде труда, а древность его подтверждается диалогом Иакова и Лабана из «Библии».

4. Похищение. Брак посредством похищения девушки был обычным явлением на определенном этапе общественного развития. Наряду с историко-этнографическими материалами, о нем рассказывают мифы древних народов, образцы героического и сказочного эпосов. По этому вопросу в грузинской устной словесности существует богатый материал, детальный анализ которого дается в данной работе, а также отмечается и заслуга грузинских фольклористов в этом отношении. Вопрос отражения брака через похищение в поэтическом фольклоре рассматривали А. Хаханашвили, В. Котетишвили, К. Сихарулидзе, М. Чиковани, Е. Вирсаладзе.

В работе рассматриваются причины подобного брака и связанные с ним народные обычаи, получившие свое отражение в поэтическом фольклоре. Подчеркивается недопустимость смешивания рудиментных признаков древнейшего обычая с преступными действиями. Для иллюстрации приводятся песни «макрули», в которых образы жениха и невесты и сам факт похищения представлены в виде символически, а также тексты, отражающие принципы двух хоров и хороводные песни («Похищение девушки», «Вот знак, отдайте девушку»). На основании анализа этих материалов дается заключение, что, несмотря на юмористичность некоторых текстов, в новой форме их можно увидеть древнейшее содержание.

5. Брак по завещанию относится к числу древнейших форм брака. Данный вопрос еще не рассматривался фольклористами. Наблюдения в этом отношении в работе представляют первую попытку.

В работе этот обычай рассмотрен на основе древнего грузинского эпоса об Амираани, распространенного по всей Грузии стихотворения «Автандил охотится» и некоторых об-

разцах сказочного эпоса. Подчеркивается особая ценность этих произведений, заключающаяся в том, что историко-этнографические и литературные источники, помимо единственного сведения в «Картлис цховреба» («Житие Грузии»), умалчивают о подобном обычае.

Вопреки мнению, высказанному в юридической науке (Г. Надареншвили), согласно которому порождение означенного обычая связано с периодом рабовладельческой и феодальной формации, в работе дается предположение о связи с его культом предков и приводятся три положения, подтверждающие его.

6. Брак малолетних также является древнейшим обычаем. На факт существования его указывают не только этнографические данные, но и исторические источники. В работе использованы следующие поэтические памятники, отражающие этот обычай: «Матушка, зачем замуж меня выдала», известное в различных вариантах стихотворения «Тиникия» (впервые записанное в 1870 году) и образцы аджарского фольклора «Я была еще маленькой», «Вырастишь, тебя не спростят» и др.

7. След «*sus primaе noctis*»-а в грузинской устной словесности. В этом подразделе дан краткий обзор истории происхождения этого обычая, определен его первоначальный религиозный характер, приводятся эпизоды борьбы с ним в условиях крепостничества. На основе материалов, записанных в последнее время в Мегрелии, дается заключение о возможности существования в древние времена в Грузии «права первой ночи» и о связи его с религиозными верованиями. Утратив свою основу, этот обычай продолжил свое существование в свадебном церемониале в виде символики. Возможно, что в горной Грузии (горной Мегрелии) след его сохранился в более ранней форме. Институт крепостничества оказался твердой почвой для использования в своих интересах и какой-то мере узаконивания грузинскими феодалами обычая, все еще бытующего в других странах. Грузинское крестьянство упорно боролось против унижительного обычая «права первой ночи». Если законодательные документы и исторические источники умалчивают о нем или обходят его стороной, то народная словесность сохранила картины его существования и эпизоды борьбы с ним. Поэтому неизмеримо значение данных образцов. Означенный вопрос объектом исследования стал впервые.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. შარქსი კ. და ენგელსი ფ., რჩეული ნაწერები, ტ. 11, თბილისი, სახელგამი, 1964.
2. ენგელსი ფ., ოჯახის კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, „სახელგამი“, 1953.
3. მისივე, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლსიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1970.
4. არჩევანიძე ე., ანოტირებული ბიბლიოგრაფია „СММОНПР“-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა, თბილისი, „მეცნიერება“, 1971.
5. ასლანიშვილი შ., ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, ნაწ. 11, თბილისი, „ხელოვნება“, 1956.
6. ახმეტელაშვილი ნ., ქართული ხალხური ლექსები, შეკრებილი ი. კარგარეთელის მიერ, თბილისი, 1909.
7. ბარდაველიძე ვ., ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან. შიშობილქული 1, თბილისი, 1949.
8. მისივე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი ტ. 4 თბილისი, სსრკ მეცნ. აკად. საქ. ფილიალი, 1939; აგრეთვე ენიშკის მოამბე X, 1940 (ახალი წლის ციკლი).
9. მისივე ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1953.
10. მისივე, სიკოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, საქ. ეთნოგრაფიის საკითხები, თბილისი, 1968.
11. ბატონიშვილი ვახტანგი, ისტორიები აღწერა, ს. კაკაბაძის გამოცემა, თბილისი, 1914.
12. ბატონიშვილი იოანე, კალმანობა, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით ტ. 1, ტფილისი, „სახელგამი“, 1936.
13. ბებელი ა., ღედაკაკა და სოციალიზმი, ბათუმი, მ. კალანდაძის გამოცემა, 1912.
14. ბეგიაშვილი თ., ქართული სიტყვიერების ისტორია, ტფილისი, „სახელგამი“, 1931.
15. ბეკიაი მ., ძველი და ახალი საქორწილო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, „საბჭოთა აჭარა“, 1974.
16. გომართელი ივ. ნაწვევები წარსულიდან „ცისკარი“ 1907, № 3.
17. გრიშაშვილი ი., ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოქემა, ტფილისი, „სახელგამი“, 1927.
18. დაბადეზა (ბიბლია) ნაწ. I და II, დაიბეჭდა საქართველო-იპერეთის უწმინდესის სინოდის განკარგულებათ, ტფილისი, ექვთიმე ხელაძის სტამბა, 1884.
19. ერისთავი ი., ქართული ხალხური პოეზია, ეურნ. „კრებული“, 1872, წიგნი 3.
20. ეაუ-ფ შაკველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. IX (კუბლიციტური და ეთნოგრაფიული წერილები), თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1964.

21. ვახუშტი, საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, ტფილისი 1885.
22. ვირსა ლაძე ელ., ქართული სამონადირო ეპოსი (დაღუპული გმირის ცოლი) თბილისი, „მეცნიერება“, 1964.
23. მისივე, შთისა და ზემო რაკის საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგერთი საკითხი, წიგნში: „ხალხური პოეზია და პროზა“ (მასალები და გამოკვლევები), ქართული ფოლკლორი VII, თბილისი, „მეცნიერება“, 1977.
24. თანდილა ჯაზი, ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი, „საბჭოთა აპარატი“, 1972.
25. თეიმურაზი 11, თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჯაყობის წინასიტყვაობით, რედაქციითა და შენიშვნებით, თბილისი, „ფედერაცია“, 1933.
26. თომაშვილი დ., ლექსები, თბილისი, „სახელგამი“, 1955.
27. ითონი შვილი ვ., ქორწინების ზოგიერთი წესჩვეულება ძველ თბილისში, თბილისი, საქ. მეც. აკადემიის გამბა, 1959.
28. მისივე, ძველი და ახალი საოჯახო ყოფის ისტორიიდან საქართველოში, თბილისი, საქ. მეც. აკადემიის გამბა, 1960.
29. მისივე, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, საქ. სსრ მეც. აკად. გამბა, 1960.
30. მისივე, ცენტრალური კავკასიის მთიელთა საოჯახო ყოფა, ტ. I, თბილისი, „მეცნიერება“, 1969.
31. ინაიშვილი ი. ალ., ნოღადელი გ., ჩხიკვაძე გრ. მასალები აქარული მუსიკალური ფოლკლორიდან, თბილისი „ხელოვნება“, 1961.
32. კალანდაძე გ., ქართული ხალხური ბალადა, თბილისი, „სახელგამი“, 1957.
33. კეკელიძე კ., ძველი ქართული მწერლობის ისტორია ტ. I, სახ. უნივერსიტეტის გამბა, თბილისი, 1951.
34. კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია, თბილისი, „მეცნიერება“, 1977.
35. კოსვენი შ., ანტიკლუოდოლოგიური ისტორიის ნარკვევები, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამბა, 1971.
36. კოტეტიშვილი ვ., ქართული ხალხური პოეზია, თბილისი, „საბჭოთა მწერალი“, 1961.
37. კუნი ნ., ძველი საბერძნეთის ლეგენდები და მითები, თბილისი, „ვანათლებელი“, 1965.
38. მაკალაია მ., წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI—XVII, თბილისი, 1972.
39. მაკალათია ს., მთიულეთი ტფილისი, „სახელგამი“ 1930.
40. მისივე, შთის რაჭა, ტფილისი, „სახელგამი“, 1930.
41. მისივე, თუშეთი, ტფილისი, საქ. გეოგრაფიის საზოგადოება, 1933.
42. მისივე, ხევი, თბილისი, „სახელგამი“, 1934.
43. მისივე, ფშავი, თბილისი, „სახელგამი“, 1935.
44. მისივე, ხევსურეთი, თბილისი, საქ. გეოგრაფიული საზოგადოების შრომები, 1935.
45. მისივე, მესხეთ-ჭაბახეთი, თბილისი, „ფედერაცია“, 1938.
46. მისივე, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, საქართველოს მხარეთმცოდნეობის საზოგადოება, 1941.
47. მამალაძე ი., სვანური საწესი სიმღერების სტრუქტურა, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XVI—XVII, თბილისი, 1972.
48. მანსვეტაშვილი ი., მოგონებანი, ნახული და გავონილი, ტფილისი, ფედერაცია, 1936.
49. მახარაძე ფ., დანიელ ჭონჭიძე და მისი დრო, ქუთაისი, 1904.



50. მაჩაბელი ნ., საქორწილო წესჩვეულებანი ქართლში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბილისი, 1970.
51. მაყაბერიძე ვ., ვინმე მესხის (ი. გვარამაძის) ფოლკლორულ-შემკვრებლობითი მოღვაწეობა, 1971 (ხელნაწერი).
52. მელიქიშვილი ლ., ქართველ მთიელთა საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, „მაცხე“, № 1, 1972.
53. მსხალაძე ა., აჰარის საწესჩვეულებო პოეზია, ბათუმი, „საბჭოთა აჰარა“, 1964.
54. ნადარეიშვილი გ., ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები, თბილისი, „მეცნიერება“, 1971.
55. მისივე, არსებობდა თუ არა ფეოდალურ საქართველოში „პირველი ღამის უფლება?“, „საბჭოთა სამართალი“, № 3, თბილისი, 1958.
56. ნიქარაძე ბ., (თავისუფალი სვანი), ეთნოგრაფიული წერილები, 1, თბილისი, „სახელგამი“, 1962.
57. ონიანი თ., სვანური ჯდოსნური ზღაპრის სახეები, დისერტაცია (ხელნაწერი), 1970.
58. ოჩიაური თ., წალის კულტის ელემენტები საქორწილო რიტუალში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XIII, თბილისი, 1975.
59. ორბელიანი სულხან-საბა, სიტყვის კოხა, ს. იორდანიშვილის რედაქციით და წინასიტყვაობით, თბილისი, საქ-ლოს სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1949.
60. ოქროშიძე თ., ქართული ხალხური შრომის პოეზია, თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1963.
61. უორდანი თ., ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, გამოც. კონსტ. ივანესისა შუბრან ბატონისა, წ. II, ტფილისი, 1897.
62. რუსთაველი შ., „ეფუხისტყაოსანი“, ა. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედაქციით, თბილისი, „სახელგამი“, 1951.
63. საქართველოს სიძველენი, ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, ტ. I, თბილისი, საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზ-ბა, 1920.
64. სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ხაწერები, სამეცნიერო მეთოდკაბინეტის გამ-ბა, თბილისი, 1956.
65. მისივე, მიცვალბულის კულტი საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. III, თბილისი, 1940.
66. მისივე ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, ტ. III, თბილისი, სახელგამი, 1955.
67. სვანური პოეზია I, სიმღერები შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს აკ. შანიძემ, ვ. თოფურაძემ, ე. გუჯეჯიანმა, თბილისი, სსრკ მეც. აკად. სახ. ფილიალის გამ-ბა, 1939.
68. სიხარულიძე ქს., ნარკვევები I, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1958.
69. მისივე, მცენარეთა სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ პოეზიასა და ეფუხისტყაოსანში, ქართული ფოლკლორი (მასალები და გამოკვლევები) III, თბილისი „მეცნიერებას“ 1969.
70. მისივე, საქორწილო პოეზია წიგნში: „ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, I, (ავტორთა კოლექტივი) საქ. სსრ მეც. აკად. გამ-ბა, თბილისი, 1960.
71. სურგულაძე ი., შემთხვევებთან დაკავშირებული (ექსტრაორდინალური) გადასახდლები გვიანფეოდალურ საქართველოში, ეკონომიკის ინსტ-ის შრომები, ტ. VII, თბილისი, 1953.
72. მისივე, წარსულის მკვნივად მონაშთებთან ბრძოლის ამოცანები თანამედროვე ეტაპში, წიგნში: „ტრაფიკები და თანამედროვეობა“, თბილისის უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1977.
73. უმიკაშვილი პ., ქართული ხალხური სიტყვიერება ოთხ ტომად, ტ. II, თბილისი, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964.

74. უმიკაშვილი პ., ქართული ხალხური სიტყვიერება ოთხ ტომად, ტ. III, თბილისი, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964.
75. ფშავ-ხევისრული პოეზია, შეკრებილი ალ. ოჩიაურის მიერ, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1970.
76. ფშაური კაფია, შედგენილი გ. სორნაულის მიერ, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1966.
77. ქართული ხალხური სიტყვიერება (ქრესტომათია), შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1970.
78. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები I, (პოეზია), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ტ. გულდავამ, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1975.
79. ქართული ხალხური პოეზია, შემდგენელი ელ. ვირსალაძე, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1974.
80. ქართული ხალხური პოეზია V, მიხ. ჩიქოვანის რედაქტორობით, შენიშვნებითა და შესავალი წერილით, თბილისი, „მეცნიერება“, 1976.
81. ქართული მითოლოგია ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გულდამაყარი), ტექსტების რედაქცია, გამოკვლევა და შენიშვნები ელ. ვირსალაძისა, თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1958.
82. ქართული ხალხური სიმღერა, სამ ტომად, ტ. I, რედაქტორ-შემდგენელი გრ. ჩხიკვაძე, თბილისი, 1970.
83. ქართული ზღაპრები შედგენილი ალ. ლლონტის მიერ, თბილისი, „განათლება“ 1974.
84. ქართული სამართლის ძეგლები I, სამართალი კათალიკოსთა, თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.
85. ქართლის ცხოვრება ტ. I, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბილისი, „სახელგამი“, 1955.
86. ქვისგან შობილი ქაბუკი, ნართთა ეპოსიდან, ეპიზოდები შეარჩია და გადმოაქართულა მ. გაბრიჩიძემ, თბილისი, „ნაკადული“ 1966.
87. ყ ა ზ ბ ე გ ი ალ. თხზულებანი ორ ტომად, ტ. I, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1962.
88. მისივე, თხზულებანი ტ. II, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1968.
89. შ ა მ ა ნ ა ძ ე ს., ხაზბურთა პროზის ზოგიერთი საკითხი, თბილისი საქ. კბ. ციკლის გამ-ბა, 1975.
90. შ ა მ ი ლ ა ძ ე ვ., მესაქონლეობა დასავლეთ საქართველოში (აქარა, ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), დისერტაცია, თბილისი, 1964.
91. შ ი ლ ა კ ა ძ ე ი ვ., ქართული ხალხური მუსიკის შესწავლისათვის, თბილისი, „ხელოვნება“, 1949.
92. ჩ ა რ თ ო ლ ა ნ ი გ., ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1961.
93. ჩ ი კ ო ვ ა ნ ი მ ი ხ., მიჯაჭვული ამირანი, თბილისი სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1974.
94. მისივე, ქართული ეპოსი წ. I, თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1959.
95. მისივე, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, ახალი შეგსებული და შექს. გამოკვლა, თბილისი, საქ. მეთოდკაბინეტის გამ-ბა, 1956.
96. მისივე, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია I, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1975.
97. მისივე, შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი, თბილისი, „მეცნიერება“, 1956.
98. მისივე, ხალხური „ვეფხისტყაოსანი“, გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი, ტფილისი, „სახელგამი“, 1937.
99. ჩ ი ტ ა ი ა გ., სიციქლოს ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენიმქის მოამბე, ტ. I, თბილისი, 1941.
100. მისივე, თიანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, ენიმქის მოამბე, XI, 1941.

101. ჩიქობავა ა., კანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი, სსრკ აკად. საქ. ფილ. გამ-ბა, 1938.
102. ჩიჭავაძე ო., ქართული ხალხური სიმღერები (მეგრული), თბილისი, „ხელოვნება“, 1974.
103. ჩოხელი ს., წინაპრის ელტი საქართველოში, წიგნში: „რელიგიის გადმონაშთებზე დაძვეულის პროცესი საქართველოში“, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1973.
104. მისივე, სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხისათვის ქართულ პოეტურ ფოლკლორში, „მნათობი“ № 7, თბილისი, 1973.
105. „ძველი საქართველო“, საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, ტ. II, ე. თაყაიშვილის ზედაქციით, ტფილისი, 1913.
106. „ძველი საქართველო“, საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, ტ. III, ე. თაყაიშვილის რედაქციით, ტფილისი, 1913-1914.
107. „ძველი საქართველო“, საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, ტ. IV, ე. თაყაიშვილის რედაქციით, ტფილისი, 1914-1915.
108. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი რ. ყუბანეიშვილის მიერ, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1946.
109. ძიძიგური შ., ნართული ეპოსის ქართული ვარიანტები, ოსურ-ქართულის ლექსიკურ ურთიერთობასთან დაკავშირებით, თბილისი, მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, 1944.
110. მისივე, ქართული დიალექტოლოგიის მასალები, თბილისი, „განათლება“, 1974.
111. წერეთელი აკ., როგორ უნდა შევკრიბოთ ზეპირგადმოცემები, თხზულებათა სრული კრებული, თხუთმეტ ტომად, ტ. IX, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1961.
112. მისივე, წერილი გომარტელს, თხზულებათა სრული კრებული, თხუთმეტ ტომად, ტ. 14, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1961.
113. მისივე, პასუხი გომარტელს, თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად, ტ. 14, თბილისი, „საბჭოთა საქართველო“, 1961.
114. მისივე, „საუმწვეილო ამბები“, თხზულებათა სრული კრებული ტ. IV, პ. ინგოროყვას რედაქტორობით, თბილისი, „სახელგამი“, 1948.
115. კაკავაძე ილ. თხზულებანი, პ. ინგოროყვას შესავალი წერაღით, თბილისი სახელმწიფო გამ-ბა, 1957.
116. კიკინაძე ზ., საქართველოს ბატონყმობის ფაქტიური მასალები, 6 ტომად.
117. კიკინაძე ზ., საქართველოს ბატონყმობის ფაქტიური მასალები 6 ტომად, ტ. II, თბილისი, „მწიგნობარი“, 1925.
118. კიკინაძე ზ., საქართველოს ბატონყმობის ფაქტიური მასალები 6 ტომად, ტ. I, თბილისი, „მწიგნობარი“, 1924.
119. კყონია ი., ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით), ნაწ. I, თბილისი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1955.
120. ხალხური სიბრძნე IV, თბილისი, „ნაკადული“, 1955.
121. ხალხური სიტყვიერება IV, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბილისი, 1954.
122. ხალხური სიტყვიერება III, ხალხური ლექსები თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბილისი საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1953.
123. ხარაძე რ., დიდი ოჯახის გარდმონაშთები სვანეთში, თბილისი, სსრკ მეცნ. აკად. საქ. ფილიალი, 1939.
124. ხახანაშვილი ალ., ქარღული სიტყვიერების ისტორია, თბილისი, „წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“, 1904.
125. ხოხანიშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, სსრკ მეცნ. აკად. საქართველოს ფილიალის გამ-ბა, 1940.

126. ჭ ა ე ა ხ ი შ ე ი ლ ი ი ჯ , ქართული სამართლის ისტორია წ. I, ნაკვ. I, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამბა, 1928.
127. მისივე, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. II, თბილისი, სახ. უნივერსიტეტის გამბა, 1929.
128. მისივე. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბილისი, „ფედერაცია“, 1938.
129. ჭ ა მ ბ ა კ ე რ - ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი ა ლ ., ივერიანელების გალობა, სიმღერა და ლილინი, „ციცქარი“, № 1, 1861.
130. ჭ ა ნ ე ლ ი ძ ე , დ ., ქართული თეატრის ხალხური საწუისები, თბილისი, „სახელგამი“, 1948.
- „სახელგამი“, 1948.
131. ჭ ო რ ჭ ა ძ ე ბ ., ფელეტონი სოფელ ხევთა პირში (მოთხრობა), „ივერია“, 1891, № 129.
132. ქ ო მ ე რ ო ს ი , ოღისეა, თერგმანი ზ. კიკნაძის და თ. ჩხენკელისა, თბილისი, „ნაკადული“, 1975.
133. აკაკის თეოური კრებული, 1897, № 4.
134. საქართველოს ცენტრალური კომიტეტის დადგენილება „მავნე ტრადიციებისა და წესჩვეულებების წინააღმდეგ ბრძოლის გაძლიერების ღონისძიებათა შესახებ, გახ. კომუნისტი, № 276, 25 ნოემბერი, 1975.
135. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი ფ. 207, 1951 წ.
136. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი, აბ. ცანავას ჩაწერილი მასალები 1976.
137. ქუთაისის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ფონდი № 6418, საბუთი 54, 1939.
138. თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი №№ 753; 896; 1055; 1083; 1300; 1488; 1941; 2820; 2850; 1942; 3057; 3078; 3316; 3349; 3355; 3356; 4210; 4252; 4261; 4885; 4973; 8285; 10828; 10924; 14583; 16035; 16025; 16617; 16623; 17128; 21754.
139. საკუთარი კოლექცია ქართლში, მთიულეთში, იმერეთსა და სამეგრელოში ჩაწერილი მასალებისა.
140. Абхазские песни, Составители Ахобадзе В., Кортва И., Гос. муз. изд., М., 1957.
141. Авксентьев Л., О религии, Ставрополь, Кни. изд. 1958.
142. Александров Дм., Как появились крест и икона, Пермь, Кни. изд., 1959.
143. Его же, О венчании, гл. «Разговоры по душам», Пермь, Кни. изд. 1961.
144. Амиров А., Среди горцев сев. Дагестана, в «Сб. св. о Кавказских горцах», Ш, 1871.
145. Анникин В. П., Календарная и свадебная обрядовая поэзия, М., изд-во МГУ, 1970.
146. Андреев Н. П., Русский фольклор, Хрестоматия, второе издание, М., 1938.
147. Богатырев П. Г., Вопросы теории народного искусства, гл. III, «Свадьба», М., 1971.
148. Бардавеладзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.

149. Веселовский А. А., Историческая поэтика, изд-во «Художественная литература», Л., 1940.
150. Гадагатья М., Героический эпос «Нарты» и его генезис, Краснодар, Кн. изд., 1967.
151. Грузинские народные предания и легенды, Составитель Э. Вирсаладзе, М., 1973.
152. Грузинские народные песни, Составители О. Чиджавадзе и В. Цагарейшвили, М., 1964.
153. Далгат Б., Первобытная религия чеченцев, в журн. «Терский сборник», 1993.
154. Дубровин Н., Грузины (тысяча восемьсот второй год в Грузии), Вестник Евр. за 1868 г., в кн.: «Природа и люди на Кавказе и за Кавказом», Сост. Надежин П., СПб., 1869.
155. Зухба С., Абхазская народная сказка, Тбилиси, изд-во «Мецниереба», 1970.
156. Земцовский И. И., К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян, в сб.: «Фольклор и этнография (Обряды и обрядовый фольклор)», Л., 1974, стр. 147.
157. Его же, Календарные песни как цикл, в кн.: «Вопросы теории и эстетики музыки», Л., 1968.
158. Иванов В., Жизнь рождает новые обряды, Минск, «Белорусь», 1964.
159. Инал-Ипа Ш., Очерки по истории брака и семьи у абхазцев, Сухуми, Абгиз, 1954.
160. Кагаров Е., Состав и происхождение свадебной обрядности, СМАЭ УШ, 1929.
161. Его же, Пережитки первобытного Коммунизма в общественном строе древних греков и германцев, I, М.-Л., 1937.
162. Ковалевский М., Закон и обычай на Кавказе, ч. III., М., 1905.
163. Его же, Первобытное право, М., 1880.
164. Косвен М. О., Авукулат, СЭ, 1948.
165. Его же, Очерки по этнологии Кавказа, СЭ, 1946.
166. Его же, Этнография и история Кавказа, Исследования и материалы, М., изд-во вост. лит-ра, 1961.
167. Кравцов Н. И., Славянский фольклор, М., изд-во МГУ, 1976.
168. Лафарг П., Очерки по истории культуры, под редакцией С. Шервердина, М.-Л., 1928.
169. Лебедев И., О сущности и вреде религиозных обрядов, М., 1960.
170. Летурно Ш., Социология основанная на этнографии, изд. Поповой О. Н., СПб., 1895.
171. Лирика русской свадьбы (тексты), Издание подготовила Колпакова Н. П. отв. ред. Гусев В. Е., Л., изд-во «Наука», 1973.

172. Львов М., Домашняя и семейная жизнь Дагестанских горцев аварского племени, в кн.: «Сб. св. о Кавказских горах, III, 1905.
173. Маргиев Г., Сванети, СМОМПК, № 10, отд. I, 1890.
174. Мордовцев Л., Политическое движение русского народа. т. I, 1871.
175. Мижаев Г. И., Мифологическая и обрядовая поэзия адмгов, Черкеск, 1973.
176. Мыльников И. и Цинциус В., Северо-великорусская свадьба, в кн.: «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР, вып. I, Л., 1926.
177. Морган Л., Древнее общество. М.-Л., 1954.
178. Мтаврцев Ф., Простонародная свадьба в Кахетии, «СМОМПК», № 31, отд. III, 1902.
179. Надежди П., Опыт географии Кавказского края, Тула, 1891.
180. Никольский Н. М., Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, Изд-во Акад. наук БССР, 1956.
181. Нейхардт А. А., Происхождение креста, научно-популярный очерк, Госкультпросветиздат, 1956.
182. Носович В., Религия и быт, М., Госполитиздат, 1962.
183. Плутарх, Избранные биографии, М.-Л., 1941.
184. Пропл В. Я., Исторические корни волшебной сказки, М., 1946.
185. Савушкина Н., Семейная обрядовая поэзия, в кн.: «Русское народное поэтическое творчество, под редакцией проф. Кравцовой Н. И., Л., 1971.
186. Семенов Ю. И., Как возникло человечество, М., Изд-во «Наука», 1960.
187. Соколов Ю., Русский фольклор, М., «Учпедгиз», 1948.
188. Торопова А. В., К вопросу о жанровой классификации свадебного фольклора, в кн.: «Фольклор и этнография» (Обряды и обрядовый фольклор), Л., «Наука», 1974.
189. Труды музыкально-этнографической комиссии состоящей при этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, т. II, М., 1911.
190. Хаханашвили Ал., Очерки по истории грузинской словестности, вып. I, М., 1895.
191. Хускивадзе М. Г. Местечко Квирилы, «СМОМПК» № 19, отд. I, 1894.
192. Чурсин Г. Ф., Народные обычаи и верования Кахетии. Тифлис, 1905.
193. Его же, Очерки по этнологии Кавказа, Тифлис, 1913.

194. Штернберг Л. Я., Новые материалы по свадьбе, в сб.: «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», вып. I, Л., 1926.
195. Эсхил, Трагедии, М.-Л., 1937.
196. Iunsen Ad., E. Mythos und Kult bei Naturvölkern Religions Wissenschaftliche Beiträgen. Wiesbaden, 1951.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თ ა ვ ი I. ნიშნობისა და დაკვლევა-გარიგების საკითხისათვის ქართულ პოეტურ ფოლკლორში	10
ა. აკვანში და მცირეწლოვანთა დანიშვნა	11
ბ. დანიშვნის სიმბოლიკა	15
გ. დაკვლევა-გარიგება	24
თ ა ვ ი II. საქორწილო წეს-ჩვეულებების ასახვა ქართულ პოეტურ ფოლკლორში	44
ა. ჭვრისწერის ცერემონიალი და მასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები	45
ბ. მაგიზმისა და ტაბუს ელემენტები საქორწილო ცერემონიალში	51
გ. პატარძლის გამოსამშვიდობებელი რიტუალური ტირილი	55
დ. პატარძლის წყალზე გაყვანა	61
თ ა ვ ი III. საქორწილო პოეზია	67
ა. მთავრულები	67
ბ. დალოცვა-სადღეგრძელოები	85
თ ა ვ ი IV. საქორწილო პოეზიისა და სხვა უანრთა ურთიერთობის საკითხისათვის	99
თ ა ვ ი V. ოჯახისა და ქორწინების უძველესი ფორმების ზოგიერთი საკითხისათვის ქართულ პოეტურ ფოლკლორში	128
ა. ინცესტის მოტივი	128
ბ. სუიდეითი ქორწინება	146
გ. შობაცება	153
დ. ანდერძით ქორწინება	161
ე. მცირეწლოვანთა დაქორწინება	166
ზ. „Sus priuiae noelcis“-ის კვალი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში	182
დასკვნები	



გამომცემლობის რედაქტორი მ. ჯაჯანაშვილი  
ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუღაღაშვილი  
კორექტორი ე. ხურცია  
სბ 1621

გადაეცა წარმოებას 27.07.89. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 28.02.90. უფ 01534.  
საბეჭდო ქაღალდი. 60X84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 13,5 საადრ.-საგამომც.  
თაბახი 11,42, ტირაჟი 2000. შეკვეთის № 5561.  
ფასი 1 მან. 20 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,  
თბილისი, 380028; ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.  
Издательство Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. Чавчавадзе, 14.

საქართველოს სსრ ბეჭდვითი სიტყვის სახელმწიფო კომიტეტის  
ქუთაისის პოლიგრაფიული საწარმოო გაერთიანება  
ქ. ქუთაისი, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 33.

Кутанское полиграфическое производственное объединение Государственного  
комитета по печати Грузинской ССР  
г. Кутаиси, пр. И. Чавчавадзе, 33.