

გასული საქართველოს  
ეთნოგრაფიისათვის

XIX



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



ქართული  
საბჭოთაო  
მეცნიერებათა  
აკადემია

მ ა ს ა ლ ე ბ ი  
საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის  
XIX



გამომცემლობა „მეცნიერება“  
თბილისი — 1978

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

6. აბისაძე

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-  
კვეული სისტემა. აქედან მკერძი მასალისა და მარცვლელისათვის განკუთვ-  
ნილ საზომს — საწონი, თხევადი მასის საზომს — საწყაო, ხოლო სიგრძის სა-  
ზომ ერთეულს — გასაზომი ეწოდებოდა. ეს უკანასკნელი კი სამივე დარგის ერთ-  
ეულეების აღსანიშნავ საზოგადო ტერმინად იხმარებოდა. ამავე დროს, სითხისა  
და მარცვლელის საზომს ერთი სახელი — „სარწყავი“ — ჰქონდა<sup>1</sup>.

წერილობითი წყაროები და ეთნოგრაფიული მასალები მოწმობს, რომ  
საქართველოს შედარებით მცირე ტერიტორია საზომების მრავალრიცხოვნე-  
ბითა და შრავალფეროვნებით ხასიათდებოდა. გარდა საყოველთაოდ გავრცე-  
ლებულ<sup>2</sup> და მიღებული საზომებისა, როგორცაა ლიტრა, კოკა, კოდი და სხვა,  
ცალკეულ კუთხეებში გამოიყენებოდა მხოლოდ ამ მხარისათვის დამახასიათე-  
ბელი საზომები: გორი — ლეჩხუმში, ატარი — ოდიშში და სხვ. ამ საზომთა უდი-  
დესი ნაწილი აღმოცენდა ადგილობრივ ნიადაგზე და დაკავშირებული იყო ქარ-  
თველი ხალხის მატერიალურ ყოფასთან<sup>3</sup>. საწონ-საზომთა სიმრავლე და მათი  
ლოკალური ვარიანტები ფეოდალური დაქსაქსულობის პირობებში არ იძლეო-  
და საქართველოში საწყაოთა უნიფიკაციის შესაძლებლობას<sup>4</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებუ-  
ლია მარცვლელი კულტურების ხის შემდეგი საწყაო ჰურტელი: ლიტრა,  
პინა, ჩანახი, ორიანი, სამიანი, ფოხალი, ჩხუტი, გვერ-  
დი, ნასამალი, რუბი, კოდი და სხვ.<sup>5</sup> მათ ძირითად საზომ ერთეულს  
ლიტრა წარმოადგენდა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს საწყაოები სხვადასხვა

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა, წიგ.  
III, ნაკვეთი III, ქართული საფას-საზომთა მცოდნეობა ანუ ნუმისმატიკა-მეტროლოგია, ტფ., 1925,  
გვ. 61.

<sup>2</sup> გ. ჯაფარიძე, ნარკვევები ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1975, გვ. 5.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 79.

<sup>4</sup> ჟ. სონღულაშვილი, მემინდვრობასთან დაკავშირებული ხის საწყაოები აღმოსავ-  
ლეთ საქართველოში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XX-B, თბ., 1959, გვ. 287.



ადგილას განსხვავებული იყო მოცულობის მიხედვით. განსხვავებული იყო თვით ლიტრის ოდენობაც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, აღმოსავლეთ საქართველოში საწყობო თა ერთეულები შემდეგი წონითი ოდენობისაა. თბილისისა და მცხეთის რაიონში ლიტრა 10 გირვანქას, ხოლო კოდი 10 ლიტრას შეადგენდა; თელავის რაიონში ლიტრა 12 1/2 გირვანქას უდრიდა, კოდი—10 ლიტრას (50 კგ-ს). ამასთანავე, ამ რაიონებში საწყობო მიღებული ყოფილა ფოხალი, რომელიც 5 ლიტრას იტევდა და ნახევარ კოდს უდრიდა.

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

ღუშეთის რაიონში გავრცელებულია საწყობო პინა ანუ ორიანი. პინაში ჩადის ორი ლიტრა. ექვსი პინა ერთი კოდია.

ფშავეში გავრცელებულია კოდი და ლიტრა. აქაური კოდი ათლიტრიანია, ხოლო ლიტრაში 12 გირვანქაა. თუშეთში მარცვლეულის საწყობო იხმარება კოდი, რომელიც 10 ლიტრას უდრის. ამაზე მცირე საწყობო კაბიწი ანუ ლიტრა. აქაური ლიტრა 12 გირვანქას უდრის. ასევე ხევსურეთში საწყობო გავრცელებულია კოდი და ლიტრა, ხევსურული კოდი 12 ლიტრიანია. ერთი ლიტრა ანუ ნასამალი, როგორც მას არხოტში უწოდებენ, 10 გირვანქას უდრის. სამხრეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მარცვლეულის საწყობო 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 უდრის. სომორი უფრო საანგარიშო ერთეული უნდა იყოს, ვიდრე დამოუკიდებელი საწყობო.

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

როგორც ვხედავთ, ყველა ამ საწყობო 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 იანგარიშებოდა საწყობები — ჩანახი, პინა, ფოხალი და კოდი. მაგრამ ლიტრობით მარცვლეულის აწყვის დროს ანგარიში უნდა გაეწეოდა 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 1/2 გირვანქას, ხოლო სიმინდი—13—13 1/2 გირვანქას. ამავე დროს ყურადღება ექცეოდა იმა-

<sup>5</sup> ქ. ს. ო. ნ. ლ. ა. შ. ე. ლ. ი., დასახ. ნაშრ., გვ. 238.

<sup>6</sup> იველისხმება „მასალები შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის საქართველოში“, შეკრებილი ივ. ჭავჭავაძის ხელმძღვანელობით 1935—37 წწ. (ამჟამად წარმოებაში).



საც, თუ დარწმუნების დროს ერთი და იგივე ლიტრა როგორ იყო გაცემული — „თავშებულ იყო ლიტრა თუ პირგადამული (სილაზე სავსე ლიტრა)“<sup>7</sup>. თავშებულ იქნა ნიშნავს, რომ ლიტრაში იმდენი მარცვლი ყრია, რამდენი დიარტევს, თავს შეიღვამს, ხოლო პირზე სავსე ლიტრა ნაპირზეა გადამსწობული<sup>8</sup>. ამდენად, საწყაოს აწყვის ეს ორი სახეობა სხვადასხვა წონით ოდენობას შეესაბამება; პირველი მეტია წონით მეორეზე. ასეთი წესით აწყული გადამსწობული პინა თავშებულ პინას ნახევარია. თავშებული მთელ პინას უდრიდა. ხოლო გადამსწობული — ნახევარ პინას (ნახევარი პინა — იგივე ლიტრა) — დუშეთის რაიონი, სოფ. ქერანა, სოფიო ჭიბრბიშვილი<sup>9</sup>.

ისტორიულად ცნობილი და დადგენილია ლიტრის სიდიდეც. ქართულ წყაროებში ტერმინი „ლიტრა“ საზომად პირველად IX ს. აღმოსოთხთავში (იოანე 1938, 123) ჩანს. საქართველოში ხმარებული თავდაპირველი ბიზანტიური ლიტრა 327, 45 გ-ს შეადგენდა<sup>10</sup>, ხოლო XVIII ს-ში ის უკვე 3,4 კგ-მდე იყო გაზრდილი<sup>11</sup>.

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 ჯერ უცვლელად, მერე კი მცირე დამატებით (ავტორის დაუსახელებლად) 1917 წლამდე იბეჭდებოდა „კავკასიის კალენდარში“. მათგან ოდნავ განსხვავებული მეტროლოგიური ცხრილები იბეჭდებოდა, აგრეთვე, „საქართველოს კალენდრის“ ფურცლებზე<sup>11</sup>.

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

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

<sup>8</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 71.

<sup>9</sup> გ. ჯ ა ლ ბ რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 48—49.

<sup>10</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 58.

<sup>11</sup> 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<sup>12</sup> შედგენდა 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, უმათერესად ხმარებაში იყო 20 სტილის<sup>12</sup> შემცველი ლიტრა. სტილში 4 კვერცხის წონას ანაგარიშობდნენ. 20 სტილის შემცველი ლიტრა კი დაახლოებით 80 კვერცხის წონას შეესაბამებოდა, თუ კი კვერცხი საშუალოდ 50 გ-ს აიწონიდა. მასასადამე, 20 სტილის შემცველი ლიტრის წონითი ოდენობა მარცვლეულისათვის 4 კგ-ით განისაზღვრებოდა.

ლიტრის წონითი ოდენობის დადგენას 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 ნიღადაზეა შექმნილი<sup>13</sup>. 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 პინა, ივ. ჭავჭავიძის აზრით, ბერძნულია და აღნიშნავს თევზს<sup>14</sup>, ასევე ფიჭობს ს. კაკაბაძე<sup>15</sup>. მაგრამ, როგორც საზომი, პინა მხოლოდ საქართველოში გვხვდება<sup>16</sup>.

პინა მარცვლეულის საწყაოდ ჩანს XVI ს-ის II ნახევრიდან ჭვრ იმერეთში, მერე კი XVII ს-დან ქართლშიც. XVIII ს-ის II ნახევარში პინა აღმოსავლეთ საქართველოში ორ ლიტრას, ე. ი. 6,8 კგ-ს შეადგენდა<sup>17</sup>. XIX ს-ის I

<sup>12</sup> მაგ., 1771 წ. ერეკლე II-ის საბუთში ნაპრქანებია, რომ პურის ჩაბარების დროს უნდა ეხმა რათ ოცსტილიანი ლიტრა და 10 ლატრიანი კოდი, იხ. მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, წიგნი III, თბ., 1956, გვ. 61; შდრ. აგრეთვე 1696 წ. საალაბო წიგნი, სადაც კვლავ ოც სტილიანი ლიტრა იხსენიება, იხ. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, I, ბატონყმური ურთიერთობა (XV—XVIII ს.), ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, გვ. 99; შდრ. აგრეთვე, ხევსურული მასალები ბესარიონ ვაბუურის მიერ შეკრებილი, ავ. შანდიის რედაქციით და მისივე შედგენილი ლექსიკონით. სიტყვასთან „ლიტრა — ნახელიტრა“ — ნახევარი ლიტრა — შეიცავს 4 ჩარქს ანუ 20 სტილს; სტილი — 4 კვერცხს, გვ. 285; წელიწადული, I—II, ტფ., 1923—24 წ.

<sup>13</sup> გ. ჭავჭავიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

<sup>14</sup> ივ. ჭავჭავიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 80.

<sup>15</sup> ს. კაკაბაძე, ქართული მეტროლოგია, საისტორიო მოამბე, I—II, 1926, გვ. 77.

<sup>16</sup> გ. ჭავჭავიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 109.

<sup>17</sup> იქვე.

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

საწყაო ფოხალს გავრცელების ფართო არეალი ჰქონდა. ის დასტურდება იმერეთში უკვე XVI ს-ის ბოლოს ღომის საწყაოდ<sup>18</sup>. XVIII ს-ის წერილობითი წყაროების მიხედვით, ფოხალი მარცვლეულის საწყაოდ გამოიყენება აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ქართლში<sup>19</sup>.

„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 ჰქონდა<sup>20</sup>. მაგ., XVIII ს-ში ფოხალის წონითი ოდენობა იმერეთში შეიძლება საშუალოდ 7,5 კგ-ით განისაზღვროს<sup>21</sup>.

რაც შეეხება აღმოსავლეთ საქართველოს, აქ ფოხალის გავრცელების არეობა: 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, ზოლო XVII — XVIII ს-ში აღმოსავლეთ საქართველოში პურისა და მარცვლეულისათვის ერთადერთი ჩვეულებრივი მოზრდილი საზომია და იხსენიება ყველგან<sup>22</sup>. XVIII ს-ის II ნახევარში ის 34 კგ-იან საწყაოდ ჩანს<sup>23</sup>.

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 ფუთი — 64 კგ-ია; ბორჩალოს მაზრაში—10 ჩანახი—80 კგ; ახალციხეში—16 კგ; თელავში—10 ლიტრა (12 გირვანქა X 10) — 48 კგ; დუშეთის მაზრაში 6 პინა (8 კგ.×6) — 48 კგ; ქართლში (თბილისი, მცხეთა, სურამი, ბორჯომი) — 10 ლიტრა—40 კგ; მთიულეთში — 3 ფუთი — 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-

<sup>18</sup> გ. ჯ ა ვ ა რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 120.

<sup>19</sup> ი ქ ვ ე.

<sup>20</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 121.

<sup>21</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 120.

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

<sup>23</sup> გ. ჯ ა ვ 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 მარცვლოვანი კულტურების საწყაოთა წონითი სისტემისა და მისი ისტორიული ცვალებადობის ხასიათი. როგორ აისახება ეს წონითი სისტემა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის სათანადო რუკაზე?

საწყაოთა კარტოგრაფირებისას ტიპოლოგიის საფუძვლად აღებულია საწყაო ჭურჭლის 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 გამოვყოფთ 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 საუკუნუნახევრის (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 ადრე გამოდის ხმარე-  
ბიდან.

თბილისში  
ბიბლიოთეკა

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.

Основой типологии мер сыпучих тел является их емкость. По этой типологии на карте показана основная весовая единица Восточной Грузии — чанахи (2 л) || пина (2 л), похали (5 л) и коди (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.).

ჯ. რუხაძე

## მარცვლელისათვის განკუთვნილი საზომ-საწყაოები დასავლეთ საქართველოში

ქართულ საბჭოურ ისტორიოგრაფიაში საზომ-საწყაოების შესახებ საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ლიტერატურა არსებობს<sup>1</sup>, მაგრამ ცალკეული კუთხეების მიხედვით მათი ზომა-წონა საბოლოოდ შესწავლილად ჯერ კიდევ არ შეიძლება ჩაითვალოს.

საზომ-საწყაოების შესახებ ბოლო წლებში განხორციელებულ საგელეთნოგრაფიულ 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 ბოვა სათანადო ასახვა სამეცნიერო ლიტერატურაში<sup>2</sup>.

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, სავაჭრო ოპერაციებში (ყიდვა-გაყიდვისა და აღებ-მიცემობის დროს) ძირითადად გამოიყენებიან და ბეჭედდასმული საწყაო იხმარებოდა, რომელიც სოფლის მამასახლისთან ან „თავაკატან“ 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

<sup>1</sup> ივ. ჯაფარიძე, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ დაახლოებით III, ნაკვეთი III, ქართული საფას-საზომთა მცოდნეობა ანუ ნუმისმატიკა-მეტროლოგია, ტფ., 1925; დ. კაკაბაძე, ქართული მეტროლოგია, საისტორიო მოამბე, წგნი I, ტფ., 1925; გ. ჯაფარიძე, ნარკვევები ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1973.

<sup>2</sup> გ. ჩიტიია, ეთნოგრაფიული პარალელები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XV, 1970; ჯ. სონღულაშვილი, მემინდვრეობასთან დაკავშირებული ხის საწყაოები აღმოსავლეთ საქართველოში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XX, თბ., 1959; ნ. აბესაძე, მეაბრეშუმეობა საქართველოში, თბ., 1957; ნ. ბრეგაძე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969; ჯ. რუხაძე, სათაესი ხარო და მისი ეთნოგრაფიული პარალელები, ძეგლის მგობარი, № 42, თბ., 1976.

სხვადასხვა სახის კურკელი ზოგჯერ „პეშვი“ ან ორი ხელი, ჯამი და სხვა, რომელსაც შინასამეურნეო მოთხოვნებისა და მეზობლურ ურთიერთობაში სიხის ზომისათვის იყენებდნენ. საწყაო იყო ის სათავსიც (ბეღელი, კიდობანი, ხაჭაპური, რო, ამბარი, მანჩა, გოდორი, სასიმინდე და სხვ.), რომელშიც ამა თუ იმ სახის მარცხენა დუქტის კონსერვაცია ხდებოდა. აღნიშნულ სათავსთა მოცულობა ცნობილი იყო, რადგან ისინი გამოწყული საწყაოებით ივსებოდა<sup>3</sup>. 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 არსებობდა<sup>4</sup>.

რადგან საწყაოები სიდიდით მეტნაკლებად განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან, ამიტომ, ალებ-მიცემობაში და სავაჭრო ხელნეკრულების დადებისა თუ გადასახადის გადახდისას დადგენილი იყო, რომელი საწყაო გამოიყენებოდა ბეგარის ან ლალის 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, გულა, 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 ტვირთის არაერთგვაროვანი საზომი: საპალნე, ცალი (საპალნის ნახევარი) // ხგნსგე ლაბ (სვან.), ურემი და მისი პარალელური ურმოული ან ურმეული და სხვ.

XIX ს-ის პირველ ნახევარში ძირითადი საწყაოების (ქილა, ფოხალი, ბათმანი) განსაზღვრა ემყარებოდა ლიტრის ოდენობას, ხოლო XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან საწყაოები კოთხოვითა და ოყოებით იანგარიშებოდა. 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 თავშემუღიო ყოფილიყო, მეორე შემთხვევაში — ბიჯადასმული<sup>5</sup>, მსუბუქად ჩაყრილი ან დატენილი.

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

<sup>3</sup> შ. რუხაძე, ხალხური აგრეთებურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 112.

<sup>4</sup> ეტორის საველე დღიურები, ქვემო იმერეთი, 1975, რვ. 2.

<sup>5</sup> შლრ. გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული პარალელები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიკათვის, 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 ქურქული — გუდა, ხართა და სხვ. ამავე პერიოდში სპილენძის საწყაოებიც არსებობდა.

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

#### სავაზრო შრთიერთობაში გამოყენებული საწყაოები

ქილა დასავლეთ საქართველოში, როგორც საწყაო ერთეული, XVI საუკუნიდან გვხვდება<sup>6</sup>. იგი 1569 წლის სიგელსა და საცაიშლოს დავთარში ღომის საზომად იხსენიება<sup>7</sup>. 1846 წლის კავკასიის კალენდრის მიხედვით, ქილა ქუთაისისა და გურიის მაზრაში 12 ოყის ტევადობის შემცველი საწყაოა<sup>8</sup>. 1859, 1879, 1880 წლისათვის ოზურგეთის მაზრაში ქილის წონითი ოდენობა უცვლელია, ის უდრის 12 ოყას=24 ლოდარიკონს, 48 ქსანს=96 სტილს=4,8000 დრამას=39 გირვანქას, 93 მისხალს, 48 დოლიას, დაახლოებით 15 კგ-ს<sup>9</sup>. ს. კაკაბაძის ცნობითაც XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ქილა გურიაში უდრიდა ორ ბათმანს (თითქმის 40 გირვანქას). ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, სამეგრელოში „შემოქედლი“ ქილაში 42 გირვანქა სიმინდი თავსდებოდა<sup>10</sup>.

ქილა, ისევე როგორც ყველა საწყაო, ცვლილებას განიცდიდა. XX საუკუნის 30-იან წლებში ზოგი ქილა 4 კოთხოს იტევდა, ზოგი—ნ. როგორც ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა; „ძველებური 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=1½ 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 (რაჭა), იგი კოდის ნახევარს შეადგენდა, ბათმანობით კი ორ ბათმანს უდრიდა<sup>11</sup>. ქილა ლენჩხუშში, ლეშქის მსგავსად, გოროს ნახევარია<sup>12</sup>.

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

<sup>6</sup> ე. ჯავახიშვილი. ქართული საფს-საზომთა მკოდნეობა, გვ. 80.

<sup>7</sup> დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, I, II, გვ. 44, 1921; საქართველოს სიძველენი I, გვ. 135. ტფ., 1920.

<sup>8</sup> K. K. ია 1846.

<sup>9</sup> K. K. ია 1901.

<sup>10</sup> ნ. აბესაძე. მეაბრეშუმეობა საქართველოში, გვ. 94.

<sup>11</sup> ს. კაკაბაძე. ქართული მეტროლოგია, გვ. 70.

<sup>12</sup> K. K. ია 1886.

ქილისათვის ფულურობან ხეს მონახავდნენ და ძველ მთვარეზე მოჭრიდნენ. მოჭრილ მორს დახერხავდნენ ან ნაჯახით ზომავდნენ და მორს გულს წყეპარით გამოიღებდნენ და ძირზე პირს შემოჭრიდნენ, რომელშიც ძირს ჩააყენებდნენ. ქილა ნედლი ხისაგან მზადდებოდა, ძირი კი ხველესგან ქელე გახმებოდა და მოუჭერდა შიგ ჩადგმულ ძირს. გამზადებულ ქილას ვატყენდნენ ფორტვათი, რომ ხმარების დროს წყალი არ გასვლოდა. ქილა რომ არ დამსკდარიყო, მას გარშემო შემოაყრავდნენ ხის სალტეს — ორდუხს, სალტეს ქვევით უკეთებდნენ ტარს\*.

ბათმანი საქართველოში გავრცელებული იყო XVIII საუკუნეში. იგი, საწყაოდ გამოიყენებოდა როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში<sup>13</sup>.

ივ. ჯავახიშვილი და ს. კაკაბაძე საქართველოში ბათმანის დამკვიდრებას ოსმალეთის გავლენას უკავშირებენ<sup>14</sup>. გ. ჯაფარიძეს მიაჩნია, რომ ბათმანი აღმოსავლეთ საქართველოში ირანის გზით უნდა ყოფილიყო გავრცელებული<sup>15</sup>. ცნობას, ამ საწყაოს დასავლეთ საქართველოში არსებობის შესახებ, პირველად 1772 წელს გიულდენშტედტთან ვხვდებით, სადაც იგი 9 ჩარექის ანუ 18 გირვანქის ტოლ ერთეულად არის მოხსენიებული<sup>16</sup>.

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

კავკასიის კალენდარში დატული მასალით 1846 წელს ქუთაისისა და ოზურგეთის მაზრაში ბათმანი უდრიდა 7 ოყას<sup>17</sup>. 1897 წელს რაჭა-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 საბუთებში<sup>18</sup>.

დასავლეთ საქართველოში XIX ს-ის 30-იანი წლების ბოლომდე ბათმანის წონა უცვლელი ჩანს, მაგრამ შემდეგ ივ. აბესალომოვისა<sup>19</sup> და ნ. ხანიკოვის გაანგარიშებებში მისი სიდიდე გაზრდილია<sup>20</sup>.

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 ჩარექს, ჩარექი კი 4 ქსანს, ამდენად, ბათმანში შედიოდა 9 ჩარექი და 36 ქსანი; მაგრამ XIX ს-ში, ლიტრის ზრდის გამო, ბათმანი ორი ლიტრი გამხდარა. ამავე საუკუნის 40—50-იანი წლების მონაცემებით, ბათმანისა და ლიტრის წონა

\* შინაშეწველობის მასლები, კურქელი (სავერე-ო).

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

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

<sup>15</sup> გ. ჯაფარიძე, ნარკვევი ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, გვ. 69—70.

<sup>16</sup> გულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, I, თბ., 1962, გვ. 83.

<sup>17</sup> Кавказский календарь на 1897 г., с. 16—17.

<sup>18</sup> სცსა, ფ. № 64, 1/229, 1/231.

<sup>19</sup> Ив. Абесаломов, О весах и мерах, к. к. на 1846. с. 129.

<sup>20</sup> Н. Хаников, О весах и мерах, к. к. на 1851, с. 557.

გაზრდილა და, საერთოდ, სხვა საწონების სიდიდეც ბათმანთან თანაფარობას ემყარება<sup>21</sup>.

1901 წ. კავკასიის კალენდრის ცნობით, ქუთაისის, ოზურგეთის, ლეჩხუმისა და სენაკის მხარეებში ხმარებაში ყოფილა ოცგირვანქიანი ბათმანი<sup>22</sup>. ნახევრული 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 შესატყვისია<sup>23</sup>.

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 ქერქისაგან შეკერილი და წნელისაგან მოღობილი. ბათმანი იყო სახელურიანი და უსახელური.

ბათმანისათვის ფულუროიან ხეს მონახავდნენ და რომ ჰქია არ გასჩენოდა, ძველ მთვარეზე მოჭრიდნენ. მოჭრილ მორს ნაჯახით ზომაზე დამორავდნენ, ჩულუხით გამოთლიდნენ და ორხელით (რკინის იარაღი) 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 ნახვრეტის<sup>24</sup> ასეთივე ნახვრეტები გაკეთებული ჰქონდა ძირსაც. როდესაც ჭურჭელს შეკრავდნენ, ნახვრეტები ერთმანეთს თანხვდებოდა და მათ შუა მაგრდებოდა კოტამანქვალ<sup>25</sup>.

ზოგიერთ ბათმანს სიმაგრისათვის თავთან და ძირზე ხის ან რკინის სალტე აქვს გაკეთებული.

დამზადებულ ჭურჭელს გამოწყავდნენ და ამის ნიშნად შუაში, ან ძირზე, ხის ზედაპირს ამოჭრიდნენ და დალუქავდნენ<sup>26</sup>. დასავლეთ საქართველოში სავაჭრო 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 დასახელებული<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Н. Ханыков, О весах и мерах, К. К. на 1851, с. 557—558.

<sup>22</sup> გ. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70—71.

<sup>23</sup> ნ. ბრეგაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 181.

<sup>24</sup> ავტორის სველე დღიურები, ქვემო იმერეთი, წულუკიძის რაიონი, 1975, რვ. 1.

<sup>25</sup> შტრ. ჯ. სონდულაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 287.

<sup>26</sup> ს. კაკაბაძე, ქართული მეტროლოგია, გვ. 70.

ი. ყიფშიძის მიხედვით, კოთხო სხვადასხვა ტევადობის ხის საწყაოა, რომელიც ძირითადად = 1/2 ფუთს = 4 კგ-ს ანუ 8 გირვანქას<sup>27</sup>.

კოთხოს შესახებ ცნობა დაცულია კავკასიის კალენდარში. XX საუკუნის დასაწყისისათვის იგი ათგირვანქიანი საწყაოა. ყოფის მონაცემებით, 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, ასიც 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 კვიდოლიც არის დასახელებული და იგი 2,5 ფ. არის განსაზღვრული, რაც ლომკაცის შესატყვისი საწყაო ჩანს<sup>28</sup>.

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

3 ფუთის ტევადობის კვიდოლს „ხოშა კვიდოლი“ ერქვა და საწყაოდ არ იხმარებოდა. იგი ეცერის თემში დაღეშქელიანებს 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 ჩატკებნილი — ლუკიმბე იყო თუ ჩხირგადასმული ჩხირ ლგქემ (ბალს ზემო სვანეთი) ||ლალლუცუე (ქვ. სვან.). იცოდნენ აგრეთვე ფქვილისა და მარცვლის ჩულუგთუნე-დ მიცემა (კვიდოლის რამდენჯერამ 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-მულაზში, ჭუბერსა და ჩუბეხევში — 3 ფუთი, ხოლო უშგულში — 3 ან 4 ფუთი. განსხვავებული ოდენობისაა ნაკრაში დადასტურებული კვიდოლი, მისი ტევადობა 2 1/2 ფუთია.

<sup>27</sup> И. Кипшидзе, Грамматика мнгрельского (иверского) языка, СПб, 1914, სიტყვასთან „კოთხო“.

<sup>28</sup> ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, 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 ააძრებდნენ და დანით გაწმენდნენ, გააპრილებდნენ. ახლად გახდილი კანი დაუღებლად უნდა მოეწნათ, ხოლო ხმელ კანს წყალში ალბობდნენ (სასურველი იყო ცხელი წყალი), რის შემდეგ იგი მოქნილი ხდებოდა. შემდეგ იწყებოდა კვიდოლის დაწვინა. ყველაზე სალი და მაგარი კანიდან შეკრავდნენ რგოლს, რომლის ბოლოებსაც წვრილი კანაფით ნევანით (სევანეთი) დაამაგრებდნენ. ამის შემდეგ აიღებდნენ ყველაზე გრძელ კანს, რომელსაც ბოლოებს მოუკეცავდნენ და 3—4 თითის დაშორებით იწყებდნენ დაწვინას. რგოლზე დამაგრებულ ვერტიკალურ კანს ლათხა ჰქვია, პორიზონტალურ ლათხაზე დააწნავდნენ—ლაჯიშკიცს. საყურადღებოა, რომ აღნიშნული ტერმინები დადასტურებულია ქსოვის (სევანური შალისა და კანაფის ქსოვილის) პროცესის დროს. როდესაც კვიდოლი გარკვეულ სიმაღლემდე ამოიწვებოდა, ლათხა კიცს გადალუნავდნენ და მის ბოლოებს წნულში ჩაამაგრებდნენ. ვერტიკალური კიცებით კვიდოლს ფსკერს უკეთებდნენ და წნავდნენ. ამის შემდეგ კვიდოლს სგვირს — კანაფის ძაფის ქსოვილს ჰვავის ცომით გამოაკრავდნენ და მხარზე ჩამოსაკიდებლად კანაფის სამხრეს გამოაბამდნენ<sup>29</sup>.

#### საქაროს ფუნქციის ხის პურპალი

კალათი — მოწნული ჭურჭელია. საბას მიხედვით იგი მცირე გოდორია<sup>30</sup>. დ. ჩუბინიშვილსაც კალათის შესახებ აღნიშნული აქვს — „მცირე გოდორი, გიდელა ჯინი“<sup>31</sup>. ჭანურსა და ქართულში კალათი (რომლის ფუძე საერთოა ქართულის, მეგრულისა და ჭანურისათვის) აღნიშნავს „გოდორს — უხელო დიდ კალათს“<sup>32</sup>. ცნობები, კალათის როგორც საზომის შესახებ, 1600 წლიდან გვხვდება. ხონის საყდრის გამოსავლის დავთარში აღნიშნულია: „მართებს ამინდარას კუატუშაძეს... ერთი კალათი სამეჯინიბო მქალი“<sup>33</sup>. ასეთივე ცნობა აფხაზეთის საკათალიკოსო გამოსავლის დავთარშიც არის აღნიშნული, სოფ. მანთხოჯის მცხოვრებთ გადასახდელი ჰქონიათ ერთი კალათი ღომი“<sup>34</sup>. ამ ცნობების მიხედვით, კალათის როგორც საზომი ერთეულის წონითი ოდენობა, მაინც არ არის განსაზღვრული.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, სამეგრელოში, ისევე როგორც გურიასა და იმერეთში, სხვადასხვა ზომის კალათი სცოდნიათ. დღესდღეობით ჩვენ სამეგრელოსათვის ორი სახელწოდების კალათს ვიცნობთ; ერთაშე კალათი და სახუჯალო კალათი, 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-

<sup>29</sup> შინამრეწველობის მასალები, ჭურჭელი (სევანეთი).

<sup>30</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვა „კალათი“.

<sup>31</sup> დ. ჩუბინიშვილი, დასახ. ლექსიკონი, სიტყვა „კალათი“.

<sup>32</sup> არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართულა შედარებითი ლექსიკონი, ტფ., 1938.

გვ. 166.

<sup>33</sup> ვასახელეზ ივ. ჯავახიშვილის შიშითებ. ნაშრომის მიხედვით, გვ. 131.

<sup>34</sup> აფხაზეთის საკათალიკოსო გლეხების დიდი დავთარი, გვ. 12—14.

ნობა (ტაროიანი სიმინდისათვის) 1 1/2—2 ფუთია, ზოლო სიმინდის მარცვლი-  
სათვის—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 ასუფთავებდ-  
ნენ და ატყავებდნენ. ტყეცისათვის თხილის ხის ტოტს ერთ ადგილზე ჭრიან და  
მუხლზე ლუნავენ; ამ დროს ავარდება ჩაჭრილი თავი და ხის გამყოლი ზო-  
ლიც თავისუფლად აიხსნება.

კალათის დასაწნავად საჭირო ბეტკი მუხის, წაბლის, მსხლის ან თხილის  
მსხვილი ტოტისაგან კეთდება. ტოტს გაასუფთავებენ და ხსნიან როგორც ყა-  
ვარს. ორი მხრიდან მოჭრილ ტოტს დადებენ ცეცხლთან. ტოტი დაიწყებს ში-  
შინს. როდესაც შიშინი შეწყდება, მას დანით ან წალღით გახსნიან ან დათლიან  
და მერე გააშრობენ. გაშრობის დროს ბეტკი დრეკადი ხდება. თუ შტო დრეკა-  
დია, მას გათბობა არ უნდა. შტოს, რომელსაც გათბობა სჭირდება, დედალ შტოს  
ემაჩიან, დრეკად შტოს კი — მამალს. გამშრალ დახსნილ ზოლებს წყალში და-  
ალბობენ. ამის შემდეგ ბეტკი მზად არის მოსაქსოვად. ბეტკის და ტყეცის დამ-  
ზადების შემდეგ შეუღდებიან კალათის წვნას. თავდაპირველად იწყება ძირის  
კეთება. ხუთი ან შვიდი 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, შესწო-  
რდება და ზედ თავი შემოეკვრება. ამის შემდეგ იწყება ტყეცით კალათის  
გვერდების წვნა. როდესაც გვერდები გარკვეულ დონემდე დაიწვნება, თოკს  
მოხსნიან და ისევ გააგრძელებენ მუშაობას. კედლების დაწვნის შემდეგ იწყე-  
ბენ თავის მოხვევას, ბეტკის თავებს გახურებული რკინით ოჭკაშეთი გახვ-  
რებენ (ოჭკაშე გრძელი და წვეტიანი რკინაა, რომელიც ტარშია ჩამაგრებული).  
ამ პროცესის დროს საჭიროა გახურდეს ორი ოჭკაშე, რადგან ხან ერთი იხმა-  
რება და ხან მეორე. გახვრეტილი ბეტკების თავებზე კი ტყეცის ნაგულას გა-  
უდებენ (ნაგულა ჰქვია ღეროახსნილი ტყეცის დარჩენილ გულს). ამის შემდეგ  
ხდება ტყეცით თავის გადაკვრა, ე. ი. ბეტკების თავების გასწორება<sup>35</sup>.

ს ა ჩ ფ გ ლ ხ ი ს ს ა წ ყ ა ო ა. იგი ერთი საქალამნის ღირებულებად ითვ-  
ლებოდა. იხმარებოდა როგორც ზემო, ასევე ქვე. სევანეთში. მასში თავსდებოდა  
8 კგ მარცვალი. მაგრამ ზოგ სოფელში და თემში მისი წონა მერყეობდა, მაგ.,  
ბეჩოში, სოფელ ჭკიდანარში იგი 7 კგ და 200 გრამია. მახერში 6 კილოგრამი-  
ანი საჩფგლიც დავადასტურეთ. 7 კილოგრამიანი საჩფგლი გვხვდება ნაკრაში,  
ხოლო ბაღს ზემო სევანეთის სოფლებში იგი 8 კგ-ის ტევადობისაა.

იხმარებოდა აგრეთვე ს ა ჩ ფ გ ლ ი შ ლ ა ხ ი ს გ ი ე. ი. საჩფგლის ნახე-  
ვარი—4 კილოგრამიანი საწყაო.

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

<sup>35</sup> შინამრეწველობის მასალები, ჭურჭელი (სამეგრელო).

ლეჩფგლის ყიდვა-გაყიდვის დროს ყურადღებას აქცევდნენ იმას თუ რო-  
მელი საქონლის იყო ტყავი — ხარისა თუ ძროხის, და რომელი ნაწილი იყო  
გამოჭრილი ქალამნისათვის. საქონლის ზურგის ნაწილი სქელი იყო, გამოსულ  
ითვლებოდა და მასში 2 საჩფგლი ხორბალი უნდა მიეცათ. მაგრამ ~~მეტი~~  
ნე ხარის მუცლის ნაწილიდან იყო, პაშინ საჩფგლს არც კი გაუეცებდნენ.  
იყო შეფასებული ძროხის მუცლის ტყავიდან გამოჭრილი საქალამნეც. ხარის  
ტყავიდან 18 საქალამნე გამოდიოდა, ძროხის გვერდიდან კი—8-10, რაც 5—9  
ფუთი მარცვლის ღირებულებასაა.

მთხრობელთა გადმოცემით, ხის საწყაო საჩფგლი გვიან შემოიღეს: გააკე-  
თეს ხის ჭურჭელი, რომელშიც იმდენივე ხორბალი ეტეოდა რაც ტყავში, და  
ამ საწყაო ჭურჭელს საჩფგლი (ბალს. ქვ. სვან.). — ჩაფლამ ბალს ზემო სვანე-  
თის — საჩფგლი (ქვ. სვან) დაარქვეს.

XIX საუკუნისა და XX ს-ის 30-იანი წლების შინაგანმოქმედო  
დაწესებულების და სამეცნიერო შრომითობაში ხმარებული  
ზოგიერთი პუბლიკა

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

ი. ყიფშიძეს ატარი ხის ჯამის მნიშვნელობით აქვს განსაზღვრული<sup>36</sup>, ხო-  
ლო საბას ატარი — ათარია, მეწვრილმანეს ნიშნავს. ათართან დაკავშირებით  
კი აღნიშნული აქვს ათარი — ატარი, წვრილმანთ მსყიდველი<sup>37</sup>.

ატარი სამეგრელოში თიხისა ცოცხლით. თიხის და ხის ატარი, საქართ-  
ველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ხის კოლექცი-  
ის ფონდებშია დაცული.

დიდი ქუანი.

ატარი ხისა, ჯამისებური, უქუსლო, მიჩაღული პირგადაშლილი. სიმაღლე  
6 სმ, პირის — 23 სმ.

სალხინო

ატარისათვის იყენებდნენ ცაცხვის, თხმელისა და წაბლის ხის მასალას;  
საუკეთესო მასალად ცაცხვი და თხმელა იყო მიჩნეული. ნაჯახით მოჭრილ ხეს  
მორებად დასერავდნენ და წალღით და ცუღით გაასუფთავებდნენ. ორ ადგი-  
ლზე სოლებით ჩაჭრიდნენ და სატეხით ამოიღებდნენ. ხეს გარედან წრეს შე-  
მოავლებდნენ. გარედან და შიგნიდან ნაჯახით ან ეჩოთი ამოთლიდნენ და შუ-  
ბით ამოასუფთავებდნენ. ასეთი სახით გამზადებული მასალა ფახზე იდგმება.  
ფახი ორტოტა ხეა. თითოეული ტოტის სიგრძე 150 სმ-ს უდრის, ტოტის სის-  
ქე-51 სმ-ს, ტოტებს შორის მანძილი კი 62 სმ-ია.

ფახი ღვას 23 სმ-ის სიმაღლის სამ ფეხზე. ფახის ტოტს ბოლოები ჩაჭრი-  
ლი აქვს, რომელშიც ჩამაგრებულია ხის ძუძუები. ატარის შუაგული ერთი ძუ-  
ძუს დასამაგრებლად ოდნავ ამოტეხილია. ხოლო მეორე ძუძუზე შუბი ისეა და-  
მაგრებული, რომ მისი მეორე ბოლო ატარს ეხება.

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

<sup>36</sup> ი. ყიფშიძე. დასახელებული ლექსიკონი სიტყვასთან „კოთხო“.

<sup>37</sup> საბა ორბელიანი, სიტყვასთან ათარი, ატარი.

ბული არის ხელის მოსაკიდებელი რგოლები. ხელოსანი მოიმარჯვებს რგო-  
ლებს, მოუშვებს ღვედის ერთ ბოლოს და მეორე ხელს მისწევს. ატარი ბრუ-  
ნავს, მეორე კაცი ამ დროს მას ხეწით თლის. როდესაც გათლა დამთავრდება,  
ატარის იმ ადგილზე, სადაც შუბი იყო დამაგრებული, რჩება მსხვილი ადგი-  
ლი რომელსაც წკეპარის საშუალებით ამოაგდებენ და ორხელით ამოთლიან<sup>38</sup>.

ატარი არა მარტო მარცვლეულის (ლომის, ქვაკის, მკადის, სიმინდის და  
სხვ.) საზომი იყო, არამედ კალმისაგან გაკეთებულ ატარს ღვინის სასმელ ჭურჭ-  
ლად იყენებდნენ. ატარი სამეგრელოში 2 ან 2,5 გირვანქიანი ზოგჯერ 3—4 გირ-  
ვანქიანი საწყაოც ყოფილა. ამზადებდნენ აგრეთვე ძალიან პატარა ატარს, რო-  
მელიც 1 გირვანქა ღვინს იტევდა. XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუ-  
ნის 30-იანი წლებისათვის ატარი სამეზობლო და შინა სამეურნეო ურთიერთო-  
ბაში საზომად იხმარებოდა.

კვახი — კუახი — ლომის საწყაო ჩანს XVII ს-ში იმერეთში<sup>39</sup> და  
XVIII საუკუნის წმ. გიორგის ტაძრის სამეგრელოს ყმების გამოსავლის ერთ-  
ერთ ნუსხაში. 1790—1803 წლების გუჯარში აღნიშნულია ბეგარა — „ექვსი  
კუახი ღვინი“... „ექვსი კუახი ცხვილი, ღვინი“<sup>40</sup>. 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. ცნობი-  
ლია, რომ მონასტერს გამორწყული ჭურჭელი ჰქონდა — მონასტრული კოკა,  
საყდრის ლიტრა და სხვ. „და იმისგან საზომი ღვინო და ფქვილი ანუ სეფის-  
კუერისა და ჭიქათა, კოკაი და კაბიწი ყველი გამორწყული იყოს და ეგრე წი-  
გებოდეს“...<sup>41</sup> დ. ჩუბინაშვილი კვახს კოთხოსთან აიგივებს და მას ათგირვანქი-  
ან საწყაოდ მიიჩნევს<sup>42</sup>. განმარტება დამყარებულია 1887 წლის კავკასიის კა-  
ლენდრის ცნობაზე, სადაც კოთხო 10 გირვანქის ოდენობითაა განსაზღვრული.

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

კვახის ჭურჭელი სქელკანიანი კვახისაგან კეთდებოდა, ამისათვის კვახს  
თესლს გამოაცილიდნენ, დანით ამოასუფთავებდნენ, მოხარშავდნენ და გამოწ-  
მენდნენ. ზოგიერთ კვახს არ ხარშავდნენ, მისი გული უნდა გამოეღოთ, მერე  
უნდა გაერეცხათ და გაეხშოთ, მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა მისი მოხმა-  
რება. ჭურჭლად იყენებდნენ აგრეთვე მწარე ხაპს, რომელსაც აღმოსავ-  
ლეთ საქართველოში აყიროს ან გოგრას ეძახდნენ.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ აყირო გოგრა და კვახი დაახლოებით 8—10 გირ-  
ვანქიან ჭურჭელს წარმოადგენდა. თუ კვახს 10 გირვანქიან საწყაოდ მივიჩნევთ,  
მაშინ ექვსი კვახი გაციხვილი ღვინის ბეგარა—60 გირვანქას უდრის, ე. ი. 1,5  
ფუთს.

<sup>38</sup> შინამრეწველობის მასალები, ჭურჭელი, სამეგრელო.

<sup>39</sup> ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული საფას-საზომთა მკვლევარობა, გვ. 92.

<sup>40</sup> დას. საქართველოს საეკლესიო საბ. II, გვ. 127, 132 და შემდეგაც იხსენიება.

<sup>41</sup> რკონის სიგელი XIII ს., ქრონიკები, II, გვ. 137 და სხვა.

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

გარდა აღნიშნულისა, სესხისა და საოჯახო ურთიერთობაში საცეცხლის/რაოდენობის საზომად იხმარებოდა საციქველი, სამინდო, კარვა, ჭრბი, ჭრბი, ჩანაღლი, ჩანახ, ლამპირა, წიფხაი (ქვ. სვანეთი) და სხვ.

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: *kiša*, *roxali*, *batmani*, *ḡotxo* и др.

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

Мерами сыпучих тел были и также зернохранилища: *beaeli*, *ḡidobani*, *xaḡo*, *ḡodi* 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.

6. ბრძანება

ქ 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, სამშობლოდ. 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 ქართულთა 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 მემინდგრეობაში. 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. *nutans* Schubl.; 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 გამიზნულია საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასისათვის.

თესები არათანაბრადაა განაწილებული რაიონების მიხედვით. ბუნებრივი ვარსკვლავის 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 გავრცელებული ორმწკრივია და მრავალმწკრივია 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 ჯიშის სახელწოდებად იყო გააზრებული. ივ. ჯავახიშვილმა ქრთილი მრავალმწკრივია, ქერი კი ორმწკრივია ფორმების მნიშვნელობის სიტყვებად დააზუსტა. 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 ჯიშებს. საგაზაფხულო ქერის აღმნიშვნელადვე იხმარება დიკაქერი. ამ კომპოზიტიში პირველი ნაწილი ზორბლის — დიკა — ანალოგიით საგაზაფხულო ნათესადაა გააზრებული.

ქერის მორფოლოგიურ ნიშან-თვისებათა გამომხატველი ტერმინებია მრავალმწკრივია ქერებისათვის: ექესრივია, ექესკანჭა, ოთხრივია, ოთხპირა, ოთხკუთხა, ოთხკანჭა, კევერა||კობერი||კობური ან ჩარადი||ჩარათი||შარადი, გვირგვალი||გურგალი, ხუტუ ქერი. ორმწკრივიათა შესატყვისად გვხვდება: ქერი, ჩვეულებრივი ქერი, ორრივია ქერი, ბრტყელი||მტყელი||პტყელი||ტყელი ქერი, ფიცარა ქერი და ხმალა ქერი. დამოწმებულია ქერის ჯიშ-ვარაიაციათა დიფერენციაცია კილიანობის, ფხიანობისა და ფერის მიხედვითაც: პოშოლა ქერი (ზორბლის — პოშოლა — ანალოგიით უფხო ჯიშადაა გააზრებული), ტიტველა ქერი ან ქერშველი (ორმწკრივია საგაზაფხულო ქერის ფორმა), აგრეთვე თეთრი და შავი ან შავფხა ქერი.

საქართველოში ცნობილია მრავალმწკრივია ქერის საშემოდგომო, ნახევრად საშემოდგომო და საგაზაფხულო ჯიშები. 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 მრავალმწკრივია 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 — ლავადიხის 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.

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

ლებს საზღვრებს ზევით, მაღალ ზონაში. აქაც მათი არეალი ფრიალ შეზღუდულია. მათი ნათესების მთლიანი მასივი გვხვდება მხოლოდ დმანისის რაიონში, დანარჩენ ადგილებში ეს კულტურა სპორადულადაა და ძირითადად იშვიათდება საკმარისად ტენიან ზომიერ-ცივი ჰავის ზონაში. 1300 მ ზევით იშვიათდება სრულებით არ გვხვდება და კვლავ ჩნდება მხოლოდ მიწათმოქმედების საზღვრებთან (უშგული, შატლი), სადაც ჰარბობს 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, ალწევს მიწათმოქმედების საზღვრამდე. მემინდვრეობაში 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 ხვედრითი 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 მემინდვრეობაში ქერის განსაკუთრებული მნიშვნელობისა და ხვედრითი 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 დაბეგვრის შესახებ.

საქართველოს მემინდვრეობაში 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, გვალვამტანი, ადრე შემომსვლელი კულტურაა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ორმწკრივა ქერის საგაზაფხულო ფორმები. ამ თვისებებმა განაპირობა მათი მთისა და მთამაღლის 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



მოსწრებდა შემოსვლას, ბარში — ყველა სხვა კულტურაზე ადრე (ზოგჯერ თებერვლიდანვე) და თოვლიც რომ მოსულიყო, ქერი უძლებდა, საიმედოდ იკლანეულად დათვისის შემთხვევაში კი საგაზაფხულო ქერი გვიან შემოდგომისთვის ითესებოდა. თესვის ვადების ამგვარად შეცვლის პრაქტიკის შედეგად მონაშენდება არა მარტო ეთნოგრაფიული მასალით, არამედ აგრობიოლოგების მიერ ჩატარებული ექსპერიმენტებითაც — ნათესი უკეთესი გამოდის და უფრო ადრეც მწიფდება.

სამეომდგომო 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, ნაანულარ, ნაპატივებ ნიადაგებში. ამიტომ, ახლადგანაკლებულ ნაფუძვრებსა და ახლადგაყავულ ადგილებში პირველად ქერი ითესებოდა და შემდეგ ხორბალი, რომელიც ნოყიერ მიწაში ღეროს ავითარებს და თავთავს ვერ იხამს.

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 ადება, გავრცელების ზონების შესატყვისად, დაბლობში — ივნისიდან, 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 უვარგის, ჩაწოლილ ან იმ ნათესებს, რომლებიც პირუტყვის საკვებად იყო გამოიზნული. ასეთ შემთხვევაში ნათიბს ბალახიც მიყვება, რაც ქერის ჩალა-ბზესთან შერეული კარგი საფურაეე მასალაა.

კვერის გავრცელების არეში ქერს კვერით ლეწავდნენ, თუმცა ზოგჯერ ეს კულტურა, ისევე როგორც მთაში, სადაც კვერი არ ვხვდებოდა, უკვეროდაც, საქონლის ფეხით ილეწებოდა. უკვეროდ ლეწვისას ქერის ნამჯა არ ბზევდებოდა, ჩალადვე რჩება და იგი გამოიყენება ყოფაში. მას მთის მოსახლეობა ძველად ლოგინშიც ხმარობდა. კარგი იყო იგი აკვნებში ჩასაფენად. მატყლისაგან განსხვავებით, ქერის ჩალა მხურვალე არაა, ნესტს არ ინახავს, ჩვილი არ ოფლიანდებ-

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

ქერის ჩალა კარგი საკვებია საქონლისათვის. იგი ქერისავე ბუჩქის ქვეშ საქონლის ფეხით გაღეწილ ჩალას საკმარისი ოდენობით მარცვალს მსჭვებდა 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, მწველ ან მუშა საქონელს ხვნის დროს, აგრეთვე გამხდარ 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.

ღიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მთიელთა, განსაკუთრებით მესაქონლე-მეცხვარეთა ყოფაში ქუმელს, რომელიც მომთაბარე ცხოვრების პირობებში მეტად 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. დღეისდღეს 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. თუმცა არაყისათვის სუფთა ქერს ამჯობინებდნენ ქერისა და სიმინდის ან ქერისა და ჭვავის|| სვილის ნარევს — ქერსვილს.

ქერის პურს აცხობდნენ უპირატესად მთის რაიონებში, სადაც იგი ერთადერთი ან მთავარი მარცვლეული კულტურა იყო. თუმცა 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 გამობდისას, 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 დაფქვის 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 ქერჭრელის, ქერდიკის, ქერსვილის სახელით და გავრცელებული

იყო უპირატესად მაღალი მთის რაიონებში; გვხვდებოდა შედარებით დაბალი ზონაშიც.

ქერდიკა მთის ზოლის ხორბლის (დიკა) და ქერის (ორმწკრივია, ახალთეს-  
ლი, რომელსაც დიკის ქერსაც ეძახდნენ) შერეული ნათესია. ქერსა და დიკას  
დებს როგორც ქერისა და დიკის, ე. ი. ახალთესლთა, ისე ქერისა და დიკის-  
პურის ანუ ძველთესლი კულტურების შერეულ ნათესს. ქერსვილის სახელით  
ცნობილი ნათესი საგაზაფხულო ქერისა და ჭვავის ნარევიცა.

ამგვარი შერეული ნათესის პური გემრიელია — ქერი თვით ფერს, ხო-  
ლო ჭვავი და ხორბალი სირბილეს მატებს ნამცხვარს. უმჯობესდება ქერის  
ხარისხი, ცხობისუნარიანობა, გემო, სინოყიერე. ამ გარემოების გათვალისწი-  
ნებით სპეციალისტების წინაშე დღემდე დგას დღის წესრიგში საკვებად გამო-  
სადგევი 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  
შესატყვის ფართობზე დათესილი სუფთა ხორბლისა; შერეული ნათესი უფრო  
აღრე შემოდის ვიდრე ხორბლისა, რასაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენი-  
ჭებოდა მთაში მცირემოსავლიანობის პირობებში წლის ახალი 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-  
აციების 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 ვარიაციები, გამოირჩევა მსხვილმარცვ-  
ლიანობით, ყინვა და გვალვავამძლეობით, დამწიფების რადიკალურად მოკლე  
ვადით. საგაზაფხულო ჯიშების ჩალა მავარია და ჩაწოლისადმი გამძლე. რო-  
გორც ორმწკრივია, ისე მრავალმწკრივია ვარიაციებს ახასიათებს თავთავში მარ-  
ცვალთა მაქსიმალური ოდენობა. ორმწკრივია ქართული ქერი კი ხასიათდება  
ძლიერი დაბუჩქებით ანუ ავლენს პროდუქტიულობის ყველა ელემენტის მაღალ  
მაჩვენებლებს. საქართველოს ქერისათვის დამახასიათებელია დაავადებათა მი-  
მართ მდგრადობა-იმიუნიტეტი. ამ თვისებათა გამო ქერის ქართული ჯიშები  
განსხვავებული გეოგრაფიული წარმოშობის ქერის შედარებით შესწავლისას  
ერთ-ერთ პირველ ადგილზე გამოდის, საუკეთესოდ ითვლება. ამ თვისებათა  
გამო ქერის მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა საქართველოს, უპირატესად მისი  
მთის ზოლის, მიწათმოქმედებაში. უკანასკნელ ხანებში იკლო ქერის როლმა  
ჩვენს მემინდვრობაში. მთის ზოგ რაიონში ეს დაკავშირებულია ადგილობ-  
რივ მეურნეობაში თვით მემინდვრობის ხვედრითი წონის შემცირებასთან;  
სხვაგან იგი, როგორც ადამიანისა და პირუტყვის საკვები, შეცვალა ამ რაიონ-  
ებისათვის შედარებით ახალმა კულტურებმა — კარტოფილმა და სიმინდმა.  
ყოფამ კი შემოინახა ძველად ქერის ნათესების არსებობის მანიშნებელი ტოპო-  
ნიმები.

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.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აფაქიძე ა. და სხვ., საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1959.
2. ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ლეთაჟა ბარ-ბარ-ბაბარ), თბ., 1941.
3. ბრეგაძე ნ., მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969.
4. ბრეგაძე ნ., 1956—1977 წწ. შეკრებილი სავსელე-ეთნოგრაფიული მასალა.
5. ბერიაშვილი ლ., მიწათმოქმედება მესხეთში, თბ., 1961.
6. გეგეშიძე მ., სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1961.
7. გიგინეიშვილი ი., თოფურია ე., ქაეთარაძე ი., ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961.
8. დეკაპრელევიჩი ლ., შოთა რუსთაელის ეპოქის მინდვრის ზოგიერთი უმთავრესი კულტურის სამეურნეო მნიშვნელობა. კრებ. „შოთა რუსთაელის ეპოქის მატერიალური კულტურა“, თბ., 1937.
9. ენტომოლოგია. I. ვ. კალანდაძის რედაქციით, თბ., 1957.
10. კახიძე ნ., მაქახლის ხეობა, ბათუმი, 1974.
11. კახიძე თ., პურელის ლესიკა ქართულში. საყანდ. დისერტ., თბ., 1949.
12. ქვეციციანი ნ., კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1960.
13. ლომოური ი., მარცვლელი კულტურები. I, თბ., 1946.
14. ლომოური ი., სუპატაშვილი ვ., ლენხუმ-ქვემო სვანეთის ზორბლელი. საქ. სას.-სამ. ინსტ. მოამბე № 3, ტფ., 1935.
15. მაკალათია ს., მთის რაჭა, ტფ., 1930.
16. მაკალათია ს., მთიულეთი, ტფ., 1930.
17. მაკალათია ს., თუშეთი, ტფ., 1933.
18. მაკალათია ს., ფშავი, ტფ., 1934.
19. მაკალათია ს., ხევი, ტფ., 1934.
20. მაკალათია ს., ხევსურეთი, ტფ., 1935.

21. შაკალათია ს., მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938.
22. შაკალათია ს., ბორჯომის ხეობა, თბ., 1957.
23. შაკალათია ს., ატნის ხეობა, თბ., 1957.
24. შაკალათია ს., თემის ხეობა, თბ., 1959.
25. შაკალათია ს., კავთურას ხეობა, თბ., 1960.
26. შაკალათია მ., მესაქონლეობა მესხეთში. „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972.
27. შენაბდევლი, საქართველოს ქერები, თბ., 1938.
28. რუხაძე ჯ., ლეკიაშვილი ა., ჭყონია ი., სოფელი აურა, თბ., 1964.
29. საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში დაცული მასალები.
30. შამილაძე ვ., ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969.
31. ჩარკვიანი ა., სენეთი, თბ., 1967.
32. ჩიბაია გ., ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948 წ. „მომზადებული“, I, თბ., 1949.
33. ჩიჯავაძე ნ., სამიწათმოქმედო ყოფის ისტორიიდან აპარაში. თბ., 1971.
34. ჩუბინიშვილი ტ., აღრესამიწათმოქმედო კულტურის ძეგლები ქვემო ქართლში, „მაცნე“, 1973, № 4.
35. შიგინი საპიშო. მრედიცია ძველ საქართველოში. XIII ს., ტფ., 1936.
36. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წ. I, ტფ., 1930.
37. ჯალაბაძე გ., აღმოსავლეთ საქართველოს სამიწათმოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1960.
38. ჯალაბაძე გ., მემინდვრეობის 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. Быковец 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. Жуковский П. М., Культурные растения и их сородичи, М., 1964.
47. Жуковский П. М., Мировой генфонд 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. Ларионов Д., Несколько слов о филогенетической связи двурядного и многорядного ячменя.
55. МИЭБГҚЗК, тт. I—VII.
56. Меликишвили Г. А., Наირи-Урарту, 1954.
57. Менабде В. Л., Материалы по изучению географии хлебных злаков восточной Грузии в связи с их зональностью, Тб., 1928.
58. Раде Г. И., Хевсурия и хевсуры, ЗКОИРГО, XI, 2, 1881.
59. Сниская 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. Чеславский В., О культуре зерновых хлебов, ТИВЭО, 1874, т. 1, вып. 1.
64. Читая Г. С., Земледельческие системы и пахотные орудия Грузии, ВЭК, Тб., 1952.
65. Эммерих Ф. Д., Ячмени горных районов различного географического происхождения, их биологические особенности и значение для селекции, Л., 1961.
66. Эрстов А. Д., Записки о тушино-пшаво-хеусурском округе, «Кавказ», 1854, № 43.
67. Cugwen 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. Gùldenstadt J. A., Reise nach Georgien und Imerethi, Berlin, 1815.
70. Harlan Harry V., Barley. Culture, uses and varieties, Washington, 1925.
71. Helbaek H., The plant husbandry at Hacilar. Mellaart J., Excavations at Hacilar, I, Edinburgh, 1970.
-

ლ. ბერიაშვილი

## საქართველოს პარკოსანი კულტურები

ლოპიო

(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 ზორცეულის ყოველდღიურ გამოყენებას არ მისდევდნენ. ამაში არამცირე როლი ენიჭებოდა იმ სამარხვო აკრძალვებს, რასაც ქრისტიანული რელიგიის დოგმები ითვალისწინებდა. ამიტომ, ზორცეული 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 ჯერ კიდევ 5-6 ათასი წლის წინ. მუხუდოს თესლი აღმოჩენილია ეგვიპტის უძველეს სამარხებში, ცულისპირა — ეგვიპტეში, ნეოლითური ხანის სამარხებში. უძველესი კულტურაა აგრეთვე 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, ხანჭუალა, ლოპინარი, თერმუზი, ერივინდი, ლობიო, მაშა, ბაკ-



ლა, საკადრისა, უკადრისა, ცულისპირა, ძაძა, ცერცველა, უგრეხელი, ლობის ხანდური, ცეცქაი. ვახუშტი ბატონიშვილს პარკოსან მარცვლეულთაგან დასახელებული აქვს მუხუდო, ლობიო, ოსპი, ცერცვი, საკადრისა, ძაძა, მამა, 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. ამას შეაბირობა როგორც ადგილობრივ საფუძველზე აღმოცენებული პარკოსნების ფართო კულტივაცია და გამოყენება, ასევე შემოტანილი კულტურების იმდენად დიდი გავრცელება, რომ მათ, თანდათანობით, უკვე ადგილობრივი ეკოლოგიური ფორმები წარმოშვეს 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 ტრადიციისა შემორჩენილი ჩვენს ხალხში. ფართოა ასევე ცოდნა პარკოსანთა ცალკეული ჯგუფების გარშემო დაცული ხალხის გამოცდილებაში, რომლის გარშემო მრავალი მაგალითის მოტანაა შესაძლებელი: ისეთ სამარცვლე პარკოსნებს, როგორცაა ხანჭოლა და ოსპი, განვითარების დასაწყისში ახასიათებს ნელი ზრდა, ამიტომ ისინი განსაკუთრებით კარგად ევუებიან თავის წინამორბედ სათონს კულტურებს. ბარდასა და ოსპის თესვა არ არის მიზანშეწონილი ახალ ნაკელგატანილ 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



ითესებოდეს ერთსა და იმავე ფართობზე და ამით მათი მოსავლიანობა არ შემცირდება. ლობიო და ცერცვი კარგად ეგუებიან ახალ ნაქელგატანილ და განოყიერებულ ნიადაგებს და კარგ მოსავალს იძლევიან. ბევრი მსხვილი მარცვლიანი 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, სიიას თესლში ცხიმი შედის 13,4%-დან — 25,2%-მდე. ბევრი პარკოსანის შემადგენლობაში ასევე მნიშვნელოვანი რაოდენობითაა ნახშირწყლები. ამიტომ, დიდია პარკოსანთა გამოყენება საზრდოდ: მათგან აზხადებენ მრავალნაირ კერძებს, რაშიაც გამოიყენება როგორც მარცვალი, ასევე ღერო. მთელ რიგ ბუნქტებში დადასტურებულია თეთრი ჯიშის ლობიოს დაფქვისა და სიმინდის ფქვილთან მინარევის სახით ცხობის ტრადიციული პრაქტიკა. ფართოა პარკოსანთა გამოყენება მეცხოველეობაში საქონლის საკვებად.

მოცემულ ეტაპზე, ჩვენს ხელთ არსებული ლიტერატურის მონაცემებისა და სხვა 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. სადღესოდ 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 მოხსენებულია, მაშინ, როცა სხვათა შესახებ ცნობებს იქ ჯერ კიდევ არ ვხვდებით.

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

პირველი ცნობები ლობიოს შესახებ საქართველოში XVIII საუკუნეს განეკუთვნება. არქანჯელო ლამბერტის მოწმობით, სამეგრელოში „ბოსტნებში ყველა მცენარეზე მეტად მოჰყავთ თურქული ლობიო. ეს ერთადერთი მათი სამარხეო 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, ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებს, რომ მართებული არ არის თითქოს იმ დროისათვის ლობიო ერთად-

ერთი სამარხზე საჭმელი ყოფილიყოს, მაგრამ მე-18 საუკუნეში „თუ-დასავლეთ საქართველოში მთლად არა, სამეგრელოში მაინც, ლობიოს, დანარჩენ ყველა ცერცვისნაირთან შედარებით, უკვე უცილობელი უპირატესობა აქვს მოპოვებული“.

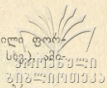
საქართველოში ლობიოს დანერგვისა და გავრცელების გზად დას. საქართველო არის მიჩნეული. ივ. ჯავახიშვილი ლობიოს ჩვენში დანამდვილებით მე-17 საუკუნის შუა წლებიდან ვარაუდობს. არის მოსაზრება, რომ ლობიო საქართველოში სპარსეთის გზით შემოვიდა და აქედან აღმოსავლეთში გავრცელდა. ამ აზრის გამზიარებლები ეყრდნობიან თვით ტერმინების, ქართული „ლობიოს“ და სპარსული „ლუმბის“ 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 დავასახელებთ ეთნოგრაფიული მასალით დადასტურებულ რამდენიმე ჯიშს: გურულა ლობიო, ყანის, წითელპარკა, შვიდეკვია, ხოსიას ლობიო, ძაძა, (ტაბ. 1 სურ. 1) ფხაჭურა, ყვითელი, წითელი, თეთრი, მიწა ლობიო, ნიკო ლობიო, ბორჯომულა, ჩიტყვერცხა, ბრინჯა, სონა, ბალი ლობიო, ბაქარი ლობიო, ხეგაღია ლობიო და სხვ. გურულიდან—ჭონა ლობიო, ყაბახაღ ლობიო, ბოჩხის ლობიო, ხოსიე ლობიო, ლეკა, სიმინდის ლობიო, მიწის, პირდაბანილი, თათრულა და სხვ. ქართლის ჯიშებიდან აღსანიშნავია: გურული ლობიო, კორინთული, ინდური, მუხრანული, შვიდეკვია, კუტა, თეთრი, ყვავილა, წნილა და სხვ. ქიზიყისათვის—ფიჩხა ლობიო, ჭოტი, კაჭკაჭა, ტკიპა, 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 აღოსფერი ლობიო, ლეჩხუმური, შურაულა, ქუქუნა, პირშილი, მურდი და სხვ. ჯიშების სიმრავლით გამოირჩევა კახეთი — ფიჩხი ლობიო, გურული, კუქ-შავი, მინდერის, ფლავა, კაბლური, ყბაწითელი, წითელი, თეთრი, კუტი, დაბალი, წითელი გურული, „მამაკალია“, სამარხვო, გოგირდა, მატრონა ლობიო, ფარდულა, 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 პიბრიდი. აგრო-ეკოლოგიურ ნიშანთვისებათა მიხედვით, ისინი დაჯგუფებულია ოთხ კლიმატურ ტიპად — ზღვისპირის, ტყის, მთისა და სტეპის.

ლობიოს 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 თანამედროვე ურნეო რაიონების მიხედვით. ესენია: 1. ალისა ლობიო — საქართველოში ძველთაგან ცნობილია ვირგლა ლობიოს სახელწოდებით. ახასიათებს 3—8 მეტრამდე სიგრძის ხვიარა ღერო. პარკი დიდი ზომის, ხაონისა, პაერისა და ნიადავის სიმშრალეს ნაკლებად უძლებს. მას ახასიათებს შიდალი მოსავალი, ლობიოს სხვა სახეობებთან შედარებით გამძლეა დაავადებათა მიმართ. ეს სახეობა დასავლეთ საქართველოში ზშირია, უფრო იშვიათია აღმოსავლეთ საქართველოში, გვხვდება ასევე მესხეთ-ჯავახეთში. ის ერთწლიანი, ორწლიანი და მრავალწლიანი მცენარეა. ძველ მეურნეობაში ნაპოვნია ცხაკაიაში (სოფ. უშაფათი). სვანეთში, გურიისა და აჭარის მთიან ზოლში, დუშეთის რაიონში, ლენინგორის რაიონში. 2. ლობიო ტეპარი — ამერიკული წარმოშობისაა. 3. მაშა ლობიო (წილობით). 3. უკუოვსკის მაშა ლობიო (Mash, Ph. aureus (Roxb) Piper) აზიური წარმოშობის ჯიშად მიიჩნია, თუმცა ამერიკეკავასია 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 მცირედაა წარმოდგენილი. ამ უძველესი ქართული სახეობიდან სელექციონერებმა გამოიყვანეს რამდენიმე ფორმა, რომლებიც ამჟამად პერსპექტიულია დასავლეთ საქართველოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს დაბლობი სარწყავი ზონისათვის. 4. საკადრისა — ლობიოს ეს სახეობა საქართველოში სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიიდან უნდა იყოს შემოტანილი. ეთნოგრაფიულად ამ სახელწოდებით არსებული ლობიოს ნათესები დადასტურებულია დასავლეთ საქართველოში, ისიც ძლიერ მცირე ფართობებზე — საკარმიდამო ნაკვეთებში. საკადრისა XIX საუკუნის 50-იან წლებში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული გურიაში. ქართულში ზოგადად ის საკადრისას სახელწოდებითაა ცნობილი, არის აგრეთვე მისი სინონიმებიც, მაგ., გურიაში — წილობითი, იმერეთში — მამაკალია და სხვ. სელექციონერებმა ამ უძველესი ჯიშის ბაზაზე გამოიყვანეს ახალი სახეობა — საკადრისა 17, რომელიც დავეგმილია დასავლეთ საქართველოს მთელი რიგი რაიონების მეურნეობაში. 5. 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 სსსრ სელექციო ჯიშს — ცხაკაია 189-ს. დაბოლოს, 6. ჩვეულებრივი ლობიო, რომელიც საქართველოში ცნობილია საკუთრივ ლობიოს სახელწოდებით. არსებობს მისი 100-ზე მეტი უძველესი ჯიში და პლუს სელექციით გამოყვანილი 800 ჯიში. ის საყოველთაოდ ფართოდაა გავრცელებული და წარმოადგენს ძირითად საფუძველს თანამედროვე სოფლის მეურნეობაში ახლად გამოყვანილი ყველა ჯიშისათვის (ტაბ. 1, სურ. 2).

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



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

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

ლობოს მოსავლიანობაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება თესლბრუნვას. განსაკუთრებით მაღალ მოსავალს იძლევა იგი ნასიმინდარზე. მართალია, ლობიო ჩვენში ითესება როგორც მწირ, ასევე ნოყიერ ნიადაგებზე, მაგრამ იგი გარემო პირობებისადმი მაღალი მომთხოვნელობის მცენარეა. 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, მუდამ ნაგვიანევი გამოდის.

ეთნოგრაფიული მასალით დადასტურებულია ლობიოს თესვის რამდენიმე წესი: 1. წინასწარ ერთმანეთში შერეულ სიმინდისა და ლობიოს თესლს მოხნევით 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. ფარცვა, თონხა, მორწყვა ასევე სათანადო თანამიმდევრობით წარმოებს.

საქართველოსათვის ზოგადად დამახასიათებელია როგორც სარის, ანუ

ხეიარა, ასევე კუტი ლობიოც. ხეიარა ლობიო, კუტი ლობიოსთან შედარებით, ბევრად მაღალ მოსავალს იძლევა. ხეიარა ლობიოს საყრდენად გამოყენებული იყო სიმინდის ყველა ჯიშში, მაგრამ უპირატესობა მაინც უკეთეს ჯიშებს უნიშნის ენიჭებოდა, რომელიც ადვილად არ წაიჭებოდა და რომელსაც განსაკუთრებით მყარი ღერო გააჩნია.

როგორც აღინიშნა, ლობიოს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა თესლობრუნვაში. 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 მიღებულ იყო ლობიოს მოსავლის აღება გამთენიისას, დილის ნამის შემობრუნებამდე, რათა თავიდან ყოფილიყო აცილებული ჩაბნევის საშიშროება.

მომწიფებულ ლობიოს ხელით იღებდნენ. გროვებად დაყრილი ლობიო კალოზე გაიშლებოდა და ხდებოდა მისი გამოფშვნა მსხვილი კეტებით, ან საქონლის დახმარებით — კვერით ან ფეხით. ვისაც ლობიოს დიდი მოსავალი მოსდიოდა, მას პატარ-პატარა ზეინებად დგამდა, რომ ქარსა და წვიმას არ გაეფუჭებინა გალევამდე. გალევის შემდეგ მარცვლეული განიავედებოდა და ინახებოდა სათანადო ჭურჭელში ან სათავსში.

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

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

Л. БЕРИАШВИЛИ

## БОБОВЫЕ КУЛЬТУРЫ ГРУЗИИ

Ф А С О Л Ь

Резюме

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



ზისკოგო ნაროდა. Об этом свидетельствует обширный этнографический материал, который положен в основу изучения их сущности в различных аспектах.

Из числа бобовых по объему культуры и масштабам применения в быту, главенствующая роль принадлежит фасоли. Огромное видовое и сортовое многообразие, богатая терминология, а также традиционные способы возделывания и применения позволяют отнести фасоль к числу древнейших бобовых культур Грузии.

### ქირითადი ლიტერატურა

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. ჭყონიასი, თბ., 1938.
6. ნ. კეცხოველი, კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1957.
7. ს. თედორაძე, სამარცვლე პარკოსანი კულტურები. თბ., 1964.
8. ს. გორთოშაშვილი, მებოსტნეობა, თბ., 1921.
9. ა. შაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1961.
10. ა. დარეჯანაშვილი, საბოსტნე მცენარეთა თესვა... თბ., 1963.
11. ჯ. ძოწენიძე, ზემოიზერული ლექსიკონი, თბ., 1967.
12. შინაპრეწველობის მასალები — მიწათმოქმედება; მებოსტნეობა.
13. ჯ. სონლუღაშვილი, მებოსტნეობა თბილისის სანახებში, თბ., 1958.
14. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.
15. ა. ჭაფარიძე, ლობიო, თბ., 1962.
16. ა. კობახიძე, საქართველოს მარცვლოვან-პარკოსანი მცენარეები, თბ., 1965.
17. ვ. ჭაოშვილი, კარტოფილისა და ბოსტნეულ-ბალჩეულის... თბ., 1965.
18. ს. შაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933.
19. ა. ჩარკვიანი, სვანეთი, თბ., 1967.
20. МИЭВГКЗК, 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.

### 3. ხაზარაჰი

#### ცომის მოსაზმელი ზურზელი საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში

(ტაბ. 2—3.).

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

ვარცლი ორი სახისაა: 1. დიდი, სარქველიანი, რომელიც საგანგებო საყრდენზე — ფეხებზე არის დაყრდნობილი (ფშავი, მთიულეთ-გუდამაყარი, კახეთი). მას ღვამ-ჭურჭლის კომბინირებული ფუნქცია ჰქონდა. როგორც ცომის საზელი ჭურჭელი, იგი განსაკუთრებულ შემთხვევებში (ქორწილი, მიცვალებულის ხარჯები) გამოიყენებოდა, ძირითადად კი მასში გამომცხვარ პურს ინახავდნენ. 2. პატარა ვარცლი, რომელსაც ყოველდღიური საჭიროებისათვის ხმარობდნენ. იგი კელვარცლის სახელწოდებით გვხვდება მთიულეთ-გუდამაყარში, როჩი ეწოდება პირიქით ხევისურეთში (არხოტში), მესხეთ-ჯავახეთში — გობი, სვანეთში — ჯწრ. სვანეთში ორი სახის ვარცლია: პურის ცომის საზელი — ლწრბიანლ-ჯწრ და პურში ჩასართავი გუნდების დასამზადებელი — ლწრხუნდნლ - ჯწრ.

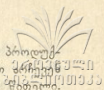
ყოველდღიურად სახმარი ვარცლის ინტენსიური გავრცელების არეალი მოიცავს აღმოსავლეთ საქართველოს თუშეთის გამოკლებით. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ზემო ქართლისა (ხაშურის რაიონი) და ზემო იმერეთის (ორჯონიკიძის რაიონი) საზღვარზე ლიმიტროპულ ზოლში ვარცლის გავრცელება ნაკლებ ინტენსიურია.

ვარცლში პურის ცომი იზილება. ვარცლი არის როგორც მთლიანი ხისაგან გათლილი, ასევე ფიცრებისაგან შეკრული.

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

გობი შემდეგი სახელწოდებებით გვხვდება ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში: გობი — იმერეთი, გურია, რაქა-ლენჩხუმი; ნისორი — სამეგრელო, „გობ“ — „გვებ“ — სვანეთი.

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



დად განმსაზღვრელია ხის გემო, რადგან ჭურჭელი თავისი ფუნქციით პროდუქტების დამზადება-შენახვისთან არის დაკავშირებული. ამის მიხედვით მარცხენა „ტკბილსა“ და „მწარე“ ხეებს. პირველს მიეკუთვნება ცაცხვი, თელა, წიფელი. 2. ხის ჭიშვებს არჩევენ სიმკვრივის მიხედვით, მაგ., მუხა, წიფელი დასამუშავებლად მავარი ხეებია; ცაცხვი, არყი — რბილია. სავარცლე მასალა, ისევე როგორც სხვა საოჯახო მოხმარების ჭურჭელი, შემოდგომით და ზამთარში იჭრება, როდესაც ხეს წყალი აქვს გამშრალი, როდესაც ხე „დაბურებულია“. შეირჩევა სწორი, უტოტო, მზის „გულში“ გაზრდილი ხე. ტოტები გაეცლება, გაიჭრა და ზომაზე გადაიჭრება. დიდი ვარცლის ზომა — სიგრძე — 1,75—2 მ, სიგანე—70—80 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 ხელჩოთი ამოთხრან. 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, ყდები-სა (2) და სხვადასხვა ზომის ხეწებებისაგან. გობი ჩარხზე შემდეგნაირად იხევენ: 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-გულდამყარს, კახეთს, ზემო ქართლს, სამეგრელოს, გურიას, რაჭას და სვანეთს.

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

როგორც აღვნიშნეთ, ვარცლი პურის ცომის მოსაზელი ჭურჭელია. პურის ცომის მოზელა ვარცლში შემდეგნაირად ხდება: ფქვილს გაცრიან ვარცლში, შუაგულში ჩადებენ ხაშს (ქართლ-კახეთი), საფუარს (ხევსურეთი), რომელსაც წინასწარ აზაადებენ შემდეგნაირად: ხის ან თიხის ჭურჭელში—სასაფურეში ფქვილსა და თბილ წყალს ერთად გასრესენ, მარილს დააყრიან, ამოურევენ სპეციალური სარევი ჯოხით — რაჭა-ლეჩხუმში — „ლაფხა“! „ლაფერთათი“ (სამტოტა ან თხტოტა), სვანეთში — სარხეა||ჩოგან||კიხით. თავზე სუფთად დაახურავენ და თბილ ადგილას დადგმულს დილამდე ტოვებენ. ასე დამზადებულ საფუარს ფქვილში ჩადებენ, თანაბრად აურევენ და ცომის ზელას შეუდგებიან. კარგი ცომის მოზელას ნახევარი საათი სჭირდება. მოზელის, „მოქის“ (რაჭა-ლეჩხუმში) შემდეგ ცომს დატკეპნიან, ზედ ფქვილს—საფანელს (ქართლ-კახეთი, ხევსურეთი), საფენალს (ლეჩხუმი) დააყრიან და რაიმე გადასაფარებელს დააფარებენ. გაფუების შემდეგ გუნდებს ვარცლის თავზე გააკეთებენ და აცხობენ.



2).

იმ ტერიტორიაზე, სადაც ვარცი ინტენსიურადაა გავრცელებული, მასთან ერთად გვხვდება გობის ფორმის სახელი ჭურჭელი სხვადასხვა სახეობის დებით — 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, მქადის ან კიდევ ქადისა და ხინკლისათვის საჭირო ცომი იზილებოდა.

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

ტმოშტში ირგვლივ ქუმელს შემოალაგებდნენ და შუაზე ხაქოს ხავიწს 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 ამაგრებს. თეთრიწყაროს რაიონში ბედენის ზეგანზე ჩატარებული გათხრების შედეგად (II ათასწლეულის დამდეგი) ბრინჯაოს ხანის სამარხში აღმოჩენილი ხის სამფეხა ჭურჭელი სახურავით მსგავსებას პოულობს ზემოაღწერილ ტმოშტთან.

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

ცომის ზელის დროს ვარცლს მაგიდაზე დგამდნენ. ლეჩხუმში მას „ბუჯერი“, ქვემო სვანეთში „ბეჯერ“, 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, საქალეზო მხარეს, კერის უკან დებამოძთან ინახებოდა და მათი მოვლა ქალის მოვალეობას შეადგენდა.

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

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

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

ქართულ ეთნოგრაფულ სინამდვილეში პურის მცხობელი სპეციალური  
ტერმინითაც აღინიშნებოდა — „მევარცლე“ (მთა რაქა), „მერბიელ“ (ბაღს  
ზემო სვანეთი), რომელთაც მთელი წლის განმავლობაში 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 ხევიში ოჯახის გაყრას  
ოჯახის წევრი ფეხმძიმე ქალისათვის იმ რაოდენობის „წმინდა“ (ხორბალი) უნ-  
და მიეცათ, რასაც პირამდე გავსებული ვარცლი დაიტევდა. ამ დროს ვარცლს  
უფროსი ქალის მეტი ვერაფერს გაეკარებოდა. თუშეთში უფროსი ქალის ასე-  
თივე უფლებები ტმოშტზეც ვრცელდებოდა.

საყურადღებოა აგრეთვე ის რწმენა-წარმოდგენები, რაც ვარცლთანაა და-  
კავშირებული. ხალხური რწმენით ვარცლის გაბზარვა დიასახლისის სიკვდილს  
მოასწავებდა და გაბზარული ვარცლის დასიზმრება ოჯახის უბედურების მათ-  
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 ბიჰს შეაგებებდნენ და კერის ირგვლივ 3-  
ჯერ შემოტარების შემდეგ დასვამდნენ პურის საზელი ვარცლის სკამის თავში.

ასევე გარკვეული ადგილი უკავია ვარცლს სადღესასწაულო რიტუალში.  
სვანეთში (ბაღს ქვემო) გაზაფხულის ერთ-ერთ დღეობაში — „ლილაშენე“  
ყველგან შემდეგი სახის რიტუალურ კვირებს 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 იბ-  
მარებოდა. იგი საფხეკე||საფხეკელის სახელწოდებით გვხვდება შიდა ქართლ-

ში, ერწო-თიანეთში, ფშავში; ტატაბი||ასტამი (ლეჩხუმი), ხოწი (მთიულეთ-გულამაყარი), ხენწ-სვანეთი; მას მკედელი ამზადებდა.

ასტამი წერილობით ძეგლებში V საუკუნიდან („მარტვილელთა წიგნისა“) ჩანს (იხ. ტაბ. 2, სურ. 4).

ამრიგად, ზემომოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ვარცი პურის ცომის საზელი ჭურჭელია და ინტენსიურად გავრცელებულია იმ ტერიტორიაზე, სადაც მემინდვრობაში პურეული კულტურები დომინირებს. იგი დიდი მასშტაბის მეურნეობისათვის არის დამახასიათებელი. გობის ინტენსიური გავრცელების არეა დასავლეთ საქართველო.

М. ХАЗАРАДЗЕ

## 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 (Пшави, Мтиулет-Гудамакари, Кахети), имеющий комбинированную функцию посуды и мебели. 2. Маленькое корыто — «хелварцли», который употребляли ежедневно (Мтиулет-Гудамакари, Хевсурети, Месхет-Джавахеги, Сванети). В варцли и хелварцли месяц 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 полевом хозяйстве доминировали хлебные зерновые культуры.

### გამოყენებული ლიტერატურა

1. მ. ალავიძე, ქართული დიალექტური ლექსიკონი, 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 მივლანების დღიური, 1975 წ., ხელნაწერი.
4. ლ. ბერიაშვილი, მიწათმოქმედება მესხეთში, თბ., 1973 წ.
5. ნ. ბრეჯაძე, შთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969 წ.
6. ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, აბაშლის ციცი, თბ., 1939 წ.
7. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953 წ.
8. ე. ბაბუნაშვილი, პურეულის ტერმინები სოფ. ბიწმენდის მეტყველების მიხედვით, ისე სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, თბ., V, 1950 წ.



9. ლ. ბეღუკიძე, ხალხური აფეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1973 წ.
10. ი. გიგინეიშვილი, ვ. თ. ფურია, ი. ქავთაძე, ქართული დიალექტოლოგია, თბ.; 1961 წ.
11. გ. ვასიაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები თუშეთში, თუშეთის რაიონის რაიფელი შესწავლისათვის, თბ., 1967 წ.
12. გ. ვასიაშვილი, ხის დამუშავების ხალხური წესები, თბ., 1962 წ.
13. ვ. გობეჯიშვილი, ქართული ხერობომძღვრების უძველესი ძეგლი, „კომუნისტი“, 1966 წ. № 260.
14. ლ. კაიშაური, მთიულეთის დარგობრივი ლექსიკა, თბ., 1967 წ.
15. თ. კახაძე, ბურეულის ლექსიკა ქართულში, საკანდიდატო დისერტ. თბ., 1949 წ.
16. ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969 წ.
17. ს. შაკალათია, მთის რაჭა, თბ., 1930 წ.
18. ს. შაკალათია, მთიულეთი, 1930 წ.
19. ს. შაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, 1938 წ.
20. ს. შაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933 წ.
21. ს. შაკალათია, ფშავე, თბ., 1934 წ.
22. ს. შაკალათია, ხევი, თბ., 1934 წ.
23. ს. შაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1935 წ.
24. სტ. მენტეშაშვილი, კალოზა ქიზიყში, საქ. სახ. მეზეუმის მოამბე, IX, (1), თბ., 1936 წ.
25. სტ. მენტეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი.
26. არ. მარტიროსოვი, გრ. იმნაიშვილი, ქართული ენის კახური დიალექტი, თბ., 1956 წ.
27. ვ. მაჭავარიანი, მასალები ბურეულის ლექსიკონისათვის, შიგნი კახეთში თსუ სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, V, თბ., 1950.
28. ს.-ს. ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928; თ. ოჩიაური, ახალი ტიპის საცხოვრებელი ნაგებობანი ონის რაიონში, მსუ, ტ. IX, 1957 წ.
29. ჯ. რუხაძე, ა. ლევიშვილი, თ. ქვონია, სოფელი აკურა, თბ., 1964 წ.
30. ჯ. რუხაძე, 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. მეზეუმის ხის ფონდის კატალოგი.
33. შინაშეწველობის მასალები, დაეუღლა საქ. ეთნოგრაფიის განყოფილებამ.
34. მ. შილაკაძე, რაჭაში შიველინების დღიური, 1974 წ. ხელნაწერი.
35. ჯ. სონღუშვილი, მასალები ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1964 წ.
36. მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ. 1961 წ.
37. ა. ჭინჭარაული, ხევსურელის თავისებურებანი, თბ., 1960.
38. არ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964 წ.
39. პ. ხუბუტია, თუშური კილო, თბ., 1969 წ.
40. მ. ხაზარაძე, ხევსურეთში, ფშავეში, თუშეთში, მთიულეთ-გუდამაყარში, გორში, კასპში, ბორჯომში; მცხეთის, ბოლნისის, გურჯაანის, წითელწყაროს, ბოგდანოვის, ახალქალაქის, ახალციხის, ასპინძის, აღიგენის, სიღნაღის, ხაშურის, ლაგოდეხის, ყვარლის, საგარეჯოს, თეთრიწყაროს რაიონებში შეკრებილი საველე ეთნოგრაფიული მასალა (1962—1975 წ.) ხელნაწერი.
41. ივ. ჭავჭავაძე, მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1965 წ.
42. გ. ჭალაბაძე, მიწათმოქმედება თუშეთში, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967 წ.
43. პ. ჭაჭანიძე, მასალები იმერული ლექსიკონისათვის, ქეთ. პედ. ინსტ. შრომები, ტ. X, 1950—1951 წწ.



44. ნ. ჯიქია, თუშური საქმელები, თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლის ძეგლი, ტ. II, 1967 წ. 06.03.1967 წ.  
გინგლიძისა
45. ს. ელენტი, გურული კილო, თბ., 1936 წ.
46. ქ. ძოწენიძე, ზემო იმერული ლექსიკონი, თბ., 1974 წ.
47. ზ. კუშბურიძე, მასალები პურელის ლექსიკონისათვის ქვემო იმერეთში, თსუ სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, V, 1950 წ.
48. თსუ ახალი ქართული ენის კათედრის საარქივო მასალა.
49. პეტეჰოლდი, კავკასია, ტ. II, ლაიფციგი, 1867 წ. თარგმანი ინახება საქ. ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.
50. Р. Харадзе, Грузинская семейная община, I, II, Тб., 1960—61 гг.
51. И. Кившидзе, Грамматика мингрельского-иверского языка с хрестоматиею и словарем, СПб, 1914 г.
52. МИЭБГКЗК, Т. Т. I—VII, 1885—1887 гг.
53. Б. Пиотровский, Кармир-Блаур, 1940.
54. Лурье, К. Ляпунова, М. Матье, В. Пиотровский, Н. Флитнер, Очерки по истории техники древнего Востока, М.-Л., 1940.
-

ბ. ჩიბაია

## ქართული უღელი

(ტაბ. 4)

თემა „ქართული უღელი“ ქართული ეთნოგრაფიული ატლასის ერთ-ერთი შემადგენელი პარაგრაფია. სახელწოდება „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 განზოგადოს 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, სალაჩქიმე, საკალოე, სააჩაჩე, საყვერის, საწკეპი, საჯღოში, 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 უღლებსაგან 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 უღლის ან თელის (შეიძლება წაბლი, მუხა, ვერხვი), რადგან ხალხის მტკიცე მტკიცე სხვა ხე ფიცხია და ხარებს კისერს დაწვავს; მორის ცენტრში კორაა დატანებული უღელზე — საზიდის ხელნების ღვედით დასამაგრებლად, ან კიდევ აქ ნაჩვენებია 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 შეხედულებების თანახმად, შვინდის ტაბიკი ავი თვალის საწინააღმდეგოა ამიტომ, სატაბიკე უნდა იქნეს მოკრილი უზმოდ და უმზრახად. უღლის შემადგენლობაში 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 ხარისათვის, ჩვენში არის აგრეთვე უღელი განკუთვნილი, ერთი, ან სამი ხარისათვისაც. უღელი ერთი ხარისათვის, ცალუღელად წოდებული, უმთავრესად განკუთვნილია მთის პირობებისათვის — პატივის გადასაზიდად ან სამშენებლო ქვის საზიდად ვიწრო გზებსა და ბილიკებზე, ხოლო უღელი სამი ხარისათვის, ექვსტაბიკიანი, — კალოზე პურის საღებავად (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 — ლაჭინაშ უღვა, გრძელია. 2. საღეწი უღელი — ლაკლავეაშ უღვა, 3. საზიდავი უღელი — ლაჭინაშ უღვა, 4. ლაპუნწვიან უღვა — სანაკლო უღელი, 5. საცალხარო უღელი — ლამეშინაშ უღვა. აქ უღლისათვის გამოყენებულია შემდეგი ხის ჯიშები: ვერხვი, მუხა, წაბლი, იფნი; სატაბიკედ — შვინდი. აქვე სვანებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ სვანეთში ხშირია ლამაზად ორნამენტირებული უღლები.

როგორც ცნობილია, ხის ღიდ გუთანს 8—10 უღელი ხარ-კამეჩი ებმოდა, ამთგან თითოეულს სვანებოდ სახელები ჰქონდა მიკუთვნებული: საძირის უღელი უშუალოდ ფამფალაკს ებმის, წინ სავორავი უღელია (კამეჩებისათვის), მის წინ საჯდომი, შემდეგ საწყები, კვლავ საჯდომი და საწყები, ხოლო სულ წინ საყევი უღელია.

საგულისხმოა, რომ სომხურს შემოუნახავს გუთნეული ხარ-კამეჩისა და უღლების არქაული სახელები: სახლი არწივისა, სახლი თავვისა, სახლი ვარსკვლავისა. სომეხი ეთნოგრაფები ამ სახელწოდებებს ტოტემისტური ხანიდან მომდინარედ მიიჩნევენ, რაც საეჭვოა.

ზემოთქმულს უნდა დავძინოთ, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც რკინის (ფაბრიკული) გუთნები შემოვიდა ხმარებაში, ასეთ სახეწელში 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 დადგმული საქედურის შემწეობით.

ძველი ცივილიზებული სამყაროს დიდი ნაწილი იცნობს ამგვარ საქედურებს, რიან ულელს, რომელშიც ხარი იყო შებმული და, რომლის გავრცელებასაც ვართოა (შეადარე Em. Werth, Grabstock, Hacke und Pflug, 1954, Zudwigsburg, Karte XIX, Zur verbreitung von Rind und Pferd als Zuchtier)

ამისგან განსხვავებულია ის ულელი, 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).

ულლის 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 ულელს, იგი დამახასიათებელია ხმელთაშუა ზღვის აუზის დასავლეთ აზიის არეალისათვის. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმ ქვეყნებში სადაც ცხენია გამოყენებული სახვნელ იარაღში, იქ ხომუტის ტიპის ულელს 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 ულლებს შორის, დავასახელებთ განსხვავების ერთ-ერთ არსებით ნიშანს: საქედურიან ულელს ტაბიკების გასაყრელად ნაჩვრეტები გახვრეტილი აქვს ვერტიკალურად, ხოლო კვინისიან ულელს ღვედების მისამაგრებლად რქებზე ნაჩვრეტი ჰორიზონტალურ ჭრილში აქვს გამოყვანილი.

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

განათხარი ულლის ვადარჩენილი ნაწილის სიგრძე 148 სმ-ია, ხოლო რესტავირებული ულლის მთლიანი სიგრძე—238 სმ.

ულელი თავსატაბიკესთან სავაოდ სქელია. ცენტრში, იქ სადაც ურმის ხელნების დასამაგრებელი სატაბიკვა ამოკვეთილი, მორი საქედურისაკენ თანდათან წვრილდება 7 სმ-მდე, სივანე ცენტრში — 8 სმ-ია, შემდეგ—7 სმ.

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



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

კამარის უდიდესი სისქის მიხედვით ჩანს, რომ საუღლე მარცხენა კვანძები 20—25 სმ სისქისა უნდა ყოფილიყო.

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

საქედურის კამარის ბოლოებთან ორივე მხარეს ამოკვეთილია თითო სატაბიკე (ვერტიკალურად) 3,5 სმ სიგრძისა და 2 სმ სივანისა. თათის მხარეზე ამოკვეთილ სატაბიკეში ტაბიკის ნაჭერი უნდა აყოს 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, ეჭვს 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 ეჭვს 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 — კართ ქედსადები ზე შესაბამელად (მითითებულია ფსალმუნი 2,3). საბა აგრეთვე განმარტავს: უღელი ეწოდება სასწორის საციდარს (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 სიტყვისთან კავშირში უნდა იყოს ავარული — рукъ, ჩაჩურინგულური — рукъ, ლაკური — рукъ, ლეზგიური — виг. ინდოევროპულად მიჩნეულ ენებში, სომხურსა და ოსურში უღელი სხვა სიტყვებით აღინიშნება, სომხურად — *լուծ*, ხოლო ოსურად — *аѣсонга*.

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



ინდოევროპეისტები ამავე სიტყვას პოულობენ ზეთურ — ნესიტურში —  
 ingan, დამწერლობაში — i — ŋ — ga — an, i — ŋ — KAn. სანსკრიტ. — *ingam*  
 ბერძ. — *Zugov*, ლათ. — *ingum*, თავისთავად იბადება კითხვა ნუთუ იმ  
 პერიოდში, რომელსაც განათხარი უღელი ეკუთვნის, ქართველი ტომები  
 ინდოევროპულ სახელწოდებას იყენებდნენ უღლის აღსანიშნავად და სა-  
 კუთარი სახელწოდება არ გააჩნდათ ამ საგნისათვის? საბას უღელ-  
 თან დაკავშირებით მოეპოვება შემდეგი სიტყვები: ცანკუჭულელი, რომელიც  
 ახსნილია, როგორც წყვილი და კენტი, უღელი ცალი, ლუწი და კენტი. ამავე  
 დროს მასვე მოაქვს სიტყვა ცანკვილი|ცანკლი—კენტი, ჯარი (1 კათილორია).  
 ეს მასალა უნებლიედ გვაფიქრებინებს, ხომ არ არსებობდა უღლის აღსანიშ-  
 ნავად სხვა ქართული სიტყვა. ამის საფუძველს შეიძლება იძლეოდეს ტერმინი  
 ყვეარი, რომელიც ახლოს დგას საბას მიერ დადასტურებულ კვილ-თან. ეს უკა-  
 ნასკნელი, როგორც ნ. მარი არკვევს<sup>1</sup>, სვანურს შემოუნახავს სიტყვაში *de-ŋe-*  
*da* (ორისგან არც ერთი ლათ. neuter). თუ ეს ეტიმოლოგია მართებული გა-  
 მოდგებოდა, უძველესი განათხარი უღლისათვის შეიძლება გვევარაუდებინა  
 ზოგადი ქართული სიტყვა ყვეარი.

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).

<sup>1</sup> Н. Марр, О числительных, Избр работы. III. М.-Л., 1934 с. 299.

ლ. ზაბუნია

## მარნის იარაღები

(ტაბ. 5—7).

ქართულ მარანს მეღვინეობის სხვა ინვენტართან ერთად დღემდე შემორჩა წერილი 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 საწინახელთან ერთად აღინიშნება ტერმინით „მარნეულობა“. აქ გავრცელებული ამ რიგის იარაღები სიახლოვეს ამჟღავნებენ როგორც აღმოსავლეთ, ისე განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულ შესაბამის ინვენტართან.

მარნის იარაღები ფუნქციის მიხედვით შეიძლება რამდენიმე ჯგუფად დაეყოთ: ქვევრის სარეცხი იარაღები, ქვევრიდან ღვინის ამოსაღები იარაღები, სითხისა და თხლის ამოსაღები საშუალებანი, ჭურისთავის მოსავლელი იარაღები, საწინახლის იარაღები (ყურძნის მოსატენი, ჩასაჭყლეტი, მისაწვევ-მოსაწვევი და სხვ.), ქვევრის დასარევი იარაღი, ღარი და საწურები<sup>1</sup>.

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

### მარნის ბასარეცხი 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 კმაყოფილდება ზოგადი განმარტებით — „სარცხელი სარეცხელი არისო“<sup>2</sup>.

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

<sup>1</sup> შტრ. ლ. ფ რ უ ი ქ ე, მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში (რაჭა) თბ., 1974, გვ. 171—180.

<sup>2</sup> ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, წ. I, თბ., 1964, გვ. 54.



ლო დასავლეთ საქართველოში (იმერეთისა და რაჭის თემებში) ამავე საუკუნის დამლევისათვის იხმარებოდა სარცხი<sup>3</sup>. ამასთან დაკავშირებით ეგვიპტეში აღნიშნოთ, რომ იმერეთში ამჟამად შემოაღნიშნული სამივე ფორმა დასტურდება (ქვ. იმერეთის ზოგ სოფელში უწოდებენ, აგრეთვე, სარცხელს). ამთგან უფრო ფართოდ გავრცელებული ფორმაა სარცხი.

სარცხი ორგვარია: საქვედაო და საზედაო. დიდ „ჩასასვლელ“ ჭურვებს მრეცხავი შიგ ჩასული რეცხავს საქვედაო სარცხით, ხოლო პატარა ჭურვები ირეცხება საზედაო სარცხით<sup>4</sup>. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს გრძელ ტარს (ჩვეულებრივ, თხილისას), რომლის ბოლოზეც მჭიდროდ წამოკმულია ბალა-მწარას (ანუ შავი ბლის) ხის ქერქის ოფიჭოს ოთხკუთხედიანი ან ოვალური მოყვანილობის ნაჭრების წყება<sup>5</sup>; 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 წამოკმული და გამაგრებული ოფიჭოს ქერქები. მთის სოფლებში ბლის ქერქის მაგივრობას 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 უხეად იყო მახლობელ ტყეებში.

ბალამწარას გატყავება ანუ გაკანვა იუანობის თვიდან შეიძლება, როცა „ლოპოობის ხანა“ გასულია. ხის გასატყავებლად ძველ მთვარეზე მიდიან. კანს ხეზე ნაჭერ-ნაჭერ იღებენ; ხეს ქვემოთ ოთხკუთხედად შემოსრავენ, ნაპირს დანის პირით აახევენ და შემდეგ ხელით ააძრობენ. კანის ალებისას ცდილობენ „ცლა“ არ დაახიანონ. სარცხისათვის ხის ზედა კანი, „პირველი პერანგია“ საჭირო, ქვედა კანს ხეზე ტოვებენ<sup>6</sup>. აძრობილი ოფიჭოს ფურცლებს ერთმანეთზე დააწყობენ („მზენაყურე გვერდზე, ხეზე ამძვრალი გვერდი უნდა დაიდოს“) და წნელით შეკრავენ. ამის შემდეგ ნედლი ოფიჭო უნდა კარგად დაიტყუნოს — მასზე ფიცრებს დადებენ, ზედ ქვებს დაალაგებენ და ასე შეინახავენ. რთვლის დრო რომ შოატანს გამხმარი ოფიჭოს ყავრის კალაპოტის მიხედვით ერთ ზომაზე დაჭრიან და ერთი ჩარეჭის სისქის კონას ტარზე წამოაგებენ. ოფიჭოს გასამაგრებლად უბრალო ხერხს მიმართავენ: ორივე მხრიდან თხელი ხის ფირფიტებს (ან ორ-სამ ბალარტეს) ამოსდებენ. ფირფიტას გვერგვით (ბროწეულის, შინაწყლის ან ბიის მოქენცილილი წნელით) ან ხის სოლით გამაგრებენ. გვერგვი თავის მხრივ პატარა რიკით ან ლურსმნით მაგრდება<sup>7</sup>.

„ჩასასვლელი ჭურვების“ რეცხვის დროს ხმარობენ ეკლოვანი მცენარის — კრანანისაგან გაკეთებულ მოლუნულ ცოცხს, რომელსაც ბოლოებში მუხის ან ტირიფის ღვლეჭი — სალტე აქვს შემოჭერილი. დიდ ჭურში ჩასულ მრეცხავს სალტე ორივე ხელით უჭირავს და ცოცხს ჭურის კედლებს უსვამს.

<sup>3</sup> ი. ვ. ყავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი.  
<sup>4</sup> ოფიჭო — ბლის ქერქის სარცხელი (ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1966).  
<sup>5</sup> ორივე კანის (ბალარტყის) აძრობა ხის გახშობას იწვევს.  
<sup>6</sup> გაცვეთილი სარცხის ლურსმანი ქვევს აზიანებს, ამიტომ სარცხი ხშირად უღურსმნოდ კეთდება.



ძველად იმერეთში კრაზნანას საგანგებოდ თესდნენ მინდორსა თუ ვენახში (ვენახის ნაპირებში). კრაზანა-ბალახი ხშირად ტყეში იჭრებოდა. მსოფლიო ბალახის ღერებს კონებად — „ხელებად“ კრავდნენ და სარზე „გადანირხლული“ გამოჰქონდათ ტყიდან.

ზოგან იმერეთში (უპირატესად, ქვ. იმერეთში) კრაზანის მაგივრობას ეწევა მეორე ეკლოვანი მცენარის — თავისიარას კონა.

ოსილო. გარეცხილი ჭურის ამოსამშრალეზღად იმერეთში იხმარება ოსილო (||ონსილო||ოფსილო) — გრძელტარიანი იარაღი, რომელსაც ბოლოზე სუფთა ტილოს ჩვარი აქვს მობმული<sup>7</sup>.

ოჭიორა. ჭურის რეცხვის დროს იმერეთში ხმარობენ ოჭიორა||ოჭი-ვარას — ბრტყელ ფიცარს, რომელსაც შუაში მრგვალი ხერელი აქვს ამოჭრილი. ეს ხელსაწყო დადასტურებულია როგორც დასავლეთ<sup>8</sup>, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს კუთხეებში<sup>9</sup> (იხ. ტაბ. 5, სურ. 1 და 2).

ოჭიორა ჭურზე იდგმება და მიწაში მაგრდება პალოებით. წინასწარ, სანამ გაამაგრებდნენ, მასში ქვემოდან სარცხის ტარს გაუყრიან. ოჭიორათი ჭურის რეცხვის დროს სარცხის ტარი ჭურის ფარფლებს კი არ ეყრდნობა, არამედ დაბჯენილია ფიცარზე, რომელიც იცავს ჭურს დაზიანებისაგან. ამასთან, ასე რეცხვა ფრიად მოხერხებულიცაა — მრეცხავს საშუალება ეძლევა თამამად გადახაროს სარცხის ტარი გვერდზე და სწრაფად დაატრიას ოჭიორას ხერელში.

#### აჭრისთვის მოსავლელი იარაღები

ძელბარი. ჭურისთავზე აყალო მიწის მოსახდელად ხმარობენ ხის პატარა ბარს — ძელბარს||ძერბარს; 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.

კვექო. ჭურის სარქველზე აყალო მიწის დასავლესად იყენებენ კვექოს — მომსხო მრგვალ გადანაჭერს ზედ დაგებული ტარით. ამავე მიზნით გამოიყენ-

<sup>7</sup> ქვევრის ამოსამშრალეზღი საქართველოს მეღვინეობის რაიონებში ნაირგვარი სახელითაა ცნობილი: მაწაჭური (აღმოსავლეთ საქართველო), ბანძური (რაჭა), ოსირო (რაჭა); ფონეტიკური ვარიანტებით: ოფსინო (რაჭა), ოსპილო (გურია), ოლოფსარი (ლენჩხუმი); მათი შესატყვისი ტერმინებია — სასირო და საქოსი (სამეგრელო).

ოსირო, ჩვენი აზრით, მეგრულ-ქანური აგებულების სიტყვაა, რომელშიც გამოიყოფა თავსართი-ო (მსგავსად, მაგალითად, ონჯაროსი, ორშიმოსი და სხვ.). ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი ვარიანტებიდან (ოსირო, ოფსინო, ოფსინო და სხვ.) უფრო ძველი უნდა იყოს ოსირო. ნარი გვიანაა ჩამატებული. მსგავსი მოსაზრება ივ. ჯავახიშვილს წამოყენებული აქვს ონჯაროს შესახებ (იხ. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 34—35). აღსანიშნავია, რომ სამეგრელოში დამოწმებული ოსიროს შესატყვისი ტერმინი სასირო შეიცავს თავსართ სა-ს და იგივე ძირს — სირ. საღიჭებელია, რომ აღრიდელი ფორმა ძირასა იყო არა სირ, არამედ სკირ(უ), რაც მეგრულად ნიშნავს შშრალს. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს ჩვენ მიერ სამეგრელოში დამოწმებული სასიროს სინონიმი — ეშასკირაფალი (ამოსამშრალეზღი), რომელიც შეიცავს სწორედ სკირს, ე. ი. იმავე ძირს, რაც ოსიროში (და სასიროში) შეტყვილი სახით არის შემონახული.

<sup>8</sup> ლ. ფრუიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 172.

<sup>9</sup> ჯ. სონდუღაშვილი, საქართველოს მევენახეობა-მეღვინეობის ისტორიისათვის, წ. II, 1974, გვ. 169.

ნება მთლიანი ხისგან გამოთლილი მსხვილთავიანი ურო ანუ საგნესი (იხ. ტაბ. 5, სურ. 3).

კვეთს მაგარი ხისაგან (მუხა, კობიტი) კეთდება. საკვეთავეს გადახრებავენ თავსა და ბოლოში ბირდაბირით, გაბურღავენ, შემდეგ სატეხით ორთქლით სიგანეზე და ერთი ცილის სიღრმეზე, ოთხკუთხად ამოთეგავენ და ტარს დააგებენ. ტარი რომ არ წაძვრეს, ნათევში თავი მოიკიდოს, „მომსხოდ გათლიან და ნაბურღავში ჭიმედ მიცემენ“. შეიძლება სოლითაც გაამაგრონ.

კვეთის ტარი შეიძლება დაგებული ქონდეს როგორც ვერტიკალურად, ისე ჩაქუჩივით ჰორიზონტალურად (იხ. ტაბ. 6, სურ. 1). კვეთსაგან განსხვავდება იმერეთში დადასტურებული ცალთავიანი საბეგველა — ერთი მთლიანი ხისაგან გაკეთებული „კავისებურად მოხრილი ურო, რომლის ერთი მხარე (უფრო წვრილი) — ტარადაა გამოყენებული, ხოლო მეორე (უფრო მსხვილი) — საცემად“<sup>10</sup>.

ნარეცხი წყლისა და თხლის ამოსაქცევი იარაღები:

ორხელი. ჭურიდან 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 კვახის, ბოლო ხანებში კი თუნუქისაც შემოდის ხმარებაში. ერთი ტარი (ორი ზონრით) ორხელის პირთან არის მიბმული, მეორე (გარედან) — ძირთან. როცა ორხელით წყლის ამოღება სურთ, ჯამს აწვებიან ზედა (პირთან მიბმული) ტარით; წყლის ამოღების დროს ორივე ტარს ეწვევიან, მერე კი ქვედა ტარს (ორხელის ძირთან მიბმულს) ამოჰკრავენ და ჯამს გადმოაპირქვეავენ — 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 თავამოჭრილი კვახისაგან დამზადებული იარაღი — ხაპი.

სამთხლე. თხლეს და თხიერ ჰაქას 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 თევით ამოთეგავენ.

#### საწნახლის იარაღები

ნიჩაბი. საწნახელში ჰაქის მისაწევე-მოსაწევად და იქედან ამოსაღებად იხმარება ხის გრძელტარიანი ნიჩაბი ფართო ოთხკუთხოვანი პირით. სანიჩბედ

<sup>10</sup> პ. ჯაჯანიძე, მასალები იმერული ლექსიკონისათვის, ა. შულუციძის სახ. ქუთაისის პედაგოგიკური შრომები, ტ. X, 1950—51 წ.

ქრიან წიფელს, თელას, ცაცხვს. ნიჩაბი შეიძლება სასაწინააღმდეგო იქნოს. საწინააღმდეგო გათლის დროს ხეს რომ დაღარავენ, თუ ლარს ვარჯიშობენ, ჩვენი წიფელი ნაჭერი რჩება, „ამესრავენ“ (სოლს მისცემენ) და სანინებენ. ნიჩაბს ნაჯახით ტყეში გამოაკობილებენ, შემდეგ შინ სუფთად გათლიან: ტარს ნაჯახით და შალაშინით დაამუშავენ, ჭაჭის მარჯვედ ამოსაღებად ნიჩაბის პირს ეჩოთი ოდნავ ამოგობნიან“ (იხ. ტაბ. 6, სურ. 3.).

ტ უ კ ი. საწინააღმდეგო ყურძნის ჩასატენად („ჩასათქირავად“) გამოიყენება ბოლომსხვილი ჯიბი-ტუციგოვოსთავა (ქვ. იმერეთი); აღმოსავლეთ საქართველოში მსგავსი იარაღი დამოწმებულია ჭაჭის სახელის სახელით<sup>11</sup>. მაგრამ განსაკუთრებით დამახასიათებელია მისი გამოყენება დასავლეთ საქართველოს (გურია, რაჭა, ქვ. იმერეთი) მეღვინეობისათვის, სადაც ის ცნობილია სატენე-ლაქსატუკელას (რაჭა)<sup>12</sup> და კობულისსურატას (გურია)<sup>13</sup> სახელწოდებით.

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

ღ ა რ ი. ზოგჯერ მარაში თიხის ჭურჭლის — ისარნის მაგივრად გამოყენებულია ხის ღარი. მას მიუღდამენ საწინააღმდეგო (ინდურზე) და ჭურზე — დაწურული ტკბილი ამ უკანასკნელში ჩაედინება.

ღარისათვის შეარჩევენ სწორ გრძელ ხეს (წიფელს ან ცაცხვს) ზედავერდს აათლიან, საღარაზე ორ ლარს გააბამენ. შუაში გადაზომივენ „გულის ამოსაღებად“, გვერდებზე „ცერებს“ დაუტოვებენ. ამის შემდეგ გაყვებიან ნაჯახით და ლარს გულს ამოუღებენ. ნაჯახისავე წვერით გაფხეკავენ (ან სატენით ამოწმენდენ), გაასალაშინებენ.

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

კუნჭულო იწვნება თხილის ტყეში, აგრეთვე მანეულის და „წითელი ტილიფის“ წნელით; ხმარობენ ძირითადად ღვინის გადაღების დროს: ღვინო ქვევრის ძირზე რომ დავა, ჭაჭას მიწვე-მოწვევენ, ჩადგამენ შიგ კუნჭულოს და ღვინოს ორშიმითი ამოწურავენ. ქვემო იმერეთის ზოგ მიკრორაიონში, სადაც უსადინარო საწინააღმდეგო გავრცელებული, საწინააღმდეგო ჭურში ღვინის გადასატანად ან, როგორც აქ ამბობენ, „ღვინის გადასაყენებლად“ გამოიყენება პატარა წნული კალათი — ძ ა რ უ კ ა.

ფ ო რ ც ხ ი. ჭურის თავზე მომდგარი ჭაჭის ამოსართმევად იმერეთში გამოიყენება გრძელტარაიანი ფორცხი, რომელსაც „თითები“ წნელით აქვს ამოწნული.

ფორცხისათვის მოჭრიან წიფლის მანეულს, მოზრიან, მორკალავენ. რკალზე 20—22 ღერ წვრილ სარს ჩააქსელავენ და წმინდა წნელით მოწნავენ. წვნას დაახლოებით 6 ვერშოკის სიმაღლეზე დაამთავრებენ; „ძროს გადაუქნიან“, თავს კი ღიას დაუტოვებენ. ფორცხს ორკაპა ტარს უკეთებენ.

<sup>11</sup> ქ. ს თ ნ დ უ ლ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 176.

<sup>12</sup> ლ. ფ რ უ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 175.

<sup>13</sup> მ. გ ე გ ვ შ ი ძ ე, ხის იარაღ-ჭურჭელი დასავლეთ საქართველოდან, სსმ, ტ. XIX-B, 1956.

მეღვინეობის ტიპური ხელსაწყოა ღვინის ამოსაღები ორშიმო, 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 ორშიმოებისა<sup>14</sup>.

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

მწარე კვახის ზემოთ ჩამოთვლილი ჯიშებიდან, რომლებსაც დასავლეთ საქართველოში სახმარებელ კვახსაც უწოდებენ, ასხვავებენ საქმელ კვახს.

გოგრისნაირთა მსგავსი კლასიფიკაცია მოცემულია ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონში. აყიროს განმარტებაში ვკითხულობთ: „ესეცა სამგვარნი არიან აყირო, გოგრა და ხაპი. აყირო არს ქერქზრქელი მსგავსი საწდისა, ვიეთნი კვახად სახელსდებენ; გოგრა არს ქერქთხელი და მხლად საქმელი; ხაპი 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 ხაპის ქვეშ: საორშიმე კვახის გარკვეულ სახეობას, თუ მისგან დამზადებულ სასმისს, ანდა შესაძლებელია საჭურჭლედ გამოზადებულ თავშეჭრილ აყიროს<sup>15</sup>. ერთი მხრივ, რამდენადაც ის აღნიშნავს სხვაობას აყიროსა და საქმელ გოგრას შორის, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ განმარტებაში მოცემულია გოგრისნაირთა ხალხური კლასიფიკაცია. თუ კლასიფიკაციის პრინციპი ბოლომდე იქნებოდა დაცული, სასმისის ან საჭურჭლედ გამოზადებული გოგრის სახელწოდების მოტანა ზედმეტი უნდა ყოფილიყო. ამიტომ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ხაპის ქვეშ იგულისხმება მოკლეყელიანი გოგრის რომელიც სახეობა (მაგ., დაჭედასნაირი). სხვათაშორის, ამგვარ გაგებას მხარს უჭერს ლექსიკონის ზოგიერთ რედაქციაში მოცემული განმარტების ტექსტი: ესე ნაყოფი სამგვარი არს: აყირო გოგრა და ხაპი... ამ შემთხვევაში ნათელია, რომ ლაპარაკია მორფოლოგიურ სხვაობაზე სხვადასხვა „ჯიშის“ გოგრას შორის. მართალია, მეორე მხრივ, განმარტების ზემოთ მოტანილი გაგებაც ერთგვარ ექვს ბადებს, იმიტომ, რომ ხაპის შესახებ საბასთან ნათქვამია — უყელო. უყელო საორშიმე კვახი კი, რამდენადაც ვიცით, არ არსებობს, მაგრამ მაინც უფრო დამაჯერებელი გვგონია საბასეული ხაპის მიჩნევა „ჯიშად“.

<sup>14</sup> ა. ბ. ხ. ჩ. ა. ძ. ე, მეფენახობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, თბ., 1963, გვ. 186; ევროპაში მწარე გოგრის ჭურჭელი ჩნდება უფრო გვიან, რომის იმპერიის დარსების ხანიდან. მას იხსენიებენ რომელიც მწერლები კოლუმელა და პლანიუსი. ეს უკანასკნელი აღნიშნავს, რომ მწარე გოგრის ერთი სახეობა გამოაყენებოდა ღვინის ჭურჭლად.

<sup>15</sup> იხ. Декандоль, Местопроисхождение возделываемых растений, СПб, 1885.



სანამ ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ორშიმის დამზადების პროცესს ავლწერდეთ, მოკლედ შევჩერდებით მწარე კვახის დათესვასა და მოყვანაზე.

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

საორშიმე კვახისათვის შეარჩევენ „სუქან“, ნოყიერ, მაგრამ დამუშავებულ „შენძრეულ მიწას“. თესვენ ბოსტანში, საწებელაზე, ვენახის ან ყანის კიდზე; ამოთხრიან ორმოს და შივ რამდენიმე მარცვალს ჩააგდებენ, თან ნაკელს ჩაატანებენ და მიწით ამოავსებენ. თუ იქვე ახლო ხე არ არის, რომ საყრდენად გამოიყენონ, მიუსობენ კაპებიან ჯღას. შემჩნეულია, რომ მიწაზე გაშვებული კვახი „კუნჭულოს იღობს და თან კუნტ კისერს იკეთებს“, წლის მანძილზე ორჯერ-სამჯერ შემოთოთონიან ძირს. ოქტომბერში, როცა კვახს კანი გაუმაგრდება, თეთრი ფერი დაედება, ბარდი გაუხმება და საყრდენზე ჩამოეკიდება, მოწყვეტენ და „ნამშრალში“ (ნალია, მარანი, სამზადი სახლი) შეინახავენ. იქ ბაწრით ჩამოეკიდებენ ან თალაში<sup>16</sup> ჩააყუდებენ თავდაღმა. ასე ინახავენ ახალ წლამდე, სანამ კარგად არ გამოხმება.

გამხმარ გოგრას დანით ირიბად თავს წააქრიან, გამოშიგნავენ და გამოფხევენ. თესლი „გვაშიდან“ დანით გამოიღება. გამოსაფხეკად კი ზოგჯერ იყენებენ ორკაბა წარაფულ ჯოხს ან ფარჩხს, უპირატესად ბროწეულისას, რომელმაც მავარი და ხშირი „კინწლები“ იცის. სანამ ჭურჭლად გამოიყენებდნენ, მწარე კვახს სიმწარის გამოცლა, გამოქნა-გამოკეთება ესაჭიროება. ჯერ დულარეში გამოხარშავენ, შემდეგ რამდენიმე დღით ცივ წყალს დააყენებენ, ბოლოს კი ღვინით ან თხლით გამოასახმარისებენ. 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, პორიზონტალურად აქვს ტარი დაგებული (მთხრობელის სიტყვით, „ტარგაყრილია“). ორშიმოს კი—ვერტიკალურად („ტარაყუდებულია“)<sup>17</sup>.

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

ხრიკას უფრო ხშირად ცალ მხარეს ღრმად, ფართოდ ჩაჭრილ ტუჩპირს

<sup>16</sup> ...რკალი, რგოლი, სალტე, ფერსო, თალა, თალი, ა. ნე ი მ ა ნ ი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1961.

<sup>17</sup> მითითებას ხრიკასა და ორშიმოს შორის ტარის დაგების წესში შემოღწეული სხვაობის შესახებ. ვხვდებით გასული საუკუნის ლიტერატურულ წყაროებში. იხ. Сб. св. о Кавказе, III, 1875, с. 213.

უკეთებენ, ორშიმოს კი ორი ზერელი აქვს: ერთი ყელში — ღვინის გადმოსადგურელი და მეორე მუცელზე („შუაგვამში“) — სამკუთხედის ან ტრაპეციის ფორმის ღვინის ჩასასხმელი გული. ეს უკანასკნელი ამავე დროს სატარე ნაწივეტსაც წარმოადგენს, რომელშიც ტარის ბოლოა შეყრილი. ორშიმოს ტარს მაწარით, კედით, ან ბლის კანით აბამენ („დააბლიკანებენ“) ორშიმოს ყელზე, რომელზედაც „მაწარის ჩასაბმელია“ ჩაჭრილი. მთხრობლის სიტყვით, „ორშიმოს ტარი ისე უნდა დააგო, რომ ღვინო ტარში არ გადმოიქცეს, თუ ღვინო ზერელში არ ეტევა — დაიქცევა“. (იხ. ტაბ. 6. სურ. 2).

გარდა ტარიანი ორშიმოსი, იმერეთში გავრცელებულია უტარო ორშიმო, რომელსაც საორშიმე ხაპს უწოდებენ. ტარის მოვალეობას ასრულებს ორშიმოს ყელი. საორშიმე ხაპი გამოიყენება ჭურის ზედა ნაწილიდან, აგრეთვე ისარიდან და საწინახლიდან ტკბილის (მაჭრის) ამოსაღებად (ე. წ. „სამაჭრე ორშიმო“). ამგვარ ორშიმოს საქართველოს მეღვინეობის სხვა რაიონებშიც ვხვდებით და სპეციალურ ლიტერატურაში მეღვინეობის საერთო-ქართულ ელემენტად არის მიჩნეული<sup>18</sup> (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, სავლელ მონაცემების მიხედვით, ღვინის ამოსაღები იარაღის ტიპების დასტრინტუციაში გარკვეული კანონზომიერება შეიმჩნევა: აღმოსავლეთით (ზემო იმერეთი) უპირატესად ვერტიკალურტარიანი იარაღია გავრცელებული, ხოლო დასავლეთით (ქვემო იმერეთი), პირიქით, ჰორიზონტალურტარიანი ჰარბობს, თუ იმერეთის ფარგლებს გავცდებით და დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეების მონაცემებს მოვიშველიებთ, დაეინახავთ, რომ ჰორიზონტალურტარიანი იარაღის უპირატესი გავრცელება არ წარმოადგენს მარტოოდენ ქვემო იმერეთისათვის დამახასიათებელ თავისებურებას. ხელთარსებული მასალებიდან ჩანს, რომ სამეგრელოსა და გურიაშიც მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე. რაც შეეხება რაჭას, აქ უახლესი გამოკვლევით მხოლოდ ერთი ტიპი—ჰორიზონტალურტარიანი იარაღით დადასტურდა<sup>19</sup>. სადღეისოდ იარაღების 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 თავისებურებები საფუძველს გვაძლევს სხენებული ორი ტიპი მიეკუთვნოთ ჩვენს მიერ დასავლეთ საქართველოში ადრე გამოვლენილ მეღვინეობის კულტურის ელემენტების ორ განსხვავებულ კომპლექსს. რომელთაგან ერთი დადასტურებულ იქნა ზემო იმერეთში, ე. ი. იქ, სადაც უმთავრესად ვერტიკალურტარიანი იარაღია გავრცელებული, ხოლო მეორე — დასავლეთ საქართველოს დასავ-

<sup>18</sup> ა. ლეკი ა შ ვ ი ლ ი, მეღვინეობა კახეთში, მასალ. საქ. ეთნ., XI, 1960, გვ. 72;

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

ლეთ რაიონებში (ქვ. იმერეთი, რაჭა, სამეგრელო, გურია), რომლებსაც ქართ-  
ზონტალურტარიანი იარაღის გავრცელების ძირითად არედ მივიჩნევთ<sup>20</sup>.

ქ. რ. ხ. ხ. ხ. ხ. ხ.  
გ. ი. გ. ი. გ. ი. გ. ი. გ.

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 Западногрузинских регионов.

---

<sup>20</sup> Л. გაბუნია, ლენინს დაყენების ხალხური წესები იმერეთში, მასალ. საქ. ეთნ. ტ. XV, თბ., 1970, გვ. 112—113; მისივე, Некоторые особенности виноделия в Имерети, Всес. науч. сессия посвящ. итогам полевых археологических и этнографических исследований 1970 г., тезисы, Тб., 1971, с. 85; მისივე, ლენინს დაყენების ხალხური წესები (ხელნაწერი), 1976.

თ. ცაგარეიშვილი

## 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. ბაშკიჩეთის ახლოს (მამულტოში) აშენდა შვეიცარული ყველის ქარხანა პრუსიის ქვეშევრდომის ბარონ ფონ კურენბახის უშუალო ხელმძღვანელობით. იმავე წელს მეორე ასეთი საწარმო გაიხსნა გერმანულ კოლონია ალექსანდრესგილფში ადგილობრივი კოლონისტების მიერ<sup>1</sup>. ქართული პრესა მაშინვე გამოეხმაურა ამ ამბავს და მოუწოდა ადგილობრივ მესაქონლეებს მხარი დაეჭირათ და მიებაძათ 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 სხვ<sup>2</sup>.

ქართული საზოგადოების ხელშეწყობა ამ საქმისადმი გამოწვეული იყო შემდეგი გარემოებებით: ჯერ 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-

<sup>1</sup> 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 მამულტოში საწარმო გაიხსნა ბარონ ფონ კურენბახმა ც. 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, 1887, 171. ამ აზრს იზიარებს გ. შალინოვიც. იხ. მისი *Письмо в редакцию КСХ*, 1900, 328, თეთონ კურენბახი კი ამტკიცებდა, რომ მან ერთი მისი *Письмо в редакцию КСХ*, 1863 წ. დაიწყო წარმოება. იხ. მისი *Письмо в редакцию КСХ*, 1900, 383, კოლონისტები კი ამტკიცებდნენ პირიქით. იხ. Т. Шадинов, დასახ. წერილი.

<sup>2</sup> „გუთნის დედა“, 1863, № 6, № 12, № 13, ტფილისი, 20 მარტი.



ძოვრების უნარიანად გამოყენებას, ადგილობრივი ჯიშების გაუმჯობესებას და სხვ. მართლაც, შვეიცარული ყველის წარმოებამ ფართოდ მოიქცა, უმეტეს შემთხვევაში ქართლში და უმოკლეს ხანში გაიხსნა კიდევ რამდენიმე ახალი საწარმო, როგორცაა ლინგარდის, ზეგენტალერის<sup>3</sup>, ძმები ამპერტების<sup>4</sup> და სხვ. მართლაც ევრონეკროვკაში გაიხსნა ყველისა და კარაქის დამამზადებელი 10 საწარმო<sup>5</sup>, რომელთაც მალაბროდუქციული ყველ-კარაქის წარმოებით პირველი ადგილი დაიჭირეს არა მარტო თბილისისა და ადგილობრივი რაიონების ბაზრებზე. მაგრამ წამყვანი როლი მაინც 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 ყველს<sup>6</sup> და მისმა ნიმუშებმა მალალი შეფასებები მიიღეს მოსკოვის (1882 წ.), ხარკოვისა (1887 წ.) და თბილისის (1889 და 1896 წლის) გამოფენებზე<sup>7</sup>. მოსკოვის გამოფენაზე გაგზავნილმა შვეიცარული ყველის ნიმუშებმა 1882 წ. არა მარტო მაღალი შეფასება მიიღო, არამედ ექვიცი კი გამოიწვია მისი კავკასიაში დამზადების შესაძლებლობის შესახებ<sup>8</sup>.

რაც შეეხება მეორე მიზანს, რომ შვეიცარული ყველის წარმოება ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ხელმისაწვდომი გაეხადათ, მიუღწეველი დარჩა. უცხოელი მრეწველები ყოველნაირად ცდილობდნენ, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა ჩამოეშორებინათ ყველის წარმოება-დამუშავების პროცესისაგან და ამ ხელობას მხოლოდ თავისი გამდიდრების წყაროდ იყენებდნენ. შვეიცარულ ყველის წარმოების არც ერთი ოსტატი, მოწვეული საზღვარგარეთიდან, უკან აღარ გაბრუნებულა, თავისი საშუალო ვადის გასვლის შემდეგ თვითონ იძენდნენ საქონელს და აარსებდნენ ახალ საწარმოებს<sup>9</sup>.

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 მკვლევრების 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-

<sup>3</sup> Г. Т. С. Молочное хозяйство в Борчалинском уезде, КСХ, 1897, 183.

<sup>4</sup> А. Тамашев, Крупный рогатый скот Армении в прошлом и настоящем, Ереван, 1947, с. 57.

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

<sup>6</sup> А. Калантарь, Состояние животноводства Закавказском крае, КХ, 1913, с. 21.

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

<sup>8</sup> იხ. «Отчет Кавказского общества сельского хозяйства», 1882, № 5.

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



ნება, უარყოფითი მხარეების უკუგდება და დადებითის შენარჩუნება და გაუმჯობესება; მხოლოდ ამ პირობებში იქნებოდა შესაძლებელი საკუთარი ქვეყნის ხარისხოვანი ყველის სახეობის მიღება, რაც შესაძლებელს გახდიდა მისი ტანას საერთაშორისო ბაზრებზე.

მკვლევარი ქრ. ვერმიშევი ყველის მრეწველობის ჩამორჩენის მიზეზს ხედავდა იმ დაბალ ფასებში, რომელიც ადგილობრივი სახეობის ყველს ედო, მაგ, მოთალის ყველი ამიერკავკასიაში ყველგან იყიდებოდა 1 მანეთად ან 1 მან. და 20 კაბ.-ად, მაშინ, როცა კუჩენახის ყველი 2—3 მანეთად ფასობდა. ის მიუთითებდა, რომ საჭირო იყო ფასი აეწიათ ადგილობრივი წარმოების ყველისათვის, რაც ხელს შეუწყობდა მოსახლეობის დაინტერესებას ყველის წარმის გაუმჯობესების საქმეში<sup>10</sup>. სხვა მკვლევრებიც უპირატეს მნიშვნელობას აძლევდნენ ადგილობრივი ყველის სახეობების გაუმჯობესებას.

რაც შეეხება ადგილობრივ, ამორიგენული 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 რძიდან ამზადებდნენ ერბოსა და ყველს, დღეებავდნენ კარაქს. კამეჩის რძიდან — მხოლოდ მაწონს, ცხვრის რძისაგან — ყველს. ძროხის მოხდილი რძიდან ამზადებდნენ ყველის სახეობას — „ჩეჩილს“. ამჟამად მოუხდელი რძიდანაც ამზადებენ ყველს, რომელსაც „მოუხდელს“ ეძახიან. ცხვრის რძიდან დამზადებული ყველი „თავ-ყველად“ იწოდება.

ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, რომ ადგილობრივი ჯიშის საქონლის ლაქტაციის პერიოდი გრძელდებოდა „მარტიდან მოგებული ნოემბრის თვემდე“. კარგი წველადობის თვედ ითვლებოდა მაისი და ივლისი, „მანამ ბალახი ქორფაა“. რადგან როცა ბალახი ახალი და ნოყიერია, ამის შესაბამისად საქონლის წველადობაც უფრო პროდუქტიულია. თუ საქონელი კარგად იკვებებოდა, დიდი რაოდენობით ნოყიერ რძეს იძლეოდა და პირიქით, ცუდათ კვების პირობებში რძის რაოდენობა და ცხიმოვანობაც კლებულობდა. მთხრობელთა ვადმოცემით, საქონელი უფრო კარგად „მთაზე“ იწველებოდა, ვიდრე „ბაგაზე“. საქონლის წველადობაზე ამინდსაც ჰქონდა გავლენა. გრილ ამინდში უფრო ბევრს იწველებოდა, ცხელ ამინდში უფრო ნაკლებს, მაგრამ სამაგიეროდ, ნოყიერ 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 კავკასიელ ტომებში თითქმის ერთი დი იმავე წესით ხდებოდა. მოსაწველი რძის ჭურჭლად იხმარებოდა „საწველელი“ — ბარში, „ტავანი“ — მთაში „საწველელი“ თიხისა იყო, ყურებიანი. „ტავანი“ კი ხის, რომელსაც შუაში ხელის მოსაყიდად ჯოხი ჰქონდა გაყრილი<sup>11</sup>.

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

<sup>10</sup> Хр. Вермишев, Очерк хозяйства генер-лейт. кн. Ивана Багратиона-Мухранского, ТИКСХ, 1895, 8—9, с. 399.

<sup>11</sup> ცნობილია, რომ საქართველოში რძისათვის იხმარებოდა როგორც თიხის, ისე ხისაგან დამზადებული ჭურჭელი. სამეგრელოში ხის ჭურჭელი — ნევაში. ქვ. სვანეთში ხის ჭურჭელი — სეგლა, ფშავეში — ხის ჭურჭელი, თუშეთში ღურჯი, რომელიც არაის ან ცაცხვის ხისგან მზადდებოდა, რაჭა-ლეჩხუმ-იმერეთ-გურიაში — ქოთანი (თიხის ჭურჭელი).

(მთა), ერთი დღე გააჩერებენ, მეორე დღეს ნაღებს („ბინების წანახალი“ — მთაში, „რძის პირი“ — ბარში) მოხდიან. წახდოლ რძეს სანახამენ და შეათბობენ ოღნავ, შემდეგ ჩაასხამენ კვეთის („ყველის ფეხის“ — მთაში, „ყველის წამალა“ — მთაში). კვეთის დამზადების პროცესში ძირითადი იყო ცხოველის, კერძოდ, ძროხის, ხზოს, ღორის, ბატუნის, თიქნის გამხმარი კუჭის გამოყენება.

კვეთის მიცემის შემდეგ შედეგებულ რძეს ერთ საათს გააჩერებენ, შემდეგ მიღებულ „დელამას“ ციცხვით ოთხად გაჭრიან. „ყველი დაეცემოდა, შრატის ზევით წამოვიდოდა“. შრატს გადასწურავენ, ყველს ხელით „შეაქურჩებენ“, ამოიღებენ და „ძობანზე“ (წნელისაგან დაწნული დიდი ლასტი) დააწყობენ. შემდეგ ყველს პარკში ჩასდებენ და რომ არ გაცივდეს, სასწრაფოდ ორმოში გადაიღებენ, სადაც დაფენილია „ჩადუნა“ ბალახი, „შინჭარი“ ან „ღვრიანჭე-ლა“. ზოგჯერ თბილი წყლითაც დანამავენ და ზემოდან თბილად დახურავენ. მეორე დღისათვის ყველი „გაფუცდებოდა“, „გაღვივდებოდა“, „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 გაფუცებულიყო. ყველი რომ ზედმეტი გადაშფიტებისაგან დაეცვათ, გუდას ქვემოდან თივას დაუყრიდნენ და ზემოდან თბილ ნაჭერს გადააფარებდნენ.

მარნეულის, ბოლნისისა და დმანისის რაიონების მოსახლეობაში მოხდელი რძიდან მასიურად ამზადებდნენ გრძელი ფორმის ყველს, რომელსაც „ჩეჩილს“ ეძახიან. „ჩეჩილს“ ამზადებდნენ დამყავებული რძიდან ან ნარევიდან. მთხრობელთა გადმოცემით „ერთჯერს რომ მოვხდიდით, მეორე ჯერს დაურევით რძეში. რძე რომ შემყავდებოდა, მერე ახალს დაურევდით“. შემყავებულ რძეს ჩაასხამდნენ საყველში, გაუკეთებდნენ ყველის დედას, თუ „ფუშრუკი“ დარჩებოდა, ე. ი. „აკორკოტდებოდა“, იმას დილაზე დააციდნენ, მეორე დღეს საყველს შედგამდნენ ციცხლზე, თან განუწყვეტლივ ურევენ ნელ-ნელა ციცხვით. რძე „აიშრატებოდა“, ისევ აურევდნენ, მანამ სანამ „ძარღვს გაუშვებდა“, როცა მოყვითლდებოდა, მერე შიგ შრატში დახელდნენ. ამოიღებდნენ და დახედავდნენ, თუ „ძარღვიანია“, ნელ ციცხლზე შედგამდნენ და ისევ დახელდნენ. შემდეგ გადმოიღებდნენ, დააგრძელებდნენ და გადაკიდებდნენ კეტზე ან ფიცარზე გასაშრობად. გაშრობის შემდეგ დახელდნენ და ჩასდებდნენ მარილწყლიან ტაშტში.

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

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



ხალხური რწმენით დღევებისათვის კარგ დღეებად ითვლება ხუთშაბათი ან სამშაბათი, უკეთესი იყო შედღეება დილით „უჩუშრაღ“, სიგრილეც იყო და უცხო თვალისაგან დაცული. უცხო თვალისაგან დასაცავად „აკაკის“ ნინაგან ჯვრის გამოჭრა იცოდნენ, რომელსაც ჰკიდებდნენ სადღეებელს ყურზე, აგრეთვე შიგ ჭრელი მძივის, შულოცები ნახშირის ან პატარი ბიჭის ასოს ზომის ჩხირის ჩაგდებაც იცოდნენ. დღეების დროს ცულს ან რკინას დაუგდებდნენ სადღეებელს ძირში, რომ კარგი ნაღვეები გამოსულიყო.

დღეებად ქალი, ოჯახის დიასახლისი. დღეების პროცესში ნაღებს ხელზე სინჯავდა, თუ „ძიძიმ-ძიძიბებით“ (ხორკლებივით) არის და თბილი ხელით გუნდდება, მაშინ კარგია, ე. ი. მზადდება, თუ არ გუნდდება და წყალდება, თბილ წყალს დაასხამენ და დღეებს განაგრძობენ. კარაქი ზოგჯერ „მაღე მოდის“. ხალხური დაკვირვებით ეს რძის ხარისხზე უნდა იყოს დამოკიდებული. დამზადებულ კარაქს ხის თაფხებზე მოზღავენ, გააკეთებენ გუნდებს, თუ კარაქად უნდათ, დამარილებენ, თუ ერბოდ, მაშინ შედგამენ ცეცხლზე, ადუღებენ, ვიდრე ქაფი არ გაშრება, შემდეგ ცოტა ფქვილს მოუკიდებენ, ისევ აადუღებენ, 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 შესაქონლეობის 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, ირვანჩაის, წალკის, კუშჩის, ულიანოვკის და სხვა საწარმოები. წალკისა და დმანისის რაიონები ძირითადად შვეიცარულ 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, შვეიცარული ყველი — მოსკოვსა და ლენინგრადში. საქართველოს რესპუბლიკაში ქვემო ქართლი არის შვეიცარული ყველის ძირითადი მწარმოებელი.


Т. ЦАГАРЕИШВИЛИ

МОЛОЧНОЕ ХОЗЯЙСТВО В КВЕМО КАРТЛИ

Резюме

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





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 («Садгвებელი»), а в горах — деревянную («Вариа»).

---

ნ. თოფურია

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 სცვლის მცენარეული ცხიმები. საუარაუდლოა, ადგილობრივმა სამეურნეო გეოგრაფიულმა პირობებმა განაპირობა, რომ დასავლეთ საქართველოში ძირითადი პროდუქტი ყველი ყოფილიყო და ამიტომაც დასავლეთ საქართველოში ძროხის რძე ძირითადად ყველის მისაღებადაა განკუთვნილი. ყველს რძის ნაწარმა 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 ხელური იხმარება<sup>1</sup>. შეიძლება ეტიმოლოგიურად ხელური ხელს უკავშირდებოდეს — ხელით გამოყვანილი, ხელით გაკეთებული. სამეგრელოში, სვანეთში ყველს კაზლა ყველს ეძახიან. მეგრულ მთხრობელთა გადმოცემით, კაზლა მოუხარშავი ყველია<sup>2</sup>.

საბას ცნობით, კაზლა — ნაჭერი ყველია<sup>3</sup>. გამოურკვეველია, თუ რას გულისხმობდა „ნაჭრად“ ყველის კვერულს თუ მის ნაჭერს? ივ. ჯავახიშვილის სიტყვით, „საფიჭრებელია, რომ „კაზილა“ „კაზუა“ ზმნისაგან ნაწარმოები ვნებით მიმდგება უნდა იყოს. „კაზილი“ კაზმა, როგორც ცნობილია, ძველ ქართულში (და ნაწილობრივ თანამედროვეშიც) მომზადებას და შექმნადას ნიშნავდა. მეგრული კაზუა კაზმის შესატყვისობას წარმოადგენს. ახლა ამ ზმნას

<sup>1</sup> ე. შ ა მ ი ლ ა ძ ე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 140.

<sup>2</sup> მესაქონლეობა სვანეთში, შინამრეწველობის მასალები, ეთნ. განყ. არქივი.

<sup>3</sup> 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 შეკაზმვის მნიშვნელობა—ლა აქვს დაცული და ერთ კვერცხულად შემზადებულ ყველს უნდა ნიშნავდეს<sup>4</sup>.

სამეგრელოსა და ლეჩხუმში ყველს კიბ, კიბული, კბილმ, ყველს უკმაჩიან. ლეჩხუმელი მთხრობლების გადმოცემით, — წველა ყველის ნახევარს უკმაჩილა ყველი იქნება.

სამეგრელოში ახალ ამოღებულ ყველს კვეკვერი — ჰეპევერეს ეძახიან. საბას განმარტებით, კვეკვერიში უმარილო ხმელი ყველია<sup>5</sup>.

ი. ყიფშიძის ცნობით, კვეკვერიში ახლად ამოღებული უმარილო ყველია<sup>6</sup>.

„კვეკვერიში“ გვხვდება მესაქონლეობის ლექსიკონში — „კვეკვერიში“ (საბა) — (კუშკანა) (გულ. მთ.) — უმარილო კმელი<sup>7</sup> ყველია.

ეთნოგრაფიული მასალებით მთიულეთ-გუდამაყარში, ფშავში — კუშკანა ახალი ამოღებული უმარილო ყველია.

ძროხას წველიან დილით და საღამოთი. იმერეთში რძეს თიხის დიდ ქოთანში, გურიასა და რაჭა-ლეჩხუმში — თიხის ყურთანაში, სამეგრელოში — თიხის ქოთანში, სვანეთში — ხის კურტკელ სეგდაში ჩაწველიდნენ. მოწველილ რძეს თიხის დიდ ქოთნებში გადაწურავდნენ. გაწურულ რძეში ყველის სადღეს ჩაუშვებდნენ, ჯობით მოურავდნენ.

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 რავა გამოწველი, მაშინ უნდა დაკვეთო, იმ სითბოთი უნდა დაიკვეთოს, მაშინვე ჩაუკიდებ. ცივი რძე არ დაიკვეთება. სამკვეთო ცივ რძეს ალარ აქრის, არ დაკვეთავს“. გურულ მთხრობელთა ცნობით, „ახალმოწველა კარგად იკვეთება, თავისი სითბო აქვს. ცივი რძე არ იკვეთება, ცივ რძეს ჩაქნა უჭირდა, 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 გააჩნია<sup>8</sup>.

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

შედგებულ რძე რომ არ გაცივდეს, იმერეთში ქოთანს ცეცხლის პირას დგამენ — „უნდა გვებრუნებინა ქოთანი, ნელ-ნელა უნდა შეაბრუნო, რძე ფუჩუნობს, ნელ-ნელა იწვევს, საკვეთი ფუჩუნობს, თან მაგრდება. კარგი საკვეთის დახმარებით ყველი ისვრიტება“. გურული მასალებით, ჩაკვეთილი რძე რომ

<sup>4</sup> ივ. ჯავახიშვილი, მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, წიგნი IV (ხელნაწერი), გვ. 232—236.

<sup>5</sup> საბა, გვ. 166.

<sup>6</sup> И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматией и словарем, СПб. 1914, с. 255.

<sup>7</sup> მესაქონლეობის ლექსიკონი.

<sup>8</sup> А. Калантар, Молочное дело на Кавказе, Тифлис, 1901, с. 30.



არ გაცივდეს „ქოთანს გავაჩოჩებთ, ცხელ ნაცარს გამოვჩხრეკდით, ქოთანს ზედ ჩავადგამდით. ქოთანს ვატრიალებდით, ყველა კვლაროს შეუთბობდით. ქოთანში რძე ყველგან თანაბრად გამოთბარიყო, 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 შედეგებულ 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 გადმოვაჭანებდით 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, შრატი ნაკლები რჩება, მკიდრო და მაგარია ყველის მასა, ხოლო როცა დიდია ყველის მარცვალი, მაშინ ბევრი შრატი რჩება, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს ყველის შემდგომი დამწიფებისათვის. ანალოგიური დაკვირვებანი კარგად იყო ცნობილი ხალხშიც. იმერეთში შედეგებულ „ჩაქნილ რძეს“ შეათბობენ, „როგორც ხელი გიგუებს, დოურევთ, სულ დეიქნება. თუ ძალიან არ გაქყლიტე, თავს ვერ მოიყრის, 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 ჩაგროვებოდა, 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“. რაველ-ლუჩხუმელის თქმით, საყველეს ნელ-ნელა გაათბობენ, გაცხელება არ შეიძლება ხელით ან ლაფერათი დაურევენ, აჭრიან, დააქუცმაყებენ, „დაღვეფავენ“, „დალაგვენ“, „დოუტრელი არ უნდა დარჩეს, ისე ყველი ვერ ამოვა, შრატი შიგ, უნდა გამოიწუროს“. ხელს ჩაყოფენ ნაპირისაკენ მოწევენ. „მორეკავენ“. შემდეგ ყველს ხელით ამოიღებენ, წურავენ.

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

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



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

ზემოთქმული მოთხოვნების საფუძველზე, ქართველ მეწველე ცდობლობს, რომ დელამუტის დამუშავება ხდებოდეს ისე, რომ მისი მარცვლები ერთნაირი სიდიდისა იყოს, რომ დელამუტს შრატი ყველგან ერთგვარად ჰქონდეს. დელამუტის შემჭიდროებით კი ყურადღება ექცეოდა სიმკვავის ნორმალუდის დონის დატოვებას ყველში. „ყველს სანოტივე უნდა შერჩეს. როცა ძალიან წურავ ყველს, ის მაშინ არ დეისერიტება“. 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 დამწიფებას<sup>9</sup>.

ზოგჯერ იმერეთსა და გურიაში ცოდნით ახალმოყვანილი ყველის აღულებულ სველში ამოვლება. მთიი ცნობით „ახალ ყველს ცხელ ნაღუღეის წყალში გავავლებთ, კარგი პირი რომ დეიძინოს, ყველი არ გადიშლება“. არ დატყდება. მოხარულმა ყველმა კარგი გემო იცის, მარილს არ მიიკარებს, ზედმეტს არ მიიღებს.

ყველის შრატში ამოვლების ანალოგიური პროცესი ყაზახეთის მეცხვარეებში დგინდება. ყაზახის ან შიზილინის ყველს, როცა პარკიდან ყველის თავს გამოიღებენ, ცხელ შრატში დებენ, ცოტა ხანს აჩერებენ, ყველს კანი გაუმაგრდეს, ყველს გამძლეობა მიეცეს<sup>10</sup>.

გაწურულ, მომრგვალებულ ფორმამიციმულ ყველს იმერეთში, გურიაში, რაჭა-ლეჩხუმში ხის ან თიხის ჯამზე დადებენ. სამეგრელოში კი ჩეჩოში დებენ. 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 დებენ სხვადასხვა სურნელოვან ბალახს — ურცი, კორატი, ტარხუნა და სხვ., რომელიც რჩება გაწურულ ყველში მთელ ფოთლებად ან ნაჭრებად<sup>11</sup>.

გაწურულ ჯამში ჩადებული ყველი, იმერლის სიტყვით, „უნდა აფუვდეს, დაქვარკვატდება. როგორც პური ისე იწვევს. დასერეტილ ყველს კარგი გემო აქვს, ნასვრეტებში ერბო ჩაუღვება“. დილით ამოყვანილი ყველი სალამომდე ჯამშია მოთავსებული, სალამოს 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 მოფეფეშავდით ქვიჯაში, ხოროშიად დაფქვევდით, მთლად რომ დაგვეფქვა, ძალა არ ექნებოდა, უფრო ხოროშიად ჩამოვნაყავდით“; რაჭველ-ლეჩხუმელის თქმით „ჯამში ყველი აყვავდება, აფუვდება. აფუვებული ყველი ნასვრეტანია“. ყველს ჯამში დილაღე გააჩერებენ. ყველის დამარილება ჯამშივე ხდება. რაჭაში მთავი დამზადებულ ყველს ანჩხ-

<sup>9</sup> ვ. პეტრიაშვილი, რძე და მისი სხვადასხვაგვარი გამოყენება, 1898, გვ. 335.

<sup>10</sup> А. К а л а н т а р, Молочное дело на Кавказе, Тифлис, 1901, с. 41.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 43.

ლის ფოთოლში გამოახვევენ — ყველი გაიფურჩქნება, როგორც პური ისე გახდებოდა<sup>12</sup>. მესამე დღეს სახლში ჩამოიტანენ.

ყველის დასამარილებლად ქართველი მეურნე უპირატესობას ანიჭებდა მარილს აძლევს. ისინი ერკვეოდნენ მარილის თვისებაში. მათი ცნობებით მარილი ძალია ჰქონდა, ყველს კარგ გემოს აძლევდა. სოფლის მეურნეობის კლასიკოსების რჩევითაც ყველისათვის ქვამარილი უკეთესია, ვიდრე ზღვის მარილი<sup>12</sup>.

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 დაყრილი, მშრალი მარილის წასმით. ცნობილია ყველის დამარილება გარედან მშრალი მარილით — ყველაზე ძველი და მოსახერხებელი ხერხია. ამ ხერხის დროს ყველს გარედან აყრიან მარილს ან წალკამენ. 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 „დაისერიტება“, „დაჰვარკვატდება“, 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 გამოშრობა ხდება ნელა, ყველი ღვივდება, თვლები ვითარდება, ხოლო წვრილად დაფქვილ მარილს ყველი უცბად შეიწოვს, ქერქს გაიმაგრებს, ყველი თვლებს არ გაიკეთებს.

ცნობილია, რომ ყველის მომწიფება თანდათან უნდა მიმდინარეობდეს. მარილი ადგრებებს ყველის დუღილს და ამის გამო ცოტა თუ ბევრი მარილის მოყრით შესაძლებელია დუღილისა და მომწიფების პროცესი სასურველი გზით წარმართოს<sup>13</sup>.

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

ყველის დამარილება მშრალი მარილის წასმით ან მოყრით მხოლოდ შევიცარიანია ცნობილი. ყველის ასეთი დამარილება კი თხოულობს ჩვევას, გამოცდილებას და ზრუნვას<sup>14</sup>.

მარილწასმულ ყველს ჯამიდან თავის შეყენებული წაქით იმერეთში თიხის ჰურჭელ ხალამში/დერგში, გურიაში—დერგში, რაჭა-ლეჩხუმში, —ქვეყრში/ჰურჭელში ჩადებენ. გამოცდილებით იციან, რომ თავის შეყენებულ წაიხში, ყვე-

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

<sup>13</sup> ვ. პეტროვიჩი, დასახ. ნაშრ., გვ. 444.

<sup>14</sup> Флейшман, Молоко и молочное дело, В.-М., 1927, с. 329.

ლის ნაწურში, ნაწახალში ყველი კარგად შეინახება. „თავის წვეს ვუბაძვით შესანახ დერგში, ის ძალიან არ ამწუთხებს, ზედმეტ მარილს არ ეჭიდება“, ყველი მწუთხე არ გამოდის, ხოლო უბრალო წყალი ყველს აღწევს; გურულის თქმით, „ყველი ჯამში თავის ნაწვრეტს შეიყენებს, ყველის ნაწვრეტს ვუბაძვით“. ყველის ნაწვრეტს დერგში ჩაასხამენ, ყველს ჩადებენ. რაჭველის ცნობით — „წაქეს ვეტყვით, წაქე ყველის ნაწვრეტია: ყველის ნაწვრეტმა უფრო გემრიელი ყველი იცის, თვითონ მისია გემოვნება აქეს, მარილწყალი კი გემოს გამოიტანს“.

ყველის ნაწვრეტის წათხად გამოყენება ყაბარდოელებსა და აბაზელებში დასტურდება. ყველს ჰრიან და აყრიან მარილს. შრატი, რომელიც ყველიდან გამოიყოფა, წარმოადგენს მარილსნარს რომელშიც ინახება ყველი<sup>15</sup>.

ზოგჯერ წათხადწაქედ, სველიშრატი იყო გამოყენებული, სველს წაქად უფრო მეტად ზამთარში იყენებდნენ. რაჭველის თქმით, წათხად ყველის შრატი ჯობია“. გურულის გადმოცემით, სველიდან წაქეს ვაკეთებთ. სველს დადგამთ, მარილს ჩაყრით, მეორე დღეს დერგში ჩავასხამთ, ყველს ჩავაწყობთ. სველი წათხიდან ყველი თავისთავად სიმკავეს ღებულობს. იქ ყველი აფუჭუნდება, სეიტანი ყველი იქნება, ყველი გემრიელი, ცხიმიანი 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 ჩააგდებენ. თუ წყალი კვერცხს „თავზე შეიყენებს“ — უმალ წაიოიღებს“, 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 მარილწყალის დამზადებაში ქართველი მეყველის განსაკუთრებული ცოდნა და ზრუნვა ჩანს.

ყველის მშრალად და მარილწყალში დამარილების ანალოგია კავკასიური მასალებითაც დგინდება: ბარკიდან ამოღებულ ყველს გემოსა და გამძლეობის მიზნით ამარილებენ. ყველს მთლიან თავს ან ნაჭრებს მშრალად ან მარილწყალში ამარილებენ. დამარილების შემდეგ ჩადებენ ქურჭელში, სადაც ის შეინახება<sup>16</sup>.

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

გამძლეობის მიზნით, საყველე ხალამს დერგს გამოსანთლავენ. მთბრობლების თქმით, „მარილი თიხას ჩამოყრის, თიხას გამოჭამს თუ სანთელი არ ექნა“. ამ მიზნით სანთელს გაათობენ, დერგს შიგნით გამოუსვამენ, ზოგან დერგს ცეცხლთან ახლოს დადგამენ — მოიტანენ, ატრიალებენ, თან შეათბო-

<sup>15</sup> А. Калантар. Молочное дело на Кавказе, Тифлис, 1901, с. 53.

<sup>16</sup> Там же.



ბენ, გარედან დერგს სანთელს წაუსვამენ. სანთელი თიხას შიგნით და გარეთაც კარგად გაუჯდებოდა. სანთელწასმულ დერგში წყალს ჩაასხამენ, ორ-სამ დღეს უფრო გააჩერებენ. სამი დღის შემდეგ დერგს ყველის შესანახად იყენებენ. გიმელონი

როგორც შესანახ, ასევე სახარჯო, ყოველდღიურად სახმარ ყველს იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოში ხალამ დერგში ინახავდნენ. რაჭაში კი სახარჯო ყველი ყურიანებში ინახებოდა, ხოლო შესანახი ყველი — ჭურჭლებში ქვევრში. სახარჯო ყველიან დერგში იმერეთში, რაჭაში, გურიაში არომპტიანი ყველის მიღების მიზნით, ტარხუნის ან პიტნის კონებს ჩადებენ. გურიაში ცოდნაით აგრეთვე ნიორის ჩადება — ყველი არ წახდება. ზაფხულში ყოველ 10—15 დღეში ერთხელ წაქეს გამოუცვლიან, დერგს ცხელი წყლით გამორეტხავენ, 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 შევკოჭავ, ჩავდებ დერგში, ქერი მეტი მჟავაა, პური ჯობია. პურს სიმჟავე ქონდა, წაქეს ამჟავებდა, ყველს აფუებაზე ხელს უწყობდა“.

ყველიან დერგს მიწაში ათავსებენ, გარეცხილ დერგში დაგროვილ ყველს ჩააწყობენ, წაქეს დაასხამენ, ისე რომ ყველი დაიფაროს. მიწაში მოთავსებულ დერგს ქვის სარქველს დააფარებენ, ზემოდან მიწას დააყრიან. მათი გადმოცემით „მიწაში ყველი არ ფუქდებოდა, ჩაციებულა. ზემოთ ყველმა გემო იცის. დახურული ყველი კარგად ინახებოდა, „ხელი არ უხდება ყველს, ხელს ურეგ, ამოიღებ, პერი ხვდება“. აღნიშნული ხალხური დაკვირვება, რომ სინათლე არ უხდება ყველს, გამართლებული ჩანს მეცნიერული თვალსაზრისითაც — ყველის დამწიფებაში მონაწილე დაბალი ჯიშის სოკოების განვითარების შეჩერება ხდება სინათლის გავლენით<sup>18</sup>. 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: კუბ, კრურ, კარასი და სხვ<sup>19</sup>. დარალაგეზის სომხეთში თიხის ჭურჭელს ყველით მჭიდროდ ავსებენ, ცარიელი ადგილი არ დარჩეს, რაც გამოიწვევს ყველის გაფუჭებას. ყველის ყელამდე გავსებულ ჭურჭელს შალის ნაჭერს აფარებენ. თავს მიწით ან თიხით მოუგლესავენ. ზოგჯერ კიდევ ორმოს ფსკერზე ნაცარს დაყრიან. ყველი ასეთ მდგომარეობაში შეიძლება ერთ წელიწადს, ზოგჯერ მეტხანს დარჩეს<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> В. Флейшман, Дах. ნაშ., გვ. 334—335.

<sup>19</sup> А. Калантар, Молочное дело на Кавказе, Тифлис. 1901, с. 42—43.

<sup>20</sup> იქვე, გვ. 32.



აზერბაიჯანში ბინადარი ცხოვრების პირობებში ყველს ღლი შევარებში ინახავდნენ<sup>21</sup>.

გამოცდილი მეყველეს დაკვირვებით, ყველისათვის დამწერებში უჭმდებ საჭირო იყო სივრილე, ზედმეტი სითბო ყველის გულიდან ცნობს გამოქვავებს, 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, ხმება<sup>22</sup>.

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 დამწიფებისათვის საჭიროა ბნელი სარდაფი<sup>23</sup>. მიწაში ჩადგმული, დახურული დერგი ამ მოთხოვნებილებას 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 წაიხიდან 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 გამოჭრილია ყველის შესაწყობად: ჩეჩოს საფუტეზე — კვამლთან ახლოს დაკიდებენ. ჩეჩოზე გვიმრის ფოთოს დაფენენ, ზედ ერთ ფენად ყველს დააწყობენ. „ყველს ფუტი, ჰვარტლი მოხდებოდა, ყველი ფერს იკრავდა, ზოგჯერ ერთთვესაც გავაჩერებდით არ ავენებდა, 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 ამოიდებენ, 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,

<sup>21</sup> Т. Бунятов. Из истории хозяйства в древнем Азербайджане (к вопросу об изготовлении молочных продуктов), вып. 67, 1957, см., с. 36—44.

<sup>22</sup> ვ. პეტრიაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 391—94.

<sup>23</sup> В. Флейшман, დასახ. ნაშრ., გვ. 334—335.

ქე ცეცვა მარილი, მაშინ ყველი გამხმარია“. გამხმარ ყველს ხელკალათაში ჩადებულს ან თოკზე აცმულს შესანახად ბელელში შეიტანენ. აღნიშნულ წესს იმერეთის მიმართ ადასტურებს ე. ნაკაშიძე<sup>24</sup> და შინამრეწველობის მასწავლებელი იმერეთის

რაჭაში ყველის გახმობა იცოდნენ — „წათხს რომ შეირგებდა ყველი, გასახმობად ამოვიღებდით“. აგვისტოს თვეში ყველს ცხრილზე დააწყობენ, დახურულ აივანზე ჩამოკიდებენ. მათი ცნობით, „ჩეროში ყველი ერთნაირად ხმებოდა, მზეზე რომ გაიტან, ერთო დნება, ყველი ფუჭდება. როცა ყველი მარილს 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 მიირთმევენ<sup>25</sup>.

ჩერქეზეტში, ყაბარდოელებში, აბაზელებში ყველს შესაბოლად ჩამოკიდებენ. ყველის შებოლვა რამდენიმე დღეს გრძელდება, ან მზეზე ახმობენ. ჩერქეზეტის აზრით, შებოლების მიზანია გაშრობა და არა სხვა რაიმე ცვლილებების შეტანა. ცხადია, რომ ბოლი ამაგრებს ყველის კანს, რაც უშლის ჰაერის შესვლას და აფუების დაწყებას. ყველი ბოლზე რჩება, შებოლილი ყველი მაგარია და არ ფუჭდება<sup>27</sup>.

რძის პროდუქტების კონსერვაციის ეს ხერხი ცნობილი იყო ძველ კულტურულ სამყაროშიც. კოლუმელას ცნობით, რომისა და ნეაპოლის მიდამოებში, აგრეთვე სიცილიაში აშადადებდნენ განსაკუთრებულ ყველს — კაჩიო კავალოს, რომელიც შებოლილი და გამხმარი სახით ინახებოდა<sup>28</sup>.

კარგი ხარისხის ყველის მისაღებად, როგორც ზემოთ იყო მოტანილი, გური-ი-იმერეთში რიგ ღონისძიებებს მიმართავდნენ, როგორცაა: შესაკვეთი რძის ტემპერატურის დაცვა; მალახარისხოვანი სადედი, 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 გემოიანი 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.

<sup>24</sup> Е. Накашидзе. О молочном хозяйстве в Кутаисской губернии, КСХ, № 145.

<sup>25</sup> შესაქონლეობა იმერეთში.

<sup>26</sup> ე. შ ა მ ი ლ ა ძ ე, ალბური შესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 142.

<sup>27</sup> А. Калаштар, Молочное дело на Кавказе, Тифлис, 1901, с. 54.

<sup>28</sup> В. Флейшман, Дасახ. ნაშრომი, გვ. 201.

Н. С. ТОПУРИЯ



საქართველოს  
საბჭოთაო სოციალისტური  
რესპუბლიკის

## 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 деламота, 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).

---

0. სურბულაძე

ქართველთა აზრარული 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 შერწყმავი 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 სისრულთ 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 საინტერესო კულტურულ-ისტორიული ავალს: ზრისითაც.

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

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

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საკითხებს სხვადასხვა დროს ეხებოდა რამდენიმე ავტორი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შ. ამირანაშვილის, დ. ჯანელიძის, ვ. ბარდაველიძის, მ. ჩიქოვანის, ე. ვირსალაძის, 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. აკ. შანიძის ნაშრომში აღმოჩენილია მათი თავისებურებანი და რამდენიმე ნიმუშია გამოქვეყნებული. აკ. 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 მოვინების 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. ჩიტაიას 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 იქნევდა, იწყებდა ბარბაცს, ხელების ფშვნეტას, კბილების ღრჭვნას, ვითომ სიტყვებს ვერ ამბობდა, ხან მოქანცული მიცვევებოდა. როცა მოტირალი ქალები ამას შეამჩნევდნენ, ყველანი გაჩუმდებოდნენ და ელოდებოდნენ თუ რას ათქმევინებდა მას მიცვალებულის სული. ტირილის ამტეხი კი წვალობდა, ღმუილს დაიწყებდა, ხან გასაქცევად ემზადებოდა, ქალები დაიპერდნენ და ეტყოდნენ: „ქალო გამაილე ენა, ნუ აწვალე, ნუ უპერ კბილთ, ანაბრივ შენ



უნდხარ მეენე!“ ასეთი სურათი რამდენჯერმე განმეორდებოდა, მერე მიცვალებულისათვის სახელს დასდებდნენ (ყანწით არაყს, ლუდსა და, თუ სასმელი არ იყო, „პურსატანთ“). სახელის დამდები ქალი იტყოდა: „სადაც ვიყავი“ (მიცვალებულის სახელს მოისხენიებდა) შენიმც სახმარია ას, ნუ აღონებ, გამაატანი ენაი შენს მეენეს“ [4]. ამის შემდეგ, ტირილის მოსურნე ქალიც ამოიღებდა ხმას. პირველად მიცვალებულის ერთ დაიწყებდა ლაპარაკს, მაგ., „აძრახდი, ჩემო მეენეო, ნუ დამაღონე სულეთიჩაო, ჩამიდეგ წილი ტირილიჩაო, მე შენ მინდხარ მეენეთაო...“ მერე უკვე „გაისარავდა“ ხმას. კარგი ხმით მოტირალის ნათქვამს ხალხი ზეპირად სწავლობდა ლექსივით და მერე მამაკაცები თიბვის დროს ცელზე მღეროდნენ. ამ სიმღერას „გვრინი“ ეწოდებოდა. „გვრინში“ ხმით ნატირალის გარდა, არაფერს იმღერებდნენ [5].

გ. ჩიტაიას და თ. ოჩიაურს მიაჩნიათ, რომ ამ დროს მეენეში 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 დამკვიდრებულყო და მხოლოდ ამის შემდგომ უნდა გაეჩინა მას მეენე, მესულთანე, რომელიც მის ჭირ-ვარამსა და მოთხოვნებს გადასცემდა სამზეოზე მყოფთ [6]. თ. ოჩიაურის მსჯელობა კიდევ უფრო შორს მიდის: სულის მკითხვისა 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 შვილებს საქაოდ მკიდრო ურთიერთობა ჰქონიათ ერთმანეთთან და პირველნი 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 ალშ. 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 დააბრუნებდა, 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 ხაორით [8].

ცნობილია, რომ მოთიბვებსა და მკვლევს 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 ასალ“. მაშინათვე შენდობას ეტყოდნენ მამყოლი სულის სახელზე: „შეგინდასე ვინაც ჩვენ მაგვეყვებო ჩვენ მაგვიბოროო, 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 რაჭაში ცელის ტარზე სრულდება როგორც საგანგებო ხმამღერი 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 რაჭული სიმღერები ქართლ-კახურის განუყრელ ნაწილს წირმოვადგენს 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: „ჯეჯილთამც აოგვივალის, მწვანითამც გეჩვენებისთა, ბარაქა მოგვეცე, ნახნაე-ნათესი გვიმრავლეო“ [13]. ამ მიმართვის პირველი ნაწილი წარმოადგენს მიცვალებულის პატრონის ზრუნვას სულეთში მყოფისათვის, რომ მას ჯეჯილი და მწვანე არ მოაკლდეს, მეორე ნაწილში კი მფარველობას შესთხოვს სულს და ბარაქას და ნახნაე-ნათესის გამრავლებას ევედრება. 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 საკმაოავე რიტუალებში განსაკუთრებული როლი ენიჭებათ. კახეთში სულთმოფინობა დღეს საფლავზე გაქონდათ ახალი ხილი, მუხის მწვანე ტოტები, ხეხილისა და ველის ყვავილები და საფლავზე ფენდნენ. აღსანიშნავია, რომ სულთმოფინობა თიბათვეში (იგნისში) მოდიოდა.

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 საგაზაფხულო ციკლს (ლიფანალი, სულთაყრეფა, აღდგომა, შესაძლოა წყალკურთხევაც), ხოლო მეორე — მკისა და თიბვის სეზონს (თიბვის სამშაბათი, სულთმოფინობა [15]). ამ დღესასწაულებზე თავყვანტეული 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 პირებამ აყვარებდნენ, რომლებიც სიწმინდეს ინარჩუნებდნენ შესაბამისი წესების უმკაცროსად დაცვით [17].

საქართველოს  
საეკლესიო  
სამართლებრივი  
საქმეების  
კოდექსი

ღვთაებებთან ურთიერთობა ხშირად ხერხდებოდა „ღროებით სისასის“. 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 ახლობელთაგან მკვლრათ მიჩნეული სხეული გაცოცხლდებოდა, სულეთში ნახულსა და გაგონილს უამბობდა ხალხს. ასეთი „მკვლარში გათული“ პირი ხშირად ჭადაგად დაეცემოდა ან მკითხავი ხდებოდა [18]. მსგავსი მაგალითები მთელ საქართველოშია დამოწმებული.

ადამიანისა და ღვთაების უშუალო ურთიერთობა ხშირად კიდევ უფრო აქტიური ფორმით ვლინდებოდა, რის შესახებაც საინტერესო მასალა დაცული მითოლოგიაში. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ გახუა მეგრელაურის თავგადასავალი. წამებული კაცი, ღვთის ნათლული, ჭადავი თუ მკადრე, ღვთის-შვილთაგან დაქერილი გახუა მეგრელაური მონაწილეობას იღებდა ხატების ლაშქრობაში ჭაჯავეთს. მაგრამ თავისი ხორციელი არსებობით გახუას არ შეეძლო ღვთაებებს ხლებოდა, და ამის გამო, ხატებს მიჰყავდათ მისი სხეულსგარიდებული სული. უსულო გვამს ხატები ქვიშაში ფლავდნენ, ან ხეში მალავდნენ, ვიდრე სულს უკან ჩააბრუნებდნენ. ჭაჯავეთს ლაშქრობის შემდეგ ხატებმა (გარიანტებში—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, სანაყავი და სხვა, თან საქონელიც გამოურეკიათ. უკან დაბრუნებულ გახუს საკუთარი სხეული უკვე ხრწანაშემდგარი დახვედრია, მატლები დასეოდა და მხარი თავეს ამოეჭამა. გახუას სულს შეზიზღებია ამგვარ სხეულში ჩაბრუნება, მაგრამ ხატებს დაუძალებიათ და ისიც ძველებური სახით აღდგენილა, ოღონდ მხარზე თავგის ნაკბილარი დარჩენია. გახუას გარდა ხატებთან სხვა მრავალ მკადრეს უმოგზაურია [19], რაც მიგვანიშნებს, რომ ეს მოტივი ერთგვარი სტანდარტის სახით არის ჩამოყალიბებული და მასში სხვადასხვა პირები მონაწილეობენ.

ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში 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 „გვირინის“ 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 თაყვანისცემის ობიექტს წარმოადგენდა.
2. სულები დადგენილ დღეებში და გარკვეულ სამეურნეო პერიოდში ცხადდებოდნენ სამზეოს. მათთვის იმართებოდა დღესასწაულები, რომელთა



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

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

4. გარდაცვლილთა (ან „ღრობით“ 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 აღდგენილი ძალების ურთიერთობას შეეხება.

სულის სიწმინდე, როგორც ამას მოტანილი 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 წარმოიდგინებოდა. მაგალითად, პრაქტიკულად უფრო გასაგები უნდა ყოფილიყო არა „ნათელი“ და „ბნელი“, როგორც ორი, ერთმანეთს 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 დულაიზმი წარმოადგენს დაპირისპირებულობათა პოლარული წყვილების სახით მკვეთრად დანაწილებულ სამყაროს, სადაც ურთიერთდაპირისპირებული კატეგორიები განლაგებულია ვერტიკალურ ღერძზე... მთელი ყურადღება მიზყრობილია „ზე“ და „ქვე“ კატეგორიებისადმი, პოლარული განაღვლებებისადმი, ამღლებულიდან მდებლისაკენ. ესაა კემპარტიად განმსაზღვრელი კოორდინატები სამყაროს შუასაუკუნეობრივი სურათისა“ [20].

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

აგებული არა მარტო ცალკეული დარგები ადამიანის მეურნეობისა, არამედ მთელი სამყაროს ზილვადი მოდელი, რომელიც საფუძვლად ედო შეასაუკუნეების 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 დებულებიდან გამომდინარე, უკვე გასაგებია თუ რატომ ითვლებოდა მიცვალებული უწმინდურად. მას მოშორებული ჰქონდა წმინდა, ციური საწყისი, სული. ხევისურების რიტუალურ პრაქტიკაში უწმინდურად მიიჩნეოდა არა მარტო მიცვალებული, მისი საწოლი და ნიეთი, არამედ მასთან უშუალო კონტაქტში მყოფი პირებიც, რომელთაც განწმენდისათვის რთული წესი უნდა შეესრულებინათ. ეს შეხედულებები თავისი წარმომავლობით გაცილებით წინ უსწრებს ქრისტიანობას. ადრე ეს მოვლენები არ განიხილებოდა წმინდისა და უწმინდურის პოზიციიდან. მიცვალებულს უფრთხოდნენ 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“ იხმარებოდა აბსოლუტური და მკაცრი ტაბოგრაფიული 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 საშინლად იდევნებოდა ქრისტიანობის მიერ, როგორც ქრისტიანული რელიგიის პოზიციებიდან მიუღებელი და გაუგებარი მოქმედება. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ ეს რიტუალები ქრისტიანობის ბატონობის ხანაში ვერ განხდებოდა 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 შეღწევიით.

ქართვლთა რელიგიურ პრაქტიკაში ზეცა მამაზეციურის საქმეფო იყო, ქვევით, მიწას დედამდებიავე ეწოდებოდა. შეწირული მსხვერპლიდან სული მამაზეციურს განეკუთვნებოდა [24]. სისხლი — დედამდებიარეს, 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 სამზეოში ცხოვრობს, ხოლო სული — სულეთში. სამზეო და სულეთი შეესაბამება საიქიოსა და სააქაოს ცნებებს, მაგრამ თუ ამ ტერმინებს დავაჩვენებთ, ისინი კი არ აღნიშნავენ ცაზე და მიწაზე განლაგებულ სამყაროს, არამედ თავისი 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 განსასაჯელი იქ იყრიდა თავს. ასეთი სურათი გვაქვს მოცემული გილგამეშის ეპოსში და „ოდისეაში“. ბერძენთა წარმოდგენით, მიცვალებულები განაგებდნენ მიწის მთელი სიღრმის ზედა ჰორიზონტს, რომელიც კვებად და ბლახს, 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 მოაბნეოდნენ და ეუბნებოდნენ: „იქით იყურე, ოღონდ აქეთ ყოველგვარი სიკეთე გამოაგზავნეო“ [27]. საფიქრებელია, რომ ძველი ხალხების შეხედულებით სიკვდილი ამბივალენტური ბუნების მოვლენა უნდა ყოფილიყო, რადგან მიწაში წასვლა „დედის წიაღში“ წასვლად განიხილებოდა, რაც თავისთავად ხელშეორედ შობის ასოციაციას ქმნიდა. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქართველთა წარმოდგენით მიწა დედურ საწყისს 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: „დე არა შვას მიწამ ნაყოფი, დე არა შვას 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 მწყობრივ სისტემების სახით დალაგდა. სულეთში არსებობა მიწიერი ცხოვრების ანალოგიით მიდიოდა და იქ გადასახლებულნი ინარჩუნებდნენ ინდივიდუალურ-სოციალურ ნიშნებს. ამ თვალსაზრისით საკრძალავ ცერემონიათა ისტორიები ადრე საინტერესო მასალას გვაწვდის და დამოუკიდებელ, მონოგრაფიულ შესწავლას საჭიროებს. მაგრამ ამჟამად, ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით, მხოლოდ ქვევრსამარხებს შევხებით.

საეციალურ ლიტერატურაში ორი მოსაზრებაა გამოთქმული, რომელთა თანახმად ქვევრში ჩასვენებულ მიცვალებულს მძინარის და ემბრიონის ფორმას აძლევდნენ. საფიქრებელია, რომ ქართული მასალის მიხედვით, მიცვალებულის ქვევრში ჩასვენება მუცლადღებას წარმოსახავდა, 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 ოვლებს, რომელთა შიშანი, ალბათ, მუცლის სიცარიელის გადმოცემაა. სხვა შემთხვევაში ცხოველს მუცელში უხის 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 ეპიფანე 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 აღდგენადობის უნართანაა დაკავშირებული, შეადგენდა მატერიალურ საფუძველს, რითაც მიცვალებულთა კულტმსახურების რიტუალი სრულდებოდა. ყოველივე ეს პერიოდულად მოკვდავი და აღდგენადია და მათი მეოხებით მიცვალებულის კულტმსახურების წარმართვა ამ უკანასკნელსაც პერიოდულად კვდომა-აღდგომის ციკლში აერთიანებდა. ამდენად, მიცვალებულის კულტის ეს ასპექტი წარმოადგენდა ბაზას, რომელზედაც აღმოცენდა მთელი პლეადა ბუნების აღორძინებადი ძალის განმასახიერებელი ღვთაებებისა. ეს ღვთაებები, ანალოგიურად მცენარეული სამყაროსი, პერიოდულად იხოცებოდნენ, ე. ი. გარკვეული პერიოდის მანძილზე ცხოვრობდნენ სულეთში, სადაც უშუალო კონტაქტს ამყარებდნენ მიცვალებულთა სულთან. თუ ამ დებულებას მივიღებთ, მაშინ, თავად მიცვალებულები უნდა ქვეუღიყვენ 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 სულთაყრეფა, ბუნების აღორძინების იდეასთან იყო დაკავშირებული, ხოლო ზაფხულის სეზონის დღესასწაულები, სულთმოფინობა და თიბვის სამშაბათი, ემ-

თხვეოდა მკასა და თიბვას. ჩვენთვის საინტერესოა „გვრინი“ სწორედ თიბვისას და მკასას სრულდებოდა და, ამდენად, დამახასიათებელია მიცვალებულთა კულტურის საზაფხულო რიტუალებისათვის. რადგან „გვრინი“ ხშირ 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 უღროოდ დაღუპულ მინდვრის ჰაბუკ ღვთაებას, რომელიც, ბუნებრივია, აღდგენად და მოკვდავ ღვთაებათა პლეადას განეკუთვნებოდა. ასე მაგალითად, ძველ აღმოსავლეთსა და ეგვიპტეში დასტიროდნენ პირველ ძნას, რომელსაც ზოგჯერ მარხავდნენ კიდევ [31]. სპარტაში, მაისში დასტიროდნენ მშვენიერ ჰაბუკს, ჰიაკინტს, 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 მოხსენებულია, როგორც მახვილი ცელის პატრონი. ხერსონის გუბერნიაში კოსტრომა მიაჩნდათ კარგ მიწისმოქმედად, რომელიც ოსტატურად ასრულებს მინდვრის ყველა სამუშაოს ხვნიდან გაღწევამდე, რის შემდგომ კვდება და ხრამში აგდებენ [33].

წინა დინასტიური და ძველი სამეფოს ხანების ეგვიპტელები მიცვალებულს გარდასულთა ღვთაებასთან, ოზირისთან აიგივებდნენ, რომელიც მოშაკვდავი, 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 მტყუნვარე მზეს განასახიერებს) ან ადამიანი კლავს მიწის ნაყოფის, ე. ი. პურის ყანის სახით. ყოველივე ამის შემდგომ, რა გასაკვირია, რომ ყანა „გლოვის“ ადგილად იქცა, სადაც დასტიროდნენ მომკილი პურის ყანის და მზისგან დამწვარ მცენარეთა ჰაბუკი 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, მსავასად სხვა ხალხებისა, მღერაინ სიმღერა „ლინოსს“, რომელსაც თავად „მანეროსს“ უწოდებენ [36]. „მანეროსი“ ეგვიპტურად ნიშნავს „დაბრუნდი სახლში“ და



ეს დრახმა არის რეფორენი იზიდას ცნობილი ტირილისა ოზირისზე, როცა ქალღმერთებმა გოდებით მოუხმობს ტანჯულ, ღალატით მოკლულ მეთულეს დაბრუნდეს, ე. ი. აღსდგეს და თან მისი დაგლეჯილი სხეულის ნაწილებს აგრეთვე სიმლოერას პეროდოტე აიგივეებს ჰაბუკი ლინოსის, ასევე, ტანჯული ღვთაების ჰიმნთან. მთელს ანტიკურ და ელინისტურ სამყაროში გავრცელებული იყო აღონისის მასიური გლოვა. არისტოფონეს შემონახული აქვს ასეთი ცნობა: „...ცოლი ცეკვავს და იძახის აი, აი, აღონის!“ ერთ ორფიკულ ჰიმნში ხოტბას ასხამენ მას: „შეიწყნარე ჩემი ვედრება სახელმწიფოვლო, კეთილო, ნაზომიანო, მოყვარულო მყუდროების!.. ჭრები და ინთები შენ, თაყვანცემულო ცრემლის ღვრით... სულით მშვენიერო, კიბრიდას ტკბილო რტო, ძეო ვროტისა... რამდენსამე ხანს ტარტაროსში მჭდომარე, შემდეგ კი ოლიმპზე აღმავლო, მოდი ნეტარო და მიანიჭე ზეცას ნაყოფი“ [37]. დიონ სმირნელთან შენახულია ასეთი სურათი: ქმარი ეუბნება ცოლს: „შეწყვიტე დღეს, კითარა, მოთქმა და მკერდში ცემა, შენ ხომ 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 თით დასაჭურისება. ასევე მიღებული იყო ცხოველთა და ადამიანთა სისხლიანი მსხვერპლიც, რადგან ეს რიტუალი მიზნად ისახავდა გაღმოეცა ჰაბუკი ღვთაების ტანჯვის სიკვდილი და მისი ცხოველმყოფელი ძალის გაჭრობა.

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 ჭირის გავრცელებისას ისევ გაიხსენეს ტირილი გარდაცვლილ ღვთაებაზე: „მოკვდა ჭინების დიდი მეფე, გაი ამ ქვეყანას!“ ასევე დასტიროდნენ ჭინი ქალის, უმმუნყულის, ე. ი. ვაზის რქის შვილს, რომელსაც თუ არ დაიტირებდნენ, ყველანი დაიღუპებოდნენ ბოროტი სიკვდილით. შემონახულია დატირების ფორმულა, „ო, დედაო ყურძნის (ვაზის) ლერწმისა, 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 დღესასწაულის ბოლოს ჰოსეინის კუბოს წყალში აგდებდნენ, მსგავსად თამუზ-აღონისისა [40] ვ. ივანოვი ჰოსეინის დატირებას მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების დღესასწაულების რიგში განიხილავს. მას განსაკუთრებით აინტერესებს ჰოსეინის დაჩეხვისა და მორწმუნეთა მიერ თავის დასახიჩრების ფაქტები, რასაც ენთუზიასტური ტირილის სახეობად მიიჩნევენ და დიონისურ დღესასწაულებს უკავშირებს [41]. პეროდოტე 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 ჰაბუკი ღვთაების გლოვა, რომელსაც განასახიერებდა მოკილი ყანა. ეს გლოვა



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

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

ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, ძველად დიდი ტირილი სცოდნიათ. მგლოვიარენი ბნელში იხსდნენ, წელამდე შიშვლდებოდნენ, იპარსავდნენ თმას, წვერსა და წარბ-წამწამს, იცქმდნენ და სისხლს იდენდნენ, წლამდე ხორცს არ სჭამდნენ, ძაძა-ფლასს იცვამდნენ, 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 გადაღელილ გულ-მკერდს ფრჩხილებით იკაწრავენ და სისხლს იდენენ, თავზე თმას იგლეჯენ“. ადრე მოტირალეები წელს ზევით შიშვლდებოდნენ, უკანასკნელ ხანებში მხოლოდ საკინძეს იხსნიან და ფეხზე იძრობენ, შუბლზე ორივე ხელს იცემენ. უწინ მათრახს იტყლაშუნებდნენ და გაუთავებლად იძახოდნენ „ვაის“. აქვე სრულდება სამგლოვიარო სიმღერა „ზარი“ [45].

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




სახელი ბერითი კომპლექსი, უძველესი ხანებიდანაა დამოწმებული. თანამედროვე ყოფაში მათ პარალელურად იხმარება გამოთქმა „ავაი, ავაი“ [47]. ამ გამოთქმებს მთელს ძველ მსოფლიოში შეესაბამებოდა შესატყვისი ზღაპრული ლებულები, რომლებიც ასევე მწუხარებას, გლოვას გამოხატავდა. ფინიკიური „ai lenu“ აღნიშნავდა „ვაი ჩვენ“, რასაც სპეციალისტები ამგვანებენ ბერძნულ შეძახილს „აილიონი“. ეს შეძახილები გაისმოდა მისტერიების და მსხვერპლთშეწირვის დროს (ესქილესთან იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვისას ამბობენ „აილიონი“). ამას მოსდევდა ორგინალური შეძახილი „ეუოე“ (ეგოე) [48]. ძნელია ამ შორისდებულის წარმოშობაზე ვილაპარაკოთ, მაგრამ ფაქტია, რომ, იგი ფონეტიკურად და ემოციონალურად ქართული „ვაი, ავაი“ პარალელურ ფორმად გვევლინება. ასეთივე წარმოშობის არის დანარჩენი შორისდებულებიც ოი, ეჰ და ა. შ. ამათ პარალელურად უნდა მივიჩნიოთ რუსული აი, ოი, ევროპული აი და სხვ. [49]. საყურადღებოა, რომ ასეთი შეძახილები XVIII საუკუნეში ფიქსირებულია მკისას ევროპის სხვადასხვა ქვეყნებში. ასე რომ, ქართული სამგლოვიარო შეძახილები გამოიყენებოდა მოკვდავი ღვთაებების დატირებისას, მაგრამ, სხულის დაზიანება და მისი ტანჯვის იმიტაცია ქართულ რელიგიურ პრაქტიკაში ჯერჯერობით არ არის დამოწმებული. როგორც ჩანს, იგი საბოლოოდ გამქრალია. მისი ანარეკლი შემორჩენილი უნდა იყოს ზოგიერთ ხალხურ დღესასწაულებსა და საწესწამო მოქმედებებში. მათი კვალი ჩანს წმინდანთა ცხოვრებაშიც. ამ თვალსაზრისით, ყველაზე უხვი მასალა შემონახულია ყვენობა-ბერეკაობის ადრე საგაზაფხულო მისტერიებში, სადაც სექსუალური ატრიბუტებით აღჭურვილი ბერიკა კვდება და ცოცხლდება. ამ მისტერიებში დასტიროდნენ მკვლარ 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<sup>1</sup>.

ღვთაების დაგლეჯის იმიტაციად მიგვაჩნია ერთი სევანური წესი. ახალ წელს სპეციალურად დამზადებულ მარგილზე, რომელიც ორ კაცს მიჰქონდა, შესვამდნენ პატარა ბიჰს და კერის ირგვლივ შემოატარებდნენ. ამ დროს სავეს ბელეს შესთხოვდნენ ღვთაებას, რიტუალში მონაწილეობდა საგანგებო ნამცხვარი და საცერი. შემოატარებისას ბავშვს ჩქმეტდნენ და ხის სადგისებით სჩხვლეტდნენ ისე, რომ ბავშვი უსათუოდ უნდა ატირებულყო. 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 დაუნაწევრებია 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.

<sup>1</sup> ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ დ. ჭანელიძის, ჯ. რუხაძისა და ჯ. ონიანის შრომები.

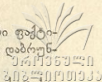




როგორც უკვე აღნიშნული იყო, წარმოდგენები სულეთსა და სამხეთზე ძველი კოსმოგონიური შეხედულებების ელემენტებს შეიცავს. მათი ერთმანეთისაგან გამოიწვეული სამყაროა დაპირისპირებული, მცხრამე მსხმელებს ხანების ემპირიული კოსმოგონია მხოლოდ ორი სამყაროსაგან როდი შედგება. ვერტიკალურ ჰორიზონტში განლაგებულია სამი სამყარო: ზესკნელი, სკნელი და ქვესკნელი, რომელიც გადაიკვეთება ჰორიზონტალურად 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 ჰორიზონტალური კოორდინატების გადაკვეთის ადგილი. მცენარეულ 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 წამოაყვანიანებს. 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 ღვთაებთა 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 არსიდ ერთსა და იმავე სამყაროს განეკუთვნებიან, ამდენად ცაზე დაკიდული კოშკი და ცას „შიბით“ შეერთებული მუხა ერთიდაიგივე რელიგიური, კოსმოგონიური იდეის განსახიერებად უნდა მივიჩნიოთ. ასე რომ, ზემოხსენებულ ებიზოდში, ამირანი ერთი სამყაროდან მეორეში გადადის და კომუნიკაციის საშუალებას წარმოადგენს თეთრი ცხენი, კოშკი და ჯაჭვი.

ამავე იდეის ილუსტრაციად უნდა მივიჩნიოთ წყლის გამგებელი გველვეშაპები, 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, კომუნეკაციის ერთ-ერთ ასეთ საშუალებად მიიჩნეოდა სულისა და ხორცის გაყრა, ე. ი. სამუდამო ან დროებითი გარდაცვალება. ის, რაც უწმინდური ხორცისათვის შეუძლებელი იყო, ხელმისაწვდომად წარმოიდგინებოდა წმინდა სულისთვის. ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესო ფიგურაა ზემოხსენებული ვახუა მეგრელაური. ვახუა მეგრელაურისა და ზატების 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 ზატები დადიან, ხოლო ადამიანთათვის იქ მოხვედრა იშვიათი გამოწაკისაა. ცოცხალი კაცი, მსგავსად ვახუაის, მხოლოდ სიკვდილის მეოხებით თუ მოხვდება 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 დედურ საწყისთან ჩანს დაკავშირებული, რაზედაც მიგვიჩივებს მუსიკალური საკრავი, ოქროს საცერი და იქიდან წამოყვანილი ნაყოფიერების ქალღვთაება. თუ ამ დებულებას მივიღებთ, მაშინ ქაჯავეთს ასვლა სიმბოლურად ღვთაებათა 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 დებულებისათვის სასარგებლოა ხახმატის გიორგისა და სამძიმრის — მოღე-მოძმეობის 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 აღვნიშნეთ, ამირანისმიც 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 გადამფრენ ფრინველებს მოჰყავდათ. ამავე იდეიდან მომდინარეობს გალობისა და დაკვრის დიდი მნიშვნელო-

ბა ბატონების კულტმსახურებაში, სადაც მუსიკა და გალობა ყველაზე ფერადონებდასთან ერთად არის წარმოდგენილი. ეს ელემენტები წმინდან გაზაფხულის სურათს.

მუსიკალური ინსტრუმენტებისათვის სულეთში ჩასვლა მხოლოდ ქართულ მითოლოგიას არ ახასიათებს. გავიხსენოთ ევრიდიკეს საძებნელად სულეთს ჩასული ორფეოსი თავად იყო ღვთაებრივი მომღერალი. იგივე მოტივს ვხედავთ გილგამეშის ეპოსშიც<sup>2</sup>. გილგამეშს სულეთში ჩაუვარდა დოლის დასაკრავი ჯოხები და მათ ამოსატანად ვააგზავნა 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 სალათას 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 შავმა 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 ჯაჭვი თხელდება, პალო, რომელზედაც იგია დაბმული, ირყევა, მაგრამ

<sup>2</sup> Эпос о Гильгамеше. М., 1961, с. 83, табл. XII.



გაზაფხულობით, დიდ ხუთშაბათ დღეს, მჭედლები კვერს დაჰკრავენ და ჯაჭვის ისევ სქედება. 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 ვეგეტატიური ღვთაების პერიოდულ სახეცვლილებას. ამდენად, ამირანის ეპოსის ძირეული მომენტები (ზღვის გაღმადან ქალის გამოყვანა; ვეშაპის მიერ ჩაყლაპვა; მიჯაჭვა; ჯაჭვის პერიოდული, ყოველწლიური განმტკიცება) აღმოცენებულია აღდგენადი და მოკვდავი ღვთაებების იდენის გავლენით. ამირანი, შესაძლოა, ოდესღაც თავად იყო ვეგეტატიური 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, კობალა, მინდია), რაც იმის მანიშნებელია, რომ წარმოდგენები ღვთაებების მოკვდობასა და აღდგენადობაზე, შესაბამისად ბუნების კვდომა-აღორძინებაზე, ქართველთა წინაპრების რელიგიაში სისტემური სახით იყო ჩამოყალიბებული დი შუადგენდა იდეოლოგიურ საფუძველს ეპოსისა და კოსმოგონიური სქემის შექმნისას. ეს წარმოდგენები, როგორც ზოგადი, ისე კონკრეტული, კერძო მომენტებით დიდ მგავსებას ამჟღავნებს ახლო აღმოსავლეთისა და ევროპის ძველი ხალხების ანალოგიურ მონაცემებთან, რის გამოც ამ საკითხთა კვლევა საინტერესო პერსპექტივას შეიცავს და კულტურის ისტორიის თუ ეთნოგენეზის რიგი ზნელით 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, «гврინи», 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 «гврინი».

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

Аналогичные представления засвидетельствованы в культах 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. 238. შინასიტყვაობა გ. ჩიტაიასი.
2. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის III. 1940, გვ. 12.
3. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის—XI—1960. გვ. 171; თ. თ ჩ ი ა უ რ ი — შთიბლურთა და ხმით ნატრალთა ურთიერთობის საკითხისათვის.
4. მასალები... III, 1940, გვ. 29.
5. ი ქ ვ ე, გვ. 39.
6. თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 175—177.
7. ი ქ ვ ე.
8. მასალები... III, 1940, გვ. 47.
9. თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, ხეცურული შთიბლური სიმღერა — გვრინი, მიმომხილველი, II, 1951, გვ. 427.
10. თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, მასალები... XI, 1960, გვ. 166.
11. ი ქ ვ ე
12. დ. ა რ ა ყ ი შ ვ ი ლ ი, რაჭული ხალხური სიმღერა, თბ., 1950, გვ. 20—30.
13. დ. გ ი თ რ გ ა ძ ე, სულთაქრედა, საისტორიო კრებული, IV, თბ., 1974, გვ. 402.
14. თ. ს ა ხ თ კ ი ა, მიცვალებულის ეულტი სამეგრელოში. მასალები... III. 1940, გვ. 172.
15. დ. გ ი თ რ გ ა ძ ე, იქვე.
16. თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 15—19.
17. ი ქ ვ ე, გვ. 108.
18. საქ. ეთნ. განყ. არქივი, რე. № 189. მელანია და ნათელა ბალაღრები. 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. თ ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმ. საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1957, გვ. 97—99, 186—194.

20. Гуревич, Категории средневековой культуры — ვიან. ვს. ივანოვი-ს სტატოლიან. Из заметок о строении и функциях карнавалного образа. კრებულში Проблемы поэтики и истории литературы, Саранск, 1973, с. 38.
21. Флоранский, იქვე.
22. Бахтин 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. Богаевский 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, ук. соч., с. 18.
34. Тураев Б. А., История Древнего Востока, I, с. 183.
35. Арсеньев Н., Ук. соч., с. 9.
36. Геродот, II, 79.
37. Арсеньев Н., Ук. соч., с. 18.
38. იქვე.
39. R. Smith, The Religion of the Semites, არსენიევის მიხედვით, გვ. 19.
40. Baudissin, Atonis und Etmun, არსენიეთან, გვ. 13.
41. Иванов В. Дюнис и продионисиество, Баку, 1923, с. 183—186.
42. Марр С. «Мохаграм». Сборник музея антропологии и этнографии, XXVI.
43. Арсеньев Н., ук. соч., с. 20.  
Тураев, ук. 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 კოლო-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, მიკავუელი ამირანი, თბ., 1947, ტექსტები.
52. Бардавелидзе В. — Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 63—69.
53. თ. ჩხენკელი, ტრალიკული ნიღბები.
54. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., 95.
55. The Ansient near East Antropology of Text and Pictures edition Games B. Pritchard, Prinston, 1958, p. 86—91.
56. პლუტარქე, ოზირისი და იზიდა, არსენიევის დასახ. ნაშრომის მიხედვით, გვ. 19.
57. მ. ჩიქოვანი, იქვე.

დ. გიორგაძე

## მიცვალებულის დაბრუნების წესი თუშეთში

დალადა

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მიცვალებულის დაბრუნების წესებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „დალადა“-ს, რომელიც სრულდებოდა თუშეთში წლისთავზე გამართული ხარჯის დროს.

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

როგორც მთხრობლები გადმოგვცემენ, „დალაობა“ ისეთი ხელობა იყო, რომელიც საგანგებო შესწავლას საჭიროებდა. ცნობილი მოდალავის რევანს კომოტეს-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 მოდალავის თანდასწრებით ვერ ბედავენ „დალაობას“, მაგრამ ღვინობისთვეში, როცა ჩვეულებრივად გარდაცვალებულის ხარჯები იმართება, მოდალავე ვეღარ ასწრებს ყველგან მისვლას. ამის გამო, ახალგაზრდები უფრო გაბედულად სცვლიან ხოლმე მას.

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

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

წლისთავზე მიცვალებულის „ლიშანს“, ე. ი. ტანსაცმელს ეზოში გაშლიდნენ. აქვე ეწყო რამდენიმე წყვილი წინდა და ჩითა, სათამაშოე ქისა, გაპენტოლი მატყლი, ქვამარილი, ბიჭონი. აქვე დაგებულ ფლასზე ჭერს დაყრიდნენ, ჯამით რძეს დადგამდნენ, რომელშიც ქოჯო (შეკონილი ბალახი) იყო ჩადებული<sup>1</sup>.

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

„დალადა“-ს შემსრულებელნი მიცვალებულის „ლიშანთან“ გამწკრივდე-

<sup>1</sup> ს. მაკალათია, 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“ იჭდა, რომელიც შავი საფენით იყო დათალხული და ზედ სურჯინი ჰქონდა გადაკიდებული. მოდალავე მხედარი შუაში იყო მოქცეული, „ამყოლი“ კი აქეთ-იქით ეღდა.

სულის ცხენზე მჭდომი მხედარი იწყებდა დალაობას, ე. ი. სევდიანი, მინორული კილოთი მიცვალებულის შექებას. „დალაობის“ დროს სამჯერ მუხლი უნდა „მოქციათ“, ე. ი. შეესვენათ. მოქცევებს შუა მწდებები ლუდს მიაწვდიდნენ მხედრებს, რომლებიც გარდაცვალებულის შესანდობარს იტყობდნენ. ისინი ცოტა ლუდს მიცვალებულის ცხენის ფაფარს დაასხამდნენ და დაღევდნენ. ამავე დროს, შესვენებისას, ქოჯოთი ცხენ-მხედარს რძეს აპკურებდნენ და ფეტვს აყრიდნენ. ეს შეეძლო გაეკეთებინა ქალსაც და კაცსაც, მხოლოდ აუცილებლად გარდაცვალებულის დაძმას, 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 იმედიძისაგან:

„დალად თქვით, დალად მხედრებო, ძნელია დალაობაო, ბრალი ხარ (მიცვალებულის გვარი) შენი ულაშქროდ სიყვდილი, დედან გტირიან შვილობით, დანი გტირიან ძმობით, ეგ შენი დედა ბეჩაი სათლებურ ჩამოდნებოდა, ეგ შენი ცოლი საწყალი სურსით ექანებოდა, შენი გვარისი ქალ-ხალი შავითა იმოსებოდა, ლაშქარს გიყითხვენ სწორები შენი საათის თოფითა ლაშქარს ხმალამოდებულ, ჰყვინო, სახელიანო მომტრეო, მოსამართლეო, დამრიგევ თუშეთისაო“.

(მუხლის მოქცევა, ე. ი. შესვენება).

„ქარზე ვიდგანან სტუმრები შინამ არ შაუძლებია?  
კაცი ხარ სახელიანი, კარგად არ დაუხვდებია?  
ლომო (მიცვალებულის გვარი) სტუმართან დღეო მზიანო.  
შენი ნაწოლი ლოგინი ია-ვარდით ტყნებოდა,  
შენი ნაცვამი სამოსი დარბაზს არ იცვიტებოდა,  
შენი წვერი და უღვაში მწვანოლად ამოდოდა.  
ლევებს ნუ შევატყობინებთ (მიცვალებულის გვარი) იმის სიყვდილა,  
ლევითში ლევთა გიყითხონ — ქალაქში ჭარებს ჰყრისაო,  
ქალაქს კითხულობს ბატონი — წავიდა უფალსთანაო“.

(მუხლის მოქცევა)

„დისწულ ნახე დედისძმათასა შინამ არ გაუძლებია,  
მაგ შენის წითლის ცხენითა შინამ არ შაუძლებია.  
ნეტა შენ საიჭიოსა შენ შეხვალ მტრედის ფერადა,  
სუფრა გიღვ გარიგებული გაკეოებული თფორითა  
კოდნი ვიდგანან საცენი ვადმომდინარნი პერითა,  
ზედ გიღვა მეღვინეები ხუცითა ღაყვენებითა,  
ამაიღებენ, დალვენ ვერცხლისა მამრაპებითა,  
შენლობა (მიცვალებულის გვარი), ღმერთმა გაცხონოს სულითა“.

„დალაა“-ს ტექსტის თქმის დროს მოდალავის ნათქვამ ყოველ ფრაზას ამყოლების რეფერენი „დ-ა-ლ-ა“, „დ-ა-ლ-ა“ მოსდევდა.

ამის შემდეგ მხედრები სამჯერ გარშემოუვლიდნენ მიცვალებულის ტან-



საცმელს და „დედისძმებისაკენ“ გაემართებოდნენ. მოდალავეს უფლება ჰქონდა აერჩია ბაირალის (ალამის) წამომღები. „დედისძმებთან“ მისულები აუცილებლად იტყოდნენ „დალაა“-ს, რის შემდეგაც მათ გაუმასპინძლებდნენ. უკან დაბრუნებულები კიდევ ერთხელ იდალავებდნენ ჭირისპირის მხარეს. მხოლოდ ამის შემდეგ იმართებოდა დოლი ანუ სადგინი.

ჩვენ მიერ შემოთმობილი „დალაა“-ს ტექსტი ერთ-ერთი ვარიანტია თუ-შეთში საყოველთაოდ გავრცელებული ლექსისა<sup>2</sup>, სადაც მხოლოდ სტრიქონებია გამოტოვებული ან გადაადგილებული. „დალაა“-ს ტექსტში მიცვალბულის გვარი და სახელი, რა თქმა უნდა, იცვლება ხოლმე.

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

თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ ამ კუთხეებში დატირება ხდებოდა როგორც ცალკე პიროვნების მიერ, ასევე გუნდურადაც. გუნდს, რომელიც ბანს ან ზარს ეუბნებოდა მოტირალს, მობანეებს, მოზარეებს, მოქვითინეებს 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 მოთქმელები. იგი გუნდური „ლექს-მოთქმაა“<sup>3</sup>. მიცვალბულის ამ სახით დატირება თუშებში არც ისე ხშირია. სხვათა შორის, ცნობილია, რომ მათ სამგლოვიარო ლექსის „აღსდგე, გმირთ გმირო“-ს დამღერებით დაიტირეს ერეკლე მეფის ცხედარი<sup>4</sup>.

გუნდური მოთქმით მიცვალბულის დატირების წესი აღმოსავლეთ საქართველოს კიდევ ერთ კუთხეში — ხევშიც არის დამოწმებული. გარდა „ხმით“ მოტირალისა და მობანეების მიერ მიცვალბულის დატირებისა, ხევში გავრცელებული ყოფილა მიცვალბულის 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. „ზარი“ მიცვალბულის დატირებას აღწერს ვ. კოტეტიშვილი. მისი ცნობით, სოფ. მცხეთაში 10—12 დედაკაცი ამბობდა ზარს. ერთი მოთქვამდა, სხვები კი ბანს ეუბნებოდნენ. მოთქმა ჩამორიგებით, შენაცვლებით იყო<sup>5</sup>.

ასევე საინტერესოა სამეგრელოში მიცვალბულის „ზარით“ დატირების წესი. წელსზევით გამიშვლებული მოტირალი ჩადგებოდა მოზარეთა ორ

<sup>2</sup> Елиосидзе Иордан, Записки о Тушетин, черновая рукопись, 1847. Ленинград. Архив Востоковедов Ин-та народов Азии: ძველი საქართველო, თბ., 1913, ტ. 11; ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 172—174; თ. უ თ რ გ ა ი ძ ე, თუშური კილო, თბ., 1960, გვ. 155.

<sup>3</sup> ვ. ჩ ი ქ ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1956, გვ. 53.

<sup>4</sup> ძველი საქართველო, თბ., 1913.

<sup>5</sup> ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 395.



გუნდს შუა და ისე უახლოვდებოდა მიცვალებულს. მოზარენი მღეროდნენ ნელის ხმით, სიტყვები არ ისმოდა, იახუნენ მხოლოდ „ოჰი, ოჰი, ოჰი“ 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 როლს<sup>6</sup>.

ივ. ჯავახიშვილი „ზარს“ სამგლოვიარო მოთქმით ტირილს უწოდებს<sup>7</sup>. ქართული მუსიკის მეკვლევეართა აზრით, იგი სამგლოვიარო სიმღერაა<sup>8</sup>.

აღწერს რა მიცვალებულის დატირების წესს, საინტერესო ცნობას გვაწვდის დ. მაჩაბელი. გუნდური მოთქმის სახით მიცვალებულის დატირებას იგი „ზარს“ უწოდებს და ახასიათებს მას, როგორც სამგლოვიარო სიმღერას. „ზარი საგლოველი სიმღერა მიცვალებულზედ; გლოვის ნმად განკიდებული კივილი, დაბალის ბანით და თავის ალაგას მოძახილი ქვეთინის სახედ. ამ ზარსაცა ხმარობენ მიცვალებულის ტირილის დროს კულადა მხოლოდ თუშნი და რომელიმე ადგილთა იმერნი“<sup>9</sup>.

მიცვალებულის „ზარით“ დატირების შესახებ არაერთი ისტორიული წყარო მოგვითხრობს, საიდანაც ირკვევა, რომ ამ სახით მიცვალებულის დატირება ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა<sup>10</sup>.

ეთნოგრაფიული მასალისა და ჩვენ მიერ განხილული ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ „დალაა“ დატირების თავისებური წესია, რომელიც დამოწმებულია საქართველოს განსაზღვრული რეგიონის — თუშეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში. როგორც ზემოთ მოტანილი მასალიდან დადინახეთ, „დალაა“ 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 გშლა, იქვე ჯამებით ქერისა და რძის დადგმა, ცხენ-მხედართათვის ქერის შეყრა და რძის მიპყურება, ცხენ-მხედართა წრიულ მოძრაობა და სხვ.), რომელთაც „ზარის“ შესრულებისას ვერ ვხვდებით, მათ შორის საერთოა მხოლოდ დატირების გუნდური ხასიათი, შესრულების ტრადიცია კი ერთნაირი არ არის.

ამრიგად, „დალაა“ წარმოგვიდგება გუნდური მოთქმის ორიგინალურ ფორმად, რომელიც მრავალი საინტერესო კომპონენტის შემცველია.

<sup>6</sup> არ ქ ა ნ ქ 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, შვე, III, გვ. 170—171.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული მუსიკის ძირითადი საკითხები, თბ., 1938, გვ. 280.

<sup>9</sup> დ. ა რ ა ყ ი შ ვ ი ლ ი, დასავლეთ საქართველოს ხალხური სიმღერის კილოს წყობა, თბ., 1951, გვ. 5.

<sup>10</sup> დ. მაჩაბელი, ქართულთა ზნეობა, გალობა, „ცისკარი“, 1864, მახსი, გვ. 35.

<sup>11</sup> გ. ჭ ა კ ო ბ ი ა, ოსებ ზილიბანანის 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 ვ ი ლ ი, დღისა და ღამის გაბაასება, გვ. 224—225.

ინტერესს იწვევს „დალაჲ“-ს სახელწოდების საკითხი.

პროფ. ვ. ბარდაველიძე „დალაჲ“-ს უკავშირებდა ღვთაება დალის. იგი აღნიშნავდა, რომ „შესაძლებელია, დალის, როგორც ცისკრის<sup>12</sup> მტრულ-მტის კულტი, შემონახულია ქართულ ხალხურ სიმღერებში... ამ ღვთაების სახელს იმეორებს საგალობელი „დალაჲ“, რომელსაც თუშები მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებით ცხედართან ასრულებდნენ ხოლმე<sup>13</sup>. ამავე დროს, აღსანიშნავია, რომ ცისკრის ვარსკვლავის სახელის ერთ-ერთ ფორმად დილაჲ მიჩნეული<sup>14</sup>. დილა, სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, აღნიშნავს ცისკარს, განთიადს, რიყრაქს, ალიონს — ამათ ყოველთა, ვიდრე მზის ამოსვლამდე<sup>15</sup>. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „დილა“ ქართულში მარტო დალის დასაწყისი ნაწილის აღმნიშვნელი კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ წარმართული ხანის ღვთაებისაც“.

ქართულ-კავკასიური ღვთაება სუმერულ და ძველდამოსავლურ ღვთაებათა დილბად, დილბატ-ს შეესიტყვება, ხოლო მთლიანად ტერმინი დილის მნათობს, დილის მზეს გულისხმობს<sup>16</sup>.

სხვა კავკასიელ ხალხებშიც ყოფილა გავრცელებული დალის კულტი. მაგალითად ვეინახის ხალხში უმაღლეს ღვთაებას დელა, დე ლა ანუ დალი ეწოდებოდა<sup>17</sup>. წოვა-თუშებში დალ, ჩეჩნებში დელე, საზოგადოდ ღმერთს აღნიშნავს. წოვა-თუშები, ჩეჩნები და ინგუშები დალ, დელე და მსგავსი დიალექტური ფორმებით აღნიშნავენ „ხატს“, „ჯვარს“ — ღვთაებას, წმინდანს, საკულტო ნაგებობას<sup>18</sup>.

გარდა ამისა, რეფრენი „დალაჲ“, დალაჲ ჩეჩნებში მწუხარების უამს იხმარებოდა<sup>19</sup>.

წოვა-თუშებში და ჩეჩნებში აღმნიშვნელი სიტყვების დალ, დელე-ს არსებობა ზოგიერთ მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ თუშურ სამგლოვიარო ლექსში ნანახი ელემენტი დამკვიდრებული და ღმერთისადმი მიმართვას წარმოადგენს<sup>20</sup>. ინტერესს მოკლებული არ არის ქართული მუსიკის ისტორიის მკვლევართა შეხედულებანიც ამ საკითხზე. მათი აზრით, თუშურ სამგლოვიარო საგალობელში მისამღერმა „დალაჲ“-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, მთქმელის საპასუხოდ ზრუნის მთქმელი გუნდის მუსიკალურ ფრაზას. ამიტომაც „დალაჲ“ ადვილად ამქლავნებს რომელიღაც ღვთაებისადმი მიმართვას<sup>21</sup>.

<sup>12</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 89.

<sup>13</sup> იქვე.

<sup>14</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ტფ., 1928.

<sup>15</sup> გ. ჩიტიია, აქარული დათვა-ბოყვა, სსმ მოამბე, X, გვ. 324—325.

<sup>16</sup> Б. Далгат, Первобытная религия чеченцев, 1893, с. 84.


<sup>17</sup> Б. Далгат, იქვე; Б. Алборов, Ингушское Dealy «бог» и осетинское Daelimen «алой дух», Изв. Ингушск. НИИ краеведения, II—III, Владикавказ, 1930, с. 473—474.

<sup>18</sup> У. Лаудаев, Чеченское племя, сб. св. о Кавк. горах, вып. VI, 1872, с. 54.

<sup>19</sup> თ. უთურგაიძე, ქართული ენის შთის კილოთა ზოგი თავისებურება, თბ., გვ. 74.

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





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.

---

5. ეტიმოლოგია

„ველოსანის“ ინსტიტუტის საკითხისათვის ხმისუარეთში\*

(„საველოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაკვის“ წესები)

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

ჯვარში ხელოსნად მისვლის აუცილებელი პირობა იყო განსაზღვრული წესების შესრულება, რომლებიც ხევსურეთში „საველოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაკვის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ხელოსანთა უფლებებს<sup>1</sup>, 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 ველოსნად“<sup>2</sup>, მაგრამ ეს უკანასკნელი თავისი უფლებებით ძირფესვიანად განსხვავდებოდა ხელოსნისაგან, რომელმაც „საველოში ჩადგომის“, ანდა „ზღუბლის დალაკვის“ წესი შეასრულა.

„საველოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაკვის“ წესები ლოკალიზებულნი იყვნენ ამა თუ იმ თემის ტერიტორიით: „საველოში ჩადგომის“ წესს ასრულებდნენ არხოტის თემისა და მიდმახევე-შატილის მხარის მეთემენი (ახიელი, ამაღა, ჰიმღა, გურო-გიორგწმიდა, შატილი, არდოტი, ხახაბო); „ზღუბლის დალაკვის“ წესს კი—სამაგანძუროს, როშკის, ლიჭოკის, ხახმატის თემებში.

„საველოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაკვის“ წესებს მეთემენი ასრულებდნენ მხოლოდ იმ ჯვარებში, სადაც ბავშვობის ასაკში (1—3 წლის ასაკში) „მიბარების“ წესი ჰქონდათ შესრულებული. იშვიათად, მაგრამ მაინც დიქსირებულია ცალკეული შემთხვევები, როდესაც ერთ ჯვარში „მიბარებულ“ მეთემეს ხელოსნად თხოულობდა მეორე ჯვარი, ანდა ერთი ჯვარის ხელოსანს მეორე ჯვარი მოითხოვდა ხელოსნად. ხელოსნობის წესის სახევსურეთო ნორმებში ასეთ შემთხვევებს თავისი ადგილი ჰქონდათ მიჩენილი: ხელოსნად მიმსვლელის ოჯახს უნდა გაეღო ორმაგი ხარჯი და შესაფერისი პატივი მიეზღო იმ

\* გავრცელება, დასაწყისი იხ. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. XVII, გვ. 124—152, 1975.

<sup>1</sup> ხელოსანთა უფლებების შესახებ იხ. დასახ. წერილი.

<sup>2</sup> ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. III, რკ. № 42, გვ. 656; მთხრობლები: ხახონსოსის ძე გოგოჭური, დაბ. 1897 წ., ვაღა თითის ძე ჰინჭვარაული, დაბ. 1901 წ.

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

როგორც „საჯელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაგვის“<sup>3</sup> სრულების წინ ხელოსნად პირველად მიმსვლელი, ე. წ. „მესაჯელოე“, „საწმი-  
დარში გადის“. „საწმიდარში გასვლა“ ხდება იმ 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-  
მესაჯელოე — ან ჯვარში ცხოვრობდა, ან საცხოვრებელი სახლის იმ ნაწილში,  
რომელსაც „პერხო“ ეწოდება. „საწმიდარში“ ყოფნის დროს მესაჯელოეს ეკ-  
რძალებოდა ისეთ ადგილებზე გაეღა, რომელიც „მირეული“ იყო და ისეთი სა-  
მუშაოს შესრულება, რაც ოფლს მოუყვანდა, რადგან ოფლი „უწმინდურად“  
თვლებოდა. ხელოსნად მიმსვლელი მხოლოდ მსუბუქ სამუშაოს ასრულებდა  
და ტანს ყოველდღიურად იბანდა<sup>3</sup>.

ბევსურეთში 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-  
რფრობასაც კი უშლიდა, სხვა ჯვარების მოსამსახურეები კი იტყოდნენ, რომ  
ჯვარი სწორფერთან დაწოლას და სიარულს არ უშლისო“<sup>4</sup>.

საწმიდარში ყოფნის დროს ხელოსნად მიმსვლელი მეთემისათვის სოფლი-  
დან მოაქვთ საჭმელი: ხინკალი, „კეცეული“, ხორცეული, არაყი, რომელსაც  
„საკეცევი“ ეწოდება. „მესაჯელოე“ „საკეცევის“ მომტანთ იმახსოვრებს და  
წესის შესრულების შემდეგ, დღეობის ბოლოს, ყველას მოიკითხავს: თითო კომ  
ლუდს გაუგზავნის<sup>5</sup>.

დღეობის დღეს „მესაჯელოე“ დილით ადრე ადგება, მიდის ცხრა წყაროს  
წყალზე და ცხრაჯერ იბანს ტანს: მდინარის წყალზე დაბანა არ შეიძლება, რად-  
გან მდინარის წყალი უწმინდურად ითვლება. „მესაჯელოე“ იცვამს ახალშეკე-  
რილ ტანსაცმელს და „უნაყრო“ — უკმელი მიდის ჯვარში ერთ-ერთი ზემოთ  
აღნიშნული წესის შესასრულებლად<sup>6</sup>.

„საჯელოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაგვის“ წესების შესასრულე-  
ბლად „მესაჯელოეს“ ოჯახს დაახლოებით ერთი და იგივე ხარჯები სჭირდება:  
სამი ფუთი ქერისაგან დამზადებული ლუდი; სამი სამსხვერპლო საკლავი: „კუ-  
რეტი“ (სამი წლის მოზერეი) ანდა „ჯარი“<sup>7</sup>, ცხვარი (ჭედილა) და ბატკანი; თი-  
თოფულ ამ საკლავთაგანს თავისი დანიშნულება აქვს: „კურეტი“ ან ხარი დაი-

<sup>3</sup> ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ზევ. ხალხ. დ. კალ. ნაწ. III, გვ. 595; რვ. 46, გვ. 542; რვ. 50, გვ. 593; ნაწ. I, რვ. № 13, გვ. 253; არხოტა, იგივე, რელიგია ბუღე-ბევსურეთსა და შატალის თემში, რვ. № 46, გვ. 735, 722; ნ. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, შ ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ზევსურული დღესასწაულები, რვ. I, გვ. 2—8. ასეთივე „სოწმინდე“ მართებდათ ჯვარის მსახურებსაც ჯვარში პირველად მისვლის დროს; თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, გვ. 16—17.

<sup>4</sup> ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, რელიგია ბუღე-ბევსურეთსა და შატალის თემში, 1940 წ. რვ. № 46, გვ. 716—717; მთხრ. გიორგი გვიას ძე არაბული, ზეისტეჩოს ჯვარის ზეცესი, 1974 წ.

<sup>5</sup> ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ზევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, არხოტა, რვ. 50, გვ. 593—594.

<sup>6</sup> ნ. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, შ ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ზევსურული დღესასწაულები, რვ. № 1, გვ. 2—8.

<sup>7</sup> მთხრობელთა ცნობით, „მამკნევი ჯარი“.

კვლევა „მესაველოეს“ „სანათლავად“, ცხვარი და ბატკანი „მესაველოეს“ „საბ-  
ხეწროდ“; ერთი ცნობით საჭიროა 1 კგ. ჩამოქნილი სანთელი, მეორე ცნო-  
ბით — 0,5 კგ; „საველოში ჩადგომის“ წესის დროს ოჯახი აცხობს ე. შერეულ  
ლოს პურებს“, ანდა ქაღებებს (შატილი), იმ რაოდენობით, რომ თითო მჭრის  
ქადა შეხედეს ყოველი კომლის ყოველ მამაკაცს. „ზღუბლის დალაკვის“ წესის  
შესრულების დროს პურების რაოდენობა ნაკლები ჩანს, რადგან პურების განა-  
წილება კომლის შემადგენელ მამაკაცებზე აღნიშნული წესის შესრულების  
დროს არ იციან, სამაგიეროდ, ამ დროს სცოდნიათ ქაღები; ორი ქადა — ერთი  
ყველისგულიანი, მეორე — ხავიწიანი; სამი „მასანთო“ — ხავიწისგულიანი სა-  
მი პატარა ქადა; სხვა ცნობით — დიდი ცხრა ქადა.

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

როგორც „საველოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაკვის“ წესის შეს-  
რულების წინ ხდებოდა ხელოსნად პირველადმიხსლელი მეთემის ჯვარში „გა-  
ნათელა“ კურეტის ან ხარის სისხლით. ეამის წირვის წესის შესრულების შემ-  
დეგ მოიყვანდნენ მსხვერპლად შესაწირ საკლავს, დააყენებდნენ ხუცესთან ახ-  
ლოს, იქვე დადგებოდა „მესაველოეც“ და ხუცესი დაიწყებდა ხუცობას: შენა  
სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ მიავმარი ეს სამსახური მუქით სანათლი, დიდო  
მთიშე შავ წყაროს თავისაო, მოძმე მიქეელისაო! შენ შენის მეხვეწურისად,  
მესაველოსად (სახელი) საშველოდ, სახოიშნოდ, სამწყალობნოდ მიავმარი. მე  
შენდ შამამხვეწებაე, დალოცვილო, შენ შენს გამჩენს მორიგეს დმერთს შაახ-  
ვეწიო...

ხუცობის დამთავრების შემდეგ სამსხვერპლო საკლავს წააქცევენ, თოკით  
შეკრავენ და დაიჭერენ. „მესაველოე“ და ხუცესი იქვე დგანან. ხუცესი ხანჯალს  
ამოიღებს, წაქცეულ კურეტს კისერზე „დაალირებს“ და იტყვის: „შენა სამთავ-  
როდ, შენად გასამარჯოდ მიავმარი, მთიშეშავ წყაროს თავისაო, მოძმე მიქე-  
ელისაო ეს სამსახური, მუქით სანათლი. საშველოდ, სამწყალობნოდ მიავმარი  
გიგიაისად, მესაველოსად, მაგის თავის ჯალაფობისად და სახოიშნოდ მიავმა-  
რი. ისმინი, გაიგონი, გამარჯვებას შენად შენის გამჩენის ხთისას“. ამ სიტ-  
ყვებთან ერთად ხუცესი დაკლავს კურეტს. დაკლულის სისხლით „მესაველოე“  
ხელებს დაიბანს, ხუცესი კი სისხლიანი თითებით შუბლსა და შიშველ გულზე  
სისხლის ჯვრებს გაუკეთებს და დაამწყალობნებს: „გწყალობდას გიგიაე, მესა-  
ველოეს, მთიშეშავის დავლათი, საწალმართოდ მაგიაარას, მშვიდობით შავინახ-  
ნას, სიხარულად გაგიჯადას ზღვნობა — ყმობა, მსახურობა. კლოვ უკეთი გუ-  
ლით მაგვერძას“. ასე გაინათლებოდა „მესაველოე“.

„საველოში ჩადგომის“ წესის შესრულებისას. „მესაველოეს“ „განათელის“  
შემდეგ ხდება სხვა დანარჩენი საკლავების ხუცობა და დაკლა „ხელოსნის საბ-  
ხეწროდ“.

დაკლულ საკლავებს გაატყავენ და ასო-ასოდ დაჭრილს ჩაპყრიან ქვაბ-  
ში, რომელსაც „კარჩამავალი“ ეწოდება. როდესაც ხორცი მოიხარშება, ამოი-

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



ლებენ და ფიცრებზე დააწყობენ. ამავე დროს მოიტანენ „საჯელოს პურებს“<sup>9</sup>, დააწყობენ მწვანე ადგილზე წრეხაზის სახით. პურების წრეხაზს მხოლოდ ერთ ადგილს უტოვებენ ღიად — წრეში შესასვლელ „კარებს.“ პურებს<sup>10</sup> მწვანე ღრთნაირი ზომის ხორცის მოხარშულ ნაჭრებს. აქვე დასდგამენ<sup>11</sup> ცხელი სახეუთასებს, რომლებზეც სანთლებს დაამაგრებენ. აგრეთვე სანთლებს ხელში აძლევენ იქ მყოფ მამაკაცებს, ვინც „საჯელოში ჩადგომის“ წესს ესწრება. ყველაფერ ამას „საჯელოს ტაბლის დაგება“ ეწოდება. ხუცესი და „მესაჯელო“ შეველენ „საჯელოს პურების“ წრეში, ე. ი. „საჯელოში“; სანთლებს აანთებენ, მამაკაცები ქულებს მოიხდიან, ხოლო ქალები, რომლებიც ჭვარისაგან მოშორებით სხედან, ფეხზე წამოდგებიან. ამ მომენტში მესაჯელოს მამა, ან დედა, დაჩოქილია, სანამ შვილი „საჯელოდან“ არ გამოვა. ხუცესი იწყებს ხუცობას: „ღმერთმა აღიდას შენ ძალი, შენ სახელ-სამართალი მითიშეშაგ — წყაროს თავისაო, მოძმე მიქეელისაო. შენა სამთავროდ, შენად გასამარჯოდ მიკმარი ეს სეფესანთელი — სადიდებელი. შენ შენის მეხვეწურისად მესაჯელოსად გავიასად საშველად, სახოიშნოდ, სამწყალობნოდ მიკმარი. გვედრების გიგიაიდ გეხვეწების, შაიხვეწი. მე შენდ შამამიხვეწებავა შენ შენს გამჩენს მორიგეს ღმერთს შაახვეწი. სახელიან ზღვენ — სანთელი აიტანი, ღმერთი შენს ბატონობას გაუმარჯვებს“<sup>9</sup>.

ხუცობის დამთავრების შემდეგ ჭვარიონი ყველანი „დაამწყალობნებენ“ ახალ ხელოსანს შემდეგი სიტყვებით: „ჭვართ დიდებაი, მეხვეწურთ წყალობაი“, დაღვეენ ლუდს და გამოსცილიან თასებს. „საჯელოს პურებს“ ზედ დაწყობილი ხორცის ნაჭრებით, კომლობრივად გაანაწილებენ. თუ რომელიმე კომლიდან რაიმე მიზეზით არ ესწრებოდნენ, იმათთანაც გაატანენ შინ; „პური ს არ წაღება არ შეიძლება და ეს არის მტერობა მესაჯელოსი“<sup>10</sup>.

ამ წესების შესრულების შემდგომ იწყება თავისუფალი სმა და ლხინი რა თქმა უნდა „მესაჯელოს“ ხარჯით. ხალხს ტაბლას დაუდგამენ, არის ცეკვა-თამაში და საგმირო ხასიათის სიმღერების ფანდურზე შესრულება.

„საჯელოში ჩადგომის“ ზემოაღწერილი წესი არზოტის თემში სრულდებოდა. დაახლოებით ასევე ასრულებდნენ მას შატილის, არღოტის, გუროგორგიშინდის და სხვა თემებშიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ იქ „კელოსნის“ „სანათლავად“ ხარს დაკლავდნენ, ხოლო „საჯელოს“ წრეს ხაიფისგულიანი ქალებისაგან გააკეთებდნენ, ქალებს კი ყოველი კომლის ყოველ მამაკაცზე დაარიგებდნენ<sup>11</sup>.

„ზღუბლის დალაკვის“ წესის შესრულებისას კი ახალმისვლელი ხელოსანის „განათვლის“ შემდეგ კლავდნენ მერვე საკლავს, რომელსაც „ზღუბლის სამლაკაო“ ეწოდებოდა. „ზღუბლის სამლაკაო საკლავს“ ჭვარის „დარბაზის“ „ზღუბლის“<sup>12</sup> ახლოს დაკლავდნენ. ახალმისვლელი ხელოსანი დაკლულის ოთხივე ფეხს ხელში დაიჭერდა, ასწევდა და „ზღუბლისაკენ გადაიჭნევდა“, „ზღუბლს სისხლს უწევდა“ (ზღუბლს სისხლს დაასხამს)<sup>13</sup> დარბაზის ზღუბ-

<sup>9</sup> აღ. ოჩიაური, ხევ. ხალხ. დღ. კალ., ნაწ. III, რგ. 52, გვ. 612; რგ. 46, გვ. 542.

<sup>10</sup> იქვე.

<sup>11</sup> აღ. ოჩიაური, რელიგია ბუნებ-ხეცურეთსა და შატილის თემში, რგ. № 46, გვ. 733.

<sup>12</sup> „დარბაზის ზღუბლი“ — დარბაზის „კარის ქვედა ჩარჩო“ ნ. შაკალათია, მ. ბაღიაური, ხევს. დღესასწ. რგ. № 3, გვ. 149.

<sup>13</sup> იქვე.

ლის „განათვლის“ შემდეგ ახალ ხელოსანს დარბაზის ზღურბლზე ფეხის დადგმის და დარბაზში შესვლის უფლება ეძლეოდა. დარბაზში შესული ახალი ხელოსანი ასევე „სისხლს უწევდა“ მის კედლებს და ჯვარის წინაშე „ფუცქიდუჭუჭი და“, რომ „ვიქნები და გემსახურები ყოველნაირადო, თავს გიხრიოქს დიქრქიქს ბაზშივე ახალი ხელოსანი „უფროს მორიგეთ დაუგებს ტაბლას“<sup>15</sup>; „მარტო მორიგეთ და კელოსანთ, მარტო ამათ უდგამდა ტაბლას“<sup>16</sup>.

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

„განათვლის“ მომენტი მჭიდროდ 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, ჯვარში ხელოსნად მისვლის წესის შესრულების ერთ-ერთი მთავარი მომენტია. „საჯელ-ო“ ნაწარმოებია „კელისაგან“ და „კელის“ მფლობელთა კოლექტივს აღნიშნავს<sup>17</sup>. „საჯელოს“ პარალელურად იხმარება აგრეთვე „საჯელოსნო“, რომელიც „ხელოსანთა“, ასევე „კელის“ მფლობელთა კოლექტივსა და ჯვარის იმ ნაგებობას აღნიშნავს, სადაც ეს კოლექტივი „იჯდა“. ამავე დროს ვხედავთ, რომ „საჯელო“ პურების იმ წრესაც ეწოდება, რომელშიაც ახალმისვლელი მეთემე — ხელოსანი — „მესაჯელოე“ შედის და ჩადგება ხუცესთან და ჯვარის 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 აპირობებდა „კელოსან“ 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 კოლექტივს — „საჯელოს“, ხოლო მეთემის „საჯელოში ჩადგომა“ — ხელოსანთა, „კელის“ 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 „უნაყო“ ახალი ხელოსანიც პირველად დალევდა თავის წილ ლუდსა და შეჰამდა თავის წილ პურსა და ხორცს. ასეთი საერთო პურობაც კოლექტივში ახალი წევრის მიღების დადასტურებად ჩაითვლებოდა.

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

<sup>14</sup> მთხრ. იმედა ჭინჭარაული, 56 წ. ნაწარეღა ღვთისმშობლის ჯვარის ხელოსანი, 1974 წ.  
<sup>15</sup> მთხრ. ბათრა თაძის ძე არაბული, ხუცესი, 57 წ. 1975 წ.  
<sup>16</sup> მთხრ. ხაქმატის წმ. გიორგის ჯვარის ხუცესი ვედუჯია მამუკას ძე ქეთელური, 1975 წ.  
<sup>17</sup> მსგავსად, „საყმოსი“ — საყმ-ოჲ

что они имели право в случае сомнения в законности его рождения, они должны были сбросить жертвенное мясо с алтаря. Если делали, а напротив, поделляли его с новым членом, то что юноша принят и стал навсегда членом союза. Обряды эти — гоняგრძობს 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»<sup>18</sup>.

ზემომოტანილის მაგალითზე გასაგები ხდება, თუ რატომ ითვლებოდა „მესაველოეს მტერობად“ „საველოს ტაბლიდან“ წილის წაღებაზე უარის თქმა; იგი ფაქტიურად იქნებოდა უარი ახალი წევრის ხელოსანთა კოლექტივში მიღებაზე.

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

როგორც „საველოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაკვის“ წესის შესრულების მიზანი და დანიშნულება ერთიდაიგივეა: მეთემე ჯვარის „ქელოსანი“ ხდება. ზემოთ ამ ორი წესის აღწერილობის ურთიერთპარალელურად მოტანით თვალსაჩინო გვახადეთ წესების შესრულებაში არსებული მზგავსებანიცა და განსხვავებანიც. მაგრამ, საინტერესოა, რას ამბობენ თვით ხევესური მთხრობლები მათ შესახებ, ასხვავებენ თუ არა ისინი ამ ორ წესს ერთურთისაგან?

გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარის ხუცესი არც კი გამოჰყოფს მათ ერთმანეთისაგან: „პატარა ბავშვსა მივებარებთ ხატსა, ეხმარება ბავშვს, გაიზრდება და მერე 16 წლისა მიიყვანს საკლავს და საველოს იზამს, ზღუბლს დალაკავს. ზღუბლის დალაკვას ვეძახით საველოს, ზღუბლის დალაკვას იგივე ხარჯები აქვს“<sup>19</sup> ანდა: „ზღუბლის დალაკვა და საველო ერთიდაიგივეა, გინდა ერთი თქვი, გინდა მეორე. ზოგი ერთს არქმევს, ზოგი — მეორეს. საკლავიც ერთი და იგივე უნდა, ლუდიც, ქადაც“<sup>20</sup>.

„ზღუბლის დალაკვა ისაა, რომ—გვამცნობს აბიკა გიგის-ძე არაბული სოფ. მოწმადან — კაცი ან გაბეჩავდება, ან გაირყენება; მკითხავებთან გაიკითხავენ. ისინი ეტყვიან, კელოსანად გინდა მისელა, ზღუბლ უნდა დალაკო... საველოც მავას ქვიან; ზოგან საველოს ეძახიან“<sup>21</sup>.

„საველო ჩვენთან არ იციან, როგორც ზღუბლის დალაკვაა, ისეა“<sup>22</sup>.

„ზღუბლის დალაკვას ვეძახით საველოს“<sup>23</sup>.

„საველო ეს არის ზღუბლის დალაკვა, ჩვენ ხატში არ არის საველო“<sup>24</sup>.  
ჩვესური მთხრობელთა შეხედულება ამ საკითხზე ნათელია, რო-

<sup>18</sup> Ф ю с т е л ь - д е К у л а н ж, Древняя гражданская община, М., 1895, с. 104.

<sup>19</sup> სოფ. გუდანი, მთხრ. ვადუა თოთიას-ძე, კინჭარაულა, დაბ. 1901 წ., 1974 წ.

<sup>20</sup> სოფ. ჩირდილი, მთხრ. აბიკა ბალათერას ძე არაბული, დაბად. 1908 წ., ხუცესი, 1975 წ.

<sup>21</sup> სოფ. მოწმად, 1976 წ.

<sup>22</sup> სოფ. გველეთი, მთხრ. ბათარა თაძის ძე არაბული, ხუცესი, ხევესურეთი, 1975 წ.

<sup>23</sup> სოფ. ბუჩუკურთა, მთხრ. მამუკა ვამახელას ძე გოგოპური, 63 წ. ხევესურეთი, 1975 წ.

<sup>24</sup> სოფ. ბისო, მთხრ. ვეფხვია მამუკას ძე ქეთელაური, ხუცესი, ხევესურეთი, 1975 წ.



გორც „საჯელოში ჩადგომის“, ასევე „ზღუბლის დალაკვის“ წესის შესრუ-  
 ლებით მეთემე — ხელოსანთა უფლებები ერთმანეთს  
 ხელოსანთაგან დგებიან ჯვარის მსახურნი; ხელოსანი „დარბაზის“  
 ა. შ. თითქმის ერთიდაიგივეა ოჯახის მიერ გაღებული ხარჯებიც; მაგრამ, ჩვენ  
 ვიტყვით, 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 შეეძლო, მაშინ შეიძლებოდა განათვლა და ისე მისვლა კელო-  
 სნად“<sup>25</sup> ასეთი ხელოსანი არასოდეს არ დაიშვებოდა „დარბაზში“; მისი მუდ-  
 მივი სამყოფელი იყო „საჯელოსნო“ („ქერო“ გულანის საღმრთო გიორგის  
 ჯვარში); ეს ნიშნავს იმას, რომ ასეთ ხელოსანს დარბაზში არა აქვს თავისი  
 „საჯელო სკამი“, არ ესწრება „ჯამისწირვას“ და დარბაზში პურობას და ა. შ.  
 თუმცა, რიგითი ყმებისაგან განსხვავებით, როგორც აღვნიშნეთ, დამკვეთულია  
 „საჯელოსნოში“; იგი ვერ მივიდოდა ჯვარის მსახურად—მედროშედ, მეგან-  
 ძედ, ხუცესად, მეზარედ და ა. შ. ხოლო თუ ჯვარი მაინც „მოითხოვდა“ მსა-  
 ხურად, მაშინ მას აუცილებლად უნდა შეესრულებინა ერთ-ერთი ზემოთ აღნი-  
 შნული წესთაგანი, შესაბამისად, რომელიც სრულდებოდა მის თემში. ჯვარის  
 მიმართ ვალდებულებანი<sup>26</sup> კი (წელიწადში ერთხელ საკლავის მიყვანა, დღეო-  
 ბების დროს ჯვარში მისვლა, საქმიანობა და სხვა, ასეთ ხელოსანს ძეითავე  
 ჰქონდა, როგორც „ზღუბლდალაკულთ“ და „საჯელოიან“ ხელოსნებს.

მაგრამ თვით „ზღუბლდალაკულთა“ და „საჯელოიან“ ხელოსანთა შიგნი-  
 თაც ჩანს დიფერენცირება იმ უფლებების მიხედვით, რომელიც ამა თუ იმ გვა-  
 რის, ან „მამაღვაცობის“ (მამის, მამიშვილობის) ხელოსნებს გააჩნიათ ჯვარში  
 ამა თუ იმ მსახურად მისვლის საკითხში. ხეცსურეთში ხელოსნებიდან ჯვარის  
 მსახურთა გამოყოფის რამოდენიმე ძირითადი წესი ჩანს: ა) რიგითი, წილისყ-  
 რის 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 „მოუღიო“<sup>27</sup>.

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

ხეცსურეთში იშვიათია ჯვარი, რომელშიც ჯვარის მსახურთა ყველა „თა-

<sup>25</sup> აღ. ოჩიაური, დასახ. ხელნაწ.

<sup>26</sup> ხელოსანის ვალდებულებათა შესახებ, იხ. დასახ. წერილი.

<sup>27</sup> მაგ., ქადაგის ან ხუცესის შესახებ, იხ. თ. ოჩიაური, ქართულთა უძველესი სარწმუ-  
 ნოების ისტორიიდან, თბ., 1970 წ.



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

მაგალითად ერთ-ერთი ჯვარი, რომელშიც ჯვარის მსახურთა ყველა „თანამდებობა“ მემკვიდრეობითი ჩანს, არის ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარი გუდანი. როგორც ცნობილია, ნახარელა ღვთისმშობელი მხოლოდ ჰინჭარაულის გვარის სალოცავია; ხელოსნებსაც აღნიშნული ჯვარი მხოლოდ ამ გვარიდან „თხოულობს“, მაგრამ არა ჰინჭარაულის გვარის ყველა კაცს. ჰინჭარაულის გვარი განსაზღვრულია სხვადასხვა სასოფლო თემებად: გუდანი, ჰიე, ძეძეურთა, უკან-აკო, ბარისახო (ნაწილობრივ) და შატილი<sup>28</sup>. ამიტომ, მეთემეთა ნაწილს ხელოსნად ითხოვდა ადგილობრივი, სოფლის რომელიმე სალოცავი. გარდა ამისა, ჰინჭარაულის საგვარო თემი (ნახარელა ღვთისმშობლის საყმო) შედიოდა უფრო მსხვილ გაერთიანებაში სამაგანძურთს თემში (გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარის საყმო). ამიტომ ჰინჭარაულის გვარიდან ხელოსნებს „ითხოვდა“ გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარიც.

ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარში მემკვიდრეობითი იყო მედროშეს „თანამდებობა“. მედროშეს ნასთვლევათ და ჯარიათ მამადაცობის ხელოსნებიდან დააყენებდა ქადაგი. მემკვიდრეობითი ყოფილა ნახარელა ღვთისმშობელში მეგანძეფაც; იგი უპკუათ მამადაცობის ხელოსანთ „მოუდიოდათ“. აგრეთვე, მემკვიდრეობითი ჩანს სხვა „თანამდებობანიც“. ცხადია, ნახარელა ღვთისმშობელში ჯვარის ყველა იმ ხელოსანთა უფლებები ჯვარში მსახურად მისვლის საკითხში, რომლებიც არცერთ სამემკვიდრეო მამადაცობას არ ეკუთვნოდნენ, ფიქტიურია, განურჩევლად, იმისა, იყვნენ თუ არა ისინი „ზღუბლდალაკულნი“.

მაგრამ ხევისურეთში ვამოწმებთ ჯვარებს, რომლებშიც ჯვარის „საყმოს“ ფარავს ამავე ჯვარის „საჯელო“, ანდა „საჯელოსნო“, ე. ი. ყველა ყმა ამავე ჯვარის ხელოსანია, და მსახურთა „თანამდებობანი“ არაა მემკვიდრეობითი. ასეთია მაგალითად ქავთარ-ოჩიაურთ თემი — ჯაქველის ჯვარის საყმო (არხოტის თემიდან). ქავთარ-ოჩიაურთ თემში საჯელოში ჩადგომის“ წესს თემის ყველა მამაკაცი ასრულებდა ჯაქველის ჯვარში. 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 „გამოსალებს“ ფონზე. (ყველანი, ოჩიაურნი და ქავთარნიც ერთნაირად იხდიან „საჯელოში ჩადგომის“ წესს), ქავთართ ხელოსნებს ნაკლები უფლებები აქვთ: მათგან არასოდეს არ დგებიან ხუცესები. კულტის მსახურთა უმაღლესი პოსტი ოჩიაურთა გვარის მამათა ხელოსანთ თანაბრად ეკუთვნით. აი, რას გვამცნობს ალ. ოჩიაური ამ უკანასკნელ ვითარებაზე: „ოჩიაურნიც კიდევ მამებად იყოფოდნენ: საჩინანი, ქალიელნი და ალუდიკანი. ხუცესი მუდამ ოჩიაურთა ერთ-ერთი მამიდან იყო ხანდახან ორიც იყო ხუცესი. ქავთართ მამიდან ხუცესი „არ ყოფილა“<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევის მასალები, ნაწ. II, რე. № 1, გვ. 1—9; შატილის მეთემენი, გადმოცემით, ბოლო დროს ხელოსნად აღარ დგებოდნენ ნახარელა ღვთისმშობლის ჯვარში.

<sup>29</sup> ი ქ ვ ე, რე. № 2, გვ. 17.

„ზღუბლდალაჯულ“, „საჯელოიანი“ ხელოსანთა შიგნით უფლებების მფლობელები დღით დღიფერენცირება ექვემდებარებოდა აგრეთვე მათ ასაკობრივ მდგომარეობას. ჯვარის ხანდაზმული ხელოსნები მეტი უფლებებითა და პატივით სარგებლობდნენ. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანდა დარბაზში „პურობის“ წესიდან. დარბაზში პურობის დროს ჯვარის სხვა მსახურებთან ერთად, პირველ რიგში, ხანდაზმული, ასაკით პატივისცემი ხელოსნები სხდებოდნენ. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ისინი მოათავებდნენ პურობას, სხდებოდნენ ახალგაზრდა ხელოსნები. გიორგი გიგას ძე არაბულის ცნობით, იყვნენ ხელოსნები, რომლებიც „მესამედ, მეოთხედ იყვნენ დარბაზში პურის მჭამელები“.

მაშასადამე, უფლებების მიხედვით ჯვარში 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 ჯვარში 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 ჯვარის შემოსავლიდან მანამ, სანამ ჯვარის ამა თუ იმ მსახურად არ დადგება. მაგრამ როგორც „საჯელოიანის“, ისევე „ზღუბლდალაჯულის“ უფლებები შეიძლება შეზღუდული ყოფილიყო ჯვარში მსახურად მისვლის საკითხში. როგორც ზემოთხსენებული თემების მაგალითზე გამოჩნდა, ზოგიერთ ჯვარში ამა თუ იმ მსახურად მისვლა-დადგომა შემკვიდრებითია და რომელიმე მამადკაცობის, ან ჯვარის პრივილეგიას შეადგენს. ასეთ შემთხვევაში, იმ ხელოსანთა უფლება, რომლებიც არ ეკუთვნიან სამშემკვიდრეო მამადკაცობას, ამავე მსახურად მისვლის საკითხში, ფიქტიურია. სრული განხორციელება იმ უფლებებისა, რომელსაც მეთემეს „საჯელოში ჩადგომის“, ან „ზღუბლის დალაჯვის“ წესი ანიჭებს ჯვარში მსახურად მისვლის საკითხში, შესაძლებელია მხოლოდ რიგითი, წილისყრის წესის დროს. ამ უკანასკნელს კი ზვესურეთში აღარ ემორჩილება ზოგიერთ მსახურთა ჯვარში დადგომის წესი (მაგ., ქადაგი, ზუცესი; ზოგ ჯვარებში: მეგანძე, მედროშე, მეზარე და ა. შ.), თუმცა, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ჯვარების 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 დალაჯვის“, ან „საჯელოში ჩადგომის“ წესის შესრულება, ისინი მხოლოდ „საჯელოსნოში“ შესვლის უფლებას დებულობენ, რომელშიაც აგრეთვე არ დაიშვებიან ჯვარის რიგითი ყმები. ხელოსანთა ეს უკანასკნელი კატეგორია არ დაიშვება „დარბაზში“; ეს ნიშნავს, რომ მათ

„დარბაზში“ არა აქვთ „საჯდომი სკამი“, არ ესწრებიან „უამისწიროვას“ ვერ  
ესწრებიან დარბაზში პურობას და ა. შ. აღნიშნული ხელოსნები ვერ მივლენ  
ამავე ჭვარის მსახურებად, ვერ დაიკავენ „თანამდებობას“ ჯერმეხმარებას  
რიგითი ყმებისაგან განსხვავებით, მათ მიანიც აქვთ უპირატესი ტყეებისა და  
დაშვებულნი არიან „საჯელოსნოში“.

„ზღუბლის დალაკვა“ და „საჯელოში ჩადგომა“ განხილულ უნდა იქნეს,  
ერთის მხრივ, როგორც ნატურალური სახის გამოსაღები, რომელსაც მეთემე  
უხდიდა ჭვარის იმ უფლებებისათვის, რაც მას ენიჭებოდა განსაზღვრულ ხანში  
(სქესობრივი მომწიფების ასაკში). გამოსაღების რაოდენობა, (ზღუბლის დალა-  
კვისა“ და „საჯელოში ჩადგომის“ შესრულებისათვის საჭირო ხარჯები) განსა-  
ზღვრავდა მეთემის უფლებრივ მდგომარეობას; იმ შემთხვევაში, თუ გამოსა-  
ღების რაოდენობა მხოლოდ ერთი სამსხვერპლო საკლავის შეწირვით ამოიწუ-  
რებოდა („განათლის“ შემთხვევაში, მხოლოდ), მეთემე-ხელოსნის უფლებები  
შეკვეცილი იყო და განსაზღვრულ ჩარჩოებში ჩასმული.

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

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

იმ საზოგადოებაში, რომლის მმართველი თეოკრატიული ხელისუფლება  
ჭვარის ხელოსანთაგან დგებოდა, და მხოლოდ „ზღუბლდალაკული“ და საჯე-  
ლოიანი“ ხელოსანთაგან, ცხადია, აღნიშნულ წესებს დიდი მნიშვნელობა ექნე-  
ბოდა. მათი შესწავლით კარგად ჩანს, თუ რა მიმართულებებით იზღუდებოდა  
რიგითი მეთემეების მონაწილეობა თემის მმართველობის აპარატში.

მეთემეთა პოლიტიკური უფლებების ხარისხს განაპირობებდა, უპირვე-  
ლესად ყოვლისა, მათი ეკონომიური მდგომარეობა. ხელოსანთა სხვადასხვა  
უფლებრივი მდგომარეობა გამოწვეული იყო მეთემეთა ქონებრივი უთანაბრო-  
ბით. „ზღუბლდალაკული“ და „საჯელოიანი“ 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 выплачи-  
ваемых семьей святилищу подношений, имевших натуральный вид.  
Процедура подношения сопровождалась исполнением религиозных об-  
рядов и характеризовалась богатым ритуалом.

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

ма» 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 «Дарбази» 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 საკრავიმირი ჰანზემის 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 შევეხეთ პირველ წერილში<sup>1</sup>. წინამდებარე სტატია ეთმობა სამსიმიან საკრავზე მეოთხე სიმის გაჩენის საკითხს, რომლის შესწავლისას მასალად და წყაროდ გამოყენებულ იქნა საჩონგურო ჰანგები და ჩონგურის თანხლებით შესასრულებელი სიმღერები<sup>2</sup>.

ჩონგური ოთხსიმიანი ჩამოსაკრავი ინსტრუმენტია, გავრცელებული დასავლეთ საქართველოს (სამეგრელო, გურია. აჭარა, იმერეთი) ყოფაში. მისი დაწვრილებითი აღწერა მოცემულია ჩვენს ნაშრომში<sup>3</sup>.

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—რამდენიმე<sup>3</sup>. საკრავის სიმთა რაოდენობა, როგორც წესი, არ განსაზღვრავს მრავალხმიანობის დონეს, მაგრამ ქართული ჩამოსაკრავი ინსტრუმენტების სიმთა რაოდენობა და სახელწოდებანი

<sup>1</sup> შ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავიერი ჰანგების მრავალხმიანობა (I. ორხმიანობა), „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XVIII, თბ., 1975.

<sup>2</sup> Д. Аракишвили (Аракишев), Народная песня Западной Грузии (Имеретин). Оттиски из II т. Трудов Музыкально-этнографической комиссии, М., 1903, с. 2—10; его же, Грузинское народное музыкальное творчество, Оттиски из V т. Трудов МЭК, М., 1916, с. 191. X. Гроздов, Мингрельская песня. 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; ვ. ახოზაძე, ქართული (აჭარული) ხალხური სიმღერები, ბათუმი, 1961, გვ. 55, 180, 98, 83, 77, 81, 89, 92, 290, 293. 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, 1695, 1696, 1762; К. Вертков, Г. Благодатов, Э. Язовицкая, Атлас Музыкальных инструментов народов СССР, М., 1964, с. 211.

<sup>3</sup> ამ საკითხის შესახებ დაწვრილებით იხ. შ. შილაკაძე, ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბ., 1970, გვ. 36.

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

სპეციალური ლიტერატურის მონაცემებისა და ჩვენს მიერ მოპოვებული მასალების შეჯერების საფუძველზე, ჩონგურის გავრცელების არეალის სიმთა შემდეგი სახელწოდებანი დგინდება:

ჩონგურის სიმების სახელები	გურული <sup>1</sup>	იმერული <sup>2</sup>	მეგრული <sup>3</sup>
პირველი სიმი	დამწყები	მოლაპარაკე, დაწყი-	გემაყაფალი
მეორე სიმი	მოძახილი	ლო მოძახილებული	—
მესამე სიმი	ბანი	ბანი	მებანე
მეოთხე სიმი	ზილი //ძილი//მწრი- ლი	ფერდი	ძი-ი//მევიფაშე

ჩონგურის სიმების ზემომოყვანილი სახელწოდებები (დამწყები, მოძახილი, ბანი), სიმღერის ხმების სახელებია<sup>4</sup>, ძაგრამ გამოხატავენ არა იმავე ფუნქციას, რასაც შესაბამისი სახელი სიმღერაში, არამედ რეგისტრულ მღებარეობას. მაგ., ბანი ეწოდება სიმს, რომელიც ყველაზე დაბალ ხმას გამოსცემს<sup>5</sup>.

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 უწყვრილესი ხმის გამოცემის სახელია<sup>6</sup>. დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონში ზილი ამგვარად არის განმარტებული; 1) ზილი — ს. კრინი, წვრილი ხმა ვალობაში, алыт, дискант, 2) ზილი — ს. კოლო комар<sup>10</sup>. ს.-ს. ორბელიანი კი ზილს განმარტავს „წულილი ხმის ცემად“<sup>11</sup>. ამგვარად, ზილი მაღალი ხმის ალმინიშნული ტერმინია, რომელიც დღემდე შემორჩა ჩონგურის სიმის სახელად. მისი ქართული შესატყვისი კი უნდა იყოს წვრილი და ფერდი (რომელიც გურულ და იმერულ დიალექტებშია შემონახული).

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

<sup>4</sup> ივ. ჭავჭავაძის თაობაზე ნაშრომში არაერთხელ შეეხო ტერმინ ზილს სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით. ქართული წყაროების მონაცემების ანალიზის საფუძველზე დაადგინა, რომ ზილი მე რ მ ი ნ დ ე ლ ი დანართი სიმთა სამძალიანი საკრავისა, რადგან ზილი ქართულ ჩონგურზე მეოთხე სიმად იწოდება

<sup>5</sup> ივ. ჭავჭავაძის თაობაზე ნაშრომში არაერთხელ შეეხო ტერმინ ზილს სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით. ქართული წყაროების მონაცემების ანალიზის საფუძველზე დაადგინა, რომ ზილი მე რ მ ი ნ დ ე ლ ი დანართი სიმთა სამძალიანი საკრავისა, რადგან ზილი ქართულ ჩონგურზე მეოთხე სიმად იწოდება

<sup>6</sup> მ. შილაკაძე, სამეგრელოში 1973 წ. მედიანების დღიური, გვ. 14, 73.

<sup>7</sup> ივ. ჭავჭავაძის თაობაზე ნაშრომში არაერთხელ შეეხო ტერმინ ზილს სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით. ქართული წყაროების მონაცემების ანალიზის საფუძველზე დაადგინა, რომ ზილი მე რ მ ი ნ დ ე ლ ი დანართი სიმთა სამძალიანი საკრავისა, რადგან ზილი ქართულ ჩონგურზე მეოთხე სიმად იწოდება

<sup>8</sup> მ. შილაკაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 37.

<sup>9</sup> ივ. ჭავჭავაძის თაობაზე ნაშრომში არაერთხელ შეეხო ტერმინ ზილს სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით. ქართული წყაროების მონაცემების ანალიზის საფუძველზე დაადგინა, რომ ზილი მე რ მ ი ნ დ ე ლ ი დანართი სიმთა სამძალიანი საკრავისა, რადგან ზილი ქართულ ჩონგურზე მეოთხე სიმად იწოდება

<sup>10</sup> დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სპბ., 1887.

<sup>11</sup> ს.-ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.

და ადგილმდებარეობით მეორე ადგილი უკავია<sup>12</sup>. ზილის სიმის მქონე ოთხსი-  
შინანი საკრავის არსებობას საქართველოში ივ. ჯავახიშვილი ასაბუთებს  
ს.-ს. ორბელიანის ლექსიკონში შეტანილ ტერმან ზიკიპინტი (ზილიკიპინტი),  
და ვარაუდობს ოთხსიშინანი საკრავის არსებობას ს.-ს. ორბელიანის ჩამოყალიბებული  
გაცილებით ადრე (XII ს. შემდეგ XVI ს-მდე)<sup>13</sup>. ივ. ჯავახიშვილის დასკვნით,  
ზილი ქართული გალობა-სიმღერის იმ ხანის წევრია, როდესაც სამხმინანობა  
მთლიანად განმტკიცებული იყო და ოთხსიშინანობა ჩნდებოდა<sup>14</sup>. ამგვარად,  
ივ. ჯავახიშვილი ზილის გაჩენას უკავშირებს ხმეირ მუსიკაში განვითარებულ  
სამხმინანობის წიაღში ოთხსიშინანობის წარმოშობას.

გრ. ჩხიკვაძე ზილსა და ოთხსიშინანი აქარული ნაღური სიმღერის ერთ-ერთ  
ხმას — შემხმობარს შორის ფუნქციურ მსგავსებას ხედავს<sup>15</sup>.

ვ. ახოზაძის აზრით, ზილის სიმი ჩონგურზე გაჩნდა ოთხსიშინანი სიმღერების  
გავლენით; ზილი ასრულებს მაღალი ბანის ფუნქციას; ზილს ხმეირ მუსიკაში  
შეესაბამება ხმა „შემხმობარი“, რომელიც ოთხსიშინანი ნაღურ სიმღერებში  
გვხვდება და მდებარეობს პირველ და მეორე ხმებს შორის (ამით ხსნის ვ. ახო-  
ზაძე იმ ფაქტსაც, რომ ზილი ჩონგურზე პირველ და მეორე სიმებს შორის მდებ-  
არეობს). ვ. ახოზაძემ გურული და აქარული სიმღერების ანალიზის საფუძველ-  
ზე დაასაბუთა, რომ ფუნქციურად ზილის სიმი შეესაბამება სამხმინანი სიმღე-  
რებში კრიმანჭულის ან გამყივანის ხმას, ხოლო ოთხსიშინანი სიმღერებში შემხმო-  
ბარს<sup>16</sup> (კრიმანჭული, გამყივანი და შემხმობარი მაღალი ბანის სახესხვაობა-  
ნია)<sup>17</sup>. ზილის გაჩენა ჩონგურზე ვ. ახოზაძის აზრით, განპირობებულია ოთხსიშ-  
ინანი სიმღერის საკრავზე გადატანით და არა საკრავის დიაპაზონის გადიდებით<sup>18</sup>.

ზილის სიმის მიმართება კრიმანჭულთან და გამყივანთან ძალიან საინტე-  
რესოა. ვ. ახოზაძისეულ 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, „შვიდაცას“, „ვანტანგურს“ — კრიმანჭული, „შავ  
შაშვს“ — მოძახილი. „ხასანბგურაში“ მწრილიც უნდა, კრიმანჭულიც<sup>19</sup>.

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

<sup>12</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 282.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 320.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 294.

<sup>15</sup> ა. იწაიშვილი, ჟ. ნოღაიდელი, გრ. ჩხიკვაძე, მასალები აქარუ-  
ლი მუსიკალური ფოლკლორიდან. თბ., 1961, გვ. 12; მათივე, აქარული ნაღური სიმღე-  
რების ოთხსიშინანობის თავისებურების შესახებ, „ლიტერატურული აპარა“, 1960, № 1, გვ. 74.

<sup>16</sup> ვ. ახოზაძე, ქართული (აქარული) ხალხური სიმღერები, ბათუმი, 1961, გვ. 37—38.  
მ. ს. ი. ვე, Грузинские народные трудовые песни, «Надури», М., 1964, с. 5.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 22, 33.

<sup>18</sup> სამსიშინანი 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.

<sup>19</sup> 1971 წ. გურის ექსპედიციის დღიური, გვ. 197, 199—201.



ფუნქციასთანაა გაიგივებული. ასევე ზილის სიმის მეგრული სახელი მეჭიდ-  
შე სიმღერის წვრილ ხმას შეესაბამება<sup>20</sup>.

კრიმანჭული, წვრილი, გამყივანი და შემხმობარი მაღალი ბანის ჰარმონიული ფუნქციის მატარებელი ხმებია<sup>21</sup>, რომელთაც საკრავიერ მუსიკაში შეესაბამება ზილის სიმის მიერ გამოცემული ბგერა, რასაც ვ. ახოზაძისეული ანალიზი და ჩვენი მასალები მოწმობენ.

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

ვ. ახოზაძე ვარაუდობს ზილის სიმის წარმოშობის ორ ვას, რომლებიც ერთმანეთს ავსებენ და არ ეწინააღმდეგებიან. ერთი ვაა — ზილის სიმის გაჩენა ჩონგურზე ოთხხმიანი სიმღერების გავლენით, ხოლო მეორე — კრიმანჭულის დამკვიდრების შემდეგ<sup>22</sup>.

ჩვენი აზრით, უფრო სარწმუნო უნდა იყოს ჩონგურზე ზილის სიმის გაჩენის მეორე ვა, ე. ი. ზილის სიმის გაჩენა ჩონგურზე ხალხური მრავალხმიანობის განვითარების იმ ეტაპს უნდა უკავშირდებოდეს, რომელიც განვითარებულ სამხმიანობას შეესაბამება.

ხმირ მუსიკაში მაღალი ბანის ჰარმონიული ფუნქციის მატარებელი რამდენიმე მელოდიური ვარიანტი არსებობს: მოძახილი, გამყივანი, კრიმანჭული, წვრილი, შემხმობარი<sup>23</sup>. ჩონგურზე რეგისტრულად მათ შეესაბამება ზილისა და მეორე სიმაღლეზე წოდებული სიმის მიერ გამოცემული ბგერები.

მეოთხე სიმის გაჩენამდე ამ ფუნქციის (მაღალი ბანის) შემსრულებელი უნდა ყოფილიყო მეორე სიმაღლეზე წოდებული სიმი.

ზილის დაკავშირება ოთხხმიანობასთან იმიტომაც იწვევს ეჭვს, რომ ოთხხმიანობა მხოლოდ „ნაღურებში“ — შრომის სიმღერებშია დამოწმებული, რომელიც როგორც წესი, არც ჩონგურის თანხლებით სრულდება და არც მასზე გადაიტანება (თუმცა არც სამხმიანი სიმღერებია ჩონგურისათვის დამახასიათებელი).

მაგრამ ანგარიში უნდა გაეწიოს ერთ ნეტად მნიშვნელოვან ფაქტს, სახელდობრ იმას, რომ ქართული მრავალხმიანობის ძირითადი ფორმა სამხმიანობაა<sup>24</sup>. ხალხური მუსიკალური აზროვნების ეს პრინციპი საკრავიერ მუსიკაშიც უნდა ასახულიყო.

ზილის სიმის სამხმიანობასთან ან ოთხხმიანობასთან კავშირის დასადგენად აუცილებელია საჩონგურო რეპერტუარის მუსიკალური ანალიზი. უნდა გაირკვეს ზილის სიმის მიერ გამოცემული ბგერის მელოდიურ-ჰარმონიული ფუნქცია სიმღერების თანხლებაშიც და საჩონგურო ჰანგებშიც.

ამისათვის ჩვენ დეტალურად შევისწავლეთ გურული, აჭარული და მეგრული საჩონგურო ჰანგები, ინსტრუმენტული ანსამბლები და ჩონგურის თანხლებით შესასრულებელი სიმღერები<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> სამეგრელოში 1973 წ. მიკონების დღიური, გვ. 73.

<sup>21</sup> ვ. ა ხ ო ბ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 35.

<sup>22</sup> ი ქ ვ ე.

<sup>23</sup> შდრ., გ. შ ა რ ა შ ი ძ ე, გურული ლექსიკონი, გვ. 60.

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

<sup>25</sup> იხ. ი ქ ვ ე გვ. I (სქოლიო), შენიშვნა 2.



ზილის სიმი გამოსცემს ყველაზე მაღალ და უცვლელი სიმაღლის ბგერას, აკომპანემენტში აკორდული ფაქტურაა წარმოდგენილი. ეს აკორდები უმეტესად ოთხხმიანია. სამხმიანი აკორდები სრული და არასრულია. უმეტესად ტრეპტაქტა რომელსაც ზილის სიმი გამოსცემს, ყველგან ტონიკური ბგერაა, რომელიც ოქტავურად აორმაგებს ბანს. გვხვდება ისეთი სიმღერებიც, სადაც აკომპანემენტში ზილის სიმი საერთოდ არ მონაწილეობს<sup>26</sup>.

ჩვენ მიერ განხილულ სიმღერებში (რომლებიც ჩონგურის თანხლებით სრულდება) და სოლო საჩონგურო ჰანგებში, სამხმიანობა ზილის სიმის გარეშე, როგორც წესი, გვხვდება მეგრულ სიმღერებში და გამონაკლისის სახით გვაქვს გურულშიაც. გაეხსენოთ ისიც, რომ ჩონგურის სიმთა მეგრულ სახელწოდებებში სავი ხმის აღნიშვნელი ტერმინია შემორჩენილი, რაც სამხმიანი სიმღერის — 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 ჰარმონიული ფუნქციის მატარებელი ხმების არსებობაა დამახასიათებელი.

ამგვარად, ზილის სიმის გაჩენა ჩონგურზე ხალხური მუსიკალური აზროვნების განვითარების სამხმიანობის ეტაპს შეესაბამება. განვითარებულ სამხმიანობაში მაღალი ბანის ჰარმონიული ფუნქციის მატარებელი ხმის რამდენიმე მელოდიური ვარიანტი არსებობს, რასაც ჩონგურის ორი შუა სიმის მიერ გამოცემული ბგერები შეესაბამებიან.

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 ექვემდებარებოდა<sup>27</sup>.

გურულ სიმღერებში მაღალი ბანის ჰარმონიული 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 ჰარმონიული ფუნქციის მატარებელი ხმის მელოდიურ სახესხვაობებს (კრიმანჭულს, წვრილს ან გამყივანს).

ჩონგურზე მეოთხე სიმის გაჩენა უნდა მომხდარიყო ხალხური მუსიკალური აზროვნების განვითარების სამხმიანობის სტადიაზე.

<sup>26</sup> Д. Аракишвили, (Аракчиев), Народная песня Западной Грузии, Оттиски из Пт. Трудов МЭК, № 7, 8, 9, 11, 4, 5.

<sup>27</sup> მრავალხმიანობის შესახებ შდრ. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ.; შ. ასლანიშვილი, მრავალხმიანობის ფორმები ქართულ სიმღერაში, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, I, თბ., 1954; ვრ. ჩხიკვაძე, 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 чонгури нами установлено, что звук извлекаемый струной зили тонический и является октавным удвоением 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.

---

6. მინდამ

## მთიელი დასტაქრები

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ზევსურული ხალხური ქირურგია. ზევსური „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:

„ვთა რა ძნელი ღღეები დაეცეს  
მაჩაჩესაო,  
სამი ღღე ქონდა სავალი ერთ ღღესა  
გადირბენსაო,  
გადვილოდ ზევსურეთშია, იქითხვედ  
ეჭიმებსაო,  
ეჭიმი მომიყვანი ნ მისინჯავს  
ნატყვიერებსაო,  
გულხურლად ჳელი მოშკიდა, ღღე-  
ლაშე მეღგა გვერდსაო,  
წამლებსაც ბევრსა შაყრიდა ნაირ-ნაირებს სხვებსაო“<sup>1</sup>

ზოგიერთი ავტორი ზევსურეთში ხალხური ქირურგიის განვითარებას ამ კუთხისათვის დამახასიათებელ კრა-ჭრილობის||კექწაობის ჩვეულებას უკავშირებს<sup>2</sup>.

რასაკვირველია, კექწაობა ხელს უწყობდა ზევსურეთში ფიზიკური ტრავმების სიხშირეს, მაგრამ „დასტაქრობის პრაქტიკის“ მხოლოდ ამ ჩვეულებასთან დაკავშირება გადაჭარბებულად მიგვაჩნია.

ვფიქრობთ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაირკვეს — ზევსურეთში ხალხური ქირურგია უკეთ იყო განვითარებული, თუ ქირურგიული მკურნალობის ხალხური საშუალებანი ზევსურეთში უკეთ შემოინახა?

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, საჭიროა დადგინდეს თუ რას წარმოადგენდა ზევსური აქიმი.

ზევსური აქიმი მხოლოდ ტრავმებს მკურნალობდა: „აქიმს იმას ვეძახდით ვინც დაჭრილის და მოტეხილის წამლობა იცოდა“<sup>3</sup>, — გადმოგვცემს ზევსური ძიშარი ბალათურის ასული არაბული-ჭინჭარაული (ზემო ბარისახო).

<sup>1</sup> თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, თბ., 1960, გვ. 181—182.

<sup>2</sup> ს. შაკალათია, ზევსურეთი, თბ., 1933, გვ. 16.

<sup>3</sup> ნ. მინდამ, ზევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, 1961, რე. 1, გვ. 12.

ან: „ხევსურეთში აქიმობას კრილობის მოვლა-მორჩენას უწოდებენ და აქიმსაც მხოლოდ იმას ეძახიან, ვინც კრილობას მკურნალობს“<sup>4</sup> — ჟღერს მისი მ. ბალიაურის მასალებში.

აქიმი ხევსურეთში დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. მ. ბალიაურის ცნობით, „აქიმს დიდ პატივს სცემდნენ განსაკუთრებით დაქრილი, მისი ოჯახის წევრები და დამპყრელები“<sup>5</sup>.

აქიმი ხატის მფარველობის ქვეშ ითვლებოდა და ზოგიერთი მათგანი აღებული გასამრჯელოდან ხატს გარკვეულ შესაწირს სწირავდა.

მთიელთა გადმოცემით, ხატი მკურნალობის უფლებას მხოლოდ ხნიერ, მშვიდი ხასიათის მამაკაცებს აძლევდა, ახალგაზრდებს კი არა წყალობდა — „დაამიზებოდა“ (ავად ვახდიდა), ან „კრილობას წაუხდენდა“. ხოლო როდესაც აქიმი „წყლულის მოკურვანს“ 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 ამჯობინებდნენ და ხატის მფარველობასაც მას მიაწერდნენ.

ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „აქიმობა“ ხევსურეთში მექვიდრეობით გადადიოდა<sup>6</sup>.

ვფიქრობთ, ზემოხსენებული მოსაზრება მხოლოდ ცალკეულ შემთხვევებს შეეხება, რადგან საველე და საარქივო მონაცემების მიხედვით, აქიმობის მექვიდრეობით გადაცემის წესი ხევსურეთში არ მოწმდება<sup>7</sup>.

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 აკლამაში ნაპოვნი ორი ტრეპანირებული თავის ქალა, რომელთაც ემჩნევათ, რომ მათზე ოპერაცია ავადმყოფის სიკვდილის შემდეგ არის ჩატარებული, მთიელი აქიმების ზემოხსენებულ პრაქტიკაზე უნდა მიუთითებდეს<sup>8</sup>.

პ. ფირფილაშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრება მეტად საინტერესოა, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ საველე და ლიტერატურული მონაცემებით, ხევსურეთში აქიმების აღნიშნული პრაქტიკა ჯერჯერობით არ მოწმდება.

ხევსური აქიმი მკურნალობაში ადგილობრივი სამართლით — რჯულით დადგენილ გასამრჯელოს იღებდა.

მკურნალობის ანაზღაურება გარკვეული ერთეულით — „ძროხით“ წარ-

<sup>4</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხალხური მედიცინა ხევსურეთში (ხელნაწერი), 1941, რვ. XVII, გვ. 197 (საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი).

<sup>5</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 200.

<sup>6</sup> გ. თ ე დ რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, წიგნი 1, თბ., 1930, გვ. 90.

<sup>7</sup> ნ. მ 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

<sup>8</sup> პ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, ზოგიერთი ტრავმული დაავადების კვალი საქართველოში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შრომათა, XVII, № 2, გვ. 742.





მოებდა. ძროხა გულისხმობდა როგორც ცოცხალ საქონელს (ფეკითი), ისე მის ექვივალენტს (ველითი) — ვერცხლის, სპილენძის, ერბოს ან ფარცხის სახით<sup>9</sup>. ძროხის ღირებულება შეესაბამებოდა 4 ცხვრის ან 4 1/2 კგ სპილენძის ღირებულებას.

ყოველი ძროხიდან, რომელსაც დამკრეული დაჭრილს უხდიდა, ერთი ცხვარი აქიშ ეძლეოდა, ყველაზე ძვირი თავის კრილობების მკურნალობა ღირდა<sup>10</sup>.

გარდა აღნიშნული საფასურისა, ავადმყოფის ოჯახი აქიშს კელ-მკარის სანათლავს უხდიდა 1 ბატკნის ან 1 ცხვრის სახით.

სანათლავს, მკურნალობის დაწყებამდე, ხევისბერი აქიშის სახლში დაკლავდა და აქიშს განათლავდა, ხოლო მკურნალობის შემდეგ აქიში „კვლებზე აისხამდა“ (ერთ ქადასა და სანთელს შემოვივლებდა თავზე და თავის მკარზე მდგომ ანგელოზს გაადიდებდა).

საველე და საარქივო მონაცემების მიხედვით, დაჭრილი ხევისბერეთში უწმინდურად ითვლებოდა: „სანამ არ მორჩებოდა კრილობა, ის „ბაყლიანი“ და „ზალაწყლიანი“ იყო, „უსურმაგაიო“ (უწმინდური) იტყოდნენ“ (მთხრ. თამარ გელას ასული წიკლაური-ქისტაური, სიონი)<sup>11</sup>; ან: „არც წყლულიანი დაჭრილი ითვლებოდა წმინდად ჭვრისათვის, დაჭრილი და მისი მკურნალი ორივე ფრთხილობდა, რომ ჭვარი არაფრით გაეწყროთ და ამით ჭვარს არაფერი ევენო კრილობისათვის“<sup>12</sup>.

როგორც ჩანს, ხევისბერების წარმოდგენით, ფიზიკურად დაუძლურებულ დაჭრილს 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. კინჰარაულის განმარტებით, მოჯადობას ნიშნავს<sup>13</sup>.

ფეიქრობთ, ზემოხსენებული გარემოების გამო, როგორც დაჭრილი, ისე მისი მკურნალი აქიში ყოველ ღონეს ხმარობდა ავი სულებისაგან გასათავისუფლებლად. მათგან თავდაცვისა და განწმენდის მიზნით, ტარდებოდა განწმენდა-განათვლისა და კვლებზე ასხმის რიტუალები.

აღსანიშნავია, რომ მთიელთა ხალხურ ქირურგიაში დამოწმებულია ვიწრო სპეციალიზაცია. ზოგი აქიში „თავის დაჭრის“ (თავის ქალას ოპერაცია) სპეციალისტი იყო, ზოგი — ნატყვიარისა და მოტეხილობის მკურნალობისა, ზოგიერთი მათგანი კი ყოველგვარი ტრავმის მკურნალობაში იყო დახელოვნებული.

როგორც აღვნიშნეთ, ხევისბერი დასტაქრები თავისი საქმის კარგი ცოდნით გამოირჩეოდნენ. ზოგიერთი მათგანის, მაგ., ალექა ოჩიაურის, მგელიკა ლიჭოკელისა და სხვათა სახელებს დღესაც დიდი სიყვარულითა და პატივისცემით მოიხსენიებენ ხევისბერეთში.

ამგვარად, ხევისბერი აქიში — ადგილობრივი ქირურგი — თავისი საქმის

<sup>9</sup> რ. ხარაძე, ხევისბერი რქული, ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 1, თბ., 1947, გვ. 170—176.

<sup>10</sup> თავის კრილობათა ანაზღაურების შესახებ. იხ. გ. თედორაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89—90.

<sup>11</sup> ნ. მინდაძე, ერწო-თიანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, 1975, რვ. 2, გვ. 29.

<sup>12</sup> მ. ბალიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 202.

<sup>13</sup> ალ. კინჰარაული, ვეფხისტყაოსნის მითრე ლექსიკონი, თბ., 1969.



კარგი სპეციალისტი იყო, იგი ხევესურეთში და მის საზღვრებს გარეთაც დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. აქიმს ხატიც მფარველობდა და მკურნალობდა. 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 ხევესურეთში გარკვეულ პროფესიას წარმოადგენდა<sup>14</sup>.

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, ხევესურეთის გარდა, დასტაქრის პროფესია სხვაგან არ მოწმდება.

მაგრამ, ქართული სამართლის ძეგლების მონაცემების მიხედვით, პროფესიონალი დასტაქარი უწინ (XIV ს.) აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებისათვისაც, კერძოდ, მთიულეთისათვისაც იყო დამახასიათებელი<sup>15</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ ს. გულედანის ცნობით, ადგილობრივი დასტაქრისთვის წინასწარ დადგენილი გასამრჯელოს გადახდა სვანეთშიც არის დამოწმებული, რაც იმაზე უნდა მიგვიჩვენებდეს, რომ პროფესიონალი დასტაქარი ზემო სვანეთის მოსახლეობის ყოფაშიც ფიგურირებდა.

აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ჩრდ. კავკასიის ადგილობრივი სამართლის ძეგლების<sup>16</sup> მიხედვით, პროფესიონალი დასტაქარი ჩრდ. კავკასიის მთიელთათვისაც იყო დამახასიათებელი<sup>16</sup>.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ დასტაქრის პროფესია საერთოდ მთიელი ტომებისათვის იყო დამახასიათებელი. ამიტომ, არ არის გამორიცხული, რომ პროფესიონალი დასტაქარი, ხევესურეთის გარდა, საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც არსებებულიყო.

საინტერესოა, რატომ შემოინახა მხოლოდ ხევესურეთის 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.

ხევესურეთმა, განსხვავებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა რეგიონებისაგან, ცხოვრების ეს თავისებურებანი საკმაოდ დიდხანს შემოინახა,

<sup>14</sup> ბ. შინდრაძე, ქირურგიული მკურნალობის ხალხური საშუალებანი (ხევესურეთი), ძეგლის მეგობარი, № 24, თბ., 1971, გვ. 29.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 30.

<sup>16</sup> Ф. А. Леонтович, Адагы кавказских горцев, т. II, Одесса, 1883, с. 133. Хаджи-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. ჭრა-ჭრილობის ჩვეულება, რომელიც ხევსურეთშიც კი აისახა<sup>17</sup>.

ამგვარად, როგორც ჩანს, ხევსურეთში პროფესიონალი დასტაქრის არსებობას ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფის თავისებურებანი განაპირობებდა. ამ გარემოებას ერთგვარად ხელს უწყობდა ხევსურეთის გეოგრაფიული მდებარეობა.

Н. МИНДАЛЗЕ

ГРУЗИНСКИЕ ЛЕКАРИ-ХИРУРГИ

Резюме

Среди горцев Восточной Грузии издревле славилась хевсурские «акими» — лекари-хирурги. Они пользовались большим уважением у горцев и по представлению хевсуров являлись избранниками святилища.

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.



<sup>17</sup> ნ. მინდალზე, ხევსურეთი, თბ., 1940, გვ. 52.

ლ. ფრუხია

## ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია

(ანგარიში)

1972 წლის 8 ივლისიდან 8 აგვისტომდე ქართლისა და იმერეთის სასაზღვრო რაიონში, სახელდობრ, ლიხის ქედის მიდამოებში, მუშაობდა აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების ექსპედიცია (ხელმძღვანელი უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი ლევან ფრუხიძე, მოადგილე უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი ანდრო ლეკიაშვილი, წევრები: ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი გივი ჯავახიშვილი, მეცნიერ-თანამშრომლები: მადონა ხაზარაძე, ლევან ვაბუნიანი, ქუქუხია ერიკაშვილი, დალი გიორგაძე, ასპირანტი მზია შველიძე, არქიტექტორი ნოდარ სუმბაძე, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის თბილისის ლია ცის ქვეშ მუზეუმის მეცნიერ თანამშრომლები: ანზორ გოგიაშვილი და რობერტ კეკელიძე).

ექსპედიციის მიზანი იყო საქართველოს ორ უმთავრეს კუთხეს — ქართლსა და იმერეთს შორის ლიმიტარული ზოლის გამოყოფა და ურთიერთგავლენის შესწავლა; საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასისათვის მასალების შეგროვება; აგრეთვე, ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის თბილისის ლია ცის ქვეშ მუზეუმისათვის ექსპონატების გამოვლენა-შერჩევა.

ეთნოგრაფიული მასალა გროვდებოდა შემდეგ თემებზე: გზები, გადასასვლელები, საზღვრები, მოსახლეობის მოძრაობა (ლ. ფრუხიძე), დასახლების ტიპი და ნაგებობანი (გ. ჯავახიშვილი), მიწათმოქმედება (ლ. ვაბუნიანი, ლ. ფრუხიძე), ხალხურ დღეობათა კალენდარი (მ. შველიძე), სოციალურ-რელიგიური ურთიერთობანი (ა. ლეკიაშვილი, ქ. ერიკაშვილი, დ. გიორგაძე), ტყის ხალხური მეურნეობა (ა. გოგიაშვილი), შინახელოსნობა და გამოყენებითი ხელოვნება (მ. ხაზარაძე, რ. კეკელიძე, ლ. ფრუხიძე).

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“<sup>1</sup>.

ადგილობრივ მცხოვრებთა ხატოვანი თქმით, ლიხის მთა საქართველოს

<sup>1</sup> ვ ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, გვ. 144<sup>12-15</sup>.



დღეა, რომლის ერთ ძუძუს მტკვარი წოვს, მეორეს კი — რიონი. ლიხის მთის/ თხემზე ერთი წვეთი წყალი შუაზე იყოფა, ნახევარი შავ ზღვაში შედის ნახევარი კასპიის ზღვაში, „წყლების გამოყოფა საქართველოს ქვეყნის ცენტრში“ ლიხის გადაღმელები იმერლები არიან, გადმოღმელები კი — ქართლები, თუმცა ჩვენ „შუაქვეყანა“ ვართ, არც ერთს ვეკუთვნიით და არც მეორეს, ნამდვილი იმერეთი მოლითს ქვემოთ იწყება, ხოლო ნამდვილი ქართლი — გომის შემდეგო.

მასადაამე, ლიმიტოროულ 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 შესაძარებელი მასალა შთაბეჭდილებათა განელებამდე უკეთ გაგვეზარებინა.

მუშაობა წარმოებდა ხაშურისა და ხარაგაულის რაიონებში. სამუუხაროდ, საჩხერის რაიონის სოფლებში, საექსპედიციო ვადის ამოწურვის გამო, მასალის მოპოვება ვერ მოვახერხეთ.

ლიხთ-იმერეთის ქედს ამჟამად რკინიგზის ცნობილი გვირაბი და სამი საავტომობილო გზა ჰკვეთს. საქართველოს უმთავრესი გზატკეცილი რიკოთის უღელტეხილზე გადის, ხოლო ფონაზე ამჟამად სარაიონთაშორისო მნიშვნელობის შარაა. პერათხევეზე, ჭვრის გადასასვლელით, „ზემოქვეყანაში“ საავტომობილო გზა მიემართება. ახლა, ამ გზის რეკონსტრუქცია მიმდინარეობს და იგი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მაგისტრალი გახდება.

ექსპედიციას ბინა ხაშურში ედო. რიკოთიდან ზეფნისხევის 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 საკულებელი ინდოეთ-შავიზღვის დამაკავშირებელი დიდი სატრანსპორტო მაგისტრალი. ვინ იცის, ამ მიდამოებს რამდენი ქარავანი და მხედარი უნახავს, ვინ იცის, რა საიღუმლოებას ინახავს სოფელ ფონას ძველთაძველი, ისტორიული მიწა. ასე უნდა გავვლო თავისი ძლევაშოსილი ლეგიონებით იბერიიდან კოლხეთს მიმავალ პომპეტუსს,<sup>2</sup> ხოლო, როცა სტრაბონი წერს, „შორაბნიდან მოყოლებული იბერიის საზღვრამდე ოთხი დღის სავალი ურმის გზა იყო გაყვანილიო“<sup>3</sup>, ამ გზის ჰიშკარი სწორედ ფონა უნდა ყოფილიყო. ინფორმატორთა საგულისხმო განმარტებებით, სოფელს ფონა იმიტომ ჰქვია, რომ „იმერეთიდან საქართველოში გასასვლელი ფონაო“.

ჩვენი მასალების მიხედვით, სოფელ წიფას ჩამოუდის მდინარე „შამორე-

<sup>2</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, წიგნი, I, 1970, გვ. 504.  
<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი, I, თბ., 1928, გვ. 26.

ვა, რომელიც ჩხერიმელას სათავეა. „შამორევა“ გამოდის „ძველი ფონა“ ანუ „კორძიას მთიდან“. ახლანდელ სოფელ ფონადან იწყება „ფონილე“ ანუ „ხმელხევა“. და მარცხნივ უერთდება შამორევას. საეტიმოპილო გზა ამ რეგიონის ხეობას მიჰყვება, შემდეგ შამორევას ნაპირ-ნაპირ გასდევს და სოფელ წიფის „ზედუბანზე“ გადადის. ალბათ, ძველი შარაც ასე მიემართებოდა, რადგან გეოგრაფიულად ყველაზე მოხერხებული სავალი იმთავითვე ასე იქნებოდა. შემდეგ იწყება ვიწრო ხეობა, სადაც რკინიგზა და შარა აღვილს ერთმანეთს ეცილება და უკვე მისახვედრია, საქართველოს მთავარი გზატკეცილი რიკოთის უღელტეხილზე რად გადადის.

მდინარე შამორევას სოფელ წიფის ქვემოთ „წიფის წყალი“ ჰქვია, მოლითს როცა გაუვლის, „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 სიეწროვისათვის წოდებული ვაჰანამდის“ — გვამცნობს ვახუშტი (82<sub>15</sub>). საინტერესო ტერმინი „მოსაკიდელი“ ჰქვია ჩხერიმელას მარჯვნივ მდებარე დიდრონ სერს, რომელიც ბუჩინე-რიკოთის მხარესა და აქაურ ხეობას ყოფს; აგრეთვე — ჭარტალთან მდებარე სოფელს. სერი ციკაბო კალთებით ხშირად პირდაპირ მდინარეს ებჯინება და ზედ მიმავალი გზა მართლა „მოსაკიდელი“.

„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 არსებობასაც მოწმობს... ჩხერის ციხე და გეოგრაფიული ტერმინი „ნებოძირი“ (უკანასკნელი ტერმინი, თუ ის მართლა საგზაო ბოძს უკავშირდება, უნდა ძველი დროის გზას მოწმობდეს)“<sup>4</sup>. უფრო ადრე 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 ქვიშხეთ-გალმა მხარეში: ხცისი-წრომი-ახალსოფელი, ქარელი-ხვედურეთი? წიფიდან სურამში მეორე გზაც უნდა ყოფილიყო: წიფა-მთის გადალახვით სამხრეთ-აღმოსავლეთით: სავანლისუბანი-ტეძერი-ბეკამი-ვარდისუბანი-სურამი“<sup>5</sup>.

ვათვალეობს მოლით-ნებოძირის მიდამოს, ვუკვირდება მსოფლიან მიწას და ძალაუნებურად ცდუნება მიპყრობს მოვებნო „მებოძირი“, რომელიც აქ, სადაც იდგა, ქართულ და მაშინდელ მსოფლიოს ძირითად ენებზე წარწერებით აჭრულებული, მანძილს და მიმართულებას აჩვენებდა ინდოეთიდან თუ საბერძნეთიდან მომავალ ქანცგაწყვეტილ ქარავნებს. ისევ არქეოლოგიამ უნდა თქვას ვადაწყვეტილ სიტყვა, რამეთუ წერილობითი ცნობები გვიანდელია და უძველესი საგზაო ნიშნის ლოკალიზაციისათვის თითქმის არაფერს გვძენს.

აკადემიკოსი გიულდენშტედტი, რომელმაც ამ გზით გაიარა, წერს: „11

<sup>4</sup> ნ. ბერძენიშვილი, გზები რუსთაველის ეპოქის საქართველოში, თბ., 1966, გვ. 36.

<sup>5</sup> 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 მიმართულდებით, ვიარეთ ჩხერიმელას, ხეობაში. მასზედ, ამ გზაზე ჩვენ 18-ჯერ გადავედით, იქ გაზაფხულზე წყალდროებისას არ გაისვლება, ამიტომ ხევის ახლოს თხემზე უფრო ცუდი გზა ვაღიარებ. „სერ-სერ“ ფონასაკენ ბილიცი ახლაც მიემართება, ჯერჯერობით ძველი გზები ისევ გზებად რჩებიან, მოხუცთა ხსოვნაში მინც.

შორაპანი-ჩხერი-მოსაკიდელი-მოლითი-ნებოძირი, წიფა-ფონა-ჩუმათელეთი, აი, ამ ძველთაძველი საერთაშორისო სატრანსპორტო გზის დღესაც ცოცხალი პუნქტები. ეს გზა XIX ს. დამლევს თბილის-ქუთაისის გზატკეცილად იწოდებოდა<sup>7</sup>.

ადგილობრივი მოსახლეობა ლიხთ-იმერეთის ქედს შემდეგ მონაკვეთებად ანაწილებს: „ლოპანი“ — „გაბმული სერი“ ანუ „შუამთა“, — „კიბიანი“<sup>8</sup>, „ქოჩორა“<sup>9</sup>, „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 მონასტრისა და ბელლითში „სანტრივაკეებით“. ეს გზები უფრო „საცალფეხო“ 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, გაჩნია ვის საით უნდოდა, სურამის ხარეს ქოჩორათი დავდიოდით, ქვიშხეთისაკენ — გაბმული სერით. გაბმული სერით საურმე გზა ჩადიოდა ტეზერ-ბეკაშში, სავანისუბანსა და ბელლითში, ასევე, მონასტერში. ყველა სოფელს თავისი დასამხრისი გადასახოვი ჰქონდა“<sup>10</sup>.

ზვარე-ნუნისისა და ვახანის ხეობის სოფლები შემდეგი გზებითა და გადასასვლელებით სარგებლობდნენ: ნუნისისა და ბულბულის ციხეს მიჯნავს „საჯვარეს“ მთა<sup>11</sup>, ნუნისიდან წასული საურმე გზა გადაივლიდა საჯვარეს და ბულბულის ციხეს უწევდა. მეორე საურმე შარა ნუნისის თემში შემავალ სოფელ პატარა ხარაგაულს (ეს სოფელი ამჟამად ახალციხის რაიონშია გადასახლებული), საღუს მთას (საჯვარე საღუსე უერთდება) გადაჰკვეთდა და ბულბულის ციხეს ჩააღწევდა. 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

<sup>6</sup> გულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, I, 1962, გვ. 175.

<sup>7</sup> И. Л. Бахтадзе, Экономический быт Государственных крестьян Шорпанского уезда, Кутаисской губернии, МИЭБГКЗК, V, 1887, с. 225.

<sup>8</sup> „ლოპანი“, „გაბმული სერი“ წიფასა და ფონაში ეწოდება, ხოლო „შუამთა“, „კიბიანი“ — მონასტრისა და ბელლითში.

<sup>9</sup> „ქოჩორას“ ბელლითში „ფონისურს“ ეძახიან.

<sup>10</sup> ლ. ფ რ უ ი ძ ე, ქართლ-იმერეთის 1972 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, რგ. 1, გვ. 37—38.

<sup>11</sup> ქართლისაკენ მას „ნუნისის ქედს“ ეძახიან.

იყო ხეების გადასათრევი „ხერგულის“ ანუ „სათრიელის“ გზა, ე. ი. არა საურ-  
მე, არამედ მხოლოდ დაუღლელი ხარების გადასაყვანი. ნუნისის ხეობის ტყე-  
ებში იჭრებოდა სატივე მორები, რომლებიც თრევით ახალდაბის სატივე-  
დაჰქონდათ. ასეთივე სათრიელის გზა გადაუვლიდა ბანოკერის მთას და  
მურყანალში უერთდებოდა საბულრაოს ხერგულს.

ვახანურას ხეობის სოფლები (მარჯვნივ — ვახანი ზედა, ქვედა, შუა; მარ-  
ცხნივ — სერბაისი და ზედუბანი) ბორჯომის მხარეს შემდეგი გზებით უკავშირ-  
დებოდნენ: სოფლიდან წასული მგზავრი „ხალიკიწიფელასთან“ დაისვენებ-  
და, მერე დიდ აღმართს შეუდგებოდა, წყაროს სერს გადაივლიდა და ხერგუ-  
ლის გზაზე გავიდა. ხერგულის გზა ჩადის ბანიხევში, იქიდან კი სოფელ  
რველში. მეორე გზა „კოტანევის“ გადასასვლელით „გალმანატბებიდან“ მიუ-  
ყვება ბანიხევის ქალას, იქიდან — რველსა და ლიკანს. ახალციხეში ასე და-  
დიოდნენ და მას „სამცხის გზა“ ეწოდებოდა.

საურმე იყო „ლომითის“ გზა, ლომის მთიდან (იქ საყდარია) გაკვეთავს  
„ნაძახბირებს“ (იქ ქვეთიარის ძველ შენობათა ნაშთებია) „ჯინჭვლიგორიდან“  
და „ჩიტკიბიიდან“ ჩადის „მასხარაშვილის ქალაში“ და „წყალგაყრილთან“  
უერთდება სოფ. ქვაბიხევის გზას.

ლომის მთიდან ჯინჭვლიგორაზე, პანტიანის გავლით, მიემართება „აწყუ-  
რის გზა“, ძველი საურმე — სოფ. დვირი, ქვევით რჩება, „ზორეთის წყლით“  
უნდა გადავიდეს აქ მგზავრი (იქვე „სლესის ციხეა“), დაადგება „ახალციხის  
შარას“, რომელიც აწყურში მიიყვანს. საკუთრივ „ხერგულის“ ანუ „სათრიე-  
ლის გზა“ „უკანქალის“ გადასასვლელი „დედაბერას“ გვერდზე, ჩადიოდა „ჯინ-  
ქარეულში“ და აქ გადასახლებულ სოფელ ბანიხევში, 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 საურმე გზით.

სოფ. ხევისკვარსა 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“ — „ჯვარი“, მერე „ბზიხევი“ — „პე-  
რანგაზე“ ადის და „დიდკავკასიონს“ უერთდება. ამით მთავრდება ლიხთ-იმე-  
რეთის ქედი, რომელიც ვახუშტის სიტყვით რომ ვთქვათ: „მდებარეობს ჩრდი-  
ლოდამ სამხრეთით, კავკასიიდან ლადომდე“.

სოფ. ბიჯნისში (ხაშურის რაიონი) რიკოთ-დედაბერას შემაერთებელს „ქა-  
ლიჰამია სერს“ ეძახიან. ამ სერზე გადადიოდა ურმის გზა, რომლითაც სარგე-  
ბლობდნენ აქედან: ბიჯნისი, ციფწყარო, ურთხვა და სხვა სოფლები. იქიდან:  
ლოდორა, ვაკისა, ლიჩი და ქალვანი. ბიჯნისიდან ეს გზა პირველად ლოდორა-  
ში ჩადიოდა. მას უფრო იმერლები „ცვეთავდნენ, ნავთი რომ დაჰქირდებოდათ,  
ასე დადიოდნენ, სერს ქალიჰამიაც მიტომ ჰქვია, იქ დასასვენებელი ადგილია,



სტეფანოვი, ჯანა და ყველს შეეძლოდნენ, აბა იმერელი პურს ზამთარში  
ქამდა“.

სოფ. ნადაბურსა და მის მიდამოებში ეს მაგისტრალი ცნობილია „საქონლის  
სის გზის“ სახელწოდებით. დედაბერაზე გადადიოდა კიდევ ერთი სახელწოდებით  
— „უღუმბის შარა“, რომელიც აღს ღოდორასთან აერთებდა. აღიდან საჩხე-  
რისაკენ კორტოზ-ჯერის გადასასვლელით უხსოვარი დროიდან მიემართებოდა  
ბორბლიანი ტრანსპორტისათვის მოჭერხებული არტერია, რომლითაც XIX  
ს.ში გომში ურმებით ვზიდებოდნენ ქიათურის მარგანეცს და ქალის ნავთობს<sup>12</sup>.

ყველა აღნიშნული მაგისტრალი ისტორიულად ცნობილია<sup>13</sup> და აქ აღარ  
შევიჩრდებით. რამდენადაც ვიცით, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში  
გზების ერთ-ერთ პირველ კლასიფიკაციას სულხან-საბა ორბელიანი იძლევა:  
„გზა არის ზომიერი კაცთა სავალი, ხოლო შარა ვრცელი და ბილიცი ვიწრო,  
ხოლო ქაშანი შამბნართა ანუ თოვლით ზედა გადატყევილი სავალი და წაყარ-  
დნა კლდეთა ზედა ვიწრო რამ ნადირთა წარსავალი“ (ლექსიკონი). მთიულე-  
თის მაგალითზე, სოფლის შიგნით გზათა განლაგების და დანიშნულების საინ-  
ტერესო სურათი მოგვცა აკად გ. ჩიტაიამ<sup>14</sup>. ქართულ ხალხურ ტრანსპორტზე  
დაწერილ თავის გამოკვლევებაში პროფ. მ. გეგეშიძე წერს: „დანიშნულების მი-  
ხედვით, საერთოდ რამდენიმე სახის გზა არსებობს: საცალფეხო|ბილიცი (ბი-  
ლიცი), სამარხილე გზა, საურმე გზა, საყინულე გზა. პირველი სახის გზა (ბილი-  
ცი) მხოლოდ ფეხით სასიარულოდ გამოიყენება. იგი ჩვეულებრივ, ტყეში ხე-  
ვისაკენ, ბაღებში და სხვ. მიემართება, ან წარმოადგენს სხვა დიდი გზის შემო-  
კლებას („მოკლეზე მიდის“). ქართლის სოფლის შიგნით ასეთ გზებს სამეზობ-  
ლო ბილიციებსაც უწოდებენ, სამარხილო გზა დამახასიათებელია მთიანი რე-  
ლიეფისათვის“<sup>15</sup>.

ისტორიის მეცნიერებრთა კანდიდატმა ა. შახველიშვილმა აღმოსავლეთ სა-  
ქართველოს მთიანეთისა და ჩეჩნეთ-ინგუშეთის დამაკავშირებელი მაგისტრა-  
ლები ორ ჯგუფად გააყოფა: მთავარი სატრანსპორტო არტერიები და „მეორეხა-  
რისხოვანი გზა ბილიციები“<sup>16</sup>, 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  
გამოსაღები, „ცხენის გზა“ — ცხენის სატარებელია, ხოლო „საუღლე“ — იყო-  
ფა „ხერგულის“ ანუ „სათრეილის“ გზად, რომელზედაც დაუღლელი 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 სამოძრაო. ეს უკანასკნელი ყველაზე უფრო სრულ-

<sup>12</sup> აღ. კ. ო. ჯ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი., გორგი წერეთელი და ქალის ნავთობის საკითხი, მნათობი,  
№ 9, 1962.

<sup>13</sup> ნ. ბ. ე. რ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., დასახ. ნაშრომები; ს. მ. ა. კ. ა. ლ. ა. თ. ი. ა., ფრონის ხეობა,  
თბ., 1963.

<sup>14</sup> გ. ჩ. ი. ტ. ა. ი. ა., დასახლებების ტიპი მთიულეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათ-  
ვის, VI, 1953.

<sup>15</sup> მ. გ. გ. გ. შ. ი. ძ. ე., ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 43.

<sup>16</sup> ა. შ. ა. ვ. ხ. ე. ლ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., თუშეთის ტერიტორიული განსაზღვრა და ჩეჩნეთ-ინგუშეთის  
გზა-ბილიციები, მაკენ, № 2, 1972, გვ. 61.

ყოფილი მაგისტრალი იყო და ხალხი მას „სამეფო შარას“ უწოდებდა, რასაც, რასაკვირველია, თავისი ღრმა აზრი აქვს.

აქ თავმოყრილი მცირეოდენი მასალითაც კარგად ჩანს, როდენ მნიშვნელობა აქვს გზებისა და გადასასვლელების ეთნოგრაფიულ შესწავლას. თანამედროვე სატრანსპორტო საშუალებათა განვითარების ტემპს თუ გავითვალისწინებთ, ამ თვალსაზრისით სავანგებო კვლევა-ძიება მეტად საშური და გადაუდებელია. ძველი გზა-ბილიკები დღითიდღე დაეწევენ ეძლევა, ახალმა თაობამ მათი არსებობის შესახებ უკვე არაფერი იცის, ამიტომ, საქაროა ისინი, რაც შეიძლება მალე, კომპლექსური შესწავლის ობიექტად იქცეს.

საველე მუშაობის ანხანია, რომ საკვლევ რაიონში ეთნოგრაფმა, უბირველეს 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“<sup>17</sup>

ბუნებრივია, ექსპედიციის მუშაობის მოკლე პერიოდში, მეტად მრავალფეროვან და ვრცელ ტერიტორიაზე, მხოლოდ ფრაგმენტული მასლის 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. ამათგან უმთავრესია გარეშე მტრის, სახელდობრ თურქთა და ლეკთა მძლავრობა. სამცხე-საათაბაგოს დაპყრობისა და ძვერთების შემდეგ, მომაკვდინებელი საფრთხე შიდაქართლს დაემუქრა. თურქეთისაგან წაქეზებული ლეკები კახეთში თარეშს აღარ დასჯერდნენ, დიდ საკვანძო გზაჯვარედინს თრიალეთს დაეპატრონენ და „ზემო და ქვემო ქვეყანა“ თითქმის ბეთალმანად აქციეს, ისინი განსაკუთრებით გააქტიურდნენ XVIII ს. მეორე ნახევარში, „მთელი ქართლი ლეკთა ბარბაროსებით აივსო, მოსახლეობა ციხეებს იყო შეფარებული, მეურნეობა მიმწრალი“ — გვამცნობს აკად. ნ. ბერძენიშვილი<sup>18</sup>. 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“<sup>19</sup>. საციციანოს გაპარტახებული სოფლები ძალიან წაავავს განადგურებულ უდაბნო ადგილებსო — აღნიშნავს გერმანელი მეცნიერი<sup>20</sup>.

1715 წლის რუისის სამწყოს მატრიანეში „ჩამოთვლილია ფრონის ხეობის თითქმის ყველა სოფელი და თითუელში აღნუსხულია იქ მოსახლე გვარები, დღეს კი დასახლებული გვარებიდან თითო-ოროლას გარდა, აქ აღარავინ სახლობს“ — წერს პროფ. ს. მაკალათია<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> გ. ი თ თ ნ ი შ ვ ი ლ ი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969, გვ. 141.

<sup>18</sup> ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, თბ., ტ. II, 1965, გვ. 202.

<sup>19</sup> გ ი უ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ი ს მოგზაურობა საქართველოში, I, გვ. 173.

<sup>20</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 219.

<sup>21</sup> ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფრონის ხეობა, გვ. 20.

ასეთი ვითარებაა ბორჯომის ხეობაშიც<sup>22</sup>. დაცარიელებული ადგილები XIX საუკუნის პირველი ნახევრიდან, ძირითადად, შეივსო იმერეთიდან გადა-  
მოსული მოსახლეობით. ამრიგად, ჩვენს ექსპედიციას უმთავრესად იმერული  
გარემოში უხდებოდა მუშაობა, მაგრამ განსაკუთრებული ინტერესს ამჟამ-  
რელი გამოდგა ის ფაქტი, რომ „გუშინდელი“ იმერლები ყოფითი თავისებუ-  
რებებით ქართლელობასაც ამჟღავნებდნენ.

მოსახლეობის მოძრაობა, ბუნებრივია, მართო საგარეო ფაქტორებით არ  
აიხსნება. აქ გადაწყვეტ როლს თამაშობს სოციალ-ეკონომიკური, გეოგრა-  
ფიულ-სამეურნეო, პიროვნულ-ფსიქოლოგიური და სხვა მოვლენები, რაც ღრმა-  
მეცნიერულად აქვს გაანალიზებული აკად. გ. ჩიტაიას<sup>23</sup>. მაგრამ ფრონელთა, სუ-  
რამულას და ბორჯომის ხეობათა ახალი მოსახლეობით შევსება გამოწვეული  
იყო უმთავრესად ადგილობრივ მკვიდრთა ამოწყვეტის, ანუ როგორც მთხო-  
ბლები ხატონად ამბობენ: „ძველი სოფლების გაიციებისა“ გამო.

მტერი ღიას გადაღმაც აღწევდა. გიულდენშტედტმა სოფელ წიფაში მხო-  
ლოდ ქვიტიკის ეკლესიაა ნახა. ხალხური გადმოცემის მიხედვით, ასევე გაუ-  
ცარიელებული იყო ფონა, ხევისჯვარი და წაქვა.

მოსახლეობის ადგილობრივი თუ შორეული მიგრაციები დღესაც არ არის  
დამთავრებული, იგი ძალზე თავისებურად ერწყმის თანამედროვე ურბანიზა-  
ციის პროცესს. ნიშანდობლივია, რომ იმერეთიდან ქართლს ჩამოსახლებულნი  
ძველ ნაფუძვარს არამართო ზედაშითა და საკლავით აკითხავდნენ, არამედ  
ჩვენი საუკუნის 30-იან წლებამდე, ე. ი. საკოლმეურნეო მოძრაობის გამარჯვე-  
ბამდე, მამა-პაპათა სოფლებში ინარჩუნებდნენ ადგილ-მამულს, სახელდობრ,  
ვენახებს. ისინი თვითონვე ეწეოდნენ მევენახეობას და ღვინოს ახალსაცხოვ-  
რებელში ეზიდებოდნენ, ისევე, როგორც საქართველოს მთიანეთის მცხოვ-  
რებნი<sup>24</sup>.

სოფელთა წარმოქმნა-ჩამოყალიბების პროცესი დღესაც გრძელდება და,  
სამწუხაროდ, სტიქიურად მიმდინარეობს. სოფლის ბედს ახლა მისი მდებარე-  
ობა და რელიეფი წყვეტს. სოფელთა დასახლების ტიპი და განლაგება შეესაბა-  
მებოდა მაშინდელ კომუნიკაციებს, ფეხით მიმოსვლას საკიღარ და საქაპანო  
ტრანსპორტს. ახლა მდგომარეობა შეიცვალა. სოფელი საავტომობილო გზისაკენ  
დაიძრა, რადგან ავტომანქანა გახდა მიმოსვლის და ტვირთზიდვის უმთავრესი სა-  
შუალება. მოკლედ, სადაც ავტომანქანა დაუბრკოლებლად მიდის, იქ მოსახ-  
ლეობა ადგილზე რჩება, ხოლო მთავორიანი მიწები ხალხისაგან იცლება. ახ-  
ლა, თითქმის ყოველი გზატკეცილის ირგვლივ მეტწილად თვითნებურად იქმნე-  
ბა 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 პრო-  
დუქტები, მესაქონლეობის ნაწარმი, ბოსტნეული, ხილი. ეს პროცესი ძალზე ინ-  
ტენსიურად ვითარდება და ხეხილში ჩაფლული, ვენახებითა და ბოსტნებით

<sup>22</sup> ნ. ბერძენიშვილი, თხ. ტ. I, გვ. 210; ს. მაკალათია, ბორჯომის ხეობა, თბ., 1957.

<sup>23</sup> გ. ჩიტაია, ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, ენიქის მო-  
ამბე, II, 1939; მისივე ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948 წლისა, მიმომხილ-  
ველი, 1949.

<sup>24</sup> ლ. ფრუიძე, ქართველ მთიელთა მევენახეობა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის  
არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია, თეზისები, თბ., 1970.



დამშვენებულ, საძოვრებითა და ტყით მდიდარ, თვალწარმტაც ქართულ სოფელთა ნაცვლად, ვიღებთ ნაუცბათევ, ჩამოუყალიბებელ დასახლებებს. მელთაც 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 მნიშვნელობისაა და დიდი სიფრთხილე, წინდახედულობაა საჭირო. მიუხედავად ამისა, ამ ჰერმეტიკად 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 ლუდა, ჯვარმუხა. მძიმე სანახავია ეს ნასოფლარები, უადამიანებოდ დარჩენილი ნოციერი ხოდაბუნები, გაპარტახებული ნავენახარები, ეკალ-ლაქმოდებული კარმიდამოები, გაბალახებული გზები და ბილიკები... ქაშვეთიც არსებობის უკანასკნელ დღეებს ითვლის. უგზოობა, 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 ქვიშხეთს ზემოთ, სოფელ მონასტერში, ბელლითსა და სხვაგან, თვით ზაფხულის კარგ ამინდშიც რომ ვერ მიდის ავტომანქანა. იქ მაინც არ არის საჭირო ხიდის გაკეთება. მიუხედავად ამისა, უგზოობის გამო, ის სოფლებიც იცლება და განმკითხავი არავენ 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 შელევნიან ძველ ადგილებს და იძულებულნი არიან საძოვრისა და ტყისათვის იქ, საკმაოდ დიდ მანძილზე წავიდნენ.

ბუნებრივია, სოფლის ადგილგადასაცვლება ერთი ხელის დაკვრით კი არ უნდა გადაწყდეს, არამედ კომპლექსური, მეცნიერული შესწავლის შედეგად, მაშინ თავიდან ავიშორებთ მოუტევებელ შეცდომებს, რაც ხშირად თითო სოფლად გვიჭდება. 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 გადაწყვიტოთ მისი ყოფნა-არყოფნის საკითხი. მაგალითად, ცნობილი სამონასტრო სოფლის ულუმბას გაუკაცრიელება არაფრით არ არის გამართლებული.

დასახლების ტიპი და ნაგებობანი საკვლევ რაიონში შეუწყვიტელი. აქ ეთნოგრაფი მხოლოდ საკუთარ აღლოსა და შეკრებილ მასალას უნდა დაეყრდნოს. ერთი თვალის გადავლებითაც შეიძლება დავარწმუნდეთ, რომ ქედის გადაღმა, მთის რელიეფის მიუხედავად, გაშლილი კარ-მიღამოები სკარბობს, მრავალპროფილიანი ეზოებით, ოდებითა და ნაირ-ნაირი „ნამშრალებით“ (სამეურნეო ნაგებობანი), ხოლო გადმოღმა ადგილ-ადგილ ქართლის დამახასიათებელი, მჭიდრო „უეზოო“ დასახლებანია, უფრო სწორედ შერეული ტიპი-მაგალითად, ალში, ბრილში, ქემფერში, ფლევში და სხვ. ვიწრო „ქალაქურ“ ეზოში, სახლის ირგვლივ, არცთუ მაინცდამაინც გეგმაზომიერად, 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 კარმიდამოებმა. რთულ რელიეფს შეჰქიდაებული გლეხი გამარჯვებული გამოსულა და ზრიოკი ფერდობები აყვავებულ უზნებად უქცევია. სახლი და ყველა ნამშრალი შესაბამის ტერასაზეა განლაგებული. ჩვეულებრივ, მარანი, ბელელი და სათონე „ერთ ფარგალშია“, ცალკე მხარე აქვს დათმობილი საბძელ-ბოსელს, საღორეს, საქათმეს და საცხვარეს. ისიც კი არის გათვალისწინებული — ნიავე საით უბერავს, რათა ცუდმა სუნმა სახლამდე არ მიაღწიოს. ყოველ ნაგებობას, არამარტო დანიშნულების მიხედვით აქვს ადგილი შერჩეული, არამედ თითოეული ოსტატურადაა შეხამებული უაღრესად დანაწევრებულ ლანდშაფტს. სწორედ ეს ქმნის იმ განუყოფელ სილამაზეს, რასაც იმერელი გლეხის კარმიდამო ჰქვია.

მიწის თითოეული მტკაველი ეკონომიურადაა გამოყენებული. სახნავად და სავენახედ ვარგისი ფართობი დასახლებულად არ გაუმეტებიათ, რომ ისედაც მცირე ნაკვეთები არ გაეფლანგათ, სამაგიეროდ, თავი არ დაუზოგავთ, კარმიდამო, 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 ლაფართი“. ერთ „თვალში“ ბოსელია, მეორეში საცხოვრებელი შუაკეცხლითა და სამფეხ-საქებაურათი. 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 გამჭრალია. ეთნოგრაფის ყურადღებას აქა-იქ მხოლოდ აივან „დაჭოკილაგებულ“ — „მოფიგურებული“ ძელური ან ფიცრული ოდები თუ მიიპყრობს. ბანიანი და ერდო-



იან-გვირგვინიანი დარბაზული ტიპის ნაგებობანი არ შეგვხვედრია, მათი არსებობა მხოლოდ ლიხის აღმოსავლეთით დამოწმდა.

ამჟამად, ყველგან აგურითა და ბლოკით ნაგები ვეებერთელა კბილანა ძიმებული, ე. წ. „ქალაქური“ სახლები გაბატონებულია. ნიშანდობლივი მოვლენაა, რომ ქართველი კაცის ბუნება უაივნობას ვერ შეგუდება და ახალმოდის ყუთისებური შენობისათვის ირგვლივ რკინა-ბეტონის „ვერანდები“ შემოურტყამთ. ყოველივე ეს მნახველზე მძიმე შთაბეჭდილებას ახდენს, ტრაფარეტული გამოსახულებებით „შემკულ“ რკინის ქიშკარ-გალავნებიდან მოკიდებული, თუნუქის სახურავების აჟურულ „სამშენისებამდე“.

უხვი და მრავალფეროვანი მასალა შეიკრება კარმიდამოთა და სავარგულთა მოზღუდვის ხალხურ საშუალებებზე. ნაირ-ნაირი ყორეები, წნული ღობეები, ძელთა ხიმეები და მესრები ჯერ კიდევ საკმაოდ გვხვდება.

ყორეს არა მარტო ადგილის შემოკავების ფუნქცია აქვს, არამედ ფერდობი ნიადაგის დაცვისაც. მშრალად ნაგები „მოქიკვიკებული“ ყორეები ჩამოწოლისაგან „ბატობენ“ სამოსახლოს ხელოვნურ ტერასებსაც (ნადაბური, ვერტყვილა, ვახანი და სხვ.). ხიმეები ძლიერ გავრცელებულია იმერეთისკენ, დამზადების დახვეწილი ოსტატობითა და სილამაზით გამოირჩევიან ისინი სოფელ ხევისჭვარში.

„ხიმე“ მუხის ან წაბლის საყრდენებს შორის დამრეცად ჩაწყობილ მარგილებს ეწოდება, მაგრამ თუ ღობე „ცერად დამდგარი“ ნაპობებისაგანაა გაკეთებული, რომელთაც წვერები მიწაში აქვთ ჩაფლული, ხოლო წელით კაიანი ბოძებზე გადებულ „ლატებზე“ (ლატნებზე) მაგრდებიან, მაშინ მას „ყულული“, „ყურდული“ (სოფ. ნადაბური) ეწოდება. ასეთი ღობის სახელად სოფ. უწლევეში (ხაშურის რაიონი) საინტერესო ტერმინი „ლაფურის ღობე“ დავამოწმეთ.

წნული ღობეებიდან აღსანიშნავია „ჰყორის ღობე“. ჰყორის საუკეთესო წნელი „შუამთაში“ იჭრებოდა. იგი ურთხველის ან მუხისგულის სარებზე გადაღობილი „ორ თაობას მინც დააბერებდა“. ჰყორის წნელს საგანგებოდ დარგულ, იფნის ცოცხალ საყრდენებზე გადააღობავდნენ. ასეთი ღობე „საუკუნო“ იყო, თან იფნის ნერგებზე — საბელავეები ყოველ 4-5 წელიწადში „ქილვას“ (ჭიგოს) იძლეოდა.

იციან „ქილვას ღობეც“. „ბოძებზე სამ-სამ წყებად დაამაგრებენ „ლატებს“, ზედ ცერად, მიჯრით ჩაჭრიან ჰიგოს ან მსხვილ წნელს. მალალ დონეზე იდგა „ცოცხალ ღობეთა“ კულტურაც. ნერგები, საბელავეები (იფნი, ტირიფი, მანული და სხვ.), ჯონჯოლი, ბროწეული (იმერეთში), კვრინჩხი, ფშატი (ქართლში), ტყემალი, კუნელი, ასკილი, მყვალა, ქაცვი, „ძეძვეაკალა“, „ღობიეკალა“<sup>25</sup> და სხვ. ქმნიდნენ სოფლის არა მარტო განუყოფელ 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 პირობებს<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> „ღობიეკალას“ ანუ „თუთრეკალას“ ქართლში ცოცხალ ღობისათვის საგანგებოდ აშენებენ.

<sup>26</sup> შტრ. ლ. ფ რ უ ი ძ ე, თბილისის მუზეუმი ღია ცის ქვეშ, რაჭა-ლეჩხუმი, სბჭოთა ხელოვნება, № 10, 1972.



დასანანია, რომ ეს ორიგინალური, მრავალფეროვანი და ყოველმხრივ სასარგებლო მოზღვდვის ხალხური საშუალებანი ამჟამად ყოფილანაირად წაშლილია და აღარ დღეს ძალიან ცოტამ იცის მათი ნამდვილი ფასი.

მეურნეობრივი თვალსაზრისით ჩვენი საკვლევი რაიონი ქართლ-იმერეთისათვის დამახასიათებელი რეალიების 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 შეხედებით 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 ვარემოშია დამკვიდრებული და ხანგრძლივად მიჩინილ 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 რეალიები.<sup>27</sup> თავისი ქართული ტერმინოლოგიით. მაღალი საწარმოო ყოფა, თუგინდ ნაშთად ქცეული, მაინც ზეგავლენის ქვეშ მოიქცევეს უცხოს. და ვინ იცის, რამდენი დრო, ცდა და დაკვიდრება დასჭირდა ახალბედებს, რათა გამჭრალი მოსახლეობის მიღწევანი შეეცნოთ და პრაქტიკულად გამოეყენებინათ. ამის ცოცხალი დადასტურება აკად. ნ. ბერძენიშვილს მოეპოვება თავის „ბორჯომის ხეობის დღიურში“.

შევენახეობა-მეღვინეობას უფრო „იმერული“ ელფერი გადაჰკრავს. ვაზის ჯიშები (ძელშავი, რკო, ციკჭა, 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 ჭურისთავეები, ჩვეულებრივ, „ცაწმინდას“ ქვეშაა — ტალავრებით და ხეებით დაჩრდილული. მოხუც ინფორმატორთა ჩვენებით, ადრე, ახალმოსახლე იმერლებს ქვევრები მამაბაპურ წესზე, გარეთ ჩაუყრიათ, მაგრამ ღვინოს არ უვარგნია და ისევ დახურული მარნები მოუწყვიათ — „ადგილმა ასე მოითხოვაო“ — დასძენენ ისინი. სწორედ ამიტომ უთქვამს ხალხს — „ადგილის კურდღელს ადგილის მწევარი დაიჭერსო“. გვაგონდება, მარნეულისა და ბოლნისის რაიონების იმერულ სოფლებში ღია მარნები ენახეთ. მას შემდეგ რამდენიმე წელი გავიდა. ახლა იქ აღარ ექნებათ „ცაწმინდას ქვეშ“ ჭურები. ემპირიული გამოცდილება ქვემარტივი ცოდნის დედაა.

მარნის ინვენტარი უმთავრესად იმერულია. აღში, ზემო იმერულ წესზე, თიხის ისარანას სატკბილეებს აკეთებენ, ხოლო ქვევრები „ქედს გადალმოდან“ მოაქვთ. ვახუშტის ცნობით, „აღს ზეით არს, ლიხის მთის კალთას, ციხე აღი-

<sup>27</sup> ლ. ფ რ უ ი ძ ე, ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, მაცნე, № 4, 1971.  
 ლ. მ თ ლ დ ი ნ ი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1963.

სა. ციხეს უკან არს სოფელი უწლევნი, მთაში. აქ აკეთებენ ჭურსა ღვინისასა გე-  
თილსა, ყოველთა უმჯობესს“ [812-5]. ამოდ უცდიათ ადგილოდ მკვლელობა  
ბატონე ამირეჯიბებს უწლევნი კვლავ აღდგინებინათ მექვეყნეთს მკვლელობა  
ლი ნაწარმის კონკურენციამ მეთუნეობის ეს ძველი კერა საბოლოოდ დაასა-  
მარა.

ჩვენთვის, ასე რომ ვთქვათ, „ეთნოგრაფიული სიურპრიზი“ იყო სოფ. წაქ-  
ვაში დადასტურებული, ქვევრის თავდახურვის წესი. იქ ჭურები, ჩვეულებრივ,  
გარეთ არის, ოღონდ მიწაში მალღვივადაა ჩაფლული ისე, რომ ფარფლი  
უჩანს, ირგვლივ თხრილი აქვს შემოვლებული, ზედ ჭურის თავის ზომაზე გა-  
მოჭრილი „შიგნიბრით“ წაბლის ქერქის „ბადიმი“<sup>28</sup> აფარია, მერე წაბლის ხის  
სარქველი. დასაგოზად თიხას არ ხმარობენ, არამედ პირდაპირ სარქველზე აყ-  
რიან „სამაშის“ — სილას. ასეთნაირად ქვევრის თავდახურვა სოფ. ხევისჯვარ-  
სა და სოფ. გრიგალათშიც სტოდნით, ახლა კი ჭურებს „იმერულ ყაიდაზე“  
ღრმად ფლავენ და აყალოთი გოზავენ, ხოლო წაქვა, ჭერჭერობით, ქვევრის  
თავდახურვის „უცნაურ“ წესს ინარჩუნებს.

პირველად სოფ. ტაშისკარში და მერე სხვაგანაც დადასტურდა, ჭურში  
ღვინის დადუღების დროს, ჭაქის დასარევი და საწნახელში სახმარი ორიგინა-  
ლური ფორმის ნიჩბები. „ჭურის ნიჩაბი“ წიფლის ხის გრძელი, სწორფერდა  
ჩოგანია, ხოლო „საწნახლის ნიჩაბი“ ლამაზად მოქანდული ტარით იქცევეს  
ყურადღებას.

აღსანიშნავია ორშიმომები დიდი ზომისა, იმდენად ყელგრძელი, რომ ტარს  
არ საჭიროებს. ასეთი ჯიშის აყირო — მწარე კვახი ლიხის ორივე მხარესაა  
გავრცელებული. საწნახლები იმერული ტიპისაა, მრგვალი თავისავე შუბლე-  
ბით, წინ ღვინის სადინარით და ინდურით. „ქედის ამიერ“ საწნახლები ვახანი-  
დან გადმოქონდათ, კარგი საწნახლები ითლებოდა კორბოულ-ლოდორას ტყე-  
ებშიც. „ვახანში დავადასტურეთ ტყბილის მოსაყავებელი და ყურძნის საზიდა-  
ვი პატარა საწნახელი — „ონჯარო“.

საკვლევი რაიონი მცენარეული საფარით მდიდარია და ტყის მეურნეობა  
იქ ძველთაგანვე მაღალ დონეზე იდგა. როგორც ლიტერატურიდან<sup>29</sup> და ეთნო-  
გრაფიული მასალებიდან ჩანს, ტყის ექსპლოატაციას საკვლევ რაიონში აღრე-  
ვე 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 ჭრას და გამოტანას თავისი რთუ-  
ლი სპეციფიკა და გონებამახვილურად მიგნებული ტექნიკური საშუალებანი  
ჰქონდა, რაც მონოგრაფიულ შესწავლას საჭიროებს.

აღსანიშნავია „სვანი“ — ხეების დასაცურებელი შურო, ფაქტიურად ცი-  
ცაბო გზა, სადაც მორები ჩაიყრება, „იგლინებს“ და „სახაროზე თავისით ჩა-  
ვა“. „სვანი“ — ეს საგულისხმო ტერმინი აკად. ნ. ბერძენიშვილმა<sup>30</sup> გამოავლი-  
ნა<sup>30</sup>, მაგრამ მისი განმარტება არ მოუცია, ასევე განუმარტავად აქვს იგი და-  
ტოვებული ეთნოგრაფ გ. ვასიტაშვილს.

<sup>28</sup> მოსე ტაბატაძის ცნობით, ბადიშ „იმერლები“ „ზუტს“ ვახიან (იხ. ჩე-  
ლოური, რე. III, გვ. 222.).

<sup>29</sup> გ. ვასიტაშვილი, ხის დამუშავების ხალხურა წესები, თბ., 1962.

<sup>30</sup> ნ. ბერძენიშვილი, თბ., ტ. I, გვ. 258.



საქართველოს  
საბჭოთაო  
საზღვრო  
სამართლებრივი  
საბჭო

ყოფაში ჯერ კიდევ გვხვდება სახელგანთქმული კოლხური ცულის უმჯობესობა  
ლო მემკვიდრე, დახვეწილი პროპორციების მქონე, ადგილობრივი მეტალურგიული  
ცული, რომელსაც „კოდლა ცულსაც“ უწოდებენ.

მნიშვნელოვანი მასალა გამოვიღინდა ორი მოძმე კუთხის ეკონომიკურ კავშირ-  
შირ-ურთიერთობაზე. ქედზე გადაშავალი კომუნიაციები ტრანსპორტის მაშინ-  
დელ პირობებში კარგად უზრუნველყოფდა მრავალმხრივ საქმიან კონტაქტებს,  
სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების და ხელოსნური ნაწარმის აღებ-მიცემო-  
ბას, ტყე-სამძვარათა და სახნავ-სავენახე ადგილთა ერთობლივ გამოყენებას და  
სხვ.

ცალკე უნდა შევჩერდეთ შიდაქართლელთა ღორების კოლტის აჯამეთის  
პანტი, რკოთი, წაბლითა და წიწიბოთი მდიდარ ტყეებში გამოზამთრებაზე.  
ვახუშტი გვაუწყებს, რომ „აჯამეთს არს სანადირო მეფეთა, აღესილი დიდ-მცი-  
რეთა ნადირთა, საქებელი ფრიად. ზამთარ-თბილი, ზაფხულს ცხელი გაუძლი-  
სი“ [1522<sup>ა</sup>-11]. სწორედ ეს „ზამთარ-თბილი“, საკვებით მდიდარი ტყის მასი-  
ვები კარგად იყო გამოყენებული. ქართლიდან ღორის მრავალრიცხოვანი კო-  
ლტები გვიან შემოდგომით დაიძვროდა, ლიხის ქედის ტყეებს „გადაიბალახე-  
ბდა“ და 5-6 დღეში აჯამეთს აღწევდა. იქ მელორეებს ქოხები ედგათ და მთელ  
ზამთარს ატარებდნენ. „ჩაღის ფასად იყიდებოდა შაშინ გოჭი და ღორი“,  
ტყეში ნასუქარი ღორის ხორცის გემო ხომ შეუღარებელი იყო.

შინახელოსნობიდან და ხალხური გამოყენებითი ხელოვნებიდან ფრიად  
განვითარებულა ხის დამუშავება. აქაური ხის ნაკეთობანი, სახლებიდან მოკი-  
დებული კოვჩებამდე, მაღალხარისხოვანი, ნატიფი და სრულქმნილია. მაღალი  
ღირსებისაა წნული ჭურჭელიც. ტყეჩისა, ე. ი. ვახდელი წნელისაგან უფრო  
ლიხის დასავლეთში კეთდება შარავული, ხოლო მრგვალი წნელისაგან — აღ-  
მოსავლეთში. ჩვენი აზრით, აქაც გეოგრაფიული გარემო და მასალა ასრუ-  
ლებს არსებით როლს.

ხელოსნობის დაწინაურებული დარგი იყო ქვის დამუშავებაც, მეტადრე  
იტრიაში და ტაშისკარ-თავვეთის მიდამოებში. თავისი ორიგინალობითა და გა-  
ფორმების დამოუკიდებელი სტილით გამოირჩევა ადგილობრივი საფლავის  
ქვები. იტრიასა და ჯვართმუხანში მოჭრილ საფლავის ქვებს სქარბობს არქი-  
ტექტურული მოტივი, თაღები, კაპიტლები, გუმბათები, თითქოს მინიატურუ-  
ლი ტაძრებიაო. წრომის ეკლესიის ეზოში თავმოყრილ საფლავის ქვებზე ამკა-  
რად იკითხება ამ დიდებული ხუროთმოძღვრული ძეგლის ცალკეული ელე-  
მენტები. ადგილზე დამზადებული საფლავის ქვების გარდა, საკვლევი რაიონის  
სასაფლაოზე უხვადაა „ქართლური“ და „იმერული“ ტიპის საფლავის ქვები<sup>31</sup>.

სოფ. ალში გამოვიღინდა 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 კულ-  
ტურა იქ ძველი დროიდან მომდინარე ჩანს.

რიტუალური ადათ-წესებიდან განსაკუთრებით რელიეფურად არის შემო-  
ნახული ზედაშის შენახვის ჩვეულება. ახლაც, თითქმის ყველა მარანშია საზე-

<sup>31</sup> შტრ. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფრონის ხეობა, გვ. 88—89.

დაშე ქვევრები. ზედაშედ საუკეთესო ღვინოს აყენებენ და „დათქმულ ღვინოს“  
მამა-პაპათა სალოცავზე მიაქვთ.

მაშინ, როცა ოჯახს აღარ ძალუძს წმინდა ზედაშით ემსახუროს წინაპართა  
ნათელ ხსოვნას, საზედაშე ქვევრს თხრიან და თავიანთ საგვარეულო ტაძარში  
მიაქვთ<sup>32</sup> — ოჯახის დაქცევის ან მშობლიური კუთხის სამუდამოდ მიტოვების  
სავალალო ნიშნად. იტრიის ღვთისმშობლის ტაძარში ასეთი მრავალი საზედა-  
შე ქვევრი ინახება. მათმა ნახვამ არ შეიძლება სევდა არ ავიშალოთ...

საზედაშე ქვევრი ერთ მარანში შეიძლება ორი ან სამი იყოს: იმ სოფლის  
ღვთაებისა, სადაც მორწმუნე 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 მიცვალე-  
ბულის რიგი და სიტყვა მივცეთ მთხრობლებს: „მოლითამდე ქართლულ წეს-  
ზე ვართ, მოლითს ქვევით იმერულზე. მკვდრის დამარხვა ქართლურად იცის  
ფონამ, წიფამ, გოლათუბანმა, ბუეთუბანმა, ნებოძირმა, ზვარემ, ჩდილმა, ნუ-  
ნისმა, თვითონ მოლითმა. იმერეთში ქელხზე ხორციელი არ იციან, მკვდარი  
დოუბინავებელი ყვათ და ათპირად, ოცპირათ აკმევენ პურს ხალხს (გააჩნია  
რამდენია). მიცვალებულს მზის ჩასულს გაასვენებენ, ზოგჯერ გარეშე ხალ-  
ხი აღარაა (თვარალია სუყველა) და თვითონ პირისუფალი წვალბს. ჩვენ მიცვა-  
ლებულს რო დავაბინავებთ და ვავაპათოსნებთ, მერე დავსწამთ პურისაკმე-  
ლად ხალხს, შორიდან მოსულებს ადრე სამარხოს მივართმევთ. ტკვარგალმა, სა-  
ქართველოში მაყუფარი-დამძახებელი იციან—ამან ამდენი შემოწირაო. ჩვენ  
პირის ღლეზე ერთმანეთს ვესმარებთ, მარა კაცს არ ავაყვირებთ. ამიტომ ჯო-  
ბია, ჩემო ძამია, ყველას ჩვენი — შუაქვეყნის წესი და რიგი“<sup>33</sup>.

ლიმიტროპული ზოლის მოსახლეობამ იცის აგრეთვე, რომ მათი სამეტ-  
ყველო კილო ქართლურ-იმერულის ნახავია 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. გაკეთებულია 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 შეასრულა, სავსებით დამაჯერებ-  
ლად გამოიპყრა ლიმიტროპული ზოლი, რაშიც ფასდაუდებელი სამსახური გაუ-  
წია თვით მოსახლეობამ. ხალხმა სასახლდრო ზოლზე, ანუ ადგილობრივი მარ-  
ჯვე გამოთქმით „შუაქვეყანაზე“, გაცილებით უფრო მეტი რამ იცოდა, ვიდრე  
ჩვენმა ეთნოგრაფიულმა მეცნიერებამ.

<sup>32</sup> შდრ. ს. მაკალათია, იქვე, გვ. 88.

<sup>33</sup> იხ. ჩვენი დღიური, I, გვ. 25.



ლიმიტროპული ზოლის ცნება ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აკად. გ. ჩიტაიამ დაამკვიდრა<sup>34</sup>. თავისი ხანგრძლივი ეთნოგრაფიული ძიების 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 ერთადაა შერწყმული“<sup>35</sup>. სწორედ ასეთ გარემოში უხდებოდა ჩვენს ექსპედიციას (სრულიად გამიზნულად) მუშაობა. ეს იყო პირველი ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, რომელიც აკად. გ. ჩიტაის 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 უძველესად 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 საზღვარს<sup>36</sup>. ქართველი ხალხის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე კოლხეთი დაწინაურდებოდა თუ იბერია, აფხაზეთი თუ მესხეთი, საზღვრებიც ამის მიხედვით ინაცვლებდა. გვიან ფეოდალურ ხანაში ჩვენი საკვლევითი რაიონი ხელიდან ხელში გადადიოდა<sup>37</sup>, მაგრამ ქართლი ქართლად რჩებოდა (მოსახლეობის მნიშვნელოვნად ამოწვევების შემდეგაც კი), იბერეთი იბერეთად და „შუაქვეყანა“ „შუაქვეყნად. ვახუშტომ ეს იცის და საგანგებოდ აღნიშნავს „აღწერა მთის იქითისა“, რაშიც უძველესად ქართლს არ გულისხმობს. იცის რომ ქედს გადაღმა ქართლი არ არის და როცა წერს: „მას ქვევით დაბის ქვაბამდე არს ქართლისა“, ან „არს ვერტყვილამდე ქართლისა“ [82<sub>151</sub>], 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 იბერთაგან“ [82]. სხვათა შორის, რაჭა-ლეჩხუმის საზღვარს როცა გვიჩვენებს ვახუშტი, იქაც „გეოგრაფიული ფაქტორის“ ერთგული რჩება და ამ ორი კუთხის გამყოფად „გველითავის“ მთას ასახელებს [161<sub>10</sub>] მაშინ, როდესაც პოლიტიკური საზღვარი მდინარე ასკზე გადადიოდა, რაც გიულდენშტედტისათვისაც ცნობილია<sup>38</sup> და ძნელი დასაჯერებელია ვახუშტის არ სცოდნოდა.

<sup>34</sup> გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, 1955.

<sup>35</sup> გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, გვ. 283.

<sup>36</sup> ნ. ბ ე რ ა ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, თხზ. ტ. I, გვ. 218.

<sup>37</sup> თ. ბ ე რ ა ძ ე, გ. ე ქ ი ტ ი შ ვ ი ლ ი, იბერეთის სამეფოს საზღვრები, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, IV, 1971.

<sup>38</sup> გ ი უ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ი, I, გვ. 327.

სიტყვამ მოიტანა და აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ისეთ პატარა კუთხეებს, როგორც რაჭა-ლეჩხუმია, შეხების არეში, საკმაოდ მკვეთრად გამოჩნული ლიმიტროპული ზოლი აქვს, გველისთავის ქედის ორივე მხარეზე. ასეთივე ქვეყანაა სავარაუდებელი იმერეთ-გურიას შორის საჯავახოს სანით. აღმათ, ყველა კუთხეთა საზღვრებზე გამოიყოფა ლიმიტროპული ზოლი, ასევე სხვა ხალხებთან შეხების სფეროშიც, რაზედაც ყურადღება გამახვილებული იყო პარიზის 1971 წლის ეთნოლოგთა საერთაშორისო კონგრესზე<sup>39</sup>. ყურადსაღებია, რომ ძველქართული სახელმწიფოებრივი სამართალი სასაზღვრო ზოლს გამოყოფდა და იქ მცხოვრებთ ნაკლებ გადასახადებს ახდევინებდა<sup>40</sup>.

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 მათ შორის, არამედ ყველა მათ შემდგომ განვითარებასა და განუვითარებლობას დღემდე“<sup>41</sup>. აქედან გამომდინარე, გეოგრაფიული გარემო ცალკეული ქვეყნის შიგნითაც განსაზღვრავს კუთხეთა თავისებურებებს, განურჩევლად 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 მიაღწია ამა თუ იმ ქართველმა ტომმა). ჩვენი დროის კახეთში, მაგალითად, 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 ქართველ 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

<sup>39</sup> თეზისების გაცნობისათვის კონგრესის მონაწილეს პროფ. მ. ჩიქოვანს დიდ მადლობას მოვასხენებ.

<sup>40</sup> ქ. ჩხატარაიშვილი, გურიის სამთავრო, თბ., 1963, გვ. 574, სადასურტ. ნაშრომი, ინახება ისტორიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში.

<sup>41</sup> კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, გერმანულ-იდეოლოგიადან, თბ., 1948, გვ. 16.



იცის, რამდენი „ნათესავის“ შერწყმის ნაყოფია თითოეული მათგანის აწინდელი აბორიგენი.

ჩვენ ვანზრახ ვიხმარეთ აქ ცნება „აბორიგენი“ ნაცვლად ქართული „მკიდრისა“ ამით უფრო გაეშის 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<sup>42</sup>.

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 ჰეგემარიტებია, 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“<sup>43</sup>, 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 ადამიანებმა, 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 სიღიაღმედე ამალეებული ერთიანობით.

ცისარტყელას ფერთა გამაში გამოხატული კუთხეთა შინაგანი კავშირი ქმნის ერთიან საქართველოს. სწორედ ამ ფერთა აღქმა და შეხამების საიდუმლოებათა ამოხსნა ქართული ეთნოგრაფიის საპატიო ამოცანაა.

<sup>42</sup> ნ. ბ. გ. რ. ძ. ე. ნ. ი. შ. ვ. ე. ლ. ი., თბზ., ტ. I, გვ. 239.

<sup>43</sup> დასადგენია, თუ რა ვეწოდოთ ამ „კუთხეებს“ და „კუთხეებში“ მცხოვრებთ. ლათინურა „პროვინცია“ და „პროვინციელი“, რა თქმა უნდა, არ ვარგა, ვერც აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიერ არაერთგვაროვნად ნახმარმა ტერმინმა „თემმა“ კპოვა აღიარება. ამასთან დავკავშირებთ, პროფ. შ. გუგუშვიტ სწორად შენიშნავს „უხუსტობანია ეთნოკურ ნომენკლატურაში — გაურკვეველია ეთნიკური ჯგუფის, ეთნოგრაფიული ჯგუფის“ ცნებები და მათი ეთნოსთან მიმართება და სხვ.“ (მ. გუგუშვიტ, ეთნოსი, ეთნიკური კულტურა, ეთნოგრაფია, ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის XXI სამეცნიერო სესია, თბზისებით, თბ., 1972, გვ. 19).



ჩვენთვის ნათელია, რომ აქ წამოჭრილი პრობლემები შემდგომ კვლევებში დასაბუთებას მოითხოვს. უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა გამოვლინონ ლიმიტროპულ ზონაში 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 დამაჯერებლობას 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 «шуаквекана». 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. ბულგარელ ეთნოგრაფთა კოლექტივის გამოაკლდა ცნობილი სპეციალისტი, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, ქ. სოფიის ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი ტატიანა (ტანო) ანგელოვა კოლევა.

მრავალმხრივი იყო ტ. კოლევის საზოგადოებრივი და სამეცნიერო მოღვაწეობა. სამეცნიერო-კვლევით სამუშაოებთან ერთად იგი პედაგოგიური საქმიანობითაც 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 ბულგარელ 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 მუშაობის დროს დაგროვებული მონაცემებისა და გამოკვლევებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია კავკასიურ, უპირატესად, ქართულ მასალას. კავკასიურ და ბალკანურ წეს-ჩვეულებათა მსგავსება-პარალელიზმის შესწავლას ტ. კოლევა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან 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 სიტბო, სიყვარული და კვლავ დაბრუნების ოცნება-სურვილი, რომელსაც, სამწუხაროდ, აღარ ეწერა აღსრულება... იგი ველარ მიეგება თავის 45-ე გაზაფხულს...

საოცრად თბილი, სათნო და მომხიბლავი, საკვლევ 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 ბულგარელ ეთნოგრაფთა შემდგომ თანამშრომლობაზე და იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ მის მიერ წამოწყებულ ამ კეთილ საქმეს ღირსეული გამგრძელებები გამოუჩნდებიან.

ბ. ბრიტაძე





ბაბუღვის 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 ასტამი, შთიულეთი

სურ. 2. ასტამი, მესხეთ-ჭავჭავეთი

ტაბულა 4. სურ. 1. უღლის გავრცელების კარტოგრამა

ტაბულა 5. სურ. 1. ოჭიორა, ს. ნაბოსლევი, იმერეთი

სურ. 2. ოჭიორა, იმერეთი

სურ. 3. მარნის თოხი, კვეფო, ძეღბარი, ურო. სოფ. ცუცხეთი, იმერეთი

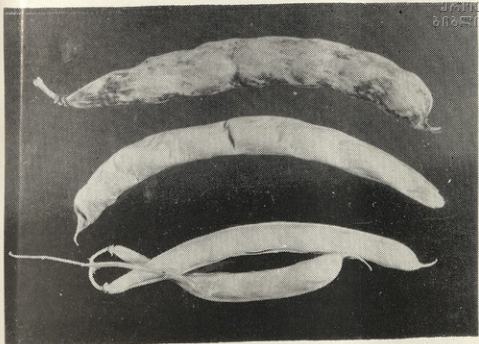
ტაბულა 6. სურ. 1. კვეფო, სოფ. სხვიტორი, იმერეთი

სურ. 2. ორშიმოები, სამთხლე, ნიჩაბი, სოფ. გურნა, იმერეთი

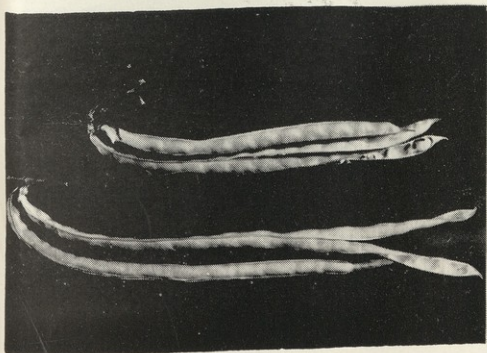
სურ. 3. ნიჩაბი, ორშიმოები (უტარო) სარცხი. სოფ. ჭალოვანი, იმერეთი

ტაბულა 7. სურ. 1. ხრიკა (ხრიყე), სამეგრელო

ტ ა ბ უ ლ ე ბ ი  
Т А Б Л И Ц Ы



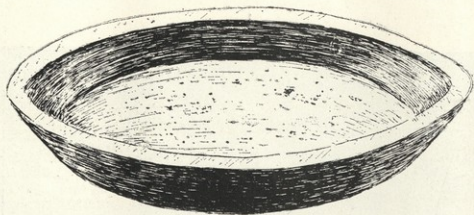
1



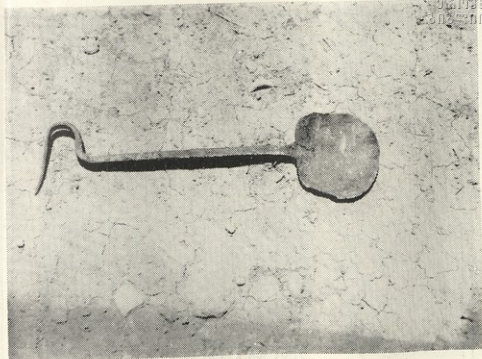
2



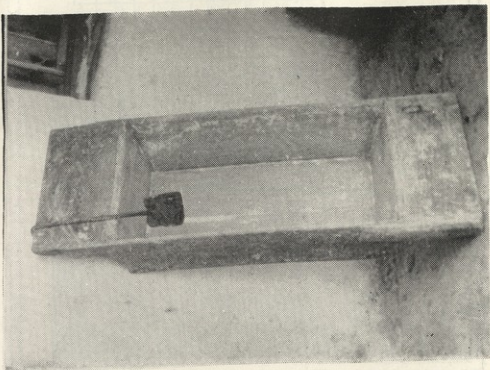
1



2



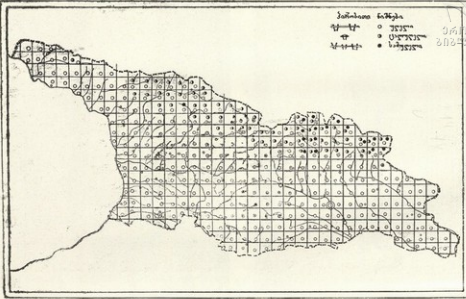
ა



ბ

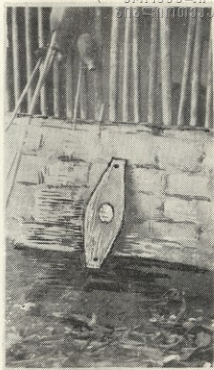
123456789  
 1011121314151617181920  
 21222324252627282930  
 31323334353637383940  
 41424344454647484950  
 51525354555657585960  
 61626364656667686970  
 71727374757677787980  
 81828384858687888990  
 919293949596979899100

1. 1000  
 2. 2000  
 3. 3000





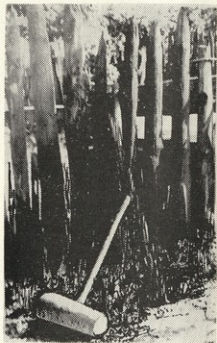
1



2



8



1



2



3





ქართული  
ენათმეცნიერება



1111 626666

სარჩევი

ნ ა ნ ლ ი ა ბ ე ს ა ძ ე — მარცვლეულის საწყაო საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში	3
ჭ 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 მოსაზელი ჭურჭელი 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 მურწნობა 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 აგრარულ რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები)	75
და ლ ი გ ი ო რ გ ა ძ ე — მიცვალებულის დატირების წესი თუშეთში — დალაა	94
ე უ ე უ ნ ა ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი — „ველოსანის“ ინსტიტუტის საკითხისათვის ხევისურეთში („საჭელოში“ ჩადგომისა და „ზღუბლის“ დალაქვის წესები)	101
მ ა ნ ა ნ ა შ ი ლ ა ძ ე — ქართული ხალხური საკრავიერი პანგების მრავალზმიანობა ზილის სიშის ფუნქცია საჩონგურო პანგებში	112
ნ უ ნ უ მ ი ნ დ ა ძ ე — მთიელი დასტაჭრები	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 — ტატია ანგელოვა კოლევა	142

**ИБ—444**

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

\*

რედაქტორი გ. ჩიტიანი

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. ბერძენიშვილი

ტექნორედაქტორი ც. ქამუშაძე

კორექტორი ლ. შაბუნიშვილი

გადაეცა წარმოებას 14.7.1977; ხელმოწერილია დააბეჭდად 6.3.1978;  
ქალაქის ზომა 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქალაქი № 1, ნაბეჭდი თაბახი 12.95;  
საარტიკულო-საგამომცემლო თაბახი 10.13;

ტე 01027; ტირაჟი 1200; შეკვეთა № 3040

ფასი 1 მან. 25 კაპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19



МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ ГРУЗИИ

XIX

100-211

შედეგების გასწორება

№№	სტრიქონი		ა რ ი ს	უნდა იყოს	ვისია შეეღ.
	ზემ.	ქვემ.			
24	—	16	ქერი, ისევე როგორც ხორბალი, იმეება ნამ- გლებით, თუმც ზოგ რაიონში	ქერი საადრეო კულტუ- რაა, სხვა პურეულზე აღრე შემოდის. მისი მოსავე-	სტამბის
95	6	—	სამჭერ	ორჭერ	ავტ.
95	11	—	ნახე	წახე	ავტ.
95	—	2	„ღ-ა-ლ-ა“,	„დალა“	ავტ.
96	—	22	თუშებში არც ისე ხში- რია	თუშებისათვის უცხო არა ჩანს	ავტ.
96	—	15	„დალას“	„დალას“	ავტ.
98	17	—	დე ლა ანუ დ ალი	დელა ანუ დალი	ავტ.
116	18	—	არეალზე	არეალში	ავტ.
116	—	8	ან	და	ავტ.

ეთნოგრაფია

128-78

78-214

ՀԱՅԿԱՍՏԱՆԻ  
ՆՈՏԱՌԱԳՐԱԿԱՆ  
ՍԵՐԻԱ