

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის

სახელობის ქართული უნივერსიტეტი

ნანა აბულაძე

მეგრული საქორწილო ზეპირსიტყვიერება

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ამირან არაბული, ფილოლოგიის

მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

თბილისი

2017

## სარჩევი

ანოტაცია .....	4
Annotation .....	7
შესავალი.....	9

### თავი I

ნიშნობის საკითხი მეგრულ პოეტურ ფოლკლორში .....	14
ა) აკვანში დანიშვნა .....	16
ბ) ნიშნობის სიმბოლიკა .....	28

### თავი II

„გინოძირაფა“ ანუ საცოლის გასინჯვა (ფშავ–ხევსურული „დაკვლევა“) და მეგრული ზეპირსიტყვიერება .....	43
---	----

### თავი III

ჯვრისწერის ცერემონიალი და მასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები .....	83
---	----

### თავი IV

ხელოვნური დანათესავების ზოგიერთი ასპექტი და ფოლკლორი.....	104
---	-----

### თავი V

„დიარა“ ანუ საქორწილო ლხინი და მასთან დაკავშირებული ლექს–სიმღერები სამეგრელოში .....	110
--	-----

## თავი VI

ოჯახისა და ქორწინების უძველესი ფორმების ზოგიერთი საკითხისათვის მეგრულ პოეტურ ფოლკლორში .....	127
ა) „პირველი დამის უფლების“ კვალი მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში .....	127
ბ) მოტაცება .....	135
გ) პატარძლის წყალზე გაყვანა .....	143
დასკვნა.....	149
დამოწმებული ლიტერატურა.....	151

## ანოტაცია

ქართველურ ტომთა პოეტურ ფოლკლორში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მეგრულ ლექსებსა და სიმღერებს, რომლებიც ზოგადქართული ფოლკლორის შემადგენელი ნაწილია.

აკვანში დანიშვნა წარმოადგენდა ნიშნობის საკმაოდ გავრცელებულ ფორმას, რომელიც განსაკუთრებით საქართველოს მთის მოსახლეობის ყოფით სინამდვილეს შემორჩა.

ამ ტრადიციამ თავისი კვალი ზეპირსიტყვიერებასაც დააჩნია. აკვანში ნიშნობა მხოლოდ და მხოლოდ მშობლების სურვილზეა დამყარებული. ეს იყო ნაადრევი დანიშვნა–გარიგების ერთი წესი. აკვანში დანიშნულთა ფაქიზი გრძნობა ხშირად სხვას ეკუთვნის. ჩვეულების წინააღმდეგ ვერ მიდიან და ხშირად ეს არის საფუძველი უიღბლო სიყვარულისა და უჩვეულო ტრაგედიისა. ქალის დასანიშნ საშუალებათაგან ზეპირსიტყვიერებას შემორჩა–ყვავილით, ვაშლით, მათრახით, ისრით, ბეჭდით, ცხვირსახოცით, სიმინდით დანიშვნის ჩვეულების კვალი.

ნიშნობის თითოეული სახე საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურის ანაბეჭდს ატარებს. ამ თვალსაზრისით ევოლუციური ხაზი თითქმის ყველა მომენტში შეინიშნება.

ქალის დასაკუთრების ერთ–ერთ სახეს წარმოადგენს „გინოძირაფა“, ანუ საცოლის გასინჯვა (ფშავ-ხევსურული „დაკვლევა–გარიგება“).

მეგრელებში საცოლის შერჩევას განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ქალის სილამაზეს, ზნეობრივ სიწმინდეს, საოჯახო საქმეებში გაწაფულობასა და პატიოსნებას. საცოლის შერჩევის ეს პრინციპი დამახასიათებელი იყო მთელი საქართველოსთვის.

მეგრულ ფოლკლორში მოიპოვება ტექსტუალური მასალა, რომელიც ადასტურებს, რომ გინოძირაფა ყოველთვის მაჭანკლის სასარგებლოდ არ მთავრდებოდა. საქართველოს ყველა კუთხისთვის მისაღები იყო გარიგებით ქორწინების არსებობა, რა თქმა უნდა, კუთხური თავისებურებების გათვალისწინებით, მაგრამ ერთმნიშვნელოვნად შეიძლება ითქვას, რომ ქალის ოჯახიშვილობას ანუ ჩამომავლობას, დედის მორალურ მხარეს, ქალის საოჯახო სააქმეებში დაოსტატებას, ფიზიკურ სილამაზეს, ოჯახის ერთგულებას ყველა კუთხის წარმომადგენლები აქცევენ

ყურადღებას, რადგანაც ოჯახის სიწმინდეა ის განმსაზღვრელი ფაქტორი, რომელზედაც იყო და არის დამოკიდებული მისი შემდგომი წინსვლა.

ფოლკლორული მასალა ადასტურებს, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში ქალის გათხოვებისას მაჭანკლის როლი ძალზე მნიშვნელოვანი იყო. მეგრულ ზეპირსიტყვიერებას ამ ფაქტის დამადასტურებელი მრავალი ლექსი შემოუნახავს.

მეგრულ კაცს სჯეროდა ბედისწერის, რაც შესანიშნავად შემოინახა ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებმა.

დიდი ცერემონია, რომლითაც იწყება ქორწილი, იყო ჯვრისწერა. წარმართობიდან მომდინარე უამრავი რიტუალი გარკვეული დოზით შეერწყა ქრისტიანობას, რომლმაც ვერ შეძლო ძველთაძველი წეს-ჩვეულებების სრულად აღმოფხვრა.

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში უხვად მოგვეპოვება პოეტური ტექსტები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ჯვრისწერა ხდებოდა ეკლესიაში და მარანში.

სამეგრელოში მარანს ნამდვილად აქვს სალოცავის („ოხვამირის“) დანიშნულება, რასაც ფოლკლორული მასალა ნათელყოფს.

ქორწინების ინსტიტუტის ფოლკლორულ ასპექტში შესწავლისათვის განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს მაყრულ ლექს-სიმღერებს.

კერასთან და მის პატრონთან „კეთილი ზიარების“ გასამღიერებლად სრულდებოდა „კუჩხიბედნიერი“, რაც ქართულად „ბედნიერ ფეხს“ ნიშნავს.

კერის, ოჯახის წინაპრის კულტისა და ნაყოფიერების უზრუნველყოფის მოტივების კვალი პოეტურ თუ პროზაულ ტექსტებში ძირითადად სიმბოლიკის სახით არის წარმოდგენილი.

ნათესაობა თავისი არსით სოციალურ მოვლენას წარმოადგენს. მეგრული ფოლკლორული მასალა გვაწვდის იმ ფუნდამენტს, რომელსაც ნათესაური კავშირი ეფუძნება.

საქორწილო ცერემონიალის დროს მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ხალხურ დრამატულ სანახაობას. ასევე კავშირი შეინიშნება საქორწილო დალოცვის ტექსტებსა და საგაზაფხულო ლექს-სიმღერებს შორის. ამ ლექსებში ნაყოფიერების, ხვავიანობისა თუ ბარაქიანობის სურვილები, ძირითადად, ერთი და იმავე ფორმულებით არის გამოხატული.

პოეტურ ნიმუშში გადმოცემულია „პირველი ღამის უფლება,“ რომელიც კონკრეტული ისტორიული პერიოდის საკუთრება იყო. ესაა ჩვეულება, რომელმაც დროს ვერ გაუძლო, რადგანაც მისი ფესვები ჯანსაღ ნიადაგზე აღმოცენებული არ იყო.

მოტაცების გზით ქალის დასაკუთრება საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ჩვეულებრივ წესს წარმოადგენდა და საყოველთაო მოვლენა იყო მსოფლიოს უმეტესი ხალხებისათვის. მოტაცებით ქორწინების ჩვეულება ქართველურ ტომებშიც ყოფილა წესად, რის მაგალითებმა ზეპირსიტყვიერებაშიც იჩინა თავი.

ქმრის საგვარეულოსთან პატარძლის ზიარების ერთ-ერთი ასპექტი – მისი წყალზე გაყვანა, თავისი ფუნქციით ნაყოფიერების კულტს უკავშირდება და რელიგიურ წესთა რიგში ჯდება.

ტექნიკის არარსებობის პირობებში ქართველ ხალხს მძიმე ტვირთად აწვა წყლის ზიდვა. დრომ უამრავი წესი შეცვალა, წყლის ზიდვა და პატარძლის წყალზე გაყვანაც, საქორწილო რიტუალის უძველეს ფორმათა გადმონაშთია.

## Annotation

Megrelian poems and songs are of important significance in folk poetry of Georgian tribes.

Child betrothal was very common form of engagement which remained in the accustomed reality of mountainous regions.

This tradition even affected on folklore. Child betrothal was arranged by parents agreement, it was only their wish and one of the customs of match-making, though, it often ended with unhappy marriage; in some cases they even led to a tragedy. Except of wedding rings, different strange things were used for engagement. For example flowers, apples, whips, arrows, handkerchiefs, maize.

Every type of engagement represents different phases of community evolvement and its trace is noted in every moment of development.

Match-making used to be one of the commonest forms of engagement (Pshav-Khevsuretian Matching).

While choosing a betrothed great attention was paid to woman's appearance by Megrelians. They also took into consideration family backgrounds, high morality, household skills and decency. This form of choosing a betrothed was characteristic for whole Georgia.

There are some documents in Megrelian folklore which prove that matching did not always end with marriage. Matching was characteristic for all parts of Georgia, of course, with their distinguished features of the area. But all took into account family origins and decency, household skills and appearance. Devotion was the main factor for creating stable and loveable family.

Existing folk material states that matchmaker's role was really essential for creating families in all parts of Georgia. There are many poems in Megrelian folklore reflecting this custom.

Megrelian men also trusted destiny, which is reflected in folklore.

Big wedding ceremony began in church. There are many rituals from pagan period mixed with Christianity which could not eliminate old customs.

In Georgian folklore there are many poems which prove that wedding ceremony was held in churches and wine-cellars.

Wine-cellar had significant function in Megrelian tribes. It used to be a shrine and this is proved by folk materials.

Wedding poems songs are of great importance for studying marriage as a folk phenomena. "Kuchkhibedineri" (lucky or happy footer) was performed at the hearth to bring good luck to the family.

Signs of praising family cult and fertility wore symbolic character in old poetry and prose material.

Relations is a social phenomena. Megrelian folk provides us with a lot of materials based on family links.

Drama performance was one of important parts of wedding ceremony. There is also a link between the wedding toast and poetry. Wishes for family well-fare and fertility were formulated similarly.

There is some material in folk relating to the right for consummation. It was ascribed at some specific historical period and died out since it was not characteristic for Georgian culture.

Kidnapping a woman as betrothed was very common and spread throughout the world at some phase of community evolvment. Kidnapping a woman was a marriage custom in Georgian tribes as well and we can find some folk materials representing it.

Introducing the bride to husband's family relatives by taking her to the water spring was also customary and was associated to fertility cult and wore religious character.

Water supply was the biggest problem for Georgian people due to the lack of technique. Many rules changed and fortunately water carrying and taking a bride to the water-spring remained in the past as one of the ancients marriage rituals.



## შესავალი

ხალხური შემოქმედება ერის კულტურის, მისი ძირძველობის წარმომჩენი ფენომენია, მასში თავმოყრილია ეროვნული მსოფლგანცდის თავისთავადობის გამომხატველი ფაქტობრივი მასალა. ამიტომაც ფოლკლორის ცოდნა საკუთარი თავის შეცნობას ნიშნავს.

ქართული ფოლკლორის ძირითადი ფონდი შედარებით გვიან, მე-19 ს მეორე ნახევრიდან არის ჩაწერილი. ფოლკლორულმა მასალამ ჩვენამდე ძირითადად, ფრაგმენტული სახით მოაღწია.

ფოლკლორისტიკა არ არის იზოლირებული სამეცნიერო დისციპლინა. როგორც ხალხური შემოქმედებაა დაკავშირებული მის შემქმნელთა ისტორიასა და ყოფასთან, წარმოდგენებსა და მსოფლშეგრძნებებთან, ისე მისი შემსწავლელი მეცნიერებაც გადაჯაჭვულია ადამიანის სულიერი და მატერიალური კულტურის სფეროების შემსწავლელ დარგებთან. ყველამ იცის, რომ ფოლკლორისტი ემყარება – ისტორიას, არქეოლოგიას, ეთნოგრაფიას, ლინგვისტიკას, კულტურის ისტორიას და მოვლენათა სრული კომპლექსის გათვალისწინებით აშენებს საკუთარ თეორიას. ყოველი ლექსი თუ ზღაპარი, თქმულება, ლეგენდა, ყოველი ციკლი შუქს ჰფენს ჩვენი ისტორიის რომელიმე დიდსა და მიშვნელოვან საფეხურს. ეს ხშირად ისეთი დოკუმენტალობით ხდება, რომ ზედმიწევნით მათემატიკურ სიზუსტეს უტოლდება.

თანამედროვე მეცნიერებამ, განსაკუთრებით უკანასკნელი ათეული წლების განმავლობაში, უამრავ მასალას მოუყარა თავი, რისი საშუალებითაც შესაძლებელი ხდება ძველი კაცობრიობის ისტორიის დანახვა და გაგება. თანამედროვე ადამიანის ცხოვრებაში იმ უხსოვარი დროიდან შემორჩენილია: ენა, ჰანგი, წარმოდგენები, ტრადიციები და ჩვეულებები.

პოეტურ ფოლკლორს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს მეცნიერული თვალსაზრისითაც, ვინაიდან თითოეულ ხალხსა და ერს პოეტური შემოქმედების პირველი ნაბიჯები ფოლკლორის სახით გადაუდგამს. დიდი ხნის განმავლობაში, სანამ დამწერლობა გაჩნდებოდა, ის ერთადერთი მხატვრული შემოქმედება იყო. ლიტერატურამდელი მრავალი ათასი წლის შემცველი ეპოქა არ იყო მოკლებული მხატვრულ შემოქმედებას. „ფოლკლორი ხანგრძლივი შემოქმედების ნაყოფია, იგი იქმნებოდა თაობების მიერ საუკუნეთა განმავლობაში. ქართული ზეპირსიტყვიერება

თავისი უმდიდრესი ფონდით ჩამოყალიბებულია არა ერთ დროს, ერთი პირის ან რომელიმე ერთი კლასის მიერ, არამედ შექმნილია ისტორიის მანძილზე მთელი საზოგადოების მიერ“ (ჩიქოვანი 1975 : 7).

ზეპირსიტყვიერება სინამდვილის მხატვრულ ასახვაა. ქართული ფოლკლორის-ტიკაც ძველი და ახალი დროის ზეპირსიტყვიერების მრავალი ნიმუშით ამას გვიმტკიცებს.

ვაჟა-ფშაველა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ხალხურ პოეზიას და წერდა: „დიდად საჭიროა მწერლობისთვის საერო ლიტერატურის ცოდნა. ეს ცოდნა მწერალს აძლევს ჯერ ცნებებს – სიტყვებს, – და მერე აცნობს ერის სულისა და გულის მოძრაობას, მის აზრს ცხოვრებისას“ (ჩიქოვანი 1975 : 9).

მაქსიმ გორკი აღნიშნავდა: „ყველაზე უფრო ღრმა და ნათელი, მხატვრულად სრულყოფილი ტიპები გმირებისა შექმნა ფოლკლორმა, მშრომელი ხალხის ზეპირმა შემოქმედებამ.“ გორკის შეხედულებამ დიდი როლი ითამაშა ფოლკლორისტიკის განვითარებაში (ჩიქოვანი 1946 : 381 – 392). ხალხური სიტყვიერების მნიშვნელობას მწერლობისათვის ხაზგასმით აღნიშნავდნენ ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი და სხვანი.

ბუნებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენები არ არიან ერთმანეთისგან იზოლირებულნი, მოწყვეტილნი. ფოლკლორული ტექსტების შესწავლისას მოვლენათა ურთიერთკავშირის განპირობების ჩვენებასთან ერთად საჭიროა კვლევა-ძიება მათი მოძრაობის, ცვლილების, განვითარების თვალსაზრისით. ზეპირსიტყვიერება მისი შემოქმედი ხალხის ისტორიასთან ერთად უნდა იქნეს შესწავლილი. ფოლკლორი ყოფიერების, რწმენისა და სამეურნეო ცხოვრების ბაზაზე წარმოიშობა, ამიტომ მისი შესწავლა საზოგადოებისგან მოწყვეტით არ შეიძლება.

მხატვრული შემოქმედების წარმოშობა და განვითარება ადამიანის უბრალო სურვილისა და ვარჯიშის ნაყოფი კი არ იყო, არამედ მისი ისტორიული განვითარების შედეგი, გარდაუვალი აუცილებლობა.

ლიტერატურა სოციალურ ყოფას მხატვრულად ასახავს ინდივიდუალური შემოქმედების ასპექტში, ხოლო ხალხური პოეზია ურთიერთობათა შედეგია და სინამდვილეს მხატვრულად კოლექტიური შემოქმედების ასპექტში გამოხატავს. ის, რაც

ვერ ასახა ოფიციალურმა მატრიანემ, ან გვერდი აუარა, ვერ შეამჩნია, ხალხმა მრავალი საუკუნის განმავლობაში შემოგვინახა და დღემდე მოიტანა.

ხალხურ ლექს-სიმღერებში არა მარტო ადრინდელი რწმენები და წარმოდგენები, არამედ ადამიანთა ყოველდღიური ყოფა, მათი სატკივარი, აწმყო და მომავალი, ეთიკური და ესთეტიკური იდეალებიც პოულობს გამოხატულებას. ფოლკლორი, რა თქმა უნდა, ამ მხრივ ცალკეული ხალხის თავისებური ისტორიაა. ამიტომაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და აქვს ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების შეკრებას.

მეგრული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები შეკრიბეს და გამოაქვეყნეს: ალ. ცაგარელმა, *Мингрельские этюды 1880*; ი. ყიფშიძემ, *Грамматика мингрельского (иверского) языка, 1914*; შ. ბერიძემ, *მეგრულ (ივერიული) ენა 1920*; მ. ხუბუამ, *მეგრული ტექსტები, 1937*. მეგრული სასიმღერო ტექსტები და მცირე ჟანრის ზოგიერთი ნიმუში გამოქვეყნდა „მასალათა კრებულის“ მე-10 და მე-18 ტომებში. ამ კრებულის სხვა ტომებში იბეჭდებოდა საინტერესო მითოლოგიური თქმულებები, ზღაპრები და გადმოცემები.

გამოქვეყნდა მონოგრაფიები: ა.ცანავა, *ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები (მეგრული მასალების მიხედვით), თბ., 1970*; მისივე – *ქართული საისტორიო ზეპირსიტყვიერების საკითხები (მეგრული მასალების მიხედვით), თბ., 1971*. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები (ქართული თარგმანითურთ), ტ., II, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი, შენიშვნები და გამოკვლევები დაურთეს კ. დანელიამ და ა. ცანავამ, თბ., 1991.

საინტერესოა ასევე პოეტური ნიმუშების კრებული, ქართული ხალხური პოეზიის მასალები (მეგრული ნიმუშები), რომელიც გამოსაცემად მოამზადა კ. სამუშიამ, რედაქტორი ა. ცანავა თბ., 1971, კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები, მეგრული ნიმუშები 1979; მისივე – ქართული ზეპირსიტყვიერება, მეგრული ნიმუშები, თბ., 1990, მისივე – ძველი კოლხური (მეგრული) ლექს – სიმღერები, ზუგდიდი 2001. მ. კვირტია, კვიმატი (ლექსები, ფუნაგორიალური წერილები, ფოლკლორი და ეთნოგრაფია, ტოპონიმია და მიკროტოპონიმები, ონომასტიკა, ოხუნჯობანი...) შემდგენელი მედეა კვირტია, თბ., 2001. ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი), წიგნი გამოსაცემად მოამზადა ამირან ლომთაძემ, თბ., 2016. მნიშვნელოვანია აკაკი შანიძის მიერ ჩაწერილი და გამოქვეყნებული „ეკური

ქალვაჭიანი“ (ლიტერატურული ძიებანი, ტ., XI 1958), ტ. გუდავა, ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, თბ., 1975.

მეგრული ლექს-სიმღერები ორ ჯგუფად იყოფა. ერთი ჯგუფი ლექს-სიმღერებისა სამეგრელოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული („ქალვაჭიანი“, „ჩელა“, „მარებელი“ (მაჭანკალი), „ჯანსულო“, „ოდოია“, „უტუს ლაშქრული“ და სხვა). მეორე ჯგუფი ლექს-სიმღერებისა გავრცელებულია ერთ კუთხეში, ან სოფელში. მეგრულში გამოიყოფა სენაკური და ზუგდიდურ-სამურზაყანოული კილო. ჯვარულ „არამ-ხუტუს“ სიმღერას არ იცნობენ სენაკის, აბაშისა და მარტვილის რაიონები. ის გავრცელებულია წალენჯიხასა და სამურზაყანოში, ნაწილობრივ ჩხოროწყუსა და ზუგდიდში.

სიმღერების ერთი ჯგუფი, განსაკუთრებით საფერხულო-საცეკვაო, შრომისა და საქარწილო („ჯანსულო“, „ჰარირა“, „ოდოია“, „კუჩხი ბედნიერი“ (ფეხბედნიერი) სრულდება ინსტრუმენტის გარეშე. სატრფიალო-საყოფაცხოვრებო და განსაკუთრებით, საღალღობო ლექს-სიმღერების შემსრულებლად და ავტორმთქმელად ქალები გვევლინებიან. გიტარა და გარმონი ჩონგურის გვერდით მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს მეგრული ხალხური სიმღერის შესრულებისას.

სამეგრელოში გავრცელებული ლექს-სიმღერები სამ ჯგუფად იყოფა. პირველ ჯგუფში შედის წმინდა ხალხური ლექს-სიმღერები, რომლებიც თაობიდან თაობას ზეპირად გადაეცემა და შესაბამისად გზადაგზა იხვეწება. მეორე ჯგუფის ლექს-სიმღერები იქმნება ავტორ-მთქმელების მიერ. მესამე ჯგუფის ლექსებს ინდივიდუალური შემოქმედების დამლა აზის და ამდენად ჭეშმარიტი ხალხური პოეზიის ნიმუშებად ვერ ჩაითვლება.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, მეგრული საქორწილო ტრადიცია ჯერ არქანჯელო ლამბერტიმ (სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938), შემდეგ თ. სახოკიამ (ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956) და ს. მაკალათიამ (სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941) აღწერეს და დაახასიათეს. თ. სახოკია მიუთითებს, რომ „ქართველ ტომთა შორის, სვანების, ფშაველებისა და ხევსურების შემდეგ, მეგრელებს ჩვენს დღემდე შემოუნახავთ საქორწილო ჩვეულებანი... თავიანთის ძველებური სიწმინდითა და ხელშეუხებლობით“ (სახოკია 1956 : 70).

სამეგრელოს პოეტურ ფოლკლორში დასტურდება ყველა ის ჟანრი, რომელიც საერთოდ ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედებისათვის არის დამახასიათებელი.

სამეგრელო მთელი თავისი ისტორიის განმავლობაში იყო და არის ერთიანი საქართველოს ხერხემალი და მისი ორგანული, განუყოფელი ნაწილი. გრიგოლ რობაქიძის სიტყვები ამის ნათელი დადასტურებაა: „სამეგრელო ის ნაწილია, რომლის თავისებურებაში მთელი ცნაურდება, საქართველო“.

## თავი I

### ნიშნობის საკითხი მეგრულ პოეტურ ფოლკლორში

პოეზიის სინკრეტული ხასიათი არსად ისე აშკარად არ ჩანს, როგორც საწესჩვეულებო ლექსებში. საწესჩვეულებო პოეზია რამდენიმე ნაწილად იყოფა. უმნიშვნელოვანესს მის კალენდარული და საყოფაცხოვრებო ლექსები შეადგენენ.

წეს-ჩვეულება ინდივიდუალური მოვლენა არაა, იგი არც ერთი პირის შემოქმედების ნაყოფია (ჩიქოვანი 1975: 481). კალენდარული ჩვეულება განუმეორებელია. ყოველი საწესჩვეულებო ლექსი ხალხში არსებული ჩვეულების საფუძველზე ჩნდება და მის მხატვრულ ასახვას ემსახურება.

წეს-ჩვეულების განხილვას ამ ნაშრომში დამხმარე ფუნქცია აქვს, ჩვენ მას იმ შემთხვევაში მივმართავთ, როცა ამგვარი ანალიზი შუქს ჰფენს ფოლკლორული ძეგლის ბუნებას, მაშასადამე, ნაწარმოების გაგებაში გვეხმარება. ფოლკლორისტის ეთნოგრაფიული დაკვირვებანი ყოველთვის ზეპირსიტყვიერების ტრადიციულობით არის განსაზღვრული.

ქართველურ ტომთა პოეტურ შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მეგრულ ლექსებსა და სიმღერებს, რომლებიც ზოგადქართული ფოლკლორის შემადგენელი ნაწილია.

სამეგრელოში ლექსის მთქმელს „მელერსეს“ (მელექსეს) უწოდებენ, რაც საერთო ქართული ტერმინია. სამაგიეროდ, „სიმღერის“ შესატყვისი ტერმინია „ბირა“, „მოზირე“ (მომღერალი), „გემაზირე“ (დამამღერებელი), რომელიც ლაზურშიც იხმარება (თანდილავა 1966: 5). მეგრულ „ბირა“-სა და „ბირაფა“-ს ძველ ქართულში დაცული „მღერის“ თავდაპირველი „თამაშობის გამომხატველი მნიშვნელობა არ შემოუნახავს, იგი „ხმით მღერას, გალობას ნიშნავს... ჭანურ „ბირაფას“ კი პირვანდელი მნიშვნელობა უკეთესად აქვს დაცული და ეს სიტყვა იქ თამაშსაც ნიშნავს და სიმღერასაც“. თუმცა ხოფურად იგი მხოლოდ სიმღერის გამომხატველია (ჯავახიშვილი 1938: 48 – 49).

მეგრული ლექსის სტრუქტურა ქართული ხალხური პოეზიისათვის დამახასიათებელ სტრუქტურას ყველა არსებით მომენტში ემთხვევა. ი. ყიფშიძის დაკვირვებით, მეგრული ლექსწყობა, მსგავსად ქართულისა, ტონურ-სილაბურია.

ნიშნობის საკითხზე მსჯელობისას მნიშვნელოვანია მეგრული ლექსის

სტრუქტურის საკითხის გარკვევა, რადგანაც ის გარკვეულად მეგრული პოეტური რეპერტუარის თავისებურებას გამოხატავს.

ნიშნობა, როგორც საყოფაცხოვრებო მოვლენა, მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს როგორც მეგრულ ფოლკლორულ ძეგლებში, ასევე ზოგადად, ქართველი ხალხის პოეტურ შემოქმედებაში.

ნიშნობა ქორწილის წინამდებარე ეტაპია, რასაც განმსაზღვრელი ადგილი უჭირავს წყვილის დაქორწინების საქმეში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში სათანადოდ არის აღნიშნული, რომ ქართული ქორწილი რამდენიმე ძირითადი მომენტისაგან შედგებოდა: 1. დაკვლევა–გარიგება, 2. დაწინდვა ანუ ნიშნობა, 3. საპატარძლოსთან გამოთხოვება, 4. ქორწილი, 5. საპატარძლოს სამუშაოზე გაყვანა (სიხარულიძე 1960 : 256).

ქორწინების ინსტიტუტმა და მასთან დაკავშირებულმა წეს–ჩვეულებებმა განვითარების საკმაოდ გრძელი გზა განვლო.

ქორწინება, რომელიც ქალსა და მამაკაცს შორის საზოგადოებრივი ყოფიერებით ისტორიულად შეპირობებულ ურთიერთობას წარმოადგენდა, საზოგადოების განვითარების კვალდაკვალ იცვლებოდა და ვითარდებოდა.

ქორწინების საშუალებით წესრიგდებოდა, საზოგადოებრივ სანქციას იღებდა, ხორცს ისხამდა მოდგმის გაგრძელების ბუნებრივი, ადამიანური მოთხოვნილება. რამდენადაც დემოგრაფიული მდგომარეობა, მომავალი თაობის სულიერი სახისა და ფიზიკური ტიპის ჩამოყალიბება საქორწინო ურთიერთობათა ხასიათზე იყო დამოკიდებული, საზოგადოებაც ამ ურთიერთობათა მორალური და საკანონმდებლო ნორმების მოწესრიგებით ადრეული ხანიდანვე იყო დაინტერესებული.

ქორწინება, როგორც ოჯახის სოციალური სტრუქტურის ერთ-ერთი უმთავრესი რგოლის საფუძველი, დიდად განსაზღვრავს საზოგადოების სოციალურ ურთიერთობათა სისტემებს, რის გამოც აღნიშნული ინსტიტუტი მთელი რიგი საზოგადოებრივი მეცნიერებების – სოციოლოგია, სოციალური ფსიქოლოგია, ეკონომიკა, სამართალი, დემოგრაფია, ეთნოგრაფია, ფოლკლორი – კვლევის ყურადღების ცენტრშია. ქორწინება, როგორც საზოგადოების ერთ-ერთი რთული და მრავალსაფეხურიანი ინსტიტუტი, ავლენდა რელიგიური, სოციალური და ეკონომიკური ფაქტორებით განპირობებულ როგორც საერთოქართულ, ასევე, მთელი რიგ ლოკალურ თავისებურებებს. მზითევს

გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა, მაგრამ ყურადსაღებ ფაქტორს მაინც წარმოადგენდა.

საწესჩვეულებო პოეზიის სარიტუალო კომპლექსში ერთ–ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საქორწილო პოეზიას (ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1991 : 552).

მეგრული საქორწილო წეს–ჩვეულება ოთხი ნაწილისაგან შედგება: 1. გინოძირაფა ანუ გასინჯვა საცოლისა (ფშავ – ხევსურული „დაკვლევა“), 2. შანუა ანუ დანიშვნა, 3. „მოყონაფა“ ანუ საცოლის მოყვანა საქმროს სახლში და 4. „დიარა“ ანუ საქორწილო ლხინი. ქორწილი, გარდა ორშაბათისა და პარასკევისა, ყველა დანარჩენ დღეს შეიძლებოდა ჩატარებულიყო (სახოკია 1956: 83).

ნიშნობა საქორწილო რიტუალის მეტად მნიშვნელოვანი ეტაპია, რომელზედაც წყვილთა მომავალი ბედია დამოკიდებული. ჩვეულების სახელწოდება შანუა (ნიშნობა) – ნიშანუა (ნიშნის დადება) ნიშნავს ნიშნის დადებას რომელსამე საგანზე (სულიერსა თუ უსულოზე). საქორწილო ცერემონიაში ნიშანუა ნიშნავს რაიმე ნიშნის დადებას გასათხოვარ ქალზე, რომელიც ითვლება იმის კუთვნილებად, ვინც ეს ნიშანი დაადო, „ვის სახელსაც ის ახლა ატარებს, ვინც ახალ პატრონად გაუხდა და გარეშე კაცს მისი დაპატრონება არ შეუძლია“. ამგვარივე უფლება ჩანს მეგრელთა მეორე ჩვეულებაში, რომელიც იხმარება მეტყველებაში, როცა ტყეში ესა თუ ის ხე მოეწონება გლეხს და რომლის ტანზე რაიმე პირობითი ნიშანია ცულით გაკეთებული, ეს ხე ითვლება იმის საკუთრებად, ვინც ეს ნიშანი დაადო და მეზობელს მისი დაპატრონება საკუთრების ელემენტარული უფლების დარღვევად ჩაეთვლება. ქალის დანიშვნის დროს უპირატესობა ვერცხლის ნივთს ეძლევა. ამისთვის ძველად, ჩვეულებრივ, ხმარობდნენ ქარვას ან მარჯუნის კრიალოსანს, ოქროს ან ვერცხლის ფულს (სახოკია 1956: 86 – 87).

### ა) აკვანში დანიშვნა

აკვანში დანიშვნა წარმოადგენდა ნიშნობის საკმაოდ გავრცელებულ ფორმას, რომელიც განსაკუთრებით საქართველოს მთის მოსახლეობის ყოფით სინამდვილეს შემორჩა. იგი არა მარტო საქართველოში, არამედ მთელ კავკასიის ხალხებში საყოველთაოდ დამკვიდრებული ტრადიცია ყოფილა (ჩოხელი 1990:11). აღნიშნული ჩვეულება ცნობილი იყო საზოგადოების როგორც მაღალი, ასევე დაბალი ფენებისათვის,



თანაც იმდენად გავრცელებული, რომ რუის–ურბნისის მსოფლიო კრებაზეც კი დღის წესრიგში მდგარა ამ ტრადიციის საკითხი (ჟორდანიას 1897 : 64).

აჭარასა და მესხეთ–ჯავახეთში იგი „ბეშიქიარდმას“ სახელით იყო ცნობილი, სამეგრელოში იგივე წესი „ონწემ იკოდგუმად“ იხსენიება, ამავე მიზნით თუშეთში „მუცლად შთანთქმა“, ხოლო ფშავლებში „მუცლად დაქორწინება“ სცოდნიათ (ჩოხელი 1990 : 11).

აკვანში დანიშვნის წესს ძველად მთიულებიც მისდევდნენ, მაგრამ ყველაზე ნათლად ეს ჩვეულება ხევმა, ხევსურეთმა, მთის რაჭამ, სამეგრელომ და სვანეთმა შემოგვინახა. აღნიშნული ჩვეულება აღწერილია ეთნოგრაფიულ–ისტორიულ ლიტერატურაში. აღნიშნული წესის არსებობას ლიტერატურული ძეგლებიც გვიდასტურებენ, მაგალითად, „ზოგან ხოჭიქნი დანიშვნენ“... – წერს ი. ბატონიშვილი (ბატონიშვილი 1936 : 209).

სამეგრელოში „ონწემ–იკოდგუმას“ აღწერს სერგი მაკალათია. ამას აწყობდნენ იმ შემთხვევაში, როდესაც მათ მშობლებს ერთმანეთის ხათრი და სიყვარული ჰქონდათ და დანათესავება სურდათ. ასეთ შემთხვევაში ვაჟის მშობლები ბავშვს მოიყვანდნენ ქალის ოჯახში, ორივე აკვანს ერთად დადგამდნენ და იტყოდნენ: „იყავით ბედნიერი ცოლ–ქმარიო და ღმერთმა ერთმანეთს მზე და მთვარესავით შეგაბეროთო“. დასასრულს ბავშვების მშობლები ერთმანეთს გადაკოცნიდნენ და ახალდანიშნულებს გაზრდასა და ბედნიერებას უსურვებდნენ. ამასთანავე, ვაჟის პატრონი ქალის აკვანზე ჩამოკიდებდა სანიშნოდ რაიმე სამკაულს და ამ დღიდან ქალი ვაჟის საცოლედ ითვლებოდა. როცა ორივე გაიზრდებოდა და ასაკში ჩადგებოდა, მაშინ მათ დააქორწინებდნენ. პირობის დარღვევა და უარის თქმა არ შეიძლებოდა, ეს ამ ორ ოჯახს შორის მტრობასა და შურისძიებას გამოიწვევდა (მაკალათია 2006 : 332– 333).

ამ ტრადიციამ თავისი კვალი ზეპისიტყვიერებასაც დააჩნია. მიხ. ჩიქოვანმა შ. რუსთაველის პოემა „ვეფხისტყაოსანთან“ ხალხური „ტარიელიანის“ შედარების შედეგად დაასკვნა, რომ რუსთაველი „არ იცნობს ამ მოვლენას... ტარიელიანში იგი უსათუოდ სახალხო მთქმელის წვლილს უნდა შეადგენდეს, ადგილობრივ ყოფაზე დამყარებულს“ (ჩიქოვანი 1937 : 47).

ვფიქრობ, სავლელე მუშაობის დროს ჩაწერილი ზეპირსიტყვიერების ნიმუში ამ ტრადიციის აღმნიშვნელია:

ამდლა ონწეს – იკოდგუნა

ბაგრატი დო ანეტაში,  
იღ კათაშ შაყარუა  
თინეფიში აკოკათაფაში  
ათე საქმეს ირნერო  
ღორონთი დოხვამანსია.

დღეს აკვანში დანიშნავენ  
ბაგრატსა და ანეტას,  
იქნება ხალხის თავშეყრა  
მათი შეერთების (აღსანიშნავად),  
ამ საქმეს ყოველნაირად  
ღმერთი დალოცავს.

(მთქმელი ლულუნი მეზონია, სოფ. ჯაღირა, 2000 წელი).

აკვანში დანიშნის ტრადიციაზე, როგორც ზოგადკავკასიურ მოვლენაზე, მიგვანიშნებს ნართული ეპოსიც. როგორც ტექსტიდან ჩანს, ნართების გმირი სოსლანი აკვანშივე ყოფილა დანიშნული მზის ასულ აცირუხზე: „ხომ იცი, სოსლან, რომ შენ საცოლედ აკვანშივე დავნიშნეთ მზის ასული აცირუხი“ – ეუბნება თავის ვაჟს სანათა (გაბრიჩიძე 1966 : 67).

აკვანში ნიშნობა მხოლოდ და მხოლოდ მშობლების სურვილზეა დამყარებული. ეს იყო დროზე ადრე დანიშვნა-გათხოვების ერთი წესი.

აკვანში დანიშნულთა ფაქიზი გრძნობა ხშირად სხვას ეკუთვნის. ისინი ჩვეულების წინააღმდეგ ვერ მიდიან და ეს საფუძველია მათი სევდისა. ამ მხრივ დამახასიათებელია ლექსი შუქია არაბულის რეპერტუარიდან:

ქალი : – ნისლი წავიდა ცისკედა,  
ნამი შაბერტყა ქარმაო,  
ჩამავაბნიე ცრემლები  
შაწუხებულმა ქალმაო.  
ვაი, რო პირსა ვერ უტეხ  
დედა – მამასა, ძმათაო,  
თორო შინ მაგივიდოდი,

არ ვაუბნებდი სხვათაო.

ვაჟი : – მე შენკენ გამავემართე,  
შამავხვდი გველის ჯარსაო,  
დაძრა სუყველამ ენაი,  
შენ თავს სხვას ირჩევს ყმასაო.  
მივბრუნდი გაფოთებული,  
შაუგმი თავის თავსაო  
რად არ ჩავიცომ ბეგთარსა,  
რად არ შავიბამ კმალსაო,  
ავხკაფდი ლეკებურადა  
შენ შინ წამყვანსა ქმარსაო.

(სიხარულიძე 1958 : 379 – 380).

დაწინდვა ნიშნავდა გოგოსა და ბიჭის მშობლების შეთანხმებას იმის თაობაზე, რომ მათი შვილები, როცა გაიზრდებოდნენ, ერთიმეორეზე იქორწინებდნენ. დღესაც მღერიან ამ ძველ შაირს:

მე შენთვის მომიქსოვია  
ფერად-ფერადი წინდები.  
მიყვარხარ, მაგრამ რა გიყო,  
მაინც ვერ დაგეწინდები.

დაწინდვა არა მარტო გლეხობაში, არამედ ფეოდალთა და მეფეთა შორისაც კი ყოფილა წესად. ამ წესს დიდი ნაკლიც ჰქონდა: საქორწინო ასაკს რომ მიაღწევდნენ, გამოირკვეოდა, რომ ქალ – ვაჟი ერთმანეთის შეუფერებელი იყო და თუ გლეხობაში ვაჟს უფლება ჰქონდა უარი ეთქვა შეუფერებელი საცოლის შერთვაზე, ქალს ეს არ შეეძლო. აქედან მომდინარეობდა ე. წ. ძალის ცოლობა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ დაწინდული ქალიშვილი თავისი სურვილის წინააღმდეგ ცოლად უნდა გაჰყოლოდა შეუფერებელ საქმროს ან, თუ გაათავისუფლებდნენ, სხვაზე გათხოვებას აუკრძალავდნენ, აღუკვეთავდნენ („კვეთილში ჩასვამდნენ“) (გოგოჭური 1978 : 25). ე. ი „კვეთილიანი... ის ქალია, რომელიც ქმარს დაიწუნებს და თავს დაანებებს ან დანიშნულს საქმროს არ ინდომებს. ამისთანა ქალს გათხოვება არ შეუძლიან, თუ გათხოვდა, მოჰკლავს შეურაცხყოფილი კაცი“ („ივერია“, 1888 : № 121).

1888 წელს გაზეთ „ივერიაში“ (№ 121) ნ. ურბნელმა ბათაკა თოთიასშვილ – არაბულის ნაკარნახევი ერთი ხალხური ლექსი გამოაქვეყნა:

დაჯე, დაგვეხსენ, ვაჟუს ძევ,  
თუშეთს იკმარე რიალი,  
ხევსურეთ ნულარ გარმახოლ,  
გზანი გქონ სახრიხიანი<sup>1</sup>;  
არ დაიჯერებ, გარმახოლ,  
არ იყავ დავლათიანი:  
შამაგეყრება თორღვაი  
დილაზედ თვირთვილიანი,  
მარცხნივ მხარ გამოგიარა,  
მარჯნივ მხარ გიყო ზიანი,  
გულს დაგცა ქომა ხანჯარი,  
მიწა გაჭმია მტვრიანი,  
დგნალოვნის ჩრდილში გაგწირა,  
ნაბად გაგხურა ცვრიანი,  
თავითი ყორან მაგისხნა,  
გალო მახარით წვნიანი,  
თაოდ არჭილოს<sup>2</sup> გავარდა  
თორღვაი მარჯვებიანი...  
არჭილოს ქალნი ულოცვენ:  
– სად იყავ მკლავ – სისხლიანი?..  
– ვაჟუს ძემ ხმალი წამართო,  
შინ მოოლ სირცხვილიანი!  
– ვაჟუს ძის გარდამღებელო,<sup>3</sup>  
თორღავ, რა გქონდა ფარადა?  
– სამკლავენ მიფარებიან,  
დაშნა მქონიყო ხმალადა!..

<sup>1</sup> სახრიხიანი – ცუდი სავალი გზა.

<sup>2</sup> არჭილოს – ადგილია ს. მუცოს ახლო.

<sup>3</sup> გარდამღებელო – მომრევო.

თორღვას უბარებს ბატონი:  
– თორღავ, ჩამოედ ბარადა,  
ცხენსა ჩემს მაგცემ, თორღვაო,  
შინ მიგიყვანოს ჩქარადა,  
ქალსაც ჩემს მაგცემ, თორღვაო,  
ერთიც ვერ სჯობდეს თვალადა...  
ამაგ სიმღერის მათქვამი  
არჭილოს ქალ ვარ თმიანი,  
ცოლადა წამაგივიდოდ,  
მაგრა ვარ კვეთილიანი,  
სალექსოდ გამამილალე  
საყური ზინზილიანი,  
ქებასა არ მაგიშლიდი,  
თუ კიდევ სად ჰქენ ზიანი...

(„ივერია“ 1888 : № 121).

არსებობს აღნიშნული ლექსის ვარიანტები, სადაც „კეთილიანია“ ნახმარი „კვეთილიანის“ ნაცვლად, მაგრამ აშკარაა, ეს იმიტომ მოხდა, რომ მთქმელს აღარ სცოდნია რას ნიშნავს „კვეთილიანი“ და იგივე უფრო „ნაცნობი“ სიტყვით შეუცვლია. ასეთ შემთხვევაში ფოლკლორისტის ჩარევა აუცილებელია (ბარნოვი 1989: 34).

ვ. პროპი აღნიშნავდა: თვითნებური ჩარევები ბარბაროსობა იქნებოდა ზეპირსიტყვიერების ძეგლების მიმართ (Пропп 1966 : 82).

თუმეთში ორ კაცს: ომალოელს თავბერიანთ მიქას და შენაქოელს ხელათ დავითს (ბუქვაიძეს) ცოლები „მაკეთ ჰყოლია. ორივეს ერთმანეთისათვის პირობა მიუციათ: თუ ქალებ გვეყოლებავ, დობილებ იყვნენავ, თუ ბიჭებო, ძმობილებივ, თუ ერთ ბიჭივ და ერთ ქალივ, ცოლ-ქმარი იყვნენავ. მართლაც, ომალოელს ბიჭი გასჩენოდა, შენაქოელს – ქალი და გაეთხოვებინათ ერთმანეთზე (ბოჭორიძე 1993 : 316).

უკანასკნელ დრომდე ლაზეთში მიღებული იყო აკვანში დანიშვნაც. დანიშნული ბავშვების აკვნებს ერთად დადგამდნენ („ინწელიშ ოკოდგიმუ“) (ვანილიში, თანდილავა, 1964 : 112).

რაფიელ ერისთავი აღნიშნავს, რომ სვანეთში „Существовал да и теперь

практикуется обычаем – обручать детей еще в люльке. Обрученные считались „супругами” (ერისთავი 1986 : 168).

აღმოსავლეთ საქართველოს სინამდვილეში აკვანში ნიშნობის წესი მოხვედებთან, ერთად დიდხანს შეინარჩუნეს ხევსურებმა და მთიულეებმა.

სვანეთში ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ბავშვის პატრონები ბავშვის დაბადებამდეც კი შეთანხმებულან იმის შესახებ, რომ თუ ქალ–ვაჟი დაეზადებო დათ, ისინი დაექორწინებინათ, თუ ორივე ვაჟი იქნებოდა – დაემშობილებინათ (ხარაძე 1939 : 84).

ბავშვის დაბადებამდე დანიშვნაზე შეთანხმებას ადგილი ჰქონდა, როგორც ამას შ. ინალ–იფა ამტკიცებს, აფხაზეთშიც (Инал – Ипа 1994 : 60).

სერგი მაკალათია აღნიშნავს, რომ მთის რაჭაში გავრცელებული იყო აგრეთვე აკვანშივე „დაწინდვა” (დანიშვნა) (მაკალათია 1930 : 52).

მეგრულ პოეტურ ფოლკლორს ამშვენებს ისეთი ნიმუშები, რომლებშიც გადმოცემულია ქალიშვილის წინააღმდეგობა დანიშნულის მიმართ, რადგან მას არ მოსწონს იგი:

ბოში რექ ტანი სრული,  
ჩქიმოთ რექ დანიშნული  
მას სი ვაგაყუნადა,  
ჯოჯოხეთის სკანი შური.

.....

ბიჭი ხარ ტანსრული,  
ჩემთვის ხარ დანიშნული,  
მე შენ თუ არ გაგყევი,  
ჯოჯოხეთის შენი სული.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975 : 237)

ვფიქრობთ, საინტერესოა მეგრული ზღაპარი „უსქე ხენწგგეში არიკი“ („უშვილო ხელმწიფის ზღაპარი“), რომელიც ნიშნობის მაგალითს იძლევა. „ჩქინ სქუალევი, ძღაბი დო ბოშიქ ქიყუანიდა, ჩილ დო ქომონჯო ქიმვორჩქინათია“ (ჩვენი შვილები გოგო და ბიჭი თუ იქნა, ცოლ – ქმრად მივიჩნით) (ხუბუა 1937 : 70).

ხევსურეთში გავრცელებულ წესებზე ვაჟა-ფშაველა მოგვითხრობს: „ქალის გათხოვება მშობლების ნებით ხდება: ვისაც მამა მიათხოვებს ქალს, ესეც იმას უნდა გაჰყვეს. ხშირად აკვანშივე დანიშნავენ ხოლმე ბავშვებს, მომავალს ცოლ-ქმარს. ჯიშიანი ოჯახი ჯიშიანს ეძებს. უჯიშო გვარიდან რომ გამოჩენილი ვაჟკაცი გამოვიდეს, ჯიშიანი ხევსური ქალს არ მიათხოვებს და „უჯიშობით“ დაიწუნებს, „უთესლ-ჯილაგაო“, – იტყვის ხევსური. თუ უჯიშო გვარის ხევსურს გაჰყვა ცოლად ჯიშიანი გვარის ქალი, მაშინ ქალის ნათესავები მოიკვეთენ „თესლ – ჯილაგის“ შემბლალავ ქალს, „კატას დაუკიდებენ“, დაუხრჩობენ იმას, ვინც სახლში გაატარებს ნათესავთაგანი ქალს ან იმის ქმარს: „ეს კატა იყოსა იმის მკვდრისადა, ვინც შენ სახლში შამოგიტიას, ან შენი ქმარი იმაკეთეოს, მამითხარე თესლ-ჯილაგი, გამახვედ უსირცხვილო ბაზერგანივ“! ჯიში ხევსურეთში ერთგვარს უფლებას შეადგენს. თავისი თემიდან არ შეუძლიან ამორჩევა არც ქალს ქმრისა და არც მამაკაცს ცოლისა, უსათუოდ ცოლ-ქმარი სხვადასხვა სოფლისანი და თემისანი უნდა იყვნენ (ვაჟა-ფშაველა 1937 : 136 – 141).

ვაჟა – ფშაველასთან ასევე ვკითხულობთ :

„აკვნიდან ჩემი გოდერძი  
მის სიძედ დამინიშნია“.

აკვანში ნიშნობის პარალელურად ხევში ფართოდ მოქმედებდა მცირეწლოვან ბავშვთა დანიშვნის წესი. ხოლო აკვანში ნიშნობის ჩვეულების თანდათანობით გადავარდნასთან ერთად საქართველოში მას საერთოდ მცირეწლოვან ბავშვთა დანიშვნის წესი ჩანაცვლება. მცირეწლოვანთა დანიშვნის წესის შესრულება კვლავ მშობლების სურვილსა და გადაწყვეტილებაზე ყოფილა დამოკიდებული (ქურიძე 1977 : 227).

მსგავსად აკვანში ნიშნობისა, მცირეწლოვანთა დანიშვნისათვის დამახასიათებელი არ ყოფილა ურვადზე წინასწარ შეთანხმება, მაგრამ ეს იმ შემთხვევაში, როდესაც ახლო მეგობრები გამოთქვამდნენ დამოყვრების, თავიანთი შვილების დაქორწინების სურვილს. სხვა შემთხვევაში ნიშანდობლივი ჩანს ურვადზე წინასწარ მოლაპარაკება–მორიგების წესი ვაჟის მამის მიერ გაგზავნილ შუაკაცსა და ქალის მამას შორის. ურვადზე შეუთანხმებლობის შემთხვევაში ნიშნობის მოწყობა შეუძლებელი იყო (იოთნიშვილი 1960 : 118).

მცირეწლოვანთა დანიშვნას ეხმიანება მეგრული ზღაპარი, რომლის სიუჟეტი ასეთია: აკვანში მშობლებმა დანიშნეს ქალ-ვაჟი. ვაჟს მამა გარდაეცვალა და დედა სთხოვს შვილს მამის პირობა შეასრულოს. ვაჟი უარობს, რადგან ის მხოლოდ თორმეტი წლისაა და დედა მაინც აგზავნის შვილს დასაქორწინებლად, რადგანაც-პირობა ულუდუა სქან მუმას დო ოკო შევასრულათია (მამის პირობა უნდა შევასრულოთ) (ხუბუა 1937 : 249).

გურიაში არა მხოლოდ მცირეწლოვანთა დანიშვნა, არამედ თვით გათხოვებაც კი სცოდნიათ. ამ მიმართებით ყურადღებას იმსახურებს ივ. შილაკაძის ეთნოგრაფიული მასალები გურიის შესახებ, სადაც ავტორი წერს, რომ გურიაში 10–14 წლის ქალის გათხოვება უჩვეულო როდი ყოფილა. მასვე ჩაუწერია უწლოვანი ქალის გათხოვებასთან დაკავშირებული ხალხური სიმღერა :

„დედავ, რიზა გამათხოვე ასე პატარა ქალია,  
ვოჯახობა ვერ შევძელი, ვერ მოვიტანე წყალია,  
ქმარმა გარეთ გამომაგდო, მულმა ჩაკლიტა კარია“.

(შილაკაძე 1932: 104)

ივ. შილაკაძის მიერ ჩაწერილ ლექსში თუმცა პროტესტია გამოცხადებული „პატარა ქალის“ გათხოვებაზე, მაგრამ ჩანს, რომ მაინც ფაქტი ყოფილა.

არასრულწლოვანთა დაწინდვა თავის დროზე განმარტა ჟან შარდენმა, რომელიც ქალების ნაადრევად გათხოვების მიზეზად სოციალურ უთანასწორობას და ძალმომრეობას მიიჩნევდა. იგი წერდა: „საქართველოში ვისაც ლამაზი ქალები ჰყავდა, რაც შეიძლება ადრე ათხოვებდნენ, მეტადრე ღარიბი ხალხი ათხოვებდა ადრე ქალებს და ხანდახან აკვანშიც ნიშნავდა. ამას იმიტომ ჩადიან, მებატონებმა არ მოსტაცონ გასაყიდად. თუ ქალი, რაც უნდა პატარა იყოს გათხოვილი ან დანიშნულია, მებატონეები მოკრძალებით ექცევიან და ადვილად აღარ ბედავენ მოაშორონ ქალი თავის ოჯახს“ (შარდენი 1975 : 90).

ვფიქრობთ, ეს მეგრული ანდაზა მცირეწლოვანთა დაქორწინებასთანაა დაკავშირებული:

„ადრეიან ირფელი ჯგირი რე ღურაშ მეტია“.  
„ყველაფერი ადრეული სჯობია სიკვდილის მეტით“.

(ხალხური სიბრძნე I, 1994 : 6)



ა. ლამბერტი აღნიშნავს, რომ სამეგრელოში გადაწყვეტილი არ არის, თუ რა ხნის უნდა იყვნენ ნიშნობის დროს სასიძო-სარძლო, სულ პატარებსაც სამი-ოთხი წლისას დანიშნავენ ხოლმე, როცა ზოგჯერ მონათლულებიც არ არიან (ლამბერტი 1991 : 80).

მცირეწლოვანთა დანიშვნისა და სარძლოს ქმრისეულ ოჯახში დასახლების საუკეთესო სურათს იძლევა სვანური ზეპირსიტყვიერების ბრწყინვალე ნიმუშები – მრავალ ვარიანტად ცნობილი „ასლან-მურზა“ ანუ „ასლანი“ და „მესტიელი ბიმურზელა“ (ზოგი ვარიანტით – „ბიმურზოლი“, „გულ დედისა“) (სვანური პოეზია I, 1939 : 133 – 139). ეს ტექსტები მოგვითხრობენ უიღბლო, ტრაგიკულ სიყვარულზე, რაც ხშირად თან სდევდა აღნიშნული წესით ქალ-ვაჟის შეუღლებას. ბალადა „ასლან – მურზა“ გადმოგვცემს:

მშობლებმა ასლან-მურზას საცოლე ბავშვობის ასაკში მოუყვანეს სახლში. მცირეწლოვანი საცოლქმრონი ერთად იზრდებიან და თანდათან ცნობიერებაში შედიან. ვაჟს გულით უყვარს თეთრი დარჯული, მომავალ ბედნიერებაზე ოცნებობს. მშობლების მოლაპარაკებით ქორწილის დღეც დაინიშნა. გახარებული ასლან-მურზა მღვდელთან წავიდა, რათა შინ მოიწვიოს და ჯვრისწერის ცერემონიალი შეასრულებინოს. ჩვეულებრივ, საქორწილო ცერემონიალის ეს უმთავრესი ეპიზოდი სვანეთში მარტივი ხასიათისა იყო. პაპი მეფე - დედოფალს ერთად დააყენებდა; ორთავეს ერთ ვერცხლის წვრილ ჯაჭვს გადააცვამდა თავზე. ტანისამოსის კალთებს ერთმანეთს მსუბუქად მიუკერავდა, ორიოდე ლოცვას წაუკითხავდა ან ზეპირად წარმოსთქვამდა და ამით სრულდებოდა ყველაფერი (ნიჟარაძე 1962 : 83). აქ საჭირო არ იყვნენ არც ძმობილ – დობილი და არც მოპატიჟებული სტუმრები, როცა ასლან-მურზა პაპის, მღვდლის მოსახმობად გაემურა, დარჯულამ საზურგალი და ოხარო წამოიკიდა და სასოფლო წყაროზე ავიდა. წყალთან ტოლამხანაგები დახვდნენ და ხუმრობით ქორწილის ამბავი ჩაასმინეს. გოგონა აცრემლდა. ამ ხანში ასლან-მურზამ პაპიც მოიყვანა.

– დედა, დარჯული რა იქნა? – ეკითხება ვაჟი დედას.

– ოთახში იქნება, დედილამ!

მაგრამ ოთახში არავინაა, ვერც სხვაგან იპოვეს სადედოფლო. ვაჟი მიხვდა – დარჯული მშობლებისას გაიქცა.

– დედა, სკივრი გამიღე, – სთხოვა ერთადერთმა შვილმა საყვარელ დედას.

– ვერა, ვერ გაგიღებ, დედილამ! – უარზე დადგა დედა, რადგან შეამჩნია, ადელვებულის ასლან–მურზა წასვლას აპირებდა.

ამ მდგომარეობაში ასლან–მურზას შეკავება ძნელი აღმოჩნდა. ჭაბუკმა დაბეჯითებით თქვა :

ტანზე ჩავიცვამ აბჯარს,  
თავზე დავიხურავ ზუჩს,  
ფეხებზე ჩავიცვამ ჩექმებს,  
მკლავებზე მოვიცვამ ბეგთარს.  
თოფსა და ხმალს დავიკიდებ,  
ჩემს ხანჯარს გვერდზე მოვიგდებ,  
წითელ საღარზე შევჯდები,  
უკან გავეკიდები მეძავ დარჯულს!

იარაღასხმულმა ჭაბუკმა ცოლოურს მიაკითხა. ჰხედავს, დარჯული ცხრა ძმას შუაში უზის და ტირის, მოხუცი მამა კარის ზღრუბლზე ზის (ქართული ხალხური პოეზია 1976 : 40).

– ჩემო ძმებო, რას იზამთ, ასლამაზმა რომ ნაწნავები შემაჭრას?

დარჯულის ძმები–ასლამაზის ცოლისძმები წამოცვივდნენ, სიძეს ირგვლივ შემოერთყნენ და ცემა დაუწყეს იქით – აქედან. ასლანმა თხოვნით მიმართა მათ :

– ჩემი ცხრა ცოლის ძმაო,  
ცემა იკმარეთ,  
თორემ ხანჯარს თუ ამომადებინებთ,  
ცემას მე გასწავლით,  
თავებს (კისრებს) გაგაყრევინებთ,  
როგორც ნეზვის გოჭებს.

(სვანური პოეზია 1939 :133 – 139)

ცოლისძმებმა ასლანის თხოვნას ყური არ დაუგდეს. მაშინ აღარც სასიძომ დააყოვნა და ყველანი მისი უნებლიე მსხვერპლნი აღმოჩნდნენ. სიმამრმა რომ დაინახა, მისი შვილები (ცხრა ვაჟი) სისხლში ცურავდნენ, იქვე განგმირა სასიძო :

მამაისი, მამის ცხრა შვილო,  
თქვენი თანაბარია ასლან მურზა!

ჩვენი ცოდვა დარჯულს ჰქონდესო,  
რა უქნარი მაქნევინა!

(სვანური პოეზია I 1939 : 133 – 139).

ასე მოთქვამდა სასოწარკვეთილი, საბრალო მოხუცი.

ამავე თემაზეა აგებული მეორე ბალადა „მესტიელი ბიმურზელა“. განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ ამ ნაწარმოებში მანოლი (ზოგ ვარიანტში დარჯული) ცოლად მიჰყვება თავის დანიშნულს და ცხოვრობს ოჯახში უსიყვარულოდ. გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ მანოლი მესტიელ ბირმუხელას შეუყვარდა. ქალიც თანაუგრძნობდა და ერთ დღეს, როდესაც ქმარი სანადიროდ იყო წასული, ქალმა მიატოვა ქმრისეული ოჯახი და ბირმუხელასთან წავიდა.

ნადირობიდან დაბრუნებულმა ქმარმა შეიტყო ყოველივე და სისხლის ფასად დაუსვა შეურაცხყოფა ცოლყოფილს. მოჰკლა ბიმურზელა და ადათის დარღვევისათვის მოკლა ასევე სრულიად უდანაშაულო ცოლისძმა (სვანური პოეზია I, გვ., 141 – 145).

ამ მძიმე ბალადური სიუჟეტის მქონე ლექსებს ღრმა საზოგადოებრივი აზრი კვებავს. უსაკოთა აკვანში დანიშვნა ვერ ამართლებს დანიშნულებას, პირიქით, ეს ადათი ტრაგედიის მიზეზიც ხდება. ის მძიმე რეალობა, რომელიც საბაზი გახდა ადათის დაცვისა, თვალნათლივ დავინახეთ ზემომოყვანილ ბალადებში. ტრადიციის დაცვას მოჰყვა ორი ოჯახის კერიის ცეცხლის ჩაქრობა, გაცივება. ასლანი ცოლის ცხრა ძმის მკვლელი ხდება და ის, თავის მხრივ, დედის ერთადერთი ვაჟია, რომელსაც სასოწარკვეთილი სიმამრი კლავს. მეორე ბალადის „მესტიელი ბიმურზელას“ მოქმედი გმირები, როგორც წესი, აკვანში ინიშნებიან, შექმნიან უსიყვარულოდ ოჯახს. მაგრამ ვერ გაამართლებს უსიყვარულოდ შექმნილი ოჯახი და ისინიც ამ წეს-ჩვეულების მსხვერპლნი ხდებიან, რადგან შეურაცხყოფილი გმირი ცოლყოფილსა და უდანაშაულო ცოლის ძმას კლავს. ფაქტობრივად, ისინი წეს-ჩვეულების მსხვერპლნი ხდებიან.

გარდა ზემომოტანილი ბალადებისა, აკვანში მცირეწლოვანთა ნიშნობის გამო პროტესტი სხვა ზეპირსიტყვიერ ნიმუშებშიც გვხვდება.

ამდენად, აკვანში მცირეწლოვანთა დანიშვნა ვერ ამართლებს თავის ფუნქციას, პირიქით, იგი ახალგაზრდებისთვის უბედურების მიზეზი ხდება. წეს-ჩვეულება გარკვეულ ისტორიულ პერიოდში ყალიბდება და გარკვეული პერიოდის შემდეგ თავის ძლევამოსილებას კარგავს. ტრადიციის სიმყარე დროის გამოცდაზეა დამოკიდებული

## ბ) ნიშნობის სიმბოლიკა

შესასწავლ საკითხთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია ნიშნობის სიმბოლიკის გარკვევა. აღსანიშნავია, რომ ქალი დანიშნულად მხოლოდ სანიშნის გადაცემის შემდეგ ითვლება. ქალის დასანიშნ საშუალებად კი საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე სხვადასხვა საგანი გამოიყენებოდა.

ქართველმა ხალხმა ხანგრძლივი ისტორიული განვითარების გზაზე შეიმუშავა ცხოვრების წესი, შექმნა მდიდარი ტრადიციები. წეს-ჩვეულების შინაარსი და სოციალური ფუნქცია საზოგადოებრივი ცხოვრების ცვალებადობასთან ერთად იცვლებოდა, მაგრამ ძირითადი ტენდენცია, რომლითაც ქართველებმა თავისთავადობა შეინარჩუნეს, უცვლელი რჩებოდა.

ტრადიციები ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ყველა ეტაპზე იცვლებოდა (ახვლედიანი 1982 : 75). დავით მეფის ისტორიკოსი ამბობს: ამ მეფის დროს „საემშაკონი სიმღერანი, სახიობანი და განცხრომანი და გინება ღმრთისა საძულველი და ყოველი უწესოება მოსპობილ იყო ლაშქართა შინა მისსა“ (ქართლის ცხოვრება 1955 : 352). ცნობიდან ნათლად ჩანს, რომ წარმართული დროიდან მომდინარე სიმღერა-სანახაობანი ლაშქარში დავით აღმაშენებელს აუკრძალავს, რადგანაც ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანული საზოგადოების მორალს და ეთიკას. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველ ხალხს უამრავი წეს-ჩვეულება შეუქმნია, რომლებმაც საუკუნეებს გაუძლო.

წეს-ჩვეულება ისტორიულ კატეგორიას განეკუთვნება. იგი საზოგადოებრივი განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე იჩენს თავს და ასევე გარკვეულ საფეხურზე ქრება. ამ ბედს იზიარებს თვით წეს-ჩვეულების ამსახველი ზეპირსიტყვიერების დიდი ნაწილი, მაგრამ არა მთლიანად (ჩიქოვანი 1975 : 482).

ფოლკლორული მასალა უხვად ასახავს იმ წეს-ჩვეულებებს, რომლებმაც წარუშლელი კვალი დატოვეს საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარების ისტორიაში. კერძოდ, შევხებით ნიშნობის სიმბოლიკას, რომელიც გარკვეული პერიოდის განმავლობაში მოქმედებდა და დღესაც სახეცვლილი განაგრძობს არსებობას.

ეთნოგრაფიულ ყოფაში დასტურდება, რომ ადგილი ჰქონდა ტყვიით დანიშვნის ჩვეულებას. პატარა სასძლოს ტყვიას სასთუმალთან უდებდნენ ხოლმე. ტყვია იხმარებოდა ქალის მოზრდილ ასაკში დანიშვნის დროსაც. აფხაზეთში სარძლოს მშობლების თანხმობის მერე ვაჟის მამა „...Входить в комнату невесты и брасает перед

нею пулю и зарядъ пороха, давая этимъ, знать что она взятъ въ пленъ, т. е. помолвлена.“ ამის შემდეგ საჩქაროდ ჯდება ცხენზე და იწყებს ტყვიის სროლას, ამცნობს იქ მყოფთ, რომ იმ კაცის გოგო დანიშნულია იმ კაცის შვილზე. ამ ჩვეულებას ეწოდება – „ахкарш“ ტყვიების სროლა (СМОМПК вып., 36. 1906 : 3).

ტყვიით ნიშნობის მაგალითი სამეგრელოშიც ფიქსირდება. საველე მუშაობის დროს ინფორმატორმა ლულა მიქავა-შონიამ მოგვაწოდა ინფორმაცია, რომ მის ახალგაზრდობაში ნიშნობა ხდებოდა ტყვიით, ქუდით და ისრით (მთქმელი ლულა ესტატეს ასული მიქავა – შონია სოფ. ტყაია, 2005წ).

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

ტყვიის გაცვლა კავკასიელთათვის დამახასიათებელ ზოგად ჩვეულებას წარმოადგენს (ჩოხელი 1990 :16).

სამწუხაროდ, ტყვიით დანიშვნის ამსახველი ფოლკლორული მასალა არ გაგვაჩნია. ამდენად, აქ მხოლოდ ამ მცირე ინფორმაციით შემოვიფარგლებით.

სამეგრელოში ქალის დანიშვნის მიზნით ვაჟის მამა ან ბიძა ქალს ცეკვის დროს ქუდს ესროდა – „ქუდიშ-ფაჩუა“ და იგი მის დანიშნულად ითვლებოდა. თუ ქალის მშობლები ამაზე უარს იტყოდნენ, მაშინ მათ აჯარიმებდნენ და ეტყოდნენ: „ქუდი მოხვდა და არ მოგყვებო“. ასეთი ქალი ვერ გათხოვდებოდა, რადგანაც იგი დანიშნულად ითვლებოდა და იტყოდნენ „ნაქომონჯუენია“ ე. ი. ქმარ-ნაყოლიაო (მაკალათია 2006 : 334). რესპოდენტის, მ.ჯალალონიას ხატოვანი გამონათქვამი – გოგოს ქუდი ესროლე, თუ არ წაიქცა, „გასათხოვარია“, – კიდევ ერთხელ ადასტურებს ქუდით დანიშვნის ჩვეულებას (ხარჩილავა 2003 : 110).

სამეგრელოში არსებობდა ნიშნობის ფორმა, რომელიც დღეისათვის უცნობია. რესპოდენტ ჟ. ვაჩნაძის ბიძას (დეიდის ქმარს) ილია სახოკიას მოსწონებია ქალი – მთხრობელის დეიდა და უთქვამს, გვარად სიჭინავა ვარო, რადგანაც ქალი, რომელიც მას მოეწონა, გვარად სიჭინავა იყო. იმავე საღამოს ეახლა ქალის დედას ოჯახში და

დანიშნა. ერთ კვირაში ქორწილიც გადაუხდიათ (მთქმელი ჟუჟუნა ვაჩნაძე, 2006 წ. ქ. ზუგდიდი).

ორიგინალურია დანიშვნის შემდეგი წესიც: თუ ოჯახს სტუმარი ეწვეოდა და მას შეთვალეირებული ჰყავდა ქალი, ან იქ ნახავდა და მოეცონებოდა და მოეწონა, უკან წასვლისას კარებთან ჩამოკიდებულ მათრახს აღარ ჩამოხსნიდა და ისე დატოვებდა, რომ ამის შესახებ არავის ეტყოდა. ეს ნიშნავდა, რომ ოჯახში სტუმარს რომელიღაცა ქალი მოეწონა და იგი ამით დანიშნული იყო, ხოლო რომელი, ამას უკვე ოჯახი მარებელის მეშვეობით შეიტყობდა (ხარჩილავა 2002 : 347).

ვფიქრობთ, ამ ფაქტს ეხმიანება ზეპირსიტყვიერი მასალა, რომელიც სავლემ მუშაობის დროს ჩავიწერეთ:

ქარწყეო მუთარე  
ჩქინი ძღაბი დუშანუნა,  
სუმარს მართახ ქუმკუტებუ  
დო თეში მიდუკვანწუნია  
ველუდათ მარებელს  
ამბემ დუმაკვანწალსია.

.....

ხედავ მუთარე<sup>1</sup>  
ჩვენი გოგო დაუნიშნავთ,  
სტუმარს მათრახი დაუტოვებია  
და ისე წაბრძანებულა,  
ველოდოთ მაჭანკალს,  
ამბის მომწესრიგებელს.

(მთქმელი ა. ტულუში, 2003წ. ქ. ზუგდიდი).

ისრით დანიშვნის წესი შემორჩა აფხაზეთის, სვანეთისა და სამეგრელოს ყოფით სინამდვილეს. სამეგრელოში ამ ჩვეულების დამადასტურებელი პოეტური ძეგლის უქონლობის გამო მივმართავთ ზღაპრულ ეპოსს.

ზღაპრის იდეა მდგომარეობს ამა თუ იმ რწმენის ძლევამოსილების განმტკიცებაში, რაც მისი მატარებელი გმირის საბოლოო გამარჯვებით გამოიხატება (ჩოლოყაშვილი, 1998 : 47).

---

<sup>1</sup> მუთარე – მეუღლის ტაბუირებული სახელი (ქობალია 2010 : 489)

მეგრული ზღაპრის, „მზეთუნახავი კიბორჩხალას“, სიუჟეტი რომელსაც პოეტური ტექსტიც ახლავს, ასეთია:

უმცროსი ძმის ნასროლი ისარი შუა ზღვაში ჩავარდება და კიბორჩხალას ზურგზე დაესობა. ამის მომსწრე ვაჟი საშინლად დაღონდება და მოთქმას დაიწყებს. იგი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ისარს (კოპულს):

ეს სქანდე ვემუელუდი,  
ჩქიმი ბედიში კოპული,  
წყარს მეჩიო ჩქიმი ბედი?  
გური მუშენ დომიცვილი?..  
.....  
ამას შენგან არ ველოდი,  
ჩემი ბედის ისარო!  
წყალს რად მიეც ჩემი ბედი?..  
გული რატომ მომიკალი?..

უეცრად ვაჟს ისრის მხრიდან ქალის ხმა შემოესმა („კოპულაშ“ მხარეშე ძღაბიში ხმაჟ მარჩილუ):

აშო მორთი, ჩქიმი ბოში,  
გემონწყი კოპული  
კოპულიში თუდო ვორექ  
ცირა სქანი მოხდური.  
.....  
ჩემთან მოდი, ჩემო ბიჭო  
და ამხენი ისარი,  
ისრის ქვეშ ვარ  
გოგო შენი შესაფერი.

(ჩოხელს მეგრული ტექსტი მიაწოდა პროფ. ა. ცანავამ – ნ. ა.) (ჩოხელი 1990 : 17).

საინტერესოდ მიგვაჩნია სვანური ზღაპარი „სამი ძმა“, რომლის სიუჟეტი ასეთია: ცოლ-ქმარს ჰყავდა სამი ვაჟიშვილი. მშობლების გარდაცვალების შემდეგ ძმებმა გადაწყვიტეს დაოჯახება. დაიკავეს ისრები და ავიდნენ მაღლა მთაზე. თქვეს, ვისროლოთ ისრები და სადაც დაეცემა, ჩვენი ბედიც იქ იქნებაო. ისროლეს. უფროსისა

და შუათანა ძმის ისრები კეისრის სახლის სახურავზე დაეცა; უმცროსის ისარმა კი იფრინა, იფრინა და შორს, ერთ დიდ ჭაობში ჩავარდა.

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

ამავე მნიშვნელობით გვხვდება ისარი ნართების ეპოსშიც, სადაც მზეთუნახავი აცირუხი ცასა და დედამიწას შორის გამოჰკიდებს თავის კომკს, ნართებს ზემოდან გადმოსძახებს: – „გაეჯიბრეთ ერთმანეთს, ვისი ისარიც ჩემს კომკამდე ამოაღწევს, იმისი ცოლი გავხდები“-ო (გაბრიჩიძე 1966 : 25).

ისრით და ტყვიით ქალის დანიშვნის ჩვეულებას გარკვეულ საფეხურზე ძალიან ხშირად ვხვდებით მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა ყოფაში.

ჩურსინის აზრით, უფრო მშვიდობის მოყვარე ხალხში ტყვიისა და ისრის ნაცვლად იხმარებოდა ჯოხი, შოლტი, მათრახი.

საქორწინო ურთიერთობაში „ხელისდაკვრით“ დაწინდვა დანიშნულ ქალზე დამწინდველის უფლების აღიარებას ნიშნავდა (იველაშვილი 1999 : 71).

ხელის დადებით ქალის დაწინდვა დასტურდება არა მხოლოდ სამურზაყანოში, არამედ საქართველოს სხვა რეგიონებსა და კავკასიის არაერთი ხალხის საქორწილო ურთიერთობის სფეროშიც.

ცნობილია, რომ დანიშნულ ქალს „ხელდაკრულს“ უწოდებენ საქართველოს კიდევ ერთ კუთხეში, – ხევსურეთში. სპეციალური ლიტერატურიდან ჩანს, რომ ქალის დანიშვნის მიზნით მასზე ხელის დაკვრის წესი მხარზე, ფეხზე, სასქესო ორგანოზე და სხვა, არსებობდა ინგლისში, შოტლანდიაში, ამერიკელ ინდიელებში (კველიშვილი 2000 :174).

ამრიგად, უძველეს დროში საქართველოში არსებობდა ქალის დანიშვნის წესი, რაც



გამოიხატებოდა მასზე ხელის დაკვრით, რაც ბუნებრივია, საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ცხოვრების განვითარებასთან ერთად შეიცვალა საჩუქრის გადაცემით.

ძველად სამურზაყანოში მიღებული იყო „ლაბაშით“ (ჯოხით, შდრ., სამეგრელოში „ბიგას“) ქალის დანიშვნაც. ხანში შესული კაცი, რომელიც ატარებდა „ლაბაშას“ – ხის გრძელ ჯოხს. თუ ოჯახში სტუმრად ყოფნის დროს ამოირჩევდა სარძლოს, დაწინდვის ნიშნად ლაბაშას იქვე ტოვებდა (ელიავა 2003 : 202).

ნიშნობა საინტერესოაა გადმოცემული სიმღერაში „მაგნოლიას ქემებხვადი“ (მაგნოლიას შევეყარე).

მაგნოლიას შევეყარე,  
დედავ, რა ყვავილი ვნახე!  
რა ლამაზი, ან რა ნაზი...  
მისი ტრფობა განვიზრახე.  
დილო ვოდელიაოდა, ნანი ნაა,  
დელიოვ, ნაანა, ნანი ნაა!  
მე მოსული ბიჭი ვიყავ,  
შენ კი ქორფა გოგონა,  
ფეხი ფეხზე დაგაჭირე  
და ნიშნობა მეგონა.  
დილო ვოდელიაოდა ნაანი ნაა,  
დელიოვ ნაანა ნანი ნაა.

(კვირტია 2001 : 103 – 104).

ნიშნობის საშუალებად მიჩნეულია ასევე ვაშლი და ყვავილი. ამ ჩვეულების კვალი წყობილსიტყვაობას ამჩნევია.

გასათხოვარი ქალი ვარ,  
ნენა არ მიპირებდა,  
ლამაზ ბიჭებს რომ შევხედავ,  
გული ამიტირდება.  
სათამაშო ვაშლი მქონდა,  
შენკენ გადმომივარდა,  
თუ შენ ჩემი არ გახდები,

ფესვიც ამოგივარდა.

(კოტეტიშვილი 1961 : 253).

ან:

გოგოსა წითელი ვაშლი ხელში ვერ ავალებინე,

სამი დღე – ღამე ვეხვეწე, კარი ვერ გავალებინე.

(უმეკაშვილი 1964 : 150).

როგორც ჩანს, ვაშლის აუღებლობა უარის გამომხატველი ყოფილა. ამიტომ ამბობს ვაჟი ასე გულდაწყვეტილი:

ქალმა ვაშლი შემამტყორცნა,

ამოიღო უბიდგანა,

„ჩემეულად შეინახე,

არ გადმიგდო გულიდგანა“.

(„ივერია“ 1889 № 275)

ვაშლი ნიშნობის სიმბოლოდ მრავალ ხალხშია ცნობილი. საინტერესოა სერბებს შორის გავრცელებული ჩვეულება. როცა ქალი მოეწონებათ საცოლედ, შუამავლის ხელით გაუგზავნიან ვაშლს, თუ ქალიშვილი მიიღებს ვაშლს, ეს ნიშანია თანხმობისა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, საქმრომ უნდა სხვა საცოლე“ ეძიოს (Афанасев 1865 : 317).

ვაშლი გავრცელებული სიმბოლოა ველიკორუსულ ხალხურ სიმღერებში :

„Не дали груше вырасти,

Не дали яблоне выцвести,

Не дали яблочку вызревати.“

ამბობს ნაადრევი გათხოვებით უკმაყოფილო ქალი (Шейн 1898 : 275).

პოპულარული ქართული ჯადოსნური ზღაპრებიდან აღსანიშნავია „ღვთისავარის“ ვარიანტი. იგი ძალიან გავრცელებული მოტივით იწყება. მეფე უფროთხილდება თავის მზეთუნახავ ასულს და გადიითურთ კომკში ჩაკეტავს, სადაც ვაშლის შეჭმით მეფის ასული ვაჟს, ღვთისავარს აჩენს, ხოლო მისი ძიძა ვაშლის ქერქის შეჭმით – 8 ძაღლის ლეკვს. საუკეთესო მონადირე ხდება ღვთისავარი და იმეგობრებს ძიძის გაჩენილ რვა გოშიას (არჯევანიძე 1980 : 62). ვაშლი ამ ზღაპარში ქალის დაორსულების საშუალებად გვევლინება.

საინტერესოა ზღაპარი „ორთვალა“, სადაც ვაშლის მოწყვეტა, დაკრეფა დაოჯახების ნიშანია.

ერთ მშვენიერ დღეს გერ – დედინაცვლის სახლის წინ მეფის შვილმა გაიარა, დაინახა ოქროს ვაშლის ხე, ძალიან გაუკვირდა, მოინდომა ნაყოფის მოწყვეტა, მაგრამ ვერ მოახერხა ვერც მან და ვერც მისმა მხლებლებმა. მეფის შვილმა დაუძახა ვაშლის ხის პატრონს და უთხრა: ვინც ამ ოქროს ვაშლს მომიწყვეტს, ქალი იქნება, ცოლად შევირთავ, ვაჟი იქნება – ძმად გავიხდით.

ბევრს ცდილობდა დედინაცვალი, თავისი ქალიშვილები აეყვანა ხეზე ოქროს ვაშლების ჩამოსაკრევად, მაგრამ ვერ მოახერხა. ორეველა კი მიუახლოვდა თუ არა ხეს, ტოტები ძირს დაიხარა, თვალის დახამხამებაში გერი მოექცა ხის წვეროზე. დაკრიფა ოქროს ვაშლები და მეფის შვილს მიართვა.

მეფის შვილმა ორეველა სახლში წაიყვანა, ცოლად შეირთო... („ხელხვაკი“, 2000, № 2 : 6). ქართულ სინამდვილეში ვაშლი ნიშნობისა და ქორწინების რიტუალებში გამოყენებული იყო, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო, როცა ნეფე – დედოფალი ნეფის სახლში შედიან, „მათ წინ მიუძღვის მეჯვარე ხელში ხონჩით, რომელზედაც ჯვრიანი მრგვალი პურია და თაფლიანი ჯამი. ჯვარი ვაშლებითაა შემკული“ (მაკალათია 1934 : 133). „ნეფის დამ ან მისმა ბიძაშვილმა ნეფე-დედოფალს მაშხალა უნდა მიართვას. მაშხალა პატარა ხის სუფრაზეა გამართული. მაშხალის წვერზე ჯვარია გამოსახული, ტოტებზე წამოცმულია წითელი კვერცხები და ვაშლები“... (მაკალათია 1934 : 138).

ვაშლი, როგორც სიყვარულის სიმბოლო, ცნობილია საბერძნეთში. საერთოდ, ქართულ ხალხურ ლირიკაში ხშირია ვაშლის სახე. იგი გვხვდება სატრფიალო და საქორწილო ლექსებსა და სიმღერებში.

ვფიქრობთ, საინტერესო იქნება მეგრული ზღაპარი „ხისტაგანი და ბელთაგანი ტარიელეფიმ არიკი“ („ხისტაგანი და ბელთაგანი გმირების ზღაპარი“), სადაც ვაშლი ნიშნობის საშუალებად გვხვდება. მეგრული პოეტური ტექსტის არარსებობის გამო საჭიროდ ჩავთვალეთ მიგვემართა ზღაპრისთვის.

გაიარა სამმა დღემ. ხელმწიფემ თავისი ვეზირები შეყარა და უთხრა:

– ეს ჩემი გოგოები ერთ დღეს უნდა გავათხოვო.

– ძალიან კარგი, ბატონო, – უთხრეს ვეზირებმა, – მაგრამ სიძეები საიდან უნდა მოვიდნენო?

– ყველა სახელმწიფოდან უნდა შევავროვოთ ვაჟკაცები, – უთხრა ხელმწიფემ. – იმ დღეს ლხინი უნდა მოვაწყოთ, ყველა სტუმარი სუფრაზე („სეფაზე“) უნდა დავსხათ. როცა შუა ჭამა–სმა იქნება, მაშინ უფროსი გოგო უნდა შემოვიდეს სუფრაზე. ერთი ვაშლი უნდა მივსცეთ ხელში. იმ გოგომ უნდა შემოუაროს ირგვლივ სუფრას, სადაც სტუმრები სხედან და, ვისაც ამოარჩევს საქმროდ, იმას მისცეს თავისი ვაშლი, – ასევე (ქნან) შუათანამ და უმცროსმაც.

ვეზირები დათანახმდნენ. მეორე დღეს დააგზავნეს ყველა სახელმწიფოში მოსაწვევები („ქალაღებო“). დრო დანიშნეს. გააწყვეს სუფრა („ნადიმი“). მოვიდნენ სტუმრები, ხელმწიფის შვილებიც არიან სხვადასხვა სახელმწიფოდან. დასვეს ყველა. არის შუა სმა-ჭამა. ამ დროს გამოიყვანეს უფროსი გოგო. გამოჰყვა იქით–აქით ორი კაცი. მიიყვანეს სუფრის კარამდე, მისცეს ხელში ვაშლი და უთხრა ხელმწიფემ :

– შვილო, ვინც შენ გინდა საქმროდ, მას ეს ვაშლი ხელში მიეცი („დააკავებინე“).

დაძრეს გოგო, შემოატარეს სუფრა–მაგიდები. ამ დროს ბიჭებმა („ყველამ“) უღვაშების გრეხა დაიწყეს, ზოგმა – თავზე ხელის გადასმა, ზოგმა ჩაახველა, ვითომ მე შემომხედოსო, მაგრამ ეს გოგო სულ იქით–იქით აწყდება. დარჩენილმა ბიჭებმა ერთი სიკვდილი გაათავეს. იარა, იარა, კიდევ იარა ამ გოგომ და ერთ ბიჭს ხელში დააკავებინა ეს ვაშლი. ყოველმა კაცმა ერთად „ურა“ დაიძახა. ააყენეს სასიძო ბიჭი, გოგო და ის – ორივე წაიყვანეს ზემო სართულზე. ეს ბიჭი ყოფილა უცხო („გარე“) ხელმწიფის შვილი (ქართული ხალხური სიტყვიერება 1991: 72 – 75 აგრეთვე, ყიფშიძე 1994 : 296 – 297).

ზღაპარში დანარჩენი ორი გოგო იგივე პრინციპით ირჩევს მეუღლეს. აშკარაა, რომ ვაშლი მეგრულ ზღაპარში დანიშვნის საშუალებად არის გამოყენებული.

ვაჟი ქალის ხელს ხელში იღებს, რათა საჯაროდ გამოხატოს ის, რასაც დანიშვნა ეწოდება:

თითზედ შეაცვას ბეჭედი, გამორჩეული თვალია,

მუხლს უდვას ვაშლი მურასა, ნატიფად განათალია.

თითზე ბეჭდის გაკეთება სიმბოლურ ნიშანს წარმოადგენს (ქართული ხალხური პოეზია, ტ., V, 1976 : 22).

ვფიქრობთ, მეგრული პოეტური ნიმუშიც ამ ფაქტს ეხმიანება:

ცირა მუშენი რე მაწვალენქინ

ღორონთ შურო ვარწანსო,

გიკეთი კითშა თე ბეჭედი  
დო ხაცეცო მოლეწკანტალია.

.....

გოგო, რატომ მაწვალე,  
ღვთის შიში არ გაგაჩნია,  
გაიკეთე თითზე ბეჭედი  
და პატარძლად წამობრძანდი.

(მთქმელი ლულა ესტატეს ასული მიქავა – შონია, სოფ. ტყაია 2005 წ.).

სამეგრელოში ნიშნობის დროს საპატარძლოს ოჯახში მიდიოდა სასიძოს მამა ან დედა, თუ მშობლები არ ჰყავდა, მაშინ – ძმა ან და. მათ პატარძლისთვის მიჰქონდათ ოქროს ბეჭედი და საყურეები. ამ დღიდან ქალი დანიშნულად ითვლებოდა (ფიფია 1972 : 376).

ქალის დანიშვნის დროს სამეგრელოში უპირატესობა რომელსამე ძვირფას ნივთს ეძლეოდა: ძველად, ჩვეულებრივ, ქარვას ან მარჯნის კრიალოსანს, ოქროს ან ვერცხლის ფულს ხმარობდნენ (სახოკია 1956 : 86 –87).

ქალს ნიშნავდნენ დამბაჩით, ხანჯლით და დანით. ამ ნივთებიდან პოეტურ ფოლკლორს მხოლოდ დანით დანიშვნის ტრადიცია შემოუნახავს.

ვ. ითონიშვილი აღნიშნავს, რომ „ხევშიც, მთიულეთშიც და ქართლშიც დანა საქორწინო კავშირის დამყარების მიზნით გამოიყენებოდა და ყველა დასახელებულ კუთხეში ქალ-ვაჟთა დაქორწინებაზე შეთანხმების ერთ-ერთ ნიშნად ყოფილა მიღებული“ (ითონიშვილი 1960 : 148).

ამავე ფუნქციით გვევლინება დანა ფოლკლორულ მასალაშიც. მისი აღება ქორწინებაზე თანხმობის ნიშანია :

ქალო, ქალო შავთვალაო,  
ბიჭმა შემოგითვალაო,  
ან მომეც ჩემი დანაო,  
ან გამომყევი თანაო, –  
ვკითხულობთ ხალხურ ლექსში.

დანიშვნის ჩვეულებაზე მიგვანიშნებს „ეთერიანის“ ფინალი (უმიკაშვილი 1954 :21), სადაც ეთერი აბესალომის ნაჩუქარ დანას გულში დაიცემს და ტოვებს სამზერს:

აბესალომის დანაო,

ჯიბეს მიდევხარ თანაო;  
ამოგიღებ და დაგიცემ  
მარცხენა მუძუსთანაო.

ნაწარმოებში პირდაპირ არ არის ნაჩვენები სანიშნი დანის გადაცემის მომენტი, მაგრამ ეჭვგარეშეა, რომ დანის ჩუქების შემდეგ (და არა უბრალო ფიცის შემდეგ) დაიჯერა ეთერმა აბესალომის სიყვარული და დათანხმდა ცოლობაზე.

როგორც ზემოთ ითქვა, დანასთან ერთად სანიშნოდ გამოიყენებოდა ხანჯალი და დამბაჩა. დამბაჩით ქალის დანიშვნის ამსახველი პოეტური ტექსტი არ გვაქვს და მივმართავთ ლიტერატურულ ძეგლს. ალექსანდრე ყაზბეგის „ელბერდში“ მამის შეკითხვაზე: – დანიშნე თუ არა ქალიო?.. ელბერდი მიუგებს: – დამბაჩა მივეციო. „ეს იყო ნიშანი, – გვეუბნება მწერალი, – რომ ელბერდი არა ხუმრობდა და ცოლად თხოულობდა ამ ქალს. ენდომ შეხედა, აუთრთოლდა გული, მაგრამ დამბაჩა კი გაასწორა ურემზე, რომ არ გადავარდნილიყო. იქ მყოფმა დედაკაცმა მიულოცა ბედნიერება, რადგანაც ენდისაგან დამბაჩის დაუბრუნებლობა ნიშნავდა თანხმობას“ (ყაზბეგი 1955 : 237).

ვაჟს შეეძლო ქალი დაენიშნა ცხვირსახოცივით. მეგრელებისთვის ცხვირსახოცი მნიშვნელოვანი ყოფითი ატრიბუტი რომ იყო, ამას არქანჯელო ლამბერტიც მიუთითებდა. მისი ცნობით, ქეიფის წინ სტუმრებს ხელებს აბანინებდნენ. პირსახოცივით მხოლოდ სამი თუ ოთხი იმშრალეობდა ხელს. ისინი, ვინც თავში ისხდნენ, ხოლო დანარჩენი სუფრის წევრები ხელს თავიანთი ცხვირსახოცივით იწმენდდნენ (ლამბერტი 1991 : 45).

საინტერესოდ მიგვაჩნია ფოლკლორული მასალა, სადაც ცხვირსახოცის აღება ქორწინებაზე თანხმობას ნიშნავს. ეს მასალა სავლელე მუშაობის დროს ჩავიწერე:

ბუა გიორე ამდღარ დღას  
ჩქიმი სვესვერია ცირა,  
გეგწომილი პილატოკი დო  
ჩქიმ მოჭყუდო მიგორჩქინი  
ჩქიმ კვარზალა ცირა  
გურს სიტება ქალაჭვალა.  
.....  
მზე ადგას დღევანდელ დღეს

ჩემო ნაზო, უთქმელო გოგოვ,  
გამომართვი ცხვირსახოცი და  
ჩემს პატარძლად დაგიგულეებ,  
ჩემო კოპწია გოგოვ,  
გულში სითბო ჩამიღვარე.

(მთქმელი ლულა ესტატეს ასული მიქავა – შონია, სოფ. ტყაია, 2005 წ.).

საინტერესოდ მიგვაჩნია მეგრული ზღაპარი, სადაც ქალი უტოვებს ვაჟს პატარა კოლოფს ცხვირსახოცთან ერთად და უბარებს:

– სონდარო თენენს ჟირხოლოს ვა ბძირგჩქნი, სი შური გადგენუნია დო მა მითინც ოსურო ვაყუნუქია (სანამ ორივეს ერთად არ ვნახავ, შენ ცოცხალი იქნები და მე არავის ცოლად არ გავყვები) (ხუბუა 1937 : 185).

მოხმობილი მასალა ცხადყოფს, რომ ცხვირსახოცი ქალის დასანიშნად გამოიყენებოდა.

ძველ საქართველოში ნიშნის მიტანა სავალდებულო რომ იყო „შუშანიკის წამებიდანაც“ ჩანს. ვარსქენი შუშანიკის მოძღვარს, იაკობ ხუცესს მოუწოდებდა: „უწყია, ხუცეს, მე ბრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა. და ჩემი სამკაული მას არა დაუტეო, ოდეს იგი არა ჩემი ცოლი არს: იპოოს ვინმე, რომელმან განკაფოს იგი. მივედ და მომართ იგი ყოველივე. რაჲცა რაჲ არს“. ვარსქენის ამ სიტყვიდან ჩანს, რომ მას თავის დროზე ცოლისათვის სამკაულები მიურთმევია. ხოლო ცოლქმრული კავშირის დარღვევისას ქმარს შეეძლო იგი ჩამოერთმია. აქ უბრალო სამკაულზე არ იყო საუბარი, არამედ საქმე საცოლისათვის მისართმევ ნივთებს ეხებოდა, რაც ვარსქენის ნათქვამით დასტურდება: „მერმეცა იპოოს ვინმე, რომელმაც ესე შეიმკოს“ (ხუცესი 1987: 232). ცხადია, აქ სხვა საცოლე იგულისხმება, რომელსაც ეს ნივთები უნდა მიერთვას. მათი წართმევა ცოლქმრული კავშირის დარღვევას გულისხმობდა.

საგულისხმოა რესპოდენტის მიერ მოწოდებული მასალა, რომელსაც პოეტური ტექსტიც ახლავს. სამეგრელოში სიმინდის დარჩევის დროს ნადის მოწვევა სცოდნიათ. ძირითადად ახალგაზრდა გოგო–ბიჭებს იწვევდნენ. მოგვყავს პოეტური ტექსტი:

პილაქ თოლი გიორშუმუ  
სანიშანოთ სიმინდ ქაათუ,  
ენა ნოდიქ ქოძირუნი

იუ მიცაქ დო ტკარჩალქ.

.....

პილამ თვალი დაადგა  
დასანიშნა სიმინდი ესროლა  
ეს ნადმა რომ დაინახა,  
მოჰყვა სიცილ – კისკისს.

(მთქმელი ბ. მეზონია, 1990წ. ქ. ზუგდიდი).

ტექსტიდან ნათლად ჩანს, რომ სიმინდი ქალის დასანიშნ საშუალებად არის გამოყენებული. სიმინდის ტაროების დარჩევის დროს ნადი მღეროდა: „ოჩემ ხვე და ხვარიელი“. გარჩეული სიმინდის ტაროებს გოდრებით აწყავდნენ და სასიმინდეში ჩაყრიდნენ (მაკალათია 2006: 264).

სიმღერის ტექსტი :

მელოდია :

ოჩემ ხვეე დო ხვარიიელიი ჰოოოო– ვოო– ჰოო  
–ჰოო– ჰოოო  
ჰოო რეეროი– დიილაა– ვა დილაუდა– ვოოდელოი–  
ვოდელოივოოდელო  
დილოო– ვოო – ჰოოჰოო –ჰოოო –ვოო – ჰოოო – ჰოოოოო  
ხეეს – მოოყუნცუ – ხვარიიელიი. ჰოოო – ვოო– ჰოო  
– ვოო – ჰოო – ჰოო  
ვო – რერო – დიილააი, ვაადილაავდა – ვოოდელ –  
ვოდელივოოდილო  
ვოო – ჰოო – ჰოოო ჰოო – ჰოოოო – ჰოოოო, ხემხვაი –ვორიროოო–  
ვოორერა – ვორერო, ვორიი  
რააშოო – რეერა – ვოორიი ვოჰოო ჰოო –ვრრ ვოლიილოვო  
ჰოოჰოო – ჰოოოო  
ვორეროოო – ვორეროშა – ვორერო – ვორეროშა  
ვორერადა – რეროშა – ვორერადა – რეროშა – ვორერო –  
ვორეროშა– ვარაიდოოო. (სამუშაია 2001 : 33).



„ოჩე ხვე დო ხვარიელი“ დარჩეული ტაროსადმი მიმარული ჰიმნია. ტაროვ, შენ ყანის ბარაქა, ხვავი ხარო. „ოჩემ ხვე დო ხვარიელი“ ნიშნავს „ყანის ბარაქასა და ხვავს“ (ცანავა 1970 : 64). თანამედროვე ყოფაში ამ სიმღერას დაკარგული აქვს ძირითადი საკულტო ფუნქცია–მაგიური ზემოქმედების უნარი და ესტრადის კუთვნილებას წარმოადგენს (ოკუჯავა 1999 : 133)

მეგრელთათვის სიმინდი მეტად მნიშვნელოვანი სამეურნეო კულტურა იყო და მას ყოველდღიურ ყოფა-ცხოვრებაში საპატიო ადგილი ეკავა. როგორც ზემოთ ვნახეთ, მას თავისი სიტყვა ნიშნობის ცერემონიალშიც არ ეთქმოდა.

ლაზეთში სიმინდის თესვას დიდი ყურადღება ექცეოდა. იწვევდნენ ნაღს, რასაც სიმღერები და სხვა გართობანი მოსდევდა.

ამ დროს ახალგაზრდებს შეეძლოთ აერჩიათ ის, ვინც მოეწონებოდათ. ეს სიმღერის საშუალებით ხდებოდა:

აი სიმღერა, რომელიც დაკავშირებულია ერთ ამგვარ ნადური თესვის ჩატარებასთან.

ლაზურად

იაზი მულუს ნოდერფე ივასენ,  
ქიმიქ იაზმა ქიმიქ ვალა<sup>1</sup> გოითვასენ,  
გიული ჩქიმი სივარედი მუივასენ,  
სი ქომოხთა ირიხოლო დივასენ.  
იაზი მულუნ ნოდერფე ივასენ,  
სივარტაში გიულ მუთუ ვაივასენ,  
მიქ იასმა დო მიქთი კაზი<sup>2</sup> გოითსავენ,  
ფუქირი რენ მინდორის დადიჩქიმი,  
ბაზი ონჯღორონი დიდი ნეზული  
გიარი ვარ აჭკომენ ქორენ იაზული  
გოწაკირუმ პოდის ულუნ აზული,

ქართულად

გაზაფხული მოდის, ნადები იქნება,  
ზოგი ვალას მოიხურავს,  
რა იქნება ჩემო ვარდო, უშენოდ,  
შენ რომ იყო, ყველაფერი იქნება.  
გაზაფხული მოდის, არაფერიც იქნება.  
შენ რომ არ იქნები, ვარდო, როგორ  
იქნება,  
ზოგი დოღბანდს, ზოგიც ვალას  
იხურავს,  
ყვავილია მინდორში, დეიდაჩემო,  
ზოგი მორცხვობს და ნაზობს,  
საჭმელს რომ ჭამს, არის ცოდვა,  
წინსაფრით დაატარებს საჭმელს.

<sup>1</sup> ვალა – დედოფლები იხურავენ.

<sup>2</sup> კაზი – იგივე ვალა.

აშო ბოზოფე რენან დადი ჩქიმი  
ბაზი თემბელი რენ ბელი<sup>1</sup> გიაჭაბენ,  
ონდლენერ გიარიშა მეფერ დვაჭაბენ.

ასეთი ქალიშვილებია, დეიდაჩემო,  
ზოგი ზარმაცია, ბელს ეწებება,  
შუადღის საჭმლისთვის როგორ  
ირბენს.

კინონ კითეფეს ბურელ<sup>2</sup> ქონაჭაბენ,  
პანტა საომა ივენი დადიჩქიმი.

ინიან თითებზე ბურელი მიეწებება.  
ყოველთვის ტოლმა იქნება,  
დეიდაჩემო.

ბაზი ქესქინი რენ ეიხორონს ბელის,  
ვართი ელუდგითუნ ეშო თენბელის,  
დირდუია გაჩქინენ გედგითაშ ბელის,

ზოგი მარჯვე არის, დაახტება ბელს,  
არც გაჩერდება, ისეთ ზარმაცთან,  
გაიზარდაო, გეგონება, ბელზე  
დგომის დრო.

სუმ წანაქვა უნონ ედადიქიმიან.

სამი წელი კიდევ უნდა, დეიდაჩემო.

(ვანილიში, თანდილავა 1964: 79)

ამ სიმღერიდან ნათლად ჩანს, რომ საცოლის შერჩევა სიმინდის თესვის დროს ანუ შრომის პროცესში ხდება.

ამდენად, ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკური პირობების ცვლილებასთან ერთად იცვლებოდა დასანიშნი ნივთებიც.

ფოლკლორული მასალა და ეთნოგრაფიული ყოფა არის ის ძალა, რომლითაც ერთიანდება და მშვენიერდება ქართველი კაცის შინაგანი სამყარო. ესაა ბრძოლის, განვითარების, განახლების, წინსვლის ერთიანი ჯაჭვი.

<sup>1</sup> ბელი – საბარავი იარაღია, ჩანგლისებური, ორკბილა.

<sup>2</sup> ბურელი–ლაზიური საჭმელია.

## თავი II

### „გინოძირაფა“ ანუ საცოლის გასინჯვა (ფშავ-ხევსურული „დაკვლევა“) და მეგრული ზეპირსიტყვიერება

ქალის დასაკუთრების ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს „გინოძირაფა“ ანუ გასინჯვა საცოლისა (ფშავ-ხევსურული „დაკვლევა-გარიგება“).

მეგრელებში საცოლის შერჩევას განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ქალის სილამაზეს. არქანჯელო ლამბერტი წერს: „ჩვენს ევროპაში, როცა ცოლს ირთავენ, უმთავრეს საგნად აქვთ მზითვის მიღება... ჰფიქრობენ, რომ ყოველსავე ნაკლულევანებას დაფარავს ოქრო და ვერცხლი... კოლხიდაში ასე როდია. მეგრელები ცოლში ეძებენ ფიზიკურ სიმშვენიერეს, კარგ შთამომავლობას და საუკეთესო ზრდილობას“ (ლამბერტი 1991 : 80).

ვფიქრობთ, ლამაზი ქალის დაფასებაა გადმოცემული მეგრულ ხალხურ ლექსში:

ამსერიში მოქყუდუსი, ნა	ამაღამდელ, პატარძალს, ნა
მუმ სისქვამე გოქყდუნსი	თავისი სილამაზე გაამზითეებს,
ნანაია, ნა	ნანაია, ნა

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975 : 17).

მასალათა კრებულში დაბეჭდილ წერილში – „Из быта и верований мингрелцов დახასიათებულია საქორწილო წეს – ჩვეულება და ქალის შესახებ ნათქვამია: „женщина для мингрельца – вся поэзия. Он ее наряжает, балует, устраняет от забот и хлопот, и все лишь для того, чтобы любоваться на нее самому и чтобы другие восторгались ею (Терцовъ 1894 : 5).

საინტერესოა შარდენის შეფასება: „მეგრელები ძალიან კარგი ჯიშის ხალხია: კაცები კარგი აღნაგობისა არიან, ქალები კი ძალიან ლამაზები. მაღალი წრის ქალებს რაღაც თავისებური ნაკვთები და სინაზე აქვთ, რაც გვიბლავს. მე შემხვედრია მათ შორის მშვენიერი აღნაგობის ქალები, დიდებული იერით, საუცხოო სახითა და ტანით. გარდა ამისა, მათ აქვთ ისეთი მიმზიდველი და ალერსიანი გამოხედვა, რომ მაყურებლისაგან თითქოს ტრფიალს ითხოვს“... (შარდენი 1975 : 116).

ქალის სილამაზეს აგვიწერს მეგრული ხალხური ლექსი:

სახე სქვამი	ლამაზი სახე
სახე სქვამი, ჭყუნტურუა,	სახე ლამაზი (და) ქორფა,
გიშერიშა, გიგე თუმა,	გიშერს გიგავს თმა,
ვარდიშ ნერო გოპირელცე	ვარდივით გაფურჩქვნილს,
სირინოზის გილუ ხუმა,	სირინოზის გაქვს ხმა.
მარჩხა – წყარც კალმახაში	მარჩხი წყალში კალმახისა
გილუ სიმარჯვე, მიკორთინა,	გაქვს სიმარდე (და) მიმოხრა,
მესიშ ვარდი პეულერცე	მაისის გაფურჩქვნილ ვარდს
უჯგუ სქანი ინოჯინა.	სჯობია შენი შეხედვა.

(სამუშია 1971 : 30).

ქორწილი მთლიანად წარმოგვიდგება, როგორც რთული დრამატული თამაში (Новиков 1978 : 74). საქორწილო „მოქმედების მსვლელობის“ დროს რიტუალთა თანმიმდევრობა მტკიცედ იყო დაცული, განმეორებას ადგილი არ ჰქონდა. კოლექტიურობა და საჯაროობა მას საინტერესო „სპექტაკლად“ აქცევდა, რომლის ყურება ყველას შეეძლო, ყოველივე ეს ქორწილს დრამატულ წარმოდგენას, თეატრალურ დადგმას ამსგავსებდა (Новиков 1978 : 75).

რუსული საქორწილო რიტუალი რამდენიმე ეტაპისაგან შედგებოდა: 1. მაჭანკლის მიერ საპატარძლოს წინასწარ დაზვერვა, გადაკვრით (ნართაულად) ოჯახისათვის მოსვლის მიზეზის გამოცხადება; 2. შეთანხმება; 3. პატარძლის გამოთხოვება ახლობლებთან (გამოტირება „დევიჩნიკ“), ქალიშვილობის თმების დაწვნა; 4. ქორწილის დღე; 5. საქორწილო ლხინი (Новиков 1978 83-84).

მეგრული დაოჯახება 4 ნაწილისაგან შედგება: 1. გინოძირაფა ანუ გამინჯვა საცოლისა; 2. შანუა ანუ დანიშვნა; 3. „მოცონაფა“ ანუ საცოლეს მოყვანა საქმროს სახლში და 4. „დიარა“ ანუ საქორწილო ლხინი, რომელშიაც მონაწილეობას მთელი სოფელი იღებს და რომლითაც სრულდება მთელი ცერემონია ცოლის მოყვანისა (სახოკია 1956 : 83). ჩვენი ყურადღების ცენტრში სწორედ „გინოძირაფა“.

გამინჯვა („გინოძირაფა“)ნიშნავს საცოლის ყოველმხრივს დათვალიერებას, მის ღირსება-ნაკლულეევანების შეტყობას. ეს სიტყვა მეგრულში მხოლოდ საქორწილო ფრაზეოლოგიაში გვხვდება (სახოკია 1956 : 83).

როცა ქალი და ვაჟი ასაკში ჩადგებოდნენ, მშობლები ცდილობდნენ მათთვის სასურველი მეუღლე მოეძებნათ. ამ შერჩევაში გადამწყვეტი ხმა და გავლენა ჰქონდა დედის ძმას (ბიძას) და ქალის უფროს ძმას, რომელთა დაუკითხავად და დასტურის გარეშე ქალ-ვაჟის დანიშვნა ძნელად თუ მოხერხდებოდა. ერთი სიტყვით, ქალ-ვაჟის დანიშვნის საქმეში მთავარ როლს თამაშობდნენ მათი დედ-მამა, ბიძა, ძმა და შუამავლები („მარებელი“). მათი შეთანხმების შემდეგ ეწყობოდა ქალ-ვაჟის მიერ ერთმანეთის გასინჯვა, რასაც ეწოდებოდა „გინოპირაფა“ (მაკალათია 2006 : 333).

ბიძის ამგვარი უფლება-მოვალეობა სამეცნიერო ლიტერატურაში ავუნკულატის გადმონაშთად არის მიჩნეულ. ავუნკულატი კი, როგორც ცნობილია, მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გარდამავალ საფეხურზე წარმოიშვა (Косвен 1948, I, его же 1961 : 140).

ამ კუთხით საინტერესოა აჭარის ზეპირსიტყვიერება:

„ხაპი გულის ხავიწი  
შენი ეშხით დავიწვი,  
ბიძია არ მაქორწინებს,  
სახლი დაწვა, არ ვიცი“.

(მსხალაძე 1964 : 37-38).

ასე განუცხადებია ჯიუტი ბიძისგან განაწყენებულ აჭარელ ვაჟს. ავანკულატი დასტურდება მთიულეთის, ფშავის, ხევის, სვანეთის და, საერთოდ, კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფაში (ჭყონია 1955 :92). ამ კუთხეთა ფოლკლორში მისი კვალი არ ჩანს, მაგრამ სათანადოდ შემორჩენილია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში.

გინოპირაფა ტარდებოდა ოფიციალურადაც და არაოფიციალურადაც. ე. ი. ზოგჯერ ხდებოდა, რომ არც გოგომ და არც ოჯახის წევრებმა არ იცოდნენ გამსინჯავი, ისე, ვითომ შემთხვევითი მგზავრი იყო, ან წყალს ითხოვდა, ან რასმე იკითხავდა და ასე გაიცნობდა, გამოელაპარაკებოდა ქალს (ჯალალონია 1989 : 48-49).

იყო შემთხვევა, როცა მარებელი შეარჩევდა წყვილს, ფიზიკურად შესაფერ ქალ-ვაჟს, შესაძლებელი იყო, სულაც უცნობებს ერთმანეთისათვის. ეწყობოდა შეხვედრა. ხშირად ეს ხდებოდა ქორწილში, სატირალზე ან ჯარალუაზე (არნანია, შონია, 1999 : 54 – 55).

ფიქსირდება შემთხვევები, როდესაც დანიშნული გოგო წლების განმავლობაში ელოდება ვაჟს. ვფიქრობთ, ლოდინით დაღლილი ქალის ტკივილია გადმოცემული ამ ტექსტებში:

... ბოში მუშე, გამამწარი?

ბიჭო, რატომ გამამწარე?

სუმი წანას გიჯინექ,

სამი წელი გელოდე,

მანთხას ქემაჭარი...

მეოთხეს მაინც მეღირსე...

ან კიდევ :

ქალი შეწუხებულია ვაჟის ქცევით.

„ვიშო, ბოში ბორბიტე!

ვაჰ, ბიჭო ბორბიტე!

ვარა სკანი ქოპიი დო

ან შენად მაქციე („მამყოფე“),

ვარა სხვაშა გომიტე.

ან სხვასთან გამიშვი.

(ციფშიძე 1994 : 113 – 114).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ დანიშნის შემდეგ პირობის დარღვევა რომელიმე მხრიდან დიდ შეურაცხყოფად ითვლებოდა, რასაც შეიძლება ცუდი შედეგი მოჰყოლოდა (ფიფია 1999 №7: 163).

ხევსური ქალს პირდაპირ ვერ ითხოვს, უეჭველად „წინამძღვრის“ შემწეობით უნდა დაიწყოს საქმე. „წინამძღვარი“ იგივე მაჭანკალია. იგი დავალებულ საქმეზე მოელაპარაკება ქალის მშობლებს და თუ თანხმობა მიიღო, სანეფოს მშობლებს შეატყობინებს. მაშინ სანეფოს ძმა ან მამა (ამ საქმეზე არასოდეს ნეფე თვითონ არ წავა) წავლენ საპატარძლოს ოჯახში, სადაც ორი მხარე მოილაპარაკებს. წინაპირველადვე, სანამ ერთმანეთში საუბარს გააბამენ, ვაჟის მხარე ვინც იქნება, ეტყვის ქალის მამას: „თუ თქვენი ღირსნი ვიყვნეთავ, გვიკადრებთავ, აქამდიაც რომ დავსხედით სკამზე, დიდ მადლობელნ ვართავ, არა ვართავ თქვენს თესლ – ჯილაგისანი“?.. ქალის მამა მიუგებს პასუხად: „ჰღირხართ თქვენის თესლ–ჯილაგისანი სკამზე დასაჯდომადაცა, სამტროდაც, სამაკეთოდაცა, ქალის მისაცემადაცა, ქალსაც მასწონდით. ქალის მამა მიუგებს პასუხად: „ჰღირხართ, თქვენის თესლ – ჯილაგისანი სკამზე დასაჯდომადაცა, სოფელში გასასვლელადაცა, სამტროდაცა, სამაკეთოდაცა, ქალის მისაცემადაცა, ქალსაც მასწონდით, ქალის პატრონთაც მაწონებით მოგეცით (ქალიო)“. (ვაჟა–ფშაველა 1964 : 88).

სანეფო–საპატარძლოს იგივე პრინციპით არჩევდნენ საქართველოს სხვა კუთხეებშიც, რაც ხალხის გულისწყრომას იმსახურებდა. ამ კუთხით საინტერესოა სოსიკო მერკვილაძის მიერ იმერეთში ჩაწერილი ლექსი:

კაცი თუ ვარგა, ჯილაგი  
ნეტა რა სამებარია?  
თუ თვითონ არ ვარგა – სუყველა  
ფუჭი და საცნაურია

(აკაკის „თვითონ კრებული,“ 1897, №4).

ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქალის პატიოსნებას :

კაც გავლილ – გამოვლილი ჯობს,  
ყველას თვალთ ნახული,  
ქალ მამის კერას ნაჯდომი,  
საქმარედ თავშენახული.

(თსუ ფოლკ., კათედ.)

მოხვევის აზრით, ქალის ყველაზე დიდი სილამაზე „მანდილის სიწმინდე არის. სოფელ სიონის მცხოვრებ ა. თ. კვიციანიშვილის გადმოცემით „ქალი ისრი წმინდა უნდა ყოფილიყო, როგორც ღვთის მშობლის სანთელი. ის სულ კარგობით უნდა ატეხილიყო და მანდილს გადმთხილებიყო... ნამუსით დაბერებული დედაკაცის სახელი სახლში საფიცრად გახდებოდა“... (ითონიშვილი 1960 : 98).

ფშაველი ხედავდა და ხედავს ქალის იდეალს სილამაზესთან ერთად ზნეობრივ სიწმინდეში, პატიოსნებაში.

„ყანა მშრალი სჯობს სამკალად  
ნამიან – ჭანჭახიანსა,  
ქალი გონჯი სჯობს ლამაზსა,  
ჭორიან – სამრახიანსა“

(ვაჟა– ფშაველა 1956 : 95).

უნამუსო ლამაზ ქალს ისევ გონჯს, მაგრამ ნამუსიან დედაკაცს ამჯობინებს ფშაველი. გასათხოვარ ქალს მძიმედ უნდა ეჭიროს თავი. თავის კერაზე ღირსეულად უნდა იჯდეს:

„ყმა გასულ–გამოსული სჯობს  
ქალი კერაჩი ნაჯდომი“.

(ვაჟა–ფშაველა 1956 : 96).

გასათხოვარ ქალს ღირსეულად უნდა ეჭიროს თავი, რადგანაც ზნეობრივად წმინდა და კარგად აღზრდილი ქალი ყველასათვის სასურველი სარძლო იყო. ეს თეზა ერთიანად მისაღები იყო მთელი საქართველოსათვის.

დანანებით წარმოთქვამს მეგრელი ერთ–ერთ ხალხურ ლექსში. ცოლი შეირთო, მაგრამ კარგი ჯიშისა არ აღმოჩნდაო:

– ოსურ მიპუნ, ჯიმალეფი,	ცოლი შევირთე („მოვიყვანე“), ძმებო,
მარა ვარე ჯიშიერი,	მაგრამ არაა ჯიშიანი,
სერი დო დღაში ცუდეს ვარე	ღამით და დღისით შინ არაა
დო ვამიჩქე მიში რენი...	და არ ვიცი, ვისი არის...

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975 : 211).

ცხადზე უცხადესია, რომ ასეთი შემთხვევა მიუღებელი და ტკივილიანია როგორც მეუღლისათვის, ისე მთელი ნათესაობისათვისაც. ამიტომაც იყო დედის კარგი ქალობა მნიშვნელოვანი და აუცილებელი ფაქტორი ქალის შერჩევისას, რათა მსგავსი რამ თავიდან აეცილებინა.

მეთვრამეტე საუკუნის პოეტს თეიმურაზ მეორეს „სარკე თქმულთაში“ აღნიშნული აქვს, რომ სანახავად ნაწვევ სასიძოს კობტად გამოწყობილ სადედოფლოს დაუსვამენ წინ, რათა ერთმანეთს თვალი შეავლონ და გულის სათქმელი გაუგონ. ეს არის პროცესის ერთ–ერთი მომენტი, რასაც ხალხურ პოეზიაში ქალის დაკვლევა ეწოდება.

ჯერ დასმენ ყმასა პირისპირ  
პაშტა ხანს ჭვრეტად ქალისა,  
თვით ქალიც ცდილობს შესვლაში  
ქმრისათვის შეკვრად თვალისა.

გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ საცოლის ამორჩევის პრინციპი საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავდება. ნატურალური მეურნეობის პერიოდში საპატარძლო ძირითადად „ჯანმაგრობით“ ფასდებოდა (სიხარულიძე 1960 : 259).



დიდ პატრიარქალურ ოჯახში პატარძალს მძიმე სამუშაო უნდა შეესრულებინა, ამისათვის კი ფიზიკური ძალა იყო საჭირო. ხალხის დამოკიდებულება ამ საკითხთან შესანიშნავად არის ასახული რუსულ საქორწილო ლექს – სიმღერებში, სადაც აშკარადაა ნათქვამი: „Сылушка была звериная, могла да лошадиная“ (Соколов 1938 :157).

ვაჟა – ფშაველას მიერ ჩაწერილ ერთ ფშაურ ლექსში ნათქვამია:

„ქალს ნუ ჰკვლევ ჯარობაშია,  
ტანთ ნათხოვარი აცვია,  
ქალი თუ გინდა ლამაზი,  
დაჰკვლიე ქერის მკაშია“.

(ვაჟა– ფშაველა 1956 : 87).

იგივე თვალსაზრისით არჩევდნენ საპატარძლოს სხვა ხალხებშიც (Лафар 1926 : 80-81).

მართალია, ქართული ზეპირსიტყვიერების ისეთ ნიმუშებს, სადაც უშუალოდ ეს აზრი იყოს დაფიქსირებული ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ საპატარძლოს შერჩევასა მის გამრჯეობას, მუყაითობას, საქმის ცოდნას ჩვენშიც დიდი ყურადღება ექცეოდა. „უხელთურიავ, ვერ მახერხავ, რომ სახლი დაეგავავ“, – იტყოდა ხევსური: „მკაში როგორი ხელი აქვს?“ – კითხულობდა მთიული, თუმცა მას არც ქალის მეოჯახეობა რჩებოდა გამოკითხვის გარეშე, იგივე აზრისა იყო ფშაველიც :

... ქალი გაჩხრიკე მთაშია,  
საქერეების მკაშია.

(„ივერია“, 1892, №36).

ცნობილია, რომ ქალის „დაკვლევა“ დღეობების დროს ხდებოდა:

ქალაქში ბევრი მოსულა  
თევზი, დოში და სათალი,  
თუ შენი ქალი კარგია,  
გასათხოვარი რად არი?

.....

უღელი ხარის სათარი,  
როდის მამკითხავ, მზათ არი;

ეგ თქვენი გოგო ლამაზი,  
გასათხოვარი რათ არის?!

(ხალხური სიტყვიერების მასალები, 1975 : 102).

რადგანაც საგაზაფხულო ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებს შევხებით, ვფიქრობთ, საინტერესო იქნება ერთი ლექსის მოხმობა, რომელშიც დღემდეა შემონახული არქაული ფენა და საწესჩვეულებო დანიშნულების კვალი:

– უხვი მიწა ხარ სახნავად  
ჯერ სახნის მოუდებელი,  
მიწა ხარ, ყანა ყამირი,  
ჯერ კორდი გაუტეხელი,  
სიყვარული მაქვს მე შენი  
ანგარიშ მიუწვდომელი.

(ქართული ხალხური პოეზია, 1978 : 37).

ტექსტის სიძველეზე მიუთითებს სატრფიალო მოტივის შერწყმა აგრარულ სიმბოლიკასთან („ყანა ყამირი“); მინიშნება იმ შორეულ პერიოდზე, როცა გაიგივებული იყო წარმოდგენა ქალზე და მიწის ნაყოფიერებაზე. „ხვნა“, ხალხური გაგებით, სქესობრივი აქტია, სადაც მიწა მდედრობითი სქესის წარმომადგენელია და ნაყოფიერების საშო, ხოლო ერქვანი–ფალოსი“ (ჩიტაია 1927: 37).

ერთ–ერთ ხალხურ ლექსში ვაჟი, რომელსაც მკის დროს უნახავს ქალიშვილი, მისი შრომისუნარუანობით მოხიბლული აცხადებს:

... თუ ცოლად არ წამომყვება,  
სხვა ნუ მეღირსება ქალიო.

(„ივერია“, 1892, № 36).

ლაზური მასალის მიხედვით, საცოლის შრომისუნარიანობის წარმოჩენა ხდება საველე სამუშაოების დროს.

ზოგი ზარმაცია, ბარ ეწებება,  
სადილისათვის კი გაჭენდება,  
ზოგი გამრჯე არის და ცეკვავს ბარზე,  
არ გაუჩერდება ზარმაცებს გვერდზე.

(თანდილავა 1972 : 116).

მეგრულ ხალხურ ლექსში, სადაც ვაჟკაცი აღაფრთოვანა საველე მუშაობამ, დიალოგური ფორმით არის გადმოცემული ქალისა და ვაჟის შესიტყვება. მოგვყავს ნაწყვეტი ტექსტიდან:

ცირა:

– ხაჩქუას ქიდიივჭყა  
ვეებგინა გათეზას.

ბოში:

– ეჯგურა ხაჩქუა ქოგიჩქუ – და,  
მოლმაცუნოსურო.

ცირა:

– მიდგაცუნე, სქან ოჯახის  
ჯგირ დო სქვამი ქობუნო?

ბიში:

– რადგან ხაჩქუა ქონორჩქენი,  
სი იფრელი გაღვენუ...

გოგო:

– თოხნას დავიწყებ,  
ვერ ვიგრძნობ გათავებას.

ბიჭი:

– თუ ამისთანა თოხნა იცი,  
გამომყევი ცოლად.

გოგო:

– რომ გამოგყვე, შენს ოჯახში  
გაქვს ქონება („კარგი და ლამაზი ძევს?“)

ბიჭი:

– რადგან თოხნა გცოდნია,  
შენ ყველაფერი გექნება.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 333).

საცოლის შერჩევის ეს პრინციპი დამახასიათებელია იყო მთელი საქართველოსათვის. აგრეთვე მნიშვნელოვანი იყო საოჯახო საქმეებში ქალის გაწაფულობაც, რადგანაც მეგრულ სასიძოს თავის კეთილმოწყობილ „ფაცხაში“ უნდა მიეყვანა ფიზიკურად მშვენიერი და საოჯახო საქმეების კარგად მცოდნე პატარძალი. ვფიქრობთ, სწორედ ესაა გადმოცემული ერთ–ერთ მეგრულ ლექსში:

მიცორც ფაცხა მარგალიში,

მოცონაფილი ფარგალიში,

თექი ოკო მულარდას–

სქვამი ცირა მარგალიში,

ტანი–ოსარსალაია –

მინარჩქვან საქვარიში,

ირო კურცხე, უშულად –

გამუნარყი თაკარიში,

მიყვარს ფაცხა მეგრული („მეგრელის“),

გამოყვანილი ფარგალის,

იქ შიგ უნდა იდგეს

ლამაზი გოგო მეგრელის,

ტანი–ნარნარი,

მიჩვეული საქმიანობას,

სულ მღვიძარე, დაუღლეელი –

ჩამომავალი თაკარისა (ენერგიული,

სწრაფი),

მოჭყუდ ქიმიპუნათი დო პატარძალი მოვიყვანოთ და  
ღვინი გევშვათ მარანიში... ღვინო დავლიოთ მარნის...

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 :318).

გასათხოვარი ქალი ხელსაქმის ცოდნითაც უნდა ყოფილიყო გამორჩეული („ჭკირუა, კვათუა, შუალა, ქარგუა იფრელ ოხერხ ჩქინ ცირას“ – პ ა). ჭრა –კერვა, ქსოვა – ქარგვა, ყველაფერი ეხერხება ჩვენს გოგოს. ასე აფასებდა მარებელი ქალს.

ქალისთვის ხელსაქმის ცოდნა რომ მნიშვნელოვანია, ამას პოეტური ტექსტებიც გვიდასტურებენ. მარებელი საგანგებოდ მიუთითებს:

მოლგაცუნუდა, დოდირთუქე, თუ გამოგყვა, დაგასახლებს,  
თიჯგუა უჩქე ხესაქვარი. იმისთანა მცოდნეა ხელსაქმისა.

შემდეგ მოყვება მარებელი ქალის ღირსებების ჩამოთვლას. აქ მხოლოდ ჩვენთვის საინტერესო ადგილი მოგვყავს, რადგანაც ტექსტი საკმაოდ დიდია:

... წგრსუფალი ცუნცუ საღორონთო, პატრონი ჰყავს ღვთისნიერი,  
პატიოსანი მეტისმეტი. პატიოსანი მეტისმეტად.  
ჭალა უჩქე დო კვათუა, ჭრა და კერვა იცის (იმისთანა, რომ)  
მოდებს მუშით გონულენსე... მოდებს თვითონ იგონებს...

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი), 2016 : 47).

როცა მშობლები ზემოაღნიშნული თვისებებით შემკულ ქალს ეძებდნენ, ამ დროს არც ქალის მშობლები კარგავდნენ დროს. ისინიც აგროვებდნენ ინფორმაციას სასიძოსა და მისი ოჯახის ავ-კარგიანობაზე. მიუხედავად ამისა, ყველა აუცილებელი ინფორმაციის შეგროვება და საქმის მოგვარება მაჭანკალზე იყო დამოკიდებული. მაჭანკალი უნდა ყოფილიყო მარჯვე და მოხერხებული.

ხალხურ პოეზიაში საკმაოდ ნათლად არის გადმოცემული მაჭანკლის საქმიანობა:

ქალ გაიზარდა ახადსა,  
პირმთვარე, ცისა მთოვარი,  
რამდენიც შაბათი მოვა,  
სამპირად მოდის მთხოვარი

(თსუ. ფ. არქ. № 1300).

მეორე ხალხურ ლექსში მაჭანკალი ამბობს:

სად გაგათხოვო, ქალო?..  
სად მოგინახო ქმარია;  
მიტხარი, შენსა გაზრდასა,  
მთა გირჩევა, თუ ბარია...  
დაყვები შენსა სურვილსა,  
დაგიშრა ცრემლის ცვარია,  
საქმაროდ გამოგირჩიო  
უშიშარი და წყნარია,  
თვალად – ტანადი, გულადი,  
ომში არწივზე ჩქარია,  
თვალეზი, წარბი, წამწამი  
სახე ბუნების კარია,  
მხრებგანიერი ვაჟკაცი  
არ იყო საწუნარია.

(თსუ. ფ. არქ. № 896).

მაჭანკლის სახე განსაკუთრებით კარგად არის წარმოდგენილი მეგრულ ხალხურ პოეზიაში. შეიძლება ითქვას, რომ ამ თემაზე მეგრული ლექს-სიმღერების თითქმის მთლიანი ციკლი არსებობს. მეგრულ ლექსში „მარებელი, ჯიმა დო და“ (მაჭანკალი, ძმა და და), რომელსაც დიალოგური ფორმა აქვს, საინტერესოდ არის გადმოცემული მაჭანკლის როლი და ფუნქცია.

მარებელი :

– მუ ამბე რე ჯიმა კოჩი,  
მარებელს იგორუა,  
სქანი შვიდობა, გამარჯობა,  
გახარება, ჯგირობუა.

ჯიმა :

– გოგიმორბევას, გოლუაფირო,  
ათაქ დოზოჯითია,  
აკა ამბე ქიმეჩითი,  
მუმა მოზოჯითია?

მაჭანკალი :

– რა ამბავია, ძმაკაცო,  
მაჭანკალს კითხულობ,  
შენი მშვიდობა, გამარჯვება,  
გახარება, სიკეთე.

ძმა :

– გაგიმარჯოს, გენაცვალე,  
აქ დაბრძანდით,  
ერთ ამბავი მიამბეთ,  
რაზე მობრძანდით?

მარებელი :

– ეფერ ამბე გებგონი,  
გურიშ გამახარებელი,  
დას ათხინთია მიწუეს დო  
მა გოხოლუთ მარებელი...

და :

– ჰოუ, ჰოუ, დელი – დელი  
ჰოუ, ჰოუ, დელი – დელი,  
მა მის მოკონ თის ვაყუნუქ,  
მუშოთ მოკო მარებელი?!  
მაჭანკალი აგრძელებს საუბარს,  
– ბოში ბოშო ჯგირი რენ დო  
ოჯახ ულუ ჯგირი გვალო,  
მითი თისი აყუნუნი  
ვეყუაფუსაზარალო...

მაჭანკალი :

– ისეთი ამბავი გავიგონე,  
გულის გამხარებელი,  
დას ათხოვებსო მითხრეს და  
მე გახლავართ მაჭანკალი...

და :

– ჰოუ, ჰოუ, დელი – დელი,  
ჰოუ, ჰოუ, დელი – დელი,  
მე ვისაც მინდა, მას გავყვები,  
რად მინდა მაჭანკალი?!  
არ უსმენს გოგოს ნათქვამს:  
– ბიჭი ბიჭად კარგია და  
ოჯახი აქვს მთლად კარგი,  
ვინც მას გაჰყვება  
არ იქნება საზარალო...

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975: 188).

მაჭანკალი იმდენად უფლებამოსილი იყო, რომ მისი მოქმედება ზოგჯერ ყოველგვარ ზღვარს ცილდებოდა. მას შეეძლო ერთმანეთისთვის შეუფერებელი წყვილებიც კი დაექორწინებინა, რაც მარებლის მაღალ ოსტატობაზე და პროფესიონალიზმზე მეტყველებდა. მსგავსი ნიმუშები უხვადაა მეგრულ ფოლკლორში. მათ შორის მოვიხმობთ ერთ-ერთ მეგრულ ხალხურ ლექსს:

მარებელი

ართი კოჩქი ქუმორთუ დო  
ოსურს გირიგენქია,  
ოსურ, მარა მუ ოსური,  
გვალო გაკეთენქია.  
ათას მანათ ფარას მერჩან,  
ცხენ დო უნანგერსია,  
ნორჩალი დო გექუნალს,  
ოქრო–ვარჩხილ ბრელსია;

მაჭანკალი

ერთი კაცი მოვიდა და  
ქალს გაგირიგებო,  
ქალი, მაგრამ რა ქალი,  
მთლად გაგაკეთებო.  
ათას მანეთს ფულს მოგცემს,  
ცხენსა და უნაგირსაო,  
ქვეშაგებსა და დასაგებს,  
ოქრო–ვერცხლს ბევრსაო.

დეებლორი ბაღანაქ,  
ვენდვი მარებელსია,  
მაკეთენდუნ მიჩქუდუ დო  
ტუტას ქალმობვესია.  
ცოფე მარა მუ სანგარო,  
თე ოსური ბედიჭვილი,  
იქ ირდუნი თი ოჯახი,  
ქვერსემია უჩათ ნწყვილი;

უკიბირე, რჩინუ, ხანგა,  
ღვალეფ აფუ ჭირაკილი,  
გინობონი ცხენსი ქოგუ  
პუხა, ოქიმ დირაკილი.  
ათას მანათ ფარაქ გეთუ,  
ცხენ ოჭკომუ გერქია,  
გოღანდალერ დედიბიქ

ქაშმოსქიდუ ხესია.  
ვეენდვათ მარებელს,  
ღორონთშე ჭყელსია,  
ინა ტერ დო მოჯგირეს,  
აკას ვედენდვენსია.  
მუმ მანწარა – ახალგაზრდას  
რჩინ ოსური ცუნდასინი,  
ვარა გაბანძლუდასინი,  
ბადიდ ახალ ცირასინი.

მოვტყუვდი ბავშვი,  
ვენდე მაჭანკალსაო,  
მეგონა მაკეთებდა და  
ნაცარში ჩამამხვესო.  
ყოფილა, მაგრამ რა საარაკო,  
ეს ქალი ბედდამწვარი,  
ის რომ გაიზარდა, ის ოჯახი  
შავ უფსკრულში ჩაიქცეს

(„დაქცეული“)

უკიბილო, ბებერი, სულელი,  
ლოყები აქვს დამჭკნარი,  
ნაჯდომ ცხენსა ჰგავს  
კუზიანი, ზურგმოხრილი.  
ათასი მანეთი ფული გათავდა,  
ცხენი შეჭამა მგელმაო,  
გამვალტყავებული

დედაბერი

შემრჩა ხელშიო.  
არ ენდოთ მაჭანკალს,  
ღვთისაგან წყეულს,  
ის მტერსა და მოკეთეს,  
არც ერთს (არ) დაინდობს.  
რა მწარეა, ახალგაზრდას  
მოხუცი ცოლი რომ ჰყავდეს,  
ან ებლარძუნებოდეს,  
ბერიკაცი ახალ(გაზრდა)

ქალიშვილს.

(ქართული ხალხური სიტყვიერების, 1975 : 207 – 208).

ზემოთ მოტანილ ტექსტში ნათლად ჩანს, თუ როგორ გააზრდებდა მაჭანკალმა ახალგაზრდა ვაჟი და შერჩა ასაკოვანი ქალი შეაჩეჩა.

მეგრულ პოეტურ სიტყვიერებას შემორჩა ისეთი ნიმუშები, სადაც მარებლის მიერ შერჩეულ საცოლეს არავითარი ღირსება არ აქვს ფულის გარდა. საცოლის ოჯახი მდიდარია და სასიძოს ოჯახს ყოველნაირად უზრუნველყოფს. ტექსტის მიხედვით, ქალი შეუხედავია.

სისკვამე ვეკითხა ვარა	სილამაზეს ნუ იკითხავ, თორემ
საქმე აკოცენსია	საქმე ჩაიშლება,
მიოჯნალო უჩარე	შესახედავად შავია,
სიყვერე აბრკოლენსია,	სიბრმავე აბრკოლებსო,
მარა ენას მუ ბლოლათ	მაგრამ ამას რა ვუყოთ,
თიში რჯულს თაში მოძენსია	მის რჯულს ასე მოსდგამსო.
თითქმის ჭიჭე ქულა ქორე	თითქმის ცოტა კოჭლი კია,
ჩხემა აკუცენსია	თემო ამოვარდნილია,
ჩხვინდით ნაბეტანი გირბი გედგუ	ცხვირი მეტად გრძელი აქვს.
თეთი ჭიჭე ქაბრკოლენსია	ესეც ცოტას აბრკოლებს,
მუზმათირენ კაპასირე	რამდენადმე კაპასია
მუთუნს ვეეთმინენსია	არაფერს არ ითმენსო,
იფრელ ოკო შეუსრულე	ყველაფერი უნდა შეუსრულო,
მუსუთ დეჯინენსია.	რასაც დაიჯინებსო.

(ბერიძე, 1920 : 172).

მაჭანკალი სასიძოს ურჩევს, რომ ამ თვისებებს ყურადღება არ მიაქციოს, რადგანაც ის მდიდარია. ვაჟი გამწარებულია მაჭანკლის შემოთავაზებული საცოლით. იგი ამბობს:

მუში ღირსი რენი მათ ვამიჩქუ	რისი ღირსია, მეც არ ვიცი,
ათეცალი მარებელი...	ამისთანა მაჭანკალი...
რადგანს თენა აკა ვარე	რადგან ეს არც ერთი არაა
ჩქიმი დუდიშოთ მარგებელი...	ჩემთვის სასარგებლო...
მა ის ვავალორინი მარა	მე მან ვერ მომატყუა, მაგრამ
ხომ დალორენს შხვა ბრელს	ხომ მოატყუებს სხვა მრავალს
..... ოკო მართვე	..... უნდა მიართვა
თე ცალ ხალხიში მანებელს.	ამისთანა ხალხის მავნეს.

(ბერიძე, 1920: 173).



ტექსტიდან ნათლად ჩანს, თუ როგორ ზემოქმედებს მარებელი სასიძოზე ქალის სიმდიდრით, თუმცა ეს ის შემთხვევაა, როცა მაჭანკალი ვაჟის დაყოლიებას ვერ ახერხებს.

მეგრულ პოეტურ ფოლკლორში გვხვდება იდეალური შემთხვევა, როცა მშობლები და ქალ–ვაჟიც ერთ აზრზე არიან. მოგვყავს ტექსტი:

ბოში	ვაჟი
... ჩქიმი დიდას სქანი მეტი მიტინ ვაკო სანოსალო, ირფელ ციდირებული აფუ, საკაბო და საოსარო	... დედაჩემს შენს გარდა არავინ უნდა საპატარძლო, ყოველივე ნაყიდი აქვს, საკაბე და საპერანგო.
ცირა	გოგონა
– მათ (ი) ვარიას ვაბრაგადა, ვართ (ი) მუმა დო დიდათი, მუსუ ოკო უჯინათო, საქმე გინოფჰყვიდათო!	მეც უარს არ ვამბობ, არც დედა და არც მამა, რას უნდა ვუცადოთ, საქმე გადავწყვიტოთ (აბა)!

(სამუშია, 1990 : 32).

ეს იდეალური შემთხვევა ჰარმონიულობის გამოხატულებაა, რაც იშვიათად გვხვდება.

ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებულია, რომ ზოგჯერ დაკვლევა წყაროსთან, ჭასთან ხდებოდა. წყარო სოფლის ქალების თავშეყრის ადგილს წარმოადგენდა. საინტერესოა, რომ უძველეს დროშიც ქალის საცოლედ შერჩევა (დანიშვნაც კი) ხშირად წყაროსთან ხდებოდა. ბიბლიის მიხედვითაც ეს მომენტი ყოველთვის წყაროსთან არის დაკავშირებული. აბრაამი ღმერთს ევედრება, რომ ისააკს შესაფერი საცოლე შეახვედროს: „აჰა, მე ვდგავარ წყაროსა, ზედა წყლისას, ხოლო ასულნი მკვდართა ქალაქისთანი გამოვლენ ვსებად წყლისა“,– (შესაქმე, 24, 43). მოხმობილი მაგალითიდან ნათლად ჩანს, რომ ქალიშვილები წყლის ასავსებად მოვიდოდნენ და აბრაამიც ამ მიზნით გაემურა წყაროსაკენ, რათა ისინი ეხილა.

წყაროსთან ქალიშვილის შერჩევის წესს ეხმიანება ზეპირსიტყვიერების ერთი ნიმუში, სადაც უშუალოდ წყაროზე წასვლასა და იქიდან ქალის წამოყვანაზეა ლაპარაკი:

შენი ჭირიმე, დედაო,  
ქალი ზის წყაროზედაო,  
წავიდეთ, წამოვიყვანოთ,  
დავისვით კერაზედაო.

(ხალხური სიბრძნე 1965 : 352).

მეგრული ზეპირსიტყვიერი მასალები გვიდასტურებენ, რომ ქალ-ვაჟის შეხვედრა ხშირად მდინარის პირას იმართებოდა:

მოხიოლუგ ხობიწყარი	მიხარია, ხობისწყალი
მუჟამს კაკაბიჯგურა რენი,	როცა კამკამაა,
ქვინც ქვიშა გაკოროცხე,	ფსკერზე სილას დაითვლი,
ორწყექ მუდა ქუა რენი...	ქვის რაოდენობას ხედავ...
... მოხიოლუგ, სოროფილეფ,	... მიხარია, შეყვარებულები,
თაქ ართიანს ხვადგნანი...	აქ ერთმანეთს ხვდებიან...

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი), 2016 : 60).

ქართულ ხალხურ პოეზიაშიც ხშირად ქალიშვილის მიერ ბედის ძიება წყაროსთანაა დაკავშირებული:

ქალმა თქვა, პირმა ნათელმა,  
– ბედსა არ დავიკარგავო;  
წავალ, დავჯდები წყლის პირსა,  
საყელოს დავიქარგავო!

(ხალხური სიბრძნე, 1965:380)

გათხოვების მიზნით წყაროსთან მისვლა და იქ საბედოს ლოდინი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ქალის საცოლოდ თუ სარძლოდ შერჩევა წყაროსთან ხდებოდა.

ბედის გაგებას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქართულ ფოლკლორში. საყოველთაოდ მიღებული და აღიარებულია მეცნიერული თვალთახედვა, ბედი ბრმაა, ვინაიდან მის ნამოქმედარს ლოგიკური განსჯა და ახსნა-განმარტება არ ესადაგება; არანაირი შინაგანი საზრისი და გონივრული საფუძველი მის „გადაწყვეტილებას“ არ მოეძვეება... (არაბული, 1990: 3).

როგორც მსოფლიოს ყველა კუთხეში, საქართველოშიც სწამდათ და დღესაც სწამთ, რომ ადამიანთა ბედი წინასწარ არის განსაზღვრული, რომ მათ ბედისწერა დაბადებიდანვე თან დაჰყვებათ და ადამიანი მის წინაშე უძლურია.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ბედისწერა, მისი გავლენა ადამიანის ცხოვრებაზე სხვადასხვაგვარად ჰქონდათ წარმოდგენილი და ეს წარმოდგენები ადამიანთა ყოფაზე სხვადასხვაგვარად აისახებოდა.

მსოფლიოში ალბათ იშვიათია კუთხე, სადაც გარეგნულად ისე გულგრილად ხვდებოდნენ ბავშვის დაბადებას, როგორც თუშეთში, თან მით, უმეტეს, თუ ბავშვი გოგონა იქნებოდა, იქ უძეობა ყველაზე დიდ უბედურებად ითვლებოდა. ამის ერთ-ერთი მიზეზთაგანი ის იყო, რომ თუმს ღრმად სწამდა იმქვეყნიური ცხოვრების. საიქიოში კი ის კაცი, რომელსაც ამქვეყნად გვარის გამგრძელებელი არ დარჩა, ბეჩავია, საცოდავია, რადგან მიცვალებულთა ხსენების დღეებში მის ოჯახში ტაბლა არ დაილოცება, იგი იქ სხვისი შემყურეა, მშიერ-მწყურვალა. ბავშვის გაზრდა თუ სიკვდილი, მისი ბედიალობა თუ უბედობა, თუშთა ღრმა რწმენით, ღვთის განგებაზე იყო დამოკიდებული. ღმერთს თუ უნდა გასაზრდელად, გაიზრდება და ბედ-იღბალიც თან დაჰყვება, თუ არა და ვერავინ და ვერაფერი გადაარჩენსო. მათ სწამდათ, რომ ყველა ბავშვს დაბადებისთანავე ბედისმწერელნი მათ ბედ-იღბალს აწერენ და იმ ერთხელ დაწერილს ვერავინ ვერ ასცდებო. ამ რწმენის დამადასტურებელი უამრავი ლეგენდა, თქმულება და ლექსი შემონახული თუშეთში. მაგ. გაგაცნობთ ლელა ბახტურისძის ნათქვამს: „ერთი დიაცი ყოფილა ორსული, ღამე სტუმრად მისვლია ერთი კაცი და იქვე დარჩენილა დასაძინებლად. იმ ღამეს დიაცს ბიჭი გაუჩენია, დედას დასძინებია, სტუმარ კაცს კი ღვიძავს. შუალამისას შემოსულან სამნი, დამსხდარან კარების პირშივე და დაუწყიათ გარიგება, ზოგი რა თქვეს, ზოგი რა, ბოლოს, ეს კაიო და სიკვდილი როგორ დავუწეროთო? როგორ და თავის ქორწილში მგელმა შეჭამოსო, ეს თქვეს და წავიდნენ.

ყველაფერი ხომ გაიგონა სტუმარმა კაცმა, მაგრამ არავის არაფერი არ უთხრა, ოღონდ დედას შეეხვეწა, ეს ბალღი მომანათლინეთო. მართლაც მოანათვლინეს ამ კაცს ეს ბავშვი. გაიზარდა ბიჭი, უთხოვეს ცოლი, ქორწილში ნათლიაც იყო, რა თქმა უნდა. ქორწილია. ნეფე-პატარძალი სხედან, ყველა ქეიფობს, მხოლოდ ეს ნათლია არ ჯდება, სულ ფეხზე ტრიალებს, ელოდება რაღაცას, უცებ ატყდა ჩოჩქოლი, არიქა მგელი, მგელიო, იძრო ამ ნათლიამ ხანჯალი და მოკლა მგელი.თავი მოაჭრა და თქვა, აი, რატომ არ

ვჯდებოდით, მე ამ ბაღის დაბადებისას იქ ვიყავი და მესმოდა, ბედისმწერლებმა როგორ დააწერეს მგლის შექმნით ქორწილში სიკვდილი. დამზვიდდა ნათლიაც და ხალხიც. იმ ნეფეს სული შეუწუხდა, ნეტა რა მგელი იყო, ცოტა ხანს ადგა და გარეთ გავიდა, იმ მგლის თავი და ტანი იქვე ეყარა, მაშ შენ უნდა შეგეჭამეო,- თქვა ნეფემ და მგლის თავს კბილებში ფეხი მიარტყა, ამ დროს მგლის კბილი ფეხში შეეერჭო, ეს ჭრილობა გაუავდა და მოკლა, თავის ბედის წერას მაინც ვერ ასცდა“ (ცოცანიძე 1990:169–170).

პოეტური ტექსტიც ნათლად ადასტურებს, რომ კაცი ვერ ასცდება თავის ბედისწერას:

ჩამოსხდებიან ყორნები,

არ გაირევენ ძერასა,

რაც უნდა კაცი ეცადოს,

ვერ ასცდება თავის წერასა.

(ბოჭორიძე 1993: 383 – 384).

ზოგჯერ თურმე ბედისმწერალთ გამოჩენათ ახალშობილისათვის თავის ანაწერის გაჩენა და ასეთ პიროვნებას ბედი არ გაეხსნება, სანამ წერა-მწერალნი მისთვის არ მოიცლიან და ბედსა თუ უბედობას არ დაუწერენ. ასეთზე იტყვიან, „უმწერლოდ არის გაჩენილი“.თუ რამეს იღონებდა მშობელი ბავშვის ჯანმრთელობისა და გაზრდისთვის, ისიც ღვთის თვალის, ზებუნებრივი კეთილი თუ ბოროტი ძალების დაოკებისა და დათრგუნვისაკენ იყო მიმართული. ბავშვის აკვანზე კიდებდნენ შელოცვილ სამკაულებს: ვერცხლისას, გიშრისას, ქარვისას... ეს ყველაფერი ჩვილს ავი თვალისგან იფარავდა. ბავშვს თუ ძილში აშინებდნენ, აკვანში დაშნას ჩაუდებდნენ, თუ ესეც არ უშველიდა, ზაფხულში, როცა ხევსურთ ჯვარიონი ჩამოივლიდა, მათ მიაგებებდნენ სანთელ-ზედაშესა და საკლავს, ხევისბერი საკლავს დაკლავდა, ლოცვას წარმოთქვამდა, საკლავის სისხლით ბავშვს შუბლზე ჯვარს გამოსახავდა, თავისი ჯვარის დროშას თავზე დააბერტყავდა და მშობელი იჯერებდა, რომ ბავშვის სხეულში ჩაბუდებული „ავქარი“ განდევნილია და ბავშვს ჯვრის ძალა იფარავს. ბავშვი შეიძლება „ნაწილიანი“ დაიბადოს, ე. ი. ღვთაებრივი თვისებები გამოჰყვეს, ამბობდნენ, ასეთ ბავშვს ღამით აკვანში მწოლარეს სახეზე ნათელი ადგებო. იგი თურმე უჩვეულოდ ღამაზია. დედას ასეთი ბავშვის დაბადება მაინცდამაინც არ უხაროდა, რადგან იგი იშვიათ შემთხვევაში იზრდებოდა. თუ ბავშვის ნაწილიანობას დედაზე ადრე სხვა შეამჩნევდა, იგი აუცილებლად მოკვდებოდა. თუ პირველი დედა შეამჩნევდა, ის არავის ეტყოდა ამის

შესახებ, წავიდოდა სადმე სოფლიდან შორს და იქ გარემოს სამჯერ გასძახებდა: „მთანო, კლდენო, ღრენო, ხევნო, წყალნო, ნადირნო, ფრინველნო, მოგდიოდესთ, ჩემ შვილ ნაწილიანიაო“ (ცოცანიძე 1990:170–171). ამის შემდეგ ბავშვს საფრთხე არ ემუქრებოდა. ასევე იქცეოდა დედა, როცა შვილი „ბითაო“ იბადებოდა, ასეთ ბავშვს ნეკნები გაერთიანებული ჰქონდა ერთ მთლიან ძვლად. ნაწილიანი ბავშვი თუ გაიზრდებოდა, აუცილებლად სახელოვანი, გამორჩეული პიროვნება დადგებოდა, ხოლო ბითაოს უჩვეულოდ დიდი ძალა ჰქონდა. ნაწილიანი ყოფილა ლეგენდარული თორღვა. მას მარჯვენა ბეჭზე მზის ნიშანი ჰქონია, ხოლო მარცხენაზე–მთვარისა. თორღვას მოუკლავს თუშეთის მტერი ქისტის ვაზუზი:

დადექ, დაგვეხსენ, ვაზუზო, თუშეთის გეყო ზიანი.

წინ თორღვა შემოგეყრება, ღვთისაგან ნაწილიანი.

ნაწილიანი ზოგჯერ პირუტყვიც გამოდიოდა, ნაწილიანი ყოფილა ბარმა ბახტურის ცხენი, რომელსაც თურმე პატრონი იქით მიჰყავდა, სადაც ომი იყო (ცოცანიძე 1990:172).

მეგრულ კაცსაც უყოყმანოდ სჯეროდა ბედისწერის ძალის, ხშირად საყვედურსაც გამოთქვამდა მისი უსამართლობის გამო, რაც შესანიშნავად შემოინახა ზეპირ-სიტყვიერებამ:

#### უჩა ბედი

მუ ჟამიშა, უჩა ბედი,  
 მა თაშ გილამთერგნქენი,  
 უკულ რენო მაკეთენქე  
 ხეს ქაშქონდლულუქინი?!  
 გიჩგრთიდა, ქომიწი,  
 მუშ გურშენ მონდურუქენი,  
 ჭკვერშე ხვად პატიება,  
 მეჩგრთასი ცურუქენი.  
 აკა ჯგირო ქომჭყოლოფი,  
 უსამართლო ვა რექედა,  
 ქომუჩე დო კინ მიდამლე,  
 ჯგერო ვამმახვარენქედა?!  
 მუმაჩამალ, მიდმაღალარი

#### შავი ბედი

რა დრომდე (გსურს), შავო ბედო,  
 რომ ასე თრევით მატარო,  
 ხელში რომ შემოგადნები,  
 მერე გინდა გამახარო (გამაკეთო)?!  
 რის გულისთვის მემდური,  
 თუ (რამ) შეგცოდე, მითხარი,  
 ჭკვიანისგან ხამს პატიება,  
 რომ შეცდეს უმეცარი.  
 ერთი კარგი მიწყალობე,  
 უსამართლო თუ არა ხარ,  
 მომცე და ისევ წამართვა, –  
 კარგად თუ არ მომახმარ!  
 მომცემი და წამართმევი,

ეგებ შხვადოშხვა რექე და,  
ჟერხოლოქე დომღურიტე,  
ჩქიმო აკა ვარექედა!..

ეგებ სხვადასხვანი ხართ,  
ორივენი მომიკვდით,  
ჩემთვის არცერთი თუ არ ხარ!..

(სამუშია1971: 53)

ან კიდევ :

#### უბედური ბედიში კოჩი

უბედური ბედიშ კოცე ქუა მოჭიმაფ იკოხონც,  
ტომბა წყარმა მიშულებუ, თექი გორუნდუა ფონც...  
უბედური ბედიშ კოცე ირ სიკეთე აფუ შორცე,  
ღორონთიშე გოჯოგელი კოცეთ ჯოგე, ვამოწონცე,  
მუდგა ჯგერც შეხვადასგნი, ვეხუჯებუ იში თოლცე.

#### უბედური ბედის კაცი

უბედური ბედის კაცს ქვა დასწევია აღმართზე,  
ღრმა წყალში შესულიყო,იქ ეძებდაო ფონს...  
უბედური ბედის კაცისათვის ყოველი სიკეთე შორსაა;  
ღვთისაგან შეძლებული კაცსაც სძულს, არ მოსწონს,  
რა გინდ კარგს რომ შეხვდეს, მის თვალს არ მოსწონს.

(სამუშია,1971: 53)

#### წუთსოფელი

წუთსოფელც დროში ღალა  
განგებაში იმენდი რე,  
თინა მუს|უ| მოიღანცენი,  
გინოჭყვადილოი ბედი რე,  
მუთ |ი| მორძგნი, ისრულეზუ,  
იმა სოთინი ვენტინე,  
ფური, ჯგერო ოკო მილე,  
მუთუნით დუდი ვერსხინე...

წუთისოფელში დროს გატანა  
განგების იმედით არის,  
ის რასაც მოგიტანს,  
გადაწყვეტილი ბედის არის:  
რაც მოგსდგამს, ის სრულდება,  
ვერსად გაექცევა მას;  
ცუდს კარგად უნდა რაცხდე,  
ვერაფრით დაიხსნი თავს...

(სამუშია, 2001: 89-90).

მეგრელი კაცის რწმენით, ადამიანის ცხოვრებას, მისი გაჩენის დღიდან უკანასკნელ წუთამდე, ბედი – ფატუმი წარმართავს. მეგრელის რწმენით, ახალადაბადებულს

შუბლზე ეწერება უჩინარი ხელით მთელი მისი ცხოვრება, ქორწინება, შვილები და სიკვდილი, რის შეცვლაც არავის და არაფერს არ შეუძლია.

გასათვალისწინებელია, რომ „ფოლკლორისტიკა, ერთდროულად, ფილოლოგიური მეცნიერებაცაა და ეთნოგრაფიულიც, რადგან ყოველი ფოლკლორული მოვლენა უცილობლად ხალხური ყოფის ფაქტორიცაა და სიტყვიერი ხელოვნებისაც“ (Фольклор и этнография 1970:7).

მეგრულ ფოლკლორში მოიპოვება ტექსტუალური მასალა, რომელიც ადასტურებს, რომ გინოძირაფა ყოველთვის მაჭანკლის სასარგებლოდ არ მთავრდება. ერთი ჯვარელი კაცი ყოფილა, სახელად ცეკუ. ერთი აყლაყუდა, უშველებელი სიმადლის ქალიშვილი ჰყოლია, სახელად ძაბა, რომელიც მეჩონგურე ყოფილა. იგი ასეთ სიმღერას ამღერებდა:

დიდოუ ნანა

ირო ჩქიმი ძირაფა რე

კოჩქე ვამიკორინუ...

დიდოუ ნანა

სულ ჩემს გარიგებაში იყვნენ,

მაგრამ არავინ მინდომა...

(მთქმელი ნინო (ჩუხა) სვანიძე – ნინუა ქ. ზუგდიდი 1995 წ.)

ქართლში ქალის გასინჯვას „ქალის გაჩხრეკვასაც“ უწოდებენ. როგორც ერთი, ისე მეორე გულისხმობს ქალის ფიზიკური სილამაზის შემოწმებას (მაჩაბელი 1978: 36). ქართლის ყოფაში დადასტურებულ ტერმინს „გაჩხრეკვა“ იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც ქალის გასინჯვას. საბას განმარტებით, „გასინჯვა განხილვას თუ გაჩხრეკვას ნიშნავს“ (ორბელიანი 1922 : 64).

საქორწინო წყვილის საქმის მოწესრიგება მესამე პირის (მაჭანკალი ან შუაკაცი) ჩარევით ხდებოდა.

მაჭანკლის სიტყვებს ხშირად არ ენდობოდნენ და ქალის თუ ვაჟის შესახებ დამატებით ცნობებს აგროვებდნენ.

ამასვე მოწმობს ხალხური ლექსი. მოტყუებული ქალი სწყევლის მაჭანკალს:

„ჩემს მაჭანკალს ასტეხიყოს

ვაგლახი და შავი ჭირი,

დაბრმავდეს ორივ თვალიდან,

სულ არ ჰქონდეს თვალში ჩინი“.

(სონლულაშვილი, 1955: 45).

პროფესიონალი მაჭანკალი–მატყუარა, მოხერხებული და ფლიდი პიროვნება, სრულებით განსხვავდება პატიოსანი და დარბაისელი შუაკაცისაგან.

გარკვეული დროის განმავლობაში მაჭანკალი და შუაკაცი ერთიმეორის პარალელურად საქმიანობდნენ, მაგრამ ერთსა და იმავე საქმეს, ე. ი. ქალ–ვაჟის შეუღლებას, განსხვავებული ფორმით აწესრიგებდნენ (მაჩაბელი 1978 : 43).

თუშეთში ინიციატივას ყოველთვის ვაჟის მხარე იღებს. ქალის გარეგნობას მაინცდამაინც არავინ კითხულობს. სიკოჭლით ქალის დაწუნება ერთგვარად სამრახისიკ კი არის:

„სიკოჭლითამ რად მწუნობდევ, განა კურდღლებს მადევნებდევ;  
თითის წვერა 'კარგა' ვიცი, ჯარანს დაგიბზრიალებდევ,  
ორმაგულა'ს დავიქსევდე – დ გარა'ს მოგიგრიალებდევ,  
ტოლს მოგიქსოვდ ქობაქურსა – დ შარვალს ჩაგიშრიალებდევ“.

ქალის შერჩევის პროცესი ვაჟის მონაწილეობის გარეშე მიმდინარეობს. ხშირად მან არც კი იცის, რომ დაქორწინებას უპირებენ. ამ დროს იგი ცხვარშია და ზოგჯერ თვეები ისე გაივლის, რომ სოფლის ამბავს მას ვერვინ შეატყობინებს (ცოცანიძე 1987: 172). ხოლო როცა მობრუნდება, ქორწილს გადაიხდის. ხანდისხან კაცს ქალი სახლში 2 წელიწადის მიყვანილი ჰყვანდა და არაფერი იცოდა. თუ ქმარი მოუკვდებოდა, ქალი 2–3 წლამდე საქმროს სახლში რჩებოდა (ქმრის უნახავი) და მერეღა შეეძლო გათხოვება (ბოჭორიძე, 1993 : 316).

„ხმასახელიან“ ქალს ყოველთვის ბევრი მთხოვნელი ჰყავს. მთხოვნელის სიმრავლე ქალსაც ესახელებოდა და ქალის პატრონსაც.

დაიმც ვიყვიდი ძმიანი, მარჯაკლებ მევაღნიანა,  
ნუმც გამათხოის მამამა, ქალსამ თავ მიდიდიანა.  
ჩავიცმოდ თეთრო ტყავკაბავ, ქუქუმო, გაგაჭრელებდე,  
შავს დავიხურევდ მანდილსა, ბეჭებზე გავიმტყელებდე,  
ჩავიცმოდ კოჭიან წუღებს, გოგვებით შემოვივლიდე“

(ცოცანიძე, 1990: 178).

დედისერთა ვაჟი თუშეთში სასურველ სასიძოდ ითვლება.

საქმროს მოწუნარობა ქალისათვის ძველთაგანვე ცუდ ტონად ითვლებოდა. ასეთ ქალს ათვალწუნებით უყურებდნენ, ნებიერად გაზრდილია, დედ–მამის ხათრი არა აქვს



და ეგ ქმარეულთა ხათრს როგორ დაიჭერსო. ამის თაობაზე შექმნილ სიმღერებში იკენწლება არა მხოლოდ ქალი, არამედ მისი მშობლებიც და თემ-სოფელიც:

„ცა რომ ჭებდეს და ელავდეს, ხისოს ჭიხალე იქნება,  
ქალი რომ ქმარსა სწუნობდეს, ივანაურთა იქნება,  
ჯარზე რო მეტად ჯდებოდეს, ხუცუჭურული იქნება“.

გურული ყოველთვის ცდილობდა ცოლის შერთვის დროს არ მოტყუებულიყო, ჯვრის დაწერამდე ან, როგორც გურული იტყოდა, „საუკუნო შეუღლებამდე“, კარგად გამოიძიებდა მომავალ მეუღლეს და მისი მშობლების შთამომავლობის ვითარებას. საქმროზე მეტად ამას ჭირისუფლები იკვლევდნენ (ორივე მხრივ), წარმოიდგინეთ, ქონების მიუხედავად, ერთადერთი ქალიშვილის შერთვას ერიდებოდნენ, ვაითუ ისიც უნაყოფო დარჩესო (წულაძე, 1970 : 102-103).

გურულთა წარმოდგენით, „გასათხოვარი ქალი ყმაწვილ კაცს უნდა „ეფარიზებოდეს“ – ერიდებოდეს“ (ქურიძე 1977 : 230).

საზოგადოდ, ქალ-ვაჟის დაქორწინების საქმე ძველი აჭარული ადათით მხოლოდ მშობლებს ეკითხება (ნოღაიძელი 1935 : 17).

მეგრული პოეტური ტექსტი გარკვევით გვიცხადებს, რომ:

ოსურსქუას გათხუალა	ქალიშვილის გათხოვება
დიდა – მუმას მოძგნია...	დედ – მამას ეკითხებაო...

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი), 2016 : 347).

ზემოთ მოყვანილი მასალა ცხადყოფს, რომ საქართველოს ყველა კუთხისთვის გარიგებით ქორწინება მისაღები იყო, რა თქმა უნდა, კუთხური თავისებურებების გათვალისწინებით, მაგრამ ერთმნიშვნელოვნად შეიძლება ითქვას, რომ ქალის ოჯახიშვილობას ანუ ჩამომავლობას, დედის მორალურ მხარეს, ქალის საოჯახო სააქმეებში დაოსტატებას, ფიზიკურ სილამაზეს, ოჯახის ერთგულებას ყველა კუთხის წარმომადგენლები აქცევდნენ ყურადღებას, რადგანაც ოჯახის სიწმინდე იყო სწორედ ის განმსაზღვრელი ფაქტორი, რომელზედაც ოჯახის შემდგომი წინსვლა იყო დამოკიდებული.

ცხადია, რომ მოდგმიდან მოდგმას გადაეცემა როგორც კარგი თვისებები, ისე ცუდიც. ვფიქრობ, მეგრული ლექსი ამის ნათელი დადასტურებაა:

თხა მეურსია ღალიშე  
კუჩხი მეულუნია განიშე,

ინა ეში ვარენია,  
თემ მოურსია გვარიშე  
.....  
თხა მიდის ღელისკენ,  
ფეხი მიაქვს გვერდულად,  
ეს ისე არ არის,  
ასე მოსდგამს გვარს.

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი) 2016 : 217).

ის, რაც გვარიდან მოსდგამს ადამიანს, მეტწილ შემთხვევაში არსად დაიკარგება. ამიტომაცაა მნიშვნელოვანი წყვილთა შერჩევასაც ყველაფრის ცოდნა და გათვალისწინება.

აქვე უნდა ითქვას, რომ საგაზაფხულო სიმღერებში დაოჯახების, გათხოვებისა და ცოლის შერთვის მოტივები მეტად გავრცელებულია (გიორგაძე 1993 : 117).

ქალიშვილის სამღურავი ლექსები მცირე ზომისაა:

გაზაფხულზე აყვავდება ნამეტნურად ატამიო,  
ლამაზ გოგოს მოუხდება მოქარგული აკვანიო.  
(თსუ. ფ. ა. N 4731).

ან კიდევ:

დედამ კაბა შემიკერა, ჩამიყოლა ბანტებო,  
მე მეგონა მათხოვებდა, მამწყემსია ბატებო.  
(თსუ. ფ. ა. N 6501).

ფოლკლორული მასალა ადასტურებს, რომ ქალის გათხოვებისას მაჭანკლის როლი საქართველოს ყველა კუთხეში ძალზე მნიშვნელოვანი იყო. ქალის ნება-სურვილი გათვალისწინებული არ იყო, საქმეს მშობლები წყვეტდნენ. მშობლების წინააღმდეგ წასვლა ყოვლად დაუშვებელი იყო. მეგრულ ზეპირსიტყვიერებას ამ ფაქტის დამადასტურებელი მრავალი ლექსი შემოუნახავს. მოვიხმოთ ერთ-ერთი ნიმუში:

ბოში:

ძღაბი დუდი დამანები,  
მუს რე იხუებუქუნი,  
მუშენი რე ვეჯერქუნი,

ბიჭი:

გოგოვ, თავი დამანებე,  
რას ფხუკიანობ,  
რატომ არ გჯერა,

სიტყვას გეჩიებუქუნი?  
ცირასკუას ვეშეშვენსი,  
სი მა მექციებუქუნი,  
ვაარწყეყო, ჩილამურით,  
მუჭო გეთხუებუქუნი?  
ძღაბი :

ბოში მუმენ მიკმოხვილა,  
  
ჩქიმიცალი ბრელი რენი,  
ვაგიჩქუნო, უნჩაშეფიშ,  
წინააღმდეგ ველინენი,  
ჟირხოლოს დოპილუნა,  
დიაჩქიმი ფერი რენი...

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 104).

ან კიდევ :

ართი ბოშიქ ქუმორთ  
ბლუზა დუმოკვათაფუუ,  
სანამუსო ნოდვედუ დო  
ონჯუაშახ რაგადუუ.  
– „ოსურო მაჰმაცუნია“ დო  
ვარიაქ ვამარაგადუუ,  
ენა დედაქ ქეგეგუ დო  
ოჭიმ გემირაზადუუ.

სიტყვას რომ გეუბნები?  
ქალიშვილს არ შეშვენის,  
როგორც შენ მე მექცივი,  
არ ხედავ, ცრემლებით,  
როგორ გეთხოვები?  
გოგო :  
ბიჭო, რას ჩამაცივდი („რად  
მიმიმწყვდევ“),  
(აკი) ჩემისთანები ბევრია,  
არ იცი განა, რომ უფროსების  
წინააღმდეგ არ წაისვლება,  
ორივეს მოგვკლავენ,  
დედაჩემი ისეთია...

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 104).

ერთ ბიჭი მოვიდა და  
ხალათი დამაჭრევინა,  
სანამუსო (სათქმელი) ჰქონდა და  
სადამომდე ილაპარაკა.  
– „ცოლად გამომყევო“ და  
უარი ვერ ვუთხარი,  
ეს დედამ გაიგო და  
ზურგი ამიწვა (ცემით).

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975: 182).

ზემოთ მოყვანილ ტექსტში ნათლად ჩანს, თუ რა დღეში ვარდება ქალიშვილი, რომელიც მშობლების ნებართვის გარეშე თანხმდება გათხოვებას.

საინტერესოდ მიგვაჩნია მეგრული ზღაპრის მოხმოზა, რომლის სიუჟეტი ასეთია: ვაჟი ტყეში შეხვდება ქალიშვილს, რომელიც თავის გასაჭირს მოუყვება. ვაჟს ქალი შეებრალეზა და მის ცოლად შერთვას გადაწყვეტს. მოყავს სახლში და მშობლების კითხვაზე, ვინ არის ეს გოგო, პასუხობს: „ღორონთქჲ მუჩუ მა ენა, ჩილო ოკო

იკიფხუნუვე, გვირგვინ ოკო გიბდგეე ათე ცირა წკმა.“ მუმა დო დიდაქე ნება ვა მეჩგ სქუასა გვირგვინიში გედგმაში. ენა ბოშიქე იწყინგ. გვირგვინ ქიგიიდგე ძალო, მუმა დო დიდაქე ცუდეშა ვა მააშქუ (ცაგარელი, 1880: 57-58). (ღმერთმა მომცა მე ეს ქალი და ცოლად უნდა შევირთო. მშობლებმა ნება არ მისცეს ვაჟს დაგვირგვინებისა. ვაჟმა იწყინა და ძალად იგვირგვინა. დედ-მამამ დაქორწინებულები სახლში არ შეუშვეს. ასეთ დღემ ჩავარდა ვაჟი, რომელმაც მშობლების სიტყვა არაფრად ჩააგდო.

მეგრულმა ზეპირსიტყვიერებამ ასევე შემოგვინახა პოეტური ნიმუში, სადაც ვაჟის გულისტკივილია გადმოცემული. მშობლების გავლენით ქალი სხვაზე გათხოვდა და სასოწარკვეთილმა ვაჟმა თავისი გულისწყრომა შემდეგნაირად გადმოგვცა:

მოვიხმოთ ტექსტს:

ბღალატენქო სი ოხერი	მღალატობ, შენ ოხერო,
ღორონთ გიღალატასინი	ღმერთმა გიღალატოსო.
სქან ნარდი დო ნახანდიშა	შენი ნაზარდისა და ნაამაგარისათვის
კისერ გეკლაიკვათასინი	ყელი გამოგეჭრას.
აკა ვარბედებუდასი,	არცერთი არ დაგბედებოდეს,
ოშიქ ქიდგებადასინი.	ასიც რომ გაგიჩნდეს.

(მთქმელი ა. ტულუში, 2001 წელი, ქ. ზუგდიდი).

ახალგაზრდებს, მიუხედავად იმისა, რომ აქვთ სურვილი თავიანთ რჩეულს გაყენენ, მშობლების მაინც ემინიათ. სწორედ ეს დამოკიდებულებაა გადმოცემული ტექსტში:

ბოში დო ცირა	ვაჟი და ქალი
ცირა:	ქალი
... ბოში, დაგიჯერეე მარა	ბიჭო, დაგიჯერებ, მაგრამ
მაშქურინე ნანაშა.	მეშინია დედისა.
სქანი დუდი ქომისხუნუ	შენი თავი მირჩევნია
ათას მანათ ფარაშა.	ათას მანეთ ფულს.
მარა სქან დო ჩქიმი ცოროფა	მაგრამ შენი და ჩემი სიყვარული
ვა მარაგადე ბაბაშა:	არ შემიძლია ვუთხრა მამას :
გურს თიცალს მიიციონანს,	გულს იმისთანას მოიყვანს,

ვართ გიძირუ თურქიშ ფარაშა.

ბოში

სქანი დიდაშა მუს გომკურუ?

დაფარულო გილაფრთათი.

ჩქინ ცოროფას მინ გეგენს?

ოჭოორთეს ვილაყაფათი.

აქი ჭოორთი<sup>1</sup> დოფუვლუნა,

თუდო ქიდიფრჩათი ნაბადი.

ცირა

„იცალ ბოშის ვაყუნავა,“

ვარია მიწუ მა ბაბაქი,

ვა გაყუნუქ, გიჩქუდას,

ვართ მომჭარა ბარათი!

სი ჩქიმი დუდი ვაგაში

ტყურა გაყი თე რაგადი.

არც გენახოს თურქის ფულზე.

ვაჟი

შენი დედისა რას გეშინია?

დაფარულად ვიაროთ.

ჩვენ სიყვარულს ვინ გაიგებს?

მურყნალში ვითამაშოთ.

აქ ნორჩი მურყნები დაგვფარავს,

ძირს დავიგოთ ნაბადი.

ქალი

„იმისთანა“ ბიჭს არ გაჰყვეო,“

უარი მითხრა მე მამამ,

არ გაგყვები, იცოდე,

არც მომწერო ბარათი,

შენ ჩემი თავი არ შეგიძლია იშოვო,

ტყუილა გექნება ეს ლაპარაკი.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 125 – 126).

ხალხური ტრადიციის მიხედვით, მშობლების წინააღმდეგ წასვლა ყოველად დაუშვებელი იყო. წესის დამრღვევი სასტიკად ისჯებოდა ზებუნებრივი ძალის მიერ. ამის ნათელი დადასტურებაა სვანური ბალადა „ჯარაშდუყი და აშდარხანი“, სადაც თვალნათლივ წარმოგვიდგება ხალხის რწმენა, თუ რა შეიძლება მოჰყვეს მშობლების ნება – სურვილის გაუთვალისწინებლობას.

სვანური ბალადის მიხედვით, როცა ქალის მშობლებმა უარით გაისტუმრეს მოგზავნილი მოციქულები, აშდარხანმა მშობლებს მიმართა:

თქვენ რა გინდათ, რატომ უარობთ?

მე მიყვარს, მე მირჩევნია,

მე მირჩევნია და მე წავყვები.

მე რაც მინდა, ნუ დამიშლით,

ამ საქმეზე თქვენ თავს ნუ იწუხებთ

(სვანური პოეზია, 1939: 133 – 139).

<sup>1</sup> ჭოორთი – ნორჩი მურყანი (თხმელა), მურყნის შიმელა; ოჭოორთე – სადაც ნორჩი მურყნებია ამოსული.

მშობლები დათანხმდნენ, გადაიხადეს ქორწილი, მაგრამ ქალიშვილი დაისაჯა. ქორწილის შემდეგ მეუღლე წითელ ქაჯად მოეჩვენა, შიშისაგან შეშლილი ქალიშვილი შიშველ-ტიტველი ტყეში გაიქცა. მხიარულებით დაწყებული ქორწილი ტკივილით დამთავრდა.

ამ ნაწარმოებიდან ჩანს, რომ ხალხი მტკიცედ იდგა თავის ძველ შეხედულებაზე, რომლის წინააღმდეგ გამოდიოდა ახალგაზრდობა, მაგრამ ეს იყო ერთეული შემთხვევა. ძირითადად მაინც ყველაფერს მშობლები წყვეტდნენ.

მეგრულ ფოლკლორში იძებნება ტექსტუალური მასალა, სადაც გადმოცემულია ისეთი შემთხვევები, როცა შეყვარებული ქალ-ვაჟი თვითონ აგვარებს საქმეს.

დიოვ ნანა	დიოვ ნანა
დიოვ, დიოვ, დიოვ, ნანა,	დიოვ, დიოვ, დიოვ, ნანა,
დიოვ ნანა, დოპჭვიო,	დიოვ ნანა, დამწვი?
ჩქიმი ჩე-ჩე ლორღონჯეფი,	ჩემი („თეთრი“ –) თეთრი ბატები („ღერღეღები“)
არმა ტურას ქოჩიო,	ყველა ტურას შეაჭამე,
ჩქიმი ქუქურუა ძღაბი,	ჩემო კობტა გოგოვ,
შხვამ ბოშიშო მორდიო,	სხვისი ბიჭისთვის გაგზარდე?
კისერ მოკოტახილ ძღაბი –	კისერმოსატეხო გოგოვ,
მო რე მუკომცოთიო,	ეს რა („არის“) დამმართე („ჩამომიგდე“),
დიოვ, დიოვ, დიოვ ნანა	დიოვ, დიოვ, დიოვ ნანა,
დიოვ ნანა, დოპჭვიო?	დიოვ ნანა, დამწვი?

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 35 – 36).

მეგრულ პოეტურ ტექსტში გადმოცემულია სურვილი შეყვარებული ვაჟისა, რომ თავისი რჩეული პატარძლად იხილოს სახლში.

ვოისა რადა, ვარალო,	ვოისა რადა, ვარალო,
სი ვარადა, ვარადა,	სი ვარადა, ვარადა,
სი დოპჭვი დო სი დოფხალი,	შენ დამწვი და დამანელე („დამხრუკე“)
სი რე მომიკიონტე,	შენ („არის რომ“) გამაზრუე,

ირკოჩ თეს მირაგადუ –	ყველა ამას მეუბნება –
თე ცოროფა მიოტე,	ეს სიყვარული მიატოვე,
მარა ენა ვემმატებუ,	მაგრამ ამას ვერ მივატოვებ,
შური მიდგუ დიოდე,	სანამ სული მიდგას,
მალას ქომძირუდას –	მალე მენახოს –
ჩქიმი კუნთხუს კინორდე.	ჩემს სახლში იყო („კუთხეში იდგე“).

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 33-34).

მიუხედავად იმისა, რომ მაჭანკლის მოქმედების არეალი დიდია, ახალგაზრდების სურვილი, თვითონ აირჩიონ ცხოვრების მეგზური, მხოლოდ ფიქრად და სურვილად არ რჩება. მეგრულ პოეზიაში გვაქვს ნიმუშები, სადაც მკაფიოდაა გამოხატული ქალის პროტესტი მაჭანკლის მიერ შერჩეული საქმროსადმი:

ჩაგუ მურსუ	ჩაგუ მოდის
– ჩაგუ მურსუ ამსერი,	– ჩაგუ მოდის ამაღამ,
სასინჯოთი ერჩქინელი,	სასიძოდ არჩეული,
ლიდაშ საქომონჯოთ მაფუ,	ლიდას საქმროდ მყავს,
გორილი დო მერჩქინელი.	მომეზნილი და მიჩენილი.
– იმ დღაქ სი დაგანწყუ,	– ის დღე შენ დაგექცა,
ჩაგუ რდასი ჩქიმი ტოლი,	ჩაგუ იყოს ჩემი ტოლი,
თაში მუქ რე გაგაშერუ,	ასე რამ გაგასულელა,
მუქ დაგიცვერუ თოლი?!	რამ დაგიბრმავა თვალები?
– მეჯინელო ტარიელი,	– შესახედავად ტარიელი,
არამხუტუმ ხე დო ტანი,	არამხუტუს ხელი და ტანი,
ჩხეშა ფართო, წელი ჭიფე,	თემო ფართო, წელი წვრილი,
ერთი – მორთი სკვერიცალი,	მიხვრა – მოხვრა შველივით.
– სკანიანებს გაურიგი,	– შენიანებს გაურიგე,
ჩაგუ რენი სკანიცალი,	ჩაგუ რომ არის შენისთანა,
სი ოხერი, თით ოხერი,	შენც ოხერი, ისიც ოხერი,
ჟირხოლო გაძიცალი.	ორივენი სასაცილო.
– ე, ბოშეფი, ჩაგუ მურსუ,	– ე, ბიჭებო, ჩაგუ მოდის,
ჩაგუ მურს, მოსოფუნს,	ჩაგუ მოდის მოარღვევს (არე-მარეს),

იშო – აშო ქიდინწყით,  
მხირულო შეფხვადათ.  
ლიდას უხარენს გურს.  
ჩაგუ მურს, მოსოფუნს,  
ჩაგუ, ჩაგუ, ჩაგუ, ჩაგუ,  
ჩაგუნია, ჩაგუნა...  
ვოორაიდა, ვოსაირადა,  
ჩაგუნია, ჩაგუნაა, ნა.

იქით – აქეთ დაეწყვეთ,  
მხიარულად შევხვდეთ.  
ლიდას უხარებს გულს.  
ჩაგუ მოდის, მოარღვევს (არე-მარეს),  
ჩაგუ, ჩაგუ, ჩაგუ, ჩაგუ,  
ჩაგუნია, ჩაგუნა...  
ვოორაიდა, ვოსარაიდა,  
ჩაგუნია ჩაგუნაა, ნა.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 212-213).

საინტერესოდ მიგვაჩნია მოვიხმოთ პოეტური ფოლკლორის ნიმუში. სადაც გადმოცემულია იმ ქალის გულისტკივილი, რომელსაც მისთვის შეუფერებელი ვაჟი „გინაპირეს“ ანუ უჩვენეს:

დედა! ენა მუ ცოფე...  
დედა! ენა მუ ცოფე დო  
დედა! ენა მუს რე გუ,  
კუჩხ – ქოთომი, დუდ – კოკუჩი,  
პიჯ ქვერსემი, თოლი – ღუ  
ნეტე მიმ ნაკეთებრე,  
ნეტე მუ დიდაქ ხუ,  
ათე ქაბლა, ათე რგნტ,  
ათე კამეშ, ათე ჩხუ.

დედა! ეს რა ყოფილა...  
დედა! ეს რა ყოფილა და  
დედა! ეს რას გვანებია,  
ქათმისფეხა, ინდაურისთავა,  
დიდპირა და ბუსთვალეზა  
ნეტა ვინ გააკეთა,  
ნეტა რა დედამ შვა,  
ეს საქონელი, ეს თხა,  
ეს კამეჩი, ეს ძროხა.

(ტექსტი მოგვაწოდა 2007 წელს აწ განსვენებულმა ა. ტულუშმა.

ეს ლექსი 1932 წელს ჩაუწერია პორფილე ნანეიშვილს).

გასათხოვარი გოგო აცხადებს, თუ როგორი ვაჟი წარმოუდგენია მას თავის ტოლად:

... ახალგაზრდა ბოში მოკო  
ექ წანერი პუნდასუნი,  
იარაღიმ მოკვანწილო,  
ოკო გუმართუდასინი...

ახალგაზრდა ბიჭი მინდა,  
ოცი წლისა მყავდეს,  
იარაღში გამოწვიპული,  
უნდა დამტრიალებდეს.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 115).

გულდამძიმებული ქალიშვილის ჩივილია გადმოცემული ტექსტში :



შხვას ოკონი, მა ვამოკო,  
მოკოდუნი ის ვემეფჩეს,  
გური ქემმოცონაფეს –და  
მიდვაყუნუქ მეღეჯეს.

სხვას რომ უნდა, მე არ მინდა,  
ვინც მინდოდა, მას არ მიმცეს,  
გული თუ მომაცვანიეს,  
გავყვები მეღორეს.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 248).

მაჭანკლის გარიგებით შექმნილი ოჯახი არა მარტო ქალებისთვის იყო მძიმე და აუტანელი, ამ მავნე წესს ძალიან ხშირად მამაკაცებიც უჩიოდნენ:

მამაჩემმა ცოლი შემერთო,  
შავი იყო, არაბს ჰგავდა...

ან კიდევ :

რა საქმე მიყო მამამა,  
დამღუპა, დამანელაო;  
ერთ უშნო ქალზე დამნიშნა,  
სახელად ჰქვია პელაო.

(გოგოჭური, 1978 : 27).

შევეხით გოლიათ ქალთა სახეებს, რომელთაც ზღაპართმცოდნეობაში გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებათ. გოლიათი ქალის სახე ზღაპრულ ეპოსში განსაკუთრებულია, რაც ყველაზე მეტად საგულისხმოა, ისინი თავიანთი ქორწინების საკითხს საკუთარი ნება –სურვილით წყვეტენ, სხვა პირთა ჩარევის გარეშე (ფარტენაძე, 1978 : 54).

მეგრული პოეტური ტექსტიც, ვფიქრობთ, ზემოთ მოტანილ საკითხს ეხმიანება:

ცოროფილ პუნს შამგონას, <sup>1</sup>	შეყვარებული მყავს შამგონაში,
მიდგაქ ოკონ გამგონას,	ვინც უნდა გამიგონოს,
მა იშენი ვაყუნუქგ	მე მაინც გავყვები
ჩქიმი თოლიშ ნაგორას	ჩემი თვალით მოძებნილს.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975: 146).

ზემოთ მოხმობილი მასალა გვაძლევს უფლებას, რომ განვაცხადოთ: მაჭანკლობა საკმაოდ ფესვგადგმული იყო საზოგადოებაში და მას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ქალ– ვაჟის დაოჯახების საქმეში. უდავოა, რომ ახლა უკვე ეს ისტორიის საკუთრება

<sup>1</sup> შამგონა – სოფელია ზუგდიდის რაიონში



მუში ხეთ მუთუნს ვაცადუნა,

ნამზითუთი იხორუნა,

მზითი დელიებუნანი,

სო დიხასი ითხორუნა.

ოსურეფიმ ოყვილარო

ჭუკიმ წამალს იგორუნა.

მუშენიე, ბოშკათეფი

თეცალ საქმეს ორთუნანი,

უსქვამელა ოსურეფი

კუნთხუმა კინოისორგუნანი,

შხვაში ჯგირს ქობირუნთინ,

თოლს ჩილამურ გორყუნანი,

ჟირ კაპეკ დო პინტიშენი

დუდი გოგისოფუნანი?

მარა თენა მიშ ბრალი რე –

თქვანი თოლი რე გორთუნანი.

თავისი ხელით არაფერს აკეთებენ

(„არ ცდილობენ“),

ნამზითვით სახლდებიან,

მზითევი რომ დაელევათ,

სად მიწაში ჩამვრებიან

(„დაიმარხებიან“).

ცოლების მოსაკლავად

თავის წამალს ეძებენ.

რატომაა, ყმაწვილკაცები

ასეთ საქმეს რომ აკეთებენ,

მახინჯი ცოლები

კუთხეში რომ გიყრიათ

(დახვავებული),

სხვის კარგს რომ ნახავთ,

თვალეებში ცრემლი მოგდით

(„გარს შემოგყვებათ“),

ორი კაპიკისა და ჭინჭისათვის

თავი გაგიხეთქიათ?

მაგრამ ვისი ბრალია,

თქვენი თვალი („არის რომ“)

გიშვებათ.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 192)

ვაჟი ერთგვარ პირობას ართმევს გასათხოვარ ქალს, თუ გემრიელი მექნები, მზითვს არ მოგთხოვო. მოგვყავს ტექსტი:

ჟი ქილორი მეფურიინუნს,

დიხას ვაოჩვალაფუა

ძღაბი, მოლმაცუნუქი და

ღუმუს ვაგოჩხარაფუა.

გემუანქ ქუმაცი და,

ზემოთ ხოხობი მიფრინავს,

მიწას არ დავამალვინებ,

გოგო, თუ გამომყვები,

ღომს არ გაცეხვინებ.

თუ გემრიელი მექმენ.

ზითის ვამგოლაფუა,

მზითევს არ მოგთხოვ

(„მოგატანინებ“),

უგემურქი ქუმაყ და,

თუ უგემური მექმენ,

დუს გუგოტახაფუა.

თავს გაგატეხინებ.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება, 1975 : 191).

მეგრული ტექსტუალური მასალა გვამძლევს იმის თქმის უფლებას, ვაჟმა ლამაზ ქალს მზითვი არ უნდა მოსთხოვოს, რადგანაც ეს ვაჟისთვის ბიჭობის, ვაჟკაცობის შეურაცხყოფად იქნება გაგებული და აღქმული:

ტანი ლანდარი, წელი ჭიფე,

ტანი აშოლტილი, წელი წვრილი,

ორტყაფ გითოწვიროვილი<sup>1</sup>

სარტყელ კობტად შემორტყმული,

ჩხვინდი კვეკვერე, თოლი ფართო

ცხვირი ლამაზი („კოტა“, „მოხდენილი“),

თვალი ფართო,

უჩა თომა კიროვილი

შავი ხვეულთმიანი,

მუდგა ჯგირო დეკვირენი

რაგინდ კარგად დააკვირდე,

ვაგაგორე შურო კილი,

ვერ მოუძებნი ნაკლს,

ათას ქესა ფარა ღირუ,

ათას ქისა ფული ღირს,

ორდე თიში ცოროფილი

იყო მისი შეყვარებული,

დუც ლაფი გინოწუმუდას

თავს ლაფი გადასხმოდეს

სკანდე მზითის მათხუალს,

შენგან მზითვის მთხოვნელს,

მა ბოშალა<sup>2</sup> მიღუნი,

მე ვაჟკაცობა („ბიჭობა“) მაქვსო,

იქ უკული ვათქუას.

მან მერე აღარ თქვას

გიზუკოლუნქ – დღას ვაყუნა

დაგარიგებ – არასოდეს გაყვე

მით დოგიჭყანს ვარჭუას,

ვინც დაგიწყებს ვაჭრობას,

თიმ ჩქიჩქუქე, სქანი ძუძუ

მის შვილს შენი ძუძუ

ვახვადუ დო ვაწუას!

არ ხვდება და არც მოწოვოს!

(მთქმელი სონია ხარბედია, 1982 წელი სენაკის რ-ნი სოფ მენჯი).

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ გასათხოვარ ქალს სხვა ნივთებთან ერთად სამზითვოდ წიგნსაც უგროვებდნენ.

<sup>1</sup> გითოწვიროვილი – ვიწრო წელზე კობტად სარტყელშემორტყმული.

<sup>2</sup> ბოშალა – ყრმობა, სიყმაწვილე, ბიჭობა, ვაჟკაცობა (ბოშალს გუმორჩქინა – ვაჟკაცობის გამოჩენა) (ქობალია 2010 : 66).

მზითვის სიაში წიგნებიდან პირველი ადგილი „ვეფხისტყაოსანს“ ეჭირა. ანუკა ბატონიშვილის 1712 წლის მზითვის სიაში, საერო წიგნებიდან, სხვებთან ერთად მოხსენიებულია „ვეფხისტყაოსანი“. ქსნის ერისთავის ასულ ელენეს 1713 წლის მზითვის სიიდან ირკვევა, რომ მისთვისაც, გარდა სხვა წიგნებისა, საჩუქრად გადაუციათ „ვეფხისტყაოსანი“. წიგნების დიდი ნაწილი თვით გასათხოვარი ქალის მიერ იყო გადაწერილ-დაკაზმული.

ფუცუ დგებუაძე-ფულარია „ოქროს ბეჭედში“ გადმოგვცემს, რომ სამეგრელოს მთავრის დავით დადიანის ძმამ კონსტანტინემ, როცა მათა დადიანზე იქორწინა, ახლად-შეუღლებულებს უამრავ საქორწილო საჩუქართან ერთად საუკეთესო ბიბლიოთეკა მიართვეს „...კარადაში ფაქიზად ეწყო: მოოქროვილყდიანი „ვეფხისტყაოსანი“, სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი“, „ქილილა და დამანა“, მარიამ ბატონიშვილისეული „ქართლის ცხოვრება“, „სარკე თქმულთა“, თეიმურაზ მეორის ლექსები და პოემები, „ვისრამიანი“, ჩახრუხადის „თამარიანი“, „რიტორიკა“, „კატელორიების სახელმძღვანელო“, „კაზმულსიტყვაობა“ და მრავალი სხვა საეკლესიო თუ საერო წიგნი (დგებუაძე-ფულარია, 1982 : 14).

„ვეფხისტყაოსანი“ ყოველთვის მზითვის ერთ-ერთ მთავარ კომპონენტს წარმოადგენდა. „ვეფხისტყაოსნის“ მირთმევა ქართველი ქალის ინტელექტის ერთგვარი აღიარება იყო (სიხარულიძე, 1960:261). მიხეილ ჩიქოვანი შენიშნავს, რომ ეს ფაქტი არა მხოლოდ შოთა რუსთაველის გენიალური ქმნილების პოპულარობის თვალსაზრისითაა საგულისხმო, არამედ იგი აგრეთვე ქართველი ხალხის ღრმა ჰუმანიზმის მაჩვენებელიცაა (ჩიქოვანი, 1937 : 238).

„ვეფხისტყაოსნის“ მზითვად გატანება საზოგადოების დაბალ ფენაშიაც დასტურდება. ერთ-ერთ ხალხურ ლექსში ვკითხულობთ:

ქალი მყავდა მშვენიერი,  
თავმორთული კაოსანი,  
გავათხოვე, გავატანე  
ჩემი „ვეფხისტყაოსანი“...

ეს ლექსი განსაკუთრებით „გავრცელებული ყოფილა დასავლეთ საქართველოში და ასახავს იმ ჩვეულებას, რომლის მიხედვითაც რუსთაველის პოემა პატარძალს მზითვად ეძლეოდა“ (ჩიქოვანი 1937 : 238).

ნატურალური მეურნეობის რღვევას თან ახალი იდეები, თემებისადმი ახალი დამოკიდებულებები მოჰყვა. რა თქმა უნდა, ეს ცვლილება საპატარძლოს შერჩევის პრინციპსაც შეეხო. ამ ეტაპზე ქალ-ვაჟი მშობლების მიერ შერჩეულ კანდიდატურას ნაკლებად უწევს ანგარიშს. დასაქორწინებელი წყვილები თვითონ ირჩევენ სასურველ ცხოვრების თანამგზავრს და მშობლებს თხოვენ, მათი სურვილი დააკმაყოფილონ. ბუნებრივია, ეს ცვლილება თავის გამოხატულებას ხალხურ ლექს-სიმღერებში პოულობს.

გასათხოვარი ქალის სურვილი ნათლად არის ჩამოყალიბებული ლექსში „დამეხსენ, დედი“. მოვიხმოთ ტექსტი:

დამეხსენ, დედი, დამეხსენ,  
ნუ მიკლავ ქალობასაო,  
რად გინდა გავყვე ცოლათა  
დუშმანსა ჭიტუასაო.  
რას ვაქნევ ვაჟკაცს უგუნურს,  
უშნოს, ტოტყოს და ტლანქსაო,  
ვეფხვად ნაზარდი არ იყოს,  
არ ამშვენებდეს გვარსაო,  
აბჯარ – ფარს რომ არ ისხამდეს,  
არ აღმერთებდეს ხმალსაო.  
მტერს არ ეკრძალოს ქორული,  
ლაშქრობა მისი ბარსაო,  
კარზედ მომდგარსა ვერაგსა  
ვერ უხვედრებდეს ფარსაო.  
სიტყვა – პასუხსა უფრთხოდეს,  
მწყრალ იყოს ზრდილობასაო,  
წინაპართაც მოსწყვეტია,  
არც ჰგუობს მომავალსაო.  
მე მინდა ვაჟკაცთ ვაჟკაცი,  
არ მზისა დასარიდია,  
მხნეთა მხნე იყვეს შინ, გარეთ,  
მოყვარე, არა ფლიდია,

ლომი ლომობდეს ფრანგულით,  
 მტერსა დაჰმართოს რიდია,  
 მოყვართ მოყვარე, მთლათ თემში  
 ლხინი, იმედი დიდია,  
 რა დაწვეს, ამას იტყოდე,  
 მზე ჩაესვენა, ბინდია,  
 ადგების – ამოესვენოს,  
 მთვარე გეგონოს მშვიდია.  
 ეს არა ჰმობდეს ვაჟკაცსა,  
 თვალით არ ვნახო ქმარიო, –  
 ასე ეტყოდა დედასა  
 გასათხოვარი ქალიო.

(კოტეტიშვილი, 1961 : 52-53).

ტექსტიდან ჩანს, რომ გასათხოვარ ქალის სურვილს ანგარიშს უწევენ: მისთვის სასურველია ვაჟი, რომელიც სახელიანი, ვაჟკაცი და შრომისმოყვარეა.

ან კიდევ:

ძღაბი:

... მა ეფერი ბოში მოკო,  
 ირემც ნადირენდას ზღვას,  
 ორაგულ დო კალმახას  
 მოსათ ჭოფუნდას ტყას,  
 გვალას რზენო ოშქვანდას,  
 რაშით ფურინგნდას ცას.  
 ქიიქენქო სი თენეფც?  
 მუთ მიმტკიცე ყოროფას?

ბოში:

ზღვამ ძგას კუჩხის გილუნჭირა,  
 როფეცალო ქედვობუა,  
 ჟი ტყას ვეგოფალაფუა,  
 ირემც გურთანც გეგუსკუა,

გოგო:

... მე ისეთი ბიჭი მინდა,  
 ზღვაში ირემს ნადირობდეს,  
 ორაგულსა და კალმახსა  
 ბადით ტყეში იჭერდეს,  
 მთას ვაკედ გადააქცევდეს,  
 რაშით ცაში დაფრინავდეს!  
 შენ იზამ ყველა ამას?  
 რით მიმტკიცებ სიყვარულს?

ბიჭი:

ზღვის პირს ფეხს დავაჭერ,  
 ვარცლივით დავაპირქვავებ,  
 ზევით ბალახს არ ვახარებ,  
 ირემს გუთანში შევბამ,

ჰაერც ყორშის ქიგეიდგე,  
ჯგირ დო სქვამცვდოიჩუა,  
შურ დო გურით სქან ვორექე,  
მიცორქე დო გიფუჩუა.

ჰაერში კოშკსა აგიგებ,  
კარგს და ლამაზს შეგინახავ,  
სულით და გულით შენი ვარ,  
მიყვარხარ და გიფიცებ.

(სამუშია, 1971 : 32).

დრომ ქორწინების წინაპირობათა არსი შეცვალა. მაჭანკალი თანდათნობით კარგავს თავის ფუნქციას და ამით ძირი ერყევა გარიგებით ქორწინებას. მზითვი, ე.ი. ვაჟის მატერიალური დაინტერესება უკან პლანზე გადადის. მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს სიყვარული. ახალგაზრდება თავიანთი გრძნობით, შინაგანი სამყაროს კარნახით ქმნიან ოჯახებს. მშობლები უკვე ვეღარ ასრულებენ გადამწყვეტ როლს ქალ-ვაჟის შეუღლებაში, რაც მათ უკმაყოფილებას იწვევს. თაობათა ეს ბრძოლა თავისებურ ასახვას პოულობს ფოლკლორულ ნიმუშებში:

ახლანდელი გოგობი  
ნულარ დაიზრდებიანო,  
მაჭანკლები აღარ უნდათ,  
თავის ფეხით ყვებიანო

(თსუ. ფ. არქ № 4973).

ან კიდევ :

ასეიან ახალეფი  
ნამეტანი მეტი რენა,  
მარებელს ვაურჩქილენა დო  
ჩილ დო ქომონჯალამ ამბეს,  
მუნეფიშით იქანჩუნა.

ახლანდელ ახალგაზრდებს  
დიდი წარმოდგენა აქვთ თავზე  
მაჭანკალი არ უნდათ და  
ცოლ – ქმრობის ამბავს  
თავიანთით აგვარებენ.

(მთქმელი ნათელა აფხაზავა, ზუგდიდის რაიონი, სოფ. კახათი, 2015 წელი).

მაჭანკლის მნიშვნელობასა და დანიშნულებას მთლიანად ვერ გამოვრიცხავთ, თუმცა მისი მოქმედების არეალი მბჟუტავი სანთელივითაა შესუსტებული. იგი სახე-ცვლილი მაინც განაგრძობს არსებობას.

დასაქორწინებელი ქალიშვილი მიმართავს ვაჟს:

– ბოში, გიწოლე ართის :

– ბიჭო, გეტყვი ერთს :

მუჟანც მიდამიცონანქენი,

როცა წამიყვან,



ქუმგოქენანქ ღართის  
ეჲშა მუდგა კვაკვალუე,  
მითა გარძენს პრანწის.

ჩაგაცმევ ჩოხას  
მანამდე, რაც არ უნდა ილაყბო,  
არვინ მოგცემს არაფერს.

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი), 2016 : 96).

ტექსტიდან ჩანს, რომ დასაქორწინებელ წყვილთა შორის დრომ შეცვალა დამოკიდებულება, რადგანაც ადრე წარმოუდგენელი იყო, რომ ქალ-ვაჟს შორის გამართულიყო ამ ტიპის დიალოგი.

თანამედროვე ყოფაში ოჯახები ნამდვილად დასაქორწინებელ წყვილთა სურვილით იქმნება, რაც მნიშვნელოვანი და დასაფასებელია, ვინაიდან ეს მათი ბედნიერების უშრეტ წყაროდ გვევლინება.

დასაქორწინებელმა ვაჟმა ქალის ძმას შეიძლება უთხრას:

გომორძგუა, ჯიმა, სქანი!	გამარჯობა, ძმაო!
დალევ ნორცვენო სქვამი...	დები გყოლია ლამაზი...
ართი შხვაშა ვემემიჩა,	ერთი სხვას არ მისცე და
ნარქის ვამუმოგა ხამი.	ყელი არ გამომჭრა მე.
გურს გენია მონტებულს,	გულზე ცეცხლმოკიდებული,
ვეშემიბრალენქო?!	შემიბრალე მე?!

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი), 2016: 458).

ან კიდევ:

ვაჟი მიმართავს ქალს და სთავზობს ერთ ჭერქვეშ ცხოვრებას:

ეგებ, ქორთული ვაგარჩქილე,  
მარგალურო მუგოშინა:  
ქგოკონდა, მიდაფრთათ,  
ართო ქგდებკვნათ ბინა.

.....

იქნებ, ქართული არ გესმის,  
მეგრულად მოგახსენებ:  
თუ გსურს, წავიდეთ და  
ერთად დავიდოთ ბინა.

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი), 2016 : 457).

მეგრულ მეტყველებას დღემდე შემორჩა შემდეგი თქმა: „ახალეფს მითინიშ გიობრალებელი ოკო ვაულუდან მუთუნი. ირო უჯგუ მუნეფიშ თოლიშ გიშნაგორა ცუნდას გვერდით“ („ახალგაზრდებს არავის დასაბრალებელი არ უნდა ჰქონდეს რამე. ყოველთვის ჯობია თავისი თვალით მოძებნილი ჰყავდეს გვერდით“). სწორედ ამ პრინციპით იქმნება დღეს ოჯახები სამეგრელოში.

## თავი III

### ჯვრისწერის ცერემონიალი და მასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები

ოჯახი საზოგადოების ის პირველადი უჯრედია, რომელიც ქორწინების საფუძველზე იქმნება. საქორწინო წეს-ჩვეულებას მტკიცე თანმიმდევრობა ახასიათებს, რაც თაობიდან თაობას გადაეცემა. ეთნოგრაფიული ყოფა მტკიცედ იცავს ხალხში დაცულ ტრადიციებს. ჩვენთვის ცნობილია, რომ ხალხური შემოქმედება მარტო წარსულით არ იკვებება, საზოგადოების განვითარების ყოველი ახალი ეტაპი ახალი თემებით ამდიდრებს ხალხურ შემოქმედებას (ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება 1973: 56).

თუ ჩვეულებების შესახებ ლექსი, სიმღერა ან ცეკვა არ მოიპოვება, ან უკეთ, ესა თუ ის ჩვეულება წყობილსიტყვაობაში ვერ პოულობს დადასტურებას, ამნაირ ჩვეულებას ფოლკლორისტიკა დუმილით უვლის გვერდს, თუმცა მას ერის ცხოვრებაში თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. ამგვარი კვლევა-ძიებით კი ნათელი ეფინება თვითონ წეს-ჩვეულებათა ისტორიულობას, მათ წარმომავლობას საერთო სახალხო კულტურის ზრდასთან ერთად (ჩიქოვანი 1975: 482).

საწესჩვეულებო პოეზიის სარიტუალო კომპლექსში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საქორწინო პოეზიას (ქართული ხალხური სიტყვიერება 1991: 552).

ქრისტიანულ შვიდ საიდუმლოებათაგან ქორწინება მეექვსეა. ქრისტიანულ რელიგიაში საიდუმლოდ იწოდება ხილული მოქმედება, როდესაც მორწმუნე ადამიანის სულს უხილავი გზით უფლის მაღლი გადაეცემა. ეს საიდუმლონი შემდეგია: ნათლისღება, მირონცხება, ზიარება, სინანული, მღვდლობა, ქორწინება და ზეთისკურთხევა (ალიბეგაშვილი 1992 : 144 – 145).

პირველი დიდი ცერემონია, რომლითაც იწყებოდა ქორწილი, იყო ჯვრისწერა. წარმართობიდან მომდინარე უამრავი რიტუალი გარკვეული დოზით შეერწყა ქრისტიანობას, რომელმაც ძველთაძველი წეს-ჩვეულებების ბოლომდე აღმოფხვრა ვერ შეძლო.

გადმოცემების თანახმად, ჯვრისწერა კვირის ყველა დღეს არ ვარგა. ორშაბათს მეგრელი ჯვარს არ დაიწერს, ეს დღე მეგრულად თუთაშხაა (უფრო სწორად – თუთაშ

დღა, ანუ თუთას (მთვარის დღეა). ამ დღეს მეგრელმა ჩხირიც კი არ უნდა გადააბრუნოს, რადგან ეს დღე მთვარის თაყვანისსაცემადაა განკუთვნილი (სახოკია 1956 : 89). პარასკევი, ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, მარხვის დღეა. პარასკევი ანუ მეგრულად „ობიშხა“ ე. ი. ობისა – წვიმის ღმერთის დღედ იყო აღიარებული (ჯავახიშვილი 1979 : 137; შდრ. სამუშია 1979 : 8–9). ეკლესიაც კრძალავდა მარხვის დროს დაქორწინებას და ჯვრისწერას – „უკეთუ ვინმემ მარხვაში ხსნილად ქორწილი ქნას – სამი ძროხა მიართვას“ (ქორდანია 1897 : 276).

ღვთისა და ეკლესიის წინაშე საერთო დანაშაულად ითვლებოდა უნათლობა, უზიარებლობა, მკითხაობა, არამართლმადიდებელთან ქორწინება, ქორწინება ნათესავ-მოკეთეებსა და მირონით ნათესავებს შორის, საცოლის მოტაცება, ორსულთან ჯვრისწერა და სხვა. ორსულის ჯვრისწერასთან დაკავშირებით ხალხში არსებობს თქმა: „გვირგვინი არ გამიგონია მუცელმტკივანა პატარძლისაო“ (სონღულაშვილი 1991: 20). ჯვარდაუწერელი ცოლ-ქმარი სამღვდელოებას უკანონოდ მიაჩნდა (ცოცანიძე 1976 : 187). ქრისტიანული ეკლესია კრძალავდა ორცოლიანობას (მრავალცოლიანობას). მღვდელს არ ჰქონდა უფლება მოტაცებული ქალისათვის ჯვარი დაეწერა (მაჩაბელი 1978 : 21).

საინტერესოდ მიგვაჩნია ბასილ ეზოსმოდღუარის „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“, სადაც სულ სხვანაირად არის აღწერილი თამარისაგან პირველი ქმრის განტევების ამბავი. თუ „ისტორიანი და აზმანი“ თამარს განშორების დროს მაინც ცრემლს აღვრევინებს, აქ თამარი უფრო ბუნებრივად, ადამიანურად არის წარმოდგენილი და მისი ქალური თავმოყვარეობის აღშფოთება მშვენიერი ფერადოვნებით არის აღბეჭდილი: მართალია, საღმრთო სჯული ბრძანებს „არა განშორებად პირველსა საწოლსა“, მაგრამ ეს ისეთი პიროვნებებისათვისა არის ნათქვამი, რომელნიც თვითონაც საცოლქმრო დამოკიდებულების სიწმინდეს იცავენ ხოლმე. ხოლო „რომელმან არა დაიცვას საწოლი თჳსი წმიდად, არა ჯერ არს მის თანა დათმენაო“. ცნობილია, რომ საქრისტიანო მოძღვრება ორთავე სქესს თანასწორ პირობებში არ აყენებდა, არამედ ქალს უფრო მკაცრად ექცეოდა. თამარ მეფეს ამ მხრივ ცოლ-ქმარი თანასწორად პასუხისმგებლად მიუჩნევია. ხოლო როდესაც თამარის ყოველსავე ცდას მის განსაშორებლად ფუჭად ჩაუვლია, პირიქით, იმდენადაც-კი გაკადნიერებულა, რომ მოგზავნილი ჩამგონებლები ნაცემიც-კი გამოუსტუმრებია

განრისხებულს, მაშინ მოთმინებითგან გამოსულ თამარ მეფეს საჯაროდ „წინაშე ყოველთასა“ გიორგი რუსისათვის გამოუცხადებია: რათგან ვითარცა მრუდე ხის აჩრდილის გასწორება შეუძლებელია, ისევე შენი მორჯულება მე არ ძალმიძს, ამიტომ „განვიყრი მტვერსაცა, რომელი აღმეკრა შენ მიერო“. მიუხლია თუ არა ამ უკადრისი და სოდომური ქცევის მიმდევარი კაცისათვის ეს ზიზღითა და აღშფოთებული გრძნობით აღსავსე სიტყვები, მაშინვე წარმოდგარა და გასულა ოთახითგან. ხოლო იქ მყოფ რუსუდანსა და მთავრებს ამ სამარცხვინო საქმისათვის ბოლო მოუღიათ. გიორგი რუსის გაძევება გადაუწყვეტიათ და აუსრულებიათ კიდევაც (ბასილ ეზოსმოდლუარი 1944 : 329-330).

ზემოთ მოხმობილიდან ნათლად ჩანს, რომ არის მიუტევებელი ცოდვები, რომლის დროსაც, როგორც იტყვიან, კედლებიც კი დუმან და ამ დროს ხდება განშორება ცოლ-ქმრისა.

ქორწინებას, რომლის უნიშვნელოვანეს რიტუალს ჯვრისწერა წარმოადგენს, მეგრელები დიდი გულმოდგინებით ეკიდებოდნენ. არსებობდა იმ წეს-ჩვეულებათა მთელი კომპლექსი, რომელიც ჯვრისწერას უძლოდა წინ. ჯვრისწერა, გვირგვინის კურთხევა წყვილთა თანაცხოვრების უნიშვნელოვანესი ეტაპია.

იქ, სადაც ეკლესია არ იყო ან ძალიან შორს იყო, ნეფე-დედოფალს ჯვარს მარანში გადასწერდნენ, იქ, სადაც სალოცავი ქვევრები ჰქონდათ ჩაფლული (მაკალათია 2006 : 334-335). ორი წლის მერე საქორწილო თავსაფარ „ქიცას“ საგარეოდ გამოიყენებოდნენ, კაბას უფროთხილდებოდნენ, ერთი-ორჯერ ხატობაში ან „იარმუკაზე“ (ბაზრობა – იარმუკა – ნ.ა.) ჩაიცვამდნენ და მერე სამკვდროდ შეინახავდნენ. „ნაგურგვინ მიკაქუნალ“ კარგი სუდარა იყო (ბეზარაშვილი 1979 : 120).

მეზობელ კუთხეებში ქორწინების ერთმანეთისაგან განსხვავებულ წესებს ვხვდებით, თუმცა ძირითადად ისინი მაინც თანხვდენილნი არიან. უფრო მეტი სიძველის იერი მთას დაჰკრავს (ჩიქოვანი 1952 : 297).

წყვილთა დასაქორწინებლად სასურველი იყო ნეფისათვის მისი სოფლის მოძღვარს პატარძლის სოფლის მოძღვართან რეკომენდაცია გაეწია, რათა მას გვირგვინის კურთხევა არ დაეზრკოლებინა. ეს მოწმობა ეკლესიას იმისთვის სჭირდებოდა, რომ ქორწინების აქტი ოფიციალურად გაეფორმებინა, სასიძოს წლოვანება და სარწმუნოება

გაეგო. შეემოწმებინა იცოდა თუ არა მან ქრისტიანული მოძღვრების ისტორია და სხვა (ხარჩილავა 2002: 285).

სამეგრელოში ქორწინების დამაბრკოლებელ ფაქტორთა შორის ერთ-ერთ ძირითად მიზეზს სისხლით ნათესაობა („ზისხირით მოჯგირალა“), და „ნათლობით ნათესაობა“ წარმოადგენს

მოჯგირალა მის გოკონან, მუგოშინანთ, მარჩქილით  
ნათესაობა ვისაც გინდათ, მოგახსენებთ, მომისმინეთ  
მოჯგირალა ირო ყოფე კოჩიშოთი დიდი ნიბთი!..  
ნათესაობა ყოველთვის იყო ადამიანებისათვის დიდი ნივთი!..  
სამოჯგიროთი მით გოკონან, ირნერო გასინჯითი,  
ნათესავად ვინც გინდათ, ყველანაირად გასინჯეთ,  
მოჯგირეში ოსხუნული მუთუნ'ვარე ქიანასი...  
ნათესავზე უკეთესი არაფერია ქვეყანაზე...  
ფუ მოჯგირეს, – მოჯგირეშენ, მიქ ტყვიას ვეწაზადასი!  
ფუი იმ ნათესავს, – ნათესავისათვის ტყვიას წინ არ დაუდგეს!  
მოჯგირალა ის ვაჯოხო, – ნინათ უხურთქოლუ...  
ნათესაობა მას არ ჰქვია, – ენით ელაქუცებოდე...  
მოჯგირეს მოჯგირექი დუდი' ოკო ქუგულუ  
ნათესავმა, ნათესავს თავი უნდა შემოავლო  
სი ჯოჯოხეთის ქენოლე და ინა ოჩხონუე!  
შენ ჯოჯოხეთში ჩავარდე და ის აცხონოს!  
მოჯგირეს ვახვად ღალატი, განი, ფერდი მოჯგირეშე...  
ნათესავს არ ხვდება ღალატი, გვერდის შექცევა ნათესავისაგან...  
მოჯგირალა დო ყოროფა დოჩინელრე ქრისტეშე!  
ნათესაობა და სიყვარული გაჩენილია ღმრთისაგან!

(ბერიძე 1920: 158 – 159)

„მოჯგირალას“ ნათესაობის ინსტიტუტი ამ მეგრული ლექსში მეტად საინტერესოდ არის გადმოცემული. ეს გახლავთ ის ძირითადი თეზა, რომელიც ნათესაურ ურთი-ერთობას დღემდე ალამაზებს.

ხელნაწერთა ფონდში დაცულია მოწმობები, რომლებიც აუცილებელი იყო ქორწინების დაუბრკოლებლობისათვის:

„მოწმობა ესე მიეცა ქუმეორე ამის ხელის მომწერისაგან ზუგდიდის უეზდის სოფლის აბასთუმანის წმიდა ნიკოლოზის ეკლესიის სამრევლოთაგანს გლეხა ირინე ბოშია ცინდავას ასულსა მას შინა რომელ სამგზით გამოცხადებასა ზედა, მომხთარს ჩემგან ზემოხსენებულს ეკლესიასა შინა სახალხოდ დამაბრკოლებელი მიზეზი გვირგვინის კურთხევის შესრულებაზე ზემოხსენებულ პირს და მისგან აღრჩეულს სასიძოზე ზუგდიდის სოფლის მცხოვრების გლეხის ფარნა მითაგვარიასზე არავისგან არავითარმე არ გამოცხადებულა, რასა შინა მიეცა მოწმობა ესე ხელის მოწერთა და აბასთუმანის წმინდის ნიკოლოზის ეკლესიის ღერბის დასმითა სოფელ აბასთუმანი ათას რვას ოთხმოცსა წელსა 1880 ნოემბრის ცხრასა (9) სა“ (ზსიემ 17882. დოკ., 7071).

ამ დოკუმენტიდან ჩანს, რომ ეკლესია სამჯერ აცხადებდა, იყო თუ არა ამ ჯვრისწერის წინააღმდეგი ვინმე და თუ დასტურს არ მიიღებდა, დასაქორწინებელ ქალ-ვაჟს გვირგვინის კურთხევის ნებას რთავდა.

როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, სამეგრელოშიც ჯვარდაწერამდე ქალ-ვაჟის სექსობრივი ურთიერთობა სასტიკად იყო აკრძალული.

საქორწილო ასაკად სამეგრელოს ადათობრივი სამართლის მიხედვით აღიარებული იყო 14-16 წელი კაცებისათვის, ხოლო 13 წელი ქალებისათვის. მოგვიანებით კი, კერძოდ, XVII-XVIII საუკუნეებში 23 – 24 წელი მამაკაცებისათვის და 16 – 17 წელი ქალებისათვის (ვეკუა 2000: 38).

როდესაც დამაბრკოლებელი გარემოებები არ არსებობდა, მღვდელი ჯვრისწერას შეუდგებოდა, დასაქორწინებელთ თავზე „გვირგვინს“ დაადგამდა, რომელსაც სამეგრელოში „ძაფეძიას“ უწოდებდნენ. მღვდელი ლოცვას დაიწყებდა. ლოცვის შემდეგ მოძღვარი ჯვარდაწერილებს სეფისკვერის თითო ნატეხს და ღვინით სავსე ჭიქას მიაწოდებდა, ჯერ სასიძოს და შემდეგ სასძლოს. ამ დროს მღვდლის თხოვნით საპატარძლოს პირბადე უნდა მოეხსნა. სასიძო გვირგვინის ქვეშ საპატარძლოს სახეს პირველად ხედავდა. ჯვრისწერამდე სასიძოსათვის საპატარძლოს სახე დაფარული უნდა ყოფილიყო. სწორედ ჯვრისწერის დროს იცოდნენ სასიძოებმა გვირგვინის კურთხევაზე უარის თქმა, როცა აღმოჩნდებოდა, რომ პატარძალი შეცვლილი იყო. ასეთი სიყალბე ჯვრისწერისას ხშირად მომხდარა. მომხდარა ასეც: მშობლები გასინჯვის

დროს ვაჟის ნათესავებს უფრო ღამაზე ქალს აჩვენებდნენ, ხოლო ჯვრისწერისას გვირგვინის ქვეშ სულ სხვა აღმოჩნდებოდა. ამ დროს სასიძოს უფლება ჰქონდა უარი ეთქვა ჯვრისწერაზე (სახოკია 1956 : 97). როცა ნეფე-დედოფალი ღვინოს სვამდა, მეჯვარე ნემსით და ძაფით მათ ტანსაცმელს ერთმანეთს გადააკერებდა (ლამბერტი 1991: 86, შედრ., შარდენი 1975 : 176). მღვდელი კიდეც იტყოდა რამდენიმე ლოცვას და ამ დროს ხანჯლით მიკერებულ ტანსაცმლებს განაცალკევებდა. ეს წესი საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის ცნობილი (სახოკია 1956 : 175).

მეგრელები ცოლში ფიზიკურ სიმშვენიერეს, კარგ შთამომავლობასა და საუკეთესო ზრდილობას ეძებენ (ლამბერტი 1991 : 80).

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში უხვად მოგვეპოვება პოეტური ტექსტები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ჯვრისწერა ეკლესიაში ხდებოდა.

რაჭაში ჩაწერილი:

საყდრიდან გამოსულა  
თეთრიანი ქალიო,  
გვირგვინი თავზე ადგია  
წითელი და ლალიო  
(ვირსალაძე 1977 : 84).

იმერეთში :

ქალო, ღმერთმა ბედი მოგცეს:  
შეხაროდე შენსა ქმარსა,  
თავზედ გვირგვინი გეკურთხოს  
წმინდა ეკლესიისა კარსა.  
(აკაკის კრებული 1877, № 4, განყ., III).

თუშური მასალა:

თალალმე, გამათხოვებენ,  
თულულმე, წამიყვანენო,  
შემიკერვენ წითელ კაბას,  
საყდარში შემიყვანენო.  
(თსუ – ს, ფ. არქ., №3316).

სამეგრელოში ფიქსირებული მასალა:



ოხვამეშა გემნიონანა  
სიჯა დო მოჭყუდუსგ,  
მაფემიას ქიგიორთვანა,  
ღორონთიშე ხვამილს.

ეკლესიაში შეიყვანენ  
სიძე და პატარძალს,  
გვირგვინს დაახურავენ,  
ღვთისაგან დალოცვილს.

(მთქ., შ. ჯიქია, ჩხოროწყუს რ – ნი სოფ., ლესიჭინე 2001წ).

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ფიქსირებული მასალა გვაძლევს საშუალებას, რომ დავასკვნათ შემდეგი: ჯვრისწერა ძირითადად ეკლესიაში ხდებოდა.

მოვიხმოთ ლეგენდა, რომელიც სოფელ თორტიზის ეკლესიის ეზოში დაყრილ ლოდებთან არის დაკავშირებული. სოფელს ლეკები მაშინ დასცემიან, როცა ჯვრისწერის ცერემონიალი სრულდებოდა. მღვდელს ვითომ გაქვავება უნატრია, მეფე-დედოფლისა და მაყრების ხეებად ქცევა; ხოლო გაქცეულ მეჯვარეს რომ ლეკები მაინც დასწევინ, ისიც ქვად ქცეულა და ამ ქვისთვის ამიტომ შეურქმევიათ ვითომ „ჯვრის ქვა“ (არჯევანიძე 1980 : 142 – 143).

ადრე ადამიანებს სწამდათ, რომ ქორწილის დროს და მის შემდეგაც მავნე, ბოროტი ძალები ცდილობდნენ რამენაირად ვნება მიეყენებინათ სიძე-პატარძლისათვის. ამის გამო შემუშავებულ იქნა მრავალი მაგიური რიტუალი, რომელიც ზოგადი და სხვადასხვა ხალხის წეს-ჩვეულებასთან თანხვედნილია. იგი ადრინდელი, უნივერსალური ანიმისტურ-მაგიური და ტოტემისტური რწმენითაა შეპირობებული (ცანავა 1990 : 114). ასეთია, მაგალითად, სროლის საშუალებით მავნე სულების განდევნა, კედელზე ლურსმნის მიჭედება, სიძე – პატარძლის ნამდვილი სახელის დამალვა და ამით მავნე ძალების მოტყუება (ეგზაპატეტური ანუ დისიმულაციური მაგია), საპატარძლოს თავპირის შებურვა დანიშვნიდან ჯვრისწერის დაწყებამდე და დამთავრებამდე, ფანჯრებისა და კარების დაკეტვა. თავშეკავება თქმასა და ჭამაში ქორწილის დროს, ოჯახის შესასვლელი კარების წინ საინის გატეხვა, მარცვლის მოყრა, ტკბილეულის მიღება, კალთაში ბიჭის ჩასმა, წყლით დასველება, ერთი ჭიქიდან დალევა და ერთი ჯამიდან ჭამა: ცხვირსახოცით სიძე-პატარძლის შეკვრა, სარკეში ერთად ჩახედვა, პატარძლის ჩამოშორება თავისი ოჯახის წინაპართა კულტისაგან და მისი დაკავშირება სიძის წინაპართა კულტთან, წყლით განზანვა, განწმენდა მავნე სულებისაგან და ა. შ. (Сокитов 1941 :157-160). ახალჯვარდაწერილს გზას თუ ქვრივი ქალი გადაუკვეთავდა, ეს ცუდის ნიშნად იყო მიჩნეული. კატის მიერ გზის გადაჭრაც ასევე არასასურველად ითვლებოდა.

ჯვრისწერის ცერემონიაში მეჯვარეს, ანუ მეგრულად მეგურგინე მორდიას, რომელსაც მეგობრების და ნათესაობის წრიდან ირჩევდნენ, მეტად საპასუხისმგებლო მისია ჰქონდა. შემდგომ იგი პირველი შვილის ნათლიაც ხდებოდა და ოჯახები ნათელ-მრონითაც უკავშირდებოდნენ ერთმანეთს. ეს კავშირი ქრისტიანული მოძღვრებით მეტად საპასუხისმგებლო და საპატიო კავშირი იყო და დღემდეც ასეა.

ნათესავთა ქორწინება ძველთაგანვე სასტიკად იყო აკრძალული. ასეთ კავშირს ეკლესია კრძალავდა და ერისკაცთათვისაც მიუღებელი იყო. XIX საუკუნეში ნათესავთა შორის ქორწინებისათვის დაწესებული იყო სასჯელი, რომელსაც ადგილობრივი სახელწოდებით „გიშახორაფა“ ეწოდებოდა, რაც გადასახლებას, გამეგებას ნიშნავს.

ჯვრისწერასთან დაკავშირებული საეკლესიო აკრძალვების გაგრძელებად შეიძლება ჩავთვალოთ ყოფაში დადასტურებული ტრადიციები, რომელსაც ერთ ჭეშმარიტ დასკვნამდე მივყავართ, რომ საეკლესიო კანონები ქართველთათვის ოჯახის სიწმინდის დაცვის აუცილებელი ფაქტორი იყო.

ქრისტიანობამ მთლიანად ვერ შეძლო მოსახლეობიდან ძველთაძველი წეს-ჩვეუ-ლებების ამოშანთვა. დღევანდელი მონაცემებით, ქრისტიანულმა ნაკადმა ერისკაცთა შორის იმძლავრა. წარმართობიდან მომდინარე წეს-ჩვეულებები დაკნინებისკენ მიდის. ეს არის დასტური ქრისტიანული მოძღვრების სიდიადისა.

ჯვრისწერის დამთავრების შემდეგ მეფე-პატარძალი მაყრებთან ერთად სიძის სახლისკენ გაემართებიან სიმღერით „კუჩხიბედნიერი“.

სამეგრელოში სამი საბედნიერო (ქორწილთან დაკავშირებული) სიმღერაა ცნობილი ა) საქორწინო მგზავრული, როცა პატარძალი მოჰყავთ გზაზე, ბ) კუჩხი-ბედნიერი, როცა პატარძალი სასიძოს ეზოში შედგამს ფეხს და გ) გუნძე ბედნიერ-საქორწილო სუფრაზე სამღერი. კუჩხიბედნიერი მიძღვნილია ოჯახში პატარძლის ფეხის პირველი შემოდგმის დასალოცავად, მისთვის ბედნიერი მეკვლის ძალისხმევის მისანიჭებლად, რაც ქართულ მუსიკალურ ფოლკლორში დიდ იშვიათობას წარმოად-გენს. მართალია, ქართულ ქორწილებში მღერიან საზეიმო სიმღერებს – მრავალჯამიერს, საქორწილო მგზავრულს და სხვა, მაგრამ ეს დიდებული გალობანი პატარძლის ფეხის პირველი ნაბიჯის სალოცავი არ არის. ასეთი სიმღერები ყველა სახის ზეიმის დროს იმღერება, ამიტომ ჩვენ მას სხვა საქორწილოდ აღიარებულ სიმღერებზე მაღლა ვაყენებთ (სამუშაო 2001 : 54).

მაყრულ-მგზავრულის (კუნტა ბედნიერი) ოდიშური ვარიანტი, რომელსაც სიძის სახლისკენ მიმავალი მაყრები მღერიან :

ვოო – რერო რეერ – რეერო–რეერააა,  
რანინოო ვო – რეროო რერ – რრერო რერააა,  
ჰოი დელა – დილო – ვოდელაა – ჰეი – ჰეე – ჰეეე!

ტექსტი :

მა თნა რე მახარენც	მე ისაა, რომ მახარებს,
მოჭყუდ მექუნც (უ) მაყარეფც,	პატარძალი მიჰყავთ მაყრებს
ახალგაზრდა ბოშეფც დო	ახალგაზრდა ბიჭებსა და
ცირეფც – მუმ მახანეფც,	მის თანატოლ გოგონებს,
მოჭყუდუს ქიმიქუნანა,	პატარძალს რომ მიიყვანენ,
კუნთხუს ქენარინუნა,	კუთხეში დააყენებენ,
ქიცას ქინაფორანა დო	მანდილს გადააფარებენ,
კოც ვენაჯინუნა,	კაცს არ შეახედებენ,
ამსერ თაში თხილანა დო	იმ ღამეს ასე უვლიან და
მაჟიას...	მეორე ღამეს...

(სამუშია 2001 : 53).

მეფე-დედოფალს სახლის კარებთან ვაჟის დედა დახვდებოდა, დალოცავდა ორივეს. პატარძალს ხელში მისცემდნენ ღომის მარცვლებით სავსე ჯამს, რომელზედაც ერთი კვერცხი იდო. ამ ჯამით პატარძალი კერას გარშემო შემოუვლიდა, დათესავდა ღომის მარცვლებს, მაყარი მას უკან მისდევდა და მღეროდა „კუჩხიბედნიერას“, ბოლოს პატარძალი ხელს წაავლებდა საკიდს და კერიდან გამობრუნდებოდა, დედამთილი მას დალოცავდა – „ჯგირი ნერჩიში ქოფედავა“ (კარგი ფუძისა იყავიო) (მაკალათია 2006 : 336). კერა სამეგრელოში ფუძის – მფარველის „ნერჩის პატრონის“ ადგილსამყოფელად ითვლებოდა და მისი კეთილად განწყობა შვილიერებით უზრუნველყოფდა პატრონს (აბაკელია 1999 : 308).

ზემოთ აღნიშნული რიტუალი თითქმის ყველგან სიმღერით სრულდებოდა, ზოგიერთ კუთხეს საკუთარი რეპერტუარიც კი ჰქონდა. მაგ. სვანეთში მღეროდნენ ხალხურ სიმღერას „სადამსა“ და „ორი ოხას“ (ჩართოლანი 1961 : 150). იმავე მომენტთან

იყო დაკავშირებული დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით იმერეთში, საკმაოდ ცნობილი სიმღერა „ღმერთო, ბედნიერი ქენი“.

„კუჩხბედნიერას“ მელოდია / სრული კოლორიტის დაცვით შემონახულია სენაკურ ვარიანტში / სოლოს ძმები ა. და ვ. პარკაიები ასრულებენ:

ბეეე – დიიდლო – კუუჩხიი – ბეეეე – დიინეე – რიი

ჰო – ჰო – ჰო – ჰო – იი – დოო კუუჩხიი – ბეედიინეერი ჰო – ჰო

ვოო – ჰო – ჰო ვოო – ჰო – ჰო ვააა – დიილააიი – ვაადიილააა – ვოორეერაა

რანინაა – ვოოდიილოო – ვოოდიილოოვოო – ააბაა – კუუჩხიი –

ბეედიინეერი დეეელაა – და

ვოო – ჰოო – ჰოო – ვოო ჰოო – ჰოო – ვოო – ჰოო – ჰოო – ვოო – ჰოო – ვოო – ჰო

ვაადიილაააიი ვაადიილაა – ვოორერა – რანინა –

ვოოდიილოო – ვოოდიი ლოოვოო – ააბა, კუუჩხი ბეედიინეერი – დეეელა – დააჰოუუ

(სამუშია 2001: 55)

კერასთან და მის პატრონთან „კეთილი ზიარების“ გასამღიერებლად სრულდებოდა „კუჩხბედნიერი“, რაც ქართულად „ბედნიერ ფეხს“ ნიშნავს. ამ სიმღერაში გამოთქმულია სურვილი, რომ საპატარძლო კარგი ფეხისა გამომდგარიყო, მის შემოსვლას სასიძოს სახლში მოჰყოლოდა ბედნიერება და წარმატება (სახოკია 1956 : 97).

„კუჩხი ბედნიერი“ წმინდა მეგრული წარმოშობისაა. იგი „მთელი საქორწილო რიტუალის თანმხლებ სიმღერას წარმოადგენს“. მას პოეტური ტექსტი არ გააჩნია. მუსიკათმცოდნე ო. ჩიჯავაძე მიუთითებს, რომ სიმღერის ტექსტი აგებულია შორისდებულებზე, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავებულია, სიტყვიერად კი მხოლოდ „კუჩხი ბედნიერს“ წარმოსთქვამენ (ჩიჯავაძე 1974 : 9).

ი. მამალაძე თავის ნაშრომში იხსენიებს რა რიტუალურ სიმღერა „სადამს“, შენიშნავს, რომ იგი საქართველოს სხვა კუთხეების საქორწილო სიმღერების ფუნქციას შეესატყვისება, როგორც მაგალითად, „ჯვარი წინასა“, „ჯორული“, „დიდება“ და სხვა (მამალაძე 1972 : 94 – 104). „ჯვრისწინასა“ ანუ „ჯორული“ კი ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს კუთვნილებას წარმოადგენდა (ჩოხელი 1990: 47).

„ჯვრის წინა, ჯვარს უკანა, ანგელოზო, შინ შემოდიო“ – გაისმოდა კახელების შეძახილი.

„ჯვრის წინას“ შესრულება ასევე კარგად ჩანს ფშაურ მასალებში: „ქალს კარებთან შეხვდება ნეფის დედა, თეთრი ტყავის ქუდს დაიხურავს, ხელში უჭირავს თაფლიანი თეფში. სამჯერ შეაჭმევს ნეფეს, მერე დედოფალს, ტკბილად დაბერდითო, მერმე დაიწყებდა ფერხისასა“:

შემოვდგით ფეხი, გწყალობდეთ ღმერთი!  
დადგნენ მხარესა ახალ ყოვილნი.  
დასწერე ჯვარი, შენ, ქრისტე ღმერთო,  
ახალ ყოვილთა დაზდევ ბეჭედი.  
ერთად შეყრილთა, ახალ ყოვილთა  
შენ ხარ მწერალი, შენ, ქრისტე ღმერთო,  
დაზდევ ბეჭედი ახალ ყოვილთა!

ამას მღერიან ისე, სამჯერ შემოუვლიან კერას ირგვლივ, საკიდელს სამჯერ ხანჯალს დაარტყამს ქალის ძმას“ (ჩართოლანი 1961: 154 – 155).

„ჯვრის წინას“ ტექსტები და თვით ჩვეულებაც საკმაოდ საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი ელ. ვირსალაძეს მთიულეთის მაგალითზე (ვირსალაძე 1964 : 149).

ჯვრისწერის დროს, როცა ნეფე-დედოფალს გვირგვინით თავზე ხუცესი ანალოდიის გარეშო ჩამოატარებდა, მაგალობლები გალობდნენ: „ისაია მხიარულ იყავ, ქალწულმან მიუდგა და შვა ძე ემანუელ“... სიტყვები და, მეტადრე გალობის კილო იყო ვნების აღმძვრელი, სიცოცხლის, სიამოვნების ხალისიანი ჰიმნი.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხესთან შედარებით გალობა ყველაზე მეტად გურიაში გავრცელდა. ბევრი პროფესიონალი მაგალობელი იყო, მათ საარსებო წყაროს გალობის სწავლება შეადგენდა. უმეტესობა იმერეთსა და სამეგრელოში მიდიოდა და იქ ასწავლიდა. დამლიღინებელს დიდად აფასებდნენ: „ერთ ქალათ მარტუაი იგი ღირს, ის რომ ჩონგურზე დააღიღინებსო“, „მისი დაღიღინება მკვდარს გააცოცხლებსო“ (წულაძე 1970 : 9 – 10).

ი. ბატონიშვილი გადმოგვცემს, რომ ქორწინებისას ჯვრის დაწერის დროს (როდესაც ქალ-ყმასა ჯვარსა დასწერენ და ერთად დააყენებენ), მაშინ კაცმან თუ უწინ დაადგა ქალსა ფეხი ფეხზედ და თქვა: „ჩემისა ნებისამცა ხარ-ო“, დიად მორჩილი და კარგი ცოლი გამოუდგება, და თუ ქალმან დაასწრო და უწინ დაადგა ფეხი თვისსა ქმარსა და თქვა: „ჩემისამც ნებისა ხარ-ო“, მაშინ ქმარი ესეთი მონა იქმნება, რომ ის ქალი,

რასაც უბრძანებს, გადუალი თითქმის არღა შეეძლება. ესსახედვე თუ ასე შეიყარნენ ცოლქმარნი ჯვრის დაწერის დროს, რომ პირველად არ ელაპარაკნოთ ერთმანეთისათვის და შემდგომად ჯვრისწერისა რომელიც უწინ გასცემს ხმას ერთი მეორესა, იგი იქნების მას ზედა მამუფლებელი ვიდრე სიკვდილამდის (ბატონიშვილი 1936: 258).

ჯვრისწერის დროს ეკლესიის კედელზე მიწოლა ან ხელის დამჯიღვა არ შეიძლება. შვილი არ ეყოლებაო, ჯვრისწერა რომ თავდებოდა, მეფე-დედოფალი სამხრეთის კარებიდან გამოყავდათ, ორი კაცი კარის თავზე ხანჯალს გადააჯვარედინებდა და იმის ქვეშ გამოდიოდნენ. მდადე ნამწვავ სანთლებს ერთმანეთს ჩუმად აზომებდა და რომელიც მეტი დამწვარი იყო, მისი აზრით, უწინ ის მოკვდებოდა ნეფე-დედოფალს შორის. მდადეს კარგად ასაჩუქრებდნენ, ეშინოდათ, თუ გულს შეაკლდა ქორწილის ღამეს, „ჭინჭს გამოსკვნის“ და შვილი აღარ ეყოლებათ (წულაძე 1970: 122).

ჯვარდაწერილები, რაც უნდა შორს ან ახლოს იყვნენ, აუცილებლად წავლენ იმავე დღეს ნეფის სახლში. მიუხედავად საშინელი ამინდისა, მაყრებმა არ დაიშალეს წასვლა. ჩვეულება რჯულთ უმტკიცესიაო, იმათ გასდევს ხელი ერთმანეთს მხრებზე და შემოსძახეს საამურის ხმით სიმღერა:

„წასვლა სჯობს წარმავალისა,  
არ დახანება ხანისა“.

ნეფე-დედოფალი და მაყრები გამოეთხოვნენ ჩვეულებრივის ალერსით დედოფლის სახლობას (მელვინეთხუცესი 1869 № 4).

სამცხე-ჯავახეთში ჯვრისწერა უშუალოდ „პატარძლის ჩაბარების“ რიტუალის შესრულების შემდეგ ქალის სოფელში სრულდებოდა (იველაშვილი 1982 : 88).

სამეგრელოში ჯვარს ეკლესიაში, ან მარანში იწერდნენ, იქ, სადაც ოჯახის სალოცავი ქვევრები ჰქონდათ ჩაფლული.

მარნის თაყვანისცემა მზისა და ვაზის თაყვანისცემის დროიდან იღებს სათავეს და ქრისტიანულ პერიოდშიც გრძელდება, რადგან ახალი აღთქმის ღვთისმსახურებაში ევქარისტის (წმ. ზიარების) შესასრულებლად პური და ღვინოა აუცილებელი. პირველ ქრისტიანებს ტაძარში სწორედ პური და ღვინო მიჰქონდა შესაწირავად, რადგან პური უფლის ხორცია, ხოლო ღვინო-სისხლი: მიიღეთ და სჭამეთ, ესე არს ხორცი ჩემი თქვენთვის განტეხილი მისატევებულად ცოდვათა, ჰსუთ ამისაგან ყოველთა, ესე არს სისხლი ჩემი ახალი აღთქმისა თქვენთვის და მრავალთათვის დანთხეული

მისატყვებელად ცოდვათა (მათე 26, 26-28). მეგრულ ხვამაში ღვინის ფერს ჯერ კიდევ არა აქვს მნიშვნელობა, რადგან წარმართული დროიდან მომდინარეობს და სახარე-ბისეული უფლის სისხლის გაგება ჯერ არ მიუღია. ევქარისტის საიდუმლოსათვის ღვინო აუცილებლად უნდა იყოს წითელი – სისხლის ფერი.

ამრიგად, ქრისტიანობა ქართველთა უარსებითეს იდეალებს შეერწყა, ორგანულად გააგრძელა და ახალი სულიერი შინაარსით ადავსო ისინი (გოგია 2002 : 199).

შარდენის მოწმობით, სამეგრელოში ბავშვის მონათვლა მარანში სრულდებოდა (შარდენი 1975 : 41). სამეგრელოსა და ქართლში უწმინდურ ქალს მარანში შესვლა არ შეეძლო, ხალხის რწმენით, თუ უწმინდური ქალი მარანში შევიდოდა, მაშინ ბარაქა გაწყდებოდა (მასალები სამეგრელოსა და ქართლის ექსპედიციებიდან, ისტორიის ინსტიტ. ეთნოგრ. განყ-ბა). სამეგრელოს მოსახლეობის რწმენის მიხედვით მარანი წმინდათა-წმინდად იყო მიჩნეული. მარანს წმინდა ნაგებობად თვლიდნენ და, როგორც სამლოცველოს, ისე უყურებდნენ (1946, 1947, 1950 და 1951 წწ. სამეგრელოში შეკრებილი მასალები ისტორიის ინსტიტ. ეთნოგრაფიის განყოფილება).

ვაზისა და მისი ნაყოფის სიწმინდე და მარანი, როგორც ხატის საკუთრების ნაწი-ლი, ორივე ერთად აღებული, ალბათ, იმის პირობას ჰქმნიდა, რომ მარანი, როგორც ღვინის შესანახი ნაგებობა, წმინდად ყოფილიყო მიჩნეული (თოფურია 1955 : 163).

მეგრელი კაცისათვის ვაზი და მარანი წმინდა ადგილი იყო, რადგანაც ის ეკლესიის მოვალეობას ითავსებდა. იქ ხდებოდა ჯვრისწერა, ნათლობა, ე. ი. ის სალოცავი ადგილი იყო. ასევე შვილების გზაზე გასტუმრების დროს მეგრულ კაცს თურმე წესად ჰქონდა მარანის წინ დალოცვა (ფიფია 2000 : 3).

ქართლში, გარდა ღვინისა, მარანში ინახავდნენ ჭირნახულს – წლის მოსავალს – ხილს, ყურძენს, ხორბალს. რაჭაში მარანში ინახავდნენ ყველს, ბოლოკს, ჭირნახულს, პურის ორ-მოებიც შიგ მარანში ჰქონდათ. ანალოგიური დანიშნულება ჰქონდა მარანს იმერეთში. სვანეთში მარანის ძირითადი დანიშნულება სასმელის შენახვაა. მთიულეთში ხატთან დაკავში-რებული მარანები მხოლოდ და მხოლოდ სასმელი საშუალებებისათვის იყო განკუთვნილი. სვანეთსა და მთიულეთში სალოცავებთან ღვინის ქვევრები გვხვდება. მთიულეთში მარან-ში ჩაფლულ ქვევრებში ყველის შენახვა წესად არ ყოფილა მიღებული (თოფურია 1955: 152).

სამეგრელოში ფიქსირდება სამმო მარანი. მაგ., ინჩხურის უჩავების სამმო მარანი, სანაჭყეპიოში ნაჭყეპიების სამმო მარანი. ასევე ხობში, ბიაში, ჩხოროწყეში, ახუთში და ა. შ.

საგულისხმოდ მიგვაჩნია უჩავების დღემდე შემონახული სიმღერა – სალოცავი „უჩეფიში ოხვამური“ „უჩავების სალოცავი“.

უჩეფიში ოხვამური	უჩავების სალოცავი
ღორონთ სი გამიხარი	ღმერთო, შენ გამიხარე
ჩქიმი თური, ჩქიმი დინო,	ჩემი გვარი, ჩემი ძირი,
ათე მარანიში აღმარინ	ამ მარანში მდგომნი
უჩას გგმორძგვი ღორონთ ირო!	უჩავების გვარი, ღმერთო!
გილეყუნი გუმორძგვილო,	შენ ამყოფე დალოცვილი,
გურეფმა დო კუნთხვამილო,	სუფთა გულით, სავსე – კუთხით,
ღორონთ სი ქაპატილი,	ღმერთო, შენ აპატიე,
მუთუნ უღუდა უნაწილო!	თუ რამე აქვთ უნაწილო!
უჩაში ჯინჯიში ოხვამური,	უჩავების გვარის სალოცავო,
ამდლარი დო ხვამირი	დღევანდელი და ხვალინდელი,
სქუაშ სქუას, მორთელიშ მორთელს	შვილიშვილს და შვილთაშვილებს
უხვამანდას მენწყეირო.	დაელოცოთ ფუძე – გვარი.
იმედ მიღუდან, ეფშა ვორდათ	მათ იმედით და დოვლათით,
სიკეთეთ დო მარდით ირო!	სიკეთით და მადლით ევლოთ!
ღორონთ ხვამილ, ღორონთ	დაგვლოცე ღმერთო, დაგვლოცე
ხვამილი,	ღმერთო,
სი ქომინჰე ჩხორია ირო!	შემოგვაგებე ნათელი მზე!

(ელიავა 1989: 36-37).

ტექსტი ნათლად ასახავს, რომ სამეგრელოში მარანს ნამდვილად აქვს სალოცავის („ოხვამირის“) დანიშნულება.

სპენსერის გადმოცემით, მეგრელების, იმერლების, განსაკუთრებით კი საქართველოს მთის მოსახლეობის რელიგიაში დღემდეა შემორჩენილი წარმართული ადათ-წესები და რელიგიური რიტუალები.

კ. კოხის გადმოცემით, ღვინოს უმთავრესად ქვევრში ინახავენ, მაგრამ ამ მიზნით, მისივე თქმით, ტიკებსაც იყენებენ.

კ. კოხიც სხვა ევროპელ მოგზაურთა მსგავსად (შარდენი, გამბა და სხვა). აღიარებს კახური ღვინის ღირსებებს (კოხის, სპენსერი 1981 : 88 – 89).



კახეთის ღვინო, ვახუშტის დახასიათებით, არის, „კეთილი და კარგი“. ღვინოს – კეთილშობილ სიტხედ იხსენიებენ მთქმელები.

მოვიხმოთ ლექსი ღვინოზე:

ღვინოვ, ჩასულო ჭურშია,  
შენ გენაცვალე სულშია,  
მათრობელა ნუ შემექმნები  
ქეიფის მიწურულშია!..

(სამუშია 2001: 35).

საინტერესოა სავენახო ლექს – სიმღერა:

ვაზო, შვილივით ნაზარდო,  
ულვაშებ გადგიგრეხია,  
ჩაკონებხარ ჭიგოსა<sup>1</sup>,  
შუაზე გადგიგრეხია.  
გენაცვალე, ვაზის ძირო,  
მინამ პირში სული მიდგა,  
ცოცხალი შენ შემინახე,  
შე ბრუნდე და შე ლამაზო,  
შენი ძირი ვალამაზო,  
მკვდარიც უნდა მალამაზო

(ალბეგაშვილი 1992: 219-220)

ზოგიერთ სავენახო სიმღერა ადამიანს ღვინის სმის წესს ასწავლის.

მოვიხმოთ ლექსი:

ღმერთო, ღმერთო	მაინც ბევრ სმას ერიდე,
დიდებულ,	თორემ გაგიფრთხობს
გამჩენო ყურძნისაო,	ძილსაო.
ზედ ხუნძლავ ძვირფას	როდესაც დავაჟკაცდება
მარგალიტს,	დაემსგავსება დინჯსაო,
თითონ ძირი აქვს ხისაო.	ზომაზე შეეჯიბრევი,
ჭკვიანი კაცი არ დალევს	თორემ აგირევს ტვინსაო!

<sup>1</sup> ჭიგოსა– ვაზის სარი.

მისგან გამოხდით	წყანწყარასავით <sup>1</sup>
ტკბილსაო,	გახტუნებს,
თუ დაღვეს, ფეხებს	მთლად დაგამსგავსებს
გაჭიმავს,	გიჟსაო,
ვერ გავა ბეწვის ხიდსაო.	ხან აქეთ გატყორცნის, ხან
როცა ბუტბუტსა დაიწყებს,	იქით,
თუმცა არ მოგჭრის კბილსაო,	წუმპეში ამოგსვრისაო.

(ალიბეგაშვილი 1992: 221).

საინტერესოა მეგრული ანდაზა:

ბინეხიში დუმარგუაფალშა ღვინი ვადეხარებე  
„ვაზის დამრგველს ღვინოზე უარი არ ეთქმის“.

(ხალხური სიბრძნე 1994 :19)

ბიბლიაში მეორე ადგილას ყურძნის მწურავთ სიმღერაა მოხსენიებული: „...და იგინიცა ვითარცა საწნახელის მწნეხელნი მიუგებდენ ყოველთა მიმართ მსხდომართა ქუეყანასა ზედა“ (იერემია, XXV, 30). ამ შემთხვევაში „მიუგებდენ“ ნიშნავს ხმის მიცემას, სიმღერით გამოხმაურებას (ოქროშიძე 1963 :11)

ვენახის მოვლა „საკაცებო საქმეა“. მამაკაცთა საქმიანობას განაგებდა ოჯახის უფროსი მამაკაცი, რომელიც „კაცის საქმეში“ ქალს არ ჩარევდა და, პირიქით, „ქალის საქმეში“ თვით არ ჩაერეოდა. საქართველოს კუთხეებში – აფხაზეთი, აჭარა, იმერეთი, მთიულეთ-გუდამაყარი, რაჭა, სვანეთი, ხევი, სამეგრელო, გურია – გამოიყოფოდა სამამაკაცო და სადედაკაცო საქმე, ანუ, ადგილობრივი ტერმინით რომ გამოვხატოთ, კაცისა და ქალის საქმე (ცეცხლაძე 1985: 125).

ვენახის თოხნა დიდ ჯაფას მოითხოვს. თოხნის ტრადიციულ სურათს ხალხური ლექსი გვიხატავს :

დავთოხნოთ, ძმებო, ვენახი, ლამაზად შეკაზმულია,  
    ღრმადაც ჩავუშვათ თოხები, სიმღერები ვთქვათ ძმურია,  
ჩქარა ეს სვე გავიტანოთ, ბიჭებო, ღვინო მწყურია.

(ლეკიაშვილი 1972 : 70).

<sup>1</sup> წყანწყარა – ბოლოქანქარა

გათოხნა ფიზიკურ ძალასთან ერთად ცოდნასაც მოითხოვდა.

ღვინოს ქართველთა ცნობიერებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. ის არის ლხინის, ქეიფის შნო და ლაზათი. ჰამო და მაკეთილშობილებელი სითხე, ამიტომაც მარანი მეტად საპატიო ადგილი იყო ქართველთათვის.

გურიის სოფლებში ახალი წლის, „კალანდის“ საღამოს ასეთი რიტუალი სრულდებოდა: შებინდებისას სახლის უფროსი ოჯახის წევრებს დიდიან-პატარიანად მარნისკენ გაუძღვებოდა. ანთებული სანთლებით შევიდოდნენ მარანში, თან მიიტანდნენ ხაჭაპურით, ღორის თავითა და ღვინიანი დოქით გაწყობილ გობს. ოჯახის უფროსი შუა მარანში, ჭურის თავზე დადგამდა გობს და ზედ სანთლებს დაამაგრებდა. ამის შედეგ გობს სამჯერ წაღმა შემოატრიალებდა და დაილოცებოდა, სასმისით ღვინოს დალევდა, ზედ ხაჭაპურს და ღორის ხორცს დააყოლებდა, მერე დანარჩენებიც ასევე დაილოცებოდნენ. ამას მოჰყვებოდა „აგუნას გადაძახება“. ყველანი საწნახელთან ჩამწკრივდებოდნენ, ხელში ყურძნის საჭყლეტ კობულოს, ცულს, ნაჯახს, ხვედას, მსხვილ ტუქს მოიმარჯვებდნენ. ერთი მათგანი ზურგზე პატარა ბიჭს შემოისვამდა და ხმამაღლა გადასძახებდა:

აგუნა, აგუნა, გადმოიარე,  
ბახვი, ასკანა გადმოიარე!  
ჩვენს მამულში ყურძენიო,  
სხვის მამულში ფურცელიო.  
ჩვენს მამულში გოდორ – გოდორიო,  
სხვის მამულში კიმპალ – კიმპალიო...

„მოლექს“ თან საწნახელს ღორის თავს უკაკუნებდა, დანარჩენები კი ბანს აძლევდნენ:

ჰო, ჰო, ჰო, ჰო... ო

და ისიც ხელში მომარჯვებულ საგანს საწნახელს ურახუნებდა. მოლექსე რომ დაამთავრებდა, ყველანი ერთად დასძახებდნენ: „აგუნაა, უუუ...“

მსგავსი საახალწლო რიტუალი სამეგრელოსა და ლეჩხუმშიც სრულდებოდა, ლეჩხუმში ვენახის საახალწლო მილოცვის დროს გურული „აგუნას“ მსგავს ლექსს გაიგონებდით:

ანგურამ ჩამეიარა ილითა და მილითა,  
ორშიმო და ხრიკითა,

ჩვენი მამული ჩაიარა, წივი მეიტება,  
ისხა, ისხა, ისხა...  
გამოღმა ყურძენი, გაღმა ფურცელი...

აგუნა მეღვინეობის ღვთაებაა, რომელსაც საახალწლოდ ვენახის სიუხვეს შესთხოვდნენ (ლეკიაშვილი 1972 : 114-115).

აგუნა მიჩნეულია ასევე მიწის და მოსავლის კეთილ ღვთაებად, მაგრამ მის ფუნქციაში აშკარად იკვეთება ვენახის, ღვინის, ღვთაების კულტი (გიორგაძე 1993 : 59). აგუნას, როგორც ყურძნის ღვთაებას, დასავლეთ საქართველო იცნობს (მოსია 2000: 35).

საგულისხმოა ი. მეგრელიძის თვალსაზრისი, რომელიც მან „ბედი ქართლისაში“ გამოქვეყნებულ გამოკვლევაში („დიონისე-ვაკე-ბახუს-აგუნას კულტი და სიტყვა ღვინის შესახებ“) გამოთქვა. ავტორი აღნიშნავს ღვინისა და ვენახის კულტის სიძველეს და მნიშვნელობას ქართული კულტურის ისტორიაში, ასევე იმას, რომ სიტყვა „ღვინო“, როგორც ვარაუდობენ, სწორედ ქართველური ენებიდან, დასავლურ-ქართველური სამყაროდან უნდა იყოს შემოსული ძველბერძნულსა და, საერთოდ, ინდოევროპულ ენებში. ყურძნის ღვინის სახელწოდება (ლათინური ვინო, რუს. ვინო, გერ. ვაინ და ა. შ.) ქართული სახელწოდების ნაირსახეობად ითვლება (მეგრელიძე 1965: 109 – 111).

სამეგრელოში ახალი წლის მეორე დღეს „კუჩხას“ უწოდებენ, რომელიც სამეკვლეო დღეს ნიშნავს.

მაკუჩხური მარანში შევიდოდა, საწნახელს, გიდელს, რომელშიც ყურძნის მტევნის მსგავსი გამომცხვარი კვრები იდო, ქვით დაუწყებდა ცემას, თან იტყოდა :

ჯუჯელია, ჯუჯელია	ჯუჯელია, ჯუჯელია,
ჩქიმ მამული ხარგელი (დო)	ჩემი მამული დახუნძული (და)
შხვაში მამულ (სი) ფურცელია.	სხვის მამულში ფურცელი.

ანდა :

ჯუჯელია, ჯუჯელია,	ჯუჯელია, ჯუჯელია,
ჩქიმ მამულსი ყურძენი დო	ჩემს მამულში ყურძენი და
შხვამ მამულსი ფურცელია.	სხვის მამულში ფურცელი.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1991: 544).

მარნიდან გამოსული მივიდოდა ვაზთან, გიდეღს ჩამოკიდებდა. ხელში ცელს აიღებდა და მოსაჭრელად მოუღერებდა, მაგრამ მას შეაჩერებდნენ იმ პირობით, რომ ვაზი დამდეგ წელს კარგ ნაყოფს მოისხამსო (სახოკია 1897 : 97 №1).

ცნობილია, რომ გურიაში აგუნა ვაზისა და ღვინის ღვთაება იყო და იგი იმერეთსა და რაჭაშიც გვხვდება, ისევე, როგორც დიონისე ბერძნულ მითოლოგიაში და ბახუსი-რომაულში.

ი. მეგრელიძე ასკვნის, რომ აგუნა დიონისეს და ბახუსის ორეულია, მათი მეგრული შესატყვისია ჯუჯელია, რომელიც, როგორც აგუნა გურიაში, ახალ წელს (კალანდა საღამოს) აღინიშნებოდა (სამუშია 1990: 5).

სამეგრელოში ცნობილია ვაზი (ხემხუ) და მისი საგალობელი „ხემხვაიე“ ანუ „ხემხვაი“ კალისტრატე სამუშია, გამოთქვამს ვარაუდს, რომ ხემხუ იყო ის ვენახი, რომელიც (გადმოცემით) ტყეში იპოვეს მწყემსებმა და რომლის ნაყოფის სიტკბო პირველად იგემეს. მკვლევარი დასძენს, რომ იმ დროიდან უნდა იყოს შექმნილი ვაზის სახელიც და ვაზღვთაება – „ხემხუ“ და მისი თაყვანისცემისათვის საგალობელიც „ხემხუაიე ხვარიელი“ (ე. ი. ხემხუს სიხვავრიელე გვექონდესო) ასე რომ, ვენახ ხემხუსადმი მიძღვნილი საგალობელი და ლოცვის გამომხატველი სტრიქონები (თავის დროზე) ღრმა შინაარსის მომცველი ლოცვა იქნებოდა, რომელმაც სრული სახით დღემდე ვერ მოაღწია. დღემდე შემორჩენილი მისამღერი ტექსტი ძალზე მარტივად ჟღერს:

ხემხუაიე ხვარიელი,	ხემხუაიე, ხვავრიელი,
ჩქენ (ი) მარანი ეფშა ოდა,	ჩვენი მარანი სავსე – ოდა
ნტერეფიში, ცარიელი!..	მტრებისა კი ცარიელი!..

მისი მელოდია (უძველესი სიმღერებისათვის დამახასიათებელი რეფრენების სიმრავლით ძალზე მომხიბვლელია) მოგვაქვს აქვე:

ვოო – რიი – ვოოდაა – ხემხვაიე – ხვარიელიი – ვოოო  
ვოო – დეე – ლოოიი – დიილაა – დეეიის – ვოოდეელ – იაავ – დაა  
ვოო – დეელოიი – ვაადილაა – ვოო – დეელოიი – ვაადილაა – ვაა – ჰეეიი  
ვოორიი – ვოოდეელ – იავნანანა – ვოოდეელიოო – ვოოჰოი – ჰეო – ჰოო  
ვოორიი – ვოოდაა – ხეს მოოგუუნცუ – ხვარიელიი – ჰოო  
ვოოდეელოოიი – დიილაა – დეეიის – ვოოდეელი – იია – ვდა

ვოდდელოოი – ვადილაა – ვოდდელოოი – ვადილაა – ვაა – ჰეეი  
ვოორი – ვოდდეელი – იიაავ – ნაანიინაა – ვოო – ვოო – ვოოდდელიოო  
ხემხვააიეეე – ხვარიეელიი – ვოოხოხოო – ვოორი – ვოოხოხოო ხოოიე  
ხეს მოოქუუუნცუ–ხვარიეელიი–ვოო–ხოო–ხოო–ვოორი–ვოოხოო–ხოოიე  
ვოო – რეეოო – რეეაა – ვოორეეეოო – ვოორეეეა – ვოოხოხოო – ვოორი –  
ვოოხოხოოიეე.

ვოო – ჰოო – ჰოო – ვოორეეოო – ვოოხოხოო – ვოორი – ვოოხოო – ხოო – ხოოიე  
ჩქეეი – მარანი – ეეშარეეენდოო – ვოოხოხოო – ვოოხოხოო – ვოორი  
ვოოხოხოოიე;

ნტერეეეფიიში – ცარიეელი – ვოოხოხოო – ვოოიო –  
ვოოხოოიე ვოორეეეოო, რეეეაა, ვოორეეეოო –  
ვოორეეეა – ვოორეეეო – ვოორეეეაა – ვოოხოო – ვოორი –  
ვოორი – ვოოხოხოოიე.

ვოო – ჰოო – ჰოო – ვოორეეეაა – ვოოხოხოო – ვოორი – ვოოხოხოოიე.

დღემდე ცნობილი ლექსებისა და საგალობლების ციკლი ზოგადად ყველა ჯიშის ვაზისადმია მიძღვნილი; „ხემხვაიე ხვარიელი“ კი მხოლოდ ხემხსადმი. ეს გვამღვებს საფუძველს, რომ ვირწმუნოთ და ვთქვათ – ხემხუ იყო ის ვაზი, რომელმაც ადამიანების თაყვანისცემა დაიმსახურა და ვაზღვთაება გახდა.

მკვლევარს მიაჩნია, რომ „ხემხუსადმი“ მიძღვნილი უნდა იყოს გურიაში ცნობილი სასიმღერო რეპერტუარიც „ხელხვაიე“, რომლის პირვანდელი ფორმა „ხემხუ“ სახელიდან მომდინარეობს და უნდა ერქვას „ხემხუაი“, ამას თვით გურიაში არსებული ვაზი „ხემხუს“ იქ არსებობაც ადასტურებს. ასევე სამეგრელოშიც „ხემხუაიე“ ხვავრიელობის საგალობლად ითვლებოდა. მეცნიერების გამოკვლევებმა ცხადყო ხემხუს არსებობა, რომლის თაყვანისცემის ნიშნად შეიქმნა საგალობლები – „ხემხუაიე“ და „ხემხვაი“ (სამუშაო 2001 : 36-38).

ზემოთ მოტანილი მასალა ნამდვილად ცხადყოფს, რომ „ხემხვაიე ხვარიელი“ ჭეშმარიტად იყო ვაზი ხემხუსადმი მიძღვნილი საგალობელი და მისადმი თაყვანისცემამ ის სწორედ ვაზღვთაებად აქცია.

ამგვარად, ვაზი და მარანი მეტად მნიშვნელოვანია ქართველთათვის. მარანს საპატიო ადგილი ეკავა და უკავია ადამიანთა ყოფა-ცხოვრებაში, რასაც ნათელყოფს

როგორც ფოლკლორული მასალა, ასევე ეთნოგრაფიული ყოფა. ვაზი, ღვინო და მარანი ქართველთა ცნობიერებაში ერთ მთლიანობად მოიაზრება.

ჯვრისწერა სამეგრელოში ლოკალურთან ერთად ზოგადქართული ნიშნითაც ხასიათდება, რადგანაც ცერემონიალები ერთიანი ქრისტიანული მოძღვრების კარნახითაა ნასაზრდოები.

## თავი IV

### ხელოვნური დანათესავების ზოგიერთი ასპექტი და ფოლკლორი

ხელოვნური დანათესავების შესწავლას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგანაც ის საზოგადოების განვითარებასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული. ამით აიხსნება ის გარემოებაც, რომ ხალხურ ჩვეულებაში დაცულია სხვადასხვა დროისა და წყობილების დამახასიათებელი წესები. ძველის სამუდამოდ მოსპობასთან ერთად იქმნებოდა ახალ პირობებზე აღმოცენებული ყოფა-ცხოვრება მისი დამახასიათებელი ჩვევებით (მაკალათია 2006: 329 – 330). ძველი ადათების დამახასიათებელი წესები ხალხში ჯერ კიდევ ცოცხალია და მათ გაცნობას ხელოვნური დანათესავების საკითხით ვიწყებთ.

ნათესაობა თავისი არსით სოციალურ მოვლენას წარმოადგენს (Семёнов 1974:39). დასაქორწინებელ წყვილებს შორის, როცა დამაბრკოლებელი მიზეზი არაფერია, ამ ნათესაურ კავშირზე მეგრულად „შინერს“ (ნებადართულია) იტყვიან, ხოლო როცა ნათესაობის კავშირი ცოლქმრობას ეწინააღმდეგება, მაშინ მეგრული ამბობს: ეს კავშირი „ვაშინერს“, ე. ი. არ შეიძლება, ნებადართული არ არის, ცოდვაა, არა ჰხამს ანუ პოლინეზიელთა მიერ ხმარებული და საეთნოგრაფიო ტერმინოლოგიაში მიღებული – tabou-ა (სახოკია 1956: 71-72). პოლინეზიურ სიტყვა „ტაბუს“ თავისი შესატყვისი, ტოლფარდი ცნებები აქვს ქართველ ტომთა საწესჩვეულებო ტრადიციაში „ბძნილობის“, „ვაშინერს“ და „მაადიშიდ“ ტერმინების სახით (ცანავა 1990 :68). მეგრელთა შორის სამი ნათლად გამოხატული სახეა დანათესავებისა : 1. ნათესაობა დაბადებით (ბუნებრივი) ან სისხლით; 2. ნათესაობა ქორწილის საშუალებით; 3. ნათესაობა ხელოვნური (სახოკია 1956 : 72).

ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ დანათესავების ხელოვნურ გზაზე. სამეგრელოს ყოფაში შემორჩენილ წეს-ჩვეულებაზე, რომელიც – „მითორგინაფას“ სახელით არის ცნობილი და რომელიც თავის დროზე აღწერეს სერგი მაკალათიამ და თედო სახოკიამ. „მითორგინაფას“ ჩვეულება სერგი მაკალათიამ შემდეგნაირად აღწერა: „...წინასწარ შეთანხმებით ორსული ქალისაგან ბავშვს იშვილებენ და უშვილო ქალი მუცელზე ბალიშს გაიკეთებდა, ვითომ ორსულად იყო. როდესაც ორსული ქალი მოიმშობიარებდა, უშვილო ქალიც ლოგინად წვებოდა და როგორც მშობიარე, კვნესოდა. ამ დროს მალულად მოიყვანდნენ ახალდაბადებულ ბავშვს და მას ლოგინში შეუგორებდნენ,



რასაც ეწოდებოდა „მითორგინაფა“ ან „მითოდგუმა“ და ასეთი ბავშვი ითვლებოდა მის ნამდვილ შვილად. „მითორგინაფა“ ბიოლოგიური დედობის მასანქცირებელი წეს-ჩვეულებაა. სიმულაციური აქტი გვიჩვენებს, რომ ბავშვი დედის ღვიძლი შვილია და მათ შორის კავშირი ისეთივეა, როგორც ჩვეულებრივ უნდა ყოფილიყო შობის იმიტაციით. ბიოლოგიურ-გენეტიკური კავშირის ჩვენებით, ქალი იმავდროულად ხდება სოციალური დედა, ბიოლოგიური დედობა კი აფუძნებს სოციალურ დედობას (ანთელავა 1986 : 115). „მითორგინაფას“ კუვადის (cuvade – ფრ: გამოჩეკვა) ჩვეულებას უკავშირებს მეცნიერთა გარკვეული ჯგუფი (პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, გ. ჩიტაია, ს. მაკალათია, თ. სახოკია – ნ. ა). ეს მსგავსება გამოწვეულია „მითორგინაფასა“ და კუვადის ჩვეულებების გარეგნული მსგავსებით (ანთელავა 1986 : 116).

ნათესაური ურთიერთობის რკალშია მოქცეული „შვილნაფიცი“ (სქუა (ფუ) ჩაფილი)“ ანუ შემოკლებით – „სქუაჩაფილი“. სახლის უფროსი შვილფიცულისათვის გადაიქცევა მამაფიცულად (მუმა (ფუ) ჩაფილი), მისი ცოლი – კი დედაფიცულად (დიდა (ფუ) ჩაფილი). შვილები მამრობითი სქესისა იქნებიან ძმაფიცულები, ქალები – დაფიცულები (სახოკია 1956 : 76).

ხელოვნური დანათესავება ხდება ძუძუზე კბილის დადგმითაც: „თუ ქალმა ვისმე ბავშვს რაიმე მიზეზით ძუძუ აწოვა, მისი ნათესავი ხდებოდა მეშვიდე მოდგმამდე“ (სახოკია 1985: 244). რძით ნათესაობა ადრე სისხლით ნათესაობასაც უთანაბრდებოდა. თუმცა, როგორც მინიშნებენ, „ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი იყო არა სისხლი, როგორც განმსაზღვრელი, არამედ დედა და ნაწოვი რძე“ (მგელაძე 1973 :100). რძითა და სისხლით ნათესაობა ერთ დონეზე განიხილებოდა კავკასიის სხვა კუთხეების მოსახლეობაშიც (Ковалевский 1890 :162). ძუძუს წოვების წესით პიროვნების შვილად აყვანის ჩვეულება მეგრულ ზღაპარში საკმაოდ სპეციფიკური ფორმით აისახა. მაგალითად, „უწუ თე ბოშიქ დედიბის: მა ამსერ სქანი ცუდეს ოკო გიფსერუეევე (უთხრა ამ ბიჭმა დედაბერს: – მე ღამე შენს სახლში უნდა გავათენო).

- ჯგირი, ნანავა, – უწუ დედიბიქ,
- კარგი, დედა, – უთხრა დედაბერმა,
- მარა ძუძუმა კიბირ ოკო ქიგმოდგუმაფუეევე, – უწუ ბოშიქ,
- მაგრამ ძუძუზე კბილი უნდა დამადგმევინოო, – უთხრა ბიჭმა,
- ქო, სქუავა, – უწუ დედიბიქ.

– კი, შვილო, – უთხრა დედაბერმა

ქიგიოდგუმაფუ ძუძუმა კიბირ დო ქესქუალ თე ბოშიქ დედიბის. – დაადგმევიანა ძუძუზე კბილი და ეშვილა ეს ბიჭი დედაბერს“ (ხუბუა1937 : 82). ზღაპრული ეპოსის იდეა მდგომარეობს ამა თუ იმ რწმენის ძლევამოსილების განმტკიცებაში (ჩოლოყაშვილი 1998 : 47). იმერეთის დედოფალმა დარეჯანმა ხოსია ახვლედიანი იშვილა (ძუძუზე კბილი დაადგა ხოსიამ) (შარდენი 1975 : 240). რძით დანათესავება მნიშვნელოვანი გზა იყო სასურველი ადამიანის დანათესავებისათვის, რომელიც საკმაოდ კარგად არის ასახული როგორც ზღაპრებში, ასევე ყოფა-ცხოვრებაში. ეთნოგრაფიულმა მასალებმა დაადასტურეს, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მიშვილება (ძუძუზე კბილის დადგმა) ანუ დანათესავების ხელოვნური გზა – რძით ნათესაობა – მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტი იყო. ამ მოვლენამ ასევე უამრავ ზღაპარში ჰპოვა ასახვა. ძუძუს სიმბოლური წოდებით შვილად აყვანის ჩვეულება ფშავში, სვანეთსა და ბალყარეთში, აგრეთვე საქართველოსა და კავკასიის სხვა კუთხეებშიც დასტურდება (ხარაძე 1939: 25, ხარაძე 1960: 115).

აჭარის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მოზრდილი მამაკაცების დამშობილება ხდებოდა ერთ–ერთი პირის მიერ მეორის დედის ძუძუზე კბილის დადგმით (მგელაძე 1988: 103). ძუძუს წოდების წესით პიროვნების შვილად აყვანის ჩვეულება აჭარულ ზღაპრებში და თქმულება–გადმოცემებში საკმაოდ საინტერესოდ აისახა. მაგალითად, ერთი ზღაპრის მიხედვით, მონადირე ვაჟი სასახლის კართან მძინარე დევის ქალს წასწყდომია... მძინარეს „მარცხენა ძუძუ მარჯვენა კედაროზე გადაეგდო“. მონადირე „მივიდა მარჯვენა კედაროდან და მარცხენა ძუძუს წოვა დაუწყო. გამოიღვიძა დევის ქალ–მა და თქვა: „რა კარგი ვახშამი მოვიდაო,“ მაგრამ თან დასძინა, „მარა რა ვქნა, რო შვილი გამიხდა, ძუძუ მოწუა“. შეძენილი დედობილის დევმა ვაჟებმა მათი დედის მიერ შვილად აყვანილი ჭაბუკი დაინათესავეს და ძმად გაიხადეს (მაცაბერიძე 1958 : 76-77 №3).

კ.ბოროზდინი გადმოგვცემს: „დედოფალმა ჯამსუხს გამოუცხადა – უნდა გიშვილოვო. ეს ჩვეულება აქ დიდად გავრცელებული და მოწონებულია. ის, ვინც შვილად მოიგებს სხვას, განსაკუთრებულ ლოცვის სიტყვების წარმოთქმის შემდეგ გულს გადილეღავს და ძუძუებზე კბილს დაადგმევიანებს და ეს მანამდე ერთმანეთისათვის უცხო პირთათვის დედაშვილური ურთიერთობის დამყარების სიმბოლოდ ხდება. ჩნდება სულიერი ნათესაობა, რომელიც სისხლის ნათესაობის სადარად ითვლება.

შვილობილი ღვიძლ შვილს უდრის. შვილად მოკიდების შემდეგ ჯამსულისა და დედოფლის სიყვარული და სიძულვილი საერთო ხდება“ (ბოროზდინი 2004: 186).

გურიის ზოგიერთ რეგიონში შვილობილის მიერ დედობილის ძუძუზე კბილის დადგმის სიმბოლიზებული ცერემონიალი ეკლესიაში მღვდლის თანდასწრებითაც კი სრულდებოდა. გადმოცემით, მას მამობილი და მისი ახლო ნათესაობაც ესწრებოდა (მგელაძე 1988 :103).

რძით დანათესავებას იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ამ ჩვეულების საფუძველზე ადვილად შეიძლებოდა მოსისხლეებს შორის ურთიერთობების მოგვარება. მსგავსი მაგალითები დასტურდება გურია–სამეგრელოში, მოხვევების ყოფაში. კავკასიის ზოგიერთ რეგიონში შერიგების მიზნით მკვლელი ძუძუზე კბილის ძალით დადგმასაც მიმართავდა (მაკალათია 1934 : 100, ჭყონია 1958 : 46, Ковалевский 1886: 35).

საინტერესოდ მიგვაჩნია მეგრული პოეტური ფოლკლორის ნიმუში, სადაც ნათესაობა, ანუ (მოჯგირალა) არის აღწერილი. ვფიქრობთ, რომ ეს ის მნიშვნელოვანი ფუნდამენტია, რომელზედაც ნათესაური კავშირი უნდა იდგეს. იქნება ეს მოჯგირალა სისხლით, რძით თუ ნათლობით:

მოჯგირალა მის გოკონან, მუგომინანთ, მარჩქილით  
ნათესაობა ვისაც გინდათ, მოგახსენებთ, მომისმინეთ  
მოჯგირალა ირო ყოფე კოჩიშოთი დიდი ნიბთი!..  
ნათესაობა ყოველთვის იყო ადამიანისათვის დიდი ნივთი!..  
სამოჯგიროთ მით გოკონან, ირ ნერო გასინჟითი, –  
ნათესავად ვინც გინდათ, ყველანაირად გასინჯეთ, –  
მოჯგირეში ოსხუნულ მუთუნ ‘ ვარე ქიანასი...  
ნათესავზე უკეთესი არაფერია ქვეყანაზე...  
ფუ მოჯგირეს, – მოჯგირემენ’ მიქ ტყვიას ვეწაზადასი!..  
ფუი იმ ნათესავს, – ნათესავისათვის ტყვიას წინ არ დაუდგეს!..  
მოჯგირე ის ვახოხო, – ნინათ უხურთქოლუეე...  
ნათესაობა მას არ ჰქვია, – ენით ელაქუცებოდე...  
მოჯგირეს მოჯგირექ დუდი’ ოკო ქუგულუე  
ნათესავმა, ნათესავს თავი უნდა ანაცვალო  
სი ჯოჯოხეთის ქენოლე დო ინა ოჩხონუე!

შენ ჯოჯოხეთში ჩავარდე და და ის აცხონო!

მოჯგირეს ვახვად ღალატი, განი ფერდი მოჯგირეშე...

ნათესავს არ ხვდება ღალატი, გვერდის შემქცევა ნათესავისაგან...

მოჯგირალა დო სოროფა დოჩინელი რე ქირტეშე!

ნათესაობა და სიყვარული გაჩენილია ღმრთისაგან!

(ბერიძე 1920 :158-159).

ეს გახლავთ ის მნიშვნელოვანი პოსტულატი, რომელსაც ეფუძნებოდა და დღემდე ეფუძნება ნათესაური კავშირი.

სამეგრელოში გავრცელებული იყო გაძიძავების ჩვეულება. ზოგჯერაც მოხდებოდა, დედას რომ ძუძუებში რძე უშრებოდა ან დააკლდებოდა, ბავშვს სხვის ძუძუს აწოვებდნენ. ყოველ ქალს, ვისაც დროებით ძუძუ უწოვებია გაზრდილისთვის, შემდეგში უფლება აქვს, დაიჩემოს ნათესაობა მასა და მის გაზრდილს შორის, რადგან ამ უკანასკნელმა ქალის ძუძუს კბილი დაადგა. აქ მთავარი მნიშვნელობა აქვს თვით კბილის დადგმის ფაქტს, ხოლო დროს, რომლის განმავლობაში ეს „კბილის დადგმა“ გრძელდება, გამზრდელებისა და მათ მიერ გაზრდილს შორის ნათესაური საფუძვლის ჩაყრაში მეორე ხარისხოვანი როლი აქვს (სახოკია 1956: 79).

ხელოვნური დანათესავების ზემოთ ჩამოთვლილ ფორმებს სამეგრელოში გვერდს უმშვენებს ნათელ-მრონი, მეჯვარეობის ტრადიცია, რომელიც სისხლით ნათესაობას უტოლდება. მეგრელი დიდი მოწიწებით ირჩევს პიროვნებას, რომელმაც ქორწილის ღამეს გვერდი უნდა დაუმშვენოს. პირველი შვილის ნათლია მეჯვარეებიდან ირჩეოდა. ეს ტრადიცია სამეგრელოში დღემდე დაცულია. ნათელმრონობა 12 თაობაზე ვრცელდებოდა და ამ გზით დანათესავებულ ოჯახებს შორის ქორწინება აკრძალული იყო (კაპანაძე 1994 : 71). ნათლულს ნათლია თუ გარდაეცვლებოდა, იგი ვალდებული იყო მისთვის სამუდამო განსასვენებელი სადგომი ეყიდა, ე. ი. კუბო, როგორც სამეგრელოში იტყვიან – ჭურჭელი (ჭკუდი). ნათლულს უნდა ეყიდა სანთელიც. იგი ერთი წელი შავ სამოსს ატარებდა ნათლიის პატივსაცემად. მამაკაცი 40 დღე წვერს არ მოიპარსავდა. ნათლიის გარდაცვალების შემთხვევაში ნათლულს აჰყავდა მისი შემცვლელი, რომელიც მრონს გააგრძელებდა, მის მაგივრობას გასწევდა. ასეთივე მაგიერის აყვანა შეიძლებოდა მამის, ძმის, დის, შვილის გარდაცვალების შემთხვევაში. ამ წესს „თმის მიბარებას“, „მაგიერის აყვანას“ უწოდებდნენ. თ. სახოკია კი მას

„სამგლოვიარო თმის ჩამოგდებას“ უწოდებს. როდესაც ოჯახი გლოვას დაამთავრებდა, წევრები სთხოვდნენ იმ პიროვნებას, რომელიც გარდაცვლილთან ძალიან ახლოს იყო, რომ გაეწია ნათლულისთვის გარდაცვლილის მაგივრობა, რაზეც უარს არვინ იტყოდა. მას შინ მოიწვევდნენ, იგი ნათლულს ააჭრიდა თმას, მოჭრილ თმას შეინახავდა, ამერიდან ეს პიროვნება ხდებოდა მისი ნათლიის მაგიერი, მას ნათლიის მაგივრობა უნდა გაეწია ოჯახისთვის. ერთი სიტყვით, ყოველი სიკვდილის მიერ გაწყვეტილი ნათესაური კავშირი შესაძლებელია აღადგინონ (სახოკია 1956: 77).

სამცხე-ჯავახეთში ნათელ-მირონს განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა. ნათელმირონობა ხელოვნურად შექმნილ ნათესაობად ითვლებოდა და სისხლით ნათესავთან იყო გათანაბრებული (ხოსიტაშვილი 1983 : 9).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, სამეგრელოში ხელოვნური დანათესავების ზემოთ განხილული ფორმა ზოგადქართული და ზოგადკავკასიურია. ეს ბუნებრივიცაა, რადგანაც ამ ტრადიციამ განვითარების გრძელი გზა განვლო.

## თავი V

### „დიარა“ ანუ საქორწილო ლხინი და მასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები სამეგრელოში

უმველესი საქორწილო წეს-ჩვეულებანი ჩვენში დღემდე არის შემონახული. წერილობითი ძეგლებიც ამ მხრივ სიუხვეს იჩენენ. „ქართლის ცხოვრების“ ისტორიკოსი აღტაცებით აგვიწერს თამარის ქორწილს, აღნიშნავს, თუ რა წესი არსებობდა XII საუკუნეში ბრწყინვალე არისტოკრატთა შორის, მაგრამ იმავე „ქართლის ცხოვრებაში“ არაფერია ნათქვამი დაბალ ფენებში გავრცელებულ ჩვეულებათა თაობაზე (ჩიქოვანი 1952 : 296-297).

XVIII ს-ის პოეტი თეიმურაზ II თავის „სარკე თქმულთა ანუ დღისა და ღამის გაბაასებაში“ დიდი დაკვირვებით აღწერს საქორწილო ჩვეულებებს (თეიმურაზ II 1939 :16-74). ამ ოდინდელი ჩვეულების ასეთი დეტალური აღწერა ჩვენს მწერლობაში მეორე არ მოიპოვება. მასობრივი სახალხო წესების გაცნობა ჩვენ შეგვიძლია მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალებით, რომელიც შეკრებილია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (ჩიქოვანი 1952:297).

ძველი ჩვეულების მიხედვით ქორწილს ყოველ საფეხურზე თან სდევს სიმღერა-მაყრული. მაყრული ლექსი განსაკუთრებით მრავლად ითქმის გზად დედოფლის წაყვანისას და ნეფის სახლში.

წეს-ჩვეულება ისტორიულ კატეგორიას განეკუთნება. იგი საზოგადოებრივი განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე იჩენს თავს და ამნაირადვე გარკვეულ საფეხურზე ქრება, არქივს გადაეცემა. ამ ბედს იზიარებს თვითონ წეს-ჩვეულების ამსახველი ზეპირსიტყვიერების დიდი ნაწილი, მაგრამ არა მთლიანად (ჩიქოვანი 1975 : 482).

ხანგრძლივი ისტორიული განვითარების მანძილზე ქართველმა ხალხმა შეიმუშავა ცხოვრების წესი, შექმნა მდიდარი ტრადიციები, ზნე-ჩვეულებანი, ადათები, დღესასწაულები და შემდგომ თაობებს მემკვიდრეობად დაუტოვა სამოქმედოდ და სახელმძღვანელოდ. ტრადიციის ცვალებადობა ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ყველა ეტაპზე მიმდინარეობდა (ახვლედიანი 1982 : 75).

მეგრელთა საქორწილო წეს-ჩვეულება ოთხი ნაწილისაგან შედგება: 1. გინოძირაფა ანუ გასინჯვა საცოლისა (ფშავ-ხევსურული „დაკვლევა“). 2. შანუა ანუ დანიშვნა; 3.

„მოყონაფა“ ანუ საცოლის მოყვანა საქმროს სახლში და 4. „დიარა“ ანუ საქორწილო ლხინი. ქორწილი, გარდა ორშაბათისა და პარასკევისა, ყველა დღეს შეიძლებოდა (სახოკია, 1956 : 83).

ჩვენ ამჯერად შევჩერდებით საქორწილი ლხინზე, ანუ „დიარაზე“. ქორწილი მეგრულად არის „ჩილის მოყონაფა“, ანუ ცოლის მოყვანა, ქორწილში იმართება ლხინი, რასაც მეგრულად ჰქვია „დიარა“ (წარმოდგენილი ზმნისაგან – „დიარუა“, რაც ჭმეულებას, მოვას ნიშნავს) (ქართული ხალხური სიტყვიერება 1991 : 553).

რუსული საქორწილო რიტუალი რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა: 1. მაჭანკლის მიერ საპატარძლოს წინასწარ დაზვერვა, გადაკვრით (ნართაულად) ოჯახისათვის მოსვლის მიზეზის გამოცხადება; 2. შეთანხმება; 3. პატარძლის გამოთხოვება ახლობლებთან (გამოტირება „დევიჩნიკი“), ქალიშვილობის თმების დაწვნა; 4. ქორწილის დღე, 5. საქორწილო ლხინი (Новиков, 1978:83-89).

მეგრული „ვაშინერს“ იგივეა, რაც პოლინეზიური სიტყვა ტაბუ. ტაბუს თავისი შესატყვისი მოეპოვება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. სვანეთში „მაადშიდ“, ზემო იმერეთში „მზნილობა“ (ბზნილობა), გურიაში ეს ტერმინი ცნობილია „ბრძნილობის“ სახით.

ამრიგად, საწესჩვეულებო ტრადიციასთან დაკავშირებით ნახმარ პოლინეზიურ სიტყვა „ტაბუს“ თავისი შესატყვისი, ტოლფარდი ცნებები გააჩნია ქართველ ტომთა საწესჩვეულებო ტრადიციაში, „ბზნილობის“, „ვაშინერა“ და „მაადშიდ“ – ის სახელწოდებით (ცანავა, 1982 : 67–68).

ა. ნ. ვესელოვსკიმ პირველმა გაუსვა ხაზი ეთნოლოგიის მნიშვნელობას პოეზიის გენეზისის გააზრებაში და ნაწილობრივ შეიმუშავა პირველყოფილი სინკრეტიზმისა თეორია ხელოვნებისა და პოეზიის ნაირსახეობისათვის. ამ სინკრეტიზმის აკვანი, ვესელოვსკის კონცეფციის თანახმად, პირველყოფილი ჩვეულებანი, ე. წ. ხალხური–საწესჩვეულებო თამაშობანია (Мелетинский 1976:124).

საწესჩვეულებო პოეზიის არსებითი ნიშანი წესჩვეულების შინაგან მოძრაობასთან ტექსტის სტრუქტურული შესატყვისობაა. ხშირად ტექსტის სიუჟეტი რიტუალს მიჰყვება, თუმცა ახდენს მის სრულ კოპირებას იშვიათად. საწესჩვეულებო–რიტუალურ ტექსტში კარგად მოჩანს დრამატული შესრულების პლასტები, სათამაშო მომენტები (მაკარაძე 1999 : 113–114).

სუფრული სიმღერის ჟანრი უძველესი წარმოშობისაა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული ბუნებით ხასიათდება. ამჟამად ჩვენ ვისაუბრებთ იმ საქორწილო სიმღერებზე, რომლებიც უშუალოდ სრულდება მეგრულ სუფრაზე, ანუ „დიარაზე“.

ეთნოგრაფიული კვლევის საფუძველზე ირკვევა, რომ ქართული სუფრა, როგორც ეთნოკულტურის ორგანული ნაწილი, გენეტიკურად უძველეს ხალხურ საწესო ქმედებათა და სანახაობათა საწყისებთანაა დაკავშირებული (გოცირიძე 1999 : 71).

იმავე ითქმის მეგრულ ქორწილზეც, რადგანაც იგი მცირეოდენი კუთხური თავისებურებებით ერთიანი ქართული სუფრის შემადგენელი ნაწილია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქორწილის დღეს ქალიშვილის, ასევე ვაჟის მშობლების ოჯახში დიარა – საქორწილო სუფრა იმართებოდა, რომელსაც, ბუნებრივია, თავისი წესი ჰქონდა და მისი დაცვა ყველას მტკიცედ ევალებოდა. სასიძოს მაყარს თავად სიძე არ მიყვებოდა. მათ ახლდა ნდობით აღჭურვილი სიძის ახლო ნათესავი, რომელიც მაყრიონის თავკაცად ითვლებოდა. მას თავისი ფუნქციები ჰქონდა. იგი ცდილობდა ქალის ოჯახიდან მალე წამოსულიყო, რათა მაყარი არ დამთვრალიყო, ერთი სიტყვით, სუფრას მალე ამთავრებდა. ქალის მხარე, რა თქმა უნდა, ხელს უშლიდა, დროს უწელავდა. თავკაცის ოსტატობაზე იყო დამოკიდებული, თუ როგორ ჩქარა და აყალმაყალის გარეშე გამოვიდოდა ქალის ოჯახიდან. მაყრიონი გზადაგზა საქორწილო სიმღერებს, მღეროდა მათ შორის „კუნტა ბედნიერას“ („მოკლე ბედნიერს“), რომლის მისამღერი იყო „მათინარე მახარენს“. ამ ტრადიციის გამომხატველია ლექსი:

მა თინა რე მახარენც	მე ისაა, რომ მახარებს,
მოჭყუდუ მეყუნცუ მაყარეფც,	პატარძალი მიჰყავთ მაყრებს
ახალგაზრდა ბოშეფცე დო	ახალდაზრდა ბიჭებსა და
ცირეფც–მუში მახანეფც.	მის თანატოლ გოგოებს.
მოჭყუდუს ქიმიღუნანა,	პატარძალს რომ მოიყვანენ,
კუნთხუს ქეკნარინუნანა,	კუთხეში დააყენებენ და
ქიცას ქიგნაფორანა დო.	მანდილს გაადაფარებენ და
კოც ვენაჯინუნანა,	კაცს არ შეახედებენ,
ამსერ (ი) თაში თხილანა დო...	ამელამ ასე უვლიან და...

(სამუშია 1979 : 28).



მეგრულად მზითევს „ოჭყუდური“ ჰქვია. ეს სიტყვა წარმოებულია ზმნა ჰყვიდუასაგან, რაც უდრის ქართულ წყვეტას და რაც ტექსტუალურად ნიშნავს იმას, რასაც გაწყვეტის აქტი მოჰყვება. აქედან გამომდინარე გასათხოვარი ქალის სახელი, რომელსაც ის დანიშვნის შემდეგ ატარებს, მეგრულად არის „მოჭყუდუ“ ანუ მოტაცებული ან ვინც მთელისაგან ძალადაა მოშორებული, მოწყვეტილი. ნამდვილი მნიშვნელობა ამ ორი სიტყვისა ოჭყუდური (მზითევი) და მოჭყუდუ (პატარძალი) ჩვენთვის გასაგები გახდება, თუ მეგრული ქორწილის სურათს წარმოვიდგენთ, სადაც ერთი მოქმედი პირთაგანი – პატარძალი სხვა გვარის წევრის მიერ არის მოტაცებული და თავისი სურვილის წინააღმდეგ გამოეყოფა თავის მშობლიურ გვარს, ხოლო ის, რაც მას თან მიჰყვება ანუ მზითევი, არის ოჭყუდური, ე. ი. ნივთები, რაც მოტაცებულს მიჰყვება (სახოკია 1956 : 87–88).

„მოჭყუდუს“ გაგებასთან დაკავშირებით ნამდვილად ვერ დავეთანხმებით თედო სახოკიას, რომლის განმარტებით „მოჭყუდუ ჰყვიდუას („ამოწყვეტას“) ნიშნავს. სინამდვილეში, „მოჭყუდუ“ ნიშნავს არა ამოწყვეტას, არამედ მოწყვეტას („მოჭყვადუას“) – პატარძლის მოწყვეტას მამის ოჯახიდან. ამ აზრს იზიარებს ასევე კალისტრატე სამუშია. აქვე დავძენთ, რომ სამეგრელოში მოტაცების ინსტიტუტი მართლა არსებობდა, ისევე, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, მაგრამ ეს ნამდვილად არ გვამღევეს საფუძველს ვთქვათ, რომ სამეგრელოში ოჯახები მხოლოდ საცოლის მოტაცების გზით იქმნებოდა. ფიქსირებულია ოჯახის შექმნის სხვადასხვა გზა.

მეგრელი ცდილობს, დიდი მონდომებით და ზეიმით გადაიხადოს ქორწილი. ამისთვის ის არც ხარჯს და არც შრომას არ ზოგავს. დღევანდელი ქორწილი ამის უდავო მაგალითია. ძველად ქორწილში მსახურთა როლს მეზობლები კისრულობდნენ, ყოველგვარი საზღაურის გარეშე. დღეს ცოტა სხვანაირადაა ანუ ამ ჩვეულებამ ფერი იცვალა.

პირველ რიგში ეზოში კეთდებოდა „შეფა“ ანუ წკნელის გრძელი კარავი, ზემოდან ჩალით გადახურული. „შეფა“ სამყოფელია სიძისა, რომელსაც მაფა (მეფე) ჰქვია. პატარძალს „დედოფალს“ ეძახიან. შეფაში ორ წყებად სუფრის მაგივრად დამაგრებულია ფიცრები, ხოლო შეფის სიღრმეში ტახტის მსგავსი რამ დგას, ამალღებული – ეს არის „მეფისა“ და „დედოფლის“ დასაბრძანებელი“. თვით ეზო სამზარეულოდაა გადაქცეული: ცის ქვეშ დიდი ცეცხლია დანთებული, ზედ საქორწილო დიდი

სპილენძის ქვაბებია შედგმული და შიგ ლხინისათვის დაკლული ხარების, ცხვრებისა და ღორების ხორცი, აგრეთვე ღომი იხარშება (სახოკია 1956 : 90).

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მაყრიონი სიძის სახლისაკენ გზად სიმღერით მოეშურებოდა. სასიძოს სახლთან მიახლოებისას უფროსი გამოყოფდა მახარობელს, რომელიც ცხენის ჭენებით ეზოში ყველაზე ადრე შეირბენდა. მახარობელს ხონჩით ხელში მანდილოსანი შეეგებებოდა. ხონჩაზე საჭმელ-სასმელთან ერთად საქონლის მოხარშული წვივი იდო, განკუთვნილი ორივე მახარობლისათვის (ერთი პატარძლის და მეორე სიძის მხრიდან) ცხენიდან ჩამოსვლამდე მათ კბილი უნდა დაედგათ იმ ადგილისათვის, სადაც წვივის კუნთები მყესზე გადადის და ქუსლის ძვალს ამაგრებს (ეს ადგილი ყველასათვის ცნობილი ბერძნული ლეგენდარული გმირის აქილევსის სახელს ატარებს). სავარაუდოდ, მყესზე კბილის დადგმა სიმბოლურად მახარობლის სიმარდეს და სასიხარულო ცნობის სწრაფად მოტანას გულისხმობდა. საინტერესოა აქილევსის ქუსლის, როგორც სუსტი ადგილის, სიმბოლიკის და კოლხური საქორწილო რიტუალის ამ დეტალის, როგორც ფეხმარდობის, დაპირისპირება (ფიფია 1972 : 378).

მახარობელი რაიმე სახუმარო ლექს-სიმღერას შემოსმახებდა და უკან გაბრუნებული მაყრიონს მიეგებებოდა. ამის თაობაზე ვინმე საბაიას მიერ ერთ-ერთ ქორწილში ნათქვამია ლექსი:

დუდმაყარე გოხოლუთუ,  
საბაია ბარდეფული,  
ხვალ მობრთინ ვაიჩქედან,  
ართო ვორეთ არყებული!  
პასუხი იაკობ გულუასაგან, ექსპრომტად თქმული მასპინძლის მხრიდან:  
ვითი ხოჯი დოიყვილით,  
ხოლო ვარე ბადებული,  
ირკოჩ ართო მუს მიშით?  
დუდ რყოფუნა არდებული!

მაყრიონის თავკაცი გახლავართ  
საბაია ბარდეფული,  
მარტოდ მოსული არ გეგონოთ,  
[ყველა] ერთად ვართ დაძრული!  
ათი ხარი დაგიკალით,  
კიდევ არაა საკმარისი,  
ყველანი ერთად რად მოდიოდით?  
ყოფილხართ თავაგდებული!

(სამუშია 1971 : 102)

მაყრიონი სიძის ოჯახში შესვლისთანავე ცნობილ საქორწილო სიმღერას „კუჩხიბედნიერა“ (ფეხბედნიერი) შემოსმახებდა.

კალისტრატე სამუშია ასკვნის, რომ სამეგრელოში ქორწილთან დაკავშირებული სამი საბედნიერო სიმღერაა ცნობილი. ა) საქორწილო მგზავრული – როცა პატარძალი მოჰყავთ გზაზე ბ) კუჩხბედნიერი – როცა პატარძალი სასიძოს ეზოში შემოდგამს ფეხს და გ) გვრძებედნიერა– საქორწილო სუფრაზე სამღერი (სამუშია 2001 : 54).

„კუჩხბედნიერის“ სიმღერით ნეფე–დედოფალი სახლისაკენ გამოემართებიან. ორი მაყარი კარის თავზე ხმლებს გადაუჯვარედინებს და ნეფე–დედოფალმა ამ სახელდახელო თაღქვეშ უნდა გაიაროს, მაგრამ სანამ ზღურბლზე გადააბიჯებენ, კარებთან მათ წინ დაპირქვავებულ თეფშს დაუდებენ: ზღრუბლთან სიძე თეფშს ფეხს დაადგამს და გატეხს. მაყურებელნი იცინიან და ხარობენ. გასატეხი თეფში დედოფლის სიმბოლოა, რადგან იგი უმანკო იყო (მთელი თეფშის მსგავსად), მაგრამ სიძის სახლის ზღრუბლს რომ გადასცდება, თავის „პატრონს“ ქალწულობა მსხვერპლად უნდა შესწიროს. ამით აიხსნება მეგრულად ქალწულის წოდება – „უტახუ“ (გაუტეხელი), ხოლო სიქალწულეს მოკლებულ ქალს ჰქვია ტახილი – გატეხილი (სახოკია 1956 : 99–100).

სპეციალურ სეფაში (შეფაში), მამაკაცები ადგილს მარჯვენა მხარეს იკავებენ და უფროს–უმცროსობის მიხედვით სხდებიან. ქალებს კი მარცხენა მხარე აქვთ დათმობილი (სახოკია 1956: 100–101). სუფრასთან ჯდომის მსგავსი პრინციპები საქართველოში არსებობდა V საუკუნეშიც, როცა დედაკაცს არ ჰქონდა მამაკაცთან „პურის ჭამის უფლება“ „– ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამათ პური?!“ (ხუცესი, 1987 : 230). ა. ლამბერტის, ცნობით „ქალები და კაცები სუფრასთან ცალ–ცალკე სხდებიან“ (ლამბერტი 1938: 48). ცოცხალ მეტყველებაში დღემდე შემორჩენილია სუფრასთან მიპატიჟება შემდეგი სიტყვებით : „ადამიანეფქ, ოსუპატონეფქ, ართო ართ მხარეს მოზოჯით დო დოზოჯით, ქომოლკათაქ, ქომოლეფქ ართო ართ მხარეს დოზოჯით“. ადამიანები, ქალბატონები, ერთად ერთ მხარეს მობრძანდით და დაბრძანდით, ხოლო მამაკაცები ერთად ერთ მხარეს დაბრძანდით. თანამედროვე ყოფაში ეს წესი ცოტათი შეიცვალა. ამ კუთხით მეტად საინტერესოა იოსებ ქობალიას ხელნაწერი, სადაც ოჯახში სუფრასთან ჯდომის შემდეგი წესია აღწერილი: „მოლენ ყებურცა ბაბა დო ხუთი ჯიმა ბხედით. ბაბა კველას, თუდო ბხედათ ჩქა განძე სკამეიკას, ჟი ვოხედით. აქ დაცულიდა უნჩამ უკლაშალა სტროგას. (ბუხრის ერთ მხარეს იჯდა მამა და ხუთი ძმა. მამა ჯორკოზე იჯდა, ჩვენ გრძელ სკამზე ვიჯექით. აქ უმცროს–უფროსობა მკაცრად იყო დაცული). მოლენ ყებურც

ხოლო თაშიდჷ: ნანა თუდო ხედჷ კველას, ძღაბეჲ კველას გეხედეს უნჩაჲ უკლაშალაში მეჯინათ. (ბუხრის მეორე მხარეს დედა და დები ისხდნენ. დედა დაბალ ჯორკოზე იჯდა, გოგოები გრძელ სკამზე უმცროს-უფროსობით) (ზსიემ 25194 ლ. ა.1794).

ამდენად, ქალები და მამაკაცები არა მარტო „დიარა“ ანუ საქორწილო სუფრასთან სხდებოდნენ ცალ-ცალკე, არამედ ოჯახში, ჩვეულებრივ, სადილობის დროსაც მტკიცედ იცავდნენ ამ წეს-ჩვეულებას.

სუფრაზე ლხინის დაწყებისას ორ-სამ სადღეგრძელოს არყით დალევდნენ, ამას გილახვამა (ურთიერთგაცნობის სადღეგრძელო) ეწოდებოდა. გილახვამა ორი სიტყვისგან შემდგარი ზმნაა. გილა რთული ზმნისწინია და აღნიშნავს მიმართულებას („მიმო“) ხოლო ხვამა არის ლოცვა (ქაჯაია 2001 : 329).

„დიარაზე“ ოჯახის უფროსი ირჩევდა თამადას (ტოლბაშს) – სუფრის გამძღოლს. ტოლბაში ასახელებდა მოპასუხეს სტუმრების მხრიდან. მას ბილბაში ერქვა. სამეგრელოში ამ ტერმინების – „ტოლუმბაშისა“ და „ბილბაშის“ გავრცელების მიზეზი თურქულის გავლენით აიხსნება. ტოლუმბაშს და ბილბაშს ოჯახის უფროსი ერთი კვირით ადრე აფრთხილებდა. თამადა მთელი კვირის განმავლობაში მარილიან მჭადს ჭამდა, რომ მოწყურებოდა და ბევრი ღვინო დაეღია. ტოლუმბაშს სუფრაზე ნახვაწას-ს („ღომის ქერქს“) დაუდებდნენ, რომელიც რესპოდენტთა გადმოცემით, მსმელს ღვინის დალევაში უწყობდა ხელს (ხარჩილავა 2008 : 103).

ოჯახის უფროსი თამადის არჩევას ლექსად წარმოთქვამდა :

- |                           |                              |
|---------------------------|------------------------------|
| - ათე ჭირქას ეგჭოფუ დო    | - ამ ჭიქას ავიღებ (ხელში) და |
| პირადად სი დუგახვამა,     | პირადად შენ გილოცავ,         |
| გვალო ტყურაიათ ვარ,       | მთლად უბრალოდ კი არა,        |
| სუფრას რჩილა ოკორდას,     | სუფრაზე სმენა უნდა იყოს,     |
| ბრელი ვადაჭალუა,          | ბევრი არ იყვირო,             |
| ჭირქეჲ (ი) ირო ეფშა რდას, | ჭიქები მუდამ სავსე იყოს,     |
| ცარიელს ვავხარჭალუა;      | ცარიელი არ აფხაკუნო;         |
| ტოლუმბაშობა ვაგიჩქედას    | არ იფიქრო, თამადობა იყოს     |
| გვალო ჭიქე სამსახური,     | მთლად პატარა სამსახური,      |
| ირკოც ვეშიალებე ვარა,     | ყველა ვერ შეძლებს, თორემ     |
| ბრელცგ აფუ ეშა გური;      | ბევრს უწევს ამაზე გული;      |

თეშენი, რე სი განდენქენ; –  
გგეგებუ ჯგირ დო ფური,  
ჩქიმ სუმარებც პაატი ქოცი,  
ქგალუუ ჩქიმი დუდქუ!  
სადღეგრძელო გეგნანწყე დო  
მაშუმალეფ ვაგაწვალა,  
ვაშუნცუნ, ის დუდ განები,  
ვეგიოდახა, ვამწაცვალა  
ტოლუმბაშ რექ–უნჩაშ რექ,  
საზოგადო სი გარჩქილე,  
ნება გილუ, გიჩქედას,  
მუჭო გოკონ, თემ გარჩქინე,  
სუმარეფი დაშუმე დო  
მენძელეფი ეკართინე!..

ამიტომაა, შენ რომ განდობ;–  
გაგეგება ავ – კარგი,  
ჩემს სტუმრებს პატივი დასდე,  
შემოგეველოს ჩემი თავი!  
სადღეგრძელოები დააწესე და  
მსმელები არ გააწვალო,  
ვინც არ სვამს, მას თავი გაანებე,  
არ დააყვედრო, ნუ დასძრახავ.  
თამადა ხარ, უფროსი ხარ,  
საზოგადოება შენ გისმენს,  
ნებამოსილი ხარ, იცოდე,  
როგორ გინდა, ისე დააწესო.  
სტუმრები დაათვრე და  
მასპინძლები წააქციე!..

(სამუშია 1979: 141 – 142)

ზემოთ მოხმობილ ლექსში ნათლად ჩანს თამადის ფუნქცია და დანიშნულება. მისი დამოკიდებულება სმისადმი და ის წესი, რომლის დაცვაც მას ევალეობოდა. ვაზი ქართველთა ცნობიერებაში ყველაზე სათუთი და მოსაფერებელი მცენარეა, რადგანაც მისი ნაყოფიდან ხდება ღვთითდალოცვილი სითხის – ღვინის დაყენება. მეგრულად ვაზს („ჯინჯ ღულა“ – ძირგადაგრებილი) ჰქვია. ვაზი უმეტესად ხეებზეა აზიდული, როგორც ტრაპიზონში გადმოგვცემენ იტალიელი მოგზაურები იოსაფა ბარბარო და ამბროზიო კონტარინი („მოამბე“ 1894 N 11). საინტერესოა გამოცანა, რომელშიაც ვენახი, მაჭარი და ღვინოა ნაგულისხმევი:

მუმა ღულა, დიდა თელი,  
სქუა ჰამო, მოთა შერი

მამა მრუდე, დედა მთელი,  
შვილი ტკბილი, ბადიში შტერი

(სამუშია 1979: 169)

ხალხური ლექსი სამეგრელოზე, რომელსაც მეგრელი წარმოსთქვამს კუთხის დალოცვისას:

სასახელო ქიანა რე

ჩქიმი კუთხუ სამარგალო,

ხორც ხაშილს, დო ღუმუ ზელს,  
ონტკა, ღვინი ამშვენენს.

.....

სასახელო ქვეყანაა  
ჩემი კუთხე სამეგრელო,  
მოხარშულ ხორცს და ჩაზელილ ღომს  
არაყი, ღვინო ამშვენებს.

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი) 2016: 412).

დადე და მაყრები პირველად პატარძალს შემოიყვანდნენ და სუფრასთან დასვამდნენ. გაიმართებოდა შესაწევარი – „გინოთამა“ და პატარძალს ფულით თუ ნივთებით შეეწოდნენ. ქალის მაყრების გარდა, რომლებსაც შესაწევრის გაღება არ ევალებოდათ, ნეფე-პატარძალს ყველანი ასაჩუქრებდნენ. ამის შემდეგ დედოფალს დადე პირბადეს ახდიდა. მაშინ პირველად დაინახავდნენ დედოფალს, სინჯავდნენ მას და სიხარულის ნიშნად თოფებს ისროდნენ. შემდეგ შემოიყვანდნენ ნეფეს და ახლა იგი უმასპინძლებოდა მყარს სასმელითა და თამბაქოთი. ნეფე-დედოფალს ერთად დასვამდნენ და დაიწყებოდა მათი დალოცვა (მაკალათია 2006:336–337). სიძის ნათესავები, ნეფე-პატარძალს ფულადი შესაწევარის გარდა, ნივთიერადაც შეეწევინან: ჩვეულებრივ, მოჰყავთ ხარები, რომელთაც იქვე დაჰკლავენ ქორწილისათვის. შესაწევრის ამ სახეს ჰქვია „ოჭიშაფუ“ (ურთიერთ დახმარება) (სახოკია 1956 : 102) შესაწევარი შუაზე იყოფოდა: ერთი ნაწილი ქალს ეძლეოდა, მეორე კი ვაჟს. ქალის წილი ქალის საკუთრებას წარმოადგენდა, ვაჟისა კი საერთო ქონებაში შედიოდა (ხარჩილავა 2002 : 351).

სიძე-პატარძალის დასალოც ლექსებს ტოლუმბაში (თამადა) წარმოსთქვამს რეჩიტატივის ფორმით, გამომეტყველებითა და შთამბეჭდავად. ამგვარი სადღეგრძელოები დიდაქტიკურ-აღმზრდელობითი ხასიათისაა. იგი შეიცავს მოწოდებას, თუ რა უნდა გააკეთოს სიძე-პატარძალმა საკუთარი ოჯახის, მშობლების, ნათესავებისა და ახლობლების საკეთილდღეოდ (ქართული ხალხური სიტყვიერება 1991: 554–555). ერთ-ერთ ლექსში, რომელსაც „სინჯა დო მოჰყუდუში ოხვამალი“ (სიძისა და პატარძლის დასალოცი) ეწოდება, ასეთი მორალია გამოხატული:

ართიანც ალურენა,	ერთმანეთს (მხარში) უდგანან,
ჯგირი ბოში დო ჯგირი ცირა,	კარგი ბიჭი და კარგი გოგო,

სასახელო ცოფედას –	სახელოვანი იყოს
თენეფიში აკოდინა...	მათი შეერთება...
ჯგირი ჩილი დო ქომონჯობა,	კარგი ცოლ-ქმრობა
თენეფც გუუტარებუდანი,	მათ გაეტარებინოთ,
მუნეფიში მარდუალეფგმა	თავიანთი გამზრდელებისათვის
გური გუუხარებუდანი...	გული გაეხარებინოთ...

(ფ. არქ. ს.232 :192–194)

ლხინის სუფრაზე ასევე წარმოითქმებოდა სალაღობო სიმღერები:

ჰოი, ოლეხახუნე,	ჰოი, ოლეხახუნე,
სტოლ ქოდუონწყუათ დო	მაგიდა დავაწყოთ და
კოჩ ქოდახუნე!	კაცი დასვი!
ჰოი, ოლეხახუნე,	ჰოი, ოლეხახუნე,
მოჰყუდუს ვავშკიდა დო	პატარძალს არ ვკადრებ და
დადე ქახუნე,	მდადე (გარეთ) გასვი,
დადე ქახუნე	მდადე (გარეთ) გასვი.
ჰოი, ოლეხახუნე,	ჰოი, ოლეხახუნე,
ტოლუმბაში ვავშკიდა დო	ტოლუმბაშს არ ვკადრებ და
ბილბაშ ქახუნე,	ბილბაში (გარეთ) გასვი,
ჰოი, ბილბაშ ქახუნე...	ჰოი, ბილბაშ (გარეთ) გასვი...

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975 : 180)

მდერიან მეორე ჭიქის შემდეგ (ჩამწერის შენიშვნა) სუფრულ სიმღერებს მიეკუთნება აგრეთვე:

ჩქიმი ჯიმა გუჯმახანი,	ჩემო ძმაო, გუჯმახანო,
აკა ღვინი ქგდმახვამი	ერთი ღვინო გადმომილოცე

(ყიფშიძე 1994: 132)

სუფრაზე შაირობდნენ მხიარული და სააშიკო ლექსებით:

დაბალ ქვანას ვოხორანქი,	დაბალ ქვეყნის მოსახლე ვარ,
ათომილუ ჭოროფაქი,	ლამის ავდარმა წამლეკოს,
მალა – მალას ვაგორწყექი,	ხშირად რომ ველარ გხედავ,
გინომილუ ოროფაქი.	სიყვარულმაც გაიარა.

ჩქიმი ჩონგური, ჯგირ ჩონგური  
ჯგირი კოჩიშ ნათოლარე,  
ჩქიმი ქომონჯი საცოდარი  
ჩქიმი თოლიშ ნაგორარე.

ჩემი ჩონგური, კარგი ჩონგური  
კარგი კაცის განათალი,  
საცოდავი ჩემი ქმარი,  
ჩემი თვალით მონამებნი.

(მაკალათია 2006 : 336 –337)

მეგრული სუფრული სმურები სალადობო ფუნქციით არის წარმოდგენილი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს პარალელი გავავლოთ აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ დალოცვის ტექსტთან („დაილოცოს ეს სახლი, საძირკველი და სხვენი, ფიცრული და კირული, სპილენძი და ჩინური, გეჯა და ვარცლი, გუთანნი და კალო, მარგილი და პალო” და ა. შ) (ქართული ხალხური სიტყვიერება (ქრესტომათია) 1970 : 59).

მსგავსი სმურის ერთ– ერთი მთქმელია სენაკის რაიონში მცხოვრები ანდრო კოსტას ძე ეჯიბია.

გუგახარას,  
ცუდი დაგიფარას,  
ბუნება მერჩანს ფარას,  
კეთილო მუგახვარას,  
დაბადებაშე გარზი  
ართო ოშ წანას...  
ათე ჩქიმი სადღეგრძელო  
დასურო ამინ ცუას,  
აწი ნება ქომუჩით დო  
ანდრო ქათაშუანს.

გაგახაროს,  
ცუდი დაგიფაროს,  
ბუნება მოგცემს ფულს,  
კეთილად მოგეხმაროს,  
დაბადებიდან გამელი  
ერთი ას წელს...  
ეს ჩემი სადღეგრძელო (დალოცვა)  
მართლაც ამინ (დასტური) იყოს,  
აწი ნება მომეცით და  
ანდრო ბოლომდე დაცლის.

(გ. არქ. ს. 230: 305 –306)

მეგრულ სუფრულ რეპერტუარში შედის ასევე სალადობო სმური, რომელიც მიმართულია მოცეკვავე გოგოსადმი:

ქოსხაპ, ძღაბი, დოფიგურე, ნა  
თეჯგუა სხაპუა სო დიგურე, ნა,  
ჰარი, ჰარირა, ნა  
ჰარი, ჰარირა, ნა...

იცეკვე, გოგო, ილეთები გააკეთე  
(„დააფიგურავე”), ნა  
ამისთანა ცეკვა სად ისწავლე, ნა,  
ჰარი, ჰარირა, ნა,  
ჰარი, ჰარირა, ნა...



(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975: 35)

საინტერესოა აგრეთვე, რომ პიროვნება, რომელიც სუფრასთან ვერ დაღევდა, უსათუოდ უნდა ამდგარიყო სუფრიდან:

ვარა გეშვი, ვარა გედი, ან დალიე, ან ადექი,  
ვაგილ დოხუნაში ბედი. არ გაქვს დაჯდომის ბედი.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975 : 381)

იუმორის მახვილი განსაკუთრებით სიძისაკენ იყო მიმართული, ხოლო პატარძალი ყოველგვარი გაკილვისაგან იყო დაზღვეული:

სინჯა მურსია სიძე მოდისო,  
მოსოფუნსია, (გზებს) მოანგრევსო,  
სინჯაშ ნაბადი სიძის ნაბადი  
მიქოსუნსია. მოიხვეტებაო.

(ცანავა 1970 : 69)

საინტერესოდ მიგვაჩნია ხალხური ლექსი :

მონადირეს თოფი უცორს,  
მეჩხომესგ – ჯგირი ბადე,  
სინჯას მოჭყუდუ უცორსგ დო  
მაყარემს – თიში დადე.

.....

მონადირეს თოფი უყვარს,  
მეთევზეს – კარგი ბადე,  
სიძეს პატარძალი უყვარს და  
მაყრებს – მათი ხელისმომკიდე.

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი) 2016 :178).

იყო შემთხვევა, როცა ჭკუნაკლული პატარძლის ახლობლები გახარებული იყვნენ, რომ მისი გათხოვება მოახერხეს. მოგვყავს ამ შემთხვევასთან დაკავშირებული ექსპრომტად შექმნილი ნიმუში:

ჟი ჭვემა დო თუდო თირი, ზემოთ წვიმა და დაბლა თოვლი,  
უნთხორღულელი ქუმონთირი ჭკუნაკლული მოგიყვანეთ,  
ჩქი გოხოლუთ ლაგვილეფი ჩვენ გახლავართ ლაგვილები,

მასხაპალეფ, მაბირეფ

მოცეკვავე, მომღერლები.

და სიძის მხრიდან მასპინძლების შეპასუხება, საიდანაც ირკვევა, რომ სიძეც ჭკუანაკლული ყოფილა:

მუჭომ მომინთირითინი,

როგორც მომიყვანეთ,

თიცალ დუგოხვამილეთ.

ისეთი დაგახვედრეთ.

(მთქმელი ნ. ქორთუა 60 წლის ქ. ზუგდიდი 2010წ.).

მეგრულ სუფრაზე სმას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. დიდი სიხარულით შეხვდებოდნენ, თუ ვინმე შეძლებდა დაცლილი სასმისი სხვისთვის შაირ-მილექსებით გადაელოცა. ექსპრომტს თუ ექსპრომტითვე უპასუხებდნენ, ვაჟკაცობად ითვლებოდა. სწორედ ასეთ შემთხვევასთან დაკავშირებითაა შექმნილი ქვემოთ მოყვანილი სტროფები:

გეშვია, გეშვია,

დალიე, დალიე,

ახალი დო ჯვეშია,

ახალი და ძველია,

ჯვეში კოჩიში ოშმეში

ძველი კაცის ულვაშები

ღვინიში ოწგრეშია...

ღვინის საწურველია.

გეშვი დო ქედმახვამი,

დალიე და გადმომილოცე,

აშო მომიჩაკალე,

აქეთ მოაჩაქჩაქე,

მა თიქ ვეშმაშუდა,

მე თუ ის ვერ გამოვცალე,

მარან გემოსარგალემ!

მარანი შემომაჩოჩიალემ!

(სამუშია 1979: 29)

საქორწილო ცერემონიალის დროს ხალხურ დრამატულ სანახაობას რომ მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა, ამის დამადასტურებელია ქორწილში „ბერიკაობის“ შესრულება. „ბერიკაობის“ თავისებურ სახეს წარმოადგენდა აჭარაში საყოველთაოდ ცნობილი „ვადიკო ქოჩეგურა“, რომელიც, ალ. მსხალაძის აღნიშვნით, განსაკუთრებით ზემო აჭარაში „ქორწილის ერთ–ერთი შემადგენელი ნაწილი ყოფილა (ჩოხელი 1986: 158).

ქორწილში ხშირად გააბამდნენ ხოლმე ფერხულსაც. მაგ; ქართლსა და იმერეთში – „მადლი მახარობელსა“, აჭარაში–ვოკალური მუსიკის აკომპანიმენტზე – „მაყრულისა“ და „სუფრულის“ ცეკვა, „გადახვევის“ დროს საცეკვაო: „ჰაი ნანი“ (ქედის რაიონში) „ნანი და ნანაი“, მამაკაცთა წრეგახსნილი სახუმარო ფერხული „ოჰოი, ნანა“ (ხულოს რაიონში, სხალთის ხეობაში) სამეგრელოში – „ჩაგუნა, ჩაგუნა“, სვანეთში – „ლილე“, „შინა ორგილი“, „იციბილ ბაცბილი“, „რაშოვდა“, „ბუბა ქაქუჩელა“ და სხვა. მღეროდნენ

მშობაზე, ურთიერთდანდობაზე, მეგობრობაზე, თავდამლობასა და პატიოსნებაზე, მოკლედ, კაცურკაცობაზე (ჩოხელი 1986: 158-159).

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქორწილში დრამატულ სანახაობასაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა, ამას ადასტურებს მამანტი კვირტიას მოგონება, სადაც მოთხრობილია, რომ ერთხელ პატარძალი სენაკის მაზრის სოფ. ეკიდან მოჰყავდათ. სტუმარ მაყრებს თან ახლდათ თავიანთი მეჩონგურე-მედაირე. მათ იქ საინტერესოდ წარმოადგინეს ხალხური ოპერეტა „ჯამუ და კოკოხე“. ეს ოპერეტა ნამდვილ ამბავზეა შექმნილი (კვირტია 2001: 62).

თედო სახოკია გადმოგვცემს, რომ სოფლის მოზარდ ქალ-ბიჭებს ქორწილებში ჩვეულებრივ არ იწვევდნენ და მათი ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად რათა პატარძლისა და მოლხინეთ გაშინჯვა შესძლებოდათ, მოაწყობდნენ „მითოძირაფას“, ანუ მოლხენათა გაშინჯვას ნეფის ჭუჭრუტანიდან (სახოკია 1956:103). მამანტი კვირტია სწორედ ჭუჭრუტანიდან ადევნებდა თვალს იმ ოპერეტას, რომელიც ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ.

სუფრის თამადა (ტოლუმბაში) ყოველთვის ცდილობს წეს-ჩვეულებას პატივი სცეს და იმდენი დალიოს, რამდენის ატანასაც შეძლებს. თამადა თავისი მოვალეობის დამთავრების შემდეგ სუფრას მოპასუხე ბილბაში აგრძელებს. იშვიათად, მაგრამ მაინც ხდება, რომ თამადა ვერ წარმოთქვამს იმ სადღეგრძელოებს, რომელიც მას ეკუთვნის. ამ შემთხვევაში სუფრას აგრძელებს ხათირბაში ანუ თამადის გვერდით მჯდომი. ხათირბაშის შემდეგ სუფრის გამძღოლის მოვალეობას ბილბაში კისრულობს. ბილბაშის გვერდით მჯდომს ბითურბაში ჰქვია (ნ. ა). (მთქმ., თინა ქობალია სოფ., განმუხური 2014წ). სუფრას, როგორც წესი, მელიქიფე (მელვინე) ემსახურება.

სმურებში თავისი გამოხატულება ჰქონდა წმინდა გიორგის. ყველაზე ძლიერი ხატი სამეგრელოში წმ. გიორგის სახელობისაა. აღმოსავლეთ საქართველოშიც ცნობილია მსგავსი სმურები. ღმერთისადმი მიმართვის შემდეგ თამადა ლოცავს ოჯახს, სიძე-პატარძალს და სუფრის ყველა წევრს.

დიდება ღმერთსა,  
დიდსა, მოწყალესა,  
ღმერთო, მოწყალეა მიე  
აქა ბრძანებულსა,  
ნეფესა და დედოფალსა

სახე მშვენიერსა.

წყვილი ვაჟიშვილი მიე

საწლეულო წელსა – და ა. შ

(კოტეტიშვილი 1961:251)

საერთოდ, სმურებში მეტ-ნაკლებად ყველგან შეინიშნება სალალობო განწყობა, ეს მისი სპეციფიკაა, რომელიც შეპირობებულია თავისებური აუდიტორიით, სადაც მხიარულება სუფევს:

გუგატიბუ დუდო ღორონთქ,	გაგითბეს (გწყალობდეს) თვით ღმერთი
ცხოვარ-მაცხოვარი ხატიქ...	ცხოვარ- მაცხოვარი ხატი...
თავარ ანგელოზ-ფოცხურქ,	მთავარანგელოზ – ფოცხოსი,
ღვთის მოწმობელი-ხეთურქ,	ღვთისმოწამე – ხეთისა,
ყული დო ალერტიქ...	ყულევი და ალერტი...
წმინდა გიორგი ილორქ,	წმინდა გიორგი-ილორის,
წმინდა გიორგი ჯვარულქ,	წმინდა გიორგი- ჯვარისა,
წმინდა გიორგი-ლაკადურქ,	წმინდა გიორგი- ლაკადისა-
ოთხი ხოლო მაკათურქ;	ოთხივე ერთად შეყრილი.
გიმინას ირფელიშა:	გემატოს (გიმრავლოს) ყველაფერი
თხაშა, შხურიშა,	თხა, ცხვარი,
ორიჯიში და ერჯიშა...	საქონელი და ვაცები...

(თსუ ფ. არქ, N11330)

თვით ქორწილის მთელი ცერემონიალი მონაწილეებისაგან ამტანობას და ვაჟკაცობას მოითხოვდა. გავიხსენოთ ერთ-ერთი მექორწილის ნათქვამი:

ბალხამიშვილის ქორწილი  
მიკვირს და გამკვირვებია,  
სამი დღე ვიყავი ომში და  
ისე არ გამჭირვებია.

(ხალხური სიტყვიერება 1945 : 280)

საინტერესოა პეპუიამ დიარა (პეპუიას ქორწილი), რომელიც ამტანობის შესანიშნავი მაგალითია:

ირკოს შეთიოტყვინუნა –	ყველას ატყობინებენ –
პეპუს ნოღვე დიარა,	პეპუს ჰქონია ქორწილი,
ჭიჭე, დიდი ვათმოსქიდ,	დიდი- პატარა არ რჩება,

მეურს თელი ქიანა,  
 ეჩი ხოჯი დუჟვილუნა,  
 ეჩდოხუთი ჯაკელა,  
 სუმონეჩი თხალეფიში  
 მირჩქილეთ პეტელია.  
 ჟანრეჩ ჩუანი ღუმუ დო  
 ეჩდოვითი ხაჭაპური,  
 ჭვილი – ჭვილი ქოთომეფი,  
 კოს გუგანწყუმუ გური,  
 ვით ბოჭკაში ეფშა ღვინი,  
 თიში დიდი ყანწეფია,  
 შუმა თიცალი ქიცი, ნამდა  
 მემიჩქ ვაგურზ ბოშეფია.  
 მათი თექი მალ ვორექ  
 ჯგირო დიბრძლე დო გებშვე,  
 ჯიმალეფი, შვიდობით,  
 უღირ ვორექ ანწი ხეშე.

მიდის მთელი ქვეყანა,  
 ათი ხარი დაუკლავთ,  
 ოცდახუთი დეკეული,  
 სამოცი თხის  
 მოისმინეთ კიკინი.  
 ორმოცი ქვაბი ღომი და  
 ოცდაათი ხაჭაპური,  
 შემწვარი ქათმები,  
 კაცს გაგეხსნება გული,  
 ათი კასრი სავსე ღვინით,  
 თავისი დიდი ყანწებით,  
 სმა ისეთი იქნება, რომ  
 მგონი, ბიჭები ვერ გაუძლებენ.  
 მეც იქ წამსვლელი ვარ,  
 რომ კარგად გავძლე და დავლიო.  
 ძმებო, მშვიდობით,  
 აწ ხელიდან წასული ვარ.

(ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975 : 18)

სუფრის ბოლოს მიღებული იყო დაელიათ „ოულურკულა“ (წასვლის კულა), რათა სტუმარ-მაცრისათვის გზა დაელოცათ. ოულურკულას (წასვლის კულა) დაუღველობა სირცხვილად ითვლებოდა.

ჰოოი დო კულა რე,  
 ჰოოი დო კულა რე,  
 თესი მითი ვაშუნსუნნი, ნანა,  
 თელო ღურა რე.  
 ჰოოი დო ოლური კულა რე,  
 ჰოოი დო ოლური კულა რე,  
 თესი მითი ვაშუნსუნნი, ნანა,  
 თელო ღურა რე,  
 ჰოოი დო ჯინჯი ღულა რე,  
 ჰოოი დო ჯინჯი ღულა რე,

ჰოოი და კულაა,  
 ჰოოი და კულაა,  
 ამას ვინც არ დაღვეს, ნანა  
 ცოცხლად სიკვდილია.  
 ჰოოი და წასვლის კულაა,  
 ჰოოი და წასვლის კულაა.  
 ამას ვინც არ დაღვეს, ნანა,  
 ცოცხლად სიკვდილია.  
 ჰოოი და ძირდაგრეხილია,  
 ჰოოი და ძირდაგრეხილია,

თესი მითი ვაშუნსუნი, ნანა  
თელო ღურა რე.

ამას ვინც არ დალევს, ნანა,  
ცოცხლად სიკვდილია.

(ცანავა 1990; 122)

„წასვლის კულა“ საოცრად მელოდიური სიმღერაა, იგი უადრესად არქაულია და სამეგრელოში საყოველთაოდაა გავრცელებულია.

კულა დიდიც იყო და პატარაც. იყო კულა, რომელშიც 7, 8, 10 ჭიქა. ჩადიოდა კულა ხისგან კეთდებოდა და მრგვალი მუცელი ჰქონდა. ერთ ადგილას მუცელი ამოჭრილი ჰქონდა, საიდანაც ღვინოს ჩაასხამდნენ, გაავსებდნენ და ხის საცობს დაუცობდნენ. კულას მუცლის მეორე მხარეს გახვრეტილი ხელი ჰქონდა გაკეთებული. კულას გადმოაბრუნებდნენ და ამ ხელიდან ღვინოს რაკრაკით სვამდნენ. როდესაც ღვინოს კულათი სვამდნენ, უფრო მალე თვრებოდნენ, ვიდრე მაშინ, როდესაც კოდით სვამდნენ (ჯავახიშვილი 1979 : 233).

როგორც ვხედავთ, „დიარა“ ანუ საქორწილო ლხინი და მასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერები თავისი მნიშვნელობით და ფუნქციით ზოგადქართული სმურების ორგანული ნაწილია. თავისი სპეციფიკური ფორმით მეგრული დიარა მეტად საინტერესოა. ის ერთიანი ქართული საყოფიერო კულტურისა მნიშვნელოვანი შენაკადია.

## თავი VI

### ოჯახისა და ქორწინების უძველესი ფორმების ზოგიერთი საკითხისათვის მეგრულ პოეტურ ფოლკლორში

#### ა) „პირველი ღამის უფლების“ კვალი მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში

„პირველი ღამის უფლების“ ჩვეულება გარკვეულ როლს ასრულებდა უძველესი და შემდგომი დროის ქორწინების პროცესში. ფოლკლორული მასალა მასზე მსჯელობის საშუალებას იძლევა.

„პირველი ღამის უფლება“ კონკრეტული ისტორიული პერიოდის საკუთრება იყო და ფუნქციონირება ასევე გარკვეულ პერიოდში შეწყვიტა, ისტორიის არქივს გადაეცა. ეს იყო ჩვეულება, რომელმაც დროს ვერ გაუძლო, რადგანაც მისი ფესვები ჯანსაღ ნიადაგზე აღმოცენებული არ იყო.

აღნიშნული წესი თავდაპირველად გარკვეულ რელიგიურ რწმენასთან იყო დაკავშირებული, კერძოდ – ქალიშვილთა მიერ თავიანთი უმანკოების ღმერთისადმი მსხვერპლშეწირვაში, რასაც ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ „ზოგიერთ ხალხებში ქალწულობის ახდა კერპების საშუალებით ხდებოდა“, ამავე დროს, აქტი სრულდებოდა წმინდა ადგილას – სალოცავებში (Ковалевский 1886 : 50). სემიონოვი ამ ჩვეულებას ორგინალურ დღესასწაულებს უკავშირებს (Семенов 1960: 307 – 308).

ფეოდალიზმის დროს კი „პირველი ღამის უფლება“ მეტაბონე ფეოდალის მიერ იქნა მითვისებული და საყოველთაოდ აღიარებული. რუსეთში „პირველი ღამის უფლება“ საყოველთაოდ იყო ცნობილი (Мордовцев 1971 :78).

ამ უფლების საკომპენსაციოდ შემოღებულ იქნა გადასახადები. ამგვარი გადასახადი ჩვენშიაც არსებობდა „საჩექმეს“ სახელწოდებით (ნადარეიშვილი 1971: 120), რაც ამ წესის საქართველოში არსებობას ადასტურებს.

ქართულ სინამდვილეში „პირველი ღამის უფლების“ არსებობის საკითხს ყურადღება მიაქცია ი. გომართელმა თავის წერილში „ნაწყვეტები წარსულიდან“. წერილში გადმოცემული იყო შემდეგი: „ბატონყმობის დროს გავრცელებული იყო ევროპაში კანონი პირველი ღამისა, კანონი მდგომარეობდა იმაში, რომ ყმა რომ ცოლს შეირთავდა, ბატონს უფლება ჰქონდა პატარძალთან დაწოლილიყო პირველ ღამეს და ეს კანონი საქართველოშიაც შემოვიდა“ (გომართელი 1907 : 56 №3).

საქართველოში ამ ჩვეულების არსებობის შესახებ არც ბექა აღბუღას სამართალში, არც გიორგი ბრწყინვალის ნაშრომში, არც ვახტანგის რჯულისდებასა და არც სხვა რომელიმე ისტორიულ ნარკვევებში არაფერია ნათქვამი, ასევე დუმს თეიმურაზ მეორეც თავის „სარკე თქმულთაში“, სადაც მას დაწვრილებით აქვს აღწერილი საქორწილო რიტუალის ყველა მომენტი.

ივ. სურგულაძის აზრით, „პირველი ღამის უფლება“ XIX საუკუნეში უდაოდ არსებობდა. მართალია, ისტორიული წყაროები დუმან, მაგრამ ამ ჩვეულების არსებობა მტკიცდება ზეპირსიტყვიერი ნიმუშებით და ლიტერატურული ძეგლებით. ამ კუთხით საინტერესოა მეგრული ფოლკლორული ნიმუშები და, ასევე, მის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამადასტურებელი მასალები.

„პირველი ღამის უფლება“ რომ წესად ჰქონიათ ქართველ ფეოდალებს, ამის შესახებ ინფორმატორები მოგვითხრობენ.

სამეგრელოში ამ ჩვეულების არსებობის შესახებ საინტერესოა აკაკი წერეთლის მამის ყმის, ლაბაძის ნაამბობი, სადაც ვკითხულობთ: „სამეგრელოში, დადიანები მეგრელთა გლეხებს სასტიკათ სტანჯავდნენ. ერთ დადიანთაგანს ჩვეულებად ჰქონდა პირველი ღამის ურიგო წესიც. მის საყმოში ისე ყმა გლეხი ვერ შეირთავდა ცოლს, რომ საცოლო ქორწილის პირველ ღამეს ბატონისათვის არ დაეთმო. საზოგადოთ, ეს დადიანი მეტის მეტი სასტიკი კაცი იყო, სისასტიკესთან დიდი უსამართლო. იგი თავის ყრმებს სიკვდილითაც სჯიდა, ზოგს ახრჩობდა კიდევ.

ყმა, რომელსაც ამ თავადის სახელი არ ახსოვს, რადგან იმერეთიდან იყო გამოქცეული და სამეგრელოში დროებით ცხოვრობდა, თხრობას ასე აგრძელებს: „მის სახელს მე არ ვაქცევდი ყურადღებას, ბოროტების აღსანიშნავად და მოსაგონათ მარტო გვარიც კმაროდა“.

ამ მონათხრობიდან ვგებულობთ, რომ სასტიკ თავად დადიანს ერთ-ერთი ყმა გლეხი შეპასუხებია.

„ბატონო, – უთქვამს ყმას, – რაზედ გვაწვალებთ, რასა ჰგავს ეს, თქვენ ქრისტიანი ხართ, თუ სხვა ვინმე?! ასე თათარიც არ გვაწვალებს, როგორც თქვენ გვტანჯავთ... მთელი ქვეყანა თქვენ გემდურით... მთელი თქვენი მოყმენი თქვენ სახელს და ხსენებას სწყევლიან და მრავალნი გემუქრებიან, გითვლიან: პირველ ღამეს თავი გაანებე და მეგრელ გლეხებსაც ნუ ჰყიდით ოსმალებში, მოიშალე ყველა ესენი, თორემ უსათუოდ



მალე აგკუწავთო... ჩემსას თუ არ დაიჯერებთ, მაშინ თქვენ თვითონ დააკვირდით, ბატონო... თქვენ თვით დარწმუნდით მასზედ, რომ ქვეყანა გემდურით. ეს ბატონს არ ეკადრება, დადიანების სახელსა და გვარს“ (ჭიჭინაძე 1924 : 111 –112).

1973 წელს სამეგრელოში, წალენჯიხის რ-ნის სოფ. საჩინოში ფიქსირებულ მასალებში ვკითხულობთ:

„ჩვეულება იყო, ქორწინების პირველ დამეს პატარძალს ხელს არ ახლებდნენ. მეორე დამეს კი პატარძალი თავადთან უნდა მიეყვანათ. ამას ეძახდნენ „ჭყუალეს“ – გახედნას. თუ თავადი არ ინებებდა ქალთან წოლას, ის ქალი არ ვარგოდა. იყო შემთხვევა, რომ თავადს ჰკლავდნენ „პირველი დამის უფლების“ გამო. ხან კი თავადი არ ინებებდა ქალთან წოლას, გლეს ძალით მიჰყავდა, ეშინოდა, ცუდი არაფერი მოსვლოდა ოჯახში“.

მეორე გადმოცემის მიხედვით, „იყო შემთხვევები, როცა საქმროს თვითონ მიჰყავდა პატარძალი და სთხოვდა, პირველ დამეს ჰყოლოდა, ბევრ შემთხვევაში თავადი თანახმა იყო შეესრულებინა თავისი გლესის სურვილი, მაგრამ ყოფილა შემთხვევები, როცა უარით ისტუმრებდა. ასეთ შემთხვევაში გლეს დასცინოდნენ: – ცუდი ქალი მოიყვანე, სოფლისთვის შეუფერებელიო, მიტომ ცდილობდა გლესი, თავადთან მიეყვანა, თუ თავადი უარს იტყოდა, გლესი მაინც არ მოეშვებოდა: – თავს ლაფს ნუ დამასხამ, დაიტოვე ერთი დამითო. თავადი იძულებული იყო შეესრულებინა გლესის თხოვნა“ (თსუ ფოლკ. არქ. №16623).

იგივე აზრი გამოთქვა მთხრობელმა ნანა ბელქანიამ, რომელმაც გაიხსენა ზუგდიდის რ-ნ სოფ. კახათში მცხოვრები ქ-ნ ლენა სიჭინავას ნაამბობი, რომ სამეგრელოში თავადებს წესად ჰქონდათ „პირველი დამის უფლება“. ქ-ნ ლენა მადლობდა კომუნისტებს, რომ ეს წესი თავადაზნაურობასთან ერთად გადავარდა (მთქმელი ნ. ბელქანია ქ. ზუგდიდი 2015 წ.).

ამ ჩვეულებამ თავისი ასახვა ჰპოვა მეგრულ წყობილსიტყვაობაში. მოგვყავს ნაწყვეტი ტექსტიდან:

#### ჯვეში დრო

ფერი ყაზაყი შურო ვარდგ თი დროს სიტყვას თქუნდგნი.

ის დუცგ კვათგნდეს, თავადს ვე ფუჩუნდგნი.

საჩილო რდგ ყაზაყი დო ბარგის ვემკაქუნანდგნი

თავადიში რდგ პირველი სერი, ოსურს ქიმიცუნანდგნი.

თაში ორდგ დასაჯული ყაზაყეფი ეთი დროს.  
თავადი დო ჟინოსქუა მიკოჯანდეს სტოლს.  
ღვინს გიოშუანდეს ორქომ ჭირქასგ დო ბროლს.  
თექ ყაზაყიქ მინილგკონ, გემწუყოთანდეს თოლს.  
თი დროს ორდეს ყაზაყეფი უჩა დღალენს გერინელი.  
თეგვარ უჩა სამართალი თი დროსგრდგ გორჩქინელი.

(ხუბუა1937 :342 – 343).

#### ძველი დრო

იმ დროს ხმის ამომღები გლეხი არ იყო.  
მას თავს ჭრიდნენ, თავადს თუ არ დაიფიცებდა.  
დასაქორწინებელ გლეხს ტანსაცმელს არ აცვამდნენ.  
ცოლს რომ შეირთავდა, თავადის იყო პირველი ღამე.  
ასე იყვნენ დასჯილები გლეხები იმ დროს.  
თავადი და აზნაური მიწოლილი იყვნენ მაგიდას.  
ღვინოს სვამდნენ ოქროს და ბროლის ჭიქით.  
იქ გლეხი რომ შესულიყო, თვალებს დასთხრიდნენ.  
იმ დროს გლეხები შავ დღეში იყვნენ.  
ამგვარი შავი სამართალი იმ დროს იყო გაჩენილი.

სამეგრელოს ფოლკლორული მასალა ამტკიცებს, რომ არსებობდა ჩვეულება, რომელიც „პირველი ღამის უფლებით“ იყო ცნობილი და ადგილი ჰქონდა თავადთა თავგასულ მოქმედებას.

ამ ჩვეულებას აღწერს ფუცუ დგებუაძე–ფულარია ისტორიულ რომანში „ოქროს ბეჭედი“. სოფელ ზიმში ქაიხოსრო ჩიქოვანის ყმა გლეხს კოჩაია ლემონჯავას რძლად მოუყვანია აბაშელი ქალი. ლევანს თავისი მოენეების საშუალებით გაუგია, რომ ეს ქალი ძალიან ღამაზი ყოფილა. როდესაც გლეხი კოჩაია ქორწილს იხდიდა, მთავარი ლევანი თავისი ამალით დაუპატიჟებლად მისულა, მაშინვე მიმხვდარა კოჩაია, რა მიზეზით იყო ლევანი მის სახლში მისული. იმ წუთშივე ქაიხოსრო ჩიქოვანთან გაქცეულა და მოუხსენებია: თქვენ ჩემი პატრონი ხართ, ერთგულად გემსახურებოდით და გთხოვთ გასაჭირში გვიპატრონოთ, თუ არ დამეხმარებით, მაშინ მე ჩემსას ვიზამ. ოჯახში ბოროტი განზრახვით მოსულ ლევანს თავს შევაკლავ და მთავარსა და მის

თავადიშვილებს საჯაროდ შევარცხვენ. დამშვიდდი, კოჩა, ჩემს გლებს რომ ვინმე დაჩაგრავს, ის მე არ მიწევს ანგარიშს. საჩქაროდ წადი შინ, ახლავე დაგეწევით.

ქაიხოსრო თურმე მაშინვე შეჯდა ცხენზე და კოჩაიას სახლისკენ გასწია. ხალხის საჩვენებლად ქაიხოსრომ მთავარს თავყვანი სცა და ყურში კი თურმე ჩასჩურჩულა:

– აქ რატომ მობრძანებულხართ! თუ ზიმში მოდით, ჩემთან უნდა მოსულიყავით, რა გინდოდათ კოჩაია ლემონჯავას სახლში? გადაჭრით გეუბნებით: თუ გნებავთ შინ მესტუმრეთ, არადა სასახლეში წაბრძანდით, ჩვენ გაგაცილებთ.

რამდენიმე წუთის შემდეგ ამდგარა ლევანი თავისი ამალით და ლემონჯავას ეზოდან გასულა. ქაიხოსროც აცილებდა თურმე, თან არწმუნებდა: ცხენიან – კაციანად გაგწყვეტდნენ ლემონჯავები, ქვეყნის სალაპარაკოდ გაიხდიდით თავსო.

გულმოსულ ლევანს გამცილებელი ქაიხოსრო ჩიქოვანი მალე დაუბრუნებია, თვითონ კი ზუგდიდში ჩასვლამდე თურმე სულ იგინებოდა და იქადნებოდა: სოფელი ზიმი ერთიანად უნდა გავანადგურო, რაღა მთავარი ვარ, თუ ასეთ პატარა სურვილსაც ვერ შევისრულებ, პირველი დამის უფლებით მე კი არა, უბრალო თავადებიც კი სარგებლობენო, მე კი რა გამიბედეს ესო. ან ის ქაიხოსრო რას ერეოდა ამ საქმეში, მასაც გადავუხდი პატივისცემასო. (დგებუაძე – ფულარია 1982 : 28 – 29).

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთსტროფიანი ლექსი, რომლის ძირითადი შინაარსი დაიკარგა, მაგრამ მასთან დაკავშირებით შემორჩენილია მეტად საყურადღებო გადმოცემა: ე. ი. ლექსის შექმნას საკმაოდ ღრმა ისტორიული წარსული უდევს საფუძვლად :

ვაჟიკაცო, გულოვანო,  
ღვინის ფერო, მცინარეო,  
ხმლის სიმოკლე რას დაგიშლის,  
ფეხი წადგი წინარეო.

(კოტეტიშვილი 1961: 244)

ვახტანგ კოტეტიშვილი თავის ექსკურსებში ამ ლექსთან დაკავშირებით შენიშნავს: „ხევში ამ ლექსის შესახებ ასეთი თქმულება არსებობს: საქართველოში მოსულა ერთ ბეგი, გამაგრებულა სნოს ციხეში, ურბევია ხალხი და ერთნაირი უწყესობა ჩაუდენია. ბოლოს ასეთი წესი დაუდვია: „თუ ვინმე ქალი გაათხოვონ, ისე ქმართან არ უნდა წაიყვანონ, სანამ ციხეში ბეგთან არ აიყვანდნენ საწოლად და უკეთუ ქმარმა უიმისოდ

წაიყვანა, მაშინვე ბეგი ქმარს თავს მოსჭრიდა და ქალის მამას სახლს დაუწვავდა... ამ დროს ერთ არშელს თავისი ქალი გაუთხოვებია, სასიძო თურმე ამბობდა: რა ვქნა, რაკი ციხის პატრონი ბეგი ჩემს ცოლს არ დამანებებსო და პირველად ის წაიყვანსო, რალა ჩემი იქნებაო. სასიძომ მოიფიქრა და თავის სიმამრს უთხრა: შენ ბეგთან მიშუამდგომლე და საჩუქრათ ქრთამს მოგცემ. მხოლოდ საცოლეს კი ნუ გამიწბილებსო. სიმამრმა სიძის თხოვნა შეასრულა და სიძე-სიმამრი ორივე ციხეში ბეგთან წავიდნენ. თან ერთი ხარი, ოცი თუმანი ფული და ერთი კარგი თოფი წაიღეს, ბეგის წინ წარსდგნენ და ასე მოახსენეს: ესენი შენი საჩუქარი გახლავთ და გთხოვთ, ეხლა რომ ქალი მყავს საქორწინოდ გამზადებული, ნუ გაგვიწბილებ და ეს ნუგეში გვიყავითო. ბეგს ეს საჩუქარი უცოტავებია და უთქვამს: ასე ცოტა საჩუქარზედ არ გეპატიებათ ეგ ქალიო. სასიძოს უპასუხნი: აი, უკანასკნელი ეს ხმალი მაქვს და ამასაც გიძლვნიო. წელზე ნაბამი ხმალი ბეგისთვის მიუცია. ბეგს ხმალი გაუსინჯავს და უთქვამს: ხმალზე კი გეპატივებოდათ, რომ მოკლე არ იყოსო. ამ სიტყვებით ხმალი უკანვე გადაუგდია. სასიძოს ხმალი ხელში აუღია და უთქვამს: ეს ხარი, თოფი, ოცი თუმანი და ეს ჩემი ხმალი საჩუქრად მოგართვი, რომ შენ ღმერთსაც აპატივე და მეც ნუ შემირცხვენ საცოლოსაო. ბეგს დაუყვირნია; არ გესმის, ხმალი მოკლეაო და ამით გაუთავებია სიტყვა. გულზე მოსულ სასიძოს უთქვამს“:

ხმალს სიმოკლე რას მოუშლის,  
ფეხი წარსდგი, გაგრძელდების,  
კაცს მანამდე ეშინიან,  
მინამ საქმე გამწელდების!

უთქვამს ეს, შემოუქნევია სასიძოს ხმალი და ბეგისათვის თავი კი გაუგდებინებია. რაკი ეს ამბავი იმის ქვეშევრდომთ შეუტყვიათ, მაშინვე ციხიდან გაქცეულან და ციხის საუნჯე თუ რამე ჰქონიათ, სულ იქ დაუტოვებიათ. ამ სახით მოხევეებს ასეთი საძაგელი სატანჯველი და ბილწი ბეგარა მოუშორებიათ და განთავისუფლებულან უსამართლო და უსინდისო ბატონისაგან (ქართული ხალხური პოეზია 1976 : 38).

ანალაგიური ისტორია აქვთ მთის რაჭის მებატონებს. ესენი იყვნენ არეშიძენი, რომელნიც მეტად ავიწროვებდნენ ღებელებს საბეგრო გადასახადებით და ყმური სამსახურით. ისე გაკადნიერებულან, რომ „პირველი ღამის უფალებაც“ მოუპოვებიათ,

ამას კი მთელი ღები აუღელვებია, ხალხმა თურმე პირი შეკრა და გადაწყვიტა მოძალადე მებატონეების ამოხოცვა.

ამ შეთქმულებას მეთაურობდა ზვიადა ლობჯანიძე, რომელიც „პირველი ღამის უფლების“ შიშით ცოლს თურმე ვერ ირთავდა. მისთვის მთელ სოფელს დახმარება შეუფიცნია, მხოლოდ ემებდნენ არიშიძეების ამოსაწყვეტად მოხერხებულ დროს და ამ მიზნით სოფელმა მოისყიდა მათი მოურავი გაგაშვილი და ერთიც დედაბერი, რომლისათვის აღაპის გადახდა აღუთქვამთ. ერთ მშვენიერ დილას, როდესაც ორი ძმა არეშიძენი სანადიროდ მიემგზავრებოდნენ, ორივე ჩასაფრებულმა ღებელებმა მოკლეს. მესამე არეშიძე ჭიორისაკენ გაქცეულა და როდესაც რიონზე გასვლა დაუპირებია, მას ერთი მტირალი დედაბერი დასდევნებია და წყალზე გაყვანა უთხოვნია (Майсურაძე вып., XXII, отд., II стр., 214 – 215). არაშიძეს დედაბერი ცხენზე შემოუსვამს და როდესაც შუა წყალში შეცურებულან, დედაბერს მისთვის ხელი წაუვლია, მძლავრად გადაუწევია და ორივენი წყალში გადავარდნილან და იქვე დამხრჩვალან (დედაბერს ღებისათვის ანდები დაუგდია, არეშიძის მოკვლის შემდეგ თქვენ მკვდართან ერთად ტაბლა ჩემთვისაც გამოაცხვეთო. ამიტომ ღებში დღესაც მიცვალებულის პატრონი თავის წმინდა მოვალეობად თვლის საკურთხის დამზადების დროს ერთი ტაბლაც ამ დედაბერს გამოუცხოს (სახოკია 1930 :22). ამგვარად, ღებელებმა მოიშორეს თავიანთი მებატონე არეშიძენი და მათი ბატონყმური უღელი.

თავისი ეს გმირული თავგადასავალი ხალხს გაუღექსავს. „ფერხისას“ შესრულების დროს ღებელები მღერიან:

მოგვყავს ნაწყვეტი ტექსტიდან:

პირველი საყმონი ვყოფილვართ  
ჩვენ ორის ბატონისაო,  
ორთა ძმათა არიშიძეთა  
ნუ სწყალობთ პირი ღვთისაო;  
არ ნაზოგავენ ქვრივ – ობოლთ,  
ცოლებს ნართმევენ ყმებსაო,  
არ შინებიათ ცოდვისა,  
არ ნაკითხავან ღმერთსაო.  
ღმერთმა ულხინოს ზვიადას,

ზვიადას უთქვამს : „ღებელნო,  
მიკვირს რატომ არ გრცხვენნიანთ,  
რომ ამდენი ბიაბრობა  
ბატონთათვის შეგირჩენიათ!  
ჯვარს იწერთ, ცოლები მოგყავთ,  
უწინ ბატონთან მიგყავთო;  
გამხდარხართ დედაკაცები,  
მათი ჩიქილით დახვალთო.  
კაცი უნდა კაცი იყოს,

ზვიადას ლობჯანიძესო,  
არ დაეღვევა შენდობა,  
სანამ მზე მიწას უმზერსო,  
დიდხანს ყოფილა ზვიადა,  
რომ არ შეერთო ცოლიო,  
ზიზღის თვალით ნაყურება,  
ცოლს რომ ნართავა ყოვლიო.

არ ჰგავდეს ბებრუცუნასა,  
არ იკრუნჩხოდეს შიშითა,  
ფეხ – ქვეშ არ ეგოს ყველასა.  
დროა, პასუხი გავსცეთ მტერს,  
ბატონთ დავარტყათ მეხიო,  
ამიერიდგან მათ თესლსა  
ამოუწმინდოთ ფეხიო...

(სახოკია 1930: 22).

მოხმობილ ლექსში ნათლად ჩანს გლეხების გალამქრება ბატონის წინააღმდეგ, რომელსაც „პირველი ღამის უფლება“ დაუწესებია.

„პირველი ღამის უფლება“ მე-19 საუკუნეში აფხაზეთშიც გავრცელებული ყოფილა (Инал – Ипа 1994: 151).

ანალოგიური ჩვეულება ფიქსირდება გურიაშიც: „გადმოცემით, გურიაშიც პატარძალი როცა მოჰყავდათ, ქალი პირველად ბატონთან უნდა მიეყვანათ, – აღნიშნა მთქმელმა დ. გუდაძემ, მაგრამ ეს იყო დიდი ხნის წინათ, მამაჩემის გადმოცემით გამიგია, მაგრამ გურიაში გლეხები არ იყვნენ ისე დაჩაგრულები და, ალბათ, ამიტომ გადავარდა ადრეო; ნაკაშიძე იყო თავადი: ქართლში უფრო იყვნენ დაჩაგრული გლეხები, ამილახვრები რომ იყვნენ, მაგი და სხვები, იმათ ხელში“ (თსუ ფოლკ. არქ.№ 17128).

ამილახვრები, ზ. ჭიჭინაძის მიხედვით, საშინელი მოყვარულნი ყოფილან „პირველი ღამისა“. „უმისოდ ამის საყმოში ვერვინ გათხოვდებოდა, ამ ბოროტისაგან სოფლის ყმანი შეწუხებულნი იყვნენ“-ო (ჭიჭინაძე 1924 : 44). საქართველოს თითქმის ყველა კუთხის თავადებს ეს წესი ჩვეულებად ჰქონდათ. უძველესი ქართველი ტომებისათვის ქრისტიანობის მიღებამდე უცხო არ იყო პირველყოფილი რელიგიის ის ფორმები, რომლებიც დამახასიათებელია მსოფლიოს ხალხთათვის.

კაცობრიობის განვითარების ისტორია უკუაგდებდა ან ხასიათს უცვლიდა ხალხის მიერ შექმნილ ტრადიციას. „პირველი ღამის უფლება“ საქორწილო რიტუალს შემორჩა, როგორც გარდასულ დღეთა ნაშთი. ამ ჩვეულების გაქრობას ხელი ქრისტიანობის გავრცელებამ შეუწყო, რადგან პატარძლის სიწმინდე საქორწილო ურთიერთობის აუცილებელ მოთხოვნილებად იქცა. შეუგინებელი ლოგინი იყო ის ქვაკუთხედი,

რომელიც ოჯახის ფუძეს აძლიერებდა და ამყარებდა. ცოლქმრულ ურთიერთობას, სიწმინდისა და დიდების შუქს ფენდა.

მართალია, „პირველი ღამის უფლებას“ საკანონმდებლო დოკუმენტები და ისტორიული წყაროები გვერდს უვლიან, მაგრამ ხალხურმა სიტყვიერებამ, ლიტერატურულმა ძეგლებმა და ეთნოგრაფიულმა ყოფამ შემოგვინახეს მასალები, რომლებიც ამ ჩვეულების არსებობას ცხადყოფენ.

## ბ) მოტაცება

მოტაცების გზით ქალის დასაკუთრება საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ჩვეულებრივ წესს წარმოადგენდა და მსოფლოს უმეტესი მოსახლეობისთვის საყოველთაო მოვლენა იყო. ენგელსი მიუთითებდა, რომ „ქალის მოტაცების დროს უკვე თავს იჩენს ერთცოლიანობაზე გადასვლის გარკვეული ნიშნები, წყვილადი ცოლქმრობის ფორმით“ (ენგელსი 1953 :65).

ახალ დროში მოტაცებით ქორწინებას უკვე უკიდურეს შემთხვევაში მიმართავდნენ. ეს იყო ერთგვარი საპროტესტო რეაქცია სყიდვით ქორწინებაზე, თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ აღნიშნულ ქორწინებას სხვა შემთხვევებშიც მიმართავდნენ.

მოტაცებით ქორწინების შესახებ მოგვითხრობენ არა მარტო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალები, არამედ უძველეს ხალხთა მითები, საგმირო და საზღაპრო ეპოსის ნიმუშები. საკმარისია გავიხსენოთ ირეთეას, ლევკიპეს ქალიშვილების მოტაცებები, რათა ნათელი გახდეს ამ წესის უძველესობა.

მოტაცებით ქორწინების ჩვეულება ქართველურ ტომებშიც ყოფილა წესად. ამ მხრივ საკმაოდ მდიდარი ეთნოგრაფიული და ისტორიული ლიტერატურა მოგვეპოვება. ხალხური სიტყვიერება ხალხის ყოფის ანარეკლს წარმოადგენს, ამიტომ ბუნებრივია, მოტაცებით ქორწინების ჩვეულებამ ზეპირსიტყვიერებაშიც იჩინა თავი. საქორწილო, მაყრული ლექს-სიმღერები ამის თვალსაჩინო მაგალითია. სავსებით ნიშანდობლივია, რომ ქორწინებას თან სდევდა მაყრული, რომელშიც მოტაცებით ქორწინების ელემენტებიც უხვად იყო. საქართველოს ზოგ კუთხეში მოტაცება სავაჟკაცო საქმედაც ითვლებოდა. ზოგჯერ ის ეკონომიკური მიზეზითაც იყო გამოწვეული, ქალის გამოსასყიდად არსებული დიდი ფასი აიძულებდა ღარიბ გლეხს, მოეტაცებინა ქალი. სწორედ ამ გარემოებით იყო გამოწვეული ფიქტიური მოტაცებაც, რომელიც ქალის მშობლებთან შეთანხმებით

ხდებოდა. ამ შემთხვევაში მდევართა დადევნებასაც ფორმალური სახე ჰქონდა – ქალისთვის პატივის მისაგებად. გარდა ეკონომიკური მდგომარეობისა, ქალის მოტაცება სხვა მიზეზებითაც იყო განპირობებული: ქალ-ვაჟის სიყვარული, როცა მშობლები მათ არ თანაუგრძნობდნენ, მეტოქეობა, წოდებრივი უთანასწორობა, უცხო ტომთა თარეში... ჩვენს ხელთ არის მთელი რიგი ტექსტებსა, რომლებიც აღნიშნულ მოტივებზე მიუთითებენ. მაგ. ლექსი „მატილს გადიდდა ხოხობი“ უშუალოდ ქალის მოტაცებაზეა. მისი შინაარსი ასეთია: ქისტები ახადში თავს დასხმიან გოდერძის ციხეს, ისე დაურბევიათ, ქვა ქვაზე არ დაუტოვებიათ, სარძლოდ სასურველი ქალი მოუტაცნიათ, უკან მიმავალთ ფშაველი თადიური შეხვედრიათ, მას ჯერ გამარჯობა უთქვამს მგზავრებისთვის, მაგრამ თვალცრემლიანი ქალი რომ შეუნიშნავს, უკითხავს:

- ე ქალა საით მოგყავისთ,  
ცრემლი რო უჩანს თვალზედა?

ქისტებს უპასუხნიათ:

- ე, ქალა ახადით მოგყავს  
მატილს უნდა დავსვათ ჯარზედა,  
მაგის საქმარეც აქა გყავს,  
გაზრდილი ლერწამ ტანზედა.

ამის გაგონებაზე თადიურს შეუძახნია:

- ე, ქალ, თუ წაგაყვანიხოთ,  
წვერებ ნუ მასხავს ყბაზედა!

შვიდი ქისტი და ერთი ფშაველი შებმულან, თადიურს შვიდივე დაუხოცავს, ქალი გაუთავისუფლებია. ქალ-ვაჟი დამძობილებულან და შინ მშვიდობით დაბრუნებულან“.  
(თსუ. ფოლკ. არქივი, №1055: 88).

ქალის მოტაცებაზე სხვა ლექსებშიც არის საუბარი, მაგ.:

- აქ ხო არავის გინახავთ, ქალი მოგვტაცეს დილასა,  
ჩარგალში ამოატარეს, იმახდენენ „ჯვარი წინასა“,  
დედას ვუტირებთ, შევხვდებით, წელითა ვზიდავთ რკინასა.

(თსუ ფოლკ., არქივი, № 4252: 257).

როგორც ტექსტიდან ირკვევა, თუმცა ქალი მოუტაცნიათ, მაგრამ, იგი დიდად დამწუხრებული არ ყოფილა, რადგან მხიარული მაყრულით მიდიოდნენ. უნდა



აღნიშნოთ, რომ უმეტესად ქალის ამგვარი გზით შერთვა, წინააღმდეგობის მიუხედავად, მაინც მორიგებით მთავრდებოდა. ჩვეულება მოითხოვდა, რომ ქალის სანაცვლოდ მომტაცებლებს გარკვეული ჯარიმა გადაეხადათ. მდეგრების მიერ მოტაცებული ქალის უკან წამოყვანა, ხალხური ჩვეულების მიხედვით, უდიდეს სირცხვილად ითვლებოდა როგორც ვაჟისთვის, ისე ქალისთვის, მაგრამ განსაკუთრებით ეს მიუღებელი იყო ვაჟისა და მისი ოჯახისთვის, ამიტომაც ვაჟიანები ყოველთვის ცდილობდნენ, რომ საქმე კეთილად დასრულებულიყო. ეს შესანიშნავად არის წარმოდგენილი ფშაურ ხალხურ ლექსში „ქალის მამა“ (ჩაწერილია 1938 წ. ალექსი კუჭაშვილისგან.)

ქალის მამა მოგვივარდა – მეძახიან ახალასა,  
იმას ტრუკა დაუხვდება – ნუ მაფერებ მასხარასა.  
– თავ დამანებე ტრუკაო, ჩემს ქალს ვეძებ, სხვას არასა.  
– ჭკვიანად იყავ, ახალავ, ნურც სმასა სთმობ, ნურც ჭამასა,  
ქალს შენ აღარ დაგანახვებთ, თუნდა დასწყდე თავ – თავადა,  
გოგოლაურთ ხო უყურებ, ვერ გასწვდები სათვალავსა,  
იარალ იმით ავისხით, ხარ – ცხვარს გამღევთ, სხვას არასა.  
გარბის–გამორბის ბერიძე, ტყავთა იქნევს თავთავადა,  
აპარეკა წინ დაუდგა ქეთევანსა, პატარძალსა,  
ეხვეწება ქუდმოხდილი, ნუ დაგვმართავ გზა–შარასა,  
ალექსის ნუ გაგვიწბილებ, შავგვრემანსა, პატარასა.

თუმეთში ქალი საქმროს რომ დაიწუნებდა – დანიშნულის გაყოლაზე უარს იტყოდა ან გათხოვილი ქმრის ოჯახს დატოვებდა და მამის სახლში დაბრუნდებოდა, ქმარეულები მას „კვეთილში ჩააგდებდნენ“ – შვიდი წლით სხვაზე გათხოვებას აუკრძალავდნენ. ასეთ ქალს „კვეთილიანი“ ერქვა. „კვეთილიანი“ ქალის წაყვანის მსურველს საკმაოდ დიდი გამოსასყიდი უნდა გაეღო ძველი ქმრის ოჯახის სასარგებლოდ. ხდებოდა ისიც, რომ განაწყენებულ „ქმარეულნი“ არავითარი გამოსასყიდის ფასად არ მოხსნიდნენ ქალს „კვეთილას“. მაშინ ახალი საქმრო მას მოიტაცებდა. ეს მოვლენა შემოუნახავს ერთ ლამაზ ლექსს:

ჩემეულადად უთხრიდით კვეთილიანსა ქალსაო,  
შავ დაიხუროს მანდილი, გამოდგეს დარიფანსაო,

ლურჯი ჩაიცვას ჩოხაი, გულს ნუ ჩაიყრის ჯავრსაო.  
გაზაფხული რო მოალის, წინას ამოვხყევ ცხვარსაო,  
ქალ, დაგიხსნ კვეთილიანსა, შიშაქს გადაუთვლ ცხვარსაო,  
თუ იმასაც არ დამჯერდნეს, მხართ ავიყრ იარაღსაო,  
თუ არცა იმას დამჯერდნეს, უღელთ გაუყრი ხართაო,  
თუ იმასაც არ დამჯერდნეს, მერმე კი ვხკითხავ ხმალსაო.  
შენთა მამულთა ზავს მივსცემ, ალუდს უდუღებ სვიანსა,  
მაგ შენთა მონას ქმარეულთა ხმალსა ვანახვევ ფხიანსა  
აზდგიდი–დ გამოგიტაცებ, როგორც მთაშია ნიავსა.

(ცოცანიძე1990:223).

თუმ–ფშავ–ხევსურეთის მსგავსად, ხშირად ხდებოდა ქალის მოტაცება სვანეთშიც. რაფიელ ერისთავი თავის „ფოლკლორულ–ეთნოგრაფიულ წერილებში“ წერდა: „მოსახლეობის თითქმის მეოთხედს ცოლი მოტაცებით ჰყავს მოყვანილი, ამის მთავარი მიზეზები იყო: 1) ქალების რაოდენობრივი სიმცირე მამაკაცებთან შედარებით, 2) სვანისთვის წარმოუდგენელია ოჯახი ქალის გარეშე, ცოლი მისთვის მარჯვენა ხელია, რომელიც მართავს სახლს, მუშაობს ქმრის გვერდით“ (ერისთავი1986:167– 168).

სვანეთში ქალის მომტაცებლებს სამკვდრო–სასიცოცხლოდ მტრობდნენ და ეს მტრობა შეიძლებოდა თაობებშიც კი გაგრძელებულიყო.

ქალის მოტაცება მონოგამიური ქორწინების ელემენტებს შეიცავს, მოტაცებული ქალი კარგავდა მეორედ გათხოვების უფლებას, ვაჟი კი, რომელსაც ქალი წაართვეს, მხოლოდ ისევ მოტაცებით მოიყვანდა ცოლს. სვანეთში ქალის მოტაცების შემთხვევაში ქალის მშობლები ურვადს აღარ თხოულობდნენ. ეკლესია ქალის მოტაცებას კრძალავდა და მოტაცებულ ქალს ჯვარსაც არ წერდა, მაგრამ სვანეთში ხშირი იყო არა მარტო გაუთხოვარი, არამედ გათხოვილი ქალის მოტაცებაც („უკეთუ უქმრო დედაკაცი ვინმემ მოიტაცოს – ორი ძროხა მიართოს მისიანებს, უკეთუ ქმრიანი დედაკაცი მოიტაცოს, ოთხი ძროხა მიართვას, უკეთუ მღვდელმა ამგვარის მოქმედს ჯვარი დასწეროს – განიკვეთოს“ (მაჩაბელი1978: 53).

სამეგრელოში გათხოვილი ქალის მოტაცებაა გადმოცემული ხალხურ ლექსში. მოგვყავს ტექსტი:

„სი მოჭყუდუ, მა – მაყარე,

შენ პატარძალი, მე – მაყარი,

ლევირდეს\* ავაყარე,  
გვადიას ოსურც მიდუდა დო  
ვარლამიას გავახარე“.

ლევირდეს ავყრი,  
გვადიას ცოლს წავართმევ და  
ვარლამიას გავახარებ.

(ქართველური ხალხური სიტყვიერება, (ჩხოროწყუს რაიონი) 2016 :104).

სამეგრელოში ძველ დროს ქალ-ვაჟის დაქორწინებას მხოლოდ მშობლები ახდენდნენ. ნიშნობამდე ირკვეოდა ქალ-ვაჟის და მათი მშობლების ვინაობა, ოჯახური და ქონებრივი მდგომარეობა. ამისთვის ირჩევდნენ „მარებლებს“ - შუაკაცებს, რომელთაც ამ საქმის მოგვარება ევალებოდათ. „იგებდნენ, ხომ არ იყო ქალ-ვაჟს შორის რაიმე, თუნდაც შორეული ნათესაობა, რაც სატიკად აკრძალული იყო, განსხვავებით საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთისა და სვანეთისგან, სადაც ხშირად ხდებოდა მოგვარეთა და ნათესავთა შორის ქორწინება. სამეგრელოში არ შეიძლებოდა ერთი ხატის ქალ-ვაჟის ქორწინება, არც დედის და ძიძის მოგვარე ქალის შერთვა. არ ირთავდნენ ასევე შვილობილის გვარისას და მის ნათესავსაც კი, ამ წესებს მკაცრად იცავდნენ და მის დამრღვევს სასტიკად დევნიდნენ. იმ შემთხვევაში, როცა ვაჟსა და მის ოჯახს ქალი მოსწონდა, მაგრამ ქალის ოჯახი მათ სწუნობდა და ქალს არ აძლევდა, მაშინ ვაჟი ამხანაგების დახმარებით ქალიშვილს იტაცებდა და მას ერთი წლით სადმე გადამალავდა. მოტაცებულ ქალს უარი რომ არ ეთქვა და მშომლებთან არ გაქცეულიყო, ვაჟი მასთან ძალდატანებით იჭერდა კავშირს. ერთი წლის შემდეგ მშობლები იგებდნენ ქალის ამბავს, მაგრამ სიძეს, უმეტეს შემთხვევაში, მაინც არ ურიგდებოდნენ, ქალის მომტაცებელს ჯარიმა უნდა გადაეხადა: – ცხენი, ხარი, ძროხა, ფული, რასაც მიუსჯიდნენ არჩეული კაცები. თუ ქალს შვილი გაუჩნდებოდა, მაშინ მშობლები იძულებულნი იყვნენ, უპირობოდ შერიგებოდნენ სიძეს, მაგრამ მათ შორის კარგი ურთიერთობა არასდროს არ იყო, ვინაიდან ქალის მშობლები თავს შეურაცხყოფილად გრძნობდნენ. ვაჟისა და მისი ოჯახისათვის კი ქალის მოტაცება სასახელო იყო, თუმცა ამ დროს ხშირად ხელჩართული ბრძოლა იმართებოდა და სისხლიც ხშირად იღვრებოდა. იყო შემთხვევებიც, როცა ქალი ვაჟს თავს ნებაყოფლობით მოატაცებინებდა, ამას „გინოტყურაფას“ ეძახდნენ, ესეც მშობლების ნების საწინააღმდეგოდ ხდებოდა და სასიძოს მანამ არ ურიგდებოდნენ, სანამ ჯარიმას არ გადაიხდიდა. ძალით თუ ნებით მოტაცებულ პატარძალს ოჯახში თავი ამაყად ეჭირა, ასეთ ქალებს სანათესაოში მეტი

\* ლევირდე – ჩხოროწყუს რაიონი (ცირდავებით დასახლებული უბანი)

მოწონება და პატივისცემა ჰქონდათ, ვინაიდან სამეგრელოში ქალის მოტაცება მისი ღირსებების აღიარებას ნიშნავდა. ქორწინების ამ ფორმის ხშირმა შემთხვევებმა, რასაკვირველია, ზეპირსიტყვიერებაშიც ჰპოვა ასახვა, მაგალითისთვის მოვიყვანთ კალი სამუშიას მიერ ჩაწერილ ლექსს „გოგოს მოტაცება“ – „ძღაბიშ ხვამილაფა“:

სასინჯოს გუნულეზუ მაყარეში ჯარითია  
ძღაბიშ ცუდეშა ქიმუტყობუ მეზობელიშ კარითია,  
ექ ნებით ვენაშქვანდეს, გემნუსოფნა ძალითია.  
დუდმაყარე რაგადანს: არიქა – დადა გედია  
ბარგი ოკო ქიმკიქუნე მუთა გოხვარ მეტია,  
ათენა რე ჩქი მოპუნა, სქან იღბალ დო ბედია.

.....

სასიძო წამოსულა მაყრიონთა ჯარითაო,  
გოგოს სახლში შეპარულა მეზობლისა კარითაო,  
იქ ნებით არ შეუშვებდნენ და შეჭრილან ძალითაო.  
თავკაცი მაყრიონისა ამბობს: დაო, ადექიო,  
ტანთ ტანსაცმელი ჩაიცვი, აღარ გშველის სხვა მეტოო,  
აი, ესაა, ჩვენ რო მოგყავს, შენი იღბალი და ბედი.

გოგოსა და მაყარს შორის დიალოგი იმართება. საინტერესოდ მიგვაჩნია მაყარის პოზიცია:

მაყარე	მაყარი
გედი ძღაბი ასე ხოლო, ქემკიქუნე ბარგია!	გოგოვ, ახლავე ადექი, ჩაიცვი ტანსაცმელიო!
სქან უჯგუშ ვეგგანთხუუ, ვართი სქანი მანგია;	შენზე კარგი არ დაგესხმის, არც შენი თანასწორო;
თის მოწონქენი თინავარა, ვართი სი რექ განძია,	იმას მოსწონხარ თორემ არც შენა ხარ განძიო.

დიალოგში ერთობა გოგოს დედა:

ძღაბიში დიდა	გოგოს დედა
ჰარიქა, ირკოჩქ გებდგრთათ, გემიბლათ დო ბკეჟინათ,	არიქა, ყველა წამოვდგეთ, გავიდეთ და ვიყვიროთ,

გიმანთხაფალქ ქემმორთგ დო  
 მუშენ ოკო იბჯინათ?  
 სასინჯო  
 / გალემე იძახ/  
 – ეზმახანც მუს მულარეთ,  
 ვარწყეთო გოთანა რე?  
 დინახალე ჩიება რე,  
 გალე თოფიშ ცოთამარე!  
 ძღაბი ვარიას რაგადანცო?  
 ენა ახალ მოდა ვარე,  
 დოუნძალით დო ქემკაქუნით  
 ის ჩერჩელაფა მალე!..  
 მეძობელეფი  
 ვარწყეთო, დიბჭვითენი  
 მიდამილეს ძღაბია,  
 არძას, ჩქე მეძობელეზც  
 გამგმაკვლეს კარქია...

გამტაცებლები მოვიდნენ და  
 რას უნდა ველოდოთ?  
 სასიძო  
 / გარედან იძახის/  
 – ამდენ ხანს რას უდგეხართ,  
 არ ხედავთ გათენებაა?  
 შიგნით კი ლაპარაკია,  
 გარეთ თოფების სროლაა!  
 გოგო უარს ამბობს?  
 ეს არაა ახალი მოდა,  
 მიეძალეთ და ჩააცვით,  
 მას ჩოჩიალი მოუხდება!..  
 მეზობლებო  
 არ ხედავთ, რომ დავიწვით,  
 წაგვართვეს ქალია,  
 ყველას, ჩვენ მეზობელსა  
 გამოგვეკეტა კარია!..

(სამუშია2001:228–231).

პოეტური ტექსტიდან ნთლად ჩანს, რომ გოგოს აზრს ანგარიშს არ უწევენ. ასევე ცხადად იკვეთება მომტაცებელთა წრე (არც შენზე კარგი და არც თანასწორი არ მოგიტაცებს). უდავოა, რომ საქმე ნამდვილად არასასურველ ქორწინების შემთხვევასთან გვაქვს. ქალის მოტაცების ფაქტი მის პატრიარქალურ წარმომობაზე მიუთითებს. ქალის მოტაცებით მამაკაცი თავისი ძალის დემონსტრირებას ახდენდა და ცდილობდა ქალი დამოკიდებულ მდგომარეობაში ყოლოდა.

მეგრულ ფოლკლორში იძებნება ტექსტუალური მასალა, სადაც გოგოს ნამდვილად მასზე უკეთესი იტაცებს. მოვიხმოთ ტექსტს:

ცაქიას ლექსი

ძღაბი, გედი მაღასგ დო ქიმკიქუნი ბარგია!  
 სქან უჯგუმის მეცუნქ ვარა, ვარე სქანი მანგია!

პეპუ მიქა გოხოლუნა თქვანი აფხანაგია!  
თემ ვარიას რაგადანქო, მუშე გინიხანგია?  
დიდეფიშე ნათქვამი რე, თქვანი ეკოკათუა.  
თემ ვარია ვა გგალე, ეშენ მუთუნ ვა თქუა!  
ოკო გეგნოგიცონათ, პეპუს აფუ ნათხუა,  
ნებით მოლაზოჯი, ვარა ქემორხვადგ ხართუა!  
(ხუბუა1937: 357 – 358).

.....

ადე გოგო, ტანთ ჩაიცვი, გელოდებით ხალხია,  
შენზე უკეთესს მიყევხარ, არაა შენი ფარდია,  
პეპუ მიქავა გახლავართ, თქვენი ამხანაგია,  
ამის უარს როგორ ეტყვი თუ ჭკუა გაქვს თავშია.  
დიდებისგან ნათქვამია თქვენი ერთად ყოფნა,  
უარი აღარ გაგივა, მეტი არაფერი თქვაო,  
უნდა წამოგიყვანოთ, პეპუმ ასე გვთხოვაო,  
ნებით თუ არ წამოხვალ, მაშ მოგიწევს გათოკვაო.

ყველა შემთხვევაში ქალის მოტაცება ეწინააღმდეგებოდა და ეწინააღმდეგება საყოველთაოდ აღიარებულ და დაკანონებულ ცხოვრებისეულ ნორმებს.

ჩვენ ვიცით ფუნქციური თვალსაზრისით მოტაცების სამი დამოუკიდებელი ფორმა: 1. მოტაცება ძალადობით, 2. მოტაცება საცოლესთან შეთანხმებით, 3. ფიქტიური მოტაცება, მაგრამ საცოლის მოტაცების ზემოაღნიშნული ფორმების პარალერულად სამეგრელოში XIX ს. უკანასკნელ მეოთხედამდე შემორჩა მოტაცების კიდევ ერთი ხერხი - ფიომით მოტაცება. ესაა ფეოდალურ ურთიერთობათა წიაღში შობილი მოტაცების ფორმა, რომელიც ფეოდალის მიმართ გარკვეული საქორწინო ვალდებულებების შეუსრულებლობის გამო, ქორწინებაზე ფეოდალის უარითაა განპირობებული და ამ უკანასკნელისგან გაქცევას, ყმის წაგვრასა და სხვა ფეოდალის განკარგულებაში გადასვლას გულისხმობს. „ფიომი“ მეგრული სიტყვაა და ნავარდს, თავისუფლად მოძრაობას ნიშნავს. ასე უწოდებდნენ სამურზაყანოში იმ გლეხებს, რომლებიც სამეგრელოდან მებატონის თავგასულობას ენგურსგაღმა გაექცეოდნენ. გლეხი ვალდებული იყო, ქორწინებისას მებატონისათვის ე.წ. „საჩექმე“ გადაეხადა. ამის გარეშე

მებატონე ყმა ქალს გათხოვების უფლებას არ აძლევდა, რაც „ფიოშით“ დაქორწინებულთა და სხვა მებატონესთან გახიზნულთა რიგებს ზრდიდა. „საჩქეძე“ გადასა ხადი რომელიც სასიძოს ჰქონდა გადასახდელი ზოგჯერ 20 - 30 თუმანსაც აღწევდა, და იმ დროისთვის არცთუ მცირე თანხა იყო.

საინტერესოა „ფიოშით“ მოტაცების შემთხვევაში ქორწინების ლოკალურობის საკითხი. რომელ ფორმასთან გვაქვს საქმე? როგორც ვხედავთ, იგი არაა არც ვირილოკალური და არც უქსორილოკალური, არ შეიძლება იყოს არც ნეოლოკალური (გვრიტიშვილი 1979: 78). რამდენადაც ეს უკანასკნელი, ახალშეუღლებულთა სურვილიდან გამომდინარე, მშობლების ოჯახისგან განცალკევებით დასახლებას გულისხმობს და, ამასთან, ვარაუდობს სოციალური და ეკონომიკური კავშირების შენარჩუნებას, როდესაც ჩვენთვის საინტერესო შემთხვევაში ასეთი კავშირები, როგორც ქმრის, ისე ცოლის ნათესაობასთან საბოლოოდ წყდება, ამასთან, ქორწინების ლოკალურობას არა წყვილის სურვილი, არამედ იძულება განსაზღვრავს. აქედან გამომდინარე, ქორწინების ლოკალურობის ამ ფორმას – ეგზოლოკალურს ვუწოდებთ (ანთელავა 1985: 443). ეს იყო ქორწინება, რომელიც გულისხმობდა წყვილის დასახლებას ნათესავებისაგან სამუდამო მოწყვეტით, მათთვის სავსებით უცხო გარემოში, რაც „ფიოშით“ მოტაცების საზღაური გახლდათ.

### გ) პატარძლის წყალზე გაყვანა

ქორწინების ინსტიტუტის შესწავლა აქტუალური პრობლემაა, ვინაიდან ჯერ კიდევ შეუსწავლელი საკითხი მრავლადაა. ასეთებად შეიძლება ჩაითვალოს ზოგიერთი რელიგიური წესი, რომელიც თავის თავში სოციალურ ასპექტებს შეიცავს. ასეთია ოჯახის ახალი წევრის - პატარძლის ოჯახთან, თემთან, მეურნეობასთან ზიარების წესი.

ახალი წევრის მიღება სამ ეტაპად ხდებოდა: 1. პატარძლის კერასთან მიყვანა 2. პატარძლის წყალზე გაყვანა და 3. პატარძლის ხატში გაყვანა.

ამჯერად ჩვენი ინტერესის საგანია პატარძლის წყალზე გაყვანა და ამ ფაქტთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი, რომლებიც მეტ-ნაკლები სხვაობით მთელ საქართველოშია გავრცელებული.

ქმრის საგვარეულოსთან პატარძლის ზიარების ერთ-ერთი ასპექტი – მისი წყალზე გაყვანა თავისი ფუნქციით ნაყოფიერების კულტს უკავშირდება და რელიგიურ წესთა რიგში ჯდება.

ხევსურეთში პატარძალი სამი დღის განმავლობაში წყალზე არ უნდა წასულიყო, შემდეგ იგი წყალზე მიდიოდა მარტო. ის პატარძალი გამოუსადეგრად ითვლებოდა, ვინც წყალს ვერ მიაგნებდა. საინტერესოა ფშავში შემორჩენილი ჩვეულება, რომელიც მხოლოდ მათურის თემში არსებობდა. ამ წესს „წყალში გორებას“ უწოდებდნენ. ამ წესის შესრულების დროს პატარძალს წყალში აგდებდნენ (კოტეტიშვილი 1934 : 331).

წყალს, როგორც გამანაყოფიერებელ საშუალებას, ქართველური ტომები ოდითგანვე მიმართავდნენ. ამ საკითხის მნიშვნელოვანი კვლევა აწარმოა მზია მაკალათიამ. ის წერს: „წყლის გამანაყოფიერებელ ფუნქციასთანაა დაკავშირებული სამეგრელოში გავრცელებული წესი პატარძლისთვის წყლის მიპკურებისა, რომელშიც მდადე და იმ სოფლის ბედნიერი, მრავალშვილიანი რძალი მონაწილეობენ. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ პატარძლის წყალზე გაყვანის დროსაც მდადე და ხელისმომკიდე ფიგურირებენ“ (მაკალათია 1972 : 299).

სამეგრელოში ქორწილის დამთავრების შემდეგ პატარძლის წყალზე გაყვანა სხვა კუთხეების მსგავსად ხდებოდა. პატარძალი ქორწილის შემდგომ გარკვეული დროის განმავლობაში სახლიდან არ გადიოდა და მხოლოდ საოჯახო საქმეებით იყო დაკავებული. წყალზე ის მის თანატოლ ბედნიერ ქალ-რძლებს გაჰყავდათ, სადაც მცირე ლხინს გამართავდნენ, შემდეგ პატარძალი ნამზითვ თუნგს წყლით ავსებდა და ასევე სიცილითა და სიმღერით ბრუნდებოდნენ უკან. სამწუხაროდ, ამ თემატიკასთან დაკავშირებული ფოლკლორული მასალა ბევრი არ არის შემორჩენილი, მაგრამ სავსე მუშაობის დროს შევძელით ბ. კვარაცხელიასგან, სოფელ ჯგალში ჩაგვეწერა ეს პატარა ლექსი:

სოფელიში მოქცუდუს,	სოფლის პატარძალს
სისქვამეთი ჭყუდილს.	სილამაზით გამზითვებულს.
მუმ მახანა ცირეფი.	მისი ტოლი გოგოები
წყარმა მიდეცნანა	წყალზე წაიყვანენ,
წყარპიჯს იტკარჩალუნა დო,	წყლისპირას მხიარულობენ და
ღურჭულ – ღურჭულით	სიმღერ – სიმღერით



წყარს ქუმაფიორაფუნა.

წყალს მოაფრიალებენ.

ამდღა თაში დო უკული

დღეს ასე და მერე

მუშით მიწკანტალ მოჰყუდუ

თვითონ დადის პატარძალი.

(მთქმელი ბ. კვარაცხელია, სოფ. ჯგალი,).

სამეგრელოში „პატარძლის წყალზე გაყვანის“ დროს მიჰქონდათ კვერცხი, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო. კვერცხს წყალში ჩააგდებდნენ და პატარძალს დალოცავდნენ. პატარძალი ახალ დოქს წყლით აავსებდა და სახლში მიჰქონდა (მელიქიშვილი 1984 :39). იგივე წესი გვაქვს დამოწმებული აფხაზეთსა და საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთში.

ზოგიერთი მკვლევარი ამ რიტუალს პატარძლის წყლის სულთან დაქორწინების უძველეს რწმენასთან დაკავშირებულად მიიჩნევდა (კაგაროვი, ზელენინი, ნედერლე), რომლის თანახმადაც საპატარძლო თავის უმანკობას წყლის ღვთაებას მსხვერპლად სწირავდა.

ძველად წყლის მოსატანად წასული ახალგაზრდა გოგონები სხვადასხვა სიმღერას ასრულებდნენ. ამ მხრივ განსაკუთრებით მდიდარია აღმოსავლეთი საქართველო. წყლის მოტანა „სადედაკაცო“ საქმედ ითვლებოდა. ხევსურული მასალებიდან ირკვევა, რომ ის სპეციალური ტერმინითაც კი იყო აღნიშნული. მაგ. ერთ–ერთ ხევსურულ ლექსში ვკითხულობთ:

„წამავე საწყალზედოდა, გადაიწვერნეს მზენია,

თვალი მავხკიდე მწვანილთა, რახე სხვაგვარად ვქენია“.

(ქართული სიტყვიერება, ქრესტომათია 1956: 44).

ოჯახში წყლის ზიდვა ქალს ევალებოდა:

დედავ, რაზე გამათხოვე ასე პატარა ქალია,

ვერ შევძელი ოჯახობა, ვერ მოვიტანე წყალია.

წყლის მოსატანად ქალთა მთელი ჯგუფი მიდიოდა, სიმღერებიც გუნდურად სრულებოდა. ასეთ ლექსებში დიდი რაოდენობითაა შესული სატრფიალო მოტივი, გვხვდება ქალის ოჯახური მდგომარეობის აღწერაც და იუმორიც (ოქროშიძე 1963:124).

საწყალზედო ლექსები ორ ჯგუფად იყოფა: 1. სატრფიალო და 2. საყოფაცხოვრებო. შრომას სამი რიტმული მომენტი ახასიათებს: წყალზე გამგზავრება, ავსება და დაბრუნება. მასთან დაკავშირებული ლექს-სიმღერებიც ასეთივე მუხლობრივი უნდა

იყოს, მაგრამ აღნიშნული მომენტების ლოკალური გამოხატულება ქართულ ფოლკლორში არ ჩანს.

სოფლებში წყალს ეზიდებოდნენ დილაადრიანად და საღამოთი, ეს პროცესი უმეტესწილად სიმღერის თანხლებით ხდებოდა.

„აი, თანანო, თინანო, ვაი თუ ბოლოს ინანო!  
თინა მიდის წყალზედა, კოკა უდევს მხარზედა,  
თინამ კოკა ძირს დადო – გამიგორდა მკლავზედა!  
თინამ დაკლა ქათამი, არ მაჭამა ბარკალი,  
ღმერთო, შენ გაუწყვიტე ჭუჭული და ქათამი“.

(კოტეტიშვილი 1934 :12)

ან კიდევ:

ჯუთას დაბევრდა ქალები,  
წყალზედ დის ფარა-ფარაო.  
თქვენ ყველა ქალ გეგონების,  
ვისაც ქოქომო<sup>1</sup> ფარაო.

(ალიბეგაშვილი 1992:231)

სატრფიალო პოეზიაში ქალი გვხდება ჩაბმული საოჯახო საქმიანობაში. საოჯახო შრომის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მომენტს წყლის ზიდვა წარმოადგენს. ამ კუთხით საინტერესოდ მიგვაჩნია ფშავში ჩაწერილი ლექსი „ზეცას შენ შუქურ ვარსკვლავო“. ტექსტი იწყება ქალის გარეგნული სილამაზის აღწერით:

ზეცას შენ, შუქურ-ვარსკვლავო,  
მნათობო ხმელეთისაო,  
ავაჲ შენ, ქალო ლამაზო.  
შუქი გაქვს ნათელ მზისაო.  
ტანადა ჰგევხარ ნამყენსა,  
ამოსულს აღვის ხისაო.  
თვალები გიგავს მაყვალსა,  
ჭალის პირს ამოსულსაო,

---

<sup>1</sup> ქოქომო – ხევსური ქალის ტანსაცმლის ბოლოები, კალთები, დაკრებული სვადასხვაფრად ნაქსოვი ნაჭრით.

წარბები კალმით ნახატსა,  
სვეტია ღრუბლებისაო,  
წითელი ლოყა შეგშვენის,  
თვალი ხარ ქალებისაო.  
ეგ თეთრი ბროლის ყელ–ყური  
ღამეს ანათებს ბნელსაო.  
ხშირ უბანს, ქალო, შენ სდგებარ,  
სახლი გაქვს ქვიტკირისაო.

ლექსის პირველ ნაწილში შესაშური გარეგნობის ქალია აღწერილი. შესადარებლად გამოყენებულია მზე, ღრუბელი, ალვის ხე, ბროლი და ა. შ. მხატვრული შედარებების, ეპითეტების გამოყენებით იხატება ცოცხალი არსება, ტრფობის ობიექტი. ქალის ხოტბა–შესხმის შემდგომ იწყება ლექსის მეორე ნაწილი, სადაც აღწერილია საოჯახო საქმიანობა ქალისა:

წყალი შორსა გაქვს საზიდი,  
დილ–დილით ზომავ გზასაო,  
შენ მენანები, ქალაო,  
შორით რომ ზიდავ წყალსაო.  
ერთხელ შარაზე დამიხვდი,  
თუნგი გეკიდა ქალსაო,  
გვერდითა სხვანი მოგდევენ,  
მათ უმშვენებდი მხარსაო.  
ქალო, ამდენი ქებითა  
ნუ გაიდიდებ თავსაო.  
დღეს ერთი ჰყვავის ყვავილი,  
ხვალ შლილობა აქვ სხვასაო.

(კოტეტიშვილი 1961:37–38)

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიპატარძლის წყალზე გაყვანა თითქმის ყველგან ერთნაირად ხდება. ნაშუადღევს სოფლის ახალგაზრდები ნეფე–პატარძლის, ეჯიბისა და მდადის თანხლებით, გარმონის დაკვრითა და სიმღერით წყაროსკენ გაემართებიან. პატარძალს ზურგზე თუნგი ჰკიდია თან მიაქვს დედამთილის

გამომცხვარი სამი კოტორი, სანთელი და ღვინო. წყაროს პირას სუფრას გაშლიან, ხელისმომკიდე სანთელს აანთებს, კოტრებს დაჭრის და სასმელით წყაროს კარს დალოცავს. შემდეგ დაუქორწინებელი ქალ-ვაჟები ერთმანეთს წყლით გაწუწავენ, თუნგს წყლით აავსებენ, პატარძალს აჰკიდებენ და სიმღერით ბრუნდებიან უკან. წმინდა „სადიაცო“ საქმეთა შორის წყლის მოტანა ერთ-ერთია, რომელშიც ქმარი ცოლს არასდროს შეეშველებოდა. ამ რიტუალით პატარძალს წყარო ანახეს და წყაროსაც გააცნეს სოფლის ახალი წევრი.

ტექნიკის არარსებობის პერიოდში ქართველ ქალს მძიმე ტვირთად აწვა წყლის ზიდვა. დრომ უამრავი წესი შეცვალა და, საბედნიეროდ, წყლის ზიდვა და პატარძლის წყალზე გაყვანაც საქორწილო რიტუალის უძველეს ფორმათა გადმონაშთად გვევლინება.

## დასკვნა

საკვალიფიკაციო ნაშრომზე მუშაობის პროცესში გამოიკვეთა, რომ მეგრულ საქორწილო ზეპირსიტყვიერებაში არაერთი ძველი მითოლოგემა, არქიტექტურული სიუჟეტი, სინტაგმური კონსტრუქცია, ასოციაციური და მეტაფორული სახე მოიპოვება. თვალსაჩინოა, რომ არქიტექტურული მოდელები ზეპირსიტყვიერ ტექსტებში გამოიყენება, როგორც სახეშეცვლილი, ისე პირდაპირი სახით.

მეგრული საქორწილო ზეპირსიტყვიერი ნიმუშები აუცილებლად მოითხოვს ისტორიული, ყოფითი და სოციოლოგიური ფაქტების მოშველიებასა და ახსნას. ის, რაც ერთი შეხედვით გარკვეულწილად ირაციონალური ჩანს, სავსებით გასაგები და რაციონალური ხდება. უფრო მეტიც, მთელ რიგ შემთხვევებში, თუ ლექსი რაიმე საწესჩვეულებო ცერემონიალთან არის დაკავშირებული, ის პირდაპირ ამ ცერემონიალის „ოქმსაც“ კი წარმოადგენს. ამის მაგალითები საკვალიფიკაციო ნაშრომში მრავლად არის წარმოდგენილი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სადისერტაციო ნაშრომში შეძლებისდაგვარად მოხერხდა ქართული ფოლკლორის მნიშვნელოვანი ნაწილის, მეგრული საქორწილო ზეპირსიტყვიერების ანალიზი. კვლევისას გამოიკვეთა, რომ სამეგრელოს პოეტურ ფოლკლორში დასტურდება ყველა ის ჟანრი, რომელიც დამახასიათებელია საერთოდ ქართული ხალხური შემოქმედებისათვის.

ანალიზის პროცესში ნაჩვენები იქნა მეგრული საქორწილო ზეპირსიტყვიერი ნიმუშების კულტუროლოგიური ფუნქცია, მათი როლი პიროვნული და ეროვნული იდენტიფიკაციის პროცესსა და ტრადიციული ტექსტების საბოლოო სახით ჩამოყალიბებაში.

ზეპირსიტყვიერი ტექსტები განხილულ იქნა, როგორც ესთეტიკური სისტემები, რომლებიც ცხადყოფენ ეროვნულ იდეებსა და ფორმებს.

სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებში წარმოებულმა კვლევამ საშუალება მოგვცა გვეჩვენებინა, თუ როგორ ინარჩუნებდნენ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები თავიანთ პარადიგმულ სტრუქტურებს, ეთნოკულტურის ელემენტებსა და მოდელებს.

საიდუმლოება არ არის, რომ ტექნიკის, ცივილიზაციისა და კულტურის საოცრად სწრაფი წინსვლა მივიწყების, ნიველირებისა და გაქრობის საფრთხეს უქმნის ხალხური შემოქმედების სხვადასხვა უბანს, მათ შორის ზეპირსიტყვიერებასაც. დღეს არავის შეუძლია ზუსტად განსაზღვროს, როგორ წარიმართება უმწერლობო ქართველური ენების, მათ შორის მეგრულის ბედი საუკუნეების შემდეგ, მაგრამ იმის თქმა კი ნამდვილად შეიძლება, რომ ამ ენაზე არსებული მასალები მომავალშიც ფასდაუდებელი იქნება.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. არაბული 1999: არაბული ა., ბედის გაგება ქართულ ფოლკლორში, ლიტ. ძიებანი XX, თბილისი, 1999.
2. ალიბეგაშვილი 1992: ალიბეგაშვილი გ., ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშები, თბილისი, 1992.
3. აბაკელია 1999: აბაკელია ნ., საქორწილო წეს-ჩვეულებები სამეგრელოში, ი. ანთელავას რედაქციით, თბილისი, 1999.
4. არნანია...1999: არნანია ა., შონია ვ., დარჩელი (ნარკვევები სოფლის ისტორიიდან), თბილისი, 1999.
5. აკაკის თვითური კრებული 1897, № 4.
6. აკაკის კრებული, 1877, №4. აკაკის კრებული, სატრფიალო ლექსები, შეკრეფილი სოსიკო მერკვილაძისგან 1877, №4, განყ., III.
7. ანთელავა 1986: ანთელავა ნ., ნათესაური ურთიერთობათა ბუნების საკითხისათვის, თბილისი, 1986.
8. ანთელავა 1985: ანთელავა ნ., საცოლის მოტაცების და ქორწინების ლოკალურობის ერთი ფორმის შესახებ სამეგრელოში „მომბე“ ტ., 120 № 2, თბილისი, 1985.
9. არჯევანიძე 1980: არჯევანიძე ე., ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალა, ბათუმი 1980
10. ახვლედიანი 1982: ახვლედიანი გ., ტრადიციების პრობლემა XIX საუკუნის II ნახევრის ქართველ ისტორიკოსთა ნაშრომებში, ქართული ფოლკლორი, XII, თბილისი, 1982.
11. ბარნოვი 1989: ბარნოვი გ., წერილები, თბილისი, 1989.
12. ბასილ ეზოსმოდლუარი 1944: ბასილ ეზოსმოდლუარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, მასალა დასაბეჭდად გამზადეს ნათ. ჯავახიშვილმა და მ. კახაძემ. აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინტიტუტის მოამბე, XIV, თბილისი, 1944.
13. ბოჭორიძე 1994: ბოჭორიძე გ., თუშეთი, ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული მასალები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო ნანული აზიკურმა, თბილისი, 1994.

14. ბერიძე 1920: ბერიძე შ., მეგრული(ივერიული) ენა, ტფილისი, 1920.
15. ბეზარიშვილი 1979: ბეზარიშვილი ც., სამეგრელოში ქალის ჩაცმულობა, მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბილისი, 1979.
16. ბოროზდინი 2004: ბოროზდინი კ., სამეგრელო და სვანეთი, თბილისი, 2004.
17. ბატონიშვილი 1936: ბატონიშვილი ი., კალმასობა, ტ., I კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით, ტფილისი, 1936.
18. გაბრიჩიძე 1966: გაბრიჩიძე მ., ქვიშისაგან შობილი ჭაბუკი, ნართთა ეპოსიდან, თბილისი, 1966.
19. გოგოჭური1978: გოგოჭური დ., ხალხური სიტყვიერება მავნე წეს-ჩვეულებათა წინააღმდეგ, 7 სერია, თბილისი, 1978.
20. გოგია 2002: გოგია ხ., მსხვერპლშეწირვა ძველსა და ახალ აღთქმაში და მასთან დაკავშირებული ლექსიკა, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახ. უნივერსიტეტის ზუგდიდის ფილიალის შრომები I, თბ., 2002.
21. გიორგაძე 1993: გიორგაძე მ., ქართული ხალხური კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება XI, თბილისი, 1993.
22. გოცირიძე 1999: გოცირიძე გ., ტრადიციული ქართული სუფრის ეტიკეტი და მისი სოციალური დინამიკა, ქუთაისური საუბრები, VII, სიმპოზიუმის მასალები, 1999.
23. გომართელი1907:გომართელი ივ., ნაწყვეტები წარსულიდან, ჟურნალ „ცისკარი,“1907, №3.
24. გვრიტიშვილი 1979: გვრიტიშვილი დ., მასალები ქართველის გლეხების ისტორიისათვის XVIII ს., თბილისი,1979.
25. დგებუაძე-ფულარია 1982: დგებუაძე-ფულარია ფ., ოქროს ბეჭედი, თბილისი, 1982.
26. ერისთავი 1986: ერისთავი რ., ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები და კომენტარი დაურთო თემურ ჯაგოდნიშვილმა, თბილისი,1986.
27. ელიავა 2003: ელიავა გ., მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, მარტვილი-თბილისი, 2003.
28. ელიავა 1989: ელიავა გ., ეთნოგრაფიული სამეგრელო (ალბომი), მარტვილი, 1989.



29. ენგელსი 1953: ენგელსი ფ., ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1953.
30. ვაჟა-ფშაველა 1937: ფშაველა ვ., ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი, 1937.
31. ვაჟა-ფშაველა 1964: ფშაველა ვ., თხზ., ტ., IX, თბილისი, 1964.
32. ვაჟა-ფშაველა 1956 : ფშაველა ვ., თხზ., ტ., VII, თბილისი, 1956.
33. ვანილიში... 1964: ვანილიში მ., თანდილავა ა., ლაზეთი, თბილისი, 1964.
34. ვანილიში... 1972: ვანილიში მ., თანდილავა ა., ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი 1972
35. ვეკუა 2000: ვეკუა გ., სამეგრელოს ჩვეულებითი სამართლისათვის, ზუგდიდი 2000.
36. ვირსალაძე 1977: ვირსალაძე ელ., მთისა და ზემო რაჭის საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგიერთი საკითხი, წიგნში: „ხალხური პოეზია და პროზა“, თბილისი, 1977.
37. ვირსალაძე 1964: ვირსალაძე ელ., ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბილისი, 1964.
38. ზსიემ 17882. დოკ., 7071: ზუგდიდის სახელმწიფო ისტორიულ–ეთნოგრაფიული მუზეუმი (ამჟამად დადიანების სასახლეთა ისტორიულ–არქიტექტურული მუზეუმი).
39. ზსიემ 25194 ლ.ა 1794: ზუგდიდის სახელმწიფო ისტორიულ–ეთნოგრაფიული მუზეუმი (ამჟამად დადიანების სასახლეთა ისტორიულ–არქიტექტურული მუზეუმი).
40. თანდილავა 1966: თანდილავა ზ., ლაზური სიტყვიერების ძირითადი სახეები. საკანდიდატო დისერტაცია, თბილისი, 1966.
41. თანდილავა 1972: თანდილავა ზ., ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი 1972.
42. თსუ ფოლკლორის კათედრა. თსუ ფოლკლორის კათედრის 1977წ. ზამთრის IX სამეცნიერო ექსპედიციის მასალები, მთქ. ბ. ჭინჭარაული, ჩამწერი თ. ჩხეიძე, ხევსურეთი, ბარისახო.
43. თსუ. ფ. არქ. №1300. თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი №1300.
44. თსუ. ფ. არქ. № 896: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, ავტორ–მთქმელი გიორგი ალუდაური, ხახმატი, 1963, №896.

45. თსუ. ფ. არქ. № 4731: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, № 4731.
46. თსუ.ფ. არქ. № 6501: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, № 6501.
47. თსუ. ფ. არქ. №2850: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, №2850.
48. თსუ. ფ. არქ. № 4973: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, მთქმელი სონია გვრიტიშვილი ჩამწერი ქ. ბურჯანაძე, 1946, № 4973.
49. თსუ. ფ. არქ. № 3316: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, 1972 წლის ზაფხულის ექსპედიციის მასალები, მთქმელი რ. ფარეულიძე, ჩამწერი ო. გამსახურდია, თუშეთი, სოფელი ომალო.
50. თსუ. ფ. არქ. № 11330: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, ჩამწერი დ. კილასონია, 1971, № 11330.
51. თსუ. ფ. არქ. № 16623: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, № 16623.
52. თსუ. ფ. არქ. № 17128: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, № 17128.
53. თსუ. ფ. არქ. № 4252: თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორის არქივი, მთქმელი ს. მარუაშვილი, ჩამწერი ო. ონანი, № 4252.
54. თოფურია 1955: თოფურია ნ., ქართული მარანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VII, თბილისი, 1955.
55. თეიმურაზ II 1939: თეიმურაზ II თხზ. სრული კრებული, თბილისი, 1939.
56. „ივერია“ 1888: გაზეთი. „ივერია“, ტფილისი, 1888, № 121.
57. „ივერია“ 1889: გაზეთი. „ივერია“, ტფილისი, 1889, № 275.
58. „ივერია“ 1892: გაზეთი. „ივერია“, ტფილისი, 1892, № 36.
59. ითონიშვილი 1960: ითონიშვილი ვ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1960.

60. იველაშვილი 1999: იველაშვილი თ., საქორწინო წეს-ჩვეულებანი საქართველოში, თბილისი, 1999.
61. იველაშვილი 1982: იველაშვილი თ., ჯვრისწერა სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი, 1983.
62. კველიშვილი 2003: კველიშვილი მ., ქორწინება და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი კავკასიაში CMOMPK-ს მიხედვით, საისტორიო აღმანახი „კლიო“, 2003, № 20.
63. კვიციანი 2001: კვიციანი მ., კვიციანი (ლექსები, ფუნაგორიალური წერილები, ფოლკლორი და ეთნოგრაფია, ტოპონიმია და მიკროტოპონიმები,ონომასტიკა ოხუნჯობანი...) შემდგენელი მედეა კვიციანი, თბ., 2001.
64. კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961.
65. კოტეტიშვილი 1934: კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, თბილისი, 1934.
66. კაპანაძე 1994: კაპანაძე ნ., ბავშვის აღზრდის ქართული ტრადიციები, თბილისი, 1994.
67. კობი...1981: კობი კ., სპენსერი ო., ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ლონდა მამაცაშვილმა, თბილისი, 1981.
68. ლამბერტი 1991: ლამბერტი ა., სამეგრელოს აღწერა, თბილისი, 1991.
69. ლეკიაშვილი 1972: ლეკიაშვილი ა., შენ ხარ ვენახი, თბილისი, 1972.
70. მაკალათია 2006: მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 2006.
71. მაკალათია 1930: მაკალათიას., მთის რაჭა, ტფილისი, 1930.
72. მაკალათია 1934: მაკალათია ს., ფშაფი, ტფილისი, 1934.
73. მაკალათია1934: მაკალათია ს., ხევი, ტფილისი,1934.
74. მსხალაძე 1964: მსხალაძე ალ., აჭარის საწესჩვეულებო პოეზია, ბათუმი 1964.
75. მაჩაბელი 1978: მაჩაბელი ნ., ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბილისი, 1978.
76. მამალაძე1972:მამალაძე ი., სვანური საწესო სიმღერის სტრუქტურა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XVI-XVII თბილისი, 1972.
77. მეღვინეთუხუცესი1869. მეღვინეთუხუცესი დ., ჭემმარიტი შემთხვევა ქართლში, „დროება“ №4 თბილისი, 1869.
78. მოსია 2000: მოსია ბ., ახალი აღთქმის სახისმეტყველებითი აზროვნების ასახვა ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში (მეგრული მასალების მიხედვით), ზუგდიდი, 2000.

79. მეგრელიძე 1965: მეგრელიძე ი., დიონისე– ვაკხ–ბახუს– აგუნას კულტი და სიტყვა ღვინის შესახებ, ჟურნალი „ბედი ქართლისა,“ ტ., XIX-XX, პარიზი, 1965.
80. მგელაძე 1973: მგელაძე ვლ., გვარი და ნათესაობის სისტემა, ბათუმი, 1973.
81. მგელაძე 1988: მგელაძე ნ., ხელოვნური დანათესავების ზოგიერთი საკითხი აჭარაში, ისტორიულ–ეთნოგრაფიული შტუდიები, III, თბილისი, 1988.
82. მაცაბერიძე 1958: მაცაბერიძე ვ., 1958 წლის აჭარის ფოლკლორული ექსპედიციის დღიურები, ბათუმის სამეცნიერო–კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორისა და დიალექტოლოგიის განყოფილების ხელნაწერთა ფონდი, საქმე № 3.
83. მაკარაძე 1990: მაკარაძე ე., საწესჩვეულებო–რიტუალური მოქმედება და პოეტური ტექსტი, ქუთაისური საუბრები, VII, სიმპოზიუმის მასალები 1999.
84. მაკალათია 1972: მაკალათია მ., წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისთვის, თბილისი, 1972.
85. მელიქიშვილი 1984: მელიქიშვილი ლ., საქორწილო წეს–ჩვეულება სამეგრელოში, (ხელნაწერი) ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის კავკასიის განყოფილება, 1984.
86. ნიჟარაძე 1962: ნიჟარაძე ბ., ისტორიულ–ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი, 1962.
87. ნოლაიდელი 1935: ნოლაიდელი ჯ., ნარკვევები აჭარელთა ყოფა–ცხოვრებიდან, ტფილისი, 1935.
88. ნადარეიშვილი 1971: ნადარეიშვილი გ., ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები, თბილისი, 1971.
89. ოკუჯავა 1999: ოკუჯავა ნ., საკულტო–მითოლოგიური სიმღერების ტრანსფორმაციისათვის („ოდოია“, „ოჩემ ხვეი“) ქუთაისური საუბრები, VI, სიმპოზიუმის მასალები, 1999.
90. ოქროშიძე 1963. ოქროშიძე თ., ქართული ხალხური შრომის პოეზია., თბილისი, 1963.
91. ორბელიანი 1922. ორბელიანი ს–ს., ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 1922.
92. პირადი აქივიდან (მთქმელი ლულუნი მებონია, სოფ. ჯაღირა, 2000 წელი).
93. პირადი აქივიდან (მთქმელი ლულა ესტატეს ასული მიქავა – შონია, 2005 წ. სოფ. ტყაია).

94. პირადი აქივიდან (მთქმელი ჟუჟუნა ვაჩნაძე, 2006 წ. ქ. ზუგდიდი).
95. პირადი აქივიდან (მთქმელი ა. ტულუში, 2003 წ. ქ. ზუგდიდი).
96. პირადი აქივიდან (მთქმელი ლულა ესტატეს ასული მიქავა – შონია, 2005 წ. სოფ. ტყაია).
97. პირადი არქივიდან (მთქმელი ლულა ესტატეს ასული მიქავა – შონია, 2005 წ. სოფ. ტყაია).
98. პირადი არქივიდან (მთქმელი ბ. მეზონია, 1990 წ. ქ. ზუგდიდი).
99. პირადი აქივიდან (მთქმელი ნინო (ჩუხუ) სვანიძე–ნინუა, 1995 წ. ქ. ზუგდიდი).
100. პირადი არქივიდან (მთქმელი ა. ტულუში, 2003 წ. ქ. ზუგდიდი).
101. პირადი არქივიდან (1932 წელს ჩაუწერია პორფილე ნანეიშვილს სენაკში. ტექსტი მომარჯოდა 2007 წელს აწ განსვენებულმა ა. ტულუშმა).
102. პირადი არქივიდან (მთქმელი სონია ხარბედია, 1982 წელი სენაკის რ–ნი სოფ. მენჯი, სახარბედოს უბანი).
103. პირადი არქივიდან (მთქმელი ნათელა აფხაზავა, 2015 წ. ზუგდიდის რ–ნი სოფ. კახათი).
104. პირადი არქივიდან (მთქმელი შ. ჯიქია, 2001 წ. ჩხოროწყუს რ–ნი სოფ. ლესიჭინე).
105. პირადი არქივიდან (მთქმელი ნაზიბროლა ქორთუა, 2014 წ. ქ. ზუგდიდი).
106. პირადი არქივიდან (მთქმელი თინა ქობალია, 2015წ. სოფ. განმუხური).
107. პირადი არქივიდან (მთქმელი ნ. ბელქანია, 2015 წ. ქ. ზუგდიდი).
108. პირადი არქივიდან (მთქმელი ბ. კვარაცხელია, 2014 წ. სოფ. ჯგალი).
109. ჟორდანია 1897: ჟორდანია თ., ქრონიკები, წ. 2, ტფილისი, 1897.
110. სახოკია 1956: სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1956.
111. სახოკია 1950: სახოკია თ., ხევსურეთი, თბილისი, 1950.
112. სახოკია 1997: სახოკია თ., ახალწელიწადი სამეგრელოში, მოამბე, 1997 №1.
113. სახოკია 1985: სახოკია თ., მოგზაურობანი გურია აჭარა სამურზაყანო აფხაზეთი, ბათუმი, 1985.
114. სახოკია 1930: სახოკია თ., მთის რაჭა, ტფილისი, 1930.
115. სიხარულიძე 1960: სიხარულიძე ქს., საქორწილო პოეზია, წიგნში ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, თბილისი, 1960.
116. სიხარულიძე 1958: სიხარულიძე ქს., ნარკვევები, I, თბილისი, 1958.

117. სვანური პოეზია 1939: სვანური პოეზია I, სიმღერები შეკრიბეს და ქართულად თარგმნეს ა. შანიძემ, ვ. თოფურამ, ე. გუჯეჯიანმა თბილისი, 1939.
118. სამუშაო 1971: სამუშაო კ., ქართული ხალხური პოეზიის მასალები, თბილისი, 1971.
119. სამუშაო 1979: სამუშაო კ., ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები, თბილისი, 1979.
120. სამუშაო 1990: სამუშაო კ., ქართული ზეპირსიტყვიერება (მეგრული ნიმუშები), თბილისი, 1990.
121. სამუშაო 2001: სამუშაო კ., ძველ კოლხური (მეგრული) ლექს-სიმღერები, წიგნი IV, ზუგდიდი, 2001.
122. სონღულაშვილი 1955: სონღულაშვილი ჯ., ხალხური სიტყვიერების მასალები, წიგნი I, თბილისი, 1955.
123. სონღულაშვილი 1991: სონღულაშვილი ჯ., ქართული ანდაზები და გამოცანები, თბილისი, 1991.
124. უმიკაშვილი 1964: უმიკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება II, თბილისი, 1964.
125. უმიკაშვილი 1954: უმიკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება, IV, თბილისი, 1954.
126. ფიფია 1972: ფიფია ე., ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში, თბილისი, 1972.
127. ფიფია 1999: ფიფია ე., ქორწილი და მასთან დაკავშირებული რიტუალი სამეგრელოში, ჟურნალი „აია“, №VII, თბილისი, 1999.
128. ფიფია 2000: ფიფია დ., ირიათონი, თბილისი, 2000.
129. ფ. არქ. ს. 1966: შ. რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორია არქივი, სამეგრელოს კოლექცია 232. ჩამწერი ა. კვარაცხელია 1966.
130. ფ. არქ. ს. 230: რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორია არქივი, სამეგრელოს კოლექცია 230.
131. ფარტენაძე 1978: ფარტენაძე მ., გოლიათი ქალის სახე ხალხურ პოეზიაში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, IV, თბილისი, 1978.
132. ქართული ხალხური სიტყვიერება 1991: ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, გამოსაცემად მოამზდეს კ. დანელიამ, ა. ცანავამ, ტ., II, თბილისი, 1991.

133. ქართული ხალხური სიტყვიერება 1975: ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, I, პოეზია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და გამოკვლევა დაურთო ტოგო გუდავამ, თბილისი, 1975.
134. ქურიძე 1977: ქურიძე კ., ქორწინებისა და ოჯახური ურთიერთობის ქართული ტრადიციების ზნეობრივი ღირებულება, თბილისი, 1977.
135. ქართული ხალხური პოეზია 1976: ქართული ხალხური პოეზია, საწესჩვეულებო ლექსები, ტ.,V, თბილისი, 1976.
136. ქართული ხალხური პოეზია 1978: ქართული ხალხური პოეზია, ტ.,VI, თბილისი, 1978.
137. ქართლის ცხოვრება 1955: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ., I, თბილისი, 1955.
138. ქართველური ხალხური სიტყვიერება 2016: ქართველური ხალხური სიტყვიერება (ჩხოროწყუს რაიონი), წიგნი გამოსაცემად მოამზადა ა. ლომთაძემ თბილისი, 2016.
139. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება 1973: ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, ტ., III, თბილისი, 1973.
140. ქართული ხალხური სიტყვიერება 1970: ქართული ხალხური სიტყვიერება (ქრესტომათია), შემდგენელი ქს., სიხარულიძე, თბილისი, 1970.
141. ქართული სიტყვიერება 1956: ქართული სიტყვიერება (ქრესტომათია), შეადგინა, შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დაურთო ქს. სიხარულიძემ, თბილისი, 1956.
142. ქაჯაია 2001: ქაჯაია ო., მეგრულ–ქართული ლექსიკონი, თბილისი, 2001.
143. ქობალია 2010: ქობალია ალ., მეგრული ლექსიკონი, თბილისი, 2010.
144. ყაზბეგი 1955. ყაზბეგი ალ., თხზ., ტ.,I, თბ., 1955
145. ყიფშიძე 1999. ყიფშიძე ი., რჩეული თხუზულებანი, თბ., 1994
146. შარდენი 1975: შარდენი ჟ., მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა, თბილისი, 1975.
147. შილაკაძე 1932: შილაკაძე ივ., ძველი გურია, თბილისი, 1932.
148. ჩიქოვანი 1975: ჩიქოვანი მიხ., ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბილისი, 1975.

149. ჩიქოვანი 1952: ჩიქოვანი მიხ., ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბილისი, 1952.
150. ჩიქოვანი 1946: ჩიქოვანი მიხ., ქართული ფოლკლორი, თბილისი, 1946.
151. ჩიქოვანი 1937: ჩიქოვანი მიხ., ხალხური „ვეფხისტყაოსანი“. გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი, თბილისი, 1937.
152. ჩოხელი 1990: ჩოხელი ს., ქართული საქორწილო წეს-ჩვეულებები და პოეტური ფოლკლორი, თბილისი, 1990.
153. ჩოხელი 1986: ჩოხელი ს., საქორწილო პოეზიის ერთი ასპექტისათვის, „ცისკარი“, № 2, თბილისი, 1986.
154. ჩოლოყაშვილი 1998: ჩოლოყაშვილი რ., უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ქართულ ხალხურ ეპოსი, ავტორეფერატი, თბილისი, 1998.
155. ჩიტაია 1927: ჩიტაია გ., „ეთნოგრაფიული მოგზაურობანი აღბულაღის რაიონში–“ საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ., IV, თბილისი, 1927.
156. ჩართოლანი 1961: ჩართოლანი გ., ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი, 1961.
157. ჩიჯავაძე 1974: ჩიჯავაძე ო., ქართული ხალხური სიმღერები (მეგრული), თბილისი, 1974.
158. ცანავა 1970: ცანავა ა., ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები (მეგრული მასალების მიხედვით), თბილისი, 1970.
159. ცანავა 1990: ცანავა ა., ქართული ფოლკლორის საკითხები, თბილისი, 1990.
160. ცანავა 1990: ცანავა ა., ქართული საქორწილო პოეზიის ზოგიერთი ასპექტი, თბილისი, 1990.
161. ცაგარელი 1880: ცაგარელი ალ., მეგრული ტექსტები, С-Петербург, 1880.
162. ცოცანიძე 1990: ცოცანიძე გ., გიორგობიდან გიორგობამდე, თბილისი, 1990.
163. ცაიშვილი 1894 : ცაიშვილი მ., მეგრული ჩვეულებანი, „ივერია“, 1894, № 156.
164. ცეცხლაძე 1985: ცეცხლაძე გ., ქალის საოჯახო მდგომარეობა გურიაში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, II, თბილისი, 1985.
165. წულაძე 1970: წულაძე ა., ეთნოგრაფიული გურია, თბილისი, 1970.
166. ჭიჭინაძე 1924: ჭიჭინაძე ზ., საქართველოს ბატონყმობის ფაქტიური მასალები 6 ტომად, ტ., 1, ტფილისი, 1924.



167. ჭყონია 1955: ჭყონია ი., ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში, თბილისი, 1955.
168. ხარაძე 1939: ხარაძე რ., დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, თბილისი, 1939.
169. ხალხური სიტყვიერების მასალები 1975: ხალხური სიტყვიერების მასალები, შეკრებილი ჯ. სონდულაშვილის მიერ, ტ., II, თბილისი, 1975.
170. ხალხური სიბრძნე 1965 : ხალხური სიბრძნე IV, თბილისი, 1965.
171. ხალხური სიტყვიერება 1945: ხალხური სიტყვიერება I, ე. თაყაიშვილის რედ., თბილისი, 1945.
172. ხარჩილავა 2002: ხარჩილავა ნ., ჯვრისწერა სამურზაყანოში, ბათუმი 2002.
173. ხარჩილავა 2003: ხარჩილავა ნ., ქალის დათავისების თავისებურებანი სამურზაყანოში, ისტორიულ–ეთნოგრაფიული შტუდიები, VI, თბილისი, 2003.
174. ხარჩილავა 2002: ხარჩილავა ნ., საქორწინო წეს–ჩვეულებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი სამურზაყანოში, ისტორიულ–ეთნოგრაფიული შტუდიები, V, თბილისი, 2002.
175. ხარჩილავა 2008: ხარჩილავა ნ, საქორწილო სუფრა და მასთან დაკავშირებული ტერმინი სამურზაყანოში, არნოლდ ჩიქობავას საკითხავები, XIX, თბილისი, 2008.
176. ხალხური სიბრძნე 1994: ხალხური სიბრძნე, I, მეგრული და ლაზური ანდაზები, შემდგენლები: რ, შეროზია, ო., მემიშიში, თბილისი, 1994.
177. ხოსიტაშვილი 1983: ხოსიტაშვილი ს., ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესი სამცხე–ჯავახეთში, თბილისი, 1983.
178. ხუბუა 1937: ხუბუა მ., მეგრული ტექსტები, ტფილისი, 1937.
179. „ხელხვავი,“ 2000, №2.
180. ხუცესი 1973: ხუცესი ი., შუმანიკის წამება, ქართული მწერლობა, ტ.,I, თბილისი, 1973.
181. ჯავახიშვილი 1938: ჯავახიშვილი ივ., ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბილისი, 1938.
182. ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ივ.,ქართველი ერის ისტორია, ტ., I, თბილისი, 1979.
183. ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ივ., მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ., II, ნაწ., I მეჭურჭლეობა, თბილისი, 1979.
184. ჯალაღონია 1989: ჯალაღონია მ., მასალები საქორწინო წეს–ჩვეულებათა

ისტორიისათვის (ზუგდიდის მუზეუმიდან), საქართველოს ეთნოგრაფთა XII რესპუბლიკური სესიის მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1989.

185. Афанасев 1865 : Афанасев А., Поэтические воззрение славян на природу, I, Москва, 1865.
186. Инал-Ипа 1994: Инал-Ипа Ш., Очерки по истории брака и семьи у абхазов, Сухуми, 1994.
187. Косвен 1984: Косвен М., Аванкулат, „Советская этнография“, 1948, №1.
188. Косвен 1961: Косвен М., Этнография и история Кавказа, Москва, 1961.
189. Ковалевский 1890 :Ковалевский М., Закон и обычай на Кавказе, Т., I, Москва, 1890.
190. Ковалевский 1886: Ковалевский М., Первобытное право, Москва, 1886.
191. Лафаг 1926: Лафаг П., Очерки истории культуры, Москва-Ленинград, 1926.
192. Мелетинский 1976: Мелетинский Е., Поэтика мифа, Москва, 1976
193. Мордовцев 1971: Мордовцев Д., Политическое движение русского народа, т., I, Санктпетербург, 1971.
194. Майсурадзе 1986: Майсурадзе Л., Гебское сельское общество, Св. Мат. для опис. Мест. и племен Кавказа, вып., XXII, отд., II, Тифлиси, 1986.
195. Новиков 1978: Новиков А., Свадебный обряд и песни, Русское народное поэтическое творчество, Москва 1978.
196. Пропп 1966: Пропп В., Морфология сказки, Москва, 1966.
197. Соколо 1938: Соколов Ю., Русский фольклор, Москва, 1938.
198. Семенов 1941: Семенов Ю., Русский фольклор, Москва, 1941.
199. Семенов 1960: Семенов Ю., Как возникло человечество, Москва, 1960.
200. Семенов 1974: Семенов Ю., Происхождение брака и семьи, Москва, 1974.
201. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып., 36. Тифлиси, 1906.
202. Тепцов 1894: Тепцов Я., Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Т., 18, Тифлиси, 1894.
203. Фольклор и этнография 1970: Фольклор и этнография, Ленинград, 1970.
204. Шей 1898. Шей П. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, и т., д. т., I, Москва, 1