

K 12 378  
L

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტი

ი. ჭყონია

**ქოჩინების ინსვიფუვი  
მთიულეთში**

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

თბილისი — 1955

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტი

ი. ჭყონია

# ქოჩინების ინსვიფუვი მთიულეთში

(ეთნოგრაფიული მონასემების მიხედვით)

ნან. 1

12378  
K  
2



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

თბილისი — 1955

## წინასიტყვაობა

ქორწინების თავდაპირველი ფორმები სრულადმოქმედი სა-  
ზით მკვლევართ ე. წ. ველურობისა თუ ბარბაროსობის საფეხურზე  
მდგომ ხალხებშიც ვერ მოუხელავთ! და ძველი ურთიერთობის ამ  
მხარის წარმოდგენა ნათესაობის სისტემის, რომელიც ნათესაობის  
თანამედროვე ფორმებს არ შეესაბამებოდა, აღმნიშვნელი ტერმი-  
ნებისა და გადმონაშთი წესების გააზრების წყალობით მოუხერხე-  
ბიათ.

ბუნებრივია, რომ ქორწინების ფორმათა დადგენისათვის თან-  
მიმდევრულად მოქმედ წესებს საქართველო ვერ შემოინახავდა.  
ქართველებმა საზოგადოების განვითარების პირველი საფეხურები  
უხსოვარი დროიდან მოინაცვლეს. დიდი ოქტომბრის სოციალის-  
ტური რევოლუციის შედეგად ადრინდელი ურთიერთობისათვის  
დამახასიათებელი წესები მოქმედებიდან ამოვარდა და „ჩვენმა საბ-  
ჭოთა საზოგადოებამ მიაღწია იმას, რომ ძირითადად უკვე განა-  
ხორციელა სოციალიზმი, შექმნა სოციალისტური წყობილება,—ე. ი.  
განახორციელა ის, რასაც მარქსისტები სხვანაირად კომუნიზმის  
პირველ ანუ დაბალ ფაზას უწოდებენ“<sup>1</sup>. „საბჭოთა გლეხობა—ეს  
სრულიად ახალი გლეხობაა, რომლის მსგავსი კაცობრიობის  
ისტორიას ჯერ კიდევ არ სცოდნია“<sup>2</sup>.

ჩვენთვის ცნობილი იყო, რომ „ამ საყურადღებო საკითხის  
(„ცოლქმრობისა და ქორწინების წესები საქართველოში“—ი. კ.)  
შესასწავლად უძველეს ძეგლებში ჯერ მეტად მციოვე ცნობები მო-  
გვეპოვება, მხოლოდ ნაწყვეტ-ნაწყვეტი და სხვადასხვა წყაროებში  
გაფანტული ცნობები არსებობს.

ამასთანავე ცნობები სხვადასხვა დროისაა და ამიტომ ცოლ-  
ქმრობისა და ქორწინების წესების განვითარებისა და ისტორიის  
სხვადასხვა საფეხურებს ეხება. ამის გამო, მთლიანი სურათის აღ-  
დგენა ამ მასალების მიხედვით „შეუძლებელია“<sup>3</sup>. ამასთანავე, „ყველა

<sup>1</sup> ი. ს. ტ ა ლ ი ნ ი, სსრ კავშირის კონსტიტუციის შესახებ, პარტგამომ-  
ცემლობა, 1937, გვ. 40, 41.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 29.

<sup>3</sup> ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. 1, 1928, გვ. 158.

ცნობები ქორწინების წესების შესახებ ჩვენ მხოლოდ იმ დროითგან მოგვეპოვება, როდესაც საქართველო უკვე გაქრისტიანებული იყო. ქრისტიანობამ კი ბევრი წარმართობის წესები ამოფხვრა და თავისი შემოიღო. სხვათა შორის ცოლქმრობისათვის ქრისტიანობამ საექლესიო ლოცვა-კურთხევა, გვირგვინთა კურთხევაც აუცილებელ პირობად გაჰხადა. ამ გარემოებამ ქორწინების ზოგი ძველი წესები შესცვალა და ამით მათ პირვანდელი თვისებები დაუკარგა“<sup>1</sup>.

ასეთ ვითარებაში საქორწინო ურთიერთობის ადრინდელ ფორმათა შედარებით სრულად წარმოდგენის საშუალებას ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება იძლევა, თუმცა ძველის დამახასიათებელ წესთა თუ მოვლენათა მოძვედა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეშიაც, გაძნელებულია: გადმონაშთები ნაწყვეტი და უმრავლეს შემთხვევაში ფორმა-სამკაულის სახითაა შემორჩენილი, შინაარსი — დავიწყებულია; ზოგი წესის შესრულების მხოლოდ მახსოვარნი დარჩენილან ანდა „ანდაზად“ გადმოცემული ახსოვს ხალხს; მოქმედი წესები — სხვადასხვა დროის წარმონაქმნია.

ალაგ-ალაგ გაბმით მოქმედი წესებისა და ეთნოგრაფიულ ფაქტთა ერთგან ერთი, მეორეგან მეორე ნაწილის დადგენა და, ამ გზით, რამდენადაც საერთო ქართულ მოვლენასთან გვაქვს საქმე, ერთიანი სურათის წარმოდგენა ხერხდება.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი ცოლქმრობისა და ქორწინების წესების გამოკვლევისას წერილობითი წყაროების მცირე ცნობებსაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა: „ქრისტიანობის ვაგლენით შეცვლილ ქორწინების ზნეჩვეულებებსა და წესებში ბევრი რამეა შენახული, რაც შორეული წარსულის ნაშთს წარმოადგენს და ცოლქმრობის დამყარების ძველის-ძველი წესების ისტორიის ერთ-ერთი საფეხურის დამახასიათებელია. ამიტომ მკვლევარი ვალდებულია ყველა, მცირეოდენი ცნობებიც-კი გამოიყენოს, რომელიც ამ საკითხის გაშუქებას ცოტად თუ ბევრად ხელს შეუწყობს“<sup>2</sup>. ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადგენილი ყოველი გადმონაშთი, რაგვარადაც არ უნდა იყოს შემონახული, მეცნიერებისათვის მნიშვნელოვანია მით უმეტეს, რომ შეიძლება ხვალ იგი ველარ ვპოვოთ და, ახსნა თუ ვერ მოგუნახეთ, ცნობის მნიშვნელობით აქ მოხსენიება მაინც საჭიროდ ვცანით.

ეთნოგრაფიულ ნიადაგზე ქორწინების ადრინდელ ფორმათა გადმონაშთების შესწავლისათვის მთიულეთი შემდეგ გარემოებათა

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. 1, 1928, გვ. 159.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 160.

ვამო იქნა გამორჩეული: 1. 1944 წლის გუდამაყრის ეთნოგრაფი-  
 ული ექსპედიციის მონაწილეთა—საქართველოს სახელმწიფო მუზე-  
 უმის ეთნოგრაფიის განყოფილების გამგის ისტორიულ მეცნიერება-  
 თა კანდიდატის ნ. რეხვიაშვილისა და აკად. ივ. ჯავახიშვილის სა-  
 ხელობის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების  
 უმცრ. მეცნ. თანამშრომლის ს. ბედუკაძის საანგარიშო მოხსენე-  
 ბათა და დღიურების გაცნობის შემდეგ, ოჯახისა და ქორწინების  
 შესახებ მცირე მონაცემთა მიხედვითაც, ნათელი იყო, რომ ჩვენ-  
 თვის საინტერესო თემაზე ამ მხარეში საყურადღებო მასალების  
 მოპოვება შეიძლებოდა; 2. აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის  
 ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების ლაბორან-  
 ტის, მთიულისა და მთიულეთის ეთნოგრაფიული ყოფის კარგად  
 მცოდნის, მ. კედელაძის მიერ მოწოდებული ცნობებით მთიულეთის  
 ეთნოგრაფიული სინამდვილე ქორწინების ძველი წესების დადგე-  
 ნისათვის ნაყოფიერად გამოიყურებოდა; 3. ს. მაკალათიას<sup>1</sup> მცი-  
 რე მასალებიდანაც შეინიშნებოდა, რომ მთიულეთში ქორწინების  
 წესების ხანგრძლივსა და თანმიმდევრულ კვლევას საყურადღებო  
 შედეგი უნდა მოჰყოლოდა, და ბოლოს 4. აღმოსავლეთ საქართვე-  
 ლოს მთიანეთი წლების განმავლობაში ეთნოგრაფიულ ექსპედი-  
 ცია-მივლინებათა მუშაობის არეალი იყო და ქართველ ეთნოგ-  
 რათა მიერ ინტენსიური კვლევის წყალობით დიდძალი, მეტად  
 საყურადღებო მასალა იქნა მოპოვებული. აკად. ივ. ჯავახიშვილის  
 სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიულ განყოფილება-  
 ში ექსპედიციის მასალებთან ერთად კორესპონდენტთაგან მიღებუ-  
 ლი მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალა ინახება. როგორც ექს-  
 პედიციების, ისე კორესპონდენტთა მასალების საკმაო ნაწილს  
 ქორწინების წესების აღწერა წარმოადგენს. აქედან წყება საკით-  
 ხებისა დამუშავებულია ნაწილი ხელნაწერის სახით, ნაწილი კი გა-  
 მოქვეყნებულია.

მთიულეთი ეთნოგრაფიულად ყველაზე ნაკლებად შესწავლი-  
 ლი იყო, მანამ აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინ-  
 სტიტუტისა და აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სა-  
 ხელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებათა გაერთიანე-  
 ბული ექსპედიციები 1945 და 1946 წლებში კომპლექსური მეთო-  
 დით ამ მხარეს ინტენსურად შეისწავლიდა.

შრომაში წარმოდგენილი მასალები 1945—46 წლების კომ-  
 პლექსური ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მთიულეთში მუშაობის

<sup>1</sup> ს. მაკალათია, მთიულეთი, სახელგამი, 1930.

დროს წინასწარ შედგენილი გეგმისა და კითხვარის მიხედვით არის შევსებული. კითხვარი ჩვენთვის მისაწვდომ ზოგად ლიტერატურას, ქართულ მასალაზე დაწერილ გამოკვლევებს, ძეგლებსა და ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში დაცულ მასალებს ითვალისწინებდა.

1945 წელს მუშაობისას ექსპედიციის ხელმძღვანელის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტის გ. ჩიტაიას სისტემატური კონსულტაციით, უფრ. მეცნიერ-თანამშრომლის ვ. ბარდაველიძის მითითებითა და ცნობებით ვსარგებლობდით. ველზე მუშაობისას, ხეობიდან ხეობაში გადასვლების წინ, ექსპედიციის სხდომა ჩემი მუშაობის ანგარიშს ისმენდა და მითითებებს ვღებულობდი, რის შედეგად მასალების შეგება ადვილზევე ხერხდებოდა. 1945 წელს მასალები შეკრებილი იყო ხადას, გუდამაყრის, ქართლის ხეობათა და ცხავატის თემის თითქმის ყველა სოფელში. ვცდილობდით, და ზოგჯერ მოხერხდა კიდევ, რომ თავისებურება არა მხოლოდ ხეობათა, არამედ სოფელთა მიხედვითაც დაგვედგინა.

მოპოვებულ მასალათა კლასიფიკაციისას გაირკვა, რომ ზოგიერთი საკითხი კვლავ ადვილზე შესწავლას საჭიროებდა. ამის გამო, 1946 წელს მთიულეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში მეორედ ვმონაწილეობდი და მასალებს ძირითადად ქორწინების საკითხზე ვაგროვებდი. 1946 წელს ექსპედიცია წინათ მოვიღილ, ქართლის გამოკლებით, ხეობებსა და სოფლებში, აგრეთვე ხადას მეზობელ სოფლებში: სეთურთას, ჯალუმჩანთა კარს, კაიშაურს, ხანდოს ხეობის წინამხარსა და უკანამხარში მუშაობდა.

ჩვენი თხოვნით ქორწინების საკითხებზე მასალებს იწერდნენ: ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატი დოც. ივ. გიგინეიშვილი, ეთნოგრაფები: ს. ბედუკაძე, ა. კაცაძე, რომელთა ჩანაწერები ზოგჯერ ჩამწერის მოხსენებითაა წარმოდგენილი, ხოლო ზოგთაგან საკუთარ მასალასთან შეჯერებით მიღებული საერთო აზრია გადმოცემული. აგრეთვე, როგორც პირველ წყაროს, ვიყენებდით. კედელაძის მიერ მოწოდებულ მასალას.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხის შესახებ საქართველოს სხვა მხარეთა მასალა შესადარებლად უმეტეს წილად მაშინაა მოშველიებული, როცა საკუთრივ მთიულური თავისთავის ახსნის საშუალებას ვერ იძლევა. უფრო შორეული მასალებისადმიც ამგვარ დამოკიდებულებას ვიჩენთ. ქორწინების აქტისადმი დამოკიდებულება მრავალგან ერთფეროვანია და ამის გამო მასთან დაკავში-

რებულ წესთა შეხვედრები ხშირია. ახლო და შორეულ ხალხთა ქორწინების წესებთან შედარებისათვის საერთო ქართული წესების დადგენაა საჭირო, რაც განზრახული გვაქვს და რისთვისაც ჯერჯერობით მასალების დაგროვებას ვაწარმოებთ, საიდანაც ნაწილი აუცილებლობისა და შესაძლებლობის შემთხვევაში ახლაცაა გამოყენებული.

## შესავალი

ქორწინება საზოგადოებრივი ყოფიერებით შეპირობებული ადამიანთა ურთიერთობის ერთი უძველესი ინსტიტუტთაგანია. ქორწინებისა და ოჯახის ფორმები ძირითადად ერთმანეთს ეფარდებიან და ნათესაობის შესაბამის სისტემას ქმნიან. ოჯახის ისტორიის მკვლევართაგან მრავალგზის მოხსენებული და მარქს-ენგელსის მიერ გაზიარებული მორგანის დებულება—„ოჯახი აქტიური ელემენტი“—ქორწინებაზედაც ვრცელდება.

ოჯახი ქორწინების საშუალებით შექმნილი, მშობლებისა და შვილებისაგან შემდგარი კოლექტივი და, ამდენად, საზოგადოებრივი ერთეულია. წინაისტორიულ ხანაში ადამიანები ურდობად იყვნენ შეყრილნი და უწესრიგო სქესობრივ ცხოვრებას ეწეოდნენ. მარქსი მორგანის წიგნის—„უძველესი საზოგადოება“—კონსპექტში ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „древнее всего: жизнь в орде при беспорядочных половых сношениях; никакой семьи, здесь могло играть кое-какую роль только материнское право“<sup>1</sup>. მეორეგან—ადამიანთა ურდოდ ცხოვრების დროს მოუწესრიგებელი სქესობრივი ურთიერთობის დახასიათებისას—მარქსი აღნიშნავს: „Беспорядочные половые сношения. Жизнь в орде; никакого брака“<sup>2</sup>. მორგანის მიერ „ოჯახის ისტორიის რეკონსტრუქციის“ შედეგად გაირკვა, რომ „პრეისტორიულ ხანაში არსებულა პირველყოფილი მდგომარეობა, როცა ტომის ფარგლებში განუსაზღვრელი სქესობრივი ურთიერთობა არსებობდა“<sup>3</sup>.

ცნობილია, რომ ოჯახის ხუთი ფორმიდან ოთხი ისტორიულ ხანაზე მოდის, ხოლო ერთი—სისხლის ნათესაობის ოჯახი—ამ დროისათვის გამჭრალი იყო. ქორწინების, როგორც სისტემის, ჩამოყალიბება მაშინ იწყება, როცა სქესობრივი ურთიერთობის შესაძლებლობის წრე დავიწროებას იწყებს. ამ გზით ვითარდებოდა ქორწინება, სანამ იგი მონოგამური ოჯახის შესატყვის ფორმას მიიღებდა. განვითარების ამგვარ ისტორიულ პროცესს გულისხ-

<sup>1</sup> Архив Маркса и Энгельса, IX, Москва, 1941, გვ. 9.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 38.

<sup>3</sup> ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1933, გვ. 32.



შობს მარქსი, როცა წერს: „Развитие старой сложной „брачной“ системы состояло в постепенном суживании (круга лиц связанных брачными узами)<sup>1</sup>, пока она не была сведена к нулю при моногамной семье“<sup>2</sup>. თვით მონოგამური ოჯახიც არაა უცვლელი სოციალური კატეგორია, არამედ საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებასთან ერთად მისი ბუნებაც იცვლება, როგორც მარქსი ამბობს: „Относительно современной моногамной семьи: она должна развиваться по мере того как развивается общество, и должна изменяться по мере того, как изменяется общество, точно так как это было и в прошлом. Она представляет собою продукт общественной системы“<sup>3</sup>.

სქესობრივი ურთიერთობის მოწესრიგებას თავისებური გავლენა უნდა მოეხდინა მეურნეობის პირობებზე მაშინაც კი, როცა საზოგადოებაში ოჯახი ჯერ კიდევ დამოუკიდებელ ერთეულად არ მოქმედებდა, მაგრამ მისი ამგვარად წარმოქმნისათვის საჭირო წინაპირობები მომწიფებული იყო. „როგორც კი წარმოიშვა წარმოდგენა, რომ სქესობრივი ურთიერთობა ღვიძლ დაძმებს შორის დაუშვებელიაო, მას გავლენა უნდა მოეხდინა ძველი შინამეურნეობის (რომელიც აუცილებლად არ უდრიდა ოჯახს) გათიშვისა და ახლის დაარსების დროს“<sup>4</sup>. აღნიშნული აკრძალვა ჯერ თვითაა „შინამეურნეობის“ განვითარების შედეგი, ხოლო შემდეგ პირუტყუ ზემოქმედებს და მომხდარ ცვლილებათა შესაბამისად მოაწყობს ცხოვრებას: „იძენ რა ახალ საწარმოო ძალებს, ადამიანები სცვლიან თავის წესს წარმოებისას, ხოლო წარმოების წესის, თავისი ცხოვრების უზრუნველყოფის წესის შეცვლასთან ერთად, — ისინი სცვლიან მთელ თავის საზოგადოებრივ ურთიერთობებს“<sup>5</sup>.

მარქსი და ენგელსი ხაზს უსვამდნენ იმ გარემოებას, რომ წყვილთა შორის სქესობრივი კავშირის სახით ქორწინების არსებობა ბარბაროსობის უძველესი საფეხურისათვის, მოუწესრიგებელ სქესობრივი ცხოვრების დროსაც, უცხო არ იყო. ენგელსი, როცა ქორწინების პირველყოფილი მდგომარეობის უარყოფელ ვესტერმარქს აკრიტიკებს, ზემოაღნიშნულ საკითხზე მარქსის მიერ მორგანის წიგნის კონსპექტში გაკეთებულ შენიშვნას აზოგადებს და წერს: „ვესტერმარკი... შეუღლებას უწოდებს ყოველ მდგომარეობას, სადაც ორივე სქესი დაწყვილებული რჩება ბავშვის დაბადება-

<sup>1</sup> გამოყოფილი ნაწილი რედაქციას ეკუთვნის.

<sup>2</sup> Архив Маркса и Энгельса, IX, 1941, გვ. 10.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 37.

<sup>4</sup> ფ. ენგელსი, დასახ. შრომა, გვ. 42.

<sup>5</sup> საჯ. კ. პ. (ბ) ისტორია. მოკლე კურსი, თბილისი, 1939: გვ. 192.

მდე“ და თავის მხრივ განმარტავს: „ასეთი შეუღლება ადვილად შეიძლებოდა მომხდარიყო უწესრიგო სქესობრივი ურთიერთობის მდგომარეობაში; ეს სრულიად არ ეწინააღმდეგება უწესრიგობას, ე. ი. იმ გარემოებას, რომ არ არსებობდა ზნეჩვეულების მიერ ამართული ზღუდეები სქესობრივი ურთიერთობისა“<sup>1</sup>.

ქორწინების მეშვეობით მხოლოდ სქესობრივი ურთიერთობა კი არ წესრიგდებოდა, არამედ ბავშვის მდგომარეობაც განისაზღვრებოდა. საზოგადოებრივი ცხოვრება წარმოების წესითაა განსაზღვრული და როგორც ყველა სხვა სოციალური ინსტიტუტი, ისე ოჯახიც მისგან შექმნილ ბაზისზე ეწყობოდა. საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწესრიგება მთლიანი ისტორიული პროცესია: „Производство жизни—как собственной, путем труда, так и чужой, путем рождения“<sup>2</sup>.

საზოგადოების განვითარების განსაზღვრული საფეხურისათვის დამახასიათებელ ოჯახს ძირითადად ქორწინების გარკვეული ფორმა რომ გააჩნდა და პირუკუ, ამის ნათელ სურათს ოჯახისა და ქორწინების დამოკიდებულების შესაბამისი ნათესაობის სისტემის მორგანისეული სქემა იძლევა<sup>3</sup>.

პირველყოფილი თემური საზოგადოების შესწავლის საქმეში ცნობილია მორგანის უდიდესი ღვაწლი. მორგანის ფუძემდებელი შრომა—„უძველესი საზოგადოება“—ავტორის უშუალო დაკვირვებით დადგენილ ფაქტთა პირველი წყაროა, რომელშიაც ქორწინებისა და ოჯახის განვითარების ისტორიაც პირველყოფილი მდგომარეობიდან უშაღლეს ფორმამდე თვალნათლივ წარმოდგება. მიუხედავად ამისა, მორგანი ფაქტთა თუ მოვლენათა სწორ გაგებას ყოველთვის ვერ იძლევა, რადგან მკვლევარი დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის თეორიით არ იყო შეიარაღებული. ძირითადში მორგანის დებულებათა სისწორე ფაქტების ძალით იყო ნაკარნახევი; ხოლო როცა ბაზისი რელიეფურად ანდა სულ არ ჩანდა, მაშინ ზოგიერთი მცდარი მსჯელობა და ახსნა იჩენდა თავს. ამგვარ ვითარებაზე ჯერ მარქსი<sup>4</sup>, ხოლო შემდეგ ენგელსი მიუთითებდა. ენგელსი „ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობის“ პირველი (1884 წლის) გამოცემის წინასიტყვაობაში აღნიშნავს, რომ გერმანელების შესახებ მორ-

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, დასახ. შრომა, გვ. 39.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, гл. 20.

<sup>3</sup> Л. Морган, Древнее общество, 1934, гл. 300.

<sup>4</sup> Архив Маркса и Энгельса, IX, гл. 49, 51.

განი „ტაციტს. გარდა მხოლოდ ფრეემანის ცუდ ლიბერალურ სიყალბეებს იყენებდა. მე ხელახლა გადავამუშავე ეკონომიური ახსნა-განმარტებანი, რომელნიც მორგანმა თავისი მიზნისათვის საკმაოდ მიიჩნია, ჩემთვის კი სრულიად არაღამაკმაყოფილებელნი იყვნენ“<sup>1</sup>. შემდეგ, ამავე შრომის მეოთხე (1891 წლის) გამოცემის ავტორისეულ წინასიტყვაობაში ვკითხულობთ: „მორგანის ზოგიერთი ჰიპოთეზი შეირყა და დაძველდაო“<sup>2</sup>. შენიშნულია, რომ მორგანი, მისი შრომიდან გამომდინარე ენგელსიც უერთგან ოჯახს, როგორც საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელ ბაზისთაგანს, მატერიალური დოვლათის წარმოების წესის თანაბრად წარმოიდგენდა<sup>3</sup>.

საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ისტორიის ნამდვილი გაგება მხოლოდ მარქსისტული მატერიალიზმის მხრივია შესაძლებელი, „თუ მას ავიღებთ საზოგადოებრივი ცხოვრებისადმი გამოყენებით, საზოგადოების ისტორიისადმი გამოყენებით“<sup>4</sup>. ლენინი გვასწავლის, რომ აუცილებელი მოთხოვნების დაკმაყოფილებისათვის საჭირო საგანთა წარმოების განვითარებისაგანაა დამოკიდებული ადამიანთა ურთიერთობა და ამ ურთიერთობაში მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენების—ადამიანთა მისწრაფების, იდეებისა და კანონების — ახსნა. მარქსის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ წინასიტყვაობის იმ დებულებას, რომ მატერიალური წარმოების წესი განსაზღვრავს ცხოვრების სოციალურ, პოლიტიკურ და სულიერ პროცესებს საერთოდ, — ლენინი და სტალინი მატერიალიზმის დებულებათა მთლიან ფორმულას, ისტორიის მატერიალისტური გაგების აღმოჩენას, ისტორიული მატერიალიზმის არსის გენიალურ ფორმულირებას უწოდებენ. მარქსი „თავისი განთქმული წიგნის“ — „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ წინასიტყვაობაში წერს: „თავისი ცხოვრების საზოგადოებრივი წარმოებისას (ე. ი. ადამიანთა ცხოვრებისათვის აუცილებელი მატერიალური დოვლათის წარმოებისას — რედ.) ადამიანები შედიან განსაზღვრულ, აუცილებელ, მათი ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელ (ხაზ-

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, დასახ. შრომა, გვ. 3.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 18.

<sup>3</sup> ფ. ენგელსი, დასახ. შრომის პირველი გამოცემის წინასიტყვაობიდან: „საზოგადოებრივი დაწესებულებანი... განისაზღვრებიან ერთი მხრით შრომის, ხოლო მეორეს მხრით ოჯახის განვითარების საფეხურით“, გვ. 2.

<sup>4</sup> საკ. კ. პ. (ბ) ისტორია. მოკლე კურსი, თბილისი, 1939, გვ. 199.

გასმა რედაქციისა) ურთიერთობებში — წარმოებით ურთიერთობებში, რომელნიც მათი მატერიალური საწარმოო ძალების განვითარების განსაზღვრულ საფეხურს შეესაბამებიან“ (კ. მარქსი, რჩეული ნაწერები, ტ. 1, გვ. 269)<sup>1</sup>. საზოგადოების ისტორიის განვითარების არსის გენიალური ფორმულირება მოცემულია სტალინის შრომაში „დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ“: „საზოგადოების განვითარების ისტორია არის, უწინარეს ყოვლისა, ისტორია წარმოების განვითარებისა, ისტორია წარმოების წესებისა, რომლებიც სცვლიან ერთი მეორეს საუკუნეთა მანძილზე, ისტორია საწარმოო ძალთა და ადამიანების წარმოებით ურთიერთობათა განვითარებისა“<sup>2</sup>.

დიალექტიკური მატერიალიზმის საზოგადოების ისტორიისადმი გამოყენებით მიღებულ კანონზომიერებათა მიხედვით შესაძლებელი ხდება ბაზისმოკლებულ გადმონაშთთა ისტორიის როგორც ზოგადი, ისე თავისებური ბუნების გამორკვევა.

მთიულეთის ეთნოგრაფიის მეცნიერული შესწავლა ახლად დაწყებული საქმეა. ქორწინების საკითხებზე ქართული ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი ძეგლების საფუძველზე დაწერილ გამოკვლევებს, რამდენადაც ისინი უშუალოდ მთიულურს არ ეხებიან, დამოუკიდებელი მიმოხილვის საგნად ვერ გავიხდიდით; ისინი გზადაგზა იქნა მოხსენებული.

<sup>1</sup> სკკ. კ. პ. (ბ) ისტორია, მოკლე კურსი, თბილისი, 1939, გვ. 195.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 182.

გვარის პატრონიმისტიკული ბუნებისათვის  
მთიულეთში

გვაროვნული დასახლების სამაგალითო მხარედ ქართულ საისტორიო ლიტერატურაში დასახელებულია მთიულეთი<sup>1</sup>, სადაც პირწმინდად ერთი გვარის მოსახლეობით გაშენებული სოფელი დღესაც მრავალგანაა შემორჩენილი<sup>2</sup>. ამათ გვერდით, უმრავლეს შემთხვევაში, სოფლები ორი ან მეტი გვართაა დასახლებული; ამათგან ზოგიერთი ამ სოფლად მოსახლე რომელიმე გვართაგანის სახელით იწოდება. მთიულეთის ტიპიური სოფელი ბეგოთკარი || ბეგონი ორი გვართ—ბეგოიძითა და ზაქაიძით არის დასახლებული<sup>3</sup>. ასეთ მდგომარეობაში სოფლის სახელის მიხედვით ირკვევა, თუ რომელი გვარია ამ სოფლის პირველი მოსახლე. ბეგოიძეთა პირველ ბეგოთკარელობას არა მარტო სოფლის სახელი მოწმობს; არამედ ისიც, რომ სოფლის შინასალოცავი ხატი „ბეგოთ“ ეკუთვნის, დეკანოზობაც ამ გვარის უხუცესს „მოულის და მიერგება“, ხოლო „ზაქანი ბეგოთ ხატობაში სტუმრად მოვალის“<sup>4</sup>.

აკად. ს. ჯანაშიას გამორკვეული აქვს, რომ ონ ქართული წარმოების თვალსაზრისით უბანს შეესატყვისება. ბეგ-ონ-ში ონ კარს ენაცვლება და საერთო საგვარო კუთვნილების მანიშნებელი ჩანს. ტოპონიმიკაში გვარისახელების დამკვიდრების შესახებ აკად. ს. ჯანაშია წერს: „გვარისსახელები, საერთოდ, დიდ როლს თამა-

<sup>1</sup> ივ. ჯანაშიაშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. I, 1928, გვ. 150, 151.

<sup>2</sup> ჯალუმინთკარი—ჯალუმაიძეებით; ბედოთი—ბედოიძეებით, გვიდაქე—ბუჩუკურებით და სხვ. სოფ. ბედოთა-ს სახელი ადრე „რორო“ ყოფილა. იხ. ე. თაყაიშვილი, მასალანი სტატისტიკური აღწერილობისა (XVIII საუკ.), „არაგვის ხეობა“.

<sup>3</sup> ს. მაკალათიას ბეგოთკარში მოსახლედ მხოლოდ ბეგოიძე აქვს აღნიშნული.

<sup>4</sup> საყურადღებოა, რომ ბეგოიძენი ბეგოთკარში პირველად მოსულობას იმითაც ასაბუთებენ, რომ ისინი ზემოთ, ხოლო „ზაქანი ქომოდ სოფელში არიან დადგინებული“.

შობენ ტოპონიმიაში, კერძოდ,— ან-იანი სახელებიც. ისინი ზოგჯერ პირდაპირ ქვედებიან გეოგრაფიულ (სოფელი; სოფელი-საგვარეულო?) სახელებად<sup>1</sup>. ამ დებულების ნათელსაყოფად იქვე დასახელებულია მთიულეთის სოფლები: სვიანანი, ქიმბარიანი და შარუმინი.

მთიულეთში თითქმის ყველა გვარისახელი, ადგილობრივთა წარმოდგენით, წინაპრის სახელიდანაა წარმოებული. გვარისახელების წარმოშობის მთიულთაგან ამგვარ გააზრებას მხარს უჭერს მთიულურ გვართა სახელების მამაკაცთა სახელებისაგან წარმოება: ბეგა-ბეგონი-ბეგონიძე, ზაქა-ზაქანი-ზაქანიძე, ბენიანი-ბენიანი-ბენიანიძე, ნარა-ნარანი-ნარანიძე, ბეჟა-ბეჟიშვილი, როსტია-როსტიაშვილი და სხვა მრავ.<sup>2</sup>

ერთი გადმოცემა ქართალელ შალვაშვილთა გვარისახელის წარმოშობის შესახებ ნათლად წარმოგვიდგენს წინაპრის სახელის გვარისახელად გადაქცევის ხალხური გაგების ისტორიას: „მტერს დაულაშქრავს ჩვენი სოფელი; სახლები დაუწვიათ, შიგ ხალხიც მოჰყოლია; ერთი დედაკაც-ლა გაუსწრია; აკვანი შინ დამრჩალა. მტერი სახლში რომ შესულა, ბელადს აკვანი დაუნახავს და თავი ნათლული უცნია. აკვანი და შიგ მწოლი იმით უცნია, რომ აკვანზე ჩამოკიდებული ყოფილა თავიჲ ხელით დაკეთებული ჭერიანი და კოჭიანი ქაღმები. ბელადი აკვანს გადაფარებია, მაგრამ ერთ ლეკს მაინც დაუსწრია და ბაღლისათვის თვალში ხანჯალი უტაკებია და ცალი თვალი ამოუგდია. მტერი რომ წასულა, ბელადს ნათლიდენდა მოუნახავს და უთქვამს:— ბაღლი გადავარჩინე, მაგრამ იმ რჯულძაღლმა თვალის ამოთხრა დამადსწროო. ბელადი ლეკებში გასული ქართველი იქნებოდა. იმ ბაღლს შალვაი ქვივნებია, იმაზე მოგვიდვართ ჩვენ და ჩვენი კომის სახელადაც შალვაშვილები დავგვექვივნა. ახლა ჩვენი გორის სახელი შალვაშვილია. სუ ნელა ვიწერებით შალვაშვილობაზე. ისე გორად გიგაურები, ძირად ქევსურები და კომად შალვაშვილები ვორთ. ი შალვა გამოსულა მუგუდას, ახლა სუ სამი კომი ვორთ.“

ჩვეულებრივ ვითარებაშიც შთამომავლობის გამგრძელებელისათვის, უპირატესად პირველი სიყმიშვილისათვის, პაპის სახელის მიცემა მთიულეთში წესად ყოფილა მიღებული. თუ ასე არ მოხდებო-

<sup>1</sup> ს. ჯანაშია, თუბალ-თაბალი, ტბარენი, იბერი, ენიშვი-ს. მრამბე, 1, 1937, გვ. 219.

<sup>2</sup> დღევანდელი გვარი „ირიაული“ ადრე „ილიაური“ ყოფილა. იხ. დასახ. სტატისტიკური აღწერილობა.

და, მაშინ „ბალღი ხშირად ტიროდა და მიზეზობდა; მას მიცვალებული პაპის სული აწუხებდა — ჩემი სახელი რატომ არ აქვისო“<sup>1</sup>, ასეთივე წარმოდგენა ქართლსა და გურიაშიც იყო გავრცელებული<sup>2</sup>. პაპისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ერთი მხრივ წინაპრისადმი პატივისცემას გამოხატავდა, ხოლო, მეორე მხრივ, წინაპრის ხსოვნის გახანგრძლივებას უწყობდა ხელს. ასე გრძელდებოდა, სანამ ახალი ვითარება შეიქმნებოდა — გვარი გამრავლდებოდა, გვარის მამიშვილობა ერთმანეთს დაშორდებოდა და დამოუკიდებლობისათვის საჭირო სამეურნეო საფუძველი შეიქმნებოდა. ერთი მამიშვილობის ცალკე გასვლა — ტერიტორიულად გამოყოფა და ახალ უბანზე დასახლება, წილხვედრილი ადგილ-მამული, გამოუყენებელი მიწების მამულად გადაქცევა განაყოფის გვარად ჩამოყალიბებას აპირობებდა, რასაც აგრეთვე ხელს უწყობდა გამოყოფისდროინდელი სახელოვანი მამის ყოლა, რომლის სახელი შემდეგ გვარისახელად იქცეოდა. მამიშვილობის — კომობის — სახელი „მისაგნებელია“ და მეტ წილად შეზობელთა მიერაა შერქმეული. გიგაურთა ერთი მამიშვილობა — „კომობა“ — ცალკე გასულა, დედაგვარს ტერიტორიულად დასცილებია, ახალი უბანი შეუქმნია და დღეს გოგიშვილებად იწოდებიან. გოგიშვილები თავიანთი გვარისახელის „თათროშვილ გოგისაგან“ მომდინარეობას ირწმუნებიან. „თათროშვილი“ გიგაურთა ერთი „მამიშვილობა“ ყოფილა. „თათროშვილ გოგისა“ საგმირო საქმეები ჩაუდენია, თავისი გვარი და „კომი“ უსახელებია, რაც ლექსის სახით დღესაც „ანდაზადაა“ დარჩენილი:

„თათროშვილმა გოგიამა ქალამნები წაიყარა,  
პიროფლიანი გადდევდა და თათრები გამაყარა;  
ჯიქურთი მამის იმედი დათვივითა გაიპარა“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ამავე წლის ექსპედიციის მასალებიდან. აქვე შევნიშნავთ: ბავშვის სახელად მიცვალებულის სახელის ძიებმა პაპისა შვილიშვილზე ყოველთვის არ ვრცელდებოდა. ამგვარ ვითარებას სხვა ანსნაც მოეპოვება. ამ საკითხზე დაწვრილებით იხ. ვ. ბარდაველიძის შრომა, ქართველთა რელიგიური მსოფლმხედველობის ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), მოხსენდა აკად. ს. ჯანაშიას გარდაცვალების წლისთავისადმი მიძღვნილ ისტორიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესიის. 27.XI.48 წ.

<sup>2</sup> 1947 წლის ქართლის კომპლექსური ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებიდან. 1940 წ. გურიაში მუშაობისას ერთმა მთხრობელმა აღნიშნა: — „ბაბუა ჩემის სახელი არ მახსოვს, ალბათ ჩემი სახელი — ივანე — ვაქმეობდა“ — ო.

<sup>3</sup> გოგიშვილებს მეზობლებთან, მაგ., ჯიქურებთან შედარებით საგრძნობლად მეტი მამული ჰქონდათ, რასაც იმით ხსნიან, რომ „თათროშვილი გოგია სანამ გადდევდა თათრებს, ი მამული გოგიშვილებისათვის მიუციათ; ჯიქურთი იმ მიწაზე უწილოდ დარჩენილა“. ნამდვილად კი გოგიშვილებს ის მიწები მიუთვისებიათ და თავიანთ მამულებად გაუხდიათ, ხოლო ჯიქურები უწილოდ დაუტოვებიათ. ეს გადმოცემა გოგიშვილებს ფაქტიური ვითარებისათვის თავისებურ საბუთად გამოუყენებიათ.

საქართველოში ცნობილია დედაგვარიდან გამოყოფილ შტო-გვართა სახელების თანამდებობის<sup>1</sup>, ხელობის<sup>2</sup> და სხვა სახის განსხვავების საფუძველზე წარმოქმნა. მთიულეთში, როგორც აღნიშნული იყო, გვარისახელი მხოლოდ მამის წინაპრის სახელიდანაა მიღებული, უკანასკნელი პირველში უცვლელად გადადის.

გვარისახელის მამიშვილობის კვალობაზე გაჩენა ქართული სინამდვილისათვის საერთო დამახასიათებელი მოვლენა ჩანს. აკად. ს. ჯანაშიას გვარისახელების წინაპრის სახელიდან მომდინარეობის უხვი მასალა ეგრისის სახელმწიფოს წარმოშობასთან დაკავშირებით აქვს განხილული<sup>3</sup>. საქართველოს სოციალური ურთიერთობის ისტორიული საბუთების გაგებისათვის აკად. ნ. ბერძენიშვილს გამოკვლეული აქვს გვარისახელების გვარად გადაქცევის შემთხვევები: „გურამიშვილი პირველად მამის (გურამის) შვილობას აღნიშნავდა; შემდეგ გვარის აღმნიშვნელ სიტყვად (ზედგენიძეთა ერთ-ერთ შტოდ) იქცა; ეს გვარის აღმნიშვნელი სიტყვა ან უცვლელად დარჩა (გურამისშვილი იოთამ), ან ნათესაობითი ბრუნვის ფორმანტი ს-ანი მოეკვეცა (გურამიშვილი დავით). პროცესი მართლაც ასე იყო (სადაც კი იყო) და არა პირუკუ“<sup>4</sup>.

მთიულურ გვარისახელთა სუფიქსი ი-ანი ერთი ძირიდან წარმომავლობას აღნიშნავს და კუთვნილებითი ნაცვალსახელის მრავლობითი ფორმის წყებისაა: ჩუენებ—ი-ანი—ჩვენი განაყოფები, ძმათაშვილები, ბიძაშვილები<sup>5</sup>. ამავე მნიშვნელობითაა შეტანილი ჩვენანი ჩუბინაშვილის ლექსიკონში. გიორგი ბრწყინვალეს „ძეგლის დადებიდან“ აღგილი — „ესცანით ესე რომელ ლუთივ გვირგვინოსანთა და სანატრელთა ჩუენთა ჩამოქაველთა მეფეთაგან...“<sup>6</sup>. ჩუენთა აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიერ გვარის ჩამომავლობის მნიშვნელობითაა გაგებული<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> სახლთუხუცესიშვილი, ამირეჯიბი, ნაცვლიშვილი და სხვ.

<sup>2</sup> მჭედლიანი—მჭედლიშვილი, ხარატიანი—ხარატიშვილი, ხუროძე და სხვ.

<sup>3</sup> ს. ჯანაშია, ეგრისის სახელმწიფოს წარმოშობა, თბ. სახ. უნივერსიტეტის შრომები, 1, 1936, გვ. 215—217.

<sup>4</sup> ნ. ბერძენიშვილი, დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, წინასიტყვაობა, 1940, გვ. VI.

<sup>5</sup> სტ. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1943.

<sup>6</sup> ძეგლის დადება მეფეთა მეფის გიორგის მიერ, ს. კაკაბაძის გამოცემა, 1913, გვ. 1.

<sup>7</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. 1, 1928, გვ. 94.



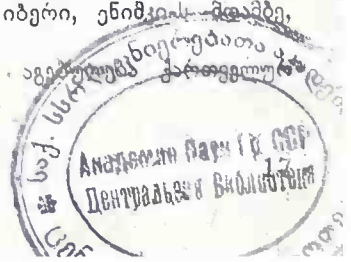
ი-ან სუფიქსიანი გვარისახელების წარმოშობის ისტორიას განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია აკად. ს. ჯანაშიამ და მეგრული გვარებისათვის დამახასიათებელი სუფიქსი ია-ც ი-ანი-ხაგან მიღებულად მიიჩნია. აღნიშნულ სუფიქსთა მნიშვნელობის შესახებ აკად. ს. ჯანაშია წერს: „თვისების და წარმოშობის, წარმომავლობის ნიშანთა გარჩევა ზოგჯერ ჭირს, ან პირველი მეორის შედეგია. ამიტომ ესევე სუფიქსი წარმოშობასა და წარმომავლობას აღნიშნავს. სუფიქსის ამ მნიშვნელობის წარმომავლობას უთუოდ ხელს უწყობდა მისი პატრონიმისტიკული ფუნქცია, როდესაც კრებითობის ფორმანტი ამავე დროს რეალურად საერთო წარმოშობაზედაც მიუთითებდა (ხაზგასმა ავტორს ეკუთვნის). წარმოშობა, წარმომავლობას აღნიშნავს სუფიქსი თავისი ვარიანტებით შემდეგ შემთხვევაში ი-ანი: ნერსიანი—ნერსე, ადარნასიანი—ადარნასე, ჯუანშერიანი—ჯუანშერ. ეს ნამდვილი გვარისახელები ჯერ კიდევ არ არის, აქ მხოლოდ სათანადო პირთა შთამომავლობაა აღნიშნული. „გოდერძიანი“ ისეთივე ხასიათისა (შდრ. მათივე გვერდით ნახსენები ტბელნი) ჩანს, თუმცა აქ საგვარეულო სახელად გადაქცევისაკენ მეტი მიდრეკილებაა უკვე გამოქვეყნებული. „გორგასლიანი“-გორგასლისეული, „დავითიანი“-დავითისეული (იგულისხმება დავით აღმაშენებელი, თამარ მეფის ისტორიკოსის ცნობის მიხედვით: „მოიღო დროშა სვიანად ჳმარებული გორგასლიანი და დავითიანი“)<sup>1</sup>.

აკად. არნ. ჩიქობავა დაწვრილებით ჩერდება აკად. ს. ჯანაშიას აქ წარმოდგენილ დებულებაზე, სავსებით იზიარებს მას და ასკვნის: „სიმ. ჯანაშიას შეხედულებაზე დაწვრილებით შევიჩრდები, რამდენადაც ესაა ერთად-ერთი გაგება, სადაც -ან—სუფიქსის ადგილის შესახებ ანალოგიურ საწარმოებელთა შორის ამ სუფიქსის ისტორიული ფუნქციის შესახებ გარკვეული დებულებებია წამოყენებული, შართალია, ისტორიის საჭიროებისათვის, მაგრამ ენათმეცნიერული ანალიზის საჭირო მოთხოვნილებათა სრულად დაცვით“<sup>2</sup>.

მთიულეთში „მამიშვილობის“ კვლობაზე გაჩენილი და წინაპრის სახელით წოდებული ზოგიერთი გვარი ერთი საერთო

<sup>1</sup> ს. ჯანაშია, თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი, ენიშვილ-მღამბე, I, 1937.

<sup>2</sup> არნ. ჩიქობავა, სახელის ფუძის უძველესი აგებულება, კარგველუბნი, ენობრივი ნიშნები, 1942, გვ. 117.



ძირიდან მომდინარეობას ამტკიცებს: ნალორეველი ბექიშვილი, ბედოთელი ბედოიძე და უშართელი უშარიძე „თავ-თავადი“ გვარები და ვამოყოფის დროინდელ წინაპართა— ბექა, ბედო, უშარის— ძმობა სწამთ, თუმცა დედაგვარი არ ახსოვთ. დასახელებული სამივე გვარი ჭირსა და ლხინში ერთად არიან: ქორწილში ძღვნითა და შესაწევართ მონაწილეობენ, „მკვდარზე წვერს იყენებენ“ და სხვა მისთ. ასეთივე ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ გიგაურთაგან ნაყარი შტოგვარები: გუდაშვილი, მამულაშვილი, პაპიაშვილი, ხარებაშვილი, ჩიტაური, ბულულაური, გოგიშვილი, ჯიქური და ბუჩანი<sup>1</sup>; ისინი „ერთობით გიგაურებად“ იწოდებოდნენ და საერთო საგიგაურო ხატში— „ხთიშობელში ორპირი ფერჯისათ სადღეობოდ მოდიოდნენ“.

<sup>1</sup> აღსანიშნავია, რომ ბუჩანი ბუჩანთკარის გიგაურებია და ისინი ზოგჯერ გიგაურებად, ზოგჯერ—კი ბუჩანად იწოდებიან. ბუჩანობის გვარის სახელად ქცევისაკენ მისწრაფება ჩანს, მაგრამ ჯერ სრული გაფორმებისათვის ვერ მიუღწევია.

საქორწინო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო  
წინაპირობები

ეგზოგამია. მთიულურ გვარისახელებში ნიშანდობლივი ჩანს ერთი ძირიდან წარმოშობა-წარმომავლობა და პატრონიმისტიკული ბუნება, რაც, თავის მხრივ, მთიულეთში მოგვარეთა შორის ქორწინებას შეუძლებელს ხდიდა, მაშინაც კი, როცა ისინი ტერიტორიულად დაცილებულნი იყვნენ. ასევე შეუძლებელი იყო გათავისთავადებულ, მაგრამ ოდით. ერთი წინაპრისაგან მომდინარე სხვადასხვა სახელის მატარებელ გვართა შორის ქორწინება. მიუხედავად იმისა, ძეზობლად თუ სხვადასხვა მხარეში ცხოვრობდნენ ისინი. სხვადასხვა გვარიანთა ერთი წინაპრიდან მომდინარეობის შესახებ ცოდნის გახანგრძლივებას მრავალი გარემოება უწყობდა ხელს: უმეტეს შემთხვევაში ისინი ერთი „ხატის ყმები“ იყვნენ, ერთ ხატობა-დღეობაში დადიოდნენ, ქირსა და ლხინში ერთმანეთს ხვდებოდნენ და სხვ.

მთიულეთში გვარს შინა „შეცოდების“ შესახებ მახსოვრობას ერთეული გადმოცემა „ანდახად“ შემოუნახავს. ვსარგებლობთ მ. კედელაძის მიერ მოწოდებული მასალებით, რასაც ჩამწერის კომენტარიებიც ახლავს. „სოფ. გოგნაურში მცხოვრებნი გვარად ოგბაიძეებია, მხოლოდ ოჯახის (ადგილობრივი გამოთქმით—კომის—ი. ჯ.) სახელწოდებაა თამაზიანი, აქიმიანი, თათარიანი; თათარიანი ხალხის გადმოცემით თათრის ჩამომავალნია. ვილაც ბიჭიანთას თუ გვიანთას (ოჯახის სახელებია) დაჭრილი თათარი უპოვნია, მოუყვანია, მოურჩენია და მისთვის ორივე ფენებით თემოებში კოჭლი ქალი მიუცია ცოლად, გვერდით დაუსახლებია, მამული და თავისი გვარი ოგბაიძე—მიუცია ე. ი. გვარის წევრად უღდიარგბა. ხსენებულ გვარს და ოჯახს ერწოში ყავს ნათესავეები, ე. ი. მეგორეები. ვილაცას, აღნიშნული ოჯახის წევრს თუ ერწოში მცხოვრებ მათ ბიძაშვილს, ხატში სალოცავად მოსულს სოფ. გოგნაურში, არ ვიცო როგორ ყოფილა, თავისი ბიძაშვილი მოუტაცნია (ე. ი. თავისი გვარის წევრი) და ცოლად წაუყვანია. ეს გაუგონარი და წარმოუდგენელი მოვლენა მომხდარა მთიულეთის ცხოვრებაში. ხალხი აღშფო-

თებულა, განუზრახავს მათი მონახვა და ჩაქოლვა. მაგრამ ხევისბერს და დეკანოზებს დაუწყნარებიათ იმით, რომ ისანი თათრის ჩამომავალნი არიან, თათრებს კი წესად აქვთ, რადგან რჯული აძლევს ბიძაშვილის ცოლად შერთვის ნებასაო. მაგათი ოჯახის სახელიც თათრებიდან მოდისო; თათარიანი იმაზე ჰქვიათ, რომ თათარი აქიმი ყოფილა; „თათარი არიან და არა ქართველიო“. ერთხელ იმის შვილიშვილები თავდ მამაპაპის სალოცავ ცეცხლის ჯორში მოსულან; სალოცავად და სახვეწრად მოსულან, მაგრამ ხალხს (თემს) ყურადღება არ მიუქცევია; ხევისბერს მათთვის საკლავი არ დაუკლავს. თუ ვინმე დალაპარაკებია ძალიან გულგრილად, რადგან მათ მამაპაპას დანაშაული ჰქონდა ჩადენილი, რომ თავის მოგვარე მოიტაცა და ცოლად წაიყვანა. ერწოდან მოსულთ განუცხადებიათ—„ჩვენ აქ აღარ მოვალთო“ და ამის შემდეგ აღარ მოდიან“.

გადმოცემაში აშკარად ჩანს, რომ ხალხის რწმენით მთიულეთში გვარს შინა ქორწინება „გაუგონარი“ და „წარმოუდგენელი“ ყოფილა. მთიულთა ცოდნის მიხედვით ამგვარი ურთიერთობა საერთოდ ქართველებისათვის უცხოა და მხოლოდ „თათრებისათვისაა“ დამახასიათებელი. მთიულეთისათვის უფრო მეტად დამახასიათებელ მომენტებს შეიცავს მ. კედელაძის მეორე და მესამე ცნობა. ერთი მათგანის მიხედვით: „სოფელ გოგნაურის გზით ოგბათ (ოგბაიძეების) სამარხებს რომ გასცილდება კაცი, შემდეგ სუარიძეების სამარხები იწყება; იქ არსებობს 30 კვ. მეტრი მიწის ფართობი, ძირს ჩაწეული იმგვარად, როგორც დიდი ამოახრილი და შემდეგ ამოვსებული ორმო, რომელიც მთლად გასწორებული ახლაც არაა. აღნიშნულ ადგილზე დღესაც მიუთითებენ სოფ. გოგნაურის მცხოვრებნი, ვისაც ახსოვს გადმოცემა, რომ „აქ თამლიანთ (სუარიძეები) დაბი და ძმა არიან ჩაქოლვილნი, იმიტომ, რომ ისინი ერთმანეთს შესცოდებიან და მთელ სოფელს, როგორც თავის ოჯახის წევრებს, ისე მეზობლებს, ამ დანაშაულის გამო ჩაუქოლავთ“ და ბოლოს „სოფ. ბერბულთ ნასოფლარის აღმოსავლეთით, ქვევით ფერდობზე, პატარა, ძლივ შესამჩნევი, წყარო რომ არის, დაი და ძმა (ერთი გვარის ქალ-ვაჟი) ერთმანეთს რომ შესცოდებიან, ვილაცას უნახავს; სოფ. ბერბულთათვის უთქვამთ და სოფელს შიგნით წყაროში ამოუთხრია ორმო და ჩაუქოლავს. იმ წყაროს მას შემდეგ არავინ სვამს. წყაროდან საკმაოდ დაშორებით, ქვევით სახნავ მიწებში, გაზაფხულზე წყარომ იცის გამოსვლა; არც იმის დაღვევა შეიძლება, რადგან იმ წყაროდან გამოდისო, სადაც ის დაი და ძმა ჩაქოლეს“.

ამგვარ დანაშაულობაში დაქერილ პირთა ჩაქოლების შესახებ გადმოცემები ქსნის ხეობის ზემო სოფლებშიცაა შემორჩენილი. დღესაც იმ ადგილს, სადაც აღნიშნული დანაშაულისათვის ჩაქოლება მომხდარა—„საქოლავს“ უწოდებენ და ყოველი ადგილობრივი მგზავრი საქოლავთან მისვლამდე ჯოხს ან ქვას ხელში იღებს და იმ ადგილს ისე მიაყრის, რომ არც კი გაიხედავს.

უკანასკნელი ორი გადმოცემა გვარს შინა სქესობრივი ურთიერთობის თავდაპირველი აკრძალვიდან მომდინარე არ ჩანს; იგი ახალ მოვლენას უნდა წარმოადგენდეს.

ქართლის 1947 წლის კომპლექსურ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში მუშაობისას სოფ. ჩინთში, სადაც გადმოცემით მთიულეთიდან გადმოსახლებულნი ცხოვრობდნენ, დამოწმდა დისა და ძმის ერთმანეთთან „შეცოდების“ გამო ორივეს ქვად ქცევის შესახებ თქმულება, რომლის მიხედვით: „ძმას უძალავია თავი დაზე; დას უძრახავს ძმა და შაუწყევლია—შენ მოლევის ქვად იქეციო და მეც ქვათ ვიქცეო ისე, რომ ერთმანეთს უცქიროთო და ვერ მივეკაროთო; მართლაც ქვათ ქცეულა დაცა და ძმაცა“. „მოლევის“ სახელით წოდებული ქვა არაგვის მარცხენა ნაპირას ციხესთანაა ამართული, ხოლო ე. წ. „ნინოს ქვა“ სოფლის თავშია. ამავე თქმულების ვარიანტი ჩაწერილი აქვს იმავე ექსპედიციის მონაწილეს თ. ოჩიაურს: „ორი ქვა არი, ესენი ყოფილან და-ძმანი. ჩხუბი მოსვლიათ რაღაცაზედა, ძმას გაუკეთებია უხეშობა დასთან; გამოსდგომია, ურბენია, ურბენია და ქალი დაღლილა. რო აღარ შეუძლია სირბილი, დას უთქვია—შენ იქეცი მოლევის ქვათაო და მე ვიქცე ნინოს ქვათაო, და ქცეულან ქვებათა, მანამ უხეშობას მაასწრებდა“<sup>1</sup>.

„დისა“ და „ძმის“ შეუღლების გამო მათი ქვად ქცევის შესახებ გადმოცემა ქართლში სხვაგანაცაა დამოწმებული. სოფ. რუისში (გორის მაზრის დასავლეთით) ორი ქვა არის აყუდებული. გადმოცემის მიხედვით ტყვეობიდან დაბრუნებულ ვაჟს ქალი შეურთავს; ჯვარისწერიდან დაბრუნებულებს გზაში შეუტყვიათ, რომ ისინი ერთმანეთის და-ძმან; ღმერთისათვის უთხოვნიათ—აეცილებინა მათთვის სისხლის ნათესაობის შებღალვა. ღმერთს თხოვნა შეუსრულებია და ისინი ორ ქვად გადაუქცევია<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> თ. ოჩიაური, 1947 წლის ქართლის კომპლ. ეთნოგრ. ექსპედ. დღიურებიდან, 13. VIII. 47 წ.

<sup>2</sup> Ф. Чурсин, Очерки по этнографии Кавказа, Тифлис, 1913, 83-72.

„შეცოდების“ გამო და-ძმის ქვად ქცევაზე თქმულებები გვარის ჩამოყალიბების დროინდელი და წინმავალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის განმტკიცებისათვის შემუშავებული შეიძლება იყოს; თუმცა გამოირიცხული არაა შესაძლებლობა, რომ ამგვარივე თქმულება შემდეგაც გაჩენილიყო. მაგრამ იმ ძველ ვითარებას თუ გავითვალისწინებთ, როცა სულიერ არსებათა გაქვევების შესახებ წარმოდგენები ჩნდებიან, როგორც მაგ., „ქვა მოხვერი“, „გაქვევებული მწყემსი და ცხვარი“ და სხვ.—და ჩვენი მაგალითიც წარმოშობით იმავე წრეში თუ მოთავსდებოდა, მაშინ პირველი ვარაუდი შესაძლებლობის პრეტენზიის მქონედ მაინც დარჩებოდა.

„და“ და „ძმა“, აღნიშნული მონაცემების მიხედვით, არ ნიშნავს, რომ ისინი ერთი დედ-მამის შვილები არიან. ამ შემთხვევაში იგულისხმება, რომ ისინი ერთი გვარის წევრები არიან. ამდენად, ზემოხსენებული გადმოცემა-თქმულებები ერთი გვარის ჩამომავალ ქალ-ვაჟს შორის საერთოდ სქესობრივ ურთიერთობას თუ ქორწინებას ეხება. ასეთ ვითარებაში შეიძლებოდა ისიც გვეფიქრა, რომ აღნიშნულ ღონისძიებათა მოხმარება და ამის შესახებ თქმულებათა თაობიდან თაობაში გადაცემა გვარის ერთიანობის შენარჩუნების მიზნით უნდა ყოფილიყო გამომუშავებული. ამ საკითხის შესახებ არსებული მასალები კატეგორიული ხასიათის დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას არ იძლევა.

მთიულთა დრმა რწმენით სისხლის ნათესავ ცოლ-ქმართა შვილები „ავხდმყოფი, სუსტი და უხეირო გამოვალის“; „ნათესავი თუ შეეყარა მათი ბალღი ბოკოკიანი იქნება; ბოკოკიანი თიხი—შუა გადაჭრილი რო იქნება იმასაც ეტყვიან“, „ნათესავ ცოლ-ქმრის შვილი ნაკიანი იქნება, ვერ იგორებს, ვერ იბოლავებს; თუ გაიზარდა დაღნიოშებული იქნების, ბატარა გამოვალის, მიწიზმანი იქნების. ბატარა კაცს მიწიკვერცხასაც ეტყვიან“ და სხვ. მრავალი მისთ. გამოთქმა-შედარებებია სისხლის ნათესავ-შეუღლებულების სავარაუდო ნაშეერთა მიმართ გამოყენებული.

ბოკო — საბა ორბელიანის განმარტებით—კიდურნაცვეთი ჭურჭელია (ლექსიკონი). როგორც აკ, ასევე ია კნინობითი სუფიქსებია<sup>1</sup>. მთიულეთში დაღნიოშებული მოდუნებულის, უსუსურის გაგებით იხმარება, ხოლო საბა ორბელიანის ლექსიკონით ღნიოში—ფინთია. ნაკიანი—ნაკულოვანს ნიშნავს; მიწი-

<sup>1</sup> ვ. თ. ფ. უ. რ. ი. ა., ქართველურ ენათა სიტყვაწარმოებიდან, V, კნინობითი ქართველურ ენებში, თეზისები, შუხ. 2,3.

ზმანია და მიწისკვერცხა სიპატარავის, მიწიდან მცირედ აცილების გამომხატველი გამოთქმაა.

მთიულეთში დადგენილი ქორწინების წარმოდგენილი რეგლამენტაცია ქართველებისათვის საერთო წესი ყოფილა. გვარს შინა ქორწინების მაუწყებელი არც ერთი არაპირდაპირი ცნობაც კი არ არის შემონახული. ისტორიული ცნობები—მიპრდატის მიერ ძმისწულის შერთვისა—წარჩინებულ საგვარეულოს ეხება; საქართველოს წარჩინებულ გვარეულობაში შინა ქორწინებას კონსტანტინე პორფიროსანის ცნობაც ადასტურებს, მაგრამ „ენდოგამია—წერს აკად. ივ. ჯავახიშვილი—წარჩინებულ საგვარეულობაში იყო ხოლმე, საერთო მოვლენად იგი არ ყოფილა“<sup>1</sup>. ცხადია, რომ წარჩინებულ გვარეულობაში შინა ქორწინება პირველყოფილი ენდოგამიის გადმონაშთს არ წარმოადგენს და არა მხოლოდ „სპარსული მახდენანობის გავლენით“ (ივ. ჯავახიშვილი), არამედ საკუთარი კლასობრივი ინტერესებით ნაკარნახევი ახალი მოვლენა ჩანს.

მთიულეთში ქორწინების მოწესრიგების წესებზე საქორწინო წყვილთა ვინაობის გამორკვევის საჭიროებასთან დაკავშირებით როგორც მასალა, ისე მსჯელობა კვლავ იქნება წარმოდგენილი.

როგორც ენგელს იქს მიერ მაკლენანის მოსახრებათა გარჩევიდან ჩანს, „მაკლენანის დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ მან მიუთითა იმ მოვლენის საყოველთაო გაგრცელებასა და დიდ მნიშვნელობას. რასაც იგი ეგზოგამიას უწოდებს“. მაკლენანს „საცოლეს მოტაცება უშუალოდ“ „ეგზოგამიურ ტომთა“ არსებობიდან გამოჰყავს და ამ მოვლენას ენდოგამიურ ტომებს უპირისპირებს. მაკლენანის მტკიცებით ეგზოგამიას სისხლის ნათესაობასთან საერთო არაფერი აქვს, რადგან სისხლის ნათესაობაზე წარმოდგენა ბევრად უფრო გვიან ვითარდება. ეგზოგამიის წარმოშობის მიზეზად მაკლენანს ველურთა ის ჩვეულება მიაჩნია, რომელიც დღესაც სქესის ბავშვების დაბადებისთანავე დახოცვაში მდგომარეობდა და რაც თავის მხრივ ქალთა სიმცირეს ქმნიდა. ამის გამო—ამბობს მაკლენანი—„რადგან ეგზოგამია და მრავალქმრიანობა ერთი და იმავე მიზეზიდან გამომდინარეობს, სახელდობრ ორი სქესის რიცხოვნობრივი უთანასწორობისაგან, უნდა ვიფიქროთ, ეგზოგამია და მრავალქმრიანობა ერთი და იმავე მიზეზიდან გამომდინარეობს, სახელდობრ ორი სქესის რიცხოვნობრივი უთანასწორობისაგან.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. 1, 1928, გვ. 164, 165.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ყველა ეგზოგამიური რასა თავდაპირველად მრავალქმრიანობას მისდევდა (ხაზგასმა ფ. ენგელსს ეკუთვნის). და ამიტომ ჩვენ უცილობლად უნდა მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ ეგზოგამიურ რასებს შორის პირველი ნათესაური სისტემა ის იყო, რომელიც სისხლის ნათესაობას მხოლოდ დედის მხრივ სცნობს“ (მაკლენანი, *Studies in Ancient History*, 1886, *Primitive Marriage*, p. 124)<sup>1</sup>.

ეგზოგამიის წარმოშობაზე მაკლენანის შეხედულება ამ რთული მოვლენის რეალური ვითარებიდან მოწყვეტის შედეგადაა მიღებული; ამიტომ ამბობს ენგელსი, „მაკლენანი . . . მკაცრ წინააღმდეგობას აყალიბებს“ ეგზოგამურ და ენდოგამურ „ტომებს“ შორის და თუმცა მისივე საკუთარი გამოკვლევა ეგზოგამიისა მას აშკარად უჩვენებს, რომ მრავალ თუ არა უმრავლეს და შეიძლება ყველა შემთხვევაშიც ეს წინააღმდეგობა მხოლოდ მის წარმოდგენაში არსებობდეს, იგი მას მაინც საფუძვლად უდებს მთელ თავის თეორიას“<sup>2</sup>.

ეგზოგამიის წესად არსებობა მაკლენამდეც იყო ცნობილი. ეს მოვლენა მრავალ მოგზაურს ჰქონდა შენიშნული, ხოლო ლატამმა (*Descriptive Ethnologie*, 1859), როგორც ენგელსის მოხსენებული წინასიტყვაობიდან ჩანს, ეს ინსტიტუტი ყოველმხრივ და სწორად აღწერა ინდოელ მაჯარებში და თავის მხრივ დაასკვნა: „იგი (ეგზოგამია, ი. ქ.) საყოველთაოდ გავრცელებულია და დედამიწის ყოველ ნაწილში გვხვდება“<sup>3</sup>. მორგანის ცნობილი შრომით — „მაკლენანის ხუხულა“ საბოლოოდ მოისპო; დამტკიცდა, რომ მკაცრად ეგზოგამიური გვარის გვერდით ტომი ასევე მკაცრად ენდოგამიური იყო. სისხლის ნათესავეთა სქესობრივი ურთიერთობიდან გამორიცხვისადმი მისწრაფებას მიაწერს მორგანი ეგზოგამიის წარმოშობას. ამ საკითხზე მორგანის შეხედულებას იზიარებს ენგელსი. აღნიშნულ მოსაზრებას ის ჭარემოება უწყობს ხელს, რომ სქესობრივი ურთიერთობა იკრძალებოდა, პირველ ყოვლისა, მშობლებსა და შვილებს შორის, სისხლის ნათესაობის ოჯახში; შემდეგ ძმებსა და დებს შორის, ჯგუფური ქორწინების დროს და, ბოლოს, ყველა სისხლის ნათესავს — გვარს — შორის: სქესობრივი ურთიერთობის ნორმირება მართლაც ასე მიმდინარეობდა, მაგრამ მხოლოდ ამის აღ-

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, დასახელებული შრომის წინასიტყვაობა, გვ. 10.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 9.

<sup>3</sup> ფ. ენგელსი, დასახელებული შრომა, IV გამოც. წინასიტყვაობა, გვ. 11.



ნიშვნა პროცესის აღწერას და არა გამომწვევი მიზეზის დადგენას წარმოადგენს.

ეგზოგამიაზე მორგანის შეხედულება მრავალჯერ იყო ბურჟუაზიულ ეთნოგრაფთა კრიტიკის საგანი. ვესტერმარკი ეგზოგამიას ერთად მცხოვრებთა შორის სქესობრივი მისწრაფების მოდუნებით ხსნიდა. ტეილორის აღმოჩენის შედეგად, რომ მახლობელ ნათესავთა შორის ქორწინება, ე. წ. დუალური ეგზოგამიის დროს კროს-კუზენური ქორწინება, სისტემას წარმოადგენდა, არა მხოლოდ ვესტერმარკის შეხედულებას გამოეცალა ნიადაგი, არამედ მორგანის თეორიაც შეირყა. ტეილორის მიერ ეგზოგამიის მიზეზად პირველყოფილ ხალხთა მშვიდობიანობისადმი მისწრაფებაა აღიარებული, რისთვისაც სხვადასხვა ჯგუფს შორის საქორწინო კავშირი საშუალებად გამოიყენებოდა.

ზოგიერთი მკვლევარი გამოსავალს იმაში ჰპოვებდა, რომ ეგზოგამია პირველ ყოვლისა ოჯახში გაჩენილად მიაჩნდა, რასაც თითქოს ის გარემოება უჭერს მხარს, რომ სქესობრივი ურთიერთობის აკრძალვა პირველად მშობლებსა და შვილებზე გავრცელდა. საქმე იმაშია, რომ აღნიშნული თეორიის წარმომადგენლებს (მალინოვსკი, ზელიგმანი და სხვ.) ოჯახი თავიდანვე მშობლებისა და შვილებისაგან შექმნილ მონოგამიურ ფორმად აქვთ წარმოდგენილი, რაც მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრების საფუძველზე უარყოფილია და იგი დიდი ხანია ბურჟუაზიულ თეორიადაა ცნობილი.

ეგზოგამიის წარმოშობაში განმსაზღვრელ მომენტად ზოგიერთი მეცნიერი სისხლის ერთგვარობას აღიარებს (ლოუ, ლევიბრული); სპენსერი უაზრყოფს მაკლენანის თეორიას და თავის მხრივ ეგზოგამიის წარმოშობას ბრძოლებში გამარჯვების შედეგად მიღებული ტყვე ქალების ცოლად შერთვას და ამ გზით თვისტომ ქალთა საქორწინო ურთიერთობიდან გამორიცხვას მიიჩნევს. კაუცკის ე. წ. „სიმბათიის“ თეორია აქვს წამოყენებული. სტარკეს მიხედვით ეგზოგამიის წარმომშობი მიზეზი ისაა, რომ თითქოს საცოლედ ისეთ ქალს ეძიებდნენ, რომელიც ქმრის მორჩილი იქნებოდა, ხოლო რადგან ერთი ჯგუფის ქალი და კაცი თანასწორი არიან, პირველი უკანასკნელის მორჩილი არ გახდებოდა. იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ეგზოგამიის მიზეზს ტოტემიზმში ეძებდნენ (რობერტსონ-სმიტი, ფრეზერი, დიურკჰაიმი).

ლ. შტერნბერგი ჩამოთვლილ მკვლევართა შეხედულებებს აკრიტიკებს, სამარჯლიანადაც, და თავის მხრივ ეგზოგამიის წარმოშობას წინაპრის კულტის ბუნებით ხსნის. ლ. შტერნბერგი წერს:

„Если принять во внимание универсальность института культа предков и его огромную роль в жизни рода, то роль его в происхождении этногамии станет совершенно понятной“<sup>1</sup>. ეგზოგამიის თავდაპირველი მიზეზის შტერნბერგისეული ახსნაც რელიგიური ბუნებისაა და ეგზოგამიის წარმოშობის ტოტემისტურ გაგებას უახლოვდება. წინაპრის კულტი რეალური სოციალური ურთიერთობის ნიადაგზე შექმნილი წარმოდგენაა, რაც შემდეგ მისგან მომდინარე ჯგუფს შინა ქორწინების აკრძალვაში მართლაც ხელს შეუწყობდა.

წარმოდგენილი მცირე შენიშვნებიდანაც ირკვევა, რომ ეგზოგამიის საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე გადაუწყვეტლადაა დარჩენილი.

1947 წლის აპრილში სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტმა სპეციალურ სხდომაზე ეგზოგამიის პრობლემა სადისკუსიოდ გამოიტანა. დისკუსიაზე წამოყენებულ მოსახრებათა შორის, საკითხის დასმის თვალსაზრისით, პროფ. ს. ტოლსტოვის შეხედულება განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონედ მიგვაჩნია. პროფ. ს. ტოლსტოვის მოსახრებით სქესობრივი აღკვეთები, ე. წ. ტაბუ, უმეტესად კოლექტივის სამეურნეო და საზოგადოებრივი აქტიურობითაა განსაზღვრული. აღნიშნული მოსახრების განმტკიცებისათვის პროფ. ს. ტოლსტოვს მოჰყავს ლენინის დებულება, რომ პირველყოფილი ადამიანის ზოოლოგიურ ინსტინქტებს რელიგია კი არ აკავებდა, არამედ პირველყოფილი ჯოჯი, პირველყოფილი კომუნა. თავის მხრივ პროფ. ს. ტოლსტოვი შენიშნავს — პირველყოფილ ჯოჯში მოუწესრიგებელი სქესობრივი ურთიერთობა მუდმივ კონფლიქტში მიმდინარეობდა, რაც თავის მხრივ კოლექტივის სამეურნეო მოქმედებას ხელს უშლიდა და ამის გამო კოლექტივი იძულებული იყო ზოოლოგიური ინსტინქტები შეებოქაო<sup>2</sup>.

ეგზოგამიასთან დაკავშირებით დისპუტზე წამოყენებული იყო საკითხი: „ნამდვილად მავნებელია თუ არა ნათესავთა ქორწინება“<sup>3</sup> (პროფ. მ. კოსვენნი). აღნიშნული საკითხი დღემდე გადაწყვეტილად იყო მიჩნეული. გაუგებარი რჩება, თუ რა ახალი მონაცემების საფუძველზე გახდა სადისკუსიოდ მორგანისა და ენგელსის მოსახრება — არანათესავთა შეუღლება უკეთეს შთამომავლობას იძლევა და ეს მიხვედრა კაცობრიობის უდიდეს მიღწევას წარმოადგენს.

<sup>1</sup> Л. Я. Штернберг, Семья и род у народов севера-восточной Азии, 1933, гл. 177, 178.

<sup>2</sup> Советская этнография, 3, 1947, гл. 152, 153.

მთიულურხ მასალა ეგზოგამიის გენეზისის საკითხს, რასაკვირველია, ვერ გადაწყვეტს; ზოგიერთი მომენტი ამ მხრივ მაინც მნიშვნელოვანი ჩანს. მხედველობაში მისაღები გარემოება უნდა იყოს სხვადასხვა გვართა მეზობლობით გამოწვეული სამეურნეო ცხოვრების ერთიანობა, რაც მათ შორის ქორწინებას ვერ ითავსებს და სოფელი თუ ხეობა შინამოსახლე სხვადასხვა გვართა შორის შეუღლების საწინააღმდეგო წესებს იმუშავებს. ასევე საყურადღებო ჩანს დასაქორწინებელთა როგორც დედის, ისე მამის გვარონობის „გაჩხრეკასთან“ დაკავშირებული წესები. უკანასკნელი ვითარებანი ცალკეა განხილული, სადაც აღნიშნული საკითხიც იქნება შესაძლებლობისამებრ გააზრებული.

ორ ეგზოგამიურ გვარს შორის ქორწინების წესად არსებობის გადმონათხილვა გუდამაყარში. მთიულეთისათვის უჩვეულო მდგომარეობაა წარმოდგენილი ორი ძმის სახელობაზე წარმოქმნილი გვარების — წიკლაურ-ბექაურთა — ურთიერთობაში.

დღესაც ცოცხლად შემონახული გადმოცემის მიხედვით წიკლაურის გვარისახელის შიშვენი წიქვაი და ბექაურის — ბექაი ხევსურები და ძმები ყოფილან; ისინი ხევსურეთშივე ძმობით, ერთი ვარიანტის მიხედვით, რძალთან მყრალობის, ხოლო მეორე ვარიანტით, ერთურთისათვის ქალის რძლად მიცემის თაობაზე გაყრილან; ძმობით გაყრილობის ნიშნად წიქვასა და ბექას ერთმანეთს შუა ძაღლი თუ „ციცაი“ (კატა) გაუყვეთიათ. „მამრეო — მოაყოლა პირმზე ფუძის ანგელოზის დეკანოზმა ივანე მამუკას ძე ბექაურმა — მე წიკლაურის ქალი უნდა ვითხოვო, ჩემი ქალი წიკლაურს უნდა გაყვესო. ჩვენ ვორში სუ წიკლაურის გორის რძლებია. ჩემი პატრონი (მეუღლე — ი. ქ.) წიკლაურის გორისა იყო, ჩემი ქალი წიკლაურზე გავათხოვეო“.

აქვე მოვიყვანთ ერთად მუშაობის დროს ამავე თემაზე ივ. გიგინეიშვილის მიერ „პირიმზე ფუძის ანგელოზის“ მეორე დეკანოზის გიორგი მახარეს ძე წიკლაურისაგან 1946 წლის აგვისტოს მ-ს ჩანაწერ მასალას: „წვესურთ ვყოფილვართ; წიქვაი ბეჩავი კაცი ყოფილა, სუღტი; ბექაური მძლავრი კაცი ყოფილა. წიქვაი და ბექაი ძმანი არიან; ამან უთხრა — ნუ წყვეტ კაცებსა; — შენ ჭკვიან იყავი თორე ორთ სილას წამაკრავ და რაც სხვებისთვი მიქნია იმას გიქმო — უთხრა ბექამ; მემრე — წადიო, ძაღლი მოიყვანეო უთხრა ბექამ, მოუქნივა ხმალი და გააკვეთა ძაღლი. ახლათ შენაო ჩემი ქალი უნდა გერგოსო და მენაო შენი ქალიო, ჩუენა გავიყარენითო ძმო-

ბითაო. ბექაი იყო ავი, მძლავრი კაცი ყოფილა, ის მაიკვეთეს ჯეესურებმა. ახლა რო ვთქო, თქვენ გორეულობაში შეიძლება ერთურთის ქალი ითხოვოთ? სუ რო გათავდეს ქოყნიერობაზე ქალი, ვერ ითხოვ თავიი გორისას. გადმოსულა ბექაი გუდამაყარში, გადმოჰყოლია ისიც იმაებსა,—მენც იქ გადავალო ბარევალო, უთქვამს წიკვას. ბექაური ძვირადაა რო გააჯავროს კაცმა, არ დაზოგავს; წიკლაურს არ შეუძლია კაცი მოკლას. ბექაური ცოტაა; საცა ვაილის კაცი სუ წიკლაურია, იმით, რო არ არის კაცის სისხლში გარეული. ჩვენ ძირად ჯეესურებ ვყოფილვართ; იქიდან მოგვიდის ჩვენა, არ გონებებს თავს ხატი. დეკანოზი ერთი წიკლაური უნდა იყოს; მეორე ბექაური. ბექაურისათვის მერე ნება მიუცია. წიკლაურის ქალს ვერ ვითხოვ, წიკლაურები ერთი გორი და მოჯიშეობაა“.

წიკლაურ-ბექაურთა გვარისასხელების ძმების — წიკვა-ბექადან მომდინარეობის შესახებ გადმოცემა ვ. ბარდაველიძეს ხეესურეთში 1947 წელს აქვს დამოწმებული. ვ. ბარდაველიძის მიერ ფიქსირებული გადმოცემის მიხედვით წიკლაური და ბექაური ხეესურებია და მათი გაყრა პირველ საცხოვრისში მომხდარა.

ძმობით გაყრა ხეესურეთში გავრცელებული წესი ყოფილა. რ. ხარაძის შრომაში—„ხეესურული „ძირი“ და „გვარი“ გამოკვლეულია ხეესურული გვარის განვითარება და ამასთან დაკავშირებით გვარის გაყრილობის შესახებაც უხვი მასალაა წარმოდგენილი. ერთი მათგანის მიხედვით—„ძვალ-გვარის ხალხს თუ მაუფით ერთი გვარის ქალების დენა, მაშინავ ორსავ მოჰკვლენ... იმის სახლს ცეცხლს შააყრიდეს, დასწვავდეს, მთელ ოჯახს მაიკვეთდეს; მაშინ კი არი საწყევართა ციცას მაიყვანს, იმას ორა გასჭრის და იტყვის: „აი მე გაყერილორ ძმობითა, გამიჭრავ, ციცაი, მამიკვეთავ ძმაი“. ან ძალს გასჭრის და იტყვის: „ძალი გა-მიჭრავ, ძმობა გამიყრავ“ და სხვ.<sup>1</sup>

ხეესურეთშივე მიღებული იყო „კაცრიელ“ გვართან „უკაცური“ გვარის „წარ-ქვაბით“ შეყრილობაც. „შეყრილი გვარის ქალი არ შეუძლია რომ მაიყვანას რომელიმე მათგანმა ცოლად. ესრ რომ მახვდეს, იმ სამან ამააძრობენ და გაისრევენ, ძმობაც დაირღვევის“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, ხეესურული „ძირი“ და „გვარი“, გვ. 17, წაკითხულია მოხსენებად საქ. მეცნ. აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების IV სამეცნიერო სესიაზე.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 15.

ბ. ბალიაურის მასალების მიხედვით: „თუ ქალ-ვაჟი ახლო იყვნენ გვართ, უფროსი მამაკაცები გამოიანგარიშებდნენ, თუ მერამდენი მამით იყვნენ დაშორებული და (რამდენად—ი. ქ.) ახლო იდგნენ ერთმანეთთან, მაშინ ძმობას გაყრიდნენ, ძალს მოუკლავდნენ დამნაშავეს და საქვეყნოდ იტყოდნენ: „ჩვენ ერთურთიციებად არ ვართ, ყველამ გაიგას, გაიგონას, რომ ჩვენ მამა-ძმობა გაყრილას“<sup>1</sup>. იმავე კორესპონდენტის ცნობით „ძმობაზე გაყრა ნიშნავდა, კაცი რომ შემოაკვდებოდა მათ გვარს პასუხი არ ეთხოვებოდა, რომ მოეკლათ განაყარი გვარის ვინმე ისინი შურს არ იძიებდნენ, სისხლს არ აიღებდნენ და არც იყო ის სირცხვილი“<sup>2</sup>.

უკანასკნელი გარემოება წიკვა-ბექას შორის ძმობის გაყრის იმ გუდამაყრულ გადმოცემას უდგება, რომელშიც ბექას ავკაცობაა ხაზგასმული. იმავე ხევისტოული მასალებიდან გვარის გაყრილობისათვის ასევე კანონზომიერი ჩანს გვარს შინა გათხოვ-მოყვანა, რაც გუდამაყარშივე ჩვენ მიერ ჩაწერილ გადმოცემაშია დასახელებული. გუდამაყრის ხეობაში მოსახლე სხვა გვარები—ჩოხელები და აფციაურები—საქორწინო კავშირს უმეტესად თავიანთი ხეობის გარეთ მოსახლე სხვა გვარებთან ამყარებდნენ. წიკლაურებსა და ბექაურებს, როგორც წესი, „რძალი ერთურთიდან მოედინებათ“; როცა ასე არ ხდება, მაშინ ესენიც გუდამაყარს უნდა გაცდნენ.

1945 წლის მთიულეთის კომპლექსური ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მიერ ჩოხის წმ. გიორგის ეკლესიიდან ჩამოტანილ „ქორწინების გამოკითხვის წიგნებში“<sup>3</sup>, 1902 წლიდან 1910 წლამდე ჩათვლით, რეგისტრირებული 77. აქტიდან 33 წიკლაურ-ბექაურთა ერთიერთ შორის ქორწინებას განეკუთვნება; თითქმის ყველა დანარჩენ შემთხვევაში გუდამაყრელი ქალები ხეობის გარეთ არიან გათხოვილნი.

ამის წინ შენიშნული იყო, რომ მთიულეთში არა მხოლოდ „მარჯვეზე“ მოსახლე, არამედ ტერიტორიით საგრძნობლად დაშორებული ოდინდელი შტოგვარები, თუკი მათ საერთო წინაპრიდან მომდინარეობაზე წარმოდგენა გააჩნდათ, ერთმანეთში ქალის გათხოვ-მოყვანას არ დაუშვებდნენ. ასევე შეინიშნება, რომ პირველი ქორწინებიდან მოკიდებული მექორწინე გვარებს შორის

<sup>1</sup> მ. ბალიაური, ქორწინების წესები ხევისტოებში (არხოტის თემი) ძველად, რგ. III, გვ. 128. ინახება ეთნოგრაფ. ვანყოფილებაში.

<sup>2</sup> მ. ბალიაური, მით. მასალები, გვ. 190.

<sup>3</sup> ინახება აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის ვანყოფილებაში.

ვათხოვებ-მოყვანა თანდათან წყდება, რადგან შემდეგი თაობანი ერთმანეთის „დათაშვილებად“ და „ძმათაშვილებად“ იყენენ მიჩნეულნი<sup>1</sup>. ორივე მხრივ პირუკუ დამოკიდებულება დამკვიდრებულა ბექაურ-წიკლაურთა ურთიერთობაში და ამის შედეგად ბექაურის ოჯახში დედა, რძალი და სიძე წიკლაურის გვარიდანაა და პირიქით. მსგავსი მდგომარეობა მიღებულ წესად, რამდენადაც ცნობები მოგვეპოვება, არსად გვხვდება.

გვარის გაყრილობის ნიადაგზე წარმოქმნილ, ნაყარ შტოგვართა შორის ქორწინებით კავშირს გვარს შინა ქორწინების წესად არსებობის დროიდან მომდინარე გადმონაშთად ვერ მივიჩნევთ.

ჩვენი მაგალითების მიხედვით, მაშა-ძმობაზე გაყრილობა გაყრილთა შორის გვაროვნული ურთიერთობის ყოველგვარ კავშირს სპობდა, რასაც თავის მხრივ გამოყოფილი ჯგუფის დამოუკიდებელ გვარად გადაქცევისათვის ხელი უნდა შეეწყო.

გვარის მაშა-ძმობაზე გაყრილობის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად ხევესურეთში მაინც გვარს შინა ქორწინების შემთხვევა ჩანს. ამასთანავე მოსაგონებელია მ. პალიაურის მასალებიდან ცნობა, რომლის მიხედვით თუ მექორწინე მხარეები „ძალიან ახლო არ იყვნენ და მაშა-პაპანი დაშორებულნი იყვნენ, გვარს ერთმანეთთან მხოლოდ „შაბათი“ ჰქონდა გასაყრელი; მაშინ გვარი გაიყრებოდა“. ვაჟი სოფელს „ჯარ-ქვას“ გადაუხდიდა და შემდეგ მას სოფელში ცხოვრებისა და „ჯვარში“ მისვლის უფლებაც ჰქონდა<sup>2</sup>. ირკვევა, რომ ხევსურები თანდათან ეგუებოდნენ „მამიშვილობით“ დაშორებულ წყვილთა შეუღლებას. გვარში ნათესაური მახლობლობა-შორებლობის დადგენის საჭიროება თავისთავად დაშლის პირად მისულ გვარს გულისხმობს საერთოდ და როგორც „ჯარქვებითა შაყრილობა“, ასევე ერთგვარიანთა შორის ქორწინება გვაროვნული წყობის შემდეგდროინდელი, დიფერენცირებული საზოგადოების მოვლენა ჩანს.

ხევსურული „რჯულის“ თანახმად, ვაჟს ეკრძალებოდა თავი-სივე გვარის ქალის შვილის ცოლად შერთვაც; ასეთ შემთხვევაში ვაჟსაც, ქალსაც და ქალის დედასაც გვარი, „ქალი დედიძეები“, „მამისსახლი“ „მაიკვეთდნენ“<sup>3</sup>. იმავე კორესპონდენტს აღწერილი

<sup>1</sup> ამ წყების მასალა უფრო დაწვრილებით შემდეგაც იქნება მოხსენებული.

<sup>2</sup> მ. პალიაური, დასახ. მასალები, გვ. 128, 129.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 129.

აქვს „დისწულის უთხოვრობის“ წესის დარღვევის კონკრეტული ფაქტი, რომელიც სოფ. ამლაში მომხდარა. აღწერილობა მრავალმხრივია საყურადღებო, მაგრამ ჩვენთვის მისი სახელდახელო მნიშვნელობა იმაშია, რომ „დისწულის“ ცოლად შერთვა „ძმისწულს“ (ქალის დედის გვარის რომელიმე ვაჟს.—ი. ქ.) ეკრძალებოდა; და ამასთან ისიც, რომ „ქალი ახოელი ყოფილა დედით წიკლაური, ვაჟი—სოფ. ამლაში მცხ. წიკლაური“<sup>1</sup>. ამავე მასალებით ისიც ირკვევა, რომ მიუხედავად „ძვალ-გვარის“ ძმობით გაყრილობისა, განაყარნი ერთმანეთთან დაქორწინებას მაინც ერიდებოდნენ. წარმოდგენილი ხევსურული მასალების მთიულურთან შედარების მიხედვით, გვაროვნული წესები მთიულეთში თითქოს უკეთ შემონახული ჩანდა, მაგრამ იგი არც მთიულეთშია გვაროვნული ბუნებისა და მთელ შეგუებულ გადმონაშთს წარმოადგენს.

გუდამაყრელ წიკლაურ-ბექაურთა საქორწინო ურთიერთობა ქორწინების იმ საფეხურს მოგვავაგონებს, როცა შეუღლება მხოლოდ ორ ეგზოგამიურ ჯგუფს შორის იყო სავალდებულო. შესამჩნევი მსგავსების მიუხედავად, გუდამაყარში დადგენილი ქორწინების თავისებური წესის ეგზოგამიურ ჯგუფთა თავდაპირველი მდგომარეობიდან უწყვეტლად მომდინარე მოვლენად მიჩნევა არ შეიძლება. წიკლაურ-ბექაურთა გუდამაყარში ჩამოსახლებას შესაძლებლობაში არსებული ქორწინება სინამდვილედ უნდა ექცია; თავდაპირველად ჩამოსახლებულნი იძულებულნი იქნებოდნენ დაეცვათ ტომური სიწმინდე, რისთვისაც ორი საქორწინო ჯგუფის არსებობა მაინც აუცილებელი იყო. მეზობლებიც თავიანთ მხრივ, მისდევდნენ რა „თესლ-მოჯიშეობის“ შერჩევას, სამშობლოდან „მყრალობის“ გამო მოკვეთილთა და გადმოსახლებულებს საქორწინო ურთიერთობიდან გამორიცხავდნენ:

მსგავსი მოვლენები ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან საკმაოდ აცნობილი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, წიკლაურ-ბექაურთა შორის ქორწინების წესად არსებობის განმსაზღვრელ გარემოებაზე კატეგორიული მითითება გაძნელებულია. სურათი კინათელია, ქორწინების აღწერილი მომენტები თავის დროზე ე. წ. დღუალური ქორწინებისათვის იყო დამახასიათებელი.

ბექაურ-წიკლაურთა ურთიერთობაში მეზობელთაგან განსხვავებული ქორწინების სისტემის შექმნა მათი საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწყობის თავისებურებით უნდა ყოფილიყო ნაკარნახევი. წინააღმდეგ შემთხვევაში წარმოუდგენელი იქნებოდა განვითარების

<sup>1</sup> მ. ბ ა ლ ა უ რ ი, დასახ. მასალები, გვ. 129, სქოლიდ.

მაღალ საფეხურზე მდგომი ხალხისა, რომლის ტომები ძველიდანვე როგორც სამეურნეო, ისევე საზოგადოებრივი და კულტურული კავშირებით დაუახლოვდნენ ერთმანეთს<sup>1</sup>, მხოლოდ ერთ მცირე ერთეულს ქორწინების უძველესი სისტემათაგანი ასე ცოცხლად რომ შემოენახა.

ზემომოხსენებულ ვითარებაში ერთი მხრივ გვარის გაყრილობა, ხოლო მეორე მხრივ შეყრილობა გვარის დაშლის ძლიერ პროცესზე მაინც მიუთითებს, თუ არა იმაზე, რომ ეს პროცესი დამთავრებული უნდა ყოფილიყო, კიდევ მეტი, ზემოაღნიშნული ფაქტები იმასაც გვაგარაუდებინებს, რომ ამგვარი ვითარების დროს გვაროვნულ გვართან კი არა, არამედ შემდეგდროინდელ გვართან (дворянства) უნდა გვეკონდეს საქმე. როგორც გვარის შეყრილობა, ასევე გაყრილობა გაპირობებული უნდა ყოფილიყო ძლიერი და სუსტი გვარის არსებობით, გვარს შიგნით არსებული წინააღმდეგობრივი ურთიერთობით, რასაც ქმნიდა კერძო საკუთრებისა და მფლობელობის არსებობა. სუსტი გვარი იძულებული იყო არსებული წინააღმდეგობის შედეგები შეენელებინა ძლიერი გვარის „მფარველობაში“ შესვლით; ხოლო უკანასკნელი მას ღებულობდა როგორც სუსტს და ამ „მფარველობაში“ გარკვეულ სახატო ბეგარასაც ახდევინებდა, რითაც თავის მდგომარეობასაც მოაგონებდა.

ამ ხასიათის შეყრილობა, როგორც ეს გამოკვლეული აქვს ვ. ბარდაველიძეს<sup>2</sup>, შინაარსობრივად უცხო უნდა ყოფილიყო გვაროვნული ურთიერთობისათვის.

#### საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგება მფლობელობაში

მთიულეთის სოფლები, როგორც აღრევე იყო შენიშნული, ორი და მეტი გვართაც არის დასახლებული: ბენიანთკარში—ბენიანიძე და ქავთარაძე, მულურეში—წამალაძე და ზაქაძე, ნალორეში—ბექიშვილი და არგანაშვილი, გოგნაურში—სუარიძე, კედელანი და ოგბანი, ქალისოფელში—ლალიანი, გიგაური და ხუციანი, წინამკარში—მელიქიშვილი და როსტიაშვილი, დუმაცხაში—წიკლაური და აფციაური მიუხედავად იმისა, რომ სოფლით მეზობელი

<sup>1</sup> ნ. ბერძენიშვილი, ი. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, ნაწ. I, უძველესი დროიდან XIX საუკუნის დამდეგამდე, ს. ჯანაშიას რედაქციით, 1946, გვ. 10.

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, № 3, 1952, გვ. 501—502.



გვარები წარმომავლობით ერთმანეთს არ ხვდებიან, მათ შორის ქორწინება მაინც მიუღებელი ყოფილა.

ერთგვარიან სოფელში სხვა გვართა ჩასახლება და მასთან დაკავშირებული გარემოებანი, მოსახლეობის მონაცვლეობისა თუ ახალი სოციალ-ეკონომიური ურთიერთობის წარმოქმნის ისტორიის თვალსაზრისით, საგანგებო ყურადღების ღირსია<sup>1</sup>. მაგრამ ამხელად ინტერესი იმაში მდგომარეობს, რომ თავდაპირველად—ერთიად დასახლების დროს—დამხვედურ და მოსულ გვარებს არავითარი სამოკეთეო დამოკიდებულება არ აკავშირებდათ და, არა ისე როგორც ზოგჯერ სხვაგან ხდებოდა—ჯერ მოკეთებები იქნებოდნენ და შემდეგ ჩაისახლებდნენ, ერთ სოფლად მეზობლობისთანავე სხვადასხვა გვართა შორის ქორწინების შესაძლებლობა გამოირიცხული ჩანს. ზაქაიძეთა გვარისანი, გარდა ბეგოთკარისა, მულურესა და წყერეში სახლობენ და ორივეგან თანამოსახლე წამალიაიძესა და ნარაიძესთან ისეთივე ურთიერთობა აქვთ დამყარებული, როგორც ბეგოთკარში ბეგონთან. ერთად დასახლების შემდეგ, ერთ სოფლად მოსახლე მეზობლები ხელოვნური შენაბესაგების, უპირატესად „მეჯვარეობა-ნათლიობის“, საშუალებით ერთმანეთს უკავშირდებიან და სოფლის „ქალ-რძალთა დანდობას“ განამტკიცებენ<sup>2</sup>.

მეჯვარე-ნათლიად, როგორც წესი, უპირველესად სხვა გვარის უახლოეს მეზობელს იყვანდნენ. ნათლიასა და ნათლიმამის გვარებს შორის როლების შეცვლა მთიულთა წარმოდგენითაც არ შეიძლებოდა, „ნათელმირონის გადარევა“ იქნებოდა. ასეთი წესის არსებობის შედეგად მეჯვარეობა-ნათლიობა სოფლის ფარგლებს, სადაც მხოლოდ ორი გვარი მოსახლეობდა, სცილდებოდა. ამგვარ ვითარებაში სოფელი უახლოეს სოფელთან ამყარებდა ნათესაურ-სამოკეთეო კავშირს: მაგ., ბეგონი—ბენიანთა და ა. შ. შორსაც გადინაცვლებდა. ერთი გვარი შეიძლება ორი და მეტი გვარის მეჯვარე-ნათლია იყოს, მაშინ ქორწინება უკანასკნელთა შორისაც გამოირიცხულია: მულურელ წამალიაიძესა და ზაქაიძეს, წყერელ ნარათა და ზაქაიძეს, ბეგოთკარელ ბეგოთა და ზაქაიძეს „ერთურთში მეჯვარეობა და ნათლია-ნათლიობა“ აქვთ; ამდენად, ზაქაიძეებთან ნათლიობის მეშვეობით წამალიანთ, ნარანთა და ბეგოთ შორის

<sup>1</sup> ბიბლიურთა ქსნის ხეობაში ჩასახლებისა და გავრისთავების ისტორიის შესახებ იხ. ს. ჯანაშია „საქართველო აღრინდელი ფეოდალიზაციის. გზაზე“, გვ. 30, 31.

<sup>2</sup> როგორც მთიულური მასალებიდანაც ირკვევა, მეჯვარეობა ქრისტიანობის გავრცელების დრომდე არსებული ინსტიტუტია.

ქორწინების შესაძლებლობის არხი დაკეტილია, მაგრამ მათი ურთიერთშენათესავეების საჭიროება გამორიცხული მაინც არაა და ხშირად ისინი უშუალოდ ერთმანეთთან ამგვარ კავშირს ამყარებდნენ კიდევ: ბეგონი ნარათ, ნარანი წამალაანთ მეჯვარე-ნათლიებია. ასე ინასკვებოდა სამოკეთეო ურთიერთობა ერთი ხეობის შინა ზოფელთა შორის.

ხადაში ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მუშაობის დროს (1945—46 წწ.) სოფ. ბენიანსა და იუხოს მცხოვრებ გვართა, ერთი მხრივ ბენიანთ, ხოლო მეორე მხრივ ირიაულთ, შორის ხელოვნური შენათესავეების არც ერთი სახეობა არ მოქმედებდა, მაგრამ მათ შორის ქორწინება, ძველებური წესით, მაინც შეუძლებელი იყო. დასახელებულ სოფელთა გადმოცემით „ერთურთში რძალი რო მოგვიდიოდეს შეიძლება; ერთურთში ნათესაობა არ გვაქვს; ისე არ იქნების, მეზობლობაში ქალ-რძალი დანდობილებია; ერთურთის ქალი რძალად არ დაგვედინებოდა. სიკვდილსა და ქორწილში, დღეობებსა და ლაშქრობაში ჩვენნიანი ერთად ყოფილან და ამაზე ნათესაობდნენო“.

მეზობლური ურთიერთობის შესახებ ამგვარი ხალხური წარმოდგენა დამახასიათებელი ჩანს მთიულეთის ყველა სოფლისათვის, ხოლო ხეობის მოცულობით ამ კვალს მხოლოდ ხადა და ქართალი ამჟღავნებენ; საფიქრებელია, რომ ადრე სხვა ხეობით მეზობელი სოფლებიც ურთიერთ შორის მსგავს წესებს იცავდნენ.

ჩვენი ვარაუდით, მთიულეთში ყველა სოფლად, ხეობათა შორის—მხოლოდ ხადასა და ქართალში დაცული „ქალ-ნაქვრივალის უთხოვრობა“ საცხოვრებო პირობათა ერთიანობით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული; წინააღმდეგ შემთხვევაში, ქორწინებასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობანი ერთიანობას ხელს შეუშლიდა. განსაზღვრულ ტერიტორიაზე მოსახლე მეზობელთა ერთიანობა საყოფაცხოვრებო ინტერესთა ერთიანობით იყო შეპირობებული. ხადას ხეობელთა ცხოვრებისათვის აუცილებელ გარემოებათა ერთიანობა შემდეგ პირობებში ვლინდება: საერთო საძოვრები (მილიონაის გორი, სახლთა გორი), მთიულეთის გარეთ ზამთარში ცხვრის ერთად გარეკა და ერთად ბინადრობა, საერთო გზა (ხადის ყელი, სადაც „ერთობით კლდეში გამოყვანილია სათვალთვალო და საბრძოლო დანიშნულების „ქობია“), საერთო მტერი და მოყვარე, ხატი, ხატობა-დღეობები და სხვა მისთ.

მეჯვარეობა-ნათლიობა, რადგან მაინც მეზობელთა განსაზღვრულ წრეს მოიცავდა და, ამდენად, გარკვეულ ტერიტორიაზე

ურცელდებოდა, მეზობლობისათვის აუცილებელ, ქორწინებისა და „შეგმანების“ (შეეგმანა—ნათესავსა, გინა ნათლიასთან დაწვა, ს. ორბელიანი, ლექსიკონი) აღმკვეთ სრულყოფილ ღონისძიებად ვერ გამოდგებოდა. სახეობო დღეობა-ხატობაში, ანდა სხვა სახის ჯარიანობა-თაყრილობის დროს სქესობრივი ურთიერთობის ნორმების დარღვევის საშიშროება მაინც რჩებოდა და ზოგჯერ გამოვლინებული კიდევ; თუმცა მთიულთა საყოველთაოდ მიღებული რწმენით უწესობის ჩამდენი „ვერ იკეთილებს, ვერ იგორებსა და ვერ იბოლავებს“. მართალია მთიულური „სამართლობა“ ეწინააღმდეგებოდა ადრინდელი ვითარების დამახასიათებელ ძველ ნორმებს, მაგრამ უკანასკნელი, თუმცა გამონაკლისის სახით, გზადაგზა მაინც იჩენდა თავს და ზოგჯერ, უმეტესად ახალგაზრდობაში, „გუნებითა“ თუ მოქმედებით მოწონებასა და მხარდაჭერას პოულობდა. ქალის მოტაცებას მთიულები წესის დარღვევად მიიჩნევდნენ და მის აღსაკვეთად ყოველგვარ ღონეს ხმარობდნენ, მაგრამ მოტაცებით ქორწინება სირცხვილად მაინც არ ითვლებოდა. ხევსურეთში „ქმარ-ნაკვეთ“ ქალის აღკვეთილი პირისაგან წაყვანა წესით აკრძალული იყო, მაგრამ აღკვეთის გადალახვა ვაჟკაცობად მიიჩნეოდა: „ღმერთმანივ, ის ქალი რო უკვეთესავ იმასაც წაუყვანავ „და ამის გამო“ ზოგ-ზოგ ვაჟა დაიწყებს ძახილს—დედა ვაცხონე ვაჟისაივ“<sup>1</sup> და სხვ.

მეორე მხრივ, საზოგადოება საყოველთაოდ მიღებული წესების თანმიმდევრულად დაცვას ცდილობდა. ამ მიზნით სანიმუშოდ გამოყოფდნენ ისეთ პირთ, რომლებიც, ადრინდელი თუ არსებული ურთიერთობის განვითარების გამო, შემდეგი საზოგადოებრივი წყობისათვის დამახასიათებელ, ახლად გაჩენილ მოვლენას უარყოფდნენ და ამგვარი მოქმედების სამაგალითოდ უკვდავყოფას ცდილობდნენ.

ქართალში გავრცელებულია ჩი ტ ა უ რ თ გ ვ ა რ ი ს ბ ა ლ ი ა ს შესახებ გადმოცემა, რომლის (გოგიშვილისეული ვარიანტის) მიხედვით — „ლეკიანობის დროს ხალხის ტაციობა ყოფილა; ქართველებს ტყვედ მიერეკებოდნენ. ქომოთ არის ქიჭინაის ეკლესია, ხუციანებს იქ უცხოვრია. ლეკებს დაუხოცნია ხუციანთ ჯეელები; ერთი დედაკაცი წაუყვანიათ, მაგრამ ბიანთ ბალია გამოადღვენებია.

<sup>1</sup> ბ გ ს გ ა ბ უ რ ი, ხევსურული მასალები, წელიწდეული I—II, გვ. 135  
—137.

და წაურთმეგია. ი დედაკაცი ბიანთ ბალიას სახლში მოუყვანდა. ი დედაკაცი პატიმარი იყო, ფეხმძიმედ დამრჩალიყო. ბიანთ ბალიას სუ ნელა (სულ მალე—ი. ჭ.) ცოლი გარდაცვლია. ხუციანთ რძალს უთქომ,—რადგან დამიხსენიო ცოლად დავიჯდებიო. ბალიას არ უქნია და უთქომ: არ შეიძლება ჩვენ ერთჯელიან სოფლობაში ქალ-რძალი—ნაკვრივალ მოვიყვანოთ, მე შენ დურად წამოგიყვანეო<sup>1</sup>.

გადმოცემის ამ ფრაგმენტში წარმოდგენილია მის შემქმნელთა რწმენა სოფლების ერთობა-ერთხელიანობისათვის აუცილებელი პირობის შესახებ. პირველ რიგში დასახელებულია ხუციანთ რძლის მიერ „ცოლად დაჯდომის“ წინადადებაზე ბიანთ ბალიასაგან უარი არა ნათესაური კავშირით, არამედ იგი „სოფლობის ერთჯელიანობით“ არის მოტივირებული. ამგვარი გადმოცემები განსახლებულ საზოგადოებრივ სიტუაციაში იქმნებოდა და, როგორც სამაგალითო მნიშვნელობის მქონე, თავის მხრივ, თაობათა მსგავსი სულისკვეთებით აღზრდას უწყობდა ხელს და თაობიდან თაობას „ანდაზად“ გადაეცემოდა.

მეზობელ გვართა თუ სოფელთა ერთხელიანობის უპირატესობა და გაერთიანების პრინციპები მთიულთა ცხოვრებაში ოდიღანვე მოქმედი ფაქტორთაგანი უნდა ყოფილიყო. ცნობილია, როგორც საერთო კანონზომიერება, რომ მიწაზე დაშჯდარი და უპირატესად მიწათმოქმედი ტომი ერთიანობისადმი მისწრაფებას ხანგრძლივად ინახავდა, რომ განვითარების შემდეგ საფეხურზეც გვაროვნული ერთობის ზოგიერთი მომენტი საზოგადოებას გადაჰყვებოდა და, მეზობლურ ურთიერთობასთან შეკუების გამო, ახალი შინაარსით ხანგრძლივად არსებობას განაგრძობდა. ამასთანავე ერთიანობა აუცილებელ პირობად რჩება მოთარეშე ტომთაგან თავდასხმების დროს გამკლავებისათვის. მსგავსი მოვლენები მთიულთა ცხოვრებაში მრავალგზის განმეორებულა, რაც ისტორიულ დოკუმენტებსა და, უფრო ცოცხლად, გადმოცემებს დღემდე შემოუნახავს: ლეკთა, ქისტთა თუ ოსთაგან ამ მხარის „დალაშქვისა“ და „შვიდიათასი თავდამსხმელისაგან მთხრობლად მხოლოდ შვიდის გადარჩენის“ შესახებ თქმულება დღესაც ცოცხლობს მთიულეებში.

<sup>1</sup> ჩაწერილია ჩვენ მიერ 1945 წ. ჰართალში, სოფ. სონდა-გოგიშვილები, მოსე ალექსის ძე გოგიშვილისაგან. ხუციანობისეულ ნაამბობში „ცოლად დაჯდომასზე“ ხუციანთ რძლის განცხადება არ ჩანს, რადგან იგი მთხრობელისათვის, ბერი თევდორეს ძე ხუციანძე, შეურაცხმყოფელი იქნებოდა.

უცხო ტომთა თარემს ერთოდა „ბარელ ბატონთა“ ხელის დადების მრავალგზის ცდათა წინააღმდეგ მთიულთა ბრძოლები. ძნელბედობის თავიდან აცილების მიზნით, როგორც გადმოგვცემენ, სხვა ქართველი ტომის ხალხიც მოუწვევიათ თავიანთ ისედაც მცირე მიწა-წყალზე, ანდა ნებით მოსულთათვის „სახლის დაფარებაში“ დახმარება გაუწვევიათ<sup>1</sup>.

მეზობლობაში ერთხელიანობის შექმნისათვის სრულყოფილ ღონისძიებად მთიულური მასალების მიხედვით წარმოდგენილია „ძმურად და თავისურად“ ხატში გაფიცვა. ხატში გაფიცვის ღერძეული მიზანი ერთხელიანობის დამყარებაა, რისთვისაც აუცილებელ პირობას მეზობელთა შორის ქორწინების აღკვეთა წარმოადგენდა. ხატში დაფიცების დროს, საერთოდ, პირველ ნაწილში მოიხსენებოდა ობიექტი, რის გამოც იფიცებოდნენ, ხოლო მეორე ნაწილი დამრღვევის „დარისხებას“ განეკუთვნებოდა. ფიცის დამთავრებისთანავე მოფიცარ სოფელთა, გვარისა თუ „კომის უფროსები“ ერთად სამანსა და მოწამე ქვას მიწაში ჩაფლავდნენ (ქართალი, ხანდო) ანდა „ჯოხზე ჭდეს ამაიგდებდნენ“ და ეკლესიაში ინახავდნენ (ხადა).

„ნაფიცრობის“ დარღვევის შემთხვევაში სამანსა და მოწამე ქვას ამოიღებდნენ, „ჭდეამოგდებულ ჯოხს“ ეკლესიიდან გამოიტანდნენ და დამნაშავეს ერთობით „შარისხავდნენ“, სათანადო სასჯელს მიაკუთვნებდნენ, რომლის ასრულება ყველასათვის სავალდებულო იყო და კიდევ სრულდებოდა.

მთიელთა მეხსიერებაში ღღესაც ცოცხლადაა შემონახული სოფელთა ერთხელიანობის თაობაზე „ნაფიცრობა“ და ამ აქტის თანმყოლ როგორც სიტყვიერ, ისე მატერიალურ გამოსახულებათა შესახებ ცნობები.

ხადის ხეობის მკვიდრთა რწმუნებით „ხადის მთორმეწამის ეკლესიაში ორი ჭდეამოგდებული ჯოხი ყოფილა შენახული: ერთი იმ პირობაზე, რო ძესიძე არ მოვიწდინოთო, მეორე—ერთურთის ქალ-ნაქვრივალი რძალი არ გვერგებოდეს-კეო. კომის შინაკაცები

<sup>1</sup> გადმოცემა ხევსურ გიგაურთა ქართალში მოწვევისა და მოწვეულთაგან მებატონის განდევნის შესახებ; ხევსურ ბუჩუკურთა გვიდაქეში მოსულობა და მათგან ქიმბარიანში მამულის სახნავად ამოსული ბატონის კაცების განდევნა, ამის გამო ლომისობიდან დაბრუნებულ ბუჩუკურებს ქიმბარიანი ლუდით და სუფრით რომ ეგებებოდა—კულუხს ლუდით უხდიდა; გადმოცემით, ამის გამო ბუჩუკურები „ლომისობას ახატული მათრახით დადიოდნენ“. ხადაშიც ზაქაიძეები მოწვეულად და „მაგარ ხალხად“ მიიჩნევიან და სხვ.

ამაგდებდნენ ჭდეს; რამდენი კომია იმდენი ჭდე იქნებოდა ჯოხზე-  
 ეკლესიაში იყო შენახული, მენაც მახსოვსო“, გადმოგვცემს ხადის-  
 მთორმეწამის ეკლესიის დეკანოზი გიორგი ზაქაიძე. „ყველა თავი  
 დანით ამაჭრიდა და იმათ თუ იცნობდი ვისიცა იყო, თორე ერთ-  
 ურთსა გვანდის-კეო. დანიშენა რაით უნდოდა, უარს ვინ გაიბედავ-  
 და, თუ ვინმე პირს გატეხდა იმას დაარბევდიან, არ მოიგდენდიან,  
 აყრიდნენ-კე. ძესიძეს თუ შამაპარებდნენ იმასაც არ მაიგდენდიან,  
 მამულსა და ცხორში არ გაირევდნენ-კე, არ ახეირებდნენ; ჩხუბს-  
 რაიმეს აუტეხდნენ, თავად გაიპარებოდა. ხატიც არ მაიგდენდა.  
 მახატლიშვილები იყვნენ-კე წინავე, ქოროლოსთან იყო იმათი სო-  
 ფელი, თხოილობდენ მეზობლის—წამალაიძის ქალსაო; ღამე გველი-  
 შაიპარვია, ცხრა ძმა, რვა რძალი და ბატარები დაუხოცავ. ერთი-  
 რძალი გადარჩენილა, სხვა თემისა ყოფილა. იმას დილას უნახავს  
 დახოცილები. ი რძალი პატიმარი ყოფალა და მამის სახლში წა-  
 სულა. დახოცილები შიშით სასაფლაოზე არ დაუმარხავთ, მოსუ-  
 ლან და ბოძები ჩაუნგრევიათ, სახლი თავზე დაუციათ და ისე დაუ-  
 მარხავთ. ი რძალს ბალღი გაიჩენია და მობრუნებულა, თავი მა-  
 მულში არ მიუშვიათ. მერე ი ბალღი წამალაიძობაზე წამასულა;  
 დაუწერიათ და დარჩენილა. ჯადაში ყველა ერთურთის ნათესავე-  
 მოკეთებია, თხოილობა არ იქნება, არც ახლაა ერთმანეთში თხოი-  
 ლობა, რო ითხოვოს ხალხი მაინც არ მაიგდენს, არც ხატი მაიგ-  
 დენს; ვერ იგორებს, ვერ იკვთილებს. თავისობა ნადირმაც იცის,  
 თორო მეზობელმა მეზობელი რო არ დაინდოს არ იქნებოა“.

სოფელთა ერთხელიანობის შექმნა-განმტკიცებისათვის მთი-  
 ულთ აგრეთვე გამოყენებული ჰქონიათ ხატში თუ ხატის „გარე-  
 შემო“ ნაფიცრობა. ერთხელიანობის თაობაზე ნაფიცრობა ჩვენ მიერ  
 დამოწმებულია ჭართლის ხეობაში, სადაც ნაფიცრობის ადგილი  
 ხატის ნაგებობათა „გარეშემო“, სადაც წმინდა ხეები—იფნები  
 დგას. ეს უკანასკნელი მოწმედ ყოფილა ხალხის მიერ გააზრებუ-  
 ლი. ფიცის დადება ხატობის დღეს ხდებოდა. „უფროს ნაფიც-  
 რად“ დეკანოზები გამოდიოდნენ: „წინავე ნაფიცრობა ჰქონიათ-  
 კე, მანდ ღვთიშობელშია, მთელი სოფლობა მოქუჩდებოდა: მუგუ-  
 და, ჩიტაური, ქალისოფელი, ზენუბანი, სონდა. იმ მაიდანზე იცო-  
 დიან დასხდომა, სადაც ხეები იყო, იფნები იყო, ი ხეები იყო  
 მოწამედა, ი ხეები მერე ჩამოქცეულა. ფიცის დროს დეკანოზი იქ-  
 ნებოდა. ი ფიცი ძან აშინებდა ხალხსა. ფიცის დროს ჯვარს ემ-  
 თხვეოდნენ, ხატსაც მიუღირებდნენ ჯელსა. ნაფიცრობა ეგრე იყო:  
 სამან რო ჩაასობენ, მაშინ შაარისხებენ—ერთურთის ქალ-ნაჭვრი-

ვალი რძალი არ მოგვიდის და არც იქნებისაო. ვინც რამე და-  
აშაოს ქალ-რძალთანა, ამაჲყუდეს ი კაცი, იმას ბოლოც გაუთავდეს  
და თავიცა, არ იყოს იმის ვსენება, იმისა აღარა დარჩეს რაო. ეგრე  
შაარისხებდნენ და ეგრე იყო კიდევცა. ეს იმ დროს იქნებოდა, როცა  
ხატობა აქონდის-კე. ამ თაობაზე, რო ქართალში ერთურთის ქალის  
თხოილობა არ იქნება, სალოცავში ერთში დავდივართ, ხალხი უხე-  
იროდ მიდის-მოდის ერთურთში, ამაზე სამანიც არის ჩავდებული  
მანდ ღვთიშობელში: ერთი სამანია და მეორე მოწამე ქვა. ნაფიც-  
რობა ხმალზედაც იცოდნენ: უფროს მათიცარს ჯელში ჯმალი ეჭირა  
და დროშაცა, და ისე დაარისსებდა“.

ქართალელთა დაბეჯითებითი რწმუნებით, ნაფიცრობის დროს  
პირის შემტკიცებისათვის დროშის გვერდით ხმალი აუცილებელი  
ელემენტი ყოფილა. ხალხის მეხსიერებაში შემონახული თითქმის  
ყველა ნაფიცრობის პირობის დადება ხმლის თანხლებით მიმდინა-  
რობდა: „ნაფიცრობით არიან ვაფიცულები ძმურადა და თავისუ-  
რადა. უწინ აგრე ის ხეები ყოფილა დიდი, ეხლა რო გადმოქცეულა,  
მანდ ყოფილა ფიცი და ვისაც ფიცი გაუტეხია მოუყვანიებიათ ჯარი  
და დაუკვლევინებიათ. ეგ ხეები ყოფილან მოწამადა, როცა მუგუდა-  
ბუჩანთკარს, ჭალისოფელს, ჩიტაურთას, ზენუბანსა და სონდას  
ჯმალზე დაუფიცნია: თავმოჭრილიც იმას ვიძახით და თავმოუჭრე-  
ლიცა რო ჩვენ ერთურთის ქალ-ნაქვრივალი რძალი არ გვეკუთ-  
ვნისაო“.

ხმალზე დაფიცება სოფელთა ძმად ვაფიცვის დროსაც ყო-  
ფილა გამოყენებული: „ხეობანი ძმად ვაფიცვია გიგაურებს ღვთი-  
შობელში, ხალხი დამდგარა და ჯმალზე დაუფიცნია“.

მთიულეთსა და გუდამაყარში თითქმის ყველგან გვხვდება თავ-  
ყრილობისა და ფიცისათვის განკუთვნილი დანიშნული ადგილები.  
ისინი ხშირად ხატის გარეშემოა; ეს უმეტესად იმ შემთხვევაში,  
როცა ხატი ხეობის ცენტრალურ ადგილსაა მოთავსებული, აგ-  
რეთვე საერთო და ძლიერი ხატია, მაგ., ღვთიშობელი ქართალში.  
ადგილ-ადგილ თავმოყრილობისა და ნაფიცრობის დროს ხატს  
„გადმოაბრძანებდნენ“ ხეობის ცენტრალურ ადგილში, როგორიცაა  
„ხოზას მინდორი—საბურთველი“ გუდამაყარში, სადაც პირიმზე  
ფუძის ანგელოზს „მოაბრძანებდნენ“. ამ მიმართებით საყურად-  
ღებოა ხანდოს ხეობის სოფ. წინამხარის უკანა მხარეს მდებარე  
ადგილის, სადაც ფუძის ანგელოზის ნიშია, სახელი „საფიცარნი“.  
ხანდოელთა გადმოცემით იქ „ნაფიცრობა“ ხდებოდა; ამის გამო  
მას სახელად შერქმევია „საფიცარნი“.

ხადის სოფელთა შორის ქალის გათხოვ-მოყვანის აკრძალვის თაობაზე „მთორმეწამის“ ეკლესიაში შენახულ ჯოხზე თითოეული ქდე „კომის“ უფროსის—„შინაკაცის“—მიერ დასმული ნიშანია, რომელიც საქართველოში ძველთაგანვე ცნობილი ჯვრის დასმის მნიშვნელობისაა და როგორც ძალით, ისე შინაარსით შემდეგ-დროინდელ ხელისმოწერას ეთანაბრება. „კომის“ სახელით პირობის დადების მეუფროსისათვის || შინაკაცისათვის კომის წევრთაგან რწმუნება პატრიარქალური გვარის დიდი ოჯახის წყობის პირდაპირი მაჩვენებელია. ხადის ხეობაში დამოწმებული „ჭკდებიანი ჯოხი“ როგორც მეზობელ ხეობათა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, ისე სხვა ქართველ ტომებშიაც ფიცის საბუთად ყოფილა გამოყენებული.

რ. ხარაძის მიერ სვანეთში დამოწმებული „ჩხირლ კაც“ ზემოთ ხსენებული „ჭკდებიანი“ ჯოხის შესატყვისია როგორც მასალით, ისე მასზე შესრულებულ ნაქდევთა ფორმით, ამოსაჭრელად გამოყენებული იარაღით, შესრულების ტექნიკითა და ფუნქციით. „ჩხირლ კაც“-ის დანიშნულების შესახებ რ. ხარაძე წერს: „ჩხირლ კაც“-ი (ჯოხზე გაკეთებული ქდებები) სვანეთში თემური საზოგადოების მიერ დადებული ერთგულების ფიცისა და პირობის შესრულების საბუთს წარმოადგენდა, რომელიც შემდეგი დროის წერილობით დოკუმენტს (მინაწერებს) უნდა უსწრებდეს წინ. „ჩხირლკაც“-ის პარალელები სხვა ქართველ ტომებშიც დასტურდება, კერძოდ, მთიულურ-გუდამაყურულ „ჭკდეს ამოგდებაში“<sup>1</sup>.

ტერიტორიული თემის საზოგადოებრივი წყობის შესაბამისად დასახლებაც მეზობლურ პრინციპზე ეწყობოდა. ტერიტორიული თემის გაჩენისა და განვითარების პროცესი სოფლის შინა თუ სოფელთა შორის ნაფიცრობის საშუალებით ერთხელიანობის წარმოქმნის აუცილებელ საჭიროებას ქმნიდა; ერთხელიანობაში ყველა მომენტი უნდა ყოფილიყო გათვალისწინებული, რაც წინანდელი საზოგადოებრივი წყობისათვის—გვაროვნული ერთიანობისათვის—იყო დამახასიათებელი. ამდენად ნაფიცრობა გვაროვნული საზოგადოებისათვის სავალდებულო ნორმათა დანერგვის ძირითადი საშუალებათაგანი უნდა ყოფილიყო.

დროშის თანხლებით ხატში ან სათემო თავყრილობის ადგილზე დროშის ქვეშ დაფიცება თუ დარისხება საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს ჩვენს დრომდე საკმაოდ სიცხა-

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, სვანური „ლუნე“, „ბეგარ“ და „ჭიბარ“. თეხისები, მუხ. 5.



დით შემოუნახავს. ამგვარ წესთა საკმაოდ ვრცელი აღწერილობა მოეპოვებათ თავიანთი კუთხის ყოფაცხოვრების უბადლო მცოდნეებს ვაჟა-ფშაველასა და ალექსანდრე ყაზბეგს<sup>1</sup>.

მთიულეთში როგორც „სამართლობის“ დროს, ისე ნაფიცრობასთან დაკავშირებულ ცერემონიალში ფიცსა და დროშასთან ერთად ხმალიც მოქმედებდა; ზოგჯერ კი, როგორც გადმოცემული მასალებიდან ირკვევა, ხმალი დამოუკიდებლადაც იყო წარმოდგენილი. ზოგიერთის რწმუნებით „ნაფიცრობაში ძველსა და მამაბაპურ ჯმალს“ იყენებდნენ. ის ხმალი ეკლესიაში ან დეკანოზის სახლში იყო შენახული. გადმოცემით „საფიცარი ჯმალი ალიანი იყო, ხევსურეთში ამჟამად აღებდნენ და 5 ძროხა ღირდა“.

ქართველ ტომებში ხმალზე დაფიცებისა და ხმლით დასჯის წესები ძველთაგანვე ცნობილია. ხმალს ჩვენში სხვადასხვა დროსა და სიტუაციაში თავისებური დანიშნულება ჰქონდა: სამეფო ხელისუფლების დროს „სახელმწიფო, ანუ სამეფო ნიშანი“ ყოფილა. აკად. ივ. ჯავახიშვილს წინარე დებულების დასამტკიცებლად მოჰყავს წერილობითი წყაროების ცნობები: „მახვილი“ (ცბა შფსა ღვთისი, 566, გვ. 334), რომელიც დავით აღმაშენებელმა თავის შვილს დიმიტრის მეფედ დასმის დროს „შეარტყა წელთა“ (იქვე); და „ჯმალი“ (ისტორნი და აზმნი, 625, გვ. 400)<sup>2</sup>.

საქართველოში დასჯის ერთ-ერთ იარაღად ხმალი რომ იყო გამოყენებული, ცნობა ვახუშტის მოეპოვება: „ხოლო წესნი სამართლისა და შერისხვისათვის აქუნდათ: სისხლი, ჯმალი, შანთი, მღუღარე და ფიცი“<sup>3</sup>.

ისტორიკოსს ამასთანავე შენიშნული აქვს ხმლით დასჯის უმძიმეს დანაშაულთა შემახვევაში სხვა საშუალებათაგან გამოყოფა: „ხოლო ჯმალი მეფეთა ღალატისა ანუ კერპთა—ანუ შემდგომად ეკლესიის მკრეხელთათვის“<sup>4</sup>. ისტორიკოსს ის გარემოებაც აქვს

<sup>1</sup> ვაჟა-ფშაველას „მტკვეთილი“, ა. ყაზბეგის „ხვეისპერი გონა“, „მოდღარი“.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. მეორე, 1929, გვ. 206.

<sup>3</sup> ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თ. ლომოურისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, 1941, გვ. 15.

<sup>4</sup> ს. ორბელიანის განმარტებით, ჯელისაპყრობი—ჯრამლია. ლექსიკოგრაფი იმოწმებს ეზეკიას 21, სადაც წერია: „გამოვიტაცო ჯელის საპყრობი ჩემი ბუღისაგან მისისა, და მოვსრა შენგან ყოველი ცრუ და უსჯულთა; შემდეგ 21, „ვითარცა იგი მოვსვარ შენგან ეგრედ მოისრის ჯელის საპყრობი ჩემი ბუღისაგან მისისა ყოველსა“ და სხვ.

შენიშნული, რომ ხმალი დასჯის იარაღად არა მხოლოდ ქრისტიანობის შემდეგ, არამედ კერპთა არსებობის დროსაც მოქმედებდა და ამდენად დასჯის ასრულების ეს წესი უძველესი დროიდან მომდინარედ მიაჩნია. დანაშაულის ჩამდენთა დასასჯელ იარაღად გამოორჩევა ხმალს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა; მართალია დამნაშავეობას შემწამებელ-შეწამებულის ხმლით ბრძოლა გადაწყვეტდა, მაგრამ ბრძოლის გადაწყვეტისათვის იარაღად ხმლის უპირატესობა, მაინც ხმალზე, როგორც გურიიში იტყოდნენ, „მართალ იარაღზე“, ხალხის რწმენას შეიცავს.

მთიულურ „სამართლობაში“ „უფროსი მოფიცარის“ დეკანოზის ხელში ხმლის პყრობა ხალხური წარმომოხობისა და დანიშნულებით ხელისუფლების ნიშანი უნდა ყოფილიყო. მთიულური მასალების მიხედვით ხმალს ადრე სულ სხვა დანიშნულება უნდა ჰქონოდა: იგი დასჯის იარაღი უნდა ყოფილიყო დამსჯელის ხელში, რომლისგანაც პირველად აღიმართებოდა დამნაშავეს—ნაფიცრობაში პირის გამტეხის—თავმოსაკვეთად. ამგვარ ვითარებაზე უნდა მიუთითებდეს, თავის დროზე რეალური გარემოების ამსახველი, ჩვენ მიერ უკვე მოხსენებული უფროსი მოფიცარის წარმოთქმული სიტყვის შემდეგი ნაწილი: „თავმოჭრილიც იმას ვიძახით და თავმოუჭრელიც, რომ ერთურობის ქალ-ნაქვრივადი რძალი არ გვერგების“-ო<sup>1</sup>.

მსგავსი დანაშაულობანი ქართული ხალხური სამართლის მიხედვით სიკვდილით დასჯას იწვევდა. ქართველ მთიელთა „სამართლობაში“ დამნაშავეს სიკვდილით დასჯა „ჩაქოლვით“ სრულდებოდა და მის ასრულებაში მთელი თემი მონაწილეობდა<sup>2</sup>. თემის მიერ განაჩენის გამოტანის შემდეგ პირის გამტეხსა და თემის შემარცხვენელს პირველ ქვას ხევისბერი ესროდა და შემდეგ ჩაქოლვაში ყველა მონაწილეობდა.

მთიულეთში ხმალი წმინდა იარაღადაცაა წარმოდგენილი: ხმალი დეკანოზს—ხატის მსახურს—ხატში ნაფიცრობის დროს უპყრია ხელთ და მასზე იფიცებიან არა როგორც თავმოსაკვეთად განკუთვნილ იარაღზე, არამედ ერთიანობის, ვაჟაკობისა და პატიოსნების წმინდა სიმბოლოზე. ხმალზე, როგორც წმინდა იარაღზე, წარმოდგენა ხალხური წარმომავლობისა და უძველესი დროის წარ-

<sup>1</sup> შდრ. ხალხ. გურ. თავმოჭრილი-სირცხვილჭულთი, თავი მოგვერა—სირცხვილი გვაქამა.

<sup>2</sup> ვაჟაკ-ფშაველას „მოკვეთილი“, ა. ყაზბეგის „ხევისბერი გოჩა“.

მონაქმნი უნდა იყოს. ხმალი, როგორც ხელისუფლების ნიშანი ადგილობრივი საწყისებიდან უნდა მომდინარეობდეს; მით უმეტეს, რომ ამ მნიშვნელობით ხმალს ბიზანტია არ იცნობდა და მხოლოდ დასავლეთ ევროპაში იყო მიჩნეული სამეფო სამკაულად<sup>1</sup>.

ძმათგაფიცვის აუცილებელ თანმხლებ, ფიცის შემამტკიცებელ საშუალებად მთიულეთში საბრძოლო იარაღი მოქმედებდა. საკუთარი მასალებისა და მ. კედელაძის ცნობის მიხედვით ძმად გაფიცვისას ურთიერთ სიტყვიერი მიმართვის, რომ „ჩვენში მოღალატე ამის ანაწერი იყოსო“, მომენტში ტყვიას გაუცვლიდნენ, ან შუაში თოფს დააბჯენდნენ, ხელს მოჰკიდებდნენ და ლულას ერთმანეთისაკენ მიმართავდნენ; ან კიდევ, „ძმად მოფიცარნი“ ერთ სატევარს დაიჭერდნენ და წვერით ხან ერთს, ხან მეორეს მიუღერებდნენ. გურიაში, ძველად, ძმად გაფიცვის დროს სიმტკიცის ძირითად საშუალებად ტყვიის ორად გაქრა, მოფიცართაგან თოფში ჩადება და გასროლა ყოფილა მიღებული, რასაც თან ახლდაო წართქმა: „ჩვენში მოღალატეს გულში ეძგეროს ცხელი ტყვიაო“. ხმალი ძველ დროში წმინდა იარაღად სხვა ხალხებშიც ყოფილა მიჩნეული. სკვითთა ზნე-ჩვეულების აღწერისას პეროდოტე დაწვრილებით ჩერდება არეასადმი მსახურებაზე. არეას დღეობის დროს ოთხკუთხი ყორღანის სახის მოედანზე აღმართული ყოფილა ძველებური რკინის მახვილი, რომელიც ღვთაება არეას კერპად იყო წარმოდგენილი. ამ მახვილისათვის ყოველწლიურად მსხვერპლად მიჰყავდათ რქოსანი საქონელი და ცხენები. არეას პატივისცემისათვის ყოველ 100 ტყვეზე ერთი ტყვე უნდა მიეყვანათ, რომელსაც თავზე ღვინოს დაასხამდნენ, შემდეგ ქურჭელზე გადაუდებდნენ თავს და დაჰკლავდნენ ისე, რომ სისხლი ქურჭელში ჩასხმულიყო. შემდეგ, მახვილზე ტყვის სისხლს გადაასხამდნენ<sup>2</sup>.

მთიულთა ცხოვრებაში ხმლის, როგორც წმინდა იარაღად, მოქმედების შესახებ მასალები კვლავ შეგვხვდება. მთიულეთში „ძმურად და თავისურად“ ნაფიცრობის შემამტკიცებელ იარაღად ხმლის გამოყენება მას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. ამ მოვ-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვ. მეორე, 1929, გვ. 206. ავტორს ზემოაღნიშნული მტკიცებისათვის დასახელებული აქვს Н. Кондаков, Изображение русск. княжеской семьи в миниатюрах XI в. СПб, 1904.

<sup>2</sup> Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, В. В. Латышев, том I, Греческие писатели, вып. I-й, 1893, стр. 62.

ლენის ძირითადი მიზანი, როგორც ადრე იყო აღნიშნული, „სოფ-  
ლობას შორის ერთხელიანობის“ დამყარება ყოფილა; ამ მიზნისა-  
თვის ურთიერთ შორის „ქალ-ნაქვრივალი რძლის უთხოვრობა“  
აუცილებელი მომენტი იყო.

ხევსურული წესის მიხედვითაც: „ცოლ-ქმარი სხვადასხვა გვა-  
რისა და სხვადასხვა სოფლისა უნდა ყოფილიყვნენ. ერთი გვარისა  
და ერთი სოფლის ქალ-ვაჟი არ შეირთავდნენ ერთმანეთს“<sup>1</sup>. „ერთი  
სოფლის ქალ-ვაჟი ერთმანეთს არ შეირთავდნენ და სოფელიც არ  
მისცემდა ამის ნებას“<sup>2</sup>. ერთ სოფელში სხვადასხვა გვარიანთა შო-  
რის ქორწინების წესით შეუძლებლობის მიუხედავად დარღვევები  
მაინც საგრძნობი ყოფილა. წესის დამრღვევნი სოფლიდან გაიქცე-  
ოდნენ და იმალებოდნენ, „სანამ ხალხი არ მიწყნარდებოდა, არ  
გამოჩნდებოდნენ“<sup>3</sup>. შემდეგ კი შერიგება მოხდებოდა როგორც  
მშობლებთან, ისე სოფელთან. იტყოდნენ-კი, რომ „არა გააკეთეს  
იმათ ისეთ რო სამერჯულეო იყვას, მართალი-ას ერთი სოფლი-  
სანი (ერთი სოფლისები არიანო) ერთად დაზრდილნი (არიანო) არ  
უნდა ექნათ ეგეთ ამბავი. მართალი-ას ძალიან შეცდეს, შეარცხვი-  
ნეს თავის გვარი, თავის ჯილაგი. სოფლის პირიც გატეხეს, მაგ-  
რემა და ეეგრაც ჯდების. უნდა მოვიდრიკოთ გული, უნდა ვაპატი-  
ვათ. ნურც ძმას დახკარგავთ, ნურც შვილს. რა უყვათ რო ერთ სოფ-  
ლისანი (არიანო), ერთის გვარისანი ხო არ არიან! მაგით არც  
გვარ გაიყრების, არც ძვალი, არც ძმობა. სხვის გვარისები ხართ.  
მართალი-ას ერთი ჯვარის ყმანი ხართ, მაგრემა ამას თუ კაცნ ვა-  
პატიეებთ, ჯვარნიც აპატიეებენ-ო“<sup>4</sup>.

მოხსენებული მასალით ირკვევა, რომ ერთი სოფლის სხვადა-  
სხვა გვარიანთა შორის ქორწინება ხევსურეთში „სამერჯულეო“  
საქმე უკვე აღარ ყოფილა. ყურადღებას ის გარემოებაც იპყრობს,  
რომ თანასოფლელთა შეუღლება თავის დროზე ერთი ჯვარის ყმო-

<sup>1</sup> მ. ბაღიაური, ქორწინების წესები ხევსურეთში (არხოტის თემი)  
ქველად, მასალები, რე. IV, 134. იხანება ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის  
განყოფილების არქივში.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 131.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 134.

ბის გამო შეუძლებელი ყოფილა: ამიტომ ხატიც აღარ გაწყრებაო, ფიქრობდნენ ხევსურები. „მართალი-ას ერთი ჯვარის ყმანი ხართ, მაგრემა ამას თუ კაცნ ვაპატივებთ, ჯვარნიც აპატივებნო“. ირკვევა, რომ ადრე ხევსურეთშიაც სოფლით მეზობელ გვართა შორის ქალის უთხოვრობა წესად ყოფილა დადგენილი. შემდეგ—როცა ეს წესი შერყეულა, რასაც ხალხი თითქმის შეგუებია კიდევ-ჯვარის მიერ პატიებაც ურწმუნებია. ასეა საერთოდ: ჯერ ცხოვრებაში ხდებოდა ცვლილება და შემდეგ იგი სარწმუნოებაში გადადის და ხატ-ჯვარის ნებად ცხადდებოდა.

ხატის ყმათა შორის ქორწინება მთიულეთშიც აკრძალული რომ ყოფილა, ამას ადასტურებს ჩვენ მიერ ადრე მოხსენებულ ბიანთ ბალიაზე გადმოცემაც: „ხუციანთ რძალმა ბალიანთ სახლში მოიგო ბაღლი; ერთად-ერთი ბაღლი-ლა იყო ხუციანთ ძირიდან. ი ბაღლი გააძლია. ი დედაკაცს ლალიანთ წისკვილზე პური ყრია; მოსულა ლალიანი წისკვილზე, გადმოუყრია და დაუბნევია ხუციანთ დედაკაცის საფქვავი. წამოსულა დედაკაცი ატირებული. ლალიანთ კიდევ ის უთქომს—უთხარი შენ ბაღლსაო—ბალიას მიცემული თოფი რო გაქვის აქ არ მომარტყაო; დედის ტირილის მიზეზი უკითხავ ბაღლს, დედას არ უთქომ; შვილი არ მოშორებია, ჩაციებია, მერე დედაა დაუთვლია. ი ბაღლ აუღია თოფი, მისულა ლალიანთა და გადუზახნია—იქ ჩამოიდე, თუ აქედან გაგიწორდეო; ლალიანს დაუზახნია, აქ არ მამარტყაო. ი ბაღლ გაუტყორცნია თოფი და იქ მოურტყამ, გაუტყორცნია მეორე და თავხეში მოურტყამ; ახლაც აჩნია თავხეს, ის სახლი თედოს სახლის გვერდზე არის, ძალიან ძველი სახლია.“

„ბალიანთ ი ბაღლი ლალიანთვი აღარ მოუკვლევინებია: მიუყვანია ლალიანთ ხატში—წმინდა სანებაში და იქ შაუწირავს იმ ხატის ყმად და უბქომ—ეს ბაღლი ან ცივმა წყალმა, ან თბილმა პურმა რო მოკლას მაინც თქვენ დაგბრალდებათო და აგიკლებთო. თქვენთვი მოგვიცია, თქვენთვი შეგვიწირავს და თქვენიაო, ამის მერე ლალიანთა და ხუციანთ შორის ძმობაა და ქალის თხოულობა არ იქნება, მერე ნათლიობაც წამამდგარა. ხუციანთ ჩვენ სალოცავში არც ბეგარა, არც კულუხი და არც განძობა არ ერგებაო“, გადმოგვცემენ ჭართალელნი, „ერთობით ვიგაურები“, „ბიანთ ბალიას ანდაზას“.

ყოველი მთხრობელი აღნიშნავს, რომ ხუციანი ყმათ შესული ყოფილან ლალიანთ ხატში და ამის გამო მათ შორის ქალის უთხოვრობაა<sup>1</sup>.

მოხსენებული გადმოცემა მრავალმხრივაა საყურადღებო: ჩანს, გაძლიერებული გვარის — გოგიშვილების დასუსტებულ გვარზე — ლალიანებზე იძულებითი ზემოქმედებითი გავლენა და სხვ. მაგრამ ახლა სხვა მხარე გვაინტერესებს: როგორც ცნობილია, მესისხლეთა შერიგების სხვადასხვა ხერხი არსებობდა: ერთი მათგანი მოკლულის დედის ან ცოლის ძუძუზე კბილის მოკიდებაში, მაშასადამე, შეიღობაში გამოინატებოდა. ამ ხერხს მკვლელი ზოგჯერ ძალით მიმართავდა, რომ შერიგებისათვის მიეღწია. ხელსაყრელ შემთხვევაში მკვლელი მოკლულის დედას ან ცოლს მივარდებოდა და ძალად ძუძუზე კბილს მოჰკიდებდა. ძუძუს რძის საშუალებით შეგლად აყვანის ეს საშუალება მთიულეთში არაა დამოწმებული. ამ საშუალებას, როგორც ზემოხსენებული, ისე ამ წყების სხვა მასალებიდანაც ირკვევა, მთიულეთში მოკლულის ხატის ყმად მკვლელის შესვლა ენაცვლებოდა. აღნიშნული მიზეზითა თუ სხვა გარემოებათა გამო როგორც შეიღობილობით, ისე ხატის ყმობით შენათესაებულ გვართა შორის ქორწინება იკრძალებოდა.

აღნიშნული გვაქვს, რომ წიკლაური და ბეჟაური, საერთო წინაპრისაგან წარმომავლობის გარდა, ერთი ხატის — პირიმზე ფუძის ანგელოზის — მკვიდრი ყმანია. ამ ხატში დეკანოზობა ამათ მიერგება. პირიმზე ფუძის ანგელოზის ხატის || დროშის გუდამაყრიდან უკანახოს „გადაბძანების“ დროს წიკლაური „მკადრე“, ხოლო ბეჟაური „მძლოლია“. აღნიშნულ გარემოებათა მიუხედავად მათ შორის ქორწინება წესად ყოფილა. გამოდის, რომ ერთი ხატის ყმობა ყმათა შორის ქორწინების ამკრძალავ სრულყოფილ საშუალებად არ გამომდგარა. მართალია ბეჟაურ-წიკლაურთა საქორწინო ურთიერთობა გამონაკლისს, განსაკუთრებულ შემთხვევას წარმოადგენდა, როგორც აღრე იყო შენიშნული, საერთო კანონზომიერებას არ ემორჩილებოდა, მაგრამ მაინც ფაქტია და ახსნას თხოულობს. საქმე იმაში უნდა იყოს, რომ წიკლაურ-ბეჟაური ძმობით გაყრილნი ყოფილან, მაგრამ ეს გარემოება ერთი ხატის ყმობას ვერ გამოორიცხავდა და ამის გამო ისინი ხატთან ურთიერთობაში ერთ-

<sup>1</sup> ხატის ყმათა შორის ქალის თხოვა-გათხოვის შეუძლებლობის მაგალითების გამრავლება როგორც მთიულეთის, ისე ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მასალებიდანაც შეიძლება, მაგრამ რადგან ყველა ისინი ძირითადად მოხსენებულის ბუნებისაა, მათი მოტანის საჭიროება არ ვცანიო.

ნაირ უფლებებში რჩებოდნენ. ამდენად, წიკლაურ-ბექაურთა შორის რეალურ დამოკიდებულებას ხატთან მათი ურთიერთობა ვერ ასახავდა. გარდა ამისა, პირამზე ფუძის ანგელოზი წიკლაურ-ბექაურთა საგვარო ხატი კი არაა, არამედ იგი სათემოა.

ხატის ყმობის ინსტიტუტი დაწვრილებით შესწავლილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს შრომაში „Земельные владения древне-грузинских святыни“, სადაც გამორკვეულია მისი ბუნება საწყისი მდგომარეობიდან ბოლომდე.

მოხსენებულ შრომაში დადგეხილია, რომ ჯვარი ანუ ხატი სოციალურ ჯგუფთა გამაერთიანებელი ცენტრი იყო. ამის შესაბამისად გვხვდება ჯვარი ანუ ხატი: სამამო, საძმო, საგვარო, სასოფლო, სახევო და, აგრეთვე სატომო, ჯვარის II ხატის ირგვლივ გაერთიანებულ სოციალურ ჯგუფებს საყმო, ხოლო წევრს—ყმა ეწოდებოდა; საყმო წარმოშობით უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტია და ტოტემური წარმოშობის წყებისაა. გაიკვია, რომ ჯვარ II ხატში ბავშვის გარევა, მიბარება მიბარებულს იმ საყმოს აკუთვნებდა, რომელშიც ეს წესი სრულდებოდა. ამის შემდეგ ბავშვის მფარველი მიმბარებელი ხატი იყო. მიბარების წესის მთავარ მომენტს ერთ წლამდე ასაკის ბავშვის ხატის ან დროშის ქვეშ სამჯერ „შეგორება“ წარმოადგენდა. ამ დროს დროშა დროშათ საბრძანის კოშკზე უნდა ყოფილიყო მიყრდნობილი, რომ ბავშვი ხატზე მიბჯენილი დროშის ქვეშ, დროშასა და დროშათ საბრძანის კოშკს შუა, შეეგორებიათ. საკითხთა შედარებით შესწავლის შედეგად ავტორი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ეს მომენტი მშობიარობის აქტის გამოსახულებაა და მის სიმულიაციას წარმოადგენდა; მთლიანად ეს მოქმედება ღვთაების მიერ თავის საყმოს ბავშვის შვილად აყვანაში მდგომარეობდა. აქედან მიღებულია დასკვნა: საყმო წარმოშობით საზოგადოების განვითარების მატრიარქალური დროის სოციალური ორგანიზაციის ფორმას შეესატყვისება. აქვეა გარკვეული, რომ ყმა კულტურულ-ისტორიული ტერმინი და შვილის—ყრმის აღმნიშვნელია. ტერმინ „ყრმა“-ს მნიშვნელობა იმაშია, რომ ამ ტერმინს საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე თითოეული საფეხურისათვის შესაბამისი მნიშვნელობა მიუღია, ამდენად ყმა-ყრმა პოლისემანტიკური ტერმინია და მისი ერთი პირველთაგანი მნიშვნელობა ღვთაებასთან კავშირს (მატრიარქატის დროს ყმები ხატის შვილები იყვნენ) გამოხატავდა<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В. Бардавелидзе, Земельные владения древне-грузинских святыни, გვ. 2, 3, 4, 5. მოხსენა სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ნ. მიკულაშვილის სახ. ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესიას 2. IV. 1948 წ.

ვ. ბარდაველიძის აღნიშნულ შრომაში ყმობის ინსტიტუტთან დაკავშირებული საკითხები ერთმანეთთან ისეა გადაჯაჭვული, რომ რომელიმე საკითხის ცალკე გამოტანა ძნელდება. მაგრამ ვგონებ, რომ ხატის გარშემო ყმათა გაერთიანების დედააზრი მაინც გადმოვეციოთ, რაც იმიტომ გახდა ჩვენთვის საჭირო, რომ ხატის ყმად შესულთა და მკვიდრ ყმათა შორის ქორწინების შეუძლებლობის თავდაპირველი მიზეზი ნათელი გამხდარიყო. წარმოდგენილი ვითარების გათვალისწინების შემდეგ ჩვენ მიერ მოხსენებული გადმოცემის შინაარსი გასაგები ხდება: გიგაურები ქართალში მოსვლისას ხუციანთ ხატში ძმობას ეფიცებიან და ამის გამო გიგაურთა ერთი შტო-გვართავანი—გოგიშვილები—ხუციანთ თავგამოდებით იცავს როგორც ლეკებისაგან, ისე ლალიანთაგან. რასაკვირველია, გვართა ხატში ძმად გაუიცვა და ყმად შესვლა ერთიანი ცხოვრების აუცილებლობით ნაკარნახევი მოვლენაა, ხოლო გვართა კავშირის გაფორმება, რძით იქნება ეს თუ ხატის ყმობით; სისხლის ნათესაობის წარმოდგენამდე მიდის და, ისე როგორც სისხლის ნათესაეთა შორის, შენათესავებულ გვარებშიც ქორწინება აკრძალული ხდება.

თავის მხრივ ხატში ყმად შესვლა-შეყვანა ამ ხატის მფლობელის ეკონომიურსა და საზოგადოებრივ ძლიერებაზე მიუთითებს, რაც ხატის როგორც „გამაერთიანებელი“ ინსტიტუტის „ძალაზე“ ამოფარებული.

განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე ხანდოს ხეობაში, სადაც ქორწინება ძირითადად ამ ხეობაში მოსახლე გვართა შორისაა სასურველი. როგორც წესი, აქაც სოფლის შიგნით მოსახლე გვართა შეუღლება აკრძალულია. წინამხარში, სადაც „ზემოთ“ და „ქომოთ“ სოფელია, ორი დიდი გვარი—მელიქიშვილი და როსტიაშვილი სახლობს. თითოეული მათგანი „სახლიკაცობად“ იყოფა და იქმნება გვარს შიგნით ხელოვნური შენათესავეების საჭიროება. მიუხედავად ამისა, მოხსენებულ გვართა შორის საქორწინო კავშირი არ არსებობს. მაგრამ ჯმ ხეობის სხვა სოფლებიდან—უჯანა მხარიდან, სოდევიდან, ვეშაგურებიდან, დავითურებიდან—გამოთხოვილი ქალებია წინამხრელთა რძლების დიდი უმეტესობა. აღნიშნული გარემოების დამადასტურებლად ადგილობრივთა მიერ ამ ფაქტის გულუბრყვილო ახსნა—„წყალს გაღმა ქალს არ მოვიყვანთ, ცოლეურთას დავითვრებით და დაბრუნებისას წყალში დავიხრჩევითო“—არ გამოდგება. წყალს გაღმიდან ქალის თხოვნას ერიდებოდნენ და, მაშასადამე, შეუღლება ამ ტერიტორიულ თემს შიგნით უნდა მომხდარი-



იყო. ჩვენი დროისათვის საქორწინო კავშირის ტერიტორიულ თემში ჩაკეტვა თვით ხანდოში წმინდად ვერ შემონახულა, მაგრამ ადრე ამგვარად არსებობასთან უნდა გვექნოდა საქმე. ანალოგს იძლევა უშგულის საზოგადოება—თემი, სადაც ქორწინება აუცილებლად მხოლოდ ამ ტერიტორიულ თემს შიგნით უნდა მომხდარიყო, ამდენად უშგულელები თვით კეტდნენ საქორწინო კავშირს სხვა თემის მცხოვრებლებთან<sup>1</sup>.

ქორწინების ნორმების ხანდოური წესი იმითაცაა თავისებური, რომ აქაურებს ხეობის გარეთ მეზობლობაში როგორც მითხოვება, ისე რძლის მოყვანა აკრძალული ჰქონიათ; ამ პირობაზე სამანი დღესაცაა ჩასმული „ნასანგლარში, სათივის ქედის თავზე“, ხანდო-მუგულის გამყოფ ქედთან. ხანდოელთა მტკიცებით „სამანს თუ გადასცდა ან გადმოსცდა ქალი, არ იკეთილებს, არ იგორებს“. ასახელებენ მუგუდელთა ქალების წინამხრელთა რძლობის ორ შემთხვევას, ახლახან რომ მომხდარა, და დასძენენ, რომ არც ერთ მათგანს შვილი არ ყავსო. ამ ფაქტს სამანის „მართალპირობის“ დასტურად იყენებენ და სჯერათ, რომ „ძველთაგან დაკვლევაა და მართალია“.

ამ პირობაზე სამანის ჩასმის პირველი მიზეზის შესახებ არაფერი იციან და გადაწყვეტით ჩვენც ვერაფერს ვიტყვი. ანგარიშგასაწევი გარემოებაა, რომ ასეთი ურთიერთობა ხანდოელებს მხოლოდ მუგუდელებთან აქვთ და მუგუდელები ხევსურებად არიან ადგილობრივთა მიერ მიჩნეულნი. აქ საქმე გვაქვს არა მხოლოდ ტერიტორიული თემის მიერ საქორწინო ურთიერთობის ხაზით თავისთავის ჩაკეტვასთან, არამედ ისიცაა, რომ მუგუდელებს ასეთი კავშირის შესაძლებლობას უსპობენ ისე, როგორც ლახამულელებს და ოხერხეველებს მეზობლები, რომლებიც მათთან საქორწინო ურთიერთობას არ ამყარებდნენ<sup>2</sup>. დაახლოებით ასეთივე ვითარებასთან გვაქვს საქმე სურებლებთან დამოკიდებულებაში. სურების საზოგადოება სამი სოფლისაგან—ზემო, შუა, ქვემო სურები—შედგება. თითოეული მათგანის რძლები მეზობელი საზოგადოებიდან მოყვანილი ქალებია. ასეთი ურთიერთობა ტერიტორიული სიახლოვით შეიძლება ყოფილიყო გამოწვეული, რომ სხვა სოფელთაგან სურებლებისადმი საქორწინო დამოკიდებულებას თავს არ არიდებდნენ და „სურებლობა“ თავისებურობის მნიშვნელობისა არ ყოფილიყო.

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, „სპარ“, გვ. 1, 2 (ხელნაწერი. ინახება ისტორიის ინსტიტუტის განყოფილების არქივში).

<sup>2</sup> იქვე.

საქორწინო ნორმების თავისებურებას წარმოადგენს ხანდო-  
ულთა წარმოდგენილი ვითარება, მაგრამ მისი ახსნა პირდაპირი მა-  
ჩვენებელი ნიშნების უქონლობის გამო გვიძნელდება მაშინ, როცა  
სვანეთში გარკვეულია, რომ ლახამულელებს სვანები ებრაელებად,  
ხოლო ოხერხეველებს ხევსურები „დამპლებად“ სთვლიდნენ. სვა-  
ნები ამ გზით ტომურ სიწმინდეს, ხევსურები—შთამომავლობის  
სიმრთელეს იცავდნენ. ამ შემთხვევაშიც კონკრეტული მასალების  
უქონლობის გამო ზემომოხსენებული ხალხური გააზრების დასტუ-  
რად თუ უარსაყოფად არაფერი მოგვეპოვება.

საქორწინო ასაკის ნორმები. მთიულ დასანიშნ ქალ-  
ვაჟთა ასაკი ერთმანეთისაგან მცირედ თუ განსხვავდებოდა; შემ-  
თხვევითი არც ისაა, როცა ისინი ტოლნი—„კბილა“ არიან. ქალ-  
თა ქორწინების ასაკი 16—17 წლიდან იწყება და იშვიათად გა-  
დასცილდება 25 წელს, რომლის შემდეგ მათ მიმართ თანდათან  
„შინდამრჩალის“ სახელი მკვიდრდება. ვაჟისათვის—საქორწინო  
ასაკი, როგორც წესი, 18 წლიდან იწყება, თუმცა ცოდვად არც  
16—17 წლიანთა დაქორწინება ითვლება, და 25 წელზე მოდის;  
ზოგჯერ იგი 30 წლამდეც გრძელდება. ამ ხანზე ზევით კი ქორწი-  
ნება შემთხვევით და არასასურველ მოვლენადაა მიჩნეული.

საქორწინო ასაკის ამგვარი ნორმირება მთიულ-გუდამაყრელთა  
საერთო წესია, რომლის დარღვევა ჩვენს დროშიაც უმნიშვნელო  
გამონაკლისს წარმოადგენს. ამ წესის ნორმის სახით არსებობა,  
რომლის ჩამოყალიბება ხანგრძლივ დროს მოითხოვდა, თავის მხრივ  
საქორწინო ასაკის შერჩევის უძველესი დროიდან მომდინარეობაზე  
უნდა მიუთითებდეს.

მთიულ-გუდამაყრელთა ამ წყების ეთნოგრაფიულ მონაცემებს  
დოკუმენტალური ცნობებიც უჭერს მხარს. 1945 წელს აკად.  
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფი-  
ულმა ექსპედიციამ (ხელმძღვანელი საქ. სსრ მეცნიერებათა აკა-  
დემიის წევრ-კორესპონდენტი გ. ჩიტაია) ჩამოიტანა გუდამაყრის  
ხეობის სოფ. ჩოხის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაცული „ქორწინების  
გამოკითხვის წიგნები“<sup>1</sup>, რომლებშიც ჩვენთვის საინტერესო მრავ-  
ალი ცნობა მოიპოვება. ქორწინების წიგნების წარმოება დაწყე-  
ბულია 1902 წელს და გრძელდება 1910 წლამდე ჩათვლით.

<sup>1</sup> ინახება აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთ-  
ნოგრაფიის განყოფილებაში.

რეგისტრირებულია ქორწინების 77 აქტი; მათ შორის 10 მამაკაცი და 2 ქალია 25 წელს გადაცილებული ასაკისა; ამათგან კი ზოგიერთი „მეორედ ქორწინებასა ზედა“ არის.

მოხსენებულ საბუთში თანატოლ ასაკოვანთა შეუღლების ფაქტები შესამჩნევადაა წარმოდგენილი, რაც ასეთი ვითარების წესად არსებობას გვაპარაუდებინებს, მით უმეტეს თუ დაქორწინებულ წყვილთა ასაკისათვის ერთი-ორი წლით უფროს-უმცროსობას მნიშვნელობის მქონე განსხვავებად არ მივიჩნევთ. საქორწინო წყვილის უფროს-უმცროსობა ვრცელდება როგორც ვაჟებისა ქალებზე, ისე პირუკუ. ასაკგადაცილებულ შეუღლებულთა წლოვანების თანაფარდობა კი ირღვევა და მათ შორის საგრძნობი განსხვავება გვხვდება.

ზემოთქმულის ნათელყოფისათვის წარმოვადგენთ ჩოხის წმ. გიორგის ეკლესიიდან წამოღებული ქორწინების წიგნებიდან პირველი წყების რამდენიმე ცხრილს, რომელიც გვიჩვენებს თანასწორი თუ მცირედგანსხვავებული წლოვანების წყვილთა შეუღლების წესად არსებობას; მეორე წყების ცხრილები კი გვიჩვენებს ქორწინების ასაკში საგრძნობ განსხვავებას ხანგადასულობის ანდა მეორედ ქორწინების გამო და იმას, რომ ასეთი შემთხვევა იშვიათი მოვლენაა.

თანატოლ ასაკოვანთა ქორწინება.

ცხრილი 1

№№	ასაკი		ქორწინების	წიგნის ნომერი
	ვაჟისა	ქალისა	თარიღი	
1	19	19	1905	9
2	18	18	1905	10
3	18	18	1907	8
4	18	18	1908	6
5	18	18	1908	9
6	18	18	1908	10
7	16	16	1909	2

პირველ ოთხ ცხრილში წარმოდგენილი ვითარების შედარება უკანასკნელთა (5—6) მონაცემებთან ადასტურებს მთიულთა ზეპირგადმოცემას, რომ დასაქორწინებელ წყვილთა წლოვანებაში მცირე

ცხრილი 2

ერთი წლით განსხვავებულ ასაკოვანთა ქორწინება

№№	ასაკი		ქორწინების თარიღი	წიგნის ნომერი
	ვაჟისა	ქალისა		
1	24	25	1902	1
2	20	19	1902	6
3	18	17	1904	4
4	19	20	1905	2
5	20	19	1905	7
6	20	19	1905	8
7	18	19	1908	2
8	18	17	1908	5
9	19	18	1908	7
10	28	29	1908	8
11	18	17	1908	11
12	25	26	1908	12
13	22	21	1910	3

ცხრილი 3

ორი წლით განსხვავებულ ასაკოვანთა ქორწინება

№№	ასაკი		ქორწინების თარიღი	წიგნის ნომერი
	ვაჟისა	ქალისა		
1	21	19	1902	5
2	20	18	1903	1
3	21	19	1904	6
4	25	23	1905	5
5	21	19	1905	7
6	16	18	1906	2
7	20	18	1907	6
8	20	18	1907	7
9	18	20	1908	1
10	19	17	1909	1

განსხვავება უნდა იყოს. შეუღლებულთა თანაბარხნოვანება თუ ამ მხრივ მცირედი განსხვავება მთიულეთში ძველთაგანვე წესად დამკვიდრებული ჩანს; ხოლო საგრძნობლად განსხვავებულ უფროს-უმცროსთა ქორწინება იშვიათი და უჩვეულო მოვლენა უნდა ყოფილიყო.

წარმოდგენილი ცხრილით ნათლად ჩანს, რომ ასაკში განსხვავება რაც ზევით იწევს, მით მეტად მცირდება ქორწინების

ცხრილი 4

სამი წლით განსხვავებულ ასაკოვანთა ქორწინება

№№	ასაკი		ქორწინების თარიღი	წიგნის ნომერი
	ვაჟისა	ქალისა		
1	23	20	1902	3
2	20	17	1904	3
3	24	21	1907	1
4	19	16	1910	1
5	18	21	1910	2

ცხრილი 5

ოთხი წლით განსხვავებულ ასაკოვანთა ქორწინება

1	20	16	1902	3
2	22	19	1904	2
3	29	25	1904	4

ცხრილი 6

ხუთი წლით განსხვავებულ ასაკოვანთა ქორწინება

1	22	17	1903	3
2	25	20	1903	7
3	25	20	1909	5

რიცხვი; მეორე ვითარება ც. არის გასათვალისწინებელი — ასეთ შემთხვევებში ყოველთვის კაცია ქალზე ხნიერი მაშინ, როცა მცირედ განსხვავებულ წლოვანთა შეუღლებისას ხშირად ქალია უფროსი (იხ. ცხრ. 2, რაგიტი № 4, 7, 10, 12; ცხრ. 3, რიგიტი № 6, 9; ცხრ. 4, რიგიტი № 5).

ხანგადაცილებულთა შეუღლება იშვიათი შემთხვევაა, მაგრამ როცა კი არის, მათ შორის წლოვანების მხრივ განსხვავება საგრძნობლად დიდია და კაცია ყოველთვის ქალზე ხნიერი. სამაგალითოდ, იმავე ქორწინების წიგნიდან რამდენიმე ფაქტს წარმოვადგენთ:

1. 1902 წ. № 2 დავით გიორგის ძე ბეჭაური, 40 წლისა, მეუღლე — აბრამ ნადირას ძე ჩოხელის ქვრივი მართა თობელას ასული 25 წლისა.

2. 1904 წ. № 7 პატარა შიოს ძე აფციური 44—45 წლისა, მეუღლე—ანა პაპის ასული წიკლაური 22 წლისა.

3. 1904 წ. № 8 სვიმონ იაკოფის ძე ქავთაროვი 42 წლისა, მეუღლე—კონდრატი ბერის ძე წიკლაურის ქვრივი გივის ასული 30 წლისა.

ქორწინების 47 აქტიდან მხოლოდ სამი შემთხვევაა, როცა შეუღლებათა ასაკში ეგოდენ საგრძნობ განსხვავებას ვხვდებით, და აქაც, სამიდან ორი შემთხვევა მეორედ ქორწინებას მიეკუთვნება.

ამავე ფაქტიური მონაცემებიდან ისიც ირკვევა, რომ მაშაკაცის ხნოვანებას ნაკლები ყურადღება ექცევა, ვიდრე ქალისას, რადგან ადგილობრივთა რწმენით „დროული კაცის ხნის პატრონს (მეუღლეს, ი. ქ.) შვილი არ გაუჩნდებისაო და კომი უწილოდ დარჩებისაო“; მაგრამ ასეთი ვითარებაც წინარე ფაქტთა წყების მოვლენა ჩანს და იგი ვერ არღვევს თანმხვედრი წლოვანების მხარეთა და ქორწინების მიღებულ ზოგად წესს.

ჩოხის წმ. გიორგის ეკლესიის ქორწინების საბუთებრთაც მოწმდება, რომ მთიულეთშიც ჯვარისწერის აღსრულება „ქალის მამის კომის“, სოფლის სალოცავში—ეკლესიაში—ყოფილა მიღებული. ქალები კი მეტწილად თავიანთ სოფლისა და ხეობის გარეთ თხოვდებოდნენ; რამდენად იგივე საბუთები ქმართა ასაკის შესახებ ცნობებსაც შეიცავს, ამდენად იგი, ქორწინების ასაკის მთიულეთში საერთოდ დაძვედრებული წესის დადგენისათვისაც გამოდგება. ხალხურ რწმენა-გადმოცემათა და მოტანილ დოკუმენტთა მიხედვით ისიც ირკვევა, რომ მთიულეთში ქორწინების ასაკის ქალ-ვაჟთა მომწიფების—„მოღერების“ ხანას, დღესაც კი, ემთხვევა.

საქორწინო ასაკის ნორმირების აღნიშნული წესი საერთო უნდა ყოფილიყო ქართული სინამდვილისათვის: „ქალი თოთხმეტ-ხუთმეტი წლისა რომ გახდებოდა, მათ მშობლებიც და ძმა-ბიძაშვილებიც სცავდნენ, ე. ი. იცავდნენ, რომ ცუდათ არათფერი დათქმო და მას“<sup>1</sup>.

აღნიშნული ასაკი, 14—15 წელი, ქალის მომწიფების ხანათა მიჩნეული, რომლის შემდეგ იწყება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მისთვის ადგილის მიჩენაზე მშობლების ზრუნვა. ყოველ შემთხვევაში მოხსენებულ წლოვანებაზე მცირე ასაკის მქონე ქალთა და ქორწინება არაბუნებრივი მოვლენა ჩანს.

<sup>1</sup> ფშაური „წაწლობა“, მასალები აღ. დ ჩ ი ა უ რ ი ს ა და ნ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი ს. რეუული I, გვ. 16. იხანება ეთნოგრაფიულ განყოფილებაში.

ქორწინებისათვის დაახლოებით იგივე წლოვანებაა მიღებული მთიულეთის მოსახლურე ქართლის სოფლებშიც, სადაც დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის ასაკში უმნიშვნელო, განსხვავება გვხვდება. აქაც, დასაქორწინებელ ასაკოვანთ „შელერებულს“, „მოლერებულს“ უწოდებენ; „შელერებული“—„მოლერებული“ მოწიფულის გურულ გავებას ემთხვევა; ქალისათვის, როგორც წესი, იგი 15—16 წლიდან იწყება და 20—21 წელს გასდევს; ვაჟისათვის—16—18-დან 25 წელზე მოდის. ვაჟი ამ ასაკში ვაჟკაცად იწოდება.

ადრეული ქორწინება წესად ძალაში ვერ შედიოდა მაშინაც კი, როცა ოჯახს ერთი ვაჟი ჰყავდა და მის დაქორწინებას ესწრაფოდა. მართალია, მცირეწლოვანთა დაქორწინებას ებრძოდა ქრისტიანული ეკლესიაც, მაგრამ ქორწინების წიგნებში მაინც გვხვდება ერთეული ცნობა 12, 13, 14 წლის ქალ-ვაჟთა დაქორწინების შესახებ<sup>1</sup>.

12 წელს ქვემოთ ქალის ქორწინება არსად არაა გატარებული ჩვენთვის ცნობილ ქორწინების წიგნებში. ასე, რომ საეკლესიო წესით ქალის ქორწინებისათვის 12 წელი ქვედა საზღვრად უნდა ვივარაუდოთ.

ქორწინების ასაკის დადგენაც ყოფილა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მსჯელობის საგანი და ამის თაობაზე გადაწყვეტილებაც მიუღიათ, რომ ქალის ქორწინებისათვის 12 წლის ასაკი იყოს ამიერიდან მიღებული: „ქალი ათორმეტი წლისასა უმცროსი ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა“ (ძეგლის წერა, 64)<sup>2</sup>.

მოხსენებულ საბუთზე დაყრდნობით აკად. ივ. ჯავახიშვილი ადგენს, რომ „თორმეტი წლის ქალი უკვე „ასაკად მოსულა“ დითვლებოდა და ამიერითგან მისი გათხოვება კანონიერად შეიძლებოდა. ეს გარემოება ამტკიცებს, რომ ამ შემთხვევაში „ასაკად მოსულა“ სქესობრივი სიმწიფის ხანას უდრის. ხოლო რაკი ჩვეულებრივ, ბუნებრივი კანონის ძალით, ქალი სქესობრივად ვაჟზე ადრე მწიფდება, ამიტომ თუმცა „ძეგლისწერა“-ში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ ვგონებ, რომ ვაჟი ასაკად მოსულად მეთხუთმეტე-მეთექვსმეტე წლითგან დითვლებოდა“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> დ. გვრიტიშვილის მიერ ცხრაზმის ხეობიდან ჩამოტანილი „ქორწინების წიგნები“ ინახება აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებაში.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, გვ. 366.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 367.

აკად. ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდი, რომ 15—16 წლის ვაჟები ითვლებოდნენ „ასაკად მოსულად“, მართლდება იმავე ცხრა-ზმის ხეობის ქორწინების საეკლესიო ჩანაწერებიდან, სადაც ჰარბადაა წარმოდგენილი მოხსენებული ასაკის ვაჟთა ქორწინების ფაქტები.

საქართველოში 12 წლის ქალთა და 15—16 წლის ვაჟთა ქორწინების ასაკის წესად არსებობის მიუხედავად, მთიულეთის სინამდვილესათვის მოხსენებული ასაკის ქალ-ვაჟთა შეუღლება არა თუ კანონზომიერების პრეტენზიით, არამედ გამონაკლისის სახითაც არაა წარმოდგენილი არც ჩვენ მიერ ჩაწერილ ამ წყების მასალებში და არც ჩოხის წმინდა გიორგის ეკლესიაში 1902—1910 წლებში მოქმდარი ქორწინების გამოკითხვის წიგნებში; ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ ქორწინების ასაკის ნორმირება მთიულ გუდამაყარში, ასევე ზევსურეთშიაც, საკუთარი მიკვლევითაა დადგენილი. იგი მიღებულია თავისთავადი ყოფიდან გამომდინარე წეს-ჩვეულებებით და ამიტომაც მთიულური წესით დამკვიდრებული ქორწინების ასაკი მიბაძვით გადმოტანილ უცხო „შჯულის კანონს“ არც გასდევს.

მოწიფულობის ასაკში ქორწინება ხელს უწყობდა არა მარტო ფიზიკური სიძლიერის გახანგრძლივებას, არამედ, ქორწინებამდელი დროის განმავლობაში ხანგრძლივი ფიზიკური წვრთნისა და წეს-ჩვეულებათა ათვისების გზით, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ახალი ურთიერთობის შესაბამისი წევრის ჩამოყალიბებასაც.

ქალ-ვაჟის სრულ სქესობრივ მომწიფებასთან შეფარდებული საქორწინო ასაკი, ქორწინების წინარე სხვა სავალდებულო წესებთან, ხალხურ „დაკვლევასთან“ (ნათესავთა შეუღლების თავიდან აცილების მიზნით „მისხის-მისხის“ გამოკითხვა, ჯანსაღი შთამომავლობის შექმნის მიზნით „თესლ-მოჯიშეობის“ შერჩევა და სხვ.) ერთად ხელს შეუწყობდა იმას, რომ საუკუნეების განმავლობაში მთიულეები ისტორიულად ჩამოყალიბებულიყვნენ, ვითარცა „კაცნი ჰაეროვანნი, მკნენი და მბრძოლნი“<sup>1</sup>.

ქორწინების ასაკის განსაზღვრისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე ერთ-ერთ ფაქტორად, როგორც ცნობილია, ე. წ. სყიდვით ქორწინებას მიიჩნევენ, როცა ცოლის სასყიდლად მხოლოდ ვაჟი იყო იძულებული წლების განმავლობაში ფული და საქონელი მოემზადებინა, რომ ქალის პატრონისათვის ურვადი მიეცა, მაშინ

<sup>1</sup> ვ ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა საქართველოსა, გვ. 95.



ვაჟის ქორწინების დრო ხანგრძლივდებოდა. ამ ჩვეულების მიმდევარნი, როგორც წესი, „კაცობის“ ასაკში ქორწინდებოდნენ და ისინი გაცილებით ხნიერი იყვნენ, ვიდრე მათი ცოლები. იმ ხალხებში, სადაც, ყოველ შემთხვევაში გარკვეულ დროს მაინც, ძალაში აღარაა სყიდვითი ქორწინება, ქორწინების ასაკად ქაბუჯობის ხანაა მიღებული; ხოლო, სადაც ურვადი მოქმედებს, იქ მექორწინე ვაჟის ასაკი საგრძნობლად გადაინაცვლებს. ამგვარი ვითარება ურვადის გადამხდელ ხალხებში მრავალგანაა დამოწმებული. მაგალითისათვის საბჭოთა კავშირში მოსახლე არაბთა და მათ მეზობელ ხალხთა შორის წესად მიღებული ქორწინების ასაკის შესახებ ცნობებს მოვიყვანო; პირველთა ქორწინებაში ურვადი არაა მიღებული, ხოლო უკანასკნელთა ყოფაში იგი აუცილებელი პირობაა ქორწინებისათვის; ი. ვინიკოვის მიხედვით, პირველ ყოვლისა, კუზნეური ქორწინების გამო არაბები, მეზობელ უზბეკებისა და ტაჯიკებისაგან განსხვავებით, არ იცნობდნენ ურვადს, მათში საქმროს მიჰქონდა მხოლოდ საქორწილო ხარჯები. ურვადის შესახებ გამოკითხვისას ზოგიერთი არაბი ამყარებდა: „ჩვენ უზბეკები არა ვართ, ჩვენ ქალებს არ ვყიდულობთ“. ურვადის არარსებობის გამო არაბი მამაკაცები ქორწინებას ჩვეულებრივ იწყებდნენ გაცილებით უფრო ადრეულ ასაკში, ვიდრე მეზობელი ხალხების მამაკაცები, რომლებსაც ქორწინება შეეძლოთ მხოლოდ მას შემდეგ, როცა ისინი დააგროვებდნენ ცოლის სასყიდლად საქმარის საშუალებებს<sup>1</sup>.

ქორწინების ასაკის განსაზღვრის მთიულური წესის შეჯერება ურვადის გადამხდელი ხალხების ამ წყების მონაცემებთან არ იძლევა მთიულეთში ურვადის არსებობის ნიშნებს.

საერთოდ, ურვადის გავლენით ქორწინების ასაკის განსაზღვრა იმაზეც იქნებოდა დამოკიდებული, თუ ვინ იქნებოდა ურვადის გადამხდელი: ინდივიდი თუ კოლექტივი. თუ ურვადის გადამხდელი უკანასკნელი იქნებოდა, მაშინ საქორწინო ასაკს სხვა პირობები განსაზღვრავდა და არა ურვადის მომზადება. ეს ვითარება ი. ვინიკოვს არ აქვს გათვალისწინებული.

<sup>1</sup> И. Н. Виноников, Арабы в СССР, „Советская этнография“, IV, 1940, стр. 17—18.

„ქალის საბატარძლოდ დათავისება“

აკვანში ნიშნობა. დღევანდელ მთიულებს აკვანში, ან საერთოდ მცირეწლოვანთა, დანიშვნის არც ერთი ფაქტი არ ახსოვთ, მაგრამ ამ ჩვეულების შესახებ „ანდაზად“ დარჩენილ ამბავს საკმაო სისრულით გადმოსცემენ: „პაპები დაგვითვლიდნენ-კე რო ბალღის მშობლები აკვანში მიუტანდნენ-კე ნიშანსო ქალის მშობლებს; ნიშანს აკვანზე დაჰკიდებდნენ-კეო; აკვანზე ჭდესაც ამოაგდებდნენ; აკვანში დანიშვნა წინად იქნებოდეს კეო“. ზოგიერთი მთიულის რწმუნებით „აკვანში ნიშანი ხევსურებმა და ოსებმა იციანო. ბალღის მშობლები საქორწილოდ მოღერებამდე მძახლებთან ზღვენით უნდა მისულიყვნენ, ყოველ ბედნიერ დღეს თუ არა, ახალწლის შემდეგ მაინც, დანიშნული ქალისათვის ბედის კვერი უნდა მიეტანათ“. ქალის მშობლები სამძახლოთაგან განსაკუთრებულ პატივისცემას ითხოვდნენ.

მცირეწლოვანთა მამები „სიყვარულით ხთიულობდნენ ერთურთს“ და ამ ურთიერთობის გამტკიცებისათვის დამოყვრებადამძახლებას მიმართავდნენ. ქალის მშობლებისაგან პირობაზე უარის თქმისათვის საკმარისი იყო მათდამი ვაჟის მშობელთაგან მცირე უპატივცემლობის გამომჟღავნება, მიუხედავად იმისა, უკანასკნელნი რაც არ უნდა სასურველი — „ცხოვრებიანი და მეცოლშვილე კომი“ — ყოფილიყო. ვაჟის მშობლებს თუ არ მოეწონებოდათ ქალი ანდა მისი მშობლებისა თუ სანათესაოს ცუდ „თესლ-მოჯიშეობას“ გაიგებდნენ, მაშინ ისინი ამ ხერხს მიმართავდნენ: მძახლთა მიმართ გულგრილ დამოკიდებულებას გამოააშკარავებდნენ; ხოლო თუ ქალი და იმისი „კომი“ სასურველი სამოყვრო იყო, მაშინ პირიქით, — განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენდნენ და ქალის პატრონის გულისმოგებას ცდილობდნენ.

აკვანში თუ „აკვნიდან ამდგარ“ მცირეწლოვანთა დაწინდვის ჩვეულება არც სხვა ქართველ ტომთათვის ყოფილა უცხო. ხევსურეთის ეთნოგრაფიული სინამდვილე ამ წყების წეს-ჩვეულებათა მთლიანი სურათის აღდგენის საშუალებას იძლევა.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის გან-

ყოფილებაში დაცულა მასალა ქორწინების ხევსურულ წესთა შესახებ, სადაც შედარებით სრულადაა წარმოდგენილი „ქალ-ვაჟის აკვანში ლიშნის დაქერა“.

„ხოგიერთი ვაჟის მშობლები ვაჟს აკვანშივე დანიშნავდა აკვანშივე მყოფ ქალზე. იმ ქალ-ვაჟის გაზრდამდე ვაჟის მშობლები ასრულებდნენ იმ წესებს, რა წესები არსებობდა „მძახლობა-მოკეთეობაში“. აკვანში დანიშვნის დროს ვაჟის მშობლები ან ბიძა, ან და სხვა რომელიმე მოკეთე—მოგვარე მისცემდა „ლიშანს“ (ნიშანი). აკვანში დანიშვნის დროს შუაკაცი არ იყო საჭირო, როგორც მოზრდილების დანიშვნის დროს.

აკვანში დანიშვნის დროს ვაჟის დედა ან მამა ანდა სხვა მოგვარე (მძახლობელი) მოელაპარაკებოდა ქალის დედ-მამას: მსურს გაეხდე თქვენი მოკეთეო, რადგან ძალიან მომწონს ქალის მშობლებიო. ვაჟის დედ-მამა და ქალის მშობლები ამას პირველად სიცილ-ხუმრობაში ატარებდნენ, მაგრამ როდესაც ქალის მშობლები უკვე დაიჭერდნენ „ლიშანს“ ვაჟის მშობლებისაგან და გახდებოდნენ მოკეთეები („მძახლები“), თანდათან სერიოზულად ჰკიდებდნენ ერთმანეთს ხელს.

ქალის მშობლებს არ ჰქონდა ნება მძახლებთან ისე არ მოსულიყვნენ, როგორც შეჭფერის ჩვეულებრივ მძახლებს. აკვანში დანიშნული ქალ-ვაჟის დედ-მამა ერთმანეთს მძახლებს ეძახდნენ, ჭირ-ლხინში ერთხანეთს მიჰყვ-მოჰყვებოდნენ (ერთმანეთს არაყს მიუტანდნენ სიკვდილის ან შვილის შეძენის დროს და სხვ.); ვაჟის მშობლები გარდა ჭირ-ლხინის დროს არაყის მიტანისა ვალდებულები იყვნენ. რომ წელიწადში ერთხელ, განსაკუთრებით ახალი წლის შემდეგ, სარძლოს „ბედის კვერას“ მიუტანდნენ. აკვანში დანიშნული ვაჟის მშობლები ძალიან მორიდებით და ხათრით ექცეოდნენ ქალის მშობლებს, ცდილობდნენ, რომ რაც ცუდი და საწყენი იყო მათთვის არათფერი ეთქვათ, რომ მძახლებს არ სწყენოდათ ვაჟის მშობლებისაგან რამე ან თუ სხვისაგან გაიგებდნენ რამე ცუდს, ქალის მშობლები ქალს ადვილად გაჰყრიდნენ, შეუთვლიდნენ ვინმეს პირით „ქალი თქვენობაზე არ გეყავს თავი დაანებეთო“. თუ ვაჟის მშობლებს აღარ აინტერესებდა იმდენად, მათთან მოკეთეობას ისინიც თავს დაანებებდნენ და თუ ძალიან უნდოდა მათი მოკეთეობა, — შეირიგებდნენ და განაგრძობდნენ მოკეთეობას“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> მ. ბაღიაური, ქორწილის წესები ხევსურეთში (არხოტის თემი) ძველად. ხელნაწერი მასალები, 1939, რვეული პირველი, გვ. 173. ინახება ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

შენიშვნა: როგორც ამ, ისე ჩვენ მიერ ცატირებულ სხვა ხელნაწერ მა-

ხევსურეთშიც „აკვანში ლიშნის დაქერა“ ბოლო ხანებში თითქმის გადასვლის პირად ყოფილა მისული და მის ნაცვლად მცირეწლოვანთა დანიშვნა დამკვიდრებულა: „აკვანში დანიშვნა ქალ-ვაჟისა იშვიათ შემთხვევაში ხდებოდა, ხშირად კი ქალ-ვაჟი, რომ წამოიზრდებოდნენ, დაახლოებით 9—10 წლისანი რო გახდებოდნენ, ამ წლოვანების ქალ-ვაჟსაც არაფერს ჰკითხავდნენ, მშობლები მათ დაუკოთხავად გადაწყვეტდნენ საკითხს“.

მსგავსი ვითარებაა წარმოდგენილი სვანეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც. რ. ხარაძე შრომაში „დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში“ წერს: „ქალს ძველად სვანეთში, როგორც ამას ლიტერატურულ წყაროებში ვხვდებით (მითითებულია სათანადო ლიტერატურა, ი. ქ.) და რასაც ყველა საზოგადოებაში მოხუცები, და მოხუცებისაგან გაგონილს ახალგაზრდებიც, ადასტურებენ, ვაჟის ოჯახი სულ პატარას, ჯერ კიდევ აკვანში მყოფს ნიშნავდა. ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ბავშვის პატრონები ბავშვის დაბადებამდეც კი შეთანხმებულან იმის შესახებ, რომ თუ ქალ-ვაჟი დაებადებოდათ, ისინი დაექორწინებიათ, ხოლო თუ ორივე ვაჟი იქნებოდა—დაეძმობილებინათ. ამგვარი წესი ახლა აღარსად გვხვდება და ქალ-ვაჟის დაქორწინება უკვე მათი მოზრდის შემდეგ ხდება. ამ მხრივ ქვემო და ზემო სვანეთის წესები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. ქვემო სვანეთში ქალ-ვაჟს სრულ-წლოვნად გახდომამდე ნიშნავდნენ, ხოლო ზემო სვანეთში უფრო გვიან. პირველში 4—5 წლის ბავშვების დანიშვნას ახლაც აქვს ადგილი, ხოლო 10—11 წლის ბავშვების დანიშვნა ძალიან ხშირია. არის ისეთი შემთხვევები, როდესაც ქალები უფროსები არიან და ვაჟები კი სულ პატარა. დანიშვნის შემდეგ მცირეწლოვანი საცოლოები საქმროს ოჯახში მიყავდათ“<sup>1</sup>.

მცირეწლოვანთა დანიშვნა და გათხოვებაც-კი, თუმცა არასრული სახით, გურიაშიაც მოწმდება: „თანდათან გადავარდნილა, თორემ წინად გურიაშიც სცოდნიათ აკვანში დანიშვნა. ჩვენს მომსწრე მოხუცებს ის დღე აღარ ახსოვთ,—გაუგონიათ კი, რომ ჩვენშიაც ყოფილა ასეთი ჩვეულება: მე არ მახსოვს და ისე კი გამიგონია ჩვენშიაც სცოდნიენ აკვანში დააწინდრებდნენ თურმე ქალს, გადმომცა ერთმა. 10—14 წლის ქალის გათხოვება კი დიდხანს

სალებში ხშირად დარღვეულია სალიტერატურო ქართული ენის ნორმები, მაგრამ ჩვენ მაინც უმჯობესად მივიჩნიეთ მათი, როგორც პირველწყაროს, უცვლელად გადმოცემა.

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, 1939, გვ. 84.

ჩვეულებრივი ამბავი იყო“. იქვე შენიშნავს მასალების ავტორი, რომ ეგ. ნინოშვილის და სხვა გურული მწერლების მოთხოვნებში ხშირად არის ასეთი შემთხვევები აღწერილი („უცნაური სენი... და სხვა“). მასვე „უწლევანო“ ქალის გათხოვების თაობაზე ლექსიც აქვს ჩაწერილი:

„დედავ რიზა გამათხოვე ასე პატარა ქალია,  
ვოჯახობა ვერ შევძელი, ვერ მოვიტანე წყალია,  
ქმარმა გარედ გამომაგდო, მულმა ჩაკლიტა კარია“<sup>1</sup>.

1939—40 წლებში ჩვენ მიერ გურიაში ჩაწერილი მასალების მიხედვით: „უწლევანო“ ქალების გათხოვება თათრებმა იციან. 17—18 წლამდე\* არ ეჩქარება ქალს გათხოვება“<sup>2</sup>.

ივ. შილაკაძის მიერ ჩაწერილ ლექსში, თუმცა პროტესტი-გაცხადებული „პატარა ქალის“ გათხოვებაზე, მაგრამ იგი მაინც ფაქტი ყოფილა. მისივე ცნობა, რომ გურიაში 10 წლის ქალს ათხოვებდნენ, სარწმუნო არ ჩანს. თუ მართლაც ასე იყო, მაშინ გათხოვებაში მცირეწლოვანი ქალის ქმრის სახლში „დაქალება“ საეარაუდებელი.

მცირეწლოვანთა დანიშვნა ჩვენში XIX საუკუნეშიც ყოფილა მოქმედებაში ისე, რომ ამ ჩვეულების მიუღებლობის მტკიცება საზოგადო მოღვაწეებს საჭიროდ მიუჩნევიათ: იოანე ბატონიშვილის კალმასობაში, „რომელიც გვიხატავს XVIII საუკუნის გასულის და XIX საუკუნის დამდეგის საქართველოს მდგომარეობას“, მღინის განცხადებაზე — „ჩვენში ამგვირად (ლაპარაკია „მეუღლე ვითარი უნდა ერგოს ქმარს“, ი. ჭ.) არვინ ეძიებს ცოლსა და არც ამავე ზედა ირთავენ“, იოანე პასუხობს: „ვიცი, ზოგი ხოციქში დანიშნავენ და ზოგნი უნახავად და გაუშინჯავად ითხოვენ და ამაში ბევრი ნაკლოვანება მოდის“<sup>4</sup>.

ჩვეულება მცირეწლოვანთა დანიშვნისა მეფის საგვარეულო სახლშიც დამკვიდრებული ჩანს. 11—12 წლისა ყოფილა თეიმურაზ მეორე, როცა მას დანიშნული ჰყავდა ბაადურ ერისთავის ასული<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ივ. შილაკაძე, ძველი გურია, ეთნოგრაფიული მასალები, 1932—37 წწ. გვ. 104. იხსნება ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

<sup>2</sup> ი. ჭყონია, გურიაში მივლინების წინასწარი ანგარიში, ხელნაწერი, 1940, გვ. 4. იხსნება ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

<sup>3</sup> იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, 1936, კეკელიძისა და ბარამიძის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, 1936, გვ. 111.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 242.

<sup>5</sup> თეიმურაზ მეორე, თხზულებათა სრული კრებული, გიორგი ჯაკობიას წინასიტყვაობით, რედაქციით, ლექსიკონითა და შენიშვნებით. წინასიტყვაობა, 1939, გვ. V.

მცირეწლოვანთა დანიშვნა-დაქორწინების შესახებ ეთნოგრაფიული მასალები ადრეულ ქართულ წერილობით ძეგლებშიაც ჰპოვებენ დადასტურებას. ქორწინების ასაკის მოწესრიგებაც უკისრია რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებას და უძველეს დროიდან მომდინარე მცირეწლოვანთა ნიშნობაზე ნება დაუერთავს. „უძველეს დროს მცირეწლოვანი ქალ-ვაჟის დაწინდვა სცოდნიათ, XII საუკუნის დამდგეგმთაგან ამის ნება რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამაც დართო“<sup>1</sup>. მაგრამ ამავე კრებას მანამდე მოქმედი მცირეწლოვანთა ქორწინება უკანონოდ მიუჩნევია, იგი აუკრძალავს და ქალი-სათვის ქორწინების შესაძლებელ ასაკად 12 წელი განუსაზღვრავს: „რათა ამიერითგან არღარა და ეკურთხევიდნენ ჯრგნი ჩჩვილთა ქალ-ყრმათა, არამედ უკეთუ საჭიროდ რადმე იყოს მშობელთა მათ დიად დაუწინდენ იგი ურთიერთას. და რა ეამს ასაკად მოვიდნენ ორნივე მაშინ იქორწინონ. და ქალი ათორმეტისა წლისასა უმცროისი ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა (ძეგლის წერა)“<sup>2</sup>.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი საქართველოში ვაჟის ქორწინებისათვის მიღებულ ასაკად 15—16 წელს მიიჩნევს „თუმცა“ ძეგლისწერა“-ში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ ვგონებ, რომ ვაჟი „ასაკად მოსულა“-დ მეთუთხმეტე-მეთექვსმეტე წლიდან ითვლებოდა“<sup>3</sup>. განსვენებული მეცნიერის ამ ვარაუდს მხარს უჭერს ჩვენ მიერ უკვე მოხსენებული ცხრაზმის ხეობის ქორწინების წიგნები, სადაც ქარბათაა წარმოდგენილი აღნიშნული ასაკის ვაჟთა ქორწინება.

ქორწინების წეს-ჩვეულებების შესწავლის მიზნით გამოკვლეულ ხალხებში ყველგანაა დადასტურებული მცირეწლოვანთა დანიშვნა თუ დაქორწინება. ზოგიერთ ხალხში ეს ჩვეულება ისე ძლიერად მოქმედი ყოფილა, რომ იგი კანონსაც აუსახავს. ბრუნო მაისნერი შრომაში „Babylonien und Assyrien“ (Bzl 1924) გადმოსცემს ხამურაბის კანონის ერთი პარაგრაფის შინაარსს: როდესაც ორ ოჯახს თავიანთი შვილების დაქორწინებაც უნდა, ამისათვის ზოგჯერ ბავშვობის ასაკშივე ნიშნავდნენ და ამის შემდეგ (დანაშნულნი) თავისუფლად მათივე მშობლების ოჯახში რჩებოდნენ. შემდეგ იგივე ავტორი გვაუწყებს, რომ ეს ურთიერთობა საზოგადოების განსა-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი მეორე, ნაკვეთი მეორე, გვ. 366.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახლებული შრომა, იქვე.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 367.

ზღვრული წრისათვის ვაჭრობის საგნადაც ქცეულა და ასეთი დამოკიდებულების წერილობითი გაფორმებაც საჭირო გამხდარა: მოქალაქეები ქორწინებას როგორც სავაჭრო საქონელს ისე უყურებდნენ და ამიტომაც, რომ მას კანონიერი სახე ჰქონდა, წერილობით უნდა გაეფორმებიათ.

მთიულურსა და უფრო მეტად ხევსურულ მასალებში საკმაო სიცხადითაა წარმოდგენილი ქალის მშობლების მოთხოვნილებანი ვაჟის მშობლებისადმი და ამ უკანასკნელთა ვალდებულებანი. პირველთა პრეტენზია, ქვეცნობიერად მაინც, მოტივირებულია ქორწილის შემდეგ ქალის—მშრომელი ხელის ოჯახიდან წასვლის გამო დანაკლისის ანაზღაურებით, რასაც იმჯერად პატივისცემის სამოსელი ჰქონდა გადაფარებული; შემდეგში კი მას წმინდა მატერიალური პასუხისმგებლობა უნდა დადებოდა საფუძვლად.

მცირეწლოვანთა დანიშვნა და დაქორწინება საშუალებათაა გამოყენებული ურთიერთდანათესავებაში დაინტერესებულ მხარეთა შორის სამოყვრო ურთიერთობის დამყარებისათვის, რასაც მოწმობს შეილის გაჩენამდე მოყვრობის პირობის დადება (სვანეთი), ამ ურთიერთობის დამყარებისათვის შუაქაცობის გამორიცხვა (მთიულეთი, ხევსურეთი), სამოყვრო მხარეთა მოლაპარაკება— „მსურს გავხდე თქვენი მოკეთე, რადგან მომწონს ქალის მშობლები“ (ხევსურეთი), ანდა უკანასკნელთა მიმართ ვაჟის მშობლების პრეტენზია, აკვანშივე ნიშნობის შემდეგ სარძლოს სხვაზე გათხოვების აღკვეთის შესახებ, როცა ჯერ კიდევ მცირე ნიშნისა თუ აკვანზე „ქდეს ამოგდების“ გარდა არაფრითაა დავალებული ქალის მშობლები. ამგვარი ჩვეულება იმ დროიდან მომდინარედ მიგვაჩნია, როცა დადგენილი იყო ქორწინების შესაძლებლობის საზღვარი და მხოლოდ მის შიგნით შეიძლებოდა დაქორწინება. ქალის პატრონის მოთხოვნები შემდეგი დროის ნაყოფი უნდა იყოს, შრომის ფუნქციის გაზრდის ნიადაგზე შემუშავებული. ამ პირობაზე ნიშნის შიტანა თუ „აკვანზე ქდეს ამოგდება“ მოხსენებული ჩვეულების გამტკიცების ხელი უნდა ყოფილიყო, ადრინდელი ურთიერთობის შელახვის თავიდან აცილების მიზნით გამოყენებული. ამდენად ბავშვობის ხანაში ნიშნობა-ქორწინება ძველი საქორწინო ურთიერთობის დაცვისათვის გაჩენილი წესი უნდა ყოფილიყო, როცა ფეხს იკიდებდა ახალი ვითარების შესატყვისი ნორმები და ჩნდებოდა საშიშროება ოდინდელი ქორწინების შესაძლებლობის ფარგლების უგულველყოფისა. შემთხვევითობის თავიდან ასაცილებლად მექორწინე მხარეები აჩქარებდნენ ნიშნობას, რომელიც მათ განსაზღ-

ვრულ ვალდებულებებს აკისრებდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში უნია-  
დაგო იქნებოდა ფაქტიურ ქორწინებამდე ნიშნობა და ფორმალური  
ქორწინება. ბავშვობაში ნიშნობა-ქორწინების ამგვარი ახსნა წარ-  
მოდგენილია კ. პროისის შრომაში „Völkerkunde“ (Bril 1937),  
სადაც ქორწინების წესებს ცალკე თავი განეკუთვნება. „ხშირად  
ოჯახები ცდილობენ, რომ ქორწინების გადაგვარებული წესები  
შეამაგრონ ჯერ კიდევ მცირეწლოვან ბავშვთა ნიშნობის გზით“.

შემდეგ თავში იგივე ავტორი აწვითარებს აღნიშნულ მოსაზ-  
რებას და შენიშნავს: „ბავშვობაში ქორწინება ძველი შელახული  
ქორწინების შედეგია, რომელსაც მხოლოდ ფორმალურად ინარ-  
ჩუნებენ“.

ქორწინების ფორმა, რომლის წიაღში და დაცვის პროცესშია  
ნავარაუდევო მცირეწლოვანთა ნიშნობა-ქორწინების თანმყოფ ვალ-  
დებულებათა თუ წესთა გაჩენა, კუზნეური ქორწინება უნდა  
იყოს.

ი. ვინიკოვი ბავშვობაში ნიშნობას კუზნეური ქორწინები-  
დან მომდინარედ მიიჩნევს: „დაბოლოს, კუზნეური ქორწინებითაა  
დავალებული თავისი წარმოშობით არაბებში აღრეულ ბავშვო-  
ბაში ქორწინების ნახლობელ დრომდე არსებული ჩვეულება. ჯეი-  
ნაუს არაბები მოგვითხრობენ: „ძველ დროში ჩვენში იყო ჩვეულე-  
ბა: ჩემ ძმას დაებადა ქალი, მე კი პატარა ვაჟი მყავს. მე მივდი-  
ოდი ძმასთან, მისი სახლის კარებთან ვგვიდი და ველაპარაკებოდი:  
„შენს ქალს ჩემი შვილისათვის ცოლად წავიყვან““. ძმა პასუხობდა  
„გაძლევო“. ეს ქალი იქნებოდა ჩემი შვილის სახელობაზე (нония),  
როცა ქალი გაიზრდებოდა მე მიმყავდა იგი და ვაძლევდი ჩემს ვა-  
ჟიშვილს. ასევე ვიქცეოდი, როცა ჩემ დას გაუჩინდებოდა გოგო“.  
მრავალ სხვა ხალხში ცნობილი ეს ჩვეულება წარმოიშვა მაშინ,  
როცა საზოგადოებაში ქორწინების აუცილებელი ფორმა იყო კუ-  
ზნეური ქორწინება და როცა მამაკაცს უკვე დაბადებიდან ჰქონდა  
უფლება განსაზღვრული კატეგორიის ქალებზე — ნათესაობის სხვა-  
დასხვა საფეხურის თავის კუზნეზე. მაშინ მშობლები, შემდგომში  
შემთხვევითი შესაძლებლობის თავიდან აცილების მიზნით, ცდი-  
ლობდნენ თავიანთი შვილები დაენიშნათ უკვე აღრეულ ბავშვო-  
ბაში“<sup>1</sup>.

სვანურ ქორწინებასთან დაკავშირებით რ. ხარაძეს აღ-  
რევე ჰქონდა გამოთქმული მოსაზრება, რომ „მცირეწლოვანთა და-  
ნიშვნა და ქალების აღზრდის ჩვეულება მათი საქმროების სახლში

<sup>1</sup> И. И. Винников, Арабы в СССР, „Советская этнография“, IV, 1940, стр. 17-18.



პატრიარქალური წყობილების დამყარების თავდაპირველი საფეხურის ნიშანს უნდა ატარებდეს. ქალის დედ-მამის საგვარეულოდან უცხო საგვარეულოში გათხოვება და წასვლა მანამდე არსებული წესის ანტიპოდად უნდა მივიჩნიოთ. ამგვარად, თუ მანამდე არსებული ჩვეულებით ქალის გათხოვება მისი დაბადებითვე განისაზღვრებოდა, ე. ი. ქალი თავისი დაბადებითვე გარკვეული ჯგუფის ვაჟებს ცოლად ერგებოდა და თავის სახლში რჩებოდა, ახლა უკვე რომელიმე სახლი ქალს დაბადებითვე (ზოგჯერ დაბადებამდეც) თავის რძალად ნიშნავდა და საქმროს სახლში ჯერ კიდევ მცირეწლოვანი მიჰყავდა<sup>1</sup>.

რ. ხარაძის მიერ მცირეწლოვანთა დანიშვნის „პატრიარქალური წყობილების დანყარების თავდაპირველი საფეხურის“ ნიშნად აღიარებას მხარს უნდა უჭერდეს. აკვანშია ნიშნობის თავისებური წესი, რომელიც სამეგრელოში დამოწმებული აქვს მცოვან ეთნოგრაფს—თ. სახოკიას. თ. სახოკია შრომაში—„ქორწინება სამეგრელოში“ წერს: „ღანიშნულ დღეს მამრობითის ხუჭის ბავშვი აკვანით მიჰყავს თავის მომავალ საცოლესთან, რომელიც აგრეთვე აკვანშიაო. ორთავე აკვანს ერთმანეთს ამოუდგამენ გვერდით და ვაჟის დედა მიუბრუნდება შვილს, უჩვენებს ხელით გვერდით მდგარ აკვანს და ეუბნება: „აი, შენი ცოლი“. ქალის დედა კი თავის ასულს ვაჟზე მიუბრუნებს და ეტყვის: „აი, შენი ქმარი. ღმერთმა გაგზარდოს, დაგაქორწილონ და ბედნიერი ურთიერთი ცხოვრება მოგანიჭოს“. ეს ფორმულა სამჯერ წარმოითქმის და საქორწილო წესი შესრულებულად ითვლება. ასაკში მოსულ ყმაწვილს თავისი დანიშნული შინ მოჰყავს; უფლება არა აქვს სხვა ვინმე ქალი ეძებოს საცოლედ; არც ქალს აქვს უფლება სხვას მისთხოვდეს. ასეთის აღთქმის დარღვევა უდრის ნამდვილ ჯვარისწერის დათრგუნვას, განქორწინებას, და განაწყინებულს მხარეს შეუძლია იძიოს თავისი შელახული პატიოსნების აღდგენა. დანიშვნის წესი განმტკიცებული იქნება იმით, რომ გამართავენ სადილს (ან ვახშამს) „ნეფე-პატარძლის“ მშობლების თანდასწრებით. სადილზე ესენი ერთი-მეორეს ულოცავენ ურთიერთშორის ნათესაურის კავშირის ჩამოგდებას, ხოლო მომავალ სიძე-რძალს უსურვებენ გაზრდას და მალე დაქორწინებას, ამ წუთიდან „ქალი თავის ქმრის სახელს ატარებს“ („ქომონჯიშ სახელი გემუ“). როცა ბავშვი ნამდვილად საცოლედ გახდება, მოჰყავს თავისი საცოლედ და ასრულებს ყველა საქორწინო წესებს „გინოძირაფა“-ს (გაშინჯვა) და „შანუა“-ს (დანიშვნას) გარდა“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გარდმონაშთები სვანეთში, 1939, გვ. 106..

<sup>2</sup> თ. სახოკია, ქორწილი სამეგრელოში, ეთნოგრაფიული გამოკვლევა, გვ. 46.

საერთოდ ცნობილია, რომ სრულწლოვან შვილთა ნიშნობის შემთხვევაში მშობლებს ვაჟი არ მიჰყავდათ ქალის სახლში, ნიშანი თვით მიჰქონდათ. ისეც ხდებოდა, რომ ქორწილამდე დანიშნულნი ერთმანეთს არ იცნობდნენ. საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ აკვანში დანიშნული ცოლ-ქმრად იხსენებიან და „ქალი თავის ქმრის სახელს ატარებს“. აკვნის ბავშვთა ნიშნობის ეს წესი ცოლის სახლში ქმრის საცხოვრებლად გადასვლის სიმულაციას უნდა წარმოადგენდეს.

მცირეწლოვანთა დანიშვნაში, როგორც წესი, დანიშნულთა ასაკობრივ დამთხვევასთან გვაქვს საქმე და ამიტომაც შესაძლებლად მიგვაჩნია მომწიფებულ მექორწინე წყვილთა თითქმის ყოველთვის თანაბარი ხნოვანობის იმ დროგადასული ჩვეულებიდან მომდინარეობა, როცა შემთხვევითობის თავიდან ასაცილებლად შვილებს ადრეული ბავშვობის ხანაში ნიშნავდნენ. ამ დროიდან მთიულეთს შემორჩა საქორწილო „საქმის გარიგებაში“ სრულასაკოვან დასაქორწინებელთა სურვილების განცხადების სათაკილოდ მიჩნევა, მათი სურვილების უგულებელყოფა და ქორწინებაში მშობელთა გაბატონებული ხელი.

მცირეწლოვანთა დანიშვნა-ქორწინების შეცვლამ და მხოლოდ მომწიფებულ ასაკში დანიშვნა-ქორწინებამ მშობლების უფლება ვერ შეარყია, რადგან მთიულეთისათვის დამახასიათებელი ოჯახის, შინა შრომის ორგანიზაცია და მისი ფორმა ძირითადად მაინც ახალი ვითარების შესაბამის პატრიარქალურ პრინციპს ემყარებოდა და, ბუნებრივია, მისი გავლენა, შედარებით ხანგრძლივად, ქორწინებას რომ შემორჩენოდა. საბჭოთა ხელისუფლებამდე მთიულეთის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში არა ჩანს ისეთი არსებითი ხასიათის ცვლილებანი, რომ სრულწლოვან შვილთა ცხოვრების მოწესრიგებაში მშობელთა უფროსობის უგულებელყოფის საჭიროება ვაჩენილიყო.

დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის მშობელთა მოვალეობას, როგორც ადრე იყო აღნიშნული, საზოგადოებისათვის სრულყოფილი წევრების მომზადება და მათთვის სასურველი მდგომარეობის შექმნა წარმოადგენდა. ქორწინების მოწესრიგება სხვადასხვა დროს ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა. განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე განსხვავება იმაშიც მდგომარეობდა, რომ დასაქორწინებელთა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ადგილის ვარკვევისათვის ზრუნვას პირველად ვაჟის მშობლები იწყებდნენ, ხოლო ქალისა შემდგომ მონაწილეობდნენ და საქორწინო კავშირის დამყარებაში გადამწყვეტ მხარეს წარმოადგენდნენ.

შეზვერვა. სარძლოს არჩევანში პირველ საფეხურს „შე-  
ზვერვა“ წარმოადგენდა, რისთვისაც სათანადო გარემოს „ჯარია-  
ნობა“—ხატობა-დღეობა და ქირ-ლხინით გამოწვეული წვეულება  
ქმნიდა. „საბატარძლოს შაზვერვის“ შესაძლებლობას საგვარო-სა-  
სოფლო ხატობა-დღეობა ნაკლებად იძლეოდა, რადგან ამ დროს  
ძირითადად თავს იყრიდნენ ნათესავ-მოკეთეები—„ყმა და ყმათა-  
შვილები“ და „დათაშვილები“, რომლებიც საქორწინო ურთიერ-  
თობიდან ერთმანეთისათვის გამორიცხულნი იყვნენ. ასეთივე პი-  
რობა იყო სახეობო ხატობა-დღეობის დროსაც, თუ ხეობით მეზო-  
ბელ სოფელთა შორის, როგორც წესი, ქორწინება მიღებული არ  
იყო; ხოლო ხეობის შიგნით ქორწინების წესად არსებობის პირო-  
ბებში სარძლოს ამორჩევის მიზნით „ჯარზე გასვლა“ მექორწინე  
მხარეთა ტერიტორიალური მახლობლობისა და მათი ისედაც ხში-  
რი შეხვედრების გამო აუცილებელი არ იყო, მაგრამ ხატობა-დღე-  
ობაში „ხალხი სტუმრად მოვალის“, ისინი დებსა და დათაშვი-  
ლებს“ მოჰყვებოდნენ. სტუმართათვის მასპინძლები, და პირუკუ,  
საქორწინო კავშირისათვის შესაძლებლობაში მყოფი მხარეები იყ-  
ვნენ. საქორწინო კავშირის დამყარების ობიექტები მეტწილად სა-  
მთიულეთო ხატობაში—ლომისობას ხედებოდნენ.

დღეობებზე დასწრება მოღერებულ ასაკოვან ქალთათვის წე-  
სად ყოფილა მიღებული; ვაჟთათვის კი დღეობებზე სიარული არც  
ისე აუცილებელი იყო; პირიქით. გაბმით ყველა ხატობა-დღეობაში  
სიარული ვაჟკაცისათვის საძრახისადაც ითვლებოდა; მისთვის მთა-  
ვარი იყო „ცხორში ყოფნა და თვალიჲ ჭერა, მტერს რო თვალი  
დაუბრმოს, თორო დღეობაში სიარული და ქალიჲ შაქცერა არა-  
ფერი ბედენაო“, „ცხორში კაი ყმის ამბავი სოფელმაც კარგად  
იცის, ვეგთი ვაჟკაცი ქალის უთხოვარიაო“—ამბობენ მთიულეები.  
უსაქმურობა და ქალებთან „გამჩვენაობა“ საძრახისს საქციელად  
ითვლებოდა არა მხოლოდ მთიულეთში, არამედ მის მეზობელ მხა-  
რეებშიაც. ერთი ფშაური ლექსის მიხედვით:

„ერთხელ მეც ვიყავ ლაშარსა, ორთ ქალთ შუაში ვიჯდოდი,  
პირში პაპიროზ მეჭირის, რატიშვილივით ვდიდობდი,  
თუ ვინმე მომიახლოვდის, ძალლივით ამოვლინოდი;  
სადაც ბუზიკა აჩქამდის, უწინ მე გადავფრინდოდი.  
შემაქის თავის ნადობმა, მე მჯარჩი შავიჩიკოდი;  
იმას რა მამაგონებდა ზამთარ თუ მაგვიხვიდოდი,  
ჩემი ბოსელა ყვიროდის—მე რო საბძელსა ვხვდოდი.

შავდლოდი კირცხილაზედა, დამკვიდრის დავიქმნიხოდი.  
ჯარი ჩამექცის გენაშია, მე კულზე დავეზილოდი,  
სილუბით ველარ წამადგის, სირცხვილით ჩავიკრიფოდი.  
რა ვქენ მე ჩემო ნალავმა, რად არ ღამითაც ვთიბდლოდი.  
თუ კიდევ ლაშარს წავიდე გამიწყრას, ჩავიფიცოდი“<sup>1</sup>.

მრავალი ლექსია შემონახული ხევსურულ პოეზიაშიც, სადაც გაკიცხულია ვაჟკაცის „ქალების გამჩვენაობა“. ერთი მათგანის მიხედვით:

• „ვაჟკაცს რას გამოადგების სოფელთ ჩვენება ტანისა,  
ბანებზე მიდგომ-მოდგომა გამჩვენაობა ქალისა,  
ქმალს უნდა აკრევივინებდეს, იმედი ჰქონდეს მკლავისა“<sup>2</sup>.

დიდი ნიშნობისა და ქორწილისადმი განკუთვნილი წვეულება საპატარძლოს შერჩევისათვის ყველა პირობას აკმაყოფილებდა. საქორწინო წვეულებათა დროს ერთმანეთს ხვდებოდნენ არა ნათესაურ ურთიერთობაში მყოფი ორი კოლექტივი, რომელთა შორის საქორწინო კავშირის დამყარებისათვის ბუნებრივი გარემოა წარმოდგენილი: „ბატარძლის მამის სახლში რო მივოლოთ, სოფელი იქნება; დიდი ლიშანია თუ ქორწილი, სოფელს დაჰპატიუებენ, ლხინი რამე იქნება; მე რო შვილი ან ძმა მყავ დასალიშნი ქალ შევზვერავე, მემრე მოკეთეს ვკითხვავე, ნათესავე-მოკეთეთ ხო არ მოვალის; მოკეთის მეზობლებიდან მოგვიდის პატარძალი; მემრე ი ქალი შეგულებულია“. საერთოდ დასანიშნი ვაჟის პატრონი ქალის საპატარძლოდ შეზვერვისათვის ჯარიანობაში მიდიოდა, ქორწილში კი მას ეს განზრახვა არა აქვს, მაგრამ იგი ზოგჯერ ბუნებრივად აღიძვრება.

მთიულთა ცხოვრებაში არც ისე იშვიათად მოქმედებდა ქალის საპატარძლოდ არჩევანში შვილის სურვილისათვის ანგარიშის გაწევა: „თავი შვილს შეატყობდნენ მიზეზობას, გულს აიყრიდა საქმეზე; ცხორში წასვლა არ მოუნდებოდა; ან პატრონის თხოულობა აქვს გულში, ან შეგულებული რამე ეყოლების, მამა-ბიძა იტყვიან-კე ჯალაბობაში: რძალი უნდა ავიჩინოთათო. ბალდი თუ შაიცვალა, მაშინ პატრონი უნდა და შეგულებული არა ჰყავ, თუ ისევე დარჩა, მაშინ თავი ნება ჰყავ შეგულებული. თავად სიტყვას ვერ იტყვის; თავი ტოლს ეტყვის, ბიძაშვილი ექნება რამე, მემრე ეჯი-

<sup>1</sup> ა. ოჩიაური და ნ. ბალიაური, ფშაური წაწლობა, მასალები, 1941, რგ. 11, გვ. 20, ინახება ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

<sup>2</sup> ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, 1, ხევსურული, 1931, გვ. 124.

ფი რო იქნება იმას, გაახშიანებს. მემრე შვილის შეგულებულ ქალს მშობლები დაუწყიან-კე გაჩხრეკას; თუ ნათესავ-მოკეთედ არ მოდით, კაი თესლჯიშისა იქნება, თხოულობას დაუწყიან; თუ მყრალისა გამოდვა, შვილს დაუშლიან-კე და ვერცა რას იტყოდა“.

ქორწინებაში მშობლების მიერ შვილის სურვილის ყურადღება პირველთა უფლებების შენელებასა და შესუსტებას არ გულისხმობდა, რადგან საწინააღმდეგო მდგომარეობაში, შვილის დაინტერესების მიუხედავად, მშობლების უარი ძალაში რჩებოდა. შემდეგ შედარებით დაწვრილებით განვიხილავთ ოჯახის შინამოქმედ უძულება-მოვალეობათა ნორმირების წესს, მაგრამ მოხსენებულ ფაქტთან დაკავშირებითაც შევნიშნავთ, რომ მთიულეთში „სახლის უფროსის“ — „შინაკაცის“ უფროსობა ამ შემთხვევაშიაც დიდი პატრიარქალური ოჯახისათვის შესაძლებელდ მმართველობის დემოკრატიულ პრინციპებს იცავდა.

შეგულება. შეხვედრით მოწონებული ქალის სავარაუდო არჩევანს „შეგულება“ ეწოდება. სარძლოს არჩევანში ზოგჯერ პირველი საფეხური — შეხვედრა — გამოტოვებულია, რადგან ხშირად გათხოვილი ქალები — „ღები“ ქმრეულთ მხარეში, მეორე შემთხვევაში ქმრეულებისათვის რძლები, მამის სოფელში, გვარში თუ ხეობაში შეიგულებენ საპატარძლოს ძმების, მახლებისა და მეზობლებისათვის; ამიტომაც გვარში, სოფელში, და ხეობაში ერთი თუ მომდევნო თაობის რძლები ერთისა და იმავე გვარიდან, სოფლიდან თუ ხეობიდან არიან გამოთხოვილი. ამგვარ საქორწინო ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ მაგ., გუდამაყრის ხეობიდან სოფ. დუმა-ცხო და ცხავატის თემიდან სოფ. გოგნაური. დუმა-ცხოელ წიკლაურ-აფციურთა გვარის რძლების საგრძნობი უმრავლესობა გოგნაურელი კედელაშვილის, ოგბაიძისა და სუარიძის გვარის ქალებია და პირიქით (იხ. გვ. 70).

ამგვარად მყარდებოდა საქორწინო კავშირი გვარებსა და სოფლებს შორის და გრძელდებოდა სანამ შემდეგი თაობანი ნათესაურ წრეში მოექცეოდნენ. შემდეგ ქორწინებითი კავშირი წყდებოდა და მეტწილად იმავე ხეობის სხვა სოფელში გადაინაცვლებდა: „ჩვენს კომს და არც განაყრებს აღარ ეკუთვნის დუმა-ცხოელ წიკლაურ გორის ქალიო. სუარიძეს აღარ გვეკუთვნისო და ოგბათ ეტყვის — თქვენ ითხოვეთაო, კაი ქალი გყავ თქვენთვის შეგულებულიო“.

დროთა განმავლობაში ქორწინების გზით დამყარებული და შემდგომად მივიწყებული კავშირი შეიძლებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში განახლებულიყო, თუ გვარის — სოფლის — „დათაშვილობა“



ხიამისხის“ მაძიებელი მთიულები ყოველგვარ ღონეს ხმარობდნენ და აღწევდნენ კიდევ, რომ ნათესაობის კვალი არ წაშლილიყო.

გ ა ჩ ხ რ ე კ ა. ჯარიანობის დროს ქალის შეზვერვა-შეგულება საპატარძლოს საბოლოო არჩევანისათვის საკმარისი არ იყო; მართალია, ორივე შემთხვევაში ვაჟის პატრონი ქალის ვინაობის შესახებ ცნობებს აგროვებდა, მაგრამ ამის მიღწევა, როგორც ადგილზე იტყვიან, „ერთი თვალის დაკვირით“ არ ხერხდებოდა. როცა ქალი ნათესავ-მოკეთის მიერ იყო აჩენილი, მას ენდობოდნენ კიდევ, მაგრამ გამოსარკვევი მაინც რჩებოდა; სახელდობრ, შეგულებული საპატარძლოს საბოლოო არჩევანისათვის „გ ა ჩ ხ რ ე კ ა“ იწყებოდა. „გაჩხრეკაში“ მთიული შეგულებული ქალის ვინაობის ყოველმხრივსა და დაწვრილებით გამოკვლევას გულისხმობდა. ამგვარადვე აქვს ს. ორბელიანს „გაჩხრეკა“ განმარტებული: გ ა ჩ ხ რ ე კ ა—გამოწულიღვით განხილვააო, გვამცნობს ლექსიკოგრაფი (იხ. ლექსიკონი).

ქალის თხოვის წინარე საფეხურთაგან გაჩხრეკა უკანასკნელი მომენტი, რომლის ძირითად მიზანს „თესლ-მოჯიშეობის“ გამორკვევა წარმოადგენდა. ქალის ვინაობის მამის ხაზით დადგენა ადვილდებოდა რამდენადაც იგი ერთი გარკვეული გვარის გარეთ არ გადიოდა და ამ ხაზით ნათესავნი კომპაქტურადაც მოსახლეობდნენ. გარდა ამისა, ქალის ვინაობის მამის ხაზით ძიებას შედარებით ნაკლები ყურადღება ექცეოდა, ვიდრე „დედის თესლ-მოჯიშეობის“ დადგენას. ქალის საპატარძლოდ არჩევანში გადამწყვეტი მნიშვნელობის ფაქტორთაგანი იყო „დედის თესლ-მოჯიშეობა“. ისიცაა, რომ დედას, როგორც დიასახლისს, რომელთანაც იზრდებოდა ქალი და რომლის „ზნესაც იჭერდა“ იგი, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ.

მთიულები ერიდებოდნენ ისეთი გვარიდან თუ კომიდან ქალის წამოყვანას, რომელსაც ჩამომავლობით მოსდევდა უკეთური რამ ჩვეულება თუ ავადმყოფობა: „პირველ კითხულია, რამე მყრალი ხომ არ ექნების გორსა და მოჯიშეობას; ქურდობა ხომ არ მოუდის გორად, ავადმყოფობა რამე ხო არ მოუდის. მათი კომიდან არც გორიდან პატარძალი არ მოგვიდის“.

იურისტ იბ. გვათუას ცნობით: დასაქორწინებელი ვაჟის პატრონმა „თავისი ყურადღება უნდა გაამახვილოს ქალის გვარზე, შთამომავლობაზე (ანუ ჯიშზე, როგორც ამას მთიულები უწოდებენ) და თვით ოჯახზე და ქალზე; გვარს და ჯიშს ყურადღება უნდა მიექცეს იმიტომ, რომ არ ქონდეს გვარს რაიმე შთამომავლობითი ავადმყოფობა და სიმანხიჯე“.

„მთიულეთში თუმცა იშვიათია გვარები, რომელთაც რაიმე შთამომავლობითი ავადმყოფობა ჰქონდეს, მაგრამ ასეთი გვარები ასე თუ ისე, სამწუხაროდ, მაინც ცნობილი არიან. აქ მწთსაგვარეულოს („მწთ“-ს საგვარეულოდ მიიჩნევენ მასალების ავტორი, ნამდვილად კი მწნი გვარის განაყარის — „კომის“ სახელია, — ი. ჯ.) ახასიათებს ერთგვარი შთამომავლობითი ავადმყოფობა, რომელსაც „მონობას“ უწოდებენ. ეს ავადმყოფობა იწვევს სხეულის ცალკეული ნაწილების მოჭმას და მოვარდნას, რაც დიდ შიშსა და რიდს იწვევს აქაურ მცხოვრებთა შორის. ამ გვარის ქალების თხოვნა ან ამ გვარის ვაჟებისათვის მითხოვება სხვა გვარიდან არ ხდება. ეს თითქმის წესად და ჩვეულებადაა მიღებული მთიულეთში... ამ გვარის ვაჟებს სხვა კუთხიდან უხდებათ ქალების თხოვნა და ქალებსაც სხვაგან ათხოვებენ“<sup>1</sup>.

ასევე ერიდებოდნენ „წითელი ქარით“, „ქეციით“, „ბნედიით“ თუ სხვა მისთ. დაავადებულთ. ეს გარემოება აიძულებდა დასაქორწინებულთა მშობლებს, რომ ხანგრძლივად და გულისყურით გამოეძიებიათ ურთიერთთა წარმომავლობითი ვინაობა. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენდნენ ვაჟის მშობლები ქალის თესლ-მოჯიშეობის გაჩხრეკის დროს, მაშინ როცა ქალის მშობლებს ძირითადად აინტერესებდათ სასიძოს „ცხოვრება და კომის მეცოლშვილეობა“. ქალისა და ქალის დედ-მამის ოჯახის სიაყარგე გადამწყვეტი მომენტთაგანია ხევსურულ ქორწინებაშიაც: „თუ ქალი, ქალის გვარი და ქალის მშობლები საინტერესო იყო: კარგი ჯიშის, შთამომავლობის, პატიოსანი და კარგი მუშა (როგორც ხელთსაქმისა, ისე სხვა საქმისა — თიბვა, მკა), არ იყო სახელგატეხილი სწორფრობით, ჭორიკანობით და სხვ. ასეთ შემთხვევაში შუამავალს ვაჟის მშობლები დაჰპირდებოდნენ გასამრჯელოს: ცხვარს ან სხვა რაიმე საჩუქარს“<sup>2</sup>.

ვაჟისა და ქალის მშობლებს შორის თესლ-მოჯიშეობის ძიებისადმი მეტ-ნაკლები ყურადღების მიქცევა, ამ მხრივ ვაჟის მშობლებთაგან მეტი ინტერესის გამოჩენის ფაქტი და მისი ადგილობრივი ახსნა, რომ „შვილები ჩვენი კომისა და გორისაა, კაი თესლმოჯიშეობის ბატარძალი უნდა მოგვიდიოდეს, რო ნაშენობა არ დაიკარგოს“, მამის გვარში შვილების გადასვლის პროცესის დასრულებასა და დედის გვარის პრეტენზიის უგულებელყოფაზე უნდა

<sup>1</sup> იბ. გვათუა, ცოლ-ქმრული ურთიერთობის საკითხისათვის მთიულეთში, გვ. 9, იხსნება ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

<sup>2</sup> მ. ბალიაური, მითით, მასალები.



მიუთითებდეს; ნაშენობის გაძლიერებისადმი მამის გვარის განსაკუთრებული მისწრაფება ამ ნიადაგზე ხდება გასაგები.

ავადმყოფობისა თუ სხვა ავთვისებათა არსებობა ოჯახს, კომს, განაყარს, „ერთობით კომს“ და ზოგჯერ გვარსაც გამოორი-ცხავდა ქორწინებითი კავშირის შესაძლებლობიდან, იმდენ ხანს მაინც, სანამ განცალკევების მიზეზი, ანდა მასზე მახსოვრობა მოისპობო-და; მაგრამ იგი ხანგრძლივად მოქმედ მომენტად რჩებოდა, თუ „სიმყრალე გორად მოუდიოდა“. ამიტომ მსგავსი ნიშნების მქონენი იძულებული იყვნენ საქორწინო ურთიერთობის დამყარებისათვის დაერღვიათ საერთოდ მიღებული წესები და მოპირდაპირე მხარე ან შორს ეძიათ, ანდა გამოსავალი შინაურობაში ეპოვათ. ამასთანავე ამავე მიზეზთა გამო ისინი ნაკლებად მომთხოვნი და დამ-თმობნი ხდებოდნენ.

ქორწინებაში ასევე გადამწყვეტ როლს თამაშობდა საპატარძ-ლოს პირადი თვისებები. შეგულებული ქალის პატარძლობისათვის პირველ მოთხოვნილებას წარმოადგენდა მისი „სახელიანობა“. „პირველკითხულია: ქალი სახელგატეხილი, საძრახისიანი ხო არ არის“. ქალისაგან უცხო გვარის ვაჟებთან სიარული კი არა, არა-მედ გამოლაპარაკებაც კი საკმარისი იყო, რომ მას „საძრახისი-ნის“ სახელი შერქმეოდა და ამით არა მხოლოდ თავის კომს, არა-მედ განაყარსა და გვარს შეურაცხყოფას აყენებდა. ვინც კი ყო-ფილა მთიულეთში და თავყრილობას დასწრებია, დღესაც ადვილად შეამჩნევდა, რომ ქალები უცხოსთან პირისპირ შეხვედრას გაურ-ბიან. თავის მხრივ არც ვაჟებისათვისაა სასახელო „ქალების მი-ყოლ-მოყოლა“. თუ კი ვინმე ურცხვი გამოდგებოდა, მას ქალის ძმა-ბიძაშვილები თავხედობას შეანანებდნენ. „ქალი უცხოსთან ვერ გაილიდა; თუ კი ვინმე ქალთან ახლო გაილიდა ან ქორწილში, ან ხატში, მაშინ იმას ძმა-ბიძაშვილები აუსრულებდნენ“. რადგან ამ წე-სის ასრულება ვაჟკაცებისათვის ჩვეულებრივი და „შემოუვლელი“ მოვალეობა იყო, ამიტომ ქალისაგან ყველას შორს ეჭირა თავი და თვით ქალებიც მტრობის ჩაგდებას ერიდებოდნენ. ქალის დაცვის შემოუვლელი მოვალეობა ხელს უწყობდა იმ დროისათვის შესა-ტყვისი ზნეობრივი ნორმების დაცვას.

„ოჯახის სახელსა და თვით ქალის ავტორიტეტს ყურადღება უნდა მიექცეს იმიტომ, რომ ოჯახი არ იყოს რაიმე ცუდი ზნე-ჩვეუ-ლებების მატარებელი; მაგალითად, არ იყოს ცნობილი ქურდობაში, გარყვნილებაში და სხვ. და, რაც მთავარია, თითონ ქალი არ იყოს საძრახისიანი ანუ სახელგატეხილი. საძრახისიანობაში იგულისხმება

ქალის მიერ უცხო გვარის ვაჟთან სიარული, ხშირი მასლაათი და სხვ. აქ არ არის აუცილებელი ინტიმური კავშირის დამყარება ქალის მიერ მოპირდაპირე სქესთან<sup>1</sup>.

ფშავშიაც კი, სადაც „წაწლობა“ ჩვეულებრივი მოვლენა ყოფილა, თავისიანი ქალის დაცვა, რომ მას სახელი არ გატეხოდა, წესად იყო მიღებული.

გურიაში ქალს არიდებდნენ უცხო ყმაწვილ კაცს: „სტუმარი რუმ დეიძახებდა, გასათხუარ ქალს ჯერ კარებში უნდა გეეხედა, თუ შინაური ანდა ხნიერი კაცი არ იყო, ისე არ შეეყრებოდა. სახლში მარტუაიც რომ ყოფილიყო, ახალგაზრდა კაცთან არ გევიდოდა; ან ბალანას გაგზავნიდა და დააბარებდა ანდა თითონ შინიდან დუუძახებდა—შინ არკაცი არააო. თუ სატირელში დამპაიჯებელი იყო, იქიდან დეიძახებდა სტუმარი—აგი და აგი მოკვდაო, სატირელში გპაიჯობენო; თუ წერილი ქონდა გამოტანებული—ჭიშკარზეა წერილი ჩამოდობილიო, დეიძახებდა და წევიდოდა“<sup>2</sup>. გურულთა რწმენით „გასათხუარი ქალი ყმაწვილ კაცს უნდა „ეფარიზებოდეს“ (შეხვედრას ერიდებოდეს, ი. ჭ.) „ცეცხლი და ნაფთი ერთად არ შეიძლება“; „ჯარში რომ იქნება გასათხუარი ქალი მისიანებს არ უნდა მოშორდეს, საიელებო თხასავით არ უნდა აციცინებდეს თვალებს, თუ არა, შეიძლება კაცმა კაცი მოკლას და თავი დეილუპოს“<sup>3</sup> და სხვ. მისთ.

გასათხოვარი ქალის ამგვარი ქცევის, პატიოსნებისა და აღზრდილობის ზნეობად წარმოქმნა საქორწინო ურთიერთობის იმ საფეხურზე უნდა იღებდეს საწყისს, როცა ირღვეოდა განსაზღვრულ ნათესაურ-ეგზოგამურ ჯგუფთა შორის სავალდებულო ქორწინების ნორმები—ყოველი უცხო ვაჟი ქალის შესაძლებელი საქმრო იყო—და შემთხვევითობის თავიდან ასაცილებლად ხდებოდა გასათხოვი ქალის განცალკევება, როცა ქორწინება დაფუძნებული იყო არა გრძნობებზე, არამედ სარგებლობასა და აუცილებლობაზე. პირველად დედა, შემდეგ მშობლები, ბოლოს უპირატესად მამა-ბიძა აწესრიგებდნენ ქორწინების საქმეს შვილების დაუკითხავად; ზოგჯერ ამგვარად ქორწინებით ერთდებოდნენ ერთმანეთისათვის უცხონი; ხოლო ამ წესით ქორწინების თავისებურებას წარმოადგენდა

<sup>1</sup> იბ. გვათუა, მით: მასალა, გვ. 6.

<sup>2</sup> ი. ჭყონია, ეთნოგრაფიული მასალები გურიიდან, 1939.

<sup>3</sup> იქვე.

სარძლოს ნათესავთათვის ქორწინების წინა საჩუქრების მირომევა-  
ვაჟის მშობლებისაგან, რაც ქორწინებას აძლევდა სყიდვიან ხასიათს<sup>1</sup>.

ასეთი ურთიერთობიდან გამომდინარე ვალდებულებანი შესა-  
ფერისი ზნეობრივი ნორმების გამოხუშავენას უწყობდა ხელს და  
„ასაკად მოსულთა“ იზოლირებულ მდგომარეობაში ჩაყენებას უკარ-  
ნახებდა.

შეგულებული ქალის თესლ-მოჯიშეობის დადგენისათვის აუცი-  
ლებელი პირობათაგანი იყო ვაჟის მშობლების მიერ ქალის დედის  
მამის სახლის გაჩხრეკა. მთიულთა რწმენით: „მექორწილე ვაჟის  
მამა-ბიძამ ქალის დედის სამშობლო უნდა გაჩხრიკოს. უნდა გაი-  
გოს ქალი ვისი დიშვილია, ისეც მოხდების რო ქალის დედის დე-  
დაც იქნება კითხული. ქალის ჯიში და რჯულობა დედაზე მოვა-  
ლის; კაი თესლ-მოჯიშე ქალს კაი შვილები ექნებისაო დაგვითვლი-  
დნენ-კე პაპები“.

„დასანიშნი ვაჟაკის მშობლები ქალის გაჩხრეკის ამბავს ვერ  
გაახშიანებდა“, რადგან ასეთმა მოქმედებამ შეიძლება ქალის მშობ-  
ლების გულისწყრომა გამოიწვიოს, მეტადრე მაშინ, როცა გაჩხრე-  
კის შედეგად პირველნი უკანასკნელთ დაიწუნებდნენ; ხოლო და-  
წუნება თავის მხრივ გასათხოვარი ქალის სახელის გატეხას იწ-  
ვევდა, რაც შემდეგ ხელს შეუშლიდა გათხოვებაში. ამიტომ ქალის  
დედის სამშობლოში ვაჟის მშობლები თავიანთ მოკეთე-ნაცნობებ-  
თან მიდიოდნენ. „ქალის სამშობლოში მოკეთე-ნაცნობი რამე ექ-  
ნება, იქ მივალის ქალის მამა-ბიძა, საქმეს მოიგონებს, ან სტუმრად  
მივალის; მემრე ნაცნობ-მოკეთეს ეტყვის: რო შვილი ყავ დასა-  
ლიშნი, საპატარძლოდ ე ქალი შემეგულებია, ქალის მამის კომის  
სახელს ეტყვის, მემრე თესლ-მოჯიშეობას იკითხავს, ქალის დედა-  
მამას იკითხავს, ვისი დიშვილია ქალი; ქალის დედის დედის გორსაც  
გაჩხრეკს, გამაიკითხავს სუყველას“.

ქალის დედის, დედის ძმისა, გორისა და სოფლის, ზოგჯერ  
დედის დედის ვინაობის გამოძიებისადმი განსაკუთრებული ყურად-  
ღება იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ მთიულთა წარმოდგენით  
„ქალის თესლ-მოჯიშეობა დედის კვალობაზე მოვალის“. ამ რწმე-  
ნის გამართლებისათვის მთიულები გავრცელებულ „ანდაჯას“ იშ-  
ველიებენ: „დედა იკითხე—კვიცი იყიდო“—იტყვიან. ასევე კითხული  
იყო ქალის მამის დედის ვინაობა: „სადაური და ვისი დიშვილია ქალის

<sup>1</sup> К. Маркс, Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество»,  
Архив Маркса и Энгельса, IX, М, 1943, стр. 26.

მამა, რა ჯიში მოუღის დედით“. მთიულეთში დედისა და მამის დამისი სამშობლოს გამოძიებას პირველად ვაჟის მშობლები იწყებდნენ; როგორც წესი, ისინი არიან „საქმის გარიგების“ დამწყებნი, შემდეგ კი, როცა ქალის მშობლები „საქმეში შევიდოდნენ“, ისინიც გამოკითხვას იმავე გზებით აწარმოებდნენ. მაგრამ ქალის მშობლების ინტერესი უფრო მეტად იქითკენ იყო მიმართული, რომ გამორკვეული ყოფილიყო, თუ როგორი „ცხოვრებიანი და მეცოლშვილე კომია სამაძხლო“, მაშინ როცა ვაჟის მშობლებს ძირითადად „ქალის თესლ-მოჯიშეობა“ აინტერესებდა.

სასიძოს „კომის მეცოლშვილეობის“ გამორკვევა მამის გვარის საზღვარს არ სცილდებოდა, რაც ერთი ნიშანთაგანი უნდა იყოს ვაჟიშვილის მხოლოდ მამის გვარის კუთვნილებისა. ამ შემთხვევაში ქალის მიმართ დედის მეტოქეობა ძალაში რჩებოდა; ამგვარი ვითარების წინააღმდეგ არც მამა იჩენდა მიძალბებას.

დედისა და დედის ძმის ვინაობისადმი განსაკუთრებულ ინტერესს ხევესურებიც იჩენდნენ, მაგრამ მთიულეთთან შედარებით ისინი თანაბარ მნიშვნელობას აკუთვნებდნენ ორივე მექორწინე მხარის გაჩხრეკას: „ქალის მთხოვნელი შუაკაცი უნდა ყოფილიყო კარგი მოლაპარაკე, ენამჭრელი. ამავე დროს უნდა სცოდნოდა ორივე ოჯახი როგორც ქალის, ისე ვაჟის. უნდა სცოდნოდა მათი ავკარგი, წარსული ჯიში და შთამომავლობა (ქალის დანიშვნის დროს ძალიან ეძებდნენ ქალ-ვაჟის ჯიშ-შთამომავლობას), ვისი დისწული იყო, ვისი დისწულები ჰყავდა დედა და მამა და სხვ. ქალს ან ვაჟს, თუ შთამომავლობაში ჰქონდა რაიმე ნაკლი (უჯიშო დისწულის შვილები იყვნენ ან საძრახისი გვარისანი იყვნენ), მაშინ ქალ-ვაჟის დანიშვნა არ მოხდებოდა“<sup>1</sup>.

ხევესურულ მასალაში წარმოდგენილი რწმენა „ჯიშ-შთამომავლობის“ დედნიდან მომდინარეობაზე მთიულური გაგების თანმხვედრია, განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ თესლ-მოჯიშეობა პირველთა სინამდვილეში თითქმის თანაბარი ინტერესის შემცველია როგორც ქალის, ისე ვაჟის მშობლების მხრივ, ხოლო მთიულურში ვაჟის მშობლების დაინტერესება ამ მხრივ უფრო ძლიერია, ვიდრე ქალისა. ამგვარი ვითარების სავარაუდო ახსნა შეიძლება მთიულეთში შვილების, უპირატესად ვაჟების, დედის გვართან მეტად ჩამოცილებაში მდგომარეობდეს, ხოლო ხევესურეთსა და მთი-

<sup>1</sup> მ. ბაღიაური, ქორწინების წესები არხოტსა და პირიქით ხევესურეთში, გვ. 16, ინახება ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

ულეთში შვილების მოჯიშეობის დედის კვალობაზე მომდინარეობის რწმენა დედის შვილობაზე უნდა მიუთითებდეს. „ქალის დედის“, „ქალის დედის დედის“, „ქალის დედის ძმის“, „ქალის დედის სამშობლოს“ (მთიულეთი) ვინაობის დადგენა: „ვისი დისწულები იყო“, ვისი დისწულები ჰყავდა დედა და მამა“, „უჯიშოს დისწულის შვილების“ ქორწინების შესაძლებლობიდან გამორიცხვა (ხევესურეთი) და სხვ. თესლ-მოჯიშეობის დედის სანათესაოსთან დაკავშირებას უნდა გულისხმობდეს.

შვილები დედის მამის „კომის“ resp., სახლის გვარისა და სოფლის დისშვილებად იწოდებიან: „ბედლოთ შვილობაში“ იგულისხმება ბედლოძის გვარის გათხოვილი ქალის შვილები. ასე უწოდებდნენ დედის მამის გვარი და სოფელი თავიანთი ქალის შვილებს, ამ უკანასკნელთ სხვა დანარჩენნი და თავად შვილები თავიანთ თავს: „მე შვილისათვის ქალი დავნიშნე გუდამაყარში, დიდებანთა; წიკლაურია გორად. მამაჩემი იქაური დისწულიაო“, გვიამბობდა ცხავატის თემიდან ნალორეველი ბექიშვილი სტეფანე მინიას ძე. ხანდოელი ქალის შვილი ლევან წიკლაური, რომელიც დიდებანთში გიორგი წიკლაურის ქორწილში „ფეხზემდგე“ იყო და ძღვენს ლებულობდა, ერთ-ერთი შემთხვევის გამო იძახოდა: „დედი ძმები მომკლავენ, რო ე ზღვენი ქალი ძმებს არ გადავაწოდო“. ჩვენს შეკითხვაზე: ვინ არიან ლევანის დედის ძმები?—სუფრასთან მსხდომნი განმარტავდნენ: „ლევანის დედა ხანდოელია, ხანდოელები მისი დედის ძმები არიანო“.

ხატობის დროს დეკანოზის მიერ წარმოთქმული დალოცვის ტექსტში ხატის ყმათა გვერდით იხსენება „ყმათა დათაშვილები“: „ჩოხის წმინდა გიორგი, შენ გაუმარჯვე, ჳელი მოუმართე, მჳსნელად დაეშველე შენს მლოცავსა, შენს ყმათა შვილებს, ჩვენ დათაშვილებსა; მოსულან და გეხვეწებიან შენი ყმანი, შენ დაეხმარე, შენი ლოცვა გაატანე, შენ უშველე, შენ სამხვეწაროდ ჳედილა მოუყვანია, ჳადაპური და არაყი მოუტანივა, შენ კარზე მოსულა სანთელ სამხვეწარიო, დიდო ჩოხის წმინდა გიორგი“.

შვალების დედის გვარის „დიშვილობით“, „დისწულობით“ მოხსენიება საერთოა მთიულეთისათვის. იგი იმ დროიდან შემორჩენილი რეალური ვითარების გამომხატველი შედგენილი ტერმინი უნდა იყოს, როცა შვილები დედის გვარს ეკუთვნოდნენ და ერთობლივ—კომპაქტურად იყვნენ დასახლებულნი, იქნება ერთ ჳერქვეშაც კი. დღესაც, როცა სოფლად რამდენიმე გვარი ერთად სახლობს, რომელი მათგანიდანაც არ უნდა იყოს გათხოვილი ქალი,

მის შვილებს სოფელი მაინც თავის შვილებად მოიხსენიებს, უკანასკნელნი კი თავიანთ თავს ამ სოფლის „დისშვილებად“ თვლიან.

გათხოვილი ქალი აუცილებლად უნდა მისულიყო მამის სალოცავში და თან წაეყვანა შვილები. დედის გარდაცვალების შემდეგაც შვილები დედის მამის ხატში მიდიოდნენ და ამ ხატის ყმის დისწულებად ითვლებოდნენ. ეს წესი გარდაუვალი იყო მთიულთათვის და თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. „ქალის დედის ხატი დამიზეხებს ბატარებს, რატომ ჩემ კარზე არ მოდიანო. ბეგართ; ბალო იავადებს, მკითხავი ფთილას დაახვევს და ეტყვის: სამშობლო ხატში უნდა წაიყვანო; დაუსახელებს ხატს, დედის მამის გორის ხატი იქნება, კურატი ან კედილა უნდა დაუყენო, სანთელი, ქადაპური და არაყი უნდა წაუღო, როცა დღეობა მოვალის, კარზე უნდა მიუხვიდეო ჩოქვითა და ჩუტებ გახდილი; ამწყალობდნენ: სამშობლო ძირი ხატი მოგირჩენსაო“.

ამგვარი დამოკიდებულება დედით სამშობლო ხატისადმი იმავე საწყისიდან მომდინარეობს, რომელიც შვილების დედის გვარისადმი კუთვნილებას გულისხმობდა. დედის სამშობლო ხატობა-დღეობაში მონაწილეობა ერთი მხრივ ხელს უწყობდა დედისა და მამის სანათესაოთა შორის ქორწინების აკრძალვის ხანგრძლივ შემონახვას, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი აღადგენდა დედის საგვარეულოსადმი შვილების კუთვნილების ოდინდელ სურათს. ეს წესი გამოძახილია დედის გვარის „დისშვილების“ მიმართ დროგადასული, მაგრამ რწმენაში შემონახული მემკვიდრეობითი უფლებისა. ხატის ძლიერება და მოთხოვნილება ზოგ შემთხვევაში თანაბრად ვრცელდებოდა როგორც ყმებსა და ყმათა შვილებზე, ისე დათაშვილებზე.

მექორწინე მხარეები გურიაში განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ საქორწინო წყვილთა „სახლისშვილობას“, სახლისშვილობის ცნებაში შვილების დედის „სახლის“ შვილობაა გამოთქმული. დღესდღეობით შვილები ცნობილი არიან მამის გვარის სახელით; გამოსაძიებელი რჩება დედის გვარი, რის აუცილებელი საჭიროებაც თავს იჩენს გათხოვ-მოყვანის შემთხვევაში და ქორწინების დავგირგვინებისათვის გადამწყვეტ პირობას წარმოადგენს.

სახლისშვილობა დედულეთის გვარის და არა მხოლოდ ოჯახის შვილობას ემთხვევა. ამ უკანასკნელზე, ოჯახზე, მხოლოდ მაშინ მიუთითებდნენ, როდესაც ნათესაური მახლობლობის მეტად დაზუსტების—„მიგნების“ საჭიროება ჩნდება. ამ გზით გამოკვლევის პირველი კითხვაა: რომელი გვარის სახლისშვილია, ხოლო მეორე—ვისი შვილია. „დედით ბაბუა-ბებებისათვის შვილიშვილები, ბიძები-

სათვის და ბიძიშვილებისათვის—დიშვილები—დისწულები და ბიძაშვილები“,—მხოლოდ ეს აღწერითი ხასიათის ტერმინები გააჩნია გურულს; შემდეგ ნათესაური მუხლისათვის აღწერილობითი ტერმინები გურულში არ ჩანს. დედის გვარისა და შვილიშვილების დამოკიდებულების გამაერთიანებელ სახელად „სახლისშვილობა“ მოხმარებული, რომელიც ასევე „საცნაურია“ გარეშესათვისაც.

„სახლიშვილს“ ზოგჯერ ენაცვლება ამგვარადვე შედგენილი, მხოლოდ მრავლობითის აღმნიშვნელი „თა“ ჩართული ტერმინი „სახლთაშვილი“. თუ გარკვეული ოჯახი იტყვის „ჩვენი სახლიშვილიაო,“ მისი „განაყარი“ კი ასე გამოთქვამს: „ჩვენი სახლთაშვილიაო“. გურიაში მრავალგანშტოებიანი გვარი „სახლისკაცობად“ იყოფა. თითოეული მათგანი რამდენიმე განაყარ ოჯახს აერთიანებს. სისხლის ნათესავთა ამ წრეში ექცევა: ბიძები, ბიძაშვილები და ბიძათა შვილები. ისინი ერთ მამიშვილობაზე მოდიან, ერთი სახლიდან არიან გასულნი და „შინაურებად“ იწოდებიან. „სახლისკაცები“ ან გათხოვილი ქალის შვილები დედის გვარის „სახლიშვილები“ არიან, ხოლო „გარეშე შიძაშვილებისათვის“—ამავე გვარის მეორე „სახლისკაცობისათვის კი „სახლთაშვილებია“. სახლისშვილობის გვერდით სახლთაშვილობის გაჩენა გვარის დანაწილების გამომხატველია. ამდენად, უკანასკნელი შედარებით მახლობელი დროის წარმონაქმნი ჩანს.

ქართველ ტომებში შვილი რომ დედის სახლს—გვარს—ეკუთვნოდნოდა, ამის მაუწყებელი გადმონაშთები ნაწილობრივ ცნობილია და ჩვენც საკმაო მასალა მოგვეპოვება როგორც მთიულეთის, ისე ქართლისა და გურიის ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან, მაგრამ მათ სხვა ადგილას გამოყენების გამო, აქ აღარ ვახსენებთ.

გურიაში შემონახული სახლისშვილობა იმავე შინაარსისა და შნიშვნელობისაა, როგორც მთიულეთში „დიშვილობა“, რომელიც დედის გვარის კუთვნილების ოდინდელ რეალურ შინაარსზე უნდა მიუთითებდეს, როცა ყველა ქალი თავისი გვარის ყველა თავისი ხნის ვაჟების დები, ხოლო მათი შვილები ყველასათვის დისა და ძმის შვილები იყვნენ, ერთი ცხოვრებით ცხოვრობდნენ და ამასთანავე დედის გვარი ჩამომავლობის გვარის სახელის მიმცემი იყო.

მთიულეთში მამიშვილობის აღსანიშნავად „ნაშენობა“ იხმარება და მასში მხოლოდ ვაჟები იგულისხმებიან: „მამაჩემის ნაშენობა შვიდი ძმანი ვიყავითო“, გადმოგვცემს ბეგოთკარელი გლახა ბეგოიძე. მთხრობელი ნაშენობის ჩამოთვლისას თავის ორ დას არ ასახელებს. „აშენების“ ცნებაში რომ გამრავლება, მაშასადამე, ვაჟების ყოლა იგულისხმებოდა, ამას ამოწმებს ხალხური ლექსი:

„სახლო ღმერთმა ავაშენოს, როგორც შიოს მარანია,  
შვიდი ვაჟიშვილი მოგცეს, პირზე ესხას ბალანია,  
აგიყვანოს ცათამდინა, დაგნატროდეს ყველანია“<sup>1</sup>.

მთიულური გაგებით „ნაშენობა“, აგრეთვე მამაკაცების სას-  
ქესო ჯირყვლებისა და ორგანოს სახელიცაა: „ერთი მძლავრი კაცი  
მოსულა ცხავატში, ყველა დაურევია. ჩვენი გასულა და იმ კაცი-  
სათვი ნაშენობაში ფეხი ამოუკრავს და მიწაზე დაუცია; ი კაცი  
მამკვდარაო“, — გვიამბობდა გოგია ბუჩუკური გვიდაქედან. გიგოლა  
(რომელმაც ჭიდაობის დროს კაცი მოჰკლა, — ი. ჭ.) დაუბატიმრებიათ.  
ამაზე ლექსიცაა გამოთქმული:

„დაიჭირეს გიგოლაი მაგრა-მაგრა დათოკესო,  
სალრთოზე გამოავლიეს ჩამოდის ცხელი ცრემლიო,  
მიშველე ჩემო სალთოო შენ მამიმართე გელიო,  
გამამაყოლე გვერდითა ანგელოზები შენიო“.

„შენობა“ კაცრიელობააო განმარტავს ს. ორბელიანი (იხ.  
ლექსიკონი). გურულში „კუტა“ ერთსა და იმავე დროს ნიშნავს  
ბიჭს (შვილსაც) და მის სასქესო ორგანოს.

როგორც ვაჟიშვილის, ისე მამაკაცის სასქესო ორგანოთა ერთი  
სახელით — „ნაშენობა“ — არსებობა შემთხვევითი არ უნდა იყოს და  
იგი მამიშვილობის აღმნიშვნელად უნდა ვივარაუდოთ, რომელიც  
ახალ ურთიერთობაში შეენაცვლა „დიშვილობით“ აღმნიშვნელი კუ-  
თვნილების ცნებას და ორივე ერთმანეთის გვერდით განაგრძობდ-  
ნენ არსებობას. ვაჟის მშობლები უფრო მეტად ეძიებდა ქალის თესლ-  
მოჯიშეობას თავისი „ნაშენობის“ მოშენებისათვის, ხოლო „ქალი-  
ანი“ ვაჟის კომის მემკვიდრეობის სასურველ მეცოლშვილეობას და  
ცხოვრებას აქცევდნენ მეტ ყურადღებას.

მთიულური „თესლ-მოჯიშეობის“, ხევსურული „თესლ-ჯილა-  
გის“ ცნების შინაარს გურულში „ნაგრო“, ხოლო იმერულში „ნო-  
გრი“ შეესატყვისება. ხევსური ქადაგის თავისებურ „საიდუმლო  
ენაში“ შემონახულია სიტყვა „მონაგო“. იგი თ. ოჩიაურის ცნო-  
ბით, შვილის, კერძოდ, ჩამომავლობის აღმნიშვნელია, ხოლო ჩამო-  
მავლობა „მონაგარ“-ადაა წოდებული. გურულში „ნაგროს“ წარ-  
მოებითაა შექმნილი „ნაგრამი“. „ნაგრამი“ ქიზიყურში ნამრავლის,  
შთამომავლის მნიშვნელობისაა<sup>2</sup>. „ნაგრამი“ ასევე აქვს განმარტე-

<sup>1</sup> პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, გვ. 358, 1867.

<sup>2</sup> სტ. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი.



ბული გ. შაოაშიძეს (შდრ. ი. ჭყონიას ლექსთა კონა „ნეგრო“, „ნოგრი“; ე. ბერიძე, მონაგრაშება<sup>1</sup>). წყველა = „ამოწყდა შენი ნაგრო — შენი ჯიში“, „ვისი ნაგრამი ხარ, რომ კაი იყო“ და სხე-ჩვეულებრივ დღესაც იხმარება გურულში.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი „ადამიანთა და ცხოველთა მდებრობითი სქესის აღმნიშვნელ სიტყვათა ჯგუფის“ გამოკვლევისას არკვევს ტერმინ „ნუკრის“ წარმომავლობას და აღნიშნავს, რომ „ნუკრი“ ძველად მდებრობითი სქესის აღმნიშვნელი ყოფილაო“ და შემდეგ განავრძობს: „ბერძნულად ამ ორი სიტყვის (ნოკრი, ნუკრი — ი. ჭ.) შესატყვისად ნათქვამი: „*τῆ. διοικᾶν. ἢ νέψιδι ἐλάφω*“. ამნაირად, ბერძნულში „ნოკრი“ ანუ „ნუკრი“ ἢ νεψιδε-ად ჰე ნებროს-ად ანუ ირმის დედალშვილად არის ნაგულისხმევი“. ამავე გვერდზე სქოლიოში ჩამოტანილი შესაძლებლობის პრეტენზიის მქონე მსჯელობაში ავტორი „ნოკრის“ ფონეტიკურ სახესხვაობად ვარაუდობს იმერეთში გავრცელებულ ტერმინ „ნოგრს“. „შესაძლებელია ნოკრი-ს ფონეტიკური სახესხვაობა იყოს იმერეთში გავრცელებული ნოგრი-ც, რომელიც „მესაქ. ლექსიკონის“ განმარტებით ჩამომავლობისა და ჯილაგის, ე. ი. მემკვიდრეობითი თვისების აღმნიშვნელია“. თავისი განმარტების სისწორისათვის ერთი გამონათქვამია დამოწმებული, რომლის სადაურობა დასახელებული არ არის და არ ჩანს ზეპირადაა გავონილი თუ რომელიმე წყაროდგან არის ამოღებული: „ცუდი ნოგრის ცხენი გყოლია, ძამიავო (მესაქ. ლ. 51)“.

ზემოხსენებული თავის ბოლოში ავტორი აჯამებს გაანალიზებულ მასალას და ასკვნის: „მაშასადამე, მდებრობითი სქესისა და ნათესაობის აღმნიშვნელ სიტყვათაგან ხუთი, — ნეზევი, ნერბი, ნუსა, ნუკრი და ნერჩი, — ნ — ბგერით იწყება. ამ გარემოების გამო, აქაც იბადება საკითხი, ნ ქართულში, ხომ ოდესღაც მდებრობითი სქესის ნიშანი არ იყო?“<sup>2</sup>.

„ნოგრი“ ამავე მნიშვნელობის გამომხატველი რომ უნდა ყოფილიყო ადამიანთა მიმართებაშიაც, ამას გვიმოწმებს მწერალი ნ. ლორთქიფანიძის პატარა მოთხრობიდან — „თავსაფრიანი დედაკაცი“ — ერთი ადგილი; მეორე თავში, რომლის წინ ლაპარაკია დაქორწინებულ წყვილზე, ქალის დახასიათებისათვის ასეთი გამონათქვამია: „კაი ნოგროს გამოდგენენ: სამი წელი, სამჯერ კორფლი

<sup>1</sup> ე. ბერიძე და სხვ., გურული, იმერული და რაჭული ლექსიკონი.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, 1937, გვ. 184.

და მკავე კიტრი“; გარდა ამისა მრავალი ტერმინი, რომელიც ამჟამად უპირატესად ცხოველთა სამყაროს განეკუთვნება, თუმცა ზოგიერთი მათგანი ადამიანთა მიმართებაში დღესაც გამოიყენება, წარსულში ადამიანთა ნათესაური ურთიერთობისა და სქესის აღმნიშვნელ საერთო ტერმინად ყოფილა წარმოდგენილი: მაგ., მთიულეთში „მოგება“ როგორც ცხოველებისა, ასევე ადამიანთაგან შვილის შობას ნიშნავს: „მანამ შვილს მოიგებს, — ბატარძალია“, ისევე როგორც „შიშაქი ბატკანს რომ მოიგებს, — ცხორიაო“, — იტყვიან მთიულეები. გურიაში „შვილობილის მოგებას“ შობის სიმულიაცია ახლავს, მაშინ როცა შვილობილის „მოკიდება“ სადედობილოსათვის ძუძუზე „კბილის მოკიდებით, დადგით“ სრულდებოდა.

დღევანდლობაში ცხოველების სქესის აღმნიშვნელი ტერმინი წარსულში ადამიანზედაც რომ ითქმოდა, ამის მტკიცებისათვის აკად. ივ. ჯავახიშვილი იშველიებს „გეფხისტყაოსნიდან“ სათანადო ადგილს. განსვენებული მეცნიერი წერდა: „ხოლო „ვეფხის-ტყაოსნის“ ერთ ადგილთაგან ცხადი ხდება, რომ ვაცს ზემოდასახლებულზე გაცილებით უფრო ფართო და ზოგადი მნიშვნელობა ჰქონია. შოთა რუსთაველი იქ საყვარელ ქალს ათქმევინებს: „მე გლახ ვიყავ მისი ნეზვი, იგი იყო ჩემი ვაციო“ (ი. აბულაძის გამ., § 1134). ამრიგად ირკვევა, რომ „ვაცი (ნეზვიც—ი. ქ.) მარტო ცხოველებზე კი არა, არამედ ადამიანზედაც, სახელდობრ, მამაკაცზედაც (ამავე საბუთიანობით ნეზვი ქალზედაც—ი. ქ.) ითქმოდა“<sup>1</sup>. „გამონეზურება“ გურულში „გამოთესლებას“ ენაცვლება: იგი საჯიშე ცხოველის სახლში მოყვანას და „გამოშენებას“ გულისხმობს. ამ მიზნით თითქმის ყოველთვის „დედალს გამეინეზურებენ“. „გამონეზურება“ ტერმინ „ნეზვიდან“ ნაწარმოები ჩანს და ამდენადაც ჯიშის გადმოტანას გურულები დედალ ცხოველს მიაწერენ.

ტერმინთა ამგვარი ზოგადი მნიშვნელობა როგორც სხვა ქართველურ ენებს, ისე ჰანურსაც დაუცავს: „ჰანურში მოთა „შვილი-შვილსაც“ ნიშნავს, ცხოველთა ნაშიერსაც და ფრინველთა ბარტყსაც. საფიქრებელია, რომ მოთა ადამიანის შვილსაც ნიშნავდა ჰანურში: ათინურში ხმარებული ბოზომოთა (იხ. ბოზო) „ქალიშვილი“ ამას მოწმობსო“, — ასკენის აკად. ჯრნ. ჩიქობავა<sup>2</sup>.

„ნაგრო“ და „ნოგრი“ ადამიანთა ჩამომავლობის ჯილაგისა და მემკვიდრეობითი თვისებების გამომხატველი ერთი ძირიდან მომ-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 177.  
<sup>2</sup> არნ. ჩიქობავა, ჰანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, 1938, გვ. 30.

დინარე ტერმინებადაც ჩანს და ამდენად ისინი ჩამომავლობის — „ნავრამის“ — დედიდან მომდინარეობაზე მიუთითებენ. აქვე თუ გავიხსენებთ მთიულური „ანდაზის“ — „დედა იკითხე, კვიცი იყიდე“ — გადატანითს მნიშვნელობას და მის აზრისეულ ანალოგიურ გურულ თქმას — „ქალი ნუ გინდა უგვარო, — შვილი გამოგა დედაზე“, მაშინ საფუძველს მოკლებული არ უნდა ჩანდეს მოსაზრება რომ, მთიულეთში შემონახული გაჩხრეკის ერთი ძირითადი მომენტთაგანი თესლ-მოჯიშეობის დედის გვარის ხაზით ძიება გვარის განვითარების იმ უძველესი მკვიდრი და გამძლე საფეხურიდან მომდინარეობდეს, როცა შვილები დედის სახლს — გვარს — ეკუთვნოდნენ; დედა იყო შვილის გვარის სახელის მიმცემი და შვილებზე დედის გვარის მემკვიდრენი. ამასვე გვაფიქრებინებს დედისგვართა შვილების ნათესაური ურთიერთობის გამომხატველი საერთო სახელწოდება — „ღვილობა“ მთიულეთში, ხოლო გურიის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ჩვენ დრომდე არსებული „სახლიშვილობა“. ეს უკანასკნელნი კი, თავის მხრივ, იქნება დედის გვარის ოდინდელ ერთ ქერქვეშ, ერთ სახლში ცხოვრებასაც მიუთითებდეს და თავდაპირველი დედაგვარი „სახლადაც“ იწოდებოდა. გვარის განვითარების შემდეგ საფეხურზე კი „სახლიშვილობა“ დავიწყებამს ეძლეოდა „სახლიკაცობა“ კი ვითარდებოდა. „სახლის“ დანაწილებამ გამოძახილი „სახლთაშვილობაში“ ჰპოვა. ამგვარი ვარაუდის გამოთქმას გვაბედვინებს აკად. ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება, რომ „რათგან ერთ და იმავე საგვარეულოს წევრებს და ერთი და იმავე გვარის მქონებელ ადამიანს ქართულად „სახლიკაცი“ ან „სახლიშვილი“ ეწოდებოდა და ეხლაც ეწოდება, აქეთგან ცხადი ხდება, რომ გვარს, როგორც დავრწმუნდით უძველეს დროს „სახლი“ რქმევია“<sup>1</sup>. ამასვე გვაფიქრებინებს ზოგად ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ცნობილი დედის გვარის და შემდგომ ასევე მამისგვარის ერთ სახლში ცხოვრების ფაქტები. კიდევ მეტი, ადამიანთა გაერთიანების „სახლის“ სახელით „წოდება“: „Длинный-дом (Hodè-no-sote) сделался символом конфедерации; люди длинного дома (Ho-dè-no-sau-nes) — сдвинутенное имя, которым они называли сами себя“<sup>2</sup>.

განსაკუთრებით საყურადღებო ჩანს „ნოგორი“ მეგრულში, არა მხოლოდ იმის გამო, რომ მასში „ჯიშიც“ იგულისხმება, არამედ იმიტაც რომ ამ ტერმინში ფუძე „გორ“-ი ჩანს და იგი ქარ-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. I, 1928, გვ. 198.

<sup>2</sup> К. Маркс, Конспект, книги Льюиса Г. Моргана; Древнее „общество“, Архив Маркса и Энгельса, IX, стр. 94.

თულში „გვარს“ უნდა შეესატყვისებოდეს. ეს გარემოება კი უნდა იძლეოდეს ვარაუდის შესაძლებლობას, რომ „გვარი“ ქართულში-ნასესხები სიტყვა არ უნდა იყოს.

მთიულეთში საქორწინო კავშირის დამყარების, „საქმის გარბების“ აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენდა და გაჩხრეკის ძირითადი მომენტთაგანი იყო იმის გამორკვევა, რომ „ნათესავად ხომ არ მოუღიით ერთ-ერთს“. ამ მიზნით მთიულეები ნათესავის-ნათესავს, ადგილობრივი გამოთქმით „მისხის-მისხს“ (მისხი—ტომი ტომთაგანი. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი), ეძიებენ. მამისგვართ დედის ნათესავთა, ასევე მოკეთეთა მიკვლევა ორივე მხარისათვის ადგილდებოდა, რადგან, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, იგი მამის გვარის თანაბრად საცოდნელია. ამ მხრივ გაჩხრეკა დედით დაღმავალი ხაზის მეორე და შემდგომი ნათესაური მუხლების გამორკვევის დროს რთულდებოდა. თესლ-მოჯიშეობისა და მისხის-მისხის გამორკვევა ერთდროულადაც ხერხდებოდა, რადგან პირველის ძიებისას გათვალისწინებული იყო დედით ნათესავთა კოლექტივი; ამდენადვე ირკვევა უკანასკნელის ნათესაური და სამოკეთეო ურთიერთობის არსებობა თუ არ არსებობა მოპირდაპირე მექორწინე მხარესთან.

ნათესაური ურთიერთობის გამოძიებისადმი ყურადღების გამახვილება იმ შემთხვევაში ხდებოდა აუცილებელი, როცა გვარებსათუ სოფლებს შორის დედით ნათესაობის ნაკვალევი შემორჩენილი იყო. ჩვენი დღიურებიდან ერთ დამახასიათებელ მასალას მოვიყვანთ, სადაც ამ წყების ფაქტი და მისი ადგილობრივი ახსნა-გააზრებაცაა წარმოდგენილი: „მე შვილისათვი ქალი დავნიშნე გუდამაყარში, დიდებანთა, წიკლაურია გორად; მამაჩემი იქაური დისწულია. ვკითხულობდი არ შემთხვევიყო თავისებს. ნათესავი, როგორც თოლი შორაო, ისე გულ შორაო; არა, არ იქნების, მისხის-მისხი უნდა ვიკითხოთ“.

მთიულთა წარმოდგენა, რომ სისხლის ნათესავთა შეუღლება ჩამომავლობის დაკნინებას იწვევს, ხალხური დაკვირვების გზით მიკვლეული შენაძენი ჩანს. რწმენა სისხლის ნათესავ შეუღლებულია ჩამომავლობის უვარვისობის შესახებ მთიულეებში სისხლსა და ძვალშია გამჯდარი ისე, რომ ამგვარი რწმენის შესახებ ისინი არსად და არასდროს არ მსჯელობენ. ამ წესის დარღვევისათვის მთიულურ სამართლობაში შემარბილებელი გარემოება არ მოიპოვება: დამნაშავის სასჯელი წინასწარ ვადაწყვეტილია და სიკვდილით დასჯას გულისხმობს.

მთიულეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში გვარის დაშლამ დაარღვიო გვაროვნული გვარისათვის დამახასიათებელი ეგზოგამიის წესები;

როგორც ერთგვარიანთა შიგნით, ასევე ტერიტორიით მეზობელ სხვადასხვა გვარებს შორისაც მოკეთეობის გზით საქორწინო ურთიერთობათა ახლებური ნორმები გამომჟღავნდა.

მიუხედავად ამისა, ფ. ენგელსის მიერ გაზიარებული ლ. მორგანის მოსაზრება, რომ „არანათესავი გვარებიდან გამოსული ცოლქმარი უფრო ძლიერ შთამომავლობას ჰქმნიდა, როგორც ფიზიკურად ისე სულიერად“<sup>1</sup>, სავსებით ემთხვევა მთიულთა რწმენას, რომ სისხლის ნათესავთა შეუღლებას შედეგად მოჰყვება შთამომავლობის დაკნინება და „დაღნიოშება“.

ქალის საპატარძლოდ გაჩხრეკის კიდევ ერთ ძირითად მომენტად რჩება მისი, როგორც მშრომელი ხელის, შრომის უნარისა და ჩვევების შემოწმება. ქალის საპატარძლოდ არჩევანში განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ იმას, თუ როგორი მუშა იყო შეგულებული ქალი: „პირველ კითხულია მკაში როგორი ჯელი აქვის“, მაგრამ არც მისი მეოჯახეობა რჩებოდა გამორკვევის გარეშე: სახლში მორიგეობა რომ მიგრების, თუ აუვალის საქმეს, დიდი კომი იყო, დიდი სუფრა უნდოდაო“, — ამბობენ მთიულები, ქალის ავკარგვიანობის ამგვარი გაგების ნიმუშია ერთი პატარა მთიულური ლექსი:

„ქალას ნუ გაჩხრეკ ხატშია,  
ყველას ჭრელ კაბა აცვია,  
ქალი გაჩხრიკე მთაშია  
საქერეების მკაშია“.

როცა მშობლებს არ უნდოდათ ქალი მიეთხოვებინათ სამძახლოდ მოსულებისათვის, მაშინ ასე განუცხადებდნენ მათ: „ქალი ბატარაა, არც მკაში და არც სახლში იგორებსო“. 1947-წლის ქართლის კომპლექსურ ექსპედიციაში მუშაობისას მთიულეთის სოფ. დგნალში და ქართლის სოფ. ქარიაულთკარში ჩვენ მიერ ჩაწერილი მასალა ამ საკითხზე შემდეგ ცნობებს შეიცავს: დგნალში ქართლელ ქალს რძლად არ მოიყვანდნენ, რადგან „ვერ იგორებდა, მკაში არ გამოდგებოდა, ჩვენებურ ქალს მძიმე საქმეები აქვისო“. მახლობელ მთიულთა სოფლებიდან არიან გამოთხოვილნი ქართლელთა რძლები, თუმცა არა, როგორც წესი, რასაც მთხრობელი იმით ხსნიდა, რომ ქართლში ქალის სამუშაოს ხასიათი ამის შესაძლებლობას იძლევა — მთიული ქალი ბარისათვის გამოდგება. მთიული ქალის მზითვის აუცილებელი თანხლები ყოფილა ნამგალი და სათითებები, რაც ჩვენ მიერ დამოწმებული იყო როგორც მთიულეთში, ისევე ქართლში.

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, 1953, გვ. 42.

ამგვარად აშკარა ხდება, რომ ძირითადში შრომის ხასიათი და ქალის შრომითი ფუნქცია აპრობებდა ქორწინებაში წესად შემორჩენილ ჩვეულებებს, რასაც ხაზს უსვამს მარქსი: ქორწინება დაფუძნებული იყო არა გრძნობებზე, არამედ მის გამოყენებასა და აუცილებლობაზე.

იქვე დავამოწმეთ ის ფაქტი, რომ ქართლელი ქალის მოსაქმეობაში, მთიულეთთან შედარებით, წინ წამოწეულია შინა მეოჯახეობა. პურის გამოცხობა და მასთან დაკავშირებული მოთხოვნილებანი: კერძოდ, სისუფთავე სასურველი და აუცილებელი თვისება უნდა ყოფილიყო ქალისა; ამ მიზნით ქალის სახლში ვაჟის მხრიდან გამჩხრეკი და საქმის გასარიგებლად გაგზავნილი პირი ცდილობდა შეუმჩნეველად შესულიყო სახლის იმ ნაწილში, სადაც პურის ცომის მოსახელი იყო და თვალი შეეველო იარაღისათვის. ამხ. ს. ბედუქაძეს კოპორტში ჩაწერილი აქვს ამ საკითხზე მასალა: „დედაბოძთან გვედგა ვარცლი: ბოძები გვქონდა დარქობილი ოთხი, ოთხ ბოძზე გვედგა ვარცლი, ვარცლზე ეფარა ფიცარი გათლილი, ზედ დავაგუნდავებდით. ვარცლში გვქონდა საფხეკელი და მოსაგველად ბატის ფრთა, საფხეკელა იყო ასტამი, ასტამს იშვიათად ვიტყობდით (ასტამს არაშენდაში ეძახიან). ქალს რო დაინიშნამდა სადედამთილო იყო თუ სამამამთილო, ვარცლს ნახამდნენ, თუ კაი სუფთა ქალია ვარცლ შეეტყობაო. ერთი კაცი წასულა ქალის სათხოვნელად და წაუღია წვრიმანი—„აბა ვარცლის ანაფხეკაზე გასაყიდი წვრიმანი“, ერთი დედ-მამიანი ქალი ყოფილა, ერთიც ობოლი. წასულა ის დედ-მამიანი იმოდენა ანაფხეკი მოუტანია, იმოდენა რომ... მოუტანია და უთქვია—აი მოვიტანე და მამეცი წვრიმანიო, მიუტაცია. ახლა ობოლი მისულა უფხეკია, უფხეკია და ცოტა ძლივს აუცლია. მიუტანია და აი ამის მეტი არ გამოვიდაო. ამდგარა და იმისათვის უფრო მეტი მიუტაცია და მერე უთხოვია ისა“. სისუფთავეს საქმლის დამზადებაში მართალია მთიულელებიც დიდ ყურადღებას აქცევდნენ, მაგრამ ქართლში იგი განსაკუთრებული ყურადღების საგანი ყოფილა. მთიულეთში გადამწყვეტი მნიშვნელობა სავლელე მუშაობას ჰქონია. ასეთი ვითარება მეურნეობას თავისებურებით იყო გამოწვეული.

### „ქალის თხოულობა“

გაჩხრეკის შემდეგ ვაჟის მამა, მამა თუ არ ჰყავდა, უფროსობიძა ან ცოლშვილიანი ძმა, „ქალის თხოულობას“ იწყებდა. საქორწილო ვაჟს თუ არც ერთი მათგანი არ გააჩნდა, მაშინ „ქა-

ლის თხოულობა დედის ან უფროსი რძლის კუთვნილი იქნებოდა“<sup>1</sup> ვაჟიანთა მხრივ საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებისადმი ასეთი დამოკიდებულება მთიულეთში საყოველთაო წესად ყოფილა მიღებული. აქედანაც ჩანს, რომ მთიულეთში სარძლოს თხოვა „კომის მეუფროსის“ უფლება-მოვალეობას შეადგენდა, მიუხედავად იმისა, „მეუფროსე“ მამასახლისი იქნებოდა თუ დიასახლისი. მათ უფლებებში განსხვავება მაშინ იჩენდა თავს, როცა ვაჟს ორთავე ჰყავდა; ასეთ შემთხვევაში პირველკითხული მამა, ბიძა ან ცოლ-შვილიანი ძმა იყო, თუმცა უკითხავი არც დედა თუ რძალი რჩებოდა. ამდენად, ვაჟიშვილის ქორწინების მოწყობა მეუფროსე მამაკაცის არ ყოფნის შემთხვევაშიაც კი კომის ფარგლებს არ სცილდებოდა და თანამოგვარეთა საქმეს აღარ წარმოადგენდა. ჩვეულებრივ, საშინაო სადიასახლისო საქმეებს გარეთ მეუფროსე ქალის ხელი არ გადიოდა, მაგრამ ეს გარემოება იმაზედაც მიუთითებს, რომ „კომი“ არსებითად გვარიდან გამოყოფილსა და დამოუკიდებელ კოლექტივს წარმოადგენდა არა მარტო შინაურ საქმეებში, არამედ გარე საქმეების მოწესრიგებაშიაც. კომი ასევე გამოყოფადამოუკიდებლობისაკენ იჩენდა მიდრეკილებას, რაც თავისთავად არა მხოლოდ გვარის დაშლის, არამედ ძველებური ტიპის დიდი ოჯახის დაყოფის მაჩვენებელი ფაქტიცაა.

აღნიშნული იყო, რომ, როგორც წესი, გათხოვილი დაი და რძალი იყვნენ დაუქორწინებელი ძმისა და მამლისათვის საცოლეს „ამჩენი“ და „შემგულებლნი“. მაგრამ რადგან შუაკაცობა ქალს არ ეკუთვნოდა, ამიტომ ამ მოვალეობას სიძე ასრულებდა: „ძმისთვი ქალის აჩენა დის კუთვნილია, მარჯაკლობა—სიძეს მოუღის; ქალის თხოულობაზე ვაჟკაცი უნდა მიდგეს ვაჟკაცთან, ქალს არ ესაქმება“ (ხადა, ს. წკერე, გივარგი ათას ძე ზაქაიძე, 1946 წ. 13.VIII); „ან და გექნება, ან სიძე გექნება, გაათხოვებს შენს ქალს; ნათესავი გაათხოვებს“ (გუდამაყარი, ს. ჩოხი, გიორგი მახარეს ძე წიკლაური (ჩაწერილია ივ. გიგინეიშვილის მიერ 1946 წ. 30.VIII); „დაი ექნება გათხოილი სხვა ხეობაში; იგი აუჩენს ძმას ქალსა; მამის სახლს შაატყობინებს. მამის სახლი შუაკაცობას სიძეს ეტყვის, სიძე ქალის დედისძმასთან მივალის დისწულის თხოილობაზე“ (ხადა ს. ბეგოთკარი, გიორგი ზაქაიძე, ხადის მთორმეწამის დეკანოზი, 1946 წ. 14.VIII, ჩაწერილია აკ. კაცაძის მიერ).

ამგვარივე ვალდებულება ჰქონდათ დაკისრებული მამიდასა და „დედიდას“ ძმისშვილისა და დისშვილის დაქორწინებაში, შუაკაცობა

კი კვლავ მათ ქმრებს ერგებოდათ. მაგრამ ასე გამონაკლის შემთხვევაში ხდებოდა, რადგან მამიდის ქმრის გვარეულობა-სოფლობასა და მისი მამის სახლის გვარეულობას შორის ქორწინება რამდენჯერმე უკვე მომხდარი ფაქტი იქნებოდა. ასეთივე ურთიერთობა არსებობდა დედიდასა და დისწულქს გვარებს შორისაც; ამ გზით მექორწინე გვარეულობათა შორის მეორე თაობა ერთმანეთის „დათაშვილებად“ და „ძმათაშვილებად“ იყვნენ მიჩნეულნი. გოგნაურელთა და ღუმატხოელთა შორის უკვე აღწერილი საქორწინო ურთიერთობა ამ წყების მაგალითადაც შეიძლება ჩაითვალოს. აღნიშნული ვითარების მიხედვით ირკვევა, რომ ძმისათვის საცოლეს აჩენა-შეგულება დას, ხოლო მახლისათვის რძალს ჰქონდა დაკისრებული, რაც მხოლოდ ნათესაობით არ შეიძლება ყოფილიყო გამოწვეული, რადგან ამგვარი მოვალეობა დანარჩენ ნათესავთ არ ეკისრებოდათ.

პირველ, რაც შეინიშნება, ისაა, რომ ვამთხოვებელი და მომყვანი, ორი ურთიერთ შორის მექორწინე გვარი ქორწინების ერთი აქტით კი არ კმაყოფილდებოდა, არამედ მათ შორის მდგომარეობის შენაცვლება ხდებოდა: გათხოვილი დები და რძლები მულებს მამის გვარში, ხოლო დებს მახლებში აუჩენდნენ საქმროებს. ერთი წყება გათხოვ-მოყვანის შემდეგ მექორწინე გვარებს შორის ქორწინების შესაძლებლობა წყდებოდა. საფიქრებელია, რომ საქორწინო ურთიერთობის ამგვარი წესი იმ დროის გადმონაშთი იყოს, როცა საქორწინო ურთიერთობა მხოლოდ ორგვარს შორის მყარდებოდა და თითოეული მათგანი ერთმანეთისათვის ე. წ. საქორწინო კლასებს წარმოადგენდა. შემდეგ კი იმავე კანონზომიერების გზით, რომლითაც გვარი ჩამოყალიბდა და მას შინა ქორწინება მოისპო, მექორწინე ორ გვარს შორისაც ქორწინების შესაძლებლობა მინიმუმამდე დავიდა და ქორწინება მხოლოდ ერთხელად და ერთ თაობაში გახდა შესაძლებელი.

შემდეგ დროში, როცა სხვადასხვა გვარიანთა მეზობლად მრსახლეობამ მოიკიდა ფეხი, საქორწინო კავშირის ორ გვარს შორის შეწყვეტის შემთხვევაში, გათხოვილი და ძმისათვის საცოლეს თუ დისათვის საქმროს მეორე მეზობელ გვარში ააჩენდა. მაგრამ იმავე გზითა და-დროს, როგორითაც და როცა ორ ურთიერთმექორწინე გვარებს შორის ქორწინება წყდებოდა, მაშინ ძმებისა თუ მახლებისათვის საცოლეს აჩენა ხეობით მეზობლობაში ინაცვლებდა, რასაც თავის მხრივ ის გარემოებაც უწყობდა ხელს, რომ მეზობლები უმეტესად ერთმანეთთან სამოკეთეო ნათესაობით ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ და ამის გამო კი, მაგ., გათხოვილი დის მეჯვარე-



ნათლიმამისა და მამის გვარებს შორის ქორწინება მიუღებელი ჰდებოდა.

აღნიშნული გეგონდა, რომ ქალის მთხოვენილი მხარე შუაკაცად ისეთ ნაცნობ-მოკეთეს შეარჩევდა, რომელიც ასევე ნაცნობობა-მოკეთებით დაახლოებული იყო როგორც ქალის დედის ძმასთან, ისე ქალის მამის „კომთან“. შუაკაცად სიძეს იმიტომაც ირჩევდნენ, რომ ის კარგად იცნობდა როგორც ვაჟის მამის სახლს, რამდენადაც იგი სიძე იყო, ასევე ქალის მამის სახლსაც, რამდენად იმავე გვარისა ან მეზობელი, ანდა ნათლია იქნებოდა, ხოლო ქალის დედის ძმისათვის კი იგივე პირი დის მაზლთაგანად ითვლებოდა. მაგრამ შესაძლებელია სიძე-შუაკაცს ქალის დედის ძმასთან ახლო ნაცნობობა არ ჰქონებოდა, მაშინ იგი, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, დედის ძმასთან მისივე მეზობელს მიიყოლებდა, ხოლო დედის ძმასთან დისწულის სათხოვენლად მისვლა „საქმის გარიგებაში“ ერთი აუცილებელი პირობათაგანი იყო. როგორც ჩანს, ცოლისძმის ქორწინების მოწესრიგებაში სიძე აქტიური მოქმედი შუაკაცი ყოფილა, რაც მას სიძეობის გამო უნდა ჰქონოდა დაკისრებული.

„ქალიანთა“ ნაცნობობა, თუ მოკეთეობა შუაკაცობისათვის აუცილებელი პირობა, როგორც ზემოთ იყო შენიშნული, იმის გამო ყოფილა, რომ იგი ორთავე მხრივ ნდობით სარგებლობდა: „ვაჟიანი კაც გაუგზავნის ქალიანთა; შუაკაცი ქალიანთ ნაცნობ-მოკეთე იქნება, იმას უფრო დაეჯერება და საქმე ადვილად გარიგდებაო“, ასე ხსნიან მთიულები „საქმის გარიგებაში“ ნაცნობ-მოკეთეთა ჩარევას. თუ სიძე ამგვარ დამოკიდებულებაში არ იყო „ქალიანთ“ მხარესთან, მაშინ მისი შუაკაცობაც არ შეიძლებოდა.

საქორწინო ვაჟის მხარესთან მოკეთეობა შუაკაცობისათვის იმდენად საველდებულო არ ყოფილა, რადგან დისა და სიძის მეშვეობით ქალი და მისი სანათესაო „ვაჟიანთ“ მიერ უკვე შესწავლილი და გაჩხრეკილი იყო.

ამგვარადვე იწყებოდა ქალის თხოვნა ხევსურეთშიაც: „ვაჟის მშობლები მონახედნენ ისეთ შუაკაცს (შუამავალს), რომელიც ხალხში პატივცემული იყო, რადგან ასეთი კაცის სიტყვას უფრო დაიჯერებდნენ, თანაც ასეთ შუაკაცს ქალის მშობლები „არ იწყენდნენ, არ იუკადრისებდნენ“. ხშირად ქალის შუაკაცად იგზავნებოდა ისეთი კაცი, რომლებსაც ქალის მშობლებთან რაიმე ნათესაური კავშირი ჰქონდა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> მ. ბაღიაური, ქორწინების წესები ხევსურეთში (არხოტის თემი) ძველად, გვ. 6.

„საქმის გარიგების“ ეს წესი მხოლოდ სრულ ასაკოვანთა ქორწინების მოწყობის დროს მოქმედებდა. აკვანში ნიშნობა საქმის ამგვარად წარმართვას არ საჭიროებდა და ქალ-ვაჟის მშობლებს შორის შეიღების ქორწინებაზე შეთანხმება უშუალოდ ხერხდებოდა. ამიტომაც სავარაუდოა: შუაეკაცობის გზით ქორწინება მცირეწლოვანთა დანიშვნის გადავარდნის დროიდან მომდინარე მოვლენა შეიძლება იყოს. რაკი ჩვენ ვივარაუდეთ (გვ. 85), რომ მცირეწლოვანთა დანიშვნა უნდა მიმდინარეობდეს ორ მექორწინე გვარს შორის სავალდებულო ქორწინების აკრძალვიდან, ამიტომ ისიც შეიძლება ვიფიქროთ, რომ შუაეკაცობით ქორწინების ჩანასახიც მაშინვე გაჩნდა. ეს იმიტომ, რომ ამ ნიადაგზე შექმნილი გარემოება ქორწინების შესაძლებლობის წრეს თანდათან ავიწროებდა და აუცილებელს ხდიდა ახალი საქორწინო წრის წარმოქმნას, რომელიც შუაეკაცობის ინსტიტუტს საჭიროებდა. ახალი ვითარების გამო შორს ინაცვლებდა ქორწინების შესაძლებლობის რადიუსი და ამის შესაბამისად ქორწინების მოწესრიგებისათვის ახალი საშუალება უნდა გაჩენილიყო; ეს ახალი იყო ქორწინების შუაეკაცობით მოწესრიგება. პირველ შუაეკაცებად ნათესავ-მოკეთეები უნდა ვივარაუდოთ; ამასთან, შუაეკაცი პატივსაცემი პირი რომ უნდა ყოფილიყო, შუაეკაცობისათვის თავიდანვე სავალდებულო პირობად ჩანს.

ქორწინების მოწესრიგების ამ გზით წარმართვა ისტორიულად ისევე ძველი ჩანს, როგორც მშობლების და კოლექტივის უფროსთა ხელი შეიღებისა და ახალგაზრდათა ცხოვრების მოწყობაში, სავრთოდ, და, კერძოდ, ქორწინებაში. მექორწინე მხარეთა მიერ შუაეკაცად პატივსაცემი მახლობელი პირის გამორჩევა და მიღება არაპირდაპირ იმის მანიშნებელიც უნდა იყოს, რომ ასეფი ურთიერთობის დროს გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე გარემოებად შეიღების ქორწინებაში მატერიალური სარგებლიანობა, ამ გზით ახალგაზრდათა ცხოვრების მოწყობა და საზოგადოებაში მათთვის სასურველი მდგომარეობის მიჩენა უნდა ყოფილიყო.

მთიულური მასალების ერთი ნაწილის მიხედვით ვაჟის მშობლები „სარძლოდ“ შეგულებული ქალის დედისძმის ნათესავ-მოკეთეს მიუვიდოდნენ და შუაეკაცობას სთხოვდნენ რო ქალის დედისძმასთან მიღენილიყო, — თავიღ დისწულის მითხოვებაზე უარი ნუ

ექნებოდა“; „ვაჟიანი არაყით მივალის ქალის დედისმის მეზობელთან, თავი ნაცნობ-მოკეთე ექნების იმ სოფელში, იმას თხოვს მივიდეს ქალის დედისმისთან, უთხრას ვაჟიანის ცხოვრება (ქონება—ი. ჭ.), კომ-მეცოლშილეობა და დისწულის მითხოვებაზე უარი ნუ ექნება“. როგორც წესი, შუაკაცს ქალის დედისძმა უარით ისტუმრებდა, რაც როგორც სიტყვით უარის თქმაში, ასევე შუაკაცის მიერ მიტანილი არაყის მიუღებლობაში გამოიხატებოდა, რადგან დედისძმამ იცოდა, რომ არაყს დისწულის მითხოვნილი მხარე გამოატანდა. მიუხედავად მითხოვნილის უარით გასტუმრებისა, ქალის დედისძმა თავის ნაცნობის ან ნათესავ-მოკეთის საშუალებით „ვაჟიანთ კომის ცხოვრება-მეცოლშილეობას“ გამოიძიებდა. ქალის დედისძმის ეს მოვალეობა ყველასათვის ცნობილი იყო და ამიტომაც შუაკაცი მიბრუნებას ერთი-ორი კვირით აგვიანებდა. ამის შემდეგ ქალის მითხოვნილი მხარე არაყით შუაკაცს, ხოლო უკანასკნელი იმავე არაყით ქალის დედისძმას კვლავ „კარზე მიუვალის“. მიუხედავად იმისა, რომ „ვაჟის კომ-მეცოლშილეობა გაჩხრეკილი იქნებოდა“, ქალის დედისძმა ამჯერად უარზე იქნებოდა. შუაკაცის მეორედ მისვლისას უკვე შეეტყობოდა „საქმე გარიგდებოდა“ თუ არა: „ქალის დედისძმა ინბაშად უარობდა თუ მართლა არ აქვის გუნებაში ქალის მითხოვება“,—თუ იგი მართლაც უარზე იქნებოდა, მაშინ შუაკაცს ეტყოდა: „ქალის მამისახლს დავეკითხე—კამეცოლშილე კომს უნდა თქვენი დამძახლება და ქალ თუ გაუშვებ სახლიდან? რაი იცისო ქალაი ბატარაია, სახლს ვერ მოვაცილებო, ქმარ-შვილობაში წელი მოწყდებაო; ჩვენი დასაწუნი არა აქვის რაო, მაგრამაო სხვა ქალი შაიგულოს, უარს არავინ ეტყვის, უარი არავის ექნება, ჩვენსას ნულარ დაელოდებო. მარჯაკლის არაყს არც კულავის დაღლევს იცის რო ვაჟიანთი გამოატანდისკე“. ქალის დედისძმის ამგვარი პასუხი და მოქცევა „საქმის გარიგებას“ უიმედოდ ხდიდა და ქალის მითხოვნილს ან თავი უნდა დაენებებინა, ანდა ქალის მამისახლის სხვა ვინმე ნათესავ-მოკეთე უნდა მოეძებნა და იგი შუაკაცად უშუალოდ მათთან მიეგზავნა.

უარის ნამდვილი მიზეზის დასახელებას „ქალიანთი“, დედისძმა იქნებოდა თუ სხვა ვინმე, ერიდებოდნენ, რადგან „დაწუნება“ ვაჟიანთა კომლისა თუ გვარისათვის დიდ შეურაცხყოფად ითვლებოდა და შეიძლებოდა მტრობაც გამოეწვია. ისეც ხდებოდა, რომ ვაჟის კომლი ან შუაკაცთან ერთად, ან უიმისოდ მივიდოდა პირდაპირ ქალის დედისძმისთან და ქალის მშობლებთან შუაკაცობას

თხოვდა. ამ შემთხვევაშიც მისულთა და დამსვლურთა შორის მოლაპარაკება ზემომოხსენებული წესით მიმდინარეობდა. ქალის დედისძმასთან დისწულის გათხოვებაზე მოლაპარაკება ბოლოს და ბოლოს, უმრავლეს შემთხვევაში, მთხოვნელი მხარისათვის სასურველად მთავრდებოდა.

პირველი ვითარებისას, როცა ქალის დედისძმასთან დისწულის მთხოვნელი მხარე შუაქაცს მიგზავნიდა, მაშინ უკანასკნელია „მარჯაკელი“—შუაქაცი, ხოლო, როცა ვაჟის სახლიდან ქალის საქმის გარიგებაში უფლებამოსილი პირი უშუალოდ ქალის დედისძმასთან მიდიოდა, მაშინ შუაქაცის—მარჯაკლის სახელი და ფუნქციაც ქალის დედისძმაზე გადადიოდა, თუმცა ამისათვისაც მისგან თანხმობის რამდენჯერმე გამოთხოვა მაინც საჭირო იყო. ქალის დედისძმის თანხმობა მთხოვნელის მიერ მიტანილი არაყის დაღვეით გამოიხატებოდა.

ქალის დედისძმა დათანხმდებოდა რა პირველ შემთხვევაში დისწულის მითხოვებაზე, თუ მეორე შემთხვევაში სიძე-დასთან შუაქაცობა—მარჯაკლობაზე, ვაჟის სახლის მიერ უფლებამინიჭებული პირი სახლში ბრუნდებოდა და „მონიშნე კომი“ „ბელგის“ მიტანისათვის ემზადებოდა.

მთიულეთში ქალის დედით ბიძის უფლების შესახებ ცნობები სრული სახით არაა შემორჩენილი, მაგრამ აღნიშნული ვითარებაც, მისი თავდაპირველი უფლება-მოვალეობის გამორკვევისათვის არსებით მაჩვენებლებს იძლევა და ამდენად იგი შედარებით სრული სახით შემონახული გადმონაშთია. ამასთან დაკავშირებით, წარმოდგენილ მასალაში ჩანს დედით ბიძის უფლებების ქალის შამის ხელში თანდათან გადასვლის მომენტები, თუმცა პროცესი დამთავრებული არაა. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ქალის სათხოვნელად მიგზავნამისვლის ის წესები, რომელიც ზემოთ მოვიხსენიეთ, სხვადასხვა დროინდელ გადმონაშთს წარმოადგენს: უძველესი უნდა იყოს ის წესი, როდესაც ვაჟის მშობლები შუაქაცს აგზავნიან ქალის ბიძასთან და დისწულის მითხოვებაზე თანხმობას თხოვენ; ქრონოლოგიურად ამის შემდგომ საფეხურზე უნდა განმტკიცებულიყო ჩვეულება ქალის ბიძასთან ვაჟის მშობლების შუაქაცთან ერთად ან უშუალოდ მისვლისა მისგან თანხმობის მისაღებად; ხოლო სულ ბოლოდროინდელი ჩანს და დისწულის გათხოვებაში ბიძის უფლების მეტად შემცირებაზე უნდა მიუთითებდეს წესი, როდესაც ბიძას ევალება მხოლოდ შუაქაცობა ქალის მშობლებთან. პირველ ორ შემთხვევაში ვაჟის მშობლების მიერ გაგზავნილი თუ მიტანილი არა-

ყის შესმა-აოშესმით ბიძა თანხმდება ან არ თანხმდება დისწულის გათხოვებაზე, ხოლო მესამე შემთხვევაში ქალის გათხოვების დასტურს მხოლოდ მშობლები იძლევიან, აგრეთვე მათთვის გაგზავნილი არაყის შესმიბ ბიძა ამ შემთხვევაში მხოლოდ შუაქაცად გვევლინება. როგორც ვხედავთ, ქალის დედისძმის უფლება-მოვალეობა დისწულის გათხოვებაში თანდათან მცირდებოდა და იგი შუაქაცობა-მარჯაკლობაზე გადადიოდა; მაგრამ ამ სახით მოქმედება ძირითადად მაინც ქალის დედისძმის მოვალეობად რჩებოდა, უფლება კი სცილდებოდა. ქალის გათხოვებაში დედისძმის უფლებები სრულად ვერ შემოუნახავს მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს; მას ის მდგომარეობა აკლია, როცა დედისძმას დისწულის გათხოვებაში დამოუკიდებელი უფლება ჰქონდა. ქალის გათხოვებაში დედით ბიძის ხელის მაუწყებელი მთიულეთში შემონახული გადმონაშთი, რომლის მიხედვით ქალის დედისძმასთან ვაჟიანთ მხარეს შუაქაცი არაყით უნდა გაეგზავნა, და საქმის გარიგების ყველა მომენტი, რაც შემდეგ ქალის სახლში მიმდინარეობდა, იმაზე მიუთითებს, რომ ქალის დედისძმა ადრე ისეთივე უფლებამოსილი პირი იყო დისწულის ქორწინების მოწყობაში, როგორც ამჟამად ქალის მამაა.

ქორწინებაში წარმოდგენილი დედით ბიძის უფლება-მოვალეობათა ელემენტები იმდროინდელი გადმონაშთია, როცა უფროსი დედით ბიძა დასა და დისწულებს თავის მფარველობაში იყვანდა და საზოგადოებაში მათ ადგილს განსაზღვრავდა. მთიულეთში, გადმონაშთის პირობაზე, ნათლადაა წარმოდგენილი ქალის დედით ბიძის ხელისუფლების მამის ხელში გადასვლის პროცესი. და ბოლოს, როცა პირველმა მეორეს თითქმის სავსებით დაუთმო ადგილი, შუაქაცის ფუნქცია დედით ბიძის მოვალეობად ქცეულა, თუმცა მას ალაგ-ალაგ საკმაო სიცხადით შემორჩენია ძველი უფლების ზოგიერთი ნიშანი, რომელთა მიხედვით იგი დისწულის გათხოვებაში მაინც კომპენდენტურ პირად გვევლინება; დღესაც იგი, ქალის მშობლებთან მისულ არა ნათესავ შუაქაცთან შედარებით, მეტი უფლებებით გამოირჩევა.

დისწულის დაქორწინებაში დედისძმის უფლებები მეტად რელიეფური სახით ვლინდებოდა მაშინ, როცა მას პირდაპირ არ შეეძლო სიძე-დასთან მისვლა და, თავის მხრივ, თანხმობის ნიშნად მათთან მიმსვლელ შუაქაცს საკუთარ რაიმე ნივთს ატანდა, რომელიც სიძე-დასათვის საცნობელი იყო. ამგვარ ნიშნად მთიულეთში „სათამაქოე“ და დანა ყოფილა გამოყენებული. „სათამაქოე“ მთიულეთში საგანგებოდ შემკულია მძივებითა და მასზე სხვადასხვა სა-

ხეებია ამოყვანილი. რამდენად სათამაჟოე სხვადასხვა პირთა მიერაა გაკეთებული, იმდენად ერთიმეორისაგან შესამჩნევად განსხვავებულია და ამიტომაც მისი სანიშნოდ გამოყენება შეიძლებოდა. დანას პატრონი ნიშანს ადებდა და ამდენად ისიც მანიშნებელ ნივთად გამოდგებოდა. ამბობენ, ამგვარი დანიშნულებით აღრგ „ჩახსაკრავსაც“ იყენებდნენო. მ. კედელაძის მიერ მოწოდებული მასალა ამ საკითხზე საინტერესო ცნობას შეიცავს: „სოფ: გოგნაურის მცხოვრები კოფია სუარიძე შვილისათვის თხოულობდა ს. დგნალის მცხოვრებ არტემა ქავთარიძის ქალს. კოფიას ბინა ს. დგნალში, გიგოლა ნარიშანიძესთან ჰქონდა. გიგოლა კითხული კაცი იყო. გიგოლამ საბოლოოდ დაითანხმა არტემი იმ პირობით, რომ არტემის სიძე უნდა მისულიყო და დათანხმებულყო საქმის გარიგებაზე. ქალს დედისძმა არ ჰყავდა, რომ ყოლოდა, მაშინ დედისძმის კითხული იქნებოდა. ზოგჯერ დედისძმა ჰყავს ქალს, მაგრამ სიძის კითხულიცაა, დის ქმარის კითხულიც იქნება. გიგოლამ გაგზავნა თავისი შვილი—ლუკა—სიძესთან. სიძეს ნდომიყო ცოლისდა თავის სოფელში რომ გაეთხოვებინა. ლუკას სიტყვით ველარაფერი ვერ მოუხერხებია. სიძე მჭედელი იყო. ლუკამ სიძეს მოპარა სატეხი და ხელეჩო. სატეხი სულ ახალი იყო, პატარა ტარიანი ხელეჩო კი ნახმარი. მოსულმა ლუკამ და გიგოლამ არტემას უთხრეს: სიძემ ასე შემოგითვალაო—ახლა გაზაფხულია, ხენა-თესვა იწყება და ბევრი სახნის-საკვეთელი მაქვს საკეთებელი, მე ვერ მოვდივარო; ნიშნად სატეხი და ხელეჩო გამომატანაო. არტემა დარწმუნდა და საქმე გაარიგა, ნიშანი აიღო, შემდეგ ამაზე დიდი დავა და ჩხუბი იყო, მაგრამ ქალი მაინც კოფიას შვილს დარჩა“.

ქალის გათხოვებაში დედისძმის უფლება-მოვალეობის მთიულურ წესთან თანხვედრი დამოკიდებულება ჩვენ მიერ დადგენილი იქმნა 1947 წ. ქართლის კომპლექსურ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში მუშაობის დროს ქაისხევისა და გრემისხევის სოფლებში, ზემოაშსა და ოძისში. მუშაობის დროს გამოვლინდა, რომ „მაჟანკალი“ ის პირია, რომელთანაც ერთად ვაჟიანი ქალის დედისძმასთან დადიოდნენ და მისგან დისწულის მითხოვებაზე დასტურს ითხოვდნენ. „ქალის გარიგების საქმეში“ ქალს დედით ბოშისათვის გვერდის ახვევა არ შეიძლებოდა და მისგან თანხმობა საქმის თითქმის გადაწყვეტას ნიშნავდა. თუ ისე მოხდებოდა, რომ ქალის დედით ბიძას არ შეეძლო მითხოვნელს ქალის მშობლებთან გაპყოლოდა, მაშინ ის თანხმობის ნიშნად თავის რამე ნიშანს გაატანდა. მთიულეთთან განსხვავებით, აღნიშნულ ხეობებსა და სოფლებში

ნიშნად უმრავლეს შემთხვევაში მოხმარებული ყოფილა „ჩახსაკრავი“ და აგრეთვე დანაც. ამ დანიშნულებით გამოყენებულ მანიშნებელ ნივთს „დასაჯერისი“ ეწოდებოდა: „უწინ წლამდე უნდა ევლო და ეთხოვა ქალი. პირველად მაქანკალი და ბიჭიანი დადიოდა ქალის დედისძმასთან. წინათ ისე დაინიშნებოდნენ, რომ არც კი იცნობდნენ ერთმანეთს. ჯერ რამდენჯერმე ქალი დედისძმასთან უნდა მისულიყო; შემდეგ ქალის მშობლებთან ქალის დედისძმა მივიდოდა და გაარიგებდა საქმეს. დედისძმასთან უნდა კითხულიყო, ძმასთან უნდა კითხულიყო, მთელ სანათესაოსაც დაეკითხულიყო, თუ არ დაეკითხებოდნენ არც მაყრად გაყვებოდნენ, არც არას უყიდნენ. ქალის დედისძმას თუ თავის დიშვილთან მისვლა არ შეეძლო, თავი აღარ ქოძნიყო, ავად იყო, მაშინ ვაჟის მშობლებსა და მაქანკალს ნიშანს გაატანდა; ამ ნიშანს დასაჯერისი ერქო. დასაჯერისი ისეთი რამე უნდა გაეტანებინა, რასაც იცნობდა სიძე და დაი—ან ჩახსაკრავი თუ არა დანა იქნებოდა“ (ქარიულთ-კარი, საბედა გლახას ასული ბუჩუკური-ქარიულისა, 90 წლისა).

„ქალს აუჩენდა ნათესავი—დედიდაშვილი, მამიდაშვილი. შუამავლად ამჩენს გაგზავნიდნენ. ქალი დედიძმასთან მივიდოდნენ. ქალი დედიძმა იტყოდა—მე ვერ მოვდივარ და ეს ნიშანი მიეცითო, მე თანახმა ვარო. ქალიც დედისძმას შეეკითხებოდნენ ქალის მშობლები. შუამავალი პირველად რო მიდიოდა არაფერს ატანდნენ. გულსაქართველოში ასეთი წესი იყო: შენ ხარ შუამავალი, მაშინ შენ გატანს ქალის დედისძმა ნიშანსა, ქალის მშობლები მამრე იტყვიან—მოდით და მოიტანეთ ბელგაო“ (ოძისი, შამანაური შიო ევგენის ძე, 73 წლისა). „ქალიც დედიძმას აძღვედნენ ნებას, რომ თავისი დისწული გაეთხოვებინა. იქნება დედიძმა ავად იყო ან სიძისას მისვლა ვერ შეეძლო, მაშინ თავიც ჩახსაკრავს გაატანდა, რომ ამა და ამ კაცზე გაათხოვე ქალიო, მე თანახმა ვარო. ამ ნიშანს, ქალიც დედიძმა რო გაატანს შუაკაცს, ბიჭიანი მიჰყვება და ბელგას მიაცოლებენ“ (ქსოვრისი, ზაქარა ანდრიას ძე ბერიანის ძე, 87 წლისა, ილიკო ისაკის ძე გულაშვილი, 76 წლისა. ჩაწერილია ერთდროულად).

ქალის გათხოვებაში დედით ბიძის გადამწყვეტ უფლება-მოვალეობათა შესახებ მთიულეთსა და ქართლის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში შემონახული ცნობები ქორწინებაში დედის გვარის უპირატესი მდგომარეობის მაუწყებელი ფაქტი და იმ დროის გადმონაშთია, როცა ბიძა დედით თავის მზრუნველობასა და მფარველო-

ბაში იყვანდა დასა და დისწულებს და საზოგადოებაში მათი ადგილის განსაზღვრაში გადამწყვეტი უფლებით სარგებლობდა. კ. მარქსი, კონსპექტში, ლ. მორგანის წიგნზე—„უძველესი საზოგადოება“—გვარის საკითხის რკვევისას, ეხება რა გერმანელთა შესახებ ტაციტის ცნობას, შენიშნავს, რომ „Сыновья сестер находятся у дяди с материнской стороны в такой же чести, как и у отца. Некоторые считают эту кровную связь еще более священной и тесной и, получая заложников, предпочитают требовать сыновей сестер, так как последние крепче связывают и шире захватывают домашние интересы. Впрочем, наследниками и приемниками у всякого бывают собственные дети, и завещания нет. Если детей нет, то ближайшими наследниками являются братья, дяди с отцовской стороны, дяди с материнской стороны“<sup>1</sup>.

მ. კოვალევსკი დედით ბიძის დისშვილებზე მზრუნველობას, უკანასკნელთა საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ადგილის გარკვევისათვის უბირატესი უფლებების ქონებას, ჯგუფობრივი ოჯახის დამახასიათებელ ნიშნად მიიჩნევს: „Другой не менее характерной для групповой семьи чертой является важное значение, которое имеет брат матери, т. е. дядя по матери. Так как отец принадлежит обычно к иной группе, чем мать, то в клане своей жены он бывает лишь на короткое время. Вследствие этого не может образоваться прочных связей ни между супругами, ни между отцом и его детьми. Помощь и защиту оказывает им дядя по матери, живущий вместе со своей сестрой и своими племянниками. Поэтому он занимает первое место в системе родства, существующей у туземцев Океании и у краснокожих“<sup>2</sup>.

დედისძმის ხელისუფლება დასა და დისშვილებზე მ. კოვალევსკის მიაჩნია იმის მანიშნებლად, რომ დედის გვარის არსებობის დროსაც დედა სრული განმკარგულებელი თავისი გვარისა არ ყოფილა. ეს კონცეფცია, როგორც ამას ჩვენ მიერ ციტირებული მ. კოვალევსკის შრომის 1939 წლის გამოცემის წინასიტყვაობისა და შენიშვნების გამკეთებელი და რედაქტორი პროფ. მ. კოს-

<sup>1</sup> К. Маркс, Конспект книги Льюиса Г. Моргана „Древнее общество“ Архив Маркса и Энгельса, IX, гл. 190—191.

<sup>2</sup> М. К о в а л е в с к и й, Очерк происхождения и развития семьи и собственности, перевод с французского С. П. Моравского, под редакцией и предисловием и примечаниями проф. М. О. Косвена, Москва, 1939, стр. 28—29,



ვენის შენიშნავს, ეთანხმება მატრიარქატის დამახინჯების გავრცელებულ ბურჟუაზიულ თეორიას: „Здесь Ковалевский в известной мере солидаризуется с тем искаженным матриархатом, которое распространилось в буржуазной науке. Тезис буржуазной науки в данном вопросе состоит в том, что в действительности и при матриархате женщина не занимала не только господствующего, но даже равноправного с мужчиной положения в обществе и в семье. Если муж и отец не мог при существующей организации общества быть главой семьи, то таковым все же был мужчина—брат матери или материнский дядя. На самом деле особое положение материнского дяди, или так называемой авункулат, создается лишь в распаде матриархата, в процессе превращения материнской общины в патриархальную большую семью. В развитом же матриархате, как это подтверждается общирным этнографическим и историческим материалом, господство принадлежало женщине. «Коммунистическое домашнее хозяйство,— писал Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства»,... служит реальной основой... повсеместно распространенного в первобытную эпоху господства женщины (Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, стр. 33)—Прим. ред.»<sup>1</sup>.

გვარების შესახებ მსჯელობის დასასრულს კ. მარქსი — ლ. მორგანის დასახელებულ შრომაზე კონსპექტის ბოლოს შენიშნავს, რომ ცეზარის დროის გერმანელებში ოჯახის ფორმა „სინდიკალური“ იყო: «Судя по изложению Цезаря, семья, повидимому была у германцев синдиасмической»<sup>2</sup>.

ქალის გათხოვებაში დედით ბიძის ხელის განსაკუთრებული მნიშვნელობა მთიულეთსა და ქართლში თითქმის ჰუმბოლდტისებრი ეთნოგრაფიულად მეტად საინტერესო ხევისურთა სინამდვილეს. უკანასკნელი ამ მხრივ განვითარების უფრო მაღალი საფეხურის გადმონაშთი ჩანს. ხევისურეთსაც შემოუნახავს ამ წყების ცნობები: „ქალის ბიძებს (დედის მხრივ) ნაკლებ ეკითხებოდა, ხოლო თუ ქვრივი დედაკაცი იყო და ჰყავდა გასათხოვარი ქალი, თანაც ქმრის გვარიდან ახლობელი არავინ ჰყავდა, რომ ეს საკითხი (ქალის დანიშვნა) კარგად გადაეჭრა, მხოლოდ მაშინ შეეკითხებოდნენ ბიძას დედიდან

<sup>1</sup> მ. კოვალევსკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 29, იხ. სქოლიო.

<sup>2</sup> К. Маркс, Конспект книги Льюиса Г. Моргана „Древнее общество“, стр. 192.

(ქალის დედიძმას)<sup>1</sup>, მაშინ, როცა, იმავე მასალების მიხედვით, „ქალის ბიძა (მამის ძმა) ლებულობდა დიდ მონაწილეობას“ ძმის-შვილის გათხოვებაში<sup>2</sup>.

ამგვარად, ქორწინებასთან დაკავშირებული ამ წყების წესჩვეულებებიც იმას ამოწმებს, რომ ხევსურეთის სინამდვილეში მამისა და მისი გვარის უფლებებს მეტად ჰქონდა ფეხი მოკიდებული, ვიდრე მთიულეთსა და ქართლში, თუ ეს მხოლოდ ფორმალური მხარე არაა.

მთიულეთსა და ქართლში ქორწინების თანმხლებ წესჩვეულებებიდან აღნიშნული მასალები იმ მხრივაც იმსახურებს ყურადღებას, რომ დედით ბიძის ხელი მხოლოდ დისწული ქალის ქორწინებაში მოქმედებდა, ხოლო დისწული ვაჟის ქორწინებაში იგი სულ უუფლებო თუ არაა, ყოველ შემთხვევაში, მამით ბიძის უფლებებს მაინც ვერ შეედრებოდა: მამით უფროსი ბიძის უფლება-მოვალეობაში შედიოდა ძმის ვაჟიშვილის დაქორწინება, რადგან იგივე პირი მთიულური „კომის“ და ქართლური ერთობის სახლის „მეუფროსე“ იყო. მამის გარდაცვალების შემდეგ უფლება-მოვალეობანი უფროსი ბიძის ხელში გადადიოდა. დანარჩენ დედ-მამიან შვილთა დაქორწინება უშუალოდ მამას კი არ ეკითხებოდა, არამედ მამის უფროს ძმას—დასაქორწინებელი ვაჟის მამით უფროს ბიძას, რომელსაც ძმის ვაჟიშვილის დაქორწინებაზე, ისევე განმსაზღვრელი უფლება ჰქონდა, როგორც სხვა საშინაო თუ საგარეო საქმეზე. მართალია, როგორც ქალის გათხოვებას, ისე მოყვანას მამის უფროსი ძმა—ბიძა, იგივე „კომის მეუფროსე—შინა კაცი“ (მთიულეთი), „სახლის უფროსი—გუთნის დედა“ (ქართლი), „ჯალაბს“, „ხიზანს“ ეკითხებოდა და მათ სურვილს ანგარიშს უწევდა, მაგრამ ასევე მოქმედებდა სახლის უფროსი მამაც. მამის უფლება-მოვალეობა ჯერ მომდევნო უფროს ძმაზე, ხოლო შემდეგ უფროს შვილზე გადადიოდა და სახლის ყველა წევრზე ვრცელდებოდა—ძმები იქნებოდნენ თუ ძმისშვილები.

უფროს-უმცროსობის წესწყობა ერთ ჰერქვეშ და ერთი ცხოვრებით გაერთიანებული სისხლის ნათესავ უკოლექტივისათვის არის დამახასიათებელი; იგივე წესი თუ სახლის გარედაც — გვარშიც ვრცელდებოდა, ეს იმიტომ ხდებოდა, რომ ისინი „ერთი ძირი სახლის განაყარნი“ და ერთი წინაპრის „მონაგარნი“ იყვნენ. აღნიშ-

<sup>1</sup> ქორწილი ხევსურეთში (არზოტის თემი), გვ. 8.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 7,8.

ნული ვითარებაც შეიძლება ოდითვე გვარის ერთ სახლში ცხოვრების მანიშნებელი იყოს. ვარკვეული საზოგადოებრივი წყობილების სახელობის ტიპსა და შინაცხოვრების წესწყობას მისი შესატყვისი მეურნეობის ტიპი განსაზღვრავდა არსებითად. სპეციალურ ლიტერატურაში ცნობილია ე. წ. „გვაროვნული ოჯახი“, როცა გვარი—დიდი ოჯახი (ერთ ქერქვეშ ცხოვრების გაგებით) იყო. ამის თაობაზე აღნიშნავს მარკსი: „Если принять число зарегистрированных во времена Солона афинян за 60.000 и разделить это число поровну между 360 аттическими родами, то на каждый род придется в среднем 160 человек. Род был большой семьей (ее можно именовать «родовой семьей»—„Geschlechtsfamilie“), состоявшей из родственных лиц, с общими религиозными обрядами, общим кладбищем и обычно общими земельными владениями. Брак между его членами был запрещен. С переходом к счету происхождения по мужской линии, с возникновением моногамии и исключительного права детей на наследство, вместе с появлением наследниц, шаг за шагом подготовлялся путь для свободного, независимого от родовой принадлежности, брака, за исключением лишь определенных степеней близкого кровного родства. Вначале брак был групповой; все мужчины и женщины группы—исключая детей—были общими мужьями и женами; но мужья и жены принадлежали к разным родам; впоследствии установился брак отдельных пар при исключительном сожителстве (официально)“<sup>1</sup>.

ამჯერად ამგვარი ვითარება ჩვენ იმიტომ გვინტერესებს, რომ შესაძლებელი ახსნა მოენახოს ერთ შემთხვევაში ქალის გათხოვებაში დედით ბიძის მოვალეობასა და მისი ხელის გადამწყვეტ უფლებას, ხოლო მეორე შემთხვევაში—ვაჟის დაქორწინებაში—მამით ბიძის უფლებების უპირატესობის გამოვლინებას. აღნიშნული გარემოების სავარაუდო ახსნა მამის გვარის გაძლიერებაში უნდა იყოს საძიებელი. ამგვარ ვითარებაში დედის გვარს დისშვილის დაქორწინებაში ოდინდელი სრულუფლებიანობა მხოლოდ ქალ-დისწულზე რჩებოდა, ვინაიდან ქალს დაკარგული ჰქონდა მემკვიდრეობის უფლება, იგი უკვე აღარ იყო გვარის გამგრძელებელი და სხვა გვარის შთამომავლობის მიმცემი ხდებოდა. ვაჟის დაქორწინებასა და ქალის გათხოვებაში მამის გვარის მეტ-ნაკლებად დაინტერესების

<sup>1</sup> К. Маркс, Конспект книги Льюиса Г. Моргана „Древнее общество“, Архив Маркса и Энгельса, IX, стр. 186—187.

გამო უნდა მომხდარიყო, რომ პირველ შემთხვევაში—ვაჟიშვილის ქორწინებაში—უფლებები მამასა და მის სახლისკაცთა ხელში სრულად გადასულა, ხოლო მეორე შემთხვევაში ქალ-დისწულის ქორწინებაში—მომწესრიგებელი ხელის მითვისება არც ისე საჭირო ხდებოდა და ამიტომაც მასზე უფლებები დედით ბიძის ხელში უფრო მეტად შემორჩა; იქ კი, სადაც ქალის გათხოვებაში „ვაჭრული“ ელემენტი გაჩნდა, ქალის გათხოვება სრულად მამის ხელში გადასულა.

მთიულთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში საქმე გვაქვს ახალი შინაარსის მქონე პირველყოფილი თემური საზოგადოების შემდეგ დროინდელი ურთიერთობის ბუნების მქონე დიდ ოჯახთან, რომლის შიგნით საერთო საკუთრებასთან ერთად თანაარსებობდა „თავთავად კომთა“ საკუთრებაც, რომელსაც გაყრილობის დროს „წილი არ დაეყრებოდა“. შრომაც და განაწილებაც ძირითადად კოლექტიური სახისა იყო წილის მქონე ძმებს შორის და, ამის გამო, კოლექტივის თითოეულ წევრს შინამეურნეობასა და მმართველობაში განსაზღვრული ადგილი ჰქონდა მიჩნეული. ბუნებრივია, რომ ასეთ ვითარებაშიც ოჯახს შიგნით არსებული უფროს-უმცროსობა საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებაშიც მოქმედებდა. ეს უკანასკნელი ადრინდელი საზოგადოებრივი წყობის გადმონაშთის ის ფორმაა, რომელიც ახალ შინაარსს არ ეწინააღმდეგებოდა და ამიტომ ქორწინების რეგულირების ახალი ფორმის შექმნას არ საჭიროებდა.

საკურადლებო ფაქტია ქალის მშობლებთან დედის ძმისაგან გაგზავნა „დასაჯერისი“ ნიშნებისა, რომლებიც საერთო საოჯახო ნივთი თუ იარაღი კი არ არის, არამედ მხოლოდ გამგზავნის პირად საკუთრებას შეადგენს. „დასაჯერის“ ნივთთა შორის მთიულეთში ცნობილია „ჩახსაკრავი“. იგი მუხლის თავს ქვევით გამოწნაკვის საშუალებით „პაჭიჭების“ დასამაგრებლად იხმარება. ჩახსაკრავი იქსოვება მატყლის ძაფისაგან და სისხლის ფერად იღებება. ჩახსაკრავზე მრავალი სახეებია ამოყვანილი; ამასთან ერთად ზოგიერთ ჩახსაკრავზე ამოქარგვითვე დაწერილია ვისგან ვის მიეძღვნა და რა მახლობლური დამოკიდებულებაა მათ შორის. ჩახსაკრავის კეთების ტექნიკის და წარმოშობის შესახებ კვლევა დამოუკიდებელი და საინტერესო საქმეა, მაგრამ ჩვენს დღევანდელ მიზანდასახულებას სცილდება; ამჯერად მაინც—ჩვენი კვლევის ობიექტად ამ საკითხის გადაქცევა გვიძნელდება. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ საერთოდ ჩახსაკრავები მართალია ერთმანეთს ჰგვანან, მაგრამ ურ-

თიერთისაგან განსხვავდებიან კიდევ. მათზე ამოყვანილი ნიშნები და განლაგება პატრონის ვინაობას საცნაურს ხდის, ამდენად იგი ნიშანდობლივია. ჩახსაკრავი საპატიო საჩუქარია დობილისაგან ძმობილისათვის; ჩახსაკრავს ხშირად დანიშნულიც უმზადებდა საქმროს. ჩახსაკრავი ნეფის ტანისამოსის აუცილებელი ატრიბუტია; ნეფობის შემდეგ კი ჩახსაკრავს პატრონი სამკაულად ინახავდა და მხოლოდ საზეიმო განწყობილების დროს მოიხმარდა. საინტერესო იქნებოდა დადგენა: თუ თავდაპირველად ვისგან მიედგნებოდა ყმაწვილ კაცს ჩახსაკრავი და ახლა პატივისცემის გამომხატველი ეს ნივთი ურთიერთობის რა სახეობის გამომხატველი სიმბოლო უნდა ყოფილიყო ძველად? ამ კითხვას აღძრავს ვაჟისადმი ჩახსაკრავის დობილისაგან, წაწალისაგან და საცოლესაგან მირთმევა.

„დასაჯერის“ ნიშნად დანის შოკმედება, დანისადმი ნიშნის ფუნქციის მიკუთვნება, იმასთან ერთად, რომ დანა წმინდა, „სულ სატარებელი იარაღია“, რომ მისი შეცვლა სატევარსაც არ შეუძლია, რომ დანა სატევართან ერთად გვხვდება და იგი „სატევრის შეილად“ ითვლება, იმაზე მიუთითებს, რომ იგი დღენიდაც სატარებელი საყოფაცხოვრებო დანიშნულების იარაღი იყო. აღრევე აღნიშნული ფაქტი—საგვარო, სასოფლო და სათემო პირობის დადების, ანდა მკირეწლოვანთა ნიშნობის დროს ჯოხზე თუ აკვანზე დანით ჭდეს ამოგდება,—მის (დანის) სიძველეს ადასტურებს. ყველა ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ დანას ქართველებში იარაღთა შორის საპატიო ადგილი ძველიდანვე ეჭირა და მასზე კერძო საკუთრების აღიარებას ასევე დიდი ხნის წარსული უნდა ჰქონდეს.

დანა რომ ნიშნად, და სწორედ ქორწინებაში, ყოფილა მიღებული ამას ქართული ხალხური ზეპირსიტყვაობის მრავალი მონაცემები ამტკიცებს; ერთი მათგანის მიხედვით: „ქალო, ქალო, შევთვალაო, ბიჭმა შემოგითვალაო, ან მომე ჩემი დანაო, ან გამომყევი თანაო“. ხალხური „ეთერიანის“ მიხედვით ეთერს შენახული აქვს აბესალომისაგან ნაჩუქარი დანა. ივარაუდება, რომ დანა შეუღლებაზე პირობის ნიშანია, რომელსაც ეთერი გაჭირვების დროს მიმართავს: „აბესალომის დანაო, ჯიბეს მიხევხარ განაო, ამოგიღებ და დაგიცემ, მარჯვენა ძუძუსთანაო“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> თ. ბეგიაშვილი, ხალხური ფოლკლორი (ეთერი), 1941, გვ. 155.

მთიულეთის, არაგვსა და ქსანს შორის მდებარე ქართლის ნაწილისა და ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით მარჯაველი ქალის დედისძმასთან ვაჟის მშობლებისაგან შუაქაცად მიგზავნილი პირის სახელია; შემდგომ, როგორც ვიცით, ქალის სათხოვნელად შუაქაცთან ერთად ქალის დედისძმასთან პირდაპირ მიდიან და დისწულის მითხოვებაზე ნებართვას და ამასთან ერთად ქალის მშობლებთან შუაქაცობას სთხოვენ; ეს მომენტი ქალის დედისძმის შუაქაცად გამოყენების საწყისი მდგომარეობაა, მაგრამ იგი ჯერ კიდევ, უპირატესად, როგორც დედისძმა ისეა კითხული; ხოლო როცა მასთან ქალის მთხოვნელი უარაყოფს მიდის და სთხოვს შუაქაცად მიეგზავნოს ქალის მშობლებთან, მაშინ იგი ძირითადად შუაქაცია, რომლის, ვითარცა ნათესავის, ხათრი და დანდობა აქვთ ქალის მშობლებს.

ქალის გათხოვებაში უფლება-მოვალეობათა ამგვარი გადასვლები დედისძმის ხელისუფლების თანდათანობით უგულებელყოფის გზით მიდის; დაბოლოს, მას, როგორც შუაქაცს, გასამრჯელოც ეძლევა. ამ გზაზე დედისძმას ენაცვლება სხვა ნათესავ-მოკეთე: ნათლია და სიძე. პირველი მეტადაა კითხული. გათხოვ-მოყენის საქმის გამრიგეს ეძლეოდა ე. წ. „საშუაქაცო“ გასამრჯელო; ქალის სახლი ავალდებულებდა ვაჟის მშობლებს, რომ შუაქაცისათვის გასამრჯელო მიეცათ, რომლის რაოდენობას თვითვე განსაზღვრავდნენ. პირველ ხანებში შუაქაცს მიღებული გასამრჯელო სახლში არ მიჰქონდა, სირცხვილი იყო, და მით ქალს ასაჩუქრებდა. ასე ხდებოდა მაშინ, როცა შუაქაცი ქალის ნათესავი თუ მოკეთე იყო. მხოლოდ ბოლო ხანებში, როცა შუაქაცად არა ნათესავ-მოკეთე მოქმედებდა „საშუაქაცო“ გასამრჯელოს იგი ითვისებდა, ნაწილს მაინც. მთიულეთში, შუაქაცობა ჯერ კიდევ არ იყო დასული მაჰანკლობამდე, მისი ახლანდელი გაგებით, ისე როგორც გვხვდება იმ მხარეებში, სადაც იგი ხელობად გადაქცეულა, სადაც მაჰანკლად არა ნათესავ-მოკეთე გამოდის.

გვაროვნული საზოგადოებისა და უფრო მეტად დიდი ოჯახის დაშლის გამო ქორწინებაც თანდათან „თავთავადი კომის“ კომპენტენციაში ექცეოდა და მისდამი დამოკიდებულებაში ასევე სარგებლიანობის მომენტი თანდათანობით იკიდებდა ფეხს. ქალის გარიგებაში შუაქაცის შრომის მატერიალურმა ანაზღაურებამ კითხვის მხრივ ხელი შეუწყო მაჰანკლობის ინსტიტუტის შექმნას. იქ, სადაც ქორწინება ოჯახის ინდივიდუალურ საქმედ იქცა და სადაც კერძო საკუთრებამ და „საშოვრის ძიებამ“ მოიკიდა ფეხი, მაჰანკ-

ლობა ერთადერთ ძირითად თუ არა, ერთ-ერთ დამატებით, დამხმარე ხელობად გახდა. ასე იყო ყველგან (სადაც კი იყო), სადაც ქორწინებას მოსცილდა ნათესავ-მოკეთეთა მონაწილეობა და ოდეს-ღაც საზოგადოებრივი მოვალეობა შემოსავლისა და, ამ ნიადაგზე, მატყუარობის სიმბოლოდ იქცა. გურულები იტყვიან: „მაქანკალი იმდენს ვერაფერს ღებულობს, რამდენსაც ლანძღავენ და ავინებენო“.

სამეგრელოში შუამავალს „მარებელს“ უწოდებენ, რომლის შესახებ მხცოვანი ეთნოგრაფი თ. სახოკია შემდეგს გვაუწყებს: „სანამ სასიძოს მშობლები პატარძლის მოსაყვანად ნაბიჯს გადასდგამდნენ, სცენაზე გამოდის მესამე პირი—„მარებელი“, ანუ შუამავალი, რომელსაც აზრად აქვს დაინტერესოს სიძე-პატარძალი ერთმანეთით და ერთმანეთს შეახვედროს. ეს პროფესია იმ პირისაგან, ვინც მას მისდევს, მოითხოვს დიდ ტაქტს, უნდა ემარჯვებოდეს პირფერობა, სულის გადადგომა, შეეძლოს მყიდველს საქონელი მიაწოდოს და ეს მაშინაც კი, როცა საქონელი მდარე ღირსებისაა. ერთის სიტყვით, შუამავლობა, როგორც ამ შემთხვევაში მეგრელები ამბობენ, „ტყურა სქვამას თქუას“—ტყუილი ღამაზათა თქვას... შუამავალი, როგორც მატერიალურად დაინტერესებული პირი, ყოველ ღონესა ღონობს დაწყებული საქმე კეთილად დაასრულოს და საშუამავლო მიიღოს როგორც ნეტისაგან, ისე საპატარძლოს მშობლებისაგან“<sup>1</sup>.

მთიულეთში, როგორც ადრე იყო შენიშნული, შუაკაცობა „ხელობამდე“ არაა მისული. საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგებაში, ძირითადად მაინც, ნათესავები უსასყიდლოდ მონაწილეობდნენ. შემდეგ ქალის მშობლებისაგან ვაჟის სახლის დაველდებულება, რომ შუაკაცს უკანასკნელთაგან „საშუაკაცო“ მისცემოდა, შუაკაცობისათვის გასამრჯელოს მიღების ჩანასახი იყო, მაგრამ იგი არ გაბატონებულა, რადგან ნათესავ შუაკაცისაგან გასამრჯელოს სახლში წადება საძრახისად ითვლებოდა. თუმცა ალაგ-ალაგ ასეთ მოქმედებას მაინც ჰქონდა ადგილი. შუაკაცს, ისევე როგორც სხვა დანარჩენ მაყრებს, ასაჩუქრებდნენ მექორწინე მხარეები, პატარძალი თავის მხრივ, ხოლო ქმრისიანები თავის მხრივ. მაგრამ იგი, როგორც ნათესავი, პირუკუც ასაჩუქრებდა მექორწინეებს. ამგვა-

<sup>1</sup> თ. სახოკია, ქორწილი სამეგრელოში, საეთნოგრაფიო გამოკვლევა 1912, ბრიუსელი, გვ. 31, ავტორისავე ქართული თარგმანი ინახება ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

რად საშუაეკაცო საჩუქარი თანდათან საშუაეკაცო გასამრჯელოს სახეს ღებულობდა.

დედისძმას, ქორწინებაში ნათლიას ხელი ენაცვლებოდა. თუ გასათხოვარ ქალს დედისძმა არ ჰყავდა, შეიძლება კიდევ რომ ჰყოლოდა მაინც, მშობლებთან ქალის ნათლიას მიგზავნიდნენ. საერთოდ ცნობილია (ამაზე დაწვრილებით შემდეგ შევჩერდებით), რომ ნათლიას განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობოდა ნათლულის ოჯახი; მთიულები იტყვიან: „ნათლიას ბანზე არ გაილიდენ, მიწა არ ჩაუცვივდეს ნათლიასაო“. ქალის გარიგებაში დედისძმის, ნათლიას და სხვა ნათესავ-მოკეთეთა მონაწილეობა დღესაც არამხოლოდ იმითაა გამოწვეული, რომ მათ სიტყვას ქალის მშობლებთან გასაეალი და დაჯერება აქვს (რომ „ნათესავ-მოკეთეს დაიჯერების, ცუდი არ უდევ გულში ნათესავ-მოკეთესა“), არამედ ამის იქით ისიც იმალება, რომ შუაეკაცად ქცეულ ნათესავ-მოკეთეს ნათესაური მახლობლობის გამო რჩევასთან ერთად გადამწყვეტი მონაწილეობის უფლებაც ჰქონდა. საქმის გარიგების შემდეგი პროცესი ქალის მამის სახლში მიმდინარეობდა. შუაეკაცი შაბათს საღამოს ქალის მამის სახლს არაყით მიაღებოდა. ამ მიზნით შაბათი დღის არჩევანს ადგილობრივ ორი გარემოებით ხსნიან: ერთი, რომ შაბათი ბედნიერი დღეაო და ამ დროს მისვლა საქმის სასურველად დაგვირგვინებას შეუწყობს ხელს. ბიოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის რ. ელანიძის გადმოცემით, საშუაეკაცო დღედ თუშებშიაც შაბათი ყოფილა მიღებული. მეორე—ამ დღეს ყველა მთიული შუადღის შემდეგ ანებებდა მუშაობას თავს და მეორე დღეს ისვენებდა, ამის გამო სამუშაოს არც ერთი მხარე არ ცდებოდა. თუ რატომ შაბათია ასეთი დღე, ეს საკითხის მეორე მხარეა, ჩვენთვის საინტერესო იგი ამჯერად მაინც ვერ იქნება, რადგან შაბათი მხოლოდ თხოვა-გათხოვისათვის განკუთვნილი ბედნიერი დღე არ ყოფილა მთიულეთში.

„შაბათს საღამოს სტუმარ-მასპინძელი ისრე ილაღანებს, იქნება შუაეკაცობაზე სიტყვაც არ დაძრას“ და მხოლოდ მეორე დღეს ჩამოაგდოს ლაპარაკი მისვლის ნამდვილ მიზანზე. ზემოხსენებული ფაქტი იმაზე უნდა მიგვითითებდეს, რომ ძველად შუაეკაცი უნდა ყოფილიყო ქალის სახლის ნათესავი ან მოკეთე. სხვა ვითარება წარმოსდგება მაშინ, როცა არა ნათესავ-მოკეთე შუაეკაცის, უფრო მეტად პროფესიონალი მაჭანკლის მეშვეობით რიგდებოდა საქმე; ასეთ შემთხვევაში, საქმის გარიგების დაწყებამდე აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა ქალის სახლში მოპირდაპირე მექორწინე



შხარის, როგორც ამას თ. სახოკია უწოდებს,— „რწმუნებულის“ მისვლა. ამგვარი ჩვეულების დამკვიდრების პირველ საფეხურზე ქალის მამის სახლში მისვლა თითქოს შემთხვევით ხდებოდა. შემდეგ კი მალვის სამოსელი თანდათან სცილდებოდა და ყოველგვარი ცერემონიალის გარეშე პირდაპირ იწყებდნენ საქმეზე საუბარს. ამგვარი ვითარებისათვის დამახასიათებელია ქალის სახლში უნიშნოდ მისვლა, რადგან „გაწინჯვის მერე შეიძლება საქმე ჩაფუშულიყო; თუ დათანხმდებოდნენ ნიშნობის დღესაც დათქვამდენ“ (გურია).

საქორწინო ურთიერთობაში ამგვარად დაწყებული საქმე ყველგან მიმდინარეობდა გურიაში დამოწმებული წესით, რისი სრული სახით წარმოდგენისათვის კვლავ დავიმოწმებთ თ. სახოკიას შრომას— „ქორწილი სამეგრელოში“, რომლის მიხედვით: „ჩვეულებრივ კი ქალის გასინჯვა ხდება საპატარძლოს მშობლების სახლში. ნეფის წარმომადგენლებად ქალის გაშინჯვაზე მიდიან: ბიძა (დედით), მამა ან უფროსი ძმა ვაჟისა. ესენი დანიშნულ დღეს დალამებულზე, თითქოს შემთხვევით, მიადგებიან საპატარძლოს სახლს, აქ შემოსვლის მიზეზად ხელზე დაიხვევენ რასმე, რომელსაც ვითომ საერთო არაფერი აქვს მათს მოსვლის ნამდვილს მიზეზთან. მასპინძლები, როგორც სტუმართ-მოყვარე ხალხი, მოხარულნი არიან მათის მოულოდნელად მოსვლისა, ეუბნებიან ქათინაურებს, სთხოვენ ივანშმონ და ღამე მათთან გაათიონ. სტუმრები, რა თქმა უნდა, უარზე დგანან; მასპინძლები მაინც არ ეშვებიან და ძალის-ძალით გააჩერებენ. ლაპარაკის საგანი სტუმარ-მასპინძელს შორის მიმდინარე ცხოვრებაა... მოამზადებენ ვახშამს, ვახშამზე და ნავახშმევსაც სტუმრებს ემსახურება მომავლის პატარძალი: ლიტრით წყალი მოაქვს და ვახშმის წინ ხელს აბანინებს ყველას, შემოაქვს ტაბაკი, სტუმრებს ღვინოს უსხამს. ცდილობს უჩუმრა აკეთოს ყველაფერი, სტუმრებს კითხვებზე სხარტული პასუხი აძლიოს მოკრძალებით. სტუმრები ყოველ მისს მიხვრა-მოხვრას თვალყურს ადევნებენ: უმთავრესად მას მოეთხოვება— ფიზიკური რამ ნაკლი არა ჰქონდეს: კუზიანს, ელამს, კოჭლს, მოიმახს გათხოვების იმედი თითქმის გადაწყვეტილი უნდა ჰქონდეს. ფიზიკურად ჯანსაღს, ღონიერს, სახის სწორ ნაკვთებიანს და გრძელ თმიანს ქალს სულ მუდამ აქვს შანსი თავი მოაწონოს მის მთხოვნელს ყმაწვილ კაცს. სტუმრებთან ქალი არამცთუ საერთო სუფრას არ მიუჯდება, არამედ თავის თავს იმის ნებასაც— კი არ მისცემს, საღმე კუთხეში მიჯდეს და სულ ზეზე ტრიალით დაღლილი მუხლები ოდნავაც არის შეასვენოს,— ეს წესიერისა და ზრდილი მეგრელი ქალის ეტიკეტის დარღვევად

ჩაითვლებოდა: ვახშმის ბოლოს შეზახორშებულს სტუმრებს ქალმა კონცერტის მაგვარი უნდა გაუმართოს და თან ყველა ნომრების მთავარ და ერთადერთ ამსრულებლად იგი უნდა გამოვიდეს: ჩონგურის აკომპანიმენტით მღერის საუკეთესო ლექსებს. ნავანშმევ სტუმრებს ლოგინს გაუშლის, ყველას ფეხებსა ჰბანს და ტანისამოსის გახდასა შევლის.

„მომავალი საპატარძლო, ამგვარად სტუმრებს შემახვევას აძლევს ყოველმხრივ დაათასონ მისი ღირსებები, შენიშნონ ნაკლოვანებაცა, თუ კი ასეთი აღმოაჩნდება. თუ ქალმა მოახერხა და თავი მოაწონა გინმაძირაფალებს (გამსინჯავებს), მაშინ ესენი მეორე დილას მის მშობლებს გამოუცხადებენ—თქვენი დამოყვრება გვწადისო. აქ აღიძრება საკითხი ქალის მზითევის შესახებ; მეორე მხრით, საპატარძლოს მშობლები წაუყენებენ თავიანთს შოთხოვნილებას იმისას, თუ რა სახისა და რა რაოდენობისა იქნება საჩუქარი, რომელიც სასიძომ უნდა მიუტანოს მშობლებს მათის ქალის გამოსასყიდლად. ჩვეულებრივ საჩუქრად სასიძოს მიყავს ერთი ხარი ან ძროხა, ღორი, მიაქვს ტანისამოსი საპატარძლოს მშობლებისათვის, ერთი ტიკჭორა ღვინო, მიაქვს ბური და ხორავი დანიშვნის დღეს სადილისათვის. რაც უფრო მალა სდგას მატერიალურად და სოციალურად სასიძო, მით უფრო იმპოზანტური ხასიათი აქვს მის მიერ მიტანილი საჩუქრის რაოდენობას და თვისებებს; განსაკუთრებით ძველად აქცევდნენ განსაკუთრებულს ყურადღებას ქორწინის ამ მხარეს“<sup>1</sup>. მაგალითისათვის თ. სახოკიას დასახელებული აქვს ცნობილი მისიონერის არქანჯელო ლამბერტის ცნობა იმის შესახებ, თუ სამეგრელოს მთავარმა ლევან დადიანმა ჩერქეზთა თავადის ასულის მოყვანის დროს რამდენი „საჩუქარი“ მიართვა.

თ. სახოკიას მიერ გადმოცემული მასალის ანალიზი გვარწმუნებს, რომ იმდროინდელ მეგრული ქორწინების წესჩვეულებებში წარმოდგენილია სხვადასხვა დროის ქორწინების ფორმების გადმონაშთი, რომელთაგან თითოეულს ამ წყების მთიულურ მასალასთან დაპირისპირებით განვიხილავთ.

პირველ ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ ქალის „გაშინჯვა“— „გინოძირაფა“ საპატარძლოს მშობლების სახლში ხდებოდა, თუმცა ამის შესაძლებლობა, იმავე ავტორის ცნობით, „დღეობაზე“, ვისიმე ტირილში, ან ქორწილში არის შესაძლებელი. „გასინჯვისათვის“ ეს უკანასკნელი შესაძლებლობანიც იყო გამოყენებული, მაგრამ საპა-

<sup>1</sup> თ. სახოკია, დასახ. გამოკვლევა, გვ. 33, 34, 35, 36, 37.

ტარძლოს სახლში, მისვლა აუცილებლობას წარმოადგენდა. საქმე-  
იმაშია, რომ ამ მომენტამდე საქმე მიჰყავდა არა ნათესავ „მარე-  
ბელს“, რომლისათვისაც არსებითი მნიშვნელობა არ ჰქონდა არც  
ერთი მექორწინე მხარის ინტერესებს; „მარებელის“ მიზანი იყო  
დაწყებული საქმის დაგვირგვინება, რადგან ის მაშინ აიღებდა „სა-  
მაშუალოს“. ამდენად ვაჟის „რწმუნებულთა“ ქალის სახლში წინას-  
წარ შეთანხმებამდე უნიშნოდ მისვლა შედარებით ახლად გაჩენილი  
წესი უნდა იყოს, თუმცა მასში აგრეთვე ძველებური ჩვეულების  
მომენტებიც შემონახული ჩანს; ავტორი გვაუწყებს, რომ ქალის და  
მისი სახლის გასაჩხრეკად მისული მამა-ბიძანი, მალავენ ნამდვილ  
ვითარებას და შემთხვევით სტუმრობას იგონებენ; მასპინძლებიც  
მათ ასევე ლებულობენ, თუმცა „სტუმრობის“ მიზანი ორთავე მხა-  
რისათვის წინასწარვე ცნობილია და შეხვედრის დღეც წინასწარაა  
დანიშნული. მეორე დღის ვათენებამდე ისინი „შემთხვევითი სტუმ-  
რები“ არიან, მხოლოდ დილით გამოუცხადებენ ქალის მშობლებს—  
„თქვენი დამოყვრება გვწადისო“. სამწუხაროდ, ავტორს არ აქვს  
აღნიშნული თუ როგორ იქცეოდნენ ქალის გასაჩხრეკად მისული  
სტუმრები იმ შემთხვევაში, როცა საპატარძლო არ მოეწონებოდათ  
და საქმის გარიგებას სანუგეშო პირი არ უჩანდა:

გურიაში, ჩვენ მიერ ჩაწერილი მასალების მიხედვით, ასეთ შემ-  
თხვევაში, ქალის სანახავად მისულები სუფრასთან არ დასხდებოდნენ,  
არც არაფერს იტყოდნენ ამის თაობაზე; იტყოდნენ: „სტუმრობის  
დროი გასულია და ჩვენ წავალთო“. ასეთი დამოკიდებულება იმის მა-  
ჩვენებელიც არის, რომ ადრე, როგორც გურიაში, ისე სამეგრელოში,  
ქალს სანახავად სახლში არ მიუვიდოდნენ; მით უმეტეს, „პურ-ღვინოს“  
არ მიიღებდნენ, რადგან ამის შემდეგ უარის თქმა საქვეყნოდ „თავის  
მოჭრა“ იყო და ძალაუნებურად უნდა „დაყაბულებულიყვნენ“. ისეც  
ხდებოდა, რომ დაწუნების პირას მყოფი ქალის ოჯახი „ეწეოდა  
სტუმრებს—რამე მიირთვითო, იმ იმედით, რომ პურ-ღვინოს თუ  
მიიღებდნენ მერე უარს ველარ იტყოდნენ“ (გურია).

პურ-ღვინოსადმი ამგვარ დამოკიდებულებას თვალნათლივ ამტ-  
კიცებს უკვე მოხსენებული, მთიულეთში დღემდე შემონახული ჩვეუ-  
ლება, რომლის მიხედვით ქალის დედისძმისა თუ მამის მიერ მთხოვ-  
ნელის არაყის შესმა თანხმობას ნიშნავდა, სხვა შემთხვევებშიც  
ოჯახის პურ-ღვინოს მიღებას ხალხი ყოველთვის დიდი პატივით  
ეკიდებოდა.

„მომავალი პატარძლის“ მიერ მოსული „სტუმრების“ ისე მომსა-  
ხურება, რომ იგი „საერთო სუფრას არ მიუჯდებოდა, არამედ თა-

ვის თავს იმის ნებასაც კი არ მისცემს, სადმე კუთხეში მიჯდეს და სულ ზეზე ტრიალით დაღლილი მუხლები ოდნავაც მაინც შეასვენოს...“ ქალის მოწონებისათვის არსებითი მნიშვნელობის მქონე მხარეა და ქალის შრომის ძირითადი ფუნქციის გამორკვევის შესაძლებლობას გვაძლევს. ამ მხრივ სამეგრელოში ქალის საქმიანობა ძირითადად ოჯახობით — შინამოსაქმეობით — ამოიწურებოდა, მაშინ როცა მთიულეთში, როგორც აღნიშნული გვქონდა, საპატარძლოს არჩევანში ძირითად ნიშნად „მკა“ იყო მიჩნეული. ამასთანავე, როგორც ჩანს, დიდ ყურადღებას აქცევდნენ ქალის ისეთ თვისებებს, როგორცაა: „სახის სწორანკვთიანობა“, „გრძელთმიანობა“, „ჩონგურისა“ და „სიმღერის“ ცოდნა. ეს უკანასკნელი ღირსებანი ქალისა ყველგან იყო მიღებული, ოღონდ სხვადასხვა სახით და მომთხოვნელობით. მაგრამ მთავარი ყურადღება აქაც მის საქმიანობას ექცევა.

მთიულური მასალის დაპირისპირებით განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ის გარემოება, რომ სამეგრელოში ქალის მოწონების შემთხვევაში, მოპირდაპირე მხარის მიერ დამოყვრების განცხადების სურვილთან ერთად „აღიძრებჯ საკითხი ქალის მზითვევის შესახებ“, ხოლო „მეორე მხრით, საპატარძლოს მშობლებიც წაუყენებენ თავიანთ მოთხოვნილებას—იმისას, თუ რა სახისა და რაოდენობის იქნება საჩუქარი, რომელიც სასიძომ უნდა მოუტანოს მშობლებს მათი ქალის გამოსასყიდათ“, მთიულურ ქორწინებაში „საქმის გარიგების“ არც ერთ მომენტს, გამონაკლისის გარეშე, მისატანზე შეთანხმება არ ახლავს; მხოლოდ სურვილზეა დამოკიდებული, თუ რა მიუტანოს სასიძოს მხარემ ქალს ან მისი ოჯახის წევრებს; მხარეთა მოლაპარაკება მხოლოდ ქორწინების დამახასიათებელ მომენტთა შესრულების დროის განსაზღვრას შეეხება: მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ქორწინების ყველა მომენტის შესატყვისი მისართმეველი ორივე მექორწინე მხარისათვის ჩვეულებით არის დადგენილი, რაც ამ პირობაზე მოლაპარაკების საჭიროებას გამორიცხავს.

ქორწინებაში სყიდვითი მომენტი თავის თავში გულისხმობს მექორწინე მხარეთა შორის ურვადის სახეობასა და რაოდენობაზე თავიდანვე შეთანხმებას, რაც მთიულურ ქორწინებაში სავსებით გამორიცხულია.

თ. სახოკიას ცნობით, მექორწინე მხარეთა შორის „თუ მატერიალური კითხვა გადაწყდა, დანიშნავენ ნიშნობის („შანუა“)

დღეს“. ასე ყოფილა ყველგან და ყოველთვის, სადაც ქორწინებითი კავშირის დამყარების საფუძვლად მატერიალური სარგებლიანობა იყო მიღებული. მხარეთა მატერიალურ გამოსაღებზე შეთანხმება ნიშნობამდე იყო საჭირო, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ შორის ურთიერთობა არ მყარდებოდა.

დ. შანაევი ჩრდილოეთ ოსების საქორწინო ჩვეულების აღწერისას აღნიშნავს, რომ ქალის მშობლებისაგან მიიღებს რა თანხმობას ვაჟის „რწმუნებული“, თავის მხრივ აძლევს საკუთარს, ან საქმროს კუთვნილ დამბაჩას ან ფულს ქალის უმცროს ძმას ან ნათესავს: „Тут же назначает родителям срок, по прошествии которого они, в сопровождении некоторых ближайших родственников и знакомых, должны приехать к жениху за получкой выкупа“<sup>1</sup>.

ამავე ავტორის განმარტებით, ქალის მშობლებისაგან თანხმობის აღსანიშნავად ჩრდილო ოსეთში იხმარება სიტყვა „fidaom“, რაც ნიშნავს „მირმსა“; „fidaom“ სამხრეთ ოსეთშიც იხმარება და იგი ნიშნობის აღმნიშვნელია. ნათელია, რომ „fidaom“ გულისხმობს ნიშნობის დროსვე მატერიალურ გამოსაღებზე შეთანხმებას.

ურვადის გადამხდელ ხალხებში გადასახადის თაობაზე მოლაპარაკება საქმის ვარიეტების დღიდანვე იწყება; რადგან იგია შეთანხმების პრინციპული საკითხი, რომლის პირობები როგორც ქორწინების საკითხს, ასევე ქორწინების დროსაც აპირობებს.

ლ. შტერნბერგი თავისი შრომის—„Семья и род у народов северо-восточной Азии“—ერთ-ერთი ქვესათაურიდან—«После соглашения о калыме»—პირდაპირ იწყებს, რომ «Переговоры о калыме сводятся к двум вопросам,—вопросу о количестве и вопросу о сроке. Бывает, что калым уплачивается сейчас после переговоров, и тогда брак сразу считается заключенным. Зовут жениха и невесту, велят им вместе поесть и покурить, устраивается маленькое пиршество с выпивкой, и вечером мать невесты велит жениху укладываться на постель своей жены, и после проведенной на брачном ложе ночи новобрачный, с известной церемонией, увозит жену в свой дом»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Дж. Шанаев, Свадьба у северных осетин. Этнографические очерки, стр. 11.

<sup>2</sup> Л. Штернберг, Семья и род у народов северо-восточной Азии, 33. 143.

ამავე ავტორის გამოკვლევით, მექორწინე ვაჟის მატერიალური ვალდებულების გამომხატველი გილიაკური ტერმინი *azr*, *azimind* სემასოლოგიურად „გადახდას“ კი არა, „ჩუქებას“ ნიშნავს, მაშინ როცა სისხლის ექვივალენტი *juskind* გადახდის აღმნიშვნელია. უფრო ადრე ამ ტერმინსაც სხვა მნიშვნელობაც ჰქონია—იგი ბრძოლისა და სისხლისაღების გამომხატველი უნდა ყოფილიყო; ასევე *azimind*-მა—საჩუქარმა—შემდგომ ურვადის მნიშვნელობა მიიღო.

„В гильяцком институте калыма, платы за невесту, крайне характерен тот термин, которым гильяки именуют этот институт. Термин этот, думается мне, бросает свет на самое происхождение института. На гильяцком языке калым выражается словом *azr*, *azimind*, буквально «дарить». Буквально *az*, *azr* значит «подарок», дар, который семья или род жениха дает семье или роду невесты. Что этот термин образовался не случайно, видно из следующего. В других обрядовых случаях, когда возмещение ценностями является обязательным, например, при вире, выкуп за похищенную женщину, за убитого, употребляется термин *juskind*, что значит «платить». Любопытно, что самое слово *juskind* происходит от слова *uskind*, которое в среднем залоге синоним *ixmund*—бороться, воевать; *juskind* или *jekung* только действительный залог этого же глагола. Иначе говоря, *juskind* первоначально был институтом мести, впоследствии сменившимся вирой—примирением за выкуп. Эту эволюцию и теперь еще можно проследить в эпосе. В одной записанной мною поэме, в которой герой поехал мстить за убитого отца, его по возвращении спрашивают: «*Рык uskind jexolo?*—Ты за отца *uskind* исполнил, отомстил? «*Ответ: sik xuxaga!*—Всех перебил». Здесь термин *uskind* употреблен в смысле акта кровавой мести. Но в другой поэме тот же термин употребляется в смысле виры: «*Iyn nafx uskind*—за них (убитого товарища) выкуп, виру заплатил».

Из всего этого видно, что калым по первоначальному смыслу вовсе не был платой за невесту, а даром, хотя и обязательным. Но это становится очевидным из того, что дар этот отнюдь не односторонний. Для отца невесты столь же обязателен, помимо приданого, послесвадебный дар жениху, причем эти дары

разными ценностями, платьеж продолжают в течение нескольких лет, и они сплошь и рядом не меньше калыма<sup>1</sup>. Считается позором не отдаривать жениха равноценным. Гиляк, нарушивший этот обычай, становится общим посмешищем. Наряду с дачами жениху на обязанности отца снабдить дочь приданым, равноценным калыму, и приданое в сущности столько же дар дочери, как и ее мужу, который освобождается от больших расходов по тратам на жену.

Таким образом ясно, что по крайней мере у гиляков (есть много оснований думать, что то же и у других народов) калым отнюдь не является заменой брака путем похищения<sup>2</sup>, как это до сих пор мифически утверждается, а еще очень недавно считалось аксиомой. В правосознании гиляков брак, сопровождаемый калымом, не является актом купли и продажи; об этом свидетельствует и то, что покупать жеи друг у друга абсолютно не допускается...“<sup>3</sup>.

რამდენად მეტად მოქმედებს ქორწინებაში სყიდვითი ელემენტი, იმდენად მცირერიცხოვანი და უშუალოდ დანტერესებული კოლექტივი მონაწილეობს მექორწინე მხარეთაგან საქმის გარიგებაში. ასეთი ურთიერთობის პირველ საფეხურზე ადვილდება ქალის მშობლების ურვადით, ხოლო მეორე საფეხურზე—ვაჟის მშობლების მზითევით დაკმაყოფილება, რადგან გარიგებაში არსებითი მნიშვნელობის ფაქტორად მატერიალური შეთანხმება გამოდის. სადაც პირიქითაა, იქ საქმის გარიგების პროცესი მეტ ხანს გრძელდება. მთიულეთში, სადაც ქალის პატრონს მიუკარებლობის გამო ციხის პატრონს ადარებენ, საქმის გასარიგებლად, როგორც ვიცით, ისეთ პირს გამოიხაზავდნენ, რომლის „შუაკაცობას უარი ძნელად ეთქმოდა“. ზოგჯერ საქმე იქამდეც მიდიოდა, რომ საქმრო ხდებოდა „სოფლის მირეკა ქალის მამისკარზე“, დეკანოზის მიყვანა. ქალის მშობლებს სოფელი თხოვდა: „ხალხი დააფასეთ, სოფელში სახელოანი კომია, უარს ნუ ეტყვიან, თავი მოექრებაო“ და სხვ. მხოლოდ ამის შემდეგ ქალის მშობლები მთხოვნელებს იშვიათად თუ

1 Д. Штернберг, Семья и род у народов северо-восточной Азии, стр. 146.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

ეტყოდნენ უარს: „სოფელს უარი არ ეთქმისო“, — იტყვიან მთი-  
ულები.

ქორწინების მოწესრიგებაში დეკანოზის ხელის საკითხს ეხება  
ლ. პანეკი. იგი წერს: «Авторитет хадийского хевис-бери был  
настолько велик, что в серьезных случаях в дореволюционное  
время ему не решалось отказывать в какой либо просьбе. Сто-  
ило хевис-бери сказать родителям, чтобы они выдали замуж  
свою дочь за определенного человека, и родители отрицательно  
относящиеся к этому браку, все же давали на него согласие»<sup>1</sup>.  
ავტორს ხადის დეკანოზის ო ხევისბერის ხელი მიაჩნია სხვა დეკა-  
ნოზთა ხელისაგან განსხვავებულად, რაც მართებული არ არის.

საქორწინო ურთიერთობაში სოფლის ჩარევა, ერთი მხრივ,  
იმის მაუწყებელია, რომ მიუხედავად თითოეული „კომის“ ცალკე  
ცხოვრებისა, მისი შინაური საქმეების მოწესრიგებაში გვარი და სო-  
ფელი იღებდა მონაწილეობას, რადგან იგი ამ კოლექტივის ჯერ-  
კიდევ სავსებით გამოუყოფელი უჯრედი იყო და პირველთა (სოფ-  
ლის, გვარის) გადაწყვეტილების დამორჩილება უკანასკნელთა ვალს  
წარმოადგენდა. მეორე მხრივ, იგივე ფაქტი ქორწინებაში სცილ-  
ვითი ელემენტის არ არსებობასაც ამტკიცებს. მთიულეთში არსად  
არაა დამოწმებული ქალის გარიგების უშედეგოდ დამთავრების  
ერთეული შემთხვევების მიზეზად მატერიალური შეთანხმების მიულ-  
წევლობა. შეთანხმების მიუღწევლობის შემთხვევაში ქალის მშობ-  
ლების მიმართ საყვედურად სოფელი იტყოდა: „ქალის მამის სახ-  
ლის კარზე დავალის კაცი, სოფელსაც აკლია და კომსაც, ხარჯიც  
აქვის; არ იქნება, უარის თქმა არ ერგებისო“.

საქორწინო საქმის გარიგებაში ანგარიშგასაწევ გარემოებად  
ასიც კი ყოფილა მიღებული, რომ ქალისმთხოვნელი მხარე „სამუ-  
შაოს სცდება“, „ხარჯი აქვის“, ვაჟის „გვარ-კომი“, თავის მხრივ,  
ქალის მახლობლებისადმი განსაკუთრებულ პატივისცემას ცდილობ-  
დნენ, რომ უკანასკნელთ ამის გამო უარის თქმა გაძნელებოდათ;  
ასე რომ, საქორწინოდ „შეგულებული“ მხარეები საქმის გარიგე-  
ბამდეც „ერთურთის სურვილობას“ ცდილობდნენ და შემდეგაც  
ურთიერთობას ასევე აგრძელებდნენ. ძნელია, ამგვარ ვითარებაში  
ქორწინების ძირითად მომენტად სცილვითი ხასიათის მატერიალუ-  
რი სარგებლობის ელემენტების მიჩნევა.

<sup>1</sup> Л. Б. Панек, Следы родового строя у мтиулов, Советская этно-  
графия, II, 1939, стр. 69.



შუაკაცისადმი განკუთვნილი საჩუქრის ხასიათის გარკვევისათვის საყურადღებოა, რომ შუაკაცი ქალის მხრიდან საჩუქრადღებულობდა რაიმე „ნახელავს“ — „სათამაქოე“ იქნებოდა იგი თუ წინდა. ეს გარემოება იმის მანიშნებელიცაა, რომ შუაკაცი ქალის სახლის ნათესავ-მოკეთე უნდა ყოფილიყო და ნათესავ-მოკეთე ქალის გარიგება მის მოვალეობას შეადგენდა. იქ, სადაც ქალის გათხოვებაში არა მისი ნათესავ-მოკეთე შუაკაცობდა, ქალიანთაგან „საშუამავლო“ — „სამაქანკლოს“ მიცემა ისევე აუცილებელი იქნებოდა, როგორც ვაჟის მხრისაგან; ასეთ შემთხვევაში შუამავალი გასამრჯელოს ორგანვე ღებულობდა. მთიულეთში ქალის ნათესავ-მოკეთე შუაკაცი ადრე არც ვაჟის სახლისაგან ღებულობდა გასამრჯელოს; ნათესავ შუაკაცს, როგორც ადრე იყო აღნიშნული, „არაყით მიუვიდოდნენ კარზე და პირველად ქალის მითხოვებაზე, ხოლო შემდეგ შუაკაცობაზე ახზოვას დაუწყებდნენ“. ამ ვითარებაში ქალის ნათესავ-მოკეთესთან ვაჟის მხარეს არსებითად საქმე ჰქონდა არა როგორც შუაკაცთან, არამედ როგორც ისეთ პირთან, რომელიც ქალის სახლის ნათესავ-მოკეთე იყო და ამის გამო მას საქმის გარიგებაში ხელი ჰქონდა. შემდეგ საფეხურზე მხოლოდ ვაჟის სახლი, ქალის მშობლების მიერ განსაზღვრული რაოდენობის საჩუქარს — ცხვარსა თუ ფულს — აძლევდა შუაკაცს. შუაკაცის ასეთი მდგომარეობა გარდამავალი საფეხურია ნათესავ-მოკეთის სავალდებულო მოვალეობასა და შუაკაცობა-მაქანკლობას შორის; ამის შემდეგ შუაკაცობისათვის საჭირო ხდებოდა მისი შრომის მატერიალური ანაზღაურება, რომელიც ჯერ კიდევ საჩუქრების ბუნებისად დარჩენილა და მისი მისაკუთრება — სახლში წაღება — საძრახისად ითვლებოდა. მიუხედავად ამისა, მასში მაინც არის მისაკუთრების ტენდენცია. მეორე მომენტი, რომელიც აგრეთვე საყურადღებო მოვლენაა, — რომ ვაჟის მშობლებისაგან შუაკაცისათვის მისაცემ საჩუქარს ქალის სახლი განსაზღვრავდა, იმ მდგომარეობის საწყისია, როცა საშუაკაცი გასამრჯელოს ანაზღაურებაში გასათხოვი ქალის მხარე უნდა ჩარეოდა ჯერ მოპირდაპირე მექორწინესაგან მოთხოვნით, ხოლო შემდეგ საკუთარი მატერიალური მონაწილეობით, ისევე როგორც სამეგრელოსა, იმერეთსა თუ გურიაში ხდებოდა. „საშუამავლო“ გადასახადს ორივე მექორწინე მხარე აძლევდა — ჯერ უმეტესად ვაჟიანი, შემდეგ ორივე მხარე თანასწორად და ბოლოს მეტწილად ქალის სახლი. მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში საჩუქარს, მის ზოგიერთ ნაწილს მაინც, შუაკაცი საკუთრებაში იტოვებდა, უმეტესად მაშინ, როდესაც არანათესავი შუაკაცობდა. ამგვარად, საშუაკაცი „საჩუქარი“

(მთიულეთი) საკუთრებად დამკვიდრებისაკენ იჩენდა მიდრეკილებას, სახელს კი ძველებურს — „საჩუქარს“ — ინარჩუნებდა, ხოლო შიგნაარსს თანდათანობით ვაქრულს იმკვიდრებდა.

ადრე აღნიშნული იყო, რომ მთიულეთში ზოგიერთ გვართან ან გვარის „განაყარ კომთან“ საქორწინო კავშირის დამყარებას ერიდებოდნენ. მაგრამ, მეორე მხრივ, მთიულეთში სახლობენ გვარები, რომლებსაც „ქალის თხოულობაზე უარი არ ეთქმოდათ“ სხვადასხვა ვითარებათა გამო. პირველ ყოვლისა ასეთი უპირატესობით სარგებლობდა მრავალრიცხოვანი და ძლიერი გვარი ბურდულებისა, რომლებიც დღესაც კომპაქტურად მოსახლეობენ მლეთეს თემში. ბურდულების შესახებ დღემდე ცოცხლადაა შემონახული თქმულება, რომლის მიხედვით მთიულეთი ოსების შემოსევა-აოხრებისაგან ბურდულებს გადაურჩენიათ, „ოსები ხაროში ჩაუყრიათ და მარგილებზე დაუცვამთ; მემრე თავები პოუქვეთიათ“. „ბურდულებს განზრახ მოუწყვიათ ოსებისათვის სადგომი; სადგომად დაწნული ლასტები, ხაროს თავზე თოკებით გაუბამთ; ხაროში წვეტიანი მარგილები ჩაუსვამთ, ღამე ოსები „სალილე“ მთიულ ლამაზ ქალებს ელოდებოდნენ; ოსებს მოუთხოვნიათ სახელგანთქმული ლამაზი ქალები რომ მოეყვანათ მათთვის მთიულებს, რომელთა შორის ბურდულების დაი პირველობდა, რომელიც ბელადს უნდა რგებოდა. ბურდულებს ამ მოთხოვნაზე ინბაზად პირობა უთქვამთ და უთხოვიათ — დღე სირცხვილია, კარგად რომ დაღამდება მაშინაო. რომ დაბნელებულა ბურდულები პირველები მიჰპარვიან და სატევრებით ლასტების თოკები ჩაუქრიათ, ოსები ხაროში ჩაცვენილან და მარგილზე წამოგებიან; სხვებიც დაშველებიათ და გადარჩენილები ხანჯრებით ასო-ასო აუკუწავთ, ისე რომ მთხრობელიც არ გადარჩენილა“. ამ გმირული მოქმედების გამო ბურდულები მთიულთაგან განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდნენ, რაც ბოლოდრომდე შეიმჩნეოდა და, მთიულებს რომ ჰკითხოთ, ლომისობას მათ ამიტომ მოუდით პირველი დეკანოზობა. მთიულეთში „ბურდულები სუფრა უწევარი და ქალი უთხოვარი“ არიან, რაც იმას ნიშნავს, რომ ბურდულებს მთიულთაგან სუფრაზე მიწვევა არ სჭირდებათ, მათთვის კარი ყველგან ღიაა და სასურველი სტუმრები არიან, ხოლო თუ რომელიმე გვარს ქალს თხოვენ, უარს ვერავინ ეტყვის.

ქორწინებაში ბურდულებისათვის უპირატესი მდგომარეობის შექმნას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ მთიულეთში მხოლოდ ბურდული იყო ერთადერთი გვარი, რომელსაც სახლის და ეკლესიის აგება, ქვაზე მუშაობა „მოუდით გორად“. ბურდულები ქვის-

შთლელი, საფლავის ქვების, წყაროების მკვებელი და კალატო-  
ზები არიან. მათი ნაკეთობა ქართლსაც უწევს. ამდენად ისინი გა-  
მოყოფილი არიან მიწისმოქმედ და მეცხვარე მთიულთაგან. თავი-  
ანთი ხელობით ისინი დაწინაურებული და ამდენად პატივცემუ-  
ლი არიან. ბურღულთა ამგვარი მდგომარეობა მათს „სუფრა  
უწევრობასა და ქალის უთხოვრობას“ განსაზღვრავდა.

ქალის მითხოვებაზე ჩოხელთა გვარსაც ვერ ეტყოდნენ უარს.  
ჩოხელთა ამგვარ მდგომარეობას რელიგიური წარმოდგენა ედვა სა-  
ფუძვლად: გადმოცემით, როცა დევებმა წმ. გიორგი მთიდან ზად-  
მოაგდეს, იგი სამასსამოც ნაწილად იქცა. ყველა გვარსა და ხალხს  
აქედან თითო ნაწილი რგებია და წმ. გიორგის სახელობაზე ეკ-  
ლესია აუშენებიათ. ჩოხელთ წმ. გიორგის ყბა რგებიათ და მათი  
ეკლესია, წმ. გიორგის სახელობის რომაა, „წმ. გიორგის ყბააო“.  
ამის გამო, მთიულთა წარმოდგენით, ჩოხელი ვისაც დასწყევლიდა  
იმას აუცილებლად შეუსრულდებოდა, რადგან მათი სალოცავი „წმ.  
გიორგის ყბაა“, მაშასადამე, წყევლაც ამ უკანასკნელისაგანაა; ამი-  
ტომაც ჩოხელთა „ყბისა“ და ენის ყველას ეშინოდა, მათთან საქორ-  
წინო კავშირის დაძვარება მაინცადამაინც არ ეჭაშნიკებოდათ, რად-  
გან მთიულებს ისინი წარმომავლობით არა მთიულებად მიაჩნდათ,  
მაგრამ ქალს თუ ითხოვდნენ, ძალაუხნებურად უარს ვეღარ ეუბნე-  
ბოდნენ. თუ რა ნიადაგზე უნდა გაჩენილიყო ეს თქმულება, ანდა  
რატომ ერგოთ ჩოხელებს წმ. გიორგის ყბა, რა აპირობებდა ხალ-  
ხის ამგვარ წარმოდგენას და სხვ. მისთ. შესახებ ჩვენ არაფრის  
თქმა შეგვიძლია და მხოლოდ ფაქტის აღნიშვნით ვკმაყოფილდებით.

ქალის მითხოვნილი „ცხოვრებიანი და მეცოლშვილე კომი“ უნდა  
ყოფილიყო; თუ მას „ციხეც“ ექნებოდა, ეს უფრო „სახელიანობა“  
იყო, რასაც შუაკაცი აუცილებლად გაუსვამდა ხაზს, მიუხედავად  
იმისა იკითხავდა თუ არა ამას ქალის პატრონი. მთიულეთის ის-  
ტორიის განსაზღვრულ საფეხურზე ციხე კარმიდამოს კომპლექსში  
შემავალი ნაგებობაც უნდა ყოფილიყო. სოფელში და ხეობაში დღე-  
საც მრავალი ციხეა მთლიანად თუ ნანგრევების სახით შენახული.  
მთიულები მეციხოვნეებს აყენებდნენ ციხეებში და მოძალებულ  
მტერთა სიავისაგან ცოლშვილსაც იცავდნენ. ყოველ შემთხვევაში  
ასეთია მთიულთა წარმოდგენა. ციხის ქონება ამასთანავე გვარისა  
თუ სოფლის ან „კომის“ შეძლებულობის მაუწყებელიც იყო და იგი  
„ცხოვრების“—სიმდიდრის—ერთ დამახასიათებელ ნიშნად გვევ-  
ლინებოდა. ციხის პატრონისათვის ქალის მითხოვებაზე უპირატე-  
სობის მინიჭებას ადგილობრივი შვილის უშიშარ მდგომარეობაში

მოქცევის სურვილით და ძლიერი მოკეთის შეძენით ხსნიან. უეჭვოა, რომ აღნიშნული მომენტები მოკეთეობის დამყარებისათვის პირველ ხარისხოვანი მნიშვნელობის წინა ყოფილიყო.

ქალის საპატარძლოდ „შეგულება-გაჩხრეკისა“ და თხოვისათვის ყველა პირობათა გამოკვლევა-დადგენის შემდეგ ქალის „გარიგება“ იწყებოდა. ქალის „გარიგება-თხოვაზე“ შუაქაცის სიარული როგორც ადრე იყო აღნიშნული, რამდენჯერმე მეორდებოდა. „საქმის გარიგებას“ დასაწყისშივე ეტყობოდა, ქალის მშობლები ნამდვილად უარობდნენ თუ „უარს ინბაშად ამბობდნენ“. იმ შემთხვევაში თუ მართლაც არ უნდოდათ ჯერჯერობით ქალის გათხოვება ან იმ მთხოვნელზე მითხოვება, მაშინ მიზეზად „ქალის მცირეწლოვანებას, ქსოვა-კერვის უცოდინარობას, წელდაუსრულებლობას და ღიასახლისობის შეუძლებლობას“ მოიგონებდნენ. ასეთ პირობებში დაინტერესებული მთხოვნელი უკან არ იხევდა და პასუხად უთვლიდა: „ამით წუთი არ აქვის თქვენ ქალსა, ჩვენ იმდენი ცხოვრება კი გვაქვის და ჯალაბობა გვაქვს, რომ თქვენი ქალი მუშად არ წავიყვანოთ, მკაში არ გავტანჯოთ ერთ ორ წელიწადს, შემრე თავად შაიძლებს და მოისურვებსო“. ქალის მამა კვლავ ეტყვის შუაქაცს: „მე არ ვარ უარზე, ქალის დედა არ სურვილობს ქალის გათხოვებასაო; სიტყვას ქალის დედაზე მიაგდებდნენ და იმანაც თუ უარი თქვა, ქალის გარიგება შეწყდება“.

საქმის გარიგებაზე შინაური მოლაპარაკების დროს დედა მთიულეთის ცხოვრებაში გადამწყვეტ პირად მრავალგზის გვევლინება: „როცა კომს ქალის თხოულობის თაობაზე შუა ქაცი მიუვალის, პირველად უარით ხედებიან. შუაქაცი ორი კვირის შემდეგ უკან ბრუნდება და თუ დედისაგან უარი დახვდა, საქმის გარიგება დამთავრებულად ითვლება“.

აკვანში ნიშნობასთან დაკავშირებით აღნიშნული გვექონდა, რომ მთიულთა, ხევსურთა, გურულთა და მეგრელთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში წარმოდგენილი მასალების საფუძველზე ირკვევა, რომ მცირეწლოვანთა დანიშვნა საშუალებად იყო გამოყენებული, რათა არანათესავ მეზობლებს შორის კეთილდ განწყობილება მოყვრობით ყოფილიყო გამტკიცებული. ამას ადასტურებს არა მხოლოდ შესაძლებლობაში წარმოდგენილი შვილების ქორწინება, რაც მომავალ შვილთა მშობლებს შორის კეთილ განწყობილებას და სიყვარულს ჰქმნიდა, არამედ ისიც, რომ თუ შვილების გაჩენის შემდეგ ქორწინების შესაძლებლობა აღარ იქნებოდა — ორთავე მხარეს ვაჟები ან ქალები გაუჩნდებოდა, მაშინ ისინი იმ ბავშვებს ძმო-

ბილ-დობილებად გახდიდნენ და ერთმანეთს ამ გზით შეუნათესავედებოდნენ. ამგვარ ვითარებაში ძირითად მხარედ შვილების დაქორწინება კი აღარ გვევლინება, არამედ განსაზღვრულ კოლექტივთა შორის მოკეთეობრივი დამოკიდებულების დამყარების სურვილი.

მოხსენებული გზა ქორწინებითს ურთიერთობაში თავიდანვე გამორიცხავდა მშობელთა მატერიალური სარგებლობის ინტერესებს, თუმცა მოკეთეობას, როგორი სიყვარულითაც უნდა ყოფილიყო იგი გამოწვეული, საერთოდ ცხოვრების მატერიალური მხარე ედო საფუძვლად.

### „ბელბა“ და „ბატარა ნიშანი“

საქმის ვარიგება ქალის დედის თანხმობით სრულდებოდა და ამის შემდეგ ვაჟიანთაგან პირველი ნიშნის, ე. წ. „ბელგის“ ჩიტანა იყო საჭირო. ქალის „დასაბელგავი“ ნიშანი თან ჰქონდა ქალიანთ მეზობელთან მყოფ ვაჟის მამას, ზიძას თუ ვინც იქნებოდა იმას. შუაკაცი მივიდოდა ვაჟიანთ მხრიდან წარმოგზავნილ პირთან, ქალიანთ თანხმობას აუწყებდა და ისიც ამ დროისათვის შემონახული არყით და ბელგით ქალიანთ სახლში მიდიოდა; მასპინძლები მიეგებებოდნენ. ჯერ ჩვეულებრივ ერთურთის „ცხორსა და ჯალაბობას“ მოიკითხავდნენ—„ისრე ილაღანებდნენ“. ამ დროს სუფრას გაშლიდნენ და შემოუსხდებოდნენ. ქალიანთ მხრიდან დაბელგვას უსწრებოდნენ: ქალის დედისძმა, ნათლია და კომის სხვა წევრი მამაკაცები; ქალთაგან მხოლოდ დედა იქნებოდა. „წინავე დეკანოზიც, გვარის უფროსიც იქნებოდაო“. უკანასკნელი დაილოცავდა: „ღმერთსა და ღვთისშვილებს გაადიდებდა“; შემდეგ ვაჟიანთ მხარე ბელგაში მიტანილ ნივთებს ამოიღებდა და ქალის დედას გადასცემდა. „ამაზეც დაილოცებდნენ, ახალ ყოილთ წარმართობას“ უსურვებდნენ. „ერთველ პურობის“ დამთავრების შემდეგ თავ-თავიანთ სახლებში დაბრუნდებოდნენ.

ბელგასთან დაკავშირებით „ერთი ველი პურობის“ დროს არაყი სულ ვაჟიანთი იყო და მისი შესმა ქალიანთაგან თანხმობის უსიტყვოდ დასტურად მიიჩნეოდა. აღსანიშნავია, რომ ეს არაყი ქალის დედასაც უნდა შეესვა. ეს უკანასკნელი ვითარება და ამასთანავე ვაჟიანთაგან ქალის დედისადმი ბელგის ნიშანთა გადაცემა და მისგან მიღება დედას ქალიშვილის ქორწინებაში ერთ-ერთ მთავარ კითხულ პირად წარმოაჩენს.

ბელგაში წინათ, თეთრი აბაზიანი შედიოდაო ძირითადად, შემდეგ 3 მანეთამდე, ე. ი. ერთი ცხვრის ღირებულებამდე, ასულა-ხევსურეთში პირველ ნიშნობას „ლიშნის დაქერა“ ეწოდება და „ნიშნად აძლევენ ვერცხლის ფულს“ (აბაზი, ექვსი შაური, ორშაურიანსაც) ან ვერცხლის „ცვარს“, „ყაწიმს“ ან „აბზინტას“ (სამკაულებია, ქალები იკეთებენ ტანისამოსზე)<sup>1</sup>.

პირველ ნიშანთა („ბელგა“—მთიულეთი, „ლიშნის დაქერა“—ხევსურეთი) შედარებისას ირკვევა, რომ ადრე ქალის ნიშნობისას პირველ მისატანში თეთრი და ქალის სამკაულები უნდა ყოფილიყო. ამ მოსაზრებას ისიც უჭერს მხარს, რომ აკვანში ნიშნობისას აკვანზე „ქლის ამოგდებასთან“ ერთად მთიულეთში ვაყიანთი ჩამოიკიდებდნენ გაბვრეტილ ქვებს თუ სხვა რამ სამკაულს. საფიქრებელია, რომ როგორც თეთრი, ისე სხვა სამკაული არა მხოლოდ ნიშნის მოვალეობას ასრულებდა, არამედ ავი თვალისაგან დასაცავსაშუალებასაც წარმოადგენდა. ამას გვაფიქრებინებს გაბვრეტილი ქვის ბავშვის ყელზე ჩამოკიდების ჩვეულება. აღნიშნულ ეთნოგრაფიულ მონაცემთა ამგვარი გააზრება ნიშნობაში ვერცხლის—როგორც ფულის მოქმედებას გამოირიცხავს და, მაშასადამე, მისი მიჩნევა ქალის სყიდვის დროინდელ გადმონაშთად უსაფუძვლო იქნებოდა.

პატარა ნიშანში, ბელგასაგან განსხვავებით, შედიოდა მეტი მისატანი დასანიშნი ქალისათვის და „საჩუქვარი“ დედისა და სხვა ქალებისათვის, სასმელის მეტი რაოდენობა და დამატებით—საკლაფი და ქადა, მაგრამ პირველი ორი საჩუქარი არსებითად განსხვავებული არაა, რადგან ორივე, თუმცა შედარებით მცირე რაოდენობით, ბელგისათვისაც აუცილებელი ელემენტი ყოფილა.

ქალის დედისა და სხვა ნათესავ ქალთა დასაჩუქრება პატარა ნიშანში არაა არსებითი მხარე ნიშნობისა; ქალისათვის თავსახურავის მიტანა ბელგაში სავალდებულო არ იყო, მაგრამ პატარა ნიშნისათვის იგი აუცილებელი ელემენტი ყოფილა. საერთოდ, ნიშნობის შემდეგ სავალდებულო ყოფილა, რომ მთიულ ქალს თავსახურავი ეტარებინა. ბელგაც თავისი მნიშვნელობით და შესრულების წესებით ნიშნობის ერთი სახეა, მაგრამ იგი, როგორც წესი, თავსახურავის მიტანით არ სრულდებოდა. ამდენად თავსახურავი პატარა ნიშნისა და ბელგის განმასხვავებელია. ეს გარემოება კი გვა-

<sup>1</sup> მ. ბაღიაური, ქორწინების წესები ხევსურეთში (არხოტის თემი) ძველად, გვ. 11.

ვარაუდებინებს, რომ თავიდანვე ბელგისათვის თავსაბურავი არ იყო დამახასიათებელი, მისი საქიროება არც უნდა არსებულებოდა, რადგან აკვანში მწოლარე ქალისათვის იგი მოუხმარებელი იქნებოდა; ამის გამო ნიშნობა სამკაულით ანდა აკვანზე „ქდეს ამოგდებით“ სრულდებოდა; პირველი მათგანი ნიშანი და მისი რიტუალური მხარეა, ხოლო მეორე ვაჟის მშობლების ხელის დადებაა. რიტუალურ მხარეს განეკუთვნებოდა „საბატარძლო ბედის კვერას“ მიტანა ქალის სახლში; „ბედის კვერას“ საქმროს სახლში გამოცხობა ქალის „ბედის“ ამ სახლთან დაკავშირებასაც გულისხმობდა, ხოლო ყოველ „კვი დღეზე ზღვენიტ“ ქალის სახლში მისვლა და მისი მშობლებისათვის მირთმევა ვაჟიანთაგან პატივისცემის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო. მოზრდილთა ნიშნობაში პატარა ნიშნის მიტანის შემდეგ დიდ ნიშნობამდე ვაჟის მხარე ყოველ „კვი დღეზე ქირსა და ლხინში ისეც მივალის“, მაგრამ სავალდებულო მოვალეობად იგი თითქმის არ ითვლებოდა; ხოლო, რაც შეეხება ამხანად „ბედის კვერის“ მიტანას იგი მოქმედ ჩვეულებად აღარ გვხვდებოდა. ეს გარემოებაც გვაფიქრებინებს, რომ მოხსენებული სავალდებულო ურთიერთობა ჩვილთა ნიშნობისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი, რადგან ბელგიდან ქალის „დათავისების“ შემდეგ საფეხურამდე საკმარ დიდი დრო რჩებოდა და პირობის შეხსენებისათვის და შემტკიცებისათვის ამგვარი ურთიერთობა აუცილებელ საქიროებას წარმოადგენდა. პატარა ნიშნის შემდეგ კი საქორწინო ურთიერთობა საბოლოოდ დამკვიდრებული იყო, ქალ-ვაჟი საქორწინოდ მოღვრებულნი იყვნენ და ქორწინების საბოლოო აქტამდე მცირე დრო რჩებოდა. ქალის დათავისებაში პატარა ნიშანი საბოლოო საფეხურია, მთიულთა გამოთქმით— „ბატარა ლიშანი ბელგის დაბეჯითებაა“. ამის შემდეგ ქალი თავსაბურავს საჯაროდ ატარებდა და ამ დღიდან ქალისა თუ ქალის მშობლებისაგან ვაჟის მხარისადმი უარის თქმა არ შეიძლებოდა.

ქალის დათავისების ბელგად და პატარა ნიშნად დანაწილება მათს სხვადასხვა დროს გაჩენაზე მიუთითებს. ამათგან პირველი ბელგა უნდა ყოფილიყო; მაგრამ მას შემდეგ, რაც მცირეწლოვანთა დანიშვნა ყოფიდან გამოდიოდა, ქორწინების იმ საფეხურისათვის დამახასიათებელი ნიშნობის ფორმაც მასთან ერთად ჰკარგავდა ძალას და იგი განმტკიცებას— „დაბეჯითებას“ მოითხოვდა. სწორედ ამ გზაზე გაჩენილი უნდა იყოს „დათავისებაში“ „ბატარა ნიშნის“ შემოღება, რომლის „ბატარაობა“ დიდ ნიშანთან შედარების გამო უნდა შერქმეოდა მას.

არც ბელგისა და არც „ბატარა ნიშნის“ შემდეგ პირობაზე უარი მთიულეთში არ იწვევდა უარის მთქმელისაგან „სამწუნვაროს“ გაღებას; ეს იმიტომ, რომ პირობის დარღვევა იმ შემთხვევაში ხდებოდა, როცა მოპირდაპირე მხარისაგან უპატივცემულობას ან სხვა რაიმე ცუდს რამ თვისებას გაიგებდნენ. მაშინ, ქალის პატრონი „ბელგას და ლიშან უკან გადაუყრის“, მიუხედავად იმისა, რომ ვაჟის პატრონი მას არ მოიკითხავდა. მხოლოდ ერთი კია, თუ შეურაცხყოფილი მხარე თავის სიმართლეს დაამტკიცებდა, „თავკაცები ილაღანებდნენ და სიქმე ისევ ისე მოხდებოდა“, ე. ი. მოყვრობა ძველებურად აღდგებოდა. ასეთი შემთხვევები კი მაინც უჩვეულო იყო მთიულეთისათვის: „ამგვარ საქმეს არ იქმოდნენ და ხალხის ყბად არ მიაგდებდნენ“.

ბელგისა თუ ბატარა ნიშნისათვის აუცილებელი მატერიალური ღირებულება ეგოდენ მცირე ჩანს, რომ მისი დათმობა რომელიმე მხარისათვის შემბოჭველ გარემოებად ვერ გახდებოდა. ბატარა ნიშანში ქალისთვის მიტანილი ნიშან-საჩუქარი დასანიშნის უშუალო საკუთრება იყო, ხოლო ვაჟის მიერ „ქალიანთ“ იჯახის წევრობის დასაჩუქრების საბადლოდ სასიძო და მონიშნებიც საჩუქრდებოდნენ. იპ. გვათუას ცნობით, ბატარა ნიშნის მონაწილე პირნი—ქალის ნათესავ-მოკეთეები—3—4 კაცი „ასაჩუქრებენ ქალს ფულადი სახით... აგრეთვე ამავე დროს ვაჟის მშობლები ასაჩუქრებენ თავის ქალის დედას და დასაც ფულადი სახით 30—50 მანეთის რაოდენობით. ეს უკანასკნელნი კი მათ ასაჩუქრებენ წინდებით ან ცხვირ-სახოცით და ყაბალახებით“. ამგვარად, პატივისცემა და საჩუქარი თავდაპირველად სავალდებულო უნდა ყოფილიყო ორივე მექორწინე მხარისათვის, შემდეგ კი ეს ჩვეულება უპირატესად ვაჟის მხარის ვალდებულებაში გადადიოდა.

ორივე მექორწინე მხარის მიერ ურთიერთის დასაჩუქრება როგორც შემდეგ ვნახავთ, დიდი ნიშნისათვის იყო სავალდებულო და დამახასიათებელი ატრიბუტი. ბელგისაგან ვანსხვავებით, ბატარა ნიშანში ყურადღებას იპყრობს ნამცხვარის მიტანა ქალისათვის. ვაჟის სახლიდან მიტანილ ქადას იმდენ ნაწილად დასჭრიდნენ, რამდენიც იყვნენ ქალის კომის წევრები და რამდენი თანამესუფრეც იჯდა ნიშნობის აღსანიშნავ სუფრასთან. პურის ჭამის დაწყების წინ ყველა თავის წილს შეჭამდა. ჩვენი მასალებით და, ძირითადად, ვ. ბარდაველიძეს მასალებითა და მოხსენებებით ჩვენთვის ცნობილია ქადის რიტუალური დანიშნულება. ქადა წმინდა შესაწირავი იყო ხატებისათვის, სახატო დღეობების სუფრაზე იგი



აუცილებელი და თავი ელემენტათაგანი იყო; იგი წმინდა პურისა და ერბოს შეზავებით კეთდება და ამ ორი ნაერთისაგან შემზადებული ქაღა სავსებით კანონზომიერად, რიტუალური დანიშნულებით, ნიშნობაშიც გამოიყენებოდა. პატარა ნიშნობის შემთხვევაში მისი ასე საწესოდ გამოყენება გვაპარაუდებინებს ქალის ოჯახის წევრების ვაჟის ოჯახთან ზიარებას და ამასთან ერთად პატარა ნიშნის „დაბეჯითებისათვის“ იგი ერთი საშუალებათაგანი უნდა ყოფილიყო.

ბელგისა და პატარა ნიშნობის აქტის შესრულებით, როგორც აღნიშნული იყო, ქალის საპატარძლოდ „დათავისება“ მთავრდებოდა. ვაჟი არც ერთ მათგანში პირდაპირ არ მონაწილეობდა. ამ მხრივ გასათხოვარი ქალის მდგომარეობა განსხვავებული იყო: მისი (ქალის) დათავისების პირველ საფეხურზე, ბელგის დროს, იგი მეზობლისას იყო გახიზნული, ხოლო პატარა ნიშანში გამოჩნდებოდა და აღებულ ნიშანს მას დედა გადააწვდიდა და დალოცავდა. იპ. გვათუას ცნობით „ამ დროს (პატარა ნიშნობისას—ი. ქ.) ვაჟის მშობლები პირადად ეცნობიან სარძლოს, ასაჩუქრებენ და მართავენ მასთან საუბარს“<sup>1</sup>. საპატარძლოს უფლება არა ჰქონდა ქმრის ნათესაებს დალაპარაკებოდა, განსაკუთრებით უფროსებს. უფრო მეტიც, იგი ვალდებული იყო პირდაპირ არც კი შეეხედა მათთვის და თავდახრილი მდგარიყო; თუ გაესაუბრებოდნენ, არ უნდა ეპასუხნა; წინააღმდეგ შემთხვევაში ქალი არღვევდა ქმრის მახლობლებთან ურთიერთობის დაწესებულ ნორმებს. მოსმენით უნდა მოესმინა, დავალება უნდა შეესრულებინა, მხოლოდ უხმოდ.

როგორც საქორწინო ვაჟის, ისე ქალის ბელგაზე დაუსწრებლობა, მიუხედავად მათი მოღერებული ასაკისა, მათ მცირეწლოვანთა მდგომარეობაში წარმოგვიდგენს. პატარა ნიშანში ქალის გამოჩენა ძველთაგანვე აუცილებელი პირობა უნდა ყოფილიყო, რადგან იმჟამად ნიშნის მიმღები, თუმცა დედის ხელის მეშვეობით, თვით საქორწინო ქალი იყო. პატარა ნიშანში საქორწინო ქალის გამოჩენა არა მარტო ფორმალური მხარეა, არამედ მასში ჩანასახის სახით წარმოდგენილია თანხმობაზე მისი მზარდი უფლება; და მართლაც, მთიულურ ქორწინებაში გასათხოვარი ქალის თანხმობას თუ უარს საყურადღებო მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა წარსულშიც. პატარა ნიშანში საქორწინო ვაჟის დაუსწრებლობა სხვა წყების მოვლენაა: როცა ქალის თხოვას ვაჟის სახლი იწყებდა, მაშინ ქორწინება მათ თავის მხრივ გადაწყვეტილი ჰქონდათ, ხოლო ქალი და

<sup>1</sup> ი. გვათუა, ქორწინება და ცოლქმრული ურთიერთობა მთიულეთში, 83. 7—8.

მისი სახლი „დაბეჯითებით“ მხოლოდ ახლა სწყვეტდა საკითხს. თვით პატარა ნიშანს „დაბეჯითების“ მნიშვნელობას გასათხოვარი ქალის უშუალო თანხმობა და მონაწილეობა აძლევდა: „პატარა ლიშანში ქალს არ მოერიდებიან, ისიც იქ არის. თუ ქალს სურს, დედამა იმის წინ არ წავა, კარგი საქმეა, არ არის ჩვენი დასაწუნარიო ეტყვიან ქალს. თუ ქალი არ სურვილობს, მაშინ ბელგასაც არ აიღებენ, ნიშნის აღება ხო არ იქნება და არ იქნება“ (ჩაწერილია აკ. კაცაძის მიერ 1946 წ., ს. ხადა).

ჩვილთა ნიშნობის გადავარდნას დასაქორწინებელთა უფლებების თანდათანობითი გაძლიერება უნდა მოჰყოლოდა, იმის პარალელურად, რომ ისინი სახლში თუ გარეთ თანდათან სრულუფლებიან წევრებად ყალიბდებოდნენ; ამ უფლებათა გამფორმებელი უკანასკნელი საფეხური ქორწინება იყო. ამდენად, ახალგაზრდების უფლება-მოვალეობათა ჩამოყალიბება საერთო კოლექტიურ საქმედ იქცეოდა, რომელშიც გაბატონებულ სიმადლეს სახლის უფროსნი ინარჩუნებდნენ.

მდინარე ქსანსა და არაგვს შუა მოსახლე ქართველთა შორის არსებული წესის მიხედვით, ბელგაში ძირითად მოქმედ ელემენტად ფული ყოფილა წარმოდგენილი. ადგილობრივთა შეხედულებით ფული „საწინდარი ბეა“, რაც ქორწინებაში სყიდვის მომენტსაც გვაკარაულებინებს. ფული ნიშნისაგან გამოყოფილა და ურვადად გადაქცევისაკენ იჩენდა მიდრეკილებას, ხოლო ნიშნად სხვა ნივთიერი მისატანი, რაც უშუალოდ ქალის პირად საკუთრებას წარმოადგენდა, „ნაჭერი“ იქნება, ბეჭედი თუ სხვა რამ „ნივთი“ მკვიდრდებოდა. ამგვარად, ნიშანი მხოლოდ ქალს ეკუთვნოდა, ქალი ინიშნებოდა და ადრე ნიშნად მოქმედი „თეთრიც“ დანიშნული ქალისა იყო და ამდენად მასში სყიდვითი „ნატამალიც“ არ ჩანს.

ბელგაში მისატანი ფულის რაოდენობა, როგორც ადრე იყო შენიშნული, მთფულეთში 3 მანეთს, ე. ი. ერთი ცხვრის ფასს შეადგენდა. ადგილ-ადგილ მთიულებს ახსოვთ, რომ ბელგაში ცხვარიც მოუყვანიათ. მოხსენებული წესი სასაქონლო გაცვლითი მეურნეობის დროინდელ გადმონაშთს წარმოადგენს.

მთიულები უკანასკნელ დროს ბელგასა და პატარა ნიშნის მნიშვნელობას დიდად აღარ განასხვავებენ. მართლაცდა ორივე საფეხურს ერთი დანიშნულება, სახელდობრ, ქალის საპატარძლოდ დათავისება ჰქონდა. მათ შორის განსხვავება წარმოშობის დროსთან და ქორწინების ასაკთან შეფარდებით არის წარმოდგენილი, ბელგისა და პატარა ნიშნის ერთი მიზნით გამოყენება, ორივე სა-

ფეხურის ერთ მომენტად შეერთებისაკენ მიდრეკილება შესამჩნეველად ხდებოდა. მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ხშირადაა ძველი წესის დარღვევის შემთხვევები; ხალხი თანდათან უარყოფს ქორწინებაში ბელგისა და პატარა ნიშნის არსებობის საჭიროებას და ასე მსჯელობს: „თუ ბელგას კარგა მაიტანს, მაშინ ბატარა ნიშანი აღარ სჭირდება; თუ ბელგას ერთ-ორ ბოთლა არაყს მოიტანს და ერთ შეხვევა რასმეს, მაშინ ბატარა ლიშანი საჭიროა“ (ს. სეთურები). ამგვარად ერთიანდებიან თავის დროზე დამოუკიდებელი მნიშვნელობის ქორწინების სხვადასხვა საფეხურები. თუმცა ასეთი მოვლენა საქორწინო ურთიერთობის გამარტივების მაჩვენებელია, მაგრამ იგი, ვითარცა ახალი მოვლენა, წესად ჩამოყალიბებამდე უკმაყოფილებასა და წინააღმდეგობას ხვდებოდა. ამ გზით მიიმართებოდა ქორწინება მთიულეთში ჩვენს დრომდე, მაშინ როცა ქართლში იგი უკვე გაერთიანებული სახით მოქმედებდა. ჩვენ მიერ 1947 წელს მოვლილსა და შესწავლილს მდ. ქსანსა და არაგვს შუა მდებარე ქართლის ნაწილში ბელგა იგივე პატარა ნიშანია და—პირუკუ. საყურადღებოა, რომ ქართლის ამ ნაწილში პატარა ნიშნის არსებობის შესახებ ცნობას მხოლოდ გამოკითხვის გზით მიაკვლევს მკვლევარი. ნიშნობის გადმოცემის დროს ხალხი მხოლოდ ბელგასა და დიდ ნიშანს ახსენებს. უკანასკნელი, რასაკვირველია, პატარა ნიშნის ოდინდელ არსებობასაც გულისხმობს.

„გულ საქართველოში ასეთი წესი იყო: შენ ხარ შუამავალი, მაშინ შეხ გატანს ქალის დედისძმა ნიშანსა და ქალის მშობლები პირობას, რომ მოდით და მოიტანეთ ბელგაო. ბიჭის მშობლები წაიღებენ პურსა და ღვინოს და ერთ ნიშანს; ან ნაჭერი იქნებოდა, ანდა ნიჭეთი რამე, ან ფულს დაადებდა ქალს ხელზე. ბელგას ეძახოდნენ. იგი იყო პატარა ნიშანი, დათავისობას ეტყოდნენ. ბელგაში ზოგი ფულს აძლევდა, ზოგი ბეჭედს. ნიშნამდე სხვა არა იცოდნენ რა. პატარა ნიშანიც ეგ იყო. დიდ ნიშნობამდე სხვა არაფერი იცოდნენ“ (ს. ოძისი); „ბელგა და პატარა ნიშანი ერთია. ბელგა არის სამი მანეთი ფული, ბაღდადში ვახვეული. ბელგაზე მისცემდნენ პირობას, რომ ნიშანს ამ დროს მოვიტანთო, შათანხმდებოდნენ“ (ს. ქსოვრისი); „პატარა ნიშანში პურსა და ღვინოს მიიტანდნენ, ცოტა ფულს, ჩემ სიყმეში სამი მანეთი იცოდნენ. დიდ ნიშანში პატარძალს კაი ფული დაუდგებოდა“ (ს. ქარიაულთ-კარი); წინდაწინ მოიტანდნენ ბელგას, პატარა ნიშანს, მაშინ ბიჭს მისვლა არ უხდებოდა. ბელგაში მოიტანდა მამა-პაპის დროს სამ მანეთს, ჩემ დროსა ხუთ, ათ თუმანს არ გადააცილებდნენ. როცა ბელგას მიუ-

ტანდენენ, მაშინ ბიჭი ცხვარში ან ღორში იყო, ვერც იცლიდა და არც იყო საჭირო მისი იქ ყოფნა. პატარა ნიშნით მშობლები დაიბევებდა და დაბელგავდნენ“ (ს. ვარსიმაანთ-კარი).

სოფ. ოძისში ჩაწერილი მასალების მიხედვით, ნიშნის გადაცემასთან ერთად საჭირო ყოფილა დათავისების მიზნით ქალზე ხელის დადება. მხარზე დაკრავდნენო ხელს ამორჩეულ ქალს. ბელგის მიცემის დროს ვაჟის სახლიდან 3—4 კაცი მიდიოდა და ასევე მცირერიცხოვან მახლობლებს პატიუებდა ქალის მამის სახლი, როგორც ეს მთიულეთში პატარა ნიშნობის დროს ხდებოდა. ბელგა იგივე პატარა ნიშანია, რადგან მომავალ ნიშნობამდე, რომელსაც პატარა ნიშანთა შედარებით დიდ ნიშანს უწოდებენ, სხვა ოფიციალური საფეხური აღარ არსებობდა.

ქორწინების განვითარების იმ საფეხურზე, როცა ბელგა და პატარა ნიშანი ერთიანდება და ერთ საფეხურადაა წარმოდგენილი, ქართლის მოხსენებულ ნაწილში თანდათან ფეხს იკიდებდა ვაჟის სახლის ადგილზე გაჩხრეკა და ქალის სახლის მახლობელთა მიერ ბელგის იქ აღება. ამავე მხარეში ნიშნის მიცემამდე ქალის სახლის ადგილზე გაჩხრეკა აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა, რაც ქორწინების მთიულური წესისათვის უცხო იყო. ამ გარემოებამ ბუნებრივად გამოიწვია ქალის მამის სახლის მიერ სასიძოს სახლის ადგილზე გაჩხრეკა. მექორწინე მხარეთა ურთიერთ გაჩხრეკა საზოგადოების განვითარების იმ საფეხურის ნაყოფი უნდა იყოს, როცა თანდათან მკვიდრდებოდა პატარა ოჯახის გამოყოფა. მაშინ როცა ქორწინების მთიულური წესის მიხედვით საქმის გარიგებაში მონაწილეობდა მრავალრიცხოვანი კოლექტივი, ქართლში იგი შედარებით მცირერიცხოვანი იყო. ამის გამოა, რომ ქართლში შუაკაცად უმთავრესად მექორწინე მხარეთა არანათესავი, გარეშე პირი გამოდიოდა და ამდენად იგი სრული ნდობით ვერ სარგებლობდა. „ერთობის სახლის“ დაშლამ და კერძო საკუთრების გაბატონებამ, როგორც ცნობილია, ადამიანთა ფსიქიკაც გამოსცვალა და ბუნებრივია, რომ ყოველ მოქმედებას ამიერიდან ამ თვალსაზრისით უცქეროდნენ; ამიტომაც წინათ სავალდებულო წესი ზედმეტი ხდებოდა და ყოფიდან ჩრებოდა. რაც ადრე სავალდებულო იყო, შემდეგ საფეხურზე შეძლებასა და სურვილის საქმედ იქცა. ასეთი ცვლილების დამადასტურებლად მხოლოდ ერთ მასალას მოვიშველიებთ: „ქალის ვასაჩხრეკ-გასაშინჯად ორი-სამი კაცი წავალთ; გავეშინჯავთ ქალს და ქალიანიც გვენახამდა, გავეშინჯავდა. თუ მოვეწონებოდა ერთმანეთი მერე ქალის მამა ან ძმა წამოგვეყვებოდა სახლში და ბელგას

აიღებდა. თუ მშობლების ნება არ იქნებოდა შვილი ქუდ ვერ გაან-  
ძრევდა, არ შეეძლო. შველად თუ ბიჭ მოეწონებოდა, იყო შუამა-  
ვალი, ჩვენი მოკეთე, ქალი დედიძმა იქნებოდა, ან დედიდაშვილი  
ან ნათლია უნდა იყოს; იმ ქალის თავისიანი ვინმე იქნებოდა, ის  
გაუთრიგებდა. მაშინ არ ერგებოდა ქალის მამის სახლის გაჩხრეკა,  
ჩვენი მოკეთე ნათესავი არ იტყუებდა. ქალს ჯარიანობაში გაჩხ-  
რეკდით; არც ქალიანი გაჩხრეკდა ჩვენ სახლს, ქალის ნათესავი გა-  
გვიცნობდა; სანამ შუა კაცობას დაიწყებდა. თუ ქალის მამის სახლში  
მოილაპარაკებდნენ და ქალიანი იცნობდა სანეფოს ოჯახს და ცხოვ-  
რებას, მაშინ იქ დაბეღგავდნენ თუ არა და სანეფოს ოჯახს რო  
გაიჩხრეკდნენ და მაიწონებდნენ ქალის ბელგას იქ აიღებდნენ. ბელ-  
გაში ორ თუმანს, ხუთ მანეთსაც აძლევდნენ; მამა-პაპის დროს  
სამი მანეთი იყო ბელგა. ბელგა იმისა იყო, რომა ქალს სხვა ვე-  
ლარ ითხოვდა: ბე იყო, რო ვთქოთ. თუ ოჯახის შვილი იყო, მაშინ  
დიდი ნიშანიც იყო, თუ არა მაშინ ორ-სამ კაც მიიყვანდნენ; იმას  
პატარა ნიშანს ეძახოდნენ. თავდაპირველად ბელგას მისცემენ მემრე  
მოყვება დიდი ნიშანი“ და სხვ. (ბაზალეთი, ფოლადაშვილი ვასო  
კოლას ძე 1900 წელს დაბადებული. 1. VIII. 1947 წ.).

ქორწინების მთიულურ და ქართლურ წესებს შორის დამოწმე-  
ბული განსხვავება არ უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ საქართვე-  
ლოში უძველეს ხანაში ქორწინების სხვადასხვა სახე გვექონდა—ისე,  
რომ ერთი რომელიმე მათგანი თავის დროზე მხოლოდ საქარ-  
თველოს ერთი რომელიმე მხარისათვის უნდა ყოფილიყო დამახა-  
სიათებელი; იგი მხოლოდ საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა  
საფეხურზე უნდა მიგვიითითებდეს. მთიულეთში, სადაც გვარო-  
ვნული წყობილება დაშლილი იყო, საზოგადოებრივი განვითა-  
რების შემდეგი საფეხური—ტერიტორიული თემი და მისი  
შესაბამისი ახალი ურთიერთობა ძველებურ წესებს ნაკლებ მტკივ-  
ნულად ეგუებოდა. ქართლს კი, როგორც ცნობილია, კლასობრივი  
საზოგადოების ყველა საფეხური თანმიმდევრობით ჰქონდა გავლი-  
ლი და, მთიულთაგან განსხვავებით, იქ ქორწინების თავისებური  
წესებითაც ამ გარემოებით უნდა ყოფილიყო შეპირობებული.

## თავი მათხა

### „დიდი ნიშნობა“

ქალის დათავისების (ბელგა, პატარა ნიშანი) შემდეგ მექორწინე მხარეები დიდი ნიშნობისათვის მომზადებას იწყებდნენ. დიდი ნიშანი მთიულეთში, როგორც ადგილობრივ იტყვიან, „ნახევარი ქორწილია“. მისი ამგვარი გააზრება არა მხოლოდ ქორწილისა და დიდი ნიშნისთვის საჭირო თითქმის ერთნაირი ხარჯების გაწევით განისაზღვრება, არამედ აგრეთვე ამ „ნახევარ ქორწილში“ მონაწილე კოლექტივთა მრავალრიცხოვნებით. დიდ ნიშნობას ორივე მხრიდან აწყობდა სისხლის ნათესავთა და მოკეთეთა ერთიან კოლექტივი. ამიტომ მასში რელიეფურად ცოცხლდება ძველებური ერთიანობის პრინციპები, კოლექტივის თითოეული წევრის უფლებამოვალეობა და საერთო ინტერესები.

პატარა ნიშნის მიტანის შემდეგ ვაჟის კომი დიდი ნიშნის მომზადებისათვის „თავდარიგს“ იწყებდა. პატარა ნიშნობიდან დიდ ნიშნობამდე დროის შუალედი სამიდან ხუთ თვემდე აღწევდა. ამ ხნის განმავლობაში „მაზლი ქალის მამის სახლში“ ზღვნით მიდიოდა: ქალიანიც დაასაჩუქრებდნენ მეძღვნეს“. წინააღმდეგ შემთხვევაში „ქალიანი დაძრახავენ მოკეთეს, სოფელიც არ მოუწონებდა“. აკვანში ნიშნობის დროს ძღვნობა აუცილებელი და დამახასიათებელი ელემენტი იყო; როგორც ჩანს, იგი სრულწლოვანთა ნიშნობაშიაც მეორდებოდა გადმონაშთის სახით, მაგრამ არა ყოველთვის: „ამის გამო ნიშნობა არ ჩაიშლებოდა“; ყოველ შემთხვევაში, ისე ხშირად „ქალის მამის კარზე ხურჯინით სიარული“ სავალდებულო არ იყო და ეს ჩვეულება საქორწინო წესებიდან თანდათან ვარდებოდა.

დიდი ნიშნობისათვის ქალის მამის სახლში „პურობის სხდომის გასამართავად“ ვაჟის კომს უნდა მოემზადებია „ხუთი ქობი, ე. ი. თუთხმეტი თუნგი არაყი, ორასი ლავაში, თუთხმეტი ლუმელის პური—კვერი—საფრიალი გირგული; ხმიანდი სამი, ქადა არ უნდოდა დიდ ნიშანში“. ყოველ „წალმართზე“ მგზავრობისას შემხვედრთათვის, რომლებსაც წესით გვერდს ვერ აუხვევდნენ ისე, რომ მათ პატივი არ მიაგებონ, სამი-ხუთი თუნგი არაყი, ცოტა

პური, ყველი და შობარშული ხორცი უნდა გაამზადონ. ამის შემდეგ მოიწვევდნენ თავის გვარის თუ სოფლის „დეკანოზს“, „ეჯიფს“, „მეჯორეს“, თავის „გორისებს“ და სხვა თანასოფლელთ. რაც მეტი კაცი გაჰყვებოდათ ნიშნობაში, მით სასახელო იყო მექორწინე კომისათვის. ნიშნობაში გამყოლთაგან დიდად დავალებული რჩებოდა ვაჟის ოჯახი და იგი თითონაც ვალდებული იყო ასევე დაეფასებინა მეზობლებიც. ამას გარდა, მაყართა სიმრავლე ხელსაყრელიც იყო, რადგან ძირითადად მაყრებია ის პირები, რომელთა „შესაწევარ-საჩუქარი“ „შაბაშობაში“ მონაწილეობით „პატარადალს“ მზითვი დაუდგებოდა. აღესაც ჩამოთვლიან ნიშნობებს, რომლებშიაც მაყრიონი 35—40 კაცისაგან შედგებოდა.

„შინაური, მასპინძელი მაყრებს ერთჯელ პურს“ აკმევდა, ამასთანავე ამოარჩევდნენ „სადედოდ“ წოდებულს — სასიდედროს „საჩუქერად“ განკუთვნილ ერთ დედალ ცხვარს, დეკანოზი დაილოცებოდა და მაყრიონი სამგზავროდ განეწყობოდა. ამ დროს სასიძოს ორ-სამჯერ მეტი მაყარი მიჰყვებოდა, ვიდრე ქორწილში. ჩვეულებრივ მიღებული იყო 10—15—20 მაყარი. დიდ ნიშანში მიმავალ მაყართა რაოდენობა იმაზეც ყოფილა დამოკიდებული, თუ რამდენი სამაყრო მამაკაცი მოიპოვებოდა მექორწინე ვაჟის „კომსა“, „გორსა“ თუ მეზობლობაში. დიდნიშნობასთან შედარებით ქორწილში ნაკლებ მაყართა წაყვანის მიზეზი ის იყო, რომ ქორწილს შემზადება, მოსულ მაყრიონს დახვედრა უნდოდა, რაც დიდი ნიშნობის დროს გამორიცხული იყო.

დიდი ნიშნობა პატარა ნიშნობიდან 3—4 თვის შემდეგ ეწყობოდა. ამ დროს სასიძო პირველად მიდიოდა საცოლის ოჯახში. ვაჟის ოჯახი დიდი ნიშნობისათვის ერთი თვით ან ხუთმეტი დღით ადრე ემზადებოდა: „უნდა ჩააყენოს არაყი“, „თუ შეძლება ქონდა პატარა ნიშნობიდან ერთი-ორი დღის შემდეგ უნდა ჩააყენოს არაყი, მაშინ დიდ ნიშანსაც ადრე წაიღებდნენ; სამი კვირა, ერთი თვე მაინც უნდა ნიშნის მომზადებას“.

გარდა თავის დროზე მოხსენებული სანიშნო ხარჯებისა, მაყრიონს ქალის ოჯახში თან მიჰქონდა სანთელი, რომელსაც დეკანოზი აანთებდა და დაილოცებოდა. „მივიდნენ მასპინძელთან; მასპინძელმა შარეკა შინ; იმან უნდა მოხარშოს ერთი ქობი არაყი—3—5 თუნგი. ჯერ თავისი სასმელი დააღვინა, პური აჭამა. შემდეგ მეზობლებს დაუძახეს, მორეკეს მეზობლები. შემდეგ მასპინძელმა უთხრა: რა მოიტანეს ჰკითხეთო; დაუძახეს ეჯიფსა—რა მოიტანეო. თუ შასრულებული ბუნება არის, რაც მოიტანეს კარგია; თუ იმ-

დენი არ მოიტანეს რამდენიც საჭიროა, უკან გააბრუნებენ. სადღეო ცხვარს ქალის დედისათვის დაადებენ, საკლავს დაკლავენ“.

„ხორცი მოხარშეს, დაუძახეს ყველაყასა, დაუძახეს თავიანთა, გაიმართა საჩუქვარი; ნეფის მამამ რძალს უნდა აჩუქოს ჯერ საკაბე, ფეხსაცმელი, გარმონი თუ სხვა რამე, ზოგმა იცოდა ბეჭედი. ამის მოკითხვა არ შეიძლებოდა. საჩუქვარი რაც იქნებოდა თავის გუნებისად, ვერ მოჰკითხავდნენ. ის რო საჩუქვარს ჩააბარებს, მერე მაყარი ბიძაშვილები დაიწყებდნენ. ნეფის ბიძაშვილებმა—მაყრებმა მარტო ბატარძალს უნდა აჩუქონ, ქალის ბიძაშვილებმა და მეზობლებმა ქალს არაფერი არ უნდა აჩუქონ. საჩუქვრის დაწყებამდე დეკანოზი იტყვის სადიდებელს; სანთლები უჭირავთ მას და მის შამწიეს, ნეფე დედუფალს, მეჯვარეს, ეჯიფს და ქალიძმას, მემრეახალი ყოილების წაღმართობას იტყვის, ამის შემდეგ დაიწყება საჩუქვარი“ (ჩაწერილია ს. პედუკაძის მიერ გიორგი ზაქაიძისაგან 20.VIII. 1946 წ. ს. ხადა).

დიდი ნიშნობისათვის განკუთვნილ მისატანში ყურადღებას იქცევს „ხმიანდის“ აუცილებლობა და მისი მცირერიცხოვნობა. მთიულეთში წესადაა დადგენილი რომ ხმიალი სამი უნდა ყოფილიყო. შეუძლებელია, რომ ხმიალს ამ შემთხვევაში პურის შენაცვლების ან დამატების მნიშვნელობა ჰქონოდა, რადგან მისი რიცხვი და მოცულობა ამ დანიშნულებისათვის მეტად მცირეა. მას ასეთს შემთხვევაში რალაც სარწმუნოებრივი ფუნქცია ექნებოდა, მაგრამ სახელდობრ თუ რა, ამის შესახებ დაბეჯითებით ვერაფერს ვიტყვით.

იპ. გვათუას ცნობით, დიდ ნიშნობაში ვაჟიანთ უნდა წაეღო: „ოთხმოცამდე ლიტრი სასმისი არაყი, ქადა-პური, ერთი საკლავი და გამომცხვარი პური საგზლად, ერთი ან ორი ფუთის რაოდენობით, ამასთან ერთად, საპატარძლოსათვის სხვადასხვა საჩუქრები (ფერადი საკაბეები, საყურეები, ბეჭედი და სხვ.)“<sup>1</sup>.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ შემთხვევაში სადიდნიშნობო ხარჯების სავალდებულო რაოდენობის დადგენა შეუძლებელია იმის მიხედვით—თუ ვის რამდენი და რა სახის მისატანი მიჰქონდა დიდნიშნობაში. ამ მიზნით სხვადასხვა დროს ცალკეული ოჯახების მიერ მიტანილი სადიდნიშნობო ხარჯების „საშუალოს“ გამოანგარიშებაც არ გამოდგება, რადგან ხარჯების სიმცირე თუ სიდიდე ძირითადად სიღარიბე-სიმდიდრეზე იყო დამოკიდებული. „ცხოვრებიანი“ ოჯახი—„დიდი კომი“—დიდი ოჯახი, რომელიც

<sup>1</sup> იპ. გვათუა, ქორწინებისა და ცოლქმრობის წესები მთიულეთში, გვ. 8.



კულაკობას განეკუთვნებოდა, „მდიდრული ხარჯებით მიდიოდა დასანიშნი ქალის ოჯახში და, რადგან „ცხოვრებიანი კომი ცხოვრებიანს“ ეტოლებოდა მეტწილად, ქალიანთ მხარეც მომავალ მოყვრებს ასევე მდიდრულად უხვდებოდა.

მიუხედავად ამისა, წარმოდგენილი მასალიდან ნათლად ჩანს, რომ დიდ ნიშნობასთან საკმაოდ საგრძნობი ხარჯები ყოფილა დაკავშირებული. მთიულ მექორწინე კომს ხარჯებში დახმარებას თითქმის არაფერს უწევდა. ერთ ჭერქვეშ მცხოვრებნი ისედაც ერთი ცხოვრებით იყვნენ გაერთიანებულნი და დიდი კოლექტივი ამ მხრივ დახმარებას ნაკლებ საჭიროებდა. საქორწინო ცხოვრების მოწესრიგებაში „კომი“ ჯერჯერობით არ იყო „დათავისებული თავ-თავად კომად“. სადაც კი „კომი დათავისებული“ იყო, იქ „კომს კომის-კომი“ ისევე შველოდა, როგორც სხვაგან ასეთ ვითარებაში.

დიდ ნიშნობაში ჩნდება ორი ახალი მოვალეობა—„ეჯიბობა“ და „მეჯვარეობა“ და მათი შემსრულებელი „ეჯიბი“ და „მეჯვარე“. პირველი მათგანის მოვალეობა მექორწინე წყვილთა გვირგვინის მოხდის შემდეგ დამთავრებულია, ხოლო მეორე საშვილიშვილოდაა დაკავშირებული მათთან და მათ ნაშიერებთან. ეჯიფი || ეჯიბი „სანეთოს“ მკვიდრი, „ძირი“ ნათესავია. მეჯვარე || მეჯვარე კი არა-ნაოცსავი და ახალი მოკეთე—გურული გამოთქმა რომ ვიხმაროთ—„შეძენილი მოკეთეა“.

ეჯიბი მთიულური მასალების მიხედვით მექორწინე ვაჟის ბიძაშვილია: „ეჯიფობა ბიძაშვილის კუთვნილია, სხვას არ ერგების, ბიძაშვილობააო“, დაბეჯითებით ამბობენ მთიულები. იმ შემთხვევაში, როცა მექორწინე ვაჟს სათანადო ასაკის ბიძაშვილი არ ჰყავდა (იგი ჯერ კიდევ „ბაღლი“ იყო), მაშინაც ეჯიბად შაინც მას აიყვანდნენ, მაგრამ უნიშნავდნენ უფროსს, რომელსაც შეეძლო დაკისრებული მოვალეობისათვის თავი გაერთევა. როცა არც ამის შესაძლებლობა იყო (ე. ი. როცა მამით ბიძაშვილი მექორწინეს არ ჰყავდა), მაშინ ეჯიბს მეორე მუხლის ნათესავთაგან აიყვანდნენ, მაგრამ შაინც სავალდებულო იყო, რომ ეჯიბობა პირველ განაყარს, ე. ი. პაპათა დროის გაყრილობის საფეხურს არ გაცდენოდა.

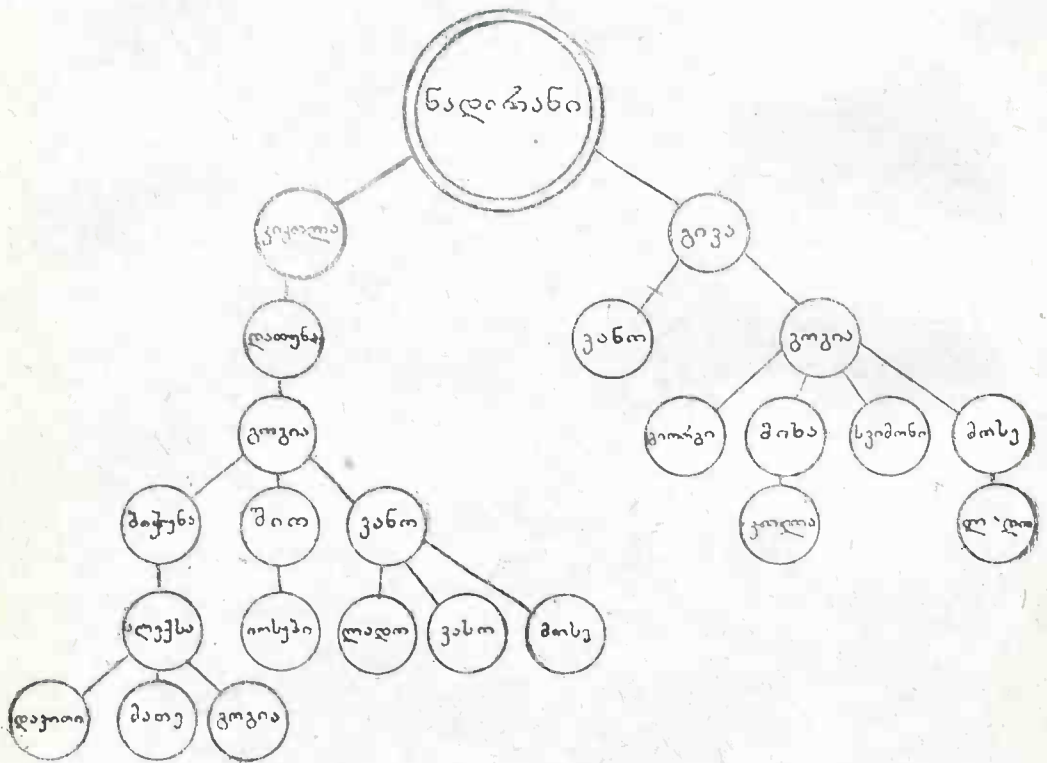
ზემოხსენებულის სიცხადისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია მოვიტანოთ ზოგიერთი ცნობა მთიულურ გვართა და მათ განშტოებათა ურთიერთობის შესახებ.

გვიდაქველ ბუჩუკურთა გვარი იყოფოდა: 1. დათუიანად, 2. ქოჩაანად, 3. ნადირაანად, 4. მამუკიანად, 5. ბერიანად, 6. ოქრუანად.

ამათგან ერთმანეთთან ახლო არიან ქოჩიანი და ნადირანი, მამუკიანი და ბერიანი, ოქრუანი და დათუანი, ანუ, რიჯორც ადგილობრივ იტყვიან: ისინი ერთიმეორის „ნელა განაყრები და ერთებია“.

უფრო „ძველგანაყარნი არიან“ ნადირანიდან—ოქრუანი. ქოჩიანი თავის მხრივ იყოფიან: შაშუიანად, ბუჩუკურიანად, იოსებიანად, დათვიანად, ობლიანად; მამუკიანი და ბერიანი ერთმანეთის ბიძაშვილებია.

ნადირანი თავის მხრივ ორ „ნელაგანაყარად“ იყოფიან: კიკოლანი და გივანი. ნადირანთა „ერთკომობა“ სქემაზე ასე გამოიხატება:



ბუჩუკურთა გვარის ნადირანი ერთი „კომია“, რამდენად ისინი ერთი „ძირი სახლის“ განაყარნი არიან; მაგრამ თითოეული მათგანი—„ნელა განაყარნი“—გამრავლებისა და დაშორების გამო ერთმანეთს თანდათან ემიჯნებიან და დღეს თუ „ნელაგანაყარნი“ არიან, შემდეგ „ძველ განაყარად“ იქცევიან. ასე მოხვლიათ, ოდესღაც „ნელა-

განაყარ“ ნადირანთა და ოქრუანთ, რომელთაგან თითოეულს ცალკე „განაყრობა“ შეუქმნია.

ცხავატის თემის სოფ. ნალორევში მოსახლე ბექიშვილები, რომლებიც თავიანთ სამოსახლო ადგილს გვარისახელსაც უწოდებენ,—„ერთი სოფელი ვართ ბექიანი“,—კომებად იყოფიან და „კომებს თავთავადი რამე ჰქვიათ კიდენა და თუ იანთი, ზევით მახარაანთი, ჩვენ ბალიანთს გვეძახიან“.

დათუიანთი—ვანო გიორგის ძე ბექიშვილი, მიხა გიგოლის ძე ბექიშვილი, დავით გიორგის ძე ბექიშვილი, პავლე გიორგის ძე ბექიშვილი; „ესენი ნელად განაყრებია, ჩემს ხსოვნაში გაიყარნენ, ერთად იყვნენ, დიდი კომობა ჰქონდათ. ახლა თავთავადი კომებია“.

მახარაანთი მხოლოდ „ერთი კომია—ივანე გაბრიელის ძე ბექიშვილი; კიდევ ერთი კომი იყო და ამოწყდა“.

ბალიანთი—სტეფანე მინიას ძე ბექიშვილი (მთხრობელი), დათიკო ივანეს ძე ბექიშვილი, ლადო ივანეს ძე ბექიშვილი.

„მახარაანთი და დათვიანთი უფრო ახლო არიან, ერთმანეთის ბიძაშვილები არიან, ჩვენ კი უფრო მოშორებით ვართ იმათთან, ძველგანაყრები ვართ“.

ხადას ხეობის სოფ. წკერეში მცხოვრები ზაქაიძეები იყოფიან: გივიანად და კაციანად (კომის სახელებია).

ამავე ხეობის სოფ. მულურეს მოსახლე ზაქაიძეები იყოფიან ყატყუიანად და ჯაბიანად; ბეგოთკარში მოსახლე ზაქაიძეები ზაზიანად და ვაჩაღდიანად.

წკერელ ზაქაიძეთაგან გივიანი არიან: ზინიკო და გიორგი ათას ძე (მთხრობელი), კაციანი: ალექსი კაცაის ძე და გიორგი კაცაის ძე. აქაური ჯერმეზაშვილები ადგილობრივთა რწმუნებით ზაქაიძეები ყოფილან; „ჯერმეზიანი გორის სახელიცაა და კომისაც; ჯერმეზიანი ორი მეკომურია: ვასილ სიმონის ძე და მათე იოსების ძე; ვასილ და მათე ერთმანეთის ძმათაშვილები—ბიძაშვილებია“.

გვარის „კომებად“, „კომის თავთავად კომებად“ დანაწილების შესახებ კიდევ ერთ ცნობას წარმოვადგენთ მთიულეთის ქვემო მხარიდან. ხანდოს ხეობის სოფ. წინამხარის ქვემო ნაწილში, როგორც ადგილზე იტყვიან, „ქომოთ სოფელში“, გვარად მელიქიშვილები მოსახლეობენ და შემდეგ „მამიშვილობად“, „ძირკომებად“, „სახლიკაცებად“ იყოფიან: ობლიანნი, ოქრუანნი, ლეგაანნი, და ზურაბაანნი. „თავად ობლიანი“ იყოფიან: პირველ ობლიანად და ობლიანად. პირველ ობლიანები ისინია, რომელთა

წინაპარნი „ძირსახლში“ დარჩენილან და მემკვიდრეობა „ძველ ფუძეზე“ გაუგრძელებიათ; ამგვარი წარმოდგენით ობლიანი წინაპრის შთამომავალთა საერთო სახელი იყო, რომელიც შემდეგ მის განშტოებას შემორჩა; ხოლო ფუძეზე დარჩენილ მამიშვილობის გამგრძელებელს, დანარჩენთაგან განსხვავების მიზნით, შემდეგ „პირველ ობლიანთა“ სახელი დაუმკვიდრებიათ.

აქვე გვინდა წარმოვიდგინოთ „დიდი სახლიდან“ ანუ „ძირი სახლიდან“ გაყრის მთიულური წესი, რომლის მიხედვით „ფუძე სახლში“ „სახლის მეუფროსე“ რჩებოდა და გაყრის შემდეგდროინდელი ურთიერთობის გამგრძელებელი ცენტრი იყო: „ჩვენები ყველა დიდი სახლიდან ვართ გასულნი. იგი სახლი გვირგვინიანი იყო, საკომედ კოდი ჰქონდა გაკეთებული. სუ იქიდან გავიყარებით. მისი აგება და დაფარება არავის ახსოვს. ყველა, გათხოვილი თუ აქაური, ამ სახლს ჩვენებიანთ სახლს ეძახის, ამ სახლის შვილები ვართო, ახლაც იტყვიან“.

„ძველი სახლი არ დაიშლებოდა, არ დაიძვრებოდა. ფუძე—ძირი სახლი იყო. ამ სახლში მეუფროსე რჩებოდა. ჩვენები რომ გაყრილან, სახლში მიხა და ალექსა დარჩენილა. მიხა ყველაზე უფროსი, ხოლო ალექსა ყველაზე უმცროსი ძმა იყო. ამათ ორი ძმა გაჰყრია: ექვთიმე და წიწია: სახლის სახსარი არის ის ადგილი, საიდანაც სახლის დაშლა იწყება. ჩვენ იმაზე გვექვივნა მიხაანი, რო მიხა იყო ფუძესახლის მეუფროსე. მიხაანამდე ჩვენ ზონდაანს გვეძახოდნენ. სხვა სოფლელები უკომად ისევე ზონდაანს, ჩვენი სოფლელები კი მიხაანს გვეძახიან. ზონდა მიხას მამის პაპა იქნებოდა“ (ქართალი, გოგიშვილები, მათე ალექსის ძე გოგიშვილი 89 წლისა; 1945 წლის მასალებიდან).

პირველი ობლიანები მამიშვილობის—კომის სახლის მიმცემი წინაპრისაგან მოითვლიან შთამომავლობას. ობლიანებია ზაალი, ივანე და სოსიკა. ობლიანთ ფუძეზე დარჩენილა ივანე. ივანეს სამი შვილი ჰყავს: გიორგი, გაბრიელი და ალექსი. ივანეს ფუძეზე რჩება გიორგი; გაბრიელი და ალექსი თავთავად კომებად გასულან და დამკვიდრებულან. ისინი „ნელა განაყრებია“, გიორგის შვილები და შვილიშვილები ერთ „კომად“ განაგრძობენ ცხოვრებას. გაბრიელს ორი დაქორწინებული შვილი ჰყავს. ალექსის 3 ქალი და ერთი ვაჟი, ხოლო ლადუას ერთი ვაჟი, და პავლიას ერთი ქალი. გიორგისა და გაბრიელის ძმას ალექსის ორი ვაჟიშვილი—კოლა და ეორა, უკანასკნელს ერთი ქალილა ჰყავს. ივანესა და სოსიკას ძმა ზაალი „უწილოდ მოკვდა“, გურული გამოთქმა რომ მიეუყენოთ „უცოლ-

შვილოდ გადავიდა“. ზაალის მამული „სარიგოდ“ დარჩა მისი ძმების სოსიკას და ივანეს ფუძეზე დარჩენილ გიორგის შთამომავლობას, ხოლო უკანასკნელის ძმები გაბრიალი და ალექსი ამ მამულიდან წილმიუღებლად გასულან, რადგან იგი ივანეს საკუთრებაში გადასული მამული არ ყოფილა, მამული სოსიკასთან იყო სარიგო. მამულის სარგებლიანობის თვალსაზრისით გაბრიალისა და ალექსის შთამომავალნი გიორგის შთამომავალთან შედარებით მცირე მამულიანი იყვნენ, მაგრამ რადგან ასეთი მამულები შემდეგ საკუთრებაში გადადიოდა, ნაწილობრივ აქაც ასე მომხდარა. ამდენად, ოდესღაც საერთო საგვარო მამულის დანაწილების წყალობით ამ მამულზე საკუთრებაში უთანასწორობა გაჩენილა, რამაც თავის მხრივ მცირე მიწის მქონებელი დამოკიდებული გახადა და შემდეგნაირი პირობები დადგინდა: საკუთარი თუ სარიგო მამულის პატრონი აღარ მუშაობდა; მოხნავდა ის, ვისაც მამული არ ჰქონდა, თავის თესლს დასთესავდა, მომკიდა და გალევავდა. მოსავლის დანაწილებისას მხენელ-მთესველი პირველად თესლს აიღებდა, ხოლო დანარჩენს—ხორბლეულსა და ჩალას—თანასწორად ინაწილებდნენ (ხანდო, სოფ. წინამხარი, ქომოთ სოფელი, 1945 წ.).

ზემოხსენებული ვითარების აღვილზე დაწვრილებით შესწავლა და მისი ანალიზი თავისთავად დიდი მნიშვნელობის სამუშაოა, მაგრამ ჩვენ ახლა იმდენად გვინტერესებს, რამდენადაც იგი თვალნათლივ ამჟღავნებს ადრინდელი ერთიანი გვარის დაშლას კომებად ანუ მამიშვილებად, რომელიც თავის მხრით კვლავ ნაწილდება.

თითოეული მამიშვილობა მიდრეკილებას იჩენს დამოუკიდებელ გვარად გადაქცევისაკენ, რაც ალაგ-ალაგ კიდევ განხორციელებულა.

პირველი გვარობის დაშლის ნიმუშად ხადას ხეობის ს. მულურეს მცხოვრებ წამალაიძეთა გვარების დაყოფაზე მივუთითებთ, რაც რელიეფურად სასაფლაოს სამარხების განლაგებას ემჩნევა. სასაფლაოზე თითოეული განაყარი კომის—მამიშვილობის სამარხი ადგილები ერთმანეთისაგან გამოყოფილია განსაზღვრული მანძილით და ამგვარად სასაფლაო ერთმანეთისაგან იზოლირებულ უბნებადაა დაყოფილი“.

სასაფლაოს ქვემოთა ფართობი, მდ. ხადისწყლის მიმდინარეობის მიხედვით, ექვს უბნად იყოფა: მახარობლიანთ უბანი, გლახანთ უბანი, დათუნთან უბანი, ბიანთ უბანი, ყაზბეგიანი და ჯაბიანი. აქვე შევნიშნავთ, რომ ყველაზე მეტად გამოცალკევებული ჩანს ყაზბეგიანთ უბანი. წამალაიძეების აზრით, საქმე თურმე იმაშია,

რომ ყაზბეგიანთ წინაპარი ყაზბეგიდან მოსულა, იგი პირველად „გორად წამალაიძე არ ყოფილა და წამალაიძობაზე მემრე დაწერილა“. ამიტომთა სხვათაგან მეტადაა გამოყოფილი მათი სამარხი უბანი. სასაფლაოს მეორე (ზემოთა) უბანი კი სავსებით დამოუკიდებელია. და პირველისაგან 20 ნაბიჯითაა დაშორებული. იგი სხვა გვარს—ზაქაიძეთა ერთ შტო-მამიშვილობას—ყატყუიანთ ეკუთვნის. სამარხ-უბნების ამგვარი განლაგება გვარების დანაწილების რეალური სურათის და „იმქვეყნიური“ ცხოვრების შესახებ მთიულთა ძველი წარმოდგენის ანარეკლია.

დედაგვარის სახელს კომის მამიშვილობის სახელის მიმცემი წინაპრის სახელი ცვლის. იგი გვარის სახელად მკვიდრდება და ახალ დამოუკიდებელ გვარად იქცევა. 1774 წლის არაგვის ხეობის სტატისტიკური აღწერილობის წიგნში ს. მულურეში მოსახლე გვართა შორის ზაქაიძის ხსენება არაა და ამასთან მხოლოდ ყატყუიანი იხსენიებიან; ყატყუიანი კი ნამდვილად კომის—მამიშვილობის სახელია, ზაქაიძის ერთ-ერთი განაყარისა. ასეთივე მდგომარეობაა ქართალელ „ერთობით გიგაურთა“ ცხოვრებაში: ამ გვარიდან ახალი გვარები თითქმის თანამედროვეთა თვალწინ წარმოქმნილან. შალვაშვილი, გოგიშვილი, ჩიტაურნი, გუდაშვილი თუ მამულაშვილი გიგაურის გვარისანი არიან, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ოფიციალურ საბუთებში ზემოხსენებულ გვარებად იწერებიან, მესხ-ერებაში და მოქმედებაში ჯერჯერობით დედაგვარს არ ჰკარგავენ: კომად შალვაშვილი, გორად გიგაური და ძირად ხევსური ვართო, ამტკიცებენ ზემოჩამოთვლილი გვარის წარმომადგენლები.

შტოგვარებისათვის გვარის სახელების ამგვარად გაჩენას ხელს უწყობდა მეზობელთაგან პირველთა წინაპრის სახელით ხშირად მოხსენიება. ამავე გზითაა მეტსახელები გვარის თუ მამიშვილობის სახელად მიღებული. ლენინი შრომაში—„რა ვაკეთოთ?“, აკრიტიკებს რა ოპორტუნისტულ მიმართულებას, ყბად აღებული „კრიტიკის თავისუფლების“ ლოზუნგის შესახებ, წერს: „ეს ლოზუნგი, ცხადია, ერთი იმ პირობითი სიტყვათაგანია, რომელიც, როგორც მეტსახელი ხშირი ხმარებისაგან კანონიერდება და თითქმის ზოგად სახელად იქცევა“<sup>1</sup> (ხაზი ჩვენია—ი.ჭ.).

ხანდოს ხეობის წინამხრელი ობლიანები ერთმანეთს სახლიკაცებს უწოდებენ, ხოლო დანარჩენი მელიქიშვილების შესახებ

<sup>1</sup> ვ. ი. ლენინი, რა ვაკეთოთ? 1938 წ., გვ. 21.

„ერთი გორისანი ვართო“ იტყვიან. მთიულეთის სხვა კუთხეში ხან-დოჲრ „სახლიკაცობას“ კომი და მამიშვილობა შეესატყვისება, ისე როგორც მელიქიშვილთა „ობლიანს“ — წამალიძეთა „მახარობლი-ანი“. სახლისკაცობა, კომი და მამიშვილობა გვარიდან გამოყოფის სხვა წყების წესებშიც მქლავნდება. სამაგალითოდ ერთ მათგანს და-ვასახელებთ. მთიულეთში მიღებული იყო მიცვალებულზე „თმის დაყენება“. მაშინ, როცა გვარი მცირეგანშტოებიანი და „ნელა გა-ნაყარი“ იყო, გვარის წევრის სიკვდილის შემთხვევაში მთელი გვარი იყენებდა თმას, როგორც, მაგ., იუზოგლი ორიაშულები (1774 წლის სტატისტიკური აღწერილობის მიხედვით — ილიაურები). მაგრამ, სადაც პირიქითაა, იქ მხოლოდ ერთი სახლიკაცობა — კომობა — მამი-შვილობა იქცეოდა ასე. პირველ შემთხვევაში „თმის დაყენების“ ვადის გასვლის შემდეგ, როცა მიცვალებულის პატრონმა სოფელს უნდა „ახსნას გლოვა“, მეორე გვარი კრეჭავდა თმას, ხოლო მეორე შემთხვევაში თმის გამკრეჭის მოვალეობის შესრულება იმავე გვა-რის მეორე განაყოფს, სახლისკაცობას თუ კომობა-მამიშვილობას შეეძლო. გლოვის აღნიშნული წესიც გვარს შინა დანაწილებაზე, განაყართა გამოყოფა-დამოუკიდებლობაზე მიუთითებს.

სახლიკაცობა, კომობა-მამიშვილობა ძველი გვა-რის (gens-ის) სხვა ნიშნებსაც ინარჩუნებდა, მაგრამ ამის ძიებას ახლა ჩვენ ვერ გამოვეკიდებით; ზოგიერთ მათგანს ქორწინების მო-მენტებთან დაკავშირებით გზადაგზა კვლავ შევხვდებით. მაგრამ აქვე მაინც უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ახალი გვარის (дворянства-ს) სახლიკაცობა თუ კომობა-მამიშვილობა ძველი გვარის (gens-ის) მხოლოდ ზოგიერთ ფორმალურ ნიშანს ატარებს, შინაარ-სობრივად ~~წინათაგან~~ მათგანი გვაროვნული გვარის დაშლის შემ-დგომი ურთიერთობის წარმონაქმნია. gens-ის დროინდელი ვითა-რების ნაწილობრივ წარმოდგენა ასეთ შემთხვევაში მხოლოდ ფორ-მალური ნიშნების გააზრიანების გზით თუ მოხერხდებოდა.

ასეთნაირად დანაწილებულს გვარში ეჯიბის აყვანა მხოლოდ „ნელა განაყარი კომი დან“ შეიძლებოდა. დღესაც „ძმათა შეილები — პირველი ბიძაშვილები“ არიან ერთმანეთის ეჯიბნი. ასე ხდებოდა, როგორც წესი, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა ბიძები „თავთავად კომად“ იყვნენ გასულნი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. თუ ბიძები ერთ კერქვეშ სახლობდნენ, მათი შეილები ერთმანე-თის ეჯიბნი ვერ იქნებოდნენ და მაშინ ეჯიბობა ერთი „ძირიკომის ნელა განაყართა“ წრეში (იგულისხმება პაპის დროინდელი განაყ-რობა) გადაინაცვლებდა. ამაზე უფრო დაცილებულთა შორის ეჯი-

ბის აყვანა კი არ ერგებოდა. გამონაკლისის სახით მთიულეთში ისეთი მდგომარეობაცაა შემონახული, რომლის მიხედვით ეჯიბს „განაყარ კომიდან“ იმ შემთხვევაში აიყვანდნენ, როცა მექორწინე-ვაჟს თვით „შინაკომში“ ბიძაშვილი არ ჰყავდა: „თუ ვინმე პირველ-ობლიანი დაქორწინდა, ეჯიბობა პირველ-ობლიანი ბიძაშვილის-კუთვნილია. იქნება კი, რომ პირველ-ობლიანობას არ გავდიოთ და ეჯიბი-ობლიანი იყოს. თუ ვინმე-ობლიანი დაქორწინდა, ვინც არ უნდა იყოს ეჯიბობა უხდების. უფრო სახელო კი ახლო ბიძაშვი-ლი—მამიძმისშვილია“ (ხანდო, სოფ. წინამხარის ქომოთ სოფელი, ლადო გიორგის ძე მეღიქიშვილი, 20 წლის; 1946 წლის მასალებიდან).

ზემოხსენებულის დასამტკიცებლად და მასში კიდევ ახალი მო-მენტის გასათვალისწინებლად ერთი მთხრობელისაგან ჩაწერილ მა-სალას წარმოვადგენთ, რომლის მიხედვით — „ეჯიბი კაცმა უნდა აიყვანოს თავი ან განაყარ ბიძაშვილიდან. თუ ბიძაშვილები ერთ-სახლში ცხოვრობენ, მაგ., მამაჩემი და ბიძაჩემი ერთ სახლში ცხოვ-რობდნენ, ერთი კომობა ჰქონდათ, ის ბიძაშვილი უნდა იყოს ჩემი ეჯიბი. შინაკომობაში თუ არ მეყოლებოდა, მაშინ განაყარი ბიძა-შვილი უნდა მყავდეს ეჯიფად; თუ ასე არ მექნებოდა, მაშინ უფრო-ნელა განაყარი სხვა უნდა ავიყვანო. ბიძაშვილი თუ ბაღლია და მის მეტი არ მექნება, მაშინ ეჯიფად მაინც ბაღლი უნდა იყოს სა-ხელად. რაც ეჯიბს ევალება იმას უფროსი კაცი, ან ეჯიფის ძმა გააკეთებდა“ (სოფ. ქვემო ჩირიკი, ნიკო სიმონის ძე კობაიძე, 63 წლისა; 1945 წლის მასალებიდან).

ზოგჯერ ისედაც ხდებოდა, რომ ერთსა და იმავე პირს ეჯი-ბობა რამდენჯერმე მოუხდებოდა. ეს მაშინ, როცა მრავალს მხო-ლოდ ერთი ბიძაშვილი ჰყავდათ: გვიდაქელ ბუჩუკუროთა ნადირანთ მაშიშვილობაში ნადირანთ მიხა ხუთგზის, ხოლო ბიჭუნა ორგზის-ყოფილან ეჯიბად.

იმ შემთხვევაში, როცა არის შესაძლებლობა, რომ ეჯიბად მექორწინე ვაჟმა თავისი ხნის (თავის კბილა) უცოლშვილო ბიძა-შვილი აირჩიოს, მაშინ არჩევანი სწორედ იმ ბიძაშვილზე ჩერდებოდა. თუ ამგვარი შესაძლებლობა გამორიცხული იყო, მაშინ ეჯი-ბად ცოლშვილიანიც გამოდგებოდა.

ეჯიბისა და ნეფის, ამასთანავე ეჯიბისა და მექორწინე კომის ურთიერთობის გამორკვევა საინტერესო საკითხთაგანია; რატომ აუცილებლად ბიძაშვილი უნდა იყოს ეჯიბად? აქამდე გადმოცემული მასალა ამ საკითხის გარკვევისათვის ერთ მანიშნებელ მომენტს შეი-



ცავს, სახელდობრ, იმას, რომ ეჯიბი, როგორც წესი, მექორწინე ვაჟის—„ნეფის კბილა“ და უცოლშვილო უნდა ყოფილიყო; ამასთანავე, ეჯიბს ამორჩევის შესაძლებლობის შემთხვევაში თვით ნეფე ირჩევდა. ეჯიბობა საპატიო მოვალეობად ითვლებოდა, რადგან ეჯიბად ყოფნის მთელ მანძილზე იგი „ნეფის მეუფროსე“, მოქმედებაში მისი შემცვლელი და უფლების დამცველი იყო. ამ საკითხზე დაწერილებით შევჩერდებით ეჯიბის მოვალეობის შესრულების თითოეულ მომენტთან დაკავშირებით. ამჯერად მხოლოდ იმაზე მივუთითებთ, რომ ეჯიბი ნეფის ყველაზე ახლობელი მემკვიდრე იყო. იმ შემთხვევაში, თუ ნეფე უწილოდ გადავიდოდა და არც ძმა ეყოლებოდა, მაშინ მის ქონებაზე პირველი პრეტენდენტი ეჯიბი ბიძაშვილი იქნებოდა, როგორც სისხლის ნათესავთა შორის ყველაზე მახლობელი. ამას თუ დავძინებთ ზემოთ გამონაკლისის სახით მოხსენებულ მოქმედ ჩვეულებას, რომლის მიხედვით ეჯიბი „შინა კომის ბიძაშვილი“ უნდა ყოფილიყო, ხოლო ამგვარ დამოკიდებულებას უფრო ადრინდელ წესად მივიჩნევთ, მაშინ იგი ბიძაშვილის ქორწინებაში უფრო შეტად დაინტერესებულ და ვალდებულ პირად წარმოგვიდგება. ამგვარი ვითარება მთიულეთში დიდი ოჯახის—„კომობის“—არსებობაზე და მის შიგნით უფლება-მოვალეობათა განაწილებაზე, ამასთანავე კომში გაერთიანებულ სისხლის ნათესავთა მუხლთა რაოდენობაზედაც მიუთითებს. მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დღემდე შემონახული ფაქტი, რომ თუ „პირველ ბიძაშვილობაში—ძმათა შვილობაში“ ეჯიბობის სათანადო ასაკოვანი კანდიდატი არ იყო, მაშინ მცირეწლოვან „ბაღს აიყვანდნენ ეჯიბად“, გვაგარაუდებინებს, რომ ასეთ შემთხვევაში განმსაზღვრელი მნიშვნელობის ფაქტორი სისხლის ნათესაური მახლობლობა ყოფილა, რითაც შეკავშირებული კოლექტივი განუყოფლად, ერთ ჰერქვეშ, ერთი ცხოვრებით ცხოვრობდა — ერთ „კომობას“ ეკუთვნოდა და, ამდენად, მოვალეობის შესრულებაში ერთურობის შემცვლელად გვევლინებოდა. მემკვიდრეობა, საერთო „საკომო“ ინტერესები და უფლება-მოვალეობა აკისრებდა ბიძაშვილებს—ძმათა შვილებს ერთმანეთის ეჯიბნი რომ ყოფილიყვნენ, რაც მათი ფაქტიური გაყოფის შემდეგაც მთიულეთს, როგორც ჩვეულება, შემორჩენია.

დიდ ნიშნობაში ეჯიბის მოვალეობას შეადგენდა: ნეფის სახლიდან ნიშნობის პურობისათვის განკუთვნილი მისატანის საპატარძლო სახლის მიერ გამოყოფილი მეუფროსესათვის გადაცემა, რასაც ესწრებოდნენ და კუთვნილებისამებრ ღებულობდნენ: ღვინო-არაყს — „მემარნე“, პურს — „ხაბაზი“, ხოლო საკლავს — მზარეული.

საკლავს უკანასკნელი დეკანოზს გადასცემდა, რომელიც მას დაამწყალობებდა და დაჰკლავდა: „თავს მოჭრიდა, გადააგდებდა და დაიძახებდა: „წალმართს გაუმარჯოსო“.

მაყრიონის საპატარძლოს სახლში მისვლისთანავე სახლის მეუფროსე ეჯიბს მოიკითხავდა და მისატანს მოსთხოვდა. ზოგჯერ თვით ეჯიბი დაასწრებდა—სახლის მეუფროსეს მოითხოვდა და თავისას ჩააბარებდა. როგორც ვიცით, ნიშნობის „სხდომის“ პურობისათვის განკუთვნილი მისატანის გარდა, ეჯიბს კიდევ იმდენი ჰქონდა წამოღებული, რომ თავის მაყრებს ერთი ხელი პურის ჭამისათვის საგზალდაც და გზად შემხვედრთა გამასპინძლებისთვისაც ჰყოფნოდათ. პატარძლის სახლის მეუფროსეს ეჯიბისაგან მიტანის პილებისას თან ახლდნენ თავისივე სახლის მასლობელი პირნი, რომლებიც პურობის წესრიგს განაგებდნენ. ესენი ამოწმებდნენ ეჯიბისაგან მიტანილ საჭმელ-სასმელს. იმ შემთხვევაში, თუ მისატანი სრული არ იყო, ეჯიბს უნდა აენახლაურებინა: უკან უნდა გაბრუნებულიყო ან დანაკლისი სხვა მარაგიდან შეეგსო.

დიდი ნიშნობის სხდომის პურობა, როგორც წესი, მთლიანად ნეუნიანისა იყო და მასზე პასუხისმგებლობა ეჯიბს ეკისრებოდა. ხდებოდა ისეც, რომ დიდ ნიშნობაში მოსულ მაყრიონს ერთხელ პურობას მასპინძელი გაუმართავდა. ამიტომ დიდი ნიშნობისათვის ქალის სახლიც ემზადებოდა: ვამოხდიდა ერთს ან ორ ქვამ არაყს, ამასთან შეზომილად შეამზადებდა პურსა და ყველს, იქნებ პატარა საკლავიც დაეკლა. დღესაც ასე ხდება, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ხალხის წარმოდგენით იგი სავალდებულო არ ყოფილა და „სიძიანთ“ მეტ პატივისცემად ითვლებოდა. მოხსენებულ მოვალეობათა მოხდის შემდეგ ეჯიბი ყოველთვის სასიძოსთან იყო, პურად სხდომის დროს მარჯვენა მხარეს უჯდა და თვალყურს ადევნებდა, რომ თავისი ბიძაშვილი—ნეფე არავის დაემციურებინა.

წარმოდგენილი ცნობებით გარკვეულია ეჯიბის ადგილი და მისი უფლება-მოვალეობა ქორწინების ამ საფეხურზე. იგი გვევლინება ნეფისა და მისი სახლის უფლება-მოვალეობათა შემსრულებლად. ეჯიბი უშუალოდ პასუხისმგებელი პირია საპატარძლოს სახლის წინაშე; ამ შემთხვევაში თვით სანეფო სრულიად განცალკევებული ჩანს; იგი მხოლოდ ნიშნობის ობიექტია, ხოლო ეჯიბი ვაჟის მხარე მექორწინე კოლექტივის სრულუფლებიანი და პასუხისმგებელი წარმომადგენელია, რომელიც, ერთი მხრივ, პასუხს აგებდა მოპირდაპირე მექორწინე მხარესთან, ხოლო, მეორე მხრივ, მისი ეჯიბად ამყვანის ინტერესების დაცვისათვის თავისი კოლექტივის წინაშე.

აჩვენებდა უფრო დაწვრილებით შეიძლებოდა ქორწინებაში ეჯიბის ადგილის, მისი უფლება-მოვალეობის შესახებ მსჯელობა, შავრამ, რადგან ეჯიბობაზე კვლავ მრავალგზის გვექნება საუბარი, აქ სიტყვას აღარ გავავრძელებთ.

ეჯიბის ადგილის გარკვევასთან დაკავშირებით ზემოთ მოყვანილი ცნობებიდან ისიც ირკვევა, რომ დიდ ნიშნობაში წამყვანი ადგილი საპატარძლოს სახლს და მის სანათესაოს ეკუთვნოდა, არა მხოლოდ იმის გამო, რომ ისინი მასპინძლები და, მაშასადამე, მთავარი მოქმედი პირებია, არამედ იმიტომაც, რომ ისინი ქალის პატრონი იყვნენ, ხოლო მოსულნი—ქალის მთხოვნელნი და ამდენად ვალდებულნი და დამოკიდებულნი, მიუხედავად იმისა, რომ მთელი პურობა მექორწინე ვაჟის კოლექტივს აწვა კისრად. აქვე შევნიშნავთ, რომ მასპინძლის მიერ მაყრიონთა პირველი გამასპინძლება—ერთი ხელი პურისჭამა—შედარებით ახლად გაჩენილი და თანდათან დამკვიდრების გზაზე მყოფი წესი უნდა იყოს, რომლის დამთავრებული სახით წარმოდგენა მექორწინე ვაჟის სახლის მიერ მისატანის თანდათან შემცირებასა და საბოლოოდ ამოგდებას ემთხვევა. ამ წესის დასრულებული სახე გურია-სამეგრელოსა და იმერულს ნიშნობასთან დაკავშირებულ პირობაშია წარმოდგენილი, რომლის მიხედვით დასანიშნად წასულთ გარდა ნიშნისა არაფერი მიჰქონდათ. აქვეა დაცული ცნობა ერთი საყურადღებო დეტალის შესახებ: საქმე შეეხება სასიძოს სახლიდან საკლავის წაყვანას და პატარძლის სოფლის დეკანოზის მიერ მის დამწყალობნებას წართქმით: „წალმართს გაუმარჯოსო“ და შემდეგ დაკვლას. ეს გარემოებაც თავის მხრივ ნიშნობაში საპატარძლოს სახლის, ნათესავთა კოლექტივის, საერთოდ მისი სოფლის წამყვან ხელზე უნდა მიუთითებდეს. ეს იმ დროიდან მომდინარე, თუმცა დიდი ხნის წინ ძალა დაკარგული, ჩვეულება უნდა იყოს, როცა სასიძო საპატარძლოს სახლში შედიოდა, ამ უფლების მოპოვებისათვის აუცილებელი ხდებოდა მიმღები კოლექტივისათვის სათანადო პატივისცემის მიღება და ახალი წევრის მიღებასთან დაკავშირებული ცერემონიალის შესრულება, რასაც თან ახლდა გვარისა თუ სოფლის უფროსის, ამ შემთხვევაში დეკანოზის, დამწყალობნება. ამავე მოსაზრებას უნდა ამაგრებდეს დიდ ნიშნობაში სანეფოს პირველად წარდგინების და დიდი ნიშნის, ბელგისა და პატარა ნიშნის ქალის სახლში მიტანის ჩვეულება. იქ, სადაც აღნიშნული წესები გადავარდნის პირადაა, ნიშნის აღება თანდათან ვაჟის სახლში გადადიოდა და ნიშნის აღე-

ბის მოვალეობა ქალის დედიდან თანდათან გადადიოდა მამაზე. ამის მაგალითი მოიძებნება ქართლის საქორწინო ჩვეულებებში.

შუაკაცობის გზით საქმის გარიგებისას ქალის პატრონი, როგორც ადრე იყო შენიშნული, ვაჟისას მიდიოდა და სახლის მოწონების შემთხვევაში ნიშანს იქვე იღებდა, ხოლო, სადაც ამგვარი ჩვეულება სავსებით გადავარდნილა (გურია, სამეგრელო, იმერეთი), იქ ნიშნობასთან დაკავშირებული ხარჯები თავთავადია.

არსებითად განსხვავებული ვითარებაა ამ მხრივ ქართლის იმ ნაწილის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, სადაც ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1947 წელს მუშაობდა. ქართლის ამ ნაწილში დღესდღივი ნიშნობის დროს ეჯიბი არ მიჰყავდათ და ეჯიბობის მთიულური წესებით დადგენილი ფუნქციები ამ მხარისათვის უცნობია. ქართლში ეჯიბი და თამადა ერთი მოვალეობის შემსრულებლის ორი სახელია.

ნიშნობაში ეჯიბი ქალის სახლის მიერ არჩეული თამადა იყო: „ნიშნობაში ეჯიფი არ მიჰყავდათ; ქალის სოფელში ამოირჩეოდნენ ეჯიფ-თამადას, იგი ადღევრძელებდა“ (ოძისი, შამანაური შიო ევგენის ძე, 73 წლისა; 1947 წლის მასალებიდან). „ღიდ ნიშანში ქალიანთა თამადა, ვისაც ამოირჩევს ქალის მამა, იგია ეჯიფიც. სიძის ქორწილში თამადა ეჯიფია, ეჯიფი ნიშნობაში არ არის“ (ოძისი, ბასილ გიორგის ძე ყოძიშვილი, 82 წლისა; 1947 წლის მასალებიდან). „ქალის ოჯახის უფროსი ამოირჩევს ნიშნობაში ეჯიბს, რომელიც სალხს პატივცემს, სიტყვა მაედინება, მღერა იცის, თუნდა ნათესავი ყოფილიყო, თუნდა უთესავი: მოკეთე უკეთესი იყო, თუ არა მეზობელი იქნებოდა“ (ვარსიმაანთ კარი, ვარსიმაშვილი ნიკა; 1947 წლის მასალებიდან).

ზემოხსენებულის მიხედვით ეჯიბის შერჩევის პრინციპად პირველ ყოვლისა სიღარბაისლე, გამოცდილება და სიტყვაწყლიანობა გამოდის. ასეთ საეჯიბო კაცს ადრე, რასაკვირველია, თავის გვარში აიყვანდნენ, მაგრამ, თუ სათანადო თვისებების მქონე პირი იქ არ აღმოჩნდებოდა, შესაძლებელი იყო მისი სხვა გვარიდან აყვანაც. ეს იმ დროის წარმონაქმნია, როცა სოფლად ერთგვარიანთა დასახლებას მრავალგვარიანთა მეზობლობა შეენაცვლა და ერთგვარიანთა შორის ოდინდელი დამოკიდებულება მეზობლობაზედაც გავრცელდა, თუმცა იგი სოფელს არ გასცილებია. დიდი ნიშნობის დროს მთიულეთშიც და ქართლშიც პურობის გადახდა ევალებოდა მექორწინე ვაჟის მხარეს. „ბელგის შემდეგ მიჰქონდა დიდი ნიშანი; გარიგებაზე იყო, თუ როდის იქნებოდა დიდი ნიშანი. დიდ ნიშანში

წაიყვანდნენ გამრიგებელს, მოკეთე მეზობელს, ნათესავს, ვინც ეყო-  
ლებოდა 10—15 კაცს, წაიღებდნენ ღვინოს კოკა ნახევარს, საკ-  
ლავს—ცხვარს, მეჯვარე მიჰყვებოდა, ეჯიფი (იგივე თამადა— ი. ჭ.)  
დიდ ნიშანში არ მიყვებოდა“ (ვარსიშაანთ კარი, ვარსიშაშვილი  
ნიკა; 1947 წლის მასალებიდან).

როგორც ვიცით, მთიულეთში დიდნიშნობის დროს ეჯიფის  
თანხლება სავალდებულო ყოფილა, ქართლში კი ამის შესახებ  
ცნობა მეხსიერებასაც არ შემოუნახავს, მაშინ როცა დიდი „სახ-  
ლის“ დამახასიათებელი წეს-ჩვეულებები ორივეგან თითქმის ერთ-  
დროულად მოქმედი ყოფილა.

ნეფის თანხლებით მთიულეთში „მაყრები“, ხოლო ქართლში  
„მონიშნეები“ ეწოდებოდა. ორივე მხარეში ნიშნობის დროს ქალის  
სახლი მოსულთაგან ითხოვდა პურობისათვის განკუთვნილ მისა-  
ტანს, მაგრამ ქართლში ქალიანთ მხარის მიერ წინასწარ განსა-  
ზღვრული მისატანის სინაკლულის შემთხვევაში ქალიანი აღარ მოი-  
თხოვენ მის შევსებას. მთიულეთში შემონახული საწინააღმდეგო  
ჩვეულება ქართლში უკვე გადავარდნილა. როგორც ჩანს, ნიშნობის  
პურობისათვის განკუთვნილი მისატანი „ნება-ნება“ კლებულობდა  
და ალაგ-ალაგ ის მხოლოდ თავმოყვარეობის საქმედ ქცეულა. 1947  
წლის ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მუშაობის რაიონი-  
დან შესადარებლად ადრე მოტანილი მასალების მიხედვით, ამ მხა-  
რეში მხოლოდ ბელგა და დიდი ნიშანი მოქმედებდა; მთიულეთთან  
შედარებით მას შუა საფეხური—„პატარა ნიშანი“ აკლდა. ეს ფაქტი  
იმაზე მიუთითებს, რომ ოდესღაც სავალდებულო ერთ-ერთი მო-  
მენტი ქორწინების ქართლურ წესს ჩამოსცილებია. ასევე სავარაუდო-  
ბელია, რომ თავის დროზე ეჯიბად აყვანის მთიულური წესი არც  
ქართლისათვის იქნებოდა უცხო. მაგრამ, რადგან დიდ ნიშანში პუ-  
რობისათვის განკუთვნილი მისატანი მიმტანის შეძლებაზე და სურ-  
ვილზე დამოკიდებული გახდა, ამიტომ ეჯიბობას თავისი ძირითადი  
ფუნქცია ჩამოსცილდა და მისი სახელი, როგორც უფროსისა, თა-  
მადას შეუერთდა; თამადის ადგილი მთიულეთში ამორჩევითი კი  
არ იყო, არამედ იგი უცვლელად ეკუთვნოდა დეკანოზს. სადაც  
დიდ ნიშანში მისატანი პურობის ხარჯები სავსებით მომსპარა, ეჯი-  
ბის თუ მისი მოვალეობის შემსრულებლის სხვა სახელით ცნობილი  
პირის შესახებ ცნობა მახსოვრობასაც არ შემოუნახავს.

ამის განცხადების უფლებას იძლევა გურია-სამეგრელოს და იმე-  
რეთის ეთნოგრაფიული სინამდვილე; ამ მხარეებში ნიშნობის ხარჯები,  
სულ თუ არა, უმთავრესად მაინც ქალის ოჯახს ჰქონდა დაკისრებული;

ვარდა ამისა, ქორწინების საქმეს მცირერიცხოვანი კოლექტივი — პატარა ოჯახი — უშუალოდ აწესრიგებდა და ეჯიბის ჩარევას არ საჭიროებდა. კიდევ მეტიც თქმაც შეიძლება, დას. საქართველოს ეთნოგრაფიული ყოფა ქორწინებაში მონაწილე რომელიმე პირის სახელად ეჯიბს არ იცნობდა.

მთიულეთში დიდი ნიშნობის დროს მეჯვარეს, ეჯიბთან ერთად, განსაკუთრებული ადგილი ეკავა. მთიულეთში ნეტე მეჯვარეს თავის გვარიდან არ აიყვანდა. მაგრამ მეჯვარე უახლოესი ამხანაგი იყო ნეფისა: ცხვარში, ჭირში თუ ლხინში ერთად იყვნენ, „ერთთურთი ძმასავით უყორთ, ჭირ-ლხინი ერთი აქვთ“, „ერთთურთში სიყვარულით არიან“. მიუხედავად ამისა, ძმად ნაფიცნი, „ფიცვერცხლ ნაჭამი“ არ შეიძლებოდა „ერთურთის მეჯორე“ ყოფილიყვნენ, „არ ერგებოდა“. მთიულთა რწმუნებით, ძმად ნაფიცნი „ისივე არიან მოკეთებები, ახლა სხვა უნდა მოიკიდოო“; ამგვარად, მეჯვარეობა მოკეთებობის ერთ-ერთ საშუალებად გვევლინება მთიულეთში და ამიტომაც, რომ მეჯვარე არც ნეფის გვარიდან უნდა ყოფილიყო და არც ნეფის ძმადნაფიცი. იმ შემთხვევაში, როცა სოფელი ერთი გვარით იყო დასახლებული, მეჯვარე სხვა გვარიდან და სოფლიდან უნდა აეყვანათ, ხოლო თუ სოფელი ორ ან მეტ გვარიანი იყო, მაშინ მეჯვარედ უპირატესად თანასოფლელს აიყვანდნენ, თუმცა ძველთაგან მომდინარე ჩვეულების მიხედვით, სხვადასხვა სოფელთა შორის მეჯვარეობაც არ ითვლებოდა უჩვეულოდ: თანამოგვარის მეჯვარედ აყვანის შეუძლებლობის მიუხედავად, მთიულეთში მიღებული ყოფილა მეჯვარეობით მოკეთებობის დამყარება, როგორც თანასოფლელთა, ისე ერთგვარიანთა შორის. ასე ხდებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა გვარი მრავალგანშტოებინი იყო და ისინი (შტოები) ერთმანეთის ძველ განაყრებად ითვლებოდნენ. არა ნაკლებ ორი მამიშვილობა, ნათესაობის 5—6 მუხლი უნდა სწორედეს თანამოგვარეებს ერთმანეთისაგან.

მაგრამ ისეთ შემთხვევაში, როცა გვარი მხოლოდ ორი განშტოება-მამიშვილობით იყო წარმოდგენილი, მაშინ გვარსშინა მეჯვარეობა მიღებული არ ყოფილა; მაგ., იუხოელ ირიაულთა, ბენიანთ კარის ბენიანთა, ნალორეველ ბეჭიშვილთა და სხვ. მისთ. შიგან მეჯვარეობის არც ერთი შემთხვევა დღემდე არაა დაზოწმებული, მაშინ როცა გვიდაქეში, სადაც მხოლოდ ბუჩუკურთა გვარი მოსახლეობს, მეჯვარეობა სოფელსა და გვარს შიგნით მხოლოდ ძველ განაყართა შორის იყო მიღებული. ნადირანი და ოქრუანი, ქუშანი და მამუკანი ერთმანეთის ძველგანაყრები და ერთმანეთში მეჯვარეობა მოუღი-

ოდათ. გვარში, სადაც მეჯვარეობა გვარს შიგნით ყოფილა მიღებული, მაგ., ბუჩუკურებში, იქაც მახლობელ მამიშვილობას—ქოჩიანთ და ნადირაანთ, მამუკაანთ და ბერიანთ, ოქრუანთ და დათუჩიანთ შორის მეჯვარეობა მიღებული არ იყო. როგორც ვიცით, „პირველი ბიძაშვილის — ძმათა შვილის“ უყოლობის შემთხვევაში ეჯიბობა ნელა განაყარ ძმათა შვილებს მაინც არ გაცდებოდა.

ამგვარად ირკვევა, რომ სადაც ეჯიბობა შესაძლებელი იყო, იქ მეჯვარეობა არ შეიძლებოდა. ასეთი ურთიერთობა სამთიულეთო წესად ყოფილა მიღებული და დღესაც თითქმის გამოწკლისის გარეშე განაგრძობს მოქმედებას. მეჯვარეობის ხაზით სრულიად ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს გურიის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, სადაც მეჯვარე ან, როგორც ადგილზე იტყვიან, „ჯვარის შემცვლელი“ და ჯვარშესაცვლელი, როგორც წესი, სხვა გვარისანი და „ბაღნობიდან ერთმანეთთან შეზრდილი, შეჩვეულ-შეგუებული“ უნდა ყოფილიყვნენ. აქაც მეჯვარე დაუქორწინებელი და ნეთის კბილა იყო, მაგრამ მთიულეთთან შედარებით გურიაში უფრო ხშირად ხდებოდა, რომ მექორწინე ვაჟი და მისი ოჯახი „ჯვარის შემცვლელად ღონიერი ოჯახის“ შვილს გამოარჩევდნენ, რაც იმით იყო გამოწვეული, რომ ასეთი ჯვარის შემცვლელი „ახალ ოჯახს მხარში ამოუღებოდა და მოაღონიერებდა“. ფაქტიურადაც ასე ხდებოდა: „ხარ და ურემს ათხოვებდა“, „სახნავ მიწას მისცემდა და მიეხმარებოდა“. თუ ნათლიმამა მშენებლობას წამოიწყებდა, მაშინ ჯვარის შემცვლელი არა მხოლოდ თავის მონაწილეობით და ხარ-ურემით დაეხმარებოდა, არამედ „უსტებისათვის საჭმელ-სასმელსაც უგზავნიდა“. მთიულურსა და გურულს შორის ამ წესებში საერთო ისიცაა, რომ „თუ ვინმე რამეს აუტეხდა ნათლიმამას, მეჯვარე დაეშველებოდა“ (მთიულეთი). „ჯვარის შემცვლელი ჩხუბში ნათლიმამას დაეხმარებოდა, თუ გინდა მოჩხუბარი მისი ბიძაშვილიც ყოფილიყო“ (გურია). ასევე ხდებოდა პირუკუ: ნათლიმამა თავის მეჯვარეს უნდა მიშველებოდა.

მეჯვარის არჩევანის მთიულეთსა და გურიაში წარმოდგენილ პრინციპს ეკონომიური შეძლებისადმი ანგარიშის გაწევა ჰქონდა საფუძვლად. ეს წინწამოწეული მომენტია იმ დროისა, როცა საზოგადოებაში ეკონომიური სიძლიერის მიხედვით განაწილება საგრძნობი გახდა და სუსტი ცდილობდა ძლიერის მოკეთე ყოფილიყო. ადრე კი ამ სახის მოკეთეობით დამოკიდებულებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა პირად თვისებებს და აქედან გამომდინარე კეთილ-განწყობილებას ჰქონდა: „მეჯვარე-ნათლიმამა სიყვარულით დთიულობენო

ერთუერთსა“, ამბობს მთიული. რასაკვირველია, მეჯვარე-ნათლიმა-მას შორის ბოლოს მოხსენებული დამოკიდებულება კლასებად და-ნაწილების წინარე საზოგადოების პირმშო უნდა ყოფილიყო, როცა დიდად იყო დაფასებული ადამიანთა პირადი თვისებები. არჩევანიც ამ მხრივ მიემართებოდა და გვარს პირველ ყოვლისა ამ გზით აძლიერებდნენ. როგორც დავინახეთ, მთიულთა რწმენით ერთგვარ-იანთა შორის მეჯვარეობა არ შეიძლებოდა, ხოლო ეჯიბობა ადრე ყველა გვარის წევრისათვის კუთვნილი უნდა ყოფილიყო.

მთიულური მასალების მიხედვით გამოდის, რომ მეჯვარეობა მრავალგანშტოებიან გვარს შიგნით შესაძლებელი გამხდარა, ხოლო ეჯიბობის შესაძლებლობის წრე პირიქით მეტად შეზღუდულა. პირ-ველ შემთხვევაში არა ერთგვარიანთა შორის მეჯვარეობას თან-დათან მოგვარენი ცვლიან, ხოლო ეჯიბობის წრე ვიწროვდება და ნეწა განაყოფაში, მამიშვილობა—კომობა—სახლიკაცობაში, ექ-ცევა. ასეთი ვითარება იმდენადაა საინტერესო, რამდენადაც იგი გვა-რის დაშლის ნათელ სურათს იძლევა. ადრინდელი გვარის ურთიერ-ობისათვის დამახასიათებელ წეს-ჩვეულებათა თავისებურებების ფორმალურ ნიშნებს მამიშვილობა, კომობა-სახლიკაცობა ინარჩუ-ნებდა. თუ ეგზოგამია ძველად მხოლოდ გვარის არსებით ნიშანს წარმოადგენდა, შემდეგში იგი ერთსოფლად მოსახლე სხვადასხვა გვართათვისაც ასევე არსებით ნიშნად ქცეულა. ამდენად, ასე-თი ურთიერთობა მხოლოდ გვარსშინა ცხოვრებისათვის კი აღა-რაა დამახასიათებელი, არამედ იგი მეზობლობაზედაც ვრცელდე-ბოდა. შეცვლილ ვითარებაში გვარის თითქმის ყველა ნიშანს უფ-რო ვიწრო სისხლის ნათესაური ჯგუფი, მამიშვილობა, კომობა-სა-ხლიკაცობაში გაერთიანებული სისხლის ნათესავთა ჯგუფი, ინარ-ჩუნებდა. ჩვენი წარმოდგენით გვარის დაშლის შემდგომ „ერთკომი“ —სახლიკაცობა უნდა ყოფილიყო ძველი გვარის შესატყვისი ერთე-ული, რომელიც ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა იმ ურთიერ-ობიდან, რომელსაც მარქსი შემდეგნაირად განსაზღვრავს: „Род-ный большой семьей (ее можно именовать родовой семьей— „Geschlechtsfamilie“) состоявшей из родственных лиц, с общи-ми религиозными владениями, общим клановым и обычно об-щими земельными владениями“.

მეჯვარეობისა და ეჯიბობის ბუნების გაგებას ქორწინების ერთიან პროცესში სხვა მნიშვნელობაც აქვს. ეჯიბის და მეჯვარის თავდაპირველი დანიშნულების დადგენისათვის კი აუცილებელია ქორწინების ბოლომდე შესწავლა. აქ ამ საკითხს იმდენად ვეხებით,



რამდენადაც ეჯიბი და მეჯვარე დიდი ნიშნობიდან იწყებდნენ მოქმედებას.

მთიულეთში ეჯიბი ხშირ შემთხვევაში „მეგოდრედ“ მოიხსენიება. ასეთ შემთხვევაში მას მხოლოდ დიდი ნიშნობის დროს ევალუბოდა ქალის სახლში მისატანის წაღება და ჩაბარება, რადგან აუცილებელი იყო მონიშნეთაგან პურობისათვის განკუთვნილი საკმელ-სასმელის მიტანა, ამიტომ ეჯიბის, ვითარცა მეგოდრის, მონაწილეობაც აუცილებელი უნდა ყოფილიყო.

ნეფე პირველად დიდ ნიშნობაში იჯდა დედოფლის გვერდით. ამ დროს ნეფე პატივისცემით სარგებლობდა; მაშინ როცა ქორწილში მეფეს ქალიანთ ძმა-ბიძაშვილები სცემდნენ<sup>1</sup>. ახლა ნეფე კიდევ „იბუტებოდა“, საკმელ-სასმელს ხელს არ ახლებდა, რაც იმის მანიშნებელი იყო, რომ ნეფე „გასაბუტს“ ითხოვდა, მაგრამ ამის გაცხადება მას არ შეეძლო. ასეთ მდგომარეობაში ეჯიბი გამოაცხადებდა: „ნეფე იბუტებოა“. მაშინ ქალის სახლში უფლებამოსილი (მამა, ბიძა ან ქალის დედა) იტყოდა: „ნეფისათვის გასაბუტი ესა და ეს მიმიციაო“. თუ ნეფე ამით დაკმაყოფილდებოდა, იგი პურის ჭამას დაიწყებდა, თუ არა და კვლავ „იბუტებოდა“. ამ შემთხვევაში ნეფეს გასაბუტს მიუმატებდნენ. ჩვეულებრივ, ნეფეს გასაბუტში რასაც მისცემდნენ, იმით უნდა დაკმაყოფილებულიყო; ნეფე თუ „მეტობას“ დაიწყებდა, მაშინ მას დაძრახავდნენ კიდევ „გასაბუტში საჩუქვარი“ მეტწილად მთიულეთში ცხვარი, ხოლო ქართლში ძროხა იყო მიღებული.

ნეფისა და ქალის მშობლებს შორის აღნიშნული დამოკიდებულება მიუთითებს უკანასკნელის მიერ პირველის მიმართ გარკვეულ ვალდებულებაზე, რომელსაც თავდაპირველად საჩუქრის სახე უნდა ჰქონოდა. რადგან საჩუქარიც თავის თავში გარკვეულ ვალდებულებას გულისხმობს, ამიტომ ვფიქრობთ, რომ „გასაბუტში“ შემონახულია დიდი ნიშნობით სახლში შემოსული სიძისადმი ქალიანთ ვალდებულება. პირუკუ ურთიერთობა უნდა დამყარებულიყო ქმრის სახლში ცოლის გადასვლასთან დაკავშირებით: პატარძალი უნდა დაესაჩუქრებინა ქმრის სახლს და ნამდვილადაც ასე ხდებოდა.

ჩვენს დროში არც მთიულეთში და არც ქართლში გასაბუტის მოთხოვნა აღარაა შიღებული. არიან კი იმის მახსოვარნი, რომ იგი ნიშნობაში თუ არა, ქორწილში მაინც აუცილებლად სრულდებოდა. უკანასკნელ შემთხვევაში დიდ ნიშნობაში ეჯიბის, როგორც ნეფის

<sup>1</sup> ე. წ. „ნეფის სილა“.

უფლების დამცველი პირის, მონაწილეობის საკიროება გამორიცხული ჩანს.

სხვა ვითარებაა მაშინ, როცა დიდ ნიშნობაში მეჯვარის მონაწილეობასთან გვაქვს საქმე. მეჯვარის დანიშნულებას, როგორც ამას მისი სახელიც ამჟღავნებს, ქორწინებაში ჯვრით მოქმედება წარმოადგენდა. მთიულურ ქორწინებაში ქრისტიანული ჯვრისწერასთან ერთად მოქმედებდა ხალხური წესი ჯვრისწერისა, რომელიც ჯერ დედოფლის, ხოლო შემდეგ ნეფის სახლის კერასთან სრულდებოდა. ამ დროს მთავარი მოქმედი პირი ჯვრით ხელში მეჯვარე იყო. მაგრამ დიდ ნიშნობაში მეჯვარე უჯვაროდ მიდიოდა და იქ მის მონაწილეობას ჯვართან არავითარი კავშირი არ ჰქონდა.

დიდ ნიშნობაში ეჯიბის, როგორც ნეფის უფლების ამსრულებლის, და მეჯვარის, როგორც ჯვარისწერაში მთავარი მოქმედი პირის, მონაწილეობა, ნეფისათვის გასაბუტის მიცემა, შემდეგ დროში ამ წესს-ჩვეულებათა დიდი ნიშნობიდან ქორწილში გადასაცვლება, დიდი ნიშნობის მთიულთა მიერ „ნახევარ ქორწილად“ გააზრება და ქართლში დიდი ნიშნობის შემდეგ ნეფე-დედოფლის ერთად წოლა დიდ ნიშნობას ქორწინების. აქტის გადამწყვეტ საფეხურად წარმოაჩენს.

ამგვარი ჩვეულების, როცა ქალსა და ვაჟს მხოლოდ ქორწილის შემდეგ, ისიც ნეფის წამის სახლში, შეეძლო ერთად ცხოვრება, გადავარდნის შემდეგ პირველი საფეხურიდან შემორჩა მეჯვარის მიყვანა, რომელსაც მეჯვარეობის არსებითი ფუნქცია ჩამოსცილებია, ხოლო სხვაგან მეჯვარის ადგილი დიდ ნიშნობაში სავესტით თუ არ გამქრალა, მიჩქმალულა მაინც.

დიდი ნიშნობის დროს პურობა ჩვეულებრივ ერთ დღე-ღამეს გრძელდებოდა, მაშინ როცა ქორწილის დროს ქალის მამის სახლში ერთხელ სკამდნენ პურს. „ქალის სახლში ქორწილი თოფის ერთი გასროლაა“, ამბობენ მთიულები. დიდი ნიშნობის დროინდელი პურობის ხანგრძლიობის ქალის მამის სახლში ქორწინებისათვის განკუთვნილ დროსთან შედარებაც შესაძლებელია ზემოთ გამოთქმულ ვარაუდს ამაგრებდეს.

ჯერჯერობით ერთი ცნობაა ჩვენს ხელთ შუაგულ ქართლიდან, რომლის წყალობით ვიგებთ, რომ დიდი ნიშნობის გადახდის შემდეგ, როგორც წესი, დანიშნულნი ერთად ცხოვრობდნენ, რასაც ხშირად ფეხმძიმობაც მოყვებოდა; ფეხმძიმობა ქორწილის დროს ქალს ემჩნეოდა კიდევ და სირცხვილად არ ითვლებოდა. სოფ. ქსოვრისში შევიტყვეთ, რომ დიდი ნიშნობის შემდეგ დანიშნულთა

ერთად წოლა დიდ საძრახ საქმედ არ ითვლებოდა: „დანიშნულს მისვლის ნებას თუ მიეცემდა ქალის მამის ოჯახი იმაი ნიშნამდა, რომ წინააღმდეგი არ იყო თავიანთ ქალთან ესიყვარულნა სასიძოსაო“. „არ უნდა გაუშვა სასიძო და არც იგი უნდა მიეძალოს“. თუ დანიშნულნი ერთად ცხოვრობდნენ, მაშინ დაქორწინებულთა სარეცლის შესამოწმებლად ქორწილის შემდეგ არავინ მიდიოდა. დანიშნულნი რომ ერთად ნაწოლნი არ ყოფილიყვნენ, სარეცლის მდგომარეობის ამბავს მაინც არ ახმაურებდნენ და ეს გარეშესაც არ აინტერესებდა.

გვაგონდება საწინააღმდეგო წესი, მთიულეთში რომაა დაცული, რომლის მიხედვით დიდი ნიშნობა გადახდილ ქალ-ვაჟს ეკრძალებოდა სხვათაგან დამოუკიდებლად შეხვედრაც კი. თუ უფროსები მიასწრებდნენ, სასიძოს აუკრძალავდნენ სახლში მოსვლას. საძრახისად ითვლებოდა, თუ ქალ-ვაჟი ერთმანეთს შეხვედებოდნენ, თუმცა შეხვედრას კი ცდილობდნენ და ამაზე მშობლები, ძმა-ბიძაშვილები ყურს მოიყრუებდნენ. ამგვარი წინააღმდეგობა თავის თავში გულისხმობს ადრე საწინააღმდეგო ჩვეულების არსებობას, რომლის აღმოსაფხვრელად დიდი ნიშნობა გადახდილ ქალ-ვაჟთა შეხვედრები აკრძალული იყო. ჩვენი წარმოდგენით, ამასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული მთიულეთში დადგენილი წესი, რომლის მიხედვით დიდი ნიშნობის შემდეგ სასიძო ვალდებული იყო ქალის სახლში სამი-ხუთი დღე დარჩენილიყო. ამ ხნის ვანძავლობაში სასიძო ახლო ეცნობოდა ქალის სამშობლოს: „ვაჟი ქალის სახლში დიდი ნიშნობის შემდეგ ორ-სამ დღეს რჩებოდა და ცოლეთუღს გაიცნობდა. სხვასთან საცოლეს არ აუძრახდებოდა. სიძე რომ გამოაბრუნდებოდა ქალიანთი გამოატანდა ქადას, სიძის ქადა ექვივნა, სიძეს ქადა თავიანთ სახლში უნდა მიეტანა, ვხაზე თავიანთ ხატში უნდა დაეჭრა და სახლში ყველასათვის უნდა ეწილადებია“ (ს. ხადა).

საცოლეს სახლში საცხოვრებლად საქმროს გადასახლების ეთნოგრაფიულ გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს წესი, რომლის მიხედვით სასიძო 3—5 დღეს, ზოგჯერ მეტი ხანიც, დიდი ნიშნობის შემდეგ, ჭირნახულის მოწვევის დროს სიმამრის სახლში იმყოფებოდა და მას მუშაობაში ეხმარებოდა. სიმამრის სახლში სიძის მუშაობა, ქალის სახით მშრომელი ხელის მომავალი დანაკლისის ანაზღაურება, ანდა „სიძის გამოცდა“, როგორც ახლა იაზრებენ მთიულეთში, ამ წესის თავდაპირველი საფუძველი არ უნდა იყოს, რადგან სიძის „კომ-მეცოლშვილეობის“ გამოკვლევის საფუძვლები დიდ ნიშნობამდე დამთავრებული იყო. აღნიშნული წესის არსებობის ბოლო

ხანებში სიძე-სიმამრს შორის დამოწმებული ურთიერთობა მოკეთის მოკეთისადმი დახმარებაში უნდა გადაზრდილიყო. ცნობილია, ცოლს ტომში მიღებული იყო, რომ 2—3 დღის შემდეგ ახლად-დაქორწინებულნი მიდიოდნენ ქალის მამის სახლში, სადაც სიძე 2—3-სა და ზოგჯერ 5 წელს ცხოვრობდა და მუშაობდა. ნ. ნევსკი წერს: „на следующий день, а иногда через 2—3 дня после свадьбы, молодые справляются в дом жены, где молодой принимается за работы, и это, как видно из нашего текста, носит название *fifihō*. Родители жены обычно не скоро отпускают своего зятя домой и он здесь живет 2—3 года, а иногда и все 5 лет и больше. Но обычно после рождения ребенка сородичи мужа начинают убеждать родителей жены, что он уже достаточно пожил и просят его отпустить. Эти работы мужа в семейной общине жены, называемые также *pōshamane* т. е. «долгою жизнью» несомненно является компенсацией за отнимаемую у общины работницу»<sup>1</sup>.

ასეთ ვითარებაში ქმრის მუშაობა ცოლის სახლში შესაძლებელია მხოლოდ ქალის სახით დაკლებული მშრომელი ხელის ანაზღაურების გამომხატველი კი არა, არამედ ცოლის სახლში ქმრის ცხოვრების დროინდელი გადმონაშთი იყოს; როცა ცხოვრება მეორე გვარად ეწყობოდა, ქმრის სახლში გადადიოდა ცოლი, მაშინ უკანასკნელის სამშობლო პირველისაგან მოითხოვდა განსაზღვრული დროით ძველებურად ყოფნას. ამას გვაფიქრებინებს მოტანილი ციტატიდან ის ადგილიც, სადაც ნათქვამია: „Но обычно после рождения ребенка сородичи мужа начинают убеждать родителей жены, что он уже достаточно пожил и просят его отпустить».

ცოლს ტომში აღწერილი ურთიერთობის შესახებ აღნიშნული შრომის ავტორი სქოლიოში აგრძელებს ამ წყების მასალის გადმოცემას: „Местные китайцы, желающие заполучить женщину племени цоу себе в жены или наложницы и не желающие отбывать повинность *fifihō*, обычно должны откупаться, от нее порядочным количеством материи и деньгами»<sup>2</sup>.

მართალია ზემოხსენებული მასალა შორეულია და მას ჩვენებურთან გენეტიკური კავშირი არა აქვს, მაგრამ მასზე იმდენად

<sup>1</sup> Н. А. Невский, Материалы по говорам языка цоу. Труды Института востоковедения, XI, стр. 106—107, Москва—Ленинград, 1935.

<sup>2</sup> Н. А. Невский, Материалы по говорам языка цоу. Труды Института востоковедения, 107.

შეეჩერდით, რამდენადაც აღნიშნული მასალების ავტორისეული საბოლოო გააზრება სწორ გადაწყვეტად მიგვაჩნია. ნ. ნევსკი იქვე სქოლიოში შენიშნავს: „В настоящее время данная практика является исключением из общего правила и имеет место лишь в применении к китайцам, т. е. народу с развитой частной собственностью. При изменении экономической жизни племени, уже начавшемся процессе раскола больших родов на все большее и большее количество отдельных семейных общин с все более и более обособляемыми хозяйствами, вероятно, придет конец пока еще существующей коммунистической собственности, начнет развиваться частная собственность, и вышеназванное исключение может перейти в правило для всех случаев брака»<sup>1</sup>.

დიდი ნიშნობისათვის სავალდებულო წესთაგან ერთი წყება დამახასიათებელი ჩანს ქორწილისათვის. განმეორებათა აცდენის მიზნით, დიდი ნიშნობისა და ქორწილისათვის საერთო მომენტებს უკანასკნელთან დაკავშირებით შეეხებით, მაგრამ მათ შორის ზოგიერთი ერთ დროს მხოლოდ პირველისათვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი და ამდენად გამოყოფას მოითხოვს.

ამ წყების მასალათაგან საყურადღებოა ნეფის სახლისაგან ქალის დედის სახელობაზე დიდი ნიშნობის დროს წაღებული ე. წ. „სადედო საჩუქარი“. სადედო საჩუქარში წინათ ყოველთვის და ყველგან მთიულეთში ცხვარი ყოფილა წარმოდგენილი. როგორც ამ საჩუქრის სახელიდანაც ჩანს, იგი მხოლოდ ქალის დედისადმი პირთმეული იყო და მისსავე საკუთრებას წარმოადგენდა. ამ საჩუქარში ხაზგასმულია დედის, როგორც აღმზრდელის, ფუნქცია და ბუნებით იგი გურულ „სადუძურს“ || „ნადუძურს“ (რომელსაც დედობილს ან ძიძას მიართმევდა სიძე) შეესატყვისება. ამავე სახელით მოიხსენიება „სადუძურად გაცემული შვილის“ მშობლების მიერ „მედუძურისათვის“ მიცემული საჩუქარი, რომლის ღირებულება და სახეობა ჯერ შეძლებაზე, ხოლო შემდეგ მორიგებაზე იყო დამოკიდებული. ამგვარი ურთიერთობის აღრიცხვას საფეხურზე „სადუძური“ „მედუძურის“ დახარჯული შრომის ანაზღაურება არ უნდა ყოფილიყო. ძიძაობის შემთხვევაშიაც საჩუქარი „მორიგებაში“ არ შედიოდა და იგი „თავისი ნება“ იყო.

ამ წყების გურული მასალის საპირისპიროა თ: სახოკიას მიერ სამეგრელოს ეთნოგრაფიული სინამდვილიდან ამოკითხული „ნადუ-

<sup>1</sup> Н. А. Невский, Материалы по говорам языка поу. Труды Института востоковедения, стр. 107.

ძურის“ შესახებ ცნობები. ჩვენ ვფიქრობთ, გურულსა და მეგრულ მასალაში არსებული წინააღმდეგობა იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ აღნიშნულ მასალებში ავტორს მხოლოდ მისი თანადროული ვითარება აქვს აღწერილი.

შრომის—„ქორწინება სამეგრელოში“—ავტორის რწმუნებით „პატარძალი... ყიდვა-გაყიდვის საგანია სამეგრელოში: მას მშობლები ჰყიდიან, მყიდველი—სიძეა, ხოლო, როგორც გასასყიდი უნდა დალოცვილ იქმნეს გამყიდველის მიერ, სანამ მყიდველს გადასცემდნენ. ასეთს შემთხვევაში სცენაზე გამოდის ძიძა, რომელიც სიძეს „ნაძუძურსა“ (განაზარდის სასყიდელს) სთხოვს: უამისოდ არამცთუ დალოცავს, არამედ წინააღმდეგიც გახდება ქალის წაყვანისა. ძიძის პრეტენზია კანონიერად არის მიჩნეული და მისი დაკმაყოფილებაც სავალდებულოდ. ამიტომ სიძე ასაჩუქრებს: ან საკაბით, ან ფულით საკაბის სასყიდლად. „ნაძუძურს“ რომ მიიღებს, ძიძა სამჯერ შემოატრიალებს ქალს მარჯვნივ და ეტყვის: „მარჯვნივ გატაროს ღმერთმა მთელი შენი ღლენი, ღმერთმა შენი თავი უბედნიეროს შენს ქმარს, მისი მორჩილი და გამგონე გამყოფოს, დიდ ხანს გაცოცხლოს, შვილებით აგავსოს. როცა ძიძა არ არის „ნაძუძურს“ მიიღებს დედა პატარძლისა“<sup>1</sup>.

წარმოდგენილი ვრცელი ამონაწერის ბოლო წინადადებებიდან ჩანს, რომ „ნაძუძური“ დედას იმ შემთხვევაში ერგებოდა, როცა ქალს ძიძა არ ჰყავდა. იმის გამო, რომ მთიულეთისათვის „ძიძობა“ უცნობია, აღნიშნულ საჩუქარს, „სადედოს“ სახით, დედაღებულობდა. ისიც საყურადღებოა, რომ სამეგრელოშიც, „ნაძუძურს“ საჩუქარი ეწოდებოდა, რაც მისი პირველადი ბუნების გამომხატველი უნდა იყოს, და, ამდენად, უმართებულოდ გვეჩვენებათ. სახოკივს მოსაზრება, თითქოს გამყიდველის მიერ საქონლის დალოცვა და ძიძისაგან გაზრდილი ქალის დალოცვა ერთისა და იმავე ბუნების მოვლენა იყოს. ამ ორ მოვლენას მხოლოდ გარეგნული მსგავსება ახასიათებს. დალოცვა საერთო წესი ყოფილა ყოველი კეთილი საქმის შესრულების დროს. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ერთი კაბის საფასურით ყოფილიყო შესაძლებელი „ნაძუძურის“ ანაზღაურება. არც იმ ვარაუდის შესაძლებლობაა, რომ ადრე „ნაძუძურში“ ძიძას სასიძო უფრო მეტს აძლევდა, შემდეგ კი იგი შემცირდა და მის გადმონაშთად კაბა თუ კაბის სასყიდელი ფული შემორჩა. ისტორიულად წარმოუდგენელი იქნებოდა, რომ ქალის

<sup>1</sup> თ. სახოკია, ქორწინება სამეგრელოში, გვ. 55.

გათხოვება ჯერ ვაქრობის საგანი ყოფილიყო და შემდეგ ვაქრობას ჩუქების სახე მიეღო. ნამდვილად თხოვა-გათხოვებაში ვაქრული დამოკიდებულება კლასობრივი საზოგადოების ჩასახვამდე არსებული მოვლენა არ უნდა ყოფილიყო, საზოგადოების განვითარების ზოგად კანონზომიერებათა მიხედვითაც რომ ეიმსჯელოთ.

ნაძუძური პირველად დედისადმი უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი, ხოლო სხვა გამზრდელ ქალს იგი შემდეგ დროში უნდა მიკუთვნებოდა და ამ გზით დედას ასცილებოდა. ამასთანავე, თუ სამეგრელოში ნაძუძური სავალდებულო ბეგარის სახეს ატარებდა და გამზრდელს მისი მოთხოვნის უფლება ჰქონდა, მთიულეთში სადღეო საჩუქარი შეთანხმებას არ საჭიროებდა. ამ შედარების შემდეგ ნათლად უნდა ჩანდეს, რომ სამეგრელოში აღწერილი ურთიერთობა სასიძოსა და ძიძას შორის გვიან გაჩენილი მოვლენაა. მისი ვაქრული იერი თავის მხრივ ამ წესის გადავარდნის პირად მისვლაც ადასტურებს. იმ შემთხვევაში თუ „სადღეო“ ცხვარს ნიშნობაში არ მიიყვანდნენ, მაშინ იგი ქორწილის დროს მაინც უნდა მიეყვანათ; ბოლო ხანებში მეტ წილად სწორედ ასე ხდებოდა — „სადღეო“ ქორწილში მისატანთა ნაწილი იყო. თითქმის ყოველთვის ასე ხდებოდა ქართლშიაც, სადაც დიდ ნიშნობაში ეჯიბის წყევანა მიღებული არ იყო, ხოლო მეჯვარის თანხლება მხოლოდ ქორწილისათვის იყო აუცილებელი.

დიდ ნიშანში მაყრების მისვლის შემდეგ სახლის მეუფროსეს მეგობრე ჩააბარებდა რა პურობის სხდომისათვის განკუთვნილ მისატანს, მეუფროსე „მაყრებს“ დასხამდა და ერთხელ პურს შესჭამდნენ. ადრე აღნიშნული ერთიხელი პურობაც ნეფის ხარჯით ხდებოდა; შემდეგ მას ზოგჯერ ქალის მამის სახლი ენაცვლებოდა.

ამ დროს „მოედინებოდა მეზობელ-ნათესავეები, სოფელი“, რომელთა გამასპინძლება, როგორც ცნობილია, „ნეფის კუთვნილი“ იყო. იწყებოდა „დაჯარება“ — „სხდომა“<sup>1</sup>.

„ნეფე-დედოფლის“ — „ახალყოილთა“ — დღეგრძელების შემდეგ მდღეგრძელებელნი ქალს ფულით ასაჩუქრებდნენ. ნეფის მხლებელთაგან ყველაზე მეტად „მეჯვარემ და ეჯიბმა უნდა დაასაჩუქროს დედოფალი“, — ამბობენ მთიულები და ნამდვილადაც ასე ხდებოდა, იმიტომ, რომ ეჯიბი თავისი მდგომარეობით ნეფის უახლოესი პირი იყო. უკანასკნელს არ ჰქონდა ლაპარაკის და მოქ-

<sup>1</sup> სუფრის გაშლა, სხდომის წესი, სადღეგრძელოები თუ სხვ. წესი დიდ ნიშნობაში იმჯვარადვე მიმდინარეობდა, როგორც ქორწილის დროს, ამიტომ მათზე ქორწილთან დაკავშირებით შეეჩერდებით.

მედების ნება, ხოლო მეჯვარე ნამდვილად ქალის პატრონი იყო „უნდა უპატრონოს, რომ არავინმა აწყენიოს, არ დაჩაგროს“, „მეჯვარემ ქალი უნდა ალალობოსო“ — იტყვიან. ამასთანავე მეჯვარე „ნეფის რჩეულია“ და „რჩეულად უნდა ირჯებოდეს“, საჩუქრის გაღება თითოეული მაყრის ვალდებულება იყო. ამ საჩუქართა საერთო სახელი „შესაწერავია“. „ეჯიბი მეტ ფულს აჩუქებს თავის რძალსა, ისევე იქცეოდა ნათლია-მეჯვორე; შესაწევარი დიდ ნიშანში მაყრებისაა“ (გულდამყარი, ჩაწერილია ევ. გიგინეიშვილის მიერ).

დიდ ნიშანში „შესაწირავს მეჯვორე კრეფს“ და თვლით საპატარძლოს აბარებს. „დიდი ნიშნობის სხლომა“ შაბათ საღამოს თუ უფრო გვიან იწყებოდა და, როგორც აღენიშნეთ, „შესაწირავი ახალყოილთა“ დღეგრძელებას მოჰყვებოდა. „სმეულობა“ გათენებამდე გრძელდებოდა და შემდეგ „შაბაში“ იმართებოდა. მაყრები და მასპინძლები ბანზე გამოდიოდნენ და „ლხინს“ (იგულისხმება ცეკვა-თამაში—ი.ჭ.) მართავდნენ. უკანასკნელ ხანებში ლხინობისათვის „მეგარმონეს“ იწვევდნენ, ადრე კი ადგილობრივი მხოლოდ ფანდურზე უკრავდნენ საცეკვაოს—„სათამაშოს“, როგორც ადგილზე იტყვიან. კეთდებოდა წრე, წრეში სათამაშოდ პირველად მეჯვარე გამოდიოდა, მიწაზე საკუთარ ცხვირსახოცს თუ ქალის ნიშნობაში მიტანილ თავსაბურავს—ბაღდადს გაშლიდა და ცეკვას იწყებდა, თან იძახოდა—„შაბაშ მაყრებო“. დიდ ნიშანში შაბაშიც „მაყრების კუთენილი“ იყო. მეჯვარე თამაშობდა და დედოფალს ათამაშებდა. დედოფალს სათამაშოდ გაწვევისათვის მეჯვარე ბაღდადზე ფულს დააგდებდა; რამდენად მეტი იქნებოდა ფული, იმდენად სახელი იყო მეჯვარისათვის და ამას გარდა ამგვარი ქცევით იგი სხვასაც აიძულებდა თავი გამოეჩინა და „შაბაშში მეტი ფული ჩაეგდო“. მეჯვარე დაამთავრებდა რა დედოფალთან თამაშს, შემდეგ ერთ-ერთ მაყართაგანს გამოიწვევდა. თუ მეჯვარე ყველასთან ითამაშებდა, მისი სახელი იყო, გამძლეობას უქებდნენ, თუ არა და ახალი „მოთამაშე“ თავის მხრივ ან ქალს გამოიწვევდა და ფულს გადაიხდიდა, ანდა სხვა მაყარს გაითხოვდა და ორთავე „შაბაშში“ ჩააგდებდნენ. დაამთავრებდნენ რა თამაშს, კვლავ მეჯვარე ვადიოდა წრეში და შექაბილით—„შაბაშ მაყრებო“—ახალ მოთამაშეებს ჩააბამდა „შაბაშის თამაშში“. ასე გრძელდებოდა სანამ ყველა მოთამაშე, მაყართაგანი მაინც, არ ითამაშებდა, არ „იშაბაშებდა“.

ლხინის დამთავრების შემდეგ მეჯვარე, ქალიანთაგან მამისა თუ ძმის, ხოლო ვაჟიანთაგან ეჯიბის თანდასწრებით, შეგროვებულ ფულს დაითვლიდა და „ნათლიდელას“ გადასცემდა. შესაწევარსა



და შაბაშში „დამდგარი ფულით“ პატარძალსა და მის კომლს მზითევი უნდა დაემზადებინათ; მათ ამ ფულის სხვა დანიშნულებით მოხმარება არ შეეძლო.

მოხსენებული მასალიდან ორ გარემოებას უნდა ვაეცვას ხაზი: ერთი, რომ დიდ ნიშანში მაყრების სახით წარმოდგენილი იყო მექორწინე ვაჟის სახლთან დაკავშირებული თანამეკომეებისა და ნათესავ-მეზობელთა კოლექტივი, რომელიც პირველს მხარში ედგა და შესაწევარს აძლევდა, რაც თითოეული მათგანის აუცილებელი მოვალეობა იყო. ამგვარი ვითარება ქალის მზითევის ნეფის მხარის მიერ დამზადების ვალდებულებით გამოწვეული ჩანს. ყველაზე ნათლად პირველად ამ შემთხვევაში შეღავნდება, რომ მექორწინედ არა მხოლოდ ინდივიდი წარმოდგებოდა (იგი ქორწინების მხოლოდ ობიექტი იყო), არამედ კოლექტივი. ამდენად, ქორწინების აქტი კოლექტივის ყველა წევრის ერთობლივ მოქმედებას მოითხოვდა. აქ ჩვენ ვხედავთ გვაროვნული საზოგადოების შემდეგდროინდელი წყობისათვის დამახასიათებელ სულისკვეთებას, რადგანაც მხედველობაში გვაქვს „კომობის“ „თავთავად კომებად“, „სახლიკაცობის“ „თავთავად სახლებად“ დანაწილებასთან, რომელიც ხელს კი არ უშლის, არამედ ქმნის საჭიროებას, რომ კომები და „სახლები“ საერთო „ჭირ-ლხინში ერთურთს ამოუდგნენ მხარში“.

აღნიშნულ მოსაზრებას მხარს უჭერს ის ფაქტი, რომ ასეთივე დამოკიდებულება იყო სხვადასხვა გვარის მეზობელთა ურთიერთობაშიც—სხვა გვარის მეზობელი ხშირად „შინაურის“ თანაბრად მონაწილეობდა როგორც დიდი ნიშნობის; ასევე ქორწილის დროს. აღნიშნული გარემოება კი იმაზე მიუთითებს, რომ საქართველოს ამ მხარეშიც სოფელი, მიუხედავად იმისა, იგი ერთი თუ მრავალი გვარით იყო დასახლებული, ურთიერთობის ტერიტორიულ-მეზობლურ პრინციპზე დამყარებული ჩანს. როგორც სხვა შემთხვევაშიც იყო ამის შესახებ თქმული, ზემოხსენებული ფაქტის ამგვარ გააზრებას ხელს ვერ შეუშლის ის ვითარება, რომ ურთიერთობის ახალი შინაარსი გვაროვნული წყობის დროინდელ დამოკიდებულებათა ფორმით ვლინდებოდა და ასე გრძელდებოდა, სანამ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში გადამწყვეტი ცვლილება ჯერ კიდევ არ იყო მომხდარი. ტერიტორიული თემის დარღვევის შემდეგაც,—სახელმწიფოს არსებობის პირობებში,—ურთიერთდახმარების გამძლე ხალხური ფორმები მეტ-ნაკლებად მაინც განაგრძობდა მოქმედებას. სოციალისტურ საზოგადოებაშიც კი, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანთა ურთიერთდახმარება-თანამშრომლობას ახა-

ლი შინაარსი გაუჩნდა, იგი მაინც ზოგჯერ ძველებურად ფორმდებოდა.

მეორე გარემოება იმაში მდგომარეობდა, რომ შესაწევარში და შაბაში აღებული ფული თვლით ბარდებოდა ქალს ან მის მამის სახლს. პირველად ამ ფულს ქალს ზადასცემდნენ, რაც იმის მაჩვენებელი უნდა ყოფილიყო, რომ იგი მხოლოდ ქალს ეკუთვნოდა და მის კომს იქიდან არაფერი არ ერგებოდა. ამ ფულის სხვა საქმეზე დახარჯვის უფლება, გარდა მზითვეის დამზადებისა, არ ჰქონდათ და ისევ მის ფაქტიურ შემძენელს უბრუნდებოდა.

ამ ვითარების საწყისი დროისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი მთიულეთში ჩვენს დრომდე გავრცელებული ნეფის კომისაგან მეგოდრის მეშვეობით სარძლოსათვის ერთი ხელი დამზადებული ლოგინის გადაცემის ჩვეულება. იპ. გვათუას ცნობით, „თვით ამავე ნიშნობის დროს სავალდებულოა“ საქმრომ „მიუტანოს ქალს ერთი ხელი დამზადებული ლოგინი და სხვა ფართლელი, თეთრეულის თუ ტანსაცმელის დასამზადებლად“<sup>1</sup>.

ფაქტიური ვითარების მიხედვით გამოდის, რომ საქმარო საცოლეს არა მხოლოდ უკანასკნელის სახლში უმზადებდა მზითვეს, არამედ გამზადებული ლოგინიც მიჰქონდა, რომელიც ქორწინების შემდეგ ისევ ქმარს უბრუნდებოდა, რამდენად იგი მზითვეის აუცილებელი ნაწილი იყო.

ეს ჩვეულება არსებითად განსხვავდებოდა პირადად ქალისათვის „ქონების“ მიტანისაგან, რაც, როგორც ცნობილია, ქართულ ზნეჩვეულებად არის აღიარებული (აკად. ივ. ჯავახიშვილი), მაგრამ იგი მზითვეი კი არა, არამედ ქალის პირადი მოხმარების ნივთები და სამკაულები—საკაბე, ფეხსაცმელი, თავსაბურავი, ბეჭედი, ყელსაბამი თუ სხვ. მისთ.—იყო. ამათგან პირველი წყება (ჩასაცემელ-დასახურავი) ხელუხლებელი იყო და საქმროს მიერ „ქალის გამოწყობის“ (გურია) ვალდებულებას შეადგენდა; რაც შეეხება სამკაულს, როგორც თავის დროზე ვნახეთ, იგი მთიულეთში ღარიბად ყოფილა წარმოდგენილი და რაც იყო, ვაჟის მიერ ქალზე, როგორც საცოლზე, ხელისდადების ნიშანი ყოფილა. ამ ნიადაგზე უნდა აიხსნას ვარსკენის განცხადება: „ჩემი სამკაული მას (შუშანიკს—ი. ქ.) არ დაუტეო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს: იპოს ვინმე რომელმან განკაფოს იგი“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> იპ. გვათუა, დასახ. მთიულური მასალა, გვ. 9.

<sup>2</sup> იაკობ ცურტაველი, „მარტვილობაი შუშანიკისი“, ი. აბულაძის გამოცემა, 1938, გვ. 26.

აღნიშნული წყაროს მიხედვით ირკვევა, რომ ქმარი ცოლთან განშორებისას მოითხოვდა უკანასკნელის არა პირად საკუთრებაში არსებულ ნივთებს, არამედ იმას, რაც ქორწინების ნიშანი იყო. ასეთად ქმრის მიერ მიტანილი სამკაულები ითვლებოდა. რომ იაკობ ხუცესის ვაგებით აქ ლაპარაკია სამკაულზე და არა საერთოდ მისართმევ ნივთებზე, ყოველ შემთხვევაში არა სამკაულად გააზრებულ ნივთებზე საერთოდ, ამას უნდა ამტკიცებდეს ვარქენის შემომოტანილი სიტყვები.

აღნიშნული სამკაულები ძირითადად ისეთივე ნიშანია, როგორც იყო აკვანში ნიშნობის დროს გახერხილი ქვები და „თეთრი“ (ვერცხლი — მთიულეთი, ზევსურეთი). მათი როგორც ნივთობა-ქონების ვაგება შემდეგდროინდელია.

წარმოდგენილი მოსაზრება ვარაუდის პრეტენზიისაა. აღნიშნული საკითხი დაწვრილებით აქვს განხილული აკად. ივ. ჯავახიშვილს, რომელიც შემდეგს წერს: „განცხადება: „უწყია, ხუცესს, მებრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა და ჩემი სამკაული მას არა დაუტეო, ოდეს იგი. არა ჩემი ცოლი არს: იპოოს ვინმე რომელმან გაკაფოს იგი. მოვედ და მომართუ იგი ყოველივე რაიცა რაიარს“-ო (წამებაი შუშანიკისი 10, § 6—10) ვაზრქენის ამ სიტყვებითგანა ჩანს, რომ მას თავის დროს ცოლისათვის სამკაული დასხვა ბევრი რამე („ყოველივე რაიცა რაი არს“) მიუერთმევია, რომელიც მის ცოლს შეიძლება ჰქონოდა, სანამ მის ცოლობას სწევდა, ხოლო როდესაც საცოლქმრო კავშირი დაირღვეოდა, ქმარს შეეძლო იგი ჩამოერთვა. აქ რომ უბრალო სამკაულზე არ იყო საუბარი, არამედ საქმროს საცოლისათვის მიართმევ ნივთებს ეხებოდა, ვარქენის დართული სიტყვებიდანაც ჩანს: მას უთქვამს, რომ სხვა ვინმე აღმოჩნდება, რომელიც ამ ნივთებს მოიხმარს. ცხადია აქ მეორე საცოლზე იგულისხმება, რომლის შერთვასაც ვაზრქენი აპირებდა და რომლისათვისაც მას წესისაებრ საჩუქრები უნდა მიერთმია. ამ გარემოებას იაკობ ხუცესის მომდევნო მოთხრობაც ადასტურებს, როდესაც მოძღვარს შუშანიკისათვის ყველა ეს ნივთები გამოურთმევია და ვაზრქენისათვის მიუტანია, — „მან მიიღო ჩემგან, აღიხილა და იპოვა ყოველი გებულად და კჳალად თქუა: „მერმიცა იპოვოს ვინმე, რომელმან ესე შეიმკოს“-ო (იქვე, 10, § 14, 16). აქედან ცხადი ხდება, რომ ეს ნივთებია, რომელნიც საცოლესა და ცოლს უნდა მიჰრთმეოდა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი 1, 1928, გვ. 161—162.

ამგვარივე წარმოშობისა და მნიშვნელობის არ შეიძლება ყოფილიყო მზითევი; იგი ორივე მხარის—ცოლისა და ქმრის—საერთო საკუთრება იყო, სანამ ერთად იყვნენ, ხოლო გაყრის შემთხვევაში (გააჩნდა გაყრის მიზეზს) მზითევი ძირითადად ქალის საკუთრებაში გადადიოდა არა მხოლოდ როგორც თავიდანვე მისი კუთვნილი, არამედ როგორც „სარჩენი და შესანახავი“. ისეც ხდებოდა, რომ მზითევს შუაზე იყოფდნენ, რასაკვირველია, გარდა ქალის ჩასაცემელ-დასახურავისა, რომელიც ცალკე ინახებოდა და რომელზედაც ხელის ხლება მხოლოდ პატრონს შეეძლო; ასეთ შემთხვევაში ქმარი „სარჩენს“ ცალკე გამოუყოფდა. ასეთი ვითარება ქალის მდგომარეობის დამოუკიდებლობისათვის ზრუნვას უნდა გულისხმობდეს და ამის თაობაზე შემუშავებული წესი უნდა ყოფილიყო.

საქმროსაგან საცოლეს სახლში ერთი ხელი გამზადებული ლოგინის მიტანის ჩვეულება, ვარაუდით, ცოლის სახლში ქმრის გადასვლიდან მომდინარე უნდა ყოფილიყო, როცა ქმარს თავისი ლოგინი თანვე მიჰქონდა<sup>1</sup>. აღნიშნული ვარაუდის შესაძლებლობის უფლებას ის გარემოებაც იძლევა, რომ საქმროსაგან საცოლეს სახლში მიტანილ სამზითვოს ქალიანთი მხოლოდ ლოგინს თუ დაუმატებდნენ, რომელშიც მხოლოდ ცოლ-ქმარნი უნდა დაწოლილიყვნენ. მეორე ხელი ლოგინი საქმროს ხარჯზე მზადდებოდა და ე. წ. „სასტუმროდ“ იყო განკუთვნილი. რაც არ უნდა „უმზითვო“ ყოფილიყო ქალი გურიიში, მას თავისი საწოლი ერთი ხელი ლოგინი მაინც უნდა ჰქონოდა. ამგვარი დანიშნულების ლოგინი ქალის უცილობელი საკუთრება იყო.

აღნიშნული ვარაუდი თუ სწორი გამოდგება, მაშინ მექორწინე ვაჟის კოლექტივის ხარჯზე ქალის სახლში მზითევის დამზადებაც ამავე წყების მოვლენად შეიძლებოდა მიგვეჩნია. ამგვარი ურთიერთობის გადავარდნის შემდეგ საფეხურს, როცა ქალი ქმართან უნდა გადასახლებულიყო, მზითევის დამზადება კვლავ ქალის სახლში ვაჟის მხარის ხარჯზე შემორჩენია. მდგომარეობა არსებითად უნდა შეცვლილიყო მაშინ როცა მზითევი ფაქტიური დამამზადებლის, ე. ი. საქმროს სახლში გადადიოდა. ვაჟის მიერ დამზადებული მზითევის შევსება ქალის სახლის მიერ ერთ დროს სურვილზე ყოფილა დამოკიდებული, მაგრამ შემდეგ იგი სავალდებულოდ გამხდარა. მზითევის დამზადება მხოლოდ ქალის მშობლების

<sup>1</sup> რასაკვირველია „შეკერილი ლოგინი“ შედარებით ახალი წარმოშობისაა, მაგრამ მისი ერთი ნაწილი, სახელდობრ, „ნაბადი“, —თეთრი, ფართო, ლოგინის ქვეშ საგები, რომელსაც შუაში შავი მატყლისაგან გამოყვანილი ჯვარედინი ზოლი ჰქონდა უძველესი საგები უნდა იყოს.

საქმედ ქცეულა, როგორც ეს ჩვენ დრომდე მოიტანა გურია-სამეგრელომ, იმერეთმა და სხვა კუთხეებმა. შესაწირავიც მექორწინე მხარეს მისდიოდა, რომელსაც მზითვის მომზადება ევალებოდა. მთიულეთში, დიდი ნიშნობის დროს, ვაჟის მაყრები თაქტიურად თავიანთ მხარეს—ვაჟს ეხმარებოდნენ და ამით უზრუნველყოფდნენ მზითვის დამზადებას. გარდა ამისა, შესაწირავით ქორწილი მხოლოდ ნეფის სახლში იყო მიღებული, რადგან ეს კომი იყო ქორწილის ორივე მხრივ (როგორც თავის, ისე საცოლეს სახლში) გადამხდელი. გურიაში კი, პირიქით, „შეწვენითი ქორწინების“ გადახდა მხოლოდ ქალის ოჯახს შეეძლო; ვაჟის ოჯახისათვის კი სირცხვილად ითვლებოდა. ამ წესის დამრღვევზე იტყოდნენ: „მას მოსდის და შეწვევასაც თხოულობსო“. მაშასადამე, შესაწირავი კვლავ და კვლავ მზითევთან დაკავშირებულ ხარჯებს გასდევდა.

სათავენო. დიდი ნიშნობის დროსვე ქალს მამისახლი თავის მხრივ ე. წ. „სათაენოს“ აძლევდა. სათაენოში ძროხის ან ღედალი ცხვრის, მეტ წილად უკანასკნელის, მიცემა იგულისხმებოდა. ქმრის სახლში გადასვლისას ქალს თან სათაენოც მიჰყავდა. სათაენოში მიცემული ღედალი პირუტყვისა და მისი ნამრავლის მისაკუთრებისა და მოხმარების შემდეგი წესი არსებობდა: ძროხას „კომის საქონში“ (საქონელში), ხოლო ცხვარს „ცხორში“ გაურევდნენ. მათი მოვლა-პატრონობა კომის იმ წევრის მოვალეობა იყო, რომელსაც ეს საქმე საერთოდ ჰქონდა მინდობილი. მაგრამ მაშინ, როდესაც კომის საქონელი და ცხვარი საერთო იყო და შემოსავალი კომის წევრთა შორის თანასწორად ნაწილდებოდა, სათაენო პატარძლის საკუთრებაში რჩებოდა და სათაენოდან საერთო საკუთრებაში გადადიოდა მხოლოდ მესამე ხბო თუ ბატკანი. სათაენო თავნად რჩებოდა; ნამრავლიდან პირველი ორი ხბო თუ ბატკანი სათაენოს პატრონს ეკუთვნოდა, ხოლო მესამე და მომდევნო ნამატი გადადიოდა საერთო საძმო-საკომო საკუთრებაში და გაყრის შემთხვევაში „წილში“ ვარდებოდა. მთიულური წესით სათაენოს მიცემის შესახებ იპ. გვათუა წერს: „რაც შეეხება ამ დროს (დიდი ნიშნობის დროს—ი. ჭ.) თვით ქალის ოჯახის უფროსი ქალს ასაჩუქრებს უმრავლესად პირუტყვით: ცხვრით ან საქონლით, რომელნიც ამ დღიდან უკვე ქალის სათაოდ ითვლებიან. დაქორწინების შემდეგ ქალს ისინი ქმრის ოჯახში მიჰყავს, აქაც ისინი ქალის საკუთრებაში რჩებიან, მათში ქმარსაც კი არა აქვს ნაწილი. ქალი მათ თავის სურვილისამებრ განკარგავს“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> იპ. გვათუა, დასახ. მთიულური მასალები, გვ. 9.

„სათაოს“, როგორც წესი, ადრე „ერთობილ კომობა“ აძლევდაო და იგი საერთო საკუთრებიდან გამოყოფილი ნაწილი ყოფილა. ბოლო ხანებში „სათაოს თავიჲ ქალს მშობლები დაუყენებდნენ“. ქალის მშობლები, საერთო „საკომო“—„საწილო“ საქონლისა და ცხვრის გარეშე, დამოუკიდებლად „გაუჩინდა თავიჲ ქალს სათაოს“. ასეთ შემთხვევაში დედის მოყოლილი „სათაოდან“ გამოიყოფოდა გასათხოვი ქალისათვის „სათაო“. ამგვარად კომობიდან ერთობით გაცემული სათაო სიძის კომში ახალი უჯრედის—„კომის კომის“ საკუთრებად იქცეოდა და იგი ამავე სახით უწყვეტად მეორედბოდა. ამ შემთხვევაში თუ დედის სათაო მოისპობოდა, მაშინ მშობლები ვალდებული იყვნენ ქალისათვის სათაო ზედმეტი შრომით გაეჩინათ, რასაც ისინი იმით აღწევდნენ, რომ „ცხორში“ განსაზღვრული ვადით გაურევდნენ მეგვარის, მეზობლის თუ უცხოს ცხვარს. ამ საქმეში გასამრჯელოდ ისევ ცხვარს მიიღებდნენ; ყოველ ათ ცხვარზე ერთ ბატკანს ან საბატკნე ცხვარს ლებულობდნენ გასამრჯელოდ. სათაო აუცილებლად ცხვარი იყო, ხოლო სხვა პირუტყვი—ძროხაც კი—დამატებად ითვლებოდა. მთიულეთში, როგორც სხვა წყების მასალებითაც ჩანს, ცხვარი ყოველი ღირებულების ექვივალენტი ყოფილა. ცხვარს ეფარდებოდა ყველა საქონლის ფასი. მთიულთა გაგებით „ცხოვრება“ (ეკონომიური შეძლებულობა) „ცხორის“ სინონიმი ყოფილა. ამასთან დაკავშირებით მთიულეთში შემდეგი თქმულებაა გავრცელებული: „ცხორს სახლში სიღარიბე არ დაუყენებია, რომელ კუთხეშიდაც კი მიძღვარა სიღარიბე, იქ ცხორი მისულა და სახლიდან გაუგდიაო“.

თავდაპირველად სათაენო ცხვარი ქმრის სახლში მხოლოდ ცოლის საკუთრებას შეადგენდა და იმავე სათაენოს ნაწილიდან „ქალის სამშობლო დისწულ ქალსაც უყენებდა სათაოს“. ასე გრძელდებოდა თუ იგი (სათაენო) რაიმე შემთხვევის გამო არ მოისპობოდა. სათაენოს მოპარვის შემთხვევაში „კომობას“ ან „კომის მეცხორეს“ დანაკარგი უნდა აენაზღაურებინა. ანაზღაურება კი სათაენოს დანაკარგის პირობებზე იყო დამოკიდებული.

აღნიშნული იყო, რომ ქალის დედის ძმისათვის დისშვილის შთხოვნელ მხარეს შუაკაცობისათვის უნდა მიეცა ცხვარი, რომელსაც ქალის დედის-ძმა თავის დისშვილ ქალს საჩუქრად აძლევდა<sup>1</sup>. „სათაოს ნათლიაც დაუყენებდა“. ეს საჩუქარი, როგორც წესი, ქა-

<sup>1</sup> თავდაპირველად ასეთი გარემოება შეიძლება არა შუაკაცობით, არამედ დისშვილის ქალის გათხოვებაში დედით ბიძის უპირველესი მოვალეობით გამოწვეული ყოფილიყო.

ლის სათავენოში შედიოდა. ამგვარად ირკვევა, რომ ქალის მდგომარეობაზე ზრუნვა დედის სახლისათვის ყოფილა კუთვნილი, რაც თავის მხრივ იმასაც გვავარაუდებინებს, რომ სახლს—კომლს თავის სახლიშვილის—დისწულ ქალის მდგომარეობაზე ზრუნვა, ამდენად მასზე უფლებებიც, უფრო დიდხანს შემორჩენია, ვიდრე ვაჟზე. თუ ვავიხსენებთ, რომ ნათლია-მეჯვარე ერთდროს ქალის ძმად იყო მიჩნეული, მაშინ ეს ფაქტიც აღნიშნულ ვარაუდს დაუჭერდა მხარს.

ირკვევა ისიც, რომ სათავენოდ დედული თავის დისწულ ქალს ქმრის სახლში საკუთრებას,—დამოუკიდებლობისა და ძლიერების ეკონომიურ საფუძველს,—უქმნიდა. სათაენო ქალისათვის დედის სამშობლო წილი იყო მამისახლში, იგი პატრონს ქმრის სახლში მიჰქონდა და მასზე საკუთრებას ინარჩუნებდა. შემდეგ კვლავ თავის ქალიშვილს უწილადებდა და ა. შ. სათაენო ბრუნვაში იყო. სათაენოს მეტი ნაწილი კი ქმრის სახლში რჩებოდა და ძმების გაყრის შემდეგ ახალი კომის საკუთრებად იქცეოდა.

მაშინ როცა მთიულეთის ზემო მხარეში სათაენოს ცხვარი შეადგენდა, ქვემოთ, კერძოდ ხანდოს ხეობაში, ცხვარს ხორბალი ენაცვლებოდა, რაც ზოგჯერ ქალისათვის მამულის მიცემასაც უკავშირდებოდა. მაგრამ მამულს საკუთრებაში კი არა, არამედ სარგებლობაში ე. წ. „სარიგო მამულს“ გადასცემდნენ და რიგს დაუწესებდნენ. სარიგო სათაენო მამულს ისევ ქალის მამის კომი ამუშავებდა და მარცვლეულს, სათაოს მნიშვნელობით, სამ წელიწადში ერთხელ თავიანთ დისწულ ქალს ქმრის სახლში გაუგზავნიდნენ.

აღნიშნულ ვითარებას კარგად გამოხატავს ხანდოს ხეობის სოფ. წინამხარში მცხოვრები ლადო გიორგის ძე მელიქიშვილის მონათხრობი, რომელსაც აგრეთვე მთხრობელის განმარტებაც ახლავს; „ქალს რომ მამისახლი აჩუქებს ცხორს ან ხბოს, ან მარცვლეულს, ან უნჯს (სპილენძს), ისიც სათაოა. სარიგო მამულის წილში ჩაყენებაც იცოდინან-კე. მოსავალი სამ წელიწადში ერთხელ სათაო იყო. ისიც სათაოა, ქალს ეკუთვნის, იმაში მონაწილე ვერ შეეცილება; ასე მონაწილეობაში ხდება. თუ მე ვარ და ჩემი ცოლი, მაშინ, რასაც ცოლს აჩუქებენ, იგი ოჯახის საჩუქარია ისევ ისე, თუ მე და ჩემი ძმა გაყრილები ვართ და ჩემ ცოლს მამისახლმა, ქალის დედიძემ ან ნათლიამ, რამე აჩუქა—სათაოა, მაგრამ მაინც კომისაა. თუ გაუყრელები ვართ, მაშინ ერთობით კომისა არ იქნება და სათაოდ რჩება გაყრამდე“ (ხანდო, წინამხარი, ქომოთ სოფელი, ლადო გიორგის-ძე მელიქიშვილი, 20 წლისა, 5. IX. 1946 წ.).

აღნიშნული ხეობისათვის სარიგო სათაო მამულის ყოველ წლიურ სარგებლობაში და, მით უმეტეს, საკუთრებაში გადაცემა უცხაო. პერსპექტივაში ამ წესის ბუნებრივი გზით განვითარების შედეგად სათაოდ სარგებლობაში ქალისათვის გადაცემული მამულო შეიძლება საკუთრებაშიც გადასულიყო, მაგრამ ამგვარი პროცესი ახალი ვითარების გაჩენის გამო შეწყდა. ხანდოელთა ცხოვრებაში მოქმედი ეს თავისებურება შეიძლება გამოწვეული ყოფილიყო სახნავ-სათესი მამულების, მთიულეთის ზემო ხეობებთან შედარებით, ფართობთა სიდიდით და მეურნეობაში მარცვლეული კულტურის დაწინაურებით. სათაოს გადახდის ამგვარად მოწყობას ისიც უწყობდა ხელს, რომ ქორწინება ძირითადად ხანდოს ხეობის შიგნით ეწყობოდა და შეიძლება კიდევ, რომ მამულის საკუთრებად გადაქცევამდე სარგებლობის შინა განაწილება იყო ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ხანდოელები სხვაგან არც ქალს გაათხოვებდნენ და არც სხვა მხრიდან მოჰყავდათ რძლები. ამავე ხეობაში, როგორც აღნიშნული იყო, ქალს სათაოდ სპალენძეულობა ეძლეოდა. სათაო უნჯი „ქმრის კომობაში“ ხელუხლებელი იყო; მისი მოხმარება, მეზობლისათვის თხოვება პატრონის დაუკითხავად „ჯალაბთ მეუფროსეს“, ანუ სახლის მეუფროსე ქალსაც არ შეეძლო. „კომობიდან თავთავადი კომის“ გამოყოფის შემდეგ სათაო საერთო მოხმარებაში გადადიოდა, მაგრამ მასზე საკუთრების პრეტენზიას მეპატრონე დიასახლისი მაინც ინარჩუნებდა, რაც ცოლქმრის გაყრის შემთხვევაში იჩენდა თავს.

სათაენო ქმრის სახლის „ერთ კომობაში“ პირველ ყოვლისა რძლის საკუთრებას შეადგენდა და თანდათან ბუნებრივად იგი ქმარ-შვილის საკუთრება ხდებოდა. ამდენად დიდ ოჯახში სათაენო ხელს უწყობდა [ახალი—პატარა ოჯახის წარმოქმნას, რადგან მას საერთო წილდებულ ქონებასთან ერთად „ერთობილ კომობაში“ უჩნდებოდა დამოუკიდებელი, გამოყოფისაკენ ბიძგის მიმცემი, ეკონომიური ბაზა სათაენო, როგორც მთიულეები იტყვიან, „ერთხელიან კომობაში“ უკმაყოფილებას ქმნიდა: პატრონი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა თავის სათაენოს, ერიდებოდა მის საერთო მოხმარებას, პროდუქტს სხვა საჭირო საქონელზე სცვლიდა, ყიდდა და ყიდულობდა და დამოუკიდებელ „ცხოვრებას“ იქმნიდა. ყველაფერი ეს, სხვა მიზეზებთან ერთად, „ერთკომობის“ „თავთავად კომებად“ გაყრას აჩქარებდა. იმ შემთხვევაში, სადაც პატარა ოჯახებად ცხოვრობდნენ, სათაენოს სასიძო ითხოვდა კიდევ. მაგ., გურიისაში, როცა ქალს სათაენოსაც ატანდნენ, მაშინ შეიძლებოდა



სასიძო ნაკლებ მზითევზე დათანხმებულიყო, რადგან მან იცოდა, რომ დღეს თუ ხვალ სათავენო ოჯახის საერთო საკუთრებაში გადავიდოდა. აქაც სათავენო ქალის ადგილს ქმრის ოჯახში ამაგრებდნ და ხშირად უკმაყოფილების საბაბიც ხდებოდა. გურიიში სათავენოთი უმთავრესად მიწას ყიდულობდა ქალი და სათავენოს პატრონს ოჯახში „თავი მალა ჰქონდა აღებული“. ღარიბი კაცი სათავენოს პატრონ ცოლს ვერ გაუშვებდაო და ასეთ ოჯახში ხშირად „ქალი კაცობდაო“.

ქართლში დიდი ოჯახის — ერთობის სახლის — დარბაზ-ბანიან — ქდეული სახლის მხარეში ერიდებოდნენ, რომ „სათავენოს ეთაენა“. მაშინ გაჩნდებოდა შენ-ჩემობა და ერთობა იშლებოდაო. სათავენოთი „ტკბილს დაიკვეთდა“, „მამულს დაიგირავებდა“ და ამ გზით სათავენოს პატრონი „თავს“ მიუმატებდა. სათავენო თუ ძროხა იყო, იმას ან ქმრის ოჯახში, ან მეზობლებში „გაანაბრებდა“. სათავენოს არსებობის ბოლო ხანებში სათავენოდ აძლევენ ფულს, რომელსაც „ჯიბის ფულსაც“ უწოდებდნენ. „სახლის კარგი მეუფროსე არ გაუშვებდა, რომ ფული თავნად დაეყენებია რძლებს“, რადგან კარგად იცოდნენ რომ, „თავნის დაყენება“ ერთობის სახლის ერთობას დაარღვევდა.

„ერთობილ კომობაში“ სათავენოს „კომ-კომად“ საკუთრებაში არსებობა იმაზეც მიუთითებს, რომ დიდი ოჯახი მთიულეთში ამ დროისათვის უკვე აღარ წარმოადგენდა თავდაპირველი დიდი ოჯახის ბუნების მქონე გადმონაშთს. დიდ ოჯახში სათავენოს „პატარა ოჯახების“ მიხედვით არსებობის საჭიროება იმის მაჩვენებელიცაა, რომ ამგვარ ვითარებაში დიდ ოჯახს შიგნით სათავენომდე არსებობდა საერთო ქონებიდან გამოყოფილი ცალკეულ კომლთა საკუთრება, რომელიც, როგორც სხვაგანაცაა დადასტურებული, ძმათა გაყრილობის დროს „წილში არ ვარდებოდა“. ამ ტიპის „დიდი ოჯახი“ მთიულეთშიც კოოპერაციის თვისებურ ფორმას წარმოადგენდა, რომლის წევრ პატარ-პატარა კომლებს საერთოსთან ერთად პირადი და კერძო საკუთრება გააჩნდათ.

შრომის ორგანიზაციისა და პროდუქტთა განაწილების გარდა მთიულური „დიდი ოჯახის“ ეს თავისებური მხარე „სახატო ბეგარის“ გამოღებაშიც აშკარავედება, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ „დიდი კომლი“, რომელშიც რამდენიმე ცოლშვილიანი ძმა ცხოვრობს, იხდიდა ერთ საერთო „საკომლო ბეგარას“ (მაგ., 2 ლიტრ ქერს ან ქერსეილს) და, გარდა ამისა, „ცეცხლის ბეგარას“ თითოეულ ცოლშვილიან ძმაზე (1 ლიტრ ქერს თუ ქერსეილს). ასე იყო

როგორც წესი. ცეცხლის ბეგარა უნდა გადაეხადა იმასაც, ვისაც ცოლშვილი არ ჰყავდა, მაგრამ ასაკის მიხედვით უნდა ჰყოლოდა. უცოლშვილონი—საქორწინო ასაკამდელი ვაჟიშვილები—ცეცხლის ბეგარას არ იხდიდნენ. ასე რომ, სახატო ბეგარის გამოღების ეს ხალხური წესი „დიდ ოჯახს“ ერთ გადამხდელ ერთეულად უკვე აღარ მიიჩნეოდა და, ამასთან ერთად, ფაქტიურად „შინ“ „თავთავადი კომების“ არსებობას ითვალისწინებდა და თითოეულ მათგანს გადამხდელ ერთეულად თვლიდა.

სათავენოს ბუნების გაგებისათვის „შეყრილობის წიგნების“ სახელწოდებით ცნობილი საბუთები, „სოციალური ცხოვრების ამ საინტერესო მოვლენის (შეყრილობის—ი. ჭ.) შინაგანი წესების და მოწყობილობის შესახებ“ (აკად. ივ. ჯავახიშვილი), საყურადღებო ცნობებს შეიცავენ.

ერთ-ერთი შეყრილობის 1798 წლის საბუთთაგანი შემდეგი შინაარსისაა: „ტფილისის აოხრების შემდგომ ჩემმა ძმამ ყიზლართგან ჩემი რძალი გამოისყიდა და მე იმის ჩამოსაყვანად ყიზლარში წავედი და ჩამოვიყვანე, თუმცა მე და ჩემი ძმა და რძალი გაყრილები ვიყავით და ცალ-ცალკე ვცხოვრობდით, მაგრამ ჩვენი საერთო კეთილდღეობის გულისათვის ერთ ოჯახად შევიყარენით. ჩვენ უნდა ერთმანეთს უშველოთ, ვიმუშაოთ და ვაჭრობა ვაწარმოოთ და ყველაფერი გავაკეთოთ, რაც ჩვენი სახლისათვის იქმნება და ჩვენ შორის სიტყვები „ჩემია“, ან „შენია“ არ უნდა იყოს, არამედ ყველაფერი რაცა გვაქვს და რაც გვექნება ყველას თანასწორ წილად უნდა გვეკუთვნოდეს. ვინც ჩვენგან გამოყოფას მოისურვებს ჩვენი სახლიდან უარაფროთ გავიდეს, სახლში შემოსულ ჩვენ პატარძალს ჩვენი სახლის უფროსმა უნდა მზითევი ჩამოართვას და მას ამის ხელწერილი მისცეს. თუ მას ფულები ექნება ჩვენი სახლის უფროსმა საერთოსათავენოს მიუმატოს. ჩვენი სახლის ქვრივს გათხოვება შეუძლია და თუ გათხოვდა უნდა მზითევიც დაუბრუნდეს და სამარხავიც მიეცეს სოფლური წესით. სახლში ყველაფერს ჩვენი სჯახლის უფროსი (მამასახლისი) განაგებს: იმის დაუკითხავად ვერავინ დანიშნულ საცოლესაც-კი ვერაფერს აჩუქებს. ქალებს უფლება არა აქვთ თავიანთთვის თავისი რამე იყიდონ. მათ ეძლევათ ყოველ კვირა წმინდა სანთელი და რაც კი

ეკლესიისათვის არის საჭირო. ყველა იმათ უნდა ერთნაირად ჩაიცივან და დაიხურონ: ქალებს უფლება არა აქვთ სხვადასხვა ნაირი და ძვირფასი ტანისამოსი ჩაიცივან. ხოლო თუ ვინმე მათგანი დიდ კაცობას მოინდომებს, უნდა ჩვენი სახლითგან ხელცარიელი გავიდეს. მთელ ჩვენ საგვარეულოში ყველას ერთი მოძღვარი უნდა ჰყავდეს და ერთი ნათლია. თუ ნათლია ხელმოკლე იქნება; ნათლიობის ხარჯს ჩვენი სახლივე კისრულობს<sup>1</sup>.

საბუთის შემდგენელნი ითვალისწინებდნენ შეყრილობის მიზანს: „საერთო კეთილდღეობისათვის ერთ ოჯახად შევიყარენით“. ამისათვის საჭირო იყო, რომ „ჩვენ შორის სიტყვები: „ჩემია“, ან „შენია“ არ უნდა იყოს“. რომ ასე არ მოხდეს, ამიტომ „სახლში შემოსულ ჩვენ პატარძალს ჩვენი სახლის უფროსმა უნდა მისი მზითევი ჩამოართვას და მას ხელწერილი მისცეს. თუ მას ფულები ექნება, ჩვენი სახლის უფროსმა საერთო სათაფნოს მიუმატოს“. სახლის უფროსის „დაუკითხავად ვერაფერ თაგის დანიშნულ საცოლესაც-კი ვერაფერს აჩუქებს“. „ქალებს უფლება არა აქვთ თავიანთის რაიმე იყიდონ“, ... „სხვადასხვანაირი და ძვირფასი ტანისამოსი ჩაიცივან, ხოლო ვინმე მათგანი დიდ კაცობას თუ მოინდომებს ჩვენი სახლითგან ხელცარიელი გავიდეს“ და სხვ.

როგორც ჩანს, საბუთების შემდგენისას ძირითადი ყურადღება ექცეოდა იმ მიზეზთა აღმოფხვრას, რომლებიც ხელს უშლიდნენ ერთობას. ერთ ასეთ მიზეზთაგანად საბუთში დასახელებულია პატარძლის სათაფნო და ამიტომ იგი სახლის უფროსმა საერთო სათაფნოს უნდა მიუმატოს.

მთიულები ძმათა გაყრილობას რძლების ერთმანეთს შორის მოუწყობლობას აბრალებდნენ; ნამდვილად კი ამ მოუწყობლობას თითოეული მათგანის საკუთრებაში დარჩენილი „სათაო“ და სხვ. მისთ. წარმოშობდა. დიდ ოჯახში ჩნდებოდა წინამავალი დამოუკიდებელი ოჯახის ჩანასახი, რომლის გაფორმება გამოყოფით სრულდებოდა. ამ საქმეში რძლის სათაფნო და მზითევი ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ხელისშემწყობ პირობად გვევლინება.

მთიულეთში ცოლ-ქმრის გაყრის შესახებ ცნობა მახსოვრობასაც არ შემოუნახავს; ქმარი ცოლს არ გააგდებდა, „პატრონი“ (ცოლი) არ წავიდოდა. „ქმარი თუ ერთი კუთხიდან გააგდებდა, პატრონი მეორე კუთხეში უნდა დამდგარიყო, სახლიდან გასვლა

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი 1, 1928, გვ. 155—156.

არ შეეძლო“. ეს პატრიარქალური ოჯახის ტიპიური ბუნებაა. მაგრამ საქმე იმაშიცაა, რომ ცოლის გაშვება ოჯახის ეკონომიურად დასუსტებას გამოიწვევდა. თუ თავდაპირველად ოჯახი ძალზე სუსტი ორგანიზაცია იყო და ქორწინებითი კავშირის ხანგრძლიობა ძირითადად ცოლ ქმრის განწყობილებაზე იყო დამოკიდებული, შემდეგ იგი სულ უფროა და უფრო ემყარებოდა მატერიალური სარგებლობის პრინციპს.

ბოლო ხანებში ისეც ხდებოდა, რომ სათავენოს ქალი ღებულობდა არა დიდი ნიშნობის, არამედ ქორწილის დროს. ეს გარემოება სათავენოს დიდი ნიშნობიდან ქორწილში გადანაცვლებაზე მიუთითებს. პირუკუ ან ორივეგან ერთდროულად მისი არსებობა შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო. სათავენოს მიცემა მამისახლისაგან გასათხოვარი ქალის წილის მიცემა და ქალის ფაქტიური გასტუმრებაა. რადგან იგი დიდი ნიშნობისათვის დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო, საფიქრებელია, რომ დიდი ნიშანი თავის დროზე მე-ქორწინე მხარეთა შორის ურთიერთობის საბოლოოდ გადაწყვეტას და შეიძლება ქორწილს (ერთად „ცხოვრების“ მნიშვნელობით) წარმოადგენდა. დიდი ნიშანი ქორწინების მოწესრიგებაში ძირითად გადაწყვეტ საფეხურად მიგვაჩნია.

მოხსენებულ ვარაუდს ის გარემოებაც ამაგრებს, რომ მთიულეთში (ასევე ქართლში) დანიშნული ქალი ვალდებული იყო თავსაბურავი ეტარებინა, როგორც მას ჩვეულებრივ გათხოვილი ქალი ატარებდა ხოლმე. ქალის თავდახურვა, როგორც ცნობილია, ქალის გათხოვილობის მანიშნებელი იყო საერთოდ. მანდილის დახურვაში გათხოვების ნიშანდობლიობა რელიგიურადაა გამოხატული ჩაცმა-დახურვის ხევისურულ წესებში. „პატარძალს სოფელში შემოსვლამდე, თავზე მანდელს დაახურავდნენ. თუ თან არ მოჰყვებოდა თავისი მანდელი, მაშინ სხვის მანდელს მისცემდნენ. საპატარძლო თუ ქმრის მწუნობარი იყო, არ უნდოდა საქმარო, მაშინ მანდელს არ დაიხურავდა და ვერც ქმრის სახლში შეიყვანდნენ. იმ სოფელში თუ ვინმე მისი მოკეთე იყო იმის სახლში მივიდოდა. პატარძალი თუ საქმროს სახლში არ შევიდოდა და არც მანდელს დაიხურავდა, მას სოფლის უფროსნი შეეხვეწებოდნენ და თხოვდნენ, რომ თავზე მანდილი დაეხურა და შინაც შესულიყო. ზოგი ქალი ჩხუბსაც დაუწყებდა და ძალათი თავზე მანდილს დაახურავდა... თუ ქალს არ უნდოდა თავზე დახურულ მანდელს მოიხდიდა და არც შინ შევიდოდა... თუ სარძლოს მოკეთე ვინმე იყო იმ სოფელში

მასაც სთხოვდნენ: „იქნების შენ მაინც რა გააკონო, თავზე მან-  
დელ დაახური. შინაც ეგების შეიყვან“<sup>1</sup>.

გურიისში ქორწილისა თუ სხვა წვეულების დროს დღეგრძე-  
ლებისას, როცა ჯერი ქალებზე მიდგებოდა, „პირველი წყება სასმი-  
სით“<sup>2</sup> ქმარშვილიანებს—მანდილოსნებს, ხოლო შემდეგით „ქალი-  
შვილებს“ აღდგრძელებდნენ.

მართალია, ქართლელთაგან განსხვავებით, მთიული ქალები  
თავს სხვაგვარად იხურავდნენ, ისინი ერთმანეთისაგან საერთოდ  
ჩაცმულობითაც განსხვავდებოდნენ და ამ მხრივ თავისებურებას  
ამჟღავნებდნენ<sup>3</sup>, მაგრამ ორივეგან საერთო წესად მიღებული ყო-  
ფილა, რომ მოღერებულ ასაკამდე ქალს თავდაუხურავი შეეძლო  
„კარზე“ გამოსვლა, ხოლო მოღერებულ ასაკში თავზე თეთრ ქსო-  
ვილს წაიკრავდა. დანიშნული ქალი ქართლში „ჩისტს“ იხურავდა.  
დიდი ნიშნობიდან მოკიდებული ქალი მთიულეთში „სამყურა ბალ-  
დადს“ ისე მოიხვევდა, რომ შუბლი წარბებამდე დაფარულ ჰქო-  
ნოდა, ორი ყური ლოყას ჩამოჰყოლოდა და ნიკაპს ქვეშ ყურების  
წვერებს ერთხელ განასკვავდა და დარჩენილს ორ ტოტად ჩამოუშ-  
ვებდა.

ამგვარად, ირკვევა, რომ „მანდილოსნობა“ ქალის გათხოვი-  
ლობის გარეგანი ნიშანი და, ისე როგორც სხვა რამ ნიშნის ტა-  
რება, სავალდებულო ყოფილა. თავსახურავი ბალდადი სასიძოს მიერ  
პატარა ნიშნობის დროსაა მიტანილი, მაგრამ მისი ტარება მხო-  
ლოდ დიდი ნიშნობიდან იყო სავალდებულო. აღნიშნულ მომენტთა  
ერთიანობა გვაფიქრებინებს, რომ მთიულეთში ეს ნიშანი არა მხო-  
ლოდ ქალის დანიშნულობის, არამედ მისი გათხოვილობის მაჩვენე-  
ბელიც უნდა ყოფილიყო.

რ. ხარაძეს სპეციალურად აქვს შესწავლილი ქართველი  
ქალების თავსახურავები თავის ჯერ გამოუქვეყნებელ შრომაში:  
„Грузинский женский головной убор“—„თავაქალა“. ავტორის  
მიერ სხვა საკითხებთან ერთად გამორკვეულია, რომ ქართველი  
ქალისათვის თავის დახურვა გათხოვილობის პირველი ნიშანთა-  
განა იყო.

ლ. ბოჭორიშვილს გამოკვლეული აქვს, რომ კახეთში გათხო-  
ვილ ქალს „თავი უნდა დაეხურა“. „სარტყელ-გულისპირა-

1. მ. ბალიური, ქორწილის წესები ხევსურეთში (არხოტის თემი) ძვე-  
ლად, გვ. 24—25.

2. იმდენ სასმისს აიღებდნენ, რამდენი დღეგრძელების ობიექტი იყო.

3. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თ. ლომურასა და ნ. ბერ-  
ძენიშვილის რედაქციით, 1941, გვ. 66.

ანი კაბის ჩამცმელს შესაფერისი თავსაბურავი უნდა ეტარებინა“. ქართული კაბა კი საგ ირგვინო კაბად იყო მიჩნეული<sup>1</sup>.

დიდნიშნის დაკავშირება საცოლეს სახლში საქმროს გადასვლასთან კატეგორიული მტკიცების პრეტენზიის მქონე ვერ იქნება.

დიდნიშნობასა და ქორწილს სხვა საერთო ნიშნებიც მოეპოვებათ, მაგრამ მათგან ნაწილი არა მხოლოდ ნიშნობასა და ქორწილში, არამედ საერთო მთიულური პურობა-სხდომის სხვა შემთხვევებშიც წესად ყოფილა მიღებული. ამიტომ ახლა მათ, ყოველ შემთხვევაში, დიდ ნიშნობასთან ერთად, გვერდს ვუვლით, ნაწილობრივ მაინც, და ქორწილის დროს პურად სხდომის აღწერისას წარმოვადგენთ.

ქორწინების მთიულური წესით დაგვირგვინებისათვის სავალდებულო ყველა საფეხური ბუნებრივად გამორიცხული იყო ქალის მოტაცებით წაყვანის შემთხვევაში. მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მოქმედ ჩვეულებად გაუთხოვარი ქალის „წაგვრა“ არ მოწმდება; კიდევ მეტი, ამგვარი შემთხვევის შესახებ ცოდნა არც მეხსიერებას შემოუწახავს.

„სამთიულეთოში“ მოტაცებით ქორწინების მხოლოდ „ანდაზად“ დარჩენილ ორ შემთხვევას ასახელებენ და ამ ქმედობათა გამო შექმნილი მდგომარეობის შესახებ ცნობას ადგილობრივთა გააზრების მიხედვით ასე გადმოგვცემენ: ქალის ძალად წაყვანის შემთხვევაში მთელი გვარი, სოფელი თუ ხეობა ფეხზე დადგებოდა და მომტაცებელთ „კარზე მიუვიდოდა“. მოიწვევდნენ მომტაცებლის გვარის, სოფლისა თუ ხეობის „თავკაცებსა და დეკანოზებს“ და ქალს უკან მოითხოვდნენ. მორბგება, ე. ი. ქალის სანაცვლოდ მომტაცებლისადმი რაიმე ვალდებულების დაკისრება და მისგან მატერიალურად საზღაურის აღება, ქალის სახლის მიერ შეუძლებელი იყო და საძრახისად ითვლებოდა. არც ქალის დატოვება შეიძლებოდა მომტაცებლის სახლში; რათაც არ უნდა დაჯდომოდათ ქალი თავის მამის სახლში უნდა წამოეყვანათ. წინააღმდეგ შემთხვევაში საქმეს მესისხლეობა მოჰყვებოდა და, ხალხური გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „სამკედრო-სასიცოცხლოდ“ ერთმანეთს გადაემტერებოდნენ. თუ ქალის სახლი გულს მოიბრუნებდა, შემდეგ მომტაცებელს შუა

<sup>1</sup> ლ. ბოჭორიშვილი, კახური ჩაცმა-დაბურვა, ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 1, 1947, გვ. 210.

კაცობის გზით უნდა დაეწყო ქალის თხოვაო, ასე მსჯელობდნენ, მხოლოდ, ფაქტიურად კი ასე არასდროს მომხდარაო.

მომტაცებელს ქალთან „მყროლობა“ არ შეეძლო; მაშინ მომტაცებლისა და მიტაცებულის სახლთა შორის მხოლოდ „ტყვია და ხმალი“ მოციქულობდა.

მთიულეთში ქალის მოტაცებას) წინ თხოვა უძღოდა, ყოველ შემთხვევაში „ქალისთხოვლობაზე“ უარის შემდეგ მოტაცებას ამბობენ მთიულეები. აღნიშნული ორი შემთხვევის შესახებაც, მთიულთა რწმენებით, მომტაცებელი „უარ თქმულია“, ან მომტაცებელმა იცოდა, რომ ქალიანთაგან უარს მიიღებდა. მაშასადამე, მოტაცება მომტაცებლისათვის ქალის გათხოვებაზე უფლების მქონე პირთაგან უარის თქმით ყოფილა გამოწვეული. იგივე მიზეზია წარმოდგენილი ხევსურეთის სინამდვილეში, მაშინაც კი, როცა ქალი თანახმაა რომ მომტაცებელმა გაიტაცოს<sup>1</sup>.

ქმრის „მწუნობარი“ მოტაცებული ქალის დამორჩილებას მომტაცებელი იძულებით სქესობრივი კავშირის დაჭერით ცდილობდა, რომ ქალი ფეხმძიმედ გახდეს, რომ ქალს უარის თქმის შესაძლებლობა აღარ ჰქონდეს. თუ ქალი ქმრის სახლში წესიერად იქცეოდა, მაშინ ამ ხერხს აღარ მიმართავდნენ და მომტაცებლის მახლობელი ნათესავები ქალის სამშობლო სოფელში საკლავით მიდიოდნენ და მამის სახლს შუაკაცებს მიუგზავნიდნენ. ამის შემდეგ თავიდან იწყებოდა საქმის გარიგება<sup>2</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ ამ წყების მთიულურსა და ხევსურულ წესებს შორის განსხვავება შეიმჩნევა, ძირითადში ისინი მაინც ერთი პრინციპიდან მომდინარენი ჩანან: სახელდობრ, ქალის მოტაცება ორივეგან თხოვას თუ მოსალოდნელ უარის თქმას მოჰყვებოდა. განსხვავება იმაში მდგომარეობდა, რომ ხევსურეთში მომტაცებელს ქალის მამის სახლში დაბრუნების შემდეგ კვლავ თხოვა შეეძლო, მთიულეთში კი ამ შესაძლებლობის შესახებ მსჯელობენ მხოლოდ, რომ შეიძლებოდა ასე მომხდარიყო, მაგრამ ჩვენში არ ყოფილაო. არსებითი განსხვავება კი იმაში მდგომარეობდა, რომ მთიულეთში მოტაცებული ქალი მიკვლევისთანავე მამის სახლში უნდა დაბრუნებულიყო, მოტაცებულ ქალთან სქესობრივი ურთიერთობა მომტაცებლის სიკვდილს იწვევდა, ხევსურეთში კი, როგორც ვიცით, ქალი ორ-სამ დღეს რჩებოდა მომ-

<sup>1</sup> მ. ბალიაური, ქორწინების წესები ხევსურეთში (ახოტის თემი) ძველად, გვ. 16—17.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 27, 28, 29, 30, 31 და 32.

ტაცებლის სახლში. თუ ქალი მწუნობარი იყო, მაშინ მომტაცებელი სქესობრივად ძალით უკავშირდებოდა ქალს. უკანასკნელი გარემოება მოტაცების აღრინდელ ბუნებას უნდა შეესატყვისებოდეს, რაც მთიულეთში, თუ კი ასეთი იყო, უხსოვარ დროს განეკუთვნება.

მთიულეთს არც გადმონაშთის სახით მოქმედი და არც „ანდაზად“ შემორჩენილი ცნობა არ გააჩნია, რომ ამ მხარეში მოტაცება ცოლის შერთვის გავრცელებული საშუალება ყოფილიყო. პირიქით, იგი მეორადი, გამოუვალი მდგომარეობიდან გამოსასვლელი და ყოველთვის საერთოდ მიუღებელი საშუალება ჩანს. როგორც წესი, დასაქორწინებელთა მდგომარეობას ნათესავთა კოლექტივი აწესრიგებდა; მოტაცება კი ამგვარი წესის დარღვევას მოასწავებდა. მთიულეთში მოტაცების წინააღმდეგ ბრძოლის საშუალება იყო მოძალადის (მომტაცებლის) მოკვლა. ეს იმ შემთხვევაში მოხდებოდა, თუ მომტაცებელი ქალს მამისახლს აღარ დაუბრუნებდა. სხვაგან კი შერიგების შესაძლებლობა ყოფილა და იგი (მორიგება) წესადაც დამკვიდრებულა.

მოტაცებით ქალის წაყვანა საუკუნეების მანძილზე მთიულთა სულსა და გულში გამჯდარ წესებს, ქორწინებამდე ნიშნობებთან რომ იყო დაკავშირებული, უგულვებელყოფდა და ქალის მამისახლის შეურაცხყოფად ითვლებოდა. ერთი სიტყვით, მოტაცება გამორიცხავდა ქალის გარიგების სავალდებულო ყველა წესს.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი „ქართველი სამართლის ისტორიის“ მეორე წიგნის მეორე ნაკვეთში „ცოლ-ქმრობის სამართალს“ ეხება და წერს: „...ქართული ქორწილის ხალხურ ჩვეულებებში წაგვრისა და მოტაცების ანარეკლი მკაფიოდ მოჩანსო“<sup>1</sup>. ავტორს მითითებული აქვს იმავე შრომის პირველი წიგნი, სადაც ვახტანგ ბატონიშვილის „ისტორიებრი აღწერიდან“ მოყვანილია ადგილი: „გამოვლენ ეკლესიით, მაშინ ეჯიბი სიძისა და მაყარი სძლისა ორნივე ამოიღებდნენ ხმალთა და მიაბჯენდნენ კარსა ეკლესიისასა და მის ქვეშ განვლიდნენ სიძე და სძალი“<sup>2</sup>.

იმავე წყაროდანვე: „ადგების ეჯიბი მეფისა ორისა შიშვლისა ჭლმითა“, „დაიჩოქებს ჯრმლებითა და ახადეს პირბადე სძალსა მას“.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 359.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 164.



მოხსენებულ ცნობებზე დაყრდნობით აკად. ივ. ჯავახიშვილი ასკვნის: „უეჭველია ამ საქორწინო ზნე-ჩვეულებაში დაცულია ცოლის წაგვრისა და მოტაცების ძველი წესებიო“<sup>1</sup>.

ხმლის მოქმედება მთიულურ ქორწინებაში ქორწილის აღწერილობისას იქნება უფრო დაწვრილებით წარმოდგენილი, მაგრამ, რაღვან სიტყვამ მოიტანა, აქვე შევნიშნავთ, რომ ხმალს და სხვა იარაღს ქორწინების მთიულურ წესებში სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდა.

აკად. ივ. ჯავახიშვილისავე გამოკვლევით სამართლის არც ერთ ძეგლში „საცოლეს მოტაცება უკვე მოხსენებული არ არის“, არამედ ზოგიერთ მათგანში „გვირგვინ ნაკურთხი ცოლის „მოტაცებაზეა ნათქვამი“<sup>2</sup>. აღძრული საკითხის გარკვევისათვის ყველაზე საინტერესო დოკუმენტს წარმოადგენს გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“, რომელშიაც საცოლეს მოტაცებაზე არსად არ არის ლაპარაკი და, მსგავსად სხვა სამართლის წიგნებისა, აქაც მხოლოდ ცოლის მოტაცება-„წაგვრაზეა“ განთვალისწინებული სასჯელი.

მტკიცებისათვის, რომ გიორგი ბრწყინვალის დროს საერთოდ საქართველოში ცოლის-მოტაცებით მოყვანა არ ყოფილა, ქართული სამართლის ისტორიის მკვლევარი აკად. ივ. ჯავახიშვილი სწორედ მთიულეთის ვითარებას იხსენიებს და ამგვარად მსჯელობს: „...თუ არა არაგვის ხეობაში, სხვაგან სად უნდა ყოფილიყო საქართველოში საცოლეს მოტაცება. ქართველი მთიულები მაშინაც ბარის მცხოვრებლებზე გაცილებით უფრო ჩამორჩენილნი იყვნენ. თუ იქ ქალწულის „წაგვრა“ ჩვეულებრივ მოვლენას არ შეადგენდა, მით უმეტეს, შეუძლებელია, ეს წესი სხვაგან სადმე საქართველოში გაბატონებული ყოფილიყო“<sup>3</sup>. ქმრიანი ქალის მოტაცების შესახებ მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს არა პირდაპირი ცნობაც კი არ შემოუნახავს. „ძეგლის დადებაში“, როგორც იყო შენიშნული, „ცოლის წაგვრის“ საწინააღმდეგოდ სხვადასხვა ვითარების გათვალისწინებით რამდენიმე მუხლია შეტანილი<sup>4</sup>. ამის გამო შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ამ შემთხვევაში საქმე ეხებოდა დანიშნული ქალის, რომელიც უკვე დამნიშვნელის სახლის რძლად ითვლებოდა, მოტაცებას.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 164.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 359. აღნიშნული დებულების მტკიცებისათვის ავტორს დასახელებული აქვს „ათაბაგნი ბექა და აღბულა და მათი სამართალი“ და დანართი კანონები.

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 362.

<sup>4</sup> გიორგი ბრწყინვალე, „ძეგლის დადება“, §§ კა, კბ, კგ, კდ, კე.

ქალწული საცოლეს მოტაცება არც უფრო ადრინდელი წყა-  
როებით მოწმდება. ამის მტკიცებისათვის აკად. ივ. ჯავახიშვილს  
წარმოდგენილი აქვს რუის-ურბნისის 1105 წ. საეკლესიო კრების  
„ძეგლის წერა“, რომელშიაც ქორწინებასთან დაკავშირებული ისე-  
თი წეს-ჩვეულებებია ჩამოთვლილი, რომელთა აკრძალვა აღნიშნულ  
კრებას საჭიროდ მიუჩნევია. მათ შორის ქალის მოტაცების შესა-  
ხებ კი არაფერია ნათქვამი იმიტომ, რომ ამ დროს ეს წესი უკვე  
დიდი ხანია გადავარდნილა<sup>1</sup>.

თავის დროზე გაირკვა, რომ ქორწინების მომწესრიგებლად  
არა მხოლოდ დასაქორწინებელთა მშობლები, არამედ „კომი“ და  
„განაყარი“, „ქალის სამშობლო“ გვარი და სოფელი, ზოგჯერ ხე-  
ობაც, გამოდიოდა. ამგვარი გარემო კი მოტაცებით ქორწინების შე-  
საძლებლობას, როგორც წესს, სავსებით გამორიცხავდა.

ამ წყების მთიულურ ეთნოგრაფიულ მასალებს ძველი წერი-  
ლობით წყაროთა ცნობებიც უჭერს მხარს. „ძეგლის წერის“ ზ მუხ-  
ლის მიხედვით ქალ-ვაჟთა დაქორწინების მომწესრიგებლად მშობ-  
ლები გამოდიოდნენ.

ასევე ყოფილა ჩვენში მე-10, მე-11 საუკუნეებშიც. გიორგი  
ხუცეს-მონაზონს, სხვათა შორის, მოთხრობილი აქვს, თუ როგორ  
შეერთო ცოლი გიორგი მთაწმინდელის მამამ იაკობმა. ქართველი  
მეფის მინდობილობით სპარსეთში მიმავალი იაკობი ერთ დაბაში  
ჩამომხტარა და მისულა „სახლსა, რომელთასა უყოფოდეს მშო-  
ბელნი ამის წმინდისა დედისანი“. იაკობმა რომ „იხილა წესიერი  
იგი სათნო ცხორება მათ...და ეტრფიალა კეთილსა ცხორებასა  
მათსა, ხოლო შვილად მხოლოდ-შობილათ ესუა მათ მარიამ...  
იხილა რა შეენიერება ხატისა მისისა და ნარნარი იგი დაწყნარე-  
ბული ქცევა და განკრძალული სახე, ჰრქუა მშობელთა მისთა: და-  
მიმარხეთ შვილი ეგე თქუენი კეთილათ მო-თუ-ვიქცე მშუდობით—  
მე ვიქორწინო ეგე და სრულიათ თქუენთანაც დამემკვიდრო“  
(„გგნი მთწმდლის, 285“)<sup>2</sup>.

მტკიცებისათვის, რომ „უეჭველია მოტაცება X საუკუნის  
დიდი ხნით უწინარეს გადავარდნილა და მოსპობილი ყოფილა“,  
იმავე წყაროდან აკად. ივ. ჯავახიშვილს მოჰყავს სხვა ცნობაც, რომ

<sup>1</sup> ამ საკითხზე დაწვრილებით იხ. ივ. ჯავახიშვილის დასახელებული შრომა, გვ. 359, 360, 362 და 363.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნა-  
კვეთი მეორე, გვ. 363.

იგი—ქალწული მარიამი იაკობზე აღრე „მრავალთა მიერ ძიებულ-  
იყო სძლად მიყვანებად სახით თვსად“ (იქვე, 285)<sup>1</sup>.

საქორწინო ვაჟის მიერ საცოლედ გამორჩეული ქალის მშობ-  
ლებთან ქორწინების თაობაზე მოლაპარაკება, რის შესახებაც გი-  
ორგი ხუცეს-მონაზონის მოთხრობაშია ცნობა, შედარებით ახალ-  
და ისიც განსაკუთრებული გარემოებით—შორეული გზად შეხვედ-  
რით და მისი (იაკობის). დაწინაურებული ადგილით—გამოწვეული  
ჩანს.

რამდენადაც ვიცით, მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვი-  
ლეში საქორწინო ვაჟისათვის სირცხვილად ითვლებოდა ცოლის  
თხოვის სურვილის თავის სახლში გაცხადებაც კი. ზედმეტია იმაზე  
ლაპარაკი, რომ იგი საცოლედ გამორჩეული ქალის მშობლებთან  
მისულიყო და საქმე გაერიგებინა. ქალის მშობლებს სასიძო პირის-  
პირ ვერც კი დაელაპარაკებოდა და, გარდა ამისა, იგი მათ მხო-  
ლოდ დიდ ნიშნობაში ზვდებოდა, როცა საქმე არსებითად უკვე გა-  
დაწყვეტილი იყო. დღესდღეობით პირიქით თუ ზდება, იგი ცხოვრე-  
ბაში ახალ მოვლენათა შედეგია და იმას მოწმობს, რომ მექორწინე  
პირი საქორწინო ურთიერთობას თვითვე ამყარებს, რაც იმის მაჩ-  
ვენებელიცაა, რომ იგი დამოუკიდებლობისაკენ მიდრეკილებას იჩენს  
და საზოგადოებაში თავის ადგილს თვითვე იკვლევს. ქალის მო-  
ტაცების ბოლოდროინდელი შემთხვევები ოდინდელი მოტაცებითი-  
ქორწინების გადმონაშთი არ უნდა იყოს. ასეთ შემთხვევაში მომ-  
ტაცებლის ინდივიდუალური ბუნებაა წინ წამოწეული, პიროვნების  
გაბრძოლებაა ძველი წესების წინააღმდეგ. შემთხვევითი არაა, რომ  
ხევსურეთში „კვეთილში ჩასმული“ ქალის მომტაცებელნი ახალგაზრ-  
დობის თანაგრძნობით რომ სარგებლობდნენ.

მ. კედელაძის ცნობით, მთიულეთში მოტაცების შემთხვევაში  
მშობლებს თუ გვარს ქალი შინ მიყავდათ არა იმის გამო, რომ  
ჩვეულებრივი წესით ქორწინებაში ისინი მატერიალურ სარგებლო-  
ბას ხედავდნენ, არამედ მნიშვნელობა იმას ჰქონდა, რომ მომტაცე-  
ბელმა „უკაცურად დახედა ქალის გორს“ და უგულვებლყო ქორ-  
წინებასთან დაკავშირებული ქალის თხოვის ყველა მომენტი, რომ-  
ლებიც ჩვეულებრივ სასიძოსაგან ქალის სახლისა, გვარისა თუ სოფ-  
ლის პატივისცემით მიმდინარეობდა.

იქ, სადაც მოტაცება ქორწინებაში შესამჩნევი ყოფილა, მომ-  
ტაცებელს ცოლის სამშობლოს შერიგებისათვის განსაზღვრული გა-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნაკ-  
ვეთი მეორე, გვ. 364.

დასახადი უნდა გაეღო. ურვადის გადამხდელ ხალხებში მრავალ-  
გან ქალის მოტაცებით წაყვანის შემდეგ მომტაცებელს ურვადი  
თავისთავად და, მოტაცებისათვის კი ცალკე უნდა გადაეხადა,  
რასაც შერიგება მოჰყვებოდა.

მ. კედელაძისავე ცნობით, ისეც ხდებოდა, რომ ქალს მიათხო-  
ვებდნენ შეუფერებელ კაცს: ან „გონჯი“, ან „უხეირო მეცოლ-  
შვილე“ იქნებოდა. ქალის გათხოვებაში, როგორც აღრე იყო აღ-  
ნიშნული, „დედისძმანი“ გადამწყვეტი ხელის მქონებელნი იყვნენ.  
შესაძლებელია, ქალის „დედისძმა“ ახლო ურთიერთობაში იყო რომელიმე კარგ „მაცხოვრებელ კომთან“, რომლის საქორწინო ვაჟი-  
სათვის გაარიგებდა თავის დისწულს, ვაჟი კი „გონჯი“ რამე იქ-  
ნებოდა. გათხოვების შემდეგ ქალი თავის „მამისახლს“ ყველაფერს  
„დაუთვლიდა“: როგორი იყო ქმარი და ქმრის კომი, „ცუდსაც  
იტყოდა და კარგსაც“. თუ ქმარი სქესობრივად უძლური იქნე-  
ბოდა, ანდა „ავი, მყრალი, იქნებოდა“, ქალს მისცემდნენ უფლებას,  
რომ ქმარს გაქცეოდა და ვინმე სხვას, ქალისაგან ამორჩეულს,  
გაჰყოლოდა; ხელსაც შეუწყობდნენ გაშარვა-დამალვაში.

თუ ქალი დედისძმისაგან არ იყო გარიგებული და „დასტურ-  
მიცემული“, მაშინ „ქალი დედისძმასაც გაუმხელდა თავი გაჭირ-  
ვებას და ბიცი დაეხმარებოდა“, რომ ქმარს გაცლოდა. ცოლის  
გაქცევით შეურაცხყოფილი ქმარი, მისი კომი და გვარიც „თავდაკ-  
ლული“ ეძიებდა ქალის კვალს. აღმოჩენის შემთხვევაში დაიწყებო-  
და „ხალხური სამართლობა“. ქალის გაქცევის მიზეზად, თუ ქმრის  
სქესობრივი უძლურება იქნებოდა დადგენილი, მაშინ გადასახადი-  
საგან ქალის მამისახლი თავისუფლდებოდა, მხოლოდ იმ შემთხვე-  
ვაში, თუ ქალი ქმრის სახლში განსაზღვრული დრო—ორი-სამი  
წელი—ცხოვრობდა. ხოლო, თუ ქალს სხვა ვინმე გაიტაცებდა და  
ცოლად დაისვამდა, მაშინ სამწუნვაროსთან ერთად „კაცის თავი“  
უნდა გადაეხადათ. ასე მეტ წილად მაშინ მოხდებოდა, როცა ცო-  
ლის გაქცევის მიზეზი ქმრის სქესობრივი უძლურება თუ სისუსტე  
კი არა, არამედ ქმრისა თუ მისი „კომის“ ცუდი „მეცოლშვილე-  
ობა“ იყო. უკანასკნელ მიზეზთა გამო ცოლ-ქმრის გაყრილობას ებრ-  
ძოდა როგორც ეკლესია, ისე ხალხური სამართალიც.

გოგნაურელ, კედელაურ ბეროს შონჩო-ყოჟონელი ნარიმანი-  
ძის ქალი უთხოვია. კედელაურთ კომი „ცხოვრებიანი იყო“. ქალი  
ლამაზი და ახოვანი, ქმარი კი „გონჯი და ბეჩავი“ ყოფილა. ნა-  
რიმანიძის ქალს დედისძმებისათვის, დედისძმები ხადელი ჰყოლია,  
უთქვამს თავისი მდგომარეობა. დედისძმებს თავიანთ მხრივ შეუს-

წავლიათ ქალის მდგომარეობა, რის შემდეგაც ქმართან გაშორებაზე და ლაკათხვევლის გაყოლაზე, თანხმობა მიჰუციათ და გაპარვაში ხელი შეუწყვიათ. ბეროს მამას დიდხანს უძებნია და ბოლოს ერწოში დასახლებული აღმოუჩინია. „სამართლობა გამართულა“. სამართლობაში „თავი“ სახელგანთქმული მოსამართლე, რომელიც „სარჯულავო“ საქმისათვის ხევსურებსაც მიჰყავდათ, გვიდაქელი გიგუცა ბუჩუკური ძველი ამბების ერთ-ერთი შესანიშნავი მთხრობელის გიგო ბუჩუკურის პაპა ყოფილა. ხანგრძლივი „ლაღანის“ შემდეგ დაწუნებისათვის „სამწუნვარო ფეხადი“ „ქალისახლს“ გადაუხდია, ხოლო გატაცებისათვის „კაცის თავი ფეხადი“—ძროხა და ერთი გამორჩეული ჭიორლა ცხენი, ვერცხლეულობა, სარტყელ-სატევარი—და სპილენძეულობა მომტაცებელს მიუცია: ასეთ მომხდარა, რადგან ქმარს სქესობრივად სრული მოდუნება არ დაეშტკიცებია. ამგვარ ფაქტთა შესახებ ცნობა მთიულეთში, თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება.

აღნიშნული ვითარება გაუთხოვარი ქალის გატაცებისაგან არამხოლოდ იმით განსხვავდებოდა, რომ მოტაცებული გათხოვილი იყო, არამედ იმითაც, რომ ქმართან გაშორება და გამტაცებლის მოქმედება ქალის მამის და დედის სახლთან შეთანხმებული ჩანს. ასეთ შემთხვევაში ქალის მამის სახლი და დედის სამშობლო მძიებელთა მდგომარეობაში აღარ გვევლინებიან; ამჯერად მძიებელი მხოლოდ მოტაცებული ქალის ქმრის მხარე ჩანს. იქნებ ამგვარ მოქმედებათა აკრძალვა იგულისხმებოდეს გიორგი ბრწყინვალეს „ძეგლის დადებაში“, სადაც ლაპარაკია ცოლის წაგვრაზე და ისიცაა აღნიშნული, „რომე დიაცი მისი ნებით და წადილით გაჰყვეს“. მთიულურ ეთნოგრაფიულ მასალაშიც ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ გატაცებაზე ქმრიანი ქალის მხრივ თანხმობაც აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა. ქმართან გაყრაზე და გატაცებაზე გატაცებულ ქალს სამშობლოდან ნება მიღებული უნდა ჰქონოდა და ამიტომ იყო, რომ „სამწუნვაროს“ გადახდა უკანასკნელს ვეალებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში გათხოვილი ქალის გატაცება მშობლების შეურაცხყოფაც იქნებოდა და გამტაცებელთა ძიებაში ამის გამო აქტიური მონაწილეობა უნდა მიეღოთ, რაც ნამდვილად არ ხდებოდა. მთიულებს თავისი სურვილისა და სამშობლოს თანხმობის გარეშე არც ერთი ფაქტის დასახელება არ შეუძლიათ და ამგვარ ვითარებაზე წარმოდგენაც არა აქვთ. არ იციან ასეთ შემთხვევაში როგორ უნდა გარიგებულიყო საქმე, იტყვიან კი ალბათ მოჰკლავდნენო.

მთიულურ ქორწინებაში დიდი ნიშნობის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე სხვა წყების მასალებიც მიუთითებს. ერთი მათგანის მიხედვით, „ბურღულის ქალი, სოფ. არახვეთიდან, დანიშნული იყო ზაქათელ ზაქაიძის უფროს შვილზე. დანიშნული ზაქანი ჯარში წაიყვანეს და დაიკარგა. უმცროსმა ძმამ იმისი ცოლი ითხოვა. წინაღე მაგისტანას მოიკვეთდნენო“ (ხადა, „მთორმეწამის“ დეკანოზი გიორგი ზაქაიძე).

როგორც ჩანს, დიდი ნიშნობის გადახდის შემდეგ დანიშნული დამნიშვნელის ცოლად ითვლებოდა, ყოველ შემთხვევაში ასე ესმოდათ მთიულებს: „უმცროსმა ძმამ იმის (ესე იგი უფროსი ძმის) ცოლი ითხოვა“ (მთხრობლის გამონათქვამია).

იმავე მთხრობლის ცნობით, „ხანდოში რძალი მოუყვანიათ. ბიქს გული არ უდგებოდა—ქალთან არ წვებოდა. მამრე ტყეში წასულა და თავი მოუკლავ. ხარჯით დაასაფლავეს. ტირილზე ვაჟის მამამ სოფელს გამოუცხადა: რძალს მე ვერ გავუშვებო, უმცროს შვილს უნდა შევრთოო და შერთო კიდევ. კაი ქალი ყოფილა რამე. იქ, სოფელში კაცი არ ყოფილა თორემა ამის გაკეთებას კი არა, თქმასაც ვერ გაბედავდაო“.

ეს უკანასკნელიც შინაარსობლივად პირველი ცნობის თანმხვედრია და ორივე ლევირატის ბუნებისა ჩანს.

ადგილობრივთა, უფრო სწორად, მთხრობლის წარმოდგენით მოხსენებულნი ორი ფაქტი იმით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული, რომ დიდ ნიშნობაზე თუ ქორწილზე მამამთილის სახლს დიდი ხარჯი ჰქონდა გაწეული, რის დატოვებაც არ უნდოდა; ისე კი დანახარჯს ძნელად თუ აუნახლავდნენ. ძირითადად ამიტომაც იყო, რომ დანიშნული ქალი წლობით ელოდებოდა უცხო მხარეში მყოფ საქმროს, რაც, როგორც წესი, გამომუშავდა და შემდეგ „კარგ ქალობას“ მიეწერებოდა. მაგრამ ქორწინების აღნიშნული სახის ეკონომიური საფუძველი სყიდვით ურთიერთობას არ შეესაბამება, თუმცა მასში მოცემულია ამ მხრივი განვითარების შესაძლებლობა და საწყისი მომენტებიც. ზოგიერთ ხალხში, როგორც ცნობილია, სყიდვითი ურთიერთობითაა გახანგრძლივებული და გამაგრებული ქორწინების ეს ძველი წესი, რასაც თავისებური რელიგიაც უწყობდა ხელს.

დიდი ნიშნობის გადახდის შემდეგ იწყებოდა ორთავე მექორწინე მხრის მიერ ქორწილისათვის მზადება. ქორწილისათვის ქალიანთა მზადება ძირითადად მზითვის მომზადებაში მდგომარეობდა. დანიშნული, უკვე „ბატარძლად“ წოდებული ქალი

იწყებდა ფარდაგისა და ჯეჯიმის ქსოვას. ისე კი, როგორც წესი, მათი ქსოვა დიდ ნიშნობამდე დიდი ხნით ადრე უნდა დაეწყო, რადგან ორ-სამ თვეში დასრულება, სხვათა დაუხმარებლად, არ მოესწრებოდა.

ფარდაგი ქმრის სახლისათვის, ხოლო ჯეჯიმი პირადად ქმრისათვის იყო განკუთვნილი. ხშირად ისეც ხდებოდა, რომ ქალი თავის მეჯვარესაც უქსოვდა ჯეჯიმს. ამასთან ამზადებდნენ ლოგინის ქვეშ დასაფენ ორ ნაბადს. ნაბდის დამზადებაში მონაწილეობდნენ როგორც შინაური, ისე მეზობლის ქალებიც, რომლებიც მუშაობის პროცესში თანაც ნაბდის მოთელვას სწავლობდნენ. პატარძალი აგრეთვე საქმროსათვის „კანვოიზე“ პერანგს კერავდა. საქმროსათვის განკუთვნილ პერანგს საყელო და სამაჯეები სახეებით ჰქონდა ამოყვანილი. სახეებად მცენარეები, ფრინველები და გეომეტრიული ხაზები ყოფილა მიღებული<sup>1</sup>. „კანვოიზე“ შეკერილ პერანგს ნეფე, როგორც წესი, მხოლოდ ქორწილში, ქორწინების პირველ დღეებში და ახალი სიძეობის დროს დღესასწაულებში იცვამდა. შემდეგ ამ პერანგს სათუთად ინახავდნენ. ამგვარსავე პერანგს ქალი ზოგჯერ მეჯვარეს, ეჯიბსა და სხვა მაზლებსაც უმზადებდა, რაც „კარგ ქალობად“ ითვლებოდა.

მთიულური მასალების მიხედვით: „კაი ქალი ყველას გაუკეთებდის-კე კანვოიზე ამოყვანილ პერანგს“; „მარიამ შიოს ასულ კობაიძეს, კობათ ქალი ჩირიკიდან იყო გამოთხოვილი, მაზლისათვის—ალექსი დავითის ძე კედელაშვილისათვის—მოუტანია კანვოიზე შეკერილი პერანგი, მეჯვარის და ეჯიბისათვის ხომ მიუტია საჩუქრად“ (მ. კედელაძის ცნობა). მრავალ სხვას ჩამოთვლიან მთიულეები რძალთა სიკარგის წარმოსადგენად. ასევე აუცილებელი წესი ყოფილა: პატარძალს ყველა მაყრისათვის და ამასთან „ნეფის სახლში დარჩომილთათვის“ წინდები უნდა დაემზადებინა. განსაკუთრებული ოსტატობით უნდა მოექსოვა მეჯვარისათვის საჩუქარი წინდა. მეჯვარისათვის დანარჩენთაგან განსხვავებით ასევე სანიმუშოდ უნდა დაემზადებინა „სათამაქოე“.

საფიქრებელია, რომ ამგვარი ნახელავის ქმარ-მაზლისათვის და მეჯვარისათვის დამზადება ადრე დედოფლის ვალდებულებას წარმოადგენდა, ხოლო შემდეგ იგი სურვილზე დამოკიდებული გამზადება და „კარგ ქალობას“ ნიშნავდა.

<sup>1</sup> სავსებით ორნამენტთა გააზრების შესახებ იხ. ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ხევისურული ორნამენტი, თბილისი, 1939.

საჩუქრად განკუთვნილ ნივთთა დამზადებისათვის „დიდ ნიშნობაში დამდგარი ფულის“ მოხმარება არ შეიძლებოდა. საჩუქართა დამზადებისათვის საჭირო მასალა პატარძლის კომლს უნდა გამოეღო და, როგორც წესი, პატარძალს თავისივე ხელით დაემზადებინა. ასეთ საჩუქარს გურიაში „ნახელავი“ ეწოდება. „ნახელაობით“ მირთმეულ საჩუქარში იგულისხმებოდა, რომ ნივთი მჩუქებლის ხელით იყო შესრულებული.

მზითევის დამზადებისა და ნახელავ-საჩუქრის მირთმევის ასეთი წესი ყოფილა ქართლშიაც, ოღონდ განსხვავება ნახელავ-საჩუქრისათვის მიღებულ ნივთთა სახეობაში მქლავნდებოდა. ქართლში ყველაზე გავრცელებული საჩუქარი საქმროსა და მეჯვარისათვის „ჩახსაკრავი“ ყოფილა: ჩახსაკრავი ასევე გულმოდგინეობითა და ცოდნით მზადდებოდა და მასზე შემდეგი სახეები იყო გამოყვანილი: ხე და ფრინველი, გეომეტრიული ხაზები და ზოგჯერ, ადრეც შეენიშნავდით, გამკეთებლისა და ადრესატის სახელი და გვარი.

საბანსა და ლეიბს ბოლო ხანებში ფაბრიკული ქსოვილით კერავდნენ. ლოგინისათვის ფართლესულს ჩვენს დრომდე<sup>1</sup> „ფეხზე მოვაჭრე“ ებრაელებისაგან ანდა მახლობელ ბაზარზე ყიდულობდნენ. მაგრამ ქვეშ საგების დამზადება, ნაწილისა მაინც, საკუთარი საშუალებებით სახლშივე ხერხდებოდა; ადრე კი ერთობით ასე იქცეოდნენო. ამგვარიდევ ხდებოდა საპატარძლოს „გამოწყობა“, რისთვისაც უმთავრესად ადგილზევე დამზადებულ ქსოვილს ხმარობდნენ. ბალდადი და სხვ. მისთ. შედარებით ახლად შემოღებული ჩანს, მაგრამ მათ ფეხი ისე მაინც ვერ ჰქონდა მოკიდებული, რომ ამ დანიშნულების ადგილობრივი ნაწარმი ხმარებიდან გამოედევნა.

მთიულების ყოფაში ჩვენს დრომდე, არც ისე შორეულ წარსულში შინამოხმარების საგნების დამზადება სახლშივე წარმოებდა. ამ მხრივ მთიულები გარეშე ბაზართან ნაკლებად დამოკიდებული იყვნენ. ისინი შინამოხმარების საგნებს არც თავად აწოდებდნენ ბაზარს. სხვაგვარი ურთიერთობა მყარდებოდა ბაზართან ნედლი მასალის, ძირითადად მატყლის, მოხმარებაში. მატყლზე საბაზრო მოთხოვნილება დიდი იყო, ხოლო ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვის მთიულეთი ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენდა. შედარებით ნაკლები, მაგრამ მაინც საგრძნობი ეკონომიური მნიშვნელობის იყო ყველი, კარაქი და ერბო, რომლებიც, ძირითადად

<sup>1</sup> გამონათქვამში — „ჩვენს დრომდე“ ყოველთვის ვგულისხმობთ საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე.



მახლობელ ბაზრებზე გაჰქონდათ მთიულებს. ასეთია მოკლედ ის ცნობები, რომლებიც მთიულების გადმოცემითაა მიღებული.

მთიულთა ცხოვრების შესახებ წარმოდგენილი ცნობები ჩვენ ხანაზე აღრინდელი ვითარებისათვის დამახასიათებელი რომ უნდა ყოფილიყო, ამაში ექვის შეტანის საფუძველი თითქოს არ ჩანს. ამგვარად, მთიულეთში, ძირითადად მაინც, ნატურალური მეურნეობა უნდა ყოფილიყო წამყვანი. ნატურალური მეურნეობის ამ საფეხურის ანალიზი მოცემულია ფრ. ენგელსის შრომაში— „ანტი-დიურინგი“ და გამოკვლეულია, რომ ნატურალური მეურნეობის დროს: «Производство было рассчитано, главным образом, на собственное потребление. Оно удовлетворяло, прежде всего, потребности феодального господина. Следовательно, здесь не существовало обмена и продукты не принимали характера товара. Крестьянская семья производила все для нее нужное орудия и одежду так же, как и пищу. Производить на продажу она начинала только тогда, когда у нее оставался излишек от собственного потребления и после уплаты натуральных повинностей господину; этот пушенный в обмен излишек становился товаром»<sup>1</sup>.

მთიულეთისათვის ზედმეტ საგანს, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ძირითადად მატყლი წარმოადგენდა, რომელიც თვით მთიულებს, თუ მეტ წილად მოსულ ვაჭრებს გაჰქონდათ. მეცხვარეობა იყო გამძლოლი მეურნეობა მთიულებისათვის; მატყლი წარმოადგენდა იმ ჰარბ პროდუქტს, რომელიც, როგორც საქონელი ამ მხარეს შორეულ მხარეებთან აკავშირებდა. მიუხედავად ამისა ფეხსაცმლისა და ტანსაცმლის, ფარდაგ-ჯეჯიმის და სხვ. მისთ. დამზადება ძირითადად მაინც ადგილობრივთა მიერ ადგილზევე ხერხდებოდა და დამამზადებელთა მოთხოვნილებას აკმაყოფილებდა. მეურნეობის განვითარების აღწერილი წესი საზოგადოების განვითარების ჯერ კიდევ ის საფეხურია, რომლის შესახებ ლენინი იწერს: „При натуральном хозяйстве общество состояло из масс однородных хозяйственных сельских единиц (патриархальных крестьянских семей, примитивных сельских общин феодальных поместий), и каждая такая единица производила все виды хозяйственных работ, начиная от добывания разных видов сырья и кончая окончательной подготовкой их к потреблению“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 275.

<sup>2</sup> В. И. Ленин, Развитие капитализма в России, соч., т. III, изд. 3-е, М., 1934, стр. 15.

ხელობის მასწავლებლად, ადგილობრივნი „ოსტატს“ რომ ეტყვიან, დედა და, უფრო ხშირ შემთხვევაში, რძალი იყო. თუ „დიდი კომბა“ იყო, მაშინ ოსტატი სახლში ეყოლებოდა. თუ არა „განაყარი კომის კომში ექნების რძალი“. ჩამოთვლილთაგან იოლად დასამზადებელი ნივთის ქსოვას ქალი „ბატარაობითვე“ შინ იწყებდა და „ხელს იწაფავდა“. ხელის გაჩვევის შემდეგ თანდათანობით ურთულეს ხელსაქმეზე გადადიოდა. ამ დროს ოსტატი იწყებდა წვრთნას და მისივე ზედამხედველობით სწარმოებდა ხურჯინის, ჯეჯიმის, ფარდავის და სხვ. მისთ. ქსოვა.

ქორწილისათვის განსაკუთრებული მზადება მექორწინე ვაჟს მართებდა. ვაჟიანთ ქორწილისათვის უნდა მოემზადებინათ: „12—15 ქობი არაყი“, იშვიათად „ქომოთიდან (იგულისხმება ქართლი) მოჰქონდათ ღვინო“, „წინავე არაყთან ერთად 2—3 ქობ ლუდსაც აღუღებდნენ“, „ერთი ქობი ლუდი წესად მაინც უნდა გვედუღებინა“. „ერთი ხარი და 2—3, ზოგჯერ ხუთი საკლავი (ჭედები) უნდა დაგვეყენებინა“. „პური ორასი ლავაში და სამოცი გირგული მაინც უნდა გამოგვეცხო“<sup>1</sup>.

დიდი ნიშნობა „ქორწილია ქალის მამის სახლში“. მექორწინე კოლექტივთა ურთიერთობაში დიდი ნიშნობა, როგორც ხარჯით, ისე სხვა მხარეებით, ქორწინების მოწესრიგების უკანასკნელი საფეხურია, ისე რომ, დიდი ნიშნობის შემდეგ რომელიმე მექორწინე მხარის პრეტენზია ისეთივე ძალისაა, როგორიც ის იქნებოდა ქორწინების ქორწილით დაგვირგვინების შემთხვევაში. ამის გამო უნდა ყოფილიყო შესაძლებელი დიდი ნიშნობის შემდეგ ქართლში დანიშნულ ქალ-ვაჟის სქესობრივი ცხოვრების თავისუფლება. მიუხედავად ასეთი ურთიერთობისა, დიდ ნიშნობას ქორწილისათვის აუცილებელი წესები, როგორცაა ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული რიტუალური ხასიათის მოქმედებანი და სხვ., არ ახლდა.

რაც შეეხება დიდი ნიშნობის შემდეგ დანიშნულთა სქესობრივი ცხოვრების უფლების მოპოვებას ქართლში, იქნება ხელს ის ვარემოებაც უწყობდა, რომ ქორწილის შემდეგ ოფიციალური სამართლით ცოლის განშორება მეტად გაძნელებული იყო, ხოლო უშვილობა ხალხს უბედურებად მიაჩნდა. მთიულეთში, ასევე ქართლში, პატარძალი რძლად და ქმრის სახლის ნამდვილ წევრად მაშინ

<sup>1</sup> ს. მაკალათიას ჩანაწერის მიხედვით, „ქორწილი ვაჟის ხარჯზეა. ქორწილისათვის საშუალოდ საჭიროა: 15 ქვაბი არაყი, 5 ქვაბი ლუდი, 7 კოდი პური, 1 ხარი, 3 ცხვარი და სხვ. იხ. ს. მაკალათია, მთიულეთი, გვ. 115.

ითვლებოდა, როცა მას შვილი ეყოლებოდა. ქმრის სახლი პატარ-  
ძალს წლის თავზე მამის სახლში ისტუმრებდა (ქალის მამისახლში  
„წინაწვევად“ გასტუმრებას ეძახიან), სადაც იგი მოიმშობიარებდა  
და ამის შემდეგ უკვე რძალს „კომში“ (მთიულეთი), „ერთობის  
სახლში“ (ქართლი) შემოიყვანდნენ. ქალის სამშობლოში მოლოგი-  
ნება იმის მანიშნებელი ფაქტია, რომ თავის დროზე შვილი დედის  
სახლს ეკუთვნოდა; მაგრამ ის ფაქტი, რომ ქალი პატარძლობაში  
კომლის საერთო საცხოვრებელ სახლში არ ცხოვრობდა (მთიულეთი,  
ქართლი), მას იქ მხოლოდ შვილიანს (მაშასადამე უკვე რძალს) შეი-  
ყვანდნენ და ამის შემდეგ სახელს კი არა, არამედ მაგ., „ვანოს  
დედაო“ დაუძახებდნენ, იმაზე მიუთითებს, რომ პატარძლობიდან  
რძლობაში გადასვლისათვის ქალის შვილიანობა ერთ-ერთი აუცილე-  
ბელი პირობა უნდა ყოფილიყო. ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში  
წესად მოქმედებდა „უშვილო რძლის“ მამის სახლში გასტუმრება,  
მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული აქტი ოჯახს ეკონომიურად  
საგრძობლად ასუსტებდა. ასეთ შემთხვევაში ქალს მამის სახლში  
მიჰქონდა არა მხოლოდ მზითვევაში მოყოლილი ქონება, არამედ ე. წ.  
წინამაშვრალიც, — ქმრის სახლში გაწეული შრომის სახლაური. \*ისიც  
იყო წესად, რომ ცოლის უშვილობის — ვაჟის უყოლობის შემთხვე-  
ვაში მეორე ცოლი მოყავდათ. დიდი ნიშნობის შემდეგ ქალ-ვაჟის  
სქესობრივი ურთიერთობა, მეორე მხრივ, ქორწინებას ამავრებდა  
და მას აუცილებელს ხდიდა. ამის გამო ამგვარ მოქმედებას ქალის  
მშობლებიც უნდა შერიგებოდა.

ქალის „საბატარძლოდ დათავისებაში“ მთიულეთი „ბელგასა“  
და „ბატარა ნიშანს“ გულისხმობდნენ: „ბელგა“ „საწინდარი“, ხოლო  
„ბატარა ნიშანი“, „საწინდრის დაბეჯითება“ იყო. დიდი ნიშნობის  
არსებით მომენტსაც „ნიშანი“ წარმოადგენდა, მაგრამ იგი, ამას  
გარდა, პირველი ორისაგან იმდენად იყო განსხვავებული, რომ მას  
შეუღლებაში ვადამწყვეტი მნიშვნელობა ნიშნობათა სხვა საფეხურე-  
ბის ქორწინებიდან ამოვარდნის შემდეგაც დიდხანს არ დაუკარგავს.  
კიდევ მეტი: ზემოაღწერილ პირობებში დიდი ნიშნობის ადგილი  
ქორწინებაში გაიზარდა კიდევც.

ქორწინების დაგვირგვინების წინარე სამი სავალდებულო სა-  
ფეხურის ერთდროულად არსებობა შვილების ჩვილობაში დაწინ-  
დვის დროიდან მომდინარედ მიგვაჩნია. დროთა განმავლობაში ჩვი-  
ლობაში დაწინდვის თანდათან გაქრობას ზოგიერთი მათგანის გაერ-  
თიანების გზით ამოვარდნა უნდა გამოეწვია და ასეც მომხდარა:  
თავდაპირველად „ბელგა“ და „ბატარა ნიშანი“ გაერთიანებულა,

სახელი „ბელგა“ ამოვარდნილა და „ბატარა ნიშანი“ დარჩენილა. შემდეგ — „ბატარა ნიშანი“ და „დიდი ნიშანი“ ერთად ქცეულა, უკანასკნელს მსაზღვრელიც („დიდი“) ჩამოშორებია და დამკვიდრებულა „ნიშანი“ („შარნა“ — გურიაში, „შანუა“ — სამეგრელოში), რომელსაც უშუალოდ ქორწილი მოჰყვებოდა.

საერთოდ ნიშნობა კი გარკვეულ ჯგუფთა შორის სავალდებულო ქორწინების გადავარდნით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული. დროთა ვითარებაში ცხოვრების განვითარებასთან ერთად ნიშნობის წესიც, ძველის შეგუებითა თუ ახლის გაჩენით, უნდა შეცვლილიყო.

## დასკვნები

1. წარმოდგენილი შრომა მთიულურ ქორწინებასთან დაკავშირებული ძველი წესების შესწავლის პირველი ნაწილია და იგი ქორწინების მთლიან ინსტიტუტთან კავშირშია გააზრებული<sup>1</sup>.

2. საქართველოში ქორწინების ძველი წესების „შესასწავლად უძველეს ძეგლებში ჯერ მეტად მცირე ცნობები მოგვეპოვება; ხოლო ნაწყვეტ-ნაწყვეტი და სხვადასხვა წყაროებში გაფანტული ცნობები არსებობს. ამასთანავე ცნობები სხვადასხვა დროისაა...“ (აკად. ივ. ჯავახიშვილი).

ასეთ ვითარებაში საქორწინო ურთიერთობის ადრინდელ ფორმათა შედარებით სრულად წარმოდგენის საშუალებას ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება იძლევა.

3. საქართველოს მთიან რაიონებს შორის მთიულეთი ეთნოგრაფიულად ყველაზე ნაკლებად იყო შესწავლილი, სანამ აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის და აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებათა გაერთიანებული ექსპედიციები 1945-სა და 1946 წლებში ინტენსიური მეთოდით ამ მხარეს კომპლექსურად შეისწავლიდა.

4. ქორწინება, როგორც ყველს სხვა სოციალური ინსტიტუტი, იცვლებოდა ისე, როგორადაც იცვლებოდა ცხოვრების პირობები. ქორწინება, მსგავსად ოჯახისა, აქტიური ელემენტია.

მთიულეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში გვხვდება ცხოვრების სხვადასხვა პირობებში წარმოქმნილი ქორწინების ფორმათა მეტ-

<sup>1</sup> ამიტომ მეორე ნაწილის — ქორწილიდან მოვიდებული ახალი ოჯახის ჩამოყალიბებამდე — დაწერაც მოგვიხდა.

ნაკლებად შემონახული ელემენტები; თითოეულ მათგანს ისტორიული ადგილი უნდა მოენახოს.

მექორწინე მხარეთა ქორწილის წინარე ურთიერთობის ცხოვრების პირობებთან კავშირში კვლევა ქორწინების ისტორიულ ასპექტში შესწავლის აუცილებლობითაა გამოწვეული.

5. ქართულ საისტორიო ლიტერატურაში მთიულეთი მიჩნეული იყო გვაროვნული დასახლების სამაგალითო მხარედ (აკად. ივ. ჯავახიშვილი, აკად. ს. ჯანაშია). დასახელების ფორმალური ნიშნები (სოფლის ერთგვარიანობა, საერთო საგვარო ხატი და სხვ.) პირველი შეხედვით მართლაც ასე გამოიყურებოდა, მაგრამ მთიულური გვარები გვაროვნული საზოგადოების კოლექტივს უკვე აღარ წარმოადგენდა. ერთგვარიანთა თანასახლობა დიდი ხნით ადრე უკვე მეზობლურ-ტერიტორიული თემისათვის დამახასიათებელი ურთიერთობის ბუნების მატარებელი იყო. აღნიშნული გაუგებრობა გამოწვეული იყო ზემოხსენებული ავტორებისათვის მეცნიერული თვალსაზრისით სათანადოდ შეუსწავლელი ეთნოგრაფიული მასალების მიწოდებით.

მთიულეთის სოფლები აგრეთვე ორი და მეტი გვარითაც არის დასახელებული, მაგრამ მრავალი მათგანი ერთი რომელიმე გვარის სახელს ატარებს. ასეთ ვითარებას როცა ის გარემოებაც ერთვის, რომ სოფლის ხატი იმავე გვარის სალოცავია, მაშინ ადვილდება სოფელში პირველმოსახლე გვარის გამორკვევა; ასეთ სოფელთა სახელები ქართული წარმოების თვალსაზრისით საგვარო კუთვნილების მანიშნებელია (ბეგ-ონ-ი=ბეგოთ-კარს, დიდება-ნთ-ა=დიდებათ-კარს, ჩიტაურ-თ-ა=ჩიტაურთ-უბანს, ბენ-იან-ი=ბენიანთ-კარს და ა. შ. სხვ. მისთ.). „გვარის სახელები, საერთოდ, დიდ როლს თამაშობენ ტოპონიმიკაში, კერძოდ,—ან-იანი სახელები. ისინი ზოგჯერ პირდაპირ ქვავდებიან გეოგრაფიულ (სოფელი; სოფელი=საგვარეულო) სახელებად“ (აკად. ს. ჯანაშია).

6. მთიულეთში გვართა სახელები თითქმის ყველა წინაპრის—პაპის სახელებიდან მომდინარეობენ. გვარის სახელის მამიშვილობის კვალობაზე წარმოქმნა ქართულისათვის საერთო მოვლენა (აკად. ს. ჯანაშია, პროფ. ნ. ბერძენიშვილი) და მათი (გვარების) თავდაპირველი გვარის სახელის დადგენას აძნელებს, ხოლო, მეორე მხრივ, გვარის პატრონიმისტიკული წარმოშობის ბუნებას ამჟღავნებს.

მთიულურ გვარის სახელთა სუფიქსები. ი-ანი (მეგრული გვარისა—ია-ც), -ონი ერთი ძირიდან წარმომავლობის აღმნიშვნელია

და ნაცვალსახელის ფორმას: ჩვენებ-იანი = ჩვენი განაყოფი (სტ. მენტეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი), ჩუნ-თა = ჩამომავალთა (აკად. ივ. ჯავახიშვილი) შეესატყვისება და მათს პატრონიმისტიკულ ბუნებაზე მიუთითებს (აკად. ს. ჯანაშია, პროფ. არნ. ჩიქობავა).

7. მთიულეთში გვხვდება სხვადასხვა სახელიანი გვარები, რომლებიც ერთი ძირიდან წარმომავლობას ამტკიცებენ და ერთმანეთის ქირსა და ლხინში ისე მონაწილეობენ, ვითარცა ერთი გვარიანანი. მიუხედავად ტერიტორიული დაშორებისა, მათ შორის ქორწინება მიუღებელი იყო ისევე, როგორც ერთგვარიანთა შორის.

სხვადასხვა სახელიან გვართა საერთო წინაპრიდან მომდინარეობის შესახებ ცოდნის გახანგრძლივებას ხელს უწყობდა გვაროვნული წყობიდან მომდინარე, ახალ ვითარებასთან შეგუებული ახალი შინაარსის მქონე ერთიანობის ფორმები, რომელთა არსებობის საჭიროება, თავისთავად, გვაროვნული წყობის დაშლის პირდაპირი მაჩვენებელია.

8. ერთგვარიანთა შეუღლება მთიულეთისათვის უცხო იყო. „ანდაზად“ შემორჩენილ ორ ასეთ შემთხვევიდან ერთს მთიულეთი გაქართველებულ „თათართა“ შთამომავლობის „თათრულ წესს“ მიაწერენ, ხოლო მეორე შემთხვევაში არა შეუღლება, არამედ „შეცოდება“ მომხდარა და შემცოდველნი ადგილზე ჩაუქოლავთ. ასეთ შემთხვევებს, სხვაც რომ დამოწმებულიყო მთიულეთში, მაშინაც ძველიდან მომდინარე გვარს შიგნით ქორწინების გადმონაშთად კი არა, არამედ გვაროვნული წყობილების შემდეგდროინდელ მოვლენად მივიჩნევდით.

რაც შეეხება სოფ. ჩინთსა და სოფ. რუისში (გორის მახლობლად) დამოწმებულ ერთგვარიანთა შეცოდებისა და შეუღლების გამო ქალ-ვაჟის გაქვავების შესახებ გადმოცემებს, რელიგიურ წარმოდგენათა ისტორიულობის გათვალისწინებით, წარმოშობის თვალსაზრისით გვარის ჩამოყალიბების ხანას უნდა განეკუთვნებოდეს.

9. მთიულეთში დამკვიდრებულია რწმენა, რომ სისხლის ნათესავ ცოლ-ქმართა შვილები ბოკოკია, ნაკიანი, დაღნიოშებულნი, მიწისკვერცხა, მიწიზმანია იქნება. გვარს შიგნით ქორწინების შედეგად არასასურველი შთამომავლობის მიღების შესახებ ცოდნა უძველესი დროიდან მომდინარე და საერთოა ქართველებისათვის.

ერთგვარიანთა ქორწინება „წარჩინებულ საგვარეულოებში“ წესად კი არა, მაგრამ მაინც საგრძნობლად მოწმდება და იგი მხო-

ლოდ „სპარსული მახდენობის გავლენით“ არის ახსნილი. ჩვენი აზრით, წარჩინებულ გვარს შინა ქორწინება ძირითადად კლასობრივი ინტერესებით ნაკარნახევი მოვლენა უნდა ყოფილიყო.

10. ეგზოგამიის გენეზისის საკითხი საღისკუსიო საკითხთა წყებას განეკუთვნება<sup>1</sup>. ჩვენი მასალები ამ საკითხს, რასაკვირველია, ვერ გადაწყვეტს. ისე კი ირკვევა, რომ მთიულეთის ყველა სოფელში (ქართლის სოფელს შიგნითაც) და ზოგიერთ ხეობაში (ხადა, ქართალი) მოსახლე წარმოშობით სხვადასხვა გვართა შორის ქორწინება აკრძალული ყოფილა. ისინი ერთმანეთს ხელოვნური ნათესაობით (ძმობილობა, მეჯვარეობა-ნათლიობა, ხატში ძმად გაფიცვა, ერთი გვარის მეორე გვარში ხატის ყმობის გზით შესვლა) უკავშირდებოდნენ. ისეც ყოფილა, რომ ორ გვარს შორის (მაგ., ხადელ ირიაულთა და ბენიანთ შორის) ნათესაობა არ არსებობდა, მაგრამ მათ შორის ქორწინება მაინც მიუღებელი იყო. ასეთი იყო ფაქტიური ვითარება, ახსნა კი მათი ცხოვრების ერთიანობის აუცილებლობაში უნდა ვეძიოთ.

ამიტომ, ჩვენ ვეთანხმებით პროფ. ს. ტოლსტოვის მოსაზრებას, რომლის მიხედვით სქესობრივი აღკვეთები, ე. წ. ტაბუ, კოლექტივის სამეურნეო და საზოგადოებრივი აქტიობით განისაზღვრებოდა<sup>2</sup>.

11. მთიულური მასალების მიხედვით სოფელთა ერთიანობის დამყარებისათვის აუცილებელი პირობა ყოფილა „ქალ-ნაქვრივალი ოძლის უთხოვრობა“. ამ პირობაზე ხატში დროშით და ხმლით, ან მხოლოდ რომელიმე მათგანით, ხელში „უფროსი მათეცარი დეკანოზი“ იდგა და სოფლები „ძმობაზე იფიცებოდნენ“ (ქართლი). ფიცის დადების ნიშნად „სამანსა და მოწამე ქვას“ მიწაში ჩაფლავდნენ.

ხატში ძმად გაფიცვა ხელოვნური შენათესავება იყო, რისთვისაც ხატი, დროშა და ხმალი წმინდა საფიცარ იარაღს წარმოადგენდა. წმინდა ხეები—„იფნები“ კი მოწმედ ყოფილა გააზრებული.

„ხატში ყმად“ შესვლაც „ხატის მკვიდრი ყმის“ მიერ ყმად შესული გვარის შეილობის სიმულიაციას წარმოადგენდა და გვარის დაშლის შემდეგდროინდელი წარმონაქმნი მოვლენა იყო, რაშიაც ჩნდება „სუსტი“ და „ძლიერი“ გვარის ახლებური დაპირისპირება (ვ. ბარდაველიძე).

<sup>1</sup> „Советская этнография“, III, 1947, 83. 152—153.

<sup>2</sup> იქვე.

ამ გზით სოფელთა შორის იქმნებოდა ფორმით გვაროვნულ საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი სისხლის ნათესავთა შორის სავალდებულო დამოკიდებულება, რაც, თავის მხრივ, გაერთიანებულ სოფელთა შორის ქორწინების შესაძლებლობას გამორიცხავდა. ასეთი ურთიერთობა კი უნდა გაჩენილიყო ტერიტორიალური თემის არსებობის პირველ საფეხურებზე.

12. მთიულეთში საქორწინო ქალ-ვაჟად ჩვეულებრივ 17—18 წლისანი ითვლებოდნენ. მიუხედავად ამისა, მეტწილად 19 წლიდან 25 წლამდე ქორწილდებოდნენ.

ქორწინების ასაკის ასე ნორმირება უგულებელყოფს საქართველოში „უცხო შუჯულის“ მიზაძვით ოფიციალურად დადგენილ კანონს და იგი ხალხური მიკვლევით შემუშავებული ჩანს.

მოწიფულობის ხანაში ქორწინება ხელს უწყობდა ფიზიკური სიძლიერის ხანგრძლიობას, ხალხური წრთვნისა და წეს-ჩვეულებათა ათვისებას და ამ გზით საზოგადოებისათვის სრულყოფილი წევრის მომზადებას. ამასთან ერთად, ქორწინებაში სისხლის ნათესავთა გამორიცხვა, „თესლ-მოჯიშეობის“ შერჩევა მთიულეთის პირობებისათვის შესაფერი თაობის წარმოქმნასაც შეუწყობდა ხელს.

13. ქორწინება მთიულეთში მშობლების სახელო საქმე იყო, რაც უძველესი დროიდან მომდინარე ჩანს. ე. წ. სინდიასმიურ ოჯახში დედა შვილებს დაუკითხავად აქორწინებდა (კ. მარქსი). ასევე იქცეოდა მამა პატრიარქალურ ოჯახში.

სარძლოს არჩევანში პირველ საფეხურს „შეზვერვა“ წარმოადგენდა. შეზვერვისათვის სათანადო გარემოებას ქმნიდა „ჯარია-ნობა“, რომელშიც „საქორწინოდ მოღერებული ქალებიც“ მონაწილეობდნენ. ვაჟკაცისათვის კი „ღღეობებში ქალების გამჩვენაობა“ საძრახისად ითვლებოდა.

შეზვერვას „შეგულება“ მოჰყვებოდა. შეგულება შეზვერვით მოწონებული ქალის სავარაუდო არჩევანი იყო. როცა გათხოვილი დები ან გამოთხოვილი რძლები ქმრისიანებში ძმებისათვის, ხოლო სამშობლოში მამლებისათვის საცოლეებს შეიგულებდნენ, მაშინ შეზვერვა საჭირო აღარ ხდებოდა. ამ გზით მყარდებოდა საქორწინო კავშირი გარკვეულ გვარებსა, სოფლებსა და ხეობებს შორის და გრძელდებოდა მანამ, სანამ შემდეგი თაობანი ნათესაურ წრეში მოექცეოდნენ.

14. ქალის თხოვის წინარე უკანასკნელ საფეხურს „გაჩხრეკა“, (გაჩხრეკა—გამოწულიღვით განხილვა, ს. ორბელიანის ლექსიკონი) წარმოადგენდა. გაჩხრეკის მიზანი იყო „ქალის თესლ-მო-



ჯიშეობის“ და „სახელიანობის“ გამოძიება, მექორწინეთა შორის ნათესაობის კვალის ძიება, რომ „ნათესავი ნათესავს არ შეხვედრილიყო, ამაზე მისხის-მისხი უნდა გამოკითხულიყო“, საპატარძლოდ შეგულებული ქალის „საქალებო საქმის“ ცოდნის გამორკვევა.

როგორც ამ წყების სხვა მასალებიდანაც ირკვევა, საპატარძლოს პირად თვისებათაგან ძირითადი ყოფილა სახელიანობა და შრომის უნარიანობა; ქალი კარგი „ყანის მუშა“ უნდა ყოფილიყო. ქალის, როგორც მშრომელი ხელის, უმთავრესად ყანის მუშაობით განსაზღვრა შრომის სქესობრივ დანაწილებაზე და იმაზედაც მიუთითებს, რომ მამაკაცების ძირითად საქმეს მეცხოველეობა (მეცხვარეობა) წარმოადგენდა და რომ მეურნეობის ეს დარგი მთიულების ეკონომიკაში წამყვანი იყო. ისიც აშკარაა, რომ ქორწინებაში განმსაზღვრელი მომენტი შრომის პრინციპი იყო. ასეთ შემთხვევაში ქორწინება დაფუძნებული იყო არა „გრძნობებზე“, არამედ გამოყენებასა და აუცილებლობაზე (კ. მარქსი).

მთიულური თესლ-მოჯიშეობისა და ხევესურულ თესლ-ჯილაგის ცნებას გურულში „ნაგრო“, ხოლო იმერულში „ნოგრი“ შეესატყვისება. ამ წყებას სხვა მასალასთან შეპირისპირებით გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თესლმოჯიშეობის დედის ხაზით ძიება უძველესი, მკვიდრი და გამძლე მატრიარქატის დროიდან მომდინარე უნდა იყოს. საერთოდ, მატრიარქატის გადმონაშთები საქართველოში მრავლად გვხვდება, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ იგი ჩვენში მკვიდრად იყო ფესვგამდგარი (აკად. ს. ჯანაშია).

15. ქორწინებაში „საქმის გარიგება შუაკაცობით“ ხდებოდა. შუაკაცი „ქალიანთ ნათესავ-მოკეთე უნდა ყოფილიყო“. ერთი წყება მასალების მიხედვით შუაკაცი პირველად „ქალი დედისმასთან“ (დედით ბიძასთან) უნდა მისულიყო და დისწულის გათხოვებაზე თანხმობა ეთხოვა. ამ დროს შუა კაცს მთხოვნელი მხარისაგან ვაგზავნილი არაყი უნდა მიეტანა.

პირველი ორი მისვლა უარი თავად ედებოდა, რაც ბუნებრივი იყო და საერთოდ უარს აარიმუნავდა. ქალის დედით ბიძასთან შუაკაცის მესამედ მისვლა უმრავლეს შემთხვევაში თანხმობით თავად ედებოდა და იგი დედით ბიძის მიერ ვაჟიანთ კომლის არაყის დაღვევაში გამოიხატებოდა.

ამის შემდეგ „ვაჟიანთი“ („კომის მეუფროსე“) და ქალის დედით ბიძა ქალის მშობლებთან არაყით მიდიოდნენ და „ბელგაც“ მიჰქონდათ. აქაც რამდენჯერმე მისვლა იყო საჭირო და თანხმობა არაყის დაღვევით ფორმდებოდა.

თუ რაიმე მიზეზის გამო (ავადმყოფობა, მოუცლელობა) ბიძას დისწულის სახლში მისვლა არ შეეძლო, მაშინ თავის მხრივ ქორწინებაზე თანხმობის ნიშნად საკუთარ იარაღს თუ ნივთს ქალის მშობლებთან შუაქაცხვას გაატანდა. ასეთ ნიშანს „დასაჯერისი“ ეწოდებოდა (ქართლშიც ასე ყოფილა).

ქორწინების საქმის გარიგებაში ქალის დედით ბიძის ეს უფლებები დისწული ქალის გათხოვებაში მის (ბიძის) გადამწყვეტ ხელზე მიუთითებს. ვაჟის დაქორწინებაში კი მამისა და მამით ბიძის გაბატონებული ხელი მოქმედებდა.

პირველი ურთიერთობა მატრიარქატის დროის გადმონაშთად მიგვაჩნია. იგი დისწული ქალის გათხოვებაში ასე ხანგრძლივად იმითომ უნდა შემორჩენილიყო, რომ ქალი ოჯახის „მემკვიდრე“ აღარ იყო და იგი სხვა გვარის შთამომავლობის მიმცემი ხდებოდა და ამის გამო მამის გვარი ქალის გათხოვებაში დედის გვარს დიდხანს მკვეთრად არ უნდა შესცილებოდა.

მეორე შემთხვევაში კი (ვაჟიშვილის ქორწინებაში) ქორწინების მოწესრიგებას მამა და სახლიკაცები დაეპატრონენ. ვაჟიშვილი მამის გვარის „ნაშენობა“ იყო და პატრიარქატის დროს მასზე უფლებები დედის გვარს აღრევე უნდა წართმეოდა. და ეს წესი მომდევნო საზოგადოებრივ ურთიერთობაში კიდევ უფრო მეტად უნდა განმტკიცებულიყო.

16. შვილების ქორწინებაზე მშობელთა შორის შეთანხმებისთანავე „ქალს დაბელგავდნენ“. მთიულეთში, მსგავსად ხევსურეთისა, ბელგად მცირე რამ ნიშანს მიიტანდნენ. შემდეგ, მთიულეთში ბელგა 3 მანეთამდე (ცხვარი იმ დროს 3 მანეთად ფასობდაო) გაზრდილა. ასე ჩნდებოდა ბელგაში ფულის მოქმედება და იგი ქართლში „ბედ“ ეწოდებოდა.

თავდაპირველად დანიშვნა მხოლოდ ხელის დადება უნდა ყოფილიყო, სულ ერთია იგი (დანიშვნა) „აკვანზე ჭდეს ამოგდებით“, „გახვრეტილი ქვის ჩამოკიდებით“ (მცირეწლოვანთა ნიშნობის დროს), „ხელის დაკვრის“, „ტყვიის ჩავდების“ თუ სამკაულის მიტანის საშუალებით შესრულდებოდა.

17. „ქალის საბატარძლოდ დათავისებაში ბატარა ნიშანი ბელგის დაბეჯითება“ იყო და უკანასკნელისაგან (ბელგისაგან) ნიშანთა სიმრავლით განსხვავდებოდა.

18. „დიდი ნიშნობა“ იყო „ნახევარი ქორწილი“ და „ქალის საბატარძლოდ დათავისების“ უკანასკნელი საფეხური. დიდ ნიშნობაში „მაყრიონი“ რაც მრავალრიცხოვანი იქნებოდა, იმდენად სა-

სახელო და სასარგებლო იყო ნეფისათვის. იმათი „საჩუქვარ-შესა-  
წევრით“ და „შაბაშობით“ პატარძალს უგროვდებოდა ფული, რომ-  
ლითაც მას მზითევს უმზადებდნენ.

დიდ ნიშნობაში მკაფიოდ მოჩანს ერთი მხრივ, თითოეული მე-  
ქორწინე მხარის მოქმედებაში ქორწინების მოწესრიგების კოლექ-  
ტიური ბუნება, ხოლო მეორე მხრივ მექორწინე მხარეთა ინტერე-  
სების დაპირისპირებაც, რაც სანიშნობო ვალდებულებათა ნორმი-  
რებაში გამოიხატებოდა.

დიდ ნიშნობაში ნეფეს სიდედრისათვის მიჰქონდა ე. წ. „სა-  
დედო საჩუქვარი“ (ცხვარი), რომელიც თავისი დანიშნულებით გუ-  
რულ „საძუძურსა“ და მეგრულ „მაძუძურს“ ემთხვევა და საჩუქ-  
რის ბუნებისაა.

დიდ ნიშნობასა და მის წინარე საფეხურებს ე. წ. სყიდვითი  
ქორწინების გადმონაშთები არ ემჩნევა. შეინიშნება კი, რომ ნიშ-  
ნის ან საჩუქრის ზოგიერთი ელემენტი აქეთკენ იჩენდა მიდრეკი-  
ლებას, რაც საჩუქართან შედარებით ახალი მოვლენა უნდა იყოს.  
საჩუქარიც ხომ, თავის მხრივ, გარკვეულ ვალდებულებას გამოხა-  
ტავდა.

19. დიდ ნიშნობაში (ასევე ქორწილში) ეჯიბის ფუნქცია ძველი  
უნდა იყოს (სახელად ეჯიბი კი ახალია), ხოლო მეჯვარე, როგორც  
სახელით, ისე უფლება-მოვალეობით, ქორწინებაში უძველესი დროი-  
დან მონაწილე ჩანს.

ეჯიბი ნეფის უახლოესი განაყარი იყო, მეჯვარე კი სხვაგვა-  
რისა უნდა ყოფილიყო.

სისხლის ნათესაური ჯგუფი, რომლის შიგნითაც ეჯიბის აყ-  
ვანა შეიძლებოდა, ხოლო მეჯვარისა კი არა, გვაროვნული საზო-  
გადოების გვარის ყველა დამახასიათებელ ნიშანს ატარებდა, მაგ-  
რამ იგი გვაროვნული საზოგადოების შემდეგი წარმონაქმნია და  
შინაარსობრივად გვარის შემცველი ვერ იქნებოდა.

20. დიდი ნიშნობის შემდეგ მექორწინე მხარეები, მრავალ შემ-  
თხვევაში, თითქმის ისეთსავე ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ, რო-  
გორშიაც ისინი გვევლინებოდნენ ქორწილის გადახდის შემდეგ. დიდი  
ნიშნობის დროს ნეფეს საცოლის სახლში ერთი ხელი გამზადებული  
ლოგინიც მიჰქონდა. ქართლში დიდი ნიშნობის შემდეგ დანიშნულთა  
ერთად წოლაც ყოფილა მიღებული, ხოლო მთიულეთში, ასე რომ  
არ მომხდარიყო, დანიშნულებს თავისუფლად შეხვედრის ნებასაც  
არ აძლევდნენ.

დიდ ნიშნობასთან დაკავშირებულ სხვა გადმონაშთ წესთა ზე-

თუ რაიმე მიზეზის გამო (ავადმყოფობა, მოუცლელობა) ბიძას დისწულის სახლში მისვლა არ შეეძლო, მაშინ თავის მხრივ ქორწინებაზე თანხმობის ნიშნად საკუთარ იარაღს თუ ნივთს ქალის მშობლებთან შუაკაცს გაატანდა. ასეთ ნიშანს „დასაჯერისი“ ეწოდებოდა (ქართლშიც ასე ყოფილა).

ქორწინების საქმის გარიგებაში ქალის დედით ბიძის ეს უფლებები დისწული ქალის გათხოვებაში მის (ბიძის) გადამწყვეტ ხელზე მიუთითებს. ვაჟის დაქორწინებაში კი მამისა და მამით ბიძის გაბატონებული ხელი მოქმედებდა.

პირველი ურთიერთობა მატრიარქატის დროის გადმონაშთად მიგვაჩნია. იგი დისწული ქალის გათხოვებაში ასე ხანგრძლივად იმიტომ უნდა შემორჩენილიყო, რომ ქალი ოჯახის „მემკვიდრე“ აღარ იყო და იგი სხვა გვარის შთამომავლობის მიმცემი ხდებოდა და ამის გამო მამის გვარი ქალის გათხოვებაში დედის გვარს დიდხანს მკვეთრად არ უნდა შესცილებოდა.

მეორე შემთხვევაში კი (ვაჟიშვილის ქორწინებაში) ქორწინების მოწესრიგებას მამა და სახლიკაცები დაეპატრონენ. ვაჟიშვილი მამის გვარის „ნაშენობა“ იყო და პატრიარქატის დროს მასზე უფლებები დედის გვარს ადრევე უნდა წართმეოდა. და ეს წესი მომდევნო საზოგადოებრივ ურთიერთობაში კიდევ უფრო მეტად უნდა განმტკიცებულიყო.

16. შვილების ქორწინებაზე მშობელთა შორის შეთანხმების თანავე „ქალს დაბელგავდნენ“. მთიულეთში, მსგავსად ხევსურეთისა, ბელგად მცირე რამ ნიშანს მიიტანდნენ. შემდეგ, მთიულეთში ბელგა 3 მანეთამდე (ცხვარი იმ დროს 3 მანეთად ფასობდა) გაზრდილა. ასე ჩნდებოდა ბელგაში ფულის მოქმედება და იგი ქართლში „ბელ“ იწოდებოდა.

თავდაპირველად დანიშნა მხოლოდ ხელის დადება უნდა ყოფილიყო, სულ ერთია იგი (დანიშნა) „აკვანზე კდეს ამოვლებით“, „ვახვრეტილი ქვის ჩამოკიდებით“ (მცირეწლოვანთა ნიშნობის დროს), „ხელის დაკვრის“, „ტყვიის ჩავლების“ თუ სამკაულის მითანის საშუალებით შესრულდებოდა.

17. „ქალის საბატარძლოდ დათავისებაში ბატარა ნიშანი ბელგის დაბეჯითება“ იყო და უკანასკნელისაგან (ბელგისაგან) ნიშანთა სიმრავლით განსხვავდებოდა.

18. „დიდი ნიშნობა“ იყო „ნახევარი ქორწილი“ და „ქალის საბატარძლოდ დათავისების“ უკანასკნელი საფეხური. დიდ ნიშნობაში „მაყრიონი“ რაც მრავალრიცხოვანი იქნებოდა, იმდენად სა-

სახელო და სასარგებლო იყო ნეფისათვის, იმათი „საჩუქვარ-შესაწევრით“ და „შაბაშობით“ პატარძალს უგროვდებოდა ფული, რომლითაც მას მზითევს უმზადებდნენ.

დიდ ნიშნობაში მკაფიოდ მოჩანს ერთი მხრივ, თითოეული მექორწინე მხარის მოქმედებაში ქორწინების მოწესრიგების კოლექტიური ბუნება, ხოლო მეორე მხრივ მექორწინე მხარეთა ინტერესების დაპირისპირებაც, რაც სანიშნობო ვალდებულებათა ნორმირებაში გამოიხატებოდა.

დიდ ნიშნობაში ნეფეს სიღვდრისათვის მიჰქონდა ე. წ. „სადედლო საჩუქვარი“ (ცხვარი), რომელიც თავისი დანიშნულებით გურულ „საძუძურსა“ და მეგრულ „მაძუძურს“ ემთხვევა და საჩუქრის ბუნებისაა.

დიდ ნიშნობასა და მის წინარე საფეხურებს ე. წ. სუიდეითი ქორწინების გადმონაშთები არ ემჩნევა. შეინიშნება კი, რომ ნიშნის ან საჩუქრის ზოგიერთი ელემენტი აქეთკენ იჩენდა მიდრეკილებას, რაც საჩუქართან შედარებით ახალი მოვლენა უნდა იყოს. საჩუქარიც ხომ, თავის მხრივ, გარკვეულ ვალდებულებას გამოხატავდა.

19. დიდ ნიშნობაში (ასევე ქორწილში) ეჯიბის ფუნქცია ძველი უნდა იყოს (სახელად ეჯიბი კი ახალია), ხოლო მეჯვარე, როგორც სახელით, ისე უფლება-მოვალეობით, ქორწინებაში უძველესი დროიდან მონაწილე ჩანს.

ეჯიბი ნეფის უახლოესი განაყარი იყო, მეჯვარე კი სხვაგვარისა უნდა ყოფილიყო.

სისხლის ნათესაური ჯგუფი, რომლის შიგნითაც ეჯიბის აყვანა შეიძლებოდა, ხოლო მეჯვარისა კი არა, გვაროვნული საზოგადოების გვარის ყველა დამახასიათებელ ნიშანს ატარებდა, მაგრამ იგი გვაროვნული საზოგადოების შემდეგი წარმონაქმნია და შინაარსობრივად გვარის შემცვლელი ვერ იქნებოდა.

20. დიდი ნიშნობის შემდეგ მექორწინე მხარეები, მრავალ შემთხვევაში, თითქმის ისეთსავე ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ, როგორშიაც ისინი გვევლინებოდნენ ქორწილის გადახდის შემდეგ. დიდი ნიშნობის დროს ნეფეს საცოლის სახლში ერთი ხელი გამზადებული ლოგინიც მიჰქონდა. ქართლში დიდი ნიშნობის შემდეგ დანიშნულთა ერთად წოლაც ყოფილა მიღებული, ხოლო მთიულეთში, ასე რომ არ მომხდარიყო, დანიშნულებს თავისუფლად შეხვედრის ნებასაც არ აძლევდნენ.

დიდ ნიშნობასთან დაკავშირებულ სხვა გადმონაშთ წესთა ზე-

მოხსენებულ მონაცემებთან ერთად შეპირისპირება დიდ ნიშნობას ქალის სახლში ქორწილის მნიშვნელობის მქონედ გვაგულვებინებს. მასში აგრეთვე შემონახული უნდა იყოს საცოლეს სახლში საქმროს საცხოვრებლად გადასახლების გადმონაშთიც.

სამშობლოში ქალის „წინაწვევად“ გასტუმრება და იქ მოლოგინების აუცილებლობაც მატრილოკალური ქორწინებიდან პატრილოკალურზე გადასვლის დროინდელ წესად არის მიჩნეული (პროფ. მ. კოსვენის<sup>1</sup> კოსვენზე ადრე ეს აზრი გამოსთქვა ივ. ჯავახიშვილმა).

21. ქორწინების ქორწილით დაგვირგვინებისათვის ნიშნობათა სამი საფეხურის („ბელგა“, „პატარა ნიშანი“ და „დიდი ნიშანი“) აუცილებლობა გვაგარაუდებინებს მათი (ნიშნობის საფეხურების) ჩვილობაში დაწინდვის დროიდან მომდინარეობას.

საერთოდ ნიშნობა კი ვარკვეულ ჯგუფებს შორის სავალდებულო ქორწინების გადავარდნასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული.

დროთა განმავლობაში ჩვილობაში ნიშნობის გადავარდნას ახალი ვითარების შესაფერი ნიშნობის წესიც უნდა მოჰყოლოდა და ძველიდან რომელიმე მათგანის ან სულ გაქრობა ან ერთის მეორესთან შერწყმა უნდა გამოეწვია. ასეც მომხდარა: ჯერ ბელგა და პატარა ნიშანი გაერთიანებულა, პირველი დაჩრდილულა და მეორე დამკვიდრებულა (ქართლში კი პირიქით); შემდეგ—პატარა ნიშანი და დიდი ნიშანი ერთნიშნად გადაქცეულა, უკანასკნელს (დიდ ნიშანს) მსაზღვრელი („დიდი“) ჩამოსცილებია და მხოლოდ „ნიშანი“ დარჩენილა („შარნა“—გურიაში, „შანუა“—სამეგრელოში).

22. საქართველოს შესახებ არსებულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ჯერ კიდევ არ გვხვდება ქორწილის წინარე ურთიერთობათა მეტ-ნაკლებად თანმიმდევრული აღწერილობაც კი. ქორწინების ინსტიტუტის შესწავლით დაინტერესებულ მკვლევართა უმრავლესობა მეტწილად ეტანებოდნენ ქორწილისა და მისი უშუალოდ თანმხლებ წეს-ჩვეულებათა აღწერა-გამოკვლევას. მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც ისინი კმაყოფილდებოდნენ ქორწილის, და, ზოგჯერ, ნიშნობის დროს შესრულებულ წესჩვეულებათა ცერემონიალური რიტუალური მხარეების გამოვლინებით, მათს სიძველე-სიახლეზე მსჯელობით.

ნამდვილად კი მექორწინე მხარეთა შორის გადამწყვეტი მნიშ-

<sup>1</sup> М. Косвен, Дуинкулат, Советская этнография, т. 1948, гв. 11.

ვენელობის მომენტი წესრიგდება ქორწილის წინარე პერიოდში. ძირითადად ამ დროის ურთიერთობაში აშკარავდება ისტორიის განსახლებული პერიოდისათვის დამახასიათებელი არა მხოლოდ ქორწინების მოწესრიგების უშუალო პირობები, არამედ, ამავე დროს, კლინდება ამ პირობათა საფუძველი—საზოგადოებრივი ურთიერთობა. ქორწილი კი არსებითად წარმოადგენს უკვე გადაწყვეტილი ურთიერთობის დაგვირგვინებას და ამის გამოა, რომ ქორწილს, ქორწინების რეგულირების სხვა საფეხურებთან შედარებით, ქარბად ახლავს რიტუალური ხასიათის წეს-ჩვეულებათა შესრულება.

\* \* \*

წინააღმდეგ ბურჟუაზიულ სოციოლოგთა „თეორიებისა“, მარქსიზმი ოჯახსა და ქორწინებას განიხილავს როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ერთიან პროცესს. ქორწინებისა და ოჯახის ფორმათა განვითარება წარმოებითი ურთიერთობის განვითარების საფუძველზე მიმდინარეობს.

კლასობრივი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი ურთიერთობა ადრევე ოჯახში—ცოლისა და ქმრის დამოკიდებულებაში—გამოვლინდა: პირველისათვის დამორჩილებული, ხოლო მეორესათვის გაბატონებული მდგომარეობა დამკვიდრდა. ცხოვრების ამგვარი პირობები კიდევ უფრო გამძაფრდა და გაშიშვლდა ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში.

მარქსი და ენგელსი ააშკარავებდნენ ბურჟუაზიული ოჯახის ბუნებას და, პირველ ყოვლისა, იმაზე მიუთითებდნენ, რომ ბურჟუაზიამ ოჯახურ ურთიერთობას ჩამოგლიჯა გრძნობა—სანტიმენტალობის საფუძველი და იგი მარტოოდენ ფულად ურთიერთობაზე დაიყვანა<sup>1</sup>.

არც ქალი და არც კაცი, როგორც წესი, საქორწინო ურთიერთობაში სიყვარულით არ შედიოდა და შვილების კეთილდღეობაზე ზრუნვა მშობლების მიერ მომგებიანი ქორწინების მოწყობით მთავრდებოდა. ვ. ლენინს ბურჟუაზიული საზოგადოების დახასიათებისას მაგალითად მოჰყავს „პატოსანი ქალის“ ფსიქოლოგია, რომლის მიხედვით „ვერავინ ვერ იქნება იმის თავმდები, რომ მე სიყვარულით არ გავყვები ცოლად იმას, ვინც უფრო მეტს გადაიხდისო“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ვ. მარქსი და ფ. ენგელსი, კომუნისტური პარტიის მანიფესტი, თბილისი, 1949, გვ. 48.

<sup>2</sup> ვ. ლენინი, თხზ., 12, გვ. 467.

ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში კერძო მესაკუთრულ საფუძველზე შექმნილი ანგარებიანი ქორწინება იქცევა „უხეშ პრისტიტუციად“ როგორც ქალის, ისე მამაკაცის მხრივ, მაგრამ პირველობა მაინც უკანასკნელს ეკუთვნის. იქ, სადაც ვაჭარი და კაპიტალისტია, ოფიციალური კანონითაც კი არ შეიძლება იყოს ქალის თანასწორუფლებიანობა; ქალის უუფლებობა ვლინდება როგორც ოჯახში, ისე მის გარეთ.

ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში მხოლოდ პროლეტარიატი ქმნის ახალ, სოციალისტურ ოჯახსა და მისი შესაბამისი ქორწინების ფორმას. პროლეტარიატს არ გააჩნია საკუთრება, მისი დამოკიდებულება ცოლისა და ბავშვებისადმი, და პირუკუ, არსებითად განსხვავდება ბურჟუაზიული ურთიერთობისაგან. მაგრამ დუსქირი ცხოვრების პირობები—უმუშევრობის სენი თუ მწვავე ექსპლოატაცია, ქალის წარმოებაში ისე ჩაბმა, რომ ამის გამო ოჯახზე იგი ჩამოცილებულია, ბავშვების აღზრდისათვის საჭირო მზრუნველობის შეუძლებლობა და მრავალი სხვა გარემოება პროლეტარიატს უხშობს ახალი ტიპის ოჯახის მზარდი განვითარების შესაძლებლობას.

თავშეუკავებლობა სქესობრივ ცხოვრებაში, როგორც შენიშნავს ვ. ლენინი, ბურჟუაზიული ყოფისათვის ნიშანდობლივ მოვლენას წარმოადგენს; პროლეტარიატისათვის, როგორც აღმავალი კლასისათვის, დამახასიათებელია მტკიცე ცოლქმრული ურთიერთობა, რომელიც ემყარება მექორწინე მხარეთა ბუნებრივ სიყვარულს.

მონოგამური ქორწინება და ოჯახი საოჯახო ურთიერთობათა უმაღლესი ფორმაა. ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში კერძო მესაკუთრულ ურთიერთობაზე დამყარებული საოჯახო წყობა არ შეიძლება იყოს ნამდვილად მონოგამური; იგი ანგარიშიანობასა და ექსპლოატაციაზე დამყარებული და ამის გამო იქ ცოლქმრული ლალატი ჩვეულებრივი მოვლენაა.

წინააღმდეგ ბურჟუაზიული „თეორიებისა“, მარქსიზმი ამტკიცებს, რომ მონოგამური ოჯახი, როგორც ყოველი პროლეტარიატის საზოგადოებრივი სისტემისა, იცვლება და ვითარდება ისე, როგორც თვით საზოგადოება. კ. მარქსი კონსპექტში ლ. მორგანის წიგნზე— „უძველესი საზოგადოება“—აღძრულ საკითხთან დაკავშირებით შემდეგს შენიშნავს: „Относительно современной моногамной семьи: она должна развиваться по мере того, как развивается общество и должна изменяться по мере того, как изменяется общество,



точно так, как это было и в прошлом. Она представляет собою продукт общественной системы“<sup>1</sup>.

საბჭოთა ოჯახი სოციალისტური საზოგადოებრივი სისტემის წარმონაქმნია; იგი თანასწორუფლებიანობასა და სიყვარულზეა დაფუძნებული და ნამდვილად მონოგამური ბუნებისაა. მანამდე არსებული ოჯახის ყველა ფორმათა შორის საბჭოთა ოჯახი უმაღლესი ფორმაა, რომლისათვისაც დამახასიათებელია სოციალისტური ბუნების თანამშრომლობა, ურთიერთდახმარება, ახალი თაობის გამრავლება და მისი კომუნისტურად აღზრდა. ჩვენს ქვეყანაში ყოველი სრულასაკოვანი წევრი ოჯახისა უშუალოდ მონაწილეობს სოციალისტური საზოგადოების მშენებლობაში, რაც თავის მხრივ აპირობებს თითოეული მათგანის თანასწორუფლებიანობას როგორც ოჯახში, ისე საზოგადოებაში.

თანამედროვე ყოფაში, როგორც წესი, ურთიერთგაგება და სიყვარული აპირობებს ქორწინების საწყის ფორმებს. საქორწინო ურთიერთობის დაგვირგვინებას თან ახლავს საზეიმო ცერემონიული სათანადო წეს-ჩვეულებათა შესრულებით. ამათ შორის ზოგიერთი როგორც შინაარსობრივად, ასევე ფორმითაც ახალია, ზოგი ფორმით ძველის განმეორებას წარმოადგენს, ხოლო შინაარსით კი ახალი ყოფის ამსახველია. მაგრამ, ამის გვერდით, ალაგ-ალაგ გვხვდება ორივე მხრივ—ფორმითა და შინაარსით—ძველი ყოფის გადმონაშთი. ამგვარი კლასიფიკაცია იძლევა ძველისა და დრომოქმულის წინააღმდეგ ბრძოლის საშუალებას. წინამდებარე ნაშრომის ერთ-ერთ მიზანსა და შედეგს აღებული საკითხისადმი ამგვარი მიდგომაც წარმოადგენს.

ქორწინებისა და ოჯახის ძველ ფორმათა შესწავლა ხელს უწყობს საზოგადოებრივი განვითარების ისტორიული მთლიანობის აღდგენას. მაგრამ ამ თემის მნიშვნელობა ამითაც არ ამოიწურება: ამგვარი სამუშაოს შესრულება აუცილებელია აგრეთვე თანამედროვე ყოფაში ზემოხსენებულ ურთიერთობათა სოციალისტური ბუნების ნათლად წარმოადგენის მიზნით. ასეთია საზოგადოებრივი ურთიერთობის ყოველი კონკრეტული მოვლენისადმი ისტორიული მიდგომის პრინციპი. ვ. ლენინი გვასწავლის: „...ყოველ საკითხს შევხედოთ იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ წარმოიშვა ისტორიაში განსაზღვრული მოვლენა, რა და რა მთავარი ეტაპები განვლო ამ

<sup>1</sup> Арх. Маркса и Энгельса, т. IX, стр. 37.

მოვლენამ თავის განვითარებაში, და მისი ამ განვითარების თვალსაზრისით შევხედოთ; თუ რად იქცა ეს მოვლენა ამჟამად<sup>1</sup>.

ასეთი მიდგომის საფუძველზე შესრულებულ სამუშაოთა შედეგად გახდა შესაძლებელი ახალი,—სოციალისტური კულტურისა და ყოფის შესწავლა. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების თანამშრომელთა მიერ გამოქვეყნებულ რიგ ნაშრომებში ზემოაღნიშნული საკითხები საგანგებოდაა განხილული<sup>2</sup>. ამ მიმართულებით ჩატარებულ მუშაობის შედეგად, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებამ მოაწყო ერთიანი გამოფენა, სადაც სოციალისტური კულტურა და ყოფა საგანგებოდ არის წარმოდგენილი.

<sup>1</sup> ვ. ლენინი, თხზულებანი, XXIX; გვ. 555—556.

<sup>2</sup> გ. ჩიტიანი, მ. გეგეშიძე, ი. ჭყონია, ახალი ყოფა გორის რაიონის სოფ. თორტიზას კოლმეურნეობაში. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის „მიმოხილველი“, ტ. II, გვ. 349—367. А. И. Робакшдзе, Некоторые стороны быта рабочих шпательной марганцевой промышленности, Тбилиси, 1953. ი. ჭყონია, ახალი ყოფა მახარაძის რაიონის კოლმეურნეობებში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. VI, 1954, გვ. 5—33. თ. ოჩიაური, ხევსური ქალის თანამედროვე ჩაცმულობა; „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. VI, 1954, გვ. 35—54.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წინასიტყვაობა . . . . .	33-3
შესავალი . . . . .	8
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი	
გვარის პატრონიმისტკული ბუნებისათვის მთიულეთში . . . . .	13
თ ა ვ ი მ ე ო რ ე	
საქორწინო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო წინაპირობები . . . . .	19
საქორწინო ურთიერთობის მოწესრიგება მეზობლობაში . . . . .	32
თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე	
„ქალის საბატარძლოდ დათავისება“ . . . . .	58
„ქალის თხოულობა“ . . . . .	86
„ბელგა“ და „ბატარა ნიშანი“ . . . . .	117
თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე	
„დიდი ნიშნობა“ . . . . .	126
დასკვნები . . . . .	180

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედა-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი გ. ჩიტიანი

ტექნიკური ნ. ჯაფარიძე

კორექტორი ც. იანიჭოშვილი

გამომშვები ნ. ავალიანი

გადაეცა წარმოებას 11.9.54. ხელმოწ. დასაბეჭდად 4.3.55. ქალაქდ.

ზომა 60×92<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. ქალაქდ. ფურც. 6,0. საბეჭდ. ფურც. 12,0.

სავეტორო 10,57. საადრ.-საგამომც. ფურც. 10,74.

შეკვ. 1437. უე 01568. ტირაჟი 1000.

ფასი 8 მან.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობის სტამბა  
თბილისი, ა. წერეთლის ქ. 3/5.

