

გ. შაკაღათია



F

მესაქონლეობა  
აღმოსავლეთ საქართველოს  
მთიანეთში

„მეცნიერება“



მ. შაკალაძე

# მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში

(თუშ-ფშავ-ხევსურეთი)



გამომცემლობა „მეცნიერება“

თბილისი

1985

902.7 (C 41)  
63.5 (2 Γ)  
902.7 (17.922)  
შ 181



ნაშრომს საფუძვლად დაედო ავტორის მიერ აღ-  
მოსაყვანილი საქართველოს მთიანეთში მოპოვებული ეთ-  
ნოგრაფიული მასალა. შესწავლილია მესაქონლეობის  
ადგილი და როლი თუშ-ფშავე-ზეგსურეთის სამეურნეო  
ყოფაში, საქონლის მოვლა-მოშენების წესები, სათიბ-  
საძოვრების გამოყენების ძველი ტრადიცია, მესაქონ-  
ლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო კალენდარი და  
რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები.

ნაშრომი დახმარების გაუწევს ეთნოგრაფებს და  
ისტორიკოსებს.

F 58179  
3

ქ. შატავის ხელ. ხაზ.  
ხაზ. სახელმწიფო.  
ბიბლიოთეკის  
განყოფილება

998 229 11.8.

912

1-80

## შესავალი

თუშ-ფშავ-ხევსურეთში მსხვილფეხა მესაქონლეობა მიწათმოქმედებასა და მეცხვარეობასთან ერთად მეურნეობის ძირითად და ტრადიციულ დარგს წარმოადგენდა<sup>1</sup>, რომელსაც საქართველოს სამეურნეო ყოფაში გარკვეული ადგილი ექირა; ყოველივე ეს კიდევ უფრო აძლიერებს ინტერესს მეურნეობის ამ დარგის შესწავლისადმი<sup>2</sup>.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ მესაქონლეობა ადამიანის სამეურნეო საქმიანობის ერთ-ერთი უძველესი დარგია, მაშინ ცხადი გახდება, რომ მესაქონლეობის ეთნოგრაფიული შესწავლა, რამდენიმე კუთხის მაგალითზე, გულისხმობს თავისებურებათა გამოვლენას ცალკეულ კუთხეთა მიხედვით და მათ შესწავლას საერთო ქართული ტრადიციების ფონზე.

მესაქონლეობასთან დაკავშირებული კულტურულ-ისტორიული საკითხები ეთნოგრაფიული კვლევის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემას წარმოადგენს.

ნაშრომი მიზნად ისახავს ეთნოგრაფიული მონაცემების კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით შესწავლის საფუძველზე<sup>3</sup> გამოვლენილ იქნეს თუშ-ფშავ-ხევსურეთში როგორც მეურნეობის ამ დარგისთვის (მსხვილფეხა მესაქონლეობა) დამახასიათებელი თავისებურებანი, ასევე ის „საერთო“ ნიშან-თვისებები, რომლებიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის („იბერიის მთა“) მეურნეობას ჯერ კიდევ ჩვ. წ. აღრიცხვამდე ახასიათებდა<sup>4</sup>. შესწავლილ იქნეს აგრეთვე მსხვილფეხა მესაქონლეობის ადგილი და როლი აღნიშნულ კუთხეთა სამეურნეო ყოფაში, საქონლის მოვლა-მოშენების ხალხური წესები, სათიბ-საძოვრების გამოყენების ძველი ტრადიცია, მსხვილფეხა მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო კალენდარი და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები.

ამ საკითხების კვლევისას ამოვდივართ ეთნოგრაფიული მასალებიდან, რომლებიც ჩვენს მიერ არის მოპოვებული ხევსურეთში, თუშეთსა და ფშავში ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებსა თუ ცალკეულ მივლინებებში მონაწილეობის დროს: 1961—62 წწ. (ხევსურეთი), 1963—64 წწ. (თუშეთი), 1965—66 წწ. (ფშავი), 1967—68 წწ. (ფშავ-ხევსურეთი); შესაძარბელი საველე ეთნოგრაფიული მასალა მოპოვებულ

იქნა მთიულეთ-გუდამაყარში (1968 წ.), მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთში, 1965, 1967), ქსისის ხეობაში (ქართლი, 1968—69 წწ.), იმერეთში (1971 წ.), სვანეთში (1968, 1972—73 წწ.), სამეგრელოში (1974 წ.)

მზარდი ტექნიკური პროგრესის პირობებში კიდევ უფრო იზრდება მოსახლეობის ძირითადი ნაწილის კონცენტრაცია სამრეწველო ქაქალეებში, რაც თავისთავად განაპირობებს მეცხოველეობის პროდუქტებზე დიდ მოთხოვნილებას. ყოველივე ეს ახალ ამოცანებს უსახავს მეურნეობის აღნიშნულ დარგს. ასეთ ვითარებაში საქართველოს კომუნისტურმა პარტიამ, მეცხოველეობის აღმავლობის მიზნით, მთიანი რაიონების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების პროგრამა შეიმუშავა. ახალ მიღწევათა დანერგვასთან ერთად, გარკვეულ ღირებულებას იძენს მესაქონლეობასთან დაკავშირებული ხალხური ტრადიციული ცოდნა-გამოცდილება, რომელიც ხალხს საუკუნეთა მანძილზე ერთსა და იმავე სამეურნეო-გეოგრაფიულ პირობებში ცხოვრებითა და მასზე აქტიური ზემოქმედების შედეგად აქვს მიღებული. ამ დარგის წარმოების საქმეში, მთიანი რაიონების დიდი გამოცდილების მიუხედავად, ჩვენს სინამდვილეში სათანადოდ არ არის გამოყენებული ხალხური ტრადიციული ცოდნა.

როგორც ცნობილია, თუშ-ფშავ-ხევსურეთი ეკონომიკურად დიდად იყო დამოკიდებული მაღალგანვითარებული მეურნეობის მქონე ბარზე (ქართლი, კახეთი). ბატონიშვილი ვახუშტი წერს: „კახეთის თუშნი ინახვენ ცხოვართა სიმრავლესა, ვინაითგან აქუთ ზაფხულს თვისთა მათთა შინა საძოვარი და ზამთარს ჩამოვლენ გაღმამკარსა შინა და ამით უმეტეს მორჩილებენ კახთა“; „ხოლო ფარსმანი უფროს მწირ არს, გარნა ამათ მიერ იგინიცა გამოიზრდებიან კახეთით, რამეთუ მათ მოჰყავთ და ვაჭრობენ“; ფშავის შესახებ აღნიშნული აქვს, რომ „და ვინაითგან ფრიად მაგარ არს ქუეყანა ესე უბრძოლველი მითითა, და კლდითა, და ტყითა, ამისათვის იმყოფებიან მშვიდად და სიმწირისათვის მონებენ ვისცა უპყრავსთ თიანეთი, რამეთუ იზრდებიან მუნიდამა“. ეკონომიკურად ჩამორჩენილი მთა XVI (თუშეთი) და XIX საუკუნეებში (ფშავი, მთიულეთ-გუდამაყარი) გამოსავალს ნაწილობრივ მეცხოვრეობის განვითარებაში პოულობს. აღნიშნულ კუთხეებში ქონებრივი უთანასწორობა მხოლოდ ამ ხაზით ვლინდება; ამ დროიდან მოკიდებული თუშეთისა და ფშავის მეცხოვრეობა ინტენსიურად ვითარდება, რასაც XIX საუკუნეში მრავალი ხელშემწყობი ფაქტორი გააჩნია (საქართველოს რუსეთთან შეერთება, ბატონყმობის გაუქმება, სავაჭრო კაპიტალიზმის განვითარება). XVIII—XIX საუკუნეთა წყაროები თუ პერიოდული გამოცემები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ თუშეთისა და ფშავის მეცხოვრეობას<sup>7</sup>. მეცხოვრეობის ინტენ-

სიურად განვითარების მიუხედავად, აღნიშნულ კუთხეთა სამეურნეო ყოფაში მსხვილფეხა მესაქონლეობის როლი ოდნავადაც არ მცირდება და კვლავ მას ემყარება მიწათმოქმედება და სარძევე მეურნეობა. ეს უკანასკნელი კი ადგილობრივი მოსახლეობის ადგილზე მტკიცედ დამყარების პირობას წარმოადგენს.

ცნობილია, რომ ისტორიული საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების პროცესში მესაქონლეობას, როგორც ქვეყნის ეკონომიკაში ერთ წამყვან დარგს, გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა<sup>8</sup>. საკითხის ამ მხრივ შესწავლისათვის გადადგმულია გარკვეული ნაბიჯი<sup>9</sup>, მაგრამ ბევრი რამ სათანადო შესწავლას მოითხოვს; უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მესაქონლეობას ისეთი საკითხებიც უკავშირდება, რომელთა გარკვევა ზემოხსენებული პრობლემის შესწავლის შედეგად არის შესაძლებელი.

მეორეს მხრივ, საყოველთაოდ არის აღიარებული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყოფასა და კულტურაში შემორჩენილი გადმონაშთური ეთნოგრაფიული მასალის დიდი მნიშვნელობა საქართველოს ძველი ისტორიის რიგი საკითხების გაშუქებაში<sup>10</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მესაქონლეობის შესახებ არსებული ისტორიული ცნობები მეტად მცირე და არაპირდაპირი ხასიათის მქონეა. ამ რაიონის სამეურნეო ყოფაზე ყველაზე აღრულ ცნობას სტრაბონი გვაწვდის — „დაბლობზე ცხოვრობენ იბერიელთაგან უფრო მეტად მიწათმოქმედნი, ესენი მშვიდობიანად არიან განწყობილნი, არმენიელთა და მიდიელთა მსგავსად ეწყობიან. უფრო დიდ ნაწილს, რომელიც მებრძოლი ბუნების არის, უჭირავს მთიანი მხარე და ცხოვრობს სკვითებისა და სარმატების ყაიდაზე, რომელთა მეზობლებიც და ნათესაულებიც არიან: თუმცა ეწვევიან მიწათმოქმედებასაც, და, როდესაც ჩამოვარდება შფოთი, თავისი და მათი სახსრებით გამოჰყავთ მრავალი ათასი [მებრძოლი]“<sup>11</sup>; ცნობილია, რომ სკვითების დიდი ნაწილი მომთაბარე იყო და მესაქონლეობასაც მისდევდა; ამდენად, სტრაბონის ცნობაში უნდა იგულისხმებოდეს, რომ იბერიის მთიელები მიწათმოქმედებასთან ერთად მესაქონლეობასაც ეწეოდნენ.

საქართველოს სხვა კუთხეთა მესაქონლეობის შესახებ არსებული ისტორიული წყაროების ცნობებიც ფრაგმენტულ ხასიათს ატარებენ<sup>12</sup>.

შედარებით მოგვიანო ხანის ისტორიული წყაროებიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა ბატონიშვილი ვახუშტის „გეოგრაფია“ (XVIII ს.), რომელშიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მეურნეობის ნიშანდობლივი მხარეების სრულყოფილი აღწე-

რილობაა მოცემული. ვახუშტი ფშავის სამეურნეო ყოფას მთიულეთის სამეურნეო ყოფის ადექვატურად მიიჩნევს: „არიან ეკოცხედე, ვითარცა მთიულნი აღვსწერეთ“. ხოლო მთიულეთის შესახებ წამოყვანილი აქვს, რომ „არა არს აქა აქლემი, კამბეჩი და ვირი; არს ცხოვარი უღუმო — კუდიანი, ძროხა და ცხენიც არა მრავალ, სიეწროვის გამო“<sup>13</sup>.

როგორც ვ. ითონიშვილი წერს, ვახუშტი მთიულეთ-გუდამაყარში ტიპიურ მთურ მეურნეობას ხედავდა, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო სიმწირე და მცირე მოსავლიანობა. ამ კუთხეთა მეურნეობის ძირითად დარგებს XVIII ს-ში მიწათმოქმედება და მსხვილფეხა მესაქონლეობა წარმოადგენდა, უკანასკნელის უპირატესობით. XIX ს-ის მიწურულსა და XX ს-ის დასაწყისში აღნიშნულ კუთხეთა სამეურნეო ყოფაში მომხდარმა ცვლილებებმა მეცხვარეობის დაწინაურება გამოიწვია, რომელიც შემდგომ გაბატონებულ მდგომარეობას აღწევს. ვ. ითონიშვილის აზრით, მაშინდელი მთიულეთ-გუდამაყარი ბარის საზამთრო საძოვრებთან თუშეთით რომ ყოლიფიყო დაკავშირებული, ვახუშტის შეუმჩნეველი არ დარჩებოდა<sup>14</sup>. აღნიშნული პერიოდის ფშავის სამეურნეო ყოფაც მთიულეთის ანალოგიური ჩანს.

ვახუშტის მიხედვით, თუშეთი არის „ქუეყანა ესე ყოველითავე, ვითარცა აღვსწერეთ ოსეთი, სიმაგრით, მოსავლით, პირუტყვით, ნაყოფიერებით და გელოვნებით. არამედ კახეთის თუშნი ინახავენ ცხოვართა სიმრავლესა, ვინაითგან აქუთ ზაფხულს თვისთა მთათა შინა საძოვარი და ზამთარს ჩამოვლენ ვაღმა-მეარს შინა და ამით უმეტეს მორჩილებენ კახთა“.

XVIII საუკუნის მონაცემები გვიჩვენებენ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ერთნაირი სამეურნეო ყოფაა, სადაც მეურნეობის ძირითად დარგებს მიწათმოქმედება-მესაქონლეობა შეადგენს, მსხვილფეხა მესაქონლეობის უპირატესობით (საერთოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მსხვილფეხთან ერთად, როგორც წესი, ყველას ჰყავდა ცხვარი ისეთი რაოდენობით, რომლის ადგილზე გამოკვება შეეძლო ზამთარში). გამონაკლისს მხოლოდ თუშეთი წარმოადგენს, სადაც მიწათმოქმედებისა და მსხვილფეხა მესაქონლეობის გვერდით მომთაბარე მეცხვარეობა უკვე განვითარებული ჩანს.

დაახლოებით ასი წლის შემდეგ თუშეთის ყოფისა და კულტურის შედარებით სრულ აღწერილობას იძლევა მღვდელი იორდან ელიოსიძე. იგი საინტერესო ცნობებს გვაწვდის თუშეთის მეცხვარეობაზე, საზამთრო და საზაფხულო საძოვრებით სარგებლობასა და ვაჭრობაზე<sup>15</sup>.

XIX საუკუნის შუა ხანებიდან საქართველოში ეთნოგრაფიული მუშაობის ხაზით ერთგვარი გამოცოცხლება შეიმჩნევა, რაც რუსეთსა

და დასავლეთ ევროპაში ეთნოგრაფიული მუშაობის აღმავლობით იყო გამოწვეული<sup>16</sup>.

XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან, თუშეთის, ფშავის და ხევსურეთის სამეურნეო ყოფასთან დაკავშირებით, საინტერესო წერილები ქვეყნდება სხვადასხვა ჟურნალებში, გაზეთებსა და პერიოდულ გამოცემებში: «Этнографическое обозрение»;<sup>17</sup> «Сборник материалов по этнографии»<sup>18</sup>, «Закавказское общество сельского хозяйства», «Кавказское сельское хозяйство»<sup>19</sup>, «Новое обозрение»;<sup>20</sup>, «Юридический Вестник»;<sup>21</sup> «Кавказский сборник»<sup>22</sup>; «Современник»<sup>23</sup>, «Кавказский Вестник»<sup>24</sup> გაზ. «Кавказ»;<sup>25</sup>, «Записки Кавказского отдела императорского русского географического общества»;<sup>26</sup>, „ივერია“, „მოამბე“ და სხვ.

ფშავსა და თუშეთზე საბალახე გადასახადის ხასიათსა და მომთაბარე მეცხვარეობის შესახებ მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული „აქტებში“<sup>27</sup>.

გასული საუკუნის 70-იან წლებში მ. ვ. მაჩაბელმა საფუძვლიანად შეისწავლა თუშეთის, ფშავის და ხევსურეთის ეკონომიკური ყოფა<sup>28</sup>.

ჩვენს გამოკვლევაში გამოყენებულია ამიერკავკასიის მესაქონლეობის ისტორისა და ეკონომიკის საკითხების მკვლევართა (ი. ქალანთარი, ი. ანდრონიკოვი, ხ. ვერმიშევი, პ. ვარაიანი, ა. ნატროვეი, ვ. გევესკი)<sup>29</sup> ნაშრომები, სადაც საყურადღებო ცნობებია დაცული.

XIX ს-ის ბოლოსა და XX ს-ის დასაწყისში ინტენსიურად განვითარებულმა მეცხვარეობამ ფშაველთა სამეურნეო ყოფის ბევრი მხარე შეცვალა. განვითარება იწყო მსხვილფეხა მესაქონლეობის მომთაბარულმა ფორმამ. ამასთანავე, შირაქის საძოვრების ათვისებასთან ერთად, ფშაველები დასახლდნენ კახეთსა და შირაქში იმ გზებისა და საძოვრების გასწვრივ, რომლითაც საზამთრო საძოვრებზე მიჰყავდათ საქონელი. აღნიშნული საკითხები სათანადო ასახვას პოულობს მ. ვ. მაჩაბლის და ვაჟა-ფშაველას შრომებში<sup>30</sup>.

საბჭოთა პერიოდის ეთნოგრაფიული ნაშრომებიდან თუშ-ფშავესურეთის სამეურნეო ყოფის ცალკეულ მხარეებს იხილავს ს. მაკალათია<sup>31</sup>.

XIX ს-ის მეორე ნახევრისა და XX ს-ის პირველი ნახევრის თუშეთის, ხევსურეთის და ფშავის სამეურნეო თუ სოციალური ყოფის საფუძვლიან შესწავლას რამდენიმე ნაშრომი მიუძღვნა ეთნოგრაფმა რ. ხარაქემ<sup>32</sup>.

ჩვენი თემისთვის სახელმძღვანელო დებულებებს შეიცავს გ. ჩიტაიას სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული ნაშრომები, სადაც მოცემულია მთური, ზეგნური და ბარული მესაქონლეობისათვის დამახასიათებელი ძირითადი ნიშნები; ნაჩვენებია მთური მეურნეობის სიმ-



ბიოზური ხასიათი; განხილულია მთიელთა სამეურნეო ყოფის ის მხარეები, რომელიც მსხვილფეხა მესაქონლეობაზე დამყარებულია. მესაქონლეობის განვითარება მეურნეობას უკავშირდება<sup>33</sup>.

საქართველოს და ამიერკავკასიის მესაქონლეობის შესწავლის თვალსაზრისით გარკვეული მნიშვნელობის მქონეა მ. რჩეულშვილის და პ. გუგუშვილის მონოგრაფიები<sup>34</sup>, აგრეთვე ნ. თოფურიას<sup>35</sup> და ვ. ითონიშვილის<sup>36</sup> ნაშრომები.

საქართველოს და კავკასიის ცალკეულ კუთხეთა მესაქონლეობის მონოგრაფიულ შესწავლას მიეძღვნა წ. ბეჯინას<sup>37</sup>, ვ. შამილადის<sup>38</sup>, ბ. გამყრელიძის<sup>39</sup>, ი. კვიციანის<sup>40</sup> და თ. ცაგარეიშვილის ნაშრომები<sup>41</sup>.

კვლევის პროცესში გარკვეულ მნიშვნელობას ვანიჭებთ მეურნეობის ამ დარგთან დაკავშირებულ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესწავლას. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი გამოკვლევები აქვთ ვ. ბარდაველიძეს<sup>42</sup>, თ. ოჩიაურს<sup>43</sup>, ჯ. რუხაძეს<sup>44</sup>, ა. სოხაძეს<sup>45</sup> და სხვ.

თუშ-ფშავ-ხევსურეთში მსხვილფეხა მესაქონლეობა მიწათმოქმედებასა და მეცხვარეობასთან ერთად მეურნეობის ძირითად და ტრადიციულ დარგს წარმოადგენდა და მთურ//ალპურ ხასიათს ატარებდა. უკანასკნელი წლების სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრებული გაგების თანახმად, მთური//ალპური მესაქონლეობა მეურნეობის ისეთ ფორმას აღნიშნავს, რომელიც განვითარდა მაღალმთიან ქვეყნებში. მესაქონლეობის ამ ფორმის ძირითად დამახასიათებელ ნიშნებად აღიარებულია შემდეგი: „მთური//ალპური მესაქონლეობის ქართულ-კავკასიური ტიპი, ადგილობრივი სამეურნეო-გეოგრაფიული და კულტურულ-ეკონომიკური ვითარების შესაბამისად, ჩამოყალიბდა მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის სიმბიოზის სახით, რომლის დროსაც მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი დამჯდარ-სამიწათმოქმედო მეურნეობას ეწევა, ხოლო ალპურ მეურნეობასა და საქონლის ვერტიკალურ-ჰორიზალურ მოძრაობას (ალპური საძოვრებისაკენ და პირიქით) ოჯახის ერთეული წევრები (საქონლის მოვლა-პატრონობისა და წველა-დღვებისთვის აუცილებელი პირები) და სასოფლო-სათემო მენახირეები უძღვებიან. მთური მესაქონლეობის ქართულ-კავკასიური ტიპშიც მეურნეობის ძირითად ბაზად ბარული მეურნეობა იგულისხმება“<sup>46</sup>. მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშ-ფშავ-ხევსურეთში ყველა აღნიშნული ნიშან-თვისებით ხასიათდება; აქაც „ბარული“ მეურნეობის ქვეშ მთიანი ზოლის დაბალ და შუა სარტყელში არსებული მეურნეობა იგულისხმება.

ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე ამჟამად მტკიცედ არის დადგენილი, რომ მესაქონლეობის აღნიშნული ფორმა საქართველოს მთიან თუ გარდამავალ ზოლში, თავის ზონალურ-ვერტიკალ-

ლური კრილით, ჩვეულებრივ კანონზომიერ მოვლენას წარმოადგენს და გავრცელებულია მთიან სამეგრელოში, გურიაში, იმერეთში, ხევსურეთში, სვანეთში, რაჭაში<sup>47</sup>, ფშავეში, მთიულეთში, გუდამაქურეთში, თუშეთში, მესხეთში<sup>48</sup>.

მთურ//ალბურ მესაქონლეობას სხვა სახელწოდებითაც მოიხსენიებენ — სამომთაბარო, მომთაბარული, ნახევრადმომთაბარული, ნახევრად მომთაბარულ საიალალო, საიალალო მესაქონლეობა, ალბური მეურნეობა<sup>49</sup>, მწყემსური მესაქონლეობა, სეზონური მესაქონლეობა.

ვ. შამილაძის მართებული დაკვირვებით, ტერმინი „მომთაბარე“ ქართულ-კავკასიური მესაქონლური მეურნეობისათვის უცხო, ნომადური მესაქონლეობის აღსანიშნავად იხმარება, რომ „სიტყვა მომთაბარე და მისგან ნაწარმოები ტერმინები თავისი შინაარსით სცილდებიან ქართულ-კავკასიური მესაქონლეობის არსებით ნიშნებს. მაგრამ აღნიშნული ტერმინები ქართული ეთნოგრაფიული ყოფიდან მომდინარეობს და დაკავშირებულია ძირითადად „ბარის“ და „მთის“ ხალხურ გაგებასთან, რომელიც ხშირად ამა თუ იმ ლოკალურ რეგიონის მთიან ზოლს გულისხმობს (მაგ., ხევსურეთი, სვანეთი, მთა აჭარა და ა. შ.); ამდენად, აღნიშნული გაგებით, საქონლის მომთაბარეობა, სინამდვილეში მთიანი ზოლის ვერტიკალურ-ჰორიზონტალურ საფეხურებს მოიცავს და მეურნეობრივად გეოგრაფიულ ბართან თითქმის არავითარი დამოკიდებულება არ აქვს“<sup>50</sup>.

ამრიგად, ტერმინი „მომთაბარეობა“ თავდაპირველად საქონლის სეზონურ-ვერტიკალურ ადგილმონაცვლეობას აღნიშნავდა. ერთსა და იმავე სამეურნეო-გეოგრაფიულ გარემოში მცხოვრებმა ხალხმა საწარმოო გამოცდილებებისა და შრომითი ჩვევების მეშვეობით შეიმუშავა გარკვეული შინაარსის მატარებელი ტერმინები, რომელსაც გარემო პირობების საუკეთესო ცოდნა დაუდო საფუძვლად, ძირითადი დაყოფა მთად და ბარად იწვევს მესაქონლეობასა და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული ისეთი ტერმინების არსებობას, როგორც არის: მომთაბარეობა, საზამთრო სამთო (ფშ.), საზაფხულო სამთო (ფშ.), სამთაბარო გზა (ფშ.), ქვეშა მთა და ზედა მთა (მესხეთი), ორხელაობა (მთიულეთი), ორგანობა (ზემო იმერეთი), მემთე (ფშ.), მენტურე (მესხეთი), მემთევი (აჭარა) // მესაბოსლოე (ხევს.), საბარო კარსპირი, სამთო ნაწილარი, სამთო კარსპირი (ფშ.). აღნიშნული ტერმინები გვიჩვენებენ, რომ საქართველოს მთიანეთში სამეურნეო თვალსაზრისით მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის ინტერესებისათვის ძირითადად ორი ზონა — მთა და „ბარი“ გამოიყენება. ის შუალედური საფეხური, რომელიც თუშ-ფშავე-ხევსურეთში „სასთვლო-საგაზაფხულო“ პარალელური სამეურნეო ბაზების არსებობას

ითვალისწინებს, სამხრეთ მთიანეთის კუთხეებთან (აჭარა, მესხეთი) შედარებით ნაკლებ რელიეფურადაა გამოხატული, რაც კავკასიონის მთავარი ქედის ფერდობების მკაცრი და დამრეცი მდებარეობის შედეგად უნდა იყოს გამოწვეული. ამასთანავე, აღნიშნულ კუთხეთა სოფლების ძირითადი ნაწილი ტყის შუა და ზედა სარტყელშია განლაგებული. თუშ-ფშავ-ხევსურეთში ტყის სარტყელში ექცევა საზამთრო პარალელური ბაზები და ნაწილობრივ მსხვილფეხისათვის განკუთვნილი საზაფხულო სამთოები (ქოხები და საძოვრები), სადაც მესაქონლეობასთან ერთად მიწათმოქმედებასაც ეწევიან; ითესება ჭერი და ჭვავი. ფშავის სინამდვილეში სახნავ-სათესი ნაკვეთები ძირითადი სამეურნეო ზონების მიხედვით შემდეგნაირად ნაწილდება: სოფელში მდებარე სახნავებს — „საბარო კარისპირი“, საზამთრო სამთოში (ე. წ. საზამთრო საბოსლო, სადაც ზამთარში მხოლოდ მსხვილფეხი მიჰყავთ, ტყის ზედა სარტყელი) „სამთო ნაწილარი“, ხოლო საზაფხულო სამთოში (სუბალპური სარტყელი; აქ ზაფხულობით ძირითადად მეწველი მსხვილფეხი მიჰყავთ), ქოხებთან მდებარე ნაკვეთებს — „სამთო კარისპირები“ ეწოდება.

XVI—XVIII საუკუნეების აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თუშეთის გარდა, მომთაბარე მეცხვარეობა არცერთ კუთხეში არ იყო განვითარებული, ამიტომ ცხვარიც მსხვილფეხთან ერთად მოძრაობდა სოფლიდან საზამთრო თუ საზაფხულო პარალელურ სამეურნეო ბაზებში; ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, მთიანეთში ადგილზე შექმლით გარკვეული რაოდენობის ცხვრის გამოკვება (10-დან 40-მდე): წინათ ზოგიერთ ხეობაში „ბაგურ“ კვებაზე მყოფი ცხვრის რაოდენობა 60-დან 140-მდე აღწევდა (არხოტისა და შატლის თემები). ზონალურ-ვერტიკალური ჭრილი სამივე კუთხის მიხედვით (თუშეთი, ფშავი, ხევსურეთი) შემდეგნაირად წარმოგვიდგება: 1. ხ ე ვ ს უ რ ე თ ი — სოფელი — საზამთრო საბოსლო — სოფელი — საზაფხულო საბოსლო — სოფელი. 2. თ უ შ ე თ ი — სოფელი — საზამთრო საბოსლო — სოფელი — საზაფხულო სამთო — სოფელი; 3. ფ შ ა ვ ი — სოფელი — საზამთრო საბოსლო ან საზამთრო სამთო — სოფელი — საზაფხულო სამთო — სოფელი. ზოგან სოფელში ჩამოსვლის გარეშე საზამთრო სამთოდან საზაფხულოში ინაცვლებდნენ. ფშავში ჰქონდათ აგრეთვე „სასთვლო-საგაზაფხულო“ ბოსელი.

საზამთრო პარალელური სამეურნეო ბაზა თუშ-ფშავ-ხევსურეთში, როგორც წესი, ყველგან ტყის სარტყელში მდებარე სამხრეთ ფერდობებზე იყო მოწყობილი, ტყისა და წყლის ახლოს, რათა საქონლის საკვების დაკლების შემთხვევაში ნეკერი გამოეყენებინათ. შედარებით მკაცრი ბუნებრივი პირობების გამო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საქონლის მოძრაობა ვერტიკალურ ზონალურ ჭრილში

მტკიცედ დადგენილ სამეურნეო წლიურ ციკლს ექვემდებარებოდა. რომლის თითოეული ეტაპი ზუსტად იყო განსაზღვრული.

XIX საუკუნის ფშავსა და მთიულეთ-გუდამაყარში მეცხვარეობა ვითარდება, რომელიც საზამთრო საძოვრების გამოყენების თვალსაზრისით მეტოქეობას უწევს თუშეთის მეცხვარეობას. აღნიშნულ კუთხეებში მომთაბარე მეცხვარეობის ინტენსიურად განვითარების მიუხედავად, მეურნეობის ძირითად დარგებად კვლავ მსხვილფეხა მესაქონლეობა და მიწათმოქმედება რჩება. ამდენად, მომთაბარე მეცხვარეობა არ გამოირიცხავს ბინადრობას და მიწათმოქმედებას.

ჩვენს ხელთარსებული ეთნოგრაფიული მონაცემებით, მომთაბარე მესაქონლეობა, კერძოდ, მეცხვარეობა (ფშავში XIX ს. მომთაბარე მეცხვარეობასთან ერთად განვითარება იწყო მსხვილფეხა მესაქონლეობის მომთაბარულმა ფორმამ), მესაქონლეობის მთური ფორმის ქვეტიპს წარმოადგენს. მეურნეობის ძირითადი დარგების (მიწათმოქმედება, მსხვილფეხა მესაქონლეობა, მეცხვარეობა) ასეთი ურთიერთკავშირი და თანაფარდობა მთიელთა სასიცოცხლო ინტერესებიდან გამომდინარეობდა. ამდენად, საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მესაქონლეობის ორი ძირითადი ტიპია გავრცელებული—ბარული და მთური; მომთაბარე მესაქონლეობა მთური ფორმის ქვეტიპს უნდა წარმოადგენდეს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მონაცემები ნათლად გვიჩვენებენ, რომ მთური ხასიათის მქონე მესაქონლეობა თავის თავში პოტენციურად ატარებს მომთაბარე მესაქონლეობის განვითარების შესაძლებლობებს, როგორც კი საამისო პირობები იქმნება ბარში, მაგრამ ეს არ გამოირიცხავს მთის მოსახლეობის დამკვიდრებულ მესაქონლეობაში მსხვილფეხა მესაქონლეობის დიდი მნიშვნელობის მიუხედავად, მეურნეობის ამ დარგს ალებულ კონკრეტულ პირობებში არ ძალუძს საზოგადოების განვითარების თვალსაზრისით რაიმე სოციალურ-ეკონომიკური ძვრების მოხდენა. აღნიშნულ პერიოდში ფშავსა და თუშეთში ქონებრივი უთანასწორობა მხოლოდ მეცხვარეობის ხაზით ვლინდება. როგორც ცნობილია, ამიერკავკასიაში გავრცელებული მესაქონლეობის ფორმების შესწავლის ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში მიექცა ყურადღება (ხ. ა. ვერმიშევი, ი. ზ. ანდრონიკოვი, ა. ა. ქალანთარი, მ. ვ. მაჩაბელი, ა. ნ. ნატროვი, ა. ა. არლუთინსკი, ვ. ნ. გევესკი, პ. ს. ვარაიინი და სხვ.).

უკანასკნელი წლების სპეციალურ ლიტერატურაში მოცემულია საქართველოს და ამიერკავკასიის მესაქონლეობის ფორმების კლასიფიკაციის ცდა (ი. მკრტუმიანი ვ. შამილაძე)<sup>51</sup> რომლის მიხედვითაც მომთაბარე მესაქონლეობა (отгонная—მკრტუმიანი, ტრანსპუმანსე—შამილაძე)

განიხილება ბინადარი, ნახევრად ნომადური, ნომადური (მკრტუმინი) და მთური, ბარული და ნომადური მესაქონლეობის (ვ. შამილაძე) რღით, როგორც დამოუკიდებელი ფორმის მესაქონლეობა, რაც, ჩვენი აზრით, არ ასახავს არსებულ სინამდვილეს. ი. მკრტუმიანის კლასიფიკაციით ამიერკავკასიაში ოთხი ფორმის მესაქონლეობა იყო გავრცელებული: ბინადარი (оседлая), მომთაბარე (отгонная), ნახევრად ნომადური (полукочевая) და ნომადური (кочевая). ორი უკანასკნელი ფორმის მესაქონლეობაში გ. მარკოვი პრინციპულ სხვაობას ვერ ხედავს და ნახევრად ნომადურს ნომადურის ქვეტიპად მიიჩნევს<sup>52</sup>; მესაქონლეობის ბინადარი და მომთაბარე ფორმები, რომელთა დასახასიათებლად ი. მკრტუმიანი სომხურთან ერთად საქართველოს სხვადასხვა კუთხის (ხევსურეთი, ქართლი, კახეთი, კოლხეთი, ზემო სვანეთი) ეთნოგრაფიულ მასალასაც იშველიებს, ასევე არ არის კლასიფიკაციის ერთი გარკვეული პრინციპით გამოყოფილი (იგულისხმება გეოგრაფიული გარემოს, ცხოვრების წესის ან სხვა ნიშნების მიხედვით კლასიფიკაცია)<sup>53</sup> რადგანაც ბინადარს და მომთაბარეს მხოლოდ ბინადარი მოსახლეობა ეწეოდა და ეწევა ამიერკავკასიაში.

ვ. შამილაძემ თავის მონოგრაფიაში «Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии», რომელიც მნიშვნელოვან მონაბოვარს წარმოადგენს საქართველოს და კავკასიის მესაქონლეობასთან დაკავშირებულ კულტურულ-ისტორიული პრობლემების კვლევის თვალსაზრისით, მოგვცა საქართველოსა და კავკასიაში გავრცელებული მესაქონლეობის ფორმების კლასიფიკაცია და დიდი ადვილი დაუთმო ჩვენი კლასიფიკაციის კრიტიკას. მას მიაჩნია, რომ საქართველოში გავრცელებული მესაქონლეობის ფორმების ჩვენს მიერ შემოთავაზებული კლასიფიკაცია სერიოზულ შენიშვნებს იმსახურებს, რადგან არ ითვალისწინებს როგორც კლასიფიკაციის საერთო პრინციპებს, ასევე შესაბამის ეთნოგრაფიულ კომპლექსებს. მართალია, ჩვენ შევნიშნეთ მომთაბარე მესაქონლეობის განმასხვავებელი ნიშნები, მაგრამ მას მესაქონლეობის ტიპოლოგიზაციის სისტემაში ვერ მიუჩინეთ შესაბამისი ადვილი და მთურის ქვეტიპად გამოვაცხადეთ, რაც დაუშვებელია, რადგან მომთაბარეობა ბარისთვისაც არის დამახასიათებელი და ამდენად, მას მარტო მთურის ქვეტიპად ვერ მივიჩნევთ.<sup>54</sup> პატ. მკვლევარს ისიც უნდა გაეთვალისწინებინა, რომ ისტორიული მეცნიერება არ გამოორიცხავს ზოგადის შემოქმედებითად გაგებას და, აქედან გამომდინარე, ისტორიულ-ტიპოლოგიური მეთოდის გამოყენებით კონკრეტულ გარემოში მოქმედი მეურნეობის ფორმების დადგენისა და მათი არსის გაგების შესაძლებლობას. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ჩვენ ზოგად და სპეციალურ ლიტერატურაში მოცემული კლასიფიკაციის სქემა შექა-

ნიკურად კი არ გადმოვიღეთ, არამედ გამოვიყენეთ არსებული სამეურნეო  
ვითარების შესაბამისად. სხვაგვარად ვერ მივიღოდით ამგვარ დანახვას  
დე. საქართველოში გავრცელებული მესაქონლეობის ფორმების კლასიფიკაცია  
ფიკაციის დროს, პირველ რიგში, ის ფაქტი გავითვალისწინეთ, რომელიც  
ჩვენში გავრცელებული ორი ფორმის მესაქონლეობას თავისი ქვე-  
ტიპებით მისდევდა ბინადარი მოსახლეობა. ბინადრობიდან გამომდინა-  
რე, მათი ცხოვრების წესი (ფსიქიკა, სოციალური ინსტიტუტები, საწარ-  
მოო ჩვევები, სულიერი და მატერიალური კულტურა) სრულიად გამო-  
რიცხავდა სხვაგვარი ფორმის მესაქონლეობის წარმოების შესაძლებლო-  
ბას. ჩვენთვის ამოსავალი იყო ისიც, რომ შესასწავლ რეგიონში ერთი და  
იგივე ოჯახები აწარმოებდნენ როგორც „მთურ“, ასევე „მომთაბარულ“  
მესაქონლეობას. ანალოგიური მდგომარეობა იყო საქართველოს ბარის  
იმ რაიონებში, სადაც ასევე ერთი და იგივე ოჯახები აწარმოებდნენ რო-  
გორც „ბარულ“, ასევე „მომთაბარულ“ მესაქონლეობას (სამეგრელო,  
ქართლი, კახეთი, აჭარა). ამასთანავე მთიანი ზოლის თუ ბარის მოსახლე-  
ობის ის ნაწილი (მხოლოდ მამაკაცები), რომელნიც მომთაბარეობას ეწეოდ-  
ნენ, სეზონურად იყვნენ მოწყვეტილნი თავის ოჯახებს.

ისტორიული ცნობებით, თუშების ოთხსაუკუნოვანი მომთაბ-  
რეობის მიუხედავად, ალვანში ჩამოსახლებამდე, საზამთრო საძოვარ-  
ზე გარდაცვლილი მწყემსი, როგორც წესი, მთაში თავისი თემის სასა-  
ფლაოზე უნდა მიებარებინათ მიწისთვის. „დოლის თავიც“ (დოლის  
დროს ფარაში პირველი მოგებული ბატანი) მთაში ეწირებოდა სათე-  
მო ღვთაებებს. დიდი მეცხვარეები ადგილზე საზაფხულო საძოვრების  
გამოყენების დროს არავითარი უპირატესობით არ სარგებლობდნენ.  
მეცხვარეთა გაერთიანებანი, ე. წ. „ნარეობა. არ იწვევდა რაიმე სა-  
ხის სოციალურ ცვლილებებს, რომ ამის საფუძველზე მაინც გამოგვე-  
ყო მომთაბარეობა, როგორც მესაქონლეობის დამოუკიდებელი ფორ-  
მა. მესაქონლეობის ფორმების დადგენის დროს არსებითი მნიშვნე-  
ლობა არ ენიჭება იმას, თუ რა მანძილზე ან რომელი პუნქტების  
გვერდის ავლით ხორციელდება საქონლის შენახვის ესა თუ ის წესი.

ქვემოთ ჩვენ ყველგან ტერმინ მომთაბარეობას ვიხმარებთ მთური  
და ბარული მომთაბარეობის აღსანიშნავად, თუმცა მიგვაჩნია, რომ  
მომთაბარე მესაქონლეობა მთურის ქვეტიპია: აღმოსავლეთ საქართვე-  
ლოს მთასა თუ ბარში გავრცელებული მომთაბარე მეცხვარეობის და  
დასავლეთ საქართველოს ბარში გავრცელებული მომთაბარე მსხვილ-  
ფეხა მესაქონლეობის წარმოების პრინციპი ერთია და არარსებითი  
ხასიათის განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ, ბუნებრივი პირო-

ბებიდან გამომდინარე, ბარის მომთაბარე მესაქონლეობა მთის საზღვრულ საძოვრებს იყენებს, მთისა კი ბარის საზამთრო საძოვრებს; ამდენად საქონლის მოძრაობა ვერტიკალურ ჭრილში, როგორც <sup>საქონლის მოძრაობის</sup> ბილია, მთური ფორმის დამახასიათებელი ნიშანია. მთისა და ბარის მესაქონლეთა მიერ საზაფხულო და საზამთრო საძოვრების შენაცვლებით გამოყენება სპეციალურ ლიტერატურაში კარგად ცნობილი ფაქტია<sup>55</sup>. მხოლოდ ერთს აღნიშნავთ, რომ ტერმინი „მომთაბარეობა“ ქართული სინამდვილიდან მოდის და იხმარება ბარის თუ მთის მესაქონლეობის ინტერესებისათვის საზაფხულო თუ საზამთრო საძოვრების გამოყენების აღსანიშნავად, ამიტომ მისი ხმარება ჩვენი ყოფისთვის უცხო, ნომადური მეურნეობის მიმართ დაუშვებელია.

მომთაბარული მესაქონლეობა რომ ძველთაგანვე ჩვეულებრივი, ტრადიციული მოვლენაა საქართველოს ბარისთვისაც, კარგად ჩანს ისტორიული მონაცემებითაც. „ქართლის ცხოვრებაში“ აღნიშნულია, რომ ჯავახეთში მოსული წმ. ნინო ფარაენის ტბასთან ქართლიდან ამოსულ მწყემსებს ხედება „დაბით ელარბინით და საფურცლით და ქინძარელნი, რაბატელნი დიდისა ქალაქისა მცხეთისანი...“<sup>56</sup>.

აღნიშნული თვალსაზრისით საინტერესოა დავით აღმაშენებლის მიერ შიომღვიმის მონასტრისადმი 1123 წელს მიცემული სიგელი: „ძუღლითგან ვითა სიგელი შეუვალობისა აქუს ცხუართათვის უსაბანჯრობისა სამი ათასის ცხვრისა მ თ ა ს ა და ბ ა რ ს, აწ მე მომიკსენებია ორი ათასი ცხუარი; და ხუთი ათასი ცხუარი თვით სასეფოჲ მონასტრისაჲ და მათთა მეცხვარეთა უსაბანჯროდ, უბაჟოდ და უწყინელად დგეს და იარებოდეს ჩუენსა ჭამბარსა გუშრდით, და ამის გამოსავალი ცხუარი ჯორსა იყიდდეს, მატყლი მსახურთა მონასტრისათა და წუშლათ ძმათა მიეცემოდეს. — ასი ფური მომიკსენებია, რომელ თრიალეთს მ თ ა ს ა, სოფელ ბჭითს და ბჭითს ზეით სოფლებსა და მ თ ა ს ა ს ა ფ უ რ ე ს ა მ უ ხ ნ ა რ ს დგეს. მომეტებული ზროხა ჯორსა და ცხენსა მონასტრისა სამსახურებელსა იქმოდეს. ჯარი სამცხოვრებელთა სამუშაოთა ადგილთა მოახმარონ“.<sup>57</sup> ვახუშტის მიერ მესხეთის დახასიათებისას ნათქვამი — „მაგარი მთა ბართა სახლოვით“ სწორედ ბარისათვის მესაქონლეობის ინტერესებიდან გამომდინარე ალპური საძოვრების მნიშვნელობაზე უნდა მიუთითებდეს.<sup>58</sup> როგორც ვხედავთ, ტრადიციულად ქართლის ბარი ძველთაგანვე თრიალეთის და ჯავახეთის საზაფხულო საძოვრებს იყენებს. მიუხედავად იმისა, რომ იბერიის სამეფოს საზღვარი ცროლის მთასთან გადიოდა (ცროლის მთა და სამლოცველო პირაქეთ ანუ ბუდე ხევსურეთს გამოჰყოფს არხოტის თემისაგან),<sup>59</sup> ქართლის ბარი, როგორც ჩანს, ამ რეგიონის საზაფხულო საძოვრებს ვერ იყენებდა მისი მკაცრი, დამრეცი და მიუვალი მღებარეობის გამო.<sup>60</sup> ფეოდალურ ბარში საზაფხულო

და საზამთრო საძოვრებს მეფე, ფეოდალები და ეკლესია-მონასტრები ფლობდნენ და, ბუნებრივია, მათვე ეკუთვნოდათ საქონლის და ცხვრის მრავალრიცხოვანი ჯოგები და ფარები. მაგრამ ეს მაინც არ უწყობდა იმის უფლებას, რომ ბარის ყმა-გლეხთა მესაქონლეობა მიწათმოქმედების დამხმარე (подсобная) დარგად ჩავთვალოთ, როგორც ეს ვ. შამილაძეს მიაჩნია. ბარის განვითარებული გუთნური მიწათმოქმედების, მევენახეობა-მეხილეობის გვერდით მესაქონლეობაც ყოველთვის მეურნეობის ძირითადი დარგი იყო. ჩვენში მეურნეობის ძირითადი დარგის წამყვანობას (ბარში მიწათმოქმედება, მთაში მესაქონლეობა) განსაზღვრავდა ის სამეურნეო-გეოგრაფიული ზოლი, რომელშიც ამა თუ იმ მიწათმოქმედ-მესაქონლე ტომის მეურნეობა ვითარდებოდა. ამ განხრით ჩვენს მიერ ჩატარებულმა კვლევამ სათანადო ასახვა ვერ ჰპოვა მონოგრაფიის შეზღუდული მოცულობის გამო, ამიტომაც მოეჩვენა ვ. შამილაძეს ჩვენი კლასიფიკაცია საერთო პრინციპებთან შეუსაბამოდ და დაუსაბუთებლად. ხოლო რაც შეეხება საქართველოში შემოჭრილ და დასახლებულ ნომადებს, აღნიშნულ პერიოდში უკვე ბინადარ ცხოვრებას ეწევიან და მათი მესაქონლეობაც მთური ფორმის ნიშნებით ხასიათდება (თუმცა მათი „ბინადრობა“, ალბათ, მაინც განსხვავდებოდა მკვიდრი მოსახლეობის ბინადრობისაგან, რამაც აიძულა გასული საუკუნის ამიერკავკასიის ეკონომიკური ყოფის შემსწავლელნი, რომ ისინი ნომადებად გამოეცხადებინათ).

ის ძირითადი მონაცემები, რის საფუძველზედაც არ გამოვყავით ტრანსჰუმანსე და ნომადური მესაქონლეობა, როგორც საქართველოში გავრცელებული მესაქონლეობის დამოუკიდებელი ფორმები, თვით ვ. შამილაძისათვისაც ზედმიწევნით კარგად არის ცნობილი. მაგრამ მან მაინც ამჯობინა მის მიერ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოძიებული სათანადო მასალა გაენალიზებინა ზოგადი და სპეციალური ლიტერატურიდან აღებული სქემის მიხედვით.<sup>61</sup> ვ. შამილაძის კლასიფიკაციით ისტორიულად საქართველოსა და კავკასიაში განვითარებული იყო ოთხი ძირითადი ფორმის მესაქონლეობა: მთური (горное), ტრანსჰუმანსე, მომთაბარული (кочевое) და ბარული (равнинное). ამათგან მთური და ტრანსჰუმანსე არის ადგილობრივი ბინადარი მოსახლეობის წამყვანი ფორმები. მომთაბარული (ნომადური) მესაქონლეობა ჩაისახა გარკვეულ ისტორიულ ეპოქაში კავკასიის სპეციფიურ სამეურნეო-გეოგრაფიულ პირობებში და შესამჩნევად ჩამორჩა აბორიგენული მოსახლეობის მესაქონლეობის ფორმებს; ხოლო რაც შეეხება ბარულ მესაქონლეობას, ის განვითარებული გუთნური მიწათმოქმედების, მევენახეობა-მეხილეობის პირობებში წარმოადგენდა ბარული მეურნეობის აუცილებელ, მაგრამ დამხმარე დარგს.<sup>62</sup>



ბარული მესაქონლეობა ჩამოყალიბდა საქართველოს ბარში და მის მომიჯნავე რაიონებში (ქართლი, კახეთი და კოლხეთის დაბლობები) განვითარებული მიწათმოქმედების პირობებში ბარული მესაქონლეობის ხომბდა მწყემსებთან ერთად საქონლის სეზონურ გადაადგილებას სოფლის შიდა და ახლოს მდებარე საძოვრებზე, სახნავ-სათეს ნაკვეთებსა და ტყეში. ზამთარში საქონელი სოფელში იმყოფებოდა ბაგურ კვებაზე. მესაქონლეობის მთური ფორმის ავტორისეული დახასიათება ჩვენ ზემოთ მოვიტანეთ, აქ მის ქვესახეებს ჩამოვთვლით: შიდა ალპური და გარეკვითი (отгонное). ხოლო რაც შეეხება ტრანსჰუმანსეს ფორმის მესაქონლეობას (როგორც ვ. შამილაძე აღნიშნავს, ტერმინი ტრანსჰუმანსე ქართულ ტერმინ „მომთაბარეობის“ ტოლფასოვანია, მაგრამ იმის გამო, რომ ჩვენში „მომთაბარე“ იხმარება ველის, ნომადური მესაქონლეობის აღსანიშნავად, მას მიაჩნია, რომ უმჯობესია ამ მნიშვნელობით ვიხმაროთ ტერმინი ტრანსჰუმანსე). ის აღმოცენდა და ჩამოყალიბდა სამეგრელოში, კახეთში, შიდა და ქვემო ქართლში, ერწო-თიანეთში, მთიულეთსა და ხევში და შემდეგი ნიშნებით ხასიათდება: ძირითადი სამოსახლო ადგილებიდან მოცილებული მსხვილფეხა საქონლის ჯოგებისა და ცხვრის ფარების განუწყვეტელი გადაადგილება მომსახურე პერსონალთან (მამაკაცები) ერთად, ცენტრალური და სამხრეთი კავკასიის საზაფხულო საძოვრებიდან დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს საშემოდგომო-საგაზაფხულო და საზამთრო საძოვრებზე და პირუტყუ. მიუხედავად ასეთი მობილური ხასიათისა, ამ ფორმის მესაქონლეობას აწარმოებდნენ მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკურ და ორგანიზაციულ კავშირში ძირითად სამოსახლო ადგილებთან, სადაც მოსახლეობა მისდევდა მიწათმოქმედებას და მეურნეობის სხვა დარგებს; მისი ქვესახეებია: ბარული (აღმავალი), მთის წინა (შუალედური) და მალალმთიანი (დაღმავალი). ვ. შამილაძეს ტრანსჰუმანსეს ფორმის მესაქონლეობა ნომადობაზე გადასვლის საფეხურად მიაჩნია.

ნომადური მესაქონლეობა, ვ. შამილაძის მიხედვით, გავრცელებულია ქვემო ქართლში, კახეთსა და სამხრეთ და დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ რაიონში. მისი დახასიათება მოტანილია სპეციალური ლიტერატურიდან<sup>63</sup>.

ვ. შამილაძის მიერ შემოთავაზებული კლასიფიკაცია კრიტიკულად განიხილეს გ. მარკოვმა და ბ. კარმიშევამ. მათ მრავალი სადისკუსიო საკითხი აქვთ აღძრული თავის კრიტიკულ წერილებში, მაგრამ ჩვენ იმ საკითხებს შევეხებით, რომლებიც უშუალოდ ჩვენ თემას უკავშირდება. ორივე ავტორი მიიჩნევს, რომ მესაქონლეობის ფორმების კლასიფიკაციის დროს პირველ რიგში ცხოვრების წესი უნდა იქნეს გათვალისწინებული.<sup>64</sup> აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვ. მარკოვი გამოყოფს ერთმანეთისა-

გან პრინციპულად განსხვავებულ ორი ტიპის მესაქონლეობას ნოსტალგურს და მოძრავს (ПОДВИЖНОЕ). გ. მარკოვს მიაჩნია, რომ საქართველოსა და კავკასიისათვის ვ. შამილადის მიერ გამოყოფილი ოთხეულიწლიანი მესაქონლეობა განეკუთვნება ერთი ფორმის, ე. წ. მთური ფორმის მესაქონლეობას, რომელიც თავის მხრივ ერთიანდება მოძრავი ტიპის მესაქონლეობაში<sup>55</sup>. ჩვენი აზრით, გ. მარკოვი მართალია, როცა ვ. შამილადის მიერ გამოყოფილი სამი ფორმა მთურ ფორმას მიაკუთვნა, მაგრამ ვერ დავეთანხმებით იმაში, რომ ბარული ცალკე ფორმად არ გამოიყო. ამასთანავე გასარკვევია ისიც, თუ რამდენად სწორია ბინადარი მოსახლეობის მიერ წარმოებული მესაქონლეობის ყველა ფორმა „მოძრავს“ მივაკუთვნოთ.

F. 58. 179

ბ. კარმიშევა ძალად შეფასებს აძლევს ვ. შამილადის ნაშრომს და მის კლასიფიკაციას მისაღებად თვლის. მაგრამ ხაზს უსვამს იმ გაზრდობებს, რომ ვ. შამილადის კლასიფიკაცია ერთი კრიტერიუმის საფუძველზე არ არის შემუშავებული. მთური და ბარული გეოგრაფიული (ზონალობა) ნიშნით არის გამოყოფილი, ტრანსპუმანსე საქონლის შენახვის წესით, ნორმადობა ცხოვრების წესით.

ამასთანავე შენიშნავს, რომ სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით ტრანსპუმანსეს ტიპის მესაქონლეობა ვამორიცხავს რაიმე კავშირს ბინადარ მიწათმოქმედებასთან და წარმოადგენს კაპიტალის დაბანდების ერთ-ერთ სახეს<sup>56</sup>.

ამრიგად, საქართველოში გავრცელებული მესაქონლეობის ფორმების ჩვენს მიერ შემოთავაზებული კლასიფიკაცია ძალაში რჩება.

შესასწავლ კუთხეებში ძველად ერთნაირი სამეურნეო ყოფა უნდა ყოფილიყო, რაზედაც მიუთითებს მთელი რიგი მონაცემები. შემდგომში შინაგანი თუ გარეგანი ფაქტორების ზემოქმედებით ამ კუთხეთა შორის სამეურნეო თვალსაზრისით პირობითი ერგვაროვნება ირღვევა და არათანაბარი განვითარების გზას აღგებიან: თუშეთში (ოფიციალური მონაცემებით XVI საუკუნიდან მოყოლებული) და ფშავში ინტენსიურად განვითარებადმა მეცხვარეობამ XIX ს-ის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში ძველი სამეურნეო ყოფის ზოგიერთი მხარე ერთგვარად მოშალა. ამ ცვლილებების გაღრმავებას და ზოგიერთი ტრადიციის მოსპობას ხელი შეუწყო თუშეთიდან და ფშავიდან (ნაწილობრივ ხევსურეთიდანაც) მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილის ბარში ჩამოსახლება (ფშაველები და ხევსურები ერწო-თიანეთში და ქარ-

დ. შტარძის ხაზ. სამ  
 ხაზ. სახელმწიფო  
 ბიბლიოთეკაში  
 2008. 08. 01



თლ-კახეთში, თუშები კახეთში)<sup>67</sup>. ყოველივე ამით არის გამოწვეული  
ის ფაქტი, რომ მსხვილფეხა საქონლის მოელა-მოშენების ~~შედეგად~~ <sup>შედეგად</sup> ~~შესა-~~  
ბი, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაციის ფორ-  
მები და სხვა საკითხები, ფშავსა და თუშეთთან შედარებით, ხეცსუ-  
რეთმა სრული სახით შემოგვინახა.

## თავი პირველი

მსხვილფეხა საქონლის სემსობრივ-ასაკობრივი დაყოფა და  
საქონლის მოვლა-მოვინებასთან დაკავშირებული ხალხური  
ცოდნა-გამოცდილება!

ორივე სქესის მსხვილფეხს ერთად საქონი (ხევეს., ფშ., თუშ.) და  
სქელფეხი/ზგელფეხი (ხევეს., ალ. ჭინჭ.), ძროხანი // ძროხები (ფშავი)  
ეწოდება. თუშეთში ძროხები მხოლოდ დედალი პირუტყვის ნახირს აღ-  
ნიშნავს. ფშავური „ძროხები“, როგორც ორივე სქესის პირუტყვის საერ-  
თო სახელწოდება, ახლო დგას ძველქართულ გაგებასთან<sup>2</sup>. სულხან-საბა  
ორბელიანი „საქონელს“ განმარტავს როგორც „უსულო“ ხეასტავს“,  
ხოლო „ხეასტავს“, როგორც „საქონელსა და საყოლელს“; ამ ტერმინ-  
თაგან ფშავში „საქონელი და საყოლელი“ დასტურდება.<sup>3</sup> ხოლო ტერმინი  
„ხეასტავი“ — ხევსურეთში, დაცულია კალიიანი სახლის სამყოფოს  
შემადგენელი ნაწილის სახელწოდებაში—სახოზდავე) (სახეასტავი).<sup>4</sup> ე.წ.  
„ჯვართ ენაზე“ მსხვილფეხი აღინიშნება ტერმინებით — ბუყიერნი (ბურ-  
ყუერნი) — საქონელი, ძროხები; ბუბუნა, ბულაური, ჯარმანიში — ხა-  
რი (ხევსურეთი)<sup>5</sup>; დოთვენ — ბუყიერი (საქონელი, ძროხა), დოთვენ —  
ბუყიერ — ნუკრი, დეკეულის პირველი ხზო (ხევეს. ს. ჩხუბა, ბაცალი-  
გო); ბუყიერი — ხატის ცხვარი, ბუბუნაური — ბულა, „ჯარმარეში —  
ხარი (ფშ.).

წერილფეხი და მსხვილფეხი ერთად შემდეგნაირად მოიხსენიება:  
ცხვარ-საქონი (ხევეს.), ცხვარ-ძროხა (ფშ., თუშ.); იხმარება შემდეგი  
გამოთქმებიც: ჯმო-ძროხა, ცხვარ-ცხენი-ჯარავენი, ძროხა-ჯარავენი  
(თუშ.); ჯ არ-ცხენი, თხა-ცხვარი (ხევეს., ფშ.); ცხვარ-საქონლის ეპითე-  
ტად „კლიკმბული“ (ხევეს., ალ. ჭინჭ., ფშ.) და ოთხით მავალი“-ც (ფშ.)  
იხმარება. ცხოველი, რომელიც არ იცოხნის და რომლის ხორცსაც არ  
ჭამენ, „უსურმაგია“ — ცხენი, ჯორი, ვირი, ძაღლი, კატა, მელა, კვერ-  
ნა, მგელი, დათვი (ხევეს., ფშ., მთიულ., გუდამაყ.). საქონლის სიმრავ-  
ლეს აღნიშნავენ ტერმინებით: ნახირი (ფშ., ხევეს.), ტნიხი (ფშ.), დენვი-  
რი (ფშ.); ატნიხულია, ათლუზვილია ცხვარ-ძროხის ერთმანეთში არე-  
ვას ნიშნავს (ფშ.); მსხვილფეხს სქესისა და ასაკის მიხედვით განასხვა-



ლები, ქეჩყ-მაჭყები (ფშ.); მათ შორას, ჯმელ საქონსაც უწოდებდნენ (ფშ., ხევს.). კვებულა იგივე მნიშვნელობის მქონეა მთიულეთში<sup>8</sup>, რაჭაში<sup>10</sup>, ერწოში.<sup>11</sup> მოცალე უკავშირდება აჭარულ მოცვეთს, სანაქველ<sup>12</sup> მოცედს და ქართლ-კახურ მოცადს.<sup>12</sup>; ივ. ჯავახიშვილს მიაჩნდა, რომ მოზუერი ზუება ზმნისაგან არის ნაწარმოები;<sup>13</sup> ვარაუდობენ, რომ მოზვერს ხევსურეთში ზვარაც უნდა რქმეოდა (ალ. ჭინჭ. 231); ზვარა ფშავში დეკელის პირველ ხბოს ეწოდება; ბერ-ზვარა (ფშ.), ბერ-ზორა (მთიულეთი, გუდამაყარი) შეწირული მამალი პირუტყვის სახელწოდებაა; ხოლო საბასთან შეწირული მამალი პირუტყვი აღნიშნება ტერმინით „ზუარა“. რაც შეეხება დეკელის პირველი ხბოს აღნიშნულ ფშავურ ტერმინ „ზუარას“, იგი პირველი ხბოს სამსხვერპლო დანიშნულებიდან უნდა მომდინარეობდეს. როგორც ცნობილია, დეკელის პირველი ხბო მსხვერპლად ეწირებოდა ორი კვირის ასაკში ღვთისმშობელს // ადგილის დედას // მარიამწმინდას. დეკელის პირველი ხბო აუცილებელ სამსხვერპლო პირუტყვს წარმოადგენდა თუშეთში, ფშავში, ხევსურეთში და მთიულეთ-გუდამაყარში.<sup>14</sup> აგრეთვე ქართლში (ქსნის ხეობა), რაჭაში, სვანეთში, დაღესტანში; საქართველოს ბარის სხვა რაიონებში, მესხეთი, აჭარა, სამეგრელო და სხვა, ხბოს ერთ წლამდე დაკვლას ერიდებოდნენ<sup>15</sup>.

ალ. ჭინჭარაულს მიაჩნია, რომ მოზვერის ხევსურულ მოზმობასა — „გერი! — გერი!“ და ტერმინ „საგერებ“-ში (მარილი, რომელიც ეძლევა ძროხას წველის დროს), იგივე ძირი უნდა იყოს დაცული, რაც გვაქვს ჭანურ გენ-ი//ჯენ-ი//წჯენ-ი, მეგრულ გენ-ი//გინ-ი და სვანურ ღუნ (ხბო)-ში.<sup>16</sup> როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, ტერმინი, რომელიც მოწველის წინ ხბოს დედასთან მიშვებას აღნიშნავს (თითქოს ეს ტერმინი ქართულს — იმერულსა და გურულში, ზანურს — მეგრულში (განვა შემორჩა), გენ//გინთან პირველად ი. ყიფშიძემ დააკავშირა.<sup>17</sup> იგივე ძირის და მნიშვნელობის მქონეა ტერმინები „მოგერისება“ (მესხეთი)<sup>18</sup>, ხბოთ არის საეირებელი (ფშ. — ო გერი!), მოგანავება (აჭარა)<sup>19</sup>, წაგერება (მთიულეთი),<sup>20</sup> მაგერისება.<sup>21</sup>

თუშეთში მოზვერს ბოიკი ეწოდება<sup>22</sup>. ეს ტერმინი ფშავ-ხევსურეთში არ დასტურდება. როგორც ცნობილია, „ბოიკი“ ორი წლის ხარს აღნიშნავს (საბა), ხოლო რაჭაში ბოიკს ორიდან სამ წლამდე ასაკის მამალ ჯიხვს უწოდებენ<sup>23</sup>. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ენაში შინაური და გარეული ცხოველების (ირემი, ჯიხვი, გარეული თხა და სხვ.) სქესობრივ-ასაკობრივი დაყოფისა და მაკინტლობის აღნიშვნელი ტერმინები ხშირად იდენტურია.

ჩვეულებრივ მოზვერს სამი წლის ასაკში დაკოდავენ და ჯარ-მაზვერი (ხევს.), ჯარ-მოზვერი (ფშ., თუშ.) ეწოდება; ხუთი წლისა უკვე ხარია;

6-7 წლის ასაკში-დაწარებულია, მანძილაა (ხეცს., ფშ.), „მერვე ბალო-  
ხზე გასული ხარი დამანძირავდება“-ფშავი.



ხშირად პირუტყვის ასაკი იმის და მიხედვით ისაზღვრება, თუ მერა-  
მდენე „ბალოხზეა გასული“-მესამე, მეოთხე, მეექვსე და ა. შ.

ხატისათვის შეთქმულ მამალ დაუყოღავ პირუტყვს „კურეტი“ ეწო-  
დება, რომელიც სამი, ხუთი ან შვიდი წლის ასაკში დაიკვლის. ის არის  
გატეული, გამობილი (ხეცს.), შასახელებული/შესახელებული (ხეცს., ფშ.,  
თუშ.), შათქმული // შეთქმული (ხეცს., ფშ., თუშ.), გასახელებული// ასა-  
ხელებული (ხეცს., ფშ., თუშ.), ყურახეული (თუშ. ფურს არ აუხვევენ  
ყურს) და სხვ.

### ფურებისა და ხარების დახასიათება

თუშ-ფშავ-ხეცსურეთმა როგორც მერძეული, ასევე მუშა პირუ-  
ტყვის შერჩევასთან დაკავშირებული მდიდარი ცოდნა-გამოცდილება  
შემოგვინახა. ამ კუთხეთაგან მხოლოდ ხეცსურეთში იყო სარძევე მე-  
ურნეობა ძირითადად მსხვილფეხა საქონელზე დამყარებული და, ბუ-  
ნებრივია, დიდი ყურადღება ექცეოდა მერძეული პირუტყვის შერჩე-  
ვას „შინაგანი“ თუ გარეგანი ნიშან-თვისებების მიხედვით. აღნიშნულ  
კუთხეებში მეცხოველეობის დარგთა შორის თანაფარდობას სხვადა-  
სხვა მიზეზები განაპირობებდა და თავის მხრივ განსაზღვრავდა მეც-  
ხოველეობის პროდუქტთა განსხვავებულ როლს ამ კუთხეთა სამეურ-  
ნეო ყოფაში (ხეცსურული ერბო, ფშაური კარაქი, დამბალი ხაჭო,  
ცხვრის ყველი და მატყლი, თუშური ცხვრის ყველი და მატყლი და  
სხვ.).

კარგ ხარად ან ფურად გამრო//შამქმელი (ხეცს.), გამლამი ||თამამი||  
მჭამელი (ფშ.), მჭამელი (თუშ.) ითვლება; ასეთი პირუტყვი „თავის თა-  
ვის პატრონია“ და საერთო საქმელიდან „წილის გამომტანი“ (ხეცს.),  
„თავის გამტანი“ (ფშ.). მსუქანი საქონელი—გვარიანია (გვარშია ჩაყრი-  
ლი), გათქინთქილებული, გათქვირებული, გაპინტრული, გატრუყებუ-  
ლი (ეს უკანასკნელი მოფერებით ითქმის ხბოზე, ხარზე და დეკეულზე)  
ხეცს. თითქვნილია, გათქვირებული, ჩაგვარიანებული, ლეშში ჩავარდ-  
ნილი (ფშ.) გამთქვირებული (თუშ.); „თითქინა, გათქინთქილებული“—  
თეთრსა და სპეტაკს ეწოდება გურიაში.<sup>24</sup> დიდტანიან, კარგ მეწველ ძრო-  
ხას „გენია ფური“ ეწოდებოდა, პატარა ტანიანს კი „ცორანა“ („ცორა-  
ნა დიაცა“ ქალზედაც ითქმოდა)—აზნოტის თემი, ახიელი. საზაფხულს  
სამწვარზე გასუქებულ ხარებს და ცხენებს, რომელნიც ადამიანებს უფ-  
რთნიან, გაურყებულებს, გაბუდაყებულებს უწოდებენ (ხეცს.). ხარზე  
უფრო „გალაღებული“ ითქმის. გამროსა და გამლამის საპირისპიროა





ჩვი, არ ასავ ფამასადეგიევ, უქმივ, წილ ვერ გამაქვავ, <sup>სამარტონის</sup> <sup>ერქენუშის</sup> <sup>გიგლიქოთქას</sup>  
ბავაზე უნდავ დამბაივ, ჩაიხევსავ, გაზაფხულ საქონს ველარ გამყე-  
ბისავ და სხვ.

ბავურ კვებაზე გადასვლის შემდეგ უქმი ფური „წილს ვერ გამოი-  
ტანს“ საერთო საქმელიდან, დასუსტებას იწყებს და გაზაფხულზე, რო-  
ცა თივის დაკლების შემთხვევაში ნეკერს აძლევენ, უხეშ საკვებს ველარ  
ჭამს და ავადდება ენპირით (თუშ.), პირით (ხევს.), მეპირე-თი (ფშ.). სა-  
ერთოდ ენას „ასხია ხურხუმელი“ (ფშ.), „ხორკლი“ (ხევს.). მეპირეს  
დროს მათ შორის ამოიზრდება ბოჯოჯლი // ბობლი (ფშ.), ბორჯღალი,  
(ხევს.) რაც ჭამის პროცესში აუტანელ ტკივილს იწყებს. ასეთ შემთხვე-  
ვაში პირს დანით გამოუფხვკენ, მერე მარილს დააყრიან (ხევს., ფშ.,  
თუშ.). აჭარაში ამ პროცედურას „ხაოს აჭრას“ უწოდებენ.<sup>26</sup> „ხაო“  
საქონლის ავადმყოფობაა, როცა პირში ეკლები გამოისდის.<sup>27</sup> პირით,  
ავადმყოფს აჭმევენ ფაფას ან ლაფს (ხევს.). ფურის ჭამას თუ უქმელო-  
ბას იმიტომ ექცევა დიდი ყურადღება, რომ გამსხდარი და დასუსტებული  
ძროხა გაზაფხულზე „ჩაიხვევს“ (დავარდება), საქონელს ველარ გაჭ-  
ყვება, არ „იკეთილებს“ და ბერწად დარჩება. ბერწად დარჩენის მიზე-  
ზად სიცივესა და მოუვლელობასაც თვლიან. საერთოდ ერიდებიან უდ-  
გამი (ხევს.), უდგმელი, რძემალულა (ფშ.), ქირთამა (თუშ.), ძიძალვია  
(აჭარა) ფურის ყოლას, რომელიც რძეს წველის დაწყებისთანავე არ იძ-  
ლევია; მისთვის ყოველთვის აქვთ „საგერები“ (მარილი—ხევს., ფშ.).

უდგამის საპირისპიროა ალალი ძროხა (ხევს.), რომელიც რძეს  
მთლიანად ჩამოსდგამს (ხევს., ფშ., თუშ.). ხბოს მოცილების შემდეგ  
კარგი ფური რძეს მაშინვე იძლევია, ცუდი კი კანტი-კუნტად ჩამოსდგამს,  
ბეჩავი საწველავია (ფშ.). საწველავად „ხმელი“ აგებულების პირუტყვს  
ამჯობინებენ. „ძუძოფონა“ ძროხა ადვილი ჩამოსაწველია და რძე  
„შრიალით“ ჩამოსდის, „საჩხაპ-ჩხუპოა“ (ხევს.), „შხაპ-შხუპით იწ-  
ველება“ (ფშ.); ბევრი რძის მქონეს „ჩხუტ-ტაგანას“ (ფშ. ჩხუტი-სა-  
დღვებელი, ტაგანი-საწველელი), ცურთიკრუნას// ჩხუნიას // საჩხუნავს  
(ხევს., ალ. ჭინჭ., თიკრუნი—გულა) უწოდებენ; ის „ზისცვრიანია“ (ხევს.  
მეზეური (თუშ.), რძის ცურიანი (ფშ.).

მთაში ფურის სიკარგეს, „ჯიშინაობას“, რძით და ცურის ფორმით  
განსაზღვრავენ: მას დიდი „ცურ-ძუძუ“ (ხევს.), დიდი ცურ-ძიძა“ (თუშ.  
ძიძა//თითაები ცურის თითებს ეწოდება. მამაკაცები ამ სიტყვის თქმას  
ერიდებიან და „სტვირებს“ ამბობენ), „მტყელი და კუთხი“ ცური (ხევს.)  
უნდა ჰქონდეს. უჯიშო ძროხის რძე ლურჯად დგას (ხევს., ფშ.),  
ცური კი „ჩამამობილი“ აქვს. მას „ცურპარკას“-აც უწოდებენ (ხევს.)  
დგეულის „ლალიანობა“ მისი ხსენითა და ხბოს სიმსუქნის მიხედვით  
ისაზღვრება.

ცურის ფორმის მიხედვით ძროხა შეიძლება იყოს:

1. ცხენისცურა (ფშ., ხევს.)—მოკლე თითების მქონე, ფორმის პატარა ცური (ცხენისცურაიავ, თხისოდენ ზისცვარ არ ხევს.).

2. ცურზოკო // ცურპორციელა (ხევს.), ჟღირტლიანი // ჯღირტლიანი (ფშ., მთიულ.), ჭიშკერიანი (იმერეთი), ცურყვერა (მესხეთი)-ხორციანი ცური, რომლის ფორმა გამოწველის შემდეგაც არ იცვლება, რძეს კი ცოტას იძლევა. ასეთ ძროხას „ჩალხის ცური“ აქვს (სოფ. ჯუთა, ხევს.).

3. ცურთიკრუნა (ხევს.). ჩხუტ-ტაგანა (ფშ.)

4. თხაფურა (ფშ.).

5. ცურპარკა (ხევს.).

6. კირკიტი ცურიანი (ფშ.), კაკატი (ქსნის ხეობა) — უმეწველო უწველო.

კარგი ფური „პირიპირ“ მეწველია (ხევს., ფშ.), „პელს გაიყოლიებს“ — არ გაშრება ხბოს მოგებად; ხსენი რომ ჩამოიწველება, მხოლოდ მაშინ ანებებენ თავს. ჩვეულებრივ ფური ღვინობის თვეში „შრება“, ზოგი კი გიორგობის (ნოემბ.) თვემდე იწველება. „უწველი“ ფური აგვისტოში წყვეტს წველას. გაშრობის წინ ძროხა „იწვინტების“ (ხევს., აღ. ქინკ.). იცქინთება, გაცალჭრდება (ფშ.). ამ შემთხვევაში ამბობენ—არ დამკრა ზრინტი/ზრინლი, არ ებადება ნამი, იმთვენი-ლა უდგან ტავროში (მუქა) მძლივ ჩამოიწველებიანო (ფშ.).

ცურს აქვს ლიკეები // ჩალხები (ხევს.). ცურზოკო // ცურპორციელას დიდი ლიკეები აქვს, ნაკლებ რძიანია (ჩალხიანი ცური აქვავ, ზისცვარ ქვე არ უდგასავ, გამოუდევიავ—ხევს. სოფ. ჯუთა). „ლიკვი“ დაცულია ტერმინებში—„დალიკვებული ცური“ (თუშ.), „ცურის შებლიკვა“ (აჭარა), „ბლიკვი“ (საბა), რაც წველის დროს ცურზე ცემას ნიშნავს.<sup>28</sup> რძე ცურში „სტარებით“ (ხევს.), „ლარებით“ (ფშ.) მიედინება.

ცური შეიძლება ავადმყოფობის შედეგად დაზიანდეს (მშრეტელათი ან სხვა მიზეზით) და ძროხა დანაკლულდება, დანოლავდება (ფშ.), გაძკლევდება (ხევს.) - „შაჰხმება ძეძუ“ (ფშ.) ან თითი. მეორე წელს შეიძლება კიდევ „გამოიყოლოს“ რძე; ძროხა „ვასამთითდება“ ე. წ. ოხრის სულ-მკვდარისგანაც (ხევს.).<sup>29</sup>

საერთოდ არ მოსწონთ თეთრი ფერის ფური, რომელიც „მეტა გამტეხაა“ (სუსტია, თუშ.), სილუბე და ტილი იცის (ხევს.). მუქი ფერის ადვილად არ „გაჯანდადება“ (თუშ.). ფურის დაკვლას ან გაყიდვას ერიდებიან, მაგრამ თუ ის ურწანი (ხევს., თუშ.), ურწამი (ფშ.) არის, თავიდან იცილებენ. ძველი—ძველ, შერჩომილ, შერგებულ ძროხას არ გაჰყიდნენ და სახლში დაკლავდნენ სახლის ან გელოზის სახელზე (თუშ.).



მსხვილფეხის მაკინტლობას კეთილობა, ძროხას კი მეკეთილე / მგა-  
 რობელი | ავარდნილი (ხევს., აღ. კინქ.), ავარდნილი | ატეხილი | ატეხილი  
 ლი (ფშ.), აკურებულო | კარებად ატეხილი (თუშ.) ეწოდებოდა. <sup>29</sup> მსხვილფეხის  
 შემდეგ ამბობენ—იღვენა, იჯარა, ნაჯარობია (ხევს.), იჯარა (ფშ. „მეჭა-  
 რობას ირემიც იჯარებს“); ეჯარა, იმაკა (თუშ.). ხევსურეთში კაცები მა-  
 კინტლობის აღმნიშვნელ ტერმინთაგან უმეტესად „კეთილობას“ ხმარო-  
 ბენ. კეთილობა ფშავში იგივე მნიშვნელობის მქონეა („რადარ კიდეც იკ-  
 ეთილებ, ჩემო დათო დათუნაო!“). კეთილი ეწოდება თუშეთში მარცე-  
 ლეულს (ქერი და სხვ.), მესხეთში—ერბოს, მთიულეთში—მოსავლის სიმ-  
 ბოლო კვერს (რომელზედაც „მთა და ბარი იყო ჩაწერილი“), რომელიც  
 ცხვებოდა „ლამპარიას“ (ზოგის თქმით დიდ ხუთშაბათს) დროს და რი-  
 ტუალის შემსრულებელს საცერში ჩადებული შემოპქონდა სახლში შემ-  
 დეგი სიტყვებით: „მიშველეთ, მამეშველენით, კეთილმა წელი მამწყვი-  
 ტა“ (სოფ. ლუთხუბი). ზემოთქმული გვაჯარაულებინებს, რომ ტერმი-  
 ნი „კეთილი“ მეურნეობის ძირითადი დარგების—მიწათმოქმედება, მე-  
 საქონლეობა—პროდუქტთა ერთ-ერთ უძველეს, ზოგად, მაგიური მნიშ-  
 ვნელობის მქონე სახელწოდებას წარმოადგენს.<sup>30</sup> აქედან უნდა მომდინა-  
 რეობდეს მაკინტლობის აღმნიშვნელი ტერმინი „კეთილობა“ (ხევს.,  
 ფშ.).

ფურმა შეიძლება იკეთილოს, მაგრამ არ დამაკდეს. თუ ძროხამ მზის  
 მობრუნების შემდეგ („მუხეკევიდგე“) წველას უკლო, მაკედ ითვლება,  
 ხოლო თუ უმატა,—ბერწად. ამის სწორად გაგებას გარკვეულ მნიშვნელო-  
 ბას ანიჭებენ: შეეცდებიან, რომ ბერწად დარჩენილი ძროხა შემოდგო-  
 მასა და ზამთარში არ „გაშრეს“. ამისათვის მისცემენ დამატებით საკვებს  
 ლაფს (ამ საკვებს ჩვეულებრივ მოსაგებ ან მოგებულ ფურს ასმევენ)  
 და ხბოს მოგების გარეშე შემდგომ გაზაფხულსა და ზაფხულშიც გააგ-  
 რძელებს რძის მოცემას. ძროხა ითვლება მაკედ, თუ (კბოსაწმენდელა  
 მოსდის“ და „წებო წყალს“ იწველება. დედრო ფურისაგან განსხვავე-  
 ბით დეკეულმა ჩუმად იცის დამაკება. „თავს მოიპარავს“ (ხევს., ფშ.)—  
 როსა რა იჯარავ, თავ მაიპარავ“ (ხევს.). თუ ძროხა კარულობს (ხევს.),  
 მალ-მალ ხურავს (ფშ., არ ჩერდება და მოზერებს იღვენებს), ის კვარტი-  
 ანია და კვირტს ამოსჭრიან, ან არა და გაცხელებული რკინით „დადალა-  
 ვენ“ (ხევს., ფშ., თუშ.). ძროხა „იკვირტება“ დაქანებული და აგრეთვე  
 დაკოდილი ხარისაგან. თუ დადაღვის შემდეგაც არ გაჩერდება, მაშინ  
 ხახმატის ჯვარს, ადგილის დედას, სახლის ანგელოზს შეუთქვამენ მის  
 ხბოს („წლით მე გავზდი, წლით შენ დაგიკლავ“—ხევს.) მსხვერპლად.  
 ძროხა შეიძლება არ იყოს ატეხილი, მაგრამ მოზერებმა „აიბუნონ, აიყო-  
 ლიონ, დაიჩირბოტონ“ და გადაჩეხონ (ფშ.).

მაკე; პირუტყვი პირველად ქარშეტული // მჩნევიარეა (ხევს., აღ.

ქინჯ.). ბოლო პერიოდში საზღვრად შამდგარი (ხევს.), ჩენად შემდგარი (თუშ.), „ჩემ ფურ იჩინის“), საჩნეველად შემდგარია (ფშ.); ჩნევის დაწყების წინ ტყაენასხლექი“-ა (ხევს., ფშ.), დაწინდული, ძუძუებში მდებარე ხული (თუშ.)<sup>31</sup>. ხბონაყოლს ნამზველი ეწოდება (ხევს., აღ. ქინჯ.). ხბოს მოგება აღინიშნება ტერმინებით: ზვება (ხევს.), გაჩენა, მოგება (ფშ.), დაბადება, მოგება (თუშ.). პირუტყვის შობას აქარაში აღნიშნავენ ტერმინით „იზვებული“ (იზვებიდან იზვებამდე)<sup>32</sup>. „დედრო“ ფურისაგან განსხვავებით დეკეულმა ჩნევის დაწყების წინ „კოკრობა“ იცის — ცური ხან გაეზრდება ხან დაუბატარავდება. როგორც ცნობილია, საქონლისაგან შვილის გაჩენის, შობის აღმნიშვნელი ძირი ზუე-ს, ზვე-სა და ზოსა და ზა-ს სახით არის ძველსა და თანამედროვე ქართულში დაცული — მეეზვე, უზვი (საბა) ზობა (საინგ.), საზვები (ხევს.), ლიზალ // ლიზველ (სვან.)<sup>33</sup> შობის აღმნიშვნელად თუშეთსა და ფშავეში ტერმინი „ზვება“ არ შემოგვრჩა, მაგრამ თუშეთში „გამრავლება, გაბეგრების“ აღმნიშვნელად იხმარება „ზობა“ (იზვების — გაბეგრდება)<sup>34</sup>. „ზვების“ გაბეგრების მნიშვნელობით ხმარება არც ხეესურულისათვის არის უცხო. როცა შედღვებისას ჩვეულებრივზე მეტ კარაქს მიიღებენ, ამბობენ, რომ „ზისცვარნიზენეს“; ხალხში გავრცელებული რწმენით „ზისცვართ ზვება“ უბედურების მომასწავებელია — ოჯახის ამოწყვეტა, საქონლის დახოცვა, სიკვდილიანობა და სხვ. საერთოდ, უჩვეულო რამ ყოველთვის ცუდი ამბის მომასწავებლად მიაჩნდათ; მაგ., „თესლის ზვება“-ც როცა ყანაში სამსამი თავთავის შქონე ღეროები გამოერევა.

ჩნევის დაწყებისას ფურს ცური „გაელრძება“ (ხევს.). ამ დროს ცდილობენ ხბო „იპოვნონ“. ხბო მარჯვენა მხარეს ისინჯება, რომელსაც „საწყლე ფერდს“ (ხევს.), „თხელ ფერდს“ (თუშ.) უწოდებენ. ხბო ჯერ „ტიტველ ფერდშია“ (ხევს.), შემდეგ „ჩატეხილის ბოლოში, საჩნევი ამოდის“ და ფური „დასძრავს ცურს“ (ხევს.); ძუძუს დაუშვებს // გაუშვებს (ფშ., ხევს.). ამ დროს ძროხას „ნაყრი“ უნდა მიეცეს („საჩნევი ჰყავ მაგ ფურს ჯბოიდ, ნაყრი კი არ დამიდვა“-ხევს.). მაკე პირუტყვს დილით ნაყრს „სამართლო ბაგაზე“ დაუდებენ, შემდეგ კი სხვა საქონელთან ერთად აკმევენ თივას. ხბოს მოგებამდე ყოველ დილას ნაყრი ეძღევა ძროხას, მაგრამ აქაც გარკვეულ წესს იცავენ: ჩნევის დაწყებისას ფურს ჯერ მარჯვენა ლიკვი // ჩალხი წამოეზრდება („დასძრავს“) და სანამ მარცხენა ლიკვი არ „წამოასწრებს“, სანამ ლიკვები არ „დასწორდებიან“ („საყარი“ ლიკვებს შორის უნდა ამოივსოს) ნაყრის მიცემა არ შეიძლება, თორემ „ნაყრდასწრობილი“ ხბოს მოგებას დაავიანებს („ქოო ქვან დეეკიდნესავ ფურსავ, ნაყრი დავასწარივ ანაბრივავ“ — ხევს.).

ჩნევის პროცესს ხეესურეთში დიდი ყურადღება ექცევა, რადგან მისი გახანგრძლივება ძროხას უზერძიანს ხდის.

კარგ ფურად ითვლება, რომელიც დიდხანს იჩნევს. ასეთი ფური/ „უპეზით“ (ხევს.) იწყებს ჩნევას („რაჯელნ საქონნ გყონავ, ქოროტბლი სავითავ, რაჯელ ცურებს მაიმბენავ“); ზოგი მოჩნევას ვერ მამყოფს, რომ ხბოს იგებს („ქოო უმადლო ფური მყავავ, შადგებისავ საჩნევლადავ, მაშივ ზბოს გაისრევსავ“).

მჩნევიარეს // სახვებად შემდგარს (ხევს.), მჩნევიარეს//მოხანებულს (ფშ.) დღეზე მდგომს (ფშ., თუშ.) მიუპატივებენ—ლაფს, ნარცხს (ხევს.). სათხვლეფს (ფშ.) შეასმევენ. ლაფისა და სათხვლეფის დასამზადებლად გამოიყენება ბუცი (ხევს., თუშ.), ბუზალაყი (ფშ., არყის გამოხდის შემდეგ დარჩენილი მასა), რომელსაც ხშირად დივს და ჯოტს (ხევს.), ჯოტს (თუშ.), ალაოს ქატოს (ფშ., ორი „მქანე“ ალაო (პეშვი) საკმარისია) უმატებენ. ლაფი მზადდება აგრეთვე შრატსა და წყალში ჩაყრილი პურის, მარილისა და ქატოსაგან (ხევს.). თუშეთში ფორიან-მარილიან-ყვანიან თბილ წყალს ასმევენ ან მარტო „ხალ-მარილს“ მისცემენ.

ხბოს მოგების წინ ფური „ნამზეებლავს“ (ხევს.) დაღვრის, მოგების შემდეგ კი „ფურის ბუდენი“ (ხევს.), „გმოსის ბუდენი“ (თუშ.), ბუდენი (ფშ.) უნდა „დაყაროს“. თუ ბუდის მოცილება გაუჭირდა, შეასმევენ შემთბარ ლაფს, ნარცხს, რომელშიც დუცის (მცენარეა) „ნაღვერა“ (ქერქი) არის ჩაყრილი (ხევს., ფშ.). იციან აგრეთვე სვეს ნახარშის მიცემა. ფშავში „ბუდელაქერილზე“ ამბობენ „ბუდე გაუქენჩადა“—ო. თუ ფური მოგებისთანავე დაწვა, საშვილოსნო „გადმოუვარდება“ — „მაილებს საკბოეთ“ (ხევს.); მას „ტანდაძრულს“ უწოდებენ (ხევს.). სახბოვს კარაქ ან ნაღებწისმული ხელით უკან ჩაუბრუნებენ, შემდეგ კი ცხენის მოსართავით, რასაც მუცელზე ცურის წინ ამოუტარებენ, ქერში ჩამოჭიდებენ: „ყელთავევე დაკიდებულს დასდგებიან სახბოენი“ (ფშ.). აჭარაში ამას „ღორთელის გამოყოლას“, საშვილოსნოს გარეთ გამოქცევას უწოდებენ და მსგავსადვე მკურნალობენ.<sup>25</sup> თუ ძროხას ხბოს მოგება უჭირს, ზოგს „ხელის ანდე აქეს“ — ხელს შეყოფს, ხბოს თავსა და ფეხებს ერთად დაუწყობს, რომ გამოსვლა გაუადვილდეს; მაგრამ ფურმა ხბო თუ უკუღმა მოიტანა (ფშ.), მუცელს უჭრიან და ძროხა კვდება, ხბოს კი სხვას „მამბენ“ (ფშ.). ახლად მოგებულ ხბოს თბილად მოახვევენ, რომ ლოპრი შეაშრეს. ხევსურეთში ხბოს გაჩენისთანავე არ მიუშვებენ დედასთან. „უამით-უამობამდე“ არ მოაწოვებენ (დილას მოგებულს მეორე დილამდე), რადგან დედამ ამ ხნის განმავლობაში უნდა „მაიშარას“, რძე „მაილას“ ცურში, ცური „წაიხეთქოს“ (დაგროვილი რძე ცურს გარკვეულ ფორმას აძლევს, რაც შემდგომში რჩება). „ზისცვრიანი, უპეზით მიიხეთქს ცურს“ (ხევს.). ახლად მოგებულ ფურს, თუ დაწვა, ხშირად ცური ეყეება და უსივდება (ხევს.), ცურს დყევს (თუშ.);

მას ცურს დამზრალი თოვლით დაუზელენ (ხევს.), ან გამზმარ ნაკვლზე მოყრილ გოგირდს შეუბოლებენ (ფშ., თუშ.); ან კიდევ თბილი წყლით მოუბანენ. პირველად ხბოს რამდენიმე თითს მოაწოვებენ, დაბრუნდნენ ხსენს კი ჩამოწველიან. მისი დატოვება ძროხის გამრობას გამოიწვევს (ძროხას „თითშუით“ წველიან, ცხვარს „წიპით“ და „ღვინკით“). არის შემთხვევა, როცა ძროხა ხბოს მოგების შემდეგ რძეს არ „გამოიყოლებს“; ეს ხშირად ემართება დეკეულს (საერთოდ ურძეო ძროხას „მყარი“ (ფშ.) ეწოდება). ასეთ დროს ხბოს სხვა ფურს გააზრდევინებენ, მაგრამ ის ჯანდაგდება, დაიამლავს და კვდება, რადგან ხსენი არა აქვს მოწოვილი; თუ გადარჩება, „უხსნოდ“ გაზრდილი იქნება (ფშ.). ობოლ ხბოს ან ბატკანს ზრდიან დალით (ფშ.), დვალით (ხევს.), ზეჭერაით (თუშ.); დალი // დვალი არის რქაზე წამოცმული ძროხის ტყავიდან აჭრილი თითი (ცურისა), რითაც რძე ეძლევა ობოლ პირუტყვს.

ხბოს უჩნდება მკბენარი და ქეცი. ქეცის წამლად ძროხის ფეხის ძვლის ტვინი იხმარება. მკბენარს კი თამბაქოს ღეროების ნახარშით აცლიან; ხშირად თამბაქოს წვენი სიძლიერე ხბოს კლავს.

მოზვერის დაკოდვა // დაყვერვა // გაკეთება სამი ან ოთხი წლის ასაკში ხდება. ცდილობენ კენტი წლისა დაკოდონ. ბუღად გაწვებულს სამ წლამდე არ დაკოდავენ, შემდეგ კი „გააედება“ და ბუღად არ ვარვა (ფშ.) სამი წლის ასაკში დაკოდილი მოზვერი ჰკვიანი და მორჩილი ხდება, კისერიც წვრილი უდგება (ფშ., ხევს.); „მეოთხე ბალახზე“ დაკოდილი კი თამამია და კისერიც მსხვილი აქვს. აჭარაშიც, ხალხური გამოცდილებით, ადრე დაკოდის კისერი უწვრილდება.<sup>36</sup>

მოზვერს „მეხუთე ბალახზედაც“ კოდავენ (ხევს. არხოტი), მაგრამ ამ ასაკში ამაყი და უხეში ხდება, მისი წვრთნა ძნელდება და ადამიანი ადვილად ვერ იმორჩილებს. თუ ხევსურეთში მოზვერი უმეტესად გაზაფხულზე იკოდება, ფშავში მიაჩნიათ, რომ მოზვერი ნაბჯაზე დაკოდილი ჯობია.

სახარე ხბოს წინასწარ შეარჩევენ: ხბო თემიანი, მუტრი (ხევს., თვალადი, მსხვილთავიანი, თამამი), ხოსრი (ფშ.) უნდა იყოს, რომ მისგან კარგი ხარი დადგეს. წვრილი კისრის მქონე ხბოს არ ზრდიან. საფურეს სამ კვირას აწოვებენ, სახარეს ოთხსა და მეტ ხანს ასმევენ რძეს (ხევს.); ფშავში 5—6 კვირასაც აწოვებენ. დედას ხბოს ერთი თვის შემდეგ მოაცილებენ (მოსხლეტავენ); ზაფხულში ხბო შეიძლება ისევ წოვას დაეჩვიოს; ასეთ ხბოს „ქორაკი“ (ხევს.) უკეთდება: მუშის (ცაცხვის ქერქის) თოკისაგან მზადდება ცხვირზე წამოსაცმელი, რომელიც ყურებზე მაგრდება, ხოლო გვერდებში წვეტიანი ჩხირები აქვს გაყრილი.

დაკოდვის დროს მოზვერს მარცვალს გადაუტრეხენ, ძარღვს შეუბრუნებენ ან „ლაშ-ყბით“ (ყბის ძვალი) მოუტევენ (ხევს.), ძარღვს გადა-

უხვევენ // ამოუხვევენ, ან კაცლებს „დაუქყლეტენ“, დაუქყლენ, <sup>ქარ/ლ-</sup> ვებს ხელით აპყრიან (ფშ.); მოხვეულ ბაწარს სამი დღის შემდეგ მესხ-  
ნიან. <sup>მესხ-ნიან</sup> ფუ ძარღვი ორჯერ გადაუგრიხეს, „ლაღად“ დაკოდინი ეწოდებოდა.  
სამჯერ გადახვეული კი კარგად დაკოდინია (ხევს.). ლაღად დაკოდინი  
ისევ ფურებს დასდევს, მაგრამ ვერ დაამაკებს. მას „დაჯაყვრებული“-ც  
(ხევს., ალ. ჭინჭ.) ეწოდება. დაჯაყვრებულს მარცვალი ჩამოუვა. აპყრა-  
ში ცნობილი იყო დაკოდვის ორი წესი: კვერცხების შებრუნებით და და-  
ბეყვით.<sup>37</sup> ასეთი წესით დაკოდვა სამგორშიც იყო ცნობილი.<sup>38</sup> თუ მოზ-  
ვერი კარგად არ დაიკოდა, მას დაჯაყვრებული // ჯაყვერა (ხევს.), დაქა-  
ნებული, ჭანი (ფშ.) ეწოდება. ასეთი ხარი გუთანში „უქყოობს“, ისევ  
ფურებს დასდევს. დაქანებული ხარიც და ცხენიც „გაადეება“ (ხევს.,  
ფშ.). ტერმინი „ჭანი“ ხევსურეთში არ არის გავრცელებული, მაგრამ  
„ჭანის ხბო“ კი ითქმის („დაჯაყვრებულ მოზვერებ დადისავ, იმით ჩინ-  
დებისავ ჭანის ზბოებზე“ — ხევს.). ხევსურეთში კაცსაც უტყვიან — „შე  
ჭანისაო“. „ჭანი“ კაცზეც ითქმოდა — „იქნების კაცი ასრე ჭანი იყოს“<sup>39</sup>.  
„ჭანი“ იგივე მნიშვნელობის მქონეა მესხეთში.<sup>40</sup> იმერეთში დასხვა  
კუთხეებში. ჭანის ხბო ავადმყოფია — „ძვალმბილი, დღონდღლო, ნაწ-  
ლევი ფილტვში აქვ გავლილი“ (ხევს.), უპეგაელებული და მოკალულაა  
(ფშ.); სანამ დედას წოვს ცოცხლობს, მერე კვდება.

დაკოდინი მოზვერი ჯარ-მაზვერი-ა (ხევს., ალ. ჭინჭ., ფშ., თუშ.),  
მეორე წელს (მეხუთის) კი „მეჩვევ-ჯარი“ (ხევს., ალ. ჭინჭ.). სანამ მო-  
ზვერს „ძარღვები არ დაუჯდება“ (ფშ.) უღელს არ დაადგამენ, დაახლო-  
ებით ერთი წელი. ის ჯერ უნდა „გამოიქნას“. დაკოდინის „პირველ“ შემო-  
დგომაზე მარხილში აბამენ და აზიდვინებენ თივას, ძნას, შეშას; ზამთარ-  
ში ჭინით ყანებში ნაკელს გაატანინებენ. გაზაფხულზე მანძილა ხართან  
ერთად შეაბამენ „საფარავში“ (ხევს., ფშ.); ფარცხში შებმული უღელს  
ერგევა; შემდეგ ზამთარში ხართან ერთად აბამენ ბავაზელაც. ნათქვამია  
„ბერი ხარისა რქანიც კი ეწვევიანო“;<sup>41</sup> მაგრამ თხუთმეტი წლის შემდეგ  
მას ძალა აღარა აქვს და მისი მუშაობა „გაპირვებისა და დალონებისაა“  
(ფშ., ხევს.). იგივე ასაკი აქვს აღნიშნული ნ. ხიზანაშვილს — „ხევსურის  
შეხედულებით, ხარი თხუთმეტი წლის შემდეგ აღარ იმუშავება, უნდა  
დაიკლას“<sup>42</sup>. დასაკოდი მოზვერის შებმა უღელში კალოობის დროს იცი-  
ან, მაგრამ მას ხვნისათვის ძალა არ ეყოფა; თუ სახვნელში მაინც შეაბეს,  
როცა გუგული მოფრინდება, მოზვერი „კვალში ჩაწეება“, ველარ გას-  
წევს სახვნელს (ხევს.). მანძილა ხართან უღელში შებმულ ხარ-მოზვერს  
რომ მეტი დაწოლა არ მოუვიდეს, სიმძიმის ცენტრს დიდი ხარისაკენ  
გადაანაცვლებენ, რასაც „ცანდის დადება“ (ხევს., ალ. ჭინჭ.) ეწოდება.<sup>43</sup>  
უღელში შებმულმა მეჩვევმა ხარმა ჭინჭილაობაი იცის, კისერი ადვი-

ლად სტიკედება, „ქშირ-ქშირ იცის უღლის მასაქედურება“ (ხევს., ალ. კინკ. 197).

რქების ფორმის მიხედვით პირუტყვი შეიძლება იყოს: რქა-წინა (ხევს., ალ. კინკ.)—წინ შემოხრილ-რქებიანი; რქაფიელი (ხევს., ალ. კინკ.) რქაგაშვეტილი (თუშ.)—განზე გასული რქები; რქაწოროტა (თუშ.) რქა-კოტა (ფშ.)—წვეტიანი რქები; რქა-ჩხირა (წვრილი რქები, ფშ.); ლოჯაგო (თუშ.)—პატარა რქებიანი; რქადოჯა (ფშ., ხევს.)—მსხვილი და მოკლე რქებიანი; ბუჯგვა (თუშ.) // ბოკო (ფშ.)—მოკლე და მსხვილ რქებიანი. ბოკო რქები აქვს ხარს და ასეთი ხარი „დაბრეშილია“—მსხვილი; ხვეული ბალანი აქვს თავსა და შუბლზე (ფშ.); საერთოდ ტერმინი ბოკოკია მთიულეთში შუაგადაჭრილ თითს აღნიშნავს, ბოკო კი, საბას განმარტებით, კიდურნაცვეთი ჭურჭელია.<sup>44</sup> ცალა-რქა (ხევს., ალ. კინკ.)—რქამოტეხილი პირუტყვი და სხვა. მსხვილფეხის ხმამაღალ ხმიანობას „ყვირილი“ ეწოდება, ხმადაბალს „ზრუნი“ (ხევს., ალ. კინკ.), „ზრინვა“ (ფშ., თუშ.); „ძროხა გულშველიანია და იმით ზრინავს“—ფშ., ლ. ფრუიძეს მიაჩნია, რომ ხევსურულმა დიალექტმა შემოგვინახა სიტყვა „ზრუნის“ თავდაპირველი მნიშვნელობა<sup>45</sup>.

პირუტყვის მოფერებას მოგლოთნება (ხევს., ალ., კინკ., ფშ.) ეწოდება. ფშავში ხბოებს ასე „მოუგლოთნიან“—„შენს პატრონსაო, პატარა ფურო, მამიწველაო, აბა რარიგ ძუძუები გაქო, ტაგანში ჩამომიშხაპუნებო, დიდ კარაქს ამოიღებო...“; სახარე ხბოს—„მამიხნავ, მამითესაო...“, ფურს ეფერებიან—„ფშვე დედო, შენს პატრონსაო, შენ უწველაო პატრონსაო, ჩემო ფუროო, ჩამომიდეგი, ჩემო წაბლაო, მამე დედაო, მამცენ რძენიო, დედის ქალი ხარო...“ წველის დროს ძროხისთვის მოფერება საქართველოს ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული.<sup>46</sup> საერთოდ ეფერებიან ყველა სახის შინაურ პირუტყვს. პირუტყვის სალანძღავი სიტყვებია: უნასი, დოსმასი, სასხოთო, დასალახვრავი, სამგლე (ხევს., ალ. კინკ. 233);—შე სამგლეო, შე სადათვეო, კლდეზე გადასავარდნო, დასჩიოკრადავ-ტიალავ, შენმა მგლეობამა, თქვე დაღესტნებო (ფშ.) და სხვ. საინტერესოა აგრეთვე შესასწავლ კუთხეებში გავრცელებული პირუტყვის სახელები, გამოთქმები და შეძახილები, რომელიც პირუტყვის გარეკვა-მორეკვას უკავშირდება<sup>47</sup>.

პირუტყვის რქენას შიგვნა // ჩხვრევა (ფშ.), ჩიგვა (ხევს.), ჭლეკა (თუშ.) ტერმინებით აღნიშნავენ. „ჩიიგავ“ ხარს პატრონმა „ხელი უნდა გაუჩინოს“, თორემ თუ ვინმე დააშავა, მას მუქარით გააფრთხილებენ. „ამის სისხლს არ გაცილებ, გაფრთხილება მოგეც, ბრალაყრილი ვარ“ (ხევს.). პირუტყვი იზარება (თუშ., ფშ.) // იწვართება (ხევს.—იზმორება. პირუტყვისათვის გაწყრომას „დაგმობას“ უწოდებენ (ხევს., ალ. კინკ.).



ზემოთ მოტანილი მასალა კიდევ ერთხელ ცხადყოფს იმ ფაქტს, რომ ხალხმა საუკუნების მანძილზე გარემო პირობებზე დაკვირვებითა და შრომის პროცესში მონაწილეობით მიღებული ცოდნა-გამოცდილებების შედეგად დააგროვა მეურნეობის ამ დარგთან დაკავშირებული მდიდარი ემპირიული ცოდნა; ცალკეული ხალხური ტერმინები და ფრაზები ამ ემპირიული ცოდნის გარკვეულ მხარეებს ასახავენ, რომელთა შექმნას წინ უძღოდა თაობათა მიერ წარმოებული დაკვირვების ხანგრძლივი პროცესი. ამგვარი ეთნოგრაფიული მასალა კიდევ ერთხელ ამტკიცებს უკვე არსებულ შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ადგილობრივი ჯიშის საქონელი წარმოადგენს ხალხის მიერ საუკუნეების მანძილზე წარმოებული შერჩევისა და მასზე ადამიანის კულტურული ზემოქმედების უშუალო შედეგს, კერძოდ, საკვების შერჩევისა და გაუმჯობესების გზითაც<sup>48</sup>.

ხალხის მიერ წარმოებული შერჩევის საფუძველზე წარმოქმნილად უნდა ჩაითვალოს დეკლუსის პირველი ხმოს დაკვლის აუცილებლობის ჩვეულება, რომელმაც ჩვენამდე რელიგიურ სამოსელში ვახვეულმა მოაღწია; მას საფუძველად ხალხის ემპირიული ცოდნა უდევს. ასეთივე რიგის მოვლენებს განეკუთვნება მეწველი თუ მუშა პირუტყვის შერჩევა „გარეგანი“ თუ „შინაგანი“ ნიშან-თვისებების მიხედვით. მხოლოდ ე. წ. „უჯიშო“ ფურის დასახასიათებლად ხევისურეთში ათამდე სხვადასხვა შინაარსის მქონე ტერმინი — ცნება გამოიყენება და ა. შ. მკვლევართა გარკვეული ნაწილი ამ ჯიშის პირუტყვის ჩამოყალიბებაში უპირატესობას ადგილობრივ ბუნებრივ პირობებს ანიჭებდა და ადამიანის როლს უგულვებელყოფდა ან მინიმუმამდე დაჰყავდა<sup>49</sup>. ადგილობრივი ჯიშების შერჩევის საქმეში თუ რა წვლილი აქვს შეტანილი ჩვენს ხალხს, კარგად ჩანს ამ მიმართულებით წარმოებული ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგად<sup>50</sup>. ყოველივე ეს ეხმაურება შინაური ცხოველების და მცენარეების ჩამოყალიბების შესახებ არსებულ კ. მარქსის ცნობილ შეხედულებას — „ცხოველები და მცენარეები, რომელნიც ჩვეულებრივ ბუნების პროდუქტებად მიიჩნეიან, ნამდვილად შრომის პროდუქტებია და ისიც არა მარტო გასული წლის შრომისა, არამედ თავიანთი ახლანდელი ფორმებით ისინი წარმოადგენენ იმ განუწყვეტელი გარდაქმნის პროდუქტებს, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მრავალ თაობათა მანძილზე ადამიანის კონტროლქვეშ, ადამიანის შრომის მეშვეობით“<sup>51</sup>.

თუ შეთხი, ფშავსა და ხევისურეთში ვავრცელებული საქონელი განეკუთვნება მთური ჯიშის საქონელს, რომელიც ვავრცელებულია კავკასიონის მთაგრეხილის ვანშტოებაზე და ცნობილია ხევისურელის, ფშაურის, ოსურის, მეგრულის და რაჭულის სახელწოდებით. ეს ჯიში ყალიბდებოდა საუკუნეების მანძილზე წარმოებული შერჩევისა და ბუ-

ნებრივ ეკონომიკური პირობების გავლენით<sup>52</sup>. ამ ჯიშის საქონელს, საქართველოს ითვის საქონელს, ქართულ მთის ძროხასაც უწოდებენ და ქართველი ტომების მიერ ძველი დროიდანვე მოშენებული ძირითადი ჯიშია<sup>53</sup>. ამ ჯიშს მერძეული ტიპის საქონლად მიიჩნევენ<sup>54</sup>. აღნიშნული საქონელი ბრაზიციეროსთა რასას მიეკუთვნება და ფშავსა და ხევსურეთში ვერ შეხვდებით სხვაგვარ რასულ ელემენტებს, გარდა ამ რასისათვის დამახასიათებელი ელემენტებისა; ფშაური და ხევსურული ფურები ბრაზიციეროსთა ყველა ტიპიურ ნიშნებს ატარებენ<sup>55</sup>. ბრაზიციეროსთა მოდგმის ადგილობრივ საუკეთესო წარმომადგენლად ხევსურული ძროხაა მიჩნეული; მას პატარა ტანის მიუხედავად დიდი წველადობა ახასიათებს, ხოლო მის რძეს — მაღალცხიმოანობა. საქართველოს ბრაზიციეროსები, ისე როგორც სხვა ქვეყნის ბრაზიციეროსთა მოდგმა, მხოლოდ და მხოლოდ მერძეული საქონელია, მათი რძე მეტად მსუქანია (3,6%—5%), როგორც ეს ბრაზიციეროსთა უმრავლესობას ახასიათებს<sup>56</sup>. თუმცა ეს ჯიში მუშა დასახორცე დანიშნულებითაც გამოიყენება<sup>57</sup>. მთური საქონელი შეგუებულია გარემო პირობებს და გამოირჩევა მზიარული ტემპერამენტით, კარგი მადით; არის მოძრავი, ცქვიტი, მსუბუქი მოძრაობებში, რაც ასე ახასიათებს მთის ყველა ცხოველს; მისი სხეული კარგი აგებულებისაა და ა. შ.<sup>58</sup>.

## თ ა ვ ი პ ი ო ლ ი ა

მსხვილფეხა საქონლის მოვლა-მოწინების წლიური ციკლი

### § 1. მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო კალენდარი და მისი ეტაპები

მსხვილფეხა პირუტყვის მოვლა-მოწინების ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალა დალაგებული და განხილული გვაქვს მესაქონლეობასთან დაკავშირებული ძირითადი სამეურნეო წლიური ციკლის მიხედვით, რომელიც საერთო ჩანს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანი ზოლისთვის — ხევსურეთი, თუშეთი, ფშავი, მთიულეთი, ვუღამაყარი, ხევი.

ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე შესაძლებელი გახდა სამეურნეო ციკლის შემდეგი ეტაპების დადგენა: პირველი ეტაპი იწყება სამეურნეო წლის დასაწყისიდან, ე. ი. გიორგობის თვეში, დღესასწაულ გიორგობით (10 ნოემბერი ძვ. სტილით) და მთავრდება გაზაფხულზე ე. წ. ოცობით (ხევს., თუშ.) ანუ უღელდება — ხარებობით (თუშ., 25 მარტი). მეორე ეტაპი იწყება ოცობით და მთავრდება დღესასწაულ ამაღლებისათვის. მესამე კი მოიცავს პერიოდს ამაღლებიდან გიორგობის ათამდე; ამ ეტაპზე ორი ქვეპერიოდი უნდა გამოიყოს: ამაღლებიდან ენკენის დღესასწაულამდე, როცა საქონელი ჩამოჰყავთ საზაფხულო საძოვრებიდან, და მეორე — ათანგენიდან, როცა იწყება თიბა-მკა.

გიორგობის ათის (შემოდგომის გიორგობა) ახალი სამეურნეო წლის დასაწყისად მიჩნევის საფუძველს შემდეგი ეთნოგრაფიული მასალა გვაძლევს: ამ თვეში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან ზოლში პირუტყვი ყველგან ბაგურ კვებაზე გადაჰყავთ: „გიორგობის თვეში ჩაიყრების სათვალავში საქონი“ (ხევს.), ე. ი. განისაზღვრება, თუ რამდენი სულის გამოკვებას შეძლებს ოჯახი და რამდენს გააკვებინებს სხვას; გიორგობის თვეში „დადგებ საქონი“ (ხევს.), „ძროხა დადგებ“ (თუშ.) — ველარ გავა საძოვარზე. თუ თოვლი გიორგობის ათამდე მოვიდა, ამბობენ, რომ „მალე დადგ საქონი“ (ხევს.), „საქონ დეემწყვდა,

გამო-  
ერთინების  
გინგლინიშნა

მალე დეედა“ (ფშ.). გიორგობის ათიდან მიჰყავთ „საკვებავი“ გამო-  
საკვებად გაბარებულ-აყვანილი პირუტყვი, რომლის სახლში დატოვე-  
ბა არ შეუძლიათ საკვების სიმცირის გამო.

გიორგობა შემოდგომის ყველაზე დიდი დღეობა არის და მას „სთვლის დღეობასაც“ უწოდებენ (ხევს.). ფშავში ამ დღეობისთვის ლუღს „სთვლის ნათავარი“ ქერისაგან (პირველად გალენილი კალოდან აღებული ქერი) ამზადებდნენ. გიორგობა დღეს ოჯახები „სამხთოს“ იხდიდნენ და შეთქმული ხარები თუ მოზერები ეწირებოდა ღვთაე-ბებს. ამ დღეს იკვლოდა ზამთრისთვის — საოსხეები! (თუშ., „ნადი-რის ზორციც იცოდნენ საოსხედ“), სასუქები (ხევს.), სახორცეები (ფშ., მთიულ., გუდ.).

ბავურ კვებაზე მყოფ ცხვარში ყოჩს გიორგობის თვეში შეურევნ რათა „დვალი ოცობას გამოვიდეს“ (ხევს.)—დოლი მარტის ბოლოს დაი-წყოს. ამის გამო მესხეთში გიორგობის თვეს „ყოჩ-აი-ც ანუ ყოჩის თვეც ეწოდება. მომთაბარე ცხვარში კი ყოჩს ღვინობის თვეში შეუშვებენ (ფშ., თუშ.).

გვარაუდობთ, რომ ყოველივე ეს ცხოველთა სამყაროსა და გარე-მო პირობებზე დაკვირვების შედეგად მიღებულ უძველეს გამოცდი-ლებას უნდა ემყარებოდეს. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს გარეული ნადირის (ჯიხვი, არჩვი, ნიამორი) მაკინტლობის ვადა. ხევ-სურეთში (არხოტის თემი) მასიურად იწყებდნენ ნადირობას გიორგო-ბის თვეში. ეს ვადა, როგორც ჩანს, ტრადიციული იყო საქართველო-ში, რადგან „ხელმწიფის კარის გარიგებაში“ აღნიშნულია, რომ „მო-ნადირენი გიორგობას კარზედ მოვლენ და თედორობამდის კარზედ არიან“<sup>2</sup>. არხოტში ნადირობიდან დაბრუნებულ ახალგაზრდებს მოხუ-ცები შეეკითხებოდნენ, მივიდა თუ არა ნადირი ერთად? (გიორგობამ-დე მამალი ჯიხვები ცალკე დადიან). თუ ნადირის ერთად შეყრა გიორ-გობის ათამდე შეიმჩნეოდა, მაშინ გამოცდილებით იცოდნენ, რომ გა-ზაფხული ადრე მოვიდოდა (რასაც გარეული ცხოველი ინსტინქტით გრძნობს), ხოლო თუ ერთად შეყრა ათის შემდეგ მოხდებოდა, მოსა-ლოდნელი იყო ზამთრის გახანგრძლივება. როგორც ა. რობაქიძე წერს, ზემო სვანეთში ფუტკრის დაზამთრება (დარბაზში ან მაჩუბში შეყვა-ნა) წარმოებდა გიორგობიდან (10 ნოემბერი) მოყოლებული. მას მო-ჰყავს ალ. დავითიანის ცნობა იმის შესახებ, რომ სკის შეტანის დროდ ზოგს შემოდგომის გიორგობა მიაჩნდა, როცა დათვი ბუნავში შედიო-და<sup>3</sup>.

ამრივად, საქართველოს მთიანეთში ბუნების მიძინების და ზამ-თრის დადგომის უკანასკნელ ზღვრად გიორგობის თვეა მიჩნეული.

კვირათა გამოთვლა, რომლის მიხედვითაც ესა თუ ის სამუშაო



უნდა შესრულდეს, გიორგობის ათიდან იწყება. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით შედარებით სრული მასალა ხევისურეთმა შექმნილი სთვლის დღეობიდან (გიორგობა) მეექვსე კვირაში დგება მემვიდე კი „წელშუის“ კვირაა, მერვე — „წელწაღია“ (ახალი წელი); მეათე კვირაში „ლამპარი“ მოდის, რითაც ზამთარი ნახევრდება; ამით თავდება საქონლის ბაგური კვების პირველი ნახევარი. სევანეთშიც საქონლის გაკვების შუა ვადად ორი თებერვალი ყოფილა მიღებული. გურული მონაცემებით ლამპრობა ანუ მირჭმა 2 თებერვალს მოდის.

როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, სევანური „ლამპიარ“ ქართულ „ლამპრობას“ უდრის და, როგორც „ქართლის ცხოვრებიდან“ ჩანს, „ლამპრობა“ ძველი ქართული ჩვეულება ყოფილა.<sup>4</sup> ხევში იხდიდნენ „ამპარიობას“, რასაც იანვრის კულის მოწვასაც უწოდებდნენ, რადგან ხალხის რწმენით, ამით ზამთარი თავდება და გაზაფხული ახლოვდება.<sup>5</sup> მეცამეტე კვირაში „ურწყნი“ იწყება.<sup>6</sup> თოთხმეტის კვირაში, გიორგობის ათიდან ანუ მეექვსე კვირაში ახალი წლიდან, დიდი მარხვა დგება. თხუთმეტის კვირაში სულთაკრეფას იხდიან. შუა მარხვის კვირა თუშეთში უქმედ ითვლება: ვინც არ იუქმებს, იმ წლის მოსავალი გაუნახევრდება. ამ პერიოდს ხევისურეთში „მარხვაშუობა“ ეწოდება. ოცის კვირაში ოცობა (ხევს., თუშ.) // უღელდება // ხარებობა (თუშ.) დგება. როგორც ირკვევა, ოცობა მზის გაზაფხულის ბუნობაა: „ოცობასად, ორობასა, დღეიდ-ღამე სწორობასა“ (თუშ.<sup>7</sup>, ხევს.), „აღდგომასა ორობასა, დღე-ღამის სწორობასა“ (ფშ.).

დიდი მარხვა მთავრდება ავკსევა // ავკსევა // აღდგომით (ხევს., ფშ., თუშ.). როგორც კ. კეკელიძე წერს, ჩვენს ძეგლებში მიღებული ყოფილა აღდგომის აღსანიშნავად მეორე სახელწოდებაც — „აღვსება“, რაც მარხვის პერიოდის დასრულებას უნდა ნიშნავდეს.<sup>8</sup> „ავკსევა ხან ოცის კვირაეს მოჰყავს და ხან ოცდასამის კვირაეს“ (ხევს.). ეს გამოწვეულია იმით, რომ დიდი მარხვის დაწყება-დამთავრება მთვარეზეა დამოკიდებული: ახალი წლის შემდეგ „ორმა მთვარემ უნდა გაიაროს“ (ახალ წელს მთვარე ხან ახალია, ხან ერთი ან ორი კვირისაა) და მარხვა ახალი წლიდან „მესამე მთვარის ახალში“ დადგება, ამის მიხედვით მოდის აღდგომა // ავკსევა ოცდასამის თუ ოცის კვირას — ავკსევა ცხრამეტის (იგულისხმება ცხრამეტის კვირა) ძირს არ წავდო ოცდასამის კვირას თავი. ხენას ოცობიდან იწყებენ — ოცის ოცდასამის ან ოცდაათხის კვირას. ამ შემთხვევაში სოფლის მდებარეობა ვათვალისწინებული — „პირმზითი“, „ჩრდილი“, „მთა“ თუ „ბარი“. არსებობს ასეთი გამოთქმაც — „ოცის კვირას კი ატაბესაც გავლენ ჰარნიო“. ს. ატაბე ჩრდილში მდებარეობს. მთხრობელთა გადმოცემით, წინათ, როცა იფქლი ითესებოდა, ხენას თვრამეტის კვირაშიც იწყებდნენ (ხევს. — ქალის სოფელი, შატილი). მიაჩნ-


დათ, რომ მარტის თხუთმეტში დედამიწის ჩარხი დატრიალდება და მიწის გულიდან სიმხურვალე ამოვარდება (არხოტი). თუშეთში ოცობა უღელდება დღეს თუ თოვლის გამო ხენა-თესვას ვერ დაიწყო. ყანაში სახნისი მაინც უნდა გაეტანათ, მიწა მოეჩიჩქნათ, თესლი გადაეყარათ და ზედაშეები დაელოცათ<sup>9</sup>. ფშავეში ხენას მარტის (ძვ. სტ.) სამი კვირა რომ „ჩამოვა“, მერე იწყებენ. „ჩრდილებში“ ზოგან აპრილის ნახევარში ძლივს შევა გუთანი<sup>10</sup>.

ამრიგად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ხენა-თესვის დასაწყისად მარტის ბოლო იყო მიჩნეული. ეს პერიოდი „ოცობად“ საქართველოში ხეესურეთის და თუშეთის გარდა ამჟამად არსად იწოდება („ოცობა“ ვიორგობის ათი რიცხვიდან ოცი და, ლამპრობიდან ათი კვირის ვასვლის შემდეგ დგება). საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ დაღესტნის მთიელებში ხენის დაწყების დღესასწაულს „ოც-ბაი“ ეწოდებოდა და ლეკეთის დაბლობებში ხენას 23 მარტს იწყებდნენ<sup>11</sup>.

საერთოდ მიაჩნდათ, რომ ხენის დაწყება ჩიტ ურნატა<sup>12</sup> (ხევის.) // საჯნაურას (ფშ.) // მეხანას (ქართლ.) მოფრენის შემდეგ იყო შესაძლებელი. ურნატა „თოლ-ჭროლში“ გამოჩნდება მარტის ბოლოს<sup>12</sup>. ის სხვა „ზამთარ-ზაფხულის მცვლელ“ ფრინველებთან ერთად თექვსმეტის კვირას მოფრინდება, შემდეგ ისევ „იკარგება“ და ორი კვირის მერე კვლავ გამოჩნდება.

გაზაფხულზე სამხრეთიდან მოფრენილ ფრინველებს საერთო სახელი „მძლევარი“ ეწოდება. მძლევარი იყოფა „ხმის გამტეს“ ანუ „ენიან“ და „უენო“ მძლევრად. ენიანია გუგული (გუგუტა) და წერო, უენო კი ბორა, სვაგი, ორბი, ძერა, და სხვა დიდი ფრინველი. მთავარი ფრინველი თორმეტის კვირას დაიძვრის და მთაში გამოჩნდება, ცამეტის კვირას „დახშარდება“, თხუთმეტის და თექვსმეტის კვირას უკვე „გუნდი გაიხსნება“, „ბოინი გაიშლება“. თვრამეტის კვირას ჰიკვანი მოვლენ და „ჰიკვათ თოლს“ მოიყოლებენ. შემდეგ მოჰყვება ურნატა, მერცხალი და ა. შ. მძლევართაგან ყველაზე გვიან გუგული მოდის, აღსებიდან 2-3 კვირის შემდეგ, როცა „გულუკენანია“ და მუხა „იჩირთება“ (იფოთლება.) ურნატა // საჯნაურა „ურნატაის თოლს (თოვლს) მიიყოლებს“ (ხევის., ფშ.); მას მოჰყვება უენო მძლევარი „მძლევარის თოლით“, ყველაზე გვიან კი „საგუჯულო თოვლი“ მოდის (ფშ.), ქართლში „წეროს თოვლია“ ცნობილი<sup>13</sup>.

სახელწოდება „მძლევარი“ საქართველოში „დაძლევის“ რწმენიდან უნდა მომდინარეობდეს, რომელიც მიეწერებოდა გაზაფხულზე მოფრენილ ყველა ფრინველს. ამჟამად ყველაზე თვალსაჩინოდ ეს რწმენა გუგულის მიმართ შემორჩა: ასლად მოფრენილს ადამიანის თუ ცხოველის (ხბო, ძროხა) დაძლევა შეუძლიან, თუ მის ძახილს უკმელი ადამი-



ანი გაიგონებს. ამიტომ ცდილობდნენ სახლიდან უნაყო (ფშ., ხეც., მთი-  
ულ., გუდამაყ.), უნაწილო (ხეც., საინგილო,) უხემსო (რაჭ., ხეც., ხეცულ-  
ხემსი ენახოთ, გუგულმა არ დაგვძლიოს) არ გასულიყვნენ და ერთი ლუკმა  
პური ან მარილი მიანც უნდა შეეჭამათ (ფშ., ხეც., თუშ., მთიულ., გუდა-  
მაყ., ხევი, სენ., აფხაზ., სამეგრ., გურ., იმერ., აჭარ., მესხეთ., რაჭ.,  
ქართლ., კახ.). „ეხლა რად მეძახ უზმოს—უსადილოსავ, მაშინ დამძახე  
გუგულო, რა ყანა დავაგულგულო“ (იგულისხმება საქერეების მოხვნა,  
ხეც.,)

ფშავ-ხევსურეთსა და მეზობელ კუთხეებში გავრცელებული იყო  
გუგულისათვის „ღალის მოპარვის“ ჩვეულება: მამაკაცს ძალვით სამ-  
ჯერ უნდა შემოეგლო ხისთვის, რომელზედაც გუგული იჯდა და ამო-  
ეკბინა ქერქი (ხევსურეთში ამ წესს შიშველი მამაკაცი ასრულებდა,  
ზოგან კი ხელის გაშიშვლებაც საკმარისი იყო), და სამჯერ ხმამაღლა  
უნდა დაეძახა გუგულისთვის — „გუგულო ღალა მოგპარე, დო ხშირი  
ერბო ძლიერი“ (ან მაგარი). შემდეგ ხის ქერქი სახლში მიჰქონდა  
(გზად ცდილობდა წყალზე არ გასულიყო, რათა წყალს „ღალა“ არ  
წაერთმია) (ქსნის ხეობა) და ბარაქის მომატების მიზნით სადღვებელს  
აბამდა. იგივე ხევსურეთში ღალის მოტანა და წაღება ფრინველ „მე-  
ღალიასაც“ მიეწერებოდა. როგორც ჩანს, ხე მასზე მჭლომარე გუგუ-  
ლით ასოცირებულ უნდა ყოფილიყო აღორძინებული ბუნების ძალებ-  
თან და ნაყოფიერების მცენარეულ ღვთაებასთან. ამ ჩვეულების ახსნა  
ხის კულტის ფრეზერისეულ ინტერპრეტაციის საფუძველზეა შესაძლე-  
ბელი. ზოგ კუთხეში გავრცელებული რწმენით, გუგულს თან ერთი  
თავთავი (ლენჩხუმი, ქართლი) ან „ხვაი“ (ქართლი) მიიქვს. გუგული  
მიფრინავს, „გუგულეთში“ (ლენჩხუმი) და დამხედურთ ეუბნება, რომ  
იქ ამის მეტი არაფერი არ არის. თუ იტყვის, რომ აღამიანებს ბევრი  
ჭირნახული მოუვიდათო, მაშინ მის გასანადგურებლად დაიძვრის მთე-  
ლი ფრინველი. გარდა გუგულისა, თავთავის წაღება სხვა გადაამფრენ  
ფრინველებსაც მიეწერებოდათ. ალბათ ამიტომ იხდიდნენ ლენჩხუმის  
სოფელ ჩხუტელში პირველ სექტემბერს დღესასწაულს — „ჩიტობის“  
სახელწოდებით. ასევე საინტერესოა ხევსურეთსა და ლენჩხუმში შემო-  
რჩენილი გადმოცემა ცალთვალა გუგულზე. ლექეთში ტყვედ მყოფი  
ზოგაის მინდი გამორბის და გზად ერთ სოფელში შედის, რომელიც  
თითის სივრტე აღამიანებითაა დასახლებული. მას ერთი თვალგამო-  
თხრილი კაცუნა გამოელაპარაკება — აღარ გახსოვს, თვალი რომ გა-  
მომთხარე საბეკურის კარზე? (საბეკურის კარი — გველისმჭამელი ხო-  
გაის მინდის სახლი, ხევსურეთის სოფელ ამლის ხატი). მე გუგული  
ვარ, ჩვენ აქ ყველანი გუგულები (გუგუტეები) ვართ. იმ მთის იქით  
გუგულებად ვიქცევით<sup>14</sup>. ანალოგიური გადმოცემა ცნობილია ლენჩხუმ-

შიც: ლეკეთში ტყვედ მყოფი ლეჩხუმელი გამორბის და „გუგულეთში“ მოხვდება, სადაც ერთი სახლის წინ მჯდომი ცალთვალა კაცი გამოელაპარაკება — ვერ მიცანი? შენ რომ გუგულს თვალი გამოგონებ, ის გუგული მე ვარ. ლეჩხუმში ჩაწერილი მასალით როცა გუგული მოფრინავს გუგულეთიდან, თავის ჩოხას სახლში კედელზე დაკიდებულს ტოვებს და თავისიანებს უბარებს — თუ მომკლეს, ჩემი ჩოხა ძირს ჩამოვარდებაო. ქართლში გავრცელებული რწმენით, გუგული თავისი ქვეყნიდან რომ მოდის, რომელიც თალისმაგვარი გამოსასვლელის იქით არის, თალს აქეთ ფრთებს გამოიბამს და გუგულად იქცევა (ს. თიღვა). საფიქრებელია, რომ ამ გადმოცემებში მიცვალებულთა სულების ფრინველად ქცევის რწმენასთან გვაქვს საქმე.

მძლევარ გუგულის ავრარულ კულტთან მჭიდრო კავშირზე რაჭული მასალაც უნდა მიუთითებდეს: „შენ გუგულო ხელოსანო, ხელო მარგალიტისანო, პური კალთაში გქონია, ჭამა ვერ მოგიგონია“. იმავე რაჭაში გავრცელებული რწმენით გუგულს გოგოები არ ყვარებია და ამიტომაც შესძახდნენ მას — „გოგო ვკეცილტე, ბიჭი ვზარდე!“.

როგორც ჩანს, წეროსაც გუგულის მსგავსად მიეწერებოდა „ღალის“ მოტანა და წაღება: „წერო ენახე დაწყობილი ოჯახია მოწყობილი, საფუარი ფუოდეს, ერბო გადმოდიოდეს“ (დუშეთის რაიონი, სს. პირმისაანთკარი, მილახვრიანთკარი, ქაისხევი, ვარსიმაანთკარი და სხვ.).

ხალხში გავრცელებული რწმენით, „დაძლევის“ ძალის მქონე იყო აგრეთვე ვაზაფხულზე დაბადებული ბავშვი (საინგილო) თუ მოგებულ პირუტყვი და ახლად გამოჩეკილი შინაური ფრინველი: ხბო, ზაქი, კვიცი, წიწილა; გარეულიდან მერცხალი, გვრიტი და სხვ. (საინგილო)<sup>15</sup>; ციკანი, გოჭი, წიწილა, გარეულიდან გუგული, მერცხალი, მოლალური და სხვ. (სამეგრელო)<sup>16</sup>. ხევსურეთსა და ფშავეში ზემოთ ნახსენებ ენიან და უნო მძლევართან ერთად ეს ძალა მიეწერებოდა „მერცხალს, ოფოფს, ჭოტის ბარტყს, მუხლუხა ჭიას“<sup>17</sup>.

ხევსურეთში გუგულის შემდეგ ყველაზე დიდი ძალის მქონე მძლევარი იყო მერცხალი და შისი მოკვლა იკრძალებოდა, მისთვის ქვის სროლაც კი არ შეიძლებოდა. მერცხლის სიკვდილი ფურის ან ხარის სიკვდილს გამოიწვევდა. არხოტის თემში თუ მერცხლის დაჭერას მოახერხებდნენ, კარაქით გაპოხავდნენ და ისე გაუშვებდნენ.

ხევსურეთში არწივის მოკვლაც აკრძალული ყოფილა. მაგრამ თუ ვინმე შეეცდებოდა მის მოკვლას, ისე უნდა მოეკლა, რომ არწივს სიკვდილის წინ კვილი ვერ მოესწრო, თორემ მკვლეელი სამუდამოდ დაიწყევლებოდა ან მოკვდებოდა. მონადირეს არწივის მოკვლის შემდეგ თოფი უნდა დაემარხა.



ოფოფი მძლევერად იყო მიჩნეული ფშავსა და თუშეთში, ხოლო ინგუშეთში ოფოფს თუშოლის ქათამს უწოდებდნენ.

მძლევერის დაძლევა ადამიანის მიერ პურის შექმნის გარეშე და-  
ძახების“ დასწრების გზითაც ხდებოდა. ხევსურეთში ვინც პირველი  
დინაზავდა ურნატას<sup>18</sup>, მისთვის დაძახება უნდა დაესწრო — „ვინძლი-  
ვამც ხარ ურნატაო, კლოვამც უკეთის გულითამც გნახაო“. ან „კლოვამც  
გნახავ ურნატაო უკეთისის (ან ბედნიერის) გულითაო!“ ხოლო თუ  
ახლად გარდაცვლილი ჰყავდათ — „წყეულიმც ხარ ურნატაო! სხვას  
წელამც გნახავ უკეთისის გულითაო“. ბუღე ხევსურეთში ახალ მთვა-  
რესაც დაუძახებდნენ — „კლოვაც უკეთის გულით გნახაო!“, ან „შენ  
ჩაღაშა, მე ღალაში“ (დათვისი). საერთოდ ცდილობდნენ მძლევერის-  
თვის დაძახება დაესწროთ: კუჭკუ დაგხეჩ! (საინგილო); გაჯობე, ვაჯო-  
ბე, მერცხალო, ციკანო, გოჭო, წიწილა, მოლაღურო (სამეგრელო);  
ვინძლივამც ხარ ურნატაო (ხევს.), გუგულო ღალა მოგპარე, დო ხში-  
რი ერბო მაგარი (ან ძრიელი), დო ხშირი კარაქ ყვითელი (ან კარაქმრა-  
ელი. ფშავი<sup>19</sup>, ხევსურეთი). მძლევერს ადამიანისა და საქონლისათვის  
ვნებასთან ერთად სიკეთისა და „ბარაქის“ მოტანაც შეეძლო. ფშავ-  
ხევსურეთში სწამდათ, რომ თუ მამლარი შეხედებოდნენ მძლევერს,  
კარგი მოსავალი და ბარაქიანი „წველა-დღეება“ ექნებოდათ. სხვა კუ-  
თხეებში გავრცელებული რწმენით, წეროებს ვაზაფხულზე თავთავი  
მოაქვთ, რაც მოსავლის სიუხვის ნიშანი არის: მესხეთის სოფელ ღრელ-  
ში ბერობა-ნა-ყეენობის დროს ხალხის შეკითხვაზე, თუ როგორი მო-  
სავალი იქნება წელს — „ბრინჯით“ მოვაქრე „სპარსელი“ პასუხობ-  
და — „წელს, რომ წეროებმა გადაიარეს, თავთავი მოკჭონდათ და ეს  
ლომ სიუხვის ნიშანი არისო“<sup>20</sup>. ცხრა მარტს მოფრინდება ლაკლაკი და  
მან თუ თავთავი მოიტანა, კარგი მოსავალი იქნება, ხოლო თუ სის-  
ხლიანი მჩვარი — ომი (მესხეთი, ს. მუსხი). წეროს მიერ თავთავის  
მოტანა წალკის რაიონშიც არის დამოწმებული<sup>21</sup>. გ. ჯალაბაძის ცნო-  
ბით, ქართლში ვაზაფხულზე მინდორში მყოფი გლეხები წეროების და-  
ნახვაზე თავს ანებებდნენ საქმიანობას და სიმღერითა და შეძახილე-  
ბით ხვდებოდნენ ფრინველებს: „წერომ გუთანი შეაბა, სახნის-საკვეთი  
გაფერა“ (ს. ქორდი).

მძლევერ წეროსთან დაკავშირებული რწმენის სიძველეზე განა-  
თხარი მასალაც მიუთითებს<sup>22</sup>. ზემოთ თქმულის საფუძველზე ივა-  
რაუდება, რომ ვაზაფხულზე სამხრეთიდან მოფრენილ ფრინველებს,  
ახლად მოვებულ შინაურ პირუტყვს („უწლომ“ არ უნდა გაჯობოს—  
რაქა), ახლად გამოჩეკილ შინაურ ფრინველს და ახლად დაბადებულ  
ადამიანის ნაშიერსაც კი მიეწერებოდა მაგიური ძალა და სხვა მოვლე-  
ნებთან ერთად მათთანაც უნდა ყოფილიყო ასოცირებული აღორძი-  
ნებული ბუნების ძალები, რომელთაც ადამიანებისა და საქონლისათვის

როგორც სიკეთის (მოსავლისა და რძის პროდუქტების სიუხვე და ბა-  
რაქიანობა, წეროების მიერ თავთავების მოტანა, გუგულისა და სხვა-  
ლის მოპარვა, მერცხლისთვის კარაქის წასმა და სხვ.), ასევე სხვა-  
და ზიანის მოტანა შეეძლოთ (ავადმყოფობა, სიკვდილიანობა, შიმში-  
ლი). მძლევრის მიერ „მოტანა-წაღების“ (გუგულის მიერ თავთავის ან  
ხევის წაღება) მაგიაში აისახება ბუნების სტიქიური ძალების ორმა-  
გი ბუნება. ზემოთ მოტანილი მასალა სხვა მხრივაც საინტერესოა (და-  
სწრებისა და დაძახების მაგია), მაგრამ მათი ვანხილვა შორს წაგვი-  
ყვანდა.

გულქერობისა // გულხვნისა ეწოდება საგაზაფხულო ხვნის იმ პე-  
რიოდს, როცა მუხა იფოთლება, გუგული კი ახალი მოფრენილია.  
გულხვნა არის ოცდაექვსის, ოცდაშვიდის და ოცდარვის კვირა, ე. ი.  
მისი (ხევს. ჩხუბა, დათვისი). თვით ტერმინი „გულქერობისა“ ანუ  
„გულხვნისა“ (ბუდე ხევსურეთი) ეთნოგრაფიულ და ენობრივ მონა-  
ცემებთან ერთად იმის მაჩვენებელია, რომ ქერი საქართველოს მთიანე-  
ში ძირეული პურეული კულტურა იყო. „ქერობა“ აქარასა და მეს-  
ხეთში ვაზაფხულის ხვნის ზოგადი სახელწოდებაა<sup>23</sup>. აქარაში ხარის  
ასაკიც ქერობით ისაზღვრება — ერთი ქერობა ხარი, ორი ქერობა  
ხარი<sup>24</sup>. „ქერ-ოქრონი“ ხატის ბედელში შეტანილ ქერს ეწოდება ფშავ-  
სა და ხევსურეთში<sup>25</sup>. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ახალი წლის  
დიღას თუ იატაკზე დაგდებულ ქერის მარცვალს იბოვნიდნენ, ეს იმ  
წლის კარგი მოსავლის საწინდარი იყო. როგორც გ. ჯალბაძე წერს,  
ხევსურეთსა და თუშეთში ქერი იმდენად წამყვანი და ფეხმოკიდებუ-  
ლი კულტურა იყო, რომ საზომ-საწყაოები მის შესაბამისად იყო დამ-  
ზადებული<sup>26</sup>.

გაზაფხულის ხვნა მზის საზაფხულო ბუდეში მისვლამდე უნდა  
დემთავრებინათ — „ივნისს ივნა, აღარ იმკა“ (ხევს.). ნ. ხიზანიშვილი  
წერს, რომ ხევსურეთში გუთანი ივნისის პირველ რიცხვებში იშვე-  
ბა<sup>27</sup>.

პირიქით ხევსურეთში (შატილი, კისტანი, ლებაისკარი, გურო...) ხვნას შეიძლება ანუ ოცდაშვიდის კვირას ამთავრებდნენ (მისის შუა რი-  
ცხეები ძვ. სტილით), პირაქეთ, მირგვალ ანუ ბუდე ხევსურეთში  
(ს. ჩხუბა, აყნელი, ბაცალიგო, ბუჩუკურთა, დათვისი და სხვ.) კი ოც-  
დაათის კვირას. ფშავშიც თიბათვის თორმეტამდე იხვოდა, რადგან  
„მზემცევიდგე“ (მზის საზაფხულო ბუდიდან ვამოსცლა) ნახნავი შე-  
მოსვლას ეღარ მოასწრებდა. მზე „საზაფხულო ბუდეში“ თიბათვის  
ცხრაში მიდის, სამ დღეს ერთ ადგილზე დგას, თორმეტში „საზამთრო  
ბუდისკენ“ მობრუნდება და ქრისტიანობის ცხრაში საზამთრო ბუდეში  
შედის. „მზე ბუდესა, დათვი ხვრელსა, შუა ქრისტიანობის თვესა“  
(ფშ., ხევს.). როგორც ცნობილია, ბარბალობის დღესასწაული მზის



საზამთრო ბუდეში შესვლას უკავშირდება (4 დეკემბერი ძვ. სტ. ქართ., კახ., გურ., იმერ., რაჭა, სვან.)<sup>28</sup>. საზამთრო ბუდეში მზე თუ სითბოთი შევიდა და სიცივით გამობრუნდა, არ ვარგა, რადგან მზის სხივები გაზაფხული დადგება — „რაგელ გამაიჭენხავ მზემავ, რაგელ სიცივით ვამავიდავ“ (ს. ახიელი). მზემ თუ კარგად არ „დაიჭუჭკა“ ბუდეში, სიცხე იქნება, ე. ი. გვალვიანი ზაფხული დადგება (ს. ხიტაღე), ხოლო თუ მიიჭუჭკა, კარგი ამინდი იქნება (ს. დათვისი).

ამრიგად, ხენა-თესვა ამაღლება-ხალარჯეებისთვის მთავრდება და საქონელიც ალბურ საძოვრებზე გადაპყავთ. მზის მოძრაობას საზამთრო ბუდიდან საზაფხულო ბუდისკენ აკვირდებოდნენ და მასთან სამეურნეო ყოფის ცალკეულ მომენტებს აკავშირებდნენ: შატილისათვის „მზის საბუღარი“ ვეტალის გორია, სადაც „ორტოლი“ კლდეა („მზე ქრისტეს მარხვას გამოასწრობს ბუდიდან“; „ქრისტე მარხვა არ შამავა, თუ მზე ბუდით არ გამავა“, დათვისი). მზე თუ ბუდეში მალა „დაჯდა“, წელი გვალვიანი იქნება, ხოლო თუ დაბლა დაიწია — ნოტიო, მოსავლისა და ბალახისთვის კარგი. ბაცალიგოსათვის მზის საზამთრო საბუღარი ს. ბაკურხევის თავზე არის, საზაფხულო კი ს. ჭიმღის კლდის თავზე. მათივე დაკვირვებით, სადაც გიორგობა დღეს ჩავა მზე, პირველ იანვარს იმავე ადგილზე ჩავა. საზამთრო ბუდიდან საზაფხულოსკენ დაძრული მზე გზად თექვსმეტის კვირას სინდაურაზე (მწვერვალი ჭიუხებში) „შამახდების“. მარტში უკვე ს. ხიტაღეს თავზეა, მარტის ბოლოს ხიტაღეს „სასაქონეში“ მოაღწევს — „მზე საოცეში მავიდავ“ იტყვიან, რაც იმას ნიშნავს, რომ „ოცობაში“ მზე აქ უნდა იდგეს. თუ ოცობა დადგა და მზე კიდევ საოცეში არ არის მოსული, მაშინ თვლიან, რომ სათვალავი აერიათ და გიორგობიდან კვირათა რაოდენობა სწორად ვერ გამოთვალეს.

მზის მოძრაობას აღნუსხავენ ხაზების ჩამოსმით სახლის შიდა კედელზე, რომელსაც სარკმელიდან შემოსული სხივი ადგება. მზის საზაფხულო თუ საზამთრო ბუდეში დგომა ერთსა და იმავე ადგილზე ხაზის სამჯერ ჩამოსმით აღინიშნება (ჩხუბა, აყნელი, ატაბე, ბაცალიგო...). არხოტული დაკვირვებით საზამთრო ბუდეში შესული მზე ერთ ადგილზე არ ჩერდება — „გადაბტება-გადმოხტება“, მესამე დღეს კი ბუდიდან გამოვა და წავა. ბუდიდან გამოსული მზე დღეში ერთი კაცი „ნაჯლომ“ ადგილს ტოვებს (დღეში იმდენ მანძილს გადის, ს. ხიტაღე). ანალოგიური დაკვირვება მოწმდება სვანეთშიც: მართალია მზე ბუდეში სამი დღის ვანმავლობაში ერთ ადგილზე დგას, მაგრამ მამლის ან ვერძის ერთ ან სამ ნახტომს აკეთებს. მეგრელთა რწმენით, ბარბალობა დღეს მზე ერთი ნახტოთ უკან გადახტება...<sup>29</sup> სამეგრელოში შემდეგი სახის რწმენაც მოწმდება: ბარბალობას მზე ირმის ზომაზე გადახტებაო, წყალკურთხევას მზეს ბატკანი ეთამაშებაო.<sup>30</sup>

გიორგიობის ათიდან 35-ის კვირაში და ოცობიდან 15-ის კვირაში ათენგენას იხდიან. ათენგენიდან მეხუთე კვირაში პირაქეთ ხევესტრეში „კნულას“ უქმობენ, მეექვსე კვირაში მარიამობა დგება თოხნეფსის კვირაში კი დღეობა და უქმე — „ენკენია“. „მექარობა“ (ფშ.) ანუ „ქარის უქმი“ (ხევეს.) ენკენის თვის შუა რიცხვებში მოდის. ფშაური მონაცემებით „მექარობა“ დღეს იწყება ირმის ყვირილობა და თევზის მიერ ქვირითის „დაშლა“. თუ თევზმა დაასწრო და პირველმა „დაშლა“ ქვირითი ვეწყა („ვეწყა“ — ხევეს.), ნოტიო წელიწადი დადგება, თუ ირემმა დაასწრო ყვირილი — მშრალი. ამისდა მიხედვით თითქოს წელი, ოდესღაც ენკენის თვეშიც იწყებოდა (როგორც ცნობილია, ენკენის თვეში მოდის შემოდგომის დღე-ღამეთა სწორობა ანუ შემოდგომის ბუნიობა).

მართლაც, როგორც კ. კეკელიძე წერს, ქართველებს სხვადასხვა ხანაში სხვადასხვა სისტემის წელიწადი ჰქონიათ და ერთ-ერთი მათგანი სექტემბერში იწყებოდა. ანდა შესაძლოა საქმე გვაქვს სხვა სისტემის ძველი ქართული წელიწადის ერთ-ერთი პერიოდთან, რომელიც „ათენგენობიდან“ იწყება და ენკენის თვემდე (13 სექტემბერი) გრძელდება<sup>31</sup>. შესაძლოა, ხალხური მექარობა (ფშ., ხევეს.) 13 სექტემბერს ემთხვევა.

სექტემბრის (ენკენის) თვის ძველ სახელწოდებასთან მიმართებაში საინტერესოა ამ თვის მეგრული სახელწოდება „ღვარალა თუთა“. ი. ყიფშიძე და თ. სახოკია ამ სახელწოდებას განმარტავენ, როგორც ღვარების თვეს, რასაც ენკენისთვის წვიმები იწვევს და მეჭოგეების ბარში დაბრუნებას აძწელებს<sup>32</sup>. ი. ყიფშიძეს ყვირილის აღმნიშვნელი ტერმინი შემდეგნაირად აქვს მოტანილი — ღორა, ღვარა, ღვარაფი — крик, мычание, мычать (მე-ღვარუა, მო-ღვარუა)<sup>33</sup> ჩვენც პირველად მთხრობლებმა „ღვარალა თუთა“ წვიმებისა და ღვარების თვედ გაგვიმარტეს, მაგრამ ჩაძიების შემდეგ გაირკვა, ენკენისთვეში, როცა ირემი დაიყვირებს („მუჟამს ირემ ვიოღვარანსია, თიმ თუთას უჩქუნია ღვარი, ჭვიმა“), მაშინ იცის წვიმები. მეგრულ რწმენაში აღარ შემორჩა ის ნაწილი, რომლის მიხედვითაც ირემი მზესა და სიმშრალეს, ხოლო თევზი წვიმას და სინოტივეს უკავშირდება, როგორც ეს გვაქვს ფშაურ მასალაში. ვვარაუდობთ, რომ ფშაური და მეგრული მონაცემები ერთი რწმენის გადმონაშთებია. მეგრულთან შედარებით ფშაურს სრული სახე დაუცავს. „ღვარალა თუთა“ ენკენისთვის ძველი სახელწოდება უნდა იყოს და ყვირილობის თვეს უნდა ნიშნავდეს<sup>34</sup>. ასევე საინტერესოა სამეგრელოში მდებარე მთის სახელწოდება „ყვირა“, რომელსაც უკავშირდება საინტერესო ლეგენდა ირმის სახით მოვლენილ ტყაში მაფასა და მის მიერ გაქვავებულ მონადირეზე<sup>35</sup>. სამეგრელოში დადასტურებულია კიდევ ერთი მეტად სა-

ყურადღებო რწმენა, რომლის მიხედვითაც ახალ მთვარეს პირველად თევზი დაინახავს, რადგან წყალშია, მერე—ირემი, რადგან მთაშია და ყველაზე გვიან—ადამიანი (ს. ანაკლია). სევანური მასალით „კაქტემბერის“ პირველ მთვარეს (ევსხვი მახე), ბაყაყი—მეორეს, კაცი—მესამეს<sup>26</sup>.

სექტემბრის თვის პარალელური სახელწოდება ოსეთშიაც „ყვირილობაა“. ეთნოგრაფი ლ. ჩიბიროვი იხილავს რა ამ საკითხს, მოაქვს სექტემბრის თვის რამდენიმე სახელწოდება, რომელთაგან ყველაზე გავრცელებული ყოფილა „რუხენი მეი“, რომელიც ვ. აბაევის მიერ ყვირილობის თვედ არის განმარტებული. დიგორში „რუხენი მეი“ ერთდროულად ორ თვეს—აგვისტოს და სექტემბერს ეწოდებოდა. რუსეთშიც აგვისტო და სექტემბერი ერთი სახელწოდებით აღინიშნებოდა—завез, ре-вьи, რაც ყვირილობას შეესატყვისება. ხოლო „კეფტი მეი“ ანუ თევზის თვე ოქტომბრის თვის სახელწოდება ყოფილა ოსეთში. მაგრამ სამხრეთ ოსები ჩრდილოელებისაგან განსხვავებით „კეფტი მეი“-ს სექტემბერს ეწოდებდნენ და არა ოქტომბერს.

საქართველოში ირმის ყვირილობა და კალმახის მიერ ქვირილის დაშლის დრო სექტემბერს უკავშირდება. ამ ბუნებრივ ბიოლოგიურ მოვლენასთან დაკავშირებული რწმენა (ფშ., სამეგ.) დიდი ინტერესის შემცველია უძველეს დროში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენების ასახსნელად.

ზემოთ მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ სამეურნეო წელი იწყებოდა გიორგობის თვის ათი რიცხვიდან, როცა იმართებოდა „სთელის დღეობა“ — გიორგობა, რაც დასტურდება არა მარტო შესასწავლი კუთხეების, არამედ მეზობელი კუთხეების მონაცემებითაც. როგორც ეთნოგრაფი ზ. გაგლოევა წერს, სამხრეთ ოსეთში ახალ წელს ნოემბერში იხდიდნენ, დღესასწაულ „ჯიუერგუბას“ სახით (14 ნოემბერი ძვ. სტ.), შემდეგ კი „ნოვბონი“ იქნა შემოღებული. დღეობა ჯიუერგუბა ემთხვევა, ერთის მხრივ, სამიწათმოქმედო სამუშაოების დამთავრებას, ხოლო მეორეს მხრივ, საქონლის ბაგურ კვებაზე გადაყვანის პერიოდს<sup>27</sup>. ეს ერთხელ კიდევ მიგვანიშნებს იმაზე, რომ გიორგობის ათის სახით საქმე გვაქვს ახალი სამეურნეო წლის დასაწყისის დღესასწაულთან, რომლითაც მთავრდება სამიწათმოქმედო სამუშაოები და იწყება საქონლის ბაგური კვების პერიოდი. ეს სამეურნეო ციკლი, დამყარებული ნზისა და მთვარის კალენდარზე, მარტო მეურნეობის ამ ორ დარგთან არ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. მხედველობაში გვაქვს მეფუტკრეობის სევანური წლიური კალენდარი<sup>28</sup>. თვეთა გამოთვლა საქართველოს ბარშიც რომ გიორგობის თვიდან უნდა ყოფილიყო მიღებული, ამაზე ერთი ქართული ლექსი მიუთითებს —

თვის ანგარიშს მოგახსენებ, დამდგომ გიორგობის თვესო, თოვლი დიდი ჩამოყარა, ტოტი სულ ამტერია ხესო<sup>39</sup>. შემდეგ კი დანარჩენი თვეები დახასიათებული.

ნოემბრის ათის, როგორც ძველი წარმართული დღესასწაულის, სასარგებლოდ შემდეგიც ლაპარაკობს: ა. შანიძე წერს—შესაძლოა შემოდგომის „გიორგობის“ გარკვეული როლით იყო განპირობებული ის ფაქტი, რომ ანტონ კათალიკოსის აკრძალვის მიუხედავად (შემოდგომის გიორგობა შეეცვალათ გაზაფხულის, 23 აპრილის გიორგობით) ჩვენი ხალხი „გიორგობას“ გიორგობის თვეშიც იხდიდა მაინც... რომ უმთავრესად, მაინც მისი ხსენების დღედ ჩვენში ადრე 10 ნოემბერი ყოფილა<sup>40</sup>.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ სვამს საკითხს ხელოვნებათმცოდნე ე. პრივალოვა, რომელიც წერს: წმ. გიორგის ურმის თვალზე შესვლის სცენის (10 ნოემბერი) ვანსაკუთრებული გავრცელება ქართულ კედლის მხატვრობაში იმითაც უნდა ყოფილიყო გამოწვეული, რომ ეს დღესასწაული დაემთხვა რომელიღაც ძველ ქართულ წარმართულ შემოდგომის დღესასწაულს. ეს დღე (10 ნოემბერი) კ. კეკელიძის მიერ მიჩნეულია ქართულ ეროვნული საეკლესიო დღესასწაულად. ე. პრივალოვას აქვე მოაქვს გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების მთარგმნელის ცნობა იმის შესახებ, რომ წმ. გიორგის ურმის თვალზე შესვლის დღეს (10 ნოემბერი) არ დღესასწაულობენ ბერძნები, მაგრამ ეს ხელს არ გვიშლის იმაში, რომ ჩვენ ვიდღესასწაულოთ ათი ნოემბერი. ამასთანავე უნდა გვახსოვდეს, რომ წმ. გიორგის მთავარი დღესასწაული მაინც აპრილის დღესასწაულიაო. როგორც ე. პრივალოვა თვლის, ამით უნდა იყოს გამოწვეული ის გარემოება, რომ ზოგიერთი ქართული ხელნაწერი წმ. გიორგის ცხოვრების აღწერისას უპირატესობას 10 ნოემბერს ანიჭებს და არა 23 აპრილს, მისი სიკვდილის დღეს<sup>41</sup>.

თუ რამდენად მარტო ქართული წარმართული (გგულისხმობთ არაქრისტიანულს) დღესასწაულია 10 ნოემბერი, ამას ჩვენ ქვევით დავინახავთ.

ინტერესს მოკლებული არ იქნება, თუ ე. პრივალოვას ნაშრომიდან ერთ ცნობასაც მოვიტანთ, რომელიც ვ. ნ. ლაზარევს ეკუთვნის — რუსეთში წმინდა რუსულ დღესასწაულად ითვლებოდა იაროსლავის მიერ XI საუკუნეში დაწესებული წმ. გიორგის დღესასწაული რომელიც 26 ნოემბერს აღინიშნებოდა. თუ ის თავდაპირველად დიდი თავადის მფარველის დღესასწაული იყო. შემდგომში სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოთა მფარველის დღესასწაულად იქცა<sup>42</sup>. ძველ სომხეთში ნავსარდს (ახალი წელი) ნოემბერშიც იხდიდნენ<sup>43</sup>.

ძველად ევროპის ხალხებში მოსავლის აღების დამთავრების, საქონლის ბაგურ კვებაზე გადაყვანის და, საერთოდ, ზამთრის დროს მკვებასა და ახალი წლის დასაწყისის თვედ ნოემბერი ყოფილა მიჩნეული.

უმეტეს ქვეყნებში ასეთ თარიღად 11 ნოემბერი ითვლებოდა, წმ. მარტინის სახელობის დღე — იტალია, საფრანგეთი, ბელგია, ნიდერლანდები, სკანდინავია, გერმანია, ავსტრია, შვეიცარია, უნგრეთი; ხოლო პოლონეთში, ჩეხოსლოვაკიასა და იუგოსლავიაში ასეთ თარიღად 30 ნოემბერი ყოფილა აღიარებული. ზემოთ ჩამოთვლილ ქვეყნებში 11 ნოემბრის პარალელურად ამ დანიშნულებით სხვა რიცხვიც აღინიშნებოდა — 23 ნოემბერი, 25 ნოემბერი. ზოგან კი (ფინეთი) ახალ წელს 1 ოქტომბერს იწყებდნენ. აღნიშნულ ქვეყნებში ნოემბრის თვის სხვადასხვა რიცხვში ჩატარებული დღესასწაულები თავისი რიტუალებითა და წეს-ჩვეულებებით (კოცონის დანთება, მის გარშემო საქონლის შემოტარება, ბერიკაობის მსგავსი სანახაობანი, წინასწარმეტყველება, მსხვერპლშეწირვა (ხარი, ღორი) და ლხინი) სპეციალურ ლიტერატურაში მიჩნეულია ახალი წლის დღესასწაულებად<sup>44</sup>.

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად გათვალისწინებული უნდა იქნეს შემდეგი: დროის გამოთვლის ანტიკური სისტემა თავს იჩენს ევროპის ხალხების კალენდარულ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში. როგორც დადგენილია იულიუს კეისრის კალენდრით (46 წ. ჩვ. წ. აღრიცხვამდე), რომელიც მზის წელს შეესაბამება, ზამთარი 10 ნოემბერს იწყებოდა<sup>45</sup>.

ვ. ბარდაველიძემ ღვთაება ბარბალეს კულტის შესწავლასთან დაკავშირებით გამოიკვლია წლის დასაწყისის ქართული ხალხური კალენდრის დღეობები. აი, რას წერს მკვლევარი: „ძველ ქართულ სამწერლობო ძეგლებში შემონახულია ცნობები საქართველოში წლის დასაწყისის ორგვარი დღეობის არსებობის შესახებ — საეკლესიოსი და სამოქალაქოსი. საეკლესიო დღეობა 1 იანვარს მოდიოდა, სამოქალაქო — 1 სექტემბერს. ქართული ხალხური კალენდრის თანახმად კი, რამდენადაც იგი დღემდეა შესწავლილი და გამოვლინებული, ჯერხნობით წლის სამი დღეობის არსებობა მოწმდება. ამათგან ერთია ზემოაღნიშნული ბარბალობა, მეორეა ახალწელიწადი და მესამე სვანური სათანადო მასალების მიხედვით დღეობა ბიზობ (ლისკენალი), რომელიც 14 აგვისტოს ემთხვეოდა“<sup>46</sup>. როგორც მკვლევარმა დაადგინა, ძველი ქართული ხალხური კალენდარი მზის მიმოქცევას ემყარება და წლის დასაწყისის დღესასწაული ბარბალობაა (4—6 დეკემბერი ძვ. სტ.), რომელიც ზედმიწევნით ახლოს დგას მზის ზამთრის დადგთან (9 დეკემბერი ძვ. სტილით) ანუ ნაბუნობასთან<sup>47</sup>.

როგორც ჩვენს მიერ იქნა ნაჩვენები, ხალხში წლის დასაწყისის კიდევ ერთი დღესასწაული დგინდება, ნოემბრის ათის სახით.

აშკარაა, რომ თვის და დღესასწაულის სახელწოდება ქრისტიანულია, მაგრამ მას ქრისტიანული კალენდრის საფუძველზე (ე.ი. ავსტონიო (იგივე ითქმის გაზაფხულის გიორგობაზეც და შობაზეც) <sup>48</sup>).

როგორც ცნობილია, ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში ათი ნომბერი წლის დასაწყისის დღესასწაულად არსად არ იხსენიება (ივ. ჯავახიშვილი, პ. ინგოროყვა, კ. კეკელიძე, ვ. ბარდაველიძე), ამიტომ ჩვენ დაგვეჭირდება კიდევ დამატებითი მასალის მოტანა ქართული სინამდვილიდან, რომელიც საშუალებას მოგვცემს შემოდგომის გიორგობაც მზის კალენდარს დავუკავშიროთ (ევროპაში ნომბრის თვის დღესასწაულებში შემორჩენილი ცეცხლის დღეობის ელემენტებიც მზის კულტს უკავშირდება) <sup>49</sup>. პირველ რიგში გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ საქართველოში ათ-ათ კვირიანი პერიოდების გამოთვლა სწორედ გიორგობის ათიდან იწყება — ათი კვირის შემდეგ დგება ლამპრობა, ხოლო აქედან ათი კვირის გასვლის შემდეგ ოცობა ანუ დღე-ღამეთა სწორობა (მზის გაზაფხულის ბუნიობა). გიორგობის ათიდან ოცდაათი და ოცობიდან ათი კვირის შემდეგ მოდის მზის ზაფხულის დადგევი ანუ ნაბუნიობა (საზაფხულო ბუდეში მისვლა). ჩვენი ვარაუდით, ამ ათ-ათ კვირიანი პერიოდების დასაწყისს ცეცხლის დღესასწაულები უკავშირდება და, როგორც ვ. ბარდაველიძის მიერ არის დადგენილი, მზის კალენდართან დაკავშირებული ცეცხლის დღესასწაულების ნაშთები შემორჩა შემდეგ დღეობებში: 1) ბარბალობა — დასავლეთ საქართველოში საახალწლო მუგუზალთან დაკავშირებული ქმედებანი (აღმოსავლეთ საქართველოში ცეცხლთან დაკავშირებული ქმედებანი 1 იანვარს არის გადატანილი), სვანეთის სოფელ მულახში წმ. ბარბალეს ეკლესიასთან კოცონის დანთება და სხვ. 2) ლამპრობა, ლამპარი, ლიქურეში; 3) ჭიაკოკონობა, მარიამწმინდობა — აღდგომა II აღვსების წინ გამართული ცეცხლის დღესასწაულები <sup>50</sup>.

საქართველოში მზის საზაფხულო ბუდეში მისვლის დროის აღმნიშვნელი დღესასწაული აღარ შემორჩა ცეცხლის დღეობის სახით. შესაძლოა მზის კალენდრის მომდევნო ეტაპებზე აღარ იმართებოდა ამ ხასიათის დღესასწაულები, რადგან მზე უკვე აღარ საჭიროებდა „დახმარებას“ ცეცხლის დღესასწაულების სახით.

აქვე უნდა იქნეს აღნიშნული, რომ მზის კალენდრის ცალკეული პერიოდის დასაწყისის დღესასწაულები ბარბალობა (ბარბალობის დღესასწაული ამჟამად აღარ დასტურდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში), ლამპრობა, ოცობა მოიცავდა ახალი წლის ანუ ბედობის დღისათვის დამახასიათებელ რიტუალებსაც, რაც გამოწვეული იყო, ერთის მხრივ, ახალი წლის დღესასწაულის ბარბალობიდან (შესაძლოა გიორგობიდანაც) პირველ იანვარს გადატანით, ხოლო მეორეს მხრივ,



როგორც ეს გურიის მაგალითზე ვაჩვენეთ, მზის თაყვანისცემასთან დაკავშირებული ცეცხლის დღესასწაულები შეიცავდა მეურნეობის, ძირითადად დარგებთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა განმეორებითს უკუჩვენებებს<sup>51</sup>.

საქართველოში გიორგობის (ნოემბერი) თვეს უკავშირდება მომავალი წლის ამინდის განსაზღვრის რწმენაც, ისევე როგორც ამას ადგილი ჰქონდა მზის შემოდგომის დღე-ღამეთა სწორობის დროს (სექტემბერი, ირემთან და თევზთან დაკავშირებული რწმენა). გურიაში ჩაწერილი მასალით 18 ნოემბერს ვარსკვლავები „ჩაიყრება“ ზღვაში და თუ დარით ჩაიყარა, მშრალი ამინდი დადგება, ხოლო თუ აედრით — ნოტიო. ვარსკვლავების ზღვაში „ჩაყრა“ ხევესურული „მასკვლავთ გადადენის“ ანალოგიური ჩანს და ვარსკვლავების გათენებამდის ჩასვლას უნდა ვულისხმობდეს. სხვა დროს, ჩვეულებრივ, ისე თენდება, რომ ვარსკვლავები ცაზე ჩანან. ჩასვლა ყველაზე არ ვრცელდება, ჩადიან თანავარსკვლავედები — სულთახანი, მრავალანი (ხომლი). „გიორგობის ქებადიდებასაც (გიორგობის დღესასწაულისათვის, რომელიც გიორგობის თვის ათ რიცხვში მოდის, ლუდს ერთი კვირით ადრე ამზადებდნენ) „მრავალანი“ (ხომლი) გორს გეემბიანავ“ (ს. დათვისი); გიორგობის ათში „მრავალი“ ჩადის (დუშეთის რ-ნი, ს. პირმისაანთ კარი). ხევესურეთის არხოტის თემში გავრცელებული რწმენით, გათენებამდე ჩასული ვარსკვლავები „წივილს“ იწყებენ, რაც ცხენებს აკრთობს, განსაკუთრებით კი მაკე ცხენებს და მათ გაბერწებას იწვევს. ამიტომ ცდილობდნენ ამ დროისთვის ცხენებისთვის საჭმელი მიეცათ (ნაყრი დაედოთ), რათა ჭამის პროცესით გამოწვეულ ხმაურს ვარსკვლავების წივილი ჩაეხშო. სინამდვილეში კი ცხენი ვერ იტანს შიმშილს; როგორც კი მოშივდება, მაშინვე კვიცს „გაისრევს“ (ს. ახიელი). როგორც შატილში ამბობდნენ, „მასკვლავთ გადადენაში“ თუ საზვებ ცხენს ბაგაში საჭმელი არა აქვს, გაბერწდება.

ხომლის თანავარსკვლავედთან დაკავშირებით მესხეთშიც შემორჩა რწმენა, რომელიც „ხომლის კვირას“ უკავშირდება. ხომლი ამოდის თიბათვის ექვსში, მაგრამ თორმეტ რიცხვამდე თვალთ უხილავია და ამიტომაც ველზე მყოფ ცხვრებს ძალიან უფრთხილდებიან. ღამით მოფარებულ, მყუდრო ადგილას, ტყის პირებზე აყენებენ და ცდილობენ გათენებამდე წამოყარონ ზეზე, რათა ხომლმა ამოსვლის დროს დაწოლილი ცხვრის დახედვა ვერ მოასწროს. ხომლი „შხივილით“ ამოდის, ცხვარს „დაარტყამს“, იარებს გაუჩენს თავ-პირზე, „ხვლიპავს“, მატყლის ცვენას იწვევს. სიკვდილის შიშით ასევე უმაღლედნენ საქონელს ვარსკვლავთურს, მისი ამოსვლის ღამეს (შუა ზაფხული) დაღესტნის მთიელები<sup>52</sup>. ვარსკვლავებთან ასოცირებული სიკვდილის მოტანის

რწმენა ძველი დროიდან მომდინარე ჩანს<sup>53</sup>. ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ნოემბერში ჩასულ (მასკელავთ გადადენა) და იენისში ამოსულ სკვლავებთან (ხომლი) დაკავშირებულ რწმენას ანალოგი მოეპოვება ძველ ბერძნულ რწმენებთან. ძველ საბერძნეთში წლის სეზონებად დაყოფა დაკავშირებული იყო ცის მნათობებთან, ვანსაკუთრებით პლეიადთან (ხომლი), რომელიც მაისის შუა რიცხვებში ამოდის და ნოემბრის შუა რიცხვებში ჩადის... ნოემბრის 21 რიცხვში, თანავარსკვლავედი პორიზონტთან ახლოს დგას და, გლეხების რწმენით, მომდევნო ორმოც დღეს ამინდი უცვლელი იქნება<sup>54</sup>.

დასავლეთ საქართველოში გიორგობის თვეს (ქინკების კვირე. ქინკებთან დაკავშირებულ რწმენას ანალოგი მოეპოვება აგრეთვე ბერძნულ კალაქანზარებთან დაკავშირებულ რწმენებში<sup>55</sup>) უკავშირდება მესღეფთა და ქინკების „ამოსლა“ და ამისდა მიხედვით მთელი თვის თუ წლის ამინდის განსაზღვრა<sup>56</sup>.

როგორც დავინახეთ, კალენდრის საკითხი მეტად რთულია და ცალკე შესწავლას მოითხოვს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემორჩენილი სამეურნეო კალენდარი თავის დროზე საქართველოში სხვადასხვა დროს გავრცელებული სამოქალაქო და საეკლესიო კალენდართა ნაშთია. ამიტომ ის პირველ რიგში უნდა შეჯერდეს ქრისტიანულ კალენდართან, რომელიც სხვებთან შედარებით ყველაზე გვიან გავრცელდა და ყოველის მომცველი გახდა: მთაში დადასტურებული კალენდრის ეტაპთა დასაწყისის დღესასწაულთა სახელწოდებანი ქრისტიანულია (გიორგობა, აღდგომა, ამაღლება, ათენგენა...), მაგრამ მათ პარალელურად შემორჩა ადვილობრივი სახელწოდებანიც—ზისცვრობა, ერბობობა, თიბის თავი...; შემდეგ პ. ინგოროყვას მიერ შესწავლილი „ძველ-ქართული წარმართულ კალენდართან“, რომლის მიხედვით ქართულ თვეთა აღრიცხვა ზოდიაქოს რკალს უკავშირდება<sup>57</sup>. ყოველივე ამასთან ერთად გათვალისწინებული უნდა იქნეს როგორც რომაულ (იულიუს კეისრის კალენდარი), ასევე ძველბერძნულ კალენდართა მონაცემები და ატიისა და მითრას კულტთან დაკავშირებული დღესასწაულები.

როგორც ცნობილია, ხალხური კალენდარი არის სამეურნეო ანუ აგრარული, სამიწათმოქმედო კალენდარი და მას საფუძვლად უდევს არა წმინდა ასტრონომიული და მეტეოროლოგიური დაკვირვებანი, არამედ გლეხის სამეურნეო ყოფა, რომელიც კონკრეტულ ისტორიულ და გეოგრაფიულ გარემოში ვითარდება. აღნიშნული კალენდარი წარმოიქმნა არა ვანყენებული სქემების საფუძველზე, არამედ ბუნების კვდომისა და აღდგენის პროცესებზე უშუალოდ დაკვირვების შედეგად<sup>58</sup>.

ცხადი ხდება, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გადასტურებული კალენდარი საერთო ჩანს მეურნეობის ძირითად დარგებისათვის. როგორც ქვევით დაინახავთ, წლიური სამეურნეო ციკლის ეტაპები ასახავენ საქონლის ვერტიკალურ-ჰორიზალურ გადაადგილებას და კიდევ ერთხელ ამტკიცებენ ქართველ მთიელთა სიმბიოზური მეურნეობის უძველესობას: სამიწათმოქმედო სამუშაოების შესრულების ვადები ემთხვევა მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო ციკლის ეტაპებს. ყოველივე ეს დაკავშირებულია ციკლურ ცვლილებებთან ბუნებაში (ზამთარი, გაზაფხული, ზაფხული, შემოდგომა) და შესაბამემა მცენარეული საფარის ვეგეტაციის დასაწყისის და დამთავრების ვადებს. კალენდარში თავს იჩენს გარეულ ცხოველთა სამყაროზე დაკვირვების უძველესი გამოცდილება, როცა ზამთრის ხანგრძლივობა მათი ერთად მისვლის ვადით ისაზღვრება. ამ გამოცდილებამ საქართველოს სამეფო „კარის გარიგებაშიც“ კი ჰპოვა ასახვა.

ამრიგად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შედარებით სრული სახით შემორჩენილი მზისა და მთვარის მოძრაობის ციკლზე (მთვარის კალენდართან კავშირზე უნდა მიუთითებდეს დროის კვირათა მიხედვით გამოთვლა) დამყარებული კალენდარი ინახავს „ხსოვნას“ საქართველოს ბარში სხვადასხვა დროს გავრცელებულ კალენდართა შესახებ.

სამეურნეო კალენდრის სრული ფორმით შესწავლა ჩვენი შრომის ფარგლებს სცილდება და მას ვიყენებთ იმდენად, რამდენადაც მსხვილფეხა მესაქონლეობის ხაზით არსებულ სამეურნეო ვითარების სწორად ასახვაში გვიწყობს ხელს.

## § 2. პირველი სამეურნეო ეტაპი — საქონლის ბაგური კვების პერიოდი

ამგვარად, თუშ-ფშავ-ხევსურეთში წლიური სამეურნეო ციკლის პირველი ეტაპი გიორგობის თვეში (ნოემბერში) იწყება და მთავრდება გაზაფხულზე ოცობით (ხევს., თუშ.) ანუ ხარებობით (თუშ.). როგორც ითქვა, ბაგური კვების დასაწყისად გიორგობის თვე არის მიჩნეული და თვით თუშური თუ ხევსურული „ოცობა“ იმაზე მიუთითებს, რომ ბაგური კვების ვადა ძირითადად ოცი კვირით განისაზღვრება: მსხვილფეხს წვრილფეხისაგან განსხვავებით კიდევ 3—4 კვირა სჭირდება, სანამ „ღარჩება, გაუკვდავდება“ (ხევს.). გიორგობის ათიდან წაყვანილ ცხვარს ოცობისათვის აბრუნებენ; საზიარო ფურს ვიორგობის ათიდან ლამპრობამდე ერთი მოზიარე კვებავს, ლამპრობიდან ოცობამდე მეორე (ხევს.) და სხვ.

შესასწავლ კუთხეებში მსხვილფეხი ზამთარს ადგილზე ატარებდა,

მხოლოდ ფშაველების გარკვეულ ნაწილს პირუტყვი გამოსაკვებად თიანეთის, თელავის, თბილისისა და დუშეთის მაზრების საწარმო ტყეებში მიჰყავდათ<sup>59</sup>. თუშებს ბარში ჩამოსახლებამდე არამც ტყეში რაქში, კახეთშიც კი არ ჩამოჰყავდათ მსხვილფეხი საქონელი ბარში ძირითადად ცხვარსა და ცხენებს მიერეკებოდნენ<sup>61</sup>. სათანადო მონაცემების თანახმად, თუშების ცხვარი თავდაპირველად მხოლოდ კახეთში ჩანს<sup>62</sup>. ვახუშტი თუშებს ალვანის ველზე არ იხსენიებს — „ამ ციხესა და ლალისყურს შორის არს ველი ალონად წოდებული და სანადიროდ კეთილი ფრიად“<sup>63</sup>. აი, რას წერს იგი: „...არამედ კახეთის თუშნი ინახავენ ცხოვართა სიმრავლესა, ვინაითგან აქუთ ზაფხულს თცისთა მთათა შინა საძოვარი და ზამთარს ჩამოვლენ ვალმა-მხარს შინა და ამით უმეტეს მორჩილებენ კახთა“<sup>64</sup>. ცხვრის რაოდენობის მატებასთან ერთად მათ მიერ საზამთრო საძოვრად გამოყენებული ტერიტორიის ფარგლები ფართოვდება (ალვანის ველი, პანკისისა და ლობოტის ხეობები)<sup>65</sup>. შემდგომში თუშები და ფშაველები შირაქის ველზე გადაიან<sup>66</sup>.

თუ მთაში საქონლის ბაგურ კვებაზე გადაყვანა გიორგობის თვეზე ადრე მოუხდათ, ამბობენ, რომ მალე „დადგ საქონი“ (ხევს.), „საქონს დეედა, დეემწყყდა“ (ფშ.); ხოლო თუ „გაისთველკმელებს“<sup>67</sup> პირუტყვი გიორგობის თვეშიც საძოვარზე გაჰყავთ და „თავის პირით გადის“ (ფშ.).

ზემოთ ჩამოთვლილ კუთხეებში ოჯახს საშუალოდ 14—15 სულიდან 22 სულამდე მსხვილფეხის გამოკვება შეეძლო. ასეთი მცირერიცხოვნობის მიუხედავად, საკვების სიმცირის გამო საქონელს მარტო სოფელში არ კვებავდნენ და საჭირო ხდებოდა შემოდგომასა და ზამთარში ადგილმონაცვლეობა სოფლიდან საბოსლოში და საბოსლოდან საბოსლოშიც კი. ბაგურ კვებაზე მყოფი ცხვარიც მსხვილფეხთან ერთად მოძრაობდა საზამთრო (ხევს., ფშ., თუშ.), სასთვლო-საგაზაფხულო (ფშ.) და საშემოდგომო (თუშ.) ბოსლებში. ფშავეში ჰქონდათ ე: წ. „საზამთრო სამთოები, მთისა და ბარის შუაში“, რომელიც ტყის ზედა სარტყელში ექცეოდა და სადაც მხოლოდ მსხვილფეხი მიჰყავდათ: საზამთრო სამთო ცხვრისთვის უვარგისი იყო.

თუშეთში, ფშავესა და ხევსურეთში, საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხების მსგავსად, მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების ინტერესებისათვის გამოიყენებოდა საზამთრო და საშემოდგომო-საგაზაფხულო პარალელური სამეურნეო ბაზები, სადაც გვიან შემოდგომასა და ზამთარში რამდენიმე თვით მიჰყავდათ საქონელი. სეზონური — დამხმარე-სამეურნეო ბაზები გაშენებული იყო სასოფლო თემის კუთვნილი ტერიტორიის ფარგლებში, რომელიც ძირითადი საცხოვრებელი

ადგილსამყოფელიდან ხშირად რამდენიმე კილომეტრით იყო დატოვებული. ბოსლები განლაგებული იყო სახნავ-სათესი და სათიბი ნაკვეთების ახლოს, საიდანაც სიშორისა და უგზოობის გამო შექმნილი ზღბობდა თივისა და ჩალა-ბზის სოფელში ვადმოტანა<sup>68</sup>. საბოსლო ეწყობოდა მზისპირზე (ხევს.), პირმზითში (ფშ.), პირმზეზე (თუშ.), ტყისა და წყლის ახლოს, ე. წ. „საბარო“ ადგილებში (თუშ.). საერთოდ მთაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა საზამთრო თუ საზაფხულო საცხოვრებელი და სამეურნეო ადგილსამყოფელის შერჩევას. საცხოვრებელი თუ სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობათა განლაგება ითვალისწინებს მეურნეობის ძირითადი დარგების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას; ეს საკითხი სათანადოდ არის დამუშავებული ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში<sup>69</sup>. შესასწავლ კუთხეებში საველე-ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ზოგ ოჯახს საზამთრო პარალელური სამეურნეო ბაზა რამდენიმე ადგილზე ჰქონდა, რაც ლიტერატურული მონაცემებითაც დასტურდება<sup>70</sup>.

საქონლის საზამთრო საბოსლოებში გადაყვანა ძირითადად გიორგობის ათიდან იცოდნენ, მაგრამ ზოგან საბოსლოში წასვლა დღეობა ენკენის (შატილის თემი) ან ახალი წლის შემდეგ ხდებოდა. საბოსლოდან სოფელში დაბრუნება იმისდა მიხედვით წარმოებდა, თუ ადგილზე ვის რა რაოდენობით ჰქონდა საქონლის საკვები დაგროვებული: ნაწილი ოჯახებისა ვიორგობის ათიდან მოკიდებული ამალეებამდე ან ოცობამდე (თუშ.) საბოსლოში რჩებოდა, ზოგი კი ახალი წლის შემდეგ სოფელში ბრუნდებოდა ან მეორე საბოსლოში ინაცვლებდა.

საზამთრო პარალელური სამეურნეო ბაზის აღმნიშვნელ ტერმინად „საბოსლო“ ხევსურეთსა და თუშეთში იხმარებოდა, ფშავეში კი მას საზამთრო სამთო (ბინა // საბინაო-ც) ეწოდებოდა; შედარებით დაბლა მდებარე ბოსლები რაიმე განსაკუთრებულ სახელს არ ატარებდნენ (ფშ.). საზაფხულო პარალელურ სამეურნეო ბაზას ხევსურეთში „საზაფხულო საბოსლო“, ფშავეში „საზაფხულო სამთოს“ უწოდებდნენ. ამ ბაზებში გამოყენებული საზამთრო სადგომს ბოსელი (ხევს., ფშ., თუშ.), გომური (ფშ.), საზაფხულოს კი ბოსელი (ხევს.), ქოხი (ფშ., თუშ.) ეწოდებოდა. ამდენად, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია სამივე კუთხის მიმართ საზამთრო-პარალელური სამეურნეო ბაზის აღმნიშვნელ ტერმინად „საბოსლოს“ ხმარება.

საზამთრო საბოსლო არ ჰქონდა ყველა სოფელს; ეს უმთავრესად იმ სოფლების მიმართ ითქმის, რომელნიც ხეობათა ზემო წელზე მდებარეობენ, რაც უთუოდ სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობებით იყო გამოწვეული. ასეთ სოფლებს განეკუთვნებიან — დათვისი, როშკა, ხახმატი, ბისო, კისტანი, ლეზაისკარი და სხვ. (ხევს.), ქონთიო, გირევი,

ფარსმა, ჰელო (თუშ.), გოგცი, ელიაგზა, ჭიდალი, მათურა და სხვ (ტშ.). დამხმარე სამეურნეო ბაზები არ სჭირდებოდა „პირმზეს“ ვაკეზე მდებარე სოფლებსაც (გომეწრის ხეობა; თუშ.), სადაც ლებუღი იყო საქონლის საკვების მოტანა-მომარაგება.

საზამთრო პარალელური-სამეურნეო ბაზების გამოყენების რამდენიმე მაგალითს მოვიტანთ: სოფ. შენაქოს (თუშ.) ძირითად საზამთრო საბოსლოდ გამოყენებული არის სოფლის პირდაპირ მდებარე მთის ფერდობი, სადაც აქვთ სასნავე-სათესი და სათიბი. სოფელი ზამთარში ს. ს. სოფრებლად გამოუყენებელია — ცივა და წყალიც შორს არის. უწინ ოჯახების გარკვეული ნაწილი ახალწლამდე საქონელს „მთის ბოსლებში“ (ჭიბლუხი, ოლონე, იათა, ბარბაციხი, ტატკობსელი) მიერეკებოდნენ. ზოგიერთ მათგანში მხოლოდ ერთი ან ორი კომლი მიდიოდა. ზამთარში ბოსლიდან ბოსელში გადამსვლელს სოფელი მიემარებოდა, რასაც „ოჩხარაით გადმორეკვს“ უწოდებდნენ: თოვლს ნიჩბებით ვახვეტავდნენ და გაკვალავდნენ გზას; ბარგი და ხბოები ზურვით გადააქონდათ.

სოფ. დართლოს საბოსლოები იყო — ჩილოს გორი, მწური (ნასოფლარ ეშაგურთან ეკუთვნოდა), ჭალი, ბატანურთაი, გნოი, ფირჯუი, ბამბურაულთაი, კაკანიი; სოფლის 50-მდე კომლიდან ათამდე ოჯახი ჩილოს გორზე მიდიოდა, თორმეტი კაკანიაში. გორგობის თვეში „საკაროს“ (ჩალაბზე) შემოტანის შემდეგ ჩილოს გორზე წასული იანვარში კაკანიაში გადაინაცვლებდა და ამაღლებამდე დარჩებოდა. იანვარში ჩილოს გორიდან წამომსვლელს სოფელი ოჩხარაით მიემარებოდა. როგორც მ. მაჩაბელი წერს, თუშეთის ყველა სოფლის თითოეულ კომლს, ისევე როგორც ხეცსურეთში აქვს ორი და მეტი კარმიდამო და ხეცსურეთის სოფელ არღოტის მსგავსად ზოგს ორი „ზამთრის ბოსელი“ კი გააჩნია<sup>71</sup>.

როგორც ითქვა, ბოსლები „საბაროებში“ იყო განლაგებული, რასაც ზოგიერთი სოფლის საბოსლოების სახელწოდებანიც ადასტურებენ. სოფელი დოჭუ კლდეებში იყო მოქცეული და ბოსლები „საბაროებში“ ჰქონდა — ვოთანთ ბარი, ხოხიანთ ბარი, ხაუანთ ბარი, წვაჭიანთ ბარი, საცერა ბარი.

სოფელ კვავლოს ზამთარში ადგილზე წყალი და საქონლის საკვები არ ჰქონდა. სოფელთან მდებარე ყანებში მომკილი ქერის ჩალაც საბოსლოებში (ქეჩეფხო, ზეჩეფხო) მიჰქონდათ.

სწორად სოფელი, მტრის მოსალოდნელი თავდასხმის შიშით, შედარებით მიუვალ ადგილზე იყო გაშენებული, საბოსლო კი არ საქონლებდა თავდაცვით ნაგებობებს თუ გარემოს.

როგორც რ. ხარაძე აღნიშნავს, რასაც ჩვენი მასალებიც უჭერენ მხარს, საქონლის შენახვის ამგვარი წესი მთლიანად ვრცელდებოდა



ჩაღმების სოფლებზე — ომალო, შენაქო, აგეურთა, ნაწილობრივ ბო-  
 ჰორნა და ქუმელაურთა. პირიქითში ბოსლები სახნაურებზეა მოქმედ-  
 დათ — დართლოში, კვავლოში, დანოში და ჭონთიოში: ფარსმის, გი-  
 რევისა და ჩილოს მცხოვრებლებს ზამთრის ბოსლები არ ჰქონდათ და  
 ზამთარში საქონელს ინახავდნენ საცხოვრებელი სახლის პირველ სარ-  
 თულზე, ბაშტეში. გომეწრის თემში ბოსლები ჰქონდათ: დოჭუს, ბელე-  
 ლას, გუდაანთას, ვაკისძირს, გოვრულთას, ვესტმოსა და ვესტომთას,  
 საჩილოლოს. ბოსლები საერთოდ არ ჰქონდა — ილიურთას, ბუხურ-  
 თას, ჯვარბოსელსა და ბიჭიურთას<sup>72</sup>. როგორც მ. მაჩაბელი წერს, 1880  
 წლიდან ჩატარებული სახნავ-სათიბი მიწების გადანაწილების შედეგად  
 ჯვარბოსელის თემის სოფლებში — ალის გორი, ბიჭიურთა, ვაკისძირი,  
 ვეძისხევი; ვერხოვანი, გუდაანთა, დადიკურთა, ჯვარბოსელი, კოკლათა  
 და ციხე ვაუქმებულ იქნა ყველა სახის მიწების, მათ შორის ბოსლებ-  
 თან მდებარე კარის პირების (სოფლის კარისპირები მემკვიდრეობით  
 საკუთრებაში დარჩა) მემკვიდრეობითი მფლობელობა; ყოველივე ამან  
 გამოიწვია ბოსლების უპატრონოდ მიტოვება, რადგან კენჭისყრით  
 კარისპირი სხვას ერგო და ბოსლის პატრონმა ან არ ინდომა ნაგებო-  
 ბის გაყიდვა, ან მეორემ არ ისურვა მისი შესყიდვა<sup>73</sup>.

ხ ე ვ ს უ რ ე თ ი. მ. მაჩაბელი საბოსლოების სისტემას არდოტისა  
 და ლულის მაგალითზე იხილავს<sup>74</sup>. ჩვენ პირიქით ხევსურეთის არხო-  
 ტის თემის რამდენიმე სოფელს შევხებით. — სოფლებს ახიელსა და  
 ამლას საერთო საბოსლოები ჰქონდათ ტანიე და ამჟორიტე.

ამლის საბოსლოები იყო აგრეთვე ღორღუ და შიტუ, უკანასკნელ  
 ხანს კი ნასოფლარი კალოთანაც. ტანიე შედარებით გვიან დაკავებული  
 ტერიტორიაა და დავა ქისტებსა და არხოტელთა შორის უკანასკნელ-  
 თა სსსარგებლოდ გადაწყდა. ამ საქმის მოთავენი იყვნენ ვაგა წიკლაუ-  
 რი და ვაგა ბალიაური; ქისტებს საზღვარი ტერღასთან დაუდეს:

„ტიალო ჩენო ტერღო, მიენო ქისტებისაო,  
 სრუ შედამ ძალით ნაქერო, წინდგეს ვაყებისაო“<sup>75</sup>.

არხოტელები ბალიაურ ვაგას „სათემწყლო“ საქმის ვაკეთებისათ-  
 ვის არხოტის ჯვარში — მთავარანგელოზის ხატში, „ლუდიან ჩხუტს  
 უდგამდნენ“. ჩხუტის დადგმა იცოდნენ იმ დღეობების დროს, როცა  
 მთელი თემი იყრიდა თავს (ს. ს. ამლა, ახიელი, ჭიმაღა, კალოთანა, კვი-  
 რიწმინდა) — სულთაკრფვას და აღებაში.

გიორგობის ათამდე ერთი-ორი კვირით ადრე თუ „სთველმეკლობა“  
 იქნებოდა, ტანიეში ცხვარსა და საქონელს გარეკავდნენ. სოფ. ამლაში,  
 „მჭიდრობა“ იყო და საბოსლოში მთელი სოფელი მიდიოდა, ახიელი-  
 დან კი ცხვარი, ცხენები და ქექუ-მაჭუი მიჰყავდათ. ტანიე „სამტრო“  
 იყო, ამიტომ ყველა ერთად მიდიოდა. ჩასულებს პირველ რიგში თივა







საზამთრო და სასთვლო-საგაზაფხულო საბოსლოებში შეიძლება საქონელის ტყეში გაშვება); საქონელს ადგილზე მოყვანილი ქერიც ჩა-  
ლით, ქვევის ყარტით და კილდოვანის მთიდან ჩამოტანილი კვეხის  
კვეხავდნენ. ეისაც საქონლის საზამთრო საკვები არ ჰქონდა მტკიცე  
ბული და კახეთის „ტყეშიც“ ვერ შეძლებდა წასვლას, იმას საქონელი  
კიშხურას ვაღმა, სოფლის პირდაპირ მდებარე ტყეში გაჰყავდა და სა-  
ქონელს სულ „ტყის წვერით გაასხამდა“ (გამოკვებავდა); აქ დროებით  
სადგომებს აწყობდნენ.

სოფ. ხილიანაში საქონელი ზამთარს ადგილზე ატარებდა. მაგრამ საზაფხულო სამთოდან (გორმაღალა) ჩამოყვანილი საქონელი ნასოფლარ ზენა ხილიანაში რჩებოდა იანვრამდე. აქაც მთიანი რაიონების სხვა კუთხეების მსგავსად, ერთი კანონზომიერება შეიმჩნევა: როცა სოფელი მრავლდება და არ ჰყოფნის სოფელთან მდებარე სავარგულები, მაშინ საზამთრო და სასთვლო-საგაზაფხულო პარალელური ბაზები სოფლად ქვევის ტენდენციას ამჟღავნებს. საერთოდ, საზამთრო პარალელური სამეურნეო ბაზები ტყის ზოლში ეწყობა, სადაც „ადგილი საცხოვრისია“, მოჰყავთ ქერი და ქვევი. როცა გვიან გაჩენილი სოფელი დაცლას იწყებს, მას ისევე ძველი დანიშნულებით (საზამთრო სამთო // საზამთრო საბოსლო, სასთვლო-საგაზაფხულო საბოსლო) იყენებენ. ამ საკითხმა სათანადო ასახვა ჰპოვა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში<sup>77</sup>.

სოფ. კომის საზამთრო ბაზები იყო: მგელეურთა, ზენა და ქვენა საჯარის ვორი. მგელეურთა ფშავის არაგვის ქალების თავზე მდებარეობს. იქ თივა სოფელზე გამავალი სამარხილე გზით ჩამოქონდათ მთიდან. მგელეურთაში „ტყეში გამავალი საქონი“ მიჰყავდათ, „საპატო საქონელი“ კი სოფელში რჩებოდა. იქ ბალახი ადრე მოდიოდა, მაგრამ რადგან ყანებს ჰნაენდნენ, ამიტომ საქონელი სააღდგომოდ სოფელში იყრიდა თავს. ამ პერიოდში სოფელში თავმოყრილ საქონელს საზაფხულო სამოვრებზე ვერ წაიყვანდნენ, ამიტომ სიბოჭვეში ჩაჰყავდათ, სადაც სოფელთან შედარებით ბალახი ადრე ამოდიოდა. იქ მდებარე ყანებზე ამის გამო „ტრუპკას“ (წიწიბურას) თესავდნენ, რაც ჩვეულებრივ გვიან ითესებოდა. ივნისის შუა რიცხვებიდან საქონელს საზაფხულო სამოვრებში მიეჩვენებოდნენ და მარიამობისათვის (აგვისტო) ბოლომდე ტოვებდნენ. მთიდან ჩამოსულნი ენკენის თვეში სოფლის თავში მდებარე ყანებში („ველი“) რჩებოდნენ: ეწეოდნენ წველა-დღვებას და ამასთანავე ყანებს ნაკელით ანოყიერებდნენ. საქონელის სოფელში ჩამოყვანის შემდეგ გაიანგარიშებდნენ, თუ რამდენი სულის გამოკვებას შეძლებდნენ ადგილზე და ნამეტს კახეთის ტყეში ან შირაქში გარეკავდნენ (არხილოს კალო). შირაქში ფშავლებს ცხვართან ერთად მსხვილფეხიც

მიჰყავდათ, მაგრამ როგორც ითქვა, მსხვილფეხი ძირითადად კახეთის ტყეში ატარებდა ზამთარს.



როგორც ცნობილია, 1884 წლის 29 ივნისის კანონით—«О пользе-вании казенными летними и зимними пастбищами (Эйлагами и кишлагами) Закавказского края»-თიანეთისა და დუშეთის მაზრების ორ თემს შირაქის ველზე გამოუყვეს 107, 617 დესეტინა საძოვარი, რომელიც ორად განაწილდა: პირველი 51, 012, 00 დესეტ. გადასახადით 5,101 მან 25. კაპ. მიეცა თუშების ყველა თემსა და ბახტრიონს, ჯოყოლს, ომალოს (პანკისი) თემებს, ხოლო მეორე ნაწილი 56, 606, 00 დესეტ. გადასახადით 5,660 მან. 50 კაპ. მიეცათ ფშაველებსა და შემდეგ თემებს: ზემო თიანეთი, ნაქალაქარი, საყარაულო, საყდრიონი, თიანეთი, ტოლათ-სოფელი; აგრეთვე დუშეთის მაზრის ორ თემს—გულამაყარს და მთიულეთს.

როგორც მ. ვ. მაჩაბელი აღნიშნავს, თიანეთის მაზრის მოსახლეობას ზამთარში უზარმაზარი რაოდენობის წვრილფეხა და ცხენები გადაჰყავდათ შირაქის საძოვრებზე. მხოლოდ ხევსურები და ქისტები არასოდეს არ მიდიოდნენ შირაქში საქონლით. მათი მსხვილფეხა და წვრილფეხი ადგილზე იკვებებოდა. ამიტომ არის, რომ მათი საქონელი ასე მცირე და უმნიშვნელოა. ხოლო ქართველები და ფშაველები, რომელთაც ას ცხვარზე ნაკლები ჰყავდათ, კახეთში თავადების ტყეებს იღებდნენ ქირით და ზამთარს იქ ატარებდნენ<sup>78</sup>.

900-იან წლებში ფშაველებმა შირაქში ჩასახლება იწყეს. როგორც ვაჟა-ფშაველა წერს, ისინი შირაქის ჩრდილო ნაწილში დაესახლნენ, ე. წ. ქედში, რომელიც მთიელ ქართველებს ჰქონდათ მიზომილი (თიანეთისა და დუშეთის მაზრები) ცხვარ-ძროხისათვის. მათ სამი სოფელი გააშენეს — ზემო ქედი, ქვემო ქედი და არხილოს კალო. აქ დაესახლნენ ყველა მთიელები, გარდა თუშებისა — ფშაველები, გულამაყრელები, მთიულელები, ხევსურები, მოხევეები; თუშები კი ჩამოსახლებულთ აყრა მოუწოდომეს<sup>79</sup>.

საველე მასალების თანახმად, სოფ. ჯომიდან არხილოსკალოში პირველად შვიდი ოჯახი ჩასახლდა (XX ს-ის დასაწყისი); ჯერ მხოლოდ საქონელი მიჰყავდათ, შემდგომ ხენა-თესვაც იწყეს და მიწური სახლებიც აიშენეს. მათ ზაფხულში საქონელი ჯომის საზაფხულო საძოვრებზე მოჰყავდათ. არხილოსკალოში კი ერთი ან ორი წარმომადგენელი რჩებოდა. შემოდგომაზე სოფლიდან ოჯახის წევრები ჩადიოდნენ არხილოსკალოში და იქ დარჩენილთ თიბვა-მკაში ეხმარებოდნენ. სოსან თურმანაული არხილოსკალოში 48 სულ მსხვილფეხს კვებავდა, მაშინ როცა ჯომში 14—15 სულზე მეტს ვერ არჩენდა. იქ საქონელს სოსანის ძმა ნიკო უვლიდა. შირაქიდან საქონელი ამალლებისათვის სოფელში უნდა გამოერეკათ, მაგრამ

რადგან ბარიდან პირდაპირ სოფელში მოყვანილ პირუტყვს „მთა დას-  
ცილიდა“, ამიტომ ჯერ სოფელ ქალილოში რჩებოდნენ, ორი კვირის შემდეგ  
მდეგ კი ჯომში ამოდიოდნენ. სოსანის ოჯახს სახლი და მამული ქსელოსთან  
შიც ჰქონდა. ვადმოცემით, სოფელ ქალილოს მიდამო ერეკლე მეფეს  
საქონლის საძოვრად მიუცია სოფ. გოგოლაურთისათვის, რომელიც  
თავის დროზე დიდი და ძლიერი თემი ყოფილა; მის ძირითად მოსახლე-  
ობას თურმანაულების ძლიერი გვარი შეადგენდა, რომელნიც ხელყოფ-  
დნენ მეზობელი სოფლების ტერიტორიას, რის გამოც არაერთხელ დაღვ-  
რილა სისხლი. სოფ. გოგოლაურიდან არიან ჩამოსახლებულნი ჯომი-  
სა და ქალილოს თურმანაულები, რომელნიც უკანასკნელ დრომდე გო-  
გოლაურთის მთავარი ხატის, ქმოდის წმინდა გიორგის ყმებად ითვლე-  
ბოდნენ. წინათ სოფ. ჯომიდან მიცვალბული გოგოლაურთაში მიჰყავ-  
დათ და იქ ასაფლავებდნენ (მათ შორის მანძილი დაახლ. 15—20 კმ უდ-  
რის).

კახეთში საქონელი იმ ოჯახებს მიჰყავდათ, ვისაც რაიმე მიწის  
გამო არ ჰქონდა საკვები მომარაგებული, ან ბევრი მსხვილფეხა ჰყავ-  
და. როგორც მ. მაჩაბელი წერს, ფშავლებს, ვისაც საქონელი ათ სუ-  
ლამდე ჰყავს, სოფლიდან არსად არ მიჰყავს და ბაგურ კვებაზე არის,  
ხოლო დიდი ჯოგების მფლობელნი აუცილებელი საქონელის გარდა  
მთელ თავის მსხვილფეხს ზამთარში თიანეთის, თელავის, დუშეთის და  
თბილისის სახაზინო და სათავადო ტყეებში მიერეკებია<sup>50</sup>.

ვაჟა-ფშაველა ზამთარში კახეთის ტყეში გარეკვის ჩვეულებას ერ-  
თი ვანხეველი ოჯახის მაგალითზე აგვიწერს: კარახელს (კაცის სახე-  
ლია) „სამკვიდრო ბინის“ გარდა ორგან სხვაგანაც ჰქონდა ბინა და ამ  
ბინებზე კარის პირები (ახოები) იმავე პირობით ექირა, როგორც კა-  
რისპირი, საშვილიშვილოდ, განუყოფლად. ზამთრობით ვიდრე საქო-  
ნელს ეყოფოდა საქმელი (ჩალა, თივა) კარახელს ამ ბინებზე ედგა  
ძროხა, იქა ჰკვებავდა. მას ოცი ძროხა, წვრილი და მსხვილი, ოცდა-  
ათამდე თხა-ცხვარი და სამი ცხენი ჰყავდა. ლეინობისთვის სამი კვი-  
რა რომ ვაეიდა, როცა მთაში თუ ბარში მოსავალი და ჩალა-თივა „და-  
გულეებული“ იქნა, გამახარემ (კარახელას ვაჟი) აწონ-დაწონა „კაცის  
სარჩო, საქონლის საქმელი“ და გადაწყვიტა რამდენიმე სული ბარში,  
კახეთის ტყეში გაერეკა, როგორც მისი მამა სჩადიოდა და სხვა მეზო-  
ბლები. მან შეიამხანაგა ორი მეზობელი, ხომელი ბაია და შაგერდი;  
სახლში რამდენიმე ფური და ყვეარი ხარი დატოვა, ხოლო რვა ძროხა  
და ცხენი ტყეში წაასხა, თან წაიღო ერთი კოდი „ხალი“. „მონარევეებ-  
მა“ გადაწყვიტეს მკვარტლის წყალზე ჩასულიყვნენ, სადაც კაცისა და  
საქონელისათვის კარგი იყო (ეს ადგილი სანადიროებით იყო ცნობი-  
ლი და ირმები, დათვები, ღორები, კვერნები და სხვა ნადირი მომარა-

ლებულიყო). ვისაც კახეთში ბევრი საქონელი მიჰყავდა, ის მათ მომ-  
ცლელად „მოჯერ-მარილებს“ იყვანდა. ბაიას და შავერდის მოჯერ-  
მარილები შემდეგი პირობით ჰყავდათ აყვანილი (იმთაც <sup>ბაიას და შავერდის</sup> <sup>მოჯერ-მარილებს</sup> <sup>მომცლელად</sup> <sup>იყვანდა</sup>): მათ უნდა მოეეღოთ ბაიასა და შავერდის სა-  
ქონელისათვის, სანაცვლოდ მონარევე იხდიდა, როგორც მათ წილ სა-  
ბალახეს, ასევე „მოჯერ-მარილებს“ სასმელ-საჭმელით უზრუნველ-  
ყოფდა და ნანადირევშიც წილს უღებდა. კახეთის ტყეში ჩასულნი „კა-  
ბალახე იჭერდნენ“ ადგილს სათავადო ტყეებში. მეძროხეებს ტყის მო-  
ჭრის ნება არ ჰქონდათ, მაგრამ ისინი მათთვის მიჩენილი მეველის  
„მოსყიდვას“ ახერხებდნენ<sup>51</sup>.

ველზე შეგროვილი მასალის მიხედვით (ს. არახიჯა, ჯომი), საქო-  
ნელს კახეთის ტყეში ეწყენის თვის ბოლოს და ღვინობის თვეში მიერევე-  
ბოდნენ. კახეთისაკენ მიმავალნი გაივლიდნენ ფშავ-ხევსურეთის არაგ-  
ვის ხეობას, შეუხვედნენ ფშავის სოფელ თვალეთან და გადადიოდნენ  
თიანეთში. გზად გადიოდნენ ხევ-გრძელს, ილდაკანს, ახმეტას და ჩადი-  
ოდნენ ყვარლის ტყეში. საერთოდ, კახეთის ტყეში მიმავალთ ფშავში  
„მოკლე გზის ხალხს“ უწოდებდნენ, ხოლო „გრძელი გზის ხალხი“ ში-  
რაქში წამსვლელთა მიმართ ითქმოდა. ფშავის სოფლებიდან (შუაფხო,  
გოგოლაურთა, მათურა, ხოშარა, აკადი, ჩოლაგაურთა, უკანაფშავი, ქუ-  
თხი, ვანკევი, არახიჯა, აფშო, ჯომი, ჩარვალი და ა. შ.) მსხვილფეხი მი-  
ჰყავდათ ნაფარეულის, ყვარლის, ლაფანყურის, შილდის, ხოდაშენის, პან-  
კისის და საკობიანოს ტყეებში. მთხრობელთა თქმით, პანკისსა და საკო-  
ბიანოში უწინ ამდენი ხალხი არ ცხოვრობდა და ტყე თავადებს ეკუთვნო-  
და. სახელმწიფო ტყით სარგებლობისას „საბალახეს“ სულზე ათ შაურს  
იხდიდნენ. „საბალახეში“ ჭრიდნენ ჭიგოს სახაზინო ზერებისათვის, ხო-  
ლო ანასხვებ ტოტებს ძროხებს აძლევდნენ. „საბალახოს“ თავისი შრომით  
ანაწლარებას ყველა ვერ ახერხებდა, ამიტომ ფულის დამატება უხდე-  
ბოდათ. უთოვლო ზამთრის პირობებში საქონელს ტყის ნაკადი არ ესა-  
ჭიროებოდა, რადგან კახეთის ტყე „მდიდარია“ და საქონელი „თავის პი-  
რით გადიოდა“: ჭამდა მავყალსა და ბრძამის ფოთლებს, აგრეთვე  
ფითრს და შალაფს. ფოთლებს ჯოხის ცენით ბერტყავდნენ. მეძროხეები  
სოფლების ახლოს ბინადებოდნენ — აგებდნენ „საგვერდულდალაგე-  
ბულ“ გომებს (ბოსელი) ან ქოხს „მიხურკლავდნენ“. თოვლიან ზამთარ-  
ში ხშირად საქონელი ეხოცებოდათ.

სოფ. შუ ა ფ ხ ო. მსხვილფეხი ზამთარს ატარებდა სოფელში, სა-  
ზამთრო სამთობებში, კახეთის ტყესა და შირაქში, აგრეთვე ფშავ-ხე-  
სურეთის არაგვის ქვემო წელზე მდებარე ნასოფლარებში, რომელნიც  
შემდგომ ფშაელებით დასახლებულ სოფლებად იქცნენ. სოფელი არა-  
გვის მარჯვენა მხარეს მდებარეობს, ხოლო მისი საზაფხულო და საზამ-

თრო სამთოები ხეობის მეორე მხარეს მდებარე მთებში იყო განლაგებული. საზამთრო სამთოებს წარმოადგენდა — მირინაულნი, მაშარა და ჭანიშო. „საზამთრო სამთოები“ ტყის ზედა სარტყელში იყო მოწყობილი და, როგორც თვითონ აღნიშნავენ, „ადვილი საცხოვრისი იყო, მთისა და ბარის შუაში“<sup>82</sup>.

საზამთრო სამთოების თავზე საზაფხულო სამთოები მდებარეობდა. მიუხედავად ამისა, მთიდან საქონელი შემოდგომაზე ჯერ სოფელში ჩამოჰყავდათ და შემდეგ აჰყავდათ საზამთრო სამთოებში. საქონელს სოფელში ჩამოჰყვანამდე (სექტემბერი) საზაფხულო სამთოებიდან შედარებით დაბლა „ჩამოჰყრიდნენ“. ამ დროს საზამთრო სამთოებში თიბვა-მკამიდინარეობდა, ამიტომ საქონელს გარეკავდნენ ხალოსკენ (სოფ. გოგოლაურთის საზამთრო სამთო; მისი საზამთრო სამთოებიც ხეობის ამ მხარეს, სოფლის პირდაპირ მდებარეობდა—ხადო, კადაჩალი და ბინდაურთა), ჭანიშოს მთისკენ საკვირაოს გორაზე. აქ მწყემსი სადგომად ბალახით გადახურულ „სასთვლო ფარდულს“ იყენებდა. „ველგაკეთებული“ ოჯახები (ვისაც ბევრი მუშახელი ჰყავდა) „მთასაც და ბარსაც“ კარგად უვლიდნენ. სამთოებში კარისპირები სულ კაცის „ველით იყო გამოღებული“. ზოგიერთი ოჯახი წლის განმავლობაში რამდენიმე ბაზას იცვლიდა. მაგ., თინიბექ ქოჩაშვილს „სასთვლოდ“ სოფლის ვალმა ჰქონდა ფარები (ამჟამად „ნაფარეხალი“), ზამთარში ძროხებს მირინაულში კვებავდა, ზაფხულში კი შუა გორაზე ადიოდა (საზაფხულო სამთო).

მაშარა შუაფხოს საზამთრო სამთოა. ხატებს კოპალასა (სოფ. უძილაურთა) და იაქსარს (ს. შუაფხო) მაშარა და მუხრიანი (უძილაურთის საზამთრო საბოსლო; აქვე იყო კოპალას ხარების „საკურეტე“—ბოსელი)<sup>83</sup> გაუცვლიათ. გაცვლის შემდეგ კოპალას კურეტებს მაშარაში კვებავდნენ.<sup>84</sup>

მაშარა სადავოდ ითვლებოდა შუაფხოსა და ხევსურეთის სოფელ როშქას შორის. ამ სოფლებს არ გააჩნიათ უშუალო შეხების წერტილები, მათ ურთიერთს აშორებთ ხევსურეთის სოფლები — მოწმარ, გველეტი, დათვისი, ბარისახო, ჩირდილი და ბუჩუქურთა.

ფშავში ჩაწერილი გადმოცემით, ერთ შუაფხოელს თავისი როშქელი ნათლიმამა, რომელსაც სოფელში შემოჰკვდომია კაცი, შეუფარებია და მაშარაში ხევსურების 9—10 ოჯახისაგან შემდგარი დასახლება გაჩენილა. მათ მოუხდომებიათ მთელი მაშარის ხელში ჩაგდება, მაგრამ ფშაველებს აუყრიათ ხევსურები.

ხევსურული ვარიანტით კი მაშარაში უცხოვრია ვინმე ლომურისძეს; მას თავისი სამი ვაჟი როშქაში დაუსახლებია. მეორე ვარიანტით კი როშქა მათ „საკარგემოდ“ მიუღიათ. მიუხედავად ამისა, ისინი მაშარას

„გელს სდებდეს“. გადმოცემის თანახმად, მაშარიდან რომში წასული შვილებისთვის ლომურისძეს საფუტკარაით (ხელთათმანი) ქვეყნის მკვიდრების დასათესად— „თუ კარგი მოვა, იქ დავსხდეთო“. ქვეყნის მკვიდრები რომში დაუთესიან და დასახლებულან. რომში დასახლების შემდეგ კვლავ მაშარაში გაუგრძელებიათ სიარული, როგორც საზამთრო საბოსლოში. მაშარაში მეფაფიასა და გურიას უცხოვრია და იმდენად თავგასულნი ყოფილან, რომ სოფლის მიწაზე დაქვრივი ხარი უმუშავებიათ, ფური კი ოთხი-ხუთი დღის განმავლობაში უწყველიათ. შუაფხოველებს უჩივლიათ და მეფის მოხელეებს ხევსურები აუყრიათ; ისევ შუაფხოველებს დაუწყიათ „ადგილისად კელურა“, მაგრამ დავა ამით არ დამთავრებულა და ხოცვა-ჟლეტასაც ჰქონია ადგილი. ამ დავის სათავე ამანათობაშიც უნდა ვეძიოთ. ერთმანეთისაგან დაშორებულ სოფლებს შორის სხვა მიზეზებიც იწვევდა ტერიტორიულ დავას. მაგ., დავა ხევსურეთის სოფელ ჯადუსა და ფშავის სოფელ ჩარგალს შორის („ხევსური ამბობს ღანიშა—კაცი ვერა მჯობ ბარისა, ჩარგალში მიძე მამული სამოცდასამის ჯარისა, შარის თაობა ჩემია, შარის ძირობა ფშავლისა“) და სხვ. 'ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ ერთხანს შუაფხოველნი, გარკვეული მიზეზების გამო, საქონელს ველარ მიერეკებოდნენ ბარში და ზამთრობით სოფ. სწროფავსა და ჯორჯში მიჰყავდათ. იმ პერიოდში ეს სოფლები აოხრებული და მიტოვებული ყოფილა. მათ გომურები აუგიათ და მხოლოდ საქონელი ჰყოლიათ იქ. შემდეგ, როცა ე. წ. „სულთა აღწერის“ დროს ისინი ძალით დაუსახლებიათ სწროფავ-ჯორჯში და, „სამარეც“ იქვე გაუკეთებიათ<sup>85</sup>.

შუაფხოში ეხლაც არის სწროფავ-ჯორჯსა და იორზე გადასახლებულთა ნასახლარები (ქოვლები)<sup>86</sup>. გადმოცემით, ერთი გვარის ხალხი ცხოვრობდა შუაფხოში, სწროფავ-ჯორჯსა და ხევსურეთის სოფელ ლულში. ამიტომაც არის ერთ-ერთ კაფიაში შედარებული ლალის მთა- (სწროფავ-ჯორჯი), უბისთავი (შუაფხო) და ლულის თავი (ლული):

„უბისთავი ჯობ ლალის-თავსაო, ეგ უფრო სასაქონე არიო,  
ლულის-თავი ჯობ უბის-თავსაო, ეგ უფრო საქალ-ვაჟე არიო“.

რ. ერისთავი ჩამოთვლის მთისა და ბარის სოფლებს, სადაც ზამთარში მიჰყავდათ საქონელი ფშავლებს, წოვებსა და გომეწრის თუშებს:

1. გაბიდოურის თემი (ს. ჯოშარა): დაბა ყვარა; სოფლები—ლიშო, ქუშხევი, სხლოვანი, აკამათი, ბაჩალი.
2. გოგოლაურთის თემი—ჩიგრაულთა, თურმანაულთა, ხიმშუ, მალარო, ზენეურთა, გომეწარი, კუდო, ხილიანა, ჯომი.



3. მათურის თემი — ს. ომარაანი.
4. ჩარგლის თემი — ს. წინკარი, აფშო, ბოწახი, გულარახი, ხი, კვერნოვანი.
5. წოწკოლაურების თემი (ს. მუქუ) — ს. ინო, არბახანი.
6. ქისტაურების თემი (ს. შუაფხო)-ჭორკი, ვანკევი, არახიჯა, სწროფავი, ბზიკურთ-კარი.
7. აჯადის თემი—ს. ჯაბლევი.
8. წითელაურთის თემი — ს. ნაკვალესავი, ქეშე.
9. უძილაურთის თემი — ს. წიფრანი.
10. ჭიჩოს თემი — ს. არტანი.

აქვე მოაქვს ს. თიანეთის ქვემოთ, ივრის ხეობაში მდებარე სოფლების სია: ბოკონი, უკულმართი, ჯიგო, ალოტი, ავაზანთი, ბოჭორმა. თიანეთის ხეობა—ს. ხოფსა, საცხავატლო, კეობა, ნეძიხი; ერწოს ხეობა—ს. ნოდოკრო, თეძამი, ცხვარიჭამია.

ალვანის ველი — ფხაკალყური, სასახლე, გურგვალჭალა, ორთვალი, გომეწარი<sup>87</sup>.

შუაფხოში ცოტა ცხვარს სოფელში ტოვებდნენ და ზამთარში სოფელთან მდებარე პირმზითს („საზამთროები“) იყენებდნენ. ცხვრის საზამთრო „საძოვარი“ „საზამთროების“ სახელწოდებით ჰქონდათ უკანაფშავსა და მუქუს.

ვისაც ბევრი ძროხა ჰყავდა, ცხვართან ერთად შირაქში მიერეკებოდნენ (ჩარბოლაშვილები — შუაფხო). ჩარბოლაშვილები მსხვილფეხს მამარაშიც კვებავდნენ. ზოგი ოჯახი სხვას ატანდა ძროხებს შირაქში და სულზე სამ მანეთს აძლევდა<sup>88</sup>.

საქონელი ოქტომბერში უნდა გაერეკათ: პირუტყვი ბარში ორი გზით მიჰყავდათ: ერთი გზა თბილისზე გადიოდა, მეორე კი სოფ. თვალეთთან უხვევდა და თიანეთში გადადიოდა. გზად გადიოდნენ შემდეგ პუნქტებს: სხილანი, ილდაკანი, ილტო, შახვეტილა, ქართალი, ჯიჯეთი, ახმეტა, ქისტაური, ხოლაშენი, იყალთო, რუისპირი, თელავი, წინანდლი, კონდოლი, აკურა, გურჯანი, ველისციხე, წნორი, წითელი ქედი, შირაქი.

შუაფხოს ცხვრის ბინები იყო ტარიბანაში, ნაზარლებში, ჩილოელთ ხევში და ვაშლოვანში. მთავარი სადოლო ბინა ტარიბანა იყო და დოლის წინ აქ მოჰყავდათ ცხვარი. დ. ალაბანელი წერს, რომ ტარიბანა ნამდვილი ფეოდალთა სამეფოა, რომელიც შედგება რამდენიმე ფშაველისა და ერთი თუშისაგან. ისინი საზამთრო ბინის აგების უფლებას არავის არ აძლევენ<sup>89</sup>. ფშაველებს ძროხები ნაზარლებში ჰყავდათ. სროხებისათვის და ცხვრისათვის განსხვავებული საძოვარი იყო საჭირო:



ცხვარს „მლაშე“ ბალახს და შედარებით ცივ საძოვარს ურჩევდნენ. ტარიბანაში იყო „თამარ დედოფლის“ ცხვრის ბინაც<sup>90</sup>.

სახამთრო საძოვრებზე ფშაველ მეცხვარეებს ხშირად შეტაკება თათრებთან და ყოველწლიურად ერთი ან ორი მიცვალებული მაინც მიჰყავდათ მთაში („შვიდმა საკაცემ შიარაო, შვიდმავა ჩარბოდათამაო...“).

მ. ვ. მაჩაბელის მიხედვით, თიანეთის მაზრის მესაქონლეებს საქონელი მთიდან შირაქში და უკან სამი ვზით მიჰყავდათ: 1. უკანა მხრის გზა; 2. წინა მხრის გზა; 3. ქიაურის გზა. უკანამხრის გზით მიემართებოდა შირაქიდან ფშავლების, ერწო-თიანელების და თუშების საქონელი. გზად გადიოდნენ შირაქისავე საძოვრებს, რომელიც სოფლებს — მირზაანს, მაჩხაანს, ბოდბისხევს, ბოდბესა და მაღაროს ეკუთვნოდა. მდ. იორზე გადასვლის შემდეგ გაივლიდნენ სოფ. მაღაროს სახაზინო გლეხების მიწებს, თავად ანდრონიკაშვილის სამფლობელო „დამპალას“ და ს. მანავს. მანავთან გზა ორად იყრებოდა — მანავის თავზე გამავალი და საჯარეჯოსკენ მიმავალი. ორივე გზა თავს მთა ცივთან იყრიდა, გომბორის ქედზე. აქედან ნაწილი თელავთან კახეთის შარაგზაზე გადიოდა, ნაწილი კი მდ. თეთრწყალზე ზოდაშენის შარაგზას მიჰყვებოდა. თიანეთს ფშავლები მდ. იორის გასწვრივ გამავალი გზით აღწევდნენ.

თუშები მთაში შემდეგი გზით მიემართებოდნენ: სოფელ ფშაველისა და ლეჩურის გავლით აღიოდნენ ნაქერალ — დიდ-გვერდის იალაზე, შემდეგ ალაზნის თავის, გომეწრის, ჩალმის და პირიქითის საძოვრებზე. წოვები და პირიქითლები პანკისის გზით, ბირკიანზე გავლით აღიოდნენ ტბათანაში, ალაზნის თავსა და პირიქით იალალებზე<sup>91</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, გიორგობის ათიდან საქონელი „სათვალავში ჩაიყრება“ — სახლში იტოვებენ იმდენ პირუტყვს, რამდენის გამოკვებასაც შეძლებენ წინასწარ გაანგარიშებული თივისა და ჩალის მარაგის მიხედვით. გაბარება-აყვანა ხდებოდა როგორც სოფელში, ასევე მეზობელ სოფელსა თუ კუთხეში.

სოფ. შუაფხოდან (ფშ.) მსხვილფეხი გასაკვებად მიჰყავდათ ბუდე ანუ მირგვალ ხეესურეთის სოფლებში — დათვისი, მოწმარ, აკუშო, გველეთი; სოფ. გუროდან (ხევს.) ქისტეთის სოფლებში — ჯარეგა, სახანო, თერეთეგო, მითხო (გუროელებს ხარები „დასაბმელად“ ქისტეთიდან მიჰყავდათ); სოფ. დიკლოდან (თუშ.) — დიდოეთში (სოფ. ხუშეთი, ზვარაშენი, კერო, ეფცოხი).

საერთოდ პირუტყვის გაბარება რამდენიმე თვით ან წლით იცოდნენ. ამგვარი ურთიერთგარიგება პირუტყვის წაყვანის ვადად გიორგობის ათს გულისხმობდა.

საქონლის ვასაკვებად მიცემას „გამბა“, აყვანას — „ღამბა“ ეწოდება.

1. ხარის გაბარება-აყვანის პირობები სხვა პირუტყვთან ბით განსხვავებულია: ხარს დაიბამენ (კარი დავიბი, კარი გავაბი — ხეგს., ფშ.: კარ დუუბით — თუშ.). „საიწნიოზე“ (ფშ.) ეწკენის (სექტ.) თვეში. ამ პერიოდში ხარი სჭირდებათ თივა-ძნის და შეშის მოსატანად, კალოობაში; მას „სასთვლოს აქნევენ“ (ხეგს.). „კარს მინდავ დამბავ, ცალის ჯარის ანაბარასავ სასთვლო ველთ დამჩებისავ“ (ხეგს.). „საიწნიოში“ აყვანილი ხარი შემოდგომამზე შესრულებული სამუშაოს ფასად ზამთარში თავს უფასოდ „კვებავს“, გაზაფხულის ხვნისთვის კი პატრონს ერთი ცხვარი ეძლევა, რასაც „საიწნიო“ (ფშ.), „იწნივი“ (ხეგს., „ჯარი-მყვანდ დამბული, იწნივ გამიდის“) ეწოდება. საიწნიოში აყვანილ ხარს „სასვილეებს“ ალარ მოახწევენებენ. გაზაფხულის ხვნის დამთავრებისთანავე (თიბათვის შუა რიცხვები) პატრონს მიჰგვრიან. ვისაც ცხვრის მიცემა არ სურს, მაშინ ხარის პატრონს სამ დღეს უნდა უხნას. თუ „დაბმული“ ხარი გაზაფხულზე მოკვდა, მაშინ გამკვებავი „იწნივის“ ნახევარს არ გაიღებს, რადგან გაზაფხულის ხენა აკლდება. იწნივში აყვანილი ხარი თუ მოკვდა, უნდა აანაზღაურონ. გაუგებრობის შემთხვევაში საკითხს „რჯულის“ მეშვეობით წყვეტენ.

საზიარო ხარი (ზიარი ხარი) „წლით არი“ — ერთ წელს ერთი მოზიარე კვებავს, მეორე წელს მეორე. დაბერებულს დაკლავენ და ხორცს გაიყოფენ.

იციან აგრეთვე ხარის „საძმობილოში დაზიარება“ (ხეგს.). მუშა პირუტყვის დაბმის წესი, სხვა პირუტყვთან შედარებით, აქარაშიც განსხვავებულია<sup>92</sup>.

II. მოზვერის „სათავკვებოდ“ მიცემა (ხეგს., ფშ.). ოთხის წლის მოზვერს „მეხუთე ბალახზე, მეჩვევი“ ეწოდება და გასაჩვევად გააბარებენ — „სასთვლოს აქნევენ“; კალოობაში მონაწილეობა უფასოდ გაჰკვებავს არა მარტო „მეჩვევ ხარს“, არამედ მანძილასაც კი (ხეგს.); მოზვერის გაკვება ჩვეულებრივ ერთი ხბო ღირს, ბერწ-მოცალეებისა კი ერთი ცხვარი.

III. ძროხის გაკვების ყველაზე გავრცელებული წესი „გზოაყვან“ (ხეგს.), ხბოზე (ფშ.), „გზოდამბით“ (თუშ.) მიცემა იყო. გიორგობის ათიდან წაყვანილი ძროხა პატრონს ოცობა-ში (ხეგს., თუშ.) ამაღლება-ხალარჯებაში (ფშ.) უბრუნდებოდა. საერთოდ ხბოს მოგებიდან სამი თვის მანძილზე გამკვებავი წველის; აქედან ერთ თვეს ხბო წოვს. თუ პატრონი ძროხას ხბოს მოგებისთანავე წაიყვანს, მაშინ გამკვებავს ხბოს გარდა 2 კგ. კარაქი ეძლევა (ფშ.), 2 კგ ერბო (ხეგს.), რადგან მას შვიდი კვირის წველა დააკლდა. ამ წესს ფურის „გზოასხლეთი“ დამ-

ბას უწოდებენ (ხევს.). თუ პატრონი ხბოსაც წაიყვანს, მაშინ მას სახე-  
ცვლოდ სხვა ხბოს აძლევენ.

თუ გასაკვებად წაყვანილმა ძროხამ ხბო „ბალახს“<sup>94</sup> შემდეგ მოიგო, მაშინ ჩვეულებრივად მიმდინარეობს ყველაფერი — ერთ თვეს ხბო წოვს, შვიდ კვირას გამკვებაზე წველის (ხევს.); ხოლო თუ ძროხამ ხბო ზამთარში მოიგო, მაშინ ერთ თვეს ხბო წოვს, 14 კვირას კი გამკვებაზე წველის. საერთოდ აღდგომამდე მოგებული ძროხის წველის ორი კვირა ერთ კვირად ითვლება და შვიდის ნაცვლად 14 კვირა უნდა წველოს. აღდგომიდან კი კვირა კვირად ითვლება. აქარაში ზამთარში გამოსაკვებად დაბმულ საქონელზე გასამრჯელოს „გასაზამთრო“ ეწოდებოდა<sup>95</sup>.

IV. ძროხის სანაშენზიაროდ ვაკვება: ორ ძროხას იყვანენ სამი წლის ვადით. სამი წლის შემდეგ თავნი პატრონს უბრუნდება, ნაშენი შუაზე გაიყოფა. პატრონს წელიწადში ძროხაზე 4 კგ ერბო ეძლევა (ხევს.); ხაჭო მომვლელს რჩება (საერთოდ ძროხა სეზონში ერთ ფუთ ერბოს იძლევა). ძროხის სამი წლის ვადით ვაკვება ნამატის გაყოფით საქართველოს სხვა კუთხეებშიც იყო ცნობილი<sup>94</sup>.

V. ძროხის „სამაზიაროდ“ ვაკვება (ხევს.). ამ წესით უმეტესად ცხვარს კვებადნენ. ძროხას სამაზიაროდ ბარში გადასულნი აკვებინებდნენ, ძმას ან ბიძაშვილს. არჩევენ ქისტურ და ხევსურულ სამაზიაროს<sup>95</sup>.

ხ ე ვ ს უ რ უ ლ ი წ ე ს ი: სამი წლით მიცემული ძროხა, ვადის გასვლის შემდეგ, როგორც „თავნი“ პატრონს უბრუნდება, ერთი წლის „ნაშენთან“ ერთად. „წველობა“ (ნაწველ-ნაღლეები) გამკვებავისაა. თუ ძროხა გამკვებავის მიზეზით მოკვდა, უნდა აანაზღაუროს.

ქ ი ს ტ უ რ ი წ ე ს ი ც ძროხის სამი წლის ვადით წაყვანას გულისხმობს. სამი წლის შემდეგ „თავნს“ და სამი წლის „ნაშენს“ — სამი წლის მოზვერს ან დეკეულს დააბრუნებენ. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ ქისტური წესი ძროხის (ან ცხვრის) „უკვდავობით“ დამბას გულისხმობს, ე. ი. ძროხა გინდა მოკვდეს, პატრონს „თავნი“ მაინც უნდა დაუბრუნდეს. ხევსურული წესი კი ითვალისწინებს, რომ „საქონი სისხლიანია“ და შესაძლოა სამი წლის მანძილზე რაიმე შეემთხვეს; ამიტომ თუ ძროხის სიკვდილში გამკვებავს არ მიუძღვის ბრალი, ის ძროხის საფასურს აღარ გადაიხდის.

უნდა შევნიშნოთ, რომ შატლისა და არხოტის თემებში „ქისტურ წესად“ ცნობილი ვაკვების წესი — ძროხის „უკვდავობით დამბა“, ფაქტიურად ძველად საქართველოში და ალბათ კავკასიაშიც გავრცელებული წესი ყოფილა: „დასტურლამალის“ ერთ-ერთ მუხლში — „სადიასახლისო ძროხისა“, აღნიშნულია, რომ „... თრიალეთზე მიაბარონ

ამ წესით: ფური უკვდავი იყოს, კბო ვისაც ებაროს, ნიადაგ წელიწადს იმისი იყოს. წელიწადზე ფურის თავს სამს ლიტრას ერბოს ჩვეწაქნაქნაქნა ხანაში მიაბარონ; ხოლო მეორე მუხლში „თრიალეთური რიგი და გამოსალეები“ აღნიშნულია: „... ფურის ბარება და უკვდავთ შენახვა: კბო შემნახავს და ყოველს წელიწადს ფურზე სამი ლიტრა ერბო ბატონს“<sup>96</sup>.

VI. ფშავში მიღებული იყო მაკე ძროხის 4 წლის ვადით დამბა: მეოთხე წელს ნაშენის გაყოფის დროს პირველსა და მეოთხეს, მეორესა და მესამეს ერთმანეთს „შეუბადლებდნენ“ და ისე გაყოფდნენ. პატრონს ყოველწლიურად 4 კგ ერბო ეძლეოდა. აჭარაში ამ წესით გაკეცვას „სათ-ეზიაროდ“ გაკეცება ეწოდებოდა<sup>97</sup>. საქონლის გაკეცვის ამ წესთან ახლოს დვას სამგორში გავრცელებული საქონლის დაზიარების ჩვეულება<sup>98</sup>.

VII. ვისაც ცოტა საქონელი ჰყავდა, მისი გამრავლების მიზნით საზიაროდ გასაზრდელად იყვანდა 4 ან 6 ხბოს (ხეცს., ფშ.). გაყოფა მოხდება მაშინ, როცა მოზვერი „უღელში შევა“, დეკეული კი დამაკდება. მოციტანთ ხეცურულ მასალას: გასაზრდელი ხბოები ერთი ოჯახიდან უნდა წამოიყვანონ, სხვადასხვა ერთად „ვერ გვარობს“. თუ ერთი მოკვდა, მისი სანაცვლო პატრონმა უნდა „ჩააყენოს“, მაგრამ გაყოფის დროს თუ ერთი დააკლდა, მაშინ მეოთხის ნაცვლად „საქცევს დააყენებენ“, რასაც თანაბრად იხდის ორივე მხარე. მეოთხე წელში დეკეული „საზვებია“ (მომგეა), ამიტომ ოთხი ცხვარი ღირს და „საქცევიც“ ოთხი ცხვრის ნაფასურს გულისხმობს. წილის ყრის შემდეგ ვისაც დეკეული და „საქცევი“ ერგება, მეორე მხარე მას საქცევის ნახევარს აძლევს — ორ ცხვარს. მოგებული დეკეულების ვანაწილება მარიამობის შემდეგ ხდება.

VIII. თუ ძროხის ხბოზე აყვანის შემდეგ ხბო საზიაროდ დატოვეს, მაშინ ძროხის პატრონი „საცალოდ“ გამკეცავს მეორე ხბოსაც აძლევს. თუ ორივე საფურეა, მათ სამ წლამდე ზრდიან. მოგებულ დეკეულს გამკეცვაზე „მარიამობამდე“ წველის და შემდეგ გაინაწილებენ; ხოლო თუ ერთ-ერთი ბერწად დარჩა, მოგებულს მარიამობის შემდეგ „გააკვირებენ“, ორ-ორი ან თითო კვირით. ბერწი კი ისევ გამკეცვა-თანაა და მეორე წელს თუ მოივო, მარიამობამდე ისევ გამკეცვა-თანაა რჩება, რადგან მას წინა წლის წველა დააქლდა.

თუ გასაზრდელად სახარე ხბოები იქნა აყვანილი, ხუთ წლამდე გამკეცვა-თან ტოვებენ, რომელიც მათ გაწვრთნის, ხენას აჩვენებს და შემდეგ ინაწილებენ.

თუ გასაზრდელად აყვანილ ხბოებს რამე შეემთხვა (გადავარდა ან ნადირმა შეჭამა), პატრონს არაფერი არ ეძლევა, რადგან ორივე მხარე დაზარალებულად ითვლება.

მომგე დეკეულს არ იყვანენ გასაკვებად, რადგან მისი ხმო ბატარაა, ხოლო თვითონ კარგად არ იწველის, „მონარ, მწიხლავი“ (მწიხლავი). შემოდგომაზე თუშეთიდან ალვანს მომავალი ოჯახებში სწორად მსხვილფეხს მთაში ტოვებდნენ, „ზე-წველა“ გიორგობის თვემდე პატრონისა იყო, გიორგობის ათიდან კი გამკვებავისა. დანარჩენი ჩვეულებრივად სრულდებოდა.

## ბ ა გ უ რ კ ვ ე ბ ა ზ ე მ ყ ო ფ ი პ ი რ უ ტ ყ ვ ი ს კ ვ ე ბ ა და ს ა კ ვ ე ბ ი

აღნიშნულ კუთხეებში ზამთარში საქონლის ძირითად საკვებს თივა, ჩალა (ბზე) და ყარტი წარმოადგენდა. ჩალა მიიღებოდა ქერის, პურის და შვრიის (ქიშქენი, არხოტი) გალუწვის შედეგად, ყარტი კი ჭვავის დაცლილ ძნას ეწოდებოდა (ალ. ჭინჭ.). ჭვავის დაბერტყვის შემდეგ დარჩენილ თავთავებისა და ლეროების ნამტვრევებს მაყა (ხეცს.) ეწოდებოდა; ასეთივე იყო ნათავთაობა // ნაკული (თუშ.). მაყა უხეში საკვები იყო და საქონელს ღრძილებში რჩებოდა, კბილებს სჭრიდა, ამიტომ ხშირად ხელით უხდებოდათ პირის გამოსუფთავება (ხეცს.). თივას ინახავდნენ მაკე ძროხებისათვის, ხარებისათვის (ხენის დროს) და ბაგურ კვებაზე მყოფი ცხვრისათვის. ცხვარი ჩალა-ბზეს არ ჭამდა. მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევაში, როცა დიდი თოვლი მოვიდოდა და თივაც არ ჰქონდათ საკმარისი, ცხვარს შვრიის ჩალას აჰმევენდნენ (არხოტის თემი). ცხვარს ეძლეოდა აგრეთვე ფიჭვის ღავარა (ხეცს.) // ქაცვი (თუშ.) — ფიჭვის წიწვი. ფიჭვის ქაცვს ძროხებს არ აჰმევენდნენ, რძეს მწარე გემოს აძლევდა (თუშ.). ხევსურეთში ღავარა ეწოდებოდა აგრეთვე მუხნარის ნაკაფში ამოსულ ნორჩ, ახალ ნაყარს, სოფ. აკუშოსთან არის ფერდობი „ღაფრიანი“, სადაც მუხის ნეკერი მზაღდებოდა. თივის მარავის შემციობის შემთხვევაში გაზაფხულის ხანს იცოდნენ წინა წლის დარჩენილი ბალახის მოჭრა და მოტანა — „ლელი“ (ფშ.), ქუჩი (თუშ.), ქოჩი (ხეცს.). ეს ძირითადად მამაკაცების მოვალეობას შეადგენდა. ამ მიზნით წასვლას ხევსურეთში „ბალახობად“ წასვლა ეწოდებოდა:

„არ მანდან ბალახობანიო,  
არცაღ ჩემ ლურჯას შიოლაო“ (დათვისი)

ბაგურ კვებაზე მყოფი ცხვარი მთელი ზამთრის განმავლობაში „საძოვარზე“ გაჰყავდათ (შატილი, არხოტი); ცხვარს სახლში ზედიზედ ორ დღეს თუ გააჩერებდნენ ცუდი ამინდის გამო. ცხვრისათვის თოვლს ნიჩბებით გახვეტავდნენ და დააქანებდნენ. ის ფეხით თხრიდა თოვლში

ბალახს. ცხვარს თავის ზომის ადვილზე მოთხრილი ბალახი ყოფნიდა (ს. დათვისი). იცოდნენ „საზამთროდ“ ცხვრისათვის საძოვრის შენახვა, სადაც თივა-ძნის „დაგულებს“ შემდეგ შემოდგომაზე საჭინველად არ გაუშვებდნენ. პირაქეთში ცხვარს მხოლოდ მთის თივას აძლევდნენ.

ხანგრძლივი ზამთრის პირობებში (დაახლოებით 6 თვე) სხვადასხვა საკვების მიცემის დრო ასე იყო განსაზღვრული: ბავაზე ახლად დაბმული საქონელი მსუქანი იყო და ბევრი ჭამა არ სჭირდებოდა, არ „არჩევდა“ საქმელს (ხევის.), გაჭიმიათებული იყო (ფშ.), ამიტომ მას აძლევდნენ უხეშ „წარამარა“ (ხევის.), საკვებს — ყარტს (ფშ., ხევის.), ჩალას, კაბალო თივას (ფშ., წვიმისაგან გაფუჭებული თივა) და სხვ. ხალხური გამოცდილებით ცნობილია, რომ ჩალა-ბზე „ეგერ საქმელი ას. რო გაძლას, რგებით კი არას რგებს“. საერთოდ ჩალა არ არის „მისაპატივებელი საკვები“ (ფშ., ხევის. თუშ.). გაზაფხულის ხანს საქონელი სუსტდება, ეჩვევა საქმლის დაკლებას, მაგრამ ნაზი მკამელი ხდება და უხეშ საკვებს აღარ ჭამს: ამიტომ ამ დროისათვის ენახავდნენ „ნაჯენცლოვ“ თივას, ნამგლით ნათიბს<sup>99</sup>. საერთოდ კარგად კვებავდნენ ხარბებს, ცხენებს და ფურებს; მშრალ, კეკუყ-მაკუყებს არ „ურჩავდნენ“ თივას, რადგან „მოცალო“ პირუტყვის გასუქებას არ ცდილობდნენ, მთავარი იყო „სული გაელწია“ (ფშ.). გაზაფხულზე „ვაბეჩაულ“ პირუტყვს აძლევდნენ ქერს; თუ „გულიანი“ ქერი არ იყო საკმარისი, ჭორღს (ფშ., განიაგების შემდეგ დარჩენილი „უგულო“ მარცვალი) მისცემდნენ. დოღში მონაწილე ხვად ცხენს ყოველდღიურად ქერს აჭმევდნენ და თივაზედაც თავისუფლად ჰყავდათ მიშვებული, ჭაკს კი ხშირად ცხვრის „ნაგაბარ“ (ნარჩენ) თივას, „მარსლს“ (ბაგაში ან ნაზვინ ადგილზე დარჩენილი თივა) აჭმევდნენ (ს. ახილა, არბოტი); ასეთ თივას შატილის თემში და ფშავში „ნაჭოფი“ ეწოდებოდა. თივის მტერს, რაც თივის მოტანის დროს ცვივა, „ქირს“ უწოდებდნენ, რასაც ულაყებდა და ცხენ-ვირს აძლევდნენ (ფშ.). ბავიდან თივის ნარჩენების ამოღებას „ამობაგვა“ ეწოდებოდა (ფშ., ხევის.). როცა სადგომიდან ხბოების „ნალოვინას“ გამოხვეტავდნენ (ფშ.), მის მოსამშრალეზლად იხმარებოდა ამობაგული თივა, „ნაგაბი“ (თუშ.), ნაგაბარი (ხევის.).

ახალწლამდე რადგან დღე პატარა იყო საქონელს დღეში ორჯერ აჭმევდნენ, შემდეგ კი სამჯერ: დილით ეძლეოდა „სადილი“ (ფშ., ხევის., თუშ), შუადღისას „სამზარი“ (ფშ., ხევის., თუშ.), საღამოზე „ვაჭმამი“ // ოჭმამი“ (ფშ., ხევის., თუშ).

წყალს საქონელს შუადღისას ასმევდნენ, როცა მდინარეზე ან წყაროზე მიჰყავდათ, სადაც წყლის დასაგროვებლად იდგა ლათბა (ხევის.), გეჭა, ნავი (თუშ.), სარნა (ფშ.). გეჭაში საქონელს „ნარცხს“ უსხამდნენ (ხევის.), ისარნაში // სარნაში კი ცხვარს აჭმევდნენ მარილს (ხევის.).

საერთოდ ბაგაში მარილი მუდმივად იღო, თანაც რამდენიმე ადგილზე (ფშ., ხევს., თუშ.).

ზამთარში საქონლის მოვლასთან და საკვების მიცემასთან დაკავშირებით გამოიყენებოდა შემდეგი გამოთქმები: დილით ამბობდნენ — „საქონნ გვევან დასანაყრებნივ“ (ხევს.), ძროხებ გვევან დასაქამკრებნივ“ (ფშ.). დროის ამ მონაკვეთში ხდებოდა ძროხების მოწველა, სადგომის დასუფთავება და „სადილის“ მიცემა; ამ დროს ფშავში „ფურთ სადილობა“ ეწოდებოდა; „ძროხადებაიავ“ ამბობდნენ თუშეთში. სამხრობისას იტყოდნენ — „საქონთ წყლევაი მასული“ (ხევს.), „წყლევანა მავიდავ“ (თუშ.), „წყლევანია“ (ფშ.), სალამოზე ღვებოდა „საქონყურება“ (ხევს., ფშ.) — ნაკელს გამოიტანენ, ხბოებს შოაწოვებდნენ, ძროხებს მოწველიდნენ, საკვებს მისცემდნენ და სხვა. სოფელ დათვისში ზამთარში, როცა მზე უძილაურთის ხატის თავზე ღვებოდა, იტყოდნენ „საქონყურებაშია შამვდარი მზეივ“. პირუტყვის სადგომის დასუფთავებას, საკმლის დაღებას, წყლის დაღვეინებას თუშეთში „რიგის მიცემას“ უწოდებდნენ.

სალამოზე, თივის დაღების შემდეგ, საქონელს რამდენიმეჯერ შეხედავდნენ, რომ არ აშვებულყო (დაზეზებულიყო) ან თივა არ გადმოვარდნილიყო, რასაც „საქონთ შავლა“ (ხევს.), თვალის შავლება, თივის შახვეტა (ფშ.) ეწოდებოდა. ერთ ჭამაზე პირუტყვს თივის განსახლვრული რაოდენობა ეძლეოდა — თივის მოში (ხევს., ფშ.), ბურკვი (თუშ.). „მოში“ დილა-სალამოს დიდი იცოდნენ, სამხრად პატარა (ფშ.). ბაგურ კვებაზე მყოფ პირუტყვს „ბალახზე ვასვლამდე“ თივისა და ჩალის გარკვეული რაოდენობა ესაჭიროებოდა — ძროხას ოცი „ერთბარგიანი“ თივა (ხევს.) და 20 წერის ჩალა,<sup>100</sup> შვიდი-რვა თივა (ფშ.), 20—25 ჩაღალი (თუშ.); ხარს 30 თივა (ხევს.), თორმეტი (ფშ.), 30 ჩაღალი (თუშ.); ცხენს 60 თივა (ხევს.), 40 ჩაღალი (თუშ.); მოზარდს 15—16 ჩაღალი (თუშ.); ერთ ცხვარს 5 თივა სჭირდებოდა (ხევს. მთის თივა დიდია ზომით). თუ ოჯახს ექნებოდა 100 თივა და 100 წერის ჩალა-ბზე 10 ძროხას გამოკვებავდა (ხევს ს. ამლა). ე. წ. „მამულიან“ ოჯახებს ჩალა-ბზე 40 კალომდე (კალოში 2 ბარგი იგულისხმება), „უმამულოს“ 20 კალომდე მაინც ექნებოდა შენახული (ხევს., ამლა).

გაზაფხულზე, როცა თივა, ჩალა-ბზე და ყარტი შემოეღეოდათ, საქონელს ნეკერს (ფშ., თუშ.), ნაკერს (ხევს.) აძლევდნენ. ახალი წლის შემდეგ ვერ ნახავდით ოჯახს, რომ „ერთ ჯერზე“ ნეკერი არ დაედო საქონლისათვის (ხევს., ს. ბუჩუკურთა); თუშეთის ზოგ სოფელში ზამთარი ისე არ ვავიდოდა, რომ 60—80 კონა ფოხვი (დგნალი) და წიწკი (არყის ხის წვერი) არ მოეტანათ. ერთი მთხრობელის თქმით — „მე

სრულ ფოხვით და წიწკით ვავასხნიდი ძროხები“ (ს. ვესტმო, ნინო იჩუაძე).

ნეკერი მზადდებოდა დგნალის, ნეკერჩხლის (კირცხილა), მჭახის, ხევის, წიფლის (ფშ., ხევს. ხევსურეთის სხვადასხვა ხეობებში განსხვავებული სახის ნეკერი მოჰქონდათ, რაც ტყის საფარზე იყო დამოკიდებული), ფოხვის (დგნალი) და წიწკისაგან (არყის წვერები, თუშ.). თუშეთში ნეკრად იყენებდნენ აგრეთვე ვერხვის ტოტებს, დეკას. ცხენს ფოხვის ნეკერს აჰმევედნენ, წიწკი უპეს დაუსივებდა. პარალელური საზამთრო სამეურნეო ბაზის ტყეში გაშენება ერთგვარად ნეკრის მოპოვებითაც იყო განპირობებული.

„მიკვირხარ ქალს მთიბელო რამ მაგაციღნა ჰკვიანი, საქონ ტანიეს ჩაღლალე, ბარია სთიბიანი, თუ თივა გამითავდება, სანეკროია ტყიანი“<sup>101</sup>.

ხევსურეთში ნეკერი მოჰქონდათ თავის ან საონარო//საონავრო ტყიდან. როგორც ცნობილია, ხევსურეთში ტყეები დანაწილებული ჰქონდათ — საკუთარ, საონავრო და ხატის ტყედ. საკუთრად ითვლებოდა მამებსა და მამისშვილებზე დანაწილებული ტყის ნაკვეთები, საონავრო კი საერთო-სასოფლო ტყე იყო, საიდანაც ნეკერის მოტანა ყველას შეეძლო. საერთოდ ტყეს ძალიან უფრთხილდებოდნენ და იცავდნენ (ამ ფაქტს ჯერ კიდევ ი. რადემ მიაქცია ყურადღება)<sup>102</sup>. სოფლის თავში ტყე დაცული ჰქონდათ ზვავის გამო და სხვ.

იცოდნენ აგრეთვე ფოთლის // ფათვის „ჩადება“ (ხევს., ფშ.), რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ხის ფოთლიან ტოტებს „თიბად ვასვლამდე კაფავდნენ და ხეებზე აწყობდნენ, „ძირებად“ (ს. დათვისი). ხევსურეთში მუხის ტოტებს აგვისტოში ჰკრიდნენ და მუხის კაპებში ინახავდნენ. ამგვარად შენახული ფოთლები ზამთარში ცხვირისა და თხებისთვის გამოიყენებოდა; წვრილფეხი პირდაპირ ხესთან მიჰყავდათ და ადგილზე აჰმევედნენ. ასე ინახებოდა მუხის, იფნის, თელის და ქორაფის ტოტები (ფშ.). ფოთლის შენახვა „უკაცურმა“ ოჯახებმა იცოდნენ. გვალვის დროს ფოთლის შენახვას მასიური ხასიათი ეძლეოდა.

ეთნოგრაფიული მასალით და სპეციალურ ლიტერატურაში<sup>103</sup> არსებული მონაცემებით აღნიშნულ კუთხეებში 10—15-დან 20 სულამდე მსხვილფეხს („წვრილი და მსხვილი“) კვებავდნენ ადგილზე. მეწველი ფურების რაოდენობა საშუალოდ 4-დან 8-მდე აღწევდა, ორი ან სამი ხარი (ხევს.), ერთი ან ორი ხარი (თუშ.), სამი ან ოთხი (ყვეარი) ხარი (ფშ.).

რ. ხარაძე აღნიშნავს, რომ თუშეთში საოჯახო თემებს, რომელთა ცხვრის რაოდენობა ათასს აღემატებოდა, ორი ხარი და 12 მეწველი



ჰყავდა. რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ შეძლებულ ოჯახებს იმდენივე სახნავე-სათესი მიწა ჰქონდათ, რამდენიც სასოფლო თემის დანარჩენ კომლეებს<sup>104</sup>.

იმდენივე  
ერქონესუნი  
ნიჰლიყოთაჲ

შესასწავლ კუთხეთაგან ყველაზე მეტი მსხვილფეხი პირუტყვი ფშავლებს ჰყავდათ. როგორც მთხრობელნი მიუთითებენ, „ფშავლები საქონლის მოყვარული ხალხი იყო“. „ისევე როგორც ყველა მთიელი, ფშაველიც ცხოვრობდა „საქონლით — ცხვარი და ძროხით, ხნავს იმდენს, რამდენიც მის სახლობას ეყოფა. ორი ძმა რომ იყოს ოჯახში, ერთი მიდის ცხვარში, თრიალეთსა და შირაქში, მეორე უელის შინაუბრებას, — თავისსა და ძმის ცოლშვილს“<sup>105</sup>. ფშავეში „ხელკაციან“ ოჯახებს (თითოეულ სოფელში ორი ან სამი თუ იქნებოდა) ადგილზე 30-დან 60-მდე მსხვილფეხის („წვრილი და მსხვილი“) გამოკვებვა შეეძლოთ. საერთოდ უკანაფშავეის სოფლებში „საქონიანი ხალხი“ იყო, რომელთაც იმის გამო, რომ ადგილზე არ შეეძლოთ ბევრი პირუტყვის გამოკვებვა, მსხვილფეხი „კახეთის ტყესა“ და შირაქში მიჰყავდათ<sup>106</sup>. ფშავეში ბევრი „ცხვარ-საქონის“ პატრონს ქვეხა // მეცხვარე ეწოდებოდა. მას სხვა მეთემეთა მსგავსად, ჩვეულებრივი სახლი („ციხე-სახლი“) და გარკვეული ზომის სახნავე-სათესი მიწა გააჩნდა: მათვან განსხვავებით, ქვეხას ბევრი საქონელი (ცხვარი, ძროხა), „უწი“ (სპილენძის ქვაბები, რკინის იარაღები) და სხვა სახის საოჯახო მონძარების ნივთები და პროდუქტები ჰქონდა (კოდები, პურიანი გოდრები, „ტყავ-ღურები“, მარილის „ყორე“ — ქვა მარილი „სამპირად“ დაწყობილი კედლის გასწვრივ, ქედილას ღუმები და სხვ.). ქვეხები „ყაქის“ (აბრეშუმის) ჩოხებს იცვამდნენ, მაგრამ ბევრი მათგანი ჩალაში იძინებდა (საწოლში ჩალას აფენდა და ტყავ-ღურას ან ნაბადს იხურავდა)<sup>107</sup>. მსგავსი ვითარება იყო თუშეთშიც, სადაც, მსგავსად ფშავეისა, ქონებრივი უთანასწორობა მხოლოდ მესაქონლეობის, ისიც მეცხვარეობის ხაზით ვლინდებოდა<sup>108</sup>. განვითარებული მეცხვარეობა მოითხოვდა ფშავეში დაქირავებული შრომის არსებობას; მეურნეობის სხვა არცერთი დარგი (მსხვილფეხა მესაქონლეობა, მიწათმოქმედება) საამისო პირობებს არ ქმნიდა<sup>109</sup>.

რადგან მესაქონლე // მეცხვარეების ძირითად სიმდიდრეს „მოძრავი ქონება“ — ცხვარი, ძროხა, ცხენები შეადგენდა (ზოგ მეცხვარეს ცხენის ჯოგი სახელის გამო ჰყავდა — 40—60 ცხენი, რომელთაც არავითარი დანიშნულებით არ იყენებდა), ამიტომ ხშირი იყო სტიქიური უბედურების შემთხვევაში (სიცივე, წყალდიდობა, ავადმყოფობა) მათი სრული გაღატაკება (მომთაბარეობის პირობებში ცხვარი როგორც ადვილად მრავლდება, ასევე ადვილად იღუპება). ასეთ შემთხვევაში მთიან რაიონებში იცოდნენ ურთიერთდახმარება, რასაც ოჩხარა (თუშ.), // ოჩხარი (ფშ.) ეწოდებოდა.

როგორც ვ. მ. მაჩაბელი წერს, თუშები ძირითადად მეცხვარეობას და მეცხენეობას მისდევნენ; ხევსურები და ქისტები ძირითადად მერძეულ პირუტყვს აშენებენ, ხოლო მეცხვარეობა მსხვილფეხი მშენებლისა და მიწათმოქმედების დამხმარე დარგია; ეს უკანასკნელი კი, მსხვილფეხა მესაქონლეობასთან ერთად, კეთილდღეობის მთავარ წყაროს წარმოადგენს. ხოლო რაც შეეხება ფშავლებს, მათთან შემოსხენებული დარგები სრულ ჰარმონიაში იმყოფებიან და ძნელია გამოვყოთ მათგან რომელიმე, რომელიც უფრო მეტად უზრუნველყოფს მოსახლეობის მოთხოვნილებებს<sup>110</sup>.

რ. ხარაძე იწველიებს რა მის მიერ მოპოვებულ საველე ეთნოგრაფიულ მასალას და ლიტერატურულ წყაროებს (რ. დ. ერისთავი, ა. ს. ხახანაშვილი)<sup>171</sup>, აკრიტიკებს ვ. მ. მაჩაბლის შეხედულებას და აღნიშნავს, რომ ფშავში მესაქონლეობა, მეცხვარეობის უპირატესობით, მეურნეობის წამყვანი დარგია და მიწების სიმცირე არ იძლევა მიწათმოქმედების წამყვან დარგად გადაქცევის საშუალებას<sup>112</sup>. მკვლევარი ვ. მ. მაჩაბლის ამ შეხედულებას იმით ხსნის, რომ ფშავში, მიუხედავად იმისა, რომ მესაქონლეობა, მეცხვარეობის უპირატესობით, მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო, ოჯახში ყველა მამაკაცი არ იყო დასაქმებული მეცხვარეობაში, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა თუშეთში<sup>113</sup>.

ზემოთქმულს ჩვენ თავის მხრივ მხოლოდ იმას დავსძენდით, რომ ფშავ-ხევსურეთსა და თუშეთში, მსგავსად საქართველოს სხვა კუთხეებისა, სადაც მიწათმოქმედება-მესაქონლეობას მისდევდნენ, სამეურნეო-გეოგრაფიული გარემოს შესაბამისად (ბარი და მთა) მიწათმოქმედების თუ მესაქონლეობის უპირატესობით, ყველაზე გავრცელებულ შინაურ ცხოველს მსხვილფეხი წარმოადგენდა, რომელიც თითქმის უკლებლივ ჰყავდა ყველა ოჯახს. ეს ფაქტი სრულიადაც არ ამცირებს შესასწავლი კუთხეებისათვის ცხვრისა და მეცხვარეობის მნიშვნელობას (თვით ხევსურეთისთვისაც კი, სადაც მსხვილფეხის შემდეგ ყველაზე გავრცელებული ცხოველი ცხვარი იყო და სადაც მომთაბარე მეცხვარეობას არ მისდევდნენ). საერთოდ მსხვილფეხს (მუშა და მერძეული პირუტყვი) ემყარებოდა მიწათმოქმედება და სარძევე მეურნეობა ძირითადად მეცხვარეობით განთქმულ ისეთ კუთხეებშიც კი, როგორც თუშეთი და ფშავია. ოჯახის გამრავლება-არსებობისათვის მსხვილფეხი საქონლის როლი შეუცვლელი იყო. მთიელთა კვების რაციონში ძირითადად მსხვილფეხა მესაქონლეობის პროდუქტები სჭარბობდა — რძე, ყველი, კარაქი, ერბო, ხაჭო, დო, ხარშო, შრატი, ხორცი; ცხვრის რძე მხოლოდ და მხოლოდ ყველის დასამზადებლად გამოიყენებოდა, მას სხვა დანიშნულება არ გააჩნია; ხევსურეთში როცა საქონლის რაიმე

ჭირი ჩნდებოდა (არხოტის თემი), უცდიათ ცხერის რძისაგან კარაქის შედღვევა, მაგრამ, როგორც აღნიშნავენ, ცხერის კარაქი დაბალი თვისებების მქონეა — მწვანე ფერი დაჰკრავს, სიფაქიზე <sup>ქვეყნის</sup> ~~ქვეყნის~~ <sup>ქვეყნის</sup> სხვ. ამასთანავე ცხვარი მხოლოდ ორ თვეს იძლევა რძეს და პროდუქტიულობის თვალსაზრისით ბევრად ჩამორჩება ფურებს, თუმცა ცხვარს ბევრი „ბანდი სცევია“<sup>114</sup>. ბაგურ კვებაზე მყოფ მსხვილფეხს შესასწავლ კუთხეებში ქალები უვლიდნენ. უფრო მეტიც, თუში ქალები არა მარტო ბაგურ კვებაზე მყოფ საქონელს უვლიდნენ, ძირითადად მათ ემყარებოდა საქონლის საკვების მოპოვება-მომარაგება; მთელ საქართველოში მხოლოდ თუში ქალი ხმარობდა ცელს, რომელიც მამაკაცთა შრომის იარაღად ითვლება. ყოველივე ეს მეცხვარეობის ვანვითარებით იყო გამოწვეული<sup>115</sup>.

ფშავლების კომპაქტური დასახლებები ჩნდებოდა იმ გზების გასწვრივ, რითაც კახეთის თუ თიანეთის ტყეებში მიჰყავდათ საქონელი<sup>116</sup>.

ამასთანავე სპეციალურ ლიტერატურაში გარკვეული მიზეზებია ჩამოთვლილი, თუ რატომ ვერ განავითარა ხევსურეთმა მომთაბარე მესაქონლეობა<sup>117</sup>.

თუ რა მიზეზები განაპირობებდა მთიან რაიონებში საქონლის ბაგური კვების ამჯვარად ორგანიზებას, ამის შესახებ გ. ჩიტაია შემდეგს აღნიშნავს: „დაბალი ტექნიკისა (კერძოდ ტრანსპორტის) და უგზოობის პირობებში, აქაურ მაცხოვრებელს არ შეუძლია ძირითად საცხოვრებელ ადგილზე მიზიდოს და დააგროვოს საქონლისათვის საჭირო რაოდენობის საკვები ან აქედან გამოიტანოს შორეულ საყანეებისათვის საჭირო პატივი. ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ ზამთრობით საქონლის გამოკვება მთის პირობებში საკვების დიდი მარაგის დაგროვებას მოითხოვს. ამ მდგომარეობიდან გამოსავალს მეტურნე იმაში პოულობს, რომ აგებს სოფლის გარეთ, საყანეებისა და სათიბების მახლობლად, საქონლის საზამთრო ბოსლებს, საქონლის საკვებისა და პატივის დასაგროვებლად. ზამთრის ვარკვეულ მონაკვეთში აქ ის საქონელთან ერთად ცხოვრობს. აქ საქონელი ან მთლიანად გადაჰყავს მას, ან მხოლოდ ერთ ნაწილს ამყოფებს“<sup>118</sup>.

**§ 3. მეორე სამეურნეო ეტაპი — საქონლის სძოვარზე გაყვანა, მასთან დაკავშირებული ხალხური ცოდნა-გამოცდილება და წეს-ჩვეულებები**

მესაქონლეობასთან დაკავშირებული წლიური სამეურნეო კალენდრის მეორე ეტაპის დასაწყისად ჩვენ მიერ „ოცობა“ (ხევს., თუშ.) ანუ ხარებობა (თუშ.) იქნა მიჩნეული. ოცობის შემდეგ საქონელი ბა-

გური კვებიდან თანდათანობით მწვანე საკვებზე (საძოვარზე) გადასვლას, ცხვარი და ცხენი კი მთლიანად ბალახით იკვებება; ოცობიდან ხენა-თესვას იწყებენ და ა. შ.

როგორც ითქვა, ოცობა ანუ ოცის კვირა გიორგობიდან მეოცე კვირაში დგება — „ოცი და მარტი ერთად გადიან“ (ხევს.) და ხშირად აღესება // აღდგომას ემთხვევა, რითაც მარხვა მთავრდება. ოცობა // უღელდება // ხარებობა (თუშ., 25 მარტი) თავის დროზე დიდი დღესასწაული უნდა ყოფილიყო, რასაც ჩვენამდე მოღწეული გადმონაშთური მასალა მოწმობს. როგორც ცნობილია, აღდგომას აღნიშნავენ გაზაფხულის ბუნიობის (ე. ი. 20—21 მარტი) შემდეგ სავეს მთვარის მომდევნო კვირა დღეს, ოცობა კი 25 მარტს მოდის (თუშ.). ფაქტიურად „ოცობა“ გაზაფხულის ბუნიობაა — „აღდგომასა, ოცობასა, დღე-ღამეთა სწორობასა“ (ხევს.); „ოცობასა-და ორობასა, დღე-ღამე სწორობასა“ (თუშ.)<sup>119</sup>. ოცობა 20—21 მარტის ნაცვლად „ხარებობასთან“ („ხარება“ ქრისტიანული კალენდრის მიხედვით 25 მარტს არის) ერთად დგება. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ზემო სენაეთში ფუტკრის შინიდან საფუტკრეში გაყვანის დღედ საყოველთაოდ „ხარება“ დღე იყო მიჩნეული<sup>120</sup>.

ხალხური გამოცდილებით, მარტის ბოლოდან გაზაფხული ძალაში შედის და ბუნების ძალები აღორძინებას იწყებენ. ბუნებრივია, ამ მომენტთან დაკავშირებით ისეთი ხასიათის ცერემონიული სრულდებოდა, რომელიც აღორძინებული ბუნების ძალებისა და მზის სითბოს გაძლიერებისაკენ იყო მიმართული. რადგან ძველი წარმართული დღესასწაულები მსგავსი ელემენტების შემცველ ქრისტიანულ დღესასწაულებს დაუკავშირდნენ, მოხდა მათი ერთგვარი გადაადგილება; ამით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ ე. წ. მარიამწმინდობა (ხევს. სოფ. ამაღ, ახიელი, როშკა) ანუ მარხვის ტყეპა//მარხვის ჩატკეცა გაზაფხულის ბუნიობის (21 მარტი) ანუ ოცობის ნაცვლად იმართებოდა აღდგომის წინ შაბათ საღამოს<sup>121</sup>. მარიამწმინდობის დღესასწაულის (სოფ. ახიელა) მეცნიერული ანალიზი მოგვცა ვ. ბარდაველიძემ<sup>122</sup>, მარიამწმინდობა ბავშვების დღეობა იყო, მოდიოდა აღდგომის // აღესების // აკვსების წინა დღეს და ორ დღეს გრძელდებოდა. მის ცენტრალურ მომენტს გუჯინა-ს დანთება და მთიდან დაგორება წარმოადგენდა. გუჯინა<sup>123</sup> ეწოდებოდა წნელისაგან დაწულ გოდორს, რომელიც ჩალით იყო გამოვსებული. აღესების ღამეს ბავშვები ერთ-ერთი მოსახლის ქერბოში ღამეს ათევდნენ და მათთან სოფლის თვითოეულ მოსახლეს „საკვლევი“ უნდა მიეტანა (ხინკალი, ერბო, კეცეულები) და თავს დაამწყალობინებდა. ამ დროს ბავშვები ფეხზე დგებოდნენ და ხმამაღლა გაიძახოდნენ — „ღედა მარიემო, შენ სწყალობდე ჩვენი გამკვლევის ჯარ-



სა, გუთანსა, კარის ნაქნავსა, ფურის ნაწველსაო“. დილით კი ხეობრი-  
 და ცეცხლმოკიდებული გუჯინას მთიდან დაგორება, რომელიც ცხელ-  
 ში ჩადიოდა და სხვ.<sup>124</sup> მეზობელ სოფელში (ამლა) ჩვენ მიერ შექმნილ-  
 ბული მასალით მარიამწმინდაობას იხდიდნენ მარიამწმინდას გორაზე  
 მღვარ სამლოცველოში; აქ „საკვლევის“ მიმტანთ ასე ამწყალოებ-  
 დნენ — „სწყალობდეს თეთრი გიორგი, მარიამწმინდის დაეღათი,  
 ფურსავ, კარსავ, გუთანსავ...“ თუ ბავშვებს, რომელიმე ოჯახის მიერ  
 მიტანილი „საკვლევი“ არ მოეწონებოდათ, მას „დაარისხებდნენ“: იმ  
 ოჯახის ხარებისა და ფურების ფურის მქონე ქვებს შეარჩევდნენ და  
 დააგორებდნენ შემდეგი სიტყვებით: „დედა მარიემო, დაუგორე ეესეთა  
 კარი, ეესეთა ფური...“ ამ დღესასწაულის მიმდინარეობის პროცეს-  
 ში გამოჰქონდათ მარიამწმინდას ზის ჯვარი, რომელზედაც ე. წ. „სათ-  
 მებები“ იყო დიდი რაოდენობით დახვეული. სათმებებს (შალის ძაფისა-  
 გან დაწული, მძივებით შემკული თასმა თმების შესაკრავად) სწირავ-  
 და ის, ვისაც დეკეული ჰყავდა მოგებული: რამდენიც მოიგებდა, იმდენი  
 „სათმე“ უნდა მიეტანა<sup>125</sup>. სოფელ როშკაში „გუჯინაობას“ დიდ-  
 ხუთშაბათის წინა ღამეს (კუდიან წუხრა) იხდიდნენ. თუშეთში შაბათ  
 საღამოს, მარხვის მიწურულში ბავშვები „მარხვის ტყუპას“ აწყობდ-  
 ნენ: ჩალით გატენილ გოდორს ცეცხლს წაუკიდებდნენ და დაავორებდ-  
 ნენ ძახილით — მარხვა ჩავტკიცოთ, აღარ მოგვივა“<sup>126</sup>. ბოსღები ხში-  
 რად სხვადასხვა გორაზე მღებარეობდა და ბავშვები ერთმანეთს გას-  
 ძახობდნენ — „მარხვა გამოგვიგზავნეთ“-ო, თან ცეცხლმოკიდებულ ის-  
 რებს ისროდნენ. ხევსურეთის ს. დათვისშიც „კუდიან წუხრას“ ისროდ-  
 ნენ ცეცხლმოკიდებულ მუგუზლებს. ცეცხლმოკიდებული გუჯინას დაგორე-  
 ბის რიტუალი გუდანის ჯვარში (ხევს.) ახალიწლის დილით სრულდებო-  
 და. ახალი წლის დილით ხატის კარზე კოცონის დანთება მიღებული  
 იყო არზოტის ჯვარში და პირაქეთ ხევსურეთის ცალკეული სოფლების  
 სამლოცველოებში. ს. არღუნში (დუშეთის რ-ნი) კი წმ. ბარბარეს ეკლე-  
 სიის კარზე აღდგომის წინა ღამეს ანთებდნენ დიდ კოცონს.

გ. ბარდაველიძე, განიხილავს რა „მარიამწმინდაობას“ ახიელის მ-  
 გალითზე, დაასკვნის, რომ მარიამწმინდაობაში ქრისტიანული ელემენ-  
 ტი მხოლოდ წმ. მარიამის სახელით არის მოცემული. არსებითად მა-  
 რიამწმინდაობა უძველეს წარმართულ დღესასწაულს წარმოადგენს...  
 მას ცეცხლის დღეობის ხასიათს ანიჭებს გუჯინას მოწვნა, მისი ანთების  
 და ცეცხლმოკიდებული გუჯინას მთიდან დაგორების ცერემონიალი...  
 გუჯინას დანთება და დაგორება მზის ამოსვლის წინ, დილის ბინდში  
 ხდებოდა. ყოველივე ეს აფიქრებინებს მკვლევარს, რომ გუჯინას და-  
 გორება მზის მოძრაობის ამსახველი მაგიური მოქმედების გადმონაშ-  
 თსაც უნდა წარმოადგენდეს... ამასთანავე ოდესღაც ამ დღეობის ჯა-




დღისური მოქმედების გამომწვევი უნდა ყოფილიყო, არა იმდენად ცეცხლის საშუალებით ავი სულების განდევნა, რამდენადაც ცეცხლის გაძლიერების სურვილი და ამ ცეცხლის, ე. ი. მზის სითბოსა და სინათლის მიწასთან, მოსახლეობასთან დაახლოება იმისათვის, რომ ამ გზით მიწის მოსავლიანობა და საქონელისა და ადამიანის კეთილდღეობა უზრუნველდებოდა<sup>127</sup>. ამ წარმართულ დღეობაში აისახა ისეთი მომენტებიც, რომელიც უშუალოდ ხენა-თესვასა და საქონლის საძოვარზე გაყვანასთან არის დაკავშირებული. წარმართული დღეობის დედაარსი მიგვანიშნებს, რომ ის მზის ვახაფხულის ბუნობასთან არის დაკავშირებული და საერთო არაფერი აქვს აღდგომასთან.

შატილში მარიამწმინდაობის სახელით არ იხდიდნენ დღესასწაულს მაგრამ აღსება//აღდგომა დღეს მარიამწმინდა // ღვთისმშობლისა და ადგილის დედის სამლოცველოებში („კოშკებთან“) მიპქონდათ „ფურთნათავარი“ ერბოსაგან დამზადებული ხაფიწის ან კალტის (ხაჭო) გულიანი ხინკლები და ნათავარი კარაქი (საერთოდ დეკეულის პირველი ხბოც აქვე უნდა დაკლულიყო). მისატანს „მასაპოხანი“ ეწოდებოდა. ხატი „დედროვნის მისავალი“ იყო და ამიტომ მამაკაცებს არ მიესვლებოდათ და არც სასმელის მიტანა და არც საკლავის მიყვანა არ იცოდნენ. მთხრობელთა თქმით, იქ მისვლა დეკეულისათვის, მისი „ღალისათვის“ იყო საჭირო. „მასაპოხათ“ სამშაბათს ამზადდებდნენ: თითოეულ ძროხაზე ათი ხინკალი მზადდებოდა (ხუთი ადგილის დედას, ხუთი მარიამწმინდას). ხინკლებისათვის იყენებდნენ „ნალალურის ნათავარ“ ფქვილს (შემოდგომაზე პირველად გაღვწილი მარცვალი). თითოეულ ხინკალს ნაპირს მოაციცქნიდნენ და ძროხაზე ორ გურგუსელა // გორილას გააკეთებდნენ. ასევე თითო სულ ფურზე ნათავარი კარაქის ორი გორილა მზადდებოდა და ყველაფერი ეს ჯამში იდებოდა. ქალები ჯერ ადგილის დედის კოშკთან, შემდეგ ღვთისმშობელთან მივიდოდნენ, სამლოცველო კოშკებს ნიშები (შუკუნანი) ჰქონდა და ხინკლის გორილებს შიგ აწყობდნენ. შემდეგ სამლოცველოებს გარს შემოუვლიდნენ, „მაულოცავდნენ“ და კედლებზე კარაქს წაუსვამდნენ<sup>128</sup>: „მარიამწმინდაო, დედა ხთისაო, ჯართა მამაო, ფურთა დედაო, დეკეულთა ნანაო, ჰელ-რიგი არ დამიკლავავ შენდა, წყალობას ნუ დამაკლებავ, წყალობა გამამაყოლე, ჯვარ დამიწერე ფურის ნაწველსავ, ჯარის ნაწნავსავ, კალტსავ, კარაქსავ“ (ხეც. შატილი).

ფშავში საძოვარზე ახლად გაყვანილ საქონელს ხახმატის ჯვარს შეახვეწებდნენ — „შენ უშველე ჩვენს კაც-საქონსა, შენ დაგვიწერე ჯვარი, დაგვიდევენ ბარაქა ფურთ ნაწველსა, ჯართა ნაწნავსა“.

ამრიგად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ადგილის დედას, მარიამწმინდა//მარიანგი//მარიტა // ღვთისმშობელს, თურსიხეს //(თუმ.)



ეხვეწებოდნენ ადამიანისა და საქონელის გამრავლებას, ნახანავე-წითლის და ნაწველ-ნადღვებისათვის ბარაქის მინიჭებას, ბოროტე მკვლელებისგან დაცვას, დაფარვას და ა. შ. ამ მიზნით სამლოცველოებში აღდგომას, ამალლებას და მარიამობაში მიჰქონდათ ორი ქადა: ერთი ჩვეულებრივი, ხავიწის გულიანი-ოჯახის სამხვეწრო, მეორე კი „ფურთნათავარი“ — რომლის ხავიწი ნათავარი ერბოსაგან მზადდებოდა და წველა-დღვების ბარაქიანობის მომატებისათვის იყო განკუთვნილი. მიჰქონდათ აგრეთვე „ნათავარიანი“ კოტრები (თუშ.), ქადისკვერები (ხევს.), კეცე-ულები (ფშ.). ამავე სამლოცველოებში იკვლოდა უშობელის პირველი სბო. ადგილის დედა, ღვთისმშობელი ერთნაირად მფარველობდა და ნაყოფიერებას ანიჭებდა ქალებს და ფურებს, ამიტომ მათ დედაკაცების ხატს, ქალების ხატს, ფურების ხატს უწოდებდნენ<sup>29</sup>. ამ ღვთაების ქრისტიანიზირებულ სახელწოდებათა ქვეშ იფარებოდა წარმართული ნაყოფიერების ქალური ბუნების ღვთაება.

როგორც აღვნიშნეთ, ოცობის შემდეგ საქონელი შედარებით ხანგრძლივი დროით ვაჰყავთ გარეთ. ნაზამთრალი პირუტყვი დასუსტებულია და სადგომის ახლოს, მზის პირზე ტრიალებს; „დაფუჭვილია, უმეტლოა“ (ხევს.), ესელება (ფშ.)—სიარული უჭირს („ეხლა გვესეება საქონი“—ფშ.). „უმუხლო“ პირუტყვს „წყალი უდგას“ მუხლებში, სუსტად არის და ამიტომ შორს ვერ მიდის, დაქანებულ („გვერდალ“) ადგილს არიდებენ, „მიედანსა და გლუვს“ ურჩევენ. თანდათანობით მუხლში „სისხლი ჩაუდგება“ და თავისუფლად დადის. თუ სისუსტე პირუტყვს დიდხანს ვაჰყვა, მწყემსს გააფრთხილებენ—„უკენ გასწირიდივ, უმეტლო არისავ, თავის ნებაზე გამაჰყვებისავ“ (ხევს. არხოტი). თხუთმეტ მარტს დედამიწიდან „ამოვარდნილი“ სითბო ხელს უწყობს ბალახის „ამოჟოინებას“ (ხევს., მესხური გამოთქმა „ჟიჟო ამორეულია“ ხარ-ბორჯის ანუ ნასესხების შემდეგ ბალახის ამოსვლას გულისხმობს)<sup>30</sup>, „ამოწინებას“ (ფშ.), „ამოწუწუნებას“ (თუშ.). „ჟინქლის წვიმების“ დროს მზისპირზე ბალახს მალე „ამოჰყრის, ამოჰყაჰავს და მყოვანი (ყვაილები) გაიშლება“ (ფშ.). მარტში მოსული „თოლ-შაბყი“ (წვიმანარევი თოვლი) ბალახის საფურია (ხევს.)-მიწას ალბობს, ძველ ბალახს არბილებს და „ნორჩს საცსარს აძლევს“ (ხევს.). საერთოდ მარტში მოსული „სხვადასხვა“ თოვლი (ურნატაის, მძლეარის, საგუგულო და სხვ.) ბალახის ამოსვლას აჩქარებს. ამოწინებული // ამოჟოინებული ბალახის მოჰოვა საქონელს უჭირს“ „ემლევა“ (ხევს). გამოჯანმრთელების პროცესში მყოფი პირუტყვის მიმართაც, რომელიც ჭამას იწყებს, ამბობენ,—„ემლევა კია“. პირუტყვი შეიძლება შიმშილით ან წყლის წყურვილით დაიამლოს (ხევს., ფშ.), დაალმდეს (თუშ.). ამ ტერმინს ალ. ჭინკარაული აფხაზურ „ამლა“-ს

(შემშილი) უკავშირებს.<sup>131</sup> ახლად ამოსული ბალახი „აპატიტუნა“ (ფშ.), „ლოყნა“, „აპატირა“ (ხევს.), შემდეგ კი „წაბერდება“ ახალი ბალახი არ ჰყოფნის, ვერ აძლებს პირუტყვს, მიუხედავად ამისა, თივის ჭამას მიატოვებს—„აიკრძალავს“ (ხევს.), „გემოს არ ატანს“ (ფშ.); მას ახალი ბალახის „ტკბილი, გემო, ახალი სული, ტკბილი სული აქვს აღებული“ (ფშ.), „მდელოს სული აქვ ატანილი, მდელოობს“ (ხევს.), ახალი ბალახი „სულს მოჰპარავს“ (ხევს.), „დასუვდება“ (ფშ.)—„დასუსტდება. რადგან ბალახს ძალა არა აქვს, ფუშვს ვერ უღებს“ (ხევს.), მუცელს ვერ „გამოიღებს“. პირუტყვი (ფშ.) და დასუვდება. ამის გამო ისედაც დასუსტებული ნაზამთრევი პირუტყვი „გაბეჩავდება“, „ჩაიხვევს“ და შეიძლება მოკვდეს კიდევ. ამ შემთხვევაში ამბობენ—„ახალ ბალახზე გაუვიდა, ფუშვ დეელია, ახალ ბალახმა სულ მაჰპარა“ (ხევს.). ამიტომ ცდილობენ საქონელი „ძველ-ახლიან“ საძოვარზე გაუშვან, სადაც ახალთან ერთად ძველი ბალახიც არის დიდი რაოდენობით დარჩენილი (ახალი „ამორეულია“, ხევს.). ვისაც იმის საშუალება აქვს, რომ საქონელი პირველ ხანებში საძოვარზე არ გაუშვას (თივა და ჩალა აქვს კიდევ) მისი საქონელი შედარებით თავს კარგად გრძნობს

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გავრცელებული გამოცდილებით, ხვნის პერიოდში ხარებს ბალახის მოძოვის საშუალებას არ აძლევდნენ (იგულისხმება ხვნის დასაწყისი), რომ ძალა არ დაჰკარგოდათ და სპეციალურად ამ დროისთვის შენახული თივით ჰკვებავდნენ (ფშ., ხევს., მთ., გუდ., თუშ., მესხეთი და სხვ.). ხარს ხევსურეთში, ხვნის დროს დილით „ნაყრი“ ეძლევა, თითო ხარზე ერთი მოში—ორივე ხელით აღებული—თივაა გათვალისწინებული მაშინ, როცა ორ ძროხას ერთ „მოშს“ აკმარებენ. თუ კაცი „ველმარტოა ჯართ სადილი“ ზურგით უნდა წაიღოს, ხოლო თუ „ველკაციანი“, სადილს და სამხარს მიუტანენ. მეოთხეჯერ სახლში შეაქმევენ ვახშამს. ხარმა თუ „მდელოს სული აიტანა“, კვალში „ჩაიქცევა“. ამ პერიოდში (როცა საქონელი პირველად არის გაშვებული საძოვარზე) მცენარეული საფარის ზრდასთან ერთად იცვლება პირუტყვის ბაგური კვების რეჟიმი. გაზაფხულზე დღე-ღამის განმავლობაში საკვები შემდეგი თანმიმდევრობით ეძლევა: პირუტყვი პირველად საძოვარზე მხოლოდ შუადღისას გაჰყავთ, ამიტომ თივას დილა-სალამოს აძლევენ, რასაც „სამხარის მოკდა“ ეწოდება („სამხარს კი იგდის, ვახშამს კი ვერაო“). შემდეგ თივა მხოლოდ დილით ეძლევა, „ვახშამსაც იგდის“. საქონელი თვითონ მიატოვებს ჭამას, მაგრამ იმის შიშით, რომ „ახალმა ბალახმა სული არ მოჰპაროს“, დილით ერთი-ორ „ფივს“ წაუყრიან (ხევს.). როცა საქონელს ბალახი ჰყოფნის და შიმშილით სიკვდილი არ ელოდე-



ბა, ამბობენ, რომ „საქონი გავიდა“ (ხევს., ფშ.), „დარჩა, გასკვდობა-  
ბულია“ (ხევს.) საქონს ეშველა, გამაიკვებნეს, აღარ დეფიციტობენ  
(ფშ.). ყველანაირი საქონელი ძველით მაისში „დარჩება“ (ფშ., ხევს.);  
ცხენი და ცხვარი მარტში „დარჩება“; ჯაჭვის „თვალს“ (რგოლს) რომ  
დამალავს ბალახი, ცხენი „დარჩენილია“ (არხოტი, დათვისი). „ოცო-  
ბაში ცხვრის დარჩომაივ არც ავია და არც კარგივ“ (ხევს., სოფ. დათ-  
ვისი). საერთოდ მსხვილფეხიდან საძოვარზე ყველაზე ადრე შშრალ  
„ქეჰყ-მაჰყს“ და „ბერწ მოცალოებს“ უშეებენ. „პირშითებში“ ქე-  
ჰყ-მაჰყი აპრილის ორ კვირაში გავა“ (ფშ.).

ხევსურეთის ზოგიერთ თემში გაზაფხულზე აცხობდნენ კვერებს,  
ე. წ. „საქონთ გასაყოლებანი“. ქალი ჩუმად გამოაცხობდა იმდენ ხა-  
ვიწიან კვერს (შატილის თემში მას სეფესაც უწოდებდნენ), რამდენი  
მოგებული ძროხა, დეკეული და ხბო ჰყავდა; კვერები საძოვარზე მი-  
ჰქონდა საქონელთან და „ველზე მანათებდა“ (სანთელს მიაკრავდა)  
შემდეგი სიტყვებით: „დალოცვილო საქონისად მყოლო ანგელოზო,  
შენ ძალი-და, შენ სახელი ადიდას ღმერთმა, შენა სამთავროდ იყვას,  
შენა გასამარჯოდ, მშვიდობით ჩამალევებ ზაფხულ ჩემ საქონს, შენ  
მაუარი“ (შატილი, ახიელი, არხოტის თემი). როგორც ზემოთ ითქვა,  
ფშაეში საძოვარზე პირველად გაყვანილ საქონელს ხახმატის ჯვარს  
შეახეწებდნენ, ქადას და ხუთ კვერს „სადობილოს“ გამოაცხობდნენ  
და სხვ.

ავი თვალისაგან დასაცავად პირუტყვს აბამდნენ ურძნის (ხევს. ფშ.)  
თურსას (თუშ.), ტყემლის (ფშ.) „მძივს“. ეს ხდებოდა დიდ ხუთშა-  
ბათს (ფშ., ხევს.), ოცობაში (თუშ.). ამას უმძრახი (ხევს., ფშ.), უნ-  
ძრახა-ი“ (თუშ.) ქალი აკეთებდა.<sup>132</sup>

მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო წლიური ციკლის  
მეორე ეტაპი, რომელიც ოცობით // უღელდებით ანუ ხარებობით იწ-  
ყება, მთავრდება ამაღლება-ხალარჯებით, რის შემდეგაც გაზაფხუ-  
ლის ხენა-თესვა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან ზოლში დამთავ-  
რებულად ითვლება, ხოლო საქონელი გადაჰყავთ სამთობებში, საზა-  
ფხულო საძოვრებზე. როგორც დაეინახეთ, ეს ეტაპი მიწათმოქმე-  
დების (ხენა-თესვა) თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მე-  
საქონლეობისათვის (მხედველობაში გვაქვს სარძევე მეურნეობა,) თუმ-  
ცა ტრადიციული სამეურნეო ციკლის განხილვისას ნათლად ჩანს, რომ  
მესაქონლეობა მჭიდროდ არის დაკავშირებული მიწათმოქმედებასთან  
და სიმბიოზს ქმნის. სამიწათმოქმედო სამუშაოების ვადები, ხშირად  
მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამუშაოების შესრულების ვადებს  
ემთხვევა.

§ 4. მესამე სამეურნეო ეტაპი — საქონლის საზაფხულო საქოვრებზე გარეკვა, მასთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაციის ფორმები და საქოვრების გამოყენების ხალხური ტრადიცია

ეროვნული  
ბიბლიოთეკა

მსხვილფეხა მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო ციკლის მესამე ეტაპის დასაწყისად ჩვენ „ამაღლების“ დღესასწაული მივიჩნით: ამაღლება აღდგომა // ახვსებიდან შვიდი კვირის გასვლის შემდეგ, მეორმოცე დღეს ღვება; ამ დღესასწაულის მომდევნო ეტაპის დასაწყისად მიჩნევა გამართლებულია შემდეგი მასალების საფუძველზე: ამაღლება-ხალარჯვების შემდეგ (ხალარჯება ამაღლების სწორზე მოდის) საქონელს სუბალპურ და ალპურ სარტყელში მდებარე საზაფხულო საქოვრებზე—საზაფხულო სამთო (ფშ.) საზაფხულო საბოსლო (ხევს.)— მიერეკებოდნენ; „ბარის“ თუ „მთის“ მამულეებში ხენა-თესვას ამაღლება-ხალარჯვებისთვის ამთავრებდნენ, აღმ. საქართველოს მთიანეთში (თუშ., ფშ., ხევს.) საქონელის საზამთრო ბოსლებიდან სოფელში გადაყვანა ზოგან თუ აღდგომა // ახვსება // ოცობას იცოდნენ, უმეტეს შემთხვევაში ამაღლებისთვის ხდებოდა. ამაღლებამდე საქონელი თავისუფლად ძოვდა ყველგან, სათიბებშიც კი; ამაღლება დღეს სათიბებს „დააყენებდნენ“ და საერთოდ, საქონელს მწყემსის გარეშე აღარ გაუშვებდნენ („სათიბე დაიცვოდა ამაღლება-ხალარჯვებიდგე“—ფშ.). ყველგან, სადაც ამაღლების შემდეგ საქონელის გაშვება არ შეიძლებოდა (ყანები, სათიბები), დაასობდნენ სარყს (ხევს.) სარყ/სართს (ფშ.); სარყი წარმოადგენს ხის კანგამძვრალ ტოტს, რომლის წვერზედაც კანია გამონაკული. მხოლოდ მხენელ ხარს არ ეკრძალებოდა „დაყენებულ“ სათიბში შესვლა („ჩარს არ ეწყალების, ვისა გინდა სათიბე იყოს, ჩარი-ძოვს“—ხევს., ს. ახიელი). ს. დათვისში (ბუდე ანუ მირგვალ ხევსურეთი) „ნამუშეელი დგებოდა“ (ნახნავე-ნათესი და სათიბი) ამაღლება დღეს (ამაღლებას ღვთისმშობლის სალოცავში ხუთშაბათს იხდიდნენ, ნაბაკურის ანგელოზში კი შაბათს). ნაბაკურის ანგელოზის ხატში დღეობის დროს ხუცესი „დაარისხებდა და თასს დაღვრიდა“: „გაუწყურას ხთიშობელი, ნაბაკურის ანგელოზი, სოფელნი უხათრო კაცს, რომენიც დაღლევის ნამუშეელს ან უგზო გზაზე გზას დაზდებს (ყანაში)“. როგორც დათვისელი მინდია არაბული გადმოგვცემს ამ საშლოცველოს ადგილზე უწინ თამარ მეფის ცხვრის ბაკი ყოფილა, რომელსაც ანგელოზი მფარველობდა. აქვეა სასაფლაოც, მაგრამ ქალებს ახლოს მისვლა ეკრძალებოდათ, ხოლო მამაკაცებს იქ შესვლა მხოლოდ დასაფლავების დღეს ან დღესასწაულის დროს შეეძლოთ.

ამაღლება დღეს, ან მის წინ ან შემდეგ „გააწილებდნენ საქონს“



და ორი კოკობაც. ერთ-ერთ მათგანში ოცი კვერიდან მოგლეჯილ „ნათავარს“ („ნათავარ ახლიჩეთავ“) მოათავსებდნენ, შემდეგ დრგალთ უფროსს ჯამში ჩაღებდნენ, ზედ დააღებდნენ ორ კოკობას და თელს, გაიტანდნენ გარეთ და „მაახსენებდნენ“ — „ზეისტეჩოს ადგილის დედაო, შარაისძირულნო, თქვენა სამთავროდ, თქვენა გასამარჯოდ იყვასავ“. დიგალთათვის განკუთვნილი შესაწირავი გარეთ ყორეში რჩებოდა.

როგორც სოფ. ამლის დღეობა ამალლება // ზისცვრობის ერთ-ერთი მომსწრე შენიშნავდა — „ამალლება დღე ფურებისად იყვის, წველა-დღეებისად“ (ლელა წიკლაური-ბალიაური).

ამაღლებს, როგორც მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო ტრადიციული ციკლის მესამე ეტაპის დასაწყისად მიჩნევა გამართლებულია შემდეგი მონაცემების საფუძველზედაც: გუდამაყარის სოფ. ათნოხში, ამ დღეს გოგო-ბიჭები „ცხვარ-ძროხას“ სოფლის თავზე მღებარე საზაფხულო საძოვარ „სამხლენ“ — ზე მიერეკებოდნენ, სადაც სალოცავი „წვერის ანგელოზი“ იყო. სოფლიდან საძოვრისაკენ მიემართება შარა. სამხელნზე საქონელს ამალლებამდე არ გაუშვებდნენ. სანამ სოფლის გოგო-ბიჭები ცხვარ-ძროხას წვერის ანგელოზისაკენ გარეკავდნენ, ქალები სოფელში მღებარე ადგილის დედის სალოცავში მიიტანდნენ ქადას, კვერებს და სანთელს; ეს იყო „პირველმამგე ძროხის“ (დეკეული) „მასალოცავი“. ქალები ოთხ ნაწილად სერავდნენ ქალებს, ანთებდნენ სანთლებს და ლოცავდნენ „პირველმამგესა“ და თავის ოჯახს. ამის შემდეგ სოფლის ნახირი წვერის ანგელოზისკენ მიემართებოდა. შარაზე მსვლელობის დროს სამ ადგილზე ჩერდებოდნენ, ე. წ. „ნაკოკავრებთან“ („წვერობა დღეს, რომელიც ივლისში მოდის, ზენა სოფლიდან (დუმაცხო) წამოაბრძანებდნენ დროშას და საქონლის სავალი შარით მიემართებოდნენ წვერის ანგელოზისაკენ); ათნოხიდან გასულნი დროშას სამ ადგილზე „ნაკოკავრებთან დაასვენებდნენ“; აქ მხოლოდ ბიჭები მივიდოდნენ და სანთლებს „მონათებდნენ“. სალოცავში მისულნი დასჭირდნენ ქალებს და დაილოცებოდნენ: „ღმერთმა გაგიმრავლოსთ ცხვარ-ძროხა, კაც-საქონლით ჯანმრთელად გამყოფოსთ, მრავალს დასწრებიყავით ეემ დღეს“. აქვე მიჰქონდათ „პირველად შეწურვილი“ პატარა ყველი, რომელსაც ჰქირდნენ და ერთმანეთს სთავაზობდნენ; საღამოზე კი სოფელში საქონელთან ერთად ბრუნდებოდნენ. მესაქონლეობასთან დაკავშირებული საგაზაფხულო დღესასწაულის დროს სხვა სოფელშიც მიჰყავდათ სოფლის ნახირი სამლოცველოში (დღესასწაული „თედორობა“ — ხადას ხეობა, მთიულეთი).

სოფ. ჩხუბაში (ხევს.) ამალლებას ადგილის დედაში იხდიდნენ,

სადაც ორი დიდი ქადა მიჰქონდათ, რომელთაგან ერთი „ფურთ ჩათავარი“ იყო; ერთს ცხრა, ხოლო მეორეს თხუთმეტ „აშალს“ ატანდნენ; თან მიჰქონდათ ახლად ამოწურული ყველი, რომელსაც ცხრა ნაჭრად ჰკრიდნენ და აშალთან ერთად „შლიდნენ“ (ფანტავდნენ); სრულდებოდა ში ღეთისმშობლისა და ნაბაკურის ანგელოზის სალოცავებში ამაღლება დღეს მიტანილი ორი ქადიდან ერთი იყო „ფურთ სამხვეწრო, ნათავრისი“; აქაც მიტანილ ყველს წვრილ ნაჭრებად ჰკრიდნენ და აშალთან ერთად გადაფანტული ბავშვებს უნდა აეკრიფათ (საერთოდ ფშავსა და ხევსურეთში აღდგომაში, ამაღლებასა და მარიამობაში მიტანილ კვერებს დეკანოზი, ხევისბერი გადმოფანტავდა და ბავშვები აკრეფავდნენ). „საქონის სამხვეწრო, ფურთ ნათავარი ქადა“ ფშავის ყველა სოფელში აღდგომა, ამაღლება ან მარიამობა დღეს მიჰქონდათ ადგილის დედა//ღეთისმშობლის სალოცავში (უკანაფშავი, მათურა, გოგოლაურთა, ხოშარა, შუაფხო, თხილიანა, გომეწარი, ხომი, აფშო, უძილართა და ა. შ.). თუშეთშიც ამაღლება დღეს მარიამწმინდას თუ თურსიების სალოცავებში მიჰქონდათ ხუთი კოტორი „ნათაურას“ გულით და სამი ხშიადი.

სამცხე-ჯავახეთში ამაღლება დღეს მოწველილი რძე მთლიანად უნდა გამოეყენებინათ: ნაწილისაგან „ძიკორკოტი“ უნდა მოეხარშათ, მორჩენილ რძეს კი იმ ოჯახს გაუგზავნიდნენ ვისაც იმ წელს გარდაცვლილი ჰყავდა და რძე არ ჰქონდა; მას უნდა დაელოცა რძის გამომგზავნის ოჯახი და მისი მეწველი ძროხები. ჯავახეთში ამაღლებას იხდიდნენ სოფ. ბარალეთთან მდებარე ამაღლების ჯვარში. ამ დღეობას აქ ჩამოსახლებული სომხები „სუფროვანეს“ (წმ. იოანე) და „კათნაპურს“ (რძის ფაფას) უწოდებდნენ<sup>133</sup>.

სოფ. დადიანეთში (ქსნის ხეობა) ვისაც ბევრი ცხვარი ჰყავდა, ამაღლება დღეს მოწველილი მთელი რძისაგან ყველს ამზადებდა და სალოცავში მიჰქონდა.

ცალკეულ კუთხეებში შემორჩენილი გადმონაშთური მასალით შესაძლებელი ხდება ამ დღეობის წარმართული სახელწოდების აღდგენა. როგორც აღნიშნული იქნა, სოფ. ამლაში სახელწოდება „ამალღების“ ბარალელურად იხმარებოდა „ზისცვრობაც“. გარდა ამისა, არხოტის თემის სოფლებში (ახიელი, ამლა, ჭიმლა) და სოფ. ჭუთაში აღდგომა // ახვსებასა და ამაღლებას „ეერბობა“-ც ეწოდებოდა. ამაღლება დღეს „ცხვარ-საქონის“ მწყემსი გოგო-ბიჭებისათვის (ამაღლებამდე საქონელი არჩეული ან დაქირავებული მწყემსის გარეშე იყო გაშვებული და ხშირად საძოვარზე მეზობლის გოგო-ბიჭებს ატანდნენ), რაც არ უნდა ღარიბი ოჯახი ყოფილიყო, უნდა მიეცა „კალ-ერბო“ ან „კალტ-ერბო“ წიწინით (ხის პატარა ჯამი); ზოგი ბავშვებს ფქვილს, ყველს და

ერბოს მისცემდა. ყველაფერი ეს ახალგაზრდებს „ველზე“ მიჰქონდათ, საქონელს საძოვარზე გაუშვებდნენ, თითონ კი სამზადისს შეუდგებოდნენ. ფიქალ ქვებს (სიპებს) დააწყობდნენ, ქვეშ ცეცხლს შეუდგებოდნენ და ზედ ქაღისკვერებს აცხობდნენ. შემდეგ იმართებოდა ცეკვა-თამაში სტვირის თანხლებით (სტვირს მცენარე სკიპალოს ღეროსაგან ამზადებდნენ); ამავე დროს სრულდებოდა სიმღერა „ბარბალ-ბარბუ“, რომლის ტექსტი ამჟამად დაგვიწყებულია. ცეკვა-თამაში და სიმღერა, ერთგვარად, სახუმარო ხასიათს ღებულობდა. როგორც ითქვა, ამ დღესასწაულს „ერბობა“ ეწოდებოდა.

ამრიგად, აღნიშნულ სოფლებში „ერბობა“ ძირითადი დღესასწაულის—ამაღლება // ზისცვრობის პარალელურად მიმდინარეობდა და მას სოფლის გოგო-ბიჭები ნახირში ყოფნის დროს, საძოვარზე ასრულებდნენ.

სავარაუდოა, რომ ამაღლების ერთ-ერთ ძველ სახელწოდებას ზისცვრობა // ერბობა უნდა წარმოადგენდეს. ამავე შინაარსის მქონე უნდა იყოს ამაღლების ჯავახური სახელწოდება ძიკორკოტი. სახელწოდება ზისცვარობა // ერბობა // ძიკორკოტი კარგად ასახავს ამ დღეობის ერთ-ერთ ძირითად დანიშნულებას.

ამაღლების შემდეგ ერთ კვირას მაინც მოსალოდნელი იყო თოვლის მოსვლა, ამიტომ საჭირო იყო სიფრთხილე, რათა საქონელისთვის საკვები ჰქონოდათ: „ამაღლებას-ხალარჯვებასაც ჯარზე ნუ დასჯდიღივ, თუაც სამ ნაკრის კონა არ გქონდასაც ჰერხოშიაც“ (ხევს.), „შვიდ მაისსაო შვიდი გოლორი ბზე მაინც უნდა გქონდესო, არა გაიგებათ დარავდრისაო“ (ფშ.). რაჭული მონაცემებით: „შვიდ მაისსაო შვიდი გოლორი ბზე უნდა გქონდესაო, ბარის კაცო შენ გეუბნები, თუ არა მთის კაცს მაინც ექნებაო; „შვიდსა დღესა, შვიდ მაისსა, შვიდი ირემი მოკლესაო, შვიდი ირემის ვატყავებაში შუბი წაიქცაო“, უეცრად მოსულ დიდ თოვლს შუბი წაუქცევია (ზემო რაჭა), ე. ი. კარგ ამინდს ამ დროს არ უნდა ენდონ. გადმოცემით, ამაღლება დღეს მალა მდებარე ყანებიდან ზევას „კარის აკაზმა“ ჩამოუტანია (მატილი). ამაღლება-ხალარჯვების შემდეგ, მთიან რაიონებში ზაფხული ძალაში შედის; ამას უნდა გულისხმობდეს „ქადავის ენაზე“ ფრაზა; „ფიფქთ გადადენა და მწვანით ამადენა“, რომელიც ამაღლებას (დღესასწაული) და ზაფხულის მოსვლასაც ნიშნავდა, ხოლო „ფიფქთ ჩამადენა“ ზამთრის აღმნიშვნელად გამოიყენებოდა (ხევს.)<sup>134</sup>. სოფ. ჩხუბაში (ხევს.) „ურწყნი“-ს გასვლის დროს (ურწყნი მარხვის პირველი და ბოლო კვირა) „შესძახებდნენ“ ხატში: „ურწყთ გადასვლაივ, ფიფქთ გადასვლაივ და მწვანით ამასვლაივ კაზედ მაგიგდინასთავ“ (ურწყის გასვლით, აღდგომის დადგომით ზამთარი გადის და გაზაფხულის მოსვლა სასიკეთო



იყოს). უნდა აღინიშნოს, რომ ოცობა//დღელამეთა სწორობა//აკვეთება//  
 აღდგომა და ამალღება გაზაფხულისა და ზაფხულის მოსვლას წინააღმდეგობას  
 რისით ტოლფასოვანი დღესასწაულებია, რასაც მეორეგვარი სახელწო-  
 დება „ერბობა“ და შესრულებულ ლოცვათა ფორმულირება ადას-  
 ტურებს- „ფიფტი გადასვლაი, მწვანილი ამასვლაი“.

ზენა-თესვის დამთავრების, ე. ი. ამალღება-ხალარჯვების შემდეგ  
 იცოდნენ „ნაკვეთის“ დაყენება. კვირის განმავლობაში რომელიმე  
 დღეს კვირადღის გარდა უქმედ დაიპერდნენ „სეტყვის“ გამო.

ამალღება-ხალარჯვებას“ დაყენებულ“ უქმეს მექარობა დღეს (მა-  
 რიამობის რვაში) „აუშვებდნენ“ (ფშ.), „ენკენიაჩი გატყდების ნაკვე-  
 თი“ (ხეგს.).

ზემოთ მოტანილი მასალა მხარს უჭერს იმ მოსაზრებას, რომ აღმ.  
 საქართველოს მთაში (ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი, მთიულეთ-გუდა-  
 მაყარი) და სხვა კუთხეებშიც (მესხეთი, ქართლი) დღეობა ამალღე-  
 ბის ქრისტიანულ სამოსელში გახვეულია მესაქონლეობასთან და  
 აღორძინებული ბუნების ძალებთან დაკავშირებული დიდი წარმარ-  
 თული დღესასწაული, რომელიც ახალი სამეურნეო ეტაპის დასაწყის-  
 ში იმართებოდა. ამ დღეს საქონელი საძოვრებთან თუ მის სავალ შა-  
 რებთან მდებარე სალოცავებს—ადგილის დედა//მარიამწმინდა//ღვთის-  
 მშობელი, წვერის ანგელოზი, „მომთაბარე“ ანგელოზი“ და ა. შ. შეს-  
 ხოვდნენ ადამიანისა და საქონელის კარგად ყოფნას და გამრავლებას,  
 ნაწველ-ნადღეების ბარაქიანობას, ოჯახის კეთილდღეობას; ლოცავდ-  
 ნენ „პირველმამე ძროხას“. ზემოთ ჩამოთვლილ ქალური ბუნების  
 შქონე ნაყოფიერებისა და ცოცხალ არსებათა მფარველ ღვთაებებს  
 ეწირებოდა რძე „ნათავარი“ ერბოთი (ხეგს.), ქადა „ფურთ სამხვეწ-  
 რო ნათავრისი“ (ფშ. ხეგს., გუდამაყ.) კეცეულები, „ნათავარი კალ-  
 ტით“ და ახლად ამოწურული ყველი (ხეგს., ფშ., გუდ., თუშ.); „ნა-  
 თავრიანი კოტრები“ (თუშ.); გაზაფხულზე პირველად შედღეებილი კა-  
 რაქისაგან დამზადებული ერბოს გარდა „ნათავრად“ დეკეულის ხე-  
 ნიცი ითვლება (ხეგს., თუშ.) გარდა ამისა, ფშავში, საზაფხულო საძო-  
 ვარზე წასვლის წინ, ან იქ ასულნი აცხოზდნენ ქადას თუ კვერებს და  
 ღვთაებას მფარველობას შესთხოვდნენ: „მშვიდობით მივდივართ და  
 მშვიდობით ჩამოგვიყვანენ, მშვიდობის ზაფხული გადმოგვაყრინე,  
 მომთაბარე ანგელოზო, შენ დაგვეხმარე“ (სოფ. გომეწარი). სამთო-  
 ში ასულნი ხახმატის ჯვრის სახელზეც აცხოზდნენ ცხრა „სადობილო“  
 კვერს, ანთებდნენ ცხრა „ფეხ“ სანთელს და შემდეგი სიტყვებით ლო-  
 ცულობდნენ: „ხახმატის ჯვარო, წმინდა გიორგი, შაგვითქომ და შა-  
 გვისრულებია სამსახური, სანთელ-სეფე-კვერნი, შენს წყალობას ნუ და-  
 გვაკლებ, შენი კაბის კალთა გადმოგვაფარე კაცსა, საქონსა; თუ რა სა-

ზიანო საქმე გვეხედებოდეს, გადაგვიმქავერე, შენ გამეირჩხავ-გამქირ  
დავზე გადაილე“ (სოფ. უძილურთა). ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ამდროს  
ბის დღესასწაულში მოცემული ძველი დღესასწაულის ნაშთები მის  
საზაფხულო ბუდეში მისვლის დღესასწაულთან უნდა იყოს კავშირში.

ამაღლება დღეს ხდებოდა საქონლის მოვლასთან დაკავშირებული  
საერთო-სასოფლო საქმეების მოგვარება. ამ დროს იცოდნენ „სოფლის  
პირზე შაყრა“ (საფეხენოს ბანზე—შატილი, ან რომელიმე სახლის ბან-  
ზე), სადაც „წილს გაპყრიდეს ცხოვრობაზე, კარავნობაზე, წილის სა-  
ქონობაზე“ (ხევს.) უფროსი კაცი სოფელში დაიძახებდა: „ფეხონში  
ამაიარეთავ, წილ გავყართავ“ (სოფ. შატილი); „ბერწობა გაარჩიეთავ,  
კოჭყ-დეკეულივ, გარ-მაზვრებივ, ცხენ-ჯორივ“ (არხოტი).

როგორც აღნიშნული გვქონდა, საქონელი საზაფხულო საძოვრებ-  
ზე—საზაფხულო საბოსლოებში (ხევს.) საზაფხულო სამთობებში (ფშ.)  
ამაღლების (თშ., ფშ., ხევს.) ან ხალარჯვების (ხევს., ფშ.) შემდეგ უნ-  
და გაერეკათ. ხენა რომ დამთავრდებოდა „ათი კვირაიდგე“ (იგულის-  
ხმება კვირათა გამოთვლა „ოცობიდან“), ხარავანი მთაში მიჰყავდათ  
(სოფ. ბუჩუკურთა). ამაღლება-ხალარჯვების შემდეგ მთაში გარეკილი  
საქონელი მარიამობის თვის ბოლოს, დღეობა მარიამობის სწორზე (ხევს,  
თშ., ყანები როცა გაიქრებოდა), ან ენკენის თვის ბოლოს (ფშ.  
ხევს. დათვისი) ტოვებდა ალპურ საძოვრებს და „ბარში“ (სოფელში)  
ჩამოჰყავდათ. ბარში ჩამოსულთ „ნამკლოვან-ნათიბი“ უნდა დახვედ-  
როდათ (ფშ.).

მთის მოსახლეობის ბარში მასიურად ჩამოსახლების გამო, მესა-  
ქონლეობასთან დაკავშირებულმა შრომის ორგანიზაციის ფორმებმა  
თანდათანობით ცვლილებები განიცადეს. ამ საკითხებთან დაკავშირე-  
ბული ეთნოგრაფიული მასალა ყველაზე სრული სახით ხევესურეთმა  
შემოგვინახა.

ამაღლება-ხალარჯვების შემდეგ მეწველი პირუტყვისაგან გამოცა-  
ლკევებული ხარები და მოზვრები (ბერწობა) ჯოგად ერთიანდებოდა,  
რომელსაც კარავანი (ფშ., ხევს.), გაროანი//კარუანი (თშ.) ეწოდე-  
ბოდა; მეწველსა და ახალგაზრდა დედალ პირუტყვს კი გააწილებდნენ  
(ხევს.), გააჭერებდნენ (თშ., ფშ.) და აერთიანებდნენ „წილის საქონ-  
ში“ (ხევს.), „ძროხა-ჭერში“ (თშ.).

ხარავანს შეადგენდა სოფლის ხარები, მოზვრები, ცხენები და ჯო-  
რები. ორი წლის მოზვრებს სოფელში არ გააჩერებდნენ. ისინი ძრო-  
ხებს მოსვენებას არ მისცემდნენ და შეიძლებოდა კლდეზედაც გადა-  
ეგდოთ. მეწველი პირუტყვის ნახირში მხოლოდ ორ მოზვერს ტოვებ-  
დნენ, რომელთაც ორ კვირაში ერთხელ სცელიდნენ (არხოტი).

ხარების ხარავნად გაერთიანება რევოლუციამდე ფშავ-ხევესურე-



თის თითქმის ყველა სოფელში ყოფილა წესად. ხარავანი ბოლო ხანებში ჰყავდათ სოფლებს — ხომი, აფშო, მიგრიაულთა, <sup>მხარეთა, ქუჩა-ნიკოლოზთა</sup> ნაფშავი (ფშავი).

სოფლებში, სადაც ხარები მეწველთან ერთად ჰყავდათ გაერთიანებული, საძოვრებსა შემორჩა სახელწოდება „სახარავნე“ (ფშ.)

სოფელი ხარების ჯოვისათვის მწყემსს//მეპარავნე//მეპარუენეს დაიჭირავენდა ან გააჯერებდა (თუშ., ფშ., ხევს.); „პარავნობას ჯერთაც იკდიდეს“ (ხევს.); დაჭირავენებულ მეხარავნეს აძლევენდენ „საპარავნოს“, რაც მორიგებაზე იყო დამოკიდებული (ხევს.); ამ მიზნით მოსული კაცი „მეპარავნედ ორ ფუთ ერბოზე ნაკლებად არ დადგებოდა“ (ს. დათვისი, ჩირდილი). პატარა სოფელზე „საპარავნო“ დიდი გამოდიოდა, ამიტომ ხშირად, რამდენიმე სოფელი ერთიანდებოდა და ერთ მეხარავნეს იყვანდა (ხევს., ს. ბუჩქუკურთა, ბარისახო, ჩირდილი). თუშეთში მთელი გომეწრის ხეობის ხარები გაერთიანებული იყო და ალაზნის თავში იღვა.

მეხარავნეს ერთ სულ პირუტყვზე ერთი ლიტრა სულადი (4 კგ. ქერი, ჰვავი — თუშ.), ერთი ნასამალი ქერი (ხევს., ერთი ლიტრა) და ერთი ჩარქვი (არხოტი; ჩარქვი იყო „საქალაქო“ — ხუთსტილიანი და ადვილობრივ სახმარი ოთხსტილიანი) ან ერთი კგ ერბო (ს. დათვისი) ეძლეოდა. არხოტში ქერსა და ერბოსთან ერთად მეხარავნეს ერთ ჩარქვ სატანს (ყველი) აძლევენდენ.

როცა მწყემსისთვის ხარავანის სათვალავით ჩაბარება ხდებოდა, მაშინ „მაწოვარი“ კვიცი დედასთან ერთად ერთ სულად ითვლებოდა, რადგან მას დედა უფრო გაუფრთხილებოდა, ვიდრე მწყემსი.

არხოტის თემში უცხო მეხარავნეს ორი „მეპირობე“ უნდა დასდგომოდა, რომელნიც სოფელთან ურთიერთობისას მის ინტერესებს იცავდნენ. როცა „სახარავნოს“ მიცემის დროს დგებოდა ზოგ მეთემეს შეიძლება უხარისხო ერბო ან მარცვალი შეეთავაზებინა. ასეთ შემთხვევაში მეხარავნე „მეპირობეებს“ მიმართავდა და ისინი პირობის დამრღვევს გააფრთხილებდნენ — „ეს რჯულიავ, სოფლის პირს ნუ სტეხავ“-ო.

დაჭირავენებულ მეხარავნეს „საგძალს“ ცალკეული ოჯახები რიგის მიხედვით აძლევენდენ. ერბოსა და ხორცის მიცემა არ იყო სავალდებულო „როსა ვინ კი საქმელს მიაწვდიდ, თავის სახელ-სირცხვილ იყვ“ (ს. ახიელი). ორიდან ოთხ სულამდე ერთნაირად აძლევენდენ საქმელს, მხოლოდ ერთი ხარის პატრონი განსაზღვრულის ნახევარს გაიღებდა. შატილში მეხარავნეს კვირაში ხუთი კვერი ეძლეოდა; თუ ფქვილს წაიღებდა „გვერდი“ (ნახევარი საწყავი) ერგებოდა. სახლში მისულ მწყემსს აჰმევენდენ და სასმელსაც შეასმევენდენ, „ველზე“ კი სიმთვრა-

ლე არ შეიძლებოდა. მას უფლება ჰქონდა დღესასწაულებზე მოსული  
ყო და შეესვა კიდევ (არხოტი). მეხარაენეს არ აღევიდნენ ტყვედ  
მელს: ზოგან შეიძლება ქალამნები მიეცათ — ს. დათვისში კრძალნი  
ცალ საქალამნეს იღებდა და სოფელში რამდენიმე წყვილი ქალამანი  
შეუგროვებოდა.

რაც შეეხება „პარაენობის ჯერით მოგდას“ (ხეც.), აქ შედარებით  
სხვა პირობები იყო; სოფელი დააწესებდა გარკვეულ რიგს და მთელი  
სეზონის მანძილზე 2 ან 4 კაცი დადგებოდა ან არა და დღელამეში  
ერთხელ იცვლებოდნენ — „გაჰქონდათ პარაენობა“ (ალ. ჭინჭ.).

თუშეთის სოფ. ვესტმომში გაჯერებული ხარაენი სოფლის თავში  
„გარსადგომში“ ჰყავდათ. „მოჯერე“ რომელსაც ერთი ხარი ჰყავდა,  
ერთ დღეს გარეკავდა გარსადგომიდან საძოვარზე, ორი ხარის პატრონი  
კი ორჯერ, რასაც „გარუენის ჯერი“ ეწოდებოდა.

სოფ. როშკაში ხენის დამთავრების შემდეგ ოთხ კაცს შეარჩევდ-  
ნენ, რომელთაც ცხრა კვირის განმავლობაში უნდა მოეყოლოთ ჯოვისა-  
თვის. „ყავლის“ (ვადა) გასვლის შემდეგ ხარებს სოფელში „ჩამოჰყ-  
რიდნენ“. საერთოდ მეხარაენეები გარკვეული უპირატესობით სარგებ-  
ლობდნენ; იმავე როშკაში მათ გასათიბად ეძლეოდათ სათიბი მთა—  
„მეგარაენეების ალღუმი“, რომელიც საქარაენო მთის ახლოს, არხო-  
ტის გადასასვლელისაკენ იყო. მათი სათიბი მთა ოთხ თანაბარ ნაწილად  
იყოფოდა და ტოლი იყო იმ სათიბი „მთებისა“, რომელიც დანარჩენ  
მეთემეებზე ნაწილდებოდა. როგორც აღნიშნული გვქონდა, ხენის და-  
მთავრების შემდეგ „ნაკვეთი დგებოდა“—კვირაში რამოდენიმე დღე (პა-  
რასკევი, შაბათი), უქმედ ითვლებოდა, რომლის „გატეხა“ და მუ-  
შაობა საკლავის დაკვლით მისი „ნათელის“ გარეშე არ შეიძლებოდა;  
მაგრამ მეხარაენეებს „სრუ ჯსნილი“ ჰქონდა, ე. ი. უქმე დღის ნათე-  
ლის გარეშე შეეძლოთ ემუშავათ (ხეც., არხოტის თემი).

იენისში გაჯერებული ხარები ღვინობის თვეში დაიშლებოდა  
(თუშ., ხეც.) დღეობა ენეენის შემდეგ (სექტემბრის შუა რიცხვები)  
ისევ მკიდნენ. მკის დამთავრების შემდეგ იწყებოდა თივა-მნის მოზი-  
დვა, როცა სოფელში სამ უღელ ხარს შეაბამდნენ და იწყებდნენ ჭირ-  
ნახულის მოტანას, მეხარაენე დაშლიდა ხარაენს (არხოტი).

ხეცურეთში მეხარაენეებად მთიულები, გუდამაყრელები, მოხე-  
ვეები და ფშაველებიც დგებოდნენ; თითონ ხეცურები სხვა სოფელში  
მეხარაენედ, საერთოდ მწყემსად, არ მიდიოდნენ, რადგან სირცხვილად  
ითვლებოდა; ასეთ კაცს წააყვედრიდნენ—„სხვათა მეჯამაგირიავ“ (ს.  
დათვისი), „რა კაციავ ეგივ, პარაენს უდგასავ“ (ს. ამლა).

„მიშოიანობის“ დროს (როცა მეზობელ ტომებთან ურთიერთობა  
გამწევაებული იყო) ერიდებოდნენ უცხო მწყემსის აყვანას; განსაკუ-



თრებით ეს პირიქით ხევესურეთზე (მატილისა და არხოტეს თემები) ითქმის, რომელიც „სამეტრო“ იყო და სხვას ვერ ანდობდნენ. ჩაუხუტის ჯოგს; თავდასხმა ხშირად „ლილღველთა“ (ღალღების ტომი) მხრიდან იყო მოსალოდნელი. მაგ. ასეთ დროს სოფ. გუროში ხარაევანს დღისით ორი კაცი დარაჯობდა, ღამით კი ოთხი— „გაგვილაღეს ჭარები ჩხუტი-ეხით, თორმეტი ჭარი; უკვენ გაუღდეგით ოცი კაცი, მღვევარი; ისართ-ღელისას გადაყარნეს, ბისნისას ჩალაღეს, ნეთხას დავეწიენით; ერთ ქვე მაგვიკლეს კაცი; ჭარებ კი გამაღვალეთ, იქითაც მაუდიოდ ხალხს ცხენებ, ჭარებ, ცხვარი და საქონი“.

ქისტები ხშირად ესხმოდნენ თავს ფშავ-ხევესურეთსა და თუშეთს; თავის მხრივ ისინიც აწყობდნენ საპასუხო თავდასხმებს. ნადავლის ძირითად ნაწილს საქონელი შეადგენდა. ურთიერთ თავდასხმები და ნადავლის მიტაცება კარგად აისახა ამ კუთხეთა პოეზიაში. ჩვენ მხოლოდ რამოდენიმე მაგალითს მოვიტანთ:

„გამაყარნესთ საქონნი, ერთ ღილღველ გიღვასთ ბანზედა“<sup>135</sup>.

მეორე ლექსში ქისტების სალაშქრო სამზადისია აღწერილი:

„ვულში აქვს ხევესურეთობა, ჩავლეთ ჭარავენზედა“<sup>136</sup>.

თავის მხრივ არც ხევესურები რჩებოდნენ ვალში:

„მაში გატეხეს შუ-მითხო, მაუდის ძროხა-ცხვარია,  
ერთ კვირას მითხოში იღვეს, დაკოცეს ჭარაენია“<sup>137</sup>.

გატაცებულ საქონელს ხშირად შუაკაცების მეშვეობით იბრუნებდნენ. დაბრუნებულ საქონელში, სათვალავის შესავსებად, ბებერ საქონელსაც ატანდნენ (ს. ახიელი, ამლა). ვარდა მტრობისა ხევესურებსა და ინგუშებს მეგობრობაც აკავშირებდათ<sup>138</sup>.

მთაში გარეკილი ხარები „გაურყებულები“ იყვნენ (ხევეს.) და უცხო პირი აღვილად ვერ მიეკარებოდა: შეიძლებოდა ხარები და ცხენები თავს დასხმოდნენ და მოეკლათ კიდეც. ერთი კაცი მოკლეს ცხენებმა, როდესაც მან თავის ცხენსა და ხარებს მარილი მიუტანა (საერთოდ წესად იყო, რომ ყველას თავისი ხარებისა და ცხენებისათვის უნდა მიეტანა მარილი); გადმოცემით, ამ კაცში ერთ-ერთმა ცხენმა თითქოს თავისი პატრონის მკვლეელი იცნო და თავს დაესხა.

თუ ხარი ან ცხენი მეხარავნის დაუდევრობით დაიკარგებოდა, მას პირუტყვის ღირებულება მთლიანად უნდა აენახლაურებინა, ხოლო თუ დაკარგულის გერშს<sup>319</sup> იპოვნინდა, მაშინ ნახევარს ახდევინებდნენ; ეს იმ შემთხვევაში ხდებოდა, თუ მეხარავნე პატრონს დროზე არ შეატყობინებდა მომხდარის შესახებ და ლეშს „ჭია ააჩნდებოდა“ (მესამე

დღეს უჩნდება ჭია)<sup>140</sup>. თუ ხარის სიკვდილში მეხარავენს არ მიუძღო-  
და ბრალო, მაშინ „ყაელის“ (ვადა) გასვლისას „სახარავენოს“ ჩვეულებრივ  
ბრივ უხდიდნენ.



თუ ხარავენის მთაში გარეკვის ერთი, ორი ან სამი კვირის შემდეგ  
პატრონს ხარის ვაყიდვა მოუხდებოდა, მას „საჯარავენო“ მინც უნდა  
ვადეხადა (ს. ახიელი).

როცა ოჯახს ხარის ან ცხენის მთიდან ჩამოყვანა დასჭირდებოდა  
(ხარი „სასვილებების“ მოსახნავად, ცხენის სამგზავროდ), უკან მიყვანი-  
სას პირუტყვი მეხარავენს უნდა ენახა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუ  
ის დაიკარგებოდა, მწყემსი პასუხს არ ავებდა. თუ მეხარავენე ნაქურ-  
დალ ცხენს ან ხარს შეიფარებდა, სოფელი გააფრთხილებდა — ნაქურ-  
დალს რატომ მალავო.

ხოლო რაც შეეხება მეწველი პირუტყვის ნახირს, რომელსაც „წი-  
ლის საქონი“ (ხევს.), ძროხაჯერი (თუშ.) ეწოდებოდა, სოფელი დაწე-  
სებული რიგის მიხედვით მომწყემსავდა. თუშეთში ხბოებიც გაჯერე-  
ბული ჰყავდათ. სოფელი „გაპყრიდა წილს“ (ხევს.) „გააჯერებდა (თუშ.,  
ფშ.) ძროხებს და გაარკვევდნენ ვის როდის მოუხდებოდა „ძროხაჯერ-  
ში“, „წილის საქონში“ წასვლა. ერთ სულ ძროხაზე ერთ ან ორ დღეს  
დააწესებდნენ, ან ორზე ერთ დღეს (თუშ.). ხევსურეთში ორი ძროხის  
პატრონი ერთ რიგს გამოტოვებდა, სამი ძროხისა კი ყოველ რიგში გა-  
ვიდოდა — „ორს სამბურიო და სამსავ წყემსივ“ (ს. დათვისი). მთაში  
წაყვანილ წილის საქონს, თუ ყანები და სათიბები არ იყო ახლოს,  
მწყემსი არ ჰქირდებოდა (ხევს.). ვინც წილის საქონში სხვის ნაცვლად  
წაეიდოდა, ერთი დღის მწყემსობა ერთი აბაზი ღირდა, სქესისა და ასა-  
კის განურჩევლად; მთელი ზაფხულის „მწყემსობა“ კი ორი საწყავი  
(საწყავი — ფუთი ქერი, ხევს.); ერთი ლიტრა ხმელი კალტი (ხაჭო)  
სამი ძროხის „მწყემსობას იშორებდა“ (თუშ.). წილის საქონის//ძროხა-  
ჯერის მწყემსი პირუტყვის ვადავარდნის შემთხვევაში პასუხს არ ავებ-  
და, ხოლო თუ პირუტყვი „უგერშოდ“ დაიკარგებოდა, მაშინ უნდა  
„შეეზლა“ (ხევს. თუშ.) ანალოგიური ვითარება გვაქვს საინგილოში:  
„ნახირის მწყემსვა ჯერით მოდის მეკომურთა შორის. ამ ჯერობას  
„ზრუნის ებათი“ „ქვიან. თუ საქონელი ბევრია ორ-ორი მეკომური  
იხდის. მენაბათე მწყემსი მოვალეა ნახირს კარგად მოუაროს, კარგად  
დააძლოს, მაგრამ თუ საქონელი დაჰკარგა ან მოჰპარეს მოვალე  
არ არის გადაიხადოს“<sup>141</sup>.

მეწველი ნახირის მწყემსს მესაქონე (ხევს.), მემძროხე (ფშ.), მე-  
ძროხე (თუშ.) ეწოდება. თუშეთში ძროხებს თუ არ გააჯერებდნენ, მა-  
შინ მემძროხეს დაიქირავებდნენ და საზღაურად თითოეული ოჯახისა-  
გან ერთი ლიტრა ქერი ეძლეოდა. გარდა ამისა, მემძროხეს მორიგეობით  
აძლევდნენ ყირა-ს (საგზალი) და ქალამნებს. საგზლად ეძლეოდა ყვია

(ქუმელი), ერბო ან კალტი. ერბო „საერბოე ბაზუნით“ მიჰქონდათ. ოჯახი იმდენ დღეს აძლევდა ჯირას და ქალამნებს, რამდენჯერც კვავდა. მეორე ოჯახში გადანაცვლების შემდეგ ქალამნებს აქვთ ტოვებდა.

მეძროხეებად და მეხარავენებად ჩაღმებთან დიდოები იყვნენ, პირიქითში კი ქისტები და დიდოები. დიდოები მარტო მეხარავენებად და მეძროხეებად არ მუშაობდნენ თუშეთში, ისინი იყვნენ ყორის (ქვის კედელი) მშენებლებიც და სხვა სეზონური სამუშაოების შემსრულებელნიც. დიდო ქალები მონაწილეობდნენ მკაში, მატყლის დამუშავებაში და სხვ. დიდოები ყველაზე მშვიდობიან მეზობლებად ითვლებოდნენ<sup>142</sup>.

წილის საქონი // ძროხაჯერი მოსავლის აღების შემდეგ დაიშლებოდა და ყველა თავის საქონელს მოუვლიდა. „წილის საქონობა“ (მწყემსობა) ვისაც ემართა, მას შემდეგ, რაც სოფელში სამი უღელი ხარი შეიბმებოდა, ვალი უნდა მოეცილებინა (არხოტი).

წილის საქონის დაშლის შემდეგ ყველა თავ-თავის საქონელს მოუვლიდა; საქონელს უვლიდნენ ახალგაზრდები (ოც წლამდე), სახლის შვილი (ხევის.), „მეჯამაგირე“ (ხევის., ფშ.). როგორც მ. მახაბელი წერს, მთელ ფშავში ხბოებს და ძროხებსაც კი გოგო-ბიჭები უვლიან. თავისი საქონელის მომწყემსვაში ისინი არაფერს არ ღებულობენ, სხვის საქონელის მოვლაში კი რასაც გოგო იღებს, მის პირად საკუთრებაში რჩება, ხოლო ბიჭის მიერ აღებული საზღაური ოჯახის საკუთრებას შეადგენს<sup>143</sup>.

„სახლის შვილი“ (ხევის.) არ იყო სისხლით ნათესავი, იგი ობოლი, უღედმამო 10—14 წლის ბავშვი იყო, რომელსაც შეიძლო საქონლის მოვლა და საოჯახო საქმეების შესრულება. ის დაახლოებით ხუთი წლის მანძილზე რჩებოდა ოჯახში და წელიწადში ერთი ძროხა (ხელითი ან ფეხითი) ეძლეოდა. ჩაცმა-დახურვა და ჭამა-სმა ოჯახის იყო. მას ევალებოდა საქონლის გარეკვა, მომწყემსა, საქონლის დაბინავება („დაყურება“) და სხვ. სახლის შვილს ოჯახში „წილი არ ედო“. იმ შემთხვევაში, თუ უპატრონო მოხუცებულებს უვლიდა (რაც იშვიათად ხდებოდა), შეიძლება სახლი დარჩენოდა.

მოჯამაგირედ ან მწყემსად ახალგაზრდები დგებოდნენ. ობოლი „კამპურადაც“ დადგებოდა (მას მარტო საქმელი ეძლეოდა). ზოგი კი ტანისამოსისა და ფეხისამოსის გამო მწყემსავდა საქონელს (ხევის.). მცირეწლოვანი გოგო-ბიჭები რვა-ცხრა წლის ასაკიდან ებმებოდნენ საოჯახო საქმიანობაში; საქონელის, ხბოებისა და ბატკნების გარეკვა-მორეკვა, წყლისა და შეშის შინ შემოტანა, ძროხისა და ცხვრის მოწველა. ამ ასაკის ბავშვებს „მეჯავალე“ ეწოდებოდა. ისინი მეზობელსაც გაე-

გზავნებოდნენ საქმეზე. ბავშვზე იტყოდნენ—„არა შაუძლავთ, მეტა-  
აღე კი არისა“, ან კიდევ „მეჭავალივაც, გაბეჩაულივც, საქმე ეწოდებო-  
სავ, სრუ ფევეზე დგასავ“. თუ ოჯახში მცირე ასაკის ბავშვები არ იყვნენ,  
დათ, მაშინ ამბობდნენ: „უფროსიც მეორაო და მეჭავალივაც“  
ლე ისეთივე როლს ასრულებდა ხევსურულ ოჯახში, როგორც „მორ-  
ბედი“ მესხეთში.<sup>144</sup> გაზაფხულზე, სანამ „საქონს გააწილებდნენ“ ბავ-  
შვი თავის საქონელთან ერთად მეზობლის საქონელსაც გარეკავდა, რა-  
საც „საქონის შაბარება“ ეწოდებოდა. ის 4—5 კვირის განმავლობაში  
ატარებდა მეზობლის ცხვარ-ძროხას და კვირაში ერთხელ „შამბარე-  
ბელი“ ოჯახი საგზალს ჩაუდებდა. შამბარებელი ეტყოდა „საქონნ მი-  
დინნიდიო“. თუ ბავშვი ნათესავი არ იყო, მაშინ 6 სულ პირუტყვზე 1  
კმ კარაქს აძლევდნენ (არხოტი). შატილში, 2—3 წლით, ღარიბი ქის-  
ტები ოჯახებით ამანათად მოდიოდნენ. კაცები დგებოდნენ ცხვრის მწყე-  
მსად, მეხარავნედ, ქალები კი საოჯახო საქმეებს ასრულებდნენ—სა-  
ქონელს უვლიდნენ, ართავდნენ, ჩეჩავდნენ, მკიდნენ, ქაზადარს (იატაკს)  
ლესავდნენ. ამანათად მოდიოდნენ ოჯახებით ჯარეგოდან, თერეთეგო-  
დან.

მწყემსის საწვიმარ მოსასხამს „ბაჰკო“ (ფშ., ხევს.) წარმოადგენ-  
და. ფშავში ბაჰკოდ თხის ბალნის ტომარი გამოიყენებოდა, რომელიც  
„კაპიუშონის“ მსგავსად იყო თავზე ჩამოცმული:

„სიმადრივ სავძალს ნუ დაწირავო,  
სიღართ ბაჰკოს ნუ დაავდებო“ (ფშ.).

ხევსურეთის, ზოგიერთ თემში, ბაჰკო ნაქსოვი მატერიისაგანაც  
იკერებოდა. ის სიცივისაგანაც იცავდა მწყემსს. არხოტისა და შატილის  
თემებში მწყემსები „ყარწიკასაც“ ატარებდნენ, რომელიც მზადდებო-  
და მოქსოვილი და შემდეგ შეთელილი მატერიისაგან; ყარწიკა წარმო-  
სასხამს წარმოადგენდა და მას ატარებდნენ როგორც ხევსურები, ასევე  
მათი მეზობელი ღილღვლები (ქისტები).

საქონელი საზაფხულო საძოვრებზე წაყვანამდე გაშვებული იყო  
სოფლის ახლოს მდებარე საძოვრებსა და სათიბებში. ამალღების შემ-  
დეგ სოფელში დარჩენილი საქონელის საძოვარზე გაშვება ერთგვარად  
იზღუდებოდა. ამალღება დღეს“ დააყენებდნენ ნაკვეთს“, რის შემდეგ  
საქონლის ყველგან გაშვება არ შეიძლებოდა. ეს ეხებოდა არა მარტო  
ყანებსა და სათიბებს, არამედ საძოვრებსაც.

შატილში თუ სოფლის პირდაპირ მდებარე ყანები არ იხვნოდა,  
(ერთ წელს ხნავდნენ შატილის ხევზე, მეორე წელს „პირდაპირ“-ს) სა-  
ქონელს იმ მხარეს გაუშვებდნენ, მაგრამ ე. წ. „ანტორის კუქის“ იქით  
არ უნდა „გაეტიათ“ (გაეშვით), რადგან იქ მდებარე ქალების საძოვ-

რებს საშემოდგომოდ (სასთვლოდ) ინახავდნენ, თუ ვინმე აქ გაუშვებდა საქონელს, მას „საკლავის დაფასულობის ჯურუმს“ წაართმევდნენ, მარცვლეულის ან ფულის სახით და ხატისათვის გამოიყენებდნენ.

საქონელი არ უნდა გაეშვათ აგრეთვე სხვა სოფლის ტერიტორიაზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას დააკავენდნენ ან სხვა რაიმე ზომას მიმართავდნენ. ხევსურეთის ზოგიერთ თემში სოფლებს შორის დადებულ მიჯნას ჰქონდა ე. წ. „სასწორო“ ადგილი, სადაც ხდებოდა ამ სოფლებს შორის არსებული სადაო საკითხების გადაჭრა. სოფ. შატილსა და სოფ. გუროს შორის „სასწორო“ იყო ალერდათ ხიდი. ამ ხიდზე არცერთ მხარეს არ უნდა გაეშვა საქონელი. ხიდი გუროს წყლისა და გიორგიწმინდის წყლის შერთვის ადგილზე იყო გადაებული. ხიდის „ყური“-დან შატილის მიმართულებით საძოვარი და ტყე შატილს ეკუთვნოდა; ხიდს გიორგიწმინდელები აკეთებდნენ და მასალას შატილის კუთვნილ ტყეში ჰკრიდნენ. რამოდენიმე ათეული წლის წინათ ამ ორ სოფელს შორის სისხლისმღვრელი შეტაკება მოხდა: გუროელებმა ბატკნები ვადარეკეს ხიდზე და შატილის მხარეს გაუშვეს. შატილელებმა მოითხოვეს ბატკნების გარეკვა, მაგრამ გუროელებმა არ ინდობეს მოთხოვნის შესრულება, რის გამოც შეტაკება მოხდა და 14 კაცი დაიღუპა.

შატილსა და მიცუს შორის მიჯნად წვეუქიაო, სასწორო კი ალხანიის ძირი. თუ საქონელი წვეუქიოს გასცდებოდა, მიცუელები გააფრთხილებდნენ — „საქონს მიჯნას ნუ აცილებთო“. თუ ამგვარი დარღვევა რამოდენიმეჯერ განმეორდებოდა, მიცუელები იქარდნენ ძროხებს და კუდებს აჭრიდნენ; მსგავს ვითარებას მეზობელ თემებშიც ჰქონდა ადგილი; მაგ., თუ სოფ. აშლის (არხოტი) საქონელი ახიელის ტერიტორიაზე გადმოვიდოდა, ახიელები კუდებს ისე მოაჭრიდნენ, რომ „რიკი“-ღარჩებოდა როგრც ჩანს, ამგვარი მოვლენები ჩვეულებითი სამართლის ერთ-ერთ გავრცელებულ ნორმას წარმოადგენდა მთაში. ფშავის ორ სოფელს, ყოფჩასა და ქალილოს შორის გზა ვიწრობში გადის, რომელიც კარებით იკეტება. ყოფჩის მხარეს გასული საქონელი პირდაპირ სათიბებში ხვდება. ერთ-ერთი ასეთი შემთხვევის დროს ყოფჩელებს დაუპყრიათ ვადასული საქონელი, ამოურჩევიათ ორი წლის ხბო, დაუკლავთ, დაუძახიათ თანასოფლელებისათვის, და მინდორშივე შეუქამიათ: ქალილოელებისათვის კი შეუთვლიათ—ასე ექენითო. ასეთი რამ „მამაპაპით“ ორჯერ მომხდარა. მსგავს შემთხვევაში ჩადენილისათვის პასუხს სასოფლო თემი აგებდა.

ამრიგად, სოფლის საქონელი ამაღლება-ხალარჯვების შემდეგ საზაფხულო სამთობში//საბოსლოებში ინაცვლებდა. საზაფხულო საბოსლო, სამთო არის სასოფლო თემის კუთვნილი ტერიტორიის ფარგლებ-

ში მოქცეული სუბალპური და ალპური საძოვრები და იქ გაშენებული ქოხების (ფშ.) //ბოსლების (ხევს.) ერთიანობა.

საზაფხულო სამთოში „ერთი წყალ-ადგილის ხალხი“ (ფშ., სარგვეთული გოლაურთა) „ერთი პირით“ მიდიოდა (ს. გოგოლაურთა, ს. აფშო). საქონელს სოფელში არ გააჩერებდნენ — „ვიწროობა“ იყო, რადგან ირგვლივ ყველაფერი იხვნოდა (ს. შუაფხო).

ვინც „სოფლის პირს გადავიდოდა“ (ს. აფშო) და თავის დროზე არ წაიყვანდა საქონელს მთაში, სოფლელები „აუტყდებოდნენ — მააშორე საქონიო, ხამი (უძოვარი ბალახი) ყველამ ერთად უნდა მოაძოოსო, შენ რომ აქ აძოებ, მენ რაღა ბალახი დამჩებაო“. თუ სოფლის პირის გამტეხი ნათქვამს მიინც არ გაიგონებდა, მაშინ მას „დაარბევდნენ“ — მეველე წაართმევდა საკლავს და ხატში დაკლავდნენ; დღეობის დროს ხატში არ მიუშვებდნენ, მოტანილ ქადა-სანთელს გადაყრიდნენ და ა. შ.

როგორც მთხრობლები აღნიშნავენ, აფშოდან მთისკენ წარსული საქონელი „ნისლივით დაწვის ტაფთანისას, საჩქევფთ გორაისას“.

ბარის საძოვრები უმეტეს შემთხვევაში, ქვა-ლორღიან ქალებს წარმოადგენს; ამიტომ ზოგიერთ სოფელში „არ ეშურებოდნენ“ მთიდან საქონლის ადრე ჩამოყვანას, რადგან ალპურ მდელოებს ჩვეულ პირუტყვს ფეხები სტკივდებოდა — საქონი ფეხთით მოღბა (ფშ.), საქონი ფეხთით დარჩა (ხევს.); ამასთანავე მთასთან შედარებით სოფელში ცხელა, ბალახიც მალე ხმება და რძეც ადვილად მჟავდება („აქ ვერ მოვყრი ველსა, რძენ დამელევიან სიცხეობაში“ — ფშ.).

დიდი სიცხეების დროს საქონელს „ბარში“ ავადმყოფობა უჩნდება — უხმება ასფურცელა (ამჟამად, რადგან საქონელი მასიურად აღარ მიჰყავთ სამთოებში, პირუტყვი შეეჩვია ზაფხულობით „ბარში“ დარჩენას — ფშ.).

ამაღლები-ხალარჯებიდან ენკენის თვის შუა რიცხვებამდე სოფელი მეველეს ირჩევდა, რომელსაც მთისა თუ ბარის სათიბები და ყანები უნდა დაეცვა. მეველეები ფშავის გარდა, ჰყავდათ თუშეთსა და პირიქით ხევსურეთში (არხოტის თემი).

ფშავში მეველეს „კალოზე“, მთასა თუ ბარში ერთ ლიტრა (4 კგ) ქერს აძლევდნენ; ზოგ სოფელში კი (ს. ს. უძილაურთა, გოგოლაურთა) მას მთელი ზაფხულის განმავლობაში ერთ საკლავს მისცემდნენ; არხოტის თემშიც მეველეს „საბალახეში“ აყვანილი ცხვრებიდან ერთი ერგებოდა.

ფშავში მეველედ „თამამ, დაუზოგავ“ კაცს ირჩევდნენ: მას უნდა დაესარყა ყანები და სათიბები, დაეჭირა შიგ შესული საქონელი და მიყენებული ზარალის ანაზღაურებამდე არ გაეშვა, საქონელის პატრო-



ნის ოჯახიდან „ვირაო გაეტანა“ — წაეღო ისეთი ნივთი, რომელიც აღამიანს „ხელში სჭირდებოდა“ — ქვაბი, თულუხი. არხელის ტყეში მეველეები ვაჭირავებული საძოვრების საქმეებს განაგებდნენ. ს. სამ-ლაში სამი მეველე დგებოდა: ისინი იღებდნენ საბალახეს ფურცლებს და ღებდნენ სახატოდ და სასოფლოდ.

შესასწავლ კუთხეებში მსხვილფეხი ზაფხულში სოფლის კუთვნი-ლი ალპური საძოვრების გარდა არსად არ მიჰყავდათ. მიუხედავად იმისა, რომ ყველა სოფელს ჰქონდა ალპურ ზონაში საძოვრები, ყო-ველთვის არ მიჰყავდათ მსხვილფეხი სამთობებში და საძოვრებზე სოფ-ლიდან უშვებდნენ. ეს ხშირად სოფლის მდებარეობაზედაც იყო დამო-კიდებული; საზაფხულო საბოსლოები არ ჰქონდათ სოფლებს—ლული, ხახმატი, ბაცალიგო, აყნელი, ატაბე, ჭორმეშაევი, ბისო. მას მხოლოდ ხარვანი ედგათ მთაში. ასეთივე მდგომარეობა იყო თუშეთის რიგ სოფ-ლებში.

როგორც ზემოთ გვქონდა ნათქვამი, ფშაველების გარკვეულ ნა-წილს მსხვილფეხი ზამთრობით კახეთსა და შირაქში მიჰყავდათ, მაგ-რამ, როგორც წესი, იქ წაყვანილი პირუტყვი ზაფხულში სოფლის სა-ძოვრებზე ბრუნდებოდა მაშინ, როცა ცხვარი და ცხენები, არამც თუ ფშავ-ხევსურეთის, არამედ თრიალეთის და მესხეთის საძოვრებზედაც კი გადიოდა. ხევსურეთის საძოვრებისკენ (ანდაკი-არჭილო) მიდიოდნენ ს. მათურაზე გავლით, ბოროლასა და საქარაენოს ყელით, სადაც გზა ორად იყრებოდა — არჭილოსა და ხახაბოსაკენ მიმავალ გზებად.

„ღელას ვიტრებ. ლიჯურო, ვაგზავენი ტანიამიო,  
მენ კი შუაფხოს ჩაელი, შუაფხოს ჭალიამიო,  
მანიასა ჰყავ ძროხები მურყინან ჭალიამიო“ (ფშ.)

შუაფხოელ ჩარბოდაშვილებს ცხვართან ერთად თრიალეთში მიჰყავ-დათ ბარში თათრებისაგან შექმნილი მოზვრების ჯოგი. ცხვართან თუ თხებთან ერთად მოზვრების მოშენების ტენდენცია სხვა კუთხეებშიც შეიმჩნევა, რაც სახორცე დანიშნულებით უნდა იყოს გამოწვეული. კერძოდ, ზემო იმერეთში (სახხერისა და ჭიათურის რაიონები) წლო-ბით რჩებოდნენ მეგრელი მეჯოგეები, რომლებიც ზაფხულს მთაში ატარებდნენ, ზამთარს კი ტყეებში, მათი ჯოგი თხებისაგან შესდგებოდა და თხებთან ერთად დაჰყავდათ ცხვარი და მსხვილფეხა პირუტყვი. მათი მეწველი საქონლის დანიშნულებას მხოლოდ მოზვრების კვება წარმოადგენდა; ისინი ძროხებს არ წველიდნენ, რათა მოზვრები გამ-ძლე და დიდტანიანნი გამოსულიყვნენ. ფშაველ ჩარბოდაშვილებს ცხვარი და მოზვრები შუაფხოში არ მიჰყავდათ, რადგან მათი ცხვარი აქ „ვერ მობრუნდებოდა“ (დაეტეოდა). სამთობებში (ფშ.) საქონელი

ლამით ქოხებთან ედგათ; ბაკებს სამთო კარისპირებში (ყანები) მარ-  
თავდენენ<sup>145</sup>. ხარებს ლამის სადგომი ჰქონდათ „დათეგრებული“.

ხ ე ვ ს უ რ ე თ ი. სოფ. ახიელის (არხოტის თემი) საზაფხულო სა-  
ბოსლო იყო ცირკლოვანი. თუ ქალები მეწველს არ გარეკავდნენ, ხარავანი მიჰყავდათ აგრეთვე შემდეგ  
რავეანი მაინც უნდა წაეყვანათ. ხარავანი მიჰყავდათ აგრეთვე შემდეგ  
საძოვრებზე — საირმე, საჩახტე, საბათაურო და ნეთხიჩო. ნეთხიჩოში  
ცხვარი და „წილის საქონელიც“ ძოვდა.

სოფ. ამლა (არხოტის თემი): საბოსლო შიტუ. ბოსლები ჰქონდათ  
წყალშუის ხორხსა და კალოთანის ხორხში, ხარავანი კი შუამთაში  
იდგა.

სოფ. შატილი: საზაფხულო საბოსლოები—მითხული, კარათე, ფე-  
ლა; ხარავანი შატილის ხევზე (ხორხები—ქოხბეთი, წყალთავი, იქითა  
ქაუხი, აქათა ქაუხი) ჰყავდათ.

სოფ. გიორგიწმინდა — ვიროანა. სოფ. ჩირდილი — ზენა მთა (სა-  
ბოსლო); ხარავანი საჩალის მთაზე მიჰყავდათ; აქვე იდგა ბუჩუკურთის  
ხარავანი; ჩხუბა-აყნელი-ბაცალივოს ხარავანი მთა ბორბალოზე იყო  
გაშვებული.

სოფ. დათვისის ძირითადი საზაფხულო საძოვრები დათვისის  
ხორხში მდებარეობს, სადაც საზაფხულო საბოსლო რამდენიმე უბანს  
ჰქონდა. დათვისის ხორხის გარდა, საზაფხულო საბოსლოდ გამოიყენე-  
ბოდა „ბაგანი“ (უბანი „სახილეთავე“), საირმია (უბანი „ახალსოფე-  
ლი“), და გრილწყალნი. დათვისის ხორხში ბოსლები იწყებოდა ქალის  
მამულების შემდეგ. ეს საბოსლო, ძველ საბოსლოსთან („წინა ნაქო-  
ხრები“) შედარებით, სოფელთან ახლოს იყო. აქ 16 ცალბანა ქოხი  
იდგა. ხარავანი მდ. დათვისურას ხორხში იდგა, რომელიც საღუცის  
ღელემდე (მდ. კიშხეურას შენაკადი) გრძელდებოდა. გვალვის დროს,  
როდესაც „ბარში უბარაქობა იყო“, მეწველი კიშხეურას სათავეებში  
მიჰყავდათ, სადაც ისეთი ბალახი „იდგა“ რომ საქონელი შიგ იფარე-  
ბოდა.

თ უ შ ე თ ი. სოფ. შენაქო: საზაფხულოდ გამოიყენებოდა ქოჭო-  
რთის მთა. მალა მდებარე საძოვრებზე, ხორხებში, გაშვებული იყო  
ცხვარი, ცხენები და ხარები. ძროხები ქოჭორთაში ჰყავდათ. შენაქოე-  
ლები საძოვრად იყენებდნენ საღუცეს, რომელსაც ლეკებისაგან ქი-  
რაობდნენ.

სოფ. დართლო: მსხვილფეხი დართლის მთაში მიჰყავდათ —  
„ძროხით დართლოს მთას ვართავ წველადავ“.

სოფ. ჩილო: ხარებისა და ცხვრისათვის საზაფხულო საძოვარი  
იყო ჩილოს კაა (საძოვრები—რევის რუჭი გამოქვაბული/, რევის თავი,  
ფიცარი, ლაყავები (კლდეებს შორის ვაკეები), კალოანა, ლოლოანა,

ბიჭები, ლაშქრის ვაკე), რომელიც ქისტების სოფელ ხელანტისაგან ქავთრის მთით იყო გამოყოფილი. გადაღმა „ცერზე“ მდებარეობს წმ. ქავთრის სალოცავი, რომელსაც ჩილოს თავის სალოცავად მიიჩნევენ. ჩილოს საზაფხულო საძოვარი იყო აგრეთვე ტაო, სადაც სათიბებიც ჰქონდათ და მეწველი ძროხებიც მიჰყავდათ.

სოფ. ომალო: ხარავენი იდგა ორეთში, ვესტმო ვაკესა და შავ კილდეში. ამ უქანასკნელში ჰყავდა სოფ. ქუმელაურთასაც ხარების ჯოგი. ქუმელაურთის მეწველი ზაფხულს ატარებდა — ტბათანაში, ორეთსა, შუგორსა და შავ კილდეში. ომალოს საზაფხულო საძოვრები იყო — ორეთი, ვადაეთის ხორბი, ვესტმო ვაკე, ფელკეურთა, ზედ ლაყაა, ქვეთ ლაყაა.

სოფ. კვავლო: ძროხების სოფელში რჩებოდნენ, ხარავენი კვავლოსაში იდგა.

სოფ. კოკლათა — საზაფხულო საძოვრები იყო აფორა და ჭავახეში; აქვე იყო ყანები და სათიბები. ცხვარი ალაზნის თავში მიჰყავდათ.

სოფ. ვერხოვანი — ცხვარი და მშრალი საქონელი (ხარები, ბერწები) ბაყლას გორში მიჰყავდათ, საქონელი სოფელში რჩებოდა. ბაყლას გორის დასაწყისში იყო სალოცავი „მარიტა“, სადაც დეკეულის ხბოები ეწირებოდა.

სოფ. ვეძისხევი: ძროხები სოფელში იყო გაჩერებული, ცხვარი ლაზნის თავში მიჰყავდათ.

მთელი გომეწრის ხეობის ხარები და ცხვარი საძოვარ ალაზნის თავში მიჰყავდათ. ალაზნის თავის საძოვრებს წოვა-თუშებიც იყენებდნენ. შემდეგ მათ გადაინაცვლეს ტბათანაში, რომელიც კახეთთან უფრო ახლოს იყო (ეს დახალოებით 1832 წლისთვის მოხდა)<sup>146</sup>. როგორც ვ. მაჩაბელი წერს, ალაზნის თავის საძოვარი ორ თემს ეკუთვნის — წოვთას და გომეწარს<sup>147</sup>.

პირიქით თუშეთის სოფლების (ფარსმა, გირევი, დაქიურთა, ჭოთიო, ჰელო, დანო, დართლო) ცხვარი და ხარავენი ქვახიდის ხეობის საძოვრებზე იყო გამგებელი, რომელიც გირევთან იწყება: მის მეორე მხარეს ლაროვნის ხეობა მდებარეობს. ხარავენი ვაკე არგამაში იდგა. გარდა ამისა ყველა სოფელს ჰქონდა თავისი ალაზური საძოვრები: დიკლოს გაყა, ჩილოს გაყა, ბუხურთის გაყა, დანოს გაყა, კვავლოს გაყა, ქეშოს გაყა, საჯარის გაყა. გაყა საერთოდ საცხვრე, საბატკნე და სახაუნენე ხორხებს მოიცავდა, სადაც დიდი სიმძალის გამო მეწველი არ მიჰყავდათ:

„ვადმოსვლა ჩილოს კაასა,  
შუგულ არს თუშეთისაო“<sup>148</sup>.

ფ შ ა ვ ი. ფშავის ყველა სოფელი იყენებდა თავის კუთვნილ სამთობებს (ალაზური საძოვრები).

სოფ. შუაფხო — ამ სოფლის საზაფხულო და საზამთრო სამთოებში საერთო სახელწოდებით „უბისთავი“, მდებარეობდა სოფლის მოპირდაპირე მხარეს, მთებში. „უბის ბოლოში“ საზამთრო სამთო იყო. აქვე „გლუენი“ — საზაფხულო სამთო. ქოხები ედგათ ქორაფლიანაში (შუშანანი, საღირნი), ღოლოანაში (მტყელანი, ბიჭურნი, ჯაბანნი // ხეცესურანი), კლდეთავში (ჩარბოდაანი, თვარელანი, ბანჯურანი), ნაქერალში (თვარელათ ბეჟანი, ყუჯიანი), მაშარის თავში (ჩარბოდაანი, ბანჯურანი, ხთისავარნი), შუა გორაში (თინიბეგ და ლუკა ქოჩაშვილები, ხაზარანი), ნიჯოხში, ნიჯოხის თავში, გლუენში, კოხრიანაში, ნაელვარში, ყაყიჩის ნასადგომარში, ყეენიანთ ნასადგომარში, კარატის მიედანში, ჭანიშოს თავში (დაბლა საზამთრო სამთო ჭანიშო იყო), წინა ჭალის გორაზე, მისელურში (ცხვარი იდგა). უწინ, როცა ხარავენი ჰყავდათ, მისელურში აყენებდნენ. უკანასკნელ ხანს ხარები ღოლონაში მიჰყავდათ.

საერთოდ უბისთავის საძოვრები ქუჩიანია, არის აგრეთვე სამყურა და ფაფანაგა ბალახიც — „ზეზერ ქუჩიანია, ქვექვერ არა, ძროხებს ქვექვერ უშვებდენ“.

საზაფხულო საძოვრებზე საქონელს „დათეგრებული“ ჰქონდა სანიაოები, სადაც შუადღისას ისვენებდა ნახირი (ქუთხის სანიაო, არახიჯის სანიაო, კლდეთავის სანიაო).

უბისთავი ს. არახიჯასაც ეკუთვნოდა, სადაც ყანებიც ჰქონდათ: არახიჯელთა საზაფხულო სამთოს მიჩხის თავი წარმოადგენდა, ს. ქუთხისას კი საკვირაოს გორი.

სოფ. აფშო. საზაფხულო სამთოები: 1. ფშარაო (საძოვარი ცხვრისა და ძროხებისათვის). აქვე იყო ფშარაოს წმ. გიორგის ხატი ფშაველთა — (აფშო, კაწალხევი) და გუდამაყრელთა (ლეთხუბი, წინამხარი) სამლოცველო: გუდამაყრელებს ცალკე ჰქონდათ „საჯარე“ ხატის კარზე; 2. წვრილა გორა — ცხვრის „საბინაო“ („ჩოხელათ ნაბინავარი“) და სახაროვნე; 3. კუჭავგორაი — საძოვარი ცხვარ-ძროხისთვის; 4. ნაკალოვარნი; 5. დოლათ გორი — მეწველი ცხვრის და ძროხების საძოვარი. სახაროვნე. ნაკალოვარსა და დოლათ გორის შუაში არის ადგილი, ე. წ. სამარილია, სადაც საქონელს აჰმევედნენ მარილს; აქ ბევრი „წყლები“ გამოდის; 6. სახიფხოლაის გორი; 7. ვენახოლთ გორი; 8. ნაქერალნი და ქოხთ გორი. ამ სამთოდან ყარტი სოფელში ზურგით ჩამოჰქონდათ. 9. სადუცია — საზამთრო და საზაფხულო სამთო. ზაფხულში ცხვარს აყენებდნენ (მგელათ ნაბინავარი, ჭიპურთ ნაბინავარი, ტანტალუკაის ნაბინავარი); 10. სახარის გორი; 11. ნემსა — საზამთრო სამთო; ვინც აქ ატარებდა ზამთარს, საქონელი ზაფხულშიც იქვე რჩებოდა, ახლოს კარგი საძოვრები იყო ხორხიან-დალაოგებიანი და „დაცემული“, 12. სახუნწე ტაფისამთოებში წასვლამდე და ჩამოსვლის

შემდეგ საქონელი და ცხვარი აქ ძოვდა; აქვე მამულები იყო და ქაძირებში საქონელისთვის ბაგებს მართავდნენ. სოფლის ხარაჯები მთავრად წასვლამდე სოფლის თავში — „ნაელვარ ელიაში“ იდგა. აქვე იდგა მთავარი აფშო გულამაყრელებზე აქირაებდა საძოვრებს. ცხვარი მოჰყავდათ გულამაყრის შემდეგი სოფლებიდან — ლეთხუბი, დიდბაიანი, გამსი, ჩოხი. მათ დაქირაებული ჰქონდათ ნაქერალნი, წვრილა გორა, ფშარაო. აფშოელთა ხარების საძოვრებს გარშემო ცხვრის არხაჯები ეკვროდა და ხშირად აფშოელები მეხარავენს აღარ იყვანდნენ; მათ ხარებს გულამაყრელები აქცევდნენ უურადლებას და სანაცვლოდ მათ საბალახოს ნაწილს აღარ ართმევდნენ. გულამაყარში ჩაწერილი მასალის თანახმად, ს. ლეთხუბისა და ფშავის სოფლების (აფშო, კაწალხევი) საერთო სათემო საძოვრად უკვენ-ტბა და მზის-ყანა ითვლებოდა. ფშარაოს ხატში მარიამობას იხდიდნენ; დღეობის დამთავრების შემდეგ ღვთისმშობლის სამლოცველოში ჩამოდიოდნენ, სადაც მიჰქონდათ შესაწირავი და ღვთისმშობელს „დაადიდებდნენ“; ექ მდგომო დედო ღვთისმშობელო, ჩვენ მშვიდობით გადმოიყარეთ ეს ზაფხული და შენის წყალობით კიდენ შამაგვავდინენ მამავალ წელშია“.

სოფ. გოგოლაურთის საზაფხულო სამთოები, მათი საზამთრო სამთოების (ბინდაურთა, კადაჩალი, ხადო) თავზე მდებარეობდა. საზაფხულო სამთოების ზევით ხარების საძოვრებად ქადა-ოშანა გამოიყენებოდა. გოგოლაურთის საზამთრო და საზაფხულო სამთოები შუაფხოს მსგავსად, სოფლის პირდაპირ მდ. არაგვის გაღმა მდებარე მთებში იყო. უშუალოდ სოფლის თავზე მდებარე საძოვრებზე მხოლოდ მშრალი და მეწველი ცხვარი ძოვდა (კიბული, ლოლოანა, მქადაის ვაკე), ბატკნები კი გაშვებული ჰყავდათ ქადა-ოშანას თავზე მდებარე ორ საბატკნე ხორხში (ნაროანთ ხევის სათავე). გადმოცემით, ხადო წინათ სოფ. შუაფხოს კუთვნილი მთა ყოფილა და სოფ. გოგოლაურთას წაურთმევია „თავ-სისხლში“, 70 „ძროხად“. ასევე „თავისისხლში“ ჰქონდათ წართმეული შუაფხოელ ქისტაურებს აფშოელთაგან (მკედლურები) ქუთხის ნაწილი.

სოფ. ახადის საზაფხულო სამთო დიდ ველში იყო; ქოხები სამგლურში, ხალსა და ახადის თავში ჰქონდათ. „ხართა ბაგა“ მთის სასვილეებს წარმოადგენდა.

სოფ. კიჩოს თავი იყო საზაფხულო სამთო, აქ ორი საბატკნე ხორხი ჰქონდათ. კიჩოს მთა — ასთაჯური, „თამარ ნეფის“ ცხვრის საძოვარს წარმოადგენდა. ნ. ხიზანიშვილი წერს, რომ ასთაჯურის მთა მისრიაშვილებს ეკუთვნის; თამარის ცხვარს მისრიაშვილები და ბოძაშვილები უვლიან. ბოძაშვილები გაბილოურთა თემისანი არიან<sup>149</sup>.

საზაფხულო სამთოებში ადგილის სახელი „ბაგა“ გავრცელებული ჩანს: ბაგანი (ფშ., ს. ვანხევი), ბაგა (ს. ჭიჩო, ფშ.), ხართა ბაგა (ს. ახალი, ფშ.), ბაგანი (ს. დათვისი, ხეც.).

უკანაფშავის თემის<sup>150</sup> საზაფხულო სამთოები იყო — ჯათა (ჭოჭო), ბი ჰქონდათ ყურაობესა და შატუს), საგაროვნე, სამგლური, მაშალო, ბედის გორი, ტიტლა, სიღლო, ცოხის გვერდი, ღელის ჰევი. აქ ყველგან ჰქონდათ სახნავ-სათესი ნაკვეთები და ამიტომ სამთოებში „წლის-ცვლით“ დადიოდნენ. უკანაფშავის სათემო ხატისთვის („წყაროსთავის წმ. გიორგისათვის“) აონის ხატს (პირქუშის ხატი, ივრის ხეობა) „საბალახე“ (საძოვარი) უჩუქებია და უკანაფშავის „მობალახეები“ იქაც მიდიოდნენ (აონში). იორზე თამარ ნეფის სალოცავიც გადაიტანეს და თამარ მეფის ძროხებიც ჰყავდათ.

მათურის თემი<sup>151</sup>. საზაფხულო სამთოები: ჩაქა, კოხნი, ნალეწრიანა, წყაროს მთა, სასაიღლუა, ჯვარის ტყის თავი, მთათბელელი, სახაროვნე, ატბუ, ღოლოვნის ვაკე, არყოვნის თავი, ტარტუხი, იოს ვაკე, გოდვა. სოფ. უძილაურთა — სუმბატურის სათიბენი, აფრალო, ნასანგლარი.

სოფ. ბულალაურთა — თეთრა წყალა, აფრალო, სამხლენი, სუმბატურის სათიბენი. ახუნ გორაზე ცხვარი იყო გაშვებული. სოფელს თავისი საძოვრები გაქირავებული ჰქონდა ფშავის სოფლებზე — ვანხევი, წიფრან-კანატი. ბულალაურთა „ნაპირის ადგილი იყო“ და ქისტების შიშით ცხვრის აქ მოყვანას ერიდებოდნენ.

სოფ. გომეწარი. სამთო გორმაღალა. აქ ნაწილი ე. წ. „საკუდო“, ს. კუდოს ეკუთვნოდა, რომელიც ქალილომ შეისყიდა და სანაცვლოდ სათიბები მისცა.

სოფ. ხომის საზაფხულო სამთოები — მაღალი გორი, შუა გორა, დოლათ გორი („მიდებული“ მთა), საპარავის მთა, საპარავის ყელი, საკვიციის გორი, სახაროვნე. ხომის თავზე „დიდი მთები იყო და ბევრი საქონი მოდიოდა ხომისა და ივრის მიჯნაზე“. ამ საძოვრებზე იორიდან შემდეგ სოფლებს მოჰყავდათ ცხვარი და ძროხა — არტანი, ფადლაური, ლიშო, კვერნოვანა, ბოდახევა. მთხრობელთა ცნობით, არავგის ხევის ფშაველებთან შედარებით ივრის ფშაველებს მეტი საქონელი ჰყავდათ.

საერთოდ მთაში თუ ბარში მეწველ პირუტყვს ქალები უვლიდნენ, წველიდნენ და რძის პროდუქტებს ამზადებდნენ (ხეც., ფშ., თუშ). ფშავსა და თუშეთში ცხვრის მოვლა, მოწველა და ყველის დამზადება მამაკაცების ერთ-ერთ ძირითად საქმიანობას წარმოადგენდა მაშინ, როცა ფშაველი მამაკაცი სოფელში საერთოდ არ წველიდა ძროხებს: იგი სამთოში — ქოხში, სტუმრად თუ მივიდოდა ქალებთან,

ხოლო ქალის მისვლა ცხვრის ბინაში სირცხვილად ითვლებოდა. მაგრამ, თუ მეწველი მიჰყავდათ კახეთის ტყეში, რაც იშვიათად ხდებოდა, იქ კი მოწველიდა მამაკაცი ფურებს; იყო შემთხვევები, როცა მეწველს საქონელს ბარში ქალებიც მიჰყვებოდნენ (ფშ.). ხევისტურეთში (არხოტის თემი) მამაკაცს შეეძლო თბა მოეწველა, მაგრამ ცხვრის მოწველის შემთხვევაში წააყვედრიდნენ — „წელნებვიან დიაცო!"; არხოტში კაცი არც იქ შევიდოდა, სადაც ძროხები იგებდნენ. თუშეთში კაცის მიერ ძროხის მოწველა და რძის შერევა (შედღვება) სირცხვილად ითვლებოდა.

საზაფხულო სამთოში წასულ ქალს მემთე (ფშ.), მესაბოსლოე (ხევეს.) ეწოდებოდა; სოფელში ვინც საოჯახო საქმეებს უძღვებოდა — დიასახლისი (ხევეს.). რადგან ხევისტურეთში ინდივიდუალურ ოჯახებად ცხოვრობდნენ, ხშირად „მთაში“ თუ „ბარში“ ერთი ქალი უძღვებოდა საოჯახო საქმეებს, სარძევე მეურნეობას და სხვ. თუ ოჯახი ვაჟყრელი იყო და პატარა ბავშვებიც ჰყავდათ, რძლები სოფელში დარჩებოდნენ, ხოლო დედამთილი საბოსლოში გაჰყვებოდა საქონელს. რძლებს ამბვედროს „თიბეა-მკაში“ უნდა მიეღოთ მონაწილეობა; მაგრამ, თუ რძალი „სადიასახლისოს“ ჩამოართმევდა დედამთილს, რაც სირცხვილად ითვლებოდა, მაშინ ის ვაუძღვებოდა სარძევე მეურნეობას (ხევეს.). ასეთ შემთხვევაში, როცა თიბეა და მკა იწყებოდა, საბოსლოში მყოფი ქალი დილით მოწველიდა ფურებს, გაუშვებდა საქონელს, დახვეტავდა ნაკელს, ზურგზე აიკიდებდა დოს, კარაქს და ბავშვს, ჩამოვიდოდა სოფელში, და „თიბეა-მკას“ გაუდგებოდა. შემდეგ მონაწილეობდა „თივანის დაგულებასა“ და კალობაში: ზურგით გადაჰქონდა თივა, ჩალა და ძნა; ამრიგად, ვიორგობის თვემდე სულ „საგულებელში“ იყო. არხოტის თემში „თიბეა-მკის“ დროს ვისაც ძუძუმწოვარა ბავშვები ჰყავდა, მეზობლის ქალები მორიგეობით რჩებოდნენ სახლში და ბავშვებს აწოვებდნენ. თუ ოჯახში ახლად ნამშობიარები ქალი იყო, რომელიც ერთ თვეს არ შეჰყავდათ სახლში, იქირავებდნენ „სახლის მყურეს“. სახლის მყურე წველიდა ძროხებს, დღვებდა რძეს და აცხობდა პურს; მას არ ევალებოდა საქმლის მომზადება, წისქვილში წასვლა, კაცებისათვის სუფრის გაწყობა; თუ სთხოვდნენ, საქმელსაც („ჭერი“) მოამზადებდა. გაწეული მუშაობისათვის მას ერთი ხბო ეძლეოდა; ხოლო, თუ ქალი „სამრელოში“ გადიოდა, დამხმარეს 4 კგ. ყველი ან 1 კგ ერბო ან 1 კგ მატყლი მიეცემოდა.

თუ მამაკაცს საერთოდ არავინა ჰყავდა ძროხის მომწველავი, ის ძროხას სხვას მისცემდა „სამმესამედოდ“. ამ წესით მიცემა ხდებდა მხოლოდ უკვე გაკვებილი ძროხისა: „ორ კარაქს“ (ორჯერ შედღვებილს)

პატრონს აძლევდნენ, ერთს მომწველავი იღებდა; ორ ლიტრა (8 კგ) ყველს პატრონი წაიღებდა, ერთს მომწველავი.

თუშეთში, როცა ყანები „გაიჭრებოდა“, ქალები ძროხებთან ერთად ჩამოდდიოდნენ სოფელში (შენაქო, დიკლო) და თიბავდნენ, მკიდნენ და ლეწავდნენ; მამაკაცები კი სულ ცხვარში იყვნენ. თუშეთისათვის შრომის ამგვარი დანაწილება ტრადიციული ჩანს, რასაც ჯერ კიდევ ი. ელიოსიძემ მიაქცია ყურადღება; როგორ ის აღნიშნავს — მთელ სამუშაოთა სიმძიმე ქალებს აწევთ; ამუშავებენ მიწას, იღებენ პურს, უვლიან შინაურ პირუტყვს, ბავშვებს, აჭმევენ და აცმევენ თავის ქმრებს<sup>152</sup>. ეს საკითხი დეტალურად განიხილა რ. ხარაძემ და იმავე დასკვნამდე მივიდა<sup>153</sup>. ეს ნათლად ჩანს ერთ-ერთი თუშური ტექსტიდანაც: „დავიზარდენით მუშაობით, სუ ვმო-ძროხას მივსდევდეთ, სუ გევ-ტყვთ მივსდევდეთ, შეშა-ჭრა ვინდა, წისქვილ წასვლა გინდა — ყველა ჩვენ ვაკეთილით“<sup>154</sup>.

თუ ფშავის დიდ ოჯახებში ორი ან მეტი რძალი იყო, სამთოში მორიგეობით დადიოდნენ — ერთ წელს ერთი, მეორე წელს მეორე წავიდოდა<sup>155</sup>. სამთოში მყოფ ქალებს საქმე „გაჯერებული“ ჰქონდათ და ხშირად მოჯერებები ნათესავეები არ იყვნენ; ერთ კვირას ერთი მოჯერე დარჩებოდა, წველიდა და დღეებავდა (ხევსურეთისაგან განსხვავებით ფშავში კარაქი „ალალი“ რძისაგან მზადდება; ამიტომ რძის შედღეება ორ-სამ დღეში ერთხელ უხდებათ). სახლში მიმავალი მოჯერე იტყოდა — „იანაბრე ჩემი საქონიო“. ყველა ცდილობდა პატიოსანი მოჯერე შეერჩია, რომელიც არ მოატყუებდა, წინასწარ იცოდნენ, ძროხა რამდენ ჩარექ რძეს იძლეოდა, წვიმიან ამინდში რამდენს დაიკლებდა და სხვ. ვინც ზაფხულში სამთოში ვერ წავიდოდა, ძროხებს გარკვეული პირობით მიაბარებდა სხვას; მემთე კარაქს მთლიანად პატრონს აძლევდა, ხაჭოს კი იტოვებდა. ზოგი კარაქს აძლევდა მემთეს ან თბილისიდან მოსულ ვაჭრებთან ნაყიდ საკაბეს აჩუქებდა (ხშირად ერთ მეტრ ქსოვილში 1 კგ ერბოს აძლევდნენ).

ხევსურეთში საქონელს დილით წველიდნენ, ფშავში კი „მოდინაურება“ იცოდნენ. ცხვრის მსგავსად ჯერ საძოვარზე უშვებდნენ და დღის თორმეტი საათისათვის მოჰყავდათ გამოსაწველად; ამ დროისათვის ბრუნდებოდა მეწველი ცხვარიც, რომელსაც „ცრევის ცხვარს“ უწოდებდნენ, მოწველის დროს კი „ცრევანი“ ერქვა; ასევე იწოდებოდა ცხვრის მოწველის დროს მიღმახევი (ხევს.)

ქალს საბოსლოში (ხევს.) მიჰქონდა საზეური (ნაღბის დასაგროვებელი, ხის ჭურჭელი), ყურკა // ჩხუტი, სადღევებელი, ხისა და რელის (სპილენძი) ბაკნები, ხისა და სპილენძის საწველელი, კალტის (ხაჭოს) სახმობი ლასტი. სპილენძის ქვაბები („საკუსე — „ხარშოთ“ გასათბო-



ბი), საკარაქე კასრი (მთაში ერბოს არ ამზადებდნენ, რადგან ტაქიზია და გადატან-გადმოტანას ვერ „იტანს“), საბურსატნე ზომიერე (ხეს., ბატრა ბაკანი), ჯამები, ქიტები, საფაფე კოვზი; ლოვინა და მკაცრე-ბოლა გულანური (ოთხ ცხვრის ტყავისაგან იკერებოდა).

ფშავში სამთოში მიჰქონდათ — ვარია (მაგ. აფშოში სირცხელი იყო ჩხუტის გამოყენება — „გლენხიაო, ვარია ვერ იყიდესო“; საერთოდ ფშავში ჩხუტი იხმარებოდა ვარიასთან ერთად), ტაგანი (საწველელი ცაცხვის ხისა, „ხელგაგდებული“), ბაკნები, სარძეული, სპილენძის ქვაბები და სხვ. ლოვინად ტყავ-დურეებს იყენებდნენ, რომელიც ცხვრის ტყავისაგან იკერებოდა.

სამთოში წასულ ქალს თან ხელსაქმე მიჰქონდა; რადგან საქსოვი ყდა ქოხში არ ეტეოდა, მას ნაგებობის გვერდზე დგამდნენ და ზემოდან „ნაქერქალით“ (ცაცხვის ხის ქერქი) ხურავდნენ; სამთოში მატყლს ამუშავებდნენ (ჩეჩავდნენ, ართავდნენ, ძაფს გრებდნენ — „ძახავდნენ“ რისთვისაც წყლის ჯარასაც იყენებდნენ). ქალს რძის დღეების პროცესში შეეძლო ქსოვა, კერვა და ჩეჩვაც კი; ვარია იმდენად დაბლა იყო ჩამოკიდებული, რომ ძირს მჯდომი ქალი ფეხით არყევდა.

ერთ ფშაურ კაფიაში დასცინიან ზარმაც შემთე ქალებს (ს. აფშო):

„ორღობე<sup>156</sup> ვადმოიარე, ვადმოლიდა შარო,  
აქ არცა ქსელი ჩქამობდა, არცა ხვიოდა ჯარო,  
ე უროლებ დედაცებო, აქ რამ რა შემოყარაო“.

თუშეთში მთაში მიჰქონდათ ჩხუტი, საკედე ქვაბი, საკალტე ლასტი ან კიშტე, კოჩხო და ა. შ.<sup>157</sup>

ფშავ-ხევსურეთში გავრცელებული რწმენით, ნაწველ-ნადღეებს ბარაქიანს ხდის ან „აუბარაქოებს“ ხანმატის ჯვარი „ღიაცების სალოცავი“ (ხევს., დათვისი); ამიტომ დიასახლისი ყოველ ან ორ წელიწადში ერთხელ ამ ჯვარში უნდა „განათლულიყო“, სადაც „სანათლავი“ (თიკან-ბატკანი) უნდა მიეყვანა (მსხვერპლი თავის სათავენოდან უნდა აერჩია)<sup>158</sup>. ამ რიტუალს დიასახლისის „გელ-მჭრის ნათვლა“ ეწოდებოდა; ქალს დაკლული მსხვერპლის სისხლს „უწევედნენ“ გულზე, შუბლსა და ხელგებზე.

ჩვენგან დამოუკიდებელი მიზეზის გამო, მესაქონლეობასა და კერძოდ სარძევე მეურნეობაში ქალის როლისა და ფუნქციების შესახებ არსებული მდიდარი და მრავალფეროვანი მასალა მეტად შემცირებული სახით იქნა მოტანილი.

ხალხში შემონახულია საძოვარ-საბალახეების გამოყენების ძველი ტრადიცია და მასთან დაკავშირებული მდიდარი ცოდნა-გამოცდილება.

შესასწავლ კუთხეებში საძოვარს ზოგადად სასაძოვრე // სასაქონე (ხევს., ფშ.), ძროხის გასაღევარი (ფშ.), საქონის გასაღევარი // სა-

საძოვრე (თუშ.) საცხვარ-საქონე (ხევს.) ეწოდებოდა. გარკვეული ტიპის საზაფხულო საძოვრებს (ალპური ზონა) კი „ჯორჯი“ — საცხვრე ჯორჯი, საბატკნე ჯორჯი, საჯარავენე // საჯარუენე ჯორჯი ეწოდებოდა. თუშეთში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ ტიპის საძოვრებს ერთად „ჯა-ყასაც“ უწოდებდნენ<sup>159</sup>. ხორხი ეწოდება საძოვრად ვარგისი ხეობის სათავეს, რომელიც „დაცემული“, გაშლილი მღებარეობით გამოირჩევა.

მღებარეობის მიხედვით საძოვრები იყოფა — მთისა და ბარის, შვისპირის (ხევს.), პირშითის (ფშ.), პირშეს (თუშ.) და ჩრდილის ჩდილის, (თუშ, ფშ., ხევს.), ტყის, ქალის და ა. შ. საძოვრებად. საძოვრები თავის ხასიათითაც განსხვავდებიან—მიედანი (ხევს.), გვერდალი (ფშ., ხევს.), მიღებული (ფშ.), კოტი (ფშ., ხევს., დაქანებული), დალაგებიან//გალაუგებიანი (თუშ., ხევს., ფშ., პატარ-პატარა დაუკებების მქონე დამრეცი ფერდობი), ჰვაფ-პუფი (ხევს.), ჰაფ-პუფი (ფშ.), ღაღ-ღუღე, ველ-ტყიან-წყლიან-ჩრდილიანი (ფშ.); ტყე-ველიანი (ხევს.), ტაფ-ტუფიანი (ფშ.), ტაფიანი (ხევს.), ქვა-ლორიანი (ხევს., ფშ.), ქანჩახებიანი (დიდკლდეებიანი—ხევს. ფშ.) და ა. შ. ბალახეული საფარის მიხედვით საძოვრები ნაწილდება ქოჩ-ქუჩიანი (ხევს.) ქუჩიანი (ფშ., თუშ), კვლიაიანი (ხევს. ფშ.), ბურახიანი, მდიდარი, აყვირებულ ბალახიანი (ფშ.), შამბიანი, შალდაყიანი (თუშ., ხევს.), ქოსმანი // ქაცაბანი (ფშ.), ქაცაბანი (ხევს.), ქოსა (თუშ.). საძოვარი შეიძლება იყოს კყანტი (ხევს., ფშ., თუშ.), ჰარი (ფშ., მესხეთი). („ჰარი“ იმერეთში ეწოდება წყლიან ადგილს ყანაში).

სხვადასხვა სახის პირუტყვისათვის გამოიყენებოდა გარკვეული სახის საძოვარი, რომელიც მღებარეობითა და ბალახეული საფარის შემადგენლობით განირჩეოდა. საძოვრების ამგვარი დაყოფა შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ ამიერკავკასიის მესაქონლეობისა და საძოვრების შემსწავლელთ გასულ საუკუნეში<sup>160</sup>. შემდგომში, ქართველ ეთნოგრაფთა მიერ დიდძალი ფაქტობრივი მასალების საფუძველზე, კონკრეტულ ვითარებაში იქნა ნაჩვენები საძოვრების დაყოფის ტრადიციულობა<sup>161</sup>.

საძოვრებს ხშირად იმისდა მიხედვით ერქმეოდა სახელი, თუ რა სახის პირუტყვისათვის იყო განკუთვნილი: საჯაროენე, საძროხე, სასაქონე, საბატკნე ჯორჯი, საჯოგე (ცხენებისათვის); საჯოენი, საჯოიანი, საკვიციანი, ცრევის გორი, მწყემსთ გორი, ფურთოკიანი (ვაკე), ფურთუკულანი, ქვენა და ზედა საცხენე და სხვა. მ. მაჩაბელს მიაჩნდა, რომ სახელწოდება სანახირე, საძროხე, საჯაროენე, ცალკეულ საძოვრებს მიეცა მას შემდეგ, რაც საერთო-სათემო საკუთრებაში მყოფი საძოვრები ცალკეული სოფლების მიერ სასოფლო საკუთრებაში იქნა მიტაცებული<sup>162</sup>; რაც არ შეეფერება სინამდვილეს.

საცხვარე და სახარავენე ზორხები მთის სათიბ-საძოვრებში თავზე მდებარეობს; დიდი სიმაღლის გამო, აქ მცენარეული საფარი შედარებით ღარიბი და ერთფეროვანია; უმეტესად გავრცელებულია მუხი. ასეთ საძოვარზე „დაბალი, ნემსა, ფუშკვიან ბალახ იზდების“ (ხევს). უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგან სახარავენე სუბალპურ ზონაშიც მდებარეობდა, სადაც მდიდარი, აყვირებული, ბურახიანი ბალახი იზრდება, მდებარეობა კი წყლიან, ტყიან, ჩილიან, ჭაფე-ჭუფე, ტაფ-ტუფინ არის. ცხვარს ხარების საძოვარზე არ ჩაუშვებდნენ, რადგან ტყის პირებზე „აყვირებულ“ ბალახს იგი ვერ სძოვს და თანაც ჭაფე-ჭუფე საძოვარი აკოჭლებს; საერთოდ ტყის მხარეს აყვირებული ჩიხი ბალახია (ფშ., სოფ. აფშო). ცხვრის საძოვარი უნდა იყოს ქოსმანი // ქაცაბანი (ფშ.), ქაცაბანი (ხევს), ქოსა (თუშ.). მეწველი ცხვრისათვის არჩევდნენ საძოვარს, სადაც სამყურა იყო მორეული (ფშ.). ქუჩიანი საძოვარი ცხვარს არ ასუქებს, ის ცხენებისათვის არის კარგი. ფშავში ასეთ საძოვრად ითვლება ახადის თავი, რომელიც ფშავის საჯოგედ იყო მიჩნეული. ბატკნისათვის განკუთვნილი საძოვრები მდებარეობს ხეობათა სათავეებში, თოვლის ქვედა საზღვართან ახლოს „დაცემული“, „გრილი“, ადგილი, რომ ბატკანი „დეყაროს და არ დასიცხოს“. აქ თოვლი ნელნელა შრება და თოვლის ხაზი თანდათან იწევს მაღლა; ამისდა მიხედვით ბალახიც ნელ-ნელა ამოდის და არც მაღლა იზრდება; ზორხებში ზევეებიც არის და წყალიც (ფშ.); როცა ბატკანი წვერზე ავა, პარსვის დროც დგება (თუშ.). ბატკნისათვის ყველაზე კარგ ბალახად ქუჩი და ქარცხვი ითვლება (თუშ.) ცხვარი საერთოდ, საძოვარს „გააქითირებს“ არზოტი.

მეწველი პირუტყვისათვის არჩევენ პირშზე // პირშით // შხისპირ (თუშ., ფშ., ხევს.) საძოვარს, სადაც „ღალიან-ბარაქიანი“ ბალახია (ხევს.). როგორც ფშავში ამბობენ — „ჩილის ბალახი ყოველჯერ უბარაქია; ჩილის მყოვანს (ყვავილოვანს) პირიშითის ქირი (ჩამხმარი ბალახი) ჯობია“, საქონელი ჩრდილის ბალახს არ ეტანება. ხევსურული მასალით — „საქონისად ჯობ პირშითი, საცა კვლიაიანია, საცა შალანი, დიყთ, დაჯირა, დიბჩანი, ლავი, გბოშუბლა, აჭკანა, მაყალორძა, ჭიმა, ჯარნია (ჭერნია) იზდების“. მეწვეულისთვის საუკეთესოდ ითვლება ქალის საძოვრები, სადაც ზემოთ ჩამოთვლილი ბალახეული სჭარბობს, საქონლისთვის კვლიაიანი საძოვარი ჯობია, „რომენიც მბილ ბალახი-ას, ფურებს მეტს აწველინებს, ქუშ ბალახი, ფუშკვიან ბალახ ფურებისად არ ვარგ“ (ხევს.). კვლიასთან ერთად კარგია ქირცა ბალახი, რომელიც უმეტესად კლდოვან საძოვარზე იზრდება (ს. ამლა). ზოგი საძოვარი მიჩნეული იყო ყუათიანად და „სამატიანად“, სადაც „ღალა“ არის და საქონელიც სუქდება (ფშ. ს. მათურა).

ფშავში ცნობილია „იელყოილობის კარაქი“ (იელის ყვავილობა). მიჩნეულია, რომ საქონელი ყველაზე ღალიანი თიბათვეშია (ფშ.). ეფიკაზი ვახიშვილი, ეხება რა მცენარე „კვლიავის“ რაობას, აღნიშნავს: „... თანამედროვე „კვლია“, რომელსაც გ. თევდორაძე იხსენიებს ხევსურეთში გავრცელებულ ხილ-ბოსტნეულსა და მხალს შორის, იგივე ვახუშტისა და საბასაგან დასახელებული „კვლიავი//კულიავი“ უნდა იყოს... კვლიავის შესახებ საქართველოში ჯერ-ჯერობით XVIII ს-ზე უწინარესად ცნობა არ მოგვეპოვება და ეს იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ეს მცენარე ჩვენში ველურია, თუმცა, მასაც ჭამენ“<sup>163</sup>.

გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი ბალახებისა, „ღალიანობის“ თვალსაზრისით კარგი თვისებების მქონეა ლაგი და დიყი, რომელიც ყველგან არ იზრდება — გუდან რო ას ბარაქიანობა, ისრ არცად არ ას; აქ იზრდების ლაგი და დიყი, იმაზე მეტა არცრა ბალახს არ ემბის საქონი“ (ხევს.). მთისა და ბარის საძოვრებზე იზრდება აგრეთვე ე. წ. „დედალ ბალახი, მტყელი ქალისთმა ბალახი“ (ხევს., არხოტის თემი). მას ბობლასაც უწოდებენ. ჭოპყა (ფშ.) იზრდება ჩრდილებში, შედარებით დაბლა. იმ მიზნით, რომ გაზაფხულზე კარგი ბალახი ამოსულიყო, იცოდნენ საძოვრების „დაწვა“ (ფშ., ხევს.) „ტუსვა“ (თუშ.); შემოდგომაზე საძოვარს ცეცხლს წაუკიდებდნენ. საძოვრებზე გავრცელებული იყო აგრეთვე მანენ ბალახები, შხამა // სხამა, წიბა; ტყის საძოვრებზე იელიც ხარობს, რომელსაც დამშეული საქონელი (გაზაფხულზე) ეტანება, იელი ცხვარს და ცხენს არ კლავს, ძროხას კი.

როცა ზაფხული და შემოდგომა გვალვიანია, მაშინ საქონელს დამრეც ფერდობებზე არ უშვებენ, მაგრამ, თუ ღამე სორგავს (ფშ., ნამავს), მაშინ შეიძლება გაშვება.

აღსანიშნავია, რომ შესასწავლ კუთხეთა გარდა, ხარების ჯოგის მეწველისაგან გამოცალკეება და ცალკე საძოვარზე გარეკვა, მიღებული იყო ქსნის ხეობის ზედა წელზე<sup>164</sup>. (საძოვრები „სახარი ქედების“ სახელწოდებით თითქმის ყველა სოფელს ჰქონდა), მესხეთში<sup>165</sup>, აჭარაში<sup>166</sup>, ზემო რაჭაში<sup>167</sup> და ა. შ.

საძოვრების ამგვარად დაყოფა ძველიდან ტრადიციულად მომდინარე ჩანს. ხარებისთვის ვანკუთვნილი საზაფხულო საძოვრების შესახებ ცნობა პეროდოტესაც მოეპოვება — „... ამ მწყემსს აქ ჰქონდა ხარების საძოვრები, ეკატანიდან ჩრდილოეთისაკენ და ეექსინის პონტოსაკენ. აქ ხომ მიდიელთა ქვეყანა, სასპერიების მეზობლად ძალიან მთიანი არის, ამასთანავე მალალიცაა და ყოველი მხრიდან ტყეებით დაფარული, ხოლო მიდიელთა მთელი დანარჩენი ქვეყანა დაბლობია“<sup>168</sup>. მაგრამ ხარების ჯოგის საზაფხულო საძოვრებზე ყოფნის ხანგრძლივობა ყველგან ერთნაირი არ იყო; იქ, სადაც მიწათმოქმედების

ხედრითი წონა შედარებით იდი იყო, ხარებს მთაში ერთი ან სამი კვირით მიერეკებოდნენ (მესხეთი, ქსნის ხეობა).

როგორც ცნობილია, საზაფხულო საძოვრები თუშეთში მდებარე რეთში სასოფლო თემის საკუთრებას წარმოადგენდა<sup>169</sup>, მაგრამ მის გვერდით არსებობას განაგრძობდა გვაროვნული თემის საკუთრებაში მყოფი საძოვრებიც<sup>170</sup>, რომელიც, როგორც რ. ხარაძე წერს, ვადმონაშთის სახით შემორჩა ეკონომიკასა და იდეოლოგიაში. ჩვენი მასალით ამის თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს საფციკაურო—სათემო საძოვარი (გულამაყარი) არყოფი და ოზანო, რომელსაც დუმაცხოსა, ათნოხსა და წინამხარში მცხოვრები აფციკაურები იყენებდნენ მაშინ, როცა დუმაცხოელ წიკლაურებს მისი გამოყენების უფლება არ ჰქონდათ.

სათემო საკუთრებაში იყო არა მარტო სასოფლო თემის, არამედ საერთო — სახეო საძოვრებიც; ეს უკანასკნელი შემორჩა ხეობათა სათაგებში მდებარე საძოვრებზე და, რა თქმა უნდა, არა ყველგან. გომეწრის ხეობის (თუშ.) ყველა სოფელს ჰქონდა სასოფლო თემის საკუთრებაში მყოფი საძოვრები, მაგრამ ხეობის საერთო საძოვარს წარმოადგენდა ალაზნის თავი, სადაც მიჰყავდათ მთელი ხეობის ხარები, ცხვარი და ცხენები. პირიქით თუშეთის საერთო-სახეო საკუთრებაში იყო ქვახიდის ხეობა და მთა; აქაც მხოლოდ ცხვარი, ხარები და ცხენები მიჰყავდათ. ვადმოცემით, სოფ. როშკის ხორხი (ხევს.) ბუდე ანუ მიარგვალ ხევსურეთის „საჯოვ“ ყოფილა; ეინმე თურმანს, რომელიც როშკის წიკლაურების „მამად“ ითვლება, მტერი დაუმარცხებია და „საკარგყმოდ“ მიუღია როშკს<sup>171</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ კუთხეთა (ყოფილი თიანეთის მაზრა) ტერიტორიის უდიდესი ნაწილი საძოვრებს უჭირავს, მ. მაჩაბელი იალღის ტიპის საძოვრად მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს მიიჩნევს: ანდაკი (არდოტი, 4,000.00 დესეტ.), ტანიე (არბოტი, 3,555,00 დესეტ.) ტბათანა, ალაზნის თავი (წოვათა — გომეწარი, 40,857,00 დესეტ.), ნაქერალ-დიდ გვერდი (თელავის მაზრის ნაწილი, 12,0 12 დესეტ.), რომელთა საერთო ფართობი 60,424,00 დესეტ. შეადგენს, როგორც ცნობილია, ამიერკავკასიის საძოვართა დიდი ნაწილი მცირე კავკასიონის მთებშია განლაგებული; დიდი კავკასიონის მთებისაგან განსხვავებით, ეს მთები თავისუფალია მუდმივი თოვლისაგან და ამასთანავე ისეთი ელუბრი და მკაცრი არ არის, როგორც დიდი კავკასიონი<sup>172</sup>.

ანდაკის საძოვრები ეკუთვნოდა არდოტის სასოფლო თემსა და არაგვის ხევსურებს — გუდანის ჯვარის „მაგანძურებს“; ტანიეს იალღს იყენებდა ახიელის, ამღის, ჭიმღის, კალოთანის და უკან-ხაღუს თემები; ტბათანა (კახეთის ალაზნის თავი) წოვების თემს ეკუთვნოდა,

ალაზნის თავი (თუშეთის ალაზნის თავი) წოვათის თემსა და გომეწროს თემს ერთად<sup>173</sup>. წოვებმა იმის გამო, რომ ტბათანა კახეთთან უფრო ახლოს იყო, დაახლოებით 1832 წლიდან ალაზნის თავიდან გადასახლება ცვლეს ტბათანაში<sup>174</sup>.

როგორც მ. მაჩაბელი უთითებს, თიანეთის მაზრა ს. ხოროჯას გარდა, დაბეგრულია სახაზინო გადასახადებით (მთელ ამიერკავკასიაში დასაბეგრ ერთეულად კომლი იყო აღებული). თიანეთის მაზრის მთიანი ნაწილი ძველთაგანვე ცალკეულ თემებს შორის იყო გაყოფილი და მოსახლეობა მას თავის საკუთრებად თვლიდა; ისინი მხოლოდ საკომლო გადასახადს იხდიდნენ, რომლის სიდიდე ეთნოგრაფიული რაიონებით განისაზღვრებოდა. ხევსურეთისა და მთიანი ქისტეთისათვის ეს გადასახადი კომლზე მანეთს შეადგენდა, თუშეთისათვის სამ მანეთს, ფშავისათვის 3 მანეთსა და 25 კაბ. მ. მაჩაბელი აღნიშნავს, რომ დაბეგვრის ასეთი სისტემა სწორი არ არის, რადგან ყველა თემი ერთნაირი მიწებით არ სარგებლობს — რაც უფრო დაბლა მდებარეობს მიწა, მით უფრო ნაყოფიერია: არაგვის ხევსურეთის სოფლები (ბარისახო, ბაკალიგო, ლული, რომეა) ეკონომიურად მაღლა დგანან პირიქითის თემებთან (არდოტი, ახიელი, შატილი) შედარებით<sup>175</sup>. საკომლო გადასახადს თუშ-ფშავ-ხევსურეთში იხდიან საქონლის რაოდენობის მიხედვით და მას ადგილობრივნი საბალახეს უწოდებენ<sup>176</sup>. საკომლო გადასახადს თუშები მე-18 საუკუნეშიც საბალახოს სახით იხდიან, რაც კარგად ჩანს მეფე ერეკლეს მიერ თუშებისათვის ალაზნის მინდორის ბოძების გამო შედგენილი გუჯარიდან (1757 წ.) — „თქვენ როგორც ძველთაგან, ან საბალახე და საფოთლე გერთმეოდესთ და საკომლო ისე გამოვერთმეოდესთ“<sup>177</sup>.

როგორც მ. მაჩაბელი წერს, ფშავის ღარიბებმა მიაღწიეს იმას, რომ გადასახადის უდიდესი ნაწილი მსხვილ მესაქონლეებზე მოდის. მაგ., შუაფხოს თემში ცალკეული ოჯახი გადასახადს საქონლის სულადობის მიხედვით (ცხვარი, ცხენი, ძროხა) იხდის, რასაც კრება ადგენს — 100 ცხვარზე 50 კაპიკამდე. 1 მანეთამდე, მსხვილფეხსა და ცხენებზე 5 კაპიკიდან 10 კაპიკამდე. თუ დაკისრებულ გადასახადს ვერ შეავსებენ, მაშინ გადასახადს მიწის ნაკვეთების მიხედვითაც ანაწილებენ. გადასახადს კრეფს ნაცვალი ან სხვა ამკრეფი<sup>178</sup>.

სახაზინო გადასახადის განაწილებამ, საძოვარზე გაშვებული საქონლის სულადობის მიხედვით, გამოიწვია ის, რომ ფულის გადახდა მოსთხოვეს ბარში გადასახლებულ პირებსაც, რომელთაც თავისი საქონელი მოჰყავდათ სასოფლო ან საგვარო თემის მფლობელობაში მყოფ საძოვრებზე; მაგრამ უკანასკნელთ უარი განაცხადეს ამგვარ გადასახადზე, რადგან მათი აზრით უფლება აქვთ თავისი საქონელი უფასოდ

მომწყემსონ თავისი გვარის კუთვნილ საძოვრებზე. იმ თემებში სადაც სხვადასხვა გვარები ცხოვრობენ, საძოვარზე გვაროვნული თემის სკკ-კუთრება უარყოფილ იქნა, ხოლო თემებს, სადაც გვართმცოდნეობისაა წყისი ძლიერია, ეს საკითხი ან არ აღუძრავთ ან ისევ ისეთ მდგომარეობაში ტოვებენ<sup>179</sup>.

თუშ-ფშავ-ხევსურეთზე ვაწერილი სახელმწიფო გადასახად-საბალახეს საკითხს შეეხო აგრეთვე ლ. გვახარია<sup>180</sup>; როგორც ცნობილია, საბალახე ბალახის ბეგარაა, რაც საქონლის საძოვარზე დადებულ გადასახადს გულისხმობს (საბა). როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, რუსული წყაროებით „საბალახე“ თუშებზე და ფშავ-ხევსურებზე დადებული გადასახადია, რომელიც ნატურით იკრიფებოდა — თუშებს წელიწადში 400 ცხვარი და 200 ბატკანი ხვდებოდათ, ფშავლებს კი 50 ცხვარზე თითო ცხვარი უნდა გადაეხადათ<sup>181</sup>. მეორე ცნობის თანახმად, ფშავლებისა და თუშებისაგან საბალახე გადასახადით 800 ცხვარი შემოდიოდა<sup>182</sup>. როგორც ლ. გვახარია წერს, საბალახეს მარტო თუშ-ფშავ-ხევსურები კი არ იხდიდნენ, როგორც ამას რუსული წყაროები გვიჩვენებენ, არამედ ყველა, ვისაც საძოვარი სჭირდებოდა; ეს გადასახადი გვიან ფეოდალურ ხანაშიც იკრიფებოდა საქონლის რაოდენობის მიხედვით და მეფის ხაზინაში შედიოდა<sup>183</sup>. საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ ამ გადასახადს სახაზინო ექსპედიცია ნატურის სახით ჰკრეფდა და შემდეგ ჰყიდდა<sup>184</sup>. როგორც მკვლევარი ადგენს, საბალახის აკრეფაში მონაწილეობდნენ სახლთუხუცესი, მდივნები, მობალახე და სუფრაჯი. მას ფშავ-ხევსურეთში მოურავი ჰკრეფდა<sup>185</sup>. ერთ-ერთი საბუთით ჩანს, რომ თუშეთში საბალახე გადასახადს მებალახე კრეფდა, რომელიც შემდგომ მოურავად დაინიშნა<sup>186</sup>.

საქართველოს ცენტრალურ არქივში დაცული 1806 წლის ერთი საბუთით მეფის დროს ამ გადასახადს მოურავი კრეფს<sup>187</sup>. მეორე საბუთით, რომელიც სამხედრო გუბერნატორის სახელზე ფშავ-ხევსურეთის მოურავ იოანე ჩოლოყაშვილის მიერ დაწერილ მოხსენებით ბარათს წარმოადგენს, ირკვევა, რომ „ფშაველთ საქართველოს მეფის დროს არ მისცემიათ სამეფო სარგებლობა: საბალახე პირველ მეფემ ირაკლიმ განაწესა და ბეგარა იოანე მეფის ძემ: საბალახე თვინიერ მეფისა სხვათ მამულთ პატრონთაგან არ გამოართმევიათ და ამჟამადაც ორ წელს მამულის პატრონნი, ეპისკოპოსნი, თავადნი და აზნაურნი ართმევენ და სახელმწიფოთაც ერთმევათ, ამის გამო არა მცირედსა მწუხარებაში არიან, რადგან მეფეთ დროს და მოურავის დროს არ გამოართმევიათ. მუნებურნი იცნობენ მოურავს საბალახისა და ბეგარის აღებაში და ამისათვის მორჩილებენ, რომ ნებისამებრ გამოერთვას“<sup>188</sup>. შემდეგ ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ გუბერნატორმა აღუთქვა დახმარება მოურავს — საბალახის და ბეგარის აღებას სომხებს აღარ მის-

ცემდა იჯარით (წინა საბუთში აღნიშნული იყო, რომ მოურავის სიკვდილის შემდეგ, ფშავ-ხევსურეთში საბალახის აკრეფა იჯარით, ორი წლის ვადით, სომეხ აფრიამაშვილს აუღია) და საბალახეს აიღებდა მოურავი ჩოლოყაშვილი, რუსი ოფიცრის თანხლებით. ამავ აღნიშნულია, რომ ფშავლებს 50 ცხვარზე ერთი ცხვარი ერთმოდართ<sup>189</sup>.

მე-19 საუკუნის საბუთებში საბალახე ფულადი გადასახადია (ასე იკრიფებოდა 1810 და 1820 წლების საბუთების მიხედვით)<sup>190</sup>; თუ ფშავ-ხევსურეთში კი საბალახე ნატურალურ გადასახადად დარჩა 1844—1845 წლის საფინანსო რეფორმის გატარების შემდეგაც<sup>191</sup>.

როგორც საბუთიდან ჩანს, თუშები საბალახესთან ერთად საფოთლესაც იხდიან, რაც ტყის სარგებლობისათვის უნდა შეეწერათ მათთვის<sup>192</sup>.

როგორც მ. მაჩაბელი წერს (და რასაც ეთნოგრაფიული მონაცემებიც უჭერენ მხარს), აღნიშნულ კუთხეთა საძოვრების უმეტეს ნაწილს ადგილობრივი იყენებენ; ის თემები, რომელთაც ვერ შესძლეს მესაქონლეობის დიდი მასშტაბით განვითარება, თავის კუთვნილ საძოვრებს სხვა თემების მესაქონლეებზე აქირავებდნენ და საბალახეს იღებდნენ; ისინი საქონლის რაოდენობას მალავდნენ ან ცდილობდნენ ნაკლები ეჩვენებინათ<sup>193</sup>. შემდეგ აღწერილია, თუ რა ვითარებაში ხდება საძოვრების გაქირავება: თუშების თემები საბალახეს ართმევენ დაქირავებულ მწყემსებსა და მონარევე თუშ მეცხვარეებს, რომელთაც სხვა თემის საძოვრებზე ჰყავთ ცხვარი; უცხო პირებს ისინი საერთოდ არ იღებენ თავის საძოვრებზე. ფშავლებს მცირე რაოდენობით შემოსდით საბალახე (საძოვრები თავის და ბარში გადასახლებულ თანამოგვართა საქონლისათვის არ იყო საკმარისი); ხოლო რაც შეეხება ხევსურებს, ისინი იმდენად ღარიბნი არიან, რომ, თუ არა მათ მიერ აღებული საბალახე, ვერ შესძლებდნენ სახაზინო გადასახადის გადახდას. ყველა თემს „საბალახე“ ისეთი ოდენობით არა აქვს, რომ სახაზინო გადასახადი მთლიანად დაფარონ; ხოლო იმ თემებში, სადაც თემზე შეწერილი გადასახადის ვადასდის შემდეგ „საბალახის“ ნაწილი რჩებათ, მას კომლებს შორის ანაწილებენ.

მ. მაჩაბელს მოაქვს ფშავ-ხევსურეთის სოფლების სია, რომელთაც „საბალახე“ შემოსავალი აქვთ („საბალახე“ გადასახადის ფულადი სახითაა)<sup>194</sup>.

სოფელი არღოჯი . . . . .	300 მან.
„ ამა . . . . .	80 „
„ ახიელი და კვირჩქვინდა . . . . .	80 „
„ გურაო . . . . .	300 „



სოფელი	ზეისტიერო	12	80	ერწონის
"	კისტანი	.	.	ზინდინოვსკა
"	კალოთანა	.	.	
"	ლუბაის კარი	.	160	"
"	მუცო	.	60	"
"	უკან ახო	.	80	"
"	ხახაბო (ხეეს.)	.	100	"
"	ხახმატა	.	80	"
"	ქეჭყეთი	.	12	"
"	ჭიშლა	.	60	"
"	გულანის ჯვარი	.	300	"
"	ბლო და ხარანაულთა (ბლოს სანაცვლო)	.	60	"
"	ლელე, ქმოსტი, საბერწე (ქმოსტის სანაცვლო)	.	40	"
"	აკუმო (ლიქოკი)	}	ლიქოკის სანაცვლო	50
"	აქე			
"	ბოქჩვილო			
"	ქობულო			
"	ქალა	}	მათურის სანაცვლო	60
"	ბულალაურთა			
"	გოგოლაურთა			
"	მუქუ			
"	მათურა	}	როშკის სანაცვლო	80
"	უძილაურთა და ცაბაურთა			
"	გარბანა			
"	ფაფარენა	}	უკანაფშავის სანაცვლო	60
"	როშკა			
"	გოქცი	}	უკანაფშავის სანაცვლო	60
"	ელიაგზა			
"	უკანაფშავი და ჭიდალა			

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ფშავ-ხევსურეთის საძოვრებს იყენებდნენ, როგორც მეზობელი კუთხეების, ასევე ერწონ-თიანეთის ბარის მესაქონლები (ცხვარი და მსხვილფეხი)<sup>195</sup>.

როგორც მ. მაჩაბელს აქვს აღნიშნული, თიანეთის მაზრის მთელი საქონელი საზამთრო საძოვრებიდან მაზრის ალბურ საძოვრებზე ბრუნდება; მხოლოდ თუშები და ფშავლები, ვისაც 2000 ცხვარი ჰყავს, პირუტყვს მიერეკებიან თრიალეთისა და ლეკეთის მთებში; მსხვილფე-

ხი კი მხოლოდ თიანეთის მაზრის საძოვრებზე ატარებს ზაფხულს. მეცხვარეები თრიალეთში იყენებენ სახაზინო ან სათავადო საძოვრებს; თუშებს ცხვარი მიჰყავთ ლეკეთის შემდეგ მთებში — ასახო, ველკეთილი, მეცხალბუდე, სადუცე და სხვ.<sup>196</sup>



ეთნოგრაფიული მონაცემებით ხევსურეთის საძოვრებზე ცხვარი და ცხენები მიჰყავდათ ფშავლებს, მთიულებს, გუდამაყრელებს და მხევეებს. სოფ. ჭართალში (მთიულეთი) ჩაწერილი მასალით მუგულელი ციხელაშვილებისა და ხარებაშვილების ცხვარი გაშვებული იყო ხევსურეთისა (ს. ბლო, ს. ხახმატი, ს. საბერწე) და უკანაფშავის საზაფხულო საძოვრებზე.

სოფ. ამლა (ხევს.) აჭირავებდა შუა მთასა და საბალახედ 30 ცხვარს იღებდა, რომელთაგანც ნაწილი ხატში დაიკვლოდა, დანარჩენს კი სოფელი ვაინაწილებდა. ამლას ახიელთან ერთად ტანიის საძოვრებიდან (ტერდა, თათხელის რუვი) 12 ცხვარი ეძლეოდა. ს. ახიელი ცირცლოვანის საძოვრებიდან 30 ცხვარს იღებდა. ტანიეს საძოვრებიდან შემოსული ცხვრებიდან რამდენიმე საერთო-სათემოდ დაიკვლოდა, თიბვის დროს, ტანიეში ჩასულ მეთემეთათვის. როგორც ცნობილია, ტანიე სადაო ტერიტორიას წარმოადგენდა ორ ხევსურეთის (არხოტის ჯვრის საყმო და უკან ზაღუს სანების ჯვრის საყმო) და ერთ ქისტეთის თემს შორის<sup>197</sup>. თავდაპირველად ტანიე ეკირათ ხაღუელებს და ქისტებს. შემდგომში არხოტელებმა ქისტებს წაართვეს მათი წილი სათიბ-საძოვრები: ხაღუელებს შეეშინდათ და თავისი წილი სათიბ-საძოვარი, ე. წ. „კაღულეთ ნამრგალი“ (ხმელ ტბანი და ავშანიკე) თავის ხატს „სანეზას“ შესწირეს. არხოტელები თიბდნენ ხაღუელთ წილ სათიბს და აძლევდნენ ორ ცხვარს. საბალახეში აყვანილი ცხვრები გიორგობა დღეს დაიკვლოდა სანეს ჯვარში.

პირაქეთ ხევსურეთში გაჭირავებული იყო ზეისტეჩოს მთა, ბლოს თავი, როშკის ხორხი, ლიქოკის თავი, ხაღუს მთა, ხახმატის, დათვისის (26 ბატკანს იყვანდნენ) მთები. უკანახოს ფუძის ანგელოზის ხატი, თავის კუთვნილ საძოვრებიდან, რომელიც გაჭირავებული ჰქონდა მთიულებსა და გუდამაყრელებზე, 56 ჰედილას იღებდა საბალახეში, რასაც „ბეგარი“ ეწოდებოდა. ცხვარს ფუძის ანგელოზს გიორგობა დღესა და ახალ წელს სწირავდნენ; ხორცი და ტყავები დასტურებს რჩებოდათ და ამიტომ ცდილობდნენ, რომ დასტურობა ყველას რგებოდა (სოფელში 4 ალღუში იყო და 4 დასტურს ირჩევდნენ).

ხევსურეთის ყველაზე დიდი საძოვარი, ანდაქ-არჭილოს იალაღი, ორი ხატის — არდოტისა და გუდანის ჯვრების, საკუთრებას წარმოადგენდა<sup>198</sup>. მ. მაჩაბელის ცნობით, ანდაქის იალაღის მართვა გუდანის ხატის მაგანძურთაგან ოთხ პირს ევალებოდა. არდოტის ოთხ წარმომად-

გენელთან ერთად ისინი უთანხმდებოდნენ მეცხვარეებს და იღებდნენ საბალახეს; მათ უფლება ჰქონდათ საძოვარი გაეცათ ორი წლის ვადით; თუ საძოვრის ვაჭირავენ საჭირო იყო ხანგრძლივი ვადით მათთვის გუდანის ხატის მაგანძურებსა და არდოტის თემის კრებას უნდა გადაეწყვიტა. საბალახეში აყვანილ ცხვრებს არდოტის სასოფლო თემი და გუდანის ხატის მაგანძურები (არაბულ-ბიჩინაგურ, არაბულ-ჩუჩაყუური, ჰინჯარაული და გოგოქური) იყოფდნენ შუაზე. ამ ცხვრებს პირველ იანვრამდე დასტურები უვლიდნენ. პირველ იანვარს (გუდანის წ. გიორგის დღეობა) მთელი ცხვარი (ასამდე) მსხვერპლად ეწირებოდა ღვთაებას. ცხვრის ტყავებს დასტურები იღებდნენ<sup>199</sup>.

ეთნოგრაფიული მასალებით ანდაქ-არქილოში თუშები აყენებდნენ ცხვარს და 70 „საკლავს“ აძლევდნენ გუდანის ხატს. ამის გარდა „სამაგანძურა“ იღებდა „ბეგარს“ პირიქით ხევსურეთის სოფლებიდან: არდოტი უხდიდა 12 საკლავს, ანდაქ-არქილო — ხუთს. გუდანის ჯვარში „საბალახე“ და „ბეგარი“ საენკენიოდ (დღეობა) მოდიოდა: ნაწილს ენკენიაში დაკლავდნენ, ნაწილს გიორგობაში, დანარჩენს კი — ახალ წელს. ახალი წლის წინადღეს „ბეგარ-კოცა“ ეწოდებოდა. რაც „ჯვარჩი არ დაიხარჯებოდ, ჯორც გაიყიდებოდა საჯვაროდ“, აღებულ ნაფასურს, ფულის ან ნატურის სახით, ხატის საჭიროებისათვის ვამოიყენებდნენ. ს. მაკალათიას ცნობით, შატლი და არდოტი ყოველ წელს გუდანის ჯვარს აძლევდნენ 100 ცხვარს, ახიელი — 80-ს<sup>200</sup>.

როგორც ცნობილია, ხატები ფლობდნენ მხოლოდ საზაფხულო საძოვრებს (სახნავ-სათიბებთან ერთად), რომელიც ნაწილობრივ საყმოს საქონელისთვის იყო განკუთვნილი, ნაწილი კი არენდით გაიცემოდა<sup>201</sup>.

900-იან წლებში ფშავში იხდიდნენ ე. წ. „ფომტის ფულსაც“, რომელიც აგრეთვე საქონელის სულადობის მიხედვით ნაწილდებოდა ოჯახებზე (100 ცხვარზე სამი მანეთი, ძროხაზე ერთი შაური — ს. შუაფხო, ს. თხილიანა).

ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალით მესაქონლეობის ინტერესებისათვის სამეურნეო-გეოგრაფიული ვერტიკალური სარტყლების მაქსიმალური გამოყენების საერთო სურათის ჩვენება ვახდა შესაძლებელი.

მთიან რაიონებში იმის გამო, რომ საძოვარ-საბალახეები და სათიბები სოფელთან ახლოს ისეთი რაოდენობით არ იყო განლაგებული, რომ სოფელში მუდმივად დატოვებულ საქონელს ზამთარ-ზაფხულ მტკიცე საკვები ბაზა ჰქონოდა, იძულებულნი ხდებოდნენ სასოფლო თემის კუთვნილ ტერიტორიაზე მოეწყოთ საზამთრო, საზაფხულო თუ საშემოდგომო-საგაზაფხულო პარალელური სამეურნეო ბაზები, რომელნიც ხშირად რამოდენიმე კმ-ით იყვნენ დაცილებული სოფელს. შე-

სასწავლ კუთხეებში თავს იჩენს, საერთოდ, კავკასიის მთიანეთისათვის დამახასიათებელი კანონზომიერება — პარალელური სამეურნეო ბაზის არსებობა, რაც მოსახლეობის ზრდითა და სახნავ-სათესი დეკლექტული ნაკვეთების სიმცირით იყო გამოწვეული.

ამგვარად, შესასწავლ კუთხეებში საქონლის სეზონური ადგილმონაცვლეობა შემდეგი თანმიმდევრობით ხდებოდა:

ხ ე ვ ს უ რ ე თ ი: სოფელი — საზაფხულო საბოსლო (სამთო) — სოფელი — საზამთრო საბოსლო — სოფელი.

თ უ შ ე თ ი: სოფელი — საზაფხულო სამთო — სოფელი — საზამთრო საბოსლო — სოფელი (გვაქვს ცალკეული შემთხვევები „საშემოდგომო“ ბოსლების გამოყენებისა).

ფ შ ა ე ი: სოფელი — საზაფხულო სამთო, სასთვლო — საგაზაფხულო საბოსლო, საზამთრო საბოსლო და საზამთრო სამთო-სოფელი.

მთიან რაიონებში, საზაფხულო სამთოს გარდა, ყველა სარტყელი ტყის ზონაშია მოქცეული და ამდენად იქ ვაშენებული სამეურნეო ბაზები გამოიყენება მესაქონლეობა-მიწათმოქმედების ინტერესებისათვის. შესასწავლ კუთხეებში, მიუხედავად მესაქონლეობის უპირატესი როლისა, მეურნეობის ეს ორი დარგი შერწყმული ხასიათის მატარებელია, რაზედაც მეტყველებს ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალა (ყველაზე თვალსაჩინოდ ეს ფაქტი სამეურნეო კალენდარში ვლინდება).

უნდა აღინიშნოს, რომ საზამთრო სამთოები, თუ მხედველობაში არ იქნება მიღებული ჩაღმა თუშების საშემოდგომო ბოსლები, მხოლოდ ფშავში დასტურდება, რაც ფშავის მდებარეობით არის გამოწვეული (ეს კუთხე თუშეთსა და ხევსურეთთან შედარებით დაბლა მდებარეობს).

თუ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეთა მონაცემებს გავითვალისწინებთ, ვნახავთ, რომ ვერტიკალური სარტყლების გამოყენების საერთო კანონზომიერებასთან გვაქვს საქმე, რაც ადგილობრივი სამეურნეო-ეოგრაფიული პირობებით — ბარი, ვარდამავალი ზოლი, მთა — ვანი-საზღვრება<sup>202</sup>.

მესაქონლეობის ვერტიკალურ-ზონალური ჰრილი — ბარი, ზეგანი და მთა ცალკეული კუთხეების მიხედვით შემდეგნაირად გამოიყურება:

ი მ ე რ ე თ ი — საყანე, ტყიანი, მთა. გ უ რ ი ა — საყანე, ეწერი ან ნაძვნარი, ტიტველი<sup>203</sup>; ზემო იმერეთში ამ ტიპის მეურნეობას „ორგანობა“ ეწოდება, რაც ძირითადი სამეურნეო ბაზის პარალელური საზაფხულო თუ საზამთრო ბაზების არსებობას გულისხმობს<sup>204</sup>, „ორგანობა“ ისეთივე აღწერილობითი ხასიათის ტერმინია, როგორც არის მთიულური „ორხელაობა“, რომელიც ასეთივე ტიპის მეურნეობას აღნიშნავს<sup>205</sup>. ა ჰ ა რ ა — ბარი, ზეგანი, (ფერდა-ყიშლა), მთა<sup>206</sup>. მ ე ს-

ხეთი — სოფელი, ხრამი, ქვეშა მთა, ზედა მთა<sup>207</sup>. ქსნის ხეობა — ბარი, გარდამავალი ზოლი, მთა<sup>208</sup>. ქსნის ხეობაში ამგვარი (ზონალობის შესაბამისად, იქ მცხოვრებ ხალხსაც შემდეგნაირად მხინსუნაშენ: გინსლოქვიშაძე: მთის ხალხი<sup>209</sup>). გარდამავალ ზოლში მცხოვრებთ, მესხეთშიც „ტყის ხალხს“ უწოდებდნენ. მთიანი ქვეყნის ხეობათა ამგვარი ერთიანობა — ბარი, მთის ძირი ანუ გარდამავალი ზოლი და მთა, თუ „მაგარი მთა ბართა სიახლოვით“ (მესხეთი, ვახუშტი ბატონიშვილი) — ხრამი, მთის ძირი, ქვეშა მთა, ზედა მთა, მეურნეობის ყველა დარგის ინტენსიური განვითარების საწინდარი იყო, განსაკუთრებით გარდამავალ ზოლში, მთისწინეთში<sup>210</sup>.

ალპური ზონა (სათიბ-საძოვრები) — მთა // თა // ზედა მთა // ტიტველი // შიშველი, მხოლოდ მესაქონლეობის ინტერესებისათვის გამოიყენებოდა. ყველა დანარჩენი სარტყელი ტყის ზონაშია მოქცეული და თანაბრად ემსახურებოდა მესაქონლეობას და მიწათმოქმედებას: ქვეშა მთა // ფერდა // ყიშლა // ჭალონა, ლაკადა, დობერა // ნაძენარი // ტყიანი // სასთვლო-საგაზაფხულო და სხვა.

## § 5. საქონლის საზამთრო საკვების დამზადება-თიბვა (ქვეტაპი)

როგორც აღნიშნული გვექონდა, მესამე სამეურნეო ეტაპი მოიცავს პერიოდს ამაღლებიდან გიორგობის ათამდე (23 ნოემბერი ძვ. სტილით). ამ ეტაპზე უნდა გამოიყოს საქონლის საზამთრო საკვების დამზადებისა და მომარაგების პერიოდი. მის დასაწყისად მიჩნეულ იქნა ზაფხულის დღეობების ციკლის ათენგენას (ხევს., ფშ.) ათნიგენას (თუშ.) დასასრული; დღესასწაული ათენგენა // ათნიგენა იწყება ივლისის დასაწყისში (ძვ. სტილით) და 2—3 კვირას გრძელდება. ეს დღესასწაული ფართოდ არის გავრცელებული კავკასიის მთიელებში<sup>211</sup>. მის დამთავრების შემდეგ, პირველსავე სამშაბათს (ზოგან კი მეორე სამშაბათს) იწყებდნენ თიბვას<sup>212</sup>; როგორც ამბობენ — „ათენგენიდგე თიბა-მკან წარმოდგებიან“ (ხევს.); ამიტომ წინათ ცდილობდნენ ათენგენამდე მოეთავებინათ მისვლა-მოსვლა, სტუმრობა, ხელსაქმე (ღებვა, ტოლის ქსოვა და სხვ.) და მოემარაგებინათ ნავთ-მარილი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ათენგენობის გადახდისთანავე იხდიდნენ თიბა-მკის დაწყების აღსანიშნავ დღეობებს; მირგვალ ანუ ბუდე ხევსურეთის დიდ სოფლებში (ჩხუბა, ხალუ, ლიქოკი, ხახმატი, ბაცალიგო) ათენგენას გადახდის შემდეგ დღეობა „სამთიბლოსთვის“ ამზადებდნენ ლუღს (ზოგან „სამთიბლოსთვის“ დასტური ცალკე ჰყავდათ, ს. ჩხუბა). მაგ., ს. ბაცალიგოს პირქუშის ხატში (ჩუჩაყეურების

„ბატონ-პატრონი“) მუდმივად იდგა კოდი „სამთბლოს“ ლუდის დღეობის დროს ლუდიან კოდს, ამ დღისთვის სპეციალურად მოწვეულ ს. ბოდავის მინდორის ჯვრის ჯვარივებს „ახსნევიებდნენ“; გახსნისას ხუცესი ლუდს „გაადიდებდა კვირაისად და მინდორის ჯვრისად“ (ხალხში გავრცელებული რწმენით მინდორის ჯვარი სეტყვას „იჭერს“; მას „სადარავდროსაც“ უწოდებენ); მშვიდობის მოსავალ მოგვაროსთ, მშვიდობის ცელ-ნამგალ გაგატანიოსთ, ხორბოშ-დ<sup>1</sup>; კორკოტ მაგარიდასთ ანგელოზებმ, სთველ მშვიდობით მაგაკლებიასთ ღმერთმ“. ამავე დღეს ორი სოფლის ბავშვები (ჩხუბა, ბაცალივო) ელიაობას დღესასწაულობდნენ. არხოტში „თიბის თავს“ მთავარანგელოზის ჯვარში იხდიდნენ მკათათვის ცამეტში. ძვ. სტილით<sup>213</sup>. თუშეთში ათნიგენის მომდევნო სამშაბათს გადიოდნენ „ცელად“, ამ დღისთვის წლის ნათესა და შულტას ევალეზობდა ორი ქვაბი ლუდის მოღულებ<sup>214</sup>. ხევში თიბვის დაწყების ერთი კვირით ადრე „თიბის თავს“ იხდიდნენ, მომდევნო სამშაბათს კი თიბად გადიოდნენ<sup>215</sup>. გუდამაყარში „სამთბლო სამხთოს“ (ს. ღუმაცხო, ჩოხი, ათნოხი) იხდიდნენ დღესასწაულ ზეგარდობის მომდევნო კვირის სამშაბათს (ს. ღუმაცხო). სვანეთის უშგულისა და კალას თემებში ზაფხულის ციკლის დღეობების გადახდის ერთი კვირის შემდეგ დღესასწაულობენ თიბვის დაწყებას („ხანახა“) და ხარი იკვლის ღეთაების სახელზე<sup>216</sup>.

თიბვის დაწყების წინ სამხრეთ-ოსეთში დღესასწაულობდნენ ათინავს<sup>217</sup>. „ათინავს“ ვ. ი. აბაევი განმარტავს, როგორც თიბვის დაწყების დღესასწაულს, რომელიც ცნობილი იყო საქართველოს სამხედრო გზასთან მცხოვრებ ოსებსა და მეზობელ ქართველ ტომებში (ხევსურები, ფშავლები, მოხევეები). იგი კ. კეკელიძის გამოკვლევაზე დაყრდნობით<sup>218</sup>. „ათინავს“ წმინდა ათინოგენის კულტს უკავშირებს, რომელიც პოპულარული იყო ძველქრისტიანულ ეკლესიაში. მას მოტანილი აქვს ზაფხულის ერთ-ერთი თვის ინგუშური სახელწოდებაც — „ეთინგი“<sup>219</sup>. ინგუშეთში, თიბვის დაწყების წინ, ეთინგის თვეში, დღესასწაულს გაღერდის სამლოცველოში იხდიდნენ<sup>220</sup>; თიბვას კი ივლისის ბოლოსა და აგვისტოს დასაწყისში იწყებდნენ<sup>221</sup>.

ხევსურეთში ათენგენას ე. წ. „ჯვართ ენაზე“ ვარდის დღეობა ეწოდებოდა<sup>222</sup>. როგორც კ. კეკელიძე წერს — „ძველად ჩვენში ცნობილი ყოფილა არა მარტო თვე „ვარდობისა“ არამედ დღესასწაული „ვარდობა“-ც. რომელიც სხვადასხვა დროს მოდიოდა (მაისი, ივნისი, ივლისი)“. სომხური და ქართული მონაცემების საფუძველზე ავტორი ასკვნის, რომ დღეობა „ვარდობა“ „ათენგობას“ უდრის<sup>223</sup>. ხევსა და გუდამაყარში „ვარდობის დღეობა“ ეწოდებოდა მარიაობის დღესასწაულს (ს. ვერგეტი, ს. ჩოხი).



როგორც ვნახეთ, ათენგენა // ათნიგენა // ათინაგი // ეთინგი წარმოადგენს თიბვის დაწყების დღესასწაულს ხევესურეთში, ათენგენა // ათნიგენა // ათინაგი // ეთინგი შეთში, ხევეში, ზემო რაჭაში, სამხრეთ-ოსეთში, ინგუშეთში. ცხადი ხდება, რომ შესასწავლ კუთხეებში, ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად, ათენგენამ ნაწილობრივ დაიკავე ძველი წარმართული დღეობების ადგილი, რომელიც იმართებოდა სატომო, სათემო, სასოფლო თუ საგვარო დღეობათა სამლოცველოებში თიბვა-მკის დაწყების წინ. მან მთლიანად ვერ დაფარა ეს წარმართული დღეობები და ჩვენამდე მოაღწიეს შემდეგი სახით: „სამთიბლო“ (ბუდე, ხევეს.), „თიბის თავი“ (ხევეს., არხოტი, ხევი), „სამთიბლო სამხეთო“ (გუდამაყარი), „ნამუშეელის სამხვეწრო“, „სამამკლო“ (ხევეს.) „სამხთო“ (ფშ.) ვარდის დღეობა (ხევეს.) და ა. შ.

თიბვის დაწყების დღეობების გარდა მთელ ხევესურეთში იხდიდნენ აგრეთვე „თიბის შამშაბათს“ (სამშაბათს)<sup>224</sup>, ამ დღისთვის ჰირისუფალი მოემზადებოდა („ტაბლას დასდგამდა“) და მეთემეთა მიერ მიცვალბულის გახსენება-დატირება ტარდებოდა. თიბის სამშაბათის გადახდის შემდეგ სოფელს ნება ჰქონდა „ცელი ბალახში შეეტანა“<sup>225</sup>. თუ ჰირისუფალი დათქმულ დღეს ვერ მოასწრებდა „საქნარის“ გადახდას, სოფელი დაელოდებოდა და თიბვას მეორე სამშაბათს დაიწყებდა. „ველმარტო ჰირისპატრონს“ თიბის სამშაბათს მიეხმარებოდნენ მეთემენი.

თიბვის დაწყების დღეს მეთემეთა მიერ იმ წელს გარდაცვლილის დატირება მეტად საგულისხმო ფაქტია და თიბვის დროს შესრულებულ „გვრინისა“ და „მთიბლურების“ ახსნისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება. ეს საკითხი შესწავლილია თ. ოჩიაურის მიერ; ავტორის მიაჩნია, რომ „თიბის სამშაბათის“ წეს-ჩვეულებაში საქმე უნდა გვქონდეს წესთან, რომლის ძირითადი მიზანი მიცვალბულის გახსენება-პატივისცემა უნდა ყოფილიყო და ამდენად მისი კეთილგანწყობილების მოპოვება იმ საქმიანობაში, რომლის დაწყებასაც აპირებენ. მკვლევარი ხმით ნატირების თიბვის დროს შესრულების წესს ანიმისტური მსოფლმხედველობის ნიადაგზე წარმოშობილად მიიჩნევს, ამრიგად, ხმით ნატირების „ცელის ტარზე“ დამღერების მიზანს უნდა წარმოადგენდეს სულთა კეთილგანწყობილების მოპოვება თივის სიუხვისა და ამდენად საქონლის ნაწველ-ნადღეების ბარაქიანობის მომატება<sup>226</sup>. ამ ქანრის სიმღერათა წარმოშობის მთავარ საფუძველს ლ. ფრუიძე, მიცვალბულის კულტის ჩასახვა-განვითარებაში ხედავს<sup>227</sup>.

მკვლევართა მეორე ნაწილი გვრინსა და მთიბლურებს მიიჩნევს მხოლოდ შრომის პროცესთან დაკავშირებით წარმოქმნილად და უარყოფს მათ კავშირს მიცვალბულის კულტთან<sup>228</sup>.

რიტუალი, რომლის ჩვენამდე მოღწეულ გადმონაშთს „თიბის შამ-  
შაბათი“ და თიბის პროცესში შესრულებული „გვრინი“ წარმოად-  
გენს, მკიდროდ უკავშირდება მიცვალებულის კულტს და, ამგვარად,  
თიბის პროცესში შესრულებული „გვრინის“ წარმოშობა-ბუნება შესაძლებ-  
ლოდ მისი მეტრიტა და შრომის პროცესთან კავშირით ვერ აიხსნება.  
უნდა აღინიშნოს, რომ რიტუალის არსი და მიზანი ეთნოგრაფ თ. ოჩი-  
აურის მიერ სრულყოფილად არის ჩამოყალიბებული<sup>229</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, სათიბები ისევე, როგორც სახ-  
ნაურები, სათემო საკუთრებას წარმოადგენდა<sup>230</sup>. სათემო სათიბს წარ-  
მოადგენდა აგრეთვე ე. წ. საკუთარი სათიბები, რომელნიც „ქარისპი-  
რის“ მიწების მსგავსად ცალკეულ კომლთა მფლობელობაში შედიო-  
და. სათემო სათიბების გარკვეულ სახეს ჰქმნიდა ე. წ. „საონავრო“  
სათიბი, რომელიც კენჭისყრით არ ნაწილდებოდა და მისი გათიბვა  
დასწრებაზე იყო<sup>231</sup>. როგორც გ. ჯალაბაძე წერს, „მოსწრების წესი მი-  
წის თემური მფლობელობის ხანისთვის არის დამახასიათებელი, რასაც  
საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ჰქონდა ადგილი (მაგ., ვარე კახეთსა  
და ქიზიყში მოსწრების წესით ხნადნენ მიწას)<sup>232</sup> ქიზიყში სათემო მი-  
წის განაწილების დროს ცხენზე მსხდომნი და ქვეითნი ერთად გარ-  
ბოდნენ<sup>233</sup>. ასეთივე წესით ხდებოდა ჯავახეთში (ს. ბარალეთი) სათიბი  
ნაკეთების განაწილება<sup>234</sup>. სათემო სათიბები „საონავროს“ სახელწო-  
დებით სხვა კუთხეებშიც უნდა ჰქონოდათ (ფშ. მთ., გუდამაყ.). ამ  
სახელწოდებით სათიბი ფშავის ტოპონიმიკაში ჩანს<sup>235</sup>. სოფ. ხოშში  
(ფშ.) დასწრებაზე „საგულბელნი“ და „სიპთხევი“ ითიბებოდა,  
ს. ინოს თავს კი „ლარალიანნი“ და „დოწია“. მთიულეთ-გუდამაყარში  
„საონავრო“ რამოდენიმე მთის სახელწოდებად გვხვდება, რომლის გა-  
თიბვა დასწრებაზე იყო; გამთიბავი ვალდებული იყო სოფლისთვის  
ხატში საკლავი დაეკლა და სუფრა გაეშალა<sup>236</sup>.

სოფელში „საონავროდ“ ჰქალები, ბეჭები და წისქვილის სარუე-  
ებთან მდებარე სათიბები იყო მიჩნეული, მთაში კი „ნაპირის მთები“  
(საიდანაც თივის მოტანა უგზობობისა და სიშორის გამო გაძნელებული  
იყო) და დამრეცი ფერდობები — „უჭედრები“ (ხევს., ს. ჭუთა). თუ  
სათემო სათიბების მორიგ გადანაწილებამდე გამრავლდებოდა „აღლუ-  
ში“ (შეიქმნებოდა ახალი ოჯახები), მას თავის შიგნით უნდა გამოენა-  
ხა სათიბი, მაგრამ თუ ეს არ მოხერხდებოდა, მაშინ „საონავრო“ უნდა  
გამოეყენებინათ. საონავრო სათიბით სარგებლობდა ამანათიც (ხევს.);  
ს. დათვისს ჰქონდა „საამანათო“ მთა, უკუდურა და წყალთ ხევი —  
(საონავრო).

სათემო სათიბების ვადანაწილება ყოველწლიურად ან რამოდენი-  
მე წელიწადში ერთხელ ხდებოდა.



ხეცურეთში სათემო სათიბს ანაწილებდნენ „აღლუმებზე“. აღლუმები სისხლის ნათესაობით დაკავშირებულ ადამიანთა თემებზე წარმოადგენდა; აღლუმებად დაყოფა „მამებად“ დასჯის მიზანს ემთხვეოდა: სოფელში რამდენი „მამაც“ იყო, იმდენი აღლუმი ჰქონდათ. სათიბებს ჯერ აღლუმებზე გაჰყოფდნენ, შემდეგ კი აღლუმის წევრები გაინაწილებდნენ ნაკვეთებს<sup>237</sup>.

როგორც ცნობილია, ხეცურული თემი თავისი ბუნებით სოფლის თემს წარმოადგენდა, მაგრამ მათი უმრავლესობა თავის შემადგენლობით ერთი გვარის მოსახლეობას მოიცავდა, რომელიც საგვარო, სამამო და სამო თემების სახით იყო ორგანიზებული; მათ ვერძღვ სხვადასხვა გვარისაგან შემდგარი სოფლის თემიც არსებობდა<sup>238</sup>.

ს. ჯუთა (ს. ჯუთასა და ს. დათვისში არაბულების გვარის ერთი შტოს წარმომადგენელი ცხოვრობენ) სამ „მამად“ (მარაისძენი, იმედანი, თილილანი) იყოფა და სათიბებიც სამ აღლუმზე ნაწილდება ყოველწლიურად; აღლუმებს შიგნით სათიბს ან კენჭისყრით გაყოფენ ან კიდევ საერთოდ გათიბენ და თივებს ინაწილებენ. ს. დათვისში სათემო სათიბების ძირითადი ნაწილი მუდმივად სამ აღლუმზე იყო განაწილებული („მამები“ — მარაისძენი, თილილანი, იმედანი); მხოლოდ „საკვამლო მთას“ ანაწილებდნენ ყოველწლიურად. თუ ვინმე გადასახლდებოდა, მის წილსაც გაიყოფდნენ; ვაყრილი ძმებიც „საკვამლოში“ იღებდნენ წილს. ამ მთიდან არ ერგებოდა წილი ქალს და ქვრივ-ობოლს.

ს. უკანახოში ოთხი აღლუმი იყო: ჭილაღა (ქისტაურები), ფშაგლათ, ჭინჭარაღა და ფადიურაღა აღლუმები; მათზე ნაწილდებოდა სამი სათიბი მთა—შელმა მთა, სოფლის თავი და საგველიანა. თავის მხრივ სოფელი ოთხ უბნად იყოფოდა: 1. მირგვალა სოფელი, 2. ლიფოდა და უბანი, 3. არყში, 4. აქეხა. ლიფოდასა და უბანთან ახლოს იყო „საგველი-ნა“, არყში და აქეხასთან „სოფლის თავი“, მირგვალა სოფელთან კი „შელმა მთა“, სათიბები კენჭისყრით ნაწილდებოდა, მაგრამ მხედველობაში არ მიიღებოდა მისი მღებარეობა. კენჭისყრის შემდეგ ყველას შეეძლო თავისი სათიბი „მთა“ მის უბანთან ახლოს მღებარე სათიბ „მთაში“ გაცეკვალა<sup>239</sup>. ფშაგვიც იცოდნენ განაწილებული სათიბი მთების ერთმანეთში გაცეკვა. შესასწავლ კუთხეებში განაწილების დროს სათიბებს ცვლის ტარით ან „საბლით“ ზომავდნენ. ვარაუდით იცოდნენ რამდენი „თივის“ მთა იყო — ათის, ხუთის (ხეცს., ს. ბუჩქკურთა); სათიბი მთა მთიბელთა რაოდენობითაც იზომებოდა, თუ ერთ დღეში რამდენი მთიბელი იყო საჭირო მის გასათიბად — 12 მთიბელის სათიბე, 6 მთიბელის სათიბე (ს. შატილი, ს. არხოტი). 12 მთიბელი ერთ დღეს ერთი კომლის საკმარისი თივას გათიბდა (ხეცს. ს. ბა-ცალიგო).

ბუდე ანუ მირგვალ ხევურეთის სოფლების — ბაცალიგო, ჩხუბა, აყნელი, გუდანი — საერთო საკუთრებაში („წილი ედოთ“) იყო „ხევე ხურთ მთაზე“ მდებარე „ჯაბრეულთის სათიბები“. მათვე ეკუთვნის ბაცალიგოს თავიდან ხახმატის თავემდე მდებარე ქედის გაყოლებაზე არსებული სათიბები. ხევსურთ მთის „ბოლოზე“ კი ბისო, ხახმატი და ჰორმეშავი თიბდა. ხახმატის თავის სათიბების ნაწილი ნაყიდი ჰქონდა ს. ბაცალიგოს, ნაწილი კი „ძალით დაჰყერილი“ (ამ პერიოდს განეკუთვნება გურჯენაულთა და კურდღელაურთა დავა). ზოგი სათიბი რამოდენიმე ოჯახის მიერ „ერთობით“ იყო ნაყიდი, რომელსაც ან მორიგეობით გათიბდნენ ან ერთად მოთიბდნენ და თივებს განაწილებდნენ. სათიბის საერთო გათიბვა და თივის განაწილება მესხეთშიც სცოდნიათ<sup>240</sup>.

სოფლებში — ჩხუბა, ჯაგმატი, ბისო, ჯადუ, წინ-ჯადუ სათიბებს არ ანაწილებდნენ ალღუმებად, რადგან ყველას თავისი სათიბი „ეჭირა“ (იგულისხმება „სამამო“ და „სამმო“ საკუთრება). აქ ყოველწლიურად ნაწილდებოდა სათიბი მთა „სამრეველოს“ სახელწოდებით, რომელიც ამ სოფლებს ახლაც „კვამლკვამლად“ აქვს განაწილებული. რამდენიმე სოფლის საერთო საკუთრებაში მყოფი სათიბები სხვა კუთხეებშიც შემორჩა; ასეთი სათიბი მთა „საგუდამაყრო“-ს სახელწოდებით სოფ. ლუთხუბთან (გუდ.) მდებარეობს, რომელიც სამ სოფელს (კიტოხი, მაქართა და დიხჩოს) ეკუთვნოდა.

სოფელ როშკას ჰქონდა ე. წ. „მეჯარაგნეთა“ ალღუმიც; საერთოდ სოფელში ექვსი ალღუმი იყო (თითოეულ მათგანში ოთხი კომლი შედიოდა და გადანაწილება ხუთ წელიწადში ერთხელ ხდებოდა) და მათზე სათიბები ცუდი და კარგი ალღუმის მიხედვით (თითოეულს ორი წილი ერგებოდა — ცუდი და კარგი ალღუმიდან) ნაწილდებოდა. მეჯარაგნეთა ალღუმი საჯარაგნო მთასთან ახლოს იყო და მას იმ წლის ორი მეხარაგნე თიბდა. ს. ჩხუბაში ალღუმებზე მხოლოდ ტყე იყო დანაწილებული, ს. ჩირდილში კი დღესასწაულის დროს სუფრებთან მამისშვილობის ანუ ალღუმების მიხედვით სხდებოდნენ. არხოტის თემში მხოლოდ ტანის სათიბებს ანაწილებდნენ ალღუმ-ალღუმ — „ტანის სათიბებს ალღუმ-ალღუმ ანაწილებდეს ორი თემის კაცნი — ახიელენი და ამლიონნი, სრუ თიბისთაო გახყრიდეს წილს“.

სასოფლო თემის კუთვნილი სათიბებიდან გამოიყოფა ჯვარ-ხატების კუთვნილი სათიბები, რომლის მფლობელობისა და სარგებლობის საკითხი შესწავლილია ე. ბარდაველიძის მიერ<sup>241</sup>. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ხატის მიწების უდიდეს ნაწილს სახნავი და სათიბი შეადგენდა, სამოვარი კი ცოტა ჰქონდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ჯვარ-ხატების კუთვნილი საკითხები შემდეგნაირად იწოდებოდა: ჯვრის სათიბები, ჯვარის მთა, ხატის მთა, საფორაქო; სარგებლობის

წესის მიხედვით კი განიყოფებოდა: საბეკური // საბაკური, საკურეტი, სამლელო, სადასტურო, სარიგო და საბევრო. მათგან ყველაზე უფრო დღელად მიჩნეულია „საბევრო“, რომელიც სხვა საყმოს შემადგენელია გეგარით (ს. ჭიმლოს ჭიშველის ჯვრის კუთვნილ სათიბ მთას ბეგარით იღებდნენ ამლელები და ახილელები; მათ ახალ წელსა და ათენგენაში ორი ცხვარი უნდა მიეყვანათ ხატში. ასევე ჭირავდებოდა კვირიწმინდის ხატის „წყალშუის ჯვრის“ სათიბები, რაშიც ისინი 4—5 ცხვარს იღებდნენ და ა. შ.)<sup>242</sup>.

როგორც აღნიშნული გვქონდა, თიბვას სამშაბათს დღეს იწყებდნენ და მუშაობდნენ უქმებადღე. შესასწავლ კუთხეებში ამალღება-ხალარჯებაში, როცა ხენა-თესვა მთავრდებოდა, კვირა დღის გარდა, უქმედ რამდენიმე დღეს იჭერდნენ — შაბათი, პარასკევი, ორშაბათი. ეს დღეები ქარ-სეტყვისთვის იყო განკუთვნილი, რომელიც ერთნაირად საზიანო იყო ჭირახულისა თუ სათიბ-საძოვრებისათვის. თუშეთში უქმე დღეებს თიბვის სამშაბათს აყენებდნენ და ორშაბათს ან შაბათს ირჩევდნენ<sup>243</sup>.

ფშავში ამალღება დღეს უქმის „დასაყენებლად“ ცალკე საკლავო დაიკვლოდა და ორშაბათს (ს. გოგოლაურთა, ს. მიგრიაულთა) ან პარასკევს (ს. მათურა, ს. ახალი) „დაიჭერდნენ“; „უქმს აუშვებდნენ, გატეხავდნენ“ (ფშ., ხევს.) მექარობა დღეს (ენკენიის თვის 8), მას შემდეგ, რაც თივა-ძნის მოსატანად ხარებს შეაბამდნენ (ს. არხოტი) ან ხატის „ხოდაბურებს“ მოჰკიდნენ (ს. დათვისი, ს. როშკა).

საერთოდ ამალღება-ხარაჯებიდან მექარობამდე დაყენებულ უქმე დღეებს „მოძრავი“ ეწოდება; მის საპირისპიროდ გვაქვს „შელ-უძრავი“ უქმე დღეები — ფერისცვალება, მარიამობა (14 რიცხვი ძვ. სტილით. პირაქეთ ხევსურეთში იმის გამო, რომ შაბათს „წულა“ დგებოდა, მარიამობას ხუთშაბათს იხდიდნენ), წულა, მექარობა (ხევს.); ფერისცვალება, მარიამობა, მექარობა (ფშ.); ხელ-უძრავი უქმე დღის განათვლა და მუშაობა არ შეიძლება. ხევსურეთში ყველაზე ძლიერ (მარტე) უქმედ მარიამობა და წულა ითვლებოდა: „მარიამობა დღესაო, ქარი არ დასძრავს ტყესაო“, სვანური მასალით — „მარიამობა დღეს ჯიხვიც კი არ გაეხახუნება კლდეს“. ხნულა მხოლოდ პირაქეთ ხევსურეთში იციან: ხალხის რწმენით „ხნულას“ ქვეყანა ჩაუბრუნებია“. მას სეტყვის გამო უქმობდნენ.

თუ ოჯახი ვერ ასწრებდა გათიბვას, მას შეეძლო უქმე „ენათლა“ და მეთემენი მოეშველებინა — მუშანი (ფშ.), მთიბელნი (ხევს.) შეეყარა. შაბათის ნათვლა იცოდნენ, რადგან ორშაბათი სეტყვის სახელზე იყო დაყენებული. შაბათის ნათვლა იცოდნენ ციკნით, მაგრამ დაიკვლოდა ცხვარი ან თხაც (ფშ., ხევს.)<sup>244</sup>. კვირა დღე მხოლოდ და მხო-

ლოდ წელვამოვლილი თხით უნდა ენათლათ (ს. არხოტი). უქმის ნათელა ფუტკრით ან ლუდითაც შეიძლებოდა (მიგრიაულთა — ფურცლები თვისი — ხევეს); ასეთ შემთხვევაში „ლუდის მუშანი“ იქნებოდა (ს. არხოტი). არხოტში უქმე დღის ვაცით ნათელის შემთხვევაში იცოდნენ მეზობლის ჩაზიარებაც — „დაიტანდნენ სულთანი“, რაც იმას ნიშნავს, რომ მეზობელსაც „ეკუთვნოდა“ დაკლულის „სული“ და ხორცი. უქმე დღის საზიაროდ ნათელა სხვა სოფლებშიც სცოდნიათ (ბაცალიგო, დათვისი).

ვინც უქმე დღეს განათლავდა, მას ორ დღეს შეეძლო ემუშავა: ერთ დღეს თიბდა და, როცა თივა გახმებოდა, მომდევნო კვირის უქმე დღეს განათელის გარეშე ახვეტდა; თუ ვერ მოასწრებდა უქმეში ნათიბის ახვეტას, „საქმის“ დღეს იმუშავებდა. ამ წესს „ნამთიბლავის გატეხვას“ უწოდებდნენ.

ხევსურეთში უქმე დღეს მუშაობის უფლება მისი ნათელის გარეშე შეეძლო გაჭირვებულ ოჯახს, „ჭერივ-ობოლს“ — მათ სოფლისაგან „ნაპატივარი“ ჰქონდათ ერთი დღე. ამ დღეს გაჭირვებულ ოჯახს კომლიდან თითო კაცი მიეშველებოდა თიბვაში (ს. ახოტი, ს. დათვისი, ს. გურო). „ჭერივ-ობოლს“ საქონელის მწყემსობის „ჭერიდანაც ამოუშვებდნენ“. უქმე დღეს მისი ნათელის გარეშე მუშაობა შეეძლო აგრეთვე მესარავნეს; მათ „სრუ ხნილი ჰქონდ“ (ს. არხოტი). თუ თიბამკის დროს სოფლის საქმეზე რამოდენიმე კაცი „გასცდებოდა“, მათ სოფელი ერთიდან სამ დღემდე მისცემდა (ხევეს, არხოტი); ხოლო ვინც უქმე დღეს „გასტეხდა“ ისე, რომ არ განათლავდა, მას მოიკვეთდნენ (ხატში არ მიუშვებდნენ, საკლავს არ დააკვლევინებდნენ, მიცვალებულზე არ მივიდოდნენ, საქონელს სოფლის ნახირში არ შეუშვებდნენ და სხვ.).

საერთოდ მთიან რაიონებში თიბვა-მკა მოითხოვდა მთელი ფიზიკური ძალების დაძაბვას, რათა დროზე მოესწროთ მომკა და მოთიბვა, დროზე დაებინებინათ მოსავალი და სხვ. ამიტომ ხშირად მიმართავდნენ კოლექტიურ შრომას, რომელიც უსასყიდლოდ ურთიერთდახმარების პრინციპზე იყო აგებული. ამ დროს ხდებოდა „მუშათ შაყრა“ — მთიბელნი, მამკალნი (ხევეს.), თიბის მუშანი, ყანის მუშანი (ფშ.), ოჩხარა (თუშ.). თივის ჩამოტანის დროს იცოდნენ მთრიგლნი, მეთივენი, მეზარგენი (ხევეს.), თრის მუშანი, ტვირთის მუშანი (ფშ.). იცოდნენ თიბვის დროს „გელნაცვლივ“ (ხევეს. ფშ.), გელნაცვალაით (თუშ.) შველა ერთმანეთისათვის. კოლექტიური შრომისთვის უქმეები იყო განკუთვნილი, როცა სოფელი ისვენებდა<sup>245</sup>.

მთიბლებს ოჯახი უმასპინძლებოდა, მაგრამ სასმელის გამოყენება არ იყო სავალდებულო; თუ ოჯახს ლუდი ჰქონდა, საკლავს აღარ



დაჰკლავდა<sup>246</sup>. ხშირად რამოდენიმე სოფლის ახალგაზრდობა იყრიდა  
 თავს „მთიბელი, მამკალი, მთრელი“ (ხევს.); სოფლებში კი მათ  
 ჩხუბა, აყნელი, გუდანი, ბაცალიგო სულ ერთმანეთთან მიმოდრიდა.

საერთოდ სათიბ ნაკვეთებს ჰქონდა საყარი — მიჯნის განსა-  
 ზღვრელი ბუნებრივი ნიშანი. ამ დანიშნულებით გამოიყენებოდა —  
 გორიკა, ტაფი, გალაუვი, სამანი (ქვა), მურვილი (ბუჩქად ამოსული  
 ბალახი), სხამა // შხამა (მცენარე), ბოჯოლნი (დაბალი ბუჩქები), ბო-  
 ცორანი (ტყის სუსტი ნაყარი). სხვადასხვა პირის მიერ გათიბული ბა-  
 ლახის საზღვრად „ქოჯ-ქოჯად“ ტოვებდნენ გაუთიბავ ბალახს (ხევს.).  
 იგივე მდგომარეობა იყო ფშავსა და თუშეთში.

თიბვის დაწყების წინ ჯერ შეამოწმებდნენ ბალახს და თუ „ლოყ-  
 ნა“, აბატინა (ხევს.), „აბატინა“ (თუშ.) იქნებოდა, არ გათიბავდნენ.  
 თიბვას არ იწყებდნენ სანამ ყვავილს „არ ჩასთქამდა“ (არ დაყვავილ-  
 დებოდა; ხევს. ს. ბაცალიგო, ს. ბუჩუკურთა). თუ გათიბვას დაავიანე-  
 ბდნენ, ამბობდნენ — „ბალახს ჩაჯდებიანო“ (ხევს.). განსაკუთრებით  
 ეს ითქმის მარიამობის შემდეგ, როცა კარგი ბალახი ხმება და მთის  
 სათიბებში მზისაგან გამკვრებული ქოჩი // ქუჩი რჩება; ამიტომ არის  
 ნათქვამი — „მთიბელი მარიამობიდგე მკლავით მავარი უნდა ვაყიო“  
 (ხევს., „მარიამობიდგე ფოთოლთ ჩახყრის და ჯოყვარნ მარჩებიან“).  
 ფშავში მიაჩნდათ, რომ მარიამობის შემდეგ ბალახი „დაბრუნდება, ჯაო  
 ელვა“; მთხრობელთა თქმით: „ყოილში“ ნათიბი თივა ყუათიანია, და-  
 ბერებული ბალახი კი „ჩაჯანდება და მაწივრობა აღარ ექნება“ (ფშ.).  
 ენისა ცოტა სათიბი ჰქონდა, ადრე არ გასთიბდა, რადგან ასეთი თივა  
 გაშრობის შემდეგ ცოტავედბა. „წაბერებული“ კი ცოტას დაიკლებს  
 (ხევს. ს. დათვისი). მკათათვეში დაწყებული თიბვა მარიამობაში უნდა  
 დაემთავრებინათ.

„მარიამობის ცელი დაღე, შექარობს — საფოცხელიო,  
 ენკენის ნულრ ვიდვას თივა დასაყენებელიო.“ (ფშ.).

თიბვის დროს შემდეგი სახის იარაღები გამოიყენებოდა: ცელი  
 (ფშ. ხევს.) // წოდგელი (თუშ.); ნამგალი (ფშ. ხევს.) // ღული (ხევს.)  
 // ცელი (თუშ. თუშეთში ნამგალს ცელი ეწოდება)<sup>247</sup>. ცელის აღწერი-  
 ლობისა და გამოყენების შესახებ მასალა იხილეთ აღ. ჭინჭარაულის,  
 ი. გოგოლაურის და სხვათა ნაშრომებში<sup>248</sup>.

ფშავსა და ხევსურეთში ცელით მხოლოდ მამაკაცები თიბდნენ,  
 ნამგლით კი ქალები, რასაც „ვენცელა“ ეწოდებოდა (ფშ., ხევს.). თუ-  
 შეთში ქალები თიბდნენ ნამგლითაც და ცელითაც (წოდგელი); ნა-  
 თიბს „ნაწოდგელი“ ეწოდებოდა.

თიბვის დროს ერთ გავლაზე ნათიბს „ტოტი“ (ხევს., „ნამჭრევის  
 ტოტ შამავარუნე“), ნამჭრევი (ფშ., „ნამჭრევი წაიხენა“-ო), ნამჭრეუ-

ლა (თუშ.) ეწოდებოდა; ნამგლით თიბვის დროს „სვე“ გაქონდათ (ხევს.);<sup>249</sup>

შვეულად ჩატანილ ტოტს ღვერა ეწოდებოდა (ხევს., ალ. ჭინჭ.), ნაფთევ-ნამგრევი (ფშ.), ნაწოდგლი//თალამი (თუშ.)<sup>250</sup>. ნათიბის ზოლი არის ქალიწი (ხევს., ალ. ჭინჭ.). ნაფთევი (ფშ.); „ქალიწი“ ეწოდებოდა აგრეთვე „ნაქრის“ კონას (ს. ბარისახო), ერთი აღება, „ილია“, ნათიბს (ს. ჩხუბა), მოჭრილ ბალახს, რაც ნამგლით თიბვის დროს ქალს ხელში ეტევადა. ამას თუშეთში „პერეველს“ უწოდებდნენ.

სათიბი იყო: ხ ე ვ ს უ რ ე თ ი — გლუვი (სწორი, უქვო ზედაპირი) ან კუროიანი (ბორცვიანი); ჭინჭველათ გორიანი, ღორღიანი, თივიანი // ბალახიანი ან ქაცაბანი (უბალახო), გვერდალი ან მიაღანი, ვალაუგი (სწორი ტაფობი ადგილი)<sup>251</sup>. ფ შ ა ვ ი — მოსაკრავი მთა (უტყეო, უქვო), ველტყიანი, დასარჩევ-მოსარჩევი (ცელი რომ არ „იმართება“ კარგად), ხირხატი (უბალახო), ბალახიანი, ღორღიანი (ქვიანი), ჭინჭველათ გორალაიანი, ტყიანი, მეედანი, გვერდალი უძრავკლდეებიანი, ვალაუვი, საჩეკი (ნაპირ-ყური რომ ქვიან-კლდიანი აქვს) და სხვ. თ უ შ ე თ ი — ტაფი, ღორღიანი, დალაოგებიანი და ა. შ.

საერთოდ ანსხვავებდნენ ჩრდილსა და მზისპირის ბალახს და სათიბს. „ჩილის“ ბალახი „მარჯვე“ სათიბი იყო, მაგრამ უბარაქო; მასზე იტყოდნენ „ჭყაპორტუან ბალახანიაო“, მზისპირის ბალახი კი „მარგე“ სათიბი იყო, მაგრამ ბარაქიანი, ნოყიერი და დალიანი<sup>252</sup>. თუ-მოსათიბი ბალახი კარგი არ იყო, იტყოდნენ — „მქრალან ბალახან იყენესავ, არა იყავ, არ ჩინდავ ნარავი“ (ნათიბი.თუ სქლად გროვდებოდა, „ნარავი“ იყო); ან „ისით მთას ვთიბთ ცელი არ დაიმალებო“, „ბველი არ დაიმალებო“ (ხევს.)

ხშირად მთის სათიბებს „ყამირობით“ თიბდნენ (ს. ბაცალიგო). ფშავში სათიბების განოყიერების მიზნით ნაკვეთებში ნაკელი გაქონდათ ან მოთიბვის შემდეგ ცხვარსა და ძროხასაც აყენებდნენ; ასეთ სათიბს „გაკეთებულს“ უწოდებდნენ.

გაშლილ ველზე და მთაში წმინდა ბალახი ითიბებოდა, საცენცელებში ჯოყვირანი ბალახი (ალ. ჭინჭ., 224)<sup>253</sup>; ყველა ბალახი არ ითიბებოდა. მაგ.<sup>254</sup>; აპყს ხელით გლეჯდნენ და ისე ახმობდნენ (თუშ.). ისეთ მსხვილღეროიან მცენარეებს, როგორიც არის დიყი, შუპყა და ლავი (ხევს.), ხელით „ხევდნენ“ და გასახმობად ქანდარაზე კიდებდნენ. თუშეთში აპყი, ხევსურეთში ლავი ათენგენა // ათინგენამდე უნდა გაეთიბათ, თორემ შემდეგ „აპყ ჩავ“ (თუშ.), „ლაგნ ჩანღებიან“ (ხევს.). არსებობს ასეთი გამოთქმაც „გულანელთავ მზვარეს ლაგნ ჩაუტლებიანავ“ — იმის გამო, რომ ლავის მოჭრის დრო დამდგარა, გულ

ნალებს ათენგენა, როგორც თიბა-მკის დაწყების დღესასწაული, ადრე გადაუხდიათ.

ნათიბი 3—4 დღეში უნდა აეხვეტათ; თივის ახვეტა // საფარცხველით (ფშ.) // საფარცხველით (ხევს.) // ჯაჭლარით (თუშ.) და ფიწლით იცოდნენ. მათურაში (ფშ.) თივის ხვეტისას ხეჩაკლასაც იყენებდნენ (ორტოტა ხე). მთაში მხოლოდ საფარცხველი მიჰქონდათ.

ნაწვიმარ ნათიბს გვერდის „აქცევა“ ესაჭიროებოდა. „ბუყაყ“ (ნოტიო) ადგილებში, რომ არ დამპალიყო, ნათიბის ახვეტას ემურებოდნენ (ხევს.). თივის ხვეტას ზემოდან ქვემოთ იწყებდნენ. ხვეტის დროს ნათიბი „აიკვალთებოდა“ (ფშ.)<sup>255</sup>. ახვეტილი თივა შუაში მოგროვდებოდა და დააცურებდნენ; ასეთ გროვას საფანდარი (ხევს.), ჯაწირი (ფშ.) ეწოდებოდა. დააცურებული თივა გარკვეულ ადგილზე ჩერდებოდა და „ლოგინს გაიკეთებდა (ხევს.). თუ ახვეტილის აგებას ვერ მოასწრებდნენ და წვიმის მოსვლის საშიშროება იყო, აგებდნენ ჯოლნაბოს (ხევს.), მიაბულულაგებდნენ (ფშ.), შემდეგ ჯოლნაბოს საწვიროთებად//ბულულებად (ხევს. ალ. ჰინჯ.), საზურგე თივად (ხევს. ს. დათვისი) ან ჯოლებად (ხევს. ს. არხოტი) გადააგებდნენ. ფშავეში იგებოდა ბულულები//თივები. თივას გალაუგებში ჩამოაყენებდნენ და ისე დგამდნენ (ს. დათვისი). პირაქეთ ხევსურეთში ისეთი ზომის თივაც იგებოდა, რომელიც „მარტულლით“ გადაჰქონდათ. ხევსურეთის ზოგიერთ თემში იგებოდა ე. წ. „საჯარე თივა“, რომელიც ხარებით გადაჰქონდათ (ს. არხოტი). უკანაფშავეს თემში სოფელში და მთაში დგამდნენ „საგორე“ თივებს („სასაგორევეში“), რომელიც ზამთარში ჩამოჰქონდათ.

თუშეთში ცელით (წოდგელი) ნათიბს ჯერ ბულულებად აგებდნენ, რომ თივა „გამოსულიყო“, შემდეგ ჩადლებად//ჩიჩილაებად (პირიქითი თუშეთი) გადააგებდნენ. ნამგლით ნათიბი კი „კონეული“ იყო და მისგან კუტმა (პირიქით თუშეთი) // მაკუტა იდგმოდა უსაროდ. როცა ნათიბი უხეშ ლეროიანი იყო, მისგან ჩიჩილა//ჩიჩილაები კეთდებოდა. ჩადალი შესდგებოდა ნაცბებისაგან (თივის გარკვეული მასა, ოთხმხრივი „შემოკეცილი“) რომელიც სამჩხვიარზე იყო ჩამოცმული (მ ნაცაფი, მეცხრე თავზე იდებოდა). მაკუტა//კუტუმასაგან შემდეგ ჩადალს აგებდნენ (20—22 კონა). შემოდგომაზე შინ მოტანილ თივას ზვინებად დგამდნენ (თუშ.).

ხევსურეთში მთის თივას აგების წინ „გაწეწავდნენ“, სათავეში „ჩაიკეკებოდა“, შემდეგ საფარცხველით (საფარცხველით) „გადავარცხნიდნენ“, „მოაკალთავებდნენ (ნაპირებს შემოუსწორებდნენ) და წინა მხარეს „შიიცხვირებოდა“ („გამოსცხვირვენ“); თივის აგებას რომ მორჩებოდნენ სამჩხვიარს (ხევს., ფშ.) დაარკობდნენ და ალერდს (დაგრე-

ხილი ბალახის თოკი; „მაღალერდენ“ — ხევს.) გადააკრავდნენ, რათა ქარს არ დაეშალა. ალ. ჭინჭარაულის მიხედვით, „ალერდს“ არხოტის თემში „ხორამი“ ეწოდებოდა. ჩვენი მასალით ალერდს არხოტის თემში აღერდი ეწოდებოდა, ხოლო ხორამი ერქვა თივის შეკრასა და მელსაც მგზავრობისას ცხენის გავაზე აკრავდნენ (გვიან შემოდგომასა და გაზაფხულზე). იგივე მნიშვნელობის მქონე იყო „ხორომი“ აჭარაში<sup>256</sup>. ხოლო მესხეთში „ხორომი“ ეწოდებოდა თივის ტვირთს, რომელსაც თივის გადაზიდვის დროს ჰკიდებდნენ ცხენებს და სახედრებს<sup>257</sup>. ფშავში თივას სასურველი მოყვანილობის მისაცემად „გაბერტყავდნენ“, „გამოვევრდავდნენ“, გაუკეთებდნენ „საპირეთ“ და თავზე „ქუჩალს“ დაადებდნენ, რომ წყალი არ ჩამოსულიყო. ქუჩალს სამჩხირავით დაამაგრებდნენ<sup>258</sup>. აგების წინ თივას „ლოგინს“ უკეთებდნენ და საფოცხველით „ჩამოფხოზავდნენ“. ხევსურეთში ქუჩალა ქალის ნათიბისაგან ნაგებ ზეინს ეწოდებოდა (ალ. ჭინჭ. 226), ქუჩალი ერთი ტვირთი იქნებოდა თავზე „თავ-ჩაჩს“ ადებდნენ (სოფ. აძლა). მთაში თივებს აგებდნენ უსაროდ ხალზე ან ორხალზე (ხევს.), სათარზე (ფშ.), თივის აგების დროს მზად ჰქონდათ სათარ-სამჩხირავი. პირაქეთ ხევსურეთში ყველა თივას ძირს თავიდანვე ორხალს უდებდნენ; არხოტის თემში „ჩამოთრის“ დროს უგებდნენ ორხალს; ფშავშიც ჩამოტანის წინ „დასათრავდნენ“. ხალი ერთი ჯოხი იყო, რომელსაც ერთი მხარე თოკის ამოსადებად ჩაჭედული ჰქონდა, ორხალი კი ორი ტოტია, რომლის ცალ მხარეს წვერები ვადახლართული იყო, მეორე მხარეს კი ორივეს თოკის მისაბმელად ჰქონდა ან კაპს უკეთებდნენ (ხევს.) ფშავში თივის ქვეშ გაყრილ სათარს (უკან) თოკს მოაბამდნენ, წინ კი შესაკრავად ხის კავს მიაბამდნენ და შეკრავდნენ<sup>259</sup>. სათარზე მიბმულ თოკს „ქრო“ ეწოდებოდა<sup>260</sup>. თიბვა-მკის დამთავრების შემდეგ თივას დაიგულეებდნენ (ფშ., ხევს.), ნასათართან (ფშ., ხევს.), საგულეებელში (ფშ.) მიიტანდნენ და „ჩამოსათრელად“ გაამზადებდნენ. ჩამოტანა შემოდგომასა და ზამთარში იცოდნენ, „ენკენის თვეში თივა-ანის გულებისა“ (ფშ.), ხევსურეთში ზვიანებს მთაშიც აგებდნენ, „საზამრთოებში“, ე. ი. ისეთ მთებში, საიდანაც თივის წამოღება მხოლოდ ზამთარში ხერხდებოდა, როცა ხეცები ზვავებით ამოივსებოდა. ასეთი თივები „კმელ“ გორებზე იგებოდა და მარტ-აპრილში ჩამოჰქონდათ (ს. დათვისი, ჯუთა, არხოტი).

ბარში ბოსლებთან და სახლებთან ნათიბს, სადაც ჯოყერიანი (ფშ., ხევს.) შამბი ითიბებოდა, კირჩხებზე (კაპებიანი სარი) აგებდნენ, რომ კარგად „ვამოსულიყო“. თივის ზომად გამოიყენებოდა: თივის „ბარგი“, „ზურგი“, „ტვირთი“. ხევსურული თივა ორტვირთიანია, ფშ.ური სამტვირთიანი<sup>261</sup>. ფშაური თივა — 5—6 ფუთამდე იწონის, ხევსურუ-



ლი სახარე თივა კი — ნ ფუთამდე. „ზურგი“ თივის, ფეტვის, ცხენის, სელისა და ღვინის საზომად ჩანს XV—XVI სს მოყოლებულ საბუთებში<sup>262</sup>. ასევე თივის საზომ ერთეულად არის მიჩნეული<sup>263</sup>. „კელფი“ ხევსურეთში თივის შრეს ეწოდებოდა, რომელიც მიიღებოდა თივის აგების ან ტვირთის „დადების“ დროს (ალ. ჭინჭ., 226). იგივე მნიშვნელობის მქონე იყო კელფი ფშავშიც.

ნათიბზე ამოსულ ბალახს აქვიტი (ხევს.—არხოტი და შატილის თემი, თუშ.) ნორჩი („ნორჩია ამდგარი“ — ბუდე ხევსურეთი), ნოლი (ნოლები, ფშ.) ეწოდებოდა. აქვიტი//ნოლი „ბარში“ კარიპირებსა და ბოსლის პირებზე ითიბებოდა და გახმობას ასწრებდა (ფშ., ხევს.). კარგ თივად ითვლებოდა: 1. ხევსურეთი — სისვი (მწვანე), მას უწვიმარს//უწვიმისცვროს უწოდებდნენ (ალ. ჭინჭ.), ნამუნახავი, ჩიტის თვალივით, ქერივით თივა; ხოლო, როცა „უტბუნი“ იყო (უამინდობა), ნათიბი ღებებოდა და ასეთი თივა ნაწვიმარი, გადარეცხილი და გაღვებული იყო, შემდეგი სახის თივას არჩევდნენ — კლდის, ჩრდილის, ყამირის, მთის; არ ვარგოდა ჯოყერიან-ჯოლხამიანი თივა.

ფშავი — კარგი იყო უავდრო, მწვანე თივა. ნაწვიმარი თივა იყო გადარეცხილი, ჭაბალო. ჭაბალო ჩაკუპრული იყო და ყუათი არ ჰქონდა. ასევე არ ვარგოდა ჯოყრიანი თივა (ფშ.). ფშავში ცნობილი იყო სოფლები, სადაც კარგი ხარისხის თივა იცოდა, და ამ სოფლების კარაქი მეწვრილმანე მოვაჭრეთა მიერ კარგად ფასობდა; ასეთ თივად ითვლებოდა შაუშა გორის (ს. ვოგოლაურთა), ბახისა და ბროლას თივა (ს. მათურა).

თუშეთი: კარგ თივად ითვლებოდა — უძრავ ალაგების, ბექის, ყამირის თივა; უვარგისად კი ბორტვის და ჭყანტის თივა.

აჯოყრება ეწოდებოდა ნათიბის ბალახის დაბერებას. ლურჯ თივას (ხევს. თუშ.) ე. ი. მწვანე თივას, ხბოებისთვის ინახვდნენ.

### თივის გადატანა და შენახვა

თივის მთიდან ჩამოტანა ძირითადად „ჩამოთრით“ ხდებოდა, ჭალაში ჩამოტანილი თივა კი გადაჰქონდათ მარხილებით, ჯანჯალახით// მანჯიკით (ფშ.) თუ „ნასათარს“ (გზაა, რითაც ჩამოჰქონდათ თივა) წვიმა ჩამორეცხავდა, მიწას „ასთხრიდნენ, აცუტუნებდნენ“, ქვებს მოაშორებდნენ, ფერდობზე გამავალ ნასათარს ეს არ სჭირდებოდა. ჩამოთრის დროს გამოიყენებოდა კავ-საბელი (ფშ.); საბელ-ორხალი (ხევს.). სახლთან მოტანილ თივას ზვინებად დგამდნენ კალოს გვერდზე საჩადლში (ხევს.), საძნოვარში (ფშ.), საჩალეში (თუშ.), საჩადლი// საძნოვარი//საჩალე ყორით ან ღობით იყო შემოღობილი და საქონელი-

საგან დაცული. მათი სახელწოდება მიუთითებს, რომ ისინი უმთავრესად ძნისა და ჩალის (ქერის ნალეწი) შესანახად იყო განკუთვნილი, თივას ინახავდნენ აგრეთვე საბძელში (ფშ.), ციხე სახლის მეორე სართულზე ე. წ. საჩალეში (ფშ.), ჭერხოში (ხევს.); ჭერხოს კედლის გვერდით მოც აგებდნენ ზვინებს, რაც ჭერხოს ათბობდა (ჭერხოში მამაკაცები იძინებდნენ). პირაქეთ ხევსურეთში ჭერხოს კედლები მოწნული (ლასტი) იყო, არხოტის თემში კი ქვით ნაგები.

## მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები

მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები მკიდროდ უკავშირდება აგრარულ და სამონადირო კულტებს და რწმენათართულ სისტემას ჰქმნის; ცალკეული საკითხების შესწავლას ის გარემოებაც ართულებს, რომ „ქართველების უძველესი მსოფლმხედველობის შემცველი სარწმუნოებრივი ხასიათის გადმონაშთები ეთნოგრაფიულ ყოფასა და ამ ყოფნის ამსახველ წერილობით წყაროებში უმთავრესად რელიგიური სინკრეტიზმის სახით გვევლინება და, რომ ეს გადმონაშთები ყველაზე მეტად ქრისტიანულ ელემენტებთან არის შერწყმული. ქრისტიანულ რელიგიურ სინკრეტიზმში ქრისტიანულ ელემენტებს წარმართული სჭარბობს; ქრისტიანული წმინდანების სახით უმრავლეს შემთხვევაში უძველესი ხალხური ღვთაებები იგულისხმება, ქრისტიანულ უქმე-დღესასწაულებისათვის განკუთვნილ დღეებში არსებითად წარმართული წეს-ჩვეულებები სრულდება“<sup>1</sup>...

თუმ-ფშაე-ხევსურეთში შინაურ ცხოველებს მფარველობენ და ნაყოფიერებას ანიჭებენ ქალური და მამაკაცური ბუნების მქონე ასტრალურ-ანთროპომორფული ღვთაებები<sup>2</sup>.

დედრობითი სქესის არსებებს (ქალები, ფურები) მფარველობას უწევენ ქალური ბუნების მქონე ღვთაებები-ხახმატის ჯვარი სამძიმარი და ადგილის დედა//ღვთისმშობელი//მარიამწმინდა (ხევს. ფშ., თუმ.), ხოლო მამაკაცური ბუნების მქონე სატომო, სათემო, სასოფლო, საგვარო ღვთაებები მფარველობენ მამაკაცებს, ხარებს და ცხვრებს (ამ შემთხვევაში ცხვრის სქესი მხედველობაში არ მიიღება; მის სქესს მსხვერპლად შეწირვის დროს ეწევა ანგარიში).

ღვთაებათა ამგვარ დაყოფას სქესობრივი ნიშანი უდევს საფუძვლად, რაც თავის მხრივ ემყარება სამყაროს აღქმას ადამიანთა და ცხოველთა ფიზიოლოგიური ერთიანობის თვალსაზრისით.

ადგილის დედა//ღვთისმშობელი// მარიამწმინდა აგრარული ხასიათის ქალ-ღვთაებაა და მის ფუნქციებში შედის ადამიანებისათვის, ცხოველების და მცენარეებისათვის ნაყოფიერების მინიჭება, ნახნაე-

ნათესის დაცვა, მოსავლიანობის გაზრდა და რძის პროდუქტების სიუხვე; მიუხედავად ამისა, რომ ხარი მამაკაცი ბუნების მქონე ცხოველია, ბათა კუთვნილ ცხოველს წარმოადგენს, მისი მფარველობა და დაცვა უნდა ლემა მარიამწმინდას ფუნქციებშიც შედის. მოვიტანთ რამოდენიმე მაგალითს. როგორც ზემოთაც აღვნიშნავდით, არხოტის თემში დღესასწაულ „მარიამწმინდაობის“ დროს ბავშვები „საკვლევის“ მიმტანს შემდეგი სიტყვებით ლოცავდნენ — „დედაო მარიემო, შენ სწყალობდე ჩვენი გამკვლევის ხარსა, ფურსა, გუთანსა, ხარის ნახნავსა, ფურის ნაწველსა!“ თუ მათ რომელიმე ოჯახის მიერ მიტანილი „საკვლევი“ არ მოეწონებოდათ, შეარჩევდნენ ისეთი ფურის ქვებს, როგორი ხარები და ფურებიც ჰყავდა იმ ოჯახს და წყევლით დააგორებდნენ — „დედაო მარიემო, შენ დაუგორე ასეთი ფური, ასეთი ხარი!“.

შატილში აღდგომა დღეს მარიამწმინდას კოშკთან მისული ქალები დაილოცებოდნენ — „მარიემწმიდაო, დედა ხთისაო, ხართა მამაო, ფურთა დედაო, დეკეულების ნანაო, ხელ-რიგი არ დამიკლავ შენდა, წყალობას ნუ დამაკლებ, წყალობა გამამაყოლე, ჯვარ დამიწერე ფურის ნაწველს, ხარის ნახნავს, კალტსა-კარაქს“. თუ სიზმარში ნახავდნენ, რომ წითელი ან შავი ხარი უტევეს, მიაჩნდათ, რომ მარიამწმინდაა განრისხებული (ს. როშკა, პირაქეთ ხევსურეთი).

ფშავის სათემო ხატებთან იყო „სახარბაქეები“, სადაც ხატის მამულების მოხვნის დროს ხარებს დააყენებდნენ, შემოდგომაზე კი ხატის ძნებს ინახავდნენ (მას „სამწოვარსაც“ უწოდებდნენ) და ხატის პურიც იღებდნენ: სახარბაქე იყო ყორით შემოღობილი ღია ადგილი. სახარბაქესთან იყო ადგილის დედის ნიში და ამიტომ სახარბაქეში მთავარ დღეობად მარიამობას იხდიდნენ. ამ სამლოცველოსთან მსხვერპლს არ სწირავდნენ, მხოლოდ უსისხლო შესაწირავი („ხარების სამხვეწრო-სამწყალობნელი“) მიჰქონდათ. ხევისბერი დამწყალობებდა „ქადა-საწირის“ მიმტანს: შეგრიეს ხარები, მისი ქედის მადლი არ მოგაკლდეს; ხარები არ დაგიზიანოს მტერმა ან მგელმა, არ გადაგივარდეს, ავად არ გაგიზდეს. სახარბაქის ადგილის დედამ შაინახოს შენი ხარ-მოზერები, არ ჩაყაროს მტრის ხელში და მგლის პირში; ჯვარი დაგიწეროს ხარებს და ხარ-გუთანს; ხარ-გუთანნი არაით დაგიზარალოს ამ ადგილის მცველმა ადგილის დედამ, მთავარმა სახარბაქის ანგელოზმა და ა. შ. (სოფ. შუაფხო, სოფ. უკანა ფშავი).

მთავარ სათემო ხატებში დამწყალობნება — დალოცვის დროს ქალის და ფურის ხსენებას ერიდებოდნენ, მიუხედავად ამისა, რიტუალურ სიმღერებში, რომელიც ხატის კარზე სრულდებოდა, ქალებსაც ახსენებდნენ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჩილოს (თუშეთი) ლა-

„დღესამ დღეობა ვისია?  
წმინდისა გიორგისია.  
ყმათად უმატე, გიორგი,  
თუ გინდან მოსახელენი,  
პურსად უმატე, გიორგი,  
თუ გინდან კოდნი საესენი,  
ცხვარსად უმატე, გიორგი.  
თუ გინდან რქა-ჯანგიანი.  
წმინდის გიორგის კარზედა  
ზე ალოთ ამოსულიყო,  
ზედა მოსხმია ყურქენი,  
საქმელად მოწეულიყო,  
ემის შემცოდე ქაღ-ვაჟებ  
უდროოდ დაშაულიყო“<sup>3</sup>.

ხოლო მეორე სიმღერაში „ძმა ჯვრების თევდორე და ქავეთარისა“ აღ-  
ნიშნულა:

„...ცხვარსად უმატე, თევდორე,  
თუ გინდა რქა-ჯანგიანი,  
ყმათად უმატე, ქავეთარი,  
თუ გინდა მოსახელენი.  
პურსად უმატე, ქავეთარი,  
თუ კოდნი გინდა საესენი,  
ქალთად უმატე, ქავეთარი,  
თუ გინდა მოშაირენი“<sup>4</sup>.

ქალებისა და ფურების მფარველი ღვთაებების სამლოცველოებს ეწო-  
დება — ფურების ხატი (თიანეთის რაიონი, ს. ყებოტა; მთიულეთი,  
ხანდოს თემი)<sup>5</sup>, ქალების ჯვარი, ქალების სალოცავი, საქონის ხატი,  
ძროხების ხატი, ფურების ხატი (თუშ.)<sup>6</sup> „ღვთაების სალოცავი“  
(ხევს.).

ძველი წარმართული ქალ-ღვთაების (ადგილის დედის) ქრისტიან-  
ული სახელწოდება მარიამწმინდა // ღვთისმშობელი გავრცელებულია  
არა მარტო აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, არამედ დასავლეთ-  
შიც — ლაშარია (სვანეთი)<sup>7</sup>.

ნაყოფიერების ქალ-ღვთაებების სამლოცველოები, როგორც წე-  
სი, მღებარეობს მთავარი სატომო, სათემო, სასოფლო, საგვარო მამაკა-  
ცური ბუნების მქონე ანთროპომორფულ ღვთაებათა სამლოცველოთა  
ახლოს; ხშირად სოფელში ან მისი ტერიტორიის ფარგლებში რამოდენ-  
იმე ადგილზედაც კი სხვადასხვა სახელწოდებით — ადგილის დედა  
(ფშ., ხევს.), მარიამწმინდა (ფშ., ხევს., თუშ); მარიანგი (ფშ.), მარიტა



(თუშ.), ღვთისმშობელი (ფშ; ხევს.), მეცემა (თუშ.) საღვთია (ფშ.)  
 ღოდ-კალტო (თუშ.), ხებეზა (ხევს.); ხშირად ადგილის დედის წოდებას მისი მდებარეობაც განსაზღვრავს — ხოლადბრულანი (ხევს., ხატის ხოლადბურის „მცავეი“ — მფარველი), ბანურანი — სახლთან მდებარე სალოცავი და ა. შ. ამ ტიპის ქალ-ღვთაების სამლოცველოს წარმოადგენს, როგორც ხერელის მიწაში (სვანეთი), ასევე ქვის ლოდი, კლდის „ფეხი“, გამოქვაბული (წამოხურული კლდე), ხე, კოშკის ტიპის ნაგებობა<sup>8</sup>.

მხედველობაში მისაღებია ის ფაქტიც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ადამიანებისა და საქონლის ვამრავლებისა და მფარველობის ფუნქცია მამაკაცური ბუნების მქონე ანთროპომორფულ ღვთაებებსაც მიეწერება ხატში მსხვერპლის შეწირვის დროს თუ სახლში ოჯახის დალოცვისას ღვთაებებს შესთხოვდნენ ადამიანების და საქონლის კარგად ყოფნას, უბედურებისაგან დაცვას და დაფარვას, გამრავლებას და სხვ.

ხ ე ვ ს უ რ ე თ ი — „კაცსა მათმატიდით ღონესა, ქონესა, ორფეგს ოთხ-ფეგს, თქვენ ზღვენთა-ღულუფათ მათმატებენ“ (ჩაწერილია ს. ბარი-სახოში, „კვირას“ ხატში); „...ხთის კარით თუ რა გამადიოდას სასჯელი, საზიანო საქმე კაცისა, საქონისა მავლაი,-ნუ მახვერძეიდი, სხვა ალაგ, ქალაქ მიასწავლიდი...“ (ჩაწერილია სანე-ღელეს ხატში); სახლის განათვლის დროს „...შენად სამთავროდ, შენად ვასამარჯოდ, ყუდრო-კარზედ მდგომი ანგელოზო, შენ სამსახურის მჭსენეთად, ამათ თავ-ჯალაფობისად, კაცისად და საქონისად, ქუდოსან-მანდილოსნისად მშველელი, მწყალობელი, მლხენელი, მხოიშნებელი იქნები...“ (ჩაწერილია ს. ლებაისკარში, ამ სოფლისა და კისტანის ხატების ღვთისმშობლის, მთავარ-ანგელოზის და ნახარელას ხუცესის თქმით).<sup>9</sup>

თ უ შ ე თ ი — „...ხარ-ვუთანს წალმ წაგვარეთა. ყანა-მკა მოგვარითა, ღონესა, ქონესა უმატითა, ცხვარს, ცხვრის კრავს უმატითა, პურსა და პურის მკამელს უმატითა, დიდო ბედნიერო ანგელოზო...“ (დამწყალობნების ტექსტი; ჩილოს ლაშარის ჯვარი); მადოლის ნათლისმცემლის ხატში (ს. ქონთიო). დამწყალობნების დროს ღმერთს, კვირას და დიდ ღვთისშვილებს შესთხოვდნენ „...ჯვარ დაუწერიდითაო კაცსა-საქონსაო, დიდსა თუ პატარასაო, ორფეგსა, ოთხფეგსა დეეშველენითა და დეეხმარენითაო, — ცხვარს, ცხვრის კრავს მოუმატიდითაო, ფურს, ფურის ხბოს მოუმატიდითაო, ქალს, ქალიშვილს მოუმატიდითაო<sup>10</sup>,

თუშ-ფშავ-ხევსურეთში სათემო, სასოფლო ნაყოფიერების ქალ-ღვთაებების გვერდით ჰყავდათ აგრეთვე სატომო ნაყოფიერების ქალ-ღვთაებების ხახმატის ჯვარი სამძიმარი (ხევს., ფშ., თუშ.) და თურსიე-

ხის ღვთისმშობელი (თუშ.). ხახმატის ჯვარს, როგორც ნაყოფიერების ღვთაებას, თაყვანს სცემდნენ არა მარტო ხევსურეთსა და მთიანეთში, არამედ თულ ტერიტორიალურ-ეთნიკურ ჯგუფებში, არამედ მეზობელ არაქართულ ტომებშიც, ნაწილობრივ ჩეჩნეთში (ქისტები)<sup>11</sup>. ხახმატის ჯვრის სამლოცველო ბუდე ანუ მირგვალ ხევსურეთის ს. ხახმატშია; მისი წიშები გავრცელებულია სამივე კუთხეში; თურსიეხის მთავარი სამლოცველო პირიქით თუშეთის ს. ჭონთიოშია და მისი წიშები მხოლოდ თუშეთის ფარგლებში ექცევა.

როგორც ცნობილია, ხახმატის ჯვრის სახელით მოიხსენიება წმინდა გიორგი და მისი დობილები — მზექალი, აშექალი, სამძიმარი, სეითქალი და სეიმქალი, რომელნიც ქაჯეთიდან მოყვანილად ითვლებიან და მათგან მხოლოდ პირველმა სამმა იცის ქართული ენა (ისინი ამავე დროს მონათლულნი არიან); დანარჩენი ორი ქაჯურ ენაზე შეტყვევლებს.

ხახმატის ჯვარი დედრობითი სქესის (ქალები, ფურები, დედალი ცხენები) არსებობს ანიჭებს ნაყოფიერებას. მის უპირველეს ფუნქციას ადამიანებისა და საქონლის გამრავლება, უშვილო ქალებისათვის შვილოსნობის უნარის მინიჭება (მას განსაკუთრებით ეაქების გამრავლებას შესთხოვენ) შეადგენს. ხახმატის ჯვარში იკვლის დედალი ცხენის სანათლავი „სარემაო“ (ბატკანი და თიკანი), რომ კვიციები გამრავლდნენ; ხახმატის ჯვარს ისეთი ცხენების მფარველობას შესთხოვენ, რომელნიც ჯორებს შობენ; ხევსური და ფშაველი ქალები ხელ-მხარს ხახმატის ჯვარში ინათლავენ. მხოლოდ ამ ხატში შეუძლიათ მათ თავისი ხელ-მხარის სანათლავი მსხვერპლის სისხლით ხელების დაბანა და ა. შ.<sup>12</sup>.

ქალს მენხესის თუ მშობიარობის დროს, მხოლოდ „რიოშში ჩამავალი“<sup>23</sup> ხახმატის ჯვრისთვის (ხევს. ფშ.) და თურსიეხის ღვთისმშობლისთვის (თუშ.) შეეძლო ეთხოვნა შველა და მფარველობის გაწევა.

როგორც გამოკვლეულია, „გიორგი სამძიმართან შედარებით მთავარი ღვთიშვილია, მეტი ძალისა და უფლებების მქონეა, სამძიმარისაგან განსხვავებით იგი სათემო ჯვარია, სამძიმარი კი ასეთ ჩარჩობებში ვერ თავსდება<sup>14</sup>. როგორც თ. ოჩიაური წერს, ხახმატის ჯვარში ორი ღვთაების შერწყმასთან უნდა გვეკონდეს საქმე და სამძიმარი უფრო ძველი და უფრო ფართო მნიშვნელობის მქონე ღვთაება უნდა იყოს; იგი ჩვეულებრივი დობილი რომ ყოფილიყო, ასპარეზიდან გაქრებოდა, მაგრამ არამც თუ არ დაკარგულა და დაჩრდილულა, არამედ ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მიცემის ფუნქციათა შესრულებაში გიორგიზე ძლიერი ჩანს<sup>15</sup>.

თურსიეხის ღვთისმშობელთან<sup>16</sup>, რომელსაც მითვისებული აქვს ძველი, წარმართული ქალ-ღვთაების ფუნქციები (ადამიანისა და სა-

ქონელის მფარველობა-გამრავლება, ნადირის მისევა თუ ნადირისგან  
დაცვა, ნაწველნადღებების ბარაქიანობის გაზრდა და ა. შ.), ასევე  
რებული უნდა ყოფილიყო ადგილის დედის და ხის კულტი. ხისკულტი  
ტთან მისი კავშირის მაჩვენებელია სახელწოდება „თურსიეხი“<sup>17</sup>. ხე  
ურძნის თუშური სახელწოდება „თურსა“ (ურძნის ხის კულტი მეტად  
პოპულარული იყო საქართველოში და მას ავი თვალისაგან დაცვის  
ფუნქცია მიეწერებოდა)<sup>18</sup>, დღეობა „თურსიეხობა“ და ძროხის სახელი  
„თურსიეხა“.

ხახმატის თუ თურსიეხის სალოცავებში ყოველ წელიწადს არ მი-  
დიოდნენ; მათ სახელზე მსხვერპლის შეწირვა და დალოცვა სათემო  
ხატებთან მდებარე ნიშებთან შეიძლებოდა. ს. შუაფხოს სათემო იახ-  
სარის ხატთან იყო ხახმატის ჯვრის ნიში; დღეობის დროს აქ მოდიოდ-  
ნენ ხახმატის ჯვრის „ჯვარიონნი“ დროშით და ცერემონიალი ჩვეუ-  
ლებისამებრ სრულდებოდა ხახმატის ნიშთან. საერთოდ ხახმატის ნიშ-  
თან მსხვერპლის შეწირვის დროს წარმოსთქვამდნენ შემდეგი სახის  
„დამწყალობნებას“ (ხშირად ეს რიტუალი სოფელში სახლის ბანზე  
ტარდებოდა, სადაც ხახმატის „ჯვარიონნი“ აღიოდნენ): „შენდა სასა-  
ხელოდ იყოს, გიორგი, მგზავრო ანგელოზო, ანთებული სანთელი, და-  
ჭვრეთილნი სეფენი, დადგმული ჭიქა-ბარძიმი, მოხსენებული ზედაშე;  
შენ სწყალობდე ბან-კარსა, ჩვენს კაცსა-საქონსა, ნაქონ-ნაყოლსა დაგვი-  
წერე ჯვარი, დაგვიდეგნე მადლი და ბარაქა წლის მოსაველსა; შენ წესსა  
და რიგს არ გაკლებთ, შენ შენს წყალობას ნუ დაგვაკლებ, შენი ხთისა  
და კვირაის მადლმა; დიდებულო გიორგი, მგზავრო ანგელოზო, ხახმა-  
ტის ჯვარო, ჟამ-ჟეამოთ მოარულო, უყმო-ყმათ მეშველო, თუ რა  
ცუდი საზიანო საქმე გვეხედვებოდეს, გვიშველე და გვიმეშველე, გადაგ-  
ვაცილე და აგვაცილე ყველა უბედურება, მაცილი, ფათერაკი, გვი-  
მსახურე“, (ს. შუაფხო ფშავი). თუ მიაჩნდათ, რომ ხბო ხახმატის  
ჯვრის მიზეზით იყო ავად, მაშინ მას შემდეგი სიტყვებით შეუსახე-  
ლებდნენ „დალოცვილო ჯამატის ჯვარო, ეს ჯბო შენდ შამამიბარე-  
ბავ, შენდ შამამისახელებავ, შენ გადაშირჩინი, დალოცვილო და  
ამის ჯბოს გავაწელშუებ შენდ სადიდებლად, შენდ სამთავროდ დავსკ-  
ლაე“ (ს. ახიელი, ხევს.) ხევსურეთში გავრცელებული რწმენით საქონელს  
ხახმატის ჯვარი და სახლის ანგელოზი ყარაულობს. ამიტომ მათ სახელ-  
ზე ყავდათ ხბოები გაშვებული, რათა ოჯახის საქონელ გამრავლებუ-  
ლიყო, ლალიან-ბარაქიანი წველა-დღევა ჰქონოდათ, რათა „ჯვარმა თუ  
ანგელოზმა მავნე-მაცილი მამშოროს მის საქონთ, მავნე დობილი არ შა-  
უშვას მის სახლში, უფერ თვალ-გული არავის მალრივას“. თუ ისინი  
„გაწყრნენ“, საქონელი გაწყდება, არ იხეირებს (ს. ახიელი, არხოტის  
თემი).



ფშავში სახლის ანგელოზის სახელზე ლოცვა სრულდებოდა ახალ-  
კვირის ხუთშაბათს მზის ჩასვლის წინ სახლის აღმოსავლეთ კედელთან.  
კედელში გამოღებული იყო სახლის ანგელოზის სალოცავი „სუკუშკა“.  
წინასწარ გამოაცხობდნენ: ერთ ტკბილ ხაეიწიან ქადას, რომელიც გა-  
უფუფებელი ცომისაგან მზადდებოდა, ხშიადს, სახლის ანგელოზის კო-  
ჭობას (ჯამის ფორმის პურს) და 9 გურგუსელს. კოჭობაში ჩადებდნენ  
9 გურგუსელს, ბროლის 9 კენჭს, ხორბლის 9 მარცვალს. ყველაფერ  
ამას ვარცლზე დალაგებდნენ და დადებდნენ სახლის ანგელოზის სა-  
ლოცავ შუკუშთან მდგარ ტაბლაზე. ქალი ერბოში ამოსვრემილ თითის  
სიგრძე ბამბას (ზოგი 9 ფეხ სანთელს ანთებდა) ცეცხლს მოუკიდებდა  
და დაილოცებოდა: „შენ სადიდებლად იყოს სახლის ანგელოზო, კეთი-  
ლო ანგელოზო, მცველო-მფარაო ოჯახისაო, შეეწიე ჩემ შეილებს,  
დაგვეხმარე და ჯვარ დაგვიწერე კაცსა და საქონს, მადლი და ბარაქა  
დაგვიყოლე ნაწველ-ნადღებებს, ჯვარ დაგვიწერე, დაეხმარე შორს წა-  
სულს, ახლო წასულს მთა-ბარობაში. რასაც მე ვერ გისრულებდე  
თავად შავისრულოს ღმერთმა, როგორც წესი და რიგი იყოს“. ზოგის  
თქმით ამ დროს ღმერთს არ ახსენებდნენ. ლოცვის შემდეგ კოჭობას  
შუკუშში შედებდნენ, ქადას კი შეჭამდნენ. უცხო თუ შემოესწრებო-  
დათ, მას სხვა ქადას გამოუცხობდნენ. (შუაფხო, ახადი, უკანაფშა-  
ვი). სხვა შემთხვევაშიც მოწმდება ქალური ბუნების ღვთაებასთან სან-  
თლის ნაცვლად კარაქწასმული მუშის (ცაცხვის ხის კანი) ანთება<sup>19</sup>.

ნაყოფიერების ქალ-ღვთაების (ადგილის დედის) აუცილებელ სამ-  
სხვერპლო პირუტყვის დეკეულის პირველი ხბო წარმოადგენს (ხეცს.  
ფშ. თუშ.), რომელიც ორი სამი კვირის ასაკში უნდა დაიკლას, სანამ  
რძეს სწოვს; საერთოდ „მაწოვარი“ ხბოს მსხვერპლად მიტანა ყველა  
ხატში, დიდსა თუ მცირეში შეიძლება და მას „პირრძიანი სამსახური“  
ეწოდება. სულერთია, დედალი თუ მამალი „პირრძიანი ჯართან დგას“.  
(ს. დათვისი, ხეცს.). სამი კვირის ასაკიდან დედალი ხბოს შეწირვა  
მხოლოდ ხანმატის ჯვრის სახელზე შეიძლება; მამალ ხბოს კი ყველა  
ასაკში სწირავენ სატომო, სათემო და სასოფლო ხატებში. თუ თოვლი  
დიდი არ არის, ხბო სამლოცველოსთან დაიკვლის, ან არა და ღვთაების  
სახელზე მსხვერპლშეწირვა მოხდება სახლის ბანზე (ფშავ-ხევსურეთ-  
ში სახლის ბანი ყველაზე წმინდა ადგილად ითვლებოდა კალოსთან ერ-  
თად), კალოზე, სახლის გვერდზე<sup>20</sup>.

თუ ადგილის დედას დეკეულის პირველი ხბო არ შესწირვს  
მსხვერპლად და ან სხვა არაფერი „დაღმადღეს“ (ფშ.), ხალხის რწმე-  
ნით, გაჩნდება საქონლის ჭირი, „კუს-ნაღბის (ყველი და არაყანი) უბა-  
რაქობა“ იქნება, დეკეულს დაუსივდება ცური და რძე გაუშრება  
(ხეცს.); დეკეული „მაიხიბლება“, „დაიხინჯება“, „ძუძუ შაჰხმება“, სა-

ქონელს ნადირი შემოესევა (ფშ.). თუშეთში ამგვარი ხასიათის რწმენებთან ერთად შემორჩა მეტად საყურადღებო მოვლენა; თუშეთში მიაჩნდათ, რომ ვისაც, პირველი შვილი ჰყავდა მკვდარი, მას დევექულის ხბო არ უნდა დაეკლა მარიაიმწმინდისათვის; თუმცა აქაც გავრცეულ წესს იცავდნენ — თუ ქალი იყო მკვდარი, მაშინ მხოლოდ მამამალ ხბოს შესწირავდნენ, ხოლო თუ ვაჟი — პირიქით მოხდებოდა<sup>21</sup>. ეს რწმენა, შესაძლოა, მსგავსად ცხოველის პირველი ხბოსი, ადამიანის პირველი შვილის მსხვერპლად შეწირვის ჩვეულების გადმონაშთია. ასეთი ჩვეულების არსებობის შესახებ ცნობა „ქართლის ცხოვრება-შიც“ მოიპოვება: „მეფე რევმა მეფობასა შინა მისსა არღარა-ვის უტევა ქართლსა შინა ყრმათა კლვა, რომელსა იგი ამისსა უწინარეს და პირველ კერპთა მიმართ შესწირვიდეს მსხვერპლად ყრმათა; და ვიდრე იგი იყო მეფედ, არღარა-ვინ კლვიდა ყრმათა კერპთათვის, არამედ ცხურისა და ზროხისა შეწირვა განუწესა. ამისათვისაც ეწოდა მას რევ მართალი“. „და წყალნი რომელნი დაეყენნეს, სისხლი იგი ყრმათა, კერპთა მიმართ შეწირული“...<sup>22</sup>.

ადგილის დედაში ხბოს გარდა ბატკანსაც სწირავდნენ და ბატკანთან ერთად ციკანიც იკვლოდა, რომელიც დობილებისთვის იყო განკუთვნილი; დობილები ყველა ხატს ჰყავდა<sup>23</sup>.

გარდა ადგილის დედისა, „ხანმატურმაც“ (სამძიმარი და მისი დობილები) იცის „საქონის გაუკუღმართება, გადაწყმედა“ — ნაწველნადღებებს გააფუჭებს (ზისცვარს დაიღვეიან, სატანს ვერ ამასწურავ), ფურები ბერწად დარჩებიან, მალე დაშრებიან, არ ჩამოსდგამენ, მკვდარ ხბოს გააჩენენ (დაბირკვლდება). „გადაკერა“ დობილებმაც იციან — პატარ-პატარა ხბოებს დახოცავენ (არბოტი).

გარდა დევექულის ხბოსი, სამსხვერპლოდ არის განკუთვნილი „საქონის ნათავარი“ — ხბო, რომელიც ოჯახში ჩნდება პირველად (დევექულის ხბო არ მიიღება მხედველობაში). საქონის ნათავარს დოლის თანთან ერთად (დოლის თავი — დოლის დროს პირველად მოგებულ ბატკანი) სათემო ხატებში დაკლავდნენ; ს. შუაფხოში (ფშ.) დოლის თავი კარატის ხატს ეწირებოდა. აქ იკვლოდა ქისტაურების მთელი თემის „დოლის თავი“. შუაფხოში მოჰყავდათ ბარში გადასახლებულ ქისტაურებს დოლის თავი და საქონის ნათავარი. გარდა ამისა ქისტაურებს სოფელში (შუაფხო) ჰქონდათ „სანიგზურე“ (პირველი კერა), სადაც მორიგეობით წირავდნენ მსხვერპლს (ხბოს). ქმოლის წმ. გიორგის (ს. გოგოლაურთა, ფშ.) ეწირებოდა სათურმანაულოს დოლის თავი და საქონლის ნათავარი და ა. შ. ქმოლის წმ. გიორგიში იკვლოდა ბატკანი „რეტისთვის“, რათა ცხვარში ეს დაავადება არ გაჩენილიყო.

ნაყოფიერების ქალ-ღვთაებათა სახელზე იკვლოდა ფურიც, რომელიც დაბერების შემდეგ შეეწირებოდა მსხვერპლად. ხანმატის ჯვრი-

სთვის „შესახლებული“ ფურის ხბო წელგამოშვებით დაკლვიანის სახელზე სახლში, შემდეგ კი ფურსაც დაკლავენ. დეკლუდირებას, თუ სამი ასეთი ხბო ეყოლებათ, ერთს ხახმატისთვის დაკლავენ, ორს — ღვთისმშობლისთვის (დათვისი, ხევს.). როგორც ცნობილია, „ძროხა ხევსურული ჯვარის კარიდან, როგორც მსხვერპლი, განდევნილია“<sup>24</sup>. იგივე მდგომარეობაა აღმ. საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც.

ქალ-ღვთაებებს სისხლიან შესაწირავთან ერთად ეწირებათ „ფურთნათქვარი“ ქადა<sup>25</sup>, რძე, კარაქი და ერბო. როგორც აღნიშნული გვქონდა, ს. ამლის იახსრის ხატში (ხევს.) ამაღლება ღღეს შესაწირავად მიტანილ „ნათავრიან“ ერბოჩასხმულ რძეს შარაზე ღვრიდნენ; ს. გუროში (ხევს.) ადგილის დედის სალოცავში მიტანილ ერბოს უსვამდნენ მისი ღობილებსათვის განკუთვნილ ქვას, ქადისა და ხინკლის ნამცეცებთან ერთად, რომ რძის პროდუქტები ჰქონოდათ ბარაქიანი<sup>26</sup>. კარაქი შატილშიც მარიამწმინდასა და ადგილის დედის კოშკებთან მიჰქონდათ და იქ ტოვებდნენ; ს. როშკაში (ხევს.) მარიამობა ღღეს ადგილის დედის სამლოცველოში მიტანილი ერბოთი, რომელიც ფურთნათავარ ქადასთან ერთად მიჰქონდათ, მამაკაცების ჯღანებს და ტყავებს „პოხავდნენ“ (ამ ღღეს სპეციალურად ამის გამო იცვავდნენ ჯღანებს); სამლოცველოში კარაქისა და რძის შეწირვა წესად ყოფილა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც. მთელი ჯავახეთის ნაყოფიერებისა და შვილიერების მომნიჭებელ „ძიქვას“ (ქვის სვეტი, რომელიც ქალად არის მიჩნეული, მის გვერდზე დევს მეორე ქვის სვეტი, რომელიც „ძიქვას“ ძმად ითვლება) რძის მიცემას შესთხოვენ ურძეო ქალები; ქალს სვეტთან ძმა უნდა მიეყვანა; შეწირული ცხოველის თავსა და ფეხს ძიქვასთან დაფლავენ; ქალი სვეტს სამჯერ შემოუვლის, აკოცებს; მასზე მოცემულ ფალოსის გამოსახულებას კარაქს უსვამს, შემდეგ კი ძუძუზე ისვამს<sup>27</sup>. ამ სვეტთან მიჰყავთ რძენაკლული და ბერწი ოთხფეხი, შეაფედრებენ და გარს შემოაფლავებენ<sup>28</sup>. ქართლის ბარშიც ძროხის წველის ბარაქიანობის ვაზრდის მიზნით ღვთისმშობლის ეკლესიაში ზედაშესთან ერთად მიტანილ კარაქს ეკლესიის კარებს უსვამდნენ.

რძე ეწირება ბუზმარეთის წმ. გიორგისაც (მესხეთი). მესხეთის სოფლებიდან ვალე, უღე, არალი და ა. შ. დედალი პირუტყვი (ძროხა, ფურ-კამეჩი, დედალი ცხვარი), რომელიც მოგების შემდეგ რძეს არ მოაწოვებს შვილს, მიჰყავთ ბუზმარეთში და ეკლესიის გალავანში დატანებულ „ქვიჩებში“ (ქვის ჯამები) ასხამენ ახლად გამოწველილ რძეს; თუ ჯამებში „ვარსკვლავებჩათვლილი“ წვიმის წყალი დგას, პირუტყვს იმით ცურს მოუბანენ<sup>29</sup>.

მთიან რაიონებში საერთოდ ქალს სამლოცველოსთან ახლოს მი-

სვლა ეკრძალება, მათ შორის ქალ-ღვთაების ხატთანაც, მაგრამ თუ  
შეთში მარიაშწმინდას სამლოცველოსთან ქალები თითონ მიდიან და  
ლოცავენ მიტანილ შესაწირავს.

ერეკლესიის  
ბიბლიოთეკა

საერთოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში სატომო, სათემო, სა-  
სოფლო, საგვარო ანთროპომორფულ ღვთაებებს მსხვერპლად ეწირება  
ცხვარი, ხარი, ბატკანი, ხბო; თხა და ციკანი იკვლის მხოლოდ ელიას,  
კვირას, დობილების და მწეერების სახელზე. ფშავში სთვლიან, რომ  
ღვთიშვილებს მხოლოდ „მატყლიანი“ (ცხვარი, ბატკანი) ეწირება,  
„ბაღნიანი“ (თხა, ციკანი) ეშმაკისაა.

ვ. ბარდაველიძე წერს, რომ „ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვი-  
ლეში მკვეთრად გამოიყოფოდა ერთმანეთისაგან შეწირული და სამ-  
სხვერპლო ცხოველები“, მაგრამ იქვე დასძენს, რომ სამსხვერპლო და  
შეწირული ხშირად ერთიდაიგივე ცხოველი იყო, რომ სამსხვერპლო  
ცხოველს მსხვერპლად მიტანის დროს შესაფერისი ხატის ან ღვთაების  
სახელზე ლოცვა-ვედრებით დაჰკლავდნენ, შესაწირავ ცხოველს კი  
ღვთაებას შეუსახელებდნენ შეწირვის თავისებური წესით, რის შემ-  
დგომ იგი წმინდა ცხოველად ითვლებოდა; მკვლევარს მოტანილი აქვს  
საინტერესო ჩვეულება, როცა იძულებულნი ხდებოდნენ გაეყიდათ  
შეწირული ცხოველი. ამ შემთხვევაში მას უსულოდ ჰყიდდნენ, რადგან  
მისი სული პატრონის მფარველ ღვთაებას ეკუთვნოდა; ამიტომ ხარი,  
რომელიც ჩვეულებრივ 8 ცხვარი ღირდა, 7 ცხვრად იყიდებოდა<sup>30</sup>.

როგორც ცნობილია, საქართველოში მიღებული იყო ცხოველების  
ან ფრინველების ღვთაების სახელზე სამლოცველოსთან გაშვება<sup>31</sup>. ეს  
ჩვეულება მსხვერპლად შეწირვის სრულ სახეს წარმოადგენს. აღმო-  
სავლეთ საქართველოს მთა ამ სახის შეწირვას არ იცნობს. აქ მიღებუ-  
ლი იყო შეწირული ცხოველის ხატის კუთვნილი ცხვარში ან ხარების  
ჯოგში გაშვება. ფშავის სატომო თუ სათემო ხატებს ჰყავდა ცხვარი და  
ხარები<sup>32</sup>. მეწველი ფურების ნახირი მარტო თამარ-ღელის ხატის სა-  
კუთრებას წარმოადგენდა<sup>33</sup>. ხევსურეთის სათემო ხატებს მხოლოდ  
ხარები ყავდათ და მათი რიცხვი შვიდი-რვა ხარიდან ოცამდე აღწევდა.  
მაგალითად, ლიქოკის ხეობის კოპალას ხატის 17 კურეტს ამ ხატის  
ოთხი დასტური კვებავდა, რომელთაც ყოველწლიურად ირჩევდნენ  
„სახენაო“ (ქალაის სოფელი, ბოქჩვილო, კარწეულთა) და „საქვენაო“  
(ქობულო, აკუშო და აქე) სოფლებიდან. ასე შეწირული ცხოველის  
მსხვერპლად მიტანა ხდება გარკვეული ვადის შემდეგ და მის ხორცსა  
და ტყავს იყენებენ ხატის საჭიროებისათვის; აღმოსავლეთ საქართვე-  
ლოს მთაში მსხვერპლის სრული შეწირვის სხვა ფორმა დასტურდება,  
როცა მსხვერპლი მთლიანად ეწირება ღვთაებას და მისი არაფერი არ  
გამოიყენება (ტყავი, ხორცი). უკანაფშავში (სოფ. გოქცი, კიდალი,

ჩალახევი) მარიამწმინდას ნიშთან დაკლულ ციკანს გაუტყავებლად მთის წვერიდან ხევში ისროდნენ; ლიქოკში (ხევს.) სათიბეკეცელის წინ, ელიას ნიშთან ციკანს დაკლავდნენ და გადააგდებდნენ, რომ სეტყვა არ მოვიდესო<sup>34</sup>. როშკაში (ხევს.) დევთ-დედის სალოცავში ქალები საწირ-საკლავით მიდიოდნენ და ლოცულობდნენ; მას ციკანს უკლავდნენ, რომელსაც იქვე დაგლეჯდნენ და გადააგდებდნენ<sup>35</sup>. „თიბის თავის“ ვადახის დროს ს. ბაცალიგოში (ხევს.) ბავშვები ელიას ნიშთან მიდიოდნენ და ციკანს უფროსი კაცი ხელუკუღმა დაკლავდა, მის თავს ხევში გადაისროდნენ, სიტყვებით „წაიტანე“. ტყავს ელიას კოშკზე ჩამოაფარებდნენ და დასერავდნენ. ელიას ნიშზე შეწირული ციკანის ტყავის ჩამოცმა მთიულეთში და რაჭაშიც დასტურდება.

შეწირვის ეს ფორმა სხვა ღვთაებებთანაც უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, რაც ეთნოგრაფიული მონაცემებით დასტურდება. ჩილოს ლაშარის ჭვარში მსხვერპლად შეწირულ ყველა სახის პირუტყვს (ცხვარი, მოზვერი) დაკვლისთანავე ძირს აგორებდნენ, რის შემდეგაც ხდებოდა მისი გატყავება. შეწირვის იდენტური ფორმა აღწერილი აქვს ი. ცისკაროვს<sup>36</sup>. ანატორის მთავარანგელოზის და უკვენჯადუს ცროლის ჭვარში (ხევს.), წესად ჰქონიათ დაკლული მსხვერპლის დაგორება. შეწირვის ასეთივე წესი დადასტურებული აქვს ეთნოგრაფ ჯ. სონლულაშვილს ზემო დიდგორში, ვუღამაყრიდან ჩამოსახლებული აფციურების დღესასწაულზე<sup>37</sup>. როგორც ჯ. სონლულაშვილმა გადმოგვცა, მსხვერპლი, რაც უფრო დაბლა ჩაგორდება, მით უფრო კარგად შეიწირავს ღვთაება. ამრიგად, მსხვერპლის შეწირვის ეს ფორმა სრული შეწირვის გადმონაშთსა და იმიტაციას წარმოადგენს და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საკმაოდ გავრცელებული ჩანს.

როგორც ზემოთ მოტანილმა მონაცემებმა ცხადყო, საქონლის მფარველი ღვთაებები ვანიყოფებიან არა იმის მიხედვით, თუ რა სახის პირუტყვს (ძროხა, ცხვარი, თხა, ცხენი) უწევენ მფარველობას, არამედ ამ დაყოფას სქესობრივი ნიშანი უდევს საფუძვლად, რაც თავის მხრივ აპირობებს შეწირული და სამსხვერპლო პირუტყვის დაყოფას ღვთაებათა ბუნების (ქალური და მამაკაცური) მიხედვით.

ღვთაებათა ბუნების მიხედვით სამსხვერპლო პირუტყვის დაყოფა ურარტუშიც ყოფილა მიღებული. გ. მელიქიშვილი მზერ-კაპუსის ურარტული წარწერის მიხედვით ადგენს, რომ პირველი კატეგორიის ანუ მამაკაცური ბუნების ღვთაებებს მსხვერპლად ხარი და ცხვარი ეწირებოდა, მეორე კატეგორიისას ანუ ქალ-ღვთაებებს — ძროხა<sup>38</sup>.

გადმოცემები ცხენის, როგორც სამსხვერპლო ცხოველის შესახებ შემორჩენილია ხევსურეთსა და თუშეთში. შატილში ფელას თავზე, მითხულისკენ არის სამლოცველოს ნანგრევები (ნაყორი), სადაც ცხე-

ნებს წირავდნენ. ღვთაება ქადაგის პირით აუწყებდა ხალხს: „მაში მქონდა შაძლებადო, ცხენ-რემან რო მამიდიოდესაც“! გადმოცემით ცხენები ეწირებოდა ს. ამლის ადგილის დედასაც. (ქოლიკაურები, 1903 წ.)  
ჯვარს): „თქვენთან აღარ მაქვს გავლენაო, მაში მქონდა გავლენადო, როსა ჩიქლიან დედან შამამეხვიენიანო და ქლოკმირგვალთ საზღვნოდ მიგოცდესაო, ოქროს კურდღელი მყვანდაო, ოქროს ფანდური მქონდაო“ (ლელა წიკლაური-ბალიაურისა, ს. ამლა). გადმოცემით ქოლიკაურები თათრები არიან და მათი ადგილის დედა, სამი-ოთხ თანმსლებ ქალთან ერთად „თათარია“ (მის კარზე ქადაგიც კი „თათრულად“ ქადაგობდა). ისინი ქალის სახესთან ერთად კურდღლის „აღესაც“ ატარებდნენ. ადგილის დედაში დამიზეზების (ხბოს ან ფურის სიკვდილი, რძის ჩამოუღმგელობა და სხვა) შემთხვევაში მიდიოდნენ და მიქონდათ „მასალოცავები“: ხუთი ხაეწიანი ქადისკვერი ან ხუთი კუშუშულა. იმავე სოფელში „ციხიებთან“ ხვნის დროს სახენილი წამოსდებია ქვას და გამოჩენილა ქვაბში მოთავსებული ხბო, კურდღელი და ოქროს ფანდური, რომლისთვისაც ქვები მიუყრიათ და დაუშალიათ. ს. ახიელში ერთ-ერთი სახლის უკანა კედელი გამოხეტქილა, საიდანაც ხბოს „შემოუნათებია“ მწვანე თვალეზი; კედელიც სასწრაფოდ ამოუშენებიათ. გადმოცემა ხბოს სახით მოვლენილ ეშმაკულზე პირაქეთ ხევსურეთშიც დასტურდება. როგორც ცნობილია, სვანეთში მეზირი ხბოს სახელსაც ატარებდა. ცხენი თითქოს საჩალის წმ. გიორგისაც ეწირებოდა — „ძალი-დ შაძლება მაში მქონდაო, როსა ქლიკმირგვალნ ზღვნად მამიდიოდესაო (ს. დათვისი, მინდია არაბული). თუშეთის ს. ჭეშეში ყოფილა დიდოელების სამლოცველი (დიდოთ ჯვარანი), სადაც დიდოები კვიცებს წირავდნენ (იორამ იუკუძე, ს. ჭონთიო). ეთნოგრაფ ნანული აზიკურის მიერ მოწოდებული მასალით ჭეშოში დიდოელების სამლოცველოს გარდა კიდევ ორგან წირავდნენ კვიცებს, აბალოთ (აბალოიძეები) ციხესთან და ქომიტოს ახლოს.

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად უნდა აღინიშნოს, რომ ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე შეწირულ ცხოველს სათანადო თეოფორული სახელი ერქმეოდა: ფუსნაბუასდიას ხარს ფუსნაჲ ერქვა, ღვთაება ლამარიას ძროხას — ლამარიჲაჲ; აღმ. საქართველოს მთიანეთში ღვთაება კვირიას სახელზე შეწირულ ხარს კვირიას ეძახდნენ, ღმერთის სახელზე შეწირულ ხარს ხთისიას, ხოლო სამეგრელოში ღვთაება სამგრიას სახელზე შეწირულ ძროხას პატენიას (ბატონი) ეპითეტით მოიხსენიებდნენ; ბარბალეს სახელზე დაყენებულ ძროხას თუ საფურე ხბოს ბარბულას არქმევდნენ (სვანეთი)<sup>39</sup>, ხოლო ფშავ-ხევსურეთსა და თუშეთში ხახმატის ჯვარის სახელზე დაყენებულ ფურს ხახმატას<sup>40</sup> (ხევსურეთში მეტად გავრცელებული იყო ქალის სახელად ხახმატის ჯვრის

დობილების სახელები — სამძიმარი, აშექალი, და მზექალი, თურსი-  
ხის სახელზე თურსიება (თუშ.), ფუძის ანგელოზის სახელზე ფუძია,  
ფუძიქალა (თუშ.), ანგელოზა (ფშ.), ღვთისმშობლის სახელზე ღვთა-  
შობელა (ფშ.), კარატის სახელზე დაყენებული ხარს კარატელა ეწო-  
დებოდა.

როგორც ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, „ეს ფაქტი ჩემის მაუწყებ-  
ელი უნდა იყოს, რომ ქართველთა ოდინდელი რწმენით, შეწირულ ცხო-  
ველებში შესაფერისი ანთროპომორფული დემონთე-  
ბი სახიერდებოდნენ, ანდა შეწირული ცხოველების სა-  
თანადო ღვთაებების ბუნების მათი თვისებებ-  
ის და ძალის თანაზიარნი ხდებოდნენ. მათი კულ-  
ტის განვითარება ამ ნიადაგზე ხდება, წინააღმდეგ თავდაპირველად  
არსებული ვითარებისა, როდესაც ცხოველთა სამყაროში რაიმე ნიშ-  
ნით (მაგალითად სიდიდით ან ნაყოფიერებისა და გამრავლების დიდი  
უნარიტ) გამორჩეულ ზოომორფულ სახეს როგორც ასეთს, ღვთაებ-  
ბად სახავდნენ და თაყვანს სცემდნენ“.<sup>41</sup>

ხატის კურეტზე ხელს არ აღმართავდნენ, ადამიანიც რომ დაესახი-  
ჩრებინა (დაუკოდავი მოზვერი 5—7 წლის ასაკში ისედაც შემტევი ხდ-  
ება); კაცს ეტყოდნენ—კოპალას კურეტი ხომ არა ხარო (ფშ.).

ამრიგად, აღმ. საქართველოს მთიანეთის სატომო, სათემო, სასო-  
ფლო, საგვარო ანთროპომორფულ ღვთაებათა ერთ-ერთ ძირითად ფუნ-  
ქციას შინაური ცხოველების მფარველობა და გამრავლება შეადგენს  
და მათდამი შესაწირავ ძირითად სამსხვერპლო პირუტყვად შინაური  
ცხოველი ითვლება (ხარი, მოზვერი, ცხვარი, ბატკანი, ხბო, ციკანი,  
ფური, თხა); ყოველივე ამის შემდეგ ჩვენს მიზანს შეადგენდა საქონ-  
ლის მფარველ ანთროპომორფულ ღვთაებათა ზოომორფული ბუნება,  
აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული შინაური ცხო-  
ველების სახით გამოგვევლინა. კვლევა-ძიებამ საწინააღმდეგო სურათი  
მოგვცა—ამ ღვთაებათა ზოომორფული სახე („აღე“-ხევს.) თუ ზოომორ-  
ფული ატრიბუტი უმეტეს შემთხვევაში კავკასიაში გავრცელებული  
ვარეული ცხოველის, ქვეწარმავლისა და ფრინველის სახით ვლინდება  
(ამ საკითხთან დაკავშირებულია გადმონაშთები ყველაზე სრულად აღ-  
მოსავლეთ საქართველოს მთიანეთმა შემოგვინახა)<sup>42</sup>; ხ ა ხ მ ა ტ ი ს  
ჯ ვ ა რ ი—წითელი ცხენი; წ მ. ღ ვ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ი, ნ ა ხ ა რ ე-  
ლ ა (ს. გუდანი, ხევს.)—ღევი, დათვი და „ბოლოორტოლი“ გველი; წმ.  
გ ი ო რ გ ი დ ა ლ ა ნ გ ო რ უ ლ ი (ს. ართხმო, ხევს.)—ირემი და ჯი-  
ხვი; კ ვ ი რ ა ე—მგელი; გ უ დ ა ნ ი ს ჯ ვ ა რ ი (ხევს.)—ლურჯა ცხე-  
ნი<sup>43</sup> და აგრეთვე იფნის ხე გველით;<sup>44</sup> ს. ა მ ლ ი ს წ მ. გ ი ო რ გ ი-  
გველი (ხევს.)<sup>45</sup> ჩვენი მასალით ამლის წმ. გიორგი „მთის ვეშაგი// მთის

„შეშავი წყაროსთვისა“ „მატყლიანი“ გველის სახით არის; გურჯანსაღის (კახეთი) ღვთისმობელს ჯაგრიანი გველი ჰყავს; ს. კ ი ს ტ ა ნ ი ს (ხევს.) წმ. გიორგი (მთური)—თეთრი ქორი. შ ა ვ ა ნ ი ს წმ. გიორგი (ხევს. ს. ჯუთა)-გველი; ლ ი ქ ო კ ი ს წმ. გიორგი (ხევს.)-გველი;<sup>46</sup> არხოტის ჯვარი (მთავარანგელოზი)-გველი; ამლის ადგილის დედაო—ოქროს ფანდურიანი კურდღელი; ანატორის მთავარანგელოზი (მატილის თემი)—ჯიხვი, არჩვი.<sup>47</sup> წმ. გიორგი (ს. გვიდაქე, მთიულეთი);—ორი გველი; ბ ე გ ო თ ს ა მ ხ თ ო (გულამაყარი)—ორი ვერძი.<sup>48</sup> ბეგოთ სახმთოს უფრო ძველი სახე არჩვია (ლ. კაიშაური, მთიულური ტექსტები, თბ., 1978, 50).

მაჩაგნის ჯორი (ჯვარი; ს. დიდებანი, გულამაყარი)—რქიანი გველები და თეთრი მგლები (ამ ხატის ფუნქციას საქონლის მფარველობა წარმოადგენს, ხოლო, თუ გაჯავრდა, საქონელს მგლებს მიუხედავს);<sup>49</sup>

ღ ვ თ ი ს მ შ ო ბ ე ლ ი — „ფურების ხატი“ (ს. ყებოტა, ივრის ფშავლები)—გველი; ფშავში ჩაწერილი მასალით თუ სიზმარში გველი ან ძალი გამოეკიდა ადამიანს, ხატი „ამიზნუბებს“ (ს. შუაფხო, გოგოლაურთა, მათურა); მ ა რ ი ა მ წ მ ი დ ა (ს. როშკა, ხევს.)—ხარი; ლ ა შ ა რ ი ს ჯ ვ ა რ ი (ფშ.)—ნისლა ხარი;<sup>50</sup> წ ი თ ე ლ თ ი ს ხ ა ტ ი (ს. ომალო, თუშეთი)—ციური ცეცხლის ალი და ჯიხვი<sup>51</sup>; კ ო პ ა ლ ა (ს. ლიქოკი, ხევს.) — ირემი (ხევს., თუშ., ს. ვეშაგურთა, დართლო); დიდგორის ჯვარი (როშკა, ხევს.)—არწივი<sup>52</sup>; ს. ბაცალიგოს პირქუშის ჯვარი—დათვი; ბაცალიგოს ადგილის დედა—ბოლოცეცხლიანი გველი. ს. უკანხადუს გმირი ანგელოზი ბატონი სანება—ლორი;<sup>53</sup> ს. ჩოხის წმ. გიორგი—ირემი, მტრედი და დევი.

სათემო ანთროპომორფულ ღვთაება კოპალას ზოომორფულ სახეს ირემში წარმოადგენს. კოპალა დიდი ძალისა და ძლიერების მქონე, დევებთან მებრძოლი ღვთისშვილია (ის ლახტით არის შეიარაღებული). ღვთაებაში საომრად მიმავალი კოპალა გზად თუშეთს გაივლის; ის მწყემსის სახით გამოეცხადება ვინმე მიქას, რომელიც სახლს ამეწებს:

„ვეშაგურთის გორ ვესტუმრე, წყემში ვეგონე ცხერიანი, სახლს ავებოებდ მიქაი, ზედ ხურო ედგა ხიანი, — წილი ჩამიდე, მიქაო, მწყემსი ორ თეპიანი, ერთან ქვან მიაც დავსხენ, მკლავით ორ იმღიანი. წყალზე წამალა მიქამა, კელთ მამცა ვეშრაპიანი, ჩილოს გორ ჩამამავალი ირემ ვეგონე რქიანი, წამამყარეს ისარი, ფოცხ-მავრატელი თბიანი, სიმურჩი ამეჩქვიდე, რქის წვერთ გაიღეს ძვრიალი...“<sup>54</sup>



ს. დართლოში ჩაწერილი გადმოცემა სრულიად იდენტური შინა-  
არსის მქონეა, მხოლოდ მწყემსის ნაცვლად წმ. გიორგია გამოყვანი-  
ლი, რომელიც მიქას სახლს ცხერის ფართით მიაღებდა; მას  
წყალზე ვეშრაპათი (წყლის ქურქელი) გზავნიან; მოსვლას დაავიანებს  
და ხეობაში ვადაიხედავენ. ნახავენ — ხილზე გამავალ ირემს რქებზე  
ვეშრაპა უდევს და მაშინ კი მიხვდებიან, რომ ის მწყემსი, ღვთაება  
ყოფილა.

ღვთაში კობალას სახელს უკავშირდება ს. უძილაურთის სამთო სა-  
ლოცავი „ირემთკალო“<sup>55</sup>. (კობალას ხატი უძილაურთის სათემო სალო-  
ცავია). გადმოცემით, ირემთ კალოსთან მდებარე მინდორზე ხდება  
კობალა — იახსრის დევებთან შებრძოლება. ღვთაება კობალას ზოო-  
მორთულ სახესთან (ირემი) დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება სამლო-  
ცველოს სახელწოდებამ მიიქცია („ირემთ კალო“); ვვარაუდობთ,  
რომ ეს სახელწოდება აღმ. საქართველოს მთიანეთსა და მეზობელ  
ჩეჩნეთში გავრცელებული გარკვეული რწმენა-წარმოდგენების ანარე-  
კლი უნდა იყოს. განვიხილოთ რამდენიმე მათგანი: არხოტში (ხევს.) ჩა-  
წერილი მასალით მონადირემ ორი ჯიხვი დაინახა და ერთ-ერთი მოკ-  
ლა. მას ქალის ტირილნარევი ხმა მოესმა (ერთი ნადირთმწყემსი მეო-  
რეს ეძახდა) — ჩემი ხარი (მამალი ჯიხვი) ხომ არ გინახია-ო! მეორემ  
უპასუხა — „მენადირემ ჩამაგდაო!“ პირველმა დასწყევლა მონადირე  
და თქვა — „კალოდან გადმოყვარე, თვალი ველარ მივაღვენე  
და მომიკლესო“. მონადირე მოკლულ ჯიხვთან მივიდა, მაგრამ „ნაკა-  
ლოვარი“ ვერაფერი შეამჩნია, ვარდა იმისა, რომ რქებს შორის, თავ-  
ზე, იფქლის სამი მარცვალი უნახა; ანალოგიური გადმოცემა ჩეჩნეთ-  
შიც არსებობდა; მონადირე კლავს ჯიხვს და მის რქებს შუაში პურის  
მარცვლებს პოულობს<sup>56</sup>. მეორე ვარიანტის მიხედვით, რომელიც ს. შა-  
ტილშია ჩაწერილი, მონადირე ხთისია სანადიროდ მიდის; ღამე ეხში  
(გამოქვაბულში) რჩება და ცეცხლს ანთებს. ცეცხლთან ქალი ჯდება და  
მონადირეს მისი დაძახების ესმის — „ეემ კაცსავ, რად არას მისცემ-  
თავ?“, მეორე ხმა პასუხობს — „ეეხლადავ არ მიცალისავ კარებ-  
სავ, საკალოე მაქვისავ, წავიდასაოდა მემრ რაიმ იქნები-  
სავ...“

მსგავსი გადმოცემა თიანეთშიც გვხვდება: „ჯიჯეთელი, თიანელი  
მონადირე წამოსულა ლეჩურის ტყეში სვიანაზე სანადიროდ. პირაქეთ  
ორი დათვი მოკლა მერე გადავიდა სვიანაში. დაინახა ორი მწოლი ირე-  
მი—ერთი ცალარქა და ერთი წყვილრქიანი. დანარჩენს ვერაფერს ხედავ-  
და. როდესაც სროლა მოინდომა, ერთი არ მოუხერხდა და ცალარქას  
ესროლა. მაშინ ნადირთ მწყემსმა დაიძახა: ცალარქას დაპკრესო. და-  
ღალულე ბი იყო, კალოდან გადმოსულე ბი! ცალზე  
დარჩეს შვილიშვილითაო. ამ დროს მეორე დედაკაცი გამოვიდა, დავი-

ნახეო. ხელში ტაგანი ეჭირა და იქვე ხროვა ირმების იდგა და იმათ-  
თან მივიდა საწველავადო..<sup>57</sup> ამგვარ გადმოცემებს სიცოცხლისუნა-  
რიანს ხდიდა ის მოვლენა, რომ იგი თაობიდან თაობას გადაეცემოდა.  
როგორც კონკრეტულ ვითარებაში მომხდარი ფაქტი, რაც კონკრეტულ  
ტიულ პიროვნებას შეემთხვა: ხშირად მონადირის სახელსაც კი გისახე-  
ლებენ. თიანეთში ჩაწერილ გადმოცემაში ცალარქა ირმის ხსენება შე-  
მთხვევითი არ უნდა იყოს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შე-  
მორჩენილი რწმენის მიხედვით ცალარქა ხარი „სულეთს“ უკავშირ-  
დება: „სულეთს ჯარი ჯნავს ცალარქა (ფშ., თუშ.) „სულეთს შაჩენს  
ნისლაჲ, აი ცალარქა თავსაო“ (ხეეს.) „ცალთვალა“ გუგულიც სულეთ-  
თან უნდა იყოს კავშირში. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შემო-  
რჩენილი გადმონაშთური მასალა ჩვენი რწმენა-წარმოდგენების უძვე-  
ლესი პლასტის აღდგენის საშუალებას იძლევა (სულეთისა და ნადირთ  
სამყაროს ერთიანობა). ხოლო რაც შეეხება „რქიანობის“ იდეას, იგი  
სხვადასხვა შინაარსის მატარებელია. ერთ შემთხვევაში „რქა“ მამაკა-  
ცური ბუნების განმსაზღვრელია: „რქიანი“ მიწლიკონას დანახვა მამა-  
კაცის სიკვდილს მოასწავებს, ურქო დედაკაცისას. მიწლიკონა დანახვის-  
თანავე უნდა მოეკლათ და დაემარხათ, რათა თავიდან აეცდინათ აღმია-  
ნის სიკვდილი. მიწლიკონას დამარხვისთანავე „დაუთვლიდნენ“:

„ჭოხთა ხმა, ვორთა კვილი,  
მიწლიკონაი კვდებო  
მიწლიკონაის აბჯარი ბატონიანთა  
სჩებო“ (ს. დათვისი, მინდია არაბული).

სხვა შინაარსის შემცველია ცხენის „რქიანობა“. გადმოცემა „შუბლ-  
ში რქიანი“ ცხენის შესახებ ეთნოგრაფმა ნანული აზიკურმა მოგვაწოდა:  
გომეწრის ხეობის სოფ. ბუხურთაში მცხოვრებ მდიდარ კაცს, ჭიხოლე  
ცოცანიძეს შუბლში რქიანი ცხენი ჰყოლია, რომელიც ჭიხოლეს ცხენ-  
ბის ჯოგის გამტაცებლებს წაუყვანიათ. ის „მეწინავე“ ცხენი ყოფილა  
და თითქოს ამიტომ იწოდებოდა შუბლში რქიანად. მაგრამ ჩვენ გვაქვს  
გადმოცემა რქიანი გველების შესახებაც: გულამაყრის სოფ. დიდებაანის  
ხატის „მაჩაგნის ჯორს“ დამხმარე ძალად ჰყავდა რქიანი გველები. ყო-  
ველივე ეს გვავარაუდებინებს, რომ „რქიანობა“ ზებუნებრივ ძალასთან  
თანაზიარობას უნდა უსვამდეს ხაზს.

კოპალას ზოომორფულ სახედ ირმის მიჩნევას მოტიანილი გადმო-  
ცემები კიდევ უფრო მეტ საბუთიანობას სძენს. როგორც ჩანს, ან-  
თროპომორფული ღვთაება კოპალა ჩაენაცვლა ისეთ ღვთაებას, რო-  
მელსაც მითვისებული ჰქონდა ნადირთღვთაების სახე და ფუნქციები;  
კოპალამ თავის ზოომორფულ სახედ ისევ ირემი შეინარჩუნა და მის

სახელს სამლოცველო „ირემთ კალო“-ს დაუკავშირდა. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს ზემოთმოტანილ გადმოცემების გარდასახვის ნაბიჯი ფაქტი, რომლის მიხედვითაც „ის ნადირი, რომლის შფარველადაც გვევლინება ესა თუ ის ღვთაება, ან რომელიც მას ეწირება მსხვერპლად, უმეტეს შემთხვევაში შორეულ წარსულში თვითონ განასახიერებდა ამ ღვთაებას“<sup>59</sup>.

მალაღმთიანი ზონაში ნადირთ მწყემსისა და შემდგომ მის შემცვლელ ანთროპომორფულ ღვთაების სახეს ჯიხვი ჰქმნის; ირემი შედარებით დაბალ ზონაში ვრცელდება; ამის მიხედვით მალაღმთიან ზონაში „მეკალოვე ხარად“ ჯიხვია გამოყვანილი (ხევეს., ჩეჩნეთი), დაბლა კი — ირემი (ფშ., თიანეთი); გარკვეულ ინტერესს იწვევს ნადირთ მწყემსის „მიწათმოქმედად“ ქცევის ფაქტი, რომელიც მხოლოდ ნადირობის საფეხურიდან მიწათმოქმედებაზე გადასული ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში შეიძლება ასახულიყო. მხოლოდ ამ შინაარსის მატარებელია — ირემთ კალო (ფშ., ს. უძილაურთა), ბროლის კალო (ხევეს., ს. მუცო).

ასევე აგრარულ კულტთან კავშირს ასახავს ქართული სამონადირეო ეპოსის ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟის „ყურშას“ დასახასიათებლად გამოყენებული ეპითეტები — „კალოს ოდენა ტოტები“, „საცრის ოდენა თვალები“, „ნიჩბის ოდენაკბილები“<sup>60</sup>. სამონადირეო კულტებთან აგრარული კულტების შერწყმასთან უნდა გვქონდეს საქმე „დათვობისა“. „დათვთა თამაშის“ თუ „დათვთა მემღერის“ რიტუალის სახით. ფშავში ეს რიტუალი სხვა სახელით სრულდებოდა, მას „სამაიას“ უწოდებდნენ; მკის დამთავრების შემდეგ ქალები ჩააბამდნენ წრეს და შუაში ისეთი ქალი დგებოდა, რომელსაც ხუმრობა შეეძლო. ეს ქალი ანსახიერებდა დათვს — ქალების სიმღერის თანხლებით იწყებდა გულაღმა ამოტრიალებას, ძირს ეცემოდა და სხვა:

„ჩადარ კიდეც თამაშებ, ჩემო დათო, დათუნაო?  
ჩადარ კიდეც იკეთილებ,“<sup>61</sup> ჩემო დათო, დათუნაო...“

როგორც ვხედავთ, ეს რიტუალი წარმოადგენს საქართველოს სხვა კუთხეებში გავრცელებული „დათვობის“ ფრაგმენტს, რომელსაც ქართული თეატრის მკვლევარი დ. ჯანელიძე „დათვ-ბერიკულ“ სანახაობას უწოდებს, რადგან მისი მთავარი მოქმედი პერსონაჟი დათვის-ნიღბოსანი მოთამაშეა. თრიალეთის სოფ. დიდ თონეთში მთელი თვე გრძელდებოდა „დათვობია“, ამ დროს მოედანზე თავშეყრილი ხალხი წრეს კრავდა, რომლის შიგნითაც „დათვურად“ ჩაცმული კაცი დგებოდა: „დათვი“ სახლის შენებას იწყებდა და ცოლიც მოჰყავდა, რომლის შემდეგ განაყოფიერების აქტის იმიტირება ხდებოდა; დათვობის ქალებიც ასრულებდნენ<sup>61</sup>.

„დათვთა თამაში“ ცნობილი იყო X—XI საუკუნეში. „დათვთა მემღერნის“ შესახებ მეექვსე მსოფლიო კრების კანონთა თარგმანში ექვთიმეს ნათქვამი აქვს; „აგრეთვე განქიქებულად ნი დედეთანი ნულარამცა იქნებიან და რომელნი იგი დათვთა მემღერნი ვლენ სავნებლადა მრავალთა ესე ყოველნი საოცრებანი მოისპენ“<sup>62</sup>. ხევსურეთში ქორწილის დროს თამაში სცოდნიათ, რომელსაც „დათუნაობას“ ეძახდნენ. ამ თამაშის დროს მონაწილე ქალებს შავად მურავდნენ<sup>63</sup>.

ატკაში ახალგაზრდა ქალები ფერხულში უმღეროდნენ ქებას არტემიდეს, ცეკვაში დათვებს ანსახიერებდნენ და დათვებს ქურჭით იყენენ შემოსილნი<sup>64</sup>.

ამრიგად, ზემოთ მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ სამონადირო კულტები მკვიდრად უკავშირდება აგრარულ კულტებს და მათი ფესვები უფრო ძველიდან მომდინარეობს ვიდრე აგრარულისა.

„მიწათმოქმედი“ ნადირთმწყემსი ზემოთ მოტანილ გადმოცემებში მხოლოდ ლეწვის პროცესშია წარმოდგენილი, შრომის დანარჩენი პროცესები (ხენა-თესვა, მკა) იგნორირებულია. ეს ფაქტი უთუოდ იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ ადამიანის უშუალო „შეკრა ნადირთ მწყემსის სამყაროში“ შემოდგომაზე ხდებოდა, როცა მასიურად იწყებდნენ ნადრობას. რადგან მთიელთა ცნობიერებაში მიწისზედა სამყარო ჰორიზონტალურ კრილში ორად იყოფა — ადამიანთა სამყოფელი და ნადირთმწყემსის სამწყსო, ამიტომ ნადირთ მწყემსსაც ისეთივე შრომით საქმიანობაში წარმოადგენდნენ, რასაც ადამიანი აწარმოებდა, მაგრამ მთელი შრომის პროცესიდან მხოლოდ რამოდენიმე მომენტზე არის ყურადღება გამახვილებული, (ლეწვა და ნაწილობრივ ირმების წველა).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ანთროპომორფულ ღვთაებათა ზომორფულ ბუნებას, ჩვენის აზრით, ხაზს ისიც უნდა უსვამდეს, რომ აღნიშნულ კუთხეთა სამლოცველოებს ეწირებოდა გარეული ნადირის რქები (ირემი, ჯიხვი, არჩვი, ნაწილობრივ ნიაშორიკ)<sup>65</sup>.

საქართველოს იმ კუთხეებში, სადაც წარმართულ სამლოცველოთა ადგილი ქრისტიანულმა ეკლესიებმა დაიკავა, ირმის და ჯიხვის რქები კვლავ ძირითად შესაწირავს წარმოადგენდა. ირმისა და ჯიხვის რქები სვანეთის ეკლესიებში მასიურად ეწირებოდა, რაც დასტურდება, როგორც ლიტერატურული<sup>66</sup>, ასევე ეთნოგრაფიული მონაცემებით. სვანების ანთროპომორფულ ღვთაებათა ზომორფული ბუნების მაჩვენებლად უნდა ჩაითვალოს ასევე სვანეთის ქრისტიანული ტაძრების ფასადებზე მოცემული გარეული და შინაური ცხოველების თავრქის ქანდაკებანი — ირემი, არჩვი, დათვი, ხარი (წმ. ვიორგის ეკლესია, ს. ნა-

კიფარი; წმ. გიორგის ეკლესია, ს. იფხი; წმ. კვირიკესა—<sup>ლავრა</sup> (და  
მაცხოვრის ეკლესია, (ს. იელიში). ეკლესიებში ნადირის <sup>ერქებზე</sup> შე-  
წირვა წესად ჰქონიათ რაქაშიც<sup>67</sup>. სამეგრელოში მ. მამურჯიშვილმა <sup>ცხთმბით</sup>,  
ოქუშის წმ. გიორგის გალავანი ირმის რქებით ყოფილა სავსე. გადმო-  
ცემით, თითქოს ირემს სამსხვერპლოდ, გიორგობა დღეს (22—23 აპრი-  
ლი) წმ. გიორგი ავზავნიდა; ირემი გადაეველებოდა გალავანსა და კა-  
რიბქესთან დგებოდა. მსხვერპლშეწირვის შემდეგ რქებს გალავანზე  
ამაგრებდნენ; ერთხელ ირემს დააგვიანდა; წირვაზე მიმავალ ხალხს გა-  
მოეყო ერთ-ერთი მათგანი და ირემს ჯობი დაარტყა; მას შემდეგ წმინ-  
და გიორგის ხარი მოჰყავს<sup>68</sup>. ასევე მოდიოდა სოფ. უდეში (მესხეთი),  
სოფ. ხანში (იმერეთი), სოფ. ფხოტრერში (სვანეთი) გიორგობა დღეს  
ირემი<sup>69</sup>; ასევე აყენებდა ირემს გიორგობა დღეს ჭყონდიდში წმ. გიორ-  
გი, რომელიც შემდეგ ხარით შეიცვალა; ირემი თავისი ფეხით მოდიო-  
და სოფ. ხელასკურში (ბაღდადის რ-ნი) გიორგობა დღეს, ირემი მოი-  
ცოხნიდა და წირვის წინ ეკლესიის კარებთან დგებოდა. ერთხელ მო-  
სვლა დააგვიანა და ეკლესიის განრისხებულმა მნათემ ირემს წიხლი ჩა-  
ჰკრა. ამის შემდეგ ირემი იქ აღარ მოსულა<sup>70</sup>. ირემი თავისი ფეხით მო-  
დიოდა და ეწირებოდა ზემო საქარის ეკლესიაში (ზესტაფონის რ-ნი)  
და კახორის წმ. გიორგის ეკლესიაში (ხარაგოულის რ-ნი)<sup>71</sup>. ასევე  
მოდიოდა ირემი სოფ. ცხაეატის (ქსნის ხეობა) წმ. გიორგის ეკლესია-  
ში, მაგრამ ერთხელ დაგვიანებით მოვიდა და არ დაასვენეს (ჩვეულებ-  
რივ ირემი ისვენებდა, რადგან ეკლესიაში წამოსვლის წინ შვილს ძუ-  
ძუს აწოვებდა, მოსვლას ჩქარობდა და იღლებოდა) და ისე დაკლეს.  
ამის შემდეგ ირემი აღარ მოდის, მხოლოდ მისი რძის „კვალი“ ემჩნე-  
ვა იქვე მდებარე კლდეც. ირემი მოდიოდა ს. მეჯვრისხევის უსანეთო-  
ბის დღესასწაულზე და მნათე ირემს რქებზე ანთებულ სანთლებს აკ-  
რავდა, მარილს აალოკინებდა, თავზე ბალანს შეუტრუსავდა და ეკლე-  
სიის გარშემო სამჯერ შემოატარებდა. რის შემდეგ ირემი დაიჩოქებ-  
და და დასაკლავად თავს გადასწევდა. ირმის ხორცს მნათე დიდ ქვაბში  
ხარშავდა და იქ მყოფთ უნაწილებდა. მნათეს გარდაცვალების შემდეგ  
ირემს მოსვლა დააგვიანდა, ახალმა მნათემ მის რქებს ანთებული სან-  
თლები აღარ მიაკრა, არც მარილი აალოკინა და ზეზე დამდგარს მო-  
ჰკვეთა თავი. თავმოკვეთილი ირემი კარგახანს მდგარა ფეხზე. ამის  
შემდეგ ირემი აღარ გამოჩენილა უსანეთობაზე (ს. მეჯვრისხევი, დათო  
იოსების ძე ბლუაშვილი).

ირმის კავშირი ქრისტიანულ წმინდა გიორგისთან, რომელმაც მი-  
წათმოქმედების მფარველი მთვარის ღვთაება შესცვალა (ირემი სამო-  
ნადირო ყოფას უკავშირდება) სინკრეტიზმის ნიადაგზე უნდა აიხსნას<sup>72</sup>;  
ირმისა და ხარის მონაცვლეობა რიტუალში არქეოლოგიური მონაცე-  
მებითაც მტკიცდება<sup>73</sup>.

ირმის რქები ეწირებოდა ეკლესიებს ქართლში, მთიულეთში. ოსეთის წარმატულ თუ ქრისტიანულ სამლოცველოებს მონადირეები სწირავდნენ გარეული ნადირის რქებს — გარეული თხა, ირემი, ჯიხვი<sup>74</sup> ვი<sup>74</sup>. ირმისა და ჯიხვის თავრქის რიტუალური დანიშნულებით შეწირვა ვაზე განათხარი მასალაც მიუთითებს; ამ დანიშნულებით შეწირული რქები ნაპოვნია „სამადლოზე“ (ქართლი, მცხეთის რ-ნი, მტკვრის მარჯვენა ნაპირი, სადგ. ქსნის პირდაპირ, ძვ. წ. აღ. IV—III ს. ს.), „დედოფლის მინდორზე“ (ქართლი, ქარელის რ-ნი, სოფ. არადეთის დასავლეთით, ძვ. წ. აღ. I საუკუნის ტაძრის „გარსშემოსავლელის“ (დერეფნის) სამხრეთ-აღმოსავლეთ სათავსოში, აღმოჩნდა ირმის თავრქები, აგრეთვე ნიაშორი და ტახი)<sup>75</sup>. თუ რა ზომორტულ სახეს ატარებდა ესა თუ ის ღვთაება, გარეული ნადირის რქებიც იმის მიხედვით ეწირებოდა. რა თქმა უნდა, ეს წესი ყველა სამლოცველოზე არ ვრცელდებოდა, მაგრამ ეს რომ ასე უნდა ყოფილიყო, შემდეგიდანაც ჩანს; ანატორის მთავარანგელოზის ხატი ხეობის იმ მხარეს მდებარეობს, სადაც არჩევები არის გავრცელებული; მას მხოლოდ არჩვის რქები ეწირებოდა, თუმცა ჯიხვის რქაც მიჰქონდათ. ხოლო, რაც შეეხება ს. შატილში მდებარე ღვთისმშობლის ხატს („პირმზითის ხატი“), უმთავრესად ჯიხვის თავრქას სწირავდნენ (უმეტესად ხეობის ამ მხარეს მდებარეობდა საჯიხვეები). თუ მონადირე დღეობის წინ მოკლავდა ჯიხვს, მას თავრქასთან ერთად „მალარეტიც“ (მკერდი და ბეჭი) უნდა მოეტანა ხატში.

სენეთში, სოფ. ადიშიში მდებარე წმ. გიორგის ეკლესიაში ამჟამად ინახება დიდი რაოდენობით არჩვის რქები (ამ ეკლესიის პირდაპირ, წყალგალმა ტყეებში არჩევები იყო გავრცელებული), ხოლო წმ. გიორგის მეორე ეკლესიაში, რომელიც ხეობის სიღრმეში, ადიშიდან 3—4 კმ-ზე დაშორებით ძველ ნასოფლარებში მდებარეობს, შესაწირავად ძირითადად ჯიხვის რქები მიჰქონდათ; საჯიხვეებისაკენ მიმავალი მონადირეები ამ ეკლესიაში ანთებდნენ სანთელს და წმ. გიორგის ბედნიერ ნადირობას შესთხოვდნენ.

გარეული ნადირის თავრქის შეწირვა სამლოცველოში, მისი ორგვარი დანიშნულებით არის ახსნილი, როგორც ა. რობაქიძე წერს, რაკაში ისევე, როგორც სხვა ქართველ ტომთა ყოფაში, ნადირის თავრქიელი ორგვარ დანიშნულებას ასრულებდა — იგი ერთის მხრივ წარმოადგენდა გამარჯვების, ვაჟკაცობის სიმბოლოს, ხოლო მეორეს მხრივ საკულტო-რიტუალურ საგანს. ა. რობაქიძე საკითხს შემდეგნაირად სვამს: ზოგადი ეთნოგრაფიის ხაზით დამოწმებული ამავე რიგის ფაქტი და ქართველ ტომთა შესახებ არსებული ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროები საფუძველს გვაძლევენ დავსვათ საკითხი იმის შე-

სახებ, ხომ არ წარმოადგენს ნადირის თავრიელი მტრის მოკვლევის თავის სიმბოლურ გამოსახულებას... და ნადირის თავის მოკვლევის ჩვეულების მნიშვნელობის ახსნა თავის მოკვლევის პრაქტიკულ უნდა ვეძებოთ<sup>76</sup>.

ზემოთქმულს ჩვენ მხოლოდ იმას დავსძენთ, რომ გარეული ცხოველის თავრქის შეწირვა ანთროპომორფულ ღვთაებათა სამლოცველოში, მათ ზომომორფულ ბუნებასაც უნდა უსვამდეს ხაზს.

ამავე რიგის ფაქტებს განეკუთვნება ხევსურული ქადაგობის ტექსტებში მოცემული მასალა, რომლის მიხედვითაც ჭიხვის თავრქანი ადამიანის სიკვდილის სიმბოლოს წარმოადგენს. მოვიტანთ რამდენიმე ნაწყვეტს: „მორიგე ღმერთმ დამიძრნ ბაგენი და ჭიხვის თავრქან გადმააყოლნ სამ-პირად. უმთხილდით თავს, აგებ გადავიცილ, ხთის კარზე დაოლ..“ (ს. ლული); „ქადაგ დააყენებს დასტურებს სახელობრივ იძახს, ყველაისას აძახებებებს, ქერ-ოქრონივ უკლებარ ავიღენივ. შიშიანობა მადისავ, ჭიხვის თავრქან გადმააყოლნავ. ეს იმაზე, რო საყმო უზარალდების“ (ს. საღუ).<sup>77</sup> აქ უთუოდ გარდაცვლილის გარდასახვის სიმბოლოსთან უნდა გვქონდეს საქმე, რაც, ოდესღაც, გარდაცვალების შემდეგ ადამიანის ჭიხვად ან ირმად ქცევასაც გულისხმობდა; აღრეულ პერიოდში საიქიო უთუოდ ცხოველური არსებებით დასახლებულად წარმოიდგინებოდა. ამის მაჩვენებელია აგრეთვე საინგილოში გავრცელებული რწმენაც: „ცული კაცი, ბევრის „ფინთობის“ ჩამდენი მკვდარი, დასაფლავების შემდეგ „გახორტავდება“ (განხორციელდება, გაცოცხლდება) ხოლმე და ან გალორდება ან გაქაფტრდება (აფთარი).. გახორტავდება ხოლმე, მხოლოდ ლეკი (მაჰმადიანი) და არა ქრისტიანე, ასეთი სულიერად გადაიქცევა და ტყე-ღრეში გავარდება... გაცოცხლებული ცოცხალ კაცს არ ერჩის. პირველად რო გამოვა საფლავიდან, კაცსა ჰგავს მ ც ი რ ე ბ ა ლ ა ნ ი ა ქ ე ს, მე რ ე კი ბანჯველიანი გახდება და რასმე ცხოველს დაემგვანება“<sup>78</sup>. როგორც ელ. ვირსალაძე წერს—„სვანეთში საიქიოს ზოგჯერ არჩევების ქვეყანას უწოდებენ. „წავიდა არჩევების ქვეყანაში“ ნათქვამია ერთ-ერთ თქმულებაში მოკლული მონადირის შესახებ“.<sup>79</sup>

ხევსურეთში გავრცელებული რწმენით, ხუცესი რამდენ მსხვერპლსაც დაკლავს, იმდენი ცხოველი უნდა მომწყემსოს საიქიოში, ხოლო, თუ დათვი ჰყავს მოკლული, ის მოუმწყემსავს ჯოგს თუ ფარას. ცხოველის საიქიოში გაცოცხლების შესახებ არსებული რწმენა უფრო ძველ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება. მხედველობაში გვაქვს ნადირთ მწყემსის მიერ მოკლული ნადირის კვლავ გაცოცხლების შესახებ არსებული გადმოცემები<sup>80</sup>; ამას უკავშირდება ნადირის ძვლების უკლებლივ დაცვის ჩვეულებაც. ამ ჩვეულებას შინაური ცხოველების

მიმართ აღარ ვხედვით, მაგრამ ზემოთ მოტანილი მასალა ამ რწმენის ანარეკლს უნდა წარმოადგენდეს. ქართულ-კავკასიურ ტომებში წმებული ნადირის ძვლების დაცვის წეს-ჩვეულებას თ. ოჩიაური, ანტიკონოგრაფიკული მიზმს უკავშირებს<sup>81</sup>, ხოლო ვ. ვირსალაძე რწმენას იმის შესახებ აღნიშნავს, რომ ადამიანი თუ ცხოველი პერიოდულად კვდება და შემდეგ კვლავ უბრუნდება სიცოცხლეს. ნადირის სიკვდილიცა და სიცოცხლაც მისი პატრონის ხელშია<sup>82</sup>; ყოველივე ეს ამ ჩვეულების ტოტემურ რწმენა-წარმოდგენებთან კავშირსაც არ უნდა გამორიცხავდეს. როგორც ცნობილია, ტოტემიზმის გადმონაშთებმა ჩვენ დრომდე მიაღწია<sup>83</sup>.

ღვთაების გველის სახით მოცემული ზოომორფული სახე (აღნიშნულ კუთხეებში ჩვენ ხელთარსებული ეთნოგრაფიული მონაცემებით ზოომორფული ატრიბუტების მატარებელი ღვთაებები არ დგინდება; ისინი ან ანთროპომორფულ, ან კიდევ ცხოველურ სახეს ატარებენ; თუმცა გვაქვს ცალკეული შემთხვევები, როცა ღვთაება „ჩაინი“ გველის სახით წარმოიდგინება), ცალკე კვლევის სავანი არ გამხდარა, მაგრამ სპეციალურ ლიტერატურაში ამ საკითხთან დაკავშირებით გარკვეული მოსაზრება არსებობს. ასტრალური პანთეონის ყოველ ღვთაებას თავის სამსახურში ჰყავს სხვადასხვა ზოომორფული და ანთროპომორფული სახის ძალები: გარდა მგლებისა (იასაულნი) და დოშილთა, ცნობილია აგრეთვე გველისფერნი, მწვევარნი (ძალღები), ურწყინი, ლაშქარნი და სხვ.<sup>84</sup>. როგორც ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, ღვთაებათა ზოომორფულ და ანთროპომორფულ დამხმარეთა და ხელქვეითთა კულტის შესწავლამ შეიძლება ამ პანთეონის ასტრალურ ღვთაებათა გენეზისის დადგენის საშუალება მოგვცეს, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა მორიგე ღმერთის მგლების კულტის შესწავლის დროს<sup>85</sup>.

თ. ოჩიაური ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ღვთაებათა სამსახურში მძლავრადაა გველისფერები წარმოდგენილი, რომელნიც თავისი ბატონი ღვთისფილის მტერს აზიანებენ, ხოლო ვაჭირებაში ჩავარდნილ ერთგულ ყმას ავი საქმისაგან იფარავენ<sup>86</sup>.

ამ საკითხთან დაკავშირებით უურადლებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ფშავ-ხევსურეთში გავრცელებული რწმენით, ღვთაება თავის ყმის დასჯის მიზნით მას ხეზე ამოხვეული გველის სახით ევლინება; მოწინააღმდეგის „ყვერფ-კერაში“ პირველად იფნის ხე ამოდის და მას კაფავენ; ხე მეორედ ამოდის და კვლავ კაფავენ; მესამედ ამოსულ იფნის ხეს გველი ამოხვევა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ღვთაების დამსჯელი ძალა გამოჩნდა და ბრძოლა წყდება<sup>87</sup>. როგორც თ. ოჩიაური აღნიშნავს, ამ შემთხვევაში ხე ღვთაების სახეა, გველი კი მისი დამხმარე ძალა<sup>88</sup>. ხეზე ამოხვეული გველის იკონოგრაფიული სახე მოცემულია



საქართველოში აღმოჩენილ სარდიონის გემებზე: ბომონის წინაშე მდგომი მხედრის უკან გამოსახულია სიცოცხლის ხე, მასზე ამოხვეული გველი<sup>90</sup>. აღნიშნულ გემებს მკვლევართა ერთი ნაწილი მასწავლებლის ათარიღებს<sup>90</sup>, ნაწილი ახ. წ. III—IV ს. ს.-ით<sup>91</sup>, ხოლო დანარჩენი ახ. წ. III ს.-ით<sup>92</sup>. მ. ლორთქიფანიძე სარდიონის გემებს ადგილობრივად მიიჩნევს, რომელნიც მცირეაზიული ძეგლების გავლენით უნდა იყოს შექმნილი<sup>93</sup>. ანალოგიური გამოსახულებების მქონე ტრაპიზონის საქალაქო მონეტებიც (ახ. წ. II—III ს. ს.) ადგილობრივად არის მიჩნეული გ. დუნდუას მიერ, რომელიც სთვლის, რომ მონეტებზე გამოსახულია ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებული მთვარის, მზისა და ვარსკვლავთ ღვთაებათა ფუნქციების გამაერთიანებელი სინკრეტული ღვთაება; არსად საქართველოს გარდა ამგვარი გამოსახულება ცნობილი არ არის<sup>94</sup>. გ. დუნდუას აზრით, ამ მონეტებზე (ახ. წ. II საუკუნეში) მითრია გამოსახული, რომელსაც ახ. წ. III საუკუნეში ცვლის მხედრის, ბომონის, ხის, გველის, ვარსკვლავისა და ფრინველის გამოსახულება<sup>95</sup>. ლ. კილაშვილი ამ გამოსახულებას წარმართული ტრადიციებიდან მომდინარედ თვლის<sup>96</sup>. გლიბტიკოსი ქ. ჯავახიშვილი აღნიშნული გემებს ტრაპეზუნტში შექმნილ გლიბტიკურ ძეგლებად მიიჩნევს, რომელნიც აღმოსავლურია თავისი წარმოშობით და თემატიკით ანტიკური ხელოვნების სტილსა და ხასიათს ატარებენ<sup>97</sup>.

როგორც ცნობილია, ფშავ-ხევსურული გადმოცემის სიუჟეტი — ხე მასზე ამოხვეული გველით მიჩნეულია შუმერული მითის ანალოგიურ მოვლენად<sup>98</sup>. ზ. კვიციანი აღნიშნავს, რომ „ამ მითოლოგიის ვარიანტები უმნიშვნელო ეპიზოდებად არის გაფანტული ქართულ ზღაპრებში, სადაც ისინი მითოსის დამსხვრევის შემდეგ მოხვდნენ“<sup>99</sup>. მისი აზრით, „სკანდინავიური მითოლოგიის იგდრასილი (იფანი), ხევსურული ანდრეზების იფანი, ქართული ზღაპრების ალვის ხე. შუმერული ხალუბ, აქადური ცარბათ — ერთი და იგივე სემანტიკის სიმბოლოებია. ამგვარი ხე ქვეყნიერების ღერძია, რომელიც ერთმანეთისადმი პორიზონტალურად განლაგებულ სკნელებს გადაკვეთს: ქვესკნელს, შუა სკნელს (კაცთა სამყოფელს) და ზესკნელს“<sup>100</sup>. რომელი მითოლოგიის ნამსხვრევიც არ უნდა იყოს აღნიშნული ვადმოცემები, ჩვენ რწმენა-წარმოდგენებს შეერწყა და მისი ორგანული ნაწილი გახდა.

ამრიგად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სატომო, სათემო, სასოფლო, საგვარო ანთროპომორფულ ღვთაებათა ერთ-ერთ ძირითად ფუნქციას შინაური ცხოველების მფარველობა და გამრავლება შეადგენს და მათდამი შესაწირავ ძირითად სამსხვერპლო პირუტყვად შინაური ცხოველები ითვლება (ხარი, მოზვერი, ცხვარი, ბატკანი, ხბო, თიკანი, ფური, თხა), მიუხედავად ამისა, ამ ღვთაებათა ზოომორფული

ბუნება ძირითადად ზოგიერთ გამონაკლისს გარდა, როცა ღველების ზომორფული სახე ცხენის, ვერძის და ხარის სახით გვაქვს მოცემული, კავკასიაში გავრცელებული გარეული ცხოველის, ქვეყნის მცხოვრებლის და ფრინველის სახით ელინდება (ირემი, ჯიხვი, არჩვი, გველი, დათვი, მგელი, კურდღელი, ქორი); არცერთი მათგანი მწარმოებლურ მეურნეობაში არავითარ როლს არ ასრულებდა და, ამდენად, ამ ფაქტის ახსნა ნაწილობრივ ტოტემური რწმენა-წარმოდგენების ნიადაგზე ხდება შესაძლებელი<sup>101</sup>. უთუოდ ამ ზომორფულ სახეთა ნაწილი ბუნების სტიქიურ ძალებსაც ანსახიერებდა; მხედველობაში გვაქვს ირემი და გველი. ირემი, გარდა იმისა, რომ ღვეების ზომორფული სახეა, ის თევზთან ერთად ბუნების სტიქიურ ძალასაც ანსახიერებს. როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, ფშავში თითქოს სექტემბერში ვაიკეოდა, მომავალი წელი როგორი იქნებოდა — „მშრალი“ (გვალვია-ნი) თუ „ნოტიო“ (წვიმიანი); თუ ირმის ყვირილის დაწყების დროს („მქეზარობას კი ირემიც იგარებს“ — ფშ.), ირემი დაყვირებას დაასწრებდა თევზს, სანამ ის ქვირითის (ვეწყის) „დასასულელად“ მიწას გასთხრიდა, მშრალი წელი დადგებოდა, ხოლო თუ თევზი — ნოტიო. ეს ფაქტი, როგორც ცნობილია, არქეოლოგიური მონაცემებითაც დასტურდება: ირემი ხშირად თევზებთან და გველებთან ერთად არის გამოსახული.

ზემოთ განხილულ საკითხებთან დაკავშირებით საინტერესოა თითქმის მთელ საქართველოში გავრცელებული ვადმოცემა, მონადირის მიერ სოფლის აშენების შესახებ: ს. გუდანს აშენებს ს. აფშოდან სანადიროდ წამოსული მონადირე (მონადირის ოჯახი აფშოში კახეთიდან მოვიდა), მეორე ვარიანტი ყვარლიდან მოდის მონადირე და გუდანის ადგილზე ფიტის მოკლავს; შემდეგ ამ ადგილზე ის პურს თესავს და იმაზე ბევრად მეტ მოსავალს იღებს, ვიდრე დათესა. ადგილი საცხოვრებლად მოეწონება და დასახლდება<sup>102</sup>. ანალოგიური ვადმოცემა თუშეთშიც დასტურდება (ს. ბასოს ხევსურეთიდან მოსული მონადირე აშენებს)<sup>103</sup>. იმერეთიდან წამოსული მონადირე ნადირაძე, ნადირის დეენისას ეკლესიას მიადგება (ეკლესიასთან შველი გაიყვანს, რადგან იმხანად ვარშემო დიდი და გაუვალი ტყე ყოფილა); მონადირე თესავს ფეტვს, რომელიც ისეთი სიმაღლის იზრდება, რომ ეკლესიას თავს გადაეგლება. ამის შემდეგ ნადირაძე გაკაფავს ტყეს და სახლდება. ასე ჩნდება ს. ვალე (მესხეთი). მსგავსი ვადმოცემა ს. ზველის შესახებაც არსებობს (მესხეთი). ანალოგიურ ვითარებაში შენდება ს. სეფიეთი (სამეგრელო) ოღონდ აქ მონადირე არაფერს არ თესავს, მხოლოდ ეკლესიას პოულობს ტყეში; ს. ბრეთი, ვადმოცემით, უღრანი ტყის ადგილზე გაშენდა, სადაც ეკლესია იპოვნეს; ს. ძეგვიც მონადირის მიერ



ეკლესიის პოვნის შემდეგ ჩნდება<sup>104</sup>. მოტანილი თქმულებები ვერც  
 ძველ ფენას შეიცავს, ვიდრე „დაბადებაში“ მოტანილი ვადმოწმებ-  
 ნადირე ნებროთის შესახებ, რომელიც ქალაქს აშენებს<sup>105</sup>. შიშლიძის

ჩვენ მხოლოდ ის მასალა წამოგწიეთ წინ, რომელიც უკეთ წარ-  
 მოაჩენს ანთროპომორფულ ღვთაებათა ზომომორფულ ბუნების ძველ  
 ფესვებს. ეს რწმენა-წარმოდგენები წითელი ხაზივით გასდევს მიწთ-  
 მოქმედ-მესაქონლე ტომთა რწმენათა რთულ სისტემას. ამ რწმენებში  
 ნათლად ისახება სამონადირო და აგრარულ კულტთა ურთიერთ შერ-  
 წყმა და, რასაკვირველია, ეს მომენტი ჩვენამდე ვადმონაშთის სახითღა  
 თუ აღწევს და ისიც მეტად შეცვლილი სახით. სავარაუდოა, რომ კულ-  
 ტების დროს ახალი ღვთაებები უნდა წარმოქმნილიყო, რომელნიც ზო-  
 მომორფულ და მცენარეულ ღვთაებათა სინთეზურ სახეს ჰქმნიან, მსგა-  
 ვსად ვანათხარ ცულებსა თუ სარტყლებზე მოცემული ირმებისა, რო-  
 მელთა ტანი ბადური ორნამენტით არის დაფარული ან თავთავის კუ-  
 დით არის წარმოდგენილი (ჩაბარუხი, ყობანი); ჩაბარუხის (მთიულე-  
 თი) და ყობანის (ოსეთი) ცულებს ლ. ფანცხავა VIII—VII სს. ათარი-  
 ლებს; ამ კულტთა შერწყმა ბევრად ადრე უნდა მომხდარიყო, ვიდრე  
 მისი მხატვრული სახე შეიქმნებოდა, როგორც ცნობილია, თხზად  
 (ჯგრიტ) გაყოფილი კვადრატი ცენტრში წერტილით მიწის იდიოგრა-  
 მია, ეს კარგად ჩანს ტრიპოლიეს კერამიკის დეკორის მაგალითზე<sup>106</sup>.  
 აქედან ვამომდინარე, ი. სურგულაძემ, კოლხურ-ყობანურ ცულებზე  
 გამოსახული ირმები, რომელთა ტანი ბადური ორნამენტით არის და-  
 ფარული, აღორძინებული ბუნების სიმბოლოდ მიიჩნია<sup>107</sup>. სინკრეტულ  
 ღვთაებათა რიგს განეკუთვნება ჩეჩნების ღვთაება ცალთვალა ელტა,  
 რომელიც ნადირთა და პურეულის ღვთაება იყო; უკანასკნელი ფუნ-  
 ქცია წაართვა ღვთაება მიატსელმა<sup>108</sup>. ეს რწმენები საკმაოდ შორეულ  
 წარსულს განეკუთვნება, მაგრამ მისი ვადმონაშთების ჩვენამდე მოლ-  
 წევას სხვადასხვა გარემოებამ შეუწყო ხელი. ეთნოგრაფიული, ფოლ-  
 კლორული, მუსიკალური და ენობრივი მონაცემების მიხედვით, იბე-  
 რიულ-კავკასიური ტომთა კულტურა და ხელოვნება ძველ ფორმათა  
 დაცვის დიდი ტრადიციულობით ხასიათდება<sup>109</sup>. ამავე დროს, საქარ-  
 თველოსა და კავკასიაში ნადირობას ფეოდალიზმის ხანაშიც კი გარ-  
 კვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ის ერთგვარად სამხედრო წერტი-  
 სსა და სპორტული აღზრდის ერთ-ერთ სახესაც კი წარმოადგენდა<sup>110</sup>.  
 აღნიშნული რწმენები შორეულ წარსულს განეკუთვნება და სამონა-  
 დირო სიმბოლიკა ჩვენნი ხალხის ყოფის სხვადასხვა მხარესთანაც იყო  
 დაკავშირებული: 1) საქორწინო რიტუალთან<sup>111</sup>. ამავე რიგის მოვლენას  
 განეკუთვნება ქართლში დამოწმებული „განადირების“ ჩვეულება,  
 რომელიც ქორწილის მეორე დღეს სიძის და მაცრების წინაპრის საფ-

ლავზე გასვლის რიტუალთან ერთად იყო წარმოდგენილი. სამონადირო სიმბოლოთა თვის იჩენს როგორც ბერიკაობის დღესასწაულში, ასევე სულეთთან დაკავშირებულ რწმენებში. რაც მთავარია, ზემოთ მხარეს აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენები „თავისი შინაარსით განსხვავდებიან თანადროული ოფიციალური კულტებისაგან და უფრო არქაულ, ძირითადად მითოლოგიურ სიუჟეტს ასახავენ“<sup>112</sup>.

ხოლო, რაც შეეხება შინაურ პირუტყვს, სამლოცველოში მსხვერპლად მიტანის დროს მის თავ-რქას იქვე ყრიდნენ და გამოყენება არ ხდებოდა (თუშ., ფშ., ხევს.); სახლში დაკლული კარგი მუშა ხარის თუ მეწველი ფურის თავ-რქას კი ამაგრებდნენ ბოსელში ბოძზე, სახლის ფსაღზე, დედაბოძზე, რომ მისი „მაღლი და ბარაქა“ ოჯახს მის შემდეგაც არ მოკლებოდა. გაყიდულ პირუტყვს ამავე მიზნით, ჩუმიად ამოგლეჯდნენ ბალანს და ბოსლის კედელში შეინახავდნენ.

შინაურ ცხოველთა კულტი ყველაზე ფართოდ საოჯახო რიტუალებშია წარმოდგენილი; შესასწავლ კუთხეებში საახალწლოდ ცხვებოდა რიტუალური პურები, რომელთა ნაწილი წარმოდგენდა შინაურ ცხოველთა სიმბოლურ ნიშანს — ძროხის ცური (ოთხი თითით), ცხვრის ცური (ორი თითით), ცხენის ნალი (მრგვალი კვერი ნაპირებ დაჩხვლვტილი), ხარი (ერთი ნიშნით) და სხვ. ასეთი რიტუალური პურები მიღებული იყო თუშეთსა და ფშავის მაღაროს კარის თემშიც; ხოლო რაც შეეხება ხევსურეთსა და უკანაფშავის სოფლებს, აქ საახალწლოდ მთლიანი „სამეკლეო“ კვერი ცხვებოდა, რომელზედაც „ჩაწერილი“ იყო ხარები, ძროხები, ცხენები, ნახნავ-ნათესი; კვერზე ამ ნიშნების აღნიშვნა ხდებოდა, როგორც სპეციალური ხის საბეჭდავებით, ასევე სავარცხლით ან წვერწამახული ჩხირით. კვერის გამოცხობის შემდეგ შეამჩნევდნენ, თუ რომელი მხარე აიწეოდა // ამთავრდებოდა (ხევს., არხოტის თემი) და ამის მიხედვით წინასწარმეტყველებდნენ კარგ მოსავალს თუ ბარაქიან რძის პროდუქტებსა და საქონლის გამრავლებას.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენები, რომ მარტო ზემოთქმულით არ ამოიწურება, ეს კარგად ჩანს შემდეგი მონაცემებითაც: ბეჭზე მკითხაობა („ბეჭის ხელვა“), ელენითა და რძის პროდუქტებით წინასწარმეტყველება, რძის პროდუქტების ბარაქიანობის გაზრდის მიზნით საქანელას ჩამობმა, ცეცხლთან დაკავშირებული ქმედებანი და სხვა.

თუშ-ფშავ-ხევსურეთის მესაქონლეობასთან დაკავშირებული მოვლა-მოშენების წესები, შრომის ორგანიზაციის ფორმები, ადათობრივი სამართლის ნორმები, სამეურნეო კალენდარი და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები საერთო ქართული ტრადიციებიდან იღებს სათავეს.

## СКОТОВОДСТВО В ГОРНОЙ ЧАСТИ ВОСТОЧНОЙ ГРУЗИИ (ТУШ-ПШАВ-ХЕВСУРЕТИ)

### Резюме

Крупное рогатое скотоводство в горной части Восточной Грузии, в частности в Тушети, Пшави и Хевсурети, наряду с земледелием и овцеводством, являлось одной из основных, традиционных отраслей хозяйства и занимало вполне определенное место в хозяйственном быту Грузии.

Принимая во внимание то обстоятельство, что скотоводство один из древнейших видов хозяйственной деятельности человека, становится ясным, что этнографическое его изучение на примере отдельных исторических областей, требует выявления и изучения специфических особенностей скотоводства этих районов на фоне общегрузинских традиций.

Целью нашей работы было выявление характерных особенностей крупно-рогатого скотоводства Тушети, Пшави и Хевсурети на основании изучения этнографических данных и наряду с этим показ тех общих черт, которые характеризовали хозяйство горной части Восточной Грузии («Горы Иберии», по Страбону) еще задолго до начала нашего летоисчисления. В работе также определены место, которое занимало и роль, которую играло крупно-рогатое скотоводство в хозяйственной жизни означенных уголков Грузии, описаны и показаны народные способы разведения крупного рогатого скота и ухода за ним, древние традиции использования пастбищ, а также хозяйственный календарь и религиозные верования и обряды, связанные со скотоводством.

При исследовании этих вопросов мы исходили из этнографических данных, собранных и обработанных нами с применением комплексно-интенсивного метода (Г. С. Читай), во время этнографических экспедиций и отдельных командировок, осуществленных в 1961—1962 г.г. в Хевсурети, в 1963—1964 г.г. в Тушети, в 1965—1966 г.г. в Пшави, в 1967—1968 г.г. в Пшав-Хевсурети. Сравнительный полевой этнографический материал собран нами же в Самцхе и Джавахети (1965 и 1967 г.г.), Ксанском ущелье (1968—

1969 г.г.), Имерети (1971 г.), Сванети (1970, 1972, 1973 г.г.)  
Самегрело (1974 г.).

Горные районы Грузии, и в частности, Туш-Пшав-Хевсурети, постоянно испытывали хроническую нехватку годной для обработки земли, всегда находились в экономически зависимом положении от низменных районов, с их высоким уровнем развития хозяйства (Вахушти).

Эти районы не могли существовать независимо от низменной Грузии и в хозяйственном отношении они настолько тесно были включены в общегрузинский хозяйственный быт (обмен продуктами своих хозяйств, совместное использование пастбищ — летних и зимних) что по сей день породы крупного рогатого скота, широко распространенные по всей Грузии условно называются «Хевсурской» и «Пшавской» породами, а овца — «Тушинской». К тому же, хевсурское и пшавское топленое масло или тушинский овечий сыр по всей Грузии считаются эталонами молочных продуктов. Подобная квалификация горных пород скота и продуктов скотоводства были обусловлены теми требованиями, которые предъявляла горному хозяйству низина Грузии с ее развитым многоотраслевым хозяйством (полеводство, виноградарство и т. д.). Эти требования в то же время должны были, естественно, служить как бы стимулятором возможной большей интенсификации горного скотоводства при наличии строго ограниченных хозяйственно-географических условий. Экономически отсталые горные районы частично нашли выход в развитии перегонного овцеводства, чему во многом способствовали условия, создавшиеся в Грузии XIX века — присоединение Грузии к России, отмена крепостного права и развитие капитализма.

Считается, что скотоводство в свое время сыграло определенную роль в процессе политического объединения исторической Грузии (Н. Бердзенишвили). Первые шаги в деле изучения проблем с этой точки зрения уже сделаны (Д. Мухелишвили, Дж. Гвасалия). Лишь после того, как более углубленно будет исследована эта проблема в целом, станет возможным окончательное решение многих вопросов, возникающих в связи с этнографическим изучением горного скотоводства.

С другой стороны, пережиточные этнографические материалы, сохранившиеся в быту и культуре восточно-грузинских горцев, могут иметь большое значение в деле освещения ряда вопросов древней истории Грузии (Г. А. Меликишвили).

В работе определенное место уделено установлению форм скотоводства в Туш-Пшав-Хевсурети, и этнографический материал, иллюстрирующий эти формы, занимает основную часть работы.

Согласно историческим данным в первой половине XVIII века в горной части Восточной Грузии было распространено

хозяйство горного типа, носящее симбиозный характер (земледелие, крупное рогатое скотоводство, овцеводство), с преобладанием крупного рогатого скотоводства. Единственным исключением среди них была Тушети, где уже в XVI веке овцеводство имело перегонную форму и сделалось ведущей отраслью хозяйства (Вахушти).

С XIX века по всей горной части Восточной Грузии начинает распространяться перегонная форма овцеводства. Только Хевсурети остается единственным краем, не затронутым этим процессом. Хозяйство Хевсурети почти до наших дней носило типичный горный, симбиозный (Земледелие плюс скотоводство) характер, с преимущественной ролью крупного рогатого скотоводства. Именно на нем основываются как молочное хозяйство, так и земледелие. Несмотря на развитие перегонного овцеводства (с XVI века в Тушети и с XIX века в Пшави и Мтиулет-Гудамакари), крупный рогатый скот по всей горной части Грузии круглый год содержался в горных условиях, перемещаясь лишь в сезонные (летние, зимние и, частично, осенне-весенние) хозяйственные базы, расположение которых всегда определялись конкретными хозяйственно-географическими условиями.

В Пшави, в XIX веке наряду с перегонным овцеводством зародилась и перегонная форма крупного рогатого скотоводства, но ею занималась только небольшая часть населения.

Мы считаем, что в условиях горного хозяйства скотоводство горного типа потенциального носит в себе перспективу развития в перегонную форму, как только появляются благоприятствующие тому социально-экономические и политические условия в изменности, так как возможность перегонной формы скотоводства в значительной степени зависит от наличия зимних пастбищ.

Перегонное скотоводство не исключает наличия оседлого хозяйства среди основной части населения. Именно поэтому, мы считаем, что перегонное скотоводство является лишь подтипом горного скотоводства. В среде оседлого населения Грузии были распространены только два типа скотоводства — горное и равнинное. Высказанное в последние годы в специальной литературе мнение, согласно которому перегонное скотоводство рассматривается, как самостоятельный тип наравне с оседлым, полукочевым и кочевым (Ю. Мкртумян), с оседлым, горным, кочевым (В. Шамиладзе) скотоводством, по нашему мнению, не совсем точно отражает существующее положение.

Несмотря на особое значение крупного рогатого скотоводства, оно в конкретных условиях (горных) не могло служить основой каких-либо социально-экономических сдвигов в обществе. Имущественное неравенство в общинах Тушети и

Пшави начало намечаться только по линии перегонного овцеводства.

Основные характерные черты горного (альпийского) скотоводства в Грузинской действительности на основании графических материалов и данных специальной литературы установлены В. Шамиладзе.

Таким образом, устанавливается, что горная (альпийская) форма скотоводства, с вертикально-зональным перемещением скота, представляет собой обычную закономерность во всех горных и предгорных районах Грузии (горная Самегрело, Гурия, Земо Имерети, Хевсурети, Пшави, Тушети, Сванети, Рача, Мтиулетн, Гудамакари, Месхети, Аджара, Горная зона Картли и др.).

Молочное хозяйство в Тушети, Пшави, Хевсурети основывалось, главным образом, на крупном рогатом скотоводстве и население этих уголков накопило богатые знания и опыт в области ухода за молочным и рабочим скотом и его разведения. Высокие качества молочных продуктов (сливочного и топленого масла) были обусловлены способами их приготовления и высокими бонитетными достоинствами горной породы скота.

По этнографическим данным нами установлено, что традиционный хозяйственный годичный цикл, связанный со скотоводством, основывался на лунно-солнечном календаре и по нашему предположению некогда был общим для всех горцев Кавказа, на что указывают отдельные его пережитки, сохранившиеся как в среде грузин (Хевсуры, Тушины, Пшавы, Мтиульцы, Гудамакарцы, Мохевцы, Рачинцы, Сваны), так и их соседей (ингуши, аварцы, южные осетины).

Этапы годичного хозяйственного цикла отображают вертикально-зональное движение скота в течение года и еще раз подтверждают изначальность симбиозного характера хозяйства грузинских горцев: сроки исполнения земледельческих работ совпадают с отдельными этапами скотоводческого цикла. Все это, естественно, связано с годичными циклическими изменениями в природе (зима, весна, осень, лето) и соответствует срокам начала и конца вегетации растительного покрова.

Начало каждого этапа хозяйственного календаря отмечается религиозным праздником, который хотя и носит христианское название (Тиоргоба — Юрьев день; Агдгома — Воскресение; Амаглеба — Вознесение, Атенгена — День Афиногена Севастийского), но сущность этих праздников языческая и все исполняемые на празднествах ритуалы служат увеличению плодovitости скота и плодородия почвы, а также защите посевов и скота от стихийных бедствий. По этнографическим данным устанавливается три главных этапа календаря, последний (третий) из которых имеет еще два подэтапа.



По этнографическим данным началом скотоводческого календаря можно считать десятое число месяца Гиоргоба («Гиоргобистве») — старое название ноября месяца, десятое число — день праздника св. Георгия. После праздника скот переводили на ясельное кормление, при этом учитывалось, какое количество животных можно было содержать на месте, остальных отдавали на кормление и содержание в другие селения. Берущие корову на зиму кормили ее до наступления весны, получая за это теленка. Этот порядок содержания коров назывался «хмодамбит» и «хбоакван». Других животных (крупный и мелкий рогатый скот, изредка лошадей и мулов) было принято отдавать на зиму на разных других условиях (сазиаро, сатавзиаро, санашензиаро, саихниво и т. п.).

Началом хозяйственного года, связанного со скотоводством, можно считать месяц Гиоргоба. Счет недель хозяйственного года также ведется с десятого ноября.

На шестой неделе после 10-го ноября наступает «Христе» (рождество), седьмая неделя называется «Целшуйс квира» (промежуточная неделя), на восьмой неделе наступает праздник Нового года, на десятой же — «Лампари» («Светильник»). Лампари (праздник огня) знаменует окончание первой половины зимы и первой половины ясельного кормления скота. Согласно историческим и этнографическим данным «Лампроба» в древности праздновали по всей Грузии. На тринадцатой неделе начинается «Урцкни» — языческий пост. На двадцатой неделе после «Гиоргоба», следовательно, на десятой недел после «Лампроба» наступает «Оцоба», «Угелдеба» «Херебоба» (термин «оцоба» образован от корня «оц» — двадцать; параллельные названия праздника означают, соответственно, накладывание ярма и «благовещение»). Пахота и сев начинаются после Оцоба и продолжаются в течение десяти недель, т. е. завершаются на тридцатой неделе после Гиоргоба. Окот овец приурочивается также к Оцоба. Двадцать шестая и двадцать седьмая недели считаются «серединой пахоты» — «гулкербоба» (от слов «гули» — середина, сердцевина и «кери» — ячмень) или «гулхвна» (хвна — пахота). Очевидно, весенняя пахота в Хевсурети, так же как и в Месхети и Аджаре, называлась «кероба». Сев должен был закончиться до наступления летнего солнцестояния, т. к. в противном случае хлеба не успевали созреть и урожай погибал («ивнисс ихна, агар имка» — пахали в июне, жатвы не будет).

На тридцать пятой неделе после Гиоргоба, т. е. пятнадцатой недел после Оцоба справляли праздник Афиогена (Атенгена, Антигена). На шестой неделе после Атенгена

наступал праздник Успения богородицы («Мариамоба»), а на двенадцатой неделе — «Энкения». В месяц энкения («энкентве» — старое грузинское название сентября месяца) наступал праздник «мекароба» — день, когда не полагалось заниматься никакой работой, опасаясь разгневать ветер. По верованиям, распространенным в Пшави, в этот день выясняется, каким будет будущий год — засушливым или дождливым; если в этот день рыба успевала вырыть ямки для мечения икры до первого брачного зова оленя, тогда год ожидался дождливым, в противном случае — засушливым.


Крупный рогатый скот в Тушети, Пшави и Хевсурети содержался на месте, в горах, тогда как овец пшавы и тушины перегоняли в равнины, на зимние пастбища (незначительная часть пшавов, как уже отмечалось выше, вместе с овцами на зимние пастбища перегоняла и крупный рогатый скот). В зимних условиях каждая семья могла содержать, в среднем, не более 14—22 голов скота. Несмотря на такое, сравнительно небольшое поголовье, из-за недостатка кормов в течение зимы приходилось перегонять скот с одной зимней хозяйственной базы (сазамтро сабосло, сазамтро самто) в другую.

В большинстве сел, где имели хлева (босели), часть женщин находилась вместе с крупным рогатым скотом до весны, а летом женщины уходили на летние пастбища, где вели молочное хозяйство и ухаживали за скотом.

Началом второго этапа считается «оцоба» или «харебоба», «угелдеба». Часто «оцоба» совпадает с пасхой или «ахвсвеба». Этнографические материалы доказывают, что Оцоба представлял собой праздник весеннего равноденствия и, естественно, сопровождался ритуальными церемониями, призванными благоприятствовать усилению солнечного тепла и возрождающих сил природы. В этот день скот впервые выгоняют на пастбища. В течение зимы животных ежедневно выводят на короткое время на водопой, а начиная с «оцоба» стадо может пастись близ селения на склонах, обращенных к солнцу, где трава пробивается раньше.

В день «оцоба», через двадцать недель после десятого числа Гиоргоба, животных, которые были отданы на содержание в другие места, возвращают хозяевам и пускают на пастбища. Этот же день можно считать и началом пахоты и сева: в Тушети в день «оцоба» происходит т. н. «угелдеба» (надевание ярма) — праздник первого плуга.

В горной части Восточной Грузии считалось, что начинать пахоту можно было только после возвращения перелетной птицы — трясогузки которую в Хевсурети называли «урната», в Пшави — «Сахнаура», в Картли — «Механия»; Все эти названия этимологически связаны с пахотой, пащей и бороздой (древнегрузинское название борозды «орнати»). Вообще всем



перелетным птицам в момент и первого появления весной, а также всем животным, рождающимся первыми районами весной, кое-где даже новорожденному ребенку, приписывалась магическая сила. С ними явно ассоциировались возрождающиеся силы природы, которые приносили людям и домашним животным добро—изобилие продуктов, плодovitость (кража «кукушкиного добра», принесение журавлями колосьев), но могли принести и зло (болезнь, голод, смерть). Чтобы оградить себя и скот от возможного зла, приносимого вестниками весны («Мздлевари» — побеждающий), следовало их «опередить» магическими действиями: нельзя было выходить из дому, не приняв хоть кусок пищи или щепочку соли, надо было при встрече с «Мздлевари» опередить его определенными возгласами и т. п.

Третий этап хозяйственного года начинался с праздника Вознесения, который приходился на сороковой день после пасхи, и продолжался до десятого ноября. В этот период во всех горных районах животные паслись на летних пастбищах. Вознесение в горных районах Восточной Грузии было большим праздником, связанным со скотоводством, в частности, с молочным хозяйством. Праздник этот знаменовал начало лета и, несмотря на свое христианское название, носил явно языческий характер. В этот день жители собирались у святилищ, расположенных на пастбищах и вдоль дорог, по которым гонят скот, и молились о благоденствии семей и о размножении скота, о впервые отелившейся корове, о надоях и т. п. Эти святилища, как правило, посвящены «Адгилис деда», «Марнам цминда», «Марита», «Марианги», «Гвтишобели» — матери этого места, Богородице. К вышеназванным святилищам — молельным приносили молоко, в которое было налито топленое масло «натавари» (первое масло, сбитое в новом году и сохраненное для этого дня). К святилищу несли и ритуальные лепешки с начинкой из творога, полученного также из молока первого надоя, или же впервые изготовленный сыр. День «Амаглеба» Вознесения, в старину в Хевсурети называли также «Зисцвроба» (зисцвари — молоко) или «Эрбооба» (эрбо — топленое масло). Следует предполагать, что «Зисцвроба» и «Эрбооба» являются старыми, дохристианскими названиями этого праздника.

После Вознесения скотину пускают на летние пастбища. К этому времени пахотные и посевные работы завершены, поэтому в горы перегонят и стадо быков.

С этого времени обработанные земли и сенокосы нуждаются в защите от скота. Поэтому выделяется пастух или же крестьяне пасут стадо по очереди, причем коров пасут отдельно

от быков. Стада дойных коров назывались «цилис сакони», «дзрохаджери», а быков — «харавани».

В Тушети, Пшави и Хевсурети очередь пастбы коров («Цилис сакони», «дзрохаджери» и «Цилис саконаба») определялась жребием. В некоторых случаях пастухов нанимали за плату. Зачастую быки паслись также свободно, как лошади. Угнанный в горы скот сопровождали «мемте» и «месабослое» — женщины, доящие коров и готовящие молочные продукты, медзрохе и месаконе-пастухи, пасущие коров, «мехаравне» — пастухи, пасущие быков. В горной части Восточной Грузии наблюдается наличие богатого опыта, связанного с выбором пастбищ и кормов для скота. Пастбища распределялись в зависимости от того, какие животные должны пастись: на самые низкие участки пускали коров (субальпийская зона), выше паслись быки и лошади, на самых высоких участках паслись овцы (альпийская зона). Эти пастбища носили также названия: коровье («садрохе», «сасаконе»), овечьи («сацхвре хорхи») и «Сахарувне хорхи» (пастбища для быков). Некоторые тушинские селения альпийские имели пастбища, под общим названием Хаа, объединяющие все вышеуказанные виды пастбищ. Коровьи пастбища горной части Восточной Грузии находились в общем владении сельской общины, в то время как пастбища для быков и овец часто оставались во владении всего ущелья. Стада, находившиеся с «Вознесения» на летних пастбищах, возвращались в деревни в Мариамобистве (в августе месяце).

В горной полосе Восточной Грузии во время или после атенгеноба жители отмечали праздник «Самтибло» («Хевсурети») «Самтибло самгто» (Гудамакари), «Тибис тави» (Хеви), которые знаменовали начало сенокоса. В Осетии и Ингушетии сенокос начинался после праздника «Этинг» или «Атинаг». Мы думаем, что эти совпадения не случайны.

Как известно, атенгена и атингена происходит от культа Афиногена Севастийского, весьма распространенного в христианском мире. Ясно, что при распространении христианства, праздник «атенгена» и «атнигена» и «Этинг» занял место древнего языческого праздника и ритуалов в указанных местностях, которые совершались перед началом сенокоса в молельнях, посвященных племенным, сельским, общинным и родовым божествам. Эти языческие празднества не были вытеснены полностью христианским праздником и существуют в виде «Самтибло», «Самтибло самгто», «Тибис тави» и т. д. Причем, эти названия содержат корень «тиб» (косить).

Покровителями людей и домашних животных в Тушети, Пшави и Хевсурети считаются женской и мужской природы астральные антропоморфные божества. Особам женского пола как женщинам, так и коровам, покровительствовали божества женского начала — хахматис джвари Самдзимари и Адгилис Деда («Мать места», обычно отождествляемая с христианской Богородицей), в то время как племенные, общинные, сельские и родовые божества мужской породы считались покровителями мужчин, быков и овец. Таким образом, божества делятся по половому признаку и это деление со своей стороны основано на восприятии мира с точки зрения физиологического единства человека и животных.

Одной из основных функций антропоморфных астральных божеств восточногрузинских горцев является покровительство домашним животным и их размножение. Божествам в жертву приносили домашних животных (бык, бычок, баран, ягненок, теленок, козленок, корова, коза и т. д.)

Однако зооморфная природа этих же божеств (за редким исключением) проявляются в виде диких животных, распространенных на Кавказе (олень, тур, серна, змея, медведь, волк, заяц, ястреб). Ни одно из этих животных не имело никакой роли в производительном хозяйстве и интерпретация этого феномена возможна частично на почве тотемических представлений, хотя, по-видимому, некоторые из этих зооморфных ипостасей (олень, змея или рыба) олицетворяли также и стихийные силы природы, на что указывает как этнографический, так и археологический материал.

В самых разных уголках Грузии (Хевсурети, Пшави, Тушети, Гудамакари, Хеви, Сванети, Самегрело, Картли и др.) сохранился обычай приносить в языческие святилища и даже в христианские церкви черепа и рога диких животных, таких, как олень, кавказский тур и серна, что по нашему мнению, является еще одним из дополнительных подтверждений вышеотмеченного характера зооморфной природы языческих божеств. Почтенную древность обычая приносить в дар божествам головы диких животных показывают и результаты археологических раскопок в Картли и Хеви (Самадло, Дедоплис Миндори, Казбеги).

Сложная система разновременных обычаев и верований, фиксируемая в среде грузинских горцев, отображает первым делом мировоззрение земледельческо-скотоводческого народа. Красной нитью через эту систему проходят пережитки слияния древних аграрных и охотничьих культов. Так, например, одно из святилищ в Пшави (с. Удзилаурта) называется «Оленьим током» («Ирепт кало»), что, по нашему мнению, является наглядной иллюстрацией мифологических преданий Грузинских горцев, а также чеченцев, согласно которым богиня охоты молотит зерно на току с помощью туров или оленей. Общинное

святилище Иремткало непосредственно связано с главным божеством той же общины — Копала, которое может превращаться в оленя.

Вышеприведенный этнографический материал показывает, что хозяйственный календарь, зафиксированный нами в Туш-Пшав-Хевсурети, хранит «память» о тех календарях, которые в разное время были распространены в равнинной части Грузии; вместе с тем, на основании этнографических материалов и данных специальной литературы, начало хозяйственного года, десятое число ноября (по старому стилю), представляет собой один из старых дат нового года.

Таким образом, все вышерассмотренные материалы показывают, что способы ухода за скотом, формы организации труда в скотоводстве, отдельные нормы обычного права и большая часть религиозных верований, связанных со скотоводством восточногрузинских горцев, восходят к общегрузинским традициям.

მითითებული ლიტერატურა და შენიშვნები

შესავალი

1. სპეციალურ ლიტერატურაში მოღებულ ტერმინოლოგიით „მესაქონლეობის“ ქვეშ იგულისხმება მეცხოველეობის ორი დარგი — მსხვილფეხა მესაქონლეობა და მეცხვარეობა. ხალხური გაგებით ცხვარს „საქონელი“ არ ეწოდება; ეს ტერმინი მხოლოდ მსხვილფეხის მიმართ იხმარება. თვით ტერმინი „საქონელი“ შინაური პირუტყვის, კერძოდ, მსხვილრქიანის აღმნიშვნელ სიტყვად ლიტერატურულ ქართულში მხოლოდ XIX საუკუნიდან ვრცელდება (პ. გუგუშვილი, საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიური განვითარება XIX—XX სს., ტ. III, თბ., 1959, გვ. 439).
2. სამეურნეო თვალსაზრისით აღნიშნული კუთხეები იმდენად აქტიურად არიან ჩამოტლნი ბარის სამეურნეო ყოფაში, რომ მსხვილფეხა საქონლის თუ ცხვრის ის ჯიშები, რომელნიც თუშ-ფშავესურეთის გარდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის გავრცელებული, პირობითად „ხევესურულ ძროხად“ და „თუშურ ცხვარად“ მოიხსენიება. ამასთანავე ხევესურული და ფშაური ერზო („პური ქართლისა, ღვინო კახისა, ყველი თუშისა და ერზო ფშაისა“ — «Нечто о Пшавии и Пшавцах», ЭКОИРГО, кн. II, Тифлис, 1853, გვ. 252), თუშური ცხვრის ყველი საქართველოს რძის პროდუქტთა ეტალონად არის აღიარებული (გ. ჩიტაია, ხევესურული სახლის „სენე“, „ანალები“, I, 1947). შესასწავლ კუთხეებში გავრცელებული საქონლის ჯიშების (ე. წ. მთური ჯიში) თუ რძის პროდუქტთა ამგვარ კვალიფიკაციას უთუოდ ის მოთხოვნილებები აპირობებდა, რომელსაც ბარი უყენებდა შთის მურერნობას. თავის მხრივ, ეს მოთხოვნილებები ამ კუთხეთა შეზღუდულ სამეურნეო-გეოგრაფიულ პირობებში არსებული მურერნობის ინტენსიურ დონემდე აყვანის ერთგვარი მასტიმულირებელი ფაქტორიც უნდა ყოფილიყო.
3. Г. С. Читая, Этнографические исследования в Грузинской ССР, СЭ, № 4 1948; მისივე, Этнография Грузии за годы последних пятилеток, СЭ, № 3, 1952; მისივე, Принципы и методы полевой этнографической работы, СЭ, № 4, 1957.
4. თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია. თბ., 1957, გვ. 128.
5. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 533, 554.
6. Г. С. Читая, Горное земледелие на Кавказе, Материалы по этнографии Грузии, XI, Тб. 1960; Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. I—II, Тб., 1960—61 гг.
- გ. ჭალაბაძე, მიწათმოქმედება თუშეთში, კრებ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, 1967.
7. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 554; «Нечто о Пшавии и пшавцах, ЭКОИРГО, кн. II, Тиф., 1853, с. 251-252, Р. Эрисгов, О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЭКОИРГО, кн. III, Тиф., 1855, с. 124; И. Елиосидзе, Записки о Тушетии.

Архив Востоковедов, Институт народов Азии, Л., 1847, с. 65—66; И. Ци-  
каров, Записки о Тушетии, газ. «Кавказ», 1849, № 7; К. Стадо-  
вский, Пасховский участок Ардаганского округа, Каресской области

СМОМПК, вып. V, 1886, 32—42; М. В. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, Тиф., 1887, с. 415; П. С. Варавин, Летняя и зимняя пастбища Закавказского края, СМЭГКЗК, т. V, Тиф., 1885, с. 116, Д. Албанели, О ширакских пастбищах, КСХ, 1896, № 148, стр. 2561. დ. ალბანელი, თუშეთის ორი გუჯარი, ვაზ. „ქალი“, 1897, № 50—52. «К вопросу о давности пользования Грузино-горцев пастбищами ширакской степи, газ. «Кавказ», § 127, 128. 1905, Т. К. 12 дней в Туши-  
но-Пшаво-Хевсурском округе, газ. «Кавказ», № 17, 1900, с. 3.

8. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, თბ., 1964, გვ. 353.

9. დ. მუსხელიშვილი, — ციხე-ქალაქი უჯარმა (ივერია-ალეანეთის ურთი-  
ერთობის ისტორიიდან), თბ., 1966; ჯ. გვასალია, ქსნის ხეობის ისტორი-  
ული გეოგრაფიის საკითხები, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებუ-  
ლი, თბ., 1967.

10. Г. А. Меликишвили, К истории Древней Грузии, Тб., 1959, გვ. 17.

11. თ. ყუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბ., 1957, გვ. 128.

12. კოლხური ცხვირისა და პატარა ტანის მქონე უხვი რძის მომცემი ძროხის შესახებ ცნობა ბერძენ ისტორიკოსებს მოვბოვებით (თ. ყუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლები საქართველოს შესახებ, თბ., 1969, გვ. 67); „ქართლის ცხოვრების“ ცნობაში (IV საუკ. ჩე. წ. აღრიცხეთ), რომელიც ვასტანგ ვარგასაღის მიერ ქა-  
ლაქ უჯარმის აშენების ეხება, აღნიშნულია, რომ სიმარჯვედ გამოიხაზა იგი ნადირთა და ცხოვართათვის; ეს ცნობა მეცხვარეობის გარკვეულ მნიშვნელობაზე მიუთი-  
თებს, უჯარმის ქალაქად ქცევის პროცესში (დ. მუსხელიშვილი, ციხე-ქალაქი უჯარმა, ივერია-ალეანეთის ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 56—57); ასევე საინტერესოა „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა ქართლელი მწვემებისა და წმინდა ნინოს ჯავახეთის საზღვრულ საოვრებზე შეხვედრის შესახებ (ქარ-  
თლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 85—86). IX—X საუკუნეთა კახეთის სამ-  
თავროში მსხვილფეხა და წვრილფეხა მესაქონლეობის არსებობაზე ერთი არაბუ-  
ლი წყაროდ უთითებს, ხოლო, რაც შეეხება სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მესაქონლეობას, მის შესახებ ცნობა ბასილ ზარზმელის თხზულებაშიც მოგვეპო-  
ვება (მ. ლორთქიფანიძე, ფეოდალურ საქართველოს პოლიტიკური გავრთი-  
ანება, 1963, გვ. 33); აქარის მესაქონლეობასთან დაკავშირებულ საკითხების შესახებ პირველი ცნობა აბუსერიძე ტბელის თხზულებაში გვხვდება (ვ. შა-  
შილაძე, აღმური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1959, გვ. 33); ქსნის ხეობის მსხვილფეხა და წვრილფეხა მესაქონლეობის არსებობის შესახებ ცნობები დაცულია ისტორიულ წყაროში „ქველი ერისთავთა“ (შ. მესხია, ძველი ერისთავთა, მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაყ. 30, თბ. 1954, გვ. 352);

13. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 356.

14. ვ. ითონიშვილი, სოფაზო ყოფა მთიულეთ-გედამუჯარში, „კავკასიის ეთ-  
ნოგრაფიული კრებული“ III, თბ., 1971, გვ. 99, 100, 103—104.



15. И. Елиосидзе, «Записки о Тушетии», рукопись. 1847, р<sup>2</sup>, ОП<sup>2</sup>, № 18, Архив Востоковедов. Институт народов Азии, Ленинград.
16. Г. С. Читая, Этнографические исследования в Грузинской ЦСР, 1949, № 4.
17. А. С. Хаханов, Тушины (этнографический очерк) Этнографическое обозрение, 1889, кн. II, стр. 40—62. А. С. Хаханов, Суд общины у грузин-горцев, Этнографическое обозрение, кн. XVI, 1893, с. 141—144.
18. З. З. З. З., О Пшавах, «Сборник материалов по этнографии», вып. III, 1888, с. 83—98.
19. Д. Албанели, О ширакских пастбищах (Пшави), Кавказское сельское хозяйство, 1896, № 148, 2561—2563. А. Сапаров, Заметки овцевода, «Кавказское сельское хозяйство», 1895, № 81, с. 1393—1394, № 84, с. 1440—1441; А. Сапаров, О Тушинском овцеводстве, «Кавказское сельское хозяйство», 1895, № 149, с. 2586—2587.
20. Д. Павлиашвили, Хевсуретия (жилища, быт, охота, земледелие, верования), «Новое обозрение», 1903, № 6380, 6412; «Из Сигнахского уезда», «Новое обозрение», 1895, № 3839; Н. Днев, Пешая прогулка по Тушети, Пшави, «Новое обозрение», 1891, № 2597, 2601, 2611.
21. М. М. Ковалевский, Пшави (Этнографический очерк) «Юридический вестник», М., 1888, № 2.
22. Н. Вольконский, Лезгинская экспедиция (дидойское общество) в 1857, «Кавказский сборник», т. I, 1876, 369—409, т. II, 1877, 215—386.
23. А. З. Зиссерман, Десять лет на Кавказе, «Современник», 1854, т. XVII, отд. V, кн. 10.
24. К. Ф. Ган, Путешествие в страну Пшахов, Хевсур, Кистин и Ингушей (летом 1897 г.), «Кавказский вестник» 1900, № 4, с. 93—100, № 5, с. 50—59, № 6, с. 62—77.
25. О промышленности в Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, земледельческой, торговой и прочей, газ. «Кавказ», 1851, № 81, 82; П. Иоселиани, Пшавия, газ. «Кавказ», 1872, № 124; Т. К. «12 дней в Тушино-Пшаво-Хевсурском округе», газ. «Кавказ», 1900, № 217, с. 222—224, 229, 230; И. Сегаль, Эрцойская равнина (из путевых заметок — Тушины), «Кавказ», 1913 № 25.  
«К вопросу о давности пользования грузинско-горцев пастбищами Ширакской степи», газ. «Кавказ», 1905, № 127—128.
26. Р. Д. Эристов, О тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЭКОИРГО, кн. III, Тиф., 1855; Г. Радде, Хевсурия и Хевсуры, ЭКОИРГО, кн. XI, 1881.
27. Акты собранные Кавказскою Археологическою комиссиею. т. I, 1868, с. 288, 470, 480, 481, 210, 654—655, т. IV, стр. 25, 353, 438, 439, т. XI, 1888, стр. 634, т. X, 1885, с. 70.
28. М. В. Мачабели, Экономический быт Государственных крестьян Тионетского уезда, Тифлисской губернии, Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян закавказского края, т. V, Тиф., 1887.
29. А. А. Калантар, Состояние скотоводства на Кавказе, «Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе», т. II, Тиф., 1890; И. З. Андронников,

- Скотоводство в Закавказском крае, Свод материалов для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, т. V, Тиф., 1888; Х. А. Вермишев, О скотоводстве на Кавказе, в связи с пастбищным вопросом, «Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе», т. I, Тиф., 1887; П. С. Варавин, Летние и зимние пастбища Закавказского края, СМИ ЭБГКЗК, т. V, Тиф., 1888; А. Натроев, О крупном рогатом скоте в Тифлисской губернии, ТКОСХ, 1891, № 7—8; В. Н. Геевский, О состоянии скотоводства в верховьях Терека и Белой Арагви, МУКЛ ЗПИСК, I, Тиф., 1887.
30. ვაქათშაველა, ფშავლები, ტ. VII, თბ., 1956; ვაქათშაველა, ფშავლები, ძველი საქართველო, ტფ. 1911—13; М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ.
  31. ს. შაკალაია, თუშეთი, ტფ. 1933; მისივე, ფშავი, ტფ., 1934; მისივე, ხევსურეთი, ტფ., 1935.
  32. Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. I—II, 1960—61.
  33. გ. ჩიტაია, ხევსურული სახლის „სენე“, ანალები, ივ. ჭავჭავაძის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 1, 1947; მისივე, დასახელების ტიპი მთიულეთში, მსე, ტ. VI, 1953; მისივე, იმერეთის ექსპედიცია, ბაღდათის რ-ნი, ენმეის მოამბე, II, 1937.
  34. М. Рчеулишвили, К истории овцеводства Грузии, Тб., 1955.  
პ. გუგუშვილი, საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიური განვითარება XIX—XX სს., ტ. III, თბ., 1959.
  35. ნ. თოფურია, საქონლის საზომრო და საზღვხულო სდგომები დასავლეთ საქართველოში, კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“, თბ., 1970.
  36. ვ. ითონიშვილი, მესაქონლეობა სამგორში ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XXIII-B, 1962; მისივე, სოფახო ყოფა მთიულეთ-გუდამაყარში, კვკ, III, თბ., 1971.
  37. Ц. Н. Бжания, Скотоводческое хозяйство Абжуйской Абхазии, Труды Абхазского инст. языка, лит. и ист. АН ГССР, т. XXVIII, 1957; Из истории Хозяйства асхазов (этнографические очерки), Сух. 1962.
  38. ვ. შამილაძე, მესაქონლეობა ზემო აჭარაში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ. 1964; მისივე, „ლბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969; მისივე, ცენტრალური „მურტი“ მესაქონლეობა, აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1967, მისივე, К вопросу о характере альпийского скотоводства в Грузии, კრებ. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის საკითხები, თბ., 1973; В. М. Шамиладзе, Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии, Тб., 1979.
  39. ბ. გამყრელიძე, მესაქონლეობა მთა-ინგუშეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), საკან. დისერტაცია, თბ., 1968.
  40. ი. კვიციანი, მესაქონლეობა სენეთში, საკ. დისერტაცია, თბ., 1975 წელი.
  41. თ. ცაგარეიშვილი, მესაქონლეობა ქვემო ქართლში, საკ. დისერტაცია, თბ., 1975 წელი.
  42. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1941; В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957;

- მისივე, აღმოსავლეთ საქართველო მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საჯულტო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1974; მისივე, „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საჯულტო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1974.
43. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიული ძეგლები, 1941; მისივე, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, 1967.
44. ჯ. რუხაძე, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მესაქონლეობასთან და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები), თბ., 1954.
45. ა. სოხაძე, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფიდან (რაქული ბოსლობა), საკ. დისერტაცია, თბ., 1955.
46. ვ. შამილადე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 23—24; მისივე, ცნებისათვის „მთური“ მესაქონლეობა, აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1967; მისივე, В. М. Шамиладзе, К вопросу о характере альпийского скотоводства в Грузии. კრებ. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის კულტურისა და ყოფის საკითხები, თბ., 1973.
47. ვ. შამილადე, დასახ. ნაშრ., გვ. 19.
48. მ. შაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1967; მისივე, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ. მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1972.
49. ვ. შამილადე, დასახ. ნაშრ., გვ. 12.
50. ვ. შამილადე, დასახ. ნაშრ., გვ. 14.
51. Ю. И. Мкртумян, К изучению форм скотоводства у народов Закавказья «Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX—XX вв», М., 1971, с. 121—125. В. М. Шамиладзе, Хозяйственно-культурные и социально-экон. проблемы скотоводства Грузии, Тб., 1979, с. 59—62.
52. Г. Е. Марков, Скотоводческое хозяйство и кочевничество. Дефиниции и терминология, Сов. этнография, № 4, М., 1981, 84—85.
53. Ю. И. Мкртумян, დასახ. ნაშრ., გვ. 122.
54. В. М. Шамиладзе, დასახ. ნაშრ., 57—58.
55. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, ტ. I, 317.
- М. Д. Рчеулишвили, К истории овцеводства в Грузии, Тб., 1955, с. 21.
56. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955, 85—86.
57. თ. ყორღანიძე, ისტორიული საბუთები შოა-მღვიმის მონასტრისა და „ველი“ ეპისკოპოსის ქვაბთა, ტფ., 1895, 16—17.
58. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“ ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 668.
59. თ. ოჩიაური, გადმოცემები სალოცავთა დაარსების შესახებ., მაცნე № 2, 1974, გვ. 113 (ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სტრია).
60. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, I, გვ. 315—316.
61. В. М. Шамиладзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 59, 61; 142—190, 191—213, 27, 228 და ა. შ.



62. В. М. Шамиладзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 59—60, 313—316.  
 63. В. М. Шамиладзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 63, 313, 86, 314, 61; 142—190.  
 191—213, 315.  
 64. Г. К. Марков, Скотоводческое хозяйство и кочевничество в Грузии, нищи и терминология., Сов. Этнография, 1981, № 4, 84. Б. Х. Кармышева рецензия, Сов. этнография, 1982, № 3, 167—168.  
 65. Г. Е. Марков, დასახ. ნაშრ., გვ. 93—94.  
 66. Б. Х. Кармышева, დასახ. ნაშრ., გვ. 167—169.  
 67. М. В. Мачабели, Экономический быт гос. крестьян Тiftonского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, 1887, с. 342—343; Н. Лихачов, Хевсурия в наши дни, газ. «Кавказ», 1876, № 87. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საეკულტო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1974, გვ. 12; ვეჯა-ფშაველა, ტ. VIII, თბ., 1956, გვ. 338—342; ს. შაკალათია, ზევსურეთი, 1925, ტფ., გვ. 20; მისივე, ფშავე, ტფ., 1934, გვ. 612, და სხვ.

თავი პირველი

1. ზევსურული და თუშური მონაცემების განხილვისას ძირითადად გამოქვეყნებულ მასალას ეყრდნობით: მ. შაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა ზევსურეთში, კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“, თბ., 1964; მისივე, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1967, აღ. კინკარაული, ზევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1961.
2. სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ტფ., 1928, ივ. ჭავჭავაძის ვილი, ქართულ-კავკასიური ენების თვდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, ტფ., 1937; გვ. 219.
3. ფშაველები, ძველი საქართველო, ტ. II, ტფ. 1911—13 წწ., გვ. 299.
4. აღ. კინკარაული, დასახ. ნაშრ., გვ. 287.
5. თ. თხიფაძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.
6. ლ. კაიშაური, მთიულურის დარგობლივი ლექსიკა, თბ., 1967.
7. И. А. Худадов, Замечки о Хевсурети, ЭКОИРГО, кн. XIV, Тиф. 1890, с. 76—77. ს. შაკალათია, ზევსურეთი, თბ., 1935; აღ. კინკარაული, ზევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1961, გვ. 231. М. В. Мачабели Экономический быт государственных крестьян Тiftonского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, 1887, стр. 369.
8. ივ. ჭავჭავაძის ვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 219.
9. ლ. კაიშაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 51.
10. И. Л. Бахтадзе, Экономический быт государственных крестьян Рачинского уезда, Кут. Губер. МИЭБГКЗК, т. II Тиф. 1886, с. 68, 69.
11. ლ. ლეონიძე, მესაქონლეობის ლექსიკონი, თბ., 1925.
12. ვ. შამილაძე, მესაქონლეობა დასავლეთ საქართველოში, საენდ. დისერტაცია, თბ., 1964, გვ. 88—89.
13. ივ. ჭავჭავაძის ვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 194.

14. მ. შაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 73—77.

15. რომ იგივე ჩვეულება ბარშიც უნდა ყოფილიყო გავრცელებული, სამცხე-მთიანეთის ნაპოვნი განათხარი ხანჯლის ქარქაშის ოქროს გარსაკრავის წვერზე მორჩილულ მედალიონზე გამოსახული ხზოს თუ ბატკნის თავის გამოსახულება მიგვითითებს (ა. შ. აფაქიძე, გ. ფ. გობეჯიშვილი, გ. ა. ლომთათიძე, მცხეთა, I, თბ., 1955, გვ. 28); იგივე ჩვეულება ურარტუშიც დასტურდება, სადაც გათხრების დროს აღმოჩენილ იქნა მსხვერპლად შეწირული ახალგაზრდა პირუტყვის (რამოდენიმე დღის ასაკში) ძვლები. ბ. პოტროვსკი დასკვნის, რომ აღნიშნული ჩვეულება დასტურდება, როგორც ეთნოგრაფიული მონაცემებით. ასევე ასირიული და ბაბილონური რიტუალური ტექსტების მიხედვით. მსგავსი სამსხვერპლო რიტუალი ითხოვდა ახალგაზრდა პირუტყვის — ციკანი, ბატკანი, ხზო — შეწირვას (Б. Б. Пиотровский, Кармир-Блур, Ереван, 1952 გვ. 23). აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დეკელის პირველ ხზოსთან ერთად სატომო, სათემო თუ სასოფლო სამლოცველოებში „დოლის თავი“ (პირველად გაჩენილი ბატკანი) და საქონლის თავი (საქონელში პირველად გაჩენილი ხზო, ამ შემთხვევაში დეკელის ხზო არ მიიღება მხედველობაში) ჩვეულებრივ სამსხვერპლო პირუტყვს წარმოადგენდა.

16. ალ. კინკარაული, დასახ. ნაშრ., გვ. 194.

17. Г. А. Климов, Этимологический словарь картвельских языков, М., 1964.

18. მ. შაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ., მესხეთ-ჯავახეთი, 1972, გვ. 39.

19. ე. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 58.

20. ლ. კაიშაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 53.

21. ვ. ითონიშვილი, მესაქონლეობა სამგორში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XXIII-B, 1962, გვ. 184.

22. პ. ხუბუტია, თუშური კილო, თბ., 1969.

23. ალ. რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაქაში, თბ., 1941, გვ. 26.

24. გ. შარაძენიძე, გურული ლექსიკონი, ქართველურ ენათა ლექსიკა, I თბ., 1938.

25. ალ. კინკარაული, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1972.

26. ე. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 78.

27. სალექსიკონო მასალა, შეკრებილი კირიონ მინგელის მიერ. ძველი საქართველო, 1911—1913, ტფილისი.

28. ე. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 59.

29. ხალხში გავრცელებული რწმენით „ამოწვეტილ“, „ოხრებულ“, ოჯახებს თავისი სულელები „მოყვებიან“ ე. წ. „ოხრის სულ-მცდარი“, ამიტომ ასეთ ნასახლარებში დასახელებას ვრდებინ, რადგან ასეთი „სული“ საქონელს აუკუღმარებებს, ფურს „გაასამთიებს“, „ნაწველ-ნადღებს გადაკრავს“ — „სულიც ქარივით დაღებინებს“ (ხევს). თავიდან რომ აიცილინონ მათი მავნე მოქმედება, გარკვეულ რიტუალს ასრულებენ.

30. მ. შაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ., „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972, გვ. 58.



31. პ. ხუბუტია, თეზური კილო, თბ., 1969, გვ. 10.
32. ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 58.
33. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 193.
34. თ. უთურგაიძე, თეზური კილო, თბ., 1960.
35. ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 78-79.
36. ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 65.
37. ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 65.
38. ვ. ითონიშვილი, მესაქონლეობა სამეორში, საქართველოს სახელმწიფო მეზეუმის მოამბე, ტ. XXIII—B, 1962, გვ. 181.
39. ვახტანგ მეექვსის სამართლის წიგნთა კრებული, ქართული სამართლის ძეგლები, I, 1963, მუხ. 168, გვ. 523.
40. მ. შაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ., „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972, გვ. 38.
41. ფშაველები, ძველი საქართველო, ტ. II, 1911-1913 წწ. ტფ., გვ. 309.
42. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 26.
43. „ცანდი“ იგივე მნიშვნელობის მქონე სამეგრელოში—საყრდენ ძალას ფეხებში „ცანდი“ ეწოდება; გურიში „ცანდი“ საქონელის „კოჭკვივის საღსარს“ აღწინააღმდეგობის (ლ. ლეონიძე, მესაქონლეობის ლექსიკონი, თბ., 1925).
44. ი. ტყეშელაშვილი, ქარაბაზის ინაჩქუტი მთიულეთში, თბ., 1955, 22.
45. ლ. ფრუიძე, რაჭული რიტუალური სიმღერები, ჟურ. „საბჭოთა საქართველო“, 1962, № 12, 85—86.
46. ვ. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, 59; მ. შაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი) კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“, 1972.
47. ალ. კინცარაული, ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960, 232; მ. შაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1967, 61.
48. გ. ჩიტაია, ხევსურული სახლის „სენე“, ანალები, თბ., 1947, გვ. 153.
49. А. Натроев. О крупном рогатом скоте в Тифлисской губернии, ТКОСХ 1891, № 7—8, с. 308; В. Н. Геевский, О состоянии скотоводства верховьях рек Терек и Белой Арагви, Муклязиск, I, Тиф., 1887 г.
50. გ. ჩიტაია, ხევსურული სახლის „სენე“, ანალები, I, თბ., 1947; ვ. შამილაძე, მსხვილფეხა მესაქონლეობა ზემო აჭარაში, „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“, თბ., 1964; მ. შაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა ხევსურეთში, „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“, თბ., 1964; ვ. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969; მ. შაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1967-მისივე, მსხვილფეხა მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972.
51. კ. მარქსი, კაბიალი, ტ. I, თბ., 1954, 232.
52. ნ. ბუინოვსკი, მესაქონლეობის საფუძვლები, თბ., 1949.
53. ნ. გოცირიძე, სანაშენე მუშაობა საქართველოს მესაქონლეობაში, თბ., 1963, 203.
54. А. Натроев. О крупном рогатом скоте в Тифлисской губернии, ТКОСХ, 1891, № 7—8, с. 304.
55. იოსელიანი, ქართულ Вачуყავა-თა კრანოლოგიური გამოკვლევა „საქართველოს მეზეუმის მოამბე“, ტ. III, თბ., 1927, 40; ნ. ბუინოვსკი, დასახ. ნაშრ.



55. ნ. იოსელიანი, მასალები ხეესურული ფერის ოსტეოლოგიის შესახებ საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. IV, თბ., 1928, 74.

56. ნ. იოსელიანი, ქართულ Brachyceros-თა კრანოლოგიური გამოკვლევა, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. III, თბ., 1927, გვ. 40.

57. ნ. ბუინოვსკი, დასახ. ნაშრ., თბ., 1949.

58. А. Натроев. О крупном рогатом скоте Тифлисской губернии, ТКОСХ, 1891, №7—8, Н. В. Гаевский დასახ. ნაშრ., ნ. იოსელიანი, დასახ. ნაშრ., ნ. გოცი იძე, დასახ. ნაშრ., და სხვ.

თავი მეორე.

1. სასხე — დასაკლავად გასუქებული პირუტყვი შეად. ძვ. ქართული უსხი; თ. უთურ გაიძე, თურქი კილო, თბ., 1900. სენერ ენაში გვიქვს ტერმინი ვისხეა ანუ უსხეა-В. В. Бардавелидзе, По этапам развития древних религиозных верований грузинских племен, Тб., 1957, 198.

2. ე. თაყაიშვილი, „ხელმწიფის კარის გარიგება“, ტფილისი, 1929, 11.

3. ა. რობაქიძე, მეფუტკრეობა სვანეთში, მსე, VII, თბ., 1955, 102—103.

4. იე. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბ., 1951, 57, 61.

5. ს. შაკალაიძე, ხევი, 1934, ტფ. 189.

6. ჩვენს ხელთარსებული ეთნოგრაფიული მონაცემებით შესაძლებელი ხდება ურწყისი ურწყის ბუნების აღდგენა. ვიარაღდება, რომ ურწყისა-ს სახით უნდა გეპონდეს ძველი მარხვის ნაშთები, რომელმაც პრისტინული მარხვის გამო თავის პირვანდელი ბუნება დაკარგა და „ხნილად“ იქცა. საბასთან თებერვლის თვეს „სურწყუნისაჲ“ ეწოდება, რძის პროდუქტებს კი სურწყო. პ. ინგოროვას მიხედვით, (თთუშ სურწყუნისაჲ ანუ სურწყუნისაჲ) არს 22 დეკემბრიდან 19 იანვრის ჩათვლით.

პ. ინგოროვა, ძველი ქართული წარმართული კალენდარი, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. VII, ტფილისი, 1933 წ.); ამჟამად არსებული გადმონამოვით მასალის, ხეესურეთში ურწყისა იწყებოდა „ხორცის“ კვირაზე ერთი კვირა აღრე, რომელსაც კდინის (თუშ.), შურის (ფშ.) ხიდრიელის (მესხეთი) აკრია ეწოდებოდა, როცა ეშმაკები „შხურ“ გადმოდიდოდნენ (ხეეს), და გრძელდებოდა ყველეირის და ხორციელის კვირათა ჩათვლით (ყველეირის დაურწყება, ხორციელის დაურწყება) „მგელთ უქმადღა“. მგელთ უქმში (დიდ მარხვის პირველი კვირის ხუთნაშათი აღმ. საქართველოს მთიანეთი) გულანის ჯვარში ურწყის დაწყებისას „შეკრული ჭვამ-საკიდელი“ გაიხსნება. ძველი მარხვის ნაშთები სხვა კეთხებშიც ვლინდება, სვანეთის ზოგიერთ სოფელში, ხორციელის კვირაში „ერის მარხვის“ იკერდნენ — როცა ოჯახი საკმელად ჯდებოდა კრას საფარველს გადააფარებდნენ და ამ დღეებში კერაზე საკმელის დამზადება იკრძალებოდა (მ. ჩართლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან თბ., 1961, გვ. 164—165); ზემო რაკში პირუტყუობა ეწოდებოდა ბოსლობის ანუ ხორციელის კვირის პარასკეს, ამ დღეს ქალები და ბავშვები საკმელს არ ჭმდნენ, მზის ჩასვლამდე მარხულობდნენ, რათა ბავშვები სახალისიდან დაეცვათ. აღების წინა დღეს ასრულებდნენ ფერხელს, რომლის დროსაც მღეროდნენ საწესო ხასიათის სიმღერას „ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი“. ამ დღეს ფერხელის მონაწილენი დილიდან არც საკმელს და არც წყალს არ ეკარებოდნენ, რასაც ურწყობა ეწოდებოდა (ელ. ვირსალაძე, ქართული სავაზებულო პოეზია, ფოლკლორი, III, თბ., 1959, 118); ურწყვი მონა-

დირის სიწმინდეს ნიშნავს ნადირობის წინ განმარტავს ვ. ონიანი (ვ. ონიანი, გვერგლი, სვანური ეპოსი, გამოც. ნაკად. თბ., 1969 წ.); აქაც როგორც ვხვდებით, „უწყობა“ მარხვის აღმნიშვნელია.



7. ნ. ხუბუტია, თუშური კილო, თბილისი, 1969, 130.
8. კ. ქეკელიძე, ძველი ქართული ეორტალოგიური წელიწადი, ვტილდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, 127.
9. გ. ჯალაბაძე, მიწათმოქმედება თუშეთში, კრებ., „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, 35.
10. ფშავლები, ძველი საქართველო, ტ. II, ტფ., 1911—1913 წ. 295.
11. Г. Ф. Чурсин, Праздник «Выход плуга» у горских народов Дагестана, 44—46, С. Ш. Гаджиева, А. Г. Трофимова, А. Р. Шихсайдов, Старинный земледельческий календарь народов Дагестана, М. 1964 VII-Международный конгресс Антропологических и Этнографических наук, с. 5-
12. გ. ჯალაბაძე, მიწათმოქმედება ფშავ-ხევსურეთში, თბ., 1963, 58.
13. ძველი საქართველო, ტ. II, 1911—1913 ტფილისი (სალექსიკონო მასალა შეკრებილი კირიონ მანგლელის მიერ).
14. ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961, გვ. 18.
15. მ. ჯანაშვილი, სანგილო, ძველი საქართველო, ტ. II, 1911—1913 გვ. 172—173, 5 და სხვ.
16. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბ., 1941, გვ. 334—335.
17. Р. К. Эрнстов, О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЗКОИРГО, кн. III, Тиф., 1855, с. 128.
18. ენათმეცნიერი ალ. ჰინჭარაული ამ სახელს ხნელს ავალის ძველ ქართულ სახელწოდებას უკავშირებს; ეს ჩიტი იგივე მებანია// საქნაურა (ალ. ჰინჭარაული, ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960, გვ. 199); ბუღე ხევსურეთში მოძიებული მასალით „ურნატი“ ხვანდ გასვლას ეწოდება. ჯვართ ენაზე ასეთი გამოთქმაც არის ცნობილი — „სურნატე და საქეროქროესა მე მავცემათე (დათვისი).
19. ვაჟაფშაველა, გუგული, ტ. VII, თბ., გვ. 44—50.
20. ვ. სუღაძე, გეოგრაფიული და ეთნოგრაფიული აღწერა სოფელი ღრეღისა, ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის არქივი, ხელნაწერი, № 88.
21. ა. სიხარულიძე, საქართველოს ვეშაპები და ვეშაპოიდები (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1970 წ.
22. ტ. ჩუბინიშვილი, ამირანის ვორა, თბ., 1963, 83—90.
23. ვ. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, 61; მ. მაკალათია, მესაქონლეობა სამცხე ჯავახეთში (მესხეთი), კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972, 43.
24. ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., 63.
25. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 70—73.
26. გ. ჯალაბაძე, მეძინდერეობის კულტურა საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა); სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 1971, 43, 185.
27. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940 წ. 17.
28. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941 წ. 79.
29. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., 77—78.





30. ისტორია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია; თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, თბ., 1982, 207, 229.
31. კ. კეკელიძე, ქართული ენა და ეორტალოგიური წილაშტბლი, მოამბე, V—VI, თბ., 1940, 95.
32. თ. სახოკია, მოხზურობანი, გურია, აპრა, სამერხაყანო, აფხაზეთი თბ., 1950, წ. გვ. 250; И. Кипшидзе, Грамматика мингрельского (иверского) языка, С-Петербург, 1914 г.
33. И. Кипшидзе, დასახ. ნაშრომი.
34. მ. შაკალათია, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, კრებ. „სამეგრელო“, თბ., 1979, 67—68.
35. Я. Тепцов. Из быта и верований мингральцев, СМОИПК, вып. XVIII, Тиф., 1894, 14—15.
36. ბ. ნიჭარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თბ., 1962, 146.
37. З. Гаглоева, Из истории древних верований южных осетин, Автореферат, Тб., 1953, 5—6.
38. ალ. რობაქიძე, მეფუტკრეობა სვანეთში, მსე, VII, 1955 წ.
39. ე. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, ლექსი „თვეები“, თბ., 1961, 207.
40. ა. შანიძე, სვანური კულტის ტერმინი „ჯგურაგ“ შაკენე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 2, 1973 წ. 108.
41. Е. А. Привалова, Павлиси, Тб., 1977, 122.
42. იქვე.
43. А. А. Одабашян, Праздник Нового года (аманор) в земледельческом календаре армян (автореферат, Ереван, 1967).
44. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, Зимние праздники М., 1973, 18, 54, 63—65; 80—81; 103; 125; 133; 135; 179; 191; 205; 235.
45. დასახ. ნაშრომი, 8, 9, 139.
46. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ლეთაება ბარბარ—ზაბარ) თბ., 1941, წ. 93.
47. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, 79—93.
48. И. Г. Фрезер, Фригийский культ Аттиса и Христианство, М., 1924 г. 78—85; КОИОСЗЕ, Зимние праздники, 8.
49. КОИОСЗЕ, Зимние праздники, М., 1973 წ., 84, 88, 90, 82, 87.
50. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, 82, 84, 87, 88, 90.
51. მ. შაკალათია, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები გურიაში, კრებ. „გურია“, თბ., 1980, წ. 75—76.
52. მ. შაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში წ(სამეხე-ჯავახეთი), კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972, 50.
53. მ. შაკალათია, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, კრებ. „სამეგრელო“, თბ., 1979 წ., 79—80.
54. КОИОСЗЕ, Зимние праздники, 398—399.
55. КОИОСЗЕ, Зимние праздники, 311, 321.
56. მ. ნადარაია, ქუთაისის ლეიკეები — მკვენი და კინკები, კრებ. „სამეგრელო“, თბ., 1979, წ., 132—136.

57. ჰ. ინგოროვიკა, ძველ-ქართული წარმართული კალენდარი V—VIII საუკუნის ძეგლებში, საქ. მუზ. მოამბე, ტ. VI, ტფ., 1931 წ., 418—446.

58. КОИОСЗЕ, Зимние праздники, 6—7.

59. М. В. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, Тиф., 1888 г., с. 414—415; Р. Эристов, О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЭКОИРГО, кн. III, Тиф., 1855, с. 95; П. С. Варавин, Летние и зимние пастбища Закавказского края, СМИБГКЗК, т. V, Тиф., 1888, с. 142. ეკაალათია, ფშაველები, ძველი საქართველო, ტ. II, გვ. 292—295.

Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. I, Тиф., 1861, с. 152.

60. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 554—573; დ. ალბანელი, თუშების ორი გუჯარი, გზ. „ქველი“, № 51, 1897.

61. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 554; И. Элиосидзе, Записки о Тушетии, Архив Востоковедов, Институт Народов Азии, Л. 1847, с. 65—66; И. Цискаров, Записки о Тушетии, газ. «Кавказ», 1849, № 7; Р. Эристов, О тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЭКОИРГО, кн. III, Тиф. 1855, с. 124; К. Садовский, Посховский участок Ардаганского округа, Кареской области, СМОМПМ, вып. V, 1886, с. 32, 42; М. В. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, Тиф., 1887, с. 415. П. С. Варавин, Летние и зимние пастбища Закавказского края, СМИБГКЗК, т. V, Тиф., 1888, с. 116; Д. Албанели, О ширакских пастбищах, КСХ, 1896, № 148, с. 2561. К вопросу о давности пользования грузино-горцев пастбищами Ширакской степи, газ. «Кавказ», № 127, 128, 1905, Т. К. 12 дней в Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, газ. «Кавказ», № 217, 1900, с. 3.

ს. შაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 21.

62. ვახუშტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 573.

63. ვახუშტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 549.

64. ვახუშტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 554.

65. დ. ალბანელი, თუშების ორი გუჯარი, გზ. „ქველი“, № 51, 1897.

К вопросу о давности пользования Грузино-горцев пастбищами Ширакской степи, газ. «Кавказ», № 128, 1905.

66. Д. Албанели, О ширакских пастбищах. КСХ, 1896, № 148, с. 2561. „Из Сигнагского уезда“, Новое обозрение, 1895, № 3839; К вопросу о давности пользования грузино-горцев пастбищами ширакской степи, газ. «Кавказ», 1905. № 127, 128.

67. „სთველი“ ფშავესა და ხევსურეთში შემოდგომის მნიშვნელობით იხმარება, თუშეთში კი „ზღველს“ უწოდებენ. „პირველი სთველი“ (ფშ.) ენკენისთვეში დგება; მესხეთშიც ამ პერიოდს „პირველ შემოდგომას“ უწოდებენ (მ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“); „სთველსმელობა“, როცა ვიორგობის თვეში თოვლი არ მოვა და ქრისტეობის თვეც „დართო შვა“ (ფშ.).

68. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 377; გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში, მსგ, ტ. VI, იბ., 1953.

69. გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში, მსგ, ტ. VI, თბ., 1953; რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964; გვ. 36; რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, მთიულური სოფელი, თბ., 1967; გვ. 14—15.

70. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 338; ვაჟა-ფშაველას, დედაელები, „ძველი საქართველო“, ტ. II, გვ. 290.

71. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 388.

72. Р. Харадзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 112.

73. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 389.

74. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 370.

75. ბეს. ვაბუღური, ხევსურული მასალები, ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწადი, I—II თბ., 1923—24, გვ. 198.

76. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, „ძველი საქართველო“, ტ. II, ტფ., 1911—13, გვ. 290.

77. რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965, გვ. 36. რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, მთიულური სოფელი, თბ., 1965, გვ. 14—15.

78. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 415. უნდა შევნიშნოთ, რომ ამავე პერიოდის ლიტერატურაში, რომელშიც ცნობა ვეხვდებით ამის შესახებ, რომ თითქმის ხევსურებს საზამთრო საძოვრებზე მიჰყავდათ საქონელი (А. Натроев, О крупном рогатом скоте в Тифлисской губернии, МУКЛЗП, I, Тиф., 1887, გვ. 311. აგრეთვე АКТЫ, т. X, Тиф., 1885, გვ. 70), რაც სინამდვილეს არ უნდა შეეფერებოდეს.

79. ვაჟა-ფშაველა, ქართველთა ახალმწიფი შირაქში, ტ. VII, თბ., გვ. 338, 339.

80. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 415.

81. ფშაველები, ძველი საქართველო, ტ. II, 1911—1913, გვ. 290—294.

82. მთაში ადგილობრივთა მიერ არსებული ტერიტორიის „მთად“ და „ბარად“ დაყოფის საკითხს პირველად ვაჟა ფშაველა — „ადგილობრივი მკვდრნი ამ მთის ადგილებს ორ ნაწილად ჰყოფენ: მთა და ბარი, მთის უფრო მაღალ ადგილს ეძახან, სადაც გვიან მოდის პური თუ ხილი; ბარი დაბალი ადგილებია, ჭლის პირები, სადაც ყველაფერი ადრე მწიკდება, თოვლიც გვიან მოდის მოსაღის უდარებთ (დედაელები, ძველი საქართველო, ტ. II, თბ., 1911—1913, გვ. 290).

83. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივი-საკულტო ძეგლები, თბ., 1974, გვ. 88.

84. კობალას „საკურეტი“ ივრის ხეობაშიც იყო (ს. იხინჭა, ახელსოფელი, ხატხევი; აქვე იყო ხატის ფუტკარი).

85. მთ შვიდი წლის განმავლობაში დაჰყავდათ საქონელი, ზამთრობით სწროფ-გორაკში; იქ დასახლების შემდეგაც მთ მიცვალებულები ისევ შუაფხოში „მიჰყავდათ“ და საერთო სასაფლაოზე ასაფლავებდნენ; საერთოდ. თუ ვინმე შირაქში ან კახეთის ტყეში ყოფნის დროს გარდაცვლებოდა, „დაკრიდნენ“, ცხენს აპკრდებდნენ და შუაფხოში მოსვენებდნენ. ადგილზე მს „გაკრავდნენ“ შუაფხოს სასაფლაო გეარების მიხედვით შემდეგნაირად ნაწილდებოდა: ბაღრიანთი, ყვინიანთი, ჯერვალისძეების და ა. შ. ასეთივე წიგს იცადენ თუშეთშიც და ხევსურეთშიც. როგორც რ. ხარაძე წერს, ხევსურეთში მიცვალებულების უცხო ქვეყნიდან გადმოტანის დროს მიცვალებულის გაჭრისა და გამოშვების წესიც არსებობდა. ამავე დროს ერთი და იგივე გეარის წარმომადგენელთა სხვადასხვა სოფელში განსახლებას შემთხვევაში, მიცვალებულები ისევ გეარის ძველ სასაფლაოზე უნდა დაესაფლავებინათ (რ. ხარაძე, ხევსურული „ძირი“ და „გეარი“, მემოზრცელი, I, თბ., 1949, გვ. 196—197).

86. შუაფხოდან გადასახლებული ქისტაურები, რომელნიც ჩასახლდნენ ვანხევიში, არახიჯაში, სწროფაში, გორაკში (არაგვის ქვემო წელი), აგრეთვე ზემო თიანეთში (ჯერ-

კალიძეები, ყლარტიაულები, ყვინიშვილები, ტოხიშვილები, ბერელაშვილები) თავი  
სათემო ხატში, იახსარში მოდიოდნენ, როგორც დიდი დღეობების, ასევე ხენა-თესვის  
დროს. მათ იახსარში „გაპყავდათ“ ქალები და ვაჟები. ასევე ხდებოდა გოგონების  
ქმოდის წმ. გიორგის სალოცავში, სადაც თავს იყრიდნენ ზომში, შალაოში, გომეწარში  
და ქალილოში ჩასახლებული თურმანაულები. ბარში გადასახლებული „შვილების“  
და მთაში დარჩენილი „მამების“ ურთიერთობა სწორად კაფიობის თემად იქცეოდა.

- რადარ კახეთში ჩამოხვალ  
მამავ! გიბარებს შვილებიო,
- მე დაეწვი თქვენი ახმეტა,  
მანდაურ კაკლის გრილებიო,  
ციების დაქმულები ხართ  
სიციხისგან დახრანკულებიო.  
თუ კი ახმეტა კარგია  
წვივებ რად გიდგათ შვირილებიო.  
მე მუდამ სუფრაზე მიდგა  
არაყით სავსე მინებო,  
ას-იარ ასობით დამიდის  
ყოჩებ რქა გაკრეხილებიო».

ეს სიმღერა სრულდებოდა ფერხისას დროს, რამელსაც ხატის ვენახებში რთველის დამ-  
თავრებისას ჩაბამდნენ ფშავის თორმეტი თემის წარმომადგენლები და ხატის მარნებს  
ჩამოუვლიდნენ.

87. P. Д. Эрнстов, О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, ЭКОИРГО  
кн. III, Тиф. 1855, გვ. 95.

88. ჩარბოდაშვილების შესახებ დაწერილებით იხ. რ. ხარაძის ნაშრო-  
მი — Грузинская семейная община, т. I, გვ. 145, 147, 148.

89. Д. Албанели. О ширакских пастбищах, КСХ 1896, № 148, 2562.

90. გაზაფხულზე, მთაში წამოსვლის წინ, მეცხვარეები თითო შინაქს მიიყვანდნენ  
და „თამარ დედოფლის“ ბინაში გაუშვებდნენ, თუ დღეობების დროს, ზამთარში სო-  
ფელში ვერ წავიდოდნენ, თავს ამ ბინაზე იყრიდნენ და მსხვერპლს მის „სასანოლესთან“  
სწირავდნენ.

91. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 419—421.

92. ვ. შამილაძე, ალპური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ.  
89—90.

93. ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

94. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 247.

95. ალ. ჭინჭარაული, ხევსურული თავისებურებანი, იბ., 1960.

96. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, თბ., 1965, გვ. 259, 312—313.

97. ვ. შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 90.

98. ე. ითონიშვილი, მესაქონლეობა სამგორში, მუზეუმის მოამბე, ტ.  
XXIII-B, 1962, გვ. 185.

99. „ნაქნცლავი“ ეწოდება ქალების მიერ ნამგლით ნათბი თევსი. ნამგლით ითი-  
ბება იქ, სადაც ცელი ვერ მიუდგება: ქალები, ყანის პირები („მძღვრები“), ღორღიანი  
ადგილები, ბექ-ბუქები, კარის პირები, წისკვილის სარუეები. სადაც იზრდება ჭინჭარი  
შალანი, ჭინჭრის დედა, შუპყა, კიმა, დიუი, ეშმაკიმა, მყალორძა, ლახტარა (ყანის  
ნაპირებზე) და სხვა. ბექ-ბუქებში წმინდა ბალახიცაა. გაზაფხულზე დასუსტებულ სა-



ქონელს ასეთი საცეხები ძალას აძლევს. ზამთარში რძის მოსამატებლად კარგი შალანია, მაგრამ სადგომს ძლიან ასველებენ, ამიტომ შალანთან ერთად უარტსაც (მშრალ ხაჭაპურს) (ხეცს),

100. „ბარჯი“ თივის რაოდენობა (ხეცს.), ტვირთი (ფშ.), რის ზომისაა, „ერთბარჯიანია“ შეუძლია. ხეცსურული თევზფაშურთან შედარებით პატარა ზომისაა, „ერთბარჯიანია“, ფაშური ორ ტვირთნახევრია. წერი შესდგება სამი წერილისაგან, წერილა თივის მხრივ 21 ძნისაგან იგება. „შვიდ სამეულნი შედიან“ მასში (ხეცს.).

101. ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხეცსურული, თბ., გვ. 86.

102. Г. Р адд е, Хевсурия и Хевсури, Тиф. 1881.

103. М. В. М ач а б е л и, დასახ. ნაშრ., გვ. 415; ვ ა ე ა ფ შ ა ე ე ლ ა, ფშავლები, ძველი საქართველო, ტ. II, 1911—1913, გვ. 290—294.

Р. Х ара д з е, Грузинская семейная община, т. I-II, Тб., 1961 г.

104. Р. Х ара д з е, დასახ. ნაშრ., ტ. II, გვ. 31.

105. ვ ა ე ა ფ შ ა ე ე ლ ა, ფშავლები, ტ. VII, თბ., 1936, გვ. 11.

106. შირაქსა და კახეთის ტყეებში ცხვართან ერთად ძროხებიც მიჰყავდათ შემდეგ ოჯახებსა თუ ცალკეულ პირებს: არჩემანვილები (უკანაფშავე), კუწანვილები და ყაყინანვილები (გოგოლაურთა), ფოცხვრანვილები (ხომარა), ჩიტანვილი ხანხალა (ცაბაურთა), გახუტელანვილი მკედელა (მათურა), მოკვერანვილი პაპა (წითელაურთა), ცივროშვილი ხოისუნა (არაზინქა), ვარდანანვილი გიორგი (აფშო), ქისტაური ვრიგოლ (ბახია-მათურა) და სხვ.

107. ფშაურ ხალხურ პოეზიაში ქვეყნების შესახებ ასეთი კაფიები არსებობს.

1. გაღმორჩინდი, იაამაშე,  
შე ყაწიძის სარტყლიანო,  
ყაჭით ნაქსოვ ჩოხა გაცავე,  
გარეთ ტილებ ავდიანო #.
2. თავად იოლას გავდივარ  
ყ...ზედ მკიდავ ქემზაიო # (ფშ.)

108. Р. Х ара д з е, Грузинская семейная община, т. I, 1961. 116; გ. ჯ ა ლ ა ბ ა ძ ე, მემინდეროების კულტურა საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გომოკვლევა), საღოქტორო დისერტაცია, თბ., 1971, გვ. 59.

109. Р. Х ара д з е, დასახ. ნაშრ., გვ. 153.

110. В. М. М ач а б е л и, Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии, «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края», т. V, 1887, გვ. 435.

111. Р. Д. Э р и с т о в, О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, «Зап. Кавк. отд. Импер. русск. Геогр. общ.» III, с. 125; А. С. Х а х а н о в, О пшавях Сборник материалов по этнографии, М., 1888, в. II, გვ. 84.

112. Р. Х ара д з ე, Грузинская семейная община, т. I, 1960, გვ. 148—149; 157.

113. იქვე, გვ. 149.

114. ვ ა ე ა ფ შ ა ე ე ლ ა, ფშავლები, ძველი საქართველო, ტფ. 1911—1993.

115. М. В. М ач а б е л и, დასახ. ნაშრ. გვ. 469—470; Р. Х ара д з ე, Грузинская семейная община, I, II, 1961; რ. ხ ა რ ა ძ ე, დეტალურად იხილავს ქალის უფლება-მოვალეობას თუშეთისა და ფშავის საოჯახო თემებში. ხოლო, რაც შეეხება ხეცსურეთს, მხოლოდ ერთ მაგალითს მოვიყვანთ: ოჯახში საქალი საქმეს უფროსი ქალი (დედამთილი, უფროსი რძალი) განაგებდა, მაგრამ ის თავის მხრივ ოჯახის უფროს მამაკაცს ექვემდებარებოდა. თუ ოჯახი გლეხური იყო და დედამთილი ცოცხალი იყო, საოჯახო საქმეებს უმცროსები (რძლები, გასათხოვარი ქალები) ასრულებდნენ.

ჩვეულებრივ უმცროსი რძალი უფროსი რძალსა და დედამთილს ეკითხებოდა და ამიტომ თუ რამე გაფუჭდებოდა, მას არაფერი არ დაბრალებოდა, დედამთილი და უფროსი რძალი აგებდა პასუხს. უმცროსი რძალი ჩვეულებრივ უფროსი რძალს შეეკითხებოდა: „საქმეზე. თავის მხრივ ის დედამთილს ჰკითხავდა; თუ დედამთილის მითითებას არ შეასრულებდნენ, დედამთილი მამამთილს ეტყოდა „მე კი უთხარი, არ გააკეთეს“-ო. მაგ. უმცროსი იტყოდა—სხვანაირად მიჩვენება ფური (როცა „ტყავანასხლტია“), დედამთილი უპასუხებდა — ნაყრი დაუღვეი-ო; ის თავის მხრივ შეეკითხებოდა — რომელი თივა-დაუღდა — მთის თუ ნახენცლავი-ო და სხვ.

ფშავში მამინ, როცა მამაკაცები ცხვართან ერთად შირაქში ან კახეთში წაყვანილ მსხვილ-ფეხს უეღიდნენ, სოფელში საქონლის სადგომშიც კი არ შედიოდნენ, ბაგაზე დაბმულ ხარასაც კი ქალი უვლიდა, ბოსლიდან გამოყვანილ პირუტყვს მამაკაცი დაჰყვებოდა (ს. თხილიანი, უფაფხო, გოგოლაურთა და ა. შ.). მამაკაცები ზევსურეთშიც არ შედიოდნენ ბოსელში;

116. P. Харадзе, დასახ. ნაშრ., ტ. I, გვ. 152.

117. M. B. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 413, 418. P. Харадзе, დასახ. ნაშრ., ტ. I, გვ. 121, 122, 123.

118. გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში, მსე, VI, 1953, გვ. 212.

119. პ. ხუბუტია, თუშური კოლო, თბ., 1969.

120. ალ. რობაქიძე, მფლუტერობა სვანეთში, მსე, თბ., 1955, გვ. 93.

121. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 40.

ს. მაკალათია, ზევსურეთი, ტფ. 1935, გვ. 227—228; ვ. ბარდაველიძე-ჭართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ზამბარ), თბ., 1941. 86—87.

122. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 86—87.

123. „გუგინი“ შატლის თემში ყარტის (სვილის დატლილი ძნა) ცალკეულ ძნას ეწოდება (ალ. კონკრაული, ზევსურელის თავისებურებანი, თბ., 1960, გვ. 207).

124. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 86; ნ. ხიზანაშვილი ამ დღეობას „მარიამწმინდაობის“ სახელით არ იხსენიებს და აგვიწერს არხოტის თემის მიხედვით — „მეტადრე აღდგომა დიდ დღესასწაულად მიანიით ზოგიერთ ადგილას მაგ., არხოტში. აღდგომა სწორედ რომ ბავშვების დღესასწაულია, იმათ საუკეთესო ნიში აქვთ გორასუდე; აღდგომა დილით შეიკრიბებიან ერთად ნიშთან; თითო ოჯახში სამი ერთობიანი ხინკალი უნდა მიუტანოს, ვინც არ მიუტანს, იმას გორადგან ქვეს დაუგორდებენ ძროხა ასე დაგიგორდესო, ხალხსაც სწამს, ვითომ ძროხა დაუგორდება და დაეჩეხება იმას. ვინც ხინკალს არ მიართმევს ბავშვებს. აღდგომა ღამეს კიდევ ჩალით საესე გოდორს ცეცხლს მოუკიდებენ და დააგორებენ კიდევ მაღლივამ მთაზე. ბავშვები კივილით და კივინით უკან მისდევენ ანთებულ გოდორს (ნ. ხიზანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 86).

125. ს. მაკალათია, ზევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 288.

126. ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 185.

127. ვ. ბარდაველიძე დასახ. ნაშრ., გვ. 87.

128. კარაქის წასმა მამლოცველოს კედელზე, ქვებზე ან ქვის სვეტებზე (ძიქვები), ეკლესიის კარებზე მიღებული იყო საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (მესხეთი, ქართლი).

129. В. В. Бардавелидзе Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен Тб. 1967 с. 194.

მ. მაკალათია მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში. კრებ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ. 1967, გვ. 73.



130. მ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-საქავხეთი), კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“ თბ. 1972.
131. ალ. კინკარაული, ხევსურულის თავისებურებანი თბ. 233.
132. მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1967, გვ. 74.
133. ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, ტფ., 1938, გვ. 113.
134. თ. თაყაიური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 132.
135. ა. შანიძე, ხევსურული პოეზია, I, თბ., გვ. 53.
136. იქვე, გვ. 55.
137. იქვე, გვ. 67.
138. ბ. გამყრელიძე, მესაქონლეობა მთა-ინგუშეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), საკანდიდატო დისერტაცია, 1968, 56—59.
139. გერში ფიფვა რაც გეში, საბას მიხედვით მცირე კრილოზიდან გამონადენი სისხლი. გეში—დაკარგულის ან რაიმე საძიებლის მისაკვლევე ნიშან-კვალი (ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. II).
140. ხარი შვიდი ცხვარი ღირს და ნახევარი, სამცხეარ ნახევარი იქნება.
141. მ. ჭანაშვილი, სინგლო, „ძველი საქართველო“, ტ. II, ე. თაყაიშვილის რედაქციით, ტფ., 1911—13.
142. Н. Дубровин, История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. II, Закавказье, 1871, с. 287.
143. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 400.
144. მ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში, კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“ თბ., 1973.
145. საზღვრულო სამოგებში ქოხებთან მდებარე ყანებს სამთო კარისპირები ეწოდებოდა, საზამთრო ბოსლებთან კი სამთო ნაწილარი. ხოლო სოფლებში საბარო კარისპირი, სამთო კარისპირს სამ წელიწადში ერთხელ ასვენებდნენ და იქ ჭერი და ქვაები ითვისებოდა. ზოგან ყანებს სამთო ნაქერალებიც ეწოდებოდა (სოფ. შუაფხო) ან სამთო „ნასელიარები“ (სოფ. ახალი).
146. И. Елиосидзе, Записки о Тушетии, 1847, с. 9, р<sup>2</sup>, оп<sup>2</sup>, № 18, Архив востоковедов, ИНА, Л.
147. В. М. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 411.
148. ძველი საქართველო, ტ. II, ტფ., 1911-13, გვ. 27.
149. ნ. ხიზანიშვილი (ურბნელი), ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 100.
150. უკანაფშავის თემში შემავალი სოფლები—ბოთანა, ცოხის გეერდი, ჩალახევი, კიდალი, გოგვი, წითელაურთა, კეშე, ვაჩეთკარი, ელიაგზა. ამჟამად ბევრი მათგანი ნასოფლარია.
151. მათურის თემის სოფლები—ბაზია, ბოროლა, ჩხუბა, ქუჭის სოფელი, კალის სოფელი, წითელაურთა, მალაჩი, თინავანაქანი, კეკუეთი.
152. И. Елиосидзе, დასახ. ნაშრომი.
153. Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. I, Тб., 110.
154. თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, თბ., 1960, გვ. 93.
155. Р. Харадзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 110—113.
156. „ორლობე“ ეწოდება აფშოს სამთობთან, ქოხებთან მისასვლელი გზის გარ-

კვეულ ნაწილს, სადაც უქმე დღეებში ჩამოდიდნენ ქალები და ხელსაქმობდნენ. უქმე დღეს ქოხებთან ვერ იხელსაქმებდნენ. იცოდნენ აგრეთვე მუზობელი სოფლის სამთოში წასვლა.



157. მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 69—72.

158. სათაფნოს შესახებ თუშ-ფშავ-ხევისურეთში იხ. მ. В. Мачабели, Экон. быт. гос. крест. Тионет. уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, 1887; Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. I, 1960.

159. ტერმინი „პა“ ინგუშეთში სახნავ ნაკვეთს აღნიშნავს (ბ. გამყრელიძე, მიწათსარგებლობის ფორმები მთიანეთში, საისტორიო კრებული, თბ., 1971, გვ. 409).

160. М. В. Мачабели, Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, Тиф., 1887, с. 264, П. С. Вараши, Летняя и зимняя пастбища Закавказского края, Свод материалов по изучению Экономического быта государственных крестьян Закавказского края, т. V, Тиф., 1888, с. 74, В. Н. Геевский, О состоянии скотоводства в верховьях рек Терека и Белой Арагви, МУКЛИЗНИСК, т. I, вып. II, с. 262.

161. გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი შიუღეთში, მსე, ტ. I, 1953; ე. შამილაძე, ალპური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, ბ. გამყრელიძე მესაქონლეობა მთა-ინგუშეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). საე. დისერტაცია, 1968; ნ. თოდურაია, საქონლის საზამთრო და საზაფხულო სადგომები დასავლეთ საქართველოში, კრებ. საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, მსე, ტ. XV, 1970; მ. მაკალათია, მასალები მსხვილფეხა მესაქონლეობისათვის ხევისურეთში, კრებ. საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1964, მისივე, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967; მისივე, მსხვილფეხა მესაქონლეობა მესხეთში, კრებ. „მესხეთ-ჭავჭავთი“, თბ., 1972.

162. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 264.

163. ივ. ჭავჭავაძე, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, წიგნი II, თბ., 1935, გვ. 229.

164. მ. მაკალათია, მეცხოველეობა, კრებ. „ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1973 წ.

165. მ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში, კრებ. „მესხეთ-ჭავჭავთი“, თბ., 1972, გვ. 52—56.

166. ე. შამილაძე, ალპური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 124.

167. В. В. Маркович, В верховьях Ардона и Риони, ЗИРГОТ, XXXVIII, №3, с. 174.

168. თ. ყაუხჩიშვილი, ჰეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1966, გვ. 65.

169. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 352, 454, 488, 489; Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. I—II, Тб., 1951, გ. ჭალაბაძე, მემინდვრობის კულტურა საქართველოში, სადოქტორო დისერტაცია, 1971.

170. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 415—416; Р. Харадзе, დასახ. ნაშრ., ტ. I, გვ. 141, ტ. II, გვ. 27.

171. კარგიშობის ინსტიტუტის შესახებ იხ. რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სეანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964, გვ. 111—112.





172. П. С. Варавин, Летняя и зимняя пастбища Закавказьского края, СМИБГКЗК, т. V, Тиф., 1888, с. 73.

173. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 411.

174. И. Елиосидзе, Записки о Тушети, черновая рукопись, 1847, P<sup>2</sup>, оп<sup>2</sup>, № 18, с. 8—9, Л. Архив Востоковедов. Институт Народов Азии.

175. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 477—478.

176. იქვე, გვ. 488.

177. დ. ალბანელი, იუშების ორი გუჯარი, გზ. „კვალი“, 1897, № 50; გ. ჯალაბაძე, მემინდვრეობის კულტურა საქართველოში, სადოქტორო დისერტაცია, 1971, გვ. 79.

178. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 438.

179. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 366.

180. ლ. გვახარია, სახელმწიფო ბევარა-გადასახადები აღმოსავლეთ საქართველოში, (XIX საუკუნის პირველ ნახევარში), თბ., 1960, გვ. 44, 45, 86.

181. ლ. გვახარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 44.

182. გ. ჯალაბაძე, მემინდვრეობის კულტურა საქართველოში (სადოქტორო დისერტაცია) 1971, გვ. 90.

183. ლ. გვახარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 53.

184. ლ. გვახარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 86.

185. ლ. გვახარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 45, 85.

186. სიგელში, რომელიც ერეკლე პირველსა ანუ ნაზარალი ხანის მიერ არის ბოძებული ვიორგი შვილის პეტრიასათვის (1701 წ. ივლისი), აღნიშნულია, რომ „...ჩვენც ამისათვის მამშენი თქმეთის მებალახე იყო, ჩვენ მოურავად შევექნით, არც მებალახეობა გამოგვირძმევია ოთხს საკომლოს, ორასის საბა (ლახის) ჩვენს კარზედ მისემდეთ...“; საქართველოს სიძველენი ტ. III, ტფ., 1910, გვ. 189—191.

187. საქ. ც. ს. ს. ა. ფ. 16, ს. № 296, გვ. 17.

188. იქვე.

189. იქვე.

190. ლ. გვახარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 85.

191. გვახარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 86.

192. სიგელში (1757 წ. 7 თებერვალი), რომელიც ერეკლე მეფემ საბალახოდ აღვანი უბოძა თუშებს, აღნიშნულია: „შეგვიწყალეთ და გიბოძეთ თქვენ ჩვენს მამა-პაპათაგან ნაშახური და დიდათ ერთგულ კმათა ჩვენთა სულ ერთობილ თქმით, დიდათა, პატარათა — შეგვიწყალეთ და გიბოძეთ აღონი, ისე, რომ ჩვენს მამა-პაპათაგანაც წყალობად ქონდათ და ჩვენც ამრთვად ისე გვიბოძებია. ვინცა ვინ მოხნევდეს სალალის მიწას, დალა ჩვენ უნდა მოგვეცემოდეს და თქვენ, როგორც ძველთაგან, ან საბალახე და საფოთლე ერთვეოდესთ და საკომლო ისე გამოგვიბოდესით“ (ხელნაწერთა ინსტიტუტი ფ. d H 10. 063); ესარგებლობ გ ჯალაბაძის ნაშრომიდან „მემინდვრეობის კულტურა საქართველოში“, სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 1971, გვ. 79.

193. М. В. Мачабели, დასახ. ნაშრ., გვ. 404.

194. იქვე, გვ. 404—405.

195. იქვე, გვ. 416.

196. იქვე, გვ. 415.

197. В. В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святых, СЭ, № 1, 1949, с. 100.



198. მ. ვ. მახაბელი, დსახ. ნაშრ., გვ. 384—385  
 В. В. Бардавелидзе, დსახ. ნაშრ., გვ. 100.  
 199. მ. ვ. მახაბელი, დსახ. ნაშრ., გვ. 384—385.  
 200. ს. მაკალათია, ზეესტრეთი, ტფ., 1935.  
 201. В. В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святыниц, СЭ, № 1, 1949, с. 109.

202. გ. ჩიტაია, იმერეთის ექსპედიცია (ბაღდადის რაიონი) ენციკლის მოამბე, II, ტფ., 1937, გვ. 338; ზეესტრული სახლის „სენე“, ანალები, I, თბ., 1947, გვ. 155-156, დასახლების ტიპი მთიულეთში მსგ, VI, თბ., 1958, P. X არაძე, Грузинская семейная община, т. I, 1961. რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965, გვ. 14; ე. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1949, გ. გამყრელიძე, მესაქონლეობა მთა-ინგუშეთში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), საქანდრატო დისერტაცია, 1968, გვ. 72—73 და ა. შ.

203. გ. ჩიტაია, იმერეთის ექსპედიცია (ბაღდადის რაიონი) ენციკლის მოამბე ტ. II, ტფ., 1937, გვ. 338.

204. მ. მაკალათია, მეცხოველეობა ზემო იმერეთში, კრებ., „მასალები იმერეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1978, გვ. 67.

205. რ. ხარაძე, ა. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965, გვ. 14.

206. გ. ჩიტაია, ზეესტრული სახლის „სენე“, ანალები, ტ. I, თბ., 1947, გვ. 156; ე. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 18.

207. მ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში, კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1972, გვ. 50—55—56.

208. გ. ჩიტაია, ქსნური მიის გუთანი, ენციკლის მოამბე, V—VI, თბ., 1940, გვ. 486.

209. მ. მაკალათია, მეცხოველეობა, კრებ. „ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1973 წ. გვ. 62.

210. იქვე, გვ. 62.

211. В. В. Бардавелидзе, Опыт социологического изучения Хевсурских верований, Тиф., 1932, с. 39.

212. მიუხედავად იმისა, რომ ვ. მ. მაჩაბლის ცნობით თუნუქში, ფშავსა და ხევრეთში თიბვის დაწყების დღედ სამშაბათი უფიქრა მიჩნეული, ამჟამად ეს ფაქტი ფშავის ყველა სოფელში არ დასტურდება; თიბვად გაცვლის დღედ სამშაბათთან ერთად ხუთშაბათიც არის მიჩნეული; ვერ დავეთანხმებით ი. გოგოლაურის მტკიცებას იმის შესახებ, თითქმის ფშავში თიბვად გაცვლის დრო დადგენილი არ უფიქრა (ი. გოგოლაური მთიულურთა ტრადიციისათვის ფშავშია, ქართული ლიტერატურის საკითხები, ტ. II, თბ., 1971). ველზე მოპოვებული მასალით უკანადაცვლის სახოდლო საბჭოში შემავალ სოფლებში თიბვას ათენგენობა/სტერობის შემდეგ იწყებდნენ.

213. „თიბის სამშაბათის“ წინა დღეს, ორშაბათს, იღიდნენ „თიბის თავსა“; მორეკავდნენ საბლაქეში აუფნილ ცხრებებს. რომელთაგან ერთი დაიკვლოდა მთავარანგელოზის, მეორე სამებრს ჯერს. მესამე კი მიიღვრის ჯერს სახელზე. იკვლოდა სამიდან ექვსი ცხვარი, თხა კი კვირისთვის იყო განკუთვნილი. გომორდნენ სუფრას, სადაც მთელი თემი (არხოტის თემი — მლა, ჰომლა, ახიელი, კვირიჭინი, კლოთანი) იყრიდა თავს და ხუცესი დაილოცებოდა: „მშვედობის ზადულ მოგვარასთ, მშვედობით აღებულ ცელ-ნამკლ მშვედობით დ-გადებდასთ, ნამუშევარს ბარაქა და რტანასთ. თქვენ ნამუშევარ საღიხოდ და საქორწილოდ გამგაყენებდასთ; ხალხხო, თქვენი კარიშთ სოდელს ნუ გაცხებთ, ეთურჯვის პირში იყვენით:



ჭერი-ობოლს დაეძარაწით, აოდ ნამყოფს დაეძარაწით; გავირება წინსწვლის ჯერი-  
 ვით მალის, კლოვ თქვენ გავიკირდებისთ; უქმ დაიკირეთ. უქმს ნუ გასტეხთ ნუ ზოგს  
 მთბელ დასკირდების, ზოგს მამკალ დასკირდების, საქმის დღეთ უფროს ღირსება  
 წირავს თავის საქმეს, თემიც ჩვენ შამაგვეყურებს, თქვენ პირს არავეინ გადავას — პარას-  
 კევი, შაბათი და კვირაც შინახეთ. ვინაც სოფლის პირს გადავ, საქონს საქონში ნუ  
 გაურევთ, ცხვარს ცხვარში ნუ გაურევთ ნუც კირში მიხოლთ ნუც ლხინში მიხოლთ ნუც  
 სოფელში აწვეთ, ნუც ჭვარ-ჭვარის კარში მალუშობთ., ხალხს გააფრთხილებდნენ —  
 უქმივ დაჭერილივ, უქმს ნუვინ გასტეხთავ, თორე მემრ საზღენელად ნუღარ მიხოლ-  
 თავ, ჭვარში საკლავს აღარ დაგიკლავთავ“ (ს. ახიელი, არხოტის თემი).

214. ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 187.

215. ს. მაკალათია, ხევი, ტფ., 1934, გვ. 67.

216. კალას თემის (7 სოფელი) მთავარ საშლოცველოში წმ. კვირიკესა და წმ. ივ-  
 ლიტეს სახელობის ეკლესიაში („ლაგურკა“) კვირიკობა დღეს თემი სათემო მსხვერპლს  
 — ხარს სწირავს ღმერთს. ერთი კვირის შემდეგ კი ლაგურასაკენ მიმავალ გზაზე მდებარე  
 მინდორში კვლავ იქრის თემი თავს და აიბევის დაწყების აღსანიშნავად იველის მეორე  
 ხარი. იგივე დანიშნულებით უშველს თემში ფუსდის ეკლესიასთან იველის ხარი.

217. З. Гаглоева, Скотоводство в прошлом у осетин, содержание и уход за скотом, Мте, XII—XIII, Тб., 1963.

218. К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь, VII век., Тиф., 1912, с. 18—20.

219. В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, М.—Л., 1958.

220. В. А. Алборов, Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды», ИИНИИК, Владикавказ, 1928 с. 359.

221. М. Е. Шубин, Молочное хозяйство Джераховского общества Горной Ингуши, ИИНИИК, II—III, Владикавказ, 1930, с. 165.

222. როგორც გამოკვლეულია, „ჭვართ ენა“ ხალხის წარმოადგენით წარმოადგენს  
 ლეთებათა წმინდა ენას, რომელსაც ქადაგი ამა თუ იმ მოვლენისა, საგნისა თუ სხვათა  
 გამოსახატავდ ხმარობდა (თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორი-  
 იიდან, თბ., 1954, გვ. 129).

223. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ეორტალოგიური წელიწადი, ეტიუ-  
 დები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 130.

224. მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია, მიცვალებულს კელტი არხოტის თემში  
 მსე, III, თბ., 1940, გვ. 47; თ. ოჩიაური, ზევსურული მთიბლური სიმღერა „ვერი-  
 ნი“, მიომბილველი, ტ. II, 1951, გვ. 427; მისივე, მთიბლურთა და ხმით ნატირალთ-  
 ურთიერთობის საკითხისათვის, მსე, XI, 1960; აღ. კონკარელი, ზევსურელის თავი-  
 სებურებანი, თბ., 1960, გვ. 222.

225. მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია, დასახ. ნაშრ., გვ. 47.

226. თ. ოჩიაური, ზევსურული მთიბლური სიმღერა: „ვერიანი“, მიომბილველი,  
 ტ. II, 1951, გვ. 227—428.

227. ლ. ფრუიძე, რაჭული რიტუალური სიმღერები, ჟურ. „საბჭოთა ხელო-  
 ნება“, № 12, 1962, გვ. 84—85.

228. ე. ვირსალაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიულთა ზეპირსიტყვიე-  
 რება, მთიულეთ-გუდამაყარი, თბ., 1958, გვ. 48; მისივე, ქართულა სამონადირეო ეპო-  
 სი, თბ., 1964, გვ. 181—183; ი. გოგოლაური, მთიბლურთა ტრადიციისათვის  
 ფშავში, ქართული ლიტერატურის საკითხები, II, თბ., 1971.

229. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული მითბლური სიმღერა „ვერინი“, მიომბლოველი ტ. 11, თბ., 1951, მისივე, მითბლურთა და ხნით ნატირალთა ურთიერთობის შესახებ, თვის, მსე, XI, თბ., 1960.

230. М. В. М а ч а б е л и, Экономический быт государственных крестьян Тифнетского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. V, Тиф., 1888, с. 362. ს. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუშეთი, ტფ., 1933; მისივე, ფშავი, ტფ., 1934, მისივე, ხევსურეთი, ტფ., 1935, P. X ა რ ა დ ჯ ე, Грузинская семейная община, I—II, Тб., 1960; გ. ჭ ა ლ ა ბ ა ძ ე, მემინდერეთის კულტურა საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 1971.

231. ალ. ქ ი ნ ქ ა რ ა უ ლ ი, ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960, გვ. 223; გ. ჭ ა ლ ა ბ ა ძ ე, მიწათმოქმედება ფშავ-ხევსურეთში, თბ., 1963, გვ. 52.

232. გ. ჭ ა ლ ა ბ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 52.  
233. А. М. А р г у т и н с к и й, Экономический быт государственных крестьян Сигнахского уезда Тифлисской губернии, МИЭБГКЗК, т. IV, Тиф., 1886, с. 213.

234. შ. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი) კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“ თბ., 1972, გვ. 46, 92.

235. ფ. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, არაგვის ხევის ფშავის ტომონიმების ლექსიკონი, ნაწ. II, 1970, გვ. 46. (ხელნაწერი).

236. გ. ხ ო რ ნ ა უ ლ ი, მთაულეთ-გუდამაყურის ზოგეურთი ტომონიმი, ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, № 2, თბ., 1974, გვ. 63.

ჩვენი მასალებით „საონავროს“ სახელწოდებით სათიბი ჰქონდა სოფ. ათნოხის ხატს, რომლის ვაიათვის უფლება ჰქონდა როგორც ათნოხს, ასევე დემაცხოსა და ჩოხს. ვაიათბი ვიორგობა დღეს საკლავს დაკლავდა ხატში. სოფ. წვერეში (მთიულეთი) ჯდაღს ხეობა) ვინც ხატის სათიბს ვაიათბა, მას ხატში ახალწულს უნდა დაეკლა საკლავი. ქსნის ხეობაში ცხრაძმის ფერდზე, სამების სალოცავთან დადიანელები არ თიბდნენ ბ] ცხავატელი თიბდა ხატის სათიბს და სამავგუროდ სამების წვერზე ატანილ დროშას (ის დადიანეთიდან მოჰქონდათ) ცხარს დაახვედრებდა (შ. შაკალათია, მეცხოველეობა ქსნის ხეობაში, ხელნაწერი, 1969, გვ. 29). უნდა შევნიშნოთ, რომ ხატის სათიბის სახელწოდებად „საონავროს“ ხმარება მეორადი მოვლენაა.

237. Р. А. Х а р а д з е, Хевсурское Алгуми — Дрезняя фарма] общественно-экономического объединения, I, 1964, с. 49.

238. ე. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ხევსურული თემა, საქ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, № 8, 1952, გვ. 496.

239. „სათიბი მთა“. ფშავ-ხევსურეთში ეწოდება თეიოთელი კომლის კუთვნილ სათიბ ნაკვეთს. ვეა-ფშაველა წერს: „თუმცა ფშავი მთიანი ქვეყანაა, მთაა, მოკლედ რომ ვსთქვათ, მაგრამ ადგილობრივი მეკიდრნი ამ მთის ადგილებს ორ ნაწილად ჰყოფენ: მთა და ბარი. მთას უფრო მაღალ ადგილს ეძახიან, სადაც გვიან მოდის პური თუ ხლი, ბარი დაბალი ადგილებია, ქალის პირები, სადაც ყველაფერი ადრე მწიფდება და თოვლი გვიან მოდის მთასთან შედარებით. „მთას“ ეძახიან აგრეთვე თეთოთელს ნაწილს მთის ფერდობზე ცალკე ადგიანის სათიბად მიზომილს სოფლისაგან“ (ე.ა-ფშაველა), (ფშაველი), ძველი საქართველო, ტ. II, 1913—14, გვ. 290.

240. შ. შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი). კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“, 1972, გვ. 47.

241. В. В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святыниц, СЭ, № 1, М., 1949, с. 100.  
242. В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 102.



243. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 187.

244. ფშავეში უშეტეს შემთხვევაში შაბათ დღეს ნათლავდნენ და თიბვე-მკერე-ფურც-  
„შაბათის მუშანი“ იყიდნენ (საერთოდ შაბათ დღეს არც ხარებს შეგაბმენენ) და  
თესავდნენ). უჭმის სანათლავი საკლავის დაკლის დროს დაილოცებოდნენ: „შაბათის ძალო და მადლო; კვირას ძალო, შენ უშველე ჩემ ბინადრობას; რაც დღეს მუშაობაში გაწინე, გვაპატე, უშველე ჩემ მუშველ მუშებს; შაარჩინე კელ-მჭარი, ჩვენი უველისთვის ღმერთო უშველე“ (ფშ.). უჭმე დღეს ფუტკრით ნათელის დროს „პატეხდნენ“ ფუტკრის „ძირს“ და მუშებს თაფლს აქმედნენ. ამ დროს ღმერთთან ერთად იბსაც ახსენებდნენ.

245. ფშავეში „ტიერთის მუშათა“ შეყრის დროს (ეს ჩვეულებრივ კვირა დღეს ხდებოდა) თავის წამოსაკლებელ თოკს სამხრეებს („ბილჩებს“) არ უყვებდნენ, რადგან, ბილჩების გაკეთება ღმერთის მიმართ მკრეხელობად ითვლებოდა. „სამხრეებს“ გაკეთება კვირა დღეს ხელსურეთშიც ცოდვად ითვლებოდა: „ტრისტეში“ (შობა) როცა ცეცხლში ასხამდნენ ერბოს, ქალი ან კაცი დაილოცებოდა: „დიდო კვირავ, გეზვეწები, თუ რა შეგაწყინე ფეჯის ნალითაო, პირის ქართაო, საბელ-სამჭრითაო, იმან-მახვილითაო“.

246. არხოტში, „მთიბელთ“ დღით ფაფას აქმედნენ; სამუშაოზე წასულთ თანგაატანდნენ „პურ-სატანს“ (სატანი-ყველი) და ისინი ადგილზე „შეეროდნენ ნაყრს“. შუადღისას „მესადილეს“ მათთვის კეცეულები და ერბო მიჰქონდა, „მეწყულეს“ კი წყალი, მუწყულეს და მესადილეს ახალგაზრდა ვაჟები იყენენ; ქალები მთიბლებთან არ მიდიოდნენ, რადგან ისინი მათ ოხუნჯობით ხელებოდნენ. ეს „გვრინის“ ერთ-ერთი ტექსტიდანაც ჩანს:

- თიბად ვაქებენ მამასემო!
- წმაოლ თვალით საჭერლადაო.
- იქ ნუ წამახოლ, ქალო ჩემო!
- ვაჟებ დაგთხოვენ მუქარასაო,
- მამასა ეწყინება ბერსაო.

(ხმათ ნატირლების ნიმუშები, მსგ, ტ. III, თბ., 1940, გვ. 129). ბოლოორი სტრიქონის ასეთი ვარიანტიც არსებობს:

„ნურას წამახოლ, ქალო ჩემო,  
მაიჩი მთიბელნი ფულ-ულობენო (დიდულობენ, არშოიობენ).  
(ს. დათვისი).

სხვა კუთხეებში ვაგრცელებული ჩვეულების თანახმად, საი-ბზე მიმავალ კაცს ქალის თმები არ უნდა ენახა (ლეჩხუმი, მთიულეთი, გუდამაყარი; მასალა მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ლ. სოსელიამ). ბუნდ ანუ მირგვალ ხეესურეთში მთიბელთათვის მესადილეს „თერთა“ (რძეში არეული ხავეჭი) მიჰქონდა (ს. დათვისი). არხოტში სახლში დაბრუნებულ მთიბლებს საღამოზე ხორც-წვენით უმასპინძლებოდნენ (წვენიდან მოხარშულ ხორცს იღებდნენ და შიგ წეროლად დაჭრილ გულ-ღვიძლს ჰკრდნენ და რძეს ასხამდნენ ნახარშში (ს. დათვისი).

247. „ლული“ ნამგლის ეწოდება შატრის თემში (ალ. კინჭარაული, 224); სხვა თემებში ის ან ნამგლის მოღუნულ ნაწილს აღნიშნავს (არხოტი, „ნამგალი ღულში გადარჯლა“) ან რიტუალურ ტექსტში მოიხსენიება, რომელსაც დეკანოზი

წარმოსთქვამდა თიბვის დაწყების წინა საღამოს მთაში მთიბლების დალოცვის დროს —  
„ცელ-ღულის ვაღებავი, ბეღად და ბედნიერად მივიქნინასთავი!“ (ს. დათვილი) დღეს  
საერთოდ დაგვიღულ პირიან ნამგალს ეწოდებოდა. ამ ტიპის ნამგალი ვაერცელებულ  
ყოფილა ქართლში, თიანეთსა და ფშავე-ხევსურეთში (გ. ჯალაბაძე, გ. ლომიძე, გ. ჯაფარიძე,  
საქართველოს სამიწათმოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1960), საინგილოში (საი-  
ნგილო, ძველი საქართველო, ტ. II, ვ. თაყაიშვილის რედაქციით, ლექსიკონი. ტფ.,  
1912—1913).

248. ალ. კინკარაული, ხევსურულის თავისებურებანი, თბ., 1960, გვ.  
224; ი. გოგოლაური, მთიბლურთა ტრადიციისათვის ფშავეში, ქართული ლიტერატ-  
რის საკითხები, II, თბ., 1971; გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, პირადი ფონდი, ფონდი  
1753, საქ. ცენტ. არქივი, მ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯა-  
ვახეთი), კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“, 1967, გვ. 64; მისივე, მსხვილფეხა მესაქონ-  
ლეობა თუშეთში, კრებ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1967.

249. ალ. კინკარაული, დასახ. ნაშრ., გვ. 224—225.

250. თალამი ჭიზიყში ხაჩაკალათ ან ფიშლით ერთ ჯერზე ასაღებ დატკენილ თი-  
ვას ან ძეძვს ეწოდება (ს. მენტეშაშვილი, ჭიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1953).

251. ალ. კინკარაული, დასახ. ნაშრ., გვ. 224.

252. იქვე, გვ. 225.

253. მთის სათიბებში იზრდება (ხეც): სამყურა, აჭკანა, დიშლა, ნეშა ბალახი  
ქუში, ქალის თმა ბალახი, თავსვილა. მთის სათიბებს დაბლა „ყურეებში“, „ბუყაყი  
ადგილებში“ (ჭობიანი), იზრდება შუპყა, კენკეშა და სხვა ფართეფოთლოვანი მცენარე-  
ები. აქ თიბვას და ახვეტას ჩქარობენ, რომ ნათიბს არ დააწვიმოს და არ დააღბოს (ს-  
ბაცალივო). სახენცლებში — ქალებში, ყანის ნაპირ-ყურებზე, სახლებთან, ბოსლებ-  
თან, კარისპირებზე, წისქვილებთან იზრდება და ითიბება შამბი: შალანი, ჯოლხამი  
(ჯოყრიანი — უხეშ ღეროიანი), დიყი, შალდაყი, საგუგა (ჭეკარა), კინკარი, შუპყა,  
ჭოპყა (ჩრდილის ბალახი), კელია, დაჯირა, ვბოშებლა, ვბოსასუჭა, აჭკანა, მარჩემულა  
ლაგი, კინა, ბომბლა, დედალი ბალახი; ლაგი არის დედალი და მამალი — თუ მამალი ლა-  
გი სწორი და მძალაია, „ლალიანი“ წლის მაჩვენებელია — წიფლს კა ბალახივ, მამალ  
ბალახივ. დიბჩა ეწოდება ლაგის და დიყის ღეროს.

ფშავე: სახლთან და ბოსლის პირებზე იზრდება: კინკარი, შალარი, შალდაყი (მა-  
თურა), დიყი (მათურა), ვბოშებლა, ხოზუა, ძირხვენა, ხონოტა, შუპყა, კინკრის  
დედა; მთის სათიბებში, იონჯა, სამყურა, წმინდა ბალახი; სვილა ბალახი, ბომბლა.  
ფშავე-ხევსურეთში ზოგადად ბურახი ეწოდება: დიყს, შუპყას, ბუერას, შალანს;  
თუშეთი: სახლთან და ბოსელთან ახლოს ითიბება შამბი, კინკარი, კინკრის დედა  
შალდაყი, აყი (თეთრი დიყი), გიურა, მარიამქარა, მძივანა და სხვ. მთაში: სამყურა  
წმინდა ბალახა, ბომბლა ბალახი.

254. თეთრი დიყი, ალ. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ.,  
1949.

255. ი. გოგოლაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 187.

256. ვ. შამილაძე, ალპური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969, გვ.  
126.

257. მ. მაკალათია მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ.,  
მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1972, გვ. 46.

258. ი. გოგოლაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 185.

259. იქვე, გვ. 185.

260. ალ. კინკარაული, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1972.

261. ძველი საქართველო, ტ. II, ტფ., 1911—1913, გვ. 291.  
 262. გ. ჯაფარიძე, ნარკვევი ქართული მეტროლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1973, გვ. 88.  
 263. იქვე, გვ. 96.



თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

1. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ლესაბა ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 1—2.
2. შესასწავლ კუთხეებში გაგრძელებული იყო შემდეგი სახის შინაური ცხოველები: ძროხა, ცხვარი, თხა, ცხენი, ჯორი, სახეღარი, ძალი, კატა; გარკვეული რწმუნაწარმოდგენების საფუძველზე ღორის მოშენება და მისი ხორცის კამა, საერთოდ, იკრძალებოდა.
3. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები, მსე, ნაწ. I, ტფ., 1938, გვ. 39.
4. დასახ. ნაშრ., გვ. 40.
5. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სეანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 124; В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, წელი, გვ. 184.
6. მ. მაკალათია, მსხვილფეხა შესაქონლეობა იუშეთში კრებ. თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 73.
7. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1952; ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1941; მ. ჩართლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961.
8. კოშკის ტიპის სამლოცველო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გარდა გაგრძელებული იყო სევანეთშიც ვითინი/ითინის სახელოდებით. ამასთანავე ამ ტიპის ნაგებობა იდგებოდა საფლავზედაც. კოშკის ტიპის სამლოცველო ანალოგს პოულობს ურარტულ და აქემენიდურ კოშკური ტიპის სამლოცველოებთან (იხ. Ю. М. Гагюшидзе, Самадги, Тб., 1979, გვ. 52).
9. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების სასულიერო ტექსტები, მსე, ნაწ. I, ტფ., 1938, გვ. 11, 13, 14.
10. ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფ., 1933, გვ. 197—198, 206.
11. В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 9.
12. ნ. ხიზანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 69—70; ს. მაკალათია, ხეცსტეტი, ტფ., 1935, გვ. 242, 243, 244, 245; გ. თევდორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, წ. II, 1939, გვ. 23—25; თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 50—54; В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 1957, გვ. 9, 21.
13. რიოში — უწმინდური, „სამრელოში შირეული“, თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 131.
14. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 52.
15. იქვე, გვ. 54.

16. გ. ბოკორიძე, თუშეთი, პირადი ფონდი № 1753, საქართველოს ცენტრალური არქივი.



17. როგორც ენათმეცნიერი თ. უთურგაიძე ვარაუდობს „თურსიები ნახურსი“ ომელობისა უნდა იყოს, სადაც ეხ-ის წინი ნაშთი უნდა იყოს ნახურსი (>ინ) სუფიქსისა და არა ქართულის—ის სუფიქსისა. ეხი როგორც დამოუკიდებელი სიტყვა დღესაც იხმარება ხევსურეთსა და თუშეთში. ეხ—ნახურ ენებში ნიშნავს გამოქაბულს; თ. უთურგაიძე, ქართული ენის მთის კილოთა ზოგი თავისებურება, თბ., 1966, გვ. 95—96.

18. მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967, გვ. 73—77.

19. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საეკლტო ძეგლები, ტ. II, თბ., 1982, 156—158.

20. ადგილს დედამი ხზოს დაკვლის დროს ასე „იხუცებენ“: „ადგილის დედაო იფნის წვერას ანგელოზო, დოთვენ—ბუციერთ (საქონელი „ჯვართ ენახე“) კლარიგის ამბანო, შენად სადიდებლად იყვას მაქსანებული დოთვენ-ბუციერთ-ნუკრი (დგვეულის ხზო), უშველეთ, ხვარადრო, ნიჯი, ბარაქა დოტანეთ საქონის ნაწველ-ნადღებს, ბაღჩად, ბორკოლი ჩამახსენით, მოქარ-მოცაღეტ მურადეთ...“ (ხევის ს. ჩხუბა). ხზოსთან ერთად მიიქვთ „სადობილო“ (ყველა ხატს მყავს დობილები, რომელიც ადგილის დედასთან შედარებით იფლებიან ბოროტ ძალებად) „სამ-ხუთმეტსაფან“ გამომცხვარი (სამ-სამ ცომის გუნღას შეაერთებენ და ასე აკეთებენ) 15 ტომოლი—პატარა მრგვალი ხშირდები; თუ დობილებს ციკანი არ დავუკვს, მაშინ სამეგრ „სამხუთმეტი“ უნდა მიიტანონ, რასაც „თიკნის ცელი“ ეწოდება. თან გააყოლებენ კუშუშულა//კუშინივლის//კუსისწვილას—აღად მიცვლელ ყველს გუნღას. კუშუშულს დღეობის დროსაც მიიტანენ (იგულისხმება, რომ ხზოს დაკვლა „უდღეობო დღეს“ შეიძლება როცა ხზო გარკვეულ ასაკს მიაღწევს). „სადობილო“ მიიქვთ დღეობის დროსაც და უდღეობო დღესაც, როცა საქონლის ავადმყოფობა გაჩნდება ან „კუს-ნადები“ (ყველი და არაფანი) უფუჭდებათ. სადობილოში შედის კიდევ სამი „ბოკოლია“ (სამტოტა ხშიად). დოლოცის შემდეგ ან ადგილზე ტოვებენ ან ირგელივ მიმოფანტავენ ადგილის დედის სამლოცველოსთან (ხევის.). თუშეთში მარიამწმინდას ასე ევედრებიან— „ღმერთო კვირაო, დედ მარიამ დეიშობელო, შენ დაგვიწერე ჯვარი კაცსა, ფურსა და ფურის ქმოსა, ზე-წველასა, შინ მყოფს, გარეთ მყოფს, ზედაწის პატრონს წყალობა გაატანოს ორფეკშიც და ოთხფეხშიც, ფურსა და ფურის ქმომც, ბრუნელშიც (ჩხუტის ჩასარევი ჯოხი)“. მარიამწმინდას სწირავენ სამ „აქუფოს“ (გაშლილი ხელის მტავანზე ამოხვეული ძაფი, თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, თბ., 1960); მარიამწმინდას აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ყველგან ეწირებოდა მიწები (დბ., ხევის, იუშ.) გარდა იმისა ფშავის სოფელ მიხურაში მარიამწმინდას სალოცავში ზაფხულის დღესასწაულების დროს მომყავდათ იმ წილს პატარალები და ზღებოდა ხატში გაყვანა ქალს შიფვებით მოქარგული პატარა ჩანთა მიქონდა და სწირავდა სამლოცველოს. მარიამწმინდას სამლოცველო მდ. მათურხეთის ქალაშია და შუადღის ხანს ჩნოერი ქალები პატარალებს წყალში ადებდნენ ისე, რომ ტანსამოსიანად დასველებულყვენ. შედეგ სველი ტანსაცმელი პატარალებს ტანზე უნდა შეეშროთ, რამე კი ქმართან უნდა დაწოლილიყვენ ამავე ტანსაცმელით. როგორც ვხედავთ, აქ ნათლად ვლინდება ნაყოფიერების ქალ-ღვთაების ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია, რომელთანაც წყლის ნაყოფიერების ფუნქციაც არის შერწყმული.

21 მ. მაკალათია, მსხვილფეხა მესაქონლეობა თუშეთში, კრებ. „თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1967, გვ. 78.



22. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 58, 112.
23. ს. მაკალათია, ხევისურეთი, ტფ., 1935, გვ. 243—244; თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 29; В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 1957, გვ. 29.
24. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 50.
25. ფშავში ფურთ ნათავარ ქადას რომ „ზოდიდებს“ ხევისურეთი, ლეთისმშობელს შემდეგი სიტყვებით მიმართავს: „ზღვენ-ულუფა მოუტანია შენს საქებადღებლად ყოვლად შინდაო ლეთისმშობელო (ფურთ ნათავარის მომტანის სახელს იტყვის); შენთვის არ დაუკლია ზღვენი და ულუფა, ჭადა და სეფის კვერი, ფურთ ნათავარი, გთხოვს ჩვენის დახმარებით და თავად მუხლის მოყრით, რომ ვაღამაფურე ჭვარი საქონთ და საქონთ ნაყოლს, ფურების ნაწველ-ნადღევებს და გვიხსენ საქონი მგლისა და სხვა ნადირისაგან. კაცი მტრისაგან, და გვიხსენ კაცი და საქონი ყველა ბორბტებისაგან, ავი თვალი და გული აგვიცლე, შენ ააცილე ყველა ზარალი და ბორბტი დალოცვილოღეთისმშობელო, ემ ზღვენ-ულუფის მომტანს შენთვის ფურთ ნათავარი არ დაუკლია და შენც კეთილი თვალი გააყოლე და შენი კაბის კალთის ქვეშ შინახე... (ს. შუაფხო, ს. თხილიანა, ფშავი).
26. ს. მაკალათია, ხევისურეთი, 1935, გვ. 232.
27. ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, 1938, გვ. 114.
28. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, I თბ., 1964, გვ. 58.
29. მ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრებ. „მესხეთ-ჯავახეთი“, თბ., 1972, გვ. 40.
30. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 124—125.
31. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 125.
32. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 100; ს. მაკალათია, ფშავი, ტფ., 1934, გვ. 207, 185; ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშავლები (დღიური), ენიშკის მოამბე, XI, თბ., 1940, გვ. 144; მისივე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საეკლტო ძეგლები, თბ., 1974, გვ. 69, 72, 88.
33. ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშავლები (დღიური), ენიშკის მოამბე, XI, თბ., 1940, გვ. 123.
34. ს. მაკალათია, ხევისურეთი, თბ., 1935, გვ. 231.
35. იქვე, გვ. 239.
36. И. Цискаров, Записки о Тушетии газ. «Кавказ», № 8, 1849, გვ. 32.
37. ჯ. სონღულაშვილი, მასალები ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1964, გვ. 133.
38. Г. Меликишвили, Напри-урарту, Тб., 1954, გვ. 369.
39. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (აქანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 124, 126.
40. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 50.
41. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 126.

42. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სამლოცველოებში დღესასწაულის დროს დიდი ადგილი ეკია სისხლიან შესაწირავთან დაკავშირებულ რიტუალს. ჩვენ ვიცი, რომ ქრისტიანულ სამლოცველოებთან აკრძალული იყო წარმართული ტულების შესრულება; 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილების 27-ე მუხლი აღნიშნულია: „სრულიად განჩინებითა განავდებს სამლოცველო კრება ამას, რათა ამოერთგან არავინ იკადროს შეეყვანება ზეარაკსა, გინა ცხერსა ანუ სხვისა პირუტყვისა კარბჭესა შინა ველესისასა, და დავლა მას შინა, გინა სისხლის ცხება კართა და ზღერბლთა ეკლესიათა, რამეთუ კრებთ: მსახურთა არს საქმე ესა და არა წეს-არს ქრისტიანეთაჲ. უკეთუ კულა ვინმე გამოჩნდეს ესევეთარისა ცთომილისა საქმისა მოქმედი, ვამცნებთ ეპისკოპოსთა, რათა განაძინ ეკლესიათა, ვითარცა შეურაცხის მყოფელი ქრისტიანთა შუქლისაჲ“.

43. მასალა შეგვაწოდა და მოგვაწოდა ს. ბარცახის სამუშაო სკოლის მისწავლებელმა ალუდა არაბულმა.

44. თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.

45. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხეცურეთი, ტფ., 1935, გვ. 265.

46. თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 6.

47. თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 69—70.

48. თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 6.

49. მასალა მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ც. ბეზარაშვილმა.

50. ვ. თ ე ლ ო რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხეცურეთში, წ. II, ტფ., 1935, გვ. 65.

51. მასალა მოგვაწოდა ქვემო აღვანელმა გერმანე სისაურმა.

52. ნ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, „ნადირობის წესები ხეცურეთში“, ხელნაწერი დატულია ძტორის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში.

53. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საეკლტო ძეგლები, ტ. II, თბ., 1982.

54. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, სენური საგალობელი ბარბალ დოლაში, ენიშის მოამბე, V—VI, თბ., 1940, გვ. 550—551; თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 56—57.

55. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფშავი, თბ., 1934, გვ. 190—194; თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967; ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ საეკლტო ძეგლები, თბ., 1974, გვ. 77—92.

56. Д а л г а т, П е р а н т и г н а я р е л и г и я ч е ч е н ц е в, В л а д и к а в к а з, 1891.

57. ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართული საზოგადოებრივი ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 220.

58. ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართული საზოგადოებრივი ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 97.

59. ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 65.

60. კეთილობა პირუტყვის შაქრტლობას აღნიშნავს.

61. დ. ჯ ა ნ ე ლ ი ძ ე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, წიგნი I, თბ., 1948, გვ. 99, 353.

62. ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული საწესო ნიღბები, მსე, VII, თბ., 1955.

63. იქვე.

64. ე. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 97.

65. И. Елиосидзе, Записки о Тушетин, рукопись 1847, р<sup>2</sup>, оп. 2, № 18 с. 21. Архив Востоковедов Институт народов Азии, Л. А. Зиссерман, Очерки хевсуретин, газ. «Кавказ», 1851, № 22. Р. Эрнстов, О Тушетинском хевсурском округе, ЭКОРГО, т. III, с. 126; К. Ган, Путешествие в страну Пшавов, Хевсур, кистин и ингушей летом 1897, «Кавказский вестник», 1900, № 4, с. 54.

6. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940, გვ. 20; ს. შაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 240, 252, 261; მისივე, თუშეთი, გვ. თბ., 1933, 197, 204, 210, 211; მისივე, ფშავი, ტფ., 1934, გვ. 184, 192, 204; ვ. ბარდაველიძე, იერის ფშავლები (დღიური), ენციკლის მოამბე, 1940.

М. Машурко, Из области народной фантазии и быта, СМОМПК, вып. 18, Тиф., 1894, с. 249.

66. Г. Радде Путешествие в Мингрельских альпах, ЭКОРГО.

ტ. VII, ნაკ. V, გვ. 112; თვისუფალი სვანი, სვანეთის ეკლესიის ქონება, გზ. „დროება“, 1885, № 78.

67. ა. რობაქიძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, თბ., 1941; ს. რეხვიაშვილი სად მონადირე სდევს ჯხესა თბ., 1968, გვ. 27.

68. М. Машурко, Из области народной фантазии и быта, СМОМПК, вып. 18, Тиф., 1894, с. 249.

69. Г. С. Читая, Земледельческие системы и пахотные орудия Грузии, Вопросы этнографии Кавказа, Тб., 1952, с. 102.

70. ნ. რეხვიაშვილი, ქრონოლოგიაში, კრებ. „თელო სასოკია“, თბ., 1969, გვ. 124.

71. ს. აბაშიძე, წარმართული პანთეონის საკითხები ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1971.

72. Г. С. Читая, დასახ. ნაშრ., გვ. 102.

73. მასალა მოგვეწოდა არქეოლოგმა ლ. ფანცხავამ.

74. Вероисповедование, Суверения, обряды, правление, обычан и нравы Осетин, Газ. «Тифлиские Ведомости», 1830, № 39.

75. მასალა მოგვეწოდა არქეოლოგმა ი. გავშიძემ.

76. ა. რობაქიძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, თბ., 1941, გვ. 178, 189, 203.

77. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 70—71.

78. მ. ჯანაშვილი, საინგილო, „ძველი საქართველო“, ტ. II, 1911—13, გვ. 168.

79. ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 34.

80. თ. ოჩიაური, ხევსურეთის მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი), სვგ, VII, 1955; ე. ვირსალაძე, ქართული საზოგადოებრივი ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 22, 35.

81. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 232.

82. ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 35.

83. В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 37—53.

84. В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 29; თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 112—113.



85. В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 23.
86. თ. თ. ჩიბაურაძე, შიშოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 112—113.
87. იქვე, გვ. 114.
88. იქვე.
89. მ. ლორთქიფანიძე, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის გემები, I, გვ. 34; გ. დუნდუა, პიტენტ-ბიჭვინტა ნუმისმატიკური მასალის მიხედვით, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია, მოხსენებთა ანოტაციები, თბ., 1963, გვ. 65; ლ. კილაშვილი, ნაქალაქარი ურბნისი, თბ., 1964, გვ. 82; ი. გაგოშიძე, აღრანტიკური ხანის ძეგლები ქსნის ხეობიდან, თბ., 1964, გვ. 42—43; ქ. ჯავახიშვილი, ურბნისის გლიბტიკური ძეგლები, თბ., 1972, გვ. 12.
90. მ. ლორთქიფანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 34; ლ. კილაშვილი დასახ. ნაშრ., გვ. 83.
91. ი. გაგოშიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 42.
92. გ. დუნდუა, დასახ. ნაშრ., გვ. 64—65; ქ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 83.
93. მ. ლორთქიფანიძე, ძველი საქართველოს გლიბტიკური ძეგლების კორპუსი, I, თბ., 1969, გვ. 144, 145.
94. გ. დუნდუა, პიტენტ-ბიჭვინტა ნუმისმატიკური მასალის მიხედვით, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესია, მოხსენებთა ანოტაციები, თბ., 1963, გვ. 64—65.
95. გ. დუნდუა, დასახ. ნაშრ., გვ. 64—66.
96. ლ. კილაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 83.
97. ქ. ჯავახიშვილი, ურბნისის ნაქალაქარის გლიბტიკური ძეგლები, თბ., 1972, გვ. 13.
98. ზ. კვიციანიძე, არწივი და სამი სქნელი, „მაცნე“, ვნისა და ლიტერატურის სერია, № 4, 1973, გვ. 86.
99. იქვე, გვ. 86.
100. იქვე, გვ. 87.
101. მ. შაკალათია, წარმართული ხასიათის ზოგიერთი საკულტო ძეგლი სენაქოში, კრებული „სენაქო“, I, თბ., 1977, გვ. 40.
102. Р. Эрстов, О Тушино-Пшаво-хевсурском округе, ЭКОИРГО; кн. III. 1855; ს. შაკალათია, ზეესტრეთი ტფ., 1935, გვ. 75; გ. ჩიტია, ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 1, 1955, გვ. 391—392.
103. გ. ბოჭორიძის პირადი არქივი, საქართველოს ცენტრალური არქივი, ფ. 1753, საქმე 123, ფ. 15.
104. მასალა მოგვაწოდა არქეოლოგმა ი. გაგოშიძემ.
105. დაბაღება, წიგნი პირველი, შესაქმე, თავი ი, გვ. 17.
106. А. Рыбаков, Космогония и мифология земледельцев Энеолита, СА, № 1, 1966, გვ. 31—32.
107. ი. სურგულაძე, ასტრალური სიმბოლიკა ხალხურ ორნამენტში, დისერტაცია ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1962.
108. Далгат, Первобытная религия Чеченцев, Владикавказ, 1891.
109. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირო ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 7.



110. ა. რობაქიძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, თბ., 1941.
- შ. ლორთქიფანიძე, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გავრთიანება, თბ., 1963, გვ. 217, დ. მუსხელიშვილი, უჯარმა, თბ., 1966, გვ. 57.
111. ვ. კოტეტიშვილი. ხალხური პოეზია. თბ., 1961, ელ. ვირსალაძე, სამონადირო ეპოსი, 1964, გვ. 23.
112. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბ., 1982, გვ. 109.

შემოკლებათა ახსნა

- ენიკე — აკად. ნ. მარის სახ. ენის, ისტ. და მატერიალური კულტ. ინსტ.  
მსე — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის.  
კეკ — კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებულები.  
ЗОИРГО — Записки отдела Имт. русского географического общества.  
ИНА — Институт народов Азии.  
ИИНИИК — Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения.  
КСХ — Кавказское сельское хозяйство.  
МИЭБГКЗК — Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края.  
МУКЛЗПИСК — Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе.  
СМИЭБГКЗК — Свод материалов по изучению экономического быта государственных крестьян Закавказского края.  
СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.  
СЭ — Советская этнография.  
СА — Советская археология.  
ТКССХ — Труды Кавказского общества сельского хозяйства.  
КОИОСЗЕ — Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы.

ტაბულების აღწერილობა

- ტ ა ბ უ ლ ა I, 1. ფშაური ციხე-სახლი (ფოტო ს. მაკალათიასი, 1930 წ.)  
 2. თუშეთი ციხე-სახლი (ს. ფარსმა, ფოტო, მ. მაკალათიასი, 1971 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა II, 1. ს. შატლი (ხევსურეთი, ფოტო ნ. ყანჩაველისა, 1982 წ.).  
 2. ს. დართლო (თუშეთი, ფოტო მ. მაკალათიასი, 1971 წ.).
- ტ ა ბ უ ლ ა III, 1. ს. ახიელი (ხევსურეთი, ფოტო ს. მაკალათიასი, 1930 წ.)  
 2. ს. მუცო (ხევსურეთი, ფოტო, ნ. ყანჩაველისა, 1982 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა IV, 1. ს. შენაჭოს საზამთრო ბოსლები (თუშეთი, ფოტო მ. ხუციშვილი-სა, 1971 წ.)  
 2. საქონლის საზამთრო სადგომი-გომური საბძლით (ფშავე, ს. უძილაურთა, ფოტო მ. მაკალათიასი, 1966 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა V, 1. ჭოხი საზაფხულო საძოვარზე „სამთოში“ (ფშავე, ს. უკანაფშავე, ფოტო, მ. მაკალათიასი, 1966 წ.)  
 2. საზაფხულო ბოსლები (ხევსურეთი, ს. მოჭმო, ფოტო მ. მაკალათიასი, 1968 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა VI, 1. ქალაის სოფელი (ხევსურეთი, ფოტო მ. მაკალათიასი, 1968 წ.)  
 2. საქონლის საზაფხულო სადგომი—ბაეი (ფშავე, ს. უძილაურთა, ფოტო მ. მაკალათიასი, 1968 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა VII, 1, 2, თივის ახვეტა-ჩამოტანისაან დაკავშირებული შრომის იარაღები (ს. უკანაფშავე, ფოტოები მ. მაკალათიასი, 1966 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა VIII, 1. სპარსანველოს ნიში (ხევი, ფოტო ს. მაკალათიასი, 1930 წ.)  
 2. ყაჭველი წმინდა გიორგის ჯვარი (ხევსურეთი, ს. ახელი, ფოტო ირ. თხიჯურისა, 1942 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა IX, 1. შეწირული არჩვის რქები (სვანეთი, აღმოს. წმ. გიორგის ეკლესია, ფოტო მ. ჩართოლიანისა, 1972 წ.)  
 2. შაფურთის წმ. გიორგის „კარი“, ხახბატის წმ. გიორგის ნიში (თუშეთი, ს. ქუმელიურთა, ფოტო მ. ხუციშვილისა, 1976 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა X. შეწირული მსხვერპლის დანერგვა ლაშარის ჯვარში (თუშეთი, ს. ჩილო, ფოტო მ. ხუციშვილისა, 1964 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა XI, 1. სამსხვერპლო ხარის შეწირვა ყაჭველის წმ. გიორგის ჯვარში (ხევსურეთი, ფოტო ირ. თხიჯურისა, 1942 წ.)  
 2. ცხვრის შეწირვა და დანერგვა დიდგორში (ქართლი, ფოტო ვ. სონღულაშვილისა, 1961 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა XII. საახალწლო რიტუალური პერები—„ბაცუკები“ (თუშეთი, ს. ომალო, 1964 წ.)
- ტ ა ბ უ ლ ა XIII. საახალწლო სამეკლეთო კვერები: 1. ხევსურული; 2. ფშაური; 3. შველთ კვერი (ფშავე).
- ტ ა ბ უ ლ ა XIV. სამეკლეთო კვერის საბეჭდოებები—საჭრეოლები (ხევსურეთი, ს. დათვისი; მხატვარი თ. კონიაშვილი, 1965 წ.)



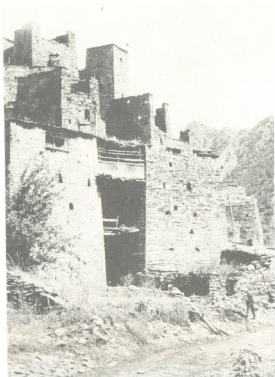
ქართული  
ნაციონალური  
ბიბლიოთეკა

ტ ა ბ უ ლ ე ბ ი

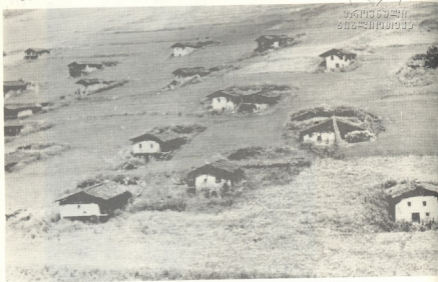




ՀԱՅԿԵՍՏԱՆԻ  
ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ



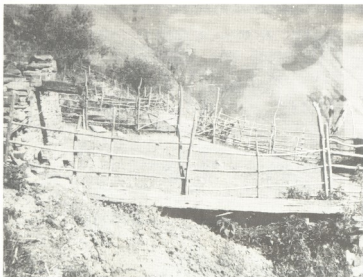






საქართველოს  
ენციკლოპედია







საქართველო  
ზოოლოგიის















ხარი



ძროხა



ცხენის ხალი



ცხვარი

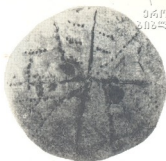


ვაჟი



ჩალი

ქრის დედა (ქრში ჭყეცია)



სამეკვლეო ქვერი  
(ხევსურეთი)

სამეკვლეო ქვერი  
(თშავეი)



მგელთ ქვერი (თშავეი)



ხარი

ძროხა

ცხვარი



კვარი

ბორჯღალა

გნათხარი საჭრეთელი

ქელურმესიდან.

შინაარსი

შესავალი . . . . .	3
თ ა ვ ი პირველი—მსხვილფეხა საქონლის სქესობრივ-ასაკობრივი დაყოფა და საქონლის მოვლა-მოშენებასთან დაკავშირებული ხალხური ცოდნა-გამოცდილება . . . . .	19
თ ა ვ ი მეორე—მსხვილფეხა საქონლის მოვლა-მოშენების წლიური ციკლი . . . . .	34
§ 1. მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო კალენდარი და მისი ეტაპები . . . . .	34
§ 2. პირველი სამეურნეო ეტაპი—საქონლის ბაგური კვების პერიოდი . . . . .	50
§ 3. მეორე სამეურნეო ეტაპი—საქონლის საძოვარზე გაყვანა, მასთან დაკავშირებული ხალხური ცოდნა-გამოცდილება და წეს-ჩვეულებები . . . . .	74
§ 4. მესამე სამეურნეო ეტაპი—საქონლის საზაფხულო საძოვრებზე გარეკვა, მასთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაციის ფორმები და საძოვრების გამოყენების ხალხური ტრადიცია . . . . .	81
§ 5. საქონლის საზამთრო საკვების დამზადება-თიბვა (ქვეეტაპი) . . . . .	116
თ ა ვ ი მესამე—მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები . . . . .	130
Скотоводство в Горной части Восточной Грузии (Резюме) . . . . .	156
მითითებული ლიტერატურა და შენიშვნები . . . . .	166
შემოკლებათა ახსნა . . . . .	197
ტაბულების აღწერილობა . . . . .	198

Мзия Николаевна Макалатия



СКОТОВОДСТВО В ГОРНОЙ ЧАСТИ ВОСТОЧНОЙ  
ГРУЗИИ

(Туш-Пшав-Хевсурети)

(На грузинском языке)

«МЕЦНИЕРЕБА»

ТБИЛИСИ

1985

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი: ვ. ი თ თ ნ ი შ ვ ი ლ ი  
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი: ბ. გამყრელიძე

სბ 2423

რედაქტორი გ. ჭ ა ლ ა ბ ა ძ ე  
გამომცემლობის რედაქტორი ი. გაჩეჩილაძე  
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე  
ტექნიკური რედაქტორი მ. გიორგაძე  
კორექტორი მ. რამიშვილი

გადაეცა წარმოებას 16.3.83; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 4.4.85;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქალაქი № 1; ბეჭედი მაღალი;  
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 13,4;  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 12,4;

უფ 05130;

ტირაჟი 1200;

შეკვეთა № 1165;

ფასი 1 მან. 80 კაპ.

---

Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

გამომცემლობა «მეცნიერება», თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19

---

Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060. კუტუზოვის 19



18/21

F 58.179  
3



F

✓