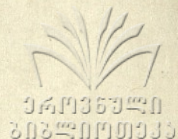


მასალა საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

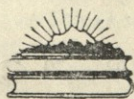
XX



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



მ ა ს ა ლ ე ბ ი
საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის
XX



„მეცნიერება“
თბილისი
1979

„მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XX“ მიძღვნილია ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული ყოფის შესწავლისადმი. წარმოდგენილი სტატიები ეხება ეთნოგრაფიული მეცნიერების ისეთ მნიშვნელოვან დარგებს, როგორცაა მემინდვრეობა, მესაქონლეობა, ხელოსნური წარმოება, სოციალური და რელიგიური ყოფა, ხალხური მედიცინა. ამასთან ერთად, კრებული ეხმაურება საქართველოს ცენტრალური კომიტეტის დადგენილებას მავნე ტრადიციებისა და ნეგატიურ მოვლენებთან ბრძოლის შესახებ.

ტომის დაბეჭდვა ხელს შეუწყობს ქართველი ხალხის წარსულისა და თანამედროვე ყოფის მეცნიერულ შესწავლას.

რედაქტორი აკად გ. ჩიტიია

ჯ. რუხაძე

მიწის იჯარის ფორმები დასავლეთ საქართველოში ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით

წინამდებარე წერილში ვარკვევთ ძირითადად XIX ს-ის მეორე ნახევარი-სა და XX ს-ის დასაწყისის სამიწათმოქმედო ურთიერთობის ფორმებს, რომელიც ცხადი გამოვლინებაა მწარმოებელსა და მიწის მფლობელს შორის არსებული იმდროინდელი სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობისა.

ამ მიმართულებით ვარკვეული სამუშაო უკვე კარგა ხანია ჩატარებულია ჩვენს მეცნიერებაში. არსებობს სპეციალური გამოკვლევების მთელი რიგი¹. მიუხედავად აღნიშნულისა, ამ საკითხის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო, იგი ჩვენც ვავიხადეთ შესწავლის საგნად. ამის შესაძლებლობას თავისუფლად იძლევა ის ეთნოგრაფიული მასალა, რაც ველზე მუშაობის სხვადასხვა დროს შევკრიბეთ. ამ მასალაში იგულისხმება აგრეთვე უცნობი დოკუმენტები, რომლებიც მხარეთმცოდნეობის მუზეუმებში და კერძო პირებთანაა დაცული.

აღნიშნულ მასალებში ნახვენები და გამოვლენილია არა მარტო მიწის იჯარით გაცემის ფორმები, არამედ სამიწათმოქმედო ურთიერთობისათვის დამახასიათებელი ყოფის სხვადასხვა მოვლენები და შესატყვისი ტერმინები.

განვიხილოთ ზოგიერთი მათგანი.

დასავლეთ საქართველოში შესასწავლი პერიოდისათვის დამახასიათებელია ეკონომიკური ცხოვრების გამოცოცხლება, რომელიც კარგად ჩანს მიწისმფლობელთა მისწრაფებაში რათა გააფართოონ თავიანთი მეურნეობა, გაიზიარონ ფული. ყოველივე ეს კი, ბუნებრივია, იწვევს შემოსავლის მოპოვების ძიებას; მიწის მფლობელი ცდილობს სრული შესაძლებლობით გამოიყენოს მიწის ნაკვეთები შემოსავლის მისაღებად, გასცეს იგი იჯარით და საღალედ.

XIX ს-ის მეორე ნახევარისა და XX ს-ის დასაწყისისათვის დამახასიათებელია იჯარის სხვადასხვა ფორმა: მწარმოებელი მიწის დამუშავებისათვის

¹ მ. დ. უ. მ. ბ. ა. ძ. ე., დასავლეთ საქართველო XIX ს. პირველ ნახევარში, თბ., 1957; ო. ს. ო. ს. ე. ლ. ი. ა., „მასალები აგრარული ურთიერთობის ისტორიისათვის გვიანფეოდალურ საქართველოში“, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 31, 1954; მ. ი. ს. ი. ვ. ე. ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს ისტორიიდან, თბ., 1966; ნ. ქ. ა. ნ. თ. ა. ი. ა., იჯარა XVIII ს. საქართველოში, „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე“, ტ. XIX—XXI 1957; ა. ლ. ბ. ე. ნ. დ. ი. ა. ნ. ი. ვ. ი. ლ. ი., აგრარული ურთიერთობანი საქართველოში 1890—1917 წლებში, თბ., 1965; ე. ო. რ. ჯ. ო. ნ. ი. კ. ი. ძ. ე., მიწის იჯარის ფორმები XIX საუკუნის რეფორმამდელი ხანის საქართველოში, „მაცნე“, ისტორიის სერია 1977, გვ. 2 და სხვ.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

იხდის ნატურალურ ან ფულად გადასახადს და ზოგჯერ ანაზღაურებს მას შრომით.

იჯარა იყო მოკლე და გრძელვადიანი. მოკლევადიანი გარკვეულ შეთანხმებაზე იყო დამყარებული და ძირითადად ერთწლიან გარიგებას გულისხმობდა. მოკლევადიანი იჯარა ყოველწლიურად უნდა გაახლებულიყო. გრძელვადიანი იჯარა 5-12 წელი გრძელდებოდა და წერილობით ფორმდებოდა. ასეთ შემთხვევაში მწარმოებელი მიწას ყოველთვის არ ამუშავებდა. მიწის მესაკუთრე მიისწრაფოდა არ შეეკრა გრძელვადიანი იჯარა, რათა ამით არ დაკარგოდა მიწაზე ყოველწლიურად გაზრდილი ფასის მიღების შესაძლებლობა. ირკვევა, რომ მწარმოებლისათვის საზარალო იყო მოკლევადიანი იჯარა, რომლის შედეგად მიწები ფუჭდებოდა, იფიტებოდა და მოსავლიანობა ეცემოდა.

საიჯარო ურთიერთობის დროს გამოსაღების რაოდენობა დამოკიდებული იყო კერძო მორიგებაზე, რომელიც მყარდებოდა მწარმოებელსა და მიწის მფლობელს შორის. შეთანხმება ძირითადად ადგილ-მამულის ავკარგიანობით იყო განსაზღვრული. საუკეთესო მიწას მეტწილად სანახევროდ ამუშავებდნენ, ძნელად დასამუშავებელსა და მოდულს — სამესამედოდ, სამეთხედოდ, სამეხუთედოდ; ზოგი ასეთ მიწას სამეათედოდ აძლევდა.

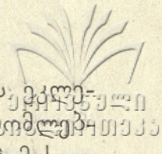
საიჯარო გადასახადის ღირებულება განსაზღვრული იყო, აგრეთვე, სარგებლობის სახეობით და იმით თუ რა მანძილით იყო მიწა დაშორებული სოფელს, როგორი მოთხოვნილება იყო მასზე და რამდენად იყო იგი საჭირო მისი მფლობელისათვის. ზოგჯერ მოსავალი იმისდამიხედვით იყოფოდა, თუ მიწის პატრონი რა ხარჯს იღებდა თავის თავზე (ამის მაგალითები დადასტურებული გვაქვს კახეთშიც).

როგორც ცნობილია, იჯარით მიწის დამუშავება ხდებოდა როგორც სავატონო, ასევე საეკლესიო და სახაზინო ანუ სახელმწიფო მიწებზე.

მასალების მეტისმეტი სიმცირე არ იძლევა საშუალებას თანამიმდევრულად განვიხილოთ საეკლესიო და სახელმწიფო გლეხების საიჯარო ურთიერთობის ფორმები. უნდა დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ ფრაგმენტული ცნობებით.

მონათხრობის მიხედვით, XIX საუკუნის ბოლოს ქვემო იმერეთში სოფელ ქუტირში (წულუკიძის რაიონი) და სოფელ ჭავჭავაძეში (სამტრედიის რაიონი) წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიის მიწებს იჯარით ამუშავებდნენ და ამისათვის რიგი ჰქონდათ დაწესებული. ო ჩე მიწები სანახევროდ მუშავდებოდა, ხოლო სხვა — სამესამედოდ². XX საუკუნის დასაწყისისათვის ეს მიწები ხაზინის საკუთრებაში გადასულა, მაგრამ ყოფილი საეკლესიო გლეხებიდან თითოეული კომლი ეკლესიის მრევლს ერთნაირი სახეობის გამოსაღებს — ერთ გოდორ სიმინდს (1¹/₂ ფუთს) მაინც უხდიდა. საეკლესიო გლეხებს შემდეგ მემამულის სახანავ-სათესი მიწების დამუშავება დაუწყიათ. საეკლესიო გლეხი ხშირად მიწას დაჭირავებული მუშა-ხელის საშუალებით ამუშავებდა, ზოგჯერ კი მას ნაკვეთებად ყოფდა და იჯარით აძლევდა. შორს მდებარე მიწები გლეხებს სამესამედოდ ჰქონიათ აღებული, ხოლო „საეხოვე“ ანუ „საოჯახო“ მიწები — სანახევროდ³.

² ავტორის სავლე დღიურები, სამტრედიის რ-ნი, 1973, 1975 წ. რგ. 1,2.
³ თბილისში მცხოვრები 70 წლის პავლე აპოლონის ძე რუხაძის მონათხრობის მიხედვით.



XX საუკუნის დასაწყისში როგორც ქვემო, ასევე ზემო სვანეთის რეგიონებში ირიცხებოდა სახნავ-სათესი მიწები, სათიბები და საძოვრები, საც გლეხები ამუშავებდნენ და ამისათვის, მიწის რაოდენობის შესაბამისად, გარკვეულ გადასახადს იხდიდნენ. ისინი ვალდებული იყვნენ დღესასწაულების დროს ეკლესიის მრევლისათვის მიეტანათ არაყი, პური, სანთელ-საკმეველი და მიეყვანათ საკლავი. საეკლესიო მეურნეობის შემოსავალი წინასწარ იყო განაწილებული ეკლესიის სხვადასხვა საჭიროებისათვის, მისი ნაწილი ზოგჯერ იყიდებოდა კიდევ.

როგორც ვნახეთ, მთაში საეკლესიო გლეხების საიჯარო ურთიერთობა ნატურალური გამოსაღების ხასიათისაა. ბარში, საეკლესიო მიწებს ჩამოცილებული გლეხობის, ნატურალური იჯარით აღებული მიწის დამუშავების წესი, ზოგჯერ, სამრეწველო ხასიათსაც ატარებს, რადგან იგი დაქირავებული შრომის გამოყენებას ემყარება და მისგან მიღებული საიჯარო შემოსავალი ხშირად ბაზარზეც გადის⁴.

მემინდვრეობის პროდუქტის საბაზრო დანიშნულება განსაკუთრებით XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან გაძლიერდა, რასაც ხელს უწყობდა საერთაშორისო ბაზარზე სიმინდზე გაზრდილი მოთხოვნილება.

სამეგრელოში (წალენჯიხის რაიონში) მსხვილ მეცხვარეებს ბევრი სახნავი მიწა ჰქონდათ, მაგრამ მას თვითონ არ ამუშავებდნენ. სოფელ ჩქვალერში მცხოვრებ ბარუქი ფიფიას სიტყვით, „მიწებს რომ ვიყიდდი გავაზიარებდი, ზოგს სანახევროდ მიცემდი, მე სულ არ მჭირდებოდა მუშაობა. ფული თუ ჯონდა კაცს მიწას იყიდდა, მიწის ყიდვა გამდიდრებულ კაცს შეუძლია, უცბათ გამდიდრება კი წვრილფეხა საქონელმა იცის“⁵.

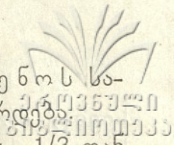
სოფელ ნაკიფურში (ჩხოროწყუს რაიონი) მცხოვრები 73 წლის დიანოზ მოლაშხიას სიტყვით, „ზოგს ბევრი ჯოგი ყავდა, ამისთანა კაცი ქირით დამუშავებდა მიწას, ზოგი სანახევროდ მიცემდა, შემოსავლის დიდ ნაწილს გავყიდდი“⁶.

როგორც ვხედავთ, მსხვილი მესაქონლის ერთ-ერთი მიზანი მიწების შესყიდვა იყო, რაც მას ჭარბი პროდუქტის დასამზადებლად სჭირდებოდა. მაშასადამე, გლეხის შეძლების განმსაზღვრელი ადგილ-მამულის სიდიდეა, რომლის საშუალებითაც იგი თითქმის შეუწუხებლად სასაქონლო პროდუქციას აწარმოებს და შეძლებულად ცხოვრობს. მსხვილი მესაქონლე ზოგჯერ (არა უშუალოდ, მაგრამ მაინც) მსხვილი მიწის მწარმოებელიცაა, რომელიც რენტის წყალობით მზამზარეულ პროდუქტს ღებულობს და მის რეალიზაციას ახდენს.

ნატურალური იჯარის დროს მიწას ამუშავებდნენ ს ა ნ ა ხ ე ვ რ ო დ, ს ა მ ე ს ა მ ე დ ო დ, ს ა მ ე ო თ ხ ე დ ო დ, ს ა მ ე ხ უ თ ე დ ო დ, ს ა ზ ი ა რ ო დ და ზოგჯერ ს ა მ ო დ ო დ.

ჩვენ მოგვეპოვება არაერთი მასალა, რომელთა თანახმადაც ირკვევა, რომ საიჯარო ნაკვეთების ნატურით თუ ფულით გაცემა სხვადასხვა დანიშნულებისათვის ხდებოდა. ასეთი ნაკვეთები, პირველ რიგში, გაიცემოდა სახნავ-სათე-

⁴ ე. ო რ ჯ ო ნ ი კ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 26.
⁵ ავტორის სველე დღიური, 1969, წალენჯიხის რ-ნი, რგ. 1.
⁶ ი კ ვ ე, ჩხოროწყუს რ-ნი, რგ. 1.



სად და ვენახის გასაშენებლად, რომელიც ცნობილი იყო სანაშენოს სახელით და რომლის შესატყვისად ტერმინი სანაკეთოც დასტურდება. კაბალური საიჯარო გადასახადი ნატურით, მთელი მოსავლის 1/3-დან 1/2-მდე აღწევდა. ზოგიერთი მიწის ძირითადი ნაწილი ღარიბ გლეხებს ეძლეოდათ ბატონყმური ნატურალური იჯარის სახით, რომელიც მოსავლის 1/4-ის გადახდას ითვალისწინებდა.

როგორც ცნობილია, მიწაზე მოთხოვნილების ზრდასთან ერთად, საიჯარო ფასიც იზრდებოდა და მემამულე ცდილობდა გლეხისათვის მოკლევადიანი იჯარა დაედო. აღსანიშნავია ისიც, რომ ამავე მიზეზით მემამულეებმა დაიწყეს წერილობითი ხელშეკრულების დადება ხიზნებთან მოკლევადიანი იჯარის შესახებ⁷.

ნატურალური იჯარის მხოლოდ ზოგიერთ სახეობაზე შევჩერდებით. მიწის საზიაროდ გაცემა იმას ნიშნავს, რომ მიწის დასამუშავებლად საჭირო ხარჯების ნაწილს, მოიჯარადრესთან ერთად, მიწის პატრონიც იხდის, რის გამოც მიწის პატრონი მოსავლის მეტ ნაწილს იღებს.

მიწის სანაწილოდ გაცემის შესახებ, მასალაში, რომელიც გურიაში (ჩოხატაურისა და მახარაძის რიონები) იქნა დადასტურებული, შემდეგი პირობებია აღნიშნული: მიწის მესაკუთრე იჯარით აძლევს მიწას, იჯარადარი — არენდატორი ასრულებს ყველა სამუშაოს (ხნავს, თესავს, მკის, ლეწავს, ტეხავს და სხვ.), მოსავალი კი თანაბრად ნაწილდება. მიწის სანაკეთოთ აღება შეიძლებოდა როგორც ერთი-ორი, ასევე რამდენიმე წლით. შესაძლებელი იყო მისი მემკვიდრეობით გადაცემაც, თუ რაიმე განსაკუთრებულ შემთხვევას ადგილი არ ექნებოდა. სანაკეთოთ აღებულ მიწას ზოგი ღობეს უკეთებდა, რომლის ხარჯები, თუ ის მორიგებაში არ შედიოდა, მწარმოებელს ეკუთვნოდა.

მოკლევადიანი იჯარის მაგალითია მიწის ერთი წლით სანახევროდ დაკავების წესი, რომელიც იმერეთში საკაოს სახელით არის ცნობილი⁸. იჯარადარი მიწის მფლობელს წინასწარ გარკვეულ თანხას უხდიდა და მიწას სანახევროდ ამუშავებდა. საკაო, ჩვენი მასალის მიხედვით, ძირითადად, „ერთი ქტევა“ მიწის დამუშავებას ითვალისწინებდა. საკაო მებატონისა და გლეხის საიჯარო ურთიერთობის ყოველწლიურ გაახლებას გულისხმობდა, ამიტომ, მემამულეს უფლებას ჰქონდა, აღნიშნული მიწა მეორე წელს, თუ მას სურდა, სხვისთვის მიეცა.

ლიტერატურაში მიწის დასაკავებლად წინასწარ გადახდილი თანხის შესახებ აღნიშნულია, რომ ეს იყო ქრთამი, რომელსაც გლეხი მემამულეს აძლევდა. პ. ფურცელაძე ამის შესახებ „გუთნის დედაში“ წერდა... „საცოდაობა ბრუნავს ხოლმე ჩვენს ზოგიერთ სოფლებში, მეტადრე, სადაც წვრილი მებატონეები ცხოვრობენ. ბევრგან გლეხაკი იღებს მამულს სანახევროდ და ამაშიც კი ქრთამს აძლევენ მემამულეს. მე თვითონ მინახავს, გარდა ამისა, რომ სანახევროდ აეღოთ გლეხებს მამული, კიდევ დღიურზედ ხუთი მანეთი ქრთამი გაეღოთ ოღონდ მოგვახვენევენ მამულით“⁹.

როგორც გაზეთი „ივერია“ წერს, 1905 წელს კრემ გირეისთან საუბარში

⁷ ი. ანთელავა, ვ. გუჩუა, საქართველოში სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1967, გვ. 131.
⁸ იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, რვ. 1., 1964.
⁹ „გუთნის დედა“, 1873, № 14.

გურული გლეხი შემდეგნაირად ახასიათებდა მემულესთან საიჯარო ურთიერთობას: „მემამულეს მიაქვს მოსავლის ნახევარი, გარიგების დროს გლეხმა უნდა მიართვას მემამულეს ან მის მოურავს ერთი ან ორი მანეთი. როცა სიმინდი მოიტეხებოდა ვასაყოფად უნდა მოგეწვია მებატონე ან მისი კაცი, რომელსაც თუ კარგად არ გაუშასპინძლებოდი, არ გაგვიყოფდა, გვწვალებდა... გლეხს კი შეუძლია შინ წაიღოს რაიმე გაყოფამდე. გაყოფის შემდეგ გლეხს უნდა წაეღო მემამულის სიმინდი და უქანასკნელის ნალიაში თავის ხელით შეეყარა“¹⁰.

მიწის სანახევროდ-საგვერდოდ (სამეგრელო) დამუშავება იჯარის ყველაზე გავრცელებული სახეა დასავლეთ საქართველოში. მასალაში, რომელიც წალენჯიხის რაიონში, სოფ. ჯგალში (ლესალეს უბანი) იქნა დაღატურებული, შემდეგი პირობებია აღნიშნული: მიწის მესაკუთრე იჯარით ამლევს მიწას და ზოგჯერ თესლს. გლეხი ასრულებს ყველა სამუშაოს, მოსავალი კი თანაბრად ნაწილდება. ამასთან, მიწის პატრონი იღებს გაღებული თესლის რაოდენობას¹¹.

წალენჯიხისა და ჩხოროწყუს რაიონების მსხვილ მესაკონლეებს თითქმის სამჯერ იმაზე მეტი მიწა ჰქონდათ, ვიდრე მათ ოჯახს ესაჭიროებოდა. ხშირად გლეხები ასეთ მიწებზე ახოს იღებდნენ, სწუმენდნენ და სახნავ-სათესად იყენებდნენ. მსუბუქ, შედარებით ნაკლებ ნაყოფიერ მიწებს სამეხამედოდ აძლევდნენ; გლეხი იღებდა ნაკვეთს, სიმინდის თესლს, ლობიოს, იხმარდა მეპატრონის გამწვევ საქონელს და პირობას დებდა, რომ მოსავლის 1/3-ს მიწისმფლობელს მისცემდა. ლობიოსა და მუხუდოს კრეფაში მიწის პატრონიც იღებდა მონაწილეობას.

ნატურალური იჯარის ფორმაა ისიც, რომ მსხვილი მიწათმფლობელი მიწის იჯარით დამუშავებისათვის არაფრით ეხმარება მიწის მუშას, მაგრამ შემოსავლის 1/3-ს მაინც იღებს. ორივე შემთხვევაში იჯარადარს ადგილ-მამულის შემოკავებაც ევალება.

სამეხამედოდ ძირითადად უყ მიწებს ამუშავებდნენ, ღომის ყანაც სამეხამედოდ მუშავდებოდა, რადგან იგი რთული დასამუშავებელი იყო.

სამეოთხედოდ მიწის დამუშავების წესი ასეთია: მიწის იჯარით ამლები მიწას თავის ინვენტარით და თესლით ამუშავებდა, მკიდა, ლეწავდა, თოხნიდა, ტეხდა, არჩევდა და შემოსავლის 3/4-იც მას მიჰქონდა. ამავე დროს აღნიშნულ მამულში აღებული ბზე, ან (სიმინდის თესვის დროს კი მასში პარკოსნების შეთესვა იცოდნენ) ძაძა, ლობიო, ჩალა და სხვა საიჯარო პირობის მიხედვით იყოფოდა. ზოგჯერ, გარდა ძირითადი მარცვლეულისა, ბზე, ჩალა და „ქვეშ მოსავალი“ გლეხს რჩებოდა.

სამეათედოდ მუშავდებოდა სამოდო ან ისეთი მიწები, რომლებიც ძალიან ძნელი დასამუშავებელი იყო და ცუდ—მიუდგომელ ადგილზე მდებარეობდა.

საკმაოდ გავრცელებული იყო საიჯარო მიწის სანაშენოდ—სანაკეთოდ აღების წესი. გლეხი მიწისმფლობელისაგან იღებდა ნაკვეთს, რომელზედაც ვენახი უნდა გაეშენებინა. ამასთანავე, იგი „ქვეშ მოსავალს“ თესავდა,

¹⁰ „ივერია“, 1905, № 16, „გურის ვითარება“.

¹¹ ავტორის სავლე დღიური, წალენჯიხის რ-ნი, 1955, რგ. 1.

რომლის პროდუქტს ვაზის სრულ მსხმოიარობამდე თვითონ ხმარობდა; მაგრამ, როდესაც ვაზი დაისხამდა, სხვა მარცვლეული თითქმის აღარ ითესებოდა და დადებული პირობის თანახმად, ღვინოც და არაყიც შუაზე იყოფოდა.

სანაშენოს შესახებ სამისო ფაქტები ვანის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის საბუთშია აღნიშნული¹³.

ზოგი მონათხრობით, სანაშენოს ხელშეკრულება გულისხმობდა ვენახში სასუქის შეტანას, ვაზის გადაწვენას, გასხვლას და ზოგჯერ შიგ ხეხილის გაშენებას. საყურადღებოა, რომ ყოველივე ამის შედეგად მოსავლის რაოდენობის ზრდა მიწის ფასის ზრდას და ახალი საიჯარო ხელშეკრულების დროს საიჯარო ქირის საგრძნობ გაზრდას იწვევდა, რაც კაპიტალისტური იჯარისთვისაა დამახასიათებელი¹⁴.

დასტურდება აგრეთვე საიჯარო ურთიერთობა საყანურის სახელით, რაც გულისხმობს მოუსავლიანობის მიუხედავად კარგმოსავლიანი წელიწადის მიხედვით დადგენილი საიჯარო გადასახადის წინასწარ გადახდას. საყანურის დროს მოსავლის ნახევარი, ან ორი მესამედი მიაქვს მიწის პატრონს. საყანურის შესახებ მასალა დავადასტურეთ მახარაძის რაიონის სოფელ ძიმიტში. მონათხრობში ვკითხულობთ: „... როცა დასამუშავებლად გაცემული მიწა 80 ფუთი სიმინდის მოსავლის ოდენია, იმაზე 40 ფუთი სიმინდი უნდა გადაიხადო“¹⁵. ასეთი საიჯარო ურთიერთობის დროს გამორიცხული იყო ყოველგვარი შემთხვევა, ცუდმოსავლიანი წელიწადი სრულებით ვერ სცვლიდა გადასახადის რაოდენობას.

„ივერიაში“ აღნიშნულია, რომ „... მემამულეს ქცევაზე მიაქვს განსაზღვრული ღალა, მიუხედავად მოსავლის რაოდენობისა, აქ გადასახადი განსაზღვრულია, გადაჭრილია, ქცევაზე 8-დან 15 ფუთამდე და ზოგჯერ ოცამდეც.“

¹² შდრ. ა. ლ. ბ ე ნ დ ი ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, აგრარული ურთიერთობანი საქართველოში 1890—1917 წლებში, თბ., 1965. გვ. 75.

¹³ ვანის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, საბუთი № 59. ჩიჯავაძე

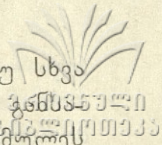
ჩყკც წელთა დეკენბრის აზ

მე ქვემო ამისა ხელის მომწერმა თავადმან ჩიჯავაძემ გირგიმ ესე მოზარბულობის წერილი მოგეცი შენ სოფელსა ისრითს მცხოვრებს ყმას ზაქარია მარეუენას (?) შეილს ასე რომ ჩემი საკუთუნელი მამულიანი მიწა სახელწოდებით მერე მოგაბარე გასაშენებლად (sic) და ქვეშ დასადებათ, რომელიც მამულიანი მიწა არის თავიდგან ბოლომდის იქეთა აქეთ გვერდებზე გორები ჩამოყვება იმ შვახედ შენთვის მომიბარებია და შენგან აღთქმული ასე მიაქვს, კარგად უნდა აშენო და აქეთ ო, რომელიც ნაკლულება აქვს უნდა შეასრულო ვენახით. აწ თუ ეს შენგან აღთქმული პირობა არ შეშალო და კარგად აკეთო და ჩემი წინააღმდეგი არ იქმნე, საშენებლათ და საკეთებლად ეს მამული მე შენ არ ჩამოგართვა და რაც შიგ მოვიდეს ყურძენი ანუ ღვინო ნახევარი შენ და ნახევარი მე. ამას გარდა მიწა მოგეცი სანაშენოთ ჭინჭველურზედ და სამგლიზზედ. და შენ შიგ ვენახი გააშენე და აწ თუ კარგათ აშენო და აკეთო და როგორც მამულის მოზარობის რიგია, ისე თუ გემსახურო და მიმოზარო და შენმა შვილმაც შეიძლოს კეთება, ეს ზემოხსენებული მამულები არც მე და არც ჩემმა შვილმა არც შენ და შენს შვილსა და მომავალს არ ჩამოართვას არის ქამის მოწმე და გამრიგე ლორთქიფანიძე ბესო პაპუნას-ძე, გოგორიშვილი კაცია და მე სამღვდელთო გამზადებული ახვლედიანი ნიკოლოზ ესწერ გიორგის ბრძანებით და ის ხელს აწერს მოურავი პოდპორუჩიკი თრდი გიორგი ჩიჯავაძე.

ამ წერილის თანახმა ვარ თავადი მანუჩარ ჩიჯავაძე ბეჟედი არ უზის. დედანია. საბუთი ვად-მომცა პროფ. ი. სოსელიამ, რახედაც დიდ მადლობას მოვახსენებ.

¹⁴ ე. ო რ ჯ ო ნ ი კ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 26.

¹⁵ ავტორის საველე დღიური, მახარაძის რ-ნი, 1965, რვ. 1.



ხშირად მოხდებოდა, რომ მოსავალს წყალი წაიღებდა ან გვალვისა თუ სხვა მიზეზით სულ არაფერი მოვიდოდა, ჩვენ მაინც იძულებული ვიყავით ვაგროვებოდა ზღვრული ღალა მოგვეცა. ამისათვის სიმინდს ვყიდულობდით და მემამულეს ისე ვაკმაყოფილებდით... თუ არ მიუტანდით დაპირებულ საყაანურს, ღალას, მემამულე ფირცხლავ მიმართავდა ბოქაულს¹⁶.

აღნიშნულ საიჯარო ურთიერთობაში ღალა იჯარის სინონიმად არის ნახმარი.

მიწის საიჯაროდ გაცემა ზოგჯერ სახანაში ლექისა თუ სილის დაყრასაც ითვალისწინებდა, ასეთი იჯარა ძირითადად გრძელვადიანი იყო.

სამეგრელოში (ჩხოროწყუს რაიონი) გამოღალული მიწის პატრონი, იმისათვის, რომ მიწის ნაყოფიერება გაეზარდა, მას სხვას ამუშავებინებდა. მოიჯარე, მიწას სილას აყრიდა, თავის ინვენტარით ხნავდა და თესვდა, შიგ ხეებს რგავდა და მოსავლის აღების დროს ყოველი ოთხი გოდრიდან ერთ გოდორს, ე. ი. ერთ მეოთხედ წილს მიწის პატრონს აძლევდა. აღნიშნულ მამულში აღებული სხვა მარცვლეული კულტურები: ძაძა, ლობიო, ჩალა და სხვ. საიჯარო პირობის თანახმად იყოფოდა¹⁷.

ეთნოგრაფიული მასალის ზოგიერთი მონაცემის მიხედვით, მიწის მფლობელს განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ. მაგალითად, ოზურგეთის მაზრაში გლესს, რომელიც მიწის იჯარით ასაღებად მემამულესთან გამოცნადდებოდა, აუცილებლად უნდა მიეტანა ძღვენი: ქათამი, უკუდო ღორი, რომელსაც გასასუქებლად საგანგებოდ კუდს მოჭრიდნენ, ხაჭაპურები და სხვ. ძღვენი იჯარაღარს წელიწადში რამდენჯერმე მიჰქონდა: შობას, ახალ წელს, აღდგომას, ღვთისობლობას, გიორგობას. მიწის მფლობელისათვის საჩუქარიც იყო განკუთვნილი. მახარაძის რაიონში, სოფ. ბახვში მოსავლის აღების დროს მას მატყლის ხელთათმანს, წინდას და შარვალში გასაყრელ ღარს აძლევდნენ¹⁸. ხშირად გლესსა და მემამულეს შორის მორღუ-ნათლიობა მყარდებოდა

¹⁶ „ივერია“, 1905, № 16 „გურიის ვითარება“.

¹⁷ მაგალითისათვის მოგვყავს ერთი საბუთი: „პირობა. 1920 წელს 9 მარტს ახალი ანგარიშით ჩვენ ქვემოთ ამისა ხელის მომწერნი ნაფიხოუს თემის მცხოვრებნი: პირველი მხრით ივანე აღმასხანის ძე ფიჩხაია და მეორე მხრით ივანე გუძუას ძე გოგუა ვიკვრით ასე პირობა შემდეგისა.

მე პირველი მხარე ფიჩხაია მოგეცით თქვენ გოგუას სამუშაოდ ყანასთვის რვა წლის ვადით ერთი ჩემდა მიკუთვნილი მამაბაბუელი მიწა ზომით ქცევა ნახევარი ანუ მეტი ანუ ნაკლები საზღვრებთა შორის. აღმოსავლეთით ეპიფანე ჯამუს ძე გოგუას ადგილი, დასავლეთით მიხაილ ფიჩხაიას ობლების ადგილი, ჩრდ. ღელე „ურცხა“ და სამხ. სათემო გზა და ვალდებული ვარ მოხსენებულ ვადის შიგნით არ ჩამოვართვათ. მე მეორე მხარე გოგუა უნდა დავაყარო მიწაში სილა, დავნერგო ხეები სადაც საჭირო იქნება და ყოველ წელიწადს მოგეცით თქვენ ფიჩხაიას მეოთხედი წილი ყოველივე შემოსავლისა. ე. ი. სიმინდისა, ლობიოსი, ჩალისა და სხვისა. მიწის უფლება არ განვატყავო და მოხსენებული 8 წლის ვადის შემდეგ, მიწა დაგიბრუნოთ თქვენ მიწის პატრონი ფიჩხაიას ყოვლის მიზეზის გარეშე. დამრღვევი ამა პირობისა იხდის ბარათელის სასარგებლოდ ჯარიმას ათი თას მანეთს და პირობა მაინც დარჩეს თავის ძალაზე. პირობა ასე დაიწერება ორ ეგზემპლარზე და თითო ექნება თითოეულ მხარეს მასთანვე პირობა უნდა შევიხანოთ და დავიცოთ მტკიცედ რასა შინა ხელს ვაწერთ: ივანე ფიჩხაია, ივანე გოგუა, მათ მაგიერ ხელს ვაწერ მე, ბეგლარ დარსალია“.

საბუთი ინახება ჩხოროწყუს რაიონის კულტურის სახლთან არსებულ სიძველეთა დაცვის განყოფილებაში. ავტორის საველე დღიური, 1970 წ. რგ. 2.

¹⁸ ავტორის საველე დღიური, 1978 წ. რგ. 1. მთხრობელი სოფელ ქვედა ბახვში მცხოვრები 72 წლის ნოე მოსეს ძე ნაცვლაძე.

(იგი — მემამულე — ნათლავდა გლეხის შვილს), რაც ხელს უწყობდა მათ შორის კარგი დამოკიდებულების შენარჩუნებას. აღსანიშნავია, რომ გურიაში მორღუსათვის საგანგებოდ გრძელი (დაახლოებით 1 მეტრი) ჩურჩხელი (ჯანჯა ჯუხა) კეთდებოდა, რომელიც სხვა ხმელ ხილთან ერთად მიწის მესაკუთრის — ნათლის მოსაკითხავი იყო.

მიწის მფლობელის უპირატესობა მოსავლის გაყოფის დროსაც იჩენდა თავს.

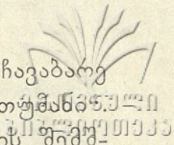
გურიაში ყოფილ ოზურგეთის რაიონში კალ ოზე, საიჯარო სიმინდის გაყოფის დროს, შემდეგ წესს ასრულებდნენ, საწყაო გოდრის დაცლის დროს, გლეხს სიმინდის ერთი საუკეთესო ტარო-ტალია ბატონისათვის განკუთვნილი ხეავის მხარეს უნდა გადაედო, ყოველი გოდრის დაცლა ტალის მიცემით აღინიშნებოდა; მას, ამავე დროს, სიმინდის კალოს რჩევაზე მოსული ბატონისა და მისი მოურავისათვის კარგი სადილიც უნდა გაემართა.

ფულადი რენტის დროს გლეხი უხდის მიწის მესაკუთრეს პროდუქტის ნაცვლად მისი ღირებულების ფულს. ფულადი რენტის დროს მიწის გაცემა სხვადასხვანაირად იყო. ღარიბი გლეხი სცემს მიწას გაჭირვების გამო, ხოლო შეძლებული მიწის მფლობელი მიწას იჯარით აძლევს, ზედმეტი ფულის დაგროვების მიზნით. ფულადი რენტის მაგალითია მიწის დაწინდების წესი, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს:

მიწის დაწინდება იცოდნენ ერთი, ორი ან სამი წლით. ხელშეკრულების თანახმად, მიწის პატრონი გლეხისაგან წინასწარ იღებდა თანხის იმ ნაწილზე ნაკლებს, რამდენადაც მიწიდან მიღებული მოსავალი ფასდებოდა. დასაწინდი თანხის რაოდენობა მიწის ხარისხზე და ზომაზე იყო დამოკიდებული. ვადის გასვლის დროს დაწინდებულს უნდა გადაეხადა წინდი, მაგრამ თუ იგი მიწას ვერ დაიხსნიდა, გლეხი მიწას წინდის დაბრუნებამდე ამუშავებდა „მის მოსავალს ჭამდა, რადგან ფულის სესხს სარგებელი უნდოდა“. თუ მესაკუთრე მიწას დროულად ვერ დაიხსნიდა, მაშინ მიწა უნდა შეესყიდა მეიჯარეს. მაგრამ თუ მიწა მეტად ფასობდა ვიდრე იგი დაწინდებული იყო, იმ შემთხვევაში მიწის პატრონი თანხის იმ ნაწილს იღებდა, რომელიც საწინდარს აღემატებოდა, ხოლო მიწა გლეხის საკუთრებაში გადადიოდა, რაც ხელშეკრულებითვე ფორმდებოდა. აღსანიშნავია, რომ მიწის შესყიდვა სხვასაც შეეძლო. მაგრამ თუ აღნიშნული წესი დაირღვეოდა, მაშინ მიწას ბანკი ყიდულობდა და აკმაყოფილებდა დაწინდველსა და გლეხს. ბანკს უფლება ჰქონდა მიწა გაეყიდა. ზოგიერთ შემთხვევაში ბანკი მიწის პატრონს ოთხი-ხუთი წლის განმავლობაში მიწის გამოხსნის უფლებას უტოვებდა. ასეთ შემთხვევაში ბანკი იხდიდა მხოლოდ იმ თანხას, რომელიც დაწინდველმა მიწის გაცემის დროს აიღო¹⁹.

ჩვენ ფულადი რენტის კიდევ ერთ მაგალითს მოვიყვანთ. მემამულე გლეხს ერთი წლით აძლევდა მიწას, ხოლო გლეხი აღებული მიწის ნაკვეთის დამუშავებისათვის წინასწარ უხდის მას თანხის იმ რაოდენობას, რამდენადაც მიწის ნაკვეთია შეფასებული. აღნიშნული თანხა მიწის დალად ითვლება. ხელშეკრულების შინაარსი კვალითელმა (სახხერის რაიონი) გლეხმა ასე გადმოგვცა „სოფელ კვალითში მცხოვრებმა სერგო სესიკას ძე სილაქაძემ 1906

¹⁹ ავტორის სავლე დღიური, ზესტაფონის რ-ნი, 1965, რვ. 2.



წელს ავიღე 900 საყენი მიწა, რომლის ფული ერთი წლის ვადით ჩავაბარე პავლე გოცაძეს. ფულის მიცემა მოხდება წინასწარ წელიწადში სამი თვემანამდე ხელშეკრულებაში ზოგჯერ აღნიშნული ყოფილა თუ რას იხდიდა პირის ფულადი ღირებულება.

როდესაც მიწას იჯარით რამდენიმე წლით აძლევდნენ, ამ წლების საიჯარო თანხას წინასწარ იხდიდნენ. გარდა აღნიშნულისა, პირობა უკრძალავდა გლეხს მიწის სხვა პირზე გაცემას. თუ ხელშეკრულება ირღვეოდა, ე. ი. მიეჯარეს მიწის დაბრუნება სურდა, ასეთ შემთხვევაში იგი გლეხს აძლევდა ფულს იმ ქვეხარჯების გათვალისწინებით, რომელიც ამ მიწაზე მუშაობის დროს იყო გაწეული და იხდიდა ჯარიმას.

ჩვენ მოგვეპოვება ფულადი რენტის არაერთი მასალა, რომელთა თანახმადაც თამამად შეიძლება იმ დასკვნის გაკეთება, რომ უკვე XIX ს-ის II ნახევრიდან ფულადი რენტა თითქმის ისევე იყო გავრცელებული, როგორც ნატურალური.

ცალკე გამოვყავით მიწის გადასახადი, რომელიც მოდის სახელით არის ცნობილი.

დასავლეთ საქართველოს (გურია, იმერეთი) ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, მოდი გამოდიოდა მიწის სარგებლობისათვის დაწესებული გარკვეული გამოსაღების სახელით²⁰. დიდი ხნის ყანობით გამოფიტული მიწის სახელია იგი აჭარაშიც (მაჭახლის ხეობა).

სამოდო მიწა ნაყანევია. აღსანიშნავია, რომ ახალი გატეხილი მიწის ტევრის — კაპეტის სამოდოდ გაცემა არ ხდებოდა, სამოდო მიწიდან მის მფლობელს პირველ წელს შემოსავლის მეოთხედი მოდი ეძლეოდა, ხოლო შემდეგ შემოსავლის მესამედი მოდი და ა. შ.

სამოდო მიწის დამუშავების არსი იმაში მდგომარეობდა, რომ მემამულეთა და სხვათა გამოდიოდა მიწებს ამუშავებდნენ გლეხები თავის ინვენტარით, რისთვისაც გასამრჯელოს იღებდნენ ზოგჯერ ფულით და ზოგჯერ ნატურით. ზემო სურბელი (ჩოხატაურის რაიონი) მთხრობელის გადმოცემით, „როდესაც სხვის მიწას ვევილებდით და დავამუშავებდით იმაში მოდს მახთვევინებდნენ. მოდი ნამუშეირითაც შეიძლებოდა და ფულითაც“²¹.

მოდი, მიწის ხარისხისა მიხედვით, მიწის სამესამედო, სამეოთხედო, სამეხუთედო, სამეათედო გამოსაღები ან მისი შესატყვისი თანხაა.

კ. ბოროზდინის, რაფ. ერისთავის და უ. მურიეს მიხედვით, მოდი იჯარით გაცემული მიწის სარგებლობისათვის დაწესებულ გადასახადს წარმოადგენდა, და მოსავლის მეათედი იყო²².

მოდი, გარკვეულ პერიოდში, უვადოდ მიცემული მიწის მნიშვნელობითაც დასტურდება²³. ასეთი მაგალითები აღნიშნულია ყოფის მონაცემებშიც.

სოფელ ბახვში (მახარაძის რაიონი) ჩაწერილი მასალის მიხედვით, სამოდო მიწის დამუშავებისათვის მიწის პატრონს პირველ ორ წელს მოსავლის

²⁰ ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 15—16.

²¹ ავტორის სავლე დღიურები, ჩოხატაურის რ-ნი, 1965, 1971, რგ. 1, 2.

²² კ. ბოროზდინი, რაფ. ერისთავი და უ. მურიე, ბატონყმობა საქვერელოში, 1927, გვ. 61; მ. დ უ მ ბ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 90.

²³ ო. ს ო ს ე ლ ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 31 და 111.

„მესამედს“ მისცემდნენ, ხოლო მესამე-მეოთხე წელს—„მეხუთედს“ (ერთ მე-
ხუთედს). „გაყოფის დროს გლეხი ოთხ გორიცას ცალკე დაყრიდა და მეხუთედს
თეს ცალკე მემამულესთვის“.

სამოდო მიწის დამუშავების დროს მიწის მუშის იყო „თესლი“, „დახვნა-
დამუშავება“, „ტეხვა და ხარი“. მაგრამ მწარმოებელს ხარი არ ჰყავდა, იგი
უღელ ხარს ითხოვებდა და ამის საფასურით მის პატრონს სამ დღეს თონხაზე
მიეხმარებოდა. იყო ისეთი შემთხვევა, როდესაც „გამქირავებელს“ სამი დღის
მოხმარება არ სჭირდებოდა, მაშინ ის იჯარადარს ერთ დღეს სხვაგან ამუშა-
ვებდა. მაგ., აზნაურ მახარაძეებს (სოფელი ბახვი) ეკალ-ბარდიან (გვინძლარ)
ადგილებში (სადაც მწყერი ბევრი იყო) მიმინოთი „მწყერობა“ უყვარდათ და
იქ მათი მომსახურება სამუშაო დღეთ ითვლებოდა²⁴.

მასალებიდან ჩანს, რომ ზოგჯერ მემამულეს მოდს არ აძლევდნენ. მაგ-
რამ იმისათვის, რომ მას მიწაზე თავისი უფლება არ დაეკარგა, მოსავლის აღე-
ბის დროს კალოზე მოვიდოდა და მათთან ერთად იქეიფებდა. მოდში ზოგჯერ
ერთი კვახი მიჰქონდა და ამბობდა „არ თქვათ, რომ მე მოდი არ წამიღია“.
ამ კვახს მემამულე იქვე ტოვებდა ან გზაზე ამტვრევდა²⁵.

შრომამიგებითი რენტა ერთი სახის გვხვდება. მეიჯარე გლეხი ვალდებუ-
ლი იყო იჯარის ქირა მემამულის მეურნეობაში მუშაობით აენახლაურებინა²⁶,
რადგან მას მეტი არაფერი გააჩნდა²⁷. გლეხი მუშაობდა მიწის მესაკუთრის
მამულში არა საკუთარი ინვენტარითა და გამწევი პირუტყვით (რადგან მოკ-
ლებული იყო წარმოების საშუალებებს), არამედ თავისი შრომით. შრომამი-
გებითი რენტის დროსაც საიჯარო საზღაური ხშირად შრომამიგებითი კი არ
იყო, არამედ იგი პროდუქტით, მოსავლის ნაწილით ან ფულით უნდა გადაეხა-
დათ. ამ სახის იჯარის დროს შრომის საზღაური უფრო დაბალია, ვიდრე კა-
პიტალისტური დაქირავების დროს. თავისთავად ცხადია, რომ შრომამიგების
შედგენია შრომის დაბალი ნაყოფიერება, ე. ი. შრომამიგებაზე დამყარებული
მეურნეობის წესები უადრესად რუტინულია; გლეხის შრომა თავის ღირსებით
ქმის შრომას უახლოვდება²⁸.

ამრიგად, ყოფის მონაცემების მიხედვით, XIX ს-ის მეორე ნახევრისა და
XX ს-ის დასაწყისის საიჯარო ურთიერთობაში გავრცელებული ყოფილა ნა-
ტურალური, შრომამიგებითი და ფულადი რენტა. იშვიათად კაპიტალისტური
რენტის მაგალითებსაც ვხვდებით, რომელიც დაქირავებული შრომის გამო-
ყენებით სრულდება. აღსანიშნავია ის, რომ იჯარადარი, ხშირად შეძლებული
გლეხია.

²⁴ მთხრობელი, სოფელ ქვედა ბახვში მცხოვრები, 72 წლის ნოე მოსეს ძე ნაცვლაძე, 1978 წ.

²⁵ ი გ ი ვ ე მთხრობელი.

²⁶ ავტორის სველე დღიურები, ვანის რაიონი, 1968, რგ. 1.

²⁷ პ. გ უ გ უ შ ვ ი ლ ი, აგრარული ურთიერთობანი ამიერკავკასიაში, თბ., 1955, გვ. 77.

²⁸ ვ. ი. ლ ე ნ ი ნ ი, თხზ., ტ. 3, გვ. 223.

Дж. А. РУХАДЗЕ



საქართველოს
საქართველოს

ФОРМЫ ЗЕМЕЛЬНОЙ АРЕНДЫ В ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ
ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ

Резюме

В работе рассматриваются по мере возможности, вопросы о формах земельной аренды (натуральной, денежной, трудовой и капиталистической — когда землю обрабатывали наемным трудом), их хозяйственно-бытовые особенности и соответствующие термины: Saziago, saṇaṣ-lo, saṇaṣeno-sanaṣeto, saṇanuri, cindi, modi и др.

ნ. ბრეგვაძე

ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით. III*

(„იფქლი“, „პური“ ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

ხორბლეულის ევოლუციის ისტორიაში ერთ-ერთ უძველეს სახეობად მიჩნეული რბილი ხორბალი (Tr. vulgare Will.)¹ საქართველოს მემინდვრეობაში ოდითგანვე ძირითადი, უმთავრესი კულტურათაგანი იყო. მხოლოდ ეს სახეობა გვხვდება მემინდვრეობის გავრცელების ყველა სარტყელში. მის ვარაიციათა განსაკუთრებული სიმრავლეა დამოწმებული ამ სახეობის წარმოქმნა-განვითარების ერთ-ერთ კერად მიჩნეულ საქართველოს ტერიტორიაზე, არქეოლოგიური მასალისა² თუ ყოფაში დამოწმებული ნიმუშების სახით. ჩვენში დადასტურებულია ამ მეტად პოლიმორფული სახეობის 32 ვარაიცია და ასზე მეტი ფორმა. მათ შორისაა როგორც საშემოდგომო, ისე საგაზაფხულო, აგრეთვე ფხიანი და უფხო, თეთრ და წითელთავთავიანი თუ თეთრ და წითელმარცვალა ჯიშები, რომლებიც სპეციალისტების მიერ 5 მორფო-ფიზიოლოგიურ ეკორასადაა დაყოფილი³.

სამეცნიერო ლიტერატურაში რბილი ხორბლის ოდითგან მომდინარე ქართულ სახელწოდებად, რომელიც გვხვდება უძველეს წერილობით წყაროებში, როგორც ნათარგმნში (V ს.), ისე ორიგინალურ თხზულებებში, ცნობილია იფქლი. იგი შეესატყვისება ხორბლის ამ სახეობის (რბილი) საშემოდგომო ფხიან ჯიშს⁴. ამ მნიშვნელობით იგი ბოლო დრომდე შემორჩა დასავლეთ

* ამ სერიიდან გამოქვეყნებულია: ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით, I („წმინდა“), მსე, XVIII, 1975; მ ი ს ი ვ ე ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით. II („დედალი პური“), „მაცნე“, № 4, 1976.

¹ მისი ვარაიცია წინა აზიაში დამოწმებული ძვ. წ. ა. VII სათასწლეულის განთხარ მასალაში (Г. Н. Лисицына, Л. В. Прищепенко, Палеоэтноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока, М., 1977, с. 32, 96, 97).

² ჩვენში აღმოჩენილი რბილი ხორბლის ნაშთები მოწმობს საქართველოში ამ კულტურის გავრცელებას ძვ. წ. ა. V სათასწლეულიდან (ტ. ჩუბინიშვილი, ადრესამიწათმოქმედო კულტურის ძეგლები ქვემო ქართლში, „მაცნე“, № 4, 1973, გვ. 106; Г. Н. Лисицына, Л. В. Прищепенко, დასახ. ნაშრ., გვ. 42, 61, 62, 64).

³ В. Л. Менабде, Пшеницы Грузии, Тб., 1948, с. 82—89.

⁴ В. Л. Менабде, დასახ. ნაშრ., გვ. 18, 19; ი ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, I, ტფ., 1930, გვ. 325, 326, 388; ს. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, თბ., 1949; ნ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961.

საქართველოში⁵. ჯერ კიდევ 1937 წ. ლ. დეკაბრელები წერდა, რომ სახელწოდება იფქლი შემოინახა შედარებით ვიწრო არეალში — რაჭა-ლეჩხუმსა და ხევსურეთში. ამ სახელწოდების ესოდენ დაშორებულ რაიონებში დამოწმების ფაქტი მანიშნებელია იმისა, რომ ოდესღაც იგი ფართოდ უნდა ყოფილიყო ცნობილი მთელ საქართველოში⁶. ენათმეცნიერი ო. კახაძე კი აღნიშნავდა, რომ თანამედროვე ქართულ დიალექტებში იფქლი ჩვეულებრივ საშემოდგომო ხორბლის ერთი ჯიშის სახელია, მაგრამ თუშეთში ის მხოლოდ საგაზაფხულო ხორბალს ჰქვია. ძველ ქართულში დადასტურებული დანარჩენი მნიშვნელობები კი მას დღევანდელ ქართულში არ უჩანს⁷. ზემოთქმულის გათვალისწინებით თუ გადავხედავთ სავსე ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, დავინახავთ, რომ სახელწოდების — იფქლი — ვარცელების არეცა და შინაარსიც ჯერ კიდევ ცოტა ხნის წინათ არც თუ ისე ვიწრო ყოფილა. სახელდობრ, იგი თითქმის ყველგან დამოწმდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ბარში საშემოდგომო ფხიანი რბილი ხორბლის სხვა სახელწოდებაა გაბატონებული) და გამოხატავს რბილი ხორბლის საგაზაფხულო ფხიან ჯიშს. ამავე დროს, იგი უფრო ფართო მნიშვნელობის მატარებელიცაა და, ისევე როგორც ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში დაცული მასალიდანაც ჩანს, ზოგადად ხორბლის შესატყვისია.

საილუსტრაციოდ მოვიტან ამონაწერებს სავსე ეთნოგრაფიული მასალიდან და ძველი ქართული დამწერლობის ძეგლებიდან.

ხევსურეთში მცხოვრებ თუ სხვა რაიონებში გადასახლებულ ხევსურთაგან შეკრებილი ცნობების მიხედვით: „საერთოდ, იფქლს ვეძახდით ჩვენ ხორბალს. წმინდასაც იმას ვეძახდით. სამი სახელი ჰქვია იმას — წმინდა⁸, იფქლი, ხორბალი“ (სოფ. ახიელი); „დიკა ბარში ითესება, აქ — არა. განსხვავება ისაა, რომ დიკას წითელი თავთავი აქვს, მარცვალი კი ისიც იფქლია (ე. ი. ხორბალია.— ბ. ბ.). დუშეთში, თიანეთში ვყიდულობდით დიკას და იფქლი ვიყიდეთ“ (შატილი); „იფქლის მარცვალი წითელია, თავთავიც წითელია. იფქლი იგივე წმინდაა. ჩვენებური უფრო იფქლია. ეხლაც ითესება. ძველდაც ასეთივე იყო. იფქლის თავთავში მარცვალი ოთხკუთხეზეა, ფხა აქვს, საგაზაფხულოა“ (ხახმატი); „ითესებოდა იფქლი. აქაც და შატილშიც. წინათ კიდევ უფრო თესდენ, ვიდრე ეხლა. იფქლი წმინდაა. წმინდა თქვენებური სახელია, უფრო ქართული. ძველჩვენებური იფქლია. დიკასთან შედარებით იფქლს წვრილი მარცვალი აქვს, ფხიანია...“ (ხახაბო); „ეგე ას ხევსურული სახელი იფქლი. წმინდასაც ვეძახით თქვენი წამხედურობით. უფრო პირველად იფქლს ვეძახოდით“ (გუდან); „ჩვენ იფქლს ვეძახდით იმასა, მხოლოდ სინამდვილეში დიკაა ის, რომელიც გაზაფხულზე ითესება და შემოდგომაზე იმკება“ (ახიელი); „სხვა ხევებზე სხვანაირია და ის რომ ეყიდათ ან გაეცვალათ იტყოდნენ—

⁵ ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 325—327; ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 22—23; Л. Л. Декапрелевич, В. Л. Менабде, К изучению полевых культур Западной Грузии, I, Рача.

⁶ ლ. დ ე კ ა ბ რ ე ლ ე ვ ი ზ ი, შოთა რუსთველის ეპოქის მინდვრის უმთავრესი კულტურები, 1937, გვ. 7.

⁷ ო. კ ა ხ ა ძ ე, პურეულის ლექსიკა ქართულში (საკანდ. დისერტ.), თბ., 1949, გვ. 79.

⁸ სახელწოდების — წმინდა — შესახებ იხ. ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით. I.

იქელი მოვიტანეო. ძველად ვთესავდით, რა ვიცი, აი წინებზე, იქელს. ეხლა ვთესავთ ადესას. ეგ ეხლა შემოვიდა, ზოგ თესავს. იქელ ადესას ეგეძებენ (არლოტი). სხვა მთხრობელიც ასახელებს ადესი იქელს (სოფ. ხახაბო; საქმეს უკანასკნელი გამოთქმა — ადესი იქელი ან იქელი ადესი — ნიშნავს: ხორბალი ადესა. „იქელი. წმინდაც იგივე იქელია. ჩვენ ორივეს ვეძახდით. უფრო იქელი იყო ჩვენებური“ (თიანეთი, სოფ. ჭიაურა); „ეხლა რო ყიდულობენ ერთბაშად ტონობით შირაქიდან — წმინდას ვყიდულობთო — იტყვიან. ჰო, იქელია შირაქიდან რომ ამოაქვთ და აქა წმინდას ეძახიან. ზოგ ხორბალს ეძახის, ზოგ წმინდას“ (თიანეთის რ.-ნი ფიჭვიანი).

ფშაური მასალით: „იქელი — ეგ ძველქართულია. ეგ არის პური. აქ იქელი არ იცოდენ. მე ხევსურის ქალის ნატირალი გამიგონავ — ისე მომიკვდა ბაღლი, იქელის წვენ მონახარში ვერ დავახვრიბავ“ (სოფ. ყოფჩა).

ხევეცი იქელის იგივე მნიშვნელობა დამოწმდა. თუმც ახლა კი ნელინელ ქრება ყოფიდან ეს სიტყვა, მაგრამ მთხრობელთ ახსოვთ, რომ „ხორბალს მოხუცებულები ეძახდნენ იქელს“ (სოფ. გაიბოტენი). იქელი აქაც ზოგადად ხორბლის სახელწოდებად იხმარებოდა (სოფ.-ბი გაიბოტენი, ფანშეთი, ყაზბეგი) და თუმც „აქაური იქელი იყო ნამეტანი წითელი, ფხიანი, გაზაფხულზე ითესებოდა, სხვას აქ არ თესდენ“, მაინც „ნაყიდ, სხვანაირი ჯიშის პურსაც იქელს ეძახდენ“ (სოფ. გაიბოტენი). იქელის პურიც ხორბლის პურის შესატყვისად იხმარებოდა: „ვიტყოდით წინათ — იქელის პური, ე. ი. ხორბლის პური“ (ყაზბეგი).

თუშური მასალით: „იქელის ყანებს ვეძახდით ჩვენ. ხორბალი არ ვიცოდით ჩვენა. ეს ქართული არაა? ჩვენ კიდე იქელს ვეძახდით პურსა, აიმ დიკასა. ამ გვიან შემოსულ უფხოსაც იქელს ვეძახდით. არ ვიცოდით სიტყვა ხორბალი და ესეც ხომ პური იყო. ცალკე სახელი კი არ ვიცოდით რა ერქვა. უფხოს ვეძახდით (ე. ი. დიკაც და ეს უფხოც ორივე იქელია ანუ ხორბალი). პური გამომცხვარია და იმას — მარცვალს — იქელს ვეძახდით“ (სოფ. ომალო). „დიკა ითესებოდა. ეს დიკა იქელი იყო. საერთოდ, ყველა ხორბალს, ბარიდანაც ამოტანილს იქელი ეწოდება“ (სოფ. ხახაბო); წინავ იქელს ეძახდეს ჩვენი ხალხი ხორბალს. ზოგი ჩადიოდა კახეთში — იქელი გვინდაო და ხორბალი უნდოდა. იქელი ყოფილა სულ წინა დროს და ჩვენ მოსწრებაში პურს ვეტყოდით... ხორბალი — იქელი...“ (სოფ. დიკლო).

სიტყვა იქელი მთიულეთ-გუდამაყარში სადღეისოდ ყოფას აღარ შემორჩენია, მაგრამ მაინც მოხერხდა იქ მისი დამოწმება. სახელდობრ, მთიელი მთხრობელი იქელს უწოდებს თეთრ ფქვილს, ნაყიდ ფქვილს (სოფ. ჩირიკი). (ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ იგი სარგებლობს იმ კუთხის ტერმინით, სადაც ამ ფქვილს ყიდულობს?). გუდამაყარის ხეობის მაქართელი მთხრობელი კი გვაწვდის ფრიად საინტერესო ცნობას: „ხორბალი — წმინდა. ეხლა ეძახიან ხორბალს. იქელი, გინდა დიკა დაუძახე, გინდა იქელი. ბებიაჩემი იქელს ეძახდა და ჩვენ ვეძახით დიკას. „შვილო, კორკოტი უნდა მოვხარშო სულთკრეფასაო. იქელი არჩეთო“. ძნაში ამოარჩედა იქელის თავთავს და ქერისას დატოვებდა. ერთადა თესდენ. ესაა ქერდიკა. დიკაც გამოდიოდა და იქელიც. ერთი და იგივე იყო. ძველები უძახდენ ქერჭრელს და რო არჩევდნენ, იმას უძახდენ იქელს. 40-45 წელია, რაც ამ სიტყვას აღარ ხმარობენ. დიდმარხვაში სეფისკვერისათვის იქელს არჩევდნენ, ამას აცხობდენ“. (ბებიაძისი, რო-



დაბადების ბერძნულსა და ლათინურ ტექსტებში ქართული იფქლის შემო-
სატყვისად ზოგადად ხორბლის აღმნიშვნელი სიტყვების — *σινι*, *σιν*
frumentum, triticum — ხმარებაც¹⁶ მანიშნებელია იმისა, რომ ძველქართულში
იფქლი ხორბლის მნიშვნელობითაც იხმარებოდა. მიუხედავად ამისა, შემო-
თქმულთან ერთად არ უნდა გამოვგრჩეს მხედველობიდან საბასეული განმარ-
ტება და კლასიკოსების ჩანაწერები, რომელთა მიხედვით იფქლი სამემოდგომო
ხორბალია (ე. ი. უკვე ხორბლის გარკვეული ჯიშის და არა მარცვლეულთა ამ
გვარის ზოგადი აღმნიშვნელია). ამ მასალებზე დაყრდნობით, იგივე დასკვნა
აქვს გამოტანილი ივ. ჯავახიშვილსაც¹⁷. მართლაც, იფქლი რომ ხორბლის სა-
შემოდგომო ჯიშს ეწოდება დასავლეთ საქართველოში, ამაზე ზემოთაც იყო
მითითება. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია გვეფიქრა, რომ დროთა გან-
მავლობაში ტერმინს — იფქლი — დაუკარგავს თავისი თავდაპირველი, ხორბ-
ლის გვარის გამომხატველი ზოგადი მნიშვნელობა და სამემოდგომო ხორბლის
(რომელიც ისტორიულად პირველადია და ამდენად ბუნებრივია ხორბლის
ძველი სახელწოდების სწორედ მასთან დაკავშირება) სახელად დარჩენილა.
მაგრამ ამგვარი დასკვნის გამოტანას ხელს უშლის ის გარემოება, რომ აღმო-
სავლეთ საქართველოს მთიანეთში იფქლი ახალთესლია ანუ საგაზაფხულო
კულტურაა. ეს უკანასკნელი ფაქტი კი ბუნებრივი გამოჩნდება, თუ გავითვა-
ლისწინებთ სპეციალური სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემებს, რომელთა
მიხედვით ქართული რბილი ხორბლების ერთი ჯგუფის განვითარების ციკლი
საგაზაფხულოა¹⁸. აღნიშნულთან კავშირში საყურადღებოა ისიც, რომ ალ. ნეი-
მანის ლექსიკონში (იხ. ხორბალი)¹⁹, განსხვავებით მის წინამორბედ ავტორთა-
გან, იფქლი განმარტებულია როგორც გაზაფხულის ნათესი (თუმცა გაუგება-
რი რჩება საიდანა აქვს ლექსიკოგრაფს ეს ცნობა).

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ თუ დავუშვებთ, რომ სიტყვა — იფქ-
ლი — თავდაპირველად ნიშნავდა სწორედ რბილი ხორბლის ჯგუფის წარმო-
მადგენელს და არა ზოგადად ხორბალს, მაშინ გასაგები გახდება უძველეს წე-
რილობით წყაროებში მის გვერდით დიკისა და ასლის მოხსენიებაც²⁰. ეს
იმის ანარეკლი და გამოხატულება უნდა იყოს, რომ ქართულ სამიწათმოქმე-
დო ყოფას უძველეს ხანაშივე მოუხდენია ხორბლის ნიშანდობლივად განსხვა-
ვებული სახეობების ურთიერთისაგან გამოყოფა-დიფერენციაცია. ამ გარემო-
ებამ სათანადო ასახვა ჰპოვა ლექსიკაშიც — ხორბლის თითოეულ სახეობას
თავ-თავისი სახელი მიეკუთვნა. რბილი ხორბლის ჯგუფის ზოგად აღმნიშვნე-
ლად იქცა იფქლი, მაგარის — დიკა და კილიანი ხორბლისა კი — ასლი, რაც
საკმარისად ნათლად დაასაბუთა თავის დროზე აკად. ივ. ჯავახიშვილმა²¹.

ბასილსნი. „ჩვ. საუნჯე“, I, გვ. 471; ცხორებაჲ იოანე ზედაზნელისაჲ. „ასურელ მოღვაწეთა
ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“, თბ., 1955, გვ. 39; ცხორებაჲ შიოხისი და ევაგრესი.
„ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“, გვ. 104; ი. აბუღაძე, დასახ.
ლექსიკონი, გვ. 189; იოანე მოსხი, ლიონარი, თბ., 1960, გვ. 12 და სხვ.

¹⁶ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 325.

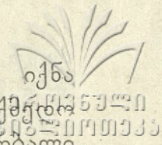
¹⁷ იქვე, გვ. 325—326.

¹⁸ В. Л. М е н а н д е. დასახ. ნაშრ., გვ. 95.

¹⁹ ალ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1951.

²⁰ ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 325.

²¹ იქვე.



ფაქტს, რომ იფქლი საშემოდგომო ხორბლის სახელწოდებადაც იქნა მიჩნეული, შეიძლება მოეძებნოს თავისი საფუძველი. ჩვენი სამიწათმოქმედ რაიონების ძირითად არეალში (ბარი და შუამთის ზოლი) რბილი ხორბალი უპირატესად სწორედ საშემოდგომო და, ამასთან, მთავარი, წამყვანი კულტურაა. ამდენად, მისი სახელწოდება შეიძლებოდა გაეაზრათ როგორც საშემოდგომო ნათესის აღმნიშვნელი. ამავე დროს, ლიტერატურაში არსებული ამ სიტყვის ამგვარი განმარტება მათ ავტორთა ხელთ არსებული ცნობების (იგულისხმება აღმოსავლეთ საქართველოს შესახებ არსებული მასალა) ნაკლებად ვანებაზე მეტყველებს. რაც შეეხება ძველ წყაროებში სიტყვის — იფქლი — ზოგადად ხორბლის მნიშვნელობით მოხსენიებას, ესეც არ უნდა იყოს მოულოდნელი, რადგან როგორც აღინიშნა, საქართველოში გავრცელების მხრივ პირველ ადგილზეა სწორედ რბილი ხორბალი. იგი ჩვენში ტრიტიკუმების გავრცელების ყველა არეში გვხვდება. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ ხორბლის ყველაზე ცნობილი ჯიშის სახელწოდებაც ყველაზე მეტად გავრცელებულიყო ყოფაში და მასვე მიეღო ხორბლის საზოგადო სახელის მნიშვნელობაც.

მოგვიანოდ, როგორც ივ. ჯავახიშვილი ასკვნის, ზოგადად ხორბლის მნიშვნელობით ფიქსირებულ ამ ტერმინს (იფქლი) ამავე ცნების შესატყვისად ჩვენაცვლა იმავე უძველეს წერილობით წყაროებში ნახსენები „პური“. მაგრამ მკვლევრის აზრით, ეს სიტყვა თავდაპირველად მხოლოდ საჭმელად გამომცხვარი პურის მნიშვნელობით იხმარებოდა. ამ გაგებით შემორჩა იგი მომდევნო საუკუნეებშიც და მხოლოდ გვიან მიიღო ხორბლის მნიშვნელობაც²². აღნიშნულთან კავშირში გასათვალისწინებელია გ. როგავას მოსაზრება, რომლის მიხედვით უნდა ვივარაუდოთ, რომ უფრო ადრინდელ პერიოდში ეს სიტყვა გამოხატავდა ხორბლის ერთ-ერთ ჯიშს²³. მართლაც, ჩვეულებრივ ცნობილია არა ერთი შემთხვევა, როცა მარცვლეული კულტურა და მისგან დამზადებული პროდუქტი ერთი და იგივე სახელით იხსენიება. მაგალითად, ღომი ეწოდება მარცვლეულ მასალასაც და მისგან დამზადებულ საჭმელს; მჭადი ჰქვია ფეტვსაც და მის ნამცხვარსაც. ლათინურში far და siligo ნიშნავს როგორც მარცვლეულ მასალას, ისე ფქვილს²⁴; ბერძნულში ὄ σιτος ნიშნავს ნათესს ანუ ყანასაც, პურეულ კულტურასაც, გამომცხვარ პურსაც თუ პურის ნაწარმს და საერთოდ საკვებსაც²⁵. მაგრამ ძნელი წარმოსადგენია, რომ პროდუქტის მიხედვით დარქმეოდა სახელი მარცვლეულს. უფრო დასაშვებია მარცვლეულ მასალას (როგორც პირველადს, საწყისს) მიეცა თავისი სახელწოდება მისგან მიღებული ნაწარმისათვის. მაშ რითი უნდა აიხსნას ჩვენში სიტყვის — პური — მნიშვნელობასთან დაკავშირებული ეს პირუტყუ მოვლენა (ან ჰქონდა კი მას ადგილი?) სიტყვის ბერძნულიდან სესხებით? თუ უკანასკნელ კითხვასთან დაკავშირებით გავიხსენებთ შემდეგ გარემოებებს—1. ბერძნულშიც ხომ ὄ πῦρος ნიშნავს ხორბალს ან ხორბლის მარცვალს²⁶ და იგი

²² ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 331.
²³ გ. როგავა, პურ ფუძის საკითხისათვის. საქ. სსრ ზეც. აკად. შობე ტ. 12 № 10, 1951, გვ. 639.
²⁴ А. М. М а л и н и н, Латинско-русский словарь, М., 1952.
²⁵ И. Х. Д в о р е ц к и й, Древнегреческо-русский словарь, М., 1958.
²⁶ იქვე.

ძველ წირელობით ძეგლებში იხმარება ჩვენი იფქლის ან დიკის შესატყვისად²⁷; 2. გ. როგავას გამოკვლევის მიხედვით, ფუძე „პურ“ ქართული წარმოშობისაა და არაა ინდოევროპული ენებიდან შეთვისებული²⁸ — ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ იმ დროისათვის, როცა იწერებოდა ძეგლები, სადაც ერთდროულადაა მოხსენებული იფქლი, დიკა და პური, ეს უკანასკნელი ჩვენში ნიშნავდა არა მარტო ნამცხვარს, არამედ მარცვლეულ კულტურასაც, ოღონდ იმის გამო, რომ მას უკვე მიღებული ჰქონდა მეორე — გამომცხვრის — მნიშვნელობაც, ამავე დროს მარცვლეულის სახელწოდებები — იფქლი და დიკა გარკვეული სახესხვაობის გამომცხველიც იყო, ხორბლის მნიშვნელობით ეს უკანასკნელები აისახა ტექსტში; გამომცხვრის შესატყვისად კი პურია ნახმარი. მართლაც, სიტყვას — პური — ჩვენში ჰქონია არა მარტო გამომცხვრის, არამედ საერთოდ საზრდო-საკვების მნიშვნელობაც. მაგალითად, პურობა და პურის ჭამა ზოგადად ჭამისა და სადილობის აღმნიშვნელია: „და ინებეს ერთად პურის ჭამა... და ვითარცა მოიწია ყამი პურისაჲ, შევიდის ჯოჯიკ და ცოლი მისი წინაშე წმიდისა შუშანიკისა, რაათამცა მასცა აჭამეს პური... ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური?“²⁹ ან „და რამეთუ იყო ყამი პურის ჭამისაჲ, პურად ხოლო დასხდეს და შემდგომად პურისა ჭამისა, განიზრახეს მუნ დადგომაჲ“³⁰. ი. აბულაძის მიერ შედგენილი ლექსიკონის მიხედვით კი პურია — „კუეზა“³¹, ტაძრობა, სმა, სადილი, წვეულება, ღვინო; პურის დამზადება წვეულების გამართვის შესატყვისია; პურად მოსული ნიშნავს სტუმარს და პურის უფალი — მასპინძელს; პურის მოქმედი შეპურება, პურის მცხოვრელი; პურის მტე — თანამეინახე; საპურე — პურის საცხოვრებელი; პურად უხუ — ხელგაშლილი, მის საპირისპიროდ კი პურად ძვირი ძუნწის სინონიმია³². ამასთან, ძველი წერილობითი წყაროების მონაცემებიდან ჩანს, რომ ქრთილისაგან გამომცხვარ პროდუქტსაც პური ეწოდება. მაგალითად, „რომელსა აქუს ხუთი პური ქრთილისაჲ“³³.

საინტერესოა სიტყვასთან — პური — დაკავშირებული ეთნოგრაფიული მასალის განხილვაც. მაგრამ ვიდრე ამ უკანასკნელს შევუდგებოდე, გავბედავ ყურადღების შეჩერებას ერთ საკითხზე. სახელდობრ, სხვათა ენებში პურ ფუძიანი სიტყვების სემანტიკაზე.

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, სიტყვის — პური — ქართულობა ეჭვქვეშ იყო და მას ინდოევროპული ენიდან შემოსულად თვლიდნენ. მაგრამ გ. როგავამ ლინგვისტური კვლევის შედეგად დაასკვნა, რომ ფუძე პურ ქართულ ნიღაგზეა წარმოშობილი. შესატყვისად, ალბათ, საფიქრებელია, რომ ინდოევროპულ ენებში ჩვენგან სესხების გზით უნდა შესულიყო ეს სიტყვა პურისა და საკვები მარცვლეულის გამოსახატავად. ფაქტიურად, ამჟამად ჩემთვის მთავარია არა ეს მხარე სიტყვის ისტორიიდან, არამედ ის, რომ ამ ფუძის

²⁷ ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 325, 328.

²⁸ გ. როგავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 639. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე: გ. მელიქიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელ აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბ., 1955, გვ. 218—219.

²⁹ ი ა კ ბ ც უ რ ტ ა ვ ე ლ ი, წამებამ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ. „ჩვენი საუნჯე“, I, გვ. 17.

³⁰ გ ი ო რ გ ი მ ე რ ჩ უ ლ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 215.

³¹ „კუეზა-მგრგული პური“ (ს. -ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა).

³² ი. აბულაძე, დასახ. ლექსიკონი.

³³ ი ქ ვ ე.

სიტყვები ინდოევროპულ ენებში ნიშნავს აგრეთვე სუფთას, ვაწმენდილს, შეთრეველს, დაუსვრელს, ნათელს, შეთრყვენელს, წაუბილწავს, უმწიკველს, გამჭვირვალეს და ა. შ.³⁴ ძველბერძნულ-რუსულ ლექსიკონში კი ვკითხულობთ: «I. πῦρ εἶπ. κ πῦρ τσ — огонь, пламя, погребальный костер, жертвенный огонь, небесный огонь, молния... II. πῦρ εἶ σ — пшеница, пшеничное зерно»; «πυρῆσιον τσ — I. огонек, II. зернышко пшеницы»; «πῦρῖος — I. огненный, горячий, II. пшеничный»³⁵. ცეცხლს კი ძველი ხალხების რელიგიურ აზროვნებაში განმწმენდავი ძალა მიეწერებოდა. ეს ითქმის განსაკუთრებით ზეციურ (ელვა), დასამარხავ თუ მსავერპლშეწირულებისათვის განკუთვნილ რიტუალურ ცეცხლზე. მაშასადამე, ნათელი ხდება, რომ ევროპულ ენებში πυრ ფუძის სიტყვები სიწმინდის გამო-სახატავად გამოიყენება. გამოდის, რომ ამ შემთხვევაშიც პურისა და საკვები მარცვლეულის აღმნიშვნელი სიტყვა იმავე დროს მატარებელია შინაარსისა — სუფთა ან იგივე წმინდა. უკანასკნელი (წმინდა) კი, როგორც ხორბლის ადგილობრივი ქართული სახელწოდებების შესწავლისას გაირკვა, ჩვენში იხმარება პურის, უფრო ზუსტად, ხორბლის სუფთა, შეთრეველი ნათესისა და ფქვილის აღსანიშნავად³⁶. ეს ფაქტი, ანუ ამ სიტყვათა მნიშვნელობების ამგვარი დამთხვევა მაცდუნებს დავინახო მათ შორის სემანტიკური მსგავსება. ამაზე შორს ამყამად ჩემი მსჯელობა ვერ წავა: ძალზე ძნელია ჩემთვის თვალის გადევნება თუ რა გზით ან როდის მოხდა ამ სიტყვების გავრცელება-სესხება თუ გარკვეული შინაარსით დატვირთვა და ა. შ. აღნიშნულთან კავშირში გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სახელწოდებაში — წმინდა — ხორბლის მიმართ გამოხატული შინაარსი ორგვარად შეიძლება იქნეს გაგებული: 1. რაციონალურ საფუძველზე დამყარებული, რომელიც შერეული თესლისაგან (ქერჭრელი) განსხვავებით, სუფთა, შეთრეველ ხორბალს ცულისხმოზს და 2. ირაციონალური, რომელიც რწმენა-წარმოდგენათა სფეროს განეკუთვნება. აქ იგულისხმება რიტუალური დანიშნულებისათვის გამიზნული ხორბალი ან მისი ფქვილი. ეს უკანასკნელი გააზრებაც, ცხადია, გვხვდება ყოფაში, მაგრამ მასაც საფუძველი რაციონალური აქვს იმ გაგებით, რომ ჩვეულებრივ, სარიტუალოდ იქცევა სწორედ ის, რაც საუკეთესოა, სუფთაა³⁷.

დავუბრუნდეთ კვლავ სიტყვასთან — პური — დაკავშირებულ მონაცემებს. პურის როგორც გამზადებული საჭმლის მნიშვნელობის შესახებ, საინტერესო მასალაა დაცული თანამედროვე ხალხურ ლექსიკაშიც. მაგალითად, პური თურმე ეწოდება არა მარტო ხორბლისა ან ქერის ფქვილს ნამცხვარს, არამედ ფეტვისასაც და იგი იმერეთში ფიქსირებულია როგორც პურჭადი³⁸. პურისპური კი ქიზიყში იხმარება კორკოტის შესატყვისად³⁹. ესეც მანიშნებელია იმისა, რომ პური ეწოდება კულტურას, ანუ კონკრეტულად, ხორბალს (მდრ. მჭადისმჭადი).

³⁴ А. М. М а л и н и н, Латинско-русский словарь; К. А. Г а ш к и н а, Французско-русский словарь, М., 1957; В. К. М ю л л е р, Англо-русский словарь, М., 1969, немецко-русский словарь под ред. В. В. Рудаша, М., 1947; Испанско-русский словарь под ред. Ф. В. Кельнна, М., 1962.

³⁵ И. Х. Д в о р е ц к и й, Древнегреческо-русский словарь.

³⁶ Б. ბ რ ე ვ ა ძ ე, ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით, I.

³⁷ ი ქ ვ ე.

³⁸ ა. ლ ლ ო ნ ტ ი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, II, თბ., 1975.

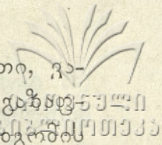
³⁹ ი ქ ვ ე.

საველე ეთნოგრაფიული მასალის ერთ ნაწილში სიტყვა პური, გააზრებულია როგორც ხამცხვარი; მეორე ნაწილში — ხორბალი ანუ მარცვლი; ზოგი მონაცემის მიხედვით, იგი ნიშნავს ასევე ხორბალს, ოღონდ მარცვლი კულტურას (და არა მარცვალს); გარდა ამისა, პური საერთოდ ყველა თავთავიანი მარცვლეული კულტურის ზოგად სახელადაც იხმარება.

მაგალითად: „ხორბალი პურია, აბა რა — გამომცხვარიც პურია. პურის ყანა. ყანის სამკელათ მივდივართო“ (თელავის რ-ნი. აკურა); „ცალკე ავიღებდით სათესლე პურსა. ყანა მიდგასო, უნდა მოვმკათო. პურია, როცა გავლევწავდით და ავიღებდით, პური ის იყო, ხორბალი, რა“ (თელავის რ-ნი, წინანდალი); პირველი ყანა არი ჩვენი და როცა გაილეწება — პურია, ხორბალია“ (თელავის რ-ნი, ქვ. ხოდამენი); რო მოვმკით და გამოვაცხობთ, პური არ არი? გავლევწავთ და პურია. გამოცხობამდეც სულ პურია. პურ ვეძახით გამოცხობამდე და გამომცხვარსაც“ (ყვარლის რ-ნი, შილდა); „მინამ მოიძკება, მინამდი ყანაა. თავთავი რო გამოუვა, მისგან არი პური... თავთავი მოსდევს ყანას და მემრე ითქმება პური“ (ყვარლის რ-ნი, სოფ. კუჭატანი); „სუერთია, მარცვალიც და გამომცხვარიც პურია“ (სიღნაღის რ-ნი, ბოდბე); „პური მარცვალია. გამოცხვება, პური იქნება“ (სიღნაღის რ-ნი, ნუკრიანი); „პური — ხვარბალი, გამომცხვარიც“ (სიღნაღის რ-ნი, ბოდბისხევი); „პური — გამომცხვარი ხორბალიც“ (მესხეთი, ხიზაბავრა); „მოსულია — დაპურებულა და მერე თიბა უხდა“ (ჯავახეთი, ბარალეთი); „პური — ნათესი, მარცვალი, დოლის პური, გამოცხვარიც“ (ჯავახეთი, ჩუნჩხა); „რო გავლევწავთ მარცვალსა, პური ქვია, ყანა აღარა ქვია. ყანაა, როცა ფეხზე ღვას იქ, მინდორში“ (მცხეთის რ-ნი, ნიჩბისი); „თავთავს რო გაიკეთებს, ყანას მაშინ ეძახიან პურს“ (მცხეთის რ-ნი ქსოვრისი); „თიბათვეში დაიწმინდება თავთავი, უნდა გააკეთოს პური“ (დმანისის რ-ნი, გომარეთი); „ტაბაკით პურს გადავაკეთებდით, დავანიავებდით“ (მთიულეთი, უკანამხარი); ქერსაც, სვილსაც საერთოდ პურს ვეძახდით, მხოლოდ თავთავადი სახელები აქვს. ამას სამ ნაწილსა ვთესავდით. ერთ სვილს ვეტყოდით, ერთ — წმინდას და ერთსა ქერსა და საერთოდ პურს ვეძახდით“ (ფშავი, თხილიანა); „პურსა საყოველთაოდ, ქერსაც პურს უძახიან, დიკასა, დოლსაც, ჭვავსაც. სულ ყველაფერ სუ პურს უძახდენ. გამომცხვარსაც პურ უძახდენ“ (მესხეთი, ჭობარეთი); „სვილა უფრო მაღალი იზრდება. ისიც მარცვალია, ისიც პურია“ (ყვარლის რ-ნი, კუჭატანი) და სხვ.

ზემომოტანილი ამონაწერების გვერდით ყურადღებას იპყრობს საველე მასალის ერთი რიგი, საიდანაც აშკარაა, რომ პური, მსგავსად სახელწოდებისა — ყანა⁴⁰ — მხოლოდ საშემოდგომო ნათესის, ან სულაც გარკვეული ჯიშის — დოლის პურის — შესატყვისია. ეს ჩანს ზოგჯერ სხვა თავთავიან კულტურათა თუ თვით ხორბლის სხვა ჯიშების ჩამოთვლისას მათ შეპირისპირებაში პურის დასახელებიდან, თუ მთხრობლის მიერ მოცემული პირდაპირი, საკმაოდ ნათელი განმარტებიდან, მაგალითად: „დიკა პურის მინაგვარია, მაგრამ სუფთა არი. შემოდგომით არ დაითესება. პურიც სუფთა იყო, მაგრამ დიკა ჯობდა. პური დოლია, დიკა სულ სხვა არი, იგივე პურია, მაგრამ ეგ გაზაფხულით ითესება. შემოდგომით რო ითესება, ის იყო პური“ (მესხეთი, ანდრია-

⁴⁰ ნ. ბ რ ე გ ა ძ ე, სიტყვის — „ყანა“ ერთი მნიშვნელობის შესახებ. საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. 67, № 1, 1972.



წმინდა); „დიკაზე არ ამბობდენ პურს. პური დოლზე (იქმის)“ (მესხეთი, ვალე); „პურსა შემოდგომაზე თესდენ, დიკასა — გაზაფხულზე. პურის ხულზე დათესვა არ შეიძლებოდა. ესლა პურს ცოტას თესენ, შემოდგომის თესლი თიოქმის აღარ არი. დიკას თესამდენ, პურს თესამდენ — ძველი პური იყო, შემოდგომის პური, აი ეგ, დოლის პურს ვამბობ მე“ (ბორჯომის რ-ნი, წალვერი); „დოლსა ვთესამდით შემოდგომაზე, დოლსა რა. პურს ვუძახით ჩვენ“. (ბორჯომის რ-ნი, მიტარბი); „2-3 წლის შემდეგ გადადოლდებოდა თავთუხი, პურად იქცეოდა, პურია მემრე (თავთუხი). მარცვალი გადადოლდებოდა, მარცვალი პურისა გამოდიოდა“ (გარდაბნის რ-ნი, ნორიო); „გადაჯიშდებოდა (თათუხი), ჯიშს იცვლიდა, პური გამოდიოდა, თათუხის აღარ ეტყობა“ (გარდაბნის რ-ნი, პ. ლილო); „დოლს შემოდგომის ნათესს ვეძახდით. გინდა დოლი დაუძახე, გინდა პური. დიკას პურს არ ეძახდენ. დიკასაც ხორბალს ვეძახით, მხოლოდ დიკაა იმის სახელი ცალკე, დოლი, გომბორიც სულ ხორბალია. ვეძახით პურს მარტო დოლს“ (დმანისის რ-ნი, ველისპირი): „ბევრჯერ ისეთი ამინდი შეხვდებოდა, რომ პური (დოლი) ჯობია. ბევრჯერ იყო, რომ ასლი და დიკა ჯობდა“ (კასპის რ-ნი, ჩოჩეთი); „არაყი ასლის, ქერისაცა, სიმინდისაცა, დიკისაცა, პურისაცა, ყველაფრის, რაც გინდა“ (თიანეთის რ-ნი, ტუშურები); „რა გითესია — ქერი, პური თუ დიკა?“ (მესხეთი, ტოლოში); „თავთუხი არი როგორც პური (დოლის პური) ფხიანი“ (თელავის რ-ნი, წინანდალი); „დიკა უფრო ძარღვიანი იყო პურზე (დოლზე) და პური კიდე გემრიელი იყო მაინც. ყველას თავისი სახელი აქვს. აკი გითხარი: ქერი დავთესე — ქერია, დიკა დავთესე — დიკაა, ასლი დავთესე — ასლია. დიკა სხვაა, პური არაა“ („დმანისის რ-ნი, ვანთიადი) და სხვ. მსგავსი ცნობები გვხვდება შინამრეწველობის მასალებსა თუ მხატვრულ ლიტერატურაშიც. მაგალითად, „პური ჯობდა დიკას ძარღვით. კარგი იზილება, იწიკება, დიკა ქირშია“ (ზემო იმერეთი, შინამრეწველობის მასალები, გვ. 69) და „ამ მიწებში ითესება: პური, ქერი, სიმინდი..., დიკა, ასლი..., შვრია, ფეტვი და სხვ.“⁴¹

მოტანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ მეტყველებას შემორჩა სიტყვის — პური — საშემოდგომო ნათესთან დაკავშირებით ხმარების ტრადიცია. იქნებ ესეც მანიშნებელია იმისა, რომ ჩვენი მეურნეობისათვის პირველადი, ტრადიციული, უფრო ძველი და, ალბათ ამიტომაც ძირითადი, მთავარი მაინც საშემოდგომო კულტურა იყო. თუმც, ამავე დროს, ბუნებრივი გამოჩნდება პურის საშემოდგომო ნათესის მნიშვნელობით მოხსენიება იმის გამოც, რომ იგი შემადგენელი ნაწილია რბილი ხორბლის გარკვეული ჯიშის სახელწოდებისა — დოლის პური⁴².

ყოველივე ზემოთქმული კი შეიძლება შემდეგი სახით ჩამოყალიბდეს:

1. იქელი თავდაპირველად ეწოდებოდა რბილ ხორბალს (Tr. vulgare Will). ეს სახელწოდება უნდა გაჩენილიყო მას შემდეგ, რაც მოხდა ხორბლის გვარის სახეობრივი დიფერენციაცია.
2. მოგვიანებით ამ სიტყვამ იტვირთა სხვა მნიშვნელობებიც: ა) იგი იქცა საშემოდგომო ხორბლის სახელად და მისი ამგვარი გაზრება უნდა მომხდარიყო სამიწათმოქმედო ყოფის განვითარების იმ სტადიაზე, როცა შემოვიდა

⁴¹ ნ. ლ. მ. ო. უ. რ. ი., მოთხრობები, თბ., 1926, გვ. 346.
⁴² ეს უკანასკნელი სპეციალური შესწავლის საგანია და მასზე ცალკე იქნება მსჯელობა.

და დამკვიდრდა საგაზაფხულო ჯიშებიც, რამაც გამოიწვია სახელწოდებათა დაზუსტების აუცილებლობა არა მარტო სახეობათა მიხედვით, არამედ ხორბლის ბიოლოგიური ბუნების — საშემოდგომობა-საგაზაფხულოობის სიწინებითაც; ბ) სიტყვა — იქლი, როგორც ჩვენში ხორბლის ერთ-ერთი უძველესი და უმთავრესი სახეობის (*Tr. vulgare Will.*) სახელწოდება, ბუნებრივად იქცა ხორბლის საზოგადო სახელადაც.

3. სიტყვა — პური (რომელიც მოგვიანებით ზოგადად ხორბლის მნიშვნელობით ჩაენაცვლა სახელწოდებას — იქლი) თავიდანვე უნდა ყოფილიყო მარცვლეული კულტურის (და არა მხოლოდ გამომცხვრის) აღმნიშვნელი.

4. „პურ“ ფუძის სიტყვების სემანტიკა ინდოევროპულ ენებში ავლენს მსგავსება-იდენტურობას ხორბლის ქართულ სახელწოდებასთან — შმინდა.

5. ქართველთა ყოფაში ფიქსირებულმა ლექსიკურმა მასალამ გამოავლინა სიტყვის — პური — შემდეგი მნიშვნელობები: საკმელად გამზადებული პროდუქტი, მარცვალი, ხორბალი (კულტურა), საერთოდ თავთავიანი კულტურები, ხორბლის საშემოდგომო ჯიში (დოლის პური).

Н. А. БРЕГАДЗЕ

О СВЯЗАННОЙ С ПШЕНИЦЕЙ ЛЕКСИКЕ. III («Irkli», «puri». По этнографическим материалам)

Резюме

В статье на основе комплексной обработки историко-этнографического и лингвистического материала, а также данных специальной биологической литературы, рассмотрены грузинские названия пшеницы — *irkli* и *puri*:

В результате изучения рассматриваемых в статье вопросов становится ясным, что:

1. Слово *irkli* первоначально обозначало мягкую пшеницу (*Tr. vulgare Will.*). Следовательно, этот термин мог возникнуть лишь после того, как произошла видовая дифференциация рода *Triticum*.

2. Позже слово *irkli* приняло и другие значения: а) оно употребляется и как название озимой пшеницы. Подобное осмысление этого слова могло иметь место на той стадии развития земледельческого быта, когда были выработаны и внедрены в культуру и яровые сорта. Это вызвало необходимость уточнения названий не только с учетом видовых особенностей, но и биологической природы пшеницы — озимости и яровости; б) слово — *irkli*, название одного из древнейших и главнейших видов пшеницы (*Tr. vulgare Will.*) в Грузии, естественным образом превратилось в родовое название *Triticum*-а, т. е. стало нарицательным именем — пшеница.

3. Слово *puri* (которое впоследствии заменило название пшеницы — *irkli*) с самого же начала должно было обозначать зерновую культуру (а не только ее продукт — хлеб).



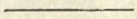
საქართველოს
ხალხთა
წიგნების
სამართავი

4. Семантика индо-европейских слов с корнем *rig* выявляет сходство с одним из грузинских названий пшеницы — *minda* (т. е. *მინდა* стый).

5. Зафиксированный в быту лексический материал выявляет следующие значения слова *rigi* хлеб (испеченный продукт), зерно пшеница, вообще зерновые колосовые культуры, озимый сорт пшеницы («*dolis rigi*»).

1957-60

1977-80



ლ. გაბუნია

მეღვინეობა საქართველოში

მეღვინეობის ტრადიციული კულტურა საქართველოში ღვინის დაყენების ტექნოლოგიური წესების მრავალფეროვნებით ხასიათდება. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში მათი გამოყენების ინტენსივობასა და გავრცელებაში ლოკალური თავისებურებები შეიმჩნევა. ხსენებული წესები დაიყვანება სხვადასხვა ტექნოლოგიურ სქემებზე იმისდა მიხედვით, ჭაჭაზე დულს ღვინო თუ უჭაჭოდ, ბოლომდე დაიდულებს თუ არა და ა. შ. მეღვინეობაში დამკვიდრებული ღვინოების კლასიფიკაცია ძირითადად ამ მონეტებს ითვალისწინებს¹, მაგრამ მეღვინეობის კულტურულ-ისტორიული შესწავლის თვალსაზრისით მეტად საყურადღებოა აგრეთვე ამ დროს გამოყენებული დასაწური, დასადულელებელი და შესანახი ჭურჭლის სპეციფიკა. ქვემოთ ღვინის დაყენების ტექნოლოგიური წესების დახასიათებას ვიძლევი ადნიშნული ორივე მომენტის გათვალისწინებით.

იმერეთში სავლელ მონაცემების მიხედვით წარსულში ღვინის დაყენების სამი ძირითადი წესის გავრცელება დადგინდა: 1. ჭურში მცირე ჭაჭაზე (დედაზე) ღვინის დაყენება; 2. ღვინის უჭაჭოდ დაყენება; 3. ღვინის საწნახელში „გაყენება“.

მცირე ჭაჭაზე ღვინის დადუღების წესი გავრცელებულია როგორც დასავლეთ საქართველოს კუთხეებში (იმერეთი, რაჭა)², ისე აღმოსავლეთ საქართველოშიც. უჭაჭოდ დადუღების წესიც მეტ-ნაკლებად მთელს საქართველოში დასტურდება. რაც შეეხება „საწნახელში ღვინის დაყენების“ წესს, ის ფართოდაა დამკვიდრებული გურია-სამეგრელოსა და რაჭა-ლეჩხუმში, მაგრამ უცნობია აღმოსავლეთ საქართველოსათვის. იმერეთში ამ წესს გავრცელების რამდენადმე შეზღუდული არეალი გააჩნია. ჩვენი მასალების მიხედვით ადნიშნული წესი მიღებულია ქვემო იმერეთის სოფლებში და თითქმის უცნობია ზემო იმერეთში. საფიქრებელია, რომ ამ წესს იმერეთში XIX საუკუნეშიც ლოკალური გავრცელება უნდა ჰქონოდა.

ე. ვაწაძე, რომელიც თავის საკმაოდ საფუძვლიან ნაშრომში დაწვრილებით აღწერს მცირე ჭაჭაზე დადუღების წესს, არაფერს ამბობს საწნახელში დადუღებული ღვინის შესახებ³. რ. ერისთავი კი იმერეთის მეურნეობისადმი

¹ А. А. Егоров, Классификация виноградных вин, Вопросы виноделия, М., 1955, 83. 170—173.

² ლ. ფ რ უ ი ძ ე, მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში (რაჭა), თბ., 1974.

³ Е. Вацадзе, Виноделие в Имеретии ССВВК; III, 83. 111—129.

მიძღვნილ თავის ნარკვევში, პირიქით, მხოლოდ „საწნახელში გაყენების“ წესის მოკლე აღწერას იძლევა⁴. გაყენების წესზე მიუთითებს აგრეთვე ბობოქროს ლოიცი (1856 წ. ცნობა): «Если желают получить вино крепкое, то весь сок закрывают его в давяльне, вместе с гущею плотно с досками накладывая на них камения и оставляют дней на семь бродит»⁵.

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ხსენებული ავტორები იმერეთის სხვადასხვა მხარეების ვითარებას გადმოგვცემენ, ვაწაძე — ზემო, ხოლო რ. ერისთავი — ქვემო იმერეთისას. თუმცა არც ის არის გამორიცხული, რომ რ. ერისთავს ორივე წესის არსებობა სცოდნოდა, მაგრამ რამდენადაც ჰაჭაზე დღეების იმერული წესი ახლო დგას ქართლში გავრცელებულ ღვინის დღეების წესთან, მისი ყურადღება პირველ რიგში საწნახელში „გაყენება“ მიიქცია; სწორედ ეს წესი, რომელიც დიამეტრულად განსხვავდება ქართლურისაგან (რ. ერისთავს ქართლის ვითარება ზედმიწევნით კარგად უნდა სცოდნოდა) და უფრო „დასავლური“ იერი აქვს, მან ტიპიურ იმერულ წესად მიიჩნია და იმერეთის მეღვინეობის დახასიათებისას მისი აღწერით შემოიფარგლა.

ხსენებული ავტორები რომ სრულ ვითარებას არ გადმოგვცემენ და იქ დამახასიათებლის შერჩევასთან გვაქვს საქმე, ეს სხვათაშორის იქიდანაც ჩანს, რომ ისინი სრულებით არ იხსენიებენ უჭაჭოდ დაყენების წესს. ვაწაძის და ერისთავის ცნობები კარგად ავსებენ ერთმანეთს. თუმცა ამ სახითაც ისინი არ მოიცავენ იმერეთში გავრცელებულ ყველა ტექნოლოგიურ წესს. მაგრამ თუ ამ ავტორების ცნობებს აგრ. ხოჯაევის დაახლოებით ამავე ხანის მონაცემებით შევავსებთ, ჩვენ სრული საფუძველი გვექნება XIX საუკუნისათვის გამოვყოთ სწორედ ის სამი წესი, რომელიც ტრადიციამ დღემდე შემოინახა.

ხოჯაევის ცნობით „ღვინის დაყენება იმერეთში სამნაირად იცოდნენ. იყო შუმი ღვინო და ღვინო საუდიერო. ამათგან შუმი ღვინო წარმოადგენდა წმინდას, უწყლო ღვინოს, საუდიერო ღვინო პირიქით, განსაკუთრებით დაყენებული წყალნარევი ღვინო იყო. წმინდა, უწყლო ღვინოს ორნაირად აყენებდნენ: ან უჭაჭოდ, ან ჰაჭაში დადუღებულს. უჭაჭოდ ღვინის დასაყენებლად ყურძნის ტკბილს დაწურვისთანავე უმაღ ჭურში ასხამდნენ, ისე კი, რომ წვეს შიგ არაფერი ჩაჰყოლოდა. თუმცა ასე დაყენებული თეთრიცა და შავ-წითელი ღვინო წმინდა დგებოდა, მაგრამ დიდხანს ვერ ძლებდა. ღვინის ჰაჭით დასაყენებლად ჰაჭიან ახლად დაწურულ ტკბილს 3-4 დღით მაგრად დახურულ საწნახელში დასადუღებლად ტოვებდნენ ხოლმე, მერმე კი უჭაჭოდ ჭურში ასხამდნენ. შავი და მუქი წითელი ღვინის დასაყენებლად საფერავის, ანდა საფერის წვეს უმატებდნენ, ასე აყენებდნენ შუმ ღვინოს“⁶.

დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მონაცემების შედარებისას თვალში გვხვდება ის გარემოება, რომ საწნახელში „გაყენების“ გურული და რაჭული წესი იმერულთან შედარებით რამდენადმე უფრო ჩამოყალიბებულია და გარკვეული სისტემის სახით წარმოგვიდგება. მისი ძირითადი მომენტებია „გაყენების“ დროს შეზღვევათა თანამიმდევრობა, სხვადასხვა შეფერილობის

⁴ Р. Эрстов, Очерк Имеретин в сельскохозяйственном отношении, ЗКОСХ, 1875, № 3, გვ. 133.

⁵ ЗКОСХ, 1856, გვ. 182.

⁶ ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, „მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, წ. I, თბ., 1964, გვ. 62—63.

მქონე ღვინოების გამოღება და ამ პროცედურებთან დაკავშირებული სპეცი-
ფიკური ინვენტარის, ყურძნის დასაწყლელი იარაღების (კობული — ტუჩენი და
დასარევი მელული) არსებობა; საწნახელთა დიფერენცირებული გამოყენება
საგანგებო საწნახელი ღვინის დასაწურად და ცალკე ღვინის დასაყენებლად
(რაჭული მასალების მიხედვით).

დასავლეთ საქართველოს კუთხეებში ღვინის დაყენების წესების გავრ-
ცელების თავისებურებას რამდენადმე შუქს ჰფენს აღმოსავლეთ საქართვე-
ლოს მონაცემების გათვალისწინება. ქართლ-კახეთის მეღვინეობის არსებით
ნიშნად გვესახება ღვინის ჭურში (ქვევრში) დადუღება, კახეთში მთელს
ჭაჭაზე ადუღებენ ღვინოს ქვევრებში, ხოლო ქართლში, ხშირ შემთხვევაში,
დაწურული ჭაჭის ნაწილი გამოიყენება „დედად“. ამრიგად, დასავლეთ სა-
ქართველოსათვის სპეციფიკური ჩანს საწნახელში „ღვინის გაყენების წესი“. მისი სახით მეღვინეობის დასავლურ-ქართული კომპლექსის ელემენტთან
გვაქვს საქმე. რაც შეეხება იმერეთს, ის სპეციფიკურ ვითარებას ამჟღავნებს:
იმერეთი მეღვინეობის სფეროში აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველო-
სათვის დამახასიათებელი ელემენტების შეხვედრის არეალად წარმოგვიდგება.
აქ, ერთი მხრივ, მიღებულია საწნახელში ღვინის დუღება („გაყენება“) და,
მეორე მხრივ, მცირე ჭაჭაზე (დედაზე) დუღება. აღნიშნული გარემოება საყუ-
რადღებო კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით. საგულისხმოა, რომ
სწორედ იმერეთში აქვს ადგილი აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოსა-
თვის დამახასიათებელი მევენახეობის სპეციფიკური ფორმების (მაღლარი და
დაბლარი) თანაარსებობას, ეს ვითარება სხვა ამგვარი ელემენტების გამოვ-
ლენისა და შესწავლის საკითხს აყენებს.

* * *

ხანგრძლივი სამეურნეო გამოცდილების საფუძველზე ჩანს გამომუშავე-
ბული ღვინის დაყენების დროს სხვადასხვა ჯიშისა და ფერის ყურძნის შერე-
ვის ხერხები.

შუკვე ზოგიერთი ყურძნის სახელებიც კი მოწმობს მათ სპეციფიკურ და-
ნიშნულებას — მათ გამოყენებას სხვა ჯიშების შესაფერად (საფერე, საფერავი).
ცალკეული ჯიშებისაგან მიღებული ღვინის ნაკლოვანებების თავიდან
ასაცილებლად მიმართავდნენ მათ შერევას. მაგ., მისას, რომელიც სუსტ ღვი-
ნოს იძლევა, ან მაჭრად სვამდნენ, ან ურევდნენ ციცქასთან. ასევე, რკოს,
ცალკე, შედარებით იშვიათად აყენებდნენ. მას ცვივანთან და ქვიშხურთან
ურევდნენ. იმერეთისათვის მეტად ტიპურია ცოლიკაურის, ციცქასა და
კრახუნას ერთად დაყენება. ცნობილი სვორული ღვინოები ამ ჯიშების შერე-
ვით მიიღებოდა (ცალკე დადუღებულ ცოლიკაურს ან კრახუნას მეტი სიმაგ-
რით გადაწვა ემუქრებათ. ცოლიკაური „ჩაიჯიგრება“ მუქ ყვითელ, მოყავის-
ფრო ფერს ღებულობს. კრახუნა „ფერში ეიჭრება“). მაჩანაური საფერეს ღვი-
ნო, მთხრობელთა მითითებით „რბილია, ჭაშნიკი არა აქვს“, ამიტომ ამ ჯიშს
ზოგჯერ ქვიშხურთან ურევენ.

ყურძნის ჯიშთა შერევას მიმართავენ მაშინაც, როდესაც ცალკეული ჯი-
შები მცირე რაოდენობითაა; ურევენ ისეთებს, რომლებიც „მგვანა ერთმანე-
თისა“.

* * *

ევროპული მეღვინეობის ისტორიის ზოგიერთი მონაცემების გათვალის-
წინება საშუალებას გვაძლევს წარმოვჩინოთ ქართული მეღვინეობის ტიპო-
ლოგიური თუ ზოგიერთი სხვა დამახასიათებელი თავისებურება. ამ თვალსაზ-
რისით ქვემოთ მხოლოდ ზოგიერთ მომენტზე შევჩერდებით. ევროპის რიგ ქვეყ-
ნებში ღვინის ჭაჭაზე დუღების ტრადიციამ შედარებით გვიან მოიკიდა ფეხი.
მაგ., შუა საუკუნეების გერმანიაში წითელი ღვინოების დაყენების წესი რამდენ-
ადმე თეთრი ღვინის ტექნოლოგიურ სქემას იმეორებდა⁷. ყურძნის დაწურავ-
დნენ, ტკბილს ადრე მოაშორებდნენ, ჭაჭა კი დამატებით იწინებოდა, თუმცა უძ-
ველესი დროიდან ცნობილი იყო, რომ წითელი ღვინისათვის სასარგებლოა რამ-
დენიმე დღით ჭაჭაზე გაჩერება, მაგრამ ტკბილის ჭაჭაზე ხანგრძლივად დუ-
ღება არ სწარმოებდა. ამიტომ, წითელი ღვინოები ბაცი გამოდიოდა. თუმცა,
მეორე მხრივ, არც თეთრი ყურძნის ტკბილის გადატანას ჩქარობდნენ დასა-
წური ჭურჭლიდან დასადუღებელ ჭურჭელში. მხოლოდ მოგვიანებით შემუ-
შავდა მკვეთრად განსხვავებული ტექნოლოგიური სქემები წითელი და თეთ-
რი ღვინისათვის. ამის შესაბამისად ჩამოყალიბდა გემოვნების ნორმები, თეთ-
რი და წითელი ღვინის განსაზღვრული ეტალონები. დამკვიდრდა წითელი
ღვინის დამზადების სპეციფიკური წესი (ჭაჭაზე დუღება), რომელიც „წითე-
ლი წნევის“ სახელწოდებით არის ცნობილი⁸. მაგ., გერმანიაში XVII საუ-
კუნიდან დაუწყიათ წითელი ღვინის ჭაჭაზე დუღება. თეთრ ღვინოს კი — პი-
რიქით, უჭაჭოდ აყენებდნენ. აღსანიშნავია, რომ ევროპაში XIX საუკუნემდე
შემორჩა ორიოდე მიკრორაიონი, სადაც თეთრ ღვინოებს ჭაჭაზე აყენებდნენ.
ეს რაიონები გამოთიშული იყო საერთო ევროპული ბაზრიდან, რამდენადაც
მათ სპეციფიკური გემოვნების მქონე მომხმარებელი ჰყავდა⁹.

როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოსათვის ნიშანდობ-
ლივია ჭაჭაზე დაყენება არა მარტო წითელი, არამედ ხანგრძლივად შესანახი
თეთრი ღვინისა. საქართველოში, ჩვენი აზრით, განვითარება ჰპოვა და მა-
ღალ საფეხურზე ავიდა „თეთრი მეღვინეობის“¹⁰ ის მიმართულება, რომელმაც
ფეხი ვერ მოიკიდა დასავლეთ ევროპაში. ამ გარემოების გამოხატულებას
წარმოადგენს როგორც დასავლეთ საქართველოს, ისე განსაკუთრებით აღმო-
სავლეთ საქართველოს (კახეთი) თეთრი ღვინოები, რომელთაც განსაკუთრე-
ბული ადგილი უჭირავთ მსოფლიოს ღვინოებს შორის. ეს ღვინოები სპეცია-
ლისტების საყოველთაო აღტაცებას იწვევს მიუხედავად იმისა, რომ ისინი
ძალზე დაშორებულია ევროპული თეთრი ღვინის ეტალონს.

⁷ თანამედროვე ევროპულ მეღვინეობაში, როგორც ცნობილია, თეთრი ღვინის დაყენე-
ბის სქემა ზოგადად შემდეგნაირია: ყურძნის დაწურვა, დაწურვისთანავე ჭაჭის დაწნევა და
ტკბილის უჭაჭოდ დადუღება; წითელი ღვინისა კი შემდეგნაირი: ყურძნის დაწურვა, ტკბილის
ჭაჭაზე დუღება და დამატებული ჭაჭის დაწნევა. მო დ ე ბ ა ძ ე, მეღვინეობა, თბ., 1948,
გვ. 290, 384;

⁸ Bassermann-Yordan. Die Geschichte des Weinbaus, I 1908, გვ. 317,
220—222.

⁹ იქვე, გვ. 317.

¹⁰ სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრებული ცნებაა.

Л. Г. ГАБУНИЯ

ВИНОДЕЛИЕ В ГРУЗИИ

Резюме

В статье дана типология народной технологии виноделия Грузии, с учетом особенностей инвентаря для давки винограда, брожения и хранения вина. Утверждается, что наличие особого направления белого виноделия, основанного на использовании мезги при изготовлении белых вин, являлось характерной особенностью как восточных, так и западных районов Грузии.

თ. ცაგარეიშვილი

ფერეიდნული „ხარშულობა“

ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვან ოცნებას მხოლოდ 1972 წლის 15 მარტს შეესხა ფრთები: ფერეიდნიდან საქართველოში დაბრუნება იწყეს XVII საუკუნეში ირანის შაჰინ-შაჰ, შაჰ-აბას I-ის მიერ ტყვედ წაყვანილ კახელთა შთამომავლებმა. 360 წლის განმავლობაში მოთმინებით იტანდნენ ისინი ყოველგვარ უსამართლობასა და ძალმომრეობას უცხო ტომისას, რათა შეენარჩუნებინათ წინაპართაგან ანდერძად დაგდებული: ქართული ენა, და არ ჩამქრალიყო მათში მძაფრი სურვილი კვლავ მშობლიურ მიწა-წყალზე დაბრუნებისა. როგორც ფერეიდნელების პირველი მხილველი ლადო აღნიაშვილი 1896 წ. წერდა: „მათი საქმე გმირულია, მათით გაიზომება სულის ძლიერება ქართველი ერისა, მათით უნდა მოიწონოს თავი ქართველობამ... მათ თავისი მოვალეობა სამაგალითოდ შეასრულეს და ყოველივე ვალი აიყარეს წინაშე შთამომავლობისა... და დღეს, როცა საქართველომ იცის მათი არსებობის ამბავი, იცის, რომ ისინი დღემდე ქართველებად დარჩომილან, მოვალეა გაუწოდოს მას ხელი ძმობისა და შეწევნისა“¹. მხოლოდ ჩვენს დროში ვახდა შესაძლებელი ქართველი საზოგადოების გულის წადილის შესრულება. ქართველმა ხალხმა მეგობრობის ხელი გაუწოდა სამსაუკუნენახევარზე მეტი ხნის განმავლობაში დაკარგულ თანამომეს. რეპატრირებულები დასახლებულ იქნენ გურჯაანისა და საგარეჯოს რაიონებში. ადგილობრივმა საქალაქო და პარტიულმა ორგანიზაციებმა ყველაფერი გააკეთეს, რომ ახლად ჩამოსახლებულთათვის კომფორტაბელური საცხოვრებელი პირობები შეექმნათ და ყველა საშუალებებით ცდილობენ, გაუადვილონ მათ ახალ გარემოსთან შეგუების პროცესი.

რეპატრირებულთა ყოფა-ცხოვრებისა და შრომითი საქმიანობის შესწავლა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების დღის წესრიგში კარგა ხანია დგას. აკად. გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით შედგა კომპლექსური ექსპედიციები მათი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული, ლინგვისტური და სოციოლოგიური შესწავლის მიზნით. 1973-1974 წლებში ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებს ფერეიდნელებში ხელმძღვანელობდა საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი ლ. ფრუიძე. ბოლო დრომდის გრძელდება ეთნოგრაფიული მუშაობა ფერეიდნელ ქართველებში მათი შრომითი საქმიანობის შესწავ-

¹ ლ. აღნიაშვილი, სპარსეთი და იქაური ქართველები, ტფ. 1896, გვ. 210.

ლის მიზნით, რაც თავისთავად გულისხმობს მეურნეობის ადგილობრივი დარგებისადმი ადაპტაციის მიმდინარეობის შედეგების გამოვლენასაც; ეტყენულე რეპატრირებულეებში ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ მთიუხედავად სამშობლოსაგან იძულებით დაშორებისა, მათ შეძლეს არა მარტო ენის, არამედ ბევრი საინტერესო ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელი სამეურნეო კულტურის შენარჩუნებაც, თითქმის იმავე სახით, რაც ჩვენი ქვეყნის XVII ს-ის I ნახევრის ყოფას ახასიათებდა.

განსაკუთრებით საინტერესოდ გამოიყურება ფერეიდანში გავრცელებული, რძის მეურნეობასთან დაკავშირებული შრომის დროებითი გაერთიანების ფორმა, რომელიც მათში „ხარმულობის“ სახელით დასტურდება. ეს იგივე „ხანულობაა“, რომელიც საქართველოში, კერძოდ, მესხეთ-ჯავახეთში, ზემო და ქვემო ქართლსა და გარე კახეთშია გავრცელებული.

„ხანულობა“ რომ საქართველოში ძველთაგან გავრცელებული წესია, ამაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ ეს ტერმინი დაცული აქვს სულხან-საბა ორბელიანს: „ხანული — რძის მოზიარენი დიაცნი“². ნ. ჩუბინაშვილთან, ხანული — რძის მოზიარე მსოფლიონი დედაკაცნი, მწველელთა ფურთა პატრონნი ორნი, სამნი³. ხალხურ ფოლკლორშიც ბევრგან გვხვდება ტერმინი „ხანულობა“, რომელიც საქართველოში, კერძოდ, მესხეთ-ჯავახეთში, ზემო და ქვემო ქართლსა და გარე კახეთშია გავრცელებული.

XIX ს. ქართველ მკვლევარებს უყურადღებოდ არ დაუტოვებიათ ამ წესის გავრცელება საქართველოში⁴. განსაკუთრებით, 90-იან წლებში, როცა წველა-დღვების მრეწველობამ ფართოდ მოიკიდა ფეხი ამიერკავკასიაში, მაშინ დასმულა კიდევ საკითხი „ხანულობის“ ეკონომიკურ რეჟიმში ჩაყენების შესახებ⁵.

„ხანულობა“ სასურველი და მომგებიანი ღონისძიება იყო მოსახლეობისათვის. იგი გამოწვეული უნდა ყოფილიყო იმ ეკონომიკური დაინტერესებულობით, რომელსაც ხანულის წევრი იღებდა ამ შეამხანაგების პერიოდში (მაგალითად, თუ ხანულდებოდა ხუთი მეზობელი თითო ძროხით, ერთი ძროხის პატრონი „დახანულების“ პერიოდში 5 ძროხის ნაწველს იღებდა ერთ წველაზე). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხანულობა უფრო მეტ გავრცელებას პოულობდა იმ ადგილებში, სადაც საქონლის სიმცირე იყო, მაგრამ ოჯახის საჭიროებისათვის აუცილებელი იყო რძის პროდუქტების მარაგის შექმნა ნაკლებფუჭებადი და ტრანსპორტაბელურობის ამტანი ნედლეულისაგან, რომელიც გამოიყენებოდა არა მარტო საოჯახო მეურნეობაში, არამედ პროდუქტადაც ბაზარზე გასაყიდად. მცირერიცხოვანი მეწველი პირუტყვის პატრონი 3 ან 4 მეზობელი რძეს ერთად შეაგროვებდნენ და მორიგეობით ცალ-ცალკე გადააქუშავებდნენ. ხანულობის პერიოდში ისინი საკმარისად იმარაგებდნენ ყველსა და ერბოს⁶.

² ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა , თხზ-ნი, ტ. IV, გვ. 414.

³ ნ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი , ქართული ლექსიკონი, გვ. 462.

⁴ იხ. „ივერია“, VI, 1885.

⁵ А б е с а д з е Н. А. «Ханулоба обычай соучастия у грузинских крестьян», I, 1898.

⁶ პროფ. ვ. პ ე ტ რ ი ა შ ვ ი ლ ი , რძე და მისი სხვადასხვაგვარად გამოყენება, მოამბე, I, 1895, გვ. 55.

ფერეიდნული „ხარმულობაც“ ამავე წესით სრულდებოდა. ხარმულდებოდნენ როგორც სოფლად, ისე საზაფხულო საძოვრებზეც. ზაფხულის წველა როცა დაიწყებოდა, დახარმულდებოდა სამი ან ოთხი კეთილად განწყობილი ოჯახი საზაფხულო საძოვარზე ერთად წავიდოდნენ და ბინებსაც ერთმანეთის გვერდგვერდ დადგამდნენ. კენჭს უყრიდნენ, ვისაც პირველად მოუწევდა, იმასთან დაიწყებდნენ რძის მიტანას. ხარმულეებს შორის მტკიცედ იყო დაცული პირიანობა რძის გაგზავნის დროს. ხარმულის მოტყუება დიდ ცოდვად ითვლებოდა.

ერთ კვირას რიგით პირველს გადაუტანდნენ რძეს, მეორე კვირას რიგით მეორეს და ა. შ. რძე გადაჰქონდათ ამ დროისათვის სპეციალურად არჩეული ჭურჭლით „ზალტებით“. „ზალტეს“ არწყავდნენ ქოთნებით. რამდენი ქოთანიც ჩავიდოდა „ზალტეში“, იმდენ ხაზს ჩამოხაზავდნენ კედელზე ან ძაფს განასკვავდნენ, რომ ამის მიხედვით მიეღოთ გასესხებული ან გაცემული რძე. რძეს რომ დაიბრუნებდა „ხარმული“, იტყოდნენ „რძე გუგუვდა“ — რძე მიბრუნდაო. წამოიღებდნენ ნეპრას — ხის სადღვებელს და სხვა ხარმულეების დახმარებით შედღვებავდნენ მოგროვილ მაწონს. „ნეპრას“ თოკებით ჩამოკიდებდნენ სახლის აივანზე ჭერში, აქეთ-იქიდან დაუდგებოდნენ ოთხნი ახ ორნი და დაიწყებდნენ „ნეპრას ცემას და შაირობას“.

„შენ რომ აჯექ რუსპირზე
ხელი გედოსო გულისპირზე.
ჩიტებო, ჩიტებო
მე შენ შეგეჭიდებო,
გადიან-გამოდიან ყორნებო,
მე შენ შეგეყორნებო,
გენაცვალე შავ თვალეში
აიღე ფარჩიხი (კალათი)
წავიდეთ ბაღჩაშიო“ და სხვ.

„დახარმულეებისას“ სანდო, კარგი სახელის დედაკაცს შეარჩევდნენ, ჭორიკანა, სახელგატეხილს (ზოგი რძეში წყლის გარეგით იყო ცნობილი) ერიდებოდნენ.

„ხარმულეებს“ ერთმანეთში კარგი დამოკიდებულება ჰქონდათ: ეხმარებოდნენ ძუშაობაში, პატივსაცემად მაწონს, ნაღებს მიაართმევდნენ ერთმანეთს, ნათესავდებოდნენ და სხვ.

„ხანულობა-ხარმულობას“ ეკონომიკური დაინტერესების გარდა, ეკისრებოდა სხვა პასუხსაგები მოვალეობაც. ხალხის მსოფლმხედველობით, იგი „ღმერთისგან იყო დაწესებული, აქ იყო სათავე სიკეთისა და სიბოროტისა“. იგი იყო ურთიერთსიყვარულის, დანათესავების პირველი წყარო ხალხში. ამიტომ, ქართველი ხალხი ყოველთვის დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა ამ წესს, თვლიდა რა მას კეთილგანწყობილი ოჯახების დაახლოების გზად.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ის გარემოება, რომ ფერეიდნელები ხარმულობდნენ მხოლოდ ქართველებთან.

საინტერესოდ გამოიყურება ის მოვლენაც, რომ საქართველოში გავრცელებული ხალხური ანდაზა „ხანულობის“ მნიშვნელობის შესახებ ოჯახის კეთილდღეობისათვის ფერეიდნელებშიც დასტურდება:

ქართლში: „ძროხა აღარ მყავს
მორჩა ხანულობაო“
მესხეთ-ჯავახეთში: „ძროხა მოკვდა
ხანულობა გადავარდაო“
ფერეიდანში: „მოკვდა ფური, გარდაჰყვდა
ხარმულობაო“.

ფერეიდნელებში „ხარმულობის“ წესის დადასტურების ფაქტი ერთ-ხელ კიდევ უნდა მიუთითებდეს ამ შეამხანაგების სიძველეზე საქართველოში. ხანულობის წესის ტერმინის დამთხვევა კი გვიჩვენებს, რომ ფერეიდნელებმა მშობლიურ ენასთან ერთად ფართოდ შემოინახეს ქართველი ხალხისათვის დამახასიათებელი სხვა მნიშვნელოვანი ყოფითი მოვლენებიც.

Т. Ш. ЦАГАРЕИШВИЛИ

ФЕРЕИДАНСКОЕ «ХАРМУЛОБА»

Резюме

У репатрианцев из Ирана «Фереиданских грузин» установлен своеобразный обычай народной кооперации «Хармулоба», который был связан с молочным хозяйством. Этот обычай широко был распространен в Грузии под названием «Ханулоба».

Существование «Хармулоба-Ханулоба» подтверждает древность этого обычая в Грузии и указывает на то, что фереиданцы сохранили не только родной язык, но и традиционные обычаи.

5. აზიკური

ცხვრის საზამთრო სადგომები თუშეთში

თავისი მდებარეობითა და ბუნებრივი რესურსებით თუშეთი შესანიშნავ პირობებს ქმნის მეცხოველეობის განვითარებისათვის. აქ განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მეცხვარეობას, რომელსაც წამყვანი ადგილი უჭირავს მესაქონლეობის სფეროში. ცხვრის გამოზამთრება ხდება საქართველოს ბარში. ადრე საამისოდ მხოლოდ ალვანის მინდორს იყენებდნენ, შემდეგ კი გასულან ჭიაურაში, ვალმამხარსა და შირაქში¹. უფრო გვიან თუშებმა ცხვრის გამოსაზამთრებლად გამოიყენეს აგრეთვე ჩრდ. კავკასიისა და აზერბაიჯანის საზამთრო საძოვრები.

მეცხვარეობისათვის საჭირო სამეურნეო ნაგებობათა შესწავლის დროს უხდა გავითვალისინოთ თვით ამ მეურნეობის ხასიათი, მისი ადგილმონაცვლეობა წელიწადის დროებთან დაკავშირებით ბარიდან მთაში და პირიქით. ცხვრის ადგილ-მონაცვლეობის დროს თუშეთის მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი ადგილზე რჩება და მიწათმოქმედებას და მესაქონლეობას მისდევს. ცხვრის მომვლელნი კი ცხვართან ერთად გადადიან ერთი ადგილიდან მეორეზე. მთელი წლის განმავლობაში ცხვარს უხდება ორ განსხვავებულ გეოგრაფიულ-კლიმატურ გარემოში ყოფნა. უფრო ადრე კი ხდებოდა ოთხი (საზამთრო, საშემოდგომო, საგზაფხულო და საზაფხულო) ადგილის გამოცვლა. ამის შესაბამისად სადგომებიც თითოეულ მათგანში განსხვავებულია და კარგადაა შეფარდებული სათანადო გეოგრაფიულ-კლიმატურ პირობებთან.

განიხილავს რა ალბური მეურნეობის Transhumanse-ს ტიპს სხვადასხვა ავტორებზე დაყრდნობით² და ითვალისწინებს სათანადო ეთნოგრაფიულ მონაცემებს, ვ. შამილაძე თუშეთის მეცხვარეობას სწორედ მეურნეობის ამ ტიპს აკუთვნებს³.

ცხვრის საზამთრო სადგომები დღემდე სპეციალურად შესწავლილი არ არის. ლიტერატურაში თუშეთის შესახებ ამ საკითხზე გვხვდება მხოლოდ ცალკეული ცნობები და ფრაგმენტული ხასიათის აღწერილობანი⁴.

¹ საზამთრო საძოვრად ვალმამხარს ვახუშტის ცნობით, თუშები ადრეც იყენებდნენ (ბ ა ტ ო - ნ ი შ ვ ი ლ რ ვ ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973, გვ. 554).

² ვ. შ ა მ ი ლ ა ძ ე ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 21.

³ В. М. Ш а м и л а д з е. К вопросу о формах скотоводства в Грузии, Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых-археологических и этнографических исследований в 1970 г. Тезисы докладов сессионных и пленарных заседаний, Тб., 1971, გვ. 122.

⁴ ს. მ ა ქ ა ლ ა თ ი ა, თუშეთი, თბ., 1933; თ. უ თ რ გ ა ი ძ ე, თუშური კილო, თბ. 1960; ბ. ხ უ ბ უ ტ ი ა, თუშური კილო, თბ., 1969; საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, (გ. ბ ო ჭ ო რ ი ძ ე, თუშეთი; მ. გ ი გ ო ი ძ ე, მეცხვარეობა თუშეთში...).

საველე მუშაობის შედეგად ირკვევა, რომ საზამთრო ნაგებობათა კომპლექსებმა არსებითად იცვალა სახე. ცოცხალ სინამდვილეში ძველებური ქობულთა და ფარეხების ნაშთიც აღარსად არის, ისინი შეცვალა ტიპიურმა, თანამედროვე, კეთილმოწყობილმა ნაგებობებმა. ამდენად, საზამთრო ნაგებობები ძირითადად შევისწავლეთ მხოლოდ მიხრობელთა გადმოცემებისა და საარქივო მასალების გამოყენებით.

ხაშრომი მიზნად ისახავს ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით აღიწეროს და შეძლებისდაგვარად წარმოაჩინოს თუშეთის მეცხვარეობასთან დაკავშირებული საზამთრო სადგომები.

თუშური საცხოვრებელი ნაგებობების კომპლექსში შედიოდა სამეურნეო სათავსები (ბაშტეა, კარსეა, საცხოვრაც ბელვაცნ) , ან უშუალოდ მიდგმული იყო მისზედ (საძროხე ბელვაცნ, კალოა) და არა გაშლილად, როგორც ეს გვქავს მოცემული ქვაბლიანში,⁵ იმერთში,⁶ თრიალეთში...⁷ რელიეფი და ვარგისი მიწის სიმცირე ამის შესაძლებლობას არ იძლეოდა. გარდა ამისა „მთის ზოლის მეურნეობა, ზანგრძლივი და ცივი ზამთრისა და სამოძრაოდ ძნელი ზეობების არსებობის პირობებში, მოითხოვს ნაგებობის ისეთ ტიპს, რომელშიც საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი ერთად და ერთ ჭერქვეშ არის მოქცეული და ვერტიკალურ განზომილებაშია მოცემული“⁸. თავდაპირველად, ცხვრის სიმცირის გამო, მის მოვლას სტაციონარული ხასიათი ჰქონდა. მაშინ, შესაქონლებასთან დაკავშირებული სადგომების მსგავსად, თუშეთში ცხვრის სადგომებიც მთლიანად შედიოდა საცხოვრებელი სახლის კომპლექსში. ამას მოწმობს ტერმინები „საცხვრე“, „საბატკენ“, და „ბაკი“. „საცხვრეს“ და „საბატკენს“ ცოტა ცხვრის მთაში შენახვის დროს ბაშტეში ახლაც გამოყოფენ, ხოლო ტერმინ „ბაკს“ აქამადაც ხმარობენ თუშები სახლის სიახლოვეს მყოფი ხაკვეთის აღსანიშნავად. შემდეგში, მეცხვარეობის მასშტაბების გაზრდამ, ამ დარგის ხასიათმა, შრომის რეჟიმის თავისებურებამ, ცხვრისთვის გამოყოფილი საძოვრის სიშორემ, საძოვრების მონაცვლეობის აუცილებლობამ, მეცხვარეობასთან დაკავშირებული სადგომები გამოყო საცხოვრებელი სახლის კომპლექსიდან და მისგან მოშორებით დააბინავა. მეცხვარეობის მეურნეობა გაზრდილი მასშტაბების დროს მოითხოვს ფართო, გაშლილ სამეურნეო ნაგებობებსა და სადგომებს და მასთან ერთად რამდენიმეს.

აღმოსავლეთ საქართველოში მეცხვარეობასთან დაკავშირებული ტერმინი „ბინა“ ძალიან ფართო მნიშვნელობისაა. იგი წარმოადგენს რთულ სტრუქტურულ ერთეულს, მეცხვარეთა საორგანიზაციო გაერთიანებას. ერთი მხრივ, ადრე „ბინა“ იყო ერთადერთი სამეურნეო ერთეული, გაერთიანება. ეს ან ერთ კაცს (ცხვარ-ბინის პატრონს) ეკუთვნოდა, ან თანაბარი ქონებრივი ცენზის მქონე პირთა ამხანაგობას წარმოადგენდა. დღევანდელი „ბრიგადა“ და ძველი „ბინა“ სტრუქტურითა და სიდიდით ზუსტად ერთნაირია. ბინაში 1200-მდე სული ცხვარი ერთიანდება.

⁵ გ. ჩ ი ტ ა ი ა, გლეხის სახლი ქვაბლიანში, მიმოხილველი, I, 1926.

⁶ კ. კ ა ხ ი ა ნ ი, გლეხის კარმიდამო იმერთში, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და კულტურა, თბ., 1964.

⁷ თ. ჩ ი კ ი ვ ა ნ ი, ქართული ხალხური საცხოვრებელი (წალკური სახლი), თბ., 1960, გვ. 21.

⁸ გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ხევსურული სახის „სენე“, ანალები, I, თბ., 1947, გვ. 147.

მეორე მხრივ კონკრეტული მნიშვნელობით „ბინა“ ჰქვია უშუალოდ იმ ნაგებობას, ნაგებობათა კომპლექსს ან ადგილს, რომელიც წარმოადგენს ცხვარეთა სამეურნეო საქმიანობის ცენტრს, სადაც „ჯირა-მარილი“, რელობის პროდუქტები, ბინის ინვენტარი, მწყემსთა საკვები და ტანსაცმელი ინახება, სადაც იყრიან თავს მწყემსები, მოწყობილია კერა და უცვლელად არის „მებინავე“.

დასაბინავებლად წინასწარ არჩევენ შესაფერის ადგილს და შემდეგ იწყება საჭირო ნაგებობების შენება. ბინის შენების დროს გათვალისწინებულია რამდენიმე მნიშვნელოვანი ფაქტორი: ბინა არ უნდა იყოს ძალიან დაშორებული წყალს, მზის გულს (მზისკენ მიქცეული ადგილი); რელიეფი ისე უნდა იყოს შერჩეული, რომ დაცული იყოს ქარისაგან, ადგილი არ უნდა იყოს ჯაგნარი და გარშემო საძოვარიც კარგი უნდა ახლდეს.

წინასწარ შერჩეულ ადგილზე, გველის გასადევნად წვავენ ყოჩის ან თხის რქას, ან ზღარბს გაუშვებენ. ცხვრის დაბინავებისა და ცეცხლის ანთების შემდეგ გველი უკვე თვითონ აღარ ეკარება ბინას სიახლოვეს.

„ბიხების“⁹ საშენებლად იყენებენ ადგილობრივ გავრცელებულ მასალას, აშიტომასა, რომ „ბიხები“ სხვადასხვა ადგილას განსხვავებული მასალისგან იგება (შირაქში გამოყენებულია ღვია და მიწა, შირვანში და ყიზლარში — ჩალა, მთაში — სიბი). მასალისა და შენების ტექნიკის სხვადასხვაობის მიუხედავად, ნაგებობათა სტრუქტურა, სათავსოთა შემადგენლობა და განლაგება თითქმის ყველგან ერთნაირია.

ბიხების შენება საზამთროდ იწყებოდა შემოდგომაზე ღვინობის ან გიორგობის თვეში¹⁰.

ბიხის ტერიტორიაზე განლაგებული ნაგებობებიდან მთავარია „ქოხი“ II „სამყოფაცნ“⁹. რამდენადაც ის წარმოადგენს მთელი ბინისთვის დასაყრდენ პუნქტს (თავშეყრის ადგილი კერა, სასადილო), სამეურნეო ნაგებობების აღწერა და შესწავლაც ქოხიდან უნდა დავიწყოთ. ქოხი შედის იმ ნაგებობათა რთულ კომპლექსში, რომლებიც მეცხვარეთა ბინის ტერიტორიაზეა განლაგებული.

1. მიწური ქოხი შენდება ძირითადად საზამთრო საძოვრებზე და იმ ადგილებში, სადაც კლიმატური პირობები უფრო მკაცრია. ქოხის შენების დროს გათვალისწინებულია როგორც მისი მდებარეობა ან მიმართება სხვა ნაგებობებთან, ისე მისი მოცულობაც. მიწური ქოხი არ არის დიდი ზომის, იქ მხოლოდ ერთი კაცი იძინებს, დანარჩენებს ფარეხში სძინავთ ცხვართან ერთად, სპეციალურად გამართულ საწოლებზე ან მალა ჩამოკიდებულ ლასტებზე.

მიწური ქოხის გასაკვივებლად ამოთხრიან მიწას 1 ან 1½ მ სიღრმეზე თავში და ბოლოში ჩარჭობილ „ბოწკინტაცებზე“ (ბოძები, 2 ან 4), რომლებიც თავში გატოტილია, ვადებენ თავხეს. გადახურვის მთელი სიმაღლე ამ ბოძებზეა და ისინი მსხვილი და გამძლე უნდა იყოს.

შირაქში ხე-მასალად ღვიას იყენებენ, მიწის პირიდან თავხეზე გააწყობენ კავებს. მათი რაოდენობა ქოხის ზომაზეა დამოკიდებული. კავები ხშირი უნ-

⁹ ტერმინ „ბინას“ შემდგომი მსჯელობისას ვიხმართ სამეურნეო ნაგებობათა კომპლექსის მნიშვნელობით.

¹⁰ M II., მ. გ ი გ ი ძ ე, მეცხვარეობა თუშეთში, 1946.

და იყოს, რათა გაუძლოს ზედ დაყრილი მიწის სიმძიმეს. კავებზე დააწყობენ ფიხს, ჯაგს, ზედ დააყრიან ურო-ბალახს, ბურბუმელას ან თივას და „შემოწავებ“¹¹. შუა ქოხში არის კერა და მის ასწვრივ ქოხს აქვს საკვამლე. კერას შემოწავებში „შემო დიდი ხეებია შემოწყობილი, ისინი ერთგვარ ზღუდეს ქმნიან, რომ ცეცხლი არ მოეკიდოს მწყემსების საწოლის ჩალას. ხშირად ქოხი წინკარიანია. წინკარში დგას ბინისათვის საჭირო ინვენტარი (კასრები, ქვაბები...) შიგ ქოხში კი — მეცხვარეთა საკვები და ტანსაცმელი. კარებად შებმული აქვს ლასტი, რომელიც ჩალით არის დათბუნებული. ქოხი ორფერდა სახურავითაა გადახურული და დაქანება დიდი აქვს, რომ წვიმა-წყალი არ ჩავიდეს.

ზოგჯერ ქოხი მიწიდან ცოტა მაღლაა აწეული. ასეთ შემთხვევაში მას უკეთდება გვერდითი ბოძებიც, „ამოშენდება“ ლასტებით. ლასტების შიგნიდან სითბოსათვის ბალახს მიაკარავენ. ლასტებს წნავდნენ, ზედ ბალახს აგებდნენ და იძინებდნენ გაუხდელად, ნაბდებში.

2. ფარეხი. ერთ-ერთი მთავარი ნაგებობა საზამთრო საძოვრებზე არის ფარეხი. თავისი სიძველით საინტერესოა სიტყვა ფარეხი; იგი საქართველოში ძველთაგანვე ცნობილი ჩანს¹¹.

ფარეხი კეთდება ორი სახისა: მიწური ფარეხი, ე. ი. მიწით დახურული და ჩალური ფარეხი, ჩალით დახურული. მათს შესაბამისად „მიწური ქოხი“ და „ჩალის ქოხი“, არც დღეს არის უცხო ქართული ეთნოგრაფიული ყოფისათვის.

ბინის ყოველგვარი ნაგებობის მშენებლები უმეტესად თუში მწყემსები არიან და ყველა სამუშაოს თვითონ ასრულებენ. ფარეხები ხშირად მამა-პაპიდან მოჰყვება მწყემსებს და ამ შემთხვევაში მას ყოველწლიურად „აღბერტყავენ“ — ახდიან და დაასუფთავენ, ან კარგად გამოწმენდენ, რომ ტკიპი არ იყოს. ბინების მშენებლებად ქიზიყელი გლეხებიც გვხვდებიან. მათ გასამრჯელოდ ფულს ან ცხვარს აძლევდნენ მეცხვარეები. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ფარეხის მშენებლებად ქიზიყელი გლეხების დაქირავება გვიანდელი მოვლენაა და უკავშირდება კაპიტალისტურ საწარმოო ურთიერთობათა განვითარებას თუშეთის მეცხვარეობაში.

ხანძრის თავიდან აცილების მიზნით, ფარეხი შენდება ქოხისაგან ცოტა მოშორებით. აშენებისა და მასალის თვალსაზრისით, მიწური ფარეხი თითქმის ისევე შენდება, როგორც მიწური ქოხი, განსხვავება მხოლოდ ზომასა და ფორმაშია. ფარეხის ზომა დამოკიდებულია ცხვრის რაოდენობაზე, 3 სულ ცხვარზე, ან 5 სულ თოხლზე ვარაუდობენ ერთ კვადრატულ მეტრ ფართობს და ფარეხიც წინასწარი გაანგარიშების შემდეგ იგება. თოხლნარევი დედა ცხვრისათვის 1 კვ მ-ზე ორნახევარი ცხვარი ივარაუდება.

ფარეხის მშენებლობის წესები შირაქსა და შირვანში განსხვავებულია. შირაქში ფარეხის შენების დროს წხელისაგან შეღობავენ გრძელ ბაკს, მასალად იყენებენ ღვიას, რომელიც ძალიან გამძლეა და ადვილად არ ლბება. ლობის პირზე შიგნითა მხარეს, გარშემო ჩაყრება „გვერდის ბოძები“, 70-80 სმ-ის სიმაღლისა. მის პარალელურად (ცენტრისაკენ), ცოტა მოშორებით —

¹¹ ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, მასალები ქართველი ხალხის ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, 1, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბ., 1946, გვ. 66.

უფრო მაღალი ბოძები (კაცის სიმაღლე) და ბოლოს ორ მწკრივად ჩაეყრება ყველაზე მაღალი „შუა ბოძები“. ბოძები იყრება ორმეტრიანი ინტერვალებით, შუა და მისი მომდევნო ბოძების მწკრივი ლოხმედ არ მიდის, ისე თავში და ბოლოში გაიდება „კოწოლკავეები“ (4 ც. — ნაგებობის კუთხეებიდან ცენტრისაკენ მიმართული კავეები) და გარდიგარდმო კავეები მაგრდება უშუალოდ კოწოლკავეებზე. ბოძებზე გაიდება თავხეები (6), შემდეგ გვერდითი ბოძებიდან მომდევნო ბოძების თავხეზე (მის პერპენდიკულარულად) დაეწყობა კავეები, იქიდან კი — შუა ბოძებზე, კავეებს ჯვარედინად დაეწყობა „საფიჩხი“ (ძეძვი ან წნელი), საფიჩხს დაეყრება ზედ თივა და შემდეგ — ძიწა.

ფარეხს, მაღლა, შუა ბოძებს შორის, დავაკებაზე უკეთებენ რამდენიმე „სათვალაქს“ (მრგვალად ან ოთხკუთხედად ღიად დატოვებული ადგილი. ჩვეულებრივ 400 სულ ცხვარზე 3 სათვალა კეთდება. ზოგჯერ უკეთდება გვერდითი სათვალაყებიც, მათ ღამე ღიად არ ტოვებენ. სათვალაქს რამდენიმე დანიშნულება აქისრია: მისი საშუალებით ხდება ფარეხში ჰაერის ვენტილაცია, სათვალიდან ჩადის ფარეხში სინათლე, ის არის ქურთის (ნაკელის) გადასაყრელი გზა და ზოგჯერ, ცივ, ქარიშხლიან დღეში სათვალა ასრულებს კარების მოვალეობასაც. ქურთს სათვალიდან აპყრიან მაღლა ნიჩბებით¹². შემდეგ მას იქვე სახურავზე გაშლიან, რადგან ქურთი უფრო იჭერს წყალს, ვიდრე მიწა, თანაც ფარეხი უფრო თბება. კარების დანიშნულების სათვალა უფრო მოზრდილია, ისე რომ კაცი ჩაეტევა. ეს სათვალა ფარეხში გამართულ საწოლთან არის ახლოს და იქიდან ჩადიან მწყემსები ღამე დასაძინებლად. ღამე ცივა და ფარეხის გაღება არ შეიძლება, თანაც შეიძლება ცხვარი დაფრთხეს და გარეთ გაცვივდეს. სათვალაყებს, როგორი ცივი ზამთარიც არ უნდა იყოს, არ ხურავენ¹³, ფარეხი იმდენად თბილია, რომ სათვალიდან ჩასული სიცივე მხოლოდ ანეიტრალებს ჰაერს და არ აცივებს ცხვარს. სათვალას იმდენს უკეთებენ ფარეხს, რომ ღამე ცხვართან მწოლარე მწყემსისათვის ნაბდის მიხურვა საკმარისი უნდა იყოს.

ფარეხშივე აწყობენ თავიანთ საწოლებს მწყემსები. დაბლა შემოღობავენ წნელით, ისე რომ ცხვარი ვერ გადავიდეს, შიგ ჩაყრიან ბალახს, ზოგი ლასტს დაწნავს, კავეებზე ჩამოჰკიდებს წნელით, ბალახს დააგებს ზედ და დაიძინებს¹⁴.

ფარეხი ცხვრის ფარეხის მიხედვით ლასტით ან ლატნებით — ფიცრებით გატიხრულია რამდენიმე განყოფილებად (ამ ლასტებს ერწო-თიანეთში ტუბ-

¹² ცხვარი თუ მწვანე ბალახს სძოვს ქურთი რბილია, მაგრამ არ ტალახდება, არ იზილება. თუ მშრალ ბალახზეა — ქურთიც მშრალია. ცხვრის ფეხი ქურთს თანდათან ტკეპნის, რაც დარჩება მას 3—4 დღეში ან კვირაში ერთხელ ხვეტავენ. მთელი ზამთრის განმავლობაში თანდათან ნატკეპნი ცხვრის პატივი ზაფხულში ფარეხშივე რჩება და შემოდგომაზე საზამთროდ ჩასული მწყემსები მას ცუდით დაჭრიან, ან წერაქვით ამტვრევენ ოთხკუთხა ნაჭრებად. ეს ნაჭრები გააქვთ გარეთ, ერთმანეთზე აგებენ ყორედ და ზამთარში საწვავად ხმარობენ.

¹³ ჩაკთანებს (ცაძიკიძე), რომლებიც ცხვარ-ბინით იყენენ განთქმულნი, გაცივებულნი ცხვრის „გამოსაშუშებლად“ სათვალაქები სულ დაეხურათ და 400 სული ცხვარი დაეხრჩოთ უჰაეროდ.

¹⁴ ულასტოდ, ქურთზე წოლა „ტეხებს“ (რევატიზმი) აჩენსო — ამბობენ, მ. გ. ი. გ. ი. ძ. ე. მეცხვარეობა თუშეთში.

კირებს ეძახიან¹⁵). ერთ განყოფილებაშია ყოჩი და თოხლი, მეორეში — მოსაგები ცხვარი. მოსაგები ცხვრის განყოფილება დოლის დროს ისევე იყოფა ფარებად. მის შესაბამისად ფარებიც იტიხრება „ბატკნის დედის“ — „საბატკნის“ განყოფილებად, ყველა განყოფილებას აქვს თავისი კარები. კარებად ყველგან ლასტია გამოყენებული.

დოლის დაწყებამდე ფარებში ჩნდება „კორაკანაყებიც“, (თუშეთი), „ქორაკანები“ (ერწო)¹⁶, „საყვარებელი“ (კახეთი)¹⁷. ფარების ერთ-ერთ ნაპირში წნელისაგან მოწნავენ იმხელა ლობეს (გოდორივით) რომ დედაცხვარი ჩაეტიოს, მაგრამ მოძრაობის საშუალება არ უნდა ჰქონდეს, შესაყვარებლად ჩასმულ ბატკანს ვერ უნდა გაექცეს¹⁸. კორაკანების რაოდენობა დამოკიდებულია ზამთარზე. თუ ცივია ზამთარი, ცხვარი გამხდარია და უღონო, ის ადვილად იძულებს ბატკანს, ასეთ შემთხვევაში კორაკანებიც მეტია საჭირო, კეთდება 10-12 და მეტიც.

შირვანში, განსხვავებით შირაქისაგან, ჩალის სიუხვისა და შედარებით რბილი ზამთრის გამო, „ჩალურ ბინებს“ აკეთებდნენ. თბილი ზამთრის დროს, ხშირად, მხოლოდ ბაკებს აკეთებდნენ ქარისაგან თავდაცვის მიზნით.

შირვანში იყო ე. წ. „ლერწამ ჩალა“, ორ საყენზე მეტი სიმაღლისა. მეცხვარეები კონებად ყიდულობდნენ ადგილობრივი „თათრებისაგან“. კონის დიამეტრი ერთი მეტრი უნდა ყოფილიყო. გააკეთებდნენ მოგრძო ბაკს — გაჭრიდნენ წვრილ არხებს და ამ არხებში ჩააყენებდნენ ხშირად ჩალას, ისე რომ ცხვარს არ გაეტეხა და თანაც თბილი ყოფილიყო. თავებს მოუხრიდნენ ჩალას და ერთმანეთზე გადაჯვარედინებით ჩაგრეხავდნენ ბაკის ბოლოდან მოყოლებული თავამდე. ფარების სიგანე 3 მ-ზე მეტი არ უნდა ყოფილიყო — ჩალას მაღლა გადაჭდობის საშუალება აღარ ექნებოდა, სიგრძით კი ცოტა მეტს გააკეთებდნენ.

მწყემსებისათვის ჩალური ქოხი კეთდებოდა, ბაკებიც — ჩალური.

მწყემსები დოლს წინასწარ მომზადებული ხვდებიან. დოლის დაწყებამდე მზად უნდა იყოს „საბატკნეები“, „ქუბულაყები“, კორაკანაყები“, „საწოვევებლ ბაკი“. ცხვრის დადოლება ხდება საზამთრო საძოვრებზე და ამიტომ იქ ერთ-ერთ აუცილებელ ნაგებობას წარმოადგენს „საბატკნე“ || „ჭალურნი“¹⁹. საბატკნე კეთდება ფარებთან ახლოს, საწოვევებელი ბაკის მიხედვით. შირაქში მას, მსგავსად ქოხისა, მიწის ამოთხრის შემდეგ აგებენ, ან ფარებივით მიწის პირზე იგება (სიგრძე 5-6 მ., სიგანე — 3 მ.). საბატკნის ზომა დამოკიდებულია მოსაგების რაოდენობაზე. ჩვეულებრივ ერთ საბატკნეში 300-400 ბატკანზე მეტს არ აყენებენ, ფართობი კი ისეა განაწილებული, რომ ერთ კვადრატულ მეტრზე 4-5 ბატკანი მოდის. ჯობია ბატკანი თავისუფლად იყოს. თუ

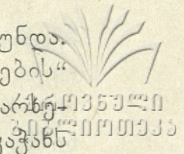
¹⁵ MII, შინამრეწველობის მასალები; 1972 წელს ერწო-თიანეთში ავტორისაგან მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა.

¹⁶ MII შინამრეწველობის მასალები.

¹⁷ იქვე.

¹⁸ ბატკნის დედისთვის, კორაკანის გარდა, ბატკნის შეყვარებისა და შეჩვევის რამდენიმე საშუალება არსებობს, რომლის შესახებაც საუბარი ცალკე გვექნება.

¹⁹ „ჭალური“ გვიან გაჩენილი ტერმინი ჩანს. ის მხოლოდ თუშურ დიალექტში გვხვდება. თუშეთში კი გვაქვს მისი შესატყვისი უფრო ძველი ტერმინი „საბატკნე“ — ბამტეში „საცხვრისაგან“ ლასტით გამოყოფილი სადგომი.



სიცივეა, ერთიმეორეს აწვებიან და ახრჩობენ, თვალყურის დევნება უნდა. 1000 მოსაგები ცხვრისთვის ორი საბატკნე კეთდება. საბატკნის „კეთების“ დროს დიდი ყურადღება ექცევა იატაკის მოწყობას ამოთხრიან მიწას არხებში ბად, შუაში გააკეთებენ ორმოს. დააფენენ წვრილად დაჭრილ წნელს, კაჭანს და შეავსებენ ამოთხრილს. ასე მოწყობილ იატაკს სამი ძირითადი სიკეთე ახლავს: „წუნწყალს“ აშრობს, თავიდან აცილებს ბატკანს მიწის ჭამის საშიშროებას და ქვეშ დაფენილი კაჭახის წყალობით საბატკნე გაცილებით თბილია ფარეხზე. საბატკნის კედლებზედაც ლასტები უნდა იყოს აუცილებლად, რომ ბატკანმა მიწა არ ჭამოს.

ბატკანი საბატკნეში არის სამი კვირის განმავლობაში. სამი კვირის შემდეგ კი, თუ კარგი ამინდებია, ცხვარს გააყოლებენ საძოვარზე.

დოლისთვის მზადების დროსვე კეთდება საწოვებელი ბაქის გვერდით, გარეთა მხარეს, რამდენიმე „ქუბულაჟი“ || „სატყუბეა“ უდღეური, სუსტი, ობოლი ბატკნებისათვის, ტყუპებისათვის. ქუბულაჟის კეთების დროს ამოჭრიან 1 მ დიამეტრის მქონე ორმოს. ორმო იმ სიღრმეა, რომ ხელით ჩაწვდნენ შიგ. ორმოში ჩააფენენ კაჭახს, გარშემოც კაჭახს ააყუდებენ, რომ ბატკანმა მიწა არ ჭამოს. ზოგჯერ იმდენად სუსტია ბატკანი, რომ მას მიწის ჭამის თავი არ აქვს, ამ შემთხვევაში გარეშემო აღარ ჩააყუდებენ კაჭახს. სახურავზე, რომელიც წარმოადგენს ზედ გაწყობილ ხეებს, ზედ დაყრილ კაჭახს და მიწას, ქუბულას აქვს იმხელა სათვალა, რომ ბატკანი ადვილად ჩასვან და ამოიყვანონ. ქუბულას სათვალა საპაეროს როლსაც ასრულებს და კარებისასაც. ქუბულას ამჟამად უფრო „სატყუბეს“ ეძახიან. ვიდრე „ახეზდებიან“, ტყუბი ბატკნები სატყუბეში არიან. ერთ ქუბულაში სვამენ 10-მდე ბატკანს. უკვე მოზრდილ ბატკნებს სატყუბის „ჭერში“ ბალახის კონას შესაფერ სიმალღეზე დაუკიდებენ, რომ ფეხით არ გათელონ და ისე შეექცევიან.

საზამთრო სადგომებს შორის საყურადღებოა ეხებიც — ბუნებრივი გამოქვაბულები, რომლებშიც ცხვარს აყენებენ „კერძო მეცხვარეები“. ეხები ქისტეთის მხარეს ბევრია. რაც შეეხება შირაქს, იქ ორიოდ ეხზე მიუთითებენ მწყემსები: „მამაჩაყის ხევზე“ არის ეხი, რომელშიც 300-მდე სული ცხვარი ეტევა, პანტიშარის ხევზე მყოფ ქანჩახის, კლდის ძირსაც იყენებენ ცხვრისთვის მწყემსები. ეხებს სადგომად იყენებენ ძირითადად ღამე, ცუდ ამინდში, რომ ცხვარი არ გაიშალოს. თორღვას აბანოსთან მყოფ ეხს კი მწყემსები ძველთაგანვე იყენებენ ჯირა-მარილის შესანახად. ეხის გამოყენება ცხვრის სადგომად თუშეთში ჩაწერილ, ერთ ძველ ლეგენდაშიც დასტურდება²¹. ამ ლეგენდაზე ხალხში შექმნილი მელოდია „ეხის ჯმა“ || „ყორის ჯმა“ დღესაც მოწმდება თუშეთის მუსიკალურ ფოლკლორში²². ეხს ზამთარში ღამე სადგომად იყენებდნენ მოხვეე მწყემსებიც²³.

ვფრქობთ, ცხვრის გარე პირობებში შენახვის დროს, როდესაც ჯერ კიდევ ცხვრის ხელოვნური სადგომი „ფარეხი“ არ უნდა ყოფილიყო შექმნილი,

²⁰ M.I. მ. გ. ი. გ. ი. დ. ე. მეცხვარეობა თუშეთში.

²¹ ეთნოგრაფიული მივლინება თუშეთში, 1972 წ.

²² ლეგენდა ჩვენი ჩანაწერის მიხედვით, ოლონდ შემოკლებულად, გამოქვეყნებულია Robert Wildhaber-ის ნაშრომში Der Hilferlif des Hirten რომელიც გამოქვეყნებულია ეურნალ Fabula-ში Band 16 Heft 3/4, 1975. Berlin, New York, გვ. 253.

²³ ვ. ი. თ. ნ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., მოხვეეების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970, გვ. 67.

მეცხვარეები ცხვრის სადგომად იყენებდნენ ეხებს²⁴ — გამოქვაბულებს. სწორედ ამასთან უნდა იყოს დაკავშირებული ტერმინი „ფარეხი“ — ცხვრის ფარის ხელოვნური სადგომი, რომელიც შეიძლება ასე დაიშალოს; ფარეხი და ნიშნავდეს ფარის ეხს (სადგომს). ამ მოსაზრების სასარგებლოდ უნდა მეტყველებდეს ზემოთ მოცემული ლეგენდის სიძველეც, რომელიც მოაართლ ღვთაებებს ეხება.

ფარეხის ყველა კარს აქვს თავისი ბაკი. ამინდი რომ დათბება ცხვარი ბაკებში გაყავთ. ტერმინი „ბაკი“ ძველი ჩანს და თითქმის მთელ საქართველოშია გავრცელებული²⁵. საბასთან „ბაკი არს ზღუდე ხვასტაგათავის, რაჲსაგანაც მოვლებული იყოს“²⁶. ნ. ჩუბინაშვილთან „ბაკი“ — 1. მრგულად მოვლებული ღობე, ან ფიცრული ხვასტაგთ დასაყენებელი; 2. მზისა ანუ მთვარისა გარემო ზოგჯერ ხილული ნათლის სარტყელი“; იქვე „ქარაბაკი — ნაკაფთავან წნული ბაკი“²⁷. „ბაკ“ ბაცბურში ნაკვეთის აღმნიშვნელი ტერმინია, ამავე შინაარსით მას ჩაღმა თუშებიც ხმარობენ. ხუნძურში „ბაკ“ ადგილს ნიშნავს²⁸. ამაჲმად თუშეთში (ალვანში) ბაკი ნიშნავს საკარმიდამო ნაკვეთს, ადგილს, რომელიც საცხოვრებელ სახლთან არის შემორაგული, სადაც აყენებენ პირუტყვს და მოსავალსაც იწვევენ. ძველ ქართულში სიტყვა ბაკი ეზოს, საჩხეს ნიშნავს, ეზო და ბაკი პარალელურადაც იხმარება, ერთი და იგივე მნიშვნელობით²⁹. ეზო, როგორც ცხვრის სადგომის სახელწოდება დღევანდელ ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც დასტურდება³⁰. როგორც ჩანს, სიტყვა „ბაკის“ მნიშვნელობა — შემოზღუდული ადგილი სახლის ირგვლივ — დავიწროვდა და საქონლის სადგომის მნიშვნელობა მიიღო.

ბაკები სასურველია დიდი იყოს (თუ რელიეფი ამის შესაძლებლობას იძლევა), 3-4 კვადრატულ მეტრზე უნდა მოდიოდეს თითო ცხვარი. ბაკის კეთების დროს ჯერ მარგილებს დაარჭობენ — ერთი მეტრის მანძილზე 3 მარგილს, შემდეგ მარგილებზე დააკრავენ ლარტნებს, ან ამოწნავენ ძეძვით. ყორით მოვლებულ ბაკს მარგილები არ სჭირდება.

საზამთრო საძოვარზე ყველაზე საჭირო და აუცილებელია „საწოვებელ ბაკე“, რომელიც უშუალოდ ეკვრის საბატკნეს და არც ფარეხიდანაა დაშორებული. საწოვებელი ბაკი საბატკნისკენ ძაბრისებურად ვიწროვდება, რათა ბატკნის შერეკვა საბატკნეში გაიოლდეს.

დოღის დროს პერიოდულად ჩნდება ბატკნის დედის ახალ-ახალი ფარები. ჩვეულებრივ 1000-იან მოსაგებში სამი ფარა კეთდება ხოლმე. სულ ბოლოა „ქორფების დედის“ ფარა. ცხვარ-ბატკნის „დარევა“ ხდება საწოვებელ ბაკში. მოწოვების დრო ისე უნდა განაწილდეს, რომ ფარები და ბატკნები (სხვადასხვა ჭალურისა) ერთიმეორეში არ აირიონ, თანაც „საწოვებელში“ ჯერ

²⁴ „ეხის სემანტიკისათვის იხ. ი. უთურგაიძე, ქართული ენის მთის კილოთა ზოგი თავისებურება, თბ. 1966, გვ. 18, 70.

²⁵ MII, შინამრეწველობის მასალები, გ. ჩატაია, გლეხის სახლი ქვაბლანში, I. 1926; 1972—73 წლების სველე ეთნოგრაფიული დღიურები.

²⁶ სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, IV₁, თბ., 1965.

²⁷ ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961.

²⁸ არნ. ჩიქობავა, ი. ცერცვაძე, ხუნძური ენა, თბ., 1962, გვ. 384—385.

²⁹ ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

³⁰ თ. ცაგარეიშვილი, ტერმინ „ეზოს“ გაგების საკითხისათვის, ძეგლის მეგობარი, 34, 1974, გვ. 24.

უნდა შერეკონ დედა ცხვარი. თუ იქ ჯერ ბატკნები შეველენ, ისეთი სისწრაფით მივლენ ცხვრები, რომ შეიძლება ბაკი გადაანგრიონ. „დარჩევის“ დროს კი ჯერ დედა ცხვარს გამოიყვანენ ბაკიდან.

გარდა საზამთრო საძოვრისა, ბაკი წარმოადგენს ერთ-ერთ აუცილებელ სადგომს საზაფხულო საძოვარზეც, სადაც ცხვარი იწველება. საშემოდგომო და საგაზაფხულო ადგილებში კი იგი ერთადერთი სადგომი იყო ცხვრისთვის.

ბაკის შემოზღუდვის რამდენიმე სახე არსებობს თუშეთში:³¹ „ბაკი“ (ხით შემოზღუდული ბაკი), „ჩალის ბაკი“ (ჩალისაგან გაკეთებული) „ყორის ბაკი“ (ფიქალი ქვის მშრალი წყობით ნაგები ბაკი) და „კაწანაჟი“³².

კაწანი — ძეძვი პირალმა მოვლებით ჰდგარი ბაკივით (საბა), თუშეთშიც იგი მხოლოდ ჯაგით (ძეძვით) მოვლებულ ბაკს ჰქვია; იგი გამოიყენებოდა აღენის მინდორზე ცხვრის პარსვის დროს და შირაქში, საშემოდგომო ადგილებში, საზამთრო ბინებში ჩასვლამდე. კაწანა ჯაგით შემოლობილია და ის ბევრად თბილია ხეებისაგან შეკრულ ბაკზე. საშემოდგომო ადგილებში, ვიდრე აცივდებოდა, ცხვარი კაწანაში ეყენათ, შემდეგ კი, გიორგობის თვიდან გადაყავდათ „საზამთროში“ და ფარეხებში აყენებდნენ.

აღრე, როცა საძოვრები ბევრი იყო და ბალახიც საკმარისი ჰქონდა ცხვარს, ფარეხი არ სჭირდებოდა, რადგან მაძლარი ცხვარი ადვილად არ ცივდება³³. მაშინ საზამთრო ადგილებში ცხვარი დათბუნებულ ბაკებში ეყენათ, მერე დაიწყეს ფარეხების კეთება³⁴. ანალოგიური მასალა მოგვეპოვება საველე დღიურებშიც. შირვანში იყო „ჩალის ბაკები“: წვრილად გაჭრილ მიწაში (არხში) ჩაყუდებული იყო შეკრული ჩალა. შუა წელზე გაუკეთებდნენ „სართყელს“ — ლართხებს გაყოლებდნენ შიგნიდანაც და გარედანაც. შემდეგ ამ ლართხებს წნელებით შეკრავდნენ ისე მაგრად, რომ მგელს ვერ გაეგლიჯა, ანდა ლართხებით მიამაგრებდნენ შიგადაშიგ დარტობილ პალოებზე და გარედან მიწას მიაყრიდნენ. ჩალის ბაკები მალლა ღია იყო. მწყემსების საწოლები შიგვე იყო, რომ ნადირს ცხვარი არ დაეფრთხო.

³¹ ცნობილი ზღუდეთა-ლობეთა მოვლების დიდი ტრადიცია ქართველ ხალხში. Г а к с т г а у з е н, Закавказский край, СПб, 1857, კ. კ ა ხ ი ა ნ ი, დასახ. ნაშრ., ჯ. რ უ ხ ა ძ ე საცხოვრებელი ნაგებობანი კახეთში, მსე, 1959, X, გვ. 62, ვ. ი თ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, ხევი ძველად და ახლა, თბ., 1967.

³² ზღუდის რამდენიმე სახეობას (ბაკი, ღობე, ყორე, კაწანაჟი...) თუშეთში შენარჩუნებული აქვს მათი შინაარსის ძველი გავება, ტერმინები ისევე მკვეთრად კლასიფიცირდებიან მასალის მიხედვით და თანხვლებიან საბასეულ განმარტებებს.

³³ აქ მარტო ბალახის სიმრავლესთან არ უნდა გვქონდეს საქმე. გარდა ბალახის სიმრავლისა, რომელსაც აქვს, რა თქმა უნდა, თავისებური მნიშვნელობა, ისინი შეიცავენ მარილს და მარილიანი ბალახით კვების დროს ცხვარი სიცივეს ადვილად იტანს. თბილ ზამთარში — ხელსაყრელ კლიმატურ პირობებში ტრადიციული იყო გადაუხურავი ბაკის სადგომად გამოყენება. ამის დამადასტურებლად ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში გვიჩანამდე იყო შემორჩენილი გადაუხურავი საჯოგეები შირაქში და ჩალური ბაკები ჩირვანში. გადაუხურავი სადგომების საზამთროდ გამოყენება არ არის უცხო ქართული ეთნოგრაფიული ყოფისათვის. გადაუხურავ სადგომს „ქართას“ ზამთარის თბილ დღეებში სამყოფად იყენებენ სამეგრელოშიც (ნ. თოფურია, საქონლის საზამთრო და საზაფხულო სადგომები დასავლეთ საქართველოში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, კრებული, თბ., 1970, გვ. 22). ნ. თოფურია შესაძლებლად მიიჩნევს რბილ ბუნებრივ-კლიმატურ პირობებში საქონლისათვის სადგომის არა აუცილებლობას, რის დასადასტურებლადაც მოაქვს მთელი რიგი ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური მასალა.

³⁴ შინამრეწველობის მასალები, მ. გ ი ვ ო ი ძ ე, მეცხვარეობა თუშეთში.

ბაკის გვიან გაჩენილი სახეა „აბაზანა“ — ორგანოფილებიანი არყის ხის/ ბაკი (მარგილებზეა დაკრული ლარტნები). ერთ განყოფილებაში ხდება ცხვრის შეწამვლა, მეორეში — გაბანა. აბაზანა მოწყობილია იმ ადგილებში, სადაც საპარსი ავრეგატი დგას (წოვათა, ჯვარბოსელი, დართლო და ალაზნის-თავი). აბაზანა ეწყობა მთის დაფერდებულ ადგილზე, იქ, სადაც წყალი მარ-ჯვედ ჩამოდის. ამ წყლით ხდება ცხვრის გაბანა.

ზემოთ აღწერილი საზამთრო ნაგებობებიდან შეიძლება გამოიყოს ორი სახის ფარეხი: „მიწური“ და „ჩალური“ და შესაბამისად „მიწურაჟ ქოხნ“ და „ჩალის ქოხნ“, რომლებიც არ არის უცხო საერთოდ ქართული ყოფისათვის. ისინი კარგადაა შეფარდებული იმ ბუნებრივ პირობებთან, რომელიც გვაქვს მოცემულ რაიონებში. მიწური უფრო გავრცელებულია შირაქში, სადაც „ხე-ტყე“ (ამ შემთხვევაში ღვია) ადვილად ხელმისაწვდომია, ჩალური კი — ყიზ-ლარსა და შირვანში, სადაც უხვად მოიპოვება სათანადო მასალა.

მეცხვარეობაში სადგომებად იყენებენ ბაკის რამდენიმე სახეს. სახეებს აქვს ის მასალა ქმნის, რომელიც მოიპოვება ადგილზე და რომლისაგანაც კეთდება ბაკი.

მეურნეობის სხვა დარგებისაგან განსხვავებით, მეცხვარეობამ თუშეთში შედარებით ძველი იერი შემოინახა. ცხვრის მოვლა-პატრონობა (საძოვრებზე ფარეხის მიხედვით დანაწილება, წველა, პარსვა, დოლის ვადები) ისევ ტრადიციულია. ნაგებობების რაოდენობა, მათი განლაგება, სადგომები და საბინაოს შერჩევა ისევ ძველი, ხალხური წესით ხდება. ეს განსაკუთრებით ითქმის საზაფხულო საძოვრებზე. საზამთრო საძოვრებზე ტრადიციული მიწური და ჩალური „ბინები“ შეცვალა ახალმა სპეციალურმა ნაგებობებმა, რომელიც ისევე კარგად ერწყმის მეცხვარეობის მეურნეობის ხასიათს, როგორც ტრადიციული.

Н. Э. АЗИКУРИ

ПОСТРОЙКА ДЛЯ ЗИМОВКИ СТАДА В ТУШЕТИИ

Резюме

Данная работа является первой попыткой отдельного изучения построек для зимовки овечьего стада в Тушетии.

Этнографические данные подтверждают, что на раннем этапе развития овцеводства в Тушетии овчарня являлась составной частью жилого комплекта.

Лишь потом рост масштабов данной отрасли потребовал расширения хозяйственных построек, что и обусловило их выделение из жилого дома и перенесение далеко за пределы населенного пункта на зимние пастбища.

6. აბსაძე

ჟ. თელავის ხელოსანთა ამაჰარი

ქ. თელავში ყველა ხელოსანი, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქალაქებში, ამაჰარში იყო გაერთიანებული. ამაჰრული ორგანიზაციის სტრუქტურის შესწავლა გვიჩვენებს, რომ თელავში კარგად იყო წარმოდგენილი მისი ყველა საფეხური — შეგირდი, ქარგალი და ოსტატი.

შეგროვებული მასალის მიხედვით ნათელია, რომ შეგირდობის ინსტიტუტი წარმოდგენდა ხელობის შესწავლის ერთადერთ გზას. შეგირდად იღებდნენ უმთავრესად 10-12 წლის სოფელ ბიჭებს. შეგირდები ხელობის შესასწავლად მოდიან სოფლებიდან და ცხოვრობენ ნათესავებთან, ან ქირით იკავებენ ბინას და ხელობას სწავლობენ ოსტატებთან. შეგირდის მშობელსა და ოსტატს შორის ფორმდებოდა წერილობითი ან სიტყვიერი ხელშეკრულება. ხელობის შესწავლის ვადა ამის მიხედვით 3-4 წლით ისაზღვრებოდა, ოქრომჭედლებთან — 5-9 წლით.

მთხრობელთა ცნობით, ზოგიერთი უფრო ადრეც სწავლობდა ხელობას, მაგრამ მასზე გაწეული ხარჯების საფასურად შეგირდი უფასოდ კიდევ ერთი წელი ემსახურებოდა თავის ოსტატს. ზოგჯერ ხელობის შესწავლა ფასიანი იყო. ოსტატს უნდა უზრუნველყო შეგირდი კვებითა და ტანსაცმლით.

აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქალაქთაგან განსხვავებით, თელავში წესად იყო დადგენილი „შეგირდანას“ შაბათ საღამოს მიცემის ჩვეულება. მთხრობელთა გადმოცემით, შეგირდები ამ სახით მიღებულ თანხას აგროვებდნენ („აქუჩებდნენ“) და საჭიროების შემთხვევაში ყიდულობდნენ რაიმე ნივთს. ზოგჯერ კი ამ გზით ხდებოდა „საოსტატოს“¹ დაგროვებაც.

შეგირდებს, მთხრობელთა გადმოცემით, დილიდან გვიან ღამემდე ამუშავებდნენ. საერთოდ არ იყო განსაზღვრული მათი მუშაობის საათები. ამ შემთხვევაში ოსტატი განუსაზღვრელი უფლებით სარგებლობდა. ამიტომ, შეგირდებში შემუშავდა ასეთი წესი. საკმარისი იყო ადრე გაზაფხულზე ატამი აყვავებულყო, რომ შეგირდს მოჰქონდა თავის ოსტატთან ატმის ყვავილი („ავკური“) იმის ნიშნად, რომ დადგა დრო გვიან ღამემდე მუშაობის შეწყვეტისა; ხოლო შემოდგომაზე, როცა ატამი შემოვიდოდა, მაშინ თვით ოსტატი ცდილობდა ეჩვენებინა იგი უკვე თავის შეგირდისათვის იმის დასტურად, რომ დადგა დრო კვლავ გვიან ღამემდე მუშაობისა (შემოდგომაზე ხომ დღე მოკლდება და ღამე დიდდება)².

¹ ფულის გარკვეული ოდენობა კურთხევის დროს.

² იხ. ნ. აბსაძე, თბილისელი ფეიქრები (ყაზახთა ამაჰარი), „მაცნე“, 1964, № 5.

შეგიორდი სწავლების დამთავრების შემდეგ ხდებოდა ქარგალი და ენიშნებოდა ჯამაგირი, მუშაობდა რამდენიმე ხანს ქარგლად თავის ოსტატთან და შემდეგ ილოცებოდა ხელოსნად. დალოცვა იყო საჭირო იმისათვის, რომ ნამდვილი ხელოსანი გამხდარიყო, რომ უფლება ჰქონოდა შესაძლებლობის შენთხვევაში გაეხსნა სახელოსნო, ხოლო თუ თავის ხელოსანთან დარჩებოდა, გამხდარიყო მისი ნამდვილი ამხანაგი „სწორი“ წილით. „ხელოსანი რომ გამხდარიყო, ამისათვის იყო საჭირო დალოცვა“, — გავმოგვცემს 86 წლის მექვაბე მიკიჩა არტემის ძე აფრიაშვილი; „დუქანს დალოცვილი გახსნიდა მართო, ხელოსნები არცა გცნობდნენ, თუ არ იქნებოდი დალოცვილი“ (67 წ. ღურგალი არჩილ ვასილის ძე ფირანიშვილი); „დაულოცავი ვერ გახსნიდა დუქანს, ვინმე შეიყვანდა წილში, მაგრამ არა სწორ წილში“ (77 წ. მჭედელი გოგრიმ გეორქას ძე არუთინოვი).

რაც შეეხება ქარგალს, მთხრობელები ასე განმარტავენ მის რაობას: 80 წლის მეწაღე ვასო ზაქროს ძე ბედმანიკაშვილის ცნობით, „შეგიორდი მოსწავლეა, ქარგალი ნასწავლია“; „ქარგალს აქვს დამთავრებული შეგიორდობა, მერე ჯამაგირით დაიწყებს მუშაობას“ (82 წლის მჭედელი ვასილ ივანეს ძე დემეტრაშვილი); „სამი წელი ვიყავი შეგიორდი, მერე ორი წელი ქარგალი, მერე დავილოცე (77 წლის მჭედელი გოგრიმ გეორქას ძე არუთინოვი)“; „ჯერ შეგიორდია, ისწავლის და ქარგალი ხდება, ჯამაგირი ენიშნება“ (76 წლის ხარატი გიორგი ზაქარიას ძე დევიძე).

შემომოტანილი განმარტების მიხედვით ნათელია, რომ ქარგალი, მთხრობელთა ცნობით, შეგიორდობის შემდეგ საფეხურზე მყოფ ხელოსანს ეწოდება³. ამასთანავე ისიც ცხადია, რომ ხელობის შესწავლის შემდეგ კვლავ განაგრძობს თავის ოსტატთან ყოფნას სათანადო კვალიფიკაციის ამაღლების მიზნით, ხელობის დასაუფლებლად. მართალია, მან უკვე შეგიორდობა გაიარა, მაგრამ ეს მაინც არ კმარა ოსტატობამდე. ამიტომ განისაზღვრება ქარგლობის ვადა ორი-სამი წლით, ზოგჯერ ნაკლები ვადით, საერთოდ იმის მიხედვით, თუ რომელ დარგს ეუფლება იგი. „ვისაც ჭკუა ჰქონდა“, გავმოგვცემს 70 წლის ღურგალი ლადო დავითის ძე მდიენიშვილი, „დარჩებოდა თავის „ხაზეინთან“ და ისწავლიდა კიდევ ხელობას, სამი წელი არა კმაროდა, რომ სულ დაუფლებოდი ყველაფერს“. მხოლოდ ამგვარი წვრთნის შემდეგ შეიძლებოდა ქარგლის ნამდვილ ოსტატად დალოცვა, ამ ცერემონიას (ქარგლიდან ოსტატად ხელდასმას) მთხრობელები სრულ დალოცვას უწოდებენ — განსხვავებით ნახევარი დალოცვის სახელწოდებისაგან⁴.

შეგიორდის ქარგლად გახდომის მომენტიდან, როცა მას უკვე განსაზღვრული ხელფასი-ჯამაგირი ენიშნება, საფუძველი ეყრება ქარგლის დაქირავების მომენტს; ამიტომაც, რომ ყოფაში ქარგალს დაქირავებულ ხელოსანსაც უწოდებენ. 78 წლის მეჭურჭლე გიგლო ივანეს ძე დევიძის ცნობით, „შეგიორდი არის, რომ სწავლობს, ქარგალი არის უკვე ფულით დაქირავებული“; „ქარგალი ისეთია, როგორც მოჯამაგირე“ (86 წლის მექვაბე მიკიჩა არტემის ძე აფრიაშვილი); „ქარგალია, რომელიც მუშაობს დღეურად, ქარგალმა ხელო-

³ შტრ. ნ. ა ბ ე ს ა ძ ე, ქარგლის ინსტიტუტის საკითხისათვის (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), „მაცნე“, 1971, № 1.

⁴ შტრ. ლ. ბ ო ჭ ო რ ი შ ვ ი ლ ი, მასალები კახეთის ქალაქების ოკრომჭედლობის შესახებ, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. VIII, 1956, გვ. 157.

ბა იცის, შევირდმა კი არა“ (85 წლის ქვის მთლელი მიხა გლახას ძე ძამუ-
კაშვილი); „ქარგალი დაქირავებით მუშაობს, შევირდი მოწაფეა, ქარგალი მუ-
შაობს ხელოფასზე“ (74 წლის დერციკი ვასო იოსების ძე პაპუაშვილი); „ფეხფეხი
რად ვინც მუშაობდა, ის იყო მოჯამაგირე-ქარგალი. მეწაღესთან ქარგალი
ნაჭრობით მუშაობდა“ (80 წლის მეწაღე ვანო იაგორის ძე მარქაროვი).

ქარგლის დალოცვა ხდებოდა საღვთოზე, რომელიც წელიწადში ერთხელ,
უმთავრესად გაზაფხულზე იმართებოდა. ქ. თელავში შეგროვებული მასალით.
ამქრისათვის დიდ საპასუხისმგებლო საქმედ ითვლებოდა საღვთოს ანუ ამ-
ქრობის კარგი ორგანიზაცია. ამ საქმეში ამქრები ეჯიბრებოდნენ კიდევ ერთმა-
ნეთს. ყველაზე კარგი საღვთო, მთხრობელთა გადმოცემით, ხელოსნებს შო-
რის ხარაზებმა და დერციკებმა იცოდნენ, მაგრამ საერთოდ კი ამ საქმით ცნო-
ბილი ყოფილან მიკიტნები, მეწვრილმანეები და ბაზაზები, რადგანაც მათ
საამისო მატერიალური შესაძლებლობაც ჰქონდათ.

მთხრობელთა გადმოცემით, ადრე საღვთო ტარდებოდა თელავში ცნო-
ბილი დიდი ჭადრის (ანუ „ჭანდრის“) ორგელივ, ბაღში, ხოლო „ამქრის ბა-
ლი“ მერე გაჩენილა.

ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქთაგან მხოლოდ თე-
ლავში არსებობდა ე. წ. „ამქრის ბაღები“ — სპეციალური ნაგებობა ქალაქა-
რეთ, ბაღში, სადაც ხელოსნები იკრიბებოდნენ სამღვთოს დროს⁵. ვაჭრული
ამქრებიდან ბალი გააჩნდა მიკიტნებსა და მეწვრილმანეებს, ხოლო ხელოსნე-
ბიდან ღურგლებს, დერციკებს⁶, ვისაც საკუთარი ბალი არ გააჩნდა, ის ქი-
რობდა ასეთ ნაგებობას სამღვთოს დროს.

საღვთო იმართებოდა ხელობის დამაარსებლის — მფარველის პატივსაცე-
მად. სამღვთო, მჭედელ გოგრიმ გეორქას ძე არუთინოვის ცნობით, „ფირის
დღეობა იყო, ზინდანს (გრდემლს) ვუნხაზავდით უქმე დღეს. იმ დღეს დილი-
დან არაფერს არ დავაკაკუნებდით“.

თელავში შეგროვებული მასალით მთხრობელები განასხვავებენ თით-
ქოს ფირის დღეს სამღვთოსაგან. მათი ცნობით, ფირის დღეობა ერთდღიანი
იყო (მაგ., ელიაობა) და მასზე დალოცვილი ხელოსნები უსტაბაშს ირჩე-
ვდნენ. 82 წლის სარაჯ სანდრო გიორგის ძე ბაინდუროვის ცნობით, ფირის
დღეობა ერთ დღეს გრძელდებოდა. სამღვთო კი სამ დღეს“. სწორედ სამღვთო-
ზე ხდებოდა ქარგლის ოსტატად დალოცვა.

სამღვთოსათვის წინასწარი სამზადისი ძირითადად იგთბაშს ევალებო-
და. ჩვეულებრივ, ის აუწყებდა ხოლმე ამქრის წევრებს სამღვთოსათვის და-
წესებულ დღეზე გამოცხადებას. უსტაბაში აგროვებდა „ფსონს“ (ფულის
გარკვეული ოდენობა) დალოცვილ ოსტატებსა და ქარგლებს შორის. მისი რა-
ოდენობა მტკიცედ დადგენილი არ იყო. ვინც „ფსონს“ გადაიხდიდა, მას შეეძ-
ლო თავისი მეგობარიც მოეყვანა წვეულებაზე. ასე შეგროვლი თანხით ყი-
დულობდნენ საკლავს (ცხვრებს, ძროხას) და სამღვთოსათვის საჭირო ყველა
პროდუქტს, მეპურეს (რაჭველები იყვნენ თელავში) უკვეთავდნენ შოთ პუ-
რებს. ზოგჯერ ამქარში თუ კი საამისო კაცი არ აღმოჩნდებოდა, მზარეულ-

⁵ ი. ნ ა ნ ბ ა შ ვ ი ლ ი, საამქრო ნაგებობანი თელავში, საქართველოს მეცნიერებათა აკა-
დემიის მოაზე, ტ. № 2, 1963, გვ. 511.

⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 511—513.

საც ქირაობდნენ. შილაფლავის დამზადება სამღვთოს აუცილებელ კომპონენტს შეადგენდა, რომელსაც, ჩვეულებრივ, მეზობლებსა და ღარიბ ხალხს ურიგებდნენ; დასტურდება მისი ტუსალებისათვის შეგზავნის შემთხვევებიც.

დილით ადრე ხელოსნები სახელოსნოსთან შეიკრიბებოდნენ. მებაირაღე გამოიტანდა ბაირაღს, რომელიც უსტაბაშთან ინახებოდა სახელოსნოში. მებაირაღედ ირჩევდნენ ფიზიკურად ძლიერს, რომ მას ბაირაღის ტარება შეძლებოდა. ბაირახტარს წელზე შემორტყმული ჰქონდა მოქსოვილი ქამარი, რომელშიაც ის ბაირაღის ტარს ამაგრებდა. ის წინ მიუძღოდა მთელ ამქარს, მას უკან უსტაბაში მთელი თავისი ამქრით მოჰყვებოდა. ამქრის ბაღში მისვლისთანავე, ბაირახტარი დროშას „გათამაშებდა“, შემდეგ კი ერთ ადგილას დაარტობდა და აღარ შორდებოდა მას.

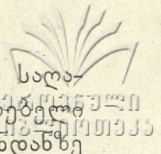
სამღვთოზე, მთხრობელთა გადმოცემით, ერთდროულად ილოცებოდა ორი-სამი შეგირდი, ხშირად კი — ათი, თორმეტი. რიგით პირველი დალოცვა სსახელოდ ითვლებოდა. ამიტომ, შეგირდები იბრძოდნენ პირველი დალოცვისათვის. ვინც პირველად დაილოცებოდა, ის ამქარს რაიმეს შესწირავდა, უმთავრესად გარკვეული რაოდენობის ღვინოს. შეგირდი იხდიდა საოსტატო გადასახადს, რომლის რაოდენობა დადგენილი არ იყო და დამოკიდებული იყო მის შეძლებაზე.

ლოცავდა უსტაბაში. „ფირიანობას გაუმარჯოს, ჩვენს ხელობასაო“, იტყოდა იგი (82 წლის სარაჯი სანდრო გიორგის ძე ბაინდუროვი), დასალოცი შეგირდი მუხლზე დაიხოქებდა უსტაბაშის წინ, რომელიც მას ასე დალოცავდა — „მოგცეს ღვთის შიში, კაცის სინდისი და ამქრის პატივისცემაო“. შემდეგ შეგირდს სილას სამჯერ გააწნიდა — შემოარტყამდა წელზე ჭრელი აბრეშუმის სარტყელს — ბაღდადს, რომელსაც ხელოსანი თვითონ ყიდულობდა ბაზაზეთან. თუ ღარიბი ხელოსანი იყო, მაშინ მას უბრალო წითელი ბაღდადი ეკეთა, თუ არა და — აბრეშუმისა (80 წლის მეწაღე ვასო ზაქროს ძე ბედმანიკაშვილი), ირანული. დალოცავდა თუ არა უსტაბაში, სარტყელში გაუყრიდა ხელობის მანიშნებელ რაიმე იარაღს, მაგ., დერციკებს — მაკრატელსა და ნახევარადლიანს; დურგალს — გონიოს, ფარგალსა და შალაშინს, მღებავს — ავგარდანს და სხვ. ასე უნდა ყოფილიყვნენ ისინი გამოწყობილი ორი დღე.

დალოცვილი შეგირდი წამოდგებოდა, ხელზე ეამბორებოდა ჯერ უსტაბაშს, შემდეგ კი — თავის ოსტატს. მას საჭიროდ მიაჩნდა რაიმე მიერთმია უსტაბაშისა თუ თავისი ოსტატისათვის. ხშირად ის ოსტატის მეუღლესაც რაიმე ნივთს (უფრო მეტად ვერცხლეულს, მაგ., შაქარდანს) მიართმევდა სამახსოვროდ. თუ კი შეგირდით თავისი ოსტატი კმაყოფილი იქნებოდა და თუ კი ის ცალკე გადიოდა, ე. ო. სახელოსნოს ხსნიდა, მაშინ ოსტატი მას ერთ ხელ იარაღს აჩუქებდა, მაგრამ ასეთი შემთხვევა წესად არ იყო დადგენილი.

შემოაღნიშნული ცერემონიის შემდეგ იმართებოდა პურობა. სამღვთოზე ხელოსნები მღვდელსაც მოიწვევდნენ, რომ მას სუფრა დაელოცა. ამის შემდეგ უსტაბაში — თამადა სუფრას დალოცავდა და გაჩაღდებოდა ნადიმი. ახალდალოცვილები ჯერ ემსახურებოდნენ სუფრას, შემდეგ კი თითონაც შემოუსხდებოდნენ მას.

7 ბაირახტარის ტანისამოსის არსებობას ჩვენ ვერც თელავში ვამოწმებთ, იხ. ლ. ბ. ო. ჯ. ო. რ. ი. შ. ვ. ი. ლ., დასახ. ნაშრ., გვ. 158.



სხვა ხასიათის რელიგიური წეს-ჩვეულებიდან აღსანიშნავია შაბათ საღამოს ლოცვა სამუშაო დაზღაფე. ხარაზები მუშტაზე (ტყავის გასასწორებელი ხელსაწყო-იარაღი) დაანთებდნენ სანთელს, მჭედლები კი — ზინდანზე (გრდემლზე) და დაილოცებოდნენ; „დიდი მადლიანიაო ზინდანი, ვიტყოდით, ექვს-ექვს სანთელს დავანთებდით, კვერს დავდებდით, დავილოცებოდით, ქარგლები უნდა გაგვესტუმრებინა, ჩარექა ღვინოს დავალევიებდით, ფულს მივცემდით, რომ კვირა დღე გათენდებოდა და თავის ცოლ-შვილში ფული შეეტანა. თუ კარგი ბრონი-შევირდი იყო, 1 მან. მივცემდით შავირდანას, თუ არა და — ათ შაურს (77 წლის მჭედელი გოგრიმ გეორქას ძე არუთინოვი)“.

ბაირალი, მთხრობელთა გადმოცემით, ყველა ამქარს ჰქონდა თელავში. სამწუხაროდ, აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქალაქებისაგან განსხვავებით, ქ. თელავის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში არცერთი ამქრის დროშა არ არის დაცული, რომ საშუალება გვქონდეს ვიმსჯელოთ თითოეული ხელოსნის ფირის შესახებ.

მთხრობელთა ცნობით, ხარაზების ბაირალი წითელი აბრეშუმის ქსოვილისა იყო, რომელზედაც გამოსახული იყო ელია; თელავში კარგადაა დაცული ცნობილი გადმოცემა ელიას თვალის დათხრის შესახებ. დაბლების ბაირალი წითელი მემისა იყო. ყველაზე კარგი დროშა, მთხრობელთა გადმოცემით, დურგლებს ჰქონია. განსაკუთრებით კარგი ყოფილა მისი ტარი, რომელიც სხვადასხვა ჯიშის ხისაგან იყო ასხმული. დერციკების ბაირალზე ესატა წმ. გიორგი, ნახევარადლიანი და მაკრატელი; დერციკების ბაირალი, ხარაზების ბაირალის მსგავსად, თბილისში ყოფილა დამზადებული. მჭედლების ბაირალზე, მთხრობელთა ცნობით, გამოსახული იყო ადამიანის მარჯვენა რკინით ხელში. მჭედელთა ეს ემბლემა უკავშირდება ხალხში კარგად დაცულ გადმოცემას მჭედლის მიერ მარწუხის გამოგონების შესახებ — თუ ხელის დაწვის შემდეგ როგორ გამოიგონა ადამიანმა მარწუხი ძაღლის გადაჯვარედინებული ფეხების დანახვის შემწეობით.

დიდი ნდობითა და უფლებებით სარგებლობდა უსტაბაში ამქარში. უსტაბაში დალოცვილი ხელოსნები ირჩევდნენ გამოცდილ და ერუდირებულ ხელოსანს — უსტაბაში ირჩევდნენ იმას (მჭედელ გოგრიმ არუთინოვის ცნობა), „ვისაც ხელობის ძალა ესმოდა, ყბედი არ უნდა ყოფილიყო, თამადა უნდა ყოფილიყო ხელოსნებში“.

უსტაბაში არჩეულ თანამდებობაზე ხშირად მთელი სიცოცხლის მანძილზე რჩებოდა, თუ კი ხალხის სიყვარულსა და ნდობას დაიმსახურებდა. უსტაბაში ძირითადად სამოსამართლო საქმეებს განაგებდა. იგი აწესრიგებდა ურთიერთობას შევირდსა და ხელოსანს ან ხელოსანსა და დამკვეთს შორის.

თუ ხელოსანი რაიმეს დააზავებდა, ამქრობისას ცუდად მოიქცეოდა, აჯარიმებდნენ 1 მანეთით. თუ ხელოსანი სამუშაო ადგილს ხშირად იცვლიდა, მაშინ მას უსტაბაში „ამქარს შეუკრავდა“, ბიოკოტს გამოუტყვადებდა, სამუშაოდ აღარ მიიღებდა, ვიდრე ხელოსანი უსტაბაშითან ბოდიშს არ მოიხდიდა. უსტაბამის უფლებას შეადგენდა აგრეთვე ხელოსნის გარიცხვაც ამქრიდან, მისი გამოუსწორებლობის შემთხვევაში. ხელოსანი დანაშაულის ჩადენისას ორჯერ ჯარიმდებოდა, ხოლო გამოუსწორებლობის გამო ირიცხებოდა ამქრიდან.

ჯარიმების სახით შემოსული თანხა უსტაბაშითან ინახებოდა. უსტაბაშს აძლევდა გარკვეულ თანხას მიცვალებულის პატრონი ამქრის მოწვევისათვის



დაკრძალვაზე, რასაც „მიცვალებულის გაპატიოსნებას“ უწოდებდნენ, ამქარში დაკრძალვდა მიცვალებულს, უსტაბაში კი ამ თანხას გაანაწილებდნენ. ამქარის წევრებს შორის, ან სამღვთოსათვის შეინახავდა. საერთოდ, ზემოაღნიშნულ შემთხვევებში შემოსული ფული წარმოადგენდა ამქარის ძირითად საბრუნავ თანხას.

ქ. თელავის ამქარში არ მოწმდება ხაზინადარის ცალკე ინსტიტუტის არსებობა, მაგრამ ამქარში მაინც იყო ცალკე გამოყოფილი პირი, რომელიც აწარმოებდა დავთარში შემოსავალ-გასავალს. როდესაც ამქარის წევრი დაინიშნებოდა, ან მოინათლებოდა, ამქარის სასარგებლოდ იხდიდა ის 1 მანეთს. ამ თანხის საფუძველზე ეხმარებოდა ამქარი თავის გაჭირვებულ წევრებს. თუ ამქარის წევრი გარდაიცვლებოდა, ამქარი ვალდებული იყო დასწრებოდა მის დასაფლავებას. მჭედელ გოგრიმ გეორქას ძე არუთინოვის ცნობით, თუ დალოცვილი ოსტატი მოკვდებოდა, „უქმე უნდა შეენახათ იმისათვის“. ვინც დაკრძალვას არ დაესწრებოდა, 50 კაპ-ით ჯარიმდებოდა. ამქარის წევრს დასაფლავებდნენ, მაგრამ ქელეხში არ წავიდოდნენ. „ფსონით (შეგროვებული თანხით) შესჭამდნენ პურს და შესანდობარს დაღვედნენ“. თუ მდიდარი იყო კაცი, მხოლოდ იმის ქელეხში მიდიოდნენ მიპატიუებით.

კვირა ღღეს ამქარის წევრები რიგ-რიგობით მუშაობდნენ სახელოსნოში, ვინც ამ წესს დაარღვევდა, 1 მან. გადაიხდიდა.

უსტაბაშს ირჩევდნენ დალოცვილი ხელოსნები ფირის ღღეს. ამ დროს ხდებოდა მისი ორი მოადგილის — ასაყალოს არჩევაც. ის ეხმარებოდა უსტაბაშს სამართლის წარმოებაში. იგიტბაშს კი ნიშნავდნენ გარკვეული ვადით. ის ძირითადად შიკრიკის როლს ასრულებდა ამქარში, აუწყებდა ხოლმე ამქარის გადაწყვეტილებას რიგით ხელოსანს, აგროვებდა სამღვთოს ფულსა და სხვ.

ასეთია მოკლედ ქ. თელავის ხელოსანთა ამქარის სტრუქტურა.

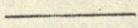
Н. Н. АБЕСАДЗЕ

РЕМЕСЛЕННЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ г. ТЕЛАВИ

Резюме

До революции г. Телави представлял собой один из крупных ремесленных центров. Представители разных видов ремесел (ювелиры, каменщики, шорники и др.) объединялись в цеха—«амкари».

На основе изучения этнографических материалов утверждается, что в организационной структуре амкари г. Телави были представлены не только мастер и ученик, а мастер, подмастерье и ученик.



რ. თოღა

სამეთუნეო ნაგებობანი სამეგრელოში. ქურა
(XIX ს. II ნახევარი, XX ს. დასაწყისი)

კერამიკული საქმის ეთნოგრაფიული შესწავლა საკითხთა დიდ წყებას მოიცავს. ერთი მხრივ გამოიყოფა მეცნიერულ-დარგობრივი კომპლექსი, რომელიც აერთიანებს ისტორიული, არქეოლოგიური, ეკონომიკური, გეოგრაფიული, ბუნებისმეტყველური და სხვა დარგების მონაცემებს, რაც კერამიკულ ეთნოგრაფიასთან მჭიდრო ურთიერთკავშირსა და ურთიერთმოქმედებაში განიხილება. მეორე მხრივ გამოიყოფა საკითხის უშუალოდ ეთნოგრაფიული კომპლექსი, რომელიც აერთიანებს მატერიალურ-სამეურნეო, სოციალურისა და სულიერი სფეროების მონაცემებს. ეს მონაცემები ისტორიული განვითარების პროცესში ხელს უწყობდნენ სამეთუნეო საქმიანობის ეთნიკური თავისებურებების ჩამოყალიბებასა და ამ დარგის ეთნოგრაფიული კულტურის შექმნას.

ნაშრომი ეძღვნება კერამიკული წარმოების ერთ-ერთ შემადგენელ და მნიშვნელოვან ნაწილს — კერამიკულ ქურას, რომელთანაც უშუალოდ არის დაკავშირებული თიხის ჭურჭლის დამზადების ყველაზე არსებითი და საპასუხისმგებლო ტექნოლოგიური პროცესი. ნაშრომი ეყრდნობა ეთნოგრაფიული ყოფის ახალ ემპირიულ მასალას, რომელიც შესწავლილია ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ლიტერატურის მონაცემებთან კავშირში. გამოყენებულია ფილოლოგიურ-ლექსიკოლოგიური მასალაც.

1. ტერმინოლოგიისათვის

თიხის ნაკეთობათა გამოსაწვავად განკუთვნილ ნაგებობას სამეგრელოში თორნეს ქურას¹ უწოდებენ. ეს ტერმინები თითქმის მთელ დასავლეთ საქართველოშია გავრცელებული. ასე, მაგალითად, თორნე || თონე ||საწვავი || ქურა (გურია)², საწვავი || ქურა (იმერეთი)³, თონე || ქურა (ლეჩხუმი)⁴.

¹ ქურა ზოგადი ტერმინია და რამდენიმე სხვა მნიშვნელობაც გააჩნია. შდრ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VII, თბ., 1962 — „ქურა“; ა. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1961 — „ქურა“.

² ავტორის საველე ჩანაწერები, გურია, 1969, რვ. 1.

³ ლ. ბოჭორიშვილი, ზემოიერული კერამიკა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VIII, თბ., 1956, გვ. 29.

⁴ ფ. გარდაფხაძე, მეჭურჭლეობა და მექვევრეობა ლეჩხუმში. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIV-B, თბ., 1947, გვ. 390.



ძველ ქართულ წყაროებში ცნობილ ტერმინ თ ო რ ნ ე ს თ ა ნ ^{შედატყველებული} სახელწოდება ქ უ რ ა გვიანდელია. იგი შემოსული სიტყვაა და ^{მისი წარმოშობა} შეიღოს თანახმად, XVII საუკუნემდე ქართულში არ გვხვდება⁵. ამ დროისათვის მას უკვე ვხვდებით ქართული სამართლის ძეგლებში⁶ და ქართულ პოეზიაშიც (არჩილის „ვისრამიანი“...), სადაც ის გადატანილი მნიშვნელობითაა გამოყენებული.

ლ. ბოჭორიშვილის მიხედვით, XVIII ს. ქურა უკვე ფესვგადგმულ სიტყვად მოჩანს⁷. „დასტურლამალისა“ და „ქალაქის მოურავის სარგოს“ ტექსტებში ჩვენთვის საინტერესო მნიშვნელობით ქურის ხმარების მაგალითზე ლ. ბოჭორიშვილი ასკვნის, რომ ამ ძეგლებში ქურა „უფლებამოსილ ტერმინად გამოიყურება“ და მას „გაბატონებული სიტყვის ადგილი უკავია“⁸.

ამ მართებული დასკვნის ილუსტრირება სხვა მაგალითებითაც შეიძლება.

შემდგომში, როგორც საქართველოს ეთნოგრაფიული სინამდვილე გვიდასტურებს, ქურამ ხალხურ კერამიკულ წარმოებაში ფართოდ მოიკიდა ფეხი. მან ზოგ შემთხვევაში გამოსაწვავი ნაგებობის აღმნიშვნელი ძველი ქართული ტერმინი ან სრულიად განდევნა ყოფიდან (გარე კახეთი, შიდა კახეთი — ერთი გამონაკლისით, ქიზიყი...) ან ძველ ტერმინთან ერთად განაგრძო არსებობა (შიდა კახეთი — აქ აგურის გამოსაწვავ ნაგებობას ქურასთან ერთად სა ა ა გ უ რ ე - ც⁹ ეწოდება, რაც ამავე დროს ქურისა და მეთაურებაში გამოყენებულ კალო-ჩარდახის კომპლექსსაც გულისხმობს;¹⁰ სამეგრელო, გური, იმერეთი, ლეჩხუმი...).

საბას ლექსიკონში ქურა არ გვხვდება. მას სამეთუნეო ნაკეთობათა გამოსაწვავ საშუალებებად დასახელებული აქვს სა ა გ მ ი ლ ი, სა ა გ ზ ე ბ ე ლ ი და თ უ ნ ი. სა ა გ მ ი ლ ი, საბას სიტყვებით, „ესე არს ცეცხლთა საგზებელი კაცთა დასაწვავად, გინა აბანოს (აბანოთა B) საგზებელი და მისთანა... ვ, ნ და ნიელ“¹¹, სა ა გ ზ ე ბ ე ლ ი — კეცის ჭურჭელთა გამოსაწვავი ZA. B რედაქციით — ჭურჭელთა გამოსაწვავი; C რედაქციით — გამოსაწვავი ორმო¹² და თ უ ნ ი — ჭურჭლის გამოსაწვავი(ა) ZABCD. E რედაქციით — ფურნე¹³.

ქურის მსგავსად საგმილიც ზოგადი ტერმინია („საგმილი რვალისაჲ“, საგმილი ალიზისაჲ“ და სხვ.) და თიხის ჭურჭლის გამოსაწვავი ნაგებობის

⁵ ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა, I, კახური, თბ., 1949, გვ. 192; შ. მეხია, ხელოსნობა ძველ საქართველოში (V—XII სს.), მანქანაზე ნახეული, თბ., 1942, გვ. 101.

⁶ მაგალითად, „წკალობის წიგნი იოანე კათალიკოსისა სახლთუხუცეს რევზისადმი“. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, ი. დოლიძის რედ., თბ., 1970.

⁷ ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 195.

⁸ იქვე.

⁹ იქვე, გვ. 170, 196.

¹⁰ იქვე, გვ. 170-ის მე-2 სქოლო.

¹¹ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თხზულებანი ოთხ ტომად ტ. IV₂, თბ., 1966.

¹² იქვე.

¹³ სულხან-საბა... ტ. IV₁, თბ., 1965.

აღნიშნულად როცა იხმარებოდა, მას უბრალოდ საკმილი ეწოდებოდა — „ჭურჭელსა მეკეცისასა გამოსცდის საკმილი (ისო ზირაქი, 27კ)“¹⁴.

არის კიდევ ერთი ტერმინი საცხობელი იგივე საცხობელი (მას საბასთან ვერ ვხვდებით), რომელიც ი. აბულაძეს განმარტებული აქვს როგორც ღუმელი, ფურნე, ქურა¹⁵. ჩვენთვის საინტერესო მნიშვნელობით საცხობელი „მამათა სწავლანში“ ასეთ კონტექსტშია მოცემული: „მეკეცემან, რაჟამს ქმნის კეცის ჭურჭელი და შედგმის იგი საცხობელსა, საზომით შეუდგის ქუემე მისა და არა ფრიად აღუდგის, რამათა არა დაილევოს კეცის ჭური და არცა დააკლის ალი, რამათა არა უმცხუარი დაშთეს და განირყუნეს“¹⁶.

დასავლეთ საქართველოს კუთხურ მეტყველებაში, როგორც ზემოთ გეჭონდა აღნიშნული, საკმაოდ გავრცელებული ჩანს კერამიკულ ნაწარმთა გამოსაწვავად განკუთვნილი ნაგებობისათვის ტერმინი თორნე¹⁷ თორნე. ამავე სახელწოდებას ატარებს, როგორც ცნობილია, პურის საცხობად გამოყენებული ცილინდრული ფორმის უძირო თიხის მოზრდილი ნაკეთობა. აკად. გ. ჩიტაია ნაშრომში — „ქართული თორნე“ საგანგებოდ ეხება ამ ნაკეთობის სახელწოდებებს სხვადასხვა ენებში და ასკვნის, რომ სუბერული დურუნიდან დაწყებული ყველა ეს სიტყვა (აქვეა ჩამოთვლა — რ. თ.) ერთი ძირის სიტყვად გამოიყურება. ქართულში, სხვებისაგან გამორჩევით, ამავე ძირიდან ნაწარმოები სიტყვა თუნი გამოყენებულია ჭურჭლის გამოსაწვავი ქურის აღსანიშნავად, ხოლო მეთუნე — მეჭურჭლეს, ჭურჭლის მკეთებელს ნიშნავს. ყოველივე ეს და სხვა მონაცემებიც ავტორს აფიქრებინებს, რომ ქართული თორნე ამიერკავკასიისა და წინა აზიის უძველესი მოსახლეობის კულტურის საგანძურს ეკუთვნის*, რაც მეტად საყურადღებო დებულებაა.

მაგრამ ტერმინი თუნი, რომელსაც აღმოსავლეთი იცნობს, საბამდე, თუ არ ვცდებით, ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში არ ჩანს და მეთუნე კი არც საბას ლექსიკონშია დასახელებული. ქართულ ყოფაში ეს ტერმინი მხოლოდ ქსნის ხეობაში, კერძოდ ცხავატში, დასტურდება და ნიშნავს ქურას¹⁷. ტერმინი თუნ ინგილოურშიც ჭურჭლის გამოსაწვავი ქურაა,¹⁸ თუმცა, იმავე ინგილოურში, იგი სხვა მნიშვნელობითაც ყოფილა ნახმარი¹⁹.

ი. აბულაძეს თავის ლექსიკონში თორნესთან ერთად მოცემული აქვს ტერმინი თურნე-ც და იგი განმარტებული აქვს როგორც საცხობი, ღუმელი (მითითებულია წყაროები: ოშკის ბიბლია, წიგნი ლევიტელთაჲ, გელათის ბიბლია, წინასწარმეტყველებაჲ ოსესი).

¹⁴ შ. მე ს ხ ი ა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 102; იხ. აგრეთვე ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 193—194.

¹⁵ ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973. „საცხობელი“.

¹⁶ მამათა სწავლანი. X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა ი. აბულაძემ თბ., 1955, გვ. 309.

* გ. ჩიტაია, ქართული თორნე, მიმოხილველი, ტ. II, თბ., 1951, გვ. 383.

¹⁷ ლ. ბოჭორიშვილი, ქსნის ხეობის კერამიკა, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIV-B, თბ., 1974, მ. Зандукели, Керамическое производство Ксанского ущелья, Автореф. канд. дисс., Тб., 1974.

¹⁸ იხ. ძველი საქართველო, ტ. II, ტფ., 1911, გვ. 248.

¹⁹ ნ. როსტომაშვილი, ინგილოური ლექსიკონი, თბ., 1978.

ჩვენს ყურადღებას იპყრობს თორნის აღმნიშვნელი ერთი ტერმინი სა-
ცხობელი კეცისაჲ, რომელიც, როგორც შ. მესხია მიუთითებს, ქართული
თული „დაბადების“ ძველ ხელნაწერში ასე იკითხება: „და შევიდა უკუდასა
ცისა მის. ისრაიტელისა საცხობელსა კეცისასა და დაგურიმნა ორნივე იგი“
(რიცხვთა, 25გ; ილ. აბულაძე, ქართული ბიბლიის ძველი ხელნაწერის
რამდენიმე ფურცელი. თბილისის უნივ. შრ., XVIII, თბ., 1941, გვ. 155)“. ამგვარადვე
მეორდება „დაბადების“ მცხეთის ხელნაწერში, ხოლო ნაბეჭდში
და ბაქარის „ბიბლიაში“ საცხობელსა კეცისასა-ს საცხობელსა პური-
სასა შეესატყვისება. საცხობელი კეცისაჲ პურის გამოსაცხობს წარმოად-
გენდა. პურის გამოსაცხობად განკუთვნილ ნაგებობას ღუმელი-ც ეწოდებოდა²⁰.

ასევე აქვს, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ი. აბულაძესაც თორნე გაგებ-
ბული (საცხობი, ღუმელი).

შ. მესხია ამავე ნაშრომში „საცხობელი კეცისაჲ-ს შემდეგნაირად
ხსნის: „თორნე“, რაკი „კეცისაჲან“ ანუ გამომწვარი თიხისაგან კეთდებოდა,
ზოგჯერ „საცხობელი კეცისა“ ეწოდებოდა²¹.

აქ ზოგი რამ დასაზუსტებელია.

საქმე იმაშია, რომ კერამიკული ნაწარმის გამოწვა საქართველოში ყველ-
გან, სადაც სამეთუნეო ჩარხის გარეშე ქალის შრომაზე დამყარებულ წარ-
მოებასთან გვაქვს საქმე, პურის საცხობ თორნეში, ან პირდაპირ ცეცხლში
(კოცონი, კერა) ხდებოდა და ხდება. ე. ი. თორნე თიხის ჭურჭლის გამოსაწ-
ვავად გამოიყენებოდა და გამოიყენება.

ქართული ეთნოგრაფიული ყოფის მონაცემები ყოველმხრივ მხარს უჭე-
რენ ცნობილ ზოგად დებულებას მეთუნეობის პრაქტიკაში ქალის თავდაპირ-
ველი და უპირატესი როლის შესახებ. როგორც აღიარებულია, ქალი ჩარხის
დამკვიდრებამდე უძღვებოდა ცხოვრების აუცილებლობით ნაკარნახევ ჭურჭ-
ლის დამზადების საქმეს. თავდაპირველად ჭურჭლის გამოწვა, როგორც ჩანს,
პირდაპირ კოცონზე ან ორმოში ხდებოდა, შემდეგ კი ამისთვის სპეციალური
საშუალების — თორნის გამოყენებაც იწყეს, რის სასარგებლოდ უნდა მე-
ტყველებდეს თორნის ძველქართული ტერმინი საცხობელი კეცისაჲ.

ამასთან, თუ საცხობელი პურისაჲ, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული,
პურის გამოსაცხობს წარმოადგენდა, რატომ ასევე არ უნდა გა-
ვიგოთ ამ შემთხვევაში თორნე, როგორც კეცის ანუ გამხმარი თიხის გამო-
საცხობი ანუ გამოსაწვავი საშუალება?

კეცი ხომ შ. მესხიასვე განმარტებით, გამომწვარი ან გამხმარი თიხის
აღმნიშვნელია ძველ ქართულში²², მეკეციეობა კი თანამედროვე კერამი-
კული წარმოების შესატყვისი ტერმინია²³.

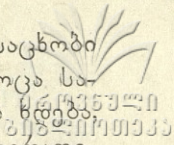
ყოველივე ზემოთქმულს თუ იმასაც დავუმატებთ, რომ საცხო-
ბელი ქურასაც ნიშნავდა, ცხადი ხდება, აქ ლაპარაკია კეცის ცხობაზე ანუ
ჭურჭლის გამოწვაზე.

²⁰ შ. მესხია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 211.

²¹ იქვე.

²² იქვე, გვ. 91.

²³ იქვე, გვ. 87.



ამგვარად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ უძველეს დროში პურის საცხობი თორნე ჭურჭლის საწვავს წარმოადგენდა, უფრო მოგვიანებით კი, როცა სამეთუნეო საქმე მიმაკაცის ხელში გადადის და შედარებით მასშტაბური ხდება, თორნე დროთა განმავლობაში განიცდის სრულყოფას. ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში წარმოდგენილ ჭურებს უკვე განვითარების გარკვეული გზა აქვთ გამოვლილი, თუმცა რალაცა სახით თორნის იერ-სახის ნაკვალევს მაინც ატარებენ (შდრ. აგრეთვე „ქურა თონესავითაა გაკეთებული, ოღონდ დიდია“)²⁴ და ზოგ შემთხვევაში მის სახელსაც ინარჩუნებენ.

2. ჭურის მრეწველობის ტექნიკისა და ტექნოლოგიის საკითხები

სამეგრელოში, საქართველოს სხვა კუთხეებისაგან განსხვავებით (ზემო იმერეთი, შიდა კახეთი, ქიზიყი, ქართლი...), კონსტრუქციულად ჭურის მხოლოდ ერთი ტიპი მოწმდება, რომელსაც თავისი ქვეტიპები გააჩნდა. ეს გარემოება, ჩვენი აზრით, იმით შეიძლება აიხსნას, რომ სამეგრელოს კერამიკულ წარმოებაში²⁵ (და სხვაგანაც საქართველოში, სადაც ჭურის მხოლოდ ერთი ტიპი დასტურდება) მკვეთრი სპეციალიზაცია არ ჩანს. ამასთან, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ერთი ტიპის ჭურის გავრცელების ფარგლებში ვერ ვხვდებით განსხვავებული კონსტრუქციის საჭიროების მქონე კერამიკული წარმოების ზოგიერთ დარგს საერთოდ, რომლის ერთ-ერთ მაგალითად მოჭიქული ჭურჭლის წარმოებაც გამოდგებოდა.

სხვა სურათია, როდესაც კერამიკული წარმოების დარგობრივ სიმრავლესთან ერთად სპეციალიზაციასთან გვაქვს საქმე. მაგალითისათვის ზემო იმერეთზე შევჩერდებით, სადაც მეჭურჭლეობა (წითელი ჭურჭელი, მოჭიქული ჭურჭელი), მექვევრეობა, მეთორნეობა, მეკრამიტეობა და მეთაგურეობა მოწმდება.

წარმოების თითოეულ დარგს აქ ამ მხრივ საგანგებოდ განსწავლული ოსტატი ემსახურება, მაგრამ მისი მოვალეობა ზოგჯერ ძირითადი საქმიანობის ფარგლებს სცილდება: ნაირსახოვანი წითელი ჭურჭლის მკეთებელს საჭირო შემთხვევაში წყლის მიღების გაკეთებაც უხდება (თუმცა არა ყველას), ისარნა-ჭურბერს ოსტატს თორნის გაკეთებაც ეხერხება, ხოლო აგურ-კრამიტის მომჭრელად ზოგჯერ ერთი და იგივე ხელოსანი გვევლინება²⁶.

ამგვარი დაყოფის შესაბამისად აღნიშნულ კუთხეში სამეგრეო ჭურა მოწმდება: I — წითელი ჭურჭლისა და აგურ-კრამიტის გამოსაწვავი ჭურა („თუმც მეთაგურეობა-მეკრამიტეობაში წითელი ჭურჭლის ჭურისაგან თავისე-

²⁴ ი. გ ი ვ ი ნ ე ი შ ვ ი ლ ი, ვ. თ. ო. ფ. უ. რ. ი. ა, ი. ქ. ა. ვ. თ. ა. რ. ა. ძ. ე, ქართული დიალექტოლოგია. I, თბ., 1961, გვ. 219.

²⁵ შესაძლოა, გაცილებით ადრეულ ხანაში (იგულისხმება XIX ს. მეორე ნახევრის წინარე პერიოდი) სამეგრელოში გარკვეულ სპეციალიზაციას კიდევ ჰქონდა ადგილი. სამოციანი წლების დასაწყისში ჩვენ მიერ უფროსი თაობის მეთუნეთა შორის შეკრებილ სხვა-ეთნოგრაფიულ მასალებში მოგვეპოვება ცნობა, რომლის მიხედვით ძველად დიდი ქვევრების გამოსაწვავი ერთსართულიანი ჭურბებიც ყოფილა მოქმედებაში (ერთსართულიანი ჭურა მართლაც დამახასიათებელია საქართველოს მექვევრეობისათვის), სამწუხაროდ, ამ ცნობამ მეთუნეთა ფართო წრეში დადასტურება ვერ ჰპოვა და ვერც სხვა რაიმე ხელშეწყობები მასალის მოპოვება მოხერხდა.

²⁶ ლ. ბ. ო. ჭ. ო. რ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი, ზემოიმერული კერამიკა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VIII, თბ., 1956, გვ. 26.

ბურად განსხვავებული ქურის გამოყენებაც დასტურდება“, ლ. ბოჭორიშვილი), II — ქვეერის ქურა და III — მოჭიქული ქურჭლის გამოსაწვავი ნაგებობა²⁷.

ამგვარად, შიდადარგობრივი სპეციალიზაციის პირობებში სხვადასხვა ტიპის ქურის არსებობა პრაქტიკულად ისევე გამართლებული ჩანს, როგორც საწინააღმდეგო შემთხვევაში ერთი ტიპის ქურის გამოყენება.

ყოველ მეთუნეს სამეგრელოში თავისი საკუთარი ქურა გააჩნდა. საჭიროების შემთხვევაში, ქურის მწყობრიდან გამოსვლისა (ქურა დაახლოებით ათ-თორმეტ წელიწადს ძლებდა) თუ შეკეთების დროს, ქურას ერთმანეთს უსასყიდლოდ აძლევდნენ — ათხოვებდნენ.

წესის მიხედვით ქურის აშენება-გამართვა გარკვეულ ცოდნა-გამოცდილებას საჭიროებდა, რის გამოც იგი ყველასთვის ხელმისაწვდომი არ იყო („ეს საქმე სოფელმა იშვიათად იცოდა“). სათანადო პირობების დაუცველად აგებული ქურა თავის ფუნქციას სრულყოფილად ვერ ასრულებდა — ნაკეთობის ერთ ნაწილს გამოუმწვარს ტოვებდა, რითაც მეთუნის შემოსავალზე მტკივნეულად მოქმედებდა.

ქურას ძირითადად ისევე ამ საქმეში გაწაფულ-დახელოვნებული მეთუნე-ხელოსნები აშენებდნენ, რაც საერთო ჩანს მთელი საქართველოსთვის. ამასთან, ქურის მშენებლებად ვხვდებით კალატოზებსაც. გარკვეულ საფასურად აყვანილ ოსტატ-მაშენებელს ეხმარებოდნენ დამჭირავებელი და მისი ოჯახის წევრი მამაკაცები ან სანაცვლოზე მოწვეული თანასოფლელები (უპირველეს ყოვლისა, მეზობლები).

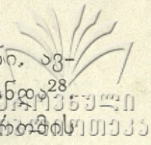
საქურე ადგილს საგანგებოდ არჩევდნენ.

ხანძრის საშიშროების გამო ქურა საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობებიდან მოშორებით, საკარმიდამო ნაკვეთის განაპირას, ამასთან, როგორც წესი, გზასთან ახლოს, შემალლებულზე, იდგმებოდა: შერჩეული, სწორი ზედაპირის მქონე ადგილი ოდნავ დახრილიც უნდა ყოფილიყო, რათა წყალს დაგუბების საშუალება არ ჰქონოდა („ქურამ სისველე არ უნდა მიიღოს“). არცთუ იშვიათად, ამგვარი ადგილის „გამოყვანა“ მიწაყრილის გაკეთებითაც ხდებოდა.

ცდილობდნენ საქურე ადგილი აგრეთვე, შეძლებისდაგვარად მყუდრო, ნაკლებქარიანი ყოფილიყო.

ქურის საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობებიდან გამოცალკავების ეს წესი, რომელიც საქართველოს ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ საკმაოდ კარგად შემოინახა, ძველი დროიდან მომდინარეა და, შესაძლოა, რაღაცა სახით ეპასუხება განათხარი მასალებით ცნობილ სამოსახლოებისაგან სამეთუნეო უბნის გამოყოფის პრაქტიკას. საილუსტრაციოდ დავასახელებთ იორალაზნის აუზის ტერიტორიაზე კ. ფიცხელაურის მიერ გათხრილ გვიანბრინჯაოს ხანის დასასრულისა და რკინის ფართო ათვისების ხანის სამეთუნეოსახელოსნო უბანს, სადაც ხელოსანთა ცხოვრების არავითარი კვალი არ ჩანს. კ. ფიცხელაურის ვარაუდით, ხელოსნები მახლობელი ნამოსახლარიდან თუ ნამოსახლარებიდან იქ მიდიოდნენ სამუშაოდ. ყველა აღმოჩენილი ქურა ამ

²⁷ ლ. ბოჭორიშვილი, ზემოიბერული კერამიკა, გვ. 30; Ц. Какабадзе, Шрошская керамика, Автореферат канд. дис., Тб., 1973.



უბანშია კონცენტრირებული და არცერთი არ არის მის გარეთ ნაბოვნნი. ავტორი თვლის, რომ ამ მოვლენას თავისი გარკვეული მიზეზები ჰქონდა²⁸. ამ მიზეზთა მთელ წყებაში (სადაც ალბათ გასათვალისწინებელია შრომის ორგანიზაციის მაშინდელი ფორმები, ნაწარმის დამზადება — შრომისათვის საჭირო ფართის საჭიროება და ა. შ.) სავარაუდოა საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების ხანძრისაგან დაცვის საკითხიც, რაც რელიეფურად ჩანს ასევე ძველი ქალაქების განსახლების მაგალითზე, სადაც სამეთუნეო სახელოსნოები, როგორც წესი, ქალაქის განაპირასაა, ხოლო დუქნები და ბაზარი — შუა გულთან უფრო ახლო²⁹. ამ თვალსაზრისით საინტერესო დაკვირვება მოეპოვება აგრეთვე ვ. ჯაოშვილს თბილისის გარეგნული სახისა და შიდასახვაობების განხილვისას. ამა თუ იმ მასივის საცხოვრებელ უბნად გადაქცევას, წერს ავტორი, წინ უსწრებდა აქ აგურის ქარხნების დამკვიდრება; შემდეგ, როდესაც ამ ადგილს გარს ერტყმოდა საცხოვრებელი კვარტალები, აგურის ქარხნები ქალაქიდან უფრო მოშორებით გადაჰქონდათ და ეს პროცესი მეორედებოდა ტერიტორიის ყოველი ახალი მასივის ათვისების დროს. ასეთნაირად გადაინაცვლა თანდათან აგურის წარმოებამ უკანასკნელი 150 წლის მანძილზე თანამედროვე კომუნარების ბაღის ადგილსამყოფლიდან დელისის მინდვრამდე, დაჰყო რა თანამიმდევრობით მოსკოვის ხევში, ვერეზე და ვაკეში³⁰.

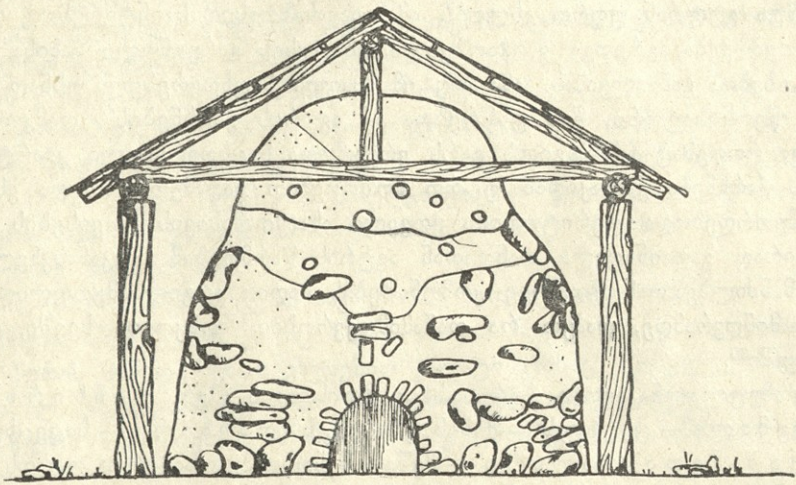
შერჩეულ მონაკვეთზე ქუროს საცეცხლისათვის (მგრ. და ჩ ხ ი რ ი შ მ ი თ ა რ ზ ა მ ა ლ ი — ცეცხლის შესანთები || ს ა დ ა ჩ ხ ი რ ე — საცეცხლე || დ ი შ ქ ა შ მ ი თ ა დ ვ ა ლ ა რ ი — შეშის შესაწყობი) საჭირო ფართს გადაზომავდნენ, ქვებით ან სოლებით დანიშნავდნენ, წვერწამახვილებული ჯოხით შემოხაზავდნენ ისე, რომ ასაშენებელი საცეცხლის სივანე სიგრძეზე ოდნავ ნაკლები გამოსულიყო („ასეთ დროს ცეცხლი სიგრძეში მიდის, უკეთ მოძრაობს და ჭურჭელიც წესიერად გამოიწვებაო“). შემოხაზულს თოხით გარედან შემოთხრიდნენ და ოვალისებურ ფორმამიცემულ საცეცხლის მინიშვნა || დაფუძნებას (ასე უწოდებენ ამ პროცესს სამეგრელოში) ამით დაამთავრებდნენ.

საცეცხლის შემოსაზღვრით ფაქტიურად ასაშენებელი ქუროს სიდიდე ისაზღვრებოდა, რაც მეთუნის მუშაობის მასშტაბის პირდაპირ პროპორციული იყო („დიდ ქურას რა აზრი აქვს, ზომიერად თუ არ გამოავსე. შეუვსებელ ქურაში ცეცხლი ცას ეხეთქება, საჭირო სიმძლავრითა და საჭიროებით ვერ ტრიალებს, ჭურჭელს ვერ ერევა და გამოუმწვარს ტოვებსო“).

ამასთან, საცეცხლის კარისთვის (ნახაზი 1.) (მგრ. და ჩ ხ ი რ ი შ მ ი თ ა რ ზ ა მ ა ლ ი კ ა რ ი — ცეცხლის შესანთები კარი || ს ა დ ა ჩ ხ ი რ ე კ ა

²⁸ კ. ფ ი ც ხ ე ლ ა უ რ ი, ორ-ალაზნის აუზის ტერიტორიაზე მოსახლე ტომთა უძველესი კულტურა. თბ., 1965, გვ. 59—60.
²⁹ გ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე, არქეოლოგიური გათხრა თბილისში 1948 წლის ზამთარში, მასალები საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, I, თბ., 1955, გვ. 129.
³⁰ ვ. ჯ ა ო შ ვ ი ლ ი, ქალაქის გარეგნული სახე და შიდასახვაობანი. წიგნ.: „თბილისი, ეკონომიურ-გეოგრაფიული დახასიათება“. თბ., 1957, გვ. 308. შდრ.: Г. И. И о н е, О гончарных обжигательных печах из Мингечаура. Сб.: «Материальная культура Азербайджана», II, Баку, 1951, გვ. 33: «Одной из главных причин во все времена, заставлявшие выносить подобные сооружения далеко за черту населенного пункта».

რი — საცეცხლე კარი || დიშქაშ მითადვალარი კარი (შემოს შესაწყობი კარი), უფრო სწორად, ლიობი ადგილისათვის, იმთავითვე ერთ არშინს მოზომავდნენ³¹, საწყის და ბოლო წერტილებში თითო გრძელ და ბრტყელ ქვას მიწაში ჩაასობდნენ ისე, რომ მიწის ზედაპირიდან ქვების სიმაღლე სამი ჩარეჟი დარჩენილიყო, ზევიდან ასევე ქვას გადაადებდნენ (ქურის შენების პროცესში ზედა ქვას კედელში მოაქცევდნენ) და ამგვარად საცეცხლეს „კარს“ გაუკეთებდნენ.



ნახაზი 1

ზოგ შემთხვევაში ქვების ნაცვლად თხილის დრეკად ჯოხებს აყენებდნენ. ორ ჯოხს ერთმანეთისაგან იმავე დაშორებით, რაც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, ასევე მკვიდრად ჩაარტობდნენ, თავებს გადაუბამდნენ და კარს თალი-სებურ მოყვანილობას მისცემდნენ (ჯოხებს ქურის აშენების შემდეგ გააც-ლიდნენ)³².

კარისთვის მყუდრო, უქარო ან ნაკლებქარიან მხარეს არჩევდნენ, რადგან „ქარი ცეცხლს იტაცებს, თავის ნებაზე ათამაშებს, ჭურჭელს გამოუწვავს ტო-ვეებს, ზოგჯერ კი ამტვრევს კიდევ“³³. მაგრამ, რადგან ქარი „სანდო არაა, ტრიალებს“ და შეიძლება კარს მაინც მისწვდეს, ამის გამო სხვა ღონისძიებებ-საც მიმართავდნენ (ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი).

³¹ აქაც და სხვა შემთხვევაშიც, როცა ქურის შემადგენელი ნაწილების ზომებზეა საუბარი იგულისხმება დაახლოებით 2x2 მ სიდიდის ქურა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, ქურის აღწერილობა, მისი ფორტო და ნახაზი სამეგრელოს მასალების მიხედვით მოცემული აქვს პროფ. ს. შაკალათიას (სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941). სამწუხაროდ, ეს აღწერილობა მეტად მოკლეა და ამავე დროს უზუსტობებსაც შეიცავს.

³² ბოლო ხანებში კარისთვის რკინის ნახევარსალტესაც იყენებდნენ.

³³ ავტორის სხვადასხვა ნაწარები, სამეგრელო, 1967, რგ. 2.

ამ საკითხს, როგორც ირკვევა, ძველ დროშიც ექცეოდა ყურადღება, რაც წარმოაჩინა ანტიკური ხანის მინგეჩაურის ქუჩების შესწავლამ. გ. იონე წერს: «У большинства Мингечаурских печей топочные устья находятся на подветренной стороне корпуса печей (на юго-восточной или юго-западной), т. е. они направлены в сторону, менее подверженную действию господствующих в Мингечауре ветров, благодаря чему топочные отделения во все времена года были защищены от задувания»³⁴.

ამავე ვითარებაზე მიუთითებს აგრეთვე ვ. გაიდუკევიჩი ქერჩისა და ფანაგორის განათხარი ქუჩების მაგალითზე³⁵.

მომდევნო პროცესს საცეცხლის შიგნით მოქცეული ფართის — ძირის გაკეთება-მოწყობა წარმოადგენდა.

ცეცხლის მოძრაობის მოწესრიგების მიზნით, რაც საბოლოო ჯამში ნაკეთობათა ნორმალურად გამოწვის უზრუნველყოფის ერთ-ერთ პირობას წარმოადგენდა, ქურის ძირს ზევიდან ქვევით, ე. ი. კარისკენ თოხით ჩამოკყვებოდნენ, დაქანებას მისცემდნენ, რასაც კვერცხის დაგორებითაც ამოწმებდნენ („დაქანების გარეშეც დაინთება ცეცხლი, მაგრამ ისე ვერ ივლის, ვერ იტრიალებს, ვერ იბრუნებს, როგორც საჭიროა“).

სინესტისაგან ქურის დასაცავად საცეცხლის ძირს ერთი-ორი ჩარეკის სისქეზე თიხატყეპნილით დაფარავდნენ (მგრ. დ ი ხ ა თ ი დ ი ს ა ნ გ უ დ უ³⁶ — მიწით — ე. ი. თიხით, — რ. თ. — დაიხეპებოდა), რაც ამავე დროს მუდმივ სიმბურვალეში მოქცეულ ძირს მეტ გამძლეობას მატებდა.

ყოველივე ამის შემდეგ, საძირკვლის გარეშე, საცეცხლის გარეთა მხრიდან თოხით გავლებულ კვალზე ქურის კედლების ამოყვანას შეუდგებოდნენ.

პირდაპირ მიწის ზედაპირზე ქურის დაფუძნება-მშენებლობას, რაც უმეტეს შემთხვევაში დამახასიათებელია დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის, გარკვეული პრაქტიკული მოსაზრება ედო საფუძვლად. კერძოდ, აქ მხედველობაში მიიღებოდა ჭარბი ტენიანობა და მისგან გამომდინარე ის საზიანო შედეგი, რაც ნაკეთობათა გამოწვის პროცესში იყო მოსალოდნელი („ქურის გახურებისას მიწიდან ამოსულ და ორთქლად ქცეულ სინესტეს ცეცხლი აიტაცებს, ქურაში შეიტანს და ჭურჭელს დაამტვრევსო“).

ასეთ გარემოში, განსაკუთრებით კი კოლხეთის დაბლობ რაიონებში, სადაც სინესტე ჭარბობს, სადაც ნიადაგი მომეტებულად შეიცავს წყალს, სადაც გრუნტის წყლები ნიადაგის ახლო ფენებშია, ადამიანს უხსოვარი დროიდანვე მიუმართავს ჭარბი წყლის წინააღმდეგ ბრძოლის სხვა, მრავალი ხერხისათვისაც.

საკმარისი იქნებოდა აქ უბრალოდ გაგვეხსენებინა ხალხური მელიორაციის საინტერესო მეთოდები³⁷, ჰიდროიზოლაციის ფუნქციის მქონე გვიმის,

³⁴ Г. И. И о н е, დასახ. ნაშრ., გვ. 40.

³⁵ В. Г а й д у к е в и ч, Керамическая обжигательная печь Мунчак-Тепе. КСИИМК XXVIII, М., 1949.

³⁶ შდრ. ს ა ნ გ უ ა, ს ა ნ გ ვ ა — бить, ударять, იხ. И. К и п ш и д з е, Грамматика мингрельского (иверского) языка. Спб., 1914.

³⁷ მ. გ ე გ ე შ ი ძ ე, სარწყავი მიწათმოქმედება საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლის ცდა). თბ., 1961.

ანუ, როგორც საბა უწოდებს, „ჭურღმულის თორნის“ გამოყენების ხასიათი^{38/}
და ა. შ.

სრულიად განსხვავებული სურათი გვაქვს ამ მხრივ აღმოსავლეთ სა-
ქართველოში, კერძოდ შიდა კახეთსა და ქიზიყში, სადაც მშრალი კონტინენ-
ტური ჰავის პირობებში მსგავსი პრობლემა ნაკლებად ან თითქმის არ არსე-
ბობს. როგორც ლ. ბოჭორიშვილი აღნიშნავს, შიდა კახეთის მიაგურე-მეკრაში-
ტეთა და მეჭურჭლე-მეთორნეთა ქურობები ვაკე ადგილზე ამოთხრილ ორმოში
არის ჩამჯდარი. ყოველი მათგანის დაბლა ქურა (ანუ ქურის პირველი
სართული — რ. თ.) და მაღლა ქურის (ანუ ქურის მეორე სართულის —
რ. თ.) უდიდესი ნაწილიც, მთელი ქურის ორი მესამედი ნაწილი მაინც, მი-
წაშია მოქცეული (კრამიტის ქურა კი მთლიანად მიწაშია მოთავსებული)³⁹.
არსებითად მსგავსი ვითარებაა ქიზიყშიც⁴⁰. ყოველივე ამას კი (ქურის მიწაში
მოთავსებას) ქურის კედლების სიმაგრისათვის, მისი (ქურის) მთლიანობის
უზრუნველყოფისათვის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

ამდენად, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემოსადმი
ადამიანის გააზრებული პრაქტიკული დამოკიდებულების კიდევ ერთ კონკ-
რეტულ გამოვლენასთან. ადგილობრივ მიკრო პირობებზე დაკვირვება საზო-
გადოდ და მათი გამოვლენა ემპირიული ცოდნის იმ უდიდეს მარაგს ქმნი-
და, რომლის გამოყენების საფუძველზე ყალიბდებოდა ქართული სამეურნეო
ყოფითი და კულტურული ელემენტების დახვეწილი, მეტად რაციონალური,
ადგილობრივ გარემოსთან ეფექტურად შეგუებული ფორმები. როგორც ცნო-
ბილია, ბუნებრივი გარემო დაღს ასვამს არა მარტო ხალხის კულტურას და
მოქმედებს მათი განსახლების თავისებურებაზე, არამედ გარკვეულ გავლენას
ახდენს წარმოების განვითარებაზე, საერთოდ, და ამდენად მოქმედებს ეთნი-
კური პროცესების მსვლელობაზეც⁴¹.

კონკრეტულად საქართველოს ბუნებრივ-სამეურნეო პირობების სირთუ-
ლე და ბუნებრივ-სამეურნეო არეების დანაწევრება, როგორც ობიექტური სი-
ნამდვილე, განსაკუთრებული მნიშვნელობის ფაქტორია, რასთანაც განუყ-
რელ კავშირშია მთლიანად საქართველოს ისტორია⁴².

ქურის ასაგებად თიხასა და ქვას იყენებდნენ. ესაა ტრადიციული სამენი
მასალა („ასე უშენებიათ ჩვენს ძველებს, ამას ვართ შეწყობილები“).

ხმარობდნენ „უძარღვო“, მცირეწებობების მქონე, ქვიშანარევ, ადვი-
ლად ფშვნად, მოწითალო ფერის „უბრალო“ თიხას, რომლისგანაც მხოლოდ
აგური თუ გაკეთდებოდა. ჭურჭლისა და სხვა ნაკეთობის დასამზადებლად

38. რ. თ. ო. ლ. უ. ა., კრამიკული გვიმი, „ქველის მეგობარი“, კრებ., 24, თბ., 1971.

39. ლ. ბ. ო. ლ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., ქართული კერამიკა... გვ. 36.

40. ი. ქ. გ. ე., გვ. 32—33.

41. Ю. В. Б р о м л е й, Этнос и этнография. М., 1973, გვ. 261.

42. მ. გ. ე. გ. შ. ი. ძ. ე., ივ. ჯავახიშვილი და საქართველოს ეთნოგრაფია, „კრებული მიძღვნილი
აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი“, თბ., 1977, გვ. 41; მ. ი. ს. ი. ვ. ე.,
აკად. ივ. ჯავახიშვილი საქართველოს შინაგანი სამეურნეო-კულტურული კავშირთა თეორიის
შესახებ; „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია,
1973, № 2; მ. ი. ს. ი. ვ. ე. ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები, თბ., 1978; გ. ყ. ო. რ. ა. ნ. ა. შ. ვ. ი-
ლ. ი. გეოგრაფიული გარემოს როლი საზოგადოების განვითარებაში, თბ., 1975.

განკუთვნილ თიხებს,⁴³ იმის გამო, რომ ცეცხლს ვერ უძლებდა და სკდებოდა, ქურისთვის უვარგისად თვლიდნენ.

თიხის შერჩევისთანავე (ცდილობდნენ თიხა ახლო-მასლო მოეხმობოდა, რაც ბევრ შემთხვევაში დიდ სიძინელეს არ წარმოადგენდა) თიხის ამოსაღებად 2X2 მ სიდიდის ფართს გადაზომავდნენ⁴⁴, თავზე მოგდებულ ჩვეულებრივ მიწის ფენას მოაშორებდნენ („ეს მიწა რომ შეერიოს, თიხას წებოვნებას დაუკარგავსო“), თიხას ერთი ბარის პირზე ჩათხრიდნენ, წყალს მოასხამდნენ და ფეხით იქვე ჩაზელდნენ. ზელის პროცესში თიხას ოთხ-ხუთჯერ გადააბრუნებდნენ და ამასთან, შეყოლილ უცხო სხეულებისაგან გაათავისუფლებდნენ. ზელდნენ იქამდე, ვიდრე თიხა „ღვედივით არ გახდებოდა“⁴⁵.

მოხელილი თიხის ერთ ნაწილს ხელში მოიმირგვალელებდნენ და გუნდა-გუნდად დანაწევრებულს საცეცხლის ძირს გარეთა მხრიდან ირგვლივ მჭიდროდ, მწყობრად შემოუწყობდნენ (ყველაფერი ეს თუ საქურე ადგილიდან მოშორებით ხდებოდა, თიხის გუნდებს ურემზე დააწყობდნენ და ადგილამდე ასე მიიტანდნენ), სველი ხელით გუნდებს ერთმანეთთან კიდევ ერთხელ მკვიდრად დააკავშირებდნენ და ამ თანამიმდევრობით ქურის აშენებას შეუდგებოდნენ. ქურის კედელს, უფრო ზუსტად, საცეცხლეს, მხოლოდ ერთი ან ორი მტკაველის სიმაღლემდე აიყვანდნენ (ცხადია, კარისთვის განკუთვნილი ადგილი ამოუვსებელი, ღია რჩებოდა) და მცირე ხნით გასაშრობად ტოვებდნენ. საერთოდ, ქურა მთლიანად ამ წესის დაცვით აიგებოდა, სხვანაირად ყოველი ახლად დაგებული ფენა მასზე დაწყობილ მომდევნო ფენებს „ვერ აიტანდა“, „ჩაწვებოდა“, ჩაიშლებოდა. ასე რომ ქურას შესვენებებით, დრო-გამოშვებით აშენებდნენ.

ქურის კედლების ნაწილობრივ ამოყვანისა და შეშრობის შემდეგ „ტახტს“, (ნახაზი 2.) რომელიც ოთხკუთხედად გათლილი ძელის მოყვანილობისაა, დააფუძნებდნენ. თიხის ეს ტახტი (ასე ეწოდება მეგრულად) ის საყრდენია, საფუძველია, რომელზედაც შემდგომ ქურჭლის დასაწყობი ბაქანი კეთდებოდა.

ტახტი ქურას, რა დიდი ზომისაც არ უნდა ყოფილიყო იგი, როგორც წესი, ორი უკეთდებოდა. მის შენებას (ეს კი წინასწარ გავლებულ ხაზზე თიხის გუნდების შემოწყობით და სველი ხელით მათი ერთმანეთთან დაკავშირებით ხდებოდა)⁴⁶ ცეცხლის შესანთები კარის მოპირდაპირე კედლის თითქმის შუა ნაწილიდან იწყებდნენ და ცეცხლის შესანთები კარისკენ წარმართავდნენ. ამასთან, ითვალისწინებდნენ დახრილობას და ტახტს ისე აგებდნენ, რომ მას ზედაპირი სწორი რჩებოდა. ამის გამო ცეცხლის შესანთები კართან მისი სიმაღლე თუ ოთხი ციდა იყო, ბოლოში იგი სამი ციდა იქნებოდა. იმისათვის,

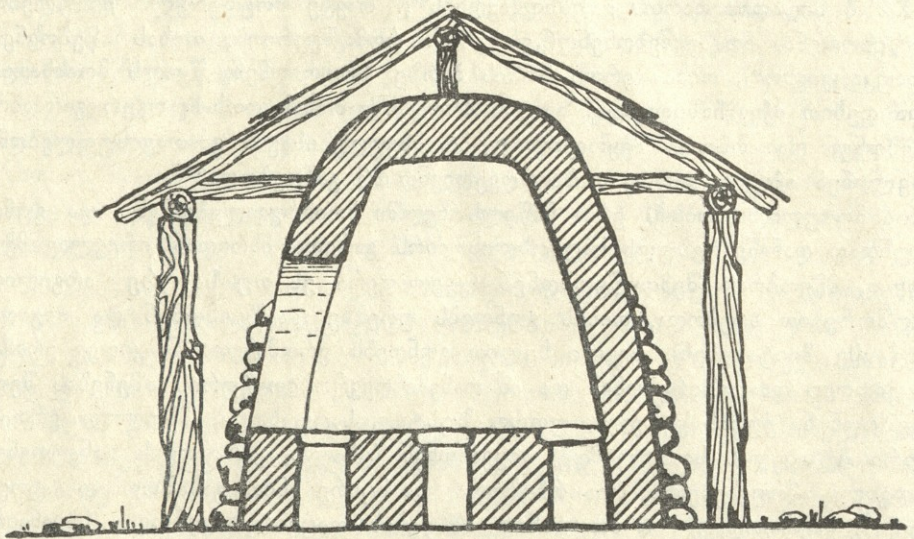
⁴³ თიხების ხალხური კლასიფიკაციის შესახებ იხ. რ. თ. დ. უ. ა. კერამიკული ნედლეულის ხალხური ტექნოლოგიის საკითხები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XVI—XVII, თბ., 1972.

⁴⁴ ორმოს სიღრმე 1,5 მ ექნებოდა, რაც დაახლოებით ერთი ქურისათვის სამყოფ 10 ურემ თიხას შეადგენდა. მეტრნახევრის შემდეგ თიხა, როგორც წესი, ილევა ან მინარეგები უჩნდება და ამდენად, გამოსაყენებლად უვარგისი ხდება.

⁴⁵ სასურველად მიაჩნდათ სიმაგრისათვის ახლად ამოღებულ თიხაში დაფშენილი სახით იმ არაერთგზის გამომწვარი თიხის შერევა, რომლისგანაც ძველი ქურა იყო ნაშენი.

⁴⁶ ტახტი იმავე თიხისაგან მზადდებოდა, რისგანაც ქურა საერთოდ.

რომ შეშის შეკეთებაში ხელი არ შეშლოდათ, ცეცხლსაც თავისუფლად მოძრავა, კარამდე ერთი მტკაველით წინ ტახტის შენებას დაამთავრებდნენ. მერე ტახტის ამგვარადვე გაკეთების შემდეგ კარი ფაქტიურად ორ თახაბარ ნაწილად იყოფოდა.



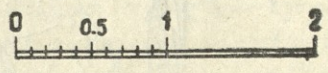
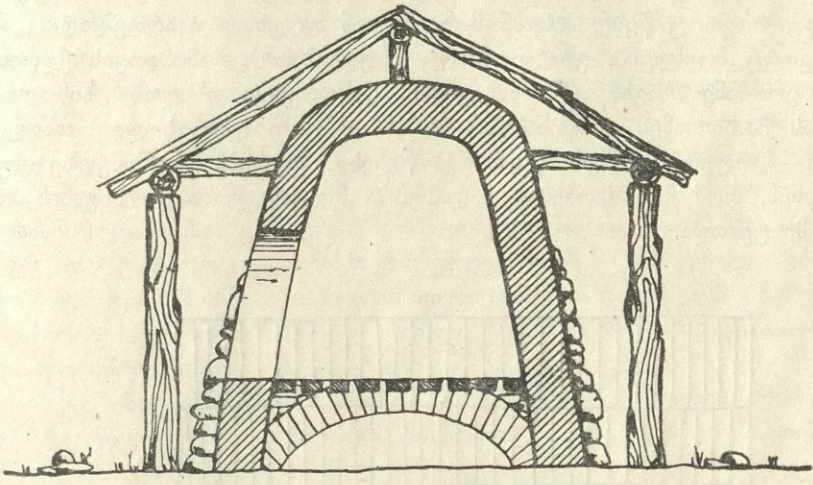
ნახაზი 2

ტახტთან შედარებით გვიანდელია და ჩვენი საუკუნის დასაწყისიდან შემოდის ხმარებაში ტახტის ფუნქციის მატარებელი აგურის თალი (ნახაზი 3.) (მგრ. მას ასევე თალი ეწოდება)⁴⁷. თალის რაოდენობა ქურის სიდიდეზე იყო დამოკიდებული. მომეტებულად 3-4 თალიანი ქურები იყო ხმარებაში.

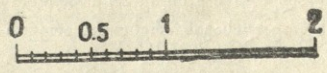
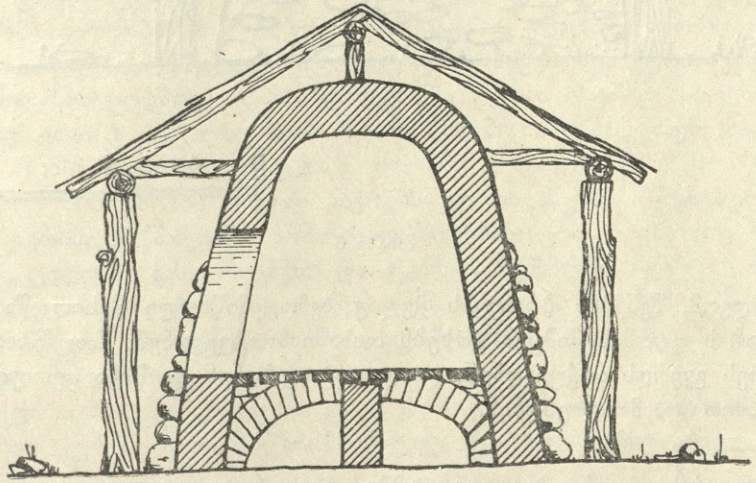
თალი უფრო პრაქტიკული, უკეთ მოსახმარი გამოდგა. „მამაპაპურ ტახტთან“ (ასე მოიხსენიებენ მეთუნეები) შედარებით იგი უფრო გამძლე („სამიოთხი გამოწვის მერე ტახტმა ჩაწოლა იცის და ზელმეორედ გასაკეთებელი ხდება; თალი კი მეტხანს ძლებს“) და ცეცხლის უკეთ დამშლელი აღმოჩნდა („თალიან ქურაში ცეცხლი თავისუფლად მოძრაობს“, „თალით უფრო მიდის ბოლიო“ და ა. შ.). თალის ერთი დადებითი თვისება ისიც ყოფილა, რომ იგი ტახტთან შედარებით ჩქარა ხურდებოდა, რასაც ნაკეთობათა გამოწვის პირველ ეტაპზე გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მაგრამ, ყოველივე ზემოთქმულის მიუხედავად, ქურის ამ ელემენტმა მაინც ვერ განდევნა ტახტი ხმარებიდან და ყოფაში ორივე მეტ-ნაკლები სიხშირით თანაარსებობდა. უფრო მეტიც. მოწმდება ისეთი ქურებიც, რომლებშიაც კომბინირებული სახითაა გამოყენებული როგორც თალი, ასევე ტახტიც. (ნახაზი 4.) ასეთ შემთხვე-

⁴⁷ ერთ შემთხვევაში თალთან ერთად დამოწმდა ტერმინი კ ა მ ა რ ა ც .

ვამი თაღები იწყება კედლიდან და როგორც ეს თაღიან ქურაში გვაქვს, მო-
პირდაპირე კედელს კი არ უერთდება, არამედ ტახტს.

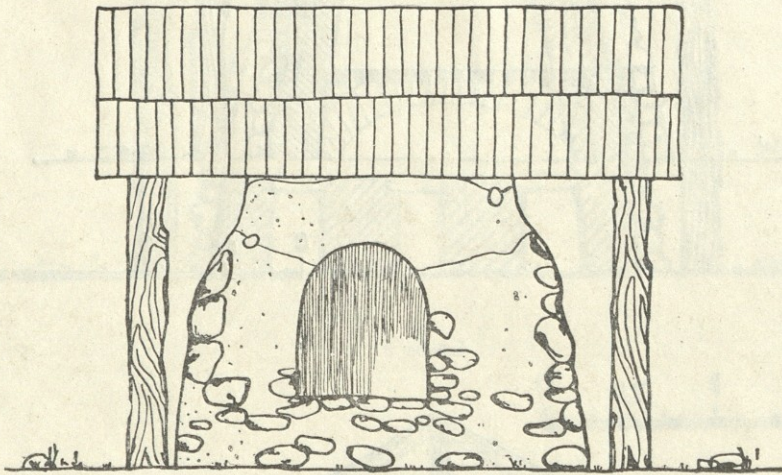


ნახაზი 3



ნახაზი 4

ქურის კედლების გარკვეულ სიმაღლემდე ამოყვანის შემდეგ ქურჭლის შესაწყობი კარის (ნახაზი 5.) (მგრ. ჭკუჯიშ მითანწყკარალე გამოყვანას შეუდგებოდნენ. „კარი“ ქურას საცეცხლის მხარეს არ უქეთდებოდა და, როგორც წესი, მისგან მარჯვნივ ან მარცხნივ იმართებოდა („ადგილი როგორც მოიხდენს, გზა როგორც მიუდგებოდა“). ამისათვის ქურის კედელში ერთმანეთისაგან არშინნახეგრის დამორებით თხილის ხის დრეკადორ ჯოხს ჩაასობდნენ და წინასწარ დამუშავებული დაგრეხილი თხილისავე წნელით — ღვლერჭით (მგრ. წირღე)⁴⁹, ჯოხის წვერებს ერთმანეთზე ისე გადააბამდნენ, რომ მათ (ჯოხებს) ნალისებრი მოყვანილობა და სიგანის ზომის სიგრძე მისცემოდა.



ნახაზი 5

შემდგომ, შენების პროცესს კვლავ ზემოაღნიშნული წესით წარმართავდნენ. კარის ფორმის მიმცემ ჯოხებს თიხაში მოაქცევდნენ, მათ შორის არსებულ არეს გვერდს აუქცევდნენ, ღიად დატოვებდნენ და წინა კედლის აშენებისავე ამით დაამთავრებდნენ.

⁴⁸ ამავე კარის მეშვეობით ხდებოდა გამომწვარ ნაკეთობათა გამოტანაც.

გამოსაწვავ ნაკეთობათა ქურაში ჩაწყობის შემდეგ კარს ქვევრისა თუ ქურჭლის ნატეხებით და ასევე მცირე წებოვნების მქონე თიხით ამოაშენებდნენ (ცალკე თიხას ამ შემთხვევებზელ საშუალებების გარეშე არ ხმარობდნენ, რადგან გამოწვის პროცესის მიმდინარეობის დროს, თიხასიმხურვალისაგან შრებოდა, არეებს იჩენდა, სკდებოდა, ქურაში ჰაერს უშვებდა, რის შედეგადაც ნაწარმი ზიანდებოდა, ტყდებოდა). გამოწვის დამთავრებისა და ქურის ვაგრილების შემდეგ კარს გამოარღვევდნენ და ნაკეთობებს გამოიტანდნენ.

⁴⁹ იხ. И. К и п ш и д з е, დასახ. ნაშრ., სიტყვა, ქინუ: წურეხი, წკულეტი, წირღე — скрученный прут, употребляемый для связки (რ. ღვლერჭი).

შემდეგი შემოვლით, ცოტ-ცოტაობით უკვე „შიგ შემოუხვევდნენ“, შიგ-
ნით შემოიწვედნენ, ქურას სიგანეს დააკლებდნენ და ამგვარად ქურის თავის
საწყისამდე მივიდოდნენ („ქურის თავი ძირის ტოლი რომ დარჩეს, ქურას
მაგრე არ ექნება, თავი ჩაფშვება“).

მშენებლობის პროცესში ხარახას სახელწოდების მქონე ჯირკვებზე
გადებულ ფიცრებზეც შედგებოდნენ და ისე მუშაობდნენ.

ამოშენებულ კედლებში — „ქურის ტანში“ — ირგვლივ თხილის დრეკად
ჯოხებს (მგრ. დ უ დ ი შ მ ა კ ე თ ე ბ ე ლ ი კ ე ტ ე ფ ი — თავის გამკეთებე-
ლი ჯოხები) ჩაურჭობდნენ, წვერებს ერთმანეთთან გადააბამდნენ, მათ შორის
არსებულ არეებს წნელით შეავსებდნენ („ეს უკვე საიმედოდ გააჩერებს
თიხას“) და თიხის გუნდების შემოწყობა-გადაბმით ქურის „თავის მოყვანას“
(მგრ. დ უ დ ი შ ო კ ი ც ო ნ ა ფ ა) შეუდგებოდნენ. გარკვეული დროის გასვ-
ლის შემდეგ გამომშრალი ქურის თავს ჯოხებსა და წნულს შემოაცლიდნენ,
გუმბათისებურ თავს შიგნიდან თოხით შემოჰყებოდნენ, „ჩამოთოხნიდნენ“,
მოასწორებდნენ.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დროდადრო შენების პროცესში, შეშ-
რობისთანავე ქურის შიდა მხარე საერთოდ ამავე წესით მუშავდებოდა, რაც
იმისთვის იყო საჭირო, რომ „სადმე კუთხე არ დარჩენილიყო, ცეცხლს გა-
საჩერებელი არ ჰქონოდა და თავისუფლად ემუშავა“.

ჩვენ არაფერი გვითქვამს ქურის ერთ არსებით დეტალზე — ხვრეტოლზე
(მგრ. ო თ ო ლ ე. შინაარსობრივად ეს ტერმინი გამოხატავს თვალისთვის გან-
კუთვნილს, სათვალთვალს), რომელსაც რამდენიმე ფუნქცია გააჩნდა. იგი
„ჰაერს ეძახდა“, ცეცხლს აღვივებდა, ანთებდა; მისი საშუალებით კვამლი გა-
სასვლელს შოულობდა და არ გუბდებოდა („ოთოლეების გარეშე ქურას ცე-
ცხლი გახეთქავდაო“). ამას გარდა ოთოლეთი ამოწმებდნენ გამოწვის პროცე-
სის მიმდინარეობას, ხოლო ზოგ შემთხვევაში კიდევაც წარმართავდნენ მას⁵⁰.

ოთოლეების გასაკეთებლად (გაკეთებას იწყებდნენ ქურის კედლის ერთი
არშინის სიმაღლემდე აგების შემდეგ და ქურას თავამდე აჰყებოდნენ. იშ-
ვიათად ერთ ხვრეტოლს თავის შუა ნაწილშიც მოაქცევდნენ. მას, ოთოლე-
საგან განსხვავებით, კუჭუჭად მოიხსენიებდნენ⁵¹ წინასწარ გამოთლილ
„მუშტის სისხო“ ხის მრგვალ ნაჭრებს ქურის ახლად ამენებულ კედელში
ერთმანეთისაგან ნახევარი არშინის დამორებით ერთ რიგზე ისე ჩაასობდნენ,
რომ „კედელში გასულიყვნენ“ და კედლის შეშრობის შემდეგ (ამას რამდე-
ნიმე დღე სჭირდებოდა) გამოიღებდნენ. რჩებოდა ხვრეტოლები — ოთოლეე-
ბი, რომელთა რაოდენობა ძირითადად ქურის სიდიდის შესაბამისად 10-დან
30-მდე მერყეობდა.

ქურის შენების პროცესშივე ცეცხლს ქურა რომ არ დაეზიანებინა, დაახ-
ლოებით ქურის თავის საწყისამდე უკვე აგებულ კედელს ქვითა და თიხით

⁵⁰ ოთოლეს თავისი თიხისავე საცობი — გ უ მ უ რ ი ჰქონდა (გუმური ეწოდება აგრეთვე,
მომრგვალებულ თიხის ნაჭერს, რომელიც იდება ქურაში ჩადგმულ ქვევრსა და ქურის კედელს
შორის, რათა კედელმა ქვევრი არ დაზიანოს); გუმური ოთოლეს გამოწვის პროცესის მიმდინა-
რეობის დროს უკეთდებოდა. გუმური ისე უნდა მორგებოდა ოთოლეს, რომ ქურას „სასუნთქი
დარჩენოდა“. იგი მხოლოდ ერთჯერად გამოიყენებოდა, რადგან ჭურჭელთან ერთად გამომწვარი
გუმური ვიწროვდებოდა და, ამდენად, მეორედ გამოყენებისათვის უვარგისი ხდებოდა.

⁵¹ კუჭუჭის გაკეთებას ბევრ შემთხვევაში გაურბოდნენ ხანძრის საშიშროების გამო.

დამცველ მეორე კედელს (მგრ. გუხუ) შემოავლებდნენ. ამისათვის რი-
ყის ქვებს ირგვლივ მჭიდროდ, ერთ წრედ შემოუწყობდნენ და მოხედილ
თიხაში მოაქცევდნენ. შემოაღნიშნულ სიმაღლემდე ამ წესით სამაგრი ქვე-
ლის ამოყვანის შემდეგ ისევ ქურის ქვედა ნაწილს დაუბრუნდებოდნენ და
ვინაიდან ქურის ამ ნაწილში ცეცხლს ძალა მეტი აქვს, ასევე ქვებითა (აქ
უკვე სულერთია როგორი და რა ზომის ქვა იქნებოდა) და თიხით მას კიდევ
ერთ, მესამე პირს შემოავლებდნენ და გუხუს სისქესა და ამდენად გამძლეო-
ბას შემატებდნენ. გუხუს ასევე უკეთდებოდა ოთოლეები ქურის პირველ კე-
დელში დატანებული ოთოლეების გასწვრივ.

სხვა შემთხვევაში გუხუ მთლიანად მხოლოდ ცეცხლის შესანთები კარის
გასწვრივ კეთდებოდა (კარიდან ორივე მხარეს ერთ მეტრამდე) და მერე კი
მხოლოდ 3-4 ადგილას.

ამისათვის ქურის ირგვლივ, მისკენ დახრილად ერთმანეთისაგან მოშორე-
ბით, თითო-თითო ბოძს ჩასობდნენ. შემდეგ თითოეულ ბოძსა და ქურას შო-
რის არსებულ არეს, რომელიც 2 ციდა იქნებოდა, თიხითა და ქვებით შეავ-
სებდნენ, დატკეპნიდნენ და ქურის კედელს მკვიდრად მიაბჯენდნენ. დასრუ-
ლებული სახით იგი ბრტყელი სვეტის ფორმას ღებულობდა. ამ სვეტებს
ირგვლივ ზოგჯერ მეტი სიმაგრისათვის მავთულსაც შემოავლებდნენ. გუხუს
ამ შემთხვევაშიც უკეთდებოდა ოთოლეები, რაც ფაქტიურად არსებული
ოთოლეების გაგრძელებას წარმოადგენდა.

სამაგრი კედლები და საშუალებანი საქართველოს სხვა კუთხეებშიც დას-
ტურდება. მაგალითად, ზემო იმერეთში დამოწმებულ „ქურის ქურის“ აღწე-
რისას ლ. ბოჭორიშვილი ამ საკითხთან დაკავშირებით წერს: ქურის ქურის
გვერდები გამაგრებულია კედლით, რომელიც ცის (ე. ი. ქურის თავის —
რ. თ.) დასაწყისამდე ქვითა და ალიზით არის ნაგები და საბეჭდავის სა-
ხელითაა ცნობილი... გახურების დროს მოსალოდნელი ზიანის თავიდან ასა-
ცილებლად ქურა ბოძებით არის გამაგრებული. ქურის ოთხივე კუთხეში ხის
სვეტებია დარჭობილი, სვეტების თავზე კი ქურის თავსა და ბოლოში უღ-
ლად („უღელი“) სახელდებული ხეებით ქურა მტკიცედ არის გადააკე-
ტილი⁵².

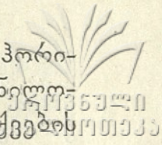
ამავე ავტორის აღნიშვნით, შიდა კახეთში ქურის იმ ნაწილის გამაგრე-
ბა, რომელიც მიწაში არ არის ჩამჯდარი, ქვის ყორითა და მიწით ან კიდევ
ალიზის აგურითა და ლამით ხდებოდა⁵³ და ა. შ.

ქურის აშენების უკანასკნელ ეტაპს თიხის ნაწარმის დასაწყობი ბაქნი-
სა (მგრ. ჭკუჯიშ გიონწყარალი — ჭურჭლის დასაწყობი) და ცეცხ-
ლის ამოსასვლელი სასულეების (მგრ. დაჩხირიშ ეშაულარი) გამარ-
თვა წარმოადგენდა. სამეგრელოში ამ ორივე ელემენტის გაკეთება ერთ-
დროულად ხდებოდა.

ამისთვის წინასწარ გამზადებულ ღრმულეებში (ღრმულეები ორივე ტახტს
მთელ სიგრძეზე ნაპირების გასწვრივ და, შესაბამისად, ქურის კედლებსაც
ხელით უკეთდებოდა ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც თიხა შემწრალი არ იყო)
საშუალო ზომის მოგრძო და დაახლოებით თანაბარი სიბრტყის რიყის ქვებს

⁵² ლ. ბოჭორიშვილი, ზემოიერული კერამიკა... გვ. 30, 31.

⁵³ მისივე, ქართული კერამიკა... გვ. 36, 42...



ტახტებს შუა, ასევე ტახტებსა და კედლებს შორის, ერთ სიმაღლეზე, ჰორი-
ზონტალურად გადებდნენ. იმის გამო, რომ საჭირო ზომისა და მოყვანილობის
ქვეშ ყოველთვის ვერ მოულოდნენ, ჭურჭლის ნატეხებისა და ქვეშ
კომბინაციასაც მიმართავდნენ.

ამგვარად, „ტახტი და ქვები“ ან „ტახტი და თალები“, ან „თალები“ გა-
მოსაწვავად განკუთვნილ ნაკეთობათა დასაწყობ ბაქანს ქმნიდნენ და, ამას-
თან, ჭურას ორ არათანაბარ ქვედა — ცეცხლის შესანთებ და მაღლა — ნაკე-
თობათა დასაწყობ საართულებად, იარუსებად, ყოფდნენ⁵⁴. მეორე სართული
სიდიდით ბევრად აღემატებოდა პირველს. გამყოფი ბაქანი პირველი სარ-
თულისათვის, ე. ი. საცეცხლისათვის ჭერს, ხოლო მეორე სართულისათვის
იატაკს, ძირს წარმოადგენდა.

ქვების სრულიად გარკვეული წინასწარ მოფიქრებული განლაგებით კი
რაც მათი ერთმანეთისაგან თანაბარი მანძილით დაშორებას ვარაუდობდა
(ჩვეულებრივ, ქვებს შორის მანძილი დაახლოებით ორი ვერშოკი უნდა
ყოფილიყო, რომ ცეცხლი თანაბრად განაწილებულიყო), ცეცხლის ამო-
სასვლელი სასულეები კეთდებოდა, ე. ი. ტიხრებით იფანჯრებოდა. ამ მიზ-
ნით ყოველნაირი თვისების ქვა გამოსადეგი როდი იყო. სასურველ მოყ-
ვანილობასთან ერთად, ვარგის ქვას სხვა ნიშან-თვისებაც უნდა ჰქონოდა. იგი
ფორეჯიანი (მგრ. აწერტებულ), „კალმასს რომ წერტილები აზის იმის
მაგვარი“ უნდა ყოფილიყო, რადგან ასეთი, როგორც წესი, ცეცხლს უძლებ-
და და არ სკდებოდა⁵⁵ (მგრ. ვ ა ტ ყ ვ ა ც უ ნ დ უ).⁵⁶

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ორსართულიანი ქურები საერთოდ თავის

⁵⁴ სამეგრელოში, ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში, სადაც ორსარ-
თულიანი ქურები მოწოდება, ქვედა სართულში — საცეცხლში ქურჭელს არ აწყობდნენ და მას
მხოლოდ ცეცხლის დასანთებლ იყენებდნენ (შდრ. ს ა ბ ა: „საცეცხლე (ესე B) არსადა მარადის
ცეცხლი ეგზების (ენთების B), გინა ცეცხლთა ჭურჭელი ZAB (ს უ ლ ხ ა ნ ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი
ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, თხზ., ტ. IV, თბ., 1966). კვამლიან, მზეუტავ ცეცხლს ჯერ საცე-
ცხლის კართან ანთებდნენ, ხოლო შემდგომ, „შებოლილ — შემებარი“ და „ცეცხლს შეგუებული“
ჭურჭლის გამოწვას საცეცხლის შეგნით დანთებული ცეცხლით წარმართავდნენ, რითაც აღმოსავ-
ლეთ საქართველოს რიგი რეგიონისაგან განსხვავებული სურათი იქმნებოდა. მაგალითად, კახეთ-
ში როგორც ლ. ბოჭორიშვილი აღნიშნავს, ჭურჭელი დაბლა ქურაში ანუ
ძირის ქურაშიც (ასე ეწოდება აქ პირველ სართულს — რ. თ.) და მაღლა ქურაშიც,
(ე. ი. მეორე სართულში. — რ. თ.) ეწყობა.

ქურაში დაკავებული ადგილმდებარეობის მიხედვით, ჭურჭლის კლასიფიკაციასაც კი ახდენ-
დნენ: ქიზიყელი ოსტატებისათვის ცნობილ ძირის ქურის ჭურჭელს, თაღის
ჭურჭელს (ეს ის ქურჭელია, რომელიც ბაქანზე ეწყობა — რ. თ.) და თავის ქურ-
ჭელს, შიდა კახეთის ოსტატები ძირის ჭურჭლის, წელიის ჭურჭლისა და
თავის ჭურჭლის სახელით აღნიშნავენ (იხ. ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული
ქერამიკა... გვ. 103, 104).

⁵⁵ ნ. ე. ხ. ვ. ი. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი. ნ. შ. რ. შ. ი. — „ჯარობა სამეგრელოში“ (იხ. კრებ. „თედო სახოკია“,
თბ., 1969, გვ. 128) ს. ნამიკოლას (დღევ. გეგეკორის რ-ნი) მეთუენობაზე მოკლე ცნობებს გვაწ-
ვდის და აქ მოტანილ საკითხთან დაკავშირებით წერს: „...საყურადღებოა გამოსაწვავი ქურების
(ლაბარაია სამეთუნეო ქურებზე — რ. თ.) ასაშენებლად (იგულისხმება ჭურჭლის დასაწყობი
ბაქანი — რ. თ.) სახმარი მასალა „ლემუშელო ქუა“, რომელიც 100 გამოწვას უძლებდა. იგი
შავი ფერისა იყო და ნამკლუშივე იმოგენებოდა“. ამ შემთხვევაში ქვა (მგრ. ქუა) ეს სახელ-
წოდება ამავე სოფელში გამდინარე დელის სახელწოდებიდან მიიღო — (რ. თ.).

⁵⁶ შდრ. И. К и п ш и д з е, დასახ. ნაშრომი, გვ. 33: ტყვაცი — громовой удар; გო-ტყვა-
ც/უ — гром ударил.

არსებობას ანტიკური ხანიდან ითვლის და თითქმის არსებითი ცვლილებების გარეშე გვხვდება შუა საუკუნეების ყველა პერიოდში⁵⁷. მას კარგად იცნობს ქართული განათხარი მასალაც და ყოფაც.

რაც შეეხება ცეცხლის ამოსასვლელ სასულეებს, იგი საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულ წითელკეციანი ანუ მოლქიქავი თიხის ნაწარმის გამოსაწვავად განკუთვნილ ყველა ორსართულიანი ქურის დამახასიათებელ, შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს. „მხურვალეებისა“ და „საცეცხურის გაზების“ აღმოსავლად განკუთვნილი ეს სასულეები ძველი დროიდანვე ყოფილა ცნობილი და პრაქტიკულად გამოყენებული. მას ვხვდებით გვიანი ანტიკური დროის (ქერჩი, ფანავორია და მათი დასავლურ-ვერობული პარალელები, მუნჩაქ-თეფე შუა აზიაში, მინგეჩაური აზერბაიჯანში) თუ საშუალო საუკუნეთა (ხერსონესი) კერამიკულ ქურებში⁵⁸.

ავებულ ქურას რამდენიმე დღეს კიდევ დააცილდნენ გაშრობას (იგულისხმება, რომ ქურა ძირითადად შენების პროცესში შრებოდა), რის შემდეგაც მის გამოწვას შეუდგებოდნენ.

ახალ ქურას ცარიელს გამოწვაცდნენ, ანუ, როგორც გურიაში იტყვიან, გაშორუჯავდხენ, რადგან მისი (ქურის) კედლები გამოწვისას „ოფლს გამოიღენდა“, რაც ნაკეთობას დააზიანებდა.

გამოწვა ერთი დღელამე კმაროდა. გაციებასაც ამდენივე დრო სჭირდებოდა: ქურის გამოწვის დროს ჭურჭლის შესაწყობ კარს ჩვეულებისამებრ ჭურჭლის ნატეხებითა და თიხით „ამოქოლავდნენ“, „ჩახუთავდნენ“, პირს (იგულისხმება კარი, — რ. თ.) ოუხვევდნენ, დოუტავდნენ“ (გურია).

ყოველივე ამის შემდეგ ქურა გამოსაყენებლად ვარგოდა.

ატმოსფერული მოვლენების საზიანო შედეგების თავიდან ასაცილებლად ქურა მუდმივად მშენებლობის დაწყების დროიდანვე ბოძებზე⁵⁹ მდგარ გვერდებლია, ისლით, ან ყავრით დახურულ (ბოლო ხანებში ამ მიზნით კრამიტს, შიფერს და ტოლსაც კი იყენებდნენ) ორფერდასახურავიან გადახურულში — აგამაგა-ში იყო მოქცეული. მას ზოგჯერ ცეცხლის შესანთები კარის მხარეს 2-3 მ დაფერდებულად აგრძელებდნენ. გვერდებს შეფიცრავდნენ ან შეძოუწნავდნენ და სიმინდის ჩალისა და გვიმრის კონებით შეფუთავდნენ. ქარსაცავის დახიშხულების მქონე ამ მიდგმულში შეშასაც აწყობდნენ. საჭიროების შემთხვევაში იგი მეთუნე-ოსტატის დროებით სამყოფელადაც იყო გამოყენებული.

ახლოგიური სურათი გვაქვს გურიაში, მსგავს სათავსს „დერფენის“ სახელწოდებით ვხვდებით იმერეთშიც და ა. შ.

იცოდნენ აგრეთვე საცეცხლის ქარისაგან დაცვის მიზნით, მის გასწვრივ გარედან გრძლად მიწის ჩათხრაც.

ქურის სიდიდეს ურმობითაც ანგარიშობდნენ და მასში ჩამავალ ნაკეთობათა რაოდენობის მიხედვითაც. ზომიერ ქურად ერთურმიანს (2X2 მ) მიიჩნევდნენ, რაც სხვადასხვა ზომის დაახლოებით 250-300 თავ ნაწარმს გულისხმობდა.

⁵⁷ ბ. ჯორბენაძე, სამეთუნეო ქურები სოფელ თრანში. „მაცნე“, ისტორიის... სერია 1978, № 3, გვ. 139. იხ. აქვე სქ. 10, დამაწმებელი ლიტერატურა.

⁵⁸ გ. ლომთათიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 137.

⁵⁹ ბოძებად, ძირითადად, აკაციის ხეს იყენებდნენ, რადგან „მას მიწა ვერ ჭამს“.

ქურის სიდიდის განმსაზღვრელი ეს ერთეულები საკმაოდ ცნობილია საქართველოში. იგი გამოიყენება, მაგალითად, ზ. იმერეთში, იმ განსხვავებით, რომ აქ დამატებით საპანობითაც ანგარიშობდნენ⁶⁰, კახეთშიც⁶¹ და ა. შ. ამგვარად, ნაშრომში განხილული ეთნოგრაფიული ყოფისა და ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროების მონაცემები გვაჩვენებს, რომ შესწავლილ რეგიონში მეთუნეობის საქმის რთული კომპლექსის ერთ-ერთ ძირითად და მნიშვნელოვან კომპონენტს წარმოადგენს თიხის ნაწარმის გამოსაწვავი ქურა. ყოფაში გამოვლინებული ქურის ტიპი, მცირეოდენი შიდავარიაციული სხვაობით, სპეციალური დანიშნულების ნაგებობაა, რომელიც კარგად უპასუხებს თიხის საკეთობათა გამოწვის ტექნოლოგიურ მოთხოვნებს, პირველ რიგში კი ცეცხლის ალის ზომიერ განაწილებას ქურის ყველა მონაკვეთში. სწორედ ამ მთავარ მოთხოვნისაკენ არის გამიზნული თვით ქურის საერთო კონსტრუქცია, რაც ამავე დროს ქურის მშენებლობის რთულ პროცესებს უკავშირდება. ამ საქმის ხალხური ემპირიული პრაქტიკა კარგად ასახავს მეთუნეობაში ჩამოყალიბებული საწარმოო ჩვევებისა და გამოცდილების მაღალ დონეს და ტრადიციულობას, ამავე დროს — ლოკალურ, რეგიონალურ თავისებურებებს, რაც მეთუნეობის საერთო ქართული კულტურის შემადგენელ ნაწილად წარმოგვიდგება. ყურადღებას იქცევს გამოსაწვავი ქურის კონსტრუქციულ-ტექნიკური მრავალფეროვანი ტერმინოლოგია, პირველ რიგში კი ქურის პარალელური სახელწოდება თორნე, რომელიც ადგილობრივ მეთუნეობაში ძველთაგანვე გამოიყენებული ტერმინი ჩანს და გამოცხობის ცნებას მნიშვნელოვნად აფართოებს. საყურადღებოა აგრეთვე ქურის შიდა სართულბრივ მოწყობილობასთან დაკავშირებული ტერმინი ტახტი, ასევე ვიზუალური თვალთვალისა და ჰაერის რეგულაციისათვის განკუთვნილი ჭრილების სახელწოდება — ოთოლე.

Р. Д. ТОДУА

ГОНЧАРНАЯ ПЕЧЬ В ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ (САМЕГРЕЛО)


Резюме

Выявленный этнографический материал и сравнительные историко-археологические данные дают возможность установить конструктивные разновидности и особенности гончарных печей в одном из регионов традиционного и интенсивного производства гончарного дела Грузии в Самегрело.

Тип гончарной печи Самегрело носит некоторые региональные особенности, а в целом повторяет общехарактерные черты грузинских керамических печей. Планировка и производственный процесс постройки

⁶⁰ ლ. ბოჭორივილი, ზემოიმერული კერამიკა... გვ. 31, 32.

⁶¹ მისივე, ქართული კერამიკა... გვ. 38, 109—110, 125... შდრ. ს. მენთეშაშვილი, ქიზიურის ლექსიკონი, თბ., 1948 — „ქურის საპანე“.



изученных печей наглядно показывают глубокие эмпирические познания местных мастеров, отвечающие строгим требованиям сложной технологии обжига. В структуре печи выделяются: вертикальность, двухъярусность, куполообразное перекрытие, устройство разграниченных камер, обеспеченных проемами для равномерного пропуска огненных потоков.

В труде анализируются соответствующие языковые данные, подчеркивающие древность и традиционность гончарного дела в изученном регионе.

მ. ხაზარაძე

წნული ჭურჭლის ზოგიერთი სახეობა მესხეთ-ჯავახეთში

ცნობილია, რომ წვნის ხელოვნება კაცობრიობის კულტურის უძველესი და უნივერსალური ელემენტია. იგი ხის ქერქის დამუშავებასთან ერთად ოჯახური წარმოების ყველაზე ადრეული დარგია. წვნის საწყისს ქსოვის ტექნიკასთან ერთად ნეოლითის პერიოდიდან ვარაუდობენ, რომელსაც ჩვ. წ-მდე დაახლოებით 5000 წლით ათარიღებენ. წარსულში წვნა და ქსოვა მჭიდროდ იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული, იმდენად მჭიდროდ, რომ ზოგჯერ ძნელი იყო მათი ურთიერთისაგან გამიჯვნა¹.

საქართველოში წვნის ხელოვნება საკმაოდ განვითარებული ყოფილა, რასაც არქეოლოგიური მონაცემები და წერილობითი წყაროები ადასტურებენ. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად (V ათასწლეულის II ნახევარი, იმირი, შულავერი, კოლხეთის დაბლობი) აღმოჩენილია თიხის ჭურჭლის ძირებზე აღბეჭდილი წმინდა წნულები².

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში წვნის აღმნიშვნელ ტერმინად მოხსენებულია „თხზვა“, „განთხზვა საბელნი“, „თხზვიდა სირასა“...³ დღეისათვის ეს ტერმინი მხოლოდ აჭარულ დიალექტში ჩანს დაცული. ტერმინი „ნათხზენი“ დაწულს ნიშნავს⁴.

¹ К. В е й л э, Элементы человеческой культуры, М. -Л., 1923, с. 45; М. К о с в е н Очерки истории первобытной культуры, М. 1957, с. 118; А. Л у к а с, Материалы и ремесленные производства Древнего Египта, М., 1958, с. 223; R. F o r b e s, Studies in ancient technology, vol. IV, 1956, p. 29; [М. Г r o w f o o l, Textiles, Basketry and Mats, A History of technology, Oxford, 1956, p. 413.

² ო. ჯ ა ფ ა რ ი ძ ე, აღ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, უძველესი მიწათმოქმედი მოსახლეობის კულტურა საქართველოში, თბ., 1971, გვ. 83, ნ. ხ ო შ ტ ა რ ი ა, „ღისა გუძუბა“, კოლხეთის ძველი მოსახლეობა, საქ. აკად. მოამბე, ტ. V, № 2, 1944, გვ. 210.

³ ი. ა ბ ლ ა ძ ე, ძვ. ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973; ძვ. ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია ყუბანეშვილის რედაქციით I, II, თბ., 1946, გვ. 150; გელაშვილის კარის გარიგება ე. თაყაიშვილის რედ. თბ., 1920, გვ. 12; ი ო ა ნ ე მ ო ს ხ ი, ლიმონარი, თბ., 1960, გვ. 87; რუსუდანაიანი, ი. აბულაძისა და ივ. გვიგენეშვილის რედაქციით, თბ., 1957, გვ. 19, 601.

⁴ შ. ნ ი ქ ა რ ა ძ ე, ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ლექსიკა, ბათუმი, 1971, გვ. 343. აღსანიშნავია, რომ აჭარაში ტერმინი „ნათხზენი“ ქსოვის დროსაც იხმარება. დაქსედილ ძაფს ამოხსნიან საქსელავიდან—ათხიზნიან — რვიანის მსგავსად მოახვევენ, ასეთ ნახვევს ნათხზენი ჰქვია; ნ. ნ ო ლ ა ი დ ე ლ ი, მასალები აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკონისათვის, აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა, 1, თბ., 1976, გვ. 37. შდრ. ჭანურში „თხოზერი“ დაწულს ნიშნავს Н. М а р р, Грамматика чанского (лазского) языка с хрестоматиею и словарем, С. П. 1910.

ქართულმა ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ დღემდე შემოინახა წვნის პროცესებთან დაკავშირებული ისეთი ტერმინები, რომლებიც ქსოვის დროის საც იხარება: „ბეჭვა“, „საქსელავი“, „მისაქსელი“. მაგალითად გოდრის წვნის დროს წნელს ნაჯახის ტარით ჩაბეჭვენ ან ცხრილის გვერდებზე პწკალი იქსელება (შიდა ქართლი). ტერმინი „ბეჭვა“⁵ „გადაბეჭვა“ ზემო იმერულში კალათის, გოდრის, წინდის თავის გადაქსოვა-გადაწვნას ნიშნავს ისე, რომ ძნელად დაირღვეს. გ. ჩაჩაშვილის მასალების მიხედვით ზემო იმერეთში ქსოვას — ე. ი. ქსელის ძაფებში საზედაო ძაფების გადაჯვარედინებას აბეჭვა ეწოდება. სამეგრელოში კი წვნას ბეჭუა ეწოდება. როგორც მკვლევარი ფიქრობს, ტერმინი „ბეჭვა“ ერთსა და იმავე დროს ქსოვა-საც გამოხატავდა და წვნასაც. ამის საფუძველზე იგი ვარაუდობს, რომ ბეჭვის თავდაპირველი მნიშვნელობა წვნა იყო და ამ ტერმინში ქსოვილის დამზადების საწყისი ფორმის გამომხატველი შინაარსია შემონახული⁷.

წვნისა და ქსოვის ტექნიკის პროცესების აღსანიშნავად ერთი და იგივე ტერმინების არსებობა, ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ ისინი წარსულში მჭიდროდ იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებულნი, რაც არა ერთხელაა აღნიშნული ზოგად ლიტერატურაში⁸.

ჭურჭლის ცნობილ კლასიფიკაციაში საბა ორბელიანი წნული ჭურჭლის ზოგად ტერმინად „შარაგულს“ ასახელებს — „შარაგული ესე არს წკებლითა, ბრწყლითა, ღვედკეციითა, ლერწმითა, ჩალითა და ბაიათაგან დაწნული პირლოჲ, გოდორი, აშარული, კიშტე, სკნისკი, ლანკანი, ყობული და რაჲც მათგან სუფთად დაიწვნისან რაჲმე ანუ სუფთად დაწნული ღობე“⁹. წკებლით¹⁰ დაწნულ ჭურჭელში ს. ს. ორბელიანი წნელს უნდა გულისხმობდეს. რას უნდა ხიშნავდეს ტერმინი „ბრწყალი“? ამავე ლექსიკონში ბრწყალი განმარტებულია როგორც ხეთა ანახეთქი. ხომ არ იგულისხმება აქ ტკეჩი, რომელიც წნელის სიგრივე ანახეთქია და წნული ჭურჭლის დასამზადებლად იხმარება? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ისევ ეთნოგრაფიულ მასალას მოვიხველიებთ. ბრწყალი იგივე პწკალი¹¹ უნდა იყოს, რომელიც იმერულ დიალექტში ტკეჩის სინონიმია.

ძესხეთ-ჯავახეთში მხოლოდ „წკებლით“ დაწნულ ჭურჭელ-სათავსები იყო გავრცელებული, რომლებიც საინტერესო და მრავალფეროვანია, როგორც ფორმით, ასევე დამზადების ტექნიკით და ტერმინოლოგიით.

წნული ჭურჭლისა და სათავსისთვის ჭილს — *Juncus* — თხილს, უზანს — Vi-

⁵ ჩაბეჭვა—ქსლის ჩაკვრა — ს. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928.

⁶ ბ. გ ა ჩ ე ჩ ი ლ ა ძ ე, მასალები იმერული ლექსიკონისათვის, თბ., 1976.

⁷ გ. ჩ ა ჩ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ხალხური საქსოვი დაზგები, მუზეუმის მოაზზე, ტ. XVIII, B. 1954, გვ. 207.

⁸ Ю. Л и п с, Происхождение вещей, М., 1954, გვ. 130—132; А. К л а р к, Доисторическая Европа, М., 1953, с. 227. Encyclopadia Britannica, London, Chicago, .. vol, 3, 1964.

⁹ ს. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928.

¹⁰ წკებლი — წვრილი ჯოხი, მედრეკი — ს. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, 1928.

¹¹ პწკალი—წნელის ტკეჩი კალათების საქსოვად. „პწკალი ხიდან იხთება. უროკო თხილი მოიკრება, კანს გააძრობენ, სპიპირათ ეიხთება.“ ქ. ძოწენიძე, ზემო იმერული ლექსიკონი, თბ., 1974.

burnum lantanaz. ცირცელს—*Sorbus caucagen* და *S. Boissier* c. k. Schneit-
მესხ. ჭნავი; შინდს, ტირიფს¹² — *Salix*, მესხურად ძეწნი, ჯავახურად — ტილიფი,
მდგნალს — *Salix coprea* L; შეიტას — *Egaiseturm*, მესხ. თოფისაზოცელს,
ასკილი — *Rosacantina* L; სიმინდის ფუჩეჩს და პურის ნამჯას იყენებდნენ. ამ
ჯიშებიდან უმთავრესად ტირიფის წნელს ხმარობდნენ, რომელსაც სავანგებოდ რვაგ-
დნენ ბალის ლობედ. იგი ნიადაგს დახრამვისაგან იცავს, თან საუკეთესო წნელს
იძლევა¹³.

წხელი¹⁴ შემოდგომით უნდა მოიჭრას, როდესაც იგი მშრალია, „დაბუ-
რებულია“, „ხასია“¹⁵. ასეთი წხელი მაგარია, გამძლეა. დასაწვენელ წნელს
4-5 დღე ჩრდილში აჩერებენ, „შეაჭნობენ“. შემჭკნარი წხელი უფრო დრე-
კადია. შემოდგომით მოჭრილი წნელისაგან ჭურჭელს გაზაფხულზეც წნავენ.
წხელს ამ შემთხვევაში ნესტიან, ბნელ ადგილას ინახავენ და მის წენის წინ
დაალობენ.

ძესხეთ-ჯავახეთში გავრცელებული წხული ჭურჭელ-სათავსებია გოდო-
რი, კალათი, გედელა, სალა, ჩელტი ჩათანი, ხერძალი, ძარი, ჭილობი. ამათ-
გან მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს განვიხილავთ.

ძესხეთ-ჯავახეთში გავრცელებული იყო ბზის, თივის, სიმინდისა და ხი-
ლის ჩასაყრელი გოდორი, რომელიც სხვადასხვა ტევადობისა იყო. გოდორი¹⁶
საქართველოში ფართოდ გავრცელებული წხული სათავსია. აღმოსავლეთ სა-
ქართველოში (ფშავ-ხევსურეთი, თუშეთი, მთიულეთ-გუდამაყარი) ბზითა და
ნაკელით გალესილი გოდორი მარცვლეულის შესანახი ძირითადი სათავსი
იყო და უპირისპირდება ბარის მოსახლეობის კულტურის ისეთ ელემენტს,
როგორიცაა ბელელი. X-XI ს.-ის ძეგლში გოდორი სფირიდის სახელწოდე-
ბით არის მოხსენებული¹⁷.

გოდორს შემდეგი თანამიმდევრობით წნავენ: თხილის, ძეწნის, უხანის
ან ჭნავის მსხვილ წნელს — „სარებს“ || „დენებს“¹⁸ (დაახლოებით 60 ცალს)

¹² ტირიფი ოთხგვარია: ძეწნი არს კაცთა მიერ დანერგული, წვირლ ფურცელი. მდგნალი
პრტველ ფურცელი, ვითნი კატატირიფას უკმობენ, რომელსა სპარსნი ბედმუშაკად სახელსდე-
ბენ; წნორი არს თვთ მდგარი წყალს პირთა; ხოლო მარნეული—ვენაქთა შესაყელავი — ს. ს. ო რ-
ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928.

¹³ შდრ. ლ. ფრუძე, მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში, თბ., 1974, გვ. 73. იმე-
რეთში ვენახებს ირგვლივ შემორაგული ჰქონდა კოპიტის ცოცხალი ლობე, მის ტოტებს ვაზის
საყრდენად (ხარდნად) იყენებდნენ; ლ. გ ა ბ უ ნ ი ა, მევენახეობა იმერეთში, მსე, ტ. XVIII, თბ.,
1975, გვ. 43.

¹⁴ c,nel — прут, მეგრ. čin(u) — ძეს; ჭან. — činu, čino, ქართულ-ზანური ფუძე, დამოწ-
მებულია ძველ ქართულში, ახალ ქართულში „წენელი“. Г. К л и м о в, Этимологический
словарь картвельских языков, М., 1964.

¹⁵ მესხეთ-ჯავახეთში ტერმინი „ხასი“ საუკეთესო ხარისხის, მოჭნილის აღსანიშნავად
იხმარება: „ხასი ნიადაგი“, „ხასი ცოში“. იგი არაბული სიტყვაა და ძვირფასს, წმინდას ნიშნავს.
შ. ნ ი ე ა რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ.

¹⁶ გოდორი—წკებლის ჭურჭელი, ს. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1928.

¹⁷ გ რ. ი მ ნ ა ი შ ვ ი ლ ი, ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, ა. შანიძის რედ.
თბ., 1948—1949.

¹⁸ მესხეთ-ჯავახეთში ტერმინი „დედანი“ || „დედა“ მთავარს, ძირითად ნაწილს აღნიშნავს
და იხმარება გამოთქმებში: ურპის დედანი, გოდორის დედანი — „მაგარია, საძირკველია და დე-
დაა“; ხანულის დედა, ყველის დედა, შდრ. დედაბოძი, მაწვნის დედა; მ. გ ე გ ე შ ი ძ ე, ქართული
ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956, გვ. 1456. ბ რ ე გ ა ძ ე, ხორბლის ლექსიკონთან დაკავში-
რებით, მაცნე, 1976, 4, გვ. 144.

2 ან 3 თითის დაშორებით სველ მიწაში ჩასვამენ. დედნებს ზემოთ წნელით შეკრავენ, „თავს მოუკალათებენ“, რათა სასურველი ფორმის გოდორი მიეღონ. თუ დედნები ოდნავ განზე გაიწევა, გოდორს ძირი განიერი და დახრილი როდესაც მას სახედარს აჰკიდებენ, თოკი არ გაძვრება. ვიწრო ძირიანი გოდორის დასაწნავად დედნებს თავს ახლოს შეუკრავენ. გოდორი, ისე როგორც სხვა წნული სათავსები, ორი წნელით იწვნება. გოდორის თავს — „ბლავს“ || „ქარას“ — მსხვილი წნელით ირგვლივ ერთხელ შემოწნავენ. წვნა მარჯვნიდან მარცხნივ სრულდება. წვნის დროს გოდორს მეტი სიმჭიდროვისათვის ხის უროს ან ხელს სცემენ — გოდორს „ქელავენ“. გოდორის ძირის წვნა შემდეგნაირად ხდება. დედნების წნელს ერთმანეთში გადახლართავენ და ღიად დარჩენილ დედნებს წვრილი წნელით ამოწნავენ. ბოლოს გოდორს მიწიდან ამოიღებენ და დედნების ზედმეტ თავებს შეაჭრიან. გოდორს დაგრეხილი წნელის სახელურს უკეთებენ. გოდორის წვნა თითქმის ყველა მამაკაცს შეეძლო. გოდორის თავის წვნა კი დახელოვნებას მოითხოვდა და მას თავისი ოსტატი ჰყავდა.

მესხეთ-ჯავახეთში გავრცელებული იყო სხვადასხვა სიდიდისა და ფუნქციის წნული მრგვალი სინი-სალა||სალათა¹⁹. პირგადამოლილი სალათა ჩირის გასახმობად იხმარება. მას გვერდები არა აქვს, რადგან გვერდები გასახმობ ხილს მზისგან დაჩრდილავს. გამომცხვარი პურის, მოხარშული თევზის დასაწყობად — „დასათაკრავად“²⁰ გვერდებიანი სალა იყო ყოფაში გავრცელებული. სალას სელოს ზეთის გამოხდის დროსაც იყენებდნენ²¹.

სალას ძეწხის — *Salix* წნელისაგან წნავენ || ქსოვენ. მის დასაწნავად ერთი წლის ნახარდი წნელი საუკეთესოდ იყო მიჩნეული. სალას დედანი 4,6 ან 8 მსხვილი წნელია. 4 წნელი შუაზე იჭრება და მასში მეორე 4 წნელი გაეყრება. წვნას წვრილი წნელებით იწყებენ. ირგვლივ ყოველი 4-ჯერ შემოწვნის შემდეგ საშუალო სისქის წნელს უმატებენ, მათ შორის მანძილი დაახლოებით 5-6 სმ-ია. ბოლოს სალას ზემოდან თავს „გადაუხვევენ“²². სალას გვერდები ამოწეული რომ ჰქონდეს, ბოლოში დარჩენილ წნელებს საწინააღმდეგო მხარეს გადაწნავენ. ქართლსა და კახეთში ამ ფორმისა და ფუნქციის ჰურჭელი ხახალის²³ სახელწოდებით არის ცნობილი.

ხილს საკრეფად მესხეთ-ჯავახეთში გამოყენებულია გრძელი, პირგანიერი და ძირწაწვეტილი უყურო გოდორი — გედელა || გიდელა²⁴. გედელა ძეწხის წნელისაგან არის დაწნული. გედელას დედანი ბუნებრივად გაზრდილი 3-4 ღეროიანი ქაცვის — *Hippophaë rhamnoides* L., მსხ- ჭვარტლა ეკა

¹⁹ სალა-თურქ. (sele — კალათა) ლასტი — ი. მაისურაძე, მესხური დიალექტოლოგიური ლექსიკონი, 1944, (ხელნაწერი).

²⁰ თაკრა — წყობა, წყობისად დალაგებული რამ, ი. მ ა ი ს უ რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ.

²¹ ლ. ბ ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი, მიწათმოქმედება მესხეთში, თბ., 1973, გვ. 79.

²² შღრ. თავის მორცხვა (გურული), თავის მობეჭვა (ზ. იმერული) თავის გადაწიბვა (თუშური).

²³ ხახალი — დაწნული ტაბაკი — ნ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961; მ. ხ ა ზ ა რ ა ძ ე, ქართლის ექსპედიციის დღიური, 1972, რვ. 3, გვ. 10. რაჭაში ხახალი ყურძნის საკრეფი და საზიდავი კალათისმავარი ჰურჭელია, ხმარობენ აგრეთვე ხილისა და ბოსტნეულისათვისაც — ლ. ფ რ უ ი ძ ე, მევენახეობა და მეღვინეობა რაჭაში, თბ., 1974, გვ. 75.

²⁴ კოლექცია № 4128. ზომები: სიმაღლე—55 სმ., პირის დ—35 სმ., სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმის ეთნოგრაფიული ფონდი. გიდელი—ჩალისა ან წვრილი წნელისაგან დაწნული კალათა — დ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართულ-რუსულ-ფრანციული ლექსიკონი, СПб; 1840.

ლი მინდვრის ეკალი შავეკალა — ტოტია. მესხეთში გვხვდება გედელა, რომელსაც ბუნებრივი ტოტის ნაცვლად ნაძვის ან ფიჭვის ხის მსხვილი ნაჭერი კურწო²⁵ აქვს გაკეთებული. დღეისათვის მესხეთ-ჯავახეთში ტყეჩის გედელაც გვხვდება, რომელსაც აქ ჩამოსახლებული იმერლები ამზადებენ. გედელას დამზადება მათ მესხებისაგან ისწავლეს, მაგრამ მისი დასამზადებელი მასალა კი მათთვის ტრადიციული ტყეჩით შეცვალეს.

გედელას, ისე როგორც ყველა წნულ ჭურჭელ-სათავსს ორი წნელით გადაჯვარედინებულად წნავენ. სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ წვნის ამ წესმა ქსოვის ტექნიკას ჩაუყარა საფუძველი. იგი წნული ნაწარმის დამზადების ძირითადი წესია²⁶. წვნა მარჯვნიდან მარცხნივ სრულდება. დედანის ერთ ღეროს წნელს შემოახვევენ და გაკვანძავენ, შემდეგ მომდევნო ღეროზე შემოახვევენ მეორე წნელს და ასე გრძელდება ვიდრე გედელას ნახევრამდე დაწნავენ. შუა წელში გედელას მსხვილ წნელებს-სარებს უმატებენ დაახლოებით 2 სმ-ის დაშორებით. წვნის პროცესში გედელას მეტი სიმჭიდროვისათვის ხის ნაჭრით „ბეჭავენ“. გედელას თავს შემოაწნავენ და წნელისავე სახელურს უკეთებენ, მასზე ხის კავიი ჩანგალი არის მიკვარებული, რომლითაც გედელა ხილის კრეფის დროს ხის ტოტზეა ჩამოკიდებული. ჩანგალი მაგარი ჯიშის ხისაგან (ვაშლი, ჩიტვიამლა, თხილი) მზადდება. იგი ისეა დამუშავებული — „დამორილი“, რომ კალათში ჩავარდნისას ხილი არ დაზიანდეს. ამავე მიზნით გედელას შიგ რბილი ქსოვილი აქვს ჩაფენილი. გედელამ ხიდან ჩამოშვებისას ხეხილის ტოტები რომ არ დაზიანოს, ამისათვის გათვალისწინებულია გედელას დასაწნავი მასალაც — მას მხოლოდ ძეწნის წნელისაგან წნავენ, რომელიც უფრო რბილი და „წმინდაა“. ხიდან ჩამოშვებულ გედელას თუ დროზე არ დაცლიდნენ, „გედელა ბოლულდით“ — გიდელი დაიხრჩო — იტყოდნენ თათრები²⁷.

ზემოთ აღწერილი გედელას დამზადების ტექნიკა და ფორმა ნათლად მიუთითებს იმ გარემოებაზე, თუ მრავალსაუკუნოვანი საწარმოო გამოცდილების საფუძველზე როგორ დახვეწა გედელა ადგილობრივმა მეთურნემ მეთურნეობის სპეციფიკისა და ბუნებრივი გარემოს გათვალისწინებით.

გიდელის ფორმის სახელწოდებისა და ფუნქციის კალათი გურიაში, ლეჩხუმსა და სამეგრელოში გვხვდება. ამ კუთხეებში გიდელი მაღლარი ვახის ყურძნის მოსაკრეფად იყო გამოყენებული. აჭარაში გიდელი ხილის საკრეფი ჭურჭელია²⁸.

საყურადღებოა, რომ ასეთი ფორმის კალათი გიდელი გუდელის სახელწოდებით ხილისა და ყურძნის დასაკრეფად ჭანეთში, შავშეთსა და კლარჯეთშიც ყოფილა გავრცელებული²⁹.

²⁵ შდრ. გურული-კუშტული-გიდელის ვიწრო ბოლო — გ. შ ა რ ა შ ი ძ ე, გურული ლექსიკონი, თბ., 1938, აჭარულად — კუშტული — შ. ნ ი ყ ა რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ.

²⁶ Н. С о к о л ь с к и й, Деревообрабатывающее ремесло в античных государствах Северного Причерноморья, М., 1971 г. с. 244.

²⁷ აქ იგულისხმება მესხეთის გამუსულმანებული ქართველი მოსახლეობა.

²⁸ ა. წ უ ლ ა ძ ე, ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971, გვ. 52. შ. ნ ი ყ ა რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, წ. I, თბ., 1964, გვ. 21.

²⁹ Н. М а р р, Из поездки в Турецкий лазистан, С. П. 1910, С. 632; მ ი ს ი ვ ე, Дневник поездки в Шавшетию и Кларджетию, Тексты и разыскания по Армяно-Грузинской

საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ვხვდებით კალათებს გიდელოს სახელ-
წოდებით, მაგრამ მათ მარტო სახელია შემორჩათ; ფუნქცია და ფორმა კი
სახეცვლილია. იმერეთში გიდელი ყურძნის ჩასაწყობი ჭურჭელია, ხოლო ქვემო
ლათიდან ყურძენს გადაწყობდნენ ხოლმე³⁰. რაჭაში გიდელი ცილინდრული
ფორმის, ერთ გვერდზე ოდნავ ბრტყელი კალათია, რომელსაც უმეტესად
ზურგით ეზიდებიან. გიდელით გადააქვთ ყურძენი, ხილი³¹. ქიზიყში გიდელი
პურეულის წებრის, ნამჯის მრგვალი, უყურო კალათია³².

ზემომოტახილი მასალებიდან ირკვევა, რომ გიდელი საქართველოში
ფართოდ გავრცელებული ჭურჭელი ჩანს და იგი ფორმისა და ფუნქციის
სხვადასხვა ვარიაციით არის წარმოდგენილი. როგორც ჩანს, მისი თავდაპირ-
ველი დანიშნულება მხოლოდ მაღლარი ვენახის კრეფასთან არ უნდა იყოს
დაკავშირებული. იგი ამავე დროს ხილის საკრეფი ჭურჭელიც უნდა ყოფილი-
ყო. შემდგომში მან ზოგ შემთხვევაში თავისი ძირითადი ფუნქცია დაკარგა
და იგი გადასახიდ საშუალებადაც იქცა. ამრიგად, გიდელი, ჩვენი აზრით,
თავისი ფუნქციით მევენახეობისა (მაღლარი ვაზი) და მეხილეობის კულტუ-
რის ელემენტი უნდა იყოს, რომლის გავრცელების არეალი უმთავრესად და-
სავლეთ და სამხრეთ საქართველოში (მესხეთი) იფარგლება.

М. Е. ХАЗАРАДЗЕ

НЕКОТОРЫЕ ВИДЫ ПЛЕТЕНОЙ ПОСУДЫ В МЕСХЕТ- ДЖАВАХЕТИ

Резюме

Искусство плетения принадлежит к древнейшим ремеслам чело-
вечества, начало которого восходит к эпохе неолита.

По данным археологии и письменных источников, в Грузии пле-
тение широко было распространено, что и подтверждается этнографи-
ческими материалами.

В грузинской этнографической действительности при изготовлении
плетеной посуды и ткацких изделий употребляются термины (бечва,
кселва и т. п.). Этот факт еще раз свидетельствует о том, что плетение
и ткачество в прошлом тесно были связаны друг с другом, что неод-
нократно отмечается в специальной литературе.

В статье рассматривается разнообразная плетеная посуда (годо-
ри, сала, гидели) Месхет-Джавахети. Изучены их разнообразные фор-
мы, техника изготовления, терминология и функция в быту.

филологии, кн. VII, С. П. 1911, с. 7; მ ი ს ი ვ ე, Грамматика Чанского (лазского) языка
с хрестоматиею и словарем, С. П. 1910.

³⁰ ი ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ. გვ. 21.

³¹ ლ. ფ რ უ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 76.

³² ს ტ. მ ე ნ თ ე შ ა შ ვ ი ლ ი, ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943.

თ. იველაშვილი

სანიჭარი სამცხე-ჯავახეთში

ქორწილში დაპატივებული ნათესავ-მეზობლებისაგან ნეფე-დედოფლი-სათვის ძღვენის პირთმევისა და მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარების წესი ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში, რომელიც სამცხე-ჯავახეთში ცნობილია „სანიჭრის“ სახელწოდებით.

სანიჭრის მიცემა ქორწილში ხდებოდა. საქორწილო სუფრასთან მექორწილე ოჯახის, ნეფე-დედოფლის, მოყვრებისა და მოპატივებულთა სადღეგრძელოს რომ შესვამდნენ, სტუმრები იწყებდნენ სანიჭრის გადაცემას.

გარდა სანიჭრისა, რომლის შემადგენლობაში შედიოდა პური, ფული ან საქონელი, ქორწილში იცოდნენ სხვა სახის ძღვენის პირთმევაც, რასაც „სუფრა“ ეწოდებოდა. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, „სუფრის დაძახება“ უმთავრესად სანიჭართან ერთად ხდებოდა.

სუფრა წარმოადგენდა ხის ტაბაკს (შეიძლებოდა ტაბაკის მაგივრად ცხრილი, საცერი ან სპილენძის სინი გამოყენებინათ), რომელზედაც ელაგა მოხარშული ქათამი, ქადა-ნამცხვარი, ხილი, ნეფისათვის შინ მოქსოვილი წინდები და ხელთათმანები. ზოგჯერ იცოდნენ მძივის ქისების დადებაც¹. სანიჭრის პირთმევა და სუფრების დაძახება თუ ერთდროულად ხდებოდა, იმავე სუფრაზე იდებოდა სასანიჭრედ განკუთვნილი თანხაც.

როგორც ვაჟის, ისე ქალის ოჯახში ქორწილის დროს სანიჭრის მიცემისა და სუფრების დაძახების წესს საჯაროდ ასრულებდა მექორწილე ოჯახის მიერ საგანგებოდ გამოყოფილი კაცი, რომელიც კარგი სიტყვა-პასუხის უნარით გამოირჩეოდა.

სუფრას აძლევდნენ „დამძახებელს!“ ის ხელში აიღებდა სუფრას, დალოცავდა მექორწილე ოჯახს, იტყოდა ნეფისა და დედოფლის (რომელსაც ეკუთვებოდა ძღვენი ან ფული) სახელს, აღნიშნავდა მის ნათესაურ დამოკიდებულებას მექორწილე ოჯახთან, ჩამოთვლიდა სუფრაზე დალაგებულ სასმელ-საჭმელს და იქვე აცხადებდა სასანიჭრე პურის, საქონლისა თუ ფულის რაოდენობას.

დამძახებელი სუფრიდან აიღებდა სასანიჭრე ფულს და გადააწოდებდა ნეფის მაყარბაშს² ან თამადას. სუფრის ხილს, ქადა-ნამცხვარს და ტკბილეთ-

¹ საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმი, ფონდი № 4443/1, გვ. 96.

² „მაყარბაში“ მაყრების თავს, ხელმძღვანელს ნიშნავს. ეს ტერმინი ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველი „მაყარ“ სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით არის ძმალი (ს უ ლ ხ ა ნ ს ა ბ ა

ლობას კი სუფრასთან მსხდომ მოქიფე ხალხში გადაანაწილებდა. ყველა ფეხსუბზე უნდა გადაეწოდებინათ ეს საჭმელ-სასმელი.

თუ სანიჭრის მიცემა ცალკე ხდებოდა (უმეტესად ჯავახეთში), მაშინ მას წინ უსწრებდა „სუფრების დაძახება“. იგივე კაცი, რომელმაც „სუფრების დაძახების“ წესი შეასრულა, შეაგროვებდა სანიჭარსაც³. ის თითოეულისაგან გადაცემულ სანიჭრის რაოდენობას სახალხოდ გამოაცხადებდა და შეგროვილ ფულს თამადას ან მაყარბაშს გადასცემდა.

სანიჭრის გამოღება ქალის ქორწილში პირველ დღესვე სრულდებოდა, მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ ნეფიონი ღამეს ქალის ოჯახში გაათევდა, მაშინ იგი შეიძლება დილით შეეგროვებინათ. რაც შეეხება ვაჟის ქორწილს, ის სამ დღეს გრძელდებოდა და სანიჭრის მიცემაც უმეტესად მეორე დღეს ხდებოდა. იშვიათი იყო შემთხვევა, რომ ვაჟის ქორწილი სამ დღეზე ადრე დამთავრებულიყო. თუ ქორწილი სამდღიანი არ იყო, მაშინ სანიჭარს ქორწილის პირველ ღამესვე გადასცემდნენ.

სანიჭრის მიცემა ხდებოდა სავალდებულო წესისა და რიგის დაცვით, რომლის შესაბამისად, ქალის ოჯახში გამართულ საქორწილო სუფრაზე ჯერ უნდა გამოეცხადებინათ ოჯახის სანიჭარი, ე. ი. ქალისათვის მზითვად განკუთვნილი ქონება. ამის შემდეგ, ნათესაობა-მოყვრობის კატეგორიების მიხედვით, ასახელებდნენ პატარძლის დედის ძმის სანიჭარს. თუ პატარაძალს დედის ძმა არ ჰყავდა, მზითვის შემდეგ აცხადებდნენ ამ ოჯახის სიძის სანიჭარს, ამას მოაყოლებდნენ დანარჩენი ნათესავებისა და ახლობლების ძღვენის ჩამოთვლას, ხოლო ბოლოს აცხადებდნენ მეზობლების სანიჭარს.

ახლოგოიური წესი სრულდებოდა ნეფის ოჯახშიც, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ოჯახის სანიჭრის დასახელება აქ არ იცოდნენ. პირველ რიგში ცხადდებოდა ნათლიის სანიჭარი, დანარჩენი კი იმავე რიგით, როგორც დედოფლის სახლში.

სანიჭრის მოცულობაც ასეთივე თანამიმდევრობით განისაზღვრებოდა. ყველაზე მეტ თანხას გამოიღებდა ნათლია⁴, შემდეგ მოპატიყე (მექორწილე ოჯახის ახლო ნათესავი, რომელიც სხვაგან ცხოვრობდა). ვალდებულების მხრივ მესამე ადგილზე იმყოფებოდნენ მექორწილე ოჯახის განყოფილები და ბოლოს მეზობლები. მექორწილე ოჯახის უახლოეს ნათესავსაც კი არ შეეძლო ნათლიაზე მეტი სანიჭრის გამოღება. უფრო მეტიც, ამ მხრივ ნათლიის მოვალეობა იძვებდა თვალსაჩინო ყოფილა, რომ მექორწილე ოჯახის ახლობლის მიერ გამოღებული თანხის ნათლიის სანიჭართან გათანაბრებაც კი მიზანშეწობილად არ ითვლებოდა. ამაზე რეალურ წარმოდგენას გვაძლევს თვით ხალხის მიერ განსაზღვრული ნიხრი. მაგალითად, ნათლიას რომ 50 მა-

ორბელიანი სიტყვის კონა, თბ., 1949, გვ. 196). ძმადი კი ქართულ სიტყვარებში განმარტებულია როგორც „სძლის მომგვრელი“, მაყარი (ი. პ. ბ. უ. ლ. ა. ძ. ე. ქველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 527); დედოფლის გამყოლი კაცო (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VIII, თბ., 1964, გვ. 770). მეორე ნაწილი „ბაშ“ თურქულია და ნიშნავს თავს (Д. А. М а г а з а н и к, Турецко-русский словарь, М., 1945, с. 62).

³ სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმი, ფონდი № 87, გვ. 55.

⁴ Л. Д. А н д р о н и к о в, Описание 3-го Уравельского полицейского участка Ахалцихского уезда, Тифлисской губернии. «Записки Кавказского отдела Русского Географического общества», т. 16 1894, გვ. 294.

ნეთი გამოელო, მოპატიე 30 მანეთს მისცემდა. განაყოფი — 20-ს, ხოლო მე-
ზობელი — 10 მანეთს.

როგორც არსებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, ქორწილში სანიჭარს სათანადო მნიშვნელობა ენიჭებოდა. რამდენადაც სამდღიანი ქორწილი საკმაოდ დიდ ხარჯებს მოითხოვდა, ამიტომ მექორწილე ოჯახისადმი ნათესავ-მეზობლებისაგან ამ სახის პატივისცემა ოჯახის ეკონომიურ მდგომარეობას საგრძნობლად ამსუბუქებდა.

სანიჭარის შესახებ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ადასტურებენ წერილობითი წყაროები. ამ მხრივ პირველ რიგში აღსანიშნავია სამართალი ბექასი, რომელიც შედგენილია XIII საუკუნის ბოლოს ან XIV საუკუნის დასაწყისში⁵ და უშუალოდ ეხება ფეოდალური ეპოქის სამცხე-ჯავახეთის ცხოვრებას. კანონმდებელი 34-ე მუხლში განსაზღვრავს ურთიერთობათა ნორმებს და მათ შორის აღნიშნავს, რომ „ქორწილისა სანიჭარი ვალია კაცისაგან კაცსა ზედან“⁶. ამის მიხედვით სრულიად აშკარაა, რომ ქორწილში სანიჭარის მიტანა ყოფაში დამკვიდრებულ სავალდებულო ნორმათა კატეგორიას განეკუთვნებოდა და ერთი კაცი მეორის წინაშე ქორწილში მისვლისას თავს მოვალედ თვლიდა თან სანიჭარი მიეტანა.

ამ დაკანონებული ჩვეულების თანახმად, რომელი სოციალური წრის წარმომადგებელის ქორწილიც არ უნდა ყოფილიყო, ქორწილში მოწვეული ნათესავ-მოკეთე აუცილებლად ძღვენით უნდა მოსულიყო. ნ. ურბნელი აღნიშნავს, რომ ამ კანონით „თუ ვინმე სანიჭარს ნებით არ გაიღებდა, სამართლით მაინც გადახდევინებდნენ“⁷, რადგანაც „სამდღურავ[ი]თ რასათვისმე დაჭირვასა არას ემართლებს“⁸. გ. ნადარეიშვილი განიხილავს რა ბექას სამართლის ამ მუხლს, მიუთითებს, რომ „სავალდებულო სანიჭარის დაწესებით კანონმდებელი ცდილობდა გადაერჩინათ ოჯახების არცთუ ისე მცირე რიცხვი, ქორწინების ხარჯთა ტვირთის ქვეშ გატყულებვისაგან“⁸.

მიუხედავად იმისა, რომ სანიჭარის მიცემის კანონად განმტკიცებულმა ვალდებულებამ დიდი ხანია ძალა დაკარგა და ქორწილში მის მიტანას ნებაყოფლობითი ხასიათი მიეცა, მისი გადახდის ტრადიცია დღემდე შემოგვენახა. ეს ტრადიცია იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა და მან ყოფაში ისე მტკიცედ მოიკიდა ფეხი, რომ სამცხე-ჯავახეთში ხალხი მის მიცემას დღემდე სავალდებულოდ თვლის. ამიტომ, ქორწილში მიწვეული კაცისათვის უსანიჭროდ მისვლა ძალიან დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. პირველ რიგში ეს ეხებოდა მექორწილე ოჯახის ახლო ნათესავს, უფრო მეტიც, იგი არა თუ სანიჭარის, არამედ „სუფრის“ გარეშეც ვერ მივიდოდა.

თუ ისე მოხდებოდა, რომ ქორწილში სხვა სოფლიდან მოსული ახლობელი სასანიჭრედ განკუთვნილი ფულით, პურით ან საქონლით პატივს სცემდა მექორწილე ოჯახს, მაგრამ რაიმე მიზეზის გამო სუფრის მოტანას ვერ შეძ-

⁵ ი. ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, I, ტფ., 1928, გვ. 108; ქართული სამართლის ძეგლები (ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ), I, თბ., 1963, გვ. 619.

⁶ ქართული სამართლის ძეგლები, I, გვ. 437.

⁷ ნ. უ რ ბ ნ ე ლ ი, ათაბაგნი ბექა და აღბუღა და მათი სამართალი, თბ., 1890, გვ. 157.

⁸ გ. ნ ა დ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი, მავნე ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების ისტორიიდან, უტრნ. „საბჭოთა სამართალი“, თბ., 1976, № 1, გვ. 66.



ლებდა, მაშინ შექორწილე ოჯახის პატრონი მას მდგომარეობიდან გამომდინარე და. მისი მითითებით სუფრების და სანიტორის დაძახების დროს დაძახებული ერთ-ერთი დაძახებული სუფრიდან მართო სასანიტო ფულს და ნივთ-საჩუქრებს აიღებდა, ხოლო ხილით და ტკბილეულით ხელუხლებელ სუფრას ოჯახის წარმომადგენელს გადასცემდა. მასზე ის დებდა მოპატივის სანიტორს და ისევ გადააწოდებდა დამძახებელს, ის კი ამ სუფრას ხელმეორედ დაიძახებდა ამ მოპატივებულის სახელით.

სამცხე-ჯავახეთში არსებული წესის თანახმად, ქალის ქორწილში მოგროვილი სანიტორის რაოდენობას თამადა ან მაყარბაში ხმამალა გამოაცხადებდა და იქვე საჯაროდ სიძეს გადასცემდა; ის სიძის კუთვნილება იყო. თუ სანიტორის დაძახების დროს საჩუქრად რაიმე ნივთები შეგროვდებოდა, იმასაც დაითვლიდნენ და ჩააბარებდნენ იმ მაყარს, რომელსაც დედოფლის მზითევი ებარა წასაღებად. ვაჟის ქორწილში შეგროვილი სანიტარი კი ოჯახის კუთვნილებას წარმოადგენდა, რომელიც იმავე წესით გადაეცემოდა ვაჟის მშობლებს ქორწილის ხარჯის დასაფარავად. მშობლებს შეეძლოთ ის ნეფე-დედოფლისათვის მიეცათ, თუ კი მოისურვებდნენ.

როდესაც ოჯახი იყრებოდა, ქალის ქორწილში შეგროვილი სანიტარი მთლიანად ქალსა და მის ქმარს რჩებოდა. რაც შეეხება ვაჟის ქორწილში სანიტორის სახით შემოსულ პურს, საქონელს თუ ფულად თანხას, ის ოჯახის საერთო საკუთრებად ითვლებოდა და ძმები სხვა სახის საოჯახო ქონებასთან ერთად, მასაც თანაბრად ინაწილებდნენ.

მთხრობელთა ერთი ნაწილის გადმოცემით, თუ ახალგაზრდა რძალი უშვილოდ გარდაიცვლებოდა, ან რაიმე მიზეზით ქმარი მას მამის სახლში დააბრუნებდა, მისი ქორწილის სანიტარი, მზითევთან ერთად, ქალის მშობლებსათვის უნდა დაებრუნებინათ. მთხრობელთა უმრავლესობის ცნობით კი ასეთი შემთხვევის დროს ქალის მშობლებს მხოლოდ მზითევს უბრუნებდნენ. მათ მისი მოთხოვნის უფლება არ ჰქონდათ, რადგანაც ქალის ქორწილში შეგროვებული სანიტარი მათი ქალისა და სიძის საკუთრებად ითვლებოდა, რაზედაც ამ უფლებას ქალის შემდეგ სიძე ინარჩუნებდა.

გარდაცვლილ, ან რაიმე მიზეზით მამის სახლში დაბრუნებულ ქალს თუ ქმრის ოჯახში შვილი დარჩებოდა (ქალი თუ ვაჟი — სულ ერთი იყო), მაშინ მისი მშობლები არა თუ სანიტარს, არამედ მზითევსაც ვერ მოითხოვდნენ, ვინაიდან ყოველივე ეს ბავშვის საკუთრებას წარმოადგენდა.

სიტყვა „სანიტარი“ ნიშნავს საბოძვარს, შესაწევარს, ძღვენს, საჩუქარს⁹ და სამცხე-ჯავახეთში დღემდე ამ მნიშვნელობით გვხვდება. მასალების სიმცირის გამო, ჯერ-ჯერობით, შეუძლებელია საქართველოში მისი სინქრონულად გავრცელების არეალის დადგენა. ამ მხრივ რამდენადმე უკეთესი მდგომარეობა გვაქვს მისი დიაქრონულ ჭრილში წარმოდგენისათვის.

ს. ძაკალათია აღნიშნავდა, რომ „ეს ტერმინი „ნიჭის“ სახით შემონახულია „ვეფხისტყაოსანში“¹⁰. მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი ადგილი:

⁹ ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, თბ., 1949, გვ. 299; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, V, თბ., 1958, გვ. 1504.

¹⁰ ს. ძაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 86.

„ყოვლენით მოვიდნენ მეფენი ნიჭითა მრავალგვართა,
საჭურჭლე გასცეს, აიქსნენ ლაშქარნი საბოძვართა“¹¹.

უფრო ადრეული პერიოდის ლიტერატურული ძეგლების მიხედვით კარად ჩანს, რომ სიტყვა „ნიჭი|ნიჭნი“ საბოძვარს, საჩუქარს, ძღვენს, შესაწირავს, დასადებელს ნიშნავდა¹². მაგრამ ამ ადრეული ლიტერატურული ძეგლებიდან ძნელდება გასაცემი ძღვენის, საბოძვარის თუ საჩუქრის სახეობის გარკვევა. მისი შინაარსის ყოველმხრივი შეცნობისათვის უფრო მნიშვნელოვან ცხოვრებას ვხვდებით ისტორიულ წყაროებში, რომლებიც გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევენ ნიჭის ბუნებასა და რაობაზე. ამ წყაროებიდან ჩანს, რომ ნიჭი იყო უმთავრესად გარკვეული ღირებულების მქონე ნივთიერი საჩუქარი¹³. დასტურდება ისეთი ვითარებაც, როდესაც ნიჭი ერქვა საჩუქრად გამოყოფილ ტერიტორიას ან ქვეყნის რომელიმე კუთხეს. ამას გვაფიქრებინებს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ცნობა იმის შესახებ, რომ მეფე გიორგიმ „ლაშქართა თურქთასა, რომელ ჰყვა, მისცა ნიჭად სუჯეთი და ყოველი ქუეყანა იორის პირი კუხეთი“¹⁴.

როგორც ირკვევა, საქართველოს ისტორიულ წარსულში „ნიჭი“ წარმოადგენდა ძღვენ-საჩუქრის აღმნიშვნელ ტერმინს. წყაროების მიხედვით ეს დასტურდება მთელ საქართველოში თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, აღმოსავლეთ საქართველოში მაინც. მართალია, დროთა ვითარებაში ამ სიტყვის შინაარსი დავიწროვდა, მაგრამ ზოგიერთ კუთხეში ის მაინც თავდაპირველი შინაარსის მატარებელი ჩანს. მაგალითად, კახეთის მოსახლეობაში ეს ტერმინი ჯერ კიდევ ქორწილში მისართმევი საჩუქრისა და ძღვენის მნიშვნელობით გვხვდება. ჩვენ მიერ კახეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ნიჭი ერქვა მექორწილე ოჯახისადმი ნათესავების მიერ გაწეულ მატერიალურ დახმარებას დაკლული ბურგაკის, ინდაურის, ქათმების, ღვინისა და ქადა-ნაზუქის სახით. დახმარების ეს წესი თითქმის არაფრით არ განსხვავდება სამცხე-ჯავახეთში არსებული ანალოგიური წესისაგან, ისევე, როგორც დახმარების კახური ვარიანტის აღმნიშვნელი სახელწოდება „ნიჭი“ ახლო ნათესაობაშია სამცხე-ჯავახეთში არსებული საქორწილო დახმარების აღმნიშვნელ ტერმინ „სანიჭართან“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უკვე XIII-XIV სს-ის საკანონმდებლო ძეგლში გვხვდება ტერმინი სანიჭარი ქორწილში მოწვეული ნათესავ-მეზობლების მიერ მექორწილე ოჯახისადმი მატერიალური დახმარების აღსანიშნავი სიტყვის მნიშვნელობით. ამ საკანონმდებლო ძეგლიდან არ ჩანს თუ ის რა სახის დახმარებას წარმოადგენდა. სამაგიეროდ, ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან ირკვევა, რომ ქორწილში ნათესავ-მოკეთეების

¹¹ ვეფხისტყაოსანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა წინასიტყვაობა და საძებლები დაურთო სოლ. ყუბანეიშვილმა, თბ., 1955, გვ. 57

¹² ი. ა. ბ. უ. ლ. ა. ძ. ე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 330; ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შემდგენელი სოლ. ყუბანეიშვილი თბ., 1946, გვ. 20, 64, 80, 250.

¹³ ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 60, 183, 187, 322, 280, II, თბ., 1959; გვ. 37, 79, 219.

¹⁴ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, „ქართლის ცხოვრება“, I, გვ. 322.

მიერ მიტანილ ყველა სახის ძღვენს არ შეიძლება ვუწოდოთ სანიჭარი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სანიჭარს ეძახდნენ მექორწილე ოჯახისადმი მიერთებულ ძღვენს პურის (ხორბალი ან ქერი), ცოცხალი საქონლის (უწოდებენ ცხვარი) ან ფულის სახით, დანარჩენი სახის ძღვენს კი „სუფრას“ უწოდებდნენ, რომელიც ტკბილეულის, ხილისა და ნეფე-დედოფლისათვის განკუთვნილი მცირედი საჩუქრისაგან შედგებოდა.

მთხრობლების გადმოცემით, ქალის ქორწილი შეიძლება უსანიჭროდ გაშართულიყო, მაგრამ ძღვენად სუფრების მიერთმევა იმ წესით, როგორც ეს ზემოთ აღვწერეთ, უსათუოდ სრულდებოდა.

სანიჭარი რომ ყველა სახის ძღვენს არ ერქვა, კარგად ჩანს 1949 წელს ასპინძის რაიონის სოფ. საროს მცხოვრებთა გადაწყვეტილებიდანაც, რომლის თანახმად სანიჭრიანი ქორწილი აღარ უნდა გადაეხადათ. ეს ასეც მოხდა. ამ დროიდან ქორწილში მოწვეული ნათესავ-მოკეთეები სანიჭარს აღარ აძლევდნენ, მაგრამ სუფრების დაძახების წესი ძალაში დარჩა. სუფრა კვლავ იმავე რიგით ეწყობოდა, როგორც ზემოთ აღვწერე, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ნეფისათვის განკუთვნილ საჩუქარს დედოფლისათვისაც დაემატა მცირე საჩუქარი.

სიტყვა სანიჭარი დღეისათვის მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთში გვხვდება. საქართველოს სხვა კუთხეებიდან კი გამონაკლისს წარმოადგენს თუშეთი, სადაც ძღვენის მიტანა ასევე სანიჭრით აღინიშნება, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ თუშური სანიჭარი არის არა საქორწილო შესაწევარი, არამედ „აზლო ნათესავების დახმარება სიკვდილიანობით დაზარალებული ოჯახისადმი ფულით; ცხვრით, ხორციით, სულადით...“¹⁵. ამ ორი სხვადასხვა რიტუალის გათვალისწინებით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ საქართველოს ორ კუთხეში — სამცხე-ჯავახეთსა და თუშეთში-სიტყვა სანიჭარი ნიშნავს დახმარებას პურის, საქონლის თუ ფულის სახით.

არსებული ლიტერატურული წყაროებიდან, რაც გვაცნობს VIII საუკუნისა და მის შემდგომ დროინდელ ვითარებას, ჩანს, რომ სიტყვა ნიჭი||ნიჭნი||სანიჭარი აღმოსავლეთ საქართველოში უკვე VIII საუკუნიდან იხმარებოდა საჩუქრის, ძღვენის, საბოძვარის აღსანიშნავად¹⁶.

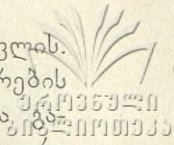
სამცხე-ჯავახეთში სანიჭარად, რა თქმა უნდა, თავისი წარმოშობიდან დღემდე უცვლელი სახით არ მოსულა. სათანადო მასალების უქონლობის გამო შეუძლებელია XIX საუკუნის II ნახევრამდე მომხდარ ცვლილებათა ჩვენება. მაგრამ შესაძლებლად მიგვაჩნია იმ ცვლილებათა დადგენა, რაც სანიჭარმა განიცადა XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღემდე.

ლიტერატურული წყაროებიდან და ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ ადრე სანიჭარად სცოდნიათ უფრო მეტად პური და ცხვარი. მოგვიანებით კი შემოდის ფულადი დახმარების წესიც.

ჩვენი საუკუნის 50-იან წლებამდე სამცხე-ჯავახეთში ტიპური იყო სანიჭრიანი ქორწილი, სადაც დაპატიჟებული ნათესავ-მეზობლები სანიჭართან

¹⁵ ა. ხ. უ. ბ. უ. ტ. ი. ა., თუშური კილო, თბ., 1969, გვ. 40.

¹⁶ ი. თ. ა. ნ. ე. ს. ა. ბ. ა. ნ. ს. ე. „აბო ტფილელის მარტვილობა“; ს. ტ. ე. ფ. ა. ნ. ე. მ. ა. ტ. ბ. ე. ვ. ა. რ. ი., „გობრონის მარტვილობა“; ფ. ი. ლ. ი. ბ. ე. ა., „აღსარება თევდოსისი, ჰურიათა მთავრისა“; ლ. ე. ო. ნ. ტ. ი. მ. რ. ო. ვ. ე. ლ. ი., „არჩილ მეფის მარტვილობა“ (იხ. ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია I, თბ., 1945); „ვეფხისტყაოსანი“, ალ. ბარამიძის რედაქტორობით, თბ., 1956.



ერთად სუფრასაც მიართმევდნენ. 50-იანი წლებიდან კი იგი სახეს იცვლის. მას აღარ ახლავს პური-წყლით, ტკბილეულობით და ხილით საგსე სუფრების ძირთმევის წესი. ინდივიდუალურად ფულის მიტანის წესმაც ცვლილება ხდება. იმის გამო, რომ ქორწილში დაპატიჟებული ნათესავ-მეზობლები ერთად სდებდნენ თანაბარი რაოდენობის ფულს და ნეფე-დედოფლისათვის საჩუქარს ყიდულობდნენ საკერავი მანქანის, სასადილო მაგიდის, საწოლების თუ სხვა საოჯახო ნივთების სახით. როგორც ვხედავთ, აქ უკვე დარღვეულია ფულის ძიცემაში თანამიმდევრობა, რომელიც ადრე არსებობდა ნათესაობის ხარისხის მიხედვით. ამ საჩუქარს, ძველი ჩვეულების მსგავსად, კვლავ ხმამაღლა საჯაროდ აცხადებდა დამძახებელი ქორწილში „პურის ჭამის“ დროს.

სამცხე-ჯავახეთში სანიჭარმა ერთხელ კიდევ იცვალა სახე ჩვენი საუკუნის 50-იანი წლების ბოლოს. ამ დროიდან ქორწილში მოწვეული ნათესავ-მეზობლები კოლექტიურად აღარ ყიდულობენ ავეჯსა თუ სხვა სახის საოჯახო ნივთებს. მას ისევ უშუალოდ ფულის სახით აძლევენ მექორწილე ოჯახს. ეს გამოწვეული უნდა იყოს იმით, რომ სხვის მიერ ნაყიდი და ნაჩუქარი საოჯახო ნივთები ვერ აკმაყოფილებდა ახალი ოჯახის შემქმნელთა გემოვნებასა და მოთხოვნილებას. უხერხულობას იწვევდა ისიც, რომ შეიძლებოდა რამდენიმე ერთნაირი სახის საოჯახო ნივთი (მაგ. რამდენიმე საკერავი მანქანა, სასადილო მაგიდა და სხვა) დაგროვილიყო, რაც სრულიად გამოუსადეგარი ხდებოდა. ამიტომ, ხალხი ისევ სანიჭრის ძველ ფორმას დაუბრუნდა და ნივთიერი მისატანი კვლავ ფულადი საჩუქრით შეცვალა.

ცვლილება განიცადა სანიჭრის მიცემის რიტუალმაც. ადრე, თუ საგანგებოდ არჩეული „დამძახებელი“ საჯაროდ აცხადებდა თითოეული სანიჭრის რაოდენობას, მისი პატრონის გვარს, სახელს, ნათესაურ დამოკიდებულებას მექორწილე ოჯახთან და ყველამ იცოდა ვინ რამდენი მისცა, ამჟამად ასე არ ხდება.

ვაჟის თუ ქალის სახლში საქორწილო სუფრასთან მსხდომნი ირჩევენ ფულის შემკრებს. მათ ირგვლივ მსხდომნი აძლევენ ფულს — სანიჭარს თავიანთი სურვილის მიხედვით. ეს ისე წყნარად ხდება, რომ ერთ მაგიდასთან მჯდომმა კაცმა შეიძლება ვერც გაიგოს, მეორე მაგიდასთან მსხდომთაგან საჩუქარი ვინ მისცა და ვინ არა (მიცემული ფულის რაოდენობის გაგებაზე ხომ ზედმეტია ლაპარაკი). ფულის შემკრებნი იწერენ საჩუქრის მიმცემის გვარს, სახელს და მიცემული ფულის რაოდენობას. შეგროვილ ფულს დააჯამებენ და მექორწილე ოჯახის უფროსს გადასცემენ მიმცემთა სიასთან ერთად.

ქალის ოჯახში ქორწილის დროს შეგროვილ ფულს გადასცემენ არა ნეფეს, არამედ დედოფლის მშობლებს. მათ ეს ფული თავიანთი ახალგაზთგვლი შვილისათვის უნდა გამოიყენონ. ჩვეულებრივ ცდილობენ, რომ ამ ფულით ახალ დაქორწინებულებს, მათი სურვილის მიხედვით უყიდონ ავეჯი თუ სხვა საოჯახო ნივთები და მიუტანონ მამინ, როდესაც თავიანთი შვილის სანახავად წავლენ. შესაძლებელია შეგროვილი სანიჭარი თავიანთ შვილს ფულადაც გაატანონ. აქედან ჩანს, რომ სამცხე-ჯავახეთში ჯერ კიდევ საკმაოდ აქვს ფესვები გადგმული იმ ადრეულ ტრადიციულ შეხედულებას, რომ ქალის ოჯახში ქორწილის დროს შეგროვილი ფულადი საჩუქარი სიძის კუთვნილებას წარმოადგენდა.

ქორწილზე ვაჟის ოჯახში შეგროვილ ფულად საჩუქარს — სანიჭარს, ვაჟის მშობლებს გადასცემენ. მათ უფლება აქვთ ეს ფული თავიანთი შვილებისთვის ან მათი შვილებისთვის დასაფარავად, ან ახალდაბადებულ ბავშვის საოჯახო ნივთების საყიდლად გამოიყენონ. ეს ჩვეულება გამონაშთის სახით შემონახულია იმ დროიდან, როდესაც ვაჟის ქორწილში შეგროვილი სანიჭარი საქორწილო ხარჯების დასაფარავად იყო გათვალისწინებული და, ამდენად, ვაჟის მშობლების — ოჯახის უფროსების კუთვნილებას წარმოადგენდა.

სამცხე-ჯავახეთში ქორწილის სანიჭარი ისეთი სახის ჩვეულებათა რიგს განეკუთვნება, როგორცაა ქართლში და ხევში შესაწევარი¹⁷, დასავლეთ საქართველოში — ურთიერთდახმარება და თავგადასავლები¹⁸, კახეთში — ნიჭი და გადალოცვა¹⁹, ფშავ-ხევსურეთში — სანაწეო²⁰. მიუხედავად ამ სახელწოდებათა სხვადასხვაობისა, მათი შინაარსი და ბუნება ერთი და იგივეა. დახმარების ყველა შემთხვევაში ვარიანტი ითვალისწინებდა მექორწილე ოჯახისადმი დიდი საქორწილო ხარჯების შემსუბუქებას.

Т. В. ИВЕЛАШВИЛИ

«САНИЧАРИ» В САМЦХЕ-ДЖАВАХЕТИ

Резюме

В статье на основании этнографических данных, изучен обычай преподношения родственниками свадебного подарка именуемого в Самцхе-Джавахеги «Саничари».

Саничари являлось подспорием со стороны родственников семьям брачующихся сторон во время свадьбы и носило как натуральное (зерновые, скот), так денежное выражение.

Автор на этнографическом материале рассматривает динамику изменения характера саничари начиная со второй половины XIX века — до сегодняшнего дня.

¹⁷ სოსიკო, „გლეხური ქორწილი ქვემო ქართლში, ვახ. „ივერია“, 1888, № 199; ვ. ი. თ. ნ. ი. ვ. ი. ლ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 282; ჯ. ს. ნ. დ. უ. ლ. ა. შ. ვ. ი. ლ., ხალხური სიტყვიერების მასალები II, თბ., 1957, გვ. 226.

¹⁸ თ. ს. ა. ხ. ო. კ. ი. ა., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1955, გვ. 102; Г. Д ж а п а р и д з е, Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев, «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», Тиф., 1896, т. 21, с. 130.

¹⁹ ს. მ. ე. ნ. თ. ე. შ. ა. შ. ვ. ი. ლ., ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943, გვ. 24; თ. კ. ა. ნ. დ. ე. ლ. ა. კ. ი., ქიზიყიდაშ, ვახ. „დროება“, 1876, № 135;

²⁰ ვ. ა. ქ. ა. ფ. შ. ა. ვ. ე. ლ. ა., ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1937, გვ. 47; ლ. მ. ე. ლ. ი. ქ. ი. შ. ვ. ი. ლ., ქართველ მთიელთა საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან, „მაცნე“ ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, თბ., 1972, № 1, გვ. 150.

მ. შილაკაძე

ქართული მუსიკალური დიალექტები

ქართული მუსიკალური დიალექტოლოგიის შესახებ მონოგრაფიული გამოკვლევა არ გვაქვს.

წინამდებარე სტატიის მიზანია ქართულ მუსიკალურ დიალექტებზე არსებული ძოსაზრებების შეფერება-შეჯამება და ზოგიერთი საკითხის დაზუსტება.

ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია მრავალდიალექტიანობა. ამ ნიშანმა განაპირობა ის გარემოება, რომ ყველა მკვლევარი, ვისაც კი ქართული ხალხური მუსიკალური შემოქმედების შესწავლისათვის ხელი მოუყიდნია, რომელიმე დიალექტით (ან დიალექტთა ჯგუფით) იწყებდა მის შესწავლას.

ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში ხშირად გვხვდება ტერმინები „მუსიკალური დიალექტი“, „ერთიანი მუსიკალური ფუძე“, მაგრამ არსად არ არის გამოკვეთილი არც კონკრეტული შინაარსი ამ ცნებებისა (რა არის მუსიკალური დიალექტი, რა ნიშნებით ხასიათდება, როგორია მისი გავრცელების არე, იყოფა თუ არა სხვა დიალექტურ ერთეულებად და ა. შ.) და არც დიალექტების კლასიფიკაციის პრინციპი.

მუსიკისმცოდნეობაში დიალექტის ცნება ნასესხებია ენიდან.

დიალექტი სპეციალურ ლიტერატურაში განმარტებულია, როგორც საერთო-სახალხო ენის განშტოება, რომელზედაც ლაპარაკობს მოცემული ტომის, ხალხის ან ერის ნაწილი; ექვემდებარება მთელი ხალხის ან ტომის ერთიან და საერთო ენას. დიალექტი, წარმოადგენს რა ენის განშტოებას, ატარებს მოცემული ენის საერთო ნიშნებს და ამასთან, მისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ ნიშნებსაც. გარდა ამისა, ზოგიერთი ენის დიალექტები (მაგ., რუსული ენისა) ძალიან ახლოს დგანან ერთმანეთთან თავისი გრამატიკული წყობით და ძირითადი ლექსიკური ფონდით, ზოგი კი (მაგ., გერმანული, იტალიური) უფრო დაშორებულია ერთმანეთისაგან¹. დიალექტი შეიცავს უფრო მცირე დიალექტიკურ ერთეულებსაც (კილოკავი, თქმა, ქცევა)².

ამჟამად მიღებულია ქართულ დიალექტთა ამგვარი კლასიფიკაცია: ხევსურული, მოხევური, მთიულური, გუდამაყრული, თუშური, ფშაური (თიბ-

¹ Большая советская энциклопедия, II, изд., ст. «Диалект».

² ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე, ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961, გვ. XIX.

ხური), კახური, ინგილოური, ფერეიდნული, ქართლური, ჯავახური, მესხური, იმერხეული, აჭარული, გურული, იმერული (ლეჩხუმური), რაჭულური, ასევე დიალექტის განსაზღვრება და ქართულ დიალექტთა ტრადიციული კლასიფიკაცია.

მუსიკალური დიალექტის ცნების განსაზღვრებას გვათავაზობს საბჭოთა ფოლკლორისტი ვ. გომოვსკი:

„მუსიკალური დიალექტი არის მუსიკალური ფოლკლორის სხვადასხვა სტილისტური თავისებურებების კომპლექსი, გავრცელებული გარკვეულ ტერიტორიაზე“⁴. იგი მუსიკალურ დიალექტს აიგივებს მუსიკალურ-ეთნოგრაფიულ ან მუსიკალურ-სტილისტურ რაიონებთან. ვ. გომოვსკი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს ცალკეული დიალექტის საფუძვლიან შესწავლას და აღნიშნავს, რომ ხალხური მუსიკის კვლევა შეიძლება დაყვანილ იქნეს მუსიკალური დიალექტების შესწავლაზე⁵. მუსიკალური დიალექტოლოგიის ფუძემდებლად თვლის დიდ უნგრელ კომპოზიტორსა და ფოლკლორისტს ბ. ბარტოკს (1881-1945), რომელმაც, 1923 და 1925 წლებში გამოცემულ შრომებში დაასაბუთა რუმინულ და უნგრულ ფოლკლორში დიალექტების არსებობა, განსაზღვრა მათი გავრცელების არე და მიუთითა მუსიკალურ-დიალექტიკური ტერიტორიების მიხედვით ფოლკლორის შესწავლის მნიშვნელობაზე⁶. ბარტოკის შემდეგ ასახელებს ფ. კოლესას (რომელმაც 1946 წელს გამოცემულ ნაშრომში უზრადლება მიაქცია უკრაინულ ფოლკლორში დიალექტების არსებობის ფაქტს კარპატების ზონაში) და უკანასკნელ ხანებში გამოქვეყნებულ საზღვარგარეთელ მკვლევართა სტატიებს (ი. იაგამაში, ი. სტენშევესკი)⁷.

ვ. გომოვსკი რატომღაც საერთოდ არ ასხენებს დ. არაყიშვილს (1873-1953), რომელმაც ჯერ კიდევ 1905 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომით⁸ საფუძველი ჩაუყარა ქართული მუსიკალური ფოლკლორის შესწავლას ცალკეული დიალექტების მიხედვით მეთოდოლოგიურადაც და პრაქტიკულადაც (ქართულ ფოლკლორისტიკაში ეს პრინციპი დღემდე მოქმედებს). ამ ნაშრომში დ. არაყიშვილი სვამდა საკითხს, რომ ქართული სამუსიკო ფოლკლორის ცალკეული შტო (resp. მუსიკალური დიალექტი) შესწავლილიყო ცალკეუ-

³ ივ. გიგინეიშვილი და სხვ., დასახ. ნაშრ., გვ. XIX—XX; შდრ. ვ. თ. ო. ფ. უ. რ. ი. ა., ქართულურ ენათა დიალექტების შესწავლის მდგომარეობა და ამოცანები, ქართულურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, III, 1963, გვ. 162. А. Ш а н и д з е, Принципы классификации грузинских диалектов (выступление), Труды объединенной научной сессии АН СССР и АН Закавказских республик по общественным наукам, Стеногр. отчет, Баку, 1957, с. 828—832; ა. ჩ ი ლ ბ ა ვ ა, იმერულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის ისტორია, თბილისი, 1969, გვ. 5; III. В. Д з и д з и г у რ ი, Опыт классификации диалектов грузинского языка, Тезиси диссерт. на степень кандидата наук, АН СССР, 1935, с. 3; ა. მ ა რ ტ ი რ ო ს ო ვ ი, ქართული დიალექტოლოგიის ისტორიისათვის, თბ., 1972, გვ. 15, 157.

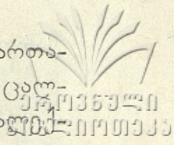
⁴ В. Г о ш о в с к и й, Украинские песни Закарпатья, М., 1968, с. 41.

⁵ ი ქ ვ ე გვ. 51.

⁶ ი ქ ვ ე, გვ. 41; შდრ. Б. Б а р т о к, Народная музыка Венгрии и соседних народов, М., 1966, с. 30.

⁷ В. Г о ш о в с к и й, Фольклор и кибернетика, «Сов. музыка», № 11 за 1964 г., с. 75—76.

⁸ Д. А р а к и ш в и л и (Аракчиев), Краткий очерк развития грузинской (карталино-кахетинской) народной песни, М., 1905, с. 3.



ლად და შემდეგ გამოტანილიყო საერთო დასკვნები⁹. დ. არაყიშვილი, მართალია, დიალექტებად კლასიფიკაციის სქემას არ გვაძლევს, მაგრამ მისი ცალკეული გამოკვლევები ეხება ცალკეულ დიალექტს, ცალკე აღებული დიალექტოლოგიური რაიონის მუსიკალურ კულტურას.

გრ. ჩხიკვაძე გამოყოფს შემდეგ დიალექტებს: ხევსურულს, თუშურს, ფშაურს, მოხეურს, მთიულურს, ქართლურს, კახურს, მესხურს, იმერულს, გურულს, მეგრულს, რაჭულს, სვანურს, აჭარულს, ჭანურს ანუ ლაზურს¹⁰. თითოეული მათგანი, როგორც გრ. ჩხიკვაძე აღნიშნავს, განსხვავდება ერთმანეთისაგან სიუჟეტების, ყანრების, სამუსიკო სტრუქტურის, სტილისტური თავისებურებებისა და მათი გამოვლინების ფორმათა მიხედვით, თითოეული დიალექტი ზოგადქართული სასიმღერო შემოქმედების ცალკეულ ტოტს წარმოადგენს¹¹. ამგვარად, გრ. ჩხიკვაძისეული კლასიფიკაცია სამეტყველო დიალექტთა ტრადიციულ კლასიფიკაციას მისდევს, კლასიფიკაციას ეთნოგრაფიული რეგიონების, ძველი ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული ერთეულების მიხედვით.

ქართული მუსიკალური დიალექტების ზოგადი კლასიფიკაცია მოცემულია შ. ასლანიშვილის ნაშრომში¹² სხვა საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით. ამიტომ, გასაგებია, რომ აქ ვერ ვხვდებით ვრცელ განმარტებას ამ კლასიფიკაციისა და მისი პრინციპის შესახებ. შ. ასლანიშვილმა გამოიყო ქართულ მუსიკალურ დიალექტთა სამი ჯგუფი:

1. სვანური, გურული, აჭარული და მეგრული;
2. ქართლურ-კახური, მოხეური და მთიულური;
3. ფშავ-ხევსურული, თუშური და მესხური; ხოლო იმერული და რაჭული (ან რაჭულ-ლეჩხუმური) წარმოადგინა გარდამავლად, რომელიც შეიცავს როგორც პირველი, ისე მეორე ჯგუფის ნიშნებს; ყველა ამ დიალექტს აქვს მკაფიო ინდივიდუალური ნიშნები და ამავე დროს გაერთიანებული არიან საერთო ქართული სტილისტური ნიშნებით¹³.

შ. ასლანიშვილი მიუთითებს, რომ ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ძრავალსაზღვროვანი განვითარების მანძილზე, ცალკეულ ტომთა ისტორიულ-კულტურული დაახლოების ან დაშორების პროცესში გამოიმუშავდა ცალკეული ინტონაციური ფორმულები, რომელნიც „ინტონაციური ნორმების“ სახით გვევლინებიან ქართული სიმღერის ყველა განშტოებისათვის¹⁴. შ. ასლანიშვილს ეს „ინტონაციური ნორმები“ მიაჩნია ქართული ხალხური სიმღერის „სტილისტიკური სკოლების“ განმასხვავებელ ნიშნად¹⁵.

გ. გვახარია თავისი ერთ-ერთი ნაშრომის¹⁶ შესავალ ნაწილში ეხება

⁹ Д. А р а к и ш в и л и (Аракчиев), ук. раб. с. 3

¹⁰ გრ. ჩხიკვაძე, ქართული ხალხური სიმღერა, I, 1960, გვ. XIV.

¹¹ იქვე, მისივე, Грузинское народное хоровое искусство и его современное состояние, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI, 1960, გვ. 17—18.

¹² Ш. А с л а н и ш в и л и, Народные основы гармонии грузинских композиторов в: Грузинская музыкальная культура, М., 1957.

¹³ Ш. А с л а н и ш в и л и, ук. раб., с. 411.

¹⁴ შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, 1, თბ., 1954, გვ. 122.

¹⁵ იქვე.

¹⁶ გ. გვახარია, ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება, თბ., 1962, გვ. 4.

ქართული მუსიკალური დიალექტების საკითხსაც. იგი გამოჰყოფს ქართულ დიალექტთა ორ წრეს—აღმოსავლურ ქართულს და დასავლურს, რომელნიც მრავალხმიანობის ფორმებით, ჰარმონიულ-პოლიფონიური აზროვნებით მსოფლიოდ დიალექტური ოდენობით განირჩევიან ერთუბრთისაგან. მან მიაქცია ყურადღება იმ ფაქტს, რომ სვანური და მეგრული, რომლებიც ენობრივად განირჩევიან ერთმანეთისაგან, მუსიკალური თვალსაზრისით დიალექტებს წარმოადგენენ. ამასთან, როგორც ვ. გვახარია აღნიშნავს, მეგრული სვანურთან დგას ახლოს, ჭანური — აჭარულ-გურულთან, სვანური კი დასავლური კილოების ყველაზე უფრო არქაულ სახეობას გვიჩვენებს. რაჭული ავლენს საერთო ნიშნებს როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ-ქართულ დიალექტებთან. მიუხედავად დიალექტური სხვაობისა, ყველა კუთხის მუსიკას საფუძვლად უდევს ერთიანი მუსიკალური ქართული ფუძე¹⁷.

ვ. გვახარია შენიშნავს, რომ დიალექტიზმის საკითხი მუსიკალური თვალსაზრისით ენის დიალექტებისაგან განსხვავებულად წარმოგვიდგება, კერძოდ, მუსიკალური დიალექტი უფრო დიდ გეოგრაფიულ არეალს მოიცავს, ვიდრე ენობრივი. ასე მაგ., თუ ენობრივად ქართლური და კახური ცალკე დიალექტებს წარმოადგენენ (თუმცა ძალიან ახლო მდგომს ერთმანეთთან)¹⁸, მუსიკალური თვალსაზრისით ისინი ერთ დიალექტად — ქართლურ-კახურ დიალექტად განიხილება. მისი ნაშრომი „ქართლ-კახეთის ხალხური საგუნდო სიმღერების ჰარმონია“ (თბ., 1970) სავსებით ნათელს ჩდის იმ გარემოებას, რომ ქართლისა და კახეთის ხალხური სიმღერები ქმნიან ერთ ჩამოყალიბებულ ჰარმონიულ სისტემას¹⁹.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ო. ჩიჯავაძის მოსაზრებაც. იგი ქართლ-კახურს განასხვავებს როგორც „სიმღერის შინაგანი ბუნების, ასევე შესრულების არეში“²⁰.

მუსიკალური დიალექტების საკითხს შეეხო ნ. მაისურაძე. იგი აჯამებს დ. არაყიშვილის, გრ. ჩხიკვაძის, შ. ასლანიშვილისა და ვ. გვახარიას მოსაზრებებს დიალექტების შესახებ და, ფშავ-ხევსურული მუსიკალური ფოლკლორის შესწავლისა და ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობის საფუძველზე, ვარაუდს გამოთქვამს, რომ ხევსურებსა და ფშავლებს ისტორიულ წარსულში საერთო მუსიკალური დიალექტი ჰქონიათ ფხოურის სახით. ეს დიალექტი დროთა ვითარებაში, ფხოვის ორ ეთნიკურ ჯგუფად გაყოფასთან ერთად, ორ მუსიკალურ დიალექტად გაიყო ხევსურულისა და ფშაურის სახელწოდებით²¹.

ასეთია ქართული მუსიკალური დიალექტების შესახებ არსებული მოსაზრებების არსი.

ამგვარად, როგორც აღინიშნა, მუსიკალური დიალექტი უფრო დიდ გეოგრაფიულ არეალს მოიცავს, ვიდრე ენობრივი. მუსიკალური თვალსაზრი-

¹⁷ ვ. გვახარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 4.
¹⁸ „კახური ისტორიულად ქართლურის ფილიციად ისახება“ (ა. ჩიჯავაძე, იბერიულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის ისტორია, თბ., 1965, გვ. 5).
¹⁹ Д. А р а к и ш в и л и, Краткий очерк развития грузинской (карталино-кахетинской) народной песни, 1905, М., с. 3. ¶
²⁰ ო. ჩიჯავაძე ქართული (კახური) ხალხური სიმღერები, თბ., 1962, გვ. 5.
²¹ ნ. მაისურაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბ., 1971, გვ. 8—9, 76, 166.

სით ქართლური და კახური ერთ დიალექტად განიხილება. თუმცა, ზოგნი მათ შორის განსხვავებას ხედავენ. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ იმ განსხვავებათა საყვედურად რაც ქართლურსა და კახურს შორის გვაქვს, შემოგვეტანა მუსიკალური კილოკავის, როგორც დიალექტზე (კილოზე) მცირე ერთეულის ცნება. მით უმეტეს, რომ ასეთი მსგავსება-განსხვავება არსებობს არა მარტო ქართლ-კახურ დიალექტს შიგნით, არამედ ფშავ-ხევსურულის შიგნითაც.

შ. ასლანიშვილის თანახმად, „ფშაური სიმღერა ენათესავება ხევსურულ სიმღერას როგორც ყანრების, ისე ინტონაციური ფონდის თვალსაზრისით, მაგრამ, ხევსურულ სიმღერასთან შედარებით, იგი უფრო მაღალ საფეხურზე დგას...“²²

ხევსურულსა და ფშაურს შორის მთელი რიგი საერთო ნიშნები არის დადგენილი (მელოდიის მოძრაობა, „ტირილებისა“ და „მთიბლურების“, „ჯვარის წინას“ ვარიანტების მსგავსება ინტონაციის, მელოდიის სტრუქტურის, კილოს, მეტრ-რიტმისა და ფორმის მხრივ, გადიდებული კვარტის არსებობა, გადიდებული სეკუნდა კილოს II და III საფეხურებს შორის)²³. ეს საერთო ნიშნები, ჩვენი აზრით, სრულ საფუძველს გვაძლევს იმისათვის, რომ ამ ორი კუთხის სიმღერები მივიჩნიოთ ერთი მუსიკალური დიალექტის ორ კილოკავად, რომლებიც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან განვითარების დონით. ასეთ ვარაუდს საფუძველს უმაგრებს ნ. მაისურაძის დასკვნა, იმის შესახებ, რომ „ფშავ-ხევსურეთი ისტორიულ წარსულში ერთი მუსიკალური დიალექტის მატარებელი იყო ფხოვრის სახით, ხოლო დროთა ვითარებაში... ორად გაიყო“²⁴ (ნ. მაისურაძე გულისხმობს ორ დიალექტს, ჩვენ კი მიგვაჩნია, რომ აქ ერთი დიალექტის ორ კილოკავთან გვაქვს საქმე).

ასევე, ერთ დიალექტს უნდა წარმოადგენდეს გურული და აჭარული სიმღერებიც²⁵.

ხემოთ აღნიშნული იყო, რომ ქართულ მუსიკალურ დიალექტებს აერთიანებს „საერთო ქართული სტილისტიკური ნიშნები“ (შ. ასლანიშვილი), „ერთიანი ქართული მუსიკალური ფუძე“ (ვ. გვახარია), მაგრამ რა არის ის საერთო, რაც ყველა დიალექტს აერთიანებს? რა არის განმასხვავებელი დიალექტებისა?

ეს ნიშნები, ჩვენი აზრით, შეიძლება იყოს ე. წ. „ინტონაციური ნორმები“ (შ. ასლანიშვილი). ეს „ინტონაციური ნორმები“ წარმოადგენს ქართული საერთო-სახალხო მუსიკალური ენის ძირითად „ლექსიკურ“ ფონდს, ხოლო მისი „გრამატიკული წყობის“ გამომხატველია ქართული მრავალხმიანობა თავისი ჰარმონიული სისტემით.

შ. ასლანიშვილმა დაადგინა ქართული ხალხური მრავალხმიანობის ფორმები და გამოყო ორი ფორმა — კომპლექსური და ბურღონული²⁶.

²² შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერის შესახებ, II, თბ., 1956, გვ. 46, 47.

²³ ნ. მაისურაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბ., 1971, გვ. 46, 47.

²⁴ იქვე, გვ. 165.

²⁵ შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერის შესახებ, I, თბ., 1954, გვ. 128.

²⁶ შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები... I, გვ. 3—89.

ვფიქრობთ, ქართულ მუსიკალურ დიალექტთა კლასიფიკაციის პრინციპად სწორედ მრავალხმიანობის ფორმები და ზემოთ აღნიშნული ინტონაციური ხორმები უნდა მივიღოთ (ასეც არის ნაგულისხმევი, მაგრამ ფიოდ ხათქვამი შ. ასლანიშვილისეულ კლასიფიკაციაში). მაშინ მრავალხმიანობის ფორმების მიხედვით ქართული მუსიკალური დიალექტები დაიყოფა ორ ძირითად ჯგუფად, ხოლო ჯგუფებს შიგნით დაყოფა მოხდება „ინტონაციური ნორმების“ მიხედვით. მისი კლასიფიკაცია ასეთნაირად წარმოგვიდგება:

<p>I. კომპლექსური მრავალხმიანობა (დასავლეთ საქართველო)</p> <p>სვანური მეგრული გურულ-აჭარული იმერული</p>	<p>II. ბურღონული მრავალხმიანობა (აღმოსავლეთ საქართველო)</p> <p>ქართლურ-კახური მოხევეური მთიულური ფშავ-ხევსურული თუშური მესხური</p>
---	--

რაჭა-ლეჩხუმური

ეს კლასიფიკაცია შეიძლება არ იყოს საბოლოო, მას ამის პრეტენზია არცაა აქვს. ჩვენი მიზანი იყო გავვემახვილებინა ყურადღება კლასიფიკაციის პრინციპზე და გვეჩვენებინა, რომ მას საფუძვლად უნდა ედოს „მუსიკალური პრინციპი“.

უფრო კატეგორიული მსჯელობა ქართული მუსიკალური დიალექტოლოგიის საკითხებზე შესაძლო გახდება მაშინ, როდესაც ყველა დიალექტი მეტნაკლებად მაინც შესწავლილი იქნება მონოგრაფიულად და დადგენილი იქნება კონკრეტული ნიშნები, მოცემული იქნება შედარებით სრული დახასიათება ამა თუ იმ დიალექტისა²⁷.

მუსიკალური დიალექტოლოგიის მონაცემები თამამად შეიძლება იქნეს გამოყენებული ქართული მუსიკის ისტორიის კარდინალური საკითხების კვლევისას, აგრეთვე ქართველი ხალხის უძველესი ისტორიის, ქართველ ტომთა განსახლების არეალის შესასწავლად და დასადგენად.

დიალექტოლოგები დიალექტის სპეციფიკურ ნიშნებს ადგენენ შესასწავლი დიალექტის სალიტერატურო ენასთან მიმართების მიხედვით. მუსიკალური დიალექტების შემთხვევაში კი ალბათ ეტალონად რომელიმე დიალექტი უნდა იქნეს აღებული. ასეთად გამოდგებოდა ერთი მხრივ ქართლ-კახური და მეორე მხრივ გურული, რომლებიც შესაბამისად მრავალხმიანობის ორი სხვადასხვა ფორმის წარმომადგენლებიც არიან, და ამასთანავე, გამოხატავენ მაღალგანვითარებულ დიალექტებს (შ. ასლანიშვილი).

²⁷ ცალკეული დიალექტების შესწავლა დიალექტოლოგიის ძირითად მიმართულებად ითვლება განსაკუთრებით პირველ ეტაპზე. ეს ეხება საშეტყველო დიალექტსაც. (ვ. თ. ფ. უ. რ. ი. ა., დასახ. ნაშრ., გვ. 170) და მუსიკალურსაც (В. Г. О ш о в с к и й, დასახ. შრომები).



ამგვარად:

1. მუსიკალური დიალექტი გეოგრაფიულად უფრო ფართო არეს ცავს, ვიდრე ენის დიალექტი.
2. მუსიკალური დიალექტი შეიძლება იყოფოდეს უფრო მცირე დიალექტურ ერთეულად (კილოვადად).
3. მუსიკალურ დიალექტთა კლასიფიკაციას საფუძვლად უნდა ედოს მუსიკალური პრინციპი — მრავალხმიანობის ფორმები და „ინტონაციური ნორმები“, რომელთა ერთობლიობა ქმნის „ერთიან ქართულ მუსიკალურ ფუძეს“.

М. И. ШИЛАКАДЗЕ

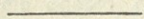
О ГРУЗИНСКИХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ДИАЛЕКТАХ

Резюме

Предлагаемая вниманию статья ставит себе целью уточнить некоторые вопросы грузинской музыкальной диалектологии, подытожив высказанные мнения по этой области музыкальной фольклористики.

По мнению автора статьи, классификация грузинских музыкальных диалектов должна основываться не на географическом или этнографическом принципе, а на музыкальном, в частности, на формах многоголосия и «интонационных нормах».

Автор предлагает также внести в музыкальную диалектологию понятие более мелких диалектологических единиц, соответствующее понятиям — наречие, говор.



თ. ოჩიაური

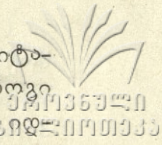
თქმულება ერწოს ტბაზე

თქმულება, ერწოს ქვაბულში ოდესღაც ტბის არსებობის შესახებ, მეტად გავრცელებულია ერწოსა და ივრის ხეობაში. ამ თქმულების ერთ-ერთი ვარიანტი გამოაქვეყნა პროფ. ვ. ბარდაველიძემ 1941 წელს თავის ცნობილ დღიურში — „ივრის ფშავლებში“, რომელიც შემდეგში მოპოვებული სხვა ვარიანტებისაგან რამდენადმე განსხვავებულია. „ლეგენდა სინკრეტულია, — წერს ვ. ბარდაველიძე, — ბიბლიური მოთხრობა ნოეს შესახებ უძველეს მითურ სახეებს შერწყმია და მათგან მწყობრი მოთხრობა შემუშავებულა.

ერთხელ თურმე ერწოში გველეშაბი მოსულა. მას თან წყალი მოუტანია და მხოლოდ ერთი კაცი გადაარჩენილა. ამ კაცს სახელად ნოე რქმევია. ნოე თურმე კიდობანში ჩაჯდა. კიდობანი წყლის ზედაპირზე მოექცა და ცურვა დაიწყო. აღიდდა წყალი, მთები დაფარა, მაგრამ ერთი მთა ძალიან მაღალია და მის წვერს ვერ მიაღწია. იცურა ნოეს კიდობანმა, იცურა და იმ მთის წვერს მიაღდა. ნოეს თურმე ერთი შვინდისფერი მოზვერი ჰყავდა და გადმოვიდა ნოე კიდობნიდან მშრალ მიწაზე და მოზვერიც მასთან მივიდა. ამასობაში დაღამდა კიდეც და ნოეს დაეძინა. დილით რომ გამოეღვიძა, ხედავს საწყალი მოზვერი დასისხლიანებული გდია. იმ ღამეს თურმე წასულა და გველეშაბს შებრძოლებია. ეს რომ ნოემ გაიგო, რქებზე რკინა გადააკრა გველეშაბი ვერას დაგაკლებსო. მეორე ღამეს მოზვერი ისევ წასულა, გველეშაბს შებმია, უჯობნია, რკინის რქებით დაუფათრავს და გაუქცევია. ცოცხალ-მკვდარი გველეშაბი ჭალა-ჭალა მიდიოდა და წყალიც თან მისდევდა. ასე თანდათან ერწოს არეშარე წყლისაგან დაცლილა, მხოლოდ იორს შერჩენია წყალი. მაშინ ნოე ბარში ჩასულა და ერწოში დასახლებულა“¹.

ამავე ლეგენდის სხვა ვარიანტი 1964 წელს გამოაქვეყნა ელ. ვირსალაძემ (თქმულება ჩაწერილია 1934 წ. ვ. ბეწუკლიშვილის მიერ სოფ. მაგრანეთში). ეს ვარიანტი შემდეგი ხასიათისაა: „ახლა სადაც ერწოს სოფლებია გაშენებული, იქ ტბა იყო თურმე. ტბაში გველეშაბი ბუდობდა და ეს ტბაც მისი სამფლობელო იყო. როცა გველეშაბს ტბაში საჭმელი გამოეღია, ნაპირებზე გამოვიდა და ახლო-მახლო სოფლებიდან დაიწყო საქონლის მოტაცება. ხან კი, როცა ვეღარც საქონელს შეხვდებოდა, ადამიანებს იტაცებდა. შეწუხდა ხალხი. ყველას ეშინოდა გველეშაბისა და შებრძოლებასაც ვერ უბედავდნენ.

¹ ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშავლებში (დღიური), ენმკ-ის მოამბე, 1941 წ., გვ. 104.



გველშაპი კი განაგრძობდა უწინდებურად... ათობით და ოცობით იტაცებდა საქონელს და არც ხალხს ერიდებოდა. აწიოკდა მოსახლეობა. ზოგი შვილის დაკარგვას ჩიოდა, ზოგი მამის. სხვა კი დედისა თუ ცოლისას დაკარგვას გაერთი გაჭირვების ორომტრიალი.

ტბის დაშორებით ერთი ძლიერზე ძლიერი ხატი იყო. შორს იყო მისი სახელი განთქმული. წმინდა გიორგის სანების ჯვარს ებანდნენ ამ ხატს. ბევრი კეთილი საქმე მოიმოქმედა ხატმა: თვალეები აუხილა ბევრ მლოცავს, ბევრმა კუტმა აიდგა ფეხი და გაჯანსაღდა.

ხატს ყოველწლიურად ასობით და ორასობით კურატი მოსდიოდა. ნაწილს ჰკლავდნენ და ნაწილსაც ინახავდნენ შემდეგისათვის. ხატის კურატებში ერთი ძალიან გამოირჩეოდა ღონით. რქების წვერები აღმასისა აქვსო — ამბობდა ხალხი და მართლაც, მზის სხივებზე აღმასივით ელავდა კურატის რქები.

ღვთის ბრძანებით თუ ხდებოდა ალბათ, დამღამობით კურატი ტოვებდა ხახირს და ტბისაკენ წამოვიდოდა, გადმოდგებოდა გორშეგარდენის მთაზე და ნეჭვილებდა ცამეტჯერ.

მოჰკრავდა თუ არა ყურს კურატის კივილს, გველშაპიც იწვილებდა ცამეტჯერ საპასუხოდ და დაიძვრებოდა გორშეგარდენისაკენ. პირველ დამეშუშებულეები იბრძოდნენ გათენებამდის. ვერც გველშაპი ერეოდა და ვერც კურატი. თენებისას განშორდებოდნენ. გველშაპი კვლავ თავის ტბას უბრუნდებოდა, კურატი კი კვლავ ხატის ეზოს შეაფარებდა თავს, დაღლილი და ოფლში გაწურული.

— ეს რა ემართება ამ ტიალს, რა აოფლიანებს ამ ღამითო — კვირობდა მწყემსი.

ცხრა დღე და ღამე ებრძოდა კურატი ვეშაპს და მეცხრე დღეს დააჯალათა კიდევ. ამოჰკრა აღმასის რქები და ამოუხია მუცელი. შეშინდა გველშაპი, იბრუნა პირი აღმოსავლეთით. იმ ადგილას, სადაც ეხლა მდინარე აქვძი იორს უერთდება, მთა იყო თურმე მაშინ. ამოჰკრა ამ მთას თავი და გადაანგრია. გადაანგრია და წავიდა. გაჰყვა მდინარე იორს და კასპიის ზღვას შეაფარა თავი.

გველშაპს გაჰყვა ტბის წყალიც და ტბა გააცალა მთლიანად. მდინარე აქვძი კი ახლაც დაკლანკილია. ამბობენ: გველშაპი რომ მიდიოდა ასე იკლანკებოდა და მდინარეც იმის ნაკვალევზე მიდისო.

ასე დაშრა ამ ადგილის წყალი და ამომშრალ ადგილას გაშენდა მოსახლეობა, სახელიც იქიდან ჰქვიანო ამ ადგილს — ერწო. ამბობენ, იგი გამოხატავს ამ ადგილზე ნამყოფი წყლის რწევას და ქანაობასო².

ამავე თქმულების რამდენიმე ვარიანტი ჩავწერეთ ერწოში 1971 წელსაც. ყველა მათგანში საუბარია იმაზე, რომ ერწოს ქვაბულში ტბა არსებობდა, რომელშიც ავი გველშაპი ბუდობდა. ერთ-ერთ ვარიანტში ისიცაა ნათქვამი, რომ შეშინებული მოსახლეობა მას ხარკად ქალ-ვაჟს აძლევდა და ამით ცდილობდა მისგან თავის დაცვას.

ანალოგიური მოტივის შემცველი თქმულება კახეთის ზღვის შესახებ გა-

² ხალხური სიბრძნე, ტ. III, ელ. ვირსალაძის რედაქციით, თქმულება ერწოს ტბის შესახებ, გვ. 246.

შოკვეყსებულია გაზ. „ივერიაში“ გასული საუკუნის ბოლოს. „როცა კახეთი ზღვას სჭერია, — ნათქვამია თქმულებაში, — ბოჭორმის წმინდა გიორგის ჰყოლია ერთი კურატი, რომელიც დროდადრო დაიკარგებოდა ხოლმე, როცა უკანა ბრუნდებოდა, თურმე რქებს სისხლში გაბასრულს მოიტანდა ხოლმე. შემდეგ როცა შეიტყვეს, რომ კურატი ზღვის პირზე მიდის, ზღვიდამ გველეშაპი გამოდის, რომელიც კურატს ებრძვის, კურატიც თავისას ცდილობს, მაგრამ გველეშაპის კანს ვერაფერს აკლებს, — მაშინ ადგნენ წმინდა გიორგის ყმები და კურატს რქებზე აღმასები აასხეს. კურატი ისევ წავიდა გველეშაპთან საომრად. გველეშაპიც განოვიდა და შეიბნენ. გველეშაპის კანმა დაჰკარგა წინანდელი თვისება. გველეშაპმა იგრძნო ეს, შეშინებული ისე ძლიერად შეცურდა ზღვაში, რომ თავი ვეღარ შეიკავა, ეცა იმ გორას, რომელიც შირაქის ბოლოს, სადაც ესლა ალაზანი და იორი გადაჩხრიალებენ, იყო გაჭიმული და ზღვას ავუბებდა, გაანგრია იგი და ზღვაც გადავარდა“³ და სხვ.

იმევე კახეთის ზღვის დაშრობის შესახებ მოსე ჯანაშვილის მიერ ჩაწერილ ვარიანტში გველეშაპი და აღმასის რქებიანი მოზვერი საერთოდ არ ჩანან. აქ ზღვის დაშრობა მიეწერება მენახშირის ინციატივას, რომელსაც ხალხისთვის ურჩევია: ზღვაში ნახშირი ჩააგდე და საითაც წყალი მიაგდებს, გასასვლელი იქ იქნებაო. მართლაც, ამ ადგილას გადაუწვრევიათ მთა, სადაც წყალს ნახშირი მიუტანია, ზღვას სადინარი მისცემია და დამშრალა⁴. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ მოტივი გველეშაპისა და აღმასის რქებიანი მოზვერის შერკინებისა, შესაძლებელია კახეთის ზღვის ლეგენდის კუთვნილება არ იყოს. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ როგორი ინტენსივობით სახლდებოდა ერწოსა და ივრის ზედა წელის მოსახლეობა კახეთში, სავსებით ბუნებრივად შეიძლებოდა მომხდარიყო ერწოს ტბის ლეგენდის გადატანა და მისი შერწყმა კახეთის ზღვის თქმულებასთან.

საყურადღებოა საკითხი იმის შესახებ, მართლა არსებობდა თუ არა ტბა ერწოს ქვაბულში და, ამდენად, რეალურ საფუძველზეა თუ არა შექმნილი ხსენებული თქმულება. ერწოს ტბის შესახებ აკად. ნ. ბერძენიშვილი, რომელმაც ისტორიულ-გეოგრაფიული დაკვირვების მიზნით, 30-იან წლებში ერწო-თიახეთში იმოგზაურა, წერდა: „საინტერესოა სახელი ერწო. ისტორიულად ერწო მხოლოდ ამ ტაფობს როდი ერქვა. მასში შედიოდა ამ ტაფობის აღმოსავლეთით და სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარე ადგილებიც, მდინარე იორის დაყოლებით უაღეთიდან ბოჭორმამდის, მაგრამ ეს მოვლენა უნდა გვიანი პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ხასიათისა იყოს და თავდაპირველად ერწო მხოლოდ ამ ტაფობს უნდა რქმეოდა.

ვახუშტის თავის გეოგრაფიაში დაცული აქვს ცნობა, რომ მდინარე ყვირილა გამოდის ერწოს ტბას. ერწოს ტბა აღნიშნულია აწინდელ რუკებზე ჯავის რაიონში, საიდანაც გამოდის მდინარე ყვირილა.

პროფ. აკაკი შანიძის ცნობით, ბაცბურ ენაზე ერწო ტბას ნიშნავს. ორივე ეს ფაქტი, ვფიქრობთ, საკმაო საფუძველია ზემო მოყვანილ მოსაზრების წამოსაყენებლად. სიმართლე ითქვას, ერწოს ტაფობი აქამდისაც საბოლოოდ

³ ფ შ ა ვ ლ ი შ ვ ი ლ ი, ხალხის თქმულება კახეთის შესახებ, „ივერია“, 1894, № 66.

⁴ М. Д ж а н а ш в и л и, Легенда о кахетинском море, Кавказ, 1896, № 182.

ამოძმრალი არაა. ტაფობის შუაში საქმაო ტერიტორია უხმარ ჭაობს წარ-
მოადგენს დღესაც. ის დღემდის ვერ გაუშვრია ერწოს წყალს, რომელიც მგვირგვინში
ვარ არხივით შუაზე ჭრის ამ ტაფობს“⁵.

ნ. ბერძენიშვილის მიერ გამოთქმული ვარაუდი შემდეგში მართლაც დაადასტურა ივ. თუმიაჯანოვისა და ნ. მარგალიტაძის მიერ ერწოში ჩატარებულმა ტბიური დანალექების პალინოლოგიურმა გამოკვლევებმა. „როგორც ჩვენ მიერ ჩატარებულმა დაბურღვამ გვიჩვენა, — წერენ სსენებული ავტორები, — ერწოს ქვაბულის ფსკერი ამოვსებულია ტბიური დანალექებით; რაც მიუთითებს ამ ტერიტორიაზე წყალსაცავის არსებობას. ჰოლოცენში“⁶.

„წიფლნარი ტყეების გაბატონება, — ვკითხულობთ იქვე, — გვიანა ჰოლოცენშიც გრძელდება, როდესაც წიფლნარი თვით ერწოს ქვაბულის ფსკერზე დეგრადირებული წყალსატევის ნაპირებთან სახლდება... ქვაბულის ფსკერზე წიფლნარების განვითარებას წინ უსწრებდა ტბის დონის დაწვევა, წყალსატევის დეგრადაცია და მისი ნაპირების დაჭაობება“⁷.

თუ ამ მონაცემების მიხედვით ერწოში ტბის არსებობა გვიანა ჰოლოცენზე, ე. ი. ძველი წ. ა. 2500 წელზე ადრე ივარაუდება, ნათელია თუ რა შორეული წარსულის ანარეკლი შემოუნახავს ვადმოცემას, რომელიც დროთა ვითარებაში მითოლოგიური ხასიათის თქმულებად ჩამოყალიბებულა. ეს ვითარება ერთხელ კიდევ ხაზს უსვამს იმ ვარემობას, რომ სსენებული ყანრის ვადმოცემები ხშირად რეალურ სინამდვილეზე დაფუძნებული, რომელთაც შემდეგში ხალხში არსებული რწმენა-წარმოდგენები კვებას.

მართლაც, თუ დავეყირადებით ჩვენთვის საინტერესო თქმულებას, ვნახავთ, რომ სიუჟეტისათვის დამახასიათებელი ზებუნებრივი ელემენტები ზღაპრულ-ფანტასტიკური ბუნებისა კი არ არის, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოეჩვენოს კაცს, არამედ მასში ხალხში არსებული რწმენა-წარმოდგენებია ასახული. ამ თქმულებაში უფრო ძველი და ვედარებით ახალი რელიგიური საფესურების ანარეკლი ჩანს.

საქართველოში მძლავრად ფევგადგმულ წყლის კულტს, რომელთანაც კავშირშია თავდაპირველად ნაყოფიერების მფარველ ვეშაბთა კულტი, ერთვის ქართველთა რელიგიურ ყოფაში არსებული კიდევ უფრო მძლავრი კულტი ხარისა. საყურადღებოა, რომ გველეშაბთან მებრძოლად სწორედ ხარი ვამოდის. ვეშაბი აღარაა თაყვანისცემის ობიექტი, მისი კულტი ვანვლილი საფესური ჩანს. ხარის კულტის ვაჩენა მძლავრ სამიწათმოქმედო მეურნეობას უკავშირდება. ვანხილულ თქმულებაში არსებული მოტივი აღმასის რქებიაანი ხარის შესახებ, ხარ-სახვნელით მიწის ვატენა-ათვისების მხატვრულ ასახვას უნდა წარმოადგენდეს. თუ იმასაც ვავიხსენებთ, თუ როგორ ვაპქონდათ ხარგუთხით ისტორიულ საქართველოში სარწყავი არხები, იქნებ ვამორიცხული არ იყოს ერწოელთა წინაპრების მიერ ტბის დაწრობის მიზნით სათანადო ღონისძიების ჩატარება, კერძოდ, მისთვის წყლის სადინარის მიცემა ხარ-

⁵ ნ. ბ. ბ. ბ. ნ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ე. ქსედიცია ივრის ხეობაში, 1935 წ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, 1964, გვ. 177—178
⁶ ი. თ. თ. მ. ა. წ. ა. ნ. ვ. ი. მ. არ. გ. ა. ღ. ა. ძ. ე., ქართლისა და კახეთის ტყის მცენარეულობის ისტორიისათვის ჰოლოცენში, საქ. სსრ მენც. აკად. „მოამბე“, ტ. XVII, 1961, № 4, გვ. 457.
⁷ ი. ქ. ვ. ე., გვ. 458.

სახენელის მეშვეობით, რამაც აგრეთვე შესაძლებელია, ასახვა ჰპოვა აღმასის რქებიანი ხარისა და ვეშაპის შებრძოლების მოტივში.

ტბებთან დაკავშირებულ თქმულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებში სხვა ცხოველთა გვერდით (ტბის ხარი, ვერძი, მამალი ცხენი და შამურხევი) შაპს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. თუ ვეშაპი თავდაპირველად ხაყოფიერების ღვთაებად მიიჩნეოდა, როგორც ამას სპეცილისტები ვარაუდობენ, ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჩვენთვის საინტერესო თქმულებასა და საერთოდ ქართულ ზღაპრებში ასახული მოტივი გველეშაპისთვის ქალ-ვაჟის ხარკად მიცემის შესახებ, ოდესღაც ღვთაებისადმი ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის ანარეკლია. ასეთი მსხვერპლის შეწირვა სწორედ ხაყოფიერების ღვთაებებისთვის, რელიგიის ისტორიაში ცნობილი ფაქტია. ჩვენში ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის გადმონათული წესი სტრაბონის მონაცემებზე დაყრდნობით, როგორც ცნობილია, დაადგინა ივ. ჯავახიშვილმა თეთრი გიორგის ხატის მონებთან დაკავშირებით⁸. საყურადღებო სწორედ ისაა, რომ ქართულ ზღაპრებსა და გადმოცემებში ქალიშვილისა თუ ქალ-ვაჟის ხარკად მიცემა სწორედ გველეშაპისთვის ხდება განსაზღვრული დროისა და წესის დაცვით.

პროფ. ვ. ბარდაველიძემ შეისწავლა ხარის კულტი საქართველოში. მანვე დაამუშავა საკითხი ჯვარ-ხატების სატაძრო მეურნეობის შესახებ⁹, სადაც ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ხატის ხარების საკითხს. მან დაადგინა თუ რა დიდი როლდენობით ჰყავდათ ასეთი ხარები სხვადასხვა ღვთაებებს.

ხატის ხარების არსებობის ფაქტი ამ ლეგენდაშიაც იჩენს თავს. როგორც ზემოთ მოტანილი ტექსტებიდან დავინახეთ, გველეშაპთან მეზობელი სწორედ ხატის ხარია. საინტერესოა, რომ თქმულების ვარიანტებში ხარის მფლობელად სხვადასხვა ხატები გამოდიან. უფრო ის ხატები, რომლებიც არსებობენ თქმულების ჩაწერის ადგილას. ეს გარემოება სხვასთან ერთად იმაზედაც მიუთითებს, რომ ხატის საქონელი ყველა ხატს უნდა ჰყოლოდა, რაც ხარის რაიონების ეთნოგრაფიულ ყოფაში გვიან ხანებისათვის უკვე გამოქრალია.

Т. А. ОЧИАУРИ

ПРЕДАНИЯ ОБ ОЗЕРЕ ЭРЦО

Резюме

Специалистами установлено существование озера Эрцо в далеком прошлом. Изучение народного предания об озере Эрцо выявило в нем отражение реальной действительности. Сверхестественные элементы сюжета не сказочно-фантастического характера, а берут свое начало из народного верования (культ быка и воды).

⁸ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1951, გვ. 50—52.

⁹ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 112—113.

В. Бардавелидзе, Религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

შ. ერიავშილი

„ველოსანის“ ინსტიტუტის საკითხისათვის ხევისჭრეთში

(ველოსნად დადგომის წესი)

წიხამდებარე წერილი რიგით მესამეა მათ შორის, ველოსნობის ინსტიტუტს რომ ეხება. მისი მიზანია, აჩვენოს თავისებურებები, რაც ცალკეულ თემებში მეთემე-მამაკაცის ველოსნად დადგომის წესისათვის არის დამახასიათებელი. წინამორბედ წერილში¹ კი ყურადღება უმთავრესად გამახვილებული იყო ჯვარში ველოსნად მისვლის წესში იმ საერთოზე, რაც ყველა თემისათვის იყო დამახასიათებელი, ე. ი. ჯვარში ველოსნად დადგომის წესის სრულიად სახევესურეთო ნორმებზე.

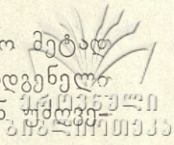
ხევესურეთის ზოგიერთ თემში ჯვარში ველოსნად მისვლა სავალდებულო და საყოველთაო ხასიათს ატარებდა, რასაც ვერ ვიტყვით სხვა თემებზეც. ეს ნიშნავს, რომ ყოველი სრულწლოვანებას მიღწეული ახალგაზრდა ვალდებული იყო ველოსნად მისულიყო ჯვარში და შეესრულებინა „საველოში ჩადგომის“, ანდა „ზღუბლის დალაჯვის“ წესი, შესაბამისად, რომელიც სრულდებოდა მის თემში. ამ თემებში ველოსნობა საყოველთაო ხასიათისა იყო, ე. ი. ყველა მეთემე-მამაკაცს განსაზღვრულ ასაკში (15-16 წლის ასაკში) ჰქონდა უფლება ველოსნად მისულიყო თემის სათავეში მდგომ ჯვარში და იქ დაემოწმებინა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავისი სრულწლოვანებაც და სრულუფლებიანობაც. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ამ თემებში ყველა სრულწლოვანი მამაკაცი თემის გამაერთიანებელი ჯვარის ველოსანი იყო, ანუ ჯვარის საყმოს აქ ფარავდა ამავე ჯვარის საველოსნო (II საველო). ჩვენი ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ შეგვეძლო მოგვეტანა ცისკარაულ-ბადათ ანდა ქავთარ-ოჩიაურთა თემების მაგალითები.

I. ავიღოთ ცისკარაულ-ბადათ თემი. ასეთი სახელწოდებით გვაცნობენ მას ალ. ოჩიაურის ხელნაწერი მასალები²; ეთნოგრაფიულ სამეცნიერო ლიტერატურაში კი იგი ცისკარაულ-ბადათ სამო თემის სახელწოდებითაა ცნობილი³. თემი შედგება ცისკარაულთა გვარისა და ნაროზაულის გვარის ბადათ მამისგან. თემის სათავეში დგას ცისკარაულთა სალოცავი — მთის ვეშაგის ჯვარი. ამიტომ, ამ თემს მთის ვეშაგის

¹ შ. ერიავშილი, „ველოსანის ინსტიტუტის საკითხისათვის ხევესურეთში („საველოში ჩადგომისა“ და „ზღუბლის დალაჯვის“ წესები); მსე, XIX, 1978.

² მასალები დაცულია საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

³ ⁴ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обряд. граф. иск. груз. пл.



ჯვარის საყმოდაც იხსენიებენ⁴. ცისკარაულ-ბადათ თემი უფრო მეტად მსხვილი სათემო გაერთიანების (ახიელის სასოფლო თემის)⁵ შემადგენელი ნაწილი იყო, მაგრამ ადგილობრივს, საშინაო საქმეებს თემი თვითონ უძღვეს ბოლდ⁶.

ცისკარაულ-ბადათ თემში სიმწიფის ასაკს (სრულწლოვანების ასაკს) მიღწეული ყველა ახალგაზრდა მამაკაცი ვალდებული იყო ექვლოსნად მისულიყო ჯვარში და მთის ვეშაგში „საჯელოში ჩადგომის“ წესი შეესრულებინა.

ასევე შეიძლება ითქვას ქავთარ-ოჩიაურთა თემის შესახებაც.

II. სამაგანძუროს თემი, ანუ გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარის საყმო⁶. სამაგანძუროს თემში ექვლოსნად მისვლა შერჩევით ხდებოდა, როდესაც ჯვარი ერთი რომელიმე გვარიდან, მაშინდან, ან ოჯახიდან მხოლოდ ერთ, ან რამდენიმე კაცს „აიყვანდა“, აირჩევდა ექვლოსნად. სამაგანძუროს თემში სრულწლოვანების ასაკს მიღწეული მეთემე თავისთავად, დამოუკიდებლად, თავისი სურვილით კი არ მიდიოდა ჯვარში ექვლოსნად, არამედ ელოდებოდა, სანამ ჯვარი არ „მაიკვლევდა“, ე. ი. ჯვარისგან ელოდებოდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სანქციას. ჯვარისგან „მაიკვლევის“ საბაზი სულ სხვადასხვა შეიძლება ყოფილიყო. ყველაზე ხშირად ხევსური მთხრობლები ასახელებენ თვით ექვლოსნად მისასვლელი ახალგაზრდის ავადმყოფობას, ოჯახში მომხდარ რაიმე უბედურებას, სიზმრის ნახვას და სხვა.

სამაგანძუროს თემშიც ექვლოსნობა სავალდებულო და საყოველთაო ხასიათს ატარებდა, მაგრამ განსხვავებით ზემოთ განხილულ თემისგან, აქ თემის გამაერთიანებელი ჯვარის — გუდანის საღმრთო გიორგის ექვლოსნად იყო სრულწლოვან მეთემე-მამაკაცთა მხოლოდ ნაწილი. მართალია, თემის სხვა სარულწლოვანი მამაკაცებიც დგებოდნენ ექვლოსნებად ქეორეხარისხოვან ჯვარებში, მაგრამ თემის გამაერთიანებელი ჯვარის მიმართ ისინი ითვლებოდნენ არა ექვლოსნებად, არამედ ერისგახად, რადგანაც მეთემე-მამაკაცი ექვლოსნად ჩაითვლებოდა არა საზოგადოდ, არამედ იმ ერთი გარკვეული ჯვარისთვის მხოლოდ, სადაც ექვლოსნობდა. მაშასადამე, სამაგანძუროს თემში, გუდანის ჯვარის საექვლოსნო (II საჯელო) ამავე ჯვარის საყმოს ნაწილი იყო მხოლოდ; თუმცა როგორც ქვემოთ მოტანილი მასალიდან დავინახავთ, ექვლოსნად მისვლის წესი გუდანის ჯვარში მაინც „დემოკრატიულ“ პრინციპებზე იყო აგებული: თითოეულ გვარს, თითოეულ სოფელს, ან მამას თავისი წარმომადგენელი ჰყავდა სათემო, ცენტრალურ სალოცავში.

საილუსტრაციო მასალად მოვიტანთ სამაგანძუროს თემის სამი სოფლის მხაგალითს, რომელთაგან თითოეული დასახლებულია მხოლოდ ერთი რომელიმე გვარის წარმომადგენლით. ამასთან, ადგილის სიმცირის გამო, თითოეული სოფლიდან წარმოვადგენთ მხოლოდ ერთ რომელიმე მამას⁷.

⁵ თავის მხრივ ახიელის სასოფლო თემი არ ხოტის თემის, ანუ არ ხოტის ხევის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო.

⁶ В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ.,

⁷ ასეთივე თვალსაზრისით შესწავლილია სამაგანძუროს შედი და მიღმახე-შატილის მხარის ორი სოფელი: გველეთი (არაბულნი), დათვისი (არაბულნი), მოწმთა (არაბულნი), ჩირდი



სოფ. გუდანი (ჭინჭარაულნი)⁸

უჭკუათ მამა:

1. ჭინჭარაული უთურგას ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა ორი სულისგან, აქედან — ერთი მამაკაცი:

ჭინჭარაული უთურგა — დაბად. 1884 წ., ოჯახის უფროსი.

უთურგა ჯელოსნად მოუთხოვია გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარს.

2. ჭინჭარაული გიგია ბაბუას-ძის ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა ორი სულისგან; აქედან — ერთი მამაკაცი:

ჭინჭარაული გიგია — დაბ. 1916 წ., ოჯახის უფროსი.

გიგია ჯელოსნად მოუთხოვია ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჯვარს⁹.

3. ჭინჭარაული ბაბუა გაგას-ძის ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა შვიდი სულისგან; აქედან — სამი მამაკაცი:

ჭინჭარაული ბაბუა — დაბად. 1884 წ., ოჯახის უფროსი;

ჭინჭარაული გრიგოლი ბაბუას-ძე — დაბად. 1921 წ., შვილი;

ჭინჭარაული გაგა ბაბუას-ძე — დაბად. 1931 წ., შვილი.

ბაბუა ჯელოსნად მოუთხოვია გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარს; გრიგოლი — ამავე ჯვარს; გაგა — ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჯვარს.

უჭკუათ მამაში 1949 წლისთვის ყოფილა ხუთი სრულწლოვანი მამაკაცი, აქედან, გუდანის ჯვარის ჯელოსნად — სამი; ორი — ნაჯარელა ღვთისმშობელში, მაგრამ ცენტრალური სალოცავისათვის ისინი არა ჯელოსნები, არამედ ერისგანნი იყვნენ და ჯელოსნთაგან განსხვავებული უფლებების, ვალდებულებების მატარებელი თავიანთი სათემო ჯვარის მიმართ.

სოფ. ჩირდილი (არაბულნი)¹⁰

თემროზაულთ მამა:

1. არაბული ხთისო თათარას-ძის ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

არაბული ხთისო — დაბად. 1889 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული გიგუა ხთისოს-ძე — დაბად. 1914 წ., შვილი;

არაბული გიორგი ხთისოს-ძე — დაბად. 1917 წ., შვილი.

ლი (არაბულნი), გუდანი (ჭინჭარაულნი), ბარისაზო (ჭინჭარაულნი, არაბულნი), ბუჩუკურთი (გოგოჭურნი), შატილი (ჭინჭარაულნი) და გურო-გიორგ წმინდა (გოგოჭურნი). ამ სოფლებში ჯელოსნობასთან დაკავშირებით შეკრებილია მასალა ავტორის მიერ 1974—75—76 წლებში ხევსურეთში. მასალები შეგროვებულია ე. წ. მიჯრითი მეთოდით (сплшной метод исследования): აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით გამოკითხულია ყოველი კომლიდან ცალკეულად თითოეული მამაკაცის ხელოსნობის საკითხი. ამასთან, კომლთა აღწერილობა შედარებით ძველია, როდესაც მოსახლეობის მასობრივი გადმოსახლება ხევსურეთიდან ჯერ კიდევ არ იყო დაწყებული. ეს აღწერილობა 1949 წლისა და ეკუთვნის ალ. ოჩიაურს; იხ. ალექსი ოჩიაურის ხევსურული მასალები, დაცული საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

⁸ სოფ. გუდანის შესახებ ცნობები მოგვაწოდა გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარის ხუცესმა ვალუა თოთას-ძე ჭინჭარაულმა, იხ. ავტორის ხევსურეთში მივლინების 1974—75—76 წწ.-ის საველე დღიურები.

⁹ ნაჯარელა ღვთისმშობლის ჯვარი ჭინჭარაულთა საგვარო სალოცავია.

¹⁰ სოფ. ჩირდილის შესახებ ცნობები მოგვაწოდა ამავე სოფლის დედაღვთისმშობლის ჯვარის ხუცესმა აბიკა ბაღათურას-ძე არაბულმა. იხ. ავტორის საველე დღიურები.

ხთისო ჯელოსნად მოუთხოვია სოფ. ჩირდილის დედალეთისმშობლის ჯვარში; გიგუა ჯელოსნად მისულა გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარში; გიორგი ჯელოსნად — სოფ. ჩირდილის დედალეთისმშობლის ჯვარში.

2. არაბული გიგია თათარას-ძის ოჯახი. 1949 წლისთვის ოჯახი შედგებოდა ოთხი სულისგან, აქედან — ორი მამაკაცი; 1949 წლის შემდეგ ოჯახს კიდევ შემატებია მესამე მამაკაცი.

არაბული გიგია თათარას-ძე — დაბად. 1909 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული გიორგი გიგიას-ძე — დაბად. 1942 წ., შვილი;

არაბული დავითი გიგიას-ძე — დაბად. 1950 წ., შვილი.

გიგია — ჯელოსნად სოფ. ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში; გიორგი — გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარში; დავითი — სოფ. ჩირდილის დედალეთისმშობელში.

3. არაბული მამუკა გიორგის-ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:

არაბული მამუკა გიორგის-ძე — დაბად. 1908 წ. ოჯახის უფროსი;

არაბული ივანე ბერდიას-ძე — დაბად. 1938 წ., ძმისწული.

არაბული ბერდია გიორგის-ძე — დაბად. 1917 წ. ძმა.

მამუკა — ჯელოსნად სოფ. ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში; ივანე — ამავე ჯვარში; ბერდია — ამავე ჯვარში.

4. არაბული მიხა ამირას-ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა სამი სულისგან, აქედან — ორი მამაკაცი:

არაბული მიხა ამირას-ძე — დაბად. 1927 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული შალიკო მიხას-ძე — დაბად. 1947 წ., შვილი.

მიხა ჯელოსნად — გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარში; შალიკო — ამავე ჯვარში.

5. არაბული ხთისია ადიას-ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ექვსი სულისგან; აქედან — ორი მამაკაცი:

არაბული ხთისია ადიას-ძე — დაბად. 1880 წ., ოჯახის უფროსი;

არაბული გოგია ხთისოს-ძე — დაბად. 1943 წ., შვილი.

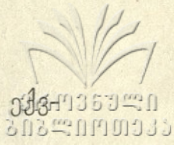
ხთისია ჯელოსნად მისულა გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარში; გოგია — არცერთ ჯვარს არ მოუთხოვია ჯელოსნად.

6. თერმოზაულთ მამას ეკუთვნის არაბული ნათელა ნიკოს ასულის ოჯახიც, რომლის შვილი ივანე ბერდიას-ძე, დაბად. 1938 წ., ჯელოსნად იყო სოფ. ჩირდილის წმ. გიორგის ჯვარში.

მაშასადამე, თერმოზაულთ მამის 14 სრულწლოვანი მამაკაციდან ცენტრალური სალოცავის ჯელოსნად ყოფილა ხუთი, ცხრა — ადგილობრივ სალოცავებში, მაგრამ გუდანის ჯვარისთვის ისინი არა ჯელოსნანი, არამედ ერისგანნი არიან.

სოფ. ბუჩუკურთა (გოგოჭურნი)¹¹

¹¹ სოფ. ბუჩუკურთას შესახებ ცნობები მოგვაწოდა ამავე სოფლის მცხოვრებმა მამუკა გამახელას-ძე გოგოჭურმა. იხ. ავტორის 1974—75—76 წწ-ის ხევისურეთში მივლინების საველე დღიურები.



ფასიორათ მამა:

1. გოგოჭური მამუკა ხთისოს-ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ექვთიმე მამუკის სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:
გოგოჭური მამუკა ხეთისოს-ძე — დაბად. 1921 წ., ოჯახის უფროსი;
გოგოჭური ხეთისოს უთურგას-ძე — დაბად. 1880 წ., მამა;
გოგოჭური გამახელა ხეთისოს-ძე — დაბად. 1930 წ. ძმა.
ძაძუკა კელოსნად მოუთხოვია გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარს; ხეთისოს — ამავე ჯვარს; გამახელა — ამავე ჯვარს.

2. გოგოჭური ნიკო გიორგის-ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა ოთხი სულისგან, აქედან — სამი მამაკაცი:
გოგოჭური ნიკო გიორგის-ძე — დაბად. 1923 წ., ოჯახის უფროსი;
გოგოჭური გიორგი ალუდას-ძე — დაბად. 1864 წ., მამა;
გოგოჭური თორელი გიორგის-ძე — დაბად 1929 წ., ძმა.
ნიკო — კელოსნად მოუთხოვია სოფ. ჭორმეშავის ჯვარს; გიორგი — სოფ. ბუჩქუკურთას მთავარანგელოზს; თორელი — კელოსნად მისულა გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარში.

3. გოგოჭური ხეთისოს გიორგის-ძის ოჯახი. 1949 წ. ოჯახი შედგებოდა სამი სულისგან, აქედან — ორი მამაკაცი:
გოგოჭური ხეთისოს გიორგის-ძე — დაბად. 1920 წ., ოჯახის უფროსი;
გოგოჭური ალექსი ხეთისოს-ძე — დაბად. 1948 წ., შვილი.
ხეთისოს — კელოსნად გუდანის საღმრთო გიორგის ჯვარში; ალექსი — მთხრობელს არ ახსოვდა მისი კელოსნობის ამბავი.

ფასიორათ მამაში 1949 წ. ყოფილა რვა სრულწლოვანი მამაკაცი, რომელთაგან ხუთი კელოსნად ყოფილა ცენტრალურ სალოცავში, სამინი-გუდანის ჯვარის ერისგანს შეადგენენ.

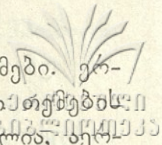
III. ახიე ლის სასოფლო თემი¹².

ახიელის სასოფლო თემი რამდენიმე საგვარო თემის გაერთიანებას წარმოადგენდა. მასში შედიოდნენ ჩვენს მიერ ზემოთ უკვე განხილული ცისკარაულთა, ოჩიაურთა, აგრეთვე ჯაბუშანურთა, ნაროზაულთა და ბალიაურთა გვარები. თემის სათავეში იდგა და საერთო სასოფლო სალოცავი იყო არხოტის ჯვარად წოდებული მიქიელ-მთავარანგელოზის ჯვარი¹³.

არხოტის ჯვარში კელოსნად მისცლა და „საველოში ჩადგომის“ წესის შესრულება შეეძლოთ მხოლოდ ჯაბუშანურთა გვარის წარმომადგენელთ. სხვა გვარებს კი, მიუხედავად იმისა, რომ ახიელის სასოფლო თემის წევრებად ითვლებოდნენ, თავიანთ სასოფლო ჯვარში კელოსნად დადგომა არ შეეძლოთ. ამ გვარების წარმომადგენლები კელოსნებად მიდიოდნენ თავიანთ საგვარო ჯვარებში, მაგრამ არხოტის ჯვარისთვის, მთავარი სასოფლო სალოცავისათვის, ისინი კელოსნები კი არა, ერისგანნი იყვნენ და კელოსანთაგან განსხვავებული უფლებები და მოვალეობანი ჰქონდათ თავიანთ სათემო სალოცავისადმი.

¹² ასეთი სახელწოდებითაა იგი ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურაში (იხ. В. Барда-Велидзе, დასახ. ნაშრ.), საარქივო მასალებში კი ახიელის თემის სახელწოდებით მოიხსენება (ალ. ოჩიაურის, მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათის დასახელებული მასალები).

¹³ იხ. ალ. ოჩიაურის ხელნაწერი მასალები.



ახლა შევუდაროთ ერთმანეთს სამაგანძუროსა და ახელის თემები. ერთ-
 თიც და მეორეც სხვადასხვა გვარების, ანუ სხვადასხვა საგვაროთნების
 გაერთიანებით იყო შექმნილი. სამაგანძურო, როგორც ცნობილია, სე-
 თიანებდა ჭინჭარაულის, არაბულისა და გოგოჭურის საგვარო თემებს. ახიე-
 ლის სასოფლო თემიც სამი საგვარო თემის: ცისკარაულის ოჩიაურისა და ჯა-
 ბუშანურისგან იყო შემდგარი¹⁴. სამაგანძუროს სათავეში მდგომი, სა-
 თემო სალოცავი, გუდანის ჯვარი, თანაბრად სამივე გვარიდან ითხოვდა კე-
 ლოსნებს: მაშასადამე, კელოსნობის საკითხში სამაგანძუროს სამივე გვარი თა-
 ნაბარი უფლებებით სარგებლობდა; ახიელის სასოფლო თემში კი მხოლოდ
 ჯაბუშანურის გვარის პრივილეგიას შეადგენდა სოფლის მთავარ სალოცავში
 კელოსნად მისვლა, ანუ ამ სალოცავში კელოსნობა მემკვიდრეობით ხდებოდა.

რა აპირობებდა ამ სხვაობას? ჩვენ ვიტყვით, სათემო გაერთიანებათა
 სხვადასხვა ჩასიათი, რაც, თავის მხრივ, აყალიბებდა გამაერთიანებელი ჯვა-
 რისადმი გვარების „ყ მო ბ ის“ სხვადასხვა ხარისხს, მაგ., სამაგანძუროს
 გვარების შესახებ დაცულია ცნობილი გადმოცემა მათი საერთო, ნათესაური
 წარმოშობის შესახებ: ეს გვარები ძმათა — ჭინჭარას, არაბას და გოგოჭას
 შთამომავალნი და შემდეგ გამრავლებულნი იყვნენ. ყველა მათგანი გუდანის
 ჯვართან თანაბარი ყმობით იყო დაკავშირებული: ჭინჭარაულნი, არაბულ-
 ნი, და გოგოჭურნი დასახლებული საერთო სალოცავის მკვიდრი ყმე-
 ბი || თავ და პირველი ყმები || საკუთარი ყმები იყვნენ. ახიე-
 ლის სასოფლო თემში კი ასეთ მკვიდრ ყმებად (|| უნჯ ყმებად) სა-
 სოფლო ჯვარისათვის მხოლოდ ჯაბუშანურნი ითვლებოდნენ, სხვა გვარები კი
 არა¹⁵.

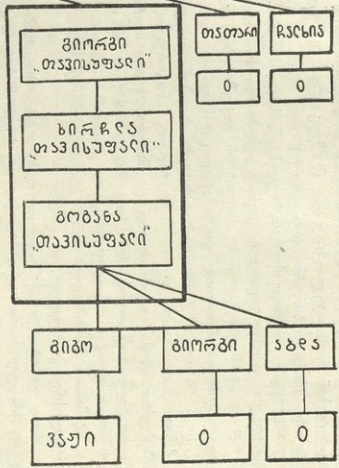
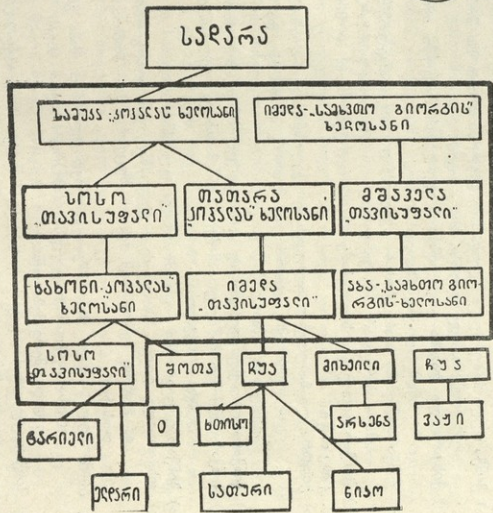
IV. ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულია და შეს-
 წავლილი ისეთი თემებიც, რომლებშიც ყველა მეთემე-მამაკაცი არ იყო ჯვა-
 რის „კ ე ლ ო ს ა ნ ი“, რადგანაც „ზოგი თავისუფალი იყო, ხატ არ იკვლევ-
 და“. 1897 წ. დაბადებული ხახონ სოსოს-ძე გოგოჭურის ცნობით, მის მამაში
 „ყველა კაც არ იყვ კელოსან“, ხოლო რაც შეეხებოდა მისი თემის სხვა მსმებს,
 „ზოგ მამიდან ორ-სამ მაინც იქნებოდ“, ზოგიდან-ერთ იყვ. ხატის მაკვლევა-
 ზე იყვ, ხატ ვის მაიკვლევდ“.

აქვე გვინდა მოვიტანოთ ამავე მთხრობლის მიერ მოწოდებული თავისი
 მამის — სოსანათ — გენეალოგიური სქემა, რომელზედაც რამდენიმე თაობის
 ფარგლებში შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ კ ე ლ ო ს ნ ო ბ ის ა თუ კ ე-
 ლ ო ს ნ ო ბ ი დ ა ნ „განთავისუფლების“ სურათს. სქემაზე (იხ. ტაბ.) ასეთი
 მდგომარეობაა: კელოსნობიდან „თავისუფალი“ არიან ყოველი ერთი თაობის გა-
 მოშვებით. ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ თაობაში ორი წარმომადგენელია (მაგა-
 ლითად, სამუქას შვილები — სოსო და თათარა), ერთ-ერთი კ ე ლ ო ს ა ნ ი ა, მე-
 ორე კი კ ე ლ ო ს ნ ო ბ ი დ ა ნ „თავისუფალია“. სქემა საინტერესოა იმიტაც,
 რომ ძმები და ძმათა შვილები სხვადასხვა ჯვარის კ ე ლ ო ს ნ ე ბ ი არიან;

¹⁴ ნაროზაულნი და ბალიაურნი ცისკარაულთ და ოჩიაურთ თემებში შედიან და ცალკე თე-
 მებად არ არიან ჩამოყალიბებული. ამ საკითხზე იხ. ა ლ. ო ჩ ი ა უ რ ის დასახ. მასალები.

¹⁵ ჩვენ სპეციალურად შევისწავლეთ „უნჯ ის || მ კ ვ ი დ რ ის ინსტიტუტი ხევსურეთში,
 უნჯთ ა, საზოგადოებრივი უფლებები და ის მიზეზები, რაც უნჯ ყ მო ბ ა ს, აპირობებდა.
 წინამდებარე წერილში ძნელია ამ საკითხებზე მსჯელობა. ავტორს გადაწყვეტილი აქვს აღნიშნულ
 საკითხს ცალკე წერილი მიუძღვნას. მ კ ვ ი დ რ ი ყ მის შესახებ იხ. В. В. Бардавел-
 л и д з е, დასახ. ნაშრ., გვ. 35.

გომომჭურვის მეთოდის სტრუქტურული დიაგრამა



ამავე დროს ერთი ძმის ჩამომავლობა მხოლოდ ერთი რომელიმე ჯვარის კელოსანია, მეორე ძმისა — მხოლოდ მეორე ჯვარის. ამავე მამის ძმის შტო, ერთი ძმის ჩამომავლობა (გიორგის შთამომავალი) სრულფასოვანად ვისუფლანი არიან კელოსანობისაგან. სოსანათ მამიდან ერთი თაობის მანძილზე ხან ორი კელოსანია (სამუქა და იმედა; ხახონი იმედა და აბა.) და ხან ერთი (თათარი).

დაახლოებით ასეთივე სურათი გვიჩვენა სოფ. გურო-გიორგწმინდის კომპობრივმა გამოკვლევამაც, როდესაც კელოსანობისა, თუ კელოსანობიდახ „გახთავისუფლების“ საკითხთან დაკავშირებით შესწავლილ იქნა ყოველი კომლიდან თითოეული მამაკაცი ცალკეულად.

V. სოფ. შატილში¹⁶ 1949 წლისთვის უცხოვრია ჭინჭარაულის გვარის შემდეგ მამათ: ბადურიათ, კოკოთ, ბაგრატაულთ, ანატორელთ, მანგიათ, თიაცათ, შაბურათ. ამ მამათაგან თიაცათ და შაბურათ ჯვარი საერთოდ „არ მაიკვლევდა“ კელოსნად. დანარჩენ მამათა შიგნით კი ზოგ მამაკაცს „ითხოვდა“ კელოსნად, ზოგს — არა. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ მასალას სოფ. შატილის ყველა იმ მამათა წარმომადგენლების კელოსნობის შესახებ, რომელთაგანაც ჯვარი ხელოსნად „იკვლევდა“.

1. ბადურიათი. აქ შედიოდა ოთხი ოჯახი. მოვიტანთ მასალას მხოლოდ ოჯახის უფროსთა ხელოსნობისა, თუ ხელოსნობიდან „განთავისუფლების“ შესახებ.

- ა) ჭინჭარაული ბაბურაული ალუდის-ძე „კელოსნად იყო ხთიშობელში, მედ-ძმა ლევანი, არც უფროსი ძმა — გიგია“.
- ბ) ჭინჭარაული ლავაზა — „კელოსნად დედალეთისმშობელში იყო, ზარი ებარა. მუდმივად იყო მეზარედ“.
- გ) ჭინჭარაული აბა აპარეკას-ძე — „კელოსნად მთავარანგელოზში იყო. მამა — აპარეკა არ იყო კელოსნად. არ მოითხოვა ჯვარმა“.
- დ) ჭინჭარაული გიგია საღირას-ძე — „არ იყო კელოსნად, არ მოითხოვა“.

2. კოკოთი

- ა) ჭინჭარაული ბაბურაული ალუდას-ძე „კელოსნად იყო ხთიშობელში, მედროშედ იყო ამავე ჯვარში. აქ მედროშე ერთი იყო და მაკვდომამდე ავლევდა დროშას“.
- ბ) ჭინჭარაული ბესო ლუხუმას-ძე „არ იყო კელოსნად, არ მოითხოვა“.
- გ) ჭინჭარაული საღარა ალუდიას-ძე — „არ მოითხოვა კელოსნად, არც მამა ალუდია იყო კელოსანი“.
- დ) ჭინჭარაული გიორგი — „არ მოითხოვა კელოსნად“.
- ე) ჭინჭარაული ტრიხი ხთისოს-ძე — კელოსნად იყო გიორგიობით ვეტყვით, იმ ჯვარში; შემრე — ამ ჯვარის ხუცესი. მამა — ხთისია არ იყო კელოსანი“.
- ვ) ჭინჭარაული ბასილი გიგიას-ძე — „არ იყო კელოსნად. მამა გიგია მეზარე კელოსანი იყო ხთიშობელში. მამა რომ მაკვდა, მაგის შვილი ხთისო დადგა მერე მეზარედ“.
- ზ) ჭინჭარაული ხთისო გიგიას-ძე „კელოსნად იყო ხთიშობელში. მერე მეზარე იყო, მამა რომ მაკვდა“.

¹⁶ სოფ. შატილის შესახებ ცნობები მოგვაწოდეს მთხრობლებმა: ტრიხი ხთისოს-ძე ჭინჭარაულმა, დაბად. 1892 წ., ხუცესი; ნანაიძე ჭინჭარაულმა, დაბად. 1901 წ.

3. ბ ა გ რ ა ტ ა უ ლ ნ ი

- ა) ჭიხჭარაული საყურა გორგალას-ძე „ველოსნად ხთიშობელში იყო. მამა გორგალა არ იყო ველოსანი“.
- ბ) ჭიხჭარაული გიგია საყურას-ძე ველოსნად იყო მთავარანგელოზში. არაფერი არ ებარა საქმე, არ გადაუხდია საჯელო. მამა—საყურა ველოსნად იყო ხთიშობელში და ხუცესობა ებარა“.
- გ) ჭიხჭარაული ხახუა სადარას-ძე „ველოსნად იყო ხთიშობელში“.
- დ) ჭიხჭარაული ყარამან ჩაღხიას-ძე „არსად არ იყო ველოსნად, არ მაითხოვა“.

4. ძ ა ხ გ ი ა ხ ი

- 1. ჭიხჭარაული ბაძია სამუქას-ძე — „ველოსნად მაითხოვა ხთიშობლის ხატ-მა. ეგაა ეხლა მაგ ხატის ხუცესი“.

5. ა ხ ა ტ ო რ ე ლ ნ ი

- ა) ჭიხჭარაული ჩხთისო აბულეთის-ძე — „ველოსნად იყო მთავარანგელოზში. ხუცობა ებარა. მამა აბულეთიც იქ იყო ველოსანი და ხუცესი“.
 - ბ) ჭიხჭარაული ბათაკა სამუქას-ძე — არ მოითხოვა ჯვარმა ველოსნად“.
- აშგვარად, თუ შევაჯამებთ, შატილში 18 სრულწლოვანი მამაკაციდან (ოჯახის უფროსებისა და მხოლოდ იმ მამების მიხედვით, რომელთაც ხელოსნად ითხოვდა ჯვარი), ჯვარს ველოსნად მოთხოვნილი ჰყავდა ათი; აქედან თახამედობა ებარა მხოლოდ შვიდ ველოსანს; ორი ხელოსანი ყოველგვარი თანამდებობის გარეშე იყო ჯვარში. ერთ ველოსანს „საჯელოს“ წესი არ ჰქონდა გადახდილი და ისე იყო მისული.

ხელოსნად გახდომის თავისებურებათა ჩვენება, ჩვენგან შერჩეული თემების მიხედვით, ეს არის ფაქტიურად ჩვენება ერთ-ერთი იმ გზისა, რომელიც ხელოსნობის ინსტიტუტმა განვლო თავის განვითარებაში. როგორც ცნობილია, დიალექტიკურ-მატერიალისტური მოძღვრების თანახმად, ყოველი განვითარება ხიშხავს მოვლენის ცვალებადობას. იცვლება თუ არა ხელოსნობის ხასიათი ზემომოტანილი თემების მიხედვით? აქ მოტანილი მასალის მიხედვით, უპირველესად ყოვლისა, აშკარაა და თვალშია საცემი რაოდენობრივი ცვლილება: ხელოსანთა წრის სულ უფრო და უფრო დავიწროება. მხედველობაში გვაქვს ხელოსანთა რიცხობრივი შემცირება თემების იმ თახამედვრობის მიხედვით, როგორადაც აქ წარმოვადგინეთ ისინი. ხელოსნობა თახდათან კარგავს თავის საყოველთაო და სავალდებულო ხასიათს (ასე იყო ცისკარაულთა ოჩიაურხა, სამაგანძურის თემებში): ხელოსნად ყველა მეთემე-მამაკაცი ვეღარ მიდის, რადგან „ჯვარი არ ითხოვს“, „ჯვარი არ მაიკვლევს“. ჯვარის სანქციის გარეშე კი (ჯვარის სანქცია გამოიხატება „დამიზღებთ“, „სიზმრის ნახვით“ და ა. შ.) „მეთემე ხელოსნად ვეღარ დგება გურო-გიორგუშხიდის, შატილის თემები). „მაკვლევა“ სტიქიურად კი არ ხდება, არაჰედ სოციალური მოვლენა: „ველოსნად მაკვლევა“ ხდება მხოლოდ განსაზღვრული გვარის, ან მამის მეთემე-მამაკაცთა წრიდან. ამავე წრიდან არიან დაძდგარი ჯვარის ის მსახურნიც (ქადაგი, ხუცესი), რომელთა პირითაც და საშუალებითაც ჯვარი მეთემე-მამაკაცს ხელოსნად მოითხოვს, „მაიკვლევს“.

მაგრამ ხელოსანთა წრის დავიწროება ჯერ კიდევ არ იწვევს ძირეულ ცვლილებებს ხელოსნის ინსტიტუტში. თვისობრივად ხელოსანი იგივეა: სრულუფლებიანი მეთემეა, თუმცა სრულუფლებიანობა ახლა უკვე ხელმისაწვდომია თემის მოსახლეობის მხოლოდ განსაზღვრული ნაწილისათვის: ჯერ

რომელიმე გვარისათვის, შემდეგ გვარის შიგნით რომელიმე მამის და მამის შიგნითაც მხოლოდ ერთეული მეთემე-მამაკაცისათვის.



Ж. Г. ЭРИАШВИЛИ

ОБ ИНСТИТУТЕ «ХЕЛОСАНИ» В ХЕВСУРЕТИ

(Обычай возведения в сан хелосани)

Резюме

В статье изучены особенности, характерные обычаю возведения в сан хелосани, в отдельных общинах.

6. თოფურია

მევენახეობა-მეღვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში

ვაზის კულტურის ძველთაძველობის შესახებ საქართველოში, არაერთგზის აღუხიშხავთ ქართველ ისტორიკოსებსა და სოფლის მეურნეობის ამ დარგის სპეციალისტებს. ისინი მევენახეობის ერთ-ერთ უძველეს კერად საქართველოს მიიჩნევენ.

საქართველოში მევენახეობა-მეღვინეობის დარგის სიძველეს ნათელყოფს აგრეთვე მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები.

მევენახეობა-მეღვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები რელიგიურ ელემენტებთან ერთად (შესაწირავები, ლოცვა-ვედრება), მრავალ მაგიურ წესსაც შობიდავს. მაგიური ელემენტებიდან აღსანიშნავია მაგიური ფორმულების წარმოქმნა, მსუქანი ბავშვის ვაზის წინ გაგორება, მძიმე ტვირთქვეშ შობრილობა, წყლის მისხმა, დარკინვა, ცეცხლის დანთება, სამუშაოსა და გარკვეული მოქმედების აღკვეთა. ეს წეს-ჩვეულებები თავისი წარმოშობით დაკავშირებულია ქართველთა წარმართულ რელიგიასთან, სახელდობრ, შზის, ცეცხლისა და დედაშიწის კულტებთან. ვენახის თუ ყურძნის ცალკეული ელემენტები, ამ მეურნეობასთან დაკავშირებული იარაღები, პროდუქტები, ღვინისათვის განკუთვნილი ნაგებობა თაყვანისცემის ობიექტადაა ქცეული. ყოველივე ეს, ხალხის მდიდარ გამოცდილებასა და ემპირიულ ცოდნასთან ერთად, საქართველოში ამ კულტურის სიძველის მაწმყებელია.

აღიშნული საკითხის შესახებ მასალები მოიპოვება პერიოდულ გამოცემებში. გარდა ამისა, სათანადო ცნობებს ვხედავთ მოგზაურთა ნაწერებშიც.

• ქართველი გლეხი ვაზის უხვი მოსავლისათვის და კარგი ხარისხის ღვინის მისაღებად, რაციონალურ საშუალებებთან ერთად ირაციონალურ საშუალებასაც მიმართავდა. წლიდან წლამდე ის მაგიურ მოქმედებასთან ერთად, ლოცულობდა ვაზის უხვი მოსავლისათვის, ვაზს სწირავდა სხვადასხვა შესაწირავებს და საკლავებს, ეს ვლინდებოდა წლიურ დღესასწაულთა რიტუალში.

საახალწლოდ ქართველები ყურძნის მოსავლის სიუხვისათვის საგანგებო პურს აცხობდნენ. რომელსაც კახეთში ჭიგო-სარის, ქვევრის, სარზე შემოხვეული ვაზის მოყვანილობა ჰქონდა და ვაზის ბედის კვერი ერქვა. ვენახის კვერებს მეკვლე ვენახში შეიტანდა, სანთელს აანთებდა, ვენახს ულოცავდა, კვერს ვაზთან გადატეხდა, ღვინოს დაღევდა, კვერს იქვე შეჭამდა. ქართლში, იმერეთსა და რაჭაში კვერს ყურძნის მტევნის, ვაზის მოყვანილობა ჰქონდა და ვაზის რქა ან მტევანი, მტევანა ერქვა. იმერეთში „მტევანს“ ზემოდან

მარცვლებივით ააჭრელებდნენ, ახალწელიწადს მას ვენახში შეიტანდნენ და ხარდასზე ჩამოკიდებდნენ. რაჭაში „მტევანს“ ყურძნის ბიმილებს გავრელებდნენ, შიგნით ბევრ ქონს ჩაურთავდნენ. კვერი გაფუებული და სავსე უნდა ყოფილიყო, რომ ასეთი მტევანი მიეღოთ. მსხვერპლის სახით იმ კვერს ოჯახის უფროსი კაცი საღამოთი ვენახში შეიტანდა და ვაზზე გადატეხდა.

სამეგრელოში სადილის შემდეგ დიასახლისი აცხობდა „კირუ-კარუს“ კვერს. ამ პურის კვერზე გამოსახული იყო ყურძნის მტევნები, ხელის წისქვილი, ბარი, ბაგა, ჩამური, ღორი და კრუნი¹.

გურიაში ახალ წელს აგუნას პურები ცხვებოდა. ახალ წელს ამ პურებით ოჯახის უფროსი ჭურებს მიულოცავდა, ზოგიერთ ადგილებში კი ვენახში შევიდოდა და ვაზზე გადატეხდა.

გარდა შესაწირავი კვერების გამოცხობისა, ახალი წლის რიტუალში გვხვდება სხვა წესებიც, რომლებიც ვაზის ბარაქისათვის, უხვი მოსავლისთვის სრულდებოდა.

საინგილოში ოჯახის უფროსი კაცი ახალ წელს შემოკვლევის შემდეგ ვაზის პურით, ხელადა ღვინითა და ნასუჭი ყვერულით ვენახში მიდიოდა და კარგ მოსავალზე დაილოცებოდა; ყვერულს ვაზის ძირში დაკლავდა, თავს იქ დატოვებდა, ვაზის პურის ნაწილს შეჭამდა. ღვინოს დაღევდა და დარჩენილ პურს ქათამთან ერთად შინ წაიღებდა².

იმერეთში ახალ წელს მეკვლე ყურძნის მტევნის კვერს წაიღებდა და ვენახს მიულოცავდა — ერთ-სამ ძირ ვაზს გასხლავდა, მტევანს ხარდანზე ჩამოკიდებდა, ზეძოდან დააწვევებოდა — ხარდანი ასე დამძიმდესო ყურძნის მტევნებისაგან. წითელ ვაშლს ხარდანზე წამოაცვამდა, ვაშლის ოდენა მარცვალს ძოისხაძა ყურძენი. შინ დაბრუნებულ მეკვლეს წყალს მისახამდნენ, გაწუწავდნენ; ვენახი ბევრს მოისხამდა. მეკვლეს კისერზე ჩამოეკიდებოდნენ.

იმერელ გლეხს, ვაშლის ხარდანზე წამოცმით, მეკვლის წყლით „გაწუწვითა“ და კისერზე ჩამოკიდებით სურს მსგავსი მოქმედება, ე. ი. მიმბაძველობით, შაგვის საშუალებით ყურძნის მსხვილი მარცვალი და უხვი მოსავალი მიიღოს.

გურიაში ახალ წელს მეკვლე ნასადილევს ღორისთავს წაიღებდა მალლართან. მალლარს შემოუვლიდა. ღორის თავს ჯოხს ურტყამდა და თან ხმამალლა იძახდა: „აგუნა, აგუნა ჩამოიარე, ბახუას კარი ჩამოიარე, ჩვენს მამულს ასეთ (ხელში ბავშვს აიყვანდა) მტევანი, სხვის მამულს ჩხერგი და ფურცელი“.

იმავე დღეს, საღამოთი, სახლის პატრონი დედაწულიანად ანთებულ წმინდა სანთლებით მარანში შევიდოდა და საწნახელთან მივიდოდა. თან ღორისთავს, ღვინოსა და ხაჭაპურს მიიტანდა. აქ, ცულსა თუ თოხს აიღებდა, ყუთით საწნახელს სცემდა და ხმამალლა იძახდა: „აგუნა, აგუნა, ჩვენსკენ ჩემიარე! ბახუსა და ასკანაზე გეიარე, ჩვენს ვენახებს სიკეთე მიეცი, სხვის ვენახში ფურცელი გაამრავლე“. საღამოთი კი აგუნას სახელზე დადიოდნენ³.

¹ И. К о б а л я, Из мифической Колхиды, СМОНПК, вып. XXXII, Тифлис, 1903. 88. 94—96.

² მ. ჯ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ძველი საქართველო, ტომი II, ტფილისი, 1913, გვ. 177.

³ Т. М а м а л а д з е, Народные обычаи и поверья Гурийцев, СМОНПК; вып. XVII, с. 33—34.

კოხკრეტული მასალის საფუძველზე ცხადად ისახება, რომ ხალხის რწმენით აგუნას შეუძლია ვაზს მოასხმევის მსხვილი მტევნები, ვაზის მოსავლიანობა, ბარაქიანობა გამოიწვიოს, ღვინის ღვარი დააყენოს. შეიძლება როგორც ცნობილია, აგუნა მევენახეობა-მეღვინეობის მფარველი ძველი ღვთაება იყოს⁴.

ქართლში ახალ წელს დილით ოჯახის უფროსი ვენახში წავიდოდა. თან მიჰქოხდა ღვინო, წყალი, სანთელი, ერთი გოდორი პატივი, ხელში ქათამი ეჭირა. ვაზის ძირში ქათამს დაკლავდა. სისხლს ვაზს მიასხმავდა. პატივს ვაზის ძირს მიიყრიდა, სანთელს აანთებდა და დაილოცებოდა. როგორც ცნობილია, მზის ფრინველის შეწირვით ქართლელ გლეხს სურდა გამოეწვია ვაზის ზრდა, მისი ნაყოფიერება და დამწიფება.

იმერეთში თედორობას აცხობდნენ სხვადასხვა სახის ლობიონართავ კვერებს. კვერები ვენახში მიჰქონდათ. წამლები კრუსუნობდა, თითქოს დიდი ტვირთი ეღო მხარზე.

რაჭაში თედორობა საღამოს ცხვებოდა მამულის განატეხი, ყურძნის მტევნის მსგავსი, შუაში ჯვარდასახული. უფროსი კაცი მამულში (ვენახში) წავიდოდა, იქ ლერწის ძირში შეულოცავდა, კვერს ხარდანზე წამოაცვამდა, ჭიქით ღვინოს ლერწის ძირს მიასხამდა.

ლენხუმში თედორობას გამოაცხობდნენ რიტუალურ კვერებს — ყურძნის მტევანს, პურის თაველს. კვერებს დიასახლისი ცალკე გობით დადგამდა. კერიასთან დაჩოქილი გობს წაღმა მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა. ყურძნის მტევანს კვერს პატარა ბიჭი ვენახში გაიტანდა, იქვე შესჭამდა.

მევენახეობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შორის ყურადღებას იქცევს შეხედულება ავ სულზე, თვალზე და მასთან დაკავშირებული მაგიური მოქმედებანი. კახეთში დიდ ხუთშაბათს ასკილის, იელის ტოტს ვენახებში შეიტანდნენ, სარზე დაკიდებდნენ, მარანსაც ასკილით „ჯავშიდნენ“ — ქვევრზე დადებდნენ. ეშმაკები რომ არ დაპატრონებოდა. ავი თვალის საწინააღმდეგო საშუალებად ითვლებოდა, როცა ყურძნის დამწიფების დროს „ყურძენი თვალში შევიდოდა, სარზე ძეძვის ტოტს ჩამოკიდებდნენ, ხალხის თქმით, ვინც ავი თვალთ შევიდოდა ვენახში, „იმ ეკალზე ააგოს თვალი“.

„ავი თვალისგან“ ვენახის დაცვის მიზნით, იმერეთში აღდგომის წინა კვირას ოთხშაბათს და ხუთშაბათს უბრად ტყეში წავიდოდნენ და ბალამწარას მოიტანდნენ. ვენახში დაასობდნენ. იმერეთშიცა და რაჭაში დიდ ხუთშაბათს ვენახში ცეცხლს დაანთებდნენ. ცეცხლსა და ვენახს სამჯერ შემოურბენდნენ, რკინებს ერთმანეთს ურაკუნებდნენ და ხმამალა გაიძახოდნენ: ჩვენ ვენახში ძარა, ძარა, სხვის ვენახში კიმპლა-კიმპლა. ანთებულ მუგუზლებს ვენახებში ისროდნენ — კუდიანები დაფრთხებო. სამეგრელოში, გურიაში, იმერეთში ელიობას ტყემლის ან ასკილის ტოტისგან ვაკეთებულ ჯვარს ყანაში, ვენახში, ბოსტანში დაასობდნენ — ავი ძალებისაგან თავდასაცავად.

ვენახის ბედობაზე დაწესებული იყო სპეციალური აღკვეთილი ღღეები. ქართველი გლეხი აღკვეთილ ღღეებში ვენახში არ შევიდოდა, სავენახე საშუალოს არ იმუშავებდა. აღკვეთების მიზანდასახულობას ამ მეურნეობის ყოველგვარი ხიფათისგან დაცვა შეადგენდა. რაჭაში კილმარობა ვენახის ბა-

⁴ ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, აგუნა-ანგურა, ძეგლის მეგობარი, 16, თბ., 1968, გვ. 12—13.

რობაზე შეწირული ჰქონიათ. კახეთში წითელ პარასკევს, ამიღებას, კვირის ვენახში არ შევიდოდნენ — სეტყვა იცის.

რაჭაში კვირიკობის თვეში ვენახში მუშაობა აღკვეთილი იყო. კახეთში ახალი შიცვალებულის პატრონ ქალს ერთი წლის განმავლობაში ეკრძალებოდა ვენახში შესვლა.

ქართლში არდადეგობის დღეებში სასტიკად აკრძალული იყო ვენახში მუშაობა. ხალხური არდადეგი დაკავშირებულია მზის გასვლასთან ლომის ზოდიაქიდან სხვა ზოდიაქში და, ამდენად, ამინდის ცვალებადობასთანაც, რომელიც თავისთავად ხაზს უსვამს ხალხურ ემპირიულ ცოდნას ასტრალურ მოვლენებთან დაკავშირებით.

კახეთში მისის თვეში ვაზის ყვავილობის დროს ვენახში შესვლა აღკვეთილი იყო, რაც რაციონალური მიზნებით იყო განპრობებული.

კახეთში, ყურძნის კრეფის დაწყებამდე პირველ რიგში ყურძენს ჩხას ან აკიდოს სახით აჭრიდნენ იმ ვაზს, რომელიც ამა თუ იმ წმინდანისათვის ჰქობდათ გახკუთვხილი. ღვთაებისათვის განკუთვნილი ვაზის ხლება აღკვეთილი იყო, ვიდრე პირველად მოკრეფილ ყურძენს ამა თუ იმ სალოცავში არ მიიტახდებხ. ამის შემდეგ კრეფა დაიწყებოდა.

იმერეთში ყურძნის მოსავლის აღების შემდეგ მსუქან ბავშვს გააგორებდებხ — „ასე მძიმე მტევნები მეიბას ვაზმაო“.

კახეთში და რაჭაში ყურძნის კრეფის დამთავრების შემდეგ ვაზს ერთ კარგს მტევანს შეაჭყლეტდნენ.

კახეთში პირველად მოკრეფილ ყურძენს გოდრით ზურგზე მოიკიდებდებხ, ერთ ძირ ვაზს გასხლავდნენ, იტყოდნენ ეს გოდორი როგორც მე მკილია, ეგრე დამძიმდეს ვაზიო.

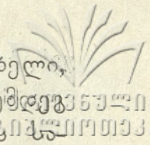
კახეთში იცოდნენ რთველის დღესასწაული. ყურძნის კრეფის დამთავრების შემდეგ სუფრას ვენახში გაშლიდნენ. საკლავად თხა ან ცხვარი უნდა ყოფილიყო ქათამთან ერთად. დაილოცებოდნენ, ბარაქა ჰქონდეს მოსავალსო იმართებოდა მოლხენა და გართობა მეზობლებისა და ნათესავების მონაწილეობით.

ყურძნის მოსავლის აღების შემდეგ, სამეგრელოში იმართებოდა დღესასწაული, რომელიც ცნობილია „რთველის გიორგობით“. ოჯახის უფროსი ზურგზე მოიკიდებდა ვაჟს ან გოგონას, მაღლართან წავიდოდა და დაილოცებოდა, რომ ვაზიც ასე მოიხაროს თავის ნაყოფისგან, როგორც თვითონ არის დახრილი ტვირთისგან⁵, რთველის დამთავრების შემდეგ რაჭაში სცოდნიათ „რთველის ჩალოცვა“.

კახეთსა და ქართლში რთველის დამთავრების შემდეგ სამ ძირ ვაზს გასხლავდებხ, მის წინ მსუქან ბავშვს გააგორებდნენ და იტყოდნენ — ამოდენა მტევნები მოისხასო. ზოგან ყურძნის კრეფას რომ მორჩებოდნენ, ერთმანეთს დაეჯახებოდნენ და ვაზის წინ გაგორდებოდნენ.

საქართველოს ყველა კუთხეში ყურძნის ჭამა აღკვეთილი იყო ფერისცვალობამდე.

⁵ Е. Н а к а ш и д з е, «Очерки виноградарства и виноделия в Гурии и Менгрелии» Сборник сведений по виноградарству и виноделию на Кавказе, вып. IV, Тиф. 1896, с. 55.



გურული და მეგრელი გლეხი ბავშვის ხელში აყვანით, ხოლო კახელი, ქართლელი, რაჭველი, იმერელი გლეხი ყურძნის მოსავლის აღების შემდეგ ვაზის წინ მსუქანი ბავშვის გაგორებით, მსგავსებითი მაგიის პრინციპის ფუძველზე, ცდილობდნენ მსგავსივე მოქმედება გამოეწვიათ, — ვაზს ბავშვის ოდნეხა მტევნები მოესხა: ქართლელი, რაჭველი, გურული, მეგრელი გლეხი, ლეჩხუმელი და რაჭველი ბავშვები სიტყვიერი ფორმულით ქვეცნობიერად ლაშობდნენ გამოეწვიათ ყურძნის უხვი მოსავალი. კახელს, ლეჩხუმელ, მეგრელსა და იმერელ გლეხს მსგავსებითი მაგიის საფუძველზე, ზურგზე ტვირთის შოკიდებით სურდათ გამოეწვიათ ვაზის მძიმე ნაყოფისგან ისეთივე მოხრილობა, როგორი მოხრილობა იყენენ ხოლმე ტვირთქვეშ. ამ წეს-ჩვეულებებში კარგად არის შემოხახული მაგიის ელემენტები, რომელთა მიზანდასახულობას ვაზის მოსავლიანობა და ბარაქიანობა შეადგენდა.

კახეთში, სოფელში თუ მიცვალებული იყო, ვიდრე მიცვალებულს არ დაასაფლავებდნენ, ყურძნის კრეფას არ დაიწყებდნენ. ეს წესი გლოვასთან დაკავშირებული აკრძალვის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს.

კახეთში, ოჯახში მუშა-მშრომელი კაცი რომ გარდაიცვლებოდა, იცოდნენ ერთი მუჭა მამულის მიწის კუბოში ჩაყრა.

კუბოში მიწის ჩაყრის ჩვეულება დაკავშირებულია, როგორც ცნობილია, საიქიოს შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებთან, რომ საიქიო, თითქოს, სააქაოს გაგრძელებას წარმოადგენს.

შესაწირავი პროდუქტი — ღვინო

ღვინო ქართველ ხალხს „წმინდა“ სასმელად წარმოედგინა და ამიტომ ღვთაებათა და წმინდანებისათვის საყოველთაოდ გავრცელებულ შესაწირავს წარმოადგებდა. შეწირულ ღვინოს სპეციალური სახელი — ზედაშე ეწოდებოდა.

როგორც ცნობილია, ღვინის ზედაშე შეეწირებოდა სოფლისა და საგვარეულო „პატრონებს“. ნათესაური ჯგუფების, ე. წ. სამმოთა „პატრონებს“. სათემო და სახევო მფარველებს, სახლის მფარველ სულს, ე. წ. სახლთანგელოხს, უცნობ ღვთისშვილს, რომელსაც შეეძლო უნებური შეცოდებისთვის ოჯახი ავადმყოფობითა თუ სხვა რამ უბედურებით დაესაჯა (საუცოდინარო, საპურშო). გარდა ამისა, დასავლეთ საქართველოში დამოწმებულია ზედაშე ღმერთის სახელობაზე — საღმრთო, აგრეთვე საბატონო, საწირავი, საკალანდო თუ ახალწლის კური, სამაისო, აგრეთვე ჭაბუკის საპატიოდ — საჭაბუკო. სანაძუკარო. მეგრელებთან — სამგარიოს, საუცოდინარო, შქვითული, საჭაჩხურო სალაბადო, საოთხუთაშხურო, სახეხუჯო, სათედორო და სხვ. საზედაშე ღვინოს შემოდგომით აყენებდნენ. ქართველები მოსავლის საუკეთესო ნაწილს, პირველ ნაწურ თავღვინოს ზედაშედ ჩაასხამდნენ. შესაწირავი ღვინის ხარისხს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. ხალხის რწმენით, ცუდი ხარისხის ღვინის შეწირვა ღვთაების უკმაყოფილებას იწვევდა. წინათ ზედაშედ უფრო თეთრ ღვინოს ირჩევდნენ. ჩასხმის დროს სანთელს აანთებდნენ, დაილოცებოდნენ. ღვინობამდე ღვინის ზედაშის მოხსნა არ შეიძლებოდა. ზედაშე ღვინის გაყიდვა და გასესხება აღკვეთილი იყო. როდესაც ზედაშის და-

ყვება არ შეეძლოთ, მაშინ ქვევრს სალოცავთან მიიტანდნენ, სანთლებს ან-
თებდნენ და შეევედრებოდნენ — ეს თქვენი ამანათი ჩაიბარეთ, კვლევა არ
ქვეყნული
ნივლითი
ძმობითხოთ.

ცხოვლილია, რომ საქართველოში ღვინის ზედაზე საოჯახო ვენახებისა და
საგვარეულო და სასოფლო ხატების ვენახების მოსავლისაგან მზადდებოდა.
საქართველოს მთისწინეთსა და ბარში, აგრეთვე, დასავლეთ მთა ადგილებშიც
(რაჭასა და ლეჩხუმში), ასეთ ხატებად ის ქრისტიანული წმინდანები და სა-
ყდრები იგულისხმებიან, რომლებიც, როგორც ქართველებს, ისე კავკასიის
სხვა ხალხებს ძველ ქრისტიანობამდელ რწმენათა, წესთა და ჩვეულებათა მემ-
კვიდრებად მოევიდნენ. სახატო ვენახები შეწირული იყო ადგილობრივი
ძმარველებისათვის ცალკეული ოჯახების, საგვარეულოებისა თუ სოფლების
ძიერ და საგვარეულო თუ სასოფლო სარგებლობაში იმყოფებოდა.

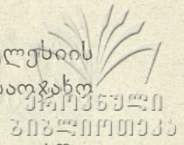
სახატო ვენახით სარგებლობის ორგანიზაცია წესი არსებობდა. 1. თუ მას
რიგრიგობით ცალკე ოჯახები ამუშავებდნენ, მოსავლის ნაწილი მათი ხატის
სახელობაზე ზედაშედ უნდა გადაედოთ, და დღეობის დროს დღესასწაულის
ყველა მონაწილის მოსახმარებლად ხატში მიეტანათ. 2. როცა ვენახის დამუ-
შავებას მთელი საგვარეულო თუ სოფელი საზიაროდ ეწეოდა, ან მთელი მო-
სავალი ზედაშედ გადაიდებოდა (დღეობაში საერთოდ უნდა მოეხმარათ), ან-
და ამ შემთხვევაშიც საზედაშედ, ნაწილს გამოყოფდნენ, ხოლო დანარჩენი
მოზიარე ოჯახებს შორის ნაწილდებოდა.

დადგენილია აგრეთვე საოჯახო ვენახის მოსავლით დამზადებული ზედა-
შის მოხმარების რამდენიმე ფორმა. ოჯახის უფროსი ყოველწლიურად შე-
წირავდა ზედაშეს ამა თუ იმ წმინდანს — წმინდანის სახელზე შეწირვის
ტექსტის წარმოთქმით, თავღვინოს მარნის მარჯვენა კუთხეში ჩაფლულ ქვევ-
რსა თუ ჭურში ჩაასხამდა. როცა ამ წმინდანის დღეობა იქნებოდა, ოჯახის
წევრები მარანში შეიყრებოდნენ, ზედაშიანი ქვევრის თავზე შესაწირავ ცხო-
ველს დაკლავდნენ, ოჯახის უფროსი ლოცვას იტყოდა, ქვევრს მოხდიდა, ღვი-
ნოს ამოიღებდა და დამსწრეთ შესამევედა. ამ სადღესასწაულო წესის შესრუ-
ლებამდე ზედაშიანი ქვევრის მოხდა დაუშვებლად ითვლებოდა.

დამოწმებულია სხვა ფორმაც, შესაბამისი წმინდანის დღეობის დროს
ოჯახის უფროსი ზედაშეს ხატში მიიტანდა და იქ მას დღესასწაულის მონაწი-
ლენი მოხმარდნენ. განსაკუთრებით საინტერესოა ზედაშის კოლექტიური
შეწირვისა და მოხმარების შემდეგი ფორმა: „სამოს“, საგვარეულოსა თუ
სოფლის წევრები თავ-თავისი საოჯახო ვენახის მოსავლის საუკეთესო ღვინის
თითო საწყაოს მათი ერთობლივი უზენაესი მფარველის სახელობაზე საერ-
თო ქვევრსა თუ ჭურში ასხამდნენ; დანიშნულ დღეს საოჯახო ჯგუფის წევ-
რები, თანამოგვარენი თუ თანასოფლელები ერთად შეიყრებოდნენ, თან სა-
ნოვავებს მოიტანდნენ, ზედაშიანი ქვევრის თავზე საკლავს დაკლავდნენ, ვინც
უფროსი იქნებოდა, ლოცვას იტყოდა, ქვევრს მოხდიდა და ღვინოს ამოიღებ-
და. ამის შემდეგ საერთო ჭურობა და ზედაზე ღვინის სმა გაიმართებოდა.

როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში საზედაზე ქვევ-
რი თუ ჭური ვენახში, მარანსა და საყდრის გალავანში იყო ჩაფლული.

• ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში,
საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1968.



მცხეთის რაიონის სოფელ ერედის ძალისის წმინდა გიორგის ეკლესიის ვალაყანში 115 ქვევრი აღმოჩნდა. ყველა ამ ჭურჭელს სოფლები საოჯახოდ და საგვარეულო ზედამეებისთვის იყენებდნენ.

საზედაშე ღვინის დამზადება ხდებოდა აგრეთვე ეკლესია-მონასტერში, რომელიც დაკავშირებული იყო ალაპის ვალდებულებასთან. სააღაპოდ შეწირული ან სააღაპოდ გაბიროვნებული გლეხი მოვალეა ამა თუ იმ პირის ალაპისათვის მიიტანოს მონასტერში შეკვეთილი სხვადასხვა პროდუქტები და ძასთან ერთად ღვინოც. ეს უკანასკნელი ან პირდაპირ საზედაშედ იწოდება ან უბრალოდ ღვინით არის დასახელებული. მონასტერში საზედაშე ღვინო შედის არა მხოლოდ ალაპის მხრით, არამედ მონასტერს დიდი შემოსავალი ჰქონდა ღვინის ბეგარისაგან, აგრეთვე მონასტერს ვენახები ჰქონდა, რომლიდან შემოსული ღვინო მონასტრის საერთო საჭიროებისათვის იხარჯებოდა⁷.

ხალხური ზედამეებისა და ეკლესია-მონასტრების ზედამეთა შედარების შედეგად, მათ შორის გარკვეული განსხვავება დგინდება და, ამასთან ერთად, საძიხასტრო და ხალხურ ზედამეთა შორის რიგი მსგავსებაც ჩანს.

ხალხურ სარწმუნოებაში დამოწმებულ საზედაშე ღვინოს, საერთო სახელთან ერთად, შორეული მსგავსება უჩანს ფეოდალურ საქართველოს ეკლესია-მონასტრებისა და ალაპისათვის დახარჯული ღვინის ზედამესთან, შესაძლებელია, სააღაპო ღვინო გენეტურად უკავშირდებოდეს ხალხურ საზედაშე ღვინოს.

სიტყვა ზედამე ღვთაებისადმი შეწირული სოფლის მეურნეობის პროდუქტების აღსანიშნავად საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გვხვდება. საბას განმარტებით, ზედამე შესაწირავი ღვინოა.

ზედაშის შესატყვისად სიტყვა ზედაშის გვერდით სამეგრელოში — ოხვაპერი, იმერეთსა და რაჭაში — სალოცველი-შესაწირავი, გურიაში საწირავი გვხვდება. ოხვაპერი ორგვარი მნიშვნელობით იხმარება: ერთი მხრით, ის ადგილია, სადაც ლოცვა-რიტუალი სრულდება, ხოლო, მეორე მხრით, იგი — შესაწირავია. სალოცვისათვის განკუთვნილი ოხვაპერი შეიძლება იყოს ღვინო, პური, სანთელი, თაფლი, გამომცხვარი პურები, საქონელი, ნივთი, ყველაფერი ის, რაც ღვთაებისთვის არის მიძღვნილი. ასეთივე მნიშვნელობისაა იმერულ-რაჭული სალოცველი-შესაწირავი, გურული საწირავი.

ქართული შესაწირავის, საწირავის მნიშვნელობით შესატყვისია მეგრული — იხვაპერი და იმერულ-რაჭული — სალოცველი. შესაწირავ-საწირავს, მეგრულ ოხვაპერს, რაჭულ-იმერულ სალოცველს ფართო მნიშვნელობა აქვს, ის ზოგად ცნებას გამოხატავს; ზედამე კი უფრო კონკრეტული მნიშვნელობით იხმარება.

სიტყვა შესაწირი უძველეს ქართულ ისტორიულ წყაროებში გვხვდება, დაბადებასა და ოთხთავში სიტყვა ზედამე არაა მოხსენებული, მაგრამ ეს იმას არ უნდა ნიშნავდეს, რომ იმ დროს ზედამე არ არსებობდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება, რომ სიტყვა შინაშე, ისევეა ნაწარმოები სიტყვისაგან „შინა“, როგორც ცნობილი სიტყვები წიხაშე, გარეშე, ქუეშე, ზედამე, თანაშე. გარკვეულია, რომ სიტყვები შესა-

⁷ ბ. ლ. მ. ი. ნ. ა. ძ. ე, საკულტო ფეოდალური მიწის მფლობელობა საქართველოში 1951, ხელნაწერი.

წირი, ოხვამერი, სალოცველი, ზედაშე, თავეული, სათაო — ადგილობრივია,
ქართული წარმოშობისაა.

ქართული
ენის
სიბრძნისათვის

მარანთან დაკავშირებული წესები

მარანთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა მოქმედებას, რომელიც სრულდებოდა ოჯახის ბარაქისა და მოსავლიანობის გადიდების მიზნით.

სამეგრელოსა და რაჭაში ახალ წელს ნათლისღებას ოჯახი მარანს მიუყვლევდა, ოჯახის ყველა წევრს სავსე ჭურში უნდა ჩაეხედნა. სავსე ქვევართან, წარმოსთქვამდნენ — ასე სავსე; ასე მთელი გვაყოფევო — ბარაქისა და სიმთელის მიზნით.

იმერლის ოჯახში ახალ წელიწად დილას ოჯახის წევრები ჭურისთავისკენ გაემართებოდნენ. მათ თან მიჰქონდათ შემოსალოცი გობი, ორშიმით „ჩიჩილაგი“. მომლოცავი ჩიჩილაგას ახალწლის ჭურის გვერდით მიწაში ჩაასობდა, ჭურისთავს მიულოცავდა, ამის შემდგომ ახალწლის ჭურს თავს მოხდიდა და ღვიხოს ეზიარებოდა. გურიაში საკალანდო ქვევრის თავზე კალმასს დაკლავდნენ, მოსავლიანი წელიწადის დადგომის მიზნით. იმერეთში და სამეგრელოში მარანს ირგვლივ ეკლისა და ტყემლის ტოტებს შემოალავებდნენ. ოჯახი მარანს იცავდა მავნე სულებისა და ავი თვალისაგან.

მევენახეობა-მეღვინეობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შორის ყურადღებას იქცევს შეხედულება ქალზე, როგორც გარკვეულ მომენტებში, „უწმინდურ“ არსებაზე.

სამეგრელოში, კახეთში, ქართლში არიდებდნენ მარანში „უწმინდურ“ და ახალდაქორწინებული ქალის შესვლას.

კახეთში და ქართლში ოჯახის უფროსისა და დოვლათიანი კაცის სიკვდილის შემთხვევაში, მიცვალებულის თმასა და ფრჩხილს მარანში შეინახავდნენ, ბარაქა არ გაეყოლებინათ.

ქართლში საოჯახო დღეობა, სახლთანგელოზობა, რომელიც ოჯახის სიუხვისა, მის მფარველ ანგელოზისადმი იყო მიძღვნილი, მარანში სრულდებოდა.

მარანი როგორც საკულტო ნაგებობა

საქართველოში მარანი სალოცავ ადგილს წარმოადგენდა. იგი „წმინდად“ ითვლებოდა. მის მარჯვენა კუთხეში ღვინის ზედაშეები იყო მოთავსებული. ზოგი საოჯახო სარწმუნოებრივი წესები მარანში სრულდებოდა. იქ იკვლოდა შესაწირავი ცხოველი. ქორწილი თუ ნათლობაც ხშირად მარანშივე ეწყობოდა.

სამეგრელოში თუ კარის ეკლესია არ ჰქონდათ, მარანში სრულდებოდა ქორწილი⁸ და ნათლობა⁹.

იმერეთში მარანი ან ჭურისთავი წმიდათაწმიდა ადგილი იყო, სადაც სხვადასხვა წმინდანისა და ღვინის სახელზე განკუთვნილი ჭური ემარხა. ამ ჭურების თავის მოხდა და ღვინის მოხმარება ხდებოდა შობას, ახალწლის წინა საღამოს, ახალ წელიწადს, მაისის ორშაბათს, კობინჯრობას, ელიობას, ამალღებას, კვირიკობასა და სხვა დღეებში.

⁸ ა. ლ ა მ ბ ე რ ტ ი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938, გვ. 85.

⁹ ჟ. შ ა რ დ ე ნ ი, მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1935, გვ. 41.

რიტუალურ დახიშხულებას ასრულებდა მარანი აგრეთვე სვანეთში. „კათხ-ტაბაგის“ გადახდის დროს სვანები სუფრას პირველად მარანში ვაშლიდნენ, ზედ საუკეთესო საჭმელ-სასმელს გააწყობდნენ, სანთლებს დასწვდებდნენ. სახლის უფროსი ხმამალა ოჯახის კეთილდღეობისათვის ილოცებოდა და შემდგომ დამსწრენი ოჯახის კეთილდღეობისათვის ეზიარებოდნენ.

ქართლში სახატო ღვებების ღვინის ზედაშეები მარნის მარჯვენა კუთხეში ინახებოდა. ბავშვის მონათვლა მარანში სრულდებოდა. ახალწელს დილით მეკვლე მარანს მიულოცავდა, საახალწლო ხონჩა ნათლისღებამდე მარანში უნდა ყოფილიყო.

ქართველ ტომებში დასტურდება სალოცავი ნაგებობანი საზედაშე ღვინის ჭურჭლის შესანახად. სამეგრელოში იგი საჯვარე ან ოხვამერი მარნის სახელით იყო ცნობილი. საჯვარესთან მივიდოდნენ, სანთელს აანთებდნენ, დაილოცებოდნენ. ასევე ქიზიყში დამოწმებულია ხის თუ ქვითკირის საოჯახო და საგვარეულო სალოცავები, სადაც ქვევრებში შესაწირავი ღვინო ინახება. ღვინისათვის სალოცავებიც ზედაშედ იწოდებოდა¹⁰.

ქართლის სოფლებში სოფელ ბიჩნიგაურთ-კარში ხატი წარმოადგენილია მარნის ხანგრევითა და წმ. აკაკის სით. სოფელ ბაზალეთში ნათელაანთ გვარს მარანი ჰქონდა, რომელიც ლაშარის ნიშს წარმოადგენდა. სოფელ ქსოვრისში ლაშარის ხიშა მარანია, იქ ღვინოს ინახავდნენ. ამ ქვევრებს „ზედაშეები“ ერქვა. ეს მარნები ზედაშიანი ქვევრებით სასოფლო და საგვარეულო სალოცავებს წარმოადგენდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს ყოფაში (ფშავი, ხევსურეთი) დასტურდება კონკრეტულ ღვთაებებისათვის განკუთვნილი საგანგებო მარნების არსებობა. იახსარს, კობალას, ლაშარის ჯვარს, თამარ დედოფალს და გუდანის ჯვარს კახეთში საკუთარი ვენახები გააჩნდათ, სადაც სათანადო მარანიც იყო წარმოდგენილი. მარანს ღვთაების სახელით მოიხსენიებდნენ: იაკობის მარანი, თამარის მარანი. მარანში სანთელს აანთებდნენ და გარშემო დროშით შემოუვლიდნენ. მარანს მსხვერპლს სწირავდნენ. შეწირული საკლავი მარანში იკვლოდა. საკლავის სისხლით მარანი უნდა მოესხურებინათ¹¹.

ქართული მასალებით მარანი „წმინდა“, სიუხვის, ბარაქიანობის, ნაყოფიერების შემცველ ობიექტად და საკულტო ნაგებობად ისახება.

მარნის როგორც საკულტო ნაგებობის შესახებ, საინტერესო პარალელს ვანის არქეოლოგიური მასალა იძლევა. ქალაქ ვანის ტერიტორიაზე ჩ. ე. II-ე საუკუნის ტაძარ-მარანში ნაპოვნია რიტუალური ჭურჭელი, ორმოცამდე ღვინის ქვევრი და შესაწირავი ამფორები, ზედაშეები¹². აქ სახეზე გვაქვს ფუნქციონალური დამთხვევა არქეოლოგიური საგნებისა ეთნოგრაფიულთან.

ქართული მარნის, როგორც საკულტო ნაგებობის უახლოეს ანალოგს წარმოადგენს კარმირ-ბლურის გათხრებისას აღმოჩენილი ღვინის საცავი სამსხვერპლოთი, ღვთაებათა თიხის ფიგურებით და სამსხვერპლო ცხოველთა

¹⁰ ი. ნ ა ნ ბ ა შ ვ ი ლ ი, მასალები ვაზის ძველი კულტურისათვის ქიზიყში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით) დისერტაცია.

¹¹ ა. ო ჩ ი ა უ რ ი, რელიგია ფშავში, ისტორიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

¹² О. Д. Л о р д к и п а н и д з е, Ванское городище, Вани, 1, Археологические раскопки 1947—1969; 1972.

ნაშთებით, რომლებიც იქვე იპოვეს¹³. აქ მოცემული მასალის გასაოცარ პი-
რალებს ქართული ეთნოგრაფიული მასალა იძლევა. ქართულ მარანში
სრულდება რელიგიური და მაგიური რიტუალები. იქ იკვლობა შესაწირავი
ცხოველი, იგი სალოცავ ადგილს წარმოადგენდა. მის მარჯვენა კუთხეში ღვი-
ნის ზედაშეები იყო მოთავსებული.

საქართველოს ყველა კუთხეში შეკრებილი მასალით, ლიტერატურული
მონაცემებით დადგენილია, რომ ქართველ ტომებში ღვინო შესაწირავ საგანს
წარმოადგენდა, ღვინოს სწირავდა ოჯახი ბაბუიშვილობა-სახლისკაცობა, გვა-
რი, სოფელი. შეწირული ღვინო ინახებოდა ოჯახ-მარანში, ვენახში, ხატში
და ცალკე სადგომ ოხვანგრ-ზედაშეში.

Н. С. ТОПУРИЯ

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ВИНОДЕЛИЕМ И ВИНОГРАДАРСТВОМ В ГРУЗИНСКОМ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ АТЛАСЕ

Резюме

В статье описаны все обряды, связанные с виноделием и вино-
градарством: посвящение вина, выпеченных хлебов, под названием
«агуна» и др., назначение которых состояло в испрашивании обильного
урожая винограда.

В быту древних грузинских племен вино представляло собой пред-
мет обрядового подношения, известного под именем «зедаше». «Мара-
ни» (винный погреб), служил священным местом обрядов, связанных
с родными культурами.

На основе этнографических материалов, добытых во всех уголках
Грузии, утверждается, что вино в быту древних грузинских племен
представляло собой предмет посвящения семье, братства, рода, села.
Это подношение — «зедаше» хранилось в семье в марани, в виноград-
нике, в святилище и в отдельной постройке «зедаше».

¹³ Б. Б. Пиотровский, Кармир-Бдур, П., Ереван, 1952.

5. მახაბლი

მაგიურ-რელიგიური წეს-ჩვეულებები საქორწილო რიტუალში

საქორწილო ცერემონიაში დიდი ადგილი უკავია ნაყოფიერება-ბარაქიანობასთან დაკავშირებულ რიტუალებს. მათი უმრავლესობა მცენარეულთა, ცხოველთა, ფრინველთა და ასტრალური კულტებისადმი თაყვანისცემას განასახიერებს და ქართველი ტომების წარმართული სარწმუნოების გადმონაშთს წარმოადგენს.

როგორც ცხობილია, ქრისტიანული ეკლესია იძულებული იყო ბევრი რამ მიეღო წარმართული სარწმუნოებიდან. ამ მხრივ მეტად საინტერესო საკითხს წარმოადგენს საქორწილო ცერემონიალისა და ჯვრისწერის დროს გამოყენებული ჯვარი, ქართული ოთხტოტიანი გვირგვინი და ნეფე-დედოფლის კურთხევა, „წმინდა ხის წვენის“ — ღვინის საშუალებით.

უპირველეს ყოვლისა, განვიხილოთ ქართლ-კახური ფოჩებიანი გვირგვინი, რომელსაც ერწო-თიანეთში, ადგილობრივი „კახი“ მოსახლეობის საქორწილო ცერემონიაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს.

ქართული გვირგვინი დისკოსებრი ფორმისაა და ოქროსა და ვერცხლის ფერი სირმებით არის მოქარგული. გვირგვინზე ჩამოკიდებულია 4 ერთმანეთისაგან თანაბრად დაშორებული ფოჩი, რომელიც შედგება თორმეტ-თორმეტი ოქროსა და ვერცხლისფერი სირმისაგან გაკეთებული ბურთულებისაგან — გვირგვინის ტოტების ბოლოები თავდება სამ-სამი მოკლე ფოჩით. მამაკაცის გვირგვინს ცენტრალურ ადგილას მიმაგრებული აქვს ასევე სირმით მოქარგული ჯვარი. გვირგვინს, როგორც წესი; მამაკაცი იხურავდა ნაბდის ქუდზე, ქალი კი — ჩიხტი-კოპზე.

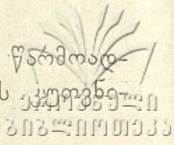
ქართული ჩიხტი-კოპისა და გვირგვინის შესწავლისას ვ. ბარდაველიძე პარალელს ავლებს ქართულ გვირგვინთან და ადგენს, რომ რადგან ქართლ-კახური გვირგვინი თავისი გარეგნული ფორმით მზის გარეგნულ გამოსახულებას ასახავს, მზის ემბლემას უნდა წარმოადგენდეს. მისი ნეფე-დედოფლის თავზე დახურვა ჯვრისწერის დროს უნდა მომდინარეობდეს შეხებითი მაგიიდან იმ სურვილით, რომ ასტრალური ღვთაების თვისება-შვილიერება და ნაყოფიერება, თვით ნეფე-დედოფალზე გადასულიყო¹.

ჯ. სონლულაშვილი გვირგვინს ვაზის კულტს უკავშირებს². სავესებით შე-

¹ ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 76.

² ჯ. ს ო ნ ლ უ ლ ა შ ვ ი ლ ი, საქართველოს მეღვინეობა-მევენახეობის ისტორიისათვის წიგ. III (ხელნაწერი).

საძლებელია, რომ ქართული ფოჩებიანი გვირგვინი, რომელიც წარმოადგენს ქართლ-კახეთის (მევენახეობის ძირითადი რაიონების) ყოფის კულტურულ ლებას, თავდაპირველად ვაზის რქებისაგან იწვნებოდა.



ამ ვარაუდის საძულებას იძლევა სოფელ დილოში დადასტურებული ეთნოგრაფიული მასალა, რის მიხედვითაც ირკვევა, რომ თუ რამდენიმე წყვილი ერთდროულად იწერდა ჯვარს და არ იყო საკმარისი გვირგვინი, ნეფე-პატარძალს ვაზის რქისაგან დაწულ გვირგვინს ხურავდნენ თავზე³.

ანალოგიური ფაქტი დადგენილია შიდა ქართლსა და კახეთში. თანახმად თ. სახოკიას ცნობისა, საქორწინო გვირგვინი ლერწმისაგან მოწულ რგოლს წარმოადგენდა.

თუ რაოდენ დიდი ადგილი ეკავა ვაზს და მისი ნაყოფისაგან დამზადებულ სასმელს ქართველთა საქორწინო რიტუალში, ჩანს კახეთში დადასტურებული იმ ფაქტიდან, რომ პატარძალს ნეფის ოჯახში მისვლისთანავე შეიყვანდნენ მარანში, მამამთილი მოიხდიდა ქუდს და დაანარცხებდა ქვევრის თავთან. პატარძალი რამდენჯერმე დაკრავდა ბარის პირს მიწას ქვევრის მოსახდელოდ, რის შემდეგ მოხდიდნენ ქვევრს, იმ ღვინით აღფეგრებულდნენ ნეფე-დედოფალს და მათაც შეასძევდნენ ღვინოს. მშობლებიდან წასულ პატარძალს, როცა ის ცხენზე ან ურემზე დაჯდებოდა, მიაწვდიდნენ ღვინით სავსე ჯამს, ის შესვამდა და ცარიელ ჯამს ხელუკუღმა, მხართუკან ისე გადმოსვრიდა, რომ უსათუოდ გატეხილიყო. აგრეთვე, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ნეფე-დედოფლის ეკლესიაში კურთხევის დროს ყურძნის წვენი შესმის რიტუალი.

ჩვენი მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტიც, რომ საქართველოს მთიან რაიონებში (ფშავი, თუშეთი და ხევსურეთი), სადაც არ არის გავრცელებული ვაზის კულტურა, ისევე როგორც ერწო-თიანეთში მთიდან ჩამოსულ მოსახლეობაში, ფოჩებიანი გვირგვინის გამოყენების ფაქტი არ დასტურდება. იგი ქრისტიანული ეკლესიის მიერ შემოღებული რიტუალია, რომელმაც ღრმად ვერ მოიკიდა ფეხი ყოფაში.

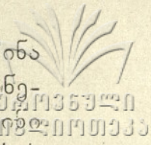
რაც შეეხება ქართული ფოჩებიანი გვირგვინის დეტალს, ჯვარს, რომელიც მიმაგრებულია მხოლოდ მამაკაცის გვირგვინზე, ასევე წარმართული სარწმუნოებიდან მომდინარე უნდა იყოს. ჩვენი ვარაუდით იგი ხარის კულტთან უნდა იყოს დაკავშირებული.

საძეცხიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ ჯვარი თავისი წარმოშობით წინ უსწრებდა ქრისტიანულ რელიგიას და წარმართული სარწმუნოებისათვის დამახასიათებელ ელემენტს წარმოადგენს. იგი თავისი გამოსახულებით ხარის კულტიდან მომდინარეობს და მაგიურ-აპოთროპული მნიშვნელობით გამოიყენებოდა⁴.

ჯვრის მაგიურ-აპოთროპულ მნიშვნელობაზე საქორწილო რიტუალში მიგვითითებს ნეფე-პატარძლის სახლში შესვლის წინ გადაჯვარდინებული ხმლების ქვეშ გატარება; კარის თავზე დაკრული ცომისაგან გაკეთებული ჯვარი; კერის გარშემო ჯვრის პურით შემოვლა; ნეფისა და პატარძლისათვის

³ ვ. სონღულაშვილი. საქართველოს მეღვინეობა-მევენახეობის ისტორიისათვის, წიგ. III (ხელნაწერი).

⁴ ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი I, თბ., 1939,



თითო ტოტის ჯვარედინად ერთ ხელში დაჭერა მდადეს მიერ და „ჯვარი წინა და ჯვარი უკანა“ სიმღერის თქმა. ასევეა გვირგვინის მოხდა გადაჯვარედინებული ხანჯლის წვერებით. რაც მთავარია, საყურადღებოა თვითონ ტერმინი მეჯვარე, რომლითაც მოიხსენიება ნეფის მიერ შერჩეული პირი. მეჯვარის მოვალეობას ქორწილში წარმოადგენს ნეფე-პატარძლის პატრონობა — გვირგვინის დადგმა და მოხდა. აღნიშნული პირი ქორწილის დამთავრების შემდეგ, ხდება მექორწილეთა უახლოესი ნათესავი და იგი დიდი პატივით სარგებლობს მათ ოჯახში.

მამაკაცის გვირგვინში რომ ჯვარი ხარის კულტიდან უნდა იღებდეს სათავეს, გვაფიქრებინებს ის ფაქტი, რომ როგორც წესი, იგი მხოლოდ ნეფის (და არა პატარძლის) გვირგვინის დეტალს წარმოადგენს. ისიც, რომ საქორწილო რიტუალში წესად იყო დასაკლავად მომზადებული ხარის გარშემო ნეფის ცეკვა-თამაში, მის მიერ ხარზე დანის ჯვარედინად დასმა და მხოლოდ ქორწილის დღეს მისი გახსნა. აღნიშნული შეხედულების დამადასტურებელია აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ნეფესათვის ქორწილზე უნდა მიერთმიათ ხარის ბეჭი (მოხარშული).

თუ მართებულად ჩავთვლით ჩვენ მიერ წამოყენებულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ თავდაპირველად ქართული გვირგვინი ვაზისა და ხარის კულტებთან იყო დაკავშირებული, მაშინ შეიძლება ისიც ვთქვათ, რომ მას შემდეგ, რაც მცენარეული და ცხოველური კულტები შეცვალა ასტრალური რელიგიისათვის დამახასიათებელმა მხათობთა თაყვანისცემამ, საქორწილო გვირგვინი მზისა და მთვარის ფუნქციებს იძენს და ამ მნათობთა მარადიული შეუღლების სიმბოლიზაციას გამოხატავს. მთვარისა და მზის ელემენტი ქართულ გვირგვინში ჩნდება ვერცხლისა და ოქროს ფერი სირმებისა და გასწივოსნებული ტოტების მეშვეობით. ამავე დროს არ უნდა უგულებელვყოთ ის ფაქტიც, რომ გვირგვინის ფორმებში ვერცხლისა და ოქროსფერი ბურთულების რაოდენობა ყოველთვის წყვილ-წყვილად არის წარმოდგენილი.

ამავე თვალსაზრისით დიდ ინტერესს იწვევს ერწო-თიანეთში ფიქსირებული რიტუალური პურები. აქ, ისევე როგორც ქართლში, ქორწინებისათვის ცხვებოდა ჯვრის პური. ცომი ჯვრის პურისთვის იზილებოდა რძითა და შაქრით. ზვიდან უსვამდნენ კვერცხს და რთავდნენ ცომისაგან დამზადებული სხვადასხვა ფორმის ჩიტებით. პურს ზედაპირზე, შუაში, ზოგჯერ ხელის ნაჭდევით უკეთებდნენ ჯვარს ან არჭობდნენ ხის ჯვარს, რომელსაც სამ თავისუფალ ბოლოზე ჩამოცმული ჰქონდა ვაშლები. ხშირად ამ ჯვარს კიდევ რთავდნენ სხვადასხვა ხილითა და ტკბილეულით.

ჯვრის პური მცხოვლებს უნდა მიეყიდათ მეჯვარესათვის ქორწილის დაწყებისას და იგი მის საკუთრებას წარმოადგენდა.

ჯვრითა და ვაშლებით მორთული ჯვრის პური ფიქსირდება აგრეთვე მთიულეთში. აქ, როგორც წესი, ვაშლები ნაწილდება ნეფე-დედოფალსა და ნათლიას შორის. ანალოგიური ფორმის ჯვრის პური დასტურდება ფშავეშიც, სადაც ნათლიას სეფისკვერთან ერთად ვაჟის ოჯახში აძლევენ ჯვრის პურს, რომელიც მას ხელში უჭირავს ქალის წამოყვანისა და მისი ვაჟის ოჯახში მიყვანისას. ამავე ჯვრით ხელში ის წინ მიუძღვება ნეფე-დედოფალს კერის გარშემო შემოვლის დროს. პურის ჯვარი, მორთული მძივებითა და წითელი ნაჭრებით, იღებოდა ნეფის ტაბლაზე. ხევესურეთში დიასახლისი აწყობდა მძი-

ვებით ჯვარედინად მორთულ ან ჯვრის ფორმის საჭრეთელით დაჭრელებულ 3 მოსანთოს, რაზედაც სანთელი ინთებოდა და დეკანოზი ამწყალობდა. ამჟამად ვე მოქმედობს მძივებით მოჭრელებული ხის ჯვრებით გაწყობილ და სანთლებით გაჩირალდნებული არყის ბოთლები. ერთ-ერთ მათგანზე ჩამოცმული იყო დისკოსებური ფორმის მძივებით მოჭრელებული და ძაფზე ასხმული მძივებით კიდებებგასხივოსნებული კვერი — ნეფის კვერი, რომელიც ნეფე-დედოფალს, როგორც წესი, უნდა შეეჭამათ ქორწილის მესამე დღეს. მეფის ტაბლაზე ეწყობ, აგრეთვე მძივებით მორთული სამითია პური და საკვირაო ქადა⁵.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული შეხედულების მიხედვით, ჯვრის სახის ან ჯვრის ნიშნით აღბეჭდილი მრგვალი კვერები (რომელიც თავისი გამოსახულებით ხარის კულტიდან მომდინარეობს), მზის კულტთან ერთად დიდი ღმერთის კულტშია გადასული და იგი მზისა და ხარის კულტის შერწყმის შედეგად არის მიღებული⁶.

იმ ფაქტს, რომ მზის კულტის ამსახველ ემბლემა-კვერს გარკვეული ადგილი უნდა სჭეროდა საქორწილო რიტუალში, ადასტურებს ხევესურეთში ფიქსირებული ნეფის კვერი, რომელიც თავისი გარეგნული გამოსახულებით, დისკოსებური ფორმითა და მძივზე ასხმული გასხივოსნებული ტოტებით მზეს ასახავს. მზის ემბლემა-კვერი ნეფის ტაბლაზე იდება, მესამე დღეს კი ნეფე-პატარძლისაგან ამ კვერის მირთმევა (შეჭმა) წარმოადგენს თეოფაგიის (ღვთაებრივ ძალასთან ზიარება) გამომხატველი მოქმედების გადმონაშის, რომელიც ხდებოდა იმისათვის, რომ მზის ცხოველყოფელი ძალა და ნაყოფიერების თვისება ნეფე-დედოფალზე გადასულიყო. რელიგიის განვითარების შემდგომ საფეხურებზე — დიდი ღმერთის ემბლემა-კვერის მეჯვარისათვის მირთმევა (ნეფე-პატარძლის წინ მისი მოთავსება და ამ კვერით კერის გარშემო შემოვლა), მის წინ ფულით გარჭობილი ვაშლების დაწყობა, სრულდება დიდი ღმერთის გულის მოგების მიზნით, რათა მან უზრუნველყოს. ახლად შეუღლებული წყვილისა და, საერთოდ, მთელი ოჯახის კეთილდღეობა.

საინტერესოა აგრეთვე ნეფის კვერისა და ჯვრის პურის კომპლექტში მოქმედი სანთლებით გაჩირალდნებული ვაშლებით მორთული ხის ჯვარი, რომელიც თავისი გარეგნობითა და შინაარსით ძალიან ახლოს დგას საახალწლო ჩიჩილაკთან და საქორწილო რიტუალში მოქმედ ჩხასთან — მამხალასთან, ამდენად ის სიცოცხლის ხეს ასახავს და ჩვენში დიდად გავრცელებულ ხის კულტს უკავშირდება⁷.

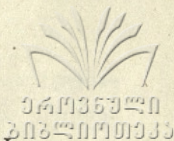
აღნიშნული ფაქტი ერთ შემთხვევაში ადასტურებს მზისა და მცენარეული კულტების ურთიერთშერწყმის პროცესს, მეორე შემთხვევაში კი მზის, ხარისა და მცენარეული კულტების შერწყმის პროცესს, რომელიც უზენაესი ღმერთის წარმოქმნის ადრეული პერიოდისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი.

⁵ დაბა სიონის ეთნოგრაფიული სტაციონარის არქივი, მ. ჰინკირაული. რგ. № 1, 1975 წ.

⁶ ვ. ბარდაველიძე, ქართული /სვანური/ საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1959, გვ. 91.

⁷ ვ. ბარდაველიძე, ქართ. უძვ. სარწ. ისტ., გვ. 75—76; მისივე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 128—131; გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტებში, „ენიმკი“-ს მოამბე, ტ. X, თბ., 1941, გვ. 319; ვ. ითონიშვილი, ქართველ მთელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 280.

Н. К. МАЧАБЕЛИ



НЕКОТОРЫЕ РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ В СВАДЕБНОМ РИТУАЛЕ

Резюме

В свадебном церемониале большое место занимают религиозные обряды, в основном являющимися пережитками языческих верований. Среди них особенно следует отметить ритуал венчания. По этнографическим материалам и данным специальной литературы становится возможным установить происхождение и развитие одного из основных элементов венчания — восточногрузинского «разветвленного» венца, который своим происхождением связывается с культом древа жизни и на астральном этапе развития религии воплощает функции культов — солнца и луны.

6. მინდაძე

ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული
წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები ფშავ-ხევსურეთში

ხალხური მედიცინა ემპირიულ-რაციონალურთან ერთად მაგიურ-რელიგიურ სამკურნალო საშუალებებსაც მოიცავს. რიგი დაავადებებისა, რომელთა გამომწვევი მიზეზები გაურკვეველი იყო, ემპირიულ-რაციონალური საშუალებების გამოყენებით არ იკურნებოდა და მეტად თავისებური გამოვლინებით ხასიათდებოდა, ადამიანმა ზებუნებრივ სამყაროს დაუკავშირა. დროთა ვითარებაში მათ შესახებ რწმენა-წარმოდგენათა გარკვეული კომპლექსი შეიქმნა, რომელთა საფუძველზე მაგიურ ქმედებათა და მკურნალობის რელიგიური რიტუალების მთელი სისტემა ჩამოყალიბდა.

რიგ შემთხვევებში აღნიშნულ რწმენა-წარმოდგენებში კარგად არის ასახული ადამიანის სწორი დაკვირვება ამა თუ იმ დაავადებაზე, ხოლო მაგიურ-რელიგიური მკურნალობის ბევრი ისეთი საშუალებაა მიკვლეული, რომელიც კონკრეტულ გარემოში საკმაოდ შედეგიანად გამოიყენებოდა.

ზემოაღნიშნულის ნათელყოფას ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა შესახებ ფშავ-ხევსურეთში მოპოვებული მასალის¹ ანალიზის საფუძველზე შევეცდებით.

ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებს მთაში „ანგელოზებს“, ზოგჯერ „ბატონებს“, „ბედნიერსაც“ უწოდებენ. მათ რიცხვს განეკუთვნება — წითელა, ყვიანახველა, ქუნთრუშა, ყვავილი.

მთიელთათვის ორი სახის ყვავილი² ყოფილა ცნობილი, „ქართული“ და „თათრული“, ქართული შედარებით იოლ დაავადებად ითვლებოდა, თათრული კი მძიმედ. მას უმეტეს შემთხვევაში სიკვდილიანობა მოსდევდა.

ფშავ-ხევსურეთში და საერთოდ მთელს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სახადებს „ღვთის ვალს“ უწოდებდნენ. ეს დაავადებანი ღვთის წინაშე ერთხელ მოსახდელ ვალდებულებად მიაჩნდათ.

მოუხედავად ასეთი გააზრებისა, ზოგ შემთხვევაში, ამ „ვალდებულების

¹ იგულისხმება ავტორის მიერ 1962—1963 და 1977—1978 წწ. ფშავ-ხევსურეთში შეკრებილი და ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში დაცული მ. ბალიურის მასალა ფშავ-ხევსურეთის ხალხური მედიცინის შესახებ.

² საქართველოში გავრცელებული ორი სახის ყვავილის შესახებ იხ. В. В. Бардавел и др., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 84.

შესრულებას“ საჭიროდ არ თვლიდნენ, როგორც ჩანს, ცალკეულ დაავადებათა თავისებურებების გათვალისწინების გამო. მაგ., ყვავილს ძალიან ეზიზღებოდა ბოდნენ, იცოდნენ, რომ ამ სენით დაავადებული იშვიათად გადარჩებოდა და თუ გადარჩებოდა, დამახინჯდებოდა — ყვავილი მის სახეს „მასჭკრეტლა“, ე. ი. ნაყვავილარს დაუტოვებდა. ამის გამო ხდებოდა ავადმყოფის იზოლაცია. სნეულის სოფელთან ყოველგვარი კონტაქტი წყდებოდა. აუცილებლობის შემთხვევაში მხოლოდ ცხენით მიმოსვლა იყო ნებადართული, რადგან მთიელთა დაკვირვებით „ცხენის ფეხს ავადმყოფობა არ აჰყვებოდა“.

წითელას კი არ ერიდებოდნენ. ყვავილთან შედარებით იგი „მსუბუქ“ — დაავადებად იყო მიჩნეული. წითელა ბავშვებს იშვიათად ურთულდებოდათ, ამიტომაც ხშირად ავადმყოფთან ჯანსაღი ბავშვი მიჰყავდათ სახადის დროულად მოხდის მიზნით.

მთაში სახადით დაავადებულთა მოვლის გარკვეული წესები და ცალკეულ შემთხვევებში მკურნალობის საშუალებები მოწმდება. ქუთრუშით, წითელათი და ყვავილით დაავადებულის მოვლის წესები ერთმანეთისაგან თითქმის არ განსხვავდებოდა. მცირე სხვაობას ვხვდებით ყვიანახელას დროს. აღნიშნული დაავადების სპეციფიკა მკაცრ წოლით რეჟიმს არ მოითხოვს. მთიელი ბავშვები მას უმეტესად ფეხზე იხდიან, ამიტომ რიგი წესებისა, რომლებიც მწოლიარე ავადმყოფის მოვლას ითვალისწინებს, ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში ნაკლებად გამოიყენებოდა.

ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებს წითელას მაგალითზე ვანვიხილავთ.

„ანგელოზების მობრძანებას“ მთიელები უმეტესად სიზმრით იგებდნენ. თუ სიზმარში — „წითელ-წითელ ტანისამოსში მორთულ პატარ-პატარა ქალვაჟს“ ნახავდნენ, ეს იმის მაუწყებელი იყო, რომ ოჯახს „ანგელოზები ესტუმრებოდა“.

„მობრძანებულ ანგელოზებს“ ოჯახი მხიარულად შეხვდებოდა. ავადმყოფს სუფთა საწოლში მოათავსებდნენ, ჭრელ-ჭრელ „ფლასებს“ დაუფენდნენ — „ანგელოზებს წითელ-ყვითელი ფერები უყვართო“ და საგანგებო სუფრასაც გაუმართავდნენ. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დამოწმებული მასალების მიხედვით, ბატონების სუფრა საკმაოდ მდიდარი იყო³. ფშავხევსურეთში კი იგი ძირითადად ქერის ან ჭვავის ფქვილისაგან გამომცხვარი კოჭობებისაგან (პატარა კვერი) შედგებოდა. კოჭობები კარაქით იყო გაპოხილი. მათ სამ დღეში ერთხელ ახალგამომცხვართ ცვლიდნენ. „კოჭობანი ხთისად ცხვებოდა“, ე. ი. ღვთისათვის იყო განკუთვნილი.

ოჯახის წევრები ანგელოზების გართობას ცდილობდნენ. ფანდურს დაუკრავდნენ, ბავშვებს აცეკვებდნენ, ზოგჯერ უფროსიც „ითამაშებდა“ — „ანგელოზებს ესამოვნებათო“.

მთიელთა გადმოცემით, ანგელოზები ჭრელ-ჭრელი ფერების ყურებითა და მუსიკის მოსმენით ერთობოდნენ, ავადმყოფი ავიწყდებოდათ, ამით კი მას გარკვეული შეღავათი ეძლეოდა.

სნეულს ალერსიანად ექცეოდნენ, არ აწყენინებდნენ, ცდილობდნენ მისი ყოველი სურვილის დაკმაყოფილებას, დარწმუნებულები იყვნენ, რომ ეს სურვილები თვით ანგელოზების სურვილებს წარმოადგენდა.

³ В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

მთაში დამოწმებულია ე. წ. „თავშემოვლა“, თუ ავადმყოფი „ძალიან შე-
წუხდებოდა, მაშინ დედა ან ვინმე ახლობელი ავადმყოფს შემოუვლიდა და
იტყოდა — „ღმერთო ჩემი თავი აიფარე და ეს აუშვიო“⁴.

ბატონების დროს ოჯახში იკრძალებოდა ყოველგვარი ხმაური, ჩხუბი,
ტირილი — „ანგელოზებს სიმშვიდე უყვართ“. ოჯახის წევრის სიკვდილის
შემთხვევაშიც კი არ იტირებდნენ „ანგელოზებს არ ესამოვნებათ და გაწყ-
რებიანო“.

სნეულის ოთახში არ შეიძლებოდა საკლავის დაკვლა, ცეცხლის ანთება,
საჭმლის მომზადება, — „საჭმლის სუნი, ორთქლი და შიშინი ანგელოზებს შეა-
წუხებენო, გაწყრებიან და ავადმყოფს დააბრმავებენო“. იკრძალებოდა ყო-
ველგვარი ხელსაქმე, მხოლოდ თითისტარის ხმარება იყო ნებადართული —
„ანგელოზები უყურებენ და ერთობიანო“.

წითელათი დაავადებულს ეკრძალებოდა ცივი წყლით დაბანა, ყვავილით
დაავადებულს კი გამონაყარის მოქავება, თუ „მუწუტს“ მოქავების შედეგად
თავი მოძვრებოდა, მთიელთა წარმოდგენით ეს ანგელოზების სასტიკ წყრო-
მას იწვევდა, რაც საბედისწეროდ მიაჩნდათ.

სახადიან ავადმყოფს მთაში საკვებსაც განსაკუთრებულს ურჩევდნენ
მლაშესა და მწარეს (მაგ. ნიორს) არიდებდნენ. „ანგელოზებს არ უყვართ“. უმეტესად
დოს, „ცომ ზისცვარს“ (აუღულარ რძეს) და კარაქს აძლევდნენ“
ანგელოზებს სიამოვნებითო.

„კარაქმდნარი“, თხისა და ძროხის თბილი რძე განსაკუთრებით ყვიანხ-
ველათი დაავადებულებს უხდებოდა — „ყელს ჩაუღობოდა და სისხლს აღარ
ამოიღებდა“.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნიორი პროფილაქტიკის მიზნითაც გამოიყენებო-
და, თუ ავადმყოფის სანახავად მიდიოდნენ, ზოგჯერ უბეში ნიორს ჩაიყრიდ-
ნენ, „ნიორის სუნი ეჯავრებათ ანგელოზებს და აღარ მოგვეკარებიანო“.

იმ შემთხვევაში თუ „ბატონები“ გართულდებოდა, მთიელები დახმარე-
ბას კვირიას შესთხოვდნენ. „კვირია, კარავიანო შენ გავკიმქარვი ეს ზთისაგან
გამაშობილი სარჯიელნიო“ (დაავადებანი, ნ. მ.), შეუთქვამდნენ საკლავს,
სანთელ-საწირს, განსაკუთრებულ შემთხვევებში კი „საღმრთო-საკვირაოს“
გადახდას.

შეთქმულის შესრულება ხდებოდა „ბატონების გავლის შემდეგ, როგორც
ავადმყოფის გამოჯანმრთელების, ისე მისი სიკვდილის შემთხვევაში.

საღმრთო-საკვირაოს მხოლოდ მაშინ გადაიხდიდნენ, თუ „ანგელოზები
მთელ სოფელს მოედებოდა“, ე. ი. ძლიერი ეპიდემიის დროს, შეაგროვებდნენ
ფქვილს და დასტურები ლუდს მოადუღებდნენ, „უამ-საწირსა“ და „ღამის
სამთევლოს“ (ხორცისა და ყველის გულიანი ქაღები) გამოაცხობდნენ. ქაღებს
ლუდიანი კოდის გახსნისას კოდის ახლოს დააწყობდნენ. ხუცესი ხუცობის
დროს ანთებულ სანთლებს ქაღებზე დააკრავდა, ერთ სანთელს კი ლუდიან
კოდზე მიაკრავდა და კოდს გახსნიდა. საღმრთო-საკვირაოში ორი საკლავი
იკვლებოდა — ვერძი „ღმერთისად“ და თხა ან ციკანი — კვირიასათვის. რო-
ცა საკლავებს ზოცავდნენ, მთელი სოფელი „ვგარის კარ“ მიდიოდა, მამაკა-

⁴ ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევისურეთი, თბ., 1935, გვ. 235.

ცები ჯვარში შედიოდნენ, დედაკაცები კი ჯვარს ცოტა მოშორებით დასხდებოდნენ. საკლავების დახოცვის შემდეგ, დედაკაცები ისევ სოფელში ბრუნდებოდნენ, მამაკაცები კი ჯვარში რჩებოდნენ⁵.

„ბატონებთან“ დაკავშირებული ზემოაღწერილი წეს-ჩვეულებები მიუხედავად გარკვეული მსგავსებისა, მაინც საგრძნობლად განსხვავდება საქართველოს სხვა კუთხეებში დამოწმებული წეს-ჩვეულებებისაგან. მაგ. ფშავ-ხევსურეთში არ მოწმდება ე. წ. „საბოდიშის“⁶ რიტუალი, „ბატონების ნანა-ნა“⁷, მათში მცენარეულობის როლიც ძალიან მკრთალად მოჩანს.

ფიქრობთ, ეს გარემოება დამოწმებული უნდა იყოს ფშავ-ხევსურეთის ცხოვრებისა და ყოფის თავისებურებებითა და რწმენა-წარმოდგენების განსხვავებული სისტემით.

საქართველოს სხვა კუთხეებში გავრცელებული ბატონებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალების შესწავლის საფუძველზე, ვ. ბარდაველიძემ აღნიშნული დაავადებანი დიდი დედა ნანას კულტს დაუკავშირა⁸. მაგრამ თვით ვ. ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დიდი დედა ნანას კულტი ვერ დაადასტურა⁹ და ეს ფაქტი შემდეგნაირად ახსნა: „საფიქრებელია, რომ აქ მოცემულია ადრინდელი საფეხური ადრეკლასობრივი საზოგადოებისა, ხოლო ნანას კულტი დაკავშირებული უნდა იყოს ადრეკლასობრივი საზოგადოების განვითარების ხანასთან. როდესაც მიწათმოქმედების კულტურა მაღალ საფეხურზე იდგა“¹⁰.

ზემოაღნიშნულის გამო, ბუნებრივია, ფშავ-ხევსურეთში ინფექციური დაავადებანი ნანას კულტს არ დაუკავშირდა.

როგორც აღვნიშნეთ, ყველა სახის სახადი ფშავ-ხევსურეთში დვთის წინაშე მოსახდელ ვალდებულებად მიაჩნდათ და სწორედ ამიტომ ისინი „ხთის ვალის“ სახელით მოიხსენიებიან.

ბატონების დროს კოჭობები ცხვებოდა „ხთისად“, დვთისათვის.

კვირიასადმი მიმართული თხოვნის ტექსტში აღნიშნული დაავადებანი მოხსენებულა, როგორც დვთისაგან გამაშობილნი სარჯიენნი“.

თავმემოვლის დროს, თხოვნა მიმართულია ღმერთისადმი — „ღმერთო (ხაზი ჩვენია. — ნ. მ.) ჩემი თავი აიფარე“ და ა. შ.

ბატონების ეპიდემიის დროს „საღმრთო-საკვირაოს“ რიტუალი ტარდებოდა.

⁵ რიტუალი აღწერილია მ. ბალიურის მასალების მიხედვით. იხ. მ. ბალიური, ხალხური მედიცინა ხევსურეთში, II, ხელნაწერი, საქართველოს ეთნოგრაფიის არქივი, გვ. 7.

⁶ საბოდიშის შესახებ იხ. В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 87—89.

⁷ ნ. მაისურაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა. თბ., 1971. გვ. 154.

⁸ В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 85.

⁹ ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთ-ერთი უძველესი საფეხურთაგანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. ტ. X, 1959, ტ. XI, 1960.

¹⁰ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან დიდი დედა ნანა III, ხელნაწერი, ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი გვ. 33; ნ. მაისურაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 154.

ბოდა, სადაც ღმერთის შესაწირავად, როგორც ზემოთ ითქვა, იკვლებოდა/ ვერძი, ხოლო კვირიას შესაწირავად—თხა ან ციკანი. როგორც ჩანს, ეს რელი- ტუალი ძირითადად ღმერთისადმი იყო მიმართული, ხოლო კვირის შემდეგ თხვევაში თავის ცნობილი ფუნქციის, შუამავლის (მეთემეთა და ღმერთს შო- რის), შემსრულებლად გვევლინება.

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარე- მოებასაც, რომ სახადთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში იგრძნობა განსა- კუთრებული პატივისცემა, შიში და კრძალვა შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ბატონები ფშავ-ხევსურეთში მთიელთა უზენაესი ღვთაების მორიგე ღმერ- თის კულტს უკავშირდება.

საინტერესოა რას წარმოადგენდნენ თვით ანგელოზები, რომლებიც მთი- ელთა წარმოდგენით ღვთისაგან არიან გამოგზავნილნი და დაავადების უშუა- ლო გამომწვევად გვევლინებიან.

წითელას შემთხვევაში ისინი „წითელ-წითელ სამოსში გამოწყობილი ვა- ებები და ქალებია“, რომელთაც თავიანთი წინამძღოლი „წითელად წინამძღო- ლიც“ კი ჰყოლიათ, ყვავილის შემთხვევაში კი იგი მხედარია.

ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევის მიხედვით ბატონები დიდი დედა ნანას შვილებს, წილ ღვთაებებს წარმოადგენენ¹¹.

ჩვენ მიერ უკვე აღნიშნული მიზეზის გამო, ასეთი რამ ფშავ-ხევსურეთ- ში არ მოწმდება.

ვფიქრობთ, ანგელოზები მორიგე ღმერთის ქვეშემრდომი სულების კა- ტეგორიას განეკუთვნებიან, რომელთა მთავარი, და შესაძლებელია ერთად- ერთი ფუნქცია, აღნიშნული დაავადებების გამომწვევა იყო.

საინტერესოა არის თუ არა რაიმე წარმოდგენები აღნიშნულ დაავადება- თა გამომწვევი მიზეზების შესახებ ან რატომ მიიჩნდათ ეს დაავადებანი ღვთის ვალად, რის გამო დაავადებულთა ღვთაებამ თავისი „საყმო“ და სხვა ჩვენს ხელთ არსებული მასალით ამის გარკვევა ჯერჯერობით ჭირს. ერთი რამ კი ცხადია, რომ ზემოაღნიშნული წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების ჩამოყალიბებაში დაავადებათა რეალური გამოვლინებანიც იყო გათვალისწი- ნებული. მაგ., ვფიქრობთ, რომ სახადების ზოგადი სახელწოდება „ღვთის ვა- ლი“ და მათი ღვთის წინაშე „ერთხელ მოსახდელ“ მოვალეობად მიჩნევა აღ- ნიშნულ სნეულებათა იმუნიტეტურმა ხასიათმა განსაზღვრა, ეს კი თავისთა- ვად მთიელთა სწორ დაკვირვებაზე მიგვიითობს.

მათი სწორი დაკვირვების შესახებ მეტყველებს სხვა ფაქტებიც. როგორც აღვნიშნეთ მთიელები ყვავილით დაავადებულს ერიდებოდნენ, „წითელიანს“ კი არა, რაც იმის მაუწყებელია, რომ გარკვეული წარმოდგენა ჰქონდათ აღ- ნიშნულ გადამდებ დაავადებათა სპეციფიკურ თვისებებზე. როგორც ჩანს, მთიელებს შემჩნეული ჰქონდათ სახადების პასიური იმუნიტეტის უნარიც, რადგან მათი გადმოცემით, თუ ქალი ბატონებს ფეხმძიმობის დროს მოიხდი- და მისი შვილი ავადმყოფობისაგან დაზღვეული იყო.

¹¹ В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ. გვ. 89. ამ უკანასკნელ ხანებში გამოითქვა მოსაზრება, რომ ინფექციური დაავადების გამომწვევი ბატონები, უფრო ბოროტ სულებს წაავგა- ნან, ვიდრე ქალღმერთის წილ ღვთაებებს — იხ. ი. კ ი კ ვ ი ძ ე მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმე- დო კულტი ძველ საქართველოში. თბ., 1976, გვ. 218.



მთიელთა წარმოდგენით სახადით დაავადებული ანგელოზების განსახლება რეგებს წარმოადგენდა. ამიტომ, ავადმყოფის ოჯახის წევრები ყოველ ზმარობდნენ მათ პატივსაცემად. სუფთა, ლამაზად მორთული ოთახი, მუსიკა, სასიამოვნო სურნელი, სურვილების დაკმაყოფილება, ხმაურის, ჩხუბისა და ტირილის აკრძალვა, თითქოს ანგელოზების საამებლად იყო მიმართული, სინამდვილეში კი თვით ავადმყოფს მშვიდ ატმოსფერისა და სასიამოვნო განწყობას უქმნიდა, რაც სნეულის საერთო მდგომარეობაზე დადებითად მოქმედებდა.

ავადმყოფისათვის სავსებით მიზანშეწონილი იყო აგრეთვე წოლითი რეჟიმი, დამზოგავი, მსუბუქი დიეტა, სხვადასხვა სახის აკრძალვები (ყვავილის დროს გამონაყარის მოქავება და სხვა).

რაც შეეხება აღნიშნულ დაავადებათა სამკურნალო საშუალებებს, მათ შედეგიანობაზე ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვით, მაგრამ თვით ის ფაქტი, რომ მთიელები მხოლოდ დაავადებათა გარკვეული გამოვლინებების, სიმპტომების მკურნალობას ცდილობდნენ, ყურადღებას იმსახურებს, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ჯერჯერობით აღნიშნულ დაავადებათა მკურნალობის რადიკალური საშუალება არც თანამედროვე მედიცინაშია ცნობილი და მათი მკურნალობა მხოლოდ სიმპტომატურ ხასიათს ატარებს¹².

მოცემული მასალიდან ჩანს, რომ ზემოაღნიშნული წეს-ჩვეულებანი მართალია, გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდებოდა, მაგრამ არც რეალურ რაციონალურ საფუძველს იყო მოკლებული. სწორედ ამიტომ, გარკვეულ შემთხვევაში მათ ეფექტური ზემოქმედების უნარიც გააჩნდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც ჩვენ მიერ აღწერილ, ისე სხვა შემთხვევებშიც მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით მკურნალობა ხშირად საკმაოდ შედეგიანი იყო, რასაც, ალბათ, გარკვეული ობიექტური მიზეზები განაპირობებდა. მაგ., ერთ-ერთ ასეთ მიზეზად შეიძლება შემდეგი გარემოება ჩაითვალოს: ამა თუ იმ ხალხის მიერ ემპირიული დაკვირვების შედეგად მიკვლეული მკურნალობის საფესებით რაციონალური საშუალება შესაძლებელია გარკვეულ ისტორიულ მომენტში კულტში ან მის რომელიმე ელემენტში გადაზრდილიყო და რიტუალურად გაფორმებულიყო¹³.

გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ მაგიურ-რელიგიურ მკურნალობას მნიშვნელოვანი ფსიქოთერაპიული ზემოქმედება ჰქონდა, განსაკუთრებით იმ კონკრეტულ გარემოში, სადაც ის გამოიყენებოდა.

საყურადღებოა, რომ აღნიშნული ფაქტი, ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ქართველმა ექიმმა ა. იაშვილმა შენიშნა და სწორედ ინფექციურ დაავადებათა მაგალითზე შესანიშნავად ახსნა: ხალხი ბატონებს არ მკურნალობს, იმიტომ, რომ არ არსებობს მათი მკურნალობის რეალური საშუალებანი. მხოლოდ ყვავილის ატრას არ ეწინააღმდეგებიან, რადგან კარგად ამჩნევენ მის დადებით შედეგს. მკურნალობის ნაცვლად ავადმყოფს საშუალება ეძლევა მიიღოს სხვადასხვა სახის ესთეტიკური სიამოვნება, ეს კეთდება ვითომ ბატონების საამებლად, ავადმყოფის ასეთი მოვლა უპირველეს ყოვლისა,

¹² Э. Кернелъ-Фромиус, Педиатрия, Будапешт, 1975, გვ. 557.

¹³ Ю. В. Бромлей, А. А. Воронов, народная медицина как предмет этнографических исследований, Советская этнография, № 5, 1976, с. 13.

შედეგად იყო იმიტომ, რომ ნერვული სისტემის სიმშვიდე და სასიამოვნო გარემო დადებითად მოქმედებდა დაავადების მსვლელობაზე¹⁴ — აღნიშნავდა ავტორი.

იგივე შეიძლება ითქვას მთაში დამოწმებული მასალის მიმართაც, რაც კიდევ ერთხელ მიგვიჩვენებს იმაზე, რომ ხალხის მიერ ემპირიული დაკვირვების შედეგად მიკვლეული რაციონალური საშუალება, შესაძლებელია მათ ყოფაში რელიგიური ფორმით იყოს დამოწმებული.

Н. Р. МИНДАДЗЕ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДЕТСКИХ ИНФЕКЦИОННЫХ ЗАБОЛЕВАНИЯХ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ОБРЯДЫ В ПШАВИ И ХЕВСУРЕТИ

Резюме

По представлениям горцев, детские инфекционные заболевания считались недугами исходящими от верховного божества — Гмерти и поэтому ряд религиозно-магических ритуалов, связанных с ними выражал особое почтение к нему. Считая занемогшего ребенка олицетворением ангелов (ангелозеби), ниспосланных верховным божеством (Гмерти), родные создавали больному спокойную и приятную обстановку, благоприятно воздействующую на его общее состояние.

¹⁴. А. Я ш в и л и, Народная медицина в закавказской крае Тр. 1904, зб. 73.

რ ე ც ე ნ ზ ი ა

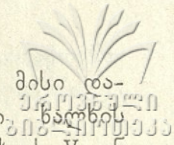
გიორგი გიორგობიანის ნაშრომზე — „წარმართული კალენდარი და ასტრალური რწმენა-წარმოდგენები ძველ საქართველოში“ (ხელნაბეჭდი 193 გვ., თბილისი, 1973 წ.)

გიორგი გიორგობიანის ნაშრომი „წარმართული კალენდარი და ასტრალური რწმენა-წარმოდგენები ძველ საქართველოში“, რომელიც წარმოდგენილია მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაბოვებლად, მრავალმხრივ საინტერესო მონოგრაფიაა. იგი კიდევ ერთი წინგადადგმული ნაბიჯია სამეცნიერო კვლევა-ძიების ამ რთულ დარგში. მონოგრაფია შეიცავს ახალ მასალასთან ერთად, ახალ ფრიად საყურადღებო დებულებებს, დამყარებულს წყაროების გაანალიზებასა და განზოგადებებზე.

ავტორის თქმით, იგი მიზნად ისახავს თავი მოუყაროს და გაანალიზოს მისთვის ხელმისაწვდომი მონაცემები დასმული საკითხის შესახებ; მიუხადავთ ამ მასალას არქეოლოგიური, ნუმისმატიკური, ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული მასალები; კვლევის ასტრონომიული მეთოდების უფრო ქმედითად გამოყენებით, ზოგიერთი თანადროულობის შესაბამისი კორექტივი შეიტანოს არსებულ შეხედულებებში.

სადისერტაციო ნაშრომი ანალოგიური ხასიათის შრომებიდან იმით გამოირჩევა, რომ მასში დასმული საკითხები განხილულია ასტრალური ასპექტის გამოყენებით, რაც მეცნიერებაში უკვე არსებული შეხედულებების შემოწმებისა და გადასინჯვის საშუალებას იძლევა. გ. გიორგობიანის მიერ სადისერტაციო ნაშრომში გამოყენებული ამგვარი კომპლექსური მეთოდი შედეგიანი აღმოჩნდა.

დისერტანტი კარგად იყენებს რა ქართულ ღვთაებათა პანთეონის შესახებ არსებულ გამოკვლევებს (ივ. ჯავახიშვილის, ვ. ბარდაველიძის), საინტერესოდ განაგრძობს პროფ. დ. ცხაკაიას ჰიპოთეზას სამშობათისა და ოთხშაბათის დღეთა მეგრულ-ჭანურ-სვანური სახელების ინტერპრეტაციის შესახებ და საინტერესო აზრს გამოთქვამს ხუთშაბათის, როგორც ქალწულის დღის და ამასთან დაკავშირებით აფროდიტეს დღეთ დარქმევის შესახებ მეგრულ-ჭანურ-სვანურში ((ცაშხა-ჩაჩხა-ცაშ) გვ. 26. ამას ავტორი უკავშირებს ქალწულის თანავარსკვლავედს. კარგია ავტორის მიერ პარასკევის ინტერპრეტაციის კრიტიკა. დისერტანტი კარგად ასაბუთებს იმ შეხედულებათა მცდარობას, რომელთა მიხედვით თითქოს ქრისტიანობის მიღება საქართველოში 355 წელს ან 306 წელს მომხდარა, თუმცა თვითონ სიფრთხილის გამო არ იძლევა ამ მოვლენის დათარიღებას.



საყოფადღებოა ავტორის მიერ წამოყენებული დებულება და მისი დასაბუთება — პირველი თავის მესამე პარაგრაფში — რომ ქართველი წინაპრები მზის კალენდარზე გადავიდნენ არა ძველიწელთაღრიცხვის V ან ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში როგორც ეს შეხედულება გავრცელებულია ლიტერატურაში, არამედ უფრო ადრე — შუა ბრინჯაოს ხანაში.

ქართველ ტომებს უხსოვარი დროიდან ჰქონიათ მთვარის კალენდარი და მთვარე მთავარ ღვთაებად იყო მიჩნეული. ავტორის მიხედვით, თოთხმეტდღიანი კვირის თორმეტი დღე ატარებდა ზოდიაქოს თანავარსკვლავედის სახელებს, ხოლო ორი დანარჩენი — მზისა და მთვარის დღეები იყო. სუთმაბათის მეგრული სახელი ცაშხა უკავშირდება ქალწულის ზოდიაქოს, რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს მთვარის ქართული კალენდრის ზოდიაქოს წრესთან კავშირზე. ავტორის აზრით, ეს იმას ამტკიცებს, რომ მთვარის კალენდარში ნაცვლად შევიდღიანი კავშირისა, მიღებული იყო თოთხმეტდღიანი კვირა, რაც გაცილებით ადვილებდა დროის კონტროლს. მთვარის ოთხი ფაზის ნაცვლად საკმარისი იყო ორი ფაზის — სრული და ახალი მთვარის დადგენა. შემდეგში მთვარის წელი ქართველ ტომებში მზის კალენდარმა შეცვალა, რაც ენეოლითის ხანაში უნდა მომხდარიყო.

ამ დროისათვის ქართველ ტომებში მიწათმოქმედება საკმაოდ მაღალ დონეზე იდგა, რაზედაც მიგვანიშნებს უძველესი ქართული მითოლოგიური თქმულება „ამირანიანი“, რომელიც მატრიარქატის პატრიარქატზე გადასვლის ხანაში (არა უგვიანეს III ათასწლეულის პირველი ნახევრისა) უნდა შექმნილიყო.

„ამირანიანი“ გამოსახულია მზის გზა ზოდიაქოს თანავარსკვლავედებში, რაც მიუთითებს ამ დროს ქართველ ტომებში მზის კალენდრის არსებობაზე.

ამავე ტრადიციას უნდა ასახავდეს ბრილის სამაროვანზე აღმოჩენილი (ძვ. წ. II ათასწლეულის ბოლო) ყუამილიანი ცული, რომლის ერთ ბოლოზე მზეა, ხოლო მეორე ბოლოზე ვერძის თავია გამოსახული.

მზის წელიწადი ორი ფორმით იყო ცნობილი.

უძველეს ხანაში წლის ყველა თვე 30 დღეს შეიცავდა, წლის ბოლოს კი ემატებოდა 5 ან 6 დღე.

შემდეგში, ქრისტიანობის გავრცელების წინაპერიოდში ჩატარდა კალენდრის რეფორმა, რის შემდეგაც გაზაფხულის დღისა და ღამის ტოლობის წერტილიდან შემოდგომის დღისა და ღამის ტოლობის წერტილამდე თვეები 31 დღეს შეიცავდა, დანარჩენები კი 30 დღეს — გარდა უკანასკნელი თვისა, რომელიც არეგულირებდა კალენდრის უძრაობას. ყოველი თვის დასაწყისი ემთხვეოდა მზის შესვლას შესაბამის თანავარსკვლავედში.

ავტორი იხილავს აგრეთვე ძველ ქართულ კოსმოგონიურ შეხედულებებს და განსაკუთრებულად აანალიზებს ამირანის თქმულებას.

ავტორი აღნიშნავს, რომ მარის მიხედვით ამირანი — ნაწარმოების მთავარი გმირი — მზეა, მზის განსახიერება, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ თქმულება კოსმოგონიური ხასიათისაა, რომ სოციალური მომენტები თქმულებაში შემდეგაა ჩართული, და პერსონიფიცირებული ციური მნათობები დადებითი გმირის სახეს ღებულობენ.

მთავარი ღვთაების — დალის (ამირანის დედის) ანდერძით, ამირანმა ზრდა კუროს ფაშაში დაასრულა, რაც ამირანს ხართან აკავშირებს.

როგორც ცნობილია, კურო ზოდიაქოს თანავარსკვლავედის განსახიერებაა, რომელშიც გაზაფხულის დღეამატოლოგის წერტილი მოდიოდა ოთხიათას ოთხასი (4400) წლიდან ორიათას ორას (2200) წლამდე, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ამირანიანი III ათასწლეულში უნდა ყოფილიყო შექმნილი.

არქეოლოგიური მასალაც ადასტურებს, რომ მატრიარქატიდან პატრიარქატზე გადასვლა ქართველ ტომებში III ათასწლეულს თანხვდება.

„ამირანიანის“ ზოგი რელიც მიუთითებს თქმულების სპილენძის ხანაში შექმნის შესახებ. თქმულების ძირთადი კონტურები მიგვანიშნებენ მზის (ამირანის) გზაზე ზოდიაქოს თანავარსკვლავედებს შორის.

ამ მოსაზრების დამადასტურებლად ავტორს მიაჩნია ამირანის შესვლა მზის სახლში (ლომის ზოდიაქო) და მისი ომი შავ ვეშაპთან, რომელმაც ამირანი ჩაყლაპა.

ხალხური რწმენით, ამირანმა იმგვარივე გზით დააღწია თავი ვეშაპს, როგორითაც მზე გამოდის დაბნელების შემდეგ, რაც მანიშნებელია, რომ „ამირანიანი“ კოსმოგონიური ხასიათის მითოლოგიური თქმულებაა.

აქ მოტანილი ავტორისეული დებულებები ყველა ერთნაირი ღირებულებისა არ არის. ზოგ მათგანს აქვს სუსტი მხარეები, რომელთაგან ზოგიერთს შეეგებოთ.

წინასწარ შეიძლება ითქვას, შემდეგი: ოპონენტი არ არის იმ აზრის წინააღმდეგი, რომ ზოგიერთი მოვლენები, ადრე მიჩნეული გვიან ხანაში წარმოშობილად, გადატანილ იქნეს ისტორიის სიღრმეში, მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ თანამედროვე მეცნიერების ახალ აღმოჩენებს. ცნობილია, რომ ნეოლითის რევოლუციას წინ უსწრებდა მეზოლითის მდიდარი სულიერი კულტურა (ოტტობადერი, ლევი შტროსი და სხვ.). ამიტომ შეიძლება არ გავიკვიროთ, რომ კალენდრის ან ამირანის ეპოსის წარმოშობა ენეოლითის ხანას დავუკავშიროთ, ოღონდ ამ დებულებებს მყარი საფუძველი სჭირდება.

დისერტანტის აზრით, გველეშაპი, რომელიც ამირანს — მზეს ყლაპავს, მავნე ძალაა. როგორც ვიცით, გველეშაპები, იგივე ვეშაპები ბოროტ ძალად იქცნენ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ახალი რელიგია შემოვიდა და ძველი ღმერთები მავნე ძალებად იქცნენ. ამიტომაც, ვეშაპი ღვთაებების ქანდაკებები მიწაზე არიან დანარცხებული, მაშინ როდესაც ისინი ადრე ზეადმართული იდგნენ ტბების, წყაროების სათავეებთან.

ამასთან, ისიც ცნობილია, რომ ვეშაპთა ქანდაკებები თარიღდება ძველი წელთაღრიცხვის პირველი ათასწლეულის დასაწყისით. ამ გარღვევას დროში ახსნა უნდა (ძვ. წ. 3000 — ძვ. წ. 1000 წლები). გამოდგება თუ არა საბუთად ამირანის ეპოსის დასათარიღებლად ის, რომ ამირანის ქანდაკება სპილენძისაა, როდესაც ჩვენ ვიცით ეპოსის სხვადასხვა ვარიანტებში ის ოქროსია ან ოქროსი და სპილენძისა; ხოლო ფაშვი, რომელშიც აღიზარდა ამირანი, ხარისა ან ირმისაა.

შეიძლება თუ არა გოგონას გურული სახელი — ცა დავუკავშიროთ ცას და ამის მეშვეობით ამირანის იგივე მზის სვლა ქალწულის ზოდიაქოში ვივარაუდოთ. გურული ცა ხომ შემოკლებაა სიტყვისა ციცა, რაც აღნიშნავს ფისოს, კატას.



ჩვენი აზრით, ამირანის ეპოსის წარმოშობის საკითხის გასარკვევად დისერტანტს უნდა მოეხსნა ამირანის, როგორც გაღმერთებული მიჯაჭვული გმირის შესახებ არსებული შეხედულებები და ამის შემდეგ გადასულიყო თავისი კონცეფციის დასაბუთებაზე) (შდრ. Axel Olrik-ის Rognorok, Kopenhages, 1924).

გამოუყენებელი დარჩა დისერტანტს რიგი ეთნოგრაფიული შრომები: A. Olrik-ის, თ. სახოკიასი, მ. მაკალათიასი და სხვ.

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ მიუხედავად ჩვენი დაეჭვებისა, ამირანის ეპოსის ასტრალური ასპექტით განხილვა შევა ჩვენს საისტორიო მეცნიერებაში როგორც პირველი ცდა, რომელსაც არ შეიძლება არ მოჰყვეს თავისი დადებითი შედეგები.

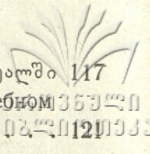
დისერტანტი იცნობს როგორც პირველწყაროებს, ასევე სპეციალურ ლიტერატურას, კარგად ფლობს სამეცნიერო-კვლევით მეთოდებს, ფართო თვალსაწიერით იხილავს საკვლევ ობიექტებს, ფრთხილობს კატეგორიული დასკვნების გამოტანაში. ნაშრომის აღნაგობა რაიმე განსაკუთრებულ შენიშვნას არ იწვევს. გარდა იმისა, რომ მეოთხე თავი შეიძლებოდა დამატების სახით დართვოდა დისერტაციას. ნაშრომში თხრობა თანამიმდევრულია, ლოგიკური დასკვნები კარგადაა შეწყობილი, იკითხება ინტერესით.

ვშუამდგომლობ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის სპეციალიზირებული № 2 სამეცნიერო საბჭოს წინაშე, რათა გ. გიორგობიანს მიენიჭოს ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი.

გ. ჩ ი ტ ა ი ა

სარჩები — ОГЛАВЛЕНИЕ

ჯ. რ უ ხ ა დ ე — მიწის იჯარის ფორმები დასავლეთ საქართველოში ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით	3
Д ж. А. Р у х а д з е — Формы земельной аренды в Западной Грузии по этнографическим материалам (Резюме)	13
ნ. ბ რ ე გ ა დ ე — ხორბლის ლექსიკასთან დაკავშირებით. III	14
Н. А. Б р е г а д з е. О связанной с пшеницей лексике. III. (Резюме)	24
ლ. გ ა ბ უ ნ ი ა — მეღვინეობა საქართველოში	26
Л. Г. Г а б у н и я — Виноделие в Грузии. (Резюме)	30
თ. ც ა გ ა რ ე შ ვ ი ლ ი — ფერეიდნული „ხარმულობა“	31
Т. Ш. Ц а г а р е и ш в и л и — Фереиданское «Хармулоба». (Резюме)	34
ნ. ა ხ ი კ ე რ ი — ცხვრის საზამთრო სადგომები თუშეთში	35
Н. Э. А з и к у р и — Постройки для зимовки стада в Тушетии (Резюме)	44
ნ. ა ბ ე ს ა დ ე — ქ. თელავის ხელოსანთა ამქარი	45
Н. Н. А б е с а д з е — Ремесленные организации г. Телавии (Резюме)	50
რ. თ რ უ ა — სამეთუნეო ნაგებობანი სამეგრელოში. ქურა	51
Р. Д. Т о д у а — Гончарная печь в Западной Грузии (Самегрело) (Резюме)	69
მ. ხ ა ხ ა რ ა დ ე — წნული ჭურჭლის ზოგერთი სახეობა მესხეთ-ჯავახეთში	71
М. Е. Х а з а რ ა დ з е — Некоторые виды плетеной посуды в Месхет-Джавахети (Резюме)	76
თ. ი ვ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი — სანიჭარი სამცხე-ჯავახეთში	77
Т. В. И в е ლ ა შ ვ ი ლ ი — «Саничари» в Самцхе-Джавахети. (Резюме)	84
მ. შ ი ლ ა კ ა დ ე — ქართული მუსიკალური დიალექტები	85
М. И. Ш и ლ ა კ ა დ ე — О Грузинских музыкальных диалектах (Резюме)	91
თ. თ ი ა შ რ ი — თქმულება ერწოს ტბაზე	92
Т. А. О ч и ა უ რ ი — Предания об озере Эрцо. (Резюме)	96
ქ. ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი — „წელოსანის“ ინსტიტუტის საკითხისათვის ხევისურეთში	97
Ж. Г. Э р ი ა შ ვ ი ლ ი — Об Институте «хелосани» в Хевсурети (Резюме)	106
ბ. თ რ უ რ ი ა — მევენახეობა-მადღვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში	107
Н. С. Т о п у რ ი я. Обряды связанные с виноделием и виноградарством в Грузинском историко-этнографическом атласе (Резюме)	116



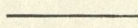
ბ. მ ა ჩ ა ბ ე ლ ი — მაგიურ-რელიგიური წეს-ჩვეულებები საქორწილო რიტუალში 117

Н. К. М а ч а б е л и — некоторые религиозно-магические обряды в свадебном ритуале (Резюме) 117

ბ. მ ი ნ დ ა ძ ე — ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები ფშავ-ხევსურეთში 122

Н. Р. М и н д а д з е — Представления о детских инфекционных заболеваниях и связанные с ними обряды в Пшави и Хевсурети (Резюме) 128

რეცენზია გიორგი გიორგობიანის ნაშრომზე — „წარმართული კალენდარი და ასტრალური რწმენა-წარმოდგენები ძველ საქართველოში“ 129



ИБ 895

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. ბერძენიშვილი
ტექნორედაქტორი ც. ქამუშაძე
მხატვარი ნ. თენგიშვილი
კორექტორი ზ. ომარაშვილი

გადაეცა წარმოებას 19. 6. 1979; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 11. 12. 1979;
ქაღალდის ზომა 60×90¹/₁₆; ქაღალდი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 11. 90;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 9. 2;

უე 01286;

ტირაჟი 700;

შეკვეთა № 2250;

ფასი 1 მან. 00 კაბ.

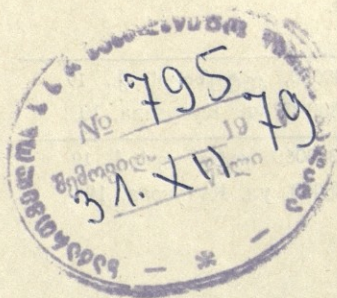
გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

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


МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ ГРУЗИИ

XX

(на грузинском языке)



129. 79

79-795 
ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა