

1955

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია



ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტი შიშლითაძე

19

1955

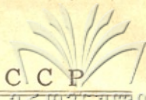
მ ე ს ა ლ ე ბ ი

საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

VII



ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ ЭКЗЕМПЛЯР



საქართველოს
ეტიმოლოგიის
ინსტიტუტი

МАТЕРИАЛЫ

ПО ЭТНОГРАФИИ ГРУЗИИ

Materialien der Ethnographie Georgiens

VII



მ ა ს ა ლ ე ბ ი
საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

VII

И. В. ЧЮНИЯ

НОВЫЙ БЫТ В КОЛХОЗЕ им. КУЙБЫШЕВА СЕЛ. ШИЛДА КВАРЕЛЬСКОГО РАЙОНА

Село Шилда расположено на левом берегу реки Челти. Вахушти Батонишвили отмечает на карте село Шилда именно на этом месте, но описаний села не дает; между тем в «Географии Грузии» река Челти, на левом берегу которой находится село, не только поименована, но точно указываются ее истоки, направление течения и место слияния с Алазанью (Вахушти, «География Грузии», под редакцией Н. Бердзенишвили и Т. Ломоури, стр. 29). Однако, из этого вовсе не следует, что в эпоху Вахушти Шилда являлась незначительным селом; дело, повидимому, в том, что Вахушти Багратиони лично не был знаком с этими местами и не предполагал необходимыми данными относительно них.

По изысканиям акад. И. Джавахишвили село Шилда выстроено на месте города Некреси: «кахетинский Некреси был городом; например, Леонтий Мровели говорит о «кахетинском городе тихих ветров, имя которому Некреси». Город имел крепостные сооружения и тот-же Мровели упоминает о «стенах города Некреси». Теперь-же там расположено село, которое называют Шилда. В селе сохранилась замечательная церковь с древней исторической росписью» (Ив. Джавахишвили, История грузинского народа, ч. II, 1948, стр. 42 — 43).

Шилда с давних времен было значительным селом; оно вместе с Кварели упоминается наряду с Кизики, Тианети и Марткоби. После ликвидации эриставств и образования новых территориальных управлений—самоурао (конец 15-го века, История Грузии, стр. 312), Шилда вместе с Кварели является такого-же рода территориальной единицей.

По переписи 1886 года в селе Шилда числилось 654 дыма с 3377 душами населения.

По изысканиям акад. Ив. Джавахишвили частица ღა в окончаниях географических названий имеет дагестанское происхождение и действительно, в дагестанских географических наименованиях часто встречаемся с этим окончанием: «многие географические названия в Дагестане заканчиваются частицей ღა как например: ... გადა ზიგლღა, გოგოღა, ... შიღღა...» (Ив. Джавахишвили, Введение в историю грузинского народа, ч. I, Историко-этнологические проблемы Грузии, Кавказа и Ближнего Востока, 1950 г. (стр. 55). Частица ღა в окончаниях географических названий Да-



საქართველოს
 ეროვნული
 ბიბლიოთეკა

гестана характерна для Хунзаха. Хунзахцы приставляют частицу *ფა* к окончаниям даже грузинских географических названий; напр., грузинское географическое название ხუნძახი хундзахами произносится как ხუნძაჲ (сообщение канд. филол. наук Т. Гудава).

В селе Шилда и его окрестностях до настоящего времени в обилии сохранились остатки древнейших строений. Экспедиция Архитектурного Управления в 1945 году в этом районе описала кроме известных ранее еще 35 памятников.

Существующие в окрестностях села Шилда памятники имеют важное значение в деле изучения истории культурной жизни Грузии. Комплекс сооружений, известный под названием Некресского (IV, V, VI, IX и XVI веков, Г. Чубинашвили), история жизни и деятельности некрессцев, Барцанский собор, являющийся «по своим формам и деталям уникальным памятником» (IX в., Г. Чубинашвили) и многое другое, представляют собой выдающиеся образцы материальной культуры истории коренного населения.

В этом краю также сохранились многочисленные крепостные сооружения, служившие для целей обороны от нашествия врагов; в конце западной границы села находится «Шилдский вал», который с трех сторон окаймлен высокой и толстой стеной каменной кладки; на обоих концах передней стены, в местах соединения с боковыми стенами, возведены спорные башни (быки); над сводчатым входом с запирающимися на засов воротами, высятся толстостенная боевая башня. Внутри ограды, за воротами, в стене выложена сторожевая «комната» для стражи, охранявшей ворота. Четвертой стороной укрепления является глубокий обрыв над рекой Челти; и в этом отношении «Шилдский вал» следует принятым в Грузии традициям строительства укрепленных лагерей.

По сообщению Э. Шилдели (Эстате Мирианашвили) «внутри селения местами сохранились старинные каменные башни, игравшие весьма важную роль в те времена, когда лезгины систематически нападали на шилдинцев, оборонявшихся от врагов при помощи этих башен. Тут-же можем назвать следующие боевые башни и замки: башня фамилии Бежикела, замок фамилии Сихарула, замок фамилии Мамука, замок фамилии Бахуа и т. д.» (Э. Шилдели, Шилда (археологические записи), «Моамбе», 1895 г., апрель, № IV, стр. 2-3).

Сохранившиеся до настоящего времени крепостные сооружения имеются и на противоположном берегу реки Челта; в Шилда они именуются по фамилиям проживающих в селе их владельцев, как например, замок фамилии Сагира, замок фамилии Шалуа и т. д. Шилдские крепостные сооружения неоднократно упоминаются и в письменных исторических документах.

Строительство укреплений в окрестностях Шилда народ связывает с «лекианоба» (борьба с лезгинскими набегами). На вершине Похальской горы шилдинцы имели одну сторожевую крепость. Эта гора как раз находится в том направлении, откуда совершались набеги лезгин.

Тут-же следует отметить, что шилдские крепости, замки и башни не представляют собой такого рода укреплений, которые могли-бы сопротив-

ляться регулярным войскам той эпохи, они были предназначены лишь для борьбы с неорганизованными набегами горцев. Однако и эти укрепления горцам не удавалось взять без применения кольцевых пожарищ вокруг стен.

Шилда неоднократно подвергалась разрушению и разграблению; ей приходилось делить тяжелую участь соседних селений и вообще всей Кахети, но особенно много ей приходилось терпеть «пленными, разорением, гибелью людей, разбоем и варварством» от грабительских соседних племен. В Шилде сохранилось много преданий и засвидетельствованных факторов, как похищали женщин и пастушков, охранявших стада. В этих случаях, если родные похищенного не имели соответствующей возможности, все селение собирало необходимые средства и обязательно выкупало похищенного.

В блестящей эпохее народной борьбы шилдинцев против грабителей и насильников особенно выделяются героические подвиги Сагирашвили, Шермазанишвили и других; стихи об их героических делах и сегодня распеваются в Шилда.

Как из этнографических материалов, так из письменных исторических источников видно, что село Шилда росло за счет переселенцев из окрестных сел, которые переселялись всем селом; например, на правом берегу реки Челта существовало село Ведзисхеви, жители которого поголовно все переселились в село Шилда и образовали один из его околотков под тем же названием. То же самое случилось и с понизовым селом Некреси-Вашловани, все население которого переселилось в Шилда, однако оно не образовало отдельного околотка, а расселилось по всему селу в соответствии с фамильными названиями. Такого рода переселения народ считает последствием «лекианоба», т. к. большое село с большим успехом могло обороняться от грабительских набегов. Повидимому, этим же обстоятельством было вызвано переселение Амвросия Некресского из Некресси в Шилда, строительство в Шилда церкви святой богородицы взамен некресской церкви богородицы и перенесение епископской кафедры из Некреси в Шилда. Возможно, именно эти обстоятельства имел в виду акад. Ив. Джавахишвили, когда он писал, что «теперь здесь (в окрестностях Некреси) существует лишь деревня, которую называют Шилда».

Переселение народа в связи с вопросами безопасности, хотя и в других условиях и месте, отмечается известным географом 18-го века Вахушти Багратиони. По его сведениям, после наступления мирной эпохи, грузины стали переселяться в долины, а на местах их поселений в горах, ущельях Окона, обосновались осетины. Тут осетин-пастухов привлекали богатые пастбища, а грузин-крестьян земледелие в годных для этой цели долинах (Вахушти, География Грузии, стр. 71).

Часть нынешнего населения села Шилда в свое время переселилась сюда в качестве вошедших в семью зятей местных основных родов, часть переселилась из дальних кахетинских сел и даже из имеретинских сел.

Шилдское крестьянство делилось на: 1. церковных крестьян Некресской и Мцхетской церковью; первых именовали некрессианскими, а вторых

католикосскими крестьянами, причем такие же наименования носили и те околотки села, в которых они проживали (околоток некрессианцев, околоток католикоссцев); 2. государственных крестьян, 3. помещичьих крестьян.

Село Шилда делится на шесть околотков: 1. Ведзисхевский, 2. Журули, 3. Мчедлианский, 4. Бурдианский, 5. Шалуанский и 6. Мамукианский. Как видно, все околотки, за исключением ведзисхевского, носят фамильные наименования, несмотря на то, что в этих околотках кроме представителей основных фамилий проживают также и многочисленные другие фамилии; например, в Мамукианском околотке проживают 58 разных фамилий. В некоторых околотках число живущих там представителей основной фамилии (наименование которой носит данный околоток) значительно уступает числу других проживающих там же фамилий; так, например, в Шалуанском околотке проживает 63 разных фамилий, из которых только 4 являются представителями фамилии Шалашвили, а 14 дымов Тетрашвили, 12 дымов Ростомашвили и т. д. Как мы уже отмечали по другому случаю и на основе другого материала, наименование какого-либо многофамильного околотка или села по имени одной какой-либо фамилии значительно облегчает выяснение первого поселенца в данном пункте. Конечно, возможно, что этот определяющий признак не окажется пригодным для каждого конкретного случая, т. к. более поздно поселившаяся фамилия может затмить первую своим мастерством в том или ином ремесле, или каким-либо иным путем.

В этнографической действительности села Шилда встречаемся с такими фактами, когда представители одной и той-же фамилии проживают в разных околотках. Одной из причин такого явления служила практика вхождения зятя в семью невесты в качестве ее члена, однако решающее значение имело то обстоятельство, что в феодально-крепостнических условиях крестьянин не всегда мог поселиться по своему усмотрению, ибо к тому времени уже давно исчезли те условия и принципы, которые в свое время обуславливали родовое расселение. Более того, даже при условии заселения околотка или селения одной какой-либо фамилией, соседские взаимоотношения в сторону единения или разобщения определялись социально-экономическими обстоятельствами.

Деление села с определенного времени на шесть околотков подтверждается существованием в Шилда шести караулен. Каждый околоток являлся отдельным караульным участком и избирал одного караульного главу. Караульный глава созывал жителей своего околотка на «соплова» — собрание мужского населения села, которое происходило на «майдане». Околоток выдвигал кандидатуру караульного главы, а его утверждение осуществлялось «соплова» (общим собранием мужского населения). Караульный глава ничего не получал за выполнение своих обязанностей, но он был освобожден от несения дозора на «лезгинском пути» (путь, по которому лезгины шли в набег на село). Каждый околоток поочередно посылал людей для несения караульной службы в дозорных башнях, которые стояли в тех местах, откуда обычно вторгались горцы. Также поочередно каждый околоток в период «лекианоба», обычно осенью, выставлял вооружен-

ный «сельский караул» для охраны всего села. В этот период крестьянство находилось на полевых работах, но имело при себе оружие, чтобы в случае тревоги немедленно оградить село от вторжения врага.

Во время «соплоба» каждый околоток избирал двоих представителей, и таким образом, в Шилда избиралась «коллегия двенадцати», которая следила за соблюдением тишины и покоя в селе, призывала к порядку нарушителя сельских правил, привлекала к суду сельской общественности неисправимых буянов и лиц, портивших посевы или виноградники и т. д.; за нарушения правил нравственности виновных подвергали «дарбева» (разгром), которое выражалось в том, что у виновника вскрывали «квеври» (большие глиняные кувшины для хранения вина), резали часть его скотины, а затем вино и мясо приносили на «майдан», где устраивалась общественная трапеза.

Если на селе обнаруживался неисправный крупный вор или предатель, его забивали камнями, однако такое решение могло принять лишь «соплоба» (общее собрание мужского населения села), которое и приводило в исполнение свое решение.

Каждый околоток избирал 1-2 «мевеле» (полевых сторожей), которые утверждались «соплоба». Для этих «мевеле» устанавливалась плата, которую они получали от владельцев пахотных участков, в зависимости от их размера. «Коллегия двенадцати» имела право требовать от того или иного владельца пахотного участка повышенную плату, однако лица, не имеющие собственного тягла, освобождались от платы за охрану их участков. Оценка потравы на пахотных участках возлагалась на «мевеле», а разбор дел о неплательщиках и вынесение соответствующего решения возлагались на «коллегию двенадцати». В дальнейшем эти дела постепенно перешли к «судьям». Судей, в количестве 3-х человек, избирало «соплоба». Судьи пользовались общим уважением, освобождались от сельских повинностей и даже получали денежную оплату в зависимости от стоимости иска; между тем, члены «коллегии двенадцати» не получали никакой оплаты, а лишь пользовались общественным уважением и освобождались от сельских повинностей и несения дозорной службы в сторожевых башнях.

Картийской комплексной этнографической экспедицией в горных районах было установлено объединение малых сел в одно «сахевискацо» (объединение населенных пунктов данного района), а в больших селах равнинных районов существование «торметкацоба» (коллегия двенадцати). На основе противопоставления фактов высказано мнение, что эта система сельского самоуправления представляет собой пережиток времен объединения околотков или сел по принципу соседства.

«Хевискацоба» и «торметкацоба» некоторым образом разнятся между собой, однако оба они, повидимому, имеют общие корни происхождения. Существующие между ними различия следует объяснить местными особенностями.

Освобождение членов «торметкацоба» (коллегия двенадцати) от сельских повинностей, особое к ним уважение и главенствующее их положение на селе постепенно стали стираться и исчезать, по мере систематического



вмешательства в их функции судей и старшин, в связи с тем, что село начало терять свою былую независимость и самоуправление. Тем не менее они в свое время противопоставляли себя остальному сельскому населению и представляли привилегированную группу.

Основным фактором, определяющим черезполосицу крестьянских владений и места расселения крестьян, объединенных в «хевискацоба» и «торметкацоба», в феодалных условиях являлся признак принадлежности крестьян той или иной группе владельцев — церкви, государства или помещиков-дворян. В связи с этим обстоятельством как «хевискацоба», так и «торметкацоба» предполагало обязательное существование института «мевеле».

Прошлое села Шилда дает интересный и обильный этнографический материал. Сказанное выше является лишь незначительной частью и кратким изложением этого материала. Само собой ясно, что изложенные выше условия жизни в старом Шилда сохранились лишь в памяти стариков, жителей современного Шилда.

* * *

Второй год с тех пор, как отдел этнографии Института истории им. ак. Ив. Джавахишвили приступил к изучению нового, колхозного быта. В первом коллективном труде, посвященном изучению быта колхоза села Тортиза Горийского района (чл. корр. АН ГССР Г. Читая, канд. ист. наук М. Гегешидзе и И. Чкония), цель изучения нового быта определена следующим образом: «изучение нового, коллективного быта ставит своей целью выявление трудовых навыков колхозников, производственного опыта и особенностей народной культуры, всего того, «что вошло в культуру, в быт, обычай» (Ленин).

Настоящий доклад ставит целью те же самые задачи.

Летом 1950 г. в селе Шилда (Кварельского района) объединились три колхоза: им. Куйбышева, им. Кирова и «Месвеури» («Передовик»); последний из них был самым старым колхозом этого села, а первый — самым мощным. Объединенному колхозу присвоили имя самого мощного из вошедших в объединение, т. е. укрупненный колхоз стал называться колхозом имени Куйбышева. Председателем нового объединенного колхоза был избран испытанный руководитель, герой социалистического труда Василий Алексеевич Цискаришвили.

Условия для объединения названных выше колхозов созрели уже давно. Объединенный колхоз с первых же дней своего возникновения начал свою производственную работу с большим успехом.

В колхозе им. Куйбышева все полевые работы в основном механизированы. В 1950 году на колхозных полях работали 5 тракторов и пять 24-рядных сеялок. Те полевые участки, которые вследствие малых размеров или своего местоположения не могли обрабатываться тракторами, были вспаханы живой тягловой силой с применением фабричных плугов. Обычно в этом колхозе для тяги плугов используются быки, а буйволов запрягают



лишь в арбы (старинное грузинское транспортное средство, род двухколесной телеги).

На обширных колхозных полях жатва осуществляется комбайном, а помол производится молотилками. Механические орудия труда настолько освоены в колхозе, что они стали совсем «домашними». Колхозники полюбили и полностью освоили всю современную сложную механизацию полевых работ.

Все другие основные работы в колхозе также механизированы: колхоз располагает необходимым количеством культиваторов, триеров, веялок, зерносортировочных машин, сенокосилок, резалок для силосного материала и т. д. Основными транспортными средствами колхоза им. Куйбышева являются имеющиеся в колхозе шесть грузовых автомашин. Как вспомогательное транспортное средство, используется грузинская арба с буйволиным тяглом, арба с конной тяглой и 4-колесная русская телега с конной тяглой. Для разъездов используются легкие конные экипажи, т. н. шарабаны.

Основные средства Шилдского колхоза им. Куйбышева достигают 2.611.345 рублей. Валовой доход за 1950 г. равнялся 1,5 миллионам рублей. После объединения названных трех колхозов количество трудодней, затрачиваемых на административно-хозяйственный персонал, сократилось более чем вдвое; вместо 9865 трудодней до объединения, на эту цель после объединения было затрачено 4,243 трудодня. Вместе с этим освободилось 25 трудоспособных работников, которые были использованы в бригадах.

Колхоз имени Куйбышева имеет 1330 га пахотных площадей; из них 900 га засеяно зерновыми культурами (хлеб), вместо предусмотренных планом 850 га.

Даже такой мощный колхоз, каковым был колхоз им. Куйбышева до объединения, затрачивал на уборку колосовых культур 20—25 дней, а после объединения трех колхозов вся посевная площадь была убрана за 13 дней.

Кроме колосовых культур и виноградарства-виноделия колхоз большое внимание обращает также и на развитие животноводства, птицеводства и пчеловодства. Колхоз имеет: 542 головы крупного рогатого скота, 3232 овец, 101 лошадь, 657 свиней, 1197 штук разной домашней птицы, 174 ульев. В 1950 г. при колхозе открылись 3-годовые курсы по изучению культурного животноводства. Строится новая баня из двух отделений с пропускной способностью 8 чел. за час, новые просторные и хорошо оборудованные помещения на 100 голов крупного скота, новый склад на 400 тонн зерновых и т. д.

Расценка одного трудодня в колхозе им. Куйбышева высокая. Семья колхозника В. Ахалбедашвили в течение года получила за выработанные трудодни, с зачетом премии, 10.000 руб. деньгами, семь тонн пшеницы, полтонны вина и прочие продукты. Доходы колхозников от их приусадебных участков также значительны, особенно по вину, фруктам и огородным культурам.



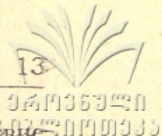
Эксперт
018-111033

Обильные урожаи колхоза им. Куйбышева говорят не только о том, что колхозники овладели современными сложными сельскохозяйственными орудиями, но также и о том, что они овладели и передовой агрономической техникой, основанной на достижениях науки. Колхозники умело приспособливают современную сельскохозяйственную технику к местным условиям и достигают таким путем значительного эффекта. Так, например, фабричный плуг, который работает с живым тяглом, в некоторых случаях чересло, которое было совершенно необходимо для вспашки давно залежавшихся земель или поднятия целины, шилдские колхозники приделали к фабричному плугу прадедовское чересло, после чего фабричные плуги с успехом начали работать даже на твердом грунте. Известно, что в засуху, когда вспаханная земля становится крупнокомковатой, сеялка не может равномерно разбросать зерно; вообще прицепка бороны к сеялке не практикуется, т. к. бороны «утаптывают» землю и все это хорошо известно шилдским колхозникам; однако, они в создавшихся конкретных условиях применили старинный способ боронования и прикрепили к трактору сеялку вместе с бороной, считая, что запоздание с севом принесет больше убытка, нежели комбинированная работа с бороной. При этом колхозники учли и то обстоятельство, что бороны глубже загоняют в землю зерно, нежели кольца сеялки, а при засухе глубина залегания зерна имеет большое значение для сохранения необходимой влажности.

Можно было бы умножить число таких примеров, но и сказанного достаточно для уяснения того факта, что наши колхозники являются не дополнением к машинам, а творческой силой, которая смело использует положительный опыт прошлого в борьбе против неблагоприятных природных условий. Все эти мероприятия шилдских колхозников оправдали себя: когда пошел дождь, весь основной полевой массив уже был засеян и засеянные в разное время семена дали единовременные дружные всходы, что имеет весьма существенное значение для единовременного созревания и уборки урожая.

Из хозяйственной жизни шилдских колхозников полностью изъяты основанные на суеверии разные «приемы» работы, которые в свое время были созданы мечтой крестьян о богатом урожае. В старину шилдский крестьянин подмешивал в семенное зерно чеснок и орех, глубоко веря, что хлебное зерно возрастет равное им по крупности. По окончании жатвы из выбранных колосьев связывали т. н. «джварис мамали» («крестовый петух»), который хранили до следующего года; при очередном посеве вымачивали «джварт мамали» и его зерно подмешивали в семена, веря, что благодаря этому, урожай будет обильный. Для предупреждения засухи прибегали к распространенному во всей старой Грузии обычаю «скропления водой» пахотных угодий. С этой же целью шилдинцы купались в роднике «Калква», находящемся на берегу речки около села Енисели.

Указанные магические обряды и другие в том-же роде, с одной стороны указывают на свое происхождение с древнейших времен земледелия, а с другой стороны на господствовавшие в земледелии до советской эпохи прадедовские правила и методы. После утверждения в колхозе высокой,



развитой техники и внедрения достижений агрономической науки, действия веками укоренившихся прадедовских представлений и веры, как правило, прекратилось в кратчайший срок.

Вместо старых иррациональных приемов шилдский колхозник относится с полным доверием и всемерно использует достижения агрономической науки. Ему известны и практически проверены преимущества кондиционных семян и разных минеральных удобрений, причем он точно осведомлен, какие именно удобрения требуются для данной культуры.

Основные отрасли сельского хозяйства колхоза им. Куйбышева являются «прадедовскими» для шилдских колхозников. Грузинское крестьянство вообще известно, как земледельческое. Весьма часто упоминаемое в исторических документах слово «глехи» (крестьянин) обозначает не представителя определенного слоя дифференцированного общества, а обозначает лишь землероба, в отличие от пастуха.

Для грузинского крестьянина с древнейших времен главнейшим занятием было полеводство, что с полной ясностью подтверждается как этнографическими, так и археологическими материалами и поэтому «гутнис дед» (главный плугарь) был не только главой семьи, но и пользовался большим уважением в народе (см. Г. С. Читая, Отчет картлийской экспедиции 1948 г., «Мимомхилвели», т. I).

Как и у других крестьян в нашей стране, у шилдского крестьянина имелся веками накопленный опыт и эмпирическое знание хлебной культуры. В этом крае с дедовских времен больше всего была знакома и распространена культура пшеницы т. н. сорта «кахури доли». Этот сорт по мнению крестьян «цихли ар ицис» (т. е. не подведет и даст хороший урожай), имеет мало пустышек в колосе; колос достигает «размера пятерни» (т. е. колос очень крупный) и при помоле «напоминает ладонь»; хлеб из «кахетинского доли» настолько упруг, что «обвивается вокруг руки как шнур»; если другие хлеба отсыреют, например, во время уборки или на току, то они при выпечке комком падают в «тоне» (круглая глиняная печь для выпечки грузинского хлеба); хлеб-же из «кахетинского доли», будь он сырой или нет, при выпечке вытягивается настолько, что может охватить все «тоне» и даже концы соединятся.

Учитывая такие превосходные качества «кахетинского доли», куйбышевцы поставили себе целью вновь возродить заброшенную и почти выродившуюся культуру этого сорта пшеницы.

Заслуживает внимания народный опыт и метод отбора семенного зерна: «семенное зерно отбиралось на току; при просеивании для семян отбирали дальше лежащие зерна; здоровое и тяжелое зерно при просеивании летит далеко, а легкое ложится близко». Основанное на народном опыте умение отбирать хорошее семенное зерно, лежит в принципе сортировочной машины, крыло которой просеивает зерно; наиболее далеко отлетевшие при этом зерна сохраняются как семенной материал. Между прочим, применялся и такой метод отбора семян: заранее выбирался участок с наилучшими хлебами и весь урожай с этого участка обмолачивался и хранился отдельно, а затем семенной материал отбирался из этого хлеба.



Уже несколько лет колхоз им. Куйбышева выделил особые ^{семенные} участки, урожай с которых в основном используется для семян; ^{остающийся} излишек выдается на семена соседним колхозам.

В связи с этим вопросом следует отметить также и то обстоятельство, что шилдский крестьянин хорошо знал, сколько семян необходимо для данного участка земли и для равномерного рассеивания семян по всему участку, у него был выработан особый ритмический метод работы: «на целый день сева требуется одно «коди» (местная мера сыпучих) семян; за день необходимо три раза «раскрыть руки» (т. е. три раза пройти с семенами по участку); когда выставить левую ногу, в этот момент надо бросить семена; переступив на правую ногу, надо вынуть семена из лотка или сумы и опять, переступив на левую ногу, бросить семена; сев надо увязать с движением левой ноги».

На тех участках земли, где сеялка не может работать вследствие небольших размеров этого участка, и в настоящее время сев производится указанным выше методом. Посевное зерно и раньше отбирали вручную, и теперь.

Глубокая вспашка, которой в настоящее время придается большое значение, для шилдского крестьянина знакома с «дедовских» времен: «глубокую вспашку знали наши деды; когда мы пахали старинным дедовским «гутани» (тяжелый плуг), в него мы запрягали 7-8 пар быков. После появления железного «гутани» стали запрягать уже 4 пары. Когда у «гутани» чересло поднимали выше, вспашка шла не глубокая, когда же опускали вниз, — вспашка получалась глубокая. Глубокая вспашка и теперь хороша, и тогда была хорошей. Сила деревянного «гутани» была так велика, что вспахивала землю по колено. Хороший хозяин всегда вел вспашку по колено. Старики говорят, что вся сила земли-матушки находится внизу, глубоко. Бывает, и теперь говорим трактористу, — почему портишь дело, не годится мелкая вспашка, ведь сила у земли лежит глубоко. Нужно, чтобы на поднятый верхний пласт земли лег глубинный пласт, — говорили мы. Очень бывает полезно сегодняшнюю вспашку пробороновать завтра же, ибо это ведет к лучшему урожаю. На новой вспашке семя укоренится лучше. Если будешь бороновать через 10 дней после вспашки, получится пустяшное дело; если случайно пойдет дождь, все смоеся и урожай будет плохой» (записано со слов Андрея Мавтеевича Мирианашвили).

Как выясняется, большинство крестьян в старое время не имело возможности пахать так глубоко, чтобы «на верхний пласт земли зажился глубинный пласт». Глубокая вспашка была доступна лишь «хозяевам хороших семейств», т. е. крепким хозяйствам, представляющим «большую семью» и владеющим полным комплектом «гутани». «Мондави» не могли практиковать глубокую вспашку, т. к. для этого требовалось и времени больше и инвентарь лучше; не имея достаточного времени и инвентаря, «мондави» ограничивались вспашкой на 5-6 вершков. «Мондави» запрягали «гутани» всего на 20 — 30 дней и за этот срок все члены этого «мондави» должны были успеть произвести вспашку своих участков. «Мондави» пахал с понедельника до субботы, а в субботу боро-

новал вспаханное за 5 дней. Так они поступали вследствие опасения, что может пойти дождь, а также потому, что надо было хлебу дать возможность прорасти раньше травы; «если зерно во-время успело укрепиться и прорасти, оно прогревает землю и губит траву в самой земле, не давая ей прорасти» — говорили крестьяне.

В настоящее время колхозники производят мелкую вспашку тотчас-же после жатвы, чтобы дать сорняку возможность прорасти быстрее; затем производится глубокая вспашка для подъема глубокого пласта, который ложится поверх мелкой вспашки; третий раз производится уже культивация в период сева, а затем производится рядовой посев. При этих условиях сорняк погибает (записано со слов колхозника Н. Николозишвили). Культивация и рядовой посев в целях увеличения урожайности для шилдского крестьянина явились естественным развитием его производственного опыта и поэтому куйбышевские колхозники с самого-же начала охотно взялись за это дело.

Для борьбы с сорняком и в настоящее время практикуется прополка, в особенности на кукурузных полях. Прополка также является «дедовским» методом для шилдинцев. Прополка посевов и в старое время производилась железными мотыгами. Этот инструмент изготовлялся местными кузнецами.

В борьбе с полевыми вредителями крестьянин был беспомощен. Поэтому-то он после окончания сева кидал на землю дополнительную пригоршню зерен и говорил: «это для мышей», и т. д. Тут же можно отметить, что «в семенах одна пригоршня принадлежала цюрильнику — это цюрильнику, говорил крестьянин». Это происходило потому, что в старину крестьянин услуги цюрильника оплачивал зерном. Точно также и в настоящее время колхозники иногда оплачивают услуги парикмахера зерном.

«Наиболее доходным в денежном отношении был виноградник с хозяйственным лугом, но хлеб все же имел первенствующее значение для кахетинца». Таково-же положение и сегодня.

До объединения колхозов, в колхозе им. Кирова хлеб между членами колхоза распределялся в незначительном размере, а прочие продукты почти наравне с мощным колхозом им. Куйбышева. Кировцы были недовольны сравнительно небольшими порциями хлеба, вследствие чего некоторые из них работали на колхозных полях без особого старания. После объединения колхозов был распределен общий сбор урожая всех трех объединившихся колхозов; поэтому и члены бывшего колхоза им. Кирова получили хлеб в таком количестве, который не только обеспечивал их нужды на целый год, но даже оставался излишек. После этого на все работы кировцы стали являться первыми. Это обстоятельство говорит и о том, что хлеб является старейшей сельскохозяйственной культурой Кахети. В Кахети кукуруза не смогла вытеснить хлеб.

Во всех трех колхозах, которые объединились под общим наименованием колхоза им. Куйбышева, к моменту объединения все полевые работы были закончены; если-бы не произошло объединения, члены некоторых из этих колхозов, например, бывшего необъединенного колхоза им. Куйбыше-



ЭЛЕКТРОННО
ПОЛУЧЕНО

ва, получили-бы значительно больше зерна на трудодни, нежели получили после объединения. Однако, по желанию самих колхозников весь урожай всех трех объединившихся колхозов был соединен и поделен между всеми членами объединенного колхоза по-братски. Этот факт является одним из результатов нового, современного быта колхозников.

Общеизвестно, что виноградарство-виноделие является одной из древнейших культур Грузии, в которой первое место в этом деле занимает Кахети (акад. Ив. Джавахишвили). Новые данные допускают вероятность возникновения этой культуры в грузино-иберийском мире (Г. Читая). Крупнейшее экономическое значение виноградарства-виноделия в жизни грузинского народа бесспорно. Поэтому-то чужеземные варвары-поработители старались повредить грузинам и с этой стороны. Значение виноградника для крестьянского хозяйства хорошо выражено в Своде Законов царя Вахтанга феодального периода, в котором сказано: «не может именоваться «батону» (господин) человек, не имеющий виноградника» (параграф 99), и затем: «имеющий виноградник крестьянин, не может именоваться рабом, если даже прочее его достояние ничтожно» (параграф 100). В сопоставлении с этими словами хозяйственная мощь объединенного колхоза им. Куйбышева станет ясной хотя-бы из того факта, что он имеет 105 га полновозрастного виноградника и 19,5 га новой посадки.

В течение текущей пятилетки площадь виноградника возрастет до 160 га. засаженных превосходным сортом местной лозы — «гунашаури», дающей вино крепостью 14-15 градусов. Вместе с этим в Шилда нет ни одного колхозника, который на своем приусадебном участке не имел-бы небольшого виноградника.

На большое значение виноградника в хозяйстве крестьянина указывает и то обстоятельство, что в Шилда искусственное орошение устраивалось только в виноградниках и «пативи» (удобрения) вносили только в виноградники. «Даже одна лоза, и та требует, чтобы ее обошли 60 раз» — говорили крестьяне.

Поливку виноградника следует производить осторожно и умеренно, ибо излишнее количество воды хотя и увеличивает урожайность, но зато качество вина будет низкое. О крестьянине, с которым это случалось, говорили, что он «обазарился».

Внесение удобрений (преимущественно помет скота) в виноградник производилось несколькими способами: 1) после сбора урожая в виноградник пускали овец, помет которых крестьяне считали наилучшим удобрением, что на самом деле так и есть; 2) помет крупного скота доставлялся в виноградник на арбе и затем лопатами подсыпался и разравнивался у каждой лозы отдельно; после этого подсыпанное удобрение углубляли в землю мотыжением или заступом, т. к. чем глубже это удобрение вкапывалось в землю, тем лучшие результаты оно давало. Такой метод внесения удобрений в виноградники, основанный на эмпирическом опыте народа, научно вполне оправдан и считается мероприятием по «усилению земли (почвы)». В народе его именуют «гандзи» (сокровище), т. к. улучшенная таким путем почва, долго, года два-три, дает хороший урожай. Следует отметить,

что иногда удобрение в виноградники вносилось с водой, но так делалось только в том случае, если не удавалось внести в виде «гандзи»: внесение удобрения с водой проделывалось одновременно с процессом поливки виноградника, т. к. в этом случае лоза впитывает удобрение вместе с водой. Это наблюдение народа также вполне оправдано научно, т. к. известно, что без воды невозможно перевести в усваиваемые формы находящиеся в земле питательные вещества. Несмотря на то, что в этом случае и вообще при растворении водой удобрение в максимальной степени используется по своему назначению, все-же часть удобрения не растворяется в воде и теряется без пользы. Это обстоятельство хорошо было известно шилдскому земледельцу, но слабость хозяйства и постоянная нехватка времени не давали ему возможности вносить в виноградник удобрения всегда в форме «гандзи».

Шилдские колхозники и теперь загоняют овец в виноградник после сбора урожая, но основным средством улучшения почвы является глубокое закапывание в землю вносимых удобрений. Вместе с этим теперь, благодаря значительному развитию животноводства, колхозники имеют возможность ценнейшее удобрение — помет крупного скота вносить не только в виноградники, но частично даже и на посевные участки, что раньше было совершенно недостижимо для шилдского крестьянина. Теперь в Шилда нет бросовых и истощившихся земель, т. к. колхоз располагает достаточным количеством естественных и минеральных удобрений. Шилдские поля теперь являются настоящей матушкой-землей для Шилдского колхоза. Наши колхозники не щадят сил и труда для того, чтобы «укрепить и улучшить» землю и поэтому-то шилдская земля вознаграждает труженников земли обильными урожаями. «Если земля обрабатывается надлежащим образом, она постоянно улучшается», отмечал К. Маркс.

Шилдинцы в старину практиковали расширение виноградника путем загиба лозы. В дальнейшем, после образования колхоза перешли на пересадку привитой лозы, однако, уже идет третий год, как шилдинцы вновь вернулись к старому способу размножения виноградной лозы. Преимущество этого «дедовского» способа заключается в том, что лоза быстро укрепляется в почве и в короткий срок становится вполне крепкой и жизнеспособной.

Шилдский крестьянин проводил много опытов с целью укрепления виноградной лозы; например, они пробовали производить подрезку лозы осенью, руководствуясь следующими соображениями: когда с лозы снимают поспевший виноград, правда, она уже не продолжает расти, однако все-же в какой-то степени «функционирует», «работает» и корни дают питание всей лозе, включая и те отростки, которые после подрезки удаляются. Следовательно, если часть лозы будет подрезана, оставшейся части достанется больше питания, она укрепится и в сезон плодоношения даст хороший урожай. По некоторым данным указанный выше опыт дал положительные результаты.

Совершенно ясно, что в настоящее время виноградники имеют лучший уход и колхозник, ухаживающий за ним, стал искуснее в этом деле, однако и его предки были умелыми знатоками и наряду со многими иррациональ-



ными методами передали потомству богатый эмпирический опыт, в результате которого крестьяне умели изготавливать «сладкие и приятные вина по своему вкусу».

Такой же старой культурой является для шилдинцев свиноводство. Распространенная в Шилде «грузинская свинья» «умела сама прокормить себя»; «русская свинья» (тут под этим термином подразумеваются все не местные породы свиней) не выдерживает холода, а «грузинская свинья такова, словно одета в длиношерстную бурку». «Местная порода, когда проголодается, побежит в лес и сама найдет там пропитание, а вечером обязательно вернется домой; если она не вернулась, можно быть уверенным, что стала жертвой хищника». Шилдские леса представляют неограниченное питание свиньям, однако раньше эти леса принадлежали помещикам, которым за это надо было платить свиньями-же.

Для истории культуры свиноводства в Грузии примечательным является то обстоятельство, что в свое время в Некреси была выведена особая порода свиноматок, т. н. «львиная свиноматка». У отобранной свиноматки подпаливали уши и ставили в свинарник «во имя Некреси». В процессе «Берикаоба» (праздник изобилия, который справляли осенью, после сбора урожая) свиньи и свинопасы играли большую роль.

Из картлийских, сванских и гурийских этнографических материалов выясняется, что еще с древних времен свинья являлась предметом «жертвоприношения». Прямым подтверждением этого этнографического факта является и то, что кандидатом наук, археологом Г. Гобеджишвили на Нацаргоре было обнаружено культовое место, где найдены в большом количестве свиньи кости. По исследованию Г. Гобеджишвили этот памятник относится к 1500 году до н. э.

Местная порода свиньи, т. н. «картула» (т. е. «грузинская») разводится в Шилде и в настоящее время. Это обстоятельство отмечаем вследствие того, что колхоз только в том случае считает новым мероприятием возобновление старых культур, когда эти последние в условиях Шилда дают существенный эффект. Колхозники не подражают слепо каждому новому хозяйственному мероприятию, а предпочитают на опыте убедиться в его преимуществах.

Как уже было отмечено выше, шилдский крестьянин был прежде всего земледелец и он в этой отрасли сельского хозяйства достиг применения многих рациональных методов, основанных на производственном опыте, но мелкое и технически отсталое хозяйство в условиях существовавшей тогда эксплуатации не давало возможности грузинскому крестьянину полностью развернуть свои возможности. По сообщению шилдинцев и корреспондентов прессы 19-го века, кахетинский крестьянин вообще жил очень бедно. Незначительные участки, большие налоги и поборы, скупка кулаками и перекупщиками облитой трудовым потом крестьянской продукции за «цену чеснока» (т. е. за бесценок), не давали возможности трудолюбивому кахетинскому крестьянину «выпрямить спину».

Большинство шилдинцев не имело возможности самостоятельно производить вспашку и сев, т. к. для этого требовалось иметь полностью укомп-

лектованный «гутани» и 7-8 пар быков, чего, конечно, у одного крестьянина не могло быть. Правда, кое-где появились фабричные железные «гутани», которые требовали не больше 3-4-х пар быков, но у крестьянина не было и этого, да и кроме того эти фабричные «гутани» не пользовались особой популярностью среди крестьян, т. к. они пахали не так глубоко, как «дедовские гутани», сделанные из одного большого дерева. Поэтому шилдинцы были вынуждены объединяться в «мондави» (своеобразные товарищества с общим пахотным инвентарем). Только единичные крестьянские большие семьи, т. н. «эртоба», жили зажиточно и могли вести хозяйство по своему усмотрению. По форме это «эртоба» с первого взгляда казалось схожим с патриархальным «диди сахли»; по существу же, подобно картлийскому «эртоба», оно занималось эксплуатацией бедных соседей в форме найма или в иных замаскированных формах.

Шилдский крестьянин знал, что для сбора хорошего урожая решающее значение имеет своевременный сев, но объединенным в «мондави» крестьянам этого не удавалось сделать. В Шилда было немало и таких крестьян, которые не имели даже того минимального количества тяглового скота, которое необходимо было для вступления в «мондави»; такие крестьяне батрачили в чужих хозяйствах и жили случайными мелкими заработками.

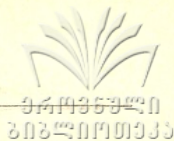
После Великой Октябрьской Социалистической революции крестьянство получило полную возможность развернуть веками дремавшие силы. В результате твердого внедрения передовой техники и достижений агрономической науки, наследники старого трудолюбивого крестьянства — современные колхозники перешагнули забитую, нищенскую жизнь и прославили свою родину героическим трудом и расцветом социалистического сельского хозяйства.

Колхоз создал возможность планового и производительного труда, что хорошо понято и усвоено куйбышевскими колхозниками. В этом колхозе все работы протекают по строго разработанным планам, выполнение которых обеспечено всем необходимым, вплоть до «мелочей».

Плановая работа и чувство ответственности за порученную работу являются не только основным средством обеспечения высоких урожаев, но этим путем достигается также перевоспитание бывшего мелкого собственника-крестьянина на новых, социалистических принципах и стирается разница между рабочим классом и крестьянством. Сегодня в Шилда много таких колхозников, у которых порученные им участки общественных земель обработаны значительно лучше, чем свои собственные приусадебные участки.

Иорам Устиашвили, Гио Сихарулашвили, Вано Ахалбедашвили и многие другие, порученные им уходу общественные виноградники обслуживают лучше, чем свои собственные и дают рекордные урожаи.

Куйбышевцы всегда с большой тщательностью отбирают зерно и другие культуры и продукты, предназначенные для сдачи государству. «Сданные нами продукты не проверяются, настолько нам доверяют приемные пункты. Всегда сдем первыми и все наилучшего качества», — с законной



гордостью заявляют шилдинцы. Обязательный план сдачи зерновых за 1950 г. колхоз выполнил на 118%, сдачу сыра на 224%, подсолнуха на 103% и т. д. Все это говорит о том, что общественный человек одерживает решительную победу над мелким собственником и оформилось «советское крестьянство», качественно совершенно новое крестьянство, подобного которому история не знает» (Сталин). «Коммунизм начинается там, где появляется самоотверженная, преодолевающая тяжелый труд, забота рядовых рабочих об увеличении производительности труда, об охране каждого пуда хлеба, угля, железа и других продуктов, достигающихся не работающим лично и не их «ближним», а «дальним», т. е. всему обществу в целом...» (Ленин, Соч. т. 29, изд. 4, стр. 394).

В Шилдском колхозе им. Куйбышева огромную роль представляет коммунистический метод социалистического строительства. Не было ни одного хозяйственного года, ни одной сельскохозяйственной кампании или достопримечательной даты в жизни Советской страны, чтобы в связи с ними в колхозе не развернулось социалистическое соревнование. Шилдские колхозники хорошо знают огромное значение социалистического соревнования в борьбе за высокие урожаи и поэтому колхоз соревнуется с колхозом, бригада с бригадой, звено с звеном. Куйбышевцы и этим путем умножают свой опыт и знания и делятся между собой своим опытом.

Конкретность обстоятельств по социалистическому соревнованию, их содержание и оформление являются показателем чувства ответственности и высокой культуры куйбышевцев.

В колхозе им. Куйбышева на славном пути колхозного строительства, опирающегося на передовую технику и достижения агрономической науки, широкий производственный опыт, крепкую трудовую дисциплину, плановость работы и социалистические методы труда, имеется немало передовых людей.

Председателем колхоза, Василием Алексеевичем Цискаришвили, пройден славный трудовой путь. Васо Цискаришвили, которого в колхозе все с любовью и уважением называют «наш Васо», был рядовым колхозником, но и тогда он пользовался заслуженной славой одного из наиболее сообразительных новаторов. Его послали на курсы бригадиров; бригадиром работал до 1941 г. Т. Васо с особым удовольствием вспоминает времена своего бригадирства и отмечает, что в колхозе бригадир является ведущей силой. До 1941 г. колхоз им. Куйбышева был сравнительно отсталым. Особенно мало распределялось на трудодни хлеба. «Если наш крестьянин не имеет хлеба, он не сможет работать как следует», — тогда же заметил председатель колхоза. Как раз в это время т. Васо стал во главе колхоза. «Васо умеет и требовать и помогать», «к своим весы не наклонит», «и работу любит, и рабочего человека», — так характеризуют и доверяют своему председателю куйбышевские колхозники. Товарища Васо нельзя увидеть без дела, то он на полях, то в винограднике; не ограничиваясь словесными указаниями, он всегда на деле показывает, что и как нужно делать. «Как товарищ Васо вступил в председательствование, наш колхоз окреп и вырос в глазах народа», — говорят ведзихевцы. Так и было на самом деле: в 1943 г. Пра-



вительство наградило т. Васо медалью «за трудовую доблесть»; в 1946 г. т. Васо награждается орденом «Знак почета» за высокие урожаи по всем культурам. В 1948 г. ему присвоили высокое звание Героя Социалистического труда.

Если-бы не Великая Октябрьская Социалистическая революция, в полной неизвестности, как и его предки, остался-бы другой герой социалистического труда, энтузиаст труда с неиссякаемой энергией, «волшебник полей» — Николай Николозишвили.

И дети подстать родителям. Старшая дочь Васо Цискаришвили заканчивает литературный факультет Тбилисского Педагогического института им. Пушкина; один из сыновей имеет законченное высшее финансовое образование, другой заканчивает Сельскохозяйственный институт по отделению виноградарства-виноделия.

«Кто допустил-бы нас раньше к учебе. Я тоже хотел учиться, но родители не смогли помочь мне. Учеба была как игральные кости, и выигрышь всегда доставался богатым» — говорят товарищи Васо и Нико.

Васо и Нико не одиноки; рядом с ними стоит прославленный мастер виноградарства, Герой Социалистического труда Иорам Устиашвили, награжденные — орденом Ленина звеньевой Иосиф Мирианшвили, орденами Трудового Красного Знамени — Гио Сабашвили, Алекси Урджукелашвили и десятки других орденосцев и награжденных медалями, — мастеров высоких урожаев. Среди награжденных много коммунистов, которые руководят колхозным трудом. Бригады Г. Хуцишвили и И. Асабашвили самоотверженно борются за высокие урожаи зерновых культур и никому не уступают первенства. Д. Осепашвили и Ш. Асабашвили стоят во главе полеводческих бригад. А. Урджукелашвили прославленный виноградарь и ежегодно дает рекордные урожаи. А. Бериашвили руководит работой тракторов. До одного десятка коммунистов ведут агитационную и массовую работу среди колхозников и организуют их для новых производственных побед. По Советской Конституции труд является делом доблести и славы. Этой славы вполне заслуженно добились шилдские колхозники.

Достижения и опыт шилдских колхозников широко популяризируются республиканской газетой «Коммунисти».

В жизни и деятельности шилдского колхоза им. Куйбышева ясно видны черты коммунизма; газета «Правда» в номере от 28/XI — 1950 г. вполне справедливо писала, что реальные черты коммунизма мы видим в трудовом героизме рабочих, крестьян и интеллигенции, в развитии всенародного социалистического соревнования, в росте славной армии героев социалистического труда, — передовиков строительства и сельского хозяйства.

В результате переустройства сельского хозяйства на социалистических принципах и обильных урожаях в колхозных условиях, создались все необходимые основы для культурной жизни в деревне. Лицо деревни совершенно изменилось. 520 двухэтажных многокомнатных жилых домов с высокими потолками и широкими застекленными верандами и множество зданий общественного характера украшают планово проведенные улицы. Клуб с постоянной киноустановкой, начальная, неполная средняя и полная сред-



няя школы, в которых обучаются 1049 школьников, читальная, больница, амбулатория со стоматологическим кабинетом, аптека, кооператив и универсам, почтово-телеграфная контора и т. д., — обслуживают возросшие потребности колхозников. Село освещено лампочками Ильича и полностью радиофицировано.

В современном быту шилдинцев коренным образом изменились почти все стороны их жизни. Тут мы коснемся только тех изменений, которые имеют место в брачном институте и семейной жизни.

Устройство брачных дел молодых являлось правом их родителей. Весьма часто жених и невеста даже не бывали знакомы друг с другом и их брак решался родителями. Несогласие детей с родителями в этом вопросе считалось недопустимым. Таков был непреложный обычай. Однако в редких случаях имело место нарушение этого обычая. В тех случаях, когда молодые влюблялись друг в друга, а родители по тем или иным соображениям не давали согласия на их брак, единственным выходом оставалось умыкание (похищение). Некоторые дети встречали сопротивление родных то с одной, то с другой стороны; иногда обе стороны проявляли полную непримиримость. В некоторых случаях молодой устраивал похищение невесты «для вида», чтобы таким путем избежать недовольства ее родителей, особенно в тех случаях, когда они бывали уважаемыми и влиятельными лицами в деревне. Бракосочетание путем умыкания в разное время обуславливалось разными причинами, однако, упорядочение брачных взаимоотношений этим путем издревле не являлось основным методом. Старики села помнят, что даже в давние времена мужчина избегал смотреть на встретившуюся ему на пути женщину и всегда уступал ей дорогу, если для этого приходилось сойти даже в придорожную грязь. Молодая женщина большей частью сидела дома взаперти и появлялась на общественных сборищах, похоронах или свадьбе лишь вместе с замужними женщинами или кузенными родственниками. Простая беседа с чужим мужчиной уже накладывала пятно на ее репутацию. На празднествах молодая женщина веселилась лишь в кругу своих кузенов. Несмотря на все это, выбор невесты происходил именно во время таких случаев, т. е. на общественных сборищах, похоронах или свадьбе. Брачные дела устраивались при обязательном участии «шуакаци» (сват, сваха). В этой роли большей частью выступал какой-либо родственник одной из сторон. Основной задачей «шуакаци» являлись переговоры со сторонами по поводу приданного и «мисатани» (подношения). В более отдаленное время сват, главным образом, был занят тем, что стремился добиться согласия родителей невесты на предстоящий брак, а в более поздние времена преимущественной его задачей являлось выяснение и достижение соглашения по вопросу о размерах и характере приданного и подношений (подарков). Если в этом вопросе не удавалось достигнуть соглашения, в большинстве случаев намеченный брак расстраивался; в связи с этим обстоятельством появились профессиональные «шуамавали» (посредник), которым легче удавалось достичь соглашения сторон благодаря своей профессиональной ловкости и умению. Отмечено, что в брачном вопросе трудовое крестьянство не преследовало материальных выгод и на доброе имя не-

сты, почтенность ее родителей и ее любовь к труду обращало гораздо больше внимания, нежели более имущие слои населения. Ф. Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» отмечал, что во всех господствующих классах после эпохи парного супружества брак стал делом расчета, который регулировался родителями брачующихся. Моменты расчета с определенной эпохи усилились и в брачных делах шилдского крестьянина, но все же они не достигли господствующей формы и не смогли оборвать все прадедовские обычаи. В настоящее время в урегулировании брачных вопросов посредник обычно из среды ближайших соседей, редко принимает участие; если же все-таки посредник участвует в этом деле, лишь только в том случае, когда молодые не являются жителями одного села, причем роль посредника ограничивается тем, что он знакомит молодых и содействует их сближению. Наличие приданного у невесты является делом гордости ее родни и поэтому практика приданного существует и ныне, однако обязательное требование приданного женихом считается постыдным делом. Как правило, в брачных переговорах о приданном вообще нет даже в тех случаях, когда в них участвуют «шуакаци» (посредник).

Вплоть до настоящего времени в большинстве случаев браки в Шилда происходят между односельчанами, но, как правило, браки между жителями одного и того же околотка исключаются. Этот факт в этнографической действительности Шилда отмечается с давних времен. Каждый околоток сообща делился горем и радостью; околоток сообща хоронил покойников и когда кто-либо умирал в данном околотке, все жители этого околотка прекращали работу, несмотря даже на то, что календарь полевых работ был хорошо разработан и упущенное время в дальнейшем трудно бывало возместить из-за наступивших дождей или по иной причине. Хотя все жители данного околотка были связаны соседскими отношениями, все же в редких случаях имели место браки и между ними; теперь такие случаи вновь исключены из быта.

Шилдская молодежь встречается на полевых работах, собраниях, в кино и театре, на празднествах и т. д. Тут они ознакомились с деловитостью и характером друг друга и часто при посредстве своих друзей, особенно из среды девушек, сближаются, в результате чего, вполне естественно, иногда возникает взаимное увлечение и любовь. Нынешняя шилдская молодежь является детенышем советского строя. В настоящее время их браки базируются на взаимной любви и единомыслии.

Только в самых редких случаях родители стараются помешать таким бракам. В Шилда уже не встречаются старинные «керпи» (суровые, неумолимые) родители. Вмешательство родителей теперь имеет место лишь в тех случаях, когда необходимо точно установить, нет-ли между молодыми каких-либо более или менее близких родственных связей, и в тех случаях, когда браку молодых препятствует состояние здоровья одной из сторон. Однако теперь молодежь еще более строго относится к вопросу кровных родственных связей и избегает браков между родственниками, чем это имело место в старой деревне, развращенной капитализмом. Обязанности родителей теперь выражаются в советах и подготовке свадьбы. Часто бы-



94136340
382901033

вает, что молодые уже сговорились относительно сватовства, но уважение к родителям все же обязывает их испросить родительское согласие. В этих случаях молодой признается родителям в своих чувствах и его семья посылает к семье невесты «шуакаци» (посредник); ответ семьи невесты пред-решается согласием молодой.

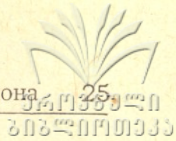
В старину свадьбы обычно устраивались осенью, т. к. к этому времени и народ бывал свободен от полевых работ, и семьи имели необходимые для устройства свадьбы припасы.

Книга регистрации браков в Шилда за 1949 г. показывает, что сезон года уже не играет роли в устройстве свадьбы; при этом все же отмечается, что на осенний период приходится больше свадеб, нежели на другие сезоны года, что вполне естественно, т. к. условия сельского хозяйства в известной степени обуславливают сроки заключения брака. Заслуживает внимания и то обстоятельство, что не в осенний сезон происходят свадьбы преимущественно рабочих и служащих, деятельность которых не зависит от времени года. Однако, факт состоит в том, что значительная часть и колхозников устраивает свадьбу в любое время года, в зависимости от их желания и сложившихся обстоятельств. Основным фактором в данном случае является то обстоятельство, что в настоящее время колхозник на протяжении всего года располагает необходимыми припасами и средствами для устройства свадьбы.

В народе брачным возрастом для девушек считали 17-18 лет, а для молодого человека 20—22 года; примерно также считают и в настоящее время. Состоятельные группы Шилдского населения и помещики-дворяне часто нарушали выработанные народом брачные нормы и обычаи, и под венец шли люди «среднего возраста». Это случалось вследствие того, что они на брак смотрели, главным образом, с точки зрения материальных выгод, или же выжидали «подходящую партию». Таким образом, часто сопутствовало нарушение супружеской верности. В «Происхождении семьи» Ф. Энгельс вполне справедливо замечает, что чрезмерно длительная холостяцкая жизнь является настоящей школой для будущих супружеских измен.

В старое время и в Шилде обрученные жених и невеста имели право лежать вместе, как это было принято в Картли. На основе сопоставления различных материалов было высказано мнение, что этот обычай является пережитком матриликального брака. Традиция этого обычая поддерживалась тем обстоятельством, что обручение считалось решающим моментом в брачном деле, логическим следствием чего и являлось право совместного лежания обрученных молодых. В настоящее время этот обычай полностью исключен из брачного института.

Как во время обручения, так и во время свадьбы было принято делать денежные подарки молодым («шесацевари»), причем вся собранная сумма шла в пользу той семьи, которая устраивала свадьбу. Часто поступившая сумма с излишком перекрывала все свадебные издержки. Оставшийся излишек шел на «пополнение» обещанного жениху приданного и передавался ему во время смотрин. Наряду с этим практиковалось подношение ближай-



шими родственниками подарков жениху и невесте. В настоящее время «ше-сацевари» (денежное вспомоществование) полностью исчезло из практики, но обычай поднесения подарков молодым не только остался, но круг лиц, приносящих подарки, даже расширился. Подарками обычно бывали ценные вещи и украшения для невесты. Эти подарки и в старое время и теперь полностью принадлежат женщине.

Приглашения молодых ближайшими их родичами в свою семью на званый пир является старинным обычаем. В отдаленные времена такое приглашение молодых имело целью частично снять с семей брачующихся бремя расходов по устройству свадьбы. Приглашающий вел своих гостей к «квеври» (закопанные в землю огромные глиняные кувшины для хранения вина), вскрывал один или несколько «квеври» и тут-же устраивал угощение. По обычаю тут вино из «квеври» не только выпивалось, но хозяин наполнял этим вином ручные кувшинчики для шаферов (дружки) и впридачу снабжал их на дорогу цельно-сваренными курицами. Так поступали и другие родичи брачующихся. Таким путем в семье молодых собиралось достаточно припасов (вина, птицы и т. д.) для одного или даже больше дней свадебного пира.

Этот обычай является характерным для известной нам этнографической действительности Картли и Мтиулети, но в отношении техники выполнения несколько отличается от такого же обычая, практиковавшегося в Гурии, Имерети и Мингрелии. Там было принято, чтобы родичи брачующихся заблаговременно посылали в семью молодых для подготовки к свадебному пиру так называемый «дзгвени» (подношение разного рода съестных припасов и вина) или же заблаговременно извещали, что именно они собираются прислать ко дню свадьбы; последнее делалось с той целью, чтобы семья, готовящая свадебный пир, могла заранее рассчитать необходимые дополнительные расходы. По своему назначению оба указанных выше варианта имеют одну и ту-же природу и возникли в процессе разложения первобытно-общинного строя. После того, как семья превратилась в основную единицу общества, этот обычай характеризовал соседние взаимоотношения семей, выделившихся в самостоятельные единицы. Этот обычай сохранился и в классовом обществе, т. к. неимущее крестьянство стало еще более нуждаться в соседской помощи.

В настоящее время названный обычай выражает лишь чувства дружбы и уважения соседей семье, которая устраивает свадьбу. Теперь уже редко дают дружкам кувшины с вином. Приглашающий старается, чтобы его гости не перешли к соседям, тем более, что сама семья, устраивающая свадьбу, достаточно хорошо организует свадебный пир; на сторонние приглашения уже не остается времени, т. к. теперь свадьба обычно продолжается не более одних суток. Уже после окончания свадебного пира молодоженов обычно приглашают соседи. В настоящее время при устройстве свадьбы соображения материальной выгоды не играют ведущей роли. Сегодняшняя семья является действительно моногамной и основывается на прочном базисе. Этим базисом является новая, колхозная действительность и соответст-



вующая ей культура, в связи с которыми строится вообще новый быт и в частности семья.

Известно, что возникновение патриархальной и еще более того моногамной малой семьи лишило семейные дела общественного значения. Руководящая семьей женщина замкнулась в рамках домашнего обихода и в связи с этим отстранилась от общественной жизни. По этому поводу Ф. Энгельс отмечал, что освобождение женщины прежде всего предполагает возвращение всего женского пола в сферу общественного производства. Ясно, что тут говорится о том, что пока женщина замкнута в узком кругу личных семейных вопросов и дел, и частная семья останется основным экономическим ядром общества, она не может выступить в сфере общественного производства на равных правах с мужчиной и поэтому излишне будет говорить о действительном освобождении женщины.

Капитализм вынудил женщину из рабочей среды оторваться от своей семьи и войти в сферу общественного производства, но это произошло потому, что женщина из рабочей семьи вынуждена сама зарабатывать свой кусок хлеба и помогать мужу, чтобы их дети не умерли от голода. Вот этим путем и оторвана женщина от семьи в условиях капитализма. Настоящее же освобождение женщины, когда она входит в сферу общественного производства без принудительного разрушения своей семьи, является детищем социалистического строя и не только не влечет разрушения семьи, но, наоборот, укрепляет ее.

Как уже нами было отмечено ранее, внутреннее хозяйство шилдского колхозника имеет незначительный удельный вес в сравнении с колхозным хозяйством и производством. Экономическим фундаментом шилдского колхозника является доход именно от колхозного труда. Эта основа навсегда ликвидировала в семье шилдского колхозника бывшее деление крестьянского труда на «внутренний труд» женщин и «внешний труд» мужчин. В общественной жизни и труде шилдская женщина теперь выступает наравне с мужчиной.

Достоинно внимания и следующее обстоятельство: во внутрисемейных взаимоотношениях шилдского крестьянина права и обязанности женщины были обширны; она хранила урожай, занималась вопросами помощи соседям, устраивала браки своих детей, особенно девушек, и т. д. В большинстве возникающих семейных вопросов она имела решающий голос. Женщина участвовала и на «внешних» работах; она работала в винограднике, чистила ток для помола пшеницы; она же решала вопрос о ссуде соседу муки, хлеба, посуды и т. д. Во все эти дела мужчина не вмешивался; в свою очередь женщина не касалась заступа и мотыги, топора, ножа для окулировки виноградника и растений. Женщина вовсе не участвовала в полевых работах по вспашке, боронованию, прополке и т. д. Таким образом, шилдская женщина фактически была хозяйкой семьи; однако, будучи признанной хозяйкой семьи, она оставалась только таковой и не участвовала в сельских делах — она не имела голоса в «соплоба» (общее сельское собрание, в котором право голоса имели только мужчины). Женщина не могла выступать в качестве свидетеля ни в одном спорном деле на суде. Между прочим, пос-

леднее обстоятельство было узаконено и в феодальном судопроизводстве (Свод законов Вахтанга, параграф 232).

По данным письменных памятников феодальной эпохи (Свод законов Бека-Агбуга, параграф 46 и Свод законов Вахтанга, параграф 84) «старшая женщина» в семье играла роль «старшего мужчины», если в семье кроме малолетних сирот не имелся ни один взрослый мужчина (Ив. Джавахишвили). В близкие к советской эпохе времена, овдовевшей женщине, оставшейся с малолетними сиротами, назначали опекуном брата или иного близкого родственника скончавшегося мужа, или же она сама избирала опекуна. Когда во главе семьи оставалась женщина, такой семье в тогдашней деревне трудно было выдержать характерные для той эпохи противоречия и несправедливости; ей негде было искать справедливость и защиту.

В старину денежные средства семьи вручались на хранение женщине (хозяйке), но наряду с этим она лишена была права тратить их по своему усмотрению без разрешения мужа. При согласии мужа ей разрешалось приобретать платье и обувь.

В настоящее время не только мать сирот является полноправной во взаимоотношениях с обществом и государством, но и замужние женщины также совершенно полноправны. Теперь женщина может распоряжаться денежными средствами семьи наравне с мужчиной и «даже в тех случаях, когда муж отсутствует, жена вправе покупать все, что она считает необходимым, может выплачивать долги семьи, вносить государственные подати и т. д. Как внутри семьи, так и вне ее — в сельсовете, в колхозе и т. д., она вправе выступать от имени своей семьи. Все это она делает, когда муж отсутствует, но если он дома, тогда женщине незачем заменять его в этих вопросах» (Нико Николозишвили).

В Грузии издревле существовал обычай, по которому мужчины и женщины во время трапезы садились за стол отдельными группами. Первые сведения по этому вопросу мы находим еще в «Мученичестве Шушаники». Как на свадебном пиру, так и на поминальном обеде столы для мужчин и для женщин устанавливались отдельно, причем у очага одна сторона отводилась для мужчин, а другая для женщин. Все это исчезло в современной Шилда вместе со старинным очагом. Теперь и мужчины и женщины сидят вместе за одним трапезным столом, однако в большинстве случаев, за этим столом мужчины избирают одну сторону, а женщины: другую. Молодежь же обычно садится за стол там, где ей заблагорассудится.

В сегодняшнем Шилда замечается одно своеобразие: братья даже после раздела и выделения самостоятельных хозяйств продолжают жить под одной кровлей. Отец семейства, который решил построить себе дом, планирует число комнат, с расчетом на всех имеющихся у него детей мужского пола. Старший брат помогает не выделившемуся младшему брату пристроить отдельную для него комнату к общему дому. Благодаря этому все братья имеют возможность жить самостоятельно, иметь собственный скот и т. д. «Марани» (особое место, где в землю закопано несколько громадных глиняных кувшинов для хранения вина) братья используют сообща, но каждый из них в этом «марани» имеет один или несколько собственных



хуршинов. Точно также они сообща пользуются хозяйственным складом, но в нем каждому из них выделяется свой угол. Если дом имеет в подвальном этаже очаг, этот очаг находится в общем пользовании всех братьев, а в своих комнатах каждый имеет свою железную печь. Обед каждый из них готовит на своей железной печке, но вода для стирки подогревается на общем очаге; на нем же варят «татара» (род киселя) и готовят «чурчхела» (род сладости, изготовляемой из винного киселя и орехов или изюма). В других случаях, когда в доме находятся гости, угощение варится и жарится на общем очаге.

Хотя такое совместное проживание близких родичей (братьев) частично и обусловлено ограниченностью свободных земельных участков на селе, но в старое время для частновладельческих интересов разделившихся братьев и это обстоятельство не служило препятствием для выделения в самостоятельное хозяйство, т. к. личные интересы в те времена даже и «братьев обращали во врагов».

Так совместно под одной кровлей проживают теперь выделившиеся в самостоятельные хозяйства братья Коте и Семен Ахалбедашвили, Гогия и Нико Кананадзе, Дата, Шота, Гайоз Ахалбедашвили, Гиорги Деликсашвили и его невестка Маро, Варлам Цискаришвили и вдова погибшего в Отечественной войне его брата — Тико и т. д.

Такое единение является детищем новых социалистических взаимоотношений и ни в какой мере не может считаться пережитком старых взаимоотношений, точно также, как «общинные дома» феодальной и капиталистической эпохи являлись не пережитком древнего «диди оджахи» («большая семья»), а появились в соответствии с духом своего времени.

Нам часто приходилось записывать со слов сказителей и находить в старых письменных документах, что причиной раздела семьи являлись конфликты с невестками. Их приданное и «сатавно» (имущество, переданное семьей невестки в личное ее пользование) создавали неурядицы и столкновения в семьях. В настоящее же время причины возможных конфликтов между членами семьи и невестками, а также между соседями, сведены к минимуму.

Когда в Шилда впервые организовалось коллективное хозяйство, женщины не участвовали в полевых работах, а по-прежнему занимались только своими домашними делами.

Теперь же женщины участвуют и в полевых работах, правят трактором и комбайном и т. д., но в большинстве случаев они освобождаются от пахоты, устройства виноградников и не пасут скот. По вечерам они всегда у себя дома, но при этом доят коров, устраивают на ночлег скотину и т. д.

В настоящее время шилдская женщина участвует в общественной жизни наравне с мужчиной. Колхозницу можно встретить и на полях, и в винограднике, и в фруктовых садах и огородах. Они же ухаживают за шелковичными червями и являются мастерами обильных урожаев шелка-сырца.

Членами колхозного правления являются Тамара Шермазанишвили и Елена Ахалбедашвили. Недавно они были звеньевыми на табачных плантациях колхоза, а теперь работают звеньевыми на кукурузных полях. Обе

награждены орденами Трудового Красного Знамени. Маня Асатиани, Дариико Николозишвили, Бабале Кевлишвили и другие являются прославленными мастерами высоких урожаев.

Женщины теперь смело выступают на общих собраниях в колхозе и произносят деловые речи. Из имеющихся в нашем распоряжении протоколов видно, что женщины массово посещают общие собрания в колхозе; например, на собрании 16 июня 1950г. присутствовало 197 колхозников, из них женщин было 103, 20 августа 1950 г. на собрании присутствовало 201 членов колхоза, в том числе 109 женщин и т. д. Это происходит потому, что в сегодняшнем Шилда женщина является активным участником строительства новой жизни.

В период Отечественной войны шилдские женщины провели огромную работу. В то время, когда вся трудоспособная молодежь села героически боролась с коварным и жестоким врагом на многочисленных фронтах Отечественной войны, женщины села на колхозных полях так-же самоотверженно трудились, чтобы «в селе не было заметно отсутствия мужчин», и всеми силами помочь фронту. Шилдские женщины неоднократно посылали на фронт в подарок бойцам вязанные их руками теплые носки и другие предметы.

В период сбора урожая в колхозе организуются детские ясли, что дает возможность женщинам отдать все силы труду в эту горячую пору. Когда женщина находится в положении, ей особенно помогают, освобождают от колхозных работ и вообще от всяких тяжелых работ.

По воскресным дням шилдинцы отдыхают. Если какой-либо колхозник работает по колхозным делам вне колхоза, его семья обеспечивается всем необходимым. Все возможности для этого создаются наличием превосходных новых жилищ, несколькими сменами носильного платья и обуви, обилием припасов и т. д.

Конечно, на женщине остались обязанности по обслуживанию семьи. Прием гостей, приготовление еды, выпечка хлеба, уход за детьми и т. д. — является обязанностью женщины, однако, все это теперь значительно облегчилось в результате обеспеченной, зажиточной жизни и наличия всего необходимого семейного инвентаря и оборудования.

Взаимное посещение соседей имеет место преимущественно в субботу вечером и днем в воскресенье. После сбора урожая и надлежащего его складирования начинаются посещения родственников. В этот период колхозники отдыхают от своих трудовых дел и радушно принимают и угощают приходящих в гости родичей, друзей и знакомых.

თ. ოჩიაური

ახალი საცხოვრებელი ნაგებობანი ხევსურეთში

1950 წლის ზაფხულში მატერიალური კულტურის ახალი ელემენტების შესწავლის მიზნით ხევსურეთში საგანგებოდ ქალის თანამედროვე ჩაცმულობაზე ვმუშაობდი. აღნიშნულ საკითხზე შეკრებილმა მასალამ გამოავლინა ის დიდი ცვლილებები, რომლებსაც ახალი სოციალისტური ვითარების შედეგად ამ მხრივ ხევსურეთის სინამდვილეში აქვს ადგილი¹.

1951 წ. მუშაობა განვაგრძე ახალი ტიპის საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობის შესწავლის ხაზით. მასალა შეკრებილია ძირითადად პირაქეთ ხევსურეთში—ბარისახოსა და ბაცალიგოს სასოფლო საბჭოებში შემავალ სოფლებში. შესადარებელი მასალა ნაწილობრივ მოპოვებულ იქნა ფშავშიც (უკანაფშავის სასოფლო საბჭო).

იმისათვის, რომ გამოვლინდეს ის სიახლე, რომელსაც ადგილი აქვს ხევსურულ სახლთან დაკავშირებით, მოკლედ შევჩერდები ხევსურული ძველებური კალოიანი სახლის ძირითად ელემენტებზე

როგორც ცნობილია², რევოლუციამდელი ხევსურეთისათვის ძირითადად ძველებური კალოიანი სახლი იყო დამახასიათებელი (პირაქეთ ხევსურეთი)³. ეს სახლი სამი სართულისაგან შედგებოდა. ქვედა სართული განკუთვნილი იყო ადამიანთა საცხოვრებელ ბინად და საქონლის სადგომად. აქვე ინახავდნენ რძის პროდუქტებსაც. იგი ძირითადად შემდეგ განყოფილებებს მოიცავდა: დერეფანი ანუ ქა რიპანი, ეზო, სენე, საძროხე, საცხვრე, გვერდითა და შინა. დერეფანში ზაფხულში საქონელს აბამდნენ. ეზო და სენე სახლის წინა ნაწილში იყო მოქცეული. ეზოში შეშას და სხვა საოჯახო საგნებს ათავსებდნენ, ხოლო სენე რძისა და მისი ნაწარმის შესანახად იყო განკუთვნილი⁴. სენესა და ეზოს მოსდევდა საძროხე, რომლის შიგნით წნელით ან ხარიხებით საცხვრეს გადაკედლავდნენ. საძროხის გვერდზე

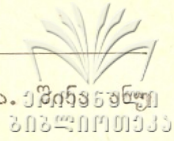
¹ თ. ოჩიაური, ხევსური ქალის თანამედროვე ჩაცმულობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, 1953, გვ. 35—54.

² გ. ჩიტაია, ხევსურული სახლის სენე, ანალები, 1, 1947.

³ ნ. ჯანდიერი და გ. ლეჟავა თავის ნაშრომში „Архитектура горных районов Грузии“ ხევსურეთის შესახებ აღნიშნავენ: „Общим для всей Хевсуретии типом жилья являются т. н. дом-крепость и башни, которые подвергались разрушению и плохо сохранились“. გვ. 7.

მთელი ხევსურეთისათვის საცხოვრებელი სახლის ძირითად ტიპად ციხე-სახლი და ქვიტიკირი არ შეიძლება ჩაითვალოს. იგი გავრცელებულია პირაქეთ ხევსურეთში (შატილი, მიღმახევი, არხოტი), პირაქეთში კი გაბატონებულ ტიპად კალოიანი სახლი გვევლინება.

⁴ გ. ჩიტაია, დასახელებული ნაშრომი.

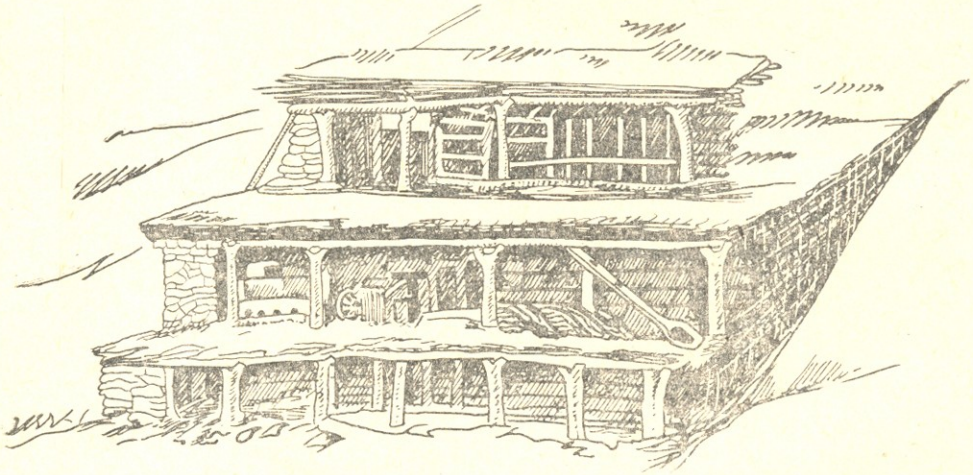


მოთავსებული იყო შინა. იგი შენობას მთელ სიგრძეზე გასდევდა. ქვემოთაა
სამეურნეო
სამყოფო ადამიანთა საცხოვრებელს წარმოადგენდა.

საძროხის კედელს გვერდზე მიშენებული ჰქონდა გვერდითა, ცხენებისა და ზოგჯერ ხარების სადგომად.

მეორე სართული ე. წ. ქერხო ორგვარი დანიშნულების შემცვლელი იყო; მისი ერთი ნაწილი მამაკაცთა საძინებელ განყოფილებას წარმოადგენდა, ხოლო მეორე განკუთვნილი იყო საქონლის საკვები მარაგის, პურეულის შესანახი გოდრების, კიდობნების, სხვადასხვა საოჯახო ინვენტარისა და სასოფლო-სამეურნეო იარაღების შესანახად.

ქერხოს თავზე კალო იყო მოთავსებული, რომელიც სამი მხრივ კედლიან, ხოლო წინ ღიად დატოვებულ ნაგებობას წარმოადგენდა. კალოში ინახებოდა ძნისა და თივა-ჩალის გარკვეული მარაგი, აგრეთვე სამეურნეო იარაღების ნაწილი (ნახ. 1).



ნახ. 1

სახლის შენებას როცა იწყებდნენ, პირველ ყოვლისა, ლიბუს—საძირ-კედელს გამოთხრიდნენ და შემდეგ შეუდგებოდნენ, ყორის—კედლის აგებას, რომელიც მშრალად ამოყავდათ. საშენ მასალად კუთხოვან ქვას ხმარობდნენ. ქვებს შუა დარჩენილ ცარიელ ადგილებს ქვისავე წვრილი ნამტვრევით ე. წ. ქყორით ამოავსებდნენ. შესაძლებელია ზოგჯერ მისთვის მიწაც მოეყარათ. სახლის შუაგულში აშენებდნენ ქვის ოთხკუთხედ სვეტს—კულას, რომელიც კეზის—თავხის საყრდენს წარმოადგენდა. კეზად მაგარი ჯიშის მსხვილ ხეს არჩევდნენ. მას სახლის ერთი მხრიდან მეორე ბოლომდე გადებდნენ და კულის გარდა გასამაგრებლად კიდევ ხის ბოძებსაც შეუდგამდნენ. კედლებიდან კეზზე მსხვილ ხეებს ე. წ. კეზიკეზა ხეებს გააწყობდნენ, ხოლო ამ ხეებზე წვრილ ხეებს—ქერებს ერთმანეთის გვერდზე მჭიდროდ დაალაგებდნენ. ქერებზე ადევს—წვრილფოთლოვან ხის ტოტებს დააყრიდნენ, შემდეგ ზედ ყარტს მოაბნევდნენ, რაზედაც ბადლი—ჩვეულებრივი მიწა უნდა მოეყარათ. ამგვარად გადახურულ ბანს ზევიდან თიხა-მიწით დაფარავდნენ, წყალს მოასხამდნენ და სატკეპნით მაგრად დატკეპნიდნენ. ბანს გარშემო ქვის ფართო სიპები

ჰქონდა მიჯრით შემოლაგებული, რასაც სანაპირონი ეწოდებოდა. სანაპიროს დანიშნულებას სისველისაგან კედლის დაცვა წარმოადგენდა.

ჭერხოს კედლებიც ისევე შენდებოდა, როგორც ძირისა სახლისა, ოღონდ შიგადაშავ იგი ლასტით იყო გადაწეული და შემდეგ თაფორით—ნაკელნარევი მიწით შელესილი.

ამავე ტექნიკით აშენებდნენ კალოსაც.

ხევსურულ სახლში ფანჯრის დანიშნულებას კედელში დატოვებული მომცრო ზომის შუკუმები ასრულებდა. შინაში იგი სინათლის მომწოდებელიცა და კვამლის გასასვლელიც იყო ერთსა და იმავე დროს.

სართულებს შორის ურთიერთობა შენობის შიგნით ჭერში დატანებული საკვამის საშუალებით ხდებოდა, რომელსაც ხის კიბე ჰქონდა შედგმული.

სხვადასხვა დანიშნულების განყოფილებები ერთმანეთისაგან გამოცალკევებულს იყო თაფორით შელესილი წნელით ან ფიცრის კედლით.

ხევსურული სახლი ვერტიკალურ ჭრილში იყო განლაგებული ისე, რომ ძირისა სახლისა, ჭერხოსა და ზოგჯერ კალოს უკანა კედელიც კი ნაწილობრივ მიწაში იყო ჩამჯდარი. ამ სახლში მოცემული იყო როგორც საცხოვრებელი, ისე სამეურნეო დანიშნულების ყველა ნაგებობა.

„ითის ზოლის მეურნეობა—წერს გ. ჩიტაია—ხანგრძლივი და ცივი ზამთრისა და სამოდრაოდ ძნელი ხეობების არსებობის პირობებში მოითხოვს ისეთ ტიპს, რომელშიც საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი ერთად ერთ ჭერქვეშ არის მოქცეული და ვერტიკალურ განზომილებაშია მოცემული“¹. აქედან გამომდინარე, ძველი ხევსურული სახლის დადებით მხარედ უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ იგი შეგუებული იყო ადგილობრივ სამეურნეო და გეოგრაფიულ პირობებთან, მაგრამ ამ ხელსაყრელ ვითარებასთან ერთად ხევსურულ სახლს მეტად სერიოზული უარყოფითი მხარეები გააჩნდა, რაც ძირითადად გამოიხატებოდა საცხოვრებელი ბინის კეთილმოწყობლობაში, სანჰიგიენური საყოფაცხოვრებო პირობების დაცვის სიძნელეში, დაავადებისათვის ხელსაყრელი გარემოების არსებობასა (დაბალი ჭერი, მიწის იატაკი, კვამლი, უსინათლობა, ჰაერის გაწმენდის სიძნელე, ადამიანისა და საქონლის ერთმანეთის გვერდზე ცხოვრება) და სხვ.

როგორც უკვე აღნიშნული იყო, საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ძველმა ხევსურულმა სახლმა სახე იცვალა. ეს ცვლილებები მისი ცალკეული ელემენტების თანდათანობითი გაუმჯობესებით დაიწყო. დღევანდელ ვითარებაში არსებული ახალი ხევსურული სახლების შესწავლა² საშუალებას იძლევა გავითვალისწინოთ ის პროცესები და გზები, რომელიც განვლო აღნიშნულმა ნაგებობამ თავისი ძველი სახიდან ახლაძდე.

როგორც ირკვევა, თავდაპირველად ტიპიურ ხევსურულ სახლს გამოეყო ერთი ოთახი საცხოვრებელი დანიშნულებით. ეს ოთახი ძირითადად შენობის შიგნით ჩნდება ჭერხოს ნაწილის გადაკედლებით. შესაძლებელია იგი ცალკე ნაგებობის სახითაც მიემატოს ძველ სახლს, როგორც ჭერხოს უშუალო გაგრძელება. ეს ახალი ოთახი, რომელიც მეორე სართულზე ჩნდება, თავისი აგებისათვის გადახურვის ტექნიკით სიახლეს არ ამჟღავნებს; მას ძველებური ხალხური

¹ გ. ჩიტაია, დასახლებული ნაშრომი, გვ. 147.

² წინამდებარე წერილში მოთავსებული ნახაზები შესრულებულია არქიტექტორ თ. თოდუას მიერ ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში მონაწილეობის დროს 1951 წელს.

³ მასალები საქ. ეთნოგრაფ., VII.



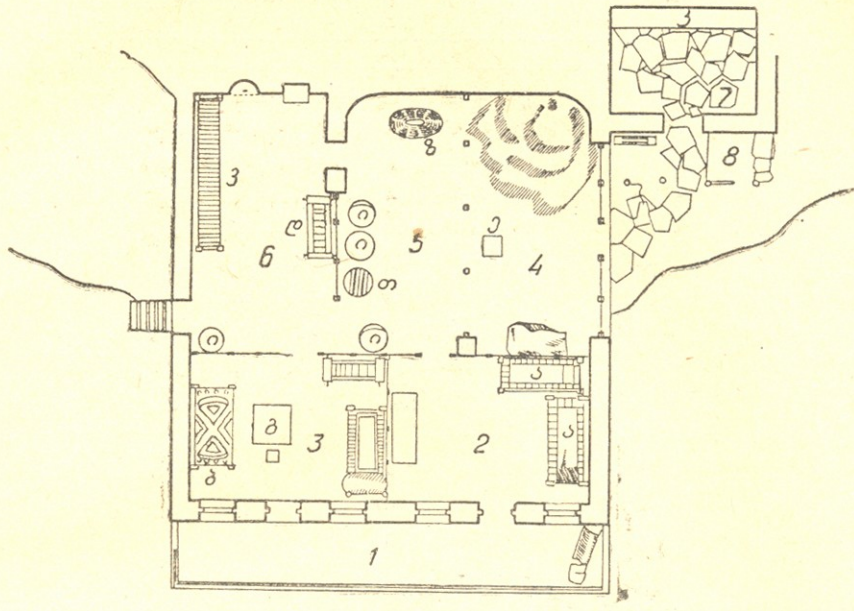
ტრადიციის მიხედვით აშენებენ, კედელი მშრალია, სახურავი ბანიანი, კერძო შენობებში თხევავში, თუ იგი ქერხოს გამოეყო, მისი გადაკედლება ფიცრით ან თაფლით შელესილი წნულით ხდება. ასეთი ოთახის იატაკი მიწისაა. ძველ სამყოფოსთან შედარებით სხვაობა თავს იჩენს შემდეგ გარემოებაში: ოთახის კერი შედარებით მაღალია, კედლები ზოგჯერ გარედან თაფლით შელესილი, შუკუმების ნაცვლად წარმოდგენილია მომცრო ზომის მინებჩასმული ფანჯრები, კარ-ფანჯრისათვის გამოყენებული ხის მასალა დამუშავებულია, ქრება კერა, მის მაგივრად წარმოდგენილია ბუხარი. აქ ისეთსავე კანონზომიერებასთან გვაქვს საქმე, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს ბარსა და მის ზოგიერთ მთიან რაიონებში, სადაც შუა ცეცხლი ბუხრით არის შეცვლილი. მსგავსი ოთახები პირაქეთ ხევსურეთში საკმაო რაოდენობით გვხვდება. ნიმუშად შეგვიძლია დავასახელოთ მამუკა აპარეკას ძე არაბულის სახლი სოფ. ბარისახოში. იგი ძველებური ტიპისაა, ოღონდ კალო აღარ გააჩნია. ქვედა სართულში მოთავსებულია სენა, საძროხე, საცხვრე და შინა. საძროხეს გვერდზე მოდგმული აქვს გვერდითა. მეორე სართული წარმოადგენს ქერხოს, რომელიც ოჯახის საზაფხულო სამყოფის დანიშნულებას ასრულებს. აქვე დგას ტახტები, საპურე გოდრები, კიდობნები და სხვა საოჯახო ინვენტარი. ჩრდილო-აღმოსავლეთ კუთხეში მოთავსებულია კერა, ქერხოს გვერდზე მოდგმული აქვს ერთი ოთახი. მისი კედლები მშრალად ნაგებია, ოღონდ შემდეგ შიგნიდან ნაკელშერეული მიწით—თაფლით არის გამოლესილი. კერი გადახურულია ძველებური წესით, იგი ფიცარგაუკრავია, იატაკი მიწისაა. ოთახს გააჩნია მოზრდილი მინებჩასმული ერთი ფანჯარა. დგას საწოლი, ხის გრძელი სკამი, მაგიდა. აქვე ინახება ტანსაცმელი, იარაღი, ცხენის შეკაზმულობა. ასეთი ტიპის ოთახები, როგორც აღვნიშნეთ, თავისი აგების ტექნიკით არ განსხვავდება ძველებური სახლის შენების ტექნიკისაგან. სიახლე შეინიშნება სხვა მხრივ. ჯერ ერთი, ის ფაქტი, რომ ძველი ხევსურული სახლის გვერდით ამგვარი ოთახი ჩნდება, თავისთავად სიახლის მაუწყებელია და შემდეგ თვით ოთახს ახლავს ისეთი ელემენტები, რომლებიც ხევსურულ შინას არ გააჩნია.

როდესაც ასეთი ოთახი ჩნდება, ხევსურული სახლი ძირითადად მაინც თავის ძველ სახეს ინარჩუნებს. მასში სავსებით უცვლელად არის წარმოდგენილი როგორც საცხოვრებელი, ისე სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები. ამავე დროს ძველი სახლიცა და ახალი ოთახიც ერთად, ერთ ქერქვეშ არის მოქცეული (ერთი სახურავი აქვს).

ამ ხაზით ხევსურული სახლის ცვალებადობა თანდათან უფრო შორს მიდის. ზოგჯერ ასეთი ოთახები გაცილებით ცივილიზებულია, ვიდრე საგანგებოდ თავიდან აშენებული სახლები, რომლებზედაც ქვემოთ იქნება საუბარი. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ სოფ. კარწეულთაში გიგია ლიქოკელის სახლი. ხსენებული სახლის ქვედა სართული უცვლელად დატოვებულია, ხოლო მეორე სართულად ქერხოსა და სამყოფოს წინ მიდგმული აქვს ახალი ტიპის ბარულ ყაიდაზე გამართული ნაგებობა—ორი ოთახი შუშაბანდიანი აივნით, ფართო კარ-ფანჯრებით, კირითა და სხვა საღებავებით შელესილი კედლებით, ფიცრის იატაკით, კერით და ქალაქური ავეჯით მოწყობილი. მეორე სართულზე გარდა ამ ოთახებისა, გვხვდება სამყოფოც (ნახ. 2).

ამ სახლს გვერდითა საძროხესთან კი არა აქვს მოთავსებული, არამედ იგი მეორე სართულს უთანაბრდება. რაც შეეხება კალოს, იგი სახლის

დაშორებით ცალკეა მოწყობილი. ამის მიზეზი იქნებ ისიც იყოს, რომ ხსენებული სახლი თუნუქის სახურავით არის გადახურული, ხოლო კალოს წინ ფართობი ესაჭიროება, რისთვისაც ძველ სახლში მაღალი ბანი იყო გამოყენე-



ნახ. 2. მეორე სართულის გეგმა

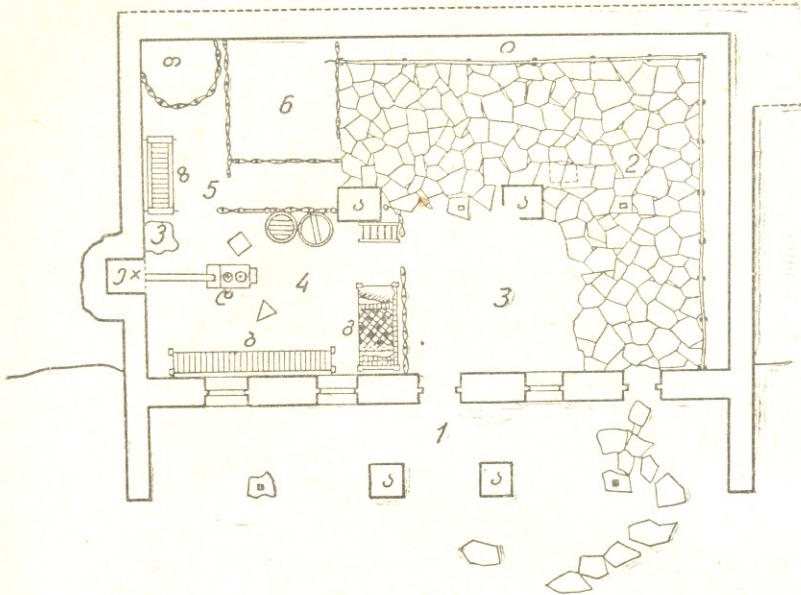
- 1. შუშბანდა, 2. საცხოვრებელი ოთახი, 3. მამაკაცთა ოთახი, 4. სათიფ-საჩაღე ჭერბო,
- 5. ჭერბო, 6. სამყოფო, 7. გვერდითა, 8. საღორე
- ა) საწოლი, ბ) ტახტი, გ) მაგიდა, დ) კარადა, ე) საკვამი, ვ) სკამი, ზ) საბურე გოდორი, თ) კოდი, ი) კასრი, კ) ბაგა

ბული. ვინაიდან აქ ეს შესაძლებლობა აღარ არსებობს, კალამ სახლისაგან გადაინაცვლა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურულ სახლს ამ შემთხვევაში დამატებული აქვს ახალი ტიპის საცხოვრებელი დანიშნულების ნაგებობა, დანარჩენი კი ისევ ხევსურული სახლიდან მომდინარე რჩება, მაინც ეს სახლი უფრო შეესატყვისება ცივილიზებული ბინის მოთხოვნილებას, ვიდრე საგანგებოდ აშენებული ახალი სახლები, სადაც ყველაფერი თავიდან არის აგებული, მაგრამ ძველი ხევსურული სახლის ტრადიციისაგან თავისუფალიამისი ცალკეული, თუნდაც მასში მოცემული სულ ახალი ტიპის საცხოვრებელი ოთახები.

ამ სახლებში მეტნაკლებად შეცვლილი სახით წარმოდგენილია ხევსურული კალიბრის სახლისათვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა ძირითადი ელემენტი, ოღონდ ისინი გარეგნულად მისგან თითქმის სრულიად განსხვავებული არიან. ნიმუშად დავასახელებთ სოფ. ბარისახოში მამუკა ჭინჭარაულის სახლს. ეს სახლი ორსართულიანია, მშრალად ნაგები და შემდეგ თაფორით შეღესილი. წინ აქვს მოაჯირიანი აივანი. ქვედა სართული განკუთვნილია როგორც ადამიანთა საცხოვრებლად, ისე საქონლის სადგომად და საკვები პროდუქტების შესანახად. მისი გეგმა ასეთია: (ნახ. 3) აივნის ქვეშ მოთავსებულია დარი ფანი, საიდანაც კარი გადადის ეზოში. ეზო საძროხისა-

გან გამოყოფილია ხის ბოძებითა და ერთი კულით. ბოძებს შუა ქანდარე-ბია ჩამობმული, რაზედაც ტანსაცმელი და ფარდაც-ხალიჩები ჰკიდია. ეზოს სა-ძროხე ორი მხრიდან აკრავს. აღმოსავლეთის მხრით იგი საძროხისაგან საქ-



ნახ. 3. პირველი სართულის გეგმა

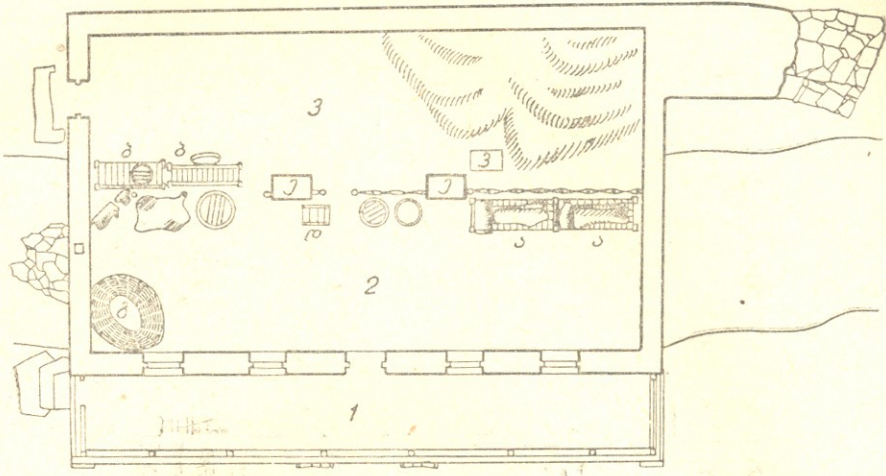
1. დარიფანი, 2. საძროხე, 3. ეზო, 4. შინა, 5. სენე, 6. საცხვრე.

ა) კულა, ბ) სკამი, გ) ტახტი, დ) თუნუქის ღუმელი, ე) ბუხარი, ვ) პურის საცხო-ბი ღუმელი, ზ) სახისცვრე, თ) საკარტოფილე გოდორი, ი) ბაგე

სოვი ყდებით არის გამოყოფილი განსხვავებით, საძროხისა რომელსაც ია-ტაკი სიპებით აქვს მოფენილი, ეზოს იატაკი მიწისაა. ეზოს ეკვრის შინა, რომელიც ეზოსა და საძროხესაგან შეღესილი ლასტით არის გამოცალკევებული. შინას უკანა მხარისაკენ ნაწილობრივ საძროხე ესაზღვრება, ნაწილობრივ კი საცხვრე და სენე. შინადან საკემის საშუალებით ჭერხოშია ასასვლელი. მეორე სართული მთლიანად ჭერხოდ იწოდება. იგი შუაშია გადაკედლილი. მისი უკანა ნაწილი საითვე-საჩაღე ჭერხოდ არის გამოყენებული ხოლო წინა მა-მაკაცთა საძინებლის დანიშნულებას ასრულებს (ნახ. 4).

ამგვარად, ამ სახლში, ძველი ხევისურული სახლისათვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა ძირითადი ელემენტი გვხვდება, ოღონდ ყველა მათგანი მეტ-ნაკლებად გაუმჯობესებული სახით. ყველაზე მეტად ეს გაუმჯობესება ამ შემთხვევაშიც საცხოვრებელ ბინასთან დაკავშირებით იგრძნობა. სახელდობრ შინა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ისევ პირველ სართულზე საძროხის გვერ-დით არის მოთავსებული, საკმაოდ კეთილმოწყობილია ძველებურ შინასთან შედარებით. იგი წარმოადგენს მოგრძო ოთხკუთხედი ფორმის ოთახს, აქვს ორი მინებჩასმული საკმაოდ მოზრდილი ფანჯარა დარბეზით. ჭერი ფიცარ-გაკრულია. კერა მის უკვე აღარ გააჩნია, მის მაგივრად ბუხარი და რკინის ღუმელია წარმოდგენილი. აქვეა გამართული პურის საცხობი ხევისურული დო-მელიც.

ოთახში დგას გრძელი სკამი, საწოლი, ტახტი, კარადა, მაგიდა. ეს ოთახი განტვირთულია ზედმეტი საოჯახო მოხმარების საგნებისაგან. იგრძნობა მისწრაფება მისი კეთილმოწყობისაკენ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მისი გარეგანი სახე ხევსურული კალოიანი სახლისაგან სრულიად განსხვავებულია. იგი



ნახ. 4. მეორე სართულის გეგმა

1. აივანი, 2. სამყოფო ჭერბო, 3. სათივ-საჩალე ჭერბო.

- ა) ტახტი, ბ) კარადა, გ) საპურე გოდორი, დ) საკვამი ადამიანთათვის, ე) კულა, ვ) სასაქონლე საკვამი

თავისი ფასადის მიხედვით წააგავს ბარული ტიპის მოაჯირიანი აივანით შემკულ ორსართულიან სახლს. ძველებური ტრადიციის მიხედვით, მას მხოლოდ ბანი აქვს გამართული.

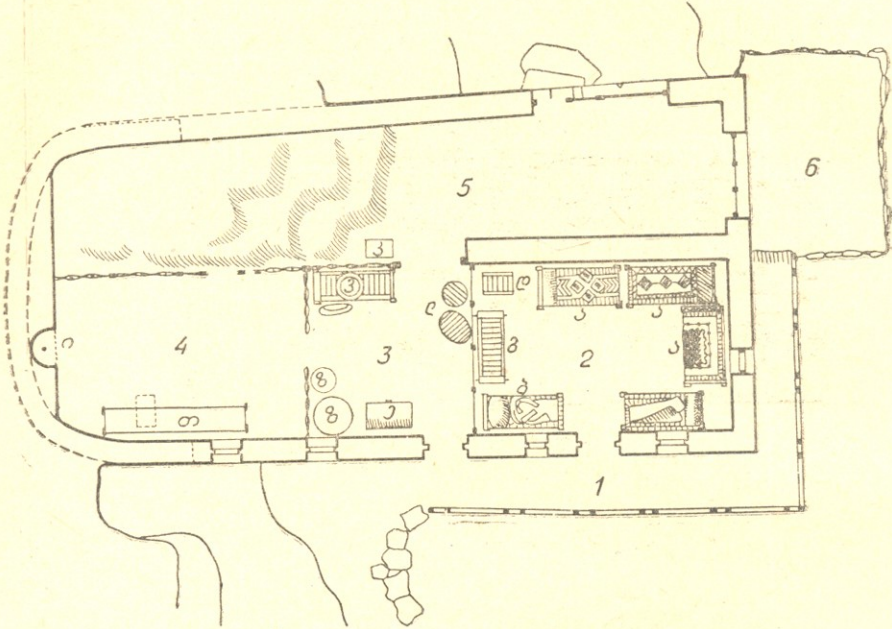
დაახლოებით მსგავსი სურათი გვაქვს სოფ. მარანში დამოწმებულ სათანადო სახლშიც (ხ. ლიქოკელის სახლი). ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ამ სახლში საცხოვრებელი ე. წ. მამაკაცთა ოთახი უფრო დაწინაურებული ტიპისაა, კარგად გამართული და უკეთ მოწყობილი.

შენიშნავთ ახლად აგებულია. გარეგნულად იგი სავსებით განსხვავდება ხევსურული სახლისაგან, მაგრამ მასში წარმოდგენილი საცხოვრებელი და სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები ძირითადად ისეთივეა, როგორც ეს ძველი ტიპის ხევსურული სახლისათვისაა დამახასიათებელი. კონკრეტულად: პირველ სართულზე მოთავსებულია საძროხე, რომელსაც წინ ეზო აქვს. საძროხე მთელი სახლს სიგრძეზე გასდევს, წინა მხარეს კი წარმოდგენილია შემდეგი განყოფილებები: საზამთრო სამყოფო—შინა, გვირდითა, სასაქონლე და საცხვრე. პირველ სართულში სენეს უკვე აღარ ვხვდებით, მის დანიშნულებას მეორე სართულზე მოთავსებული საბუნავე ჭერბო ასრულებს. მეორე სართულზედგება წარმოდგენილი სათივ-საჩალე ჭერბო, საზაფხულო სამყოფო მთელი ოჯახისათვის და მამაკაცთა საძინებელი ოთახი, რომელიც ახლებურ ყაიდაზეა გამართული და შესაფერისი ავეჯით მოწყობილიც (მაგიდა, სკამები, ორნამენტირებული კარადა და სხვ.) (ნახ. 5). მესამე სართულად სახლის უკან კალაა აშენებული.

ეს სახლი პირველისაგან იმით განსხვავდება, რომ მასში, მართალია, ძველი ხევსურული სახლისათვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა ელემენტი



ტია წარმოდგენილი მეტ-ნაკლებად გაუმჯობესებულ სახლით, ისევე როგორც პირველ სახლში, მაგრამ ამ სახლს დამატებით საცხოვრებელი ოთახები უნდება, საიდანაც ერთი საზაფხულო სამყოფოა, ხოლო მეორე მამაკაცთა საძინებელი ოთახი, რომელიც საგანგებოდ არის გამართული, გააჩნია მოზრდილი მინებჩასმული ფანჯრები, ფიცრის იატაკი და ჭერი, თეთრად შეღესილი კედლები და სხვ.



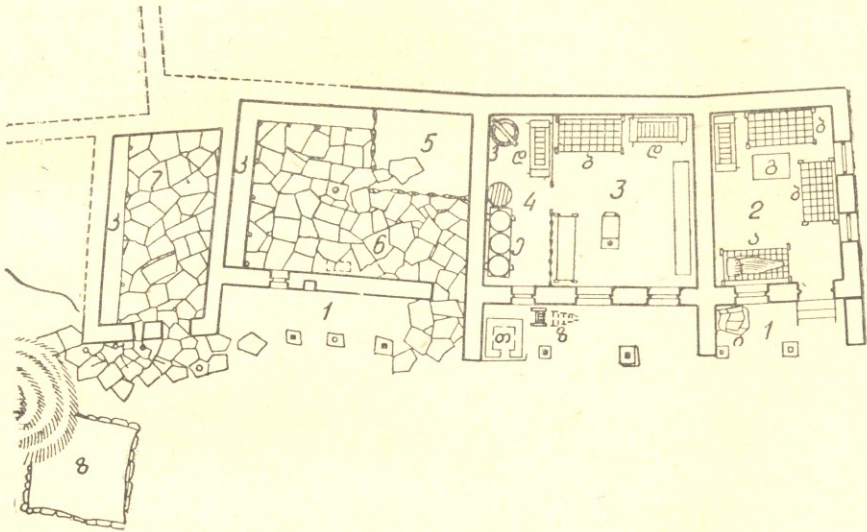
ნან. 5. მეორე სართულის გეგმა

1. აივანი, 2. მამაკაცთა ოთახი, 3. საბუნავე ჭერბო, 4. სათივე-საჩალე ჭერბო, 5. საზაფხულო სამყოფო, 6. საფუტკრე.
- ა) ტახტი, ბ) საწოლი, გ) კარადა, დ) საკვამი ადამიანთათვის, ე) კილობანი, ე) საზისცრე, ზ) კოდი, თ) სკამი, ი) ბუხარი, კ) სასაქონე საკვანი, ლ) კასრი

ასეთი ტიპის სახლების გვერდით გვხვდება დასახელებული ნაგებობისაგან თავისი გეგმის მიხედვით სრულიად განსხვავებული სახლებიც, რომლებიც ამ მხრივ მეტ სიახლეს ამჟღავნებენ, ვიდრე სახლები, რომლებზედაც უკვე გვექონდა საუბარი. მხედველობაში გვაქვს სოფ. ბარისახოში დამოწმებული გაგაჭინჭარაულის სახლი. ეს სახლი იმით იქცევა ყურადღებას, რომ მასში მოთავსებული საცხოვრებელი და სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობების განლაგება არ შეესატყვისება ძველი ხევსურული სახლის სათანადო გეგმას, იგი დარღვეულია და გადაკეთებული. თუ ძველი ხევსურული სახლის ქვედა სართული რამდენიმე განყოფილებისაგან შედგებოდა და ეს განყოფილებები ერთ სიბრტყეში იყო მოქცეული, აქ სხვა მდგომარეობა გვაქვს; სახელდობრ, როგორც საცხოვრებელი, ისე სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები, ჰორიზონტალურად, ერთიერთმანეთის გვერდზეა ჩამწყობებული.

ხსენებული სახლი ორსართულიანია, მისი კედლები მშრალად არის ნაგები და შემდეგ თათორით შეღესილი. სახლის მთელ სიგრძეზე აივანი გასდევს. იგი ბანით არის გადახურული. სახლის პირველ სართულში მოთავსებულია. საზაფხულო ოთახი, რომელშიც: დგას საწოლები, სასადილო მა-

ვიდა, გრძელი სკამები, კარადა და სხვ. საზაფხულო ოთახს გვერდზე აკრავს საზამთრო, სადაც ოთახში დგას რკინის ღუმელი, რომელსაც ორივე მხრივ სკამები აქვს შემოდგმული. მის პირდაპირ ჭერიდან საკიდელია დაშვებული. აქვე დგას საწოლი ტახტი და კარადა. საზამთრო სამყოფს მოსდევს საბუნავე, სადაც ინახება რძე, რძის პროდუქტები, ფქვილი და სხვ. იგი სენეს დანიშნულებას ასრულებს. საბუნავეს გვერდზე საძროხეა, რომელშიაც საცხვრეა არ დაბაგით გამოყოფილი, საძროხეს გვერდზე კი გვერდითაა მიშენებული. სახლის წინ დერეფანი რამდენიმე ადგილას არის გადაკედლილი. სახელდობრ, საზაფხულო ოთახის წინა ნაწილი გამოყოფილია საბუნავე და საზამთრო ოთახის დერეფნისაგან. აქ ხევსურული პურის საცხობი ღომელია გამართული, საზამთრო ოთახისა და საბუნავეს წინ მოქცეული დერეფანი კი საძროხის დერეფნისაგან არის გამოცალკევებული. ხსენებულ დერეფანში ე. წ. რუსული ფურნეა აშენებული. აქედანვე ადის კიბე აივანში ამოჭრილი საკვმის საშუალებით მეორე სართულზე (ნახ. 6). რაც შეეხება მე-



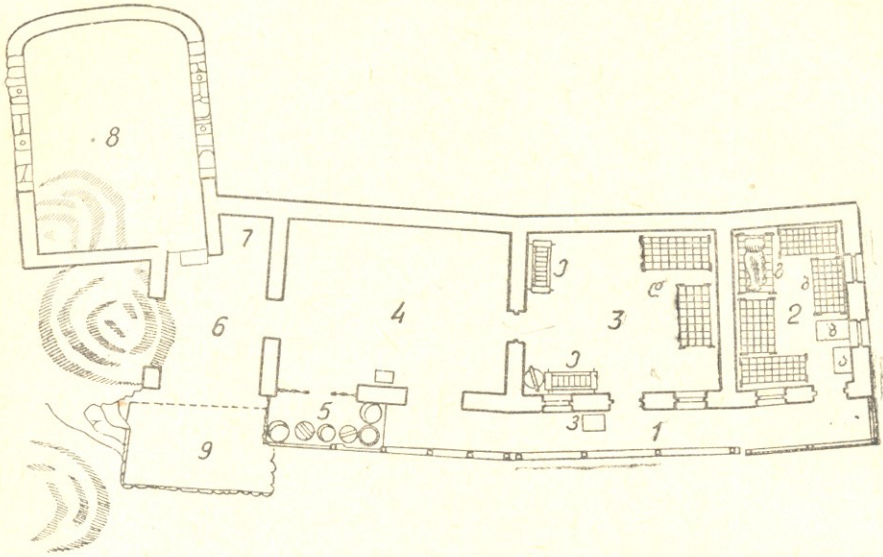
სურ. 6. პირველი სართულის გეგმა

1. დარბაზი, 2. საზაფხულო ოთახი, 3. საზამთრო ოთახი, 4. საბუნავე, 5. საცხვრე, 6. საძროხე, 7. გვერდითა, 8. სამრელო.
- ა) საწოლი, ბ) ტახტი, გ) მაგიდა, დ) კარადა, ე) სახისცვრე, ვ) საერბოე კასრი, ზ) საკვები, თ) რუსული ღუმელი, ი) პურის საცხობი ხევსურული ღუმელი, კ) ბაგა

ორე სართულს, აქ შემდეგი განყოფილებებია წარმოდგენილი: საზაფხულო ოთახის თავზე მოთავსებულია მამაკაცთა საძინებელი ოთახი, რომელიც ყველა დანარჩენი ოთახებისაგან გამოირჩევა თავისი საგანგებო მოწყობილობით როგორც გამართვის, ისე მასში წარმოდგენილი ავიჯის მხრივ. საზამთრო ოთახისა და საბუნავეს თავზე საზამთრო ჭერიხოა მოქცეული, სადაც მამაკაცების საწოლი ტახტებიც დგას, ხოლო საძროხეს თავზე სათივ-საჩალე ჭერიხო მდებარეობს. სათივ საჩალე ჭერიხოს წინ აივანზე ლასტით გადაკედლილი საფუტკრეა მოწყობილი, გვერდითას თავზე კი საყდე და საქვაბეა სახლისაგან ცალკე გამოყოფილია კალო, რომელიც სახლის უკან არის აგებული (ნახ. 7).



როგორც ვხედავთ, ამ შენობაში ახალი, ძველი ხევსურული სახლისათვის არადამახასიათებელი, ვითარება გვაქვს, თუმცა ხევსურულ სახლში შემავალი სამეურნეო დანიშნულების თითქმის ყველა ელემენტი მასში წარმოდგენილი, რასაც მეურნეობის ადგილობრივი ხასიათი აპირობებს.



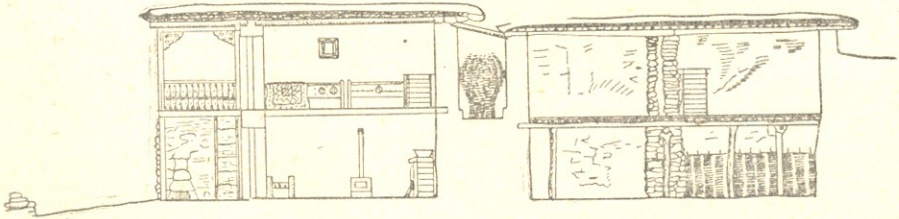
ნახ. 7. მეორე სართულის გეგმა.

1. დარიფანი, 2. მამაკაცთა ოთახი, 3. ჭერბო, 4. სათივ-საჩაღე, 5. ჭერბო, 6. საყდგ.

7. საქვაბე, 8. კალო, 9. გვერდიტას ბანი.

ა) სკივრი, ბ) მაგიდა, გ) ტახტი, დ) საწოლი, ე) კიღობანი, ვ) საკვამი

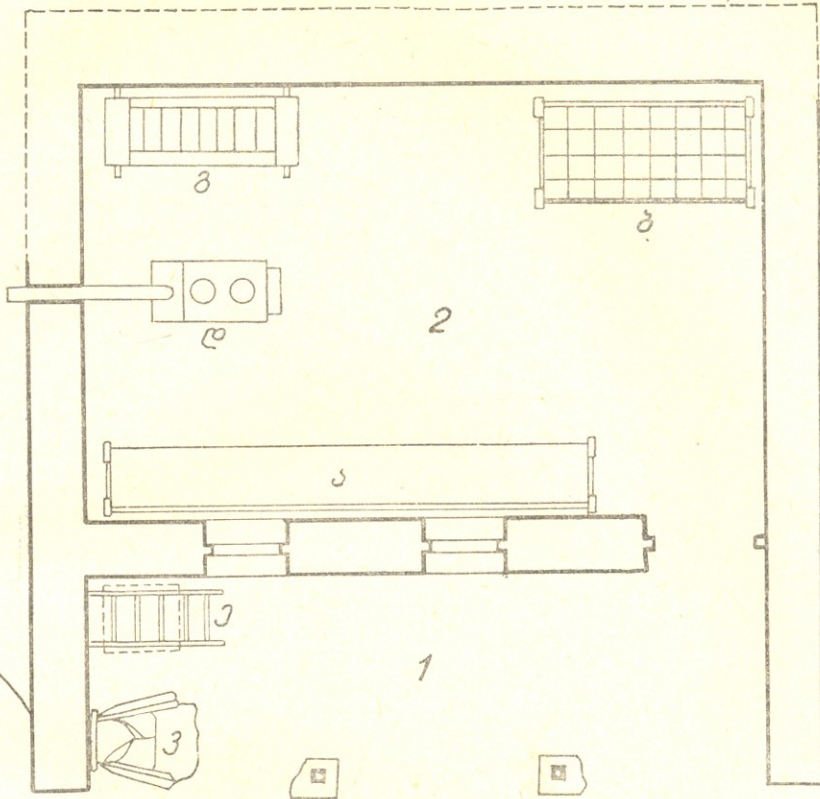
აღწერილ სახლებთან შედარებით, უფრო წინწასულად უნდა ჩაითვალოს ისეთი სახლები, რომლებიც უკვე სრულიად გამოყოფილი არიან ძველი ხევსურული სახლისაგან და ცალკე დამოუკიდებელ ნაგებობებს წარმოადგენენ (ნახ. 8). ისინი მხოლოდ საცხოვრებელ დანიშნულებას ასრულებენ. ასეთი



ნახ. 8.

ტიპის სახლებშიც ხერხდება ერთგვარი დიფერენციაციის მოხდენა მათი მოწყობისა და აგების ტექნიკის მხრივ. სოფ. ბაცალიგოში აღწერილი მამუკა არაბულის სახლი ხევსურული სახლისაგან სრულიად გამოცალკევებულია და მხოლოდ საცხოვრებლად არის განკუთვნილი. სახლი ორსართულიანია. აქვს მშრალად ნაგები კედლები, რომლებიც თავორით არის შელესილი, გადახურულია ბანური წესით. გააჩნია ხის აივანი ორნამენტირებული მოაჯირით და მინებჩასმული ფანჯრები. ქვედა სართული ერთ მთლიან ოთახს წარმოად-

გენს. მისი იატაკი მიწისაა. შიგ მოთავსებულია საოჯახო დანიშნულების კინემატოგრაფი: კურკელი, ქვაბები, კასრები, კიდობანი. დგას ხევსურული ტანსაცმის შუაში თუჯის ღუმელია მოთავსებული, ხოლო ფანჯრის მხარეს კედელთან — ხის გრძელი სკამი (ნახ. 9).



ნახ. 9. პირველი სართულის გეგმა

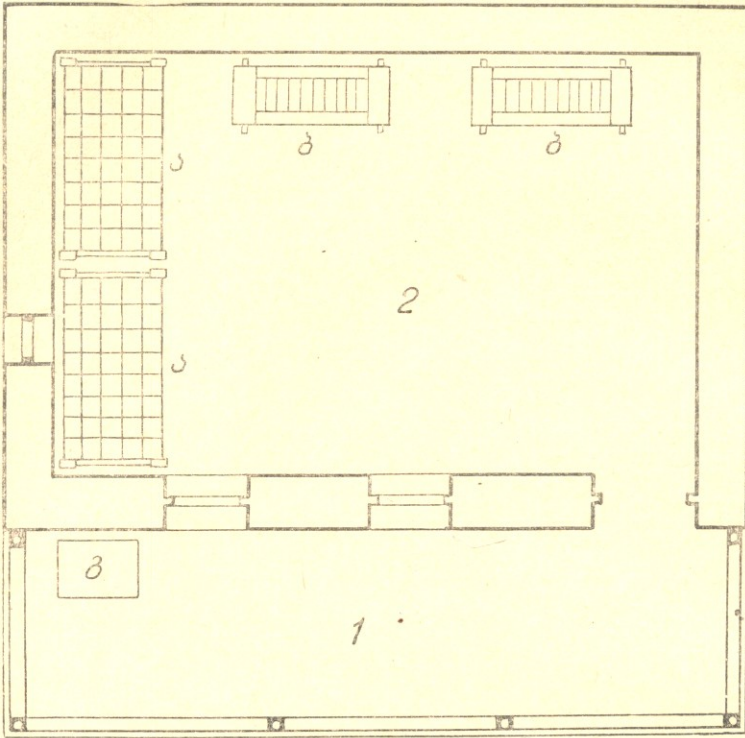
1. დარიფანი, 2. სახამთრო ოთახი.

ა) სკამი, ბ) ტახტი, გ) კიდობანი, დ) თუნუქის ღუმელი, ე) საკვამი, ვ) პურის საცხოვრი ღუმელი

მეორე სართულიც გადაუკედლავ მთლიან ოთახს წარმოადგენს. აქვს ფიცრის იატაკი, თეთრად შეღესილი კედლები. ეს ოთახიც საძინებლად და იარაღისა თუ ტანსაცმლის შესანახად არის გამოყენებული (ნახ. 10). რაც შეეხება სამეურნეო დანიშნულების მქონე სახლის სხვა ნაწილებს, იგი ამ შენობას არ გააჩნია. ამ მიზნით მთლიანად გამოყენებულია ძველებური სახლი, რომელიც ტიპიურ კალიონ სახლს წარმოადგენს.

შედარებით ცივილიზებულ ახალი ტიპის სახლებს, სადაც სამეურნეო დანიშნულების სხვა ნაგებობები შიგ აღარ გვხვდება, ვადასტურებთ განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით ბარისახოს საბჭოში შემავალ სოფლებში — ჩიდილში, ქობულში, ბარისახოში.

ასეთი სახელებიდან ყველაზე ტიპიურად შეგვიძლია მივიჩნიოთ იმედა კინჭარაულის სახლი სოფ. ბარისახოში (ნახ. 11), იგი ორსართულიანია. მისი კედლები ქვითა და ლამ-კირით, არის აშენებული, რაც შემდეგ ცემენტითაა გარედან შეღესილი და კირით გათეთრებული. სახლს ორმხრივი



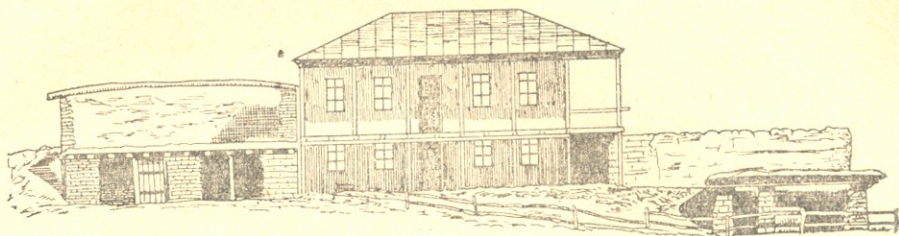
ნახ. 10. მეორე სართულის გეგმა

1. აივანი, 2. საზაფხულო ოთახი. ა) ტახტი, ბ) კარადა, გ) საკვამი

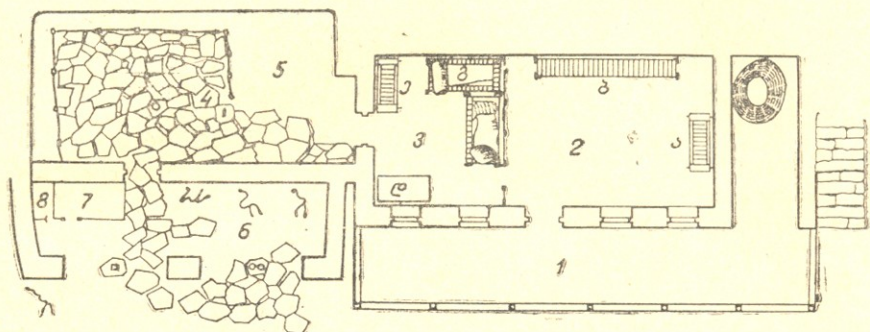
აივანი აქვს. მისი სახურავი თუნუქისაა. ქვედა სართული ორი ოთახისაგან შედგება, საიდანაც ერთი ოთახი საცხოვრებლად არის გამოყენებული, ხოლო მეორე საოჯახო საგნებისა და სურსათის შესანახავად (ნახ. 12). რაც შეეხება მეორე სართულის ოთახებს, ისინი საცხოვრებლადაა განკუთვნილი. ეს სახლი როგორც გარეგნული ფორმით, ისე აგების ტექნიკითა და შიდა გეგმის მიხედვით სრულიად ახალია, ძველებური ხევისურული სახლისაგან საგნებით განსხვავებული. სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები, სახელდობრ, საძროხე და გვერდითა მას გვერდზე აქვს მიდგმული. საძროხეშივე გამოყოფილია სალორე და საქათმე. საძროხის მცირე ნაწილი, რომელიც საცხოვრებელ სახლს ეკვრის და საიდანაც კარი საცხოვრებელ ოთახში შედის, სენეს დანიშნულებას ასრულებს. აქ ინახავენ რძესა და მის პროდუქტებს. ამავე განყოფილებაში იღლეებება კარაქიც. აღნიშნულ სახლს საქვაზე გააჩნია, მაგრამ იგი სახლისაგან სრულიად გამოყოფილია და ცალკე დამოუკიდებელ ნაგებობას წარმოადგენს. საქვაბეში აშენებულია პურის საცხობი ფურნეც. სახლის წინ მოწყობილია სასიმინდე, ბოძებზე შემდგარი დიდი გოდრების სახით.

ჩვენ მიერ განხილული სახლები, რა თქმა უნდა, არ ამოწურავს იმ სხვაობებსა და თავისებურებებს, რომელიც ამ მხრივ შეიძლება დადგინდეს ხევისურეთის სინამდვილეში. მიუხედავად ამისა, მოცემული მასალის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება გავითვალისწინოთ ის გზები, რომელიც განვლო ხევისურულმა კალიიანმა სახლმა თავისი ძველი სახიდან ახლებურ ნაგებობამდე. ეს პროცესი შემდგენიარად წარმოიდგინება:

1. ხევსურულ კალოიან სახლში გამოიყოფა ერთი შედარებით კეთილმოწყობილი ოთახი, რომელიც სტუმრის მისაღებად და მაჰაკაცთა საძინებლად არის განკუთვნილი. ამ შემთხვევაში ხევსურული სახლი თავის ძველ სახეს ინარჩუნებს.



ნახ. 11



ნახ. 12. პირველი სართულის გეგმა

1. დარიფანი, 2. სასურსათე ოთახი, 3. სახამთრო ოთახი, 4. საძროხე, 5. სენე, 6. საძროხის დარიფანი, 7. საღორე, 8. საქათმე.
ა) კარადა, ბ) სკამ-ლოგინი, გ) საწოლი, დ) მაგიდა

2. ხდება ხევსურული სახლის გადაკეთება, მისი თავიდან აშენება. ასეთ სახლს გარეგნული ფორმა ახალი, ხევსურულისათვის სრულიად უცხო, ბარულის ტიპისა აქვს, ოღონდ მასში წარმოდგენილი სამეურნეო დანიშნულებისა და საცხოვრებლად განკუთვნილი ნაგებობანი ძირითადად ძველებური ხევსურული სახლის ტრადიციული წესის მიხედვით არის წარმოდგენილი. დამატებით მას უჩნდება შედარებით კეთილმოწყობილი საცხოვრებელი ოთახები.

3. შენდება ახალი სახლი, რომელიც შენებისა და გადახურვის ტექნიკით, თავისი ფუნქციებით, გარეგანი ფორმითა და შინაგანი გეგმის მიხედვით სრულიად განსხვავებულია ხევსურულისაგან. იგი ქალაქური ყაიდის სახლია, რომელიც კეთილმოწყობილი ბინის მოთხოვნილებას სავსებით უპასუხებს. ასეთი სახლები მხოლოდ საცხოვრებლად არის განკუთვნილი. სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები მისგან გამოყოფილია.

სახლების ასეთი სხვადასხვაობა, მათი ტიპოლოგიური სიჭრელე მაჩვენებელია იმისა, რომ ხევსურეთის სინამდვილეში ჯერ კიდევ არ არის საბოლოოდ ჩამოყალიბებული ახალი ტიპის სახლი, რომელიც შეფარდებული იქნება როგორც მეურნეობის, ისე დაწინაურებული, სოციალისტური ცხოვრების პირობებთან. ამჟამად დადასტურებული სახლები წარმოადგენს ძველი-



სა და ახლის შერწყმის შედეგად მიღებულ გარდამავალი ტიპის ნაგებობებს, სადაც ახალი თანდათანობით ძველის ადგილს იჭერს.

ახალ სახლს ძველი ტიპის ხევისურული სახლისაგან პირველ რიგში შემოჭრა სამეურნეო დანიშნულების თითქმის ყველა ელემენტი—საძროხე, გვერდითა, საცხვრე, სენე, ეზო და სათივ-საჩალე ჭერხო. ეს ელემენტები ძირითადად თავის სახეს ინარჩუნებენ, გარდა სენესი, რომლის მაგივრად ზოგჯერ საბუნავე გვევლინება (გ.ჭინჭარაულის სახლი სოფ. ბარისახოში, ხ. ლიქოკელის სახლი სოფ. მალრანში). იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ხევისური თავიდან აშენებს ახალ სახლს, ყველა მათგანი უკლებლად არის მასში წარმოდგენილი.

ძველი ტრადიციიდან მომდინარე ჩანს აგრეთვე სახლის კედლების მშრალად აგება, სახლის ბანით გადახურვის წესი არსებული ცოლნის საფუძველზე (კეზის გადება ბოძებსა და კულაზე, შემდეგ ხეების დაწყობა, ზედ ჭერის გალაგება, ადუშის, ყარტის, ბადლი მიწის და თიხა-მიწის მოყრა და შემდეგ მისი სატყვანით ანდა საგანგებო ქვის ცილინდრისებური ფორმის საგორებლით, რომელიც ქალაქიდან არის შემოტანილი).

ბანით დახურვა, როგორც ზევით მოტანილი მასალებიდანაც ჩანდა, ყოველთვის არ რჩება ძალაში. ხევისურეთში უკვე გვხვდება თუნუქისა თუ კრამიტის ორფერდა სახურავიანი სახლები.

სახლის ბანით გადახურვა ხევისურეთში საყოველთაო წესი იყო. იგი შეთანხმებული ჩანს ხევისურეთის სამეურნეო და გეოგრაფიულ პირობებთან: ძველ სახლებში პირველი სართულის ბანი მეორე სართულის ეზოს წარმოადგენს, ხოლო ჭერხოს ბანი კალოდ არის გამოყენებული. ახალ სახლებზე, რომლებიც ბანით არის გადახურული, ამ ვითარებას ვერ გავავრცელებთ, რადგანაც ახალი ტიპის სახლების ბანი არსად არ გვხვდება აღნიშნული ფუნქციების მატარებლად (გამონაკლისია ხ. ლიქოკელის სახლის ბანი, რომელიც კალოდ არის გამოყენებული). ამ შემთხვევაში ტრადიცია ინახავს თავს, რაც ნაწილობრივ შეპირობებულია აგრეთვე გადახურვისათვის საჭირო მასალის ადგილზე შიტანის სიძნელესთანაც (მხედველობაში მაქვს სამანქანო გზისაგან დაშორებული სოფლები). ორფერდა გადახურვა ხევისურეთისა და, განსაკუთრებით პირაქით ხევისურეთისათვის არ იყო დამახასიათებელი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ თითო-ოროლა ამგვარად გადახურულ საზამთრო ბოსელსა და საკულტო დანიშნულების ნაგებობებს. ფშავში საბძღური გადახურვის წესი საყოველთაო მოვლენას წარმოადგენდა. იქნებ ის გარემოება, რომ ყარტით საბძღური გადახურვა ხევისურეთისათვის უცხოა, ხოლო ფშავში კი იგი საკმაოდ ფეხმოკიდებული ჩანს, გარდა ზემოთ დასახელებული მიზეზისა, ნაწილობრივ გამომდინარეობდეს მეურნეობის იმ ხასიათიდან, რომელიც თითოეულ ამ კუთხეს ახასიათებს, კერძოდ, ხევისურეთში მსხვილფეხა საქონლის მეურნეობას შეესატყვისებოდეს, ხოლო ფშავში წვრილფეხა საქონლის მეურნეობასთან იყოს შეპირობებული. როგორც ცნობილია, ხევისურეთის წამყვან მეურნეობას მსხვილფეხა მესაქონლეობა წარმოადგენდა; ზამთრობით საქონელს ადგილობრივ ინახავდნენ, რის გამოც მისი საკვების დიდი მოთხოვნილება არსებობდა. საბძღელს კი საკმაო რაოდენობის ყარტი ჭირდებოდა და თანაც რამდენიმე წელიწადში მისი გამოცვლისა და შეკეთების აუცილებლობა დგებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ხევისურეთი სათიბი მთებით შედარებით მდიდარია, თივის მარაგის ნაკლებობა მაინც იგრძნობოდა, რაზედაც აშკარად მიუთითებს გაზაფხულზე საქონლის ნეკრით კვების ფაქტი. აქედან

გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ ხევსური თივა-ჩალისა და ყარტის მარაგუფრთხილდებოდა. მაშინ როცა ფშავეში, წვრილფეხა მეურნეობის არსებობის პირობებში, საქონლის საკვების შედარებით ნაკლები მოთხოვნილება უნდა არსებულებოდა, რადგანაც ცხვარი საზამთროდ ბარში მიდიოდა.

ორფერდა გადახურვის წესი, თუ საკულტო ნაგებობის გადახურვას გავითვალისწინებთ, ხევსურეთისათვის აღრიდანვე უნდა ყოფილიყო ცნობილი და ამდენად, თუ ამის პრაქტიკული შესაძლებლობა იარსებებდა, იგი სახლების მიმართაც უნდა ყოფილიყო გამოყენებული. იგი არამცთუ ძველ სახლებში, არამედ თანამედროვე, ახალი ტიპის სახლებშიც არ გვხვდება (ვგულისხმობ ყარტით გადახურვას). იმ შემთხვევაში, თუ სახლი ორფერდა სახურავიანია, მასალად ან კრამიტი ანდა თუნუქი იხმარება.

ძველი ტრადიციიდან მომდინარე ჩანს ახალ სახლებში თავისი, ძირისა ბოძებისა და კულის გამოყენება, პირველ სართულზე მიწის იატაკი, საცხოვრებელ სახლებში პურის საცხობი ღომელის გამართვა (სოფ. ბარისახო მ. არაბულის სახლი). საკვების დატანება აივანზე, მეორე სართულზე ასასვლელად თვით ბინაში (მ. არაბულის სახლი) ჭერბოში და სხვ.

გარდა ამისა ძველი ტრადიციიდან შემორჩენილ გადმონაშთად მიგვაჩნია ოჯახის სამყოფო ოთახში სამამაკაცო და სადიაცო ადგილების შემონახვა თუნუქის ღუმელის გარკვეულ მხარეებზე. მსგავსივე რიგისად ჩათვლებადის გარემოებაც, რომ ახალი ტიპის საცხოვრებელ ნაგებობაში საგანგებოდ დაუკეთ მოწყობილია ე. წ. მამაკაცთა საძინებელი ოთახი. ეს ფაქტი მამაკაცთა უფლებების არსებობიდან მომდინარე გადმონაშთი ჩანს, რამაც ახალ სახლებთან დაკავშირებითაც იჩინა თავი.

ტერმინოლოგიასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ძველებური ტერმინები სრულ ძალაში დარჩა იქ, სადაც ძველი დან მომდინარე ელემენტთან გვაქვს საქმე. ეს ითქმის განსაკუთრებით სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობაზე, რაც შეეხება საცხოვრებელ ბინას, აქ უკვე ახლის შემოტანის ნიადაგზე, ტერმინთა აღრევა მოხდა. ძველი ტერმინებიდან აქაც, რა თქმა უნდა, ბევრი რამ არის შემონახული (ყორენი, ქაზდარი, ჭერნი, დარიფანი, ეზო, შუკუმი, საკვამი, კარნი, კარის ჩარჩონი, კარასტენი, კარის თავი, ზღუბელი, ყურწუმნი (კუთხის მნიშვნელობით) და სხვ.

საინტერესოა, რომ ძველიდან მომდინარე ტერმინოლოგია თავს იჩენს ისეთ შემთხვევაში, როდესაც სათანადო გარკვეული ელემენტი თითქმის სრულიად ახალია, ხევსურული სინამდვილისათვის. მხედველობაში მაქვს ტერმინი ფანჯარა, რომელიც ხევსურეთში აივნის მოაჯირის მნიშვნელობით იხმარება. ასეთი მოაჯირი, როგორც ცნობილია, ძველებურ სახლს არ გააჩნდა, ახალ სახლში კი იგი უკვე ორნამენტირებული სახით არის წარმოდგენილი. ამ ტერმინის შესახებ ივ. ჯავახიშვილი წერს: „ფანჯარა ჯერ კიდევ XVII ს-ში იმას არ ნიშნავს, რასაც ჩვენ ეხლა ვუწოდებთ... საბა განმარტავს: «ფანჯარა თურქთა ენაა, ქართულად კანკელი და ლანძვი და არდაბაგი ჰქვიან»... არდაბაგზე ამავე მეცნიერს IV მეფეთა 1, 2-ს დამოწმებით ნათქვამი აქვს, რომ «ეს არის ერდოსა ზედა, გინა გარდასაჭრელთა ადგილთა ხარისხა მოავლონ, რათა კაცი არ გადაიძრას, გინა ფანჯარა-ო». შემომოყვანილ განმარტებით გან ცხადი ხდება, რომ ფანჯარა XVII ს. ქართულად სარკმელის ან ისეთი



სხვა ადგილის საითგან გადავარდნა შეიძლებოდა ამისაგან დასაცავად განკუთვნილს მოაჯირსა ნიშნავდა¹.

ხევსურეთში ტერმინი არდაბაგი ხსენებული მნიშვნელობით ცოცხალია, ზოლო ფანჯარა ხევსურული საცხოვრებელი ნაგებობის არც ერთ ელემენტს არ ეწოდებოდა. საინტერესოა, რომ ძველიდან მომდინარე ხალხის მეხსიერებაში შემონახული ტერმინი თავს იჩენს იმ შემთხვევაში, როცა ეს ელემენტი ფაქტიურად ჩნდება.

ახალი ელემენტებიდან, რომელიც ნაგებობასთან დაკავშირებით ვლინდება, აღსანიშნავია: ხევსურული სახლის შიგნით საცხოვრებელი ოთახის გამოყოფა და შემდეგ მისი გაუმჯობესება, რაც თავისთავად იწვევს ძველი ნაგებობის გეგმის დარღვევას. როგორც ზემოთ მოყვანილი მასალა მიუთითებდა, საცხოვრებელი სახლის შიგნით წარმოდგენილი სხვადასხვა დანიშნულების ელემენტები სხვადასხვანაირად არის განლაგებული, თუმცა ზოგიერთი მათგანი ისე მჭიდროდაა ურთიერთთან დაკავშირებული, რომ მათი გადაადგილება არ ხერხდება. ეს არის მაგალითად. საძროხისა და სათიგისა-ჩალე ჭერხოს ისე წარმოადგენდა, რომ ჭერხო უსათუოდ საძროხის თავზე მოექცეს, ვინაიდან საქონლისათვის საქმელის ჩაყრა ჭერხოდან საძროხეში პირდაპირ ხდება საკვამის საშუალებით.

სახლის შენების ტექნიკის მხრივ აღსანიშნავია კედლის ლამკირით შენება (ი. არაბულის სახლი სოფ. ბარისახოში), მისი შეღესვა კირითა თუ სხვა საღებავებით (ი. არაბულის სახლი სოფ. ბარისახოში, გ. ლიქოკელის სახლი ს. კარწეულაში და სხვ.), ჩარჩოიანი მინებჩასმული ფანჯრების გაჩენა დარაბებით (ჩვენ მიერ ყველა ზემოთ დასახელებული სახლი). საინტერესოა, რომ დარაბას აკოშკაის კარს უწოდებენ, მისი კართან მიმსგავსების საფუძველზე, ახალია აგრეთვე საცხოვრებელი სახლის გასამართავად დამუშავებული ხის გამოყენება (ჭერი, იატაკი, აივანი, კარ-ფანჯარა, მოაჯირი, აივნის სვეტები და სხვ.). ახალია ხევსურული სახლისათვის აივანი შუშაბანდით (გ. ლიქოკელის სახლი სოფ. კარწეულაში) და ორნამენტირებული მოაჯირით (ხ. ლიქოკელის სახლი სოფ. მალარანში, გ. არაბულის სახლი სოფ. ბაცალიგოში).

მოაჯირთან დაკავშირებით საინტერესო გარემოება იჩენს თავს; საქმე იმაშია, რომ ხევსურეთში ხეზე კვეთის ტრადიცია ძველიდანვე არსებობდა. ხეზე ამოკვეთილი ორნამენტები ძირითადად გეომეტრიული ხასიათისა იყო, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ცხოველთა და ადამიანთა თუ მისი სხეულის ნაწილების (მაგ. ხელი) გამოსახულებებს. ორნამენტები ხეზე ამოღარვით, ამოკაწვრითა და ამოკვეთით გამოჰყავდათ ხევსურ ოსტატებს. ახალი სახელების გაჩენასთან დაკავშირებით ხის ოსტატების ახალი სახეობა იჩენს თავს ხეზე აჭურული კვეთილობის სახით; იგი გამოყენებულია აივნის მოაჯირისა და სვეტის თავების შესამკობად. ამ მიზნით მოყვანილი ბარელი ხელოსნების გვერდით ხელობის ეს სახე ადგილობრივ მკვიდრთა შორისაც იკიდებს ფეხს და საკმაოდ მაღალ დონესაც აღწევს. მხედველობაში მაქვს სოფ. მალარანში მცხოვრებ ხ. ლიქოკელის სახლი, რომელსაც აივანი ხეზე კვეთილი მოაჯირით აქვს დამშვენებული. ეს ორნამენტირებული მოაჯირი გაკეთებულია თვით ხ. ლიქოკელის მიერ. ორნამენტის სახე მას გადმოუღია თე-

¹ ივ. ჯავახიშვილი, მასალ. ქართ. ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, 1. მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბილისი, 1946, გვ. 108.

ლავის რაიონიდან. ხის ოსტატობის ახალი სახეობის გაჩენა ახალ საცხოვრებელ ნაგებობებთან დაკავშირებით საინტერესო ფაქტად უნდა ჩაითვალოს.

ახალი ტიპის ხევსურულ სახლში საინტერესო მოვლენას აქვს ადგილი ცეცხლთან დაკავშირებით. კერა ძირითადად შეცვლილია რკინის ღუმელით და ზოგიერთ სახლში (მ. არაბული სახლი სოფ. ბარისახოში, ხ. ლიქოკელის სახლი სოფ. მალრანში) ბუხრითაც. განსაკუთრებით საინტერესოდ მიგვაჩნია ბუხრის გაჩენა. იგი კერის შეცვლასთან უნდა იყოს უშუალოდ დაკავშირებული. ბუხარი ხევსურულ სახლში გათბობის მიზნით არ იხმარება; იქ გადატანილი იქნა კერადან საკიდელი, რომელიც ყოველდღიურ ცხოვრებაში იმავე დანიშნულებას ასრულებს, როგორც მას კერასთან დაკავშირებით ჰქონდა (საჭმელის მომზადება საკიდელზე დაკიდებულ ქვაბში, რძის გაცხელება ყველის დამზადების მიზნით და სხვ.). ამავე მიზნისათვის იხმარებოდა ბუხარი ფშაურ სახლებშიც, სადაც იგი საკმაოდ იყო ბოლო ხანებში ფეხმოკიდებული. ხევსურულ სახლებში ისეთივე მდგომარეობა გვაქვს, როგორც ეს საქართველოს სხვა კუთხეებში შეინიშნება, სადაც თავის დროზე კერა ბუხარში იქნა გადატანილი. მართალია ბუხარი თავისთავად მატერიალური კულტურის ძველი ელემენტია, მაგრამ ხევსურული სახლისათვის მისი გაჩენა პროგრესულ მოვლენას წარმოადგენს და ამდენად იგი ახალ ელენენტად მიგვაჩნია.

სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობებთან დაკავშირებით ცვლილებები ორი ხაზით წარიმართა; ერთი ეს გახლავთ თვით ძველთაგან მომდინარე სამეურნეო ნაგებობების მცირედი გაუმჯობესება, რაც გამოიხატა საძროხისათვის უფრო მაღალი ჭერის გაკეთებასა და მის კედლებში სარკმლების დატანებაში (გ. ჭინჭარაულის, ს. არაბულის სახლები სოფ. ბარისახოში), სენეს მაგიერ საბუნავის გამოყოფასა და მის მეორე სართულზე ამოტანაში (ხ. ლიქოკელის სახლი ს. მალრანში), თვით ჭერხოსათვის შედარებით მაღალი ჭერისა და მოზრდილი სარკმელების დატოვებაში; ხოლო მეორე მხრივ მეურნეობის ახალი დარგების გაჩენასთან დაკავშირებით ჩნდება შესაფერისი განყოფილებებიც. მაგალითად, დერეფანში გადაიკედლა პატარა სალორე ლორისათვის (სოფ. ბარისახოში ი. არაბულის სახლი). ასევე შეიქმნა პატარა საქათმეც სალორის გვერდით (ი. არაბულის სახლი სოფ. ბარისახოში, ა. არაბულის სახლი ჩირდილში). გარდა ამისა, სიმინდის კულტურის შემოღებამ გამოიწვია სასიმინდეს გაჩენა ღია ცის ქვეშ (ი. არაბულის სახლი სოფ. ბარისახოში, გ. ჭინჭარაულის სახლი სოფ. ბარისახოში).

ცვლილებებს, რომელსაც ხევსურულ სახლში აქვს ადგილი, კარგად გამოხატავს ის ახალი ხევსურულისთვის უცხო ტერმინოლოგია, რომელიც ამასთან დაკავშირებით გაჩნდა (აკოშკა, ბალკონი, ბალკონის ძირი, ოთალი, სვეტი—დამუშავებული აივნის ბოძისათვის, საქარეები, მანდალიონი, მანდალოანის კოჭი რეიკა და სხვ.). არაქართული, ტერმინების შემოტანა მიეწერება ხელოსნებს, რომლებიც ბარიდან ან ხევიდან მოჰყავდათ ხევსურებს სახლის ასაშენებლად და ხის მასალის დასამზადებლად.

როგორც ზემოთ მოტანილი მასალა ავლენს, ხევსურულ სახლში ძირითადად და არსებითად საცხოვრებელი ნაგებობა იცვლება. იგრძნობა დიდი მისწრაფება ბინის კარგად აგებისა და მისი კულტურულად მოწყობისაკენ, მაშინ როცა სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები არსებითად მაინც უცვლ-



ლად რჩება. თუ რას უნდა გამოეწვია სამეურნეო ნაგებობის გაუმჯობესების ასეთი ჩამორჩენა საცხოვრებელ ნაგებობებთან შედარებით, მისი ძველებური სახის შენარჩუნება, ამაზე პასუხის გაცემა შეიძლება, თუ გავითვალისწინებთ ხევისურეთში გვიანობამდე არსებულ სამეურნეო ვითარებას.

უპირველეს ყოვლისა, არ შეცვლილა მეურნეობის ხასიათი. ხევისურეთი კვლავ დარჩა მსხვილფეხა მეურნეობის რაიონად, რაც თავისთავად ხელს უწყობს ამ მეურნეობასთან შეფარდებული სამეურნეო ნაგებობის ტრადიციული სახის შენარჩუნებას; მეორე არსებით მიზეზად უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ გვიანობამდე ხევისური ინდივიდუალურ მეურნედ რჩებოდა. საქონელი და მისთვის საჭირო სამეურნეო ნაგებობები ცალკეული მეურნის ხელში იყო თავმოქრილი, რაც მეურნეობის წესის ძველებური სახის შენარჩუნებას უწყობდა ხელს. საცხოვრებელი ნაგებობები საყოფაცხოვრებო პირობების სწრაფი გაუმჯობესების, ადგილზე კულტურისა და ცივილიზაციის ჩვევების დანერგვის, სკოლებისა და სხვა კულტურულ დაწესებულებათა გახსნისა და სხვა მსგავსთა წყალობით სწრაფად და ეფექტურად იცვლება. რომ საკოლმეურნეო წყობილების დამყარება სწრაფად სცვლის სამეურნეო ნაგებობის ხასიათს და ამდენად, სახლის ტიპსაც, ამის ცოცხალ მაგალითს ფშავი წარმოადგენს. ფშავში საკოლმეურნეო წყობას ხანგრძლივი ისტორია აქვს, რამაც საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობაში გარკვეული ცვლილებები შეიტანა. ვინაიდან ხევისურეთში მეურნეობას ინდივიდუალური ხასიათი ჰქონდა. საქონლის სადგომი და მისი საკვებისა თუ პროდუქტების შესანახი ნაგებობანი გაცილებით დიდი მოცულობითაა ხევისურულ სახლში წარმოდგენილი, ვიდრე ეს ფშავშია. როგორც ადგილზე წარმოდგენილი დაკვირვება გვიჩვენებს, ფშავში ამ ხასიათის ნაგებობანი სახლის კომპლექსიდან თანდათან მცირდება. სამაგიეროდ ჩნდება დიდი ზომის, ფართო და კეთილმოწყობილი საკოლმეურნეო საქონლის სადგომი გომურები, საკვების შესანახი ნაგებობანი და რძისა თუ მისი პროდუქტების მოსათავსებელი შენობები. იყრის რა ერთად თავს კოლმეურნეობაში სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობანი, ფშაველი გლეხის სამოსახლოში მსგავსი დანიშნულების განაყოფები თანდათან მცირდება. სამაგიეროდ გაცილებით სწრაფი და ეფექტურია საცხოვრებელი ნაგებობების ცვლა.

ხევისურეთში შედარებით გვიანობამდე არსებული მეურნეობის ინდივიდუალური ხასიათი ხელს უშლიდა სამეურნეო ნაგებობათა გარდაქმნას, რის გამოც განვითარების მხრივ საცხოვრებელი და სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები ერთმანეთს დაშორდა. ამჟამად ხევისურეთის სინამდვილეში არსებული საკოლმეურნეო წყობილება არსებით ცვლილებებს გამოიწვევს ხევისურულ ახალი ტიპის სახლში, რაც მომავალში საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

Т. А. ОЧИАУРИ

НОВЫЕ ЖИЛЫЕ ПОСТРОЙКИ В ХЕВСУРЕТИ

Резюме

После установления советской власти в быту хевсур произошли большие культурные сдвиги. Наряду с другими элементами материальной культуры подверглись изменения и хевсурские жилища старого типа.

Современные хевсурские жилища являются переходным типом, которые представляют соединение старых и новых элементов жилища.

Хевсурское жилище в основном изменяется по линии улучшения жилой части, а хозяйственные постройки по существу сохраняют свой старый вид как функционально, так и конструктивно.

Медленное и неэффективное изменение хозяйственных построек объясняется характером хозяйства, которое до последнего времени оставалось в основном в старом виде. Организованное за последние годы колхозное хозяйство уже вносит коренные изменения в области жилых и хозяйственных построек хевсур, как это имеет место в соседней Пшавии.

ბრ. ჩხიკვაძე

სამუსიკო საკრავი მბანი და მისი რაობა

ქართული სამუსიკო კულტურის შესწავლისას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ხალხურ საკრავთმცოდნეობას. ხალხური საკრავების შესწავლა დიდი სიძნელების გადალახვას მოითხოვს. სიძნელები პირდაპირი წყაროების უქონლობასთან არის დაკავშირებული. მკვლევარს მოეთხოვება, ერთი მხრივ, ფართო და მრავალმხრივი ცოდნა, ხოლო, მეორე მხრივ, დიდი სიფრთხილე და დაკვირვება, რათა სწორი გზით წარმართოს თავისი მუშაობა.

ეჭვს გარეშეა, რომ იმ საკითხთა შორის, რომლებიც ეხებიან ქართულ კულტურას, ყველაზე ნაკლებად დამუშავებული და შესწავლილია საკითხი სამუსიკო ხელოვნებისა. ხოლო ეს გამოწვეულია იმით, რომ მეტად ახალგაზრდაა ქართული მუსიკოლოგია, რომლის წინაშეც დგას მრავალი საგულისხმო ამოცანა. მათდამი გულისყურით მიდგომა, მათი მეცნიერული გამოკვლევა მოგვცემს საშუალებას გამოვაგლინოთ ქართველი ერის მუსიკალური შემოქმედების მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციის თავისებურებანი, მისი სიღრმე და მრავალფეროვნება, მისი საწყისი, ადრინდელი პერიოდი და შემდგომი განვითარების გზები, მისი მელოდიური და ჰარმონიული ენის თვითმყოფობა და მეტრო-რიტმული ნაირსახეობანი.

ამ მხრივ საპატიო ამოცანად მიგვაჩნია ქართული ხალხური სამუსიკო საკრავების გულდასმით შესწავლა, რაც უუქს მოჰფენს ჩვენი სამუსიკო კულტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მხარეს.

ამ შრომის მიზანია თითოეული საკრავის ცალკე გამოყოფა და, შეძლების ფარგლებში, პირველწყაროებზე დაყრდნობით და, ამასთანავე, ყველა ამის შესახებ არსებული მასალებისა და ცნობების გათვალისწინებით, მისი ყოველმხრივი შესწავლა, რათა გავერკვეთ ისეთ საკითხებში, როგორც არის საკრავის ხნოვანება, ჯგუფი, რომელსაც იგი ეკუთვნის, მისი დანიშნულება, გავრცელების არე, ხმარების წესი, მისი როლი საკრავთა მწყობრში და სხვ. რაც შეეხება მათ აწყობასა და ფორმას, იმ საკრავთა მიმართ, რომელთაც აშუამდებ ხმარობს ხალხი, აშკარა და ცნობილია, ხოლო იმ საკრავებისადმი, რომელთა შესახებაც ცნობებს მხოლოდ საისტორიო და სალიტერატურო წყაროებში ვნახულობთ, როგორც ჩატარებულმა მუშაობამ დაგვარწმუნა, მათი გამორკვევა შეუძლებელი ხდება. ამის შესახებ ჯერჯერობით არავითარი მასალები არ მოგვეპოვება და სასიამოვნოდ დავგრძელებ, თუ შემდგომ მუშაობაში რაიმე საგულისხმო ცნობა აღმოჩნდება, რადგან ეს უკვე საშუალებას მოგვცემს სრული და ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ ყოველ საკრავზე, რაც, თავის მხრივ, შესაძლებელს გახდის საკრავი აღვადგინოთ და კიდევაც ავაქლეროთ.

მართალია, დღემდე შემონახულია ძველი მხატვრობის ნიმუშები ფრესკების ან მხატვრულ ლიტერატურაში მოთავსებული მინიატურების სახით, რო-

მელთაგან ზოგიერთზე გამოხატულია ესა თუ ის საკრავი, რაც გარკვეულ სამსახურს გვიწევს მათი ფორმის გამოვლინებაში, მაგრამ ეს კიდევ არა კმარა, რადგან იმდენად ძუნწია ცნობები, რომ ესეც კი შეუძლებელს ხდის რომელიმე მათგანზე, თუკი ეს ჩვენთვის დღეს უცხოა და უცნობი, შევჩერდეთ და ვიგულისხმოთ, რომ ეს ნიშანდობლივ იმ საკრავს წარმოადგენს, რომელსაც ეწოდება, მაგალითად, ნიში, ყავილი, ნაფირი თუ სხვ.

იმ შემთხვევაში, როდესაც საკრავს სიმების რაოდენობის მიხედვით ეწოდება ორძალი, სამძალი, ხუთძალი, შვიდძალი¹ და სხვ., რასაც ვხვდებით ძველ მინიატურებში დახატულ საკრავებ შორის და რასაც ვარკვევთ სიმების, არამედ მოქლონების რაოდენობის მიხედვით, რადგან სიმები არც ერთ მათგანზე არ არის აღნიშნული, შესაძლებელი ხდება საკრავის ფორმის ნაწილობრივ დადგენა. ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ზოგჯერ სიმების რაოდენობით მსგავსი საკრავები ფორმით განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან, ხოლო სიმების რაოდენობით განსხვავებული საკრავები, წინააღმდეგ, ერთი ფორმისანი არიან. ამ შემთხვევაში მკვლევანდება მხოლოდ ის, რომ სიმების რაოდენობა არ არის საკმარისი საკრავის ფორმის განსაზღვრისათვის. შესაძლებელია როგორც ამჟამად, ისე უწინაც მათ შორის ფორმით განსხვავება გამოწვეული იყო მათი მომართვის (აწყობის) სხვადასხვაობით. მაშასადამე, ამ საკითხის გადაჭრისას გარკვეული როლი ენიჭება მომართვის ცოდნას, რაც, როგორც ზემოთ გვქონდა აღნიშნული, შეუძლებელია, რადგან საკრავთა მომართვის დამოწმებული ცნობები არსად არ მოგვეპოვება. მიუხედავად ამისა არ შეიძლება უგულვებელყოთ ფრესკებსა თუ მინიატურებში აღბეჭდილი სამუსიკო საკრავების მნიშვნელობა. წინააღმდეგ, ეს გარკვეულ სამსახურს გვიწევს იმ მხრივ, რომ სიმების რაოდენობის მიხედვით სახელდებული საკრავები მიეკუთვნებიან ერთ განსაზღვრულ საკრავთა ჯგუფს—სახელდობრ, ჩამოკვრითი საკრავების ჯგუფს, როგორც, მაგალითად, ფანდური და ჩონგური, და ფორმითაც საკმაოდ ემსგავსებიან. მაშასადამე, იქ, სადაც ლაპარაკია ორძალიან—ექვსძალიანი საკრავების შესახებ, უნდა ვიგულისხმოთ ჩამოკვრითი და არა სხვა ჯგუფის საკრავები, როგორც, მაგალითად, ხემინი ან მოსაზილი საკრავები, რომელთაც თავისი გარკვეული სახელები აქვთ სიმების რაოდენობის დამოუკიდებლად, ე. ი. ჭუნირი, ჭიანური, ჩანგი, ებანი, ქნარი და სხვ. უფრო მეტძალიანი საკრავების შესახებ, რომელთა რაოდენობა, ჩვენ მიერ შემოწმებული ცნობების მიხედვით, ცამეტამდე აღწევს, არაფერს ვიტყვით, რადგან ეს ჩვენ თემას დაგვაშორებს და შევხებით მაშინ, როდესაც საერთო ჩამოკვრითი საკრავების ჯგუფის შესახებ გვექნება ლაპარაკი. ყოველივე ზემოთქმული დაგვჭირდა იმ ზოგიერთი სიძნელის მაგალითად, რომლებიც ელოდება მკვლევარს ძველი ხალხური სამუსიკო საკრავების შესწავლისას.

ეს სიძნელე უფრო მეტად რთულდება, როდესაც კვლევის საგანს ისეთი საკრავი წარმოადგენს, რომლის შესახებაც ჯერ არაფერი თქმულა და, ამრიგად, პირველად ხდება მის შესახები მასალების გაცნობა. ერთ-ერთი ასეთი საკრავია ებანი, რომელსაც ეხება წინამდებარე ნაშრომი. სრულიად ბუნებრივია, რომ ჩვენი გამოკვლევა არ იქნება სრულყოფილი, თუმცა შევეცადეთ არსებულ მასალებზე დაყრდნობით გაგვეშუქებია ამ უძველესი სამუსიკო საკრავის რაობა.

¹ ძალი—სიმია.

სანამ უშუალოდ თემას შევეხებოდეთ, განვმარტავთ, რომ ქართული ხალხური სამუსიკო საკრავების შესახებ არსებობს რამდენიმე შრომა, სადაც ავტორები ეხებიან ღრმად მოღწეულ საკრავებს. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ პრესაში გამოქვეყნებულ წერილებს, პირველად ამ საკითხს შეეხო ქართული სამუსიკო კულტურის ერთ-ერთი პირველი მკვლევართაგანი პროფ. დ. არაყიშვილი, რომელმაც თავისი შრომა „О грузинских музыкальных инструментах из собраний Москвы и Тбилиси“ გამოაქვეყნა თავისივე კრებულში: „Народная песня Западной Грузии“ (მოსკოვი, 1908 წ.). ამ შრომაში ქართული საკრავებიდან აღწერილი და მოცემულია განაზომები ჩანგისა, ფანდურისა, ჩონგურისა, ჭუნარისა, სტვირისა და სოინარისა ანუ ლარჭემისა, ხოლო დანარჩენი წარმოადგენს არა ქართულს, არამედ საქართველოში შემოსულსა და ფართოდ გავრცელებულ აღმოსავლურ სამუსიკო საკრავებს, როგორცაა თარი, ჭიანური, ნალარა და სხვ.

შემდეგი შრომა ეკუთვნის პროფ. ვ. კ. სტეშენკო-კუფტინას, რომელმაც დაწერა ვრცელი და დიდად საინტერესო მონოგრაფია უძველესი ქართული ჩასაბერი საკრავის—სოინარის ანუ ლარჭემის შესახებ—„Древнейшие инструментальные основы грузинской народной музыки. I. Флейта-Пана“ (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის გამოცემა, 1939 წ.).

ქართული ხალხური სამუსიკო საკრავებით დაინტერესდა აკად. ი. ჯავახიშვილი. მან თავის შრომაში—„ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები“—ერთი კარი მიუძღვნა ხალხური საკრავების საკითხს სათაურით—„საკრავიერი მუსიკა“, რომელსაც მთელი შრომის უდიდესი ნაწილი აქვს დათმობილი. ამ შრომაში მოცემულია საკრავთა დაჯგუფება—**სიმებიანი, ჩასაბერი, დარტყმითი, ხემიანი** საკრავები. აღწერილია მათი შემზადების წესი და ტექნიკა, საკრავთა ნაწილების ქართული ტერმინები, წერილობითი და ზეპირი მასალების მიხედვით; საკრავთა მწყობრი, მათი შედგენილობა და სხვ. (გამოცემულია „ფედერაციის“ მიერ 1938 წ.).

1940 წელს პროფ. დ. არაყიშვილი ხელმეორედ უბრუნდება ამ საკითხს და აწარმოებს აღწერას და გაზომვას საქართველოს საკრავებისას, რის შედეგადაც ბეჭდავს ცალკე შრომას სათაურით „ხალხური სამუსიკო საკრავების აღწერა და გაზომვა“. როგორც პირველ, ისე მეორე შრომაში პროფ. დ. არაყიშვილი, საკრავების აღწერა-გაზომვის გარდა, გვაწვდის საინტერესო ცნობებს მათ შესახებ.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ თბ. სახელმწიფო კონსერვატორიის მუსიკალური ფოლკლორის კაბინეტის ლაბორანტის ოთარ ჩიჯავაძის საკმაოდ ვრცელი და ფრიალ საინტერესო შრომა ხალხური საკრავების შესახებ, რომელსაც ხელნაწერის სახით გავეცანიოთ. ავტორი, რომელიც ამჟღავნებს კვლევის უნარს, გულმოდგინედ მოჰკიდებია ამ საკითხს და უამრავი მასალის ამოკრეფის შედეგად გვაცნობს მრავალ უძველეს სამუსიკო საკრავს.

გარდა ზემოჩამოთვლილი ნაშრომებისა, რომლებიც მიძღვნილია სპეციალურად ქართულ ხალხურ სამუსიკო საკრავებისადმი, მრავალ საყურადღებო ცნობებს ვხვდებით აგრეთვე როგორც საისტორიო სამეცნიერო შრომებში, ისე მხატვრულ ლიტერატურასა და ხალხურ პოეზიაში, სადაც ნათლად არეკლვითა უძველესი ტრადიცია სამუსიკო საკრავების ყოველმხრივი გამოყენებისა, მათი ნაირსახეობა და ფართოდ გავრცელება საქართველოში.



იმ მასალათა მიხედვით, რომელთა გაცნობაც დღემდე მოხერხდა (სწავლულნი და განვმარტოთ, რომ ამ ხაზით მუშაობა დამთავრებულად არ ჩაითვლება), ირკვევა, რომ ქართველთა წინაპრებს სცოდნიათ და პრაქტიკულად გამოუყენებიათ 92 სხვადასხვა სახელწოდების ხალხური სამუსიკო საკრავი, რომელთაგან ზოგიერთ საკრავს ან საკრავთა ცალკეულ ჯგუფს გარკვეული დანიშნულება ჰქონია და, მათი უღერადობის სიძლიერისა და ხასიათის მიხედვით, განსაკუთრებულ დროსა და შემთხვევაში იყენებდნენ. მეღაენდება ამასთანავე ისიც, რომ ქართველი ერის ცხოვრებაში უხსოვარი დროიდან დიდ როლს თამაშობდა ინსტრუმენტული მუსიკა, რომელიც მუდამ თან სდევდა, განუყრელი იყო მასთან ჭირსა და ლხინში.

ამ საკმაოდ მრავალრიცხოვანი და ნაირსახოვანი საკრავებიდან თვით მუსიკოსებს შორის მეტ-ნაკლებად ცნობილია დაახლოებით თხუთმეტიოდე საკრავი — ქართული და არაქართული, როგორც, მაგალითად, ჩონგური, ფანდური, სალამური, სტვირი, დაირა, დოლი, დუდუკი, ზურნა, საზი, თარი, ჭიანჭური ანუ ქამანჩა, ჩანგი, ქნარი, ჭუნირი, დიპლიპიტო, ნალარა, რომელთაგან ზოგიერთს ფართო საზოგადოება, ალბად, მარტო სახელწოდებით იცნობს, ხოლო მოსმენით არ მოუსმენია და შესაძლებელია არც უნახავს. ასეთებად მიგვაჩნია ქნარი, ჩანგი, ჭუნირი, საზა, ნალარა და აგრეთვე სტვირიც, რომელიც თანდათანობით მივიწყებას მიეცა.

ამგვარად, დიდი უმრავლესობა იმ სამუსიკო საკრავებისა, რომლებიც ქართველი ხალხის ცხოვრებაში მრავალი საუკუნის მანძილზე აუცილებელ მოთხოვნილებად იყო გადაქცეული და რომლებიც ომის დროს მებრძოლთა აღაფრთოვანებდა, დარბაზობის შემთხვევაში ლხინს აცხოველვდა, სახალხო დღესასწაულებსა და სანახაობებს საზეიმო ხასიათს მატებდა, შრომაში ხალისი შეჰქონდა, ხოლო დამწუხრებისას სევდით მოცულ ადამიანს ამხნევებდა და დარდასა და ვარამს უქარწყლებდა, ამჟამად სრულიად უცნობია არა მარტო ფართო მასებისათვის, არამედ მოწინავე საზოგადოებისა და, აგრეთვე, მრავალი მუსიკოსისათვისაც.

ეს საკრავები შემდეგია: ავილი ანუ ავლი, აჟუმა, არაზბარი, აბხრცა, არდანუჩი, ათძალი, ალამბარი, ბალაბან, ბარბითი, ბობდანი, ბუკი, გული, დაბდაბი, დამბური, დაფი, დოგი, დრაში, დუმბული, ებანი, ექვსძალი, ეყვანი, ვახი, თერთმეტძალი, თულუმი, ზროხაკუდი, ზანზალაკი, ზურნაკი, იობელისნი, ლინი, ლარკემი, მისყალი, მეა, მულნი, ნა ანუ ნაა, ნაფირი, ნალარა, ნესტვი, ნიში, ნობა, ნობათი, ოთხძალი, ორძალი, სამძალი, სამვიკი, სანთური, სასწრაფო ანუ სოინარი, საყვირი, სათამა, სეთაი, სპილენძ-ჭური, ტაბლაკი, ტაბლა, უდი, საფსალმუნე ანუ საგალობელი, ქანარა, ქარახსი, ქარაშხა, ქნარი, ქილა, ქოსი, ღოროტოტო, ყანთური, ყანუმი, ყავილი, ყუიროსტვირი, ანუ ყუიროსტვირი, შვიდძალი, შეთურყე, ჩანთარი, ჩანჩხურები, ჩასტა, ჩალანა, ცამეტძალიანი, წინწილა, ჭიბონი ანუ ჭიბონი, ჭუნირი, ხუთძალი.

ნაწილი ამ საკრავებისა შეტანილი აქვს აკად. ი. ჯავახიშვილს თავის შრომაში — „ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები“, სადაც მეტად საგულისხმოდ და მუსიკის მკვლევართათვის ძვირფასი მასალებია გამოყენებული.

ფრიად მნიშვნელოვან და იშვიათ ცნობებს XVII საუკუნის საქართველოში გავრცელებული ხალხური სამუსიკო საკრავების შესახებ გვაწვდის პატარა, მაგრამ მეტად საინტერესო ნარკვევი სათაურით — „სანახაობათა ის-

ტორიისათვის ძველს საქართველოში“, რომელიც გამოქვეყნებული აქვს ძველი ქართული ლიტერატურის ცნობილ მკვლევარს აკად. კ. კეკელიძეს თავის თხზულებათა კრებულში—„ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ტომი II, 1945 წ.

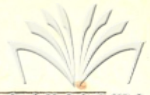
ეს ნარკვევი, რომელიც ეხება პოემას „სიბილიანი“, საგულისხმოა იმით, რომ მასში მოცემულია ოთხი, მანამდე უცნობი სამუსიკო საკრავის სახელწოდება—ალამბარი, გული, სათამა და ყანთური, რომლებიც ჯერჯერობით არსად შეგვხვედრია, ხოლო საერთოდ 23 სხვადასხვაგვარი ხალხური საკრავია დასახელებული. ამ მხრივაც ამ ნარკვევს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, მითუმეტეს ეს საკრავები დაკავშირებულია ძველ გართობა-სანახაობებთან. გარდა ამისა, ამ ნარკვევში ვეცნობით სხვადასხვა საკრავთაგან შედგენილ რამდენიმე მწყობრს, რომელთაგან თითოეულს განსაკუთრებულ შემთხვევაში იყენებდნენ.

საქართველოში ცნობილი და გავრცელებული სამუსიკო საკრავების შესახებ ფრიად საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის სულხან-საბა ორბელიანი თავის ნაწერებში და განსაკუთრებით ლექსიკონში. საინტერესო ცნობებს ვხვდებით აგრეთვე ძველი ქართული სასულიერო და საერო ლიტერატურის ცალკეული ნიმუშების გამოცემებსა და გამოცემებზე რედაქტორების მიერ დართულ ლექსიკონებში.

მიუხედავად ყოველივე ამისა, ჩვენ მიერ ჩამოთვლილ საკრავთაგან მცირე ნაწილია შეტანილი ამ ლექსიკონებში და ამასთანავე, რაც შეტანილია, მათგან თითოეულის შესახებ ერთნაირი განმარტება როდია მოცემული, ზოგან აღნიშნულია მხოლოდ, რომ ის სამუსიკო საკრავია, ხოლო არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ რა სახის ან რომელი ჯგუფის საკრავია; უმეტეს შემთხვევაში ასეთ ცნობებს აქვს ადგილი.

იშვიათად არის მოცემული საკრავის აღწერილობა, რასაც უფრო ხშირად სულხან-საბა ორბელიანი იძლევა თავის ლექსიკონში, მაგრამ არც აქ არის ყოველივე დაზუსტებული. მთელ რიგ საუცხოვო ცნობებთან ერთად სულხან-საბა ორბელიანი ზოგჯერ სავსებით ნათელ განმარტებას ვერ გვაწვდის. არის შემთხვევა, როდესაც მის მიერ მოცემული ახსნა-განმარტება არ არის დამარწმუნებელი, როგორც, მაგალითად, საკრავი ებანის შესახებ, სადაც ვკითხულობთ შემდეგს—„ებანი — დაფი“. შემდეგ ფრჩხილებში მითითებულია—(ახე) ტინბანი. უკანასკნელის ადგილას ვკითხულობთ—„ტინბანი—ლათინურად ებანი“. დაფი თავის მხრივ ახსნილია შემდეგნაირად—„ასე არს გრკალი, ცალთა მგარეთა ეტრატი აკრავს საცემელად მროკავთათვის, რომელსა სპარსნი დაირას უწოდებენ, ხოლო დაფდაფსა ორსავე მხარეს ეტრატი აქუს, რომელსა დაულს უწოდებენ იგინივე“.

ამგვარად, ორივე შემთხვევაში სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით ებანი დარტყმითი საკრავია—ტიმბანი, ე. ი. ტიმპანი ან დაფი ანუ დაირა, რაც ერთიმეორეს ეწინააღმდეგება, რადგან აქ წარმოდგენილია ორი სხვადასხვა სახის საკრავი, თუმცა ორივე დარტყმითი საკრავია. მაშასადამე, აქ აშკარად გაურკვეველობასთან გვაქვს საქმე, რადგან, თუ დავერწმუნებით ავტორს, რომ ებანი დარტყმითი საკრავია, მაშინ იგი ან დაფს ან ტიმპანს უნდა წარმოადგენდეს. მაგრამ მთავარი შეცდომა იმაშია, რომ ებანი დარტყმით საკრავად არის განმარტებული, იმ დროს, როდესაც ებანი, ისევე როგორც ჩანგი, ქნარი, ბარბითი და მულნი, სიმებიანი საკრავია, რაც აშკარად მქდავნილება ძველი ქართული ორიგინალური და თარგმნილი ლიტერატურიდან ამოკრეფილი მასალე-



ბის მიხედვით, როგორც „ფსალმუნი დავითისანი“, „დაბადების“ სხვა წიგნები, „შაჰნამე“ I და II ტომი, „აბდულუმესია“, „თამარიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“, „არჩილიანი“, „დავითიანი“, პეტრიწის შრომების ტ. II და სხვა, სადაც ეს საკრავი ხშირად არის ნახსენები. მართალია, არც ერთი ავტორი არ აღნიშნავს, რომ ებანი სიმებიანი საკრავია, მაგრამ იმის მიხედვით, თუ როგორ პირობებშია გამოყენებული, რა კონტექსტშია ნახსენები და რა საშუალებითაა აქღერებული, შეიძლება გამოარკვევა ამ საკრავის სახეობისა.

კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც უფრო ნათლად არკვევს ებანის რაობას. ეს გახლავთ დაბადების ქართული ხელნაწერი, რომელიც შესრულებულია X საუკუნეში მამა ევთიმის მიერ და ჩამოტანილია საქართველოში ათონის ივერიის მონასტრიდან. საკვირველია მხოლოდ, რომ ეს ხელნაწერი გამორჩენია სულხან-საბა ორბელიანის ყურადღებას.

როდესაც ქართულ თარგმანს, რომელიც სამი რედაქციითაა წარმოდგენილი, შევადარებთ ებრაული ტექსტისა და ბერძნული, ლათინური და სომხური თარგმანების სათანადო ადგილებს, ირკვევა, რომ ებრაული ქინორ-ას, ლათინური cithara-ს, სომხური ქნარ-ისა და ბერძნული ჰე კითარა-ს შესატყვისად ქართულ თარგმანებში ნახმარია ზოგჯერ ქნარი, ზოგჯერ ქანარი, ხოლო ზოგჯერ ებანი¹. მაშასადამე, ვინაიდან ებანი ზემოჩამოთვლილ სიმებიან საკრავთა ჯგუფს ეკუთვნის, თვითონაც სიმებიანი საკრავი უნდა იყოს.

ამ მოსაზრების დასადასტურებლად შეიძლება დავიმოწმოთ კიდევ სხვა მრავალი ცნობა ებანის შესახებ. მაგალითად, მეფეთა პირველ წიგნში მე-16 გვერდზე ნათქვამია, რომ საულისათვის „მოიძიონ...კაცი, მეცნიერი ებნითა მგალობელიო“. როგორც ცნობილია, იმ დროს გამოჩენილ მემუსიკედ, მგალობელ-დამკვრელად მიჩნეული იყო დავითი, რომელიც საგალობლებს ქნარის თანხლებით ასრულებდა. ის ფართოდ ცნობილი ფაქტი, რომ დავითი მოჰგვარეს მეფე საულს, დაბადების მეფეთა პირველი წიგნის მე-16 გვერდზე ასეა აღწერილი: „მიიღებდა დავით და ჰკრიდა ჯელთა თვისთა ებანსა“. შემდეგ, მეფეთა მეორე წიგნში, გვ. 594, ვხვდებით ამისივე მსგავს ადგილს, სადაც ვკითხულობთ: „და დავით გალობდა ჯელითა თვისთა ებანსა ზედა, ვითარცა ყოველ დღე, ხოლო შუბი იყო ჯელსა შინა საულისათა“... ან მეფეთა პირველ წიგნში, გვ. 588, ვკითხულობთ: „და ოდეს იქმნებოდა სული ბოროტი საულის ზედა, მიიღებდა დავით და ჰკრიდა ჯელითა თვისთა ებანსა და განისვენებდა საულ და კეთილ ეყოფოდა მას, და განეშორებოდა მისგან სული ბოროტი“...

ასეთი ადგილები მრავლად მოიპოვება „დაბადებაში“, რაც ნათლად მოწმობს, რომ ებანი ქნარის ანუ ქანარის მსგავსია და ამგვარად ისევე, როგორც ქნარი, ებანიც სიმებიანი საკრავია.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ ქნარი ანუ ქანარი წარმოებულია ამ საკრავის ებრაული და ბერძნული ტერმინისაგან, ებანი წმინდა ქართული (ეროვნული) სახელი უნდა იყოს, რაც აგრეთვე იმასაც გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლებელია ქართველები ძველად ებანის სახით ქნარს კი არ გულისხმობდნენ, არამედ მათ სრულიად ორიგინალური, მაგრამ ქნარის მსგავსი და ასეთივე დანიშნულების სამუსიკო საკრავი გააჩნდათ, მითუმეტეს, რომ რო-

¹ ივანე ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, გვ. 136.

გორც „დაბადებაში“, ისე სხვა ბევრ წყაროშიც ეს საკრავი ქნარის გვერდით გვხვდება.

მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს: „დაბადების“ I ტომში მეფეთა პირველი წიგნის თავი ი გვაუწყებს: „და იქმნეს ოდეს აღხვიდე მუნ ქალაქსა შინა და შეგემთხვოს გუნდი წინასწარმეტყველთა, აღმავალი ბამით და წინაშე მათსა ქნარი და წინწილა და ებანი და მულნი და იგინი წინასწარმეტყველებდნენ“-ო (გვ. 570²⁵), ან იქვე, ნეშტთა თავი კი, გვ. 941, ვკითხულობთ: „დაადგინა ლევიტელთა სახელსა შინა უფლისასა ებნითა და ფსალმუნითა და ქნარითა, მცნებისაებრ დავით მეფისა“... ხოლო „დაბადების“ II ტომში (გვ. 872²) ვეცნობით შემდეგს: „და აღელო შუშბა იაკობისაგან, და მოაკლდა მუნ ებანი და ქნარი და შეკრბენ და მოვიდენ მასიფასა შინა სწორ იერუსალიმისა“.

ბასილ დიდისა და იოანე-ოქროპირის მიერ თეატრალურ სანახაობათა შესახებ გამოთქმული მოსაზრებებიდან აღვნიშნავთ ერთ-ერთ ადგილს: „თეატრონის მოყვარული ეთანაბრების, რომელნი ებნითა, ქნარითა, ბობლნითა და ნესტვთა და სტვრითა მრავალფერითა სახიობითა ღვინოსა სუმენ“ (ტრ. რუხაძე, ძველი ქართული თეატრი და დრამატურგია, გვ. 47 თბ. 1949).

XI—XII საუკუნეების მოღვაწე არსენ ბერი თავის ნაშრომში—„შმინდა ნინოს ცხოვრება“ ასე აღწერს მეფე მირიანის გამოსვლის საზეიმო ცერემონიალს:

„გამოვიდა მეფე მირიან ებნითა და ქნარითა და ჳმითა ნესტვსათა და მრავლითა სახიობითა“.

(ტრ. რუხაძე, გვ. 71)

შემდეგ დ. გურამიშვილს თავის ერთ-ერთ ლექსში—„მესამე დავითის შეს(ხ)მა“, მესამე ტაეპი ასე აქვს გამოთქმული:

„დავით თქვა ღვთისა ქებანი,
 არუკ ქნარ-წინწილ-ებანი,
 ღვთისავე ნებითა,
 კარგისა მცნებითა
 იბოვა ძებნითა
 ადიდა ებნითა“.

(გვ. 164).

არჩილს სამ ადგილას აქვს ერთად ნახმარი ქნარი და ებანი. ლექსში—„ძიძისაგან ვისის წაყვანის მოთქმა“, ასე წერს:

„რა ტირილი დაიდუმა, მარემშვიდდა, მარენწყნარდა
 ვერა ბრძენი ნასალსა მის ქებასა შეუწყნარდა.
 თქიოხუდ ჩინელთ სახეს წარემატა ხმა ნარნარდა
 ყოველი სული შენატრიდა ხმა მაღლად და ებან-ქნარდა

და

(გვ. 183, ხანა 329).

შემდეგ „ანბანთ ქება“ ასე მოგვითხრობს:

ჳე, ხმობენ ტკბილად შინად საძილად,
 ებან-ქნარითა, წინწილ-ნობითა.
 ჳი, საწყალთა არ აფრქვევ წყალთა,
 უწყალოდ ექმენ მიჯნურთ დნობითა.

(გვ. 253)

და ბოლოს ლექსში „მეფეთა“ ვკითხულობთ შემდეგს:

„ვიეთთა ხელყვეს, ცულ საქმეს მიჰყვეს,
 რჩეულთ; მეფეთა არად საქნარსა;
 იმღერდეს ცოფად, ცოდვილთ საყოფად,
 საგიობელად ებანხა, ქნარსა“.

(გვ. 239, ხანა 74)

ამგვარად, მოსაზრება ებანის ქნარისაგან დამოუკიდებლად არსებობისა, რომელიც ჯერ კიდევ აკად. ი. ჯავახიშვილმა გამოთქვა, ხოლო კითხვის ქვეშ დასვა, ჩვენ მიერ გაცნობილი მასალების მიხედვით საფუძველს არ უნდა იყოს მოკლებული. ყოველ შემთხვევაში ეს მეტად საგულისხმოა და ვფიქრობთ, ამ საკითხის უფრო ღრმა გამოკვლევის შემდეგ, ეს მოსაზრება საბოლოოდ დადასტურდება.

ამჟამად კი „დაბადების“ თარგმანის მიხედვით ნათლად ირკვევა, რომ ებანი ქართველებისათვის ცნობილი ყოფილა უძველესი დროიდან და მის დანიშნულებას იმ ხანად მხოლოდ სიმღერა-გალობის თანხლება და მწყობრში მონაწილეობა წარმოადგენდა, რადგან იმდროინდელი ცნობების მიხედვით ებანი, როგორც დამოუკიდებელი საკრავი არსად არ არის გამოყენებული.

მეფეთა წიგნის (ბ) VI თავში ებანი ნახსენებია შემდეგ კონტექსტში:

„დავით და ძენი ისრაელისანი ვიდოდეს წინაშე უფლისა მროკველნი ორღანთა შეგმობილთა ძლიერთა და გალობითა, ებნითა და წინწილთა და ბობღნითა და საყვირითა და სტვირებითა“. (მეფეთა, წიგნი ბ, თავი ნ⁶; ტრ. რუხაძე, იქვე, გვ. 71).

საშუალო საუკუნეებში, სანახაობათა წინააღმდეგ მიმართული კანონების ერთ-ერთ მუხლში, ევთიმე ათონელის თარგმანის მიხედვით, ნათქვამია: „უწყსო არიან ქრისტიანეთათვის სიმღერანი, მგოსნობანი და სახიობანი და ესევეთართა მათ ვმათა საეშმაკოთა სმენანი: ბარბითებისა და ორღანობებისა, ებანთა და სტვირთა და წინწილთა და მროკველთა და მომღერალთა ხედვანი, ესენი ყოველნი ქრისტიანეთათვის უჯერო არიან, რამეთუ საქმენი არიან საწარმართონი“. (ტრ. რუხაძე, იქვე, გვ. 50).

სამაგიეროდ შემდეგში, XIX საუკუნემდე ქართულ ორიგინალურ ლიტერატურასა და პოეზიაში, როგორც ზემომოყვანილი მაგალითებიდანაც ჩანს, ებანი ერთი მხრივ გამოდის როგორც საკრავთა მწყობრის მონაწილე, ხოლო მეორე მხრივ — როგორც დამოუკიდებელი საკრავი.

რაც შეეხება XIX საუკუნეს, აქ დავით რექტორს (1745—1824), XVIII—XIX საუკუნეების ცნობილ მოღვაწეს, ერთ-ერთ თავის ლექსში — „ხუმრობა დაბალი შაირი“, ებანი ასე აქვს ნახსენები:

„პირღუხვირო, რად გნებავს,
 ყმისა ყივნებით ქებანი,
 სად არის მრუშთა კარები,
 თეატრთა გიხმობს ებანი (S 105, გვ. 152, ტრ. რუხაძე, 54).

კიდევ რამდენიმე მაგალითი: შოთა რუსთაველი თავისი პოემის ერთ-ერთ ადგილას ქ. გულანშაროში ახალწლის დღესასწაულს ასე აღწერს:

„ჩვენ დიდ ვაჟართა ზედა გვაც დარბაზს მიღება ძღვენისა,
 მის საბოძერისა ბოძება ჰმართებს მსგავსისა ჩვენისა.

ათ დღემდის ისმის ყოველგან ხმა წინწილისა, ებნისა,
და მოედანს მღერა, ბურთობა, დგრიალი ცხენთა დგენისა“.

არჩილი „ანბანთქებაში“ ასე მოგვიყვება:

„ნელსაცხებლისებრ ნარდისა ნეტარ არს ნეტარებანი,
ნესტვი ნარნარი ნემის, ნოდარსა ნეტარ-ებანი“.

დ. გურამიშვილს სიმღერაში—„დავითის შესხმა პირველი“ მეცხრე და
მეთერთმეტე ხანა მიძღვნილი აქვს საკრავებისა და ცეკვისადმი:

„დავით ისამა, მან განისამა,
არამთუ იგი ერთი დაკარგა;
ბობლნით ებნითა, ჰპოვა ძებნითა,
სამად ერთი მზე მოგვფინა კარგა...“

ან— ფსალმუნთ გალობით და ღვთის წყალობით
მტერთ საქმე უყო. დასაჯაბნელად.
ქნარ-წინწილ-ებნით მან პოვა ძებნით,
რომელიც გვაქვდა ჩვენ საქებნელი“.

XIX საუკუნის რომანტიკოსი ალ. ჭავჭავაძე ორგან ახსენებს ებანს:

„მუხნო ჩემ კერძ მომართვით,
ბოდით ებნის მომართვით,
გრაციის აღსამკობად,
ლექსნი თხზულნი მომართვით“

(ლექსი—„ვიწყო წერა მაჯამით“, გვ. 15)

ან— „მუხნო ვლიდით, ისწრაფიდით,
მოფრინვიდით ყოვლის კიდით!
ჩანგს მართვიდით, ლექსს დათხზვიდით,
ებანს ჰკვრიდით. მღერას რთვიდით,
მზისა ნაშვსა ლომებრ ვაჟსა
ქებას სთქმიდით, შეასხმიდით
მზევ, შინ შემოდით!“

(„ძეობა“—გვ. 104).

ეს ორი უკანასკნელი ნაწყვეტი საყურადღებოა აგრეთვე იმ მხრივაც
რომ აქ აშკარად გამოჩვენებულია ებანის ნამდვილი რაობა, სახელდობრ
ის, რომ იგი სიმებიანი საკრავია, რადგან პირველ ლექსში ნათქვამია: „მოდით
ებნის მომართვით“.

ცხადია, თუ ებანს მომართვა სჭირდებოდა, ის უსათუოდ სიმებიანი სა-
კრავი უნდა ყოფილიყო, რადგან ჩასაბერი ან დარტყმითი საკრავები მომარ-
თვას არ მოითხოვდნენ.

მეორე ლექსი შეეხება „ძეობას“, ქართველი ხალხის უძველეს ტრადი-
ციას, დაკავშირებულს ოჯახში ახალი წევრის შემატებასთან—შვილის დაბა-
დებასთან, რომელსაც აღნიშნავდნენ სიმღერით—„მზევ შინ შემოდით“.

ცნობილია, რომ ამ სიმღერას, რომელიც დღემდე დარჩენილა ხალხში,
თან ახლავს სიმებიანი საკრავი, ამჟამად ჩონგური, ან ქართული ორსიმიანი
ქიანური, ხოლო უწინ ამ სიმღერის შესრულება სცოდნიათ ჩანგისა და ებანის
ხმაშეწყობით. აშკარაა, აქაც ებანი ნაგულისხმევია, როგორც სიმებიანი საკ-



რავი, ისევე როგორც ჩანგი და ჩონგური, რადგან ამ წესთან არასდროს უყოფილა დაკავშირებული ჩასაბერი და დარტყმითი საკრავი.

მაშასადამე, ყველა ჩვენ მიერ ამოკრებილ მასალაზე დაყრდნობით შეიძლება ვთქვათ, რომ არსად არ არის მოცემული ებანი დარტყმითი საკრავის სხხით, თუმცა ამასთანავე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ებანზე არსად არ შეგვხვედრია პირდაპირი მითითება, როგორც სიმებიან ანუ ძალებიან საკრავზე, ე. ი., საერთოდ, არც ერთი მასალა არ განსაზღვრავს კონკრეტულად მის რაობას და უმეტესად ნახსენებია მხოლოდ ამ საკრავის სახელწოდება. სამაგიეროდ იქ, სადაც შესაძლებელი ხდება ებანის რაობის გარკვევა დამხმარე კომპონენტის საშუალებით, როგორც, მაგალითად, მასზე შესრულების წესის ან მისი ხმარების განმარტება, სხვა საკრავებთან შეფარდება ანდა მისი ფუნქცია ამა თუ იმ გარემოცვასა თუ პირობებში, ყოველთვის მივდივართ იმ დასკვნამდე, რომ ებანი უნდა ეკუთვნოდეს სიმებიან საკრავთა ჯგუფს, რომ ის ასაწყობი და ამასთანავე ნაზად მქლერი საკრავია.

მაჰანამეს I ტომში შესავალის ერთ-ერთ ხანაში ებანი მღერად საკრავად გამოიყურება:

„შოთამ გალექსა ტარიას და ავთანდილის ქებანი,
ნესტარჯანს უქო ციმციმი, თინათინს მოვანებანი,
მათ მოაჯმარა გონება და მისნი ტკბილი მცნებანი
(და სხვ)ად არად სცალდა, მათ ზედა იმღერდა, ვითა ებანი“.
(მესამე ხანა)

სანამ ებანის რაობის შესახებ მსჯელობას მოვითავებდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია დავუბრუნდეთ ალ. ჭავჭავაძის ლექსს „ძეობა“, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გადმოგვცემს უძველეს ქართულ ტრადიციულ წესს, დაკავშირებულს შვილის შეძენასთან. ეს ლექსი ყურადღებას იპყრობს იმ მხრივ, რომ აქ ებანი მართლაც ქართულ ეროვნულ საკრავად გვესახება. ჩვენ ეს მოსაზრება ზემოთ გვქონდა გამოთქმული, ხოლო ახლა შევეცდებით მის დასაბუთებას, რომლის საშუალებასაც, ჩვენის აზრით, გვაძლევს ზემოაღნიშნული ლექსი ძეობის შესახებ.

როგორც ყველასათვის ცნობილია, სიმღერა „მზე შინა და მზე გარეთა“ წმინდა ქართული წარმოშობისაა. უფრო მეტიც, მისი ფესვები ღრმადაა გაშლილი შორეულ საუკუნეებში. ქართველმა ხალხმა ეს სიმღერა ძვირფასი მარგალიტებით შემოინახა თავის საგანძურში და დღემდე შეუზღალავად მოიტანა. ამ სიმღერას საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მღერიან დღესაც და კარგად ახსოვთ მისი შინაარსი და დანიშნულება. ამგვარად, ექვს გარეშეა ისიც, რომ მისი თანამდევი სამუსიკო საკრავებიც ქართული წარმოშობისა უნდა ყოფილიყო, როგორც დაკავშირებული ქართული სასიმღერო შემოქმედების ერთ-ერთი თვალსაჩინო ნიმუშის ჰანგისა და წყობის თავისებურ ბუნებასთან, მითუმეტეს, რომ ამ სიმღერამ ჩვენამდე შეუზღალავად მოაღწია და შემოინახა თავისი ადრინდელი სახე.

საფუძველს მოკლებული იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ამ სიმღერას ოდესმე შეასრულებდნენ უცხო, ადგილობრივ ნიადაგს დაშორებულ ჰანგზე, რადგან არ მოიძებნება ქართულ ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებაში არც ერთი ნიმუში, დაკავშირებული ჩვენი ხალხის ჩვეულებებსა და წესთან, რომელიც არ იდგეს მტკიცედ ქართული მუსიკის საფუძველზე და არ ამქლავნებდეს მის თვითმყოფლობას. მაშასადამე, თუ ეს მოსაზრება ექვივტანელია, ძეობასთან დაკავში-

რებული რიტუალიც, ყველა თავისი აქსესუარით, მუდამ ნაციონალური მისა და შინაარსისა უნდა ყოფილიყო.

ებანი რომ ქართულ ეროვნულ საკრავთა ჯგუფს მიეკუთვნება, ამას შესაძლებელია თვით მისი სახელწოდება ადასტურებდეს, თუ სწორი იქნება ის მოსაზრება, რომ სიტყვა ებანი წარმოებულია ქართული სამუსიკო ტერმინიდან—ბანი. ეს მოსაზრება დასაშვებია იმდენად, რამდენადაც ძველად ეს ტერმინი განსაზღვრავდა არა მამაკაცთა დაბალი რეგისტრის ხმას, როგორც ამჟამად ეს იგულისხმება, არამედ აკომპანიმენტს როგორც ინსტრუმენტული, ისე ვოკალური მუსიკისას. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ძველ ქართულ თარგმნილ ლიტერატურაში ვხვდებით ბანისაგან წარმოებულ სიტყვებს—შებანებული, აბანება, შებანება, მობანე და სხვ., ე. ი. თანმხლები ხმა ან საკრავი. აქედან, ებანიც ისეთი საკრავი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ებანებოდა, ე. ი. აკომპანიმენტს უკეთებდა, მიჰყვებოდა მთავარ ხმას, და მართლაც ებანი ხომ უმეტესად ხმის თანმხლებ საკრავად გვხვდება.

ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ ალ. ჭავჭავაძეს, ძეობის აღწერისას, დამახასიათებელი ქართული ხალხური სიმღერის სააკომპანიმენტოდ ადგილობრივი წარმოშობის სამუსიკო საკრავები დაუსახელებია. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ალ. ჭავჭავაძეს, რომელიც არამც თუ კარგად იცნობდა აღმოსავლურ საკრავებს, არამედ თვითონ იყო გარდა ჩონგურისა, აგრეთვე თარისა და ჭიანჭურის საუცხოო დამკვრელი და აღმოსავლური ჰანგების შესრულების დიდი ოსტატი, თუ საჭიროდ დაინახავდა, არ გაუძნელებოდა ერთ-ერთი მათგანის ჩართვა თავის ლექსში. ზოგმა შეიძლება იფიქროს, რომ ამით შესაძლებელია ლექსთა წყობა დარღვეულიყო, მაგრამ ეს მოსაზრება უსაფუძვლო იქნებოდა, რადგან მას არამცთუ ებანის, არამედ ჩანგის ნაცვლადაც შეიძლოა სრულიად უამაზად ჩაესვა აღმოსავლური საკრავების, სახელწოდება, მაგალითად თარი და საზი, ისე, რომ არ დაერღვია ლექსის ფორმა, რიტმი და რითმა.

გავიხსენოთ ლექსის ის ადგილი, სადაც საკრავებია ნახსენები:

„ჩანგს მართვით, ლექსს დათხზვით,
ებანს ჰკრავით, მღერას რთვით“...

და შევცვალოთ შემდეგნაირად:

„თარს მართვით, ლექსს დათხზვით,
საზსა ჰკრავით, მღერას რთვით“...

ამგვარად, ლექსს ასეთი შეცვლით არაფერი დააკლდებოდა და ისევე გამართული იქნებოდა, როგორც პირველ შემთხვევაში, მითუმეტეს როგორც თარი, ისევე საზი ორივე სიმებიან საკრავთა ჯგუფს ეკუთვნის და ამ მხრივაც საესებით გამოდგებოდა სიმღერის თანხლებისათვის.

მაშასადამე, ლექსის ავტორს სრულიად შეგნებულად აქვს ნახსენები ქართული საკრავები—ჩანგი და ებანი და არა აღმოსავლური თარი და საზი.

ალ. ჭავჭავაძემ უსათუოდ კარგად იცოდა, რომ იმ დროს სიმღერას „მზე შინა და მზე გარეთა“ ან, როგორც თვითონ ავტორსა აქვს რეფერენსი გამოყენებული, „მზე შინ შემოდის“, რომელიც ქართული მელოსის ტიპური გამომხატველია, ხალხი ჩანგსა და ებანს აყოლებდა და ამის გამო პოეტმაც თავის ლექსში, რომელიც ხალხურ წესს გადმოგვცემს და ამასთანავე იცავს ლექსთა წყობის ხალხურ ყაიდს, გამოიყენა იგივე საკრავები, რათა არ დაერღვია ხალხურობა.



შესაძლებელია, ზოგმა სადავოდ მიიჩნიოს ის გარემოება, რომ ებანის კითხის მეცნიერულად გამოკვლევისას დიდი ყურადღებით მოვეყიდეტ მხატვრული პოეზიის ნიმუშს, რომელიც წარმოადგენს არა სამეცნიერო ხასიათის შრომას, არამედ პოეტის ფანტაზიის ნაყოფს, სადაც ავტორს შეეძლო არ გაეწია ანგარიში ისტორიული სინამდვილისათვის და არ გაეთვალისწინებინა ზუსტად ქართული კულტურისათვის დამახასიათებელი მოვლენები და ფაქტები. მაგრამ ასეთი შენიშვნა ამ ლექსის მიმართ არ იქნებოდა სწორი, რადგან მისი შინაარსი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დაკავშირებულია ისტორიულ სინამდვილესთან, რომელიც მართალია ავტორმა არა საკვლევო ხასიათის შრომის, არამედ მოკლე ლექსის ფორმაში ჩამოაყალიბა, მაგრამ ისე გადმოგვცა, რომ სრულ ნდობას იმსახურებს. ჩვენ ეს გვექონდა მხედველობაში, როდესაც წამოჭრილ საკითხში გასარკვევად მივმართეთ ალ. ქავჭავაძის პოეზიის ამ ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნიმუშს, რომელიც, ვფიქრობთ, მეტად საინტერესო მასალას გვაწვდის.

კიდევ ერთი საგულისხმო ცნობა. როგორც თამარ მეფის ერთ-ერთი ისტორიკოსის, ბასილი ეზოსმოდვარის თხზულებიდან ვტყობილობთ, ებანი იმ დროს იმდენად პოპულარული და გავრცელებული საკრავი ყოფილა, რომ ერაყში შეუსწავლიათ მასზე დაკვრა და XII—XIII საუკუნეებში იქ ცნობილი მეებნენი გაჩენილან. მათ ერაყში ებანის აყოლებით თამარ მეფის ქებაც კი გამოუთქვამთ. ბასილი ეზოსმოდვარი ამ მნიშვნელოვან ამბავს ასე გადმოგვცემს: „ერაყს მყოფნი მეებნენი, გინდა მეჩანგენი თამარის შესხმითა მუსიკობდნენ“-ო.

ეს დიდმნიშვნელოვანი ფაქტი ნათლად მოწმობს ქართველი ხალხის მაღალ სამუსიკო კულტურას, მის ფართო პოპულარობას. და მართლაც, XII—XIII საუკუნეებში, როდესაც ქართულმა მეცნიერებამ, ლიტერატურამ და ხელოვნებამ განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია, სრულიად ბუნებრივია, რომ ქართულ საკრავს უცხო დამკვრელი გასჩენოდა და საზღვარგარეთაც გასულიყო.

საერთოდ, XI—XIII საუკუნეების საქართველოში ებანი, როგორც ფართოდ ცნობილი და გავრცელებული საკრავი, ძალიან ხშირად გვხვდება იმ ეპოქის ყველა გამოჩენილ ნაწარმოებში, სადაც ის მოცემულია, როგორც სალხინო, საზეიმო და აგრეთვე შესხმა-ხოტბის თანმხლები საკრავი. ებანი მოხსენებულია „ვეფხისტყაოსანში“, „თამარიანში“, „აბდულმესიაში“, პეტრიწის შრომებში და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თამარ მეფის ისტორიკოსის ბასილი ეზოსმოდვარის თხზულებაში.

ეს საკრავი არც შემდეგში კარგავს თავის მნიშვნელობას და მომდევნო საუკუნეების ისტორიკოსები, მწერლები და პოეტები ხშირად მიმართავენ მას. უკანასკნელად ებანს ვხვდებით XIX საუკუნის ლიტერატურულ ძეგლებში.

ამგვარად ებანი, რომელსაც პირველად IX საუკუნეში ვეცნობით, ქართულმა ხალხმა მოიტანა XIX საუკუნემდე, რომლის შემდეგაც სამწუხაროდ აღარსად ვხვდებით და, რაც მთავარია, არც თვით საკრავი და არც მისი ფოტოსურათი ან ჩანახატი რომელიმე ლიტერატურულ ძეგლში არ მოგვეპოვება. ეს გვისპობს საშუალებას ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ ამ მეტად მნიშვნელოვან სამუსიკო საკრავზე, ე. ი. მის ფორმაზე, ზომისა და სიმების რაოდენობაზე. აღარაფერს ვამბობთ სიმების აწყობაზე, რადგან ამის დადგენა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გაძნელებოდა, თუნდაც საკრავი შე-

ვგრძნობდა, თუკი ის ხმარებიდან გამოსული იქნებოდა და შემსრულებელი არ გვეყოლებოდა. უცხოა ჩვენთვის აგრეთვე მასზე შესრულების ხერხი.

ამგვარად, ყველაზე დიდ სიძნელეს და თითქმის შეუძლებელს ამ საკითხებში გარკვევა წარმოადგენს. მაგრამ შესაძლებელია ზოგი რამ მაინც გამოძლავნდეს, თუ ისევ ლიტერატურულ წყაროებს მივმართავთ.

როგორც გამოირკვა, ებანი სიმებიანი საკრავების იმ ჯგუფს ეკუთვნის, რომელშიც ჩანგი და ქნარი შედის. ვიცით, რომ ხშირად ებანი სცვლიდა ქნარს, რასაც მოწმობენ დაბადების ქართული თარგმანები, როგორც, მაგალითად, დაბადების ერთ თარგმანში ვკითხულობთ: „გამომცა-მეველინე... ბობლნებითა და ებნებითა“, ხოლო მეორე თარგმანში იგივე ადგილი ასეა გადმოცემული: „წარმომცამგზავნე... ბობლნითა და ქნარითა“.

ხოლო, თუ ქნარი ებანის შემცვლელია, ან პირუტყუ—ჩანგი, თავის მხრივ, ქნარსა სცვლის. სულხან-საბა ორბელიანი თავის ლექსიკონში ჩანგის შემდეგ განმარტებებს იძლევა: „ჩანგი—მოდრეკილი საკრავი, ქნარი“, ხოლო ქნარს ასე განმარტავს „ქნარი—ჩანგი“, ე. ი. სულხან-საბა ორბელიანი ამ ორ საკრავს შორის განსხვავებასაც არ ნახულობს და აიგივეებს. მართალია, ჩანგი და ქნარი სხვადასხვა საკრავია, მაგრამ ერთიმეორესთან მეტად ახლო მდგარი. ასე, რომ ებანიც მონათესავე საკრავი უნდა ყოფილიყო როგორც ქნარის, ისე ჩანგის.

ჩანგისა და ებანის მსგავსებას ვხედავთ აგრეთვე თამარ მეფის ისტორიკოსის ბასილი ეზოსმოდვრის თხზულებაში, რომელიც უკვე ზემოთ გვქონდა აღნიშნული: „ერაყს მყოფნი მეებნენი, მეჩანგენი თამარის შესხმითა მუსიკობდნენ“.

ეს ნიშნავს, რომ ჩანგი, ქნარი და ებანი ერთი ჯგუფის და მსგავსი ფორმის საკრავები არიან, მეტ-ნაკლები განსხვავებით. მაშასადამე, ებანი ჩანგის და ქნარის მსგავსად მოდრეკილი სიმებიანი საკრავი უნდა ყოფილიყო, რომელზეც სიმებს მოზიდვით აჟღერებდნენ.

ებანის ფორმის დადგენას, დაახლოებით მაინც, ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მაშინ მის შესახებ შეიძლება ვიმსჯელოთ, როგორც უუძველეს ქართულ სამუსიკო საკრავზე, რომელსაც ვხვდებით ჯერ კიდევ წარმართულ დროს. ჩვენის აზრით დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ ებანი წარმოადგენს ქნარის ტიპის ქართულ სამუსიკო საკრავს, ისევე როგორც ჩანგი—ერთ-ერთი უძველესი ქართული ხალხური სამუსიკო საკრავი, რომელიც მიჩნეულია არფის ტიპის საკრავის ქართულ სახედ. აქედან გამომდინარე, ჩვენ შეგვიძლია ებანს დავუკავშიროთ აღრინდელი ცნობები სამუსიკო საკრავების შესახებ, მათი ზოგიერთი გამოსახულება, დღემდე შემონახული და აგრეთვე არქეოლოგიურ გათხრებში აღმოჩენილი საკრავები.

ცნობილია, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში დიდი შედეგი გამოიღო არქეოლოგიურმა გათხრებმა, რომელიც აწარმოა არქეოლოგმა გ. დ. ფილიმონოვმა სოფ. ყაზბეგში. ამ გათხრების შედეგად აღმოჩენილ იქნა ბრინჯაოს ნივთების დიდი განძეულობა—მათ შორის მრავალი ბრინჯაოს ქანდაკება ადამიანის ფიგურებით. ერთ-ერთი ასეთი ფიგურა წარმოადგენს მამაკაცს, რომელსაც ხელთ უჭირავს ხუთძალიანი ქნარის, ე. ი., ჩვენი აზრით, ებანის მოყვანილობის სამუსიკო საკრავი. პროფ. ა. ი. ტალგრენის აზრით, რომელიც გაეცნო ამ განძს, გათხრებში აღმოჩენილი ნივთები ეკუთვნის X—VI საუკუნეებს ჩვენს წელთაღრიცხვამდე და მჭიდროდაა დაკავშირებული ხეთურ კულტურასთან.



ქართული
ენების
ცენტრის
სამუშაო
სახლი

საინტერესოა აგრეთვე ბ. ა. ტურაევის მიერ წარმოებული ძველი ქართული სიკო საკრავების გამოკვლევა, სადაც იგი ეხება აგრეთვე ქართველთა წინაპრების ინსტრუმენტული მუსიკის დამმოწმებელ ძეგლებს. ბ. ა. ტურაევის დაკვირვებით—„რამდენიმე სუბარულ ბარელიეფზე ვხვდებით მემუსიკეთა გამოსახულებებს მათი საკრავებით—„ტიმპანი“¹, „არფითა“ და „ლირით“. განმარტებისათვის ტიმპანზე დაკვრის გამოსახულებასთან მოთავსებულია გენიის ფიგურა ცხვრის თავით, რომელიც მიუთითებს დარტყმის სიძლიერეზე. არფაზე დაკვრის გამოსახულებასთან მოთავსებულია რეზონატორზე ხარის ფიგურა, ბგერის ხასიათზე მისათითებლად“¹.

საგულისხმოა, რომ ქართველობამ კარგა ხანს შეინარჩუნა ამგვარი საკრავები, რომელთაც შეუნახა თავისი ქართული სახელებიც—„ბობლანი“, „ჩანგი“ და „ქნარი“, ანუ „ებანი“.

ცნობებს ქნარისა და ჩანგის მსგავსი საკრავების შესახებ ჩვენ ვეცნობით აგრეთვე კურტ ზაკსის შრომაში „Музыкальная культура Вавилонии и Ассирии“, სადაც გვიტყვით შემდეგს: „ჩვენ ვხვდებით მეტად დიდი „ლირის“ (ე. ი. ქნარის ანუ ებანის) გამოსახულებას ერთ-ერთ ბარელიეფზე მეფის სასახლეში, ტელლოში, რომელიც მიეკუთვნება სუმერულ ეპოქას. ეს ლირა თერთმეტსიმინია. მის ჩანაზე უკანა მხრიდან მოთავსებულია საკმაოდ დიდი ხარის ქანდაკური გამოსახულება, ხოლო წინა მხრიდან მოჩანს რქიანი თავი კიდევ ერთი ცხოველისა. ანალოგიურ ინსტრუმენტებს დიდი ხანი არ არის მას შემდეგ, რაც ამზადებდნენ კავკასიაშიც. საქართველოში—განაგრძობს კურტ ზაკსი—ნაპოენი იყო „არფა“ (ჩანგი) ორი ცხენისა და ხარის ქანდაკური ფიგურებით, ზამბარას მეშვეობით მუშაობდა დაფარული მექანიზმი, რომელიც ამოძრავებდა ფიგურებს“.

ამგვარად, ყოველივე ჩვენ მიერ განხილულ მასალებსა და ცნობებზე დამყარების შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ: 1) ებანი სიმებიანი საკრავია, რომელსაც იყენებდნენ სიმღერა-გალობის სააკომპანიმენტოდ და აგრეთვე საკრავების მწუობრში; 2) ებანი ქართული სახელწოდებაა და თითონაც ქნარის ტიპის ქართული ნაციონალური საკრავია, რომელიც უხსოვარი დროიდან ჰქონიათ ჩვენს წინაპრებს; 3) ებანი, რომელმაც მოაღწია XIX საუკუნემდე, ფართოდ ცნობილი და გავრცელებული საკრავი ყოფილა საქართველოში და მის საზღვრებს გარეთაც.

¹ Тур а е в, Б. А. История Древнего Востока, том I, 1931, стр. 84.



რვა თანასწორ ნაწილად არის დაყოფილი, ნაწილები კი სამკუთხედებადაა ჩაჭრილი.

დაჭრელების სახეებად გამოყენებულია გეომეტრიული ფიგურები, ხოლო სახურავის წინა პირი ორი ტეხილი ხაზით არის შემკული; შუა ნაწილზე დამაგრებულია ტყავის „რაზა“.

მასალად გამოყენებულია ცაცხვი, იარაღად კი დანის წვერი, სატეხი და ნაჯახი.

მეორე სკივრი¹ (№ 15—38/3), ს. ორბელიდან ჩამოტანილი, ისეთივე მოყვანილობის არის, როგორც ზემოთაღწერილი, მხოლოდ მოცულობით მკირე; სახურავი და „ყვრიმალი“ დაზიანებული აქვს. მისი წინა გვერდის ფიცარი სხვაგვარადაა „დაჭოჭიალებული“². ქვემოდან 14 სმ-ის სიმაღლეზე და მთელ სიგანეზე შემდეგი სახეებია მოცემული: მარჯვნივ და მარცხნივ ოთხ-ოთხი ოთხკუთხედია განლაგებული და თითოეული მათგანი წარმოადგენს ჯვარედინად ამოღარულ დიაგონალებს და მათში ჩაწერილ სამკუთხედებს. მათგან გარეთა სამკუთხედი უფრო ღრმად არის ამოკვეთილი. ცენტრალურ ადგილზე წრეა მოთავსებული, დმტ.—10 სმ, რომლის ცენტრიდან 14 რადიუსი გამოდის. რადიუსებს შორის სამკუთხოვან ჩანაჭერს აქვს ადგილი დათმობილი. წრის თავსა და ბოლოში რამდენიმე სამკუთხედია განლაგებული.

მარცხენა მხარის ოთხკუთხედების ასწვრივ (5,5 სმ სიმაღლეზე და ამავე ზომის სიგანეზე) ჩაჭრის გზით თაღიანი-კარისებური სახეა გამოყვანილი, რომელსაც კიდეები ჩაზნექილი და შუალა ნაწილი ამოზურგული აქვს. მარცხენა გვერდის წინა კიდე ირიბად დასერილია და სამკუთხედებადაა ჩაჭრილი. სახურავი იკეტება რკინის „რაზათი“, რომელიც დამაგრებულია „კოჭზე“. მასალად აქაც გამოყენებულია ცაცხვი, იარაღად ნაჯახი, დანა და სატეხი. ხელობა უდავოდ ადგილობრივია: იშვიათად შეხვედებით ოჯახს, რომელსაც თუ მთელი სკივრი არა, მისი რომელიმე ნაწილი, „დაჭოჭიალებული“, არ ჰქონდეს შემონახული³. შეხვედებით მოხუცს, რომელიც ასახელებს, ესა და ეს იყო ამის გამკეთებელიო, მაგრამ ზოგადი—„დაჭოჭიალება“—„დაჭრელების“ მეტი სახეების აღმნიშვნელი ტერმინები სრულებით არ ახსოვთ.

დანიშნულების მხრივ სკივრს ქალის ყოფა-ცხოვრებაში დიდი ადგილი ეკავა. ეს იყო აუცილებელი ნივთი, რომელიც ქალს გათხოვებისას „თავისახლობიდან“ „სამთილოს“ მიჰყვებოდა. უსკივრობა არ შეიძლებოდა, სირცხვილი იყო და რაც უფრო „დაჭოჭიალებული“ იქნებოდა სკივრი, მეტი სახელი იყო. მასში აწყობდა ქალი მის სამზითვო ტანისამოსს და „ძმობილისათვის“ საჩუქრებს⁴.

სამზითვო სკივრთან ერთად „სკივრუკა“ (რაჭა) ან „ყუთინი“ (ყუთი) უნდა გაეტანებინათ ქალისთვის. ს. ზუბის მცხოვრები, 97 წლის ფოტიანე ნემსიწვერიძეს ცნობით, პატარა სკივრს „ყუთინს“ ეძახოდნენ და შიგ ინახავდნენ ფულს, ძაფს, ფერ-უმარილს და სხვადასხვა სამკაულებსო. ზემოხსენებული

¹ ზომა 24×34.

² აღსანიშნავია, რომ ტერმინ „დაჭოჭიალება“ ხმარობენ ქალები, მაშინ როდესაც მამაკაცები „დაჭრელებას“ იტყვიან.

³ შდრ. საქ. მუხ. ეთნოგრ. განყ. კოლ. № 13—38/7.

⁴ ს. ორბელში მცხოვრები ანა გვიშაიანი, 69 წლ., რომლისგანაც შევიძინე მისი დედამთილის ნამზითვი სკივრი.

„ყუთნის“ (კოლ. № 15—38—12) ზომა 17×12 სმ აღემატება. ის არაფრით განირჩევა დიდი სკივრისაგან: მასაც ოთხი გვერდი, ფსკერი და სახურავი აქვს. მისი გვერდების კიდეები ამოღარულია, ღარებში ჩაყენებულია წინა და უკანა ფიცრის გვერდი და შეკრულია ხის სამკველით—„კინთით“. ყუთი უკან ირიბად დახრილია, გვერდის კიდეების ჩაგრძელებული ნაწილი, 3 სმ-ის სიმაღლისა, გამოყენებულია ფეხებად; ისეთივე „ყვირილი“ აქვს, როგორიც ზემოთ აღწერილ სკივრებს, შიგ გაყრილია სახურავის ბოლო კიდურები.

სახურავისა და გვერდების პირი გარდიგარდმო ქდებული ზოლებით არის შემკული. წინა კედელიც მთლიანად დაჭრელებულია, მარჯვენა მხარის მთელ სიმაღლეზე კვადრატული არშია ჩასდევს; სულ ხუთი ოთხკუთხედიან; თითოეული მათგანი ორი დიაგონალით ოთხ თანასწორ სამკუთხედებადაა დაყოფილი, ხოლო სამკუთხედში კვლავ პატარა სამკუთხედებია ჩაჭრილი. ასეთივე სახის არშია მარჯვენა მხარის მთელ სიმაღლეზეა მოცემული იმ განსხვავებით, რომ ოთხკუთხედები არაკვადრატულია.

მისი შემკულობის ცენტრალური ელემენტიც ცერად, სამკუთხედებით ჩაჭრილი კვადრატი. ჯვარის ორსავე მხარეზე აგრეთვე ანალოგიური ოთხკუთხედებია ცალი გვერდით ცენტრალურ ოთხკუთხედებთან დამთხვეული. ამათ ასწვრივ კიდევ ორი ოთხკუთხედიანია, მაგრამ არასწორგვერდებიანი, რომელთა შუა წიწვიანი ხის ტოტის მსგავსი სახეა მოცემული. 4,5 სმ სიგრძეზე დასერილი ზოლია გავლებული; ზოლს თავში ორსავე მხარეზე სამ-სამი და ბოლოში ორი ცალმხრივი ირიბი ხაზები აქვს მოყოლებული, ამათგან ერთი კიდევ ორად არის განტოტებული; წინა კედლის ქვედა ნაწილი სამ ოთხკუთხედს აქვს დათმობილი. ამათგან შუალა სწორგვერდებიანია, ორი კი არა სწორგვერდებიანია; ზემოთ აღწერილის მსგავსად, სამკუთხედებში სამკუთხედიანია ჩაჭრილი. მასალად ფიჭვია გამოყენებული.

მეორე ყუთი (კოლ. № 65—39—42), 15×21 სმ, იმავე მასალისაგან არის გაკეთებული, რისგანაც პირველი, მხოლოდ ნაკლებია. იგი შექმნილია ს. საირმეში და „ყუთის“ სახელით არის ცნობილი. წინა კედელზე სამ წყებად—სამსამად დასერილი ხაზები ისეა განლაგებული, რომ წიწვების შთაბეჭდილებასა ტოვებს. ყუთის პატრონი ნინო ალავეიძე ადასტურებს, რომ ყუთი სკივრის დანამატს წარმოადგენდა. ყუთი ჩაიდგემოდა სკივრში; ამ უკანასკნელში სამ-ხითვო „ჭონჭს“ ჩააწყობდნენ, დაკეტავდნენ მას და „მებარგულეს“ ხელით (მარხილით ან ცხენით), მაყრიონის წინ, ქალის ქმრეულს გაუჭავნიდნენ. იქ პატარძალი თავის სასთუმალთან დაიდგამდა და თვითონ იყო მისი ბატონ-პატრონიო, დანარჩენი ოჯახის წევრები ხელს არ ახლებდნენო.

სკივრი და ყუთი („სკივრუკა“) აგრეთვე სვანი ქალის ყოფის დამახასიათებელ ელემენტს წარმოადგენდა და „სკიურ“-„სკირულ“-ის სახელწოდებით იყო ცნობილი.

სვანური სკივრები ისეთივე აღნაგობის არის, როგორისაც ლეჩხუმური, „დაჭოკიალებაც“, ანუ სვანური „ლიჭრელებიც“ თავისი შინაარსით და ტექნიკით ერთმანეთთან ძალიან ახლოს არიან (თუმცა სვანური სკივრების დამზადების ტექნიკა უფრო დაწინაურებული ჩანს): იგივე წრეები, სამკუთხედები, „მზე“ და თაღიანი მოყვანილობის სახეები. უკანასკნელი სახეობა—თაღი—სვანეთის სკივრებზე უხვად არის მოცემული¹ და ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, თითქოს

¹ იხ. საქ. მუზ. ეთნოგრ. განკ. ხის ფონდი.

სკივრის სახით სვანური კოშკი ან სახლი იდგეს. ზემოთ აღწერილი ლეჩხუმური სკივრები თავის თაღებით და კარისებური მოყვანილობის სახით უახლოვდება სვანეთის ნაგებობებს. ვახუშტი ბაგრატიონის¹ ცნობით, ლეჩხუმში „არა არს მოსახლე, რომელსა არა ედგას კოშკი ქვიტკირისა და შენობანი ყოველნივე ქვიტკირისანი. და არს მითთა და კლდითა ფრიად მაგარი“... ამ საფუძველზე შეიძლება ვევარაუდოთ, რომ ამ აღნაგობის სახლისა და კოშკის ძველი ელემენტები შემოინახა ლეჩხუმური სკივრების ორნამენტმა.

1937 წლის ზაფხულში ქვ. სვანეთის ს. მოროჟლის მცხოვრებ რაქდენ ჩარკვიანის ოჯახში ვნახე დაპრელებული სკივრი. ჩემს შეეითხვაზე ოჯახის რძალმა მიპასუხა: „დადაა სკიურლი“ (ბებუის სკივრიაო). გამოიჩვენა, რომ იმეამად გარდაცვლილი თეთუ ჩარკვიანის ნამზითვი სკივრი ყოფილა და შემდეგ კი ოჯახში ჭურჭლად გამოუყენებიათ.

1931 წლის ზაფხულს საქ. მუზეუმიდან ზ. სვანეთში კომპლექსური ექსპედიცია იყო მივლინებული. ექსპედიციის ეთნოგრაფიული ნაწილი— გ. ჩიტაიას, ვ. ბარდაველიძის და ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძის შემადგენლობით—უშგულის დღეობა „ლიმრიეს“ (მარიობა) დაესწრო. „ლამარიას“ სახელობის სალოცაგის ერთ კუთხეში დაკეტილი მოდიდო სკივრი² იდგახანგრძლივი მოლაპარაკების შემდეგ, ლამარიას „ხატის კაცებმა“ სკივრი გააღეს და შიგ მოთავსებული, ძველად შემოწირული სხვადასხვა ნივთები გვაჩვენეს. საფიქრებელია, რომ იგივე სკივრი, რომელიც ქალის ყოფის აუცილებელ ნაწილს წარმოადგენდა³, ქალის მფარველ „ლამარიასათვის“ შეუწირავთ და შემდეგ კი დროთა ვითარებაში, როგორც შესანახავი ჭურჭელი, გამოუყენებიათ.

ნ. რეხვიაშვილის ცნობით, ზ. რაჭაში, ს. ხიდაშში სკივრებს დღესაც აკეთებენ, მხოლოდ „უბირი“ სკივრებიაო. ორნამენტულის აღმნიშვნელ ცნებად, ისევე როგორც ლეჩხუმში, „დაპრელებას“ ხმარობენ და დაუპრელებელს კი „უბირს“ ეძახიან. იგი ძველად აუცილებელ სამზითვო საგნად იყო ცნობილიო. განსაკუთრებით ს. ხიდაშში ყოფილან სკივრების მოხელენი; ლებსა, ქიორასა და გლოლაში ქალი არ არის, რომელსაც ორ-ორი ცალი სკივრი არ ჰქონდესო.

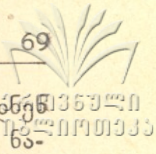
იმერეთში საჩხერის რაიონის ს. მოხვა განთქმული ყოფილა სამზითვე სკივრების დამზადება-გაყიდვით.

მოხვეური სკივრი ექვსი მთლიანი ფიცრისაგან შედგება: ოთხი გვერდი, ფსკერი და სახურავი. აქვს ფეხები. წინა ფიცარი და სახურავი ორნამენტურებულია: ცენტრში დანით ამოკრილია „ბორბლისებური“ წრე, რომლის ცენტრიდან წრე-ხაზამდე რამდენიმე ირიბი ხაზია გავლებული. ასეთი ორნამენტი წარმოდგენილი იყო „თითქოს ყველა სკივრზე“. ფიცრის ნაპირები ორივე მხარეზე დაკბილული ყოფილა. აღსანიშნავია, რომ მოხვეური სკივრი შეღებილია „აგურისფერის—ადგილობრივი საღებავით—„წარნაქით“, რომელსაც მიწიდან გამაგრებული თიხის სახით იღებენ, შემდეგ წყალში ქვაზე ხეხვით

¹ აღწერა სახეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, გვ. 149.

² ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, თბ., 1939.

³ ფ. გარდაფხაძე, მშობიარობასთან დაკავშირებული რიტუალი ლეჩხუმსა და რაჭაში.



ალხობენ“. სოფ. მოხვა წლიურად 2500 სკივრს ამზადებდა (თითოს ყიდონენს ოთხ აბაზად) და მით ამარაგებდა ქუთაისის გუბერნიის მნიშვნელოვან ნაწილს. გაჰქონდათ საჩხერის ბაზარზე, სადაც სკივრის შესაძენად მიდიოდნენ გლეხები და აგრეთვე აზნაურები. „სკივრი გლეხის ოჯახში აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენდა და მზითვის სიაში პირველი ადგილი ეჭირა¹.

ზემომოყვანილი ცნობიდან ნათელია ამ ავეჯის დანიშნულება; გარეგანი აღწერილობითაც მოხვური სკივრი არ არის დაშორებული ზემოთ აღწერილი სკივრებისაგან: დაკბილული არშიები, ამოჭრილი წრე თავისი ირიბი ხაზებით—მზის სიმბოლოური გამოხატულება—ძირითადად ემთხვევა მათ „დაპრელეზას“, მაგრამ უკანასკნელის ნაირ-ნაირი სახეობიდან შორს არის.

იმერეთში რომ სკივრი აუცილებელ სამზითვო ავეჯს წარმოადგენდა — ექვეგარეშეა: „მზითვეი უსათუოდ უნდა შემდგარიყო 12 ბალიშისა, ამდენივე მუთაქისა, ორი ან სამი ბუმბულისა, ექვსი საბნისა და ლებისა და სკივრებისაგან“² (ავტორი „სუნდუკ“-ს ხმარობს). ს. მოხვაში დამზადებული სკივრის აღწერილობიდან გარკვევით ჩანს, რომ ის ხისაა და დანის წვერით ამოჭრილ-ამოჩუქურთმებულია, საღარაძის მიერ ნახსენები სკივრი კი გაურკვეველია. საღარაძეს მისი აღწერილობა სრულებით არა აქვს. მისგან ნახშიარი ზოგადი ტერმინი „სუნდუკ“ შეიძლება გულისხმობდეს „ზანდუკ“-ს, რომელიც აგრეთვე სამზითვო ნივთს წარმოადგენდა³.

1939 წელს მე მქონდა შემთხვევა ქვ. რაჭაში ს. ჟოშხაში, გელოვანის ოჯახში მენახა „ზანდუკი“, რომელიც ქვ. სვანეთიდან გამოთხოვილ დესპინე ვარდაფხაძის (89 წ.) ნამზითვი ყოფილა. ეს ზანდუკი ხისაა, გრძელი ოთხკუთხედის მოყვანილობისა, დაბალუხეებიანი და მომრგვალო სახურავიანი. ოთხივე გვერდი ლითონით მოჭედილია და დაყოფილია უჯრედებად, ამგვარადვე მოჭედილია სახურავიც. ასეთი მოყვანილობისა და მოჭედილობის ავეჯს არა იშვიათად შევხვდებით ლეჩხუმსა, რაჭასა და სვანეთში. სამივე კუთხეში ის „ზანდუკის სახელწოდებითაა ცნობილი და მალალი წოდების ქალის სამზითვო ავეჯად ყოფილა განკუთვნილი.

როგორც ირკვევა, მეგრელებსა და აპარლებსაც ჰქონდათ წესად მზითვად ქალისათვის სკივრის (სუნდუკ-ის) მიცემა³, მხოლოდ ლიტერატურაში ამათი სკივრების აღწერილობა, სამწუხაროდ, მოცემული არ არის.

ს. ასკანის (გურია) მცხოვრებმა ივლიტე კილურაძის ქალმა (67 წ.) ჩემს შეკითხვაზე პირველ სამზითვო ერთეულად „ზანდუკი“ დამისახელა და დასძინა: რაც მეტად იქნებოდა მოჭედილი და სხვადასხვა ფერადი არშიებით შემოვლებული, უფრო მოგვწონდა და გვესახელებოდაო“.

ამავე აზრს ადასტურებს ეთნოგრ. განყ. უმც. მეცნ. მუშაკი ბენიამინ თევზაძე: „ზანდუკი სხვადასხვა ზომისა არის და სხვადასხვა მორთულობისაო,

¹ Промысловые занятия в некоторых населенных пунктах Закавказья. Чихское и Сачхерское общества, учитель Чихского сельского уч-ща Караман Чкеидзе, СМОМПК, в. XI, отд. I, стр. 252—253.
² М. Сагарадзе, Обычаи и верования в Имеретии, СМОМПК, в XXVI, отд. I, 33. 10.
³ Н. Державик, Свадьба у гурийцев-мусульман в окрестностях Батума, СМОМПК, в. 31, отд. III, стр. 173, და Тенцов. Из быта и верований мингрельцев. СМОМПК, в. XVIII, отд. III, 33 8—7.



ან მთლიანად ლითონით მოჭედილი ანდა ფერად-ფერადი ლითონის არშიებით შემორკალული“.

აღმოსავლეთ საქართველოში: კახეთში, ქართლში და თიანეთის რაიონში—ზანდუკი სკივრის სახელწოდებით არის ცნობილი. „საშუალო ქონების გლეხი თავის ქალს მზითვად ატანს: ორი ჩითის საბანს, ორ ლეიბს, ორი მატყლის მუთაქას.., ლითონის არშიებით შეკრულ ზის სკივრს¹ (ივტორს „სუნიკ“ თან ერთად ფრჩხილებში „სკივრი“ აქვს მოხსენებული).

ანა ბატონიშვილის მზითვის წიგნში ვკითხულობთ: „გამოგვიტანებია: სკივრი ოთხი, ოთხი ხათაბანდისა და ერთი დიდი და ერთი პატარა სარკისა, ერთი დახატული“².

იქვე ვკითხულობთ „მხლებელნი... ქვეშ-საფენითა და ზანდუკებითა“; ანა ერისთავის მზითვის წიგნიდანაც ჩანს, რომ სკივიცი და ზანდუკიც სამზითვო ყოფილა: „გამოგვიტანებია სკივრი ერთი მოჭედილი დიდის მიჭურიტანიტა“, „სკივრი ერთი ხათაბანდისა“, „საფარემოს იარაღი: ...ზანდუკი სამი“ — „გამოგვიტანებია გამდელი ერთი ზანდუკითა და ზანდუხითა“.

ბატონიშვილების სამზითვო სიგებში დასახელებული სკივრები („დახატული“, „მოჭედილი“, „ხათაბანდისა“) პირადად დიდებულებისათვისაა განკუთვნილი, ხოლო მათი ფარემებისა და გამდლებისათვის კი „ზანდუკი“ და „ზანდუხჩებია“ ნახსენები. თითოეული ზემოთ ხსენებული სახეობა სკივრისა ცალკე შესწავლას თხოვლობს, მაგრამ ძირითადად ნათელია, რომ სკივრი თავისი შემკულობით ზანდუკისაგან განსხვავებული ყოფილა და ორივე კი სამზითვო ატრიბუტად მიჩნეული.

1939 წ. ზაფხულს შესაძლებლობა მომეცა მემუშავა თიანეთის რაიონის „კახებთან“³ და ფშავ-ხევსურებთან. დაბა თიანეთის მცხოვრებ ანეტა ჯაშიაშვილის ოჯახში ვნახე ხმარებიდან გამოსული სკივრი. ეს სკივრი მოგრძო ოთხკუთხი მოყვანილობისაა, სახურავი ოდნავ ირიბი აქვს, ირგვლივ თუნუქის არშიები აკრავს. წინა კედელზე შემოკრული აქვს თუნუქის წვრილი არშიები.

ანეტა ჯაშიაშვილმა სკივრის შესახებ მიაშრო: „დედა ჩემი ჭურჭელაურის სოფლიდან თიანეთში გამოთხოვდა, იმას მზითვად სკივრი გამოატანეს. სკივრის მზითვად მიცემა სავალდებულო იყო, ისე ქმარი არ წაიყვანდა. სამზითვო სკივრთან ერთად კიდობანიც იყო. სკივრში ქალის ტანისამოსი ჩალაგდებოდა, კიდობანში კი ფარდაგი, ქალის ნაქსოვი ხურჯინი. ეხლა კიდობანს ხილისა და გამომცხვარი პურის შესანახად ვხმარობთ. სანამ პატარძლის მოსაყვანად მაყარი წავიდოდა, მანამ ოჯახიდან მზითვის ურემი უნდა გაეგზავნათ და ურმის კაცი გაეყოლებიათ—ოჯახის ახლო მეზობელი, არა ოჯახის წევრი. ურემზე სკივრისა და კიდობნის გარდა მოთავსებული იყო ცოცხალი ცხვარი, გამომცხვარი პური—შოთი (ორი ფუთი) და არაყი გუდებით. სკივრისა და კიდობნის გასაღებს ჩააბარებდნენ არა ურმის კაცს, არამედ ქალის ძმას ან ბიძაშვილს. მზითვის მოტანისას ურმის კაცი ურმიდან ფეხს არ მოიცვლიდა, სანამ ოჯახიდან წინდებს ან ქათამს არ გამოუ-

¹ Н. М. тавриев, Простонародная свадьба в Кახети, СМОИПК, в. 31, отд. III, стр. 155—159.

² საქ. სიძველენი, ტ. III, გვ. 490.

³ საქ. სიძველენი, III, ანა ერისთავის მზითვის წიგნი, გვ. 432—434.

⁴ ხსენებულ რაიონში ქართველების ერთი ნაწილი თავისთავს „კახებს“ უწოდებს.

ტანდენ. ასევე მოექცეოდნენ ქალის ძმას ან ბიძაშვილს, რომელსაც სკივრის გასაღები ჰქონდა: ის პატარძალს გასაღებს მანამ არ ჩააბარებდა, სანამ ოჯახიდან ასეთივე საჩუქარს არ მიიღებდა. ამის შემდეგ ნამზითვი სკივრი და კიღობანი ისეთ ადგილზე უნდა დაედგათ, რომ ხალხს დაენახა და ეთქვა: აი, რა მზითვეი მოჰყვა ქალსაო!“.

ივრის ხეობის ს. ქუშხევის მცხოვრები ფშაველი პელო კუდიანაშვილის გადმოცემით „კიღობანი ტანისამოსისა, ფარდაგისა და წიგნების შესანახი იყო, სკივრი კი მერე შემოვიდაო“. ამავე სოფლის მცხოვრები დედიკა ხახაშვილის ცნობით, სკივრი სამზითვო „ფარჩის“ შესანახი იყო, კიღობანი კი ფარდაგ-ქვეშაგებისაო. ამავე ხეობის ფშაური სოფლის კორსავის მცხოვრები გიორგი მჭედლური აუცილებელ სამზითვო ნივთებად კიღობანსა და ჯარას ასახელებს, ხოლო „სკივრი ახალი შემოტანილიაო“. „კიღობანი უსათუოდ უნდა გაგვეტანებია ქალისათვის, უმისობა აბა როგორ იქნებოდა, სირცხვილი იყო. ქალი თითონ გააკეთებინებდა თავის გემოზე კიღობანს: ზოგი ჩუქურთმინი იყო, ზოგი ნარბანდიანი და ზოგი გულამოდებული—რუსული კარებიითო“. საქართველოს მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდებში დაცულია რამდენიმე კიღობანი. ერთი მათგანი თიანეთის რაიონიდან (კოლ. № 58—39/7) მოგროძო ოთხკუთხი მოყვანილობისაა, ოთხსავე გვერდში სამ-სამი ფიცარი აქვს ჩაყენებული და კუთხეები შეკრული აქვს ოთხი ბოძით. ბოძების ჩაგრძელებული ნაწილი გამოყენებულია ფეხებად. წინა კედელი გაყოფილია ჯვარდინი გამირით და დაჭრელებულია ამოღარული ზოლებით, წრეებით, ნახევარწრეებით და სამკუთხედებით.

მეორე კიღობანი (კოლ. № 58—39/8) ისეთივე მოყვანილობისაა, როგორისაც პირველი; ორნამენტირებულია წრეებში ჩამჯდარი ოთხკუთხი პარალელური ხაზებით, წრეშივე მოთავსებული დაკბილული სამკუთხედებით, მცენარისებური ამოჭრილი სახეებით, „მზის“ გამონახატულებით. ხშირად კიღობნებზე რელიეფურად ჯვარია გამოყვანილი¹. ასეთები დღეს ივრის ხეობის ფშავ-ხევსურებს გამოყენებული აქვთ ხორბლის შესანახავად.

„ყველაზე მეტად გავრცელებული ავეჯი მთაში კიღობანია, სხვადასხვა სიდიდის ყუთი, ტანისამოსის, ჭურჭლის, გამომცხვარი პურის, ხორბლის და ფქვილის შესანახი—თავისი ხელით გაკეთებული, რომლის ფულადი ღირებულება 1—10 მან. შეადგენს“².

ამგვარად კიღობანი გავრცელებული ყოფილა ივრის ხეობის ხევსურებშიც. „ხორბლისათვის უფრო დიდი, გამომცხვარი პურისათვის პატარები, ტანისამოსისათვის კი საშუალო ზომის“³.

მაჩაბელს თიანეთის სოფლებში და ივრის ხეობის ფშავ-ხევსურებში ყველგან შეუნიშნავს ზემოხსენებული ავეჯი, მაგრამ მის შემკულობა-ორნამენტზე არაფერს ამბობს, მაშინ როდესაც იშვიათად შევხვდებით დღესაც უორნამენტო კიღობანს და თუ შევხვდებით, ის უკვე ახალი გაკეთებული არის.

¹ ჩვენ შევძელით შეგვეძინა მუზეუმისათვის რამდენიმე ცალი კიღობანი.

² იხ. საქ. მუხ. ეთნ. განყ. კატალოგ. № $\frac{58-39}{5}$.

³ М. Мачабели, Материалы для изучения эконом. быта государств. крестьян Тионетского уезда, МИЭБГКЗК, т. IV, стр. 472—3, 499.

ხორბლისა და ფქვილისათვის განკუთვნილი, გვერდზე დაჭრელებული ჭურჭელი, „კიდბანდ“ წოდებული, სვანეთშიც გავრცელებული იყო: ოთხკუთხი, სხვადასხვა ზომისა, სახურავიანი ახლაც გამოყენებულია ფქვილის ჭურჭლად და ოდესღაც სადღესასწაულო რიტუალის შესრულებისას თვალსაჩინო ადგილი ეკავა¹.

„კიდბანს“ ინგილო ქალსაც ატანდნენ მზითევში: მას წინდაწინ ურმით „მეკურტნე“, ქალის ნათესავი ყრმა წაიღებდა ნეფიონისას და მის მოვალეობას ქორწილის გათავებამდე პატარძლის „ფართლის“ დაცვა შეადგენდა².

ინგილოების ყოფა-ცხოვრებაში „წმინდა კიდბანი“ „საოჯახო სიწმინდეთ“ ითვლებოდა.

ინგილოელთა სახლის შინაგან მოწყობილობას მ. ჯანაშვილი ამგვარად გვიხატავს: „დედაბაძის მარცხენა კედელს ჩაპყვება დიდი „საკანი“ — ბელელი, რომელშიც ინახავენ ფქვილს, — მარჯვენა კედლის ჩასწვრივ დირაზე აწყვია სკივრები, რომელშიც ინახება ქალების საცმელი, ძაფი და სხვა. ჩონჯური საპატოო კუთხეში სკივრებთან და ამის გასწვრივ მარჯვენა კუთხეში კი, მაღლა, ჭერის ქვეშ „წმიდა კიდბანი“, რომელიც მეტად პაწიაა და საოჯახო სიწმინდეთ ითვლება და გარდა მამისა და ანუ მის მემკვიდრე ვაჟისა, მას ვერვინ შეეხება, — მასში ინახავენ საკმელს, ბამბას, ცვილს. საახალწლოთა და სააღდგომოთ მამა ამოიღებს ცვილსა და ბამბას, ცოლს მისცემს, ესეც ჩამოქნის სანთლებს, მერე მამა აანთებს, მიაკრავს „კიდბან“-ს და ყველანი ჩამომწკრივდებიან და დაიწყებენ ლოცვას“³.

ამგვარად „კიდობანიც“ სამზითვო ავეჯი ყოფილა. პატარა „კიდბანი“ კი „საოჯახო სიწმინდეთ“ ქცეულა და მის ბატონ-პატრონად მამაკაცი გამხდარა.

ხევში სკივრი სამზითვო ნივთი ყოფილა. მას წინდაწინ ამზადებდნენ, მხოლოდ ქალს თან არ მიჰქონდა. ქორწილიდან ერთი ან ორი კვირის შემდეგ ქალის დედა ესტუმრებოდა ახლად გათხოვილს და თან მიჰქონდა პატარა სკივრი, რომელშიც ჩაწყობილი იყო: პაჭიკები, წულა-მესტი, ხონჯრები, ქისები, საახალხე, საპერანგე, საკაბე და სხვა — მეჯვარეების საჩუქარი⁴. „კიდობანი-სკივრი წინათ ადგილობრივად ხისაგან კეთდებოდა, ორნამენტირებული იყო, მხოლოდ შემდეგ შეიცვალა ფაბრიკული — რკინაგადაკრული სკივრებით“⁵. შესამკობად ამოჭრის გზით მოცემულია ნაწილობრივად ისეთი სახეები, რომლებიც დამახასიათებელია აგრეთვე დანარჩენი კუთხეებისათვისაც, მაგ.: მზის გამოხატულება, გეომეტრიული ორნამენტები და აგრეთვე თავისი სპეციფიკური, საკუთარი წიაღიდან ამოღებული სახეობანი (ლეჩხუმი — სვანეთი).

აღმოსავლეთ საქართველოში — კახეთში, ქართლში, თიანეთის მოსახლეობაში — იმავე სკივრის სახელით ცნობილი ავეჯი ხისაგან, მხოლოდ მის გარეგან შესამკობელ ელემენტებად გამოყენებულია არა ხელოვნურად ამოჭრილი ჩუქურთმები, არამედ ლითონი და ამავე დროს აქ გამოყოფილია „კიდობანი“, რო-

¹ ვ. გარდაფხაძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ტფ., 1939, გვ. 5, 97.

² მ. ჯანაშვილი, საინგილო, ძველი საქართველო ტ. II, გვ. 146.

³ მ. ჯანაშვილი, საინგილო, ძველი საქართველო, ტ. II, გვ. 95—96.

⁴ ყაზბეგის მუხეშის მეცნ. მუშაკის სტეფანე აღიბეგაშვილას გადმოცემით, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასწავებ.

⁵ სტ. აღიბეგაშვილის გადმოცემით.

მელიც თავისი სტრუქტურით და ორნამენტებით უახლოვდება ზემონახსენებ და აღწერილ სკივრებს და რომელიც ამავე ტერმინით ცნობილია საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში.

ამგვარად ზემოთ მოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ:

1. ლეჩხუმური სკივრი თავისი დანიშნულებით სამზითვო ავეჯია. მას თან ახლავს „ყუთნი“ || „სკივრუკა“. ორივე მათგანის პატრონი მხოლოდ ქალია და სხვას მათთან ხელი არ აქვს. ჩუქურთმა უმთავრესად გეომეტრიულია. როგორც სკივრის, ისე „ყუთნის“ სახეებში მოცემულია „ქორი“-ს (სახლი) და კოშკის დამახასიათებელი ელემენტები: თაღები, კარი და სხვ. ჩუქურთმის შესატყვისის ტერმინად ქალებისათვის „დაჭოჭიალება“, ხოლო კაცებისათვის „დაჭრელება“ შემონახულია.

სამზითვოდ განკუთვნილი, სკივრის სახელწოდებით ცნობილი, ასეთივე მოჩუქურთმებული ხის ავეჯი შემონახულია სვანეთსა და რაჭაში; ჩუქურთმა აქაც უმთავრესად გეომეტრიულია.

სამზითვო ავეჯად აღმოსავლეთ საქართველოში დადასტურებულია ლითონით შემკული სკივრი, რომელიც დასავლეთ საქართველოში ზანდუკის სახელწოდებით არის ცნობილი. ამასთანავე აღმოსავლეთ საქართველოში შემონახულია სამზითვოდ განკუთვნილი ავეჯი — „კიდობანი“, რომელიც თავის აღნაგობითდა, ჩუქურთმით სკივრს უახლოვდება.

აღსანიშნავია, რომ ლეჩხუმური „ყუთნის“ ანალოგი „წმინდა კიდბანის“ სახით მოიპოვება საინგილოში, მხოლოდ მას თავისი პირვანდელი ფუნქცია დაუკარგავს და მის ბატონ-პატრონად მამაკაცი გამხდარა¹.

Ф. ГАРДАПХАДЗЕ-КИКОДЗЕ

МАТЕРИАЛЫ О ЛЕЧХУМСКОМ СУНДУКЕ — „СКИВРИ“

Резюме

Статья базируется на собранном автором лечхумском этнографическом материале. Широко использован сравнительный материал других районов Грузии. Устанавливается значение этого элемента материальной культуры в этнографическом быту.

¹ წაკითხულია მოხსენებად საქ. სახ. მუხ. ეთნოგრაფ. განყოფილების სხდომაზე 1940 წ. 3 იანვარს.

შენიშვნები ზოგადი ეთნოგრაფიის საკითხებზე

1. ცნება „კულტურა“

ი. ბ. სტალინი აღნიშნავს, რომ საბჭოთა ხალხების კულტურა თავისთავად ფორმით ნაციონალურია, ხოლო შინაარსით სოციალისტური და რომ კულტურა ზედნაშენი კატეგორიაა, რომელიც იცვლება მისი (კულტურის) წარმომშობი მიზეზის მოსპობასთან ერთად, სახელდობრ, ბაზისთან ერთად. ამხანაგი სტალინი აგრეთვე იმასაც აღნიშნავს, რომ კულტურის ფორმა ენაა, ხოლო თავით ცნება „კულტურა“ შეიცავს ისეთ დამახასიათებელ ელემენტებს როგორცაა. პოლიტიკური, უფლებრივი და სხვა დაწესებულებები¹. „ყოველივე ნათქვამს გარდა, მხედველობაში უნდა მივიღოთ აგრეთვე ერთად გაერთიანებულ ადამიანთა სულიერი სახის თავისებურებანი. ერები ერთნაუნეთისაგან განსხვავდებიან არა მარტო ცხოვრების პირობებით, არამედ სულიერი სახითაც, რაც ნაციონალური კულტურის თავისებურებებით გამოიხატება“².

თავისთავად ცხადია, რომ ფართო გაგებით კულტურის ცნებაში შედის არა მარტო ის ინსტიტუტები, რომლებზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, არამედ ფსიქიკური წყობაც და ის ნაციონალური თავისებურებები, რომლებიც მკვლევანდებიან მატერიალურ კულტურასა, საწარმოო გამოცდილებებსა და შრომით ჩვევებში.

ნაციონალური კულტურის ეს თავისებურებანი, საწარმოო გამოცდილებანი და შრომითი ჩვევები ის წვლილია, რომელიც ამა თუ იმ ერს, დიდსა თუ მცირეს, შეაქვს კაცობრიობის კულტურის საგანძურში.

ეს თავისებურებები იქმნება საუკუნეების მანძილზე და თაობიდან თაობას გადაეცემა ხოლმე. ეს ის მონაპოვარია, რომელიც მშრომელი ხალხის მიერაა მიკვლეული ემპირიულად, პრაქტიკულად.

მართლაც, ხალხი ყოველდღიურად შრომასა და ყოფაში, თუმცა არა ყოველთვის შეგნებულად, იყენებს ბუნების ობიექტურ კანონებს. თუ ადამიანი თავის მოქმედებას არ შლის ამ კანონებთან შეფარდებით, ის ვეღარ იარსებებს. „გარეშე სამყაროს, ბუნების კანონები წარმოადგენენ ადამიანთა მიზანშეწონილი მოქმედების საფუძველს“³.

ბუნების ობიექტურ კანონებზე დამყარებით ადამიანი იყენებს ბუნების სიმდიდრეს, მის ძალებს, სხვადასხვა სახის ენერჯიას. ბუნების ამა თუ იმ კანონის

¹ ი. სტალინი, მარქსიზმი და ენათმეცნიერების საკითხები, თბ., 1951, გვ. 3.

² ი. სტალინი, თხზ., ტ. II, თბ., 1947, გვ. 318.

³ В. И. Ленин, Философские тетради, Москва, 1947, гв. 161.



გამოყენების პროცესში ადამიანებს შეიძლება არც კი ჰქონდეთ ის შეგრძობა, რომელიც უფრო ადამიანური, უფრო ადამიანური ხოლმე მას პრაქტიკული ან თეორიული მოღვაწეობის შედეგად. მაგალითად, ჩვენ წინაპრებს, რომლებიც ცეცხლს ხის ნაჭრების ერთმანეთზე ხახუნით აჩენდნენ, წარმოდგენაც კი არ ჰქონდათ ერთი სახის ენერჯის მეორე სახის ენერჯიად გარდაქმნის კანონის შესახებ.

გარემოს დამორჩილების პროცესში და გარემოსთან შეგუებისას ადამიანებს პრაქტიკულად უნდა გამოეყენებინათ ბუნების კანონები, ანგარიში უნდა გაეწიათ მათთვის, უნდა ემოქმედათ ამ კანონების შესაბამისად. ეს უნდა ყოფილიყო შესაძლებელი იმის გამო, რომ ადამიანი უკვე შეგრძნების შემწეობით ქმნის საერთოდ სწორ წარმოდგენას მისი გარემოცვის შესახებ. ვ. ლენინი გვასწავლის, რომ „ადამიანი ვერ შესძლებდა შეგუებოდა ბიოლოგიურად გარემოს თუ მისი შეგრძნება არ მისცემდა მას ობიექტურად სწორ წარმოდგენას მასზე“¹.

მაგრამ მხოლოდ შეგრძნებას, რომელიც ახორციელებს ადამიანის უშუალო კავშირს გარემოსთან, ცხადია, არ შეუძლია აღმოაჩინოს ბუნების კანონები. ამ ამოცანას წყვეტს პრაქტიკა, მეცნიერება, რომელიც წარმოიშვა საზოგადოების პრაქტიკული საჭიროებიდან, ამ საჭიროებათა დასაკმაყოფილებლად. ამის გამო მარქსიზმ-ლენინიზმი სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს, რომ მეცნიერება პრაქტიკის გარეშე მკვდარია, ის მეცნიერება კი არა, სქოლასტიკაა და თავისი შინაარსით მეტაფიზიკურია.

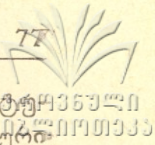
უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ მარტივი წარმოდგენების საფუძველზე შექმნილი პრაქტიკული ღირებულების მონაპოვარი ისტორიის მანძილზე არა მცირედია, ვინაიდან პრაქტიკული შეგუების საფუძველზე წარმოშობილი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საჭიროება ადამიანს გაუჩნდა უმაღლეს, როგორც კი ადამიანად იქცა და კულტურის მქონე არსებად შეიქმნა. ამიტომ სავსებით გასაგებია საბჭოური ეთნოგრაფიის თვალთახედვა, რომელიც, ვინააღმდეგ ბურჟუაზიული ეთნოგრაფიისა, არ ჰყოფს მსოფლიოს ხალხებს კულტურულ და არაკულტურულ ხალხებად. საბჭოთა ეთნოგრაფია თვლის, რომ დედამიწის ზურგზე არ არსებობს უკულტურო ხალხები, ვინაიდან მას შემდეგ, რაც ადამიანი გაადამიანდა და მას მარტივი წარმოდგენები შეუმუშავდა, ის მეტ-ნაკლებად კულტურულ ღირებულებათა შემქმნელი გახდა და ამა თუ იმ სახის კულტურის მატარებელიც იყო, ამიტომ უკულტურო ხალხის არსებობა ყოვლად წარმოუდგენელია, ეს სრული უაზრობაა².

არსებითად ბურჟუაზიული ეთნოგრაფია, რომელიც სუბიექტური იდეალიზმის პრინციპიდან ამოდის, თავდაპირველადვე კულტუროსნობისა და არაკულტუროსნობის საკითხში რასიული შეხედულებიდან ამოდის და იმ დებულებებს ემყარება, რომლის მიხედვით არსებობს კულტურის შემოქმედი ხალხები, მოწინავე, აქტიური რასა და, მეორე მხრით, არსებობენ ისეთი რასები, რომლებიც არაფრის შემქმნელია და რომელთაც არც არაფრის შექმნა შეუძლიათ.

ეს უადრესად რეაქციული შეხედულება გაბატონებული კლასების ინტერესებს ემსახურება, რასიული დისკრიმინაციის მლადედებელია, კოლონიალური ჩაგვრის „ფილოსოფიის“ საყრდენია და ხალხთა მოძულების მადიარებელი ის შორსაა მეცნიერებიდან ისე, როგორც ცა დედამიწისაგან.

¹ В. И. Ленин, Соч., т. XIV, Москва, 1947, გვ. 166.

² შდრ. საწინააღმდეგო შეხედულება Ed. Mayer, Die Lebensgesetze der Kultur, Halle, 1918, გვ. 7—8; K. Weule, Kultur der Kulturloser, Leipzig, 1918; Pia Laviola—Zamboti, Ursprung und Ausbreitung der Kultur. Baden—Baden, 1950.



რაც შეეხება მარტივი წარმოდგენების საფუძველზე შექმნილ კულტურულ მონაცემებს, ამ ხაზით ჩვენს განკარგულებაში უამრავი ფაქტორი მონაცემია. ეთნოგრაფია ამგვარი მონაცემებით მეტად მდიდარია, პირველყოვლისა იმ მონაცემებით, რომლებიც ცოცხალ სინამდვილეში თანამედროვე კულტურული განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფ ხალხებში გვხვდება. მაგრამ ისინი მეტ-ნაკლებად მოიპოვებიან თანამედროვე კულტურულად დაწინაურებულ ხალხებშიც და მათ ცხოვრებაში პრაქტიკულ გამოყენებას პოულობენ. ეს მონაცემები მნიშვნელოვანი განძია, რომელიც კაცობრიობას შეუქმნია საუკუნეთა მანძილზე და რომელიც ხალხის კულტურის ფონდს შეადგენს, მის ძირითად მონაპოვარს ეკუთვნის. მოგვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი.

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგადაა ცნობილი, რომ ადამიანმა ცეცხლის გამოყენება უძველესი ხანიდან მოახერხა. ადამიანმა ცეცხლის „გაჩენის“ რამდენიმე ხერხი შექმნა, რომელთა გამოყენების საფუძველზე პრაქტიკულად დაიმორჩილა ბუნების ერთ-ერთი სტიქიონი და თავის სამსახურში ჩააყენა—განათება, გათბობა, ცეცხლზე საკმლის დამზადება, ყოველივე ეს ამ კულტურული მონაპოვრის საფუძველზე მოხერხდა.

ამიტომ არის, რომ კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში ბუნებრივი ცეცხლის გამოყენება და ხელოვნური ცეცხლის მოპოვება უდიდეს მიღწევად არის მიჩნეული.

თუ ჩვენ დავაკვირდებით ცეცხლის მოპოვების ყველა ხერხს, დავინახავთ, რომ ისინი ყველანი ერთს ძირითად, ფიზიკაში კარგად ცნობილ, კანონს ემყარებიან და მის გამოყენებაზე არიან დაფუძნებული. ეს კანონია: ფიზიკური ენერჯის ერთი სახეობიდან მეორე სახეობაში გადასვლა ხახუნით, რა სახითაც არ უნდა იყოს ის გამოწვეული. ცეცხლის გაჩენა ამ კანონზეა დამყარებული და ამ კანონის გამოყენებიდან გამომდინარეობს, ამის გარეშე ცეცხლის მოპოვება შეუძლებელია.

მაგრამ ეს კანონი მიკვლეულია ფიზიკის მეცნიერებაში გარკვეული ხანიდან, რაც იმას არ ნიშნავს, რომ თავისთავად ეს კანონი მოქმედებას იწყებს მხოლოდ მაშინ, როცა ის ფიზიკოსებმა აღმოაჩინეს. სრულიადაც არა. ეს კანონი ბუნებაში არსებობს უხსოვარი დროიდან. მაგრამ სანამ მას ფიზიკური მეცნიერება აღმოაჩენდა, კულტურის განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი ადამიანი მას იყენებდა უმარტივესი წარმოდგენების საფუძველზე, მას იყენებდა შეუცნობლად, პრაქტიკული საჭიროების დაკმაყოფილების მიზნით და იმ უნარის წყალობით, რომელიც ადამიანის გარემოსთან შეგუების გარკვეულ ფორმას წარმოადგენდა. უნდა ისიც ითქვას, რომ კულტურის დაბალ საფეხურზე მყოფი ადამიანის მიერ შეუცნობლად „აღმოჩენილი“ კანონი ენერჯის ერთი სახეობის მეორე სახეობაში გადასვლისა, კაცობრიობის მიერ დღესაც გამოიყენება, ის გამოიყენება უკვე ახალ სამეცნიერო ბაზაზე, რაციონალური ცოდნის საფუძველზე ახალ საფეხურზე აყვანილი მისი მოთოკვის ხერხები.

არა ნაკლებ საგულისხმო მაგალითს მეორე შემთხვევა იძლევა.

შორეულ აღმოსავლეთში, ოკეანის მოსახლეობაში, მისი სანხრეთი ნაწილიდან დაწყებული კონძულ ტაივანამდე (ფორმოზა) ერთი საყურადღებო ალკოჰოლური სასმელის დაყენების წესი არსებობს (აქვე უნდა შევნიშნოთ ამგვარი ალკოჰოლური სასმელის არსებობა ჩინეთში ჩვენი წელთ აღრიცხვის მე-12 საუკუნეში დასტურდება)¹.

¹ შდრ. А. Невский, Материал по говорам (языка) поу, Ленинград, 1929, 33-



ეს წესი ძირითადად შემდეგში მდგომარეობს.

ხის დიდ კასრში ჩასახმდნენ წყალს და ჩაყრიდნენ შიგ ლომის ლეჭავდნენ ლომის მარცვალს და დალეჭილს კასრში ყრიდნენ. გამომუშავებული იყო წესი, რომელიც განსაზღვრავდა კასრში ჩასაყრელი დალეჭილი ლომის რაოდენობას. ამ ოპერაციის დამთავრების შემდეგ კასრს ჩულს დაახურავდნენ, რომ საღებელი დამთბარიყო. ლომი აფუცვდებოდა, დუღილს დაიწყებდა. რამდენიმე დღის შემდეგ კასრს ჩულს ახდიდნენ და დაღუღებული ლომის მარცვლის წვენს სასმელად იყენებდნენ. ასეთნაირად მიღებულ სასმელს ორი-სამი პროცენტი სიმაგრე თუ ჰქონდა, მაგრამ მაინც ალკოჰოლურ სასმელად ითვლებოდა. ამგვარად მომზადებული სასმელი დიდად საპატიოდ იყო მიჩნეული და საწესო გამოყენებაც ჰქონდა. ამ ხალხებში ეს სასმელი ქორწინებასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში აუცილებელი ელემენტი იყო და დღესაც არის.

თანამედროვე მეცნიერებაში კარგადაა ცნობილი და მეცნიერული ექსპერიმენტითაც დამტკიცებულია, რომ ალკოჰოლური სასმელი დუღილის პროცესით მიიღება, როდესაც დუღილის პროცესში ჩართულია ამისათვის საჭირო სათანადო მასალა. ისიც ცნობილია, რომ ამა თუ იმ მასალის დუღილის მდგომარეობაში გადაყვანა შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ გამოყენებულია ამ პროცესის გამომწვევი სათანადო „დედა“. ცნობილია ისიც, თუ ასეთ დედად რა მასალა შეიძლება იყოს გამოყენებული. ზემოთქმულს ისიც უნდა დაეძინოთ, რომ გარკვეულია, თუ რა ბუნებისაა დუღილი, რომელიც ამ შემთხვევაში შექარს გამოყოფს და რომელიც ამ პროცესის მომდევნო საფეხურზე სპირტად, ალკოჰოლად გადაიქცევა.

ეს ყველაფერი ასე კარგადაა ცნობილი თანამედროვე ქიმიკში. უკვე დადგენილია და გარკვეული ამ კანონის მოქმედების ფარგლები, მისი ეფექტურობა. მისი გამოყენების საფუძველზე მიღწეულია ალკოჰოლიანი სასმელის დამზადების მაღალხარისხოვანი „მარკები“.

ამის გვერდით რას ვხედავთ ჩვენ ზემოთ მოყვანილ მაგალითზე? დუღილის ძირითად ფერმენტად ამ შემთხვევაში გამოყენებულია ადამიანის ნერწყვი. ქალების მიერ ლომის მარცვლის პირში ლეჭვა ემსახურება იმას, რომ დალეჭილი ლომის მარცვალი ნერწყვით გაიჟინთოს და რომ შემდეგ კასრში ამ ნერწყვმა თავისი თვისებები გამოამჟღავნოს. თანამედროვე მეცნიერებას ეს თვისებები კარგად აქვს გარკვეული. ცნობილია, რომ ნერწყვი შეიცავს პეპსინს, რომლის ძირითადი მოქმედი ელემენტი დუღილს იწვევს. ეს ის ელემენტი, რომელიც ჩვენს ლუკმას კუჭში ჩაყვება და იქ განსაზღვრული ტემპერატურის პირობებში დუღილს იწვევს, დაშლის ლუკმასთან ერთად ჩაყოლილ მასალას და მით ნიადაგს მოუმზადებს ამ ნივთიერებათა ათვისების შემდეგ პროცესებს.

ჩვენს შემთხვევაში ნერწყვით გაჟღენთილი ლომის ლუკმის შერევა კასრში მოქცეულ ლომთან ამ მიზანს ემსახურება და გარკვეულ ეფექტსაც იძლევა.

პეპსინის ეს თვისება, რომელიც მეცნიერულად მიკვლეულია ქიმიკოსების მიერ, უცნობია პოლიონეზიელი ან მელანეზიელი ტომებისათვის. დუღილის ის შინაგანი პროცესები, რომელთაც ადგილი აქვთ ამ შემთხვევაში, ისე დაშორებულია ამ ტომების მიერ „შეგრძნობილი“ ვითარებისაგან, როგორც თანამედროვე მეცნიერება მარტივი წარმოდგენებისაგან არსის, ცოდნის პირვე-

ლი კატეგორია არსის ცოდნის მეორე კატეგორიისაგან. მიუხედავად ამისა, ეს ტომები ქიმიის კანონების ცოდნის გარეშე პრაქტიკულად იყენებენ ამ კანონებს, რომლებიც ობიექტურად არსებობენ, რომლებიც პრაქტიკული მოთხოვნების საფუძველზე მიკვლეული აქვთ მარტივი წარმოდგენების საფუძველზე.

როგორც ვხედავთ, მარტივი წარმოდგენების საფუძველზე წარმოშობილი „მიღწევები“ კულტურული მონაპოვარია, რომელსაც უაღრესად პრაქტიკული გამოყენება აქვს, ხალხის მოთხოვნების დაკმაყოფილებას ემსახურება და სათანადო ეფექტის მომცემია. ეს მონაპოვარი კაცობრიობის განვითარების შემდეგ საფეხურზე მეცნიერების მიერ არის დასაბუთებული. მეცნიერული გზით შემოწმებული ამ ობიექტური კანონის დასაბუთება მისი ექსპერიმენტის გამოყენების ახალ შესაძლებლობას ქმნის.

კიდევ უფრო საყურადღებო მაგალითია რგოლის ტრიალის პრინციპის გამოყენება.

კულტურის ისტორიაში კარგად ცნობილია, თუ როგორი ხანიერებისაა ბორბლის გამოყენება. ამასთანავე ცნობილია ისიც, რომ ეს გამოგონება უშუალო მწარმოებლის პრაქტიკული დაკვირვების, მარტივი წარმოდგენების საფუძველზეა მიღწეული და არა მეცნიერული ცდითა და აზროვნებით შექმნილი.

თავისთავად ცხადია, რომ იმ თეორიებიდან, რომლებიც ბორბლის წარმოშობის შესახებ არსებობს, სინამდვილესთან ახლო ის თეორია შეიძლება ვივარაუდოთ, რომელიც ამ გამოგონებას უშუალო მწარმოებლის პრაქტიკას უკავშირებს (საგორავი, თითისტარი) და არა ის თეორიები, რომლებიც იმდროინდელი ადამიანის რელიგიური სიმბოლიკიდან ამოდიან. აქ, ამ შემთხვევაშიც მართლდება ისტორიული მატერიალიზმის ის დებულება, რომლის მიხედვით ტექნიკის ისტორიაში ყოველგვარი გამოგონება იბადება საჭიროების მიხედვით. ამას ეთნოგრაფიული მასალა კარგად გვიჩვენებს¹.

თანამედროვე მეცნიერებაში რგოლის ტრიალის პრინციპი დასაბუთებულია ექსპერიმენტის გზით, გაანგარიშებულია ამ სახის მოძრაობის კანონზომიერებანი, დადგენილია მისი გამოყენების ეფექტური ფორმები. ოდესღაც პრაქტიკული გზით მოპოვებული კულტურული აღმოჩენა მეცნიერების მიერ დასაბუთებულია, განზოგადებულია და კვლავ პრაქტიკაში განხორციელებული—გამოყენებულია ნაირი სახით.

კიდევ ერთ მაგალითს მოვიყვანთ ეთნოგრაფიული მასალებიდან.

იმ შემთხვევაში, როდესაც ქართლის სოფელში საანეულო პურის თესლი „დოლის პური“ ყანის მოცდენისა თუ სხვა მიზეზის გამო გაწყდებოდა, გლეხი საგაზაფხულო პურის თესლს (დიკას) აიღებდა და შემოდგომაზე დათესავდა. ამ ნათესის დიდი უმეტესობა დაიკარგებოდა, გაცდებოდა. ზამთრის სიცივეს მხოლოდ მცირე ნაწილი გადაურჩებოდა და ყანად დადგებოდა. მოწეულ ნაზამთრალ დიკას გლეხი საანეულო თესლად იყენებდა და შემოდგომაზე კვლავ თესავდა. მეორედ დათესილი დიკა ზამთრის სიცივეს ადვილად იტანდა, დაჯგვილდებოდა და შემდეგ ყანად დადგებოდა. მოწეული თავთავი უკვე დოლის პური იყო და არა დიკა.

დიკა საქართველოში უძველესი პურეულია. საქართველოს მთის ძირში ის დღესაც გაბატონებული საგაზაფხულო მარცვლეულია და ნაირი

¹ М. Гегешидзе, О некоторых видах грузинских народных средств перевозки, Вопросы этнографии Кавказа, Тбилиси, 1952, стр. 180—81.

სახითაა წარმოდგენილი. არა მცირედი ხნისაა დოლის პურიც. ის გაბატონებულია აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში, როგორც საანეულო თესლი. ეს ჯიშიც სხვადასხვა სახისაა. საუკუნეების მანძილზე ქართველ ხალხს ამ პურეულებზე დაკვირვების შედეგად პრაქტიკული ღონისძიებები შეუმუშავებია.

გლეხების მიერ პრაქტიკული დაკვირვების შედეგად მიღებული თესლის ამგვარ გარდაქმნას მეცნიერები ექვის თვალთ უცქერდნენ და შეუძლებლად მიაჩნდათ. ისინი პრინციპულად შეუძლებლად თვლიდნენ თესლის ამგვარ გარდაქმნას და თუ ყანაში მაინცდამაინც დიკის ნაცვლად დოლის პურს პოულობდნენ, ამის მიზეზად აცხადებდნენ იმას, რომ თესლში უთუოდ შერეული იყო დოლის მარცვლები ან კიდევ ფრინველმა, ან წყალმა მოატანა მარცვლის ეს ჯიში. საბჭოურმა აგრონომიამ სავსებით გააბათილა მეცნიერთა ეს მცდარი შეხედულება და ექსპერიმენტულად დაამტკიცა, რომ გლეხებს მიერ პრაქტიკაში გამოყენებული თესლის გარდაქმნას ნამდვილად აქვს ადგილი¹.

აქაც პრაქტიკულად მოპოვებული აღმოჩენა მეცნიერულმა ექსპერიმენტმა გაამართლა და ექსპერიმენტული გზით დადასტურებული დებულება პრაქტიკაში ფართოდ ინერგება. თუ ხემოთ მოყვანილი მაგალითები განეკუთვნება ხალხური კულტურის ძველ ხანას, დაახლოებით ამგვარი მაგალითი შეიძლება თანამედროვე პრაქტიკიდანაც დავასახელოთ.

ჩვენი მხედველობაში გვაქვს ჩვენი დროის წარმოების, მრეწველობისა და სოფლის მეურნეობის მოწინავეები და ნოვატორები.

ამხანაგი სტალინი გვასწავლის, რომ წარმოების მოწინავეები და ნოვატორები ხშირად მეცნიერებაში ახალ გზებს სახავენ. მათი გამოცდილება ახალი წყაროა მკვლევარებისათვის. მოწინავე გამოცდილების განზოგადება, გარდა იმისა რომ ეხმარება წარმოებას, ამდიდრებს მეცნიერებას.

ერთი მაგალითი.

კოლმეურნე ქალმა ნათელა ხარატმა ჩაის პლანტაციებზე მუშაობის გადადილების პრაქტიკული მოთხოვნების საფუძველზე გააუმჯობესა საჭრელი იარაღი, სასხლავი. ფაბრიკულ სასხლავ იარაღში მან გაუმჯობესება შეიტანა. ადგილობრივ მკვდელს მიუთითა, თუ რა უნდა გაუმჯობესებინა მოქმედ სასხლავ იარაღში და ამ გაუმჯობესების შემდეგ, პრაქტიკული ცდის შედეგად, ამ ახალი იარაღის უპირატესობა დადგინდა ძველთან შედარებით და ფართო გავრცელება მოუპოვა მას².

ხემომოყვანილი მაგალითები ჩვენი აზრით სავსებით აშკარად ვლადიმერ ილიას-ძე ლენინის იმ დებულებას, რომლის მიხედვით ხალხი ყოველდღიურ შრომასა და ყოფაში, თუმცა არა ყოველთვის შეგნებულად, ხელმძღვანელობს ბუნების ობიექტური კანონებით. თუ ადამიანი თავის მოქმედებას ამ კანონებთან შეფარდებით არ შლის, ის ველარ იარსებებს. „გარეშე სამყაროს, ბუნების კანონები წარმოადგენენ ადამიანთა მიზანშეწონილი მოქმედების საფუძველს“. „ადამიანი ვერ შეძლებდა შეგუებოდა ბიოლოგიურად გარემოს, თუ

¹ Т. Лысенко, Новое в науке о биологическом виде., Вести. АН СССР, 1951, стр. 3, 7, 73 და გაზეთი «Правда», 1950 Г. Читая, Земледельческие системы и пахотные орудия Грузии, Вопросы этнографии Кавказа, Тбилиси 1952 стр., 105—106. გ. ჩიტაია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, მიმოხილველი, ტ. I, თბილისი, 1948, გვ. 379—380.

² ილ. ჭყონია, ახალი ყოფა მახარაძის რაიონის კოლმეურნეობებში, მასალები საქ. ეთნოგრაფ., ტ. VI, გვ. 11.

მისი შეგრძნება არ მისცემდა მას ობიექტურად სწორ წარმოდგენას გაგრძელებზე“ (ლენინი, თხზ., ტ. 14, გვ. 166). შეგრძნების საფუძველზე შექმნილი მარტივი წარმოდგენები, რომლებიც ამყარებენ უშუალო კავშირს გარემოცვასთან, ცხადია, ვერ აღმოაჩენენ ბუნების კანონებს, მაგრამ ადამიანები პრაქტიკის საფუძველზე მეტ-ნაკლები სისრულით იყენებენ მას.

აქ ჩვენ იმ ვითარებას ვადასტურებთ, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის უძველეს საფეხურზე აშკარად მოწმდება.

ამ საფეხურზე ადამიანის მიერ მიღწეული მონაპოვარი ხალხური კულტურის ის ძირითადი მარაგია, რომელიც, მსგავსად ენის ლექსიკის ძირითადი ფონდისა, მეტ-ნაკლებად მყარია, თაობიდან თაობაზე გადადის, ივსება ახალი მონაპოვარით. ბევრი მათგანი შემდეგში მეცნიერების მიერ დასაბუთებას და განზოგადებას პოულობს.

ამრიგად, ცნება „კულტურა“ ფართო გაგებით ფართოა შედარებით იმასთან, რასაც პოლიტიკური, იურიდიული და სხვა ამგვარი დაწესებულებები მოიცავს. მასში შედის როგორც ექსპერიმენტული, ასევე ემპირიული გზით მოპოვებული კულტურა, რომელიც შეგრძნების საფუძველზე წარმოშობილ მარტივ წარმოდგენებს ემყარება და ემპირიულ ცოდნას შეიცავს. ხალხური კულტურის ეს ელემენტები თავისი ფესვებით შორეულ წარსულს უკავშირდებიან. საუკუნეების მანძილზე დაგროვილი ემპირიული ცოდნა, შრომითი გამოცდილება და საწარმოო ჩვევები შეადგენენ ხალხის კულტურის ძირითად ფონდს.

უნდა ითქვას, რომ ხალხური ემპირიული ცოდნა არ ისპობა საცხებით და მთლიანად მისი წარმომშობი ბაზისის ლიკვიდაციასთან ერთად, არამედ მისი ესა თუ ის ნაწილი უმჯობესდება და მტკიცედ რჩება ხალხის ყოფაში, როგორც ერთი შემადგენელი კომპონენტი მისი კულტურის ძირითადი ფონდისა. მრავალი მათგანი სამეცნიერო-კვლევითი ექსპერიმენტის გზით პოულობს დასაბუთებას და ახალი საზოგადოების მშენებლობის სამსახურში ღებდა.

ზემოთ ჩვენ მიერ გარკვეული იყო ცნება კულტურის თუმცა არსებითი, მაგრამ მაინც ერთი მხარე. საკითხს მეორე მხარეც გააჩნია, რომელიც ჩვენს დაკვირვების საგანი უნდა გახდეს. ეს არის კულტურის შინაარსის საკითხი.

ბურჟუაზიულ მეცნიერებაში კულტურის შედგენილობის საკითხი სხვა მნიშვნელობითაა გამოყენებული.

ელ. ტელიორის მიხედვით „კულტურა შედგება რწმენების, ხელოვნების, ზნეობის, კანონების, წეს-ჩვეულებებისა და ზოგი სხვა ნიჭისა და ჩვევებისაგან, რომლებიც ადამიანს, როგორც საზოგადოების წევრს, აქვს შეთვისებული“. თ. ტურნვალდისათვის „კულტურა ადამიანის მოქმედების დანაღე-ქია“. ი. პრეობრაჟენსკის აზრით „კულტურა არის თავისებური მატერიალიზაცია საზოგადოების შრომისა“.

ფრ. რატცელის შეხედულებით „კულტურის ინვენტარს მიეკუთვნება: ცეცხლი, ნადირობა, მეთევზეობა, გარეული მცენარეების საზრდოდ გამოყენება, ცეცხლის შემწეობით საქმლის დამზადება, სამკაულები, ჩაცმულობა, ბინა, საომარი იარაღი, ხელოსნობა, მიწის მოქმედება, საქონლის მოშინაუ-რება, ქორწინება, სახელმწიფოს ჩასახვა, უფლება, რელიგიის ჩასახვა, მი-ცვალებულის დაკრძალვა“.



ბურჟუაზიული მეცნიერები ამ ელემენტებს სწავლობენ ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი, მოწყვეტილად და ამგვარი შესწავლის მექანიკურ შენაერთს კულტურის ისტორიას უწოდებენ. ნაცვლად საზოგადოების საწარმოო ძალთა და საწარმოო ურთიერთობათა შესწავლისა, ისინი შრომის პროდუქტების შესწავლით კმაყოფილებიან, რაც ფეტიშად აქვთ გადაქცეული.

ედ. ტეილორი კულტურას განიხილავს როგორც ცალკეულ ელემენტებს, საგნებს, ჩვევებსა და ინსტიტუტებს, დამოუკიდებლად ურთიერთისაგან, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად, რომლის საზოგადოებრივმა შრომამ ისინი წარმოშვა. კიდევ მეტის თქმაც შეიძლება. ტეილორის მიხედვით კულტურის ეს ელემენტები ვითარდება ორგანული სამყაროს კანონების მიხედვით. ტეილორის მიხედვით, რამდენადაც ადამიანის ფსიქიკა და გონების კანონები უცვლელია, ამდენად უკვე ცნობილი, ისტორიულად ცნობილი, საზოგადოების განვითარების მიმართულების მიხედვით თამამად შეგვიძლია წინასტორიული ხანა აღვადგინოთ და რომ ამგვარი აღდგენისა და რეკონსტრუქციის მეთოდს ერთადერთი სწორი მეთოდია ეთნოგრაფიაში.

თანამედროვე ამერიკული რეაქციონური ფსიქორასისტული თეორია კულტურის განვითარებას ადამიანის ფსიქიკის რასიული თავისებურებებით აპირობებს. ამ ჯურა ეთნოლოგებს „კულტურა“ წარმოდგენილი აქვთ როგორც „შიშველი და ცარიელი აბსტრაქცია, როგორც ადამიანის სული“ (შდრ. Man, 1951 J., November, London).

კიდევ უფრო შორს მიდიან ფსიქორასისტეტი იურ. რუსკი და გრ. ბატსონი, რომლებიც ამერიკული კულტურის არსის გასარკვევად მოითხოვენ ამერიკული „ზეკაცობრიული“ კომუნიკაციის სათანადო მატრიცებისა და მოდელების დადგენას. მათი, შეხედულებით ამგვარი მატრიცებისა და მოდელების მიკვლევა მხოლოდ ფსიქიატრებს შეუძლიათ.¹

ზემოთ ჩვენ გავარკვიეთ ბურჟუაზიულ-რეაქციონური მეცნიერების ამგვარი უსუსური და გზაბნეული შეხედულების ძირითადი წყარო.

წინააღმდეგ ბურჟუაზიულ-რეაქციონური შეხედულებისა მარქსისტულ-ლენინური გაგებით კულტურა სავსებით კონკრეტული შინაარსის ცნებაა. ამ გაგებით კულტურა არის არა მარტო სულიერი მხარე და ფსიქიკური წყობა (თავისებურებანი) ხალხისა, არამედ მატერიალური დოვლათის უშუალო მწარმოებლის შრომითი ჩვევები და საწარმოო გამოცდილება.

ლენინის მიხედვით კულტურა არის ჯამი ჩვევებისა, ქცევებისა და იდეებისა, ე. ი. კულტურა შეიცავს საზოგადოებრივი მოვლენების უფრო ფართო წრეს, ვიდრე ეს ჩვეულებრივად იდეოლოგიის ქვეშ არის გაგებული². ლენინი გვასწავლის, „რომ ამ საქმეში მიღწეულად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ის, რაც შევიდა კულტურაში, ყოფაში, ჩვევებში“³. ლენინის მიხედვით კულტურა საზოგადოებრივი წარმოების რეზულტატია, რაც ნათელყოფს საზოგადოებისა და კულტურის ურთიერთობასაც. პირველი საწარმოო

¹ J. Ruesch and Gr. Bateson, Communication: The Social Matrix of Psychiatry. New York, 1951.

² В. Ленин, Соч., т. XVIII, ч. 2, стр. 145.

³ В. Ленин, Соч., т. XVII, ч. 2, стр. 125.

ურთიერთობათა ნაკრებია, ხოლო მეორე—ადამიანთა შრომის მიერ დაგროვილი პროდუქციის ნაკრები.

ი. ბ. სტალინის მიხედვით ფსიქიკური წყობის შესახებ ჩვენ ვიცით, რომ ეს ნიშანი სხვადასხვა ხალხში იქმნება მისი „თაობიდან თაობამდე არსებობის არა თანაბარი პირობების შედეგად“¹. ეს ის თავისებურებაა, რომელიც ნაციონალური კულტურის შინაარსში ჩნდება, როგორც ერთი ხალხის კულტურის გამომყოფი მეორე ხალხის კულტურისაგან. ეს თავისებურება არ არის მარადიული და უცვლელი კატეგორია, არამედ იგი იცვლება, როგორც ყოველგვარი ისტორიული მოვლენა, ცხოვრების პირობების შეცვლასთან ერთად².

¹ ი. სტალინი, თხზულებანი, ტ. II, თბილისი, 1947, გვ. 318—319.

² ამ წერილში დასმული საკითხის შესახებ სწორ ორიენტაციას იძლევა დ. ჩხიკვიშვილის ნაშრომი «О национальной форме социалистической культуры», Тбилиси, 1954. ამასვე ჩვენ ვერ ვიტყვიტ А. Першиц-ის წერილზე «К вопросу о предмете этнографической науки» («Советская Этнография», т. IV, М., 1954). ამ წერილში მოცემული კულტურის ცნების გაგება ჩვენთვის სავსებით ნათელი არ არის.

ა. რობაქიძე

მეფუტკრეობა სვანეთში

სვანეთის მეურნეობის თავისებურებას არსებითად მემინდვრეობისა და მესაქონლეობის შერწყმული ხასიათი წარმოადგენს. მეურნეობის ამ ორი ძირითადი დარგის ურთიერთშეფარდება სვანეთის სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვაა. ზემო სვანეთის მთიან სოფლებში მესაქონლეობა მძლავრად არის განვითარებული. ქვემო სვანეთის მეურნეობაში მემინდვრეობას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. მემინდვრეობაში (ქვემო სვანეთისათვის) სიმინდის კულტურა ჭარბობს. ამ მხრივ ტიპიურია ლენტეხი, სადაც რიგ სოფელში (გულიდა, კახურა, მელურა, ბაბილი, ლესემა, ხაჩეში და სხვა) მხოლოდ სიმინდია გაბატონებული, ხოლო მთლიანად ამ თემის ფარგლებში პურეულის ფართობს სიმინდის ფართობის ერთი მეათედიც არ უჭირავს. არსებითად იგივე სურათია ჩოლურში.

ლენტეხსა და ჩოლურთან შედარებით პურეულის თესვას უფრო ლაშხეთში მისდევენ. ს. შკედში, მაგ., პურეულის ფართობს სიმინდის ფართობის ერთი მესამედი უჭირავს, ხოლო ს. მებეცში—ორი მესამედი, თუმცა აღსანიშნავია, რომ მთლიანად თემის ფარგლებში პურეულის ხვედრითი წონა ფართობის მხრივ სიმინდთან შედარებით 15⁰/₆-ს ძლივს აღემატება.

ქვემო სვანეთის სახმარო ფართობის მნიშვნელოვანი ნაწილი სათიბსა და საძოვრებს უჭირავს, მაგრამ ამ ფართობის სახნავ-სათესთან შეფარდებაც სხვადასხვა თემში მეტ-ნაკლებად ცვალებადია. თუ ლენტეხში, მაგ., სათიბ-საძოვარი მიწები სახნავ-სათესს მხოლოდ ერთნახევარჯერ აღემატება, ლაშხეთში სათიბ-საძოვრები სახნავ-სათესზე ოთხჯერ მეტია, ხოლო ჩოლურში—რვაჯერ.

მესაქონლეობა უმთავრესად მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვით არის წარმოდგენილი, თუმცა მეთხეობაც საკმაოდ არის განვითარებული. გამონაკლისს (ქვემო სვანეთში) ჩოლური წარმოადგენს, სადაც თითოეულ კომლზე საშუალოდ ორიოდე თხა მოდის, მაშინ როდესაც ლენტეხსა და ლაშხეთში თითოეულ კომლს 7—8 თხა ყავს. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ლენტეხში სს. ლექსურა და რცხმელურა, ხოლო ლაშხეთში—სს. მახაში და ლობნაცული.

ქვემო სვანეთში, განსხვავებით ზემო სვანეთისაგან, რქოსანი საქონლის მოშენების თვალსაზრისით, ყურადღებას იპყრობს გამწვევი საქონლის დიდი უპირატესობა მეწველთან შედარებით. განსაკუთრებული სიციხადით ეს გარემოება თავს იჩენს საერთოდ ლენტეხსა და საკუთრივ ს. რცხმელურაში, სადაც ერთ ძროხაზე 12 ხარი მოდის, მაშინ როდესაც ჩოლურში ხარების რაოდენობა ძროხების რაოდენობას სამნახევარჯერ აღემატება, ხოლო ლაშხეთში—მხოლოდ ორნახევარჯერ.



ბალ-ბოსტანს და ვენახს შედარებით მკვიდრი ადგილი უჭირავს ლენტეხის ქვემო სოფლებში უჭირავს.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით მეფუტკრეობა წარმოადგენს სევანთა მეურნეობის აუცილებელს და ტრადიციულ დარგს. მძლავრად განვითარებული მეფუტკრეობით ზემო სევანეთში ცნობილი იყო ლატალში სს. მაცხვარიში, ლაპილი, ლახუშტი, იფხი; ბეჩოში სს. დოლი, ტვებიში, ქართვანი; ცხუმარში სს. სვიფი, მაგარდელა, ეცერში სს. ცალანარი, ლაშხრერი, ლადრერი, ისკარი; ფარში სს. კაცხი, ლეშდერი, ფარი; ლახამულაში სს. იდლიანი, თოთანი, წირმინდი, ნაკი, საერთოდ კი მთელი ლენტეხის ხეობა.

იგივე ითქმის ქვემო სევანეთის შესახებ. აქაც იშვიათად მოიძებნება სოფელი, რომ მისი მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს არ ყავდეს საოჯახო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის საჭირო ფუტკრის რაოდენობა.

რადგან მეფუტკრეობის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალა ზემო და ქვემო სევანეთში რიგ თავისებურებას შეიცავს, მიზანშეწონილი იქნება მათი ცალ-ცალკე მოყვანა.

I ზემო სევანეთი

1. ტყიური ფუტკრის დაძებნის და შინ მოყვანის წესები

ზემო სევანეთში ტყიური ფუტკრის (ცხეკიშ მერ) მოძებნისა და შინ მოყვანის შემდეგი წესებია დადგენილი:

ა. ზამთრის პირზე, პირველად რომ მოთოვს და მოყინავს, მეფუტკრე (მულბერ) მიემართება ტყეში, საკუთრივ იმ ადგილას, სადაც მას იერხვლა ეგულება ჭარბი რაოდენობით. მისთვის ცნობილია, რომ ფუტკარი სადგომად ირჩევს ფულურო ხეს (ბეყუ), ხოლო ასეთ ფულუროს უმთავრესად იერხვლა იკეთებს. ლატალში (ს. ლახუშტი, ბესარიონ საუს ძე ფარჯიანი, 80 წლ. და დაღვ ნაწიფაის ძე ფირცხლანი, 82 წლ.) იციან, რომ ფუტკარი დასაბინავებლად ეტანება „მაყვუნა“ ფრინველის მიერ თავისთვის ბუდედ მოწყობილ ბეყუ-ს. ფუტკრის მიერ დასახლებული ხის ძირას ამ დროს ბეყუ-ის ნაწმენდიცაა და დახოცილი ფუტკარიც. ამ ნიშნების მიხედვით მიაგნებს სევანი მეფუტკრე ტყიური ფუტკრის ადგილსამყოფელს.

ბ. კვერნის კვალი ახალნათოვზე უფრო იოლი და მოკლე გზაა ტყიური ფუტკრის მისაგნებად. თაფლის მოყვარული ეს ცხოველი თითქმის ყოველთვის ტყიური ფუტკრის ბუდის ახლო ბინადრობს.

გ. სევან მეფუტკრეს ფუტკრის ყრის პერიოდში ხშირად მისდის ფუტკარი ტყეში. სახლიდან წასული ფუტკრის ოჯახს თვალს გაადევნებენ, მისი დაბუდების სავარაუდო ადგილს დაადგენენ და ზამთრის პირად უფრო იოლად მიაგნებენ მას.

ხშირია ტყიური ფუტკრის შემთხვევითი პოვნის ფაქტებიც.

ამა თუ იმ წესით ნაპოვნ ტყიური ფუტკრის სამყოფელ ხეს რაიმე ნიშანს (სწოროსა ან ირიბ ჯვარს) დაადგენ და დაისაკუთრებენ, ან მაშინვე შეუდგებიან მისი ბეყუ-ის შინ წამოსაღებად მომზადებას. ალი დავითიანის სიტყვით „ძველად მოსახლეობას დადგენილი ჰქონდა ე. წ. ჯვარის დასმა (ჩუღი ჯვარი—დაჯვარვა); თუ ვინმეს რაიმე ხე მოეწონებოდა და მის გამოყენებას გადასწყვეტდა, შეეძლო ჯვარის ნიშანი გაეკეთა: „X“ ან „+“. დაჯვარ-

რულ ხეს სხვა ვერავინ შეეხებოდა... ეს სასოფლო დადგენილება ითვალისწინებდა სახენელისათვის საკავეს („ზუჭე“), საყარე ხეს („ყარაქ“), საშეშე წიფელას („წიფრა“) და სხვ. ფუტკარიც არ იყო გამორიცხული ამ დაკანონებული სოფლის დათქმიდან“ (გვ. 93)¹.

ფუტკრიან ხეს ჩვეულებრივ ჯერ ძირში გადაჭრიდნენ. ზოგჯერ, რომ ხის დაცემისას ფუტკარი არ დაზიანებულყო, ხის წვერს თოკს მოაბამდნენ და მოჭრილ ხეს ფრთხილად ძირს დაუშვებდნენ. შემდეგ განსაზღვრავდნენ ფუტკრის ბუდის თავ-ბოლოს და გადასჭრიდნენ ხერხით ან ნაჯახით. იმ შემთხვევაში, თუ ხის ფულურო ფუტკრის ბუდეზე მეტი აღმოჩნდებოდა (ე. ი. უფრო გრძელი), ბუდის კვალობაზე გადაჭრილ ხის ღია ბოლოებს ფიცრებს დააკრავდნენ და სახლში მარხილით მოიტანდნენ. თუ სიფრთხილე ვერ უშველიდა და ხის წაქცევისას კუნძი გასკდებოდა, ფუტკრის ოჯახს ამ შემთხვევისათვის მომარაგებულ გოდორში ჩაყრიდნენ, სარაჯს ჩხირებზე დაამაგრებდნენ და შინ მოტანის შემდეგ ფუტკარს თავისივე სარაჯით ახალ გეჯაში მოათავსებდნენ. ზემოაღწერილი წესით მოუყვანიათ სახლიდან წასული ფუტკარი ბეჩოელ (ს. დოლი) ალექსი კვიციანს და შემთხვევით ტყეში ნაპოვნი ძირი თავრარელ მკა ანსიანს. ამ ფუტკრის ნაყარი ახლაც ყავს ორივე მოსახლეს თავის საფუტკრეში. სახლში მოყვანილ ფუტკარს სხვა ფუტკართან ერთად ათავსებდნენ და მხოლოდ მოსაშენებლად იყენებდნენ. კუნძის ფუტკრის ნაყოფით სარგებლობა ტექნიკურადაც მიუხერხებელია.

ხელოვნური გეჯისათვის საჭირო მასალას სვანი მეფუტკრე დიდის შერჩევით ეკიდება. მისი შეხედულებით გეჯა უნდა იყოს თბილი და გამძლე, ხოლო საამისო მასალა ადვილად საშოვნნი და იოლად დასამუშავებელი. თუმცა ამ პირობათაგან პირველს ორ თელა აკმაყოფილებს, მაგრამ ძნელად საშოვნნი ჯიშია და ამიტომ ყველაზე გაგრცელებულ მასალად ბალსქვემო სვანეთში თხმელა (ბალყაჩ) ითვლება; მიუხედავად იმისა, რომ შედარებით ზემოხსენებულ ჯიშებთან იგი რბილია, მან „მაგარი ფუტკარი“ იცის და დასამუშავებლადაც იოლია.

სვანი მეფუტკრისათვის ისიცაა ცნობილი, რომ ზოგი ხის გეჯაში ავზნიანი ფუტკარი იზრდება. ასეთ ჯიშად იერხვლა ითვლება. მრავალ ადგილას აღინიშნა, რომ ფუტკარი ვერხვის გეჯაში ავია, მიუკარებელი და ამდენად ძნელად მოსაფლელი—„ადამიანს არ იყარებს და სარაჯის ამოღება ხშირად შეუძლებელი ხდება“. ვერხვის გეჯაში გამოზრდილ ფუტკარს მეზობლის ფუტკრის დალაშქვრაც სცოდნია. ცხუმარში (ს. მაგარდელი, იასონ ყანსავის ძე მიდლიანი, 52 წლ.) ჩაწერილი მასალით დათქმულიც კი იყო, რომ ამ თემის მეფუტკრეებს ვერხვის გეჯა მოესპოთ ხმარებიდან, თუმცა ეცერში (ს. ლადრერი) მაჰამედ ჩარკვიანის საფუტკრეში საგანგებოდ იყო დადგმული ვერხვის რამდენიმე გეჯა ტყიური ფუტკრის მიერ შინაური ფუტკრის დალაშქრისაგან დასაცავად.

ცხუმარის თემშივე (ს. ლეებალდი, ფუთა ამირხანის ძე გერლიანი, 76 წლ.) ჩაწერილი ვერსიით ახალი მთვარის პირველ სამშაბათსა და ხუთშაბათს ვაკეთებულმა იერხვლის გეჯამ თითქოს განსაკუთრებით ავი და მიუკარებელი ფუტკარი იცის.

¹ ესარგებლობთ საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინ-ტის მეცნ.-თანამშრ. ალი დავითიანის აღწერილობით „მეფუტკრეობა სვანეთში“, რომელიც საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივშია დაცული.



ბალსზემო სვანეთში ჩაწერილი მასალით ძველად გარეული ფუტკარის შინ მოყვანა, ისევე როგორც ნანადირევის მოტანა, სასახელო საქმედ მიიჩნეოდა. მსგავსად ნადირისა ტყიური მეფუტკრეობაც საიდუმლოებით იყო მოცული— ცდქლობდნენ, რომ ტყიდან მოყვანილი ფუტკარისათვის „თვალი არავის ეცა“. ანალოგიური შეხედულება არსებობდა ბალსქვემო სვანეთშიაც. გარეული ფუტკარის შინ მოყვანისას დისახლისს რომ ეკითხნა „რა არის ეს კუნძი“-ო, მამაკაცი უპასუხებდა: „რა არის და ის არის“-ო, ხოლო ხელმეორე შეკითხვაზე შეუწყობდა: „რა არის და რა შენი გასაკვირვია“-ო.

ბალსზემო სვანეთში დადგენილი წესის მიხედვით ტყიდან მოყვანილ სკას მისივე გეჯით საფუტკრეში მოათავსებდნენ და წინ თეთრ ტილოს გაუშლიდნენ; ზოგთა განმარტებით „ფუტკარი ახალ სამყოფელს იოლად მიაგნებს“-ო, ხოლო ზოგი თეთრ ტილოს თოვლს უკავშირებს: „ფუტკარი რომ გაიღვიძებს, ისევ ის აღვილი ეგონება, სადაც ძილმა მოუსწრო“-ო. შესაძლებელია, რომ ეს თეთრი ტილო დაკავშირებულია თეთრ ქვასთან, არყის ხესთან და ამავე რიგის სხვა საგნებთან, რომლებსაც, როგორც შემდეგ დავინახავთ, სვანი მეფუტკრე სხვა მნიშვნელობას ანიჭებდა.

2. ზემო სვანეთში გავრცელებული გეჯის სახეობა

ბალსქვემო სვანეთში, ისევე როგორც ბალსზემოში, საყოველთაოდ გავრცელებულა ორნაწილედი გეჯა, რომელსაც ღუბე (ბ. ზ.) ან ღებ (ბ. ქ.) ეწოდება. მხოლოდ ლატალში ტიპიურ სვანურ ღებთან ერთად დამოწმდა მისი საინტერესო, ვგონებ, ტიპოლოგიური ვარიანტები. საკუთრივ ს. იფხში (ტარასი ნანსყანის საფუტკრე) აღმოჩნდა წახნაგოვანი ექვსკუთხა ღები, რომელიც ორი თითქმის თანაბარი ნაწილისაგან შედგება; აქვეა აღწერილი ორი არათანაბარი ნაწილისაგან შემდგარი ოთხკუთხა ღები; მისი ზედა ნაწილი წარმოადგენს მთლიანი ხისაგან ამოკუთხულ გობს, ხოლო ქვედა ნაწილი— ფიცარს. სვანური ღების ექვსკუთხა სახეობა დამოწმდა ამავე თემის ს. ლახუშტში, ბესარიონ ფარჯიანის საფუტკრეში. ს. კვანჭიანარში (ლატალი) ბესარიონ კვანჭიანის საფუტკრეში აღმოჩნდა გეჯა, რომელიც თუმცა აგრეთვე ორი არათანაბარი ნაწილისაგან შედგება, მაგრამ წარმოადგენს ჩვეულებრივი სვანური მრგვალი ღების ერთ ნახევარს, დამთხვეულს ფიცარზე. იგივე სახეობა გეჯისა აღწერილია ცხუმარის თემის ს. მაგარდელში.

მოხსენებულ საფუტკრეში ღების ამ სახესხვაობის 22 ეგზემპლარი აღმოჩნდა. ყველა მათ, ისევე როგორც დაკუთხულ გეჯებს, საფრენი ბოლოში ჰქონდა გაკეთებული, რის გამო მათი ლალობაში დაწყობის წესი განსხვავდება ჩვეულებრივი მრგვალი გეჯების დაღებების წესისაგან. ეს სახესხვაობა სვანური ღებისა მთხრობელს პირველად ოციოდე წლის წინ აფხაზეთის (დალის) სვანეთში უნახავს და ეს ფორმა იქიდან გადმოუტანია ლატალში. ამავე მთხრობლის სიტყვით ძველად აქ მხოლოდ „მურგვალ ღებ“ იყო ცნობილი; მისი დაკვირვებით ლატალისათვის ამ ახალი ფორმის გეჯაში მოთავსებული ფუტკარი უფრო იოლად მოსავლელია და ფუტკარმაც, შედარებით სხვა სახეობის ღებებთან, ამაში უფრო იხარაო.

სვანური ღების გაუმჯობესებულ ვარიანტად უნდა მივიჩნიოთ ეცერის თემის ს. ისკარში სარაფო გერლიანის საფუტკრეში დამოწმებული გეჯა. იგი გარეგნულად არაფრით არ განსხვავდება ე. წ. „მურგვალ ღებისაგან“. მას

მხოლოდ ზედანახევის შიგნით, გარდიგარდმო გაკეთებული აქვს ორი რიკი (აქ „ყუნსგ“ — ეს სიტყვა გვხვდებოდა რიკ-ტაფელას სვანურ სახელწოდებაში — ლიყუნსგელ). ხსენებული რიკები ორივე აქ დამოწმებულ გეჯას აქვს გაკეთებული და, როგორც ეტყობა, სარაჯის დამაგრებას ისახავს მიზნად. ღების ეს ეგზემპლარი მთხრობელს ლახამულიდან ამოუტანია. ლახამულაში (ს. იდლიანი) ამგვარი ღების არსებობას ალი დავითიანიც ამოწმებს: „უბე-ბეკ—ზედაბუკი რაც შეიძლება მთელი და უზიანოა ქვედასთან შედარებით, ზედა ბუკს ორი კაპი უკავია, რომლებსაც ადგილობრივად ცანდარ-ს ეძახიან. ცანდი ბუკის კიდურებშია ჩამჯდარი“ (გვ. 46). ეცერის და ფარის თემების ზოგ სოფელში დამოწმდა რამდენიმე შემთხვევა, როდესაც გეჯის თავზე ორივე ბოლოში ხელის მოსაკიდებელი ქდეები იყო ამოკვეთილი.

შემოაღწერილი გეჯების შედარება საფიქრებელს ხდის, რომ ისინი წარმოადგენენ ტიპოლოგიურად ერთი გეჯის ვარიანტულ მოდიფიკაციებს.

გეჯის დამზადების ტექნიკის დასახასიათებლად მოვიყვანთ ალი დავითიანის მასალას: „ბეკ-ბუკსა ანუ გეჯას ჩვეულებრივად მრგვალი ხისას აკეთებენ. სისხოში ერთგვარ ზომიერებას იცავენ და საშუალოდ ერთ მტკაველნახევარს ძვირად ამატებენ. გარეთა ცილა (მას) მოშორებული აქვს და სუფთა მერქანია დარჩენილი. ბუკს გამთლელი სეზონურად თლის, ფუტკრის ყრასთან აფარდებს და ამ დროს კი ხეს საერთოდ ცილა მოშორებული აქვს. ცილასა და კანს შუა წყალი დვას და ამის გამო ცილაც ერთბაშად შორდება. ცილის მოშორების გარდა გასათლელად (მას) იარაღს ძნელად ვინმე მიაკარებს—მერქანი როგორი მოყვანილობისაა ბუკიც იგივე რჩება. ბუკის ანუ გეჯის სიგრძე საშუალოდ მამაკაცის სამი მტკაველია, ხოლო მისი სისხო ერთმტკაველნახევარმდია. ორი მხრიდან (იგი) გადაჭრილია ხერხით ან ნაჯახით. სწორად გადაჭრა სასურველად მიაჩნიათ, თუმცა ცოტად თუ ბევრად მოზრდილ საფუტკრეში უსწორმასწოროდ გადაჭრილიც ბევრი ურევია: ბუკის გამთლელი ცდილობს უზიანო ხე მონახოს და სწორად მპობადი, თუმცა მაინც ხშირია უსწორად გაპობილი და დაზიანებული ხის ბუკები... ზოგი ბუკი შედარებით უფრო მსხვილია, სამაგიეროდ ამდენადვე აკლია სიგრძე; წვრილი ხის ბუკი კი ოთხ ტკაველსაც აღწევს და ამ შემთხვევაში სიგრძე-სისხოს ფარავს... საბუკეს გაპობისას სისწორეს ყოველი მთლელი იცავს; ამისათვის კრილზე ნაჯახს დააყენებენ და ცდილობენ გული გაუპონ შუაზე... მეტისმეტად თუ არ გაიმრუდა, გაპობილს მაინც გამოიყენებენ და შიგნით გამოსუფთავებას შეუდგებიან. ამისათვის გაპობილის ნახევარს სიგრძის კიდეებს ჩაუჭრიან ორთავე მხრით და პირველად ამოსაღებს ისევე ნაჯახით ამოიღებენ. ნაჯახის შემდეგ ხელჩოთი ამოიღებენ რაც რამ ზედმეტია და ამგვარადვე გათლიან მეორე ნახევარსაც. კარგი ბუკი სწორად გაპობილია და სწორად ეხურება ერთი ნაწილი მეორეს; უსწორმასწორობას კი ფუტკარი გამოასწორებს“ (44—45).

შემოთ აღწერილი გეჯის და მის სახესხვაობათა გარდა, ბალსქვემო სვანეთში აქა-იქ გვხვდება ფუტკრის ბინის აღმნიშვნელი სახელწოდებანი „ბუყუჭინ“, „ოხარ“ და „ნეხალა“. მაგრამ ეს უკანასკნელი სახელწოდება (ნეხალა—ლატალი: ლახუშტი და იფხი; ნეხარა—ცხუმარი: სვიფი და მაგარდელი; ნამხუარა ბეჩო ბაგვდანარი), როგორც შემდეგ გაირკვა, ეკუთვნის იმ წყლის კურქელს—ოხარს, რომელიც მისი დაძველების შემდეგ ფუტკრის ბინად არის ხოლმე გამოიყენებული. ეს სიტყვა ყველა მისი ვარიანტით ხალხის მიერ ასეა

გააზრებული და, ვგონებთ, ასედაც უნდა იყოს. თუ ეს ასეა, მაშინ ნავხალა — ნავხარა — ნამხჭარა არ წარმოადგენს გეჯის დამოუკიდებელი ტიპის აღმნიშვნელ ტერმინს. ამასთან ერთად აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ წყლის ეს ჭურჭელი, ფუტკრის ბინად რომ არის ხოლმე გამოყენებული, მეტად წააგავს ზემოხსენებულ ბუყუინს, რაც ტერმინების აღრევას იწვევს. ამან საკმაოდ გაართულა ფუტკრის ბინის აღმნიშვნელი ტერმინების ნამდვილი შინაარსის დადგენა, თუმცა საბოლოოდ ეს მაინც იქნა გარკვეული.

ორი ზემომოყვანილი ტერმინიდან ოხარ, როგორც ვთქვით, წყლის ჭურჭელს აღნიშნავს. მისი ფუტკრის ბინად გამოყენების ფაქტი ჯერ კიდევ ლატალისავე თემის ს. იფხში დადგინდა (ტარასი ბექმურზას ძე ნანსყანი, 64 წლ.). იგი მთლიანი ხისაგან ნაკეთები ჭურჭელია, რომელსაც შუაში დატოვებული აქვს მსხვილი ტოტი 5 სმ სიგრძე-სიგანისა. ამ მთლიანი ხის მორს შიგნიდან სატეხით ამოასუფთავებენ, ორივე ბოლოდან ფიცარს დააკრავენ, ხის ტოტს გახვრეტენ წყლის ჩასასხმელ-გადმოსასხმელად, წნელის სალტეებით გაამაგრებენ და მხარზე გადასაკიდს მოჭრებენ, დაძველებულსა და წყლისათვის უკვე უვარგის ოხარს ზოგჯერ მეფუტკრე იყენებს ახალნაყარი ოჯახის შიგ მოსათავსებლად, განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში, როდესაც მას ახალი გეჯები აღარ ყოფნის მოჭარბებული რაოდენობით წამოსული ნაყარის დასაბინავებლად. ამის შემდეგ ეს ჭურჭელი „ნავხარა“-დ იწოდება. ცხადია, რომ ასეთ პირობებში ნახმარი ეს ჭურჭელი ფუტკრის ბინის ცალკე ტიპად ვერ ჩაითვლება — იგი არსებითად არც არის ფუტკრის ბინა.

სხვა გარემოებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც საკითხი ბუყუინს ეხება. ლატალში (ს. ლახუშტი, ბესარიონ ესაუს ძე ფარჯიანი, 80 წლ. და დადავ ნაწიფაის ძე ფირცხლანი, 82 წლ.) ჩაწერილი მასალით აქ ნავხალად წოდებული ბუყუინი ფუტკრისათვის საგანგებოდ გაკეთებული ბინაა. მას ლახუშტში ფულუროიანი ხისგან (ბეყუ) აკეთებენ, ხოლო ს. იფხში მთლიანი მორი-ხუშტსაგან (თხმელა); ბეჩოში (ს. დოლი) მისი ორი ცალი დამოწმდა. აქ ლებლად წოდებული ბუყუინი საგანგებოდ ფუტკრისათვის არის ნაკეთები. დოლევი მეფუტკრეების მტკიცებით (ალექსი მირზაბეგის ძე კვიციანი, 93 წლ.) ფუტკრის ამგვარმა ბინამ მაგარი ნაყარი იცის, რასაც ხელს უწყობს აგრეთვე ის გარემოება, რომ აქედან სარაჯის ამოღება ვერ ხერხდება. თუ ეს ასეა, მაშინ ფუტკრის ამ ჭურჭლის დანიშნულება ფუტკრის მოშენებაში უნდა მდგომარეობდეს. ბუყუინის ამ დანიშნულებას უნდა უპასუხებდეს ს. იფხში ჩაწერილი მასალაც: იქაურ მეფუტკრეთა განმარტებით (ტარასი ბექმურზას ძე ნანსყანი, 64 წლ.) ბუყუინი იხმარებოდა მხოლოდ სუსტი ნაყარის მოსათავსებლად, რადგან დახურულ გეჯაში, საიდანაც სარაჯის ამოღება შეუძლებელია, ფუტკარს მოძლიერების საშუალება ეძლევა. ბუყუინის ასეთი განმარტება ს. ლახუშტშიაც დამოწმდა. მხოლოდ სუსტი ნაყარის ბინად გამოიყურება ეს ბუყუინი ფარის, ეცერისა და ცხუმარის მასალის მიხედვითაც.

ამგვარად ხელოვნური გეჯებიდან ზემო სვანეთში ჩვენ გვხვდება მხოლოდ ორი ტიპი. მათ შორის ერთი, სახელდობრ, ლუებ || ლებ ძირითადია და საყოველთაო როგორც ბალსზემო, ისევე ბალსქვემო სვანეთისათვის. ამასთან ერთად დამოწმებულია ამავე ტიპის სახესხვაობანი, რომელთა შორის ზოგის სვანეთში შემოსვლის ადგილი და გზაა მიკვლეული. რაც შეეხება გეჯის მეორე ტიპს, ბუყუინს, ირკვევა, რომ იგი სპეციალური დანიშნულებისაა — ფუტ-

კრის მხოლოდ მოშენებისათვის არის განკუთვნილი და ამდენად სვანური მეფუტკრეობის დღევანდელ ვითარებაში სპეციალურ ფუნქციას ასრულებს.

ბალსზემო სვანეთში ჩაწერილი მასალით ღუებ-ის გამოსათლელად ყველა ჯიშის ხე არ ვარგულობს. საუკეთესო მასალად ყველა თემში ვერხვი ითვლება, თუმცა აქა-იქ სხვა ჯიშის ხეებიცაა ხმარებაში.

წიწვიანი ხე, მისი სპეციფიკური სუნის გამო, ფუტკარს ეჯავრებაო.

ახალ ნაყარის მოლოდინში, საკუთრივ ისეთ დროს, რომ მას ნედლი გეჯა დახვდეს, მოსჭრიან ხის მორს, ბოლოებს გადაუხერხავენ, ტყავს გააცლიან (ზოგჯერ ტყავს ზედვე სტოვებენ როგორც, მაგ., მულახის ს. კოლაში) და ორად გააპობენ. ნაჯახით პირებს ჩაუჭრიან, გულს ამოუტეხავენ და ასალ-ით (სატეხი) ამოასუფთაებენ. ამ წესით მიღებულ ორ ნახევართა შორის ერთს „ჩუბე ბეჰ“, ხოლო მეორეს „ჟიბე ბეჰ“ ეწოდება¹.

ჩუბე ბეჰ-სა და ჟიბე ბეჰ-ს პირებს არ შემოუსწორებდნენ, რომ ნაპობი პირები უფრო მტკიცედ დამთხვეოდა ერთმანეთს. გეჯის ორივე ნაწილს, იქ, სადაც ისინი პირებით ემთხვეოდნენ ერთმანეთს, ორიდან ოთხამდე სათვალეს ან, როგორც ლენჯერში იტყვიან, სანცხვირ-ს გაუკეთებდნენ (ზოგ შემთხვევაში საამისოდ „ყორ“ იხმარება).

გეჯის ორივე ნაწილის ერთმანეთზე დამთხვევის შემდეგ, დამთხვევის ადგილს ნალწუნით (ბალსქვემოთ ლიპიქვი) შემოგოზავდნენ (ნალწუნი—ხარის ან ძროხის ნაკელში გარეული ნაცარია), რომ სხვა ფუტკარს არ დაეღაშქრა ეს სკა, ან თავი, ჭიანჭველა თუ სხვა მავნებელი არ გაკარებოდა ფუტკარს.

ზოგიერთ შემთხვევაში (მესტია) შემოგოზავა მხოლოდ შემოდგომით იცოდნენ, ფუტკრის სახლში შეყვანის დროს.

ტყავგახდილ გეჯას ხშირად ხისავე ქერქს აფარებდნენ წვიმისა და მზისაგან ფუტკრის დასაცავად.

სვანური გეჯა, როგორც წესი, ჰორიზონტალურ მდგომარეობაშია ფიცარზე დადებული, სულერთია იქნება იგი საგანგებოდ მოწყობილ ლაღობაში (საფუტკრე) თუ დეფანში—საცხოვრებელი სახლის ერთი ნაწილი—მოთავსებული.

3. ზემო სვანეთში გავრცელებული საფუტკრის ტიპები

ზემო სვანეთში ორი ტიპის საფუტკრის არსებობა დადასტურდა: საცხოვრებელი სახლის შინა კომპლექსში მოქცეული საფუტკრე, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში დეფანზე იყო გაწყობილი, და სახლის გალავნის გარეთ, უმთავრესად გალავნის კედელთან მიდგმული, დაქანებულსახურავიანი საფუტკრე წინ გაშენებული ბალ-ბოსტნით.

ლაღობის ორივე ეს ტიპი ზემოაღწერილი სახით დამახასიათებელია როგორც ბალსზემო, ისე ბალსქვემო სვანეთის თითქმის ყველა თემისათვის. ამ მხრივ ტიპიურია ს. კვანჭიანარში დამოწმებული (ბესარიონ კვანჭიანის

¹ ჩუბე ბეჰ და ჟიბე ბეჰ ეწოდება აგრეთვე კუბოს ორ ნაწილს (ზედასა და ქვედას) მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც კუბოს ძველებური წესით აკეთებენ: ხის გრძელი მორი ორად გააპობილი და ზემოაღწერილი წესით გულამოღებულ-ამოტეხილი.

საფუტკრე), რომელიც ეზოს გალავანს გარედან აქვს მოდგმული და რომელსაც წინ ბოსტანი აქვს გაშენებული. იგივე ითქმის ს. ლახუშტში აღწერილი საფუტკრის შესახებ (ბესარიონ ფარჯიანი), რომელიც აგრეთვე სახლის შინა კომპლექსის გარეთ არის მოქცეული საგანგებოდ მისთვის გაშენებულ ბოსტანში ეზოს მიღმა; კედელთან არის გაწყობილი ს. იფხში თაისაე ნანსყანის საფუტკრეც. იგი აგრეთვე გადაჰყურებს ბალ-ბოსტანს, რომელიც ხეობის ფერდობზეა გაშენებული. რამდენადმე განსხვავებულია ცხემარის სვიფში აღწერილი (ნესტორ არღვლიანის) საფუტკრე. აქ ხის სახლის განაპირა ოთახს უშუალოდ კედელთან მიდგმული აქვს ღია საფუტკრე; აქაც ლაღობი ბალ-ბოსტანს გადაჰყურებს.

ბალსქვემო სვანეთის თემებში საცხოვრებელი ბინების სურათი საერთოდ მკვეთრად იცვლება: იშვიათია მურყვამი, ძველებური „ქორ“ შეცვლილია ახლებური სახლებით. რადგან საფუტკრე სვანური საცხოვრებელი კომპლექსის ორგანული ელემენტი, ზემოაღნიშნულმა გარემოებამ თავის მხრივ გავლენა მოახდინა სვანურ საფუტკრეზე და მისი ორიგინალური სახესხვაობა მოგვცა.

ბეროში, მაგალითად, სადაც ახლებური სახლების მშენებლობამ შედარებით ღრმა გავლენა იქონია ძველებურ ყოფაზე, საფუტკრემ ზოგ შემთხვევაში, საკუთრივ ს. ბაგდანარში (გელა ანთუყის ძე აფრასიძე, 75 წლ.), ძველებური დეფანიდან რაჭველებისა თუ იმერლების მიერ აგებული ორსართულიანი სახლის დაჭრელებულ აივანზე გადაინაცვლა. იმავე ბეროში, ს. დოლში (აღექსი მირზაბეგის ძე კვიციანი, 93 წლ.) ძველებურ ქორს დეფანის ნაცვლად ახლებური ორსართულიანი, აივანდაჭრელებული სახლი აქვს მოშენებული. აქ ამის გამო საფუტკრე სახარეს სახურავზე გადაუტანიათ.

ქვემო თემებში სურათი უფრო მკვეთრად იცვლება. ეცერსა და ფარში ახლებურად ნაგებ სახლებს წინ ეზო და ბალ-ბოსტანი აქვთ გაშენებული. ამ ახალ ვითარებაში სვანეთისათვის ახალი, რიგით მესამე ტიპის საფუტკრე იჩენს თავს. პირველად იგი გვხვდება ეცერის თემის ს. ლადრერში. მახამედ ჩარკვიანის სახლის ეზოს უშუალოდ ემეზობლება საგანგებოდ გაშენებული ბალ-ბოსტანი. აქ მიწაზეა დალაგებული სამოცამდე გეჯა, რომელთა შორის დიდი უმეტესობა ე. წ. „მურგვალ ღები“ არის. ყოველ გეჯას ქვევიდან ოთხ-ოთხი ჰეა აქვს შემოდგმული, რომ იგი მიწას არ ეხებოდეს და ამავე დროს მკვიდრად იდგეს. გეჯები ცალ-ცალკე ყავრითაა გადახურული და სწორად ჩამორიგებული. ასევე გაწყობილი საფუტკრე დამოწმდა იმავე ეცერის ს. ბარში და ფარის თემის ს. ფარში.

ზოგ შემთხვევაში, იქ, სადაც ჯერ კიდევ შემონახულია ძველებური სახლები, ფუტკარი კვლავ ცალმაგში იმყოფება (მაგ., ს. ფარი, ამაიზ ბათურის ძე რენესიძის საფუტკრე).

ღია საფუტკრე რომ სვანეთის ყოფის ახალი მონაცემია, ალი დავითიანის მასალითაც დასტურდება: „საფუტკრე ახლა თითქმის ყველას მიწაზე აქვს (გაშენებული). ძველად ასე არ იყო ამბობენ ძველი კაცები. ვისაც ფუტკარი ყავდა, საფუტკრედ სახლის წინამო ჰქონდა მიჩენილი, ან სახლთან მიდგმული რაიმე შენობა, რომელსაც წინაკედელი უფრო მეტად აღმოსავლეთისაკენ ჰქონდა მიქცეული... სკები დერეფნის სიგრძეზე ედგათ... ამ შემთხვევაში სახურავი არც კი იყო საჭირო, რადგან თვითონ დერეფანი-საფუტკრე იყო გადახურული [53].“

ამგვარად, ბალსჭემო სვანეთის მასალა წარმოაჩენს ახალი ტიპის გაშლილს საფუტკრეს, რომელიც ბალსჭემო სვანეთისათვის დამახასიათებელი არ არის.

4. ფუტკრის მოვლა-პატრონობა

როგორც აღვნიშნეთ, ბალსჭემო სვანეთში ფუტკარი ზამთარში შინ ყავდათ და ყავთ დაბინავებული. ფუტკრის ლაღობში გამოყვანის დათქმულ დღედ ნარება დღე იყო მიღებული (25 მარტი ძვ. სტ.). გამონაკლისს დაუშვებდნენ მხოლოდ იშვიათ შემთხვევაში (მეტად ნაადრევი ან მეტად ნაგვიანევი გაზაფხული). ლაღობში ფუტკრის გამოყვანამდე გეჯებს გასინჯავდნენ, დარჩენილ თავს ამოიღებდნენ, გეჯას გაასუფთავებდნენ, კვლავ შემოგოზავდნენ, საფუტკრეში ცხენის თავის ქალას დაჰკიდებდნენ და დილით ადრე, მზის ამოსვლამდე, ვიდრე ხალხი აირეოდა გზაში, დადგენილ წესს შეუსრულებდნენ. ეს წესი გულისხმობდა: ლემზირების გამოცხობას ან კენტი რაოდენობის (1,3,5,7,9 და სხვ.), ან ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით. ლემზირებს დედაკაცი აცხობდა სახლში, ხოლო თუ შინ ავადმყოფი, ორსული ან რიგის მქონე დედაკაცი აღმოჩნდებოდა, ცეცხლს კალოზე გაიტანდნენ და ლემზირებსაც იქ აცხობდნენ. ლემზირების გამოცხობის შემდეგ ფუტკრის მომვლელი მამაკაცი ასტამზე ცეცხლის ნაკვერჩხალს დაყრიდა, ზედ ნატუსუნს დააკმევდა და საფუტკრეში დასდგამდა, ცალ ხელში ლემზირებს დაიჭერდა, ცალში ანთებულ სანთელს და „ჯგვრაგ ლენჩაში“-ის სახელზე ლოცვას წარმოთქვამდა. მიმართავდა მადლობით ფუტკრის მშვიდობით გადარჩენის გამო და შეავედრებდა ფუტკრის შემდგომ მომრავლებას. ლოცვის წარმოთქმის შემდეგ ოჯახი სახლში შევიდოდა, ანთებულ სანთლებს შეიტანდა და ლემზირებს შეჰკამდა — ლემზირის შექმნის შემდეგ ხელს კერაზე გადაიბანდნენ, რომ ნარეცხზე კაცის ფეხს არ გადაეცლო.

ეს რიტუალი სრულდებოდა მეფუტკრეობის ყველა მნიშვნელოვან თარიღთან დაკავშირებით და, გარდა ამისა, ყოველი ახალი მთვარის პირველ კვირას. „ჯგვრაგ ლენჩაში“-ის სახელზე წარმოთქმული ლოცვის ტიპიური ტექსტი ჩაწერილია მ. ჩართოლანის მიერ ს. ლენთავში (მესტია). „დიდება-დიდება-ჯგვრაგ ლენჩაშ-ს, ჯგვრაგ ლენჩაშ მადლით სავსე, მეტად წმინდანო, დიდება-შენ, გაგვიძლიერე და გაგვიმრავლე ჩვენი სკები. გაგვიმრავლე და ასიათასად გვიქციე, გლახა თვალი და მხარი ააცილე, შეილოცე სუფთად, წმინდანად და ბედნიერად. გაგვიძლიერე და გაგვიმრავლე საფუტკრე, შენს შესაწირად და ჩვენს გასახარებლად ნუ მოგვისპობ; თუ იკადრებოდეს იგი შენთვის, მიიღე ეს ვედრება, თუ არა, შეგვინდე და გვაპატიე. ნუ გაგვიწყრები გემუდარებით დიდება შენ ბევრად წმინდანო, მადლით სავსე, ბედნიერო“.

მეფუტკრეობის მეორე მნიშვნელოვანი თარიღი ფუტკრის ყრაა (ბ. ზ. ნაშგერ; ბ. ქ. ნაშგერჟ). ფუტკრის ყრა ჩვეულებრივ ივნისშია მოსალოდნელი და ამ დროისათვის გამოცდილ მეფუტკრეს უკვე შადა აქვს ახალი გეჯები და ყველაფერი ის, რაც საჭიროა მისის აზრით ამისათვის: ლალაშ ან კვიდოლ-თხილის ტკეცისაგან მოწნული გოდორი; უფრო ხშირად ლპცკვერი კვიდოლს ხმარობენ — იმავე ტკეცისაგან მოწნულ გოდორს, რომელსაც შიგნიდან ცომში ამოვლებული ტილო აქვს გამოკრული (ლპცკვერი კვიდოლ, ჩვეულებრივ, პურის მარცვლისა ან ფქვილისათვის იხმარება, ერთ-ერთ ამ კვიდოლთაგანს მეფუტკრე სპეციალურად ნაყარისათვის იხმარებს). რაც შეეხება ასტამს, ცულს და ნაცარს თუ წყალს, ასეთი სვანს მუდამ ხელთან ახლო აქვს.



ნაყარის გამოსვლას სვანი მეფუტკრე, ისევე როგორც ყველა გამოსვლი მეფუტკრე, ფუტკრის გაძლიერებულ ხმაურობაზე მიხედება. ხმაურობის მეტისმეტად გაძლიერება ნიშანია იმისა, რომ ფუტკარი უკვე იწყებს გამოსვლას. სვანმა მეფუტკრემ იცის, რომ ნაყარში ახალი ფუტკარიც ურევია და ძველიც. იცის აგრეთვე ისიც, რომ ნაყარს ხან ახალი დედა გამოჰყვება, ხან ძველი.

ფუტკრის გამოსვლის მომენტისათვის იგი ახალ გეჯას მოაქვებს ან რანგს, ან წყალში გახსნილ თაფლს, ან წაქას¹. გეჯასთან დაადებენ სარაჯის ნაქერს—ფუტკარი უფრო მიეტანებაო და დაელოდებიან. სკიდან ნაყარი გამოსვლისასკვლავ ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ს შეავედრებენ: „დიდაბ ჯგჯრაგ ლენჩაშში ნომამქართა ნარეშქ“. თუ ნაყარმა სახლის სახურავზე ან ხის ტოტზე დაიბუდა, დაუცდიან, ვიდრე ფუტკრის ოჯახი მთლიანად თავს არ მოიყრის, და მხოლოდ შემდეგ ჩახვეტავენ მას კვიდოლში. ზოგჯერ, თუ ფუტკარმა ხის ტოტზე დაიბუდა, იციან ხის ტოტის წაჭრა და ამ წესით მისი ჩაბერტყვა გეჯაში.

იმ შემთხვევაში, თუ ფუტკარი ახლო გარემოში არ ჩერდებოდა და ტყისკენ მიიწევდა, ცელსა და ასტამს აახმაურებდნენ ან წერაქვის ნამჯით წყალს მოუპყურებდნენ ირგვლივ, ან ნაცარსა თუ მიწას აუშტვერებდნენ, ფუტკარს ემუდარებოდნენ: „შემოდი სახლში, შემოდი სახლში“ ან ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ს მიმართავდნენ—„ნუ დამიკარგავ ფუტკარს“-ო.

თუ გეჯაში ჩაბერტყილი ფუტკარი მაინც არ ჩერდებოდა და ჰაერში შიდაწევდა, ზევიდან პარტ-ს (ფეტვის ან ქერის ჩალას) დაადებდნენ—„დააწყნარებდნენ“ ფუტკარს.

საერთოდ, ნაყარის გამოსვლისას მეფუტკრე არ ერიდება დაისრვას. სვანმა ისიც იცის, რომ გამოსული ნაყარი თაფლის მარაგითაა სავსე და ასეთ მდგომარეობაში, ისევე როგორც ჩვეულებრივი მუშაობის შემდეგ შინ სავსე დაბრუნებული, შედარებით უვნებელია ადამიანისათვის.

გეჯაში ფუტკრის მოთავსების შემდეგ გეჯას პირებს (გარდა საფრენისა) იქვე შემოუგოზავდნენ და საფუტკრეში შედგამდნენ.

როგორც აღვნიშნეთ, ნაყრობის დროდ ივნისია მიჩნეული, მაგრამ ნაყარმა აღრე გამოსვლაც იცის. „ანლაბზე“ (ამალღებაზე — აღდგომის 40 დღეა) აღრე გამოსული ნაყარი „ლალუბა თჳალ“-ად (საფუტკრის თვალად) ითვლება, ლაღობის თვალმარგალიტად იწოდება, მისი თაფლი საუკეთესოდია მიჩნეული; ასეთი ნაყარი ძვირადაც ფასობს — „თეთრ ჯორად ფასობდა“ ო ამბობდნენ სვანები. ნაადრევ ნაყარს განსაკუთრებით უვლიდნენ, რადგან იგი ფუტკრის სიმრავლისა და კარგი მოსავლის მომასწავებლად იყო მიჩნეული; იგი ითვლებოდა საერთოდ ოჯახის დოვლათის სიმბოლოდ. ლალუბა თჳალის დაღუპვას ოჯახი მძიმედ განიცდიდა; ფიქრობდნენ: „მას გაჰყვება ოჯახის დოვლათი და კეთილდღეობა“-ო.

შემდეგი მნიშვნელოვანი თარიღი გეჯის განხილვა და თაფლის პირველად ამოღებაა. პირველად თაფლს მარიამობას იღებდნენ. (15 აგვისტო ძვ. სტ.). ამ დღეს ყველა გეჯას მოსინჯავდნენ „რწყილი ან ჭიანჭველა ხომ არ დაერია ფუტკარს ან ავადმყოფობა ხომ არ გაუჩნდა რაიმე“-ო. ჩვეულებრივ, ამ დღეს, ხსნიდნენ მხოლოდ იმ გეჯას, რომელიც ყველაზე მძიმე იყო და,

¹ წაქ—დამყავებული შრატია ყველისა. დაუმყავებელს აქ შუელ ეწოდება.

მაშასადამე, ყველაზე მეტი თაფლის შემცველი. ფუტკრის პატრონისათვის ერთი სკის გახსნა სავალდებულო იყო. გახსნილი გეჯიდან ერთ სარაჯს მაინც ეკლესიაში წაიღებდნენ, მღვდელს აკურთხინებდნენ და მიცვალებულის სულს მოიხსენიებდნენ. ვისაც სკა არ ყავდა, ამ დღესასწაულთან დაკავშირებით სანთელი მაინც მიჰქონდა ეკლესიაში.

მარიამობა დღეს სკის განხილვისა და ფარის ამოღებისას იგივე რიტუალი სრულდებოდა, რაც ახალი მთვარის პირველ კვირა დღეს.

გეჯების მეორე განხილვა, თაფლის ამოღება და, დათქმის შემთხვევაში, გეჯის ჩაქრობა ლამარია ლიფსკაზე იცოდნენ (8 სექტემბრი ძვ. სტ.). ამ დღეს ყველა გეჯას განიხილავდნენ და თაფლს ამოიღებდნენ, რომლის მთავარი დანიშნულება მიცვალებულის სულის ხსენება იყო. ახალ მიცვალებულზე იცოდნენ მის სახელზე გეჯის გამოყოფა. ამ დღეს მიცვალებულის სახელზე შეთქმულ გეჯას მთლიანად აქრობდნენ, ე. ი. წყლის საშუალებით ფუტკარს ხოცავდნენ და მთელ თაფლს მიცვალებულის სულს სწირავდნენ. გეჯის ჩაქრობა— მიცვალებულის პატივისცემას ნიშნავდა და მნიშვნელობით დიდ საკლავს უდრიდა. ფუტკრის ჩაქრობა ახალ მიცვალებულზედაც იცოდნენ, კათხტაბაკზედაც, ლიფანალზედაც; ასეთ შემთხვევებში ჩამქრალი ფუტკრის თაფლისაგან რანგს ამზადებდნენ; იმ ოჯახებისათვის, სადაც ფუტკარი ბუდობდა, რანგის დამზადება აუცილებელიც იყო. ამ დღეს შესრულებული რიტუალი თავისი სირთულით განირჩეოდა ზემოთ აღწერილ შემთხვევებში შესრულებული რიტუალისაგან. ლემზირების გამოცხობისა და საფუტკრეში ნატუსუნის დაკმევის გარდა შინ სუფრას შლიდნენ, ზედ საუკეთესო ფარებს და სანოვავეს ალაგებდნენ (ღორის ხორცის მიტანა აკრძალული იყო), ნატუსუნს სახლშიაც აკმევდნენ (კერასა და ფანჯარაზე). ლოცვას ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ის სახელზე ქუდმოხდილი და დაჩოქილი მამაკაცი წარმოსთქვამდა: „დიდებ აჯურშონაა ჯგჯრაგ ლენჩაშში, ჯგჯრაგ ჯგჯრაგ ლენჩაშში ლობარ ანფიშირ, ისგუ ლემშირ ჩუდოსა ათიშინდა, ჰეჩქა ლობარ ნოსა ამტივენა“.

სკის საბოლოო გასინჯვა, თაფლის ამოღება ფუტკრისათვის საჭირო მარაგის გარდა და ფუტკრის სახლში დასმა გიორგობას იცოდნენ (10 ნოემბერი ძვ. სტ.). თუ ვინიცობაა რომელიმე სკას თაფლი ნაკლები აღმოაჩნდებოდა, ვიდრე ეს საჭირო იყო ფუტკრისათვის ზამთრის განმავლობაში, მეორე გეჯიდან ამოღებულ სარაჯს ჩაუდგამდნენ და ჩხირით გაამაგრებდნენ. ჩვეულებრივ კი თაფლის $\frac{1}{3}$ -ს იღებდნენ, ხოლო $\frac{2}{3}$ -ს უტოვებდნენ ფუტკარს. ამ შემთხვევაშიაც სრულდებოდა ზემოთ აღწერილი რიტუალი, მაგრამ მზის ჩასვლისა და ფუტკრის დაბუდების შემდეგ.

ბალსხემო სვანეთში დამოწმებულია თაფლის დაწურვის შემდეგი წესი: გეჯიდან ამოღებულ სარაჯს კარდლოდში (კარდალა?) ჩაყრიდნენ, ცეცხლზე შეათბობდნენ და შემდეგ წამოადულებდნენ. გამოყოფილ სანთელს, რომელიც ჩვეულებრივ ზევიდან მოექცევა ხოლმე, ხელით მოხდიდნენ და მეორე ქვაბში გადაიტანდნენ. დარჩენილ თაფლს „ძაბრში“ გაატარებდნენ, რომელსაც წერაქვა (მთის ბალახია, მაღალღეროიანი) ჰქონდა დაფენილი.

მეორე ქვაბში მოგროვილ სანთელს წყალს დაასხამდნენ და ადულებდნენ. დუდილის შემდეგ, მასას კანაფისაგან მოქსოვილ ტომარაში (ბიდ) ჩაასხამდნენ, რომელსაც ქვეშ ცომის მოსაზელი ვარცლი (ჯარ) ან ასაფუებელი (საფუარ) ჰქონდა შემოდგმული. ტომარა ერთს ექირა ხელში, ხოლო ორი დამხმარე



ქართული
ენის მეცნიერებათა
ინსტიტუტი

კაცო ორი კეტის საშუალებით ზევიდან ქვევით წნეხავდა ტომარას, რის შემდეგ გადწყალი და გამდნარი ცვილი ვარცლში ან საფუარში ჩადიოდა და აქ გაცივების შემდეგ ერთმანეთს შორდებოდა. ამ სანთელს კიდევ ერთხელ უნდა აღულება, ტომარაში დარჩენილი მასალა ნატუსუნის სახელწოდებით გამოყენებულა დღეობებზე საფუტკრეში დასაკმევად.

გარდა რანგისა და სანთლის არაყისა, თაფლი და სანთელი გამოყენებული იყო ფართე მასშტაბით სხვადასხვა დაავადებათა მკურნალობის მიზნით.

ბალსზემო სვანეთის თაფლი კარგი ხარისხის თაფლადაა მიჩნეული. ადგილობრივი სვანების გადმოცემით მათრობელა თაფლი—მანძავიანი თაფლი—ბოლო ხანებში გამოჩენილა თითქოს. ყველას, ვისაც კი ცოტად თუ ბევრად ახლო ჰქონდა საქმე ფუტკართან, შეუძლია მანძავიანი თაფლი გაარჩიოს ჩვეულებრივი თაფლისაგან. მანძავიანი თაფლი ჩვეულებრივთან შედარებით უფრო მუქია და სქელი, ოღნავ სიმწარე გაჰკრავს და შესამჩნევად მწყლარტეა. მანძავიანი თაფლის გამოცნობა დანის წვერითაც იცინა.

აქ დამოწმებული ვერსიით ბალსქვემოურებს, რომელთაც უფრო ხშირად მოსდით მათრობელა თაფლი, ამ თაფლის გადაწმუშავება სცოდნიათ: ფარებს ჩაყრიან ქვაბში, დაასხავენ წყალს და გააცხელებენ. სანთლის გამოყოფის შემდეგ უმატებენ სინინდის ან წმინდა პურის ცომს და ცაირას (თელა) წვენს.

მანძავიანი თაფლის გაჩენას უხეირო წელიწადს მიაწერენ. მეტად ფიცხი ან მეტად ნოტიო გაზაფხულის გამო, მცენარეულის ნაკლებობის შემთხვევაში, ფუტკარი ეტანება თამბაქოს ყვავილს, ჰატს, შქერს; ეს იწვევსო თაფლის მანძავიანობას.

ჩვეულებრივ პირობებში ფუტკარი ეტანება ბაიას, ყვითელ ყვავილს, ხეხილს, მინთორს, ალპიურ ყვავილებს საერთოდ და სხვ.

ფუტკრის გამოზაფხულების დღედ ბალს ზემო სვანეთში, როგორც აღინიშნა, თითქმის საყოველთაოდ ხარება დღე იყო მიჩნეული. მაგრამ ძველად ასე არ უნდა ყოფილიყო. ლატალის თემის კვანჭიანარელ მეფუტკრეებს (ს. კვანჭიანარი, ბესარიონ კვანჭიანი) ფუტკარი გამოჰყავდათ თებერვალში, ახალი მთვარის პირველ კვირა დღეს. იგივე ითქმის ბალსქვემო სვანეთის შესახებაც. ფუტკრის კარში გამოყვანა ხარება დღეს არც ბეჩოში (ს. დოლი, ალექსი კვიციანი) დამოწმდა. აქ გამოზაფხულებას ელოდებოდნენ და გაზაფხულის მოახლოებისას, ფუტკრის გამოყვანის დღედ, „ხოჩა დომდულ“-ს მიიჩნევდნენ. ასეთ დღედ ითვლებოდა 6—7 დღის მთვარე, ან, კიდევ უფრო უკეთესი, 16—17 დღისა, განსაკუთრებით თუ იგი ორშაბათს დაემთხვეოდა. ყველა დანარჩენ შემთხვევაში ფუტკრის გამოზაფხულების დღედ ხარება იყო მიჩნეული. მაგრამ ამ წესის დარღვევა შეეძლო უამინდობას ან ვადაზე ადრე გამოსულ კარგ დარს. უამინდობის შემთხვევაში, იქ, სადაც ეს წესი მოქმედებდა, ფუტკრის გამოყვანას გადადებდნენ შესაფერის ამინდამდე, მაგრამ აქაც ახალ მთვარეს დაუტდიდნენ. ეს წესი დამოწმდა ბეჩოში (ს. მაზერი, გრიგოლ იემზას ძე კვიციანი, 88 წლ.), ცხუმარში (ს. მაგარდელი, იასონ ყანსავის ძე მიდლიანი, 52 წლ.; ღვებალდი, ფუთა ამირხანის ძე გერლიანი, 76 წლ.), ფარში (ს. ფარი, ამაიზ ბათურის ძე რეზესიძე, 80 წლ.) და სხვ. მხოლოდ ეცერში (ს. ლადრერი, მახანდ ილიას ძე ჩარკვიანი, 40 წლ.) უამინდობის შემთხვევაში ფუტკარს კარში გამოიყვანდნენ ხარება დღის შემდეგ პირველ კვირა დღეს.

შესაბამისად ცხუმარში (ს. სვიფი, ნესტორ ბესარიონის ძე არღვლიანი, 48 წლ.; ვასილ ჩაჩუას ძე არღვლიანი, 75 წლ.) ჩაწერილი მასალისა, ხარება დღეს ფუტკრის გამოყვანა სავალდებულოდ იყო მიჩნეული. მიუხედავად იმისა შეუწყობდა ამინდი ხელს თუ არა, რადგან ამ დროს სიცივე ვეღარ დაახიანებდა ფუტკარს. მაგრამ ამ დღეს დასათვალისწინებლად და გასასუფთავებლად გამოტანილ გეჯებს არ გახსნიდნენ. თბილ დღეებს დაუცდიდნენ, თუმცა ამ შემთხვევისათვის გათვალისწინებულ რიტუალს მაინც შეასრულებდნენ და ჯგჯრავ ლენჩაშის სახელზე ლოცვას წარმოსთქვამდნენ.

ზემო სვანეთში ფუტკრის გამოზაფხულების დღე წესჩვეულების შესრულებით აღინიშნებოდა. სხვადასხვა თემებისა და სოფლების მიხედვით ეს წესჩვეულება მართალია სტერეოტიპულად არ მეორდებოდა, მაგრამ არსებითად ერთი გარკვეული წესჩვეულების ხასიათს ატარებდა.

ბალსზემო სვანეთში (ლატალი, ს. კვანჭიანარი, ბესარიონ კვანჭიანი) ფუტკრის გამოზაფხულების დღეს სრულდებოდა წესჩვეულება, რომელიც წინასწარ მომზადებას მოითხოვდა. რამდენიმე დღით ადრე ფუტკრის გამოყვანამდე, მეფუტკრე პატარა „ლალაჰში“-ით წისქვილში წაიღებდა დასაფქვავ კვეცენს მოყვანილს „ლაგჭხარ“-ში (ლაგჭხარი იფხელი მელიტონ გვიჭიანის თქმით ის ნაკვეთებია, რომელიც გამოყოფილი ჰქონიათ ძველად სალოცავი პურებისათვის საჭირო კვეცენის მოსაყვანად). მეფუტკრე ერიდებოდა ამ დღეს „ურწყულ“ ქალთან შეხვედრას და, თუ ამას ვერ ასცილდებოდა, კვეცენის დაუფქველად სახლში მობრუნდებოდა. ახლაც, ისევე როგორც სხვა ამგვარ შემთხვევაში, მას შეეძლო წისქვილში მისვლისას იქ მყოფი ქალებისათვის ეკითხა: „სალოცავი მაქვს და ხომ არვინ არის უშდა-ო“. უარყოფითი პასუხის შემთხვევაში იგი გულდამწვდებით დაფქვავდა კვეცენს და ფქვილს სახლში მიიტანდა.

ფუტკრის გამოზაფხულებისა და მასთან დაკავშირებული წესჩვეულების შესრულების დღეს სახლიცა და თემიც წმინდა უნდა ყოფილიყო, ე. ი. სახლში არ უნდა ყოფილიყო ურწყული ქალი (ახლად მშობიარე და სხვა მისთანა), ხოლო თემში არ უნდა ყოფილიყო დაუმარხავი მიცვალებული. ეს ორი პირობა ზემო სვანეთში განუხრელად სრულდებოდა ამ დღეს, ისევე როგორც სხვა დიდი სალოცავების დღეებში, ერთის თავისებურებით: ლატალის თემი მთლიანად ითვლებოდა უწმინდურად, თუკი მის რომელიმე სოფელში დაუმარხავი მიცვალებული იმყოფებოდა, მაშინ როდესაც ზემო სვანეთის დანარჩენ თემებში უწმინდურად ითვლებოდა მხოლოდ ერთი სოფელი, უკეთუ იგი ამავე თემის სხვა სოფლებისაგან გამდინარე წყლით იყო გამიჯნული. სოფლისა თუ სახლის უწმინდურობის შემთხვევაში წესჩვეულების შესრულება გადაიდებოდა გარკვეული ვადით.

ფუტკრის კარში გამოყვანის დღეს საფუტკრეში გააწყობდნენ ლაღბაშს — სალოცავი პურის საცხობს და მეფუტკრე ან ოჯახის უფროსი ქალი განაოცხობდა 3, 6, 9 ან 12 ლემშირს. ამის შემდეგ მეფუტკრე „კარავზე“ დააწყობდა ლემშირებს და ლაღბაშის ცეცხლზე ნატუსუნს დააკმევდა. ნატუსუნადაქ, ისევე როგორც ზემო სვანეთის თითქმის ყველა თემში, ხმარობდნენ არა მარტო სანთლის ნაწურს, არამედ ცვილსაც (ჯჭიდ) და სუფთა კვეცენის ფქვილს.

ამის შემდეგ ხელპირ დაბანილი მეფუტკრე ხელებს სახის დონეზე აიტანდა, პირით აღმოსავლეთისაკენ მობრუნდებოდა და ჩუმის ხმით გაბმით ილოცებდა ჯგჯრავ ლენჩაშის სახელს. ამ დროს ოჯახის დანარჩენი წევრები საფუტკრესთან შორი-ახლო იდგნენ და სიჩუმით უმზერდნენ მლოცველს.



ლოცვისას მეფუტკრე მოიხსენიებდა ჯერ „ხოშა ლერბეთს“, შემდეგ წმინდა გიორგის, ხოლო განსაკუთრებით ჯგერაგ ლენჩაშს და შემდეგ დანარჩენ სალოცავებს დაწესებულის რიგით.

ანალოგიური წესჩვეულება სრულდებოდა ბეჩოშიაც, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ ლემზირები სახლში ცხვებოდა და არა საფუტკრეში. გარდა ამისა, წესჩვეულების შესრულებისას მეფუტკრეს წინ ელო ამ დღეს გახსნილი გეჯის პატარა თეთრი სარაჯა, რომელსაც სხვა თემებში დამოწმებული რწმენით (ცხუმარი და სხვ.) ფუტკარი თითქოს საგანგებოდ სალოცავად იკეთებს, რის გამო მასაც ლემზირს უწოდებენ. აქვე აღწერილი წესჩვეულების აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენდა ქერის ნათავედი და ზოგჯერ თაფლარეული არაყი „ზედაშ“.

განსხვავებით ლატალში ჩაწერილი ვერსიისაგან „ლოცვა ბეჩოში (ს. ბაგვ-დანარი, გელა ანთუყის ძე აფრასიძე, 75 წლ.) „სვირ-ში (ბ. ზ. „მაჩუბ“ სრულდებოდა. შესაბამისად ამისა, ნატუსუნის დაკმევაც ასტამზე იცოდნენ, რომელსაც სხვა შემთხვევების მსგავსად „ლამზურ ლავრაზე“ მოათავსებდნენ. აქვე, ს. მაზერში (გრიგოლ იემზას ძე კვიციანი, 88 წლ.) ამ რიტუალის შესრულებისას მამალს კლავდნენ და მის შემწვარ გულ-ღვიძლს ჯგერაგ ლენჩაშ-ს სწირავდნენ. ამავე თემის ს. დოლში (ალექსი მირზაბეგის ძე კვიციანი, 93 წლ.) იგივე რიტუალი საფუტკრეში სრულდებოდა, მაგრამ რადგანაც ლემზირები სახლში ცხვებოდა და ლაღბაში საფუტკრეში აღარ იმართებოდა, ნატუსუნისათვის საჭირო ცეცხლი საფუტკრეში ასტამით გაპქონდა მხოლოდ მეფუტკრეს; აქვე დამოწმებული ცნობით ოჯახის სხვა წევრები ამ დღეს საფუტკრეს არ გაეკარებოდნენ. ლოცვის დამთავრების შემდეგ მეფუტკრე ცოტაოდენ ზედაშს მოსვამდა, ლემზირს და სარაჯის ნაწილს მიატანდა, ხოლო დანარჩენს სახლში შეიტანდა და ოჯახის ყველა წევრს უწილადებდა.

ანალოგიური წესი სრულდებოდა ცხუმარშიც (ს. სვიფი, ვასილ ჩაჩაყას ძე არღვლიანი, 75 წლ.); მაგრამ აქაური ვარიანტით მლოცველი მეფუტკრე ზედაშს, ლემზირსა და პატარა სარაჯს თავად მოიხმარდა, ისე რომ მათი ნაწილი არავის არ ექამა—არც ოჯახის წევრს და არც უცხო პირს. ცხუმარშივე (ს. მაგარდელი, იასონ ყანსავის ძე მიდლიანი, 52 წლ.) ჩაწერილი მასალით ეს რიტუალი სრულდებოდა საფუტკრეში მთლიანი სახით, მაგრამ ლოცვისას მხოლოდ ჯგერაგ ლენჩაშ-ს იხსენიებდნენ.

ს. ლეგბალდში ჩაწერილი მასალის მიხედვით (ფუთა ამირხანის ძე გერლიანი, 76 წლ.) გეჯების დასუფთავება-დალაგების შემდეგ გეჯიდან ამოჭრილ სარაჯა-ლემზირს ჯგერაგ ლენჩაშ-ს შესწირავდნენ და ოჯახის წევრთაგან მხოლოდ მამაკაცებს შეაქმევდნენ. აქ დამოწმებული რიტუალით ლოცვა ჯგერაგ ლენჩაშ-ის ხსენებით იწყებოდა; ამის შემდეგ მოიხსენიებდნენ წმინდა გიორგის ყველა ცნობილ სალოცავს, შემდეგ ხოშა ლერბეთს და მომდევნო სალოცავებს. ასევე სრულდებოდა ეს ლოცვა ფარის თემის ს. ფარში (ამაიზ ბათურის ძე რეზესიძე, 80 წლ.).

ეცერის თემის ს. ისკარში (მათე აბრამის ძე საბანიძე, 65 წლ.; დომენტი ბუღდას ძე გერლიანი, 72 წლ.) ეს წესჩვეულება მხოლოდ ნაწილობრივ სრულდებოდა. ფუტკრის კარში გამოყვანა ულემზირ-უნნატუსუნოდ ხდებოდა, მაგრამ ჯგერაგ ლენჩაშ-ის სახელზე ლოცვა აქაც აუცილებელი იყო.

ლაზამულისათვის ალი დავითიანი შემდეგ აღწერილობას გვაწვდის: „ფუტკრის სალოცავს ჩვეულებრივად უსასმელოდ იხდიან. არაა სავალდებულო სა-

ლოცავის გადახდისათვის მკმეველ-მლოცველს ზედაშიც ჰქონდეს, როგორც სხვა დიდ დღესასწაულებში. სალოცავის გადახდა მარტივად ხდება ყოველგვარ წვეულება-დაპატიჟებათა გარეშე“.

ამ დღეს შესრულებული ლოცვის დროს მლოცველთა დიდი ნაწილი მიმართავდა ჯგერაგ ლენჩაშ-ს და სთხოვდა მის მიერ გაჩენილი ფუტკრის ტყის ფოთოლივით მომრავლებას, გვალვისა და ავდრისაგან გადარჩენას და მისი ნაყოფის ბედნიერად მოხმარებას ოჯახის მიერ.

ზემოხსენებული მასალა ცხადყოფს, რომ ფუტკრის გამოზაფხულების დღე, ე. ი. მის მიერ მუშაობის დაწყების პირველი დღე, მეფუტკრეობის წლიური ციკლის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს დღედ იყო მიჩნეული. ამის გამო სრულდებოდა საკმაოდ რთული რიტუალი, რომელიც გულისხმობდა სხვა დიდ სალოცავებთან დაკავშირებულ პირობათა შესრულებას, ლემზირების გამოცხობას, ნატუსუნის დაკმევას, ზოგჯერ ზედაშსა და საკლავს და ჯგერაგ ლენჩაშ-ის სახელზე ლოცვის წარმოთქმას, რომლის დროს მოხსენებულ სალოცავთა შორის პირველი ადგილი ზოგჯერ ზემოაღნიშნულ ჯგერაგ ლენჩაშ-ს ეკუთვნოდა.

მეფუტკრეობის წლიური ციკლის მეორე მნიშვნელოვან თარიღად სვანებს მიაჩნდათ ფუტკრის ყრის პირველი დღე. ბალსზემო სვანეთში ამ დღეს ამალლებას უკავშირებდნენ; ამალლებას გამოსული ფუტკარი საუკეთესო ფუტკრად მიაჩნდათ. ლატალში (ს. ლახუშტი, ბესარიონ ესაუს ძე ფარჯიანი, 80 წლ.) დამოწმებული რწმენით ფუტკარი პირველ ნაყარს, ჩვეულებრივ, კარგ მთვარეზე იძლევა და ამიტომ ეს დღე ბედნიერ დღედ ითვლებოდა. ძველად ახალ ნაყარს გეჯაში მოათავსებდნენ და მას თავის ადგილს მიუჩენდნენ, ისევე, როგორც ფუტკრის გამოზაფხულების დღეს, ლაღბაშს გაუწყობდნენ საფუტკრეში, ზედ ლემზირებს დააცხობდნენ და ზედაშ-ნატუსუნით* ჯგერაგ ლენჩაშ-ის სახელს ახსენებდნენ.

სახლიდან ნაყარის წასვლის თავიდან აცილების მიზნით აქ, ისევე როგორც ზემო სვანეთის თითქმის ყველა თემში, ასტამის ახმაურება იცოდნენ; იცოდნენ აგრეთვე წყლის მიპკურება და ნაცრის აყრა. ეს წესჩვეულება, როგორც ჩანს, მთელს ზემო სვანეთში გამოუნაკლისებრივ სრულდებოდა.

ბეჩოში (ს. დოლი, ალექსი მირზაბეგის ძე კვიციანი, 93 წლ.) ჩაწერილი მასალით ახლად ნაყარის (აქ ნაშეგრ) გამოსვლის დღეს სახლში სრულდებოდა ლოცვა ჯგერაგ ლენჩაშ-ის სახელზე ლემზირ-ნატუსუნისა და სარაჯა-არაყის აუცილებელი მონაწილეობით.

ცხუმარში (ს. მაგარდელი, იასონ ყანსაგის ძე მიდლიანი, 52 წლ.) ჩაწერილი მასალის მიხედვით „ანლლას“ ყველა სვანი აღნიშნავდა სათანადო რიტუალის შესრულებით, მიუხედავად იმისა ყავდა მას ფუტკარი თუ არა (არყის ხის ტოტების დაგრება და დასმა სხვადასხვა ადგილას, ლემზირების გამოცხობა, ლოცვა და სხვა, რაც საერთოდ მოსავლის ბარაქის უზრუნველყოფას ისახავდა მიზნად). თუ ფუტკარი პირველ ნაყარს ამალლებაზე გაშოილებდა, ზემოაღნიშნული საერთო წესჩვეულების გარდა მეფუტკრე საგანგებო წესჩვეულებას საფუტკრეშიაც შესრულებდა, ხოლო თუ ნაყარმა ამალლების შემდეგ იჩინა თავი, ამას მეფუტკრე კვლავ ცალკე რიტუალის შესრულებით აღნიშნავდა.

ეცერში (ს. ლადრერი, მახამედ ილიას ძე ჩარკვიანი, 40 წლ.), გარდა იმისა, რომ ფუტკრის პირველი ყრის დღეს ზემოაღწერილი წესჩვეულების



შესრულება სავალდებულო იყო, იცოდნენ აგრეთვე ამ პირველი ნაყარის-საგანგებო გეჯაში მოთავსება; მას ნიშანს (უმთავრესად ჯვარს) გაუკეთებდნენ სხვა გეჯებისაგან განსასხვავებლად. ამ გეჯიდან ფუტკრის ნაყოფის ამოღება აღკვეთილი იყო და მას არსებითად მხოლოდ ფუტკრის მოსამრავლებლად იყენებდნენ.

ფარში (ს. ფარი, ამაიზ ბათურის ძე რეზესიძე, 80 წლ.) ფუტკრის ყრის დღეს მთლიანი რიტუალის შესრულებით აღნიშნავდნენ; პირველ ნაყარს, ისევე როგორც ეცერში, საგანგებო ღებში მოათავსებდნენ და ფერისცვალება-მდე მას არ გაეკარებოდნენ.

მაშასადამე, მეფუტკრეობის მეორე მნიშვნელოვან თარიღს ფუტკრის ყრის პირველი დღე წარმოადგენდა, რომელიც ზემო სვანეთში თითქმის ყველგან ზემოაღწერილი წესჩვეულების შესრულებით აღინიშნებოდა (მახამედ ილიას ძე ჩარკვიანი, 40 წლ.; სარაფო მეღზსონის ძე გერლიანი, 41 წლ.).

მხოლოდ ეცერში (სს. ლადრერსა და ისკარში) ჩაწერილი მასალით მეფუტკრეები საგანგებო წესჩვეულების შესრულებით აღნიშნავდნენ კვირიკობა დღესაც. ამ დღეს აქ სცოდნიათ ფუტკრის-სახელზე საფუტკრეში საგანგებო საკლავის დაკვლა (თიკანი ან გოჭი) და ლემზირ-ნატუსუნით ლოცვის შესრულება. კვირიკობა დღეს საკლავის შეწირვა სხვადაც იცოდა, მაგრამ მეფუტკრეს საკლავის სისხლი საფუტკრეში უნდა დაედვარა, ტაბაგის გაწყობის შემდეგ წარმოთქმულ ლოცვაში ჯგერაგ ლენჩაშ-იც მოეხსენებინა და მისთვის ფუტკრის მომრავლება ეთხოვა.

ს. ისკარში გადმოგვცეს (დომენტი ბულდას ძე გერლიანი, 72 წლ.): „15 ივლისს ლაგურკას სახელზე ფუტკრისა და თხის პატრონს თიკანი უნდა დაეკლა. თიკნის გულ-ღვიძლს შესწავდნენ, ხოლო ხორცს მოხარშავდნენ; გამოაცხობდნენ ლემზირებს; მოიმარაგებდნენ ზედაშს, ნატუსუნს, ლტვრეს. ამის შემდეგ პირველყოფლისა შემწვარ გულ-ღვიძლს შესწირავდნენ შალიანს და სთხოვდნენ ფუტკრისა და თხის მომრავლებას. შემდეგ კი გააწყობდნენ ტაბაგს და წვრილად დაჭრილ გულ-ღვიძლს ოჯახის ყველა წევრს შეაქმევდნენ. ვისაც ფუტკარი და თხა არ ყავდა, ამ დღეს მხოლოდ უქმობდა და ტაბაგს არ გააწყობდაო“. ამავე სოფლის მეორე მთხრობლის თქმით (მათე აბრამის ძე საბანიძე, 65 წლ.): „კვირიკობა დღეს მეფუტკრეებმა იცოდნენ თიკნის დაკვლა... ამ დღეს ოჯახის თავი ეხვეწებოდა კვირიკეს ფუტკრის და თხის მომრავლებას“.

გეჯიდან სარაჯის პირველი ამოღება ყველგან, მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა, აგრეთვე აღინიშნებოდა საგანგებო წესჩვეულების შესრულებით. ზოგ ადგილას (ლატალი, ს. იფხი, ტარასი ბექმურზას ძე ნანსყანი, 64 წლ.; ცხუმარი, ს. მაგარდელი, იასონ ყანსავის ძე მიდლიანი, 52 წლ.) თაფლის პირველი ამოღებისათვის არ იყო დათქმული ერთი გარკვეული დღე--თაფლს იღებდნენ მისი მარაგის დაგროვების შემდეგ პირველი საჭიროების შემთხვევაში; მაგრამ უფრო ძველად სარაჯის პირველი ამოღების დღედ მარიამობა იყო მიჩნეული (ლატალი, ს. ლახუშტი, ბესარიონ ესაუს ძე ფარჯიანი, 80 წლ. დადავ ნაწიფაის ძე ფირცხლიანი, 82 წლ.; ს. კვანჭიანარი, ბესარიონ კვანჭიანი; ბეჩო, ს. ბაგედანარი, გელა ანთუყის ძე აფრასიძე, 75 წლ.; ეცერი, ს. ისკარი, მათე აბრამის ძე საბანიძე, 65 წლ. და სხვ.).

ს. ლახუშტში, მაგ., მარიამობა დღეს ხელით მოსინჯავდნენ გეჯებს. შეარჩევდნენ უმძიმესს, გახსნიდნენ მას და ერთ სარაჯას ამოიღებდნენ. ამ სარაჯის საუკეთესო ნაწილს, თეთრსა და თაფლით სავსეს, ორივე ხელში აი-

ლებდნენ, პირით აღმოსავლეთისაკენ მობრუნდებოდნენ და ჯგერაგ ლენჩაში-ს სახელს ახსენებდნენ. ბეჩოში (ს. მაზერი, გრიგოლ იემზას ძე კვიციანი, 88 წლ.) ამ დღეს აღწერილი წესჩვეულების სრული ვარიანტი სრულდებოდა; ცხუმარში (ს. მაგარდელი, იასონ ყანსავის ძე მილლიანი, 52 წლ.) სარაჯთან ერთად ლების ლემზირსაც ამოჭრიდნენ და მას შესწირავდნენ ჯგერაგ ლენჩაში-ს. ამ შემთხვევაში, ამოღებულ გეჯის ლემზირს თავად მეფუტკრე შექამდა და სხვას არავის არ აქმევდა.

გიორგობა დღეს საფუტკრე წესჩვეულების შესრულება მხოლოდ ერთ ადგილას (ცხუმარი, ს. მაგარდელი, იასონ ყანსავის ძე გერლიანი, 52 წლ.) დამოწმდა. რაც შეეხება თავლის მთლიანი მარაგის ამოღებას, რომლის გარკვეული დღე ამჟამად უკვე აღარ არსებობს, ეს დღე რაიმე წესჩვეულების შესრულებით არ აღინიშნებოდა.

ლახანულაში, ალი დავითიანის ცნობით, „მეფუტკრის ოჯახები განსაკუთრებულ სალოცავს უხდიან ფუტკრის ღმერთს (ჯგერაგ ლენჩაში-ს—ალ. რ.) და ამისათვის შერჩეული აქვთ ფერისცვალების დღე მავგისტოს ძე. სტ.)... ფუტკრის ღმერთს თავისი განსაკუთრებული ზვარაკ-საკლავები ყავს მიჩენილი. ესენი არიან ვაცი, გოჭი ან მამალი. დედალი ცხოველი ზვარაკად არ გამოდგება“ (გვ. 14). „სალოცავის გადახდა დილით არის მიღებული. მზის ამოსვლისათვის ზვარაკი შეჭყავდათ საფუტკრეში და მისი შემწირველი ქუდ-მოხდილი და ხელბალპყრობილი მიმართავს ლოცვით ჯვარს ამბლღებისას (ჯვარანღლაბაშ) და სთხოვს მიიღოს მისგან შესაწირავი, მოწყალე თვალი მიაპყროს მის ფუტკარს, გაუმრავლოს იგი წა-გიორგიმ წიწვიანისამ, რომ მისი საკმევი და კაცის საამო მრავალი ჰქონდეს მის ოჯახს. ზვარაკის შეწირვისათვის ზოგი სასაკმევლოს აწყობს იქვე და შესაწირებს ლოცვის წესს, რომელიც შემდეგში გამოიხატება: კმეველს თვითონ გამოაქვს (ანდა რომელიმე ოჯახის წევრი მამაკაცთაგანი გამოუტანს) ღოჭის ნატეხზე ან ასტამზე დაყრილ ღველფს საკმევლისათვის გამოსადეგი შეშით, რომელსაც წიწვიან-ფისოვანი არ უნდა ერიოს“ (15). „ზოგი მეფუტკრე სალოცავსაც სახლში იხდის და საკლავ-ზვარაკსაც სახლში კლავს; ამ შემთხვევაში ყვიჟ-ზვარაკის შემწვარი გულ-ღვიძლი და სალოცავი პურები მოაქვთ საფუტკრეში და ლოცვას აქ ასრულებენ“ (17).

ეს არის მეფუტკრეობის განსაკუთრებული დღეობა-სალოცავი. „გარდა განსაკუთრებული დღეობა-სალოცავისა ყველა მეფუტკრეს სკის გახსნის დროსაც სჩვევია სალოცავი, რომელსაც აქვე სახელდახელოდ ასრულებს (21). „სარაჯის პირველ გამოღებას ჩვეულებრივად ფერისცვალებას უფარდებენ (8. VIII. ძე. სტ.) და სარაჯით სალოცავიც უფრო ამ დღეს სჩვევიათ. ფერისცვალებას საერთოდ აკავშირებენ ფუტკრის სარაჯიან ფიჭასთან, რომელსაც ადგილობრივ ენაზე „ფერცილს“ ეძახიან“ (21), „მეფუტკრეს წესად აქვს ფერისცვალება დღეს შენალოცი სარაჯი აკამოს სხვას, ვინც მის სახლში მოვა“ (21—22).

ფუტკრის დაზამთრებით მთავრდება მისი მუშაობის წლიური ციკლი. ეს დღე მეფუტკრეობის ასევე მნიშვნელოვან თარიღად ითვლებოდა და ზოგი გამოწაკლისის გარდა (ბეჩო, ს. ბაგვდანარი, გელა ანთუყის ძე აფრასიძე, 75 წლ.; ცხუმარი, ს. მაგარდელი, იასონ ყანსავის ძე მილლიანი, 52 წლ.; ფარი, ს. ფარი, ამაიზ ბათურის ძე რეზესიძე, 80 წლ.) ყველგან აღინიშნებოდა საგანგებო წესჩვეულების შესრულებით. ამ წესჩვეულების ყველაზე ვრცელი ვარიანტი ეცერშია (ს. ლადრერი, მახამედ ილიას ძე ჩარკვიანი, 40 წლ.) ჩაწერილი და



ჩვენც ამას მოვიყვანთ. ფუტკრის დაზამთრება აქ ამინდის კვალობაზე დასაზამთრებელია; პირველ თოვლზე ფუტკარი უკვე შინ უნდა ყოფილიყო დაბინავებული. ფუტკრის სახლში შეყვანის დღეს ოჯახიდან არაფერს არ გასცემდნენ. ყოველმხრივ შემოგოზილ გეჯებს, რომელთაც მხოლოდ საფრენი ჰქონდა ღია, მამაკაცები სახლში ეხიდებოდნენ. ამავე დროისთვის ოჯახის უფროსი დიასახლისი ლემზირებს დააცხობდა, რომლებსაც ნატუსუნითა და ზედაშით მომარაგებული მეფუტკრე შეიტანდა ფუტკრის დაბინავების ადგილას; მას შეყვებოდა ოჯახის წევრი მამაკაცი. ოჯახის უფროსი დააკმევდა ნატუსუსს სალოცავ ფანჯარაზე, პირს აღმოსავლეთისაკენ მიიბრუნებდა, ჯერ ჯგჯრაგ ლენჩაში-ს სახელს ახსენებდა, შემდეგ ხოშა ღერბეთს, მექამ თარგლენურს და ასე შემდეგ. ლოცვის დამთავრებისას ლოცვის ორივე მონაწილე ცოტაოდენ არაყს შესვამდა, ლემზირის ნაწილს წაიტეხავდა, ხოლო დანარჩენს ოჯახის წევრებს დაურიგებდა.

იმ შემთხვევაში, თუ ფუტკრის დასაბინავებლად ნავარაუდევ დღეს ოჯახი ან სოფელი უწმინდური აღმოჩნდებოდა, ფუტკრის სახლში შეყვანას გადასდებდნენ უფრო ხელსაყრელ დრომდე. ეს წესჩვეულება, როგორც აღვნიშნეთ, სამიოდე გამონაკლისის გარდა ყველგან სრულდებოდა მეტ-ნაკლები სისრულითა და სიმტკიცით.

ეცერში, მაგ., (ისკარი, მათე აბრაგის ძე საბანიძე, 65 წლ.) ფუტკრის დაზამთრება ხოჩა დომდულზე იცოდნენ. აქ საჭირო ყოფილა ამის გარდა გეჯის ლემზირის ამოჭრა და ჯგჯრაგ ლენჩაში-ს სახელზე შეწირვა.

ლახამულაში, ალი დავითიანის მასალით, „სკის შეტანის დროდ ზოგს შემოდგომის გიორგობა მიაჩნდა... როცა დათვი ბუნაგში შედიოდა“ (54). „ფუტკრის საზამთროდ დაბინავება და საზაფხულოდ გამოდგმა განსაკუთრებით არ აღინიშნებოდა. მეფუტკრე ოჯახს მაინც შეეძლო... თავისი გულის ნებისად პატარა სალოცავისებური... გადაეხადა მხოლოდ შინაურულად ოჯახში, ყოველ შემთხვევაში საკმევლს თუ გამოაწყობდა, ისიც სალოცავად ჩაითვლებოდა და ჯგჯრაგ ლენჩაბ-ს ასიამოვნებდა“ (55).

როგორც ზემომოყვანილი მასალა ცხადჰყოფს, ფუტკრის ცხოვრებისა და შრომის ერთწლიან მანძილზე ყველა ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვანი თარიღი საგანგებოდ შემუშავებული და ფუტკრისთვის (თუ მისი მფარველისათვის) განკუთვნილი წესჩვეულების შესრულებით აღინიშნებოდა. ასეთ თარიღებად მიჩნეული ყოფილა ფუტკრის გამოზაფხულება, ფუტკრის ყრის პირველი დღე, სარაჯის პირველი ამოდება და ფუტკრის დაზამთრების დღე. ამ წესჩვეულების ძირითად ელემენტს შეადგენდა: სალოცავი პურები, ნატუსუნი, საზედაშო არაყი, ლოცვა ჯგჯრაგ ლენჩაში-ს სახელზე, სიწმინდის დაცვა და ზოგჯერ სისხლიანი ზვარაკიც.

ხაზგასასმელია ის გარემოებაც, რომ მეფუტკრეობის მთავარი თარიღები მართალია ე. წ. საეკლესიო დღესასწაულებს ემთხვეოდა, მაგრამ არსებითად და ხშირად მთავრის მიმოქცევასთან ამჟღავნებდა უშუალო კავშირს. ლატალში დამოწმებული ფაქტი (ს. კვანჭიანარი) წესჩვეულების შესრულებისა შემოაღნიშნული თარიღების გარდა ყოველი ახალი მთავრის პირველ კვირაზე ბალსზემო სვანეთს ეკუთვნის და სავსებით უპასუხებს კიდევ იქ დამოწმებულ მასალას; მაგრამ ბალსქვემო სვანეთშიაც, როგორც დავინახეთ, დამოწმებულია არა ერთი ფაქტი დამადასტურებელი იმ კავშირისა, რომელიც ძველად

უნდა არსებულყო ხალხის რწმენით მეფუტკრეობის მთავარ თარიღებს, რომლებსაც მთავარის მიმოქცევას შორის.

იმ საკითხის გარკვევისათვის, თუ რა ადგილი ეჭირა მეფუტკრეობას სვანთა ძველ სამეურნეო ყოფაში, საჭიროა ფუტკრის დაზამთრების ადგილისა და პირობების გათვალისწინება.

ზემო სვანეთში ფუტკრის დაზამთრების რამდენიმე წესია დამოწმებული, გარდა იმ ახლად შექმნილი ვითარებისა, რომელიც ფუტკრის დაზამთრებას ღია საფუტკრეში გულისხმობს.

ა. ფუტკრის დაზამთრების ყველაზე გავრცელებულ წესად ფუტკრის დარბაზში შეყვანა უნდა მივიჩნიოთ. ასე იყო, მაგ., ლატალის ს. იფხში და კვანჭიანარში; ბეჩოს ს. ბაგედანარში, დოლში; ცხუმარის ს. სვიფში, ს. მაგარდელში; ეცერის; ღვებალღში ს. ისკარში; ფარის ს. ფარში და სხვა. დარბაზში, როგორც ცნობილია, ზამთრობით სკვები მარაგი ინახება და მყუდრო ადგილად ითვლება. აქაც, დარბაზში გეჯების დალაგებისას ფუტკარს ისეთ ადგილს მოუძებნიდნენ, რომ გაზაფხულამდე მისი ადგილიდან დაძვრა აღარ ყოფილიყო საჭირო. „ზამთარში ფუტკარი უძრავ ადგილას უნდა იყოს“.

ბ. ზოგი მეფუტკრე ფუტკარს აზამთრებდა მაჩუბის (ბ. ქ. სვირ) იმ ნაწილში, რომელსაც ნეშკა ეწოდება და ჩვეულებრივ გობ-საცრისა და ამგვარი ჭურჭლის შესანახად იყო გამოყენებული. ფუტკრის დაზამთრების ეს წესი დამოწმებულია ლატალის ს. იფხში, ცხუმარის ს. სვიფში, ეცერის ს. ღვებალღსა და ისკარში და ფარის ს. ფარში.

გ. მხოლოდ ეცერში (სს. ლადრერი და ისკარი) დამოწმდა ფუტკრის დაზამთრება ხის სახლში (მეგემ ქორ). აქ ჩაწერილი მასალით მეგემრას მრავალრიცხოვანი ოჯახები იშენებდნენ გალაენის შიგნით და აქ ატარებდნენ ზაფხულს. ქალებიც გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ამ სახლში იმყოფებოდნენ.

დ. ფუტკრის დაზამთრება დეფანში (ლაფრაზე) ლატალის გარდა ქვემო თემებშიაც ყოფილა წესად. ა. დავითიანის სიტყვით „სკები ზაფხულში და მუშაობის პერიოდში გარეთ იდგნენ. როგორც კი აცივდებოდა და ფუტკარი საზამთროდ დაიბინავებდა სკებს სათითაოდ შეიტანდნენ (და) თბილ ადგილს მოუნახავდნენ სახლის ზედა სართულზე“ (53). „ზოგი მეფუტკრე, თუკი საფუტკრე კარვად ჰქონდა გაკეთებული... თივას ან ფეტვის ჩაღას სქლად გადაათარებდა პირდაპირ საფუტკრე—დერეფანზე და სკასაც აქ ტოვებდა საზამთროდ“ (54).

აქ მოყვანილი მონაცემების შედარება ბალსზემო სვანეთის მასალასთან გვაფიქრებინებს, რომ ზემო სვანეთისათვის ფუტკრის დაზამთრების ყველაზე გავრცელებულ წესს მისი დარბაზში შეყვანა წარმოადგენდა, ხოლო იქ, სადაც ამისათვის საჭირო კლიმატური პირობები არსებობდა—ქორის დეფანზე.

ფუტკრის დაზამთრების ერთი გარკვეული დღე ზემო სვანეთში არაა დამოწმებული. დაზამთრება პირველყოფლისა ამინდით არის შეპირობებული, მაგრამ აქაც ეს აქტი სვანის ძველი სამეურნეო ყოფის გარკვეულ ჩარჩოებში იყო მოქცეული.

ცხუმარში ჩაწერილი მასალის მიხედვით ფუტკრის დაზამთრება წარმოებდა შემოდგომის გიორგობიდან მოყოლებული ვიდრე ლალქმდე, რომელიც, როგორც ცნობილია, 14 ნოემბერს მოდის. ლალქმის აღსანიშნავად კლავდნენ პატარა საკლავს (გოჭი, თხა, ცხვარი), აცხობდნენ ქუთებს და კუბადებს, იმარა-



გებდნენ არაყს და სხვ. მზის ჩასვლის შემდეგ, როგორც კი დაბნელობდა სახლში გააწვობდნენ ტაბაგს. მამაკაცები გარშემო შემოუღებოდნენ ლემზირ ლაქერასთან დადგმულ ტაბაგს, ხოლო ოჯახის სხვა წევრები ტაბაგის შორი-ახლო იმყოფებოდნენ. სახლის უფროსი წარმოსთქვამდა ლოცვას, სალოცავებს ჩვეულებრივის რიგით მოიხსენიებდა და შემდეგ მიუბრუნდებოდა ტაბაგს ამ დღიდან მოყოლებული ვიდრე შობამდე მარხვად ითვლებოდა და ლაქვამ-ად იწოდებოდა.

5. თაფლისა და ცვილის გამოყენება

ბალსზემო სვანეთში თაფლი, გარდა იმისა, რომ საკვებისა და სასმელის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა, ფართოდ იყო გამოყენებული, როგორც სამკურნალო საშუალება. სამკურნალო მიზნით, როგორც წესი, უცეცხლო თაფლს ხმარობდნენ, რისთვისაც გეჯის გახსნისას ახალს, წმინდა და ბაცი ფერის თაფლის სარაჯს ცალკე იღებდნენ, მზეზე შეთბობის შემდეგ ხელით სწურავდნენ და როგორც წამალს ინახავდნენ.

თაფლს სამკურნალო მიზნით ბალსზემო სვანეთში შემდეგ შემთხვევებში და შემდეგი სახით ხმარობდნენ:

1. მხედველობის დაკარგვა-დაკლების შემთხვევაში საღამომობით თვალის ქუთუთოებზე თაფლს წაუცხობდნენ. (ლენჯერი, ს. სოლი, ტარასი აბრამის ძე უღესიანი, 70 წლ.).
2. თვალის გუგაზე ბიდის გადაკვრის შემთხვევაში თვალში ერთ წვეთ თაფლს ჩაუშვებდნენ—ბიდს შეჭამსო (ლენჯერი, ს. სოლი; იფარი, ს. ზეგანი, პეტრე ბესის ძე ხვისტიანი, 59 წლ.; კალა, ს. ჯე, გიორგი ხერგიანი, 61 წლ.).
3. თვალის დაჩირქების, ქავილისა თუ ქუთუთოზე მუწუკის ამოსვლისას, ქუთუთოზე თაფლის წაცხება იცოდნენ (იფარი, ს. ზეგანი).
4. ნადველის ჩაქცივისას ავადმყოფს წყალში გახსნილ თაფლს ასმევდნენ (ლენჯერი, ს. სოლი).
5. კუჭის დაავადებისას ავადმყოფს აჰმევდნენ თაფლს ან წყალში გახსნილ თაფლს ასმევდნენ (ლენჯერი, ს. სოლი).
6. რახიტისანი ბავშვების მკურნალობისას იმავე საშუალებას მიმართავდნენ (ლენჯერი, ს. სოლი), ხოლო ზოგჯერ ქონში გარეულ თაფლს აჰმევდნენ (იფარი, ს. ზეგანი).
7. ფრჩხილის დაჩირქებისას—მეცხარილ—ნატკენ ადგილს სუფთა თაფლს წაუცხებდნენ და შეუხვევდნენ.
8. თიაქარის დროს ავადმყოფს ნათავედ არაყში წამოდულებულ თაფლს ასმევდნენ (იფარი, ს. ზეგანი; კალა, ს. ჯე).
9. მელოგინე ქალს ხშირად აჰმევდნენ თაფლს—მშობიარობის შემდეგ ტკივილს მალე დაუამებსო (იფარი, ს. ზეგანი; კალა, ს. ჯე).
10. ლეფხაის დროს (მუწუკია ერთგვარი, „ცუდი ბალახის“ ან გველის თუ თავის შეხების შედეგად ჩნდება) თაფლს დაადებდნენ და შეუხვევდნენ (კალა, ს. ჯე).
11. ერუნინის შემთხვევაში (ყელპირგება) ავადმყოფს ყელში თაფლს წაუცხებდნენ (კალა, ს. ჯე).
12. ღრძილების დაჩირქებისას მტკივან ადგილზე თაფლს წაუსვამდნენ, მალე დაამწიფებსო (კალა, ს. ჯე).

13. რძენაკლული დედის ბავშვს ლჰნე-ს აკმევდნენ (ლჰნე—თაფლს; ლეცტიმ-ის და გიმბაშ-ისაგან მოხარშული კარაქის მაგვარი ნაზავია).

წამლად ცვილიც იხმარებოდა:

1. სანყურის შემთხვევაში (ყურის ტკივილია) ცვილს ქალაღზე წაუსვამდნენ, დაახვედნენ კონუსისებურად. ვიწრო ბოლოს ყურში ჩაუდებდნენ ავადმყოფს, ხოლო ფართო ბოლოს ცეცხლს წაუკიდებდნენ (ლენჯერი, ს. სოლი).

2. გადატეხილს ან ნაღრძობ ძვალს ცვილს შემოაკრავდნენ და მაგრად შეუხვევდნენ; ამ საშუალებას ლიფ-ს უწოდებდნენ (ლენჯერი, ს. სოლი).

3. კრილობის შემთხვევაში საგანგებო მალამოს ამზადებდნენ: ცვილს, ღორის ქონს და ზეთს ერთმანეთში თანაბარი რაოდენობით აურევდნენ, წამოადულებდნენ და კრილობაზე ფრინველის ფრთით წაუცხებდნენ.

4. მუწუკზე გაცხელებულ ცვილს ადებდნენ—მაღე დაამწიფებსო (იფარი, ს. ზეგანი).

5. გატეხილზე კახურას ხმარობდნენ (ერთად წამოდულებული ცვილი და ფისი) (იფარი, ს. ზეგანი).

6. კბილის ტკივილისას („ჭია რომ ხრავს კბილს?“) მაქღუნის (ბალახია) ნაყოფს ნაყავდნენ, ცვილში ურევდნენ და ამ ნაზავიდან სანთელს ჩამოქნიდნენ. ქალაღის მილის ერთ ბოლოს მტკივან კბილზე მიადებდნენ, ხოლო მეორე ბოლოდან ზემოხსენებულ სანთელს მიუწებდნენ, პირთან წყლიან ჯამს დაუდგამდნენ—სანთლის ალი ჭიას კბილიდან გამიყვანსო (იფარი, ს. ზეგანი; კალა, ს. ჯე).

7. მცხარილის შემთხვევაში ცვილის სათითეს იკეთებდნენ—მაღე დაამწიფებსო (კალა, ს. ჯე).

6. მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ზოგი წესჩვეულება

ბალსზემო სვანეთში ავი თვალისაგან ფუტკრის დასაცავად იხმარებოდა ის საშუალებები, რომლებიც ამავე მიზნით ხმარებაში იყო საერთოდ ყანის, სახლის თუ საქონლის მიმართ.

მრავალ ასეთ საშუალებას შორის აღსანიშნავია:

1. ანლაბ-ზე (ამაღლება, თანფაცაშ-ის 6 კვირის შემდეგ) მეფუტკრე დილით ადრე დგებოდა და ხმაამოუღებლივ მიდიოდა ტყეში; მოჭრიდა არყის ხის ტოტებს, მრგვალად დაგრებდა რამდენიმე ცალს (გიმუნდი) და შინ დაბრუნების შემდეგ ზოგს საფუტკრეს გაუკეთებდა, ზოგს ყანაში, ზოგს სახლის სახურავზე, ხოლო ზოგს გუბებზე მოათავსებდა.

2. თანფაცაშ-ზე ასევე დილით ადრე და ხმაამოუღებლივ მოიტანდნენ სილას (ქვიშე), თეთრ ქვას და აგრეთვე საფუტკრეში, ყანაში, სახლში, გუბეში და სხვ. მოათავსებდნენ.

3. ამავე დღეს ოჯახის უფროსი ქალი ოჯახის უმცროს წევრებს (გოგობიჭებს) მაჯებზე შავი ფერის შალის ძაფს (თანაფო) შეაბამდა; ხოლო მამაკაცი ამგვარსავე თანაფო-ს შეაბამდა საფუტკრის სარს, ხარის უღელს და სხვა; ეს რიტუალიც ხმაამოუღებლივ სრულდებოდა.

4. იცოდნენ ქვიშისგულიანი კოკორის გამოცხობა; კოკრებს სხვადასხვა ადგილას ალაგებდნენ, მათ შორის საფუტკრეშიაც.

5. სხვა ადგილებთან ერთად, ასევე ავი თვალის საწინააღმდეგოდ, საფუტკრეში ცაგ-ის ტოტს დააყენებდნენ (ცაგ—ეკლიანი მცენარეა, წითელი



ნაყოფი იცის); ამავე დროს იტყობდნენ: „ეკალი გულში ჩაესოს, ვინც ავიღებოდა“ ლით შეხედოს ჩემს ფუტკარს“-ო.

6. ავი თვალის წინააღმდეგ ყველაზე გავრცელებულ საშუალებად ცხენის თავის ქალა ითვლებოდა, რომელსაც საფუტკარესთან ათავსებდნენ ისე, რომ მგზავრს თვალში სცემოდა.

7. პრაქტიკაში იყო აგრეთვე ყოველ გეჯახზე თეთრი ქვის დალაგება, საერთოდ თეთრი ფერი—ცხენის თავის ქალა, არყის ტოტი, ქვიშა და სხვა ავი თვალის საწინააღმდეგო ძლიერ საშუალებად ითვლებოდა.

სოფ. ნაკიფარში ჩაწერილი მასალით (სოზარ გულბანი, 100 წლ.), ვისაც კი ჰყავდა ფუტკარი, მარიამობისათვის აუცილებლად გახსნიდა ერთ გეჯახს მაინც, ამოიღებდა სარაჯს, ამით დაამშვენებდა მიცვალებულთა სულის მოსახსენებლად გაწყობილ ტაბაგს და სასაფლაოზე მიიტანდა. ტაბაგის კურთხევის შემდეგ, სარაჯი, ისევე როგორც სანოვაგის ნაწილი, აქვე ურიგდებოდა დამსწრეთ, ხოლო ნაწილი უბრუნდებოდა სახლს ოჯახის დანარჩენ წევრთათვის დასარიგებლად. ასევე იყო სს. ლახუშტა და კვანჭიანარში და ბალსქვემო სვანეთში ყველა იმ ადგილას, სადაც კი ამ საკითხზე მუშაობა მოგვიხდა. ფარში (ს. ფარი, ამაიზ ბათურის ძე რეხესიძე, 80 წლ.) ჩაწერილი ვარიანტით „ამ დღეს (მარიამობას—აღ. რ.) თაფლი სჭირდებოდათ მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად. ეს დღე უქმად იყო მიჩნეული და ჩვეულებრივ რაიმე საკლავით (გოჭი, თიკანი, ხბო) აღინიშნებოდა. საჭირო იყო ნამცხვარიც: ქუთ, ჭვამდვარ, კუბად, ლეცემარ (მოხარშული ყველი), კობეჩია (მოხარშული კვახი), ხილი, არაყი, სარაჯი, სანთელი. ამას ყველაფერს გააწყობდნენ ტაბაგზე, გაიტანდნენ მაცხოვრის ეკლესიაზე და აკურთხებინებდნენ; მოტანილი სანოვაგის ნაწილს იქვე შექამდნენ, ხოლო ნაწილი სახლში მოჰქონდათ ოჯახის დანარჩენი წევრებისათვის“.

ასეთსავე საჭიროებას წარმოადგენდა თაფლი და სანთელი თანაფას მეორე დღესაც. ეს ფაქტი დამოწმდა ლატალის იფხსა და კვანჭიანარში, ბეროს მაზერში, ცხუმარის სვიფსა და მაგარდელში, ეცერის ისკარში და სხვ. სარაჯი და თაფლნარევი არაყი, ისევე როგორც სანთელი, აუცილებელ ელემენტებს წარმოადგენდა იმ წესჩვეულებისას, რომელიც ლიფანალზე სრულდებოდა (ლატალის იფხი, ლახუშტი და კვანჭიანარი, ბეროს მაზერი, ეცერის ისკარი და სხვ.).

ცხუმარის მაგარდელში ჩაწერილი მასალით (იასონ ყანსავის ძე მიდლიანი, 52 წლ.) თაფლი საჭირო ყოფილა ლაგვანაზედაც, მიცვალებულის დასაფლავების დღეს რომ ტირილი იმართებოდა. ამ დღისათვის, როგორც ცნობილია, საგანგებო პურებს აცხობდნენ (ლაგვანა დიარ), რომელსაც გულს ამოაჭრიდნენ და შიგ ცოტაოდენ თაფლს ჩაასხამდნენ. ეს წესი ბეროს ბავგდანარშიაც დამოწმდა. თაფლ-სანთელი საჭირო ყოფილა აგრეთვე ლათუალზედაც, (ბ. ქ. ლითუალ), მიცვალებულის დაბადების დღეს რომ იმართებოდა ხოლმე (ცხუმარის მაგარდელი) და ახანახას დროსაც (ცხუმარის სვიფი და მაგარდელი).

აქ ჩამოთვლილი იყო რიგი თარიღი, რომელიც მიცვალებულის სულის ხსენებას უკავშირდებოდა და რომლის აღნიშვნა თაფლ-სანთლის აუცილებელ მონაწილეობას გულისხმობდა. მაგრამ ფუტკარი ხომ ყველას არ ჰყავდა, მაშინ როდესაც მიცვალებულის სულის ხსენებასთან დაკავშირებული თარიღის აღნიშვნა ასე თუ ისე ყველას ესაჭიროებოდა. ასეთ შემთხვევაში მეფუტკრე

ვალდებული იყო უფუტკრო ოჯახს დახმარებოდა და საჭირო თაფლი დასწავლიდა. უსასყიდლოდ მიეცა მეზობელ-ნათესავისათვის. იმ შემთხვევაშიაც კი, როდესაც დაიბადებოდა აუცილებლობა ამა თუ იმ პირის მიერ ეკლესიისათვის სანთლის შეწირვისა, ასეთი პირი სხვისი დახმარების იმედზე იყო. ალი დავითიანის მასალით „მეფუტკრე თუ თაფლს უფრო ალებ-მიცემაში იყენებდა, ცვილი უფრო მეტად ღმერთებისათვის სამლოცველო-ეკლესიებს ეწირებოდა... და არათუ მეფუტკრე ოჯახები მარტო, (არამედ) ფუტკრის არმყოფი ოჯახებიც კი იხდიდნენ ამ ვალს ღმერთების წინაშე და განიდან შეძენილ ცვილით მოიკითხავდნენ ადვილზე და მოიხსენებდნენ ამა თუ იმ ღმერთსა და მის სალოცავს... ასეთ შემთხვევაში, როგორც ამბობენ ხანში შესულნი, ცვილის განიდან შექსყიდველს შესასყიდათ ძვირს არვინ არ დაუფასებდა, პირიქით ყველამეფუტკრე ცდილობდა ან სულ უფასოდ მიეცა ანდა აეღო რაც შეიძლება მცირე საფასური, სამაგიეროდ კი ლოცვაში... თავის თავს თანაზიარად თვლიდა“ [52].

ზემო სვანეთში შეკრებილი მასალით ირკვევა, რომ ჯგერაგ ლენჩაშ ძველად მიჩნეული იყო როგორც დაბურული ტყის წა-გვიორგი; მისი სახელობის ეკლესია კალის ქალაში ყოფილა გაშენებული, იფარსა და კალას შუაგზაზე; ამჟამად აქ მხოლოდ მისი ნანგრევებია დარჩენილი.

თქმულება არსებობს: ურჯულეობის შემოსევისას ჯგერაგ ლენჩაშის ხატების მოლოცვა გადაუწყვეტიათ. საჭირო გახდა მათი გადატანა ან კალასა, ან იფარში. იფარლებსა და კალელებს დავა მოსვლიათ, დაუთქვამთ: ეკლესიასთან რომ დიდი ნაძვია, ერთმა იფარელმა და ერთმა კალელმა ერთდროულად მოჭრან—ვის მხარეზედაც გადაწვება მოჭრილი ნაძვი—იქით წააბრძანონ ხატები. იფარელს ხერხით უჯობნია. ნაძვს იფარი უჩვენებია. ჯგერაგ ლენჩაშის ხატები იფარში გადმოუბრძანებიათ.

ჯგერაგ ლენჩაშ, ყველა ჩაწერილი ვერსიის მიხედვით, მგზავრის, მონადირისა და მეფუტკრის მფარველია. მონადირეები ამ მფარველს 23 აპრილსა და 10 ნოემბერს ხატობდნენ. ყოველი მგზავრი, წელიწადში ერთხელ, ახალწლის შემდეგ ამ ადგილთან პირველად გაქლისას ხატის შორიახლო ნედლტოტს მოსტეხდა, ხატთან მიახლოებისას პირჯვარს გადაიწვრდა, წაღმა შეტრიალდებოდა და ტოტს ხელიდან დაადებდა. მეფუტკრეები ზემოთ აღნიშნულ დღეს საფუტკრეში ასრულებდნენ აღწერილ რიტუალს.

ეს ეკლესია სოზარ გულბანის თქმით უფრო ადრეა აშენებული, ვიდრე ნაკიფარის წა-გვიორგის ეკლესია, ხოლო ეს უკანასკნელი „2000 წლის წინათაა დადგმული“-ო.

პეტრე ხვისტიანის თქმით (ს. ზეგანი) ჯგერაგ ლენჩაშ მონადირის, მგზავრისა და მეფუტკრის მფარველია.

მისი სახელი ზუგდიდს სწვდებოდა. მასზე ზემოთაც და ქვემოთაც (იგულისხმება სვანეთი) ლოცულობდნენ.

მხოლოდ ერთს ადგილას, მუჟალში (ს. ჩვაბიანი), ჩაწერილი ვერსიით ფუტკარი ლამარია ჟერ-ად არის მიჩნეული (მარიამის მწყალობა). აქ, თითქოს, საფუტკრეში შესრულებული ლოცვაც ლამარიას სახელზე იყო მიმართული (ყოფ. მღვდელი, ზაქარია გვიორგის ძე მარგიანი, 73 წლ.).

ადიში ჩაწერილი ვერსიით (ბექობი ყარამანის ძე ავალიანი, 56 წლ.) ჯგერაგ ლენჩაშ გარდა მონადირეობის, მგზავრობისა და მეფუტკრეობის მფარველობისა ცხენების გამრავლებასაც განაგებდა. ხოლო კალაში მიღებული ცნო-



ბით (გიორგი ხერგიანი, 61 წლ.) ხატი, რომელიც იფარლებს გადაუბრუნებელით, ჯგერაგ მგაჟი ყოფილა (ცხენოსანი თუ მოცხენოსნე წ-ა გიორგი).

ფუტკართან დაკავშირებით შესრულებული ყველა წესჩვეულება, როგორც აღენიშნეთ, მთავრდებოდა ლოცვით, რომელიც ჯგერაგ ლენჩაში-ს მისამართით წარმოითქმოდა. ეს ფაქტები, ჯგერაგ ლენჩაში-ს სახელობის ეკლესიის ნანგრევებთან ერთად, ჯერ კიდევ ბალსზემო სვანეთის ზემო თემებში იყო დადგენილი.

ლატალში ამ მასალამ შემდგომი დადასტურება ჰპოვა. აქაც ცნობილია კაქასა და იფარს შორის ჯგერაგ ლენჩაში-ს სახელობის ეკლესიის ნანგრევების არსებობა, მაგრამ მთხრობლის (ლახუშტელი 80 წლის ბესარიონ ფარჯიანის) თქმით ეს ჯგერაგ ლენჩაში მხოლოდ მეფუტკრეთა სალოცავი იყო და არა მასთან ერთად მონადირე-მგზავრებისაც.

ლატალის სხვა სოფლებსა და ქვემო სვანეთის თემებში ჯგერაგ ლენჩაში დიდი ტყის (ს. იფხი), დაბურული ტყის (ს. ლახუშტი), წიწვიანი ტყის (ს. ბაგვდანარი) წმინდა გიორგიდ იყო მიჩნეული. მისი მფარველობა მეფუტკრეთა გარდა ტყის ნადირის მღვვრებსა და ტყეში მომუშავეებზედაც ვრცელდებოდა, მაგრამ მის უპირატეს ფუნქციას მაინც მეფუტკრეობის მფარველობა შეადგენდა.

ლატალში ჩაწერილი ვერსიით (ს. იფხი) ჯგერაგ ლენჩაში ფუტკრის მფარველი იყო, მაგრამ არა ისეთი, როგორც, მაგალითად, აფსასთი ნადირისა. იგი ღვთაებად იყო მიჩნეული, რომელსაც მეფუტკრე ვევედრებოდა ფუტკრის მომრავლებასა და მისი ნაყოფის კეთილად მოხმარებას.

ზოგის წარმოდგენით ჯგერაგ ლენჩაში, როგორც ადამიანის საქმიანობის ყველა დარგის მფარველი, მეფუტკრეობის მფარველიც იყო. ბეჩოში (ს. ბაგვდანარ) ჩაგვაწერინეს: „ჯგერაგ ლენჩაში ფუტკრის მფარველად ითვლებოდა, მის პატრონად. ფუტკარი მის ხელში იყო და ამიტომ სოფელი მეფუტკრე მის სახელს ლოცულობდა. გარკვეული ადგილი მას სამყოფელად არა ჰქონდა—სადაც წიწვიანი ტყე იყო, იქ იგულისხმებოდა ჯგერაგ ლენჩაშიც“.

აქაც, ისევე როგორც სხვა მრავალ ადგილას, აღინიშნა, რომ ჯგერაგ ლენჩაში მონადირისა და ტყის მუშის, მაგრამ უპირატესად მეფუტკრის მფარველად ჰყავდათ წარმოდგენილი. მონადირეთა შორის ყველა არ ახსენებდა ჯგერაგ ლენჩაში-ს; მასზე ლოცულობდნენ მხოლოდ დათვზე, მკელზე, კვერნაზე; ე. ი. ტყიურ ნადირზე მონადირენი (ბეჩო, ს. მაზერი, გრიგოლ იემზას ძე კვიციანი, 88 წლ.). ტყის მუშა, ს. მაგარდელში ჩაწერილი ვერსიით (იასო ყანსაგის ძე მიდლიანი, 52 წლ.), ხეს ისე არ შემოჰკრავდა ნაჯახს, რომ ჯგერაგ ლენჩაში-ს სახელი არ ეხსენებინა. აქვე დასძინეს: „წმინდა გიორგი ერთია, მაგრამ იმის მიხედვით, თუ სად და როდის გაუჭირდება ადამიანს. იგი ლოცულობს კლდის თუ მთის, ტყის, ზიდის თუ სხვა წმინდა გიორგიზე“-ო.

ბეჩოშიაც (ს. დოლი, ალექსი მირზაბეგის ძე კვიციანი, 93 წლ.) ჯგერაგ ლენჩაში ფუტკრის მფარველად იყო მიჩნეული, თუმცა მასზე მონადირეებიცა და ტყის მუშებიც ლოცულობდნენ. ადგილობრივთა განმარტებით, როდესაც წმინდა გიორგის ნებართვა აუღია ღმერთისაგან მის დაუჭიროებად კაცის დახმარებისა, იგი მეფუტკრეთა სალოცავიც გამხდარაო.

ცხუმარში ასე განმარტეს ჯგჯრაგ ლენჩაშის საკითხი: „ჯგჯრაგ ლენჩაშის სახელზე მეფუტკრენი იმიტომ ლოცულობდნენ, რომ ადამიანმა ფუტკარი ტყიდან მოიყვანა და მოაშინაურა-ო“.

წარმოდგენა ფუტკრის მფარველის ძველად არსებობის შესახებ ქვემო თემებშიაც არის დამოწმებული. ლახანულაში, მაგალითად (ალი დავითიანის მასალების მიხედვით), „როგორც თითქმის ყველა არსებას დარგ-დარგად, ისე ფუტკარსაც თავისი ღმერთი ჰყავს სვანის წარმოდგენაში. ფუტკრის ღმერთს ჯგჯრაგ ნენჩაში-ს (წმ. გიორგი წიწვიანი ტყისას) ეძახიან. ამ ღმერთს განსაკუთრებული მოწიწებით იხსენიებს ის მოსახლეობა, სადაც სხვებთან უფრო მეტად ხარობს ფუტკარი და მეფუტკრეობა. მეფუტკრე ოჯახები განსაკუთრებულ სალოცავს უხდიან ფუტკრის ღმერთს და ამ დღისათვის შერჩეული აქვთ ამალღების დღე“ (14.) შემდეგ: „ფუტკრის სალოცავ დღეს მხოლოდ წმინდა გიორგის წიწვიანისას ახსენებენ და სხვა ღმერთების მოხსენება არ მიაჩნიათ სავალდებულოდ“ (18).

გარდა დაწესებული სალოცავი დღისა შესაძლებელი იყო ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ს მკითხავის პირით მოეთხოვა საგანგებო ლოცვის შესრულება. „როგორც სხვა თავის საჭირბოროტო საკითხებში, მეფუტკრეობაშიც დიდი გავლენა ჰქონდა მკითხავს ღვთაების ნება-სურვილის გამოძედავენებაში. მეფუტკრეც ხშირად მიმართავდა მკითხავ-მარჩიელს და რასაც იგი ურჩევდა და შთავაგონებდა, ამის შესრულებას წინ არაფერი არ უდგა, რაც უნდა დიდი ხარჯი გამოეწვია“ (19). შემდეგ: „ფუტკრის ღმერთი ჯგჯრაგ ნენჩაში—წმინდა გიორგი წიწვიანისა საერთოდ როგორც დარგობრივი ღვთაება სხვა ღმერთთა რიგში იხსენება ყველა დიდ სალოცავში; მას მოიხსენებს უფუტკრო ოჯახიც. და სთხოვს არ მოაკლოს მისი საქმევი... ჯგჯრაგ ნენჩაშს (ამ) სალოცავებზე მოიხსენებენ ისე, როგორც სხვა ღმერთებს... მაგრამ ფუტკართა ღვთაებას ჯგჯრაგ ნენჩაშს ასხვავებენ და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევენ“ (23, 24).

ზემომოყვანილი მასალა ადასტურებს, რომ ზემოსვანეთში ფუტკრის ღვთაებად და მეფუტკრეობის მფარველად ჯგჯრაგ ლენჩაში ითვლებოდა.

გეჯის დაყენება ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ის სახელზე ზემო სვანეთის თემებში თითქმის საყოველთაოდ ყოფილა გავრცელებული. ლატალში (ს. იფხი) მას „ღუბები ლილგენე“ ეწოდებოდა. მას მხოლოდ ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ის სახელზე აყენებდნენ და სხვა ღვთაებათა თუ მოვლენებთან დაკავშირებით მისი შეწირვა თუ შეთქმა არ იცოდნენ. დასაყენებლად რჩეულობდნენ ახალნაყიდსა ან ახალნაყარი ფუტკრის გეჯას. შეწირული გეჯის ფუტკარი, როგორც წესი, მაგარი, ძლიერი, მრავალრიცხოვანი უნდა ყოფილიყო, თუმცა იშვიათ შემთხვევაში სცოდნიათ აგრეთვე სუსტი და დასალუპად განწირული სკის დაყენება—იქნებ წიწვიანი ტყის წმინდა გიორგამ უშველოსო.

დაყენებულ სკას ჯვარს გაუკეთებდნენ ნიშნად და თუმცა იმ გეჯიდან სარაჯის ამოღება მუდამ იშვებოდა, მისი გაყიდვა თუ გაცემა ალკვეთილი იყო. დაყენებული გეჯის გახსნისას მეფუტკრე ღუბების ღმეზირს ამოჭრიდა, ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ის სახელზე ლოცვას იტყოდა, ხოლო დანარჩენ თაფლს მხოლოდ ოჯახის წევრებს აჭმევდა.

იგივე წესი იყო დამოწმებული ს. კვანჭიანარშიც, სადაც ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ის სახელზე დაყენებული გეჯის გახსნა შემოდგომის გიორგობამდე ალკვეთილი ყოფილა.



ბალსკვემო სვანეთის სხვა თემებშიაც არსებითად იგივე სურათი დადგინილი. აქაც გეჯის დაყენება მხოლოდ ჯგერაგ ლენჩაშის სახელზე სცოდნიათ, გარდა ერთი შემთხვევისა (ცხუმარი, ს. ლეებალდი, ფუია ამირხანის ძე გერლიანი, 76 წლ.), სადაც დამოწმდა ძველად არსებული პრაქტიკა წმინდა გიორგის სახელზე გეჯის დაყენებისა. განსხვავებული ვარიანტებით არის წარმოდგენილი დაყენებული გეჯის გახსნის დრო. ბეჩოში (ს. მაზერი, გრიგოლ იემზას ძე კვიციანი, 88 წლ.), მაგალითად, ჯგერაგ ლენჩაშის სახელზე დაყენებულს და ჯვარით აღბეჭდილ გეჯას გიორგობაზე არ გახსნიდნენ — სტუმარი იცისოამ დღეს, და ძნელია ისე გახსნა ეს გეჯა, რომ სხვას არ შეხვდეს მისი წილი. იმავე თემის ს. სვიფში (ვასილ ჩაჩაყას ძე არღვლიანი, 75 წლ.) დაყენებულ გეჯას ხსნიდნენ ლაღკმის დროს. ამ ღობიდან ამოღებულ სარაჯას ჭურჭელში გადაიღებდნენ, ლამზირ ლაგვრაზე დასდებდნენ და ჯგერაგ ლენჩაშის სახელს დიდებით მოიხსენებდნენ. ს. ლეებალდში ფუია ამირხანის ძე გერლიანი, 76 წლ.), სადაც ძველად წმინდა გიორგის სახელზე სცოდნიათ გეჯის დაყენება, წლის განმავლობაში პირველად ამ გეჯას გახსნიდნენ; ამ აქტის დროს ზემოაღწერილი წესჩვეულება მთლიანად სრულდებოდა ჯგერაგ ლენჩაშის სახელზე წარმოთქმული ლოცვითა და ლემზირ-ნატუსუნით. აქ დამოწმებული წესის თანახმად დაყენებული გეჯის სარაჯი, გარდა ღების ლემზირისა, ყველას ეჭმეოდა.

ეცერში (ს. ისკარი, მათე აბრამის ძე საბანიძე, 65 წლ.) ჯგერაგ ლენჩაშის სახელზე აყენებდნენ ამაღლების მეორე დღის პირველნაყარს. რამდენიმე ასეთი ჯვარდასმული გეჯა მახამედ ჩარკვიანის საფუტკრეში აღმოჩნდა. მათი სარაჯი უცხოს არავის არ ეჭმევა, თუ არ ოჯახის წევრს (ასევე ლალყაჯია პირველი კალოს კვეცენი, რომელიც სალემზიროდ არის განკუთვნილი. ლალყაჯს უწოდებენ ქერის არყის პირველ გამონახადსაც, ძროხა რომ პირველ სახარე ხბოსა შობს — ისიც ლალყაჯია — მას უღელი არ დაედგმის; დაკვლისას მის შემწვარ გულ-ღვიძლს ხოჩა ღერბეთს შესწირავდნენ).

აღკვეთილი გეჯა ლახამულაშიაც სცოდნიათ. ალი დავითიანის სიტყვით „ძველ მეფუტკრეებს შემოღებული ჰქონიათ როგორც საკრძალავი სკა, ისე საკრძალავი თაფლ-სარაჯიც. ეს წესჩვეულება ყველა მეფუტკრეს სავალდებულო წესით არ ეხებოდაო; ზოგი, პირიქით, თავსაც კი არიდებდაო, მაგრამ ერთხელ შემოღებულის მიტოვება და უარყოფა უკვე არ მოუხდებოდაო ფუტკარს და ზიანის მიყენება იყო მოსალოდნელიო. საკრძალავ სკას გამოარჩევდნენ სხვებში, ჯვარს დაასვამდნენ და ცალკე დგამდნენ. ამის შემდეგ მეფუტკრემ და მისმა ოჯახმა იცოდა ეს სკა და ხელუხლებლად თვლიდა. სკების გაღების დროს საკრძალავს ცალკე უღებდნენ სარაჯს, ცალკე გამოწურავდნენ თაფლს და ცალკე ჭურჭელში შეინახავდნენ, რამდენ ხანსაც იქნებოდა. ზოგჯერ წლის განმავლობაშიაც ჰქონდათ ეს თაფლი. მას მარტო ოჯახის წევრები შეეხებოდნენ და გარეშე პირს კი აკრძალული ჰქონდა ამ თაფლის ჭამა“ (25).

შესაბამისად ზემოთქმულისა, ვასკნით: ზემო სვანეთის შესწავლილ თემებში დამოწმებულია ძველად არსებული პრაქტიკა ჯგერაგ ლენჩაშის სახელზე საგანგებო გეჯის დაყენებისა. დასაყენებელ გეჯად უმეტეს შემთხვევაში ირჩევდნენ პირველ ნაყარს, ე. ი. ძლიერი და პრავალრიცხოვანი ფუტკრის ოჯახს. ჯვრის ნიშნით სხვა გეჯებისაგან გამოყოფილი იგი ლალყაჯად იყო

შიჩნეული და რიგ შემთხვევაში მისი ნაყოფის მოხმარება მხოლოდ მკურნალობისთვისაა შესაფერისი და მისი ოჯახის წევრებს შეეძლოთ.

II კვირის სვანეთი

1. ტყუური ფუტკრის დაძებნისა და შინ მოყვანის წესები

ტყუური ფუტკრის საძებრად ქვემო სვანეთშიაც ძველად ზამთარში მიდიოდნენ—თებერვლის მეორე ნახევარში, ყინვები რომ მოტყდებოდა, მაგრამ თოვლი ჯერ კიდევ არ იყო მომდნარი. საფუტკრე ადგილები წინასწარ დაცდილი ჰქონდათ; ცხეკიშ-ღვებ-ს ვარაუდობდნენ ცაცხვნარ-წიფლარებში, მზიან ფერდობებზე სოფ. რცხმელურას მიდამოებში. მაგალითად, საფუტკრე ადგილებად ითვლებოდა: ჯოჯოხეთის ღელე, სამრეკია, ლეწფარა და სხვ., ხოლო წიფლაკაკის მიდამოებში—ნაკარავალი, ლამანაშური, სადარი, ლალციაში, ლებურღვი და სხვა. სვანმა მეფუტკრეებმა იციან, რომ ტყუური ფუტკარი იგივე სახლიდან წასული ფუტკარია, რომელიც ტყეში ეტანება „ბარუ მეგამ“-ს—ფულურო ხეს, მეტწილად მუხას, წაბლს, წიფელას და სხვ.

საფუტკრე ადგილზე მისვლისას ფუტკარს ზოგი ჩიტის ნაკვალევზე ეძებდა, ზოგი კვერნის კვალზე. სვანი მეფუტკრეების დაკვირვებით ფრინველთა შორის ფუტკარს ყველაზე უფრო ერთგვარი ჩიტი ეტანება, რომელსაც ეწოდებოდა ჩერიკა (ლექსურა), ჩიერა (ლეუშერა), ჩიორა (სასაში), ჩირეკა (წიფლაკაკია).

ზამთრის მიწურულში ეს ჩიტი აწუხებს ტყუურ ფუტკარს და აიძულებს მას კარში გამოვიდეს. კარში გამოსულ ფუტკარს წელს წააწყვეტს, ხოლო თავსა და ფრთებს იქვე ხის ძირას დაჰყრის. ამის მიხედვით მიაგნებდა ხოლმე სვანი მეფუტკრე ტყუური ფუტკრის ბუდეს.

ზოგი მეფუტკრე კვერნის კვალს მიჰყვებოდა, რომელსაც თითქმის ყოველთვის უცდომლად მიჰყავდა სვანი მეფუტკრე ტყუური ფუტკრის ბუდესთან. ტყუური ფუტკრის მოძებნის ეს წესი დამოწმებულია ლექსურაში, წანაშში, ტვიბსა და სხვ. (შესაბამისად: ივანე ჯაბას ძე ბენდელიანი, 78 წლ.; ივანე ბესის ძე ლიპარტელიანი, 69 წლ. და გაბრიელ თაფუს ძე ზურებიანი, 88 წლ.):

ხელედაში (ივანე სიმონის ძე ჩარქსელიანი, 60 წლ.) ტყუური ფუტკრის საძებრად მარტში მიდიოდნენ და საამისოდ არჩევდნენ პირველ მზიან ღლეებს, როდესაც მზით მოტყუებული ფუტკარი კარში გამოდიოდა და გაყინული ბუდესთან ახლო სცვიოდა. ტვიბში დამოწმებული წარმოდგენით რა მდგომარეობაშიაც არ უნდა გაიყინოს ფუტკარი, მას თავი მაინც ბუდისაკენ რჩება მიმართული. ასეთივე წესი ტყუური ფუტკრის მოძებნისა დადგინდა ლეუშერაში, მეტეცში, შკედში, მეღესა და სხვ. (შესაბამისად: ბესარიონ დავითის ძე შავრაშიანი, 80 წლ.; სასო გაბოს ძე ონიანი, 97 წლ.; მელიტონ გოგოს ძე გაბიანი, 68 წლ. და მოსე მუქუს ძე ზურებიანი, 76 წლ.; გიორგი თაისავის ძე ავალიანი, 100 წლ. და ზაქარია გიორგის ძე გველესიანი, 75 წლ.)

ტყუური ფუტკრის მიგნების ზემოხსენებული წესი მთელს ქვემოსვანეთშია ცნობილი, გამონაკლისს მხოლოდ ს: ფაყი წარმოადგენს (ლენტეხი), სადაც ტყუური ფუტკრის საგანგებო ძებნა არა ჰქონიათ წესად; ტყუური ფუტკრის ანაზღეულად პოვნის შემთხვევაშიაც ხეს გააპობდნენ, ფუტკარს დააქრობდნენ და მხოლოდ თავლ-სანთლით სარგებლობდნენ. აქაურ მთხრობლებს—



მეფუტკრეებს არც ერთი შემთხვევა არ ახსოვთ ტყიური ფუტკრის მზნმრწყკლი განისა და მისი „მოშინაურებისა“.

წლის სხვა პერიოდში ტყიური ფუტკრის ძებნა ქვემო სვანეთში არა სცოდნიათ. შემთხვევით ნაპოვნ ფუტკრიან ხეს ან ნიშანს დაადებდნენ და მხოლოდ შემოდგომაზე ან ზამთრის მიწურულში წაიღებდნენ სახლში, ანდა, რაც უფრო იშვიათად ხდებოდა, იქვე გააპობდნენ, ფუტკარს დახოცავდნენ და თაფლ-სანთელს ისე მოიხმარდნენ.

საგანგებო ძიების შედეგად ზამთარში მიკვლეულს ან დანიშნულსა და ზამთრისათვის შემონახულ ფუტკრიან ხეს ძირში მოჭრიდნენ და, თუ იოლად წამოსაღები ხე იყო, ფუტკრის ბუდეს თვალის ვარაუდით ამოკვეთდნენ. ამოკვეთილ ლეებს მარხილით ან ტვირთით წამოიღებდნენ სახლში და საფუტკრეში დააბინავებდნენ შესაბამისად მისი ბუნებრივი მდგომარეობისა. თუ ხე მეტად ტლანქი იყო და ამიტომ მისი წამოღება სახლში არ ხერხდებოდა, ზოგი ფუტკარს აჭრობდა და თაფლ-სანთელი მოჭქონდა სახლში, ხოლო ზოგი იქვე ახალ ლეებს უკეთებდა, ფრთხილად გადასხავდა ფუტკარს შიგ და დასაბინავებლად სახლში წამოიღებდა. (ლექსურა, ივანე ჯავახიძე ბენდელიანი, 78 წლ.).

ტყიური ფუტკრის მოძებნა ზემოხსენებული წესით ქვემო სვანეთში ფუტკრის მოშენების ერთ-ერთ ძირითად წყაროს წარმოადგენდა. ასე მოუშენებია, მაგალითად, თავისი ფუტკარი მეღელ გიორგი ისაკის ძე ავალიანს; ამჟამად ხუთი ძირი ფუტკარი ჰყავს ხელედელ ივანე სიმონის ძე ჩარქსელიანს ტყეში ნაპოვნი ფუტკრის ნაყარი; ნაცულში ჯანუაშვილის მიერ ტყეში ნაპოვნი ფუტკარი 30 ძირამდე მომრავლებულა; ლჯუში გუქა გახას ასული ონიანის ოჯახში ტყიურ ფუტკარს 40 ძირამდე უყრია; სასაშში ატო პეტრეს ძე ონიანმა 40 წლის მანძილზე ერთი ძირი ტყიური ფუტკრისაგან 50 ძირი მიიღო.

ასევე ტყიური ფუტკრის მეშვეობით პლატონ ლეკოს ძე ონიანს მოზრდილი ლაღობი გაუშენებია სასაშში, ხოლო ივანე გიორგის ძე ტვილიანს — რცხმელურაში, შალვა სემნარის ძე ბენდელიანს დურაში და სხვა მრავალი.

თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ მრავალ ადგილას ჩაწერილი მასალით ფუტკრის გაყიდვა-ჩუქება ალკვეთილი იყო ჩვეულებით (ბარაქა გაყვება ხელსაო), საფიქრებელი იქნება, რომ ქვემო სვანეთში ფუტკრის მოშენების ერთ-ერთ მთავარ წყაროს ტყიური ფუტკრის მოპოვება წარმოადგენდა. ხის ბუდიდან წამოყვანილი ფუტკარი (ასეთ ფულურო ხეს ზოგნი ბეყვ-ს უწოდებენ) მოსაშენებელ ძირად არის გამოყენებული. რადგან ბეყვ-ი უმეტეს შემთხვევაში ორივე ბოლოდან ყრუდ დახურული მორია, ამაში მოქცეული ფუტკრის ნაყოფით სარგებლობა შეუძლებელია; სამაგიეროდ მან ძლიერი და მრავალრიცხოვანი ოჯახი იცის. აქ ბეყვ-იდან მიღებულ ნაყარს ახალ ღობრაში ათავსებენ და აქედან სარგებლობენ ფუტკრის ნაყოფით.

მაგრამ ქვემო სვანეთში ამის გარდა აღმოჩნდა თაფლ-სანთლის მოპოვების ისეთი წესიც, რომელიც ზემოხსენებულში ჯერ დადგენილი არ არის.

სასაშში ჩაწერილი (ატო პეტრეს ძე ონიანი, 56 წლ.; იასონ ჯავახიძე ონიანი, 69 წლ.; პლატონ ლეკოს ძე ონიანი, 65 წლ.) და ლაშხეთის სხვა სოფლებში შეჯერებულ-შემოწმებული მასალით ძველად ლაშხელი მეფუტკრეები ტყიური ფუტკრის მოსაძებნად ლეჩხუმშიაც გადადიოდნენ. მეფუტკრეები მიდიოდნენ ჯგუფად 10—12 კაცის შემადგენლობით 5—10 დღის

ვადით. ასეთ მგზავრობას ძველად სისტემატური ხასიათი ჰქონია. ფუტკრით ყველაზე მდიდარ ადგილებად იქ ხვირი და წითურ-ითვლებოდა. საფუტკრე ადგილზე მოსვლისას მეფუტკრე—მონადირეთა ჯგუფი კარვებს დაიდგამდა ან უკვე ცნობილ ქვაბში დაბინავდებოდა (ცნობილი იყო როკლულას და თეტენარის ქვაბები). საფუტკრედ წამოსულ ჯგუფს თან მოჰქონდა საგზალი და საპირო ჭურჭელი: ქეშეოი—თხის ან ხბოს ბეწვგაცლილი ტყავი და ქაც-ი—გულად გაკეთებული ხბოს ტყავი.

ტყაური ფუტკრის ძიებისას ზემოაღწერილ წესებს იყენებდნენ. მისი მიგნების შემდეგ ხეს მაშინვე ჭრიდნენ, ფუტკარს აქრობდნენ და სარაჯს ჭურჭელში ინახავდნენ. ამგვარად მუშაობდა ჯგუფი, ვიდრე არ შეაგროვებდა იმდენ თაფლ-სანთელს, რამდენის ზიდვაც შეეძლო.

ამგვარი მგზავრობის შედეგად დიდი რაოდენობის თაფლი და ცვილი გროვდებოდა. თაფლის უმეტესი ნაწილი სააღდგომო რანგის გასაკეთებლად მიდიოდა, ხოლო ცვილი სვანეთისათვის არასოდეს არ იყო მოჭარბებული—ზოგიერთი მეფუტკრე ასე მოპოვებული თაფლ-ცვილით ვაჭრობდა კიდევც.

ლაშხელი მეფუტკრეები, რომელთაც სისტემატურად უხდებოდათ სიარული ლეჩხუმში, აქაური ხიდის მკეთებლებს და მის მომვლელებს თაფლით და ცვილით „სცემდნენ პატივს“; ისინი არავითარ ბაჟს ან გადასახადს არ იხდიდნენ ლეჩხუმლების სასარგებლოდ, რადგან ადგილები ლატკაშს ზევით სვანებს ეკუთვნოდა და ხვირი ისევე, როგორც წითური—მრავალფუტკრიანობით ცნობილი ადგილები—ძველად სვანების სამფლობელოში შედიოდა.

მიუხედავად ამისა, ამ ადგილებში ლეჩხუმლებიც მეფუტკრეობდნენ და ამ ნიადაგზე ადგილი ჰქონდა დავასა და ხშირ შეტაკებებს სვანებსა და ლეჩხუმელებს შორის. გადმოცემით ახსოვთ, მაგ., რომ ლეჩხუმელ გელოვანს დაუვალეზია ვინმე ადამია ჩაჩხიანისათვის ამ ტყეების დაცვა ლაშხელ მეფუტკრეთაგან. ერთხელ ადამიას შეხვედრია 12 სვანი, აქეთ საფუტკრედ წამოსული. ადამიას სვანებისათვის მოუთხოვია იარაღის დაყრა. სვანები სიკვდილით დამუქრებიან მას. ამის შემდეგ ადამია თურმე დაეთხოვა სვანებს, აღარ ედავებოდა მათ. შემდეგში ადამიას შვილს ზაკოლია ჩაჩხიანს კვლავ უცდია სვანების ალაგმვა, მაგრამ ერთ-ერთი შეტაკების დროს სვანს მკლავი გაუფუჭებია მისთვის. ეს ამბავი უკვე იასონ ონიანის (ჩემი მთხრობელია) ხსონაში მომხდარა. მესისხლეები შემდეგ შეურიგებიან და ზაკოლიას ამ სვანის შვილი მოუნათლავს.

ეს ადგილი ლაჯანყურას ხეობის ერთს ნაწილს შეადგენს და იწყება იქ, სადაც ერთდებიან მდინარეები ლაჯოვა და როკლულა. ამის ზევით მდებარე ტერიტორიას ლანქორს ეტყვიან. ლანქორი სვანებისა იყო, მაგრამ გელოვანები ედავებოდნენ სვანებს—ჩვენი ჩამოსაწვეთია და ადგილიც ჩვენი უნდა იყოს“-ო; ლანქორი კარგი საძოვარი ადგილებია; მას მიყვება ფერდობზე გაშლილი ტყე—კარგია სანადირო და საფუტკრე. აქ ახოებიც ჰქონდათ სვანებს, მაგრამ ამ ახოებს სვანები ლეჩხუმლებისაგან მათთან შეთანხმებით იღებდნენ; რაც შეეხება ნადირობა-მეფუტკრეობას—ეს ხდებოდა ლეჩხუმლებისაგან დაუკითხავად და მათ სასარგებლოდ რაიმე ბაჟის გადახდის გარეშე.

ამგვარი მეფუტკრეობა ლაშხეთის გარდა ცნობილი იყო რცხმელურასა და წაფლაკაკიაშიც. რცხმელურაში, მაგალითად, მრავალფუტკრიან ადგილთა შორის ტუტუციას პირველი ადგილი ეჭირა და აქ მიდიოდა ხოლმე სწორედ მეფუტკრეთა ჯგუფი რამდენიმე კაცის შემადგენლობით თაფლ-სანთლის



მოპოვების მიზნით. მაგრამ ეს ადგილი სოფლიდან ახლო მდებარეობის გამო უღებრივად დილით ადრე წასული ჯგუფი იმავე დღის საღამოსათვის სახლში ბრუნდებოდა. ერთ-ერთ ასეთ მგზავრობაზე ჯგუფად წასულ 9 კაცს თაფლსანთლის ოთხი ტვირთი მოუტანია სოფელში (ივანე გიორგის ძე ტვილდიანი, 79 წლ.; ივანე გოგის ძე ტვილდიანი, 65 წლ.).

უმეტეს შემთხვევაში ასეთ ადგილებში კვერნაზე მონადირეები მეფუტკრეობდნენ; ასევე იცოდნენ მეფუტკრეობა წაფლაკაკიაში, სადაც მეფუტკრეთა რაოდენობა ერთ ჯგუფში 3—4 კაცს არ აღემატებოდა (ატო ძუძას ძე ლიპარტელიანი, 63 წლ.).

ასეთი წესით ჯგუფურ მეფუტკრეობაში, როდესაც მთავარ მიზანს თაფლსანთლის მოტანა შეადგენდა და არა ფუტკრის მოყვანა-მოშენება, მეფუტკრეებს ნანადირევი სახლში ჩუმად მოჰქონდათ და ცდილობდნენ სახლში ტვირთის მოტანამდე არავის არ გაეგო; მაგრამ თუ მათ გზაში ვინმე ანაზღეულად შეხვდებოდა, წესი იყო—ნაწილი მისთვისაც უნდა მოეცათ (წიფლაკაკია); სახლში დაბრუნებისა და ნანადირევის განაწილების შემდეგ კი წესად იყო ნათესავ-მეზობლებისათვის თაფლის ნაწილის გაგზავნა (რცხმელურა).

მეფუტკრეობის ამ ფორმასთან დაკავშირებული იყო საინტერესო წესჩვეულებანი, როგელთა შესახებ თავის ადგილას გვექნება საუბარი.

ამგვარად დადასტურებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ საერთოდ ქვემო სვანეთში და, განსაკუთრებით, ლაშხეთში ძველად არსებობდა მეფუტკრეობის თავისებური ფორმა, რომელიც გულისხმობდა მეფუტკრეთა ჯგუფის ხანგრძლივსა და დიდ მანძილზე მგზავრობას მრავალფუტკრიანობით ცნობილ ადგილებში; ამ მგზავრობის მიზანი იყო არა ტყუური ფუტკრის მოყვანა-მოშენება, არამედ მხოლოდ მისი ნაყოფის მოპოვება. ეს ფორმა უნდა წარმოადგენდეს მეფუტკრეობის ერთ-ერთ არქაულ სახეობას.

2. ქვემო სვანეთში გავრცელებული გეჯის სახეობა

ქვემო სვანეთში ასხვავებენ ღობრასა და ღვებს; პირველი ნიშნავს გეჯად გამზადებულ ცარიელ ჭურჭელს, ხოლო მეორე გეჯას, რომელშიაც ფუტკრის ოჯახია მოთავსებული.

ქვემო სვანეთისათვისაც, ისევე როგორც ზემო სვანეთისათვის, გეჯის ერთადერთს და ძირითად ტიპს გეჯა წარმოადგენს, ძველდაც და ახლო წარსულშიაც სვანი მეფუტკრეები მხოლოდ ამ ჭურჭელში ამყოფებდნენ ფუტკარს. მეტად იშვიათად აქა-იქ შეხვდებოდა ადამიანი კასრსაც—ბეყვ, რომელსაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში გამოიყენებდა მეფუტკრე, თუ მას ყრის პერიოდში არ აღმოაჩნდებოდა საჭირო რაოდენობის ხელოვნური გეჯა. კასრს ჩვეულებრივ სხვა დანიშნულება ჰქონდა ოჯახში; მას ხმარობდნენ წნილის, მაწვნის, ყველის და სხვა ამგვარი პროდუქტის შესანახ ჭურჭლად. გამონაკლის შემთხვევაში, როდესაც მეფუტკრე დაინტერესებული იყო მრავალრიცხოვანი და ძლიერი ოჯახის მიღებაში, იგი საგანგებოდ აკეთებდა კასრს, მაგრამ, ვიმეორებთ, მეტისმეტად იშვიათ შემთხვევაში: იგი ძნელი მოსახმარია, რადგან ფარების ამოღება ამ ჭურჭლიდან ფუტკრის დაზიანების გარეშე შეუძლებელია.

ღობრას ზომები დაახლოებით იგივეა, რაც ზემო სვანეთში, მისი სიგრძე 80—120 სმ ფარგლებშია მოთავსებული, ხოლო დიამეტრი 30—40 სმ ფარგ-

ლებში. ყველა ჩვენ მიერ აღწერილი ღობრას ზომები ზემოხსენებული სიდიდეების კომბინაციაზეა აგებული. ამ ზომის ღობრები 15-დან 20-მდე ფარს იტევენ.

როგორც ეტყობა, ღობრას ზომების განსაზღვრა მეფუტკრის პირადი გამოცდილებით წარმოებდა.

ყველაზე გავრცელებულ მასალად ღობრასათვის თხმელაა მიჩნეული; იგი რბილია, იოლად დასამუშავებელი, ქვისაგან უვნებელი; და, რაც მთავარია, ადვილად საშოვნელი. ამავე დროს თხმელამ მართალი და მშრომელი ფუტკარი იცისო (კახურა, მიხა ჯაკვას ძე ლიპარტელიანი, 53 წლ.; გიორგი ჯაბას ძე ტვილდიანი, 63 წლ.). მაგრამ სვანმა მეფუტკრეებმა იციან, რომ ეს არ არის საუკეთესო მასალა. საუკეთესო მასალად ზოგი მუხხასა და წაბლს მიიჩნევს (ხელედა, ივანე სიმონის ძე ჩარქსელიანი, 60 წლ.), ზოგი მხოლოდ წაბლს აყენებს პირველ ადგილას (ხაჩეში, სასაში, წიფლაკაკია, შესაბამისად: თავადა აბრამის ძე ლიპარტელიანი, 58 წლ.; ატო პეტრეს ძე ონიანი, 58 წლ.; ატო ძუძას ძე ლიპარტელიანი, 63 წლ.), ზოგი ცაცხვსა და წიფელს აძლევს უპირატესობას (კახურა), ასევე წაბლსა და ცაცხვს რჩეულობენ წანაშში, ხოლო წიფელსა და ფიჭვს ჟახუნდერში, თუმცა ხაჩეშში მიჩნეულია, რომ ხის ეს ჯიშები ფუტკარს არ უყვარს და არ ხარობს. ლეკოსანდასა და ნაცულში საღობრო მასალად არყის ხეც კი დააახელებს (ბექირბი გიგოს ძე ონიანი, 80 წლ.; იოსებ თათის ძე ბაკურაძე, 80 წლ.).

მიუხედავად იმისა, რომ საღობრე მასალის საკითხი არსებითად ბუნებრივი შესაძლებლობით არის შეპირობებული, ზოგი მაინც წაბლსა და ბალამწარას ეტანება, რადგან სვანი მეფუტკრეების დაკვირვებით ამ ხისაგან გამონათალმა ღობრამ ძლიერი და ავი ფუტკარი იცის. მრავალრიცხოვანი ფუტკრის შეპატრონე ზოგჯერ საფუტკრეში განგებ გაურევდა წაბლის თუ ბალამწარას რამდენიმე ღობრას, რომლის ფუტკარი თავისებური დამცველის ფუნქციას ასრულებდა გარეშე ფუტკრის მიერ მისი საფუტკრის დალაშქვრის შემთხვევაში.

საღობრო მასალა, ისევე როგორც სხვა დანიშნულების მასალა, კარგ მთვარეზე უნდა მოჭრილიყო. ზოგ შემთხვევაში (წიფლაკაკია) საღობროდ საჭირო ხეს ფუტკრის ყრის წინაღუდს მოჭრიდნენ და გეჯას მაშინვე გამოთლიდნენ — „ძველ ღობრაში ფუტკარი არ გაჩერდება და თუ გაჩერდა ვერ იხეირებს-ო“.

შესაფერის დღეს მოჭრილ ხეს ჯერ გარედან შეალამაზებდნენ, შემდეგ გააპობდნენ ორ თანაბარ ნაწილად, გულს ეჩოთი ამოუღებდნენ, კუთხეებს სატეხით ამოუსწორებდნენ და საფუტკრედ ისე გაამზადებდნენ.

ღობრას გამოთლისას ან, ყოველ შემთხვევაში, ნაჯახის პირველად დაკვრისას ზოგ შემთხვევაში (წიფლაკაკია, მელე, ლემზაგორი და სხვ.) ფეხის მდებარეობას ექცეოდა ყურადღება: თუ გამომთლელის ფეხი ღობრას პერპენდიკულარულად ედგა, ფუტკარიც თითქოს ღობრაში ამ მიმართულებით გაიკეთებდა ფარებს, ხოლო თუ ღობრას გასწვრივ — გასწვრივ.

3. ქვემო სვანეთში გავრცელებული საფუტკრის ტიპები

მთელს ქვემო სვანეთში არსებითად ერთი ტიპის საფუტკრეა. ფუტკრის შინ მოთავსება, ისე როგორც ეს ბალსზემო სვანეთში დამოწმდა, აქ არა აქვთ

წესად. საგანგებოდ გადახურული საფუტკრე მეტად იშვიათსა და ქვემო სვანეთისათვის ახალ მოვლენას წარმოადგენს. იგი ჩვენ მხოლოდ ერთს ადგილას, საკუთრივ ს. ლეუშერას კოლმეურნეობაში შეგვხვდა.

ქვემო სვანეთში საფუტკრეს ჩვეულებრივ სახლის მიმდგომ ფართობზე აწყობენ ხოლმე, უმეტეს შემთხვევაში ბოსტანსა და იქ, სადაც ხეხილია—ბაღებში.

ხელედაში, მაგ., (სამსონ ქარდავას) საფუტკრე ფიცრით შემოღობილი მოედანია, რომლის ფართობი 200 კვ. მეტრს არ აღემატება. გეჯები განლაგებულია ბოსტანში, სადაც ბოსტნეულის გარდასივნილია დათესილი და რამდენიმე ძირი ვაზია დარგული. აქ 16 ძირი ფუტკარი ვიწროდ, პაგრამ რიგზეა ჩამოყოლებული. ყოველი გეჯა გადახურულია ორი-სამი წყება ხის ქერქით და უმეტესობას თეთრი ქვა ადევს ზემოდან—„ავი თვალის საწინააღმდეგო საშუალებას წარმოადგენს“-ო.

ხაჩეშში თავადა ლიპარტელიანის საფუტკრე ასევე სახლის უკან შემოღობილ ადგილზეა გაშენებული, ბოსტნის გვერდით. აქვე, საფუტკრეში, გეჯებს შორის სივნილია ჩათესილი, გვერდზე ვაზი და ხეხილია გაშენებული.

ღურაშელი გვიდიანის საფუტკრე სახლიდან ასიოდ მეტრითაა დაცილებული და ფიცრებით შემოღობილ ადგილზეა მოთავსებული. ორმოცამდე ძირი ფუტკარი ყავს გვიდიანს—ყველა თხმელის ღობრაში. აქედან ექვსიოდე ძირი მაღალ საბჯენებზეა შედგმული. ადგილი აღარ ეყოთ და ასე ამიტომ მოთავსეს გეჯები.

აქვე, საფუტკრეში ბზის კუნძია დაყენებული; 7—8 წლის წინათ სახლიდან ფუტკარი გაპარვია გვიდიანს და იქვე ყანის პირზე ბზაში დაბინავებულა. მეორე წლის მარტის თვეში გვიდიანს კუნძი მოუჭრია და ფუტკარი ძველ სადგომში დაუბრუნებია. შთვილში სარდიონ თათის ძე მუკბანიანის საფუტკრე ბოსტანშია გაშენებული შარა-გზის პირად და სხვა მრავალი. ამავე ტიპის საფუტკრეები დამახასიათებელია ჩოლურისა და ლაშხეთის ყველა იმ სოფლისათვის, სადაც კი ფუტკრის მოვლა-მოშენებას მისდევენ.

ამასთან ერთად აღსანიშნავია, რომ ქვემო სვანეთში, განსხვავებით ზემო სვანეთისაგან, დამოწმებულია ახოებში საფუტკრეების მოწყობის პრაქტიკა. მიწის სივიწროვით შეწუხებული მოსახლე, ჩვეულებრივ, ახოს გატეხვას მიმართავდა ძველად. შესაბამისად იმისა, თუ რა მანძილითაა დაცილებული ახო მკვიდრ-საცხოვრებელს, მოსახლე ახოში ან ღროვებით კარავს დაიდგამდა და მხოლოდ სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოთა პერიოდს ვაატარებდა იქ, ანდა, თუ ახო მეტად დაცილებული იყო სოფელს, ჩადგამდა კაპიტალურ საცხოვრებელს, სასივნიდეს, ზოგჯერ—წისკელსაც და საქონელთან ერთად მკვიდრად დაბინავდებოდა იქ. ასეთს პირობებში ოჯახი მაინც გამოყოფილი რჩებოდა და ოჯახის წევრთა ერთი ნაწილი თუ ახოში ბინადრობდა, მეორე ნაწილი—ნაკლებ შრომისუნარიანი (მოხუცები და ბავშვები) სოფელში იმყოფებოდა. ასეთი მოსახლე ახოში მეფუტკრეობასაც მისდევდა.

ასე მაგ., ს. კახურაში ფუტკარი სოფელში თითქმის არავის არა ჰყავს. კახურლების ახოები ათიოდე კილომეტრითაა დაცილებული სოფელს და ძველთაგან ამ სოფლის მოსახლეებს ფუტკარი ზამთარ-ზაფხულ ახოში ყოლიათ დაბინავებული. ასევე ხდებოდა ჩოლურში: ს.ს. ბულეშიდან და საყდრიდან ფუტკარი აშარეთში გაჰყავდათ (ახოს სახელია), რომელიც მდიდარია ცაცხენარით; მწწნელებს ფუტკარი ქალის ახოში ჰყავდათ (მთა ადგილია, მრავალ-

ზალახოვანი და კარგი სათიბი). ამ თემში კიდევ ქველფი ითვლებოდა კარგ საფუტკრე საახოვე ადგილად.

ესხუნდრელებს ამჟამად აღარა ჰყავთ ფუტკარი ახოებში, მაგრამ ძველად ბევრი ფლობდა საახოვე მიწებს, სადაც, ჩვეულებრივ, ფუტკარსაც მოაშენებდნენ ხოლმე. სასაშლები ქველაშში აბინავენდნენ ფუტკარს, რცხმელურლები — ქვაბნარში, ლევანჭულაში, სამრეკში, ხოლო წიფლაკაკიელები — ლენგძეში, ლენბარში, უნაგირაზე, დოღრაშში და სხვა.

იყო შემთხვევა, რომ ახოს გაუტეხავადაც საახოვე ადგილას ფუტკარს ჩააყენებდნენ სოფლიდან რამდენიმე კილომეტრის დაცილებით, დროდადრო მიხედავდნენ მას და მოვლა-პატრონობას ამ კუთხეში ცნობილი წესების შესაბამისად არ მოაკლებდნენ ფუტკარს.

განვითარებული იყო პრაქტიკა საახოვე საფუტკრეში ზიარი ფუტკრის ჩაყენებისა მოსახლის მიერ, რომელსაც ახო არა ჰქონდა.

საახოვე საფუტკრის ნადირისაგან დაცვის მიზნით მას მჭიდროდ შემორავგავდნენ და ლობესთან ახლოს ლაყვებარ-ს¹ ან გაშკაფ-ს² მოაწყობდნენ, რომლებიც სარეკელას ფუნქციას ასრულებდნენ.

ასეთი მანძილით სოფლიდან დაცილებულ საფუტკრეს ეს ღონისძიება მუდამ არა შევლოდა, მაგრამ ახოებში იმდენად დიდი მოსავალი მოჰქონდა ფუტკარს, რომ მასზე შენახარჯი შრომა მაინც ანახლათურებული იქნებოდა.

4. ფუტკრის მოვლა-პატრონობა

ნაზამთრის ფუტკარი, შესაბამისად იმისა, თუ რა ადგილასაა გაშენებული საფუტკრე, მუშაობას იწყებს თებერვლის ბოლოს ან მარტის დასაწყისში, მაგრამ როგორი ამინდიც არ უნდა დადგეს, ფუტკრის გამოზაფხულებას 9 მარტს არ გადააცილებდნენ. კახურაში 9 მარტი მიჩნეული იყო დღედ, როდესაც ხეს წყალი ჩაუდგება ხოლმე, დურაშში ფიქრობდნენ, რომ 9 მარტს 9 ანგელოზი ჩამოივლიდა, ლემზაგორში ამბობდნენ, რომ ამ დღეს ჰაერი მომთზარია, ხოლო მოჭობა ჯერ არ არის დამთავრებული, ლჯში სწამდათ, რომ 9 მარტის შემდეგ ფუტკრის ხელის ხლება აღარ შეიძლებოდა. საერთოდ კი ქვემო სვანეთში ეს დღე ბედნიერ დღედ იყო მიჩნეული და ამიტომ ცდილობდა სვანი მეფუტკრე ამ დღისათვის შეერჩია ფუტკრის გამოზამთრება.

თუ ვინიცობაა 9 მარტისათვის თოვლი არ იყო აღებული, ლობრებს თოვლს გადასწმენდნენ, საფუტკრეში თოვლს მიწას მოაყრიდნენ, ლობრებს გვიმრას შემოაცლიდნენ, მოხილავდნენ ლობრებს, გასწმენდ-დაასუფთავებდნენ, ფუტკარს მხეს მიაფიცებდნენ, ფარებს ჩაუდგამდნენ მოშიებულ ფუტკარს და ზოგჯერ (მეღე, ლემზაგორი და სხვა) ხელოვნურ საკვებს მისცემდნენ შაქრის; ფიკვის ნახერხის ან თაფლის ნარეცხის სახით. ზოგი მწყაითი მეფუტკრე (მეღე, გიორგი თაისავის ძე ავალიანი) ათიოდე ლობრას შემოდგომითვე შემოინახავდა, რომ გაზაფხულზე დამშეული ფუტკრისათვის საკვები არ მოეკლო.

¹ ლაყვებარ — საცხეფლას მაგარი სარეკელა, რომელიც წყლის საშუალებით მოძრაობს.

² გაშკაფ — წისქვილის ღერძის მაგვარადაა დადგმული; ქვედა ბოლოზე დამაგრებული ფრთების საშუალებით იგი ბრუნავს და ხვეით დატოვებული განტოტებით ურაკუნებს ფუტკარს.



გამონაკლის წარმოადგენს მხოლოდ ნაცული და მახაში, სადაც ხულის პირზე ფუტკრის ხელის ხლება აღკვეთილი იყო—„ფუტკარი თითონ მოჰვლის თავის თავს“-ო.

სვანი მეფუტკრეების დაკვირვებით გაზაფხულის პირზე ფუტკარი მუშაობას იწყებს დაბლობ ადგილებში, სამზიანოში. ხეებიდან იგი პირველად თხილისა და თხმელის კოკრებს ეტანება, შემდეგ ბაგუნდს (ტირიფის მაგვარი ხეა; ყვითლად ბზინავს მისი ყვავილი) და ტყემალს (ძერკენ). შემდეგ ხეხილს (ქლიავი—ქილიავ; ბალი—იებ; სხალი—გერამა; ვაშლი—უაკუ) და ბოლოს ცაცხვსა და კაკალს. აქედან ფუტკრის ყველაზე საყვარელი საკვები ცაცხვისა და ნამყენი ხეხილის ყვავილია, თუმცა თუ გაუჭირდა შქერსა და იელზედაც „მუშაობს“.

მინდვრული ყვავილიდან ყველაზე ადრე გვარან-კუჩხა ყვავილობს (იის მაგვარი მცენარეა), შემდეგ ტელფა (ყვითელყვავილიანი მცენარეა) ბურღუ (მოთეთრო ყვავილი აქვს), პუშ (დაბალი მცენარეა, მოწითალო ყვავილი იცის), შემდეგ სანყურ (სამყურა), ანჩხლი (ლურჯყვავილიანი მცენარეა), დინა სვემ (ყაყაჩო), ყვასქ (თეთრი ყვავილია ერთგვარი), მეჯეხ (თეთრყვავილიანი მცენარეა) მედგუა (ყვითელი ყვავილი იცის), მასთორი და ბოლოს ჯველა (მაყვალი), ქათორი (მთის ბალახია წითელყვავილიანი) და სხვა.

ქვემო სვანეთში საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მავნებელი თაფლის გამომწვევია ნაჩხოლი, ადრა და შქერი; არჩევენ კიდევაც როგორი წლის პირობებში და რა ჯიშის შქერია მავნებელი თაფლისათვის. ზოგი (ს. კახურა, მიხა ჯაკვას ძე ლიპარტელიანი) ასხვავებს მანზავიანსა და მავნებელ თაფლს: „მანზავიანი თაფლი ნაწლეური თაფლია“-ო (ზა წელიწადია); მანზავიან თაფლს არჩევენ ფერისა და გემოს მიხედვით, მაგრამ მისი გადამუშავება, ისე როგორც ზემო სვანეთში, არ იცინა.

მარტიდან მოყოლებული იქამდე, ვიდრე ფუტკარი ყრას არ დაიწყებს, გეჯას ხელს არ ახლებენ. ფუტკარი ნაყარს მაისის ბოლოდან იძლევა; ყრა ზოგჯერ ივნისის თვეშიაც გადადის. ადგილობრივი მეფუტკრეების დაკვირვებით გვიანდელი ნაყარი სუსტია და დამოუკიდებელ ოჯახად არ ვარგულობს. ხელედაში ჩაწერილი მასალით (ივანე სიმონის ძე ჩარქსელიანი, 60 წლ.) ფუტკრის ნაადრევი ნაყარი ისევე კარგია, როგორც ძროხის მიერ ნაადრევად მოცემული ხბო და თხის მიერ ნაადრევად მოცემული თიკანიო. ნაშგერის მოახლოვებას სვანი მეფუტკრე ხმაურობაზე ატყობს, რომელიც ასე დამახასიათებელია ფუტკრის ოჯახისათვის. ხის ტოტზე მიხვეული ნაყარის ახალ გეჯაში მოთავსების მიზნით ტოტს მოხერხავენ და ფუტკარს ფრთხილად ჩაბერტყავენ მასში. თუ ფუტკარი ძნელად მისადგომ ადგილას დაეხვია—მოიშველიებენ ბეყვილ-ს (ხის ტარზე დამაგრებული თელის ქერქისაგან შემზადებული კალათია), რომელსაც ზევიდან დაათარებენ ხის ტოტზე დახვეულ ფუტკრის ოჯახს, ხოლო ქვევიდან მუხის წივა-ს (განსხვავდება აბედისაგან) უბოლებენ (ხელედა). ამგვარის წესით ფუტკრის ჩამოყვანის შემდეგ მას გეჯაში ჩაბერტყავენ, რომელსაც წინასწარ ან სველი აქვს მოვლებული, ან რაიმე სურნელოვანი მცენარე აქვს წასმული.

საფუტკრეში ფუტკრის დატოვების მიზნით და მისი ტყეში წასვლის საწინააღმდეგოდ აქაც, ისევე როგორც ზემო სვანეთში, გავრცელებულია ასტამის ახმაურება, ქვების არაკუნება, სტვენა, მიწის შეყრა, წყლის აპკურება

და სხვა. წითლაკაკიაში, მაგალითად, ამ დროს ლამარია დიდებულს სთხოვენ ფუტკრის შინ დატოვებას.

აქაური გეჯა ჩვეულებრივ ერთ ძირ ნაყარს იძლევა. ერთი გეჯიდან ორი ნაყარის მიღება იშვიათია. მაგრამ შეგვიანებული ნაყარის მიღებისას იციან ერთსა და იმავე დღეს მიღებული ორი ნაყარის ხელოვნური შეერთება ერთ ოჯახად (ფაყი).

გეჯებიდან ფარების ამოღების გარკვეული დღე ქვემო სვანეთში არ არის დამოწმებული. ლენტეხში როგორც წესი მეფუტკრეობის მოსავლის მიღება შემოდგომით იციან; ლექსურაში — სექტემბრის პირველ რიცხვებში; ხელედაში — სექტემბერში; ხაჩეშში — ოქტომბერში; ფაყში — ნოემბერში; რცხმელურაში — ოქტომბერ-ნოემბერში. ზოგ ადგილას, მაგ., ლექსურაში — 15 სექტემბრის შემდეგ ფარების ამოღება უძნელდებათ — ფუტკარი საზამთროდ ემზადება, ფარები გამაგრებულია და ღობრა შიგნიდან შელესილიაო. ლენტეხის დანარჩენ ადგილებში კი პირიქით — სწორედ აცივებას ელოდებიან, რომ მიძინებულმა ფუტკარმა არ დააზიანოს მეფუტკრე; ამასთანავე ფარები შემაგრებულია და ამოღებისას აღარ დაზიანდებაო.

ასევე იქცევიან სასაშსა და ჟახუნდერში, მაგრამ ჩოლურისა და ლაშხეთის სხვა სოფლებში მეტ-ნაკლებად შერეული სურათია. ერთსა და იმავე ადგილას (ზოგჯერ კი ერთი და იგივე მეფუტკრე) ხან შემოდგომით იღებს მოსავალს, ხან გაზაფხულზე. დურაშში, მაგალითად, თაფლს მხოლოდ გაზაფხულზე იღებენ, გარდა იმ პირებისა, ვისაც მამული აქვს (ვაზი უყენია), რადგან თაფლის დიდი რაოდენობა შემოდგომითვე ემატება ღვინოს.

სასაშში თაფლის ამოღების ვადას მეფუტკრის შეძლებას უკავშირებენ. მრავალი ფუტკრის მყოლი და, მაშასადამე, თაფლის მარაგის მქონეც მოსავლის აღებას არ ააჩქარებს, გაზაფხულამდე დააცდის და, ფუტკარს რომ დამშიების საშიშროება აღარ ემუქრება, მაშინ ამოაცლის თაფლიან ფარებს. ზოგი კი ნაწილს თაფლისას შემოდგომაზე იღებს და ნაწილს გაზაფხულზე (ლეუშერა).

მოსავლის აღებისას ღობრას სისავსეს ხელით მოსინჯავდნენ ხოლმე და მისი გახსნის შემდეგ მხოლოდ იმ ფარებს ამოაცილდნენ ფუტკარს, რომელსაც „ბუზული“ არ ეხვია. ზოგი ერთ წელიწადს ღობრას ერთი მხრიდან იღებდა ფარებს, ხოლო მეორე წელიწადს მეორე მხრიდან და ამდენად ფარებს არ აძვილებდა. ჩვეულებრივად, ფარების მთელი რაოდენობიდან (საშუალო მოსავლიანობის წელიწადში) $\frac{1}{3}$ ფუტკარს უტოვებდნენ, ხოლო დანარჩენს იღებდნენ.

ქვემო სვანეთში თაფლის დაწურვის ორი წესია დამოწმებული. თაფლის დაწურვის ხელედისა და შკედის ვარიანტი გამოიყენება იმ შემთხვევაში, როდესაც ფარები კარგად სავსეა თაფლით, ე. ი. როდესაც უხვი მოსავალია მიღებული. ამ შემთხვევაში ღობრიდან ამოღებულ ფარებს ქვაბში ჩაყრიან, ცოტაოდენ წყალს შეუყენებენ და სარაჯს შეათბობენ. აღუღების შემდეგ მთელ ამ გაქნილ მასას გაატარებენ ტომარაში (ჯუდი ლაწვდარ); გობზე ჩამონადენი თაფლი და სანთელი რომ შეიყინება, სანთელმოხდილ თაფლს ქვევრში (-ქაც) მოათავსებენ, ხოლო სანთელს მეორედ წამოადულებენ, გასწმენდენ და საჭირო ფორმის ჭურჭელში მოათავსებენ (შესაბამისად: ივანე სიმონის ძე ჩარქსელიანი, 60 წლ.; მელიტონ გოგოს ძე გაბიანი, 68 წლ.).

მეორე ვარიანტის მიხედვით (ხაჩეში, ფაყი, ჟახუნდერი და სხვ.) წამოღულდებულ და გაქნილ ფარებს ზემოდან სანთლის მუჭუტუნებს ააცილიან,



ქვემოთხსენიებული
წამოადრეული

თაფლს ისევე ქვევრში მოათავსებენ, ხოლო ცვილის მუჭუტუნებს ხელმწიფედ წამოადრეულბენ და გაატარებენ ჯუდი ლაწვდარში (შესაბამისად: თავადა აბრამის ძე ლიპარტელიანი, 69 წლ.; ალექსი ჩარქსელიანი, 50 წლ.; ბესარიონ გიორგის ძე ონიანი, 123 წლ.).

ორივე შემთხვევაში ტომარაში დარჩენილ ფიჭ-ს ურიგოდ არ გადაყრიან; მას ან საფუტკრეში მოათავსებენ, ან ცეცხლში დაწვავენ, ან შეინახავენ დასაკმევედ თუ სხვადასხვა დაავადებათა სამკურნალოდ.

ამოღებული ფარების ნაწილს ინახავენ „უცეცხლო“ თაფლის სახით როგორც სამკურნალო საშუალებას.

ფუტკრის მოვლა-პატრონობასთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს ფუტკრის საზიაროდ ყოლის პრაქტიკა, რომელიც ქვემო სვანეთში საკმაოდაა განვითარებული.

ზიარი ფუტკრის (ლენხი ღვებ) პირობის საფუძველი ორგვარი შეიძლება იყოს. პირველ შემთხვევაში ფუტკრის მეპატრონე სხვას აბარებს თავის ფუტკარს მოსავლელად, თვითონ მოვლა-პატრონობაში მონაწილეობას არ იღებს და მისი ფუტკრის მომვლელისაგან იღებს ფუტკრის მოსავლის ნახევარს. ხაჩეში ჩაწერილი ვარიანტით მიბარებული ფუტკრის ნამატის მოსავლიდან მომვლელი უკვე $\frac{2}{3}$ -ს იღებს და ფუტკრის პატრონს აქედან მხოლოდ $\frac{1}{3}$ -ს აძლევს იმ გეჯების რაოდენობის მიხედვით, რომელიც მან თავდაპირველად ჩაიბარა (თავადა აბრამის ძე ლიპარტელიანი, 69 წლ.).

მეორე შემთხვევაში ვაზიარება თანაბარი რაოდენობის გეჯების შეერთების გზით წარმოებს; ორივე მეპატრონე თანაბარ მონაწილეობას იღებს ფუტკრის მოვლა-პატრონობაში და მოსავალსაც თანაბრად ინაწილებს. ამ შემთხვევაში ვაზიარების მთავარ მიზეზს სათანადო ფართობის უქონლობა წარმოადგენს.

ფუტკრის ასეთი ვაზიარება უმეტეს შემთხვევაში ნათესავთა შორის ხდება და აქ ყველა პირობის ზუსტი დაცვა არცთუ სავალდებულოა.

ღურაშში, მაგ., გიორგი ალექსის ძე ბენდელიანმა შენიშნა, რომ მის ბიძაშვილს თედორეს „ძალიან ენატრება ფუტკარი“. — მან შეიზიარა ბიძაშვილი და, თუმცა თედორე არავითარ მონაწილეობას არ იღებდა ფუტკრის მოვლა-პატრონობაში, იგი სისტემატურად სარგებლობდა მოსავლის ნახევრით.

ვაზიარების პირობები არსებითად ყველგან ერთია და ეს არ ფორმდება მოწმეების დასწრებით ან სხვა საშუალებით. მხოლოდ მოსავლის აღების დროს მოზიარეს შეუძლია დაესწროს მოსავლის აღებას, თუმცა ხშირად არც ესა ხდება და მოსავლის გაყოფაც სრულ ნდობაზეა დამყარებული.

ის ვალდებულბენი, რომლებიც გამომდინარეობენ „ლენხი ღვებიდან“, თაობიდან თაობაში გადადის და შემდგომი თაობებისათვის სავალდებულო შესასრულებელია.

მაგ., ხაჩეში თავადა ლიპარტელიანსა და მანანოურელ აფაქიძეს შორის დადებული პირობა ფუტკრის ზიარის შესახებ ამჟამადაც სრულდება მათი შვილიშვილების მიერ.

თავისი ფუტკრის ჩაყენებას ნათესავის თუ ახლობლის საფუტკრეში განსაკუთრებით იმ სოფელთა მცხოვრებნი მისდევდნენ, სადაც არ იყო მეფუტკრეობისათვის ხელსაყრელი პირობები. ამით იყო გამოწვეული ფუტკრის ზიარის ხშირი შემთხვევები საახოვე მეფუტკრეობის პირობებში: სოფლად დარჩენილნი, ჩვეულებრივ, ახლში წასულებს უყენებდნენ თავის ფუტკარს.

ქვემო სვანეთის სათანადო ერთოვრაფიული მასალა ყურადღებას იპყრობს ფუტკრის მფლობელობის თვალსაზრისითაც. აქ დამოწმდა საკმაოდ შემთხვევა თაობიდან თაობაში ფუტკრის განუყოფელად გადასვლის პრაქტიკისა.

წანაშში ჩაწერილი მასალით მიქე ლიპარტელიანს ორი შვილი ყავდა — მოსე და ბესი. მიქეს გარდაცვალების შემდეგ მოსე და ბესი გაიყვნენ, მაგრამ ფუტკარი გაუყოფელი დასტოვეს. ას ძირს ფუტკარს მოსე და ბესი თანაბრად უვლიდნენ და ასევე იყოფდნენ მის მოსავალს. მოსესა და ბესის გარდაცვალების შემდეგ ფუტკარი დარჩა ძმათა შვილებს: იოსებსა და გაბოს (მოსეს შვილებია) და ალექსანდრეს და ივანეს (ბესის შვილებია). იოსები და გაბო აღრე გარდაიცვალნენ, საფუტკრეს უვლიდნენ ალექსანდრე და ივანე, მაგრამ ნაყოფა უნაწილებდნენ იოსებისა და გაბოს შვილებს (თოდოსა და აქესენტის). შექმდეში თოდომ გაიტანა თავისი წილი, ხოლო დანარჩენი ფუტკარი ამჟამადაც განუყოფელ მფლობელობაშია მეოთხე თაობის ჩათვლით. ანალოგიური მდგომარეობაა დამოწმებული ლესემაშიაც. ბასი გაზღვლიანის საფუტკრეს ერთმა ნაწილმა განუყოფლად გასძლო მესამე თაობამდე. ამავდროს აღმოჩნდა, რომ მემკვიდრეთა შორის ფუტკრის მომვლელად მუდამ უფროსი ძმა ითვლებოდა.

ქარგად ჩანს უფროსი ძმის როლი ფუტკრის მოვლა-პატრონობის მემკვიდრეობით გადაცემის პროცესში ს. კახურას მაგალითზედაც (მიხა ჯაკვას ძე ლიპარტელიანი, 53 წლ.; გიორგი ჯაბას ძე ტვილდიანი, 63 წლ.). აქ ფუტკარი განუყოფლად იყო შენახული მეოთხე თაობამდე და, როგორც წესი, მისი მოვლა-პატრონობა მუდამ უფროს ძმას ხვდებოდა წილად. ფუტკრის საერთო რაოდენობა თაობათა მონაცვლეობაში ზოგჯერ 300 ძირს აღწევდა.

შკედში ჩაწერილი მასალით მელიტონ გაბიანის ბაბუის გარდაცვალების შემდეგ მთელი ქონება აქ არსებული წესით მისმა ხუთმა შვილმა გაიყო, მაგრამ ფუტკარი განუყოფელი დარჩა, რადგან ფუტკრის გაყოფა „არ ვარგა“-ო. ეს ფუტკარი უფროსმა ძმამ დაიყენა და სამაგიეროდ დანარჩენ ძმებს სხვა სახის ქონება მისცა (ერთი ძირი ფუტკარი ერთ დედალ თხად ფასობდა საერთოდ). ფუტკრის თაობიდან თაობაში გადასვლის ასეთი წესი, როგორც ეტყობა, ძველთაგანვე არსებობდა.

სამი თაობის მანძილზე განუყოფელი ფუტკრის არსებობა დამოწმდა აგრეთვე მახაშში. სასაშის მასალის მიხედვით როსტომ ონიანის ფუტკარი განუყოფლად მეოთხე თაობამდე მივიდა; აქაც მოვლა-პატრონობა ძმათა შორის უფროსს ხვდებოდა წილად. ანალოგიური მდგომარეობა რცხმელურაშიცაა დამოწმებული (ივანე გოგოს ძე ტვილდიანი, 79 წლ.).

5. მეფუტკრეობის პროდუქტის გამოყენება

მეფუტკრეობის პროდუქტის უდიდესი ნაწილი საოჯახო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურებოდა. მეტად იშვიათ შემთხვევაში და უმთავრესად ტყუური ფუტკრის ნაყოფის მოპოვებისას თაფლი თუ ცვილი ვაჭრობის საგანსაც წარმოადგენდა.

საკუთრივ თაფლი, გარდა იმისა, რომ მას საკვებად ხმარობდნენ, საკმაო რაოდენობით ხმარდებოდა რანვის მომზადებას. უბალხილვენახო რაიონებში თაფლისაგან შემზადებული რანგი ადგილობრივი დამზადების არაყთან



ერთად ერთადერთ სასმელს წარმოადგენდა და დიდი რაოდენობით ინახებოდა დღეობა-დღესასწაულებზე.

სასაში დამოწმებული მასალით, როგორც აღინიშნა, ტყიური ფუტკრის ნაყოფის მოსაპოვებლად მეფუტკრეთა ჯგუფური სიარულის მთავარ ამოცანას სააღდგომო რანგის მომზადება შეადგენდა.

ქვემო სვანეთში რანგის დამზადების არსებითად ერთი წესი დამოწმდა; განსხვავება სხვადასხვა ადგილას მხოლოდ შემადგენელი ნაწილების პროპორციაში იჩენს თავს.

რანგის მომზადების მიზნით ორ წილ თბილ წყალს ერთ წილ თაფლს გაურევდნენ (ლექსურაში, მახაში, სასაში, ხელედაში—10 ბოთლ წყალზე 3 ბოთლ თბილ თაფლს ურევდნენ; ხაჩეში 1 გორო წყალზე—60 ლიტრას 4 ჩარქა თაფლს). ამ ნაზავს, მისი ქვევრში ჩასხმის შემდეგ, ემატებოდა ან ღვინის თხლე (ხაჩეში, ჟახუნდერი, შკედი, მახაში, სასაში და სხვა) ან ე. წ. ძირი, როგორც ასაღუღებელი საშუალება. რანგის ძირად ზოგი პურის საფუარს ხმარობდა (ჟახუნდერი), ზოგი ქერის პურის კვეთს (სასაში), ზოგი საპურედ მომზადებულს ქერის ფქვილის დამქავებულ ცომს (მელე), ზოგი გამხმარ ქერის პურს ორკაპა ჯოხში დამაგრებულს და ქვევრის ძირში ჩაშვებულს (მახაში), ზოგი დამქავებულ ცომს, თბილ წყალში გახსნილს (სასაში) და ზოგი ზადს (შკედი).

ზადს არაყის გამოხდისას ხმარობდნენ. ქვემო სვანეთში არაყის გამოხდა ჩვეულებრივ სიმინდისაგან სცოდნიათ. არაყის გამოხდისას ხორგოში ჩაყრიან დაფქვილ სიმინდს, დაახამენ თბილ წყალს და ჩააყოლებენ ძირს (პურის საფუარია) ან ზადს. რამდენიმე ხნის შემდეგ ეს ხსნარი აფუფდება და აღუღდება. სამი დღის შემდეგ არაყისმკეთებელი შეუდგებოდა მის ხარშვას, რისთვისაც ხორგოში ცეცხლში გავარვარებულ ქვებს ჩაყრიდა და ერთ დღე-ღამეს დასტოვებდა ასე. ამგვარად მოხარშულ ნაზავს წყალს დაასხამდნენ და 5—6 დღის შემდეგ დაიწყებდნენ არაყის გამოხდას. არაყის გამოხდის მიზნით საჭირო ზადის დასამზადებლად ხორბალს ან ჭვავს დაალბობდნენ წყალში და მარცვალი რომ ღეროს გამოიტანდა, მას გაახმობდნენ, დაფქვავდნენ და ზადად იყენებდნენ.

რანგი ჩვეულებრივ ქვევრებში ინახებოდა და ორი-სამი კვირა სძლებდა. დუღილის დროს ზოგი (სასაში) დაგოზილ ქვევრში კანათის ღეროს უკეთებდა (საფუკ).

თაფლ-წყლის პროპორციისა და ასაფუებელი მასალის ხასიათის შესაბამისად რანგი—ჩვეულებრივად ტკბილი და საამო სასმელია—ან მაგარია და ღვინოზე უფრო მათრობელა, ან სუსტია „ლიმონადივით“.

თაფლისაგან იცოდნენ აგრეთვე ლუთუი ღვინალის მომზადება სხვადასხვა წესით. ლექსურაში, მაგალითად, ლუთუი ღვინალის მომზადების მიზნით ყურძნის ჭაჭას წყალს დაასხამდნენ და მისი აღუღების შემდეგ წყალგარეულ თაფლს დაუმატებდნენ $\frac{1}{3}$ -ის რაოდენობით.

ხელედაში 64 ლიტრა კარგი ხარისხის უწყლო ღვინოში 8 ლიტრა აღუღებულ თაფლს გაურევდნენ; მაგარი სასმელი გამოდიოდა. მაგრამ უფრო მაგარი სასმელის მისაღებად ერთი გორო ღვინისათვის დასამატებლად გათვალისწინებული 8 ლიტრიდან პირველ ჯერად 4 ლიტრას დაუმატებდნენ. ხოლო 2—3 კვირის შემდეგ დანარჩენ 4 ლიტრას და ამ წესით ღვინოში შერეულ თაფლს „საჩხუბარს“ უწოდებდნენ („თაფლი ეჩხუბება ღვინოსო“).

ხაჩეშში ლუთში ღვინალის დამზადების ორგანიზაციის წესი დამოწმდა. ჯერ ღვინოს ცოტაოდენ თაფლს გაუტრევდნენ და ღვინის წინ და გადაუღებლად მოიხმარდნენ მას; ზოგჯერ კი 1 გორომაჭარს 4 ჩარქა თაფლს შეუტრევდნენ, ერთ თვეს დააყოვნებდნენ და ხსნარი რომ დადულდებოდა, ე. ი. „თაფლი რომ ღვინოზე გადავიდოდა“, მაგარსა და გემრიელ სასმელს იღებდნენ. ამ ორ წესთა შორის პირველი აღნიშნულის გარდა შეკდშია დამოწმებული, ხოლო მეორე—წითლაკაკიაში.

ფართოდ იყო გამოყენებული თაფლ-ცვილი სამკურნალო მიზნებითაც. ზემო სვანეთში ამ საკითხზე დამოწმებული მასალა თითქმის მთლიანად დადასტურდა ქვემო სვანეთშიაც, სადაც თაფლს იმიტომ მიაწერდნენ სამკურნალო თვისებებს, რომ „ყველაფერი ბალახი ურევია შიგა“-ო.

ცვილიც ვანის ოჯახში ფართო მოხმარების საგანს შეადგენდა. იგი ხმარდებოდა ქურჭლის შეკეთებას, ძაფის გასანთლვას, ლიფის დამზადებას, სამკურნალო წამლებს და სხვ. მაგრამ მისი უმთავრესი ნაწილი ხატ-სალოცავებს მიჰქონდა. ადამიანის დაბადება იქნებოდა თუ სიკვდილი, საქორწინო წესჩვეულება თუ საერთო დღეობა, სახლში საოჯახო კერასთან და გარეთ ვითინსა თუ ეკლესიასთან ასანთები და დასაკმევი სანთელი (და ბევრჯერ მასთან თაფლიც) რიტუალის აუცილებელ ელემენტს შეადგენდა.

მეფუტკრესათვის ამის გარდა დაწესებული იყო სანთლის საგანგებო შესაწირავიც. ხელედურას ხეობაში, მაგალ., სკის მეპატრონეს შერჩეულ სალოცავზე მიჰქონდა შესაწირავის სახით ცვილის გარკვეული რაოდენობა შესაბამისად იმისა, თუ რამდენი ძირი ფუტკარი ჰყავდა მას. ტვიბში მეფუტკრე დიდი ზომის სანთელს აკეთებდა—ლალუბა კირვენ—და სალოცავში ანთებდა მას. ლალუბა კირვენს ერთი ქსანი სანთელი ესაჭიროებოდა. ჩუკულელი მეფუტკრეები დიდი სანთლის ნაჭერს აკმევენდნენ ჩუკულის ღვთისმშობლისა და მუჩბა ლენჩაშის-ეკლესიაზე; მელეში მეფუტკრეები, განსაკუთრებით გიორგობაზე, სანთლის დიდ ნაჭერს გაიტანდნენ „მოლოზვენსა“ თუ ღვდელთან და ფუტკრის მომრავლებას ალოცვინებდნენ მას.

რიგითი და საყოველთაო დღეობების გარდა ყოველ თემსა თუ სოფელს თავისი დღეობები ჰქონდა, რომელთა შორის ზოგი დიდი რაოდენობის სანთლის დახარჯვას მოითხოვდა.

აი მაგ., ხაწკვეწალ, ჩაწერილი ჩვენ მიერ ს. საყდარში (ალექსი ჯაბას ძე მუკხალიანი, 58 წლ.): ძველად, როდესაც მოსახლეობა შედარებით მცირე იყო, გადმოგვცემს თქმულება, აქ ჭირი გაჩენილა; რადგან ჟამთან ბრძოლის სხვა საშუალება მაშინ ხალხს არ გააჩნდა, გადაუწყვეტიათ შევედრონ წა-გიორგის—ეგებ იმან გვიშველოსო. შეკრებილა მთელი ჩოლურის მოსახლეობა; ხალხს გამოუსვენებია საყდრის ეკლესიიდან წა-გიორგის ხატი და შემოუტარებია იგი ლოცვა-ვედრებით ყველა ოჯახში. ამ დღიდან დაწესებულა დღეობა ხაწკვეწალ—ხატის გამოსვენება, რომელიც იმიერიდან ყოველწლიურად სრულდებოდა. უკანასკნელ დრომდე ამ დღეობისათვის ოჯახებში ცხვებოდა სამ-სამი დიდი, თითო ფუთიანი პური (რისთვისაც თავიდანვე ინახავდნენ კვეცენს)—სახელწოდებით ნაგრეგ. აქედან ორ პურს ოთხ-ოთხი რქა ჰქონდა გაკეთებული, ხოლო ნესამეს ჯვარის ნიშანი ედო ზედ. ამასთან ერთად იკვლოდა დიდი საკლავი (ხარი და ვერძი), იხარჯებოდა დიდი რაოდენობის ზედაშე და თითქმის ერთი ოყა სანთელი.



ქართული
ლიბრეოთეკა

ხაწკვეთნალზე ოჯახის უფროსს უნდა გაეკეთებინა ერთი დიდი საბავშვო-ვანქიანი სანთელი—სტუი კირვენი და ერთი მაჯის სისხო სანთელი—ზიგხანი; გარდა ამისა უნდა ანთებულყო თითო ჩვეულებრივი ზომის სანთელი ოჯახის ყოველი წევრის, საქონლის და სხვა სახელზე.

გარდა ამისა, ჟახუნდერსა და ლემზაგორში ჩაწერილი მასალით (ბესარიონ გიორგის ძე ონიანი, 123 წლ.; შარდენ ნესტორის ძე ლობჯანიძე, 49 წლ.) აქ წესად ყოფილა, ოჯახის წევრის ხანგრძლივი და მძიმე ავადმყოფობის შემთხვევაში, მისი სიგრძე სანთლის ჩამოქნა და შეწირვა ამა თუ იმ სალოცავის სახელზე.

ზემოაღნიშნული მასალა, აქ მხოლოდ ცალკეული მაგალითის სახით მოყვანილი, ვგონებ საკმარისი უნდა იყოს იმის ჩვენებისათვის, თუ რა დიდი ადგილი ეჭირა ცვილს სვანთა წესჩვეულებებში და, საერთოდ, მათ ყოფაში. ამ მოთხოვნის დაკმაყოფილება საკუთარი მეურნეობის საშუალებით ხდებოდა, რაც საშუალებას გვაძლევს წარმოდგენა შევიქმნათ მეფუტკრეობის მასშტაბებზე ძველს სვანეთში.

6. მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული წესჩვეულებანი

იმ წესჩვეულებათა გაგებისათვის, რომლებიც მეფუტკრეობასთანაა დაკავშირებული ქვემო სვანეთში, ფუტკრის სალოცავს ერთი მთავარი ადგილი უჭირავს. ამ მხრივ ქვემო სვანეთი შედარებით შერეულ სურათს იძლევა, რომლის საბოლოოდ დადგენა მომავალი კვლევის საქმეა. თავიდან კი უნდა ითქვას, რომ ბალსხემო სვანეთში ფეხმოკიდებული და ბალსქვემო სვანეთისათვის კარგად ცნობილი წარმოდგენა ჯგჯრაგ ლენჩაში-ს არსებობის შესახებ, ქვემო სვანეთისათვის, შეიძლება ითქვას, თითქმის უცნობია. აქა-იქ (წანაში, ფაყი და სხვ.) ჯგჯრაგ ლენჩაში-ს შესახებ გაუგონიათ, მაგრამ სადაა და რისია ეს სალოცავი არ იციან. მხოლოდ წანაში, მაგ., იციან, რომ ჯგჯრაგ ლენჩაში დაბურული ტყის წა-ა გიორგია, რომლის სახელს ახსენებს მეფუტკრე ლაღობში შემოდგომით, როდესაც პირველად ამოიღებს გეჯიდან პატარა თეთრ ფარს—აქ კიბრუჭად წოდებულს, და რომელსაც შესწირავს ჯგჯრაგ ლენჩაში-ს. მთელს ქვემო სვანეთში, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, და, განსაკუთრებით, ხელედურას ხეობაში ფუტკრის მფარველად და მთავარ სალოცავად წა-ა გიორგი ითვლება.

ქვემო სვანეთისათვის დადგენილი წესის მიხედვით, რომელსაც ძველად გამონაკლისი არ გააჩნდა, მეფუტკრეთა მთავარი სალოცავი დღე ამალღება იყო. ამ დღისათვის ყოველი სვანი ემზადებოდა, პურებს, საკლავსა და სასმელს იმარაგებდა და ამალღება დღეს ოჯახში ლოცვას შეასრულებდა. მეფუტკრეები, ამ საერთო წესჩვეულების გარდა, სახლში ლოცვის მოთავების შემდეგ და იქამდე, ვიდრე ოჯახი სუფრას შემოუსხდებოდა, საგანგებო წესჩვეულებას ასრულებდნენ. ოჯახის უფროსი, უმეტეს შემთხვევაში იგივე მეფუტკრე, საფუტკრეში გამოიტანდა რიტუალურ პურებს, სანთელსა და სახედაშე სასმელს. ლაღობში იგი დააკმევდა ასტამზე დაყრილ ცეცხლზე სანთელს ან ფიჭოს, და პურითა და ღვინით ან რანგით ხელში ივედრებდა ფუტკრის მომრავლებას. შესაწირავი ტაბლები და საკლავი, ისევე როგორც სახედაშე სასმელი, მეფუტკრეს აქვე უნდა მოეხმარებინა მთლიანად. ზოგ შემთხვევაში ნაწილი შეწირული სასმელ-საქმელისა მეფუტკრეს სახლში შეჭქონდა და ოჯახის ყველა წევრს უნაწილებდა.

ასეთია ტიპური სქემა ამალღება დღეს ლაღობში შესრულებულ რითუალისა, რომელიც მთელი ქვემო სვანეთისათვის საყოველთაოა და რომელიც ზოგჯერ გართულებულია დამატებითი ელემენტებით. მაგ., დურაშში დადგენილი მასალით (შალვა სემნარის ძე ბენდელიანი, 25 წლ.) ზემოაღნიშნულის გარდა ლაღობში ამალღება დღეს მამალი უნდა დაკლულიყო, რომელსაც აქვე შორი ახლო შესწავდნენ და ლაღობშივე შექამდნენ. ამალღება დღეს მამლის დაკვლა ფუტკართან დაკავშირებით და საფუტკრეში ან გარეთ დაკლული მამლის შემწკარი გულღვიძლის ლაღობში შემოტანა დამოწმებულია აგრეთვე ტიპში (გაბრიელ თაფუს ძე ზურებიანი, 88 წლ.), სადაც, ისევე როგორც სხვა მრავალ ადგილას (ფანაგა, ლეუშერა, შკედი, მელე, ნაცული, სასაში, წიფლაკაკია), რიტუალური პურები ლაღობშივე ლათბაშზე ცხებობდა; ასევე იკვლიდა მამალი ლაღობში ფუტკრის სალოცავთან დაკავშირებით მახაშში, ლჯში და სხვა, მაგრამ არა ამალღებას, არამედ მარიამობას. რცხმელურაში ამალღება დღეს საფუტკრეში და ფუტკართან დაკავშირებით თიკანი იკვლიდა, რომლის გულ-ღვიძლი და მასთან ერთად ტაბლები და ზედაშე აქვე შეეწირებოდა მეფუტკრის მიერ ფუტკრის გაძინეს.

ქვემო სვანეთის ზოგ ადგილას ამალღების გარდა ლაღობში სხვა დღეებშიაც იმართებოდა სპეციალური ლოცვა ტაბლებით და ზედაშე-სანთელ-საკმეველით ფუტკრის მომრავლების მიზნით. ხელედაში, მაგ., მეფუტკრეები ახალწლის წინადღეს აცხობდნენ ურქო ლემზირს (ნიგვზის ან კვერცხისგულიანს, ზოგჯერ სადას) და ახალწლის მეორე დღემდე ამ პურს ბელილში ინახავდნენ. ახალწლის მეორე დღეს საცერზე ან გობზე დასდებდნენ ლემზირს, მოუდგამდნენ მას ერთ ჭიქა სახედაშე ღვინოს, წაიღებდნენ თან ნაკვერჩხლიან ასტამს და დასაკმევ სანთელს, შევიდოდნენ ლაღობში, შესთხოვდნენ ღმერთს ფუტკრის მომრავლებას და ღვინის ნაწილს აქვე მიწაზე დააქცევდნენ.

იგივე რიტუალი სრულდებოდა მეფუტკრეების მიერ აღდგომის პირველ ორშაბათს, კლიშობაზე და გიორგობას.

წინაშელი მეფუტკრეები (ივანე ბესის ძე ლიპარტელიანი, 69 წლ.; ალექსანდრე ბესის ძე ლიპარტელიანი, 72 წლ.) ამალღების გარდა ხვამლობასაც ლოცულობდნენ ფუტკრის მომრავლებას. ამ დღეს მეფუტკრე ეკლესიაში წასვლამდე დაკლავდა მამალს, შეიტანდა ლაღობში მოხარულ თაესა და გულღვიძლს, სამ ლემზირს, სანთელს და ზედაშს და შესთხოვდა ჯგჯრაგ ლენჩაშ-ს ფუტკრის მომრავლებას. ამავე სოფელში ამის გარდა შემოდგომით იცოდნენ ლოცვის შესრულება (თაფლის ამოღების დროს) ლაღობში; ამ დღეს პირველად ამოჭრილ თეთრსა და პატარა ფარს—კიბრეჭს ლაღობშივე შექამდნენ ლოცვის წარმოთქმის შემდეგ.

ხაჩეშში (თავადა აბრამის ძე ლიპარტელიანი, 58 წლ.) ამალღების გარდა საფუტკრე რიტუალი სრულდებოდა აღდგომისა და ახალწლის პირველ დღეს; ლესემაში—ხარებას იმართებოდა ლოცვა ლაღობში, დურაშში (ამალღებას გარდა) მარიამობას და ახალ წელიწადს, შთვილში—მარიამობას და პერპოლდაშზე, ლეუშერაში—მარიამობას, ჩუკულში ხარებასა და გიორგობას, მებეცში—5 მარტს და ხარებას, ლეკოსანდაში—ან 9 მარტს ან ხარებას, ლემზაგორში—9 მარტს, მელეში—მარიამობას და ხარებას, ახალშენში—ლობრას პირველ გახსნაზე, მახაშში—მარიამობასა და ღობრის გახსნის ყველა შემთხვევაში, ლჯში—მარიამობას და 9 მარტს, სასაშში—მარიამობას და შემოდ-



გომით, გეგების გახსნისას. ქველიერში (მოსე დავითის ძე ზურგბიანი 26 წელი) დამოწმდა ზემო სვანეთისათვის მეტად დამახასიათებელი წესჩვეულება ფუტკრის დალოცვისა ახალი მთვარის ყოველ ხუთშაბათს.

მხოლოდ ერთ ადგილას, საკუთრად ბეარში დადგინდა ზემო სვანეთისათვის დამახასიათებელი და ქვემო სვანეთისათვის ცალკეული სახით წარმოდგენილი ხშირი შესრულება საფუტკრე რიტუალისა ლაღობში. აქ, გიორგი სიმას ძე ჩარქსელიანის სახლში, ამ მხრივ საინტერესო საფუტკრე აღმოჩნდა. საფუტკრის კიდევ დასმული იყო კაცის სიმაღლე სვეტი, რომლის ზედა ბოლოში სკის პატრონს მოეთავსებინა წ-ა გიორგის ხატი. სვეტთან მიწაზე კუნძი იყო დადგმული, რომელზედაც თუნუქის ნაჭერი იღო ზედ ნაკვერცხლებით და ფიჭის ნამწვავით. ამ ლაღობის პატრონი ყოველ კვირა დღეს სანთელს უნთებდა და ფიჭს უქმევდა წ-ა გიორგის. კვირა დღეების გარდა ასეთსავე ლოცვას, მაგრამ ლემზირებითა და სახედაშეღვინით ასრულებდა იგი ლაღობში ხარებას, ამადლებას, აღდგომას, მარიაშობას, ელიაშობას, გიორგობას, ახალწლის მეორე დღეს, ე. ი. ყველა ცოტად თუ ბევრად მნიშვნელოვან თარიღებში.

ყველა ზემოაღნიშნულ შემთხვევაში ქვემო სვანეთის მეფუტკრეები ფუტკრის მომრავლება-მოშენების თხოვნით წ-ა გიორგის მიმართავდნენ; ასე იყო, მაგ., ხელედაში, სადაც ლოცვა ხელედის წ-ა გიორგის სახელზე წარმოითქმოდა, ხაჩეშში, ფაყში, ჩუკულში, მელეში, ნაცულში, სასაშში, რცხმელურაში და სხვა მრავალ ადგილას.

ლამარია ითვლებოდა ფუტკრის გამჩენად და მის მფარველად ლექსურას, ქველიერსა და ლემზაგორში, ხოლო შკედში ფუტკრის მომრავლება-მოშენებას სამების სახელზე ლოცულობდნენ.

მეფუტკრეობის კავშირს წ-ა გიორგისთან, გარდა იმ ფაქტებისა, რომლებშიაც იგი ასახულია როგორც ფუტკრის გამჩენი მფარველი, ცხადყოფს მეფუტკრეების განსაკუთრებული ვალდებულებანი წ-ა გიორგის მიმართ. ხელედელი მეფუტკრეები. მაგალითად, გიორგობას სამ საგანგებო საფუტკრე ლემზირს აცხობდნენ, სანთელს სწირავდნენ მას, ეკლესიაზე ლოცულობდნენ ფუტკრის მომრავლებას; ლესემაში მეფუტკრეები დიდ ხუთშაბათს ხელედის წ-ა გიორგის ეკლესიაზე მისვლისას სამი ლემზირით, ღვინითა და სანთლით შოლზენს ალოცვინებდნენ თავის ფუტკრის მომრავლებას; ზოგი, ამავე დღეს, დაქნილი სანთლით ცხენის თავის ქალას გაზომავდა და ამ ზომის სანთელს დაუნთებდა წ-ა გიორგის ხატს ფუტკრის მომრავლება-მოშენების მიზნით; მელეში მეფუტკრეებს გიორგობა დღეს ეკლესიაზე სანთლის ნაჭერი მოჰქონდათ, რომლითაც მოლზენი ფუტკარს მოილოცავდა.

მაგრამ ტყიურ მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წესჩვეულებათა შორის კიდევ ერთი რამ იპყრობს ყურადღებას. ჟახუნდერში, მაგ. (ბესარიონ გიორგის ძე ონიანი, 123 წლ.; აბრამ ჩეჩავის ძე ონიანი, 100 წლ.), აღმოჩნდა, რომ ლაღობში ფუტკრის მოლოცვისას წ-ა ვასილთან ერთად, რომელიც, სხვათა შორის, სხვა შემთხვევებში თითქოს არსად არ იხსენიება, ვინმე ბერ-ბავაშს ახსენებდა მეფუტკრე: „დიდება ღმერთს და წ-ა ვასილს; გაძიხადე ეს სკა ბერ-ბავაშად და ტყის ფოთოლივით გამიმრავლე მისი ნაყარი“-ო.

ბერ-ბავაშის გინაობის დაზუსტების ცდამ ჩუკულში ჯგჯრაგ ბავარიშთან მიგვიყვანა (ირაკლი გაბოს ძე ონიანი, 80 წლ.); აქ ჩაწერილი მასალით:

„იმას რასაც ზოგი ბერ-ბავაშს უწოდებს—ბავარის წ-ა გიორგია“-ო. სვანეთში ბერ-ბავაშმა ბერ-შიშვლის ასოციაცია გამოიწვია, მაგრამ არსებითად ახალი არც ამ შედარებამ შემატა საკითხს. ჩიხარეში და მოწმდა (ყაფლან ბექოს ძე ჯანხოთელი, 90 წლ.), რომ ფუტკრის მოლოცვის დღეებში სამი ჩვეულებრივი ტაბლით, ერთი ფუნა ლემზირით და ერთი ლამარია შილგენეთი ლოცვით ბავ-ბედნიერს მიმართავდნენ, რომელიც მხოლოდ მეფუტკრის სალოცავს წარმოადგენდა და სხვა შემთხვევაში გარდა ფუტკრის მოლოცვისა არ იხსენიებოდა.

მახაში ჩაწერილი მასალით (მელიტონ ნასოს ძე ჭელიძე, 90 წლ.; ერ-მილე ბოსოყოს ძე ჭელიძე, 111 წლ., პეტრე არსენის ძე ფერცულიანი, 90 წლ.), რომელსაც მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წესჩვეულებათა უფრო სრული დაცვის თვალსაზრისით თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს, დამოწმდა, რომ მეფუტკრის მთავარი სალოცავი ხატი ბავარის წ-ა გიორგია, თუმცა ბევრმა აქაურმა მცხოვრებმა არც იცოდა ამ ხატის ადგილსამყოფელი. ბავარის წ-ა გიორგისთან ერთად და მის შემდეგ მეფუტკრე ასეთივე ლოცვით ბავ-ბედნიერს მიმართავდა და მას სთხოვდა ფუტკრის მომრავლებას. აქვე დადგინდა ბავ-ბედნიერის ხსენება ნაყარის გამოსვლის დღესაც, როდესაც, ნაყარი ოჯახის შინ დატოვების მიზნით, სხვადასხვა მაგიური ხასიათის ლონისძიებებთან ერთად მეფუტკრე ბავ-ბედნიერს მიმართავდა: „ბავ-ბედნიერო! შენ გააჩერე ფუტკარო“. — აქ დადგინილი მასალით ბავ დიდი, მაღალი, ხშირი ტყეა. ამგვარ ტყეში გავლისას მონადირე, ტყის მუშა თუ მგზავრი ბავ-ბედნიერის სახელს ახსენებს, მასზე ლოცულობს. ტყის მუშა, მაგ., ვიდრე ხეს შემოჰკრავს ნაჯახს, ჯერ ბავ-ბედნიერის სახელს მოიხსენიებს; ასევეა ფუტკრის მაძებარიც—ტყეში ფუტკრის საძებრად შესვლისას იგი ბავ-ბედნიერს სთხოვს გამარჯვებას.

სასაში გაირკვა, რომ ბავ-ბედნიერს თავისი რიტუალიც გააჩნდა. ლეჩხუმში ჯგუფური მგზავრობის დროს ტყიური ფუტკრის ნაყოფის მოპოვების მიზნით, ფუტკრის აღმოჩენისა და მისი დაქრობის შემდეგ იტყოდნენ: „ბავ-ბედნიერო! კიდევ მომეცი ფუტკარო“. თათლ-ცვილის დაწურვის შემდეგ მიღებულ ფიჭას აქვე ცეცხლზე დააკმევდნენ და ისევ ბავ-ბედნიერს უმადლიდნენ, აღიდებდნენ მის სახელს. ბავ-ბედნიერის ასეთი გაგება ამის გარდა დამოწმდა აგრეთვე რცხმელურასა და წიფლაკაკიაში, სადაც მის სახელს მეფუტკრე ახსენებდა ასევე წ-ა გიორგის სახელის ხსენების შემდეგ.

მაშასადამე, ქვემო სვანეთის ეთნოგრაფიული მასალა ზემო სვანეთთან შედარებით მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წესჩვეულებათა რიგში წარმოაჩინეს კიდევ ერთ ახალ ელემენტს—წარმოდგენას ბავ-ბედნიერის არსებობის შესახებ, რომელიც თავისი ძირითადი ფუნქციებით (მგზავრის, მონადირის, ტყის მუშის, მეფუტკრის მფარველობა) ჯგერავ ლენჩაში-ს ფუნქციებს უკავშირდება, მაგრამ მასთან შედარებით განსხვავებულ მოვლენას წარმოადგენს.

ქვემო სვანეთში დამოწმდა აგრეთვე სკის დაყენების პრაქტიკა ამა თუ იმ სალოცავის—უმთავრესად ლამარიას და წ-ა გიორგის სახელზე. ზოგჯერ სკას დაყენებდნენ იმ შემთხვევაში, თუ მას რაიმე ავა დეყოფობა გაუჩნდებოდა, ხოლო ხშირად დიდი რაოდენობის ფუტკრის მეპატრონეს საერთოდ წესად ჰქონდა ამ ჩვეულების შესრულება. წინაშე, მაგალითად, ფუტკრის დაავადების შემთხვევაში სკის პირველსა და საუკეთესო ნაყარს—მანკვი ნაშკორ წაბლის ან თხმელის ახალ ღობრაში მოათავსებდნენ და წ-ა გიორგის სახელზე შეწირულ სკას ღაღობის შუაში თვალსაჩინო ადგილას დასდგამდნენ. ქვე-



ლიერში, შესაბამისად აქ დამოწმებული და უკვე მოყვანილი წარმოდგენის სკას ლამარიას სახელზე აყენებდნენ და ამიტომ მას ლამარია ლეგებ-ს უწოდებდნენ. ასევე იქცეოდნენ დურაშში, სადაც ლამარიას სახელზე დაყენებულ სკას მარიამობამდე ხელს არ ახლებდნენ, მხოლოდ მარიამობას გახსნიდნენ, ერთ ფარს ამოიღებდნენ, აქვე ლაღობში დააცხობდნენ ტაბლებს, დაკლავდნენ მამალს და ფუტკარს მოილოცავდნენ.

ტვიბში დამოწმებული მასალით სკას ლამარიას ან თარინგზელის სახელზე აყენებდნენ. შეწირულ სკას—ლიღვენე ლეგებ—არავითარ შემთხვევაში არ გაყიდდნენ და მისი ფუტკარის ნაყოფს რაც შეიძლება მეტ ხალხს ურიგებდნენ.

ახალშენში (კვირია ჯიბას ძე ნემსაძე, 120 წლ.) ლამარიას სახელზე დაყენებულ სკას დააქრობდნენ და მის თაფლ-სანთელს მეზობელ-ნათესაებს ურიგებდნენ.

შკედში ლერბეთის სახელზე დაყენებულ სკას ლუჯუარ ღობ-ს უწოდებდნენ. ამის მიხანია—ფუტკარის მომრავლება—ბარაქა, ლუჯუარ ღობ-ის ნაყოფი აქ, განსხვავებით სხვა ადგილებისაგან, მხოლოდ ოჯახის წევრებს ხმარდებოდა ისევე, როგორც ლჯუში.

მახაშვი მრავალი ფუტკარის პატრონი მარიამობა დღეს ამ წლის პირველ ნაყოფს გეჯას გახსნიდა, ფუტკარს დააქრობდა და ფარებს წა გიორგის შესწირავდა.

სკის დაყენების პრაქტიკა ხატ-სალოცავის სახელზე სავსებით შეესაბამება ამ რიგის მასალას, დამოწმებულს როგორც ზემო სვანეთში, ისევე საქართველოს სხვა კუთხეებში. ფუტკარის დაქრობის წესი სკის შეწირვის შემთხვევაში ამ წესჩვეულების არქაულობის მაჩვენებელი უნდა იყოს და თავისი ბუნებით, განსაკუთრებით იმ ნაწილში, რომელიც მისი მოხმარების საზოგადოებრივ ხასიათში გამოიხატება, სხვა ამ რიგის ქართულ მასალას ორგანულად ეთანხმება.

მეფუტკარობასთან დაკავშირებულ წესჩვეულებათა ბუნების გარკვევის თვალსაზრისით ინტერესის შემცველია სვან მეფუტკრეთა მიერ ძველად გამოყენებული აპოტროპეული ხასიათის ღონისძიებანი.

ქვემო სვანეთში მეურნეობის ყველა მნიშვნელოვანი უბნის ავი თვალისაგან დასაცავ საშუალებათა შორის თეთრ ქვას, არყის ხეს, ან ბალანწარას და ეკალს განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა.

წანაშში და რცხმელურაში ჩაწერილი მასალით ამოღლება დღეს ყოველი სვანი უბრად (უმეკ მუნდ) მოჭრიდა ბალამწარას (მელანი იებ) ტოტს, გააწყობდა ჯვარს, ჯვარის წვერში (აშხალალ) მოურგებდა თეთრ ქვას და შუაში დაამაგრებდა ბალახს—ცაგს. ავი თვალის საწინააღმდეგო ეს საშუალება უნდა მოეთავსებინათ მეურნეობის ყველა უბანზე—ბოსტანსა და ყანებში, კალოზე და ლკერაზე. პატარა ზომის ჯვარი, ბალამწარის ან არყის ხის ტოტისაგან გაკეთებული და მისივე განტოტებით შემომრგვალებული, თითქმის ყველგან იყო დაკრული სახლის აივანსა თუ ბეღელ-სასიმიანდზე. ასეთსავე ფიჩუნდს თუ ჩიჩენელს ფუტკარის პატრონი მოაწყობდა ლაღობში, სადაც ამის გარდა თითქმის ყოველ გეჯას ავი თვალისაგან თეთრი ქვა „იცავდა“.

ზოგ შემთხვევაში (ლექსურა, შკედი, სასაში, ჟახუნდერი, ნაცული და სხვა) აღდგომის წინა ხუთშაბათს (ან აღდგომის ხუთშაბათს თუ ამოღლებას) ხნიერი ქალი უბრად მოიტანდა ცხენის-წყლის ნაპირიდან თეთრ ქვას, ქვიშას და ტყიდან ცაგს. ამას ყველაფერს მოათავსებდნენ მეურნეობის ყველა

უბანზე და მათ შორის საფუტკრეობაც. ამ დროისათვის ყანებში, ბოსტანსა და ლაღობში უკვე მოთავსებული იყო არყის ან ბალამწარას ხის ტოტი, რომელსაც ლაღობში ხარება დღეს, ხოლო სახნავ-სათეს ადგილებში მოხვნისას დაასობდნენ ხოლმე. სასიმიინდე ყანებში ამ დროს სამკაპიან ბლის ტოტს დაასობდნენ, რომელსაც კანი ზოლებად ჰქონდა ჩამოჭრილი—ვითომ სიმიინდის ტაროებიო, ხოლო პურის ყანაში არყის ხის ჯვრის მოთავსება სცოდნიათ.

ქვემო სვანეთის მრავალ სოფელში ლაღობში თეთრი ქვის, ხის ტოტის და ეკლის შეტანის დღეს, როდესაც არ უნდა მომხდარიყო ეს, ტაბლებს აცხობდნენ და სანთელ-საკმეველით ფუტკარს მოილოცავდნენ.

ზემო სვანეთის მსგავსად ქვემო სვანეთშიაც მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული წესჩვეულებანი გარკვეულ კავშირს ამჟღავნებენ მთვარის მიმოქცევასთან. გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ფუტკრის მოლოცვა ახალი მთვარის ყოველ ხუთშაბათს წარმოებდა, მთვარის სხვადასხვა ფაზასთან უშუალო კავშირს საღობრე მასალის დამზადება წარმოაჩენს. საღობრე მასალა, ისევე როგორც საავეჯო, საიარაღო და სხვა სამეურნეო დანიშნულების მასალა ხოჩა დომდულ-ზე—კარგ მთვარეზე უნდა დამზადებულყო. ქვემო სვანეთში გარკვევითა და მტკიცედ ასხვავებდნენ მთვარის სამ ფაზას: მზარდ მთვარეს—ცინცხალ, ან მახე, ან მეცხამ დომდულ, სავსე მთვარეს—გობი ან ბეგი დომდულ და მკლებად მთვარეს—ჯუნელ ან მუკდე დომდულ. კარგ მთვარედ აქ გომი დომდულ—სავსე მთვარე ითვლებოდა გარდა ცალკეული გამონაკლისებისა, როდესაც ასეთად მიჩნეული იყო ახალი მთვარე (ტვიბი) ან ძველი მთვარე (ფაყი).

მთვარის ფაზას უფარდებდნენ კვირის დღეს. ფანაგაში, მაგ., მიუხედავად კარგი მთვარისა, პარასკევს ერიდებოდნენ ხის მოჭრას, ლემზაგორში კვირის საუკეთესო დღეებად ორშაბათი, ხუთშაბათი და შაბათი ითვლებოდა; ამ დღეებში, ეახუნდერში ჩაწერილი მასალით, მეფუტკრე არაფერს არ გასცემდა, „სახლიდან ბარაქა გაქრება“-ო. ფაყში საუკეთესო დღედ ორშაბათი იყო მიჩნეული, ხოლო შკედში ოთხშაბათი და პარასკევი ცუდ დღეებად ითვლებოდა—„ამ დღეს მოჭრილი ხის ლობრაში ფუტკარი არ გაჩერდება, „ხოლო სხვა დანიშნულებისათვის მოჭრილ ხეს ჭია ადრე გაუჩნდება“-ო.

მეფუტკრეობასთან დაკავშირებულ წესჩვეულებათა შორის, ქართველი ხალხის სხვა ანალოგიურ წარმოდგენებთან მათი ურთიერთობის თვალსაზრისით, ყურადღებას იქცევს შეხედულება ქალზე როგორც გარკვეულ მომენტებში „უწმინდურ“ არსებაზე.

ასე მაგალითად, ს. დურაშში ჩაწერილი მასალით, იმ შემთხვევაში, თუ ოჯახში „უწმინდური“ ქალი იყო, ხოლო მეფუტკრეს შესასრულებელი ჰქონდა ფუტკართან დაკავშირებული წესჩვეულება, იგი წინა ღამეს ან მეზობელთან ან ბედელში გაათევდა, ლოცვისათვის საჭირო შესაწირავიც სახლის გარეთ მხადდებოდა, ან თვით ქალი გადიოდა სახლიდან (ნაცული); რცხმელურასა და სხვა ადგილებში ქალს საერთოდ არ შეესვლებოდა ლაღობში—მეფუტკრეს მოლოცვასა და ამისთვის სამზადისში მხოლოდ მამაკაცები ეხმარებოდნენ. უკანასკნელ ხანებში ზოგიერთ ადგილას (ლჯი, შკედი) ქალი თვითონ უფლის ფუტკარს.

როგორც ეტყობა, ეს და სხვა ამ რიგის წესჩვეულებანი, რომლებიც სრულდებოდა ქვემო და ზემო სვანეთში, ქართველი ხალხის საერთო წარმოდგენებიდან გამომდინარეობენ და ამ წარმოდგენათა სისტემის ერთ-ერთ ორგანულ ნაწილს შეადგენენ.

6. თოფურია

ქართული მარანი

§ 1. ტერმინი „მარანი“

მარანი ღვინის დაყენების, შენახვისა და მისი მოწყობილობისთვის განკუთვნილი უძველესი ნაგებობაა. ქართულ მეღვინეობასთან ძვიდროდ დაკავშირებული ტერმინი მარანი ისტორიულ წყაროებში არის მოხსენებული. მარანი სვანურ ხელნაწერში მოწმდება, რომელიც თ. ჟორდანიას ცნობით VIII—IX საუკუნეს ეკუთვნის.

„და ჩნცა საყუარელნო მარანსა მას მაცხოვრისასა მი“¹... იგი XI საუკუნის ნიკორწმიდის სიველშიც გვხვდება: „შევქმენ საწირეს... მარანი მუისა :ა: და დავჰვალ შიგან ჭური :ი: და დავდგი ზდა ბეღელი ხერხული :ბ:; ზნაკუას... დავფალ მარანსა შა ჭური :გ:; ნიკოლაოს წმიდას (sic) შევქმენ... მარანი ქვითკირი :ა: და დავფალ შიგან ჭური ნავარძული :ივ: (16)“². წერილობით წყაროებში მარნის გვერდით ღვინის სახლი არის მოცემული: დაბადებაში მარნის შინაარსის გამომხატველად ღვინის სახლი გვხვდება: „შემიყვანეთ მე სახლსა შინა ღვინისასა და განაწესეთ ჩემ ზედა სიყუარული“³.

აგრეთვე სახელწოდება მარანი საბას საღვინე სახლად აქვს განმარტებული — „მარანი საღვინე სახლი“⁴.

შემდგომ საუკუნეთა ისტორიულ საბუთებში, წიგნებში ამავე მნიშვნელობის შემცველად კვლავ მარანია ხსენებული და დღესაც მარანი ღვინის დაყენებისა და მისი მოწყობილობის შესახებ ნაგებობის მნიშვნელობით საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გვხვდება. მარანი ეწოდება ღია შემოლობილ ადვილს, სადაც ქვევრებია ჩაყრილი. მარანი მრავალჭიქლებიანი ღვინის სასმისის სახელადაც გვევლინება; ამავე დროს მარანი „რაქაში ჭაქის გამოსაქაჯავად ხმარებული „ჭახრაკის“ ერთ-ერთ მთავარ ნაწილსაც ეწოდება“⁵.

ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ღვინის ქვევრების შესახებ ადვილად ჭურისთავი და ოლაგვანეც დასტურდება.

საქართველოს სინამდვილეში დამოწმებული მარნის-ძემ ნაკლები სიძველე ნათლად წარმოგვიდგება, თუ გურიისში დადასტურებულ მემარნეობის წესს გავითვალისწინებთ. „მემარნეობა“ ვენახის განსახლვრული წესით სარგებლობის უფლე-

¹ ტექსტში ციტირებულია ა. ჩიქობავას შრომიდან — სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბილისი, 1942, გვ. 97.

² თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, ტ. II, გვ. 48, 46.

³ ქება-ქებათა სოლომონისა, 24.

⁴ სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ტფილისი, 1928, გვ. 195.

⁵ ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა, 1, კახური, თბილისი, 1949, გვ. 215.



ბას ეწოდება. ვენახის მფლობელსა და ვენახის მომვლელს, ე. წ. „მემარნეს“¹ შორის დადებული პირობის საფუძველზე მემარნეს ვენახის მოვლა-პატრონობასა და ღვინის დაყენებაში საწინახელიდან პირველად გამოსული ორი ფუთიტკბილი და ჭაჭა ეძლევა, ვენახის პატრონს კი დანარჩენი ღვინო და ვენახში მდგომ ხეხილზე მოკრეფილი ხილი რჩება. ვენახის მფლობელის ღვინო მემარნის ეზოში ჩაყრილ ქვევრებში ინახება და მისი ნება-სურვილის მიხედვით ნელ-ნელა იხარჯება“¹.

ტერმინ მარნის შესახებ გარკვეული მოსაზრებებია გამოთქმული.

აკად. ნ. ბერძენიშვილის აზრით, მარ უკავშირდება სამარხს. ადგილისა მარის ადგილია, სადაც იმარხება მარები. მას დადასტურებული აქვს რომ მარ თიხის დიდ ჭურჭელს ეწოდება, რომელშიც ზოგჯერ კიდევაც იმარხებოდნენ. ამრიგად, მარანი ის ადგილია, სადაც მარები, ქვევრებია დამარხული.

მ. გეგეშიძე ტერმინ მარნის ასეთ განმარტებას იძლევა: „ზოგიერთი მონაცემი თვით ტერმინის—მარანის საწინახელთან უშუალო კავშირზეც მიუთითებს. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ქართული ოთხთავის ორ ვარიანტში შემონახული ტერმინები: მარი და საწინახელი, რომელიც აქ გაიგივებულია. საკითხის ამ მიმართულებით შემდგომი კვლევა უნდა დაუკავშირდეს მარის როგორც ხის თავდაპირველი მომცრო და გულამოღებული ჭურჭლის არსებობის დადგენას (ამ მხრივ ზოგიერთი ვარაუდი უკვე არსებობს. შდრ. გამოკვლევა ტერმინების სამარისა და საფლავის შესახებ). ასეთი ადრინდელი ჭურჭელი უნდა ყოფილიყო მომდევნო ხანებში მეღვინეობაში გამოყენებული“².

აჭარიანის ცნობით სომხური *მარან-ჯანმარან* ღვინის, საჭმელების, პროდუქტების შესანახია.

თუ *მარან* წარმოშობილია *მარან* ფორმიდან, როგორც სომხურის რამდენიმე დიალექტში გვხვდება, მაშინ ნასესხები უნდა იყოს ასურული *mar-dāna* ფორმიდან, სადაც იგი ხორბლის ამბარის მნიშვნელობით იხმარება. ქართულში მარანი ნასესხები სიტყვაა.

Մար მშრალი რისამე ან სითხის ზომია, რომელსაც ბერძენი ავტორები *μαρ* ფორმით გადმოგვცემენ. შესაძლებელია იგი ირანული სიტყვა ყოფილიყო, რომელიც ძველი *mar* ფორმიდან მოდის. ქართულში ნასესხებია, 15 გირვანქიან საზომ ერთეულს ნიშნავს³.

ბუაზიკი აღნიშნავს, რომ *μαρ* ‘main’—„ხელი“ და ამასთან დაკავშირებული ფუძე *μαρ* ნიშნავს საწყაოს⁴. ავტორის აზრით ეს ფუძე მომდინარეობს ინდო-ევროპული *ma ელემენტისაგან⁵.

ყველა ზემოთ განხილული ეტიმოლოგია სიტყვა მარნისა ანგარიშგასაწყევია. როგორც ჩანს, მარ საწყაო ჭურჭელია. შეიძლება მარ ხის თუ თიხის ჭურჭელი ყოფილიყო, რომელშიც ღვინის დაყენება და შენახვა ხდებოდა და ნაგებობამაც⁶ სახელწოდება ამ ჭურჭლისაგან მიიღო, რამდენადაც ეს

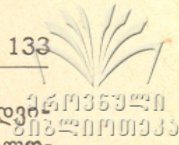
¹ ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა, 1, კახური, თბილისი, 1949, გვ. 215.

² მ. გეგეშიძე, მეღვინეობის ხის იარაღ-ჭურჭელი გურიაში, ხელნაწერი, 1952.

³ ჰრ. აჭარიანი, სომხური ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, ერევანი, 1926.

⁴ შდრ. ქართული ხელი-ხელადა. ხელადა საწყავ ჭურჭლად არის მიჩნეული. ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა I, კახური, თბილისი, 1949, გვ. 197—198.

⁵ Dictionnaire étymologique de la langue grecque. par E. Boisacq. Paris. 1938, p. 611.



ქურქელი შიგ იყო მოთავსებული. საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დაცული მარანი ღვინის დასაყენებელ-შესანახავ და მისი მოწყობილობისთვის განკუთვნილ ნაგებობას წარმოადგენს.

§ 2. სამარნე ადგილის შერჩევა

ქართველ მევენახეს სამარნე ადგილის მდებარეობისა და ნიადაგის შერჩევისათვის ხანგრძლივი დაკვირვება უწარმოებია.

სამეგრელოში წინათ მარანი სახლის წინ, მარჯვენა მხარეს, მზის ამოსავალი მხარისაკენ უშენებიათ. მარნის აშენება, ხალხის დაკვირვებით, აღმოსავლეთით ჯობდა, ვინაიდან როცა მზე ამოდის, მას ძალა არა აქვს და ამდენად ღვინოს ვერაფერს ავენებს. შემოტრიალებული მზე მართალია ძლიერია, მაგრამ მისი სხივები მარანს არ მოხვდება, მას სახლი და ხეები ეფარება. მარნის ასაშენებლად ნიადაგის შერჩევა სცოდნიათ. სამარნედ მშრალ, კარგ და მაღლობ ადგილს ირჩევდნენ, სადაც წყალი ახლოს არ უვლიდა. ნესტიანი მიწა ღვინოს აფუჭებს¹.

რაჭაშიც სამარნედ ჩრდილ ალაგს ირჩევდნენ:—ჩრდილი ალაგი ჯობია, მზის გული არ უხდებოდა მარანს. თირ მიწაზე მარანი უკეთესია, გრილია და ღვინოც კარგად ინახებოდა, ზაფხულში არ მქავედებოდა².

იმერეთში მარანს ეზოში სუფთა ადგილას ან ვენახში აშენებდნენ. მარანი იმერეთშიც „შუბლით“ აღმოსავლეთის მხარეზე აგებული მისი მზის სხივებისაგან დაცვის მიზნით. შემოტრიალებული მზის მცხუნვარებისაგან აქაც მარანს ეზოში დარგული თხილისა და კომშის ჩრდილები იფარავდა. მარნის-აივის გრილი ნიადაგი ჯობდა. ფიცხ ნიადაგიან ადგილზე მარნის აგება არ იყო სასურველი. ფიცხი ნიადაგი ღვინოზე მოქმედებდა, ღვინო თხელდებოდა და „კანჭი-ჭანგი“ ეძლეოდა³.

ქართლში მარანს ქვიშნარ ნიადაგზე აშენებდნენ. ნიადაგად ქვიშნარი ჯობდა, უფრო გრილი იყო, თიხნარი არ ვარგოდა, ვინაიდან იგი მშრალი მიწაა და ამდენად ფიცხია. თიხა მიწა მალე შრებოდა, ქვიშნარი კი სინესტეს ინახავდა და ღვინო სიგრილეში უკეთესად ინახებოდა⁴.

ატენის ხეობაში ღვინის ქვევრისათვის ქვიშნარ ნიადაგს ირჩევდნენ. ქვიშნარ ნიადაგში ქვევრს წყალი უვლიდა, იგი მუდამ სიგრილეში იქნებოდა⁵. აფხაზეთშიც სამარნედ მშრალი ადგილი უნდა ყოფილიყო არჩეული.

¹ Е. К. Накашидзе, Очерк виноградарства и виноделия в Грузии и Мингрелии, Сборник сведений по виноградарству и виноделию на Кавказе, IV, Тифлис, 1896, გვ. 91—94; ნ. თოფურია, 1946, 1947, 1950 და 1951 წწ. სამეგრელოში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება. შემდეგში შემგროვებლის დაუსახელებლად მითითებული მივლინებისა და ექსპედიციების დროს შეგროვებული მასალა ჩემ მიერ არის მოპოვებული.

² მასალები 1950 წ. რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციიდან, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

³ მასალები იმერეთ-გურიაში 1952 წ. მივლინებიდან, რვ. 1, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

⁴ 1947, 1948 და 1949 წწ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

⁵ მასალები ატენში 1953 წ. მივლინებიდან, რვ. 1, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.



ხალხის დაკვირვებით ნესტიან ადგილას ღვინო ფუჭდებოდა, სიმწვანე ღვინო უკეთესი დგებოდა¹.

ნიადაგ-გრუნტის თვისებები სხვადასხვაგვარია. სახელდობრ: იგი შეიძლება იყოს კარგი ან, პირიქით, ცუდი წყალგამტარი, წყალტევადი, ჰაერგამტარი და ჰქონდეს სხვადასხვაგვარი სითბოს თვისებები, ე. ი. ზოგი უფრო ადრე თბებოდეს, ზოგი კი დიდხანს ინახავდეს სიგრილეს. ყველა ზემონათქვამი დაკავშირებულია ნიადაგ-გრუნტის ფიზიკურ თვისებებთან, რაც თავის მხრივ დამოკიდებულია ძირითადად ნიადაგ-გრუნტის მექანიკურ შედგენილობაზე, ე. ი. იმაზე, თუ რამდენია ნიადაგის შედგენილობაში ქვიშისა და თიხის ნაწილაკები და როგორ შეფარდებაში იმყოფებიან ისინი².

ამგვარად, მარნის ასაშენებლად საჭირო იყო ნიადაგ-გრუნტის წინასწარი გაცნობა-გამოკვლევა და სათანადო გრუნტის ამორჩევა, რასაც საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ღვინის შესანახავად და მისი ხარისხის ღიბანობამდე შესანარჩუნებლად. ნოტიობის სიჭარბის გამო დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით გურიაში, სამეგრელოსა და აფხაზეთში, სამარნედ მშრალ მაღლობ ადგილს ირჩევდნენ, ხოლო ზემო იმერეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოში ნიადაგისა და ჰაერის შედარებითი სიმშრალის გამო სამარნედ გრილ ნიადაგს ჰქონდა მნიშვნელობა მინიჭებული. ქართველი გლეხები ამ დაკვირვების საფუძველზე ეფექტურ შედეგს აღწევდნენ, ქართული ღვინო თავისი კარგი თვისებებით განთქმული იყო.

§ 3. მარნის სახეობანი და მათი წარმოშობის პირობები

დასავლეთ საქართველოში ღვინის შესანახად დახურული ნაგებობის გვერდით ღია ცის ქვეშ ჩაყრილი ქვევრებიც გვხვდებოდა³.

სამეგრელოში ღია ცის ქვეშ ჩაყრილი ქვევრები შემორგული იყო საჩრდილობელი ხეებით. საგანგებოდ არჩევდნენ ხის ისეთ ჯიშებს, რომელთაც დაბალი და ხშირი ჩრდილი და სუსტი ფესვები ექნებოდა, რათა ფესვებს ქვევრი არ ვაეხვრიტათ და ამავე დროს შეენახათ. ასეთ ხის ჯიშებად ცნობილი იყო კომში, თხილი, წყავი, ვაშლი. ღია ცის ქვეშ ჩაყრილ ქვევრებს თავს მოუფოხავდნენ წითელი მიწით. წითელ მიწას, როგორც სანაულს ისე მოზილავდნენ და ქვევრს გარშემო შემოაყოლებდნენ, რომ წვიმის წვეთები არ ჩასულიყო⁴.

„გურიაში მარანი ეწოდება კარმიდამოს მახლობლად ისეთ ადგილს, სადაც ღვინის დიდი ჭურბია დაფლული და რომელიც შემორგულია მაღალი, მეტწილად რუხილას ხეებით. უფრო დაწვრილებით ცნობას, მაგრამ უფრო გვიანი სახის მარნისას მიხეილ ქიქოძე იძლევა. მისი განმარტებით მარანი, როგორც ბურულს, აგრეთვე პირდაპირ ცის ქვეშ ხეებით (ცხმელა, წყავი) შემორგულს, სხვა ეზო-გარემოსაგან გამოცალკევებულს, საქონელი რომ ვერ

¹ მასალები აფხაზეთის 1951 და 1952 წწ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციიდან, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

² ნიადაგმცოდნეობის ინსტიტუტის სწავლული მდივნის ი. ბარათაშვილის ცნობით.

³ Д. Бакрадзе, Археологическое путешествие по Гурии и Алазани, Петербург, 1878, გვ. 176—177; Е. К. Накашидзе, დასახლებული შრომა, გვ. 91—94.

⁴ მასალები სამეგრელოში 1946, 1947, 1950 და 1951 წწ. მივლინებებიდან. ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

მიუწვდეს კარ-აკიდებულს, შემოღობილ და კარგად დაცულ ქურებიან ადგილს ჰქვიანო“¹.

თ. სახოკიას ცნობით „გურიაში ქვევრებს ღია ცის ქვეშ მარხავენ, ზევიდან არაფერი ჰფარავს. ეს კია, წითელი მიწით მაგრად აქვს თავი მოგო-ზილი, ასე რომ წყალი ზევიდან ვერ ჩაატანს... ამ საქვევრო ადგილას გარ-შემო მრგვალად შემორიგებული აქვს რცხილის ხეები, რომელთაც კენწეროები ერთად აქვთ შეერთებული, ერთ კონად გაკეთებული“².

„იმერეთში მარანი ეს არის ადგილი კარმიდამოს მახლობლად, ვენახის თავში ან თვით ვენახში ხეების ქვეშ მიწაში ჩაფლული ქურებით. მაგრამ აქ მას უწოდებენ არა მარანს, არამედ ქურისთავს. მარანი კი იმერეთში იმ ბუ-რულს ჰქვია, სადაც საწნახელი დგას. ხშირად საწნახელი და ქურები ერთ ბურულშია მოთავსებული და მაშინ ეს ბურული მარნად იწოდება“³.

რაჭაშიც სახლის გვერდით ცის ქვეშ ჩაყრიდნენ ქვევრებს, გარშემო კომშის, თხილის ხეებს დარგავდნენ. ოთხივე კუთხეებიდან ვაზი იყო შემე-ბული. სამარნე ადგილი ვაზით იყო დახურული⁴.

„ლეჩხუმში ბევრს მარტო ქურისთავი ჰქონდა. ქურისთავს მაღლა ტალა-ვერი ფარავს. სატალავრე ბოძების თავებზე ონგალოებს — გაუთლელ მრგვალ ხეებს გააწყობენ, ონგალოებზე ჭოკებს, ხოლო ჭოკებზე ვაზის ლერწს შეუშ-ვებენ“⁵.

ატენის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ღია მარნის არსებობა იქნა დამოწმე-ბული. ძველად ატენში ქვევრები ღია ცის ქვეშ ყოფილა ჩაყრილი, ზოგჯერ კი სივრცისათვის ქოხწალამ წაფარებული.

„კახეთში ღვინოს მხოლოდ ქვევრებში ინახავენ. ქვევრებს მიწაში მარ-ხავენ, განსაკუთრებულ შენობა მარანში და არა ღია ცის ქვეშ, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა უმრავლეს შემთხვევაში სიღნაღის რაიონში“⁶.

აფხაზეთში ღვინის ქვევრები ღია ცის ქვეშ სუფთა შემოღობილ ადგი-ლას ან ხეების ქვეშ იყო მოთავსებული. საქვევრე ადგილას ცოტათი ამო-თხრიდნენ, ზევით ქვევრს დადგამდნენ, გარშემო კი მიწას შემოაყრიდნენ. ასე შენახული ღვინო კარგი დადგებოდა⁷.

¹ ვ. ბარდაველიძე, მცენარეულობისა და ნაყოფიერების ღვაწი ნანა, 1947 წ. ხელნაწერი, გვ. 108.

² თ. სახოკია, მოგზაურობანი გურია-აჭარა-სამურზაყანო-აფხაზეთში: თბილისი; Е. К. Накашидзе, დასახლებული შრომა, გვ. 91—94.

³ ვ. ბარდაველიძე, მცენარეულობისა და ნაყოფიერების ღვაწი ნანა, გვ. 108; И. Л. Бакрадзе, Экономический быт государственных крестьян Шорпанского уезда, Кутаисской губернии, МИЭБГКЗК, т. 5, Тифлис, 1887; П. С. Зелинский, I, Виноградство, Свод материалов по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края, т. IV, Тифлис, 1888, გვ. 69—71.

⁴ ამ საკითხის შესახებ იხ. Е. А. Дандуров, Виноградство и виноделие в Рачинском уезде, Тифлис, ССВВК 3, 1896, გვ. 54—55; მასალები რაჭის 1950 წ. ეთნოგრაფი-ული ექსპედიციიდან, ისტ. ინსტ. ეთნ. განყ., გვ. 54—55.

⁵ გ. ალავეიძე, ლეჩხუმური ზეპირსიტყვაობა, თბილისი, 1951, გვ. 90; А. А. Яковлев, Виноградство и виноделие в Лечхумском уезде, ССВВК 3, Тифлис, 1896, გვ. 101—102.

⁶ А. М. Аргутинский, Экономический быт государственных крестьян Телавского уезда, Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК 5, Тифлис, 1887, გვ. 110.

⁷ მასალები აფხაზეთის 1951 და 1952 წწ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციებიდან, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.



ბაქოს გუბერნიაში, შემახისა და გეოგჩაის მაზრებში, ქვევრებს ღია ცის ქვეშ მარხავდნენ ან დიდი ხეების ქვეშ¹.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ღვინის დაყენებისათვის და მისი მოწყობილობის შესანახად განკუთვნილი ნაგებობის გავრცელებულ სახელწოდებად საქართველოში მარანი გვევლინება.

დასავლეთ საქართველოსათვის ძირითადად ხის ნაგებობა იყო დამახასიათებელი, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოსათვის—ქვის ნაგებობა.

სამეგრელოში მარანი ხის ნაგებობა იყო. ოსხირისთვის (საძირკველი) ხე იყო გამოყენებული. საძირკვლისათვის მსხვილ და მრგვალ მუხას თლიდნენ. საძირკველს ხის ბოძზე (გუხუ—ძეკვენი) დასვამდნენ. ბოძი მსხვილი ხე უნდა ყოფილიყო. თითო საძირკველს სამი ბოძი (გუხუ) ჰქონდა. გუხუ სიგრძით ერთი არშინი უნდა ყოფილიყო; ის მიწაში იყო ჩამჯდარი. საგუხუედ მუხის ხე იყო გამოყენებული. საძირკვლის თავები ამოკვეთილ-ამოჭრილი იყო ერთიმეორის დასაკავებლად და დაფუძნების დროს საძირკველები შეიკვრებოდა. საძირკველების დაწყობის შემდეგ ბოყვებს² თავ-თავის ამოჭრილებში დააყენებდნენ. ბოყვსა და ბოყვს შორის ამოღარულეებში ფიცრებს ჩააწყობდნენ. ზოგან კიდევ ფიცრების მაგივრად გაუთლელი ხე—დღვარკალი იყო გამოყენებული, ასე აგებდნენ კედელს. კედლის აგება რომ დამთავრდებოდა, ბოყვები ზევით ორტყაფუებით—სარტყლებით შემაგრდებოდა. ორტყაფუს თავები ამოჭრილი იყო ერთმანეთის დასამაგრებლად. ოთხი სარტყელი შიგნით ჰქონდა. მეხუთე სარტყელი მაშინ იყო საჭირო, თუ სახურავი გადაყვანილი იყო წინ, რომელიც ბოძებზე იყო დაყრდნობილი. წინ და უკან ამართული იყო ციცუბ-ბოძი, რომელზედაც დამაგრებული იყო სათე³. სათეზე ორი მხრიდან მაგრდებოდა კაკუტები. კაკუტების თავები ამოჭრილ-ამოღარული იყო და იმით მაგრდებოდა სათეზე. კაკუტები ერთმანეთისაგან თითო არშინით იყო დაშორებული. კაკუტებზე ჭოკებს (გრძელი წვრილი ხეები) ვადებდნენ. ჭოკებს კაკუტებზე წკაულებით (დაგრეხილი წნელი) ამაგრებდნენ, შემდეგ ისლით გადახურავდნენ. ჯერ ერთ ფენა ისლს დააწყობდნენ, ზედ დაადებდნენ ჭოკს. ჭოკს წკაულებით დაამაგრებდნენ, შემდეგ მეორე ფენა ისლი წავიდოდა და ასე შემდეგ. მარანი საბძღურად იყო გადახურული. კარს მისასვლელისაკენ უკეთებდნენ. კარი ხშირად მოჭრელებული იყო. ზოგან მარანს სარკმელს ატანდნენ. მარანში ჩაფლული იყო ქვევრები, ინახებოდა ოჭინახუ-საწნახელი, ხარხენი, ორჩხეში, ხრიკე, საქოსი, საძორიო, ხვეფა, ხის ნიჩაბი.

ქვევრისთვის მიწას მრგვალად ამოთხრიდნენ, ქვემოთ უფრო ვიწროდ, ზემოთ კი უფრო განივრად. დიდ ქვევრებს ურმით მოიტანდნენ, მერე თოკს ყელში მოდებდნენ და ისე ჩააცურებდნენ საქვევრეში. ზოგან საქვევრესთან გვერდზე დამზადებული ჰქონდათ ქვიშა და კირი ერთმანეთში არეული. ქვევრის ჩაშვებამდე ქვიშასა და კირს ძირს ჩაუსხამდნენ, რომ კურსული (ქვევრის ძირი) კარგად დამაგრებულიყო. შემდეგ თავისუფალ არეს ქვიშა-კირით ამოაშენებდნენ, ხოლო ზოგან ამოთხრილი მიწით ამოავსებდნენ ქვევრის პირამდე. ხალხის გამოცდილებით ამოკირული ჭური ღვინოს გრილად ინახავდა. მიწა

¹ С. П. Зелинский, დასახ. შრომა, გვ. 69—71; П. Г. Кандуралов, Очерк виноградарства и виноделия в Шемахинском и Георгчайском уездах, Бакинской губернии, ССВВК 5, Тифлис, 1896, გვ. 54—55.

² ბოყვი ორივე მხრიდან ამოღარული სქელი ფიცარია.

³ სათე || სანთა სახლის სახურავის გასამართავად გადებული ხეა.

რაც გინდა დაგვალული ყოფილიყო, ქურის გვერდი სითბოს არ მიიღებდა და ღვინო გრილად იქნებოდა. ქვევრის თავზე ბლის ქერქს დაათარებდნენ, ცხელი ღვინოდან იგი ღვინოს კარვად ინახავდა. ქვევრის თავის დასათარებლად აგრეთვე გამოყენებული ყოფილა სანთელი, რომლის უპირატესობა მის გამძლეობაში მდგომარეობდა.

ოქინახუს (საწნახელი) ცაცხვის ხისგან ამზადებდნენ. საწნახელისათვის საუკეთესო ხეც ცაცხვი იყო მიჩნეული, რადგან ხალხის დაკვირვებით არ სკდებოდა, მსუბუქი და ადვილად დასამუშავებელი იყო. ხეს გარედან გათლიდნენ, მერე შიგნიდან ამოიღებდნენ, თავებს ფიცრებით ამოავსებდნენ (ცოხუდეს). ფიცრები „ხანგარით“ იყო დამავრებული, „ხანგარს“ კი სოლით დამავრებდნენ.

ყურძენს ფეხით წურავდნენ. ერთი კაცი წურავდა, ხოლო მეორე ხელს უწყობდა. შემდეგ გვიმრის ფურცელს დაათარებდნენ ან მოლობილ კალათს ჩადგამდნენ. სუფთა ღვინო ამოვიდოდა, ჭაჭა არ ამოყვებოდა. სუფთა ღვინოს ხერკეთი ამოიღებდნენ, კოკაში ჩაასხამდნენ და შემდეგ ქვევრებში გადიტანდნენ. შენობა მარნის უქონლობის შემთხვევაში საწნახელს ბელლის გადმოხურულში მოათავსებდნენ. საწნახელში 25—50 გოდორი ყურძენი ჩადიოდა.

ხარხენს ჭაჭის დასაწურავად იყენებდნენ. ხარხენი მარანში ჰქონდათ მოწყობილი, ზოგან კიდევ ეზოში.

ხარხენის მარანში მოწყობის შემთხვევაში, მარნის ერთ კუთხეში მიწაში მსხვილ ხეს ჩაასობდნენ. გა—მსხვილად გათლილი ხე იყო, რომელიც წვრილი ბოლოთი უერთდებოდა მიწაში ჩასობილ ხეს (ხის თავი ოთხკუთხედად იყო გახვრეტილი). მისი მეორე ნახვრეტიანი ფართო ბოლო კი ჩამოსმული იყო ჭანჭიხის თავზე. ჭანჭიხი ამოჭრილი იყო ხრახნისებურად, იგი წითელი ხისგან მზადდებოდა. ვას ფართო ბოლოში, სადაც ჩამოსმული იყო ჭანჭიხი, გაყრილი ჰქონდა ხის ისარი—წიწკიმალი ან ნინა, რომელიც ჩამჯდარი იყო ჭანჭიხის ამოჭრილ ნაწილში და ჭანჭიხის ბრუნვის დროს მოყვებოდა. წიწკიმალი მაგარი ხე უნდა ყოფილიყო. ჭანჭიხის ბოლოს კვირისთავი (მრგვალი და მძიმე ქვა) უერთდებოდა. ქვის ზემოთ დახრახნილ ნაწილს ჯოხს გაუყრიდნენ და მით ორი კაცი ქვას აბრუნებდა. ჩასობილი ხის ახლოს დადგამდნენ ნობს, რომელიც ამოღრმავებული მსხვილი ცაცხვის ხე იყო. ნობი ორად იყო გაყოფილი. ნობის ერთ ნაწილში ოსარეს¹ ჩადგამდნენ. ოსარეში ჭაჭას ჩაყრიდნენ. ჭაჭას ზემოდან ფიცარს—კველოს დაათარებდნენ. კველოს მოცულობა სიდიდით იმდენი უნდა ყოფილიყო, რომ ის მოთავსებულიყო ოსარეში. კველოსა და ვას შორის ხის ჯოხს—მუჭს ჩადგამდნენ. მუჭი მოძრავი იყო, ჭაჭის დაწურვასთან ერთად მუჭის სიგრძეც მატულობდა. ორი კაცი ქვას ხმალით წაღმა დააბრუნებდა. ქვა მაღლა აიწეოდა, ვა ძირს დაეშვებოდა და ჭაჭა დაიწურებოდა. შემდეგ ისარს უკულმა დააბრუნებდნენ, ქვა ძირს დაეშვებოდა და ვა გასწორდებოდა. ღვინის წვენი ოსარეს კედლებიდან გამოდიოდა და ნობის იმ ნაწილში იღვრებოდა, სადაც ოსარე იდგა, იქიდან კი ნობის გამყოფი კედლის ნაჩვრეტების საშუალებით ნობის მეორე ნაწილში გადიოდა, საიდანაც ხერკეს საშუალებით ღვინოს ამოიღებდნენ. ქვის სიძიმე დამოკიდებული იყო ნობისა და დახრახნილი ხის მანძილზე. ერთ მეტრ მანძილზე

¹ ოსარე ოთხი ფიცრისაგან იყო შეკრული. ფიცრები ისე იყო შეკრული, რომ მისი კედლებიდან ღვინის წვენი გამოდიოდა.



უნდა მოდიოდეს ათი ფუთი სიმძიმე, მაგალითად, თუ ნობსა და ხეს შორის მანძილი ოთხ მეტრს უდრიდა, მაშინ ქვის სიმძიმე 40 ფუთი უნდა ყოფილიყო.

ქვევრების რეცხვას ორი-სამი დღით ადრე დაიწყებდნენ. უსუფთაო ქვევრს 7—8-ჯერ ამორეცხავდნენ, სუფთა ქვევრს კი 3—4-ჯერ. ქვევრი ირეცხებოდა ორჩხვით. ორჩხვი მზადდებოდა ბლის ქერქისგან. ბლის ქერქი დაჭრილი იყო და თხილის ჯოხზე იყო მოგებული. მაისის ან აგვისტოს თვეში ხეს ქერქს მოაშორებდნენ, ივლისის თვეში ქერქის მოშორება, ხალხის რწმენით, არ ვარგოდა, — ქერქს მატლი გაუჩნდებოდა. მოშორებულ ქერქს ცეცხლზე მოატარებდნენ, ერთიმეორეზე დააწყობდნენ და ზემოდან ქვას დაადებდნენ. საჭიროების შემთხვევამდე იგი ასე იყო შენახული.

ქვევრს რეცხავდნენ მარწყვენია ან ქუცუცხია ბალახით. მარწყვენია ან ქუცუცხია ეკლიანი მცენარე იყო, რომელიც პატარა ბუჩქებად ტყეში იზრდებოდა, მას ნელლად ხმარობდნენ. სექტემბერში მოჭრიდნენ და კონებად შეკრავდნენ. შუაში ჯოხი ჰქონდა გაყრილი. მისი ფოთლის ეკლიანი ბოლოებით ქვევრის კედელი კარგად ირეცხებოდა.

ხვეფა ქვევრიდან ნარეცხი წყლის ამოსაღები ჭურჭელი იყო. მწარე კვახს აიღებდნენ და ფართოდ გადაუჭრიდნენ თავს, ტარად ჯოხს გაუკეთებდნენ. მწარე კვახი როცა გახმებოდა, მოწყვეტავდნენ. მოწყვეტილს ყელს გაუხვრეტავდნენ, რომ ჰაერი ამოსულიყო და თესლი შიგ გამხმარიყო. მეორე წელიწადს თავს წააჭრიდნენ და სატარეს გაუკეთებდნენ მუცლის ღრუში.

ხერკე ღვინის ამოსაღები ჭურჭელია, რომელიც იყო დიდი და პატარა მოცულობის. დიდი ხერკე დიდი ქვევრებისათვის იყო განკუთვნილი, პატარა ხერკე კი მცირე მოცულობის ქვევრებისათვის. ხერკეც მწარე კვახისგან მზადდებოდა.

საქოსი ჯოხზე წამოცმული ჩვარია, რომელიც ქვევრში დარჩენილი წყლის ამოსაშრობად იხმარება. ჩვარი შალისა უნდა ყოფილიყო, უფრო მეტ წყალს ამოიღებდა, მერე კი თეთრი ტილოს ნაჭრით ამოწმენდნენ.

ძველად სამეგრელოში აგრეთვე იცოდნენ ქვევრის არყით ამოწმენდა. არყით ამოწმენდილ ქვევრში, ხალხის გამოცდილებით, ღვინო მაგარი და კარგი დგებოდა.

ხის ნიჩაბს ჭაჭის ამოსაღებად ხმარობდნენ. ხის ნიჩაბი წაბლის ან მუხის ხისგან კეთდებოდა¹.

იმერეთში მარანი ეზოში სუფთა ადგილას ყოფილა მოთავსებული. წინათ მარანს ვენახში აშენებდნენ. მარანს ვხვდებით აგრეთვე საცხოვრებელ ბინასთან ერთად. იმერეთში ხის მარანის აგების დროს მიწაზე დააწყობდნენ ქვებს. ქვებზე დაალაგებდნენ მუხის საძირკველს. საძირკველის შემდეგ აფრებს² გააკეთებდნენ. კედლების აგების შემდეგ სარტყლებს გაუკეთებდნენ. სარტყელი ოთხი იყო საჭირო. სარტყლებს მარწუხებს ადგამდნენ. მარწუხი თხუთმეტ-თექვსმეტი სჭირდებოდა. იგი თავში იყო შეერთებული. მარანის დახურვა ჩალით ან ვაზის ლერწმით ხდებოდა.

¹ მასალები სამეგრელოში 1946, 1947, 1950 და 1951 წწ. მივლინებებიდან, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

² აფრა წარმოადგენდა მთლიან ფიცარს, რომელსაც ორივე გვერდები ამოღებული ჰქონდა ფიცრის თავების ჩასაწყობად.

იმერეთში ქვითკირით მარნის აშენება ბოლო ხანებში დაუწყიათ. ქვიშა
კირის მარანი სამი კედლისაგან შედგებოდა. მარანს წინა მხარეს კედელი არ
ჰქონდა. ხალხის დაკვირვებით, უკედლობა ხელს უწყობდა ჰაერის მოძრაობას
და ღვინოც კარგად შეინახებოდა. მარნის სიდიდე დამოკიდებული იყო მარ-
ნის პატრონის შეძლებაზე, იმაზე, თუ ვენახის რა ფართობს ფლობდა იგი.
მარანში იდგა ორი ან სამი საწინახელი, ერთი წებერი ანუ საქაჩველი. მარანს
კედელში დატანებული ჰქონდა თარო-თახჩა, სადაც ინახავდნენ მარნისთვის
საჭირო ხელსაწყოებს. აგრეთვე კედელზე ჩამოკიდებული იყო ყველა ის ხელ-
საწყო-იარაღი, რომელიც საჭირო იყო ღვინის მოვლა-შენახვისათვის: თოხი,
ბარი—როგორც ხის, ისე რკინის, ორშიმო დიდი, საშუალო, პატარა, ორხე-
ლი, სამთხლე, ჭურის ამოსაწმენდი ჯოხი, რომელზედაც სუფთა ჩვრები იყო
წამოცმული, თუნუქის ყუთი გოგირდის ჩასაკიდებლად ჭურში, სარცხი დიდი
და პატარა ჭურის ამოსარეცხად, ნიჩაბი, ძაბრი, თიხის მილი ან სასულე, რომ-
ლის საშუალებითაც ჭურში ტკბილის დუღილის დროს ჰაერი მოძრაობდა¹.

მარანს რაჭაში სახლის უკან ან გვერდით მოჩრდილო ადგილს აშენებ-
დნენ. იშვიათ შემთხვევაში ჰქონდათ შენობა. გადახურულ მარანში ხორგო და
მარნის სხვა მოწყობილობა იდგა, ხოლო ჭურები მის წინ იყო ჩაფლული,
რომელსაც დიდი ცაცხვის ხე ფარავდა. ორივეზე ჭურ-მარანი იტყოდნენ.
ხის შენობის აგების დროს მიწას გაჭრა არ უნდოდა. ჯერ ქვებს დააწყობ-
დნენ, მერე საძირკველი „დაჯდებოდა“. საძირკველი მუხისა უნდა ყოფილიყო.
შემდეგ აფრა გაუკეთდებოდა, ფიცრების თავების ჩასაწყობად. კედლების
აგების შემდეგ სარტყელი გაუკეთდებოდა. მერე მარწუხები დაეწყობოდა და
შემდეგ გადახურავდნენ. ჭურისთვის ჯერ ორმოს ამოიღებდნენ, მიწას მრგვა-
ლად ამოჭრიდნენ, მერე მოიტანდნენ ქვიშას და კირს. ორ ზომა ქვიშას და
ერთ ზომა კირს აზელდნენ. ჭურს ქვემოთ ბრტყელ ქვას დაუდებდნენ, რომ
ჭურის ძირი—მუჟური დადებოდა. კირს შიგნით ჩაუშვებდნენ. ჭურის სარ-
ქველად ქვას ან ხეს იყენებდნენ. ამჯობინებდნენ ქვას, ვინაიდან მას გამძლე-
ობა ახასიათებდა. ქვევრის თავზე ვენახის ნოშოს დააფარებდნენ. მერე აყალო
მიწას მოიტანდნენ და ხელით მალამოსავით დაზელდნენ; ჭურის თავს იმით
გადაგლესავდნენ, რომ მასში წყალი არ ჩასულიყო. თუ ახალი ღვინო იყო
ქვევრში ჩასხმული, მაშინ თხილის ან კომშის წკნელს დაწკლევდნენ და
სარქველს დაატანდნენ ჰაერის ამოსვლის მიზნით, ხოლო მერე უბრალო მიწას
„ხვარხვალს“ დააყრიდნენ, რომ აყალო მიწა მზისგან არ დახეთქილიყო. ზა-
ფხულში ხუთ-ექვს დღეში ერთხელ წყალს მოასხამდნენ, რათა ღვინო არ
„გალახულიყო“, „ხმელი სუნი არ მისცემოდა“, გრილად შენახულიყო.

ვისაც დიდი მამული ჰქონდა, ჭურების რეცხვას ორი-სამი დღით ადრე
იწყებდნენ. ჭური ირეცხებოდა სარცხით. სარცხი ბლის კანისაგან მზადდებო-
და. სარცხი აგრეთვე არყის ხისგანაც კეთდებოდა. სარცხისათვის საუკეთესო
მასალად ბლის კანი ითვლებოდა, რადგან თხელი კანი (ტყავი) ჰქონდა და
კარგად რეცხავდა. ჭური ორნაირად ირეცხებოდა: პატარა ჭური სარცხით,
ხოლო დიდი ჭური (ჩასავალი) უფრო ხშირად კრაზანათი.

კრაზანა ბალახია, მთაში იზრდებოდა, მას სექტემბერში კრეფდნენ,
ფესვიანად ამოიღებდნენ, შემდეგ ფესვებს მოჭრიდნენ და თავბოლო შექცევით

¹ Е. И. Ванадзе, Виноделие в Имеретии, ССВВК, Тифлис, 1896; იმერეთში შეკ-
რებილი ეთნოგრაფიული მასალები, 1952.

დააწყობდნენ, დაალობდნენ და შეკრავდნენ. კრაზანას ფესვი ჭურის სვრელებს უდგებოდა, ამიტომ კარგად რეცხავდა. ერთ ჩასავალს ერთი კონა კრაზანა ეყოფოდა.

ჭურის საბოლოოდ ბანძურით ამოწმენდავდნენ. ბანძური ჯოხზე მობმული ჩვარი იყო. საბოლოოდ გასუფთავებულ ჭურს კომშს ამოავლებდნენ, რომ კარგი სუნი მისცემოდა ქვევრსა და ღვინოს.

სამთხლე თხლის ამოსაღები ხელსაწყოა. სამთხლე შეიძლება მთლიანი ხისგან ყოფილიყო გამოთლილი. ზოგჯერ ხის ან სპილენძის ჯამს ნიამაგრებდნენ ხის ტარზე. სამთხლედ გავრცელებული ყოფილა ცაცხვის ხე, რადგან არ სკდებოდა და გემოს არ აძლევდა.

მარანში მოთავსებული იყო აგრეთვე ჩასავლის ხრიკა, პატარა ჭურის ხრიკა, თხლის მოსაფხოკნი, სარცხი პატარა ჭურის, ჭურის მოსახდელი თოხი, ჭურის მოსახდელი ლაფათკა, მეღულა—ჭაჭის ასაღები ოთხთითა¹.

ქართლში მარანი ქვის ნაგებობაა. იგი წინათ ვენახებშიც უშენებიათ. მარანი გვხვდება აგრეთვე სახლიდან მოშორებით და დარბაზულ სახლებში სახლის კომპლექსთან ერთად.

მარნისათვის საძირკველს ერთი არშინის სივანეზე გაჭრიდნენ; თუ ნიადაგი რბილი იყო, საძირკველის სიღრმე იზრდებოდა, სანამ მაგარ ნიადაგზე არ დავიდოდნენ. საძირკველის სიღრმე ამის მიხედვით ისაზღვრებოდა. საძირკველის ქვა მსხვილი უნდა ყოფილიყო, კედლის ქვა კი შედარებით წვრილი. საძირკველს დულაბით ამოიყვანდნენ. საძირკველში თეთრი ფულის ჩატანება სცოდნიათ ბარაქისათვის. მარნები უმთავრესად ბანიანი იცოდნენ, მაგრამ იცოდნენ მისი საბძღური გადახურვაც. მარანს შუა ალაგას დედაბოძი ჰქონდა, რომელზედაც იდო ბანდუში და ზემოდან თავზე. დედაბოძი და ბანდუში მოჭრელებული იყო, ხშირად ისე როგორც დარბაზში. გვერდებზე ატანდნენ საშუქს. საშუქი პატარა კვადრატულად ამოჭრილი იყო გარედან ვიწრო, ხოლო შიგნიდან გაფართოებული, რათა შუქი მოეფინა. საშუქი მარანს ორი-სამი ჰქონდა. კედლებს ორ-სამ თახჩას ატანდნენ. თახჩაში დგამდნენ ჩაფს, სასმისს. კარს მისასვლელისაკენ უკეთებდნენ. მარანს საწნახელი კარის პირდაპირ ჰქონდა. საწნახელი ქვიტკირისა იყო. საწნახელს ორი მილი ჰქონდა. მილი უერთდებოდა მთავარ ქვევრს თალარს². თალარი ორი იყო—წითელი ღვინისთვის ცალკე, თეთრი ღვინისთვის ცალკე. თალარი წარმოადგენდა დიდ ქვევრს, რომელშიც 20—25 კოკა ღვინო ჩაღიოდა. ყურძენს ფეხით წურავდნენ. ქვევრები მწკრივად იყო გაწყობილი. ქვევრისათვის მიწას მრგვალად ამოთხრიდნენ. ზოგან საქვევრეს ქვიშა-კირით ამოაშენებდნენ. ქვევრის ჩაშვებამდე ქვიშა-კირს ძირს ჩაუსხამდნენ, რომ პოჭოჭიკი (ქვევრის ძირი) კარგად დამაგრებულიყო. პოჭოჭიკიდან გარშემო კირს შემოასხამდნენ ერთ პირს, მერე ქვებს შემოუწყობდნენ გარშემო, ქვებზე კირს დაასხამდნენ, როგორც კედელს ისე ამოაშენებდნენ. საქვევრე განიერი უნდა ყოფილიყო, ქვევრი რომ არ გაქედილიყო და კაცი მისდგომოდა. ქვევრის გარშემო სულ ქვიშით ამოავსებდნენ. ხალხის დაკვირვებით ქვიშას სინესტე ჰქონდა და ღვინოს

¹ ი. ლ. Бахтадзе, Экономический быт государственных крестьян Рачинского уезда, Куаинской губернии, МИЭБГКЗК, т. II, Тифлис, 1886, გვ. 90—91; მასალები 1950 წლის რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციიდან.

² თალარის მნიშვნელობის შესახებ იხ. ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კვრამიკა, I, კახური, თბილისი, 1949, გვ. 221—222.

კარგად შეინახავდა. ქვევრის პირამდე როცა მივიდოდა კედელი, ქვევრის ერთი მტკაველის დაშორებით გარშემო მრგვალად აგურებს შემოუწყობდნენ. აგურებს შუა დარჩენილ ადგილს კირით და ქვიშით დააცემენტებდნენ. ვაზის ჩხირებს ქვევრის თავზე ჯვარედინად დააწყობდნენ, შემდეგ ერთ პირ ვაზის ფოთოლს გარშემო შემოურიგებდნენ, სარქველს (გათლილი ქვა) დადებდნენ და თიხა-ტალახით შემოლესავდნენ. ღვინო რომ არ დამარებულიყო, ჰაერის მოძრაობისათვის ქვევრს ჟინჯლი ჰქონდა ჩატანებული. ჟინჯლის ერთი თავი შიგ ქვევრში იყო ჩაყოფილი, მეორე თავი კი ზემოთ ჰქონდა ამოშვერილი. ჟინჯლს გარშემო ვაზის ფოთოლი ჰქონდა შემოხვეული, რათა მას თიხა-ტალახი არ მიეკროდა. ქვევრის თავს ზოგან თიხა-ტალახით არ შემოვლესავდნენ, პირდაპირ ლამს ფხვიერ მიწას მიაყრიდნენ, რადგანაც ხალხის დაკვირვებით თვითონ ლამი მიწა გრილი იყო და ღვინოს კარგად ინახავდა. მარნის კარი საგანგებოდ ფართე იყო, რომ დიდი ზომის ქვევრის შეტანა შესაძლებელი ყოფილიყო¹.

ატენში ღვინოს უფრო მეტად ღია ცის ქვეშ ინახავდნენ და დახურულ ნაგებობაში ღვინის შენახვას მიზნობლები უკანასკნელი ხანის ამბად მიიჩნევდნენ და ნაგებობა მარანიც სახლის კომპლექსთან ერთად არის წარმოდგენილი. ქვევრისთვის მიწას მრგვალად ამოთხრიდნენ. საქვევრეს ქვიშა-კირით ამოაშენებდნენ. აქვე დადგენილი მასალით ზოგან ქვევრის გარშემო ქვიშა-კირით ამოავსებდნენ, რადგან რიყე-ქვიშას სინესტე ჰქონდა, ქვევრს არ მიეკროდა და ჰაერი მოძრაობდა.

იცოდნენ ქვევრის სანთლით გასანთლვა. ქვევრს ქვებზე შედგამდნენ, ცეცხლს ნელ-ნელა შეუთებდნენ, რომ ქვევრი არ გამსკდარიყო. როდესაც კარგად გახურდებოდა, შიგ სანთლის დიდ ნაჭერს მოათავსებდნენ და გვერდს ნელ-ნელა უბრუნებდნენ, ვიდრე სანთელი კარგად და თანაბრად არ გაუფუდებოდა ქვევრის კედლებს. იცოდნენ აგრეთვე ქვევრის ქონით გაქონვა, მაგრამ უპირატესობას სანთელს აძლევდნენ—„სანთელში ყოველნაირი მცენარე ურევიან და ღვინოს კარგად შეინახავს“.

ქვევრს სამ-ოთხჯერ ამორეცხავდნენ. ქვევრის თავზე მანულის კენწეროებს აწყობდნენ და მერე ვაზის ფოთლით წახურავდნენ. ვაზის ფოთლის უპირატესობა იმაში მდგომარეობდა, რომ ის არ ღებოდა, როგორც დახურავდნენ ისეთი იქნებოდა მოხდის დროსაც. სარქველად ლურჯ ქვას იყენებდნენ. ხალხის დაკვირვებით „ლურჯი ქვა მაგარია და ღვინოს კარგად ინახავდა“. შემდეგ მას წითელი თიხით შემოლესავდნენ; წითელი თიხა წებოიანი იყო და წყალს არ ატარებდა.

ძველად ატენში ქვითკირის საწნახელი სცოდნიათ, რომელიც ვენახში იყო მოთავსებული. ხშირად ის წამოხურულიც ყოფილა. იგი შიგნიდან კირით იყო ამოლესილი. აქვე დადგენილი მასალით სიმაგრისათვის ტუხთ ბალახს იყენებდნენ. ტუხთ ბალახს ჰარხალივით ძირი ჰქონდა, იმას დანაყავდნენ და კირში აურევდნენ. სიმაგრისათვის საუკეთესო მასალად აგრეთვე თხის რძე ითვლებოდა, რომელსაც კირში ურევდნენ.

ყურძნის საწურავად აგრეთვე ნავი ყოფილა გამოყენებული. ნავი ფიც-

¹ С. В. Мачаძели, Экономический быт государственных крестьян Тифлисского уезда, Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. 5, Тифлис, 1887, 88. 273; Д. Бакрадзе, დასახელებული შრომა, გვ. 176—177; 1947, 1948, 1949 წწ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მასალები, ისტ. ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

რებისაგან იყო შეკრული. უპირატესობა ფიჭვისა და ნაძვის ხის ფიცრებს ენიჭებოდა.

ქვევრის ამოსარეცხად სარცხს ხმარობდნენ. სარცხს ბლის ქერქისაგან ამზადებდნენ. ბლის ქერქს სარზე აასხამდნენ. ბლის სარცხს პატარა ქვევრებისათვის იყენებდნენ. დიდი ქვევრებისათვის კი ღვიას ხმარობდნენ. ღვია მცენარეა, ტყეში ბუჩქებად იზრდებოდა. მას, როგორც ცოცხს, ისე შეკრავდნენ. ხალხის გამოცდილებით „ღვია ცოცხი ქვევრს კარგად რეცხავდა და სუნიც კარგი ჰქონდა“.

ხაპირი წყლის ამოსაღები სპილენძის ჯამი იყო, ჯოხზე გაკეთებული. ქვევრის ამოსაწმენდ ტილოს მაწაწურს ეძახოდნენ. ტილოს ჯოხის პატარა ტარზე დაამაგრებდნენ.

ატენში საცივის მარნის არსებობა დადგინდა. საცივის მარანი კლდის ძირასაა. კლდის ძირას ჩამოშლილი ყორღეა ხევში, რომელსაც საცივის ხეც ეძახიან. ამ ყორღეში ღია ცის ქვეშ მოთავსებული ყოფილა ქვევრები, სადაც ღვინო ინახებოდა. ამ ადგილს საცივის მარანს ეძახოდნენ. ხალხის გადმოცემით, საცივის ხევში ზაფხულში მულამ სიგრილე იყო. კლდე ღრმად იყო მიწაში ჩასული და სიგრილეს აძლევდა. აგრეთვე ის, რომ ნიადაგი ყორღე იყო, ჰაერის მოძრაობა ხდებოდა, სისველეც ჰქონდა და ღვინოც კარგად ინახებოდა¹.

საცივში ღვინის კარგად შენახვის შესახებ ცნობა ვახუშტისაც აქვს დადასტურებული: „ვერის დაბის დასავლით არს, დანახვისის მთის ძირს, მონასტერი კეთილშენიერი ყოვლად წმიდისა. ამას ზეით ატენი, მცირე ქალაქი. მოსახლენი ქართველნი, სომეხნი, ურიანი. არს ციხე მაღალს კლდესა ზედა, ნაშენი დიდი, და ციხის გორის სამჯრით არს საცივი, ვითარცა მყინვარი, სადაც ღვება ღვინო წარჩინებული“².

ნიადაგი ყორღე თავისი თვისებების წყალობით არ იკვრებოდა, სინესტეს ინახავდა და ჰაერის მოძრაობა ხდებოდა. ხალხის დაკვირვებით აქ სულ მულამ სიგრილე იყო. ნიადაგის ეს თვისებები, ხალხის მიერ ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად შემჩნეული და შესწავლილია, რასაც პრაქტიკული დანიშნულების მიზნებისათვის იყენებდნენ. როდესაც ქვევრს მიწაში ათავსებდნენ, გარშემო სულ ქვიშა-ყორღებით ამოავსებდნენ. ქვიშა-ყორღეს სინოტივე ჰქონდა, ჰაერის მოძრაობა ხდებოდა და ღვინოც კარგად ინახებოდა.

„კახეთში მარანი სხვადასხვა ზომის ქვის ნაგებობა ყოფილა. ჩვეულებრივ უჭეო, ჩალით და კრამიტით დახურული. ერთ-ერთ კედელს ფართო კარი ჰქონდა, ფანჯარა კი იშვიათად. უფრო მეტად მარანს პატარა კუჭრუტანები ჰქონდა დატანებული. სადგომის შიგნით ერთ კუთხეში ნავი ყოფილა მოთავსებული. მიწაში ქვევრებია ჩაფლული, რომელშიც ღვინოს ინახავდნენ. ნაგებობა მარანი ბადის მფლობელების მესამედს გააჩნდა, ხოლო უმრავლესობას კი ნაგებობა მარნის ნაცვლად ფარდული ჰქონდა. ძალიან ხშირად ფარდული ეწყობოდა მხოლოდ ნაგზე, რათა დაეცვათ იგი ატმოსფერული მოვლენებისაგან. ამ შემთხვევაში ქვევრებს უფრო ღრმად ათავსებდნენ მიწაში.“

ახალ ქვევრებს ახურებდნენ, შიგნით ათავსებდნენ ბურბუშელას და ცეცხლს უკიდებდნენ. ქვევრის გამოწმენდის შემდეგ შიგნით გამდნარ ქონს

¹ მასალები ატენში 1953 წლის მივლინებიდან, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

² ვახუშტი, დასახელებული შრომა, გვ. 57.

ასხამდნენ და გაცხელებულ ქვევრს მსუბუქად აქანავებდნენ, რათა ქვევრის კედლებს ქონი კარგად შეეხებოდა. გამდნარ ქონში სხვადასხვა სურნელოვან მცენარეებს (დარაჩინი, კომშის ფოთლები, ხახვი) ურევდნენ. ამრიგად დამზადებულ ქვევრებს მარანში ათავსებდნენ, გარშემო კი ქვიშა-კირით ამოაშენებდნენ.

ღვინის ჩასხმამდე ქვევრების ამორეცხვას 4—5 დღით ადრე დაიწყებდნენ. მარნის კარს ფართოდ გააღებდნენ. ქვევრში სუფთა წყალს ასხამდნენ. თუ ქვევრი დიდი ზომისა იყო, მაშინ შიგნით ჩადიოდნენ, მას მცენარე კრაზანათი რეცხავდნენ. კრაზანას რკალისებურად მოხრილ კონას წყალში ავლებდნენ და მისი ბოლოები ქვევრის კედლებს მაგრად ხეხავდა, როცა ქვევრში წყალი გაქუქყიანდებოდა მას ამოასხამდნენ და სუფთა წყალს ჩაასხამდნენ. ქვევრის რეცხვა მაშინ დამთავრდებოდა, როცა ქვევრი სავსებით გასუფთავდებოდა ქუქყისა და ძმრის სიმჟავის სუნისაგან. პატარა მოცულობის ქვევრები ზემოდან სარცხით ირეცხებოდა. სარცხი წარმოადგენდა გრძელ ჯოხს, რომელსაც ერთ ბოლოში ალუბლის ხის ტყავი ჰქონდა გაკეთებული ბურთის მაგვარად¹.

აჯკარა აფხაზეთში ხის ნაგებობა ყოფილა, ზოგჯერ შემოღობილი და ზემოდან გადახურული, იცოდნენ აგრეთვე მისი კედლებით აშენება. აჯკარაში ღვინის ქვევრები და მისი მოწყობილობა ყოფილა მოთავსებული. აფხაზეთში სცოდნიათ ქვევრის სანთლით და თხის ქონით გასანთლვა. ქვევრს წინასწარ გაათბობდნენ, სანთელს ან თხის ქონს გამოავლებდნენ. აქვე დადგენილი მასალით ქვევრს გარედან სანთლით გასანთლავდნენ, მაშინ ქვევრის კედელი წყალს არ შეიშრობდა. ქვევრს რამდენიმეჯერ ამორეცხავდნენ. თუ სუნი ექნებოდა ქვევრს, მაშინ ატმის ფოთოლს მოხარშავდნენ და მის წყალს ქვევრში ჩაასხამდნენ. წყლის ჩასხმის შემდეგ ქვევრის თავს დააფარებდნენ. სუნისთვის იცოდნენ აგრეთვე ქვევრში ბლის ტყავის ჩაწვა. შემდეგ ამორეცხავდნენ და ნაჭრით ამოწმენდნენ. სიმინდის ფუჩეჩს ქვევრის თავს დააფარებდნენ. ფუჩეჩის უპირატესობა მის წყალარგამტარობაში მდგომარეობდა. ხალხის დაკვირვებით, სიმინდის ფუჩეჩით ღვინო კარგად ინახებოდა. შემდეგ შუხის ხის გათლილ ფიცარს თავზე დააფარებდნენ და მიწას მიაყრიდნენ.

აიაჰაასთვის (საწნახელი) საუკეთესო მასალად ცაცხვი იყო მიჩნეული, რადგან არ სკდებოდა და იოლი დასამუშავებელი იყო.

აპაფშაძისაგან (ქვევრის ამოსარეცხი) ბლის ტყავისაგან მზადდებოდა, ისე როგორც ზემოთ იყო აღწერილი.

ამპახაშს (ამოსაწმენდი) წმინდა ბამბის ქსოვილს ჯოხზე მიამაგრებდნენ, რომელიც კარგად ამოწმენდავდა ქვევრს.

აკუაპე (ღვინის ამოსალევი ხაპი) მწარე კვახისაგან კეთდებოდა².

„საწნახელები ერევნის გუბერნიაში დახურულ სადგომში ეწყობოდა „ზერზამბის“ გვერდით, სადაც ხდებოდა ტკბილის დუღილი და ღვინო ინახებოდა. საწნახელის სადგომს „ხნდზანს“ ეძახიან, ხოლო საწნახელს—„ჩარაზ“, „კალ“, „ლასტ“. ზოგჯერ „ჩარაზი“ მოთავსებული ყოფილა „ზერზამბში“.

¹ А. С. Пиралов и С. Б. Шавердов, Очерк виноградарства и виноделия Кахетии, ССВВК VII, Тифлис, 1896, გვ. 75—80.

² С. Н. Тимофеев, Очерк виноградарства и виноделия в Сухумском округе. Сборник сведений по виноградарству и виноделию на Кавказе, вып. IV, Тифлис, 1896, გვ. 26—28; 1951 და 1952 წწ. აფხაზეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მასალები, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ღვინის წარმოებას, მის მოწყობას, ღვინის ღვინის მარანი ემსახურება: ერთი ღვინის, ცის ქვეშ ჩაყრილი ქვევრები ხეებით ან ღვინით შემოზღუდული, რომელსაც სამეგრელოში, ნაკაშიძის ცნობით, ოლაგვანეს უწოდებენ, იმერეთში, რაჭაში, ლეჩხუმში— ქურისთავით არის ცნობილი. აგრეთვე სამეგრელოში, გურიაში, რაჭაში, ატენშიც მარანსაც ეძახიან. ღვინის ცის ქვეშ შენახვა აგრეთვე აფხაზეთისათვის, შემახისა და გეოგჩის მაზრებისათვისაც ყოფილა ცნობილი. მეორე ნაგებობა კი დახურული ღვინობაა, ქართველ ტომებში მარანად წოდებული.

ვ. ბარდაველიძის შრომაში — „მცენარეულობისა და ნაყოფიერების ღვინობა ნანა“ — აღნიშნულია: „ბატონების მარანი თავისი ძირითადი ელემენტებით უძველეს ქართულ მარანს შეეფერება. ამგვარი მარანი ჩვენში დღესაც მოიპოვება. ეს არის დასავლეთ საქართველოს მარანი, რომლის ტიპურ გამოსახულებას გურული მარანი და იმერული ქურისთავი იძლევა“¹.

არღუთინისკის მიერ მოტანილი ცნობა, რომ სიღნაღის რაიონში უმრავლეს შემთხვევაში ქვევრებს ღვინის ცის ქვეშ მარხავენ, საყურადღებოა. ავტორს, ალბათ, მხედველობაში არა აქვს ის ცალკეული შემთხვევები ქვევრების დამარხვისა, რომელიც დღესაც გვხვდება. ღვინის მარანი შეიძლება აღმოსავლეთ საქართველოსათვისაც ერთ-ერთ და უძველეს ტიპად იქნეს მიჩნეული.

თუ წარმოვიდგინო ქართლსა და კახეთში ღვინის ცის ქვეშ ჩაყრილ უმრავლეს ქვევრებს ხატში, ეზოში, ვენახში, შეიძლებოდა ესეც უფრო ადრეული ტრადიციის გავრცელებად მიგვეჩინა.

როგორც ცნობილია², კახეთსა და ქართლში დღემდე შემონახული ღვინის სასმისი მარანი არა მხოლოდ თავისი სახელწოდებით, არამედ გარეგანი ფორმით და ორნამენტებით უძველესი ქართული მარანის აშკარა სიმბოლოურ გამოსახულებად არის მიჩნეული, რაც ღვინის მარანის საქართველოსათვის საერთო ტიპად აღიარებას ერთ-ერთ საბუთთანობას მატებს.

არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგად საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილი მასალებით ღვინის მარანის არსებობა დგინდება.

ჩვენი საკითხის ინტერესების თვალსაზრისით საყურადღებო მასალას არმაზის არქეოლოგიური მონაპოვარი იძლევა. არმაზში აღმოჩენილი II-III საუკუნით ჩ. წ. ა. დათარიღებული ქვევრებით ღვინის ცის ქვეშ მარანის არსებობა დასტურდება. აღმოჩენილი ქვევრი და ქვევრის ნაშთი არ ექცევა სავარაუდოდ სასახლისა და მის ირგვლივ მდებარე ნაგებობათა ფარგლებში. ავტორების ვარაუდით „ეს ქვევრები ერისთავთა სასახლის მეურნეობის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილის მარანის ნაშთად უნდა ჩაითვალოს, რომელიც შესაძლოა ჩაყრილი ყოფილიყო ეზოში ხეების ჩრდილში, ყოველგვარი ნაგებობის გარეშე, როგორც თანამედროვე საქართველოს მევენახეობით განთქმულ რაიონებში და განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში „ცის ქვეშ“ მარანების უამრავი მაგალითი გვხვდება“³.

¹ ვ. ბარდაველიძე, მცენარეულობისა და ნაყოფიერების ღვინობა ნანა, ხელნაწერი, 1947, გვ. 107.

² იქვე, გვ. 112; ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა, კახური, თბილისი, 1949, გვ. 215.

³ ა. აფაქიძე, გ. გობეჯიშვილი, ა. კალანდაძე და გ. ლომთათიძე, არქეოლოგიური ძეგლები არმაზისხევის შესართავთან.



ვაშნარში 1949 წ. გათხრების დროს არქეოლოგ გ. გობეჯიშვილის ცნობით „მიკვლეულ იქნა მიწაში ჩაფლული ქვევრები—ცალ-ცალკე და ჯგუფ-ჯგუფად. ქვევრები ჩნდებოდა ქვეითკირის ნაგებობათა გარეთ, რაც იმას უნდა მოწმობდეს, რომ მარნები ღია ტიპისა ყოფილა. შეიძლება აგრეთვე ვივარაუდოთ ხის მსუბუქი ნაგებობანიც, რომელთა კვალი, ცხადია, არ მოაღწევდა ჩვენს დრომდე. ეთნოგრაფიული პარალელების მიხედვითაც მარნის ორივე ტიპი ერთნაირად სავარაუდებელია იმ შორეულ დროში. მისივე ცნობით ვაშნარის კომპლექსი V—VII საუკუნეებით თარიღდება“.

ღია მარნის არსებობა საქართველოში ეთნოგრაფიული მასალებით ძველი დროიდანვე მოწმდება. არქეოლოგიურმა მონაპოვარმაც ნათლად დაამტკიცა, რომ როგორც ნაგებობაში, ისე ღია ცის ქვეშ ღვინის შენახვას საქართველო შორეულ წარსულშივე იცნობდა.

უკანასკნელ დრომდე დასავლეთ საქართველოში ნაგებობა მარანი ძირითადად ღვინის მოწყობილობისთვისაა განკუთვნილი, ხოლო ქვევრები მის წინაა მოთავსებული ღია ცის ქვეშ.

რაჭაში, იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოში, აფხაზეთში ღია მარნის საყოველთაოდ გავრცელებულობას და ეთნოგრაფიულ ყოფაში მის უკანასკნელ დრომდე შემონახვას ხელი შეუწყო ბუნებრივმა პირობებმაც. ქართული ღვინო კარგი თვისებებით განთქმული იყო. ქართული ღვინის მაღალი თვისება შემთხვევითი მოვლენა არ არის, იგი ისტორიულად გამომუშავებული ხალხის შრომითა და ოფლით მოპოვებული მიღწევაა.

კარგი ღვინის მისაღებად აუცილებლად სათანადო პირობები და რიგი ღონისძიებები იყო საჭირო, რომელთა შემწეობით შესაძლებელი ხდებოდა მაღალი ღირსების პროდუქტის მოპოვება. ქართველ მევენახეს ხანგრძლივი დაკვირვებისა და გამოცდილების წყალობით ქვევრი მიწაში ღრმად მოუთავსებია, რომ დღლილის პროცესისათვის საჭირო სითბო-სიგრილის თანაბრობა ყოფილიყო და ამასთან ერთად ღვინის ცის ქვეშ შენახვას უპირატესობას ანიჭებდა. მათი გადმოცემით—„ღვინოს სუფთაა ჰაერი უხდება“—„ღვინო გარეთ სუფთაა ჰაერზე კარგად ინახებოდა“. „ღია ადგილზე ჭური ჰაერს შოულობს, ღამის ჰაერის სიგრილე ხვდებოდა“.—„ჭურს თუ არ აწვიმს არ ვარგა, ჭურის გვერდი არ უნდა გაშრეს. გრილი და ნოტიო უნდა იყვეს“, „მაგრამ არც მზის-სხივ სინათლე არ უნდა სწვდებოდეს ჭურჭელს, ვინაიდან ძხის სხივი ათბობს და ღვინოს აფუჭებს. ამიტომ ზაფხულში ჭურის თავი გადახურულია ჩეროთი ან შემორაგულია ხეებით, მზე არ აქერს“.—„დახურულ შენობაში ღვინო არ იმუშავებს, მეტი მოვლა სჭირდება, ჰაერის გაწმენდა, წყლის დასხმა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მოიჟანგება“.

1887 წლის გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე ი. ჭავჭავაძე აღნიშნავდა: „ჩვენში უფრო ბევრგან ფარღალა მარნებია, ხშირად მარტო წალმით დახურული, ბევრგან უკედლებოცა... ამისთანა მარანი უშიშია ადამიანისათვის და ამას არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს. დახურულს, ყოველის მხრით შეკრულ მარანს, თუ სარდაფს დღლილის დროს დიდი სიფრთხილე უნდა, თორემ შეიძლება კაციც შეიწიროს. როცა ტკბილი დიდს დღლილშია და ბუბუყებს; მაშინ ზემოთ ბურცებს ანუ ქაფს მოიგდებს. აქედან ერთნაირი ბული გამოდის, რომელსაც ნახშირმჟავეს ეძახიან მეცნიერნი. ეს ბული რომ ჩაისუნთქოს კაცმა, ძალიან ადვილად დაირჩობა. რომ დახურულს და შეკრულს მარანში, თუ სარდაფში კაცს ეს არ დაემართოს, დღლილის დროს ხშირად

უნდა ამისთანა სარდაფს, თუ მარანში წმინდა ჰაერი ამუშაოს და ატრიბუტები რომ ის ბული ვავიდეს და წმინდა ჰაერი შევიდეს.

ჩვენებურ კაცს გამოცდილებით უცვნია ეს ვითარება დუღილისა და რომ მეტი ჯაფა და სიფრთხილე არ აეკვატებინა, სამჯობინარად დაუნახავს ღია მარანი, სადაც ყოველთვის ნახშირმეფასაც გამოსავალი აქვს და წმინდა ჰაერსაც შესავალი¹.

ამ ღონისძიების განხორციელებისათვის საუკეთესო საშუალებას ღია მარანი იძლეოდა, სადაც ჰაერის მუდმივი მოძრაობა ხდებოდა, ამგვარ პირობებში ღვინო არ დამეავდებოდა, ქვევრი მუდამ სიგრილეში იქნებოდა. ღია მარნის არსებობა ეკონომიური პირობებით კი არ იყო შეპირობებული, არამედ ხალხის ემპირიულ ცოდნაზე იყო დამყარებული.

ქართველ ხალხს შემთხვევით კი არ მიუგნია ამ გამოცდილებისათვის, არამედ იგი ხალხის ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად მოპოვებული მიღწევაა. ამ ღონისძიებათა რიცხვს ეკუთვნის პროფ. გ. ჩიტაიას ცნობით „ხევსური მეურნის ის შესანიშნავი დაკვირვება, რომლის მიხედვით ერბოს დამზადების პროცესში რძე და რძის ნაღები (ხესურულად „ზეური“) არ უნდა დამეფავდეს. ამ ღონისძიების ეფექტური განხორციელებისათვის საუკეთესო პირობას ხევსურული სენე იძლევა. სენე ეწყობა სახლის ისეთ კუთხეში, რომელიც ქარის მხარეზეა. აგრეთვე სენეს ქვის კედელში (ყორეში) ასევე მოწყობილია შუქუმები, რომელთა შემწვობით სენეში მუდმივი ცირკულაცია ხდება... ამგვარ პირობებში რძესა და ნაღებს დამეფავებისაგან იცავს ჰაერის მუდმივი მოძრაობა სენეში.

აგრეთვე აჭარული ხულა-სახლის სარძიე თავისი დანიშნულებით ხევსურული კალოიანი სახლის სენე !! სენას ადეკვატურია. ხევსურული სენეს მსგავსად, აჭარული სარძიე სახლის ისეთ კუთხეში იგება, სადაც ქარი უფრო მეტად ხვდება. კიდევ მეტი: იმისთვის, რომ სარძიეში ჰაერის ცირკულაცია მუდმივად ხდებოდეს, სარძიეს კედლის ძელებს დატანებული აქვს ნაჩგრეტები („ჭიჭინები“), რომელთა შემწვობით გარეგანი ჰაერი სარძიეში ადვილად შედის და მასში საჭირო ტემპერატურული რეჟიმი მყარდება“².

შედარებით თბილი ზამთრისა და ზაფხულში ზომიერი სითბოს წყალობით დასავლეთ საქართველოში ღვინის ქვევრების გარეთ შენახვა შესაძლებელი ყოფილა, ცხელი ზაფხულის შემთხვევაში ღვინო მარანში შეჭქონდათ. ქართლი და კახეთი ხასიათდება შედარებით მკაცრი კლიმატით, საკმაოდ ცივი ზამთრით და ცხელი ზაფხულით. ცივი ზამთრის პირობებში ღვინის გარეთ შენახვა შეუძლებელი იყო, ხოლო ცხელი ზაფხულის გამო ღვინო შენობაში უნდა ყოფილიყო შენახული. ტემპერატურის ასეთი მკვეთრი სხვაობა ღვინის დუღილის პროცესზე მოქმედებდა, ვინაიდან, ხალხის დაკვირვებით, დუღილის პროცესისათვის სითბო-სიგრილის თანაბრობა იყო საჭირო და ამიტომაც ქართლსა და კახეთში ღვინო შენობაში უნდა ჰქონოდათ. ამ მხრივ ატენის ხეობა საინტერესო მასალას იძლევა.

ატენში ნაგებობა მარანში ღვინის შენახვას მთბრობლები უკანასკნელი ხანის ამბავ მიიჩნევენ. აქვე დადგენილი მასალებით, ღვინის ცის ქვეშ შენახვას

¹ „ივერია“, № 52, 1887.

² გ. ჩიტაია, ხევსურული სახლის „სენე“, „ანალები“, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 1, თბილისი, 1947, გვ. 153—157.



უპირატესობა ჰქონდა, რადგან „ღვინოს ჰაერი უხდება, ჰაერი ღვინო უკეთესია, თოვლი რომ დაედებს—ნოუხდება“. — „თუ სიგრილე არ ექნა ღვინოს—მოღება, მოიჭანგება, მაგრამ ზედმეტი წყალიც არ ვარგა, ვალურჯდება, გაფუჭდება, ჭიაყელა უჩნდება“, „დახურულ შენობაში ღვინო არ ვარგა, ბკე იცის, დამზავდება“. — „როცა ღვინო დახურულ შენობაშია მოთავსებული, მაშინ ღვინოს ნეტი მოვლა სჭირდება. შენობა ჰაერისაგან უნდა გაიწმინდოს კვირაში რამოდენინეჯერ, ქვევრს თავი უნდა ახადონ“. ზამთარში ქვევრის თავს ყინულს ადებდნენ, ზაფხულში კი დილის ცივ წყალს ასხამდნენ. ღვინო სულ მუდამ სიგრილეში უნდა ყოფილიყო. ატენი თავისი მდებარეობის წყალობით განსხვავდება ბუნებრივი პირობებით ისეთი ახლო მდებარე სოფლისაგან, როგორც ხიდისთავია, რომელიც ატენიდან ოთხი კილომეტრითაა დაშორებული. ატენი მთებით გარშემორტყმულ ჩავარდნილ ადგილს წარმოადგენს. მთხრობლების ცნობით— „ატენში მკუდრო ადგილია, — ზამთარი თბილი იცის, ზაფხული კი გრილი“. „ზამთარში, როდესაც ატენში შემოდინხართ, გგონიათ თბილ ოთახში შესულხართო“. — „ხიდისთავში უფრო ცივი ალაგია, ყინვა იცის, თოვლიც ადრე იდება“. როგორც ჩანს, ატენის ბუნებრივმა პირობებმა ხელი შეუწყო ღია მარნის არსებობას უკანასკნელ დრომდე.

მეღვინე გ. ბერიძის ცნობით, „წინათ ღვინის დამკვლევბა რომ არ ხდებოდა, ამიტომ საჭირო იყო დაბალი ტემპერატურა. დაბალი ტემპერატურის შენიწეობით ღვინო იწმინდებოდა სიმღვრივის გამომწვევი ნივთიერებებისაგან და იგი უფრო სტაბილური და გამჭვირვალე ხდებოდა. დღესაც ახალგაზრდა ღვინოები ისეთ შენობაში თავსდება, სადაც დაბალი ტემპერატურაა, დიდ საწარმოებებში კი დაბალი ტემპერატურა ხელოვნურად იქმნება და ამით ჩქარდება ღვინის დავარგების პროცესი. დაბალი ტემპერატურის შემწეობით ტკბილის დუღილის პროცესი ნორმალურად მიმდინარეობს და ამავე დროს პროდუქტი უფრო მაღალხარისხოვანი მიიღება“.

თანამედროვე აგროტექნოლოგიური წესების ამ მოთხოვნისგან იყო შეპირობებული ქართული მარანი. ამდენად ქართველი მევენახის დაკვირება და გამოცდილება, რომ ღვინოს სიგრილე, ჰაერის მოძრაობა უხდებოდა, გამართლებული ჩანს, რაც, ერთის მხრივ, მიგვითითებს ქართველი გლეხის იმ დიდ ემპირიულ ცოდნაზე, რომელიც მას მევენახეობა-მეღვინეობის დარგში გააჩნია და, მეორეს მხრივ, ძველი ხალხური წესით, ღვინის შენახვის ზოგიერთ მეტად საყურადღებო თავისებურებაზე, რომელსაც თანამედროვე ტექნოლოგია დღესაც იყენებს.

ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და არქეოლოგიური გათხრების დროს მოპოვებულ მასალათა საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ გარკვეული დროისათვის მარნის ტიპების საწყისი ფორმა ერთნაირი უნდა ყოფილიყო როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოსათვის. დასავლეთ საქართველოში უძველესი მარნის (ღია მარნის) უკანასკნელ დრომდე შემონახვას ხელი შეუწყო ბუნებრივმა პირობებმაც, რის ნათელ სურათსაც ატენის მარნის მაგალითი იძლევა.

შესაძლებელია, ღვინის კარგად დაყენებისა და შენახვის საჭიროებამ ადამიანის ყურადღება წარმართა ნაგებობა მარნის წარმოშობისაკენ. მართალია, მას შეგნებული ჰქონდა ღვინის გარეთ შენახვის უპირატესობა შენობასთან შედარებით, მაგრამ იქ, სადაც ბუნებრივი პირობები ამის საშუალებას

არ იძლეოდა ცივი ზამთრისა და ხშირი ნალექების გამო, ცხელი ზაფხულის შექთხვევაში, დუღილის პროცესის ნორმალურად წარმართვის მიზნით ღვინო შენობაში უნდა ჰქონოდათ.

ამიტომ დასავლეთ საქართველოს იმ ნაწილში, რომელიც ხასიათდება დიდი რაოდენობის ნალექებით, ცის ქვეშ ჩაყრილ ქვევრებთან ერთად უფრო მეტად ნაგებობა მარანია მოცემული, ხოლო ზემო იმერეთის იმ ნაწილში, სადაც შედარებით ნაკლები რაოდენობის ნალექებია დამახასიათებელი, იქ აგრეთვე ნაგებობა მარანთან ერთად უფრო ხშირად ცის ქვეშ ჩაყრილი ქვევრებია წარმოდგენილი.

ე. ვაწაძის ცნობით „შორაპნის დასავლეთ ნაწილში და ქუთაისის მაზრაში მარანი შედგება ხის თხელი ლაფაროსაგან, ან დასავლეთის მხრიდან წვიმებისაგან დასაცავად ჰქონდა დაწნული კედელი. მაზრის მთიან (მაღლობ) ადგილებში (საჩხერე-ჭიათურა), სადაც კლიმატი რამდენადმე ცივია და ღია ცის ქვეშ დუღილი არადამაკმაყოფილებლად მიმდინარეობდა. ზოგი მეურნე საწნახელს და დასადუღებელს ათავსებდა ხის ან ზოგჯერ ქვის ნაგებობაში“¹.

ბუნებრივი პირობების გამო ქართველი მეურნე იძულებული იყო ღია ცის ქვეშ ჩაყრილ ქვევრებთან ერთად დახურული ნაგებობაც ჰქონოდა. არა მხოლოდ ღვინის შენახვა იყო შეპირობებული გეოგრაფიულ პირობებთან, არამედ, პროფ. ჩოლოყაშვილის ცნობით, ვაზის ჯიშების თვისებებიც შეგუებულია საქართველოს გეოგრაფიულ პირობებთან. „გურია-სამეგრელო-იმერეთის ჯიშები გაცილებით გვიან იწვევა, ვიდრე აღმოსავლეთ საქართველოს ჯიშები; ამის მიზეზია დასავლეთ საქართველოში არსებული სითბოს და ამავე დროს სინოტივეს დიდი რაოდენობა. აღმოსავლეთ საქართველოს ჯიშები უინვისა და გვალვის უფრო მეტი ამტანობით ხასიათდება. ეს თავისებურება შედეგია საუკუნეთა განმავლობაში ვაზის შეგუების და ადგილობრივ გეოგრაფიულ პირობებთან“².

ეთნოგრაფიულ მონაპოვართა მიხედვით ნათლად წარმოსადგენ ღია და დახურული მარნის არსებობას შეიძლება შეუქი ისტორიული წყაროების წყალობითაც მოეფინოს.

ძველ საისტორიო ძეგლებში შეწირულების საბუთებსა და წყალობისა თუ ნასყიდობის წიგნებში ქურ-მარანი ან ქვევრ-მარანი არის მოხსენებული.

შიომ ფალავანდისშვილის მიერ გიორგი გულიკაშვილისადმი 1518 წელს ბოძებულ წყალობის წიგნში სხვა ავლა-დიდებასთან ერთად ქურ-მარანია მოხსენებული: „და გიბოძეთ ჩერქეზაული მამული მისის ქურმარნითა, მიწითა, წყლითა, წისქვილითა, ქალითა, სათიბითა, სასაფლაოთა, შესავლი-თა და გასავლითა მისი სამძღვრითა“³. 1562 წ. ქართლის კათალიკოს ნიკოლოზის მიერ მაღალაშვილთადმი ბოძებულ საგელშიაც მიბოძებული სოფელი ჩოჩეთი „მისითა სახლითა, ეკლესიითა, ქურ-მარნითა“ არის წარმოდგენილი⁴. კახთა მეფის ლეონ II-ის მიერ მცხეთის სვეტიცხოვლის ეკლესიისათვის 1569

¹ ე. ვაწაძე, დასახლებული შრომა, გვ. 112—114.

² ს. ჩოლოყაშვილი, მასალები საქართველოს XII—XIII საუკუნის ვაზის ჯიშების საკითხისათვის, თბილისი, 1938, გვ. 64—65.

³ ნ. ბერძენიშვილი, დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, I თბილისი, 1940, გვ. 5.

⁴ თ. ურდანიანი, ქრონიკები, II, გვ. 403.

წელს ბოძებულს ყმების შეწირულობის წიგნსა¹ და 1584 წელს ალექსანდრე მეფის მიერ არსლან ჯანდიერიშვილისადმი ნაბოძებ ყმისა და მამულის წყალობის წიგნშიც² „ქვევრ-მარანია“ მოხსენებული. 1609 წელს შანშე ჯავახიშვილის მიერ გიორგი ცალქალამანიძისადმი მიცემულ ნასყიდობის წიგნში³ და შაჰნავაზ მეფის მიერ ქაიხოსრო და პაატა წერეთლებისადმი 1660 წელს ბოძებულს წყალობის წიგნში⁴ „ჭურ-მარანია“ აღნიშნული.

აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ჩვენს დრომდე შემონახულს მრავალ შეწირულების საბუთსა, წყალობისა და ნასყიდობის წიგნებში, აგრეთვე სიგელსა და გუჯარში „ჭურ-მარანი ანუ ქვევრ-მარანია“ დადასტურებული⁵.

ჭურ-მარანისა და ქვევრ-მარანის ქვეშ შეიძლება ორი მატერიალური ცნება იგულისხმებოდეს: ღია ცის ქვეშ ჩაყრილი ჭურები და დახურული ნაგებობა მარანი, როგორც დღევანდლამდე ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში გვაქვს შემონახული. დღესაც რაჭაში ჭურ-მარანის ქვეშ დასტურდება, როგორც ცალკე ნაგებობა, რომელშიც ხორგო, წებრი და ღვინის სხვა მოწყობილობაა მოთავსებული, ხოლო ჭურები მის წინაა ჩაფლული ახდილი ცის ქვეშ, რომელსაც დიდი ცაცხვის ხე ფარავს. არ იქნებოდა მართალი გვეფიქრა, რომ სადაც ჭურ-მარანი ანუ ქვევრ-მარანია მოხსენებული, უსათუოდ ყოველთვის ჭური ან ქვევრი მარანში იყოს მოთავსებული და ერთ კომპლექსში გვქონდეს მოცემული. ჩვენ რომ აქ საქმე გვაქვს ორ მატერიალურ ცნებასთან, ამასვე უნდა ადასტურებდეს ასეთი გამოთქმა: ზოგიერთ ისტორიულ საბუთში მარტო ქვევრი ან მარანია მოხსენებული. 1678 წელს ესტატე ხოსიტაშვილის მიერ ზურაბ, სულხან და ყალანდარ ჯიმშიტაშვილებისადმი მიცემულ ნასყიდობის წიგნში⁶ მარტო ქვევრია აღნიშნული. „—მას ჟამთა, ოდეს დაგვექირა და და ჩვენი მკვიდრ პაპათაგან ნასყიდი ალალი ყმა ელიზბარაშვილი ზურაბა, ასლამაზა, მერაბა და პაპუა მათის ცოლშვილით, მათის სამართლიანობის მამულით, ზემო ვენახი ტერდავითას კერძითა, ქვემო ვენახი, რაც ავაქაშვილისაგან რგებია გიგუტასა და პატატიაშვილს შუა დიდის ქვევრითა და ნახრითა, სტეფანას ნაქონის სახლკართა, კალო-საბძლითა და დღეს რისაც მქონებელი არის, მისის მამულის მიწითა, წყლითა, შესავლითა, გასავლითა, სამძღვრითა, მისის ყოვლის-ფერის უნაკლულს ქონებითა, ქვევრითა, კარითა, კამეჩითა, ცხენითა, ცხურითა, დალითა, კოდის პურითა, საურითა და ყოვლის მისის გამოსაღებითა მოგყიდეთ და ავიღეთ ფასი სრული, ვითამც რომ ჩვენი გული შეგჯერდებოდა“. ხოლო 1680 წელს სვიმონ და სხვა სულხანიშვილების მიერ ზურაბ და სხვა ჯავახისშვილისადმი მიცემულ ყმისა და მამულის ნასყიდობის წიგნში სხვა ავლადიდებასთან ერთად მარანიცაა დასახელებული: „...— ასე რომ მოგყიდეთ წილორეთს ჩვენ ორი ძმათ კერძი სასახლე, მარანი, საბზელი, კალო, საბოსტნე, სასაფლაო, ხუდადაური ვენახი აქეთ ნასყიდს სამძღვრამდის, იქით ჟამიარას-შვილის სამძღვრამდის“⁷.

¹ ნ. ბერძენიშვილი, დასახელებული შრომა, გვ. 7.

² იქვე, გვ. 361.

³ იქვე, გვ. 15.

⁴ იქვე, გვ. 429.

⁵ ნ. ბერძენიშვილი, დასახელებული შრომა, გვ. 5, 7, 15, 68, 130, 131, 163, 164, 174, 187, 198, 238, 275, 290, 295, 310, 317, 328, 365, 429, 430, 432, 455, 457, 459, 466, 470.

⁶ იქვე, გვ. 57, 74, 97, 204.

⁷ ნ. ბერძენიშვილი, დასახელებული შრომა, გვ. 64, 98, 135, 276.

ორივეს ცალ-ცალკე არსებობაზე უნდა მიუთითებდეს ასეთი ჩამოთვლა: „ჭურითა“, „მარნითა“. კათალიკოზ ზაქარიას მიერ დავით და სხვა გედევანის-შვილებისადმი 1616 წელს ბოძებულ მამულის წყალობის წიგნში ვკითხულობთ: „გუიბოძებია მკუთიდრად და მოუშლელად... .. მითთა, ბარიითა, წყლითა, წისქულითა, ზურითა, საგნავითა, გამოსავლითა, ჭურითა, მარნითა, უძებრითა და საძებრითა, ნასყიდითა და უ(სყი)დითა, ყოვლითურთ უნაკლოდ და მოუკლებლად“¹.

ამასვე უნდა ადასტურებდეს გამოთქმა „ჭურ-მამული“. 1557 წ. ქუენიფ-ნეველ რატიშვილთაგან მცხეთის ეკლესიისადმი შეწირული ყმის ავლადიდებაში „ჭურ-მამულიც“ არის დასახელებული². 1736—1737 წწ. ოტია დადიანის მიერ ხახუტა ასათიანისადმი მიცემულ ყმისა და მამულის წყალობის წიგნში „ჭურ-მამული“ არის მოხსენებული: „ესენი ყველა მათის ცოლშვილით, სახლ-კარით, ჭურ-მამულით, ტყით, წყლით, საყდრის-კარით, უძებარ-საძებრით, რისაც მქონებელი იყვენ მათის ყოველისფერით მიბოძებია და გიბედნიეროს ღ[მერ]თ[მა]ნ ჩუენს ერთგულობაშიდ“³.

წერილობით წყაროებში მოცემული მასალები ჭურ-მარნის შესახებ შეიძლება დადასტურება იყოს ქართველთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დღევანდლამდე შემონახულ როგორც ღია, ისე დახურული ნაგებობისა.

§ 4. მარნის დანიშნულება

საქართველოში მარანი არა მარტო ღვინის დასამზადებელ და საცავ ნაგებობად ითვლებოდა, არამედ ის ადგილიც იყო, სადაც მეურნეობის სხვა პროდუქტებიც თავსდებოდა.

სამეგრელოში მარანში ინახებოდა ხილი, ყველი, სიმინდი, ლობიო, სუფთა ჭურჭელი⁴.

იმერეთში მარანში იყო მოთავსებული არა მარტო ღვინო, არამედ მთელი წლის მოსავალი მეურნეობის ყველა დარგიდან. მარანში ამოთხრილი იყო ორმო პურის შესანახად. აგრეთვე მარანში ჩაფლული იყო ქოცოები ყველისა და წნილის შესანახად⁵.

რაჭაშიც მარანში ინახავდნენ ყველს, ბოლოკს, ქარხალს. პურის ორმოებიც შიგ მარანში ჰქონდათ⁶.

პროფ. გ. ჩიტაიას ცნობით, სვანეთში მარანი ეწოდება საცხოვრებელი ბინის ერთ ადგილს, სადაც რამდენიმე ქვევრია მიწაში ჩაფლულ-ჩაგდებული. ა. დავითიანის გადმოცემით, სურსათ-სანოვაგეს მარანში ინახავდნენ. მარანი სასმელებისათვის იყო განკუთვნილი.

¹ ნ. ბერძენიშვილი, დასახელებული შრომა, გვ. გვ. 16, 91, 169, 171, 189, 212, 249, 252, 266, 280, 442, 460, 463.

² თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, II, გვ. 399.

³ ნ. ბერძენიშვილი, დასახელებული შრომა, გვ. 468.

⁴ მასალები სამეგრელოში 1946, 1947, 1950 და 1951 წწ. მივლინებებიდან. ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

⁵ იმერეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები, 1952 წ., ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

⁶ მასალები 1950 წ. რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციიდან, ისტ. ინსტ. ეთნოგრ. განყოფილება.

ქართლში, გარდა ღვინისა, მარანში ინახავდნენ ჭირნახულს — წლის მოსავალს — ხილს, ყურძენს, ხორბალს¹.

მთიულეთ-გუდამაყარსა და ხანდო-ჭარხალში, მ. კედელაძის ცნობით, მარანი საცხოვრებელ სახლთან არის მიდგმულ-მიშენებული ან ტიხრის საშუალებითაა გამოყოფილი. მარანში ინახებოდა ყველის შესანახი ქვევრები, ერბოს შესანახი ქილები, სხვადასხვა პურეულის ფქვილის კოდები და კიდობნები, სასოფლო-სამეურნეო იარაღები. შეიძლება მარანი ცარიელი იყოს და შასში არაფერი ინახებოდეს, მხოლოდ ცხვრის სადგომად იყოს გამოყენებული (სხვა ცხოველის მასში დაყენება არ შეიძლებოდა).

მთიულ-გუდამაყარსა და ხანდო-ჭართალში მარანი გვხვდებოდა აგრეთვე ხატისათვის განკუთვნილ სათემო ან სასოფლო სახლებთან (შეიძლებოდა ხევისბერ-დეკანოზების სახლებთან ყოფილიყო), სადაც ინახებოდა ლუდი, არაყი და მათი დასამზადებელი იარაღები.

ზემოთ წარმოდგენილი მასალების საფუძველზე გაირკვა, რომ მარანი ღვინის კულტურასთან დაკავშირებული უძველესი ნაგებობაა. მისი საერთო საცავად გამოყენება შემდეგი დროის მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ.

„საქართველოში ღვინის სმა ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა და წყლის სმასავით საჭიროდ მიაჩნდათ. ქართული ღვინო უძველესი დროიდანვე საქსპორტო საგანს წარმოადგენდა. ცნობილი ფრანგი მოგზაურის შარდენის მოწმობით, ისეთ ხანაშიც-კი, როდესაც ჩვენი ქვეყანა კულტურულად და ეკონომიურად უკვე საგრძნობლად იყო დასუსტებული, არსად იმდენს და იმაზე უკეთეს ღვინოს არ სვამდენ, როგორც საქართველოში. ჩვენი ქვეყნიდან ღვინო თურმე XVII საუკუნეში სომხეთში, მიდიაში და სპარსეთის სატახტო ქალაქს ისპაჰანშიც-კი სპარსეთის მეფისათვის სასმელად ყოველწლიურად ბევრი გაჰქონდათ“².

საფიქრებელია, რომ საქართველოს მთიანეთისათვის ის ერთ-ერთი სასმელი საშუალება იქნებოდა და მთაში მარნის არსებობაც ამით იყო, ალბათ, გამოწვეული. ამასვე ადასტურებს ვახუშტის ცნობა თრიალეთზე... „ტკბილს მოიტანდნენ ბარიდამ, ჩაასხამენ აქა, და დადგების ღვინო კეთილი და გემოიანი“³. ასეთივე ცნობა აქვს ვახუშტს დამოწმებული მთიულეთისათვისაც... „მოიღებენ ბარიდამ ტკბილსა, შთაასხამენ აქა და ლომისას, და დადგების ღვინო კეთილი, თეთრი და ტკბილი“⁴. არ იქნებოდა სწორი გვეფიქრა, რომ სადაც ქვევრ-ჭურია, იქ აუცილებლად ვახის კულტურა ყოფილიყო წარმოდგენილი. წალკისა და მთიულეთის მაგალითი ამასვე მოწმობს.

სვანეთში მარნის ძირითადი დანიშნულება სასმლის შენახვაა. მთიულეთში ხატთან დაკავშირებული მარნები მხოლოდ და მხოლოდ სასმელი საშუალებებისათვის იყო განკუთვნილი. სვანეთსა და მთიულეთში სალოცავებთან ღვინის ქვევრები გვხვდებოდა. მთიულეთში მარანში ჩაფლულ ქვევრებში ყველის შენახვა წესად არ ყოფილა მიღებული. ჩაფლულ ქვევრში შენახულ ყველს

¹ 1947, 1948, 1949 წწ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მასალები, ისტ. ინსტ. ეთნოგრ. განც. ბა.

² ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი II, ტფილისი, 1935, გვ. 604.

³ ვახუშტი, დასახ. შრომა, გვ. 42.

⁴ იქვე, გვ. 66.

ადრე მოიხმარებდნენ, ლურჯდებოა და, როგორც ჩანს, მისი თავდაპირველი დანიშნულება სხვა ყოფილა.

ქართველ ტომებში დაცული ნაგებობა მარნის ძირითადი დანიშნულება ღვინის შენახვაა, რაზედაც ნათლად მოგვითხრობს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ქართლ-კახეთში მარნის ასაშენებლად რიყიან, ქვიშნარ ადგილს ირჩევდნენ, რომელიც უფრო გრილი იყო, სისველეს არ იღვედა და ღვინო კარგად ინახებოდა. სამეგრელოში სამარნედ და ოლაგვანედ კარგი მაღლობი ადგილი იყო მიჩნეული, წყლიანი მიწა ღვინოს აფუჭებდა. რაჭაში მარანსა და ჭურისთავებს ნოტიო ფხვიერ თირ მიწაზე აშენებდნენ. თირი მიწა გრილი იყო და ღვინოც კარგად ინახებოდა ზაფხულში. გურიაში მარნისთვის მშრალ ადგილს ირჩევდნენ, მაღალ ადგილზე წყალი არ შემოუღვებოდა. იმერეთში მარნისა და ჭურისთავებისათვის გრილი ნიადაგი ჯობდა. სამარნე ნიადაგის ასე შერჩევა, რომელიც მხოლოდ ღვინის შენახვის პირობებს უპასუხებდა, იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ნაგებობა მარანი სწორედ ღვინისთვის იყო განკუთვნილი, ღვინის კულტურასთანაა დაკავშირებული. ღვინისთვის სინოტივია საჭირო. ასეთი ნაგებობა სურსათ-სანოვაგის შესანახად ვერ გამოდგებოდა. როგორც ვხედავთ, მარანი თავისი დანიშნულებით ღვინის მეურნეობასთანაა დაკავშირებული და ამ მეურნეობის მოთხოვნილებებს ემსახურება.

აქ აღნიშნულთან ერთად თუ ჩვენ მარნის უძველეს და ერთ-ერთ ტიპად ღია მარანს მივიჩნევთ, მაშინ აშკარაა, რომ იგი სურსათის საერთო საცავად ვერ გამოდგებოდა, რომ ეს ასეც ყოფილიყო, სურსათ-სანოვაგე და ჭირნახული გავლენას მოახდენდა ღვინის გემოსა და არომატზე. ქართველ მევენახეს, რომელსაც საუკუნეთა განმავლობაში დიდი სიყვარული, დაკვირვება და ზრუნვა შეუღლებია მევენახეობა-მეღვინეობისათვის, არ შეიძლებოდა ეს არ შეემჩნია. როდესაც ღვინომ საქართველოს ეკონომიურ ცხოვრებაში დაკარგა უდიდესი მნიშვნელობა, როდესაც საქართველოს ძნელბედობის დღეებში ვენახები აოხრებული იქნა, შემცირდა ღვინის მოსავლიანობა. ქვეყნის ეკონომიურად დაქვეითების დროს მეურნეობის ეს დარგიც უკანდახვევის გზაზე იქნებოდა დაყენებული. მარანში ღვინოსთან ერთად მეურნეობის სხვადასხვა პროდუქტების მოთავსება იქნებ ამ ეკონომიური დაცემის მიზეზითაც იყო გამოწვეული.

მარნის საერთო საცავად გამოყენების საჭიროება მაშინდელ საქართველოსათვის არ არსებობდა, როდესაც მარცვლეულისა და მეურნეობის სხვა პროდუქტებისათვის ქართველებს ძველთაგანვე სათანადო ნაგებობები გააჩნიათ.

ღვინისათვის ცალკე ნაგებობის არსებობა არქეოლოგიური მონაცემებითაც მტკიცდება. ამიერკავკასიის ერთ-ერთი უზარტული ცენტრის ადგილას კარმირ-ბლურში წარმოებულნი გათხრების შედეგად ბ. პიოტროვსკის ცნობით № 25 სათავსში ჩაყრილ 82 კარასიდან (ქვევრი) 6 კარასი გამოყენებული ყოფილა მარცვლისა და ფქვილის ჭურჭლად. მისივე ვარაუდით კარასების ფსკერზე ჭურჭლტანების უქონლობა, რომელიც მარცვლეულისათვის ჩასაყრელ ჭურჭელს უნდა გააჩნდეს და ამ ჭურჭლებზე სითხის ტევადობის უზარტული ზომის აღნიშვნა იმის საფუძველს იძლევა, რომ ეს სათავსი განკუთვნილი ყოფილა ღვინის შესანახად. ეს ვარაუდი მტკიცდება აგრეთვე თიხის ძაბრით, რომელიც ნაპოვნია

იქნა ღვინის სათავსში. სიმავრის მტრით გარშემორტყმის დროს კარასები გამოყენებული ყოფილა მარცვლეულის შესანახადაც.

№ 28 სათავსს ჰქონდა სამი კარი. ერთი კარი გადიოდა ვიწრო და გრძელ სადგომში, რომელშიც აღმოჩნდა მაღალი, გრძელი ფორმის ჭურჭელი მარცვლეულის შესანახად და ლუდის დასამზადებლად. ერთ-ერთი კარი კი გადიოდა № 27 სადგომში, რომელიც ღვინის შესანახად იყო განკუთვნილი¹. მსგავსი მარნის არსებობასთან ანალოგიის თვალსაზრისით საყურადღებოა ხეტეებში ბოლაჯიკის ნაგებობებში აღმოჩენილი მარნის პარალელი².

§ 5. ბარაქიანობის მიზნით მარანთან დაკავშირებული წესები

მარანთან დაკავშირებულ წესჩვეულებათა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა მოქმედებებს, რომელიც სრულდებოდა ბარაქიანობისა და მოსავლიანობის გადიდების მიზნით.

სამეგრელოში ახალ წელს ოჯახის უფროსი მარანს მიულოცავდა და თან იძახოდა—ბალ (ბეღელი) სავსე, მარანი სავსე. ჩემი მამული დატვირთული, სხვის მამულში კი ფურცელი³.

„გურიაში ახალ წელიწადს კალმახის დაკვლა საკალანდო ქვევრის თავზე სკოდნიათ მოსავლიანი წელიწადის დადგომის მიზნით“⁴.

რაჭაში ახალ წელიწადს ჭურის თავზე გავიდოდნენ. უფროსი კაცი ჭურის თავს მოხდიდა, ღვინო სარქველზე მოწოლილი უნდა ყოფილიყო. იტყოდა—„ასე სავსე გვამყოფე, ასე მთელი გვამყოფე“. სამჯერ ჭიქით ღვინოს ამოიღებდა და ისევ ჩააბრუნებდა. მოხდის უმაღვე ოჯახის წევრებს დაუძახებდა. სავსე ჭურში ყველას უნდა ჩაეხედნა. ამის შემდეგ იგი სათითაოდ ყველას თითო ჭიქა ღვინოს დააღვინებდა. სავსე ჭურთან ყველა ფეხს დაიბჯენდა⁵. მაგიური სიტყვიური ფორმულით და სავსე ჭურთან ფეხის დაბჯენით რაქველ გლეხს სწადადა მთელი წლისათვის ბარაქიანობისა და სიმრთელის დაბეგება.

„სამეგრელოში ახალწელიწადს ოთხ ხაჭაპურს გამოაცხობდნენ. ხაჭაპურებს გიდელში ჩააწყობდნენ. გიდელს გოგონა მარანში წაიღებდა. მარანიდან ვაჭი დოქით ღვინოს გამოიტანდა და გოგონას შესახვედრად წამოვიდოდა. შეხვედრის დროს იმართებოდა მათ შორის ბრძოლა. გამარჯვებული წაართმევდა ღვინო იქნებოდა თუ ხაჭაპური და მარანში შეიტანდა. იქ გროვდებოდნენ ოჯახის დანარჩენი წევრები და საწნახელზე ჯოხის დარტყმით მღეროდნენ:

ოი, გიდელო, გიდელო,
 ჩემი ვენახი სავსეა წვნიანი მტევნებით,
 სხვისში კი არის მხოლოდ გამხმარი ფურცლებიო.

¹ Б. Б. Пиотровский, Кармир-Блур, II, Ереван, 1952, გვ. 8, 19, 20.

² გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, ენიმკის „მოამბე“, ტ. XI, 1941.

³ მასალები სამეგრელოში 1946, 1947, 1950 წწ. მივლინებებიდან, ისტ. ინსტიტუტის ეთნოგრ. განყოფილება.

⁴ გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენიმკის მოამბე, ტ. X, თბილისი, 1941, გვ. 318.

⁵ მასალები 1950 წ. რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციიდან, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული განყოფილება.

ოუ გამარჯვება ვაქვს დარჩებოდა, ღვინისა და პურის უხვი მოსავალი იქნებოდა, თუ გოგონას—აბრეშუმის“¹.

„ნათლისღებას რაჭაში ჩიტის აზვრამდე უნდა ამდგარიყო ოჯახის უფროსი კაცი. გამოელო ამ დღისათვის შენახული საკალანდო ღორის თავი, გაეწმინდა, გაერუჯა და ჩაედგა ქვაბში მოსახარშავად. დედაკაცი-კი — გამოაცხობდა ერთ ქონიან განატეხს. როდესაც ეს ყველაფერი მზად იქნებოდა, უფროსი კაცი ჩააწყობდა ღორის თავს, განატეხს, კანაფს, ხარის გვერდის ძვალს, თან წაიღებდა ცარიელ დოქს და წავიდოდა მარანში. დავობილ ღვინიან ჭურს თავს ახდიდა, გობს ჭურის თავზე წაღმა შეატრიალებდა და შეალოცავდა—ღმერთო მიეცი სიწმინდე, ბარაქა ჩვენ ჭურს. იქვე მოთლიდა ორჯერ ღორის თავს და განატეხს შესჭამდა, ღვინოსაც დაღვედა ჭურის თავზე. კანაფს რამდენჯერმე წაუსვამდა ხარის გვერდს და იტყოდა—ასე გასწმინდე ჩვენი ჭურ-მარანი ყოველგვარი უწმინდურებისაგან. მერე დოქს ღვინით გაავსებდა და შინ შემოიტანდა, ეს პროცესი მზის ამოსვლამდე უნდა დასრულებულიყო“².

რიტუალის ეს პროცესი მზის ამოსვლამდე უნდა დასრულებულიყო; შესაძლებელია, ეს მოქმედება მთიების (ცასკრის ვარსკვლავის) კულტის ამსახველი ყოფილიყო³.

„ღეჩხუმში 6 იანვარს, ნათლისღება დილით საკალანდო ღორის თავს მოხარშავდნენ, ოჯახის უფროსს პური და ღორის თავი მარანში მიჰქონდა. სავსე ქვევრს მოხდიდა, გომიჯს თავზე შემოავლებდა და ილოცავდა—„ღმერთო შენ მიეცი ბარაქა ჩვენს ბელელს, ნუ ამოგვიღვე ჭურში ღვინოსო“, ხორცს მოთლიდა და ღვინოს შესვავდა“⁴.

სამეგრელოსა და ქართლში უწმინდურ ქალს მარანში შესვლა არ შეეძლო. ხალხის რწმენით, თუ უწმინდური ქალი მარანში შევიდოდა, მაშინ ბარაქა გაწყდებოდა⁵.

ქართლში ოჯახის უფროსისა და დოვლათიანი კაცის სიკვდილის შემთხვევაში მიცვალებულის თმისა და ფრჩხილს მარანში შეინახავდნენ, რომ დოვლათი არ გაეყოლებინა⁶.

მიცვალებულის თმისა და ფრჩხილის ასეთ მნიშვნელობას კავშირი უნდა ჰქონდეს მიცვალებულის კულტთან. ხალხის წარმოდგენით მიცვალებულის სულები დიდ როლს თამაშობდნენ ცოცხალ ყოფაში და შეეძლოთ გავლენა მოეხდინათ მათ ყოველდღიურ საყოფაცხოვრებო საქმიანობაზე. მათ შეეძლოთ სასურველი მოქმედებისაკენ წარემართათ ადამიანთა ცხოვრება და აგრეთვე ზიანიც მოეტანათ⁷.

¹ ე. ნაკაშიძე, დასახელებული შრომა, გვ. 55.

² ფ. ქიქოძე, ხალხური სარწმუნოების მასალები ღეჩხუმსა და რაჭაში, ხელნაწერი, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყ-ბის არქივი, დავ. 196, გვ. 20—21.

³ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953, გვ. 88.

⁴ მ. ალავიძე, დასახელებული შრომა., გვ. 127.

⁵ მასალები სამეგრელოსა და ქართლის ექსპედიციებიდან, ისტორიის ინსტიტ. ეთნოგრ. განყ-ბა.

⁶ მასალები 1947, 1948, 1949 წწ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციებიდან, ისტორ. ინსტიტ. ეთნოგრ. განყ-ბა.

⁷ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 59—73; მისივე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბ., 1953; თ. ოჩიაური, ხევსურული თიბლური სიმღერა — გვრინი, მიმომხილველი, ტ. II, თბ., 1951.



ქართული
საქართველოს
საქართველოს

ქართლის საოჯახო დღეობა, რომელიც ქსნისა და არაგვის ხეობაში სახლთანგელოზებით არის ცნობილი, ხოლო რეხულას, მეჯუდას და პატარა და დიდი ლიახვის ხეობებში მარიაშნობით, დაკავშირებული იყო მარანთან. სახლთანგელოზობა ოჯახის მფარველი ანგელოზისთვის, ოჯახის ბარაქისთვის განკუთვნილი დღეობაა.

სახლთანგელოზობა ან მარიაშნობა ყველიერის წინა ხუთშაბათს სრულდებოდა, ზოგან კიდევ ყველიერის წინა შაბათს. გაზაფხულზე სახლთანგელოზს ან მარიაშენს ქათამს დაუყენებდნენ. ქათამი დედალი უნდა ყოფილიყო. ნიშნად მარჯვენა და მარცხენა თითს მოაჭრიდნენ. სახლთანგელოზისათვის ერბოს თავეულიც ჰქონდათ. მარიაშენის რიტუალს ოჯახის უფროსი ქალი ასრულებდა. საანგელოზო ქათამს ზოგან მარნის მარჯვენა მხარეს, ზოგან კიდევ სახლის წმინდა კუთხეში დაკლავდნენ. ქვემოთ ჯამს დაუდებდნენ, რომელზეც ხორბლის მარცვალი ეყარა, იმაზე სისხლი უნდა დაეღინათ. შემდეგ იმ მარცვალს სუფთა ადგილას ან ქათამს გადაუყრიდნენ, ან ანბარში შეინახავდნენ. მოხარული ქათმის მარჯვენა მხარეს, გულიან ქადას და ერბოს სანთელს უფროსი ქალი მარნის, ზოგან კიდევ სახლის მარჯვენა მხარეს თაროს ანგელოზს მიართმევდა, სანთელს აანთებდა და მუხლმოდრეკილი დაილოცებოდა ოჯახის ბარაქისათვის: „სახლთანგელოზო, კეთილი თვალით დამხედეო, მშვიდობიანი და ბარაქიანი წელიწადი მოგვევარეო, სახლთანგელოზის მადლოო. შეგვეწიე, ბარაქა მოგვეცითო ნაწველ-ნადღებებისაო, ქმარ-შვილი დიდხანს მიცოცხლეო, სახლთანგელოზის მადლოო, წელს ეს მოგვირთმევიო, გაისად უკეთეს მოგართმევთო“.

საანგელოზო სუფრას ოჯახის უფროსი ქალი შეჰამდა. ზოგიერთი მთხრობელის გადმოცემით, იმ დღეს სტუმარი რომ მოსულიყო სახლთანგელოზის ქათმის ხორცს და ქადას არ შეაჭმევდნენ, არც გათხოვილ ქალიშვილს აჭმევდნენ. სახლთანგელოზის ქათმის ძვლებს მიწაში დამარხავდნენ, არც ძალს შეაჭმევდნენ და არც კატას—„ბარაქა გაქარწყლდებოა“¹.

მარნის ავი თვალისაგან დაცვის მიზნით იმერეთში მარნის ირგვლივ შემოლაგებული ჰქონდათ მოჭრილი ეკლის დიდი ბუჩქები, რომ, ხალხის თქმით, მავნე თვალმა მარანში არ შეიხედოს და მარნის დოვლათი არ გააუბარაქიანოს².

სამეგრელოში მარნის შესავალ კარებში ავი თვალის საწინააღმდეგოდ წითელი ტყემლის ან მწარე ბალის ჯვარსახულ ტოტს დაკიდებდნენ. ხალხის ძველი რწმენის თანახმად პირველად მავნე თვალი მას შეხედავდა, მას ძღვევა ჰქონდა და მარანს ვერ ავნებდა³.

აფხაზთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მოსავლის აღება რომ დამთავრდებოდა, მარანში—აუცარაში მოსავლიანობისათვის, ბარაქიანობისათვის განკუთვნილი რიტუალი სრულდებოდა. საკლავის გულ-ღვიძლით უფროსი კაცი

¹ 1947, 1948 და 1949 წწ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციების მასალები, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

² იმერეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები, 1952 წ. ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

³ მასალები სამეგრელოში 1946, 1947, 1950 და 1951 წწ. მივლინებებიდან. ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული განყოფილება.

დაილოცებოდა, რომ მომავალ წელსაც ასეთი უხვი მოსავალი მიეღობოდა. ლოცვაში ძირითადად მევენახეობა იყო აქცენტირებული¹.

სამეგრელოში ახალწლისადმი მიძღვნილ რიტუალში ვაჟის გამარჯვების შემთხვევაში ღვინისა და პურის უხვი მოსავლიანობა იყო მოსალოდნელი.

ქართველი გლეხი მაგიურ-სიტყვიერი ფორმულით — ბელელი სავსე, მარანი სავსე — ცდილობდა ბელელიც და მარანიც სავსე ყოფილიყო. ბელელი მარცვლეულის მოსავლისათვის განკუთვნილი ნაგებობაა და საახალწლო რიტუალში მათი ერთად მოხსენიება მეღვინეობის მარცვლეულ მეურნეობასთან ერთად თანაბარ მნიშვნელობაზე მიუთითებს.

როგორც ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, „მევენახეობა-მეღვინეობას საქართველოს ეკონომიური კეთილდღეობისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ძველი საქართველოს მეზობლებმაც და მეტოქეებმაც კარგად იცოდნენ და სწორედ ამიტომ, რომ თემურ-ლენგმა XIV ს. დამლევს და შემდეგ XVII ს. დამდეგს შაჰ-აბაზმა საქართველოს ეკონომიურად დასაუძღურებლად თავიანთ ლაშქარს საქართველოში ვენახების გაკაფვა-ამოგდება უბრძანეს“².

კარმირ-ბლურის № 25 ღვინის სათავსში აღმოჩენილ იქნა ღვთაებთა ფიგურები. ამ ღვთაებების თავი და ზურგი დაფარული იყო თევზის ქერქით (ტყავით). თევზის თავი გამოყენებული იყო თავსაბურავად. ბ. პიოტროვსკის შეხედულებით ეს ქანდაკებები ჯანმრთელობის დამცველ-მფარველ ღვთაებებს ასახიერებდნენ, ავადმყოფობის მომტან ბოროტ სულებს დევნიდნენ³.

თევზის ტყავით დაფარული ღვთაებების გამოსახულებები შესაძლებელია აგრეთვე ნაყოფიერების მიმნიჭებელ ღვთაებებად მივიჩნიოთ, ვინაიდან ქართველ ტომებში თევზი ნაყოფიერების მომნიჭებელ ძალად ითვლებოდა⁴.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ქართულ მარანში ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მიზნით მთელი რიგი რელიგიური წესები სრულდებოდა: ახალწელიწადს მარანს მიულოცავდნენ, რომ მარანი სავსე ყოფილიყო, მარანში ახალწელიწადს და ნათლისღებას სავსე ქვევრთან მაგიურ სიტყვებს წარმოსთქვამდნენ — ასე სავსე გვამყოფე, ასე მთელი გვამყოფეო, ბარაქიანობისა და სიმრთელის დაბეგების მიზნით. გურიაში მოსავლიანი წელიწადის მიზნით საკალანდო ქვევრის თავზე კალმასს დაკლავდნენ. მარნის ირგვლივ ეკლისა და ტყემლის ტოტებს შემოალავებდნენ, ხალხის თქმით, ავ თვალს რომ არ შეეხედა და დოვლათი არ გააუბარაქიანოს. უწმინდურ ქალს მარანში არ შეუშვებდნენ, ხალხის რწმენით, ბარაქა გაწყდებაო. ოჯახის უფროსისა და დოვლათიანი კაცის სიკვდილის შემთხვევაში, მიცვალებულის თმასა და ფრჩხილს მარანში შეინახავდნენ, რომ ბარაქა არ გაეყოლებინა. საოჯახოდღეობა სახლთანგელოზობა, რომელიც ოჯახის ბარაქისადმი, მის მფარველანგელოზისადმი იყო მიძღვნილი, მარანში სრულდებოდა. კარმირ-ბლურში

¹ მასალები აფხაზეთის 1951 და 1952 წწ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციებიდან, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

² ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი II, ტფილისი, 1935, გვ. 604.

³ Б. Пиотровский, დასახლებული შრომა, გვ. 23—24.

⁴ გ. ჩიტაია, სიკოტლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენმკის „მთაბე“, X, თბილისი, 1941; ა. რობაქიძე, К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы, Советская этнография, 3, Москва, 1948.



ღვინის სათავსში თევზის ტყავით დაფარული ღვთაებების არსებობა ძლებელია გამართლებულ იქნეს ამ რწმენის საფუძველზე.

ქართველი ხალხის კეთილდღეობისათვის მელენიობას სხვა დარგის მეურნეობასთან ერთად უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა. ის მაგიურ-რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალი, რომლებიც ბარაქიანობისათვის მარანთან იყო დაკავშირებული და მარანში სრულდებოდა, ამასვე უნდა ადასტურებდეს.

§ 6. მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა

სამეურნეო და საყოფაცხოვრებო მნიშვნელობის გარდა მარანს დიდი მნიშვნელობა სარწმუნოებრივ წესჩვეულებებშიც ჰქონდა.

საქართველოში მარანი წმინდა ნაგებობად იყო მიჩნეული, ზოგიერთი რელიგიური წესჩვეულება სწორედ მარანთან იყო დაკავშირებული.

სამეგრელოში მარანის მარჯვენა კუთხეში ღვინის ზედაშეები იყო მოთავსებული, სადაც სრულდებოდა სარწმუნოებრივი წესები; განსაკუთრებით საოჯახო დღეობების ძირითადი რიტუალი — ლოცვა და შესაწირავების მიტანა. სამეგრელოს მოსახლეობის რწმენის მიხედვით ეს ადგილი წმინდათა-წმინდად იყო მიჩნეული. იგი საკულტო ადგილად ითვლებოდა. მარანს წმინდა ნაგებობად თვლიდნენ და როგორც სამლოცველოს ისე უყურებდნენ¹.

ა. ლამბერტის ცნობით, თუ კარის ეკლესია არ აქვთ, მარანში სრულდება ქორწილის რიტუალი, რომელსაც ეკლესიასავით ბატივსა სცემენ².

ე. შარდენის მოწმობით სამეგრელოში ბავშვის მონათვლა მარანში სრულდებოდა³.

„ნანას საგალობელში“ „ბატონების“ მარანია მოცემული, რომელიც მარანის განსაკუთრებულ სიწმინდეზე მიუთითებს⁴.

„ლაგვანი სახედაშე ქვევრია, რომელსაც მეგრელები ოხვამერს (სალოცავს) უწოდებდნენ. ეს ქვევრები ჩაფლული იყო მარანში, რომელიც აქ ასრულებდა სამლოცველოების ეკლესიის როლს“⁵.

„იმერეთში მარანი ანუ ჭურისთავი წმიდათა-წმინდა ადგილი იყო, სადაც სხვადასხვა წმინდანისა და დღეობის სახელზე განკუთვნილი ჭური ემარხა. თითოეულ ასეთ ჭურს თავისი სახელი ჰქონდა: „საღმართო“, „საანგელოზო“, „საბატონო“, „საწირავი“, „საპურშაო“, ანუ „უცოდინარობის ბარობაზე“, „საკალანდო“ ანუ „ახალიწლის ჭური“, „სამაისო“, „საჰაბიკო“ (საჰაბუკო), „სანაძუკარებო“ და სხვ. მარანში ანუ ჭურისთავზე შესაწირავებით მისვლა, ლოცვა-ვედრების შესრულება, აღნიშნული ჭურების თავის მოხდა და ღვინოს მოხმარება ხდებოდა შობას, დამზადება საღამოს (ახალწლის წინა საღამოს), ახალწელიწადს, მაისის ორშაბათს, კოინჯრობას (7 ან 8 მაისს), აღდგომის ორშაბათს, ჭაბიკობას, კვირიკობას (15 ივლისს), ელიობას (2 ივლისს), ამაღლებას, „ნაძუკარობას“ ან ნაძვიკარობას (მარიობის სწორზე) და სხვა დღეებში“⁶.

¹ 1946, 1947, 1950 და 1951 წწ. სამეგრელოში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

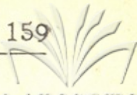
² არქანჯელო ლამბერტი, დასახელებული შრომა, გვ. 85.

³ უჟან შარდენი, დასახელებული შრომა, გვ. 41.

⁴ გ. ბარდაველიძე, მცენარეულობისა და ნაყოფიერების ღვთაება ნანა, ხელნაწერი, 1947, გვ. 107.

⁵ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბილისი, 1941, გვ. 315.

⁶ გ. ბარდაველიძე, დასახელებული შრომა, გვ. 109.



„იმერლის ოჯახში საახალწლოდ რამდენიმე ჩიჩილაგი მზადდებოდა და ერთ-ერთი მათგანი ჭურისთავისთვის იყო განკუთვნილი. ახალწელიწად დღეს, მას შემდგომ რაც წყაროდან მომლოცავის ანუ შინაურ მეფერხეს მიერ მოტანილი წყლით ოჯახის წევრები ხელპირს დაიბანდნენ, მომლოცავის წინამძღოლობით ისინი ჭურისთავისაკენ გაემართებოდნენ. მათ თან მიჰქონდათ საუკეთესო საქმელებით დატვირთული შემოსალოცი გობი, ორშიმო და „ჩიჩილაგი“. მომლოცავი ჩიჩილაგს ახალწლის ჭურის გვერდით მიწაში ჩაასობდა, ჭურისთავს ახალწელიწადს მიულოცავდა, ამის შემდგომ ახალიწლის ჭურს თავს მოხდიდა და ღვინოს ეზიარებოდა“¹.

„რიტუალურ დანიშნულებას ასრულებდა მარანი აგრეთვე სვანეთში. მაგალითად, „კათხ-ტაბაგის“ გადახდის დროს სვანები სუფრას პირველად მარანში გაშლიდნენ, ზედ საუკეთესო საქმელ-სასმელს გააწყობდნენ; სანთლებს დაანთებდნენ, სახლის უფროსი ხმა-მაღლა ოჯახის კეთილდღეობისათვის ილოცავდა და შემდგომ დამსწრენი შენაწირს ეზიარებოდნენ. დანარჩენ ქართველ ტომებთან სვანებსაც მარანი წმინდა ადგილად ჰქონდათ მიჩნეული და ზემოაღნიშნულის გარდა მასში რელიგიური ხასიათის წესებს სხვა დროსაც ასრულებდნენ ხოლმე“².

მარანთან დაკავშირებულ წესჩვეულებათა შესახებ, ისე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ქართლშიც მსგავსი მასალები დადგინდა³.

ქართლელთა წარმოდგენით მარანი წმინდა ნაგებობა იყო. სახატო დღეობების ღვინის ზედაშეები მარნის მარჯვენა კუთხეში ინახებოდა. ბავშვის მონათვლა მარანში სრულდებოდა. ახალწელს დილის მეკვლე მარანს მოულოცავდა, საახალწლო ხონჩა, რომელსაც ადგილობრივ საკვლევარს ან აბრამიანს ეძახიან, ნათლისღებამდე მარანში უნდა ყოფილიყო.

„სოფელ ქსოვრისში დიდ ოჯახებს ზოგს ზედაშეები თავ-თავის მარნებში ედგათ და ზოგს კი ხატში ჰქონდათ მიწაში ჩაფლული. მარანი წმინდათ იყო დაცული. შიგ მარტო სუფთა ქალი შევიდოდა, უზიზღარი ვერ შევიდოდა. ზედაშესთან მარტო ხნიანი დედაბერი მოვიდოდა, ახალგაზრდა ვერა“⁴.

ქართლში „სოფელ ყვავილში მარანზე უნდა ელოცნათ, ცხვარს მოიყვანდნენ და ილოცავდნენ“⁵.

როგორც აღვნიშნეთ, მარანი წმინდა ნაგებობად იყო მიჩნეული. ახალწელიწადს დილით ოჯახი მარანს მიუთქვლევდა. ოჯახის ყველა წევრს სავსე ჭურში უნდა ჩაეხედნა, როგორც რაჭველები იტყობდნენ, „ასე სავსე, ასე მთელი გვამყოფეო“, ცხადია, ოჯახის ბარაქის მატებისათვის.

საქართველოში მარანი სალოცავ ადგილს წარმოადგენდა. მარანში სანთელს აანთებდნენ და მარანს მსხვერპლს სწირავდნენ. შეწირული საკლავი

¹ ვ. ბარდაველიძე, მცენარეულობის და ნაყოფიერების ღვთაება ნანა, ხელნაწერი, 1947, გვ. 110.

² იქვე.

³ ეს მასალა მოპოვებულ იქნა 1947, 1948, 1949 წწ. ქართლის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში მონაწილეობის დროს. ძარითადად კი შესაძარებელი მასალა შეგროვდა 1949 წ. ქართლის ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში, რომლის მუშაობა იფარგლებოდა მეჯუდის, პატარა და დიდი ლიახვის ხეობებით.

⁴ ვ. ბარდაველიძე, ქართლის პირველი (1947 წ.) ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, რგ. 6, გვ. 384.

⁵ იქვე, რგ. I, გვ. 8.



მარანში იკვლოდა. აქვე სრულდებოდა ქორწილი, ბავშვის მონათვენი. მარანში მარჯვენა კუთხეში მოთავსებული იყო სახედაზე ქვევრები, სადაც იმართებოდა ლოცვა-ვედრებისა და შეწირვის რიტუალი, საოჯახო დღეობა სახლთანგელოზობა. ეს ადგილი წმინდათა-წმინდა ადგილად იყო მიჩნეული, რომლის ახლოს ქალი ვერ გაივლიდა. მარანი თაყვანისცემის ობიექტად იყო ქცეული. ხალხის გადმოცემით მას როგორც ღვთის სახლს ისე უყურებდნენ, პირჯვარს მას მიაწერდნენ.

ამგვარად, ქართველ ტომებში დადასტურებული მასალების მიხედვით მარანი წმინდათა-წმინდად და ბარაქიანობისა და ნაყოფიერების ძალის შემცველ ობიექტად და საკულტო ნაგებობად ისახება.

მარანი და მარანთან დაკავშირებული წესჩვეულება ვაზის კულტის ორგანულ ნაწილს შეადგენს და ამ ნაგებობის მევენახეობის კულტთან უშუალო კავშირზე მიუთითებს, რამდენადაც, როგორც უკვე ზემოთ იყო აღნიშნული, მარანი ღვინის საცავი ნაგებობაა.

მეორე მხრივ ჩვენ საქმე გვაქვს მეტად საყურადღებო ნაგებობასთან, რომელშიც მხოლოდ სხვადასხვა ღვთაებისადმი შეწირული ღვინის ზედაშეები ინახებოდა, იგი სამეგრელოში საჯვარე ან ოხვამერი მარნის სახელით იყო ცნობილი. საჯვარე ან ოხვამერი პატარა ნაგებობა ყოფილა, ჩარდახული ტიპისა, ოთხ სვეტზე დაყრდნობილი და ხშირად ოთხივე მხრიდან ამოშენებული. იგი სახლიდან მოშორებით ან სახლის ახლო, ტყეში იდგა. ხალხის რწმენით ხატზე უფრო მეტად მისი მორიდება და შიში ჰქონდათ. მის ახლოს გულმოსულნი ვერ გაივლიდნენ, — სანთელს ანთებდნენ და პატიებას თხოვდნენ. ბავშვი რომ აეად გაუხდებოდათ, საჯვარესთან მივიდოდნენ, სანთელს ანთებდნენ, ღმერთს ბავშვის მორჩენას ევედრებოდნენ. ოხვამერში შესვლის უფლება ქალს არ ჰქონდა, ოხვამერში შესვლა მხოლოდ უფროს კაცს შეეძლო¹.

ანალოგიური ნაგებობა იქნა დამოწმებული ქიზიყში.

საყურადღებოა, რომ არა მარტო შესაწირავი ღვინოა ზედაზე, ქიზიყში ქვევრიც და შენობაც ზედაშის სახელით არიან სახელდებულნი. ზედაზე ნაგებობაში ღვინის ზედაშეები ყოფილა მოთავსებული. შენობა ზედაზე საოჯახოც იყო და საგვაროც. ადგილობრივ მოსახლეთა ძველი წარმოდგენით ნაგებობა ზედაშეს ეკლესიაზე მეტი ძალა ჰქონდა².

ქართლში „სოფელ ბიჩნიგაურთ-კარში „ხატი“ წარმოდგენილია მარნის ნანგრევითა და წმ. აკაკის ხით. ერთმანეთზე ახობოლაგებულია რამდენიმე ლოდი და ამგვარად მიღებულია ნიშის მაგვარი ნაგებობა, რომელზეც მლოცავეები ანთებულ სანთლებს აკრავენ. დეკანოზი ქადის კვერზე მათ ამწყალობნებს და ქადის კვერს კრის. დეკანოზის თქმით „მარანში“ დამარხულია ქვევრები“³.

სოფელ ბაზალეთში ნათელანთ გვარს მარანი ჰქონდა, რომელიც ამასთანავე ლაშარის ნიშს წარმოადგენდა. ლაშარის მარანში სამი ქვევრი, ე. წ. „ზედაზე“ იყო მიწაში დაფლული. თითოეული ერთკოკიანი იყო. ამ ღვინოს ხარჯავდნენ ან სამღთოში, რომელიც ხგნის წინ იმართებოდა, ან ლაშარის ჯვრის, გმირი

¹ 1946, 1947, 1950 და 1951 წწ. სამეგრელოში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები. ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილება.

² ი. ნანობაშვილი, მასალები ვაზის ძველი კულტურისათვის ქიზიყში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით), დისერტ. მანქანაზე დაბეჭდილი, გვ. 195.

³ ვ. ბარდაველიძე, ქართლის პირველი (1947 წლის) ეთნ. ექსპედიცია, რგ. I, გვ. 23.

კობალეს, წმინდა გიორგისა და თამარ დედოფლის დღეობაზე, რომელსაც მკათათვის პირველს მოდიოდა. ზედაშეებს მაშინ მოხსნიდნენ პირს და შესვამდნენ. სამღთოს გადახდისას საერთო საკლავს იყიდიდნენ და მაცხოვრის სახელზე დააკლევინებდნენ¹.

სოფელ ქსოვრისში ლაშარის ნიშ-მარანია. იქ ღვინოს ინახავდნენ. ამ ქვევრებს „ზედაშეები“ ერქვა. დღეობის დროს ამ ქვევრს გახსნიდნენ და იქიდან ერთ ჩარექა ღვინოს ამოიღებდნენ. „ეს იყო თავვეული, რომელიც დეკანოზთან დასამწყალობნებლად მიჰქონდათ“².

ზემოთ მოყვანილი კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ქართველ ტომებში ღვინის ზედაშეებისათვის ცალკე ნაგებობის არსებობა დასტურდება, რომელსაც მიმართავდნენ ლოცვა-ვედრებით, შესაწირავით როგორც სალოცავს, ხატს. აქ წარმოდგენილი მასალების საფუძველზე ნაგებობაც თავყვანისცემის ობიექტად ისახება.

გარდა აქ დასახელებული ღვინის ზედაშისათვის განკუთვნილი ნაგებობისა, აღმოსავლეთ საქართველოს ყოფაში (ფშავი, ხევსურეთი) დასტურდება კონკრეტული ღვთაებებისათვის განკუთვნილი საგანგებო მარნების არსებობა. იაქსარს, კობალას, ლაშარის ჯვარს, თამარ-დედოფალს და გუდანის ჯვარს — კახეთში საკუთარი ვენახები გააჩნდათ, სადაც სათანადო მარანიც იყო წარმოდგენილი. მარანს ღვთაების სახელით მოიხსენიებდნენ: იაქსარის მარანი, თამარის მარანი. ხშირად მკითხავი თამარის მარანს უჩვენებდა მთხოვნელს — წადი, იქ ილოცე და უბედურება ავცდებოა. მარანში სანთელს ანთებდნენ და გარშემო დროშით შემოუფლიდნენ. მარანს მსხვერპლს სწირავდნენ. შეწირული საკლავი მარანში იკვლოდა. საკლავის სისხლით მარანი უნდა მოესხურებინათ, რომ ამით მარანი გაენათლათ.

„უძილაურთ ხატის კობალას ვენახები ჰქონდა ახმეტაში... ერთ-ერთ ვენახში ჰქონდათ მარანი. ღვინოს მარანში აყენებდნენ. მარანთან დროშის საბძანი კოშკი იყო და სასანთელეც ამ კოშკთან იყო... მარანში სანთელს ანთებდნენ და კობალას ქვევრიდან ახალ ამოღებულ ღვინოზე ადიდებდნენ. ნათავრს ამოიღებდნენ, ერთ საცალოს აავსებდნენ და მერე თვითონაც დალევდნენ. მარანზე სანთლის ანთებასა და ღვინოზე ხატის გადიდებაში ახსენებდნენ: „გმირ კობალას და ქვევრ-მარანის და ზედაშის მცველ-მფარველ ანგელოზს“ (იგულისხმებოდა: კობალას ჰყავდა თავისივე ნაწილი ანგელოზი რომელიც ქვევრ-მარანს იფარავდა). ამის შემდეგ აავსებდნენ ღვინით ყველა სასმისს და მეორე დილისათვის დაამზადებდნენ. დაილოცებოდნენ იმ მიცვალებულთათვის, რომელნიც წინათ დადიოდნენ კულუხზე და ახლა აღარ არიან, აგრეთვე უპატრონო მკვდრებისათვის, რომელთაც დანამადლისი ჰქონდათ ამ ქვევრ-მარანზე, — ჩვენ ვერ ვიგონებდეთ და ჩვენი სალოცავი არ იფიწყებდესო“³.

ქისტაურთ ხატს ვენახი ჰქონდა ახმეტაში. საკულუხედ როცა წამოვიდოდნენ, საღამო ხანს ახმეტაში თავის მარანზე იყო იაქსარის დროშა და მაკულუხე. მოსული ზევის-ბერი დროშას მხრიდან გადმოიღებდა, დაიჭერდა ორივე ხელში მარცხნიდან მარჯვნისაკენ და ზარის წკარუნით მარანს შემო-

¹ ვ. ბარდაველიძე, ქართლის პირველი (1947 წლის) ეთნ. ექსპედიცია. რგ. 2, გვ. 104—105.

² იქვე, რგ. 6, გვ. 385—386.

³ ა. ოჩიაური, რელიგია ფშავში, რგ. 16, გვ. 183—188.

უვლიდნენ გარშემო. იყო შემთხვევა, რომ ვენახსაც შემოუვლიდნენ, თუ ეს იაქსარისგან იქნებოდა ნაბრძანები. მოვიდოდა ჯევის-ბერი და დროშას მოაბრძანებდა თავის საბრძანის კოშკზე, მობრუნდებოდა და დაამწყალობებდა იქ მყოფთ: „...ამ თავის საბრძანებელის და მისი მარნის კარის ლოცვა ნუ შეგანანოსთ, სიხარულად გაგიხადოსთ და კვლავ უკეთესის გულით მიგაგებოსთ ამ დღესა“... მეკულუხეს მიერ მოყვანილ საკლავს დასტური ყელს გამოსჭრიდა. დესტური თავმოჭრილ საკლავს დადებდა და დაამწყალობებდა ყმათ, საყმთ, იაქსარის მარანზე მოსულთ. საკლავის დაკვლის დროს სასისხლე თასი ედგა, რაშიც საკლავის სისხლი ჩადგებოდა... ერთ-ერთი ამ თასს აიღებდა და ბალახის ქუჩით მარანს და მის მიდამოს შიგნით და გარეთ ასხურებდა. მეზღვენებსაც, უმრავლესობას მარნის ნათელა პქონდა შეთქმული. მისი საკლავი რომ დაიკვლებოდა, დასტური ასეთივე წესით ასხურებდა სისხლს... მოსულებს სუფრას გაუმართავდნენ... ჯევის-ბერი ამ სუფრიდან დროებით ადგებოდა, პირჯვრისწერით და მადლის თხოვნით მარანში შევიდოდა, დასტურნიც თან შეჰყვებოდნენ, აუნთებდნენ სანთლებს, ამოიღებდნენ შუაფხოდანვე თან წაღებულ საწირავთ სანთელს, ქვევრის პირზე დააკრავდნენ (ქვევრს მაშინ წინასწარ ახდიდა ჯევისბერი და გადაასუფთავებდა მის მიდამოს) და საწირავთაც ქვევრის პირზე დააწყობდნენ. ერთ კომ ღვინოს ნათავარს, მისი მოსუფთავების შემდეგ ამოიღებდნენ და ჩაასხამდნენ იმ ტიკში, რომელი ტიკიდანაც შუაფხოში უნდა წაეღო ზედაზე. მეორედ ამოიღებდნენ კოშით, სამ პატარა ვერცხლის თასს ავსებდნენ და იქვე ქვევრის პირთან პატარა სუფრაზე დადგამდნენ საწირავთან ერთად; ჯევისბერი შეუდგებოდა ლოცვა-დიდებას და ეხვეწებოდა იაქსარს: ქვევრ-მარანზე მისვლით და ამ ქვევრისათვის ახლით თუ რაიმე სცოდა, აპატიოს... დიდება შენდა ჩვენო სალოცავო დიდო იაქსარო. თქვენამც იდიდებათ ამ ქვევრ-მარანზე, დადგმულ ჭიქა-წარბიზე და დაჭვრეთილ სეთისკვერთაზე. ლალო იაქსარო, მოგზაურო ანგელოზო, ქვევრისა და მარნის მცველო-მფარველო, თქვენა სწყალობდეთ იაქსარის საყმთა, საყმთაში იაქსარის დროშისად თანამყოფთა ქვევრ-მარანზე მოსულთა და იაქსარის ბრძანების შემსრულებელთა ლალო იაქსარ ჩვენო სალოცავო, შენა სწყალობდე შენს ქვევრ-მარანზე მოსულთა შენის სახელის მლოცავთა. გეხვეწებიან და გევედრებიან, ჩვენო სალოცავო ლალო იაქსარო, დღეს შენს ქვევრ-მარანზე მოსულნი, შენის სახელის მლოცავნი, წესისა და რიგის მყენენი... მეკულუხენი უკან გამოგზავრების დროს, ჯევის-ბერი დროშას ააბრძანებდა, მარანში შევიდოდა, მთელ მარანს დროშით შემოუვლიდა შიგნით. მერე გამოვიდოდა და ერთ თას ღვინოს მიართმევდნენ, დაილოცებოდა, დაამწყალობებდა ყველა აქ მყოფთ, დაულოცავდა მგზავრობას და გამოემგზავრებოდნენ“¹.

„ხატ-ხევის თამარ მეფის ზვარი სოფელ ახმეტაში დაყორნილია ხევისბერის სახელზედ. ზვრის მოვლა და შემუშავება ყველა თემისათვის სავალდებულოა. ყოველ წელს რიგისა და წილის მიხედვით ამოირჩევენ ხოლმე მუშებს ზვარში სამუშაოდ და უარის თქმა არავის შეუძლიან. ზვარს თავისი მარანი აქვს და ხალხს იგი მარანი წმინდა ადგილად მიაჩნია და კიდევ ლოცულობდა იქა. ხშირად მოხდება ხოლმე, რომ მკითხავი სალოცავად თამარის მარანს უჩვენებს მთხოვნელს: წადი, იქ ილოცე და უბედურება აგცილ-

¹ ალ. ოჩიაური, რელიგია ფშავში, რვ. № 9—10, გვ. 97—98, 99—117



ქრთუნული
ლიონთაქა

დება თავიდან. ლოცვა, ხალხის შეხედულებით, ხომ უმსხვერპლოდ არ შეგნდება და კიდევ ამიტომ წმინდა მარანში საკმაოდ იკვლის ზვარაკი. მსხვერპლად შეწირული საკლავის სისხლით ხევისბერმა მარანი უნდა ასხუროს, „გასწმინდოს“; რადგან მარანი წმინდა ადგილია, ამიტომ ეგრეთ წოდებული მეზოსლე დედაკაცი ახლო ვერ გაუვლის. ფშავლის აზრით, დედაკაცი დედათ ბუნების დროს უწმინდურია და ამიტომაც აკრძალული აქვს წმინდა მარანის ახლო გავლა“¹.

საქართველოს სინამდვილეში დამოწმებული საოჯახო, საჯვარე ან საზედაზე და ხატის მარნებიდან თუ, რომელს ჰქონდა თავდაპირველად საკულტო მნიშვნელობა, ამ საკითხზე გადაჭრით რისამე თქმა ჭირს. მოტიანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ საოჯახო მარანმა საკულტო დანიშნულება მიიღო მას შემდეგ, რაც ხატმა დაჰკარგა თავისი მნიშვნელობა და დაიშალა მისი მფლობელობის ინსტიტუტი. თავდაპირველად ხატის მარანი, როგორც ხატის ქონების ნაწილი, ცხადია, წმინდა იქნებოდა. ხატის მფლობელობის დაშლის შემდეგ კი ეს სიწმინდის ელემენტი საფიქრებელია შეინახა ოხვამერმა ანუ საზედაზე ნაგებობამ და, ბოლოს, საოჯახო მფლობელობაში მყოფმა მარანმაც. ამაზე უნდა მიუთითებდეს ის გარემოება, რომ სახატო ზედაშეების მასში მოთავსების შემდეგ მარანი განსაკუთრებული სიწმინდის ობიექტად იქცევა. რაჭასა, სვანეთსა და მთიულეთში დამოწმებული მარნები, რომლებშიც ღვინის ზედაშეები არ არის მოთავსებული, რა თქმა უნდა, გარკვეულ სიწმინდეს შეიცავენ (სანთლების ანთება, სადღესასწაულო სუფრის გაშლა და სხვ.), მაგრამ მოხვდება თუ არა ხატისთვის განკუთვნილი ზედაზე მასში, მარანი უკვე ხდება განსაკუთრებული თაყვანისცემის საგანი.

ვაზისა და მისი ნაყოფის სიწმინდე² და მარანი, როგორც ხატის საკუთრების ნაწილი, ორივე ეს ერთად აღებული, ალბათ, ჰქმნიდა იმის პირობას, რომ მარანი, როგორც ღვინის შესანახი ნაგებობა, წმინდად ყოფილიყო მიჩნეული.

მარანის, როგორც საკულტო ნაგებობის, შესახებ მეტად საყურადღებო მასალას კარმირ-ბლურის გათხრები იძლევა. ბ. პიოტროვსკის ცნობით, კარმირ-ბლურში წარმოებული გათხრების შედეგად № 25 ღვინის სათავსში სამსხვერპლოს არსებობა დგინდება. სამსხვერპლოს დანიშნულება მსხვერპლის შეწირვაა, რომელსაც სათავსის გვერდით № 26 პატარა ოთახში აღმოჩენილი სხვადასხვა ახალშობილი ცხოველების ძელების არსებობა მოწმობს. მისივე შეხედულებით ღვინის სამეურნეო სათავსში სამსხვერპლოს დანიშნულებას საკვები მარაგის ავი ძალებისაგან დაცვა შეადგენდა.

სამსხვერპლოს ახლოს აგრეთვე აღმოჩენილ იქნა ღვთაებების გამოსახულებები³.

ღვინის სათავსში სამსხვერპლოს არსებობა და მსხვერპლის შეწირვა ავი ძალების საწინააღმდეგო მოქმედებით კი არ უნდა ყოფილიყო შეპირობებული, არამედ აქ ჩვენ საქმე უნდა გვქონდეს ღვინის სათავსთან, როგორც საკულტო

¹ დ. ხიზანიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1940, გვ. 101.

² ამ საკითხის შესახებ დაწვრილებით იხ. „მევენახეობა-მეღვინეობა“, თავი III.

³ Б. Пиотровский, დასახელებული შრომა, გვ. 21—23.

ნაგებობასთან. სამსხვერპლოს არსებობა და მსხვერპლად შეწირვა რელიგიურ-თაყვანისცემას ვარაუდობს.

ყოველგვარი საკულტო რიტუალი ღვთაების მომადლიერებას, გულის-მოგებას ემსახურება. ღვინის სათავსი კულტის საგანი იყო, მას თაყვანს-ცემდნენ, მსხვერპლს სწირავდნენ. მსხვერპლის შეწირვის ყოველგვარი სახეობა კულტის ძირითად დამახასიათებელ მხარედ ითვლება. ამრიგად, სამსხვერპლოს არსებობა და მსხვერპლად შეწირვა ავი ძალების წინააღმდეგ შესრულებული რიტუალით კი არ უნდა ყოფილიყო გამოწვეული, არამედ ღვინის სათავსის საკულტო ნაგებობის წარმოდგენით. სამსხვერპლოსთან ღვთაებების გამოსახულებების არსებობაც ამასვე ადასტურებს. აქ მოცემული მასალის ნათელ ახსნას ქართულ მარანთან დაკავშირებული წესჩვეულებები იძლევა.

შესაძლებელია სამსხვერპლოს არსებობა ქართულ მარანშიც ვივარაუდოთ, რაც შეიძლება შემდგომმა არქეოლოგიურმა კვლევა-ძიებამ დაგვიდასტუროს. როგორც ზემოთ აღნიშნული მასალებიდან ჩანს, ქართული მარანი საკულტო ნაგებობაა, მარანს მსხვერპლს სწირავდნენ, მარანში საკლავები იკვლოდა, მარანში ლოცულობდნენ, სანთელს ანთებდნენ და, როგორც ღვთის სახლს, ისე უყურებდნენ. მარანში ქორწილი და ბავშვის მონათვლა სრულდებოდა. ამდენად, ღვინის სათავსში სამსხვერპლოს არსებობა და მსხვერპლად შეწირვა გამართლებული ჩანს.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული: ა) კარმირ-ბლურის ღვინის სათავსი მხოლოდ ღვინისათვისაა განკუთვნილი. ქართული მარანიც ღვინის მეურნეობასთანაა დაკავშირებული და ამ მეურნეობას ემსახურება; ბ) კარმირ-ბლურის ღვინის სათავსში აღმოჩენილი თევზის ტყავით დაფარული ღვთაება შეიძლება ნაყოფიერების გამოსახულება იყოს, ვინაიდან ქართული მასალებით თევზი ნაყოფიერებას უკავშირდება და ქართული მარანიც ნაყოფიერების, ბარაქიანობის შემცველ ობიექტად ისახება; გ) კარმირ-ბლურის ღვინის სათავსი საკულტო ნაგებობად მოჩანს, რამდენადაც მასში სამსხვერპლოს არსებობა და მსხვერპლად შეწირვა დგინდება. ქართული მარანი, საჯვარე, ზედაშე საკულტო ნაგებობაა. ის სალოცავის ხატის როლს ასრულებს; დ) კარმირ-ბლურში აღმოჩენილი შეწირული ახალშობილი საკლავების ძვლები, რომელიც პიოტროვსკის შეხედულებით შეწირვის რიტუალის ხასიათით იყო გამოწვეული, რომელიც ახალგაზრდა, ახალშობილ ხბოს, თიკნის, ბატკნის მსხვერპლად მიტანას თხოულობდა. ქართული ეთნოგრაფიული მასალებით მსხვერპლად პირველ შობილს, მოსავლის პირველ საუკეთესო ნაწილს სწირავდნენ. მსხვერპლად რამდენიმე ღვის ხბო უნდა შეეწირათ. ყოველგვარი ხასიათის პირველი მონაგარი ღვთაებისთვის იყო განკუთვნილი.

კარმირ-ბლურის გათხრების დროს აღმოჩენილი მასალების შედარება ქართულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან საყურადღებოა ქართველი ხალხის ისტორიისათვის. როგორც ცნობილია, ურარტელებისა და მისი მეზობელი ხალხების სახით ჩვენ ქართველთა მონათესავე ხალხთან გვაქვს საქმე¹. ამაზე

¹ Ив. Джавахишвили, Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока древнейшей эпохи, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წიგნი I, თბილისი, 1950; ს.ჯანაშია, უძველესი ეროვნული ცნობა ქართველთა პირველსაცხოვრების შესახებ მაზლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის სინათლეზე, ვნიმკის „მოამბე“, V—VI, თბილისი, 1940; გ. მელიქიშვილი, ურარტუ, თბილისი, 1951.

მეტყველებს აგრეთვე ზემოთ მოყვანილი კონკრეტული მასალა, სადაც მოდგენილია თანდამთხვევისა და შეხვედრის აშკარა ფაქტები.

„მარნის უალრესად საწესო ხასიათის მნიშვნელობის ანარეკლია ქართლ-კახური ღვინის სასმისი, რომელსაც იგივე მარანი ეწოდება სახელად“¹.

J. Meyres-ის საპასუხო წერილში გ. ჩიტაიამ მარანი ქართული წარმოშობის სასმისად აღიარა, ვითარცა ნაყოფიერების სიმბოლოს გამომხატველი ჭურჭელი. იგი მან ქართულ წარმართულ ქორწილს დაუკავშირა².

„სასმისი-მარანი არა მხოლოდ თავისი სახელწოდებით, არამედ გარეგნულს ფორმით და ორნამენტებით უძველესი ქართული მარნის აშკარა გამოსახულებას წარმოადგენს, ხოლო სასმის-მარანზე გამოსახული სტილიზებული ხეები დასავლური მარნის გარშემო აღმართული ხეების ანალოგია“³.

Н. С. ТОПУРИЯ

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ВИНОГРАДАРСТВА И ВИНОДЕЛИЯ ГРУЗИИ—„МАРАНИ“

Резюме

Автор привлекает широкий круг этнографических материалов, устанавливает основные типы «марани» и прослеживает их развитие в историческом аспекте. На ряду с этим автор освещает хозяйственно-бытовое и религиозно-обрядовое значение марани в историческом прошлом грузинского народа.

¹ ვ. ბარდაველიძე, მცენარეულობის და ნაყოფიერების ღვთაება ნანა, ხელნაწერი, 1947, გვ. 111.

² გ. ჩიტაია, ენიმკის „მომბე“, ტ. 1, თბილისი, 1937, გვ. 257.

³ ვ. ბარდაველიძე, დასახელებული შრომა, გვ. 112; ლ. ბოჭორიშვილი, ქართული კერამიკა, I, კახური, თბილისი, 1949, გვ. 215.

ა. კაცაძე

მასალები საქართველოს მეცხვარეობის ისტორიისათვის

(მთიულეთში მივლინების მოკლე ანგარიში)

1946 წლის 3 აგვისტოდან 10 სექტემბრამდე საქართველოს მუზეუმის მიერ მივლინებული ვიყავი მთიულეთში. ჩემს მიზანს მეცხვარეობის შესახებ ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვება შეადგენდა. ვიმუშავე შემდეგ სოფლებში: სეთურები, წყერე, მულურე, ბეგოთ-კარი, გვიდაქე, ღუმაცხო, თორელანი, კიტოხი, წინამხარი.

მთხრობლებად, უმეტეს შემთხვევაში, ძველი გამოცდილი მწყენსები მყავდნენ. დაკვირვებულ და გამჭრიახ კაბუჭებსაც არ გავუბოდი. წინამდებარე მასალები თითქმის მთხრობელთა ერთ არის გადმოცემული.

მთიულეთში გავრცელებული ცხვრის ჯიშები

ძველადვე მთიულეთში გავრცელებული ყოფილა „ქართული“, იგივე „თუშური“ ცხვარი. შემდეგ შემოსულა: „ლეკური“, „თათრული“, „ოსური“, „ქისტური“ ცხვარი. „ლეკური“ შავია, დაბალი, კუდიანი, რბილმატყლიანი, ბრტყელდუმიანი“. თათრული „წითელია“, მსხვილი, ბრტყელდუმიანი. „მატყლით ლეკური“ ჯობდა, მაგრამ ცოტა ჰქონდა“. „ოსური მსხვილია, უმატყლო, ტყავი კარგია—ქუდისათვის იყენებდნენ. აღსანიშნავია, რომ თუშეთში მწყემსად ნაძსახური მთიული მატყლის მიხედვით ანსხვავებს თუშეთისა და მთიულეთის „თუშურ“ ცხვარს: „თუშური უფრო მატყლიანია, ჩვენი — ქოსმანი“. შემოსულმა ჯიშებმა ვერ გაძლეს, „ათასში ათი აღარ არის“.

ქართული II თუშური ცხვრის ბარჩევა მატყლის, ღუმის, წველადობის, შპრის, რქის, ნაყოფიერება-უნაყოფობის და სხვ. მიხედვით

მთიულეთში გავრცელებული ქართული II თუშური ცხვარი, თავის მხრივ, განირჩევა მატყლის, ღუმის, წველადობის, ნაყოფიერება-უნაყოფობის, ფერის, რქის, სიმსუქნის მიხედვით.

მატყლის მიხედვით შემდეგი სახესხვაობებია: „ფანფარამატყლიანი“, რომელსაც მშრალი, თხელი და გრძელი ბეწვი აქვს; „ბირთამატყლიანი“, რომელსაც მოკლე, ხშირი და „ძირმბილი“ მატყლი აქვს; გარდა ამისა, იტყვიან: „კვირტამატყლიანი“ — დაბალი და „ქოსამატყლიანი“. „ძირბუდიანი“ — მბილი, ხშირმატყლიანი; „ჯოყვარიმატყლიანი“, რომელსაც „ფიხივით მატყლი აქვს, ქოსმანი“; „ირმისბეწვა“ — დაბალი და თხელმატყლიანი. შენიშნულია, რომ „ბატკიანი ცხორი მატყლს ვერ იკეთებს, ბატკანი ჩაგრავს. მშრალი ცხვრის მატყლი მძიმე გამოდის, ბეწვიც უკეთესია, მბილია“. მეორის გამოთქმით: „როგორც ბერწს უყოს მატყლი, ისე ბატკიან ცხორს არ უყოს“.



ცხვარი ღუმის მიხედვით ასე განიხილება: „ღუმოური“, რომელსაც ღიღი, „მოსუქებული ღუმა“ აქვს. „ღუმაშაქიანი“ — „საშუალო ღუმიანია, კუნტარა— ცოტაი ღუმიანი“, ამასთან „ღუმაშაქიანს მოკლე ღუმა აქვს, შაკრული, წელი და ღუმა ერთია კისრამდე, ტიტველა ღუმა აქვს“, კიდევ: „რიკი აქვს მაღლა შახრილი“. „კუნტალა“-ს || „კურტანა“-ს „მიკრული ღუმა აქვ, ღუმაზე მატყლი აქვს“. ზოგიერთის თქმით „კუნტარა და ღუმაშაქიანი ერთია“. „კუნტარას ღუმაპრტყელსაც“ უწოდებენ. „კუნტალა“ || „კურტანა“-ს ერთი უპირატესობა აქვს: „ღუმოური შიშიბელა იყო ზამთარში, ჩქარა ზრებოდა, თოვლზე აითრევდა ღუმას. ამითი კურტანა სჯობდა, შაკრული ღუმა ჰქონდა, წელზე სუქდებოდა“.

ღედა ცხვარი შეიძლება „მურწანი“ || „ურწანი“ გამოვიდეს. „მურწა ცხორი ბატკანს სულ არ იგებს. არ არის ამისი წამალი. სამ წელს რო არ მაიგებს, მერე ფუჭდება“. ბატკნიანმა ცხვარმა რაიმე შემთხვევის გამო შეიძლება უღლეო ბატკანი მოიგოს, „ამას ბერწს ეტყვიან“.

გაიხივება, აგრეთვე, „დასაყვერი“ და „დაყვერილი“ ცხვარი. „დაყვერილი კარგად სუქდება“, მერე ხდება. დასაყვერი იზრდება, არა სუქდება, ძვალი უმსხვილდება“. „დაყვერილის ხორცი სჯობია ცხვრის ხორცს, დასაყვერის ხორცს ცხვრის ხორცი სჯობია“.

არის რქიანი და ურქო ცხვარი. „ურქო თხასა და ყოჩს დოლას ვეძახით“. რქის მოყვანილობის მიხედვით ცხვარი ასე იწოდება: „რქადაწრებილი“ || „რქადახრილაჲ“, „რქაფსიტა“ || „სწორრქიანი“. „თავექვედაგრებილი“, „აღმაშახრილი“, „სწორადდაგრებილი“.

ცხვარი ნაირფერისა გვხვდება: „ცივათეთრი“, „შავნაჲ“, „ლეგნაჲ“, „ჭრელი“, „რიხვი“ ფერის, „ყომრალი“ ფერის, „წითელი“, „თოლწითელი“, „პირწითელი“, „თოლშავნაჲ“, „პირშავნაჲ“, „ფეხშავი“. „წითელი ცხორი მაგარი იყო, შავნა ცხორი თოქია, ზამთარში ჩქარა გალუბდება, აშინებს სიცივე“. ამაზეა ნათქვამი:

„თეთრი კი დღეულიყო,
 შავნაჲ იხოცებოდა,
 წითელი და პირწითელი
 იდგა და იცოხნებოდა“.

„ცხორს ზოგს ღალიანი რძე აქვის, ზოგს არა“. „ზოგს უღვას ცოტა რძე, მაგრამ ღალა მეტი აქვის, ზოგს რძე მეტი აქვის, მაგრამ ღლით ნაკლებია. ზოგს ცოტაც აქვს და არაფერშიც გამოდგება“. რძიან ცხორს „ძძუს თითები გრძელი უნა ჰქონდეს“.

საჯიშე ყოჩად ამორჩევა

განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა საჯიშე ყოჩის ამორჩევას, რასაც მთელი რიგი ნიშნების მიხედვით გულმოდგინე შერჩევით ახერხებენ. ყოჩს „ბუღიანი მატყლი უნდა ჰქონოდა, რძიანი ღელის შვილი უნდა ყოფილიყო“; „ღუმაური და გადღილი უნდა იყოს, რო სხვილი ბატკანი იფეროს, სწორი და ღუმაზე დაკრული რიკი უნდა ჰქონდეს. თავბირი და ფეხები ქიჩებამდე მატყლიანი უნდა იყოს“, „ჭრელი არ უნდა იყოს“. „ცივათეთრი“ კარგია. „გაზაფხულზე გამოვარჩევთ საყოჩეს, სუფთა ადგილზე უნდა დავაყენოთ“. „გასანერბავათ არჩეულ ყოჩს ცალკე ვაძოვებთ ხორავიან ბალახში“. „ბულა ყოჩს ნერბ ყოჩს ვეძახით“.

„ას ბატკანში ათს ავარჩევთ საყოჩეთ, დანარჩენს დაეყვერავთ“
ყვერვა შეიძლება ზაფხულში. სიცივეში არ შეიძლება, მაზცვლები დაუსივ-
დება და მოკვდება. ცუდად რო დაიყვერება ველარცა სჭამს და უკანა ფეხებს
ველარა ხმარობს“. „დაყვერვის“ პროცესი ასეთია: „კაკებში მოვეკიდებთ ხელს,
გადიგრიხება ძარღვი, ბაწარს შემოვაკრავდით. ორ დღეს იქნება, მესამე დღეს
შემოვხსნით“; „კვირტის ბაწარი უნდა შემოვეკიდოს“. „ზოგმა ისეთი დაყვერვა
იცის, რო თოკი არა სჭირდება“. „მთორე რო დაიღვევა, მაშინ უნდა დაიყვე-
როს ჭედლია“.

წიგნაკა-ბოტაობა

საგანგებოდ არჩეულ ყოჩს, ზოგის თქმით, ენკენისთვეში, უმრავლესობის
თქმით კი—ღვინობისთვის ნახევარში გაურევენ „ცხორში“. „შირაქისათვის ენ-
კენისთვის გასულში, პირველ ღვინობისთვეში გაურევდით, ყიზლარისათვის ნა-
ხევარღვინობისთვეში“. „ათის თავზე, ოცის თავზე ერთ ყოჩს გაუშვებთ“.
„ასზე ორ-სამსასც უშვებენ, კარგია ოცზე ერთი“. „ცხვარი წლისა ინერბება.
ჩვეულებრივად ორი წლისა ინერბება“. „სანერბავად სამი-ოთხი წლის ყოჩია
კარგი“. „პირველად ცოტას გაურევეთ, მერე სულ“. განსხვავებული ცნო-
ბები მაქვს ყოჩის ფარაში ყოფნის ვადის შესახებ-მაგ.: ზოგის თქმით „ორი
თვე იქნებოდა“, ზოგის—„სამი თვე“, იანვრამდე უნდა იყოს, ან ქრისტიმო-
ბისთვემდე“, „ყოჩებს დოლობის დროს გამოვიყვანთ“. ზოგის გადმოცემით
ყოჩებს ერთად გამოვიყვანენ, ზოგის—კი „ხუთას ცხორში გეყავს 25 ყოჩი,
ჯერ ოცს გამოვიყვანთ, ხუთს დავაგდებთ, იმ ხუთსაც ქრისტიმოობისთვეში
გამოვიყვანთ“.

„თხები ეხლა დაიწყებენ ბოტაობას, მკათათვეში. ორ თვეს გავრძელ-
დება. თხა ცხორზე აღრე მაიგებს“.

დ ო ლ ი

დაკვირვებული მწყემსი ადვილად შეამჩნევს ბატკნიანია თუ არა ცხვარი.
„როცა დეეტყობა ძუძუ, იტყვიან ცხორი დაიკვერაო, ძუძუ დააჩნდაო, ძუძუ
დასივებულივით დაეტყობა, ზორცისფრად. ეს მარტში იქნება, ერთი კვირის
მერე უკვე დოლია“. გარდა ამისა, „მძიმედ დადის, არ თამაშობს, იმას კიდევ
მატყლი ვერ აქუს დიდი“. ერთი მთხრობელის მიხედვით: „ძუძუ რო და-
აჩნდება, ერთი თვის მერე მაიგებს ცხვარი“. „ბატკანი კვერცხის ოდენა რო
ჩაისახება მაინც ეტყობა ხელით, მაშინ მოიხელდება მუცელში. ძუძუს რო და-
ჩნევს, მაშინ გაცოცხლდება ბატკანი“. ამგვარად, წინასწარ შეიტყობს მწყემსი,
რომ ესა თუ ის ცხვარი ბატკნიანია.

ბატკნიან ცხვარს განსაკუთრებული ყურადღებით უნდა მოპყრობა, რომ
არ გაბერწდეს. „როცა დაბატკნიანდება ცხორი, ამის მინდორზე დაყენება
აღარ შეიძლება, ფთხება, ბატკანი სწყდება და ბერწდება. ბაკი უნდა გაუკე-
თოთ“, „არ უნდა შესცივდეს, არც უნდა დასცხეს“, „ფარების ჭერში ალაგ-
ალაგ პატარ-პატარა ერდოები უნდა აუხადოს, მაშინ ნიაფი შაუვლის, გრილათ
იქნება“, „არ უნდა მოშივდეს, ხორდი—გაყინული ბალახი არ უნდა მოძოვოს, არ
უნდა „გადაფრინდეს“, „არ უნდა შეეშინდეს“. „თვეში რო ჩადგება ცხორი, ბა-
ლახს აურჩევნ, მწყემსი ნელა ავლევს, სანამ დაიძვრის დოლი, ხრამში არ გაფ-
რინდეს, არ დამთხვეს, თორე გაბერწდება“. „როცა შავატყობ ეს ცხორი დამ-
ძიმდა, იმას აღარ უნდა შაცივება, წყალი არ უნდა ჩქარ-ჩქარა. თირთვილს რო



ჩამოყრის ზედ არ უნდა გაიაროს, დინჯად უნდა სძოვდეს, უნდა, ხანდახან მაარიდო, ღამე არ უნდა აშალო, დიდი გზა არ უნდა გაავლიო. დამძიმებულ ცხორს დაჭარბებით უნდა მწყემსი“. „უკანა ფეხით არ უნდა დაიჭირო, თავქვე არ უნდა დაიჭირო, თორემ გაავდებს მკვდარ ბატკანს“. „თუ შემოდგომაზე გაბერწდა დანერბილი ცხორი, მაშინ ხელმეორედ ყოჩში გავიყვანთ“.

მწყემსი იმასაც კარგად გებულობს, თუ დღეს რომელი ცხვარი მოიგებს ბატკანს. „როცა დღეს უნდა მოიგოს ბატკანი, დაიწყებს ცხორი მალი-მალ დაწოლას და ადგომას, ბალახს აღარ ძოვს, ავით გახდება, მოიგებს ბატკანს და ეშველება“. „რძე წაუდგება თითებში, ძუძუ დაებერება, ეტყობა, რომ დღეს უნდა შობოს ბატკანი“; „თითები ხსენით დაებერება, ფერდ ჩაიგდება, გომი ჩაეარდა ძირს, ავადობს, უკან რჩება“, „მალი-მალ გამოსთხრის მიწას, დაწვება-ადგება“. „დოლი თებერვლის ათი დღელა რო დარჩება მაშინ დაიძვრის“ და მარტის პირველ რიცხვებამდე გრძელდება. ცხვარი „გაიზრება წინ-წინ, ლეპო გადმოედვრება, თავწყალს ვეტყვით, ბატკანიც მოჰყვება იმას“. „ცხორს რო გაუჭირდება ბატკნის მოგება, ავწვეთ ცხორს და დავჩეჩავთ, ადვილად შობავს“. „ბატკანი ხან მოვალის კურტუმით, ხან უკანა ფეხებით“; როგორც წესი კი წინა ფეხებზე დაყრდნობილი თავით მოდის. არაწესიერი მშობიარობის დროს სათანადოდ გამოიმუშავებული ხერხების გამოყენებით მწყემსი ბედნიერად ასრულებს დოლს, მაგრამ „ყველას არ შეუძლია ადოლოს ცხვარი“. „თავი თუ უკან აქვს მობრუნებული და ფეხები გამოჩნდა, მაშინ ფეხებს უნდა დაწვეა და თავს თავად მოიგდებს, ეშველება. თუ წელით მოდის, ძნელია, მაშინ ხელი უნდა დაიბანო, გაისაპნო, გადაიტანო შიგნით, ხელით უნდა მიატრიალო“. დახელოვნებული მწყემსი, ამ დროს, გარედან ისე დაუხელს მუცელს ცხვარს, რომ ბატკანს წესიერ მდგომარეობაში გადაიყვანს.

„დაბადების დროს ზოგი ბატკანი უკუღმა მოდის, თავის დედას ვერ ეხსენება, მაშინ უნდა გადავიტანოთ ხელი და მოვატრიალოთ“. „ბევრი ისე იგებს, რო შეველა არ უნდა, შეველა უფრო შიშაქებს უნდა“. „ბატკანი რო დაიბადება, ლეპრო დაჰყვება წყალივით, ყვითელია კვერცხის გულივით, ხის დანით—ხანჯალათი გავფხვკოთ კარგად“; „მერე ძვითონ დედა გალოკს“. „მწყემსი ბატკანს პირზე მოსწმენდს ლეპოს, პირში რომ შეუვიდეს ლეპო მოჰკლავს“. ამ დროს მწყემსი იტყვის: „სული ღთისა“. მცირე ხნის შემდეგ, მოცნე მოაწოვინებს ძუძუს, მერე ხურჯინში თივას, ან ჩალას ჩააგებს, თითო თვალში ოთხ-ხუთს ჩასხამს და წაიყვანს საჩვილეში“. „მოცნე სამი კვირე მიუყვანს ბატკანს დედასა, მერე თავათა სცნობენ ერთმანეთს“. „ხუთი დღე უნდა მოცნემ მიუყაროს ბატკნები დედასა. ხუთი დღის შემდეგ უკვე იცნობს დედა, და დაესუნავს და იცნობს. ბლავილითაც იცნობს“. „ბატკანი რო გაჩნდება იმავე დღეს საჩვილეში გადავიყვანთ დედასა და ბატკანსაც. მეორე დღეს ბატკანს საბატკნეში გადავიყვანთ“. ერთ თვემდე ბატკნები ცალკე არიან, სალამოთი და დილით მოვაწოვებთ, ერთი თვის შემდეგ გაჰყვებიან დედას, ბალახს სძოვენ და ძუძუსაც სწოვენ. მაისის დამლევს, თიბათვის პირველს დაანებებს ძუძუს თავსა“. „მოცნეს“ || „მეცნიერის“ || „მცნობარეს“ მოვალეობაა „გაუთავთავისოს ბატკანი ცხორს“, ძუძუ მოაწოვებინოს. ეს მეტად რთული საქმეა, რომელსაც ყველა მწყემსი ვერ შესძლებს. „მცნობარე ეტლით იცნობს ხოლმე ბატკანსა და ცხორს, იმათ სხვადასხვა შეხედულება აქვთ, როგორც კაცსა“. ერთმა გადმოცა: „პირველ რო მითხრეს მოცნე იყავ, ვიჯავრე, ვიდარდე. მერე დარდმა კარგი საქმე გააკეთა, რო დამეძინა და არ მეჯავრა ვერ დავიხსომებდი. დღეს

რო დაიბადა დავიმახსოვრე, ნიშნები ჩავიწერე გულში და აღარ გაუშვებო. ერთმა მცნობარემ მოხდენილად თქვა: „თვალი სტეხს, გულისთქმა იმახსოვრებს“-ო.

„საბატკნეში ერთ თვემდე იქნება ბატკანი; საჩვილე ცალკეა, იქ ერთი-ორი დღის ბატკნებია, ვიდრე მოჩიტდება. ერთი თვის შემდეგ გავაყოლებთ დედებს. ცხორი ადვილზე ჩავა მისის თვეში, მერე დავარჩევთ“.

ძუძუს ხანაში დამოკლებული ბატკანის სხვა დედაცხვართან შემავის წესები

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ძუძუს ხანაში დამოკლებული ბატკანის სხვა დედაცხვართან შეჩვევის წესები.

„თუ პატარა დამოკლდა, კატით ან ძაღლით შევაშინებთ ცხორს და აიყვანს, თუ დიდი — წნელის ქობულაში ჩავსვამდით და ისე შევაჩვევდით“. მეორეს თქმით: „თუ გიჟი ცხორია, მაშინ უნდა ქობულა, თუ ჭკვიანია, მაშინ ფეხით დავაბამთ და ხელათ აიყვანს“. „ქობულა ორნაირია: წნელისა და მიწის“. მიწის ქობულა კუთხიანი უნდა იყოს, იმოდენა რო ცხვარი გაიმართოს და ბატკანიც. დიდი რო იყოს ცხორი ტრიალს დაიწყებს, ბატკანს ყურს არ დაუგდებს, ამოფრინდება“. „ცხორს მიწის ქობულაში უფრო ჩქარა აპყავს ბატკანი. რომელიც ძალიან ავია, იმას უკეთებთ მიწის ქობულას“. სხვების თქმით: „მიწის ქობულას იმიტომ ვაკეთებთ, რომ წნელის ქობულიდან იხედება და ჩქარა აღარ იჩვევს. მიწის ქობულას ზევიდან დავაფარებთ, სიბნელეში ჩქარა აპყავს ბატკანი“. ერთი ქაბუკი მთხრობელის მიხედვით: „წნელი ქობულას ვიწროთ ვაკეთებთ, რომ ცხვარი არ მიტრიალ-მოტრიალდეს იქით-აქით. ცხორი ვერ გაეჭკევა ბატკანს, რძეს მოაწოვებს; იჩვევს. მიწის ქობულას ღრმათ და ვიწროთ ამოვიღებთ. თბილია. იქ ცხორი თავისთავს დაკარგულს გრძნობს, შინდება და იმის გამოთ იჩვევს ბატკანს. როცა ვერ მოვასწრებთ წნელის ქობულას, მაშინ ვიციტ მიწის ქობულა. მერე კიდევ მაშინ ვიციტ, როცა ნაკი ბატკანია, უდღეოა, მაშინ მიწისას გაუკეთებთ, თბილად იქნება. მიწის ქობულას ან ფარხში, ან საგვერდულთან გარეთ ვაკეთებთ. როცა თბილი ზამთარია, მიწის ქობულებს გარეთ ვაკეთებთ. სიმაღლე ერთი მეტრი აქვს. შიგ თივას ჩავაგებთ. წნელის ქობულას მაშინაც ხმარობენ, როცა ქსუვი, ალი, მოუსვენარი ცხორია. სიცივე შეაშინებს“. „დოღში წნელის ქობულას ვხმარობთ. გრძლად დავწნავთ ლაშტს, მერე დავსწვავლავთ თავთავისთვის ოთხკუთხედებათ, გურგალი არ შეიძლება, ცხორი დაიწყებს ტრიალს და ჩქარა არ აიყვანს, ქვეშ ჩალას ჩაუყრით, „სირისტზე“ ბატკანი არ მაინიბლოს, ამ ქობულას არშინი სიგრძე, სამი ჩარეკი სიგანე უნდა ჰქონდეს“. „ქობულა ფიცრისაა და ლერწმისაც ვიციტ“. ქობულასთან ახლოს ძაღლს, ან კატას გაატარებდენ, ცხვარს შეეშინდება და აიყვანსო.

ზოგჯერ ამ შემთხვევაში სხვა ხერხს მიმართავენ: „ბატკანი მოუკვდა, იმ ბატკანს გავატყავებთ, გუდას გავაკეოებთ და ობოლ ბატკანს ჩავაცმევთ ეგონება ჩემიაო და შეიჩვევს“. ან კიდევ: „აძულელებული რო არის ბატკანი, იმას წყალს დავასხამთ, მარილს დავაყრით, მიუყვანთ ცხორს ამ ბატკანს, ალოკს და ისე შეიჩვევს. ეს ვიციტ დოღით, ჯერ მარილით უნდა ვცადოთ, მერე ქობულათი“. „შაჩვევა ასეც შეიძლება: ღუმის ძირს უნდა ამოუსო ცხორს ბატკანი, რომ მისი ლეპო გვეცხოს, დაისუნავს, გრძნობს რომ თავისი შეილია და აიყვანს. გზაში თუ გვინდა შეჩვევა, ურემზე გამოვბამთ, ხალხი, ძაღლები ირევა, იმოობაში შინდება ცხორი და იჩვევს ბატკანს“.



ცხვრისა და თხის სახელწოდებანი სქმისა და ასაპის მიხედვით

დოლის დროს გაჩენილ ბატკანს „დოლი ბატკანს“ ეძახიან. არჩევენ „პირ-
 კელიდოლიბატკანს“ და „მეორედოლიბატკანს“. დოლზე უწინარეს, ქრისტე-
 შობისთვისა და იანვარში გაჩენილს „ნაპარევ“ ან „ბიჭუბატკანს“ უწოდებენ,
 გვიან გაჩენილს, მაისში, კი — „ნელაძებატკანს“ || „ქორფას“. „ბატკანს“ აგვის-
 ტომდე გაპარსვამდე უწოდებენ, აქედან „თოხლია“ გაზაფხულამდე, ვიდრე მო-
 რიგი დოლი იქნება. შემდეგ მამალს „ჭედილას“, დედალს „შიშაქს“ ეტყვიან.
 „ჭედილა მერე თუ ყოჩად გავალის ყოჩი იქნება, თუ არა ჭედილა“. ბებერ ყოჩს
 „ნაყოჩარს“ ეძახიან, სამი-ოთხი წლისას. ერთის თქმით „მესამე წლის ყოჩს
 ვეტყვით „მოვლილიაო“, მეორის — „მოვლილს ათი-თერთმეტი წლისა რო გახ-
 დება, სახლში რო არი, რო ასუქებ იმას ვეტყვით“. „შიშაქს“ პირველი ბატკანი
 რომ ეყოლება, „ნაშიშაქვარი“, მერე „ორნაყოლი“, „სამნაყოლი“, ... „შვიდნა-
 ყოლიც შეიძლება“. „ორნაყოლი უკვე ბებერი ცხორია“. „ვერკემალია ხუთი
 წლის ყოჩი“.

თხა რომ დაიბადება, „ციკანია“ შემოდგომამდე, შემდეგ, გაზაფხულზე —
 „ჩებიჩი“, ე. ი. როდესაც ერთი წელი შეუსრულდება. მამალი თხა „ბოტია“,
 დაკოდვის შემდეგ „ვაცი“ იქნება; ერთი წლის დედალი თხა „წალია“. ერთის
 თქმით „ჩებიჩი და წალი ერთია“, მეორე მთხრობელის მიხედვით: „თხა რო
 დაიბადება შემოდგომამდე ციკანია, მამრე მამალი — ბოტი, დედალი — წალი“.

ცხვრის წლოვანობის ბამოცნობის საშუალებები

ჩაწერილი მაქვს კბილების მიხედვით ცხვრის წლოვანების გამორკვევის
 რამდენიმე ცნობა; ხნოვანების გაგება რქიდანაცაა შესაძლებელი: „რქაზე ნაო-
 ჭი-და ნაოჭი ამოიდევს, იმაზე გავიგებთ რო დავითვლით“.

აწვერე ცხვრის ანატომია ადგილობრივი ტერმინოლოგიით.

სნეულბანი

ჩემს მასალებში უხვადაა ცნობები ცხვრის სნეულებათა შესახებ, იმგვარად,
 რომ ზოგიერთი ავადმყოფობის გამომწვევი მიზეზები, გამომყლავენებისა
 და მიმდინარეობის პროცესი და მკურნალობის ხალხური საშუალებანი თან-
 მიმდევრობით ჩანს. ეს სნეულბანი შემდეგია: „პეპელი“, „ყუთური“ „ფირ-
 ტვის გაფუჭება“, მოტეხილობა, „რეტი“, „სისხლის ადგომა“, ნაწლავების
 გადანასკვა, „ფერდისქარი“, „ქურცინას ნაკბენი“, „ფაშაგახეტქილი“, „თავის-
 ჩამოსვლა“, „ყოილი“, „თურქული“ || „ქურთული“, „ნასიცხვარი“, „ბედნი-
 ერი“, „წელაკავი“, „ჩიჩალი“ და თხის სნეულება „მარგი“.

საძოვარი

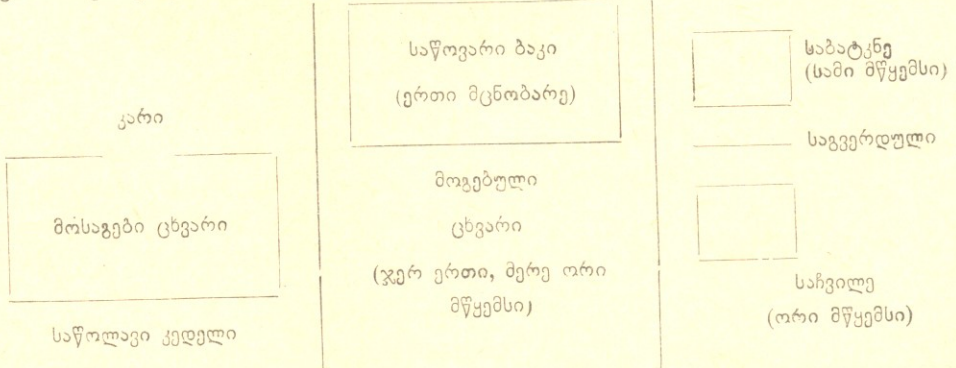
ყველა საძოვარი ერთნაირი ღირსებისა არ არის: „წისპირის საძოვრებს
 მეტი ძალა აქვს, მზის გულია. მზორე თოვლს არ იყენებს, ღალა აქვის იმას,
 ნოყიერი ბალახია, მაწივრობა, ყუათი აქვს იმ ბალახს. ჩირდილ ალაგს ბალახი
 ბუარა, შილდაყი, შამბი იყო, ფოთლიანი ბალახი იყო, მაგრამ ღალა არ აქვს“.
 „ცხორს რო რძე მისცეს ყამირის ბალახი და ხორავიანი, ღონიერი ბალახი
 უნდა. მზვრის ბალახი ერბო არი. ჩირდილის ბალახში რძე ბევრია, ღალა არა
 აქვის, ყველიც ბედნა გამოდის. ბიდარაზე ჩრდილიანი ალაგია ესა; აქ გასუ-
 ქებულს რო გავატყავებთ გუბე დგება; საკოხის მზიანი საძოვარია ეს, ცხო-
 რის ხორცი ხელს არ პოხავს. ქონი ხორცზე რჩება. ბიდარა ჩრდილიანი

ადგილია, იქ სუქდება კი, მაგრამ ჩქარა ხდება. საკოხზე გასუქებული ცხორს ხორცს ინახავს“.

„ლალიანი, ხორაგიანი“ ბალახებია: „სამყურა—ტკბილი ბალახია, რძე-
ვანაა“; „ქუში—ამას რო მოძოვს ხორცი უნაგრდება ცხორს“; „კვლიავი“.
უვარგისი ბალახებია: „ფრინტა—ფოთოლა ბალახია“; „წვერვალი—ქაობში იზრ-
დება“; „მაზაო—ერთი ხელი ბალახია, ის აფუჭებს ცხორს, ხოცავს“; „ფოთ-
ლიანი ისეა, როგორც მჭლე საჭმელის ჭამა“. „კაი ბალახი ბატკანს ეკუთვნის,
დაბალ ბალახს ვუჩრჩევთ“, „გულმუცელში სწმენდს“; „შილდაყი—მაღალი ბა-
ლახია, დედაცხორს ვუჩრჩევთ“. „ზამთარში მლაშე ბალახი უნდა, ახურებს
ცხორს“. ყილზიარში შემდეგი ბალახებია: „ავშანი“, „წითელწვერა“, „შავბა-
ლახა“, „კუტიმლაშე“, „ქოჩორაბალახი“, „ქვიმკვირვა“.

ცხვრის საღმრთო

ჯერ ცხვრის საზაფხულო სადგომზე შევჩერდეთ. ე. წ. „ცხვრის ბინა“
საგანგებოდ შერჩეული ადგილია საძოვარზე და დროდადრო იცვლება: „რო
გახდება დიდი ხნის ბინა, ალაფდებოდა, მაშინ ცხორისათვის ბინა უნდა გა-
მოგვეცვალა, ბალახს მოუშარჯვებდით. ბინა ისეთი უნდა ავირჩიოთ, რომა კაი
მისასვლელი ჰქონდეს, აღმართზე ცხორი არ დაიტანჯოს, ძოვნით მივიდეს.
ბინას წინ ვაკე უნდა ჰქონდეს, ცალი მხარე გვერდული, ფერდული უნდა
ჰქონდეს—ნადირს გეზი აღარ აქვს, ადვილათ ვეღარ მაიტაცებს. ბინა ბალა-
ხიანი არ უნდა იყვეს, ცხორი იპარება ღამე ბალახში“. სხვა მთხრობელის
მიხედვით: „ცხორს კლდიან ადგილს არ გავაჩერებთ, არც ტყის ახლოს—ნა-
დირია იქ, წყლის მარჯვენაც არ გავაჩერებთ, ნიაღვარი მოდის, საშიშია. საცა
დიდი ქარები იცის, არც იქ გავაჩერებთ. ბინა ვაკე უნდა იყოს—ცხვარი დაე-
ყაროს კარვად“.



მეწველ ცხვრისათვის საგანგებო ბაკია გაკეთებული, რომელსაც „ბე-
რა“-ს უწოდებენ. „ბერა ის არი ცხორს რო ვწველით ზაფხულში. ამას ბაკ-
საც ვეტყვით“. „ბერა საწველავი ბაკია ცხვრისა“.

ცხვრის საზამთრო სადგომი „ფარეხი“-ა, რომელშიც ან რომლის ახლოც
რამდენიმე დამატებითი ნაგებობაა. „ფარეხის კედლები ლერწმისაა, თავამდე
უნდა ავიდეს, რო ცხორმა ერთურთი არ დაინახოს, რო დაინახოს აბირ-
დება, დაირევა ერთმანეთში. საძირკველს ერთ არშინს გაუკეთებთ. ლერწამში



თივას ვატანთ, გარედან მიწას ვაყრით. ფარების „საფარები“ ხისაა. ფერდიანი სახურავი აქვს. ყოჩი, თოხლი და მშრალი ცხორი ფარებში არ დგას, მინდვრად დგანან, სადთლოში დგას“. ფარები ორი განყოფილები-სავან შესდგება, ერთში მოგებული ცხვარი დგას, მეორეში—მოსაგები. „საჩვილე პატარა სახლა არის“. აქ ბატკანი ორ-სამ დღესა ჰყავთ. ზოგის თქმით „საბატკნე, საჩვილე სულერთია“. „პირველად ბატკნებს დრემლაჲ უგიათ, თბილად იყოსო, მერე რო მოიზრდება ლასტებს დაუგებენ, ზედ თივას“, „საბატკნეში თბილად არიან“, „საბატკნეს ძირს დაგებული აქვს ლასტი, წნელის დაწული, ცოტა ბზეს ჩაუყრით, არ გალათიანდეს“. „სასთლო ბინა მლაშინი უნდა, აქ პატარა ბაკს გავაკეთებთ, ბატარა ქონხა-ს, ერთი-ორი წყემსი დეეტოს. ბაკი ჩალისა უნდა გავაკეთოთ, ქონცი“.

ფარა- ფარის ტარების სახეები. მწყემსის მიერ ზვის ბაზნების წესები

სამშობლოდან სახამთრო საძოვარზე ყიზლარში ღვინობისთვეში მიდიან და 30 დღეს უნდებიან. იქიდან „აპრილის 20-ს მოგვყავს, მაისის 10-ში აქა ვართ. დღე დიდია და იმიტომ ეუნდივართ ცოტასა“. მწყემსმა წინდახედულად უნდა ატაროს ფარა, რადგან „ცხორი თავის ნებაზე რო გაუშო გალუბდება“. „ცხორს კარგად, წყნარად, ტკბილათ უნდა დავძრახოთ“. „დედაცხვარი ცალკე ფარაა, თოხლი—ცალკე“. „ყოჩი თოხლში იყო გარეული. თითო ფარაში ათასი, თხუთმეტასი მოდიოდა. თუ ათასი იქნებოდა სამი მწყემსი უნდა, თუ თხუთმეტასი—ოთხი. წინ ფარას თავჩობანი უდგას, გვერდებზე, საცა საჭირო იქნება ორი მწყემსი მიჰყვება“. როდესაც სურთ გაიგონ ფარაში რამდენი ცხვარია, მაშინ ფარას ვიწრო ადგილში გაატარებენ, „ჩადგებით, დავთელით ოცობით. სხვა უმკლდევს ერთ ჭდეს“, თითო ოცის აღსანიშნავად. ამ ჯოხს „საოცისთავო ჯოხი“ ეწოდება.

ცხვრის ფარა რამდენიმენაირად მოძრაობს: ა) „დაუდგება წინ მწყემსი, ცხორი, როგორც ჯარი დააყენო მწკრივში, ეგრე დამდგარი მიდის გაშლით“, ამას „თევავაკრულს“ ეტყვიან. „ვიცი თევავაკრული შემოტრიალება“. „ცხორი როცა კარგად არის გაშლილი, მაშინ ვიტყვით კარგათევამოკრული ცხორი ჰყავო“. ბ) „ცხვარი რომ მწკრივად წავა დარიალება ჰქვია“, „დარიალებას იმაზე იტყვიან, როცა ერთმანეთს მისდევს ცხორი, გძლათ მიდის“. „დარიალებული სიარული თავისთავად იციან. თუ მწყემსი კარგი ჰყავს, ეგრე არ გაუშვებს, მაშინ წინ დაუდგება და თივას მოუტრავს“.

„დარიალებული ჩქარა მიდის, ბალახსა ცდება, ცხორი იტანჯება. ეს მწყემსის ბრალიც არი და სიცხის ბრალიც. ცხორს დაცხა და ნიავისაკენ მიდის, ხომ იცი რო ეს ცხვარი აღარ ძოვს, მიდი, მატრიალე, დააყენე, რო დამურვილდეს. დაისვენებს, როცა აგრილდება, მაშინ გაუშვებთ ცხორს რო მოძოვოს“. „ცხორი დარიალებული რო მიდის წალიკაზე მიდისო იტყვიან. როცა ცხორი გაშლილია, მარილი დაუყარეს, მაშინ გაიქცევა და ერთმანეთს მიჰყვება. ვთქვათ ჯაგიანი ალაგი შაუხდა, მაშინ დაწალაკავდა ცხვარი“. გ) „როცა ოჯახში მიდის ცხორი, მაშინ იცის ჭეჩად სიარული“, ან მიდის ბინიდან. „ამ დროს აღარ ძოვს. კარგი მწყემსი ჭეჩად არ ატარებს. ცხვარი ცდება“. „კაი მწყემსი ადრე მოაბრუნებს, ისე, რომ თევავაკრული მივიდეს ბინაზე“. დ) „დაწკარილებული დადის, როცა ცხვარი გაძდება, აღარ ძოვს, თავადლებული მიდის“. ე) „როცა დაცხება მაშინ დაქუჩდება, მურვილობს. ამდროს არ ძოვს, დამურვილდაო იტყვიან“.

„ცხორი არ უნდა მობრუნდეს, წისქვილივით უნდა შემოტრიალდეს. უამინდობისა და სხვა მიზეზის გამო არის შემთხვევა, რომ მწყემსს გზა ეკარგება, ბინას ველარ აგნებს. ასეთ დროს დაკვირვებული და გამოცდილი მწყემსი ნიავის მოძრაობის ან ვარსკვლავების საშუალებით აგნებს გზას. „რო გაავდარდება, დაიდვა ჯანლი, ნისლი, აღარაფერი აღარ ჩანს, ან ქარბუქი მოვალის, მაშინ აირევა კაცი, მწყემსს ბინა დაეკარგება. გამოცდილმა მწყემსმა ბინა ნიავის მოძრაობაზე უნდა მიაგნოს. დარშიც ხდება არევა; მაშინ მთორგზე ან მესკულავებზე ვიცით გაგნება“. ცნობილია: „მზის ქარი“, „ზღვის ქარი“, „დევისქარა“, „რასეითის ქარა“. „მზის ქარა“ თბილია, „რასეითის ქარი“ ცივია, „დევისქარას დიდი ძალა აქვის, ზღვის ქარი თხელნამს ან თოვლს მათყოლებს“. „მესკულავებია: ცისკარა, მრეველანი, ხარიპარია, სასწორჩარექანი, ხარგუ-თანანი“.

მაცის ბაწვრთნა

„ვაცი—მამალი თხა—წინ მიუძღვის ფარას, იმას გაუქეჩებ“. „წინა-მძღომი ვაცი ქეჩია“, „ძოვანში ქეჩი არ მიდის წინ“. „დილით და საღამოთი, როცა ბინიდან მიდის, ან ბინაში მოდის ცხვარი, მაშინ ქეჩობს ვაცი“. „ქეჩათ ცივათეთრსა და ლურჯს ვარჩევთ, კობტასა“. „ვაცი ხელზე უნდა გასჩვიო, პური აქამო, უნდა მიეფერო, მაშინ მწყემსს აღარ მოცილდება, გვერდზე ეყოლება“.

ცხვრის ძაღლები

მეცხვარეებს ჰყავთ ცხვრის და ბინის ძაღლები. „ცხორში მარტე ძაღლი არ უნდა. ჰკვიანი უნდა იყოს, დღე იძინოს, ღამე იფხიზლოს. ბინაზე მარტე ძაღლი უნდა“. „ერთი სარქალი იყო, იანგარიშა კაი ძაღლი მწყემსა სჯობდა. ერთხელ დავკარგეთ ცხორი, დაჰკივლა ღა მოგვცა ხმა ძაღლმა, დეექუჩებინა და დამდგარიყო“. მეცხვარე დაკვირვებული თვალთ სინჯავს ლეკვს და არკვევს გამოდგება თუ არა ცხვრისათვის: „ბჯღალებში ავარჩევთ ლეკვს, უკანა ფეხის კოჭთან ორი ბჯღალი უნდა ჰქონდეს, ყურები-ბტყელი. ტუჩები მწვეტი რომელსაც აქვს ის ქურდი გამოვა, ბტყელი ტუჩები უნდა ჰქონდეს. სასა შავნა უნდა იყოს“. „სქელი ცხვარი, ღამ-პირი დიდი უნდა ჰქონდეს, კული—ჩახვეული და თეთრი. გძელი კული რომელსაც აქვ, ბრიყვია, არ არი ფრთხილი“. რაკი ლეკვი ამოარჩია მეცხვარემ, ახლა მის წვრთნას შეუდგება. „ლეკვი ცხორში ერთი თვისა უნდა წავიდეს“. მეორეს თქმით: „ყურებს დავაჭრით, ცხრა დღისა უნდა მათცალო დედას ლეკვი და ცხორში უნდა წაიყვანო. უნდა მწყემსმა მოუაროს, სამი წილი რძე, ერთი წილი წყალი ასვას, გაიზრდება დიდი. პური არ შაიძლება, გასუნსულდება და ცხორს აღარ უგდებს ყურს. მწყემსი კაი ძაღლს თავის ჯამში აჰმევედის. ერთ-ორ დღეს დააბავლებს ცხვრის ნაპირზე. მწყემსი ღამე თევაზე დაუგდებს ნაბადს, იმასთან ერთად დაწვება ნაბადზე, შეეჩევა“, „კაი მწყემსთან რო წავალის ლეკვი ორ წელიწადს გაეჩევა“.

ჩაწერილი მაქვს ცხვარზე მგლისა და დათვის თავდასხმისა და მათგან თავდაცვის შემთხვევები.

ღ ა ბ ა ნ ვ ა

„მშრალსა და ბატკანს ერთი-ორჯერ უნდა დაბანვა თვეში. მეწველ ცხორს უფრო ხშირათ ვბანთ, წვირე ძუძუებს უფუჭებს“. „გაპარსვის დროს ბატკანს ვავბანთ. შინაურ ცხვრებს უწინაც და ეხლაც ყოველ კვირეს ვბანთ“.



ბ ა რ ს მ ა

„ბატკანი ერთჯერ იკრიჭება წელიწადში, აგვისტოში“. ცხვარი წელიწადში ორჯერ, შემოდგომასა და გაზაფხულზე იპარსება. „თითო კაი ცხორზე სამი-ოთხი მატყლი უნდა გამოვიდეს გაზაფხულზე, შემოდგომაზე კილონახევარი“. „კაი ბიჭაბატკნიდან ერთი კილო გამოვა. ხუთას გრამზე ნაკლები არ იქნება მაინც“. „როცა ვპარსავთ, ჯერ წამოვაქცევთ, მუცელს გაუპარსავთ, შემდეგ შაუკრავთ ფეხებს, გადმობრუნდება მარცხენა გვერდზე, მარჯვენა გვერდზე უნდა გაიპარსოს. ამას წალმა მუშაობას ვეტყვით... თუ შემთხვევაა და ცივა, მაშინ მუცელს არ ვპარსავთ; შავხვევთ, დაივრიხება, გამოვანასკვავთ, ერთი შეხვევა ერთი კანძია“. „შალისათვის კისრის მატყლი უკეთესია. ყბების მატყლი ყაბალახისათვის არის უკეთესი“. „ბატკანს ყბებზე აქვს კაი მატყლი“.

შევიძინეთ ძველებური საპარსი მაკრატელი „დუქარდი“.

წველა-დღვევა

წველა-დღვეების შესახებ მასალები საკმაოადაა, რომლის აქ გადმოცემა დიდ დროს მოითხოვს და რამდენადაც ეს, უმთავრესად, ცხვრის პროდუქტის შემდგომ დამუშავებას ეხება, ამჟამად მასზე არ შევჩერდები.

ცხვრისაბან მიღებული პროდუქცია

მაგონდება ერთი მწყემსის ნათქვამი: „ცხვრის არაფერი გადაივდება, დალოცვილიაო“; მართლაც, გამოყენებულია საკვებად: რძე, ხორცი, ქონი, სისხლი—„ცხვრის სისხლს დაიჭერენ, შაიწომა ქონში და სქამენ“. პრაქტიკული საჭიროებისათვის იყენებენ: მატყლს, ტყავს; რქისაგან ამზადებენ კოვზებს, დრემლაის სასუქად ხმარობენ.

მწყემსი, მისი „მენიუ“, ტანსაცმელი და ბინა

ადვილი არ არის მეცხვარეობა:

„მეცხორის ნახადს რა იხდის,
 ქვას რო მიერგოს, გასკდება...
 უვია ფიჩხის ლოგინი,
 სართაული აქვს ქვისაო“.

კაი მწყემსი ის არი, ვინც კარგა მაძიოვა, გაასუქა, არ მოკლა, არ გაყიდა, ნადირს არ დაახოცინა, ღამე კარგა შაინახა, არ დაჰკარგა“. მწყემსის ცხოვრების რეჟიმი, მისი „მენიუ“ თავისებურია. „მამშიოდა, თხა მყავს იქა, ამოვთხრი მიწას ჯამივით, გუდას ჩავაგებ შიგა, ჩავწველ რძეს, ჩავხლი პურსა და კოვზით შეეკამ“. „პური რო არ გვექნებოდა, ხალს წავიღებდით, ქონში ავზელდით. ხალი სიმინდი, ან ხორბალია დამწვარი. ხალი წისქვილზე იფქვის. ვიცით გართა—მოვსწველავ რძეს ერთ ჯამს, ჩავყრი ხალს, მოვურევ კოვზით, ძალიან ამატებს მწყემს“. „ზამთარში კაცის თავზე სამ-ოთხ ცხორსა ვკლავდით. ყოველ დღე, მარხვის გარდა, ხორცსა ვჭამდით. ხინკალიც ვიცოდით. ხამპალა მგზავრობაში ვიცოდით“. „ხამპალა—წყალს მოვადუღებთ, ჩავყრით ან წმინდას, ან ქერს, ან ფქვილს, ან ქატოს, ან სიმინდს მოვადუღებდით, ვიცოდით ხამპალა ხორცშიც“. „ვიცოდით ფლავი, ლებიო, ყაურმა, ხავიწი“. „ვჭამდით ლავაშად გამომცხვარ პურს, ფეჩს გავაკეთებდით სიპები-საგან, სიპზე დავაკრავდით ლავაშს“.

მწყემსის ტანსაცმელის კომპლექსში შედის: „ქალმანი“, „წინდა“ „პაჭიჭი“, „შარვალი“, „პერანგი“, „ახალუხი“, „ჩოხა“, „ტოლომანი“, „ფარაჯა“, „ტყავი“, „ნაბადი“, „ხოლა-ქუდი ბეწვისა“; „ტყავი, ტოლომანი და ნაბადი ღამე გვექონდა“. „ქამარი გვერტყის, ქამარს დანა ების-კე, ჩხირი-კე. ტყავის ჩამადანი გვექონდის-კე, საწამლე ჩხირიც გვექონდის. ქართულ ხანჯალს ვატარებდით“. „ზამთარში ტოლოლები უნდა დაიხვიოს, ისე ვერ გააძლებს“. „დღე რო ნაბადი მოიხუროს მეცხვარემ, სირცხვილია“. ქამარზე კიდევ ეკიდა „კოვზი ძვლის ან თხის, ან ყოჩის რქისა“, ზურგზე გულა. „წვივისაკრავში ხანჯალა გვექონდა ჩაყრილი“. „ბალახი ფეხებზე გვექონდა დახვეული წინდის გარედან“. სარქალს, როგორც შეძლებულს, განსხვავებულად ეცვა: „სარქალს ჩოხა, ახალუხი, კოხტა შინელი, კოხტა ჩუბტები, ან კოხტა ჩექმები, ნაბადი. უნაბლოდ არ გაივლიდა, სათაურიანი ქუდი ჰქონდა“.

გაზაფხულზე მწყემსებს სადგომი—ნაგებობა არა აქვთ, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ქოხს, რომელშიც მწველავი ქალები ბინადრობენ და საქმიანობენ. საკოხის მთის ქოხი აღწერილი, აზომილი და ჩახაზულია ჩემი შეძლებისამებრ. ყიზლარში კი მწყემსები იძინებენ ცხორთან, მობინავენი ქოხში. თავთავითი ლოგინები აქვთ ლაბტით მოწნული, თეთრი ნაბადი იქნებოდა ჩაგებული, ტყავი და შინელი ზევიდან ეხურა. ფარხშიც მწყემსს ასეთი ლოგინი ჰქონდა“. „დიდი ბინა ერთი იყო. ყველას თავთავისთვის ჰქონდა სასთლოს ბინა“.

მეცხვარეთა შეამხანაგება. მწყემსთა დაქირავება

ცნობილია მეცხვარეთა შორის შრომის განაწილება, რაც ნათლად ჩანს წინათ არსებული მეცხვარეთა შეამხანაგებისა და მწყემსის დაქირავების შესახებ მოპოვებულ მასალებში. ზოგის თქმით, შეა ხანაგება ექვსი—ათი კაცისაგან შესდგებოდა, ზოგის—ოცი-ოცდაათი-ორმოცისა.

ა) შეამხანაგდა 10 კაცი. ამ შემთხვევაში შრომა ასე განაწილდებოდა:

┌────────────────── 10 ───────────────────┐	
5—ცხვარში: 1—თავჩობანი 1—სასთალოს ბინის კაცი 3—მწყემსი	5—ბინაში: 1—სარქალი 1—ღისახლისი (საქმელს ამზადებდა) 3—ბინას გააკეთებდა, შეშას მოიტანდა, ცხენს მოუვლიდა, ჯერს წაულებდა მწყემსებს.

ბ) თუ 20 კაცი შეამხანაგდებოდა, მაშინ ასე გაიყოფოდნენ:

┌────────────────── 20 ───────────────────┐	
15—ცხვარში: „თონლში“—5, აქედან: 1—ხაბაზი (სასთალოში) 1—თავჩობანი 3—მწყემსი ასევე „მშრალში“ და „ცხორში“.	5—დიდბინაში: 1—სარქალი 4—მობინავენი.



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა

ერთი მთხრობელი გადმოგვცემს, რომ „მოზინავე 6 კაცი იქნებოდა 30 კაცი. სამი დიასახლისი უნდოდა — კერძს მოამზადებდნენ, პურს გამოაცხობდნენ. გვეყავდა ორი მეჯოგე, ერთი ღამე, ერთი დღე. მინდორზე აძოვებდნენ ცხენებს. ყველას თავისი საქმე ჰქონდა და ყველა შესაფერისად იწოდებოდა: „სარქალი“, იგივე „ბინის თავი“, „ცხორის თავი იყო“. „სარქალი ანაწილებს ხალხს“. „ყიზლარში მწყემსზე უწინ წავა სარქალი, ჩავა, ბინას აიღებს. მერე ჩავა ცხორი“. „ვისაც მეტი ცხორი ჰყავს, ის სარქალია“, „თავჩობანი“ წინ მიუძღვება ფარას, უკან კი დაბალმწყემსები მიჰყვებიან“. „ხაბაზი“ პურს აცხობს, „მეჯოგე“ ცხენებსა და სახედრებს უვლის, „დიასახლისი“ საქმელს ამხადებს, „მოზინავენი“ ბინას აგებენ და აწესრიგებენ. ხანდოს ხეობის სოფელ წინამხარში ერთმა მითხრა: „რო შეამხანაგდებოდნენ, მონარევები ერქვა იმათ. ვისაც მეტი ცხორი ჰყავს, ის სარქალია, ვისაც ნაკლები — მონარევე, ამხანავს ეტყვიან. სარქალმა იმას უნდა ხარჯი მოაშოროს ან ძაღლის ჯერი, ან მწყემსის, ან ბალახის“. ერთმა ნამოჯამაგირალმა მწყემსმა გადმოძვა: „ჩემს სარქალს სამი მწყემსი ჰყავდა, ის სარქალი სხვასთან იყო შეამხანაგებულნი. სარქლები მონარევები იყვნენ. იმათი უფროსი ბინის თავი იყო. იტყოდნენ ობლიან ლევანის ბინა არისო“. „ვისაც ცოტა ცხორი ჰყავდა, ის გაირეცდა. ამხანავად გამიყოლო ეტყოდა ბევრის პატრონს. მე მკავს 50 ცხორი, შენ გყავს 300 ცხორი, შევამხანავდეთ. თვეში ცოტაის პატრონს ცხორს მისცემდა, ცხორის ხარჯს მოაშორებდა, საბალახოს ქირას მოაშორებდა, პურს აქმევდა, ფერხთ ჩააცმევდა“.

გადავიდეთ მასალებზე, რომელიც მწყემსის დაქირავებას ეხება. „დაიქირავებ მწყემსს, კაი მწყემსი იყო თუ მყრალი, იმაზე იყო თუ რას მისცემდნენ. ვინც დაბალი მწყემსი იქნებოდა, იმას 8—10—12 დედაცხორს მისცემდნენ წელიწადში, კარგ მწყემსსა—20 დედაცხორს, კიდევ: ჯერს, ქალამანს, ნაბადს, ტყავს, შინელს“. „თუ მეცნიერად წახვიდოდი, 15 ცხვარი გეძლეოდა. შენი ცხვრის ხარჯიც სარქლისა იყო“. „დაქირავებულ კაცზე იტყოდნენ“, ამა და ამ სარქლის მწყემსიაო. იმისათვის 12 დედაცხორი უნდა შეეცა, დოღში უნდა დეესერნა, სანამ ბატკნებს მოივებდნენ. მეორე წელიწადს, თუ კაი მწყემსი იქნებოდა, ისევ იმდენს მისცემდა, ხელიდან არ გაუშვებდნენ, კიდევაც მიუმატებდნენ. მესამე წელიწადს შაუდგებოდა 40—60, იმ ცხვრას ხარჯს მოაშორებდნენ, ტყავსა და ნაბადს მისცემდნენ, ცხვარს ჩამოუნახევრებდნენ—ექვსს მისცემდნენ“. „თუ კაი თავჩობანი დამცნობარეც იყო, წელიწადში 24 ცხვარი, ჩასაცმელი და საქმელიც პატრონისა იყო“. „იცოდნენ მპარსველის დაქირავებაც, 10 ბატკანზე ერთი კანძი იმისი იყო“, „ჭამა-სმა პატრონისა იყო“.

საძოვრების დაქირავება

საძოვრების ნაკლებობის გამო საძოვრების დაქირავება ჩვეულებრივი იყო. ზაფხულობით ხადელები ოსებში ქირაობდნენ საძოვარს, „ას ცხორში ორ ჭედილას მივცემდით“; გულდამყრელები და ხანდოელები ხევსურეთში ქირაობდნენ საზაფხულო საძოვარს: „ათას ცხორზე ათ ჭედილას მივცემდით“. ხადაში სოფლებს შორის არ იცოდნენ დაქირავება, „საძოვრები არ კმაოდაო“, ხანდოში კი იცოდნენ: „წინამხარმა, მახსოვს, მეჯვლაურთა ორჯერ მიაქირავა. ორას ცხორში თვეში ორ ჭედილას გამოართმევდნენ“. „ყიზლარში სულ ფულზე იყვის ქირაობა. სულზე შაური“, მეორის თქმით „ექვსი კაპიკი“.

რელიგიური წარმოდგენები მეცხვარეობაში

ცხვარს რომ ჩამოიყვანდნენ ყიზლარიდან, „სამჯერ შემოატარებდნენ „ცეცხლის ჯორის“ გარშემო. დეკანოზი დაამწყალობებდა და სათანადო რიტუალი სრულდებოდა. ჩაწერილი მაქვს პირველი მონაწველისაგან დამზადებული ყველის ხატში შეწირვის შესახებ რამდენიმე მონათხრობი.

განსაკუთრებით იმ სნეულებათაგან ცხვრის დაცვის გამო, რომელთანაც რეალური მკურნალობის საიმედო საშუალება ვერ გამოიხატეს, მწყემსები მთელ რიგ წესებს ასრულებენ: „მწყემსებმა იციან თავის, ბეჭის, შუა ძოლის, მალის, წელის ძვლის, წიბოს, ქაჯის დაკვეთა—ცხორი გაგვირეტდებო. ცხორს ორშაბათსა და პარასკევს მარილს არ აჭმევდნენ—ცხორი გაგვირეტდებო“. „დედაკაცები პარასკევით მატყლს არ დაართავენ—ცხვარი გაგვირეტდებო“. მეორეს თქმით „წითელ პარასკევს უქმია მწყემსებისათვის, ყველა უქმობდა რეტივინ. ორშაბათს არ ვაჭმევთ მარილს, ავადობა იცის ცხორმა, არც ხუთშაბათს—ყვავილისათვის არ ვარგაო“. „ყვავილი რო გაჩნდებოდა, ვიცოდით ამისათვის უქმი; ვიცოდით ბატკნის დაყენება სულდგმულად, იმ ბატკანზე „ყოილის სულდგმულს“ ვიტყოდით. ავანთებდით სანთელს, შევევედრებოდით ღმერთს: „ღმერთო, ყოილის გამჩენო, ნუ დამიხოცავ ცხორსაო, ეს ერთი ბატკანი შენთვის შამისულდგმულგებიაო“. ავანთებდით სანთელს და შავტუსავდით ბატკანს. მერე ერთი თუ სამი წლისა რო მაიყრებოდა, იმის სახელზე დაეკლავდით, ვადიდებდით ყოილსა. იმ ბატკანს ოსავის ხევში, გუდამაყარში, ყვავილის ნიში რო არი, იქ წავიყვანდით და დავკლავდით. ყოილის დროს სანთელი არ უნდა აანთოს ფარეხში, ყოილს სანთლის ფეხები აქვსო, ფეხები დაეწვისო და ამაზე ცხარდებო, გაძნელდებო. ჩონგური, სიმზიარულე იცოდნენ ამ დროს, კივილი არ შაიძლებოდა“.

მწყემსები არ სჭამენ ცხვრის გულისყურს: „გულისყური დაგვეკარგებო“, არც „ცხვრის სამგლე ნაწილი იჭმევა“.

ჩაწერილი მაქვს ცხვრის ბეჭზე მკითხაობის წესები.

A. КАЦАДЗЕ

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ЖИВОТНОВОДСТВА ГРУЗИИ

Резюме

В предварительном отчетном докладе автор передает систематизированные, классифицированные материалы, собранные им во время работы комплексной этнографической экспедиции в Мтиулету. Автор старается выявить специфические и самобытные черты овцеводства грузин-горцев и показать трудовые процессы, связанные с этим хозяйством.

ჯ. რუხაძე

სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესო ნიღბები

წინამდებარე გამოკვლევა ეხება ქართული აგრარული დღესასწაულის ბერიკაობა-ყეენობის ერთ ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტს—საწესო ნიღბებს. ბერიკაობა-ყეენობაში მონაწილე პერსონაჟთა ნიღბების როგორც გარეგნული, ისევე ფუნქციური მხარეების განხილვა ამ უძველესი სამიწათმოქმედო დღესასწაულის მრავალ საყურადღებო მომენტს ავლენს. ამას გარდა მათი შესწავლა აგრარული საკულტო ნიღბების განვითარების საფეხურების დადგენის საშუალებასაც იძლევა.

ქვემოთ მოტანილი აღწერილობითი მასალა ძირითადად ჩვენ მიერ სავლემ ეთნოგრაფიული მუშაობის შედეგადაა მოპოვებული. გამოყენებული გვაქვს აგრეთვე ამ საკითხზე არსებული ლიტერატურა, საქართველოს თეატრალურ მუზეუმში დაცული გამოუქვეყნებელი წერილობითი მასალები და კოლექციები.

ბერიკაობა-ყეენობის მონაწილეთა ნიღბები, მასალისა და გამოსახულების მიხედვით შემდეგნაირად ჯგუფდება: ა. მასალის მიხედვით: 1. თხის ან ცხვრის ტყავისაგან დამზადებული ნიღბები. 2. რომელიმე ცხოველის თავის ქალასაგან დამზადებული ნიღბები. 3. შავი (იშვიათად ფერადი ან თეთრი) ნაბღისაგან დამზადებული ნიღბები. 4. გოგრის კანისაგან დამზადებული ნიღბები. 5. ბლის ხის კანისაგან დამზადებული ნიღბები. 6. მუყაოს ან ქაღალდისაგან დამზადებული ნიღბები¹.

ბ. გამოსახულების მიხედვით: 1. ანტროპომორფული და 2. ზომომორფული. პირველს განეკუთვნება ადამიანთა სახის გამომსახველი ნიღბები, მეორეს კი ღორის, თხის, ცხვრის და სხვ. ნიღბები².

ქართული საკულტო ნიღბის ყველაზე გავრცელებულ სახეობას შავი ნაბღის, თხისა და ღორის გამოსახულების ნიღბები წარმოადგენს. ეს ნიღბები უახლოვს წარსულამდე ფართოდ ყოფილა გავრცელებული, ამჟამად მათი გავრცელების არე ძირითადად ქართლით და კახეთით განისაზღვრება.

¹ დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბილისი, 1948, გვ. 420—421.

² რ. გრის თავს დასახელებული აქვს ირმის, შვლის და სხვ. ნიღბებიც, რომლებიც ჩვენ ვერ დავადასტურეთ.

დ. ჯანელიძე ბერიკაობაში მონაწილეთა ნიღბებს ყოფს: 1. ადამიანთა ტიპის, 2. ცხოველთა სამყაროს, 3. შენობების, 4. მითოლოგიური არსებების და 5. განყენებული ცნებების გამომსახველ ნიღბებად. დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 411.



აგრარულ კულტებთან დაკავშირებულ ნიღბებს ვხვდებით სხვა ხალხებშიც: აბაზებში, აბხაზებში, კიახებში, ჩერქეზებში, ყაბარდოელებში¹, ოსებში², ინგუშებში³, ავარებში (ხუნძებში), ლაქებსა და ყუბაჩლებში.⁴ შავი ნაბდის ნიღაბი და ნიღბის მაგივრად სახის გამაშრვის წესი დადასტურებული არის ერაყის ქურობებში, საგაზაფხულო დღესასწაულის თამუზის რიტუალში⁵.

ბერიკას ნიღბის აღწერილობა

ბერიკა სახეზე იკეთებდა სხვადასხვა ფერის ნაბდის, მეტწილად შავი ნაბდის (მეჯვრისხევი, მერეთი, გრემისხევი, დუშეთი, ოზია) ან შავი ნაქრის, ნიღაბს⁶.

ნიღაბი, რომელიც ჩვენ 1950 წელს კახეთში, ყვარლის რაიონის სოფელ საბუეში შევიძინეთ, წარმოადგენს თავზე ჩამოსაცმელ ორმაგ ნაქერს, რომელსაც სატუჩეს ზემოთ დაკერებული აქვს უღვაშები, წინა და უკანა მხარეს კი საკმაოდ მოგრძო სხვადასხვა ფერის ნაქრები. თავზე დამაგრებული აქვს ორი ფრთა, ფრთებს შუა თოჯინაა კაბის ქვედა ნაწიბურით დაკერებული. ნიღაბი ვერტიკალურადაა გეკერილი და ტომრის მსგავსია, ის თავსა და სახეს მთლიანად ფარავს და მის მატარებელს მკერდამდე წვდება. თვალის, პირისა და ცხვირის გამოსაჩენად ნიღაბს ამოჭრილი აქვს ნახვრეტები. ნიღბის სიგრძე—54 სმ, სიგანე—33 სმ. მასზე დაკერებული თითოეული ნაქრის სიგრძე 44 სმ არ აღემატება. პირის ღრუსათვის გამოჭრილი ადგილის სიგრძე—7 სმ, თვალისა კი 3 სმ. ნიღაბზე დამაგრებული ფრთების სიგრძე—40 სმ, თოჯინის სიმაღლე—14 სმ.

ნიღაბი უხეში შავი ნაბდისაგანაა დამზადებული, მასზე დაკერებული ნაქრები ჩითისაა, თოჯინა ჩითის ნაქრებისაგანაა შეკერილი და ორ ჩხირზეა შემოხვეული. ნიღაბზე დამაგრებული ფრთები ხოხბისაა, უღვაშები კი თხის ბალნის.

როგორც აღვნიშნეთ, ნიღბის შესაკერად სხვადასხვა ფერის ნაბდის ნაქრებსაც ხმარობდნენ, რომელთაც დ. ჯანელიძე „ნაბაღქუდა“ ნიღბებს უწოდებს. ეს ნიღბები „მოქარგულიც“ ყოფილა და „მოუქარგველიც“. „მოქარგვა“

¹ ლენინგრადი, ეთნოგრაფიის მუზეუმის კოლექცია.

² ლენინგრადი, ეთნოგრაფიის მუზეუმის კოლექცია.

³ Л. П. Семенов, К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев. Акад. наук СССР, академику Н. Я. Марру, стр. 552; Б. А. Алборов, Ингушское „Галлерды“ и осетинское „Аларды“, Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения, т. Владикавказ, 1928, стр. 368.

⁴ ყუბაჩლების ნიღბების საკითხი განხილული აქვს ე. მ. შილინგს, რომელსაც ზუსტად აქვს აღწერილი ქორწინებასა და „გულალა აკუბუკონ“-ის საგაზაფხულო დღესასწაულის ციკლში განხორციელებული ნაბდის ნიღბები: მუქი ყავისფერი, მუქი ნაცრისფერი და შავი, რომელზედაც თვითონ საღებავით მრუდი ნახები იყო გავლებული. ამ დღესასწაულის მთავარი მონაწილე შაბი ლითონის ცაღპირს ნიღაბსაც ატარებდა. გარკვეულია აგრეთვე „გულალა აკუბუკონის“ დღესასწაულის და მონაწილე ნიღბოსანი პერსონაჟების რელიგიური და სოციალური საფუძველი: Е. М. Шилинг, Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды, Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая, новая серия, том VIII, стр. 161.

⁵ N. Frankfurt, A. Tammuz Ritual in Kurdistan, „Iraq“, v. I, p. 2, 1934.

⁶ СМОМПК, вып. V, 2, 1886, стр. 261; ს. მენთეშაშვილი, თუშური მასალები, გვ. 217, ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

სხვადასხვა ფერის ბაბთებითა და ფერადი ჩითის ნაჭრებით ხდებოდა. ამ ნაბადქულა¹ ნიღბებს ზემოდან წნელის ან მავთულის რკალი ჰქონდა გაკეთებული და მასზე ჩვენ მიერ აღწერილი ნიღბის მსგავსად თოჯინა ყოფილა დაკიდებული. ზოგიერთი მასალის მიხედვით, „ბერიკებს სახეზე აფარებული აქვთ ნაბდისაგან შეკერილი ნიღაბი, რომელსაც ბუმბულის რქები აქვს და თხის ბალნისაგან გაკეთებული წვერ-ულვაში“².

რ. ერისთავი აღნიშნავს, რომ „ბერიკები... ნაბდის ნიღბებს ხმარობდნენ და ამა თუ იმ ცხოველის განსასახიერებლად რქებს იკეთებდნენ, ასეთ ნიღაბთაგან ცნობილია: ირმის, თხის, შვლის და სხვ. ნიღბები“³. უშარაულის მასალებში ნათქვამია, რომ თუშეთში ეშმაკის ნიღბებიცაა, რომლებსაც აკეთებენ შავი ნაბდისაგან, ნიღაბზე დიდ წვერ-ულვაშს ჩამოჰკიდებენ, თავზე რქებს გაუკეთებენ და ისე მორთავენ, რომ ცუდი შესახედი ყოფილიყო⁴.

მთიულურ ხალხურ ლექსში აღნიშნულია, რომ ბერიკას ნაბდის ნიღაბი ჰქონია გაკეთებული.

„...ბერიკას ნაბდის ნაჭერი სახეზე დაუფარია“⁵.

ნაბდის ნიღაბი დადასტურებულია აგრეთვე გარეკახეთში (სოფ. მარტყოფი), ქართლში (მეჯვრისხევი, მეჩეთი, ოძისი, გრემის-ხევი და სხვ.).

საქართველოს სახელმწიფო თეატრალური მუზეუმის ნაბდის ნიღაბთა კოლექცია აღწერილია დოც. დ. ჯანელიძის მიერ; მოგვყავს ეს აღწერილობა:

„...პირველი ჯგუფის ნაბდის ნიღბები აპლიკაციის წესით, მცენარეული ორნამენტით ჭარბად არის „მოქარგული“ და სხვადასხვა ფერი ბაბთებით, ჩითისა და ლეჩაქის ნაჭრებით არის გალამაზებული; მეორე ჯგუფის ნაბდის ნიღაბს წვერ-ულვაში და წარბები ხორბლის მწვანე თავთაგებით აქვს გამოყვანილი, მესამე ჯგუფის ნაბდის ნიღაბთა რკალები მწვანე ფოთლოვანი ყლორტებით არის შემკული. ნიღაბზე წვერ-ულვაში გაპენტილი მატყლისაგან არის გაკეთებული. მეოთხე ჯგუფის შავი ქსოვილისაგან შეკერილ ნიღაბს ფრინველის ფრთა-ბუმბულისაგან აქვს გაკეთებული რქები; საპირეში კბილების გამოსახულება აქვს დატანებული და ცოტაოდნად არის „მოქარგული“ მცენარეული ორნამენტით“⁶.

იხმარებოდა აგრეთვე ნაბდის ცალპირი ნიღბებიც. ფშავში ბერიკას ნიღაბს აკეთებდნენ თხის თავის ტყავისაგან თავის რქებით და წვერებით⁷. ბერიკას ნიღაბს თხის ან ცხვრის ტყავისგანაც აკეთებდნენ; ამგვარი ნიღბების შესახებ ცნობები მეტწილად სამხრეთ საქართველოშია შემონახული⁸. გასუფთავებულ ტყავს—გაფხეკილს, ხშირად გაუფხეკავსაც, სახის ზომიანე გამოჭრიდნენ, სახეზე სატარებლად მას წვრილი ტყავისავე თასმებს მიაკერებდნენ; ტყავზე ამოსჭრიდნენ თვალის, პირისა და ცხვირის გამოსაჩენ ადგილებს, ზედ თეთრი მატყლისაგან უკეთებდნენ ულვაშებსა და წარბებს, რასაც ზოგჯერ შავადაც ღებავდნენ⁹ (ქაისხევი, მენქალისი, პიტარეთი, ღორისთავი).

¹ თუშეთშიც ნაბადქულა ნიღბები იხმარებოდა, რომელსაც წვერ-ულვაში გაპენტილი მატყლისა უკეთდებოდა. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუშეთი, 1933, გვ. 184.

² დ. ჯ ა ნ ე ლ ი ძ ე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბილისი, 1948, გვ. 418.

³ P. Э р и с т о в, Маскарад. газ. „Кавказ“, 1849, № 16.

⁴ დ. ჯ ა ნ ე ლ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 418.

⁵ ხალხური შემოქმედების სახლის მასალები, აღ. უგონურაშვილის მიერ ჩაწერილი.

⁶ დ. ჯ ა ნ ე ლ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 419. ნაბდის ნიღბები ჩრდ. კავკასიელ ტომებშიც არის დადასტურებული.

⁷ აღექ. ო ჩ ი ა უ რ ი და ნ თ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ფშავლური ნადობ-ნაძმობობა და წაწლობა, რვ. 8, გვ. 88. ზედნადები ინახება ეთნოგრ. განყ. არქივში.

⁸ ასეთი ნიღბები დავადასტურეთ მესხეთ-ჯავახეთსა და თეთრი წყაროს რაიონში.

⁹ ასეთი ნიღაბი ჩრდ. ოსებშიც არის დადასტურებული, ლენინგრ. ეთნოგრ. მუზეუმში დაცული კოლექციის მიხედვით.



ტყავის ნიღბები ქართლშიც გვხვდება. ჩვენ ის დილომში ვნახეთ¹. ლაბი სახეს მთლიანად არ ფარავდა. ბერიკა მას ცხვირს ქვემოთ—ნიკაპსა და ყბებზე იკეთებდა და ტყავის თასმებით კეთაზე იკრავდა².

იმერეთში იხმარებოდა ტყავის სამკუთხა ფორმის მაღალი „ქუდნიღბები“, რომელსაც თვალებისათვის კრილი ჰქონდა გაკეთებული³. ილია ოშიაძის გადმოცემით, ბერიკას ტყავი ეცვა და პირისახეზე ჩამოცმული ჰქონდა ტყავის ქუდი, რომელსაც მხოლოდ თვალების გამოსახედი ჰქონდა გაკეთებული⁴. ამ ნიღბს თავზე რქები ეკეთა და მოხუცი ბერიკას განსახიერების დროს თეთრი მატყლის წვერ-ულვაში ჰქონდა მიკრული.

ქართლის ზოგიერთ სოფელში (ი. ბარნაბიშვილის მასალის მიხედვით), „ბერიკას ჩამოცმული ჰქონდა თავზედ თხის ტყავი და ტყავზედ დამაგრებული იყო თხის რქები“⁵. თხის რქები მორთული ყოფილა ზარითა და სხვადასხვა სათამაშოებით⁶. ზოგიერთი მასალის მიხედვით ბერიკას თხის ტყავი ჰქონდა წამოსხმული, თავზედ თხის რქები ედგა და ნიღბის მაგივრად ნიკაპზე წვერი ჰქონდა მიკრული⁶.

სოფ. მენქალისში ტყავის ნიღბს თავზე უმაგრებდნენ თხის რქებს, ანდა ბუმბულს ურჭობდნენ რქების მაგივრად.

ხმარებაში ყოფილა ბერიკას გამარტივებული ნიღბიც—თხის რქები და წვერები⁷. აღსანიშნავია ისიც, რომ ზოგჯერ ბერიკას ნიღბად ხმარობდნენ თხის გამხმარ თავს, რომელსაც რქებს უკეთებდნენ, თანაც ზედ ზარს ჰკიდებდნენ.⁸ თხის ტყავი ნიღბად კახეთშიც ყოფილა გამოყენებული⁹.

ბერიკას ნიღბი ზოგჯერ ნახშირით ან ჰვარტლით იყო გამურული. მაგრამ ისეთი შემთხვევებიცაა დადასტურებული, როდესაც ნიღბის მაგივრად ბერიკას სახე ნახშირით ჰქონდა შეღებილი: ასევე, ნახშირით ჰქონდა სახე შემურული ყეენს¹⁰ და ზოგჯერ დღესასწაულის დანარჩენ მონაწილეებსაც. გარდა ზემოთ აღწერილი ნიღბებისა, ბერიკა გოგრისაგან (აყიროსა და ხაპისაგან) დამზადებულ ნიღბსაც ატარებდა, რომელსაც „კვანაბერა“ ეწოდებოდა¹¹.

ნიღბი გოგრისაგან ასე მზადდებოდა: აირჩევენ ადამიანის სახის სიდიდის გოგრას, ამოსჭრიან სათვალეებს, ადგილს ცხვირის გასაყოფად და კბილებისათვის. ქვეშ გოგრას აქვს ჯოხი, რომელშიაც დატანებულია თხის კუდი—წვერებისათვის. ტუჩების ადგილს გასჭრიან და მატყლს ჩაატანენ საულვაშედ. ლოყების ადგილსაც ჩასჭრიან და აქაც მატყლს დაატანენ, წვე-

¹ ასეთი ნიღბები ოსებშიც გვხვდება, ჩრდ. ოსეთიდან ჩამოტანილი ერთი ასეთი ნიღბი ინახება ლენინგრადის ეთნოგრაფიის მუზეუმში.

² დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 416.

³ იქვე, გვ. 420.

⁴ იქვე, გვ. 417.

⁵ E. T. A. „Kavkaz“, 1887, № 43.

⁶ დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 417.

⁷ გ. წერეთელი, ბერიკაობა, „კვალი“ 1893, № 5; დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 417.

⁸ დ. ჯანელიძე, გვ. 416.

⁹ იქვე, გვ. 416.

¹⁰ ს. მაკალათია, მთიულეთი, თბ., 1930, გვ. 136; დ. ჯანელიძე, გვ. 421, 422.

¹¹ დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 420.

რებისათვის¹. ბერიკას მიერ გოგრის ნიღბის ტარება კახეთშიც იქნა დადასტურებული².

„ლორის“ ნიღბიანი

ბერიკაობაში მონაწილეობას ღებულობდა ლორის ნიღბსა და ტყავში ჩაცმული პირი, რომელიც ზოგჯერ ბერიკად იხსენიება და დღესასწაულის მეთაურადაც კი ითვლება.

ცნობები „ლორის“ ანუ „ტახის“ ნიღბის არსებობაზე ყველაზე მეტად კახეთშია შემონახული. „ტახის“ ნიღბსა და ტყავში ჩაცმული პირი ჩვენ 1951 წელს სოფელ დილომში ვნახეთ.

„ლორის“ ტყავ-ნიღბი წარმოადგენს ერთიანი ტყავის წამოსასხამს, რომელსაც ტყავის ერთი მხარის ბოლოები გადმოკეცილი და ნაწილობრივ შეერთებული აქვს. ასეთი სახის წამოსასხამი მის მატარებელს თავსა და ზურგს უფარავდა. ლორის თავის მოვალეობას ტყავის ზემო ნაწილის შეერთება იძლეოდა. ტყავში მთელ სიგრძეზე გაყრილი იყო ჯოხი, რომლის საშუალებით ტყავის ტარება ადვილდებოდა.

„ლორის“ გამომსახველი ნიღბი საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის ცნობილი. სოფ. ბიწმენდში (ქართლი) დღესასწაულის ერთი მონაწილე ნიღბად ჯოხზე წამოცმულ გამხმარ ლორის თავს ატარებდა, ტანს კი ლორის ტყავით იფარავდა³.

რ. ერისთავი ლორის ნიღბს შემდეგნაირად აღწერს: „ლორის შემსრულებელი წინიდან და უკანიდან დაფარულია ლორის ტყავებით, რომლებიც შალივით არის შეკერილი; ამაზე მობმულია ლორის მთელი თავი, დიდი ეშვებით, რომელიც თავზე ახურავს შენიღბულს. ქვედა ყბას გამობმული აქვს თოკი (რომლის საშუალებითაც შეიძლება ლორს ხახა დააღებინოს მოთამაშემ), ხოლო ჯოხით, რომელიც მასზეა მიმაგრებული, სრულიად შეიძლება მოიხსნას ეს სანიღბო ჩაცმულობა“⁴.

დოც. დ. ჯანელიძის აზრით კახეთში ბერიკასათვის ყველაზე მეტად ტახის ნიღბი იყო დამახასიათებელი.

„ლორის ნიღბს მოკლული გარეული ტახის ან დაკლული ლორის თავისაგან ამზადებდნენ. ლორის თავს ხისაგანაც აკეთებდნენ. გამოსთლიდნენ ხისგან ლორის თავის ფორმას, ტყავის ნაჭრებით მიაბამდნენ ქვედა ყბას, ყბებში ჩაუსვამდნენ ეშვებს, ზედა ყბაზე ლურსმანს მიაჭედდნენ, მასზე ქვედა ყბაში გამოტარებულ თოკს გამოაბამდნენ. თოკის ხელშეშვებითა და ჩამოწვევით ტახის ყბები მოძრაობაში მოდიოდა, ტახი ხან ხახადაღებული იყო ხან კი პირმოკუთმული. ნიღბი ლორის ტყავით იყო შემოსილი და ჯოხზე დამაგრებული. ჯოხს ხელში ბერიკა დაიჭერდა, ნიღბში შევიდოდა, ლორის ხახადაღებული ნიღბი ბერიკას თავზე ედგა, ხოლო ტყავი მხრებზე ჰქონდა წამოსხმული, თავპირს უფარავდა. საცქერლად ტყავში გამოჭრილი ჰქონდა ორი სათვალური. როდესაც ბერიკა ნიღბში იყო, სრული შთაბეჭდილება იქმნებოდა, რომ ზეზე ამდგარი ტახი დაიარებოდა“⁵.

¹ დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 420.

² ი. მჭედლიშვილის მასალა, ვასახელზე დ. ჯანელიძის დასახ. ნაშრ. მიხედვით, გვ. 421.

³ სოფ. ბიწმენდი, მთხრობელი დათიკო პავლეს ძე მამულაშვილი, 74 წლ.

⁴ Р. Эристов, Маскарад, газ. „Кавказ“, 1849, № 16.

⁵ დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 413, 414, 415.



ნიღბების შესწავლის ისტორიისათვის

ლიტერატურა ნიღბების შესახებ შეიძლება ორ ჯგუფად დაიყოს: სპეციალური ხასიათის ლიტერატურა, რომელშიც მოცემულია ნიღბების კლასიფიკაცია, მათი გავრცელება, წარმოშობის გზები და მნიშვნელობა (შმიდტი და კოპერსი, კუზნეცოვი, დალი, ანდრე, ლოტცი მორე, კორობჩევსკი), მეორეში კი რელიგიის ისტორიის ძირითად საკითხებთან დაკავშირებით ნიღბის კონკრეტული სახეებია განხილული (გ. შურცი, ნ. ხარუზინი, კლინგბაილი, ლურიე, ბლაიხშტაინერი, ლიპსი).

ქართულ სამეცნიერო შრომებში ნიღბის წარმოშობის შესახებ აზრი დ. ჯანელიძეს და მ. აბრამიშვილს აქვთ გამოთქმული.

კ. კეკელიძე, შ. ამირანაშვილი, პ. უშაკოვი და ბ. კუჭტიანი საქართველოში ნიღბების არსებობის ფაქტს არკვევენ და მნიშვნელოვან დასკვნებსაც იძლევიან, რაც შემდგომ საგანგებოდ იქნება განხილული.

ნიღბები იხმარება საკულტო და სამხედრო საქმეში. საკულტო ნიღბებს უნდა განეკუთვნებოდეს: რელიგიურ დღესასწაულში სხვადასხვა რიტუალების შესრულების დროს გამოყენებული ნიღბები და ცეკვების დროს გამოყენებული ნიღბები; საკულტო ნიღბების ჯგუფში შედის აგრეთვე თეატრალური, ავადმყოფის განკურნებისათვის გამოყენებული და მიცვალებულთან დაკავშირებული ნიღბები, რომელთა საწყისიც, როგორც ცნობილია, საკულტო დანიშნულებისა იყო და თავდაპირველად კულტის მსახურთა მიერ რელიგიური დღესასწაულის დროს იხმარებოდა.

ლიტერატურაში არსებობს ნიღბების სხვადასხვა კლასიფიკაცია.

დალის (Dall) ნიღბის პირველად დანიშნულებად სახის ფიზიკური დაცვა მიიჩნია. იგი ნიღბებს სამ მთავარ ჯგუფად ყოფს: 1. ნიღბი ვიწრო მნიშვნელობით—სახეზე ასაფარებელი, რომელსაც აქვს ნაჩვრეტები პირისა და თვალისათვის, 2. ადამიანის სახის ან პირუტყვის გამოსახულების თავზე გასაკეთებელი უნაჩვრეტო ნიღბი, 3. ნიღბის მსგავსი სახის საფარი, რომელსაც ნიღბსავეთ არ ატარებდნენ¹.

ანდრე ნიღბების შემდეგ კლასიფიკაციას იძლევა: 1. რელიგიურ მოქმედებაში გამოყენებული ნიღბი, 2. საომარ მოქმედებაში გამოყენებული ნიღბი, 3. მიცვალებულისათვის განკუთვნილი ნიღბი, 4. მართლმსაჯულების დროს გამოყენებული ნიღბი, 5. თეატრებსა და ცეკვებში გამოყენებული ნიღბები².

დ. კუზნეცოვი ნიღბებს ოთხ მთავარ ჯგუფად ყოფს: 1. ღვთის მსახურებისათვის განკუთვნილი, 2. სამხედრო დანიშნულების, 3. მიცვალებულისათვის გამოყენებული და 4. თეატრალური ნიღბები. მისივე აზრით ნიღბი გამოყენებული ყოფილა აგრეთვე მართლმსაჯულებასა და სახალხო გართობებში³.

შმიდტი ფიქრობს, რომ ნიღბის წარმოშობა თავის ქალეს კულტთან ფარულ კავშირში იმყოფება. იგი არჩევს ნიღბების ორ სახეობას: ერთი მათგანი ადამიანის მთლიან საფარს წარმოადგენს, მეორე კი პლასტიკური სახისაა, რომელიც ზეიმის დროს იხმარებოდა და ცეკვასა და დეკლამაციასთან იყო დაკავშირებული⁴.

¹ Энциклопедический словарь, Ф. А. Брокгауз и А. Ефрон, 1896, т. XVIII, стр. 717.

² იქვე, ტ. XVII, გვ. 717.

³ С. К. Кузнецов, Погребальные маски, Известия Общества археологии, истории и этнографии, т. XXII, вып. 2, 1906, стр. 3.

⁴ Schmidt und Kopers, der Mensch aller Zeiten, გვ. 89.

კოროპჩევსკი ნიღბების წარმოშობას ეგვიპტელებს მიაწერს; მისი აზრით ნიღბის ყველაზე თავდაპირველ დანიშნულებას დემონებისაგან სახის დაცვა წარმოადგენდა, რაც ნიღბის, როგორც გამანადგურებელი ძალის, სიმბოლოდან გამომდინარეობდა¹.

Röhrich-ის მიხედვით ნიღბით შესაძლებელი იყო კეთილი და ბოროტისულის განსახიერება. იგი განსაკუთრებით ცხოველის გამომსახველ ნიღბზე ჩერდება და აღნიშნავს, რომ ასეთი სახის ნიღაბი ბავშვების შესაშინებლად იყო გამოყენებული. მისივე აზრით ნიღაბი დასაფლავების შემდეგ უკან დაბრუნებულ მიცვალებულის სულსაც განსახიერებდა. ავტორი ნიღაბთან დაკავშირებულ მთელ რიგ საკითხებს განიხილავს, როგორიც არის ნიღბის წარმოშობა, ნიღბის გართობის მიზნით ხმარების დაწყება, ნიღაბთა სადაურობის მიხედვით კლასიფიკაცია, ნიღაბთა ვარიანტები, პრიმიტიული ნიღაბი, და სხვ.; მაგრამ ზოგიერთი მათგანის შესახებ დასკვნას ვერ იძლევა და აღნიშნავს, რომ ამ საკითხების გადაწყვეტა შემდგომ კვლევას საჭიროებსო².

მორე ნიღბების მატარებელი პირების ფუნქციას ამა თუ იმ ღვთაების განსახიერების ცდას მიაწვს³.

გ. შურცი ცეკვის დროს გამოყენებულ ნიღბებთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ნიღბები ზოგჯერ იმ მიცვალებულის თავის ქალასაგან მზადდებოდა, რომელთა სულსაც ისინი განსახიერებდნენ (სულელები ვითომ ცეკვებში იღებდნენ მონაწილეობას) და ცდილობდნენ ნიღბისათვის მიცვალებულის მსგავსი სახე მიეცათ.

შურცის აზრით ნიღბებში ცეკვის საწყისი „მამაკაცთა კავშირების“ დღესასწაულებიდან მომდინარეობს. შურცი აღნიშნავს, რომ იქ, სადაც „მამაკაცთა კავშირებიდან“ წარმოიშვა საიდუმლო საზოგადოება, ნიღბოსანთა ცეკვა გადაიქცა მტკიცედ დადგინილ საზოგადოებრივ დაწესებულებად, რომლის ნათელ მაგალითს სამხრეთ ამერიკის დასავლური ტომები წარმოადგენსო, ამ და სხვა ამგვარი ფაქტიური მასალის საფუძველზე, შურცის აზრით, ნიღბების უმრავლესი ნაწილი წინაპრის სულის ან ტოტემური ცხოველის გამოხატველი არის⁴.

ნ. ხარუზინის მიხედვით იმისათვის, რომ პირველყოფილმა ადამიანმა თავი თავის ტოტემს მიამსგავსოს, უნდა ჩაიცვას იმ ტოტემის ტყავი, რომლის მიმსგავსებაც სურს და გაიკეთოს მისივე მსგავსი ნიღაბი, ხშირად ნიღაბი ავტორის აზრით სწორედ ამ მიზნით იხმარებოდა⁵.

კლინგბაილი ფიქრობს, რომ ნიღბების მატარებელი მოგვები არა მარტოდმერთებს განსახიერებდნენ, არამედ მაგიური ძალით ისინი თვით ღვთაების ძალასაც ღებულობდნენ⁶.

ბლაიხშტაინერის აზრით სახის სიშავე გამოხატავდა მიცვალებულებს და მათ სულს⁷.

¹ Д. А. Коропчевский, Вол. знач. маски, «Современная наука», вып. II и III, 1892.

² R. Lutz, Forschungen und Fortschritte. Berlin, 1949.

³ И. М. Лурье, Элементы животного эпоса. Труды Отдела истории культуры и искусства Востока 1, Ленинград, 1939, гл. 85.

⁴ Г. Шурц, История первобытной культуры, стр. 111, 112, 512, 585.

⁵ Н. Харузин, Этнография IV. Ворования, С.—Петербург. 1905, стр. 387—389.

⁶ Лурье-ს დასახ. ნაშრ. გვ. 85.

⁷ R. Bleichsteine, Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wein) № S, 6, 1952, Songrephelt.



ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბერიკაობა-ყენობის დღესასწაულებში ხმარებული ნიღბებისა და მათი წარმოშობის შესახებ დოც. დ. ჯანელიძეს აღნიშნული აქვს, რომ „ღვთაებრივი ცხოველებისა და ფრინველების განსახიერების საჭიროებამ წარმოშვა ცხოველთა და ფრინველთა ნიღბების კეთება და ამ ნიღბებით ქმედობა-თამაშობის ხერხები“-ო¹.

მიხ. აბრამიშვილის აზრით, ბერიკაობასა და ყენობაში გამოყენებულ ნიღბთა არსი დღესასწაულის მაგიური ხასიათით უნდა აიხსნას. იმისათვის, რომ მონაწილენი არავის ეცნოთ, რადგან ისინი ჩვეულებრივი კი არა, არამედ მაგიური ძალით დაჯილდოებული პირები იყვნენ, მათ თავისი სახე უნდა შეეცვალათ კოსტუმის შეცვლასთან ერთად და შესაფერისი ნიღაბიც უნდა გაეკეთებინათ².

ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ნიღაბის შესატყვისად შემდეგი ტერმინები გვხვდება: „ბერიკო“, ნიღაბი, „კვანახბერა“, „პარიკი“, „მასკა“, „მასკარადი“. ტერმინი ნიღაბი არაბული წარმოშობისა ჩანს, arab. نقاب nikāb [Rad. نق] ქალის სახის საბურველს ნიშნავს.

საბას ლექსიკონში „ნიღაბი“ არ გვხვდება.

ქართულ წერილობით ძეგლებში „ნიღაბი“ ან მისი შესატყვისი ტერმინი ნახსენები არ არის.

ნიღბის შესატყვისად ინდოევროპულ და ურალურ-ალთაურ ენებში გავრცელებულია ტერმინი მასკა, რომელიც ქართულშიც გვხვდება.

აკად. კ. კეკელიძე მასკის შესახებ აღნიშნავს: „ჩვენ არ ვიცით რა ეწოდებოდა „ცხოველთა ნიღაბს“ ან „მასკარადს“ უძველეს ხანაში, მეშვიდე საუკუნეში არაბთა ბატონობის დამყარებიდან, მის აღსანიშნავად სიტყვა „მასხარა“ უნდა შემოსულიყოს... „მასხარა“ მართლაც არაბული სიტყვაა, maskhara, რაც ნიშნავს სიცილს, დაცინვას გამოჯავრებას. ამ არაბული სიტყვიდანაა წარმომდგარი არა მარტო ქართული „მასხარა“, არამედ „მასკარადის“, — შენიღბვის, — სახელწოდება სხვადასხვა ენაზე, მაგალითად: საშუალო ბერძნული μασκαραჲ ახალ ბერძნული μασκαραჲ, პოლონური maszkara, ჩეხური maskara, რუმინულ-სერბიულ-ხორვატულ-უკრაინული და თურქული mascara“.

საქართველოში ნიღბების ხანგრძლივი ტრადიცია ჩანს, იგი, ეთნოგრაფიული წყაროების გარდა, არქეოლოგიური და წერილობითი ძეგლებითაც დასტურდება. ამ მხრივ საყურადღებოა მცხეთა-სამთავროს არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილი ერთი სარტყელი მხეცის ნიღბოსანი მონადირეების გამოსახულებით, რომლებიც აკად. ივ. ჯავახიშვილს მონადირეების ღვთაებად მიაჩნია³.

მნიშვნელოვანია აგრეთვე თრიალეთში აღმოჩენილ ვერცხლის სასმისზე გამოხატული კომპოზიცია, სადაც მხეცის თავიანი, კუდიანი და ტუნიკ ჩაცმული 23 არსების მსვლელობაა გამოხატული. სასმისზე გამოხატული კომპოზიციის შესახებ მრავალი მოსაზრება გამოითქვა.

ბ. კუფტინი ზემოხსენებულ საკულტო სცენას უკავშირებს ნადირობის ღვთაებას, რომლის შემდგომი გარდაქმნა მომხდარა აღორძინებისა და ნაყოფიერების ღვთაებად. მისივე აზრით ეს სცენა მგლის ტოტემის საფუ-

¹ დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრომი.

² მ. აბრამიშვილი, ძველი ქართული თეატრი, ქუთაისი, 1925, გვ. 4—5.

³ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 157—58.

⁴ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი 1, ტფილისი, 1928.

ძველზეა აღმოცენებული. სახეთა ნამდვილი პროფილის დასადგენად ბ. გუგუნიძის ტინი სხვადასხვა აზრს გამოთქვამს; გამოხატულება მას ხან ცხოველისთავიან არსებად მიაჩნია, ხან კი ადამიანის პროფილის გამოხატულებად¹.

3. უშაკოვის მოსაზრებით ხსენებული რიტუალური სცენა ხეთური ძეგლების მაგვარია, რომლებიც გაზაფხულის ღვთაების ტელეფინუსისადმი თაყვანისცემის რიტუალს გამოხატავენ. იგი მიუთითებს, რომ ამ ღვთაების კულტი შესაძლებელია არსებობდა კიდევ საქართველოში „მელიაჲ ტულეფიაჲ“-სახით².

შ. ამირანაშვილმა თრიალეთის სასმისის კომპოზიცია შემდგენაირად გაიაზრა: ცხოველის თავის გამოსახულების ბეწვიანი კული ტოტემის დამახასიათებელ ნიშნად მიიჩნია, თასის სიუჟეტი კი რელიგიური რიტუალის გამოსახულებად. შ. ამირანაშვილის აზრით ხსენებული სცენა ტელეფინუსისადმი თაყვანისცემის რიტუალს წარმოადგენს³.

ალსანიშნავია აგრეთვე 1942 წელს ურეკში აღმოჩენილი დიდი ცილინდრული მინისებრი პასტის მძივი, რომელზედაც ადამიანის ოთხპირი ნიღაბი გამოსახული. ეს მძივები მსგავსებას პოულობს სტეფანწმინდაში აღმოჩენილ Maskenperlen-თან. ამ მძივების დათარიღების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა აზრი არსებობს⁴.

ნიღბებთან დაკავშირებით გათვალისწინებული უნდა იყოს აგრეთვე ჩრდილო-კავკასიაში ნახული ძვლის ნიღბის მოდელი⁵, მცხეთაში ნაპოვნი ადამიანის ნიღბის ოქროს მოდელი (რომლის ფოტოსურათი ხელოვნების მუზეუმში ინახება) და 1941 წელს სოფელ ვანში ნაპოვნი ანტიკური ხანის თეატრალური ნიღაბი.

საყურადღებოა სამთავროში აღმოჩენილი ქამარი, რომლის გამოხატულება ორ ფრიზადაა გაყოფილი. პირველ ფრიზზე ნადირობაა ასახული, მეორეზე კი ნადირობა და საყოფაცხოვრებო სცენები. ფრიზზე გამოსახული პირები სტილიზებული და შენიღბულია. ალ. კალანდაძე ორმოსამარხს ძვ. წ. ა. 9—8 საუკ. ათარიღებს და ქამრის ფრიზულ გამოხატულებას მელიაჲ ტულეფიაჲს საკულტო სცენად მიიჩნევს⁶.

თერჯოლაში შემთხვევითიქნა ნახული მაღალი ხარისხის ოქროს ბეჭედი, რომელსაც ჩამოსხმული მინის თვალზე ერთი ქალისა და ორი კაცის ნიღაბი აქვს გამოსახული. არქეოლოგ ნ. კილაძეს ეს გამოსახულებანი (ახ. წ. ა. 4—5 საუკ.) თეატრალურ ნიღბად მიაჩნია⁷.

ნიღბების შესახებ საყურადღებო მასალას ძველ წყაროებში ვხვდებით. სიბილიანში ნიღბოსანთა თამაში სრულადაა მოცემული: ... „ერთს შემოსეს

¹ Б. К у ф т и н, Археологические раскопки в Триалети, Тбилиси, 1941.

² П. У ш а к о в, Хеттская проблема, ст. აღინის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XVIII, თბილისი, 1941, გვ. 111—112.

³ შ. ა მ ი რ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1944, გვ. 31—34.

⁴ ა. ა ფ ა ქ ი ძ ე, გვიანანტიკური ხანის არქეოლოგიური ძეგლები ურეკიდან. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XIV №, 1947, რვ. 105—110.

⁵ М а т е р и а л ы по археологии Кавказа, VIII, стр. 314.

⁶ ისტორიის ინსტიტუტის არქეოლოგიის განყოფილება, სამთავროს მასალები, ორმოსამარხი № 276, სარტყელი № 5845. აღ. კ ა ლ ა ნ დ ა ძ ე, სამთავროს არქეოლოგიური ექსპედიციის ანგარიში, თბილისი, 1947, ხელნაწერი.

⁷ ნ. კ ი ლ ა ძ ე, თერჯოლის არქეოლოგიური ექსპედიციის ანგარიში, ხელნაწერი, 1952.



სპილოს ტყავი და მეორეს მარტორქისა“... და ა. შ. ეს სახე გართობისა, როგორც ვიცით, ძალიან ძველია. კ. კეკელიძე ამ სახის გართობას დიონისე-ბახუსის და დემეტრას კულტს უკავშირებს (ე. ი. ანტიკურ საბერძნეთში) და ამ გასართობის ჩანასახს ბერეკაობაში ხედავს¹.

აღსანიშნავია აგრეთვე „დათუთა თამაშზე“ X—XI საუკ. ცნობები, რომლებიც ექვთიმე მთაწმინდელსა (955—1028) და არსენ იყალთოელს აქვთ მოხსენებული, „დათუთა მემღერნი“-ს შესახებ მეექვსე მსოფლიო კრების კანონთა ქართულ თარგმანში ექვთიმეს ნათქვამი აქვს: „აგრეთვე განქიქებულად როკვანი დედათანი ნულარქცა იქნებიან და რომელნი იგი დათუთა მემღერნი ვლენ სავნებლად მრავალთა ესე ყოველნი საოცრებაჲ მოისპენ“².

ნიღბოსანთა შესახებ იოანე ბაგრატიონი წერდა:

...„სომეხნი უმფრო ჩვენ მსგავსად თამაშობენ, აგრეთვე დროსა მეფის ძეთ ქორწინებისასა, და ანუ დიდისა მხიარულებისა საქმისასა რისთვისმე, სომეხნი შეიყრებოდენ ასნაფისა ხალხნი, და ხეებსა გაიკრავდენ ტანზედ და ჩითებს გადააფარებდენ, ცხენივით თავსა და კისერს ხისაგან გააკეთებდენ და შემოახვევდენ რასმე, დაჰკიდებდენ წერილს ზანზალაკთ, და ესრეთ ითამაშებდენ მრავალნი“³.

ნიღბებს ვხვდებით აგრეთვე ძველი აღმოსავლეთისა და ანტიკური ქვეყნების რელიგიურ დღესასწაულთა უმრავლესობაში, სადაც ის ამა თუ იმ ღვთაების აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენს. ზენჯერლის ძეგლზე გამოსახულია ცხენზე მჯდომი მხედარი, რომელსაც მარცხენა ხელში თავის ნიღაბი ჟკავია⁴. რელიგიური ცერემონიების დროს ნიღბებს სუმერულ ეპოქაშიაც იკეთებდნენ. ნიღბებს ოზირისის მისტერიების შესრულების დროს ღვთაების განსახიერების მიზნით ეგვიპტელი მოგვებიკ ატარებდნენ⁵.

ქართული საკულტო ნიღაბი გულისხმობს მრავალნაირი ფორმა შინაარსის მქონე ნიღაბს.

ქართული საკულტო ნიღაბი შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ცალკეულ ელემენტთა, ისე მათი ერთობლიობის ანალიზის საფუძველზე. ამ მიმართულებით მის შესწავლას ის ახრიც აქვს, რომ აქ თავს იჩენს კულტთან დაკავშირებული სიძველე, რაც ბუნების აღორძინებასთან დაკავშირებული დღესასწაულის ზოგიერთი საკიოხის გაშუქებას ხელს შეუწყობს.

მოტანილი მასალიდან საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ბერეკა და ყენი ისევე, როგორც ზოგჯერ დღესასწაულის სხვა მონაწილენი, არა მარტო შავ ნიღაბს იკეთებდნენ, არამედ ხშირად სახეს შავადაც იღებავდნენ. სახის შავად შეღებვა ან შავი ნიღბის ტარება ბერეკაობა-ყენობის დღესასწაულში ერთი რომელიმე მოქმედი პირისათვის თითქმის მთელ საქართველოში იყო ცნობილი⁶.

ქართლ-კახური ბერეკაობა-ყენობის მსგავსად აღბა-ლალრალის სახელწოდებით ცნობილ სვანურ დღესასწაულშიც დღეობის მთავარ მონაწილეს საქმისას სახეს ნახშირით უმუროავდნენ⁷.

¹ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 157—58.

² ტ. რუხაძე, ძველი ქართველი თეატრი და დრამატურგია, თბ., 1949, გვ. 31—32.

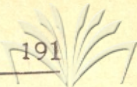
³ ი. ბაგრატიონი, კალმასობა, თბილისი, 1936, ტ. 1, გვ. 213.

⁴ Ж. Конте и проф., А. Захаров, Хетты и хеттская культура, М.—Л., стр. 84.

⁵ И. М. Лурье, დასახ. ნაშრომი, გვ. 84—85.

⁶ „ივერია“, 1888 წ., № 49, გვ. 3; დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრ.

⁷ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თბილისი, 1951, ტ. I, გვ. 66.



გამურვასთან დაკავშირებით თავისებურ მასალას ფშაურ ბერიკაობაშიც ვხვდებით. ამ მასალის მიხედვით ბერიკაობის მეორე ღამეს ახალგაზრდები იყრიან თავს, იმართება საერთო მხიარულება, რომლის დროსაც ისინი ხან თავზე წყალს ასხამდნენ ერთმანეთს, ხან კი ერთიმეორეს მურავდნენ¹.

ბერიკას სახის შავად შეღებვასთან დაკავშირებულ პარალელურ მასალას ახალი წლის ხევსურულ ღღესასწაულში ვპოულობთ. ახალწელს „უკენა შუაღღეს“ (ხევსურები ასე უწოდებენ ახალი წლის მეოთხე დღეს) ბერიკას მორთვა სცოდნიათ. „...ბერიკას მართვენ სოფელელები, გაფხუჭვენ კაცს, შაბამენ ვაცის ყბათ, რქათაც დაუკეთებენ, შამბენ კუდს რაისასა, გახყვების ხალხი, ის დაიწყებს მისხარობას, ხან თამაშობას დაიწყებსად, ხან ხალხს სცემს რქებით შიჩავს, ხან ვაცივით კიკინს დაიწყებს“².

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ამ საკითხის გასაშუქებლად თეთრი წყაროს რაიონის ბერძენ მოსახლეთა შორის შემონახული ახალი წლის ღღესასწაულის გადმონაშთები.

ახალ წელს დაახლოებით თორმეტი კაცი სხვადასხვანაირად იცვამდა. ერთ მათგანს, რომელიც თხას გამოსახავდა, თავზე თხის ან ბუმბულის რქა ვდგა და თხის ბეწვის ან სიმინდის ფოჩის წვერ-ულვაში ჰქონდა გაკეთებული. ამ პირს სახე ან ნიღაბი შავად ჰქონდა შეღებილი და თხის ტყავი ან ცხვრის ბეწვის გადმობრუნებული ტყაპუჭი ეცვა, რომელზედაც მამრობითობის აღმნიშვნელი გამოსახულება ჰქონდა გაკეთებული. ღღესასწაულში მონაწილეობას იღებდა აგრეთვე ქალურად გადაცმული მამაკაცი, რომელიც „ღედოფალს“ ო „პატარძალს“ ანსახიერებდა და თითქმის ყველა ის პირი, რომელთაც ბერიკაობისა და ყეენობის ღღესასწაულში ვხვდებით. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ბერძნული მასალის მიხედვით ეს პირი, რომელსაც, როგორც აღწერილობითი მასალიდან ჩანს, ასეთი მსგავსება ჰქონდა ჩვენ მიერ აღნიშნულ ბერიკასთან, ვასილის ანუ ბასილის სახელით იყო ცნობილი და ამავე დროს ის „ნეფე“ ო „მეფედაც“ იყო მიჩნეული³.

ჩვენთვის გამურვის დანარჩენი ვარიანტებიცაა საყურადღებო. ვ. ბარდავლიძე სვანური ლიფანალის შესახებ შემდეგ ცნობას იძლევა. „ლიფანალის უკანასკნელ დღეს, იმისათვის, რომ წლის კარგი მოსავალი დაებეგებიათ, ერთმანეთს ნაცარმტუტით წუწავდნენ და ჭვარტლით მურავდნენ“⁴.

ყოველივე ზემოთქმულს უნდა დავსძინოთ ისიც, რომ ქართველ ტომებში აგრარულ კულტებთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში ხშირად იყენებდნენ სახის გამურვის წესს.

ასე მაგალითად, რაჭაში გვალვის დროს საგონჯაოდ ორი-სამი ახალგაზრდა წავიდოდა. ერთი მათგანი წელზევით შიშვლდებოდა, მთელ ზედა ტანს და სახეს ნახშირით „გაიგონჯავდა“ და ხელში ასკილის გრძელ ჯოხს დაიჭერდა. მოთამაშენი სოფელს კარდაკარ დაუვლიდნენ, გონჯა ეკლის ჯოხს ოქნევდა, და თან იძახდნენ: რილასაო, რილასაო და სხვ⁵...

¹ აღ. თჩიაური და ნ. ბალიაური, ფშაური ნადობ-ნამძობობა და წაწლობა. 1941, ხელნაწერი, რგ. 8, გვ. 88—94. „ბერიკაობა“ ფშავეში.

² აღ. თჩიაური, რელიგია ბუდე ხევსურეთში, უკანაბუდე, ხელნაწერი, რგ. № 6, გვ. 104—105.

³ სოფ. ჯიგრაშენი, მთხრობელი ათანასე გიორგის ძე ხუნუზიდი, 67 წ. და ფოკი აბრამის ძე პეხლევანიდი 54 წლის. 1952 წ. თეთრიწყაროს ეთნოგრ. ექსპ. დღიურიდან, ხელნაწერი.

⁴ ვ. ბარდავლიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953, გვ. 8.

⁵ СМОНІК 21, გვ. 141—142.



საყურადღებოა აგრეთვე მიცვალებულის სულბთან დაკავშირებული სწავლური მასალა.

„ლიგუნაელ (ლჯ, კლ), ლიგუნაშალ (‘გამურვა’, გუნაზ-‘მური’) დღისა და წეს-ჩვეულების სახელწოდება იყო. იგი იწყებოდა ჯოდიჰამის დამთავრების შემდგომ (ჩბ, ეც, ცხ), როდესაც მიცვალებულთა სულბის გასტუმრებას მოათავებდნენ (ფრ, ლჯ) და მზე ამოვიდოდა (ფრ, ბჩ). ზოგან კი ლიგუნაელი ლიტანის ერთი კვირის შემდეგ სამშაბათ დღეს მოდიოდა და შესაფერისი წესიც მაშინ სრულდებოდა (ხლ).

ოჯახის წევრები გამოეკიდებოდნენ ღიასახლისს, სახეზე ჭვარტლს წაუსვამდნენ და თან ეუბნებოდნენ—კარგი მოსავალი მოგვესლოდესო (ფრ); ან, პირიქით, ღიასახლისი იწყებდა ოჯახის წევრების მომურვას (ცხ), ანდა მამაკაცები დაერეოდნენ თავისი ოჯახის წევრებს, ჭვარტლით მურავდნენ და მათგან თვითონაც იმურებოდნენ (ჩბ). ამას გარდა მთელი სოფლის მოსახლეობა (ეც, ლჯ, მლ, დ.მ.), დიდი და პატარა (ლჯ, მლ, იფ), დანაწილდებოდა ჯგუფ-ჯგუფად (მლ, იფ) და ახალგაზრდების მეთაურობით ერთმანეთს დაერეოდა (ეც), ან მარტო ახალგაზრდობა სოფელს შეესეოდა (ლჯ, მლ, დ.მ., იფ) და ჭვარტლიანი ნაჭრებითა და ქონსა და ნაცარმტუტეში არეული არყის ნარჩენით (თხლეთი) ერთიმეორეს მურავდნენ და წუწავდნენ. ზოგან მომურვის ინიციატივა მამაკაცების ხელში იყო (ჩბ), ზოგან კი ახალგაზრდობა (ფრ), გოგო-ბიჭები (დლ) ან მხოლოდ გოგონები (ხლ) „დაარბევდნენ“ სოფელს და ყველას მურით თხუზინდნენ. ძველად ხშირად ხდებოდა, რომ ამ მიზნით ერთი სოფელი მეორე სოფელს „დაეცემოდა“ (იფ). ლიგუნაელისათვის ყოველ მოსახლეს წინასწარ ჰქონდა მომარაგებული ე. წ. „ჭორაშ“ (იფ), „ორაშ“ (მლ), ანუ ნაჭრაც (ჩბ, ფრ)—საარაყე ჭურჭლის ძირზე ჩალექილი არაყის გამონახადი წვენი და ჩენჩო, ნაცარმტუტით შეზავებული, რომლითაც ოჯახი დაუპატიჟებელ სტუმრებს დაუზოგავად წუწავდა (ჩბ, ფრ, მლ, იფ). ამასთან ერთად ოჯახის წევრები ზედმეტი მომურვის თავიდან ასაცილებლად თავდამსხმელებს არყით უმასპინძლდებოდნენ, მაგრამ ეს მათ არ შეელოდა—გამურვას მხოლოდ გადამალული პირი ვადაურჩებოდა (ჩბ, მლ). ერთმანეთის არყით გამასპინძლება ამ მოსაზრების გარეშეც იცოდნენ (ლჯ). გამოითანდნენ არაყს და ერთად სვამდნენ და ილხენდნენ (ეც). ამგვარად, მთელი სოფელი სიცილ-მხიარულებაში ატარებდა დროს (ლჯ). ლიგუნაშალს ხალხი ისე ძლიერად იყო მომურული, რომ, კბილების გარდა, თეთრად აღარა უჩანდა-რა (ეც). სვანების ღრმა რწმენით ამ დღეს მომურვამ ჭრნახულის მოსავლიანობა და ბარაქა იცოდა (ჩბ, ფრ, ეც, ლჯ, მლ, ხლ, იფ, დლ) და, პირიქით, თუ ძალიან არ მოიმურებოდნენ, მაშინ ცუდი მოსავალი მოუვიდოდათ (დ.მ.)¹.

მსგავს მასალას ხევსურული ქორწილის რიტუალშიც ვხვდებით. ქორწილში თამაში სცოდნიათ, რომელსაც დათუნობას ეძახდნენ. ამ თამაშის დროს მონაწილე ქალებს შავად მურავდნენ².

¹ ვ. ბ ა რ და ვ ე ლ ი ძ ე, სვანური ხალხურ დღეობათა კალენდარი I ა, ახალი წლის ციკლი, ლიტანალი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის VI, თბილისი, 1953, გვ. 292.

² თ. მ ა მ ა ლ ა ძ ე, 1951 წ. ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურიდან. სახის გამურვასთან დაკავშირებით ყურადღების ღირსია აგრარულ კულტებთან დაკავშირებული სხვა ტომთა ეთნოგრაფიული მასალებიც.

აშბახში (ბავარია) მკის დამთავრების დროს მკელს სახეზე უკეთებდნენ შავ ნიღაბს და ქალის კაბას აცმევდნენ.

იორკშირში, ისტ-რიდინგში, მკის უკანასკნელ დღეს შუა მინდორში სწავდნენ პურის თავთავს, რომლის გარშემოც ახალგაზრდები მხიარულობდნენ და ერთიმეორეს სახეს უმურავდნენ. Дж. Фрэзер, Золотая Ветвь. в. III, 1928, გვ. 141—143.

ზემომოყვანილ მასალებს გარდა აღსანიშნავია აგრეთვე „ლიფხანლის მხატვრობაში“ შავ ფერთან და ნახშირთან დაკავშირებული შემდეგი ცნობებიც, რომელთა საფუძველზე ვ. ბარდაველიძე არკვევს ავი სულების საწინააღმდეგოდ გამოყენებული ნახშირის მაგიურ მნიშვნელობას.

„... ისეთ დღეებში, როცა სვანის რწმენით ავი სულები მიწაზე მომრავლებული იყვნენ (მაგალითად, შემოდგომაზე ე. წ. შაშშარს, ანუ შაშობს) და გარკვეულ ადგილებს მათგან დაცვა ესაჭიროებოდა, ამ ადგილებში ნაცარს აბნევენ—ავი სულები დაფრთხებიან და ამ არემარეს განშორდებიანო. ამ მიზნით ნაცარს მიმოაბნევენ ყანებში, კალოზე, სახლში, სარკმელთან და ბნელ კუთხეებში.

დიდი ადგილი ჰქონდა დათმობილი ნაცარსა და ნახშირს, განსაკუთრებით უკანასკნელს, ხალხურ მეურნეობაში, სადაც მას მკვრივი ნაჭრის, ფხვიერისა და მიქსტურის სახით ხმარობდნენ. ნახშირის ნაჭრებს ამულეტებად იყენებდნენ. მათ ავი სულებისა და ავი თვალისაგან დასაცავად უფრო ხშირად ბავშვებს ყელზე ჰკიდებდნენ, აკვანზე მიუბამდნენ და ბალიშის ქვეშ მოათავსებდნენ. ამავე მიზნით ნახშირს თავქვეშ უდებდნენ მშობიარე ქალსაც, თვალნაკრავს, შემინებულს ან სხვა რაიმეთი „დამიზნებულ“ პირებს მკითხაობის დროს ნახშირს შუბლზე უსვამდნენ, ან მას წყალში გალესავდნენ და წამლად ასმევდნენ¹.

ის, რომ ნახშირს ავი თვალის საწინააღმდეგოდ ხმარობდნენ, ამას ერთი, თითქმის მთელ საქართველოში გავრცელებული, ჩვეულებაც მოწმობს; — როდესაც პირველად გაიყვანენ ხარს წითელ ძაფით ნახშირ და ნაცარ გამოკრულ პარკს კულზე შეაბამენ და კისერზე ბალანს შეაკრეჭენ — „ავი თვალი არ მიუდგესო“. ამაზევე მიუთითებს სვანური ლთ გენე II დანგ-ის წესჩვეულება².

მსგავს მასალებს ჩვენ ბუნების აღორძინებასთან დაკავშირებულ ღვთაებათა პანთეონშიც ვხვდებით.

უნდა მოვიგონოთ, რომ შავი დემეტრა, ურომლისოდაც მიწის ნაყოფი იღუპებოდა, წარმოადგენდა მიწის მითოლოგიურ გამოხატულებას.

ცნობილია, რომ ყველა ორგიულ ღღესასწაულში მონაწილენი სახეზე მურს ან ყურძნის წვეს ისვამდნენ (Plut. cim)³. ამავე აღნიშნავს ლუკიანი თავის სატურნალიებში.

¹ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953, გვ. 8, 9.

² ტირიფის ერთ ტოტს დასწავდნენ და მისი ნახშირით სახეს იხატავდნენ: ნახშირში მომურული თითით შუბლზე წერტილებს იკეთებდნენ (ფრ, ეც, ცხ)—მიცვალებულთა სულები თავისიანებს იცნობენ და არ შეშინდებიანო (ეც), ან ისინი წასვლის ჩამს თან არ გაგვიყოფებნო (ფრ). სახესთან ერთად ტირიფის ნახშირით ხელბსაც მოიხატავდნენ. ამ მხატვრობას ლთოგნე ეწოდებოდა. სხვაგან ლთოგნეს ჩხირით იკეთებდნენ: ტირიფის ან მსხლის ნახშირში ჩხირის წვერს ამოვლებდნენ და მით შუბლსა, ლოყებსა და ნიკაპზე წერტილები გამოჰყვდათ (ჩბ). ზოგან აკვნის ბავშვებს ამ ნახშირით შუბლს უჭურავდნენ—სულებს ბავშვები არ მოეწონოთ და წასვლისას საიქიოში არ გაიყოლონო (ლჯ, იფ), ან შუბლზე ჯვრებს უხატავდნენ—აკვნის ბავშვებს მეტწილად სძინავთ, ძილის დროს კი ბავშვის სული ცალკეა; ვაი თუ ის მიცვალებულთა სულებს შეერიოს და, თუ მას შუბლზე ნახშირის ნიშანი არ ექნა, მიცვალებულებმა გაიყოლონ, როდესაც ისინი სულეთში დაბრუნდებიანო (ლტ). ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I ა. ახალი წლის ციკლი, გვ. 249, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფ., VI, თბილისი, 1953.

³ Иванов, Дионис и праднионийство, Баку, 1923, стр. 129—130.



ასევე, დიონისეს სახელზე გამართულ დღესასწაულშიც ნიღბებითა და გათხუზნული სახით მიემართებოდნენ ქალაქის ქუჩებში¹.

შეგზერდეთ ბერიკაობა-ყუენობაში წარმოდგენილი თხის გამომსახველ შავი ფერის ნიღაბზე და სახის შავად გამურვაზე, რომელიც სხვა მხრივაც იპყრობს ყურადღებას. შავი ნაბდის ნიღაბზე ისევე, როგორც იმ პირის თავზე, რომელსაც სახე შავად ჰქონდა შეღებილი, რქები და მამაგრებული. ზოგჯერ კი, როგორც მასალებიდან ჩანს, ნიღაბზე დამაგრებული ორი ფრთა ხალხის მიერ რქებადაა გააზრებული. გარდა ამისა, აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს პირობითი რქა უმრავლეს შემთხვევაში თხის რქადაა მიჩნეული, ე. ი. შავი ფერის ნიღაბი და სახის შავად შეღებვა თხის გამომსახველ ნიღაბთან უნდა იყოს კავშირში. არა მარტო ქართლ-კახეთში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა ადასტურებს შავი ნაბდის ნიღბისა და სახის შავად შეღებვის მონაცვლეობას და მათ კავშირს თხის გამომსახველ ნიღაბთან. ამასვე ადასტურებს ზემოთ უკვე აღნიშნული ხევსურებისა და საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ ბერძნების ახალი წლის რიტუალში წარმოდგენილ თხის გამომსახველ პირთა სახის გამურვის წესიც.

თუ ჩვენ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ერაყში ბერიკაობა-ყუენობის მსგავს თამაზის საგაზაფხულო დღესასწაულის ერთ-ერთ მონაწილეს, რომელსაც თხის ტყავი აცვია და თავზე რქები² ადვია, სახეზე ხან შავი ნაბდის ნიღაბი აქვს გაკეთებული, ხან კი მის მაგივრად სახე აქვს გამურული, მაშინ სრული უფლება გვექნება ზემოთ გამოთქმული ვარაუდი უდაო დებულებად მივიჩნიოთ³.

ამის შემდეგ გვმართებს ამ ნიღბის თავდაპირველი სახის გარკვევა.

იბადება აზრი, თხის გამოსახულების ნიღაბი ხომ არ არის ამ დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი ნიღაბი, რადგან აგრარულ კულტებთან დაკავშირებულ დღესასწაულებსა და წეს-ჩვეულებებში თხას, თხის გამოსახულებას, თხის ფიტულს და თხის მსხვერპლად მიტანას დიდი ადგილი ჰქონდა დათმობილი. მეგრელების წარმართული რწმენის „ოჩიკოჩის“ გადმონაშთებთან ერთად საქართველოში საყოველთაოდ ცნობილია გვალვა-დელგამასთან დაკავშირებულ რიტუალში თხის შეწირვის, მისი ტყავისა და ფიტულის ხეზე ჩამოკიდების ფაქტი.

არქანჯელო ლამბერტის ცნობით... „როცა ... „ჰსურთ წვიმა მოისპოს, მაშინ მიჰმართავენ წმ. ელიას და არა სხვა რომელსა შესწირავენ ხოლმე თხას. ამ თხის ხორცს შესჭამს მღვდელი და ტყავს გასტენენ ჩალით და იქვე სადმე ჩამოჰკიდებენ ხეზე“⁴. ასეთივე ცნობა დადასტურებულია ქართლში⁵, აფხაზეთ-

¹ სიმ. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ღ ი, ბერძნული ლიტ. ისტორია, ძველი ბერძნული დრამა, ნაწ. III, თბილისი, 1946, გვ. 241—242.

სპეციალურ ლიტერატურაში დამტკიცებულად ითვლება, რომ დიონისე ბუნების აღორძინების მომავკდავი და მკვდრეთით ამდგარი ღვთაება თხის გამოსახულების და შავი თხის ტყავის ტარების ტიტულით იყო ცნობილი. ათინასა და გერმიონში დიონისეს თაყვანს სცემდნენ ტიტულით „ის ვინც შავი თხის ტყავს ატარებს“. Д. Фрэзер, Золотая Ветвь. Вып. III, стр. 106.

² ეს რქები შავი თხის ტყავისაგან იყო გაკეთებული.

³ Н. Frankfort-ის დასახ. ნაშრომი.

⁴ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბილისი, 1928, გვ. 154.

⁵ 1947, 1949 წწ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები. ისტორიის ინსტ. ეთნოგრ. განყ. არქივი, № 10.

შიც, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ თხის შეწირვის და ფატულისა თუ ტყავის ხეზე ჩამოკიდების რიტუალი სრულდება როგორც გვალვის, ასევე წვიმის დროსაც. თხის ფიტული ან მისი გამოსახულება ბუნების აღორძინებასთან რომ იყო დაკავშირებული, ამას აფხაზებისა და ჩერქეზთა ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც ვადასტურებთ¹. ასეთივე ცნობა ინდოეთის შესახებ Tavernier-საც მოეპოვება².

ამ მხრივ საყურადღებოა ერაყის ქუროების საგაზაფხულო დღესასწაულის ერთ-ერთი მონაწილის—თხის გამომსახველი პირის და ძველი სუმერული ღმერთის თამუზის კავშირი, რაზედაც პ. ფრანქფორტმა მიუთითა თხის, თხის გამოსახულების ნიღბის, შავი ნიღბის და სახის გამურვის ურთიერთმომართების გარკვევისათვის ჩვენთვის განსაკუთრებით ღირებულია ზემოთ აღნიშნული რაჭული გონჯაობა, რომლის მთავარ რიტუალს სახის გამურვა წარმოადგენს. გამურული—„გონჯა“ ხალხის აზრით უშუალოდ წვიმის გამომწვევი იყო. «Если по обходе «гонджой» деревни в непродолжительном времени выпадает дождь, то народ уверен, что виновник такого счастья «гонджа»³.

აღნიშნულ წესჩვეულებას არ ეწინააღმდეგება გვალვა-დედგმასთან დაკავშირებულ სხვა წეს-ჩვეულებებში თხის შეწირვის აქტი და თხის ფიტულთან დაკავშირებული ჩვეულება, რომელიც ამავე დროს წვიმის გამომწვევის მიზნით სრულდებოდა, არამედ იძლევა კიდევ ერთ საბუთს მათი ურთიერთობის გარკვევისათვის.

ზოგად ეთნოგრაფიაში ცნობილი ფაქტია გვალვის დროს არა მარტო საერთოდ თხის, არამედ შავი თხის შეწირვის წესიც. ასამში გაროს ტომში გვალვის დროს მაღალ მთის წვერზე მსხვერპლად შავ თხას წირავდნენ⁴.

თხის გამოსახულებისა და სახის შავად შეღებვის ურთიერთობის გარკვევისათვის საყურადღებოა აგრეთვე შემდეგი ცნობა. ელვანგენში (ვიურტენბერგში) უკანასკნელი ძნისაგან აკეთებდნენ თხის ფიტულს. ის კაცი, რომელიც მეზობლის კალოზე ისვრის ძნისაგან გაკეთებულ ფიტულს, აჯავრებს თხას კიკინში. თუ ამ კაცს დაიჭერენ, გაუმურავენ სახეს და ზურგზე თხას მოაბამენ⁵.

¹ შესაწირავ თხას ან ცხვარს ჩერქეზები გამანაყოფიერებელ ორგანოს აჭრიდნენ და კედელს ესროდნენ. იმ შემთხვევაში, თუ ეს ორგანო კედელს მიეკვროდა, მას თავყანს სცემდნენ, თუ ჩამოვარდებოდა მაშინ უვარგისად სთვლიდნენ. როდესაც ეს პროცესი სრულად და კარგად შესრულდებოდა, ტყავს ჯოხებზე ჰკიმავენ და დათესილ ყანებში აკეთებდნენ, რაზედაც შემდეგ გამვლელ-გამომვლელნი ლოცულობდნენ. Witsen, N-Noord en Oost Tartarye, Amsterdam, 1692.

² დაახლოებით ასეთივე ცნობას იძლევა ადამ ოლეარიც—ჩერქეზების მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული რიტუალის აღწერილობის დროს. Адам Олеарий, Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. С.-Петербург, 1906, стр. 517—518.

³ მსგავსი რიტუალი დადასტურებულია აფხაზეთშიც. Д. Г у л и я, Культ козла у Абхазов, Сухум 1928; 1951 წ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ექვედიციის მასალები; თხის მეტეოროლოგიური მნიშვნელობის შესახებ იხ. Евг. Кагаров, Культ фетишей растений и животных в древней Греции. С. Петербург, 1913, გვ. 266.

⁴ Tavernier-ი იძლევა ცნობას თხის საკულტო მნიშვნელობაზე. თიბების დაწყების წინ შეწირულ თხას კლავდნენ, მას თავ-ფეხებიანათ ჯოხებზე ჰკიმავენ და ლატანზე კიდებდნენ, რომელსაც შემდეგ მიწაში არჭობდნენ. თხის ტყავის ასეთ გამოსახულებას გამვლელი ხალხი დიდ თავყანს სცემდა. Tavernier. I B. Les six voyages en indes m. I. la Haise 1718, გვ. 376—377.

⁵ СМОЛПК, 21, გვ. 141—142.

⁴ Д. Фрэзер, Золотая Ветвь. Вып. III, 1928, стр. 99—100.

⁵ ფ რ ე ზ ე რ ი ს დასახ. ნაშრ., გვ. 170.

ზემოთ აღნიშნულ ფაქტებთან დაკავშირებით უნდა გავიხსენოთ, რომ დიონისი, გაზაფხულის მომაკვდავი და მკვდრებით აღმდგომი ღვთაება თხის გამოსახულებით, შავი თხის ტყავის ტარების ტიტულით იყო ცნობილი. შემდეგ კი ღვთაების გაანტროფირებასთან ერთად თხის მსხვერპლად შეწირვის აქტი ხორციელდება, რის ნათელ მაგალითსაც ჩვენ სოფლის დიონისებში ვხვდებით.

ქართული ეთნოგრაფიული მონაცემების დაწვრილებითი ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ როგორც შავი ნაბდის ნილაბი, ასევე სახის შავად გამურვა ბერიკას ძირითადი სპეციფიური ნილბის, თხის ნილბის სახეცვლილებას წარმოადგენს. ამავე დროს, თხის გამოსახულების სიშავისა და შავი ნილბის ფუნქცია იმ კონცეფციის საფუძველზე უნდა აიხსნას, რომელიც შავ ფერს დედამიწის განმასახიერებელი ღვთაების გამოსახულებად მიიჩნევს, ბერიკაობა-ყუენრობის მონაწილეთა მიერ სახის შავად შეღებვის ჩვეულების ახსნას პირველად ივ. ჯავახიშვილი შეეხა.

ბერიკაობა-ყუენობაში, აგრეთვე სვანურ აღბა-ლალრალის დღესასწაულში აკად. ივ. ჯავახიშვილს გუნდის მეთაურის შავკანიანად წარმოდგენა, მუქკანიანი ერის მეთაურის გამოსახვის ცდად მიაჩნია. ავტორის აზრით „...რაკი მოწინააღმდეგე გუნდის მეთაური შავკანიანად უნდა ყოფილიყო ამ დღესასწაულში წარმოდგენილი, ამიტომ საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად მას კეისრის მაგიერ შავ, ან მუქკანიან ერის მეთაურის სახელი ექმნებოდა“-ო¹.

სხვაგვარი ახსნა აქვს დ. ჯანელიძეს. იგი იხილავს ამ დღესასწაულში გამოყენებულ შავი ნაბდის ნილბის მნიშვნელობას და ასკვნის, რომ შავი ნაბდის ნილაბი თავდაპირველად ხმარებული უნდა ყოფილიყო ავი სულეზისა და ბოროტ ძალთა განსასახიერებლად².

ვ. ბარდაველიძე, ეთანხმება რა ჩემს აზრს აგრარულ მეურნეობაში ნახშირის მნიშვნელობის შესახებ, გარდა ამისა კონკრეტულ შემთხვევებთან დაკავშირებით მის ორ მნიშვნელობაზე მიუთითებს—მის გამოყენებაზე ცეცხლის კულტთან დაკავშირებით და მის მაგიურ მნიშვნელობაზე³.

ჩვენი აზრით თხის ზოგიერთ ნილაბში შავი ელემენტის მონაწილეობა, სახის გამურვისა და შავი ნაბდის სახით, იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ თავდაპირველად ბერიკა თხის ნილაბს ატარებდა. თხის ნილაბი უეჭველად მიწის კულტთან იყო დაკავშირებული.

სიშავის საკითხის გარკვევისათვის საყურადღებო ჩანს ტერმინი შავი ორშაბათი. ყუენობა, როგორც ცნობილია, შავ ორშაბათს იწყებოდა, ე. ი. სიშავეს უკავშირდება⁴.

ამ საკითხს ეხება ცნობილი გერმანელი მეცნიერი ბლაიჰშტაინერი თავის ვრცელ გამოკვლევაში. იგი შავ ორშაბათს ხევსურული ახალი წლის ციკლის მეორე დღეს კუმეტს უკავშირებს. ბლაიჰშტაინერის მიერ გამოთქმული მოსაზრება ემყარება როგორც ენობრივი მასალის პარალელებს კუმეტი ||

¹ ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიის და მახლობელ აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პრობლემები, თბილისი, 1950, გვ. 204.

² დ. ჯანელიძე, დსსახ. ნაშრომი, გვ. 419.

³ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1951, გვ. 8.

⁴ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბილისი, 1941, გვ. 108—109.

შავი, ასევე თვით კუმეტი დღის აღწერით მასალას¹, რაც თავისთავად საყურადღებო გარემოებაა. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორის მიერ კუმეტი დღის რიტუალების აღწერით ყენობის პარალელის ძიება მართებული არ არის. ამ ვარაუდის ფაქტიური დასაყრდენი ხეცსურეთში ახალი წლის ციკლის მეოთხე დღის „უკენა შუადღის“ რიტუალში უნდა ვეძიოთ, რომელიც, როგორც აღნიშნული გვქონდა, საგაზაფხულო დღესასწაულის ციკლიდან ბერიკაობას უკავშირდება. ამგვარად, კუმეტის შავ ორშაბათთან დაკავშირება გასათვალისწინებელი გარემოება ჩანს. ეს იმიტომაც, რომ ერთი მასალის მიხედვით ყენობას კუმეტობის დღე ერქვა (ს. ბუშატი).

ბერიკაობა-ყენობის მონაწილეთა საწესო ნიღბებთაგან ერთ-ერთი მთავარი ნიღბის, თხის გამომსახველი ნიღბის ან შავი ნიღბის არსებობა და სიშავის აღმნიშვნელი ტერმინის დადასტურება აგრარულ დღესასწაულთა ციკლის ჯარკვეულ დღეთა სახელებში კიდევ ერთხელ გამოავლენს, რომ ამ დღესასწაულში მთავარი შავი ნიღაბი იყო და რომ მისი სიშავე მიწის ნაყოფიერებას უკავშირდება.

შემოკლებათა ახსნა

ზ. სვ.—ზემო სვანეთი	მს. —მესტია
ქ. სვ.—ქვემო სვანეთი	მლ. —მულახი
ბზ. —ბალს ზემოთ	ხლ. —ხალდი
ბ. ქვ.—ბალს ქვემოთ	კლ. —კალა
ლხ. —ლახამულა	იფ. —იფარი
ჩბ. —ჩუბეხევი	უმ. —უმგული
ფრ. — ფარი	ლშ. —ლაწხეთი
ეც. — ეცერი	ჩლ. —ჩოლური
ცხ. — ცხუმარი	ლნ. —ლენტეხი
ბჩ. — ბეჩო	დლ. —დალი
ლტ. — ლატალი	დმ. —დ. მარგიანი
ლჯ. —ლენჯერი	

¹ Bleichsteiner-ის დასახ. ნაშრომი.

Дж. А. РУХАДЗЕ

ГРУЗИНСКИЕ ОБРЯДОВЫЕ МАСКИ, СВЯЗАННЫЕ
С СЕЛЬСКИМ ХОЗЯЙСТВОМ

Резюме

В исследовании рассмотрен один из важных компонентов ряжения персонажей грузинского аграрного праздника Берикаоба-кееноба — культовые маски.

Выяснено, что одной из основных масок этого праздника является маска, изображающая козла, которая иногда заменяется черной войлочной маской с козлиными рогами, а также окрашиванием лица в черный цвет.

На основе анализа грузинского этнографического материала и соответствующих параллельных данных из религиозных верований населения античных стран и Древнего Востока, устанавливается, что маска черного цвета и окрашивание лица в черный цвет генетически увязывается с маской козла.

Поскольку в празднествах и обычаях, связанных с аграрными культурами — козлу, его изображению, чучелу козла и принесению козла в жертву в религиозной практике придавалось большое значение, первоначальным видом маски Берика можно считать маску, изображающую козла. В то же время значение изображения козла, черноты лица и черной маски следует объяснить на основе той концепции, по которой изображение олицетворяющего землю божества, связывалось с черным цветом. В результате мы заключаем, что главный персонаж праздника «Берикаоба-кееноба» — Берика первоначально носил маску козла, что было связано с культом земли и служило «обеспечением» обильного урожая.

თ. ბაბალაძე

ქართლ-ურ-კახური შრომის სიმღერა—ურმული*

ქართველ ხალხს, მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე გამუდმებულ შრომასთან დაკავშირებით ნაირფეროვანი სიმღერები აქვს შექმნილი. მათ შორის განსაკუთრებული წარმეტაცობით ქართლ-კახეთში გავრცელებული სიმღერა „ურმული“ გამოირჩევა. „ურმული“ ურმის სამუშაოებთან დაკავშირებული სიმღერაა. მას გასული საუკუნის სამოციან წლებში ალ. ჯამბაკურ-ორბელიანი „სხუა და სხუა მუშაობის“ სიმღერათა შორის „საბარო ურმის წასვლა-მოსვლის“ სიმღერად მოიხსენიებს¹.

ცნობილია, რომ ძველთაგანვე ქართველ ტომებს, თავის დაწინაურებული მიწის მოქმედებასთან პარალელურად, სამეურნეო დანიშნულების ტრანსპორტიც გააჩნდათ. მის ძირითად სახეობას ორბორბლიანი ურემი წარმოადგენდა, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველოში ორი ქვესახე აქვს—საძნე და საბარო. თითოეული მათგანი თავის კონკრეტულ დანიშნულებას ემსახურება—„საძნე ურემი მნიშვნელოვანი სამეურნეო საშუალებაა ინტენსიური მიწის მოქმედების პირობებში და უშუალოდ მეურნეობის გარკვეულ დარგს მემინდვრეობას უკავშირდება. „საბარო ურემი კი სცილდება მემინდვრეობით შემოფარგლულ დანიშნულებას და შედარებით მეტად ფართო გამოყენებისაა“, ე. ი. გამოიყენება ფართოდ და გავრცელების არეც დიდი აქვს. გავრცელების არე მოიცავს მთლიან საქართველოს ბარს, ეს ურემი ადვილად სახმარია, იგი მოცულობით შედარებით პატარაა. ხალხის გამოთქმით „ყველგან შეიძლება წაიღო და წამოიღო“, მას უმთავრესად „სამგზავროზე“ იყენებენ².

აღმოსავლეთ საქართველოში სახნა-სათესი ველ-მინდვრები, ვენახები და ზვრები სოფლებიდან დიდი მანძილით არიან დაშორებულნი. საძნე და საბარო ურმის გამოყენებაც ამ გარემოებასთან არის შეპირობებული. თუ საძნე ურემი თავისი კონსტრუქციის მიხედვით გამოიყენება თივისა და ძნის საზიდად, საბარო ურემი, უშუალოდ, როგორც სოფლის ფარგალში, ისე, ნაწილობრივ, ამ ფარგლის გარეთაც ხმარებაშია. მაგალითად, იმით ეზიდებოდნენ ტყიდან შეშას, საფქვავს წისკვილში, სააღმშენებლო მასალას, ხილ-ბოსტნეულს და სხვ. სხვა სამუშაოებთან ერთად არსებობდა ურმის „ქირაზე სიარული“. ქირაზე სიარული სხვადასხვა ხასიათისა იყო, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში შორს მანძილზე წასვლას გულისხმობდა³.

* წაკითხულია საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერთა IV სამეცნიერო კონფერენციაზე, იხ. თეზისები, თბილისი, 1953, გვ. 56—57.

¹ ალ. ჯამბაკურ-ორბელიანი, ივერიანელთა გალობა, სიმღერა და ლილინი, „ციცკარი“, 1861, № I.

² მ. გეგეშიძე, სადისერტაციო ნაშრომი, ქართული ხალხური საზიდი საშუალებანი, თბილისი, 1949, გვ. 157—160.

³ იქვე, გვ. 157—158.



როგორც ჩანს, ურემს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს სამე-
ურნეო ცხოვრებაში როგორც საოჯახო-სამეურნეო საქმიანობასთან დაკავ-
შირებით, ისე ოჯახის გარეშე საქმიანობის შესრულებაშიც. მას აგრეთვე
წინათ დიდი როლი ენიჭებოდა ჩვენი ქვეყნის ალბ-მიცემობის საქმეში. ხალხს
ურმების ქარავენებით გაჰქონდა მეზობელ ქვეყნებში თავიანთი ნაწარმი და
სამაგიეროდ შემოჰქონდათ მათთვის საჭირო სავნები, უმთავრესად მარილი.

სიმღერა ურმული, როგორც „მანძილზე სასიმღერო“, ქართულ ორბორ-
ბლიან ურმებთან დაკავშირებული ჩანს, რადგანაც ამ ურმით ხდებოდა შედა-
რებით შორ მანძილზე სიარული¹.

გრძელი გზა და პირუტყვის მძიმე ნაბიჯით გამოწვეული ურმის ნელი
ტაატი ფიქრისა და სევდის მომგვრელი განწყობილების შემქმნელია, ურმის
მონოტონურ რწყევაზე ადამიანს შეიძლება ძილიც მოერიოს. ამიტომ ბუნებრი-
ვია იგი უნებურად ურმის კრიალს ღიღინს აყოლებდა და თავის ფიქრს, სევ-
დას და სიხარულს სიმღერაში გადაიტანდა.

ურმულის გაშლილი მელოდია მხოლოდ ალაზნისა და ქართლის ველ-
სივრცეებს შეეხამება, მის ნაღვლიან ჰანგში თითქოს გაისმის ქართველი ხალ-
ხის ისტორიულ წარსულში ნახული კირ-ვარამი, ხალხის გრძნობები, ხალხის
ცხოვრება, მოქმედება, აზრი და ემოციები.

ქართული მუსიკალური ფოლკლორის მკვლევარი პროფ. დ. არაყიშვილი
ინდივიდუალური შრომის ქართულ სიმღერებს შემდეგგვარად გვიხასია-
თებს: „სოლო სიმღერებს ასრულებენ გლეხები: ხვნის დროს გუთნურს, ლეწვის
დროს—ოროველას, ურმით მოგზაურობის დროს—ურმულს... თავისი მუსიკა-
ლური შინაარსით ყველა ესენი სევდიანია, მათში იგრძნობა საქართველოს
შორეული წარსულის მძიმე განცდები, შეიძლება კიდევ იმდროიდან მომდი-
ნარე, როცა ქართველი ხალხი ისტორიულ ასპარეზზე გამოვიდა“².

ი. ზურაბიშვილი შესანიშნავად გადმოგვცემს „ურმულის“ შესრულების
პირობებსა და ხასიათს. იგი მას „ფიქრის სიმღერას“ უწოდებს. „ურმული—
ფიქრის სიმღერაა, წერს ზურაბიშვილი, მთელი ხალხის ფიქრის სიმღერა.
განა სად და რა ვითარებაში შეეძლო ჩვენს ხალხს, ჩვენს გლეხს ფიქრს მის-
ცემოდა, თუ არა ურმის კოფოზე... აქ ყველაფერი ხელს უწყობდა საამისოდ.
მეტწილ უმოძრაოდ ყოფნა, მძიმე ბრუნვა ურმის თვლებისა, თანაც კრია-
ლით, რომელსაც სმენას აჩვევ და ყურადღებას აღარ აქცევ მის გულგამა-
წვრილებელ კიი-კიის... დარბაისლურ ტაატით და ფეხის ბაკა-ბუკით სგლა
ხარ-კამეჩისა, სახრის თხლამუნი და შოლტის ტყლამუნი, — ერთი სიტყვით,
ყოველივე ეს თითქო ბუნებრივი აკომპანიმენტია ურმულისა. ზედაც მყუდროება
მთვარიანი ღამის... მოდი და ნუ მიეცევი ფიქრს“³...

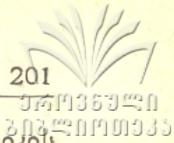
ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ეს შესანიშნავი ნიმუში ხალხს
„დროს მოსაკლავ“ და „საფხიზლო“ საშუალებად მიაჩნია; ამავე დროს, მისივე
დაკვირვებით, სიმღერა საქონელს ამხნევენს და ათვინიერებს, იგი უფრო
მორჩილი ხდება და მეტად მწყობრად მიედინება.

ლიტერატურაში ცნობილია მუსიკის დიდი გავლენა პირუტყვზე. მათი
წვრთნის, მოშინაურების, მუშაობის დროს და სხვა მომენტებთან დაკავშირებით.

¹ მ. გეგეშიძე, დასახელებული შრომა, გვ. 150.

² Д. Аракишвили, Обзор народной песни Восточной Грузии, Тбилиси, 1948, стр. 13.

³ ი. ზურაბიშვილი, ხალხის შემოქმედი ვენია, თბილისი, 1949, გვ. 57.



ი. დოგელი თავის სპეციალურ გამოკვლევაში აღნიშნავს, რომ „მუსიკის გავლენა შეიმჩნევა არა მხოლოდ ადამიანზე, არამედ ცხოველებზედაც! თევზებზე, გველებზე, ჩიტებზე, ძაღლებზე, ცხენებზე, აქლემებზე, სპილოებზე და სხვ.

პირუტყვი შესანიშნავად ითვისებს და ეჩვევა ყოველგვარ სიგნალებს, შეძახილებს და ემორჩილება მას¹. ამ მხრივ საინტერესოა ეთნოგრაფიული დაკვირვებანი. „ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით მეტად საყურადღებოა ხალხური სიგნალიზაცია, მოფერება და გაჯავრების ცალკეული შეძახილები (ენობრივად მათ ამჟამად შორისდებულების ფორმა აქვთ და მხოლოდ თავის მნიშვნელობით ლებულობენ ახსნას). დავასახელებთ მათგან მთავარს: როცა საქონლის ადგილიდან დაძვრა უნდათ, ხარს მიმართავენ შეძახილით „ჰამ[ჰ]-ოო!—კამეჩს „თფე-ეო!“ გასაჩერებლად ორივეს — „ჰო-ო-ო!“ — გვერდზე მოსაყენებლად იხმარება მოძახილი „ხი-ი[ო-ო]!“ (გუთანში შებმულ საქონელს ქართლ-კახეთში მიმართავენ „გაიში“, როცა კვლიდან ველზე უნდათ გადაყვანა და „ზედ-ზედა“, პირიქით, როცა კვალში უნდათ ჩაყენება)“².

სომეხ კომპოზიტორს და მკვლევარს კომიტასს პირუტყვისათვის განკუთვნილი ასეთი შეძახილების სპეციალური ლექსიკონი შეუდგენია, რის საფუძველზეც მკვლევარი ვარაუდობს გუთნური სიმღერების ასეთი შეძახილების ინტონაციებზე წარმოშობას³.

ქართველი გლეხი თავისებურად ესიტყვება თავის მარჩენალ მუშა საქონელს, მაგ., წამოძახილები—ჰო, ტრფუ! ჰაამო, ხიო, ოოხ; ოოხ! და სხვ., რომელიც ხშირად სიმღერებშიც ჩაერთვის წინადადებების დამთავრებისას. ამის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს დ. არაყიშვილის, ზ. ფალიაშვილის და სხვა მუსიკოსების მიერ ჩაწერილი ურმულები, სადაც სიმღერის თითოეული მუხლი ასეთი შეძახილით მთავრდება⁴: ტრფუ! გარეკე კაცო! ჰაი ხიმა! ხიო-ხი! ჰა-ა-მო! და სხვა მისთანანი. ქართველმა გლეხმა, რომელმაც შრომის მძიმე პირობებში სიმღერა ჩვევად გაიხადა, თავის გასამხნეველად და შრომის ასატანად, მან ეს საშუალება მუშასაქონლით შრომასთან დაკავშირებითაც წარმატებით გამოიყენა. შრომის ამ სახემ წარმოშვა ერთი ტიპის სიმღერები—ხენასთან, ლეწვას და ურმის სამუშაოებთან დაკავშირებით, რაც უშუალოდ პირუტყვის მეშვეობით წარმოებდა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ასეთი კატეგორიის სიმღერები, როგორც, მაგალითად, გუთნური, კალოსპირული (ეს სიმღერები ერთ საერთო სახელწოდება „ოროველა“-თი არიან გაერთიანებულნი) და ურმულია, თავის ხასიათით და ინტონაციურად ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში იმყოფებიან. აღნიშნული სიმღერები ინდივიდუალურად, ე. ი. Solo-დ სრულდება (უნდა აღინიშნოს, რომ გუთნური ოროველები გვხვდება როგორც ორხმიანი, ისე

¹ И. М. Догель, Влияние музыки на человека и на животных, Казань, 1888, 83. 6—7.

² მ. გეგეშიძე, აღნიშნული ნაშრომი, გვ. 42.

³ Комитас, Сборник статей. К характеристике лорийской песни пахаря, ერევანი, 1941, რუსული თარგმანი ეკუთვნის კარამურზას, რომლის ხელნაწერით სარგებლობისათვის პროფ. ს. გინზბურგს დიდ მადლობას ნივანხნებთ.

⁴ ზ. ფალიაშვილი, ხალხური სიმღერების კრებული, 1909, გვ. 59, და დ. არაყიშვილი, Труды музыкально-этнографической комиссии, I და V, მოსკოვი, 1906.



ერთხმიანიც)¹, ვინაიდან, ჩვეულებრივ, როგორც კევრს, ისე ურემს ერთი კაცი მართავს, საქონელს ერთი კაცი უძღვება: აქ შრომის პროცესი ინდივიდუალურია და მხოლოდ საქონელთან, როგორც გამწვევ ძალასთან, არის დაკავშირებული.

ოროველებისა და ურმულის ტემპი შეპირობებულია კევრის, გუთნისა და ურმის მოძრაობასთან.

შებმული მუშა საქონლის რეგულირებისას ადამიანი თავის სიმღერას პირუტყვის ნაბიჯის შესაბამისად წარმართავს, რასაც მკაფიო რიტმული და მეტრული ზომა არა აქვს, თუმცა სიმღერაში კი „გარკვეული ტემპი დაკუთლია. ჩვეულებრივ, როგორც ოროველების, ისე „ურმულის“ ტემპია — *Andante*, *Moderato*, *Cantabile*, *Adagio* და მისთანანი, რაც მის დინჯ და დარბაისლურ შესრულებაზე მიუთითებს.

ამ ჯგუფის სიმღერათა ნიშანდობლივ თვისებას იმპროვიზაციული ფორმა შეადგენს. ეს მხარე განსაკუთრებით ურმულში შეიმჩნევა, ურმულის შემსრულებელი ნაწილობრივ მისივე შემოქმედიც არის, ყველა მათგანი სიმღერის შესრულებისას ტრადიციულად გამომუშავებულ ინტონაციებზე აგებს სიმღერას. იგი ნებისმიერად შლის მელოდიას და თავისებურ ვარიაციებს ურთავს. ხშირად ხალხურ მომღერალს თავისივე ნამღერის სიზუსტით განმეორებაც კი უჭირს, მას უშუალოდ ვარიანტული სიახლე შეაქვს ახლად შესრულების დროს.

ვარიანტულობისადმი მიდრეკილება ქართველი ხალხური მომღერლებისათვის საუკუნოებით მიღებულ მემკვიდრეობას წარმოადგენს, მათ ეს მხარე განსაკუთრებით ინდივიდუალურ სიმღერებში განავითარეს, სადაც იმპროვიზაციული ხელოვნება მაღალმხატვრულ სრულყოფამდე აიყვანეს. სიმღერა „ურმული“ თავისი განვითარებული კანტილენით, ფაქიზი ორნამენტიკით, მელოზმებით და სხვ. მოითხოვს მაღალ ოსტატურ შესრულებას. მუსიკალობით დაჯილდოვებული ქართველი ხალხური მომღერალი ცდილობს შესრულების ყოველ შემთხვევაში შეიტანოს თავის სოფელში გაგონილი ნამღერის დამახასიათებელი თავისებურება — სითბო, კოლორეტი, გრძნობა, რაც ამ სიმღერას მეტ ძალასა და მიმზიდველობას ანიჭებს. როგორც ცნობილია, „ურმული“ ერთხმიანი სიმღერაა, მაგრამ ეს ერთხმიანობა არაა პრიმიტივი, დაბალ საფეხურზე მყოფი, განუვითარებელი არქიტექტონიკის მქონე სიმღერა. პირიქით, „ურმულის“ მელოდიური სტრუქტურა, წყობა, მოდულაციური გეგმა, მრავალტონალობა, რიტმი და სხვა მუსიკალური ელემენტების მონაცემები მისი განვითარების მაღალი საფეხურის მაჩვენებელია. იგი საუკუნეთა სიღრმიდან მომდინარე კულტურის წარმონაქმნსა და ინდივიდუალური სიმღერის განვითარების კანონზომიერ შედეგს წარმოადგენს.

თუ საქართველოში გუნდური შემოქმედება წარმოიქმნა კოლექტიური შრომის წიაღში, ინდივიდუალურმა შრომამაც მოგვცა ორიგინალური ერთხმიანი სიმღერები, რომლებიც საგუნდო სიმღერების პარალელურად ვითარდებოდა. ესენია ყველა სახის ოროველები და ურმულები. მათ სპეციფიურობაზე

¹ ი. კარგარეთელის აზრით ოროველა შეიძლება შესრულდეს ერთხმიანი გუნდის მიერ, რასაც იგი პირველყოფილი წარმოშობით ხსნის. საყურადღებოდ მიგვაჩნია მთლიანად მოვიტანოთ ამის შესახებ გამოთქმული მისი მოსაზრება. იგი წერს: Существуют в наши дни виды пения: оробела, тигини, отзвук поздних веков, когда народ не имел понятия о гармоничном сочетании и природе и существовало унисонное пение. Такова-же песня аробщика — урмули и песня «молотья». იხ. Краткий очерк по истории грузинской музыки. Сборник «Весь Кавказ», 1903.

მიუთითებს პროფ. გრ. ჩხიკვაძე თავის სადისერტაციო ნაშრომში; იგი აღნიშნავს, რომ ამ სიმღერამ სხვა სიმღერებისგან განსხვავებით „თავის განვითარების ისტორიულ მანძილზე გამოიმუშავა თავისი პირობითი ნიშნები და მტკიცე მუსიკალური ფორმა“¹.

ამ კატეგორიის სიმღერებში ვხვდებით როგორც ნაკლებად განვითარებულს (მაგ., ოროველებში), ისე მეტად რთული ფორმის მქონე მელოდიურ სტრუქტურას (ურმულებში). ამ მხრივ ურმულები შედარებით უფრო გრძელ სიმღერათა კატეგორიას უახლოვდება.

შ. ასლანიშვილის დაკვირვებით — „ერთხმიანი სიმღერების მდიდარ ორნამენტურობის ბეჭედი რამ აქვს საერთო განვითარებული მოდულაციური გეგმის მქონე სამხმიან გრძელ პოლიფონიური სიმღერების პირველ და მეორე ხმასთან“².

ამგვარად, თუ ჩვენ თვალყურს მივადევნებთ ურმულის ინტონაციურ, რიტმულ და სხვა მხარეს, ერთის მხრივ, შევამჩნევთ, რომ იგი თავისი საწყისით უკავშირდება ოროველებს, ხოლო, მეორე მხრივ კი, მისი განვითარების შემდგომი ეტაპი გრძელ სიმღერებთან პარალელურად და ურთიერთგავლენის ვითარებაში მიმდინარეობს. აღნიშნულ გარემოებაზე უნდა მიუთითებდეს დ. მაჩაბელი, როცა იგი „ოროველას“ ურმულთან აიგივებს. „ოროველო ანუ მეურმული“ — წერს იგი — თვით უძველესი სიმღერა მიწის-მოქმედთა წარმოდგენილი უმანკოისა მამათაგან — ხმა ესა გამოხატავს თვით უტურფესა მელოდიას ითქმის საკუთრის ერთავე ხმად“³.

გრ. ჩხიკვაძე „ოროველებსა და ურმულებს“ განიხილავს როგორც ერთი ტიპის სიმღერებს. მისი დაკვირვებით „ურმულებისა და ოროველების მუსიკალური ხაზის განვითარების თავისებურებას წარმოადგენს რეჩიტატივისა და მდიდარი ორნამენტირებულ მელოდიის მონაცვლეობა. სიმღერა იწყება ყოველთვის მაღალ რეგისტრში და მიექანება დაბლა, სადაც იგი მთავრდება ნახევარ კადანსით ან სრული კადანსით. შემდეგ მელოდია აკეთებს ნახტომს ახალ სტროფზე, სადაც მელოდიის შემდგომ განვითარებაში იცავს იმავე ტექნიკურ ხერხებს.

რიტმი ამ სიმღერებისა ნებისმიერია, სიმღერა იყოფა არა ტაქსტებად, არამედ დამოუკიდებელია პოეტურ ტექსტზე, რაც სიმღერას ყოფს ფრაზებად ან წინადადებად⁴.

იმისათვის, რომ ნათლად წარმოვიდგინოთ „ურმულის“ ინტონაციური სპეციფიკურობა, შევეცდებით კონკრეტული მაგალითების საფუძველზე მისი განალიზების გზით გამოვავლინოთ ურმულის მელოდიის თითოეული ელემენტი და აგრეთვე ის საერთო მხარეები, რომელიც მას აკავშირებს სხვა სიმღერებთან, კერძოდ, ოროველების კატეგორიის სიმღერებთან.

ჩვენს განკარგულებაშია „ურმულის მუსიკალური ტექსტის ჩანაწერების თორმეტი ვარიანტი, მათში შვიდი კახეთსა და ქიზიყშია ფიქსირებული, დანარჩენი ქართლურ მასალას წარმოადგენს.

¹ Г. Ч х и к в а д з е, Музыкальная культура Грузии с древнейших времен до начала XIX века, გვ. 173.

² შ. ასლანიშვილი, ქართლ-კახეთის ხალხური საგუნდო სიმღერების ჰარმონია, თბილისი, 1950, სტრ. 151.

³ დ. მაჩაბელი, ქართველთა ზნეობა, ცისკარი, 1864, № 5.

⁴ გრ. ჩხიკვაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 172—173.

თუ ჩვენ ამ ჩანაწერებს ფორმალურ-ტექნოლოგიური თვალსაზრისით განვიხილავთ, სიმღერების ეს ვარიანტები თავისი ხასიათით, განწყობით, მელოდიური ხაზის განვითარებით და მისი სტრუქტურის მხრივ არსებითად ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან.

ქართული სიმღერების მელოდიური ხაზის განხილვისას მისი განვითარების სხვადასხვა საფეხური შეიმჩნევა. ამჟამად ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს ამაზე დაწვრილებით შევჩერდეთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს ხალხურ სიმღერებში ძირითადად ვხვდებით მელოდიის მკაცრ დიატონურ მოძრაობას როგორც აღმავალი, ისე დაღმავალი მიმართულებით. მარტივ სიმღერებში მელოდია ჩამოყალიბებულია მოკლე თემატიურ ფარგლებში, მისი დიაპაზონი მცირეა და გარკვეულ მეტრო-რიტმულ ჩარჩოთა შემოზღუდული. რაც შეეხება მეტად განვითარებულ სიმღერებს, მელოდიური ხაზი უფრო თავისუფლად და მეტრიული შეზღუდულობის გარეშე ვითარდება (სუფრულები, ჩაკრული და სხვ.). „იგი რიტმულად მოქნილია და ხანდახან დეკლამაციური ხასიათის მელოდიური ხაზის ფორმას იძენს“¹.

ამგვარივე რთული მელოდიურად განვითარებული სიმღერის ნიმუშს წარმოადგენს ურმული.

„ურმული“ „ოროველებთან“ შედარებით ფართო სუნთქვის მელოდიაზეა აგებული. თუ ოროველების მელოდიური მოძრაობა მოქცეულია კვინტას, სექსტისა და ხან სეპტიმის ფარგლებში, ურმული სიმღერების დიაპაზონი კი სექსტიდან დეციმამდე აღწევს. ამ სიმღერებს თავისი მელოდიური განვითარების მხრივაც თავისებურება ახასიათებს, სახელდობრ: როგორც წესი, მის მელოდიაში ხშირადაა გამოყენებული როგორც რეჩიტატივი, ისე გაბმული ბგერები, სიმღერაში რეჩიტატივი და კანტილენა ჰარმონიულად არიან შერწყმული. აქ საქმე გვაქვს ადამიანის ემოციების გამოხატვასთან წმინდა ვოკალის საშუალებით.

„ურმულის“ მელოდიური ხაზის მოძრაობა (მიმართულება) ქართული სიმღერებისათვის მეტ შემთხვევაში დამახასიათებელი ფორმულით გამოიხატება, ე. ი. იგი იწყება მელოდიური რეჩიტატივით მაღალ რეგისტრში და მიექანება დაბლა წყობის მყარ ინტერვალზე — ტონიკაზე. შემდეგ მელოდია, აკეთებს რა ნახტომს, ახალ წინადადებას იწყებს ისევ მაღალ რეგისტრში. მელოდიური ნახტომი შეიძლება იყოს ტერციით, კვარტით, კვინტით, სექსტით, სეპტიმით და ოქტავითაც მაღლა, მელოდიური მოძრაობა დიდხანს არ შეჩერდება ამ მდგომარეობაში, იგი ისევ მისწრაფის დაბლა კადანსისაკენ.

მაგალითისათვის განვიხილოთ სოფ. შალაურში ჩაწერილი ურმული², მაგ 1 ურმულის ამ ნიმუშში მელოდიური განვითარების ხაზი არც თუ დიდ დიაპაზონს მოიცავს, იგი უმთავრესად კვარტის ფარგლებში მოქმედებს, მხოლოდ ერთ შემთხვევაში მელოდია აღწევს სეპტიმამდე (1 ტაქტში). სიმღერა იწყება მელოდიზებული რეჩიტატივით, ბგერა დო, რომელიც წყობის მეხუთე საფეხურია, ხუთჯერ მეორდება (კვინტოლი), შემდეგ მელოდია, აკეთებს რა ნახტომს, ტერციით მიემართება დაბალ რეგისტრში — წყობის მყარ ბგერაზე.

¹ შ. ასლანიშვილი, ქართლ-კახეთის საგუნდო სიმღერების ჰარმონია, თბილისი, 1950, გვ. 35.

² Д. Аракишвили, Труды Музык.-этнографической комиссии, т. I, Москва, стр. 64.

მელოდიური მოძრაობის აღმავლობა თუ დაღმავლობა, ჩანს, ექვემდებარება ცოცხალი მეტყველების ინტონაციას.

ურმულის მელოდიის მოძრაობაში ბგერის ხანგრძლიობა უდიდეს როლს თამაშობს. უპირველეს ყოვლისა, ურმულში გამოყენებული დიდი გრძლიობის ბგერა ყოველთვის ემთხვევა ცეზურას, რომელიც ყველა შემთხვევაში კადანსისა

Andante

ა. სა. ლე ა. სა. ლო და შენ ჩე- შა შა. კო კა- მე.
ჩო და სა და- გი- შა. ვე შენ ში- და და გა- ძო- ვე
შაფ-სყლ ბა- და- სია შაძ. თოვ და- გა. ბი მჟე- ზე- და. ა

მეგ. 1

სახეს ღებულობს, რაც სიმღერას ფრაზებად ან წინადადებებად ყოფს. ბგერის ხანგრძლივობა მუსიკალური ფრაზის დამთავრების მიზნით თითქმის აუცილებელი ხერხია. ამ შემთხვევაში ცეზურები მოცემულია სიმღერის მეორე, მეოთხე, მეექვსე ტაქტებში, ხოლო სიმღერის ბოლო კი, რომელიც რვა ტაქტიან წინადადებას წარმოადგენს, გაფართოვებულია.

ჩვენ მიერ განხილული შალაურული ურმული ერთტონალურია. წყობის როლი ვლინდება უპირველესად იმაში, რომ მთელი სიმღერა ან მისი ნაწილები მთავრდება მყარი ინტერვალით, რითაც მკაფიოდ ვამჩნევთ სიმღერის ცეზურებს (კადანსებში). მელოდიაში მოცემულია წყობის განმსაზღვრელი ბგერები: სოლ, ლა-ბემოლ, სი-ბემოლ, დო, რე-ბემოლ, მი-ბემოლ, რომლებიც ნათლად ამჟავნებენ სიმღერის წყობას ფა-ეოლიურს.

მიუხედავად ურმულის მელოდიური ქარგის სირთულისა, მისი მელოდიის ქსოვილში შეიძლება მაინც შევამჩნიოთ თავისებური კანონზომიერება. ზემოთ მოყვანილ მაგალითში ყურადღებას იპყრობს პირველ ორ ტაქტში მოცემული რიტმო-ინტონაციური საქცევი (ფორმულა), რაზედაც ჩვენ უკვე ვგვქონდა საუბარი (იხ. I და II ტაქტები). იგი ურმულის მელოდიის საერთო სქემასთან ორგანულად არის დაკავშირებული და განსაკუთრებულ ელფერს და თავისებურ კოლორიტს ანიჭებს სიმღერას, რომელიც მხოლოდ ურმულისათვის არის დამახასიათებელი. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მის ელემენტს ჯერ კიდევ განუვითარებელი სახით ვხვდებით ოროველებში¹ (იხ. დ. არაყიშვილის ჩაწერილი „კალაური). ეს რიტმო-ინტონაციური საქცევი აღრინდელ-ქართულ მუსიკალურ ქმნილებებში (კერძოდ, ოროველებში) შთანასახის მდგომარეობაშია, მხოლოდ შემდეგში განვითარებული და ხორცმესხმული უკვე ურმულის მელოდიებშია დამკვიდრებული. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ამ რიტმო-

¹ დ. არაყიშვილი, ჩაწერილი კალაური, Труды Муз.-этногр. комиссии, М., 1906, ტ. I, გვ. 65, შემდეგ გუთნური, იქვე, გვ. 51, ოროველა, ჩაწერ. სოფ. ხვედურეთში, იქვე, გვ. 75 და სხვ.



ქართული
სიმღერების
კრებული

ინტონაციურ ქცევას ჩვენ შევხვდებით თითქმის ყველა ფიქსირებული ურმულის მელოდირ ქსოვილში, რაც გამოყენებულია სიმღერის ვარიანტის შემაბამისად. განვიხილოთ „ურმულის“ ჩანაწერის შემდეგი ნიმუში¹, მაგ. 2.

Andante

ა. რი ა. რა. ლე ჰა ლე და ა ლეი და
 გას. წი. ე ხა. რი გას. წი. ე ნყ ყ. ლა. ლა. ტებ და ტოლ.
 ხა. რი და ა. რა. ლე და ჰა. მი!

მაგ. 2

ურმულის ამ ვარიანტის პირველივე ტაქტები ზემოთ აღნიშნულ ინტონაციურ ელემენტს შეიცავენ. თუ სიმღერის პირველ ნიმუშში ეს მელოდირ-ინტონაციური ფორმულა უფრო ლაკონურად არის ჩამოყალიბებული (ორი ტაქტის ფარგლებში), მეორე ნიმუშში იგი შედარებით გართულებული ჩანს. აქ მელოდირი ხაზის განვითარებაში მეტრო-რიტმულ მხარეს მეტი მნიშვნელობა ეძლევა.

ასეთივე მაგალითს წარმოადგენს სამთავისში ჩაწერილი ურმული², მაგ. 3. სამთავისურ ურმულში მელოდირი ხაზის განვითარება ზემოთ მოტანილი ნიმუ-

Allegretto

შე. წი. ქი. რი. მე. ეა. მე. ჩო და
 შენ სღ გათ. რი. ი, მან. სი. ლო! და აგ. რ. თი ხაქ. შე
 აზ მი. ყო გა. თ. ნე. ბამ. დი მალ. სი. ნო და
 ა. რი ა. რა. ლე, და ა. რი. ა. რა. ლო და!

მაგ. 3

შეების ანალოგიურ სურათს იძლევა, სადაც დაცულია მუსიკალური მეტყველების იგივე პრინციპი, განსხვავება მხოლოდ მეტრის ხშირი ცვალებადობით გამოიხატება.

¹ ჩაწ. ჩვენ მიერ სოფ. იყალთოში 1951 წ.
² Д. Аракишвили, Труды Муз.-этнограф. комиссии, т. I, стр. 55.

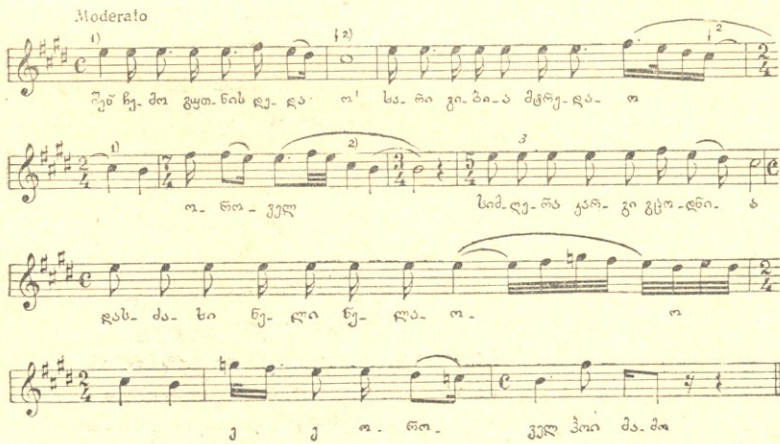
წყობა ამ ორ უკანასკნელ სიმღერაში მეტად გართულებულია, აქ უკვე საქმე გვაქვს მოდულაციებთან, ტონალურ მრავალფეროვნებასთან.

მელოდიური სტრუქტურის თვალსაზრისით ინტერეს მოკლებული არ არის კომპოზიტორ შ. მშველიძის მიერ სოფ. ახმეტაში ჩაწერილი ურმული¹, მაგ. 4.



მაგ. 4

ამ ურმულის ნიმუშში მეტად სპარბობს მელოდიზებული რეჩიტატივი. პირველ ტაქტებში მელოდიური ხაზი ნაკლებად განვითარებულია, თუმცა ურმულისათვის დამახასიათებელ ინტონაციურ ელემენტს აქაც ვამჩნევთ (მესამე ტაქტი). შემდეგ კი სიმღერის მელოდიური ხაზის დიაპაზონი ფართოვ-



მაგ. 5

დება, იგი ოქტავის ფარგლებშია, სიმღერის მეტრი მეტად ცვალებადია და თავისთავად მკაცრ დიატონურ ბგერებზეა აგებული, თავისი სისადავით და მუსიკალური აზრის გადმოცემის მანერით უფრო ოროველებს უახლოვდება², მაგ. 5.

¹ საქ. რესპ. ხალხური შემოქმედების სახლის არქივი, საინვენტარო, № 6/17.

² ჩაწ. შ. მშველიძის მიერ მესხეთ-ჯავახეთში. საქ. რესპ. ხალხური შემოქმედების სახლის არქივი, საინვენტარო № 8/6.



აწყურული ურმული, რომელიც სულ თორმეტი ტაქტისაგან შედგება, სამ ნაწილად იყოფა. სიმღერას წინ უძღვის ერთტაქტიანი შესავალი. შესავალი იწყება წყობის ტონიკით. დასაწყისში მელოდია თითქოს ტრიალებს ბეგრა—ლა-ზე, სეკუნდებით მიემართება ზემოთ და, აღწევს რა კვარტას, ამავე ხერხით უბრუნდება საყრდენ ბეგრას. ამ შესავალში თითქოს მომღერალი ცდილობს ჩამოაყალიბოს სიმღერის წყობა. ახალი წინადადება იწყება კვარტით მაღლა. სიმღერის ეს ნაკვეთი მელოდიზებული რეჩიტატივით სრულდება, ხოლო მეხუთე ტაქტში მელოდია მეტად განვითარებულ სახესღებულობს, იგი ემოციური და მღელვარე ხდება. სიმღერა თავისი კულმინაციის უმაღლეს წერტილს ამ შუა ნაწილში აღწევს. ურმულების დამახასიათებელი ინტონაციური მხარე აქ ოდნავ სახეშეცვლილი ფორმულით წარმოგვიდგება, რაც მიღწეულია შემდეგი ინტონაციურ-რიტმული ხერხით: პირველი ვარიანტისაგან განსხვავებით მელოდია ტონიკიდან სეკუნდებით მიემართება ზევით კვარტამდე. შემდეგ, ბრუნდება რა სეკუნდით უკან, აკეთებს ნახტომს ტერციაზე და თანდათანობით ეშვება დაბალ რეგისტრში. სიმღერის პირველი მუხლი (ნაწილი) კვინტის ფარგლებშია აგებული, მეორე ნაწილში კი ვხედავთ ტონალურ ცვალებადობას. აქედან სიმღერა მი-ფრიგიულ წყობაში გადადის, რასაც ბოლომდე ინარჩუნებს¹, მაგ. 6.

მაგ. 6

ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ცნობილი მკვლევარი დ. არაყიშვილი აწყურული ურმულის შესახებ სხვათაშორის აღნიშნავს: Песня эта, несомненно, производит несколько искусственное впечатление своими преувеличенными руладами, неестественными ходами и сложной орнаментикой. Пел ее композитор И. Сулханишвили, большой знаток этих песен, он не мог их не разрабатывать на свой вкус, свободно импровизируя. Остов этой песни, видимо, остался каким был, а содержание он приукрасил². დ. არაყიშვილს უთუოდ ურმულისათვის ზემოთ აღნიშნული დამახასიათებელი მელოდიურ-ინტონაციური ფორმულა ჰქონდა მხედველობაში, როცა იგი ამ სიმღერის ჩონჩხზე მიუთითებდა.

¹ Д. Аракишвили, Труды муз.-этногр. комиссии, т. I, стр. 51.
² Д. Аракишвили, Обзор народной песни Восточной Грузии, Тбилиси, 1948, стр. 19.

ადგილობრივი მუსიკალური დიალექტის თვალსაზრისით საინტერესო ნიმუშს გვაძლევს აწყურშივე ჩაწერილი კალოური, რომელიც თითქმის ზემოთ განხილული აწყურული ურმულის მარტივ სქემას წარმოადგენს (იხ. მუს.-ეთნ. შრომების I ტომი, გვ. 51).

აწყურული ურმული, რომელიც 50 წლის წინათ იყო ფიქსირებული, მუსიკალური შინაარსით და ფორმით ახლო დგას 1951 წ. ართანში ჩვენ ჩაწერილ ურმულთან, მაგ. 7.

Adagio

ა. სა-ლო ა. ში. ა. სა. ლოკ და
გას. წი. ე, სა. მო გას. წი. ე
სა. ცა ა გა-თენ. დე- ბა ა- სა. ლო და

მაგ. 7

ამ ურმულის მელოდიური ხაზის განვითარება ხდება იმავე პრინციპით, როგორც ეს ჩვენ აწყურულ ურმულში შევნიშნეთ, ანალოგიურ მელოდიურ-

Adagio

ა. სა. ლე და კა-სუბ-მე-ფრ-მეს-გვი-ქე-ბენ, ყ. ბი. ა კოს-ცა ხა-რე. ბი, და
ა. ში ია. სა-ლე გა-და ია-ბოყ. ნა ყ. რე. ძი,
ქვე დაი. ცა. ნა ქა. ლე- ბი და ა სა ლე
ქა. ლა-ქის ბი. შის მე-ყრ-მე სულ თა-ვის სა-რებს ა. კებ- და
ბა და ლო ა. ში ია. სა-ლო ბა. რა-ლე და

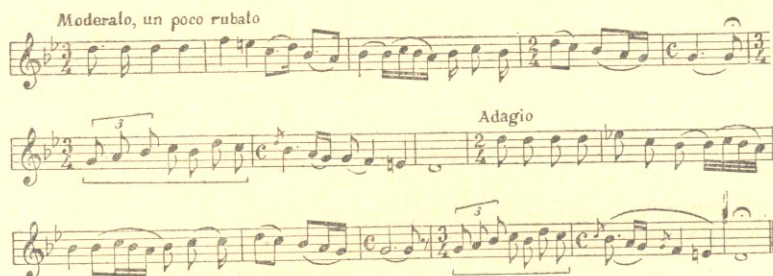
მაგ. 8

ინტონაციური ფორმულა ართანისური ურმულის პირველ ტაქტებშივე იჩენს თავს, მელოდია ტრანსფორმირებას განიცდის და თანდათანობით სეკვენცი-სებური სვლით მიდის დაბალ რეგისტრში ფრიგიულ კადანსამდე.

ასეთივე დამახასიათებელი მელოდიური ფორმულის მატარებელია ი. კარბლაშვილისგან სოფ. არანისში ჩაწერილი ურმულები¹, მაგ. 8 და 9.

ყველა ზემოაღნიშნული ურმულის წყობა ბრწყინვალე მაჩვენებელია ბგერათა რიგის მაღალი ორგანიზაციისა.

როგორც დ. არაყიშვილი აღნიშნავს, აქ ვხედავთ ჩამოყალიბებულ ბგერათა რიგს, რომელსაც, განვლო რა პირველდაწყებითი განვითარების ფაზა, როგორც, მაგ., ტეტრაქორდი და ტრიქორდი, მიუღია სხვადასხვა წყობათა მოდულაციების რთული ფორმა და მელოდიური ხაზის ორნამენტული განვითარება². ამის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს ზემოთ განხილული ურმულების ჩანაწერები. აწყურულ ურმულში, მაგალითად, წყობა პირველ ტაქტიდანვე თავს იჩენს, ბგერათა რიგი პენტაქორდის ფარგლებშია (დ. არაყიშვილი), შემდეგ სიმღერა უფრო მეტად განვითარებულ სახესღებულობს და ხდება უკვე გადახრა ფრთვიულ წყობაში, რითაც სიმღერა ბოლოვდება. წყობის ცვლის მაგალითს გვიჩვენებს ახმეტური ურმული, რომელიც ჯერ მი-ეოლიურ წყობით იწყება, შემდეგ კი იგი მოდულირებს და სი-ეოლიურ წყობაში გადადის.



მაგ. 9

სოფ. იყალთოში ფიქსირებული ურმულის დასაწყისში ლა-ბემოლ ეოლიური წყობა ჩანს, ხოლო სიმღერის ბოლო ტაქტები კი მი-ეოლიური წყობის ტონიკით ბოლოვდება. გამონაკლისს წარმოადგენს ზ. ფალიაშვილის მიერ კისისხევში ჩაწერილი ურმული³, რომელიც მაჟორული განწყობილებისაა. მას უდევს საფუძვლად მი-ბემოლ მიქსოლიდიური და ფა-მიქსოლიდიური წყობა, რომელნიც ერთმანეთს ენაცვლებიან. ამ კატეგორიის სიმღერების საერთო სქემაში მეტრო რიტმის მონაწილეობა დიდია. ისინი პოეტური ტექსტის შესაბამისად ნებისმიერად გამოიყენებიან. სიმღერა უმთავრესად პატარ-პატარა მუხლებად იყოფა, რომელნიც ქორეული ან დაქტილური ხასიათისაა. ურმულში ჭარბად არის გამოყენებული სამკაულები (ტრიოლები, კვინტოლები და სექსტოლები სახით, ფორულაგები და სხვ.), რომელთაც თავისი აზრობრივი მნიშვნელობა აქვთ. ეს პატარა გრძლიობის ბგერები ინტერვალებს ავსებენ და ჰანგს თავისებურად ამდიდრებენ. სიმღერაში ხშირია ჩამატებული ცალკეული რიტმული ფიგურები, რასაც უმთავრესად მომღერლის იმპროვიზაციის ნაყოფად მივიჩნევთ, რაშიც არავითარი კანონზომიერება არ არის დაცული. სიმღერის მთელი მუსიკალური ქსოვილი მის ძირითადი ლეიტმოტივის ინტო-

¹ დ. არაყიშვილი, Труды, ტ. V, გვ. 92.

² Д. Аракишвили, Обзор народной песни Восточной Грузии, თბილისი, 1948,

³ ზ. ფალიაშვილი, ხალხური სიმღერების კრებული, გვ. 59.

ნაციების მარცვლების ცალკეული მოტივებისაგან შედგება. ხალხური მომღერალი დიდი ოსტატობით იყენებს ვარიაციული ფორმის მეტად დამახასიათებელი თემატიკური ტრანსფორმაციის ხერხს, რითაც ურმულის ჰანგი დიდ მრავალფეროვნებას აღწევს. მიუხედავად იმისა, რომ ურმული თავის დასაბამს ერთხმიან შრომის სიმღერებში ნახულობს, ხოლო თავის განვითარებული მელოდიით გრძელ სიმღერებს უახლოვდება, ამავე დროს, როგორც დავინახეთ, მას თავისი გადახრები, მუსიკალური შინაარსი და თავისებური კოლორიტი ახლავს, რაც მას ლირიკულ სიმღერათა განსაკუთრებულ ჟანრსაც მიაკუთვნებს.

ურმული ქართული ხალხური ვოკალური ლირიკის შესანიშნავი ნიმუშია, რომლის პროტოტიპები, როგორც ვიცით, ქართულ მუსიკალურ ფოლკლორში მრავლად მოიპოვება. ურმულის ლირიკას ღრმად აქვს გადგმული ფესვები ჯერ კიდევ უძველეს საწყისო და შრომის სიმღერებში. ამ გარემოებას მართებულად ხსნის ფოლკლორისტი ელ. ვირსალაძე, როცა იგი სატრფიალო ლირიკის საწყისს იკვლევს. მკვლევარის აზრით „მონოდიური ლირიკა ჩაისახა სწორედ შრომის ინდივიდუალურ სიმღერასთან ერთად. ინდივიდუალური შრომის სიმღერა (ურმული, გუთნური, სართავი, ბადის საქსოვი, საფეიქრო, ხელსაფქვავისა) თითქმის ყოველთვის თავის რიტმითა და განწყობით უფრო ნელი და მელანქოლიური იყო, მარტოდ მყოფი ქალი თუ კაცი, მძიმე შრომით წახრილი, გრძელ დამეში დარჩენილი თავის ფიქრებთან, სიმღერაში აქსოვდა თავის განცდას, დარდებს, მწუხარებას თუ სიხარულს“¹.

ურმულის ლირიკული ხასიათი ორი მომენტისაგან მომდინარეობს: ერთი თვით მეურმის შრომის პროცესია, გზასთან დაკავშირებული სიძნელეები თუ ჯაფა და ვალდებულება, მეორე კი ობიექტური გარემო, შრომის პროცესის დროს, ბუნება, რომელსაც იგი ჰვრეტს—ალიქვამს, გზა, დამე, ფიქრები, განცდები. აქედან გამომდინარეობს სიმღერის ის ღრმა ლირიკული განწყობა, რომელსაც თავისებური ორიგინალური მუსიკალური ხერხებით აღწევს ესოდენ მაღალ მხატვრულ დონეს.

ურმული თავისი განწყობით და მუსიკალური შინაარსით განსაკუთრებულ შესრულებას მოითხოვს. მეურმე „ურმულს“ კი არ მღერის, არამედ დაჰლილენებს, ამ შემთხვევაში ლილინით თქმა მელოდიის უსიტყვოდ შესრულებას ვარაუდობს².

ი. ზურაბიშვილი ურმულს „უსიტყვო სიმღერას“ უწოდებს. ურმულს, რომელიც მას მოუსმენია სესიკაშვილის შესანიშნავი შესრულებით, არავითარი სიტყვები არ ახლდა თან. იგი წერს:

„სესიკაშვილი არავითარ სიტყვას არ მიმართავდა—ჰარალო-ჰარი-ჰარალოს გარდა,—ამ, ალბათ, წარმართობის დროიდან დარჩენილი რალაც საკრამენტალური სიტყვის თუ სახელწოდებისა — და აგრეთვე ერთი-ორი განმომვანებული, როგორიცაა, მაგალითად, ჰამ-ჰამ, ო-ოო“³.

ურმულის თითქმის ყველა მუსიკალური ტექსტის ჩანაწერები მოწმობენ იმას, რომ სიმღერას იწყებენ არა ლექსით, არამედ ვოკალიზებული ბგერებით.

¹ ელ. ვირსალაძე, ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ძირითადი სახეობანი, ლიტერატურული ძიებანი, ტ. VIII, თბილისი, 1953, გვ. 280.

² ინდენად, რამდენადაც ურმული ოროველასთან გაიგივებულია და ეს ორივე ერთი ტიპის სიმღერად წარმოგვიდგება, ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია ი. კარგარეთელის გამოთქმა—Орвелла-Гигини отзывк поздних веков, იბ. კარგარეთელის Краткий очерк по истории грузинской музыки, Сборник «Весь Кавказ», Тбилиси, 1903.

³ ი. ზურაბიშვილის აღნიშნული წიგნი, გვ. 69.

ჰა-რი, არა-ლე, არა-ლო, და
 არა-ლო, არა-ლალო,
 არა-ლუ, არი-არა-ლო და...
 არა-არა-ა-ლო, არა ა-ლე-ხი მო! და სხვა მისთანანი.

ცნობილია, რომ უძველეს შრომის სიმღერებში ნაკლებად იყო გამოყენებული ლექსები. მაგალითად, ძველ ნადურ სიმღერებს მეტ შემთხვევაში ასრულებენ უტექსტოდ. მაგ., დილა, ვოდელი ოდელა, ოდელია ოიდა, ოდელია ოიდა და სხვ.

აღბათ არც ისე შორეულ წარსულიდან უნდა იყვეს შემოღებული ურმულის სიმღერებში ლექსების ჩართვა. თუ დროთა ვითარებამ ამის მოთხოვნილება წამოაყენა, ლექსები თავისი შინაარსით ახლოს უნდა მდგარიყო იმ ყოფასა და ვითარებასთან, რასთანაც ეს სიმღერა იყო დაკავშირებული. ურმულის სიმღერებში ჰოეტური ტექსტი თავისი შინაარსით უმთავრესად ხარკამეჩისა და მეურმის ყოფას ეხება. ურმულის შესრულებას შესაძლოა ახლდეს როგორც სატრფიალო, ისე საყოფაცხოვრებო ლექსებიც; მაგრამ მათ უმრავლესობას „ურმულის“ ლექსებად ვერ ჩავთვლით, რადგან იგივე ლექსები ჩვენ გვხვდება სხვა ჟანრის სიმღერებშიც. ამიტომ ხშირად ურმულის ჰანგთან ერთად მოსმენილი ზოგი ლექსი შინაარსობრივად შორს დგას ურმულის მუსიკალურ-მხატვრულ მთლიან კონცეფციასთან. ურმულის ჰანგისა და მასში გამოყენებული ზოგი ლექსის შეუსაბამობაზე ი. ზურაბიშვილიც მიუთითებს:

„სიტყვა თუ ხშირად განმარტავს და აძლიერებს ჰანგის მუსიკალურ აზრს, არც ის არის იშვიათი, რომ იგი სრულიადაც არ ეკილოკავება მელოდიის ბუნებას.

ეს შეუსაბამობა განსაკუთრებით ურმულში მოჩანს“¹.

ჩვენი შრომის ფარგლებს სცილდება ურმულის ლექსების ამ თვალსაზრისით განხილვა-გარჩევა. აქ ჩვენ შევეცდებით მხოლოდ გამოვყოთ ლექსების ის ნიმუშები, რომელნიც თავისი შინაარსით უშუალოდ დაკავშირებულია იმ შრომის მომენტებთან, რომელიც მუშა საქონლით წარმოებს და სწორედ ამ ლექსების სპეციფიკა იმაში მდგომარეობს, რომ ესენი მხოლოდ ურმულისათვის არიან განკუთვნილნი და სხვა ჟანრის სიმღერებში არ ვხვდებით. მაგალითად:

- ა. არალო არულალო და...
 არი არალე არალო და...
 შენ ჩემო შავო კამეჩო და...
 რა დაგიშავე შენ წინა და...
 გამოვე ზაფხულ ბალახი და...
 ზამთარ დავაბი ბზეხედა და...
- ბ. კამეჩი წევს და იცოხნის,
 თავის ამინდი ჰგონია,
 ლაფში ჩაფლული ურემი
 შინ მიტანილი ჰგონია²
- ვ. არი არალე არალე და...
 არალე არი არალე და...
 გასწიე ხარო, გასწიე
 ნუ უღალატებ ტოლსაო

¹ ი. ზურაბიშვილი, ხალხის შემოქმედების გენია, თბილისი, 1949, გვ. 68.

² Д. Аракишвили, Труды муз.-этнограф. комиссий, т. I, Москва, 1906, გვ. 64.

ისიც ხომ შენი ძმა არი
შენ ის დაგიჭერს მხარსა და...
ჭარი არაღე ჰარაღე, ჰარი ალაღე და...¹

ან კიდევ:

ჩემი ღვინია ხარები
ღვინით არიან მთვრალები.
ურემი გადამიბრუნეს,
ქვეშ მომიტანეს ქალები.
მეურმე ქვევით გარბოდა,
ხეს მაინც მოვეფარები.
(დ. არაყიშვილი)

ამის ვარიანტს წარმოადგენს შემდეგი ლექსი:

ჩემი ღვინია ხარები
ღვინით არიან მთვრალები.
მიბია კახურ ურემში
დღღობას მიფეჩქარები.
გადამიბრუნდა ურემი
ქვეშ მომეჭცია ქალები ².

ფოლკლორულ ლიტერატურაში ცნობილია ურმულის მრავალი ლექსი, რომელიც მელოდიის გარეშე ძხოლოდ შიშველ ტექსტს შეიცავს. მოვიყვანოთ მათი რამდენიმე ნიმუში:

1. კამეჩი ღონიერია
ულელსა ზიდავს ხისასა,
გაუჭირდება წაიღებს,
თავისასა და სხვისასა.
2. კამეჩო შენი შაძლება
აქ გამონჩდება ლაფშია,
ურემი ვერ აიტანე
რომ ისევ დაგკრა თავშია.
3. სამ უღელ ხარსა და კამეჩსა
ჯამოგარჩე ღომო.
მეუღლემ ვერ გაგიწია
მე რა ვქნა საბრალომო და სხვ. ³
4. გენაცვა შავო კამეჩო,
ნიკორა ზაქის დედაო,
შენი დაზრდილი ზაქები
მიმოდის მარილხედაო.

* * *

კამეჩო შენი მეხრე ვარ,
სახრე მიჭირავს ბალღამი,
ისე გაგიხდი გვერდებსა
როგორც წითელი ჭარხალი ⁴.

* * *

კამეჩო მუხრანელი ხარ,
გაწევა გეცოდინება,
მე მუხრანელი არა ვარ,
ულელი მეჩოთირება ⁵.

¹ ჩაწ. სოფ. იყალთოში, 1951, გვ. 60.

² 1951 წ. თელავის რაიონის მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ეთნოგრაფიის განყ. არქივი.

³ კრებული, ხალხური სიტყვიერება, თაყაიშვილის რედაქტორობით, ტ. 1, გვ. 331—339.

⁴ ხალხური პოეზია, გვ. 174—175.

⁵ იქვე.

* * *

ურემო ფერსო მაღალო,
 ხუნდი გიყრია გიშრისა.
 კაი ხარები ძიზია,
 მაგრამ ტალახი მიშლისა ¹.

გარდა ზემოთ მოტანილი ლექსებისა ურმულში ხშირადაა გამოყენებული ცნობილი ხალხური ლექსი.

აღზევანს წავალ მარილზე,
 მარილს მოვიტან ზროლსაო.
 ჯერ დედას გაჟაგებვევი,
 მერე შეილსა და ცოლსაო.

ცნობილია აგრეთვე ამ ლექსის უფრო ძველი ვარიანტი, რომლის შინა-არსი და ლექსის წყობა არქაულ ელფერს ატარებს. მასში აღწერილ აღზევანში წასვლის მომენტს, მასთან დაკავშირებულ შორი გზის სიძნელეებს და მარილის მოპოვების ამბავს ლექსი შემდეგნაირად გადმოგცემს:

ჰარალო, ჰარი ჰარალე —ოდა
 აღზევანს წავალ მარილისთვინ—და
 მარილს მოვიტან ჩემი ცხერისთვინ—და
 ჩემი ცხერისთვინა შავ თვალისთვინ—და
 დედამ მიშალა, არ დავიშალე,
 მამამ მიშალა, არ დავიშალე,
 წაველ და წაველ სამი ურმით—და
 სულ დიდმა რძალმა გზა დამიწყველა,
 წასვლა იოლი, მოსვლა გვიანი,
 შუათანამა პური დამიკრა,
 უმცროსმა რძალმა გზა დამილოცა.
 სიზმარი ვნახე: ჩემ ნიშა ხარსა—და
 რქა მოსტეხოდა, რქა მოსტეხოდა
 წაველ და წაველ, მარილეთ ჩაველ,
 ათსა ურემსა მარტო დაუდე.
 ერთი ქვა მაკლდა, მისთვის შევედი,
 იმ ერთი ქვისთვის კლდე წამამეჭკა,
 კლდე წამამეჭკა ქვეშ დამიტანა.
 ხელის ფრჩხილებმა დაიყვავილა.
 ფეხის ფრჩხილებმა ფესვი გაიდგა,
 შავმა ქოჩორმა ცვივნა დაიწყო,
 თქვენი ჭირიმე ამხანაგებო
 ჩემ ნიშა ხარსა ტოლს ნუ დაუდებთ,
 დედას უთხარით გულს ჯაგრს ნუ მისცემს,
 მამას უთხარით ნუ დადონდება,
 ჩემ რძლებს უთხარით მათ გაიხარონ
 მაზლი გიორგი აღარ მოუვათ.
 ჩემ ცხვარს ქვა მიეთ სალოკავათა,
 ის დამიკალით მოსახსენებლად.
 აღზევანს წაველ მარილისთვინ—და
 თურმე წავსულვარ შავი დღისთვინა—და
 ჰარალო ჰარი ჰარალო—და ².

¹ ხალხური პოეზია, გვ. 174—175.

² ხალხური პოეზია, ქუთაისი, 1924, გვ. 225—226.

ბენაშვილურ ვარიანტს ასეთი ლექსის წყობა აქვს:

1. აღზევანს წავალ და
მარილისთვისა და
ჩემი ცხვარისთვისა და
თავშავისთვისა და
დედამ მიშალა და
არ დავიშალე და
მამამ მიშალა და
არ დავიშალე და
წავალ და წავალ და
სამი ურმითა და
სულ დიდმა რძალმა და
პური დამიკრა და
საშუალომ და
გზა დამიწყველა და
პატარა რძალმა—და
გზა დამილოცა და
2. სიზმარი ვნახე და
ჩემ ნიშა ხარსა და
რქა მოსტეხოდა და
წავალ და წავალ და
მარილეთ ჩავალ და
ქვეშ მომიტანა და
ხელის ფრჩხილებმა და
ბორჯი გაიდგა და
3. შევმა ქოჩორმა და
ცვივან დაიწყო და
თქვენი ჭირიმე და
სწორ ამხანაგნო და
ჩემ ნიშა ხარსა და
შოლტს ნუ გადაჭკრამთ და
მშობლებს უთხარით და
ბევრს ნუ იტირებთ და
თავს ნუ იტკინებთ და¹.

ზემოთ მოყვანილი ლექსი „აღზევანს წასვლა“ ჩვეულებრივი „ურმულის“ შესრულების დროს არ გამოიყენება (გარდა დასაწყისი სტროფისა). ამ ლექსს თავისი განკუთვნილი მუსიკალური გაფორმება გააჩნია, რომლის სტრუქტურა საესეებით განსხვავებულია ურმულებისაგან.

ამ სიმღერის ყველაზე ძველი ჩანაწერი ან. ბენაშვილს აქვს თავის კრებულში, მაგ. 10.

ამავე სახელწოდებით სიმღერის მეორე ვარიანტი გამოქვეყნებული აქვს ია კარგარეთელს 1899 (იხ. მისი „სახალხო სიმღერათა კრებული“ (გვ. 73), მაგ. 11.

¹ დ. ბენაშვილი, ქართული სიმღერები, 1886.



ამ სიმღერასაც იგივე ლექსი ახლავს, პატარა ცვლილებებით

— აღზევანს წავალ მარილისთვის
მარლის მოვიტან ჩემი ცხვრისთვისა
დედამ მიშალა, არ დავიშალე,
მამამ მიშალა, არ დავიშალე,
უფროსმა რძალმა საგზალი მიცხო,
შუათანამა ტანთ დამირეცხა,
უმცროსმა რძალმა გზა დამიწყევლა,
აგრემც წასულხარ აღარ მოსულხარ
წაველ და წაველ აღზევანს ჩაველ
და სხვ.

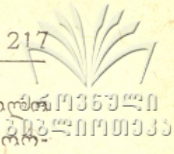
აღზევანს წავალ მარილისთვის
მარლის მოვიტან ჩემი ცხვრისთვისა
დედამ მიშალა, არ დავიშალე,
მამამ მიშალა, არ დავიშალე,
უფროსმა რძალმა საგზალი მიცხო.
შუათანამა ტანთ დამირეცხა
უმცროსმა რძალმა გზა დამიწყევლა
აგრემც წასულხარ აღარ მოსულხარ
წაველ და წაველ აღზევანს ჩაველ და სხვ.

მაგ. 10

ბოლოს ამ სიმღერის ორი ვარიანტი 900-იან წლებში ჩასწერა პროფ. დ. არაყიშვილმა ქართლში, წინამძღვრიანთკარში და რაჭაში, სოფ. უწერაში. მაგ. 12 და 13.

სიმღერის პოეტური ტექსტი ზემოთ მოყვანილ ვარიანტს წარმოადგენს. დ. არაყიშვილი „აღზევანს წავალ“-ს განიხილავს როგორც საყოფაცხოვრებო გუნდურ სიმღერას. მისი სიტყვით: «Из песен бытовых протяжных, исполняемых двумя солистами попеременно на фоне хора, назовем: «Агзе-ванс цавал»¹.

¹ Д. Аракишвили, Обзор народной песни Восточной Грузии, вв. 20.



ამ სიმღერის სამი ვარიანტი წარმოადგენს ორხმიან სიმღერას, ხოლო მეოთხე (უწერული) სამხმიანი სიმღერაა, რომელიც ანტიფონურად, ე. ი. პირულად, სრულდება. სიმღერა პატარა მოცულობისაა, სიმღერის მელოდიური

მძივდ და ტყალად

ა. ბი. ა. ბა. ლო და ად. ზა. კენ წა. ველ და

ა. ბი. ა. ბა. ლო და ად. ზა. კენ წა. ველ და

მგ. 11

მოდრაობის დიაპაზონი კვინტით განისაზღვრება, სიმღერის წყობა, როგორც საზოგადოდ ქართულ უძველეს საწესო სიმღერებს, ახასიათებთ ეოლიურ წყობაში ხმოვანებს. იგი ერთტონალურია. ბანის პარტია ფრიად მარტივია.

Andante

ა. ჯა ჯა. ჯა ჯა. და ად. ზე. კანს წა. კალ ა. ჯა ა. ჯა. ჯა ად. ზე.

კანს წა. კალ ა. ჯა ჯა. ჯა ჯა და პა. ში. ჯისი. კო. სბ. ის და

მგ. 12

ის მხოლოდ წყობის ტონიკას (I საფ.) და მისი შემავალი ტონის (VII საფ.) ჩვენებით განისაზღვრება. დიდი ხანგრძლიობის ბგერა ხედება ცეზურას, ე. ი. მუსიკალური წინადადების ბოლო ბგერას, და ამავე დროს იგი სიმღერის მეორე წინადადების პირველ ბგერასაც წარმოადგენს, ე. ი. გუნდი ამთავრებს სიმღერის მუხლს წყობის მყარ ტონზე და ამავე ინტერვალით იწყება სიმღერის ახალი მუხლი.

ამნაირად, სიმღერას „აღზევანს წავალ“ ცოტათი თუ ბევრად შენარჩუნებული აქვს უძველესი ქართული სიმღერების არქაული ფორმა, ამ კატეგორიის სიმღერებს პროფ. დ. არაყიშვილი თავის კლასიფიკაციით წინაქრისტიანულ მუსიკალურ კულტურას აკუთვნებს¹.

¹ დ. არაყიშვილი, წყობები და კილოები იმ სიმღერებისა, რომლებშიც გვხვდება წინაქრისტიანული კულტურის გადმონაშთები, 1947, ხელნაწერი, ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.



„ალზევანს წავალ“ თავის მუსიკალური სტრუქტურით ახლო დგას ქვეყნის საწესო ხასიათის სიმღერებსა და ფერხულებთან. ამ უკანასკნელთა მსგავსად აქ ვხედავთ მარტივი მელოდიის პატარა მოცულობის დიაპაზონს, ისეთივე მეტრ-

Moderato

ბა- ი აღ-ზე- ვანს წა- ვალ იაღ-ზე- ვანს წა- ვალ
აღ-ზე- ვანს წა- ვალ

მაგ. 13

რიტმულ ფორმულას და სხვა ელემენტებს, რაც მათ მუსიკალური აზროვნების შედარებით დაბალ საფეხურს ამჟღავნებს.

სიმღერის „ალზევანს წავალ“ კოლექტიურ შესრულებასთან დაკავშირებით ფოლკლორულ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ლექსი „თავისი წყობით და ჰანგითაც გუნდობრივი შესრულების ნიშნებს მოიცავს, შესრულების ასეთი ფორმა, რომელსაც ლექსი ამჟღავნებს საწესო ხასიათისა და შეიძლება ფერხულის წესითაც სრულდებოდა, რადგან კორიფეის პარტია და გუნდის რეფრენი, რომელიც ლექსს დღემდე შერჩენია განმეორებათა სახით, ამისთვის საკმაო საფუძველს იძლევა¹.

ამრიგად „ალზევანს წავალ“ „ურმულთან“ განსხვავებით თავისი შინაარსისა და მუსიკალური ფორმალური ხერხების მიხედვით ქართული ხალხური სიმღერის განვითარების უძველესი პერიოდის ნიმუშს წარმოადგენს. ლექსის საწესო ხასიათი და მისი ზღაპრული ელფერიც შედარებით უფრო ადრინდელ წარმოშობაზე უნდა მეტყველებდეს, ვიდრე ის ლექსები, რომელნიც ჩვენს „ურმულში“ არიან გამოყენებული.

ლექსში მოხსენებული „ალზევანი“ ანუ „კალზევანი“, როგორც არქეოლოგი ნ. ხოშტარია აღნიშნავს თავის ნარკვევში «К вопросу о снабжении солью древней Грузии», მდებარეობს ყარსის ოლქში მდინარე არაქსის სათავეებთან. ამ კალზევნის მიდამოებში არსებულია ქვამარილის საბადოები, საიდგანაც საქართველოსა და, უმთავრესად, აღმოსავლეთ საქართველოში უძველეს დროიდანვე შემოჰქონდათ მარილი. სათანადო ლიტერატურული წყაროების მიხედვით დასახელებულ ოლქში გამოქვაბულთა სახით არსებობს მარილის დამუშავების ძველი ნიშნები. ურმულის წარმოშობისა და განვითარების საკითხისათვის საყურადღებოა აგრეთვე ის გარემოებაც, რომ ძველად ჩვენში გან-

¹ ხალხური პოეზია, გვ. 371.

ვითარებული ყოფილა სასაბაღე ქარავენების ცხენებით, სახედრებით, აქლემებით, ხარებით მიმოსვლა¹.

დამოწმებულია ქართლის ეთნოგრაფიულ ყოფაში, კერძოდ, ფრონეს ხეობის სოფლებში (შიდაქართლი) მარტილი მოჭქონდათ ხარების ქარავენებით. ხარებზე გადაკიდებული ჰქონდათ ხურჯინები, ხურჯინის თვლებში ელაგათ ქვამარტილი, თითოეულ კაცს რამდენიმე ასეთი დატვირთული ხარი მიუდიოდა, ხოლო ქარავანში კი რამდენიმე კაცი შედიოდა. ასეთი ქარავენებით სიარული როგორც აღზევანს, ისე ნახჩევანს (სომხეთშია) არსებულა². ისე რომ ყოველივე ზემოთ მოხსენებული კიდევ ზედმეტად ასაბუთებს სიმღერა „აღზევანს წავალთ“ „ურმულის“ ჰანგთან დამოუკიდებლად არსებობაზე. აღსანიშნავია, რომ ამჟამად ეს სიმღერა იმ სახით, როგორც ეს 50 წლის წინათ არის ჩაწერილი, არსად არ სრულდება, მაგრამ ჰანგი კი მეტრო-რიტმულად განვითარებულ და მელიოდურადაც ჩამოყალიბებული სახით გამოყენებულია სიმღერაში „ნეტავი გოგო მე და შენ“, სადაც უკვე საცეკვაო ხასიათი აქვს მიღებული. ისე რომ ძველად სიმღერა „აღზევანს წავალ“ შესაძლებელია სარიტუალო-საწესო ფუნქციის მატარებელი იყო, რომელსაც გარკვეულ ისტორიულ და სოციალურ ვითარებაში შეეძლო ეარსებნა. ცხოვრების პირობების შეცვლასთან ერთად სიმღერამაც, რომელიც მუდამ რეალური ცხოვრების ანარეკლს წარმოადგენდა, განვლო მრავალი ეტაპი, იგი მოწყდა თავისი პირვანდელი ფერხულით შესრულების წესს და საცეკვაო-სატრფიალო სიმღერაში შემოინახა თავი. ასეთი ხვედრი ხედა არა ერთ ძველ საფერხულო და საწესო სიმღერებს, რისი მაგალითებიც ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებაში მრავლად მოიპოვება.

ურმული წარმოიშვა და განვითარდა იმ ისტორიულ და ეკონომიურ ვითარებაში, როცა ჩვენს ქვეყანაში მეურნეობის ესა თუ ის დარგი ინტენსიურ ფორმას ღებულობს, მასთან ერთად პარალელურად ვითარდება სამეურნეო საზიდი საშუალებაც. ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით დასტურდება, როგორც წესი, „ურმულს“ მეურმე მღერის მაშინ, როცა იგი ურმით შორ გზაზე მგზავრობს და მგზავრობა უმთავრესად ღამით უხდება. თვით ის გარემოება, რომ ურმული ღამე იმღერება, რომ იგი სრულდება არა მხოლოდ სოფლის შიგნით ურმის სამუშაოს შესრულების დროს, არამედ ისეთი სამუშაოს შესრულების დროსაც, რომელიც ღამით მგზავრობასაც მოითხოვდა, განსაზღვრავს მის გარკვეულ როლს.

წლის განმავლობაში ურმით შორს გზაზე მგზავრობა უმეტეს წილად თბილსა და ცხელს სეზონში უხდებოდა მეურმეს, რაც შეპირობებული იყო შინამეურნეობის სამუშაოებით და, ამასთან ერთად, შინამოთხოვნილებათა გარეშე სამუშაოების შესრულების გზით დაკმაყოფილების აუცილებლობით. ზემოთ მოხსენებული წლის სეზონში მგზავრობა იწვევდა საქონლის შუადღისპირზე ხანგრძლივ დასვენებას, ხოლო ღამით სიგრილის გამო ხანგრძლივად მგზავრობას. კოლექტივის შინამეურნეობა და მის მოთხოვნილებათა გარეშე სამუშაოების შესრულების დაკმაყოფილება იცვლებოდა და იზრდებოდა ახალ საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ურთიერთობათა მოთხოვნილებების შესაბამისად, რასაც თან

¹ მ. გ. გ. გ. შიძე, დასახელებული შრომა.

² ცნობა მოგვაწოდა ს. ჯანაშიას სახ. საქ. სახელმწიფო მუზეუმის ასპირანტმა გ. ჯალაბაძემ.



ახლდა შრომის დანაწილების შესაფერი ფორმები როგორც საზოგადოებაში საერთოდ, ისევე ოჯახის შიგნითაც. შრომის იმ დიდი საზოგადოებრივი დანაწილების საფუძველზე, რომელიც მდგომარეობდა სამიწათმოქმედო შრომასა და ხელოსნურ შრომასთან ერთად, ქალაქის სოფელიდან გამოყოფაში, გლეხის საოჯახო ყოფაში გარკვეული დროიდან ხდება ოჯახის წევრთა შორის უფლებამოვალეობათა თვისებრივი გადანაწილება: გამოიყოფა გუთნის დედა, მემარნე, მერუე, მეურმე და სხვ. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვიანტერესებს მეურმის ფუნქცია. ვვარაუდობთ, რომ მეურმის გამოყოფა გულისხმობს ოჯახის მრავალწევრიანობას, რაც შეპირობებული იყო როგორც დაბალი ტექნიკით, ისე შერწყმული მეურნეობის არსებობით.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით ისიც დასტურდება, რომ საურმე საქონელი გამოყოფილი იყო გუთნეული საქონლისაგან და მათი შენაცვლება არ შეიძლებოდა, ისიცაა დადგენილი, რომ ქართლ-კახელ გლეხს გააჩნდა როგორც საძნე, ასევე, მაგალითად, შორ მინძილზე ღვინის გადასატანად საგანგებო რკინაშემოქედელი დაბალბორბლიანი ურემი და მასში შესაბამეოდ შერჩეული საქონელი სათანადო „საოფლე“ გადასაფარებლით. ისიცაა ცნობილი, რომ მეურნეობა მეურმისაგან დიდ გამოცდილებას მოითხოვდა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ საჭირო იყო საქონლის გაძლოლა, არამედ იმიტომაც, რომ მას ასევე ესაჭიროებოდა გზის აგვარგიანობის ცოდნა და მის დასაძლევად სათანადო ჩვევების გამომუშავება და ადგილზე „დაბარებული“ საქმის სათანადო მოგვარება, რაც აგრეთვე ქალაქის ცოდნასაც მოითხოვდა. ამ მოვალეობის შემსრულებლებს დასავლეთ საქართველოში, მაგალითად მაიაკოვსკის რაიონში, „მგზავრებს“ უწოდებენ¹.

როგორც ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ასევე წერილობითი წყაროებით ირკვევა, რომ მეურმის ურმით ფეოდალური ურთიერთობის დროს გარკვეულ სეზონში, ურმით გარკვეული ვადიანი ფეოდალური რიგის სამსახური უნდა შეესრულებინა. ზოგიერთ მრავალრიცხოვან შეძლებულ ოჯახს გააჩნდა სასოფლო ხარ-ურემი, რომელიც სოფლის სამსახურისათვის იყო განკუთვნილი და ამასთან იგი სოფელს გარეთ სამუშაოებისათვის გამოიყენებოდა მხოლოდ. ასეთი რიგის სამსახური სოფელს და ზოგჯერ ცალკე ოჯახებსაც ევალებოდა. ურემი საწყაე-საზომ ერთეულსაც წარმოადგენდა².

მეურმეობის, როგორც „ხელობის“, გამოყოფის ჩანასახი კლასობრივ-საზოგადოებრივ წიაღშია სავარაუდებელი და იგი ახალ საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ურთიერთობათა განვითარების შესაბამისად თანდათან გამოცალკევებულ სეზონურ ხელობად ხდებოდა.

ამგვარად, ჩვენთვის ნათელი ხდება, თუ რა სოციალ-ეკონომიური ვითარების საფუძველზე უნდა განვითარებულიყო ურმული სიმღერები. თუ ერთი მხრივ კოლექტიური შრომა წარმოადგენდა იმ უდიდეს ფაქტორს, რომლის წიაღშიც იქმნებოდა და მრავალხმიანობის სახით ვითარდებოდა შესანიშნავი ქართული გუნდური სიმღერები (რომლის პირველადი სახე გუთნურ ოროველებში შეიმჩნევა), მეორე მხრივ ინდივიდუალური შრომის, კერძოდ, მეურმის ინდივიდუალურმა მოსაქმეობამ, ამ დარგის განვითარებასთან ერთად თავისი

¹ ს. კაკაბაძის „გამოცემული“ დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, იკვინბთისა და გელათის საბუთები., წ. I და II, ტფილისი, 1921.

² ი. ჭყონია, მაიაკოვსკში მივლინების მასალები.

შესატყვისობა პოვა ინდივიდუალური სიმღერის განვითარებაში, რომლის გრძელხანსუმი ერთ ორიგინალურ განშტოებას ურმული წარმოადგენს.

„ურმული“ ქართლურ-კახური მუსიკალური შემოქმედების სრულქმნილი ნიმუშია, იგი სრულყოფილია თავისი ნატიფი ფორმით, თავისი სიღრმით, უშუალობითა და ემოციურობით. წარსული საუკუნეების მრისხანე ისტორიულმა ქართველებმა ვერ შეძლეს ქართული ხალხური ხელოვნების ეს ძეგლი წარეხოცა ჩვენი ნაციონალური კულტურის ნიადაგიდან, რომლის ცხოველყოფელი ძალა დღემდე კვებავს ქართული ხალხური მომღერლებისა და ქართული მუსიკოსების შთაგონებას.

T. C. МАМАЛАДЗЕ

КАРТАЛИНО-КАХЕТИНСКАЯ ПЕСНЯ АРОБЩИКА «УРМУЛИ»

Резюме

Среди многочисленных трудовых песен Грузии по своей глубокой лирике выделяется распространенная в Восточной Грузии одноголосная народная песня «Урмули». (Аробная).

Установлено, что «Урмули» исполняемая solo — развилась на материале песни «Оровела» и карталино-кахетинских длинных песен, она самостоятельно развивалась рядом с многоголосными песнями. Сольная песня своей речитативной структурой влияла на речитативные стороны карталино-кахетинских протяжных длинных песен. Здесь происходило взаимодействие двух различных жанров. На основании анализа этих песен можно считать установленным, что по своей музыкальной структуре «Урмули» родственна с песнями «Гутнури и Кеврули» (которые объединяются под общим названием «Оровела»), все эти песни связаны с работой с помощью животных, чем в основном и объясняется их однородность — одинаковые условия труда породило однотипные песни.

Сообразно с особенностями труда аробщика, песни «Урмули» своим музыкальным содержанием и колоритом принадлежат к особой группе лирических песен, где отмечаются два определенных мелодических оборота (формулы) в виде лейтмотивов, что именно и придает этому жанру песен большую эмоциональность.

В песнях «Урмули» часто используется народный стих «Агзеванс цавал» (только начальная строфа).

Этот стих имеет свое музыкальное оформление, которое принадлежит к категории антифонных хороводных однотональных песен древней Грузии.

«Урмули» совершенный образец карталино-кахетинского народного творчества. Песня свидетельствует не только о существовании аробничества, в качестве обособленного ремесла, но и о развитом аробничестве как одной из основных отраслей. Это в свою очередь наряду с особенностями аробничества выявляет так же известную ступень общественных взаимоотношений.

თ. ოჩიაური

ხმისუბრათის მიტოლოგიიდან (ხის ბეჭი)

ცნობილია, რომ ვაჟა-ფშაველა თავისი პოემების სიუჟეტად ხშირად ხალხურ თქმულებებსა და გადმოცემებს იყენებდა. მისი პოემების—„გველის მჭამელის“, „ეთერის“, „გოგოთურ და აფშინას“, „სულა და კურდღელას“, „ხის ბეჭის“, „კოპალას“ და სხვათა ანალოგიური თქმულება-გადმოცემები ხალხში დღემდეა შემონახული.

პოემა „ხის ბეჭი“ შექმნილია ფართოდ გავრცელებული თქმულების საფუძველზე ხის ბეჭის შესახებ, რომელზედაც საგანგებოდ გვინდა შევჩერდეთ. ჩვენს მიზანს არ შეადგენს თქმულების ლიტერატურული ანალიზი და ვაჟას შემოქმედების შესწავლა ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასთან ურთიერთობის თვალსაზრისით; გვინდა მხოლოდ იმ თქმულების ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული რაობის გამოვლენა, რომელიც ვაჟამ პოემისთვის გამოიყენა. ამ ფონზე შესაძლებელი გახდება იმის დადგენაც, თუ რა სიახლე და თავისებურება შეიტანა ვაჟამ ხალხურ სიუჟეტში.

ცნობილია, რომ ვაჟა მასალას ძირითადად ფშაური და ხევსურული ზეპირსიტყვიერების საგანძურიდან კრეფდა; ამ შემთხვევაშიც ეს მდგომარეობაა სავარაუდებელი, მაგრამ უშუალოდ ხევსურული ვარიანტი დაედო საფუძველად პოემას, თუ ფშაური, ამაზე რაიმეს თქმა ჭირს, რადგანაც უკანასკნელი მათგანი ჯერჯერობით ცნობილი არ არის. რაც შეეხება ხევსურულ ვარიანტს, იგი ა. შანიძემ გამოაქვეყნა თავისი ხევსურული ხალხური პოეზიის კრებულში. დასახელებული წიგნის 283 გვერდზე ვკითხულობთ:

„ადგ, ადგ ხეჭეჭაო,
ხისა გიგდავ ბეჭადაო“¹.

შენიშვნებსა და ვარიანტებში ეს სტრიქონები განმარტებულია შემდეგი ხასიათის თქმულებით: „წავიდა ერთ მონადირე ნადირობად და შედგა ერთს კლდის ეხში და დაანთო ცეცხლი. შუა ღამის დრო რო მოვიდა, გაიგონა ეშმაკების ძახილი. მოკლა იმან ერთი ჯიხვი, გაატყავა, ამაარიდა გულ-ფირტი და შედგა ცეცხლში. ის ოხერი უცბად ისევ წამოხტა ცეცხლშიით და გაიქცა. იძახა იმ მონადირემ: რა საკვირველს შავესწვერ?! და უძახეს ეშმაკებმა: ეგ რა საკვირველია? საკვირველი ბათირმა მაიხილა. ადგა და წამოვიდა მონადირე და იარა ხალხში, იკითხულა: ბათირმა რა მაიხილა? მივიდა ბათირთან თითონ, ხკითხა ბათირს: რა მაიხილევ? უთხრა ბათირმა: მე ასე მავიხილევ: შენ რო ყოფილხარ, იმ კლდის ეხში მეც ვიყავ. დავანთე ცეცხლი. მეეღინა ძახილი შუაღამის დროს: ქორწილი გვაქვ და წამეედივ.—ვერავ,—უძახა ეშმაკმ,—სტუმარი მყავის, ვერ წამოვალავ. მეორედ ისევ უძახეს: წამეედივ და

¹ ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, 1931, გვ. 283.



სტუმარიც აქ წამაიყვანევ. და თანაც ბნელა იყვ. მიძახა ვილაცამ: წამოდი, წამოდი, წამოდი, — რას ამბობ? მე თვალით არვის არ გხედავთ. — წამოდი, — მიძახა, — ჩემ ხმასა მოხყევ, ხოლოთ არაფერი მოგატყუონ, ჩემად უკითხვად არვის აზძრახდა. და მივედით. მთელი ეშმაკებით გამოტენილი იყო. დავსხედით სკამზე. მაშინ კი დავინახე ყველა თვალით. მაიყვანეს სამი ჯიჯვი, დაკლეს და აღუღეს. გააკეთეს ტაბლები და ხალხს პური აჭმიეს. ყველა ძვლები რაც იყო, ... ჯორცი შაჭამეს, არაყიც დალიეს. ერთი მანაწვადეს მე არ დავლიე. უთხრეს ჩემ ხაზეინს: რატო არ დაღევს შენი სტუმარიო? — გამოგელის რამეს, უთხრა ჩემმა ხაზეინმა. — ხვალ ერთსამც მახკლავსო ჯიჯვსაო! მეორე ყანწი მამაწვადეს. არ დავლიე. — რა სწყინს შენს სტუმარსო? უთხრეს ჩემსა ხაზეინსა. ისივ ისი უთხრა: გამოგელის რამესაო. და: ხვალ ორს ჯიჯვსამც მახკლავსო! თქვეს. მესამე მამაწვადეს ყანწი. მაინც არ დავლიე. — თქვეს: ხვალ სამსამც მახკლავსო! და დავლიე მეცა არაყი. პურიც ვჭამე. შაყარეს უჯორცოდ დახიზულები ძვლები, მახხვიეს ტყავი, დახკრეს მათრავი. ადგა და გაიქცა ჯიჯვი, რომენიც შავჭამეთ! ახლა მეორეს (ა)სხეს ძვლები, მახხვიეს ტყავი, შაულოცეს. ადგა და გაიქცა. მითხრა ჩემმა ხაზეინმა ეშმაკმა: ერთი ძვალი დამალე. გავიჩარი წელჩი და დავმალე. დაიწყეს ძებნა. ის ბეჭი მე მქონდა. გაუტეთეს ხისა, ჩაუდგეს, მახხვიეს ტყავი, შაულოცეს:

ადგე, ადგე ხეჭეპაო,
ხისა გიგდავ ბეჭადაო.

ადგა და გაიქცა. მაშინ დავიძინე. დილით, როცა გათენდა, ავდეგი და დავინახენ თვალთ ჯიჯვები. მართ(ლ)ად სამი ჯიჯვი მოვკალ და ის ბეჭი მე მქონდა დამალული. ანკი ის მამიკლია, რომენსაც ხის ბეჭი ჩაუდგეს წუხელს¹ და სხე.

ირკვევა, რომ მსგავსი თქმულებები გავრცელებულია სხვა ქართულ-კავკასიურ ტომებშიც, თუმცა მცირეოდენ სახეცვლილებებს აქვს ადგილი; ასე მაგალითად, მსგავს ლეგენდებში ზოგან ეშმაკების მაგიერ ღვთაებები თუ წმინდანები აცოცხლებენ ცხოველს, ხის ბეჭის ნაცვლად ხის ნეკნს ან დაკეცილ დანას უდგამენ ცხოველის ჩონჩხს ნაკლულ ადგილას, ზოგჯერ ჯიჯვს სხვა ცხოველი ცვლის და ა. შ.

იმის ნათელსაყოფად, თუ რამდენად მსგავსია სხვადასხვა ტომებში დამოწმებული ამ ხასიათის ლეგენდები და რამდენად გავრცელებულია იგი, მოყვანთ რამდენიმე მათგანს.

ათხაზური ვარიანტი შემდეგი ხასიათისაა: „ერთხელ მონადირე გარეულ თხას გამოუდგა, მაგრამ მისი მოკვლა ვერ მოახერხა. თხამ მონადირე უძრან ტყეში შეიყოლია, სადაც მან დაინახა კოცონი, რომელსაც გარს ღვთაებები შემოსხდომოდნენ. იქვე იდგა თხაც. დაკლეს იგი და მონადირესაც გაუმასპინძლდნენ. როდესაც ძვლებს ტყავში ჩაყრა დაუწყეს, მონადირემ ერთი ძვალი დამალა და იმის მაგიერ ჯოხი (მეორე ვერსიით დანა) ჩაღო. ღვთაებებმა გააცოცხლეს ეს თხა და შეუთქვეს, რომ იგი ჩვენი მონადირის მსხვერპლი გამხდარიყო. მეორე დილით, როცა მონადირე სახლში ბრუნდებოდა, გარეული თხა დაინახა, მოკლა და ჰოი, საშინელებავე, ხორცში თავისი ჯოხი (დანა) აპოვა“². ნ. ჯანაშია იქვე შენიშნავს, რომ მსგავსი ლეგენდა ჩაუწერია მეგ-

¹ ა. შანიძე, დასახ. წაშრ., გვ. 637, შენ. 720.

² Н. Джанашиа, Религиозные верования абхазов. XV, т. IV, вып. I, гв. 107—108.

რელ მწყემს ქარდავასაგანაც, ოლონდ იქ ღვთაება აქვეფ შას ნაცვლად ტყაში მათა, ხოლო გარეული თხის ნაცვლად გარეული ტახი ყოფილა მოხსენებული. როგორც ამ შენიშვნიდან ჩანს, მსგავსი თქმულება არც სამეგრელოსათვის ყოფილა უცხო.

ჩაჩნურ ვარიანტში მოთხრობილია სამი მონადირე ძმის შესახებ, რომელთაც ნადირობის დროს შემოაღამდებათ. ტყეში ხეტილის დროს ერთ გამოქვაბულს წააწყდებიან, რომელიც თურმე სამი გოლრათი ცალთვალა ქალის სავანეს წარმოადგენს. ქალები მიიპატიჟებენ შეშინებულ მონადირეებს და მათ გამასპინძლებას მოისურვებენ. მოიყვანენ ტყიდან შველსა და ვახშმის თადარიგს შეუდგებიან: „დაკლეს შველი და დაიწყეს ვახშმის მზადება. როცა ყველაფერი მომზადდა, დებმა სტუმრები ვახშმად მიიპატიჟეს და თან გააფრთხილეს: ძვლებს ნუ ვადაყრით, ერთად დააგროვეთო.— აქ რაღაც ამბავია,— გაიფიქრა ერთ-ერთმა მათგანმა და ქალების შეუმჩნეველად უბეში შვლის ბეჭი ჩაიღო. როცა ივანშმეს, გოლიათმა ქალებმა დაიწყეს ძვლების შეკრება და ხედავენ ერთი ბეჭი აკლია. ძმებს არაფერი არ უთხრეს, აიღეს ხის ნაჭერი, გააკეთეს მისგან მეორე ბეჭი, შემდეგ ძვლები ხის ბეჭთან ერთად დააწყვეს, ჩადვეს შვლის ტყავში ისევე, როგორც ცოცხალში იყო და დაიძახეს: „შველო, ტყეში დაბრუნდიო!“ შველი გაცოცხლდა, გამოხტა გამოქვაბულიდან და ტყეს მისცა თავი“. მეორე დღეს ძმები მოინადირებენ შველს, რომელსაც ნაცნობი ხის ბეჭი აღმოაჩნდება¹.

დასახელებული ლეგენდა მოწმდება ოსებშიც. ოსური თქმულების თანახმად, მონადირე ძაბმულათს ნადირობისას შემოაღამდება, ღამეს ხის ქვეშ გაათენებს. შუალამისას ხმაურზე ვაღვიძება და ესმის: ხის წვერზე ავსათი და კადი რუხსი (ტყის სინათლე) საუბრობენ. კადი რუხსი ავსათს სანადიმოდ ეპატიჟება—ირემი დაუკლავს მას. ავსათი უპასუხებს, რომ სტუმარი ჰყავს და წასვლა არ შეუძლია. მაშინ კადი რუხსი სტუმრიანად მიიპატიჟებს. ავსათი წაიყვანს მონადირესაც. მივლენ ერთ მოედანზე, სადაც კოცონი ანთია, ხოლო ირგვლივ აღამიანთა სახის წმინდანები სხედან. ავსათიც კაცის სახეს მიიღებს. დაკლულ ირემს ქვაბში მთლიანად ხარშავენ, ხორცს შეექცევიან, ხოლო ძვლებს ძამბულათის გარდა ყველანი აგროვებენ. „ძამბულათმა გამოხრული ირმის ნეკნი უბეში დამალა. დაკმაყოფილდნენ სტუმრები, გამასპინძლებისათვის მადლობა გადაუხადეს. დაიწყო ავსათმა ძვლებისაგან ირმის ჩონჩხის დაწყობა და ერთი ნეკნი, რამდენიც არ ეძება, მაინც ვერ იპოვა“. ავსათმა იცის ვისა აქვს ძვალი, მაგრამ სტუმრის შეურაცხყოფას ერიდება. „გამოქრა ბზის ტოტი, გამოთალა მისგან ჯოხი და იქ ჩადგა, სადაც ნეკნი აკლდა. შემდეგ დაარტყა ჩონჩხს მათრახი, რომელიც ხორციით, ხოლო ეს უკანასკნელი ტყავით დაიფარა; ცხოველს სიცოცხლე დაუბრუნდა. ირემმა ისკუპა და ტყის სიღრმეში გაუჩინარდა“².

წარმოდგენილ ლეგენდებში ძირითადად ორი მომენტი იქცევა ყურადღებას: ა) ნადირის მოკვლა და შემდეგ მისი ძვლების ერთად შეყრის მეშვეობით კვლავ გაცოცხლება, ბ) ღვთაების მიერ აღამიანისათვის გარკვეული ალთქმის დადება და შემდეგ ამ ალთქმის კეშმარიტად შესრულების ნათელსაყო-

¹ Сказки и легенды чеченцев, сказка про калдунин великанин, Владикавказ, 1882, стр. 6—8.

² Баранов, Из осетинской народной словесности, Авсати, СМОНПК, т. XXIV, стр. 65.



ფად მონადირის მიერ ხის ნაწილის აღმოჩენა იმ ცხოველში, რომელიც ღვთაების მიერ მისთვის იყო განკუთვნილი.

რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ აზროვნების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე შემუშავდა რწმენა იმის შესახებ, რომ სხეულის გარკვეულ ნაწილებს თავისი საკუთარი სული გააჩნია. კულტურის განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომ ადამიანს აოცებს ძვლის სიმაგრე, უბრუნელობა, გამძლეობა და მას გარკვეული სასიცოცხლო ძალის უნარს მიაწერს; ფიქრობს რომ მასაც, ისევე როგორც თმას, სისხლს და სხე., თავისი საკუთარი ე. წ. პარციალური სული ჰყავს. რწმენას პარციალური სულების შესახებ სხვა კონცეფციაც უკავშირდება, სახელდობრ—მიცვალებულის გაცოცხლების შესახებ. პრიმიტიული კულტურის საფეხურის ადამიანს წარმოუდგენია, რომ მიცვალებული შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ გაცოცხლდეს, როცა მისი ჩონჩხი იმ სახით იქნება წარმოდგენილი, როგორც იგი სიცოცხლის დროს იყო, მას არც ერთი ძვალი არ უნდა დააკლდეს, ძვლების წყობა არ უნდა აირიოს. იგი ფიქრობს, რომ მიცვალებულის სული მის ძვლებთან კავშირშია. თუ მიცვალებულის გაცოცხლება შესაძლებელია, ხოლო ამის ერთ-ერთ მთავარ პირობას მისი ჩონჩხი წარმოადგენს, ძვლები დაცული უნდა იქნეს. მართლაც ძვლების დაცვის წესჩვეულება დამოწმებულია დედამიწის სხვადასხვა ხალხებში. გადმონაშთის სახით მას ქართულ-კავკასიურ ტომებშიც ვხვდებით, რაც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები.

ზემოთ მოყვანილ ლეგენდაში წარმოდგენილია როგორც ძვლების საშუალებით გაცოცხლების კონცეფცია, ისევე ამ იდეისაგან გამომდინარე ძვლების დაცვის წესი. ყველა თქმულებაში ხაზი აქვს გასმული იმ გარემოებას, რომ დაკლული ნადირის ძვლების გადაყრა არ შეიძლება, ჩონჩხს არაფერი არ უნდა დააკლდეს, რადგანაც ცხოველი კვლავ უნდა გააცოცხლონ; წინააღმდეგ შემთხვევაში კი ეს შეუძლებელი იქნება.

გარდა ამ თქმულებისა, სხვადასხვა ქართული ტომების ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც დასტურდება რწმენა იმის შესახებ, რომ ნადირთ ღვთაებები ჯერ თვითონ მიირთმევენ ნადირის ხორცს, შემდეგ ამ ნადირს გააცოცხლებენ და მერე აძლევენ ადამიანს მისი მოკვლის უფლებას.

„აქვეფშას, აფხაზების შეხედულებით, დავალებული აქვს ნადირთ მწყემსობა. მისი ნებართვის გარეშე ნადირის მოკვლა არავის შეუძლია. სხვათა შორის, იგი ისეთი ცხოველის მოკვლის უფლებას იძლევა, რომელიც უკვე შეჭამა და მერე გააცოცხლა“¹.

ბარანოვი ნადირთ ღვთაება ავსათის შესახებ წერს: „ყოველ ახალშობილ ირემს იგი კლავს და მთლიანად, გაუტყავებლად და დაუნაწილებლად ხარშავს. ირმის ხორცის საკმელად სტუმრებს პატიუებს, რომლებიც ჭამისას ძვლებს არ ამტვრივენ. როდესაც სტუმრები დაკმაყოფილდებიან, ავსათი ყველა ძვალს იმ წესით ალაგებს, როგორითაც იგი განლაგებულია ცოცხალ ირემში და მათრახს დაარტყამს. ჩონჩხი ხორცს შეისხამს, ტყავით შეიმოსება და ირემს სიცოცხლე უბრუნდება“².

ასეთი შეხედულების არსებობა ძვლების საშუალებით გაცოცხლების კონცეფციის დამადასტურებელია.

¹ А. М. Дирр, Божество охоты и охотничий язык у кавказцев, СМОМПК, 44, отд. IV, 1915, стр. 1.

² Баранов, Из осетинской народной словесности, СМОМПК, 27, стр. 63.

ძვლებით გაცოცხლებისა და ძვლების დაცვის წესჩვეულების კვალი შემონახულია ქართულ ზღაპრებშიც. მაგ., ერთ ზღაპარში მოთხრობილია, თუ როგორ შეაცდინა ცბიერმა მელიამ დათვი, ჩასვა გოდორში და ხრამში გადაჩხა. ამის შემდეგ „ჩავიდა მელია დათვთან, ჯერ ჭირი უწყინა, დაიტირა, მერე მიჰყო ხელი, გააძრო ტყავი და ყველა ძვალი სათითაოდ აიტანა თავის სოროში. თავი კი ვერ აიტანა. ხახმატის ჯვარს შეევედრა მელა: წმინდაო და ძლიერო ხახმატის ჯვარო, ეს თავი ამატანიე და ერთ სანთელს დაგინთებო. ხახმატის ჯვარმა უშველა მელას და აატანინა თავის სოროში დათვის თავიც“. როდესაც მელიამ წადილი აისრულა, ხატს სანთლის ანთების მაგიერ თავხედური საქციელითა და უხეში სიტყვებით შეურაცხყოფა მიაცენა. „რაკი ეს სიტყვები თქვა მელიამ, გააცოცხლა ხახმატის ჯვარმა ეს დათვი“¹ და სხვ.

აქ აშკარაა, რომ ხახმატის ჯვარმა დათვი იმ ძვლების საშუალებით გააცოცხლა, რომელიც მელიის მიერ უკვე სოროში იყო აზიდული.

მრავლად მოიპოვება ისეთი ზღაპრები, სადაც ძვალი სასიცოცხლო ელემენტის, სასიცოცხლო ძალის შემცველად გვევლინება, მაგრამ ეს ძალა სრულიად სხვა სახეობაში ვლინდება, მაგ. ცხოველის ძვლისაგან ხე ამოვა, ან ძროხის ძვლებს დამარხავენ, რომელიც რაშად იქცევა და სხვ. აქ ერთგვარ მეტამორფოზასთან ვეაქვს საქმე.

მაგალითისათვის რამდენიმე ნიმუში ქართული ზღაპრებიდან: ერთმა მოახლემ ქალბატონი ვერაგობით თავიდან მოიშორა და მისი ადგილი თვითონ დაიჭირა. ქალბატონს თორმეტი ძმა ჰყავდა, რომლებიც ირმებად აქციეს, ზოლო თვით ქალი თევზად. ბოროტმა მოახლემ ამ თევზის დაკვლა და შეჭმა იწყებდა. მართლაც, დააჭერინა და ბრძანა: „ისე მოხარშეთ და მომიტანეთ, ერთი ფხა არსად არ გადავარდესო. ერთმა მოახლემ აიღო ერთი ფხა და გარეთ გადააგდო. თევზის ფხაზედ ერთი ისეთი ალვის ხე ამოვიდა, რომ წვერი ცახე ჰქონდა მიბჯენილი“².

ბავშვობისას ფშავში გაგონილ ზღაპარშიც—ერთთვალასა, ორთვალასა და სამთვალას შესახებ, მსგავს მოვლენასთან ვეაქვს საქმე; დედინაცვალი ობოლს ერთადერთ მეგობარ თხას დაუკლავს. თიკანი სიკვდილის წინ ეუბნება გოგონას: როცა დამკლავენ, ჩემი ძვლები ერთად შეაგროვე და ბაღში ჩაპარხეო. ოგი, მართლაც, ასე მოიქცევა და იქ, სადაც ძვლებს დაფლავს, ვაშლის ხე ამოვა, რომელსაც ვერცხლის ფოთლები და ოქროს ვაშლები ასხია.

ზღაპარში—„დედინაცვალი და გერი“ მოთხრობილია ერთი ობოლი ქალის შესახებ, რომელსაც მომაკვდავმა დედამ ერთი ძროხა და ფინია დაუტოვა, თანაც ანდერძად დაუბარა:—„ვინცობაა შვილო მამაშენმა მეორე ცოლი შეირთოს და ძროხა დაკლას, შენ ეგ ძროხის ხორცი არა ჭამო და ძვლებს კი თავი მოუყარე და ორმოში ჩაჰყარეო“. მალე მამა ცოლს შეირთავს, ხოლო უკანასკნელი ამ ძროხის დაკვლას მოისურვებს. გერი აასრულებს დედის ანდერძს: „ბავის ქვეშ ორმო გათხარა, ძროხის ძვლები, ტყავი და თავ-ფეხი შიგ ჩაყარა და ზედ ფიცრები დაახურა“. შემდეგში, როდესაც ობოლს გაუჭირდებოდა, იმ ორმოდან რაში ამოდიოდა ობოლის დამახილზე³.

¹ ქართული ხალხური ზღაპრები, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, 1938, გვ. 12.

² ქართული. ხალხური ზღაპრები, „ცხრა ძმა“, გვ. 146.

³ ზღაპრები, ქართვ. ქალთა წრის გამოცემა, № 2, დედინაცვალი და გერი, გვ. 51—58

ამგვარი ხასიათის მრავალი ნიმუშის მოტანა შეიძლებოდა, მაგრამ ვფიქრობთ აქედანაც კარგად ჩანს ის დიდმნიშვნელოვანი როლი, რომელსაც მორწმუნე ადამიანის აზროვნება ანიჭებდა ძვალს. მართალია, აქ ძვალი იმავე სახეობად არ აღდგინდება, რასაც იგი ეკუთვნის, მაგრამ იგი მაინც ვარკვეულ სასიცოცხლო ძალას შეიცავს, რომელიც შეიძლება ხელს გამოვლინდეს, ცხოველდაც და სხვ.

ქართველ ტომებში ძვლების დაცვის წეს-ჩვეულებაც დასტურდება: „მნიშვნელოვან ინტერესს წარმოადგენს აგრეთვე რაჭველ მონადირეებში დამოწმებული წეს-ჩვეულება, რომლის მიხედვით აკრძალული იყო ნადირის ძვლის გადაგდება! ნადირის ძვალს აგროვებდნენ და მიწაში მარხავდნენ: მაგრამ ამ შემთხვევაში რაჭის სხვადასხვა სოფელში სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულებაა დამოწმებული ნადირის ძვლის მიმართ. მაგ., რაჭის ქვემო სოფლებში ს. სადმელი და სხვ.—საჭირო იყო ნადირის ძვლის დაწვა, მაგრამ ს. გლოლაში ნადირის ძვალს წყალში ჰყრიდნენ და მისი დაწვა აკრძალული იყო. უმეტეს შემთხვევაში, როგორც აღვნიშნეთ, მიმართავდნენ ნადირის ძვლის მიწაში დამარხვას.“¹

მსგავსი წესი მოწმდება სვანეთშიც: „მონადირემ უნდა შეაგროვოს ნადირის ძვლები და, თუ ისე ბევრი დაგროვდა, რომ ადგილი აღარ იქნება მის შესანახავად, მაშინ მდინარეში უნდა გადაყაროს. ნადირის ძვლის იმ ნაწილიდან, რომელსაც საჩუქრის სახით მონადირე მიართმევს ამხანაგებს ან-გარეშე პირს, ძვლები უკლებლად უთუოდ მონადირეს უნდა დაუბრუნდეს“².

„ნადირის ხორცს რომ შეჭამდნენ, ჭამის შემდეგ ძვლებს მოაგროვებდნენ და გარეთ მიწაში დამარხავდნენ. ნადირის ძვლების დაუმარხავად დატოვება არ შეიძლებაო“, აღნიშნულია ბალიაურისა და მაკალათიას მასალებში ხევსურეთში მონადირეობის წესების შესახებ.³

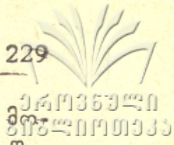
დღეს ხალხის აზროვნებიდან უკვე წაშლილია ასეთი მოქმედების პირველადი აზრი, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ იმ კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც ჩონჩხი ვარკვეულ ურთიერთობაშია მიცვალებულის სულთან, შესაძლებელი ხდება ამ მოქმედების პირველადი აზრის აღდგენა. ძვლების დაცვის სხვადასხვა წესებიდან (დამარხვა, დაწვა, წყალში ჩაყრა) პირველადი იქნებ დაგროვება ყოფილიყო. ამას გვაფიქრებინებს სვანეთში დადასტურებული წესი; იქ, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, ნადირის ძვლებს ერთად აგროვებდნენ იმ დრომდე, ვიდრე შესანახი ადგილი ექნებოდათ. როცა ველარსად დატევდნენ, მხოლოდ მაშინ ჩაყრიდნენ წყალში.

გვიან ხნობამდე შემონახული ძვლების დაცვის წეს-ჩვეულების აზრი უკვე დაკარგულია; ხალხის მეხსიერებამ მხოლოდ ერთი მომენტიღა შემოინახა; კერძოდ ის, რომ ძვლებს რაღაც მნიშვნელობა აქვს, მისადმი უპატივისცემოდ მოპყრობა არ შეიძლება, მისი გაბნევა არ ვარგა. მონადირემ, მართალია, აღარ იცის, თუ რატომ არ უნდა გადაყაროს ძვლები, მაგრამ წესის მიხედვით ასე იქცევა. აქ ტრადიციის ძალა მოქმედებს.

¹ ალ. რობაქიძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო-მეურნეობაში, თბ., 1941, გვ. 162.

² Р. Эрнстов, Заметки о Сванетии, გვ. 99.

³ ბალიაური, მაკალათია, მონადირეობის წესები ხევსურეთში, რგ. XIV, გვ. 18 (ხელნაწილი დაცულია ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში).



ლეგენდის მეორე ნაწილში, როგორც უკვე მოვიხსენიეთ, საუბარია ნადირის მიერ ძვლის მოპარვისა და ცხოველის ჩონჩხში ამ ნაწილის ხით შეცვლის შესახებ. ვფიქრობ, რომ ეს მომენტი შედარებით გვიანი ხანის მოვლენაა. იგი იმ დროს უნდა განეკუთვნებოდეს, როდესაც ადამიანს ეჭვი შეეპარა ღვთაებების ძალასა და უნარში. განაგებს რა ნადირთ ღვთაება თავის სამწყსოს, ანაწილებს, თუ რომელ მონადირეს რომელი ნადირი შეხვდეს. აღთქმის ქეშმარიტების დასადასტურებლად მონადირე ნადირის ძვლებში ხის იმ ნაჭერს პოულობს, რომელიც მისი თანდასწრებით ნადირის ჩონჩხში იქნა ჩადგმული. ხალხმა გვიან ხანაში ეს ლეგენდა სწორედ ამგვარად გააზრიანა. რომ ეს მოტივი უფრო გვიანდელია, ამაზე უნდა მიუთითებდეს ამ თქმულების რაჭული ვარიანტი. იგი ასეთი შინაარსისაა: ერთი მონადირე მოკლავს თეთრ ნადირსა და ხის ქვეშ დააგდებს. უცებ ნადირი წამოხტება და გაიქცევა, გამოდევნებულ მონადირეს მიუბრუნდება და დაუძახებს — ნუ მომდევ ვერ მომკლავო.

მონადირის შეკითხვაზე, თუ რატომ ვერ მოჰკლავს იგი ჯიხვს, ჯიხვმა უპასუხა: „ამირან ბათუყოელს (განთქმული მონადირე ყოფილა) შეეკითხე და ის გეტყვისო მონადირე მისულა ამირან ბათუყოელთან, უთქვამს ყველაფერი მისთვის და მიუღია შემდეგი პასუხი: „მე კარგი მონადირე ვიყავი და ბევრი ნადირი მყავდა დახოცილი. ერთხელ ჩემთან ორი კაცი მოვიდა და მითხრა, რომ მე ნადირთ ანგელოზი მიძახის. მე შემეშინდა და წავყევი. მიმიყვანეს ერთ გახსნილ კლდეში. იქ ღზინი იყო გამართული. ორმა კაცმა მითხრა: „ვიდრე ჩვენ არ განიშნოთ პური არ სჭამო“-ო. იქ ისხდნენ მოჩვენებები, რომელთაც ნადირის სახე ჰქონდათ. ნადირის ანგელოზმა თქვა: „რატომ არა ჭამს თქვენი სტუმარიო“. ორმა კაცმა უპასუხა: „თქვენ წყალობას ეღისო“. ნადირის ანგელოზმა, რომელსაც ადამიანის სახე ჰქონდა, თქვა: „გადახედეთ ამ ნადირთ, ზოგი მათგანი კოჭლია, ზოგი ბრმა, ზოგა დაჭრილი და დასახიჩრებული. ყველა ესენი მაგისაგან არიან გაფუჭებულებიო. ორმა კაცმა უპასუხა: „მაინც თქვენ წყალობას ეღისო“. ამაზე ნადირთ ანგელოზმა ბრძანა „მაშინ ყოველ დილას მაგასთან ერთი ჯიხვი მივიდეს და ეგ სანადიროდ არ გამოვიდესო“. მე მაინც არ ვჭამე პური. ცოტა ხნის შემდეგ ნადირთ ანგელოზმა კვლავ ბრძანა... ყოველ მესამე დღეს თითო არჩვი მივიდეს, მიჩუქებია“-ო. ამის შემდეგ კი ვჭამე პური და მართლაც ყოველ დილას თითო ჯიხვი მომდიოდა, ხოლო ყოველ მესამე დღეს კი თითო არჩვი“¹.

თქმულება ხევსურული ვარიანტის მსგავსად ვითარდება. მოსალოდნელია, რომ იგივე ამბავი გამეორდეს: მოკლან ნადირი, მოხარშონ, შეაგროვონ ძვლები, მონადირემ ერთი ძვალი დამალოს, ძვალი შეცვალოს ხის ნაჭრით, მონადირეს აღუთქვან ნადირი და მართლაც მოკლულ ნანადირეში ხის ნაწილი აღმოჩნდეს, მაგრამ ყოველივე ეს რაჭულ ვარიანტიდან ამოვარდნილია. აქ გაჯიუტებული მონადირე ხის და ცდილობს ღვთაებას მეტი ნანადირევი აღაუთქმევინოს. იგი მართლაც აღუთქვამს, რის შემდეგაც მონადირე ყოველთვის ხოცავს იმდენ ნადირს, რამდენიც მისთვის არის განკუთვნილი. ამ ლეგენდაში წაშლილია სიკვდილისა და შემდეგ ძვლების მეშვეობით გაცოცხლების კონცეფციის კვალი და იგი მონადირისა და ნადირთ ღვთაების დამოკიდებულების ამსახველ ლეგენდად არის ქცეული. ხევსურულ ვარიანტს კავკასიის სხვა ტომებში დაცულ მსგავს თქმულებებთან ერთად უფრო არჩაული შინაარსი აქვს შემორჩენილი, ვიდრე რაჭულს.

¹ აღ. რობაქიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 195.

განხილული თქმულების სხვადასხვა ვარიანტებში ვაჟას პოემასთან დაკავშირებით ერთი მომენტი იქცევა ყურადღებას; როგორც დავინახეთ, ყველა მათგანში დაცულია რწმენა ღვთაებათა ყოვლის შემძლეობისა და მათი ნების გარდაუვალობის შესახებ. თქმულება სწორედ ამ რწმენის განმტკიცებას ემსახურება. სრულიად სხვაგვარად დვას საკითხი ვაჟას პოემაში. მისი სიუჟეტი თითქმის კვალდაკვალ მისდევს თქმულების ხევისურულ ვარიანტს; მონადირე ბალია ღვთაებრივ არსებათა ნადიშე მოხედება, ისინი მასაც უმასპინძლებიან ნადირის ხორციით, ოღონდ აფრთხილებენ:

„ძალები არ დაგვიკარგო,
 რაც მოგერგება წილადა“...¹

მონადირე არ ასრულებს თხოვნას და ხარ-ირმის ბეჭს ჩუმად წყალში გადააგდებს, ძვლების დათვლის დროს აღნიშნული ბეჭი დააკლდებათ. მონადირე შეშინდება, მაგრამ:

„შემკრთალს ზედ არცკი შეხედეს,
 ბეჭი ვათალეს ხისაო,
 და სხვა ძვლების ბეჭებში
 ძვალად ჩათვალეს ისაო“. (გვ. 272).

ნადირთა ქალ-ღვთაება იწყებს ცხოველთა განაწილებას, თუ რომელი მათგანი, რომელი მონადირის მსხვერპლი უნდა გახდეს. ჯერი ხის ბეჭზე მიდგება:

„აიღეს ბოლოს ხის ბეჭი...
 ვის დააწერენ იმასა?
 ეს ყვირილობას მოკვდება
 სწორედ პარასკევ დილასა,
 ბალიას ანაწერია,
 რაკი გადიღებს წვიმასა..“ (გვ. 272—273)

დანიშნულ დროს ბალია ჩასათვრებული ელის ნადირს; მართლაც გამოჩნდება ხარ-ირემი:

„უმიზნა, ჩახმაზს მოსწია,
 შემოაყენა ფეხზედა,
 უნდა დასხლიტოს ჩახმაზი,
 თითს არ მოჰყვება წესზედა.
 ამ დროს მეორე მხრიდამა
 თოფისა ესმის გრიალი...
 უყურებს, დაბარჯანავდა
 ხარი-ირემი ტიალი“... (გვ. 277).

და გაწბილებული ბალია ხედავს:

„გადმოეტანა ვაჟაკი,
 მოლზენით, აბჯრის უღერითა
 და დაბჯინა კისერში
 ირემს ხანჯარი წვერითა“ (გვ. 278)-

დამარცხდა ბალია, არ ასრულდა ღვთაებათა დანაპირები, რაც ხალხის რელიგიური რწმენის თანახმად აუცილებლად უნდა მომხდარიყო. მისთვის განკუთვნილი ირემი სხვა მონადირის მსხვერპლი გახდა. ვაჟა-ფშაველას პოემაში დაგმობილია რწმენა ზებუნებრივ ძალთა ყოვლისშემძლეობის შესახებ. რომ ვაჟასთვის საკითხის ამგვარად დაყენება შემთხვევითი არ არის, ეს კარგად ჩანს პოემა „ეთერიდანაც“. ხალხური „ეთერიანის“ მიხედვით გამიჯ-

¹ ვაჟა-ფშაველა, ტ. III, ტფილისი, 1938 გვ. 271.

ნურებული მურმანი ეშმაკს სულს მიჰყიდის და სამაგიეროდ ჯადოს წამო-
ლებს, რითაც ეთერი მას უნდა დარჩეს. მართლაც ეშმაკის ჯადო ჭრის,—
ეთერს მატლები დაეხვევა. შეწუხებული აბესალომი გამოიყვანს მას გარეთ და
დაიძახებს:

—ორშაბათს შეყრილ მიჯნურნი
სამშაბათს გავიყარენით;
ვისაც რო.წყურა გეწყინათ,
გავყრილვართ, გაიხარენით,
ვის გინდათ ქალი ეთერი?
მე ნადირობას მივალო!“
—„უბოძე შენსა მურმანსა,
შენი ერთგული ყმა ვარო“¹

მოახსენებს მურმანი და ეთერიც მას რჩება. აქაც ისევე, როგორც თქმუ-
ლება „ხის ბეჭში“, ხალხური რელიგიური რწმენა შეურყეველია, ზებუნებრივ
ძალებს შეუძლიათ თავისი ნებისამებრ წარმართონ ადამიანის ბედი.

ვაჟას პოემის მიხედვით შერე კუდიანთან მიდის, სულს მიჰყიდის და
სამაგიეროდ ჯადოს წამოიღებს. ამ ჯადოს მეშვეობით ეთერი მისი უნდა გახდეს.

მ ა რ თ ლ ა ც : „გაეჭრა შერეს წამალსა,
ქვეყანა არეულიყო,
სიყვარულისა ფილში
ბაღდაში ჩარეულიყო.
ეთერსა ფერი ეცვალა,
ტანზე მატლები სდიოდა...“²

მაგრამ გოდერძი აბესალომივით არ მოქცეულა:

„შეცვლით რა ნახა ეთერი,
მაშინვე ელდა სცემოდა,
ლოგინად ჩავარდნილია
პურ-წყალს არ ჰნახავს გემოდა,
ვით ცვილი ჩამომდნარიყო,
დარჩენილიყო ძვალები,
მაგრამ ეთერსვე ეძებდნენ
მის დახოცილი თვალები“ (გვ. 133).

შერეს წამალი სანახევროდ ჭრის მხოლოდ, რადგანაც გოდერძიმ

„ქალი არავის დაუთმო,
კომსკ ეჯდა დაფარულადა
და მისნი ერთგულნი ყმანი
გარს ედგნენ ყარაულადა“ (გვ. 133).

სწორედ აქ უპირისპირდება ხალხურ ეთერიანს ვაჟას პოემა. დამარცხ-
და შერე, ის, რისთვისაც სული გაჰყიდა, მისთვის ბოლომდე მიუწვდომელი
დარჩა. მართალია, გოდერძიმ სული დალია და ეთერმაც „თავი დააკლა დანი-
თა“, მაგრამ ისე, რომ შერეს თვალის არ მოუკრავს მისთვის.

ვაჟა-ფშაველა აქაც, ისევე როგორც პოემა „ხის ბეჭში“, დაუპირისპირ-
და ხალხურ რელიგიურ შეხედულებას, დაარღვია ცრურწმენის ჩარჩოები, და-
გმო ხალხურ სიუჟეტში დაკანონებული სარწმუნოებრივი მომენტი და იგი
ახლებურად გადაწყვიტა.

¹ ხალხური პოეზია, საბჭოთა მწერალი, 1905, გვ. 408.

² ვაჟა-ფშაველა, დასახ. ნაშრ., გვ. 133.



ამგვარად, განხილული მასალის საფუძველზე შეგვიძლია შემდეგი დასაკვნათ:

ა. ხის ბეჭის შესახებ ხევისურეთში დამოწმებული თქმულება ქართულ-კავკასიური მოდემის ხალხებში ფართოდ გავრცელებული მსგავსი თქმულების ვარიანტთაგანია.

ბ. თქმულების პირველ ნაწილში დადასტურებული რწმენა ცხოველის გაცოცხლების შესახებ, რისი მთავარი პირობაც მისი ჩონჩხის სრული სახით წარმოდგენაა, და ქართულ-კავკასიურ ტომებში დამოწმებული ნადირთა ძვლების დაცვის წეს-ჩვეულება ანიმიზმს უკავშირდება.

გ. ძვლის მაგიერ ხის ნაწილის ჩადგმა ცხოველის ჩონჩხში თქმულებაში შედარებით გვიანი ხანის შენატანი უნდა იყოს.

დ. ქართულ ზღაპრებში გავრცელებული მოტივი გარდაცვლილი ადამიანისა თუ ცხოველის ძვლის დამარხვის შედეგად მისი მეტამორფოზული სახეცვლილებით აღდგენის შესახებ, ძვლების მეშვეობით გაცოცხლების კონცეფციიდან და ამდენად ანიმიზტური რწმენიდან მომდინარე ჩანს.

ე. ვაჟა-ფშაველას პოემა „ხის ბეჭი“ წარმოადგენს ხალხურ სიუჟეტზე აგებულ პოემას, რომელშიაც ავტორი ხალხურ ცრუმორწმუნეობას გმობს და მას თავის შეხედულებას უპირისპირებს.

Т. А. ОЧИАУРИ

ИЗ ХЕВСУРСКОЙ МИФОЛОГИИ («ДЕРЕВЯННАЯ ЛОПАТА»)

Резюме

В горной части Восточной Грузии (Хевсуретии) встречается сказание о «Деревянной лопате», которое является одним из вариантов сказания широко распространенного как среди грузин, так и других народов Кавказа.

Один из мотивов сказания о воскресении животного посредством сохранения всего скелета животного и обычай сохранения костей животного, засвидетельствованный в этнографических пережитках грузин и других кавказских народов возникли на почве анимистического мировоззрения.

Сюжет сказания использован грузинским поэтом Важа-Пшавела для своей поэмы «Деревянная лопата», в которой он порицает народное суеверие и противопоставляет ему собственное воззрение.

ბ. ჩაჩავაძე

ხალხური მმართველობის ისტორიიდან ხმისმართში (შატილის საფეხნო)

შესავალი

ხევსურეთის შესახებ არსებულ საკმაოდ მდიდარ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში საფეხნოსა და ფეხონის ბუნების ამომხსნელი ეთნოგრაფიული მასალა არ იყო აღწერილი და დადგენილი. ამიტომაც თემის დამუშავება, თავიდანვე, ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში შემონახული მასალების გამოვლინებას, აღწერას, დადგენასა და შესწავლას საჭიროებდა.

ამ მიზნით, სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მიერ მოწყობილი მივლინებით 1940 წლის ზაფხულში ხევსურეთში გავემგზავრეთ.

ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვება მოვახდინეთ ხევსურეთის შემდეგ სოფლებში: ბარისახოში, გუდნაში, ბაცალიგოში, ზეისტეჩოში, ბისო-ხახმატში, ლეზაისკარში, შატილში, არდოტსა და ხახაბოში.

ადგილზე მუშაობის დროს, თითოეულ თემსა და სოფელში შეგროვებულ ეთნოგრაფიულ მასალებს ერთმანეთს ვუდარებდით და ცალკეულ სოფლებში გარკვეულ თავისებურებებს ვამჟღავნებდით. განსაკუთრებით ხანგრძლივი მუშაობა ჩავატარეთ შატილის საფეხნოში, სადაც ყოველდღიურად იკრიბებოდნენ სოფლის მამაკაცები, ხელსაქმობდნენ და საუბრობდნენ. ჩვენც ამ შემთხვევით ვსარგებლობდით და როგორც მთხრობელთა გამოკითხვით, ისევე უშუალო დაკვირვების გზით საყურადღებო ეთნოგრაფიულ მასალას ვაფიქსირებდით. ამასთან ერთად, ხევსურეთის ქველი ყოფა-ცხოვრების მცოდნე მთხრობლებს გამოკითხვას საშუალებით ამა თუ იმ თემსა და სოფელში (მათ შორის შატილშიც) წინასწარვე ვარჩევდით. ზოგ შემთხვევაში მასალას ცალკეულ მთხრობელთა ნაამბობით ვიწერდით, ზოგჯერ კი თემასთან დაკავშირებულ ამა თუ იმ, საკითხზე რამდენიმე მთხრობელთან ერთდროულად ვმუშაობდით.

ნაშრომთან დაკავშირებული ძირითადი ეთნოგრაფიული მასალა ადგილზე მუშაობისას მოგვაწოდეს შემდეგმა მთხრობელებმა: გიგია ჭინჭარაულმა, გიგია ვიორგის-ძე ჭინჭარაულმა, ბესო ჭინჭარაულმა, ბაქყურა ჭინჭარაულმა (ბარისახო); გადუა არაბულმა (ზეისტეჩო); ბათირა არაბულმა, სადუა არაბულმა, გიგია არაბულმა (ბაცალიგო); კმარია გოგოჭურმა (ჭორმეშავი); ბაქყურა ქეთელაურმა (ბისო); ბერდია ქეთელაურმა (ხახმატი); ნინო ჭინჭარაულმა, (ლეზაისკარი); ლეკო ჭინჭარაულმა, ხთისო ჭინჭარაულმა, ბესო ჭინჭარაულმა სალირა ჭინჭარაულმა, სეთ მარაშაულმა (შატილი); ბაბუა ზვიადაურმა, მამუკა ზვიადაურმა (არდოტი); სამუკა გოგოჭურმა (ხახაბო). შესადარებელი მასალების მოპოვების მიზნით 1946 წ. ვმუშაობდით ჩრდილო ოსეთში, ალაგირის ხეობაში.

თემის დამუშავებისას ჩვენ ვსარგებლობდით აგრეთვე აკად. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების კორესპონდენტთა მიერ შეგროვებული გამოუქვეყნებელი ეთნოგრაფიული მასალებითაც. ეს ხელნაწერები აღნიშნული ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივშია დაცული.

შატილის საფეხნოს შესწავლისას დადასტურდა, რომ ხევესურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში შემონახული იყო ე. წ. სამხედრო დემოკრატიის რიგის, ანუ კლასობრივ საზოგადოებაში გარდამავალი საფეხურის ერთ-ერთი ნაკვალევი, რომელიც თავისი საწყისებით პირველყოფილი დემოკრატიიდანაა მომდინარე. ცნობილია, რომ პირველყოფილი დემოკრატია დამახასიათებელი იყო პირველყოფილ-თემური წესწყობილების გარკვეული საფეხურისათვის.

რა ნიადაგზე იყო დაფუძნებული ეს „ბუნებრივად აღმოცენებული დემოკრატია“ საზოგადოებრივი განვითარების ამ უძველეს საფეხურზე? აღნიშნულ საკითხზე პასუხს მარქსიზმის კლასიკოსთა შრომებში ვპოულობთ.

„პირველყოფილ-თემური წყობილების დროს წარმოებით ურთიერთობათა საფუძველს წარმოადგენს წარმოების საშუალებათა საზოგადოებრივი საკუთრება. ეს ძირითადად შეესაბამება საწარმოო ძალთა ხასიათს ამ პერიოდში... საერთო შრომა იწვევს წარმოების საშუალებათა, აგრეთვე წარმოების პროდუქტების საერთო საკუთრებას. აქ ჯერ კიდევ წარმოდგენა არა აქვთ წარმოების საშუალებათა კერძო საკუთრებაზე, თუ არ ვიანგარიშებთ წარმოების იმ ზოგიერთი იარაღის კერძო საკუთრებას, რომლებიც ამავე დროს წარმოადგენენ მტაცებელი ნადირებისაგან თავდაცვის იარაღებს. აქ არ არის ექსპლუატაცია, არ არიან კლასები“¹.

ი. სტალინი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ამ უძველეს საფეხურს შემდეგნაირად ახასიათებს: „დრო იყო, როცა საკუთრებას კომუნისტური ხასიათი ჰქონდა, როცა ტყეები და ველები, სადაც პირველყოფილი ადამიანები დაძრწოდნენ, ყველას ეკუთვნოდა და არა კერძო პირებს. რატომ არსებობდა მაშინ კომუნისტური საკუთრება? იმიტომ, რომ წარმოებაც კომუნისტური იყო, შრომაც საერთო კოლექტიური,—ყველა ერთად შრომობდა და უერთმანეთოდ არ ვარგოდნენ“².

პირველყოფილ-თემური წესწყობილების გვაროვნული საფეხურის დახასიათებისას ფ. ენგელსი აღნიშნავს: „გვაროვნული წესწყობილება ისეთი საზოგადოებიდან წარმოსდგა, რომელიც შინაგან წინააღმდეგობებს არ იცნობდა და მხოლოდ უკონფლიქტო საზოგადოებისათვის იყო გამოსადეგი. მას არავითარი იძულების საშუალება არ გააჩნდა გარდა საზოგადოებრივი აზრისა“³.

ეს საზოგადოებრივი აზრი გვაროვნული წესწყობილებისათვის დამახასიათებელ პირველყოფილ დემოკრატიულ ინსტიტუტებში პოულობდა თავის გამოხატულებას. „თუმცა გვაროვნულ წესწყობილებაში,—ამბობს ფ. ენგელსი,—მეტი საზოგადო საქმეებია გასარჩევი ვიდრე დღეს, თუმცა რამდენიმე ოჯახს საერთო შინაური მეურნეობა აქვს კომუნისტურად მოწყობილი, თუმცა იქ მიწა ტომის სამფლობელოს წარმოადგენს, მხოლოდ ბაღჩებია მიკუთვნებული შინაური მეურნეობისადმი, მაგრამ მაინც იქ საჭირო არაა ჩვენი ფართო და დახლართული მმართველობის აპარატი. საქმეებს მონაწილეები სწყვეტენ და,

¹ საკავშირო კომუნისტური პარტიის (ბოლშევიკების) ისტორია. მოკლე კურსი, თბილისი, 1948, გვ. 161,

² ი. სტალინი, თხზულებანი, ტ. I, თბილისი, 1947, გვ. 318.

³ ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1933, გვ. 202.

უმრავლეს შემთხვევაში, ყოველივე საუკუნეებრივი ადათის წყალობით წესრიგდება¹.

ფ. ენგელსი დასახელებული შრომის იმ ნაწილში, რომელშიც გერმანელთა სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხს არკვევს, აღნიშნავს: „ამგვარად, აქ გვაროვნული წესწყობილება, ყოველ შემთხვევაში, იმ ქვეყნებში, სადაც სამარკო თემი შერჩა, სახელდობრ ჩრდილო საფრანგეთსა, ინგლისსა, გერმანიასა და სკანდინავიაში, შეუმჩნევლად გადავიდა ტერიტორიულ წესწყობილებაში და ამით შეინარჩუნა უნარი სახელმწიფოს შეგუებოდა. მაგრამ მან შეინარჩუნა აგრეთვე პირველყოფილი დემოკრატიული ხასიათი, რომელიც გვაროვნული წესწყობილებისთვისებას წარმოადგენს, და ამრიგად შემდგომი იძულებითი გადაგვარების მიუხედავად არ დაუკარგავს გვაროვნული წესწყობილების მიერ ნაანდერძევიანაში; ამიტომ ტერიტორიული თემი დღემდე ცხოველმყოფელ იარაღს წარმოადგენს ჩაგრულთა ხელში“².

ახასიათებს რა საზოგადოებრივი განვითარების გვაროვნული საფეხურის ინსტიტუტებს: სახალხო კრებას, გვარის მამასახლისების საბჭოს და მხედართმთავარს ძველ გერმანელებში, ფ. ენგელსი დასძენს: „ეს იყო ყველაზე განვითარებული წესწყობილება, რომელიც შესაძლებელი იყო გვაროვნობის ნიადაგზე“³.

პირველყოფილ-თემური საზოგადოების დემოკრატიული ხასიათის შესახებ კ. მარქსს, ლ. მორგანის წიგნის „ძველი საზოგადოება“-ს კონსპექტში, აღნიშნული აქვს: „Везде, где господствовали родовые учреждения, — и до установления политического общества, — мы находим народы организованными в родовые общества, но не выше этого. „Государство еще не существовало“ (стр. 67). Так как род, единица организации, был по существу демократическим, то демократическими, естественно, являлись также: фратрия, состоявшая из родов, племя, состоявшее из фратрий, и родовое общество, образованное через союз или (что является более высокой формой развития) слияние племен (как три римских племена в Риме, четыре афинских племена в Аттике, три дорийских племена в Спарте; все они населяли одну общую территорию)“⁴.

გ. ი. ლენინი, ახასიათებს რა პირველყოფილ-თემური წესწყობილების იმ ინსტიტუტებს, რომელთა საშუალებითაც წარმოებდა მაშინდელი საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწესრიგება, აღნიშნავს: „В первобытном обществе, когда люди еще жили небольшими родами, находясь на самых низких ступенях своего развития, в состоянии, близком к дикости; в эпоху, от которой современное цивилизованное человечество отделяют несколько ты-

¹ ფ. ენგელსი, ოჯახის, კრძოლ საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, დასახ. გამ., გვ. 111—112.

² ფ. ენგელსი, ოჯახის, კრძოლ საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, დასახ. გამ., გვ. 180. შდრ. რუს. გამ. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XVI, часть I, Москва, 1937, გვ. 128.

³ ფ. ენგელსი, ოჯახის, კრძოლ საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, დასახ. გამ., გვ. 172.

⁴ К. Маркс, Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество», Архив Маркса и Энгельса, т. XI, ОГИЗ—Госполитиздат, 1941, გვ. 63.

საჩუქრის, — в то время не видно еще признаков существования государства. Мы видим господство обычаев, авторитет, уважение, власть, которой пользовались старейшины рода, видим, что эта власть признавалась иногда за женщинами, — положение женщины тогда не было похоже на теперешнее бесправное, угнетенное положение, — но нигде не видим особого разряда людей, которые выделяются, чтобы управлять другими и чтобы в интересах, в целях управления систематически, постоянно владеть известным аппаратом принуждения, аппаратом насилия, каковым являются в настоящее время, как вы все понимаете, вооруженные отряды войск, тюрьмы и прочие средства подчинения чужой воли насилию, — то, что составляет сущность государства¹.

* *
*

ქართველმა ხალხმა, ვიდრე დღევანდელ მდგომარეობას მოაღწევდა, გრძელი ისტორიული გზა გამოიარა და რამდენიმე საზოგადოებრივი წესწყობილება გამოიცვალა. ქართველ ტომთა განვითარების ყველაზე ადრინდელი საფეხური პირველყოფილ-თემური წყობილება იყო². თემური წყობილების ნაშთებმა ქართველ მთიელებში მე-19—მე-20 საუკუნემდისაც მოაღწია. „დიდება ქართველმა მწერლებმა ვაჟა-ფშაველამ და ყაზბეგმა მხატვრულად აგვიწერეს ხევსურული, ფშაური, მოხეური თემი. თემის „რჯული“ და ყრილობა, სისხლის აღება, უფროს-უმცროსობა, სტუმარ-მასპინძლობა, რასაც ჩვენ გვიხატავენ ვაჟა და ყაზბეგი, სწორედ თემური წყობილების ნაშთებია“³.

თავისუფალ სეანეთშიც თემური წყობილების ნაშთები წარსული საუკუნის დამლევამდე იყო შემონახული⁴. აქ რამდენიმე სოფლის კავშირი შეადგენდა თემს, რომელსაც სათემო ყრილობა, ანუ სეანურად „ლუხორ“, „ლუხორ“ განაგებდა⁵. თემთა კავშირი შეადგენდა „ხევს“, ანუ „ხეობას“. ხევსაც ჰქონდა თავისი ყრილობა. „ხევის თავყრილობა ცალკე თემების მახვშებისა და „ჩენილებისაგან“, ანუ წარმომადგენლებისაგან შედგებოდა. განსაკუთრებულ შემთხვევებში-კი თემის თავყრილობას ყველა კომლის წარმომადგენელი ესწრებოდა“⁶.

¹ В. И. Ленин, О государстве, лекция в Свердловском университете 11 июля 1919 г. Сочинения, т. XXIV, изд. III, Москва, 1932, гл. 365—366.

დემოკრატიის შესახებ კლასობრივ საზოგადოებაში. იხ. К. Маркс, Избранные произведения в двух томах, том II, Государств. изд. политической литературы, 1938, гл. 83. 117—122; 256—257; 336; К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч. 1, Партиздат ЦК ВКП (б) 1937, гл. 83. 98, 148; К. Маркс и Ф. Энгельс, Немечкая идеология, партиздат, 1934, гл. 83. 24, 315; В. И. Ленин, Сочинения, изд. III, т. т. XV, 196; XVIII 324; XIX, 220; XX, 132—133, 194—195; XXI, 133, 186—187, 381, 423, 426, 431—432, 438—439, 440—441; XXIII, 345, 348, 392, 484; XXIV, 12—13, 369—370, 404; И. В. Сталин, Вопросы ленинизма, изд. десятое, партиздат ЦК ВКП (б), 1935, гл. 83. 28—29, 31, 38, 52, 204, 356, 445.

² ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, ნაწილი 1, უძველესი დროიდან XIX საუკუნის დამდეგამდე, ს. ჯანაშიას რედაქციით, თბილისი, 1946, გვ. 12.

³ იქვე, გვ. 13—14.

⁴ იქვე, გვ. 14.

⁵ იქვე, გვ. 14.

⁶ იქვე, გვ. 16.

ქართულმა საბჭოთა ეთნოგრაფიამ ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიის შესწავლის საქმე პრინციპულ სიმაღლეზე დააყენა, რიგი კომპლექსური ექსპედიციების ჩატარების წყალობით ახალი, მეცნიერულად ზუსტი ეთნოგრაფიული მასალა დააგროვა და სისტემატური მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგად მრავალი საკითხი მონოგრაფიულად დაამუშავა¹. ამ სამუშაოთა შორის განსაკუთრებული ადგილი საქართველოს მთიანი ნაწილის, მათ შორის ხევსურეთის, ეთნოგრაფიის შესწავლას აქვს დათმობილი.

ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში თემური წყობილების ზოგიერთი გადმონაშთი იყო შემონახული. მათი შესწავლა ქართველი ხალხის საზოგადოებრივი განვითარების ადრინდელი საფეხურის გათვალისწინებისათვის მეტად საგულისხმო და მნიშვნელოვანია. უფრო მეტიც, ეს მასალა ზოგადი ეთნოგრაფიის ინტერესის შემცველიცაა².

ხევსურეთის სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული ვითარება საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ რადიკალურად შეიცვალა. საბჭოთა ხელისუფლებამ ისინი მთელ ქართველ ხალხთან ერთად კომუნისმის მშენებლობის ნათელ გზაზე დააყენა. ამ ისტორიული გარდატეხის შედეგად, ხევსურეთის ყოფა-ცხოვრებაში შემონახული მრავალი გადმონაშთი, მათი მასაზრდოებელი სოციალურ-ეკონომიური პარობების გაქრობასთან ერთად, თანდათანობით მოისპო და დაევიწყებას მიეცა.

ჩვენი ნაშრომის თემა „შატილის საფეხნო“ მონოგრაფიული შესწავლის ობიექტად იმ მიზნით დავისახეთ, რათა გაგვეჩვენა ის სოციალურ ეკონომიური როლი, რომელსაც ხევსურეთის ძველ საზოგადოებრივ ურთიერთობაში „საფეხნო“ და „ფეხონი“ ასრულებდა. შატილის საფეხნოს შესწავლა კი უშუალოდაა დაკავშირებული ხევსურული ფეხონის საკითხთან, ამიტომაც ფეხონის შესწავლას ჩვენს ნაშრომში დიდი ადგილი დავუთმეთ; მით უმეტეს, რომ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, ფეხონის სახით შემონახული იყო „სამხედრო დემოკრატიის“ რიგის, ანუ კლასობრივ საზოგადოებაში გარდამავალი საფეხურის ერთ-ერთი კონკრეტული გადმონაშთი.

ხევსურეთის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში, თუმცა საფეხნოსა და ფეხონის არსებობის ფაქტი დიდი ხანია დადასტურებული, მაგრამ მათ შესახებ სათანადო ეთნოგრაფიული მასალების შეგროვება და კვლევა-ძიება არავის უწარმოებია.

მიუხედავად ამისა, მაინც საჭიროდ მიგვაჩნია განვიხილოთ თემის შესახებ არსებული ლიტერატურა, რომელიც სხვადასხვა ჟურნალ-გაზეთებსა და წიგნებში გაფანტული ცნობებითა და შენიშვნებით ამოიწურება.

რ. ერისთავი 1855 წ. წერდა: „Вообще у хевсур бывают сходки в цехони (ფეხონი), строение, где толкут порох и рассказывают о старине, о войне, об охоте“³.

¹ Г. С. Ч и т а я, Этнография Грузии за советский период, «Советская Этнография» № 3, Москва-Ленинград, 1940, გვ. 207—213; Г. С. Ч и т а я, Этнографические исследования в Грузинской ССР, «Советская этнография», № 4, 1948; Е го же, Грузинская советская этнография за годы послевоенной Сталинской пятилетки, «Советская этнография» № 3, 1952; А. И. Р о б а к и д з е, Этнографическая работа Института истории Академии Наук Грузинской ССР, «Советская Этнография», № 3, М.—Л. 1946, გვ. 162—165.

² ფ. ფ. გ გ ლ ს ი, ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, დასახ. გამ., გვ. 155.

³ Р. Эр истов, О тушино-пшаво-хевсурком округе, Зап. КОРГО, кн. III, Тифлис, 1855, ცალკე ამონაბეჭდი, გვ. 126. შდრ. К. Г ан, Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей. КВ. Тифлис, 1900, № 5, გვ. 53—54.



ამონაწერიდან ჩანს, რომ ავტორს ფეხონი ხეცურთა საკრებულო ნაგებობადად მიაჩნია.

ნ. ურბნელს, რომელსაც ესოდენ დიდი ღვაწლი მიუძღვის ხეცურეთის ეთნოგრაფიული შესწავლის საქმეში, დამოწმებული აქვს ტერმინი საფეხვნო. მისი განმარტებით საფეხვნო „ალაგია, სადაც ხალხი თავს მოიყრის ხოლმე“¹. ურბნელი მარტოდმარტო ამ ახსნით დაკმაყოფილებულა და „ივერიის“ იმავე წლის № 44-ში დაბეჭდილ, მის მიერ ჩაწერილ ლექსში მოხსენებულ სიტყვა ფეხონ-ს, ცალკე შენიშვნასა და განმარტებას აღარ უკეთებს. თუ რ. ერისთავის ცნობას ნ. ურბნელის განმარტებას დაეუბირისპირებთ, აღმოჩნდება, რომ ფეხონი და საფეხვნო ერთი და იგივეა, რაც, რა თქმა უნდა, სინამდვილეს არ შეესაბამება. ნ. ურბნელის მონაცემებზე დაყრდნობით ი. ჭყონიას სიტყვა საფეხვნო ასევე აქვს განმარტებული: „ალაგი, საცა ხალხი თავს მოიყრის“².

როგორც ცნობილია, აკად. ა. შანიძემ კრებულ „წელიწდეულში“ დაბეჭდა ბ. გაბურის „ხეცურული მასალები“, რომელსაც გამომცემელმა ვრცელი ლექსიკონი დაურთო; ამ ლექსიკონში ფეხონი-ს განმარტება ბ. გაბურის განსაზღვრის მიხედვითაა მოცემული, „ხალხი რო ერთად შეიყრება თავიანთ სურვილით და დასხდებიან ერთ სადმე ალაგზე“³. მაშასადამე, ფეხონი ხალხის შეყრას, კრებულს ეწოდება და არა საკრებულო ადგილს, როგორც ეს რ. ერისთავს აქვს აღნიშნული.

აკად. ა. შანიძისავე განმარტებით საფეხვნო — შესაკრებელი ადგილია სოფლის ავ-კარგზე მოსალაპარაკებლად⁴.

ლიტერატურაში, ზოგჯერ, ფეხონი-ს და საფეხვნო ს ნაცვლად იხმარება ფიხონი, საფიხვნო. ეს ორი უკანასკნელი გამოთქმა ფშაურ მეტყველებაში დამოწმებული და მათი ერთმანეთში არევა უმართებულოა⁵.

თ. რაჭიკაშვილის განმარტებით, ფიხონი ნიშნავს „ლაყობას, ყრილობას, ლაზღანდარობას“⁶, ხოლო საფიხვნო „ერის შესაკრებელ ადგილს, ყრილობის ადგილს“⁷.

ს. მაკალათიას ფშავისათვის დამოწმებული აქვს ტერმინი ფიხნობა საუბრის⁸, ხოლო შატლიონთათვის საფეხნო სასაუბრო ადგილის მნიშვნელობით⁹.

გ. თედორაძეს საფიხნო (უნდა იყოს საფეხვნო || საფეხნო) კლუბის მსგავს დაწესებულებად, სასაუბროდ მიუჩნევია¹⁰.

¹ ნ. ურბნელი, ხეცურული სიმღერები, „ივერია“, 1888, № 27.

² ი. ჭყონია, სატყვის-კონა, МГН I, СПб, 1910, გვ. 45.

³ წელიწდეული, I—II, ტფილისი, 1923—1924, გვ. 302.

⁴ ა. შანიძე, ვაყას ლექსიკონი, დართული აქვს: ვაყა-ფშაველა, ტ. III, პოემები, ტფილისი, 1930, გვ. 433.

⁵ გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხეცურეთში, ტფილისი, 1930, გვ. 74; М. Джандиери, Г. Лежава, Архитектура горных районов Грузии, Москва, 1940, გვ. 10.

⁶ თ. რაჭიკაშვილი, ქართული ენის საუნჯის მასალად, „ივერია“, 1900, № 140. შდრ. ი. ჭყონია, დასაბ. ნაშრომი, გვ. 54.

⁷ თ. რაჭიკაშვილი, ქართული ენის საუნჯის მასალად, „ივერია“, 1900, № 138; როგორც ჩანს, ვახეთის ამ ნომერში კოორექტურული შეცდომა გაპარულა; უნდა იყოს საფიხვნო და არა საფეხვნო. შდრ. ი. ჭყონია, დასაბ. ნაშრ. გვ. 45.

⁸ ს. მაკალათია, ფშავი, ტფილისი, 1934, გვ. 169.

⁹ მისივე, ხეცურეთი, ტფილისი, 1935, გვ. 104.

¹⁰ გ. თედორაძე, დასაბ. ნაშრ., გვ. 74. ვ. შკლოვსკისაც საფეხნო „ხეცურულ კლუბად“ მიაჩნია (იხ. В. Шкловский, Горная Грузия, изд. Молодая гвардия, 1930, გვ. 36).

სხვა ავტორთა მიერ ლიტერატურაში დამოწმებული, ჩვენთვის საყურადღებო ტერმინთა განმარტებანი ზემომოყვანილ ცნობებს ემთხვევიან და მათი დაწვრილებითი განხილვა საკითხის გარკვევას ახალს არაფერს შემატებდა.

ჩვენ მიერ ადგილზე შეგროვებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან ირკვევა, რომ ფეხონი ხალხის შეკრების, კერძოდ კი სოფლის მამაკაცთა ყრილობის აღმნიშვნელი, ხევსურეთში საყოველთაოდ გავრცელებული ტერმინი იყო.

თუ ფეხონი სოფლის მამაკაცთა ყრილობას ეწოდებოდა, საფენო ამ კრებულისათვის განკუთვნილ საგანგებო ნაგებობასა თუ ადგილს აღნიშნავდა; ამდენად ფეხონი-სა და საფენო-ს ერთმანეთთან გაიგივებაც მცდარია. თუ ფეხონი, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სოფლის სრულწლოვან მამაკაცთა ყრილობას, სოფლის ყოველდღიური ცხოვრების მომწესრიგებელ სასოფლო კრებას წარმოადგენდა და სოფლის თემისათვის დამახასიათებელ მონაცემებს შეიცავდა, შატილის საფენო ამგვარი კრებულის (ყრილობის) საკრებულო ნაგებობაც იყო და ამავე დროს, თავის მხრივ, უფრო ძველი საზოგადოებრივი ვითარების მამუღავნებელი გადმონაშთებითაც ხასიათდებოდა. ამდენად მასალის ანალიზის სიზუსტისათვის ფეხონი-სა და საფენო-ს შესახები მონაცემების ცალ-ცალკე განხილვაც მართებულად მიგვაჩნია.

გ. თედორაძის ცნობით საფენო-ს შემდეგი ნიშნები ახასიათებდა:

1. „საფენო“-ში ყოველ საღამოსა და კვირას თავს იყრიდა მოხუცი თუ ახალგაზრდა; ისინი გარდა „თავისუფალი ლაყბობისა“ თავს იქცევდნენ „მსუბუქი საოჯახო ხელსაქმით“. 2. აქ წყდებოდა მრავალი სასოფლო საკითხი როგორც „სადაო ხასიათისა, ისე სათემო“ (!). 3. საფენოში შესვლის უფლებას დედაკაცები მოკლებულნი იყვნენ¹.

ჩვენ არ ვიცით, რას გულისხმობს ავტორი „თავისუფალ ლაყბობაში“, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ხევსურეთში „ლაყბობა“ ახალგაზრდებში „გაშაირებას“ და უწმაწურ სიტყვა-პასუხის ხმარებას ეწოდებოდა, რაც საფენოში ყოველად დაუშვებელი იყო, თუნდაც იმიტომ, რომ ახალგაზრდები უფროსებთან ასეთ „გართობას“ ვერ გაბედავდნენ. ასევე ცალმხრივად მიგვაჩნია მტკიცება დეგენ-კოვალევსკისა, რომელიც შატილიონთ ამ საკრებულოს სალაყბოს უწოდებს².

აგრეთვე გაურკვეველია რა სადაო სასოფლო და სათემო საკითხთა გადაწყვეტას გულისხმობს თედორაძე „საფენო“-ში. ზოგადადაა დახასიათებული საფენო ს. მაკალათიას დასახელებულ ნაშრომშიც.

შატილის საფენოს შესახებ არსებული ლიტერატურიდან ჩვენს ყურადღებას ვანსაკუთრებით შევაჩერებთ ორ ნაშრომზე: ერთია მ. ჯანდიერისა და გ. ლეჟავას წიგნი „Архитектура горных районов Грузии“, და მეორე გურკო-კრიაჟინის წიგნი „Хевсурь“. პირველი ნაშრომის ავტორებს, ჯანდიერსა და ლეჟავას, სოფელ შატილის გეგმა, ზოგიერთი ქვიტკირის განაზომი და სოფლის ზოგადი აღწერილობაც აქვთ მოცემული. ავტორები ინტერესით ეპყრობიან შატილის საფენოს დანიშნულების საკითხს და დასძენენ, რომ საფენო კლუბის მსგავსი საკრებულოა, სადაც საღამოობითა და უქმე დღე-

¹ გ. თედორაძე, 5 წელი ფშავ-ხევსურეთში, დასახ. ვაშ., გვ. 74.

² Деген-Ковалевский, Сванское селение как исторический источник, «Советская этнография», Москва—Ленинград, 1936, № 3—4, გვ. 49 და შმდ.



ებში თავს იყრის სოფლის მამაკაცობა და წვრილ საოჯახო ხელსაქმობას ეტანება. უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორთა მიერ შედგენილი სოფელ შატილის გეგმა საფეხნოს ადგილმდებარეობის აღნიშვნით და ტექსტში მოთავსებული მოკლე აღწერილობა, სხვა წყაროებთან შედარებით, შატილის საფეხნოს შესწავლისათვის საგულისხმოა¹.

ვ. გურკო-კრიაჟინის ნაშრომი ამ ოციოდე წლის წინათ გამოქვეყნდა. ავტორს საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული შატილის საფეხნოს-ს თავდაპირველი ბუნების შესახებ. მისი აზრით ხევსურეთში შემონახულია ე. წ. მამაკაცთა სახლის ნაკვალევი მამაკაცთა კლუბის სახით, რომელსაც შატილში სალაყბო, ანუ ფეხონი, ე. ი. სასაუბრო ეწოდებოდა². ჩვენ უკვე შემთხვევა გვქონდა აღგვინიშნა, რომ ფეხონი-სა და საფეხნო-ს ერთმანეთში აღრევა ეწინააღმდეგება ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულ ნასალას. საქმე ისაა, რომ ხევსურნი, კერძოდ შატილიონნი, თავის საკრებულო ნაგებობას საფეხნოს უწოდებენ და არა სალაყბოს. ეს უკანასკნელი, როგორც ჩანს, ავტორისათვის მით უფრო დამაჯერებელი გამხდარა, რამდენადაც მას ამ ნაგებობის სახით მამაკაცთა კლუბი წარმოუდგენია. ავტორს საჭიროდ არ დაუნახავს კონკრეტული მასალის ანალიზი, რომელიც შუქს მოჰფენდა ხევსურეთში მამაკაცთა სახლების არსებობის საკითხს, რის გამოც ავტორის მოსაზრება სათანადო მასალის მოშველიებასა და დასაბუთებას საჭიროებს; ამ საკითხს ჩვენი ნაშრომის დასკვნით ნაწილში უფრო ვრცლად შევხებით.

რამდენადაც ვ. გურკო-კრიაჟინის მოსაზრება გ. დემიდოვსაც გაუზიარებია, ამდენად ზემოთქმული ამ ავტორსაც შეეხება.

როგორც გაირკვა, ლიტერატურაში ხევსურული ფეხონის შესახებ ფრიად მცირე, ზოგჯერ სათუო მასალა და დასკვნებიცაა წარმოდგენილი. ყოველ შემთხვევაში საფეხნო-სა და ფეხონი-ს ბუნებისა და მათი თავისებურების გარკვევა ამ მასალაზე დაყრდნობით მეტის-მეტად ძნელია.

1. შატილის საფეხნო

1. ნაგებობა

ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში სოფლის მამაკაცთა შესაკრები ნაგებობა—საფეხნო მხოლოდ შატილში იყო შემონახული, რის გამოც საფეხნოსა და ფეხონის შესწავლა შატილის საფეხნოს აღწერილობით უნდა დავიწყოთ. თავისთავად სოფელი შატილი, ხევსურეთის ძველი მატერიალური კულტურის ეს მნიშვნელოვანი ძეგლი, დასახლების ტიპისა და ნაგებობათა სააღმშენებლო ტექნიკის თავისებურებით, ეთნოგრაფიული შესწავლის საყურადღებო ობიექტია.

შატილი წარმოადგენდა ხევსურეთის ჩრდილოეთი ნაწილის ციხე-სიმაგრეს, რომელიც მტრულად განწყობილ ტომთა ძალადობას ხშირად მხოლოდ საკუთარი ძალებით უმკლავდებოდა. დროთა ვითარებაში შატილს გარკვეული ცვლილებები განუცდია და მწარე დღეებიც გამოუვლია.

¹ М. Джандиери, Г. Лежава, Архитектура горных районов Грузии, დასახ. გამ., გვ. 10—11.

² В. Гурко-Крიაжин, Хевсурь, Москва, 1928, გვ. 16 და შმდ.

³ Г. Демидов, В ушелях первобытной Грузии (Хевсуретия), М.—Л., 1930, გვ. 76. შეგნიშნავთ, რომ წიგნის სათაური ყოვლად გაუმართლებელია, თუნდაც იმიტომ, რომ ხევსურეთი „პირველყოფილ საქართველოს“ არ წარმოადგენს

სოფელ შატილში ახლო წარსულამდე კინჭარაულები, ანატორელები და ქისტების რამდენიმე ოჯახი მოსახლეობდნენ. ლეგენდის მიხედვით ძველად შატილიონთ წინაპარნი გილაკა და უთურგა კინჭარაულნი შატილის მახლობლად ქაჩუს სახლებულან, საიდანაც მათი ნაშვირნი გადმოსულან და შატილს დამკვიდრებულან. კინჭარაულთა შატილს დასახლება მაშინ მომხდარა, როცა ჯერ კიდევ „თოფი არ იყო და შვილდისარს ხმარობდნენ“. ანატორელთ ძველად ანატორში უცხოვრიათ, მაგრამ „ჟამიანობისას“ მთელი ნათესაობით ამოწყვეტილან. ჟამს გადაჩენილი მათი ერთ-ერთი წინაპარი შატილს შემოიხიზნულა და დღევანდელი ანატორელნიც მას უკავშირებენ თავიანთ გენეალოგიას, ძველად კი შატილს მარტოოდენ კინჭარაულნი სახლებულან.

სოფ. შატილი ერთ მთლიან ციხე-სიმაგრეს მიემსგავსება და, არქიტექტორ ჯანდიერისა და ლეჟავას თქმით, ტერასებივითაა გახლავებული; იქ ერთი სახლის ბანი მეორე სახლის ეზოა. ამ ქვიტიკირთა ბანებზე, როგორც ვეებერთელა კიბეზე, ადამიანს შეუძლია სოფლის ერთი ბოლოდან მეორეში გავიდეს¹.

სოფელში რამდენიმე უბანია: ანატორი, ქავჩი, შუასოფელი, ზენუბანი. შატილს მდინარე არლუნის მარჯვენა მხარეზე მდებარე სასოფლო გზასთან ე. წ. მთავარი შარა აკავშირებს. ეს შარა, ანუ, როგორც მას სხვაგვარადაც უწოდებენ, სასოფლო შარა სოფლის ცალკეულ უბნებს რამდენიმე შტოთი უერთდება. სოფლის თითოეული უბანი ერთმანეთთან ცალკე გასასვლელითაა დაკავშირებული; თითოეულ ამ გასასვლელს კი საკუთარი სახელწოდება მოეპოვება შატილის უბნების სახელთა შესაბამისად: ანატორელთ შარა, ქავჩის შარა, შუა სოფლის შარა და ზენუბნის შარა.

მთავარი შარა, ანუ სასოფლო შარა სოფელს ე. წ. ჯვარის მამულიდან ჰყოფდა. ამ შარაზე მხოლოდ მამაკაცები, ბავშვები და მოხუცი დედაკაცები დადიოდნენ.

სოფლისავე დასაწყისში, მის სამხრეთ-დასავლეთით, ე. წ. ჯვარის მამულის ყორის მიჯნასთან ქვის ნაგებობა იყო გამართული, რომელსაც საფეხნო II საფეხვნო ეწოდება. საფეხნო ყორით ნაგები შენობაა, მას წინა კედელი არ გააჩნია; იგი სასოფლო შარის პირზეა გამართული, შეღმართზე. საფეხნოს საძირკველი მიწაშია ჩამჯდარი დაახლოებით 40 სმ სიღრმეზე. საძირკველი ისევე, როგორც თითოეული კედელი, ხევსურთა თქმით, ყორე, თხელი, პატარა ზომის ფიქლებითაა მშრალად ნაგები. ყორეებში ადგილ-ადგილ საკმაოდ მოზრდილი სიპებია დატანებული. სიპებს შუა დარჩენილი ცარიელი ადგილები, ქარისა და სიცივისაგან დასაცავად, ქვის თხელი ნატეხებითაა დაქურორილი. ნაგებობა სამი კედლისაგან შედგება, მეოთხე ყორის სანაცვლოდ დატოვებული ღია ნაწილი კი მთლიანად საფეხნოში შესასვლელია. ამდენად საფეხნოც ღია ნაგებობაა. ყორეთა წინა ნაწილი მაღალია, უკან თანდათანობით დაბლდება და დასასრულს, შეღმართის გამო, მიწაშია ღრმად ჩამჯდარი და შარის პირზე ოდნავაა ამოყვანილი.

შატილის საფეხნოს გეგმა შემდეგ სურათს იძლევა: საფეხნოს სამხრეთი ყორის სიგრძე უდრის 4,75 მ, კედლის საშუალო სისქე კი 62 1/2 სმ, ამ ყორეს დატოვებული აქვს საკვამი ზომით 30×40 სმ. საფეხნოს აღმოსავლეთი ყორე (ზურგის კედელი) ყრუ და ირიბია, მისი სიგრძე 3,30 მ უდრის;

¹ М. Джандиери, Г. Лежава, Архитектура горных районов Грузии, დასახ. გამ., გვ. 10.

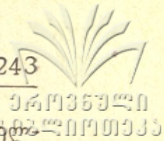
კედლის მნიშვნელოვანი ნაწილი მიწაშია ჩამჯდარი ფერდობის გამო. სამხრეთი ყორის პარალელური ჩრდილოეთი ყორე უფრო გრძელია (5,50 სმ). იგი საფეხნოს კარზე გამოდის, მის ვერტიკალურ წახნაგზე კი ნიშია მოთავსებული. ამ ყორეზე კუთხურადაა მიდგმული ოთხკუთხედი მინაშენი ე.წ. „კისტან დასტურის სკამი“, რომელიც თავისი აგების ტექნიკით არაფრით არ განსხვავდება საფეხნოს მთლიანი ნაგებობიდან. კისტან დასტურის სკამი მშრალადაა ნაგები ფიქალისაგან და ორი ყორისაგან შედგება; ამათგან ერთი სანახევროდაა ამოყვანილი. ამ „სკამის“ ზურგის ყორეს გასწვრივ ქაზდარზე (მიწის იატაკზე) დალაგებულ მომცრო სიბეზე გადაფარებულია ერთი მთლიანი ფიქალი. მთლიანად, სავარძლის მოყვანილობის ამ მინაშენს კისტან დასტურის სკამი ეწოდება. იგი საფეხნოს ბანის კუთხური ვაგრძელებითაა დაფარებული; საფეხნოს კარზევე მოთავსებულია ხის პატარა სამფეხა სკამი—ჩიკა.

საფეხნოს ნაგებობისა და მისი ნაწილების აღწერილობა ლიტერატურაში არ მოიპოვება, რის გამოც ვერ გავითვალისწინებთ ჟამთა ვითარებაში ნაგებობაში მომხდარ ხუროთმოძღვრულ ცვლილებებს. არც ის ვიცით, ჰქონდა თუ არა საფეხნოს ძველად სხვა რამ მინადგამი. ხოლო შატლის საფეხნოში დადასტურებული კისტან დასტურის სკამი რომ შემთხვევითი მინაშენი არ არის და რომ იგი საფეხნოს ძველი კუთვნილებაა, ეს უეჭველი ხდება შატლიონთა ძველ ყოფაში კისტან დასტურის როლის შესწავლით. საფეხნოს ნაგებობის სიმაღლე წინიდან 1,87 სმ უდრის. საფეხნოში შესასვლელი ერთგვარი შემადგენელი ეზოა და მის საფეხნოს კარი ეწოდება. ამ ეზოს ჩვეულებრივ კართან საერთო არაფერი აქვს. მისი ფართობი 4,12მ² (მთლიანად საფეხნოს ფართობი საფეხნოს კარის ჩათვლით 18,82მ² უდრის). საფეხნო ზემოდან მთლიანი ბანიტაა გადახურული.

საფეხნოს ბანს ორი ვერტიკალური ბოძი აქვს შეყენებული; წინა ბოძი საფეხნოს კარის ზღურბლზე ქვის საძირკველზეა დაყრდნობილი და მრავალი ნაირსახოვანი „ჭკდით“-აა დასერილი. ამ ჭკდებს შატლიელი მონადირეები აკეთებდნენ ბოძზე დახოცილი ნადირის სათვალავად, მეორე ბოძი კი საფეხნოს შუაში უშუალოდ ქაზდარშია ჩაფლული. ამ ბოძებზე განივად თითო კეზია გადებული (საფეხნოს ბანს ხუთი კეზი იმაგრებს: ორი—ბოძებზე, სამი კი ერთი ყორედან მეორეზეა გადაწვდილი). კეზებს შუა 80 სმ მანძილია დატოვებული. ამ კეზებზე ჭერებია გაწყობილი (ჭერი — მრგვალი ხე), ჭერებზე სიბებია დალაგებული, ხოლო ზედ კი მიწაა დატკეპნილი. მთლიანად ამ სახურავით, ანუ, ხევსურთა თქმით, საფეხნოს ბანიტაა დაფარებული შატლის საფეხნო კისტან დასტურის სკამითურთ.

სინათლე საფეხნოში ღია ნაწილიდან შედის. მიუხედავად ამისა ღრუბლიან ამინდში საკმაოდ ბნელა შიგ.

საფეხნოს შინაგანი ხედი შემდეგ სურათს შეიცავს: საფეხნოს კარის ზღურბლზე, სამხრეთი ყორის დასაწყისშივე, ქაზდარზე ოთხ წყებად 50 სმ სიმაღლეზე აწყვია სიბები, რომლებზეც ზემოდან ერთი მთლიანი ფიქალია გადაფარებული (სიბა—ქვის ჯიშს, ხოლო ფიქალი მის მოყვანილობას ეწოდება: „სიბი არს ქვა გლუსუნი და ცეცხლში მტკარცოლეი“, „ფიქალი არს ქვის ფიცარი“ (საბა). ყველა ამ სიბს მთლიანად საუფროსო სკამი ეწოდება. „ანდრეზის“ მიხედვით ამ სკამზე ძველად მხოლოდ უფროსებს (ხუცესსა და სხვა თავკაცებს) შეეძლოთ დაჯდომა.



საუფროსო სკამის გასწვრივ ამავე ყორეში დატანებულია სიბი, რომელსაც შატილიონნი დუქანს უწოდებენ. დუქანი ტალავარის (ამ შემთხვევაში ქუდისა და ჯდანის) ან ნივთების დასაწყობად იყო განკუთვნილი. დუქნის გვერდით კედელშივე მოთავსებულია საკვამი, რომელშიც ძველად დენგის ბოძი ყოფილა გადებული. ამ დუქანსა და საკვამს კეცეულების (ნამცხვრის) დასაწყობადაც იყენებდნენ ხოლმე ახალწლის დღეობისას.

საუფროსო სკამის გვერდით, ქაზდარში, ოდნავ ჩაფლულია თოფის წამლის სანაყავი ქვა დენგი, რომელიც განივად გაკვეთილი კონუსის მოყვანილობისაა, მისი ზედაპირი ოვალურია, ხოლო შუაში გული აქვს ამოღარული 10 სმ სიღრმეზე. დენგი ხოხის ჯიშის რიყის¹ ქვისგანაა დამზადებული. ეს ქვა ერთი ნაწილია იმ ხელსაწყოსი, რომელიც ერთ დროს საფეხნოში იყო გამართული და რომლითაც მთელი სოფელი სარგებლობდა. საინტერესოა, რომ ზისერმანის ცნობით ხევსურეთში თოფის წამლის სანაყავი ხის როდინებიც არსებულა²; მათი აღწერილობა დასახელებულ ავტორს არა აქვს მოცემული.

საფეხნოს სამხრეთი ყორის ბოლოშიც ქვის სკამია მოთავსებული. ამ სკამზე მეტწილად საშუალო ხნის პირები სხდებოდნენ. საფეხნოს აღმოსავლეთ ყორეშიც ერთი დუქანია დატანებული. ამავე ყორის მომიჯნე ჩრდილოეთი ყორის ძირში, ქაზდარზე, ძვეს დიდი ლოდი, რომელსაც საუმცროსო სკამი უწოდება. ამ სკამზე მეტწილად ახალგაზრდები სხდებოდნენ, ზოგჯერ კიდევ წამოწვებოდნენ ხოლმე.

საფეხნოში ორი ჯიმუნია (ტყავის საზელი ხელსაწყო) მოთავსებული, ერთი მოქმედი, მეორე დაუქმებული. ჯიმუნი ცაცხვის მთლიანი კუნძიდანაა გამოჭრილი (ხე საგანგებოდაა შერჩეული, მსხვილი და კაპიანი), გული სიგრძით აქვს ამოღარული, რომელშიც მრგვლად გათლილი ხის ტარი—კედი—თავსდება. კედის წვერი ამოღარული ნაწილის ყრუ ბოლოშია მოთავსებული, ხოლო ღარის ნაპირებში რკინის რიკია გაყრილი, რაც კედის მოძრაობის დროს კედის ბოლოს ღარიდან ამოვარდნას ხელს უშლის. ღარის ნაწიბურები, ისევე როგორც კედის შუატანი, დაკბილულია ჭკდებით, რის მეოხებითაც ტყავი უკეთაა იზილება და არც გადაცურდება. ჯიმუნის წინა ნაწილი ორი კაპითაა დაყრდნობილი მიწაზე. აღნიშნული ჯიმუნი ისევე, როგორც საფეხნოს დანარჩენი ინვენტარი, სასოფლო საკუთრებას შეადგენდა.

2. შრომის პროცესები

ა) ტყავის დაზელა

ადგილზე შეგროვებული ეთნოგრაფიული მასალიდან ირკვევა, რომ შატილის საფეხნოში ყოველდღიურად იკრიბებოდა სოფლის მამაკაცობა და ღროს საუბარსა და ხელსაქმობაში ატარებდა. ამ მხრივაც საფეხნო შატილიონთა ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. საფეხნოში მეტწილად ხელსაქმობის ისეთი სამუშაოები სრულდებოდა, რომელთა დამოუკიდებლად ჩატარება ზოგჯერ თითოეული ხევსური მამაკაცის ძალღონეს აღემატებოდა.

¹ ხობი—მკვრივი ქვა. შდრ. გ. ჩიტიანი, თიანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში. „ენიკის“ მოამბე, ტ. XI, თბილისი, 1941, გვ. 62 („ხობი ქვა—ფოლადი ქვა“).

² А. Зиссерман, Двадцать пять лет на Кавказе, СПб, 1879, гв. 211.



ქართული
ენების
სწავლის
სამეცნიერო
ცენტრი

ხევისურეთის წარსულში, საარსებო საშუალებათა გარკვეული მარაგების გარდა, მამაკაცის მნიშვნელოვან საქმიანობას შეადგენდა ტყავის დაზეღა, „მუშის“ დაგროვება, ფეხსამოსისა და თოფის წამლის დამზადება როგორც სამეურნეო, ისე თავდაცვისა და ლაშქრობა-შეკობრეობის საჭიროებისათვის. ამ სამუშაოთა შრომატევადი ნაწილი (ტყავის დაზეღა, თოფის წამლის დამზადება) ერთი მამაკაცის ძალღონეს აღემატებოდა და რამდენიმე პირის გაერთიანებულ შრომას საჭიროებდა. ეს უკანასკნელი შატილის საფეხნოში შრომითს ურთიერთდახმარებაზე იყო დაფუძნებული. შატილის საფეხნოში მოთავსებული ტყავის დასაზეღი და თოფის წამლის დასამზადებელი ხელსაწყოები (ვიმუნე და დენგი) მთელი სოფლის თემის საზოგადო საკუთრებას შეადგენდა და ამდენად სოფელში მოსახლე თითოეულ ხევისურს შეეძლო მათი გამოყენება. ამავე დროს, თითოეულ სოფელს შეეძლო, შრომითი ურთიერთდახმარების საფუძველზე, სხვა მამაკაცთა ძალღონის მოშველიებაც.

ვიმუნში შატილიონნი (საერთოდ ხევისურნი) მსხვილფეხა საქონლის (ხარის, ძროხის) ტყავს ზელავდნენ. ტყავის ზელვას წინ უსწრებდა გარკვეული პროცესები, რომლებიც ტყავის მესაკუთრის მიერ დამოუკიდებლად სრულდებოდა.

მსხვილფეხა საქონლის ტყავს გაქვიმავდნენ და გაღებზე¹ გაართხმდნენ. სწორად გახმობის მიზნით. ნედლ ტყავს მარილს არ აყრიდნენ. გაღებზე გაართხმულ ტყავს გასაშრობად გრილ ადგილას კიდებდნენ. ერთი კვირის შემდეგ, როცა ტყავი საკმაოდ შეშრებოდა, ჩამოიღებდნენ და ბეწვის გასაცლელად ნაცარს დააყრიდნენ. ბეწვს საფხეკათი აცლიდნენ. ბეწვგაცილ ტყავს თხუთმეტი-ოცი წუთის განმავლობაში ცივ წყალში ალბობდნენ. დალბობილს წყლიდან ამოიღებდნენ, შეახვევდნენ და ტყავიც მზად იყო დასაზეღად. ამის შემდეგ ტყავის კოლექტიური დამუშავება იწყებოდა. ვიმუნში ტყავს რამდენიმე მამაკაცი ერთად ზელავდა. ერთ მათგანს კედი ეჭირა ხელში; შეგრაგნილ ტყავს ვიმუნის ამოღარულ ნაწილში კედის ჯვარედინად ათავსებდნენ. ტყავს ვიმუნის მარჯვნივ და მარცხნივ თითო კაცი აბრუნებდა და ერთი ბოლოდან მეორისაკენ ეწეოდა. მუშაობის დროს ტყავის დამჭერი ვიმუნის ზურგზე იჯდა და, როცა მზელავი კედს ზევით ასწევდა, იგი ამ დროს ტყავს აბრუნებდა, რის შემდეგ მზელავი კედით ტყავს მაგრად დააწვებოდა და ასე შემდეგ. შემშრალ ტყავს ერბოთი გაპოხავდნენ და მისი დამუშავება ასეთივე წესით გრძელდებოდა, ვიდრე ტყავი არ მოიქნებოდა. ტყავის მოქნა ერთ და რამდენიმე დღესაც გრძელდებოდა. ტყავს დღეში ერთი-ორი საათის განმავლობაში ზელავდნენ და შემშრალს კვლავ ერბოთი გაპოხავდნენ. ტყავის მზელავები დაძაბული ფიზიკური ენერჯიის ხარჯვის გამო შედარებით მალე იღლებოდნენ; მათ საფეხნოში დამსწრე მამაკაცები, უმეტესად კი ძალღონით აღსავსე ყმაწვილები, ენაცვლებოდნენ. სამაგიეროდ, როცა სხვა რომელიმე შატილიონს ექნებოდა ტყავი დასაზეღი, საფეხნოში მოჰქონდა და მის მოქნაში სხვები ეხმარებოდნენ. შრომითი ურთიერთდახმარების ეს საყურადღებო წესი მთელს ხევისურეთში იყო გავრცელებული და, ჩვეულებრივად, მამაკაცთა ამგვარი შეკრების დროს სრულდებოდა. მოქნილ ტყავს შოლტებად ჭრიდნენ და „ქალბანს“ ან „ჯღანს“ ამზადებდნენ. ბუნდე ხევისურეთში ტყავის პატრონი მომხმარებებს არაყითა და კეცეულებით უმასპინძლდებოდა.

¹ გალა—ტყავის გასაქვიმავი ჯოხი.

ხევსურეთში, ჯიშის გარდა, ტყავის მოსაქნელი მეორე ხელსაწყოცაა დამოწმებული, რომელსაც გემნა ეწოდება. ამ ხელსაწყოს უმთავრესად გულის ტყავის მოსაქნელად (წვრილფეხა საქონლის ტყავის დასაზელად) და ტყავიდან ქონის მოსაშორებლად იყენებდნენ. გემნა და ჯიშის ექსპონირებული იყო ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხევსურეთის ეთნოგრაფიულ გამოფენაზე.

მ. ბალიურის აღწერილობით, არხოტის თემში მსხვილფეხა საქონლის ნელ ტყავს კედელზე გააკრავენ, გაშრობის შემდეგ ჩამოხსნიან, შეახვევენ, თოკით შეკრავენ და შესაბოლოებლად ქერში ჩამოკიდებენ. შებოლილს „ბეწვის საფხეკათი“ გაფხეკენ და ჯიშურში მოქნიან. არხოტშივე ჯიშის მეტად მნიშვნელოვანი ნაირსახეობა—ქვის ხელსაწყოცაა დამოწმებული: „ტყავის საზელი ჯიშური“ ორი ქვისაგან არის გაკეთებული. ერთი ქვა ძირს არის და მეორე ქვა ზემოდან აძევს. ორივე ისეა გამოჭრილი, რომ შიგ მსხვილი კედი შეეტიოს. „ჯიშურში“ ტყავის ზელას სამი კაცი უნდა. ორი კაცი ტყავს ატრიალებს და ერთი კაცი ხის კედს¹. არხოტშივე ტყავის მოქნის სხვაგვარი წესიცაა დადასტურებული: „ზოგი ხარის ტყავზე პატარა ბავშვებს დასხამს და წვირლ ქვიშაზე ათრევს, რომ დარბილდეს“².

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ხევსურეთში ტყავის დამუშავების ძირითადი ორი წესია დამოწმებული: ტყავის ქვიშაზე თრევა, დარბილების მიზნით, და მისი განსაკუთრებულ ხელსაწყოში—ჯიშურში ორი ჯიშურში დაზელა. შატილის მაგალითზე ყურადღებას ის გარემოება იპყრობს, რომ ტყავის დაზელა საფენოში საგანგებოდ მოთავსებული ხელსაწყო ჯიშის საშუალებით ხდებოდა, კოლექტიური შრომის გამოყენებით.

ბ) „ჯლანისა და ქალბნის“ ამოსხმა

შატილის საფენოში სოფლის მამაკაცობა ხშირად „ქალბანსა“ და „ჯლანს“ ამზადებდა წინასწარვე გამოჭრილი შოლტებიდან. ეს სამუშაო ინდივიდუალურად სრულდებოდა და გაერთიანებულ შრომას არ მოითხოვდა. „ქალბნის ამოსხმა“ შემდეგნაირად ხდებოდა: „შოლტს“ (ქალამნისათვის უპირატესად ძროხის ტყავს იყენებდნენ) ერთი დღის განმავლობაში წყალში ალბობდნენ. შოლტიდან გამოჭრიდნენ „საქალბნისა“ და „კოპებს“ (კოპი ეწოდება ტყავის წვირლ ზონარს, რომლითაც ქალბანი ისხმება). საქალამნეს „ქალბნის სახვრეტათი“ ნაწიბურებს დაუჩვრეტავდნენ (სახვრეტა რკინის სოლისებური ხელსაწყოა, რომელსაც წვერი მჩხვლეტავი აქვს). სახვრეტას ტყავზე წვერით ადებდნენ და კვერის დარტყმით ნაწიბურებს თვლებს უკეთებდნენ. ამის შემდეგ „ქალბანს“ კოპით ამოახამდნენ (ამოკერავდნენ). ბანდულის ანუ ჯლანფეის³ დამზადებაც უპირატესად საფენოშივე წარმოებდა.

ჯლანისათვის ხარის, ზოგჯერ ძროხის ტყავსაც იყენებდნენ. გამოჭრილ სავირეს ნაწიბურებს დანით ან სახვრეტათი თვლებს უკეთებდნენ და ძირს კოპით უბანდავდნენ. ამობანდვა ცალკეული ნასკვების დასხმით ხდებოდა, ვიდრე ბანდულის ძირი არ ამოივსებოდა. ბანდულებს ნატყლაპს ან სხვა მშრალ ბალახს უფენდნენ და ზაფხულში შიშველ ფეხზე იცვამდნენ.

¹ მ. ბალიური, მესაქონეობის წესები ხევსურეთში, გვ. 100—101. ხელნაწერი დაუთვლია აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

² იქვე, გვ. 101.

³ ჯლანს მოხვევები ბანდულებს, ხოლო ქისტები კლუჩას უწოდებდნენ, ხევსურეთში კი ტერმინები: ჯლანი, კლუჩა, და ბანდული ერთსა და იმავე საგანს აღნიშნავდა.



აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელმძღვანელის თის ეთნოგრაფიულ გამოფენაზე ნაჩვენები იყო ტყავის დამუშავებისა და ქალამნის დამზადების პროცესი და სათანადო ხელსაწყოები: შოლტა (ხარისა თუ ძროხის ტყავის გრძელი ანაჰერი), ხისგან გამოჭრილი ქალამნისა და ბანდულის კალაპოტები (თარგები), შეკერილი ქალამანი და ბანდული და ძელის მახათი (კოლექცია ჩამოტანილია ხევისურეთიდან, ხევისურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მიერ, ხელმძღვ. პროფ. გ. ჩიტაია).

„ქალბანს“ მთლიანი ძირი აქვს, „ჯღანის“ ძირი კი ამობანდულია. ხევისურს „ჯღანი“ მუდამ ჰქონდა წინასწარ დამზადებული მგზავრობისათვის. საინტერესოა ის გარემოება, რომ სამეკობროდ წასვლის შემთხვევაში საფეხნოში წინასწარვე ხდებოდა ჯღანფეხის საკმაო რაოდენობით ამობანდვა; თუმცა საჭირო მასალა ცალკეულ პირთა საკუთრებას შეადგენდა და თითოეული ჯღანს თავთავად იმზადებდა, მუშაობის პროცესი მაინც კოლექტიურ ხასიათს ატარებდა, რადგანაც ჯღანის ამობანდვა საფეხნოში ერთდროულად ხდებოდა.

გ) „მუშის“ დაგრება

საფეხნოში შეკრებილი მამაკაცობა ტყავის ზელის, ქალამნის ამოსხმისა და ჯღანფეხის გაბანდვის გარდა მუშის გრეხასაც ეწეოდა. სათანადო ნედლი მასალის დამზადება წინასწარვე ხდებოდა, ხოლო გრეხებაში მამაკაცები ერთმანეთს ეხმარებოდნენ.

ცაცხვს ქერქსა და ლათანს აცლიდნენ. ვაცლილ ლათანს მუში ეწოდება. მას წვრილად ხლეჩდნენ და ერთი თვის განმავლობაში მდინარე არღუნის გადაღმა ქაჩუს ძირს არსებულ ჭაობში ალბობდნენ. ერთი თვის შემდეგ დამბალ მუშს ჭაობიდან იღებდნენ და რიყზე ფენდნენ. მზიან ამინდში მუში ერთი დღის განმავლობაში შრებოდა. გამშრალ მუშს კვლავ წვრილ ზოლებად ხლეჩდნენ, შემდეგ საბრუნავზე¹ ახვევდნენ და გრეხავდნენ. მუშის დაგრეხებაში საფეხნოში მყოფი მამაკაცები ერთმანეთს ეშველებოდნენ. მუშის ერთი ბოლო ერთ მამაკაცს ეკავა, მეორე ბოლო კი მეორე მამაკაცს და საბრუნავით ჯერ ცალწვერად ახვევდნენ, შემდეგ კი ორწვერად. ორწვერად დაგრეხილ მუშს საბელი ეწოდება.

ცაცხვის ხის კანიდან დაგრეხილი საბელი ხევისურეთში ბაწრის მაგივრობას ეწეოდა. საბელს „კანაფა“-სგანაც ამზადებდნენ. კანაფი, როგორც ცნობილია, ტექნიკური მცენარეა და ხევისურეთშიც ხარობს. შატილელ ჩალხია ჭინჭარაულის ცნობით კანაფი შატილში ველურად ხარობს ნაყოფიერ ადგილებზე. კანაფს თითის სიმსხო ლეროები აქვს. ამ ლეროებს ჭრიან და კონებად შეკრავენ. ამ კონებს ჭაობში ალბობენ, კანს აცლიან, წვრილად ხლეჩავენ და საბელს გრეხავენ. აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხევისურეთის ეთნოგრაფიულ გამოფენაზე ექსპონირებული იყო ცალწვერად და ორწვერად დაგრეხილი „მუში“, ანუ მზა საბელი. საბელის დამზადების იგივე საფეხურები ნაჩვენები იყო გამოფენაზე სხვა ნედლეულიდან—კანაფიდან. ამ მცენარეს რომ ხევისურები წინათაც იცნობდნენ, ამას მოწმობს გაზეთ „Кавказ“-ში მოთავსებული წერილი, რომელიც თუშეთ-ფშავ-ხევისურე-

¹ საბრუნავი წვერმოკაუჭებული ჯოხია, რომელსაც ოდნავ მოხრილი სახელურა აქვს.

თის სამეურნეო მდგომარეობის მიმოხილვას ეხება: „მთათუშეთში, ფშავსა და ხევსურეთში სელსა და კანაფს თესენ, მათი თესლიდან ამზადებენ რომელსაც მარხვაში ხმარობენ“¹.

ი. ჯავახიშვილი თავის კაპიტალურ ნაშრომში „საქართველოს ეკონომიური ისტორია“ იხილავს კანაფის კულტურის არსებობის საკითხს საქართველოში და სათანადო ისტორიული მასალის ანალიზის შედეგად ასკვნის, რომ კანაფის კულტურის არსებობის შესახებ საქართველოში თუმცა სტრაბონზე აღრინდელი ცნობები არ მოგვეპოვება, მაგრამ რაკი ამ ხანებში (1 საუკ. ჩ. ე.) „ფართოდ ყოფილა კოლხეთში გავრცელებული, ამიტომ, საფიქრებელია, კანაფი კარგა ხნით უწინარეს უნდა ყოფილიყო საქართველოში შემოსული.“

მაგრამ, კანაფი ველურად შავი ზღვის სანაპიროზეც და შუაგულ საქართველოშიც იზრდებოდა, ამიტომ ეგების კანაფი მხოლოდ იმ დროს შემოსულიყოს ქართულში, როდესაც ამ მცენარის ქსოვილებისათვის გამოყენების ხელოვნება უცხოეთითგან შემოვიდა, წინათ-კი მას ქართულად თავისი განსაკუთრებული სახელი ჰქონდა“².

ის ფაქტი, რომ ხევსურეთში კანაფი თავისთავად ხარობს, საყურადღებო პარალელს ჰპოვებს ვახუშტის ცნობაში—ქართლში „კანაფი უმუშაკოთ“ იზრდება“³.

საბლის გამოყენება ხევსურეთის ყოფა-ცხოვრებაში მრავალმხრივი იყო. მას მაგიურ მნიშვნელობასაც მიაკუთვნებდნენ და საქონლისადმი „უფერი თვალის“ ცემის წინააღმდეგაც იყენებდნენ.

მ. ბალიურის ცნობით კარგ მეწველ და ღალიან ძროხას რქებზე შელოცვილ საბელს მოახვევდნენ და წველის პერიოდის განმავლობაში ძროხა რქებზე საბელმოხვეული დადიოდა. თუ ვინმე ძროხას საბელს შეხსნიდა, ცუდნიშნად იყო მიჩნეული და ასეთ შემთხვევაში იტყოდნენ: „შურით შახსნეს რქათაზე ნახვევ საბელი, იმით რო უფერ თვალგულ მევრევას ჩემ საქონთავო“⁴.

დ) თოფის წამლის დამზადება

მამაკაცთა კოლექტიური შრომა საფენოში ძველად ყველაზე უფრო ტყავის ზელასთან ერთად თოფის წამლის დამზადებისას იყო გამოყენებული.

ცივ იარაღთან ერთად ხევსურეთში ცეცხლმსროლი იარაღიც ფართოდ იყო ცნობილი და გამოყენებული, განსაკუთრებით კი მტრულად განწყობილ ტომებზე გალაშქრებისა თუ მათი მოძალეებისაგან თავდაცვის შემთხვევაში. მაგრამ ცივი იარაღის გაბატონებული მდგომარეობა⁵ თოფმა მაინც ვერ მოშალა, პირიქით, მასთან ერთად ხევსურული იარაღის საგანძურში საპატიო ადგილი გაიზიარა. თოფის ადგილობრივად—ხევსურეთში დამზადების შესახებ ცნობები შემონახული არ არის. გადმოცემის მიხედვით თოფი უფრო ბარიდან

¹ „Кавказ“, 1851, 81, О промышленности в тушино-пшаво-хевсурском округе, земледельческой, торговой и прочей.

² ი. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, I, მეორე, ახლად დაწერილი გამოცემა, ტფილისი, 1930, გვ. 375.

³ ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თ. ლომოური ს და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1941, გვ. 34.

⁴ მ. ბალიური, მესაქონლეობის წესები ხევსურეთში, ხელნაწერი, გვ. 14.

⁵ გ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი. 1, ხევსურული, თბილისი, 1939, გვ. 3.

მიჰქონდათ, მეტწილად ქართული კაჟიანი თოფი (თუმცა ხევსურეთში სხვა წარმოშობის თოფებიც იყო ცნობილი).

ადგილზე შეგროვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით თოფის წამლისა და ფინთიხის დამზადება პირიქით ხევსურეთში¹ ადგილობრივად წარმოებდა და ისეთი მასშტაბითაც, რომელიც შინაგან მოთხოვნილებას საე-სებით აკმაყოფილებდა; თოფის წამლის საჭიროება კი განსაკუთრებით ლაშქრობის შემთხვევაში მნიშვნელოვანი იყო.

თოფის წამლის აღმნიშვნელი ტერმინი „დენთი“ პირიქით ხევსურეთში დამოწმებული არ არის; დენთს იქ თოფის წამალს უწოდებენ. შატილელ სალირა და ბესო ჭინჭარაულების ნაამბობით ძველად შატილს ქისტების ლაშქარი ხშირად მოუხტებოდა ხოლმე. „შიშიანობის დროს“ შატილიონი მთებსა და ვიწრო ადგილებში, საიდანაც მტრის სოფლები მოჩანდა, ფარულად მზირებს გზავნიდნენ; ეს უკანასკნელნი მტრის სოფლებში ლაშქრის მოძრაობას უთვალთვალდნენ და მოსალოდნელი საშიშროების შესახებ სოფელს ატყობინებდნენ. სოფლის მამაკაცობა საფეხნოში შეიკრიბებოდა, და მამაკაცთა ნაწილი წინასწარვე დამზადებული ნედლეულიდან ტყვია-წამლის კეთებას შეუდგებოდა.

ამავე მასალებიდან ჩანს, რომ თოფის წამლის დამზადება პირიქით ხევსურეთში ძირითადად თავდაცვისა და ლაშქრობა-მეკობრეობის საჭიროებით იყო გამოწვეული. როცა სოფელს მტერი შემოსევით ემუქრებოდა ან სოფელი თვითონ დააპირებდა მტერზე გალაშქრებას, საფეხნოში წინასწარვე იკრიბებოდა სოფლის მამაკაცობა და თოფის წამალს კოლექტიურად ამზადებდა.

თოფის წამლისა და ტყვიის დამზადება შატილში რომ საკმაო რაოდენობით წარმოებდა, ამ გარემოებაზე ერთი ხევსურული ლექსიც მიუთითებს: „შატილს ნუ ჩახვალთ, მშავლებო, — შატილს ვაჟნი დგან ჯმლიანნი თვითანა ღნაყვენ წამალსა, ბაკნით უდგანან ტყვიანი“².

თოფის წამლის დასამზადებლად, პირველყოვლისა, გვარჯილა იყო საჭირო (ტერმინი „გვარჯილა“ პირიქით ხევსურეთში დამოწმებული არ არის; გვარჯილას იქ თოფის წამლის ყინვარს უწოდებდნენ). გვარჯილა ხევსურთ ბარიდან არ მიჰქონდათ, მას ადგილობრივ ამზადებდნენ. თოფის წამლის ყინვარის მისაღებად მწურე-ს იყენებდნენ, მწურე საქონლის (ძროხა, ხარი, ცხვარი, ცხენი და სხვ.) შარდს ეწოდება (შდრ. საბა, მწურე — მყრალი ლაფი).

სამ-ოთხ ფუთ მწურვიან მიწას მოთხრიდნენ და სპილენძის ქვაბში ათავსებდნენ, ზედ კი წყალს ასხამდნენ. ქვაბს ცეცხლზე შესდგამდნენ და ნარეგს ადულებდნენ; როცა ნარევი წამოდუღდებოდა, ქვაბს ცეცხლიდან გადმოიღებდნენ და ნახარშს გააცივებდნენ. ნახარში თავზე ყინვარს მოიყენებდა. ქვაბის გადმოღების უმალ შიგ წინასწარვე დამზადებულ პატარა ჯოხებს ჩაყრიდნენ. ნახარშის გაცივების შემდეგ ჯოხები პირველ ყინვარს მოისხამდნენ (ე. ი. ჯოხის ზედაპირს ყინვარის ნაწილაკები მოედებოდა).

ყინვარმოდებულ ჯოხებს ქვაბიდან ამოიღებდნენ და ბაკანზე (გობზე) დაბერტყავდნენ. ნახარშიდან „პირველი ყინვარის“ ამგვარი წესით გამოყო-

¹ თოფის წამლის დამზადების შესახებ პირაქით ხევსურეთში იხ. ალ. რობაქიძე, თოფის წამლის დამზადება პირაქით ხევსურეთში, ანალები, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, თბილისი, 1947, გვ. 215—237.

² ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, თბილისი, 1931, გვ. 60.

ფის შემდეგ ნარევს ქვაბით კვლავ ცეცხლზე შესდგამდნენ და ხელახლა აღუ-
ლებდნენ. წამოდულების შემდეგ ქვაბს ცეცხლიდან ისევ გადმოიღებდნენ და
იმავე წესით გაცივებულ ნახარშს „მეორე ყინვარს“ მოაცილიდნენ. ნახარშის
ხელახალი წამოდულება და მისგან ყინვარის გამოცლა 6—7-ჯერ ხდებოდა.
ეს პროცესი ზოგჯერ 2—3 დღე გრძელდებოდა. 3—4 ფუთი ნარევის დული-
ლიდან 2 გირვანქის რაოდენობის თოფის წამლის ყინვარი იხდებოდა. თითო-
ეული გადადუღებას შემდეგ ნახარშს „მეტი ძალა ეძლეოდა“ და უკეთესი
„ყინვარი“ გამოდიოდა.

თოფის წამლის ყინვარს სოფლის თითოეული მეკომური თავთავად ხდი-
და, გარდა ისეთებისა, რომლებსაც ოჯახშიც სრულწლოვანი მამაკაცი არა
ჰყავდათ.

თოფის წამლის დამზადებისათვის ყინვარის გარდა ნახშირიც იყო სა-
ჭირო. ნახშირს ცაცხვის ან ძუთის¹ ხეებისაგან ამზადებდნენ.

თოფის წამლის მესამე შემადგენელ ნაწილს ჩექა² წარმოადგენდა; მას
ქალაქში ყიდულობდნენ.

თოფის წამლის შესამზადებლად მისი შემადგენელი ნაწილების გარკვეული
პროპორციით შეზავება უნდა მომხდარიყო. თითოეულ მეკომურს შატილის
საფეხნოში, სადაც თოფის წამლის სანაყავი ხელსაწყო იყო გამართული, მიჰ-
ქონდა: ორი გირვანქა ყინვარი, ერთი სტილი (დაახლოებით 200 გრამი)³ ნახ-
შირი და ერთი სტილი ჩექა; მიტანილ ნედლეულს ერთმანეთში აურევდნენ
დაახლოებით შემდეგი პროპორციით: ყინვარი ორი მესამედი, ნახშირი და
ჩექა ერთი მესამედი.

ეს პროპორცია ცვალებადი იყო, მაგრამ მეტ-ნაკლებად მაინც ამ შეხამე-
ზას იცავდნენ. ამგვარად შეხამებულ ნარევს თოფის წამლის დასანაყ ხელსაწ-
ყოში, გამართულ დენგში ნაყავდნენ. დენგში ერთ ჩაყრაზე ერთი გირვანქა
მასალა ეტეოდა. დანაყვის შემდეგ ნარევს ბაკანზე გადმოიღებდნენ, მცირე-
ოდენ წყალს აპყურებდნენ და ხის კოვზით დაზელდნენ. დაზელილ წამალს ბაკ-
ანით მზეზე დადგამდნენ და გააშრობდნენ. გამხმარს ხელით დაფშენილდნენ, სა-
ცერში გაცრიდნენ და ამგვარად თოფის წამალი უკვე მზად იყო. მზა წამალს
ხვედრის მიხედვით დაინაწილებდნენ ანდა ზიარად ხმარობდნენ; მტრის
თავდასხმის შემთხვევაში თოფის წამალს ქვეთკირებში გამაგრებულ მებრძო-
ლებს აწვდიდნენ. მშვიდობიანობის დროს თოფის წამალს თითოეული სა-
კუთარ ვაზნებში ყრიდა, ზევიდან კი ჩვარში გახვეულ ტყვიას უღებდა. თოფის
წამალს მშრალად ინახავდნენ, რომ სინოტივე არ მოსდებოდა. დასველებული
წამალი გასროლისას „ვაჟკაცს უმტყუნდება“.

თოფის წამლის დამზადება რომ ძველად მართლაც საფეხნოსთან იყო
დაკავშირებული, ამის შესახებ ლიტერატურაში წარმოდგენილი ცნობებიც
მოწმობენ. ჯერ კიდევ რ. ერისთავი შენიშნავდა, რომ ხევსურები ფეხონში
ნაყავენ დენტსაო⁴.

¹ ძუთა—ეკლიანი მცენარეა, უნაყოფო.

² ჩექას ხევსურნი გოჯირდს უწოდებენ.

³ სტილის შესახებ იხ. გ. ჩიტიანი, ხევსურული სტილი, საქ. მეზ. მთაბე, ტ. IV, თბი-
ლისი, 1927, გვ. 285—288.

⁴ Р. Эрнстов, О тушино-пшаво-хевсурском округе, დასახ. გამ., გვ. 126.



ზისერმანის ცნობით, ხევსურები თვითონვე ამაზღებდნენ დენთს. დენთის დასამზადებლად ხევსურები იყენებდნენ გვარჯილას, რომელსაც შარდნარევი მიწის დუღილისა და გაწურვის შედეგად იღებდნენო. გვარჯილას, ხის ნახშირსა და ქალაქში ნაყიდ გოგირდს ერთმანეთში აზავებდნენ და ხის როდინებში ნაყავდნენ ნარევის შესქელებამდე, დანაყილს კი საცერში ცრიდნენო¹. თოფის წამლის სანაყავი ხელსაწყო დენგის ნაშთი შატილის საფეხნოში გულამოჭრილი ქვის სახით იყო შემონახული.

როგორც ითქვა, ძველად საფეხნოში გამართული დენგი მდგარა და, როგორც ჩანს, ამ სახელწოდებით მარტოოდენ სანაყავი ქვა კი არ აღინიშნებოდა, არამედ მთელი იარაღი თავისი შემადგენელი ნაწილებითურთ. გამართული დენგის უტყუარი სურათის აღდგენა გაძნელებულია იმის გამო, რომ იგი დიდი ხანია ხმარებიდან გამოსულია; რადეს ცნობით დენგი შამილთან ომის დამთავრებისთანავე ყოფილა გაუქმებული. დენგის ძველი სახეობის აღდგენა მაინც შესაძლებელი ხდება როგორც მოხუცთა მეხსიერებაში შემონახული, ისე რადეს მიერ ფიქსირებული ცნობებით. რადეს თოფის წამლის სანაყავი იარაღის აღწერილობა შემდეგნაირად აქვს მოცემული: ქვასანაყი კაჟოვანი ფიქალის ცილინდრისებური ნაჭერია. მისი სიგრძე 1 ფუტს, ხოლო ყველაზე უფრო სქელი ნაწილი 5 ვერშოკს უდრიდა. ქვასანაყის ქვემო ნაწილი თანდათანობით იყო დაწვრილებული, ხოლო მისი ბლაგვი ბოლო ადამიანის ტანის სიმსხო ნაძვის ხის ძელში იყო ჩამაგრებული. შატილში ამ ძელის სიმაღლე 9 ფუტს უდრიდა. ძელი შუა ნაწილით მყარ სადგარზე ეყრდნობოდა და ქვასანაყი თავისი სიმძიმით ქვის ამოღარული როდინისაკენ მიისწრაფოდა. ამ მძიმე იარაღის თანდათანობით ასაწევ-დასაწევად მუშაკი ძელზე იმგვარად დგებოდა, რომ ერთი ფეხი ძელის თავისუფალი ბოლოს მიხლობლად ჰქონდა დაბჯენილი, მეორე კი ქვასანაყთან. როცა ძელზე შემდგარ მამაკაცს მთელი ტანის სიმძიმე ცალ ფეხზე გადაჰქონდა, ქვა მაღლა იწეოდა, ხოლო მეორე ფეხზე დაყრდნობისას ქვის დაცემის სისწრაფე მატულობდა. იმ ადგილთან, სადაც მუშაკი იდგა, მიწაში ორი ვეებერთელა კოჭი იყო ჩამაგრებული, რომლებსაც განივად გადებული ბოძი აერთებდა; ეს უკანასკნელი მუშაკის მკერდის სიმაღლეს უთანასწორდებოდა, რომელზეც მას მუშაობის დროს ხელები ჰქონდა ჩაკიდებული². რადე დასძენს, რომ ამჟამად (მისი მოგზაურობის ჟამს, 1876 წ.) ეს ხელსაწყო ტყავის დასაზელადა გამოყენებულიო. ეს უკანასკნელი ცნობა ეჭვს იწვევს, იმიტომაც რომ შატილში, კერძოდ საფეხნოში, ტყავის დასაზელ იარაღად ჯიმუნი იხმარებოდა.

ვინაიდან ხალხის მეხსიერებასაც შემოუნახავს გამართული დენგის აღწერილობა, ზედმეტად არ მიგვაჩნია ჩვენი ჩანაწერის მოყვანაც. შატილელ საღირა და ბესო ჭინჭარაულთა ცნობით, საფეხნოში არსებულ თოფის წამლის სანაყავ ხელსაწყოს, რომელიც ხისა და ქვის ნაწილებისაგან შედგებოდა, მთლიანად ეწოდებოდა დენგი. გულამოღარული ქვის თავზე მიწაში ორი ვერტიკალური ბოძი იყო ჩამაგრებული. ამ ბოძებზე განივად ბოძი იყო გადებული, რომლის მეორე ბოლო საფეხნოს მარჯვენა ყორის საკვამში იყო მოთავსებული.

გამართული დენგის შუა ადგილზე, მიწიდან დაახლოებით ნახევარი მეტრის სიმაღლეზე, დიდი კუნძი იდგა, რომელზეც გადებული იყო მოძრავი

¹ А. Зиссерман, 25 лет на Кавказе, დასახ. გამ., გვ. 211.

² Г. Радде, Хевсурия и Хевсурь, Зап. КОРФО, т. XI, ნაკვ. II, Тифлис, 1880.

გალი; გალს მეორე ბოლო ვაპობილი ჰქონდა და შიგ ჩაგებული იყო სოლისებური მოყვანილობის ოვალური ქვა, ეს უკანასკნელი ვაპობილ ნაწილში ტყავით იყო დამაგრებული. სოლისებური ქვა დენგს (ამოღარული ქვის გულს) უთანასწორდებოდა. მომუშავე პირით დენგისაკენ დგებოდა; ხელებით, წონასწორობის დასაცავად, ბოძებზე განივად გადებულ გალს ეყრდნობოდა, ფეხებით კი კუნძზე თავისუფლად გადებულ გალზე დგებოდა და ფეხებისა და ტანის მოძრაობით დენგს ამუშავებდა. ეს სამუშაოც მეტისმეტად შრომატევადი და მომქანცველი იყო, რის გამოც მომუშავენი ერთმანეთს მალიმალენაცვლებოდნენ.

თოფის წამლის დასამზადებელი იარაღის, დენგის საყურადღებო პარალელები საქართველოს სხვა კუთხეებშიცაა დამოწმებული. რადესავე ცნობით, ასეთივე ხელსაწყო მას თუშეთში, კერძოდ, დართლოშიც უნახავს¹.

მსგავსივე იარაღი, საცეცხველი დამოწმებულია რაჭის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ეთნოგრაფ ა. რობაქიძის მიერ, რომელსაც თოფის წამლისა და ფინთიხის დამზადების საყურადღებო აღწერილობაც აქვს მოცემული².

ხევსურული დენგისა და რაჭული საცეცხელის მსგავსება მათი აღწერილობათა შედარებიდან აშკარადდება.

ტერმინი „დენგი“ საბას დამოწმებული არა აქვს. საყურადღებოა, რომ მ. ჯანაშვილის ცნობით საინგილოში ბრინჯს ფეხის დინგში (სანაყავში) ნაყავენ³, მისივე განმარტებით „დინ—გჩალთუქის (ე. ი. ბრინჯის, გ. ჩ.) საცეხვავე მანქანაა“⁴. როგორც ჩანს, დენგი, დინგ, საცეხველი ერთი და იმავე დანიშნულების სანაყავი, სამუშაო იარაღი იყო საყურადღებო ამავე დროს ის გარემოება, რომ დენგი და საცეხველი, კონსტრუქციის მხრივ, ერთი და იმავე პრინციპზე იყო აგებული.

რაც შეეხება თოფის წამლის ადგილობრივი რესურსების გამოყენების საშუალებით დამზადებას, უნდა ითქვას, რომ დენტის დამზადების თითქმის ერთი და იგივე პროცედურაა დამოწმებული: ხევსურეთში, რაჭაში და სხვ.⁵

დენტის დამზადება ადგილობრივი საჭიროებისათვის მარტოოდენ საქართველოს მთაში როდი ხდებოდა. ფრანგი ბოტანიკოსი ტურნეფორი, რომელმაც XVIII საუკუნის დასაწყისში კავკასიაში მოგზაურობისას თბილისიც ინახულა, გვაუწყებს: «В Тифлисе каждый имеет право изготовлять порох для своего личного употребления. Серу привозят из Ганджи, а селитру добывают в соседних горах»⁶. საქართველოში დენტის ერთ-ერთი შემადგენელი ელემენტის, გვარჯილას ადგილობრივი წარმოების შესახებ ცნობები ისტორიკოს ვახუშტის მოეპოვება. ავტორის მოწმობით გვარჯილას როგორც

¹ Г. Радде, Хевсурия и Хевсурь, დასახ. გამ., გვ. 280—281.

² ა. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში. I, თბილისი, 1941, გვ. 65—71.

³ მ. ჯანაშვილი, საინგილო, ძველი საქართველო, ტ. II, თბილისი, 1911—13, გვ. 139.

⁴ მ. ჯანაშვილი, იქვე, გვ. 244.

⁵ თოფის წამლის დამზადების შესახებ სვანეთში იხ. ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, ახალწლის ციკლი, ტფილისი, 1939, გვ. 142, შენიშვნა 2; В. Тенцов, Сванетия, географ. очерк, СМОИШ, X, გვ. 28.

⁶ М. Полиевктов и Г. Натадзе, Старый Тифлис в известиях современников, Тифлис, 1929, გვ. 30.



„კლდის ნოტიობი დამ“, აგრეთვე „მიწი დამ“-აც ხდიდნენ (ვახუშტი, დასახ. ნა-
შრომი, გვ. 35, 48).

3. საფეხნოში კოლექტიური შრომის გამოყენების საკითხისათვის

საფეხნოში წარმოდგენილი შრომის პროცესთა და სახეობათა აღწერილობა იმდენადაა ჩვენ მიერ გასარკვევად დასახული საკითხისათვის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც საფეხნოში, როგორც საზოგადოებრივი დანიშნულების საკრებულოში, შემონახული იყო კოლექტიური შრომის გამოყენების ტრადიცია, რაც ტყავის ზეღვასა და თოფის წამლის დამზადების პროცესში მამაკაცთა ჯგუფის საერთო ძალღონის გამოყენებით გამოიხატებოდა.

ეს გარემოება თავისთავად აყენებს საკითხს, ხომ არა გვაქვს საფეხნოს სახით მოცემული საზოგადოებრივი მნიშვნელობის რაიმე სახელოსნო, რომელიც თუნდაც სხვადასხვა დარგის ხელოსანთა გაერთიანებას გულისხმობდეს?

ამ საკითხზე უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ, თუნდაც იმის გამო, რომ საფეხნო მთელი სოფლის მამაკაცთა საკრებულოს წარმოდგენდა და არა ცალკეულ ხელოსანთა გაერთიანებისათვის განკუთვნილ ნაგებობას. საერთოდ, ხევისურეთში ხელოსანთა გაერთიანების მონაცემები დადასტურებული არ არის, მიუხედავად იმისა, რომ ხელოსნობა იქ საკმაოდ იყო ვანვითარებული, და ქართველ ტომთა ცხოვრებაში ხელოსნობისა და ხელოსანთა გაერთიანების ტრადიციას საუკუნეთა სიღრმეში აქვს ფესვები გამდგარი¹.

თუმცა საფეხნოში ხელსაქმობის გარკვეული კომპლექსი იყო წარმოდგენილი, მაგრამ იგი ორგანიზებულს, საწარმოო გაერთიანების პრინციპზე აგებული წარმოების ხასიათს როდი ატარებდა. საფეხნოში მოცემული ხელსაქმობა არც შრომის განაწილების ნაირსახეობასა და საწარმოო პროცესთა დეტალიზაციას გულისხმობდა. იქ დამზადებული პროდუქტი ბაზარზე გასასყიდად კი არ მიდიოდა, არამედ მოსაქმის პირადი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვის იყო გამიზნული. მწარმოებელი (თუ შეიძლება ამ შემთხვევაში ამ ტერმინის ხმარება) შრომის ყველა პროცესს თვითვე ან სხვებთან ერთად, მათი შრომის გამოყენებით ასრულებდა; ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ საფეხნოში შრომის კოლექტიურ გამოყენებას ჰქონდა ადგილი საერთო შრომითი დახმარების პრინციპზე, ცალკეული მწარმოებელი თვითვე იყო მომხმარებელი.

ზემოთქმულიდან აშკარაა, რომ საფეხნო არ წარმოდგენდა ხელოსანთა საკრებულოს და არც მხოლოდ ხელსაქმობისათვის განკუთვნილ ნაგებობას. რაც შეეხება კოლექტიური წარმოების ზოგიერთ მაჩვენებელს, რაც საერთო შრომის გამოყენებაში გამოიხატებოდა, იგი თავის ახსნას ხევისურეთის ძველ სოციალურ-ეკონომიურ ურთიერთობათა მახასიათებელ მოვლენებში პოულობს.

ხევისურეთის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში კოლექტიური შრომის გამოყენების საკმაოდ ვრცელი ნაირსახეობაა დამოწმებული. კოლექტიური შრომის გამოყენება ექსპლოატაციის მიზნით განსაკუთრებით ფართოდ ე. წ. „სახატო

¹ ი. ჯ ა ვ ა ხ ა შ ვ ი ლ ი, ქალაქები და საქალაქო წესწყობილება და ცხოვრების ვითარება საქართველოში XVII—XVIII სს. ჟურნალი „პრომეთე“ № 1, 1918, ცალკე ამონაბეჭდი; ს. ჯ ა -
ნ ა შ ი ა, ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში, ტფილისი, 1935, გვ. 89.

მიწების“ დამუშავებაში იყო მოცემული¹. სოფლის მეურნეობაში, კერძოდ მიწათმოქმედებაში, კოლექტიური შრომის გამოყენება არა მარტო სათემო, არამედ ინდივიდუალურ მეურნეობაშიც წარმოებდა. ამ მხრივ საყურადღებოა ხევსურული „მთიბელ-მამაკალი“, რომლის დროსაც „მთიბელთ“ შეყრიდნენ. მუშებს მასპინძელი არაყითა და ხორციანი საჭმლით უმასპინძლდებოდა. ცალკე მიიწვევდნენ მწენცლელთ (ქალებს). მთიბელნი (მამაკაცები) მთაში მიდიოდნენ სათიბლად, ხოლო მწენცლელნი (ქალები) კი ბარში მუშაობდნენ. როცა მეორე ოჯახს დაჭირდებოდა მუშების შეყრა, ისიც ამავე წესით ქალებსა და მამაკაცებს შეკრებდა და შრომაში მოიშველიებდა².

კოლექტიური შრომის გამოყენებაა წარმოდგენილი აგრეთვე მჩეჩელში: თუ ოჯახს გასაჩეჩი მატყლი ჰქონდა, იგი სოფლის ქალებს დაუძახებდა. მასპინძელს სახლში რამდენიმე ვაჟიც მოჰყავდა, რომლებსაც „ცეცხლმგზებნი“ ეწოდებოდათ. „ცეცხლმგზებნი“ ქალებს მატყლს უნაწილებდნენ და ართობდნენ კიდევ. მჩეჩელში მოიწვევდნენ როგორც ნათესავებს, ისე არა ნათესავებსაც. მჩეჩელნი რიგრიგობით სოფლის თითოეულ ოჯახს ეყოლებოდა (ვისაც გასაჩეჩი მატყლი ჰქონდა)³. როგორც ა. ოჩიაურის აღწერილობიდან ჩანს, ხევსურეთში სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებთან დაკავშირებულ კოლექტიური შრომის გამოყენების პრაქტიკაში ექსპლოატაციის გარკვეული ნიშნებიც არსებობდა; მოგვეყვას აღწერილობა: „ზაფხულის პერიოდში ხევსურები უქმე დღეების გარდა კიდევ სხვა უქმეებს იჩენდნენ და უქმობდნენ. უქმი კვირაში ოთხი დღე იყო: პარასკევი, შაბათი, კვირა და ორშაბათი. პარასკევი, ამბობდნენ, მთავარ ანგილოზისათვის გვაქ ნაპატივარიო. შაბათი, კვირა და ორშაბათი გვჭირდება უქმებადაო. საქმის დღე რომ იყოს, არ შეიძლება იმიტომაც, რომ მუშაც უნდა შევეყაროთ, სამგზავროზეც უნდა წავიდეთ, უქმში არც სამგზავროზე წასულს მოგვიცდება საქმე და არც მუშაში ვინმე მოგვეშველება, თუ უქმე არ არისო. მაგრამ ამ უქმით სარგებლობდა უფრო შეძლებული ხალხი. უქმში მუშას, რომ შეყრიდა ვინმე, მაშინ უნდა დაეკლა ან ციკანი, ან სხვა რამე საკლავი. აგრეთვე მუშას უნდა გამასპინძლებოდა ერობითი, კეცეულებით და სხვა. და ამის შეძლება ღარიბ კაცს არა ჰქონდა. მდიდარი კაცი ღარიბს აძლევდა სულ უმნიშვნელო რამე ფასს და ამუშავებდა, მაინც უქმეა და ტყუილად მოცდებოა. ამას ეძახდნენ უქმის მუშას. საქმის მუშა კი უფრო ძვირი ღირდა. უქმს თუ გატეხდა და იმუშავებდა ვინმე, იმას სოფელი მოიკვეთდა, სოფელი მის ძროხებს ძროხებში აღარ გაირევდა, ცეცხლი რომ დაქრობოდა, ცეცხლსაც არ მისცემდნენ და ხმასაც არავინ გასცემდა. ამას ეწოდებოდა მოკვეთა. ესეც ხდებოდა მდიდარი ხალხის ზეგავლენით, რომ უქმი გამაგრებულიყო. ხევსურეთში რომ უქმი არ ყოფილიყო, შეძლებული ხალხი ძალიან იზარალებდა და ღარიბი წინ წაიწვედა. უქმეები ინახებოდა მარტო

¹ В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святилищ, «Советская этнография», 1949, № 1.

² Б. ბაღვაური, სწორფრობა არხოტსა და პირაქეთ ხევსურეთში, გვ. 215 და შმდ-ხელნაწერი ინახება აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.

³ Б. ბაღვაური, იქვე, გვ. 221.



თიბისა და მკის დროს. დანარჩენ დროს უქმი არ იცოდნენ არც შემოდგომაზე, არც ზამთარში და არც გაზაფხულზე“¹.

როგორც განხილული მასალა მოწმობს, კოლექტიური შრომის გამოყენების პრაქტიკა ხევსურეთში ფართოდ იყო გავრცელებული, ხოლო ზოგიერთ მომენტში იგი სოციალური უთანასწორობის მამუღავნებლადაც გვევლინება, როცა აშენებული ოჯახი მას საკუთარი დოვლათის ზრდის ინტერესისათვის იყენებდა.

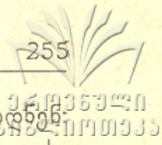
4. საფეხნოს ნაშთები ხევსურეთის სხვა სოფლებში

დაფარებული საფეხნო (როგორც მას ბუდე-ხევსურეთში უწოდებენ) მართოდენ შატილშია შემონახული. ამ გამოთქმის წინა ნაწილს მნიშვნელობა იმ თვალსაზრისით ენიჭება, რომ საფეხნო დაფარებულიცაა (ე. ი. ნაგებობის სახით წარმოდგენილი; ამ შემთხვევაში ტერმინი დაფარებული ნაგებობათა განვითარების ძველ საფეხურს შეიძლება გულისხმობდეს) და ღიაც, ე. ი. ნაგებობის გარეშე. მართლაც, მიღმახვეშივე, არდოტსა და ხახაბოს, ჩვენ მიერ დამოწმებულია ასეთი ღია საფეხნოები. სოფელი არდოტი თავისი განსახლების ტიპით შატილს მიემსგავსება. სოფლის შუა ადგილზე ერთ-ერთი ნანგრევი ყორის გასწვრივ, შარის პირზე პატარა მოედანია, სადაც რამდენიმე სკამი (ქვა) აწყვია. ამ მოედანს საფეხნო ეწოდება. მთხრობელ ბაბუა და მამუკა ზვიდაურების ცნობით, საფეხნოზე კვირა-უქმეში საღამომობით სოფლის მამაკაცები იკრიბებოდნენ და სასოფლო საქმეებზე საუბრობდნენ. სასაუბროდ შეკრებილი მამაკაცები სხვადასხვა სახის ხელსაქმობას ასრულებდნენ და ერთმანეთს ტყავის ზელაში ეხმარებოდნენ. ეს საფეხნო არდოტელებს ძველთაგანვე ჰქონიათ. საფეხნოზე იკრიბებოდა აგრეთვე სოფლის სრულწლოვან მამაკაცთა ყრილობა ფეხონი, მეტწილად ზაფხულობით, როცა სოფლის გზებისა და ხიდების შეკეთება და სხვა სასოფლო საქმე იყო გასარიგებელი.

ანალოგიური მასალა მოგვაწოდა ს. ხახაბოში მცხოვრებმა მამუკა გოგოჭურმა.

საფეხნო, გარკვეული ადგილის სახით, დამოწმებულია აგრეთვე ბუდე-ხევსურეთშიც; სოფელ ბაცალიგოში ასეთ ადგილს ზარადის გორი ეწოდებოდა, ბისო-ხახმატში—სახვევი გორი, ჭორმეშავში—შუკუნ კარი. ჩამოთვლილ სოფლებში ამ საკრებულო ადგილებზე ეწყობოდა ხოლმე სოფლის ყრილობა, როცა რაიმე სასოფლო საქმე იყო გასარიგებელი. 80 წ. მოხუც გაგა არაბულის ცნობით, ბაცალიგოში ძველად სოფლის ყრილობა—ფეხონი ე. წ. ზარადის გორზე იკრიბებოდა; ზარადის გორი სოფლის ჩრდილო-აღმოსავლეთით მდებარეობდა და ძველი ციხის ნანგრევებიდან 40—50 მეტრით იყო დაშორებული. შიშინანობის დროს სოფელი ციხეში იხიზნებოდა. გაგას თქმით, „თითონ მომსწრე არ ორ, ანდრეზ ას. წინავე აქ კმლებ უწმედავის, თოფებიც, ჯაჭვ-მუზარადიც, წამალიც (თოფის წამალი) უხოშავის, უნაყავის, შიგ ჩექა აურევავის, მემრ წამალ უტეხავის; ქვა ყოფილ ამაჭრილ, ტყვიაც უმზადებავ, ტყავიც უხელავ, საბლებ უწნავ, ქუდებ უკერავ. ზარადის გორ იმით ხქვიან, რომ აქ მუზარად უფერავ და ფეხონი ხქონივ“. ფეხონი მსჯელობდა ხოლმე ქირან-

¹ ა. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ნაწ. III, გვ. 590, შმდ. ხელნაწერი ინახება აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში.



ზულზე, სათიბებზე, სასოფლო გასარიგებელ საქმეებზე და სხვ. იტყულებდნენ „ჯარებს, ცხენებს სხეები რათ არ მაგვაშველებენ. მემიჯნე სოფლებს გაუსწორდათ, მეველეს ნუ გავაყმედებთ მივსცათ რაც ეკუთვნისო“.

როგორც ადგილზე შეგროვებული მასალიდან ჩანს, ზარადის გორზე ჩამწკრივებული იყო 12 ქვა („სკამი“), რომლებზეც ფეხონის მონაწილენი „უფროს ხალხი“ სხდებოდა. ამ „სკამთაგან“ განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ე. წ. ზარქინას სკამი, რომელიც ყველაზე უფრო დიდია თავისი მოყვანილობით, დანარჩენ ქვებს კი დაჯარებულნი ქვები ეწოდებათ. გავასავე თქმით, ზარქინა „უფროს კაც“ ყოფილა, მას ეს სკამი თავისთვის მოუტანია, შემდეგ კი სხვისთვის გადაუტია. ძველად ამ სკამზე ის ჯდებოდა, ვინც „ენოვან, ძალოვან, მცოდნე და მამაც კაც იყვ, ერევ სიტყვითაც და ძალითაც. იმას თავ კაცს ვეძახდიო“.

ბისო-ხახმატში სოფლის ყრილობისათვის გამოყოფილი ადგილი იყო სახვევი გორი. სახვევ გორზე იკრიბებოდა ხოლმე სოფლის ყრილობა საჭიროებისამებრ. სოფლის კრებას სოფლის ყველა სრულწლოვანი მამაკაცი ესწრებოდა. სრულწლოვანად 15 წლის ასაკიდან ითვლებოდა მოზარდი ხევსური. ამ ასაკში მას იარაღის ხმარება და თასის დალოცვა შეეძლო. კრებაზე მეტწილად უფროსები მსჯელობდნენ, ახალგაზრდები კი უსმენდნენ და თავაკცთა რჩევას უყოყმანოდ ღებულობდნენ. სასოფლო საქმეზე სოფლის კრება მეტწილად ზაფხულში იმართებოდა; ზამთარში უფრო იშვიათად. ბაჭყურა და ბერდია ქეთელაურების ცნობით „ზამთარსა და ზაფხულს სასოფლო საქმე რო შეგვაწყდების სახვევ გორ შავიყრებით“. სოფლის ყრილობა მსჯელობდა სასოფლო საკითხებზე, როგორც იყო: მეველეს დაყენება, მისი შრომის ანაზღაურება, გზის გაყვანა, ხიდის გადება, წილის ყრა მწყემსობაზე და სხვ.

ასეთივე მასალა მოგვაწოდა შუკუნეკარის შესახებ ჭორმეშავში კ გოგოჭურმა.

ბარისახოელ ბესო და გიგია ჭინჭარაულების ცნობით ფეხონი ბუდე ხევსურეთში მამაკაცთა შეკრებას ეწოდებოდა. იქაც მამაკაცთა შეკრების ორ სახეობას ასხავებდნენ. ერთია, როცა სადამოობით რამდენიმე სოფელი ერთ-ერთის სახლის ბანზე თავს იყრიდნენ სასაუბროდ, ხოლო მეორე — როცა სოფლის სრულწლოვანი მამაკაცობა სოფლის საკრებულო ადგილზე შეიკრიბებოდა სასოფლო საქმეების გასარიგებლად. ორივე ამ შეკრებას „ფეხნად მაყრა“ ეწოდებოდა. პირველ შემთხვევაში სოფლის რამდენიმე მამაკაცი რომელიმე სოფელის სახლის ბანზე იკრიბებოდა სასაუბროდ. ასეთ საუბარს, ანუ ფეხნობას ბავშვებიც ესწრებოდნენ; ისინი უფროსთაგან ძველ ანდრეზებს ისმენდნენ და ამ გზით მამა-პაპისეულ ზნე-ჩვეულებებს ითვისებდნენ და სწავლობდნენ. ამგვარი ფეხნობისას ზოგიერთს თავისი სახელსაქმოც მიჰქონდა და საუბართან ერთად საქმობდა კიდევ. ფეხნობისას იცოდნენ ჯღანის გაბანდვა, ქალამნის ამოსხმა, ცულის ტარის გათლა, ხარის ტყავის ვიმუნში დაზელა, მუშის დაგრეხვა და სხვ. ვისაც ტყავი ჰქონდა დასაზელი, ის ფეხნობისას მიიტანდა, რათა დამსწრე მამაკაცები შრომაში მოშველებოდნენ, თან მომხმარებლებს არაყითა და კეცეულებით უმასპინძლებოდა.

ბანების გარდა ფეხნობა ძველ ნასახლარებშიც ცოდნიათ. გავა არაბულისავე თქმით ბაცალიგოში კაცები ზამთარში ოჯერ სახჩი, ანუ ჯოლში მიდიოდნენ საფეხნოდ (სასაუბროდ): „ეხათრებათ სახჩი ფეხნობა, მასპინძელს ზარჯს ნუ მიუყრიო“. ასეთი ფეხნობა უმთავრესად კვირა-უქმში ხდებოდა.

„კვირა—უქმში ვისაც უნდოდ ყველან შაიყრებოდეს, ზოგებ ტყავს ზელდეს ძროხისას, ზოგებ საბელს გრებდეს, ზოგებ საგულეს ზელდ, ჯღანს და ხლუჩასაც ბანდევდეს: ანდრეზებს იტყოდეს-წინავე ეს დრო ყოფილას, ლაშქარმდევარიც“. ფეხნობას ბავშვები და ჯეღლებიც ესწრებოდნენ, ისინი „ხან კოპობდეს, ხან ტყვიობდეს, ლიპაობდეს¹, დუსხაობდეს², თოფის სრევაც იცოდეს. მიზანი ხლუჩას ან წინდას დაუყენებდეს, ზოგი კი ბოთლას არაყიანს. უფროსებ აძრახებდეს: ეგრე მაიქეციოთ მტერსთანა, მემიჯნესთანავე“ და სხვ.

თუ ჩვეულებრივ ფეხნობაზე ნებისმიერად რაღენიმე მამაკაცი იკრიბებოდა სასაუბროდ თუ სახელსაქმოდ, სოფლის კრებას ყველა მეკომური უნდა დასწრებოდა ამ მიზნისათვის განკუთვნილ ადგილზე, როცა სოფლის რაიმე მნიშვნელოვანი საქმე იყო გასარჩევბელი; ასეთ კრებაზე არც ბავშვები და არც დედაკაცები არ ესწრებოდნენ.

სოფ. გუღანში მცხოვრებ გადუა ჭინჭარაულის ცნობით, ძველად თუ ხევსურეთის სოფლებს მტრის სამიშროება მოელოდა „ფეხენად შაიყრებოდეს, შაკვრევდეს პირსა და მტერს მიეგებებდეს. მტერი ან ლილღველ იქნებოდ, ან ქისტო“.

იმავე მთხრობელის თქმით „ნამდვილ ფეხონ შატილ იციან, იქ საფეხნო აქვ, დილით ჯღანს საფეხნოში ჩაიცმენ შატილიონნი, სამუშაოდაც იქით მიდიან. შატილიონთ ფეხონჩი მუდამ კაც უზის, უმეტეს უფროსნი“. შატილიონთ საფეხნოში შესვლის უფლებას დედაკაცი ისევე მოკლებული იყო, როგორც საერთოდ ფეხონში მონაწილეობის უფლებას.

ბარისახოელ ბესო ჭინჭარაულის ცნობით, შატილიონთ ბუდე ხევსურეთისაგან განსხვავებით იმიტომ შემოენახათ დაფარებული საფეხნო, რომ შატილი ქისტეთის მოსაზღვრე იყო, „მათ უნდა დაეცვათ ძალადობისაგან მამაპაპის რჯული და ამიტომაც საჭირო იყო საფეხნო“.

გაგა არაბულისავე ცნობით, ბუდე ხევსურეთში დაფარებული საფეხნო მას არ უნახავს. „მომსწრე არც ორ, ანდრეზ არ ას“. დაფარებული საფეხნო მარტო შატილშია, როცა შატილიონთ საფეხნოში სტუმარი მია, ჯეღელი თუ მოხუცი მოსულს ფეხზე წარმოუდგება.—„ვაეებს გაუმარჯოსო,—ეტყვის მოსული, დასხედით, მტერსამც აუღებითო“.

—„მოგვიხვე მშვიდობით, ეტყვიან დამხდურნი, მაიკითხვენ ერცხვას სხვა ხო კარგა კაც, საქონით, ხო არაფერ გიჭირსთ, ვადმაწე, აქ დაჯედივსაფეხნოს თავში ორ-სამ კაც დაჯდების, მემრ სტუმარ. მოსულს ხკითხვენ—ამბავ ხო არაიავ თქვენსავ, უცხოივ, ავის ჯმა ხო არ აავ, თუ ვინ მამკვლარიავ“.

სტუმარი დამხდურებს თავის ამბავს უამბობდა, რის შემდეგაც მასპინძელი სტუმარს შინ წაიყვანდა.

მოტანილი მასალა მოწმობს, რომ „ფეხონი“ და „საფეხნო“ ხევსურეთის

¹ ლიპაობა ბავშვების სათამაშოა. ბავშვები წრეს შემოხაზავენ და შუაში მწკრივზე კოჭებს ვაწყობენ. თითოეული მოთამაშე გარკვეული მანძილიდან ქვას ესვრის კოჭების მწკრივს და რამდენ კოჭსაც ამ გარტყმით შემოხაზულ წრეს გადააცილებს, იმდენსავეა მოგებული.

² დუსხაობაც კოჭის თამაშია; ლიპაობიდან იმით განსხვავდება, რომ კოჭებს წრეში მოთავსებულ ქვაზე აწყობენ და ხარის მუხლიდან ამოღებულ ძვალს—დუსხას ტყორციან. ამ გარტყმით კოჭი რამდენიმე ნაბიჯით უნდა გადაცილონ წრეს.

თითქმის ყველა სოფელში მოიპოვებოდა. საფენოს ნაგებობა მხოლოდ ტილშია დამოწმებული. ხევსურეთის დანარჩენ ნაწილში საფენო ან სოფლის შუაგულზე მდებარე მცირე მოედანია, ან სოფლის ფარგლებში მდებარე სხვა ადგილი, რომელთაც ხშირად საკუთარი სახელებიც მოეპოვებათ. თუ ბუდე-ხევსურეთში დამოწმებული მასალის მიხედვით იქ სოფლის მეკომურთა კრებისათვის ცალკე იყო სოფელში გამოყოფილი ადგილი, იმ დროს, როდესაც სასაუბროდ და სახელსაქმოდ სოფლის რამდენიმე მამაკაცის შეკრება რომელიმე სოფელის სახლის ბანზე ან სადმე „ოკერ სახლში“ ხდებოდა, მიღმა ხევსა და შატილშიც ორივე აღნიშნულ ფუნქციას საფენო ასრულებდა. მაგრამ ძველად, როგორც ეს სოფ. ბაცალიგოს „ზარადის გორის“ მაგალითზეა საგულვებელი, ბუდე ხევსურეთის საფენოებიც ორივე ამ ფუნქციით ხასიათდებოდა.

ხევსურეთის სხვა სოფლებში დამოწმებულ საფენოებთან შედარებით შატილის საფენოს მაინც განსაკუთრებული ადგილი ეკავა. როგორც განხილული მასალიდან ჩანს, საფენო ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში შემონახული ნიშნების მიხედვით ორ ძირითად ფუნქციას ასრულებდა: შატილის საფენოში საჭიროებისამებრ იმართებოდა სოფლის სრულწლოვან მამაკაცთა ყრილობა ანუ ფეხონი, რომელიც უმთავრესად სოფლის შინაგანი ცხოვრების ზოგიერთ საკითხს აწესრიგებდა.

მეორე მხრივ, საფენოში ყოველდღიურად დილა-საღამოს, განსაკუთრებით კი „კვირა-უქმში“, იკრიბებოდა სოფლის მამაკაცობა და დროს ხელსაქმობასა და საუბარში ატარებდა. სოფლის მამაკაცთა ამგვარი შეკრებილობის დროს, საფენოში დამსწრე ახალგაზრდობა უფროსებისაგან სწავლობდა ხევსურთა მამა-პაპურ ზნე-ჩვეულებებს და ეცნობოდა „ანდრეზებს“. ადგილობრივი მთხრობლები განსაკუთრებით აღნიშნავენ: „ჩვესურს გულ მიუწევს საფენონი, სხვაფრივ ცხოვრება ამ კლდეში ძნელი ას“.

საფენოში ამ ყოველდღიური შეკრებილობისას მამაკაცობა ხელსაქმობასაც ეტანებოდა, მუშს გრეხდა, ჯღანსა და ქალამანს კერავდა, ტყავს ზელდა და თოფის წამალს ამზადებდა. ტყავის ზელისა და თოფის წამლის დამზადება კოლექტიური შრომის გამოყენებით ხდებოდა. საფენოში გამართული იყო თოფის წამლის სანაყავი ხელსაწყო დენგი, რომელიც სხვა ხელსაწყოებთან ერთად სასოფლოდ ითვლებოდა. თოფის წამლის დამზადებას სოფლის თავდაცვისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და ამ მხრივ საფენოც გარკვეულ როლს ასრულებდა.

საფენო მთელი თავისი ინვენტარიტურთ სასოფლოდ ითვლებოდა და გადმოცემის მიხედვითაც, თუმცა იგი შატილელ ჭინჭარაულთა მიერ ყოფილა თავდაპირველად აგებული, მაინც სოფელს ეკუთვნოდა. იგი სოფლის ცხოვრების ისეთი ცენტრი იყო, სადაც შატილიონები იკრიბებოდნენ ყოველდღიური სასოფლო საქმეების მოსაგვარებლად და რომლის გარეშე ვერც ერთი შატილიონი სოფლის ყოველდღიური ცხოვრების მოწესრიგებაში მონაწილეობას ვერ მიიღებდა. ამ საკრებულოში საპატიო ადგილები უფროსებისათვის იყო განკუთვნილი, ხოლო კისტან დასტურს, როგორც ჭინჭარაულების ხატის მსახურს, საგანგებო სავარძელი ჰქონდა გამართული საფენოს კარზე. საფენოში შესვლა და მამაკაცთა ფეხონში მონაწილეობა ქალს სასტიკად ჰქონდა აღკვეთილი. მეტად მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა საფენო ახალგაზრდობის მამა-პაპურ ზნე-ჩვეულებათა სულისკვეთებით აღზრდასა და შეხედულებათა



ჩამოყალიბებაში. ეს სოფლის ისეთი დაწესებულება იყო, სადაც ხდებოდა სერვატია საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებული ადათისა, რომელიც მომავალ თაობებს უნდა გადასცემოდა.

ნაშრომის პირველ თავში განხილული მასალა ადასტურებს, რომ შატის საფეხნო მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა შატილიონთა ცხოვრებაში. იგი, როგორც აღნიშნული გვექონდა, სოფლის ცხოვრების ისეთი ცენტრი იყო, რომლის გარეშე ვერც ერთი შატილიონი სოფლის ყოველდღიური ცხოვრების მოწესრიგებაში მონაწილეობას ვერ მიიღებდა. როგორც საფეხნო ნაგებობა, ისე საფეხნოში მოთავსებული ინვენტარი სასოფლო იყო და მათი მოვლა და დაცვა მთელი თემის საზრუნავ საგანს შეადგენდა.

ხევსურული თემის შესწავლიდან ბოლო ხანებში გაირკვა, რომ ხევსურთა ყველა თემური ორგანიზაცია ორ ძირითად ტენად იყოფოდა (ერისგანნი და ჯვარიონნი). ერისგანნი შეიარაღებულ მეთემეთა ფართო მასას ერქვა, ხოლო ჯვარიონნი თემის თეოკრატიულ ხელისუფლებას ეწოდებოდა¹. ისინი და ე. წ. ზღურბლდალახულები შეადგენდნენ თემის მმართველობის უმაღლეს ორგანოს „დარბაზს“, რომელიც თემის საგარეო და საშინაო ცხოვრების საკითხებს აწესრიგებდა².

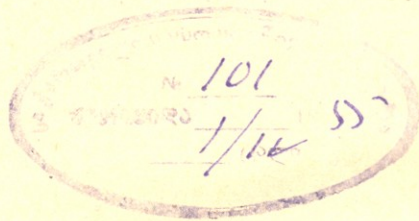
ამგვარად, ხევსურეთში სოფლის ყრილობას თავისი პირვანდელი სახე დაკარგული ჰქონდა. მისი როლი ფაქტიურად „დარბაზის“ მიერ მიღებულ გადაწყვეტილებათა მხარდაჭერასა და განხორციელებაში გამოიხატებოდა. ამ საკითხზე ნაშრომის მომდევნო თავში, ფეხონის ფუნქციების კვლევისას, უფრო დაწვრილებით იქნება საუბარი.

¹ ვ. ბარდაველიძე, ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, № 10, თბილისი, 1952, გვ. 623.

² იქვე, გვ. 625.

შინაარსი — СОДЕРЖАНИЕ

1. ი. ვ. ჩკონია — Новый быт в колхозе им. Куйбышева сел. Шил- да Кварельского района	5
ი. ჭყონია — ახალი ყოფა ყვარელის რაიონის სოფ. შილდას კუიბიშევის სახელობის კოლმეურნეობაში	5
2. თ. ოჩიაური — ახალი საცხოვრებელი ნაგებობანი ხევსურეთში .	31
Т. А. Очиаური — Новые жилые постройки в Хевсурети . .	43
3. ვრ. ჩხიკვაძე — სამუსიკო საკრავი ებანი და მისი რაობა . . .	51
Г. З. Чхиквадзе — Музыкальный инструмент «ебани» и его сущность	51
4. ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე — მასალები ლეჩხუმური სკივრის შესახებ	65
Ф. Гардапхадзе-Кикодзе — Материалы о лечхумском сун- дуке «скиври»	73
5. გ. ჩიტაია — შენიშვნები ზოგადი ეთნოგრაფიის საკითხებზე . .	75
Г. Е. Читая — Заметки по вопросам общей этнографии. 1. Понятие «культура»	85
6. ა. რობაქიძე — მეფუტკრეობა სვანეთში	75
А. П. Робакидзе — Пчеловодство в Сванети	131
7. ბ. თოფურია — ქართული მარანი	165
Н. С. Тофурия, — Материалы по истории виноградарства и ви- ноделия Грузии — «марани»	167
8. ა. კაცაძე — მასალები საქართველოს მეცხვარეობის ისტორიის- თვის	179
А. Кацадзе — Материалы по истории овцеводства Грузии . .	181
9. ჯ. რუხაძე — სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესო ნიღბები	198
Дж. А. Рухадзе — Грузинские обрядовые маски, связанные с сельским хозяйством	199
10. თ. მამალაძე — ქართულ-კახური შრომის სიმღერა — ჟრმული .	221
Т. С. Мамаладзе — Карталино-кахетинская песня арубщи- ка — „ურмуღი“	223
11. თ. ოჩიაური — ხევსურეთის მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი)	232
Т. А. Очиаური — Из хевсурской мифологии («деревянная ло- пата»)	233
12. გ. ჩაჩავილი — ხალხური მშრომელობის ისტორიიდან ხევსუ- რეთში (შატილის საფეხნო)	233
Г. А. Чачавили — Из истории народного управления в Хев- сурети (Шатильское санехно)	233



დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედ.-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი გ. ჩიტიანი

ტექნორედაქტორი ნ. ჯაფარიძე

კორექტორები: ს. ჩიჩუა

ო. გიორგაძე

გამომშვები ნ. ავალიანი

გადაეცა წარმოებას 13.10.54. ხელმოწ. დასაბეჭდად 26.2.55. ქალაქდ.

ზომა 70×108^{1/16} ქალაქდ. ფურც. 8,125. საბეჭდ. ფურც. 22,33.

საავტორო 19,19. საადრ.-საგამომც. ფურც. 19,45.

შეკვ. 1620. უე 01564. ტირაჟი 1000.

ფასი 13 მან.

ყდა 1 მან.

14 მან.

ფასი 13 მან.

ყდა 1 მან.

14 მან.

55



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა