

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

მ ა ს ა ლ ე ბ ი
საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის
XIX



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი — 1978

902 . 7 (C 41)
902 . 7 (47 . 922)
3 362

კრებულში შესული გამოკვლევების დიდი ნაწილი ახალი ეთნოგრაფიული მასალების მეცნიერულ შესწავლაზეა დამყარებული და, ამდენად, მათში გამოთქმული მოსაზრებები თანამედროვე მეცნიერების დონეზეა შესრულებული. კრებულში შესული გამოკვლევები ძირითადად ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის თემატიკას ეძღვნება. აქვეა რიგი გამოკვლევებისა, მეურნეობის ცალკეული დარგებისა თუ სულიერი კულტურის საკითხებზე.

მარცვლელის საწყაო საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ
ატლასში

წინამდებარე სტატიაში მოცემულია აღმოსავლეთ საქართვე-
ლოს მარცვლელის საწყაოს ასახვის პრინციპი საქართველოს ის-
ტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში.

ქართველ ხალხს ძველთაგანვე ჰქონდა შემუშავებული ზომა-წონის გარ-
კვეთი სისტემა. აქედან მკვერივი მასალისა და მარცვლელისათვის განკუთვ-
ნილ საზომს — საწონი, თხევადი მასის საზომს — საწყაო, ხოლო სივრცის სა-
ზომ ერთეულს — გასაზომი ეწოდებოდა. ეს უკანასკნელი კი სამივე დარგის ერთ-
ეულების აღსანიშნავ საზოგადო ტერმინად იხმარებოდა. ამავე დროს, სითხისა
და მარცვლელის საზომს ერთი სახელი — „სარწყავი“ — ჰქონდა¹.

წერილობითი წყაროები და ეთნოგრაფიული მასალები მოწმობს, რომ
საქართველოს შედარებით გვიან ტერიტორია საზომების მრავალრიცხოვან-
ებითა და მრავალფეროვნებით ხასიათდებოდა. გარდა საყოველთაოდ გავრცე-
ლებულ და მიღებული საზომებისა, როგორცაა ლიტრა, კოკა, კოდი და სხვა,
უაღკვეთ კუთხეებში გამოიყენებოდა მხოლოდ ამ მხარისათვის დამახასიათე-
ბელი საზომები: გორო — ლეჩხუმში, ატარი — ოდიშში და სხვ. ამ საზომთა უდრ-
დესი ნაწილი აღმოცენდა ადგილობრივ ნიადაგზე და დაკავშირებული იყო ქარ-
თველი ხალხის მატერიალურ ყოფასთან². საწონ-საზომთა სიმრავლე და მათი
ფლოკალური ვარიანტები ფეოდალური დაქსაქსულობის პირობებში არ იძლეო-
და საქართველოში საწყაოთა უნიფიკაციის შესაძლებლობას³.

აღმოსავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებუ-
ლია მარცვლელი კულტურების ხის შემდეგი საწყაო ჭურჭელი: ლ ი ტ რ ა,
შ ი ნ ა, ჩ ა ნ ა ხ ი, ო რ ი ა ნ ი, ს ა მ ი ა ნ ი, ფ ო ბ ა ლ ი, ჩ ხ უ ტ ი, გ ვ ე რ-
დ ი, ნ ა ს ა მ ა ლ ი, რ უ ბ ი, კ ო დ ი და სხვ.⁴. მათ ძირითად საზომ ერთეულს
ლიტრა წარმოადგენდა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს საწყაოები სხვადასხვა

¹ იე. ქ ა ვ ა ხ ი შ ე ი ლ ი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა, წიგ.
III, ნაკვეთი III, ქართული საფას-საზომთა მკვლევარებმა ანუ ნუმისმატიკა-მეტროლოგია, ტფ., 1925,
გვ. 61.

² გ. ქ ა ფ ა რ ი ძ ე, ნარკვევები ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1975, გვ. 5.

³ ი ქ ე ე, გვ. 79.

⁴ ქ. ს ო ნ დ ე ლ ა შ ე ი ლ ი, შემინდერობასთან დაკავშირებული ხის საწყაოები აღმოსავ-
ლეთ საქართველოში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის შიგნით, ტ. XX-B, თბ., 1959, გვ. 287.

ადგილას განსხვავებული იყო მოცულობის მიხედვით. განსხვავებული იყო თვით ლიტრის ოდენობაც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, აღმოსავლეთ საქართველოს საწყაოთა ერთეულები შემდეგი წონითი ოდენობისაა. თბილისისა და მცხეთის რაიონში ლიტრა 10 გირვანქას, ხოლო კოდი 10 ლიტრას შეადგენდა; თელავის რაიონში ლიტრა 12 $\frac{1}{2}$ გირვანქას უდრიდა, კოდი—10 ლიტრას (50 კგ-ს). ამასთანავე, ამ რაიონებში საწყაოდ მიღებული ყოფილა ფოხალი, რომელიც 5 ლიტრას იტევდა და ნახევარ კოდს უდრიდა.

საყურადღებოა, რომ წილკანსა და მის მეზობელ სოფლებში საწყაოდ დამოწმებულია სამიანი, რომელშიც სამი ლიტრა ჩადის; აქაური კოდი სამ ფუტს უდრის. მასში ოთხი სამიანი ჩადის. გორის, კასპის, ცხინვალის რაიონებში საწყაოდ გავრცელებულია ჩანახი, რომელშიც ჩვეულებრივად ორი ლიტრა ჩადის. აქაური კოდი ოთხფუთიანია. კოდში ანგარიშობენ 8 ჩანახს ანუ 16 ლიტრას.

ღუშეთის რაიონში გავრცელებულია საწყაო პინა ანუ ორი ან ი. პინაში ჩადის ორი ლიტრა. ექვსი პინა ერთი კოდია.

ფშავეში გავრცელებულია კოდი და ლიტრა. აქაური კოდი ათლიტრიანია, ხოლო ლიტრაში 12 გირვანქაა. თუშეთში მარცვლეულის საწყაოდ იხმარება კოდი, რომელიც 10 ლიტრას უდრის. ამაზე მცირე საწყაოა კაბიწი ანუ ლიტრა. აქაური ლიტრა 12 გირვანქას უდრის. ასევე ხევსურეთში საწყაოდ გავრცელებულია კოდი და ლიტრა, ხევსურული კოდი 12 ლიტრიანია. ერთი ლიტრა ანუ ნასამალი, როგორც მას არხობში უწოდებენ, 10 გირვანქას უდრის. სამხრეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მარცვლეულის საწყაოდ დადასტურებულია რუბი, კოდი და სომორი. კოდის მეოთხედს რუბი ეწოდება. რუბში 10 გირვანქა ჩადის და 4 კგ-ს იწონის. აქაური კოდი ერთი ფუთია, სომორში — 16 ფუთია. ამგვარად, 16 კოდი ერთ სომორს უდრის⁵. სომორი უფრო საანგარიშო ერთეული უნდა იყოს, ვიდრე დამოუკიდებელი საწყაო.

შინამრეწველობის მასალებით ქართლის ლიტრა 10-ს, ხოლო კახეთის ლიტრა 13 გირვანქას შეადგენდა.

როგორც ვხედავთ, ყველა ამ საწყაოს ძირითად საანგარიშო ერთეულად აღებულია ლიტრა, რომლის წონითი ოდენობა ადგილის მიხედვით სხვადასხვაა. საერთოდ ხმარებაში იყო უმთავრესად 10-გირვანქიანი ლიტრა, რომელშიც წონით 4 კგ მარცვლეული ჩადიოდა. ამის მიხედვით ინგარიშებოდა საწყაოები — ჩანახი, პინა, ფოხალი და კოდი. მაგრამ ლიტრობით მარცვლეულის აწყვის დროს ანგარიში უნდა გაწეოდა თვით პურეულ კულტურებსაც. ვინაიდან ლიტრა მოცულობის საზომია, ამ შემთხვევაში განმსაზღვრელია ლიტრაში მოთავსებული მასის კუთრი წონა. ამდენად სხვადასხვა წონა აქვს ერთ ლიტრა ხორბალს, ქერსა და სიმინდს. მაგ., თელავის რაიონში ლიტრა ქერი, მთხრობელთა ანგარიშით, 10 გირვანქას შეადგენდა, ხორბალი—12 $\frac{1}{2}$ გირვანქას, ხოლო სიმინდი—13—13 $\frac{1}{2}$ გირვანქას. ამავე დროს ყურადღება ექცეოდა იმა-

⁵ ქ. ს. ნ. ლ. ა. შ. ე. ლ. ი., დსახ. ნაშრ., გვ. 238.

⁶ იგულისხმება „მასალები შინამრეწველობისა და წერილი ხელოსნობის ისტორიისათვის საქართველოში“, შერკებული ივ. ჯავახიშვილის ხელმძღვანელობით 1935—37 წწ. (ამჟამად წარმოებშია).

საც, თუ დარწმუნების დროს ერთი და იგივე ლიტრა როგორ იყო გავსებული — „თავშებმული იყო ლიტრა თუ პირგადამსული (სილაზე სავსე ლიტრა)“. თავშებმული იმას ნიშნავს, რომ ლიტრაში იმდენი მარცვალი ყრია, რამდენსაც იგი დაიტევს, თავს შეიღვამს, ხოლო პირზე სავსე ლიტრა ნაპირზეა გადასწორებული⁷. ამდენად, საწყაოს აწყვეის ეს ორი სახეობა სხვადასხვა წონით ოდენობას შეესაბამება; პირველი მეტია წონით მეორეზე. ასეთი წესით აწყული გადასილავებული პინა თავშებმული პინას ნახევარია. თავაბმული მთელ პინას უდრის. ხოლო გადასილავებული — ნახევარ პინას (ნახევარი პინა — იგივე ლიტრა) — დუშეთის რაიონი, სოფ. ქერანა, სოფიო კიბარშივილი⁸.

ისტორიულად ცნობილი და დადგენილია ლიტრის სიდიდეც. ქართულ წყაროებში ტერმინი „ლიტრა“ საზომად პირველად IX ს. აღიშის ოთხთავში (იოანე 1938, 12ა) ჩანს. საქართველოში ხმარებული თავდაპირველი ბიზანტიური ლიტრა 327, 45 გ-ს შეადგენდა⁹, ხოლო XVIII ს-ში ის უკვე 3,4 კგ-მდე იყო გაზრდილი¹⁰.

XIX—XX სს-ის მანძილზე ლიტრა მეტნაკლებად იზრდება, მაგრამ მისი წონითი ოდენობის ზედა საზღვარი მაინც იშვიათად აღემატება 4—5 კგ-ს. ეს პერიოდი ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, რადგან ის ატლასისათვის განკუთვნილ ქრონოლოგიურ ჩარჩოს მოიცავს. ამ მხრივ ჩვენ მოგვეპოვება სარწმუნოდ დათარიღებული სტატისტიკური მასალა კავკასიის კალენდრის მონაცემების სახით — ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის სამივე პერიოდისათვის (XIX ს-ის I ნახევარი, XIX ს-ის II ნახევარი და XX ს-ის 30-იანი წლები). ეს მასალა შედგენილია ცნობილი რუსი აღმოსავლეთმცოდნის ნ. ხანიკოვის მიერ. მისი ვრცელი ანგარიში „О весах и мерах Закавказского края“, რომელიც ერთვოდა „Таблица мера и весов Закавказского края по последним сведениям“, დაიბეჭდა 1951 წ. „კავკასიის კალენდარში“.

ნ. ხანიკოვის მიერ შედგენილი ცხრილები ჭერ უცვლელად, მერე კი მცირე დამატებით (ავტორის დაუსახელებლად) 1917 წლამდე იბეჭდებოდა „კავკასიის კალენდარში“. მათგან ოდნავ განსხვავებული მეტროლოგიური ცხრილები იბეჭდებოდა, აგრეთვე, „საქართველოს კალენდრის“ ფურცლებზე¹¹.

ამ ცხრილების მიხედვით ლიტრა, „კავკასიის კალენდრის“ 1846, 1847, 1852 წლების ცნობებით, თბილისის, გორის, თელავის, სიღნაღის, ბორჩალოს მაზრებში შეადგენდა 9 რუსულ გირვანქას, ე. ი. (409, 5×9) — დამრგვალებულად 3,7 კგ-ს.

XIX ს. II ნახევრისათვის (კავკასიის კალენდარი — 1869, 1880, 1888, 1895 წლებისა) ლიტრა თბილისისა და ბორჩალოს მაზრებში შეადგენდა 9 რუსულ გირვანქას (3,7 კგ-ს), სიღნაღის მაზრაში — 7 რუსულ გირვანქას, 88 რუსულ მისხალს და 72 რუსულ დოლიას (დამრგვალებულად 3,5 კგ-ს), თელავის მაზრაში — 11-12 რუსულ გირვანქას (დამრგვალებულად 4-5 კგ-ს), თიანეთის

⁷ გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ეთნოგრაფიული პარალელები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XV, 1970, გვ. 70.

⁸ ი ქ ვ ე, გვ. 71.

⁹ გ. ქ ა ფ ა რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 48—49.

¹⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 58.

¹¹ ი ქ ვ ე, გვ. 23—24.

მაზრაში — 12 რუსულ გირვანქას (დამრგვალებულად 5 კგ-ს), ღუშეთის მაზრაში — 8 რუსულ გირვანქას (დამრგვალებულად 3,2 კგ-ს).

XX ს. I ნახევრისათვის (კავკასიის კალენდარი 1904, 1905, 1913—1914 წწ.) ლიტრა თბილისის მაზრაში შეადგენდა 9 გირვანქას, თელავისა და თიანეთის მაზრებში — 12 გირვანქას, ღუშეთის მაზრაში — 8 გირვანქას, სიღნაღის მაზრაში — 13 გირვანქას.

ზემოაღნიშნული ცნობების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში ლიტრა საშუალოდ 10 გირვანქას შეიცავდა. მთხრობელთა ცნობით, უმთავრესად ხმარებაში იყო 20 სტილის¹² შემცველი ლიტრა. სტილში 4 კვერცხის წონას ანგარიშობდნენ. 20 სტილის შემცველი ლიტრა კი დაახლოებით 80 კვერცხის წონას შეესაბამებოდა, თუ კი კვერცხი საშუალოდ 50 გ-ს აიწონიდა. მაშასადამე, 20 სტილის შემცველი ლიტრის წონითი ოდენობა მარცვლეულსათვის 4 კგ-ით განისაზღვრებოდა.

ლიტრის წონითი ოდენობის დადგენის შედეგად, კოდისა და ფოხალის ტევადობის განსაზღვრაც ადვილდება, ვინაიდან ლიტრა ქართულ წონით სისტემაში ძირითად ერთეულს შეადგენდა.

ტერმინი ჩანახი თურქულია და აღნიშნავს ჭურჭელს, კალათს, მაგრამ საზომი. ქართულ ნიდაგზეა შექმნილი¹³. თავდაპირველად ჩანახი იხსენიება XVI ს-ის მეორე ნახევარში. ფართოდ გავრცელებული ჩანს ეს საწყაო ქართლში მხოლოდ XVIII ს-ში.

ჩანახის განსაზღვრის რეალური შესაძლებლობა XIX ს-მდე არა გვაქვს. XIX—XX სს-ის მასალებით ქართლში ორგვარი ჩანახი ყოფილა გავრცელებული: დიდი, 8 კგ-იანი — გორის მაზრაში და პატარა, 9-10 გირვანქიანი, საშუალოდ 4 კგ-იანი — თბილისის მაზრაში. ეს უკანასკნელია ე. წ. ჩანახი-ლიტრა, რომელიც კოდის 1/8-ს შეადგენდა. ჩანახის გავრცელების არეალი შიდა ქართლზე მოდის — თბილისი, წილკანი, გორი, ხაშური, ცხინვალი.

ტერმინი პ ი ნ ა, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ბერძნულია და აღნიშნავს თეფშს¹⁴, ასევე ფიქრობს ს. კაკაბაძე¹⁵. მაგრამ, როგორც საზომი, პინა მხოლოდ საქართველოში გვხვდება¹⁶.

პინა მარცვლეულის საწყაოდ ჩანს XVI ს-ის II ნახევრიდან ჯერ იმერეთში, მერე კი XVII ს-დან ქართლშიც. XVIII ს-ის II ნახევარში პინა აღმოსავლეთ საქართველოში ორ ლიტრას, ე. ი. 6,8 კგ-ს შეადგენდა¹⁷. XIX ს-ის I

¹² მაგ., 1771 წ. ერეკლე II-ის საბუთში ნაბრძანებია, რომ პურის ჩაბარების დროს უნდა ეხმარათ ოქსტილიანი ლიტრა და 10 ლიტრიანი კუდი, იხ. მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის, წიგნი III, თბ., 1956, გვ. 61; შდრ. აგრეთვე 1696 წ. სალაპო წიგნი, სადაც კვლავ ო კ ს ტ ი ლ ი ა ნ ი ლიტრა იხსენიება, იხ. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, I, ბატონყმური ურთიერთობა (XV—XVIII ს.), ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი ვ ი ლ ი ს რედაქციით, გვ. 99; შდრ. აგრეთვე, ხეყურული მასალები ბესარიონ ვაპუტურის მიერ შეკრებილი, აკ. შ ა ნ ი ძ ი ს რედაქციით და მისივე შედგენილი ლექსიკონით. სიტყვასთან „ლიტრა — ნახელიტრა“ — ნახევარი ლიტრა — შეიცავს 4 ჩარექს ანუ 20 სტილს; სტალი — 4 კვერცხს, გვ. 285; წილიწოდული, I—II, ტფ., 1923—24 წ.

¹³ გ. ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

¹⁴ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 80.

¹⁵ ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ე, ქართული მეტროლოგია, საისტორიო მოამბე, I—II, 1926, გვ. 77.

¹⁶ გ. ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 109.

¹⁷ ი ქ ე ე.

ნახევარში, დუშეთის მაზრაში, პინა ასევე 2-ლიტრიანი საწყაო იყო. აქ პინას, ეთნოგრაფიული მასალებით, ორიანს უწოდებენ. XIX ს-ის II ნახევარშიც (კავკასიის კალენდარი, 1869, 1870) დუშეთის მაზრაში პინა 2 ლიტრას შეადგენდა.

საწყაო ფოხალს გავრცელებს ფართო არეალი ჰქონდა. ის დასტურდება იმერეთში უკვე XVI ს-ის ბოლოს ღომის საწყაოდ¹⁸. XVIII ს-ის წერილობითი წყაროების მიხედვით, ფოხალი მარცვლეულის საწყაოდ გამოიყენება აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ქართლში¹⁹.

„დასტურლამალის“ ანალიზის საფუძველზე, ივ. ჯავახიშვილმა ფოხალის სიდიდე 5 ლიტრით, ე. ი. 15 კგ-ით განსაზღვრა, რაც კარგად უდგება საბას განმარტებას, რომ ქილაკი — ფოხალი უდრიდა 10-ლიტრიანი კოდის ნახევარს. მაგრამ დასავლეთ საქართველოში ამ საწყაოს უფრო მცირე ტევადობა ჰქონდა²⁰. მაგ., XVIII ს-ში ფოხალის წონითი ოდენობა იმერეთში შეიძლება საშუალოდ 7,5 კგ-ით განისაზღვროს²¹.

რაც შეეხება აღმოსავლეთ საქართველოს, აქ ფოხალის გავრცელების არეები: შიდა ქართლში—თბილისი, მცხეთა, კასპი, მეტეხი; კახეთში—თელავისა და ყვარლის რაიონები. აღნიშნულ კუთხეებში მისი ტევადობა XIX ს-ის ბოლოსა და XX ს-ის დასაწყისში, ეთნოგრაფიული მონაცემებითა და კავკასიის კალენდრის ჩვენებით, ნახევარ კოდს, 5 ლიტრას ან ოთხ ჩანახს შეადგენდა.

საწყაო კოდი, როგორც მარცვლეულის საზომი, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული.

კოდი საზომთა შორის ძველ საბუთებში არ იხსენიება. ეს ტერმინი მხოლოდ XVI ს-ში ჩნდება დასავლეთ საქართველოს სიგელ-გუჯრებსა და დავთრებში პურეულის საზომად, ხოლო XVII — XVIII ს-ში აღმოსავლეთ საქართველოში პურისა და მარცვლეულისათვის ერთადერთი ჩვეულებრივი მოზრდილი საზომია და იხსენიება ყველგან²². XVIII ს-ის II ნახევარში ის 34 კგ-იან საწყაოდ ჩანს²³.

ქართლში კოდი XIX ს-ის 50-იანი წლებისათვის დამრგვალებულად 37 კგ-ს იწონიდა; კახეთში, თელავის მაზრაში — 50 კგ-ს, სიღნაღის მაზრაში — 33 კგ-ს, ახალციხეში — 1 ფუტს — 16 კგ-ს.

XIX ს-ის II ნახევარში (კავკასიის კალენდარი, 1869, 1870, 1889 წწ.) კოდი გორისა და კასპის მაზრებში — 8 ჩანახი — 4 ფუტი — 64 კგ-ია; ბორჯალოს მაზრაში—10 ჩანახი—80 კგ; ახალციხეში—16 კგ; თელავში—10 ლიტრა (12 გირვანქა X 10) — 48 კგ; დუშეთის მაზრაში 6 პინა (8 კგ. X 6) — 48 კგ; ქართლში (თბილისი, მცხეთა, სურამი, ბორჯომი) — 10 ლატრა—40 კგ; მთიულეთში — 3 ფუტი — 48 კგ; ქვემო ქართლში — 8 ჩანახი — 64 კგ; ზემო ქართლში — 10 ჩანახი—80 კგ.

XX ს-ის 30-იან წლებში (კავკასიის კალენდარი, 1901, 1903, 1905, 1908, 1910—1914 წწ.) ქართლში კოდი უდრის 2 1/2—3 ფუტს — დუშეთში—6 პი-

¹⁸ გ. ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე. დასახ. ნაშრ., გვ. 120.

¹⁹ ი ქ ე ე.

²⁰ ი ქ ე ე, გვ. 121.

²¹ ი ქ ე ე, გვ. 120.

²² ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. დასახ. ნაშრ., გვ. 78—79.

²³ გ. ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე. დასახ. ნაშრ., გვ. 99.

ნას; სიღნაღის, თელავის, თიანეთის, თბილისის მაზრებში კოდი შეადგენდა 3 ფუტს—48 კგ-ს.

ასეთია მოკლედ აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებული მარცვლეული კულტურების საწყაოთა წონითი სისტემისა და მისი ისტორიულად ცვალებადობის ხასიათი. როგორ აისახება ეს წონითი სისტემა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის სათანადო რუკაზე?

საწყაოთა კარტოგრაფირებისას ტიპოლოგიის საფუძველად აღებულია საწყაო კურკლის ტევადობა. ამ ტიპოლოგიის საფუძველზე რუკაზე წარმოდგენილია საწყაოთა ასეთი კლასიფიკაცია — ლიტრა და მასზე დამყარებული წონითი სისტემა (ჩანახი//პინა, ფოხალი, კოდი) აღმოსავლეთ საქართველოში; მოცემულია ცალკეული ტიპის გავრცელების არეალი და მისი სიხშირე ქრონოლოგიური პერიოდების მიხედვით. ამ ტიპოლოგიაში ცალკეა გამოყოფილი რუბი, როგორც ლიტრის წონითი ვარიანტი, რომელიც წონით ლიტრის იდენტურია, 10 გირვანქის ანუ 4 კგ-ის ტევადობისაა, მაგრამ გვხვდება მხოლოდ სამხრეთ საქართველოში და მის საფუძველზე სწარმოებს აქ კოდის განსხვავებული განსაზღვრა. აქ ოთხი რუბი ერთი კოდია — 16 კგ-ია, ერთი ფუთი.

ასევე ცალკე ტიპად არის წარმოდგენილი ლიტრაზე დამყარებული მოზრდილი (ორლიტრიანი) წონითი ერთეული — საწყაო ჩანახი (8 კგ.), რომელიც გარკვეულ კუთხეში (შიდა ქართლი) გვხვდება და მასზე დამყარებული კოდის აღრიცხვაც განსხვავებულია. აქ 8 ჩანახი ერთი კოდია, 64 კგ-ია, ანუ 4 ფუთი.

ამ პრინციპის საფუძველზე ცალკე გამოყოფთ ორლიტრიან (8 კგ) საწყაო პინასაც, როგორც ჩანახის წონით ვარიანტს, რომელიც აგრეთვე გარკვეულ მიკრორაიონში (შიდა ქართლის მთიანეთი და მთიულეთი) გვხვდება და მასზე დამყარებული კოდის აღრიცხვაც ამ კუთხეში განსხვავებულია. აქ ექვსი პინა ერთი კოდი—48 კგ, 3 ფუთი.

ახლა, რაც შეეხება ატლასის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს. ჩვენ ზემოთ აღვნიშნავდით, რომ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის სამივე პერიოდისათვის (XIX ს-ის I ნახ., XIX ს-ის II ნახ., XX ს-ის 30-იანი წლები) მოგვეპოვება დათარიღებული მასალა „კავკასიის კალენდრის“ სათანადო მონაცემების საფუძველზე. ცნობილია, რომ XIX ს-ის 40—60-იან წლებში პრაქტიკულმა საჭიროებამ მოითხოვა ქართულ საზომთა განსაზღვრა რუსულ საზომებთან შეფარდებისათვის. კავკასიის კალენდრის მონაცემები ამ ცხრილებზეა დამყარებული. ამ მასალის (რომელიც ჩვენ მოტანილი გვაქვს ტექსტში ცალკეულ საწყაოებთან დაკავშირებით) ანალიზი გვიჩვენებს, რომ საუკუნენახევრის (XIX ს და XX ს. 30-იანი წლები) მანძილზე აღმოსავლეთ საქართველოს საწყაოთა დაყოფადობისა და ურთიერთმიმართების პრინციპი შედარებით უცვლელია, ხოლო საწყაოთა სიდიდე — სტაბილური. განსხვავება შეინიშნება ცალკეულ საწყაოთა წონით ოდენობას შორის ცალკე კუთხეების მიხედვით. მაგ., ქართლში ლიტრა 10 გირვანქიანია, კახეთში—12—12 1/2; კოდი სამხრეთ საქართველოში ერთ ფუტს უდრის, ქართლში — 2 1/2—3 ფუტს, კახეთში — 4 ფუტს და ა. შ. რაც შეეხება ამ საწყაოთა ყოფაში მიმოქცევის ცხოველუნარიანობას, უნდა ითქვას, რომ ისინი ხმარებაში იყო თვით XX ს-ის 30-იან წლებამდე. საკოლმეურნეო წყობილების გამარჯვებამ მოსპო მათი პრაქტიკული

არსებობა, განსაკუთრებული გამძლეობა ლიტრამ და მასზე დამყარებულმა კოდის აღრიცხვის წონითმა სისტემამ შეინარჩუნა, ფოხალი აღრე გამოდის ხმარებიდან.

Н. Н. АБЕСАДЗЕ

МЕРЫ СЫПУЧИХ ТЕЛ В ГРУЗИНСКОМ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ АТЛАСЕ

Резюме

В статье рассмотрен принцип показа мер сыпучих тел в Грузинском историко-этнографическом атласе на этнографическом материале Восточной Грузии.

Основной типологии мер сыпучих тел является их емкость. По этой типологии на карте показана основная весовая единица Восточной Грузии литра и основанная на ней весовая система — чанахи (2 л) ||лина (2 л), похали (5 л) и ходи (10 л).

В тексте показаны все разновидности этой весовой системы по отдельным уголкам Восточной Грузии.

На основе данных Кавказских Календарей меры сыпучих тел представлены по трем периодам (I половина XIX в; II половина XIX в. и 30-ые годы XX в.).

მარცვლელისათვის განაუთვნილი საზომ-საწყაოები
დასავლეთ საქართველოში

ქართულ საბჭოურ ისტორიოგრაფიაში საზომ-საწყაოების შესახებ საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ლიტერატურა არსებობს¹, მაგრამ ცალკეული კუთხეების მიხედვით მათი ზომ-წონა საბოლოოდ შესწავლილად ჯერ კიდევ არ შეიძლება ჩაითვალოს.

საზომ-საწყაოების შესახებ ბოლო წლებში განხორციელებულ საველე-ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებათა შედეგად დაგროვდა მეტად საინტერესო მასალა, რომელიც ძვირფას წყაროს წარმოადგენს ორიგინალური და ტრადიციული, ან ირან-თურქეთის გავლენით შექმნილი საწყაოების შესწავლისათვის. ზოგიერთმა ლოკალურმა საწყაომ უკვე პოვა სათანადო ასახვა სამეცნიერო ლიტერატურაში².

წინამდებარე წერილში განხილულია ფხვიერი და მარცვლოვანი ნივთიერების საზომ-საწყაოს ზოგიერთი ერთეული.

დასავლეთ საქართველო, განსაკუთრებით მისი მთიანი ნაწილი, საწყაოების მრავალრიცხოვნებით და მრავალფეროვნებით ხასიათდება; საყოველთაოდ გავრცელებული საწყაოების გვერდით, ლოკალური საწყაოებიც დასტურდება.

როგორც ცნობილია, სვაპრო ოპერაციებში (ყიდვა-გაყიდვისა და აღებ-მიცემობის დროს) ძირითადად გამოწყული და ბეჭედდასმული საწყაო იხმარებოდა, რომელიც სოფლის მამასახლისთან ან „თავკაცთან“ იყო შენახული და დროდადრო მოწმდებოდა; ამით ის ივარაუდება, რომ გარკვეული ზომის საწყაო არ კეთდებოდა და მისი მასის გამოწყვა აუცილებელი იყო.

საწყაოს ფუნქციას ასრულებდა აგრეთვე მეტ-ნაკლები მოცულობის მქონე

¹ ივ. ქვიციანი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ დაახლა, წიგნი III, ნაკვეთი III, ქართული საფას-საზომთა მკვლევართა ანუ ნუმისმატიკა-მეტროლოგია. ტფ., 1925; ს. კახიანი, ქართული მეტროლოგია, საისტორიო შოამბე, წიგნი I, ტფ., 1925; გ. ფარცხიანი, ნარკვევები ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1973.

² გ. ჩიტიანი, ეთნოგრაფიული პარალელები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XV, 1970; ქ. სონღულაშვილი, მემინდვრეობასთან დაკავშირებული ხის საწყაოები აღმოსავლეთ საქართველოში, საქართველოს სახელმწიფო უნივერსიტეტის შოამბე, ტ. XX, თბ., 1959; ნ. ბეჩიაძე, შეაბრეშულება საქართველოში. თბ., 1957; ნ. ბრეჯაძე, მთის მწიფობის მდებარეობის დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969; ქ. რუხაძე, სათაესი ხარო და მისი ეთნოგრაფიული პარალელები, ძეგლის მეგობარი, № 42, თბ., 1976.

სხვადასხვა სახის ქურქელი ზოგჯერ „პეშვი“ ან ორი ხელი, ჯამი და სხვა, რომელსაც შინასამეურნეო მოთხოვნებისა და მეზობლურ ურთიერთობაში სესხის ზომისათვის იყენებდნენ. საწყაო იყო ის სათავსიც (ბელელი, კიდობანი, ხარო, ამბარი||მანჩა, გოდორი, სასიმინდე და სხვ.), რომელშიც ამა თუ იმ პროდუქტის კონსერვაცია ხდებოდა. აღნიშნულ სათავსთა მოცულობა ცნობილი იყო, რადგან ისინი გამოწყული საწყაოებით ივსებოდა. დადგენილი საწყაოს ზომა-წონა ხშირად იცვლებოდა. ესა თუ ის საწყაო დროის გარკვეულ მონაკვეთში მოქმედებდა, იგი ხშირად იზრდებოდა ან მცირდებოდა; დიდი და მცირე საწყაო ერთმანეთის პარალელურადაც არსებობდა³.

რადგან საწყაოები სიდიდით მეტნაკლებად განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან, ამიტომ, აღებ-მიცემობაში და სავაჭრო ხელშეკრულების დადებისას თუ გადასახადის გადახდისას დადგენილი იყო, რომელი საწყაო გამოიყენებოდა ბეგარის ან ღალის მიცემისა და ყიდვა-გაყიდვის შემთხვევებში.

XIX და XX საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისის საქართველოსა და კავკასიის კალენდრების მონაცემები და ეთნოგრაფიული მასალა საშუალებას იძლევა კონკრეტულად ვიმსჯელოთ საწყაოთა სიმრავლესა და მათ წონით ოდენობაზე.

თუ ფეოდალური დაქსაქსულობის დროს დასავლეთ საქართველოში მრავალრიცხოვანი საწყაოები (ქილა, ფოხალი, ბათმანი, გვერდი, გოდორი, გუდა, კოდი, ატარი, კაბიწი, ნაოთხალი, მენახვერე, კვილოლი, გორო, კვახი და სხვ.) არსებობდა, შემდეგ პერიოდში საწყაოთა უნიფიკაცია მოხდა (მაგ., სამეგრელოსა და იმერეთ-გურიაში) და ძირითად საწყაოს ქილა, ბათმანი და ფოხალი წარმოადგენდა.

ფართოდ იყო გავრცელებული ტეირთის არაერთგვაროვანი საზომი: ს ა პ ა ლ ნ ე, ც ა ლ ი (საპალნის ნახევარი)||ზ გ ნ ს გ ე ლ ა ბ (სვან.), უ რ გ მ ი და მისი პარალელური უ რ მ ო უ ლ ი ან უ რ მ ე უ ლ ი და სხვ.

XIX ს-ის პირველ ნახევარში ძირითადი საწყაოების (ქილა, ფოხალი, ბათმანი) განსაზღვრა ემყარებოდა ლიტრის ოდენობას, ხოლო XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან საწყაოები კოთხოებითა და ოყოებით განგარიშდებოდა. ამასთანავე, ყურადღება ექცეოდა იმას, თუ რომელი კულტურებისათვის იყო გათვალისწინებული საწყაო ლიტრა ან კოთხო. პროდუქტის ღირებულება იმის მიხედვით იყო დადგენილი თუ როგორი წონითი ოდენობისა იყო იგი. ერთ შემთხვევაში იგი შეიძლება თავშემახილი ყოფილიყო, მეორე შემთხვევაში — პ ი რ გ ა დ ა ს მ უ ლ ი, მ ს უ ბ უ ქ ა დ ჩ ა ყ რ ი ლ ი ან ღ ა ტ ე ნ ი ლ ი.

უნდა აღინიშნოს, რომ დასავლეთ საქართველოს მთაში, სვანეთსა და რაქალეჩხუშში მრავალი ლოკალური საწყაო გვიანობამდე შემორჩა. ეს ვითარება განსაკუთრებით შეინიშნება ზემო სვანეთში, სადაც ბუნებრივ-გეოგრაფიულმა პირობებმა და მემინდვრეობის თავისებურებამ საზომ-საწყაოების სისტემა განსაზღვრა.

³ ქ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 112.

⁴ აეტრის საველე დღიურები, ქვემო იმერეთი, 1975, რვ. 2.

⁵ შდრ. გ. ჩიტაია. ეთნოგრაფიული პარალელები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიკისათვის, ტ. XV, 1970, გვ. 70.

მარცვლის ძირითადი საწყაოები მზადდებოდა ხის ქერქისაგან, მორისაგან, წნელის ან ტკეჩისაგან. საწყაო იყო აგრეთვე ტომარა, საქონლის, ცხვრის ან თხის ტყავისაგან დამზადებული ჭურჭელი — გუდა, ხართა და სხვ. ამავე პერიოდში სპილენძის საწყაოებიც არსებობდა.

საველე მასალით ირკვევა, რომ მთაში (ასე იყო სვანეთში) საჯაპრო ოპერაციებში საწყაო გამოყენებულია როგორც ღირებულების ეკვივალენტი, ე. ი. საქონელი, რომელშიც სხვა საქონლის ღირებულება გამოიხატება. ასეთია მაგალითად საწყაო საჩფგლ, ლელვლიაქ და სხვ. (ლეჩფგლ საქალამნე ტყავს ნიშნავს, ხოლო საჩფგლ იმ საწყაოს, რომელიც ტყავის ღირებულებით მიიღება. ლელვლიაქ-ი ცხვრის ღირებულებას შეესაბამება).

სავაზრო შრიტიმრობაში გამოყენებული საწყაოები

ქილა დასავლეთ საქართველოში, როგორც საწყაო ერთეული, XVI საუკუნიდან გვხვდება⁶. იგი 1569 წლის სიგელსა და საცაიშლოს დავთარში ღომის საზომად იხსენიება⁷. 1846 წლის კავკასიის კალენდრის მიხედვით, ქილა ქუთაისისა და გურიის მაზრაში 12 ოყის ტევადობის შემცველი საწყაოა⁸. 1859, 1879, 1880 წლისათვის ოზურგეთის მაზრაში ქილის წონითი ოდენობა უცვლელია, ის უდრის 12 ოყას—24 ლოლარიკონს, 48 ქსანს—96 სტილს—4,8000 დრამას—39 გირვანქას, 93 მისხალს, 48 დოლიას, დაახლოებით 15 კგ-ს⁹. ს. კავაბაძის ცნობითაც XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქილა გურიაში უდრიდა ორ ბათმანს (თითქმის 40 გირვანქას). ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სამეგრელოში „შემოქედით“ ქილაში 42 გირვანქა სიმინდი თავსდება¹⁰.

ქილა, ისევე როგორც ყველა საწყაო, ცვლილებას განიცდიდა. XX საუკუნის 30-იან წლებში ზოგი ქილა 4 კოთხოს იტევდა, ზოგი—6-ს. როგორც ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა; „ქველებური ქილა“ დიდი იყო იმ ქილაზე, რომელიც XX ს.-ის დასაწყისში იხმარებოდა, იგი 16 ოყიანი საწყაო იყო მაშინ, როდესაც ოყა 3 გირვანქას უდრიდა. მაშასადამე ქილა=4 კოთხოს=1 ფუთს, მეორე ქილა კი=6 კოთხოს= 1 1/2 ფუთს. 16 ოყიანი ქილა 48 გირვანქის, ე. ი. 1 ფუთი და 8 გირვანქის ტოლი ერთეულია.

ქილა უკავშირდება ლოკალურ წონით ერთეულებს. იქ, სადაც კოდი იყო გავრცელებული (რაქა), იგი კოდის ნახევარს შეადგენდა, ბათმანობით კი ორ ბათმანს უდრიდა¹¹. ქილა ლეჩხუმში, ლეშკის მსგავსად, გოროს ნახევარია¹².

ქილა ისევე, როგორც ხის სხვა საწყაო ჭურჭელი, ძირითადად, სამგვარი იყო: მორისაგან გამოთლილი, ხის ქერქისაგან „შეკერილი“ და მოწნული. ყველაზე მეტად იყო გავრცელებული მორის ქილა.

⁶ იე. ჯავახიშვილი, ქართული საფას-საზომთა მკოდნობა, გვ. 80.

⁷ დასავლეთ საქართველოს საველესიო საბუთები, I, II, გვ. 64, 1921; საქართველოს სიძველენი. I, გვ. 135. ტფ., 1920.

⁸ K. K. № 1846.

⁹ K. K. № 1901.

¹⁰ ნ. აბეიძე, შუაბრუნეობა საქართველოში, გვ. 94.

¹¹ ს. კავაბაძე, ქართული მეტროლოგია, გვ. 70.

¹² K. K. № 1886.

ქილისათვის ფულუროიან ხეს მონახავდნენ და ძველ მთვარეზე მოჭრიდნენ. მოჭრილ მორს დახერხავდნენ ან ნაჯახით ზომაზე დამორავდნენ. მორის გულს წყეპარით გამოიღებდნენ და ძირზე პირს შემოჭრიდნენ, რომელშიც ძირს ჩააყენებდნენ. ქილა ნელლი ხისაგან მზადდებოდა, ძირი კი ხმელისაგან. ქილა განხმებოდა და მოუჭერდა შიგ ჩადგმულ ძირს. გამზადებულ ქილას გატენიდნენ ფორტვათი, რომ ხმარების დროს წყალი არ გასვლოდა. ქილა რომ არ დამსკდარიყო, მას გარშემო შემოაქრავდნენ ხის სალტეს — ორღუხს, სალტეს ქვევით უკეთებდნენ ტარს*.

ბათმანის საქართველოში გავრცელებული იყო XVIII საუკუნეში. იგი, საწყაოდ გამოიყენებოდა როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში¹³.

ივ. ჯავახიშვილი და ს. კაკაბაძე საქართველოში ბათმანის დამკვიდრებას ოსმალეთის გავლენას უკავშირებენ¹⁴. გ. ჯათარაძეს მიაჩნია, რომ ბათმანი აღმოსავლეთ საქართველოში ირანის გზით უნდა ყოფილიყო გავრცელებული¹⁵. ცნობას, ამ საწყაოს დასავლეთ საქართველოში არსებობის შესახებ, პირველად 1772 წელს გიულდენშტედტთან ეხვდებით, სადაც იგი 9 ჩარეჟის ანუ 18 გირვანქის ტოლ ერთეულად არის მოხსენიებული¹⁶.

ბათმანი პურის საზომად დასახელებულია დასავლეთ საქართველოს საბუთებში — დარეჯან ბატონიშვილის შეწირულობის წიგნში.

კავკასიის კალენდარში დაცული მასალით 1846 წელს ქუთაისისა და ოზურგეთის მაზრაში ბათმანი უდრიდა 7 ოყას¹⁷. 1897 წელს რაქა-ლეჩხუმში ბათმანი იყო 20-21 გირვანქა. საქართველოს კალენდარიც ლეჩხუმურ ბათმანს 20 გირვანქის ტოლ ერთეულად ასახელებს. ბათმანი, როგორც პურისა და ღომის საწყაო, ნახსენებია XIX ს-ის მიწურულის ლეჩხუმურ საბუთებში¹⁸.

დასავლეთ საქართველოში XIX ს-ის 30-იანი წლების ბოლომდე ბათმანის წონა უცვლელი ჩანს, მაგრამ შემდეგ ივ. აბესალომოვისა¹⁹ და ნ. ხანიკოვის გაანგარიშებებში მისი სიდიდე გაზრდილია²⁰.

აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში დასავლეთ საქართველოში ბათმანი, როგორც საწონი, ძირითადად ცვლის ლიტრს; იგი გამოიყენებოდა აგრეთვე საწყაოდაც.

XVII ს-ის მეორე ნახევარში ბათმანი უდრიდა 2 ლიტრსა და ერთ ჩარეჟას, ჩარეჟი კი 4 ქსანს, ამდენად, ბათმანში შედიოდა 9 ჩარეჟი და 36 ქსანი; მაგრამ XIX ს-ში, ლიტრის ზრდის გამო, ბათმანი ორი ლიტრი გაიხდარა. ამავე საუკუნის 40—50-იანი წლების მონაცემებით, ბათმანისა და ლიტრის წონა

* შინამრეწველობის მასალები, ჭურჭელი (საეგრე-ო).

¹³ ივ. ჯავახიშვილი, ქართულ საფას-საზომთა მცოდნეობა, გვ. 81; ს. კაკაბაძე, ქართული მეტროლოგია, გვ. 83.

¹⁴ ივ. ჯავახიშვილი, ქართულ საფას-საზომთა მცოდნეობა, გვ. 81; ს. კაკაბაძე, ქართული მეტროლოგია, გვ. 83.

¹⁵ გ. ჯათარაძე, ნარკვევი ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, გვ. 69—70.

¹⁶ გულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, I, თბ., 1962, გვ. 83.

¹⁷ Кавказский календарь на 1897 г., с. 16—17.

¹⁸ სცსა, ფ. № 64, 1/229, 1/231.

¹⁹ Ив. Абесаломов, О весах и мерах, к. к. на 1846. с. 129..

²⁰ Н. Хаников, О весах и мерах, к. к. на 1851, с. 557.

გაზრდილა და, საერთოდ, სხვა საწონების სიდიდეც ბათმანთან თანაფარდობას ემყარება²¹.

1901 წ. კავკასიის კალენდრის ცნობით, ქუთაისის, ოზურგეთის, ლეჩხუმისა და სენაკის მაზრებში ხმარებაში ყოფილა ოცგირვანქიანი ბათმანი²². ამავე წლის კავკასიის კალენდრის მიხედვით, ბათუმში ბათმანი 18 გირვანქის ტოლი ერთეული იყო, შორაპანში კი — 21 გირვანქისა.

რაჭა-ლეჩხუმში ბათმანის წონითი ოდენობა 8—10 კგ შორის მერყეობს და, ეტყობა, ეს შედარებით ახალი საწყაო, (XVIII ს-იდან შემოსული) რაჭული ნაოთხალისა და ლეჩხუმური ფოხალის შესატყვისია²³.

როგორც მასალიდან ჩანს, ბათმანი სხვადასხვა ტევადობის საწყაოა, რომლის ძირითადი მოცულობა 20 გირვანქის ტოლია. დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ბათმანი ლიტრით აიწყებოდა, ზოგან—კოთხოთი და ოყით. ეთნოგრაფიული მონაცემებით ბათმანის წონითი ოდენობა 8—10 კილოგრამის ფარგლებში მერყეობს. იგი XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის 30-იან წლებში იმერეთ-გურიაში ერთ-ერთი ძირითადი საწყაოა.

ბათმანი ისევე როგორც ქილა, სამგვარი იყო: მორისაგან გამოთლილი, ხის ქეჩქისაგან შეკერილი და წნელისაგან მოღობილი. ბათმანი იყო სახელურიანი და უსახურაო.

ბათმანისათვის ფულუროიან ხეს მონახავდნენ და რომ ქია არ გასჩენოდა, ძველ მთვარეზე მოჭრიდნენ. მოჭრილ მორს ნაჭაბით ზომაზე დამორავდნენ, ჩულუხით გამოთლიდნენ და ორხელით (რკინის იარაღია) გამოწმენდნენ. მშრალი მასალით ფსკერს დაამზადებდნენ. თუ გამოთლილი ბათმანი სველი არ იყო, წყალში ჩადებდნენ და მერე ფსკერს ჩაუსვამდნენ. იმისათვის რომ ბათმანი მკვიდრი ყოფილიყო, კორპუსს ქვემო მხარეზე უკეთებდნენ ნახვრეტ²⁴ ასეთივე ნახვრეტები გაკეთებული ჰქონდა ძირსაც. როდესაც ჭურჭელს შეკრავდნენ, ნახვრეტები ერთმანეთს თანხვდებოდა და მათ შუა მაგრდებოდა კოტამანქვალ²⁵.

ზოგიერთ ბათმანს სიმეგრისათვის თავთან და ძირზე ხის ან რკინის საღტე აქვს გაკეთებული.

დამზადებულ ჭურჭელს გამოწყავდნენ და ამის ნიშნად შუაში, ან ძირზე, ხის ზედაპირს ამოჭრიდნენ და დალუქავდნენ²⁶. დასავლეთ საქართველოში სავაქრო ურთიერთობაში ბეჭედდაუსმელი საწყაო ბათმანიც იხმარებოდა.

კოთხო გავრცელებული იყო ქვ. იმერეთში, სამეგრელოსა და გურიაში, გამოიყენებოდა მარცვლეულისა და პარკოსნების ასაწყავად.

კოთხო პირველად ბეგარის სახეობად დასავლეთ საქართველოს ერთ ძეგლში გვხვდება: 1800 წ. კაცია წულუკიძის მიერ მამუკა რუხაძისადმი მიცემულ „წყალობის წიგნში“ ათი კოთხო ღომია დასახელებული²⁸.

²¹ Н. Хапиков, О весах и мерах, К. К. на 1851, с. 557—558.

²² გ. ჭაფარიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70—71.

²³ ნ. ბრეგაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 181.

²⁴ ავტორის სველე დღურები, ქვემო იმერეთი, წულუკიძის რაიონი, 1975, რკ. 1.

²⁵ შტრ. ჯ. სონდულაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 287.

²⁶ ს. კაკაბაძე, ქართული მეტროლოგია, გვ. 70.

ი. ყიფშიძის მიხედვით, კოთხო სხვადასხვა ტევადობის ხის საწყაოა, რომელიც ძირითადად = 1/2 ფუთს = 4 კგ-ს ანუ 8 გირვანქას²⁷.

კოთხოს შესახებ ცნობა დაცულია კავკასიის კალენდარში. XX საუკუნის დასაწყისისათვის იგი ათგირვანქიანი საწყაოა. ყოფის მონაცემებით, კოთხო რვა-ათგირვანქიან საწყაოს წარმოადგენს.

დასავლეთ საქართველოს საწყაოთა შორის შედარებით მცირე ერთეულს კოთხო შეადგენდა. კოთხო ტევადობით კვახისა და ლიტრის (აღმ. საქართველო) ტოლი მოჩანს და, ლიტრის მსგავსად, ახიც სხვა საწყაოების გამოსაწყევად იხმარებოდა.

კოთხო ხის კანისაგან გაკეთებული სახელურიანი ჭურჭელია, რომელსაც გარედან ხის ორი (ზემოთ და ქვემოთ) სალტე აქვს შემოკრული. კოთხო ქვემო იმერეთსა და გურიაში მარილის ან პარკოსნების სათავსადაა გამოყენებული.

კვიდოლი — სვანეთსა და რაჭა-ლეჩხუმში გავრცელებული საწყაოა. კავკასიის კალენდრის ადგილობრივ საწყაოთა შესახებ არსებულ მონაცემებში ლეჩხუმში გავრცელებულ საწყაოთა შორის კვიდოლი ან კვიდოლა უარის დასახელებული და იგი 2,5 ფ. არის განსაზღვრული, რაც ლომკაცის შესატყვისი საწყაო ჩანს²⁸.

სვანეთში მარცვლეულის ძირითად საზომ ერთეულად მიჩნეულია კვიდოლი, რომლის წონითი ოდენობის მიხედვით გამოითვლებოდა სხვა საწყაოებიც. კვიდოლის ზომა „თემით-თემში“ სხვადასხვა იყო. საწყაოს „ლაზში კვიდოლი“ წარმოადგენდა, რომელიც სოფელში ერთ ოჯახში იყო შენახული. ამ ჭვარდასმული და შემოწმებული კვიდოლით ხდებოდა ალემ-მიცემა და ყიდვა-გაყიდვა.

3 ფუთის ტევადობის კვიდოლს „ხოშა კვიდოლი“ ერქვა და საწყაოდ არ იხმარებოდა. იგი ეცერის თემში დადგეშქელიანებს ჰქონდათ შენახული და გლეხებისაგან ნადელის მიღების დროს იყენებდნენ.

საწყაო იყო აგრეთვე ხგნსგა კვიდოლი — ნახევარი კვიდოლი ანუ კვიდოლაშლახნისგ — კვიდოლის ნახევარი. ქვ. სვანეთში (ლაშხეთში, ჩოლურში) და ზემო სვანეთში — (ლატალში) ხგნსგა კვიდოლი I ფუთის შემცველი ერთეულია.

როდესაც მარცვალს ან ფქვილს ლაზში კვიდოლით ყიდდნენ, ყურადღებას აქცევდნენ იმას, თუ როგორ იყო იგი გავსებული: ხელდარტყმული და ჩატყბნილი — ლუკიმბე იყო თუ ჩხირგადასმული ჩხირ ლგქემ (ბალს ზემო სვანეთი) ||ლაღლუცუე (ქვ. სვან.). იცოდნენ აგრეთვე ფქვილსა და მარცვლის ჩუღუგთუნე-დ მიცემა (კვიდოლის რამდენჯერმე შენჯღრევა და შევსება, რომელსაც შენჯღრეულსაც ეძახდნენ).

სვანეთში შეკრებილი მასალით, კვიდოლი თემის მიხედვით შემდეგი წონითი ოდენობისაა: ლატალში, ცხუმარში, ეცერში (ზ. სვან.), ლაშხეთში, ყახუნდერსა და ჩოლურში (ქვ. სვანეთი) კვიდოლი 2 ფუთია, მესტიაში, მუჟალ-მულახში, ჭუბერსა და ჩუბეხევეში — 3 ფუთი, ხოლო უშგელში — 3 ან 4 ფუთი. განსხვავებული ოდენობისაა ნაკრაში დადასტურებული კვიდოლი, მისი ტევადობა 2 1/2 ფუთია.

²⁷ Н. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (инверского) языка. СПб, 1914, стр. 245-246.

²⁸ ნ. ბრეგაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 278.

კვიდოლი კეთდებოდა თხილის წნელისაგან. მოჭრიდნენ თხილის საშუალო სისქის 1, 1 1/2 სმ დიამეტრის სწორ, ნაკლებტოტიან წნელს. თუ წნელი ცოტა წყლიანი ან გაყინული იყო, მას ცეცხლზე გაათბობდნენ. კანს ააძრობდნენ და დანით გაწმენდნენ, გააპრილებდნენ. ახლად გახდილი კანი დაუღებობლად უნდა მოეწნათ, ხოლო ხმელ კანს წყალში ალბობდნენ (სასურველი იყო ცხელი წყალი), რის შემდეგ იგი მოქნილი ხდებოდა. შემდეგ იწყებოდა კვიდოლის დაწვნა. ყველაზე საღი და მკაფიო კანიდან შეკრავდნენ რგოლს, რომლის ბოლოებსაც წვრილი კანაფით ნევანით (სვანეთი) დაამაგრებდნენ. ამის შემდეგ აიღებდნენ ყველაზე გრძელ კანს, რომელსაც ბოლოებს მოუკეცავდნენ და 3—4 თითის დამორებით იწყებდნენ დაწვნას. რგოლზე დამაგრებულ ვერტიკალურ კანს ლ ა თ ხ ა ჰქვია, ჰორიზონტალურ ლათხანზე დაწნავდნენ—ლ ა ჯ ი შ კ ი ც ს. საყურადღებოა, რომ აღნიშნული ტერმინები დადასტურებულია ქსოვის (სვანური შალისა და კანაფის ქსოვილის) პროცესის დროს. როდესაც კვიდოლი გარკვეულ სიმაღლემდე ამოიწვნიებოდა, ლ ა თ ხ ა კ ი ც ს გადალუნავდნენ და მის ბოლოებს წულში ჩაამაგრებდნენ. ვერტიკალური კიციებით კვიდოლს ფსკერს უკეთებდნენ და წნავდნენ. ამის შემდეგ კვიდოლს ს გ ვ ი რ ს — კანაფის ძაფის ქსოვილს ქვევის ცომით გამოაყრავდნენ და მხარზე ჩამოსაკიდებლად კანაფის სამხრეს გამოაბამდნენ²⁹.

საწაოს ფუნჯიის ხის მუხრანული

კ ა ლ ა თ ი — მოწული ჭურჭელია. საბას მიხედვით იგი მცირე გოდორია³⁰. დ. ჩუბინიშვილსაც კალათის შესახებ აღნიშნული აქვს—„მცირე გოდორი, გიდელა ჯინი“³¹. ქანურსა და ქართულში კალათი (რომლის ფუძე საერთოა ქართლის, მეგრულისა და ქანურისათვის) აღნიშნავს „გოდორს — „უხელო დიდ კალათს“³². ცნობები, კალათის როგორც საზომის შესახებ, 1600 წლიდან გვხვდება. ხონის საყდრის გამოსავლის დავთარში აღნიშნულია: „მართებს ამინდარას კუატუშაძეს... ერთი კალათი სამეჩინიზო მჭადი“³³. ასეთივე ცნობა აფხაზეთის საკათალიკოსო გამოსავლის დავთარშიც არის აღნიშნული, სოფ. მანთხოჯის მცხოვრებთ გადასახდელი ჰქონიათ ერთი კალათი ღომი“³⁴. ამ ცნობების მიხედვით, კალათის როგორც საზომი ერთეულის წონითი ოდენობა, მაინც არ არის განსაზღვრული.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, სამეგრელოში, ისევე როგორც გურიასა და იმერეთში, სხედასხვა ზომის კალათი სცოდნიათ. დღესდღეობით ჩვენ სამეგრელოსათვის ორი სახელწოდების კალათს ვიცნობთ; ო რ თ ა შ ე კ ა ლ ა თ ი და ს ა ხ უ ჯ ა ლ ო კ ა ლ ა თ ი, ორთაშე კალათი იტევს ორ ფუთ ტარო სიმინდს, სახუნჯალო კალათი კი ორთაშე კალათზე პატარაა, ის იტევს ფუთნახევარ ტაროს, მარცვლად კი—სამ ფუთს. როგორც ვხედავთ კალათის წონითი ოდენ-

²⁹ შინამრეწველობის მასალები, ჭურჭელი (სვანეთი).

³⁰ ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვა „კალათი“.

³¹ დ. ჩუ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ლექსიკონი, სიტყვა „კალათი“.

³² ო რ ნ. ჩ ი ქ ო ბ ა ვ ა, ქანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფ., 1938, გვ. 166.

³³ ვასახელებ ივ. ჯავახიშვილის მითითებ. ნაშრომის მიხედვით, გვ. 131.

³⁴ აფხაზეთის საკათალიკოსო გლეხების დიდი დავთარი, გვ. 12—14.

ნობა (ტაროიანი სიმინდისათვის) 1 $\frac{1}{2}$ —2 ფუთია, ზოლო სიმინდის მარცელი-საუვის —3-4 ფუთი.

საკალათე მასალა ძირითადად მაისიდან აგვისტოს დასაწყისამდე უნდა მოემზადებინათ. ამ პერიოდში ხე ტენიანია და მისი გატყავება ადვილად ხდება. მოჭრილ ტოტს ფოთლებისა და წვრილი ტოტებისაგან ტყეშივე ასუფთავებდნენ და ატყავებდნენ. ტყეცისათვის თხილის ხის ტოტს ერთ ადგილზე კრიან და მუხლზე ღუნავენ; ამ დროს ავარდება ჩაჭრილი თავი და ხის გამყოლი ზოლიც თავისუფლად აიხსნება.

კალათის დასაწნავად საჭირო ბეტკი მუხის, წაბლის, მსხლის ან თხილის მსხვილი ტოტისაგან კეთდება. ტოტს გაასუფთავებენ და ხსნიან როგორც ყავარს. ორი მხრიდან მოჭრილ ტოტს დადებენ ცეცხლთან. ტოტი დაიწყებს შიშინს. როდესაც შიშინი შეწყდება, მას დანით ან წალღით გახსნიან ან დათლიან და მერე გააშრობენ. გაშრობის დროს ბეტკი დრეკადი ხდება. თუ შტო დრეკადია, მას გათბობა არ უნდა. შტოს, რომელსაც გათბობა სჭირდება, დედალ შტოს ემახიან, დრეკად შტოს კი — მამალს. გამშრალ დახსნილ ზოლებს წყალში დაალბობენ. ამის შემდეგ ბეტკი მზად არის მოსაქსოვად. ბეტკის და ტყეცის დამზადების შემდეგ შეუდგებიან კალათის წენას. თავდაპირველად იწყება ძირის კეთება. ხუთი ან შეიდი ბეტკი ახლო-ახლო ეწყობა. თავში ერთ ბეტკს დებენ ფეხის დასადგმელად. დანარჩენი ბეტკები ეწყობა სიგანეზე და გაეყრება სხვა ბეტკებს. ძირის მოქსოვის შემდეგ ბეტკის თავები აიღუნება ზემოთ, შესწორდება და ზედ თავი შემოეკვრება. ამის შემდეგ იწყება ტყეცით კალათის გვერდების წენა. როდესაც გვერდები გარკვეულ დონემდე დაიწვნება, თოკს მოხსნიან და ისევ გააგრძელებენ მუშაობას. კედლების დაწენის შემდეგ იწყებენ თავის მოხვევას, ბეტკის თავებს გახურებული რკინით ოჭეაშეთი გახურებენ (ოჭეაშე გრძელი და წვეტიანი რკინაა, რომელიც ტარშია ჩამაგრებული). ამ პროცესის დროს საჭიროა გახურდეს ორი ოჭეაშე, რადგან ხან ერთი იხმარება და ხან მეორე. გახურებული ბეტკების თავებზე კი ტყეცის ნაგულას გაუდებენ (ნაგულა ჰქვია ღეროახსნილი ტყეცის დარჩენილ გულს). ამის შემდეგ ხდება ტყეცით თავის გადაკვრა, ე. ი. ბეტკების თავების გასწორება³⁶.

ს ა ჩ ფ გ ლ ხ ი ს ს ა წ ყ ა ო ა. იგი ერთი საქალამნის ღორებულებად ითვლებოდა. იხმარებოდა როგორც ზემო, ასევე ქვ. სვანეთში. მასში თავსდებოდა 8 კგ მარცვალი. მაგრამ ზოგ სოფელში და თემში მისი წონა მერყეობდა, მაგ., ბეროში, სოფელ ჭკიდანარში იგი 7 კგ და 200 გრამია. მაზერში 6 კილოგრამიანი საჩფგლიც დავადასტურეთ. 7 კილოგრამიანი საჩფგლი გვხვდება ნაკრაში, ხოლო ბალს ზემო სვანეთის სოფლებში იგი 8 კგ-ის ტევადობისაა.

იხმარებოდა აგრეთვე ს ა ჩ ფ გ ლ ი შ ლ ა ხ ნ ი ს გ ი ე. ი. საჩფგლის ნახევარი—4 კილოგრამიანი საწყაო.

გადმოცემის მიხედვით, ლეჩფელ საქალამნეს ნიშნავს, რომელიც შემდეგი წესით იყიდებოდა. დამუშავებულ ხარის ან ძროხის ტყავს დასერავდნენ და შოლტებად დაჭრიდნენ, შოლტს კი საქალამნედ—ლე ჩ ფ გ ლ ა დ. მარცვლის ყიდვის დროს ლეჩფელს ტაბაკზე ან სწორ ფიცარზე დადებდნენ, შიგ მარცვალს ჩაყრიდნენ, გვერდებს აუწევდნენ — მრგვალ ფორმას მისცემდნენ და კანაფით შეკრავდნენ (ერთი დღის მკაში ლეჩფელსს აძლევდნენ).

³⁶ შინამრეწველობის მასალები, ჰურკელი (სამეგრელო).

ლეჩფელის ყიდვა-გაყიდვის დროს ყურადღებას აქცევდნენ იმას თუ რომელი საქონლის იყო ტყავი — ხარისა თუ ძროხის, და რომელი ნაწილი იყო გამოპრილი ქალაქისათვის. საქონლის ზურგის ნაწილი სქელი იყო, გამძლედი თევლებოდა და მასში 2 საჩფვლი ხორბალი უნდა მიეცათ. მაგრამ თუ საქალამნე ხარის მუცლის ნაწილიდან იყო, ქაშინ საჩფვლს არც კი გაუვსებდნენ. ასევე იყო შეფასებული ძროხის მუცლის ტყავიდან გამოპრილი საქალამნეც. ხარის ტყავიდან 18 საქალამნე გამოდიოდა, ძროხის გვერდიდან კი—8-10, რაც 5—9 ფუთი მარცვლის ღირებულებისაა.

მთხრობელთა გადმოცემით, ხის საწყაო საჩფვლი გვიან შემოიღეს: გააკეთეს ხის ქურქელი, რომელშიც იმდენივე ხარბალი ეტეოდა რაც ტყავში, და ამ საწყაო ქურქელს საჩფვლი (ბალს. ქვ. სვან.). — ჩაფლამ ბალს ზემო სვანეთის — საჩფვლი (ქვ. სვან) დაარქვეს.

XIX საუკუნისა და XX ს-ის პირველი წლების შინაგარეული
დაწესებულების და სამედიცინო ურთიერთობაში ხმარებული
ზოგიერთი მონაცემი

ატარი — იხსენიება XVI—XVII საუკუნის პირველ ნახევარში ოდიშში, როგორც ღომის საზომი; მისი ტევადობა 0,4 ლიტრით განისაზღვრება.

ი. ყიფშიძეს ატარი ხის ქამის მნიშვნელობით აქვს განსაზღვრული²⁶, ხოლო საბას ატარი — ათარია, მეწვრილმანეს ნიშნავს. ათართან დაკავშირებით კი აღნიშნული აქვს ათარი — ატარი, წვრილმანთ მსყიდველი²⁷.

ატარი სამეგრელოში თიხისა და სტოდნიათ. თიხის და ხის ატარი, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ხის კოლექციის ფონდებშია დაცული.

დიდიქუნი.

ატარი ხისა, ქამისებური, უქუსლო, მიჩალული პირგადამოსილი. სიმაღლე 6 სმ, პირის — 23 სმ

სალხინო

ატარისათვის იყენებდნენ ცაცხვის, თხმელისა და წაბლის ხის მასალას; საუკეთესო მასალად ცაცხვი და თხმელა იყო მიჩნეული. ნაჭახით მოჭრილ ხეს მორებად დასერავდნენ და წალდით და ცულთ გაასუფთავებდნენ. ორ ადგილზე სოლებით ჩაპრიდნენ და სატეხით ამოიღებდნენ. ხეს გარედან წრეს შემოავლებდნენ. გარედან და შიგნიდან ნაჭახით ან ეჩოთი ამოთლიდნენ და შუბით ამოასუფთავებდნენ. ასეთი სახით გამოზადებული მასალა ფახზე იდგმება. ფახი ორტოტა ხეა. თითოეული ტოტის სიგრძე 150 სმ-ს უდრის, ტოტის სისქე—51 სმ-ს, ტოტებს შორის მანძილი კი 62 სმ-ია.

ფახი დგას 23 სმ-ის სიმაღლის სამ ფეხზე. ფახის ტოტს ბოლოები ჩაჭრილი აქვს. რომელშიც ჩამაგრებულია ხის ძუძუები. ატარის შუბელი ერთი ძუძუს დასამაგრებლად ოდნავ ამოტეხილია. ხოლო მეორე ძუძუზე შუბი ისეა დამაგრებული, რომ მისი მეორე ბოლო ატარს ეხება.

მუშაობის პროცესი ასეთია: ერთი კაცი ზის ფახის წინ და ღვედით ატარი ალუბს ატარს, რომელიც მასზევეა გადადებული. ღვედის ბოლოებზე დამაგრე-

²⁶ ი. ყიფშიძე, დასტავებული ლექსიკონი სიტყვასთან „კოთხო“.

²⁷ საბას ორბელიანი, სიტყვასთან ათარი. ატარი.

ბული არის ხელის მოსაკიდებელი რგოლები. ხელოსანი მოიმარჯვებს რგოლებს, მოუშვებს ღვედის ერთ ზოლოს და მეორე ხელს მისწევს. ატარი ბრუნავს, მეორე კაცი ამ დროს მას ხვეწით თლის. როდესაც გათლა დამთავრდება, ატარის იმ ადგილზე, სადაც შუბი იყო დამაგრებული, რჩება მსხვილი ადგილი რომელსაც წკეპარის საშუალებით ამოაგდებენ და ორხელით ამოთლიან³⁸.

ატარი არა მარტო მარცვლეულის (ლომის, ჭკავის, მჭადის, სიმინდის და სხვ.) საზომი იყო, არამედ კალმისაგან გაკეთებულ ატარს ღვინის სასმელ ჭურჭლად იყენებდნენ. ატარი სამეგრელოში 2 ან 2,5 გირვანქიანი ზოგჯერ 3—4 გირვანქიანი საწყაოც ყოფილა. ამზადებდნენ აგრეთვე ძალიან პატარა ატარს, რომელიც 1 გირვანქა ღომს იტევდა. XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის 30-იანი წლებისათვის ატარი სამეზობლო და შინა სამეურნეო ურთიერთობაში საზომად იხმარებოდა.

კ ვ ა ხ ი — კ უ ა ხ ი — ღომის საწყაო ჩანს XVII ს-ში იმერეთში³⁹ და XVIII საუკუნის წმ. გიორგის ტაძრის სამეგრელოს ყმების გამოსავლის ერთ-ერთ ნუსხაში. 1790—1803 წლების გუჯარში აღნიშნულია ბეგარა — „ექვსი კუახი ღომი“... ექვსი კუახი ცეხვილი, ღომი⁴⁰. და სხვ., მაგრამ მისი ზომა უცნობია.

როგორც ჩანს, კვახი საწყაო იყო, მაგრამ რადგან ერთი და იგივე ზომის კვახი არ იზრდებოდა, ამიტომ ივარაუდება, რომ იგი მდგარი საზომ-საწონის მიხედვით გამოიწონებოდა. ალბათ, კვახი სხვა საწყაოების მსგავსად, თვითონ მეზეგრეს ან სოფლის თავკაცებს ებარათ და ბეგარას ღებულობდნენ. ცნობილია, რომ მონასტერს გამოირწყული ჭურჭელი ჰქონდა — მონასტრული კოკა, საყდრის ლიტრა და სხვ. „და იმისგან საზომი ღვინო და ფქვილი ანუ სეფის-კუერისა და ჭიქათა, კოკაი და კაბიწი ყველაი გამოწყული იყოს და ეგრე წაიგებოდეს“...⁴¹ დ. ჩუბინაშვილი კვახს კოთხოსთან აიგივებს და მას ათგირვანქიან საწყაოდ მიიჩნევს⁴² განმარტება დამყარებულია 1887 წლის კავკასიის კალენდრის ცნობაზე, სადაც კოთხო 10 გირვანქის ოდენობითაა განსაზღვრული.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან კვახი სესხის საზომად და თესლის შესანახად იხმარებოდა, საწყაოებრივი დანიშნულება მას დაკარგული აქვს.

კვახის ჭურჭელი სქელკანიანი კვახისაგან კეთდებოდა, ამისათვის კვახს თესლს გამოაცლიდნენ, დანით ამოასუფთავებდნენ, მოხარშავდნენ და გამოწმენდნენ. ზოგიერთ კვახს არ ხარშავდნენ, მისი გული უნდა გამოეღოთ, მერე უნდა გაერეცხათ და გაეხმოთ, მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა მისი მოხმარება. ჭურჭლად იყენებდნენ აგრეთვე მწარე ხაპსს, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველოში აყიროს ან გოგრას ეძახდნენ.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ აყირო გოგრა და კვახი დაახლოებით 8—10 გირვანქიან ჭურჭელს წარმოადგენდა. თუ კვახს 10 გირვანქიან საწყაოდ მივიჩნევთ, მაშინ ექვსი კვახი გაცეხვილი ღომის ბეგარა—60 გირვანქას უდრის, ე. ი. 1,5 ფუტს.

³⁸ შინამარეველოპის მასალები. ჭურჭელი. სამეგრელო.

³⁹ ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. ქართული საფას-საზომთა მეოდნობა, გვ. 92.

⁴⁰ დას. საქართველოს საეკლესიო საბ. II, გვ. 127, 132 და შემდეგაც იხსენიება.

⁴¹ ტონის სიგელი XIII ს.. ქრონიკები, II, გვ. 137 და სხვა.

⁴² დ. ჩუ ბ ი ნ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ლექსიკონი, სიტყვასთან „კოთხო“.

გარდა აღნიშნულისა, სესხისა და საოჯახო ურთიერთობაში საკვების რაოდენობის საზომად იხმარებოდა საციქველი, სამინდო, კარეა, გობი, ლაფექ, ჩანაღლიჩანახ, ლამპირა, წიფხაჲ (ქვ. სეანეთი) და სხე.

აქ წარმოდგენილი მიმოხილვა საწყაოთა წონით ოდენობასა და ცვალებადობაზე არ არის სრული; ჯერ კიდევ წინაა სამუშაო ცალკეული ლოკალური ცენტრების საწყაოების, ფართობისა და ზომა-წონის სისტემის შესახებ, რომელთა ერთმანეთთან შეპირისპირება და შეჯერება მომავლის საქმეა.

Дж. РУХАДЗЕ

МЕРЫ СЫПУЧИХ ТЕЛ В ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ

Резюме

В изучении истории культуры значительное место занимают вопросы народной метрологии, как-то: меры сыпучих тел, сохранившиеся в быту вплоть до начала XX в.

В торговых операциях в качестве основных мер применялись сосуды с печатью, имеющие определенный объем, таковыми были: *kiia*, *roxali*, *batmani*, *kotxo* и др.

В домашнем обиходе функцию мер выполняли и другие сосуды того или иного, но уже устойчивого объема: *kalati*, *alari*, *godori* и др.

Мерами сыпучих тел были и также зернохранилища: *beaeli*, *kidobani*, *haro*, *qodi* и др.

Следует заметить, что зафиксированы локальные варианты одних и тех же мер. Установлены случаи, когда величина мер не совпадает не только с величиной распространенных в остальных частях в Зап. Грузии одноименных мер, но она колеблется даже в пределах одного микрорайона. Это обстоятельство объясняется разницей существующих земледельческих систем.

Изучение системы народной метрологии указывает на богатое народное эмпирическое знание, а также на древность и высокий уровень местной земледельческой культуры.

ჭ მ რ ი *

კულტურული ფლორის ერთ-ერთი პირველადი გენცენტრი და პოლიმორფიზმის კერაა წინა აზია. ეს ოლქი მოიცავს ა/კავკასიასაც და ამ უკანასკნელთან ერთად აღიარებულია კულტურული ხორბლეულისა და ქერის საინტერესო ფორმათა, მათ შორის, კულტურის საწყის სახეობად მიჩნეული ორმწკრივა ქერის, საშობლოდ. აქ დამოწმებულია როგორც ამ კულტურათა ველური და ენდემური ჯიშების სიმრავლე, ასევე საყურადღებო არქეოლოგიური მასალა, რომელმაც მეცნიერებას საშუალება მისცა მეტი სინათლე შეეტანა ქერის, მნიშვნელოვანი პურეული კულტურის, წარმოშობის საკითხის გარკვევაში.

ქერი, ეს უძველესი თავთავიანი პურეული, საქართველოშიც ძველთაგანვე, სამიწათმოქმედო კულტურის ჩასახვიდანვე უნდა იყოს ცნობილი, რასაც მოწმობს ადრესამიწათმოქმედო კერებში აღმოჩენილი არქეოლოგიური მასალა. გამოვლენილია V—IV ათასწლეულისათვის ჩვენში გავრცელებული ქერის პოლიმორფიზმი — როგორც საწყისი, ისე მაღალკულტურული, მეორადი ფორმები, კილიანი თუ შიშველი ორმწკრივა და ექვსმწკრივა ქერის ჯიშები, რომელთა წარმომადგენლები ბოლო დრომდე შემორჩა ქართველთა ყოფას. ამ კულტურის მეშვეობით ფიქსირებული „ეპოქათა კავშირის“ დამადასტურებელი შუალედური პერიოდებისათვის თვალის გადავლება ხერხდება არქეოლოგიური მასალის, აღმოსავლური თუ ქართული მწერლობის უძველესი და მომდევნო ხანათა ძეგლების, აგრეთვე ეთნოგრაფიული მონაცემების მეშვეობით.

კულტურულ მცენარეთა შორის გეოგრაფიული გავრცელების თვალთახედვით მსოფლიოში ერთ-ერთ პირველ ადგილზე მყოფი ქერი საქართველოშიც დამოწმებულია სხვადასხვა გეოგრაფიული ზონის შემინდვრებაში. ამან განაპირობა ჩვენში განსხვავებულ ჯიშ-ვარიაციათა ქერის კულტივირება, ბუნებრივი ჰიბრიდიზაციის ან მუტაციის თუ შერჩევის შედეგად ადგილობრივ გამომუშავებული ფორმების და ენდემების წარმოქმნა (*pallidum jarenskianum*; *pallidum uschkuliense*; var. *nutars* Sch. b.; var. *pallidum* Ser.). საქართველოს ქერის შესწავლის შედეგად, ჯერ-ჯერობით დადგენილია 50-ზე მეტი ბოტანიკური ფორმა.

პურეულის საერთო წარმოების მხრივ ქერი ჩვენს რესპუბლიკაში მესამე ადგილზეა. იგი გვხვდება საქართველოს უმეტეს ადგილებში, თუმცა მისი ნა-

* ტექსტი გამოხუნულია საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასისათვის.

თვისები არათანაბრადაა განაწილებული რაიონების მიხედვით. ბუნებრივი გარემოს შესატყვისად იგი ზოგან ერთადერთი, ზოგან წამყვანი, ან ერთ-ერთი ძირითადი პურეული მცენარეა, ზოგან კი მისი კულტივირების მასშტაბები უმნიშვნელოა, ან სულაც აღარ გვხვდება მეურნეობაში.

ასევე, გეოგრაფიული გარემოსა და ზონალობის გათვალისწინებით, ჩვენში გავრცელებულია ორმწკრივა და მრავალმწკრივა ქერის საშემოდგომო და საგაზაფხულო ფორმები, რომელთა შესატყვისი რამდენიმე სახელწოდებაა დამოწმებული ქართული მწერლობის უძველეს ძეგლებში, სამეცნიერო ლიტერატურასა თუ ყოფაში. ძველქართული მწერლობიდან ცნობილია ტერმინები ქრთილი (რომელიც XVIII საუკუნიდან აღარ გვხვდება წყაროებში და არც ყოფამ შემოგვინახა) და ქერი. ამათგან პირველი საშემოდგომო, მეორე კი საგაზაფხულო ჭიშის სახელწოდებად იყო გააზრებული. ივ. ჯავახიშვილმა ქრთილი მრავალმწკრივა, ქერი კი ორმწკრივა ფორმების მნიშვნელობის სიტყვებად დაახსნა. ამ მწიგნობრული ტერმინების გარდა, ქართული იცნობს ყოფაში დამოწმებულ ქერის სახელწოდებებს, რომელთაგან ძველთესლი ქერი (იგივე ძველი ქერი ან უბრალოდ ძველთესლი) ანეული ქერი და ახალთესლი ქერი (ზოგჯერ უბრალოდ ქერი) ამ კულტურის თესვის ვადების აღმნიშვნელად იხმარება და შესატყვისად გამოხატავს საშემოდგომო და საგაზაფხულო ჭიშებს. საგაზაფხულო ქერის აღმნიშვნელადვე იხმარება დიკაქერი. ამ კომპოზიტიში პირველი ნაწილი ხორბლის — დიკა — ანალოგიით საგაზაფხულო ნათესადაა გააზრებული.

ქერის მორფოლოგიურ ნიშან-თვისებათა გამომხატველი ტერმინებია მრავალმწკრივა ქერებისათვის: ექვსრიგა, ექვსკანჭა, ოთხრიგა, ოთხპირა, ოთხკუთხა, ოთხკანჭა, კეყერა||კობერი||კოპური ან ჩარადი||ჩარათი||შარადი, გვირგვალი||გურგალი, ხუტუ ქერი. ორმწკრივათა შესატყვისად გვხვდება: ქერი, ჩვეულებრივი ქერი, ორრიგა ქერი, ბრტყელი||მტყელი||ბტყელი||ტყელი ქერი, ფიცარა ქერი და ხმალა ქერი. დამოწმებულია ქერის ჭიშ-ვარიაციათა დიფერენციაცია კილიანობის, ფხიანობისა და ფერის მიხედვითაც: პოშოლა ქერი (ხორბლის — პოშოლა — ანალოგიით უფხო ჭიშადაა გააზრებული), ტიტველა ქერი ან ქერშველი (ორმწკრივა საგაზაფხულო ქერის ფორმა), აგრეთვე თეთრი და შავი ან შავფხა ქერი.

საქართველოში ცნობილია მრავალმწკრივა ქერის საშემოდგომო, ნახევრად საშემოდგომო და საგაზაფხულო ჭიშები. პირველი ორი ძირითადად დაბალ ზონაშია გავრცელებული და უკავია ზღვის დონიდან 200 — 900 მ სიმაღლის არეალი და ჩვენში ქერის ნათესთა ფართობის 1/5. ამ ზონაში საგაზაფხულო მრავალმწკრივა ქერიც ხშირად შემოდგომით ითესება და კარგ შედეგს იძლევა.

საქართველოს საშემოდგომო ქერი იყოფა ორ ეკოტიპად — ქვემო ქართლისა და კახეთის. პირველი იშვიათი ნათესების სახით დამოწმებულია გარდაბნის, მარნეულის, საგარეჯოს რაიონების დაბლობ ზონაში და ერთეული ნათესების სახით — ლაგოდეხის რაიონში. მეორე კი კახეთის მემინდვრეობის მთელ დაბლობ ზონაში, ზემო და ქვემო ქართლის უმეტეს ნაწილსა, აგრეთვე სამხრეთ ოსეთის ავტ. ოლქის დაბლობსა და დას. საქართველოს ზოგ რაიონში.

მრავალმწკრივა ქერის საგაზაფხულო ფორმებს უმნიშვნელო ფართობი უკავია საქართველოში. უმთავრესად გვხვდება საშემოდგომო ქერის გავრცე-

ლებს საზღვრებს ზევით, მაღალ ზონაში. აქაც მათი არეალი ფრიად შეზღუდულია. მათი ნათესების მთლიანი მასიუ გვხვდება მხოლოდ დმანისის რაიონში, დანარჩენ ადგილებში ეს კულტურა სპორადულადაა და ძირითადად ითესება საკმარისად ტენიან ზომიერ-ცივი ჰავის ზონაში. 1300 მ ზევით იგი თითქმის სრულებით არ გვხვდება და კვლავ ჩნდება მხოლოდ მიწათმოქმედების საზღვრებთან (უშგული, შატილი), სადაც ქარბობს ადგილობრივი ენდემები.

საქართველოში ქერის ნათესების საერთო ფართობის უმეტესი ნაწილი ეთმობა ორმწკრივა ქერის ჯიშებს, რომელთაგან აბსოლუტურადაა გაბატონებული თეთრი ქერის ქვესახეობა (*grev. nutantia R. Reg.*). მისი სახესხვაობები ნათესებში უმნიშვნელო მინარევის სახითაა დამოწმებული. უმნიშვნელო ფართობი უკავია ორმწკრივა ქერის ტიტველთესლიან წარმომადგენელსაც — ქერშველს. იგი სპორადულად გვხვდება ზომიერი და ცივი ჰავის რაიონებში. საქართველოში ორმწკრივა ქერი, რომლის მორფოლოგიური სახესხვაობები მთისა და მაღალმთის ეკოტიპებითაა წარმოდგენილი, გვხვდება თბილი, ზომიერი და ზომიერად ცივი ჰავის ზონებში, აღწევს მიწათმოქმედების საზღვრამდე. მემინდვრობაში გაბატონებული ადგილი უკავია ზომიერი ჰავის ზონაში. ზოგან, ზღვის დონიდან 500—800 მ სიმაღლის ფარგლებში, იგი მრავალმწკრივა ქერთან ერთად გვხვდება და ჰავის პირობების შესაბამისად, შესაძლებელია მისი შემოდგომაზე თესვა. საშემოდგომო ქერის გავრცელების ვერტიკალურ საზღვართან მიახლოებისას მისი ზვედრითი წონა მეურნეობაში იზრდება, ხოლო 750—800 მ ზევით იგი უკვე გაბატონებულ ადგილს იჭერს ნათესებში, თუმც მის პარალელურად გვხვდება საგაზაფხულო მრავალმწკრივა ქერის ნათესებიც.

საგაზაფხულო ქერის გავრცელების ძირითადი არე მთის ზონებია. დაბლობ და იშვიათად შუალედ ზონაშიც გვხვდება ქერის საგაზაფხულო ფორმები, მაგრამ აქ ისინი ხშირად შემოდგომით ითესება.

საქართველოს ზოგიერთი რაიონის მემინდვრობაში ქერის განსაკუთრებული მნიშვნელობისა და ზვედრითი წონის მანიშნებელია ყოფაში შემორჩენილი, ზოგადად საგაზაფხულო ხენა-თესვის აღმნიშვნელი ტერმინი — ქერობა (აჭარა, მესხეთი); ყოფაშივე დამოწმებული საწესჩვეულებო ქმედებათა დროს ქერისა და მისი პროდუქტების გამოყენება; საზომ ერთეულად ქერის მარცვლის ხმარება; ფოლკლორული მასალა; აგრეთვე, წყარო-დოკუმენტებში დაცული ცნობები მოსახლეობის ამ კულტურით დაბეგერის შესახებ.

საქართველოს მემინდვრობაში ძირითადად გავრცელებულია საშემოდგომო მრავალმწკრივა (*Var. pallidum Scr.*) და საგაზაფხულო ორმწკრივა (*Var. mutant Schübl*) ქერის ყვითელმარცვალა სახესხვაობანი. მრავალმწკრივა საშემოდგომო ქერის შავი სახესხვაობა (*Var. nigrum Willd*), ჩვეულებრივ, ნათესებში ყვითელმარცვლიანი ქერის თანმიმყოლია, თუმც იშვიათად ნათესების ძირითად ფონსაც ქმნის.

ქერი გრილ ჰავას შეგუებული, გვალვაამტანი, ადრე შემომსვლელი კულტურაა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ორმწკრივა ქერის საგაზაფხულო ფორმები. ამ თვისებებმა განაპირობა მათი მთისა და მთაშენის ზონებში მიწათმოქმედების უმაღლეს საზღვრამდე გავრცელება. ამავე თვისებათა გამო ხორბლისათვის გამოუსადეგარ გრილ ადგილებში ქერი ითესება. მთაში საგაზაფხულო ფორმები, სხვა კულტურებთან პარალელურად გავრცელების შემთხვევაში, ითესებოდა ყველაზე გვიან (აპრილ-მაისი) იმ ანგარიშით, რომ მაინც

მოსაწრებდა შემოსვლას, ბარში — ყველა სხვა კულტურაზე ადრე (ზოგჯერ თებერვლიდანვე) და თოვლიც რომ მოსულიყო, ქერი უძლებდა, საიმედო იყო. ანეულად დათესვის შემთხვევაში კი საგაზაფხულო ქერი გვიან შემოდგომაზე ითესებოდა. თესვის ვადების ამგვარად შეცვლის პრაქტიკოს შედეგიანობა მოწმდება არა მარტო ეთნოგრაფიული მასალით, არამედ აგრობიოლოგების მიერ ჩატარებული ექსპერიმენტებითაც — ნათესი უკეთესი გამოდის და უფრო ადრეც მწიფდება.

საშემოდგომო ქერის თესვის ვადები ემთხვევა ხორბლისას (აგვისტო-სექტემბერი რაიონების მიხედვით). იგი გაზაფხულზე ნათესი, არ გვარობდა, მოსავალს არ იძლეოდა.

ქერი მაღალმოსავლიანი კულტურაა. სათეს-მოსავლის ოდენობას შორის შეფარდება $1/3$ -დან $1/7$ -მდეც აღწევს რაიონების მიხედვით. განსაკუთრებით შეიმჩნევა განსხვავება ქერისა და ხორბლის მოსავალს შორის ქერის სასარგებლოდ მთიელთა მეურნეობაში. სათესისა და მოსავლის ოდენობა მერყეობდა ნიადაგ-საყანურის რაგვარობის მიხედვით. კარგ, ამ კულტურისათვის ხელსაყრელ, მსუყე, ნოყიერ ნიადაგებში ნაკლები თესლი იხარჯება, მოსავალი კი მეტი მოდის. უკეთ გვარობს ქერი ხამ, ნაანეულარ, ნაპატიეებ ნიადაგებში. ამიტომ, ახლადგანაკელებულ ნაფუძვრებსა და ახლადგაყაფულ ადგილებში პირველად ქერი ითესებოდა და შემდეგ ხორბალი, რომელიც ნოყიერ მიწაში ღეროს ავითარებს და თავთავს ვერ ისხამს.

რაიონებში, სადაც ქერს წამყვანი ადგილი ეკავა მეურნეობაში, მისთვის გამოყოფილი იყო საყანურები — საქერეები, რომელთაც შეძლებისდაგვარად პერიოდულად ასვენებდნენ. სხვა შემთხვევაში, როცა ქერი მონაწილეობდა ადგილობრივ გავრცელებულ თესლბრუნვაში, მას ხშირად ენაცვლებოდა ხორბალი ან ფეტვი თუ ბოლო ხანებში გავრცელებული სიმინდი და კარტოფილი. სათოხნი კულტურებისა და თავთავიანი პურეულის ურთიერთმონაცვლეობა თესლბრუნვაში გამართლებას პოულობს მეცნიერული თვალთახედვითაც და თანამედროვე აგროტექნიკაშიც წარმატებით გამოიყენება.

ქერი, ისევე როგორც ხორბალი, იმკება ნამგლებით, თუმცა ზოგ რაიონში ლის აღება, გავრცელების ზონების შესატყვისად, დაბლობში — იენისიდან, შუა მთის ზონაში — ივლისიდან, მაღალი ზონის არეალში აგვისტოდან იწყება.

ქერი, ისევე როგორც ხორბალი, იმკება ნამგლებით, თუმცა ზოგ რაიონში დამოწმებულია მისი ცელით თიბვა. უმეტეს ადგილას არც თუ ისე დიდი ხანია, რაც დაუწყიათ პურეულის თიბვა. რიგ შემთხვევაში ამას მუშახელის ნაკლებობით და მოსავლის დროულად აღებისადმი სწრაფვით ხსნიან. უმთავრესად კი თიბავდნენ უფარვის, ჩაწოლილ ან იმ ნათესებს, რომლებიც პირუტყვის საკვებად იყო გამოიზნული. ასეთ შემთხვევაში ნათიბს ბალახიც მიყვება, რაც ქერის ჩალა-ბზესთან შერეული კარგი საფურაეე მასალაა.

კეერის გავრცელების არეში ქერს კეერით ლეწავდნენ. თუმცა ზოგჯერ ეს კულტურა, ისევე როგორც მთაში, სადაც კეერი არ გვხვდება, უკევროდაც, საქონლის ფეხით ილეწებოდა. უკევროდ ლეწვისას ქერის ნამჯა არ ბზევდება, ჩალადვე რჩება და იგი გამოიყენება ყოფაში. მას მთის მოსახლეობა ძველად ლოგინშიც ხმარობდა. კარგი იყო იგი აკვნებში ჩასაფენად. მატყლისაგან განსხვავებით, ქერის ჩალა მზურვალე არაა, ნესტს არ ინახავს, ჩვილი არ ოფლიანდე-

ბა, არ სველდება და არ ავადდება, საღად იზრდება. ქერის ჩალას დებდნენ აგრეთვე ლავაშის დასაკრავად განკუთვნილ ბალიშებში.

ქერის ჩალა კარგი საკვებია საქონლისათვის. იგი ქერისავე ბზეს ჭობია. საქონლის ფეხით გაღეწილ ჩალას საკმარისი ოდენობით მარცვლით მიყვება. რაც უფრო ნოყიერს ხდის პირუტყვის საკვებს. ამ დანიშნულებით ხმარობდნენ არა მარტო ჩალას, არამედ თვით ქერსაც. ამ მხრივ განსაკუთრებით ნოყიერად ითვლება შავი და ცილებით მდიდარი ბარის ქერი. რაიონებში, სადაც ქერს ადამიანის საკვებადაც იყენებდნენ, პირუტყვისათვის მას გამოზოგილად ხმარობდნენ. როგორც საგანგებო ნოყიერ საკვებს, აძლევდნენ კვერცხმდებელ ქათმებს, მეწველ ან მუშა საქონელს ხვნის დროს, აგრეთვე გამზდარ და ავადმყოფ პირუტყვს.

ქერსა და მის ფქვილ-ქატოს იყენებდნენ არა მარტო ავადმყოფი პირუტყვისათვის, არამედ ადამიანის დაავადებათა სამკურნალოდაც.

მნიშვნელოვანი გამოყენება ჰქონდა ჩვენი მიწათმოქმედის ყოფაში ქერის პროდუქტებს საჭმლისა თუ სასმელის სახით. ქერის ფქვილისაგან აკეთებდნენ ქუმელს||ხალს, აცხობდნენ პურს, ხარშავდნენ ლუდს, აყენებდნენ ბურახს. ხდიდნენ არაყს.

დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მთიელთა, განსაკუთრებით მესაქონლე-მეცხვართა ყოფაში ქუმელს, რომელიც მომთაბარე ცხოვრების პირობებში შეტად ხელსაყრელ, პრაქტიკულ და მთავარ პურეულ საკვებს წარმოადგენს მწყემსებისა თუ მათი ერთგული დამხმარე ძაღლებისათვის. ხშირად საქუმელე ქერს, ხარისხის გასაუმჯობესებლად, ხორბალს (დიკას) ურევდნენ.

უძველესი დროიდანვეა ცნობილი ქერისაგან სასმელების დამზადება; რასაც მოწმობს ძველადმოსავლური ცივილიზაციის კერების ისტორია. დღეის-დღეს ქერი ცნობილია როგორც საუკეთესო სალუდე მასალა და სპეციალური მუშაობა მიმდინარეობს ამ დანიშნულებისათვის გამოსადეგი, ცილებით ღარიბი და სახამებლით მდიდარი ჯიშების გამოსაყვანად. ამ მოთხოვნილებებს ჩვენში მთის ქერი პასუხობს. მთაშივე, სადაც ვაზი და ხეხილი არ გვარობდა, არაყს მარცვლეულთაგან, მათ შორის ქერისაგან, ხდიდნენ. თუმც არაყისათვის სუფთა ქერს ამჯობინებდნენ ქერისა და სიმინდის ან ქერისა და ჭვავის|| სვილის ნარევეს — ქერსვილს.

ქერის პურს აცხობდნენ უპირატესად მთის რაიონებში, სადაც იგი ერთადერთი ან მთავარი მარცვლეული კულტურა იყო. თუმც მას ამ დანიშნულებით დაბალ ზონებშიც იყენებდა ღარიბი მოსახლეობა (ხორბლის მოსავლის სიმცირის შემთხვევაში). ამ მხრივ უკეთესად ითვლება ქერშველი და ახალთესლი ქერი (განსაკუთრებით, ახლადგამომცხვარი, თბილი), რომლის პური შედარებით ხარისხიანი გამოდის. მაგრამ რამდენადაც სუფთა ქერის პური ხმელი და ნაკლებ გემრიელია, ჩვეულებრივ, ისევე როგორც ქუმელის კეთებისა და არყის გამოხდისას, ქერს სხვა პურეულს ურევდნენ. კერძოდ, ფართოდ იყო გავრცელებული ქერისა და ხორბლის ან ქერისა და ჭვავის ნარევი. ამისათვის ქერის და ხორბლის (დიკა, დოლის პური) თუ ჭვავის მარცვალს დაუქვის წინ ან მათ ფქვილს გამოცხობის წინ ურევდნენ ერთმანეთში. ამავე მიზნით იყენებდნენ უძველესი დროიდან ცნობილ და ჩვენი მიწათმოქმედის პრაქტიკაში ფართოდ დანერგილი შერეული ნათესების მოსავალს. ჩვენში ასეთი ნათესები ცნობილი იყო ქერჭრელს, ქერდიკის, ქერსვილის სახელით და გავრცელებული

იყო უპირატესად მაღალი მთის რაიონებში: გვხვდებოდა შედარებით დაბალ ზონაშიც.

ქერდიკა მთის ზოლის ხორბლის (დიკა) და ქერის (ორმწკრივა ახალთეს-ლი, რომელსაც დიკის ქერსაც ეძახდნენ) შერეული ნათესია. ქერქრელი კი ეწო-დება როგორც ქერისა და დიკის, ვ. ი. ახალთესლთა, ისე ქერისა და დოლის-პურის ანუ ძველთესლი კულტურების შერეულ ნათესს. ქერსვილის სახელით ცნობილი ნათესი საგაზაფხულო ქერისა და ქვავის ნარევია.

ამჯერადი შერეული ნათესის პური გემრიელია — ქერი თეთრ ფერს, ხო-ლო ქვავი და ხორბალი სირბილეს მატებს ნამცხვარს. უმჯობესდება ქერის ხარისხი, ცნობისუნარიანობა, გემო, სინოყვირე. ამ გარემოების გათვალისწი-ნებით სპეციალისტების წინაშე დღემდე დგას დღის წესრიგში საკვებად გამო-სადეგი ქერის ჯიშების შესწავლა და ხორბალთან მისი დასაშვები მინარევის %-ის დადგენა.

შერეული მარცვლის თესვა მრავალმხრივ გამართლებული აგროტექნიკუ-რი ღონისძიებაა. ქერდიკა გვარობს ისეთ ნიადაგებშიც, სადაც სუფთა ქერის ნათესი ვერ ივარგებდა; შერეული ნათესის მოსავალი უფრო მაღალია, ვიდრე შესატყაის ფართობზე დათესილი სუფთა ხორბლისა; შერეული ნათესი უფრო ადრე შემოდის ვიდრე ხორბლისა, რასაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენი-ჭებოდა მთაში მცირემოსავლიანობის პირობებში წლის ასალი მოსავლის მომ-ლოდინე მეურნისათვის.

ყოფაში ქერის მნიშვნელოვანმა გამოყენებამ და ამ კულტურის დადებით-მა ბიოეკოლოგიურმა თვისებებმა განაპირობა ძველთაგანვე მისი ფართო გავ-რცელება საქართველოს სამიწათმოქმედო რაიონების ყველა ზონაში და ხელი შეუწყო ყოველი მიკროკლიმატისათვის დამახასიათებელი, სპეციფიკური ვარი-ატიების წარმოქმნას. ამ უკანასკნელთ სპეციალისტები აფასებენ როგორც ბიო-ლოგიურად მაღალპლასტიკურ, ძვირფას სასელექციო მასალას. დადგენილია, რომ ქერის მთის ჯიშები, მათ შორის სიმალესთან შეგუებული, გარანტირე-ბული მოსავლის მომცემი ქართული ვარიანტიები, გამოირჩევა მსხვილმარცვ-ლიანობით, ყინვა და გვალვაგამძლეობით, დამწიფების რადიკალურად მოკლე ვადით. საგაზაფხულო ჯიშების ჩალა მაგარია და ჩაწოლისადმი გამძლე. რო-გორც ორმწკრივა, ისე მრავალმწკრივა ვარიანტებს ახასიათებს თავთავში მარ-ცვალთა მაქსიმალური ოდენობა. ორმწკრივა ქართული ქერი კი ხასიათდება ძლიერი დაბუჩქებით ანუ ავლენს პროდუქტიულობის ყველა ელემენტის მაღალ მაჩვენებლებს. საქართველოს ქერისათვის დამახასიათებელია დაავადებათა მი-მართ მდგრადობა-იმუნიტეტი. ამ თვისებათა გამო ქერის ქართული ჯიშები განსხვავებული გეოგრაფიული წარმოშობის ქერის შედარებით შესწავლისას ერთ-ერთ პირველ ადგილზე გამოდის, საუკეთესოდ ითვლება. ამ თვისებათა გამო ქერს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა საქართველოს, უპირატესად მთის მთის ზოლის, მიწათმოქმედებაში. უკანასკნელ ხანებში იკლო ქერის როლმა ჩვენს მემინდვრეობაში. მთის ზოგ რაიონში ეს დაკავშირებულია ადგილობ-რივ მეურნეობაში თვით მემინდვრეობის ხვედრითი წონის შემცირებასთან; სხვაგან იგი, როგორც აღამიანისა და პირუტყვის საკვები, შეცვალა ამ რაიონ-ებისათვის შედარებით ახალმა კულტურებმა — კარტოფილმა და სიმინდმა. ყოფამ კი შემოინახა ძველად ქერის ნათესების არსებობის მანიშნებელი ტოპო-ნიმები.

Я Ч М Е Н Ь *

Резюме

Историко-этнографическое изучение культуры ячменя в Грузии (с учетом данных и специальной ботанической литературы) выявило, что на протяжении многовековой истории возделывания ячменя, народной селекцией созданы высококачественные местные виды и сорта (озимые, полуозимые, яровые, двурядные и многорядные), приспособленные к различным микроклиматическим и зональным условиям. Они отличаются множеством положительных качеств и рассматриваются специалистами как отличный селекционный материал.

Раннеспелость, высокоурожайность и рациональное использование ячменя в быту (зерна — для кушаний и напитков, соломы — для различных нужд) превратили его в важную культуру народного хозяйства. А в оправданной практикой агротехническом мероприятии — в культивировании смешанных посевов — ячменю отводится важное место.

* Текст предназначен для Историко-этнографического Атласа Грузии.

ბანოუნიბიჯლი ლიბიბრაბურა

1. ათაქიძე ა. და სხვ., საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1959.
2. ბარდაველიძე ე., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღეთაჟა ბარ-ბარ-ბაბარ), თბ., 1941.
3. ბრეგაძე ნ., მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969.
4. ბრეგაძე ნ., 1956—1977 წწ. წერილებილი საეკლესიო-ეთნოგრაფიული მასალა.
5. ბერიძე ვ. ი. ლ., მიწათმოქმედება მესხეთში, თბ., 1961.
6. გეგეუძე მ., სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1961.
7. გიგინეიშვილი ი., თოფური ა. ე., ქავთარაძე ი., ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961.
8. დეკაბრელევიჩი ლ., შოთა რუსთაელის ეპოქის მინდერის ზოგიერთი უმთავრესი კულტურის სამეურნეო მნიშვნელობა. კრებ. „შოთა რუსთაელის ეპოქის მატერიალური კულტურა“, თბ., 1937.
9. ენტომოლოგია. I. ე. კლანდაძის რედაქციით, თბ., 1957.
10. კახიძე ნ., შაქხლის ხეობა, ბათუმი, 1974.
11. კახიძე ი., პურელის ლექსიკა ქართულში. საკანდ. დისერტ., თბ., 1949.
12. კეცხოველი ნ., კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1960.
13. ლომოური ი., მარტველელი კულტურები. I, თბ., 1946.
14. ლომოური ი., სუპატაშვილი ვ., ლეჩხუმ-ქვემო სვანეთის ხორბლელი. საქ. სას.-სამ. ინსტ. შობებე № 3, ტფ., 1935.
15. შაკალათია ს., მთის რაქა, ტფ., 1930.
16. შაკალათია ს., შთიულეთი, ტფ., 1930.
17. შაკალათია ს., თუშეთი, ტფ., 1933.
18. შაკალათია ს., ფშავი, ტფ., 1934.
19. შაკალათია ს., ხევი, ტფ., 1934.
20. შაკალათია ს., ხეესურეთი, ტფ., 1935.

21. შაკალათია ს., მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938.
22. შაკალათია ს., ბორჯომის ხეობა, თბ., 1957.
23. შაკალათია ს., ატენის ხეობა, თბ., 1957.
24. შაკალათია ს., თეძმის ხეობა, თბ., 1959.
25. შაკალათია ს., კეთურას ხეობა, თბ., 1960.
26. შაკალათია მ., შესაქონლეობა მესხეთში. „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972.
27. მენაბდე ელ., საქართველოს ქერები, თბ., 1938.
28. რუხაძე ჯ., ლეკიაშვილი ა., კყონია ი., სოფელი აგურა, თბ., 1964.
29. საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში დაცული მასალები.
30. შამილაძე ე., ალპური შესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969.
31. ჩარქვიანი ა., სენათი, თბ., 1967.
32. ჩიტაია გ., ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948 წ. „მიმოხილველი“, I, თბ., 1949.
33. ჩიჭავიძე ნ., სამიწათმოქმედო ყოფის ისტორიიდან აპარაში. თბ., 1971.
34. ჩუბინიშვილი ბ., ადრესამიწათმოქმედო კულტურის ძეგლები ქვემო ქართლში, „მცენე“, 1973, № 4.
35. შიგნი საქიპოა. გედიცინა ქველ საქართველოში. XIII ს., ტფ., 1936.
36. ჭავჭავაძე ვილი ივ., საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. I, ტფ., 1930.
37. ჭალაბაძე გ., აღმოსავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1960.
38. ჭალაბაძე გ., მემინდერობის კულტურა საქართველოში. სადოქტ. დისერტაცია, თბ. 1971.
39. Агротехника возделывания ячменя в нечерноземной зоне, М., 1955.
40. Бахтеев Ф. Х., Эколого-географические основы филогении и селекции ячменей, М.-Л., 1948.
41. Бахтеев Ф. Х., Ячмень, М.-Л., 1855.
42. Быховец А. Г., Голозерный ячмень, его разнообразие и пути селекции, М., 1949.
43. Вавилов Н. И., Проблема происхождения мирового земледелия в свете современных исследований, М.-Л., 1932.
44. Гумбольдт Ал., География растений, М.-Л., 1936.
45. Декапрелевич Л. Л., Менабде В. Л., К изучению полевых культур Западной Грузии. I. Рача. Тифл. 1929.
46. Жукковский П. М., Культурные растения и их сородичи, М., 1964.
47. Жукковский П. М., Мировой генсфонд растений для селекции. Л., 1970.
48. Зиссерман, Очерки Хевсурии, «Кавказ», 1851, № 22.
49. Зубенко А. П., Пивоваренные ячмени Советского Союза, М., 1971.
50. Казарьян Ш., Ячмень в мукомольном и хлебопекарном отношении, Л., 1934.
51. Кибасов П. Т., Значение осеннего прорастания семян в подзимних семеноводческих посевах пшеницы и ячменя, Омск, 1953.
52. Комаров В. Л., Происхождение растений, М., 1961.
53. Купцов А. И., Элементы общей селекции растений, Новосибирск, 1971.
54. Ларпионов Д., Несколько слов о филогенетической связи двурядного и много-рядного ячменей.
55. МИЭБГКЗК, тт. I—VII.
56. Меликишвили Г. А., Нири-Урарту, 1954.
57. Менабде В. Л., Материалы по изучению географии хлебных злаков восточной Грузии в связи с их зональностью, Тб., 1928.
58. Радде Г. И., Хевсурия и хевсуры, ЗКОИРГО, XI, 2, 1881.
59. Спасская Е. И., Учение Н. И. Вавилова об историко-географических зонах развития культурной флоры. М.-Л., 1966.
60. Танфильев Г. И., Очерки географии и истории главнейших культурных растений. Одесса, 1923.
61. Трофимовская А. Я., Ячмень, Л., 1972.
62. Харлан Д. Р., Происхождение ячменя, М., 1973.

63. Ч е с л а в с к и й В., О культуре зерновых хлебов, ТИВЭО, 1874, т. 1, вып. 1.
 64. Ч и т а я Г. С., Земледельческие системы и пахотные орудия Грузии, ВЭЖ, Тб., 1952.
 65. Э м м е р и х Ф. Д., Ячмень горных районов различного географического происхождения, их биологические особенности и значение для селекции, Л., 1961.
 66. Э р н с т о в А. Д., Записки о тушино-шаво-хевсурском округе, «Кавказ», 1854, № 43.
 67. S i g w e n C. and Hatt G., Plough and Pasture, N.-Y., 1953.
 68. Flannery Kent V., The ecology of early food production in Mesopotamia, N.-Y., 1970.
 69. G ü l d e n s t a d t J. A., Reise nach Georgien und Imerethi, Berlin, 1815.
 70. Harlan Harry V., Barley. Culture, uses and varieties, Washington, 1925.
 71. H e l b a e k H., The plant husbandry at Hacilar. Mellaart J., Excavations at Hacilar, I, Edinburgh, 1970.
-

ლ. ბარიაშვილი

საქართველოს პარკოსანი კულტურები

ლ ო ბ ი ო

(ტაბ. 1).

პურეული მარცვლეულის გარდა, ადამიანისა და ცხოველის საკვებად დიდი მნიშვნელობა აქვს პარკოსან მარცვლეულს. მარცვლოვან-პარკოსან მცენარეებში გაერთიანებულია პარკოსანთა ოჯახის მცენარეები როგორც საგაზაფხულო, ასევე საშემოდგომო ციკლით, რომელთა თესლი გამოყენებულია სურსათად. მათთვის, ისევე როგორც სხვა პარკოსნებისათვის, დამახასიათებელია თესლში ცილების განსაკუთრებით დიდი შემცველობა. ხანგრძლივმა გამოცდილებამ ადამიანს დაანახვა, თუ რამდენად დიდი სინოციერე ჰქონდა ამ მარცვლეულებს. რამდენად მნიშვნელოვანი იყო ისინი ცოცხალი ორგანიზმის საკვებად. ძველად ადამიანის რაციონში ხორცეულის უოველდღიურ გამოყენებას არ მისდევდნენ. ამაში არამცირე როლი ენიჭებოდა იმ სამარხვო აკრძალვებს, რასაც ქრისტიანული რელიგიის დოგმები ითვალისწინებდა. ამიტომ, ხორცეული ცილოვანი ნივთიერების ნაკლებობას ადამიანის საკვებში, მაშინ, პარკოსან მარცვლეულთა ცილოვან-აზოტოვანი ნივთიერებით მდიდარი პროდუქტები ავსებდა.

პარკოსან მარცვლეულთა მთელ რიგ წარმომადგენლებს კაცობრიობა უხსოვარი დროიდან იცნობს. მაგალითად, სოია 5000 წლის წინათ იყო ცნობილი ჩინეთში. უძველესი კულტურაა ცერცვი, რაზედაც მიუთითებს ქვის, ბრინჯაოსა და რკინის ხანის განათხარ მასალაში არქეოლოგთა მიერ ნაპოვნი ცერცვის მარცვლის ნარჩენები. ძველი ბერძნები და რომაელები ასევე კარგად იცნობდნენ ცერცვს. აზიური წარმოშობის ლობიოს სახეობანი ცნობილი იყო სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში ჭერ კიდეც 5-6 ათასი წლის წინ. მუხუდოს თესლი აღმოჩენილია ეგვიპტის უძველეს სამარხებში, ცულისპირა — ეგვიპტეში, ნეოლითური ხანის სამარხებში. უძველესი კულტურაა ავრეთვე ბარდა, რომელიც ცერცვის ნარჩენებთან ერთად ნაპოვნი იყო ძვ. წ. VI—VIII საუკუნეების განათხარში საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე (მინსკი).

საქართველოში პარკოსანი მარცვლეულების შესახებ ცნობები მოგვეპოვება ძველი დროიდან. მათ შესახებ მასალა განსაკუთრებით მდიდრადაა წარმოდგენილი ს. ორბელიანის ლექსიკონში — ოსპი, ცერცვი, ხანდური, საკახარო, მუხუდო, ხანჭკულა, ლობინარი, თერმუზი, ერეინდი, ლობო, მაშა, ბაქ-

ლა, საკადრისა, უკადრისა, ცულისპირა, ძაძა, ცერცველა, უგრეხელი, ღორის ხანდური, ცეცქაი. ვახუშტი ბატონიშვილს პარკოსან მარცვლეულთაგან დასახელებული აქვს მუხუდო, ლობიო, ოსპი, ცერცვი, საკადრისა, ძაძა, პაშა, უგრეხელი დ ზოგი სხვა. მუხუდო, ოსპი და ცერცვი მოხსენებულია გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის ტექსტებში, რომელიც მე-16 საუკუნეს განეკუთვნება. პარკოსნებს საქართველოსათვის იხსენიებენ ლამბერტი, გიულდენშტედტი და სხვები.

საქართველოში პარკოსანი კულტურების მეტად განსხვავებული ფორმების ჩამოყალიბებასა და ფართოდ გავრცელებას, პირველ რიგში, ხელი შეუწყო ადგილობრივმა მრავალფეროვანმა ნიადაგმა და კლიმატურმა პირობებმა. ამანვე შეაპირობა როგორც ადგილობრივ საფუძველზე აღმოცენებული პარკოსნების ფართო კულტივაცია და გამოყენება, ასევე შემოტანილი კულტურების იმდენად დიდი გავრცელება, რომ მათ, თანდათანობით, უკვე ადგილობრივი ეკოლოგიური ფორმები წარმოშეეს და დროთა მანძილზე ქართული აბორიგენი კულტურების გვერდით მოინახეს ადგილი.

პარკოსან კულტურებს უძველესი დროიდან უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ქართველთა სამეურნეო ყოფაში. ამ მნიშვნელობას განსაზღვრავდა მათი ფართო გამოყენება ადამიანის საზრდოდ, შინაური საქონლისა და ფრინველის საკვებად და მთელი რიგი სხვა სასარგებლო დანიშნულებისათვის. სამარცვლე პარკოსნები — ლობიო, ბარდა, სოია, ოსპი, ცერცვი, ძაძა, მუხუდო, ცერცველა, ცულისპირა და აგრეთვე მინდვრის სამარცვლე პარკოსნები წარმოადგენენ პარკოსანთა ფართო ბოტანიკურ ოჯახს, უაღრესად დიდი მეურნეობრივი დანიშნულებით მიწათმოქმედების მთელი რიგი დარგების საქმიანობაში.

პარკოსანი კულტურები ხასიათდებიან მაღალი ბიოლოგიური თვისებებით. მათი მოყვანა შესაძლებელია მეტად განსხვავებულ ნიადაგობრივ და კლიმატურ პირობებში, რის გამოც პარკოსნების გავრცელების ამპლიტუდა მეტად ფართოა, ხოლო ზონალობის მაჩვენებელი დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა.

პარკოსან მცენარეთა ძირითადი აგროტექნიკური მნიშვნელობა ნიადაგის ნაყოფიერებაა. კერძოდ: 1. პარკოსანი მცენარეები ამდიდრებენ ნიადაგის შემადგენლობას აზოტოვანი შენაერთებით; 2. ნიადაგის სიღრმეში ჩადიან და მცენარისათვის საკვებად უმნიშვნელოვანესი ელემენტები ამოაქვთ ზედაპირზე; 3. ნიადაგს იცავენ ეროზიისა და ჩამორეცხვისაგან. დიდია სამარცვლე პარკოსანთა მნიშვნელობა თესლბრუნვაში. ამ მიმართებით მრავალფეროვანი ცოდნა და ტრადიციის შემორჩენილი ჩვენს ხალხში. ფართოა ასევე ცოდნა პარკოსანთა ცალკეული ჯგუფების გარშემო დაცული ხალხის გამოცდილებაში, რომლის გარშემო მრავალი მაგალითის მოტანაა შესაძლებელი: ისეთ სამარცვლე პარკოსნებს, როგორცაა ხანჭკოლა და ოსპი, განვითარების დასაწყისში ახასიათებს ნელი ზრდა, ამიტომ ისინი განსაკუთრებით კარგად ეგუებიან თავის წინამორბედ სათოხნ კულტურებს. ბარდასა და ოსპის თესვა არ არის მიზანშეწონილი ახალ ნაყელგატანილ ნიადაგში, რადგან ასეთ პირობებში მათ ძლიერად ერევა სარეველა ბალახები. ბარდასა და ოსპის მოსავლიანობა მცირდება ერთსა და იმავე ნაკვეთში მათი ხანგრძლივად თესვის შემთხვევაში. ცერცვი და ცერცველა შეიძლება, პირიქით, წლების მანძილზე ხანგრძლივად

თესებოდეს ერთსა და იმავე ფართობზე და ამით მათი მოსავლიანობა არ შემცირდება. ლობიო და ცერცვი კარგად ეგუებიან ახალ ნაკელგატანილ და განოციერებულ ნიადაგებს და კარგ მოსავალს იძლევიან. ბევრი სხვა ასეთი მაგალითის მოტანაა შესაძლებელი, რაც ხალხში ფართო პრაქტიკულ გამოყენებას პოულობდა და გადაეცემოდა თაობიდან თაობას.

პარკოსნებს, როგორც აღინიშნა, მრავალმხრივი გამოყენება აქვთ მეურნეობაში. სპეციალური კვლევით დადგენილია, რომ პარკოსნების თესლი ცილის შემცველობით აღემატება ისეთ უმნიშვნელოვანეს პროდუქტებს, როგორცაა რძე, ხორცი, ხორბლის პური. ზოგიერთი სამარცვლე პარკოსანი მდიდარია ცხიმით. მაგალითად, სოიას თესლში ცხიმი შედის 13,4%-დან — 25,2%-მდე. ბევრი პარკოსანის შემადგენლობაში ასევე მნიშვნელოვანი რაოდენობითაა ნახშირწყლები. ამიტომ, დიდია პარკოსანთა გამოყენება საზრდოდ: მათგან ამზადებენ მრავალნაირ კერძებს, რაშიაც გამოიყენება როგორც მარცვალი, ასევე ღერო. მთელ რიგ პუნქტებში დადასტურებულია თეთრი ჭიშის ლობიოს დაფქვისა და სიმინდის ფქვილთან მინარევის სახით ცხობის ტრადიციული პრაქტიკა. ფართოა პარკოსანთა გამოყენება მეცხოველეობაში საქონლის საკვებად.

მოცემულ ეტაპზე, ჩვენს ხელთ არსებული ლიტერატურის მონაცემებისა და სავსე ეთნოგრაფიული მასალის თავმოყრამ შესაძლებლობა მოგვცა განხილვის სფეროში მოგვექცია პარკოსანთა მრავალრიცხოვანი ოჯახის წარმომადგენელი, კერძოდ, ლობიო.

ლო ბ ი ო — *Phaseolus L.* — საქართველოში გავრცელებულ პარკოსნებს შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მცენარეა. სადღეისოდ დასავლეთ საქართველოსათვის ის გვევლინება უმთავრეს პარკოსან კულტურად, რომელიც თავისი მასშტაბით სხვა პარკოსან მარცვლეულებს 9—10-ჯერ აღემატება. ლობიოს დიდი გავრცელება საქართველოში ბევრს აფიქრებინებს, რომ იგი ადგილობრივი კულტურაა, მაგრამ სპეციალისტთა დიდი ნაწილის აზრით, ლობიო ამერიკიდანაა შემოსული. სხვა ამერიკულ მცენარეებთან შედარებით, როგორცაა კარტოფილი, გოგრა, თამბაქო, იგი გაცილებით ადრეა შემოტანილი. ამას მოწმობს ის ფაქტიც, რომ ვახუშტის გეოგრაფიაში ლობიო უკვე მოხსენიებულია, მაშინ, როცა სხვათა შესახებ ცნობებს იქ ჯერ კიდევ არ ვხვდებით.

ლ. დეკაბრეღეიჩის აზრით, საქართველოს დასავლეთ ნაწილში განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით არსებული ლობიოს ფორმები იმის მაჩვენებელია, რომ შესაძლოა საქართველო მივიჩნიოთ ლობიოს ზოგი ფორმის წარმოშობის კერად, არსებული ჭიშობრივი მრავალფეროვნება კი შესაძლოა აიხსნას ადრევე შემოტანილ და გავრცელებულ ჭიშებს შორის მომხდარი ჰიბრიდიზაციით.

პირველი ცნობები ლობიოს შესახებ საქართველოში XVIII საუკუნეს განეკუთვნება. არქანჯელო ლამბერტის მოწმობით, სამეგრელოში „ბოსტნებში ყველა მცენარეზე მეტად მოჰყავთ თურქული ლობიო. ეს ერთადერთი მათი სამარხვო საქმელია. დროის შესაფერისად მარხვაში ან ახალ ლობიოს სჭამენ, ან ძველს. ლობიო აქ იძლევა ნაყოფს უხვად და თანაც დიდი ხნის განმავლობაში. ისე რომ ივლისიდან დაწყებული სექტემბრამდე ახალ ლობიოსა სჭამენ. შემდეგ კი გაახმობენ და საზამთროდ ინახავენ“.

უკეთესს რა კომენტარს ლამბერტის ამ ცნობას, იე. ჯავახიშვილი მიუთითებს, რომ მართებული არ არის თითქოს იმ დროისათვის ლობიო ერთად-

ერთი სამარხვო საკმელი ყოფილიყოს, მაგრამ მე-18 საუკუნეში „თუ დასავლეთ საქართველოში მთლად არა, სამეგრელოში შინც, ლობიოს, დანარჩენ ყველა ცერცვისნაირთან შედარებით, უკვე უცილობელი უპირატესობა ჰქონდა მოპოვებული“.

საქართველოში ლობიოს დანერგვისა და გავრცელების გზად დას. საქართველო არის მიჩნეული. ივ. ჯავახიშვილი ლობიოს ჩვენში დანამდვილებით მე-17 საუკუნის შუა წლებიდან ვარაუდობს. არის მოსაზრება, რომ ლობიო საქართველოში სპარსეთის გზით შემოვიდა და აქედან აღმოსავლეთში გავრცელდა. ამ აზრის გამაზიარებლები ეყრდნობიან თვით ტერმინების, ქართული „ლობიოს“ და სპარსული „ლუბიას“ მსგავსებას. ივ. ჯავახიშვილი დასაბუთებულად უარყოფს ლობიოს სპარსეთიდან შემოტანის შესაძლებლობას და ამ გზად ოსმალეთს მიიჩნევს: „როგორც დავრწმუნდით, სწორედ შავი ზღვის სანაპირო ზოლი, განსაკუთრებით კი გურია ყოფილა ლობიოს კულტურის მეთაური და გამავრცელებელი. ეს გარემოება უნებლიეთ გვაფიქრებინებს, რომ დასავლეთითგან საქართველოში ლობიო უნდა ოსმალეთის გზით იყოს შემოსული“.

საქართველოს ყველა კუთხეში ლობიო გავრცელებულია დიდი ინტენსივობით, ამავე დროს აღსანიშნავია ცალკეული კუთხისათვის ჯიშების მეტ-ნაკლები მრავალფეროვნება. ჯიშების სიმრავლით აღინიშნება იმერეთი. იმერულიდან დაეასახელებთ ეთნოგრაფიული მასალით დადასტურებულ რამდენიმე ჯიშს: გურულა ლობიო, ყანის, წითელპარკა, შვიდკვირა, ხოსიას ლობიო, ძაძა, (ტაბ. 1 სურ. 1) ფხაჭურა, ყვითელი, წითელი, თეთრი, მიწა ლობიო, ნიკო ლობიო, ბორჯომულა, ჩიტყვერცხა, ბრინჯა, სონა, ბალი ლობიო, ბაწარი ლობიო, ხეგადია ლობიო და სხვ. გურულიდან—ქონა ლობიო, ყაბახაა ლობიო, ბოჩხის ლობიო, ხოსიე ლობიო, ლეკა, სიმინდის ლობიო, მიწის, პირდაბანილი, თათრულა და სხვ. ქართლის ჯიშებიდან აღსანიშნავია: გურული ლობიო, კორინთელი, ინდური, მუხრანული, შვიდკვირა, კუტა, თეთრი, ყვავილა, წნილა და სხვ. ქიზიყისათვის—ფიჩხა ლობიო, კოტი, კაქკაქა, ტყიპა, კარტოფილა, კუტი პირშავი და სხვ. რაჭაში, მაგალითად, საქართველოს ზოგ სხვა რაიონთან შედარებით, ნაკლები ჯიშობრივი მრავალფეროვნებაა ლობიოსი. სამაგიეროდ, რაჭა გამოირჩევა უნივერსალური ჯიშების სიმრავლით. ამავე დროს რაჭაში ლობიო წარმოადგენს უმთავრეს პარკოსან კულტურას. აღსანიშნავია, რომ თავისი მნიშვნელობით ლობიო სხვა მარცვლეულებს რაჭაში 9—10-ჯერ აღემატება. აქ გავრცელებულია როგორც სარიანი, ასევე კუტი ლობიოს ჯიშები და მათი დიდი რასობრივი ვარიაციები. რაჭული ჯიშებიდან აღსანიშნავია აღისფერი ლობიო, ლეჩხუმური, შურაულა, ეუყუნა, პირშილი, მურდი და სხვ. ჯიშების სიმრავლით გამოირჩევა კახეთი — ფიჩხი ლობიო, გურული, კუჭ-შავა, მინდვრის, ფლავა, კაბლური, ყბაწითელი, წითელი, თეთრი, კუტი, დაბალი, წითელი გურული, „მამაკალია“, სამარხვო, გოგირდა, მატრონა ლობიო, თარდულა, რუსული და სხვ.

ლობიოს კულტურის მეცნიერული შესწავლა, რომელსაც საფუძვლად უდევს ხალხური გამოცდილება და ტრადიცია, სპეციალისტებს საშუალებას უქმნის მსგავსი ფორმების გაერთიანების შემდეგ გამოყოფილი და დადგენილი იქნეს საქართველოში გავრცელებული ლობიოს 61 ჯიში და 406 ფორმა ან ჰიბრიდი. აგრო-ეკოლოგიურ ნიშანთვისებათა მიხედვით, ისინი დაჯგუფებულია ოთხ კლიმატურ ტიპად — ზღვისპირის, ტყის, მთისა და სტეპის.

ლობის კულტურაში საზოგადოდ ცნობილი 20 სახეობიდან ამჟამად 6 ძირითადი სახეობა არის გავრცელებული საქართველოში. შემოწმების შედეგად დადგინდა, რომ აქედან 5 უძველესი ქართული სახეობაა, რომელთაც დროთა მანძილზე განიცადეს გაუმჯობესება და ჩამოყალიბდნენ ფართო სამეურნეო რაიონების მიხედვით. ესენია: 1. ალისა ლობიო — საქართველოში ძველთაგან ცნობილია ვირგლა ლობიოს სახელწოდებით. ახასიათებს 3—8 მეტრამდე სიგრძის ხვიარა ღერო. პარკი დიდი ზომის, ხაოიანი; ჰაერისა და ნიჟარის სიმშრალეს ნაკლებად უძლებს. მას ახასიათებს ძალიან მოსავალი, ლობიოს სხვა სახეობებთან შედარებით გამძლეა დაავადებათა მიმართ. ეს სახეობა დასავლეთ საქართველოში ხშირია, უფრო იშვიათია აღმოსავლეთ საქართველოში, გვხვდება ასევე მესხეთ-ჯავახეთში. ის ერთწლიანი, ორწლიანი და მრავალწლიანი მცენარეა. ძველ მეურნეობაში ნაპოვია ცხაკაიაში (სოფ. უშაფათი). სვანეთში, გურჯისტისა და აჭარის მთიან ზოლში, დუშეთის რაიონში, ლენინგორის რაიონში. 2. ლობიო ტუპარი — ამერიკული წარმოშობისაა. 3. მაშა ლობიო (წილობიო). 4. ყუკოვსკის მაშა ლობიო (Mash, Ph. aureus (Roxb) Piper) აზიური წარმოშობის ჯიშად მიაჩნია, თუმცა ამიერკავკასია არ შეჰყავს მისი გავრცელების არეალში. საქართველოს მეურნეობაში ის უძველესი დროიდან არის ცნობილი. მაშა ლობიო დროთა მანძილზე ძლიერ შეავიწროვა ჩვეულებრივმა ლობიომ და საქართველოში მისი მასშტაბი, სხვასთან შედარებით, ამჟამად მცირედია წარმოდგენილი. ამ უძველესი ქართული სახეობიდან სელექციონერებმა გამოიყვანეს რამდენიმე ფორმა, რომლებიც ამჟამად პერსპექტიულია დასავლეთ საქართველოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს დაბლობი სარწყავი ზონისათვის. 5. საკადრისა — ლობიოს ეს სახეობა საქართველოში სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიიდან უნდა იყოს შემოტანილი. ეთნოგრაფიულად ამ სახელწოდებით არსებული ლობიოს ნათესები დადასტურებულია დასავლეთ საქართველოში, ისიც ძლიერ მცირე ფართობებზე — საკარმილამო ნაკვეთებში. საკადრისა XIX საუკუნის 50-იან წლებში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული გურიაში. ქართულში ზოგადად ის საკადრისას სახელწოდებითაა ცნობილი, არის აგრეთვე მისი სინონიმებიც, მაგ., გურიაში — წილობიო, იმერეთში — მამაკალია და სხვ. სელექციონერებმა ამ უძველესი ჯიშის ბაზაზე გამოიყვანეს ახალი სახეობა — საკადრისა 17, რომელიც დაგეგმილია დასავლეთ საქართველოს მთელი რიგი რაიონების მეურნეობაში. 6. ბრინჯა ლობიო — ეს სახეობაც აზიური წარმოშობისაა. კარგად ვითარდება სუბტროპიკულ ზოლში. XIX საუკუნისათვის დადასტურებულია ცხაკაიასა და გალის რაიონებში. ბრინჯა ლობიოს ქართული ფორმებიდან გამოყოფილია ორი ფორმა, რომელიც საფუძვლად დაედო ახალ სასელექციო ჯიშს — ცხაკაია 189-ს. დაბლოს, 7. ჩვეულებრივი ლობიო, რომელიც საქართველოში ცნობილია საკუთრივ ლობიოს სახელწოდებით. არსებობს მისი 100-ზე მეტი უძველესი ჯიშის და პლუს სელექციით გამოყვანილი 800 ჯიშის. ის საყოველთაოდ ფართოდაა გავრცელებული და წარმოადგენს ძირითად საფუძველს თანამედროვე სოფლის მეურნეობაში ახლად გამოყვანილი ყველა ჯიშისათვის (ტაბ. 1, სურ. 2).

შეიძლებოდა აგრეთვე ყურადღების შეჩერება ლობიოს ჯიშობრივი შემადგენლობის უფრო დეტალურ განხილვაზე. მაგრამ, რადგან ამჟამად გავრცელებულ ჯიშებში, რომლებიც ძირითადად უძველეს ქართულ სახეობებზეა და-

ფუძნებული, ბევრია მინარვეი თანამედროვე სელექციით გამოყვანილი ფორმები (როგორცაა მაგ., ცანავა 3, მირონოვის 11, გურული 1152 და სხვ.), ამიტომ, ეს საკითხები უფრო სპეციალური კვლევის საგანია.

ლობიოს მოსავლიანობა დიდად იყო დამოკიდებული ნიადაგობრივ და კლიმატურ პირობებზე. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჭიშისა და კლიმატის ურთიერთშეგუების ფაქტორი, რომელიც არა მხოლოდ დიდ ზონალურ ამპლიტულებს შეესატყვისება, არამედ ამა თუ იმ ზონის შიგნით, მისი მიკრორაიონის ცალკეული პუნქტებისათვის სჩენს თავს. ასე მაგალითად, შედარებით ნაკლები ტენიანობის მქონე კლიმატისათვის გვალვაგამძლე ჭიშების ათობით ვარიაციებია დადასტურებული; ტენიანი ჰაერის პირობებში კი გავრცელებას პოულობს შესატყვისი ფორმები (მაგ., საკადრისა).

ლობიოს მოსავლიანობაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება თესლბრუნვას. განსაკუთრებით მაღალ მოსავალს იძლევა იგი ნასიმიინდარზე. მართალია, ლობიო ჩვენი ითვისება როგორც მწირ, ასევე ნოყიერ ნიადაგებზე, მაგრამ იგი გარემო პირობებისადმი მაღალი მომთხოვნელობის მქონარეა: მისი მოსავლიანობისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს ნიადაგის განოყიერებას, მინერალური თუ ნატურალური სასუქით მის გამდიდრებას. ლობიოს აქვს უნარი ძლიერი ფესვთა სისტემის მეშვეობით მიწის სიღრმიდან მოიპოვოს მცენარის ზრდა-განვითარებისათვის აუცილებელი საკვები ნივთიერებანი, რაც საშუალო ხარისხის ნიადაგებში შესაძლებელს ხდის მისი ნორმალური მოსავლის მიღებას (ლობიოს ფესვები ზოგჯერ 100—110 სმ-ზე ჩადიან ნიადაგის სიღრმეში).

ლობიო მოითხოვს ნიადაგის განსაკუთრებით გულმოდგინე დამუშავებას. ცუდად მოქმედებს მასზე როგორც მოჭარბებული ტენიანობა, აგრეთვე ზედმეტად გადამშრალი ნიადაგი. ხალხური დაკვირვებით (დას. საქართველო), ბარის ზონაში შემოდგომაზე მოხნული, გაზაფხულზე მოხნულთან შედარებით, უფრო უკეთესად უზრუნველყოფს თესლის ნორმალურ განვითარებას. გაზაფხულზე მოხნულის უარყოფითი გავლენა იმაში მდგომარეობს, რომ ნიადაგი ქარისა თუ მზის გავლენით, მალე შრება; იფიტება. ასეთ პირობებში დათესილი ლობიო ძნელად აღმოცენდება, მულამ ნაგვიანევი გამოდის.

ეთნოგრაფიული მასალით დადასტურებულია ლობიოს თესვის რამდენიმე წესი: 1. წინასწარ ერთმანეთში შერეულ სიმინდისა და ლობიოს თესლს მობნევით თესენ ნაკვეთზე და შემდეგ კავით ჩახნავენ. ეს წესი უფრო მთიან ადგილებშია შემორჩენილი. ამგვარად თესვის უარყოფითი მხარე ის არის, რომ თესლის დიდი რაოდენობა იკარგება. 2. მეორე წესია, სიმინდის ყოველ მეორე მწკრივში ლობიოს თესვა. მოსახლეობას ეს წესი მოსწონდა განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ერთდროულად ხდებოდა სიმინდისა და ჩათესილი ლობიოს მოვლა.

ლობიო ამდიდრებს სავენახე ნიადაგს. ამავე დროს ერთისა და იმავე ფართობიდან ორი მცენარის მოსავალს იღებენ. გავრცელებული იყო, აგრეთვე, ნორმალური სიხშირის სიმინდის ნათესების მწკრივებს შორის ლობიოს ჩათესვა. ამ უკანასკნელს ფართოდ მისდევდნენ როგორც აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ საქართველოში. ნათესის მოვლა იწყება თესვიდან 1—2 კვირის შემდეგ. ფარცხვა, თონხა, მორწყვა ასევე სათანადო თანამიმდევრობით წარმოებს.

საქართველოსათვის ზოგადად დამახასიათებელია როგორც სარის, ანუ

ხვიარა, ასევე კუტი ლობიოც. ხვიარა ლობიო, კუტ ლობიოსთან შედარებით, ბევრად მაღალ მოსავალს იძლევა. ხვიარა ლობიოს საყრდენად გამოყენებულ იყო სიმინდის ყველა ჯიშში, მაგრამ უპირატესობა მაინც უკეთესი ჯიშის სიმინდს ენიჭებოდა, რომელიც ადვილად არ წაიქცევა და რომელსაც განსაკუთრებით მყარი ღერო გააჩნია.

როგორც აღინიშნა, ლობიოს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა თესლბრუნვაში. განსაკუთრებით დადებითად მოქმედებდა იგი ნიადაგის აზოტით განოყიერებაში და ამიტომ ხშირად ენაცვლებოდა სხვა კულტურებს. საყოველთაოდ ცნობილი იყო ლობიოს ვენახში ჩათესვის წესი, რაც ამდიდრებდა სავენახე ნიადაგს. მაგალითად რაჭის ვენახებში მიღებული იყო „დაყუდული“ ლობიოს თესვა, მას საყრდენი არ სჭირდება და მიწაზე პატარა ბუჩქად იზრდება, თან საადრეოა. ლობიო და ცერცვისნაირები განსაკუთრებით უხდება ვენახის ნიადაგს. გამოცდილი მეურნე ამ კულტურებს ერთმანეთს უნაცვლებდა.

ლობიოს მოსავლის აღება განსაკუთრებულ სიფრთხილეს მოითხოვს, რადგან ნაადრევად აღებული ლობიოს მარცვალი უხარისხოა, დაგვიანება კი მოსავალს დიდ დანაკარგს უქადის. ხალხური დაკვირვებით, ძველთაგან მიღებული იყო ლობიოს მოსავლის აღება გამთენიისას, დილის ნამის შემრობამდე, რათა თავიდან ყოფილიყო აცილებული ჩაბნევის საშიშროება.

მომწიფებულ ლობიოს ხელით იღებდნენ. გროვებად დაყრილი ლობიო კალოზე გაიშლებოდა და ხდებოდა მისი გამოფშვნა მსხვილი კეტებით, ან საქონლის დახმარებით — კევრით ან ფეხით. ვისაც ლობიოს დიდი მოსავალი მოსდიოდა, მას პატარ-პატარა ზვინებად დგამდა, რომ ქარსა და წვიმას არ გაეფუჭებინა ვალეწვამდე. ვალეწვის შემდეგ მარცვლეული განიაველებოდა და ინახებოდა სათანადო ტურქელში ან სათავსში.

ლობიოს, თავისი მაღალი საკვები თვისებების გამო, დიდი გამოყენება ჰქონდა ძველთაგანვე. გარდა იმისა, რომ ლობიო იხმარებოდა ადამიანისა და საქონლის საკვებად, იგი როგორც ნედლი, ასევე გამზმარი სახით გამოიყენებოდა, აგრეთვე, ხალხურ მედიცინაშიაც.

დიდი გამოყენება აქვს ლობიოს თანამედროვეობაშიც. იგი დადებითად მოქმედებს ადამიანის ორგანიზმზე, კერძოდ, დარღვეული ნივთიერებათა ცვლის აღდგენაზე. მისგან ამზადებენ დიეტურ კერძებს. ლობიოს ფქვილი გამოყენებულია საშაქარლამო წარმოებაში და ბავშვთა დიეტურ კვებაში. მისი ვეგეტატური ნაწილი მესაქონლეობის საჭიროებას ხმარდება. საკონსერვო საქმის გაფართოების შემდეგ დიდი მნიშვნელობა მიეცა ლობიოს გამოყენებას, როგორც საუკეთესო საკონსერვო პროდუქტს.

Л. БЕРИШВИЛИ

БОБОВЫЕ КУЛЬТУРЫ ГРУЗИИ

Ф А С О Л Ь

Резюме

Зернобобовые культуры (*Cicer ariclinum* L, *Vicia Faba Ervum* Lens) и др., издревле занимали значительное место в хозяйственном быту груз-

ზნისკოგო ნაროდა. ობ ოზო სვიდეტელსუვოტ ობშირნი ღთნოგრაფიკესიკი მატერიალ, კოტორი პოლოჟენ ვ ოსოვო იზუკენი იხ სუჟნოსი ვ რაღვინიკ ასპექტაჲ.

იზ კისლა ბობოვიჲ პო ობჲემო კულტურე ი მასშტაბამ პრინენიი ვ ბუტუ, გლასენსუვოტო როლ პრინადლესი ჲასოლი. ოგრომნო ვიდოვოე ი სორტოვოე მნოგობრაიე, ბოგატაი ტერიმნოლოგია, ა ტაკჲე ტრადიციონნიე სპოსობი ვოზდელვანიი ი პრინენიი პოვოლიოტ ოტნესი ჲასოლჲ კ კისლუ დრევიშიჲ ბობოვიჲ კულტურ გრუზიი.

ქირიოთადი ლიბერატორა

1. ვახუშტი ბატონიშვილი, საქართველოს გეოგრაფია, თბ., 1941.
2. რაფ. ერისთავი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1873.
3. ივ. ჭავჭავაძე, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. II, თბ., 1935.
4. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.
5. არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თარგმ. ი. კუონიასი, თბ., 1938.
6. ნ. კეცხოველი, კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1957.
7. ს. თედორაძე, სამარცელე პარკოსანი კულტურები. თბ., 1964.
8. ს. გორთომაშვილი, მებოსტნეობა, თბ., 1921.
9. ა. მამუაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1961.
10. ა. დარეჯანაშვილი, საბოსტნე მცენარეთა თესვა... თბ., 1963.
11. ჟ. ძოწენიძე, ზემოიმერული ლექსიკონი, თბ., 1967.
12. შინამრეწველობის მასალები — მიწათმოქმედება; მებოსტნეობა.
13. ჟ. სონღულაშვილი, მებოსტნეობა თბილისის სანახებში, თბ., 1958.
14. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.
15. ა. ჭავჭავაძე, ლობიო, თბ., 1962.
16. ა. კობახიძე, საქართველოს მარცელოენ-პარკოსანი მცენარეები, თბ., 1965.
17. ვ. ჭაოშვილი, კარტოფილისა და ბოსტნეულ-ბაღჩეულის... თბ., 1965.
18. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933.
19. ი. ჩარკვიანი, სენეთი, თბ., 1967.
20. МИЭБГКЭК, т. I, II, III, V.
21. П. М. Жуковский, культурные растения и их сородичи, М.-Л., 1948.
22. Л. Л. Декапрелевич, В. Л. Менабде, к изучению полевых культур зап. Грузии (Рача), Записки ин-та прикл... вып. VI, Тифлис, 1929.
23. Л. Л. Декапрелевич, Сорта фасоли возделываемые в Грузии, Записки научн. прик. Отд. Тифл. Бот. сада вып. VI. 1925.
24. И. Н. Елагин, Зарнобобовые культуры, М., 1965.

ცომის მოსაზარი მურაველი საქართველოს უბოროტო-
ეთნოგრაფიულ აბლასში

(ტაბ. 2—3.).

ცომის საზელი ქურქელი საქართველოში ორი ტიპისაა: 1. ვარცილი — მოგრძო და ღრმა ხის ქურქელი, ორსავე ბოლოს აქვს წაშვერილი ფართო ფრთები — ვარცლის თაეები და 2. გობი — თეფშის მსგავსი დიდი ზომის ქურქელი.

ვარცილი ორი სახისაა: 1. დიდი, სარქველიანი, რომელიც საგანგებო საყრდენზე — ფეხებზე არის დაყრდნობილი (ფშავი, მთიულეთ-გუდამაყარი, კახეთი). მას დგამ-ქურქლის კომბინირებული ფუნქცია ჰქონდა. როგორც ცომის საზელი ქურქელი, იგი განსაკუთრებულ შემთხვევებში (ქორწილი, მიცვალებულის ხარჯები) გამოიყენებოდა, ძირითადად კი მასში გამომცხვარ პურს ინახავდნენ. 2. პატარა ვარცილი, რომელსაც ყოველდღიური საქიროებისათვის ხმარობდნენ. იგი კელვარცლის სახელწოდებით გვხვდება მთიულეთ-გუდამაყარში, როჩი ეწოდება პირიქით ხევისურეთში (არხოტში), მესხეთ-ჯავახეთში — გობი, სვანეთში — ჭარ. სვანეთში ორი სახის ვარცილია: პურის ცომის საზელი — ლარბინალ-ჭარ და პურში ჩასართავი გუნდების დასამზადებელი — ლანჩუნალ - ჭარ.

ყოველდღიურად სახმარი ვარცლის ინტენსიური გავრცელების არეალი მოიცავს აღმოსავლეთ საქართველოს თუშეთის გამოკლებით. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ზემო ქართლისა (ხაშურის რაიონი) და ზემო იმერეთის (ორჯონიკიძის რაიონი) საზღვარზე ლიმიტროპულ ზოლში ვარცლის გავრცელება ნაკლებ ინტენსიურია.

ვარცილში პურის ცომი იზილება. ვარცილი არის როგორც მთლიანი ხისაგან გათლილი, ასევე ფიცრებისაგან შექრული.

გობი ინტენსიურად გავრცელებულია დასავლეთ საქართველოში. მასზე უმთავრესად სიმინდის ფქვილი იზილება.

გობი შემდეგი სახელწოდებებით გვხვდება ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში: გობი — იმერეთი, გურია, რაჭა-ლეჩხუმი; ნისორი — სამეგრელო, „გობ“ — „გეებ“ — სვანეთი.

ვარცლისა და გობის დასამზადებლად ქართველი მეურნე ხის საგანგებო ჯიშებს არჩევდა. ხის ჯიშების შერჩევასა და გათვალისწინებული იყო მათი თავისებურება, რაც შემდეგს გულისხმობს: 1. ქურქლის დამზადებისას ძირითა-

დად განმსაზღვრელია ხის გემო, რადგან ჭურჭელი თავისი ფუნქციით პროდუქტების დამზადება-შენახვასთან არის დაკავშირებული. ამის მიხედვით არჩევენ „ტკბილსა“ და „მწარე“ ხეებს. პირველს მიეკუთვნება ცაცხვი, თელა, წიფელი. 2. ხის ჭიშებს არჩევენ სიმაგრის მიხედვით, მაგ., მუხა, წიფელი დასამუშავებლად მაგარი ხეებია: ცაცხვი, არყი — რბილია. სავარცლე მასალა, ისევე როგორც სხვა საოჯახო მოხმარების ჭურჭელი, შემოდგომით და ზამთარში იჭრება. როდესაც ხეს წყალი აქვს გამშრალი, როდესაც ხე „დაპურებულია“. შეირჩევა სწორი, უტოტო. მზის „გულში“ გაზრდილი ხე. ტოტები გაეცლება, გაიჭერება და ზომამზე გადაიჭრება. დიდი ვარცლის ზომა — სიგრძე — 1,75—2 მ, სიგანე—70—30 სმ; ფრთები—30, 35 სმ; პატარა ვარცლის სიგრძე—11,20 სმ; სიგანე—50 სმ; ფრთები—15, 20 სმ.

ვარცლი თავდაპირველად გარედან ითლება ცულით, შემდეგ გულს ხელეწოთი ამოთხრიან. აღმოსავლეთ საქართველოში დასტურდება ვარცლის დამზადების უძველესი წესი, როდესაც სავარცლე მორს შიგნიდან ცეცხლით გამოწვავდნენ (იხ. ტაბ. 2, სურ. 1, 3).

გობი ძირითადად ჩარხზე მზადდებოდა. დიდი გობის ზომა d—80 სმ-ია, პატარა გობისა—d—60 სმ;

ქამარ-ღვედიანი ხელითმზრუნავი ჩარხი შედგება ქამარ-ღვედისა, ყდებისა (2) და სხვადასხვა ზომის ხეწებებისაგან. გობი ჩარხზე შემდეგნაირად იხევენებოდა; ყდები მოხრილი ბოლოებით მიწაში იყო ჩასობილი, მათ შორის თავსდებოდა მორგვი, რომლის რკინის კბილებზე დამაგრებული იყო გობის კოპიტი (ნახევრად დამუშავებული), კოპიტი მეორე მხრიდან მეორე ყდის რკინის სოლზე იყო დამაგრებული. მორგვზე გადახვეული იყო ღვედი, რომელიც ხის სახელურებით ბოლოვდებოდა. ჩარხის გავრცელების არეალი მოიცავს მთიულეთ-გუდამაყარს, კახეთს, ზემო ქართლს, სამეგრელოს, გურიას, რაჭას და სვანეთს.

ჩარხზე ორი კაცი მუშაობდა: ერთი ხეწს ამოძრავებდა, მეორე კი ღვედის გაწვევ-გამოწვევით მორგვს ატრიალებდა, ეს უკანასკნელი კი გობის კოპიტს ხეწდა. ჩარხის ეს ტიპი პარალელებს პოულობს სომხეთში, შუა აზიასა და ეგვიპტეში გავრცელებულ ჩარხებთან.

როგორც აღვნიშნეთ, ვარცლი პურის ცომის მოსახელი ჭურჭელია. პურის ცომის მოზელა ვარცლში შემდეგნაირად ხდება: ფქვილს ვაცრიან ვარცლში, შუაგულში ჩადებენ ხაშს (ქართლ—კახეთი), საფუარს (ხევსურეთი), რომელსაც წინასწარ აზხადებენ შემდეგნაირად: ხის ან თიხის ჭურჭელში—სასაფუჯრეში ფქვილსა და თბილ წყალს ერთად გასრესენ, მარილს დააყრიან, ამოურევენ სპეციალური სარევი ჯოხით — რაქა-ლეჩხუმში — „ლაფხა“|| „ლაფერთხათი“ (სამტოტა ან ოთხტოტა), სვანეთში — სარხე||ჩოგან||კიხით. თავზე სუფთად დაახურავენ და თბილ ადგილას დადგმულს დილაგდე ტოუებენ. ასე დამზადებულ საფუარს ფქვილში ჩადებენ, თანაბრად აურევენ და ცომის ზელას შეუღებებიან. კარგი ცომის მოზელას ნახევარი საათი სჭირდება. მოზელის, „მოქნის“ (რაქა-ლეჩხუმი) შემდეგ ცომს დატკეპნიან, ზედ ფქვილს—საფანელს (ქართლ—კახეთი, ხევსურეთი), საფენალს (ლეჩხუმი) დააყრიან და რაიმე გადასაფარებელს დააფარებენ. გაფუების შემდეგ გუნდებს ვარცლის თავზე გააკეთებენ და აცხობენ.

გობზე სიმინდის ფქვილის მოზელა საფუარის გარეშე ხდება (ტაბ. 2, სურ. 2).

იმ ტერიტორიაზე, სადაც ვარცილი ინტენსიურადაა გავრცელებული, მასთან ერთად გვხვდება გობის ფორმის საზელი ჭურჭელი სხვადასხვა სახელწოდებით — თაბახი (კახეთი, ქვემო ქართლი, შიდა ქართლი), გორდა (ზემო ქართლი), ხონი (თუშეთი, კახეთი — ყვარლის რაიონი, ერწო-თიანეთი, ხევი), ქარსანგი (მესხეთ-ჯავახეთი). ზემოჩამოთვლილ ჭურჭელში მცირე რაოდენობის პურის, მკადის ან კიდევ ქადისა და ხინკლისათვის საჭირო ცომი იზილებოდა.

თუშეთში გავრცელებულია ცომის საზელი გობის ფორმის სამფეხა ჭურჭელი ხის ტომშტი. იგი მთლიანი ხისაგან არის გათლილი. ზემოდან თავისივე მოყვანილობის სახურავი აქვს. თუშეთში უფეხო ტომშტიც ყოფილა გავრცელებული. ტომშტი დგამ-ჭურჭლის შერწყმულ ფუნქციას ასრულებდა. ჭურჭლის გარდა მას სუფრის დანიშნულებაც ჰქონდა. ტომშტი ხალის საზელი ჭურჭელია. თუშეთში ხალი ყოველდღიურ საკვებად ითვლებოდა. განსაკუთრებით მას მწყემსები ხმარობდნენ. ხალის დამზადების წესი შემდეგნაირია: ქერის მარცვალს წალოში დებენ. წალო აგებულებით ფურნეს წააგაგს; მას მარცვლის სატყრობი ისე აქვს მოწყობილი, რომ ქერის მარცვლები თანაზომიერად გაიფიცხოს და ქერქი მოძვრეს. შემდეგ მარცვალს ხელით ქერქს შემოაცლიან და ხელსაფქვაზე ან წისქვილზე დაფქვავენ. ფქვილს ხალს უწოდებენ. მოზელილ ხალს თუში „ყვას“ ეძახის. მისი სინონიმია ქუმელი. ხალს ცალი ხელით აგუნდავებდნენ — „კუმბავდნენ“, რასაც „ცალხალას“ გაკეთება ჰქვია.

ტომშტში ირგვლივ ქუმელს შემოალაგებდნენ და შუაზე ხაჭოს ხაეიწს ჩადებდნენ. ხალის დამზადების წესი ძველი ჩანს და ძირითადად მესაქონლე ხალხის პირველად პურეულ საკვებს უნდა წარმოადგენდეს. ამასთან დაკავშირებით, ამ პროდუქტის დასამზადებელი ჭურჭელიც ძველი უნდა იყოს. ამ გარაუდს, ვფიქრობთ, არქეოლოგიური მონაცემებიც ამაჯარებს. თეთრიწყაროს რაიონში ბედენის ზეგანზე ჩატარებული გათხრების შედეგად (II ათასწლეულის დამდეგი) ბრინჯაოს ხანის სამარხში აღმოჩენილი ხის სამფეხა ჭურჭელი სახურავით მსგავსებას პოულობს ზემოაღწერილ ტომშტთან.

მესხურ-ჯავახური გობი და სვანური ვარცილი-ჯარ ვარცილისაგან მცირე კონსტრუქციული სხვაობით ხასიათდებიან. გობისა და ჯარის ფრთები ვარცილთან შედარებით პატარაა, დაახლოებით 5—6 სმ სიგრძისა.

ცომის ზელის დროს ვარცილს მაგიდაზე დგამდნენ. ლეჩხუმში მას „ბუჯერი“, ქვემო სვანეთში „ბგჯერ“, უშგულში — „ბოჯარ“ ეწოდებოდა. ეს უკანასკნელი ფიქალი ქვისაგან კეთდებოდა.

ვარცილი ქართულ წერილობით წყაროებში XI (სინას მთის ქართული ხელნაწერი), ხოლო გობი XII („ვეფხისტყაოსანი“) საუკუნიდან ჩანს.

ვარცილსა და გობს, ისევე როგორც საოჯახო დანიშნულების ყველა ნივთს, გარკვეული ადგილი ჰქონდა მიჩნეული ინტერიერში. იგი დაკავშირებული იყო ყოფაში არსებულ ისეთ წეს-ჩვეულებებთან, როგორცაა ქალისა და მამაკაცის ადგილი ოჯახში, მათი მოვალეობა, ოჯახის წევრთა შორის ფუნქციონალური განაწილება, გაყრა და სხვა.

ვარცილი, გობი და პურის ცხობასთან დაკავშირებული ჭურჭლეულობა მთის საცხოვრებელ ნაგებობაში მარცხნივ, საქალებო მხარეს, ქერის უკან დამდებთან ინახებოდა და მათი მოვლა ქალის მოვალეობას შეადგენდა.

საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში ვარცლს კედელში საგანგებოდ გამო-
ქრილ ადგილას ინახავდნენ. მთა-რაქაში კედელში დატანებული პურის მოსა-
ზელი ვარცლი სამი თაროსაგან შედგებოდა: ქვედა თარო, რომელსაც თავისი
კარი გააჩნია, ქურჭლის შესანახად არის გამოყენებული, მას არმანი ეწოდება.
მეორე თაროზე ვარცლია მოწყობილი. მესამე თაროს პატარა უჯრები აქვს და-
ტანებული კვლავ ქურჭლის შესალაგებლად.

სვანეთში, მაჩვიბში კედელში გაცეთეზულია კარადა, რომელიც ორ ნაწი-
ლად არის გაყოფილი: ქვევით ერთიანია, აქ პურის მოსაზელი ვარცლის (ჯწრ)
შესადგმელია ამოჭრილი, ზევით კი ორი კარი აქვს. ეს ნაწილი გამოყენებულია
ჯამ-ქურჭლის შესანახად.

საოჯახო საქმე უფროს-უმცროსობის წესის დაცვით სრულდებოდა. პურის
ცხოზა საპატიო მოვალეობა იყო და მას ტრადიციულად ოჯახში უფროსი ქა-
ლი — დიასახლისი (კახეთი, ქიზიყი, იმერეთი, ქართლი, თუშეთი, მთიულეთ-
გუდამაყარი, ხევი, ფშავი) „დიხსალ“ (ბალს ქვემო სვანეთი) „მოხელე“ (ქვე-
მო და ზემო რაქა) ასრულებდა. მის მოვალეობას შეადგენდა აგრეთვე კერძის
დამზადებაც.

ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში პურის მცხოზელი სპეციალური
ტერმინითაც აღინიშნებოდა — „მევარცლე“ (მთა რაქა), „მერბიელ“ (ბალს
ზემო სვანეთი), რომელთაც მთელი წლის გახიჯლობაში პურეულის მარაგიც
ებარათ. ამ საპატიო მოვალეობას მუდამ დედამთილი ასრულებდა და მხოლოდ
მისი სიკვდილის შემდეგ იგი უფროს რძალს ეკისრებოდა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საოჯახო ვარცლი დიასახლისის ყოველდღი-
ური საქმიანობის საგანი იყო. ოჯახის გაყრის შემთხვევაში ვარცლი დიასახლი-
სის უფლებებში რჩებოდა. მთიულეთ-გუდამაყარსა და ხევში ოჯახის გაყრას
ოჯახის წევრი ფეხმძიმე ქალისათვის იმ რაოდენობის „წმინდა“ (ხორბალი) უნ-
და მიეცათ, რასაც პირამდე გავსებული ვარცლი დაიტევდა. ამ დროს ვარცლს
უფროსი ქალის მეტი ვერავინ გაეკარებოდა. თუშეთში უფროსი ქალის ასე-
თივე უფლებები ტმომტზეც ვრცელდებოდა.

საყურადღებოა აგრეთვე ის რწმენა-წარმოდგენები, რაც ვარცლთანაა და-
კავშირებული. ხალხური რწმენით ვარცლის გაზზარვა დიასახლისის სიკვდილს
მოასწავებდა და გაზზარული ვარცლის დასიზმრება ოჯახის უბედურების მაუ-
წყებლად იყო მიჩნეული (ფშავი, მთიულეთ-გუდამაყარი).

ვარცლი რომ ქალის საქმიანობასთან არის დაკავშირებული, კარგად ჩანს
საქორწილო რიტუალშიც. მაგალითად, სვანეთში კერის გარშემო შემოტარების
დროს პატარძალს მარჯვენა ხელში პურის ფქვილით სავსე კარვას (მარცვლე-
ულის საწყაო) მისცემდნენ, კართან ბიჭს შეაგებებდნენ და კერის ირგვლივ 3-
ჯერ შემოტარების შემდეგ დასვამდნენ პურის საზელი ვარცლის სკამის თავში.

ასევე გარკვეული ადგილი უკავია ვარცლს სადღესასწაულო რიტუალში.
სვანეთში (ბალს ქვემო) ვაზაფხულის ერთ-ერთ დღეობაში — „ლილაშუნე“
ყველგან შემდეგი სახის რიტუალურ კეერებს აცხობდნენ: პურის თავთავი,
ქერის თავთავი, ფეტვის თავთავი, ცხრილი, ვარცლი, რომელშიც მოთავსე-
ბული იყო პურის და ფეტვის ცომი, მხენელი და მფარცხავი ხარები. მათ მო-
სავლის გამჩენ ღმერთს კარგი მოსავლისათვის სწირავდნენ.

ვარცლზე და გობზე ცომის ასაფხეკად რკინის პატარა ნიჩაბი — ასტამი იხ-
მარებოდა. იგი საფხეკე||საფხეკელის სახელწოდებით გვხვდება შიდა ქართლ-

ში, ერწო-თიანეთში, ფშავეში; ტატაბი||ასტამი (ლეჩხუმი), ხოწი (მთიულეთ-გულამაყარი), ხვენწ-სვანეთი; მას შვედელი აზნადებდა.

ასტამი წერილობით ძეგლებში V საუკუნიდან („მარტვილობაა შუშანი-კისა“) ჩანს (იხ. ტაბ. 2, სურ. 4).

ამრიგად, ზემომოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ვარცილი პურის ცომის საზელი ჭურჭელია და ინტენსიურად გავრცელებულია იმ ტერიტორიაზე, სადაც მემინდერეობაში პურეული კულტურები დომინირებს. იგი დიდი მასშტაბის მეურნეობისათვის არის დამახასიათებელი.

გობის ინტენსიური გავრცელების არეა დასავლეთ საქართველო.

М. ХАЗРАДЗЕ

ПОСУДА ДЛЯ ЗАМЕШИВАНИЯ ТЕСТА В ГРУЗИНСКОМ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ АТЛАСЕ

Резюме

В работе изучены распространенные в Грузии основные типы посуды для замешивания теста. По типологии они двух видов: 1. «Варцли» — длинное корыто, 2. «Гоби» — круглое корыто.

«Варцли» представлен двумя разновидностями: 1. Большой с крышкой, стоящий на ножках (Ишави, Мтиულст-Гудамакარი, Кахети), имеющий комбинированную функцию посуды и мебели. 2. Маленькое корыто — «хелварцли», который употребляли ежедневно (Мтиულст-Гудамакარი, Хевсурети, Месхет-Джавахети, Сванети). В варцли и хелварцли месят пшеничную муку.

«Гоби» был повсеместно распространен в Западной Грузии и в основном употреблялся для замешивания теста из кукурузной муки. «Варцли» повсеместно распространялся на той территории, где в полеводстве доминировали хлебные зерновые культуры.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. მ. ალავიძე, ქართული დიდი ეტიმოლოგიური ლექსიკონიდან, ქუთაისის პედ. ინსტ. შრომები, ტ. XIV, 1962.
2. მ. ალავიძე, მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიისათვის, ქუთაისის პედ. ინსტ. შრომები, ტ. IX, ქუთაისი, 1949 წ.
3. ნ. აბესაძე, თელავისა და კასპის რაიონებში მიეღწეობის დღიური, 1975 წ., ხელნაწერი.
4. ლ. ბერიძე, მონათმუშეობა შესხეთში, თბ., 1973 წ.
5. ნ. ბრეჯაძე, მთის მონათმუშეობა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969 წ.
6. ე. ბარდაველიძე, სეანური ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, ახალქლას ციკლი, თბ., 1939 წ.
7. ე. ბარდაველიძე, ქართული (სეანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953 წ.
8. ე. ბაბუნაშვილი, პურეულის ტერმინები სოფ. ბიჭმენდის მეტყველების მიხედვით, თსუ სტრუქტურა სამეცნიერო შრომების კრებული, თბ., V, 1950 წ.

9. ლ. ბ ე დ უ კ ი ძ ე, ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1973 წ.
10. ი. გ ი გ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, ვ. თ. ო ფ უ რ ი ა, ი. ქ ა ე თ ა რ ა ძ ე, ქართული დიდი ლექსოლოგია, თბ.; 1961 წ.
11. გ. გ ა ს ი ტ ა შ ვ ი ლ ი, ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967 წ.
12. გ. გ ა ს ი ტ ა შ ვ ი ლ ი, ხის დამუშავების ხალხური წესები, თბ., 1962 წ.
13. გ. გ ო ბ ე ჯ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული ხელოვნების ძეგლები, „კომუნისტი“, 1966 წ. № 260.
14. ლ. კ ა ი შ ა უ რ ი, მთიულეთის დარგობრივი ლექსიკა, თბ., 1967 წ.
15. ო. კ ა ხ ა ძ ე, პურელის ლექსიკა ქართულში, საკანდიდატო დისერტ. თბ., 1949 წ.
16. ვ ა ე ა ფ შ ა ე ე ლ ა ს მ ც ი რ ე ლ ე კ ს ი კ ო ნ ი, თბ., 1969 წ.
17. ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მთის რაჭა, თბ., 1930 წ.
18. ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მთიულეთი, 1930 წ.
19. ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მესხეთ-ჯავახეთი, 1938 წ.
20. ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუშეთი, თბ., 1933 წ.
21. ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფშავი, თბ., 1934 წ.
22. ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევი, თბ., 1934 წ.
23. ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევსურეთი, თბ., 1935 წ.
24. სტ. შ ე ნ თ ე შ ა შ ვ ი ლ ი, კალობა ქიზიყში, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, IX, (1), თბ., 1936 წ.
25. სტ. შ ე ნ თ ე შ ა შ ვ ი ლ ი, ქიზიყური ლექსიკონი.
26. ა. რ. შ ა რ ტ ი რ თ ს ო ვ ი, გ. რ. ი შ ნ ა ი შ ვ ი ლ ი, ქართული ენის კახური დიდი ლექსიკონი, თბ., 1956 წ.
27. გ. შ ა ქ ა ე ა რ ი ა ნ ი, მასალები პურელის ლექსიკონისათვის, შიგნი კახეთი თსუ სტუდენტთა საშემსრულებლო შრომების კრებული, V, თბ., 1950.
28. ს.-ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928; თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ახალი ტიპის საცხოვრებელი ნაგებობანი ონის რაიონში, მსე. ტ. IX, 1957 წ.
29. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, ა. ლ ე კ ი ა შ ვ ი ლ ი, თ. ქ ე ო ნ ი ა, სოფელი ავერა, თბ., 1964 წ.
30. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, სიმინდის კულტურა დასავლეთ საქართველოში, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა, თბ., 1964 წ.
31. საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასის შედგენასთან დაკავშირებული საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცული საარქივო მასალა.
32. საქ. სახ. მუზეუმის ხის ფონდის კატალოგი.
33. შინამრეწველობის მასალები, დაცულია საქ. ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.
34. მ. შ ი ლ ა კ ა ძ ე, რაქანი მივლინების დღიური, 1974 წ. ხელნაწერი.
35. ჯ. ს ო ნ დ უ ლ ა შ ვ ი ლ ი, მასალები ქართული ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1964 წ.
36. მ. ჩ ა რ თ ო ლ ა ნ ი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიული, თბ., 1961 წ.
37. ა. ქ ი ნ ქ ა რ ა უ ლ ი, ხევსურელის თავისებურებანი, თბ., 1960.
38. რ. ხ ა რ ა ძ ე, ა. ლ. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე. სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964 წ.
39. პ. ხ უ ბ უ ტ ი ა, თუშური კილო, თბ., 1969 წ.
40. მ. ხ ა ზ ა რ ა ძ ე, ხევსურეთში, ფშავში, თუშეთში, მთიულეთ-გუდამაყარში, გორში. კასპში, ზორჯომში; მცხეთის, ბოლნისის, გურჯაანის, წითელწყაროს, ბოგდანოვის, ახალქალაქის, ახალციხის, ასპინძის, ადიგენის, სიღნაღის, ხაშურის, ლაგოდეხის, ყვარლის, საგარეჯოს, თეთრიწყაროს რაიონებში შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალა (1962—1975 წ.) ხელნაწერი.
41. ივ. ქ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1965 წ.
42. გ. ქ ა ლ ა ბ ა ძ ე, მიწათმოქმედება თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967 წ.
43. პ. ქ ა ჭ ა ნ ი ძ ე, მასალები იმერული ლექსიკონისათვის, ქეთ. პედ. ინსტ. შრომები, ტ. X, 1950—1951 წწ.

44. ნ. ქ ი ა, თუმური საკმელები, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967 წ.
 45. ს. ე ლ ე ნ ტ ი, გურული კილო, თბ., 1936 წ.
 46. ქ. ძ ო წ ე ნ ი ძ ე, ზემო იმერული ლექსიკონი, თბ., 1974 წ.
 47. ზ. კ უ შ ბ უ რ ი ძ ე, მასალები პურელის ლექსიკონისათვის ქვემო იმერეთში, თსუ სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, V, 1950 წ.
 48. თსუ ახალი ქართული ენის კათედრის საარქივო მასალა.
 49. პ ე ტ ჰ ო ლ დ ი, კავკასია, ტ. II, ლაიფციგი, 1867 წ. თარგმანი ინახება საქ. ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.
 50. Р. Х а р а д з е, Грузинская семейная община, I, II, Тб., 1960—61 гг.
 51. И. К и п ш и д з е, Грамматика мингрельского-инверского языка с хрестоматиею и словарем, СПб, 1914 г.
 52. МИЭБГКЭК, Т. Т. I—VII, 1885—1887 гг.
 53. Б. П и о т р о в с к и й, Кармир-Блур, 1940.
 54. Л у р ь е, К. Л я п у н о в а, М. М а т ь е, В. П и о т р о в с к и й, Н. Ф л и т - н е р, Очерки по истории техники древнего Востока, М.-Л., 1940.
-

8. ჩიტიანია

ქართული უღელი

(ტაბ. 4)

თემა „ქართული უღელი“ ქართული ეთნოგრაფიული ატლასის ერთ-ერთი შემადგენელი პარაგრაფია. საბელწოდება „ქართული“ — პირობითია, რამდენადაც ხალხი ქართულ უღელს უწოდებს იმ უღელს, რომელიც ეგრეთ წოდებული რუსული უღლისაგან განსხვავებულია.

ქართული ეთნოგრაფიული ატლასის შედგენის მიზანია, განზოგადებასთან ერთად, გაარკვიოს ქართული ხალხური კულტურისა და ყოფის შემადგენელი ელემენტები, დაადგინოს კულტურისა და ყოფის ელემენტების გავრცელების არეები დროის გარკვეულ მონაკვეთზე და გამოავლინოს მოვლენების შესაბამისი კანონზომიერებანი. ქართული ეთნოგრაფიული ატლასი მოწოდებულია განაზოგადოს ის ცოდნა, რაც ქართულ საბჭოურ ეთნოგრაფიას გააჩნია ხალხის კულტურისა და ყოფის დარგში.

ქართული ხალხური კულტურისა და ყოფის ერთ-ერთი ელემენტია ქართული უღელი.

საქართველოს ბუნებრივ-სამეურნეო პირობების თავისებურებასთან დაკავშირებით, მის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მრავალი დანიშნულების უღელი დასტურდება: სამარხილე, სალანჭიშე, საკალოე. სააჩაჩე, საყვერის, საწყეპი, საჯდომი, საძირე და სხვა. ყველა ეს სხვადასხვა სახეობის უღელი დაიყვანება რამდენიმე ძირითად ტიპად. საბარე ურმისა, ჩოჩიალა ურმისა და მარხილისა შესაბამისად ბარული; გარდამავალი და მთის ბუნებრივ-სამეურნეო არეებისა ან კიდევ დიდი გუთნისა, ორხლისა და აჩაჩისა, აქაც ბუნებრივ-სამეურნეო არეებთან—ბარისა, გარდამავალი ზოლისა და მთის შესაბამისად.

დიდი გუთნის უღელი გრძელია, ორხლისა — შუათანა და აჩაჩისა — მოკლე, ასევეა ურმისა და მარხილის მიმართაც.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ჩვენ მიერ დასახელებული უღლის თითოეული ტიპი თავის მხრივ შეიცავს სხვადასხვა სახის ვარიანტებს დაზუსტებული ფუნქციის შესაბამისად. მაგ., ურემსა თუ გუთანში გამოყენებული წინა ხარების უღელი, ეგრეთ წოდებული საყვერის უღელი, განსხვავდება სხვა უღლებისაგან თავისი თათებით. მას აქვს, როგორც ხალხში იტყვიან, მოჩანგლული

თათი. იქ, სადაც უღლის საქედური მთავრდება, იწყება მოჩანგლული თათი, რაც იმ მიზანს ემსახურება, რომ ხარი არ დაუსხლტეს უღელს.

ჩვენებური უღლის ძირითადი ნაწილებია: ხის მორი, უპირატესად იფნის ან თელის (შეიძლება წაბლი, მუხა, ვერხვი), რადგან ხალხის შეხედულებით სხვა ხე ფიცხია და ხარებს კისერს დაწვავს; მორის ცენტრში კორაა დატანებული უღელზე — საზიდის ხელნების ღვედით დასამაგრებლად, ან კიდევ აქ ნაჩერტია თავტაბიკისათვის; საქედური უღლის ის ნაწილია, რომელიც ხარს ქედზე ადევს საზიდის დასაძრავად. გარდა ამისა, საქედურებთან გაყრილია წყვილი ტაბიკი, უმთავრესად შვინდისა, რადგან შვინდი მოქნილია და ხარს კისერს არ ტყენს. სხვა ირაციონალური შეხედულების თანახმად, შვინდის ტაბიკი ავი თვალის საწინააღმდეგოა ამიტომ, სატაბიკე უნდა იქნეს მოქრილი უზმოდ და უმზრახად. უღლის შემაღგენლობაში შედის აგრეთვე ძუის ან კანაფის აპეური — ტაბიკების ბოლოში მიბმული და საუღლე სამმაგად დაწნული ღვედი, რომელიც უღლის შუა წელზეა მიბმული.

გარდა იმისა, რომ არსებობს უღელი ორი ზარისათვის, ჩვენში არის აგრეთვე უღელი განკუთვნილი, ერთი, ან სამი ზარისათვისაც. უღელი ერთი ზარისათვის, ცალუღელად წოდებული, უმთავრესად განკუთვნილია მთის პირობებისათვის — პატივის გადასახიდად ან სამშენებლო ქვის საზიდად ვიწრო გზებსა და ბილიკებზე, ხოლო უღელი სამი ზარისათვის, ექვს-ტაბიკიანი, — კალოზე პურის საღეწად (იხ. ტაბ. 4).

ქართული უღლისაგან განსხვავდება რუსული უღელი, რომელიც რუსების მიერ არის საქართველოში შემოტანილი XIX საუკუნეში. განსხვავება მდგომარეობს მასში, რომ რუსული უღელი ორყბიანია, აქვს ზემოთა და ქვემოთა მორი.

სვანეთში უღლის შემდეგი სახეობებია დამოწმებული:

1. სახნავი უღელი — ლავნიანშ უღვა, გრძელია. 2. საღეწი უღელი — ლაკლავიანშ უღვა, 3. საზიდავი უღელი — ლალქანიანშ უღვა, 4. ლაპუნწვიანშ უღვა — სახაკლო უღელი, 5. საცალხარო უღელი — ლამეშიანშ უღვა. აქ უღლისათვის გამოყენებულია შემდეგი ხის ჯიშები: ვერხვი, მუხა, წაბლი, იფნი; სატაბიკედ — შვინდი. აქვე საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ სვანეთში ხშირია ლამაზად ორნამენტირებული უღლები.

როგორც ცნობილია, ხის დიდ გუთანს 8—10 უღელი ხარკამეჩი ებმოდა, ამათგან თითოეულს საგანგებო სახელები ჰქონდა მიკუთვნებული: საძირის უღელი უშუალოდ ფამფალაკს ებმის, წინ საგორავი უღელია (ყამეჩებისათვის), მის წინ საჯლოში, შემდეგ საწყები, კვლავ საჯლოში და საწყები, ხოლო სულ წინ საყევაი უღელია.

საგულისხმოა, რომ სომხურს შემოუნახავს გუთნეული ხარკამეჩისა და უღლების არქაული სახელები: სახლი არწივისა, სახლი თაგვისა, სახლი ვარსკელავისა. სომეხი ეთნოგრაფები ამ სახელწოდებებს ტოტემისტური ხანიდან მომდინარედ მიიჩნევენ, რაც საეჭვოა.

ზემოთქმულს უნდა დაეძინოთ, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც რკინის (ფაბრიკული) გუთნები შემოვიდა ხმარებაში, ასეთ სახვნელში გამოყენებული უღელი შედარებით მოკლე იყო ადრე გუთანთან გამოყენებულ უღლებთან.

როგორც ვხედავთ, ჩვენ მიერ დასახელებული უღლების ყველა სახე საქე-

დურიანია, ე. ი. გამოიყენება ხარის შესაბამელად საზიდარში ხარის ქედზე დაღვმული საქედურის შემწეობით.

ძველი ცივილიზებული სამყაროს დიდი ნაწილი იცნობს ამგვარ საქედურიან უღელს, რომელშიც ხარი იყო შებმული და, რომლის გავრცელების არე ფართოა (შეადარე E. W. Werth, Grabstock, Hacke und Pflug, 1954, Zudwigsburg, Karle XIX, Zur verbreitung von Rind und Pferd als Zugtier)

ამისგან განსხვავებულია ის უღელი, რომელიც ქედზე კი არ ედგმის ხარებს, არამედ რქის ძირში, კვინისზე მაგრდება ღვედების შემწეობით W. Jacobeit, Eine eisenzeitliche Joch aus Nordirland: Ethnographisch-archäologische Forschungen I, 1953, Berlin, გვ. 95).

უღლის ეს ტიპი (genickenjoch) ბოლო დრომდე შემონახული იყო ესტონეთსა და გერმანიაში, ხოლო განათხარი მასალის მიხედვით ცნობილია რკინის ხანიდან. მისი გავრცელების არედი მიჩნეულია ცენტრალური და ჩრდილო ევროპა.

რაც შეეხება საქედურიან უღელს, იგი დამახასიათებელია ხმელთაშუა ზღვის აუზის დასავლეთ აზიის არეალისათვის. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმ ქვეყნებში სადაც ცხენია გამოყენებული სახვნელ იარაღში, იქ ხომუტის ტიპის უღელს იყენებენ, რაც დამახასიათებელია იმ მხარეებისათვის, სადაც გავრცელებული იყო სოხას ტიპის სახვნელი იარაღი.

გარკვეულია აგრეთვე ისიც, რომ ხომუტი გამოყენებული ყოფილა ხარის შესაბამელად სახვნელ იარაღში ისეთ ქვეყნებში, როგორცაა მონღოლეთი, ტიბეტი და მისი მიმდგომი ქვეყნები აღმოსავლეთით (werth).

მკითხველისათვის რომ გასაგები იყოს თუ რა განსხვავებაა საქედურიან და საკვინისე უღლებს შორის, დავასახელებთ განსხვავების ერთ-ერთ არსებით ნიშანს: საქედურიან უღელს ტაბიკების გასაყრელად ნაჩერტები გახვრეტილი აქვს ვერტიკალურად, ხოლო კვინისიან უღელს ღვედების მისამაგრებლად რქებზე ნაჩერტი ჰორიზონტალურ ჭრილში აქვს გამოყვანილი.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ დღემდე ცნობილი განათხარი უღლები მხოლოდ დასავლეთ ევროპაშია აღმოჩენილი და ხნოვანებით არც ერთი მათგანი ევროპის რკინის ხანას არ ეკუთვნის, ხოლო რაც შეეხება ჩვენში აღმოჩენილ განათხარ უღელს, მისი ხნოვანება ბრინჯაოს ხანაზე მოდის და თარიღდება მეორე ათასწლეულის პირველი ნახევრით. რა ტიპის უღლებს განეკუთვნება ეს განათხარი უღელი? საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ 1958 წელს აღმოჩენილი საბინდალჩოს ყორღანში ხის უღლის ნახევარზე მეტი ნაწილი კარგადაა შენახული და მისი მთლიანი სახის აღდგენა ძნელი არ არის. იგი, როგორც გაარკვია პროფ. დ. კალანდაძემ. მთის მუხისაგან ყოფილა დამზადებული, ხოლო საზიდარის ოთხივე თვალი — ფიჭვისგან.

განათხარი უღლის გადარჩენილი ნაწილის სიგრძე 148 სმ-ია, ხოლო რესტავირებული უღლის მთლიანი სიგრძე—238 სმ.

უღელი თავსატაბიკესთან საკმაოდ სქელია. ცენტრში, იქ სადაც ურმის ხელნების დასამაგრებელი სატაბიკეა ამოკვეთილი, მორი საქედურისაკენ თანდათან წვრილდება 7 სმ-მდე, სიგანე ცენტრში — 8 სმ-ია, შემდეგ—7 სმ.

უღლის საქედური კამაროვანია, კამარის სიგრძე 38 სმ-ია, გულის—27 სმ, სიმაღლე — 15 სმ. საქედური წარმოადგენს უღლის მთლიანი მორის გავრძე-

ლებას და გადარკალული, კამაროვანი კვეთილობის გამო, მეტად ლამაზი შესახედავია.

კამარის უდიდესი სისქის მიხედვით ჩანს, რომ საუღლვე მორი არა ნაკლებ 20—25 სმ სისქისა უნდა ყოფილიყო.

საქედურის კამარის გარე პირი (თავი) გაკუთხულადაა გათლილი (კულხეებში 6-6 სმ-სა და შუა ნაწილში 4 სმ-ის სიბრტყით), ხოლო საქედურის შიდა პირი, რომელიც გამწვევ ძალას ქედზე ებჭინებოდა, თანდათან მოკვერცხილ-გაგლუვებულია ისე, რომ ხარის ქედზე უღლის შეხების არეალი საკმაოდ შემცირებულია მის სიგანესთან შედარებით.

საქედურის კამარის ბოლოებთან ორივე მხარეს ამოკვეთილია თითო სატაბიკე (ვერტიკალურად) 3,5 სმ სიგრძისა და 2 სმ სიგანისა. თათის მხარეზე ამოკვეთილ სატაბიკეში ტაბიკის ნაჭერი უნდა იყოს ჩარჩენილი.

უღლის ბოლო, ე. ი. თათი, მრგვალადაა შემოკვერცხილი და ზემოთ რქასავით აზიდული, საქედურის კამარისა და თათის აზიდულ ნაწილს შორის მოქცეული არე ისევ მრგვალადაა ამოკვეთილი.

ზემოთ აღწერილი უღელი ტიპოლოგიურად, ექვს გარეშეა, ეკუთვნის უღლის საქედურიან სახეობას, ამდენად, ის ხარებისათვის არის განკუთვნილი და თავისი სიგრძის კვალობაზე ურმისათვის ყოფილა გამოყენებული ბარის პირობებში. თავისი ტიპის მიხედვით იგი განეკუთვნება წინააზიურ ხმელთაშუა ზღვის აუზის კულტურას, ხოლო თათებით — საყვერის უღელს მოგვაგონებს.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ განათხარი უღლის შორეულ მემკვიდრედ დასაშვებია მივიჩნიოთ ჩვენ მიერ ზემოთ აღწერილი საყვერის უღელი, რომელიც ჩამომავლობით სოფელ დიდი გომარეთიდანაა. ერთი და იმავე სახის საგნის საუკუნეების მანძილზე შემონახვა არ უნდა ბადებდეს ექვს ამაზედ. კ. მარქსი აღნიშნავდა, რომ თუ ერთხელ მიგნებულია საგნის ან იარაღის ისეთი ფორმა, რომელიც ეფექტიანია, იგი ხანგრძლივად ინახავს თავს და შთამომავლობიდან შთამომავლობას გადაეცემა. ჩვენს სინამდვილეში ამის მაგალითია შნაკვი, რომელმაც ინიციალურ პურეულთან მახასთან ერთად საუკუნეებს გაუძლო და ფორმის შეუცვლელად დღემდე მოაღწია.

საინტერესო იქნებოდა გაგვერკვია თუ რა სახელწოდებით უნდა ყოფილიყო ეს უღელი ცნობილი იმ შორეულ საუკუნეებში, რომლებსაც იგი განეკუთვნება.

უღელი საბას განმარტებით — ქართ ქედსადები ხე შესაბამელად (მითითებულია ფსალმუნი 2,3). საბა აგრეთვე განმარტავს: უღელი ეწოდება სასწორის საკილარს (მითითებულია გამოცხადება 6,5) და აგრეთვე უღელი — ქრისტეს სათნოების აღებაა.

საყურადღებოა, რომ უღლის სახელწოდებაში ერთი და იგივე ძირია გამოყენებული როგორც ქართულში, აგრეთვე მეგრულსა და სვანურში (უღუ და უღვა). ამავე სიტყვასთან კავშირში უნდა იყოს ავარული — рукъ, ჩაჩურინგუშური — рукъ, ლაკური — рукъ, ლეზგიური — ВИГ. ინდოევროპულად მიჩნეულ ენებში, სომხურსა და ოსურში უღელი სხვა სიტყვებით აღინიშნება, სომხურად — լուծ, ხოლო ოსურად — аѣлѡнѣ.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს სიტყვა (უღელი) განეკუთვნება იმ ხანას, როდესაც ჭერ კიდევ არ იყო გამოყოფილი საერთო ქართულიდან სვანური და მეგრული, როგორც ამას ფიქრობენ ლინგვისტები.

ინდოევროპეისტები ამავე სიტყვას პოულობენ ზეთურ — ნესიტურში — *ingam*, დამწერლობაში — *i — n — ga — an*, *i — n — Kan*. სანსკრიტ. — *ungam*, ბერძ. — *Zugov*, ლათ. — *ingam*, თავისთავად იბადება კითხვა ნუთუ იმ პერიოდში, რომელსაც განათხარი უღელი ეკუთვნის, ქართველი ტომები ინდოევროპულ სახელწოდებას იყენებდნენ უღლის აღსანიშნავად და საკუთარი სახელწოდება არ გააჩნდათ ამ საგნისათვის? საბას უღელთან დაკავშირებით მოეპოვება შემდეგი სიტყვები: ცანკუჭულელი, რომელიც ახსნილია, როგორც წყვილი და კენტი, უღელი ცალი, ლუწი და კენტი. ამავე დროს მასვე მოაქვს სიტყვა ცანკვილი||ცანკვილი—კენტი, ჯარი (1 კათილორია). ეს მასალა უნებლიედ გვაფიქრებინებს, ხომ არ არსებობდა უღლის აღსანიშნავად სხვა ქართული სიტყვა. ამის საფუძველს შეიძლება იძლეოდეს ტერმინი ყევარი, რომელიც ახლოს დგას საბას მიერ დადასტურებულ კვილ-თან. ეს უკანასკნელი, როგორც ნ. მარი არკვევს¹, სვანურს შემოუნახავს სიტყვაში *de-qedda* (ორისგან არც ერთი ლათ. neuter). თუ ეს ეტიმოლოგია მართებული გამოდგებოდა, უძველესი განათხარი უღლისათვის შეიძლება გვევარაუდებინა ზოგადი ქართული სიტყვა ყევარი.

Г. ЧИТАЯ

ГРУЗИНСКОЕ ЯРМО

Резюме

Установлены основные типы ярем и их ареалы распространения. Привлечены археологические, исторические и языковые материалы. Анализированы термины угели и кевари (цан-квили).

¹ Н. М а р р, О числительных, Избр работы, III. М.-Л., 1934 с 299.

ლ. ზაზუნია

მარნის იარაღები

(ტაბ. 5—7).

ქართულ მარანს მელვინეობის სხვა ინვენტართან ერთად დღემდე შემორჩა წვრილი იარაღ-ჭურჭელი, რომლის ერთი ნაწილი უშუალოდ ყურძნის დაწურვისა და ღვინის დაყენების პროცესში გამოიყენება, ხოლო მეორე — ქვევრის სარეცხად და ჭურისთავის მოსავლელადაა განკუთვნილი.

იმერეთში ეს მრავალფეროვანი ინვენტარი საწნახელთან ერთად აღინიშნება ტერმინით „მარნეულობა“. აქ გავრცელებული ამ რიგის იარაღები სიახლოვეს ამეღავნებენ როგორც აღმოსავლეთ, ისე განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულ შესაბამის ინვენტართან.

მარნის იარაღები ფუნქციის მიხედვით შეიძლება რამდენიმე ჯგუფად დაგვყოთ: ქვევრის სარეცხი იარაღები, ქვევრიდან ღვინის ამოსაღები იარაღები, სითხისა და თხლის ამოსაღები საშუალებანი, ჭურისთავის მოსავლელი იარაღები, საწნახლის იარაღები (ყურძნის მოსატენი, ჩასატყულები, მისაწევ-მოსაწევი და სხვ.), ქვევრის დასარევი იარაღი, ღარი და საწურები¹.

ქვემოთ ჩვენ იმერეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებულ ზოგიერთ იარაღ-ჭურჭელს განვიხილავთ.

მარნის იარაღები

ჭურის სარეცხად იხმარება სარცხი||სარცხლი||სარცხელი. ეს ტერმინი შესულია ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონში, მაგრამ, როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, საბას მისი რეალური რაობა განსაზღვრული არა აქვს და კმაყოფილებდა ზოგადი განმარტებით — „სარცხელი სარეცხელი არისო“².

სარცხის ფონეტიკური ვარიანტებიდან ივ. ჯავახიშვილი უძველესად მიიჩნევს სარცხელს. ეს ფორმა XIX საუკუნის შეუახანებში შემორჩენილი იყო ქართლში, იმერეთსა და რაჭაში. მკვლევარი ვარაუდობდა, რომ ტერმინი სარცხელი გასული საუკუნის დამლევისათვის მხოლოდ ლეჩხუმშიღა შემორჩა, ხო-

¹ შტრ. ლ. ფ რ უ ი ძ ე. ნევენახეობა და მელვინეობა საქართველოში (რაჭა) თბ., 1974, გვ. 171—180.

² ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს ეთნოლოგიის ისტორიისათვის, წ. 1, თბ., 1964, გვ. 54.

ლო დასავლეთ საქართველოში (იმერეთისა და რაჭის თემებში) ამავე საუკუნის დამლევისათვის იხმარებოდა სარცხი³. ამასთან დაკავშირებით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ იმერეთში ამჟამად ზემოაღნიშნული სამივე ფორმა დასტურდება (ქვ. იმერეთის ზოგ სოფელში უწოდებენ, აგრეთვე, სარეცხელს). ამათგან უფრო ფართოდ გავრცელებული ფორმაა სარცხი.

სარცხი ორგვარია: საქვედაო და საზედაო. დიდ „ჩასასვლელ“ ქურებს მრეცხავი შიგ ჩასული რეცხავს საქვედაო სარცხით, ხოლო პატარა ქურები ირეცხება საზედაო სარცხით⁴. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს გრძელ ტარს (ჩვეულებრივ, თხილისას), რომლის ბოლოზეც მკიდროდ წამოცმულია ბალამწარას (ანუ შავი ბლის) ხის ქერქის ოფიკოს ოთხკუთხედიანი ან ოვალური მოყვანილობის ნაჭრების წყება⁵; ზემოდან და ქვემოდან დაყოლებული აქვს თხელი ფიცრის ფირფიტები (სარცხის კოფა||ორგო). რომლებსაც გარედან წნელის გვერგვი აქვს სიმაგრისათვის გაკეთებული.

საქვედაო სარცხს აქვს მოკლე, ორივე ხელით წასავლები ტარი, რომლის შუაზედაც ამგვარადვე არის წამოცმული და გამაგრებული ოფიკოს ქერქები.

მთის სოფლებში ბლის ქერქის მაგიერობას ეწევა არყის ქერქი. მთხრობლები აღნიშნავენ, რომ არყის ქერქი ბლისაზე უფრო მაგარია და ძარღვიანი, ამასთან, უფრო გამძლეც; მაგრამ ძნელი შოსახმარია — რეცხვა მეტ ძალას მოითხოვს, ძალიან მომქანცველია.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ხელმარჯვე გლეხები აკეთებდნენ სარცხს, რომლისთვისაც მასალა უხვად იყო მახლობელ ტყეებში.

ბალამწარას გატყავება ანუ ვაკანვა იუანობის თვიდან შეიძლება, როცა „ლოპობის ხანა“ გასულია. ხის გასატყავებლად ძველ მთვარეზე მიდიან. კანს ხეზე ნაჭერ-ნაჭერ იღებენ; ხეს ქვემოთ ოთხკუთხედად შემოსრავენ, ნაპირს დანის პირით აახევენ და შემდეგ ხელით აძრობენ. კანის ალებისას ცდილობენ „ცილა“ არ დააზიანონ. სარცხისათვის ხის ზედა კანი, „პირველი პერანგია“ საჭირო, ქვედა კანს ხეზე ტოვებენ⁶. აძრობილი ოფიკოს ფურცლებს ერთმანეთზე დააწყობენ („შენაყურებ გვერდზე, ხეზე ამძვრალი გვერდი უნდა დაიდოს“) და წნელით შეკრავენ. ამის შემდეგ ნედლი ოფიკო უნდა კარგად დაიტკეპნოს — მასზე ფიცრებს დადებენ, ზედ ქვებს დაალაგებენ და ასე შეინახავენ. რთვლის დრო რომ მოატანს გამხმარი ოფიკოს ყავრის კალპოტის მიხედვით ერთ ზომაზე დაჭრიან და ერთი ჩარექის სისქის კონას ტარზე წამოაგებენ. ოფიკოს გასამაგრებლად უბრალო ხერხს მიმართავენ: ორავე მხრიდან თხელი ხის ფირფიტებს (ან ორ-სამ ბალარტყს) ამოსდებენ. ფირფიტას გვერგვით (ბროწეულის, შინაწყლის ან ბიის მოყენედილი წნელით) ან ხის სოლით გაამაგრებენ. გვერგვი თავის მხრივ პატარა რიკით ან ლურსმნით მაგრდება⁷.

„ჩასასვლელი ქურების“ რეცხვის დროს ხმარობენ ეკლოვანი მცენარის — კრაზანისაგან გაკეთებულ მოლუნულ ცოცხს, რომელსაც ბოლოებში მუხის ან ტირიფის ღვლეკი — სალტე აქვს შემოჭერილი. დიდ ქურში ჩასულ მრეცხავს სალტე ორივე ხელით უჭირავს და ცოცხს ქურის კედლებს უსვამს.

³ ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ე ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი.

⁴ ოფიკო — ბლის ქერქის სარცხელი (ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1966).

⁵ ორივე კანის (ბალარტყის) აძრობა ხის გახმობას იწვევს.

⁶ გაკეთილი სარცხის ლურსმანი ქვეურს აზიანებს, ამიტომ სარცხი ხშირად ულურსმნოდ კეთდება.

ძველად იმერეთში კრაზნანს საგანგებოდ თესდნენ მინდორსა თუ ვენახში (ვენახის ნაპირებში). კრაზნა-ბალახი ხშირად ტყეში იჭრებოდა; მსუსხავი ბალახის ღერებს კონებად — „ხელეზად“ კრავდნენ და სარზე „გადახირხლული“ გამოჰქონდათ ტყიდან.

ზოგან იმერეთში (უპირატესად, ქვ. იმერეთში) კრაზნანის მაგივრობას ეწევა მეორე ეკლოვანი მცენარის — თაგვისარას კონა.

ოსილო (||ონსილო||ოფსილო) — გრძელტარიანი იარაღი, რომელსაც ბოლოზე სუფთა ტილოს ჩვარი აქვს მობმული⁷.

ოკიორა. ჭურის რეცხვის დროს იმერეთში ხმარობენ ოკიორა||ოკი-ვარას — ბრტყელ ფიციარს, რომელსაც შუაში მრგვალი ხერელი აქვს ამოჭრილი. ეს ხელსაწყო დადასტურებულია როგორც დასავლეთ⁸, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს კუთხეებში⁹ (იხ. ტაბ. 5, სურ. 1 და 2).

ოკიორა ჭურზე იდგმება და მიწაში მაგრდება პალოებით. წინასწარ, სანამ გაამაგრებდნენ, მასში ქვემოდან სარცხის ტარს გაუყრიან. ოკიორათი ჭურის რეცხვის დროს სარცხის ტარი ჭურის ფარფლებს კი არ ეყრდნობა, არამედ დაბჭენილია ფიციარზე, რომელიც იცავს ჭურს დაზიანებისაგან. ამასთან, ასე რეცხვა ფრიად მოხერხებულიცაა — მრეცხავს საშუალება ეძლევა თამამად გადახაროს სარცხის ტარი გვერდზე და სწრაფად დაატრიალოს ოკიორას ხერელში.

მურისთავის მოსავლელი იარაღები

ძ ე ლ ბ ა რ ი. ჭურისთავზე აყალო მიწის მოსახდელად ხმარობენ ხის პატარა ბარს — ძელბარს||ძერბალს; მისი სინონიმია ბარულა (ზემო იმერეთი).

ჭურისთავზე წაყრილ ფხვიერ მიწას ჭერ თოხით გადაყრიან, შემდეგ აყალო მიწას დასველებული ხის ბარით მრგვალად შემოჭრიან, გადააბრუნებენ და გვერდზე გადადებენ.

მარნის თოხად გამოიყენება ძველი, ნახმარი თოხი.

ქ ვ ე ე ო. ჭურის სარქველზე აყალო მიწის დასავლესად იყენებენ კვეყოს — მომსხო მრგვალ გადანაჭერს ზედ დაგებული ტარით. ამავე მიზნით გამოიყენ-

⁷ ქვევრის ამოსამშრალბელი საქართველოს მეღვინეობის რაიონებში ნაირგვარი სახელითაა ცნობილი: მაწაწური (აღმოსავლეთ საქართველო), ბანძური (რაქა), ოსირო (რაქა); ფონეტური ვარიანტებით: ოფსინო (რაქა), ოსილო (გურია), ოლოფსიო (ლუჩხუმი); მათი შესატყვისი ტერმინებია — სასირო და საქოსი (სამეგრელო).

ოსირო. ჩვენი აზრით, მეგრულ-ქანური აგებულების სიტყვაა, რომელშიც გამოიყოფა თავსართო (შსგავსად, მაგალითად, ონჯაროს, ორშიმოსი და სხვ.). ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი ვარიანტებიდან (ოსირო, ოსილო, ოფსინო და სხვა) უფრო ძველი უნდა იყოს ოსირო. ნარი გვიანაა ჩამატებული. შსგავსი მოსაზრება ივ. ჯავახიშვილს წამოყენებული აქვს ონჯაროს შესახებ (იხ. ივ. ჯ ა ვ ი ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 34—35). აღსანიშნავია, რომ სამეგრელოში დამოწმებული ოსიროს შესატყვისი ტერმინი სასირო შეიცავს თავსართ სას და იგივე ძირს — სირ. საფიქრებელია, რომ აღნიშნული ფორმა ძირისა იყო არა სირ, არამედ სკირ(უ), რაც მეგრულად ნიშნავს შშრალს. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს ჩვენ მიერ სამეგრელოში დამოწმებული სასიროს სინონიმში — ეშაკირაფალი (ამოსამშრალბელი), რომელიც შეიცავს სწორედ სკირს, ე. ი. იმავე ძირს, რაც ოსიროში (და სასიროში) შეცვლილი სახით არის შემონახული.

⁸ ლ. ფ რ უ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 172.

⁹ ქ. ს ო ნ ლ უ ლ შ ვ ი ლ ი, საქართველოს მევენახეობა-მეღვინეობის ისტორიისათვის, წ. II, 1974, გვ. 169.

ნება მთლიანი ხისგან გამოთლილი მსხვილთავეიანი ურო ანუ საგნისი (იხ. ტაბ. 5, სურ. 3).

კვეყო მაგარი ხისაგან (მუხა, კოპიტი) კეთდება. საკვეყავეს გადახერხავენ თავსა და ბოლოში ბირდაბირით, გაბურღავენ, შემდეგ სატეხით ორი თითის სიგანეზე და ერთი ციდის სიღრმეზე, ოთხკუთხად ამოთეგავენ და ტარს დააგებენ. ტარი რომ არ წაძვრეს, ნათეგში თავი მოიცილოს, „მომსხოდ გათლიან და ნაბურღავეში ჭიმედ მიცემენ“. შეიძლება სოლითაც გაამაგრონ.

კვეყოს ტარი შეიძლება დაგებული ჭონდეს როგორც ვერტიკალურად, ისე ჩაქუჩივით ჰორიზონტალურად (იხ. ტაბ. 6, სურ. 1). კვეყოსაგან განსხვავდება იმერეთში დადასტურებული ცალთავეიანი საბეგველა — ერთი მთლიანი ხისაგან გაკეთებული „კავისებურად მოხრილი ურო, რომლის ერთი მხარე (უფრო წვრილი) — ტარადაა გამოყენებული, ხოლო მეორე (უფრო მსხვილი) — საცემად“¹⁰.

ნარეცხი წყლისა და თხლის ამოსაქცევი იარაღები:

ორხელი. კურიდან იშვიათად ღვინის ამოსაღებად, უმთავრესად კი ნარეცხი წყლის ამოსაქცევად იხმარება ორხელი. ორხელი, როგორც სახელწოდებაც მიუთითებს, წარმოადგენს ორ გრძელ ხის ტარს, რომლებზედაც თოკის მეშვეობით სხვადასხვა მასალის ჯამია (ფათქი) ჩამოკიდებული. დასავლეთ საქართველოს კერამიკულ ცენტრებში ჩვეულებრივ თიხის ორხელებია გავრცელებული; სხვაგან გვხვდება კვანის, ბოლო ხანებში კი თუნუქისაც შემოდის ხმარებაში. ერთი ტარი (ორი ზონრით) ორხელის პირთან არის მიბმული, მეორე (გარედან) — ძირთან. როცა ორხელით წყლის ამოღება სურთ, ჯამს აწევიან ზედა (პირთან მიბმული) ტარით; წყლის ამოღების დროს ორივე ტარს ეწევიან, მერე კი ქვედა ტარს (ორხელის ძირთან მიბმულს) ამოჰკრავენ და ჯამს გადმოაპირქვავენ — წყალს გადააქცევენ.

ამავე დანიშნულებით იხმარება უფრო მარტივი აღნაგობის იარაღი — გრძელ ჯოხზე მიმაგრებული ჯამი (ხის, სპილენძის, ალუმინის, თუნუქის) ე. წ. ჯანთასილქამთასი. ჯანთასის მსგავსია ასევე ტარზე დამაგრებული, ოღონდ ფართოდ თავამოქრილი კვანისაგან დამზადებული იარაღი — ხაპი.

სამთხლე. თხლეს და თხიერ ჰაქვას ჭურებიდან იღებენ ხის გრძელტარიანი კოვზისებური იარაღით, რომელსაც სამთხლესსათხლევეს უწოდებენ (იხ. ტაბ. 6, სურ. 2). (გვხვდება ხისტარიანი სპილენძის და თუნუქის სამთხლეც.).

სამთხლედ შეარჩევენ უკორძო მსხვილ ხეს, ძირში ოდნავ მოხრილს, „გუნებით მოქანდრულს“; ტარს ნაჯახით გათლიან და გააშალაშინებენ, თხლის ამოსაღებ ტაფას თეგით ამოთეგავენ.

საწნახლის იარაღები

ნიჩაბი. საწნახელში ჰაქვის მისაწევე-მოსაწეველ და იქედან ამოსაღებად იხმარება ხის გრძელტარიანი ნიჩაბი ფართო ოთხკუთხოვანი პირით. სანიჩბედ

¹⁰ პ. ქაქანიძე, მასალები იმერული ლექსიკონისათვის, ა. შულუკიძის სახ. ქუთაისის პედინსტიტუტის შრომები, ტ. X, 1950—51 წ.

პრიან წიფელს, თელას, ცაცხვს. ნიჩაბი შეიძლება სასაწინააღმდეგო ხეზეც აიპოს. საწინააღმდეგო გათლის დროს ხეს რომ დალარავენ, თუ ლარს ვარეთ ხის მოზრდილი ნაჭერი რჩება, „ამერავენ“ (სოლს მისცემენ) და სანიჩბეს აახეთქავენ. ნიჩაბს ნაჭახით ტყეში გამოაკოპიტებენ, შემდეგ შინ სუფთად გათლიან: ტარს ნაჭახით და შალაშინით დაამუშავენ, ჰაჰის მარჯვედ ამოსაღებად ნიჩაბის პირს ეჩოთი ოდნავ „ამოგობნიან“ (იხ. ტაბ. 6, სურ. 3.).

ტ უ კ ი. საწინააღმდეგო ყურძნის ჩასატენად („ჩასათქირავად“) გამოიყენება ბოლომსხვილი ჯოხი-ტუქი||გოგოსთავა (ქვ. იმერეთი); აღმოსავლეთ საქართველოში მსგავსი იარაღი დამოწმებულია ჰაჰის სახელის სახელით¹¹. მაგრამ განსაკუთრებით დამახასიათებელია მისი გამოყენება დასავლეთ საქართველოს (გურია, რაჭა, ქვ. იმერეთი) მელენინობისათვის, სადაც ის ცნობილია სატენე-ლა||სატუქელას (რაჭა)¹² და კობულის||ურატას (გურია)¹³ სახელწოდებით.

საწინააღმდეგო ყურძნის მოტენისას მეტნაკლებად მისი ჩაჭყლელთაც ხდება. ფეხებით დაწურვა-გაზღვლვასთან ერთად, აღნიშნული იარაღი ტკბილის ფრაქციების გამოყოფისა და სხადასხვა შეფერილობის ღვინოების მიღების შესაძლებლობას იძლევა.

ღ ა რ ი. ზოგჯერ მარანში თიხის ჰურტლის — ისარის მაგივრად გამოყენებულია ხის ლარი. მას მიუდგამენ საწინააღმდეგო (ინდურზე) და ჰურზე — დაწურული ტკბილი ამ უკანასკნელში ჩაედინება.

ლარისათვის შეარჩევენ სწორ გრძელ ხეს (წიფელს ან ცაცხვს) ზედა გვერდს აათლიან, სალარავზე ორ ლარს გააბამენ. შუაში გადაზომავენ „გულის ამოსაღებს“, გვერდებზე „ცერებს“ დაუტოვებენ. ამის შემდეგ გაყვებიან ნაჭახით და ლარს გულს ამოუღებენ. ნაჭახისავე წვერით გაფხეკავენ (ან სატეხით ამოწმენდენ), გასალაშინებენ.

კ უ ნ კ უ ლ ო. ჰაჰიდან ღვინის ამოსაწურად (იმერეთში) იყენებენ კონუსური ფორმის წნულ გოდორს.

კუნძულო იწენება თხილის ტყეჩით, აგრეთვე მანეულის და „წითელი ტილიფის“ წნელით; ხმარობენ ძირითადად ღვინის გადაღების დროს: ღვინო ქვევრის ძირზე რომ დავა, ჰაჰას მიწვე-მოწვევენ, ჩადგამენ შიგ კუნძულოს და ღვინოს ორშიმითი ამოწურავენ. ქვემო იმერეთის ზოგ მიკრორაიონში, სადაც უსადინარო საწინააღმდეგო გავრცელებული, საწინააღმდეგო ჰურში ღვინის გადასატენად ან, როგორც აქ ამბობენ, „ღვინის გადასაყენებლად“ გამოიყენება პატარა წნული კალათი — ძ ა რ უ კ ა.

ფ ო რ ც ხ ი. ჰურის თავზე მომდგარი ჰაჰის ამოსართმევად იმერეთში გამოიყენება გრძელტარხანი ფორცხი, რომელსაც „თითები“ წნელით აქვს ამოწნული.

ფორცხისათვის მოპრიან წიფლის მანეულს, მოხრიან, მორკალავენ. რკალზე 20—22 ღერ წერილ სარს ჩააქსლავენ და წმინდა წნელით მოწნავენ. წვანას დაახლოებით 6 ვერშოკის სიმაღლეზე დაამთავრებენ; „ძროს გადაუქნიან“, თავს კი ღიას დაუტოვებენ. ფორცხს ორკაბა ტარს უკეთებენ.

¹¹ ქ. ს ო ნ დ უ ლ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ. გვ. 176.

¹² ლ. ფ რ უ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 175.

¹³ მ. გ ე გ ე შ ი ძ ე, ხის იარაღ-პურქელა დასავლეთ საქართველოდან, სსმმ, ტ. XIX-B, 1956.

მეღვინეობის ტიპიური ხელსაწყოა ღვინის ამოსაღები ორშიმო, რომელიც მწარე გოგრისაგან კეთდება.

მწარე გოგრისაგან დამზადებული ღვინის ამოსაღები ჭურჭლის გამოყენებას საქართველოში უძველესი ტრადიცია აქვს. ამას ადასტურებს დასავლეთ საქართველოში ძვ. წ. V საუკუნის ფენაში აღმოჩენილი ორშიმო, რომელიც მწარე გოგრისაგან არის დამზადებული და მსგავსია ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებული ორშიმოებისა⁴.

იმერეთში ასხვავებენ მწარე კვახის რამდენიმე „ჩილაგს“ ანუ ჩიშს: საძაბრეს, დაჭედას და საკულე კვახს. საძაბრე-გრძელყელიანი, მოგრძო ფორმის კვახია, მისგან ამზადებენ ძაბრს და ორშიმოს; დაჭედა მოკლეყისრიანია, მრგვალი და „ბოყვერა“ — ფართო ბრტყელი ძირი აქვს. მთხრობლის სიტყვით, „კარგია ხააღ“. საკულე კვახი პატარაა, როგორც სახელწოდებაც მიუთითებს, მისგან ამზადებენ კულას.

მწარე კვახის ზემოთ ჩამოთვლილი ჩიშებიდან, რომლებსაც დასავლეთ საქართველოში სახმარებელ კვახსაც უწოდებენ, ასხვავებენ საჭმელ კვახს.

გოგრისნაირთა მსგავსი კლასიფიკაცია მოცემულია ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონში. აყიროს განმარტებაში ვკითხულობთ: „ესეცა სამგვარნი არიან აყირო, გოგრა და ხაბი. აყირო არს ქერქზრქელი მსგავსი საწდისა, ვიეთნი კვახად სახელსდებენ; გოგრა არს ქერქთხელი და მხლად საჭმელი; ხაბი არს აყიროს მსგავსი და უყელო. გლეხნი სასმისად იქმენ, რომელ არს კოში“. მაშინ როდესაც აყიროს და გოგრის მნიშვნელობა და ურთიერთმიმართება განმარტებაში გარკვეულია, არ არის ნათელი, რას გულისხმობს საბა ხაბის ქვეშ: საორშიმე კვახის გარკვეულ სახეობას, თუ მისგან დამზადებულ სასმისს, ანდა შესაძლებელია საჭურჭლედ გამზადებულ თავშეჭრილ აყიროს⁵. ერთი მხრივ, რამდენადაც ის აღნიშნავს სხვაობას აყიროსა და საჭმელ გოგრას შორის, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ განმარტებაში მოცემულია გოგრისნაირთა ხალხური კლასიფიკაცია. თუ კლასიფიკაციის პრინციპი ბოლომდე იქნებოდა დაცული, სასმისის ან საჭურჭლედ გამზადებული გოგრის სახელწოდების მოტანა ზედმეტი უნდა ყოფილიყო. ამიტომ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ხაბის ქვეშ იგულისხმება მოკლეყელიანი გოგრის რომელიღაც სახეობა (მაგ., დაჭედასნაირი). სხვათაშორის, ამგვარ გაგებას მხარს უჭერს ლექსიკონის ზოგიერთ რედაქციაში მოცემული განმარტების ტექსტი: ესე ნაყოფი სამგვარი არს: აყირო გოგრა და ხაბი... ამ შემთხვევაში ნათელია, რომ ლაპარაკია მორფოლოგიურ სხვაობაზე სხვადასხვა „ჩიშის“ გოგრას შორის. მართალია, მეორე მხრივ, განმარტების ზემოთ მოტანილი გაგებაც ერთგვარ ექვს ბადებს, იმიტომ, რომ ხაბის შესახებ საბასთან ნათქვამია — უყელო. უყელო საორშიმე კვახი კი, რამდენადაც ვიცი, არ არსებობს, მაგრამ მაინც უფრო დამაჯერებელი გვეგონია საბასეული ხაბის მიჩნევა „ჩიშად“.

⁴ ა. ბ. ხ. ი. ძ. ე. მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, თბ., 1963, გვ. 186; ვეროპაში მწარე გოგრას ჭურჭელა ჩნდება უფრო გვიან. რომის იმპერიის დაარსების ხანიდან. მას იხსენიებენ რომელი მუნჯარაქაქელქელა და პლანიუსი. ეს უკანასკნელი აღნიშნავს, რომ მწარე გოგრის ერთი სახეობა გამოყენებოდა ღვინის ჭურჭლად. Д. Е. К. А. Н. Д. О. Л. М., Местопроисхождение возделываемых растений, СПб, 1895.

⁵ ი. ს. ლ. ფ. რ. უ. ი. ძ. ე. დასახ. ნაშრ., გვ. 246;

სანამ ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ორშიმის დამზადების პროცესს ავლწერდეთ, მოკლედ შეეჩერდებით მწარე კვების დათესვასა და მოყვანაზე.

საორშიმე კვახი „მიზეზიან“, არც თუ იოლად გასახარებელ მცენარედ ითვლება (მთხრობლის სიტყვით, „ნამეტანი მიჩენა უნდა“). უჭირს ქვიან ნიდაგზე აღმოცენება; საკმაოდ მომთხოვნია კლიმატური პირობების მიმართ: ვერ იტანს ხანგრძლივ გვალვას და ვერც ნაადრევ სუსხს. ეს მცენარე ცუდად ხარობს ზთა ადგილებში, სადაც ვერ ასწრებს კარგად მოწვევას და ხშირად „ცოტა ქყინტი“ იკრიფება. მიუხედავად ამისა, დაუფარგებელი მცირე ზომის კვახისაგან (თუ არ დაღმა) ზოგჯერ მაინც კეთდება ორშიმო.

საორშიმე კვახისათვის შეარჩევენ „სუქან“, ნოყიერ, მაგრამ დამუშავებულ „შენძრეულ მიწას“. თესენ ბოსტანში, საწებველაზე, ვენახის ან ყანის კედზე; ამოთხრიან ორმოს და შიგ რამდენიმე მარცვალს ჩააგდებენ, თან ნაკელს ჩაატანებენ და მიწით ამოავსებენ. თუ იქვე ახლო ხე არ არის, რომ საყრდენად გამოიყენონ, მიუსობენ კაპებიან ჭლას. შემჩნეულია, რომ მიწაზე გაშვებული კვახი „ქუნქულოს იღობს და თან კუნტ კიანერს იკეთებს“, წლის მანძილზე ორჯერ-სამჯერ შემოუთოხნიან ძირს. ოქტომბერში, როცა კვახს კანი გაუმავრდება, თეთრი ფერი დაედება, ბარდი გაუხმება და საყრდენზე ჩამოეკიდება, მოწყვეტენ და „ნამშრალში“ (ნალია, მარანი, სამზადი სახლი) შეინახავენ. იქ ბაწრით ჩამოკიდებენ ან თალაში¹⁶ ჩააყუდებენ თავდაღმა. ასე ინახავენ ახალ წლამდე, სანამ კარგად არ გამოხმება.

გამხმარ გოგრას დანით ირიბად თავს წააქრიან, გამოშიგნავენ და გამოფხეკენ. თესლი „გვამიდან“ დანით გამოიღება. გამოსაფხეკად კი ზოგჯერ იყენებენ ორკაბა წარაფულ ჯოხს ან ფარჩხს, უპირატესად ბროწეულისას, რომელმაც მაგარი და ხშირი „კინწლები“ იცის. სანამ პურკლად გამოიყენებდნენ, მწარე კვახს სიმწარის გამოცლა, გამოქნა-გამოკეთება ესაპირობება. ჯერ დულარეში გამოხარშავენ, შემდეგ რამდენიმე დღით ცივ წყალს დააყენებენ, ბოლოს კი ღვინით ან თხლით გაშოსახმარისებენ. ცნობილია სხვა საშუალებებიც, რომლებიც სიმწარეს აცლის ან, როგორც იმერეთში ამბობენ, „ანჭორებს“ მწარე კვახს: ნაცარწმენდილა, არყის ნახადი, ტყემლის წო (ნახადი).

გამხმარ-გამოსახმარისებულ გოგრას ტუჩ-პირს გამოუყვანენ და ტარს დააგებენ.

დასტურდება ტარის დაგების ორგვარი წესი: ხრიკას ირიბად, ჰორიზონტალურად აქვს ტარი დაგებული (მთხრობელის სიტყვით, „ტარგაყრილია“). ორშიმოს კი—ვერტიკალურად („ტარაყუდებულია“)¹⁷.

სახრიკეს მუცელზე ერთმანეთის პირდაპირ ორ პატარა ნაჩვრეტს ამოუჭრიან. ნაჩვრეტებში ხის ტარს (თხილისას) გაუყრიან, რომელსაც გარედან რიკით გაამავრებენ. გარდა ამისა, ზოგჯერ სანთელსაც უსვამენ, რათა თავიდან აიცილონ ღვინის გაჟონვა (იხ. ტაბ. 7).

ხრიკას უფრო ხშირად ცალ მხარეს ღრმად, ფართოდ ჩაჭრილ ტუჩპირს

¹⁶ ...რკალი, რგოლი, საღტე, ფერსო, თალა, თალი, ა. ნ ე ი მ ა ნ ი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1961.

¹⁷ მითითებას ხრიკას და ორშიმოს შორის ტარის დაგების წესში ზემოაღნიშნული სხვაობის შესახებ. ვხედავთ გასული საუკუნის ლიტერატურულ წყაროებში. იხ. СГ. св. о Кавказе, III, 1875, с. 213.

უკეთებენ, ორშიმოს კი ორი ზერელი აქვს: ერთი ყელში — ღვინის გადმოსადგ-
რელი და მეორე მუცელზე („შუაგვამში“) — სამკუთხედის ან ტრაპეციის ფორ-
მის ღვინის ჩასახმელი გული. ეს უკანასკნელი ამავე დროს სატარე ნაჩერეტ-
საც წარმოადგენს, რომელშიც ტარის ბოლოა შეყრილი. ორშიმოს ტარს ბაწ-
რით, კედით, ან ბლის კანით აბამენ („დააბლიკანებენ“) ორშიმოს ყელზე, რო-
მელზედაც „ბაწრის ჩასახმელია“ ჩაქრალი. მთხრობლის სიტყვით, „ორშიმოს
ტარი ისე უნდა დააგო, რომ ღვინო ტარში არ გადმოიქცეს, თუ ღვინო ზერელ-
ში არ ეტევა — დაიქცევა“. (იხ. ტაბ. 6. სურ. 2).

გარდა ტარიანი ორშიმოსი, იმერეთში გავრცელებულია უტარო ორშიმო,
რომელსაც საორშიმე ხაპს უწოდებენ. ტარის მოვალეობას ასრულებს ორში-
მოს ყელი. საორშიმე ხაპი გამოიყენება ჭურის ზედა ნაწილიდან, აგრეთვე
ისარნიდან და საწნახლიდან ტბილის (მაჭრის) ამოსაღებად (ე. წ. „სამაჭრე
ორშიმო“). ამგვარ ორშიმოს საქართველოს მეღვინეობის სხვა რაიონებშიც
ვხვდებით და სპეციალურ ლიტერატურაში მეღვინეობის საერთო—ქართულ
ელემენტად არის მიჩნეული¹⁸ (იხ. ტაბ. 6. სურ. 3).

ტარიანი ორშიმოს მაქსიმალური ტევადობა 5—6 ლიტრამდეა (უფრო
დიდს, მთხრობლის აღნიშვნით, „ცალი ხელით ვერ მოიხმარ“), უტაროსი კი
ზოგჯერ აღწევს 10—12 ლიტრს.

იმერეთში, საველე მონაცემების მიხედვით, ღვინის ამოსაღები იარაღის ტი-
პების დასტრებიციაში გარკვეული კანონზომიერება შეიმჩნევა: აღმოსავლე-
თით (ზემო იმერეთი) უპირატესად ვერტიკალურტარიანი იარაღია გავრცელე-
ბული, ხოლო დასავლეთით (ქვემო იმერეთი), პირიქით, ჰორიზონტალურტარიანი
ქარბობს, თუ იმერეთის ფარგლებს გავცდებით და დასავლეთ საქართვე-
ლოს სხვა კუთხეების მონაცემებს მოვიშველიებთ, დავინახავთ, რომ ჰორიზონ-
ტალურტარიანი იარაღის უპირატესი გავრცელება არ წარმოადგენს მარტო-
ოდენ ქვემო იმერეთისათვის დამახასიათებელ თავისებურებას. ხელთარსებუ-
ლი მასალებიდან ჩანს, რომ სამეგრელოსა და გურიაშიც მსგავს ვითარებასთან
გვაქვს საქმე. რაც შეეხება რაჭას, აქ უახლესი გამოკვლევით მხოლოდ ერთი
ტიპი—ჰორიზონტალურტარიანი იარაღით დადასტურდა¹⁹. სადღეისოდ იარაღე-
ბის გავრცელების რუკაზე თეთრი ლაქების არსებობის მიუხედავად, დასავლეთ
საქართველოში მოჩანს კონტურები ერთიანი არეალისა, სადაც უპირატესად
ჰორიზონტალურტარიანი ან მხოლოდ ამგვარი იარაღია გავრცელებული.

ღვინის ამოსაღები იარაღის ტიპების გავრცელების ზემოაღნიშნული თავი-
სებურებები საფუძველს გვაძლევს ხსენებული ორი ტიპი მიეკუთვნოთ ჩვენს
მიერ დასავლეთ საქართველოში ადრე გამოვლენილ მეღვინეობის კულტურის
ელემენტების ორ განსხვავებულ კომპლექსს. რომელთაგან ერთი დადასტურე-
ბულ იქნა ზემო იმერეთში, ე. ი. იქ, სადაც უმთავრესად ვერტიკალურტარიანი
იარაღია გავრცელებული, ხოლო მეორე — დასავლეთ საქართველოს დასავ-

¹⁸ ა. ლეკიაშვილი, მეღვინეობა კახეთში, მასალ. საქ. ეთნ., XI, 1960, გვ. 72;

¹⁹ რაჭის შესახებ ცნობა მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ლ. ფრუიძემ. მის ნაშრომში (მევენახეობა
და მეღვინეობა საქართველოში, რაჭა) ზემოაღნიშნული ფაქტი ხაზგასმული არ არის, თუმცა ხრი-
კის დამზადების შესახებ იქ მოტანილი მასალებიდან ჩანს, რომ ტარგაყრილ იარაღზეა საუბარი (იხ.
ლ. ფრუიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 174—175).

ლეთ რაიონებში (ქვ. იმერეთი, რაჭა, სამეგრელო, გურია), რომლებსაც ჰორი-
ზონტალურტარიანი იარაღის ვაერცელების ძირითად არეღ მივიჩნევთ²⁰.

Л. ГАБУНИЯ

ИНВЕНТАРЬ «МАРАНИ»

Резюме

В статье рассмотрен разнообразный мелкий инвентарь используемый в виноделии Имерети. Дается классификация, описание техники изготовления указанного инвентаря; установлены ареалы распространения отдельных видов. Наблюдается сходство в конструктивном и функциональном отношении между инвентарем Имерети и соответствующими приспособлениями как Восточногрузинских, так и особенно Западнoгрузинских регионов.

1



²⁰ ლ. გაბუნია, ლენის დაყენების ხალხური წესები იმერეთში, მსალ. საქ. ეთნ. ტ. V, თბ., 1970, გვ. 112—113; მისივე, Некоторые особенности виноделия в Имерети, сес. науч. сессия посвящ. итогам полевых археологических и этнографических исследований 1970 г., тезисы, Тб., 1971, с. 85; მისივე, ლენის დაყენების ხალხური წესები (ხელნაწილი). 1976.

თ. ცაგარინოვილი

რძის მეურნეობა ქვემო ქართლში

რძის მეურნეობა განსაკუთრებით დაწინაურდა ქვემო ქართლში XIX ს. შუა ხანებიდან. ამ პერიოდში რაციონალურად იქნა ათვისებული ქვემო ქართლის სათიბ-საძოვრები; თრიალეთის ნოციერმა სუბალპურმა საძოვრებმა კი განაპირობა კავკასიაში რძის მრეწველობის ახალი დარგის — შვეიცარული ყველის წარმოების ჩამოყალიბება.

ხელისუფლების ხელშეწყობით 1864 წ. ბორჩალოს მაზრის მთიან ნაწილში, სოფ. ბაშკინეთის ახლოს (მამუტლში) აშენდა შვეიცარული ყველის ქარხანა პრუსიის ქვეშევრდომის ბარონ ფონ კუჩენბახის უშუალო ხელმძღვანელობით. იმავე წელს მეორე ასეთი საწარმო გაიხსნა გერმანულ კოლონია ალექსანდრესგილფში ადგილობრივი კოლონისტების მიერ¹. ქართული პრესა მაშინვე გამოეხმაურა ამ ამბავს და მოუწოდა ადგილობრივ მესაქონლეებს მხარი დაეჭირათ და მიეხატათ შვეიცარული ყველის წარმოების მესვეურთათვის.

„ამ სასიამოვნო ამბავს ვაცნობებთ ყოველ მამულის მომვლელს იმ იმედით, რომ მიაქცევენ ყურადღებას ამ ახლის შემოღებას და ეცდებიან თვითონაც იმის მიხედვით შეუდგნენ შვეიცარის ყველის გაკეთებას“. ამ განცხადების კვალდაკვალ პრესაში გამოქვეყნდა შვეიცარული ყველის დამზადების რეცეპტები, იარაღების აღწერილობა და სხვ².

ქართული საზოგადოების ხელშეწყობა ამ საქმისადმი გამოწვეული იყო შემდეგი გარემოებებით: ჭერ ერთი, ეს გულისხმობდა რძის მეურნეობის აღმავლობას ჩვენს მხარეში, მეორეც, საწარმოებში გამოცდილ სპეციალისტებთან მუშაობა ხელს შეუწყობდა ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ ყველის დამზადების ცოდნა-გამოცდილების გაზიარებას, ქვემო ქართლის ნოციერი სა-

¹ იმ საკითხის ირგვლივ, თუ ვინ ითვლება საქართველოში შვეიცარული ყველის წარმოების ფუძემდებლად, ლიტერატურაში არსებობს რამდენიმე აზრი: ა. კალანტარის მიხედვით, შვეიცარული ყველის წარმოება კავკასიაში დაიწყო 1864 წ. კოლონია ალექსანდრესგილფის კოლონისტებმა და იმავე წელს მამუტლში საწარმო გახსნა ბარონ ფონ კუჩენბახმაც. იხ. მისი, *Вопрос о развитии молочного хозяйства на Кавказе*, КСХ, 1900, 313; ი. ვასილიევის გამოკვლევით ორივე წარმოება ერთდროულად გაიხსნა, იხ. მისი *Швейцарское сыроварение в Борчалинском уезде*, МУКЛЗПИСК, т. 1, 1897, 171. ამ აზრს იზიარებს გ. შადინოვიც. იხ. მისი *Письмо в редакцию КСХ*, 1900, 328, თვითონ კუჩენბახი კი ამტკიცებდა, რომ მან ერთი წლით ადრე კოლონისტებზე, 1863 წ. დაიწყო წარმოება. იხ. მისი *Письмо в редакцию*, КСХ, 1900, 363, კოლონისტები კი ამტკიცებდნენ პირიქით. იხ. Т. Шадинов, *დასახ. წერილი*.

² „გუთნის დედა“, 1863, № 6, № 12, № 13, ტფილისი, 20 მარტი.

ძოვრების უნარიანად გამოყენებას, ადგილობრივი ჯიშების გაუმჯობესებას და სხვ. მართლაც, შვეიცარული ყველის წარმოებამ ფართოდ მოიქცა ფეხი ქვემო ქართლში და უმოკლეს ხანში გაიხსნა კიდევ რამდენიმე ახალი საწარმო, როგორცაა ლინგარდის, ზეგენტალერის³, ძმები ამმერტებისა⁴ და სხვ. მარტო ვორონცოვკაში გაიხსნა ყველისა და კარაქის დამამზადებელი 10 საწარმო⁵, რომელთაც მალაპროდუქციული ყველ-კარაქის წარმოებით პირველი ადგილი დაიჭირეს არა მარტო თბილისისა და ადგილობრივი რაიონების ბაზრებზე. მაგრამ წამყვანი როლი მიიღო ბარონ კონ-კუჩენბახის ყველ-კარაქის ქარხანას ენიჭებოდა, რომელიც საშუალოდ 1000 ფუთამდე ყველს ამზადებდა წლიურად, ძირითადად — შვეიცარულს და მცირე რაოდენობით — ჰოლანდიურსა და ლიმბურგულს.

საქართველოში დამზადებული შვეიცარული ყველი გემოთი, არომატით და სარგებლიანობით არ ჩამოუვარდებოდა ნამდვილ შვეიცარულ ყველს⁶ და მისმა ნიმუშებმა მალალი შეფასებები მიიღეს მოსკოვის (1882 წ.), ხარკოვისა (1887 წ.) და თბილისის (1889 და 1896 წლის) გამოფენებზე⁷. მოსკოვის გამოფენაზე გაგზავნილმა შვეიცარული ყველის ნიმუშებმა 1882 წ. არა მარტო მაღალი შეფასება მიიღო, არამედ ექვიცი კი გამოიწვია მისი კავკასიაში დამზადების შესაძლებლობის შესახებ⁸.

რაც შეეხება მეორე მიზანს, რომ შვეიცარული ყველის წარმოება ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ხელმისაწვდომი გაეხადათ, მიუღწეველი დარჩა. უცხოელი მრეწველები ყოველნაირად ცდილობდნენ, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა ჩამოეშორებინათ ყველის წარმოება-დამამზადებლის პროცესისაგან და ამ ხელობას მხოლოდ თავისი გამდიდრების წყაროდ იყენებდნენ. შვეიცარულ ყველის წარმოების არც ერთი ოსტატი, მოწვეული საზღვარგარეთიდან, უკან აღარ გაბრუნებულა, თავისი სამუშაო ვადის გასვლის შემდეგ თვითონ იძენდნენ საქონელს და აარსებდნენ ახალ საწარმოებს⁹.

ადგილობრივ მოსახლეობას არც იმის საშუალება ჰქონდა, ესარგებლა შვეიცარული საქონლის გაუმჯობესებული ჯიშებით. ამრიგად, შვეიცარული ყველის მრეწველობის განვითარებას ქვემო ქართლში ადგილობრივი მეურნეობის წარმოებაში ბევრი არაფერი არ შეუცვლია. მესაქონლეობის მკვლევარების აზრით, რძის მეურნეობის აღმავლობისათვის აუცილებელი არ იყო მაინცდამაინც ყველის ახალი სახეობების შემოტანა და დამზადება, არამედ საჭირო იყო ამიერკავკასიაში გავრცელებული ყველის ადგილობრივი სახეობების საფუძვლიანი შესწავლა, მათი დადებითი და უარყოფითი მხარეების მიგ-

³ Г. Т. С. Молочное хозяйство в Борчалинском уезде, КСХ, 1897, 183.

⁴ А. Тамамшев, Крупный рогатый скот Армении в прошлом и настоящем, Ереван, 1947, с. 57.

⁵ Ф. Богданов, О возникших в 1896 г. молочных фермах в Борчалинском и Ахалкалакском уезде, КСХ, 1897, с. 158.

⁶ А. Калантарь, Состояние животноводства Заканказском крае, КХ, 1913, с. 21.

⁷ А. Калантарь, Вопрос о развитии молочного хозяйства на Кавказе. КСХ, 1900, с. 313.

⁸ იხ. «Отчет Кавказского общества сельского хозяйства», 1882, № 5.

⁹ А. Калантарь, Вопрос о развитии молочного хозяйства на Кавказе, КСХ, 1900, с. 313.

ნება, უარყოფითი მხარეების უკუგდება და დადებითის შენარჩუნება და გაუმ-
ჯობესება; მხოლოდ ამ პირობებში იქნებოდა შესაძლებელი საკუთარი მაღალ-
ხარისხოვანი ყველის სახეობის მიღება, რაც შესაძლებელს გახდიდა მის გა-
ტანას საერთაშორისო ბაზრებზე.

მკვლევარი ქრ. ვერმიშევი ყველის მრეწველობის ჩამორჩენის მიზეზს ხე-
დავდა იმ დაბალ ფასებში, რომელიც ადგილობრივი სახეობის ყველს ედო,
მაგ., მოთალის ყველი ამიერკავკასიაში ყველგან იყიდებოდა 1 მანეთად ან 1
მან. და 20 კაპ.-ად, მაშინ, როცა კუჩინბახის ყველი 2—3 მანეთად ფასობდა.
ეს მიუთითებდა, რომ საჭირო იყო ფასი აეწიათ ადგილობრივი წარმოების ყვე-
ლისათვის, რაც ხელს შეუწყობდა მოსახლეობის დაინტერესებას ყველის ნა-
წარმის გაუმჯობესების საქმეში¹⁰. სხვა მკვლევრებიც უპირატეს მნიშვნელობას
აძლევდნენ ადგილობრივი ყველის სახეობების გაუმჯობესებას.

რაც შეეხება ადგილობრივ, აბორიგენული რძის მეურნეობის წარმოებას,
მას არავითარი გავლენა არ განუცდია ქვემო ქართლში არსებულ ცნობილი
„ყველ-კარაქის“ ქარხნებისაგან. იგი მიდიოდა განვითარების საკუთარი
გზით. მოსახლეობა იყენებდა ძროხის, ცხვრისა და კამეჩის რძეს. ძროხის რძე-
დან ამზადებდნენ ერბოსა და ყველს, დღევანდენ კარაქს. კამეჩის რძიდან —
მხოლოდ მაწონს, ცხვრის რძისაგან — ყველს. ძროხის მონდილი რძიდან ამზა-
დებდნენ ყველის სახეობას — „ჩეჩილს“. ამჟამად მოუხდელი რძიდანაც ამზა-
დებენ ყველს, რომელსაც „მოუხდელს“ ეძახიან. ცხვრის რძიდან დაამზადებუ-
ლი ყველი „თავ-ყველად“ იწოდება.

ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, რომ ადგილობრივი ჯიშის საქონლის
ლექტიაციის პერიოდი გრძელდებოდა „მარტიდან შოგვებულის ნოემბრის თვემ-
დე“. კარგი წველადობის თვედ ითვლებოდა მაისი და ივლისი, „მანამ ბალახი
ქორფა“. რადგან როცა ბალახი ახალი და ნოყიერია, ამის შესაბამისად საქონ-
ლის წველადობაც უფრო პროდუქტიულია. თუ საქონელი კარგად იკვებებო-
და, დიდი რაოდენობით ნოყიერ რძეს იძლეოდა და პირიქით, ცუდათ კვების
პირობებში რძის რაოდენობა და ცხიმოვანობაც კლებულობდა. მთხრობელთა
გადმოცემით, საქონელი უფრო კარგად „მთაზე“ იწველებოდა, ვიდრე „ბაგაზე“. საქონლის
წველადობაზე ამინდსაც ჰქონდა გავლენა. გრილ ამინდში უფრო
ბევრს იწველებოდა, ცხელ ამინდში უფრო ნაკლებს, მაგრამ სამაგიეროდ, ნო-
ყიერ რძეს იძლეოდა. მთხრობელთა დაკვირვებით ცივი ამინდის რძე კარგია,
არ აიჭრება, თბილი ამინდის რძიდან კი კარგი ნაღები ამოდისო.

რძის დამუშავება ქვემო ქართლში, ისევე როგორც სხვა ქართველ და კავ-
კასიელ ტომებში თითქმის ერთი დი იმავე წესით ხდებოდა. მოსაწველი რძის
ქურკლად იხმარებოდა „საწველელი“—ბაში, „ტაგანი“ — მთაში. „საწვე-
ლელი“ თიხისა იყო, ყურებიანი. „ტაგანი“ კი ხის, რომელსაც შუაში ხელის
მოსაკიდად, ჯოხი ჰქონდა გაყრილი¹¹.

ახალ მოწველილ რძეს გადასწურავენ „ვარცლებზე“ (ბარი) ან „პინებზე“

¹⁰ Хр. В е р м и ш е в, Очерк хозяйства генер-лейт. кн. Ивана Бигратовича-Мухран-
ского, ТИКССХ, 1895, 8—9, с. 399.

¹¹ ცნობილია, რომ საქართველოში რძისათვის იხმარებოდა როგორც თიხის, ისე ხისაგან დამ-
ზადებული ქურკელი. სამეგრელოში ხის ქურკელი — ნეგამი. ქვ. სვანეთში ხის ქურკელი — სე-
გდა, ფშავეში — ხის ქურკელი, თუშეთში დურკა, რომელიც არყის ან ცაცხვის ხისგან მზადდებო-
და, რაქა-ლენხუმი-იმერეთ-გურიაში — ქოთანი (თიხის ქურკელი).

(მთა), ერთი დღე გააჩერებენ, მეორე დღეს ნაღებს („პინების წანახალი“ — მთაში, „რძის პირი“ — ბარში) მოხდიან. წახდილ რძეს სანალბეზე დაასხამენ და შეათბობენ ოღნავ, შემდეგ ჩაასხამენ კვეთს („ყველის ღედა“ — ბარში, „ყველის წაქალა“ — მთაში). კვეთის დამზადების პროცესში ძირითადი იყო ცხოველის, კერძოდ, ძროხის, ხბოს, ღორის, ბატენის, თიჯის გამხმარი კუჭის გამოყენება.

კვეთის მიცემის შემდეგ შედეგებულ რძეს ერთ საათს გააჩერებენ, შემდეგ მიღებულ „ღელამას“ ციცხვით ოთხად გაქრიან. „ყველი დაეცემოდარ შრატი ზევით წამოვიდოდა“. შრატს გადასწურავენ, ყველს ხელით „შეაქუჩებენ“, ამოიღებენ და „ძობანზე“ (წნელისაგან დაწნული ღიდი ლასტი) დააწყობენ. შემდეგ ყველს პარკში ჩასდებენ და რომ არ გაცივდეს, სასწრაფოდ ორმოში გადაიღებენ, სადაც დაფენილია „ჩაღუნა“ ბალახი, „ქინჯარი“ ან „ღვრიანპეღლა“. ზოგჯერ თბილი წყლითაც დანამავენ და ზემოდან თბილად დახურავენ. მეორე დღისათვის ყველი „გაფუცვდებოდა“, „გალვიცდებოდა“, „ყვითელი სანთელივით გახდებოდა“. ამოიღებდნენ, ჩასდებდნენ კოდში, სადაც „ყველის ძმარი“ (მარილწყალი) ესხა, ან გულაში, ოღონდ მარილი უნდა მოეყარით ბლომად. პირსაც მაგრად მოუკრავდნენ „ქარი რომ არ ჩასულიყო“. რამდენიმე დღის განმავლობაში აბრუნებდნენ, რათა წყალი ყველა მხარეს მოხვედრილიყო და ყველი არ გაფუჭებულიყო. ყველი რომ ზედმეტი გადამწიფებისაგან დაეცვათ, გულას ქვემოდან თიჯას დაუყრიდნენ და ზემოდან თბილ ნაქერს გადაათარებდნენ.

მარნეულის, ბოლნისისა და დმანისის რაიონების მოსახლეობაში მოხდილი რძიდან მასიურად ამზადებდნენ გრძელი ფორმის ყველს, რომელსაც „ჩეჩილს“ ეძახიან. „ჩეჩილს“ ამზადებდნენ დამეჯებული რძიდან ან ნარევიდან. მთხრობელთა გადმოცემით „ერთჯერს რომ მოვხდიდით, მეორე ჯერს დაურევთ რძეში. რძე რომ შემეჯავდებოდა, მერე ახალს დაურევდით“. შემეჯავებულ რძეს ჩაასხამდნენ საყველეში, გაუკეთებდნენ ყველის ღედას, თუ „ფუშრუკი“ დარჩებოდა, ე. ი. „აკორკოტდებოდა“, იმას დილაზე დააციდინენ, მეორე დღეს საყველეს შედგამდნენ ცეცხლზე, თან განუწყვეტლივ ურევენ ნელ-ნელა ციცხვით. რძე „აიშრატებოდა“, ისევ აურევდნენ, მანამ სანამ „ძარღვს გაუშვებდა“, როცა მოყვითლდებოდა, მერე შიგ შრატში დაზელდნენ. ამოიღებდნენ და დახედავდნენ, თუ „ძარღვიანია“, ნელ ცეცხლზე შედგამდნენ და ისევ დაზელდნენ. შემდეგ გადმოიღებდნენ, დააგრძელებდნენ და გადაკიდებდნენ კეტზე ან ფიცარზე გასაშრობად. გაშრობის შემდეგ დაზელდნენ და ჩასდებდნენ მარილწყლიან ტაშტში.

ქვემო ქართლის მოსახლეობამ იცოდა „მოთლის“ შემზადებაც. დასჭრიდნენ ყველს, ჩაყრიდნენ ვარცლებში, თან ნაღებს ასხამენ, რომ სიმსუქნე დაჰყვეს, გემოს მიხედვით დაამარილებენ და ჩააწყობენ გულაში, რომელსაც „მოთლის ტყავი“ ჰქვია. როცა აივსებოდა, მაგრად მღუქრავენ თავს, ფიქალზე დასდებდნენ და აბრუნებდნენ რამდენიმე დღის განმავლობაში.

ქვემო ქართლში ამზადებდნენ კარაქს მთის მოსახლეობა — ნაღებისგან, ბარისა — მაწუნისა, ან უში რძისაგან. როცა კარაქი ნაღებისაგან მზადდება, ნაღებს მთელი კვირის განმავლობაში აგროვებენ და მეექვსე დღეს შედლვებავენ. კარაქის მისაღებად იხმარება თიხის „სადღვებელი“ — ბარში, და ხის სადღვებელი — „ვარია“ — მთიელ მოსახლეობაში.

ხალხური რწმენით დღევნისათვის კარგ დღეებად ითვლება ზუთშაბათი ან სამშაბათი, უკეთესი იყო შედღევება დილით „უჩუშკრად“, სიგრილეც იყო და უცხო თვალისაგან დაცული. უცხო თვალისაგან დასაცავად „აკაის“ ხისაგან ჯვრის გამოქრა იცოდნენ, რომელსაც პკილებდნენ სადღეებელს ყურზე, აგრეთვე შიგ ჭრელი მძივის, შელოცვილი ნახშირის ან პატარი ბიჭის ასოს ზომის ჩხირის ჩაგდებაც იცოდნენ. დღეების დროს ცულს ან რკინას დაუგდებდნენ სადღეებელს ძირში, რომ კარგი ნადღეები გამოსულიყო.

დღეებაედა ქალი, ოჯახის დიასახლისი. დღეების პროცესში ნაღებს ხელზე სინჯავდა, თუ „ძიძიბ-ძიძიბებით“ (ხორკლებივით) არას და თბილი ხელით გუნდდება, მაშინ კარგია, ე. ი. მზადდება, თუ არ გუნდდება და წყალდება, თბილ წყალს დაასხამენ და დღეებას განაგრძობენ. კარაქი ზოგჯერ „მალე მოდის“. ხალხური დაკვირვებით ეს რძის ხარისხზე უნდა იყოს დამოკიდებული. დამზადებულ კარაქს ხის თაფხებზე მოზელავენ, გააკეთებენ გუნდებს, თუ კარაქად უნდათ, დაამარილებენ, თუ ერბოდ, მაშინ შედგამენ ცეცხლზე, ადულებენ, ვიდრე ქაფი არ გაშრება, შემდეგ ცოტა ფქვილს მოუკიდებენ, ისევ აადულებენ, შემდეგ გადმოდგამენ და ჩაასხამენ ქილებში. განსაკუთრებული მოთხოვნილებით სარგებლობდა მაისის ერბო, იმას ცალკე ინახავენ და წამლად ხმარობენ.

ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დგინდება დომხალის, ყურუთის, ანძლატის (ხაჭო), ჩუმას შემზადებაც.

ქვემო ქართლის სამეურნეო ყოფა ძირეულად გარდაიქმნა საბჭოთა ხელისუფლების წლებში. მძლავრ მექანიზებულ ბაზაზე დამყარებულმა საკოლმეურნეო წყობილებამ ახალი პერსპექტივები შეიტანა ჰესაქონლეობის განვითარების საქმეში. საბჭოთა ხელისუფლების წლებში ერთ-ერთ მთავარ ამოცანად დაისახა ქვემო ქართლის ტრადიციული მეურნეობის — მესაქონლეობის აღმავლობა-განვითარება, ვინაიდან აღმინისტრაციულ ცენტრებთან ტერიტორიული სიახლოვე ამ კუთხის მთავარ ამოცანად აყენებდა რძითა და რძის პროდუქტებით თბილისისა და რუსთავის მომარაგებას. ერთ-ერთ ძირეულ ამოცანად დაისახა ქვემო ქართლში ძველი საწარმოების აღდგენა და ამასთან ერთად აშენდა ახალი ტიპის მექანიზებული ყველ-კარაქის ქარხნები თეთრიწყაროს, ბოლნისის, მარნეულის რაიონებში. ამ მხრივ აღსანიშნავია ყარაბულახის, ირგანჩაის, წალკის, კუშჩის, ულიანოვკის და სხვა საწარმოები. წალკისა და დმანისის რაიონები ძირითადად შევიცარულ ყველს ამზადებს, დანარჩენი თუშურს. თეთრიწყაროს და გარდაბნის რაიონები თბილისს ახალი რძითა და ნაღებით ამარაგებს. ქვემო ქართლის ყველ-კარაქის ქარხნების მზა პროდუქციის მნიშვნელოვანი ნაწილი იგზავნება საქართველოს მსხვილ ქალაქებში, შევიცარული ყველი — მოსკოვსა და ლენინგრადში. საქართველოს რესპუბლიკაში ქვემო ქართლი არის შევიცარული ყველის ძირითადი მწარმოებელი.

Т. ЦАГАРЕНШВИЛИ

МОЛОЧНОЕ ХОЗЯЙСТВО В КВЕМО КАРТЛИ

Резюме

С середины XIX в. на Кавказе налаживается производство сыра нового вида — швейцарского. Сочные субальпийские пастбища Трна-

летских гор, обусловили успех новой отрасли молочной промышленности, но ее производство захватили иностранные промышленники (Кученбах, Амметер, Зегенталь и др.). Ведущую роль занял маслобойный завод Кученбаха в с. Мамутли.

Однако народные способы обработки молочных продуктов в Квемо Картли сохраняли свои традиционные формы. Здесь засвидетельствованы глубокие эмпирические знания населения в области заготовки и хранения молочных продуктов. Из сливок коровьего молока местное население путем пахтания, получало сливочное масло, из снятого молока — сыр «Чечили», из неснятого — жирный сыр «моухдели», из овечьего — «мотали», «тавквели».

Среди многочисленных видов молочных продуктов Квемо Картли, наиболее древним и традиционным является изготовление масла, которое горцы получают из сливок, а жители равнинной полосы — из сырого или кислого молока («мацони»). В долинах для получения масла употребляют глиняную посуду («Садгвбели»), а в горах — деревянную («Вариа»).

ნ. თოფუჩია

ივერული ყველის დამზადების ხალხური ტექნოლოგია

იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოში, რაჭა-ლეჩხუმში, სვანეთში იყენებენ ძროხის, თხის, კამეჩის რძეს. თუმცა თხისა და კამეჩის მცირერიცხოვნობის გამო, რძის მეურნეობაში წამყვანი ადგილი ძროხის რძეს უჭირავს. რძის პროდუქტებიდან ამზადებენ ყველსა და ნაღულს. აგრეთვე, რაჭის მთის სოფლებსა და სვანეთში ყველთან ერთად კარაქსაც აკეთებენ.

ცნობილია, რომ კარაქი პროდუქტია ზომიერი კლიმატური ქვეყნებისა, ხოლო თბილ ქვეყნებში კარაქს სცელის მცენარეული ცხიმები. სავარაუდოა, ადგილობრივმა სამეურნეო გეოგრაფიულმა პირობებმა განაპირობა, რომ დასავლეთ საქართველოში ძირითადი პროდუქტი ყველი ყოფილიყო და ამიტომაც დასავლეთ საქართველოში ძროხის რძე ძირითადად ყველის მისაღებადაა განკუთვნილი. ყველს რძის ნაწარმთა შორის უმთავრესი მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული.

იმერეთსა და გურიაში ყველს ხელურ ყველს ეძახიან. მთხრობელთა ცნობით, „მოუხარშავ ყველს ხელურ ყველს ვეძახით. ყველს რომ ამოვიყვანთ, ჯამზე დავდებთ, ზემოთ და ქვემოთ მარილს მოვაყრით, რომ გამაგრდება ხელური ყველია“. აჭარაში ყველის სახელის აღმნიშვნელად ხელეური იხმარება¹. შეიძლება ეტიმოლოგიურად ხელური ხელს უკავშირდებოდეს — ხელით გამოყვანილი, ხელით გაკეთებული. სამეგრელოში, სვანეთში ყველს კაზლა ყველს ეძახიან. მეგრულ მთხრობელთა გადმოცემით, კაზლა მოუხარშავი ყველია².

საბას ცნობით, კაზლა — ნაჭერი ყველია³. გამოურკვეველია, თუ რას გულისხმობდა „ნაჭრად“ ყველის კვერულს თუ მის ნაჭერს? ივ. ჭავჭავიძის სიტყვით, „საფიქრებელია, რომ „კაზილა“ „კაზუა“ ზმნისაგან ნაწარმოები ვნებით მიმღეობა უნდა იყოს. „კაზილი“ კაზმა, როგორც ცნობილია, ძველ ქართულში (და ნაწილობრივ თანამედროვეშიაც) მომზადებას და შემზადებას ნიშნავდა. მეგრული კაზუა კაზმის შესატყვისობას წარმოადგენს. ახლა ამ ზმნას

¹ ვ. შ ა მ ი ლ ა ძ ე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 140.

² მესაქონლეობა სვანეთში, შინამრეწველობის მასალები, ეთნ. ვანყ. არქივი.

³ ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, ტფილისი, 1928, გვ. 159.

ცხენით შეკახვის მნიშვნელობა-ლა აქვს დაცული და ერთ კვერეულად შემზადებულ ყველს უნდა ნიშნავდეს⁴.

სამეგრელოსა და ლეჩხუმში ყველს კიბ, კიბუალი, კბილა ყველს ეძახიან. ლეჩხუმელი მთხრობლების გადმოცემით, — წველა ყველის ნახევარი კბილა ყველი იქნება.

სამეგრელოში ახალ ამოღებულ ყველს კვეკვერი — ჰვეჰვერეს ეძახიან. საბას განმარტებით, კვეკვერიში უმარილო ხმელი ყველია⁵.

ი. ყიფშიძის ცნობით, კვეკვერიში ახლად ამოღებული უმარილო ყველია⁶.

„კვეკვერიში“ გვხვდება მესაქონლეობის ლექსიკონში — „კვეკვერიში“ (საბა) — (ყუშქანა) (გულ. მთ.) — უმარილო კმელი⁷ ყველია.

ეთნოგრაფიული მასალებით მთიულეთ-გულდამაყარში, ფშავეში — კუშქანა ახალი ამოღებული უმარილო ყველია.

ძროხას წველიან დილით და საღამოთი. იმერეთში რძეს თიხის დიდ ქოთანში, გურიასა და რაჭა-ლეჩხუმში — თიხის ყურთანში, სამეგრელოში — თიხის ქოთანში, სვანეთში — ხის ჭურჭელ სეგდაში ჩაწველიდნენ. მოწველილ რძეს თიხის დიდ ქოთანებში გადაწურავდნენ. გაწურულ რძეში ყველის სადღეს ჩაუშვებდნენ, ჭოხით მოურევდნენ.

უძველესი დროიდან ცნობილია, რომ რძის წარმოებაში მთავარ მოქმედებას რძის დაკვეთა წარმოადგენს. სადღემა არა მარტო უნდა შეადედოს, აქრას რძე, აგრეთვე ყველის დამწიფებას უნდა მისცეს სასურველი მიმართულება. რძის შეკვეთის დროს საჭიროა მტკიცედ იქნეს დაცული რძის ტემპერატურა. იმერული მასალებით, ახალი მოწველილი რძე მაშინვე უნდა დაიკვეთოს — „რძეს რავე გამოწველი, მაშინ უნდა დაკვეთო, იმ სითბოთი უნდა დაიკვეთოს, მაშინვე ჩაუკიდებ. ცივი რძე არ დაიკვეთება. სამკვეთო ცივ რძეს აღარ აქრის, არ დაკვეთავს“. გურულ მთხრობელთა ცნობით, „ახალმოწველა კარგად იკვეთება, თავისი სითბო აქვს. ცივი რძე არ იკვეთება, ცივ რძეს ჩაქნა უქირდა, ჩაქნას დაიგვიანებდა და ნაკლები ყველი ამოდიოდა. ხან მოთეული რძე არ იკვეთება“.

კავკასური მასალებით რძის დაკვეთა აუცილებელია მოწველისთანავე. ცივი, მოხდილი რძე კი უნდა გაათბონ დაახლოებით იმ ტემპერატურაზე, რაც მას მოწველის დროს გააჩნია⁸.

აღნიშნული ხალხური დაკვირვება გამართლებული ჩანს მეცნიერული თეალსაზრისითაც. სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ საუკეთესო ყველის მიღება შეიძლება მხოლოდ ახალი რძისაგან.

წედღებული რძე რომ არ გაიცდეს, იმერეთში ქოთანს ცეცხლის პირას დგამენ — „უნდა გვებრუნებინა ქოთანი, ნელ-ნელა უნდა შეაბრუნო, რძე ფუჩუნობს, ნელ-ნელა იწვეს, საკვეთი ფუჩუნობს, თან მაგრდება. კარგი საკვეთის დახმარებით ყველი ისერიტება“. გურული მასალებით, ჩაკვეთილი რძე რომ

⁴ ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, წიგნ IV (ხელნაწერი), გვ. 232—236.

⁵ საბა, გვ. 168.

⁶ И. Книшндзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка с христоматией и словарем, СПб. 1914, с. 255.

⁷ მესაქონლეობის ლექსიკონი.

⁸ А. К а л а н т а р, Молочное дело на Кавказе. Тифлис. 1901, с. 30.

არ გაცივდეს „ქოთანს გავაჩოჩებთ, ცხელ ნაცარს გამოვჩხრეკდით, ქოთანს ზედ ჩავადგამდით. ქოთანს ვატრიალებდით, ყველა კედაროს შეუთბობთ, რომ ქოთანში რძე ყველგან თანაბრად გამთბარიყო, თანაბრად ჩაკვეთილიყო“.

ყველის დაკვეთის პროცესში მეყველე ითვალისწინებდა ყოველგვარ წვრილმანს: რძის ნორმალურ დაკვეთას, დაკვეთილი ყველის თავის დროზე ამოყვანას. გამოცდილი მეყველე ადვილად საზღვრავდა დაკვეთის პროცესის დასრულებას. იმერელი ჭერ შედგებულ ყველს ხელს დაადებდა, თუ იგი ხელს არ აყვებოდა, მაშინ რძე დაკვეთილად ითვლებოდა. „შემდგარი რძე როცა წაქს შეიყენებს, მაშინ ყველი შექმულია“, რაც გავლენას ახდენდა ყველის რაოდენობასა და ხარისხზე. გურულის სიტყვით, „ქოთანს ვადმოვაქანებდით ყველი წამოვიდოდა, შეიხსნებოდა ყველი ქოთანზე, სველი რომ მოადგებოდა, მაშინ ჩაკვეთილია, ხოლო როცა თავზე სველს შეიყენებდა. მაშინ ვიტყვით ყველი შექმულია“.

ცნობილია, ყველის წარმოების უმრავლეს შემთხვევაში, დელამუტს პატარა ნაწილებად აქცევენ მარცვლის განსაზღვრულ სიდიდემდე. ცდილობენ, რომ მარცვლები თანაბარი სიდიდისა იყოს, რაც უფრო წვრილია მარცვალი, შრადი ნაკლები რჩება, მკიდრო და მაგარია ყველის მასა, ხოლო როცა დიდი ყველის მარცვალი, მაშინ ბევრი შრადი რჩება, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს ყველის შემდგომი დამწიფებისათვის. ანალოგიური დაკვირვებანი კარგად იყო ცნობილი ხალხშიც. იმერეთში შედეგებულ „ჩაქნილ რძეს“ შეათბობენ, „როგორც ხელი გიგუებს, დოურეგთ, სულ დეიქნება. თუ ძალიან არ გაქყლიტე, თავს ვერ შოიყრის, თანაც უნდა მოხვიო ხელი, ხელში მოიმწყვდიო, ორივე ხელით უნდა მომრგვალდეს“. გურულ მთხრობელთა გადმოცემით, „ჩაქნილ რძეს შევათბობდით; ქოთანს ცხელ ღვედში გავაჩოჩებდით, ხელით შევშლიდით, თუ კარგად არ შევშლიდით, ყველი არ ჩაგროვდებოდა, თავს არ შეიყრიდა, სველს კარგად არ გამოყოფდა, ყველში წყალი დარჩებოდა. კარგად შეტეხილი ყველი ერთმანეთს კარგად შეუერთდებოდა“. შეტეხილ ყველს, ორივე ხელის საშუალებით, ნელ-ნელა თავს მოუყრიან, მოამრგვალებენ, მოწურავენ. მომრგვალებულ ყველს ამოიღებენ, ხელში აბრუნებენ, წურავენ. მათი გადმოცემით, „ნამეტანი გაწურულიც არ ვარგა, ყველი გემრიელი არ გამოდის, ნასვრეტებს არ გაიკეთებს. ყველს თავის სისველე უნდა შერჩეს“. რაქველ-ლეჩხუმელის თქმით, საყველეს ნელ-ნელა გაათბობენ, გაცხელება არ შეიძლება ხელით ან ლაფერათი დაურევენ, აჭრიან, დააქუცმაცებენ, „დადგეფავენ“, „დაგლეჩენ“, „დოუჭრელი არ უნდა დარჩეს, ისე ყველი ვერ ამოვა, შრადია შიგ, უნდა გამოიწუროს“. ხელს ჩაყოფენ ნაპირისაკენ მოწევენ. „მორგვავენ“. შემდეგ ყველს ხელით ამოიღებენ, წურავენ.

ამ წესის შესრულების დროს დელამუტი პატარ-პატარა ნამცეცხებად იქცევა, მარცვალი ღებულობს სასურველ სიდიდეს და ელასტიურობას, სიჰკიდროვეს და სიმშრალეს. ყველის ასეთი დამუშავების დროს მოხდება ცხიმის თანაბარი განაწილება, შრადიც თანაბრად შორდება და ყველის მომწიფებებერთვარი იქნება.

საკუთალურ ლიტერატურაში დელამუტის დამუშავების ზემოთ მოტანილ წესს უპირატესობას ანიჭებენ, შვეიცარიულ საშუალებად არის მიჩნეული. როცა დელამუტი შრადშივეა შემუშავებული, დიდხნის არევით ყველა

მისი ნაწილი ერთგვარად იქნება შემდგარი და ამასთანავე ერთბოც თითქმის მთლად დარჩება ხაჭოშივე.

ზემოთქმული მოთხოვნების საფუძველზე, ქართველი მეყველე ცდილობს, რომ დელამუტის დამუშავება ხდებოდეს ისე, რომ მისი მარცვლები ერთნაირი სიდიდისა იყოს, რომ დელამუტს შრავი ყველგან ერთგვარად ჰქონდეს. დელამუტის შემჭიდროებით კი ყურადღება ექცეოდა სიმკვების ნორმალური დონის დატოვებას ყველში. „ყველს სინოტივე უნდა შერჩეს. როცა ძალიან წურავ ყველს, ის მაშინ არ დეისვრიტება“. როგორც პროფ. ვ. პეტრიაშვილი მიუთითებს, თუ ყველს განსაზღვრულზე (40%) მეტი სისვლე შერჩა, მოსალოდნელია დუღილისა და მომწიფების აჩქარება, ყველის სირბილე, დნობა და სიღამპლე. სველის ზედმეტი გაცლა კი ხელს უშლის ყველის ნორმალურ დამწიფებას⁹.

ზოგჯერ იმერეთსა და გურიაში ცოდნით ახალმოყვანილი ყველის აღულებულ სველში ამოვლება. მათი ცნობით „ახალ ყველს ცხელ ნადუღის წყალში გავაყვებთ, კარგი პირი რომ დეიძინოს, ყველი არ გადაიშლება“. არ დატყდება. მოხარშულმა ყველმა კარგი გემო იცის, მარილს არ მიიკარებს, ზედმეტს არ მიიღებს.

ყველის შრავში ამოვლების ანალოგიური პროცესი ყაზახეთის მეცხვარეებში დგინდება. ყაზახის ან შიხილინის ყველს, როცა პარკიდან ყველის თავს გამოიღებენ, ცხელ შრავში ღებენ, ცოტა ხანს აჩერებენ, ყველს კანი გაუმეგრდეს, ყველს გამძლეობა მიეცეს¹⁰.

გაწურულ, მომრგვალებულ ფორამიციემულ ყველს იმერეთში, გურიაში, რაქა-ლეჩხუმში ხის ან თიხის ჯამზე დადებენ. სამეგრელოში კი ჩეჩოში ღებენ. იმერეთში ზოგჯერ იმ მიზნით, რომ გემოიანი ყველი მიიღონ, თბილ ყველს გარშემო ტარხუნას ფოთოლს შემოუფენენ; მსგავსი ანალოგია დასტურდება დარალაგეზის სომხეთში — დარალაგეზის ზოგიერთ სომხურ სოფელში, რომლებიც სპარსეთიდან არიან გადმოსახლებულები, დელამუტში ღებენ სხვადასხვა სურნელოვან ბალახს — ურცი, კორატი, ტარხუნა და სხვ., რომელიც რჩება გაწურულ ყველში მთელ ფოთლებად ან ნაჭრებად¹¹.

გაწურულ ჯამში ჩადებული ყველი, იმერლის სიტყვით, „უნდა აფუვდეს, დაქვარკვატდება. როგორც პური ისე იწევს. დასვრეტილ ყველს კარგი გემო აქვს, ნასვრეტებში ერთბო ჩაუდგება“. დილით ამოყვანილი ყველი საღამომდე ჯამშია მოთავსებული, საღამოს კი მარილს წააყრიან“. მთხრობელთა ცნობით, „მაშინვე მარილდაყრილი ყველი არ ამოვა, ნასვრეტები არ ექნება. ყველი დაბეკილია“. გურულ მთხრობელთა გადმოცემით, „ჯამზე დადებულ ყველს მარილს ზემოთ და ქვემოთ მოვაფქვევდით. მარილი ყველს გემოვნებას აძლევს, ინახავს. მაშინ კენჭი მარილი იყო, ცოტა მოფევეშავდით ქვიჯაში, ხოროშად დაფქვევდით, მთლად რომ დაგვეფქვა, ძალა არ ექნებოდა, უფრო ხოროშად ჩამოვწყავდით“; რაქველ-ლეჩხუმელის თქმით „ჯამში ყველი აყვავდება, აფუვდება. აფუვებული ყველი ნასვრეტიანია“. ყველს ჯამში დილაზე გააჩერებენ. ყველის დამარილება ჯამშივე ხდება. რაქაში მთაში დამზადებულ ყველს ანჩხ-

⁹ ვ. პეტრიაშვილი, რძე და მისი სხვადასხვაგვარი გამოყენება, 1898, გვ. 335.

¹⁰ А. К а л а и т а р, Молочное дело на Кавказе, Тифлис, 1901, с. 41.

¹¹ იქვე, გვ. 43.

ლის ფოთოლში გამოახვევენ — «ყველი გაიფურჩქნება, როგორც პური ისე გახდებოდა». მესამე დღეს სახლში ჩამოიტანენ.

ყველის დასამარილებლად ქართველი მეურნე უპირატესობას კენჭ მარილს აძლევს. ისინი ერკვეოდნენ მარილის თვისებაში. მათი ცნობით, ქვაბმარილს ძალა ჰქონდა, ყველს კარგ გემოს აძლევდა. სოფლის მეურნეობის კლასიკოსების რჩევითაც ყველისათვის ქვაბმარილი უკეთესია, ვიდრე ზღვის მარილი¹².

ცნობილია, რომ ყველს ამარილებენ დამწიფებამდე ან დამწიფების შემდეგ. დამარილების მთავარი მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ ყველი იყოს გემრიელი, უფრო მაგარი. ამავე დროს მარილი ახალი ყველის დამარილების დროს იზიდავს სინოტივეს და გადაიქცევა მარილწყლად. დამარილების საშუალებით შესაძლებელი ხდება შევამციროთ წყლის რაოდენობა ყველში და გავხადოთ მშრალი.

პრაქტიკაში ყველის დამარილების სამი ხერხია ცნობილი: ცოშში დამარილება დამარილება მარილწყალში ან დაყრით, მშრალი მარილის წასმით. ცნობილია ყველის დამარილება გარედან მშრალი მარილით — ყველაზე ძველი და მოსახერხებელი ხერხია. ამ ხერხის დროს ყველს გარედან აყრიან მარილს ან წაუსვამენ. დამარილება ზოგჯერ მაშინვე ხდება და ზოგჯერ კიდევ რამდენიმე დღის შემდეგ. ამ ხერხის დროს აუცილებელია ყველის ზედა ფენა თანაბრად იყოს დამარილებული. ქართველი მეურნე თავის პრაქტიკაში ყველს მშრალად ჯამში ამარილებს, სადაც ყველი „დაისვრიტება“, „დაქვარკვავდება“, ხოლო ჯამში ყველის გადაბრუნებით ყველის ზედა და ქვედა ფენა თანაბრად არის დამარილებული. კენჭი მარილის საშუალებით ყველში მარილი თანდათანობით მცირე დოზებით შედის. მარილი იწოვს ყველის სინოტივეს. ამ დროს ყველში მარილის შესვლა და ყველის გამომშრობა ხდება ნელა, ყველი ღვივდება, თვლები ვითარდება, ხოლო წვრილად დაფქვილ მარილს ყველი უცბად შეიწოვს, ქერქს გაიმავრებს, ყველი თვლებს არ გაიკეთებს.

ცნობილია, რომ ყველის მომწიფება თანდათან უნდა მიმდინარეობდეს. მარილი აფერხებს ყველის დუღილს და ამის გამო ცოტა თუ ბევრი მარილის მოყრით შესაძლებელია დუღილისა და მომწიფების პროცესი სასურველი გზით წარმართოს¹³.

მარილის კენჭი ან ხერიში სახით გამოყენება შეიძლება ქართველი მეურნის სამეურნეო მიღწევად იქნეს მიჩნეული ეინაიდან კენჭი მარილის საშუალებით ყველში მარილი ნელა შედის, ნელ-ნელა შეიწოვს და ყველი თანდათან ღვივდება, თვლები ვითარდება, ყველი „დაქვარკვავდება“.

ყველის დამარილება მშრალი მარილის წასმით ან მოყრით მხოლოდ შეეცარიაშია ცნობილი. ყველის ასეთი დამარილება კი თხოულობს ჩვევას, გამოცდილებას და ზრუნვას¹⁴.

მარილწასმულ ყველს ჯამიდან თავის შეყენებული წაქით იმერეთში თიხის ქურქულ ხალაშში|დერგში, გურიამი—დერგში, რაჭა-ლეჩხუმში,—ქვეერში|კუ-რუქაში ჩადებენ. გამოცდილებით იციან, რომ თავის შეყენებულ წათხში, ყვე-

¹² Катон, Варрон, Колумелла, Плиний, О сельском хозяйстве, М.-Л., 1937, с. 134.

¹³ ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 444.

¹⁴ Ф л с џ ш м а н, Молоко и молочное дело, В.-М., 1927, с. 329.

ლის ნაწურში, ნაწაბხალში ყველი კარგად შეინახება. „თავის წვეს ეუსხაპდით შესანახ ღერგში, ის ძალიან არ ამწუთხებს, ზეღმეტ მარილს არ ღებულობს“, ყველი მწუთხე არ გამოდის, ხოლო უბრალო წყალი ყველს ალობს, გურულის თქმით, „ყველი ჯამში თავის ნაწვრეტს შეიყენებს, ყველის ნაწვრეტს ვუძახით“. ყველის ნაწვრეტს ღერგში ჩაასხამენ, ყველს ჩადებენ. რაჭველის ცნობით — „წაქეს ვეტყვით, წაქე ყველის ნაწვრეტი: ყველის ნაწვრეტმა უფრო გემრიელი ყველი იცის, თვითონ მისია გემოვნება აქვს, მარილწყალი კი გემოს გამოიტანს“.

ყველის ნაწვრეტის წათხად გამოყენება ყაბარდოელებსა და აბაზელებში დასტურდება. ყველს კრიან და აყრიან მარილს. შრატი, რომელიც ყველიდან გამოიყოფა, წარმოადგენს მარილხსნარს რომელშიც ინახება ყველი¹⁵.

ზოგჯერ წათხადწაქედ, სველიშრატი იყო გამოყენებული, სველს წაქად უფრო მეტად ზამთარში იყენებდნენ. რაჭველის თქმით, წათხად ყველის შრატი ჯობია“. გურულის გადმოცემით, სველიდან წაქეს ვაკეთებთ. სველს დავდგამთ, მარილს ჩავყრით, მეორე დღეს ღერგში ჩავასხამთ, ყველს ჩავაწყობთ. სველი წათხიდან ყველი თავისთავად სიმეავეს ღებულობს. იქ ყველი აფუქუენდება, სეიტინი ყველი იქნება, ყველი გემრიელი, ცხიმოვანი გამოდის. სველი ზედმეტ მარილს არ მიიღებს. მწუთხე კი ყველს კრავს“.

სხვა შემთხვევაში უბრალო სუფთა დილის წყალს მოადუღებენ, მარილს ჩაყრიან, გადმოდგამენ, გაციებულ წათხში მარილის საკმარისობის გაგების მიზნით, უმ კვერცხს წათხში ჩაავდებენ. თუ წყალი კვერცხს „თავზე შეიყენებს“ — უმალ წამოიღებს“, მაშინ წათხს მარილი ნორმალურად აქვს, თუ წყალი კვერცხს ძირს წაიღებს, „თუ კვერცხს გაძირავდა წაქე“, მაშინ წათხს ნაკლები მარილი აქვს“.

ქართველი მეურნე თავის პრაქტიკაში ყველის დამარილების ორივე საშუალებას იყენებს — მშრალსა და მარილწყალში. როგორც ყველის მშრალად დამარილების დროს, ასევე წათხე მარილწყლის დამზადებაში ქართველი მეყველის განსაკუთრებული ცოდნა და ზრუნვა ჩანს.

ყველის მშრალად და მარილწყალში დამარილების ანალოგია კავკასიური მასალებითაც დგინდება: პარკიდან ამოღებულ ყველს გემოსა და გამძლეობის მიზნით ამარილებენ. ყველს მთლიან თავს ან ნაჭრებს მშრალად ან მარილწყალში ამარილებენ. დამარილების შემდეგ ჩადებენ ქურჭელში, სადაც ის შეინახება¹⁶.

ცნობილია, რომ მარილწყალში ვერ ხეირობენ ყველის დამაზიანებელი ბაქტერიები, ამის გამო მათი მოქმედება ფერხდება და ყველს გამძლეობა ემატება.

გამძლეობის მიზნით, საყველე ხალამსღერგს გამოსანთლავენ. მთხრობლების თქმით, „მარილი თიხას ჩამოყრის, თიხას გამოქვამს თუ სანთელი არ ექნა“. ამ მიზნით სანთელს გაათბობენ, ღერგს შიგნით გამოუსვამენ, ზოგან ღერგს ცეცხლთან ახლოს დადგამენ — მოიტანენ, ატრიალებენ, თან შეათბო-

¹⁵ А. К а л а п т а р. Молочное дело на Кавказе, Тифлис, 1901, с. 53.

¹⁶ Т а м ж е.

ბენ, გარედან დერგს სანთელს წაუსვამენ. სანთელი თიხას შიგნით და გარეთაც კარგად გაუჭდებოდა. სანთელწასმულ დერგში წყალს ჩაასხამენ, თრ-სამ ღღეს გააჩერებენ. სამი ღღის შემდეგ დერგს ყველის შესანახად იყენებენ.

როგორც შესანახ, ასევე სახარჯო, ყოველდღიურად სახმარ ყველს იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოში ხალაქ||დერგში ინახავდნენ. რაჭაში კი სახარჯო ყველი ყურიანებში ინახებოდა, ხოლო შესანახი ყველი — კურუჭებში||ქვევრში. სახარჯო ყველიან დერგში იმერეთში, რაჭაში, გურიაში არომპტიანი ყველის მიღების მიზნით, ტარხუნის ან პიტნის კონებს ჩადებენ. გურიაში ცოდნით აგრეთვე ნიორის ჩადება — ყველი არ წახდება. ზაფხულში ყოველ 10—15 დღეში ერთხელ წაქეს გამოუცვლიან, დერგს ცხელი წყლით გამორეცხავენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათი გადმოცემით, ყველს სუნი, გემო მიეცემოდა. წაქეს გამოცვლასთან ერთად, ტარხუნისა და პიტნის ფოთლები იცვლებოდა.

დარალაგეზში ყველს ჭრიან პატარა ნაწილებად, ურევენ ბალახს და თიხის ჭურჭელს ავსებენ.

გურიაში ყველის აფუების მიზნით, ზამთარში ყველიან დერგში დობანდში გამოკრულ ხორბალს დებენ. მთხრობელთა ცნობით, „ქერი მექნებოდა ან პური, დობანდში ვდებდი, იმას ძაფით შეეკოჭავ, ჩავდებ დერგში, ქერი მეტი მეთავა, პური ჯობია. პურს სიმეავე ქონდა, წაქეს ამეავებდა, ყველს აფუებაზე ხელს უწყობდა“.

ყველიან დერგს მიწაში ათავსებენ, გარეცხილ დერგში დაგროვილ ყველს ჩააწყობენ, წაქეს დაასხამენ, ისე რომ ყველი დაიფაროს. მიწაში მოთავსებულ დერგს ქვის საარქველს დააფარებენ, ზემოდან მიწას დააყრიან. მათი გადმოცემით „მიწაში ყველი არ ფუჭდებოდა, ჩაკიებულია. ზემოთ ყველმა გემო იცის. დახურული ყველი კარგად ინახებოდა, „ხელი არ უხდება ყველს, ხელს ურევე, ამოიღებ, პერი ხვდება“. აღნიშნული ხალხური დაკვირვება, რომ სინათლე არ უხდება ყველს, გამართლებული ჩანს მეცნიერული თვალსაზრისითაც — ყველის დამწიფებაში მონაწილე დაბალი ჰიუმის სოკოების განვითარების შეჩერება ხდება სინათლის გავლენით¹⁸. მიწაში მოთავსებული ყველი ერთ წლამდე შეინახებოდა. გურული მასალებით, შესანახ ყველიან დერგში ზოგჯერ შაბს ან ნიორს ჩადებენ „ყველი რომ არ წახდეს, არ დაიშალოს“. სამეგრელოში ყველიან დერგს თავზე ნედლ ლისირს დაადებენ:

მიწაში შენახულ ყველს გურიაში და სამეგრელოში ნადერგალ ყველს ეძახიან.

ყველის ქვევრში შენახვის ანალოგიური მასალები ამიერკავკასიაშიც დასტურდება. სომხეთში ყველის შესანახად თიხის სხვადასხვა ზომის ჭურჭელი ყოფილა გამოყენებული: კუპ, კრურ, კარასი და სხვ¹⁹. დარალაგეზის სომხეთში თიხის ჭურჭელს ყველით მჭიდროდ ავსებენ, ცარიელი ადგილი არ დარჩეს, რაც გამოიწვევს ყველის გაფუჭებას. ყველის ყელამდე გავსებულ ჭურჭელს შალის ნაქერს აფარებენ. თავს მიწით ან თიხით მოუგლესავენ. ზოგჯერ კიდევ ორმოს ფსკერზე ნაცარს დაყრიან. ყველი ასეთ მდგომარეობაში შეიძლება ერთ წელიწადს, ზოგჯერ მეტხანს დარჩეს²⁰.

¹⁸ В. Ф л е ш м я н, დასახ. ნაშრ., გვ. 334—335.

¹⁹ А. К а л а н т я р, Молочное дело на Кавказе, Тифлис, 1901, с. 42—43.

²⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 32.

აზერბაიჯანში ბინადარი ცხოვრების პირობებში ყველს დიდ ქვევრებში ინახავდნენ²¹.

გამოცდილი მეყველეს დაკვირვებით, ყველისათვის დამწიფების შემდეგ საჭირო იყო სიგრილე, ზედმეტი სითბო ყველის გულიდან ცხიმს გამოჰაჩავეს, ხოლო ყველი დერგში მშრალად და გრილად შეინახებოდა. ყველის შენახვის ხალხური ტექნოლოგიური პროცესი სპეციალურ ლიტერატურაშიც დასტურდება. ყველის ხარისხისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა შესანახი ადგილის როგორც ტემპერატურას, ისე ჰაერის ტენიანობას. თუ ტემპერატურა მაღალია, ყველის ნივთიერების ცვლა ენერგიულად მიმდინარეობს და, ამასთან, ყველი მალე შრება, ხმება²².

მიწაში ჩადგმულ დახურულ დერგში ტემპერატურის ცვლილება არ იყო მოსალოდნელი, ყველი არც ერთბაშად გაცივდებოდა, და არც ძლიერ გაშრებოდა, ხოლო თიხის საშუალებით დერგში ყველს სისველე-სინოტივე არ გამოელოდა. მათივე გადმოცემით, ჰაერი აფუჭებს ყველს, დახურული ყველი კარგად ინახებოდა. სპეციალურ ლიტერატურაში ნათქვამია: ყველის დამწიფება-სათვის საჭიროა ბნელი სარდაფი²³. მიწაში ჩადგმული, დახურული დერგი ამ მოთხოვნილებას კარგად ასრულებს.

საზამთროდ შესანახ ყველს მაისში და აგვისტო-სექტემბერში აგროვებენ. მაისში შეგროვებულ ყველს შობის წინ მოხსნიან, ხოლო აგვისტოს ყველს ყველიერში გაიხმარენ.

იმერეთში, გურიაში, რაჭაში, სამეგრელოში რძის პროდუქციის მეტად საყურადღებო ხალხური კონსერვაცია დასტურდება, რომელიც ყველის კარგ გემოსა და გამძლეობას ითვალისწინებს.

იმერეთში შემოდგომაზე წაახიდან ამოღებულ ყველს კვამლზე აბოლებენ. ყველს ფიცარზე ან მოწნულ ლასტზე დადებენ. „კუხნა“-სახლში კვამლის ბოლზე ჩამოკიდებენ. ყველს აბრუნებენ, შებოლილ ყველს თოკზე აასხამენ, ხულაში შესანახად დაკიდებენ. გურიაში ყველს გასაშრობ-გასახმობად ჩეჩოში შედებენ. ჩეჩო ბოლოგანიერი აყვანილი და შეწვერილი გოდორია, ქვემოთ გამოჰკრილია ყველის შესაწყობად: ჩეჩოს საფუტეზე — კვამლთან ახლოს დაკიდებენ. ჩეჩოზე გვირის ფოთოლს დაფენენ, ზედ ერთ ფენად ყველს დააწყობენ. „ყველს ფუტი, ქვარტლი მოხდებოდა, ყველი ფერს იკრავდა, ზოგჯერ ერთთვესაც გაეაჩერებდით არ ავნებდა, რაც მეტს გახმებოდა გერმიელი იყო. ფუტი თავისებურ გემოს აძლევდა“. გამხმარ ყველს კალათაში ჩაალაგებდნენ, ხულაში გადაქონდათ და იქ ინახებოდა ან „კუხნა“-სახლში დაკიდებდნენ.

იცოდნენ აგრეთვე ყველის გახმობა. გახმობა აგვისტოსა და სექტემბრის თვეში იყო მიღებული. იმერეთში მარილ მიღებულ ყველს ამოიღებენ, გარეცხავენ, კალათით ან ცხრილით გარეთ აივანზე დაკიდებენ, სასურველი იყო ყველის გახმობა გრილოში, რამდენადაც მზეზე გამხმარი ყველი უცბად ხმებოდა სკდებოდა სუნი ეძლეოდა და ფუჭდებოდა. მათი ცნობით, „ფრჩხილს როცა არ მოყვება ყველი, მაშინ გამხმარია, მარილი გარეთ არის გამოთირული,

²¹ Т. Бу н я т о в. Из истории хозяйства в древнем Азербайджане (к вопросу об изготовлении молочных продуктов), вып. 67, 1957, см., с. 36—44.

²² ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 391—94.

²³ В. Ф л е и ш м а и л, დასახ. ნაშრ., გვ. 334—335.

ქე ცვივა მარლი, მაშინ ყველი გამხმარია“. გამხმარ ყველს ხელკალათაში ჩადებულს ან თოკზე ატყულს შესანახად ბელელში შეიტანენ. აღნიშნულ წესს იმერეთის მიმართ ადასტურებს ე. ნაკაშიძე²⁴ და შინამრეწველობის მასალები²⁵.

რაქაში ყველის გახმობა იცოდნენ — „წათხს რომ შეირგებდა ყველი, გასახმობად ამოვიღებდით“. აგვისტოს თვეში ყველს ცხრილზე დააწყობენ, დახურულ აივანზე ჩამოკიდებენ. ძაათი ცნობით, „ჩეროში ყველი ერთნაირად ხმებოდა, მზეზე რომ გაიტან, ერბო დნება, ყველი ფუჭდება. როცა ყველი მარლის გამოყრის გარეთ, ყველი მაშინ გამხმარია“. გამხმარ ყველს კალათაში ჩააწყობენ, შესანახად ბელელში დაკიდებენ.

ეთნოგრაფიული მასალებით, გამხმარ ყველს ოჯახში მოხმარებისას ხარშავენ. აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ოჯახში მოსახმარად განკუთვნილ აჭარულ ყველს კარაქში მომწვარ-მოხარშულს, ე. წ. ბორანოს სახით მიირთმევენ²⁶.

ჩერქეზებში, ყაბარდოელებში, აბაზელებში ყველს შესაბოლოად ჩამოკიდებენ. ყველის შებოლვა რამდენიმე დღეს გრძელდება, ან მზეზე ახმობენ. ჩერქეზების აზრით, შებოლების მიზანია გაშრობა და არა სხვა რაიმე ცვლილებების შეტანა. ცხადია, რომ ბოლი ამაგრებს ყველის კანს, რაც უშლის პაერის შესვლას და აფუების დაწყებას. ყველი ბოლზე რჩება, შებოლილი ყველი მაგარია და არ ფუჭდება²⁷.

რძის პროდუქტების კონსერვაციის ეს ხერხი ცნობილი იყო ძველ კულტურულ სამყაროშიც. კოლუმელას ცნობით, რომისა და ნეაპოლის მიდამოებში, აგრეთვე სიცილიაში ამზადებდნენ განსაკუთრებულ ყველს: — კაჩიო კავალოს, რომელიც შებოლილი და გამხმარი სახით ინახებოდა²⁸.

კარგი ხარისხის ყველის მისაღებად, როგორც ზემოთ იყო მოტანილი, გურია-იმერეთში რიგ ღონისძიებებს მიმართავდნენ, როგორცაა: შესაკვეთი რძის ტემპერატურის დაცვა; მაღალხარისხოვანი სადგედი, როგორც რძის აჭრის, ყველის დამწიფების საშუალება; დელამუტის დაჭრა-დანაწილება ისე, რომ დელამუტის მთელი მასა იქნეს ერთი თვისებისა, რასაც მნიშვნელობა აქვს ყველის ერთნაირი ხარისხის მომწიფებისათვის; მცენარეულის გამოყენება გემოინი და არომატიანი ყველის მისაღებად; აფუების მიზნით ხორბლეულის გამოყენება; დამარილების ხერხები; ყველის მომწიფების დროს და აგრეთვე ყველის შესანახი ადგილის ტემპერატურის რეგულირება; ყველის შესანახი ჭურჭელი—დერგი; ყველის შებოლვა-გახმობა; ყველის დამზადების დროს ზუსტი დაკვირვება და გამოცდილება იყო საჭირო. ზოგჯერ ეს ხალხური ცოდნით შეპირობებული ტექნოლოგია ანალოგიას პოულობს მეცნიერული მონაცემებითაც.

²⁴ Е. Н а к а ш и д з е. О к о л о ч и с м х о з я й с т в е в К у т а й с с к о й г у б е р н и и, К С Х, № 145.

²⁵ შესაქონლეობა იმერეთში.

²⁶ ე. შ ა შ ი ლ ა ძ ე, აღბურთი შესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 142.

²⁷ А. К а л а н т а р, Молочное дело на Кавказе, Тифлис, 1901, с. 54.

²⁸ В. Ф л е й ш м а н, დასახ. ნაშრომი, გვ. 201.

НАРОДНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ ВЫРАБОТКИ ИМЕРЕТИНСКОГО СЫРА

Резюме

В Имеретии, Гурии, Мегрелии, Рача-Лечхуми и Сванетии основными продуктами молока является сыр и надуги, а в горных селах Рачи и Сванети наряду с сыром масло.

Богатые трудовые навыки и производственный опыт выявляются в приготовлении сыра — использования сычуга, обработка деламута, процеживание сыра, посолка и хранение. Кроме животного, употребляется и растительный сычуг, а также сырный гриб и трава свинтри.

В быту народов Западной Грузии установлено хранение сыра в глиняной посуде — дерги, а также сушка сыра и надуги. Сушка — один из древнейших способов консервации сыра и был хорошо известен в древнем культурном мире (копумелла).

პართველთა აბრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან

(მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები)

წარმოდგენები მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების შესახებ ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში, დამოუკიდებელი ციკლის სახით, გამოვლენილი და შესწავლილი არ არის. ხალხურმა ყოფამ რწმენათა ეს ჯგუფი მთლიანი სისტემის სახით ვერ შემოინახა, რადგან ქრისტიანობის მრავალსაუკუნოვანი ბატონობის მანძილზე ძველი რწმენები გაქრა, სახე იცვალა, ან დაიშალა ძირეულ ელემენტებად, რომელთა კომბინირებით აგებული იყო ოდესღაც მოქმედი რთული სისტემა. ამ მასალის ნაწილის (რომელიც ძირითადად ეხება ღვთაებათა ტანჯვასა და სიკვდილს) ლეგალიზება მოხერხდა ქრისტიანობასთან შერწყმა-შეგუების გზით, კერძოდ, შევიდა ქრისტიანულ წმინდანთა და მოღვაწეთა (წმ. გიორგი, მაქსიმე აღმსარებელი, სტეფანე ურბნელი, დავით გარეჯელი და სხვ.) ცხოვრებაში. ნაწილმა კი ფუნქციასთან ერთად შინაარსიც დაკარგა და, ხალხისათვის გაუგებარი მოქმედებების თუ სიუჟეტების სახით, შედარებით, ახლო წარსულამდე შემორჩა ფოლკლორს, მითოლოგიასა და რელიგიურ პრაქტიკას. წარმოდგენათა ამ ჯგუფის შესწავლა საინტერესო მეცნიერულ პერსპექტივას ქმნის, რადგან მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების ციკლი შეიცავდა ძველ მიწათმოქმედთა ემპირიულ ცოდნას ბუნებაზე; მათში არეკლილია კოსმოგონიური შეხედულებები, წარმოდგენები ასტრალურ სამყაროზე და სეზონთა ცვლაზე; ამ მოვლენათა შორის დამყარებულია გარკვეული მიზეზობრივი კავშირებიც. ასე რომ, ეს კულტი ადამიანთა სულიერი ცხოვრების ძირითად მომენტებთან იყო დაკავშირებული და მეტ-ნაკლები სისრულით ასახავდა საზოგადოების ემპირიული, პრაქტიკული ცოდნის დონეს. გარდა ამისა, შეხედულებები მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების შესახებ, გავრცელებული იყო მთელს ძველ მსოფლიოში (აზიასა თუ ევროპაში) და, ამდენად, ქართველთა ანალოგიური წარმოდგენების შესწავლა საინტერესოა კულტურულ-ისტორიული ავალსაზრისითაც.

ამ საკითხების გარწმომო ვრცელი ლიტერატურა არსებობს. მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების შესახებ წერდნენ ეგვიპტოლოგები, ხეთოლოგები, სემიტოლოგები, სლავთმცოდნეები, რელიგიისა და კულტურის ისტორიის სპეციალისტები, ქრისტიანი მეცნიერები. ამ წარმოდგენებმა უდიდესი როლი შეასრულა ქრისტიანული მოძღვრებისა და თავად ქრისტეს მითოლოგიური პერსონის ჩამოყალიბებაში. სოლომონ რეინაყის მოხდენილი თქმისა არ იყოს, მსო-

ფლიო თითქოს მომზადდა ტანჯული, მოკვდავი და მერე აღდგენილი ღვთაების თაყვანისცემისათვის. მაგრამ ქრისტიანული „აღდგენა“ პრინციპულად განსხვავდება ძველ ღვთაებათა ყოველწლიური კვდომა-აღორძინებისაგან, რადგან, თუ ისინი სიმბოლურად წარმოსახავენ სეზონთა ცვლის სახით გამოვლენილ ბუნების მარადიულ განახლებას, ქრისტიანული „აღდგენა“ დაუშორდა ბუნებაში მიმდინარე პროცესების უშუალო ასახვას და ახალი სოციალური გარემოს მოთხოვნილებათა შესაბამისად, ციკლურობა ერთჯერადობით და სტატიურობით შეცვალა (იხ. რომაელთა მიმართ VI, 9 — 10, გამოცხადება იოანესი I. 17—18.).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საკითხებს სხვადასხვა დროს ეხებოდა რამდენიმე ავტორი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შ. ამირანაშვილის, დ. ჯანელიძის, ვ. ბარდაველიძის, შ. ჩიქოვანის, ე. ვირსალიძის, თ. ოჩიაურის, ჯ. რუხაძისა და თ. ჩხენკელის მონოგრაფიები და წერილები, სადაც, კონკრეტულ მასალაზე დაყრდნობით, ამ წარმოდგენათა რიგი ასპექტია გამოვლენილი, თუმცა ავტორთა უმრავლესობა მიზნად არ ისახავს მოკვდავი დი აღდგენილი ღვთაებების გამოკვლევასა და შესწავლას.

ვფიქრობთ, რომ ზემოხსენებული წარმოდგენების ანარეკლი შემოუნახავს ქართველი მთიელების სიმღერის ერთ სახეობას — მთიბლურს. ამ სიმღერათა ტექსტების ისტორია საკმაოდ ხანგრძლივია. ჯერ კიდევ 1931 წელს გამოსულ აკად. ავ. შანიძის ნაშრომში აღმოჩენილია მათი თავისებურებანი და რამდენიმე ნიმუშია გამოქვეყნებული. ავ. შანიძეს მთიბლურთა ტექსტი ქართული ლექსის უძველეს ფორმად მიაჩნია [1]. მთიბლურებს ყურადღება მიაქცია აკად. გ. ჩიტაიამაც. იგი წერს: „განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ქალების მიერ შეთხზულ ნატირალებს თიბვის დროს მღეროდნენ „გვრინში“. „გვრინი“ მიცვალებულის მოგონების ერთ-ერთი სახე იყო“ [2]. 1950 წლიდან ამ საკითხზე ყურადღებას ამახვილებენ პროფ. ე. ვირსალაძე, და ისტ. მეცნ. დოქტორი თ. ოჩიაური. მთიბლურთა საკითხმა მუსიკათმცოდნეებიც დააინტერესა და ეს ინტერესი მათ შრომებში აისახა.

როგორც აკად. გ. ჩიტაის განმარტებიდან ჩანს, მთიბლური ეწოდებოდა საერთოდ ცელის ტარზე შესრულებულ სიმღერებს, რომელთა თემატიკა მეტად მრავალფეროვანია. ჩვენი ნარკვევისათვის ამჟამად საინტერესოა ხმით ნატირალების, თიბვისას გვრინის შესრულება.

საქართველოში მიცვალებულის დატირების რამდენიმე წესია ცნობილი. მაგალითად, ხევსურეთში სამგვარი ტირილი სცოდნიათ: ხმით ტირილი, დათვლით ტირილი და ძახილით ტირილი; მთის რაჭაში — მოთქმით და ზრუნით ტირილი და ა. შ. [3]. ხმით ტირილი სრულიად განსაკუთრებული ფორმაა დატირებისა. სანამ მკვდარი დაუმარხავი იყო ძველი მოტირლები ტიროდნენ. ხმით დატირების მოსურნე ქალი დაიწყებდა ცახცახ-კანკალს, თავს აქეთ-იქით იქნედა, იწყებდა ბარბაცს, ხელების ფშვნეტას, კბილების ღრქენას, ვითომ სიტყვებს ვერ ამბობდა, ხან მოქანცული მრესვენებოდა. როცა მოტირალი ქალები ამას შეამჩნევდნენ, ყველანი გაჩუმდებოდნენ და ელოდებოდნენ თუ რას ათქმევინებდა მას მიცვალებულის სული. ტირილის ამტეხი კი წვალობდა, ღმუილს დაიწყებდა, ხან გასაქცევად ეშხადებოდა, ქალები დაიჭვრდნენ და ეტყოდნენ: „ქალო გაშიღე ენა, ნუ აწვალე, ნუ უჭერ კბილთ, ანაბრივ შენ

უნდობარ შეენდ“! ასეთი სურათი რამდენჯერმე განმეორდებოდა, მერე მიცვალებულისათვის სახელს დასდებდნენ (ყანწით არაყს, ლუდსა და, თუ სასმელი არ იყო, „პურსატანთ“). სახელის დამდები ქალი იტყოდა: „სადაც შენ ხარ (მიცვალებულის სახელს მოიხსენიებდა) შენიმც სახმარი ას, ნუ აღონებ, გამაატანი ენაი შენს შეენს“ [4]. ამის შემდეგ, ტირილის მოსურნე ქალიც ამოიღებდა ხმას. პირველად მიცვალებულის ენით დაიწყებდა ლაპარაკს, მაგ., „აძრახდი, ჩემო შეენო, ნუ დამაღონე სულეთნიაო, ჩამიდეგ წილი ტირილიაო, მე შენ მინდობარ შეენეთაო...“ მერე უკვე „გაისარავდა“ ხმას. კარგი ხმით მოტირალის ნათქვამს ხალხი ზეპირად სწავლობდა ლექსებით და მერე მამაკაცები თიბვის დროს ცელზე მღეროდნენ. ამ სიმღერას „გვრინი“ ეწოდებოდა. „გვრინში“ ხმით ნატირალის გარდა, არაფერს იმღერებდნენ [5].

გ. ჩიტაიას და თ. ოჩიაურს მიიჩნიათ, რომ ამ დროს შეენში მიცვალებულის სული ჩასახლდებოდა და ის ალაპარაკებდა. საყურადღებოა ისიც, რომ ხმით დატირება მხოლოდ დაკრძალული მიცვალებულისა შეიძლებოდა. თ. ოჩიაური ფიქრობს, რომ სული ჯერ სულეთს უნდა მისულიყო, იქ დამკვიდრებულიყო და მხოლოდ ამის შემდგომ უნდა გაეჩინა მას შეენე, მესულთანე, რომელიც მის ჭირ-ვარამსა და მოთხოვნებზე გადასცემდა საშუალებას მყოფთ [6]. თ. ოჩიაურის მსჯელობა კიდევ უფრო შორს მიდის: სულის მკითხავისა და ქადაგის ფუნქციების კვლევისას იგი უშვებს, რომ მესულთანე და ქადაგი შესაძლოა ერთი და იგივე პირი ყოფილიყო, ე. ი. ერთი და იგივე პირი კონტაქტს ამყარებს სულთან და ღვთაებასთან. შესაბამისი მასალის განხილვის შემდეგ იგი ასკვნის, რომ მიცვალებულთა სულებსა და ღვთის შეილებს საკმაოდ მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონიათ ერთმანეთთან და პირველი ხშირად გვევლინებიან შუამავლად და მახვეწრად მეორეთა წინაშე. ცოცხალთა საქმეების გამო. უწმინდური სხეულისაგან განწმენდილი სული, მთიელთა წარმოდგენით, შეიძლება მიღებული ყოფილიყო ღვთაებათა საზოგადოებაში [7].

მიცვალებულები ასევე აქტიურად მონაწილეობდნენ ცოცხალთა საქმიანობაში, განსაკუთრებით სამიწათმოქმედო მეურნეობაში. ყველა სამიწათმოქმედო სამუშაოთა შორის ისინი განსაკუთრებით დაკავშირებული ჩანან თიბვასთან და მკასთან. ამ მხრივ საინტერესოა აღშ. საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული თიბვის „სამშაბათის წესი“. ამ დღეს სოფელი პირველად გავიდოდა სათიბად, მანამდე კი ცელს ხელში არავინ აიღებდა. სათიბად გასვლამდე ახალი მიცვალებულის პატრონი მეზობლებსა და მოკეთებებს დაპატიჟებდა, სუფრას გამართავდა, სულის ხუცესი ტაბლას შენდობას ეტყოდა, რის შემდეგ მიცვალებულის ტალავარს გაშლიდნენ და იტირებდნენ. მერე იმართებოდა პურობა. ჭირისუფალი თიბვის სამშაბათს რომ გადაიხდიდა, სოფელს ნება ეძლეოდა ცელი ბალახში შეეტანა. იმ დღეს ჭირისუფალი თითონაც მოთიბავდა მანამდე კი არავინ წავიდოდა სათიბად ჭირისუფლის ხათრით [8].

ცნობილია, რომ მთიანეთსა და მკელს მუშაობისას სულები თან დაჰყვებოდნენ. როდესაც ისინი დაისვენებდნენ და პურის ჭამასა და არყის სმას დაიწყებდნენ, თუ არყიანი ყანწი ვისმეს ხელიდან გაუვარდებოდა, იტყოდნენ: „მთიბელ-მამკალთად მამყოლი სული ასაღ“. მაშინათვე შენდობას ეტყოდნენ მამყოლი სულის სახელზე: „შეგინდასავ ვინაც ჩვენ მაგვეყვებო ჩვენ მაგვიბიროვი, შენამც გეხმარებისავ“ [9].

ანალოგიური ვითარებაა დამოწმებული მკაშიაც. მთის რაქაში გავრცელებული

ბულია მკის სიმღერები, რომელთაც „ქორქალი“ ეწოდება. „ქორქალის“ ტექსტებად მოთქმით ტირილის ტექსტებია გამოყენებული [10]. „ქორქალის“ გარდა, მთის რაქაში ცელის ტარზე სრულდება როგორც საგანგებო მთიბლური სიმღერები, ისე მოთქმით ნატირალიც. ამ სიმღერებს „ლულუნი“ ეწოდებოდა და სრულდებოდა ინდივიდის მიერ [11].

როგორც მოტანილი მასალიდან ჩანს, ამგვარი სიმღერები საკმაოდ ფართოდ ყოფილა გავრცელებული საქართველოს მთიანეთში. ამასთანავე, თუ გავითვალისწინებთ პროფ. დ. არაყიშვილის მოსაზრებას, რომლის თანახმად რაკული სიმღერები ქართლ-კახურის განუყრელ ნაწილს წირმოადგენს და რომ ისინი, ერთი მხრივ, სვანეთის, ხოლო მეორე მხრივ, ქართლისა და კახეთის მუსიკალური კულტურის გავლენის მიჯნაზეა მოქცეული [12], მაშინ შესაძლოა ანალოგიური სიმღერები შესაბამისი რწმენებითურთ საქართველოს ბარშიც ვივარაუდოდ გარკვეული ისტორიული ეპოქებისათვის.

გარდა თიბვისა და მკისა, მცენარეული სამყაროსა და მიცვალებულის სულის ურთიერთობის ფაქტები სხვაც მრავლად მოიპოვება. მაგალითად, თუშეთში, სულთაყრეფის დღეს, დიასახლისი ხორბალს შემოატარებდა ცეცხლზე და თან უხვ მოსავალს შესთხოვდა ღმერთს. იმავე დღეს ეზოსა და საფლავზე ხორბალს მოაბნევდნენ და იტყოდნენ: „ჩეჩილთამც ამოგივალის, მწუვანილთამც გეჩვენებლთა, ბარაქა მოგვეც., ნახნაე-ნათესი კვიმრავლეო“ [13]. ამ მიმართვის პირველი ნაწილი წარმოადგენს მიცვალებულის პატრონის ზრუნვას სულეთში მყოფისათვის, რომ მას ჩეჩილი და მწუვანე არ მოაკლდეს, მეორე ნაწილში კი მფარველობას შესთხოვს სულს და ბარაქას და ნახნაე-ნათესის გამრავლებას ვეუდრება. თ. სახოკიას ცნობით, მეგრელებს სწამთ, რომ მიცვალებულის ნაბანი წყალი ხელს უწყობს მცენარეთა ზრდას. ამიტომ, ამ წყლით რწყავენ ნორჩ ხეებს, განსაკუთრებით ყვავილებს [14].

ყვავილებსა და მცენარეებს საკრძალავ რიტუალებში განსაკუთრებული როლი ენიჭებათ. კახეთში სულთმოფინობა დღეს საფლავზე გაქმონდათ ახალი ხილი, მუხის მწვანე ტოტები, ხეხილისა და ველის ყვავილები და საფლავზე ფენდნენ. აღსანიშნავია, რომ სულთმოფინობა თიბათვეში (იენისში) შოდიოდა.

მიცვილებულის კულტმსახურებაში მიღებული იყო მარცვლეულისაგან დამზადებული პროდუქტის შეწირვა, ძირითადად მათთვის განკუთვნილი დღესასწაულისას (წანდილი, ფლავი).

ასევე საინტერესოა მიცვალებულთა დღესასწაულების წლიური კალენდარიც. ერთი ჯგუფი დღესასწაულებისა ემთხვევა ადრე საგანაფხულო ციკლს (ლიფანალი, სულთაყრეფა, აღდგომა, შესაძლოა წყალკურთხევაც), ხოლო მეორე — მკისა და თიბვის სეზონს (თიბვის სამშაბათი, სულთმოფინობა [15]. ამ დღესასწაულებზე თაყვანცემული სულები ღვთაებათა რანგში განიხილებოდა. ამასვე მოწმობს სულის მიერ — მესულთანის არჩევა. სული ისევე ირჩევს მესულთანეს, როგორც ხატი ქადაგს [16]. ქადაგი ხატის მეენეა და ზემოქმედების პროცესი ქადაგზე და მეენეზე რწმენის ერთსა და იმავე მექანიზმზეა დამყარებული. სულის ღვთაებრიობის დამადასტურებელია მისი კავშირი ღვთაებებთან. ის ადამიანებსა და ღვთის შვილებს შორის შუამავლის ადგილს იჭერს, რადგან სული წმინდაა, განთავისუფლებულია ხორცისაგან და, ამიტომ, შეუძლია უშუალო კონტაქტი დაამყაროს ღვთაებასთან. ამას ცოცხალი ადამიანი ვერ ახერხებდა უწმინდური ხორციელი არსებობის გამო. ღვთაებებთან ილუ-

ზორულ ურთიერთობას ცოცხალთაგან განსაკუთრებით წმინდა პირები ამყარებდნენ, რომლებიც სიწმინდეს ინარჩუნებდნენ შესაბამისი წესების უმკაცრესად დაცვით [17].

ღვთაებებთან ურთიერთობა ხშირად ხერხდებოდა „ღრობით სიკვდილისას“. ხდებოდა ხოლმე, რომ სულეთს მივიდოდა სული, რომლის ვადა ჯერ არ დამდგარიყო და მას უკან აბრუნებდნენ. იგი მოიხილავდა სულეთის სამყაროს, შეხვდებოდა სულეთის ღმერთს, ბედის მწერლებს, თავისიანებს, და დაბრუნების შემდგომ, როცა მის ახლოზელთაგან მკვდრათ მიჩნეული სხეული გაცოცხლდებოდა, სულეთში ნახულსა და გაგონილს უამბობდა ხალხს. ასეთი „მკვდარში გართული“ პირი ხშირად ქადაგად დაეცემოდა ან მკითხავე ხდებოდა [18]. მსგავსი მაგალითები მთელ საქართველოშია დამოწმებული.

ადამიანისა და ღვთაების უშუალო ურთიერთობა ხშირად კიდევ უფრო აქტიური ფორმით ვლინდებოდა, რის შესახებაც საინტერესო მასალაა დაცული მითოლოგიაში. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ გახუა მეგრელაურის თავგადასავალი. წამებული კაცი, ღვთის ნათლული, ქადაგი თუ მკადრე, ღვთისშეილთაგან დაქვრილი გახუა მეგრელაური მონაწილეობას იღებდა ხატების ლაშქრობაში ქაჯავეთს. მაგრამ თავისი ხორციელი არსებობით გახუას არ შეეძლო ღვთაებებს ხილებოდა, და ამის გამო, ხატებს მიპყავდათ მისი სხეულსგარიდებული სული. უსულო გვამს ხატები ქვიშაში ფლავდნენ, ან ხეში მალავდნენ, ვიდრე სულს უკან ჩააბრუნებდნენ. ქაჯავეთს ლაშქრობის შემდეგ ხატებმა (ვარიანტებში—ხანმატის წმინდა გიორგიმ) წამოიყვანეს ქალები, მათ შორის ხანმატის წმინდა გიორგის დობილი, „ღვთის ნასახი“ სამძიმარი, წამოიღეს გრდემლი, ცხრა ძალიანი ოქროს ფანდური, ოქროს საცერი, ცხრა ენიანი ზარი, სანაყავე და სხვა, თან საქონელიც გამოურეკიათ. უკან დაბრუნებულ გახუას საკუთარი სხეული უკვე ხრწნაწმემდგარი ჯახვედრია, მატლები დასეოდა და მხარი თავს ამოეკეპა. გახუას სულს შეზიზღებია ამგვარ სხეულში ჩაბრუნება, მაგრამ ხატებს დაუძალებიან და ისიც ძველებური სახით აღდგენილა, ოღონდ მხარზე თავისი ნაკბილარი დარჩენია. გახუას ვარდა ხატებთან სხვა მრავალ მკადრეს უმოგზაურია [19], რაც მიგვანიშნებს, რომ ეს მოტივი ერთგვარი სტანდარტის სახით არის ჩამოყალიბებული და მასში სხვადასხვა პირები მონაწილეობენ.

ქართულ ხალხურ ზებირსიტყვიერებაში ბევრი რამ არის ნათქვამი სიკვდილზე, სულეთზე, მიცვალებულის საიქიო ცხოვრებაზე, მაგრამ სულთა ზებუნებრივ ძალასა და შესაძლებლობებზე მასალა უფრო იშვიათია. ამ წარმოდგენების ამსახველი ფაქტები უმეტესად რიტუალებშია შემორჩენილი. ამდენად, ბუნებრივია, რომ მთიბლურთა ტექსტებში ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე პირდაპირ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ თავად „გვრინის“ არსებობის ფაქტი, მისი იდეოლოგიური საფუძველი არის სწორედ ის გარემო, რომლის შესწავლითაც შეიძლება ნათელი მოეფინოს წამოჭრილ პრობლემას.

მოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება გამოვეყოთ რამდენიმე საკითხი, რაც აშკარად მოჩანს და ახსნას საჭიროებს.

1. მიცვალებულის სული წმინდათ ითვლებოდა და რელიგიური თავყანისცემის ობიექტს წარმოადგენდა.

2. სულები დადგენილ დღეებში და გარკვეულ სამეურნეო პერიოდში ცხადდებოდნენ სამზეოს. მათთვის იმართებოდა დღესასწაულები, რომელთა

ერთი ნაწილი საგზაფხულო დღეობების ციკლში იყო მოქცეული, ხოლო მეორე ემთხვეოდა მინდვრის მოსავლის აღების სეზონს.

3. მიცვალებულთა სულებს შეეძლოთ გავლენა მოეხდინათ მინდვრის მოსავალზე და საერთოდ მცენარეულ სამყაროზე.

4. გარდაცვლილთა (ან „ღროებით“ გარდაცვლილთა) სულები ურთიერთობას ამყარებენ ღვთაებებთან. ზოგჯერ კიდევ მონაწილეობენ მათ საქმიანობაში. ისინი შუამდგომლობენ ცოცხლებს ღვთაებათა წინაშე.

ცხადია, პრობლემათა ეს ჯგუფი არ მოიცავს მიცვალებულთან დაკავშირებულ წარმოდგენების მთელ წრეს. აქ თავმოყრილია რამდენიმე საკითხი, რომლებიც დიდი სარწმუნოებრივი ციკლის ერთ ასპექტს, კერძოდ, მიცვალებულთა და ბუნების აღდგენიდი ძალების ურთიერთობას შეეხება.

სულის სიწმინდე, როგორც ამას მოტიანილე მასალა გვიჩვენებს, თავისთავად უპირისპირდება ხორცის უწმინდურებას. აქედან ბუნებრივად გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ადამიანი თავისი არსებით შედგენილია ორი ხარისხობრივად საპირისპირო სუბსტრატისაგან, წმინდისა და უწმინდურისაგან, რომელთაგან პირველი, სული, — ციური საწყისიდან მომდინარეობს, ხოლო მეორე, ხორციელება — მიწას განეკუთვნება. თავის მხრივ ეს დაპირისპირებანი ემთხვევა ციურსა და მიწიერს, ხოლო ეს უკანასკნელი კი კეთილისა და ბოროტის ზოგიერთ ასპექტს.

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომელიც ამტკიცებს, რომ ხალხურ ყოფაში დამოწმებული კეთილისა და ბოროტის ემპირიული დაპირისპირება მომდინარეობს პრიმიტიული სამეურნეო პრაქტიკიდან, სადაც ადამიანი და საზოგადოება ყოველ წუთს აწყდება ბუნების დამანგრეველი ძალების მოქმედებას, რასაც უპირისპირებს მისი საქმიანობისთვის ხელშემწყობ მოვლენებს. მაგრამ ასეთ ვითარებაში მოვლენები არ გინზოგადოვდება ისეთი აბსტრაქტული კატეგორიების სახით, როგორიცაა კეთილი და ბოროტი. ამ დაპირისპირებას უფრო მატერიალური, კონკრეტულად გამოყენებითი სახე ჰქონდა და მარტივი ანალოგიების სახით წარმოდგინებოდა. მაგალითად, პრაქტიკულად უფრო გასაგები უნდა ყოფილიყო არა „ნათელი“ და „ბნელი“, როგორც ორი, ერთმანეთის გამომრიცხავი ზოგადი საწყისი, არამედ მათი ყოფითი გამოვლინება სინათლისა და სიბნელის სახით. ამდენად, დაპირისპირება წმინდისა და უწმინდურისა, რომელიც სულსა და ხორცს, მიწასა და ცას შეესაბამება, შედარებით, გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს და ქრისტიანული მოძღვრების ზემოქმედებად გვეჩვენება. სპეციალისტები ფიქრობენ, რომ ღირებულებათა ვერტიკალური დახარისხება, რომელიც ბოლოს და ბოლოს ორი საწყისის დაპირისპირებამდე მიდის, ქრისტიანობამ შეიმუშავა. „შუასაუკუნეობრივი დუალიზმი წარმოადგენს დაპირისპირებულობათა პოლარული წყვილების სახით მკვეთრად დანაწილებულ სამყაროს, სადაც ურთიერთდაპირისპირებული კატეგორიები განლაგებულია ვერტიკალურ ღერძზე... მთელი უტარადლება მიპყრობილია „ზე“ და „ქვე“ კატეგორიებისადმი, პოლარული გადანაცვლებისადმი, ამაღლებულიდან მდაბლისაკენ. ესაა ჰემიარიტად განმსაზღვრელი კოორდინატები სამყაროს შუასაუკუნეობრივი სურათისა“ [20].

ვერტიკალი გაბატონებულია ხელოვნებაში, საერთოდ, აზროვნების ყველა სფეროში და ეს პოზიცია შეიმუშავა ქრისტიანობის ხანამ [21] ამ პრინციპზეა აგებული არა მარტო ცალკეული დარგები ადამიანის მეურნეობისა, არამედ

აგებული არა მარტო ცალკეული დარგები ადამიანის მეურნეობისა, არამედ მთელი სამყაროს ხილვადი მოდელი, რომელიც საფუძვლად ედო შუასაუკუნეების სახიერ აზროვნებას [22].

როგორც ჩანს, ამავე თვალსაზრისით განიხილებოდა ადამიანის სხეული და სული, ერთიანობა დიამეტრიული ღირებულებებისა, რომელთაგან სული განსახიერებდა და განეკუთვნებოდა ცასა და ციურს, ხოლო ხორცი, უწმინდური, მიწისაგან იყო მიღებული და მიწადვე უნდა მიქცეულიყო. ამ ღებულებიდან გამომდინარე, უკვე გასაგებია თუ რატომ ითვლებოდა მიცვალებული უწმინდურად. მას მოშორებული ჰქონდა წმინდა, ციური საწყისი, სული. ხევსურების რიტუალურ პრაქტიკაში უწმინდურად მიიჩნეოდა არა მარტო მიცვალებული, მისი საწოლი და ნივთი, არამედ მასთან უშუალო კონტაქტში მყოფი პირებიც, რომელთაც განწმენდისათვის რთული წესი უნდა შეესრულებინათ. ეს შეხედულებები თავისი წარმომავლობით ვაცილებით წინ უსწრებს ქრისტიანობას. ადრე ეს მოვლენები არ განიხილებოდა წმინდისა და უწმინდურის პოზიციიდან. მიცვალებულს უფროთხოდნენ როგორც საზიანოს, უკვე უცხოს, სხვა სამყაროს კუთვნილებას და, ამდენად, საშიშს. ქრისტიანობის გავლენით ამ რწმენებს მკაცრად ჩამოყალიბებული, სისტემური სახე მიეცა და ახალ კოსმოგონიურ სტრუქტურაში მოექცა. წმინდისა და უწმინდურის დაპირისპირებით თავად სხეულიც „ქვე“ და „ზე“ კატეგორიების პოზიციებიდან განიხილებოდა. მ. ბახტინი წერს, რომ კოსმიურ ასპექტში „ზე“ და „ქვე“ იზარებოდა აბსოლუტური და მკაცრი ტოპოგრაფიული მნიშვნელობით. „ზე“ არის ცა, ხოლო „ქვე“—მიწა. სხეულებრივ ასპექტში, რომელიც არასოდეს არ ემიჯნება კოსმიურს, „ზე“ უდრის სახეს, თავს, „ქვე“ — მუცელს, გამოყოფისა და გამრავლების ორგანოებს [23]. ამიტომაც, ქრისტიანული იდეოლოგიის შესაბამისად, ქვედა ორგანოებით ქმედება უწმინდურად და საძრახისად მიიჩნეოდა. ნაწილობრივ იგივე ვითარება მოწმდება ხალხურ ყოფაშიაც, სადაც სქესთა ურთიერთობა და მშობიარობა უწმინდურად იყო მიჩნეული. თუმცა უნდა ითქვას, რომ რიგი ხალხური რიტუალებისა სექსუალობით იყო აღბეჭდილი და სამინლად იღვევებოდა ქრისტიანობის მიერ, როგორც ქრისტიანული რელიგიის პოზიციებიდან მიუღებელი და გაუგებარი მოქმედება. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ ეს რიტუალები ქრისტიანობის ბატონობის ხანაში ვერ გაჩნდებოდა და მასზე ადრეა წარმოშობილი. ამ გადმონაშთების შემორჩენა თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე განპირობებულია, ერთი მხრივ, მათი ფუნქციური ქმედითობით, ხოლო მეორე მხრივ, ხალხურ აზროვნებასა და ყოფაში ორთოდოქსალური ქრისტიანობის ნაწილობრივი შეღწევით.

ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში ზეცა მამაზეციერის სამეფო იყო. ქვევით, მიწას დედამდებია რე ეწოდებოდა. შეწირული მსხვერპლიდან სული მამაზეციერს განეკუთვნებოდა [24]. სისხლი — დედამდებია რეს, ხოლო ხორცი — ადამიანებს. მიცვალებულის სახელზე შეწირული მსხვერპლის სული მიცვალებულს მიუვიდოდა, ხოლო ხორცი ძირს რჩებოდა. ასევე შესაძლებელი იყო ცოცხალ კაცს სიცოცხლეშივე შეეწირა თავისი სულისათვის მსხვერპლი და სულეთში მისულს ეს მსხვერპლი იქ დახვდებოდა [25].

ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაში დაპირისპირებული ურთიერთობა სულისა და ხორცის, რთული ქრონოლოგიური სტრატეგრაფიის მოვლენაა. უძველესად უნდა მივიჩნიოთ წარმოდგენა

ცოცხალ ადამიანზე, რომელიც სულისა და ხორცისაგან შედგება. ადამიანი საპნეოში ცხოვრობს, ხოლო სული — სულეთში. სამზეო და სულეთი შეესაბამება საიქიოსა და სააქაოს ცნებებს, მაგრამ თუ ამ ტერმინებს დავაკვირდებით, ისინი კი არ აღნიშნავენ ცაზე და მიწაზე განლაგებულ სამყაროებს, არამედ თავისე ძირეული მნიშვნელობით („იქ“ და „აქ“) გულისხმობენ ერთ სიბრტყეზე მოთავსებულ ქვეყნიერების ორ სხვადასხვა ნაწილს, რომელთაგან ერთი მზითაა განათებული, ხოლო მეორეში მუდმივი ბნელეთი სუფევს. აქედან ცხადია, რომ წინაქრისტიანულ წარმოდგენებში სულთა სადგომისა და ადამიანთა სამყაროს განლაგება არაა ვერტიკალური და მისი შეცვლა ქრისტიანობის გავლენად უნდა მივიჩნიოთ.

ზემოთ მოტანილი იყო მასალა, რომლის თანახმად სულებს გარკვეული გავლენა ჰქონდათ მიწის ნაყოფიერებაზე. ეს შეხედულება გასაგები ხდება თუ კი დავუშვებთ, რომ სულეთი მიწისქვეშეთში მდებარეობდა და ყველა სული, მართალი თუ განსასჯელი იქ იყრიდა თავს. ასეთი სურათი გვაქვს მოცემული გილგამეშის ეპოსში და „ოღისეაში“. ბერძენთა წარმოდგენით, მიცვალებულები განაგებდნენ მიწის მთელი სიღრმის ზედა პორიზონტს, რომელიც კვებავდა ბალახს, პურეულს და დანარჩენ მცენარეულ სამყაროს, ე. წ. ეპიქთონიურ და ქთონიურ ფენებს. მათ ქვევით იწყებოდა კატაქთონიური ფენა — ტარტაროსისა და კატაქთონიური ღვთაებების სამყარო [26]. იქაც, როგორც საქართველოში, სწამდათ, რომ მიცვალებულს შეუძლია დადებითი გავლენა მოახდინოს ცოცხლებზე, მაგრამ ასევე არასასურველად მიაჩნდათ მათთან კონტაქტი. ათენში, როცა მიცვალებულს მიწას დააყრიდნენ, მერე მარცვალს მოახნევდნენ და ეუბნებოდნენ: „იქით იყურე, ოღონდ აქეთ ყოველგვარი სიკეთე გამოაგზავნეო“ [27]. საფიქრებელია, რომ ძველი ხალხების შეხედულებით სიკვდილი ამბივალენტური ბუნების მოვლენა უნდა ყოფილიყო, რადგან მიწაში წასვლა „ღედის წიაღში“ წასვლად განიხილებოდა, რაც თავისთავად ხელმეორედ შობის ასოციაციას ქმნიდა. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქართველთა წარმოდგენით მიწა ღედურ საწყისის განასახიერებდა. ეს მოდელი ორიგინალური არ არის და თითქმის სრული სიზუსტით მეორდებოდა მთელს ძველ სამყაროში. ანალოგიური ვითარება განსაკუთრებით თვალნათლად ჩანს ბერძნულ მითოლოგიაში. ქალისაგან ყრმის შობა გაიგივებული იყო მიწისგან ნაყოფის შობასთან, რაზეც მეტყველებს ფიცის ფორმულა: „ღე არა შეას მიწამ ნაყოფი, ღე არა შეას ქალმა ყრმა“ [28]. პლატონს აღნიშნული აქვს, რომ არა მიწა ბაძავს ქალს ორსულობითა და მშობიარობით, არამედ ქალი მიწას (მენექსი, 238). ქალური საწყისის სახით განიხილავდნენ მიწას არისტოტელე და თეოფრასტე [29]. ამიტომაც, მიწის ნაყოფიერების ბერძნულ რიტუალებში გავრცელებული იყო ესხროლოგია, უწმაწური სიმღერები; თესვის დროს იხდიდნენ და შიშვლდებოდნენ. ესხროლოგია, გაშიშვლება, სქესთა ურთიერთობის იმიტაცია. ასევე ფართოდ იყო გავრცელებული ქართველთა ანალოგიურ რიტუალებში და ამის შესახებ ვრცელი ლიტერატურა არსებობს.

ეთნოგრაფიული მასალის მხარდამხარ შეიძლება მოტანილ იქნეს დაკრძალვის ისტორიული წესები, როგორც ქართველთა ყოფიდან, ისე საერთოდაც, რადგან ეს წესები მთელს ძველ მსოფლიოში თავისი იდეოლოგიური საფუძვლით მკირედ განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. საიქიო ცხოვრებაზე შეხედულებები პალეოლითშიც არის დამოწმებული, მაგრამ მიწისმოქმედი ხალ-

ხების კულტურაში ეს რწმენები უფრო გართულდა და მეტნაკლებად მწყობრი სისტემების სახით დალაგდა. სულეთში არსებობა მიწიერი ცხოვრების ანალოგიით მიდიოდა და იქ გადასახლებულნი ინარჩუნებდნენ ინდივიდუალურ-სოციალურ ნიშნებს. ამ თვალსაზრისით საკრძაღვ ცერემონიათა ისტორია ფრიად საინტერესო მასალას გვაწვდის და დამოუკიდებელ, მონოგრაფიულ შესწავლას საჭიროებს. მაგრამ ამჟამად, ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით, მხოლოდ ქვევრსამარხებს შევხებით.

სპეციალურ ლიტერატურაში ორი მოსაზრებაა გამოთქმული, რომელთა თანახმად ქვევრში ჩასვენებულ მიცვალებულს მძინარის და ემბრიონის ფორმას აძლევდნენ. საფიქრებელია, რომ ქართული მასალის მიხედვით, მიცვალებულის ქვევრში ჩასვენება მუცლადღებას წარსოსახავდა. რადგან ჭური მუცლის ტოლფასოვან ღირებულებად იყო მიჩნეული. მუცელი, როგორც მოცულობის მქონე სიღრუე, ადრევე იყო აქცენტირებული ხელოვნების ძეგლებზე. მაგალითად, ბრინჯაოს სარტყლებზე გამოსახულ ცხოველების კორპუსზე, რიგ შემთხვევებში ვხედავთ ცარიელ ოვალებს, რომელთა მიზანი, ალბათ, მუცლის სიკარიელის გადმოცემაა. სხვა შემთხვევაში ცხოველს მუცელში უზის ჩანასახი. მუცელი საშოს სინონიმიც უნდა ყოფილიყო, რადგან მუცლადღება ჩასახვას ნიშნავდა, მეორე მხრივ, მუცელი ზოგადად სიღრუის აღმნიშვნელი ტერმინიც იყო. მაგალითად, ნავის სიღრუეს ნავის მუცელი ეწოდებოდა (დაჯდა ებიფანე მუცელსა შიდა ნავისასა) [30]. დღესაც იხმარება გამოთქმა მუცლიანი დოქი, კოკა, დერგი, ქოთანი და ა. შ. ასე რომ, ჭურის სიღრუე მუცლის სრულ ასოციაციას ქმნიდა და მასში დაკრძალული მიცვალებული ალბათ მუცლადღებული ებარებოდა ყოველთა წარმომშობ დედურ საწყისს.

ცხადია, რომ ხორციელი მსხვერპლი, მიწის პროდუქტები, ლუდი და ღვინო, მწვანე ფოთოლი და ყვავილები, ყველაფერი, რაც მიწის სამყაროსთან, მის კოსმოგონიურ სიმბოლიკასთან და ადდგენადობის უნართანაა დაკავშირებული, შეადგენდა მატერიალურ საფუძველს, რითაც მიცვალებულთა კულტმსახურების რიტუალი სრულდებოდა. ყოველივე ეს პერიოდულად მოკვდავი და აღდგენადი და მათი შეოხებით მიცვალებულის კულტმსახურების წარმართვა ამ უკანასკნელსაც პერიოდულად კვდომადდგომის ციკლში აერთიანებდა. ამდენად, მიცვალებულის კულტის ეს ასპექტი წარმოადგენდა ბაზას, რომელზედაც აღმოცენდა მთელი პლენადა ბუნების აღორძინებადი ძალის განმასახიერებელი ღვთაებებისა. ეს ღვთაებები, ანალოგიურად მცენარეული სამყაროსი, პერიოდულად იხოცებოდნენ, ე. ი. გარკვეული პერიოდის მანძილზე ცხოვრობდნენ სულეთში, სადაც უშუალო კონტაქტს ამყარებდნენ მიცვალებულთა სულებთან. თუ ამ დებულებას მივიღებთ, მაშინ, თავად მიცვალებულები უნდა ქცეულიყვნენ ბუნების აღორძინების მასტიმულირებელ ძალად, ხოლო ამავე ფუნქციის მატარებელ ღვთაებათა კულტის ჩამოყალიბების შემდგომ, ისინი ინარჩუნებენ შუამავლის როლს ცოცხალთა და ნაყოფიერების ღვთაებათა შორის.

ამავე პრინციპიდან გამომდინარეობს მიცვალებულთა დღესასწაულების სეზონთა მიხედვით განაწილება წლიურ კალენდარში, როგორც უკვე ნათქვამი იყო, ადრე საგაზაფხულო დღესასწაულები, მათ შორის ლიფანალი და სულთაკრფა, ბუნების აღორძინების იდეასთან იყო დაკავშირებული, ხოლო ზაფხულის სეზონის დღესასწაულები, სულთმოფინობა და თიბისის სამშაბათი, ემ-

თხევოდა მკასა და თიბვას. ჩვენთვის საინტერესო „გვრინი“ სწორედ თიბვისას და მკისას სრულდებოდა და, ამდენად, დამახასიათებელია მიცვალებულთა კულტმსახურების საზაფხულო რიტუალებისათვის. რადგან „გვრინი“ ხმით ნატირალების ტექსტზე იმღერებოდა, იგი მიცვალებულის სამსახურის ერთი ელემენტი უნდა ყოფილიყო. სიკვდილისა და ტირილის ურთიერთჩანაცვლება, ან პარალელური შესრულება, ტიპურია ქართული წესმსახურებისათვის. არსებობს სამგლოვიარო სიმღერა „ზარი“. ასევე, გავრცელებულია ტირილის იმისთანა ფორმები, რომლებიც სიმღერას უახლოვდებიან. ამდენად, ხმის ნატირალების „გვრინით“ შესრულება სრულებით არ გამოირიცხავდა მის სამგლოვიარო შინაარსს. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ „გვრინი“ მთელს ახლო აღმოსავლეთსა და ევროპაში გავრცელებული მკისა და თიბვის დროს რიტუალური გლოვის ანალოგიური მოვლენა უნდა იყოს. ამ დროს დასტიროდნენ უდროოდ დაღუპულ მინდვრის კაბუკ ღვთაებას, რომელიც, ბუნებრივია, აღდგენად და მოკვდავ ღვთაებათა პლეადას განეკუთვნებოდა. ასე მაგალითად, ძველ აღმოსავლეთსა და ეგვიპტეში დასტიროდნენ პირველ ძნას, რომელსაც ზოგჯერ მარხავდნენ კიდეც [31]. სპარტაში, მაისში დასტიროდნენ მშვენიერ კაბუკს, ჰიაციენტს, რომელსაც პატარა მარჯნისფერი ყვავილი განასახიერებდა [32]. რუსეთში დასტიროდნენ კოსტრომას, იარილოს, უკრაინაში — კოსტრუბენკოს და მათ გამოსახულებებს ყანაში მარხავდნენ. თავად სახელი „კოსტრომა“ მომდინარეობს ბალახის თაველის სახელწოდებიდან, რაც ხსნის, თუ რატომ მარხავდნენ კოსტრომას დაკრძალვის ზოგი ვარიანტისას მიწაში მხოლოდ პურის თავთავს. კოსტრომას დაკრძალვას თან სდევდა გაწუწვა, ფიტულის დაგლეჯა და წყალში ჩაყრა. წვიმის გამოთხოვის ტექსტებში იგი მოხსენებულა, როგორც მახვილი ცელის პატრონი. ხერსონის გუბერნიაში კოსტრომა მიიჩნდათ კარგ მიწისმოქმედად, რომელიც ოსტატურად ასრულებს მინდვრის ყველა სამუშაოს ხენიდან გაღწევამდე, რის შემდგომ კვდება და ხრამში აგდებენ [33].

წინა დინასტიური და ძველი სამეფოს ხანების ეგვიპტელები მიცვალებულს გარდასულთა ღვთაებასთან, ოზირისთან აიგივებდნენ, რომელიც მომაკვდავი, ტანჯული და აღდგენადი ღვთაება იყო. ნებისმიერი გარდაცვლილი პირის ხსენებისას მის სახელს უმატებდნენ ღვთაების სახელსაც, რაც იმას ნიშნავდა, რომ გარდაცვლილი ოზირისის სამყაროში მოხვდა და ოზირისის ძალას ეზიარა. ამიტომ, კერძო პირთა დატირება და გლოვა გაიგივებული იყო ღვთაების დატირება-გლოვასთან [34]. როგორც მასპერო ფიქრობს, ოზირისი მიწიერი, სიცოცხლის მიმნიჭებელი ძალების განმასახიერებელი ღვთაებაა, იგი კვდება ან სიცხით (ოზირისს კლავს ძმა სეტი, რომელიც ბოროტ მცხუნვარე შხეს განასახიერებს) ან ადამიანი კლავს მიწის ნაყოფის, ე. ი. პურის ყანის სახით. ყოველივე ამის შემდგომ, რა გასაკვირია, რომ ყანა „გლოვის“ ადგილად იქცა, სადაც დასტიროდნენ მოპილი პურის ყანის და მზისგან დამწვარ მცენარეთა კაბუკი ღვთაების სიკვდილს, რომელიც კვდება იმიტომ, რომ კვლავ აღსდგეს უწინდებული მშვენიებითა და ძლიერებით. ამ ღვთაებას განასახიერებდა პირველი ძნა, რომელსაც ყანაში მარხავდნენ და დასტიროდნენ ეგვიპტელები და მოაბის ფელახები [35]. ჰეროდოტე წერს, რომ ეგვიპტელები, მსგავსად სხვა ხალხებისა, მღერაინ სიმღერა „ლინოსს“, რომელსაც თავად „მანეროსს“ უწოდებენ [36]. „მანეროსი“ ეგვიპტურად ნიშნავს „დაბრუნდი სახლში“ და

ეს ფრაზა არის რეფრენი იზიდას ცნობილი ტირილისა ოზირისზე, როცა ქალღვთაება გოდებით მოუხმობს ტანჯულ, ღალატით მოკლულ მეუღლეს დაბრუნდეს, ე. ი. აღსდგეს და თან მისი დაგლეჯილი სხეულის ნაწილებს აგროვებს. ამ სიმღერას ჰეროდოტე აიგივეებს ქაბუკი ლინოსის, ასევე, ტანჯული ღვთაების ჰიმნთან. მთელს ანტიკურ და ელინისტურ სამყაროში გავრცელებული იყო აღონისის მასიური გლოვა. არისტოფონეს შემონახული აქვს ასეთი ცნობა: „...ოლი ცეკვაეს და იძახის აი, აი, აღონის!“ ერთ ორფიკულ ჰიმნში ხოტბას ასხამენ მას: „შეიწყნარე ჩემი ვედრება სახელმრავალო, კეთილო, ნაზთმიანო, მოყვარულო მყუდროების!.. ქრები და ინთები შენ, თაყვანცემულო ცრემლის ღვრით... სულით მშვენიერო, კიპრიდას ტკბილო რტო, ძეო ეროტისა... რამდენსამე ხანს ტარტაროსში მჯდომარე, შემდეგ კი ოლიმპზე აღმავალო, მოდი ნეტარო და მიანიქე ზეცას ნაყოფი“ [37]. დიონ სმირნელთან შენახულია ასეთი სურათი: ქმარი ეუბნება ოლს: „შესწყვიტე ღღეს, კითარეა, მოთქმა და მკერდში ცემა, შენ ზომ ისევ მოგიხდება ტირილი, ისევ. მოგიწევს მომავალ წელს ცრემლთა ღვრა“ [38]. ოზირისის, აღონისის, ატისისა და სხვათა გლოვის რიტუალებს თან სდევდა ტირილი, პირის ხოკვა, თვითგვემა, თვით დასახიჩრება და თვით დასაჭურისება. ასევე მიღებული იყო ცხოველთა და ადამიანთა სისხლიანი მსხვერპლიც, რადგან ეს რიტუალი მიზნად ისახავდა გადმოეცა ქაბუკი ღვთაების ტანჯვის სიკვდილი და მისი ცხოველმყოფელი ძალის გაქრობა.

ანალოგიური წარმოდგენები შემონახა. მაჰმადიანურმა აღმოსავლეთმა. X ს-ში საბეის ქალები დასტიროდნენ ღვთაება ტა-უზას, რომელიც ძველი თამუზის უშუალო მემკვიდრე უნდა იყოს. ჯერ 1064 წელს, ხოლო შემდგომ 1204 წელს, შავი ჰირის გავრცელებისას ისევ გაიხსენეს ტირილი გარდაცვლილ ღვთაებაზე: „მოკვდა ჯინების დიდი მეფე, ვაი ამ ქვეყანას!“ ასევე დასტიროდნენ ჯინი ქალის, უმმუნყულის, ე. ი. ვაზის რქის შვილს, რომელსაც თუ არ დატირებდნენ, ყველანი დაიღუპებოდნენ ბოროტი სიკვდილით. შემონახულია დატირების ფორმულა, „ო, ღედაო ყურძნის (ვაზის). ლერწისა, მოგვიტევე ჩვენ. ლერწი ყურძნისა მომკვდარა და ჩვენ არა ვუწყოდით“ [39].

ზოგი მკვლევარი ფიქრობს, რომ აღორძინებადი ღვთაებების კულტიდან ბევრი რამ შევიდა ჰოსეინის ცნობილ დატირებაში. აღნუსხულია შემთხვევები, როცა ღღესასწაულის ბოლოს ჰოსეინის კუბოს წყალში აგდებდნენ, მსგავსად თამუზ-აღონისისა [40] ვ. ივანოვი ჰოსეინის დატირებას მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების ღღესასწაულების რიგში განიხილავს. მას განსაკუთრებით აინტერესებს ჰოსეინის დაჩეხვისა და მორწმუნეთა მიერ თავის დასახიჩრების ფაქტები, რასაც ენთუზიასტური ტირილის სახეობად მიიჩნევს და დიონისურ ღღესასწაულებს უკავშირებს [41]. ჰეროდოტე აღნიშნავს, რომ ოზირისის (დიონისე) სახალხო ტირილის დროს ეგვიპტელი კარიელები დანით იჩეხავენ თავსო (11), 62), რაც ზუსტად მეორდება ჰოსეინის დატირებაში. ამავე მოსახრებას ადგას სოფიო მარი. იგი მიმოიხილავს ეთნოგრაფიულ და ისტორიულ წყაროებს და ასკვნის რომ ოფიციალური ხელისუფლების მიერ მიღებული მაჰმადიანური მოპარამი (ჰოსეინის დატირება) ხალხური ყოფის სიღრმეებიდან მომდინარეობსო [42].

მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ მკისას მიღებული იყო ტანჯული ქაბუკი ღვთაების გლოვა, რომელსაც განასახიერებდა მომკილი ყანა. ეს გლოვა

არქაულ ხანებში გაიგივებული იყო კონკრეტული პირის დატირებასთან, რამდენადაც ნებისმიერი მიცვალებული განიხილებოდა, როგორც ღვთაებრივ სამყაროსა და მიწის ნაყოფიერებასთან ნაზიარები ძალა. ამდენად, ქართველთა „გვრინში“ შემონახულია აღდგენადი ღვთაებების ფორმირების მეტად ძველი დონე. რადგან აქ ჯერ კიდევ არ დასტირიან ქაბუკ ღვთაებას და ხოტბით იგონებენ მხოლოდ მიცვალებულს. ღვთაებათა დატირება ამ წარმოდგენის შემდგომი საფეხურია.

თუ თავის დროზე აღდგენადი და მოკვდავი ღვთაებების კულტის ჩამოყალიბების პროცესში გაჩოყენებული იყო მიცვალებულთა კულტის ზოგი ასპექტი, მომდევნო ხანებში, ღვთაებათა კულტმსახურებას გავლენა მოუხდენია მიცვალებულის დაკრძალვისა და სამსახურის ცერემონიაზე. ამიანე მარცელინი აღწერს ერთი ქაბუკის დასაფლავებას, სადაც მოტირალეები ბაძავენ აღონისის მოტირალ ქურუმებს. ისინი მიცვალებულს ამკობენ ისეთივე ეპითეტებით, როგორც ქურუმები აღონისის [43]. გლოვის ეს მოღვაწე ქართველთა ყოფაშიაც ჩანს დამკვიდრებულად.

ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, ძველად დიდი ტირილი სცოდნიათ. მგლოვიარენი ბნელში ისხდნენ, წელამდე შიშვლდებოდნენ, იპარსავდნენ თმას, წერსა და წარბ-წაშწამს, იცემდნენ და სისხლს იღვდნენ, წლამდე ხორცს არ სჭამდნენ, ძაძა-ფლასს იცემდნენ, ხოლო ახლობლები მწუხარე ხმებით გალობდნენ. [44].

ანალოგიური ვითარება აქვს აღწერილი თ. სახოკიას: სამეგრელოში, როცა ვინმე გარდაიცვლებოდა „სოფელში გაისმის ქალების კივილი და მამაკაცების ღრიალი, რაიც ყველასთვის მანიშნებელია იმ ოჯახში, საიდანაც ხმა მოისმა დატრიალებული უბედურებისა“. ამ ოჯახს მთელი სოფელი თანაგრძნობას უცხადებს, რაც გამოიხატებოდა შემდგომში: „ქალები ლოყებსა და გადაღლილ გულ-მკერდს ფრჩხილებით იყაწრავენ და სისხლს იღვდნენ, თავზე თმას იგლეჯენ“. ადრე მოტირალეები წელს ზევით შიშვლდებოდნენ, უკანასკნელ ხანებში მხოლოდ საკინძქეს იხსნიან და ფეხზე იძობენ, შუბლზე ორივე ხელს იცემენ. უწინ მათრახს იტყლაშუნებდნენ და გაუთავებლად იძახოდნენ „ვეაის“. აქვე სრულდება სამგლოვიარო სიმღერა „ზარი“ [45].

როგორც ვხედავთ, ეს სცენები ზუსტად იმეორებს ქაბუკი ღვთაების დატირების ცერემონიალის ელემენტებს. ამ მხრივ საყურადღებო მასალაა დაცული ქართულში სამგლოვიარო შორისდებულების სახით, რომელთაც აღმოსთქემენ მწუხარების გამოხატვის მიზნით. ასეთ შორისდებულთაგან საბას აღნიშნული აქვს „ეაი, ვაე, ვოი“, აქვეა მოტანილი გამოთქმა „ეაი შენ“. პირადი მწუხარების გამოსახატავად ითქმის „ვიიმე“, ან „ეაი შენ ჩემო თავო“ [46]. ამ სიტყვიერი ფორმულების მოქმედებით გამოხატვის ადეკვატურ ფორმას წარმოადგენს თავში ხელის ცემა, თმის გლეჯა, ხოლო თუ უფრო შორს წაიალთ, იარაღის გამოყენება და თვითდასახიჩრება, რასაც მაჰმადიანი მოტირალნი და ეგვიპტელი კარიელები სჩადიოდნენ. ანალოგიურ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ ღვთაებათა დატირებისას დაკაწერის, დაგლეჯის, სისხლისღვინის, თვითდასახიჩრებისა და თვითდასაკურისების წესი. მოკლედ რომ ვთქვათ, სიტყვიერი ვაების შესაბამისად გველინება სხეულის ტრამვირება, რაც უნდა მომდინარეობდეს ნადირისაგან დაგლეჯილი თუ ტანჯული ქაბუკი ღვთაების სამწუხარო ყოფის წარმოსახვიდან. ტერმინი „ეაი“, „ვაება“, როგორც მწუხარების გამო-

სახელი ბგერითი კომპლექსი, უძველესი ხანებიდანაა დამოწმებული. თანამედროვე ყოფაში მათ პარალელურად იხმარება გამოთქმა „აეაი, აეაი მე“ [47]. ამ გამოთქმებს მთელს ძველ მსოფლიოში შეესაბამებოდა შესატყვისი შორისღებულები, რომლებიც ასევე მწუხარებას, გლოვას გამოხატავდა. ფინიკიური „ai le:uu“ აღნიშნავდა „ვაი ჩვენი“, რასაც სპეციალისტები ამგვანებენ ბერძნულ შეძახილს „აილინონ“. ეს შეძახილები გაისმოდა მისტერიების და მსხვერპლთშეწირვის დროს (ესჭილესთან იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვისას აშობენ „აილინონ“). ამას მოსდევდა ორგინალური შეძახილი „ეუოე“ (ეგოე) [48]. ძნელია ამ შორისღებულის წარმოშობაზე ვილაპარაკოთ, მაგრამ ფაქტია, რომ, იგი ფონეტიკურად და ემოციონალურად ქართული „ვაი, ავას“ პარალელურ ფორმად გვევლინება. ასეთივე წარმოშობის არის დანარჩენი შორისღებულებიც ოი, ეპ და ა. შ. ამათ პარალელურად უნდა მივიჩნიოთ რუსული აი, იი, ეროპული აი და სხვ. [49]. საყურადღებოა, რომ ასეთი შეძახილები XVIII საუკუნეში ფიქსირებულია მეისას ეროპის სხვადასხვა ქვეყნებში. ასე რომ, ქართული სამგლოვიარო შეძახილები გამოიყენებოდა მოკვდავი ღვთაებების დატირებისას, მაგრამ, სხეულის დაზიანება და მისი ტანჯვის იმიტაცია ქართულ რელიგიურ პრაქტიკაში ჯერჯერობით არ არის დამოწმებული. როგორც ჩანს, იგი საბოლოოდ გამქრალა. მისი ანარეკლი შემორჩენილი უნდა იყოს ზოგიერთ ხალხურ დღესასწაულებსა და საწესო მოქმედებებში. მათი კვალი ჩანს წმინდანთა ცხოვრებაშიაც. ამ თვალსაზრისით, ყველაზე უხვი მასალა შემონახულია ყვენობა-ბერიკაობის ადრე საგანაფხულო მისტერიებში, სადაც სექსუალური ატრიბუტებით აღჭურვილი ბერიკა კედება და ცოცხლდება. ამ მისტერიებში დასტიროდნენ მკვდარ ბერიკას, იცოდნენ ჩხუბი, ტანსაცმლის დაგლეჯა, ჭიდაობა, კრივი, სქესთა ურთიერთობის იმიტაცია, გამურვა, ბილწიტყვაობა და ა. შ. ყოველივე ეს ძველი რიტუალების სახეცვლილი ფორმაა. არქაული კონცეფცია ნაწილობრივ დარღვეულია და ახალი ისტორიული და სოციალური გარემოს მიხედვით არის შეცვლილი, მაგრამ რიგი ელემენტებისა თითქმის უცვლელად არის შესული მისტერიის სტრუქტურაში, რომელიც ასევე არქაული ფორმისა ჩანს!

ღვთაების დაგლეჯის იმიტაციად მიგვაჩნია ერთი სევანური წესი. ახალ წელს სპეციალურად დამზადებულ მარგილზე, რომელიც ორ კაცს მიჰქონდა, შესვამდნენ პატარა ბიჭს და კერის ირგვლივ შემოატარებდნენ. ამ დროს სავსე ბელელს შესთხოვდნენ ღვთაებას, რიტუალში მონაწილეობდა საგანგებო ნამცხვარი და საცერი. შემოტარებისას ბავშვს ჩქმეტდნენ და ხის სადგისებით სჩხელეტდნენ ისე, რომ ბავშვი უსათუოდ უნდა ატირებულიყო. ხალხი კი ამ დროს იცინოდა და მხიარულობდა [50]. ანალოგიური წარმომავლობისა უნდა იყოს ქართული თქმულება წმინდა გიორგის შესახებ. აქ ნათქვამია, რომ ღმერთს ეს წმინდანი 360 ნაწილად დაუნაწივრებია და ქვეყანაზე მიმოუბნევია. თითოეული ნაწილის ადგილზე შემდგომ ეკლესია აუშენებიათ. ეს ლეგენდა გასაოცარი სიზუსტით იმეორებს ოზირისის დატირების რიტუალს. ოზირისის სხეულის ნაწილები მიმობნეული იყო სხვადასხვა საკულტო ცენტრებში, მათ ყოველ წელს აგროვებდნენ. რათა ტანჯული ღვთაება ხელმეორედ აღდგენილიყო. წმ. გიორგის კულტში ბევრი რამ არის შესული აღდგენადი და მოკვდავ ღვთაებათა ციკლიდან, მაგრამ ამჟამად მათი ძებნა საკითხს დაგვაშორებს.

1 ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ დ. ქანელიძის, ჯ. რუხაძისა და ჯ. ონიანის შრომები.

როგორც უკვე აღნიშნული იყო, წარმოდგენები სულეთსა და სამზეოზე ძველი კოსმოგონიური შეხედულებების ელემენტებს შეიცავს, სადაც ორი ერთმანეთისაგან გამიჯნული სამყაროა დაპირისპირებული, მაგრამ მომდევნო ხანების ემპირიული კოსმოგონია მხოლოდ ორი სამყაროსაგან როდი შედგება. ვერტიკალურ პრილში განლაგებულია სამი სამყარო: ზესკნელი, სკნელი და ქვესკნელი, რომელიც გადაიკვეთება პორიზონტალურად წინასკნელით, სკნელითა და უკანასკნელით. ყოველივე ეს გარემოცულია ბნელი გარესკნელით. ხალხური მასალიდან ჩანს, რომ სკნელთა ეს სისტემა უშუალოდ არ ებმოდა ერთმანეთს და თითოეულ მათგანს თავისი „მოსახლეობა“ ჰყავდა. ზესკნელი, რომელიც ცას შეესაბამება, ღვთაებებისა და მნათობების სამყაროა. ალბათ ზესკნელს განეკუთვნება მაღალი ქედის თხემები, სადაც ღვთაებები ბინადრობდნენ. აქვე ბინადრობენ ფრინველებიც. სკნელი, სამყაროთა ვერტიკალური და პორიზონტალური კოორდინატების გადაკვეთის ადგილი. მკენარეული სამყაროს, ცხოველთა და ადამიანთა სამყოფელია. ქვესკნელი კი — ქვეწარმავალთა, წყლისა და მუდმივი სიბნელის სამყაროა. თითოეულ ამ სამყაროს შეესაბამება განსაკუთრებული ფერი — თეთრი, წითელი და შავი. სამყაროები ერთმანეთისაგან გათიშულია რაიმე გარდამავალი ზოლით, ზღვის, მთების ან უფსკრულის საშუალებით. სამყაროდან სამყაროში გადასვლა კომუნიკაციის სხვადასხვა საშუალებით ხდება. ძირითადად, ეს საშუალებებია კოსმოგონიური ხე (სიცოცხლის ხე) კოშკი, სვეტი, ზღაპრული ცხოველები ან ფრინველები, რომელთაც თავიანთი სამყაროს შესაბამისი ფერიც აქვთ. მაგალითად, ამირანი ბადრს თხოვს ცხენს, თეთრონს, რომელიც მას ზღვაში გაიყვანს და იქიდან ცაში დაკიდულ კოშკში მცხოვრებ ქალს წამოაყვანინებს. ამ კოშკთან ახლოს ხარობს ყურძენი და ამირანს მისი წამოღებაც სურს [51]. ამ ატრიბუტების თანახმად, ამირანის სასურველი ქალი ზესკნელის ბინადარია. მასთან მისვლა შეიძლება თეთრი ცხენით. იგი ცხოვრობს ციდან დაშვებულ კოშკში და იქვე ხარობს ვაზი. ეს ვაზი დაკავშირებულია ღვთაებათა კარზე მდგომ ხესთან და მისი ნაყოფი სიცოცხლეს ანიჭებდა ადამიანებს. ვინც მის ნაყოფს არ იგემებდა, იგი უღროოდ დაიღუპებოდა [52]. ეს ვაზიანი ხე ხვავრიელებისა და სიცოცხლის ხე იყო, რომელიც თავისი წვერით, შტამბითა და ფესვებით სამივე სკნელს აერთიანებდა. მასზე ღვთაებები ბინადრობდნენ და სამივე სკნელში მოგზაურობდნენ [53]. ასეთი ხე მდგარა ფშავში, რომელიც ცასთან „შიბით“ იყო შეერთებული, რომლითაც ლაშარის ჯვარი ჩამოდიოდა ციდან. რადგან ხე, სვეტი და კოშკი თავიანთი სემანტიკური არსით ერთსა და იმავე სამყაროს განეკუთვნებიან, ამდენად ცაზე დაკიდული კოშკი და ცას „შიბით“ შეერთებული მუხა ერთიდაიგივე რელიგიური, კოსმოგონიური იდეის განსახიერებად უნდა მივიჩნიოთ. ასე რომ, ზემოხსენებულ ეპიზოდში, ამირანი ერთი სამყაროდან მეორეში გადადის და კომუნიკაციის საშუალებას წარმოადგენს თეთრი ცხენი, კოშკი და ჯაჭვი.

ამავე იდეის ილუსტრაციად უნდა მივიჩნიოთ წყლის გამგებელი გველეშაპები, შავი ცხოველები, რომლებსაც ზღაპრული გმირები ქვესკნელში ჩაყავთ. ასეთი მაგალითები მრავლად შეიძლება მოვიყვანოთ, მაგრამ მათი ჩამოთვლა ამჟამად შორს წაგვიყვანდა. ნათელია, რომ პრაქტიკულად სამყაროთა დაპირისპირებულობა წარმოიდგინება მათ შორის არსებული ძნელად გადასალახავი საზღვრებით, რომელთა დაძლევა კომუნიკაციის სპეციფიკურ, ფანტა-

სტიურ საშუალებებს მოითხოვს. რეალურ ცხოვრებაში ეს საზღვრები ფაქტიურად გადაულახავია და თუ ვინმე ამას მოახერხებს, იგი უკან ვერ დაბრუნდება.

როგორც ხალხური მასალა ცხადყოფს, კომუნისაციის ერთ-ერთ ასეთ საშუალებად მიიჩნეოდა სულისა და ხორცის გაყრა, ე. ი. სამუდამო ან დროებითი გარდაცვალება. ის, რაც უწმინდური ხორცისათვის შეუძლებელი იყო, ხელმისაწვდომად წარმოდგინებოდა წმინდა სულისთვის. ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესო ფიგურაა ზემოხსენებული გახუა მეგრელაური. გახუა მეგრელაურისა და ხატების ქაჯავეთს ერთობლივი ლაშქრობის შედეგებიდან განსაკუთრებით საინტერესოა ნადავლი, რადგან იგი წარმოდგენას გვიქმნის ქაჯავეთის ქვეყნის რაობაზე. წამოღებულ ნივთთა შორის დასახელებულია იარაღი, სიმდიდრე, ოქროს საცერი, მუსიკალური საკრავი, ასევე წამოყვანილი ქალები. მათგან ერთ-ერთი არის სამძიმარი, ხახმატის ჯვრის დობილი, ხორციელი სიყვარულის მფარველი ქალღვთაება. ქაჯავეთს სისტემატურად მხოლოდ ხატები დადიან, ხოლო ადამიანთათვის იქ მოხვედრა იშვიათი გამოჩაქისია. ცოცხალი კაცი, მსგავსად გახუასი, მხოლოდ სიკვდილის მეოხებით თუ მოხვედება იქ, ე. ი. ქაჯავეთს მხოლოდ სული თუ შეიძლება მოხვდეს. ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ ამ თქმულების ქაჯავეთი სხვა სამყაროში უნდა მდებარეობდეს. ეს სამყარო ნაყოფიერებასთან, სიმდიდრესთან და ღებურ საწყისთან ჩანს დაკავშირებული, რაზედაც მიგვითითებს მუსიკალური საკრავი, ოქროს საცერი და იქიდან წამოყვანილი ნაყოფიერების ქალღვთაება. თუ ამ ღებულებას მივიღებთ, მაშინ ქაჯავეთს ასევე სიმბოლურად ღთაებათა პერიოდულ სიკვდილს უნდა ნიშნავდეს, რაც შეესაბამება ბუნების სეზონურ კვლამასა და აღორძინებას. ამ თქმულებაში ერთად არის მოცემული ღვთაებების პერიოდული სიკვდილის ამსახველი მასალა და კერძო პირის მათთან თანხლების ამბავიც, რაც შეიძლება მიზნად ისახავდეს რომელიმე გამოჩენილი პიროვნების ნაწილობრივ გაღვთაებრივებას. ამ ღებულებისათვის სასარგებლოა ხახმატის გიორგისა და სამძიმრის — მოღე-მომძებობის ფაქტი. ისინი ერთ წყვილს წარმოადგენენ და თაყვანიც ერთად ეცემათ [54]. ამდენად, ხახმატის ჯვრის სულეთს წასვლა და იქიდან ქალის გამოყვანა შებრუნებულად იმეორებს სულეთში პერიოდულად მოარულ ღვთაებების შესახებ არსებულ წარმოდგენებს (აფროდიტე აღონისისთვის ჩადის სულეთში, იშთარი თამუზისთვის), მაგრამ მითოლოგიაში ცნობილია ისეთი წყვილებიც, როცა მამრი ჩადის ქვესკნელში ქალის ამოსაყვანად, მაგალითად, ორფეოსი და ევრიდიკე. ქალისათვის სხვა სამყაროში გადასვლის მოტივი, როგორც უკვე ავლნიშნეთ, ამირანიანშიც არის შენახული, და ის ქალი მსგავსად სამძიმარისა, ნაყოფიერებასა და კოსმოგონიურ ხესთან არის დაკავშირებული. ამდენად, ეს მოტივი ტიპური ჩანს ქართული მითოლოგიისათვის.

ქაჯავეთს, როგორც ნაყოფის მომნიჭებელ ქვეყანას, წარმოგვიდგენს ოქროს საცერი და ცხრა ძალიანი ფანდური. საცერი ზეციურ ღვთაებათა ატრიბუტია, (მაგალითად, ბერძნებში — ზევსისა) რომლითაც ისინი წვიმას ცრიან მიწაზე, ხოლო ცხრა ძალიანი ფანდური და საერთოდ გალობა-მუსიკა ისევ და ისევ გაზაფხულის დადგომასა დი ბუნების ძალების აღორძინებას უკავშირდება. ხალხური წარმოდგენით გაზაფხული ვადამფრენ ფრინველებს მოჰყავდათ. ამავე იდეიდან მომდინარეობს გალობისა და დაკვრის დიდი მნიშვნელო-

ბა ბატონების კულტმსახურებაში, სადაც მუსიკა და გალობა ყვეაილთა ფერადოვნებასთან ერთად არის წარმოდგენილი. ეს ელემენტები ერთად ქმნიან გაზაფხულის სურათს.

მუსიკალური ინსტრუმენტებისათვის სულეთში ჩასვლა მხოლოდ ქართულ მითოლოგიას არ ახასიათებს. გავიხსენოთ ევრიდიკეს საძებნელად სულეთს ჩასული ორფეოსი თავად იყო ღვთაებრივი მომღერალი. იგივე მოტივს ვხედავთ გოლგაჰეშის ეპოსშიაც². გილგამეშს სულეთში ჩაუვარდა დოლის დასაკრავი ჭოხები და მათ ამოსატანად გააგზავნა ენკიდუ, რომელიც ვერ დაბრუნდა სულეთიდან. აქაც, მუსიკალური ინსტრუმენტისათვის სულეთს ჩასვლა ბუნების კვდომის სიმბოლურ ასახვად უნდა მივიჩნიოთ. ამდენად, ქართულ მითოლოგიაში დამოწმებული ფანდურის გამოტანა ქაჯავეთიდან იმავე იდეოლოგიურ საფუძველზე აღმოცენებულ მოტივად უნდა მივიჩნიოთ.

ამავე წარმოდგენების წრეში ექცევა გახუას დროებითი სიკვდილი და საღათას ძილი. ამ ეპიზოდში არ ჩანს განმეორებადობა, რაც ახასიათებს აღდგომადი და მოკვდავი ღვთაებების კულტს. განმეორებადი ამ თქმულების მიხედვით, არც ხატების ქაჯავეთს სიარულია, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ სხვა ფოლკლორული ძეგლების მონაცემებს, იქ აშკარადაა ნათქვამი, რომ ხახმატის წმ. გიორგი პერიოდულად დადის ქაჯავეთს სალაშქროდ, ე. ი. თუ იდეოლოგიურ სისტემას სრული დატვირთვით ავამოქმედებთ, მაშინ იგულისხმება, რომ ხატი ქაჯავეთს ყოველწლიურად მიდიოდა და ყოველწლიურად მოყავდა იქედან სამძიმარი, მოქონდა ოქროს საცერი და სხვა სიმბოლოები აღორძინებული ბუნებისა. ასე რომ, ხახმატის წმ. გიორგი პერიოდულად მკვდარი თუ მძინარეა, ისევე, როგორც ყველა დანარჩენი მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაება. დროებით მკვდარი თუ მძინარე ღვთაება იყო ხეთების ტელეპინუსი [55]. ასეთივე ღვთაებები ჰყოლიათ მცირე აზიის სხვა ხალხებსაც. პლუტარქე წერს, რომ ძველი ფრიგიელების რწმენით ზამთარში ღმერთს სძინავს, ხოლო ზაფხულში იღვიძებს. როგორც დაძინებას, ისე გაღვიძებას ისინი ბახუსის დღესასწაულებით აღნიშნავენ. პაფლაგონელების რწმენით, ზამთარში ღმერთი მიჯაჭვული და დატყვევებულია, ხოლო გაზაფხულზე თავისუფლდება ბორკილები-საგან [56].

ამ ცნობის მიხედვით, ღვთაებათა ტანჯვის კიდევ ერთი ვარიანტი ვლინდება. როგორც ჩანს, ღვთაებათა მიჯაჭვა მათი სიკვდილის ადეკვატური მოვლენაა. ქართულ მითოლოგიაში ეს მოტივი ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პოპულარულია. ამირანის მიჯაჭვის ეპიზოდი ამ ცნობის გათვალისწინების შემდგომ, წარმოგვიდგება, როგორც მოკვდავი, ვეგეტატური ღვთაების გადასახლება სხვა სამყაროში. ამირანის ეპოსში ბევრია ისეთი მომენტი, სადაც ხაზგასმითაა აღნიშნული მისი მოკვდაობა და აღდგენადობა. იგი ჩაყლაპა შაქმა ვეშაპმა და შავ ზღვაში ჩაიტანა. ის კვდება ომში და შემდეგ ცოცხლდება. მთელი ეპოსის მანძილზე უპირისპირდება დევებს, რომლებიც თავის მხრივ ქვესკნელის ბინადარნი თუ განმასახიერებელნი არიან [57]. ეპოსში თითქოს არ ჩანს მისი კვდომისა და აღდგენის განმეორადობა, მაგრამ თუ დავაკვირდებით ამირანის მიჯაჭვის ეპიზოდს, იქ ამ იდეის ანარეკლსაც დავინახავთ. წლის მანძილზე ამირანის ქაჭვი თხელდება, პალო, რომელზედაც იგია დაბმული, ირყევა, მაგრამ

² Эпос о Гильгамеше, М., 1961, с. 83, табл. XII.

გაზაფხულობით, დიდ ხუთშაბათ დღეს, მკედლები კვერს დაჰკრავენ და ჯაჭვი ისევ სქედლებს. საფიქრებელია, რომ ჯაჭვის ყოველწლიური განმტკიცების მოტივი წარმოადგენს ყოველწლიურად ხელახლა დაბმის სახეცვლილებას, ხოლო თუ ეს ასეა, ამირანი ალბათ ყოველწლიურად თივისუფლდებოდა. ეს სურათი უკვე დასრულებული სახით წარმოგვიდგენს მოკვდავი და აღდგენადი ეგეტატური ღვთაების პერიოდულ სახეცვლილებას. ამდენად, ამირანის ეპოსის ძირეული მომენტები (ზღვის გაღმიდან ქალის გამოყვანა; ვეშაპის მიერ ჩაყლაპვა; მიჯაჭვა; ჯაჭვის პერიოდული, ყოველწლიური განმტკიცება) აღმოცენებულია აღდგენადი და მოკვდავი ღვთაებების იღვის გავლენით. ამირანი, შესაძლოა, ოდესღაც თავად იყო ეგეტატური ღვთაება და შემდგომ იქცა ეპოსის გმირად. ან ეპოსში შესულია მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებათა ციკლისათვის დამახასიათებელი ელემენტები, მაგრამ უდავოა, რომ ორივე შემთხვევაში ეპოსი ყალიბდებოდა აღნიშნულ წარმოდგენებთან უშუალო კონტაქტში.

პერიოდული კვდომა-აღორძინების ამსახველი ეპიზოდები მრავლადაა გაფანტული ქართულ მითოლოგიაში და შესულია სხვადასხვა ღვთაებების, წმინდანების თუ გმირების ცხოვრებაში (წმ. გიორგი, კოპალა, მინდია), რაც იმის მანიშნებელია, რომ წარმოდგენები ღვთაებების მოკვდაობასა და აღდგენადობაზე, შესაბამისად ბუნების კვდომა-აღორძინებაზე, ქართველთა წინაპრების რელიგიაში სისტემური სახით იყო ჩამოყალიბებული დი შეადგენდა იდეოლოგიურ საფუძველს ეპოსისა და კოსმოგონიური სქემის შექმნისას. ეს წარმოდგენები, როგორც ზოგადი, ისე კონკრეტული, კერძო მომენტებით დიდ მსგავსებას ამქლავნებს ახლო აღმოსავლეთისა და ევროპის ძველი ხალხების ანალოგიურ მონაცემებთან, რის გამოც ამ საკითხთა კვლევა საინტერესო პერსპექტივას შეიცავს და კულტურის ისტორიის თუ ეთნოგენეზის რიგი ბნელით მოცული საკითხის ახლებურად გაშუქების შესაძლებლობებს ქმნის.

И. СУРГУЛАДЗЕ

ИЗ ИСТОРИИ АГРАРНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ГРУЗИН

(Умирающие и воскресающие божества)

Резюме

По народным представлениям души усопших могли устанавливать связь с божествами, общались с ними и ходатайствуя перед ними, могли вымолить обилие урожая и размножение скота для своих живых сородичей. Подобная связь особенно сильно проявлялась во время уборки урожая, в частности во время жатвы и покоса. При этих работах на полях пели особые песни, «гврини», тексты которых обязательно повторяли слова декламационного плача, произнесенные плакальщицами в честь какого-либо усопшего во время его похорон. Особенно удачные плачи запоминались устно и исполнялись мужчинами во время уборочных работ. Считалось, что души усопших со-

проводжали рабочих на полях и им воздавались почести исполнением песни «гврини».

В определенные дни года души возвращались в свои семьи, к живым. Эти дни совпадали с новогодними и ранневесенними празднествами, справлялись специальные праздники, которые входили в цикл вышеуказанных празднеств (липанал, султакреба, султмопиноба и т. д.).

Аналогичные представления засвидетельствованы в культурах обоготворенных предков и эпических героев. Они также непосредственно соприкасались с божествами, могли переходить из одного мира в другой, умирали и воскресали, общались с силами природы, были приобщены к ее тайнствам и т. д.

Эти представления базируются на практике древнего земледельца, для которого цикличность смерти и возрождения природных сил являлась основной миропонимания, которое отразилось, как в идеологии, в виде умирающих и воскресающих богов, так и во всех областях духовной жизни, в мифологии, эпосе, ритуалах, в музыке и изобразительном искусстве.

Вышеуказанные представления в своем дальнейшем развитии перерастают в общую концепцию умирающего и воскресающего бога, элементы которой были освоены христианством и до недавних времен сохранились в народном быту.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია I ხეცურული, თბ., 1933, გვ. 288. წინასიტყვაობა გ. ჩიტაიასი.
2. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის III. 1940, გვ. 12.
3. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის—XI—1960. გვ. 171; თ. ო ჩ ი ა უ რ ი — მთობლურთა და ხმით ნატრალთა ურთიერთობის საკითხისათვის.
4. მასალები... III, 1940, გვ. 29.
5. ი ქ ე ე, გვ. 39.
6. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 175—177.
7. ი ქ ე ე.
8. მასალები... III, 1940, გვ. 47.
9. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხეცურული მთობლური სიმღერა — გვრინი, მიმომხილველი, II, 1951, გვ. 427.
10. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, მასალები... XI, 1960, გვ. 166.
11. ი ქ ე ე
12. დ. ო რ ა ე ი შ ვ ი ლ ი, რაქული ხალხური სიმღერა, თბ., 1950, გვ. 20—30.
13. დ. გ ი ო რ გ ა ძ ე, სულთაქრეფა, საისტორიო კრებული, IV, თბ., 1974, გვ. 402.
14. თ. ს ა ხ ო კ ი ა, მიცვალებულის ელტი სამეგრელოში. მასალები... III. 1940, გვ. 172.
15. დ. გ ი ო რ გ ა ძ ე, იქვე.
16. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 15—19.
17. ი ქ ე ე, გვ. 108.
18. საქ. ეთნ. განყ. არქივი, რე. № 189. მელანია და ნათელა ბალიაურები. ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, ასტრალური სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ ორნამენტში. თბ., 1967, ხელნაწ. გვ. 25—41; დ. კ ლ დ ი ა შ ვ ი ლ ი, მსხვერპლი, მიქელა.
19. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური ეგვიპტელები იღმ. საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1957, გვ. 97—99, 186—194.

20. გურევიჩი, Категории средневековой культуры — ვიჩ. ეს. ივანოვის სტატიიდან Из заметок о строении и функциях карнавального образа. კრებულში Проблемы поэтики и истории литературы, Саранск, 1973, с. 38.
21. ფლორანსკიჩი, იქვე.
22. Бахтини М. М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965, с. 3—68.
23. იქვე.
24. საქ. ეთნ. სექტორი, 1976 წლის კახეთის ექსპედიციის მასალები.
25. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკის ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 68—69.
26. Богаевსკიჩი В., Земледельческая религия Афин, т. I, Петроград, 1916, с. 80—82.
27. იქვე, 184.
28. იქვე, გვ. 87.
29. იქვე, გვ. 59.
30. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973. შესაბამის ტერმინთან.
31. Арсеньев Н., Плач по умирающему богу. Этнографическое обозрение, 1912, № 1—2, с. 9.
32. Пропп В. Я., Русские народные праздники, Ленинград, 1963, с. 87—88.
33. Арсеньев, უკ. соч., с. 18.
34. Тураев Б. А., История Древнего Востока, I, с. 183.
35. Арсеньев Н., უკ. соч., с. 9.
36. Геродот, II, 79.
37. Арсеньев Н., უკ. соч., с. 18.
38. იქვე.
39. R. Smith, The Religion of the Semites, არსენიევის მიხედვით, გვ. 19.
40. Вандисип, Abonis und Emun, არსენიევიან, გვ. 13.
41. Иванов В. Дионис и продионисийство, Баку, 1923, с. 183—186.
42. Марр С. «Мохаррам». Сборник музея антропологии и этнографии, XXVI.
43. Арсеньев Н., უკ. соч., с. 20.
Тураев, უკ. соч., с. 180.
44. ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 24.
45. თ. სახოკია, დასახ. ნაშრ., გვ. 44.
46. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, 1.
47. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა.
48. ივანოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 38.
49. არსენიევი, დასახ. ნაშრ., გვ. 16.
50. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 113—114.
51. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947, ტექსტები.
52. Бардавелдзе В. — Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 63—69.
53. თ. ჩხენკელი, ტრადიკული ნიღბები.
54. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., 95.
55. The Ancient Near East Anthropology of Texts and Pictures edition Games B. Pritchard, Princeton, 1958, p. 86—91.
56. ჰლუტარქე, ოზირისი და იზიდა. არსენიევის დასახ. ნაშრომის მიხედვით, გვ. 19.
57. მ. ჩიქოვანი, იქვე.

მიცვალებულის დატირების წესი თუშეთში

დ ა ლ ა დ

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მიცვალებულის დატირების წესებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „დალაჲ“-ს, რომელიც სრულდება თუშეთში წლისთავზე გამართული ხარჯის დროს.

„დალაჲ“-ს შესრულებაში ხუთი ცხენოსანი იღებდა მონაწილეობას: აქედან ერთი მოდალავე, ე. ი. ტექსტის მოქმელი იყო, დანარჩენ ოთხს კი „ამყოლები“ ერქვათ. იმ სოფლიდან, სადაც „დალაობა“ იმართებოდა, მოდალავე ისეთ ხალხს შეარჩევდა, რომლებსაც „აყოლა“, ე. ი. ბანის თქმა შეეძლო.

როგორც მთხრობლები გადმოგვცემენ, „დალაობა“ ისეთი ზელობა იყო, რომელიც საგანგებო შესწავლას საჭიროებდა. ცნობილი მოდალავეის რეგეზ კიმოთეს-ძე იმედიძის ცნობით, თვითონ მას „დალაობა“ მამისაგან უსწავლია, მამამისს კი — ნათლისაგან. როგორც ჩანს, ეს ტრადიცია დღესაც გრძელდება, რადგან ახალგაზრდები ცდილობენ შეისწავლონ „დალაობის“ ტექსტი და მისი შესრულების წესები. მართალია, ისინი განთქმული მოდალავეის თანდასწრებით ვერ ბედავენ „დალაობას“, მაგრამ ღვინობისთვეში, როცა ჩვეულებრივად გარდაცვალებულის ხარჯები იმართება, მოდალავე ველარ ასწრებს ყველგან მისვლას. ამის გამო, ახალგაზრდები უფრო გაზედულად სცვლიან ხოლმე მას.

მოდალავეს გარკვეული სახის გასამრჯელო ჰქონდა. წინათ მას თოხლი ან ჰედილა ეკუთვნოდა, ამჟამად კი 20—30 მანეთი ეძლევა.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, „დალაჲ“-ს მიცვალებულის წლისთავზე ასრულებდნენ.

წლისთავზე მიცვალებულის „ლიშანს“, ე. ი. ტანსაცმელს ეზოში გაშლიდნენ. აქვე ეწყო რამდენიმე წყვილი წინდა და ჩითა, სათამბაქოე ქისა, გაპენტოლი მატყლი, ქვამარილი, ბიკონი. აქვე დაგებულ ფლასზე ქერს დაყარდნენ, ჯამით რძეს დადგამდნენ, რომელშიც ქოჯო (შეკონილი ბალახი) იყო ჩადებული¹.

წლისთავზე საგანგებოდ იწვევდნენ აგრეთვე კარგ მოტირალს, რომელსაც „მოთქმით“, „მოწყობით“ შეეძლო დატირება. მისი ტირილი თან ახლდა „დალაობას“.

„დალაჲ“-ს შემსრულებელნი მიცვალებულის „ლიშანთან“ გამწყრივდე-

¹ ს. მაკიალითია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 171; მთა-თუშეთის 1966 წ. ექსპედიციის დღიური, მთხრ. გაფრინდაული სიღო, 80 წლისა.

ბოდნენ. ისინი ცხენებზე იყვნენ ამხედრებულნი. თვით მოდალავე „სულის ცხენზე“ იჯდა, რომელიც შავი საფენით იყო დათალბული და ზედ ხურჩინი ჰქონდა გადაკიდებული. მოდალავე მხედარი შუაში იყო მოქცეული, ორ-ორი „ამყოლი“ კი აქეთ-იქით ედგა.

სულის ცხენზე მკდომი მხედარი იწყებდა დალაობას, ე. ი. სევდიანი, მინორული კილოთი მიცვალებულის შექებას. „დალაობის“ დროს სამჭერ მუხლი უნდა „მოექციათ“, ე. ი. შეესვენათ. მოქცევებს შუა მწდეები ლუღს მიაწვდიდნენ მხედრებს, რომლებიც გარდაცვალებულის შესანდობარს იტყობდნენ. ისინი ცოტა ლუღს მიცვალებულის ცხენის ფაფარს დაასხამდნენ და დაღეფდნენ. ამავე დროს, შესვენებისას, ქოჯოთი ცხენ-მხედარს რძეს აპყურებდნენ და ფეტვს აყრიდნენ. ეს შეეძლო გაეკეთებინა ქალსაც და კაცსაც, მხოლოდ აუცილებლად გარდაცვალებულის და-ძმას, რძალს ან მოგვარეს.

„დალაობა“ სრულდებოდა, როცა მიცვალებული მამაკაცი იყო. გამონაკლის შემთხვევაში მეტად პატივცემულ ქალზეც მართავდნენ ხოლმე. ტექსტი ამ შემთხვევაშიაც იგივე იყო, რაც მამაკაცზე დალაობის დროს. |

მოგვყავს დალაობის ტექსტი, ჩაწერილი ჩვენ მიერ 1973 წ. მოდალავე რევაზ იმედაიძისაგან:

„დალად თქვით, დალად მხედრებო, ძნელა დალაობაო,
ბრალი ხარ (მიცვალებულის გვარი) შენი ულაშქროდ სიკვილი,
დედან გტირიან შეილობით, დანი გტირიან ძმაობით,
ეგ შენი დედა ბეჩაეი სანთლებურ ჩამოდნებოდა,
ეგ შენი ცოლი საწყალი სუროსეით ექანებოდა,
შენი გვარისი ქალხალი შავითა იმოსებოდა,
ლაშქარს გიკითხვენ სწორები შენი სიათის თოფითა
ლაშქარს ხმალამოლებულო, ჰკვიანო, სახელაანო
მომტრეო, მოსამართლეო, დამრიგეო თუშეთისაო“.

(მუხლის მოქცევა, ე. ი. შესვენება).

„ქარზე გიდგანან სტუმრები შინამ არ შაუძღვებია?
კაცი ხარ სახელაანი, კარგად არ დაუხელებია?
ლომო (მიცვალებულის გვარი) სტუმართან დღეო შხიანო.
შენი ნაწოლი ლოგინი ია-ვარდოვით ქნებოდა,
შენი ნაცვამი სამოსი დარბაზს არ იცეთებოდა,
შენი წვერი და ულვაში მწვანოდ აღმოდოდა.
ლეებს ნუ შევატყობინებთ (მიცვალებულის გვარი) იმის სიკვილსა,
ლეეთში ლეკთა გიკითხონ — ქალაქში ჯარებს ჰყრისაო,
ქალაქს კითხულობს ბატონი — წაიღა უფალსთანაო“.

(მუხლის მოქცევა)

„ღისწულ ნახე დედისძმათსა შინამ არ გაუძღვებია,
მაგ შენის წითლის ცხენითა შინამ არ შაუძღვებია.
ნეტა შენ საიქიოსა შენ შეხვალ მტრედის ფერადა,
სუფრა გიდგ ვარიგებულო გაკეთებული თეთრითა
კოდნი გიდგანან საესენი გადმომდინარნი პერითა,
ზედ გიდგა მეღვინეები ხუციითა დიაცხენითა,
ამაილებენ, დაღევენ ვერცხლისა მამრაპებითა,
შენდობა (მიცვალებულის გვარი), ღმერთმა გაცხოონოს სულითა“.

„დალაობა“-ს ტექსტის თქმის დროს მოდალავის ნათქვამ ყოველ ფრაზას ამყოლებს რეფრენი „და-ა-ლა-ა“, „და-ა-ლა-ა“ მოსდევდა.

ამის შემდეგ მხედრები სამჭერ გარშემოუვლიდნენ მიცვალებულის ტან-

საცმელს და „ღედისძმებისაკენ“ გაემართებოდნენ. მოდალავეს უფლება ჰქონდა აერჩია ბაირალის (ალამის) წამომღები. „ღედისძმებთან“ მისულები აუცილებლად იტყოდნენ „დალაჲ“-ს, რის შემდეგაც მათ გაუმასპინძლებოდნენ. უკან დაბრუნებულები კიდევ ერთხელ იდალავებდნენ ჭირისპატრონის სახლში. მხოლოდ ამის შემდეგ იმართებოდა დოღი ანუ სადგინი.

ჩვენ მიერ ზემოთმოტანილი „დალაჲ“-ს ტექსტი ერთ-ერთი ვარიანტია თუშეთში საყოველთაოდ გავრცელებული ლექსისა², სადაც მხოლოდ სტრიქონებია გამოტოვებული ან გადაადგილებული. „დალაჲ“-ს ტექსტში მიცვალებულის გვარი და სახელი, რა თქმა უნდა, იცვლება ხოლმე.

„დალაჲ“-ს ტექსტის გაცნობა გვიჩვენებს, რომ იგი ნატირალს წარმოადგენს, მაგრამ არ არის ხმით ნატირალის იმ ფორმისა, რომელსაც ხევისურეთში ვხვდებით. აქ ჩვენ საქმე არა გვაქვს მოტირალში სულის ჩასახლების რწმენასთან და, აქედან გამომდინარე, ჩვენ ვერ ვხვდებით ხმით ნატირალისათვის დამახასიათებელ პოეტურ იმპროვიზაციას. „დალაჲ“-ს ტექსტი დადგენილი, დამკვიდრებულია და წარმოდგეიდება სამგლოვიარო ლექსის სახით.

თუშ-ფშავ-ხევისურეთის ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ ამ კუთხეებში დატირება ხდებოდა როგორც ცალკე პიროვნების მიერ, ასევე გუნდურადაც. გუნდს, რომელიც ბანს ან ზარს ეუბნებოდა მოტირალს, მობანეებს, მოზარეებს, მოქეთინეებს უწოდებდნენ. გუნდური მოთქმის დროს მოტირალი ტექსტს მოთქვამდა, გუნდი კი ხმაგაბმით ბანს აყოლებდა.

სწორედ გუნდური მოთქმის ნიმუშს წარმოადგენს „დალაობა“, რომლის შესრულებაში მონაწილეობას ლებულობს მოტირალი, მოდალავე და „ამყოლები“ — ბანის მთქმელები. იგი გუნდური „ლექს-მოთქმა“³. მიცვალებულის ამ სახით დატირება თუშებში არც ისე ზნორია. სხვათა შორის, ცნობილია, რომ მათ სამგლოვიარო ლექსის „აღსდევ, გმირთ გმირო“-ს დამღერებით დაიტირეს ერეკლე მეფის ცხედარი⁴.

გუნდური მოთქმით მიცვალებულის დატირების წესი აღმოსავლეთ საქართველოს კიდევ ერთ კუთხეში — ხევიც არის დამოწმებული. გარდა „ხმით“ მოტირალისა და მობანეების მიერ მიცვალებულის დატირებისა, ხევიც გავრცელებული ყოფილა მიცვალებულის გუნდური დატირების მეორე სახეობაც, რომელიც „დალას“ ანუ „ადაი-დადა“-ს სახელწოდებით არის ცნობილი.

აღსანიშნავია, რომ გუნდური მოთქმის ერთ-ერთი სახეობაა „ზარი“. იგი გავრცელებული იყო საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში. „ზარით“ მიცვალებულის დატირებას აღწერს ვ. კოტეტიშვილი. მისი ცნობით, სოფ. მცხეთაში 10—12 დედაკაცი ამბობდა ზარს. ერთი მოთქვამდა, სხვები კი ბანს ეუბნებოდნენ. მოთქმა ჩამორიგებით, შენაცვლებით იყო⁵.

ასევე საინტერესოა სამეგრელოში მიცვალებულის „ზარით“ დატირების წესი. წელსზევით გაშიშვლებული მოტირალი ჩადგებოდა მოზარეთა ორ

² Елносидзе Иордан, Записки о Тушетни, черпковая рукопись, 1847, Ленинград, Архив Востоковедов Ин-та народов Азии: ძველი საქართველო, თბ., 1913, ტ. II; ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 172—174; თ. უ თ უ რ გა ი ძ ე, თუშური კილო, თბ., 1960, გვ. 155.

³ მ. ჩ ი კ ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1956, გვ. 53.

⁴ ძველი საქართველო, თბ., 1913.

⁵ ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 395.

გუნდს შუა და ისე უახლოვდებოდა მიცვალებულს. მოზარენი მღეროდნენ ნელის ხმით, სიტყვები არ ისმოდა, იძახდნენ მხოლოდ „ოჰი, ოჰი, ოჰი“⁶.

იმერეთშიც სცოდნიათ „ზარი“, რომელსაც სამი კაცი ასრულებდა, ერთი იწყებდა, მეორე მაღალს ამბობდა, მესამე კი ბანის მთქმელი იყო. „ზარის“ თქმა მიცვალებულზე გავრცელებული იყო სვანეთში, აფხაზეთში. სვანეთში „ზარი“ სრულდებოდა როგორც სამგლოვიარო საგალობელი, მაგრამ არ წარმოადგენდა ტირილს. „ზარი“ ასრულებდა ჰიმნის როლს⁷.

ივ. ჭავჭავაძის მიერ „ზარს“ სამგლოვიარო მოთქმით ტირილს უწოდებს⁸. ქართული მუსიკის მკვლევართა აზრით, იგი სამგლოვიარო სიმღერაა⁹.

აღწერს რა მიცვალებულის დატირების წესს, საინტერესო ცნობას გვაწვდის დ. შაჩაბელი. გუნდური მოთქმის სახით მიცვალებულის დატირებას იგი „ზარს“ უწოდებს და ახასიათებს მას, როგორც სამგლოვიარო სიმღერას. „ზარი“ საგლოვიარო სიმღერა მიცვალებულზედ; გლოვის ხმად განკიდებული კივილი, დაბალის ბანით და თავის ალაგას მოძახილი ქვეთინის სახედ. ამ ზარსაც ხმარობენ მიცვალებულის ტირილის დროს კუალად მხოლოდ თუშნი და რომელიმე ადგილთა იმერნი¹⁰.

მიცვალებულის „ზარით“ დატირების შესახებ არაერთი ისტორიული წყარო მოგვითხრობს, საიდანაც ირკვევა, რომ ამ სახით მიცვალებულის დატირება ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა¹¹.

ეთნოგრაფიული მასალისა და ჩვენ მიერ განხილული ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ „დალა“ დატირების თავისებური წესია, რომელიც დამოწმებულია საქართველოს განსაზღვრული რეგიონის — თუშეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში. როგორც ზემოთ მოტანილი მასალიდან და ვინახეთ, „დალა“ სრულდებოდა მხოლოდ და მხოლოდ გარდაცვლილი მამაკაცის წლისთავზე. მას გააჩნდა დადგენილი სამგლოვიარო ტექსტი ლექსის სახით. მისი შესრულებისას ადგილი აქვს რთული სახის რიტუალურ მოქმედებას, რომელიც მრავალ საინტერესო ელემენტს შეიცავს („სულის ცხენის“ მონაწილეობა, მიცვალებულის ტანსაცმლისა და მისი კუთვნილი ნივთების გაშლა, იქვე ჯამებით ქერისა და რძის დადგმა, ცხენ-მხედართათვის ქერის შეყრა და რძის მიპყურება, ცხენ-მხედართა წრიული მოძრაობა და სხვ.), რომელთაც „ზარის“ შესრულებისას ვერ ვხვდებით, მათ შორის საერთოა მხოლოდ დატირების გუნდური ხასიათი, შესრულების ტრადიცია კი ერთნაირი არ არის.

ამრიგად, „დალა“ წარმოგვიდგება გუნდური მოთქმის ორიგინალური ფორმად, რომელიც მრავალი საინტერესო კომპონენტის შემცველია.

⁶ ა რ ქ ა ნ ჭ ე ლ ო ლ ა მ ბ ე რ ტ ი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938, გვ. 62; თ. ს ა ხ ო - კ ი ა, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მსგ, III, გვ. 170—171.

⁷ გულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, გვ. 151—153; მ. ა ხ ო ბ ა ძ ე, ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული, თბ., 1957, გვ. 21.

⁸ ივ. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ე ი ლ ი, ქართული მუსიკის ძირითადი საკითხები, თბ., 1938, გვ. 280.

⁹ დ. ა რ ა ყ ი შ ე ი ლ ი, დასავლეთ საქართველოს ხალხური სიმღერის კილოს წყობა, თბ., 1951, გვ. 5.

¹⁰ დ. შ ა ჩ ა ბ ე ლ ი, ქართულთა ზნეობა, გალობა, „ოსკარი“, 1864, მასი, გვ. 35.

¹¹ გ. ჭ ა კ ო ბ ი ა, იოსებ ზილიხანაძის ქართული ვერსიები, I ნაწ. (ტექსტები), თბ., 1927, II, 41; ქართლის ცხოვრება, 1959, ტ. II გვ. 397, 398, 523, 528, 534; თ ე ი მ უ რ ა ზ ბ ა ტ ო ნ ი შ ე ი ლ ი, დღისა და ღამის გაბანება, გვ. 224—225.

ინტერესს იწვევს „დალაამ“-ს სახელწოდების საკითხი.

პროფ. ვ. ბარდაველიძე „დალაამ“-ს უკავშირებდა ღვთაება დალის. იგი აღნიშნავდა, რომ „შესაძლებელია, დალის, როგორც ცისკრის ვარსკვლავის კულტი, შემონახულია ქართულ ხალხურ სიმღერებში... ამ ღვთაების სახელს იმეორებს საგალობელი „დალაამ“, რომელსაც თუშები მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებით ცხედართან ასრულებდნენ ხოლმე¹². ამავე დროს, აღსანიშნავია, რომ ცისკრის ვარსკვლავის სახელის ერთ-ერთ ფორმად დილაა მიჩნეული¹³. დილა, სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, აღნიშნავს ცისკარს, განთიადს, რიყრაცს, ალიონს — ამათ ყოველთა, ვიდრე მზის ამოსვლამდე¹⁴. ივ. ჭავჭავაძის აზრით, „დილა“ ქართულში მართო დღის დასაწყისი ნაწილის აღმნიშვნელი კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ წარმართული ხანის ღვთაებისაც“.

ქართულ-კავკასიური ღვთაება სუმერულ და ძველადმოსავლურ ღვთაებათა დილბად, დილბატ-ს შეესიტყვება, ხოლო მთლიანად ტერმინი დილის მნათობს, დილის მზეს გულისხმობს¹⁵.

სხვა კავკასიელ ხალხებშიც ყოფილა გავრცელებული დალის კულტი. მაგალითად ვენიანის ხალხში უმაღლეს ღვთაებას დელა, დე ლა ანუ დ ალი ეწოდებოდა¹⁶. წოვა-თუშებში დალ, ჩეჩნებში დელე, საზოგადოდ ღმერთს აღნიშნავს. წოვა-თუშები, ჩეჩნები და ინგუშები დალ, დელე და მსგავსი დიალექტური ფორმებით აღნიშნავენ „ხატს“, „ჩეჯარს“ — ღვთაებას, წმინდანს, საკულტო ნაგებობას¹⁷.

გარდა ამისა, რეფრენი „დალაამ“, დალაამ ჩეჩნებში მწუხარების უამს იხმარებოდა¹⁸.

წოვა-თუშებში და ჩეჩნებში აღმნიშვნელი სიტყვების დალ, დელე-ს არსებობა ზოგიერთ მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ თუშურ სამგლოვიარო ლექსში ნანახი ელემენტია დამკვიდრებული და ღმერთისადმი მიმართვას წარმოადგენს¹⁹. ინტერესს მოკლებული არ არის ქართული მუსიკის ისტორიის მკვლევართა შეხედულებანიც ამ საკითხზე. მათი აზრით, თუშურ სამგლოვიარო საგალობელში მისამღერმა „დალაამ“-მ შეინარჩუნა თავისი პირველი მნიშვნელობა, როგორც ღვთაებისადმი მიმართვამ. ეს ვითარება გადმოცემულია ისეთი მუსიკალური ხერხებით, როგორიცაა დინჯი ტემპი, მინორული კილო, მისი გამოყენება საპასუხო მუსიკალურ ფრაზაში, რომელიც ენათესავება მოტირალის, შთქმელის საპასუხოდ ზრუნის მთქმელი გუნდის მუსიკალურ ფრაზას. ამიტომაც „დალაამ“ ადვილად ამკლავებს რომელიღაც ღვთაებისადმი მიმართვას²⁰.

¹² ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სუანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 89.

¹³ იქვე.

¹⁴ სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ტფ., 1928.

¹⁵ გ. ჩიტაია, აქარული დათუ-ბოყვა, სმ შობაზე, X, გვ. 324—325.

¹⁶ Б. Долгат, Переобытия религия чеченцев, 1893, с. 84.

¹⁷ Б. Далгат, Икк; Б. Алборов, Ингушское Деалу «богу» и осетинское Дзелигол «алой духа», Изв. Ингушск. НИИ краеведения, II—III, Владикавказ, 1930, с. 473—474.

¹⁸ У. Лаудаев, Чеченское племя, сб. св. о Карг. горах, вып. VI, 1872, с. 54.

¹⁹ თ. უთურგაიძე, ქართული ენის მთის კილოთა ზოგი თავისებურება, თბ., გვ. 74.

²⁰ შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, თბ., 1956, ტ. II, გვ. 111.

შ. შველიძის გადმოცემით, ეს იყო პირქუში, მკაცრი, ჰიმნური ხასიათის სიმღერა, რომლის სიტყვებს შემსრულებლები მოწიწებით და ღრმა პატივისცემით ამბობდნენ. ცხადია, რომ ეს სიმღერა ძველთაძველია, რომ ის ჰიმნის ხასიათისაა და სწორედ ამ დანიშნულებას ასრულებდა იგი თუშ მოსახლეობათა შორის წარსულში¹.

ზემოთმოტანილი ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, რომ „დალა“, რომელიც ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევებით ცისკრის ანუ დილის მზის ღვთაების სახელის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო, მიცვალებულის კულტს უკავშირდება. ეს კი ჩვეულებრივ მოვლენად უნდა ჩავთვალოთ, რადგან მიცვალებულის კულტი მჭიდრო კავშირში იმყოფებოდა მზისა და საერთოდ ასტრალურ კულტთან როგორც მსოფლიოს ხალხთა რელიგიებში, ასევე ძველქართულ რწმენა-წარმოდგენებში. ამის თქმის საფუძველს „დალა“-ც გვაძლევს, რაზეც შემდეგი გარემოებანი მიუთითებენ:

1. „დალა“-ს ტექსტში ყოველი ფრაზის შემდეგ მოცემული გვაქვს რეფრენი „დალა“, რომელიც ღვთაების სახელად არის მიჩნეული;

2. „დალა“-ს შესრულების დროს ადგილი აქვს ცხენ-მხედართა წრიულ მოძრაობას მიცვალებულის ტანსაცმლის გარშემო. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების მიხედვით კი, რელიგიის განვითარების ასტრალურ საფეხურზე წრიული მოძრაობით ხდებოდა ასტრალური ღვთაების ბუნებასთან ზიარება².

3. „დალა“-ს შესრულების დროს რძის გამოყენებაც იქნებ მიუთითებდეს იმაზე, რომ აქ გვაქვს მ-მართვა ქალ ღვთაებისადმი, რადგან რძე ქალური ბუნების არსებობა ატრიბუტს წარმოადგენს³.

ამრიგად, „დალა“-ს შესრულება მიცვალებულთან დაკავშირებით, უნდა მიუთითებდეს მიცვალებულის კულტის და ასტრალური რელიგიის ურთიერთკავშირზე, მიცვალებულის კულტში ასტრალური რელიგიური აზროვნების ასახვაზე.

Д. ГИОРГАДЗЕ

ОБРЯД ОПЛАКИВАНИЯ ПОКОЙНИКА В ТУШЕТИ

ДАЛАЯ

Резюме

Исполнение ритуала «Далая» возможно указывает на взаимосвязь культа мертвых и астральной религии. Это положение подтверждается следующими обстоятельствами. 1. В тексте после каждой

¹ შ. შველიძის მიხედვით, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, თბ., 1956, ტ. II, გვ. 111.

² ვ. ბარდაველიძე, „დიდი დედა ნანას კულტი“, ხელნაწერი, გვ. 47—50.

³ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 22.

фразы следует рефрен «дала», который по результатам исследований грузинских ученых является именем астрального божества; 2. Во время исполнения «Далая» всадник совершает трехкратное движение вокруг одежды усопшего. В истории религии известно, что круговое движение является одной из форм служения астральным божествам; 3. Использование молока во время «Далая», должно быть указывает на то, что здесь мы имеем дело с обращением к божеству женского пола, так как молоко является основным атрибутом женской природы.

„კელოსანის“ ინსტიტუტის საკითხისათვის ხმისწორებით*

(„საქელოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაქვის“ წესები)

ჭვარის ხელოსნები ერთნაირი უფლებებით როდი იყვნენ აღჭურვილნი; მათში აშკარად ჩანს დიფერენცირება უფლებების მიხედვით.

ჭვარში ხელოსნად მისვლის აუცილებელი პირობა იყო განსაზღვრული წესების შესრულება, რომლებიც ხევისურეთში „საქელოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაქვის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ხელოსანთა უფლებებს¹, უპირველესად ყოვლისა, სწორედ აღნიშნული წესები განაპირობებენ. იმ შემთხვევაში, თუ მეთემის ოჯახს ზემოაღნიშნულ რომელიმე წესთაგანის გადახდის ეკონომიური შესაძლებლობა არ ჰქონდა, „მაშინ შეიძლებოდა განათვლა და ისე მისვლა კელოსნად“², მაგრამ ეს უკანასკნელი თავისი უფლებებით ძირფესვიანად განსხვავდებოდა ხელოსნისაგან, რომელმაც „საქელოში ჩადგომის“, ანდა „ზღუბლის დალაქვის“ წესი შეასრულა.

„საქელოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაქვის“ წესები ლოკალიზებულნი იყვნენ ამა თუ იმ თემის ტერიტორიით: „საქელოში ჩადგომის“ წესს ასრულებდნენ არხოტის თემისა და მიღმახევ-შატილის მხარის მეთემენი (ახიელი, ამა, კიმაღა, გურო-გიორგწმიდა, შატილი, არდოტი, ხახაბო); „ზღუბლის დალაქვის“ წესს კი—სამაგანძუროს, როშკის, ლიქოკის, ხახმატის თემებში.

„საქელოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაქვის“ წესებს მეთემენი ასრულებდნენ მხოლოდ იმ ჭვარებში, სადაც ბავშვობის ასაკში (1—3 წლის ასაკში) „მიზარების“ წესი ჰქონდათ შესრულებული. იშვიათად, მაგრამ მაინც ფიქსირებულია ცალკეული შემთხვევები, როდესაც ერთ ჭვარში „მიზარებულ“ მეთემეს ხელოსნად თხოულობდა მეორე ჭვარი, ანდა ერთი ჭვარის ხელოსანს მეორე ჭვარი მოითხოვდა ხელოსნად. ხელოსნობის წესის სახევისურეთო ნორმებში ასეთ შემთხვევებს თავისი ადგილი ჰქონდათ მიჩენილი: ხელოსნად მიმსვლელის ოჯახს უნდა გაეღო ორმაგი ხარჯი და შესაფერისი პატივი მიეზღო იმ

* გაგრძელება, დასაწყისი იხ. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. XVI, 1, გვ. 124—152, 1975.

¹ ხელოსანთა უფლებების შესახებ იხ. დასახ. წერილი.

² ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევისურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. III, რკ. № 42, გვ. 656; მთხრობლები: ხახონ სოსოს ძე გოგოჭერი, დაბ. 1897 წ., ვაღუა თოთას ძე კინჯარაული, დაბად. 1901 წ.

ჯვარისთვისაც, რომელსაც „მიბარებული“ ტოვებდა და მეორე ჯვარში მიდი-
ოდა ხელოსნად.

როგორც „საეკლოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაქვის“ წესის შე-
სრულების წინ ხელოსნად პირველად მიმსვლელი, ე. წ. „მესაქელოე“, „საწმი-
დარში გადის“. „საწმიდარში გასვლა“ ხდება ამ დღეობის წინ, რომელშიც მე-
თემე ხელოსნად უნდა მივიდეს ჯვარში. „საწმიდარში“ ყოფნა სხვადასხვა
ჯვარში დროის სხვადასხვა ხანგრძლივობით ხასიათდება: დაახლოებით ერთი
თვიდან, ორ კვირამდე. ამ ხნის განმავლობაში ხელოსნად მიმსვლელი მეთემე-
მესაქელოე — ან ჯვარში ცხოვრობდა, ან საცხოვრებელი სახლის იმ ნაწილში,
რომელსაც „ქერხო“ ეწოდება. „საწმიდარში“ ყოფნის დროს მესაქელოეს ეკ-
რძალებოდა ისეთ ადგილებზე გავლა, რომელიც „მირეული“ იყო და ისეთი სა-
მუშაოს შესრულება, რაც ოფლს მოუყვანდა, რადგან ოფლი „უწმინდურად“
ითვლებოდა. ხელოსნად მიმსვლელი მხოლოდ მსუბუქ სამუშაოს ასრულებდა
და ტანს ყოველდღიურად იბანდა.²

ხევსურეთში იყო ჯვარები, რომლებიც მეთემეთაგან განსაკუთრებულ სი-
წმინდეს ითხოვდნენ არა მარტო ჯვარში ხელოსნად პირველად მისვლის წინ,
არამედ საზოგადოდ ხელოსნობის დროს. ერთ-ერთი ასეთი ჯვარი ყოფილა
სოფ. ზეისტეჩოს ჯვარი, რომელიც „თავის მოსამსახურე ახალგაზრდებს სწო-
რფრობანაც კი უშლიდა, სხვა ჯვარების მოსამსახურეები კი იტყოდნენ, რომ
ჯვარი სწორფერთან დაწოლას და სიარულს არ უშლისო“³.

საწმიდარში ყოფნის დროს ხელოსნად მიმსვლელი მეთემისათვის სოფლი-
დან მოაქვთ საქმელი: ხინკალი, „კეცეული“, ხორცეული, არაყი, რომელსაც
„საკვლევი“ ეწოდება. „მესაქელოე“ „საკვლევის“ მომტანთ იმახსოვრებს და
წესის შესრულების შემდეგ, დღეობის ბოლოს, ყველას მოიკითხავს: თითო კომ-
ლუდს გაუგზავნის⁴.

დღეობის დღეს „მესაქელოე“ დილით ადრე ადგება, მიდის ცხრა წყაროს
წყალზე და ცხრაჯერ იბანს ტანს: მდინარის წყალზე დაბანა არ შეიძლება, რად-
გან მდინარის წყალი უწმინდურად ითვლება. „მესაქელოე“ იცვამს ახალშეკე-
რილ ტანსაცმელს და „უნაყრო“ — უჭმელი მიდის ჯვარში ერთ-ერთი ზემოთ
აღნიშნული წესის შესასრულებლად⁵.

„საეკლოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაქვის“ წესების შესასრულე-
ბლად „მესაქელოეს“ ოჯახს დაახლოებით ერთი და იგივე ხარჯები სჭირდება:
სამი ფუთი ქერისაგან დამზადებული ლუდი; სამი სამსხვერპლო საკლავი: „კუ-
რეტი“ (სამი წლის მოზვერი) ანდა „კარი“⁶, ცხვარი (კედლია) და ბატკანი; თი-
თოეულ ამ საკლავთაგანს თავისი დანიშნულება აქვს: „კურეტი“ ან ხარი დაი-

² ალ. ოჩიაური, ხევ. ხალხ. დღ. კალ. ნაწ. III, გვ. 593; რე. 46, გვ. 542; რე. 50, გვ. 573; ნაწ. 1, რე. № 13, გვ. 253; არხოტი. იგივე, რელიგია ბუდე-ხევსურეთსა და შატილის თემში, რე. № 46, გვ. 735. 722; ნ. შაკალათია, შ. ბალიაური, ხევსურული დღესასწაულები, რე. 1, გვ. 2—8. ასეთივე „სიწმინდე“ მართებდათ ჯვარის მსახურებსაც ჯვარში პირველად მისვლის დროს: თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, გვ. 16—17.

³ ალ. ოჩიაური, რელიგია ბუდე-ხევსურეთსა და შატილის თემში, 1940 წ. რე. № 46, გვ. 716—717; მთხრ. ვიორგი გვიას ძე არაბული, ზეისტეჩოს ჯვარის ზუცესი, 1974 წ.

⁴ ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, არხოტი, რე. 50, გვ. 593—594.

⁵ ნ. შაკალათია, შ. ბალიაური, ხევსურული დღესასწაულები, რე. № 1, გვ. 2—8.

⁶ მთხრობელთა ცნობით. „მამენავ კარი“.

კვლევა „მესაჯელოეს“ „სანათლავედ“, ცხვარი და ბატკანი „მესაჯელოეს“ „სამხვეწროდ“; ერთი ცნობით საჭირია 1 კგ. ჩამოქნილი სანთელი, მეორე ცნობით — 0,5 კგ; „საჯელოში ჩადგომის“ წესის დროს ოჯახი აცხობს ე. წ. „საჯელოს პურებს“, ანდა ქადებს (შატილი), იმ რაოდენობით, რომ თითო პური ან ქადა შეხვდეს ყოველი კომლის ყოველ მამაკაცს. „ზღუბლის დალაჯვის“ წესის შესრულების დროს პურების რაოდენობა ნაქლები ჩანს, რადგან პურების განაწილება კომლის შემადგენელ მამაკაცებზე აღნიშნული წესის შესრულების დროს არ იციან, სამაგიეროდ, ამ დროს სცოდნიათ ქადები; ორი ქადა — ერთი ყველისგულიანი, მეორე — ხავიწიანი; სამი „მასანთო“ — ხავიწისგულიანი სამი პატარა ქადა; სხვა ცნობით — დიდი ცხრა ქადა.

დღეობის დღისათვის ოჯახი ყველას შეატყობინებდა, რომ „საჯელოს“ წესს იხდიდა.

როგორც „საჯელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაჯვის“ წესის შესრულების წინ ხდებოდა ხელოსნად პირველადმიხსლელი მეთემის ჯვარში „განათლა“ კურეტის ან ხარის სისხლით. უამის წირვის წესის შესრულების შემდეგ მოიყვანდნენ მსხვერპლად შესაწირ საკლავს, დააყენებდნენ ხუცესთან ახლოს, იქვე დადგებოდა „მესაჯელოეც“ და ხუცესი დაიწყებდა ხუცობას: შენა სამთაეროდ, შენა გასამარჯოდ მაივმარხი ეს სამსახური მუქათ სანათლი, დიდო მთიშე შაგ წყაროს თავისაო, მოძმე მიქეელისაო! შენ შენის მეხვეწურისად, მესაჯელოსად (სახელი) საშველოდ, სახოიშნოდ, საწყყალობნოდ მაივმარხი. ნე შენდ შამამიხვეწებავ, დალოცვილო, შენ შენს გამჩენს მორიგეს ღმერთს შაახვეწი...

ხუცობის დამთავრების შემდეგ სამსხვერპლო საკლავს წააქცევენ, თოკით შეკრავენ და დაიჭერენ. „მესაჯელოე“ და ხუცესი იქვე დგანან. ხუცესი ხანჯალს ამოიღებს, წაქცეულ კურეტს კისერზე „დაალირებს“ და იტყვის: „შენა სამთაეროდ, შენად გასამარჯოდ მაივმარხი, მთიშეშაგ წყაროს თავისაო, მოძმე მიქეელისაო ეს სამსახური, მუქათ სანათლი. საშველოდ, საწყყალობნოდ მაივმარხი გიგაიისად, მესაჯელოსად, მაგის თავის ჯალაფობისად და სახოიშნოდ მაივმარხი. ისმინი, გაიგონი, გამარჯვებას შენად შენის გამჩენის ხთისას“. ამ სიტყვებთან ერთად ხუცესი დაკლავს კურეტს. დაკლულის სისხლით „მესაჯელოე“ ხელებს დაიბანს, ხუცესი კი სისხლიანი თითებით შუბლსა და შიშველ გულზე სისხლის ჯერებს გაუკეთებს და დაამწყალობნებს: „გწყყალობდას გიგიავ, მესაჯელოეს, მთიშეშაგის დავლათი, საწალმართოდ მაგიარას, მშვიდობით შაგინახნას, სიხარულად გაგიყადას ზღენობა — ყმობა, მსახურობა. კლოვ უკეთი გულით მაგვერძას“⁸. ასე განათლებოდა „მესაჯელოე“.

„საჯელოში ჩადგომის“ წესის შესრულებისას. „მესაჯელოეს“ „განათლის“ შემდეგ ხდება სხვა დანარჩენი საკლავების ხუცობა და დაკვლა „ხელოსნის სამხვეწროდ“.

დაკლულ საკლავებს გაატყავებენ და ასო-ასოდ დაჭრილს ჩაპყრიან ქვაბში, რომელსაც „ქარჩამავეალი“ ეწოდება. როდესაც ხორცი მოიხარშება, ამოი-

⁸ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევს. ხალხური დღეობების კალენდარი, არხოტა, ნაწ. III, რე. № 46, გვ. 542, რე. № 52, გვ. 612.

ლებენ და ფიცრებზე დააწყო. ამავ დროს მოიტანენ „საქელოს პურებს“, დააწყო მწვანე ადგილზე წრეხაზის სახით. პურების წრეხაზს მხოლოდ ერთ ადგილს უტოვებენ ღიად — წრეში შესასვლელ „ქარებს.“ პურებზე აწყოებენ ერთნაირი ზომის ხორცის მოხარშულ ნაჭრებს. აქვე დასდგამენ ლუდით სავსე თასებს, რომლებზეც სანთლებს დაამაგრებენ. აგრეთვე სანთლებს ხელში აძლევენ იქ მყოფ მამაკაცებს, ვინც „საქელოში ჩადგომის“ წესს ესწრება. ყველაფერ ამას „საქელოს ტაბლის დაგება“ ეწოდება. ხუცესი და „მესაქელოე“ შევლენ „საქელოს პურების“ წრეში, ე. ი. „საქელოში“; სანთლებს აანთებენ, მამაკაცები ქუდებს მოიხდიან, ხოლო ქალები, რომლებიც ჯვარისაგან მოშორებით სხედან, ფეხზე წამოდგებიან. ამ მომენტში მესაქელოეს მამა, ან დედა, დაჩოქილია, სანამ შვილი „საქელოდან“ არ გამოვა. ხუცესი იწყებს ხუცობას: „ღმერთმა აღიდას შენ ძალი, შენ სახელ-სამართალი მთიშეშაგ — წყაროს თავისაო, მოძმე მიქველისაო. შენა სამთავროდ, შენად გასამარჯოდ მაიქმარი ეს სეფესანთელი — საღიღებელი. შენ შენის მეხევეწურისად მესაქელოსად გვიდასად საშველად, საბოიშნოდ, სამწყალობნოდ მაიქმარი. გევედრების გიგიაოდ გეხევეწების, შაიხეწვი. მე შენდ შამამიხევეწებავა შენ შენს გამჩენს მორიგეს ღმერთს შაახეწვი. სახელიან ზღვენ — სანთელი აიტანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯეებს“⁹.

ხუცობის დამთავრების შემდეგ ჯვარიონნი ყველანი „დაამწყალობნებენ“ ახალ ხელოსანს შემდეგი სიტყვებით: „ჯვართ დიდებაი, მეხევეწურთ წყალობაი“, დაღვენ ლუდს და გამოსკლიან თასებს. „საქელოს პურებს“ ზედ დაწყობილი ხორცის ნაჭრებით, კომლობრივად გაანაწილებენ. თუ რომელიმე კომლიდან რაიმე მიზეზით არ ესწრებოდნენ, იმათთანაც გაატანენ შინ; „პურის არ წაღება არ შეიძლება და ეს არის მტერი ბაქსაქელოის“¹⁰.

ამ წესების შესრულების შემდგომ იწყება თავისუფალი სმა და ღვინო რათქმა უნდა „მესაქელოეს“ ხარჯით. ხალხს ტაბლას დაუდგამენ, არის ცეკვა-თამაში და საგმირო ხასიათის სიმღერების ფანდურზე შესრულება.

„საქელოში ჩადგომის“ ზემოაღწერილი წესი არხოტის თემში სრულდებოდა. დაახლოებით ასევე ასრულებდნენ მას შატილოს, არდოტის, გურგორგორგინძის და სხვა თემებშიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ იქ „ქელოისნი“ „სანათლადად“ ხარს დაკლავდნენ. ხოლო „საქელოს“ წრეს ხაეიწისგულიანი ქალებისაგან გააკეთებდნენ, ქალებს კი ყოველი კომლის ყოველ მამაკაცზე დაარიგებდნენ¹¹.

„ზღუბლის დალაჯის“ წესის შესრულებისას კი ახალმისვლელი ხელოსანის „განათლის“ შემდეგ კლავდნენ მეორე საკლავს, რომელსაც „ზღუბლის სამლაჯო“ ეწოდებოდა. „ზღუბლის სამლაჯო საკლავს“ ჯვარის „დარბაზის“ „ზღუბლის“¹² ახლოს დაკლავდნენ. ახალმისვლელი ხელოსანი დაკლულის ოთხივე ფეხს ხელში დაიჭერდა, ასწევდა და „ზღუბლისაქენ გადაიქნევდა“, „ზღუბლს სისხლს უწევდა“ (ზღუბლს სისხლს დაასხამს)¹³ დარბაზის ზღუბ-

⁹ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევ. ხ. ლ. დ. კალ., ნაწ. III, რვ. 52, გვ. 612; რვ. 46, გვ. 542.

¹⁰ ი ქ ე ე.

¹¹ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, რელიგია ზედ-ხევისურეთსა და შატილოს თემში, რვ. № 46, გვ. 733.

¹² „დარბაზის ზღუბლი“ — დარბაზის „ქარის ქვედა ჩარჩო“ ნ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხეის. დღესასწ. რვ. № 3, გვ. 149.

¹³ ი ქ ე ე.

ლის „განათვლის“ შემდეგ ახალ ხელოსანს დარბაზის ზღურბლზე ფეხის დადგმის და დარბაზში შესვლის უფლება ეძლეოდა. დარბაზში შესული ახალი ხელოსანი ასევე „სისხლს უწევდა“ მის კედლებს და ჭვარის წინაშე „ფიცს დებდა“, რომ „ვიქნები და გემსახურები ყოველნაირადო, თავს ვიხრიო“¹⁴, დარბაზშივე ახალი ხელოსანი „უფროს მორიგეთ დაუგებს ტაბლას“¹⁵; „მარტო მორიგეთ და კელოსანთ, მარტო ამათ უდგამდა ტაბლას“¹⁶.

როგორც „საჯელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაქვის“ წესის შესრულება სამი ძირითადი მომენტისაგან შედგება: მეთემეს „განათვლა“, „საჯელოში ჩადგომა“ — პირველ შემთხვევაში, „ზღუბლის დალაქვა“ — მეორე შემთხვევაში, და პურობის წესი.

„განათვლის“ მომენტი მკიდროდ არის დაკავშირებული ჩვენთვის საინტერესო წესების რელიგიურ მხარესთან, რომელსაც წინამდებარე წერილში არ განვიხილავთ და ამჟამად მხოლოდ სხვა მომენტებზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

მეთემის „საჯელოში“ შესვლა და მასში ჩადგომა: ჭვარში ხელოსნად მისვლის წესის შესრულების ერთ-ერთი მთავარი მომენტია. „სა-ჯელ-ო“ ნაწარმოებია „ქელისაგან“ და „ქელის“ მფლობელთა კოლექტივის აღნიშნავს¹⁷. „სა-ჯელოს“ პარალელურად იხმარება აგრეთვე „საჯელოსნო“, რომელიც „ხელოსანთა“, ასევე „ქელის“ მფლობელთა კოლექტივსა და ჭვარის იმ ნაგებობას აღნიშნავს, სადაც ეს კოლექტივი „იჭდა“. ამავე დროს ვხედავთ, რომ „საჯელო“ პურების იმ წრესაც ეწოდება, რომელშიაც ახალმისვლელი მეთემე — ხელოსანი — „მესაჯელოე“ შედის და ჩადგება ხუცესთან და ჭვარის სხვა მსახურებთან ერთად. „საჯელოს პური“ ეწოდება ამ წრის შემადგენელ თითოეულ რიტუალურ პურსაც. საინტერესოა პურების რაოდენობის ფაქტიც: იმდენი პური, რამდენი კომლიც იყო (არხოტი), ანდა იმდენი ქადა, რამდენი მამაკაციც იყო სოფელში (შატილი). ჩვენი აზრით, პურების რიცხვს უთუოდ ამირობებდა „ქელოსან“ მამაკაცთა რიცხვი იმ დროისათვის, როდესაც მეთემე ხელოსნად მიდიოდა. ამდენად, თითოეული რიტუალური პური სიმბოლურად გამოხატავდა თითოეულ ხელოსანს, ისევე, როგორც ამ პურების წრე ასევე სიმბოლურად გამოხატავდა ხელოსანთა კოლექტივის — „საჯელოს“, ხოლო მეთემის „საჯელოში ჩადგომა“ — ხელოსანთა, „ქელის“ მფლობელთა კოლექტივში მის მიღება-ჩარიცხვას. ეს რომ ასეა, ჩანს თვით „საჯელოს ტაბლის“ დადგმისა და განაწილების წესიდანაც. „საჯელოს ტაბლა“ მხოლოდ ხელოსანთათვის „დაეგებოდა“ და მათთან ერთად აქამდე „უწყარო“ ახალი ხელოსანიც პირველად დალევდა თავის წილ ლუდსა და შექამდა თავის წილ პურსა და ხორცს. ასეთი საერთო პურობაც კოლექტივში ახალი წევრის მიღების დადასტურებდა რითველებოდა.

ასევე ხდებოდა საბერძნეთისა და რომის ძველ საზოგადოებებშიც ახალი წევრის მიღება «Приём нового члена совершался в религиозной форме. Фратрия приносила жертву, мясо которой жарилось на жертвеннике в присутствии всех членов. Если они отказывали в прёме новчика, на

¹⁴ მთხრ. იმედა კინჭარაული, 56 წ. ნაქარელა ლეთისშობლის ჭვარის ხელოსანი, 1974 წ.

¹⁵ მთხრ. ბათრა თაძიას ძე არაბული, ხუცესი, 57 წ. 1975 წ.

¹⁶ მთხრ. ხახმეტის წმ. გიორგის ჭვარის ხუცესი ეფუხეცა მამუკას ძე ქეთელური, 1975 წ.

¹⁷ მსგავსად, „საყმოსი“ — სა-ყმ-ო;

что они имели право в случае сомнения в законности его рождения, они должны были сбросить жертвенное мясо с алтаря. Если они этого не делали, а напротив, поделляли его с новым членом, то это знаменовало, что юноша принят и стал навсегда членом союза. Обряды эти — ганаგრობის ავტორი — объясняются тем верованием древних, будто всякая пища, изготовленная на жертвеннике и затем поделённая между разными лицами устанавливала между ними нерасторжимую связь и священный союз, прекращавшийся только с жизнью»¹⁸.

ზემომოტანილის მაგალითზე ვასაგები ხდება, თუ რატომ ითვლებოდა „მესაქელოეს მტერობად“ „საქელოს ტაბლიდან“ წილის წალემაზე უარის თქმა; იგი ფაქტიურად იქნებოდა უარი ახალი წევრის ხელოსანთა კოლექტივში მიღებაზე.

ამის მსგავსად ხდებოდა ხელოსანთა რიგებში ახალი წევრის მიღება „ზღუბლის დალაქვის“ დროს: ახალმიმსვლელი ხელოსანი დარბაზში ტაბლას დაუდგამდა ხელოსანთა და ჭვარიონთ, მათთან ერთად პურობა ახალი წევრის მათ რიგებში მიღებას ადასტურებდა.

როგორც „საქელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაქვის“ წესის შესრულების მიზანი და დანიშნულება ერთიდაიგივეა: მეთემე ჭვარის „ველოსანი“ ხდება. ზემოთ ამ ორი წესის აღწერილობის ურთიერთპარალელურად მოტანით თვალსაჩინო ვახადეთ წესების შესრულებაში არსებული მზგავსებანიცა და განსხვავებანიც. მაგრამ, საინტერესოა, რას ამბობენ თვით ხევსური მთხრობლები მათ შესახებ, ასხვავებენ თუ არა ისინი ამ ორ წესს ერთურთისაგან?

გუდანის საღმრთო გიორგის ჭვარის ხუცესი არც კი გამოჰყოფს მათ ერთმანეთისაგან: „პატარა ბავშვსა მივაბარებთ ხატსა, ეხმარება ბავშვს, გაიზრდება და მერე 16 წლისა მიიყვანს საკლავს და საქელოს იზამს, ზღუბლს დალაქავს. ზღუბლის დალაქვას ვეძახით საქელოს, ზღუბლის დალაქვას იგივე ხარჯები აქვს“¹⁹ ანდა: „ზღუბლის დალაქვა და საქელო ერთიდაიგივეა, გინდა ერთი თქვი, გინდა მეორე. ზოგი ერთს არქმევს, ზოგი — მეორეს. საკლავიც ერთი და იგივე უნდა, ლულიც, ქადაც“²⁰.

„ზღუბლის დალაქვა ისაა, რომ—გვამცნობს აბიკა გიგისა-ძე არაბული სოფ. მოწმოდან — კაცი ან გაბეჩავდება, ან გაირყვნება; მკითხავენთან გაიკითხავენ. ისინი ეტყვიან, ველოსნად გინდა მისვლა, ზღუბლ უნდა დალაქო... საქელოც მაგას ქვიან; ზოგან საქელოს ეძახიან“²¹.

„საქელო ჩვენთან არ იციან, როგორც ზღუბლის დალაქვაა, ისეა“²².

„ზღუბლის დალაქვას ვეძახით საქელოს“²³.

„საქელო ეს არის ზღუბლის დალაქვა, ჩვენ ხატში არ არის საქელო“²⁴.

ხევსურ მთხრობელთა შეხედულება ამ საკითხზე ნათელია, რო-

¹⁸ Фюстель-де Куланж, Древняя гражданская община, М., 1895, с. 104.

¹⁹ სოფ. გუდანის, მთხრ. ვალუა თითას-ძე, ქინკარაული, დაბ. 1901 წ., 1974 წ.

²⁰ სოფ. ჩორდილი, მთხრ. აბიკა ბალათერას ძე არაბული, დაბად. 1908 წ., ხუცესი, 1975 წ.

²¹ სოფ. მოწმო, 1976 წ.

²² სოფ. გველეთი, მთხრ. ბათია თაძიას ძე არაბული, ხუცესი, ხევსურეთი, 1975 წ.

²³ სოფ. ბუჩუქურთა, მთხრ. მამუკა გამახვლას ძე გოგოჭერი, 63 წ. ხევსურეთი, 1975 წ.

²⁴ სოფ. ბისო, მთხრ. ვეფხია მამუკას ძე ქეთლაური, ხუცესი, ხევსურეთი, 1975 წ.

გორც „საჯელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაკვის“ წესის შესრულებით მეთემე — ხელოსანთა უფლებები ერთნაირია: ხელოსანთაგან დგებიან ჯვარის მსახურნი; ხელოსანი „დარბაზის“ წევრია და ა. შ. თითქმის ერთიდაიგივეა ოჯახის მიერ გაღებული ხარჯებიც; მაგრამ, ჩვენ ვიტყოდით, რომ უფლებებში შეზღუდვა მაინც არის მომხდარი და, კერძოდ, ჯვარის დღეობებიდან შემოსავლის განაწილების საკითხში. „ზღუბლ-დალაკულ“ ხელოსანს წილი არა აქვს ჯვარის შემოსავალში, სანამ ჯვარის მსახურად (ხუცესი, მეგანძე, მედროშე და ა. შ.) არ მივა.

სულ სხვა უფლებებით სარგებლობდნენ ის ხელოსნები, რომელთაც ვერ შესძლეს ვერც ერთი ამ წესთაგანის შესრულება ეკონომიური შეუძლებლობის გამო; სხვა დაბრკოლება წესის შესრულების მხრივ არ არსებობდა, რადგანაც როდესაც მეთემეს ეტყოდნენ „ხატი გიკვლევსო ხელოსნად“, „არ აპატიებდა სოფლის ხალხი და უფროსი, თუ არ შეასრულებდა“. მაგრამ იმ შემთხვევაში, „თუ საჯელო არ შეეძლდა მაშინ შეიძლებოდა განათვლა და ისე მისვლა ჯელო-სნად“²⁵ ასეთი ხელოსანი არასოდეს არ დაიშვებოდა „დარბაზში“; მისი მუდმივი სამყოფელი იყო „საჯელოსნო“ („ჭერო“ გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარში); ეს ნიშნავს იმას, რომ ასეთ ხელოსანს დარბაზში არა აქვს თავისი „საჯლოში სკამი“, არ ესწრება „ჯამისწირვას“ და დარბაზში პურობას და ა. შ. თუმცა, რიგითი ყმებისაგან განსხვავებით, როგორც აღვნიშნეთ, დაშვებულია „საჯელოსნოში“; იგი ვერ მივიდოდა ჯვარის მსახურად—მედროშედ, მეგანძედ, ხუცესად, მეზარედ და ა. შ. ხოლო თუ ჯვარი მაინც „მოითხოვდა“ მსახურად, მაშინ მას აუცილებლად უნდა შეესრულებინა ერთ-ერთი ზემოთ აღნიშნული წესთაგანი, შესაბამისად, რომელიც სრულდებოდა მის თემში. ჯვარის მიმართ ვალდებულებანი²⁶ კი (წელიწადში ერთხელ საკლავის მიყვანა, დღეობების დროს ჯვარში მისვლა, საქმიანობა და სხვა, ასეთ ხელოსანს ისეთივე ჰქონდა, როგორც „ზღუბლდალაკულთ“ და „საჯელოიან“ ხელოსნებს.

მაგრამ თვით „ზღუბლდალაკულთა“ და „საჯელოიან“ ხელოსანთა შიგნითაც ჩანს დიფერენცირება იმ უფლებების მიხედვით, რომელიც ამა თუ იმ გვარის, ან „მამადკაცობის“ (მამის, მამიშვილობის) ხელოსნებს გააჩნიათ ჯვარში ამა თუ იმ მსახურად მისვლის საკითხში. ხეცსურეთში ხელოსნებიდან ჯვარის მსახურთა გამოყოფის რამოდენიმე ძირითადი წესი ჩანს: ა) რიგითი, წილისყარის საშუალებით — ჯვარის დროებით მსახურად; ბ) ქადაგის მიერ არჩევის წესი — უმთავრესად მუდმივ მსახურად; გ) მემკვიდრეობითი წესი, როდესაც ამა თუ იმ მსახურად (მუდმივ მსახურად) მისვლა ჯვარში „მადენილობით“ არის და მხოლოდ გარკვეული გვარის, ან მამის ხელოსანთ „მოუღით“²⁷.

სრული განხორციელება ხელოსან-მეთემეთა უფლებებისა ჯვარის მსახურად მისვლის საკითხში, ხდება მხოლოდ რიგითი წესის დროს. მემკვიდრეობითი წესით ჯვარის მსახურად დანიშვნის, ან ქადაგისაგან არჩევის დროს ხელოსანთა უმრავლესობის აღნიშნული უფლება ფიქტიური ხდება.

ხეცსურეთში იშვიათია ჯვარი, რომელშიც ჯვარის მსახურთა ყველა „თა-

²⁵ აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ხელნაწ.

²⁶ ხელოსნის ვალდებულებათა შესახებ, იხ. დასახ. წერილი.

²⁷ მაგ., ქადაგის ან ხუცესის შესახებ. იხ. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართული უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1970 წ.

ნამდებობა“ მემკვიდრეობითი იყოს, ან პიროქით, რიგითი. ჩვეულებრივ, რიგითი, წილისყრით დანიშვნა უფრო ხდება მედროშეთა, მეგანძეთა, მეზარეთა და სხვა, თუმცა დამოწმებული გვაქვს არა ერთი და ორი მაგალითი იმისიც, როდესაც აღნიშნული „თანამდებობანი“ მემკვიდრეობითია და გარკვეული მამადკაცობის ხელოსნების პრივილეგიას შეადგენს.

მაგალითად ერთ-ერთი ჭვარი, რომელშიაც ჭვარის მსახურთა ყველა „თანამდებობა“ მემკვიდრეობითი ჩანს, არის ნახარელა ღვთისმშობლის ჭვარი გუდანში. როგორც ცნობილია, ნახარელა ღვთისმშობელი მხოლოდ ჭინჭარაულის გვარის სალოცავია; ხელოსნებსაც აღნიშნული ჭვარი მხოლოდ ამ გვარიდან „თხოულობს“, მაგრამ არა ჭინჭარაულის გვარის ყველა კაცს. ჭინჭარაულის გვარი განსახლებულია სხვადასხვა სასოფლო თემებად: გუდანი, ქიე, ძეძეურთა, უკან-ავო, ბარისახო (ნაწილობრივ) და შატილი²⁸. ამიტომ, მეთემეთა ნაწილს ხელოსნად ითხოვდა ადგილობრივი, სოფლის რომელიმე სალოცავი. გარდა ამისა, ჭინჭარაულის საგვარო თემი (ნახარელა ღვთისმშობლის საყმო) შედიოდა უფრო მსხვილ გაერთიანებაში სამაგანძუროს თემში (გუდანის საღმრთო გიორგის ჭვარის საყმო). ამიტომ ჭინჭარაულის გვარიდან ხელოსნებს „ითხოვდა“ გუდანის საღმრთო გიორგის ჭვარიც.

ნახარელა ღვთისმშობლის ჭვარში მემკვიდრეობითი იყო მედროშეს „თანამდებობა“. მედროშეს ნასთვლევით და ჯარით მამადკაცობის ხელოსნებიდან დაყენებდა ქადაგი. მემკვიდრეობითი ყოფილა ნახარელა ღვთისმშობელში მეგანძეობაც; იგი უქკუათ მამადკაცობის ხელოსანთ „მოუღლოდათ“. აგრეთვე, მემკვიდრეობითი ჩანს სხვა „თანამდებობანიც“. ცხადია, ნახარელა ღვთისმშობელში ჭვარის ყველა იმ ხელოსანთა უფლებები ჭვარში მსახურად მისვლის საკითხში, რომლებიც არცერთ სამემკვიდრეო მამადკაცობას არ ეკუთვნოდნენ, ფიქტიურია, განურჩევლად, იმისა, იყვნენ თუ არა ისინი „ზღუბლდალაქუნნი“.

მაგრამ ხევსურეთში ვამოწმებთ ჭვარებს, რომლებშიც ჭვარის „საყმოს“ ფარავს ამავე ჭვარის „საჯელო“, ანდა „საჯელოსნო“, ე. ი. ყველა ყმა ამავე ჭვარის ხელოსანია, და მსახურთა „თანამდებობანი“ არაა მემკვიდრეობითი. ასეთია მაგალითად ქავთარ-ოჩიაურთ თემი — ჭაქველის ჭვარის საყმო (არზოტის თემიდან). ქავთარ-ოჩიაურთ თემში საჯელოში ჩადგომის“ წესს თემის ყველა მამაკაცი ასრულებდა ჭაქველის ჭვარში. ხელოსანთაგან მედროშეთა დანიშვნის წესი რიგითია წილისყრით. მედროშენი დგებიან როგორც ოჩიაურთა, ასევე ქავთართა ხელოსნებიდან თანაბრად, მაგრამ განსხვავება ხელოსანთა უფლებებრივ მდგომარეობაში თავს იჩენს ხუცესის დანიშვნის საკითხში. ერთნაირი „გამოსალების“ ფონზე. (ყველანი, ოჩიაურნი და ქავთარნიც ერთნაირად იხდიან „საჯელოში ჩადგომის“ წესს), ქავთართ ხელოსნებს ნაკლები უფლებები აქვთ: მათგან არასოდეს არ დგებიან ხუცეები. კულტის მსახურთა უმაღლესი პოსტი ოჩიაურთა გვარის მამათა ხელოსანთ თანაბრად ეკუთვნით. აი, რას გვამცნობს ალ. ოჩიაური ამ უკანასკნელ ვითარებაზე: „ოჩიაურნიც კიდევ მამებად იყოფოდნენ: საჩინანი, ქალიღლნი და ალუდიკანი. ხუცესი მუდამ ოჩიაურთა ერთ-ერთი მამიდან იყო ნანდაზან ორიც იყო ხუცესი. ქავთართ მამიდან ხუცესი არ ყოფილა“²⁹.

²⁸ ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევს. მასალები, ნაწ. II, რ. № 1, გვ. 1—9; შატილის მეთემენი, გოდმოცემით. ბოლო დროს ხელოსნად აღარ დგებდნენ ნახარელა ღვთისმშობლის ჭვარში.

²⁹ ი ქ ე ე, რ. № 2, გვ. 17.

„ზღუბლდალაჯული“, „საჯელოიანი“ ხელოსანთა შიგნით უფლებების მიხედვით დიფერენცირება ექვემდებარებოდა აგრეთვე მათ ასაკობრივ მდგომარეობას. ჭვარის ხანდაზმული ხელოსნები მეტი უფლებებითა და პატივით სარგებლობდნენ. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანდა დარბაზში „პურობის“ წესიდან. დარბაზში პურობის დროს ჭვარის სხვა მსახურებთან ერთად, პირველ რიგში, ხანდაზმული, ასაკით პატივსაცემი ხელოსნები სხდებოდნენ. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ისინი მოათავებდნენ პურობას, სხდებოდნენ ახალგაზრდა ხელოსნები. გიორგი გიგიას ძე არაბულის ცნობით, იყვნენ ხელოსნები, რომლებიც „მესამედ, მეოთხედ იყვნენ დარბაზში პურის მჭამელნი“.

მაშასადამე, უფლებების მიხედვით ჭვარში ვარჩევთ შემდეგი სახის ხელოსნებს: ა) „საჯელოიანი“, ანუ „საჯელონაქნარი“, ბ) „ზღუბლდალაჯული“, გ) ხელოსნებს, რომლებმაც ვერ შესძლეს შეესრულებინათ ზემოთ განხილული რომელიმე წესთაგანი და მხოლოდ „გაინათლნენ“.

შესაბამისად, სხვადასხვა უფლებებით სარგებლობს ჭვარში თითოეული მათგანი.

„საჯელოიანი და „ზღუბლდალაჯული“ ხელოსნები სარგებლობდნენ ყველა იმ უფლებით, რასაც „ხელოსნობა“ თავისთავში გულისხმობდა. ეს განსაკუთრებით ითქმის „საჯელოიანი“ ხელოსნის შესახებ, რადგან „ზღუბლდალაჯულის“ უფლებები უკვე შეკვეცილია: მას წილი არ ეკუთვნის ჭვარის შემოსავლიდან მანამ, სანამ ჭვარის ამა თუ იმ მსახურად არ დადგება. მაგრამ როგორც „საჯელოიანის“, ისევე „ზღუბლდალაჯულის“ უფლებები შეიძლება შეზღუდული ყოფილიყო ჭვარში მსახურად მისვლის საკითხში. როგორც ზემოთხსენებული თემების მაგალითზე გამოჩნდა, ზოგიერთ ჭვარში ამა თუ იმ მსახურად მისვლა-დადგომა მემკვიდრეობითია და რომელიმე მამადკაცობის, ან გვარის პრივილეგიას შეადგენს. ასეთ შემთხვევაში, იმ ხელოსანთა უფლება, რომლებიც არ ეკუთვნიან სამემკვიდრეო მამადკაცობას, ამავე მსახურად მისვლის საკითხში, ფიქტურია. სრული განხორციელება იმ უფლებებისა, რომელსაც მეთემეს „საჯელოში ჩადგომის“, ან „ზღუბლის დალაქვის“ წესი ანიჭებს ჭვარში მსახურად მისვლის საკითხში, შესაძლებელია მხოლოდ რიგითი, წილისყრის წესის დროს. ამ უკანასკნელს კი ზევსურეთში აღარ ემორჩილება ზოგიერთ მსახურთა ჭვარში დადგომის წესი (მაგ., ქადაგი, ხუცესი; ზოგ ჭვარებში; მეგანძე, მედროშე, მეზარე და ა. შ.), თუმცა, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ჭვარების უმრავლესობაში არის ერთი ან ორი მსახურის პოსტი, რომელზედაც ხელოსნები რიგითი, წილისყრის წესის საშუალებით დგებიან. ეს უმთავრესად ეხება მედროშეობას, მეგანძეობას, მეზარეობას და ა. შ. ეს უკანასკნელი მდგომარეობა არა მარტო უზრუნველყოფს მეთემეთა ფართო მასის მონაწილეობას საჯვარო საქმეში (ანუ თემის მმართველობაში), არამედ ჩქმალავს კიდევ იმ შეზღუდვებს, რომელიც ხელოსანთა უფლებებშია მომხდარი. რაც შეეხება ხელოსნებს, რომლებმაც ვერ შესძლეს „ზღუბლის დალაქვის“, ან „საჯელოში ჩადგომის“ წესის შესრულება, ისინი მხოლოდ „საჯელონოში“ შესვლის უფლებას ღებულობენ, რომელშიაც აგრეთვე არ დაიშვებიან ჭვარის რიგითი ყმები. ხელოსანთა ეს უკანასკნელი კატეგორია არ დაიშვება „დარბაზში“; ეს ნიშნავს, რომ მათ

„ღარბაზში“ არა აქვთ „საჯლომი სკამი“, არ ესწრებიან „უამისწირვას“, ვერ ესწრებიან ღარბაზში პურობას და ა. შ. აღნიშნული ხელოსნები ვერ მივლენ ამავე ჯვარის მსახურებად, ვერ დაიკავენ „თანამდებობას“ ჯვარში. მაგრამ! რიგითი ყმებისაგან განსხვავებით, მათ მაინც აქვთ უპირატესი უფლება — დაშვებულნი არიან „საქელოსნოში“.

„ზღუბლის დალაქვა“ და „საქელოში ჩადგომა“ განხილულ უნდა იქნეს, ერთის მხრივ, როგორც ნატურალური სახის გამოსაღები, რომელსაც მეთემე უხდიდა ჯვარს იმ უფლებებისათვის, რაც მას ენიჭებოდა განსაზღვრულ ხანში (სქესობრივი მომწიფების ასაკში). გამოსაღების რაოდენობა, (ზღუბლის დალაქვისა“ და „საქელოში ჩადგომის“ შესრულებისათვის საჭირო ხარჯები) განსაზღვრავდა მეთემის უფლებრივ მდგომარეობას; იმ შემთხვევაში, თუ გამოსაღების რაოდენობა მხოლოდ ერთი სამსხვერპლო საკლავის შეწირვით ამოიწურებოდა („განათვის“ შემთხვევაში, მხოლოდ), მეთემე-ხელოსნის უფლებები შეკვეცილი იყო და განსაზღვრულ ჩარჩოებში ჩასმული.

ხაზგასასმელია ის ვარემოება, რომ ორივე შემთხვევაში („გამოსაღების“ სხვადასხვა რაოდენობა), მეთემე-ხელოსანთა ვალდებულებანი ჯვარის წინაშე ერთი და იგივეა და უფლებრივი განსხვავებანი მასზედ გავლენას არ ახდენს.

მეორე მხრივ, „ზღუბლის დალაქვისა“ და „საქელოში ჩადგომის“ წესები იყო რელიგიური წესები, რომლებიც მდიდარი რიტუალით ხასიათდებოდა.

იმ საზოგადოებაში, რომლის მმართველი თეოკრატიული ხელისუფლება ჯვარის ხელოსანთაგან დგებოდა, და მხოლოდ „ზღუბლდალაქულ“ და საქელოიან“ ხელოსანთაგან, ცხადია, აღნიშნულ წესებს დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა. მათი შესწავლით კარგად ჩანს, თუ რა მიმართულებებით იზღუდებოდა რიგითი მეთემეების მონაწილეობა თემის მმართველობის აპარატში.

მეთემეთა პოლიტიკური უფლებების ხარისხს განაპირობებდა, უპირველესად ყოვლისა, მათი ეკონომიური მდგომარეობა. ხელოსანთა სხვადასხვა უფლებრივი მდგომარეობა გამოწვეული იყო მეთემეთა ქონებრივი უთანაბრობით. „ზღუბლდალაქული“ და „საქელოიანი“ ხელოსნები შეადგენდნენ თემის ეკონომიურად შეძლებულ საზოგადოებრივ წრეს, საიდანაც თემის მმართველი ხელისუფლება დგებოდა.

Ж. ЕРИАШВИЛИ

ВОПРОС ОБ ИНСТИТУТЕ «ХЕЛОСАНИ»

(Обряды «сахелоши чадгома» и «згублис далахва»)

Резюме

Хелосани пользовались различными правами. Различия между правами хелосани было обусловлено различным объемом выплачиваемых семьей святилищу подношений, имевших натуральный вид. Процедура подношения сопровождалась исполнением религиозных обрядов и характеризовалось богатым ритуалом.

В зависимости от выполненных обрядов, хелосани подразделяются на три группы: а) которые выполняли обряд «сахелоши чадго-

ша» б) которые выполнили обряд «згублис далахва» и в) которые не смогли выполнить ни одного из двух обрядов и лишь «осветились».

Первые две категории хелосани пользовались полными правами, однако, хелосани второй группы имели ограничение в одном: они не имели своей доли в доходах святилища — джвари.

Хелосани третьей группы были неполноправными. Они не допускались в «Дарбазн» святилища, не имели права быть служителем святилища (Хуцеси, Медроше и т. д.).

В дальнейшем ограничение должно было пойти еще по одному направлению: становление служителей святилища из хелосани постепенно становится наследственным.

ქართული ხალხური საკრავიერი ჰანგების მრავალხმიანობა
(ზილის სიმის ფუნქცია საჩონგურო ჰანგებში)

წინამდებარე ნაშრომი ქართული ხალხური საკრავიერი ჰანგების მრავალხმიანობაზე მეორე წერილია. მისი მიზანია ქართული საკრავიერი მუსიკის მრავალხმიანობის შესწავლა ხალხურ ვოკალურ მრავალხმიანობასთან მიმართებაში. ქართული საკრავიერი მუსიკის მრავალხმიანობის შესწავლის მნიშვნელობას და მის შესახებ არსებულ ლიტერატურას შეეხებთ პირველ წერილში¹. წინამდებარე სტატია ეთმობა სამსიმიან საკრავზე მეოთხე სიმის გაჩენის საკითხს, რომლის შესწავლისას მასალად და წყაროდ გამოყენებულ იქნა საჩონგურო ჰანგები და ჩონგურის თანხლებით შესასრულებელი სიმღერები².

ჩონგური ოთხსიმიანი ჩამოსაკრავი ინსტრუმენტია, გავრცელებული დასავლეთ საქართველოს (სამეგრელო, გურია. აჭარა, იმერეთი) ყოფაში. მისი დაწერილებითი აღწერა მოცემულია ჩვენს ნაშრომში³.

ქართულ სიმებიან ანალოგიურ საკრავთა შორის ჩონგურის სპეციფიკურ თავისებურებას მასზე ზილად წოდებული სიმის არსებობა ქმნის. იგი განაპირობებს ამ საკრავზე ოთხხმიანობის შესაძლებლობებს, დიაპაზონს, წყობათა სიმრავლეს ქართულ სიმებიან საკრავებს ჩვეულებრივ აქვთ ერთი გარკვეული წყობა. მათგან განსხვავებით, ჩონგურს აქვს—რამდენიმე³ საკრავის სიმთა რაოდენობა, როგორც წესი, არ განსაზღვრავს მრავალხმიანობის დონეს, მაგრამ ქართული ჩამოსაკრავი ინსტრუმენტების სიმთა რაოდენობა და სახელწოდებანი

¹ მ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავიერი ჰანგების მრავალხმიანობა (I. ორხმიანობა), „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიკათის“, XVIII, თბ., 1975.

² Д. Аракишвили (Аракишев), Народная песня Западной Грузии (Имеретин). Отписки из II т. Трудов Музыкально-этнографической комиссии, М., 1903, с. 2—10; его же, Грузинское народное музыкальное творчество, Отписки из V т. Трудов МЭК, М., 1916, с. 191. Х. Гроздов, Мингрельские песни, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, 1894. вып. 18, с. 6, 21—22; ალ. ფარცხალაძე, აჭარის ხალხური ცეკვები და სიმღერები, ბათუმი, 1936, გვ. 15, 16; ე. ახობაძე, ქართული (აჭარული) ხალხური სიმღერები, ბათუმი, 1961, გვ. 55, 180, 98, 83, 77, 81, 89, 92, 290, 273. ქართული ხალხური სიმღერები, თბ., 1951, გვ. 83; საქ. სსრ ხალხური შემოქმედების რესპუბლიკური სახლი (გურული და მეგრული სიმღერები, საინვენტ. № 900, 903, 811, 812, 907, 910, 913, 975, 1525, 1532, 1561, 1658, 1634, 1994, 1675, 1696, 1762; К. Вертков, Г. Благодатов, Э. Язовицкая, Атлас Музыкальных инструментов народов СССР, М., 1964, с. 211.

³ ამ საკითხის შესახებ დაწერილებით იხ. მ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბ., 1970, გვ. 36.

შეესატყვისება იმ რეგიონების სიმღერის ხმათა რაოდენობასა და სახელებს, სადაც მოცემული საკრავია გავრცელებული.

საპეციალური ლიტერატურის მონაცემებისა და ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალების შეჯერების საფუძველზე, ჩონგურის გავრცელების არეალში მის სიმთა შემდეგი სახელწოდებანი დგინდება:

ჩონგურის სახელების სახელები	გურული ⁴	იმერული ⁵	მეგრული ⁶
პირველი სიმი	დამწეები	მოლასარაკე, დაწე- ნი	გემაქუაფალი
მეორე სიმი	მოძახილი	მოძახილებელი	—
მესამე სიმი	ბანი	ბანი	მებანი
მეოთხე სიმი	ზილი //ძილი//ნიწა- ლი	ფერლი	ძილი//მევიფაშე

ჩონგურის სიმების შემომოყვანილი სახელწოდებები (დამწეები, მოძახილი, ბანი), სიმღერის ხმების სახელებია⁷, ძაგრამ გამოხატავენ არა იმავე ფუნქციას, რასაც შესაბამისი სახელი სიმღერაში, არამედ რეგისტრულ მდებარეობას. მაგ., ბანი ეწოდება სიმს, რომელიც ყველაზე დაბალ ხმას გამოსცემს⁸.

ჩონგურის სიმთა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ზილის სიმი, რომელიც განსაზღვრავს ამ საკრავზე ოთხხმიანობის შესაძლებლობებს. საინტერესოა თვით ტერმინიც ზილი. როგორც ზემოთ მოტანილი ცხრილიდან ჩანს, ჩონგურის სიმთა ყველა სახელწოდება, ზილის გარდა, ქართულია. ეს ტერმინი ნასესხებია ირანულიდან, სადაც იგი საკრავის უწვრილესი ხმის გამოცემის სახელია⁹. დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონში ზილი ამგვარად არის განმარტებული; 1) ზილი — ს. კრინი, წვრილი ხმა გალობაში, *дизит, джскант*, 2) ზილი — ს. კოლო *комар*¹⁰. ს.-ს. ორბელიანი კი ზილს განმარტავს „წულლილი ხმის ცემად“¹¹. ამგვარად, ზილი მაღალი ხმის აღმნიშვნელი ტერმინია, რომელიც დღემდე შემორჩა ჩონგურის სიმის სახელად. მისი ქართული შესატყვისი კი უნდა იყოს წვრილი და ფერლი (რომელიც გურულ და იმერულ დიალექტებშია შემონახული).

ივ. ჭავჭავაძის თავის ნაშრომში არაერთხელ შევხვით ტერმინ ზილს სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით. ქართული წყაროების მონაცემების ანალიზის საფუძველზე დაადგინა, რომ ზილი მ ე რ მ ი ნ დ ე ლ ი დანართი სიმიცაა სამძალიანი საკრავისა, რადგან ზილი ქართულ ჩონგურზე მეოთხე სიმად იწოდება

⁴ ივ. ჭავჭავაძის თავის, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები. თბ., 1938, გვ. 173—174; 1971 წ. გურიის ექსპედიციის დღიური, გვ. 197, 199—201.

⁵ ბ. შერეთელი, ზემოიმერული ლექსიკონი, ქართველურ ენათა ლექსიკა, 1, 1938, ტერმინი ფერლი დამოწმებულ იქნა 1972 წ. საჩხერის რანის სოფ. კობროულშიც (მთხრ. ბარამ სისეძე, 84 წლისა).

⁶ მ. შილაკაძე, სამეგრელოში 1973 წ. მივლინების დღიური, გვ. 14, 73.

⁷ ივ. ჭავჭავაძის თავის, დასახ. ნაშრ., გვ. 173—174.

⁸ მ. შილაკაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 37.

⁹ ივ. ჭავჭავაძის თავის, დასახ. ნაშრ., გვ. 294, 312.

¹⁰ დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სპბ., 1887.

¹¹ ს.-ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.

და ადგილმდებარეობით მეორე ადგილი უკავია¹². ზილის სიმის მქონე ოთხსი-
წიანი საკრავის არსებობას საქართველოში ივ. ჭავჭავაძის ასახულებს
ს.-ს. ორბელიანის ლექსიკონში შეტანილ ტერმან ზიკიპინტი (ზილის ჯორაყი),
და ვარაუდობს ოთხსიწიანი საკრავის არსებობას ს.-ს. ორბელიანის ხანამდე
გაცილებით ადრე (XII ს. შემდეგ XVI ს-მდე)¹³. ივ. ჭავჭავაძის დასკვნით,
ზილი ქართული გალობა-სიმღერის იმ ხანის წევრია, როდესაც სამხმთანობა
მთლიანად განმტკიცებული იყო და ოთხსიწიანობა ჩნდებოდა¹⁴. ამგვარად,
ივ. ჭავჭავაძის ზილის გაჩენას უკავშირებს ხშიერ მუსიკაში განვითარებული
სამხმთანობის წიაღში ოთხსიწიანობის წარმოშობას.

გრ. ჩხიკვაძე ზილსა და ოთხსიწიანი აქარული ნაღური სიმღერის ერთ-ერთ
ხმას — შემხმობარს შორის ფუნქციურ მსგავსებას ხედავს¹⁵.

ვ. ახობაძის აზრით, ზილის სიმი ჩონგურზე გაჩნდა ოთხსიწიანი სიმღერების
გავლენით; ზილი ასრულებს მაღალი ბანის ფუნქციას; ზილს ხშიერ მუსიკაში
შეესაბამება ხმა „შემხმობარი“, რომელიც ოთხსიწიან ნაღურ სიმღერებში
გვხვდება და მდებარეობს პირველ და მეორე ხმებს შორის (ამით ხსნის ვ. ახო-
ბაძე იმ ფაქტსაც, რომ ზილი ჩონგურზე პირველ და მეორე სიმებს შორის მდებ-
არეობს). ვ. ახობაძემ გურული და აქარული სიმღერების ანალიზის საფუძველ-
ზე დაასაბუთა, რომ ფუნქციურად ზილის სიმი შეესაბამება სამხმთანობის სიმღე-
რებში კრიმანჭულის ან გამყივანის ხმას, ხოლო ოთხსიწიან სიმღერებში შემხმო-
ბარს¹⁶ (კრიმანჭული, გამყივანი და შემხმობარი მაღალი ბანის სახესხვაობა-
ნია)¹⁷. ზილის გაჩენა ჩონგურზე ვ. ახობაძის აზრით, განპირობებულია ოთხსიწი-
ანი სიმღერის საკრავზე გადატანით და არა საკრავის დიაპაზონის გადიდებით¹⁸.

ზილის სიმის მიმართება კრიმანჭულთან და გამყივანთან ძალიან საინტე-
რესოა. ვ. ახობაძისეულ ზემოთ მოყვანილ დასკვნას მხარს უჭერს ჩემ მიერ გუ-
რიაში მოპოვებული მასალა: „აგი ძაფი (მოკლე სიმი, ზილი — მ. შ.). არის კრი-
მანჭულის და გამყივანის ფანდი. კრიმანჭული, გამყივანი, მწრილი ერთია, მარა
ერთმანეთის ვარიანტებია (მთხრობლის სტილი დაცულია — მ. შ.). ზოგ სიმ-
ღერას მწრილი უნდა, ზოგს — კრიმანჭული, ზოგს — მოძახილი. მაგალითად,
ნაღურს უნდა გამყივანი, „შეილცაყა“, „ვახტანგურს“ — კრიმანჭული, „შავ
შაშვს“ — მოძახილი. „ხასანბეგურაში“ მწრილიც უნდა, კრიმანჭულიც¹⁹.

ამგვარად, ჩონგურის ზილის სიმის ფუნქცია ხალხური შემსრულებლების
მიერ მაღალი ბანის სახესხვაობის — კრიმანჭულის, გამყივანის და წვრილის

¹² ივ. ჭავჭავაძის, დასახ. ნაშრ., გვ. 282.

¹³ იქვე, გვ. 320.

¹⁴ იქვე, გვ. 294.

¹⁵ ვ. ახობაძის, ქ. ნოღაიდელი, გრ. ჩხიკვაძე, მასალები აქარუ-
ლი მუსიკა-ური ფოლკლორიდან, თბ., 1961, ქვ. 12; მითივე, აქარული ნაღური სიმღე-
რების ოთხსიწიანობის თავისებურების შესახებ, „ლიტერატურული აქარა“, 1960, № 1, გვ. 74.

¹⁶ ვ. ახობაძე, ქართული (აქარული) ხალხური სიმღერები, ბათუმი, 1961, გვ. 37—38.
მისივე, Грузинские народные трудовые песни, «Надурна», М., 1964, с. 5.

¹⁷ იქვე, გვ. 22, 33.

¹⁸ სამსიშიან საკრავზე ზილის სიმის დართვის ერთ-ერთი მიზეზი იყო დიაპაზონის გაფართოე-
ბაც, რასაც მოწმობს 1971 წ. გურიაში ჩემ მიერ დაფიქსირებული წყობაც, სადაც ზილის სიმი
მეორე სიმის ბგერის ოქტავურ გაორმაგებას წარმოადგენს.

¹⁹ 1971 წ. გურიის ექსპედიციის დღიური, გვ. 197, 199—201.

ფუნქციასთანაა გაიგივებული. ასევე ზილის სიმის მეგრული სახელი მექიფა-
შე სიმღერის წერილ ხმას შეესაბამება²⁰.

კრიმანჭული, წერილი, გამყივანი და შემხმობარი მაღალი ბანის ჰარმონი-
ული ფუნქციის მატარებელი ხმებია²¹, რომელთაც საკრავიერ მუსიკაში შეესა-
ბამება ზილის სიმის მიერ გამოცემული ბგერა, რასაც ვ. ახობაძისეული ანა-
ლიზი და ჩვენი მასალები მოწმობენ.

როგორც აღნიშნული გექონდა, ზილის წარმოშობას ივ. ჯავახიშვილი
უკავშირებს ოთხხმიანობის ეტაპს.

ვ. ახობაძე ვარაუდობს ზილის სიმის წარმოშობის ორ გზას, რომლებიც
ერთმანეთს ავსებენ და არ ეწინააღმდეგებიან. ერთი გზაა — ზილის სიმის გა-
ჩენა ჩონგურზე ოთხხმიანი სიმღერების გავლენით, ხოლო მეორე — კრიმან-
ჭულის დამკვიდრების შემდეგ²².

ჩვენი აზრით, უფრო სარწმუნო უნდა იყოს ჩონგურზე ზილის სიმის გა-
ჩენის მეორე გზა, ე. ი. ზილის სიმის გაჩენა ჩონგურზე ხალხური მრავალხმიან-
ობის განვითარების იმ ეტაპს უნდა უკავშირდებოდეს, რომელიც განვითარე-
ბულ სამხმინობას შეესაბამება.

ხმიერ მუსიკაში მაღალი ბანის ჰარმონიული ფუნქციის მატარებელი რამ-
დენიმე მელოდიური ვარიანტი არსებობს: მოძახილი, გამყივანი, კრიმანჭული,
წერილი, შემხმობარი²³. ჩონგურზე რეგისტრულად მათ შეესაბამება ზილისა
და მეორე სიმად წოდებული სიმის მიერ გამოცემული ბგერები.

შეოთხე სიმის გაჩენამდე ამ ფუნქციის (მაღალი ბანის) შემსრულებელი უნ-
და ყოფილიყო მეორე სიმად წოდებული სიმი.

ზილის დაკავშირება ოთხხმიანობასთან იმიტომაც იწვევს ეჭვს, რომ ოთხ-
ხმიანობა მხოლოდ „ნადურებში“ — შრომის სიმღერებშია დამოწმებული, რომ-
ელიც როგორც წესი, არც ჩონგურის თანხლებით სრულდება და არც მასზე
გადაიტანება (თუმცა არც სამხმინანი სიმღერებია ჩონგურისათვის დამახასიათე-
ბელი).

მაგრამ ანგარიში უნდა გაეწიოს ერთ სუტად მნიშვნელოვან ფაქტს, სახელ-
დობრ იმას, რომ ქართული მრავალხმიანობის ძირითადი ფორმა სამხმინობაა²⁴.
ხალხური მუსიკალური აზროვნების ეს პრინციპი საკრავიერ მუსიკაშიც უნდა
ასახულიყო.

ზილის სიმის სამხმინობასთან ან ოთხხმიანობასთან კავშირის დასადგენად
აუცილებელია საჩონგურო რეპერტუარის მუსიკალური ანალიზი. უნდა გაირ-
კვეს ზილის სიმის მიერ გამოცემული ბგერის მელოდიურ-ჰარმონიული ფუნქ-
ცია სიმღერების თანხლებაშიც და საჩონგურო ჰანგებშიც.

ამისათვის ჩვენ დეტალურად შევისწავლეთ გურული, აჭარული და მეგ-
რული საჩონგურო ჰანგები, ინსტრუმენტული ანსამბლები და ჩონგურის თან-
ხლებით შესასრულებელი სიმღერები²⁵.

²⁰ სამეგრელოში 1973 წ. მივლინების დღიური. გვ. 73.

²¹ ე. ა ხ ო ბ ა ძ ე. დასახ. ნაშრ., გვ. 35.

²² ი ქ ე ე.

²³ შდრ., გ. შ ა რ ა შ ი ძ ე. გურული ლექსიკონი, გვ. 60.

²⁴ შ. ა ს ლ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი. დასახ. ნაშრ., მისივე, ქართლ-კახეთის ხალხური საგუნდო
სიმღერების ჰარმონია, თბ., 1970; ო. ჩ ი ჯ ა ვ ა ძ ე, ქართული მრავალხმიანობის ზოგიერთი სა-
კითხი, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1955, № 2.

²⁵ იხ. ი ქ ე ე გვ. I (სქოლიო), შენიშვნა 2.

ზილის სიმი გამოსცემს ყველაზე მაღალ და უცვლელი სიმაღლის ბგერას, აკომპანემენტში აკორდული ფაქტურაა წარმოდგენილი. ეს აკორდები სამ და ოთხხმიანია. სამხმიანი აკორდები სრული და არასრულია. უმაღლესი ბგერა, რომელსაც ზილის სიმი გამოსცემს, ყველგან ტონიკური ბგერაა, რომელიც ოქტავურად აორმაგებს ბანს. გვხვდება ისეთი სიმღერებიც, სადაც აკომპანემენტში ზილის სიმი საერთოდ არ მონაწილეობს²⁶.

ჩვენ მიერ განვიხილულ სიმღერებში (რომლებიც ჩონგურის თანხლებით სრულდება) და სოლო საჩონგურო ჰანგებში, სამხმიანობა ზილის სიმის გარეშე, როგორც წესი, გვხვდება მეგრულ სიმღერებში და გამონაკლისის სახით გვაქვს ჯურულშიაც. გავიხსენოთ ისიც, რომ ჩონგურის სიმთა მეგრულ სახელწოდებებში სამი ხმის აღმნიშვნელი ტერმინია შემორჩენილი, რაც სამხმიანი სიმღერას — სამხმიანობის კულტურის გამოვლინებად მიგვაჩნია.

ის ფაქტი, რომ ზილის სიმის გარეშე სამხმიანობა უფრო ხშირად გვაქვს მეგრულ სიმღერებში, უნდა მიუთითებდეს, ერთი მხრივ, იმ გარემოებაზე, რომ ოთხხმიანი საკრავის გაჩენა ანუ მეოთხე სიმის გაჩენა უნდა მომხდარიყო სამხმიანობის ეტაპზე, კრიმანჭულის დამკვიდრების შემდეგ, როგორც ამას ვარაუდობდა ვ. ახოზაძე, მეორე მხრივ კი იმ გარემოებაზე, რომ მეოთხე სიმის დართვა უნდა მომხდარიყო იმ მუსიკალურ არეალზე, რომლისთვისაც კრიმანჭული და ანალოგიური პარამონიული ფუნქციის მატარებელი ხმების არსებობაა დამახასიათებელი.

ამგვარად, ზილის სიმის გაჩენა ჩონგურზე ხალხური მუსიკალური აზროვნების განვითარების სამხმიანობის ეტაპს შეესაბამება. განვითარებულ სამხმიანობაში მაღალი ბანის პარამონიული ფუნქციის მატარებელი ხმის რამდენიმე მელოდიური ვარიანტი არსებობს, რასაც ჩონგურის ორი შუა სიმის მიერ გამოცემული ბგერები შეესაბამებია.

სამხმიანობიდან ოთხხმიანობაზე გადასვლა საჩონგურო ჰანგებში განვითარდა ოქტავურ ჩარჩოში.

საკრავიერი მუსიკის სამხმიანი ჰანგები, ისევე როგორც ადრე ჩვენ მიერ შესწავლილი ორხმიანი ჰანგები, ადასტურებს, რომ ქართული საკრავიერი მუსიკის მრავალხმიანობის განვითარება ხალხური ვოკალური მუსიკის განვითარების საერთო კანონზომიერებას ექვემდებარებოდა²⁷.

გურულ სიმღერებში მაღალი ბანის პარამონიული ფუნქციის მატარებელი ხმის რამდენიმე მელოდიური ვარიანტის არსებობა თავისებურად აისახა ამ კუთხეში გავრცელებულ საკრავ ჩონგურზე. ზილის სიმის მიერ გამოცემული ბგერა ფუნქციურად შეესაბამება სამხმიანი სიმღერის მაღალი ბანის პარამონიული ფუნქციის მატარებელი ხმის მელოდიურ სახესხვაობებს (კრიმანჭულს, წვრილს ან გამყიფანს).

ჩონგურზე მეოთხე სიმის გაჩენა უნდა მომხდარიყო ხალხური მუსიკალური აზროვნების განვითარების სამხმიანობის სტადიაზე.

²⁶ Д. А р а к и ш в и л и. (Аракцис), Народная песня Западной Грузии, Оттиски из И т. Трудов МЭК, № 7, 8, 9, 11, 4, 5.

²⁷ მრავალხმიანობის შესახებ შტრ. ივ. ქ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ.; შ. ა ს ლ ა ნ ი შ - ვ ი ლ ი, მრავალხმიანობის ფორმები ქართულ სიმღერაში, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, I, თბ., 1954; გრ. ჩ ხ ი ე ა ძ ე. ქართული ხალხური სიმღერა, I, თბ., 1960.

**МНОГОГОЛОСИЕ ГРУЗИНСКИХ НАРОДНЫХ
ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫХ НАИГРЫШЕЙ**

(Функция струны «зили» в чонгурных наигрышах)

Резюме

Чонгури — четырехструнный щипковый инструмент бытующий в Западной Грузии. Его специфической особенностью является существование четвертой струны, называемой «зили». Термин этот (заимствован из иранского) означает высокий голос, а также струну, извлекающую высший звук.

На основании музыкального анализа чонгурных наигрышей и песен в сопровождении чонгурн нами установлено, что звук извлекаемый струной зили тонический и является октавным удвоенным басового звука.

Функционально звук этот соответствует высокому басу трехголосных песен (криманчули, гамкивани, цврили).

Поэтому появление зили на чонгури следует отнести к высшей стадии развития народного трехголосия.

მ თ ი ე ლ ი დ ა ს ტ ა ქ რ ე ბ ი

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ხევსურული ხალხური ქირურგია. ხევსური „აქიმების“ სახელი მთელს აღმოსავლეთ საქართველოში იყო განთქმული. მათ ზმირად მიმართავდნენ მეზობლად მცხოვრები მთიელები სხვადასხვა სახის ტრავმების სამკურნალოდ.

ეს ფაქტი მთის ხალხურ პოეზიაშიც აისახა. მაგ., ერთ-ერთ თუშურ ხალხურ ლექსში „ხუტი“ აღნიშნულია:

„ეაი რა ძნელი დღეები დაეცეს
მაჰაჩემსაო,
საში დღე ქონდა საეალი ერთ დღესა
გადირბენსაო,
გადელოდ ხევსურეთშია, იკითხვედ
ექიმებსაო,
ექიმი მომიყვანი ნ მისინჯაეს
ნატყუიერებსაო,
გულხურლად ჰელი მომკიდა, დღე-
ღამე მედგა გვერდსაო,
წამლებსაც ბევრსა მაყრიდა ნაირ-ნაირებს სხვებსაო“¹

ზოგიერთი ავტორი ხევსურეთში ხალხური ქირურგიის განვითარებას ამ კუთხისათვის დამახასიათებელ კრა-ჭკრილობის კვანძების ჩვეულებას უკავშირებს².

რასაკვირველია, კვანძობა ხელს უწყობდა ხევსურეთში ფიზიკური ტრავმების სიხშირეს, მაგრამ „დასტაქრობის პრაქტიკის“ მხოლოდ ამ ჩვეულებასთან დაკავშირება გადაჭარბებულად მიგვაჩნია.

ეფიქრობთ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაიკრვეს — ხევსურეთში ხალხური ქირურგია უკეთ იყო განვითარებული, თუ ქირურგიული მკურნალობის ხალხური საშუალებანი ხევსურეთში უკეთ შემოინახა?

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, საჭიროა დადგინდეს თუ რას წარმოადგენდა ხევსური აქიმი.

ხევსური აქიმი მხოლოდ ტრავმებს მკურნალობდა: „აქიმს იმას ვეძახდით ეინც დაჭრილის და მოტეხილის წამლობა იცოდა“³, — გადმოგვცემს ხევსური ძიმარი ბალათურის ასული არაბული-ჭინჭარაული (ზემო ბარისახო).

¹ თ. თუ რ გ ა ი ძ ე. თუშური კილო, თბ., 1960, გვ. 181—182.

² ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევსურეთი, თბ., 1933, გვ. 16.

³ ნ. შ ი ნ დ ა მ ე, ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, 1961, რე. 1,

ან: „ხევსურეთში აქიმობას კრილობის მოვლა-მორჩენას უწოდებენ და აქიმსაც მხოლოდ იმას ეძახიან, ვინც კრილობას მკურნალობს“⁴ — აღნიშნულია მ. ბალიაურის მასალებში.

აქიმი ხევსურეთში დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. მ. ბალიაურის ცნობით, „აქიმს დიდ პატივს სცემდნენ განსაკუთრებით დაქრილი, მისი ოჯახის წევრები და დამკრელები“⁵.

აქიმი ხატის მფარველობის ქვეშ ითვლებოდა და ზოგიერთი მათგანი აღებული გასამრჩელოდან ხატს გარკვეულ შესაწირს სწირავდა.

მთიელთა გადმოცემით, ხატი მკურნალობის უფლებას მხოლოდ ხნიერ, მშვიდი ხასიათის მამაკაცებს აძლევდა, ახალგაზრდებს კი არა წყალობდა — „დაამიზეზებდა“ (ავად ვახდიდა), ან „კრილობას წაუხდენდა“. ხოლო როდესაც აქიმი „წყლულის მოკურვნას“ კარგად ისწავლიდა და ხანიც მოემატებოდა, მაშინ ხატი მას მკურნალობის უფლებას მისცემდა და ხელსაც შეუწყობდა.

როგორც ჩანს, ხევსურებს კარგად ესმოდათ, რომ დასტაქრის ხასიათს, მის გამოცდილებას საკმაოდ დიდი გავლენა ჰქონდა მკურნალობის შედეგზე. ამიტომ, ისინი ახალგაზრდებს ხანდაზმულ, გამოცდილ აქიმებს ამკობინებდნენ და ხატის მფარველობასაც მას მიაწერდნენ.

ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „აქიმობა“ ხევსურეთში მემკვიდრეობით გადადიოდა⁶.

გვიჭკობთ, ზემოხსენებული მოსაზრება მხოლოდ ცალკეულ შემთხვევებს შეეხება, რადგან საველე და საარქივო მონაცემების მიხედვით, აქიმობის მემკვიდრეობით გადაცემის წესი ხევსურეთში არ მოწმდება⁷.

მთიელი აქიმები თავის ხელობას გამოცდილი დასტაქრებისაგან სწავლობდნენ. საინტერესო შემთხვევა აქვს აღწერილი ექიმ პ. ფირფილაშვილს. ახმეტის რაიონში მოგზაურობის დროს მას შეხვედრია ქისტი დასტაქარი იო ხუტის ძე გუმაშვილი, რომელსაც დასტაქრობა ხევსური აქიმისაგან უსწავლია. როცა იგი თავის „დაქრას“ სწავლობდა, ერთ-ერთ დასტაქარს ურჩევია ოპერაცია პირველად მიცვალებულის თავის ქალაზე გაეკეთებინა. ავტორის აზრით, ანატორის აკლდამაში ნაპოვნი ორი ტრეპანირებული თავის ქალა, რომელთაც ემჩნევათ, რომ მათზე ოპერაცია ავადმყოფის სიკვდილის შემდეგ არის ჩატარებული, მთიელი აქიმების ზემოხსენებულ პრაქტიკაზე უნდა მიუთითებდეს⁸.

პ. ფირფილაშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრება მეტად საინტერესოა, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ საველე და ლიტერატურული მონაცემებით, ხევსურეთში აქიმების აღნიშნული პრაქტიკა ჩერჩერობით არ მოწმდება.

ხევსური აქიმი მკურნალობაში ადგილობრივი სამართლით — რჯულით დადგენილ გასამრჩელოს იღებდა.

მკურნალობის ანაზღაურება გარკვეული ერთეულით — „ძროხით“ წარ-

⁴ მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ბალხური მედიცინა ხევსურეთში (ხელნაწერი), 1941, რვ. XVII, გვ. 197 (საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი).

⁵ ი ქ ვ ე, გვ. 200.

⁶ გ. თ ე ლ ო რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, წიგნი 1, თბ., 1930, გვ. 90.

⁷ ნ. შ ი ნ დ ა ძ ე, ხევსურეთის ექსპედიციის დღიურები, 1962, რვ. 1, გვ. 15, 26, 37; მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 200

⁸ პ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, ზოგიერთი ტრეპანული დაავადების კვალი საქართველოში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XVII, № 2, გვ. 7-2.

მოებდა. ძროხა გულისხმობდა როგორც ცოცხალ საქონელს (ფეკითი), ისე მის ექვივალენტს (ქელითი) — ვერცხლის, სპილენძის, ვრბოს ან ფარდავის სახით⁹.

ძროხის ღირებულება შეესაბამებოდა 4 ცხვრის ან 4 1/2 კგ სპილენძის ღირებულებას.

ყოველი ძროხიდან, რომელსაც დამკრელი დაქრილს უხდიდა, ერთი ცხვირი აქიმს ეძლეოდა, ყველაზე ძვირი თავის კრილობების მკურნალობა ღირდა¹⁰.

გარდა აღნიშნული საფასურისა, ავადმყოფის ოჯახი აქიმს კელ-მჭარის სახითაც უხდიდა 1 ბატკნის ან 1 ცხვრის სახით.

სანათლავს, მკურნალობის დაწყებამდე, ხევისბერი აქიმის სახლში დაკლავდა და აქიმს განათლავდა, ხოლო მკურნალობის შემდეგ აქიმი „ქელებზე აიხსამდა“ (ერთ ქალასა და სანთელს შემოივლებდა თავზე და თავის „მჭარზე მდგომ“ ანგელოზს გაადიდებდა).

საველე და საარქივო მონაცემების მიხედვით, დაქრილი ხევსურეთში უწმინდურად ითვლებოდა: „სანამ არ მორჩებოდა კრილობა, ის „ბაყლიანი“ და „ზალაწყლიანი“ იყო, „უსურმაგიაო“ (უწმინდური) იტყოდნენ“ (მთხრ. თამარ გელას ასული წიკლაური-ქისტაური, სიონი)¹¹; ან: „არც წყლულიანი დაქრილი ითვლებოდა წმინდად ჯვრისათვის, დაქრილი და მისი მკურნალი ორივე ფრთხილობდა, რომ ჯვარი არაფრით გაეწყრათ და ამით ჯვარს არაფერი ეგნო კრილობისათვის“¹².

როგორც ჩანს, ხევსურების წარმოდგენით, ფიზიკურად დაუძლურებულ დაქრილს ავი თვალი და ბოროტი ძალები მეტად ერჩოდნენ. ცდილობდნენ იგი თავის გავლენის ქვეშ მოექციათ და მისი საერთო მდგომარეობა გაეუარესებინათ ან „წყლული წაეხდინათ“, „წყლული მოეხიბლათ“. უნდა აღინიშნოს, რომ „მოხიბვლა“, ალ. ქინქარაულის განმარტებით, მოჯადობას ნიშნავს¹³.

ეფიქრობთ, ზემოხსენებული გარემოების გამო, როგორც დაქრილი, ისე მისი მკურნალი აქიმი ყოველ ღონეს ხმარობდა ავი სულებისაგან გასათავისუფლებლად. მათგან თავდაცვისა და განწმენდის მიზნით, ტარდებოდა განწმენდა-განათვისა და ქელებზე ასხმის რიტუალები.

აღსანიშნავია, რომ მთიელთა ხალხურ ქირურგიაში დამოწმებულია ვიწრო სპეციალიზაცია. ზოგი აქიმი „თავის დაქრის“ (თავის ქალას ოპერაცია) სპეციალისტი იყო, ზოგი — ნატყვიარისა და მოტეხილობის მკურნალობისა, ზოგიერთი მათგანი კი ყოველგვარი ტრავმის მკურნალობაში იყო დახელოვნებული.

როგორც აღვნიშნეთ, ხევსური დასტაქრები თავისი საქმის კარგი ცოდნით გამოირჩეოდნენ. ზოგიერთი მათგანის, მაგ., ალექა ოჩიაურის, მგელიკა ლოქოკელისა და სხვათა სახელებს დღესაც დიდი სიყვარულითა და პატივისცემით მოიხსენიებენ ხევსურეთში.

ამგვარად, ხევსური აქიმი — ადგილობრივი ქირურგი — თავისი საქმის

⁹ რ. ხარაძე, ხევსურული რჯელი, ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 1, თბ., 1947, გვ. 170—176.

¹⁰ თავის კრილობათა ანაზღაურების შესახებ. იხ. გ. თედორაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89—90.

¹¹ ნ. შინდაძე, ერწო-თანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, 1975, რე. 2, გვ. 29.

¹² მ. ბალიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 202.

¹³ ალ. ქინქარაული, ვაჟის მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969.

კარგი სპეციალისტი იყო, იგი ხეესურეთში და მის საზღვრებს გარეთაც დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. აქიმს ხატიც მფარველობდა და მკურნალობაში ხელს უმართავდა. აქიმი თავის სპეციალობას გამოცდილი დასტაქრის ხელმძღვანელობით ეუფლებოდა და სხვადასხვა სახის ტრავმების მკურნალობაში ადგილობრივი სამართლის — რჯულის მიერ დადგენილ გასამრჯელოს იღებდა. აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე ჩანს, რომ აქიმობა ხეესურეთში გარკვეულ პროფესიას წარმოადგენდა¹⁴.

საინტერესოა, ფიგურირებდა თუ არა პროფესიონალი დასტაქარი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეების მოსახლეობის ყოფაში.

ფშავის, თუშეთის, ხევისა და მთიულეთ-გუდამაყარის მოსახლეობის ყოფაში დამოწმებული ხალხური დასტაქრები სხვადასხვა სახის ტრავმებს მკურნალობდნენ, მაგრამ მათთვის გასამრჯელოს გადახდა არავითარ დადგენილ წესს არ წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე, მათ პროფესიონალ დასტაქრებად ვერ მივიჩნევთ.

ამგვარად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფაში, ხეესურეთის გარდა, დასტაქრის პროფესია სხვაგან არ მოწმდება.

მაგრამ, ქართული სამართლის ძეგლების მონაცემების მიხედვით, პროფესიონალი დასტაქარი უწინ (XIV ს.) აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებისათვისაც, კერძოდ, მთიულეთისათვისაც იყო დამახასიათებელი¹⁵.

უნდა აღინიშნოს, რომ ს. გულედანის ცნობით, ადგილობრივი დასტაქრისთვის წინასწარ დადგენილი გასამრჯელოს გადახდა სვანეთშიც არის დამოწმებული, რაც იმაზე უნდა მიგვითითებდეს, რომ პროფესიონალი დასტაქარი ზემო სვანეთის მოსახლეობის ყოფაშიც ფიგურირებდა.

აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ჩრდ. კავკასიის ადგილობრივი სამართლის ძეგლების¹⁶ მიხედვით, პროფესიონალი დასტაქარი ჩრდ. კავკასიის მთიელთათვისაც იყო დამახასიათებელი¹⁶.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ დასტაქრის პროფესია საერთოდ მთიელი ტომებისათვის იყო დამახასიათებელი. ამიტომ, არ არის გამორიცხული, რომ პროფესიონალი დასტაქარი, ხეესურეთის გარდა, საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც არსებულყო.

საინტერესოა, რატომ შემოინახა მხოლოდ ხეესურეთის სინამდვილემ პროფესიონალი დასტაქარი.

უნდა აღინიშნოს, რომ მთაში ხალხური ქირურგიის განვითარებას, უპირველეს ყოვლისა, ხელს უწყობდა ტრავმების სიხშირე, რაც მთისათვის დამახასიათებელი რთული რელიეფით, ცხოვრების განსაკუთრებული პირობებით (ხშირი შეტაკებები, ბრძოლები და სხვა) და წეს-ჩვეულებებით (სისხლის აღება) იყო გაპირობებული.

ხეესურეთმა, განსხვავებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა რეგიონებისაგან, ცხოვრების ეს თავისებურებანი საკმაოდ დიდხანს შემოინახა,

¹⁴ ნ. მინდაძე, ქირურგიული მკურნალობის ხალხური საშუალებანი (ხეესურეთი), ძეგლის მეგობარი, № 24, თბ., 1971, გვ. 29.

¹⁵ იქვე, გვ. 30.

¹⁶ Ф. А. Леонович, Адамы кавказских горцев, т. II. Одесса, 1883, с. 133. Хаж-мурат, Хашаев, Памятники обычного права Дагестана. XVII—XIX в. Архивные материалы, М., 1965, с. 71.

მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორის მხოლოდ ხევსურეთში მოწმდება ე. წ. კრა-კრილობის ჩვეულება, რომელიც ხევსურულ რაჭულშიც კი აისახა¹⁷.

ამგვარად, როგორც ჩანს, ხევსურეთში პროფესიონალი დასტაქრის არსებობას ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფის თავისებურებანი განაპირობებდა. ამ გარემოებას ერთგვარად ხელს უწყობდა ხევსურეთის გეოგრაფიული მდებარეობა.

Н. МИНДАДЗЕ

ГРУЗИНСКИЕ ЛЕКАРИ-ХИРУРГИ

Резюме

Среди горцев Восточной Грузии издревле славились хевсурские «акими» — лекари-хирурги. Они пользовались большим уважением у горцев и по представлению хевсуров являлись избранниками святых.

Хевсурские «акими» искусно владели методами лечения различных травм. Этим методам они обучались у более опытных лекарей.

Лечение оплачивалось заведомо установленной платой, что дает нам основания предполагать, что специальность лекаря в Хевсурети являлась определенной профессией.

Архивные и литературные данные подтверждают наличие лекаря-профессионала и в других горных районах Грузии и Закавказья.

Надо полагать, что развитию народной хирургии в Хевсурети способствовали условия быта населения этого района.



¹⁷ ნ. ბიზანიშვილი, ხევსურეთი, თბ., 1940, გვ. 52.

ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია

(ა ნ გ ა რ ი შ ი)

1972 წლის 8 ივლისიდან 8 აგვისტომდე ქართლისა და იმერეთის სასაზღვრო რაიონში, სახელდობრ, ლიხის ქედის მიდამოებში, მუშაობდა აკად. ივ. ჭავჭავაძის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების ექსპედიცია (ხელმძღვანელი უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი ლევან ფრუიძე, მოადგილე უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი ანდრო ლეკიაშვილი, წევრები: ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი გივი ჭავჭავაძი, მეცნიერ-თანამშრომლები: მადონა ხაზარაძე, ლევან გაბუნია, ეუეუნა ერიაშვილი, დალი გიორგაძე, ასპირანტი შხია შველიძე, არქიტექტორი ნოდარ სუმბაძე, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის თბილისის ღია ცის ქვეშ მუზეუმის მეცნიერ თანამშრომლები: ანზორ გოგიაშვილი და რობერტ კეკელიძე).

ექსპედიციის მიზანი იყო საქართველოს ორ უმთავრეს კუთხეს — ქართლსა და იმერეთს შორის ლიმიტროპული ზოლის გამოყოფა და ურთიერთგავლენის შესწავლა; საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასისათვის მასალების შეგროვება: აგრეთვე, ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის თბილისის ღია ცის ქვეშ მუზეუმისათვის ექსპონატების გამოვლენა-შერჩევა.

ეთნოგრაფიული მასალა გროვდებოდა შემდეგ თემებზე: გზები, გადასასვლელები, საზღვრები, მოსახლეობის მოძრაობა (ლ. ფრუიძე), დასახლების ტიპი და ნაგებობანი (გ. ჭავჭავაძი), მიწათმორქმელება (ლ. გაბუნია, ლ. ფრუიძე), ხალხურ დღეობათა კალენდარი (მ. შველიძე), სოციალურ-რელიგიური ურთიერთობანი (ა. ლეკიაშვილი, ე. ერიაშვილი, დ. გიორგაძე), ტყის ხალხური მეურნეობა (ა. გოგიაშვილი), შინახელოსნობა და გამოყენებითი ხელოვნება (მ. ხაზარაძე, რ. კეკელიძე, ლ. ფრუიძე).

საქართველოს ორ უმთავრეს ნაწილად — აღმოსავლეთად და დასავლეთად, ჰყოფს ლიხის ანუ სურამის ქედი. ეს არის ბუნებრივ-გეოგრაფიული მიჯნა იმერეთსა და ამერეთს შორის. ვახუშტი გვამცნობს: ზაგრატიონებმა „რა უამს დაიპყრეს სრულიად აფხაზეთი და ყოველი საქართველო, ამათ უწოდეს ქართლს ამერეთი და აფხაზეთს იმერეთი, ანუ იმერნი და ამერნი“¹.

ადგილობრივ მცხოვრებთა ხატოვანი თქმით, ლიხის მთა საქართველოს

¹ ვ ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, გვ. 144₁₂₋₁₈.

დღეა, რომლის ერთ ძუძუს მტკვარი წოვს, მეორეს კი — რიონი. ლიხის მთის თხემზე ერთი წვეთი წყალი შუაზე იყოფა, ნახევარი შავ ზღვაში მიდის, ნახევარი კასპიის ზღვაში, „წყლების გამყოფია საქართველოს ქვეყნის გამყოფიო“. ლიხის გადაღვლეში იმერლები არიან, გადწოდებულები კი — ქართლები, თუმცა ჩვენ „შუაქვეყანა“ ვართ, არც ერთს ვეკუთვნით და არც მეორეს, ნამდვილი იმერეთი მოლითს ქვემოთ იწყება, ხოლო ნამდვილი ქართლი — გომის შემდეგო.

მასასადამე, ლიმიტროპულ ზოლს თვით ხალხი გამოჰყოფს, უწოდებს მას შესანიშნავ ტერმინს „შუაქვეყანას“ და ასახელებს საზღვრებს. აქედან გამომდინარე შემოიფარგლა ექსპედიციის მუშაობის არე და დაზუსტდა მარშრუტები. ვცდილობდით ერთ დღეს ლიხის აღმოსავლეთით მდებარე სოფელში გვემუშავნა, ხოლო მეორე დღეს — დასავლეთით, რათა შესადარებელი მასალა შთაბეჭდილებათა განვლებამდე უკეთ გაგვეაზრებინა.

მუშაობა წარმოებდა ხაშურისა და ხარაგაულის რაიონებში. სამწუხაროდ, საჩხერის რაიონის სოფლებში, საქსპედიციო ვადის ამოწურვის გამო, მასალის მოპოვება ვერ მოვახერხეთ.

ლიხთ-იმერეთის ქედს ამჟამად რკინიგზის ცნობილი გვირაბი და სამი საავტომობილო გზა ჰყვეთს. საქართველოს უმთავრესი გზატკეცილი რიკოთის უღელტეხილზე გადის, ხოლო ფონაზე ამჟამად სარაიონთაშორისო მნიშვნელობის შარაა. ქერათხევზე, ჯვრის გადასასვლელით, „ზემოქვეყანაში“ საავტომობილო გზა მიემართება. ახლა, ამ გზის რეკონსტრუქცია მიმდინარეობს და იგი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მაგისტრალი გახდება.

ექსპედიციას ბინა ხაშურში ედო. რიკოთიდან ხეფნისხევის სოფლებში ემოგზაურობდით, ხოლო ფონას ანუ სურამის გადასასვლელით — ჩხერიმელას სანახებში. სხვა გზებითა და გადასასვლელებით ახლა აღარავინ სარგებლობს, მხოლოდ ხანშიშესულებმა იციან მათი არსებობა. ამ ორმოციოდე წლის წინათ კი გაცხოველებული მიმოსვლა იყო გაჩაღებული — ყველა „საულღე“ და ბილიკი მგზავრებს ემსახურებოდა.

ხალხი უმთავრეს და ყველაზე მოხერხებულ გზად ფონას გადასასვლელს თვლის. მართლაც, იქ, ქედზე, ვეებერთელა ბუნებრივი დერეფანია, ამიტომ, „გადასასვლელი“, როგორც ასეთი, ნაკლებად იგრძნობა. წიფის გვირაბის გაყვანამდე სწორედ ასე გადადიოდა რკინიგზის ხაზი. ეს გზა უხსოვარი დროიდან არსებობს. აქ არის საგულებელი ინდოეთ-შავიზღვის დამაკავშირებელი დიდი სატრანსპორტო მაგისტრალი. ვინ იცის, ამ მიდამოებს რამდენი ქარავანი და მხედარი უნახავს, ვინ იცის, რა საიდუმლოებას ინახავს სოფელ ფონას ძველთაძველი, ისტორიული მიწა. ასე უნდა გაველო თავისი ძლევაშობილი ლეგიონებით იბერიიდან კოლხეთს მიმავალ პომპეუსს,² ხოლო, როცა სტრაბონი წერს, „შორაპნიდან მოყოლებული იბერიის საზღვრამდე ოთხი დღის სავალი ურმის გზა იყო გაყვანილიო“³, ამ გზის კიშკარი სწორედ ფონა უნდა ყოფილიყო. ინფორმატორთა საგულისხმო განმარტებებით, სოფელს ფონა იმიტომ ჰქვია, რომ „იმერეთიდან საქართველოში გასასვლელი ფონიაო“.

ჩვენი მასალების მიხედვით, სოფელ წიფას ჩამოუღის მდინარე „შამორე-

² საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, წიგნი, I, 1970, გვ. 504.

³ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი, I, თბ., 1928, გვ. 26.

ვა, რომელიც ჩხერიმელას სათავეა. „შამორევა“ გამოდის „ძველი ფონას“ ანუ „კორძაიას შთიდან“. ახლანდელ სოფელ ფონადან იწყება „ფონილელე“ ანუ „ნმელხევა“. და მარცხნივ უერთდება შამორევას. საავტომობილო გზა ამ დღელის ხეობას მიჰყვება, შემდეგ შამორევას ნაპირ-ნაპირ გასდევს და სოფელ წიფას „ზედუბანზე“ გადადის. ალბათ, ძველი შარაც ასე მიემართებოდა, რადგან გეოგრაფიულად ყველაზე მოხერხებული სავალი იმთავითვე ასე იქნებოდა. შემდეგ იწყება ვიწრო ხეობა, სადაც რკინიგზა და შარა ადგილს ერთმანეთს ეცილება და უკვე მისახვედრია, საქართველოს მთავარი გზატკეცილი რიკოთის უღელტეხილზე რად გადადის.

მდინარე შამორევას სოფელ წიფის ქვემოთ „წიფის წყალი“ ჰქვია, მოლითს როცა გაუელის, „მოლითურას“ ეძახიან. მას მარცხნივ შეერთვის მდინარე „არჯოლა“—„ბეოლის ხევი“ ანუ „მარელისის წყალი“. აქედან უკვე მდინარე ჩხერიმელად იწოდება, რადგან ქვემოთ სოფელ ჩხერსა და ჩხერის ციხეს გაივლის. „ჩხერს ზეით არს გზა ქართლს მიმავალი მოსაკიდელი სივიწროვისათვის. წოდებული ვაჰანამდის“ — გვამცნობს ვახუშტი (8215). საინტერესო ტერმინი „მოსაკიდელი“ ჰქვია ჩხერიმელას მარჯვნივ მდებარე დიდრონ სერს, რომელიც ბუინე-რიკოთის მხარესა და აქაურ ხეობას ყოფს; აგრეთვე — ქართლთან მდებარე სოფელს. სერა ციკაბო კალთებით ხშირად პირდაპირ მდინარეს ებჯინება და ზედ მიმავალი გზა მართლა „მოსაკიდელია“.

„მებოძირი“ აწინდელი სოფელი „ნებოძირი“ უნდა იყოს, მდებარეობს ჩხერიმელას მარცხენა ნაპირზე, „ზედ მოლითის მისავალში“. მოლითი აქაური სოფლების ცენტრია და გზასაყარი, მის თავში კი მებოძირ-ნებოძირია, ე. ი. უძველესი საგზაო ნიშანი, რის გამოც, ალბათ, სახელი მიიღო სოფელმა. აკად. ნ. ბერძენიშვილი მიუთითებს: „ამ გზის არსებობასვე მოწმობს... ჩხერის ციხე და გეოგრაფიული ტერმინი „ნებოძირი“ (უკანასკნელი ტერმინი, თუ ის მართლა საგზაო ბოძს უკავშირდება, უნდა ძველი დროის გზას მოწმობდეს)“⁴. უკურო აღრე მკვლევარი წერდა: „სურამში შემავალი გზა დასავლეთ საქართველოდან ერთ-ერთი ეს იყო: სურამი-ფონა-წიფა-ნებოძირი და ჩხერიმელას პირით. ნებოძირი იმიტომ ეწოდა, რომ აქ განშტოვდებოდა მთავარი გზა იმერეთიდან, რომელთაგან ერთი წიფა-სურამზე მიდიოდა, ხოლო მეორე ქვეშხეთ-გალმა მხარეში: ხცისი-წრომი-ახალსოფელი, ქარელი-ხვედურეთი? წიფიდან სურამში მეორე გზაც უნდა ყოფილიყო: წიფა-მთის ვადალახვით სამხრეთ-აღმოსავლეთით: სავანლისუბანი-ტეძერი-ბეკამი-ვარდისუბანი-სურამი“⁵.

ვათვალთვინებ მოლით-ნებოძირის მიდამოს, ვუკვირდები მსცოვან მიწას და ძალაუნებურად ცდუნება მიპყრობს მოქმედნო „მებოძირი“, რომელიც აქ, ხადლაც იდგა, ქართულ და მაშინდელ მსოფლიოს ძირითად ენებზე წარწერებით აჭრელბული, მანძილს და მიმართულებას აჩვენებდა ინდოეთიდან თუ საბერძნეთიდან მომავალ ქანცგაწყვეტილ ქარავნებს. ისევე არქეოლოგიამ უნდა თქვას გადამწყვეტი სიტყვა, რამეთუ წერილობითი ცნობები გვიანდელია და უძველესი საგზაო ნიშნის ლოკალიზაციისათვის თითქმის არაფერს გვძენს.

აკადემიკოსი გიულდენშტედტი, რომელმაც ამ გზით გაიარა, წერს: „11

⁴ ნ. ბერძენიშვილი, გზები რუსთაელის ეპოქის საქართველოში, თბ., 1966, გვ. 36.

⁵ ნ. ბერძენიშვილი, ისტორიულ-გეოგრაფიული ექსპედიცია 1932 წელს, თბ., ტ. 1, თბ., 1964, გვ. 2.

სექტემბერს გათენებისთანავე გავედით ჩხერიდან და 3 საათის განმავლობაში უმთავრესად სამხრეთ-დასავლეთის მიმართულებით, ვიარეთ ჩხერიმელას ხეობაში. მასზედ, ამ გზაზე ჩვენ 18-ჯერ გადავედით, იქ გაზაფხულზე წყალდიდობისას არ გაისვლება, ამიტომ ხევის ახლოს თხემზე უფრო ცუდი გზა გადის⁶. „სერ-სერ“ ფონასაკენ ბილიკი ახლაც მიემართება, ჯერჯერობით ძველი გზები ისევ გზებად რჩებიან, მოხუცთა ხსოვნაში მანც.

შორაპანი-ჩხერი-მოსაკიდელი-მოლითი-ნებოძირი, წითა-ფონა-ჩუმათელით, აი, ამ ძველთაძველი საერთაშორისო სატრანსპორტო გზის დღესაც ცოცხალი ჰუნქტები. ეს გზა XIX ს. დამლევეს თბილის-ქუთაისის გზატკეცილად იწოდებოდა⁷.

ადგილობრივი მოსახლეობა ლიხთ-იმერეთის ქედს შემდეგ მონაკვეთებად ანაწილებს: „ლოპანი“ — „გაბმული სერი“ ანუ „შუამთა“, — „კიბიანი“⁸, „ქოჩორა“⁹, „რიკოთი“.

„ლოპანი“ — „გაბმული სერი“ წიფასა და ფონას საზღვრავს ტეზერ-ბელლით მონასტრისაგან, ქოჩორა — ფონასა და ჩუმათელეთ-იტრიას, ხოლო რიკოთი ხეფნისხევისა და სურამულას წყალგამყოფია.

წიფიდან ლოპანზე შემდეგი გზები გადადიოდა: ტეზერში ჩადიოდნენ დიდვაკით, ხოლო მონასტერსა და ბელლითში „სანტრივაკეებით“. ეს გზები უფრო „საცალფებო“ და „საცხენო“ იყო, „დილით წასული კაცი მომზიანებას სოფელს უწევდა“.

95 წლის ფონელი მოხუცის პავლე სოლომონის ძე ნოზაძის ცნობით, „ჩემსობას, გაბმულ სერზე, ერთი ხუთი ვერსი განი საურმე გზა იყო, რომელზედაც წიფელებიც ამოდიოდნენ ურმით და ფონელებიც, გააჩნია ვის საით უნდოდა, სურამის ხარეს ქოჩორათი დავდიოდით, ქვიშხეთისაკენ — გაბმული სერით. გაბმული სერით საურმე გზა ჩადიოდა ტეზერ-ბეკამში, სავანისუბანსა და ბელლითში, ასევე, მონასტერში. ყველა სოფელს თავისი დასამხრისი გადასახოვი ჰქონდა“¹⁰.

ზვარე-ნუნისისა და ვახანის ხეობის სოფლები შემდეგი გზებითა და გადასასვლელებით სარგებლობდნენ: ნუნისისა და ბულბულის ციხეს მიჯნავს „საჯვარეს“ მთა¹¹, ნუნისიდან წასული საურმე გზა გადაივლიდა საჯვარეს და ბულბულის ციხეს უწევდა. მეორე საურმე შარა ნუნისის თემში შემაჯალ სოფელ პატარა ხარაგაულს (ეს სოფელი ამჟამად ახალციხის რაიონშია გადასახლებული), სალუის მთას (საჯვარე სალუეს უერთდება) გადაჰკვეთდა და ბულბულის ციხეს ჩაალწევდა. ამ გზით ქვიშხეთ-ხაშურისაკენ დადიოდნენ ზვარეს, ჩრდილის, ნუნისის, ლოლათუბნისა და ვახანურას ხეობის სოფელთა მცხოვრებნი.

ბორჯომის ხეობაში ახალდაბისაკენ მიდიოდა ე. წ. „საბულრაოს გზა“, გადაივლიდა საბულრაოს მთას, „მურყნალის“ ტყეს და ახალდაბას უწევდა. ეს

⁶ გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, I, 1962, გვ. 175.

⁷ И. Л. Бахтадзе, Экономический быт Государственных крестьян Шорпанского уезда, Кутаисской губернии, МИЭБГКЗК, V, 1887, с. 225.

⁸ „ლოპანი“, „გაბმული სერი“ წიფასა და ფონაზე ეწოდება, ხოლო „შუამთა“, „კიბიანი“ — მონასტერსა და ბელლითში.

⁹ „ქოჩორას“ ბელლითში „ფონისერს“ ეძახიან.

¹⁰ ლ. ფ რ უ ი ძ ე, ქართლ-იმერეთის 1972 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, რე. 1, გვ. 37—38.

¹¹ ქართლისაკენ მას „ნუნისის ქედს“ ეძახიან.

იყო ხეების გადასათრევი „ხერგულის“ ანუ „სათრელის“ გზა. ე. ი. არა საურ-
მე, არამედ მხოლოდ დაუღლელი ხარების გადასაყვანი. ნუნისის ხეობის ტყე-
ებში იჭრებოდა სატივე მორები, რომლებიც თრევით ახალდაბის სატივეზე გა-
დააქონდათ. ასეთივე სათრელის გზა გადაუვლიდა ბახოკერის მთას და
მურყნალში უერთდებოდა საბურღაოს ხერგულს.

ვახანურას ხეობის სოფლები (მარჯვნივ — ვახანი ზედა, ქვედა, შუა; მარ-
ცხნივ — სერბაისი და ზედუბანი) ბორჯომის მხარეს შემდეგი გზებით უკავშირ-
დებოდნენ: სოფლიდან წასული მგზავრი „ზალიკიწიფელასთან“ დაისვენებ-
და, მერე დიდ აღმართს შეუდგებოდა, წყაროს სერს გადაივლიდა და ხერგუ-
ლის გზაზე გავიდოდა. ხერგულის გზა ჩადის ბანიხევეში, იქიდან კი სოფელ
რველში. მეორე გზა „კოტახევის“ გადასასვლელით „გალმანატბებიდან“ მიუ-
ყვება ბანიხევის ქალას, იქიდან — რველსა და ლიკანს. ახალციხეში ასე და-
დიოდნენ და მას „სამცხის გზა“ ეწოდებოდა.

საურამე იყო „ლომითის“ გზა, ლომის მთიდან (იქ საყდარია) გაკვეთავს
„ნაძახბირებს“ (იქ ქვეთკირის ძველ შენობათა ნაშთებია) „ჩინჭვლიგორიდან“
და „ჩიტყიბიიდან“ ჩადის „მასხარაშვილის ქალაში“ და „წყალგაყრილთან“
უერთდება სოფ. ქვაბიხევის გზას.

ლომის მთიდან ჩინჭვლიგორაზე, პანტიანის გავლით, მიემართება „აწყუ-
რის გზა“, ძველი საურამე — სოფ. დვირჩ, ქვევით რჩება, „ზორეთის წყლით“
უნდა გადავიდეს აქ მგზავრი (იქვე „სლესის ციხეა“), დაადგება „ახალციხის
შარას“, რომელიც აწყურში მიიყვანს. საკუთრივ „ხერგულის“ ანუ „სათრე-
ლის გზა“ უკანქალის“ გადასასვლელი „დედაბერას“ გვერდზე, ჩადიოდა „ჩინ-
ჭარეულში“ და აწ გადასახლებულ სოფელ ბანიხევეში, იქედან ბორჯომის რაი-
ონს სოფელ რველში. ეს იყო სატივე ხეების გადასატანი ერთ-ერთი ძირითადი
არტერია. ხეფნიხევისა და სურამულას ხეობის სოფლებს ერთმანეთთან მიმო-
სვლა ჰქონდათ რიკოთის გადასასვლელის ძველი საურამე გზით.

სოფ. ხევისჯვარსა და ნადაბურში (ხარაგაულის რაიონი) ჩაწერილი მასა-
ლების მიხედვით, იმერეთ-ქართლის დამაკავშირებელი უმთავრესი მაგისტრა-
ლი იყო ე. წ. „გესამანიის შარა“, უწოდებდნენ „მთაწყაროს“ (ვერტყვილა) და
„ხოცისერის“ (ბელლითი) გზასაც, რომელიც სოფ. ხუნევაძე ძირულას პირს
მიჰყვება, მერე სოფ. გესამანიისაკენ უხვევდა, გადადიოდა „მთაწყაროზე“ (იქ
წყარო და დასასვენებელი ადგილია), ჰკვეთდა „ხოცისერს“, „სასვინტრეს“ და
სოფ. ფონაში შედიოდა.

„საიმერეთოსა“ და „საქართველოს“ საზღვარი „რიკოთის მიმყოლი“ „დე-
დაბერას“ მთაა, მას ებმის „კორტოხი“ — „ჭყარი“, მერე „ბზიხევი“ — „პე-
რანგაზე“ ადის და „დიდკავკასიონს“ უერთდება. ამით მთავრდება ლიხთ-იმე-
რეთის ქედი, რომელიც ვახუშტის სიტყვით რომ ვთქვათ: „მდებარეობს ჩრდი-
ლოდამ სამხრეთით, კავკასილამ ღაღომდე“.

სოფ. ბიჯნისში (ხაშურის რაიონი) რიკოთ-დედაბერას შემაერთებელს „ქა-
დიჰამია სერს“ ეძახიან. ამ სერზე გადადიოდა ურმის გზა, რომლითაც სარგე-
ბლობდნენ აქედან: ბიჯნისი, ციფწყარო, ურთხვა და სხვა სოფლები. იქიდან:
ლოლორა, ვაკისა, ლიჩი და ქალვანი. ბიჯნისიდან ეს გზა პირველად ლოლორა-
ში ჩადიოდა. მას უფრო იმერლები „ცვეთავდნენ, ნათი რომ დაჭირდებოდათ,
ასე დადიოდნენ, სერს ქადიჰამიაც მიტომ ჰქვია, იქ დასასვენებელი ადგილია,

სტლებოდნენ, კაღსა და ყველს შეეპყროდნენ, ამა იმერელი პურს ხომ არ შე-
ქამდა“.

სოფ. ნაჯაბურსა და მის მიდამოებში ეს მაგისტრალი ცნობილია „ბიჯნი-
სის გზის“ სახელწოდებით. დედაბერაზე გადადიოდა კიდევ ერთი საურმე —
— „უღუმბის შარა“, რომელიც ალს ლოდორასთან აერთებდა. ალიდან საჩხე-
რისაკენ კორტოხ-ჯერის გადასასვლელით უხსოვარი დროიდან მიეზარებოდა
ბორბლიანი ტრანსპორტისათვის მოჭერხებული არტერია, რომლითაც XIX
ს.-ში გონაში ურემებით ეზილებოდნენ ქიათურის მარგანეცს და ქალის ნავთობს¹².

ყველა აღნიშნული მაგისტრალი ისტორიულად ცნობილია¹³ და აქ აღარ
შეგვირდებოდა. რამდენადაც ვიცით, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში
გზების ერთ-ერთ პირველ კლასიფიკაციას სულხან-საბა ორბელიანი იძლევა:
„გზა არის ზომიერი კაცთა სავალი, ხოლო შარა ვრცელი და ბილიკი ვიწრო,
ხოლო ქაშანი შამბნართა ანუ თოვლით ზედა გადატყეცილი სავალი და წავარ-
დნა კლდეთა ზედა ვიწრო რამ ნადირთა წარსავალი“ (ლექსიკონი). მთიულე-
თის მავალითზე, სოფლის შიგნით გზათა განლაგების და დანიშნულების საინ-
ტერესო სურათი მოგვცა აკად გ. ჩიტაიამ¹⁴. ქართულ ხალხურ ტრანსპორტზე
დაწერილ თავის გამოკვლევაში პროფ. მ. გეგეშიძე წერს: „დანიშნულების მი-
ხედვით, საერთოდ რამდენიმე სახის გზა არსებობს: საცალფეხო||ბილიკი (ბი-
ლიკი), სამარხილე გზა, საურმე გზა, საყინულე გზა. პირველი სახის გზა (ბილი-
კი) მხოლოდ ფეხით სასიარულოდ გამოიყენება. იგი ჩვეულებრივ, ტყეში ხე-
ვისაკენ, ბაღებში და სხვ. მიემართება, ან წარმოადგენს სხვა დიდი გზის შემო-
კლებას („მოკლედზე მიდის“). ქართლის სოფლის შიგნით ასეთ გზებს სამეზობ-
ლო ბილიკებსაც უწოდებენ, სამარხილო გზა დამახასიათებელია მთიანი რე-
ლიეფისათვის“¹⁵.

ისტორიის მეცნიერებრთა კანდიდატმა ა. შავხელიშვილმა აღმოსავლეთ სა-
ქართველოს მთიანეთისა და ჩეჩნეთ-ინგუშეთის დამაკავშირებელი მაგისტრა-
ლები ორ ჯგუფად გააყო: მთავარი სატრანსპორტო არტერიები და „მეორეხა-
რისხოვანი გზა ბილიკები“¹⁶, ესენია წვრილფეხა საქონლის გადასაყვანი, აბ-
რავთა და მონადირეთა საცალფეხო გზაწერილები.

ჩვენს საკვლევ რაიონში გზებს ხალხი, ძირითადად, დანიშნულების მიხედ-
ვით ასხვავებს. არის „ფეხის გზა“, ე. ი. მხოლოდ ფეხით მოსიარულეთათვის
გამოსადეგი, „ცხენის გზა“ — ცხენის სატარებელია, ხოლო „საულლე“ — იყო-
ფა „ხერგულის“ ანუ „სათრეელის“ გზად, რომელზედაც დაუღლული ხარები
გაივლის და თრევით ტვირთს გადაიტანს, ამაზე უკეთესი და მოხერხებულია
„სამარხილე“ გზა, ხოლო „საურმე“ თავის მხრივ ორად განიყოფება: „იმერუ-
ლი“ „ლაშქინებიანი“ (ფრჩხილებიანი) „აჩაჩა“ ურმის შესაფერისი და „ქარ-
თული“ „არაბა“ ურმის სამომკრად. ეს უკანასკნელი ყველაზე უფრო სრულ-

¹² ალ. კოკლაშვილი, გიორგი წერეთელი და ქალის ნავთობის საკითხი, მნათობი, № 9, 1962.

¹³ ნ. ბერძენიშვილი, დასახ. ნაშრომები; ს. მაკალათია, ფრონის ხეობა, თბ., 1963.

¹⁴ გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათ-
ვის, VI, 1953.

¹⁵ მ. გეგეშიძე, ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 43.

¹⁶ ა. შავხელიშვილი, თუშეთის ტერიტორიული განსახლება და ჩეჩნეთ-ინგუშეთის
გზა-ბილიკები, მაცნე, № 2, 1972, გვ. 61.

ყოფილი მავისტრალი იყო და ხალხი მას „სამეფო შარას“ უწოდებდა, რასაც, რასაკვირველია, თავისი ღრმა აზრი აქვს.

აქ თავმოყრილი მცირეოდენი მასალითაც კარგად ჩანს, რაოდენ მნიშვნელობა აქვს გზებისა და გადასასვლელების ეთნოგრაფიულ შესწავლას. თანამედროვე სატრანსპორტო საშუალებათა განვითარების ტემპს თუ გავითვალისწინებთ, ამ თვალსაზრისით საგანგებო კვლევა-ძიება მეტად საშური და გადაუღებელია. ძველი გზა-ბილიკები დღითიდღე დაეწეებას ეძლევა, ახალმა თაობამ მათი არსებობის შესახებ უკვე არაფერი იცის, ამიტომ, საჭიროა ისინი, რაც შეიძლება მალე, კომპლექსური შესწავლის ობიექტად იქცეს.

საველე მუშაობის ანბანია, რომ საკვლევ რაიონში ეთნოგრაფმა, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დაადგინოს მოსახლეობა მკვიდრია, თუ მოსული. ამ შემთხვევაში უმთავრესი წყარო ცალკეული ოჯახების ბიოგრაფიის გათვალისწინებაა. ასეთ დროს გულმოდგინედ შერჩეული „მთხრობელი გვევლინება თავისი კუთხის ცოცხალ მემკვიდრედ, რომელმაც განსაკუთრებით კარგად იცის საკუთარი ოჯახისა და უშუალო წინაპრების თავგადასავალი“¹⁷

ბუნებრივია, ექსპედიციის მუშაობის მოკლე პერიოდში, მეტად მრავალფეროვან და ვრცელ ტერიტორიაზე, მხოლოდ ფრაგმენტული მასალის შეგროვება მოხერხდა, მიუხედავად ამისა, გარკვეული წარმოდგენა შეგვექმნა ლიხის კალთებზე მცხოვრებთა წარმომავლობაზე. ერთი რამ იმთავითვე ცნობილი გახდა: იმერეთის მცხოვრებნი უფრო ძირძველნი აღმოჩნდნენ, ვიდრე ამერეთისა. ამ ფაქტს თავისი ობიექტური ისტორიული მიზეზები აქვს. ამთავან უმთავრესია გარეშე მტრის, სახელდობრ თურქთა და ლეკთა მძლავრობა. სამცხე-საათაბაგოს დაპყრობისა და ძველთების შემდეგ, მომავლდინებელი საფრთხე შიდაქართლს დაემუქრა. თურქეთისაგან წაქეზებული ლეკები კახეთში თარეშს აღარ დასჯერდნენ, დიდ საკვანძო გზაჯვარედინს თრიალეთს დაეპატრონენ და „ზემო და ქვემო ქვეყანა“ თითქმის ბეითალმანად აქციეს, ისინი განსაკუთრებით გააქტიურდნენ XVIII ს. მეორე ნახევარში, „მთელი ქართლი ლეკთა ბარბაროსებით აივისო, მოსახლეობა ციხეებს იყო შეფარებული, მეურნეობა მიშქრალი“ — გვამცნობს აკად. ნ. ბერძენიშვილი¹⁸. იმერეთიდან ქართლს გამგზავრებული გიულდენშტედტი იუწყება: „მთის ვიწრო გზები აქ თითქმის ყოველთვის შეკრულია ლეკებისაგან, რომლებსაც აქედან ახალციხისაკენ მოკლე გზა აქვთ, სადაც მათ ხალხი და ნადავლი კარგ ფასად შეუძლიათ გაჰყიდონ“¹⁹. საციციანოს გაპარტახებული სოფლები ძალიან წააგავს განადგურებულ უდაბნო ადგილებსო — აღნიშნავს გერმანელი მეცნიერი²⁰.

1715 წლის რუხისის სამწყოს მატთანში „ჩამოთვლილია ფრონის ხეობის თითქმის ყველა სოფელი და თითოეულში აღწუსებულია იქ მოსახლე გვარები, დღეს კი დასახლებული გვარებიდან თითო-ოროლას გარდა, აქ აღარავინ სახლობს“ — წერს პროფ. ს. მაკალათია²¹.

¹⁷ ე. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969, გვ. 141.

¹⁸ ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, თბზ., ტ. II, 1965, გვ. 202.

¹⁹ გ ი უ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ი ს მოგზაურობა საქართველოში, I, გვ. 173.

²⁰ ი ქ ვ ე, გვ. 219.

²¹ ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფრონის ხეობა, გვ. 20.

ასეთი ვითარებაა ბორჯომის ხეობაშიც²². დაცარიელებული ადგილები XIX საუკუნის პირველი ნახევრიდან, ძირითადად, შეივსო იმერეთიდან გადმოსული მოსახლეობით. ამრიგად, ჩვენს ექსპედიციას უმთავრესად იმერულ გარემოში უხდებოდა მუშაობა, მაგრამ განსაკუთრებული ინტერესის აღმძვრელი გამოდგა ის ფაქტი, რომ „გუშინდელი“ იმერლები ყოფითი თავისებურებებით ქართლელობასაც ამჟღავნებდნენ.

მოსახლეობის მოძრაობა, ბუნებრივია, მართო საგარეო ფაქტორებით არ აიხსნება. აქ გადამწყვეტ როლს თამაშობს სოციალ-ეკონომიკური, გეოგრაფიულ-სამეურნეო, პიროვნულ-ფსიქოლოგიური და სხვა მოვლენები, რაც ღრმამეცნიერულად აქვს გაანალიზებული აკად. გ. ჩიტაიას²³. მაგრამ ფრონელთა, სურამულას და ბორჯომის ხეობათა ახალი მოსახლეობით შევსება გამოწვეული იყო უმთავრესად ადგილობრივ მკვიდრთა ამოწყვეტის, ანუ როგორც მთხრობლები ხატოვნად ამბობენ: „ძველი სოფლების გაცივებისა“ გამო.

მტერი ლიპს გადაღმაც აღწევდა. გიულდენშტედტმა სოფელ წიფაში მხოლოდ ქვიტკირის ეკლესიაღა ნახა. ხალხური გადმოცემის მიხედვით, ასევე გაუცარიელებული იყო ფონა, ხევისჯვარი და წაქვა.

მოსახლეობის ადგილობრივი თუ შორეული მიგრაციები დღესაც არ არის დამთავრებული, იგი ძალზე თავისებურად ერწყმის თანამედროვე ურბანიზაციის პროცესს. ნიშანდობლივია, რომ იმერეთიდან ქართლს ჩამოსახლებულნი ძველ ნაფუძვარს არამართო ზედაშითა და საკლავით აკითხავდნენ, არამედ ჩვენი საუკუნის 30-იან წლებამდე, ე. ი. საკოლმეურნეო მოძრაობის გამარჯვებამდე, მამა-პაპათა სოფლებში ინარჩუნებდნენ ადგილ-მამულს, სახელდობრ, ეენახებს. ისინი თვითონვე ეწეოდნენ მევენახეობას და ღვინოს ახალსაცხოვრებელში ეზიდებოდნენ, ისევე, როგორც საქართველოს მთიანეთის მცხოვრებნი²⁴.

სოფელთა წარმოქმნა-ჩამოყალიბების პროცესი დღესაც გრძელდება და, სამწუხაროდ, სტიქიურად მიმდინარეობს. სოფლის ბედს ახლა მისი მდებარეობა და რელიეფი წყვეტს. სოფელთა დასახლების ტიპი და განლაგება შეესაბამებოდა მაშინდელ კომუნიკაციებს, ფეხით მიმოსვლას საკიდარ და საქაპანო ტრანსპორტს. ახლა მდგომარეობა შეიცვალა. სოფელი საავტომობილო გზისაკენ დაიძრა. რადგან ავტომანქანა გახდა მიმოსვლის და ტვირთზიდვის უმთავრესი საშუალება. მოკლედ, სადაც ავტომანქანა დაუბრკოლებლად მიდის, იქ მოსახლეობა ადგილზე რჩება, ხოლო მთაგორიანი მიწები ხალხისაგან იცლება. ახლა, თითქმის ყოველი გზატკეცილის ირგვლივ მეტწილად თვითნებურად იქმნება დასახლებანი, რაც უგემოვნობითა და ქაოტურობით გამოირჩევა. ადგილის მოუხერხებლობისა და სიმცირის გამო, კარმიდამო გლეხს ზოგჯერ არა აქვს და იძულებულია „ქალაქურად“ იცხოვროს, ე. ი. ბაზრიდან ზიდოს საკვები პროდუქტები, მესაქონლეობის ნაწარმი, ბოსტნეული, ხილი. ეს პროცესი ძალზე ინტენსიურად ვითარდება და ხეხილში ჩაფლული, ვენახებითა და ბოსტნებით

²² გ. ბერძენიშვილი. თხზ. ტ. 1, გვ. 210; ს. მაკალათია, ბორჯომის ხეობა, თბ., 1957.

²³ გ. ჩიტაია. ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, ენიშნის მოამბე, 11, 1939; ნისივე. ქართლს ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948 წლისა, მიმომხილველი. 1949.

²⁴ ლ. ფრუიძე. ქართველ მთელთა მევენახეობა ივ. ჭავჭავაძის სახელობის ისტორიის არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია, თეზისები, თბ., 1970.

დამშვენებულ, საძოვრებითა და ტყით მდიდარ, თვალწარმტაც ქართულ სოფელთა ნაცვლად, ვილებთ ნაუტებათვე, ჩამოუყალიბებელ დასახლებებს, რომელთაც მხოლოდ ერთი უპირატესობა აქვთ — საავტომობილო გზასთან სიახლოვე.

სოფელი თავისთავად ისტორიული კატეგორიაა. მისი აღმოცენება დამყარებულია ბუნებრივ-გეოგრაფიულ და სოციალურ-ეკონომიკურ საფუძვლებზე. საქართველოში — ბინადარი ცხოვრებისა და მიწათმოქმედების უძველეს ქვეყანაში, შემთხვევით არცერთი სოფელი არ არის გაჩენილი. თვით ყოველი უბანი გააზრებულად წარმოიშობოდა და უზრუნველყოფდა მის ირგვლივ მდებარე ბუნებრივი რესურსების მაქსიმალურად ათვისებას. ამჟამად, გლეხობის ნაწილი შორდება მკვიდრ გარემოს და ბაზრის, გარედან მოტანილის შემყურე ხდება, რის უარყოფითმა შედეგებმა, სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების სიძვირის სახით, კარგა ხანია იჩინა თავი. ამიტომ, თითოეული სოფლის, უბნისა და კომლის ბედის გადაწყვეტა სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობაა და დიდი სიფრთხილე, წინდახედულობაა საჭირო. მიუხედავად ამისა, ამ ქვეშაირიტად ეროვნულ საქმეში ზოგჯერ მოუტევებელ გულგრილობას იჩენენ, ასე მაგალითად, ხაშურის რაიონში მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე, სადაც საავტომობილო ხილია და ავტობუსი დადის (ხცისი, წრომი, რბონა, დამჩხეულა და სხვ.) სოფლები ხალხმრავალია, მაგრამ მოსახლეობა გარბის თავვეთ-ქაშვეთიდან, გაქრა ღუდა, ჭვარამუხა. მიძიმე სანახავია ეს ნასოფლარები, უადამიანებოდ დარჩენილი. ნოციერი ხოდაბუნები, გაპარტახებული ნავენახარები, ეკალ-ღიჭმოდებული კარმიდამოები, გაბალახებული გზები და ბილიკები... ქაშვეთიც არსებობის უკანასკნელ დღეებს ითვლის. უგზობა, ცივილიზაციის თანამედროვე სიკეთეთა უქონლობა შეუბრალებლად სდევნის მკვიდრთ მშობლიური ადგილებიდან, რაიონული ხელმძღვანელობა კი ნაკლებად ზრუნავს. მართალია, მტკვარზე საავტომობილო ხიდის აგება ერთი რაიონის შესაძლებლობას აღემატება, მაგრამ რამდენიმე სოფლის ყოფნა-არყოფნის საკითხი ყოველგვარ ხილზე ძვირი ღირს. აშკარა დაუდევრობისა თუ უყურადღებობის შედეგია ქვეშხეთს ზემოთ, სოფელ მონასტერში, ბელლითსა და სხვაგან, თვით ზაფხულის კარგ ამინდშიც რომ ვერ მიდის ავტომანქანა. იქ მაინც არ არის საჭირო ხიდის გაკეთება. მიუხედავად ამისა, უგზობის გამო, ის სოფლებიც იცლება და განმკითხავი არაიენ ჩანს.

ამ ათიოდე წლის წინად აჰყარეს და სურამის სანახებში ჩაასახლეს ულუმბა, ჭოშორა და ნუნისი. დაცარიელდა ისტორიული ადგილები, დაობლდა ძეგლები, გაუქმდა დოვლათისა და სიკეთის წყარო, რაც ამ სოფლებს გააჩნდა იქაურები ახლაც ვერ შელევიან ძველ ადგილებს და იძულებულნი არიან საძოვრისა და ტყისათვის იქ, საკმაოდ დიდ მანძილზე წავიდნენ.

ბუნებრივია, სოფლის ადგილგადანაცვლება ერთი ხელის დაკერით კი არ უნდა გადაწყდეს, არამედ კომპლექსური, მეცნიერული შესწავლის შედეგად, მაშინ თავიდან ავიშორებთ მოუტევებელ შეცდომებს, რაც ხშირად თითო სოფლად გვიქდება. სოფლის ბედის განსჯის დროს, არა მარტო ეკონომიკურ სარგებლიანობას უნდა გაეწიოს ანგარიში, არამედ ისტორიულ ასპექტსაც. საჭიროა ვიცოდეთ თუ რა წარსულის მქონეა ესა თუ ის სოფელი და ამის მიხედვით უნდა გადავწყვიტოთ მისი ყოფნა-არყოფნის საკითხი. მაგალითად, ცნობილი სამონასტრო სოფლის ულუმბას გაუქცარიელება არაფრით არ არის გამართლებული.

დასახლების ტიპი და ნაგებობანი საკვლევ რაიონში შეუსწავლელია. აქ ეთნოგრაფი მხოლოდ საკუთარ ალლოსა და შეკრებილ მასალას უნდა დაეყრდნოს. ერთი თვალის გადავლებითაც შეიძლება დავრწმუნდეთ, რომ ქედს გადაღმა, მთის რელიეფის მიუხედავად, გაშლილი კარ-მიღამოები სჭარბობს, მრავალპროფილიანი ეზოებით, ოდებითა და ნაირ-ნაირი „ნამშრალებით“ (სამეურნეო ნაგებობანი), ხოლო გადმოღმა ადგილ-ადგილ ქართლის დამახასიათებელი, მჭიდრო „უეზო“ დასახლებანია, უფრო სწორედ შერეული ტიპი. მაგალითად, ალში, ბრილში, ქემფერში, ფლევში და სხვ. ვიწრო „ქალაქურ“ ეზოში, სახლის ორგვლივ, არცთუ მაინცდამაინც გვემაზომიერად, თავმოყრილია მარანი, ბელელი, საბძელი, სახლ-ბოსელი და ა. შ. იგრძნობა, რომ მოსული იმერელი ჯერ კიდევ ვერ შელევია თავის მამა-პაპათაგან ტრადიციულად გამომუშავებულ დასახლების სისტემას, თან ხარკს უხდის თუ იძულებულია შეეგუოს „მიწაზე ჯდომის“ ადგილობრივ წესსაც.

ჩვენი განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია, ქედს დასავლეთით, ტერასულმა კარმიღამოებმა. რთულ რელიეფს შექიძებული გლეხი გამარჯვებული გამოსულა და ხრიოკი ფერდობები აყვავებულ უბნებად უქცევია. სახლი და ყველა ნამშრალი შესაბამის ტერასაზეა განლაგებული. ჩვეულებრივ, მარანი, ბელელი და სათონე „ერთ ფარგალშია“, ცალკე მხარე აქვს დათმობილი საბძელ-ბოსელს, სალორეს, საქათმეს და საცხვრეს. ისიც კი არის გათვალისწინებული — ნიაგი საით უბერავს, რათა ცუდმა სუნმა სახლამდე არ მიადწიოს. ყოველ ნაგებობას, არამარტო დანიშნულების მიხედვით აქვს ადგილი შერჩეული, არამედ თითოეული ოსტატურადაა შეხამებული უადრესად დანაწევრებულ ლანდშაფტს. სწორედ ეს ქმნის იმ განუმეორებელ სილამაზეს, რასაც იმერელი გლეხის კარმიღამო ჰქვია.

მიწის თითოეული მტკაველი ეკონომიურადაა გამოყენებული. სახნავად და სავენახედ ვარჯისი ფართობი დასასახლებლად არ გაუმეტებიათ, რომ ისედაც მცირე ნაკვეთები არ გაეფლანგათ, სამაგიეროდ, თავი არ დაუზოგავთ, კარმიღამო, როგორც ადგილობრივ ხატოვნად ამბობენ, „მთისთვის წაერთმიათ“. ახლა, ავტომანქანისათვის შეუფერებელი გზის გამო, კულტურის ეს მონაპოვარი იკარგება. მოსახლეობა სოფლის მეურნეობისათვის ძვირფას სავარგულებს ეუფლება (ზოგჯერ არცთუ უანგაროდ), რაც მეტად დამაფიქრებელია. საბოლოო ჯამში, ამ მიწების გაცდენა უფრო ძვირი დაჯდება, ვიდრე სოფლის ყველა უბანში გზატკეცილის გაყვანა.

„ძველი იმერეთი“ სამეურნეო ნაგებობებში უფრო იგრძნობა. ყურადღებას იპყრობს აქაური მარნები და სახლ-ბოსლები. სახლ-ბოსელი ორიგინალური შენობაა მუხის ან წაბლის „დაწარბული“ ძელებით ნაგები, მოგრძო, სწორფერდად დახურული, წინ განზიდული „გადასაწვიმებელი ლაფაროთი“. ერთ „თვალში“ ბოსელია, მეორეში საცხოვრებელი შუაეცხლთა და სამფეხ-საქვაბურათი. ზოგან შემორჩენილია ხის ფართო ტახტები. სახლ-ბოსლის დღემდე შემონახვას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ მას ფუნქცია არ დაუკარგავს, ახლაც იხმარება იგი ბოსლად და სამზადად.

რაც შეეხება სახლს, მისი ადგილობრივი ტიპი თითქმის გამქრალია. ეთნოგრაფის ყურადღებას აქა-იქ მხოლოდ აივან „დაპოკიალავებულ“ — „მოფიგურებული“ ძელური ან ფიცრული ოდები თუ მიიპყრობს. ბანიანი და ერდო-

თან-გვირგვინიანი დარბაზული ტიპის ნაგებობანი არ შეგვხვდრიო, მათი არსებობა მხოლოდ ლიხის აღმოსავლეთით დამოწმდა.

ამჟამად, ყველგან აგურითა და ბლოკით ნაგები ვეებერთელა კიბით დამქიმებული, ე. წ. „ქალაქური“ სახლები გაბატონებულა. ნიშანდობლივი მოვლენაა, რომ ქართველი კაცის ბუნება უაივნობას ვერ შეგუებია და ახალმოდის ყუთისებური შენობისათვის ირგვლივ რკინა-ბეტონის „ვერანდები“ შემოუქრტყამთ. ყოველივე ეს მნახველზე მძიმე შთაბეჭდილებას ახდენს, ტრაფარეტული გამოსახულებებით „შემკვულ“ რკინის კონქარ-გალავენებიდან მოკიდებული, თუნუქის სახურავების აყურულ „სამშვენიესებამდე“.

უხვი და მრავალფეროვანი მასალა შეიკრება კარმიდამოთა და სავარგულთა მოზღლდვის ხალხურ საშუალებებზე. ნაირ-ნაირი ყორეები, წნული ღობეები, ძელთა ხიმეები და მესრები ჭერ კიდევ საკმაოდ გვხვდება.

ყორეს არა მარტო ადგილის შემოკავენის ფუნქცია აქვს, არამედ ფერდობი ნიადაგის დაცვისაც. შშრალად ნაგები „მოჭიკიკიებული“ ყორეები ჩამოწოლისაგან „პატიობენ“ სამოსახლოს ხელოვნურ ტერასებსაც (ნადაბური, ვერტუვილა, ვახანი და სხვ.). ხიმეები ძლიერ გავრცელებულია იმერეთისკენ, დამზადების დახვეწილი ოსტატობითა და სილამაზით გამოირჩევიან ისინი სოფელ ხევისჯვარში.

„ხიმე“ მუხის ან წაბლის საყრდენებს შორის დამრეცად ჩაწყობილ მარგილებს ეწოდება, მაგრამ თუ ღობე „ცერად დამდგარი“ ნაპობებისაგანაა გაკეთებული, რომელთაც წვერები მიწაში აქვთ ჩაფლული, ხოლო წელით კაპიან ბოძებზე გადებულ „ლატებზე“ (ლატნებზე) მაგრდებიან, მაშინ მას „ყუდუღლი“ „ყურდული“ (სოფ. ნადაბური) ეწოდება. ასეთი ღობის სახელად სოფ. უწლევეში (ხაშურის რაიონი) საინტერესო ტერმინი „ლაფურის ღობე“ დავამოწმეთ.

წნული ღობეებიდან აღსანიშნავია „ჭყორის ღობე“. ჭყორის საუკეთესო წნელი „შუამთაში“ იჭრებოდა. იგი ურთხველის ან მუხისაგულის სარებზე გადადობილი „ორ თაობას მაინც დააბერებდა“. ჭყორის წნელს საგანგებოდ დაჩაგულ, იფნის ცოცხალ საყრდენებზე გადააღობავდნენ. ასეთი ღობე „საუკუნო“ იყო, თან იფნის ნერგებზე — საბელავეები ყოველ 4-5 წელიწადში „კიღვას“ (კივოს) იძლეოდა.

იციან „ქიღვას ღობეც“. „ბოძებზე სამსამ წყებად დაამაგრებენ „ლატებს“, ზედ ცერად, მიჯრით ჩაჭრიან კივოს ან მსხვილ წნელს. მაღალ ღონეზე იდგა „ცოცხალ ღობეთა“ კულტურაც. ნერგები, საბელავეები (იფნი, ტირიფი, მანეული და სხვ.), ჭონჯოლი, ბროწეული (იმერეთში), კვრინჩხი, ფშატი (ქართლში), ტყემალი, კუნელი, ასკილი, მაცვალი, ქაცვი, „ქეძეაეკალა“, „ღობიეკალა“²⁵ და სხვ. ქმნიდნენ სოფლის არა მარტო განუმეორებელ კოლორიტს, არამედ საიმედოდ იცავდნენ ეზოსა და ყანა-ვენახს, თან იძლეოდნენ სასარგებლო ნაყოფს. ამრიგად, ღობე კულტურის რთულ კომპლექსად გვევლინება, რომელიც გამომუშავებულია, საუკუნეთა მანძილზე, მრავალმხრივი დაკვირვების გზით და შესანიშნავად არის შეგუებული მოცემული კუთხის ბუნებრივ-სამეურნეო პირობებს²⁶.

²⁵ „ღობიეკალს“ ანუ „თეთრეკალს“ ქართლში ცოცხალ ღობისათვის საგანგებოდ ამუშებენ.

²⁶ შდრ. ლ. ფ რ უ ი ძ ე, თბილისის მუზეუმი ლა ცის ქვეშ, რაკალეჩხუმი, საბკოთა ხელოვნება, № 10, 1972.

დასაბუთო, რომ ეს ორიგინალური, მრავალფეროვანი და ყოველმხრივ სასარგებლო მოზღვრების ხალხური საშუალებანი ამჟამად ყოფიდან ქრება, რადგან დღეს ძალიან ცოტამ იცის მათი ნამდვილი ფასი.

მეურნეობრივი თვალსაზრისით ჩვენი საკვლევი რაიონი ქართლ-იმერეთისათვის დამახასიათებელი რელიეფის შერწყმის არედ გვევლინება. ეს იგრძნობა, როგორც მიწის დამუშავების ტექნიკაში, ისე იარაღ-ჭურჭელსა და მოსავლის დაბინავების საქმეში. მაგრამ გეოგრაფიული ფაქტორი — ქედი, მაინც არსებით როლს თამაშობს. მაგალითად, ლიხის გადაღმა, საჩხერის რაიონს გარდა, ვერ შეხვდებით დიდ გუთანს მაშინ, როდესაც ქართლის მიწაზე დაფუძნებული იმერლები მას მაშინვე დაეუფლნენ და წარმატებითაც გამოიყენეს. იმერეთში დიდი გუთანის გაუვრცელებლობის მთავარ მიზეზად ხალხი რთულ დანაწევრებულ რელიეფთან ერთად, ჰავის ნესტიანობას და ნიადაგის თვისებებს ასახელებს. ყოველივე ამას შემდგომი დაკვირვება და დასაბუთება სჭირდება.

ანგარიშგასაწევი მოვლენაა, რომ ზოგიერთი კულტურის ელემენტი ემპირიული მიგნების შედეგად, განსაზღვრულ გეოგრაფიულ გარემოშია დამკვიდრებული და ხანგრძლივად მიჩენილ ლოკალურ ფარგლებს გარეშე ნაკლებ ეფექტს იძლევა, თუნდაც მისი მატარებელი მოსახლეობა ამოწყდეს, ის მაინც ადგილზე რჩება და მოსულთ ძალაუნებურად თავს აათვისებინებს. მაგალითად, გაირკვა, რომ ქვემო ქართლში უცხო ტომელნი დაეუფლნენ რა ქართულ ნასოფლარებს, იძულებულნი გახდნენ, აეთვისებინათ კულტურის ადგილობრივი რელიეფი.²⁷ თავისი ქართული ტერმინოლოგიით. მაღალი საწარმოო ყოფა, თუგინდ ნაშთად ქცეული, მაინც ზეგავლენის ქვეშ მოიქცევეს უცხოს. და ვინ იცის, რამდენი დრო, ცდა და დაკვირვება დასჭირდა ახალბედებს, რათა გამჭრალი მოსახლეობის მიღწევანი შეეცნოთ და პრაქტიკულად გამოეყენებინათ. ამის ცოცხალი დადასტურება აკად. ნ. ბერძენიშვილს მოეპოვება თავის „ბორჯომის ხეობის დღიურში“.

მევენახეობა-მელვინეობას უფრო „იმერული“ ელფერი გადაჰკრავს. ვაზის ჯიშები (ძელშავი, რკო, ციცქა, ქვიშხური და სხვ.) ძირითადად ზემო იმერეთისათვისაა დამახასიათებელი. ვენახის მოვლის და ღვინის დაყენების წესებიც, უმთავრესად, იმერულია. მაგრამ ქვევრები ქართლისაკენ, როგორც წესი, დახურულ მარანშია მოთავსებული, მაშინ, როდესაც ლიხის დასავლეთით ქურისთავები, ჩვეულებრივ, „ცაწმინდას“ ქვეშაა — ტალავრებით და ხეებით დაჩრდილული. მოხუც ინფორმატორთა ჩვენებით, ადრე, ახალმოსახლე იმერლებს ქვევრები მამაბაბურ წესზე, გარეთ ჩაუყრიათ, მაგრამ ღვინოს არ უვარგნია და ისევ დახურული მარნები მოუწყვიათ — „ადგილმა ასე მოითხოვაო“ — დასძენენ ისინი. სწორედ ამიტომ უთქვამს ხალხს — „ადგილის კურდღელს ადგილის მწვეარი დაიქერსო“. გვაგონდება, მარნეულისა და ბოლნისის რაიონების იმერულ სოფლებში ღია მარნები ვნახეთ. მას შემდეგ რამდენიმე წელი გავიდა. ახლა იქ აღარ ექნებათ „ცაწმინდას ქვეშ“ ქურები. ემპირიული გამოცდილება ქვემარტი ცოდნის დედაა.

მარნის ინვენტარი უმთავრესად იმერულია. ალში, ზემო იმერულ წესზე, თიხის ისარნას სატკბილეებს აკეთებენ, ხოლო ქვევრები „ქედს გადაღმიდან“ მოაქვთ. ვახუშტის ცნობით, „ალს ზეით არს, ლიხის მთის კალთას, ციხე ალი-

²⁷ ლ. ფ რ უ ი ძ ე. ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, მაცნე, № 4, 1971.

ლ. მ ო ლ ო დ ი ნ ი. ქართული ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1963.

სა. ციხეს უკან არს სოფელი უწლევით, მთაში. აქ აკეთებენ ქურსა ლეინისასა კეთილსა, ყოველთა უმჯობესსა [812-5]. ამოღო უცდიათ ადგილობრივ მებატონე ამირეჯიბებს უწლევით კვლავ ადლორძინებინათ მექვევრეობა, იმერული ნაწარმის კონკურენციამ მეთუნეობის ეს ძველი კერა საბოლოოდ დაასამარა.

ჩვენითვის, ასე რომ ვთქვათ, „ეთნოგრაფიული სიურპრიზი“ იყო სოფ. წაქვაში დადასტურებული, ქვევრის თავდასურვის წესი. იქ ქურები, ჩვეულებრივ, გარეთ არის, ოღონდ მიწაში მალღივადაა ჩაფლული ისე, რომ ფარფლი უჩანს, ირგვლივ თხრილი აქვს შემოვლებული, ზედ ქურის თავის ზომაზე გამოკრილი „მიგნიპირით“ წაბლის ქერქის „ბადიმი“²⁸ ფუარია, მერე წაბლის ხის საჩქველი. დასაგოზად თიხას არ ხმარობენ, არამედ პირდაპირ საჩქველზე აყრიან „სამაშნს“ — სილას. ასეთნაირად ქვევრის თავდასურვა სოფ. ხევისჭვარსა და სოფ. გრიგალათშიც სცოდნიათ, ახლა კი ქურებს „იმერულ ყაიდაზე“ ღრმად ფლავენ და აყალოთი გოზავენ, ხოლო წაქვა, ჭერჭერობით, ქვევრის თავდასურვის „უცნაურ“ წესს ინარჩუნებს.

პირველად სოფ. ტაშისკარში და მერე სხვაგანაც დადასტურდა, ქურში ლეინის დადუღების დროს, ჰაჰის დასარევი და საწნახელში სახმარი ორიგინალური ფორმის ნიჩბები: „ქურის ნიჩაბი“ წიფლის ხის გრძელი, სწორფერდა ჩოგანია, ხოლო „საწნახლის ნიჩაბი“ ლამაზად მოქანდული ტარით იქცევს ყურადღებას.

აღსანიშნავია ორშიმოები დიდი ზომისა, იმდენად ყელგრძელი, რომ ტარს არ საჭიროებს. ასეთი ჭიშის აყირო — მწარე კვახი ლიხის ორივე მხარესაა გავრცელებული. საწნახლები იმერული ტიპისაა, მრგვალი თავისავე შუბლებით, წინ ლეინის სადინარით და ინდურით. „ქედის ამიერ“ საწნახლები ვახანოდან გადმოქონდათ, კარგი საწნახლები ითლებოდა კორბოულ-ლოდორას ტყეებშიც. „ვახანში დავადასტურეთ ტკბილის მოსაყავებელი და ყურძნის საზიდავი პატარა საწნახელი — „ონჯარო“.

საკვლევი რაიონი მცენარეული საფარით მდიდარია და ტყის მეურნეობა იქ ძველთაგანვე მაღალ დონეზე იდგა. როგორც ლიტერატურიდან²⁹ და ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, ტყის ექსპლოატაციას საკვლევ რაიონში ადრევე ჰქონდა სამრეწველო-სასაქონლო ხასიათი, რასაც ხელს უწყობდა მდინარე მტკვარი — მეტივეობის მთავარი არტერია. ფართოდ განვითარებული საგზაო ქსელით ხეები მტკვრის აუზში არა მარტო ქედის აღმოსავლეთი კალთებიდან მოჰქონდათ, არამედ დასავლეთიდანაც. ტყის ჰრას და გამოტანას თავისი რთული სპეციფიკა და გონებამახვილურად მიგნებული ტექნიკური საშუალებანი ჰქონდა, რაც მონოგრაფიულ შესწავლას საჭიროებს.

აღსანიშნავია „სვანი“ — ხეების დასაცურებელი შურო, ფაქტიურად ციციბო გზა, სადაც მორები ჩაიყრება, „იგლინებს“ და „სახაროზე თავისით ჩავა“. „სვანი“ — ეს საგულისხმო ტერმინი აკად. ნ. ბერძენიშვილმა³⁰ გამოავლინა, მაგრამ მისი განმარტება არ მოუცია, ასევე განუმარტავად აქვს იგი დატოვებული ეთნოგრაფ გ. გასიტაშვილს.

²⁸ მოსე ტაბატაძის ცნობით, ბადიმს „იმერლები“ „ხუტს“ ეახხიან (იხ. ჩე დლორი, რე. III, გვ. 222.).

²⁹ გ. გასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები, თბ., 1962.

³⁰ ნ. ბერძენიშვილი, თხზ., ტ. I, გვ. 259.

ყოფაში ჯერ კიდევ გვხვდება სახელგანთქმული კოლხური ცულის უშუალო მემკვიდრე, დახვეწილი პროპორციების მქონე, ადგილობრივი მეტივური ცული, რომელსაც „კოდალა ცულსაც“ უწოდებენ.

მნიშვნელოვანი შასალა გამოვლინდა ორი მოძმე კუთხის ეკონომიკურ კავშირ-უერთიერთობაზე. ქედზე გადამავალი კომუნიკაციები ტრანსპორტის მაშინდელ პირობებში კარგად უზრუნველყოფდა მრავალმხრივ საქმიან კონტაქტებს, სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების და ხელოსნური ნაწარმის აღებ-მიცემობას, ტყე-საძოვართა და სახნავე-სავენახე ადგილთა ერთობლივ გამოყენებას და სხვ.

ცალკე უნდა შევჩერდეთ შიდაქართლელთა ღორების კოლტის აჯამეთის პანტით, რკოთი, წაბლითა და წიწიბოთი მდიდარ ტყეებში გამოზამთრებაზე. ვახუშტი გვაუწყებს, რომ „აჯამეთს არს სანადირო მეფეთა, აღესილი დიდ-მცირეთა ნადირთა, საქებელი ფრიად. ზამთარ-თბილი, ზაფხულს ცხელი გაუძლი-სი“ [152გგ-11]. სწორედ ეს „ზამთარ-თბილი“, საცვებით მდიდარი ტყის მასივები კარგად იყო გამოყენებული. ქართლიდან ღორის მრავალრიცხოვანი კოლტები გვიან შემოდგომით დაიძვროდა, ლიხის ქედის ტყეებს „გადაიბალახებდა“ და 5-6 დღეში აჯამეთს აღწევდა. იქ მელორეებს ქოხები ედგათ და მთელ ზამთარს ატარებდნენ. „ჩალის ფასად იყიდებოდა მაშინ გოჭი და ღორი“, ტყეში ნასუქარი ღორის ხორცის გემო ხომ შეუდარებელი იყო.

მინახელოსნობიდან და ხალხური გამოყენებითი ხელოვნებიდან ფრიად განვითარებულია ხის დამუშავება. აქაური ხის ნაკეთობანი, სახლებიდან მოკიდებული კოვზებამდე, მაღალხარისხოვანი, ნატიფი და სრულქმნილია. მაღალი ღირსებისაა წნული ქურქელიც. ტყეჩისა, ე. ი. გახდილი წნელისაგან უფრო ლიხის დასავლეთში კეთდება შარაგული, ხოლო მრგვალი წნელისაგან — აღმოსავლეთში. ჩვენი აზრით, აქაც გეოგრაფიული გარემო და მასალა ასრულებს არსებით როლს.

ხელოსნობის დაწინაურებული დარგი იყო ქვის დამუშავებაც, მეტადრე იტრიაში და ტაშისკარ-თაგვეთის მიდამოებში. თავისი ორიგინალობითა და გაფორმების დამოუკიდებელი სტილით გამოირჩევა ადგილობრივი საფლაგის ქვები. იტრიასა და ჯვართმუხაში მოკრილ საფლაგის ქვებს სჭარბობს არქიტექტურული მოტივი, თაღები, კაპიტელები, გუმბათები, თითქოს მინიატურული ტაძრებიაო. წრომის ეკლესიის ეზოში თავმოყრილ საფლაგის ქვებზე აშკარად იკითხება ამ დიდებული ხუროთმოძღვრული ძეგლის ცალკეული ელემენტები. ადგილზე დამზადებული საფლაგის ქვების გარდა, საკვლევი რაიონის სასაფლაოზე უხვადაა „ქართლური“ და „იმერული“ ტიპის საფლაგის ქვები²¹.

სოფ. ალში გამოვლინდა მეთუნეობის კერა, 50-60 წელი იქნება, რაც იქ დასპეციალდნენ თონეების კეთებაზე, ალური თონე მთელ შიდაქართლში ვრცელდება და ქედს გადაღმაც აღწევს, სახელდობრ, ჩხერიმელას ხეობის სოფლებში.

სოფელი ალი ცნობილია მაღალხარისხოვანი კირით, კირის დაწვის კულტურა იქ ძველი დროიდან მომდინარე ჩანს.

რიტუალური ადათ-წესებიდან განსაკუთრებით რელიეფურად არის შემონახული ზედაშის შენახვის ჩვეულება. ახლაც, თითქმის ყველა მარანშია საზე-

²¹ შტრ. ს. შაკალათია, ფრონის ხეობა, გვ. 88-89.

დაშე ქვევრები. ზედაშედ საუკეთესო ღვინოს აყენებენ და „დათქმულ ღღეს“ მამა-პაპათა სალოცავზე მიაქვთ.

მაშინ, როცა ოჯახს აღარ ძალუძს წმინდა ზედაშით ემსახუროს წინაპართა ნათელ ხსოვნას, საზედაშე ქვევრს თხრიან და თავიანთ საგვარეულო ტაძარში მიაქვთ³² — ოჯახის დაქცევის ან მშობლიური კუთხის სამუდამოდ მიტოვების სავალალო ნიშნად. იტრიის ღვთისმშობლის ტაძარში ასეთი მრავალი საზედა-შე ქვევრი ინახება. შათმა ნახვამ არ შეიძლება სევდა არ აგიშალოთ...

საზედაშე ქვევრი ერთ მარანში შეიძლება ორი ან სამი იყოს: იმ სოფლის ღვთაებისა, სადაც მოაწმუნე ცხოვრობს; მამა-პაპათა სალოცავისა, საიდანაც წამოსულა მისი წინაპარი და სულ ძველი „ფუძე-ხატისა“, თუკი მისი ხსოვნა შენახულია და ადგილი იციან.

ანგარიშგასაწევი ფაქტია საკვლევ რაიონში მცხოვრებნი რომ თვითონვე აღიარებენ: „ჩვენი ადათ-წესი იმერულ-ქართლურის ნარევიანო“. ორივე კუთხი-დან აღებული გვაქვს ის, რაც საუკეთესოაო, სამაგალითოდ ავიღოთ მიცვალებულის რიგი და სიტყვა მივცეთ მთხრობლებს: „მოლითამდე ქართლულ წეს-ზე ვართ, მოლითს ქვევით იმერულზე. მკვდრის დამარხვა ქართლურად იცის ფონამ, წიფამ, გოლათუბანმა, ბეჟათუბანმა, ნებოძირმა, ზვარემ, ჩდილმა, ნუ-ნისმა, თვითონ მოლითმა. იმერეთში ქელებზე ხორციელი არ იციან, მკვდარი დოუბინავებელი ყავთ და ათპირად, ოცპირათ აქმევენ პურს ხალხს (გააჩნია რამდენია). მიცვალებულს მზის ჩასულს გაასვენებენ, ზოგჯერ გარეშე ხალ-ხი აღარაა (თვრალია სუყველა) და თვითონ ჭირისუფალი წვალობს. ჩვენ მიცვა-ლებულს რო დავაბინავებთ და გავაპატროსნებთ, მერე დავსხამთ პურისაქმე-ლად ხალხს, შორიდან მოსულებს ადრე სამარხოს მივართმევთ. ტყვარგაღმა, სა-ქართველოში მაყეფარი-დამქანებელი იციან—ამან ამდენი შემოწირაო. ჩვენ ჭირის ღღეზე ერთმანეთს ვეხმარებით, მარა კაცს არ ავაყვირებთ. ამიტომ ჯო-ბია, ჩემო ძამია, ყველას ჩვენი — შუაქვეყნის წესი და რიგი“³³.

ლიმიტროპული ზოლის მოსახლეობამ იცის აგრეთვე, რომ მათი სამეტ-ყველო კილო ქართლურ-იმერულის ნაზავია და სიამაყით აცხადებენ: „ორივე კუთხეზე გამართულ ქართულს ჩვენ ვლაპარაკობთო“. არ ვიცი, ეს მტკიცება რამდენად სწორია, მაგრამ შერეული დიალექტის არსებობის ფაქტი ლინგვის-ტთაგან არა მარტო აღიარებულია, არამედ საკმაოდ ამომწურავად არის შესწავ-ლილი.

ასეთია ექსპედიციის მიერ შეგროვებული მასალების მოკლე, ანოტირე-ბული მიმოხილვა. ვაკეთებულია რამდენიმე ათეული ანაზომი, გ. ჯავახიშვილმა პროფესიონალის დონეზე გადაიღო მრავალი ფოტო-სურათი. ქართული ხალ-ხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმისათვის შესაძენად შერჩეული იქნა ექსპონატები, რომელთა სია წარედგინა მუზეუმის დირექციას.

ექსპედიციამ თავისი ძირითადი მიზანი შესრულა, სავსებით დამაჯერებ-ლად გამოჰყო ლიმიტროპული ზოლი, რაშიც ფასდაუღებელი სამსახური გაუ-წია თვით მოსახლეობამ. ხალხმა სასაზღვრო ზოლზე, ანუ ადგილობრივი მარ-ჯვე გამოთქმით „შუაქვეყანაზე“, გაცილებით უფრო მეტი რამ იცოდა, ვიდრე ჩვენმა ეთნოგრაფიულმა მეცნიერებამ.

³² შდრ. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, იქვე, გვ. 88.

³³ იხ. ჩვენი დღიური, I, გვ. 25.

ლიმიტროპული ზოლის ცნება ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აკად. გ. ჩიტაიამ დაამკვიდრა³⁴. თავისი ხანგრძლივი ეთნოგრაფიული კვლევადიების მანძილზე იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა მოძმე კუთხეთა და სხვა ხალხებთან შეხვედრის ხაზს, სადაც, ჩვეულებრივ, თავს იყრის შერეული კულტურის მრავალმხრივი მონაცემები. „ეს პროცესი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებისათვის მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს, — წერს მეცნიერი, — რომელსაც ყურადღება უნდა მიექცეს და სათანადოდ შეფასდეს ეთნოგრაფიული მოვლენების განხილვის დროს, ვინაიდან ამგვარი პროცესების შედეგად იქმნება ნარევი ეთნოგრაფიული კომპლექსები. ამ კომპლექსებში მთა, მთისპირა და ბარის მახასიათებელი ელემენტები ერთადეაა შერწყმული“³⁵. სწორედ ასეთ გარემოში უხდებოდა ჩვენს ექსპედიციას (სრულიად გამიზნულად) მუშაობა. ეს იყო პირველი ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, რომელიც აკად. გ. ჩიტაიას ინიციატივით, საგანგებოდ წავიდა მასალების შესაგროვებლად ლიმიტროპულ ზოლში. ასეთ ფონზე ჩვენთვის მეტად ცნობილი აღმოჩნდა ის გარემოება, რომ ვახუშტი მკვეთრად ასხვავებს საქართველოს ცალკეულ კუთხეთა შორის ბუნებრივ-გეოგრაფიულ და ისტორიულ-პოლიტიკურ საზღვარს. მისი მიგნებათა სათავე უექველად ხალხური ცოდნაა, ისევე როგორც ქვეყნის სამეურნეო-ზონალური პრინციპით დაყოფა მან ხალხიდან აიღო და განმსაზღვრელად ვაზი გამოიყენა.

პოლიტიკური საზღვარი ცვალებადია და ყოველთვის არ ემთხვევა ფიზიკურ-გეოგრაფიულ საზღვარს³⁶. ქართველი ხალხის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე კოლხეთი დაწინაურდებოდა თუ იბერია, აფხაზეთი თუ მესხეთი, საზღვრებიც ამის მიხედვით ინაცვლებდა. გვიან ფეოდალურ ხანაში ჩვენი საკვლევო რაიონი ხელიდან ხელში გადადიოდა³⁷, მაგრამ ქართლი ქართლად რჩებოდა (მოსახლეობის მნიშვნელოვნად ამოწყვეტის შემდეგაც კი), იმერეთი იმერეთად და „შუაქვეყანა“ „შუაქვეყნად. ვახუშტიმ ეს იცის და საგანგებოდ აღნიშნავს „აღწერა მთის იქითისა“, რაშიც უექველად ქართლს არ გულისხმობს. იცის რომ ქედს გადაღმა ქართლი არ არის და როცა წერს: „მას ქვევით დაბის ქვაბამდე არს ქართლისა“, ან „არს ვერტყვილამდე ქართლისა“ [82, 151], ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ იმ დასახლებულ პუნქტამდე ქართლია, არამედ იქ გვიანფეოდალური პოლიტიკური ერთეულის „ქართლის“ სამფლობელოა. ისევე, როგორც, ვახუშტისავე ცნობით, ზეფნისხევის ზემოთა ტერიტორია ულუმბის მონასტრის ყოფილა და „არამედ აწ მიხმული აქუს იმერთაგან“ [82]. სხვათა შორის, რაჭა-ლეჩხუმის საზღვარს როცა გვიჩვენებს ვახუშტი, იქაც „გეოგრაფიული ფაქტორის“ ერთგული რჩება და ამ ორი კუთხის გამყოფად „გველითავის“ მთას ასახელებს [161, 40] მაშინ, როდესაც პოლიტიკური საზღვარი მდინარე ასკზე გადადიოდა, რაც გიულდენშტედტისათვისაც ცნობილია³⁸ და ძნელი დასაჯერებელია ვახუშტის არ სცოდნოდა.

³⁴ გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ეთნოგრაფიული ხალხური გადმოცემები, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, 1955.

³⁵ გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, გვ. 283.

³⁶ ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, თხზ. ტ. I, გვ. 218.

³⁷ თ. ბ ე რ ა ძ ე, გ. ო ქ ი ტ ი შ ვ ი ლ ი, იმერეთის სამეფოს საზღვრები, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, IV, 1971.

³⁸ გ ი უ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ი, I, გვ. 327.

სიტყვამ მოიტანა და აქვე უნდა დაეძინოთ, რომ ისეთ პატარა კუთხეებს, როგორც რაჭა-ლეჩხუმია, შეხების არეში, საკმაოდ მკვეთრად გამოჩნული ლიმიტროპული ზოლი აქვს, გველისთავის ქედის ორივე მხარეზე. ასეთივე შუაქვეყანა საეარაუღებელი იმერეთ-გურიას შორის საჯავახოს სახით. ალბათ, ყველა კუთხეთა საზღვრებზე გამოიყოფა ლიმიტროპული ზოლი, ასევე სხვა ხალხებთან შეხების სფეროშიც, რაზედაც ყურადღება გამახვილებული იყო პარიზის 1971 წლის ეთნოლოგთა საერთაშორისო კონგრესზე³⁹. ყურადსაღებია, რომ ძველქართული სახელმწიფოებრივი სამართალი სასაზღვრო ზოლს გამოყოფდა და იქ მცხოვრებთ ნაკლებ გადასახადებს ახდევინებდა⁴⁰.

ყოველივე აქედან გამომდინარე, აუცილებელია საველე-კვლევით მუშაობაში გავითვალისწინოთ კულტურათა სინთეზის შემცველი ლიმიტროპული ზოლი.

საერთოდ, პოლიტიკური ან ფეოდალური ფლობა-კუთვნილება, ისევე როგორც ყოველი ეპოქისა და ტიპის საკუთრება, დროებითია და წარმავალი, ხოლო ისტორიულად ჩამოყალიბებული კუთხეთა სპეციფიკა ისე ადვილად არ იცვლება და არ იკარგება. ცნობილია, რომ ფიზიკურ-გეოგრაფიული გარემო განაპირობებს „აღამიანთა არამართო თავდაპირველ, ბუნებრივად აღმოცენებულ ორგანიზაციას, რასობრივ განსხვავებებს მით შორის, არამედ ყველა მათ შემდგომ განვითარებასა და განუვითარებლობას დღემდე“⁴¹. აქედან გამომდინარე, გეოგრაფიული გარემო ცალკეული ქვეყნის შიგნითაც განსაზღვრავს კუთხეთა თავისებურებებს, განუზღვრავს ეთნოსისა. ეს მოვლენა, განსაკუთრებით მიესადაგება საქართველოს, რომელსაც ტერიტორიის სიმცირის მიუხედავად, ბუნების საოცარი კონტრასტულობა ახასიათებს. მითუმეტეს, ჩვენი ქვეყნისათვის ე. წ. „ტომობრივი ეთნოსი“ მუდამ ცვალებადი იყო. აკად. ნ. ბერძენიშვილი წერს: „ეთნიკურად საქართველოს აწინდელი მოსახლეობა, მის ძველ მოსახლეობასთან შედარებით. დიდად შეიცვალა, ძველი ტომურნათესაური სიწმინდით დღემდის არც ერთ კუთხეს არ მიუღწევია (და ეს ცვლილება ზოგან მეტია, ზოგან ნაკლები, იმის მიხედვით, თუ როგორი ისტორიული პირობები გამოიარა და საზოგადოებრივი განვითარების როგორ დონეს ში აღწია ამა თუ იმ ქართველმა ტომმა). ჩვენი დროის კახეთში, მთავალითა, მცირე ვინმეა ძველ კახთა და ჰერთა ჩამომავალი, რომ ეთნიკურ-ნათესაურად ჩვენი დროის კახელს მცირე რამ აქვს საერთო ძველ კახთან და ჰერთან. მოსახლეობის ეთნიკური შედგენილობით ცვლა არანაკლებ თვალსაჩინოა საქართველოს ცენტრალურ რაიონში — ქართლში, ქართლის აწინდელ ქართველებში ძველ ქართველს ტომურ-ეთნიკური სიწმინდით მცირე ვინმეს მოუღწევია. ასეთივე მოვლენა აღინიშნება, მეტის ანუ ნაკლების მიახლოებით, საქართველოს სხვა მხარეებშიც: ეგრის-აფხაზეთში, გურია-ფერსათში, არგვეთ-იმერეთში, რაჭა-ლეჩხუმში თუ მესხეთ-ჯავახეთში, ყველგან ეთნიკურ მონათესაეობის თვალსაზრისით თავდაპირველი მოსახლეობა სახეშეცვლილია და, ვინ

³⁹ თეზისების გაცნობისათვის კონგრესის მონაწილეს პროფ. მ. ჩიქოვანს დიდ მადლობას მოვასხენებ.

⁴⁰ ქ. ჩხატარაიშვილი, ჯუროის სამთავრო, თბ., 1963, გვ. 574, სადისერტ. ნაშრომი. იხსნება ისტორიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში.

⁴¹ ე. მარქსი, ფ. ენგელსი, გერმანული იდეოლოგიიდან, თბ., 1948, გვ. 16.

იცის, რამდენი „ნათესავის“ შერწყმის ნაყოფია თითოეული მათგანის აწინდელი აბორიგენი.

ჩვენ განზრახ ვინმარეთ აქ ცნება „აბორიგენი“ ნაცვლად ქართული „მკიდრისა“ ამით უფრო გაესმის ხაზი დიდი მნიშვნელობის ფაქტს. იმისდა მიუხედავად, რომ საუკუნეთა მანძილზე ამა თუ იმ მხარის ფიზიკური შედგენილობა თანდათან იცვლება, მოსული ელემენტი დამხდურის კულტურას ეზიარება, მისი სამეურნეო და საზოგადოებრივი ტრადიციების მატარებლად იქცევა, ე. ი. აბორიგენი ხდება“⁴².

ამგვარად, ქართველმა ხალხმა დიდი ხანია დასძლია ტომობრივ-ეთნიკური განსხვავებანი და ერთ მთლიან მონოლითურ სხეულად ჩამოყალიბდა. მიუხედავად ამისა, საქართველოს კუთხეები ისევ და ისევ ინარჩუნებენ დამახასიათებელ ელფერს. ეს „კონსერვატიზმი“ ღრმა ანალიზსა და ახსნას საჭიროებს, თუმცა ამის გარეშეც ნათელია, რომ დღეს საქართველოს კუთხეების ეთნიკური ნიშნით დაყოფას ნაკლები გამართლება აქვს. ამ კუთხეთა სახით ჩვენ ძირითადად ეთნიკური ერთეულები კი არა, ბუნებრივ-გეოგრაფიულ ფაქტორებზე დამყარებული კულტურულ-სამეურნეო არეები მოგვეპოვება, რომელთაც დროთა განმავლობაში მიიღეს თავიანთი ისტორიული სახელწოდებანი ქართლი, კახეთი, იმერეთი, სვანეთი, გურია, სამეგრელო და ა. შ.

თანამედროვე ისტორიულ მეცნიერებაში აღიარებული ჰემმარიტებია, რომ ქართველი ხალხის ფორმირება, ჯერ კიდევ ცივილიზაციის გარიჟრაჟზე მოხდა, იქ, სადაც ახლა ბინადრობს. მაშასადამე, აქვე იქცა იგი ბინადარი ცხოვრებისა და მიწათმოქმედების პატრიარქად. ათასწლეულთა მანძილზე სწავლობდნენ და ითვისებდნენ ჩვენი წინაპრები თავიანთ საცხოვრებელ გარემოს, რომელიც თანდათან „კუთხეებად“⁴³, ე. ი. ბუნებრივ-სამეურნეო ზონებად დაიყო. ასე გამოიძერწა თითოეული კუთხის მახასიათებელი კულტურულ-სამეურნეო ტიპი შესაბამისი საწარმოო ჩვევებითა და ნიუანსური ცვლილებებით, რასაც მოცემული კუთხის ეკოლოგიური თავისებურებანი განაპირობებდა. ამიტომ, მივიღეთ ჩვენ სხვადასხვა, თითოეული კუთხის შესაფერისი კულტურულ მცენარეთა თუ შინაურ ცხოველთა [თავი რომ დავანებოთ გარეულს] ჯიშები. ამის შესაბამისად სპეციფიური ელფერი შეიძინეს აღამიანებმა, რაც რელიეფურად გამოიხატა ხასიათის ჩამოყალიბებასა და ტემპერამენტში, მეტყველებასა და მუსიკაში, საწარმოო ჩვევებსა და ტანსაცმელში, ზოგიერთ რიტუალურ ქმედებასა და რწმენა-წარმოდგენებში. ასეთნაირად მივიღეთ საქართველოს თითოეული კუთხე ხალიჩის ფერთა მრავალგვარობითა და ხელოვნების სიღიადემდე ამალღებული ერთიანობით.

ცისარტყელას ფერთა გამაში გამოხატული კუთხეთა შინაგანი კავშირი ქმნის ერთიან საქართველოს. სწორედ ამ ფერთა აღქმა და შეხამების საიდუმლოებათა ამოხსნა ქართული ეთნოგრაფიის საპატიო ამოცანაა.

⁴² ნ. ბერძენიშვილი, თხზ., ტ. I, გვ. 239.

⁴³ დასადაგნია, თუ რა უწოდოთ ამ „კუთხეებს“ და „კუთხეებში“ მცხოვრებთ. ლათინური „პროვინცია“ და „პროვინციელი“, რა თქმა უნდა, არ ვარგა, ვერც აკად. ივ. ჭავჭავაძის მიერ არაერთგზის ნახმარმა ტერმინმა „თემმა“ ჰპოვა აღიარება. ამასთან დაკავშირებით, პროფ. მ. გუგუშვიდ სწორად შენიშნავს „უზუსტობანია ეთნიკურ ნომენკლატურაში — გაურკვეველია „ეთნიკური ჯგუფის, ეთნოგრაფიული ჯგუფის“ ცნებები და მათი ეთნოსთან მიმართება და სხვ.“ (მ. გუგუშვიდ, ეთნოსი, ეთნიკური კულტურა, ეთნოგრაფია, ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის XXI სამეცნიერო სესია, თეზისებით, თბ., 1972, გვ. 19).

ჩვენთვის ნათელია, რომ აქ წამოჭრილი პრობლემები შემდგომ კვლევა-ძიებას და დასაბუთებას მოითხოვს. უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა გამოვლენილ ლიმიტროპულ ზოლში და სხვაგანაც მასალა შეიკრიბოს კომპლექსურად. ეთნოგრაფებთან ერთად, ექსპედიციაში უნდა მონაწილეობდნენ ისტორიული გეოგრაფიისა და არქეოლოგიის სპეციალისტები, ლინგვისტები და სოციოლოგები, გეოგრაფები, დემოგრაფები და სხვ. რაზედაც არაერთგზის მიუთითებდა ნ. ბერძენიშვილი და მიუთითებს აკად. გ. ჩიტაია. მაშინ, ვიმედოვნებთ, ჩვენ მიერ წამოყენებული ყველა საკითხი მეტ მყარ საფუძველს და დამაჭერებლობას შეიძენს.

Л. ПРУИДЗЕ

КАРТЛИЙСКО-ИМЕРЕТИНСКАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ

Резюме

Экспедиция главной целью ставила выделение лимитропной зоны между двумя регионами Грузии — Картли и Имерети и изучение взаимовлияний между ними, в то же время этнографический материал собирался по историко-этнографическому атласу Грузии, а также производилась фиксация экспонатов для тбилисского музея народного зодчества и быта под открытым небом.

В итоге работы экспедиции, между Картли и Имерети была выделена лимитропная линия, по местному названию «шваквекана». Были установлены, в каждой из названных зон смешанные элементы культуры с некоторым преобладанием характерных черт одной из сторон, и вместе с тем выявлены и зафиксированы в целом самобытные черты культуры и быта названной зоны — в отдельности.

ტატიანა ანგელოვა კოლევა

1976 წ. ბულგარულ ეთნოგრაფია კოლექციის გამოაკლდა ცნობილი სპეციალისტი, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, ქ. სოფიის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი ტატიანა (ტანო) ანგელოვა კოლევა.

პრავალმხრივი იყო ტ. კოლევას საზოგადოებრივი და სამეცნიერო ზოგვაწეობა. სამეცნიერო-კვლევით სამუშაოებთან ერთად იგი პედაგოგიური საქმიანობადაც იყო დაკავებული — ველიკოტირნოვოსა და სოფიის უნივერსიტეტებში კითხულობდა კურსს.

საერთაშორისო კონგრესების, კონფერენციებისა თუ სიმპოზიუმების მრავალგზის მონაწილე ტ. კოლევა, თავისი გამოკვლევებით აქტიურად თანამშრომლობდა, აგრეთვე, ევროპული ქვეყნებისა და საბჭოთა სამეცნიერო გამოცემებში. თ. ჩიქოვანთან თანაავტორობით ქართულ ენაზე გამოქვეყნდა მისი პოპულარული ეთნოგრაფიული ნაშრომი ბულგარეთის შესახებ.

შესასწავლ პრობლემათა იმ ფართო წრიდან, რომელთაც ტ. კოლევა იკვლევდა, მთავარი ადგილი უკავია სოციალურ ყოფასთან (ოჯახი. ინიციატია), უპირატესად კი სულიერ კულტურასთან, კერძოდ, ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებულ საკითხებს. მის რამდენიმე ათეულ ნაშრომში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი კალენდარულ წეს-ჩვეულებათა ციკლების შესწავლას და მათ სტრუქტურულ-ტიპოლოგიურ ანალიზს. მკვლევრის საგანგებო ინტერესის საგანი იყო წმ. გიორგის კულტი, რომელიც მან მონოგრაფიულად დამუშავა. სამწუხაროდ, ვერ მოასწრო მისი გამოქვეყნება (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ამ საკითხთან დაკავშირებულ ცალკეულ სტატია-გამოკვლევებს).

დიდად იყო დაინტერესებული ტ. კოლევა საბჭოთა ხალხის ეთნოგრაფიით. არაერთი რეცენზია-გამოძახილის მეშვეობით იგი აცნობდა ბულგარულ კოლეგებს საბჭოთა ეთნოგრაფიული სკოლის მიღწევებს.



საუკეთესო საველე მუშაკმა, ბრწყინვალე კოლექტორმა ტ. კოლევაშვილმა შეკრიბა დიდძალი ეთნოგრაფიული მასალა, რომლითაც გაამდიდრა ბულგარეთის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტისა თუ მუზეუმის არქივები. მის საველე ეთნოგრაფიულ მონაცემებსა და გამოკვლევებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია კავკასიურ, უპირატესად, ქართულ მასალას. კავკასიურ და ბალკანურ წეს-ჩვეულებათა მსგავსება-პარალელიზმის შესწავლას ტ. კოლევა ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ეთნოლოგიურ პრობლემად მიიჩნევდა. ამ საკითხებზე სამუშაოდ მან 1971 — 1972 წწ. ქართველ ეთნოგრაფთა დახმარებით მოიარა სვანეთი, თრიალეთი, კახეთი და შიდა ქართლი; შეკრიბა საველე ეთნოგრაფიული მასალა; გაეცნო ქართველ სპეციალისტთა ნაშრომებს; სამშობლოში გამგზავრებისას თან გაიყოლა ჩვენი ქვეყნის სითბო, სიყვარული და კვლავ დაბრუნების ოცნება-სურვილი, რომელსაც, სამწუხაროდ, აღარ ეწერა აღსრულება... იგი ვეღარ მიეგება თავის 45-ე გაზაფხულს...

საოცრად თბილი, სათნო და მომხიბლავი, საკვლევე პრობლემებზე მთელი გატაცებით მომუშავე და კეთილმოუბარი — ასეთი შემორჩა ტ. კოლევა არა მარტო მისი ახლობლებისა და მოწაფეების, არამედ ევროპელი თუ ქართველი კოლეგების მეხსიერებასაც.

განსაკუთრებული მადლიერების გრძნობით ვიხსენებ ქ. სოფიაში მასთან შეხვედრას და იმ გულისხმიერებას, რაც კეთილმა ტანომ გამოიჩინა ჩემს მიმართ. მძიმედ დაავადებულმა და საოპერაციოდ გამზადებულმა, ფასდაუდებელი დახმარება გამიწია — დაუზარებლად მომაწოდა ბულგარული ეთნოგრაფიული მასალა ჩემთვის საინტერესო საკითხებზე. იგი ოცნებობდა ქართველ და ბულგარულ ეთნოგრაფთა შემდგომ თანამშრომლობაზე და იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ მის მიერ წამოწყებულ ამ კეთილ საქმეს ღირსეული გამგრძელებლები გამოუჩნდებიან.

ტაბულების აღწერილობა

ტაბულა 1. სურ. 1. ჩვეულებრივი ლობიო
სურ. 2. ძაძა ლობიო

ტაბულა 2. სურ. 1. ვარცი, კახეთი
სურ. 2. გობი

ტაბულა 3. სურ. 1. ვარცი და ასტაში, შთიულეთი
სურ. 2. ასტაში, მესხეთ-ქაჯახეთი

ტაბულა 4. სურ. 1. უღლის გავრცელების კარტოგრაფია

ტაბულა 5. სურ. 1. ოკიორა, ს. ნაბოსლევი, იმერეთი
სურ. 2. ოკიორა, იმერეთი

სურ. 3. შარნის თობი, კვეეო, ძელბარი, ურო. სოფ. ცუცხვათი, იმერეთი

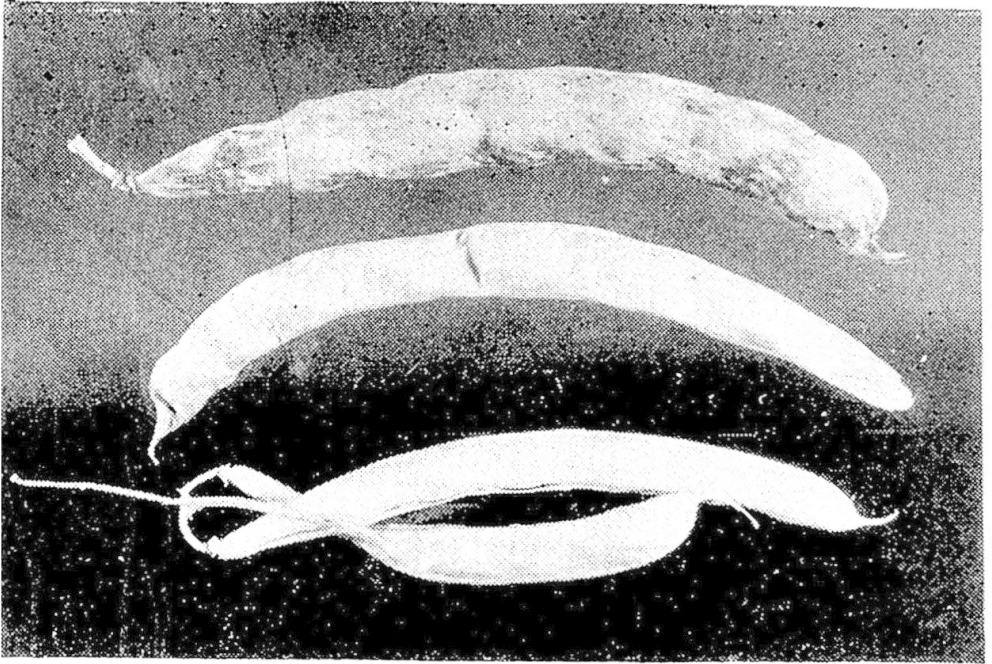
ტაბულა 6. სურ. 1. კვეეო, სოფ. სხეიტორი, იმერეთი

სურ. 2. ორშიშოები, სამთხლე, ნიჩაბი, სოფ. გურნა, იმერეთი

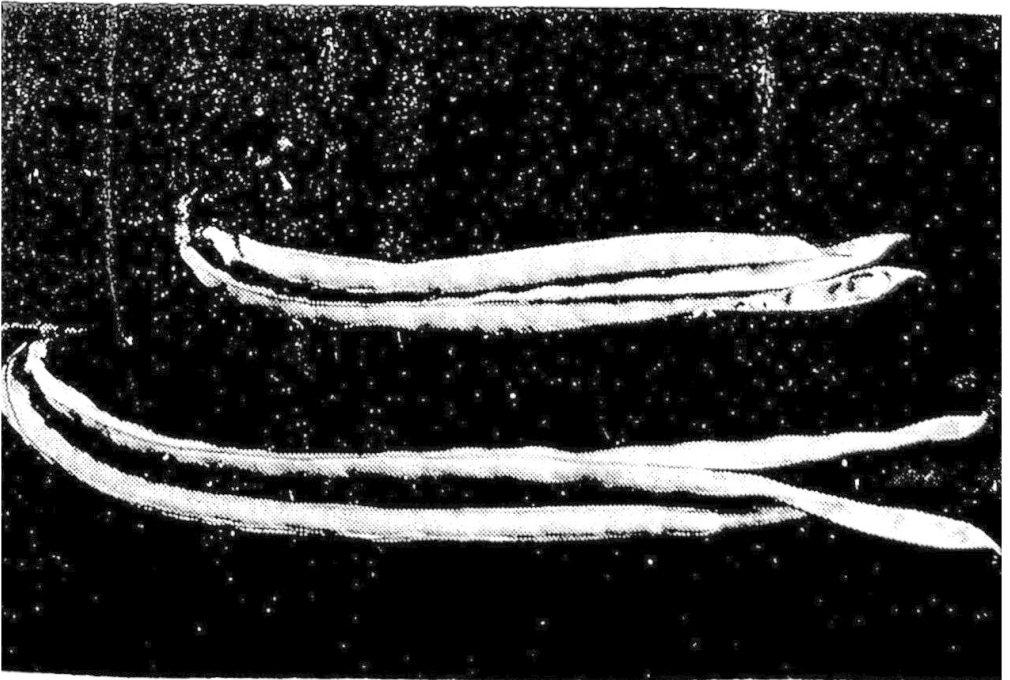
სურ. 3. ნიჩაბი, ორშიშოები (უტარო) სარცხი. სოფ. ჭალოვანი, იმერეთი

ტაბულა 7. სურ. 1. ხრიკა (ხრიკე), სამეგრელო

Յ Ա Ն Մ Տ Ո Ւ
Т А Б Л И Ц Ы



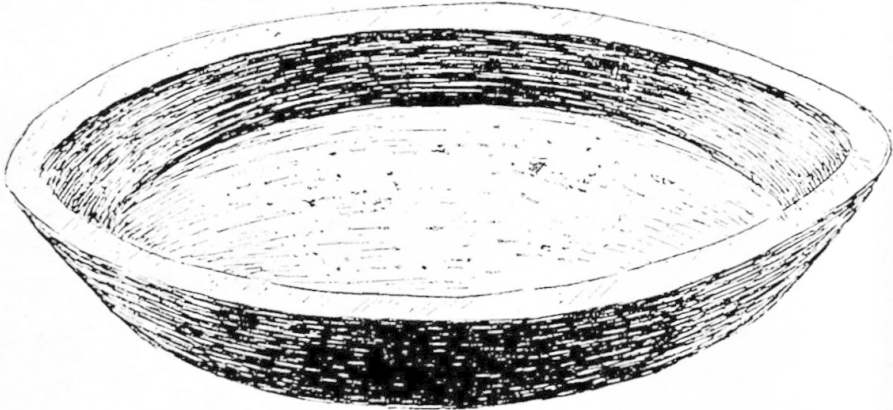
1



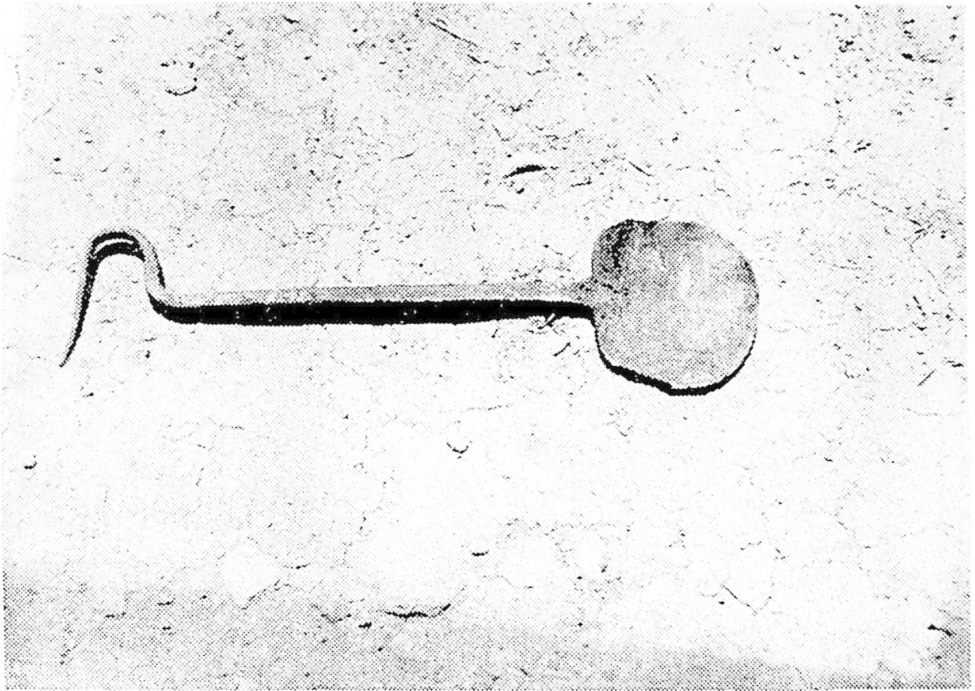
2



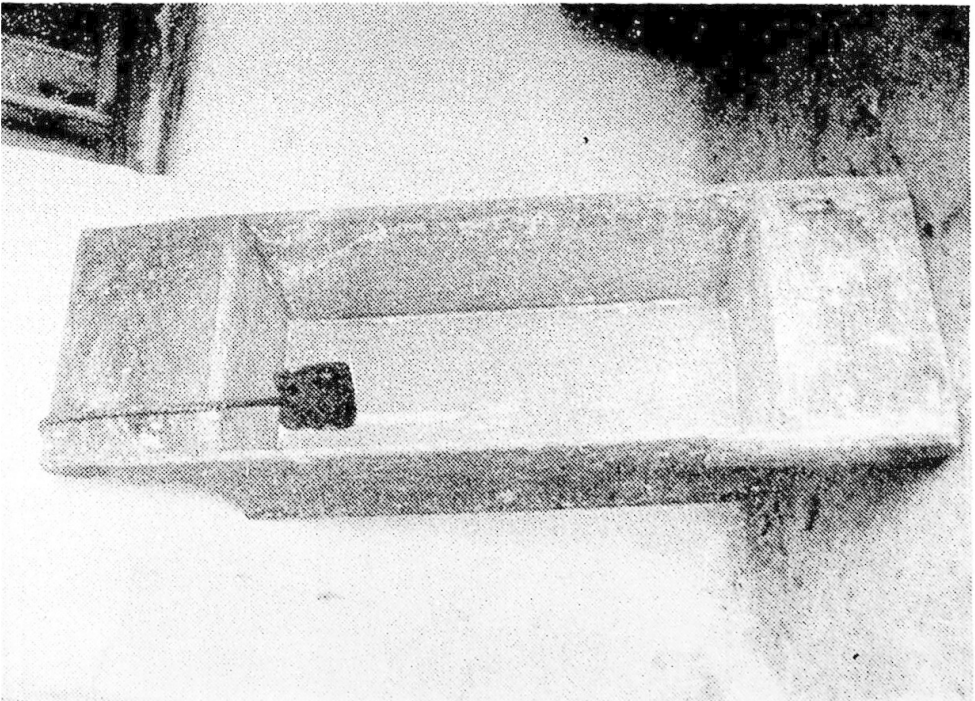
1



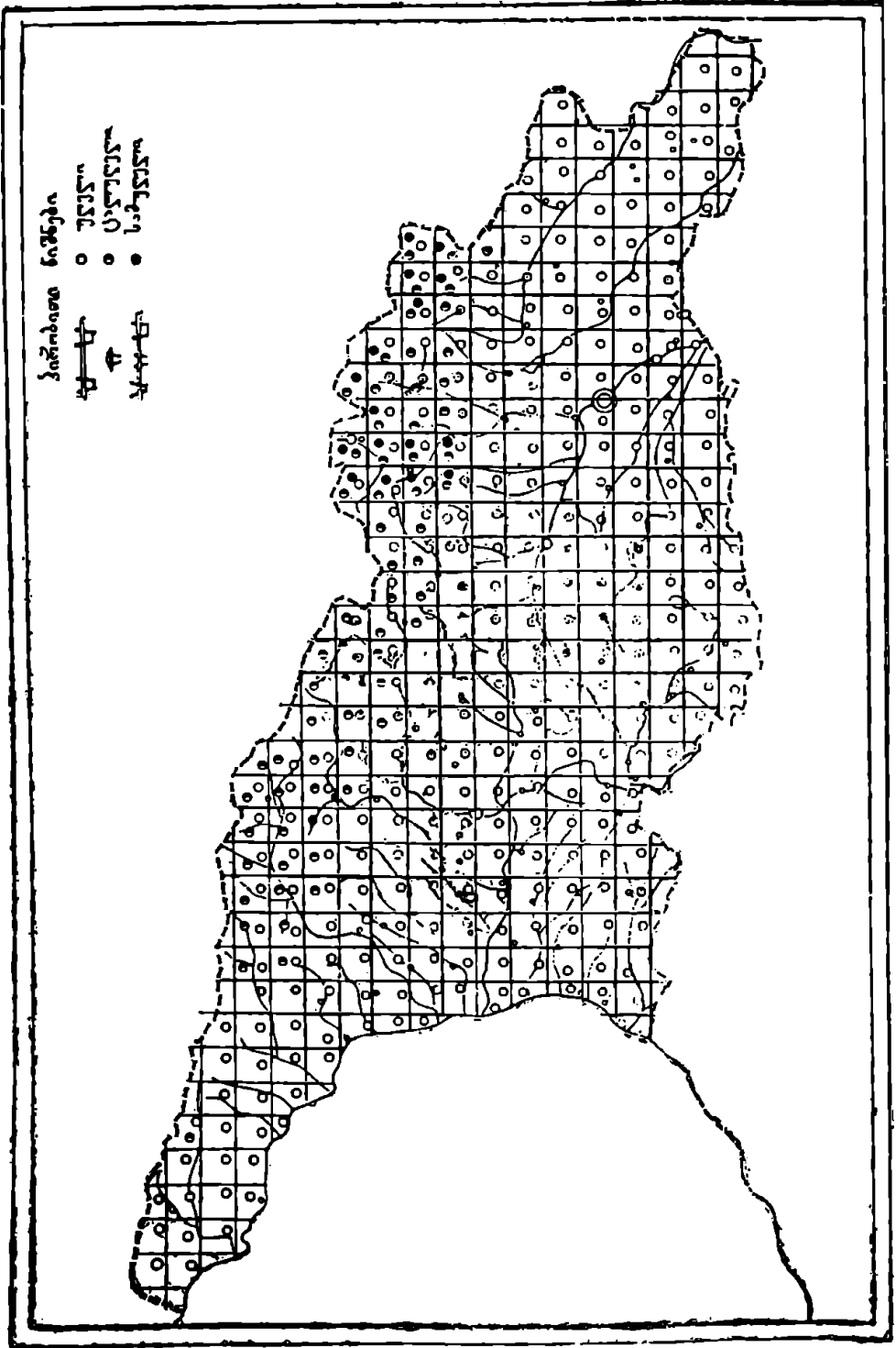
2

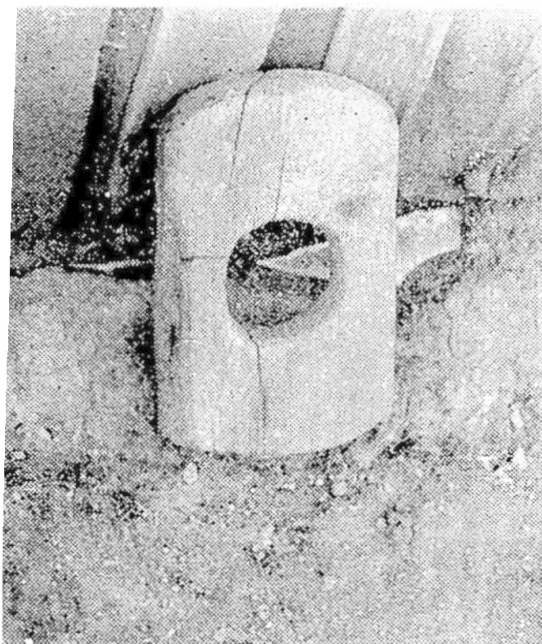


61

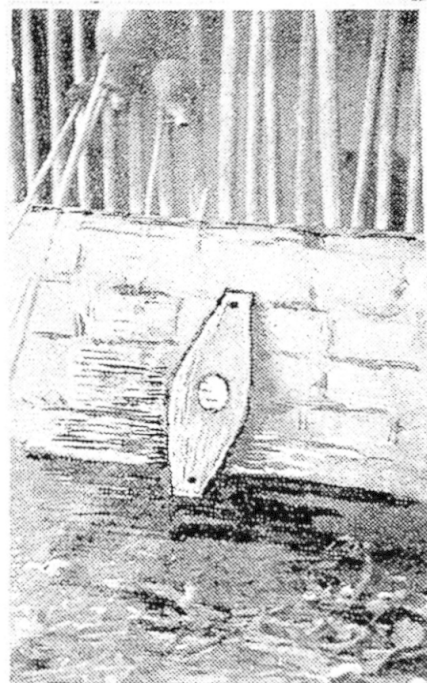


1

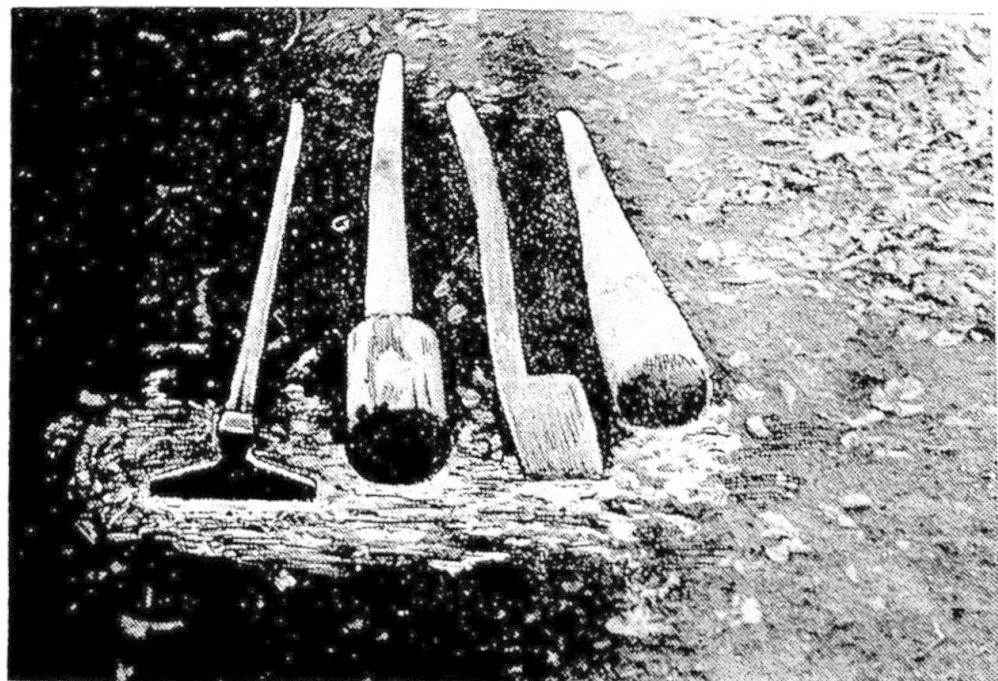




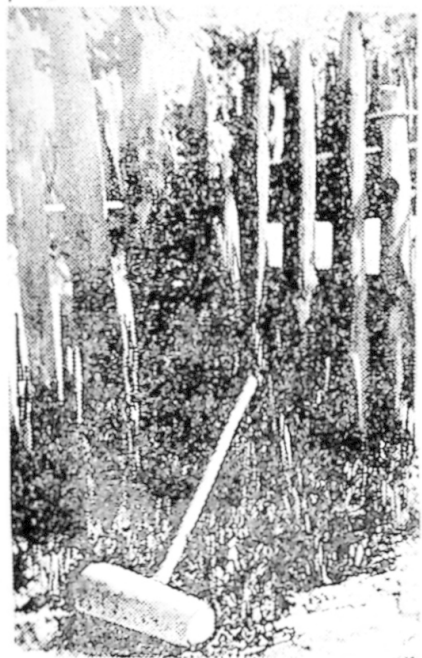
1



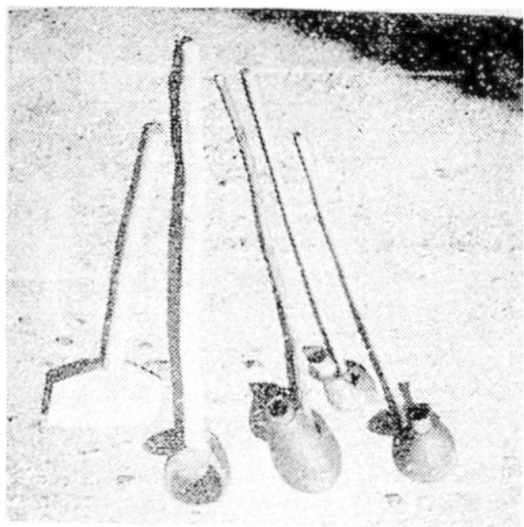
2



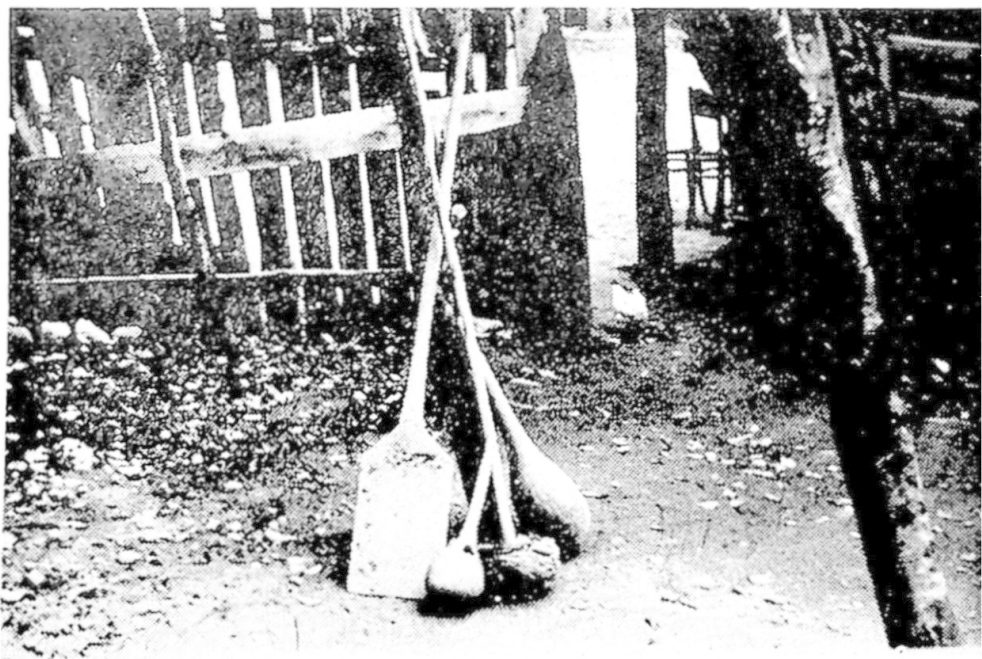
3



1



2



3



ს ა რ ჩ ი ვ ი

ნ ა ნ უ ლ ი ა ბ ე ს ა ძ ე — მარცვლეულის საწყაო საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში	3
ჯ უ ლ ი ე ტ ა რ უ ხ ა ძ ე — მარცვლეულისათვის განკუთვნილი საზომ-საწყაოები დასავლეთ საქართველოში	10
ნ ე ლ ი ბ რ ე გ ა ძ ე — ქერი	21
ლი ა ნ ა ბ ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი — საქართველოს პარკოსანი კულტურები (ლობიო)	30
მ ა დ ო ნ ა ხ ა ზ ა რ ა ძ ე — ცომის მოსაზველი კურკელი საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში	38
გ ი ო რ გ ი ჩ ი ტ ა ი ა — ქართული უღელი	45
ლ ე ვ ა ნ გ ა ბ უ ნ ი ა — მარნის იარაღები	50
თ ა მ ი ლ ა ც ა გ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი — რძის მეურნეობა ქვემო ქართლში	59
ნ ი ნ ო თ ო ფ უ რ ი ა — იმერული ყველის დამზადების ხალხური ტექნოლოგია	65
ი რ ა კ ლ ი ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე — ქართველთა აგრაარულ რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები)	75
და ლ ი გ ი ო რ გ ა ძ ე — მიცვლებულის დატირების წესი თუშეთში — დალაჲ	94
ქ უ ქ უ ნ ა ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი — „ჭელოსანის“ ინსტიტუტის საკითხისათვის ხეცსურეთში („საქელოში“ ჩადგომისა და „ზღუბლის“ დალაჭვის წესები)	101
მ ა ნ ა ნ ა შ ი ლ ა კ ა ძ ე — ქართული ხალხური საკრავიერი პანგების მრავალხმიანობა ზილის სიმის ფუნქცია საჩონგურო პანგებში	112
ნ უ ნ უ მ ი ნ დ ა ძ ე — მთიელი დასტაქრები	118
ლ ე ვ ა ნ ფ რ უ ი ძ ე — ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია	123
ნ ე ლ ი ბ რ ე გ ა ძ ე — ტატინა ანგელოვა კოლევა	142



ИБ—444

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი გ. ჩოტია
გამომცემლობის რედაქტორი ნ. ბერძენიშვილი
ტექნიკური რედაქტორი ე. ქაშუაძე
კორექტორი ლ. შაბურიაშვილი

გადაეცა წარმოებას 14.7.1977; ხელმოწერილია დააბეჭდოს 6.3.1978;
ქალაქის ზომა 70×1081/16; ქალაქი № 1, ნაბეჭდი თაბახი 12.95;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 10.13;

უე 01027; ტირაჟი 1200; შეკვეთა № 3040

ფასი 1 მან. 25 კაპ.

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

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