

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
თუმის ნ. ბერძენიშვილის სახ. სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი

ISSN 0234—0291

მ. გიორგაძე

ქართული ხალხური კალენდარული
საწესწევულებო პოეზია
სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს
ზეპირსივშიელები
XI



თბილისი —
„მეცნიერება“

1993

კალენდარულ საწესჩვეულებო პოეზიას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს ის ფაქტი, რომ იგი ფოლკლორის ერთ-ერთი უძველესი ჟანრია, ადამიანური გონებითა და მეხსიერებით შემონახული წინათობათა უძვირფასესი პოეტური მემკვიდრეობა. ამ ჟანრის ნიმუშებმა არა მარტო უძველესი მსოფლმხედველობის, არამედ მხატვრული სიტყვის განვითარების ადრეული საფეხურების დამადასტურებელი მასალაც შემოგვინახა.

კალენდარული წეს-ჩვეულებების და მასთან დაკავშირებული ფოლკლორის ერთ-ერთი თავისებურება ისიცაა, რომ სხვადასხვა ხალხების ტრადიციულ კულტურაში იდენტური სტრუქტურული ელემენტების, მოტივების, თემების არსებობა შეინიშნება, რაც, ძირითადად, კაცობრიობის კულტურული განვითარების მეტნაკლებად ერთიანი პროცესით და განვითარების ერთგვარ საფეხურზე ადამიანური ფსიქიკის ერთგვაროვნებით აიხსნება: „მსგავსი წეს-ჩვეულებები და რწმენები სხვადასხვა ხალხებში ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად წარმოიშობა, ცხოვრების ანალოგიური პირობების გავლენით ადამიანური აზრის ერთნაირი მუშაობის შედეგად“ [425, 64].

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დამთხვევათა მრავალრიცხოვანი ფაქტები ხალხების საუკუნოვან ურთიერთკონტაქტებსაც გულისხმობს. უ. დიუმეზილი, როცა ლაპარაკობს ხალხების მუდმივი თუ დროებითი კონტაქტების შესაძლებლობაზე ჯერ კიდევ წინარეისტორიულ პერიოდში ევრაზიის კონტინენტზე, იმოწმებს მ. გრანეს ერთი შეხედვით პარადოქსულ თვალსაზრისს: ირლანდიიდან მანჭურიის სანაპირომდე მხოლოდ ერთი ცივილიზაცია არსებობდაო [304, 136].

რაც შეეხება ქართველი ხალხის ტრადიციულ კულტურას, იგი განსაკუთრებულ მსგავსებას იჩენს ძველი აღმოსავლეთის, წინა აზიისა თუ ანტიკური ქვეყნების ცივილიზაციებთან [122, 93; 248, 6; 292, 496]. ქართველი ერი ისტორიულად ბევრ სხვადასხვა კულტურასთან, რელიგიასთან იყო კავშირში. უკვე უძველესი ხანიდან მათ მრავალი კულტურული იმპულსი შეუთვისებიათ ძველი სამყაროს იმ ხალხებიდან, რომლებთანაც ჰქონიათ გარკვეული კონტაქტები (ხეტები, ხურიტები, ეტრუსკები, პელაზგები, ბერძნები და სხვ.).

ქართული საწესჩვეულებო ფოლკლორი ქართველი ხალხის საწეს-ჩვეულებო ტრადიციების მრავალსაუკუნოვანი განვითარების შედეგია. ცხადია, ეს ტრადიციები ყალიბდებოდა ქართველებთან ისტორიულად დაკავშირებული ხალხების საწესჩვეულებო ტრადიციებთან ურთიერთობაში. ამიტომაც, რომ ქართული ხალხური საწესჩვეულებო პოეზია გარდა მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებისა, ბევრ საერთოსაც ამჟღავნებს სხვა ხალხების ფოლკლორული შემოქმედების ანა-

ლოგიურ ჟანრთან. წარმოდგენილ ნაშრომში. გათვალისწინებულია ეს ორივე მომენტი.

კალენდარული ფოლკლორი მნიშვნელოვანია იმ თვალსაზრისითაც, რომ სწორედ ტრადიციული წეს-ჩვეულებები და ფოლკლორი ასახავს განსაკუთრებული თვალსაზრისით ხალხის ეთნიკურ თავისებურებებს. „ჩვეულებებსაც თავისი აზრი და მნიშვნელობა აქვს და თუ იგი ხალხის ვინაობის გამომხატველია და ამასთანავე ზნეობითს კანონს არ ეწინააღმდეგება, მისი დაცვა ყოვლად საჭიროა... სწორედ ასეთი ჩვეულება აძლევს ხალხს განსაკუთრებითს ფერს, პიროვნულ ხასიათს“, — შენიშნავდა ნ. ხიზანიშვილი [238, 3].

ქართული საწესჩვეულებო ფოლკლორი ეროვნული ტრადიციების გამომხატველია. სწორედ ამ თავისებურებებიდან გამომდინარე იძენს ეროვნული ფოლკლორი უნივერსალურ ღირებულებას, რადგან ყოველი ტრადიციული კულტურა საერთო-საკაცობრიო მოვლენაა იმდენად, რამდენადაც თავის თავში შეიცავს განუმეორებელ გამოცდილებას, გამომდინარეს იქიდან, რომ ყოველი ხალხი ცხოვრობს და ვითარდება ინდივიდუალურ პირობებში.

ქართველთა ცივილიზაციას, სახელმწიფოებრიობას ქართული ისტორიოგრაფიული ტრადიცია ძვ. წ. აღ-ის III ს.-დან, ფარნავაზის ეპოქიდან, უდებს სათავეს. უკვე ამ პერიოდიდან შეიძლება გარკვეული წარმოდგენა შევიქმნათ ქართველთა სარწმუნოებრივი ცხოვრების შესახებ, რაც, თავისთავად, ურთულესი საკითხია, რომლის გამოკამათიც დღემდე არ წყდება.

ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე, ჩვ. წ. აღ.-ის IV ს.-მდე სხვადასხვა წარმართული კულტების და კერპების თაყვანისცემა ისტორიული ქართლის ტერიტორიაზე სარწმუნო ფაქტია ქართული ისტორიოგრაფიის მონაცემებითაც. საკითხის ამგვარი წარმოდგენა არც ისტორიული პროცესის ბიბლიური კონცეფციის მიხედვით გააზრებას ეწინააღმდეგება. „ქართლის ცხოვრება“ გვამცნობს თარგამოსიანთა, ქართლოსიანთა, მცხეთოსიანთა შთამომავლებმა როგორ „დაივიწყეს ღმერთი, დამბადებელი მათი და იქმნეს მსახურ მზისა და მთვარისა და ვარსკვლავთა ხუთთა“ [180, 11]. ამის შემდეგ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა მეფეთა მიერ, სხვადასხვა კერპებიც იქნა შემოტანილი თუ დამკვიდრებული: გაცი და გაიმ (აზონი), არმაზი (ფარნავაზი), აინანა და დანანა (საურმაგი), ზადენ (ფარნაჯომი), არტემი და აპოლონი (სამცხეში), აფროდიტოს (რევი). ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე, მირიანი, მოქცევამდე „აღიზარდა... მსახურებასა მას შინა შვდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა“ [180, 65]; ჩამოთვლილ კერპებს

ქართველები თავიანთ სცემდნენ, როგორც „ძველ ღმერთებს მამათა ჩუენათა“ [180, 106].

ქართველი ხალხის უძველესი მსოფლმხედველობის შესახებ უცხო-ელ ავტორთა თხზულებებსა თუ საკუთრივ ქართულ ისტორიულ წყაროებში დაცული ცნობებით ვგებულობთ, რომ ჩვენი წინაპრების საკულტო მსახურების საგნებს თავდაპირველად მნათობები [349, 4] — მზე, მთვარე, ვარსკვლავები [203, 156; 180, 18]; ჭალები და ტყეები [204, 216]; ცეცხლი, ქვანი და ძელნი [180, 87], დედამიწის ღვთაება და სხვა „ადგილობრივი ღმერთები“ [204, 124] შეადგენდა.

ბუნებრივია, ამ კერპთა და კულტთა მსახურებას შესაბამისი კალენდარული რიტუალები და ღღესასწაულები ახლდა, ამას მოწმობს თუნდაც „ქართლის ცხოვრების“ ცნობა იმის შესახებ, რომ ფარნავაზ მეფემ არმაზის კერპის დამკვიდრების შემდეგ „ქმნა სატფურება (წლისთავის ღღესასწაული) დიდი კერპისა მისთვის აღმართებულისა“ [180, 25]. სწორედ არმაზობის, „ღმერთთა ღმერთის არმაზის“ ღღესასწაულის, შთამბეჭდავი აღწერა ქართლის მოქცევის ამბიდან შეიძლება ჩაითვალოს კალენდარული განრიგების დღეობის ერთ-ერთ პირველ ლიტერატურულ მოწმობად: „...იყო კმა ოხრისა და საყურისა; გამოვიდა ერი ურიცხვ, ვითარცა ყუაგილნი ეელისანი, და ზარი საშინელი გამოვიდოდა და ჭერეთ მეფე არღა გამოსრულ იყო. და ვითარ მოიწია უამი, იწყო სივლტოლა და მიდამომალვა ყოელისა კაცისა..., და აჰა მყის გამოვიდა დედოფალი ნანა, და ნელიად მოვიდოდა ერი. და შეამკუნეს ყოველნი ფოლოცნი თვთოფერთა სამოსელითა და ფურცლითა. და იწყო ყოველმან ერმან ქებად მეფისა. მაშინ გამოვიდა მირიან მეფე საზარელითა და თუალშეუდგამითა ზილვითა... და აღიესნეს მთანი იგი ღროშებითა და ერთა ვითარცა ეელნი ყუაგილითა“ [180, 88].

ისტორიულ თუ ლიტერატურულ წყაროებში ჩართული ცნობები საქართველოში კალენდარული ღღესასწაულების და წეს-ჩვეულებების არსებობის ხანგრძლივ ტრადიციაზე მიუთითებენ. „საეშმაკო“ და „საწარმართო“ სიმღერებთან დაპირისპირების პირობებში, რაც კარგად აისახა მსოფლიო თუ საქართველოს საეკლესიო კრებების დადგენილებებში, ბუნებრივია, შეუძლებელი იქნებოდა ქრისტიანობამდელი ხანის კალენდარული ფოლკლორის ნიმუშების წერილობითი ფიქსაცია და ამიტომაცაა, რომ ადრეული ჩანაწერები მხოლოდ იშვიათი გამონაკლისის სახით შეიძლება დავძებნოთ წყაროებში. მართლაც „გაუგონარი ანაქრონიზმი“ იქნებოდა ამ ტექსტების მექანიკური გაიგივება ქრისტიანობამდელ რიტუალურ, საწესო ფოლკლორულ ტექსტებთან, მაგრამ არც იმის ხელალებით უარყოფაა მართებული, რომ არაერთ კალენდა-

რულ საწესჩვეულებო ლექსში არჩაული მსოფლგანცდაა დადასტურებული.

წარმართობა-ქრისტიანობის ქრონოლოგიური ურთიერთმიმართების ურთულეს საკითხში რაიმე მკვეთრი მიჯნის გავლება ნაკლებდამაჯერებელია. არც მხოლოდ წმინდა ნინოს შემოსვლითა და სამეფო კარისა და ერის მოქცევით დაწყებული ქრისტიანობა ქართლში და არც ამ ისტორიული მოვლენით შეუწყვეტია ერთბაშად არსებობა წარმართობას. მათი ურთიერთშეღწევადობა, რელიგიათა მონაცვლეობა, რელიგიის არჩაულ ფორმათა გრძლიობა სხვადასხვა ფორმით, რთული და ხანგრძლივი, ზიგზაგებით მიმდინარე პროცესი იყო¹.

ჩვენს ხელთ არსებული ფოლკლორული მასალა, ძირითადად, XIX ს.-შია ჩაწერილი. კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის ნიმუშების შეკრებისა და პუბლიკაციის ისტორია საქართველოში სწორედ XIX საუკუნიდან იწყება, როცა გამოსვლა დაიწყო ქართულმა და რუსულმა პერიოდულმა გამოცემებმა.

XIX საუკუნის II ნახევრიდან სხვადასხვა ქართული პერიოდული ორგანოს გამოსვლამ ხელი შეუწყო ფოლკლორისტული საქმიანობის ფართოდ გაშლას, საზოგადოების დაინტერესებას ზეპირსიტყვიერებით, საერთოდ, და, კერძოდ, კალენდარული წეს-ჩვეულებებითა და ფოლკლორითაც. ილია ჭავჭავაძე 1877 წელს „ივერიის“ ფურცლებიდან მოუწოდებდა საზოგადოებას შეესწავლა ხალხური ჩვეულებანი: „სადაც მდაბიო ხალხის ცხოვრების შესწავლა ნამდვილ გზაზედ არის დაყენებული, სადაც შეგნებული აქვთ, თუ რა საუნჯეა დარჩენილი სხვადასხვა ჩვეულებებში, იქ მდაბიო ხალხის. ყოველგვარ ჩვეულებას, ცხოვრების ყოველგვარ საგანს ჯეროვან ყურადღებას აქცევენ და გამოკვლევლად არაფერსა სტოვებენ. სწორედ ამგვარ შესწავლას და გამოკვლევას მოაქვს სასარგებლო და კეთილი ნაყოფი, მხოლოდ ამნაირის შესწავლით და გამოკვლევით შეიძლება ყოველმხრივ შეეიგნოთ ხალხის წარსული და აწმყო, იმისი ავი და კარგი, იმისი წადილი, საჭიროება“ [229, 192].

ქართული პრესის ფურცლებზე („ივერია“, „დროება“, „ქრებული“, „საქართველოს მოამბე“, „ჯეჯილი“ და სხვა) სისტემატურად იბეჭდებოდა კალენდარული ფოლკლორის ნიმუშები. ფოლკლორისტული საქმიანობის გამოცოცხლებას დიდად შეუწყო ხელი სამოღვაწეო ასპარეზზე ეროვნული კულტურის ისეთი მოამბეების გამოჩენამ, როგორებიც იყვნენ პ. უმიკაშვილი, რ. ერისთავი, ი. ჭავჭავაძე, აკ. წერეთელი, ი. გოგებაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, თ. რაზიკაშვილი და სხვები.

დღემდე გამოცემულ ფოლკლორულ კრებულებში (მათ შორის ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია აკ. შანიძის, ვ. კოტეტი-

შეილის, ელ. ვირსალაძის, ჯ. სონღულაშვილის და სხვათა მიერ შეკრებილი და გამოცემული ტექსტები: პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერებისა“ და, ასევე, „ხალხური სიბრძნის“ ტომებში დაცული მასალა) საგაზაფხულო საწესჩვეულებო პოეზიის ნიმუშები გაბნეულია სხვადასხვა ქვესათაურებში (რელიგიური, საწესო, სამეურნეო-აგრარული, სადღეობო, ამინდისა, საგაზაფხულო და ა. შ.).

ქართული ხალხური პოეზიის აკადემიური გამოცემის მე-5 ტომშიც, რომელიც საწესჩვეულებო პოეზიას მიეძღვნა, კალენდარული ფოლკლორულ ტექსტებს მეტად შოკრძალეული ადგილი უჭირავს (სულ 67 ტექსტი ტომის ძირითად ნაწილში). მასალის მნიშვნელოვანი ნაწილი კი გაფანტულია სხვადასხვა ტომებში (შრომის, მითოლოგიური, საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო ლექსები და სხვა). ამგვარი მდგომარეობა, ნაწილობრივ, შეიძლება შემდგენელთა პოზიციით აიხსნას: „წინამდებარე ტომს მაინც კონკრეტული ამოცანა აქვს მიზნად, იგი არა ყოველგვარი სახის საწესჩვეულებო პოეზიას მოიცავს, არამედ მხოლოდ ნაწილს, ისეთს, რომელიც მითოლოგიურის გარეშე დგას და წარმართული თუ ქრისტიანულ ღვთაებათა მოხსენიებისათვის არაა დანიშნული“ [192, 7]. ამ შემთხვევაში, გაუგებრობას იწვევს ის, რომ ამავე ტომის ტექსტების უმრავლესობაში იხსენიება სწორედ „ქრისტიანული ღვთაებები“ (ქრისტი, ღვთისმშობელი) და დღეობები (აღდგომა, ზარება, შობა).

ქართული კალენდარული საწესჩვეულებო ფოლკლორის თავისებურებანი და მრავალფეროვნება ჯეროვნად ვერ წარმოაჩინა ვერც ქართული ხალხური პოეზიის აკადემიურმა გამოცემამ. მიგვაჩნია, რომ კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის (ან, საერთოდ, ფოლკლორის) გამოცემა ცალკე წიგნად შესაბამისი კომენტარებით, შენიშვნებით და საფუძვლიანი მიმოხილვით ქართული ფოლკლორისტიკის კარგი შენაძენი იქნება და ნათელყოფს ამ ერთ-ერთი უძველესი ჟანრის თავისთავადობას და მნიშვნელობას.

კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის ცალკეულ საკითხებს შეეხნენ გამოკვლევებსა თუ მეცნიერულ წერილებში ა. ხახანაშვილი, მ. კელენჯერიძე, ვ. კოტეტიშვილი, ე. ვირსალაძე, მ. ჩიქოვანი, ქს. სიხარულიძე, ჯ. ნოღაიდელი, ზ. თანდილაძე, ფ. ზანდუკელი, გ. კალანდაძე, მ. კოჭლავაშვილი, ს. ჩოხელი, აპ. ცანავა და სხვები. მათი ნაშრომები ჩვენს მიერ შესწავლილი და გათვალისწინებულია წარმოდგენილ ნაშრომში (იხილეთ გამოყენებული ლიტერატურის სია).

მიუხედავად იმისა, რომ კალენდარული, კერძოდ კი საგაზაფხულო-საწესჩვეულებო პოეზიის შესწავლა ქართული ფოლკლორისტიკის დასაწყისიდანვე მოექცა მეცნიერთა ინტერესების სფეროში, ქართული

ფოლკლორის ეს ერთ-ერთი უძველესი და მნიშვნელოვანი ჟანრი მონოგრაფიულად არ გამოკვლეულა. წინამდებარე ნაშრომი სწორედ ამ ხარვეზის შევსებას ისახავს მიზნად, რა თქმა უნდა, ჩვენი შესაძლებლობის ფარგლებში.

ამ მიზნით შევისწავლეთ დღემდე პერიოდიკასა თუ ფოლკლორულ კრებულებში გამოქვეყნებული პოეტური ნიმუშები. გავეცანით არქივებში დაცულ ტექსტებს (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივი; თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი; საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი; ბათუმის ნ. ბერძენიშვილის სახ. სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი). გამოვიყენეთ ასევე საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოწყობილი ფოლკლორული ექსპედიციებისას ჩვენს მიერ შეკრებილი მასალები.

კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის შესწავლისას, ბუნებრივია, დგება მასალის კლასიფიკაციის საკითხი. ბოლო დრომდე ფოლკლორისტიკაში ჭარბობდა ე. წ. ეთნოგრაფიული პრინციპი კლასიფიკაციის დროს, რომელსაც, თავის მხრივ, გარკვეული უპირატესობაც ჰქონდა. კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის წელიწადის დროების, ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის მიხედვით განხილვა საშუალებას იძლევა შევისწავლოთ კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია, როგორც ერთი მთლიანი ციკლი. ეთნოგრაფიული მასალის სრულყოფილი გათვალისწინება კი, როგორც შენიშნავდა ვ. პროპი, ქმნის საფუძველს კალენდარული პოეზიის სილამაზის უკეთ აღსაქმელად [374, 136]. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ „ფოლკლორი ერთდროულად ფილოლოგიური მეცნიერებაცაა და ეთნოგრაფიულიც, რადგან ყოველი ფოლკლორული მოვლენა ერთდროულად და უცილობლად ხალხური ყოფის ფაქტიცაა და — სიტყვიერი ხელოვნებისაც“ [415, 7].

ზემოთ თქმული განსაკუთრებით ანგარიშგასაწევია საწესჩვეულებო ფოლკლორის შესწავლისას. და მაინც, უკანასკნელი ათწლეულების ფოლკლორისტიკაში შეიმჩნევა ტენდენცია ფოლკლორული ჟანრების კლასიფიკაციისას უპირატესობა მიანიჭონ პოეტური კლასიფიკაციის პრინციპებს. ძირითადი ყურადღება ეთმობა საწესჩვეულებო პოეზიის ნიმუშების ჟანრობრივი თავისებურებების განსაზღვრას, სტრუქტურულ-ფუნქციური ტიპების გამოყოფას [337, 136].

ფოლკლორული ქანრების შესწავლისას აქცენტის გადატანა ლიტერატურათმცოდნეობით ანალიზზე, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს სწორედ ქანრული სახეობების გამოყოფას ფუნქციური დანიშნულების, პოეტური შინაარსის, მხატვრული გამომსახველობითი ხერხების შერჩევის ერთობლიობის მიხედვით.

განსაკუთრებით ნაყოფიერი გამოდგა იმ მკვლევართა მეცნიერული პრინციპები, რომლებიც ზეპირსიტყვიერების პოეტური ქანრების და, კერძოდ, საწესჩვეულებო ფოლკლორის შესწავლისას იყენებენ სხვადასხვა მეთოდებს, მრავალმხრივ, კომპლექსურად იკვლევენ საკითხებს. კლასიფიკაციის სხვადასხვაგვარი პრინციპები ავსებენ ერთმანეთს, ხელს უწყობენ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული კომპლექსების უფრო ღრმად შეცნობას [340, 172—173; 311, 159].

ფოლკლორისტული კვლევის თანამედროვე ეტაპზე განსაკუთრებით აქტუალურია მასალის განხილვა როგორც სინქრონულ, ასევე დიაქრონულ ასპექტში, რაც მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით გულისხმობს კვლევის შედარებითი, ისტორიულ-გენეტიკური და სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მეთოდების შეერთებას [419, 11—12]. თუ პირველი მათგანი უფრო მეტ საშუალებას გვაძლევს, რომ ჩავწვდეთ ფოლკლორული ნაწარმოების სპეციფიკას, გამოვყოთ სხვადასხვა ეპოქათა დანაწრევები და, შესაძლოა, საწყისი ფორმების წარმოშობის შინაგანი კანონზომიერებების განსაზღვრასაც მივუახლოვდეთ იმ უამრავი ანალოგიის მოშველიებით, რაც სხვადასხვა ხალხებსა და სხვადასხვა ეპოქებში ახასიათებდა ურთიერთმსგავს მოვლენებს, კვლევის სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მეთოდი, თავის მხრივ, უფრო თვალნათლივ წარმოაჩენს ფოლკლორული ქანრების თვითმყოფად მხატვრულ სამყაროს, ნაწარმოების მხატვრული აგების პრინციპებს.

მართებულად შენიშნავს ბ. პუტილიოვი, რომ „ფოლკლორი სტრუქტურათა პოეტიკაა..., მაგრამ ესაა პოეტიკა ისტორიულად განვითარებადი სტრუქტურებისა, რომელთა მდგომარეობა და მოძრაობა კანონზომიერებითაა განპირობებული“ [419, 21, 5].

ფოლკლორული მასალის კვლევისას კომპლექსური მეთოდის გამოყენება ქმნის იმის საფუძველს, რომ მეცნიერული ანალიზის საგანი მრავალმხრივ და, შესაბამისად, სრულყოფილად იქნეს შესწავლილი.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით უმჯობესად მივიჩნიეთ ქართული კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის შესწავლისას პოეტური მასალა დაგვეყო შემდეგ სახეებად, მათი ფუნქციური დანიშნულების და მხატვრული გამომსახველობითი ხერხების ერთიანობის მიხედვით:

1. კარდაკარ ჩამოვლის რიტუალური ლექს-სიმღერები;
2. კალენდარული ციკლის მაგიური რიტუალების პოეტური ტექსტები (შელოცვები);
3. საფერხულო პოეზია;
4. ლირიკული ლექსები.

კარდაკარ რიტუალური ჩამოვლის ლექს-სიმღერები

კალენდარული საწესჩვეულებო ფოლკლორის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს კარდაკარ რიტუალური ჩამოვლის პოეტური ტექსტები. საქართველოში ბევრი კალენდარული რიტუალი (ალილო, ჭონა. ბერიკაობა, ლაზარობა და სხვა) სრულდებოდა ჩამოვლით, რომელთა დროსაც ამა თუ იმ რიტუალის შემსრულებლები სათითაოდ ჩამოუვლიდნენ ოჯახებს და წარმოთქვამდნენ (ან დაამღერებდნენ) სპეციალურ პოეტურ ტექსტებს. ამ ტექსტების ძირითადი მოტივები იყო ღღესასწაულის მილოცვა-მიხარება, დალოცვა, სანოვავის მოთხოვნა:

ალათასა, ბალათასა,
ჩამოვკიდებ კალათასა,
ქალო, კვერცხი გამოვვიტა
ღმერთი მოგცემს ბარაქსა! [191, 311]

კარდაკარ ჩამოვლის ლექს-სიმღერებმა ადრევე მიიქცია მკვლევართა ყურადღება, რასაც მოჰყვა გაზეთ „კავკაზის“ ფურცლებზე გამართული კამათი. 1854 წლის „კავკაზის“ 24-ე ნომერში ნ. ბერძენოვმა აღწერა საგაზაფხულო ჩვეულება „ჭონა“, რომლის დროსაც სოფლის კაცები ჩამოივლიდნენ კალათით კვერცხისა და სხვა სანოვავის შესაგროვებლად [272]. იმავე წლის „კავკაზის“ 50-ე ნომერში დაიბეჭდა რ. ერისთავის შენიშვნები ამ წერილთან დაკავშირებით [443]. რ. ერისთავი უარყოფს „ჭონას“ ჩატარების ჩვეულებას აღდგომის წინა კვირაში და ამ რიტუალს უკავშირებს შობას: „...ეს ჩვეულება მართლაც არსებობს ქართველებში, მაგრამ მას აღდგომისთვის კი არ ასრულებენ, არამედ ქრისტეს შობის წინა ღღეს, საღამოს. და თუ ავტორს მოუხმენია ან უნახავს მისი აღწერილის მსგავსი რამ, ყოველ შემთხვევაში ნამდვილად არა საქართველოში და არა აღდგომისთვის“ [443].

ცოტა უცნაურია რ. ერისთავისაგან საკითხის ამგვარად დასმა. კარდაკარ ჩამოვლის და სანოვავის შეგროვების ჩვეულებას რ. ერისთავი თითონვე აღწერს სხვა საგაზაფხულო ღღეობისადმი მიძღვნილ წერილში [47, 52—78].

გარდა ამისა, გაზეთი „კავკაზი“ ამ პერიოდში ხშირად ბეჭდავდა ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილებს, სადაც ანალოგიური რიტუალი სწორედ საგაზაფხულო დღეობათა ციკლშია მოქცეული.

სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ერთ-ერთი საპასუხო წერილის ანონიმ ავტორს, რომელიც, თავის მხრივ, შეეკამათა რ. ერისთავს და დაიცვა ნ. ბერძენოვის პოზიცია: „უკიდურესად გაკვირვებული ვარ: თავადმა რ. ერისთავმა რა თქმა უნდა იცის, რომ ჭონა დიდმარხვის დროს ტარდება და არა შობისას, რამ მოაფიქრა ამის გამო შეკამათება?“ — წერს „მომავალი მწერალი ქალი“ [278]. საპასუხო წერილი, მართლაც „საკმაოდ უხეში და არცთუ დასაბუთებულია“. როგორც ამას შენიშნავს ე. არჯევანიძე [10, 18]. ავტორს მეტად გულუბრყვილო წარმოდგენა აქვს წეს-ჩვეულების მიზანსა და დანიშნულებაზე: „...ვისაც შინ კვერცხები არ ჰქონდა, ისინი იძულებულნი იყვნენ ჩამოეგლოთ ჭონაზე და შეეკრიბათ რაც შეიძლება მეტი კვერცხი“ [278].

ამ კამათის ერთგვარ გაგრძელებად შეიძლება მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ მთიულეთ-გუდამაყარში ჭონას სახით ჩაწერილია შემდეგი საშობაო ტექსტი:

აგაშენოთ:
ოცდახუთსა ამ თვესა,
ქრისტე დაბადებულა,
თეთრად გათენებულა.
თითო კვერცხი მოგვეცით,
კორკოტი შეგვაჭამეთ [178, 232].

ქართველ მთიელებში ტერმინმა ჭონამ კარდაკარ სიარულის მნიშვნელობა შეიძინა (ჭონა-ჭონა-კარდაკარ) და სხვა კალენდარულ ციკლებზეც გავრცელდა.

„შობაში ვიცოდით ჭონაობა. ჭონაობა მღერა არი, მიდიან და ჰკრეფენ კვერცხებს, ხალხი დადიან, ზოგი ხილ მისცემს, ზოგი კაკალსა. კაცები, ბალები დადიანკე... ეგრე იცოლიანკე:

ალათასა, ბალათასა,
ჩამოვიდებ კალათასა,
ერთი კვერცხი ჩვენც მოგვეცით,
ღმერთი მოგცემთ ბარაქასა.
ჭონას ვიყავ, ჭონა ვნახე,
სარგებელი ვერა ვნახე,
თითო კვერცხი ჩვენც მოგვეცით,
ღმერთი მოგცემთ ბარაქასა“ [74, 165].

კარდაკარ რიტუალური ჩამოვლის პოეტური ტექსტების მექანიკური დაყოფა ალილოდ და ჭონად ხაზს უსვამს მხოლოდ მათ კავშირს

სხვადასხვა კალენდარულ ციკლებთან: „ჩვენში, როგორც შობის წინ ალილოზე, ისე სააღდგომოდ, ჭონაზე დადიოდნენ ხოლმე მომღერლები“ [225, 723].

ამგვარი ახსნა არაფერს გვეუბნება ტექსტების პოეტური შინაარსის თავისებურებებზე.

საშობაო-საახალწლო ქრისტეს სადიდებელი „ალილოს“ თავისი შინაარსით მთლიანად ქრისტიანულია. ამაზე შიუთითებს ამ სიმღერების მისამღერიც (ალილო), რომელიც უშუალოდ ქრისტიანული საგალობლების „ალილოუისაგან“ მომდინარეობს:

ალილო, ალილო,
ოცდახუთსა დეკემბერსა
ქრისტე იშვა ბეთლემსაო
ალილო, ალილო,
ეს რომ მწყემსებმა გაიგეს
წავიდნენ და თყვანისცეს მას
ალილო, ალილო [თსუფა, № 9465].

მსგავსი შინაარსის ტექსტები და მათი მუსიკალური მხარე ჰქონდა, ალბათ, მხედველობაში ივანე ჯავახიშვილს, როცა შენიშნავდა: „ალილო: არასგზით წარმართული სიმღერების ჯგუფში ჩასათვლედი არ არის, ჰანგიტაც და შინაარსითაც ქრისტიანული, ასეველესია“ [240, 13]:

ოცდახუთსა ქრისტეშობისა
ქრისტე დაბადებულაო,
ბეთლემისა ქებას შინა
მარწველნი არწვენო,
ტრედნიც ღულუნს ეტყვიანო,
ანგელოზნიც გლობასა [189, 51].

ტექსტების უმრავლესობა იწყება ქრისტეშობის აღნიშვნით, რასაც მოსდევს დალოცვის ტრადიციული ტექსტი:

ოცდახუთსა დეკემბერსა, ქრისტე იშვა ბეთლემსაო და ჰა-ჰა-ჰა ჰალილო,
ღმერთმა ისე ავაშენოთ, როგორც შიოს მარანიო,
მოგცეთ შვიდი ვაჟიშვილი, პირზე ჰქონდეს ბალანიო, ჰა-ჰა-ჰა ჰალილო,
ალათასა, ბალათასა, ხელი ჩავეკარ კალათასა,
ამოვიღე შვიდი კვერცხი, ღმერთი მოგცემს ბარაქასა. ჰა-ჰა-ჰა ჰალილო,
მთაში ურემი გავთაღე, წამევიდა გორებიოთა,
შენი ოჯახი აივსოს ფულითა და ქონებითა.
მასპინძლო, გამოგეხედეთ, შობის მახარობლები ვართ.
არიელი-მარიელი, ნუ გაგვიშვებ ცარიელი [თსუფა, № 6590].

სამეგრელოში შენიშნავენ: „შობა ანუ დღარხუ ქრისტიანობასთან ერთად გაჩნდა. ხალხი დიდი პატივისცემით და სახეიმო განწყობილ-

ბით ხვდება ამ დღეს. ყველა ოჯახში ლხინია, სმა და ქეიფია. ხშირად გვესმის სიმღერა:

ქრისტეშობა გაგვითენდა, შობის მახარებელი ვორდა“... [თსუფა, № 21299].

ალილოზე ჩამოვლა ქობულეთის რაიონის სოფლებშიც იცოდნენ: „ალილოს აჭარაში კრძალავდნენ. ამას გურია ემსახურებოდა. ალილოზე, როცა დღეობა მოაწევდა, შეიკრიბებოდნენ ბიჭები... ქეიფი იყო, შენსა, ჩემსა მოდიოდნენ... გურიაში გადადიოდნენ, იქიდანაც გადმოდიოდნენ“*.

ქობულეთელი მთქმელები აღნიშნავენ, რომ ალილოზე ხშირად გურიაში გადადიოდნენ: „ალილოზე 1925 წლამდე დავდიოდით მილოცვაზე. თუ მიეწონებოდა შენი მილოცვა მასპინძელს, გამოგვითანდა. მე მეჭვირთე ვიყავი. კაბალახობა იყო მაშინ, კაბალახი საესე გვქონდა: „ალილო, ალილო, აქა მშვიდობა“, — მიუმღერეთ, არ გვიღო კარები, გლახათ წეიმღერენო.

— ალილო, აქა მშვიდობა, ბიძამ შემოგითვალა, ახლა უნდა მიწოლა.

— რა მოგაქ?

— ოქრო, ვერცხლი, ყოლიფერი...

ასე ვიტყოდით, სხვა სიმღერებსაც მიუმღერებდით“*.

ზამთრის ორი დიდი დღესასწაული, შობა და ახალი წელი, იმდენად მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან, არა მხოლოდ კალენდარულად, არამედ გენეტიკურად და ფუნქციურადაც, რომ არ არის გასაკვირი, სამახარობლო ტექსტებში ორივე ერთად რომ მოიხსენიება:

ჩიტი შამაჯდა ღობესა, იძახდა იშრიშობასა².

ბევრსამც აემ დროს ილოცაეთ წელწადსა, ქრისტეშობასა! [191, 14]

ან:

ალილო, ალილო, ალილო, ღმერთმა გაგითენოს შობის ახალწელიწადი...

შობა-ახალწელს კარდაკარ ჩამოვლისას შესასრულებელი ტექსტები, ძირითადად ერთი და იგივეა:

ახალწელიწად დღესაო, ქათამი, ქექდა ბზესაო,

ღეღი ერთი კვერცხი მომე, შენი შეილების მზესაო [191, 58].

ჩამოვლის ტექსტები ერთგვაროვანია როგორც დანიშნულების, ისე შინაარსის, პოეტური მოტივების თვალსაზრისითაც:

* ავტორის საველე მასალები, რვ. № 1, გვ. 35.

* ავტორის საველე მასალები, რვ. № 1, გვ. 56.

25-სა ამ თვესაო ქრისტე დაბადებულაო, შობა გათენებულაო.

მრავალი ეს დღე გელოცით შობა და წელითავი.

ქედელი და ქედლის წვერიო

წვერი წვერს მოკიდებულო,

ცოტა მალე გამოგვიტა,

ჯორი გეყა აკიდებულის.

აქა ღორი დაკლულაო,

ნაყელური ჩვენიო,

ალათასა, ბალათასა,

ხელი ჩავეყ კალათასა,

დღეაჲ, კვერცხი გამოგვიტა,

შენი სახლი ბარაქასაო [თსუფა, № 19709].

რაც შეეხება კარდაკარ ჩამოელის რიტუალურ ტექსტებს, ზოგადად, ექვს არ იწვევს მათი ცალკეული მოტივების არქაულობა და უძველეს საგაზაფხულო-საწესჩვეულებო რიტუალებთან უპირველეს ყოვლისა, ბერიკაობასთან, კავშირი. საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებებს უკავშირებდნენ ამ სახის ლექს-სიმღერებს ალ. ხახანაშვილი, მ. კელენჯერიძე. ალ. ხახანაშვილი მიუთითებდა ჩვენთვის საინტერესო პოეტურ ნიმუშებთან დაკავშირებით: „გაზაფხულის დაბრუნების ხობა მინიშნებულია სიტყვებით „ჩიტი შემოჯდა ღობესა“ [27, 15].

მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა დღესასწაულის მილოცვა-მიხარების ტექსტები ტრადიციული შესაელოთ:

ჩიტი ღობეზე შემოჯდა,

იძახდა ქიშმიშობასა,

ალანთასა, ბალანთასა... და ა. შ.

მ. კელენჯერიძის მიერ გამოქვეყნებულ ტექსტში ჰონას ღროს ჩამომვლენები გაზაფხულის მახარობელი ჩიტების სახით წარმოგვიდგება:

მოახსენეთ, ბუღბუღებო!

ალათასა, ბალათასა,

ადე, ქალო, კვერცხი ჩადე,

ღმერთი მოგცემს ბარაქასა [185, 4].

შეადარეთ, ასევე:

აქა მშვიდობა, მშვიდობა, დღეგრძელობა, ოროლობა,

რა კარგი ოჯახი ყოფილა, შემოეძახოთ ბუღბუღებს! [161, 23].

საგაზაფხულო ნიღბოსნურ წარმოდგენებში ფრინველის ნიღბით რიტუალის მონაწილეთა მორთვა ჩვეულებრივი იყო. აღნიშნული რიტუალის სიძველეზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ანალოგიური ტექსტი ძველი ბერძნული ფოლკლორის იმ იშვიათ ნიმუშებშიც შემორჩე-

ნილა, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია. მხედველობაში გვაქვს ე. წ. „მერცხლის სიმღერები“ (chelidonisma), როცა „ბუნების საგაზაფხულო გამოღვიძების ემბლემათ, გაზაფხულის ჩიტების ფიგურით, უმეტეს შემთხვევაში მერცხლისა, ჩამოივლიდნენ სახლებში და შესაბამის სიმღერებს მღეროდნენ“ [256, 217]. ეს სიმღერები შინაარსით, პოეტური მოტივებით დიდ მსგავსებას იჩენს ქართული კალენდარული საწეს-ჩვეულებო პოეზიის ნიმუშებთან [448, 44]³.

იგივე შეიძლება ითქვას ირესიონზეც (eiresione), რომელიც ძველ საბერძნეთში ნაყოფიერების კულტებისადმი მიძღვნილ საშემოდგომო და საგაზაფხულო ღღესასწაულების დროს სრულდებოდა [275, 195; 451, 259; 448, 57].

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია მსგავსება ბერძნულ ირესიონსა და ქართულ ჩიჩილაკს, გვერგვს (კალბს), შორის. ირესიონს იხსენიებს ჯერ კიდევ პომეროსი, როგორც მოხეტიალე მთხოვნელთა სიმღერას.

„შალის თეთრი ნართით შეკრული ზეთისხილის რტოებით“ (პლუტარქე) და კალათით ხელში ჩამოივლიდნენ ბავშვები და ასრულებდნენ რიტუალურ სიმღერას ირესიონს, რომლის მოტივებია საჩუქრის გამოთხოვა. მასპინძლის შექება, დალოცვა, მუქარა სიძუნწის გამოჩენის შემთხვევაში და ა. შ. [459, 182].

კარდაკარ ჩამოვლის რიტუალური ტექსტები სხვა ხალხების ფოლკლორშიც მეტად გავრცელებულია (შუა აზია, სლავები, რომანული სამყარო და ა. შ.). და ყველგან კალენდარული, უპირველეს ყოვლისა, საგაზაფხულო, კარნავალებს უკავშირდება [331, 176; 374, 35—43].

საქართველოშიც კალენდარული ფოლკლორის ეს ციკლი მჭიდრო კავშირშია საგაზაფხულო ნილბოსნურ წარმოდგენებთან, რაზედაც მიუთითებს თითონ სიტყვა „ჭონა“, რომლის ეტიმოლოგიაც ქართული ენის დიალექტებში ბეწვეულის, ტყავის ტანსაცმლის და თავსაბურავის მკეთებელს ნიშნავს [191, 309; 184, 572].

ვაჟა-ფშაველას განმარტებით, ჭონი არის „ბეწვეულის მკერვალი საზოგადოდ, და კერძოდ, ჩვენებური მექუდე“ [50, 333]⁴.

„ჭონია ჩოხა“ გურულ დიალექტზე მოკლე, წელზედა ჩოხას ჰქვია, ჭონვა კი ჯღანვას, ცუდად კერვას ნიშნავს [182, 728].

როგორც ვხედავთ, ტერმინი „ჭონი“ ტყავ-ბეწვეულის მკერავ ოსტატს ნიშნავს. აღნიშნული ტერმინის რიტუალთან დაკავშირების მიზეზი, ალბათ, ის იყო, რომ „კარკარ მოსიარულე მომღერლები ტყავ-ბეწვეულის ტანსაცმელს იცვამდნენ და ნიღბებს იკეთებდნენ“ [191, 310].

კარდაკარ ჩამოვლა და სპეციალური რიტუალების შესრულება ადრეგაზაფხულის უძველესი ხალხური სანახაობის, ბერიკაობის. ორგანული შემადგენელი ნაწილი იყო. ბუნების აღორძინების, ნაყოფიერების კულტებთან დაკავშირებული საგაზაფხულო კარნავალის ძირითად სიუჟეტურ ხაზს ბერიკების და მისი ამალის კალათებით, ტიკებით, ზურჯინებით კარდაკარ საციქველის შესაგროვებლად სიარული და რიტუალური ტექსტის შესრულება შეადგენდა. ბერიკაობის აღწერალობებში ყოველთვის საზგასმულია, რომ ბერიკას არჩევასთან ერთად ირჩევდნენ მებარგულებს, მეკალათებსაც:

„მათ (ბერიკებს) მოჰყვებიან მებარგულები, ხალხი, რომლებიც ატარებენ კალათს კვერცხებისათვის, აბგებს — ფქვილისთვის და ტიკს — ღვინისთვის, რომლებსაც საჩუქრად იღებდნენ ბერიკების ცეკვებისათვის“ [444, 226].

ბერიკაობის დროს შესრულებულ კარდაკარ ჩამოვლის რიტუალს: „მაგიური დანიშნულება ჰქონდა, მიზნად ისახავდა ოჯახებისათვის უხვი მოსავლის, საქონლისა და ფრინველის სიმრავლის, საერთო კეთილდღეობის მინიჭებას:

ბერა მოდგა კარასაო,
აღურიალებს თვალბსაო.
ხელი ჩაჰკარ ხალამშიო,
ღმერთი მოგცემს ბარაქასო,
ვინცხა ბერას არას მისცემს,
მელას მისცემს ქათმებსაო [191, 66].

ხალხს სწამდა, რომ რიტუალის შესრულებელთა სიტყვა აუცილებლად შესრულდებოდა. ამიტომ ყველა ოჯახი ცდილობდა არ გაენაწყენებინა ჩამომვლელები, უხვად დაესაჩუქრებინათ ისინი, რადგან თუ „მოსიარულენი ძღვენით უკმაყოფილონი დარჩებოდნენ... რომელიმე წვერი ეზოში გაგორდებოდა, რაც ოჯახისთვის ცუდი ამბავის მომასწავებლად ითვლებოდა... ხალხის რწმენით ამათი ყანები განადგურდებოდა, ხახლში ხბო და ქათამი არ გაიზრდებოდა“ [150, 8].

ბერიკულ ტექსტებში ხშირად იგრძნობა მუქარის კილოც:

ბერიკაის კარასაო,
გიჰყრიალებს თვალსაო,
ჩქარა თუ რას გამოვიტან,
თორო გიმტვრევ კარასაო [191, 66].

სვანეთში „ბერილი გონჯოს“ შესრულებისას „გონჯად ჩაცმული კაცი ეზოში ხმალს ფალოსით ღესავდა, სხვები კი მღეროდნენ:

ალათსა, მალათსა,
ხელი ჩაჰკარ ხალამსა,
ამეილე თეთრი ყველი,
ჩაგვიდევი კალათსა,
თუ არ მოგვემ საციქველსო,
გამოგიტხრი საძირკველსო

[ბსკიფა, საქმე № 36, გვ. 90].

ბერიკულები, ძირითადად, მცირე ზომის, ოთხ-ექვს სტრიქონიანი ტექსტებია. გვხვდება შედარებით ვრცელი ლექსებიც.

ნიღბოსანთა ჩამოვლა, „კიჭებია“, ზარება დღესაც იცოდნენ. კვახის ნიღბს თეთრი ლობიოს კბილებს უკეთებდნენ და ოჯახებს სათითაოდ მიულოცავდნენ:

კიჭებო, კიჭებო, სახლი ააშენოს ღმერთმა,
ზარება და ხარხარება, ოჯახში მქონს გახარება [352, 279].

ზარებას უკავშირდება ჩამოვლის შემდეგი ტექსტიც:

ზარება და ხარხარება, შენ ქმარ-შვილსა გახარება,
ხეები, ხეები, დაგვზრდება ხბოები,
მთაზე გოგრები გავთაღე, გამოვუშვი გორებითა,
შენი ოჯახი ეივსო პურიტა და ქონებითა [191, 61].

გოგრის, კვახის ნიღბების გამოყენება ჩვეულებრივი მოვლენა იყო საგაზაფხულო დღეობების დროს, ბერიკაობას, სააღდგომოდ: „ღვინის ამოსაღებ კვახს თვალებს გამოუჭრიდნენ, პირზე მიიდგამდნენ და გაიძახოდნენ:

ეი, კიჭები, კიჭები, კვერცხისთვის დავიკრიჭები... [70, 83].

აღდგომის წინა ღამეს „რამდენიმე ახალგაზრდა გამოეწყობა ნაბდებში, ცხვრის ტყავის ქუდში, სახეზე კვახაბერას გაიკეთებს... დადიან სოფელში სახლ-სახლ საციქველზე კალათებით. კვერცხს არაღვიან უკავენს შიშით, მელა ქათმებს არ შეგვარჩენსო“ [თსუფა, № 7373].

ჩამოვლით წეს-ჩვეულებებს უკავშირდება, როგორც ჩანს, სამეგრელოში გავრცელებული ჩვეულება „გაძიგია“. დიდმარხვა რომ განახევრდებოდა, 24-ე დღეს, საგანგებო ფაფას ამზადებდნენ, გაზაფხულის პირზე ამოსულ ბალახ-ბულახს შეაგროვებდნენ, გაძლიკას თაროს უწყობდნენ. გაძლიკა (გაძიგია) ჩამოივლიდა და ვინც უხვად გაუმასპინძლდებოდა, იმას დალოცავდა, ზარმაცს კი — დასწყევლიდა:

„ვისაც აქვს, მეტი მისცესო!“ [107, 312; 334, 374].

შეადარეთ ასევე ზევსურული ბერიკაობის აღწერა:

„ბიჭები ჩაიცვამდეს ქალის ჯუბებს, ქალები ბიჭების ტანსაცმელს და უღვაშებს დაიხატავდეს. ამოირჩევდეს სამს ქურდებად... ბერიკები იძახდეს, სადაც მივიდოდეს:

ახია, ბახიაო,
ყვავნი გედგა კარშიაო,
ვინცა ბევრას გამოგვიტანს,
ბევრა ზქონდა სახლშიაო.

თუ გააჩაერებდნენ:

ვინც არას გამოგვიტანს
... .. ჯამშიაო
[თსუფა, № 22578].

მოყვანილი ტექსტი კარგად ეთანხმება ხელმწიფის კარის გარიგების ცნობას ანალოგიური ჩვეულებისას: „ვინც პურად ავადია (ე. ი. ძუნწი), აგინებენ და რაც უარესია, გალექსვის დროს აკადრებენ“ [240, 230].

ჩამოვლას ზოგან აღდგომამდე რამდენიმე კვირით ადრე იწყებდნენ:

„ჭონაზე სიარული ვიცოდით დიდმარხვაში. დიდმარხვის სამკვირანახევრის გასვლის შემდეგ დავიწყებდით ჭონაზე სიარულს აღდგომის დღის გათენებამდე“ [40, 45].

ჭონას ვიყავ, ჭონა ვნახე,
ვერხვი ვერხვსა ეხვეოდა,
ყველაწმინდა ღვთისმშობელი,
სულ თქვენს ოჯახს ეხვეოდა,
ღათვი ტყიდან გამოვარდა,
თავის ორთა ბელებითა,
ბატონებო, გაგვისტუმრეთ,
თორემ წავალთ ტუტუნითა [191, 59].

საყოველთაო ხასიათი ჭქონდა ჭონაზე სიარულს აღდგომის წინა კვირაში. „აღდგომის წინა კვირიდან დავიწყებდით სიარულს ახლო-მახლო სოფლებში... თან მიგვქონდა კვერცხებისათვის დიდი კალათი... ბანიდან კალათს ჩავუშვებდით... შიგ კვერცხებს ჩადებდნენ. ჭონაზე იმღერებოდა: სიმღერა ჭორონა იწყებოდა, მერე ბანს მისცემდნენ: ალა-თასა, ბალათასა“ [40, 2].

საინტერესოა ჯ. სონდულაშვილის ჩაწერილი ჭონას ტექსტი, რომელიც მასპინძლის შექებით იწყება:

„ღმერთო, ააშენე ეს ოჯახი, მიეც მშვიდობა და ბარაქა!
მოახსენეთ ბიჭებო, ოჯახი აქა ყოფილა, სხვაგან ტყუილად გვივლია“. —

რასაც მოსდევს ტრადიციული ტექსტი [235, 82].

საგაზაფხულო ღღეობათა ციკლის ჩვეულება ჭონა განსაკუთრებით აღდგომის ღღესასწაულს დაუკავშირდა, რის შედეგადაც ჭონას ზოგიერთმა ტრადიციულმა ტექსტმა გამოკვეთილად ქრისტიანული შინაარსი შეიძინა:

ჭონას დავალთ გალობითა,
ღმერთი თქვენის წყალობითა,
ლოცვას ღამიანთ მოისმენთ ჭრისტე ღმერთის ბრძანებითა.
ლიტანიას შემოუვლით სამთელ კელაპტარებითა,
გარდამოხსნას დასცქერხართ თქვენი კეთილ თვალებითა.
ადე, ქალო, კვერცხი ჩადე, შენი ოქროს ხელებითა. და ა. შ. [106, 108].

რიტუალური ჩამოვლა „დედოფლობის“ სახელითაც იყო ცნობილი: „შობის წინ ღღეს ან აღდგომის წინ ღღეს დაივლიდნენ სახლებს და მღეროდნენ, დედოფალა ჰქონდათ გაკეთებული და დაატარებდნენ:

დედოფალა პურს არა სჭამს,
გარდა კვერცხის გულის მეტსა,
დედოფალა კარს მოგადგათ
გამოგვიტანეთ კვერცხია
[ფ. არქ. ს. № 103, გვ. 127].

ამ ჩვეულებას ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში აღგვიწერს ჯ. ჯაფარიძე: „ვენების კვირაში კარდაკარ დადიან ბავშვები თოჯინით ხელში და მღერიან:

დედოფალა კარს მოადგა, დია უტხო და უვალი,
სახლათ ღმერთმა აგაშენოს, მოგცეს დიდი ბარაქა.
სახლო სალხინოთ დადგმულო, დერეფან ჩამოხატულო,
დედოფალა არასა ჭამს, მარტო კვერცხის გულის მეტსა.
ალათასა, მალათასა, ხელი ჩაჰყავ კალათასა
თუ ორი კვერცხი არ იყოს, ერთი მაინც ჩქარათასა [303, 118].

„დედოფლობა“ ძალიან გავს ლაზარობას, გონჯაობას, რომლის დროსაც „თეთრი ბაშბის ფარჩის სარტყლის კუკს გააკეთებენ, კარდაკარ სიარულში თან წყალს ასხამენ ამ კუკს“ [176, 145], თან მღერიან:

ლაზარ მოდგა კარსაო,
აბრიალებს თვალსაო,
მიდგა-მოდგა თაროშიო,
ხელი ჩაყო ქილაშიო... და ა. შ.
[106, 110].

ლაზარობის ტექსტებში თაროს ხშირი ხსენება ჩამომვლელთა სანო-
ვაგით დასაჩუქრებაზე მიუთითებენ სწორედ. აჭარაშიც, სადაც გამაჰ-
მადიანების შემდეგაც შემორჩა ძველი კალენდარული ჩვეულებები,
ლაზარობის რიტუალის შესრულებისას დედოფალს დაატარებდნენ
სიმღერით:

ლაზარ მოდგა კარსა,
აღურდულებს თავსა,
შინო-შინო, შინაო,
ჩიტმა შემაშინაო,
ცალი ფეხი მომტეხა,
ცალი შემარჩინაო.
აბლახანუმ, ყალხსანა (ბიცოლა, ადექი),
იალ ქულეგა კარსანა (თაროზეა კარაქი),
აბლა მიდგა თაროსო,
დიემსგავსა მთვარესაო [129, 132].

აჭარაში ლაზარობის შესრულებისას გოგო-ბიჭები ცოცხს მოკაზ-
მავდნენ დედოფლად (ქეფჩა-ხათუნი). ჯოხზე წამოაცვამდნენ, წითელი
ქსოვილის ნაჭრით მორთავდნენ, ყველა მოსახლის ვზოსთან ჩერდებოდ-
ნენ და მიუღებდნენ ხოლმე:

ალათასა, ბალათასა,
კვერცხი უნდა კალათასა,
იალი უნდა კილაფასა [218, 163].

გასამრჯელოდ ჩამომვლელები ითხოვდნენ სხვადასხვა სანოვარს:

დედოფალო, რა გინდა?
ღმერთიდან წვიმა მინდა,
ყვითელი ძროხის — კარაქი,
შავი ქათმისა — კვერცხი,
მოსავალი ბეერ-ბეერი,
ბელეები — პურით სავსე,
მიღეჟ-მოდეჟ თაროსაო,
დაემსგავსე თვარესაო...
[ბსკიფა, ს., 174, გვ. 154].

კარდაკარ ჩამოვლა გავრცელებული იყო აგრეთვე გვალვისას შე-
სასრულებელი მაგიური რიტუალის, „დიდებას“, დროს:

„გაზაფხულობით, რომ კარგი მოსავალი მოსულიყო, ქალები შეი-
კრიბებოდნენ, რამდენიმე ქალი, ხოლოდ ფეხშიშველები უნდა წასუ-
ლიყვნენ. ყველა ოჯახში მივიდოდნენ, ხელს ჩააბამდნენ, მღეროდნენ:

დიდება და ღმერთს დიდება!
პირველად ღმერთი ვახსენოთ,
მერე ყველა წმინდაო,
პურით აგვივსეთ კალთაო,
ღვინით აგვივსეთ მარანი“

[თსუფა, №26373].

როგორც ვხედავთ, რიტუალური ჩამოვლის ჩვეულება და შესაბამისი ლექს-სიმღერების წარმოთქმა კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ტექსტები სრულდებოდა სხვადასხვა კალენდარული დღესასწაულების თუ წეს-ჩვეულებების შესრულებისას (ბერიკაობა, დედოფლობა, ხა-რება, აღდგომის კვირა, ლაზარობა და ა. შ.), მათ ერთი ფუნქცია, ერთგვარი დანიშნულება ჰქონდა, რამაც განაპირობა ჩამოვლის ტექსტების პოეტური შინაარსის ერთგვაროვნებაც. სწორედ ამ მიზეზების გამო იგრძნობა კალენდარული-საწესჩვეულებო პოეზიის აღნიშნული ციკლის ერთი ტერმინით გაერთიანების საჭიროება. ამაზე მიუთითებს ტერმინ „ჭონას“ გაფართოების ტენდენციაც. სლავურ ფოლკლორშიც, მიუხედავად იმისა, რომ რიტუალური ჩამოვლის სიმღერების სხვადასხვა ტიპები არსებობს *юляда, веснянки, выюшные, егорьевские песни* და ა. შ. არის ტერმინი, რომელიც აერთიანებს კალენდარული ფოლკლორის ზემოთ ჩამოთვლილ სახეებს — „*обходные песни*“. ყველგან იმღერება სახლიდან სახლში ჩამომვლელ მომღერალთა მიერ განსაკუთრებული მისალოცი სიმღერები, რომელთა გასამრჯელოდაც სახლის პატრონები ვალდებული არიან გაიღონ საჩუქრები... საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებები ყველა ინდოევროპულ ქვეყანაში საერთო თვისებებს შეიცავს“, — შენიშნავდა ე. ანიჩკოვი [256, 50].

ქართულ ენაში გვაქვს სიტყვა, რომელსაც, შეუძლია ზუსტად გამოხატოს არა მარტო სხვადასხვა კალენდარული ციკლების ჩამოთვლითი ტექსტების ერთიანობა, არამედ მათი ფუნქციიდან გამომდინარე სპეციფიკაც, ჩამოვლა სანოვაგის, საციქველის შესაგროვებლად — კალმასობა. მით უფრო, რომ ამ ტერმინის ხმარების შემთხვევა ერთხელ უკვე დასტურდება სამეცნიერო ლიტერატურაში ხალხური წეს-ჩვეულებების მიმართ.

ს. მაკალათია ერთგან შენიშნავს როგორ ეწყობოდა გვალვის დროს „ღვთის ბედობის კალმასი“, რომლის მოსაკრეფად ფეხშიშველი ქალები სოფლებს დაივლიდნენ და კალმასს მოითხოვდნენ“ [115, 75].

ჩვენი აზრით, შეიძლება გამოვიყენოთ „კალმასობის ტექსტები“, როგორც სამუშაო ტერმინი და აღვნიშნოთ ამ ტერმინით კარდაკარ რიტუალური ჩამოვლის ხალხური ლექს-სიმღერები.

რიტუალური ჩამოვლის ფუნქციური დანიშნულება განაპირობებდა ამ დროს შესასრულებელი ტექსტების სტრუქტურულ აგებულებას, მხატვრულ თავისებურებებს.

პოეტური ტექსტების სტრუქტურას, ძირითადად, ტრაფარეტული ფორმულები შეადგენს. აღნიშნული ციკლის ლექსების დასაწყისი სტრიქონებში ზოგჯერ გვხვდება მინიშნება ტექსტის კავშირზე ამა თუ იმ კალენდარულ რიტუალთან:

„ჰონა, ჰონა, ვარდის კონა...“
„ჰონას ვიყავ, ჰონა ვნახე...“
„ლაზარ მოდგა კარსა...“
„ბერა მოდგა კარსა...“
„ოცდახუთსა ამ თვესა...“ და სხვა.

ხშირად გვხვდება შემდეგი ტიპური საწყისი ფორმულები:

„ალათასა, ბალათასა, ჩამოვიდებ
კალათასა...“
„ჩიტი ღობეზე შემოჭდა...“
„ტყიდან მგელი გამოვარდა...“
„ტყიდან ღათვი გამოვარდა...“ და სხვა.

შესავალ ფორმულებს მოსდევს მიმართვა, რომელიც ხშირად შერწყმულია სანოვანის მოთხოვნასთან:

„მასპინძელო, გამოგვხედე...“
„ადე, ქალო, კვერცხი ჩადე...“
„დედი, ერთი კვერცხი მომე...“ და ა.შ.

როგორც ტექსტებიდან ირკვევა, ყველაზე უფრო ხშირად მიმართავდნენ ოჯახის დიასახლისს, ახალგაზრდა ქალს ან ახალმოყვანილ პატარძალს, თუ ასეთი იყო ოჯახში [150, 12].

ახალმოყვანილი პატარძლები, ახალგაზრდა, გაუთხოვარი ქალები საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებების, დღესასწაულების მთავარი პერსონაჟები იყვნენ ყოველთვის: ჰონაზე ჩამომვლევები „ჰკრეფდნენ და აგროვებდნენ... იმას, რაც ოჯახში გასათხოვარი ქალის ხელიდან გამოვიდოდა... ეს საჩუქარი წილად ხვდებოდა იმ ჯგუფს, რომელიც ყველაზე ადრე მიულოცავს მომავალ საპატარძლოს... მომდერალთა მისვლა და მიმდერება ერთგვარი ნიშანი იყო იმისა, რომ ქალწული მზად ყოფილიყო მომავალი ბედნიერებისათვის“ [161, 21—22].

გავრცელებულია ასევე რიტუალური ტექსტების დაწყება ოჯახის, კერის დალოცვით:

ჯერ ადღებდნენ კერაო, იმას უცქერის ყველაო.
მერე სახლის საძირკველი, სტუმარი და მასპინძელი... [235, 93].

ან:

გიდღებდნენ ყველა, გიდღებდნენ კერა,
მის შემყურე ყველა,
ჯამი, ჯამფილი, ქვაბი, ჭაფქირი,
საბძელი და კალო, მარგილი და პალო.
სახლი აგვისთი შეილითა, საბძელი შეილიშვილითა...
[235, 95].

კალენდარული ჩამოვლის პოეტურ ტექსტებში ოჯახის სიმდიდრე ხშირად ჰიპერბოლურადაა აღწერილი. სასურველის რეალურად წარმოდგენა საწესჩვეულებო ფოლკლორის ერთ-ერთი თავისებურებაა. საერთოდ [397, 238]⁵. ქართულ კალენდარულ პოეზიაში ხშირად გვხვდება მასპინძლის ოჯახის, კარ-მიდამოს, სახლის დალოცვა:

„ღმერთო, ააშენე ეს ოჯახი, მიეც მშვიდობა და ბარაქა...“
„ამ ოჯახის ოთხივე კუთხე, მაღლა ღმერთო, შენ აკურთხე...“
„სახლო ღმერთმა აგაშენოს, სამართალმა ღვთისამო!“
„ახალი სახლი დაგიდგავს, დაგიხურია ფიჭვიო...“
„სახლო, ვინ აგაშენაო? დერეფანი ვინ დაგიდგა,
თარო ვინ დაგიმშვენაო?“
„ჩვენი მასპინძლის სასახლე ტურფად ნაგები ხეო...“ და ა. შ.

ოჯახის სიმდიდრის იდეალიზაცია და ჰიპერბოლიზაცია დალოცვის ტექსტების ჩვეული მოტივია:

მაღალმა ღმერთმა შენ მოგცეს აღმასის დერეფანები,
ვერცხლის დედაბოძი ედგას, ზედ ოქროს გასაყარები,
ასი-ორასი საპანე სუ ზურმუხტი და ლაღები,
ისიც შენ მოგცეს უფალმა, შენს მტერს დაუდგეს თვალები,
დაგებას ბედაურები, დაგეკრას ოქროს ნალები [233, 293].

დალოცვის მოტივები თანდათან გამრავალფეროვნდა, განიცრცო, დამოუკიდებელ დალოცვით ტექსტებად ჩამოყალიბდა:

უფალმა ღმერთმა შენ მოგცეს ოჯახი საძირკვლიანი,
ხარი-კამეჩი გუთნებით, ურმები სავსე, ძნიანი,
იმყოფებოდე ხალხ-მრავლად დედ-მამა-რძალ და ძმიანი,
ლამაზი შემოგეყვანოს მშვენიერი და ჭკვიანი [235, 96].

მთლიანად დალოცვითი ხასიათისაა სამეცვლეო ტექსტები საახალწლო ციკლში:

შემოვდგი ფეხი, გწყალობდეთ ღმერთი.
ფეხი ჩემი, კვალი ანგელოზისა!

ტაბლა შემიკმაზია, ბედის პურიცა ტაბლაზე დევს,
სამი სანთელი ანთია,
ახალწელიწად დღეს შემომიყვანეთ სახლშია,
ასე ტკბილად დამიბერდით!
წმინდა ვასილის⁶ წყალობა შეგეწოთ... [თსუფა, № 3866].

მეკვლე მიუტკვლევდა ბედელს, კერიას, მარანს, ბოსელს, ვენახს და ა. შ. იგი მნიშვნელოვანი ფიგურაა საკალანდრო ციკლში. მისი დამლოცვა მომავალი წლის ბედნიერების, ბარაქიანობა-სიუხვისათვის ლოცვაა:

შემოდგი ფეხი, გწყალობდეთ ღმერთი!
მოვიდა ახალწელიწადი
ღვინიანობისა, პურიანობისა,
ნათელისა და ქორწილისა!
შეგეწოხსე, მრავალ ახალწელიწადს მოესწრეთ!
[191, 6].

ზოგ სამეკვლეო ლექსს ეტყობა გარკვეული სტილიზაციის კვალი:

- ახალ წელიწადს, წლის თავსა, გიკვლევ ვაზისა რქითამცა,
შენამცა სახლი ავსილა ტყავ-კაბა ზარბაბითამცა,
ცხენზედამც შაგისხდებიან მშვილდ-ისრიანი ხმლითამცა,
კარზედამც მოგადგებიან ცხენ-ჯორა მაფრაშითამცა,
ტახტზედამც დაგიდგებიან თავ-ოქრო-გვირგვინითამცა,
მტერი სულ დაგიბრმავდების, ეშმაკი ხმელით-ციოთამცა,
მოკეთე ღმერთმა გიმრავლოს, მოყვარე მრავალ გზითამცა,
პური-ღვინო უღვეველი, ვით მონადირე წყლითამცა,
სიცოცხლე გახარებული, მოუწყინარი დლითამცა,
ასრე დასტკბი ამ ქვეყანას,
ვით თაფლი ფუტკრის სკითამცა,
უხვთამც მოგეცემოდეთ
თვალ-მარგალიტი ზღვითამცა.

ახალი წლის დღესასწაულის ასევე საზეიმოდ და ამალღებულად აღნიშვნის ტრადიციას შემდეგნაირად გადმოგვცემს ვახუშტი ბატონი-შვილიც:

„ახალწელს, ერთს იანვარს, უწინარეს ცისკრის ლოცვისა, უკვლევდა მეფეს ჰყონდიდელი ჭვარსა და ხატსა და სამკაულსა მეფესა და დედოფალსა და სანუკუარსა შაქრისასა.

და შემდგომად სრულიად სპათა მოლოცვისა შექმნიან პურობა დიდი განცხრობითა და სახიობითა“ [51, 395].

დალოცვას, ხალხის რწმენით, დიდი ძალა ჰქონდა. დალოცვის ტექსტებში დახატული სამყარო, როგორც წესი, აღემატებოდა რეალურ გლეხურ ყოფა-ცხოვრებას:

თქვენი კოდები ყოფილა,
 საესე და — წმინდა ფქვილითა;
 თქვენი ქვევრები ყოფილა
 საესე და — წითელ ღვინითა;
 თქვენი ფარები ყოფილა
 საესე და — ცხვრითა, ბინითა,
 თქვენი გომური ყოფილა
 საესე და — ძროხის ბინითა
 [191, 56].

ასეთი იდეალური სურათის დალოცვის ტექსტებში უნდა გავიგოთ, როგორც მხატვრული ხერხი და არა რეალური ყოფის ასახვა. ყოველგვარი სიკეთის სიუხვით ბოძების სურვილი დალოცვის ტექსტების ორგანული მოტივია.

თუ რამდენად დიდი იყო სურვილი მიმლოცველისა, ეს იამოვნებინა ოჯახის პატრონისათვის, კარგად ჩანს ჭონას შ. გოზალიშვილისეული აღწერილობიდან:

„მასპინძელმა უთხრა სტუმარსაო: „მუხას ეაშლი ასხიაო“, სტუმარი ეუბნებო: „ა ემტენებო, მუშტის ტოლები ასხიაო“. სტუმარს უნდოდა ეს იამოვნებინა მასპინძელიო“ [40, 6].

ჰიპერბოლა ამ კონკრეტულ შემთხვევაში განსაკუთრებულ მასშტაბებს იღებს. გლეხის უბრალო კარ-მიდამო რიტუალური ჩამოვლის ტექსტში ღვთაების ბალთანაა გათანაბრებული, შეადარეთ ცნობილი საფერხულო, ბატონების საბოდიშო:

ბატონების ბალშიაო, იავნანინაო,
 მუხას ეაშლი ასხიაო, იავნანინაო... [115, 68].

ჩამომვლელთა ყურადღების ცენტრში ექცეოდა ოჯახის მომავალი თაობა, ხშირია ტექსტებში მათი დალოცვა, ჯანმრთელობის, ღლეგრძელობის და კეთილდღეობის სურვილები:

... დედაშენსაც დაეზრდება
 ქოჩრიანი ბიჭებიო,
 რამდენიც ჩვენ კიჭებიო,
 შენც იმდენი ბიჭებიო
 [ფ. არქ. № 1219].

ან კიდევ, ბერიკულ ტექსტში:

ეროსანი, მეროსანი,
 ცხრანი ფრთენი წეროსანი,
 ყმაწვილებიც მოგეზრდებათ
 სკამზე გესხდეს წვეროსანი!
 [191, 66].

წვეროსანი ყმაწვილების და ქოჩრიანი ბიჭების ნატვრა დალოცვის ტექსტების გავრცელებული მოტივია და არა მარტო ქართულ ხალხურ პოეზიაში.

ეს კედელი, ეს კედელი,
შუაზე არის ამბარი,
ამბარი და ამბრის კუთხე,
ქრისტე ღმერთო, შენ აკურთხე,
ვინცა იყოს თხუთმეტი წლის!
[224, 196].

ხშირია შემდეგი ფორმულებიც:

„სიცოცხლე და დღეგრძელობა სულ თქვენს შვილებს ეხვეოდა...“
„ღმერთმა ყველა გაგიზარდოთ, გოგო იყოს თუ ბიჭიო...“
„კიჟებიო, კიჟებიო, დაგეზრდება ბიჟებიო...“

დალოცვისას, გამრავლების გარდა, პირველ რიგში უსურვებდნენ ქორწილებს, ოჯახურ ბედნიერებას, დღეგრძელობას!

„...მოლხენა თქვენს ოჯახშია, სიმთელე და ქორწილობა“.
„მანამდის ღმერთმა გაცოცხლოს, სანამ მთვარე და მზე არიო...“

საქორწილო პოეზიაში გავრცელებულია დალოცვის ტექსტი:

ღმერთო, ნუ მოშლი ამ სახლში
ლხინსა და გახარებასა,
ქალისა გასტუმრებასა,
ვაჟისა ქორწილობასა [40, 45].

როგორც ჩანს, ეს ლექსი თავდაპირველად კალენდარული პოეზიის კუთვნილება იყო. მას ხშირად ასრულებდნენ ჭონაში. ცნობილია, რომ „უფრო გვიან გამოყოფილმა საქორწილო პოეზიამ უამრავი რამ აგრა-რული კალენდრიდან შეიწოვა და შეითვისა“ [56, 90].

დალოცვის ტექსტებს, გარდა დღესასწაულებზე ჩამოვლისას, ხშირად წარმოთქვამდნენ სხვადასხვა სამეურნეო საქმიანობის (ხენა, თესვა, მოსავლის აღება) დაწყების ან დასრულების შემდეგ:

„დაილოცა გაზაფხული,
გაიშლება ტყე და ველი,
მშვიდობით მოგაჰმევინოთ
ჯერ კალო და მერმე რთველი“
[174, 243].

მოწეულ მოსავალს ასე ლოცავდნენ:

„მშვიდობაში, გამარჯვებაში,
ვაყვების ქორწილობაში,
ქალების გათხოვებაში,
ორმოში ჩადი, ძველად გადი,
ეს ძველი და სხვა ახალი“ [195, 573].

კალენდარული წესების შესრულების დროს ლოცავდნენ არა მარტო ოჯახის პატრონებს ან წევრებს, არამედ მათ მაცოცხლებელ ვაზსაც, ხარსაც, გუთანსაც და კარ-მიდამოსაც:

გაუმარჯოს ხარის ქედსა,
ცის ნამსა და მოსავალსა,
ხარის ქედსა, გუთნის ღვედსა,
სახნისსა და საკვეთელსა,
მზესა და მთვარესა,
სტუმარსა და მასპინძელსა! [195, 275].

მოსავლის დალოცვის მოტივები განსაკუთრებით საშემოდგომო ღდესასწაულების და წეს-ჩვეულებების შესრულებისასაა გავრცელებული:

ადღეგრძელოს ცის ნამი,
კაცის მარჯვენა, ხარის ქედი,
ღვდამიწის მოსავალი,
გუთანი და გუთნის ღვედი [235, 92].

სადღესასწაულო ღდებში კარდაკარ მოსიარულენი გასამრჯელოს სახით სხვადასხვა სანოვავს ითხოვდნენ: ყველს, კვერცხს, ჩირებს, ფქვილს, ქაღებს და სხვა.

„თითო კვერცხი მოგვეცით, კორკოტი შეგვაჭამეთ...“
„ამოიღე თეთრი ყველი, ჩაგვიღვეი კალათასა...“
„გამოიტანეთ ჩირები, სიცივემ დაგვძრა ფრჩხილები...“

შეგროვებული სანოვავე, როგორც ცნობილია, საერთო ტრაპეზს ხმარდებოდა, რიტუალური საკვები მაგიური დანიშნულების იყო და ნაყოფიერების გაძლიერებასა და გაზრდას ემსახურებოდა, განსაკუთრებით მარცვლეული, მისგან დამზადებული სანოვავე [330, 161]. ასეთივე დანიშნულებით იხმარებოდა კალენდარულ რიტუალებში კვერცხი, რომელიც შეესაბამება მარცვალს ცხოველურ სამყაროში [374, 6]. კვერცხი, ყოველგვარი ორგანული სიცოცხლის ხილული წყარო, საყოველთაო წარმოდგენით, სიცოცხლის, გამრავლების, ნაყოფიერების სიმბოლო, მნიშვნელოვანი მითოპოეტური წარმოდგენების წყაროა და „ღვდამიწაზე ისტორიული ცხოვრების მთელი პერიოდის განმავლობაში, მის ყოველ კუთხესა და ზოლში ყოველთვის იყო და ახლაც

არის ხალხური რწმენის, შემოქმედების და კულტის სხვადასხვაგვარო-
გამოვლენის საგანი“ [446, 7].

ჩვენთვის საინტერესო ტექსტების დიდ უმრავლესობაში სწორედ
კვერცხი ფიგურირებდა საჩუქრის გამოთხოვისას. აქ გასათვალისწინე-
ბელია ასევე ხანგრძლივი ქრისტიანული ტრადიცია⁷. კვერცხი, როგორც
სიკვდილ-სიცოცხლის ერთ არსში მომცველი საგანი, ქრისტეს აღდგო-
მის სიმბოლოდ იქცა, ამ მოვლენას დაუკავშირდა ქრისტიანულ ქვეყ-
ნებში გავრცელებული ჩვეულება სააღდგომოდ წითელი კვერცხების
შეგროვებისა⁸. უნდა ვიფიქროთ, რომ თავდაპირველად კვერცხს ისე-
თივე მნიშვნელობა ენიჭებოდა, როგორც სხვა რიტუალურ საკვებს:
„ძველად კვერცხის აღება არ ყოფილა წესად... ჭონაზე ჰკრეფდნენ და
აგროვებდნენ არა კვერცხებს, არამედ... რაიმე ნობათს, უბრალოდ
რომ ყოფილიყო“ [161, 21].

ჩამომკვლელები სხვადასხვა მოტივებით აჩქარებდნენ ოჯახის წევ-
რებს:

„ღედი, ერთი კვერცხი მოგვე, სხვაგანაც გვინდა მისვლაო...“
„ჩვენ შორი გზიდან მოვსულვართ...“
„პატარა დროზე გამოგვიტა, ვირი გეყავ აკიდებული...“
„გთხოვ, რომ მალე გაგვისტუმროთ, შინც ეუპირებთ მილოცვასა...“
„გამოგვითანეთ ჩირვები, სიცივემ დაგვძრა ფრჩხილები...“

თუ მასპინძელი იგვიანებდა საციქველის გამოტანას, ტექსტებში
მუქარის კილო ძლიერდებოდა:

„ბატონებო, გაგვისტუმრეთ, თორემ წავალთ ტუტუნითა...“
„აღე, ღედი, გაგვისტუმრე, თორემ წავალთ ღუღუნითა...“
„ვინცა ბერას არას მისცემს, მელას მისცემს მის ქათმებსო...“

ჩამოვლის ტექსტების ტიპური დაბოლოებებია:

„არიელი, მარიელი, არ გამიშვა ცარიელი...“
„თუ გამიშვი ცარიელი, არ დამრჩები მაღლიერი...“

საჩუქრის მოთხოვნა ხშირად კატეგორიულია:

„თუ არ მოგვცემთ საციქველსო, გამოგითხრით საძირკველსო...“

ან:

„ჩქარა, თუ რას გამომიტან, თორო გიმტრევე კარსაო...“

დღესასწაულის დღეებში კარდაკარ მოსიარულენი, ხალხის რწმე-
ნით, მაგიური ძალის მფლობელნი იყვნენ და ყოველგვარი კეთილ-
დღეობის ბოძება შეეძლოთ. მათ მიერ საჩუქრის გამოთხოვა კი კანო-
ნიური მოთხოვნა იყო გასამრჩელოსი დალოცვისა და შეპირებული კე-

თილდღეობის სანაცვლოდ. „ჩვენ ხომ მთხოვნელნი არა ვართ“, — ხაზგასმითაა აღნიშნული ჩამოვლის ტექსტებში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ კალენდარული დღესასწაულების დღეებში კარდაკარ მოსიარულენი წინაპართა სულებს განასახიერებენ. მათი სანოვავით დასაჩუქრება კი ოგოვეა, რაც წინაპართა სულების დაპურება მათი ქეთილგანწყობის მიზნით [397, 227].

რწმენა გაზაფხულზე ბუნების საყოველთაო აღორძინებასთან ერთად მიცვალებულთა სულების აღდგომის შესახებ, საყოველთაოდ იყო გავრცელებული. საქართველოში მიცვალებულთა სულებს ადრე გაზაფხულზე განსაკუთრებულ დღეობასაც უხდიდნენ (ლიფანალი). ცნობილია, რომ მჭიდრო კავშირი არსებობდა წინაპართა და აგრარულ კულტებს შორის⁹. ძველად სჯეროდათ, რომ მიცვალებულთა სულები აქტიურ გავლენას ახდენენ ცოცხლად დარჩენილთა ცხოვრებაზე, შეეძლოთ ებოძებინათ მათთვის ყანების მოსავლიანობა, საქონლისა და ფრინველის ნაყოფიერება, ჯანმრთელობა, ამიტომ ცდილობდნენ მათი გულის მოგებას: „ყველა სიხარულით ელოდა მათ; ეზოში შემოსულ მოთამაშეებს ოჯახის უფროსი შეეგებებოდა, მუხლმოყრილი თავის გაჭირვებას ეტყოდა და შეელას სთხოვდა“ [150, 7].

კარდაკარ ჩამოვლის რიტუალური ტექსტების მჭიდრო და ხანგრძლივმა კავშირმა საშობაო და სააღდგომო ციკლებთან, ბუნებრივია, გამოიწვია ტექსტების ცალკეული მოტივების გადააზრება. ლექს-სიმღერებში ჩნდება მოტივი, სადაც ჩამომგლელები ქრისტეს მახარობლად მოიხსენებიან („ჩვენ ხომ მთხოვნელები არა ვართ, ქრისტეს მახარობლები ვართ“).

ჩამოვლის ტექსტები ხშირად დალოცვის შემდეგი ფორმულებით ბოლოვდება:

„... თქვენი სახლი ბარაქითა“.

„... ღმერთი მოგცემთ ბარაქასა“.

„... შენი შვილების მზესაო“.

ზოგჯერ ტექსტებში ერთადაა ორი დაბოლოება, მიმართული უხვდ ან ძუნწი მასპინძლის მიმართ:

„... დღეს მოგვეცით ფქვილი,

ხვალ მოგივა მზეო.

— კიპო, კიპო!

— ბერს თუ მოგვეცემთ,

ვაჟი გეყოლებათ,

ცოტას თუ მოგვეცემთ,

ქალი გაგიჩნდებთ,

ისიც აკვანში გაგისკდებთ.

— კიპო, კიპო! [230, 126].

დაბოლოების ასეთივე სტრუქტურა ახასიათებს შემდეგ ტექსტსაც:

ეს სახლი ვინ აავო, ვინ დახურა მუხის გული,
ჯერ იმისი ღელა ცხონდეს, მერე იმის მამის სული.

ან:

ჯერ იმისი ღელა ცხონდეს, მერე იმის მამის სული.

კალენდარული დღესასწაულის დროს კარდაკარ რიტუალური ჩამოვლის ლექს-სიმღერების გავრცელებული სახეა მცირე ზომის, ოთხ-სტრიქონიანი ლექსი აღნიშნული სტრუქტურით, დასაწყისი, მიმართვის, საწოვავის მოთხოვნის, დალოცვის თუ მუქარის დამაბოლოებელი ფორმულებით.

ჩამოვლის რიტუალური ტექსტების სიმრავლე, მრავალგვარობა, ორგანული კავშირი სხვადასხვა კალენდარულ წესჩვეულებებთან ნათელყოფს მათ მნიშვნელობას ქართულ საწესჩვეულებო პოეზიაში.

თავი II

კალენდარული საწესჩვეულებო ციკლის მაბიური რიტუალების პოეტიური ტიპსები (შელოცვები)

კალენდარული საწესჩვეულებო ფოლკლორის ყველაზე უფრო არქაულ ფენას შელოცვები შეადგენს. დიდი ადგილი უკავია ამ ტექსტებს საგაზაფხულო საწესჩვეულებო პოეზიაშიც. შელოცვების მთავარი დანიშნულება იმაში მდგომარეობს, რომ სიტყვის მაგიური ძალით ზემოქმედება მოეხდინა ბუნების ძალებზე, გამოეწვია მათი ნაყოფიერება, დაემორჩილებინა სხვადასხვა მავნე სულები.

მაგია ადამიანის უძველეს მსოფლმხედველობას უკავშირდება, ზებუნებრივი ზემოქმედების ძალა მიეწერება არა მარტო ადამიანის რიტუალურ მოქმედებას, არამედ მის მიერ წარმოთქმულ სიტყვასაც.

ადამიანის დამოკიდებულება ბუნებასთან უძველესი დროიდანვე კოსმოსურ მასშტაბებს მოიცავდა. ასტრონომიული მოვლენები ყოველთვის მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მის ყოველგვარ საქმიანობასთან [367, 17].

მზის ყოველდღიური თუ ყოველწლიური დაცხრომა და გასხივონება, მთვარის ყოველთვიური მცხრალობა და სისხვსე, თანავარსკვლავედთა პერიოდული გაქრობა და გამოჩენა ჰორიზონტზე ადამიანის სასიცოცხლო ინტერესებს უკავშირდებოდა და ოდითგანვე მისი ყურად-

ლების ცენტრში იყო. ქართველები, ისევე როგორც სხვა ხალხები, მნათობთა მოძრაობაზე აგებდნენ თავიანთ უძველეს კალენდარს, მნათობები ჰქონოდათ მიჩნეული „განსაყოფელად შორის დღისა და შორის ღამისა და სასწაულებად დღეებად და ჟამებად და წელიწადებად“ [126, 48].

დროის აღრიცხვის სისტემები, როგორც ცნობილია, ძველ ცივილიზაციებში მზის დღესა და მთვარის თვეს ეყრდნობოდა.

მთვარის კალენდარი და, შესაბამისად მთვარის კულტი თითქმის ყველგან წინ უსწრებდა მზისას, ოვიდიუსის თქმისა არ იყოს. ძველი ხალხების რწმენით, „luna regit menses“ (მთვარე განაგებს თვეებს). უძველეს ხანაში ქართველების საკულტო მსახურების საგანი მთვარე ყოფილა [242, 90; 43, 199].

მთვარის ყოველთვიური გაქრობა და ხელახალი გამოჩენა ჰქმნიდა საფუძველს მითოსური წარმოდგენებისათვის, რომლებიც მთვარეს მარადიული აღორძინების, აღდგომის სიმბოლოდ სახავდნენ. ამგვარ წარმოდგენას გულისხმობს შემდეგი ხალხური ლექსიც მზესა და მთვარეზე:

ერთ სოფელში ორსა კაცსა,
ორსავე ერთი ფერი აქვსო,
ერთი მუდამ სიყრმეზე დგა,
ერთს სიბერე ახლო აქვსო,
ერთსა ჯარი უთვალავი,
ერთს მარტოკა ტახტი აქვსო [236, 118].

აჭარულ ფოლკლორში გავრცელებულია გამოცანა მთვარეზე:

თხუთმეტ დღეში იბადება,
თხუთმეტ დღეში კაცი ხდება,
კარგად არის, უცბად კვდება,
ორ დღეს უკან გაცოცხლდება [15, 281].

მთვარის ფაზების ყოველთვიური ცვლა, რომელიც გავლენას ახდენდა ცოცხალი ორგანიზმების ფიზიოლოგიურ თვისებებზე, მრავალგვარ რწმენას ბადებდა ხალხში. ახალი მთვარე, განსაკუთრებით კი გაზაფხულს ახალმთვარეობა (ამ უკანასკნელს მთელ რიგ ქვეყნებში დღემდე უკავშირებენ ახალი წლის დაწყებას) ხალხში მრავალგვარ რწმენას უკავშირდებოდა. სჯეროდათ, რომ მთვარე გავლენას ახდენს ადამიანის შთამომავლობაზე, ცხოვრების კეთილდღეობაზე.

ჩვენი წინაპრებიც დიდ ყურადღებას აქცევდნენ მთვარის ფაზების ცვლას, მას უკავშირებდნენ სხვადასხვა საქმიანობის დაწყებას. ახალი მთვარის გამოჩენას ადამიანი საკუთარი ცხოვრების განახლების იმედსაც უერთებდა:

გამოსვლას და გაზაფხულისკენ მობრუნებას. ცნობილია, რომ სვანები შემოდგომას ეძახიან „მეყლეერს“, რაც ნიშნავს: „მზე მიდის“, გაზაფხული კი, შესაბამისად ის ღროა წლისა, როცა მზე მოდის, ბრუნდება [127, 65].

გაზაფხულის მზე, „დიდ და საოცარ გარდაქმნათა“ მიზეზი, სიცოცხლის, სიბოს, სინათლის განსაცვიფრებელი წყარო იყო. „მოუღლეელი მზის“ (sol invictus) საგაზაფხულო აღორძინების სიმბოლოდ ქართული მითოსური აზროვნება მარადიული განჭაბუკების უნარის მქონე ორბს გვისახავს:

ორბი მოჰდა ორასი
ფრთა გაშალა სამასი,
კანკი ათას ხუთასი (მზე), [105, 137].

გაზაფხულის პირას, პირველი თბილი მზე რომ გამოვიდოდა, ამ სიტყვებით შეეგებებოდნენ:

მზე, ამოდი ვაკესა, ცხვარს დაგიკლამ მაკესა,
შევიწვამ, შეგიმარილებ, მალა ბუჭეჭე შეგიღებ [ფ. არქ. 1, 23].

მზის გამოსმობის რიტუალურ ტექსტებში ხშირად მეორდება ცხოველის ან სხვა რაიმის შეპირების მოტივი:

მოდი, მზიანო (დღეო), თვალბ ბარჩხალა მზეო,
მოდი მზიანო დღეო, ელარჯს გვაჰმევენო [153, 11].

„მზეს არამც თუ თაყვანსა სცემდნენ და აპიროვნებდნენ, მასვე სწირავდნენ ზვარაკს და მადლობას უძღვნიდნენ აღმობრწყინებისათვის. ახლაც გაიგონებთ წვიმის ღროს შემდეგ ლექსს, რომლითაც ბავშვები მიმართავენ ხოლმე მზესა“, — წერს ალ. ხახანაშვილი [237, 12].

ღრუბლიან, წვიმიან ამინდში მზეს სხვადასხვა შელოცვებით უხმობდნენ:

„აჰერ-გაჰერ, ღრუბელ გაჰერ, მზეო, გამოიო“ [თსუფა, № 24342].

მზის მცხუნვარებისაგან გაბეზრებული მეძროხე ფშავლები კი „როცა დღე გრძელდებოდა და მზე ცას აღარ შორდებოდა, მზეს ასე ეძახიან, რომ უფრო მალე ჩავიდეს:

მზეე! მზეე! დედაშენს ვაჟი გასჩენია,
აკვანი არა ჰქონია, ეერაში დეეწვინა,
წადი აკვანი მიუტანეო! — მზე გაიგონებს და ჩავაო“
[ფ. არქ. № 2041].

არხოტელი მწყემსები კი, როცა მზის ჩასვლას ეშურებოდნენ, ამბობდნენ:

ოფროფინო, ოფროფინო, მზემა პირი გარმოხტინო.

შეუ მზეო, ჩაზე მზეო!

შენსა დედას ოჟა ხყვანდა, არცა ზქონდა აკავანი, არცა გადასაკრავანი, ციხით ქალმა დაუძახა: მია მაქვა აკავანი, ოქროს გადასაკრავანი.

შვილ მომიტანს აკავანსა, ოქროს გადასაკრავანსა [177, 207].

მათი რწმენით, ამ ოინით მოტყუებული მზე დედისკენ გაეშურებოდა. ლექსის თქმასთან ერთად გოგონები გამეტებით აქნევდნენ თავებს და მზეს თავიანთ თმებს უშლიდნენ. ესეც მზის გულისწყრომასა და მალე წასვლას გამოიწვევდა. თუ ბიჭები აჩვენებდნენ ქოჩრებს, მზე, პირიქით, დაყოვნდებოდა. ამიტომ მალე შინ წასვლის მსურველი გოგონები, ვაეებს თავის განძრევას უშლიდნენ“, — ასეთ კომენტარს უკეთებს მოყვანილ ლექსს ალ. ოჩიაური [177, 311].

ანალოგიურ რიტუალს მიმართავდნენ ბუნების სხვა ძალების თუ მოვლენების დამორჩილების დროსაც: „მისნური სიმღერებით და ცერემონიებით ჩნდება და ქრება ღრუბლები და ქარიშხლები, დგება გვალვა და უნაყოფობა, თავიდან აიცილება წვიმა, მზის ჩათება, სეტყვა...“ [380, 1189].

ძალიან გავრცელებული მოტივია მოგონილი საბაბით ღრუბლის, წილის (ბურიის), წვიმის განდევნა:

ბურო, იარე, იარე,
ცხრა მთას იქით გადიარე,
შენი ცოლი ორსულია, ორგულია,
სამი შვილი ჰყოლებია,
ერთი ბრმა, ერთი გლახა,
ერთი ყველას ჯობნებია.
მალე მიხვალ — მოგიჩეება,
გვიან მიხვალ — მოგიკვდება [185, 8].

ასევე მიმართავდნენ ღრუბლებს:

ურბელ-ღრუბელო, ცისა ღრუბელო!
ხულღუ-ბულღუ, ბალის ხანგარი.
ზეთი, ზეთი სუფთა.
შენი დედა, შენი მამა ხიდზე ჰყიდიან.
ყველა მიღის, შენ რატომ არ მიდიხარ?
— მე ფეხშიშველა ვარ, ვერ მივდივარ
[163, 261].

მზის, წილის გამოწვევის თუ განდევნის რიტუალი კავკასიის სხვა ხალხებშიც მსგავსი შინაარსის ტექსტებით სრულდებოდა.

საგაზაფხულო ციკლში მეურნე გლეხის ყურადღების ცენტრში განსაკუთრებით წვიმა ექცეოდა. ნათესებისათვის ზომიერი სინოტივის და ნამის მოპოვება, ჭარბი წვიმის აცილება მათი სასიცოცხლო ინტერესებიდან გამომდინარეობდა:

წვიმის გამოწვევასთან დაკავშირებული რიტუალები მრავალფეროვანი და მრავალგვარია. შესაბამისი მაგიური ტექსტები არქაულობით გამოირჩევა:

წვიმა, იარე, იარე,
ცხრა მთას იქით გადიარე.
შენი ცოლი ავად არის,
სამი ვაჟი ჰყოლებია,
ერთი კოჭლი,
ერთი ბრუციანი,
ერთიც ავად ჰყოლებია.
დროზე მიხვალ — მოგიჩვენა.
არ მიხვალ და — მოგიკვდება!
[თსუფა, № 9407].

ზალხის აზრით, „ყანა ამინდის შვილია“, ამიტომ გაზაფხულზე ზენა-თესვის დაწყებისთანავე ამინდსა და ჭირნახულზე ლოცვას შეუდგებოდნენ:

შე დალოცვილ ყანაო,
ეგრე რამ მოგიყვანაო,
ჯარმა მენა, ჯარმა დამთესა,
მეუფემ პირი მბანაო [თსუფა, № 25491].

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გაზაფხულისა და ზაფხულის თვეებში ზშირად უქმობდნენ კარგი ამინდის დასაბეველად. კვირტობა, ცხრამარტობა, ქაშატობა, მესეფობა, შვიდმაისობა, კოხიობა და სხვა ამ შინაარსის დღეობები იყო.

ზალხის შეხედულება მიწის „პირის მბან“ მეუფეზე იმდენად ტრანსფორმირებულია და იმგვარი სიჭრელით ხასიათდება, რომ თითქმის შეუძლებელს ხდის თავდაპირველ ვითარებაში გარკვევას, სხვადასხვა ეპოქათა დანაშრევების გამოცალკევებას.

მიწათმოქმედთა უძველეს წარმოდგენებში კულტის საგანს უშუალოდ წვიმა, წყალი შეადგენდა, ისევე როგორც ბუნების სხვა სტიქიები.

არქაულ ხასიათს ატარებს წვიმის გამოწვევის რიტუალები, საქართველოში რომ ტარდებოდა: მიცვალებულის ძვლის განბანვა; მოკლული გველის ხის ტოტზე გადაკიდება; 40000 კენჭის ჩაგდება მდინარეში; ბაყაყის მოკვლა, წყლის მოხვნა, ხატის წყალში განბანვა და ა. შ.

არქანჯელო ლამბერტის აღწერილობა ძველ და გვიანდელ რწმენათა სიმბიოზს გვთავაზობს. „წვიმისას ხატს მდინარეში ამოაგლებენ წვიმის გამოსათხოვრად. წმინდა ელიას მიმართავენ, თხას უკლავენ — ტყავს გასტენენ ჩალით და იქვე სადმე ჩამოჰკიდებენ ხეზე“ [93, 154].

წვიმის გამოწვევის რიტუალს საქართველოში უძველესი წარმოდგენების კვალიც შემოუნახავს. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა გ. ჩიტაიას მიერ დაფიქსირებული მასალა: „გვალვის დროს სოფლის ქალები აჩაჩს წაიღებენ ხეში, წყალზე. იქ თავმოყრილი ქალები დატიტვლდებიან. მათგან ნაწილი აჩაჩში შეებმის, ნაწილი „გუთნის დედა“ და „მეხრეები“. სხვები ერთი-მეორეს წყალს ასხამენ, ასე-ღებენ... თითოეული ცდილობს ყოველი ღონისძიებით მეორეს წყალი შიგ სარცხვინელ ნაწილებში შეასხას. ამავე დროს „გუთნის დედა აჩაჩს შერთავს, „ხარებს“ მიერეკება: ერთ-ერთი ქალი, რომელსაც ჯოხი ჰკიდია (ვიტომ ფალოსი) მამაკაცურ სქესობრივ წესებს იჩენს სხვების მიმართ, განსაკუთრებით იმ ქალის მიმართ, რომელიც vulva-ს სახელს ატარებს. „გუთნის დედა“ კი „ხარებს“ დაჰკივის: გასწი, გასწი, კარგად მოხანი, შე ასეთო, შე ისეთო“, უწმაწურ სიტყვებს ცის გასაჯერებლად ხმარობენ, ავდარი რომ მოვიდეს“ [212, 224].

აღწერილი რიტუალი დიდ მსგავსებას იჩენს ძველი აღმოსავლეთის, ხმელთაშუაზღვისპირეთის მისტიკრიებთან და პირველყოფილი არქაულობით გადმოგცემს უძველეს რწმენას. რომელიც აერთიანებდა წარმოდგენებს ქალური საწყისის თავდაპირველი კავშირისა მიწისა და წყლის სტიქიებთან¹¹. „უწმაწური“ მეტყველება ჩვეულებრივი იყო დემეტრას ელევსინის მისტიკრიების დროსაც, რომელიც, ასევე, მიწის ციური ძალით განაყოფიერების საიდუმლოს გულისხმობდა. საქართველოში გავრცელებული „ძუძუს ქვები“ შეესაბამება რწმენას ბუნების, ცის წყლების მფლობელი ქალღვთაების შესახებ და ანალოგიურია სხვა ხალხებში გავრცელებული წარმოდგენებისა: „ცისა და წყლის ქალღმერთი, გამოხატული მხოლოდ ერთი სიმბოლოთი — მისი ძუძუებით, ცხადია, სწორედ ის არქაული წინაპარია, რომელსაც უკვე სამი ათასი წლის წინათ თვლიდნენ ყოველი არსებულის საწყისად და ყველა ღმერთის დედა“ [387, 34].

ამინდთან დაკავშირებული ქვის ფიგურები ფართოდ იყო გავრცელებული კავკასიაში და სხვაგანაც¹². ქართველთა რწმენითაც, წვიმას ქვის ქალი აგზავნიდა დედამიწაზე. წვიმის გამოწვევის მიზნით ქვის ლოდს წყალს ასხამდნენ, აბრუნებდნენ: ვახუშტი ბატონიშვილი ასე აღწერს ამ რიტუალს: „პატიკანს ქვეით ვაკეს არს ლოდი, რომელი, გვალვასა თუ გარდააბრუნო და შენამო, მოვალს წვიმა, ხოლო წვიმიანობასა შინა თუ გარდააბრუნო, იქმნების უწვიმოზა“ [51, 430].

საქართველოს სხვადასხვა სოფელში (მანგლისი, ბოდბე, ქიზიყი, კოჯორი...) იყო გავრცელებული ე. წ. „მამიდაის ქვები“, რომელსაც ასევე შენამავდნენ, ან წყალში ჩააგდებდნენ, რომ გაწვიმებულიყო: „ამყე, მამიდა, ბარნაბაანთი ვარო“; ან „ამყე, მამიდა, გოგილაანთ ქალი იყავო“ [იხ.: 401; 89, 335; 232, 209; 164, 95].

აღწერილ ჩვეულებაში იკვეთება ქვის, როგორც მითური წინაპარის სიმბოლიკა: „ქალქვა ადრე იმათი იყო, ბარნაბაანთიო“ [437, 19].

რიტუალს, ძირითადად, ქალები ასრულებდნენ.

ამ შემთხვევაშიც წვიმის გამოწვევის რიტუალი ქალურ საწყისს უკავშირდება. ზემოთ მოყვანილი ფაქტები გვაფიქრებინებს, რომ ჩვენთვის საინტერესო მაგიური რიტუალის უძველეს სახეს წარმოადგენს. წეს-ჩვეულების შესრულება ქალების მიერ: წყლის მოხვნა, ან ქალის გამოსახულების თოჯინის, დედოფალას ჩამოტარება, გაწუწვა, წყალში ჩაგდება და ა. შ.

„გვალვის დროს დედაკაცები წელს ზემოთ დატიტვლდებიან, სახნის-უღელს წაიღებენ და წყალზე კვალს გააგლებენ. ორი ქალი უღელს შეებმის, მაგნავი უკან მიჰყვება. გუთანს წყალში სამჯერ გაატარებენ. წყალს ერთმანეთს შეასხამენ და იმახიან:

„ალარ გვინდა გორახიო,

ღმერთო, მოგვეცე ტალახიო“, — გადმოგვეცეს ს. მაკალათია [116, 222].

წვიმის გამოწვევის მიზნით ქალის გაწუწვის ჩვეულებას .ი. ჯავახიშვილიც ძველ, წარმართობისდროინდელ ღრუბელთა ბატონის ღვთაებისადმი მსახურებად მიიჩნევდა [242, 118]. იმ უძველესი დროიდან შემორჩა შესაბამის სიმღერებს წარმართული ინტონაციები და კილო [8, 7; 220, 14].

სამეგრელოში მსგავსი რიტუალის (ძიძავა) შესრულების დროს „ქალურად მორთულ დედოფალას დაიტირებდნენ, წყალში გადააგდებდნენ და დაახრჩობდნენ... ამის შემდეგ დაუბრუნდნენ მდინარის ნაპირს მოთქმითა და ვაი ვიშით“ [107, 331].

მესხეთში გვალვის საწინააღმდეგო რიტუალის შესრულების დროს პროცესიას წინ ქალი გაუძღვებოდა, „თავზე თასს დაადგამდნენ, შიგ წყალს ჩაასხამდნენ, წუწაობდნენ, გაწვიმდესო“.

მოგვიანებით, როცა ქალის, ცოცხალი არსების ნაცვლად თოჯინას ჩამოატარებდნენ, მასაც დედოფალასავით რთავდნენ: „ბავშვები შეკაზმავდნენ გოგოს სურათს, ციცხვის თავს გუკეთებენ, კლავებს, ჩააცმევენ გოგოს ტანისამოსს... წაიღებენ სოფელში“ [128, 61].

აჭარაში გვალვისას გაკეთებულ დედოფალას (ქეფჩა-ხათუნი) „ქალს დაამსგავსებდნენ“, ისე ჩამოატარებდნენ „კვამლი-კვამლ“ სოფელში, თან თათრულად ან ქართულად ეტყოდნენ:

მოსავალი ბერი გვინდა,
ამ დედოფალს წვიმა უნდა,
ღმერთო, წვიმა მოგვეცი¹³.

საქართველოში გავრცელებული „დედოფლობა“ მოგვაგონებს „წვიმის გოგონასთან“ დაკავშირებულ რიტუალებს ევროპის სხვადასხვა ქვეყნებში¹⁴.

ანალოგიური წეს-ჩვეულებები კავკასიის სხვა ხალხებშიც იყო გავრცელებული. წვიმის დედოფალას (Годи, Коди, Доди, Нури და სხვ.) ჩამოატარებდნენ გვალვისას და ასრულებდნენ რიტუალურ ტექსტებს, რომლებიც დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს ქართული ფოლკლორის ნიმუშებთან¹⁵.

მაგიური რიტუალის მთავარმა პერსონაჟმა სპეციფიკური გარეგნობის („გონჯად ჩაცმული“) გამო გონჯას სახელი მიიღო. სოფლის დედაკაცები განგებ გამურულ ქალს ფეხშიშველნი მიჰყვებოდნენ სიმღერით:

გონჯა მოდგა კარგსაო,
აბრიალებს თვალსაო,
ალარ გვინდა გორახიო,
ღმერთო მოგვეც ტალახიო.
გონჯას წყალი შემოასხით,
დაყენებს ტალახსაო,
აყვავებს ყანებსაო [70, 179].

ქრისტიანობის გავლენით წვიმის გამოწვევის რიტუალი ქრისტიანულ წმინდანთა სახელებს დაუკავშირდა. თუმცა, ზოგჯერ იმ შემთხვევაშიც, როცა ლაზარეს ახსენებენ, მხედველობაში აქვთ ისევ და ისევ დედოფალა: „ლაზარია ახალგაზრდა, მორთული დედოფალიაო“, — გადმოგვცემენ მთქმელები აჭარაში¹⁶. იმერეთშიც ლაზარობის ჩატარებისას კაცს ქალად გამოაწყობდნენ [70, 179].

გაზაფხულის წვიმის გამოთხოვის რიტუალი ლაზარეს სახელს სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებშიც დაუკავშირდა. ვრცელ ბალკანურ და სლავურ არეალში. რაც, ჩვენი აზრით, ნაწილობრივ გამოწვეულია იმით, რომ ქრისტიანი წმინდანის, ლაზარეს, ხსენების დღე საგაზაფხულო ციკლის დღეობებში შემოდის (აღდგომის წინა შაბათი)¹⁷. საზარების გადმოცემით, ცნების წინა კვირაში მივიდა იესუ ბეთანიად „და დაუმზადეს მას მუნ სერი, და მართა ჰმსახურებდა მას, ხოლო ლაზარე ერთი

მეინავეთავანი იყო მისთანა“ [იოვანე, 12, 2]. მხედველობაში უნდა მივიღოთ ისიც, რომ ლაზარე ქართველობის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მახლობელი, პოპულარული წმინდანი იყო, რაც აისახა კიდევ ქრისტიანული ხელოვნების სხვადასხვა დარგების ნიმუშებში. „სიყვარულმა მოგვიყვანა“ კი ის საგალობელი იყო, რომლითაც საქართველოში ტრადიციულად იწყებდნენ ღვინის სუფრას:

სიყვარულმან მოგვიყვანა
უფალმან ბეთანიად ლაზარეისა,
ხოლო შენ ხთაებო აღადგინე
ოთხისა დღისა მკვდარი
ჯოჯოხეთით, ვითარცა
მოწყალე ხარ! [217, 131].

მესხეთში გავრცელებული აპოკრიფული ლეგენდა ასე ხსნის ლაზარობის წეს-ჩვეულებას: „მე ვყოფილვარ ღარიბი*, მორწმუნე. ესო ქრისტე უადის და ხალიჩებს უფენენ, პატივი დასდეს. მე ვიფიქრე, რომ ხალიჩები არა მაქ, ზეზე ავედი მაღლა. ესო ქრისტეც ზის ჯორიკაზე, რო გამოიარა. მე მაღლიდან ვარ. ლაზარეო, შენ უფრო დიდი პატივი მეციო. მენაო, იცი, რა ძალას მოგცემო? ძალიან გვალვა რო იქნება. წმინდა ლაზარეს დაგარქმევენ და ივლიან:

ლაზარ მოდგა კარსაო,
იღორღოშებს თავსაო,
იბრიალებს თვალსაო,
პატეცს სცემს მამა უფალსაო,
ცხრილი აგორებულაო, წვიმაც გაჩქარებულაო*.

თ. ხახოკია ლაზარეს უკავშირებს ლუკას სახარებას, იგავს მდიდარსა და ღარიბზე, სადაც ლაპარაკია ვინმე გლახაკზე, ლაზარეზე, რომელიც „დაერდომილ იყო წინაშე ბჭეთა მისთა და ქუე ძურებოდა“ [ლუკა, 16, 20]. ჯოჯოხეთში მონგედრილი მდიდარი ევედრება აბრაამს: „მამაო აბრაჰამ, შემიწყალე მე და მოაეღინე ლაზარე, რაითა დააწოს მწუერვალი თითისა მისისაი წყალსა და განმიგრილოს ენაი ჩემი“ [ლუკა, 16, 24].

ლუკას სახარების ლაზარე ქართულ ხალხურ მეტყველებაში გარკვეულ ფრაზეოლოგიურ პარადიგმას ქმნის. ნაკლებმოსალოდნელია, რომ ლაზარობის ტექსტებს კავშირი ჰქონდეს „ქართულ მეტყველებაში საძრახის წოდებად“ მიჩნეულ ლაზარესთან, რომელიც „სინონიმია ჩა-

* მოქმელს ლაზარე ერქვა და ლეგენდას პირველ პირში გვიამბობდა.

* ავტორის საველე მასალები, რე. № 5, გვ. 23—24.

ჩუღია, ჩაგრული, უნიათო ადამიანისა, რომელიც თავის უბადრუკობით სხვებში აშკარად ერჩევა, ყველასაგან აბუჩად აგდებულია, სულ მუდამ სუფრის ბოლოსაა მიგდებული“ [159, 353]¹⁸ პირიქით, ლაზარობის ტექსტებში ლაზარე დიდებულ ბატონად, იმედად და მწყალობლად გვევლინება:

ლაზარ მოდგა კარებსაო, ლაზარ ბატონო!
აბრიალებს თვალებსაო, ლაზარ ბატონო!
წვიმა გაჩქარებულაო, ლაზარ ბატონო!
ცხრილი აგორებულაო, ლაზარ ბატონო!
ღმერთო, დაგენამე, დაგენამე, ლაზარ ბატონო!
მარგალიტის წვიმითაო, ლაზარ ბატონო!
აღარ გვინდა გოროხიო, ლაზარ ბატონო!
ენლა მოგვე ტალახიო, ლაზარ ბატონო! [159, 353].

ლაზარობის რიტუალი ყველგან იყო საქართველოში გავრცელებული. გვალვისას დაივლიდნენ დედაკაცები, გალობდნენ, თან დაჰქონდათ ხატი, თეთრი ფარჩის (მატყლის) კუკს გააკეთებდნენ, კარდაკარ სიარულისას მას წყალს ასხამდნენ და მღეროდნენ [176, 145]:

ლაზარეო, ლაზო
აზანზარებს მთასო
ჩვენ არ გვინდა წვიმა, წყალი,
ღმერთო, მოგვე მზე და მთვარე,
ღმერთო, გამოადრევიო...
[თსუფა, № 16423].

ყურადღებას იქცევს ლაზარობის ტექსტების ზოგი მოტივი. ტექსტებში ხშირად გვხვდება „ცხავი აცხავებულა, წვიმა აჩქარებულა...“, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ცხავი ლაზარობის ტექსტებში დასტურდება, როგორც წვიმის სიმბოლო [88, 154]. ჩვენი აზრით, ცხავის ხსენება, შესაძლოა, იმიტაც იყოს გამოწვეული, რომ ტექსტებში, რომლებიც გულისხმობენ კარდაკარ ჩამოვლას სანოვაგის შესაგროვებლად, ხშირად არის ნახსენები საოჯახო ნივთები (ცხავი, ცხრილი, გობი, საცერი...), იმ მიზნით, რომ სანოვაგის მომზადების სურათი წარმოგვიდგინონ:

... ადგა ქალი, დაძრა ტანი
ქვეშ გობია, ზედ საცერი,
აღვა ცრა და მუშკი ზილა,
აცხო იმან ქადა პური... [106, 108].

გასათვალისწინებელია, ასევე, ის გარემოებაც, რომ წვიმის გამოწვევის რიტუალის დროს საოჯახო ნივთებს იყენებდნენ ხმაურის გამო-

საწვევდაც, რომ დაეფრთხოთ ჰაერში მყოფი დემონები: „მაგარო წვიმა რომ მოვიდოდა, დიდ ქვაბს გადმოაპირქვავენდნენ და ეზოში დადებდნენ, გადაიღებდა“ [თსუფა, № 24340]. ასეთივე წარმოდგენები ფართოდ იყო გავრცელებული სხვა ქვეყნებშიც [425, 463].

საყურადღებოა, ასევე მოტივი ლაზარეს (გონჯას) მთვარესთან გაიგივებისა („ლაზარე მოდგა თაროსა, დაემსგავსა მთვარესა...“ და ა. შ.) - ცნობილია, რომ მთვარე, მისი ფაზების ცვლა გავლენას ახდენდა ამინდის ცვალებადობაზე, რამაც ასახვა ჰპოვა მითოპოეტურ წარმოდგენებშიც. მთვარის სახით ევლინებოდა მონადირეს ნადირთ (ღრუბელთ) პატრონიც, რომლის ერთ-ერთი ფუნქცია ამინდის გამგებლობაც იყო [54, 72].

გვალვის დროს ჩამოვლისას მესხეთში მთვარეს ევედრებოდნენ წვიმის, ნამის ბოძებას¹⁹.

დღდამთვარეს ვენაცვალე,
ჩვენი სარჩო მოგვეც მალე,
წვიმა მოგვე კეთილი,
ჩვენთვის გვინდა წვიმა კარგი,
დაგვიღამოს კეთილი*.

სამეგრელოს ხანგრძლივი გვალვით შეწუხებული ხალხი ზეციერ ღმერთს მიმართავდა ლოცვა-ვედრებით:

გეხვეწები: ზეციერო ღმერთო,
კაცთა წვიმა გვიწყალობე,
დანამე გოროხი,
რაც კი ღლემდე გაახმე,
არ გამოკეტო, არ დასწვა
ჩვენი ბედის კოლოფი [199, 73].

ამინდის მართვის ხალხური წეს-ჩვეულებების შესრულებას, თითქმის, გარკვეული თარიღი არც უნდა ჰქონოდა და ჭარბი წვიმის ან ხანგრძლივი გვალვის კონკრეტულ შემთხვევებს უნდა დაკავშირებოდა, მაგრამ ხალხის საუკუნოვანი გადმოცემების, დაკვირვების საფუძველზე წლის განმავლობაში მონიშნავდნენ ხოლმე მიჯნებს, როცა ამინდის ჭირვეულობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. „ბედიანმა ყანა მოხნა, დათესა და ჩამიც მოხედაო“, — ამბობს ქართული ანდაზა.

ამინდის მართვის თვალსაზრისით, ხალხურ კალენდარში მაისობები გამოირჩევა. ეს ის პერიოდია, როცა ხვნა-თესვა, ძირითადად, დასრულებულია და გლეხის მთავარ საზრუნავს ნათესებისათვის, მიწის

* ავტორის საველე მასალები, რე. № 4, გვ. 61.

ნაყოფიერებისათვის აუცილებელი ნამისა და სინოტივის მოპოვება შეადგენს (მაისის წვიმა ოქროაო). მაისის პირველი რიცხვებიდანვე იწყებდნენ საგანგებო წეს-ჩვეულებების შესრულებას:

„პირველ მაისს, ზოგჯერ უფრო ადრე, ქართველების ყველა წოდების ტოლ-ტოლი ქალები რვა წლიდგან ვიდრე ორმოცდაათ წლამდე — შეიკრიბებიან ერთად და იწყებენ სოფელში კომლუელად სიარულს „ლაზარზედ“ [210].

ხალხურ კალენდარში გამოირჩეოდა შვიდმაისობა, რომელიც კოხის საწინააღმდეგოდ „შეწირულ“ დღედ ითვლებოდა, ამ დღეს ხალხი ვანებში არ დადიოდა, იხდიდა საგანგებო დღეობას, კოხინჯრობას.

„დროებაში“ გამოქვეყნებული პუბლიკაცია ასე აღწერს შვიდმაისობის დღესასწაულს: კაკლის ქვეშ გაშლილ ლურჯ ჭრელ სუფურებს დედაკაცები მოსხდომიან: „ქალებო! მოდით და ერთი კიდეც ჩავკლანოთ ჩვენი „ლაზარე“ და ვსთხოვოთ გამჩენელს ღმერთს, რომ შეისმინოს ჩვენი ვედრება და მოსცეს ქვეყანას წვიმა“.

მერე იმღერეს მაყრული, სამგზავრო და ვინ იცის რა ლილინები არა! „გამო მზეო, გამიგონეც“ კი არ დააგდეს უმღერლათ... შეგროვდნენ ყველანი ერთად და „ლაზარეს“ სიმღერით გასწიეს მდინარისკენ...“ წყალში ჭიდაობის შემდეგ მართლაც გაწვიმებულა: „ვერ დავაქუხეთ. აი! ვენაცვალე ჩვენ ლაზარეს!“ [210].

ამ დღეს ქალები ფოჩიან გვირგვინებს იდგამენ თავზე, ტოტები კოჭებამდე სცემდათ, თან მღეროდნენ:

შვიდმაისის ნაში,
თავზე დამეფინა,
შვიდ-შვიდი ნაწნავი,
ზურგზე დამეჭიმა [236, 83—84].

შვიდმაისის წვიმას თმებს უშვერდნენ, სველდებოდნენ:

შვიდმაისის წვიმაო,
კოჭამდის თმა დაგიჟინეო
(საველე მასალა, რვ. № 5, გვ. 45].

ხალხის რწმენით, მაისის წვიმა თმებს ზრდიდა, შესაბამისად, იგი დედაშიწის თმებისა, მცენარეული საფარის ზრდასაც იწვევდა. საგულისხმოა. რომ მთის სათიბებში, ერთ ბალახს ქალის თმას ეძახიან [117, 189].

შვიდმაისობას თუ წვიმა მოვიდოდა, იტყოდნენ: „რა მადლი მოხდა, წყალობაა. წყალობაო!“

შვიდი მაისის წვიმის მადლზე ბევრი ანდაზა ლაპარაკობს:

„შვიდ მაისის წვიმად არა ღირსო“;

„შვიდ მაისს რომ შვიდი ძირი ყანა იდგეს, შვიდ მაისის წვიმა რომ მოხვდეს, მაინც ყანად იქცევას“;

„შვიდ მაისის წვიმას, შვიდ ათასად იქცევას“;

„შვიდ მაისის წვიმას, შვიდას თუმნად ღირდაო, საწყალსა და არას მქონეს აღარ გაუჭირდაო“ და სხვა.

7 მაისის ხალხური კალენდრით ერთგვარი მიჯნა იყო გაზაფხულსა და ზაფხულს შორის, უკვე ზაფხული შედიოდა ძალაში და გაზაფხულის ჭირვეულობა აღარ იყო საშიში:

... ბანიდან მარტი ჩასძახის:
— კუდავ, გამოდი კარშია!
— შვიდ მაისობას გამოვალ,
ვადავგორდები ლაფშია! [195, 44].

მაისის დასაწყისი იყო ის კალენდარული მიჯნა, როცა ნათესები-სათვის აუცილებელი იყო მაცოცხლებელი ნამი. მაისში უწვიმობა „აოხრებდა ყანებს და საძოვარ ბალახს“ [210]. ხალხური გამოცდილებით, სასარგებლო და საჭირო იყო მაისის წვიმა საერთოდ:

მაისის წვიმა ოქროსა და
ივანობისა — ვერცხლი,
კვირიკვობის თვისა — მღულარე და
ავვისტოსი — ცეცხლი [359, 85].

კოხინჯრობაც მაინცდამაინც შვიდ მაისს არ აღინიშნებოდა, რვა-შიც იხდიდნენ, ცხრაშიც და მერვც, მოსავლის აღებამდე [437].

გადმოცემათა უმრავლესობა კოხობას სეტყვას უკავშირებს: „კოხი ცოცხალი არსება ეგონა ხალხს... მის მოსამადლიერებლად ლოცულობდა, მას აქებდა, ადიდებდა, მსხვერპლს სწირავდა, ღამეს უთევდა, ღლეობას იხდიდა“ [ფ. არქ. № 17363].

ხალხური კალენდრის წესები, რომლებიც გაზაფხულზე, მაისის დასაწყისიდან სრულდებოდა, შვიდ მაისს, როგორც ჩანს, ქრისტიანული ჯვარპატიოსნობის დღესასწაულის გავლენით დაუკავშირდა. ხალხური კალენდრის დღეობა შეერწყა იერუსალიმში ჯვრის გამოჩენის ქრისტიანულ დღესასწაულს (იოანე ზოსიმეს კალენდრით, „გოლგოთის გამოჩენება ზეცით პატიოსნისა ჯუარისა, 351 წ.). ქართული ტრადიციით, შვიდი მაისი მცხეთის ჯვრის აღმართვის დღეა. საქართველოში იმხანად იმისა, რომ „ქრისტე ურიათა საროსა, ნამესა და ფიჭვსა ზედან ჯვარს აცევს“, მეფის და ერის მოქცევის შემდეგ მოჭრეს საღმრთო კვართზე ამოსული ხე და აღმართეს სვეტიცხოვლის ძელი, რომელიც

ქართველთა გაქრისტიანების წმინდა სიმბოლოდ იქცა („მოქცევისა ჩვენისა ნიშანი“ [72, 70]): „მაშინ თუესა მაისსა ერთსა შექმნნეს ჯუ- არნი ესე და შვდსა ამის თვისასა აღმართნეს...“ [180, 120].

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ შვიდმაი- სობის წესჩვეულებები, რომლებიც ხალხური მკურნალობის წესებს უკავშირდება, სამკურნალო მცენარეთა შეგროვება, სისხლის გაღება ამ დღეს და ა. შ. უნდა აიხსნას აღმოსავლურ თქმულებებსა და მითო- ლოგიაში გავრცელებული მოტივით შვიდის ღვთაებრიობის შესახებ. ჩვენი აზრით, ამ შემთხვევაშიც ამოსავალია ქრისტიანული ტრადიცია, რაც დასტურდება ქართულ ისტორიულ და ლიტერატურულ წყაროებ- ში. შვიდ მაისს აღმართულ საროს ისევე, როგორც სხვა რელიგიურ რელიკვიებს, სასწაულებრივი განკურნების უნარი გააჩნდა: „...ოდეს დაჭრილი ნადირი შეეხებოდა ამ ხესა, განიკურნებოდა. ავრეთვე ავად- მყოფნი, ანუ ფრინველნი მტკიენელნი განიკურნებოდნენ“ [72, 70].

მცნეთის ცხოველმყოფელი სვეტის ერთ-ერთი ზებუნებრივი ნიშა- ნი ავადმყოფთა კურნება იყო. მისი ძირიდან ამოედინებოდა „ცხოწე- ბად მიმყვანებული სითხე“, წყარო, „რომელი აღმოაცენეს ცრემლთა წმინდისა ნინოსთა“: „ნეტარი ნინო ცრემლთა შეაზავებდა წყაროსა მას და იქმნებოდა კურნებანი და სასწაულნი დიდნი“ [180, 120—121].

ძველ ქართულ ხელნაწერებში ჩაწერილ ლოცვის ტექსტებში სვე- ტი ცხოველი სხვა ხატ-სალოცავებთან და მკურნალ წმინდანებთან ერ- თად მოიხსენიება: „წმინდანო ქალწულნო ქალნო: თეკლე, ირინე, მა- რინე, ბარბარა, წმინდაო პატიოსანო ჯვარო ცხოველმყოფელო შეეწივ- ნეთ, დაიკსენით ყოვლისა ჭირისაგან, მოსავი თქვენი სახელით იხსენით სენისა, სნებისა, ცხროსა და ჯურვებისაგან...“ [მსე, 16—17, 275].

შვიდმაისის წვიმის სამკურნალო დანიშნულების მოტივი ქართულ ზღაპრებშიც დამკვიდრდა. „ქალქვის“ ზღაპარში ირემი ცათამდე მიბ- ჯენილ რქებს მაისის წყლით დაიცვენს [64, 53]. „სამი ძმის“ ზღაპარში კი საიქიოდან დაბრუნებული ვაჟი ირემს ასეთ პასუხს მოუტანს: „შვიდ მაისის წყალი დალიოს და გასცვინდებო“ [ბსკიფა, ს. № 2, გვ. 183—186].

გაზაფხულზე განსაკუთრებული რწმენით ეგებებოდნენ პირველ წვიმას, პირველ ქუხილს. ამ დროს სამჯერ დაიძახებდნენ:

თავ რკინა, გული მაგარი,
ჩვენი ყანა გამძლარი,
ლეკებისა დამპალი [103, 173].

ან:

ზურგი, ზურგი მაგარა,
ჩვენი ყანა გამაძლარა,
ლეებისა დამპალა [253, 82].

ამ სიტყვებით ზურგზე ქვას დაიდებდნენ, შემდეგ კი იმ ქვას იმ
ზეზე დადებდნენ, რომელიც არ ისხამდა.

გაზაფხულის პირველ წვიმას შემდეგი ხალხური ლექსითაც ეგვ-
ბებოდნენ:

წვიმა, წვიმა, დაუშე,
კოჭობანში ჩაუშე,
კოჭობანი დიდი,
ლობიოს გაუბერია... [164, 48].

მიუხედავად იმისა, რომ ამინდის მართვის რიტუალურმა ტექსტმა
გარკვეული ცვლილებები განიცადა, იცვლებოდა მიმართვის ობიექტები
და ა. შ., შეიძლება ითქვას, რომ ამ ტექსტების ფუნქცია და, ნაწილობ-
რივ, პოეტური შინაარსიც თითქმის უცვლელი დარჩა.

ლაზარობის ერთ-ერთ ტექსტში დედოფალა შეკითხვაზე, თუ რას
ისურვებდა იგი, პასუხობს:

ხარები საესე იყოსო,
კოღოები ბლომად იყოსო.

ამინდის საგაზაფხულო რიტუალურ ტექსტებში ხშირად იხსენიება
მწერები, ჭიები, სხვადასხვა ქვემძრომები, რომლებიც გაზაფხულის სი-
თბოს გამოყავდა მიწიდან. ამგვარ კონტექსტში განიხილავს კოტეტი-
შვილი „მუმილი მუხასა“: „მწერები, ჭია და ბუზანკალი ამინდსა და მო-
სავლიანობასთან არიან დაკავშირებული“ [89, 409].

გაზაფხულის პირველი წვიმის დროს სახლის ბანზე ავიდოდნენ,
ერდოდან სველ მიწას ჩამოყრიდნენ და დაიძახებდნენ:

ჭია ჭუა გადაყარო,
ვარდის კონა ჩამოყარო [106, 110].

ჭია. ისევე როგორც სხვა ფენოლოგიური ინდიკატორები მნიშვნე-
ლოვან როლს ასრულებდნენ ხალხის სამეურნეო ყოფაში. ხალხური
მეტეოროლოგიური დაკვირვებებით ჭიას თუ გაჭყლეტ, იმ დღეს გა-
წვიმდება; გაზაფხულზე ბაყაყს პირველად თუ დაინახავ, კარგი წელი
იქნება; ბაყაყის ყიყინი წვიმას მოასწავებს; ჭიანჭველების, კოღოების
სიმრავლე წვიმიან ამინდს, ე. ი. მოსავლიან, ბარაქიან წელიწადს ნიშ-
ნავს და ა. შ. [358, 228—251; 388, 57—62; 406, 229].

ბაყაყთან დაკავშირებულ ფენოლოგიურ დაკვირვებებს შეესაბამება ს. მაკალათიას შემდეგი ცნობაც: „გაზაფხულზე ბაყაყის ყიყინისას მესხეთ-ჯავახეთში შემდეგ დიалოგს ასრულებდნენ:

- ყარნი ყაყანებენ, რას ყაყანებენ?
- ჩვენს ხარებს ქედები არ ასტკივდესო.
- ყარნი ყაყანებენ, რას ყაყანებენ?
- ჩვენს ძროხებს ძუძუები არ ასტკივდესო,
- ყარნი ყაყანებენ, რას ყაყანებენ?
- ჩვენს ცხვრებს ძუძუები არ ასტკივდესო! და ა. შ. [106, 110].

კალენდარულ ციკლში გავრცელებული იყო ხალხურ გამოცდილებაზე დაფუძნებული ლექსები, ე. წ. მეტეოროლოგიური შინაარსისა. საყოველთაოდ იყო გავრცელებული კალენდარული დღეობების დროს მკითხაობა ამინდზე, მოსავალზე. ხალხური რწმენით, ამალლება დღეს კარგი დარი მდიდარ მოსავალზე მოასწავებდა:

აღდგომა სჯობს ნამიანი,
ამალლება დარიანი,
სხვას კი არას მოასწავებს
პური შოდის ძალიანი [191, 43].

ამინდის რიტუალურ ტექსტებში ხშირად ერთად იხსენიება ლაზარე და ელია. წმინდა ელიაც, ქართული ხალხური წარმოდგენებით, ამინდის მფარველი და გამგებელია, თავდაპირველად, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ლაზარობა და ელიობა ამინდის რიტუალის ორ სხვადასხვა კალენდარულ მიჯნას გულისხმობდა, ლაზარობა გაზაფხულის ციკლის დღეობაა. ელიობა კი — ზაფხულისა, 20 ივლისი.

როგორც ჩანს, ტექსტები, რომლებიც ერთგვარი სტრუქტურით, პოეტური მოტივებით და ფუნქციური დანიშნულებით ხასიათდება, შეერია ერთმანეთს და, ფაქტიურად, შეუძლებელია ლაზარობის და ელიობის რეპერტუარის გამიჯვნა ერთმანეთისაგან.

წმინდა ილიას ქრისტიანულ დღესასწაულს (ძვ. სტ. 20 ივლისი) სხვადასხვა ქვეყანაში ბევრი ტრადიციული წარმოდგენა და წეს-ჩვეულება დაუკავშირდა. ეს განსაკუთრებით ითქმის აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ქვეყნების შესახებ (საბერძნეთი, ბულგარეთი, რუსეთი), სადაც წმ. ილია გვევლინება ამინდის, მოსავლიანობის გამგებლად. „ლოცვითა შენითა გახმენ ცვარნი წვიმისანი“, — მიმართავდნენ ქრისტიანულ სალოცავებში წმინდას, რომელიც „თავისი მიწიერი ცხოვრების დროს სასწაულებრივად მოაგვლენდა ხოლმე გვალვას თუ მაცოცხლებელ წვიმას და ნაყოფიერებას ანიჭებდა მას“ [417, 84]. ანალოგიური

წარმოდგენები დაუკავშირდა წმ. ელიას (ილიას) სახელს საქართველოშიც:

... ცაში დეიძვრა ღრუბელი, წამოვა ნიაღვარია,
ჩვილი ყლორტი ძირს ჩამოვა, დარჩება ხმელი სარია.
შევეხვეწით ელიასა, ავანთოთ კელაპტარია [189, 169].

თქმულებაში „იესო ქრისტე, ელია წინასწარმეტყველი და წმ. გიორგი, ელია ეუბნება გლეხს: „მე ელია ვარ, პურის მოსაგალს გაძლევეთ. თქვენ ყანას წვიმას ეუფზავნი ხოლმე და გლეხკაცის ჭირნახულს მფარველობას ვუწევო“.

წმიდა ელიას ზოგჯერ გვალვის თავიდან აცილებას ევედრებიან:

აჰ, ელია, ელია, ღრუბლებქვეშა მღერია,
ჩვენ დაგიკლავთ ციკანსა, შენ მოგვიყვან წვიმასა [188, 109].

აქ უნდა გავიხსენოთ ბიბლიური გადმოცემა, რომლის თანახმადაც ილია თეზბიტელმა ცოდვილ აქაბ მეფეს გვალვა მოუვლინა ღვთის რისხვად (მეფეთა წიგნი, III, 18). ამ ამბავს ასე გადმოგვცემს „ქართლის ცხოვრება“: „არა იყო მათ უამთა შინა თესვა, და არცა ჭენება ყოვლადვე, ვითარ ღღეთა აქაბ მეფისათა ილიას მიერ სამ წელ და სამ-ეჭუს თუე“ [181, 310].

წმინდა ელიას ღლეობაზე (20 ივლისს) კლავდნენ სხვადასხვა სამსხვერპლო ცხოველს (ხბოს, ცხვარს, ხარს, მოზვერს):

ორღობეში ტალახი, მინდვრის ბოლოს ბალახი,
თეთრი ფური ფურბერწი შენთვის მოგვირთმევია,
თეთრი თხა და ციკანი თქვენთვის მოგვირთმევია,
ეს ელია, ელია, რასა მოგიწყენია [176, 145].

ივლისის დიდი ღლეობის, ელიობის, მთავარ სავედრებელს სწორედ სეტყვისა და ჭარბი წვიმისაგან მფარველობის თხოვნა შეადგენდა, რადგან „ხანდახან გაგიჟებული ელია წინამძღვარი“ [174, 241] მაგნებელ ავდარს მოავლენდა:

...მაშინვე კაცი გაგზავნა, დაიბარა ზენა ქარი:
მანდლან რო წამოხვიდე, წამოიღე ქარიშხალი,
სულ მუშტის ტოლა ისროლე 3-4 წირვის ხანი
ბანები სულ გადალესე, აღარ ჩანდეს ერდო-კარი,
ჯამ-ჭურჭელი ააცურე,
როგორც გამართული წავი [183, 119].

ფოლკლორული ნიმუშების მიხედვით, წმ. ილია ბუნების სხვადასხვა ძალებს განაგებს: წვიმას, გეჟა-ქუბილს, ელვას, ქარს. ეს დასტურდება ეთნოგრაფიული ხასიათის ჩანაწერებითაც. კახეთში ფიქსირებუ-

ლი მასალის მიხედვით, „20 ივლისს ევედრებოდნენ ელიას ქარი არ ამოგარდნილიყო“ [თსუფა, № 12361].

ელიობას ზოგჯერ ელვის დღეობად მიიჩნევდნენ (ისევე, როგორც ხარება, თითქოს, ხარის დღეობაა): „ელიობა ელვის დღეობაა. 20 მკათათვეს დღესასწაულობდნენ. ეშინიათ ხეხილი, ყანები არ მოეღვოსო“ [ფ. არქ., № 17367].

რ. ერისთავის გადმოცემით, ხალხს წმ. ელია წარმოედგინა ცაზე ცეცხლოვანი ეტლით მსროლავ არსებად, რომელიც ელვას იწვევს [47, 47] ისევე, როგორც, სლავების წარმოდგენით, ჰეჰა-ქუხილის დროს, თითქოს, ელია წინასწარმეტყველი დასეირნობს ცაზე ეტლით [361, 506]. ეტლის წინ მორბენალს წარმოგვიდგენს (ელია) ილია თეზ-ბიტელს ბიბლიური მეფეთა წიგნის შემდეგი პასაჟი: „აღამზადენ ეტლნი შენნი და შთაედ, ნუჟუჟე გეწიოს შენ წვიმაი... და იყო, ვითარცა იგი მიმოქცეოდა, ცა დაბნელდა ღრუბელითა და ქარითა და იყო წვიმა ძლიერი“ [მეფეთა წიგნი, III, 18; 44—45]. ბიბლიის ამ პასაჟითაა შთაგონებული შემდეგი მხატვრული სახე „ქართლის ცხოვრებისა“. ქართველთა ლაშქრის სისწრაფეზე საუბრისას „ისტორიანი და აზმანის შარავანდედთანის“ ავტორი მას აღარებს სისწრაფეს ილიასას, „სინიასა შინა წვიმისა ერთი ღრუბლითა შემკრებელისა ანუ თუ ელვისა ეტლითა აღმავალისა“ [181, 16].

სიტყვის გარეგანი მსგავსების გამო დაუკავშირა ხალხმა ელიობას იელი. სამეგრელოში „ამ დღეს სახლის წინ იელს დაასობდნენ და ლოცულობდნენ:

წმინდა ელია, გვაპატიე,
შეგვინდე ურჩსა მონებსაო [თსუფა, № 12206].

ელიას, სხვა წმინდანებთან ერთად, სეტყვის თავიდან აშორებასაც ევედრებოდნენ:

გაუმარჯოს ელიასო,
ხირისი წმ. სტეფანესო,
რომ მინდორს სეტყვა არ მოიყვანოსო [თსუფა, № 198, 45].

სვანეთში, სადაც ელიობას უქმობდნენ ელვა-ქუხილის, წვიმისა და სეტყვის თავიდან ასაცილებლად, სწამდათ, რომ „სეტყვა ბრმა არის. წინამძღოლად მას ეშმაკი ჰყავს მიჩენილი და ღროგამოშვებით მოისურვებს ქვეყნად გასეირნებას... წასვლის წინად სეტყვა სთხოვს ეშმაკს, სოფლების ახლო და ნამეტნავად ყანებზე არსად გამატიაროვო. მაგრამ ეშმაკი ატყუებს: განგებ გაუძღვება დათესილ ყანებში“. სეტყ-

ვის საწინააღმდეგოდ ზოგ სოფელში შემდეგ შელოცვა-სიმღერას ამბობენ:

კვარკვალ ბედნიერო! ღელე-ღელე იარეო,
კოხის წინა მძღომელო, გვიშველე,
გვიშველე შენის მაღლისათვის,
მთაყარანგელოზო, გვიშველე [127, 146].

ასეთივე ლოცვით მიმართავენ წმ. ელიასაც [427, 129]. სვანების რწმენით, ჭექა-ჭუხილი ცაზე დევების ბრძოლის შედეგად ზდებოდა: „როცა ცაზე დევები ჩხუბობენ, შეჯახებისას ქუხილს იწვევენ, თოფის გასროლისას კი — ელვას“ [47, 221]. ან ასე წარმოედგინათ: „ეშმაკები სპილენძის ქვაბს აგორებენ და იმისგან არის ქუხილი“ [127, 146].

ჯავახეთში ელვისას იტყოდნენ: „ბრმა ელია ეშურება გორების-კენ“. თ. რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი ლეგენდის მიხედვითაც, ელია ბრმა არის და ავი სულების ჩაგონებით მოუვლენს ხოლმე ადამიანებს სეტყვას: „ბრმა ელია უძღვება წინ სეტყვასა და წვიმას. რადგანაც ბრმა არის, იმიტომ ვედარა ჰხედავს ქვეყანას და ხან სად დაჰკრავს სეტყვას და ხან სად“ [242, 118].

ელიობის დღესასწაულის აღწერილობებში ზშირადაა ხაზგასმული, რომ ამ დღეს აღიოდნენ „მაღლა, სერზე, მთაზე“ და ა. შ. „ამინდის მაგიური მართვის მიზნით მაღალ მთაზე მასობრივი ასვლისა და ტაროსის ღვთაებისადმი ვედრების წარმართული ჩვეულების შესრულებას“ ადგილი ჰქონდა შუამთობის დღესასწაულისას აჭარაშიც, რომელიც დაახლოებით იმავე დროს იმართებოდა, ივლისის ბოლოს. საინტერესოა ისიც, რომ „მუსლიმანური საეკლესიო პირები ცოდვად მიიჩნევენ ამ ტრადიციულ ხალხურ დღესასწაულს“ [62].

წმინდა ელიას ვინაობა დავიწყებულია აჭარაში, მაგრამ ქობულეთის რ-ნის სოფლებში დღემდეა შემორჩენილი მისი სახელის და ამინდის რიტუალთან მისი კავშირის ხსოვნა: ელიობასო, იტყვიან, ნისლი ან სოფელში დარჩება, ან მთაში წავაო.

ელიას ციხე, გადმოცემით, თამარის აშენებულია. ამ ციხის ნანგრევები რამდენიმე სოფლიდან მოსჩანს და მის სახელთან გარკვეული თქმულებებიცაა დაკავშირებული: „ელიას ციხე ძველი ყოფილა. ელიას აუზიღია ქვა, კინტრიშიდან, ოთხი ოთახი აუშენებია, ნაქართველარიოა“*.

ელიას ციხეზე გამოუთქვამს შემდეგი ლექსი ერთ-ერთ სახალხო მთქმელს გურიიდან:

* ავტ. საველე მასალები, რვ. II, გვ. 18.

ელის მთაო, მაღალო, წმინდა ელიას სახლ-კარო,
რას იბურები ღრუბლებში, მაშინებ, ვერ გადახვალო,
ჩაჩუტად (მსტოვრად) სიოს მიგზავნი, ყურში ჩამძახი ტყვე ხარო,
წმინდა გიორგი მწყალობს და გული მიჩივა ჩახვალო.
რისთვის ირჯები, რას მერჩი, ფეხშებოროკილი გყავარო,
ერთი ყელამდე ამიში, ქვემოთქენ თავი დაეხარო,
ველარ დამიქერ, თუ გინდა თავს რისხვა გადამაყარო,
ელჰეჰო, ჭეჰა-ქუხილით რომ შესძრა მთელი სამყარო,
ხოშკაკლით, თოლის ზეაეებით, სავალი გზები დაფარო,
ყელამდი თოვლში ჩაფლულო, გეგონოს ვერ წამიხვალო,
მოგიცდე, თვარ გათქმევიწო, ვაჟკაცი დევსა გავხარო*.

ელიას სახელი ისმის აჭარაში სხვადასხვა ტოპონიმებში (ელია-წმინდა, ხულოში), ასევე შელოცვებში (ელისა, მელისა... ელი მუა ელითა... და ა. შ.). საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ელიობას უკავშირებენ თიბვის, ლეწვის, კალოობის, მოსავლის აღების დაწყებას. ხალხურ კალენდარში ელიობა ერთგვარად დაკავშირებული იყო სამეზობლო ციკლზე გადასვლასთან: ელიობას სადილობამდე ზაფხულია და სადილობის შემდეგ — შემოდგომაო, — ამბობდნენ ხალხში.

სეტყვის, ჭეჰა-ქუხილის, ელვისა თუ ბუნების სხვა მრისხანე და საშიში მოვლენების დაკავშირება დემონურ ძალებთან, ან სულებთან, მრავალ ქვეყანაში იყო გავრცელებული, შესაძლოა, მსგავსი წარმოდგენების გამო დაუკავშირდა წმ. ელიას დღეობას საქართველოში წარმოდგენები, რომ ამ დღეს ავი სულები, ეშმაკები, მზაკვარნი მოედებიან ქვეყანას და მხიარულ თავყრილობებს მართავენ [425, 458].

ცნობილია, რომ „იყო განსაზღვრული დღეები წლის განმავლობაში, როცა გრძნეულები და კუდიანები განსაკუთრებული ხალისით მიემგზავრებოდნენ ხოლმე თავიანთ უწმინდურ თემობაზე“ (ვალპურგიის ლამე 1 მაისს, წმინდა იოანეს დღე 24 ივნისს და ა. შ.), [425, 458]. ასეთ დღეობებზე მათ დასაფრთხობად აწყობდნენ ღამისთევებს, ანთებდნენ კოცონებს, სანთლებს.

ასეთ საშიშ, კვიმატ ღლეხად საქართველოში მიჩნეული იყო ვენების კვირის ხუთშაბათი, დადგი (1 სექტემბერი), ღვთისმშობლის მიძინების და ელიობის წინა დღეები. ელიობის წინა ღამით იმართებოდა სამეგრელოში ჭეჭეთობა (ავი სულების განდევნის დღე): „ჭეჭეთობა ღამეს კუდიანები დადიან და ყველაფერს თვალავენ. ჭეჭეთობა ღამეს იციან თავშეყრა, დიდ ცეცხლს ანთებენ, რათა კუდიანები გაფანტონ. შემდეგ მღერიან, ცეკვავენ გათენებამდე [თსუფა, № 11134].

* ქობულეთის რაიონის კულტურის ძეგლები, ბათუმი, 1981, გვ. 9.

ჰეჰეთობას ხალხის რწმენით, კუდიანები, მჩხიბავეები, მზაკვალნი ტაბაკონის მთაზე იყრებიან. ამ დღეს ჩვეულებადა აქვთ კოცონების დანთება და ზედ გაღახტომა, ეშმაკებმა რომ არ დაიბუდონ მათ ტანში, თანაც მღერაინ:

მჩხიბავეები ჩხიბვის დღეს,
ნეტავ სულ არ იყოს,
ტაბაკონისკენ აპირებდნენ
საქონლის გარეკვას,
იქ იქნებიან მოლხენაში,
იმღერებენ და იცეკვებენ,
ვაი, სულს საყვარელო,
მჩხიბავეები (ნეტავ) არ იყვნენ,
რაც შამფურებია,
ყველა გაავარგარა,
ვინც მჩხიბავია,
იმის თვალეზში ჩაარჭო [221, 67].

ეშმაკეულთა გასაფანტავად „ღამით ფხიზლობდნენ, ბუკს უკრავდნენ, ისროდნენ თოფს, ერთობოდნენ სიმღერითა და ფერხულებით [334, 231]. სხვადასხვაგვარი ზმაურით, ზარების რეკვით, ავი სულეზისა და ჰეჰა-ჰუხილის დემონების განდევნის ჩვეულება ბევრგან იყო გავრცელებული და თან არა მარტო ქრისტიანულ ქვეყნებში.

ამ დღეს ეშმაკების თუ კუდიანების დასაფრთხილებად ჩვენში იელის, თხმელას ან სხვა მცენარის ტოტებისაგან გაკეთებულ ჯვრებს დაასობდნენ ეზოში, „რათა თუ ღამით ეშმაკი, მზაკვარი ან ავი სული გამოივლის, პირველად ეს ჯვარი ეცეს თვალში, რათა ოჯახი არ გაითვალოსო“ [თსუფა, № 21305]. ამ მიზნით ასობდნენ ჯვრებს ყანებში, თმებში სანთლებს „იბეჭდავდნენ“ [427, 102].

ელიობას ანთებულ სანთლებს და მცენარეთა ტოტებისაგან გაკეთებულ ჯვრებს ამაგრებდნენ ყანებში, ბოსტნებში, ვენახებში, მარნებში, ბოსლებში, სახლებზე, საბუღარებზე და ა. შ. წმ. ელიას ევედრებოდნენ:

წმ. ელია, დიდებულო,
ჩემისაზე ჯვარი დამიწერე,
და შენ დაიფარე
ჩემი ნაშრომი (მონაგარი),
[თსუფა № 11334].

როგორც აღვნიშნეთ, ელიაობის გარდა, წლის განმავლობაში გამოარჩევდნენ ხოლმე სხვა დღეებსაც, რომლებიც საშიშ, ნავსიან, კვიმატ დღეებად იყო მიჩნეული. ამ დღეებში საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ისმოდა ყანებში, ვენახებსა თუ ეზოებში გაჩაღებული

კოცონების ირგვლივ კუდიანების, ავი სულეების, სხვადასხვა დემონური ძალების დასაფრთხობი შეძახილები:

ჯვარი აჟა, ჯვარი აჟა!
შენი სვი და შენი ჰამე
ჩვენსას ჯვარი დავვიწვრე,
უუუ, კუდიანებო! [427, 101—102].

მიუხედავად ეკლესიის მხრიდან აკრძალვებისა, ავი სულეების გასადევნად კოცონების დანთება და ზედ გადახტომა, შელოცვების წარმოთქმა საყოველთაოდ იყო გავრცელებული: „დიდ-მარხვის ვნების კვირის ოთხშაბათს დაგვრჩენია ძველი ჩვეულება ცეცხლით განწმენდისა მანვე სულთა გავლენისაგან. აბრიალებენ ამ დღეს თივას ან ბურბუშელას, ზედ გადაახტებიან სამჯერ დიდი თუ პატარა და თან ამბობენ: „აღული კუდიანებსა“, ე. ი. ალი კუდიანებსა“ [237, 11].

აღდგომის კვირის ხუთშაბათ დღესაც ცეცხლს უვლიდნენ ირგვლივ და იძახდნენ:

წია, წია, კოკონია
ჩვენს კვერცხებსა გამოდგომა,
სხვის კვერცხებსა ჩხალა-ჩხული,
ჩვენს ბუდეში ღორისთავი,
სხვის ბუდეში ძაღლის თავი
[ფ. არქ. ს. № 103, გვ. 19].

ამ დღეებში გავრცელებული იყო, აგრეთვე სხვადასხვა საგნებით ზმაურის გამოწვევის ჩვეულება: „უვლიან ეზოს, ურტყამენ ქვაბს რკინის ნატეხს“, ან „მოურახუნებენ რკინა-ქვას ერთი მეორეს და გასცეინდებან კუდიანები“ [ფ. არქ. № 17369, 34889]. რწმენა იმის შესახებ, რომ ავი სულეების, დემონების, დაფრთხოზა შეიძლებოდა მეტალის ხმით, ბევრგან იყო გავრცელებული [425, 453].

კუდიანების „ფეხის შესაკრავად“ გაზაფხულზე ახლადშეფოთლილ და აყვავებულ ხეთა თუ მცენარეთა ტოტებს ჩაასობდნენ ყანებში, ვენახებში, ეზოებში, ჩაუყრიდნენ საქონელს ბაგაში, მორთავდნენ სახლის ფანჯრებს: „აღდგომის კვირაში... თხილის ტოტს, ასკილს ადებენ ყველაფერს, ბარაქა რომ არ გაუქრონ კუდიანებმა ფეხის დადგმით, ყანებში, ვენახებში არჭობენ ასკილს, თხილის ჯოხებს, აწყობენ ჭია-კოკონობას“ [32, 59].

წია, წია, კოკონია, წია კოკონი!
ჩვენს ქალებს ტახის თავი,
სხვის ქალებსა ვირისთავი,
ჩვენს ბუჟკერში დიდი ცომი,

სხვის ბუჭკერში დიდი ლოდი,
ჩვენ ჭურებში ღვინო მწვანის,
სხვის ჭურებში გველ-ბაყაყი,
ჩვენ ბელელში მარცვალიო,
სხვის ბელელში ხვარხვალიო
[303, 119].

ი. ყიფშიძე აღწერს მეტად საინტერესო რიტუალს, რომელსაც სამეგრელოში ატარებდნენ ვნების კვირაში: ლელქაშის სასტვენებით და სალამურებით, მოწკარუნე საგნებით შეიარაღებული ოჯახის წევრები უმძრახი ქალიშვილის მეთაურობით პროცესიას აწყობენ და უვლიან სახლს, ბელელს, ფარებს, საქათმეს, მარანს, თან უსტვენენ, სალამურზე უკრავენ, რეკენ, ხალხის აზრით, სადაც ისინი ფეხს დააბიჯებენ, იქ ავი სულეები ვერ გაივლიან [334, 398].

სხვადასხვა დემონური ძალების საწინააღმდეგო რიტუალების შესრულებისას განსაკუთრებით მსხმოიარე ხეებს, ვენახს შეულოცავდნენ ხოლმე:

ჩვენ ვენახში ძინძა-ძინძა,
სხვის ვენახში კიმპლა-კუმპლა,
ჩვენ ვენახში ყურძენიო,
სხვის ვენახში ფურცელიო
[თსუფა, № 4921].

„ჭიაკოკონობა“, როგორც ჩანს, ორ რიტუალს აერთიანებს — ჭიის და ვენახის (კოკონი, ღვინის საწყაო) შელოცვისა:

გაზაფხულზე გავრცელებული იყო ჭიის უქმე ღდის ლოცვა, ბალბოსტანი ჭიალუებს რომ არ გაეფუჭებინათ, შეულოცავდნენ:

ალული კუდიანებსაო,
ჭიაჭუა გავყაროთ,
ვარდი კონა გადმოვყაროთ,
ალული, ეშმაკებსაო... [106, 109].

დიდ ხუთშაბათს ჭიის შელოცვის მაგიურ რიტუალს ატარებდნენ: „უმძრახი ადამიანი ადგებოდა, დაკრეფდა ბალახს, ავიდოდა მალლა სხვეწზე, წალდს აიტანდა ზევით და ბალახს ჭრიდა. ქვევლდან ვინმე დაუძახებდა:

— რას ჭრი?

— ჭია ლუას თავ ვაჭრი“ — პაჭერ გაიმეორებდნენ

[თსუფა, № 4921].

გაზაფხულზე, ყველიერში, ვნების კვირაში, როგორც აღვნიშნეთ, ვენახსაც შეულოცავდნენ. ადგილის დედას უცხოზღნენ მტევნის ფორმის ქაღებს, ვაზის განატეხს და ვენახში ლოცულობდნენ:

ელა, ღრუბელთ წინამძღვარო!

ააშორე ჩვენს ვენახებს ელვა,

ქექა და ყურძნის ტევნებს ნაცრის მოყრა... [398, 11].

ყველიერში კოკონის უქმესაც იცავდნენ, ამ დღეს ვაზის ხელის ხლება არ შეიძლებაო“ [236, 239].

კოკონი (ღვინის საწყაო) „ჭიაკოკონობის“ შეღოცვაშიც გვხვდება („წია, წია, კოკონია, წიია, კოკონი...“).

შემოდგომის დაწყებისთანავე, 1 სექტემბერს, დადევობას, ისევე როგორც ვნების კვირაში დიდ ხუთშაბათს და ელიობას, ყანებში ხის ჯვრებს დაასობდნენ, ნათესების შუაში დადგებოდნენ და შეულოცავდნენ.

დადევობა გურია-აჭარაში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, გავრცელებული ღლეობა იყო. ამ დღეს პაპა-ჯვარს (ჯვარი იელის გვირგვინით) „ყანებში დაარტობდნენ, სახლს, სამზარეულოს, სასიძინდეს, ბოსელ-საქათმეს, მარნის კარებს სანთლის პატარა გუნდებს აკრავდნენ, ოჯახის ყველა წევრს „შებეჭდავდნენ“ სანთლით, თოფებს ისროდნენ, ყვიროდნენ:

ჰაუჰო! შენი სვი და შენი ჰამე,

ჩემსას ჯვარი დამიწერე“.

კუდიანებმა ბარაქა რომ არ გააუქმონ ფეხის დადგმით, ყანებში, ვენახებში არტობდნენ ასკილის, თხილის ჯოხებს. ეს ჩვეულება აჭარაშიც ფართოდ იყო გავრცელებული: დადევ ღამეს ყანაში სიძინდს „შებეჭდენ“, ე. ი. სიძინდის ფურცელს სანთელს მიაკრავენ, რომ ავმა სულმა ჭირნახულს ბარაქა არ გამოულიოს“: ყანები შებეჭდე, ჯაზებმა რამე არ აწყენიოსო. იტყვიან ასევე: დადევობას ავდარს იზამდა, იმ ღამეს ჯაზები გაფრინდებიან-მოფრინდებიანო. დაწოლის წინ ამ ღამეს პირზე სამჯერ ჩამოისვამდნენ ზელს, ჯაზი არ ჩაგვიძვრესო და ა. შ.*.

ვენახის შელოცვა იცოდნენ მარიამობის დღესაც:

დღეს მარიამობა მობრძანდება,

შენი წყალობა მომეცე მე.

სადაც ავიღე,

ხმელი გამინედლე,

* ავტორის საველე მასალები, რე. № 1, გვ. 48.

ნედლი გაამაგრე,
გული გამიმაგრე,
შენი წყალობა მომეცა [188, 147].

ამ ლექსს ვაზთან წარმოთქვამდნენ. ამ დროს სრულდებოდა ხილის, ყურძნის ლოცვა. ამასთან დაკავშირებით, საინტერესოა შემდეგი გადმოცემა: „ვაზი საერთოდ წმინდა მარიამის გაჩენილია. პატარა მარხვის დროს მოხუცები მარიამის სახელზე ქვევრს აავსებენ. მარიამ დედას დაუბარებია თხუთმეტი დღე ჩემს მაგივრად იმარხულეთო. მეთექვსმეტე დღეს ქვევრს თავს მოხდიან და ღვინოს სვამენ მარიამ დედის ქვევრიდან“ [თსუფა, № 24339].

კალენდარულ ციკლში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ვენახის შელოცვის რიტუალს, **აგუნას**, რომელიც უმთავრესად დასავლეთ საქართველოში სრულდებოდა: „გურიამი ყველგან, ხოლო სამეგრელოში ზოგ ადგილას კალანდა სადამოს იხდიან აგუნას“ დღესასწაულს. სახლის უფროსი ყველა თავის ოჯახის წევრების თანხლებით ანთებული თაფლის სანთლებით მიდის მარანში ან იქ, სადაც საწნახელი დგას, თან მიაქვთ ზაჰაპურები, მოხარშული ღორის თავი, ღვინო და სხვა. სახლის უფროსი აიღებს ცელს ან თოხს და ყუით დაუწყებს ცემას პირქვე ღამჯობილ საწნახელს და ამასთანავე სიმღერით დაიწყებს შემდეგს:

აგუნა, აგუნა, გადმეიარეო! ბახე, ასკანა გამეიარეო!
ოლიჩუშ-ოტკოპე გადმეიტანეო!
ჩვენს მამულში ყურძენიო, სხვის მამულში ფურცელიო!
ჩვენს ქალებს ყაჭი და აბრეშუმიო!
სხვის ქალებს ტარი და კვირის-თავიო!

ამ ტექსტს სამჯერ იმეორებენ [„კვალი“, 1897, № 9].

აგუნას რიტუალი, ჩვეულებრივ, საწნახელთან სრულდებოდა. აპ. წულაძე ასე აგვიწერს ამ ჩვეულებას: „ყველას ხელში უკავია ან კომბალი, ცელი, ნაჯახი, ყურძნის მოსაჭყლეტი ურო, საწნახლის გარშემო ჩამწყრივდებიან, გადაძახებით ასრულებენ: აგუნა, აგუნა, გადმეიარე, ბახე, ასკანა, გადმეიარე...“. დანარჩენები ბანს შესძახებდნენ ხო-ხო-ხო-ხო-ხო-ხო-ხო-ხო-ხო-ხო და რიტმულად უბრაზუნებენ საწნახელს: ჩვენს მამულში ყურძენიო, მტრის მამულში ფურცელიო! ჩვენს ქალებს ჩერია-კვირისთავიო, მტრის ქალებს „ჩხირი“ და ვირისთავიო.

გადამძახებელი ზურგზე „მოიკუტურებს“ პატარა ვაჟს, ჩამოეკიდება ხელით ვაზს (ამით მან ისურვა ვაზსაც ისეთივე მძიმე მტევნები მოესხა, როგორიც მას ჰკიდია ზურგზე) და გადასძახებს, გადიმღერებს:

ანალოგიური რიტუალი იმერეთშიც სრულდებოდა, სამეგრელო-შიც. რაჭა-ლეჩხუმში ოჯახის უფროსი კაცი დაძახებდა:

ანგურამა ჩამეიარა, ჩვენი მამული ჩეიარაო,
წივი მეიტეხაო, ღვინის ღვარი ააყენაო: ისხა, ისხა, ისხა...
გამოდმა კერის თავი,
გაღმა ვირის თავი,
გამოდმა ყურძენი.
გაღმა ფურცელი [195, 793].

ამის ძახილით შემოივლიდა ვენახს და მერე შინ შემოვიდოდა. .

აგუნას რიტუალს საგზაფხულო ციკლშიც ასრულებდნენ. მ. კელენჯერიძე მას საშემოდგომო ჩვეულებად მიიჩნევდა და ბახუსის, ღვინის ღმერთის, მისტერიებს ადარებდა. „წარმართულია აგრეთვე... გურული საშემოდგომო ჩვეულება აგუნა, რომელიც მოგვავაგონებს ბახუსის, ღვინის, შემოდგომის ღმერთს მისი მისტერიებით“ [185, 15].

აგუნა მიჩნეულია ასევე მიწის და მოსავლის კეთილ ღვთაებად, მაგრამ მის ფუნქციებში აშკარად იკვეთება ვენახის, ღვინის ღვთაების კულტი. ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში ე. ნაკაშიძე აგუნას კერბაყვანისმცემლობის დროინდელ მოსავლის მფარველ ღვთაებად თვლიდა.

აგუნას შელოცვის ტექსტებში ნახსენებ ბახეს და ასკანას უკავშირდებდნენ ბახუსს და ასკანიოსს, ძველბერძნულ ღვთაებებს, და მათ კულტებს შემოტანილად მიიჩნევდნენ.

საგულისხმოა ი. მეგრელიძის თვალსაზრისი, რომელიც მან „ბედი ქართლისაში“ გამოქვეყნებულ სტატიაში გამოთქვა“ [№ 48—49, გვ. 109—111]. ავტორი ითვალისწინებს ღვინის და ვენახის კულტის სიძველეს და მნიშვნელობას ქართული კულტურის ისტორიაში, ასევე იმას, რომ სიტყვა „ღვინო“ როგორც ვარაუდობენ, სწორედ ქართველური ენებიდან, დასავლურ-ქართველური სამყაროდან უნდა იყოს შესული ძველბერძნულსა და, საერთოდ, ინდოევროპულ ენებში და ასკენის, რომ ბახვი, ასკანა, ისევე როგორც აგუნას კულტი საქართველოდან წაიღეს ბერძნებმა, და არა — პირუკუ.

გვხვდება აგუნას ნაკლებადამაჯერებელი ეტიმოლოგიაც. ა. ლეკიშვილი აგუნას უკავშირებს ძველბერძნულ „*ἀγῦνη*“-ს (მებრძოლი) და წმ. გიორგის კულტს [94, 146].

საგულისხმო ულემენტებია დაცული აგუნას ჩვეულების შემდეგ აღწერაში (მასალა ჩაწერილია სამეგრელოში): გიდელში ჩააწყობენ 4 ხაჭაპურს და პატარა ქალს წააღებინებენ მარანში. ამავე დროს ქალის

შესახვედრად მარნიდან გამოდის პატარა ვაჟი, რომელსაც თან მოაქვს ერთი დოქი ღვინო. ესენი შეხვედრისთანავე დაეტაკებიან ერთმანეთს და ცდილობენ ხაჭაპურის ან ღვინის წართმევას... გამარჯვებული შედის მარანში. საწნახელზე უჯახუნებს ჯოხს და თან მღერის:

ოი, გიღელი, გიღელი!
ჩვენ მამულში კი ყურძენიო!
სხვის მამულში მარტო ფურცელიო!

ეაჟმა თუ აჯობა ქალს, მაშინ კარგი მოსავალი იქნება ღვინისა და პურის, თუ ქალმა აჯობა, მაშინ კი ბევრი მოეა აბრეშუმში და საზოგადოდ ყველაფერი, რასაც ქალები აკეთებენ [348, 15].

ენახის მოსავალთან დაკავშირებით შემოდგომაზე სხვა რიტუალებიც სრულდებოდა. რთველის დღესასწაული რომ ძეგლთაგანვე დამკვიდრებული ჩვეულება იყო საქართველოში, ამას პარხლის გამაჰმადიანებული ქართველებში შემორჩენილი წესებიც გვიდასტურებს, ექვთიმე თაყაიშვილმა რომ აღწერა: „ტანგახდილი ჭაბუკები ფერხულს ცეკვავენ და ყურძნის მტევნებს იკიდებენ ტანზე. ეს წესი პარხალს ქვემოთ მდებარე სოფლებშიღა შემორჩენოდა, თვით პარხალში კი მოლეები უკრძალავდნენ ახალგაზრდებს ტანთ გახდას. ეს გაშიშვლებული ვაჟები ჩვენებურ აგუნას და კლასიკურ ბახუსის თანამგზავრებს მოგვაგონებენ“ [218, 2].

საგაზაფხულო რიტუალებში თავს იჩენს გადამფრენ **ფრინველთა კულტი**, რომელიც ღრმა სიმბოლიზმით ხასიათდება.

აღრე გაზაფხულზე ბუნების გამოღვიძების, აღორძინების პირველ ნიშნებს „ზამთრის გალიიდან განთავისუფლებული ჩიტების“ (ვ. კოტეტიშვილი) ხმებიც გვამცნობს. ხალხის წარმოდგენით, გაზაფხული ჩიტებს მოჰყვება ხოლმე თან, ამიტომ იყო, რომ გაზაფხულის მახარობელ ფრინველთა გამოჩენას განსაკუთრებული რწმენით და წეს-ჩვეულებებით, შელოცვებით ხვდებოდნენ.

საქართველოში გაზაფხულის „მომყვან“ ფრინველებად მერცხალი, შაშვი, გუგული, წერო, ოფოფი, ურნატა და სხვა ჩიტები ითვლებოდა. გავრცელებული იყო რწმენა იმისა, რომ გაზაფხულზე მოფრენილ ფრინველებს უჭმელი კაცის დაძლევის უნარი ჰქონდათ.

გ. რადე ასე ხსნის ქართველებში გავრცელებულ ამ წეს-ჩვეულებას: „ისინი თვლიან..., რომ გადამფრენ ფრინველებს თან მოაქვთ ავადმყოფობები, რომელთაგან თავის დაცვა შესაძლებელია მხოლოდ საგანგებო მომზადებით ამა თუ იმ ფრინველთან შესახვედრად, რომლებიც ამ შემთხვევაში კარგავენ თავიანთ მავნე ძალას“ [377, 102].

ყველა ცდილობდა ფეხზე ამდგარი, დანაყრებული შეხვედროდა მძლეvari ფრინველის გამოჩენას, რომ იმ წელს მოსავლიანობა და ჯანის სიმრთელე დაბედებოდათ. ამ დროს მერცხალს ასე მოიკითხავდნენ:

მერცხალო! მერცხალო!
როგორ შენ და შენი ინდოეთი?
ფასკუნჯს თვალი როგორა აქვსო?“

[4, 27].

მერცხლის შელოცვის წარმოთქმისას აუცილებლად ფეხზე წამოდგებოდნენ, მაგიურ ტექსტს რამდენჯერმე გაიმეორებდნენ:

მერცხალო, მერცხალო,
სხვაში არ გამცვალო,
რას დამეიკცეებ,
ყური დაუგდე,
ის ფეხზე არის
და ეერ მრუგებ

[ბსკიფა, ს. № 253, გვ. 3].

გაზაფხულის ფრინველთა დაძლევის რწმენა ყველაზე უფრო მეტად გუგულის სახელთან იყო დაკავშირებული: „ვისაც გუგული აჯობებს, იმისი ყანა არ ივარგებს, გაწბილდებაო, ამიტომ მუშაკაცმა გუგულს უნდა დაასწროს დაძახება“ [ბსკიფა, ს. № 253, გვ. 7].

ამგვარ რწმენას გამოხატავს ხალხური ლექსი:

მაშინ დამძახე გუგულო,
მუშა რო დაეგუგუნო,
გვერთ მოვიდგა ტიკით ღვინო,
კულა რომ დეარუკრუკო [175, 83].

ხალხის რწმენით, გუგული თუ დაძლევდათ, ნათესები წაუხდებოდათ, მოსავალს ვერ მიიღებდნენ, რადგან ყანა „გაუთხელდებოდათ“ [თსუფა, № 6516].

მძლეvari ფრინველების კულტი აგრარულ მაგიას უკავშირდებოდა. გაზაფხულის, მზის, სითბოს „მომყვანი“ ფრინველები ორგანულად დაუკავშირდა ნაყოფიერების კულტს. ხალხურ ლექსებში, თქმულებებში გუგული, წერო, მერცხალი და სხვა ფრთოსნები ღალის, ბარაქის მომტანები არიან.

გუგულო, ღალა მოგპარე,
ღო ხშირი, ერბო ძლიერიო.

ამ სიტყვების ძახილით შიშველი მამაკაცი გუგულის ხეს უვლიდა გარშემო რიტუალის შესრულების დროს [117, 37].

გაზაფხულზე წერო რომ გადმოფრინდებოდა, დაიძახებდნენ:

წერო ენახე დაწყობილი,
შინ ჯალაბნი მოწყობილნი,
საფუარი მფუანი,
სახლი ბარაქიანი [208, 181].

გუგული რომ ხალხს მარცვლეულის, მინდვრის ბარაქის მცველად
წარმოედგინა, შემდეგ ხალხურ ლექსშიც ჩანს:

შენ, გუგულო, ხელსანო,
ხელი მარგალიტისანო,
პური კალათში გქონია,
ჭამა ვერ მოგიგონია [117, 99].

ზოგი თქმულების მიხედვით გუგულს, წეროს, ყარყატს თავთავი
მოაქვს და ხალხს უტოვებს. მათი ნობათი, „ზეციური ქერის ოქროს-
მარცვლები მიწიერათთვის წლიური ჭირნახულის საწინდარი და პირ-
ველსახე იყო“ [219, 52].

სამხრეთ საქართველოში გავრცელებული გადმოცემებით გაზაფ-
ხულზე მოფრენილი ლაკლაკი (წერო, გუგული) „თუ თავთავს მოიტან-
და, კარგი მოსავალი იქნებოდა“ [117, 40]. სხვა თქმულების მიხედვით,
ყოველ გაზაფხულზე ლუგლეგი წისკვილთან უტოვებდა ხალხს ხორბ-
ლის მარცვალს ან სისხლიანი ქსოვილის ნაჭერს და იმის მიხედვით
გებულობდნენ, ის წელიწადი ხვადიანი იქნებოდა თუ გვალვიანი და
უბედურებათა მომტანი [ბსკიფა, ს. № 154, გვ. 2—4]²⁰.

სხვა ფრინველების დაცდაც იცოდნენ ხალხში. დილას სკვინჩას
დანახვაზე დაიძახებდნენ: „ჩიტო, კაი ხებერი (ამბავი) მე და ოქროს-
ნისკარტი შენ“ [ბსკიფა, ს. № 246, გვ. 38]. სკვინჩის მოფრენა იმის
ნიშანი იყო, რომ უკვე სახენელის გაბმა შეიძლებოდა. სკვინჩას ასეც
შეულოცავდნენ ხოლმე:

სკვინჩავ, გამარჯობა,
მე მშვიდობა,
შენ მიმინო დაგაჯდება,
კაი თუ იცი დეიძახე,
თუ არა, თვალი წეითხარე.
ქორი მუა გლეჯილი,
შენი ხორცის მგლეჯელი,
წადი, მომშორდიო!*

* ავტორის საეელ მასალა, რვ. № 2, გვ. 21.

სამეგრელოში ყველიერის შემდეგ ორშაბათს, დილით, ყვავის და-
ჩხალებამდე უნდა მოესწროთ წამოდგომა და 3-ჯერ დაეძახათ: „ყვა-
ვო, მიჯობნიაო“. „ოჯახის უფროსი კაცი წინალამით მოხარშული კვერ-
ცების ნაჭუჭებს, რომელიც ღომით იყო სავსე, ეზოს გარეთ გადაყრი-
და, ვითომც ყვავს ატყუებდა, კვერცხები მოგართვით და თან სამჯერ
ხმაშემალეებით დაიძახებდა:

ჩუჩელია, ჩუჩელია,
ჩვენი მამული დახუნძლული იქნა და
სხვის მამულში ფურცელიო“

[153, 9].

ადრე გაზაფხულზე თანდათან დნებოდა ჰიკვათ-თოვლი, საგუგუ-
ლო თოვლი, წეროს თოვლი და ხალხიც ამ დაცდილი წიშნების მიხედ-
ვით მიჰყოფდა ხელს მინდვრის სამუშაოებს.

წეროს დანახვაზე დაიძახებდნენ:

წერომ გუთანი შეაბა,
სახნის-საკვეთი გაფერაო [117, 37].

გუთნის ჩიტის მოვნის მოფრენაც იმის წიშანი იყო, რომ ხვნის
დაწყება შეიძლებოდა, მასაც შეეხმიაწებოდნენ:

მოვნია, მოხველ მშვიდობით!
ინდოეთი როგორია? [208, 181].

გაზაფხულის მახარობელ ფრინველთა სიმბოლიზში ქართულ ფოლ-
კლორში უძველეს ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება და
ანალოგიურია სხვა ხალხებში გავრცელებული წეს-ჩვეულებებისა.
ფრინველთა კულტი თითქმის ყველა ხალხის წეს-ჩვეულებებსა და სა-
წესჩვეულებო ფოლკლორში აგრარული კალენდრის დამახასიათებელი
მოვლენა იყო.

კალენდარულ ციკლებთანაა დაკავშირებული ნაყოფიერების ძა-
ლების დამწყალობება, ავი სულებისა და ავადმყოფობათა დემონების-
გან თუ სხვა მავნებლებისაგან თავის დასაცავი რიტუალები.

გაზაფხულის სუნზე „ყველა ხილული და უხილავი ძალა გველი-
ვით წამოჰყოფს თავს“ (ვაჟა-ფშაველა). ხალხი ყველა ამ ფრინველის,
ცხოველის, მღრღნელის თუ მწერის დასაძლევად საგანგებო რიტუა-
ლებს ატარებდა: „იღუმალ ძალთა დამწყალობება, მიწათმოქმედების
წარმატებას რომ განაპირობებს, სამეურნეო წლის დადგომისთანავე
იწყება, გაზაფხულიდან. წელიწადში ერთხელ, სწორედ გაზაფხულზე
დამკვიდრდა ჩვეულება მოსავლის, წათესების, მავნე ცხოველების,

მღრღნელების გამასპინძლებისა, რათა მათი გული მოეგოთ მთელი წლის მანძილზე“ [437, 22].

ფულუს დასამწყალობებლად მრგვალ კვერებს გამოაცხობდნენ, „თავის ეზოს გადაღმა, სხვის ეზოში გადაიტანდნენ ბალები და თან თვალდახუჭული ილოცებოდნენ:

აა, ფულუ და ფულუს კვერი,
აა, მიწა და უკუშვერი“ [70, 181].

აღების ღამეს „თაგვების გასარეკად ქალები ასკილის ტოტებით სახლს უვლიდნენ, ურტყამდნენ:

თაგვო, თაგვო, გადი,
შნგელოზო, შემოდი“ [115, 72].

თაგვების „გასალაღად“ ხორციელის აღება ღამეს შეიკრიბებოდნენ სოფლის გოგო-ბიჭები, ჯოხებით ხელში ყველა სახლიდან ურეკებოდნენ თაგვებს, თან კატებივით კნაოდნენ. „თაგვის ვალს“ კი, ასკილის ჯოხზე წამოცმულ პურს, ყველს და ა. შ., სახლიდან რაც შეიძლება შორს გაიტანდნენ, რომ მავნებლებიც ასე შორს გაეტყუებინათ [350].

თაგვების წინააღმდეგ ჯერ კიდევ ძველ საბერძნეთში არსებობდა სამიწათმოქმედო ტრაქტატი. აპოლონ სმინთევსის (თაგვისა) კულტშიც შერწყმული იყო თაგვების, როგორც მავნე, წათესების გამანადგურებელი და ავადმყოფობის გამავრცელებელ სულიერთა წინაშე შიში და თაყვანისცემაც [321, 234].

„თაგვობის“ რიტუალი ხშირად შერწყმულია „ჩიტთაფობასთან“. ჩიტების და თაგვების „დასაქრთამად“ საგანგებოდ ამზადებდნენ ფაფას, წაფოტებით „კარმიდამოზე“ დააწყობდნენ, ჩამოურიგებდნენ ვენახს, მიწას, ბაღს და იტყოდნენ: „აი, ჩიტო (თაგვო), ეს იკმარე, წლამდის შენი საზრდო ეს არისო“ [თსუფა, № 21676]. იმართებოდა რიტუალური დიალოგი კერასთან მდგომ დედასა და ეზოში ან ბანზე მყოფ ბავშვს შორის:

- დედი, დედი, რას აკეთებ? — ჩიტთა ფაფასაო.
 - დედი, მე კი არას მაჭმევ? — გაჭმევ მრავალსაო.
 - თაგვნი ვის ყანას მკიან? — ნაღიბანთაო.
 - თაგვნი ვის ყანას კენვენ? — ქიმმრიანთაო.
 - თაგვნი ვის გოდორსა სჭრიან? — ქავთარაანთაო
- [თსუფა, № 5080].

ამ რიტუალს იმისთვის ასრულებდნენ, რომ ჩიტს და თაგვს მოსავალი არ შეეჭამა, არ გაეფუჭებინა. „ჩიტთაფობას“ დაღამებულში ას-

რულებდნენ. საინტერესოა შემდეგი ჩანაწერი: „ამოვიღეთვე ფაფა ჯამებში, ერბო დავასხით და ვჭამითვე. მეგრე პატარა ხავში გარეთ გავალის და იქიდან შამაუძახებსკე... (მოდის ტრადიციული ტექსტი)... ამას რო იტყვიანკე, გაუტანენკე ჯამით ფაფას გარეთ და იმანაც ჭამის — ჩიტმა“ [74, 55—56].

გვხვდება ისეთი ტექსტებიც, სადაც სხვადასხვა ფრინველთა, მღრღნელთა, მტაცებელთა „პირის შესაკრავი“ მოტივებია გაერთიანებული:

- დედა, რას აკეთებ? — ჩიტა ფაფასა.
- ვის აჭმევ? — შენ, შალვას, ივანეს...
- რას ჭამს მელა? — სხვის ქათამს.
- რას ჭამს მგელი? — სხვის ცხენს [303, 116].

ამ სიტყვებით ლობეზე ფაფას შემოსდებენ: „ეს მელას, ეს მგელს, ეს დათვს“. ყველიერის კვირაში საგანგებოდ გამოძცხვარ ბოხჩუანებს მაღლა ისროდნენ და ყვიროდნენ:

ამ სიმაღლე პურის ხვავი,
ამ სიმაღლე ქერის ხვავი [თსუფა, № 25669].

ყველიერის კვირაში დათვის უქმესაც იხდიდნენ. იმ დღეს დათვს ჯადას გამოუცხოვდნენ და ჯალაბს ჩამოურიგებდნენ სიტყვებით:

გერიდოს ნადირის პირი, ჩვენმა საქონელმა იაროს თავისუფლადა,
ნადირის პირი არ მიეკაროს, არ შეჭამოს“ [თსუფა, № 5081].

საგანგებო კეერებს უცხოვდნენ ასევე მელას, მგელს და სხვა მტაცებლებს. თუშეთში, დიდმარხვის კვირას „აცხოვენ ჯიხვის, ირმის, მგლის, დათვის და სხვა ნადირთა ქანდაკებებს, რომლებიც შემკულია ხილით და ტკბილეულით. ამ ნამცხვრებს მოედანზე დგამენ და ბავშვები მას მშვილდისრით თოფავენ“ [103, 195]...].

დიდმარხვის წინა შაბათს მგელთუქმეს იხდიდნენ. ხალხის რწმენით, „ეს დღე ღმერთმა მგელს არგუნა და თუ კაცი მას არ შეინახავდა უქმად, მაშინ განრისხებული მგელი საქონელს შეუჭამდა“ [179, 195]. ხალხში ამბობდნენ, ისე გაღარიბებულიყავი, ყველიერის შაფათი გემუშავოსო.

ადრე გაზაფხულზე მგლის კულტის გამოვლენა მწყემსურ ყოფას უკავშირდება და ბევრგან იყო გავრცელებული. ძველ რომშიც იხდიდნენ 15/II-ს საგანგებო დღეობას მგლის სახელზე, ლუპერკალიას [330, 14]. მგლის უქმე დღეები ბალკანური ტრადიციითაც დიდმარხვის პირველ შაბათს ემთხვეოდა [258, 101].

გაზაფხულზე საქონლის საძოვარზე პირველად გარეგნისას მწყემსო რკინის ნატეხს ჩაიდებდა პირში, მერე მინდორში გადაადებდა და შეულოცავდა: „სანამ მე არ მოგძებნი, მანამ მგელი არ დაუცეს ჩემს საქონელსო“ [47, 218].

მგელს შეულოცავდნენ: „ღმერთო, შეკარ, შებეჭდე პირი მგლისა, ხელი მეკობრისა, ენა მიე ნაბღისა, კბილი მიე სანთლისა“ [176, 146].

ლამპრობას ბავშვები მთელი ხმით გაჰყვიროდნენ:

ლამპრობა, ლამპრობა,
მამალი მგლის გაპობა [42, 150—189].

ცნობილია, ასევე მგლის რიტუალური მოკვლის ცერემონია, როცა მგლის ფიტულს გრძელ ჯოხზე დაამაგრებდნენ და სიმღერით ჩამოუვლიდნენ სოფლის ყველა ოჯახს, თან საციქველს აგროვებდნენ („ოშამგელობა“):

ოშა მგელა, დიდი მგელა!
ის მგელი მიტომ მოკალი,
შენი და ჩემი მტერია...
ოშა მგელა, დიდი მგელა...
ეს მგელი მიტომ მოკალი,
თხა შემიჰამა ნისლაო,
მასპინძლო, გავვისტუმრე,
სხვაგანაც გვინდა მისვლაო [246, 28].

დრამატული ხასიათის მაგიურმა რიტუალებმა ადრევე დაკარგეს საწესჩვეულებო ხასიათი და ბავშვების გასართობებში გადაინაცვლეს. უკვე გასულ საუკუნეში საბავშვო თამაშობებში აღწერდნენ მელაობას, ძერაობას, კატა-თაგვობას და ა. შ., თუმცა, მათი თავდაპირველი საწესჩვეულებო დანიშნულება ეჭვს არ იწვევს.

ძველად მეურნე გლეხი, როცა წლიურ მოსავალზე იწყებდა ზრუნვას და ხვნა-თესვას შეუდგებოდა, მაგნებელთა წილსაც ითვალისწინებდა. აღ. ორბელიანის გადმოცემით, წინ გაშძდოლი ბერიკაცი მარცვალს „ხან აქეთ და ხან იქით მოაბნევდა ამ სიტყვებით: „...ეს ფრინველს, ეს პირუტყვს...“ ასე გაშინჯეთ, ჭიანჭველებისთვის, თავებისათვის და ჭიებისათვისაც თქვა“ [132, 227]²¹.

გაზაფხულის პირას, მარტის პირველ რიცხვებში და მერეც, ოჯახის რწყილისაგან განთავისუფლების, განწმენდის რიტუალსაც ატარებდნენ: „ადრე დილით სიტყვის უთქმელად სამ რწყილს დაიჭერენ და ქილაში ჩასვამენ. ასტაპით ნაცარს აიღებენ, გაიტანენ თავიანთ ეზოს მიჯნას იქით, სხვის ადგილში გადაყრიან და თან იტყვიან:

მარტი, მარტმეტი,
ყოველი თვის მეტი,
ჩემსას პწყილი არც ერთი,
სხვისას ნიჩბით სახვეტი [128, 57].

რწყილის განდევნის რიტუალი დიალოგურადაც სრულდებოდა. სამეგრელოში, ვნების კვირაში, მაგიური რიტუალის შემსრულებელი ქალი კვრასთან თოხნის იმიტაციას ახდენდა, მეორე კი სხვენზე ასრულებდა მოქმედებას, ვითომ რწყილს კლავდა:

— სად ყანა და სად სხვენიო?
— სად სახლი და სად რწყილიო?
რწყილი მიწაში დასამარხიო
[107, 312; 334, 339].

„წყირიში ჭოროფუას“ რიტუალს 3-ჯერ იმეორებდნენ. აჭარაში ანალოგიური წეს-ჩვეულების შესრულებისას რწყილის დაკოდვის იმიტაციას ახდენდნენ:

— მანდ რას იჯები?
— ია და ვარდსაო.
— მანდ რას იჯები?
— პწყილ ვყვერავო [129, 126].

ამგვარი რიტუალებით ცდილობდნენ თავიდან აეცილებინათ რწყილების გამრავლება. მოეშორებინათ ისინი სახლისა და პირუტყვისათვის.

შელოცვების ციკლში უნდა განვიხილოთ ასევე საახალწლო ციკლში გავრცელებული ცეცხლის შელოცვის ჩვეულება. ახალ წელს განსაკუთრებული ყურადღების ობიექტი ხდებოდა საოჯახო კერა, მის ირგვლივ სრულდებოდა ბევრი რიტუალი: ლოცვა, ცეცხლის გაღვივება, მუგუზლის „შეჩინჩხილება“ და ნაპერწკლების დაყრა, საახალწლო ტაბლის შემოტარება და ა. შ. ახალწლის ღამეს კერაში ცეცხლის გაქრობა, ხალხის რწმენით, უიღბლო, უმოსავლო და უბედურ მომავალ წელს მოასწავებდა, ამიტომ ულოცავდნენ:

ცეცხლო ელოდე, მელოდე,
მე მელოდე, მზეს ელოდე,
მთვარეს ეთაყვანებოდე,
დილას ადრე ავდგებოდე,
დოჩხაურად დამხედებოდე [129, 125].

ალ. ხახანაშვილი შენიშნავს, რომ ახალი წლის ცეცხლის გაღვივება „უჩვენებს იმ დროს, როცა კერას ჰქონდა განსაკუთრებით მნიშვნე-

ლობა და ცეცხლი იყო თაყვანსაცემი ღვთის პიროვნების გამომხატველი“ [237, 10].

კალენდარულ წეს-ჩვეულებებში დიდი მნიშვნელობა ექცევა წყალთან დაკავშირებულ რიტუალებს, რომლებიც საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული.

ახალწელს ძველ წყალს შეინახავდნენ, მეორე დღეს ახალ წყალს მოიტანდნენ, თუ ახალი უფრო მძიმე იქნებოდა, მძიმე წელი იქნებოდა, თუ არა — მჩატე.

საინგილოში ოჯახის უფროსი წყალთან წაიღებდა აბგით საკენკს, თიხის ჩაფს. ახალ წყალს ჭურჭლის თაროზე შემოდებდა.

ახალ წელს ოჯახში შემოტანილ წყალს მოასხურებდნენ სახლში, ყანებშიც: ოჯახში სიმდიდრე იქნება, ყანებში კი — მოსავალიო [244, 175].

ხევსურეთში საახალწლოდ წყალს შეულოცავდნენ:

წყალო, ნაყრი მოგიტანე,
ნიჭი გამომაყოლო.

ფშავში ახალ წელს წყალს ნაყრს მიუტანდნენ, პურს, ერბოს, ჩაყრიდნენ წყალში და იტყოდნენ:

წყალო, ნაყრი მოგართვი,
ნაფუარი, საფუარი,
აშაფუე, კაციტა და საქონლითა,
დამიწერე ჭვარი ნაქონსა და ნაყოლს
[217, 160].

ახალწლის დილას სახლის უფროსი დედაკაცი საკენკს მიუტანდა წყალს, მიულოცავდა და ეტყოდა: „წყალო, ეს ნაკმაში შენა და წრეულს ბევრი წვრილფეხი დამეზარდოს“ [176, 229—221].

საახალწლოდ ბევრგან აცხობდნენ საქონლის გამოსახულების კვერებს (ხარის რქას, ძროხის ძუძუებს), დააწყობდნენ ტაბლაზე. აბრამიანს (საახალწლო ხონჩა) შემოატარებდნენ დილით სახლს, ბოსელს, წყალთან მივიდოდნენ და ყველაფერს წყალში ჩაყრიდნენ. სახლში რომ მობრუნდებოდნენ, გაიმართებოდა დიალოგი მეკვლესა და ოჯახის უფროსს შორის:

— წყალმა რა დაგაბარაო?
— წყალმა ის დამაბარაო,
როგორც მე ვარ დაუღვეველი,
ისე შენს ოჯახში არ დაილიოს
სიმდიდრე და სიკეთეო
[თსუფა, № 13425].

ამგვარი კალენდარული რიტუალების, მათი შესაბამისი ფოლკლორული ტექსტების უმთავრეს დანიშნულებას სიმდიდრის, ბარაქის, ღოვლათის, გამრავლებისა და საერთო კეთილდღეობისათვის ზრუნვა შეადგენდა.

ხალხურ კალენდარში ბევრ დღეობას აღნიშნავდნენ შინაური ფრინველისა და საქონლის გამრავლებისა და სიმრთელისათვის. ბოსლობა დღეს (ყველიერის ციკლში) საქონელს კვერცხს გადაუსვამდნენ და შეულოცავდნენ:

„დათვი მჟლე და შენ მსუქანი, გაზაფხულზე გასუქდებიო“ [თსუფა, № 6902].

ხალხს სჯეროდა, რომ სიმძილური მაგიით სასურველ შედეგს მიადწევდა: „კვერცხს გადოუსობდით ყველა საქონელს, ცხენსაც, ხარებსაც, ხბოებსაც, ძროხებსაც, რო ასე მგვალ და სუქანი ყოფილიყვნენ“ [ბსკიფა, № 227, გვ. 19]. ანალოგიური რიტუალების შესრულებისას თან დააყოლებდნენ:

„სუქდებოდე, კეთდებოდე, ნადირსა ერიდებოდე“ [თსუფა, № 16902].

ზოგჯერ საქონელს ღორის ქონს გადაუსვამდნენ ფერდზე და შეულოცავდნენ:

„გაზაფხულზე გასინცრიკდი, დათვი მჟლე და შენ სუქანი, ასე გარგვალდი, ასე გასუქდიო“ [თსუფა, № 25672].

ყველიერში ნაყოფიერების ძალების დასამწყალობებელ რიტუალებს ხშირად დრამატული ინსცენირების სახე ჰქონდა. ბოსლობის რიტუალის შესრულების დროს სრულდებოდა დიალოგური ტექსტი ბოსლიდან მობრუნებული ოჯახის უფროსის და შინ მყოფი დიასახლისის მიერ:

- ბოსლო, შინა ხარო? — შინ გახლავარო.
- ცხენი რამდენი გყავს? — ჯოგი.
- ძროხა? — ჯოგი.
- ცხვარი და თხა? — ჯოგი.
- ღორი? — ჯოგი.
- ქათამი? — ჯოგი [228, 117].

საქონლის სიმრავლისა და ნაყოფიერებისთვის გამიზნულ ბოსლობის რიტუალში ჭარბად იყო მოცემული „ფალიური სცენები“, რაც ზოგჯერ ტექსტების ეროტიკულ ხასიათშიც მქლავდებოდა [123, 92].

„ბოსლე პატიოსანს“ შინაური საქონლისა და ფრინველის, ასევე ადამიანის გამრავლებას და კეთილდღეობას თხოვდნენ:

— ბოსლე, შინა ხარ? — შინ ბატონო.
— ძროხას მომცემ? ხარს მომცემ? ცხენს მომცემ?
ფრინველს მომცემ? კაცთა მშვიდობას მომცემ? — ბეერს ბატონო
[348, 43].

საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებებში, მიწის სამუშაოების დაწყებასთან დაკავშირებით მეურნე გლეხის ყურადღების ცენტრში განსაკუთრებით ხარი ექცეოდა: როცა გუთანს პირველად გაიტანდნენ „ხარს წითელი ძაფით ნაცარ ან ნახშირგამოკრულ ჩვარს კუდზე შეაბამდნენ და კისერზე ბალანსაც შეაკრეჭდნენ... ხმიადს გუთანზე გატეხდნენ და იქვე შეჭამდნენ“ [104, 168].

გუთნის გატანის დღეს ხარს, შუბლზე კვერცხს გადაუსვამენ, შეულოცავენ: „ასე გასჭედეს ავი თვალის პატრონი“.

ასევე გათვალის საწინააღმდეგოდ კუდზე წითელ ჩვარს, კისერზე კი ასკილის, ტყემლის, ვაშლის ან აკაციის ტოტებს მოავლებენ, ტაბიკებიც ისეთი ხისგან უნდა იყოს გამოთლილი, წითელ ნაყოფს რომ ისხამს [128, 59; 212, 222].

ხარის სახელზე 25 მარტს საგანგებოდ უქმობდნენ. ხალხმა ხარება ხარის დღეობასაც დაუკავშირა. „25 მარტს იცოდნენ დღესასწაული ხარება. ამ დღეს მერცხალი მოფრინდება და გუგული დეიძახებს კიდევ. ხარება ხარის დღესასწაულიცაა. ერთხელ თურმე ტიროდა კაცი, დაკეცილი, გაჩევილი, ქალამან გაცვეთილი. გამეიარა ხარმა და კითხა რაი გატირებსო. რავა რა მატირებსო, ცოლ-შვილი ვერ ვარჩინეო, მიუგო გლეხმა. ხარმა უთხრა: ნუ გეშინია, დამადგი ქედზე უღელი, შემაბი კავშიო. ოღონდ არ მომამშიო, არ მომაწყურო და მე გარჩენიებ ცოლ-შვილსაო. მხოლოდ იცოდე, ხარება დღეს კავში არ შემაბა, უღელი არ დამადგა, დამასვენეო. მერე დასწყევლა ხარმა: ვინც ხარება დღეს უღელში შემაბას, მარჯვენა მხარი შეახმესო“ [თსუფა, № 16441].

ხარება დღემდე მიწას არ შეძრავდენ, ძნელი უქმეაო, იტყოდნენ. 25 მარტიდან, ხარებობიდან კი ხენა-თესვის თადარიგს დაიჭერდნენ: „ამ დღეს გლეხი სამ კვალს გაავლებს და ერთ მუჭა ქერსა და პურს დათესავს... ამ დღეს დედაკაცები თავს დაივარცხნიან, ყანა დაიწმინდებაო“ [117, 195]. კალენდარულ ციკლებს (საახალწლო, საგაზაფხულო) დაუკავშირა ხალხმა ცნობილი რიტუალური ლექსიც:

ორშაბათობით აშენდა
ციხე-ქალაქი ქვაზედა
საწყალი კაცის შენახვა
ვერავინ იღო თავზედა.
აღდა და ხარმა შაყვირა
მე დამაწერეთ რქაზედა

ჩამობრძანდა ქრისტე ღმერთი,
დაკოცნა ორსავე თოლზედა.
ჩამოქნა ორი სანთელი,
დააკრა ორსა რქაზედა,
დაკოცნა და გამოგზავნა,
იარე ქოყანაზედა,
გქესი ღლე უღელში ები,
მეშვიდეს დაწე მკარზედა.
ვინც შუნ კვირა ღლეს შაგაბას,
ხელი შიახმეს მკლავზედა

[ტსუფა, № 5139].

ძალზედ საინტერესოა შემდეგი განმარტება მთქმელისა, ახალ-წელს ხარს სუფრასთან მიიყვანდნენ, დალოცავდნენ: „რო შემოვიყვანდით ხარს, რქიებზე სანთლებს დავუნთებდით, დავკიდებდით კოკრებს (ბასილას კვერი), თუ რქას გაიქნევდა, კოკორს ჩამოაგდებდა, ნაკლიანი წელი იქნებოდა, თუ არა — ბოლი (მდიდარი) წელი იქნება, მოსავლიანი“*.

ერთი მთქმელის განმარტებით, „გაზაფხულის მოსელას მარტიდან ანგარიშობდნენ, თესვას მაშინ იწყებდნენ. ამ ღლეს უნდა შეება ხარი, თან დაილოცამდნენ, შუბლზე მიახლიდნენ კვერცხს, ლექს იტყოდნენ“:

წადი, ხარო, იმუშავე,
ერთ კვირა თა და ბარზედა,
ვინც კვირა უქმეს შეგაბას,
ხელი შეახმეს კლავზედაო.

ხვნის როგორც დასაწყისის, ისე დასასრულის რიტუალები ხარის სახოტბო ლოცვით სრულდებოდა.

გაზაფხულზე საძოვრებზე გარეკვის წინ საქონელს ბოსელში შეაკითხავდნენ, ახალაყვავებულ მცენარეთა ტოტებს შეუყრიდნენ, შეულოცავდნენ:

ხარო, დადგა მაისი,
ახლა ხორციტ გაივსი,
წყალია და ბალახი,
გასუქდი და გალადდი [234, 52].

ანალოგიური ჩვეულებები ბევრგან იყო გავრცელებული, სლავებში ეს რიტუალი გაზაფხულის გიორგობას უკავშირდებოდა, საქართველოში კი — მაისის პირველ რიცხვებს:

ღლეს პირველი მაისია,
ძუძუ-მკერდი აიშნია [ტსუფა, № 4015].

* ავტორის საველე მასალ, რვ. V, გვ. 29, 37.

მაისის პირველ რიცხვებში ოჯახის პატრონი ხარს ყურში ჩასძახებდა:

— ხარო, დადგა მაისიო,
ხორცი კარგად მოისხიო
— ძროხა, დადგა მაისიო,
ცური კარგად გაიშლიო [106, 75].

სამეგრელოში პირველი მაისიდან ერთი კვირით შეკრავდნენ ძროხის ნაწველს და ლოცულობდნენ, რომ ნადირისგან დაეცვათ საქონელი [107, 329]. ყველიერის კეირაში და დიდმარხვაში კი შინაური საქონლის გასამრავლებლად ასრულებდნენ საგანგებო ლოცვას:

ზეციერო ანთარო,
პატრონო გამარჯვებულო,
ჩემი საქონელი შენ გაამრავლე,
ასობით ვიჭერდე და არაფერი აკლდებოდეს.
უშობელსა და ხბოიანს რომ ეერ ვარჩევდე, ისე
[207, 329—330; 221, 29].

ბარაქიანობასა და დოვლათიანობასთან, განსაკუთრებით კი, შინაური ფრინველის სიმრავლესა და სიმრთელესთან დაკავშირებული რიტუალები კალენდარულ ციკლში საახალწლო დღესასწაულებს, კერძოდ კი ბარბარობას, უკავშირდება. ამ დღეობას საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში აღნიშნავდნენ: გურია, იმერეთი, ქართლ-კახეთი, რაჭა-ლეჩხუმი, სვანეთი. მთქმელები შენიშნავენ ახალი წლის მფერხაობა ბარბარობიდან იწყებაო:

„ბარბალობა ოთხ ქრისტეშობისთვეში არის და ყველა დიახწველების დასაწყისად ითვლება. ამ დღეს განსაკუთრებით უქმობენ ქალები... სამ ჯვარდასმულ ტაბლას გამოაცხობენ, ილოცებიან: „ღმერთო გაგვიკეთე ნათეს-ნამუშევარი, ნუ დაგვამშვევ, ნათეს-ნამუშევარს ნუ წაგვიხდენ“ [202, 2].

გურიაში, იმერეთში, რაჭა-ლეჩხუმში, ქართლში შინაური ფრინველების გამრავლებისათვის ილოცებოდნენ ამ დღეს უმეტესად, სვანეთში კი ბარბალობას მსხვილფეხა საქონლის და ადამიანის სიმრთელესა და გამრავლებას უკავშირებდნენ.

ვ. ბარდაველიძემ გამოწვლილვით შეისწავლა ბარბალობის წესჩვეულებები, რიტუალები და მათი შესრულების წესები და თავისებურებები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, დაადგინა, რომ ბარბალობას უკავშირებდნენ მზის მოქცევას... „მისი ძალა და მნიშვნელობა მთელ წელზე ვრცელდებოდა“ [19, 1].

ხალხის ტრადიციული შეხედულებებით, ბარბალობიდან, 4 დეკემბრიდან, სამი დღის განმავლობაში მზე არ იძვროდა, ხოლო ამის შემ-

დღე ღღე თანდათან მატულობდა. ბარბალობის შელოცვები, რომლებიც საკმაოდ აცნობილი ეთნოგრაფიული ნაშრომებიდან, ამჟღავნებენ ამ დღეობის დანიშნულებას:

„ბარბალე მკურნალო, შენ გვიშველე, გაგვიმრავლე საქონელი... გვაშორე ცუდი სენი... გაგვახარე კარგი წლის მოსავლით, დაგვიცაიე ყოველგვარი სენისაგან... კარგ ზამთარს მიგვაყენე და აღდგომა მშვიდობით მოგვასწარი საქონელს და კაცს“ [19, 19].

ბარბალობა ხალხში ბედნიერ დღედ ითვლებოდა, თვლიდნენ, თუ ეს დღე კარგად დაებეღებოდათ, მთელი წელი მათთვის კარგი და ბედნიერი იქნებოდა: „ბარბალობა არის კაცის, საქონლის და ქათმის ფეხალობა, ის ყველაფრის ფერხვა არის, წლის ფერხვა არის“ [42, 157].

რაც შეეხება საკუთრივ ბარბალობის დღეობის ფოლკლორულ რეპერტუარს, ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ ქათმის ფერხვის პოეტურმა ტექსტებმა. ჩვენ მოგვეპოვება ასევე წმინდა ბარბალეს სახელთან დაკავშირებული ფოლკლორული მასალა, რომელიც კალენდარულად ზამთრის ციკლთან არ არის დაკავშირებული.

„ქათმის ფერხვის“ რიტუალი საქართველოს ბევრ კუთხეში სრულდებოდა ახალწლის ციკლში (ბარბალობას, ახალი წლის II დღეს): „დაკლავდნენ რამდენიმე ქათამს, ამოაცლიდნენ კუჭს, ფილტვს, ფეხებს, მოხარშავდნენ, მერე გამევიდოდით გარეთ, გავალებდით კარებს და ვიტყოდით:

„აი, ღმერთო ასი დედალი,
ასი მამალი და
ასი მისი მოსაყოლი
მოგვეც მასზე ასჯერ მეტიო
[თსუფა, № 15717].

„ქათმის ფერხვის“ წეს-ჩვეულება გავრცელებული იყო ქობულეთის სოფლებში, სრულდებოდა ახალი წლის II დღეს: „დილას წევლებ კაკალს, დუხმობ ჯი, ჯი, ჯი. იმ დღეს ვარჩევ ნიგოზს, რომ კარგად არჩიოს ქათამმა:

100 დედალი, 100 მამალი,
100 მისი მოჩხოროზი,
ქორი მოვდეს, ხეზე ადი
ტურა მოვდეს, შინ შემოდი*.

შუტენე კაკალს. თავზე დევიმხოფ, ჭუჭულები ქოჩორა რომ გამოვიდეს. „კრუხ, კრუხ“, — ვიძახით იმ დღეს, რომ ადრე მეიკოთეოსო (კრუხი იყოს).

* ავტორის სავსე მასალა, რე. 1, გვ. 12.

ანალოგიური მასალა საკმაოდ აქვს ჩაწერილი ჟ. ნოღაიდელს:

ჯი, ჯი, ჯი, დედალო,
ჯიჯი, ჯიჯი, მამალო,
ასი დედალო, ასი მამალო
ასი მისი მოჩხოროზი.
ზეით მიანეფერები,
ქვეით დადიანებით
ყველა ამას გეხვეწებით,
შორეთ ნუ დეიარებითო.
ტყეში სურო, ზღვაში ქვიშა,
ღმერთო, იმდენი ამრავლე“ [129, 54].

გურიაშიც აღნიშნული რიტუალი ახალი წლის მეორე დღეს ტარდებოდა: „ამ დღეს აუცილებლათ ვკლავთ მამალ ქათამს... იმავე ღამით ოჯახის ერთ წევრს უშვებენ სხვაგან დასაძინებლად და დილით სახლში მოსული სამკერ მოისერის სიმინდის მარცვლებს მუჭით და ამბობს:

„ასი დედალი, ასი მამალი,
ასი მისი მოსაყოლი
(3-ჯერ გაიმეორებდნენ), [201, 2].

„ქათმის ფერხვა“ შეერთებული იყო სახლის, ოჯახის, საქონლის ფერხვასთან საერთოდ:

„გააღე კარი
— რა მოგაქ?
მოგეპე ყოლიფერი, ოქრო,
ვერცხლი, პური, ქონება,
ცხონება...

„ქართან დუდგმიდით ჯორკოს, დაჯდებოდა, სამი გზობა წააჩოჩებდა, ბარაქა შეშოვა ოჯახშიო“*.

„ქათმის ფერხვის“ რიტუალს უკავშირდებოდა სხვადასხვაგვარი რწმენა — წარმოდგენა, რაც განპირობებული იყო რიტუალის მაგიური დანიშნულებით და შეიცავდა სიმბოლური თუ პროფილაქტიკური მაგიის ელემენტებს. ამ დღეს:

— სარკეში არ ჩეიხედავენ, ქორი ქათამს წეიღებსო,

— ოთახს არ გამოხვეტდენ, ქათამი ყოლიფერს დაჰნიჭავს ბოსტანშიო,

— წალდს არ იხმარდენ, ხმაურობა არ შეიძლება, ჭუჭულები იკარკალებენ საღამომდეო (ან ღინკი მეექვსეა ქათამსაო).

* ავტორის სხვადასხვა მასალები, რვ. № 1, გვ. 16.

— მფერხავს ღილები შეკრული უნდა ჰქონოდა, ქორი ჩამოვა ეზოში, იბრძინდნენ.

გავრცელებული იყო, აგრეთვე კერიაში „მუგუზლის ჩუჩხური“ შელოცვით:

ამდენი ქათამი,
ამდენი ძროხა,
ამდენი ცხვარი და ა. შ. [348, 36].

ნაპერწყლის და მობნეული მარცვლის სიმრავლეს მაგიური მნიშვნელობა ჰქონდა და ფრინველის (ან პირუტყვის) სიმრავლე და ნაყოფიერება უნდა გამოეწვია, რაშიც ეთნოგრაფები ასევე სიმპათიური მაგიის რიტუალების გადმონაშთებს ზედავენ.

შელოცვები, როგორც განხილულმა მასალებმა გვიჩვენა, კალენდარული ფოლკლორის უმნიშვნელოვანეს ფენას შეადგენს. ერთი მხრივ, უდაოა, მათი კავშირი ქრისტიანულ სალოცავ-სავედრებლებთან (მიმართვა ღმერთისადმი, ჯვრის, წმინდანების, ანგელოზების მოხსენიება ტექსტებში და სხვ.). მეორე მხრივ კი, მიუხედავად შელოცვების მიმართებისა ქრისტიანულ კალენდარულ სადღესასწაულო ციკლთან (მათი უმრავლესობა სრულდება საახალწლო, ყველიერის, ვნების, ამაღლების, ილიაობის, მარიამობის და ა. შ. დღეობებში) აშკარაა მათი კავშირი უძველეს ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებთან, ტრადიციებთან.

სწორედ შელოცვებში მეღაენდება ყველაზე უფრო მეტად ხალხური რელიგიურობისათვის ნიშანდობლივი სინკრეტიზმი, რაც გულისხმობს სხვადასხვა ეპოქათა, მსოფლმხედველობათა, რელიგიათა დანაშრეებს.

მსოფლიო საეკლესიო კრებების დადგენილებებში დაგმოილი და აკრძალულია რიტუალები, რომლებიც ტრადიციულად სრულდებოდა საქართველოში სხვადასხვა კალენდარული დღეობების დროს: „ეწინააღმდეგებოან კანონებს ისინი, რომლებსაც სჯერათ ჯადოქრობის, მისნების, კალანდასი, შელოცვების, მარცვლის მობნევის, შიგნეულით და ბეჭით მკითხაობის, რომელნიც ანთებენ კოცონებს ზედ გადასახტომად“ [427, 26]²².

აღნიშნული სინკრეტიზმი განასხვავებს სწორად ხალხურ ქრისტიანობას ორთოდოქსული სატაძრო აღმსარებლობისაგან. მისი სფერო, ძირითადად, ტრადიციული ხალხური ყოფა და ფოლკლორული შემოქმედებაა.

შელოცვები შინაარსობრივად საკმაოდ მრავალფეროვანია. ტექსტების დიდი უმრავლესობა მოკლე მოცულობისაა, როგორც წესი, ორ-ან ოთხსტრიქონიანი. შელოცვების აგების ძირითადი კომპოზიციური ხერხია მიმართვა-მონოლოგი. მიმართვის ობიექტები, ძირითადად ბუ-

ნების ის ძალები და მოვლენები, რომელთა დამორჩილებასაც ან კეთილგანწყობასაც ისახავდა მიზნად შემლოცველი ამა თუ იმ რიტუალის ჩატარებისას:

„მერცხალო, მერცხალო...“
„შენ, გუგულო, ხელოსანო...“
„ხარო, დაღვა მაისი...“
„ძროხა, დაღვა მაისი...“

მიმართვას ხშირად უშუალოდ მოსდევს ბრძანება ან თხოვნა:

„მზეო, ამოდი, ამოდი...“
„წვიმა, წვიმა, დაუშვი...“
„თაგვო, თაგვო, გამოდი...“
„ბურო, იარე, იარე...“

მიმართვის ტონი კატეგორიულია, რაც გამომდინარეობს მაგიური აქტის არსიდან²³. ვითარება ნაწილობრივ იცვლება, როცა რომელიმე დარგობრივ ღვთაებას ან წმინდანს მიმართავენ, სადიდებელი და სავედრებელი ეპითეტებიც მატულობს, ტონიც უფრო მავედრებელი ხდება.

მაგიური შელოცვის ტექსტების ფუნქციური დანიშნულება განაპირობებს მათ ლაკონურობას. შედარებით ნაკლებად გვხვდება ეპითეტები, შედარებები, მეტაფორები. საინტერესოა პოეტური ხერხი, როცა რომელიმე არასასურველი მოვლენის მოშორებას ცდილობენ რაიმე მოგონილი საბაბით (მზის, ღრუბლის, ბურის განდევნის ტექსტები):

ღრუბელო, ცის ღრუბელო,
ივანე იძახის, ბორცვით იძახის,
შენი სიძე ხიდზე ჰკიდია,
ყველა მიდის, შენ რად არ მიდიხარ?

[188, 112].

შელოცვების ტექსტებში ხშირადაა გამოყენებული დაპირისპირების ხერხი, რაც ასევე რიტუალის მაგიური დანიშნულებიდან მომდინარეობს და ითვალისწინებს რაიმე არასასურველი მოვლენის, მარცხის, ზიანის, ზარალის სხვისთვის გადალოცვას:

შენ დანი, მე ძმანი,
შენ ქაჩალი, მე თმიანი,
შენ თხიანი, მე ცხვრიანი [104, 174].

ან:

ჩვენს მამულში ყურძენო,
მტრის მამულში ფურცელიო,
ჩვენს მამულში გოდრითაო,
მტრის მამულში გიღლითაო“

[188, 115].

მაგიური აქტი ყოველთვის გაიგებოდა, როგორც დიალოგი ორ მოპირისპირე მხარეს შორის. დიალოგური ტექსტები, ძირითადად, მოქმედებაზეა აგებული. მათთვის არა დამახასიათებელი მხატვრული ხერხების მრავალფეროვნება და სიმრავლე. ძირითად კომპოზიციურ თავისებურებას დიალოგურ ტექსტებშიც განმეორებათა სიხშირე შეადგენს.

გარდა ზემოთ აღნიშნული თავისებურებებისა, შეიძლება გამოვყოთ განმეორებათა სიხშირე მაგიური შელოცვის ტექსტებში. ფიქსირებული ფორმის განმეორების ტენდენცია საერთოდ დამახასიათებელია ფოლკლორული ქანებისათვის. შელოცვის ტექსტებში ამ მოვლენას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს და მარტო რიტმულ და ბგერით ორგანიზაციას კი არ აწესრიგებს, არამედ აზრობრივ დატვირთვასაც იძენს სიტყვის მაგიური ძალის რწმენიდან გამომდინარე.

შელოცვის ტექსტებს ზშირად ერთვის მთქმელის შენიშვნა: მეორდება სამჯერ, ხუთჯერ და ა. შ. მეორდება როგორც შელოცვის მთლიანი ტექსტი, ასევე მისი ცალკეული კომპონენტები (მიმართვა, თხოვნა...):

„მზეო, მზეო, გამოდი...“

„მზეო, გამოდი, გამოდი...“

„წვიმა, წვიმა, დაუშვი...“

„ღმერთო, იღარე, იღარე...“

შელოცვის ტიპის ლექსებისათვის ორგანულია, ასევე, პერსონიფიკაციის ხერხი, რაც გარკვეული მსოფლმხედველობის ანარეკლია. მაგია, რ. რეინაკის მართებული განმარტებით „ანიმიზმის სტრატეგიაა“. ამის გამოა, რომ შელოცვების ტექსტებში გასულიერებულადაა წარმოდგენილი მიმართვის ობიექტი (მზე, მთვარე, წვიმა, წისლი, ყანა და ა. შ.).

შელოცვების ტექსტების ერთ-ერთ თავისებურებას შეადგენს, ასევე, გლოსალიების ხმარება მაგიური ზემოქმედების გაძლიერების მიზნით, განსაკუთრებით დასაწყის სტრიქონებში („ეროსანი, მეროსანი...“, „ალათასა, ბალათასა...“, „ჩუჩელია, ჩუჩელია...“ და ა. შ.). თუმცა, არ არის გამორიცხული, რომ ზოგი მათგანი ადრე სავსებით რეალური შინაარსით იყო დატვირთული და მერე იქცა ბუნდოვან, გაუგებარ მარცვალთა გროვად. ამ ვითარებას ალ. ხახანაშვილიც მიუთითებდა. შელოცვებს „აზრი დაჰკარგვია და ხალხი წარმოსთქვამს გაუგებრად“ [237, 89].

საფერხულო პოეზია

კალენდარული პოეზიის ციკლში ფერხულებს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. საგაზაფხულო ღღეობის, ბერიკაობის, ფერხულები ისეთივე თავისუფალი, ეროტიკული შინაარსით და მოქმედებებით ხასიათდება, როგორც იყო ბუნების ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის ძალებისადმი მიძღვნილი ეს ღღეობა საერთოდ: „ბერიკაობის დროს იმდენი გართობა და თავისუფალი ქცევა იცოდნენ, რომ სხვა დროს თუ ასე ვინმე მოიქცეოდა, უფროსები გაუჭაგრდებოდნენ, რა მოგივიდათ, ბერაკანი ხომ არა ხართ“ [6, 125]²⁴.

ბერიკაობის მთავარი პერსონაჟები ტახი (ღორი) და დათვი ამ ნიღბოსნურ წარმოდგენებს ძველი ხალხების ზოომორფულ მისტერიებთან აახლოვებენ [438, 34—37; 365, 213].

დათვი, როგორც გაზაფხულზე ზამთრის ძილისაგან გამოღვიძებული ცხოველი, მრავალ ხალხში წარმოდგენდა გაზაფხულის, ბუნების აღორძინების, ნაყოფიერების ძალების სიმბოლოს, საგაზაფხულო კარნავალების მთავარ მოქმედ პერსონაჟს. ქართველი ბერიკები სხვა ცხოველების გარდა „დათვის ფორმაშიც შედიოდნენ“*. დათობერიკული სანახაობების დროს გავრცელებული იყო ქალების ფერხული:

დათვო, დათვო, ჩვენო დათვო, ჩვენო დათუნაო!
დათვი ხეზე როგორ ავა, ჩვენი დათუნაო!
ტოტს მოიწევს ისე ავა, ჩვენო დათუნაო!
დათვსა ცოლი ავათა ჰყავს, ჩვენო დათუნაო!
დათვო, მკითხავს აკითხვინე, ჩვენო დათუნაო!
დათვსჳ ცოლი კარგათა ჰყავს, ჩვენო დათუნაო!
ქალსა ძუძუ მოუსინჯე, ჩვენო დათუნაო!
ქალსა კოჭი გაუსინჯე, ჩვენო დათუნაო!
დათვო, ქალო აირჩიე, ჩვენო დათუნაო!
რომელიც მოგეწონება, ჩვენო დათუნაო!
დათვო, ცოლი ათამაშე, ჩვენო დათუნაო!
თუ ეგ ქალი აღარ მოგწონს, ჩვენო დათუნაო!
ეგ გაუშვი, სხვა შეირთე, ჩვენო დათუნაო! [235, 96].

მოქმედება დრამატული ინსცენირების ხასიათს ატარებს. ფერხულის წევრები მღერიან და მოძრაობენ იმგვარად, როგორც მოქმედებს „დათვი“: „თუ ფერხულში ამბობენ, ერთი კაცი შევა წრეში და, ვითომც დათვია, ამოირჩევს მეორეს საცოლედ. გაუხდება ამორჩეული

* ავტორის საველე მასალები, რვ. № 5, გვ. 39.

ავად, უელის, აკმევს, ჩოხას ხურავს, ხან ჩხუბი მოუვათ და ამგვარად აცინებენ ხალხს“ [237, 65].

დათვი ეროტიკული, გამანაყოფიერებელი ძალის სიმბოლოდ ბევრ ხალხში იყო ცნობილი [418, 188]. სევანური მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვითაც, სიყვარულის წამალი პირველად დათვს უბოვია, დათვისაგან კი შემდეგ აღამიანს მიუგნია მისთვის [131, 119].

ხეთური რიტუალების ტექსტებში დათვი მითური გამანაყოფიერებლის როლში გამოდის, რაც უძველეს ტოტემურ წარმოდგენებს უკავშირდება: „Медведь же на вас вскочил“ — ამ მაგიურ ფორმულაში ჩანს დათვის, როგორც ხეთა გამანაყოფიერებლის ფუნქცია [292, 498].

შესაძლოა, ანალოგიური შინაარსით იყოს დატვირთული ქართულ ფერხულის სტრიქონები:

„დათვი ხეზე როგორ ავა, ჩემო დათუნაო,
ტოტს მოიწევს ისე გავა, ჩემო დათუნაო...“ 25.

ცნობილია, რომ ბერიკულმა სანახაობებმა საუკუნეების მანძილზე მნიშვნელოვანი ტრანსფორმაცია განიცადა და „წარმართული მითოლოგიის წიაღიდან... თანდათან საერო სანახაობად განვითარდა“ [140, 14]. „დათოობის“ ტექსტებში ეროვნული თუ სოციალური მოტივების შეჭრაც ამგვარ ცვლილებათა შედეგია.

— არალე, ჩვენო დათუაო, ჩვენო დათუაო,
აზნაური როგორია ჩვენო დათუაო,

(დათუა გაიჭგიშება)

— არალე, ჩვენო დათუაო, ბეჩაეი გლესი
როგორია, ჩვენო დათუაო?

(დაკენკილ ტყაბუქს წამოისხამდა)

— არალე, ჩვენო დათუაო, ხეზე როგორ გახოლ?
(ფეხებს მოხრის)

— არალე, ჩვენო დათუაო, მიწაზე გამოგორდიო.
(ასრულებს).

— არალე, ჩვენო დათუაო, ცოლი შეირთე ჩქარაო!

(დათუა ქალებს დაერეოდა, ცოლს იჩეხდა), [102, 245].

ადრეგაზაფხულის დღესასწაულები (ბერიკაობა, მურყვამობა, ადრეკილაჲ, მელიაჲ-ტელეფიაჲ და სხვა) საკმაოდ შესწავლილი ქართველ მეცნიერთა მიერ და დაკავშირებულია ბუნების ნაყოფიერების კულტებთან [99, 242; 245, 150].

ამ დღეობების აღწერილობები დიდ მსგავსებას იჩენს ახლო აღმოსავლეთის, ხმელთაშუაზღვისპირეთის მისტერიებთან. ქართული საგა-

ზაფხულო რიტუალების და ღღესასწაულების ცხოველური ნიღბები (თხა, დათვი, ტახი და სხვა), რიტუალური რეკვიზიტი (კალათა, საცე-რი, ფალოსი...), ეროტიკული ხასიათის მოქმედება (ადრეკილაჲ, მე-ლიაჲ, ტელეფიაჲ...), ბილწსიტყვაობა ანალოგიურია სხვა ხალხებში გავრცელებული კარნავალებისა:

„ერთი რქით თხას მოათრევს, უკან მეორე კალათით ლღღეს ეზი-დება, ყველას თავზე კი აღმართულია მშობელი ძალის ემბლემა... ამას-თანავე ფალიკურ სიმღერებს მღეროდნენ“ — ასე აღწერს დიონისურ ღღესასწაულს არისტოფანეს ერთ-ერთი კომენტატორი [312, 110].

ადრეგაზაფხულის მისტერიათა საფუძველს საქართველოშიც მოკე-დავი და აღმდგარი ღვთაების, საგაზაფხულო აღორძინების იდეა შეად-გენდა [171, 175...; 245, 362]. მურყვამობის, ადრეკილაჲს, მელიაჲ ტე-ლეფიაჲს და სხვ. თავის დროზე მწყობრი რიტუალებიდან, რომლებ-საც, ალბათ, საკუთარი რეპერტუარი ჰქონდა, მხოლოდ მცირე ფრაგ-მენტებია შემორჩენილი.

შედარებით უკეთაა მოღწეული ორსართულა და სამსართულა ფერ-ხულების ტექსტები (ზემყრელო, სამყრელო).

ბერობანას დროს დიდ კალოზე ასრულებდნენ ფერხულს:

სამყრელო, სამყრელო,
ძირ ჩამოდი სამყრელო,
ცასა ბეწვი ჰკილია,
ქვეშ ბუმბული გიგია:
ნუგეშ, ნუ გეშინია,
ქვეშ ბუმბული გიგია!*

გ. სვანიძე აღწერს ფერხულის შესრულებას:

„ძირს მყოფთ, ხელი-ხელთ გადახვეულთ — დიდი ღონე ესაჭი-როებათ, და მუხლების გამძლეობა, რათა ზემდგომნი შეიმაგრონ და თანაც იმოძრაონ, სანამ სიმღერა არ დამთავრდება. წამყვანი (ქვემდგომ-თაგან) დაიწყებს ერთგვარი შესავლით. მას მიჰყვება მთლიანად ძირს მდგომი ჯგუფი. ძირს მყოფნი რომ მორჩებიან, მათ მხრებზე მდგომნი, ანუ „ზე-მყრელნი“ ჩამოართმევენ კილოს. იმეორებენ ძირს მყოფთა ნამღერს. ბოლოს, როცა დაბლა მდგომთ მოესურვებათ, ანიშნებენ ზე-მდგომთ მოძრაობის შენელებით და შეერთებული ძალით ამთავრებენ კიდევ ფერხულს“ [161, 24].

ზემყრელო, ზემყრელო,
ძირსა ჩამოსაყრელო,

* ავტორის სხვადასხვა მასალები, რგ. № 3, გვ. 6.

საფერხულოების დიდი უმრავლესობა გაზაფხულის, ყველიერის ან აღდგომის კვირის, მაისობების სახალხო დღესასწაულებს უკავშირდება. საგაზაფხულო-საფერხულო პოეზია სპეციალურად შეისწავლა ელ. ვირსალაძემ [35]. მკვლევარი შეეცადა სხვადასხვა ეპოქათა მსოფლმხედველობის მიხედვით მოეხდინა საფერხულო ტექსტების კლასიფიკაცია: სამონადირეო ფენა („სამთი ჭიშხაში“, „ქალსა ვისმე“, „ბეთქილის დატირება“ და სხვა), მესაქონლეობის ფენა („მუმლი მუხასა“), ავრარული, სამიწათმოქმედო ფენა („აღდგომის ფერხული. ყუყუნას ფერხული და სხვა).

ჩვენი აზრით, არ არის მართებული ცალკე-ცალკე გამოყოფა მესაქონლეობის და მიწათმოქმედების ფენებისა (მით უფრო ფოლკლორული მასალის საფუძველზე). ცნობილია, რომ საქართველოში ისტორიულად სამონადირეო ყოფის შემდეგ მათი სიმბიოზური განვითარებაა დადასტურებული. ამგვარ კლასიფიკაციას ისიც აძნელებს, რომ ზოგჯერ ერთ ტექსტშია გადახლართული სხვადასხვა ეპოქათა პლასტები.

თუ ერთგვარად გავამარტივებთ საგაზაფხულო ფერხულების შინაარსობრივ სქემას, შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ მათი ძირითადი ნაწილის თემები და მოტივები ქართული მითოლოგიის ცენტრალური პერსონაჟების ირგვლივ ტრიალებს: ბუნების პატრონი ქალღვთაება თავისი ძირითადი ფუნქციებით (ნადირთ პატრონი, ამინდის განმგებელი, ავადმყოფობის დემონთა განმზრივე), მისი ნება-სურვილის შემსრულებელი ღვთაებრივი ძალის (ყურშა), ღვთაებრივი ნების დამრღვევი მონადირე (საგაზაფხულო მსხვერპლი) და ღვთაების კარზე ამოსული სიცოცხლის ხე.

ყველაზე უფრო მასშტაბურად ბუნების დიდი ღედის, ქალღვთაების, სახე, მისი ღვთაებრივი კარის რელიეფის ასახვა შემოგვინახა საგაზაფხულო (აღების, აღდგომის) საფერხულომ „ქალსა ვისმე“:

ქალსა ვისმე ერქვა შრუშანა,
ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭედნი,
ბეჭდის თვალსა მოლი მოსრულა,
მოლთა შუა ნაძვი ასულა,
ნაძვის წვერსა ქორს ბუდე ედგა,
ბუდე ედგა აბრეშუმისა,
კვერცხი ჰქონდა იაგუნდისა,
შვილი ჰყავდა მარგალიტისა.

ღმერთო! ერთი ჩემთვის გაზარდე,
 გაზარდე და კარგად მიმყოფე,
 სანადიროს გზა გაუწაფე.
 ვასადილე, ვასადილე,
 ნასადილეს მოვკალ ირემი.
 — ჩემო ცოლო, ზოზობო კრელო,
 ამ ირემსა ბეწვი წაჰგლიჯე,
 შენ იმისი ჩოხა დამირთვ,
 რაც გადარჩეს — წინდა-პაიჭი.
 — ჩემო ქმარო, ლომო და გმირო,
 ალვის ხესა ტოტი მოსტეხე,
 შენ იმისი სახლი დამიდგი,
 რაც გადარჩეს — წისქვილ-ბეღელი
 [223, 117].

მოყვანილ ტექსტში გვხვდება ყველა მთავარი პერსონაჟი, რომ-
 ლებიც თავის მხრივ, ქმნიან საგაზაფხულო ფერხულების ცალკე თე-
 მატურ ჯგუფებს (ბუნების დიდი დედა, ღვთაების კარზე ამოსული ხე,
 ყურშა (ან ფასკუნჯი), მონადირე, ღვთაების მიწიერი მიჯნური, მონა-
 დირის სატრფო, ღვთაების ხორციელი მეტოქე).

ბუნების დიდი დედის რწმენის ნაშთები ზეპირსიტყვიერების გარ-
 და მატერიალური კულტურის ძეგლებსაც შემოუნახავს²⁶. ეს რწმენა-
 კავშირშია მსოფლმხედველობის უძველეს ფენებთან და ანალოგიურია
 სხვა ხალხებში გავრცელებული წარმოდგენებისა (კიბელე, არტემიდა,
 დემეტრა, ნანა და ა. შ.): „დიდი ქალღვთაება, დედა, რომელიც თავის
 თავში განასახიერებს ბუნების მწარმოებლურ ძალებს, სხვადასხვა ხალ-
 ხებში განსხვავებული სახელით იყო გაღმერთებული..., მასთან დაკავ-
 შირებული მითი და რიტუალი, კი, მიუხედავად ამისა, არსებითად
 ერთი და იგივე იყო“ [424, 313].

ქართული ფერხულების ტექსტებში ცოცხლდება მითი ბუნების
 პატრონი ქალის და მისი ხორციელი სატრფოს ყოველწლიური შეხვედ-
 რისა და განშორებისა, რაც კალენდარული მითების საფუძველთა საფუ-
 ძველს შეადგენს. გაზაფხულზე გარდაცვლილი, დატირებული და აღ-
 მდგარი ტანჯული ღვთაებების რიგს (ოზირისი, ადონისი, ატისი, დიო-
 ნისე, აქტეონი, ჰიაცინტი და სხვა) ქართული საფერხულოების ტრა-
 გიკულად დაღუპული მონადირე ვაჟებიც ავსებს (ბეთქილი, ჯარჯი, ქვა-
 ციხელი და სხვა).

ღვთაების (ან მისი სატრფოს) სიკვდილი და შემდეგ მკვდრეთით
 აღდგომა უნივერსალური კონცეფცია იყო, რომელიც ბუნების, სიცო-
 ცხლისა და ნაყოფიერების ძალების დროებითი წახდომის და ხელახა-
 ლი აღორძინების იდეას უკავშირდებოდა. „ძველად დასავლეთი აზიის

და ეგვიპტის ხალხები წლის დროთა ცვლას და მცენარეთა დატყნობას წარმოიდგენდნენ, როგორც ეპიზოდებს ღმერთების ცხოვრებიდან, რომელთა სამწუხარო სიკვდილს და სასიხარულო აღდგომას ეს ხალხები აღნიშნავდნენ დრამატული წარმოდგენებით, რომელთა დროსაც მწუხარებას ცვლიდა სიხარული“ [424, 362].

პლუტარქეს გადმოცემით, პაფლაგონიელებს მიაჩნდათ, რომ ღმერთი ზამთარში შებორკილი და დატყვევებული იყო, გაზაფხულზე კი თავისუფლდებოდა ბორკილებიდან. ასევეა მიჯაჭვული და შებორკილი ამირანიც, რომელიც „ყოველ გაზაფხულს ამსხვრევს თავის ბორკილებს და გავლიძებულ ბუნებასთან ამოდის ზესკნელში“.

მოკვდავი და აღმდგარი ღვთაებები ვეგეტაციური ბუნების არიან:

„შენ ხარ ყვითელი, მოჭრილი თავთავი“, — მიმართავდნენ ატისს.

„შენ ხარ ხე, ნაადრევად მოჭრილი“ — უმღეროდნენ თამუზს.

„დიონისე, შენ ვენახი ხარ“, — უგალობდნენ დიონისეს.

„მე ვარ ოზირისი..., მე ვცოცხლობ, როგორც მარცვალი, მე ვიზრდები, როგორც მარცვალი...“, — ამბობს ოზირისი²⁷.

მაგრამ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მითი მომავკდავი და აღმდგარი ღვთაების შესახებ სამონადირეო ეპოსიდან მომდინარეობს და ზოომორფულ მისტირიებს უკავშირდება [895, 111; 423, 38; 438, 38].

ცხოველის რეინკარნაციის რწმენა, რომელსაც უნივერსალური ხასიათი ჰქონდა, ქართულმა ფოლკლორმაც შემოგვინახა თქმულებით „ხის ბეჭხე“.

სამონადირეო ეპოსიდან იღებს სათავეს ქართულ ფოლკლორში გავრცელებული მონადირის დაღუპვისა და დატირების საფერხულო ტექსტები, რომელიც გაზაფხულზე სრულდებოდა:

მიადგენ შე ელდეს, დალის საბრძანებელს.

— გამარჯობა.

— როგორ გამარჯვებულსაც გაგიშვებ

ამას ახლავე დაგანახებ.

რად უღალატე ჩემს პირობას?

ჩემი ნაჩუქარი მძივი რა უყავი?

— სასთუმალქვეშ დამრჩა.

— როგორც შენ ის სასთუმალქვეშ დარჩა,

ისე დაგაბრუნებ უკან!

თვალს მიეფარა.

ბეთქილი კლდეზე შერჩა.

მარჯვენა ხელის მოსაკიდი,

მარცხენა ფეხის დასადგამი.

საბრალო ბეთქილი, საცოდავი ბეთქილი!..

ბეთქილი გადმოვარდა კლდიდან,

ძირს ტოლებმა აიღეს მისი გვაში [188, 97].

სვანურ ხალხურ პოეზიაში ყველაზე უფრო კარგადაა შემონახული კალენდარული მითის უძველესი, სამონადირეო ყოფასთან დაკავშირებული მოტივები. ეს, შესაძლოა, იმიტაც აიხსნას, რომ საქართველოს ამ კუთხეს ბოლო დრომდე შემორჩა მონადირეობა, როგორც მეურნეობის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა.

ფერხულთა ერთი ჯგუფი მონადირის სატრფოს (ან მეუღლის), ღვთაების ზორციელი მეტოქის ტრაგიკულ ბედს გვამცნობს. მოვიყვანო ერთ-ერთს ყველაზე უფრო სრულ ვარიანტს:

ციფუნ კატუნ გელაფხენ, რძალო ბატონოვო!
გუშინ რძალთა მოგიყვანე, რძალო ბატონოვო!
დღესა ჯოგში გაგაგზანე, რძალო ბატონოვო!
ჯოგი ენახე, წყესი ევრა, რძალო ბატონოვო!
გევიხედე მუხის ძირში, რძალო ბატონოვო!
თაუზე მურა დაგდგომოდა, რძალო ბატონოვო!
თაეის მეტი შეიქამე, რძალო ბატონოვო!
შენი ახალი ქოშები, რძალო ბატონოვო!
მუხის ძირში დააწყუნობს, რძალო ბატონოვო!
შენი სამყადის სარტყელი, რძალო ბატონოვო!
მუხას წვერზე შემოერტყა, რძალო ბატონოვო!
შენი ჯამფასის პერანგი, რძალო ბატონოვო!
მუხას ცეცხლად ეკიდება, რძალო ბატონოვო!
შენი თავ-ხურვა ლეჩაქი, რძალო ბატონოვო!
მუხის წვერში ფრილეზდა, რძალო ბატონოვო!

[55, 118—182].

რძლის ტრაგიკული აღსასრულის მომასწავებელია ღვთაებრივი ყურშას გამოჩენა. „ნადირთ ღვთაების მიერ გამოგზავნილი ძაღლის სახე ორგანული იყო“ საგაზაფხულო საფერხულო პოეზიისათვის;

ღვთაებათა თანმხლებ, დამხმარე ძაღებს შორის ძაღლი ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გავრცელებული არსება იყო [55, 118]. „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, ჩვენი წინაპრები თაყეანსა სცემდნენ „უნიშნოსა შავსა ძაღლსა“ [181, 111].

მითურ ძაღლს, ყურშას, ასე გვაცნობს ხალხური გამოცანა:

არც ოთხფეხია და არც ფრინველი,
არც მიმინოა და არცა მშველი [161, 115].

ელ. ვირსალაძე წერს: „ყურშა — ორბის, ყურნის, ქორის ან ზღაპრული ფასკუნჯის შვილია, ფრთოსანი ლეკვი, რომელიც დროდა-დრო გამოიჩეკება ხოლმე ბუდეში და დედა ჩიტი მას ბუდიდან გადმოაგდებს. ფრთოსან ლეკვს იპოვის მონადირე და გაზრდის. ყურშას იღბალი მოაქვს ნადირობაში“ [54, 72—73].

ფრთოსანი ძაღლის კულტი წინა აზიაშიც იყო გავრცელებული. ფრთოსანი სიმურღი (სენმურგი) ირანულ მითოლოგიაში მცენარეულის, მარცვლეულის მფარველ ღვთაებად გვევლინება, შუამავალია მიწასა და ცას შორის, ცხოვრობს საოცარ ხეზე, რომელიც ყველა ჯიშის მარცვლეულს აპნევს (როცა მას ძაღლი შეაზანზარებს). ბ. რიბაკოვის განმარტებით „დოვლათისა და ცხოვრების მფარველი ძაღლის კულტი... უკავშირდება სამიწათმოქმედო ენეოლითის უძველეს პერიოდს“ [387 (2), 26—28].

ქართული მითოლოგიის ყურშა უფრო არქაული ბუნებისა ჩანს, თუმცა, სამონადირეო მოტივებთან ერთად მასთან დაკავშირებულ ტექსტებში აგრარული სიმბოლიკაც საკმაოდაა შეჭრილი:

ყურშას ყურ-ტუჩი, ყურ-ტუჩი,
ოქროს გასხია, გასხია,
ყურშას თვალები, თვალები,
თვარესა ჰგავდი, თვარესა,
ყურშას ყიფილი, ყიფილი,
რახუნსა ჰგავდა ცისასა,
ყურშას ტოტები, ტოტები,
კალოს ვედენი, ვედენი,
ყურშას ნახტომი, ნახტომი,
დიდი მინდორი, მინდორი [54, 224].

მითური ძაღლ-ფრინველი ყურშა ბუნების ბატონი ქალღვთაების კარზე ამოსული ხის წვერზე იჩეკება ქორის (არწივის, ორბის, ფასკუნჯის) ბუდეში მარგალიტის კვერცხიდან:

ქორმა ფრთები გაშალა,
დაყარა მარგალიტები,
ერთი მე ავიტაცე,
ერთი კი ჩემმა დობილმაო [54, 71].

ყურშას მითოსური სახის მთელი რიგი შტრიხები, მისი მიმართება ქართული მითოლოგიის სხვა ცენტრალურ პერსონაჟებთან, ცხადყოფენ მის უძველეს ბუნებას.

სავაზაფხულო ფერხულების ერთი ნაწილი გვაცნობს ბუნების ბატონი დიდი ქალღვთაების, როგორც ამინდის გამგებლის ფუნქციას. ცნობილია, რომ ბუნების, ნადირთბატრონი ღვთაება ამინდის მფარველადაც ევლინება მონადირეებს [54, 72]. ფერხულები „ჟუჟუნა წვიმა“ და „მალლიდან გადმომდგარიყო...“ მჭიდროდ იყო დაკავშირებული სავაზაფხულო რიტუალებთან, ყველიერის საწესო სანახაობებთან: „ამ საწესო სავაზაფხულო სიმღერების მღერით ქალთა ფერხული სოფლის

ყოველ სახლს მოივლიდა, ხოლო სადამოს ყველიერი იწყებოდა“ [54, 68].

მალლიდან გადმომდგარიყო თვალუფუნ თეთრი ქალი,
ჟუჟუნა, ჟუჟუნა და ჟუჟუნა,
ხელს გვიქნევდა, გვიძახოდა, შინ არა ჩემი ქმარიო,
ჟუჟუნა, ჟუჟუნა, და ჟუჟუნა,
ციხის საშალსა წასულა, თავს დასცემია ქვანო,
ჟუჟუნა, ჟუჟუნა, და ჟუჟუნა,
მახარობელი მოვიდა, ქალო, მოგიკვდა ქმარიო,
ჟუჟუნა, ჟუჟუნა, და ჟუჟუნა,
სამახარობლო გავიღე რქათურა, ნიშა ხარიო,
ჟუჟუნა, ჟუჟუნა, და ჟუჟუნა,
თვალუფუნა ქალიო
ჟუჟუნა წვიმა მოსულა,
წაულია ველებიო
დიდი ველი წაულია, პატარა ჩვენია,
ჟუჟუნა, ჟუჟუნა და ჟუჟუნა, თვალუფუნა ქალიო [ფ. არქ., 1, 94].

„ჟუჟუნას“ ფერხულს სამაისოდაც იტყოდნენ ხოლმე ქალები;
„მწკრივად დაგბმოდნენ ფერხულში და ჩამოუვლიდნენ ყანებს,
ბაღებს, რაც უნდა დათესილიყო“ [ფ. არქ., 1, 250].

„ჟუჟუნა წვიმას“ შესრულებას ყოველთვის მოსდევდა ცნობილი საფერხულო „მალლიდან გადმომდგარიყო“, ტექსტებიც (როგორც მოყვანილი საფერხულო) ხშირად კონტამირებულია. შემორჩენილია ისეთი ტექსტებიც, სადაც უფრო მკაფიოდ იკვეთება ჟუჟუნა ფერხულის, როგორც ამინდის რიტუალური ტექსტის მნიშვნელობა:

პატარა წვიმა მოვიდა,
დიდი მინდორი დანამა,
დანამა, დანამა, დანამა,
დიდი მინდორი დანამა

[ფ. არქ. № 12117].

ჟუჟუნას ფერხულების საწესო ხასიათზე მეტყველებს შემდეგი ცნობაც: „მაგას ვიტყოდით ფერხულში ქალებისა. სულ შემოვივლიდით სოფელს. პირი ურწყობას უძახოდით თებერეალში, მთელ დღე ურწყობდენ... ღამეს ქალს გამოაწყობდნენ ვაჟურად, ვაჟს ქალურად და ითამაშებდნენ და მერე ყველა გუნდაობდა“ [192, 369].

საფერხულო პოეზიაში მეტად გავრცელებულია ხის ამოსეღის არქაული მოტივი. ეს მოტივი მეორდება ბატონობის საბოდიშო ფერხულებშიც: „მელიქისა ქალაშია ვერხვი ვერხვსა ეხეეოდა, ბატონების წყალობაჲ ავადმყოფს ეფინებოდა“ [123].

ადრეგაზაფხულზე საქართველოში ბევრგან უქმობდნენ ბატონების სახელები: „ყველიერის ორშაბათ დღეს არაფერ საქმეს არ აკეთებდნენ. იგი დღეა ყვავილ ბატონებს ეკუთვნისო“ [228, 119].

წმინდა ყველიერის ორშაბათს ეკლესიაში მიდიან თეთრად გამოწყობილი. ფეხშიშველი ქალები, ღამეს ათევენ ეკლესიის ეზოში, ბატონების სახელებზე ლოცულობენ [158, 37].

ბატონობის საგალობელს ხის ირგვლივ შემოვლით მღეროდნენ. ტექსტებში ნახსენებია ბატონების ბაღში ამოსული სასწაულებრივი ხე („ბატონების ბაღშიაო“, მუხას ვაშლი ასხიაო“...). სასწაულებრივი განკურნების უნარი მითოსური სიცოცხლის ზღის ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქციაა და იგი ქართულ წარმოდგენებშიც შემორჩენილია: „გზის პირას, სადმე განმარტოებით თელის დიდი ხეებია, ეს ხეები საღმთოდ მიაჩნდათ და ჰგონიათ, რომ იგი ჰკურნებს სხვა და სხვა ავადმყოფობასო... ამიტომ გზად გავლის დროს მგზავრი რამე ნიშანს მიაკრავს ამ ხეს“ [222, 171].

... ისა ვერბ ვარდსა ვკონავ, იავ ნანინაო,
თქვენს კვალს ვფინავ და შევამყოზ, ვარდო ნანინაო,
იავუნდის იავუნდის მარანშია, იავ ნანინაო,
ღვინო დგა და ლალი სკვიესო, ვარდო ნანინაო,
შიგ ალვის ხე ამოსულა, იავ ნანინაო,
შავარდენი ფრთასა შლისო, ვარდო ნანინაო,
ნეტავი თქვენ, ბუღბუღებო, იავ ნანინაო,
მალა სხედხართ, ღულუნებთო, ვარდო ნანინაო... [30, 263].

ბატონების საფერხულო ტექსტი ორგანულ კავშირშია იმ რიტუალებთან, რომლებიც სრულდებოდა ავადმყოფობის ხალხური წესებით მკურნალობის დროს. ია და ვარდი ბატონების საგალობლების უცვლელი ატრიბუტებია („ბატონებისა და დედასა ვარდი უსხია კერასა“) და ტექსტიდან ტექსტში გადადის. ეს მიცენარეები ბატონების კულტის უძველესი ელემენტებისა და ბალახეულის მაგიას ემყარება: „ბატონები ისე არ ამობრძანდება და არ ჩაბრძანდება, თუ არ მოუბოდიშე და ყვავილების თაიგული არ მიართვის ისე არ ამოიფოთლება“ [42, 194]. ბატონების მეზობლიშე ქალი გაზაფხულზე ისა და ვარდს შეავროვებდა, რომ მერე ამ ყვავილების წვენიტ ემკურნალა დაავადებულისთვის, სახლში, ეზოში იის ნაყენს ასხურებენ, ბატონებს უყვარსო [265, 88].

ვ. კოტეტიშვილი ჩვენთვის საინტერესო ტექსტების ანალიზის დროს წენიშნავს: „ნავულისხმევია „ია“ და „ვარდი“ ყვავილების მნიშვნელობით, თუ სულ სხვა სახელებია, რომელთა მნიშვნელობაც დაიკარგა და შეემთხვა, შეეთვისა სულ სხვა რიგის ცნებებს, გარკვეული პასუხის გაცემა ჯერ ძნელია“. შემდეგ მკვლევარს მოჰყავს ზღაპარი

„იამ რა უთხრა ვარდსა, ვარდმა რა უთხრა იასა“, სადაც „არავითარ მცენარეულზე არ არის საუბარი. იაც და ვარდიც ქვესკნელთან არიან დაკავშირებული... შეიძლება აქ პირდაპირ ქვესკნელის ღვთაებათა სახელები ისმოდეს“ [89, 324].

იისა და ვარდის ყვავილების მნიშვნელობით მოხსენიება სულაც არ უშლის ხელს იმას, რომ მათი ქვესკნელის ღვთაებებთან კავშირი ვივარაუდოთ. ცნობილია, რომ ბუნების ნაყოფიერების ძალები თავისი არსით კატახთონური ბუნებისანი არიან. ქვესკნელთან დაკავშირებულნი. გარდაცვლილი და აღმდგარი ღვთაების ეპიფანიის ნიშნები კი გაზაფხულზე სწორედ პირველი ყვავილების აღმოცენებაა:

„ყვავილები, ია-ვარდი ქვესკნელის სამეფოს ინსიგნიებია. იითა და ვარდით მოოხების ცერემონიალი მიუთითებს ბატონების მიწისქვეშეთურ ბანებაზე“ [42, 195].

საფერხულოებში მოხსენიებული ხე წარგიზის ტოტემით და ზედ შემომსხდარი ბუღბუღებით ბატონების დედისთვის მისართმევი რიტუალური ხის უშუალო ასოციაციას იწვევს [206, 81—91].

ღვთაების კარზე ამოსული სიცოცხლის ხის მოტივი, რომელიც სამყაროს ღერძად, კოსმოსური მოდელის გამაერთიანებლად მოიაზრება, ქართული საფერხულოების ერთ-ერთი ძირითადი მოტივია და ისევე, როგორც სხვა ხალხების მითოლოგიურ წარმოდგენებში სიცოცხლის, ჯანმრთელობის, ბარაქიანობის და კეთილდღეობის სიმბოლოა.

ცნობილია, რომ ი. ჯავახიშვილმა ბარბალეს სახელს დაუკავშირა „გადამღებ სნეულებათა ბატონებად წოდებული გამონაყარიანი მთარულის სავედრებელი „იავნანა“. ელ. ვირსალაძემ შეისწავლა ამის დამდასტურებელი ფოლკლორული მასალა:

აქ ბატონები მობრძანდნენ, იავნანაო,
მობრძანდნენ და მოეფინენ, იავნანაო,
შვიდნი დანი, შვიდნი ძმანი, იავნანაო,
დედა ბარბარეს შვილები, იავნანაო,
იავნანა, ვარდო ნანა, იავნანინა,
დედა ბარბარევ, გეხვეწები, იავნანინა,
ავატყოფი მომირჩინე, იავნანინა [53, 162].

ელ. ვირსალაძის აზრით, წარმოდგენა „ავადმყოფობათა გამგებელ ღიდ ბატონ ქალზე ერთგვარია მთელ საქართველოში“. ვფიქრობთ, ბარბალეს სახელთან ინფექციურ დაავადებათა მკურნალი ღვთაების დაკავშირებამ გამოიწვია მისი ღლეობის დაარსება სვანეთში ყველიერის ციკლში. როგორც ცნობილია, ეს დაავადებები გაზაფხულზე იჩენს ხოლმე თავს განსაკუთრებით. თუმცა, სვანებში ადრეგაზაფხულზე ამ

დღეობის დაარსება შეამაგრეს განსაკუთრებული ლეგენდით. ამ დღეს წარმოთქვამენ შემდეგ საგალობელს:

დიდება დოლის ბარბალო!
შესაწირავი გმართებს დიდისა...
ბარბალო, შენი ძალით
სვანეთში დიდებით მოდიხარ...
ლამარია ხარჯს ამზადებს,
შესაწირავი მისი ხარები...
წმინდა ზედაშითაა სავსე
ამოუღვეელი სალოცავი ქვევრები
[188, 86].

ელ. ვირსალაძემ გამოავლინა ტექსტები, სადაც ბარბალო გვევლინება ტაროსის გამგებლად:

ახ, ბარბალო, ბარბალო,
ცას ღრუბლები აჰყარე! [53, 166].

ტექსტების ნაწილში კი იკვეთება ბარბალეს, როგორც თვალების მკურნალი ღვთაების თვისებები:

წმინდა ბარბალო,
ქალი ამრავლო,
ცალი თვალი დოუყენე,
ცალი ოუპარპალო [53, 166].

კახეთის ფშაველების წარმოდგენითაც „ბარბალო თვალებისა არის... თვალეზი ვისაცა სტკივათ, ისინი სანთლით შამაივლიან ამ სალოცავის გარშემო შაბათ საღამოსა და ახვეწებენ თვალის კაკლებს“ [თსუფა, № 26353].

სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულია თვალსაზრისი, რომ „ბარბალობა ოდესღაც მზე-ბარბალის განახლება-აყვავების და სითბო-სინათლის მატებისა და გაძლიერებისათვის განკუთვნილი ზამთრის ნაბუნობის დღეობა იყო“ [20, 86], აქედან გამომდინარე ბარბალეს სახელს უკავშირებენ ბორბალს (ბორბალი — თვალი — მზე) და ადასტურებენ ამ ღვთაების ადგილობრივ წარმომავლობას (როგორც ფუნქციების, ისე სახელის მიხედვით).

უნდა შევნიშნოთ, რომ წმ. ბარბალეს, როგორც თვალების მკურნალის ფუნქცია უშუალოდ გამომდინარეობს მისი, როგორც ბავშვთა ინფექციური დაავადებების მკურნალის ფუნქციიდან. ცნობილია, რომ ეს დაავადებები უპირველესად თვალებს უზიანებდნენ დაავადებულებს (დაავადება „ყვავილი“ განსაკუთრებით). ეს აისახა კიდევაც ქართულ

მითოლოგიურ წარმოდგენებში. გავიხსენოთ ზღაპრები და გადმოცემები, სადაც მოთხრობილია ბატონების სამფლობელოში მდგარ სვეტზე, რომელიც სავსეა და მოჭედილია დაავადებულთა თვალებით.

უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ბარბალეს მკურნალი (თვალე-ბისაც) ღვთებად გამოცხადება არაა მხოლოდ ქართული სინამდვილის ფაქტი. ამ წმინდანის სახელს ანალოგიური წარმოდგენები უკავშირდება სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებში [329, 35].

წმინდა ბარბალეს კულტი ბევრ ქვეყანაში დამკვიდრდა, როგორც წაყოფიერების მბოძებელისა და მკურნალისა. ქრისტიანული სალოცა-ვები მას მოიხსენიებენ, როგორც „სენთა და ბუგთა მკურნალს“. ქარ-თულ სალოცაებშიც ბარბარე მოიხსენიება სხვა მკურნალ წმინდანთა გვერდით: „წმინდაო ქალწულნო ქალნო: თეკლე, ირინე, მარინე, ბარ-ბარა, წმინდაო პატიოსანო ჯვარო ცხოველმყოფელო...“ [მსე. XVI—XVII, 275].

ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით, ნაკლებად დამაჯერებე-ლია ბარბალეს წარმართული დროის ქალღმერთად გამოცხადება და მისი სახელის ადგილობრივ, ქართულ წარმომავლობაზე მსჯელობა. ამ შეუსაბამობაზე ი. ჯავახიშვილიც შენიშნავდა: „წა ბარბალეს სახელი ზალეს შეეძლო მხოლოდ ქრისტიანობასთან ერთად შეეთვისებინა“, მაგრამ თვითონვე ცდილობს მოძებნოს ძველი წარმართული სახელი, რომლის დამახინჯებასაც შესაძლოა ბარბარე წარმოდგენდეს, თუმცა იქვე ასკვნის: „საკმარისია აღამიანმა გაიხსენოს მზის თანამედროვე სვანური სახელი მ-ჟ. რომ ზემოთქმული მოსაზრება სრულიად უნია-დაგო ფანტაზიად ეჩვენოს“ [19, 10].

წმინდა ბარბალეს ცხოვრების ქრისტიანული ლეგენდები შეიცავენ მითოლოგიურ მოტივებს, რომელთაგან ჩვენთვის განსაკუთრებით სა-ინტერესოა მოტივი „ქალი კოშკში“ (როგორც ცნობილია, წმ. ბარბა-ლემ დადო ქალწულობის აღთქმა და მამას იგი ჩაკეტილი ჰყავდა კოშკში).

შესაძლოა, ამ ლეგენდას ეხმიანებოდეს სვანეთში გავრცელებული ჩვეულება ამ დღეს თოვლის კოშკის აღმართვისა: „ამ დღესთვის ეკ-ლესიის ეზოში აღმართავდნენ დიდ თოვლის კოშკს, რომელსაც შუა-გულში ხეს დაატანებდნენ და მის წვერზე ხის ჯვარს დაამაგრებდნენ. ლოცვის შემდეგ მიემგზავრებოდნენ თოვლის კოშკისაკენ, აქ ისინი გარს უვლიდნენ თოვლის კოშკს და თან კვირიას მღეროდნენ. უზნებად დანაწილებულნი ძირს უთხრიდნენ კოშკს, მათი რწმენით, რა მხარე-საც კოშკი წაიქცეოდა, იქით კარგი მოსავალი იქნებოდა. ამის გარდა, კარგი წლისათვის, ე. ი. კარგი მოსავლიანობისათვის მნიშვნელობა

ჰქონდა იმისაც, თუ ვის ჩაუვარდებოდა ხელში კოშკის წვერზე აღ-
მართული ჯვარი...“ [53, 164].

ბარბალეს კავშირი კოშკთან შენიშნა ელ. ვირსალაძემაც, მაგრამ
უფრო კოშკში დატანებულ ხეზე გაამახვილა ყურადღება: „შესაძლე-
ბელია, სწორედ ეს ხე, რომელზედაც უნდა ასულიყო მზე-ბარბარე,
იგულისხმებოდა... თოვლის კოშკში ხის დატანებისას...“ ამასთან და-
კავშირებით, საგულისხმოა შემდეგი ტექსტი:

ბარბალო ღმერთო, ზე აღმართულო, მადლიანო ლამარია,
ტარო ბედნიერო, ბატონო ზეაღმართულო... [20].

ალბათ, უფრო მეტ დაზუსტებას მოითხოვს ისეთი დებულებები,
როგორიცაა, მაგალითად ი. კიკვიძის თვალსაზრისი: „ბარბარ (ბაბარ)
ბარბალე ქართველთა უძველესი ქალღმერთია... წარმოშობილია მზის
და ნაყოფიერების ღვთაების „დიდი ღვდის“ შერწყმით“ [82, 156].

ქართულ წინარექრისტიანულ პანთეონს ახასიათებდა ქალური
ღვთაებების დომინირება, რაც აისახა ბუნების დიდი ღვდის, დედა
უფალი, კულტში. ნაყოფიერების ქალურმა კულტებმა სხვადასხვა
კუთხის მითოლოგიურ წარმოდგენებში სხვადასხვაგვარად იჩინა თავი
(დალი, ადგილის დედა, ავადმყოფობის დემონთა მფარველი, ბუნების
დიდი დედა და სხვ.). მითოსურ წარმოდგენებს არ მიუღიათ ერთიანი
სისტემის სახე მთელი საქართველოს მასშტაბით. თუმცა, არც იმის
უარყოფა შეიძლება, რომ ქრისტიანულ წმ. ბარბალეს კულტს დაუ-
კავშირდა წინარექრისტიანული, ტრადიციული, ხალხური წარმოდგე-
ნები და წეს-ჩვეულებები.

„მადლი მახარობელსა“: საგაზაფხულო საფერხულოებში ყურად-
ღებას იქცევს სააღდგომო „მადლი მახარობელსა“, რომელიც საგაზაფ-
ხულო ღღესასწაულის მხიარულ განწყობილებას, ყველა სულიერის
სიხარულსა და აღტაცებას გადმოგვცემს (აღდგომა ღღეს მზესაც უხა-
რიან, ისიც კი თამაშობსო, იტყოდნენ):

ქრისტე აღდგა, გვიხაროდეს! მადლი მახარობელსაო!
რომელსა და რომელსაო? ჩვენსა მახარობელსაო.
გაიხაროს ყოვლმა სულმა, ყოვლმა სულმა-სულიერმა
სულ ყველამ გაიხაროსო.

ჰიანჰველამ ფოლორცისამან, იმანაც გაიხაროსო.

გუშინ ბიჰმა დედა-ბოჰმა ზეცის კარი გაღიარა.

ტანსა ეცვა თეთრი ჩოხა, ქუდი მოევარდიანა.

ნიაჲმა შეურხიაო.

ნიაჲ-წერილი მზესა ჰყვარობს და ქარ-ბუჟი აესა დარსა.

ავსა დარსა წვიმიანსა კარგი დარი გვირჩევენია.

აგსა კაცსა ბიწიერსა სათნო კაცი გვიჩვენია.
ბერსა ქალსა ბებერასა ახალგაზრდა გვიჩვენია.
გვიჩვენია! გვიჩვენია! [191, 320].

„მადლი მახარობლისას“ ფერხულს შუამარხვიდან ჩააბამდნენ და ამალეზამდე ასრულებდნენ („შუამარხვას ამიშვიო, ამალეზას გამი-შვიო“).

ფერხულის სხვადასხვა ვარიანტების დასაწყისები ხოტბას ასხამს აღდგომის დღესასწაულს და დალოცვითი ხასიათისაა:

ქრისტე აღსდგა, გიხაროდეს! მადლი მახარობელსაო!
რომელსა და რომელსაო? ჩვენსა მახარობელსაო!
გაიხაროს ყოვლმა სულმა, ყოვლმა სულიერმა,
სულ დიდმა და სულ პატარამ, ცოდვილმა და მადლიერმა,
ჩიტმა, შაშვემა და შროშანმა, კიანჭველამ ფოლორცისამა,
მთა და ველმა და ფურცელმა, ნადირმა შავი ტყისამა,
ზეცას იხაროს ვარსკვლავმა, მიწაზე ნახნავ-ნათესამა... [8, 15].

რაც შეეხება ფერხულის გაგრძელებებს, სხვადასხვა ვარიანტებში ჩანს კავშირი საგაზაფხულო საფერხულოებთან.

თეთრჩოხიანი, ქუდვარდიანი ვაჟის (რომელიც, როგორც მიუთითებენ, გაზაფხულის განსახიერებას უნდა წარმოადგენდეს) ქართან, ნიავეთან დაპირისპირება, („ქუდი ქარმა მიიტაცა, ჩოხა ქარმა შეურხია“) ფერხულს აახლოებს სხვა საგაზაფხულო ლექსებთან, რომელთა ძირითადი მოტივები წლის დროთა ცვლა, ზამთარ-ზაფხულის ბრძოლა იყო:

გუშინ ბიჭმა დედათ ბოზმა ზეცის კარი გადიარა,
ტანთ ჩაეცვა თეთრი ჩოხა, ქუდი მოევარდიანა,
ჩოხა კაცმა გახადაო, ქუდი ქარმა მოსტაცაო,
ქუდი დილით შეღებილი ჩაჰქონდა, ჩაეშალაო,
მას სიყრმე მოეშალაო [ოსუფა, № 295].

საგაზაფხულო ფერხულებში ფოთლებით, ყვავილებით მორთვის ჩვეულებას ასე აღწერს ა. წულაძე: „ერთ-ერთ მოცეკვავე ვაჟს მთლიანად მორთავდნენ მწვანე ფოთლებით... ქუდი და ქამარ-ხმალიც კი ფოთლებისაგან უნდა ყოფილიყო...“ [228, 98].

ფერხულის ვარიანტებში ხშირად მეორდება შემდეგი მოტივი:

... ზეცას იხაროს ვარსკვლავმა,
მიწაზე ნახნავ-ნათესმა,
ტყეში რომ ქალი შვეიდა
მანაც და სხვამაც ათასმა [8, 15].

ქალების ტყეში შესვლა ყვავილების, სხვა მცენარეების საკრეფად საგაზაფხულო პოეზიის გავრცელებული მოტივია. ეს მოტივი კიდევ უფრო იშლება სხვა ვარიანტებში, სადაც სატრფიალო ელფერსაც იძენს:

... ტყეში ქალები წასულან ქალაქოდან საკრეფადა,
ქარაქოდა ქალს მოჰქონდა, საკაზმავე მდინარესა.
დავეწიე, დავიჭირე, ჩავეხვიე მძინარესა... [თსუფა, № 25691].

ფერხულის ზოგიერთ ვარიანტში ჟღერს ტრაგიკული მოტივები:

... მთაში ქალები წავიდნენ
ქალაქოდან საკრეფადა
ქალაქოდა ქარს მოჰყონდა,
ქალის თავი მდინარესო...
[ფ. არქ., ს. № 103, გვ. 23].

შაგრამ შინაარსი იმდენად გაბუნდოვნებულია ტექსტის ტრანსფორმაციის შედეგად, რომ ჰეროს გარკვევით რაიმეს თქმა. შესაძლოა, მოყვანილი ტექსტები ოდესღაც უფრო მჭიდროდ უკავშირდებოდა უკვე განხილულ ფერხულებს, რომლებიც საგაზაფხულო მსხვერპლის ტრაგიკულ ბედს ამუშავებს. შეადარეთ ფერხულის სხვა ვარიანტის დაბოლოება:

... არაგვის ნაპირებზედა
სისხლისა წყარო დიოდა
არცა დის, არცა შრებოდა
ისევ და ისევ დიოდა
[ფ. არქ., ს. № 103, გვ. 240].

„**ია მთაზედა**“: საგაზაფხულო ნიღბოსნურ წარმოდგენებს უკავშირდება ცნობილი ქალების ფერხულიც „ია მთაზედა“: „შუაში იმწყვდევენ მამაკაცს დათვის ნიღაბში, აძლევენ დავალებას, ასრულებს, ხოლო ზოგჯერ ისეთ რამეს მოიმოქმედებს, რასაც ქალები დაირცხვენ და წივილ-კივილით დაიშლებიან ხოლმე:

ია მთაზედაო, ია მთაზედაო,
იოვლე, თოვლო, იოვლე, თოვლო იოვლეო.
ია მთაზედაო, თოვლიანზედაო,
ია დათესეთ, ვარდი მოსულაო.
შიგ ირმის ჭოგი იყოვო,
შიგ შეჩვეულაო,
ნეტამ ეძოვნათო, არ გაექელნათო“ [187, 39].

ფერხულის გაგრძელებები აღწერენ ტრაგედიას, რომელიც დატრიალდა სიძე-სიმამრს შორის, ჩნდება მონადირის მიჯნური ქალიც:

სიძე-სიმაჰრი
მთას ნადირობდა
შეხვდათ ირემი,
ქორბუდიანი.
სტყორცნა სიძემა —
მოკლა ირემი,
სტყორცნა სიმაჰმა —
მოკლა სასიძო [216, 77].

ბალადა საკმაოდ ააშენებელი ქართველ მეცნიერთა მიერ და მართებულადაა დაკავშირებული ნადირთ პატრონის და მისი მიჯნური მონადირის ციკლის ფერხულებთან [54, 103—110; 75, 96—98; 216, 70—91].

ნადირთ ღვთაება კვლავ ირმის სახით მოეწოდება მონადირეს და სიკვდილის გზაზე გაიტყუებს. ფერხული ბოლოვდება მონადირის სატრფოს მოთქმით.

ია-ვარდის ხსენება თოვლიან მთაზე უდავოდ ადრეგაზაფხულს გულისხმობს, კონფლიქტის ხასიათი იწვევს გავრცელებული ლექსის „იანვრისა რვასა“ ასოციაციას:

იანვრისა რვასა,
ნუ ენდობი მთასა.
ნურც სიძე-სიმაჰრსა,
ნურცა ცოლის ძმასა [128, 58].

ხალხის რწმენით, „ამ დღეს აუცილებლად შეიცვლება ამინდი. ამიტომ არ გავდიოდით შორს სადმე. უვარგისი დღე იყო. ცოლისძმამ მოკლა სიძე. დამარცხდა ნადირობის დროს, ამის მერე დაარქვეს ნავსი დღე“*.

რვა იანვარი (ძველი სტილით) კვიმატ დღედ ითვლებოდა გურიის შიგ [228, 111], სამეგრელოში [406, 4].

გადმოცემით, ამ დღეს მოსალოდნელია ცუდი ამინდი, ქარბუქი. იმასაც გადმოგვცემენ, რომ ამ დღეს რაღაც უბედურება მომხდარა სანადიროდ წასულ სიძესა და სიმაჰრს შორის, შემოჰკვდომია სიძე სიმაჰრს და ამის შემდეგ დაწესებული ამ დღეს მგზავრობის აკრძალვა და ეს ლექსიც გამოუთქვამთ:**

* ავტორის საველე მასალები, რვ. № 2, გვ. 32.

** ავტორის საველე მასალა, რვ. 1, გვ. 22.

შეადარეთ: თ. შიოშვილი, თედო სახოკიას ფოლკლორისტული მოღვაწეობა. — „საბჭოთა აპარა“. ბათუმი. 1987, გვ. 36.

იანვრისა რვასაო, ნუ გამოხვალ კარსაო,
ნურცა მიხვალ დისასა, ნურცა ცოლის ძმისასა,
თუ მიხვიდე დისასა, თეთრი გედოს ქისასა [129, 127].

საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ აღნიშნულ ლექსს გაზაფხულზე, მარტის პირველ დღესაც ასრულებდნენ:

„მარტის პირველ თოვლიან დღეს ოჯახის წევრი დღულაპარაკებლად შამეიტანს სახლში თოვლს და მოაყრის ყველგან. იტყვის: „იანვრისა რვასა... და ა. შ.“ [ბსკიფა, ს. № 248, გვ. 38].

„სამაია“: საგაზაფხულო საფერხულოებში ყურადღებას იქცევს „სამაიას“ ტექსტი. „სამაიას“ შესრულების ტრადიციაზე ადრეულ ცნობებს გვაწვდიან სულხან-საბა ორბელიანი, ვახტანგ ბატონიშვილი, ალ-ორბელიანი, თეიმურაზ მეორე:

...სამაიაში ქალებსა ილიაში უძვრებისა,
შაირს ეტყვის სამიჯნუროს, უკრავს, ახლოს უდგებისა...
ცალგნით არის კაცის ხმანი, ცალგნით იყოს ქალებისა [67, 72].

დ. ჯანელიძე სამაიას ტექსტის ანალიზისას შენიშნავს, რომ „სამაიას მითოლოგემებით ასახულია ღმერთებთან მეზობლი გმირის განწილვით დაღუპვა და შემდეგ მისი გაცოცხლება..., მკვდრეთით აღდგომა და სიხარული“ [247].

ჩვენი აზრით, სიტყვები „არიგებული, ჩარიგებული“ გმირის განწილვას კი არ გულისხმობს, არამედ ორმწკრივი ფერხულის მონაწილეების მოძრაობას თუ პოზას აღწერს. ანალოგიური შინაარსითაა ნახ-მარი ეს სიტყვები შემდეგ სუფრულშიც:

ტურფანი სხედან ჩარდახსა,
არიგებ-ჩარიგებული,
წინ ლურჯი სუფრა უშლიათ,
ზედ ღვინო მორიგებული²⁸.

ალ. ორბელიანი კარგად აღწერს „არიგებულ-ჩარიგებულ“ ფერხულს: „ბევრი კარგი თამაშობა არის ჩვენში მღერით. სამაია ქალნი და კაცნი ორ დასად გაყოფილი ერთმანეთის პირდაპირ კარგა მოშორებით, ხელი ხელს გაბმულები მწყრივით; ჯერ ერთი გაბმული დასი წამოვიდოდა, თავის პირისპირ დასისა, წყნარად მომავალნი და თან ამას მომღეროდნენ:

სამაია სამთავანა რა ტურფა რამ ხარო...

და სხვანი ასე უნდა მოსულიყვნენ მოპირდაპირე დასთან, ეს მომღერალი დასა, მასუკან მღერითე გატრიალებულიყვნენ და თავის ადგილს

მისულიყვნენ... ეს პირველი დასი თავის ადგილს რომ დადგებოდა მწკრივით, დადგომასთან სიმღერა უნდა დაესრულებინათ მაშინვე, ამ დროს ის მეორე დასი ჩამოართმევდა სიმღერასა პირველს დასსა... თანდათან კი აჩქარებდნენ სიმღერასა თავის შეწყობილის ლექსებითა“ [132, 216].

სამაია სამთაგანა, რა ტურფა რამ ხარო,
სამაიას თავი მიყვარდა, რა ტურფა რამ ხარო,
ლისო, ლისო, ქარი ქრისო, ლისიმ დალაღეო
შეყარდენი ფრთასა შლისო, ლისიმ დალაღეო,
არიგებულ, ჩარიგებულ — რა ტურფა რამ ხარო,
დაუვლიდი, დაჰყვებოდი, რა ტურფა რამ ხარო.
სამაია სამთაგანა, რა ტურფა რამ ხარო,
ლისო, ლისო, ქარი ქრისო, ლისიმ დალაღეო,
შეყარდენი ფრთასა შლისო, ლისიმ დალაღეო [14, 137].

სიტყვები „არიგებულ ჩარიგებულ“ ისევე როგორც „აუვლიდი, დაუვლიდი, „შეყარდენი ფრთასა შლისო“ მოცეკვავეთა და სოლისტის საცეკვაო მოძრაობებს აღწერს. ახალგაზრდა ვაჟის, სატრფოს შეყარდენის სახით წარმოდგენა ბევრი ხალხის სატრფიალო ღირიკაში გვხვდება. ეს მოტივი ქართულ პოეზიაშიცაა გავრცელებული („შეყარდენი ამოფრინდა აბრეშუმის ბუდიდანა...“):

წამოე სალაშაროდა, ორ ქალთ შუაზე ვიჯოდი,
საცა ბუზიკა აჩქარდის, უწინ მე გადმოვფრინოდი,
უვლიდი სამაიასა, ბეჭებში მოვიღრიკოდი [38, 47].

სამაიას ტექსტებსა და შესრულების წესების განმარტებებში ხშირად იჩენს თავს სამის, სამობის გაგება სხვადასხვაგვარ კონტექსტში (სამგუნდოვანი ფერხული, სამაია, სამაია სამთაგანა, ხორონის სამეული, სამი ღვთაება: ლისიმ (დალ) ალე...)

ამასთან დაკავშირებით, ყურადღებას იქცევს ხალხურ ლექსებში დადასტურებული ფორმა „სამაიასი“:

„სამაიას“ სამ მაიას უმღერიან გულითაო...“
„ჩვენ სამ დასა მაიასა...“ და სხვა [161, 26].

ელ. ვირსალაძე ტექსტის კომენტარებში შენიშნავს: „მიუხედავად გადაკეთებებისა და ჩანართებისა, ტექსტში აშკარად ჩანს არქაული ელემენტები და იგრძნობა ფერხულის ძველი, იქნებ საწესო ფუნქცია“ [161, 141].

გ. სვანიძის მიერ მოყვანილი ვარიანტი ფერხულის სატრფიალო ხასიათს ამჟღავნებს:

ჩვენ სამ დასა მაიას,
ეგებ გაეხნათ ბედია,
სამი სასიძო მოვიდეს,
სიტყვა თქვან გასაგებია [161, 26].

„სამაიას“ ფერხულის თავისუფალ, სატრფიალო ხასიათზე მეტყველებს შემდეგი ხალხური ლექსიც:

მარიამ, ჩემო დობილო,
თეთრო მაისის წვიმამო,
ბევრ ქალი შესვა ვირზედა
ფერად-ფერადის მძიმამო,
ვაქებთან ლოგინობამა,
სამაიამა-დ ლხინმამო [192, 455].

„სამაიას“ ტექსტი, თავისი შინაარსით, უახლოვდება ბარბარე ჯორჯაძის მიერ აღწერილ ყველიერის საწესო ფერხულს (სადაც რეფრენად მეორდება „სამაია, სამთაგანა“):

„ყველიერი იყო... ხან კაცებს ფერხული ებათ და ქალები ძერაბუას თამაშობდნენ. იქით მყუდროზე მჯდომმა ხანში შესულმა დედაკაცმა დაუძახა ქალებს: მაგის თამაშობას სამაია დააბათ და ქალის მოტაცება ითამაშოთ, ის არა სჯობს? თამარათ დასვეს თებრო... ერთი ხანში შესული დედაკაცი უკან მოუჭდება და გარშემო რამდენიმე ქალი დაუდგა. ოცამდე ქალმა კიდევ ერთმანეთს კაბის ნაოჭზედ ხელი მოჰკიდეს, გრძლად დადგენ და სიმღერით თებროს გარს შემოუარეს:

- ქალი მოგვე, მოგვათხოვე, გულას გარდამო...
- არც მოგცემთ და არც გიკადრებთ, თამარ კარგა გვყავ, სამაია, სამთაგანა, გულას გარდამო.
- ჰა, ნიშანი, მოგვე ქალი, გულას გარდამო,
- არც მოგცემთ და არც გიკადრებთ, თამარ კარგა გვყავ, სამაია, სამთაგანა, გულას გარდამო.
- მაგ წყეული ლამაზია, ჩვენს ვაჟს მოუნდაო,
- თქვენი ვაჟი სულ არ მოგეწონს და არც ქალს უნდაო, სამაია, სამთაგანა, თამარ კარგა გვყავ.
- თქვენი ქალი ვ-თომ ვაჟზე უკეთესიაო?
- მაშ არა და გახუხული, ასე თეთრიაო?
- თქვენი ქალი, თაროს თაგვი, გულას გარდამო,
- თქვენი ვაჟი ქაჩალია, თამარ კარგა გვყავ.
- მოვალთ, ძალათ მოვიტაცებთ, გულას გარდამო.
- თავს დაედებთ, არ დაგნებდებით, თამარ კარგა გვყავ...

მერე უცებ ერთიან ქალები მისცვივდნენ ქალის მოდარაჯეებს, წაართვეს კივილ-წივილით და ეს თამაშობა ამით გაათავეს“ [249, 53].

„ქალტაციობას“ რ. ერისთავიც აღწერს [„ერებული“, 1872, № 3] მოთამაშეთა ორ მოპირდაპირე პარტიად დაყოფა, გადარბენა-გადმორბენა, ქალის გატაცების ინსცენირება გავრცელებული თამაშობა იყო საქართველოში. საგაზაფხულო ციკლთან კავშირი ამ საფერხულოებს საწესჩვეულებო ფოლკლორის რეპერტუარში აქცევს [არჩივანი-არა-დანი, „ნიშნა-ნიშნა“, „ლილილო-ოქროს ღილო“ და სხვა].

„სამაიას“ მსგავს თამაშობას გ. ლეონიძეც ვარდობისთვის, მაისობის სახალხო დღესასწაულის დროს აღწერს თავის მოგონებებში: „მოზარდები ფოლორცხე ორ ჯგუფად გაიყავით. ერთი ცალ მხარეს ედგა, მეორე — მის პირდაპირ. ხელიხელთ გვჭიონდა დავლებული. ჩვენ რომ სიმღერით ვიტყოდით, თან სკუბით წინ მივიწევდით, მეორე ჯგუფი შეგვეპასუხებოდა სიმღერით და სკუბითვე უკან დაიწევდა:

— ა, ნიშანი, მოგვეც ქალი, თამროს გარდამო!

— არ მოგცემთ და არ გიკადრებთ, თამრო კარგა გვეყო...“ და ა. შ.
[96, 185, 187].

„სამაიას“ ეტიმოლოგიისათვის, ალბათ, საინტერესოა იმ ფაქტის მოხმობაც, რომ გურიაში იცოდნენ საგაზაფხულო თამაშობა „მაია“. რომლის დროსაც ორ მოპირდაპირე მწკრივს შორის გადასარბენ მიწის მონაკვეთს მაიას ეძახდნენ [348, 55].

შესაძლოა, ქართული „სამაიას“ სათავე მიწის, ნაყოფიერების, ქალების მფარველი ღვთაების მაიას კულტს უკავშირდებოდეს, რომლის დღეობაც გაზაფხულზე, კერძოდ, მაისის კალენდრებში იმართებოდა [295].

გიორგობის ფერხულები: წმინდა გიორგი საქართველოში ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ღიდი წმინდანია. წმინდა გიორგის კულტის გავრცელება განსაკუთრებით IX ს-დან ხდება. გიორგობის დღეობას გრანდიოზული ხასიათი ჰქონდა. ჩვენამდე საკმაო რაოდენობით მოაღწია წმ. გიორგის დღეობებზე (გაზაფხულის გიორგობა, შემოდგომის გიორგობა) შესასრულებელმა პოეტური ფოლკლორის ნიმუშებმა. სალოცავად ყოველი კუთხიდან მოდიოდა ხალხი.

კასტელი აღწერს გიორგობის დღეობას და შენიშნავს, საქართველოს მცხოვრებლები წმინდა გიორგის სცნობენ მოსარჩლედ და ბატონადო 78]:

დიდება (და) ღმერთს დიდება!

დიდება (და) ღვთის დედასა!

დიდება (და) წმ. გიორგის!

კუთისა (და) აღმადგენებელსა!

ბრმის თვალის (და) ამახლებელსა!

მთისანი და ბარისანი (და)
ყველა ხალხი (და) კარს მოგიდის (და)
დიდება (და) ღმერთს დიდება! [187, 30].

ჯუდიჩე მილანელიც გადმოგვცემს, რომ სამეგრელოში წმინდა გიორგისადმი მიძღვნილი დღესასწაული ყველა სხვა უქმესთან შედარებით მთავარ დღესასწაულად ითვლება [124, 122].

წმინდა გიორგის მართლაც უდიდესი ადგილი ეკავა ქართველი კაცის სულიერ ცხოვრებაში. გასაჭირში ჩავარდნილი კაცი პირველად მას ახსენებდა.

წმინდა გიორგი, ქართული ტრადიციის მიხედვით, წმინდა ნინოს ახლო ნათესავი იყო, კაპადოკიელი და, როგორც ვარაუდობენ, „ქართულელთაგან უნდა იყოს“ [„საქართველოს სამოთხე“, 55].

იქნებ ამით აიხსნება წმინდა გიორგის ასეთი დამკვიდრება საქართველოში. კასტელი ამასაც შენიშნავს, ქართველებს გიორგიელებს რომ უწოდებენ, დაკავშირებულია წმ. გიორგის სახელთანო. წარმართულ ეპოქაში ძველ ბერძენთაგან ქართველთათვის შერქმეული სახელი — გეორგოსები, მიწათმოქმედები — ქრისტიანულ ეპოქაში გადააზრებული იქნა, როგორც წმინდა გიორგის მიმდევარნი, რადგან დრაკონის დამთრგუნველი წმინდანის სახე ყველაზე უფრო გაითავისა ქართველმა ხალხმა.

ეკლესიასთან ყოველ 23 აპრილს, გიორგობის დღეობისას, ფერხულს აბამდნენ [„დროება“, 1875, № 49].

წმინდა გიორგი ცხოველო, ცხოველო,
შენ სალოცავად მოველო, მოველო,
შელონებულსა ჩემს გულსა, ჩემს გულსა,
შენი წყალობა მოეო, მოეო [9].

ვ. ბარდაველიძე შენიშნავდა, წმინდა გიორგის 30 ეპითეტი ამ დღეობას ბუნების მრავალფეროვნებაზე მიუთითებსო [226, 22]. ეს დღეობათა ტექსტებშიც დასტურდება:

დღესამ დღეობა ვისია?
წმინდა გიორგისია.
ყმათალ უმატე, გიორგი,
თუ გინდან მოსახელენი,
პურსალ უმატე, გიორგი,
თუ გინდა კოდნი სავსენი
ცხვარსაც უმატე, გიორგი
თუ გინდან რქა-ჯანგიანნი [188, 61].

ხალხურ ლექსებში, სადღეობო ფერხულებშიც ჩანს წმინდა გიორგის ფუნქციათა მრავალფეროვნება: ამინდის მფარველისა („ცა ჭეხ-

დეს, ქუხდეს, ელავდეს, წმინდა გიორგი იქნება“), მონადირეთა მშვე-
ლელისა („ნადირი ბევრი მოუღის, არჩვი, ირემი, მშველია“), „მუხის
ანგელოზისა“ („გორაზე მედგა ბერმუხა“), საყრმოს ერთგული ბატო-
ნისა („უგულოს გული ჩაუდგა, წელზე ჩააბა ხმალია“), დავლათ-ბარა-
ქის მომტანისა („პურსალ უმატე გიორგი...“, „ცხვარსალ უმატე გიორ-
გი...“), შთამომავლობის სიმრავლის მბოძებლისა („ყმასალ უმატე, გი-
ორგი...“) და სხვა. ასევე წმინდანის „ხარიპარიობა“. ირმის გამოჩენა
დღეობისას, ამინდის წინასწარმეტყველება, მოსავალზეც და ა. შ.

ყველა ზემოთ მოხმობილი უნარი „ყოველდღიური რუტინული
პრაქტიკაა წმინდანისა, ხალხის მფარველისა და დამცველისა“ [427, 82].

წმინდა გიორგის ხალხური კულტი მართლაც „ნაციონალურ“ და
„ლოკალურ“ გლფერს ატარებდა [397, 146]. ერთ-ერთ ხალხურ შე-
ლოცვაში წმინდა გიორგის ოთხმოცდაათამდე სახელია მოხსენიებული,
კაპადოკიელი წმინდანი ილორისაცაა, ოდიშის, გურიის, სვანეთის,
ატოცის, არბოსიცი და ა. შ. [427, 129].

გიორგობის ფერხულებში კვლავ იჩენს თავს წმინდა ხის მოტივი
[297, 125].

დღესამ დღეობა ვისია?
წმინდა გიორგისია...
გიორგის გადმონავალზე
ხე აღვად ამოდიოდა [188, 50].

საკულტო სიმღერებში არაერთგზის ნახსენები ალვის ხე (მუხა,
იფანი) სიმბოლურად განასახიერებს ცხოვრების ხეს, სამყაროს სკნელ-
თა შემაერთებელს.

წმინდა საროს მოკვეთის ლეგენდას თავისთავად უძველესი ფეს-
ვები აქვს. „ქართლის ცხოვრებაში“ აღწერილი სურათიც ხის მოკვე-
თისა მოგვაგონებს კიბელესა და ატისის საგაზაფხულო დღესასწაულს,
რომელიც ასევე 22—25 მარტს იმართებოდა. „მოპკვეთეს ხე იგი და
წარმოიღეს რტოთურთ თვისით, და მოაქუხდა ათსა ათეულსა კაცსა ზე-
ზე რტოთურთ და ფურცლითურთ შემოაქუნდა ქალაქად, და შემოკრბა
ერი ხილვად მწვანის ფერობასა მას და ფურცლიანობასა. ჟამსა ზამ-
თრისასა, ოდეს სხუა ყოველი ხე მელ იყო, ხოლო ესე ფურცელდაუ-
ცვენელი, სულ-ამო და სახილველად შუენიერი... ესე მოპკუეთეს მარტ-
სა ოცდახუთსა [180, 119—120].

გაზაფხულის გიორგობის და აღდგომის დღეობების აღწერილო-
ბებში ხშირად მეორდება ხის მოთხრის (მოკვეთის) რიტუალი, რაც,

ჩვენი აზრით, შესაძლოა უშუალო კავშირში იყოს საფერხულოებში წახსენებ ხესთან და წმინდა ხის მოკვეთასა და საროს აღმართვას უკავშირდებოდეს [„კავკაზი“, 1878, № 229—230; „კვალი“, № 1895, № 1; „დროება“, 1875, № 20]: „...დიდი წამებულის და გამარჯვებულის წმინდა გიორგის სატაძრო დღესასწაულისას (23 აპრილს) დაიწყებენ უზარმაზარი ხის რყევას, ზოგიერთი ზემოთაც გადის და ტოტებში მოკალათდება, იქამდე აქანებენ, სანამ ფესვებიანად არ ამოთხრიან. ამის შემდეგ ხეს სამჯერ შემოატარებენ ეკლესიის ირგვლივ...“ [47, 110].

საფერხულოებში ხშირად გვხვდება ხილის (უმეტესად ვაზის) ნაყოფის უტყელობის მიზეზით ქალ-ვაჟის, ქალ-რძლის, „უდროოდ ჩამოშლის“, „უდროოდ დაშაულობის“, „უდროოდ ჩამოშაულობის“ მოტივი. რომელსაც ვ. ბარდაველიძე ფერხულის შესრულების წესების დარღვევით ხსნის [266, 57]:

წმინდა გიორგის კარზედა ხე ალუად ამოსულია,
ზედა დაჰსხმია ყურძენი, საჰმელად შემოსულია,
იმის უტყელო ქალ-ვაჟი შავადა შემოსილია [223, 4].

უფრო სარწმუნოდ გვეჩვენება ზ. კიკნაძის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ყურძენი გიორგობის ფერხულებში ჩნდება, როგორც ზიარების სიმბოლო, ქალ-ვაჟის დაშაულობის, ჩამოშლის მიზეზი კი მათი უზიარებლობაა [87, 174]²⁹.

კალენდარულ ციკლში განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ხალხური კალენდარი და შესაბამისი ფოლკლორი. როგორც ცნობილია, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი წარმოადგენს ქრისტიანული საქართველოს ერთიან, მაგრამ ავტონომიურად ფუნქციონირებად რეგიონს (გ. მელიქიშვილი), სადაც, შეიძლება ითქვას, XX ს-ის დასაწყისამდე მაინც იყო დაცული ტრადიციული, ინდუსტრიალური საზოგადოების თავისებურებანი.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიული ყოფის და ფოლკლორის თავისებურებას შეადგენს ე. წ. ხალხური რელიგიურობა, ხალხური რწმენა-წარმოდგენების რელიგიური სინკრეტიზმი. ქართველ მთიელთა ჯვარ-ხატების კულტმსახურებაც ატარებს ამ სინკრეტიზმის კვალს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა საზაფხულო დღეობათა ციკლის დასაწყისი, ათენგენა, (ქრისტიანული კალენდრით, 29 ივლისი) არის ხსენების დღე მღვდელმოწამე ათინოგენისა, (იოანე ზოსიმე: „წამება ათენაგე მღვდელ-მოდღუარისა — დღესა ვარდობასა), უკავშირ-

დება პეტრე-პავლობის დღეობას, მის მომდევნო კვირა ღღეს [86, 147].

ათენგენა — ზაფხულის დღეობათა (ხატობათა) ციკლი გრძელდება დიდხანს, გადადიოდა სალოცავიდან სალოცავში. ხატობა-დღეობებს ან ზოგადად ათენგენობას უწოდებენ, ან იმ სალოცავის სახელს, სადაც ტარდებოდა (ლაშარობა, კობალობა, იახსარობა და ა. შ.).

ხატობები (სათემო, სასოფლო) ერთი წესითა და რიგით სრულდება თითქმის ყველგან: „ამ დროს მივდივართ ხატში, ქადას მივუტანთ, ყველს მივუტანთ, საკლავს დავკლავთ, ბევრ სანთლებს ავუთებთ, დავამწყალობებთ — გწყალობდეთ და გიშველოსთა — ლუდს მოვხარშავთ. დავდგამთ ვერცხლის თასებს, სანთლებს დავაკრავთ თასებს, ლუდს დავასხამთ და ვლოცულობთ. სახატეში ფანდური გვაქვს, მერე ლექსებს ვიმღერებთ“ [თსუფა, № 24072].

ხატებში ასრულებდნენ ძველ სიმღერებს, საგმირო და მითოლოგიური თემატიკით, ძირითადად, მორიგე ღმერთის თუ ღვთისშვილთა სადიდებლად. ვ. ბარდაველიძე შენიშნავს, რომ ეს ღვთისშვილთა სადიდებელი საფერხულოები „ნახევრად ისტორიული, ნახევრად ლეგენდარული და მითოლოგიური მოთხრობებია იმ ღვთაებების შესახებ, რომლებსაც უხდიდნენ დღეობას“. ხალხს კარგადა აქვს გააზრებული ირეარქია ღმერთსა და ღვთისშვილებს შორის: „პირველ ღმერთი ას, მემრე ხატები. ხატები ბევრნი არიან, ღმერთი ერთია... ხატები ზეცისანი არიან, ქაჩნი და ეშმაკნი ქვესკნელისა იქნებოდნენ [თსუფა, № 23988].

ერთი ფშაველი მთქმელი ამბობს: „ლოცვაში, ხატში... ჩვენ არ ეახსენებთ მზესა, არც მთვარესა, მხოლოდ კია, რადგან ღმერთმა ხმელეთი დააარსა, მზე, მთვარე დაჰფინა, აკურთხნა ღვთისშვილნი ღვთისშვილადა, ჩაგაბარათ ხორციელ მოსამსახურედა — აი, ჩვენ ამას თავის ხატ-ღმერთის დიდებაში ვურემთ“ [თსუფა, № 14973].

ხალხური ქრისტიანული კულტები და კულტმსახურება რამდენადმე განსხვავდება სამღვდელოებისა თუ სამეფო კარის ღვთისმსახურებისაგან, რამაც ბევრი გაუგებრობა წარმოშვა. კამათი ამ საკითხებზე დღემდე გრძელდება მეცნიერთა შორის. ხალხური ქრისტიანობისთვის დამახასიათებელი სინკრეტიზმი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წმინდანების და ღვთისშვილების სახელთა უბრალო ჩამოთვლაშიც მჟღავნდება (როგორც ამას შენიშნავდა გ. შარაშიძე თავის ნაშრომში [465, 18]): კობალა, იახსარი, წმიდა თამარი, წმიდა ელია, კვირია, წმიდა გიორგი, ლაშარი, წმიდა მარიამი.

რაც შეეხება საფერხულოებს, „ფერხისები დღეობის დასასრულს ხატის კარზე სრულდებოდა ხალხის დასამწყალობებლად, ხელიხელგა-

დახვეული მამაკაცები წრეს შეკრავდნენ. ეს წრე ხშირად ორსართულ-
ლიანი იყო. იწყებოდა წრიული როკვა და ტანის რიტმული რხევა, რა-
საც თან სიმღერა ახლდა. სიმღერების შინაარსი, უმეტესად ღვთის-
შვილთა სადიდებელი ან საგმირო შინაარსის იყო [39, 225].

ზაფხულის ციკლის მთავარი ხატობებია ლაშარის ჯვარი (ფშავში),
გუდანის ჯვარი (ხევსურეთში), სამება (მოხევეებში), ლომისის ხატი
(მთიულეთ-გუდამაყრში). გარდა ამისა ბევრი სასოფლო ხატობა ტარ-
დებოდა, ერთი წესით და რიგით.

საინტერესოა ივ. ბუჭქრაულის მიერ ჩაწერილი ტექსტი „თუშე-
თის წმინდანები“:

პირველად ღმერთი ვახსენოთ, ის უფრო დიდებულია,
მემრე ნასისკარ კვირაე, ღვთის კარზე მდგომიარეა,
მემრინას ბერი სამება, წოეთას ბრძანებულაა,
მემრინას ლაშას გიორგი, ლაშქართა წინამძღოლია,
მემრინას გმირი კოპალა, დეე-ქაჯთა პირის მშლელია;
მემრინას ხახმატ გიორგი, გაჰირდეს, მშველელებლია,
მემრინას მაგეხ გიორგი, მთაზედა ყარაულაა,
მემრინას წმინდა თევდორე, ზორციელთ მემბრალეობა.
ყმასა უმატე, სამებაე, თუ ყოჩი გინდა რქიანი,
ქერსა უმატე სამებაე, თუ კოდნი გინდა საესენი.
წმინდა გორგას კარზედა ხე ალეად ამოსულაა,
ზედა დაჰსხმია ყურძენი საქმელად შემოსულაა,
იმის ნახევეი ქალ-ვაჟი შავადა შემოსილია [223, 4].

ტექსტს ჩამწერის კომენტარი ერთვის: „ყველა ესენი მთის წმინ-
დანები არიან, ყველა ამათ სხვა და სხვა ალაგებში სალოცაეები აქვთ,
სადაც ყოველ წელს, მკათა თვეში, დღესასწაული იმართება. იყრებიან
არამც თუ თუშ-ფშავ-ხევსურები, არამედ მოდიან ბარელი ქართველები
და ქისტებიც. ჰხოცავენ სამხვეწრო კურატებს, სეამენ ხატების დღეო-
ბისათვის გამოხდომ ღუდს. ლაშარის გიორგი პატრონია ფშაველებისა,
ხახმატის-ხევსურებისა და სამება-წოვა თუშებისა. დღეობის წესის ამ-
სრულებელნი არიან დეკანოზები“.

დღეობათა ფოლკლორული რეპერტუარის დიდ ნაწილს შეადგენს
ღვთისშვილთა დევებთან ბრძოლის მითოსი, რაც საგანგებოდაა შეს-
წავილილი [39, 87]. ღვთისშვილთა მიმართვის, თხოვნის მოტივები
ხშირად მეორდება დამწყალობების ტექსტებში:

დიდება შენთინ, ღმერთო მართალო,
ცა და ხმელეთის ბადალო,
რამაც ღეღამიწა დაარსა, ცა და რვალი დაჰხურა,
მზე და მთვარე დაჰფინა, აყურთხნა ღვთისშვილნი
ხეთიშვილადა,

გაუჩინა ხორციელნი მოსამსახურედა,
ქრისტეო და ღმერთო, დასწერე ჟვარი
სამსახურს ლალის იახსარისასა,
მოსამსახურე ბულაურის წამამყენებელსა.
უცოცხლე და უმრავლე ქალი და კაცი,
ათასი ვაჟით შამაახდინე, ხალიზს ნუ დაუღევ,
ჩახმასს ნუ გაუფუჟებ,
გეხვეწები და გევედრები,
ჩემო სალოცავო, შენის მადლის...
გინდოდეს, ღმერთ გაახსენე,
გინდოდეს, კვირას [თსუფა, № 25461].

ფერხისებში, როგორც მიუთითებენ, განხორციელდა „საყმოს წევრთა თავგადასავალი, ისტორია, ანდაზები“. საყმო განიხილავს ღვთისშვილს, როგორც პატრონს და მფარველს, მშველელს. საყმო ღვთისშვილთა შექმნილი და ორგანიზებულია. საფერხულოთა დიდო ნაწილი მოგვითხრობს სწორედ ამ ამბებზე (დევებთან ბრძოლა, ჯვარ-ხატთა დაარსება და ა. შ.) [87, 169].

სარწმუნოა ამ მითოლოგიურ გადმოცემათა გააზრება, როგორც წარმართობის და ქრისტიანობის ბრძოლის ანარეკლისა, სადაც დევ-კერპნი განსახიერებენ წარმართობას (ზ. კიკნაძე).

როგორც ვნახეთ, ფერხულები საგაზაფხულო საწესჩვეულებო პოეზიის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს. ფერხულების კომპოზიცია შეესაბამება შესრულების სიმკრეტულ ხასიათს. აქედან გამომდინარეობს საფერხულო ტექსტების ორიენტაცია მოქმედებაზე, ფერხულის მონაწილეთა მოძრაობაზე, იქნება ეს წრიული, ორ-სამ სართულიანი, თუ ორ-სამ მწკრივიანი ფერხული. საფერხულოთა ტექსტები ყოველთვის გულისხმობს დიალოგს. დიალოგი იმართება სოლისტთა და წრეს, ორ მწკრივს ან წრის ორ ნახევარს შორის. შესრულების ამებური ფორმა განპირობებს ფერხულების ერთ-ერთ მთავარ თავისებურებას, განმეორებათა სიხშირეს. მეორდება როგორც სიუჟეტური მოტივი, ისე რომელიმე ფრაზა ან ფრაზის ნაწილი, მისამღერი.

რაც შეეხება ფერხულების თემატურ დახასიათებას. სიუჟეტი უმეტესად აგებულია კონფლიქტზე, რომელიც ხშირად ტრაგიკულად მთავრდება. სწორედ ეს ანიჭებს საფერხულო ტექსტებს განსაკუთრებულ ემოციურობას.

თ ა ზ ი IV

ლირიკული ლექსები

კალენდარული დღეობების რეპერტუარს საქართველოში, ისევე როგორც სხვა ქვეყნებში, შინაარსობრივად მრავალფეროვანი ლირიკული პოეზია დაუკავშირდა: „ლირიკული სიმღერები ამუშავებდნენ

თემატიკას, რომელიც მხოლოდ ძალიან ზოგად ასპექტში თუ ეხმიანებადნენ შესრულების მომენტს... მხოლოდ იშვიათი კონკრეტული ნიშნები, რომლებსაც შეიცავენ ეს სიმღერები, უკავშირებს მათ შესრულებას განსაზღვრულ კალენდარულ თარიღებს“ [340, 133].

კალენდარული ლექსების ციკლში გამოიყოფა მთელი რიგი ტექსტებისა, რომელთა სიუჟეტურ თავისებურებას შეადგენს ბუნების სხვადასხვა მოვლენებს შორის დაპირისპირების, ბრძოლის, შეჯიბრის მოტივები. გაზაფხულზე, ბუნების ძალების ხელახალი აზვირთების და აღორძინებისას, როცა თითქოს მთელი სამყარო ბრძოლაში იყო ჩაბმული, კალენდარულ დღესასწაულებზე ინსცენირების სახით წარმოდგენდნენ ნათლისა და წყვდიადის, სითბოსა და სიცხის, ზამთრისა და გაზაფხულის, ცისა და მიწის, მზისა და მთვარის დაპირისპირებას: „ადამიანი ამგვარი რიტუალებით უზრუნველყოფდა ბუნების აღორძინებას გაზაფხულზე, იგებდა კოსმოსურ ბრძოლას ქაოსის წინააღმდეგ და ყოველწლიურად ხელახლა ქმნიდა ქაოსიდან მოწესრიგებულ სამყაროს“ [420, 185].

ამგვარი ტრადიციებიდან იღებს სათავეს, როგორც ჩანს, ხალხური გაბაასების პოეტური ჟანრი, რომლის არა ერთი თუ ორი წიმუში შემოგვრჩა მზისა და მთვარის, დღისა და ღამის, ცისა და მიწის, თვეების გაბაასების სახით. ამ ერთი შეხედვით მარტივი შინაარსის თუ პოეტური ფორმის ტექსტებში ქართველი ხალხის მსოფლგანცდის ბევრი არქაული მომენტი შემონახული.

სამყაროს ორ საწყისს შორის ბრძოლა, ურთიერთდაპირისპირება, საწყისებისკენ მიბრუნება (*in illo tempore*), კალენდარული მითოლოგიის საფუძველია ყველა ხალხის ფოლკლორში და თითქმის ყველგან ბუნების აღორძინების, საგაზაფხულო გამოღვიძების მომენტებს უკავშირდება [333, 50; 452, 50].

ქართული ფოლკლორის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს მითოლოგიური გადმოცემები მზისა და მთვარის დაპირისპირებაზე, პირველობისთვის ბრძოლაზე [44, 128]. ხალხურ პოეზიაში მზისა და მთვარის გაბაასების ლექსები, ძირითადად, აკრარულ თემებზეა აგებული:

ყველამ კარგად მაიხსენეთ: შაიბრძოლენ მზე და მთვარე.

შამოუთვალა მთვარემა:

„ოცდაცხრა დღე ვიმუშავე და მეთვს გარდვიცვალე..

ახლა მზემ შემოუთვალა:

„რაც რომ სიკვთე მომხდარა სულ შენ თავზედ დაიბრალე..

სამი დღე და სამი ღამე რომ არ იყავ — დაიბალე,

მეოთხე დღესა გამოსჩნდი, თან ღრუბელი დაიყოლე,

ასტეზე ჰეჭა-ჰეხილი,

მზად მოსული მოსავალი უმადურად ჩაატარე [188, 82].

განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანია ქართულ ხალხურ პოეზიაში წლის დროთა და თვეთა გაბაასების ლექსები, რომლებშიც თვეები განსაზღვრულია ბუნებრივ-სამეურნეო ნიშნებით [326, 43].

მკვლევართა დაკვირვებით, ეს ლექსები საგაზაფხულო ციკლის რეპერტუარს ეკუთვნის და ზამთრისა და გაზაფხულის გასცენიურებული ბრძოლის ანარეკლს წარმოადგენს [164, 48].

როგორც ე. ანიჩკოვი შენიშნავს, „ზამთრისა და ზაფხულის ბრძოლის ხანგრძლივ ლიტერატურულ ისტორიას, შუა საუკუნეების ლათინური ეკოლოგიით რომ იწყება, უფრო ადრინდელი, საწესჩვეულებო წარმოდგენებში მიმავალი ფესვები აქვს“ [256, 291]. გ. პარისის გადმოცემით კი, გაზაფხულზე ზამთრისა და ზაფხულის შებრძოლების ინსცენირებას, რომლის დროსაც პირველი ყოველთვის მარცხდება, თანახმად სიმღერები, სიტყვიერი პაექრობა [461, 28].

დროის ციკლურობის გამოსახვის მითოპოეტური კონცეფციის შესაბამისად წლის თითოეული თვე თავისებურ სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს. ქართულ ფოლკლორისტიკაში თავდაპირველად ვ. კოტეტიშვილმა, შემდეგ კი სხვა მკვლევარებმაც (ელ. ვირსალაძე, ქს. სიხარულიძე, მ. ჩიქოვანი და სხვ.) გაამახვილეს ყურადღება ზამთრისა და გაზაფხულის ბრძოლის მოტივებზე ხალხურ ლექსებში: „ძველად ზამთარი და ზაფხული... განპიროვნებულად ჰყავდათ წარმოდგენილი... მათ შორის ურთიერთობა წარმოიდგინებოდა როგორც ბრძოლა, სადაც საბოლოო გამარჯვება გაზაფხულის იყო“ [89, 348].

პერსონიფიცირებული წელიწადის დროების თუ თვეების პაექრობის მოტივები მრავალი ხალხის კალენდარულ ფოლკლორშია ცნობილი. ეს წარმოდგენები თითქმის ყველგან ყველიერის კვირაში ან დიდი მარხვისას ეწყობოდა [330, 18].

როგორც ჩანს, ქართულ ხალხურ პოეზიაში გავრცელებული წელიწადის დრო-თვეთა ლექსებიც საგაზაფხულო დღეობების ტრადიციას უნდა დაუკავშიროთ. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ლექსებში მართო ზამთარი და (გა)ზაფხული კი არ უპირისპირდება ერთმანეთს, არამედ წლის ყველა დრო და თვე, იმის მიხედვით, თუ ვინ როგორი ამინდით იწონებს თავს, რომელს რა დოვლათი და ბარაქა მოაქვს და სხვა. მ. ჩიქოვანი აღნიშნავს „წლის დროთა ბრუნვა და კირნახულის მოწევა ხალხური პოეზიის მნიშვნელოვან თემას შეადგენს. ხალხმა ზუსტი დახასიათება მოუხაზა წლის დროებს, მის თითოეულ თვეს“ [215, 501].

ქართულ, ისევე როგორც სხვა ხალხების, ეთნოგრაფიულ ყოფას ბოლო დრომდე შემორჩა თვეთა სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებთან დაკავშირებული სახელწოდებანი (თიბისა, თიბათვე, მკათათვე, ღვინო-

ბისთვე და სხვ.). საგულისხმოა, ამ თვალსაზრისით, აღნიშნულ სახელწოდებათა გარდა აქარაში გავრცელებული სახელები: ქირეზა (ბლის თვე, ივნისი), ჭალობა (ივლისი, აგვისტო), ჩურუგა (დამპალი თვე, ივლისი). თვეებს იმის მიხედვითაც არქმევდნენ სახელებს, თუ რა დღესასწაული, რომელი წმინდანის ხსენების დღე იყო ამ თვეში (ივანობის თვე, კვირკობისთვე. ღვთისმშობლობა, მარიამობა, გიორგობა და ა. შ.).

ჩვენთვის საინტერესო ტექსტების პირველი პუბლიკაციები ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში გამოქვეყნდა ჟურნალ „აქაყის კრებულში“, „ძველი საქართველოს“ ტომებში, ჟურნალ „ჯეჯილში“ და სხვ. მათი ფიქსაცია ამ ბოლო დროს ფოლკლორულ ექსპედიციებშიც გრძელდება, რაც ამ ტიპის ლექსების პოპულარობაზე და ხალხში ფართოდ გავრცელებაზე მეტყველებს.

საკმაოდაა შემორჩენილი ტექსტები, სადაც წარმოდგენილია წელიწადის ყველა თვე: „თორმეტი თვე“, „თვეების ლექსი“, „წლის ლექსა“... (დიდი მოცულობის გამო თავს ვიკავებთ მათი ტექსტში ჩართვისაგან).

დიდი რაოდენობით მოგვეპოვება შედარებით მცირე მოცულობის ლექსებიც, სადაც დახასიათებულია ერთი ან რამდენიმე თვე. შეიძლება ითქვას, რომ თითოეულ თვეს საკუთარი რეპერტუარი აქვს, სადაც თავი მოუყრია ყველა იმ სიკეთისათვის, რითაც შეუძლია სხვა თვეების წინაშე თავის მოწონება. თებერვალი ბუნების საგაზაფხულო გამოცოცხლების პირველი ნიშნებით იკვეხნის:

ყოველ ნაყოფს გავადვიძებ,
წყალს ჩაუყვებ ხესაო,
მუშა კაცს გაეხარდება,
რო მოიმატებს ღლეცაო

[ფ. არქ., № 1072].

აპრილი და მაისი სოფლად ყველაზე უფრო დატვირთული სამუშაო თვეებია. ეს აისახა ამ თვეებზე შექმნილ ხალხურ ლექსებშიც:

„...სახნის-საყვეთი დავპიროთ,
გუთანს ვუმართოთ ხელიო,
ურემში შევდგიათ უღელიო,
შევებათ ყოყინებიო,
ჯერ ქვრები დავათავოთ,
მერე ყანებს ვჰყოთ ხელიო [189, 149].

ზაფხულისა და შემოდგომის თვეები მოსავლის აღების, წლიური ჭირნახულის მოწევის მრავალფეროვან სურათს გვიხატავენ: თიბვა, მკა, ხილის კრეფა, ღვინის დაყენება და ა. შ.

თიბათვემ დაიტრაბახა,
 სოფელი ასთე მქნელია,
 როდესაც ავდარს დეიწყებ,
 გამოდარება ძნელია.
 სიმიინდი მირკით სავსეა,
 ლომიცა უმარგლეღია,
 მოდი და ახლა მიუყრე,
 თუ არ ვარ საქმის მქნელია.
 აჰა, მიშველეთ ბიჭებო,
 ბევრი მაქვს ღვინო, ყველია,
 ისთე გავწმინდო ყანებში,
 ვერსა ვერ ნახოთ ღვრია,
 სინამდის მე წვედილოდე,
 დავსტოოთ თავსაყრელია
 [თსუფა, № 4892].

განსაკუთრებით პოპულარული იყო ხალხში მარტის ჭირვეულობაზე შექმნილი ლექსები თუ გადმოცემები; ავდრით დავივარცხნი წვერსაო, — იკვებნის მარტი ერთ ხალხურ ლექსში. მარტის ავი ზნე კარგად ჩანს ჯ. სონდულაშვილის მიერ ქართლში ჩაწერილ გადმოცემაში „მარტმა რომ თებერვალი დაპატიჟა სტუმრათა“:

„მარტმა თებერვალს სთხოვა უეჭველად სწვეოდა სტუმრათ თავის ცოლ-შვილით... ერთხელად გაბრიყვდა თებერვალი, შეაბა ურემი, ჩა-სხა შიგ ცოლ-შვილი და გაუღდა გზასა. გავიდა ერთ ისეთ ტრიალ მინდორზე, რომ არსად ერთი ხეც არ ჩანდა. სულ ეკლიანი ბარდებიც დაინახა მარტმა, რომ მის სახლისკენ თებერვალი მიდიოდა ურმით, გაეცინა ერთი და ისეთი დიდი ქარი ააყენა, რომა ქვეყანა ინგრეოდა. თებერვალი მიხედა მარტის ოინბაზობას... არ გავიდა დიდი ხანი და მარტი ხურჩინაკიდებული გზაში შეხვდა, შორიდანვე დაუწყო ძახილი: „თებერვალო, თებერვალო, საით მიდიხარ, მე შენკენ მოვდივარ ძღვენითა და სახლში უნდა დამიხვდე“. თებერვალმა აუჩქარებლივ მიუგო: „ქარისა არც მოტანილი მინდა და არც წაღებული...“ [236, 119].

ხალხს მარტი წარმოდგინა ლამაზი, ჭირვეული ქალის სახით („მე ვარ ქალი, ქვეყნის თვალი“), რომელიც ღღეში რამდენჯერმე იცვლის გუნება-განწყობილებას, „მარტი ვარ, ლამაზი ქალი, ღღეში ცხრაჯერ მოვირთვები“, ან „მარტი პატარძალი არის, ღღეში სამჯერ მოირთვება და სამჯერ მოილუშება“:

თებერვალი ღბერავდაო,
 მარტი კაბას კერავდაო,
 მარტმა ნემსი დახკარვაო,
 აპრილასა დაღბრალდაო [45, 132].

პოეტური სახეებით, ამ სახეთა სიმბოლური სემანტიკით მარტის
ალეგორიულ განსახიერებას უკავშირდება შემდეგი ხალხური ლექსიც:

ქარი ქრის, ქარი გუგუნებს,
მალა ჩარდაში ბერამსო,
შიგა ზის ქალი ლამაზი,
მოვის პერანგსა ჰკერამსო

[195, 168].

წარმოდგენა ცაში მყოფ მშვენიერ ქალბატონზე, რომელიც ლამაზ
სამოსს იმზადებს (თავისთვის და ბუნებისთვისაც) დაკავშირებულია
წლის ყველაზე ლამაზი დროის, გაზაფხულის, განსახიერებასთან:

— ცაზე რაა რომ ზის?
— ლამაზ-ლამაზი ქალებიო.
— ქალები რას შერებიანო?
— ღარიას ქსოვენო [199, 13].

ხალხში გავრცელებული იყო წარმოდგენა ე. წ. „ნასესხებ დღეებ-
ზე“, რომელიც უკავშირდება ხალხურ მეტეოროლოგიურ წარმოდგე-
ნებს, ამინდის პროგნოზირების ხალხურ გამოცდილებას:

გოყი მარტი ასე ამბობს...
ოცდაცხრა დღე ვადათა მაქვს
ორ დღეს ეშობი სხვაზე მეტსა,
აპრილი რისი მქნელია,
რომ იღებავს უღვაშებსა?

[თსუფა; № 4890].

„ნასესხობას უკავშირდება ასევე გადმოცემები მარტისა და მე-
ცხვარის შესახებ, რომლის ბევრი ვარიანტია ცნობილი. ზ. ბილანი-
შვილს კახეთში ჩაუწერია შემდეგი ტექსტები: „მარტი კარგად გასუ-
ლა და ერთ მეცხვარეს ბღავნი არ დაჰკლებია. მეცხვარეს დაუკვეხნია:
„ისე გავიდა მარტიო, ვერ მოკლა ციკნის ბღარტიო“. მარტს მოუვიდა
მეცხვარეზედ ჯავრი, წავიდა გაჯავრებული და სამი დღე ისესხა თებერ-
ვლისაგან. იმ სამს დღეს მარტმა ააყენა საშინელი ქარიშხალი, თოვლ-
ქყაპი და ბუქი. მეცხვარემ ვეღარ გაუშო ცხვარი ფარეხიდან და შიმ-
შილით ეხოცებოდა. მაგრამ აი რა მოახერხა მეცხვარემა: ერთი კატა
ჰყვანდა. ჩამოჰკიდა ის კატა ფარეხს შუა ბოძზედ, ტრიალებს ეს კატა
და ჩხავის. ცხვარმა კატას დაუწყო ყურება. იმ სამს დღეს თვალი არ
მოაშორა, ამ ყურებაში გაერთო, აღარ ამოიციოცხნა, აღარ მოიშვივა და
უზარალოდ გავიდა. მეცხვარემ აჯობა მარტსაო“ [223, 112].

სხვა ჩანაწერის მიხედვით კი მეცხვარის ტრაპაზზე:

წავიდა მარტი მურტიო,
ვერ დამავლო კრავის კუდიო,

მარტმა აპრილისაგან ისესხა ორი დღე და ისე იძია შური მეცხვა-
რეზე: „მას შემდეგ ყოველი წლის აპრილის პირველ ორ რიცხვს ნა-
სესხებს ეძახიან და ცუდ ამინდს ელიანო“ [ფ. არქ., ს. რეხვიაშვილის,
კოლექცია, 148].

„ნასესხობაზე“ შემდეგი ხალხური ლექსიც გამოუთქვამთ:

მარტმა თქვა, შუა ამ თვეში,
თესლი მაყარეთ პირშია,
სამ დღეს იმიტომ ვსესხულობ,
გლეხთ დავეხმარო კირშია
ალოს თავს რომ მორჩებიან,
დამპატიეებენ ლხინშია
[იქვე, გვ. 60].

გავრცელებული იყო, ასევე, მარტისა და კუდა ხარის ლექსი-პაექ-
რობა, რომლის ზოგი ვარიანტიც „შეიდმაისობას“ უკავშირდება:

კუდა და ხარი შეიბნენ,
კუდამ აჯობა კვეხნითა.
შევიდა კუდა ბოსელში,
მაგრა დაემა ფეხითა.
მარტმა ბანიდან ჩასძახა:
— სულს ამოგართმევ ხენეშითა,
გაზაფხულამდის არ გავალ
რას იზამ შენი კვეხნითა?
— გაზაფხულს გავიკუნტრუშებ,
ამ ჩემის მოკლე ფეხითა [236, 84].

ხალხის გამოცდილებით, გაზაფხული მხოლოდ მარტის გასვლის
შემდეგ შევიდოდა ძალაში. ამაზე მეტყველებს ანდაზაც: „მარტი რომ
წინ გედოს, ზამთარს ნურც აქებ და ნურც აძაგებო“.

თესლს მაშინ „გეიყვანდნენ“, ნასესხები რომ გათავდებოდა, რად-
გან სამ აპრილს, ხალხის რწმენით, „ზამთარი იწმინდებოდა“*.

მარტის თევსთან დაკავშირებული გადმოცემების, ხალხური ლექ-
სების სიმრავლე მიუთითებს, რომ თვეების, წლის ლექსების ბირთვის,
სწორედ მარტისა, გაზაფხულის, და ზამთრის თვეების ბრძოლა შეადგენ-
და. ეს კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის ამ ციკლის ლექსების კავშირს

* ავტორის სავსლე მასალა, რვ. № 2, გვ. 29.

საგაზაფხულო წესჩვეულებებთან, წლიურ კალენდარში ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან გარდატენის მომენტთან.

ძველად რომ თვეები, წელიწადის დრონი გაპიროვნებულად ჰყავდათ წარმოდგენილი, კარგად ჩანს „აკაკის კრებულში“ გამოქვეყნებულ ტექსტში:

აპრილი ეუბნებოდა:
— ნუ იქ მაშიშენის მზესა!
მოდო, კაი კაცობა ჰქენ,
ყველა ქებას ვიტყვით შენსა,
თორემ გიჩივლებ, მეცა გთხოვ
უწინდელსა ჩემსა სესხსა.
— მე სესხისა არა ვიცი,
წადი, თხოვე დედაშენსა,
მოვიდა და მოახსენა:
— შეილი შეება ბევრს ავებსა,
ხალხი სულ გააღარიბა
ველარ კვებენ ჯანდაგებსა.
— რა ფინთი საქმე უქნია,
ჩემ შეილს, ი არ გასაზრდელსა!
სალამოზე შინ რომ მოვა
სულ ცემით მოესწყვეტავ წელსა...
[189, 136].

ამავე თვალსაზრისით, საინტერესოა ზღაპარი „მზეთუნახავი ქალო და თორმეტი თვე“, რომელიც, ასევე ემყარება „იმ მითოლოგიურ მსოფლგაგებას, რომლის მიხედვითაც თვეები სულიერ არსებებად ივარაუდებიან“ [189, 478]. ზღაპარში წლის თვეები წარმოდგენილია თეთრწვერა (ზამთარი), ჭაღარა (შემოდგომა), მშვენიერ და ტანოვან (გაზაფხული) და მოსულ ვაჟკაცებად (ზაფხული). წლის დროთა სხვადასხვაგვარი იერსახით წარმოდგენა ზღაპარში გულისხმობს მათ დახასიათებას ბუნების მდგომარეობის მიხედვით. ქართლში გავრცელებული გამოცანა კი წელიწადის დროებს „გლეხკაცისთვის შემოსავლიანობის თვალსაზრისით გვიხასიათებს: „ოთხი ოქრო, ოთხი ვერცხლი, ოთხი ბოლო ღროს რკინაო“ [236, 119].

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ წელიწადის დრო-თვეთა ლექსებმა თანდათან სხვაგვარი გააზრებაც მიიღო. დროის მარადიულ სრბოლაზე აგებულ ხალხურ ლექსებში ფილოსოფიური ლირიკის ინტონაციებიც იგრძნობა („ვით ხეს ფოთლები, დაცვივდნენ წლები“ — გ. ტაბიძე):

ერთი ალვის ხის ტოტზედა,
თორმეტი ტოტი ასხია,
სცვივა და სცვივა ფოთოლი,
ისევ იმდენი ასხია (წელიწადი)
[235, 180].

წლის დროთა, ზამთრისა და ზაფხულის მონაცვლეობა ხშირად ადამიანის ცხოვრების წარმავლობაზე, დრო-ჟამის უღმობელ ტრიალზე ჩაფიქრებასაც იწვევდა:

... ზაფხულს ზამთარი მოსდევს,
დეიფიქრე ძიე-ძიე,
სიცოცხლეს სიკვდილი მოსდევს,
თადარიგი ქენ-ქენ [16, 158].

ანალოგიური ფილოსოფიური განწყობილება იგრძნობა შემოდგომისა და ზაფხულის გაბაასების ლექსშიც, როცა შემოდგომის ტრაბახსა და კვეხნას ზაფხული ბრძნულად შეახსენებს:

... ზაფხულმა შემოუძახა:
ძჳო რათ იკეც მაგასა?
ე მაგნაირი სიტყვის თქმას,
რატომ არ ამბობ მართალსა.
რიგი მიდის, რიგი მოდის,
ვერ ხედავ სოფლის წერასა?
არც შენ შეგვრჩება ერთი დრო,
სწრაფ ნახავ იმ თეთრწვერასა

[236, 119].

დიალოგიური სტრუქტურის მოშლა, რაც, როგორც ჩანს, უშუალო კავშირშია ტექსტების საწესჩვეულებო ფუნქციის დაკარგვასთან (ამის შესახებ ზემოთ იყო შენიშნული), საგრძნობია თვეების გაბაასების ლექსებშიც.

ლირიკული ლექსები განსაკუთრებით საგაზაფხულო ციკლშია გაერთიანებული გაზაფხულის პირველი ხილული ნიშნები უკვე თებერვლიდან იჩენს თავს. ედო გაზაფხულის ფერიო, ნათქვამია ერთ ხალხურ ლექსში თებერვლის თვეზე. „გაზაფხული“ და „თებერვალი“ ერთმანეთს ენაცვლება სხვა ხალხური ლექსის ვარიანტებიც „გაზაფხული დადგაო...“, „თებერვალი დადგაო...“. აღ. ხახანაშვილის გადმოცემით, „გაზაფხულის დადგომას სიხარულით შეეგებებოდა ხოლმე წარმართი ქართველი და მზის გაბრწყინებულს სახეს მიმართავდა აქამდე დარჩენილი სიტყვებით:

გაზაფხული დადგაო,
ხეში წყალი ჩადგაო,
ჩიტმა ჩიორამაო,
სამირკველი გადგაო [237, 11].

საგაზაფხულო დღესასწაულის ერთ-ერთ პირველ აღწერას გვაწვდის პ. სენკოვსკი წერილში „ზნეობანი — ნუშის ხეები:“ [„ტფილისის

უწყებანი“, 1829, № 12]: „ნუშის ყვავილებითა და იებით იყო დაფენილი ყოველი სივრცე, რომელსა ზედაცა აზიელნი ესე მიიღებდნენ ტაბლასა, ნუშის რტოებით განმშვენებულ იყვნენ დიდი სტაქნები... დაგრილებულ იყვნენ მკვეთრი დაბოლოვებულნი ქუდის თავნი და ერთი ნუშის რტო მიბმულ იყო წოდებულს აზარფეშას ტარზედ... აკიდებულ იყო ნუშის რტოებით დღესასწაულებით მღეროდნენ „ახალო ამოსულო და...“ [55, 130].

საგაზაფხულო სიმღერის სიტყვები, ალბათ, ახლადამოსულ მწვანე ბალახს, პირველ ყვავილებს, ბუნების ახალ სამოსს გულისხმობდა. გაზაფხულზე ყვავილების (ვარდის, ტიტის, ყაყაჩოსი და სხვა) დღესასწაულები მრავალ ქვეყანაში აღინიშნებოდა საგანგებო რიტუალებით. ამ უკანასკნელთა მთავარი დანიშნულება იყო ბუნების აყვავების, აღორძინების პროცესზე მაგიური გავლენის მოხდა: „ახლადგაფურჩქენილი მცენარის ქორფა ტოტი, ან გაზაფხულის სხვა ემბლემა, ის ნიშან-თვისებაა, რომელიც ყველა ინდოევროპელ ხალხში ახასიათებდა გაზაფხულის მიგებების წეს-ჩვეულებას“ [256, 177].

საქართველოში ადრეგაზაფხულის დღეობა ნუშის, იის, შროშანის, ენძელას ფერთა და სურნელით შემოდიოდა. გასული საუკუნის პრესის ფურცლებზე ხშირად ქვეყნდებოდა „ნუშის დღეობის“ ამსახველი მასალა: „გაზაფხული საქართველოში თებერვალში იწყება და ყველაზე ადრე ნუშის ყვავილობით იგრძნობა... ქართველებს ძველად და ახლაც უყვარდათ და უყვართ გაზაფხულის შეხვედრის დღესასწაულობა“ [286].

3. სლივიცკი ასე აგვიწერს გაზაფხულის შეხვედრის ზეიმს: „ქართველებმა ამოირჩიეს ნუშის ყვავილი. როგორც ყველაზე უფრო ადრეული ყვავილი... ყველა მოქეიფეს ბოხობში გაურჭვია აყვავებული ნუშის ტოტი. ხალიჩები მოფენილია ამ ყვავილებით, ყანწები მორთულია და ირგვლივ იფრქვევა მსუბუქი სასიამოვნო სურნელი ნუშისა... ქალები, ქალიშვილები წყვეტენ ნუშის ყვავილს და იბნევენ მკერდზე, თავსაკრავზე — ირთებიან ყვავილით“ [391].

საგაზაფხულო ლექსებში ასახულია ყვავილთა კონებით სამოსის მორთვის ჩვეულება: „იის ნათქვამი“ („ბიჭები ქუდზე მაჭკნობენ, გოგოები ყელზედაო...“). ხშირად იხსენიება გაზაფხულის მახარობელი ყვავილები (ია, ენძელა, შროშანი):

გაზაფხულს ჭალის პირო, პირი ამოყო იამა,

იმ ღმერთმა დამბადებელმა, მე თქვენი ნახვა მიამა [175, 99].

ეს ლექსები საგაზაფხულო, სადღესასწაულო განწყობას გამოხატავენ და წეს-ჩვეულებებთან მათ კავშირს მხოლოდ ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილი ზოგი მომენტი გვახსენებს.

ადრე გაზაფხულზე გუგულის დასაძლევად ენძელის თავთავს შუაზე გახლეჩდნენ, ყურებზე მიიდებდნენ და იტყოდნენ:

შენ ქვიშითა გამაძლარიო, მე პურით და ყველით გამაძლარიო“

[103, 196].

ციებ-ცხელება რომ აეშორებინათ თავიდან, ადრე გაზაფხულზე იის პოვნა უნდა დაესწროთ სხვისთვის: „ღმერთმა არა ქნას, რომ გაზაფხულზე პირველად თქვენ მოგაწოდონ ია, თქვენ თვითონ უნდა მოწყვიტოთ, სხვაგვარად ციებ-ცხელება გარდაუვალია“ [442].

გაზაფხულის მახარობელ ფრინველთა შორის ყველაზე უფრო ხშირად ხალხურ ლექსებში შაშვი, მერცხალი, ორბი, გუგული, ოფოფი, ბულბული იხსენიება:

ფრინველთა ქებას მოგიყვე,
ორბია დიდის ხნისაო,
ხანდისხან გაქაბუღება,
გახდება სამის ღლისაო,
გაზაფხულს მოვა მერცხალი,
შროშანი იმავ პირსაო,
მერმე მოჰყვება ოფოფი,
გუგული ჰკივის, ყვირსაო [193, 481].

გაზაფხულზე სამხრეთიდან მოფრენილი ფრინველების „კრიმანჭული“ ბუნების საყოველთაო აღორძინების მაუწყებელი ჰანგი იყო... ვაჟა-ფშაველასი არ იყოს, „ბუნება ამ ღროს მკვდრეთითა სდგება: თეთრს სუღარას გაიხდის და კუბოდან ამოიხედავს“ [49, 297].

შაშეო, რამ მოგაწყინა?
აგერ მოდის გაზაფხული,
პეპლების დაჭერით
გაიხარებს შენი გული.
შორი ქვეყნის სტუმარია,
მალე მოვა მოლადური,
ყოველ არსებას გაახარებს
ბულბულის ლამაზი კრიმანჭული,
მერცხლის ჰიკიკი და
„თონხეთ, მარგლეთ“ — გუგულის,
შაშეო, შაშეო, კუდფოფინა,
გაგვაგონე შენი ჰანგაბი [153, 150].

კალენდარული ლირიკული პოეზიის ციკლში განსაკუთრებულად სიმრავლით გამოირჩევა სატრფიალო ლექსები. საგულისხმოა, რომ კალენდარული პოეზიის კვლევა ქართულ ფოლკლორში სწორედ ამ ჟანრის შესწავლით დაიწყო (ვ. კოტეტიშვილი, ელ. ვირსალაძე).

ელ. ვირსალაძე შენიშნავდა: „ნაყოფიერების დღესასწაულთან დაკავშირებული თავაშეებულობა და ეროტიზმი ეჭვმიუტანელს ზღის საგზაფხულო დღეობათა რეპერტუარში სატრფიალო და საოჯახო თემატიკის დიდ რაოდენობას“ [192, 13].

ყოველ საგზაფხულოზე ცისა და მიწის შეუღლების მისტიკრიების მკრთალი ანარეკლი ჩვენამდე მოიტანა უკვე „წესმოწყვეტილმა“ (ვ. კოტეტიშვილი) სატრფიალო პოეზიამ: „აღვირახსნილობა, რაც, როგორც ცნობილია, ამ წეს-ჩვეულებებს სდევდა თან, შემთხვევითი ზემოქმედება კი არ იყო, არამედ ამ რიტუალების მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი... ხალხები შეგნებულად იყენებდნენ სქესების ურთიერთობას, რათა გამოეწვიათ დედამიწის ნაყოფიერება“ [424, 135].

ლირიკული სატრფიალო ლექსები ხშირად იწყება იმის აღნიშვნით, რომ დადგა საგზაფხულო და მოვიდა სიყვარულის დრო (ისევე, როგორც ტრუბადურთა, მინეზინგერთა და ა. შ. საგზაფხულო ლექსებში):

გაზაფხული რომ გამოვა,
მოფრინდება მერცხალი,
შენს სიყვარულს არ დავკარგავ,
სანამდის ვარ ცოცხალი
[ბსკიფა, ს. № 24, გვ. 177].

ან:

გაზაფხულისა პირზედა,
შაშვმა დაიწყო ფრიალი,
დამეხსენ, ბიჭო, დამეხსენ,
ნუ გინდა სოფლის გრიალი [192, 80].

გაზაფხულის მოლოდინის მოტივები განსაკუთრებით ხშირად გვხვდება მესაქონლეობასთან დაკავშირებულ მწყემსურ პოეზიაში, აჭარაში ანალოგიური შინაარსის ლექსები მთელ ციკლს ქმნიან შუამთობის ფოლკლორი.

შუამთობის დღესასწაული ტრადიციულია ზემო აჭარაში, იმართება ივლისის ბოლოს, აგვისტოს დასაწყისში. როგორც შენიშნავს ამ დღეობის მკვლევარი ზ. თანდილავა, „ამ დროს სოფლის მცხოვრებლები მასობრივად მიდიან მთებში, საზაფხულო საძოვრებზე, სადაც სეზონური საიალალო მეურნეობის გაძღოლის მიზნით მენახირე-მწყემსები და მემთევრები იმყოფებიან... რჩებიან რამდენიმე დღეს, იმართება გართობა-ზეიმი“. მკვლევარის აზრით, დღეობა ხალხურ კალენდარულ

დღესასწაულთა ციკლს განეკუთვნება, უკავშირდება ალბური მესაქონ-
ლეობის პერიოდს:

ზე ამოვა და ქვეყანას
ეფინება ზიზა თვალი,
მორთული და მოკაზმული,
ცხენზე ჯდება ყველა ქალი*.

შუამთობაზე ასვლას ხალხში მემხლიანობას ეძახდნენ: „თაზე წევ-
დოდენ ქალები, კაცები. ევდოდენ მაღალ გორებზე... ჭიბონს დუკრავ-
დენ, ისამებდენ. ერთი სოის (ჭიშის) ბალახია, დვარულს ეუძახდით,
ჩვენ, იმას მოკრეფდენ ქალები, ბაღები და ამით გააკეთებდნენ შორ-
ვას. ამის შორვა წამალიც იყო. ძროხასაც ახლად რომ ხობოს მოიგებ-
და, იმასაც დვარულს აჭმევდენ. კარქიო, იტყოდნენ“.

შესწავლილია, რომ შუამთობის ზეიმში ცენტრალური ადგილი
ეჭირა საკულტო ფუნქციის დრამის გარკვეულ სახეობას, ე. წ. ფადი-
კობას (ქალურად ჩაცმული მამაკაცების ცეკვა), რომელიც ახლოს
დგას სხვა ხალხურ დრამატულ სანახაობებთან.

საზაფხულო ციკლში შემოდის და შუამთობას უკავშირდება ასევე
ზეიმო აჭარაში გავრცელებული მემთევრობა, მისი წეს-ჩვეულებები და
ფოლკლორი. ზემოაჭარული ქალები მთელი ზაფხულის განმავლობაში
ალბურ საძოვრებზე იმყოფებოდნენ მწყემსებთან ერთად, ამზადებდნენ
რძის პროდუქტებს, წველიდნენ საქონელს. მათ რეპერტუარში ტრა-
დიციულია მემთევრის ლექსი, ზაფხულის ლექსი, მთიების დესტანი
და ა. შ., რომელთა ბევრი ვარიანტია ჩაწერილი:

გამოსული რომ გამოვა,
მემთევრები წევლენ მთაში... და ა. შ.

ან:

ახლა თვეზე ყველა ბარში
წამოსვლას აჩქარდებიან,
ზამთარი რუმე გამუა,
ზაფხულში აქ მარებიან.
მეც, ღმერთითა, გესტუმრები
ძროხებიან, ხარებიან,
თლათ ამუა თხა და ცხვარი,
მეგვრელები, სურებიან

[ბსკიფა, ს. 134, გვ. 193].

ლექსების მთელი ციკლი ასახავს მესაქონლე მწყემსების სიხარულს
გაზაფხულის (ზაფხულის) მოსვლის, მთის სეზონის დაწყების გამო.

* ზ. თანდილაძე, შუამთობის ტრადიციები და ფოლკლორი, თბ., „მეც-
ნიერება, 1980, გვ.

ვაჟა-ფშაველა შენიშნავდა: „ხევსური მაშინ არის სანახავი, როდესაც ბარიდან მთაში მიდის: იგი გაცოცხლდება, დაიწყებს ყვირილს, სიმღერას...“ [49, 565].

თუშეთში ცხვარმოე (სამეურნეო კალენდრით, ცხვრის მთიდან ბარში ჩარეკვის დრო) განსაკუთრებული სამზადისით, გამოცოცხლებით აღინიშნებოდა: „ქალები მორთავდნენ სახლებს, თითონაც მოირთვებოდნენ“ [120, 84].

ამ დროს დაიტირებდნენ ხოლმე მწყემსს, რომელიც ამ გაზაფხულზე კვლავაც ვეღარ გაჰყვებოდა ცხვარს მთაში:

... გაზაფხულ მოდიოდ, აღდგომის პირ იყო,
ბევრივე ატირებდა, ახალგაზრდაი,
ყველა ელოდება, ბიჭო, გაზაფხულსა...
მთებიც ჩაშორება, ენძელებიც გამოვა,
ცხვრებიც შეკიდება ჩვენ თუშეთის მთებსა,
ბევრ მეცხვარე დარჩებ, დედო, აღვანშია... [120, 16].

საგაზაფხულო დღესასწაულებს, როგორც აღვნიშნეთ, მრავალგვარი ხალხური რწმენა დაუკავშირდა. ხალხური წეს-ჩვეულებები და ფოლკლორი, თუმცა მოქცეული იყო ქრისტიანულ დღეობათა კალენდარში, ხშირად მოკლებული იყო „ქრისტიანულ სათნოებას“ (კასტელი).

საგაზაფხულო ლექსებში ხშირადაა ასახული ერთგვარი ფრივოლური განწყობა დღესასწაულის მონაწილეებისა:

თებერვალი დადგაო, ხეში წყალი ჩადგაო,
ჩიტმა ჩიორამაო საძირკველი გახსნაო,
წყალმა დაიწყო ხეილიო, ცხენმა აუშვა ხეიხვინიო,
ქალმა დაკარგა სირცხვილიო
[ფ. არქ., ს. რეხვიაშვილის კოლექცია, გვ. 149].

საგაზაფხულო პოეზიის ორგინალურ ხასიათს გადმოგვცემს შემდეგი ხალხური ლექსიც („გასათხოვარი ქალი“):

ზაფხულის მოსელას მოველი, ჩიტ აიძრახემს ენასა,
თოვლი დაიწყო შრობასა, ფრინველი გადადენასა,
დავიწყებ უჭკობასა, გავხყვები კაცთა ენასა...
ყურზე ჩავიდებ საყურსა, გავაღებებ ჟღერასა [177, 197].

საგაზაფხულო სიმღერების ერთ-ერთი გავრცელებული მოტივია გასათხოვარი ქალის ჩივილი. ამ ლექსების კავშირზე საწესჩვეულებო პოეზიასთან ვ. კოტეტიშვილი და ე. ვირსალაძეც მიუთითებენ. ლექსების მრავალი ვარიანტი ცნობილი, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილი:

დღეაჩემო, გამათხოვე, რას უყურებ რასა?
ჩემი ტოლები გათხოვდნენ და შეუღდნენ გზასა [193, 36].

საგაზაფხულო სიმღერებში დაოჯახების, გათხოვებისა თუ ცოლის შერთვის მოტივები მეტად გავრცელებულია. ქალიშვილის სამღვრავი ღეჭსები უმეტესად მცირე ზომისაა და უმნიშვნელო ვარიანტულ სხვაობებს გვაძლევს:

გაზაფხულზე აყვავდება ნამეტნურად ატამიო,
ლამაზ გოგოს მოუხდება მოქარგული აკვანიო [თსუფა, № 4731].

ან:

დღეამ კაბა შემიკერა, ჩამიყოლა ბანტებით,
მე მეგონა მათხოვებდა, მამწყესია ბატებით [თსუფა, № 6501].

საქორწინო თემების კავშირი კალენდარულ ციკლებთან იმანაც განაპირობა, რომ ძველად „საქორწინო რიტუალი მრავალ ქვეყანაში კალენდარულად გარკვეულ პერიოდს (უპირატესად გაზაფხულსა და შემოდგომას) უკავშირდებოდა“ [56, 89]. ცნობილია, რომ ქალის „დაკვლევა“ სწორედ დღეობების დროს ხდებოდა. საგაზაფხულო დღეობების დროს გაუთხოვარი ქალების ბედი ყოველთვის ყურადღების ცენტრში ექცეოდა:

ქალაქში ბევრი მოსულა,
თეფზი, დოში და სათალი,
თუ შენი ქალი კარგია,
გასათხოვარი რად არი?

• • •

უღელი ხარის სათარი,
როდის მამკითხავ, მზათ არი;
ეგ თქვენი გოგო ლამაზი,
გასათხოვარი რათ არი?! [236, 102].

გასათხოვარი ქალიშვილების, დაუქორწინებელი ვაჟების გაკიცხვა, ჯაკილეა სახალხო დღეობების გავრცელებული მოტივია. ამგვარ ლექსებს საფუძვლად უდევს საზოგადოების ჯანსაღი მისწრაფება, მომავალი თაობის გამრავლებისათვის ზრუნვა.

საოჯახო და სატრფიალო თემატიკა თითქმის ყველა ხალხის საწესჩვეულებო, განსაკუთრებით საგაზაფხულო, ფოლკლორში დასტურდება.

მოვიყვანთ ერთ ქართულ ხალხურ ლექსს, რომელსაც დღემდე შემოუნახავს არქაული სიმბოლიზმის და პირვანდელი საწესჩვეულებო დანიშნულების კვალი:

— უხვი მიწა ხარ სახნავად,
ჯერ სახნის მოუდებელი,
მიწა ხარ, ყანა ყამირი,
ჯერ კორდი გაუტეხელი
სიყვარული მაქვს მე შენი,
ანგარიშ მიუწვდომელი [192, 37].

სატრფიალო მოტივების შერწყმა აგრარულ სიმბოლიკასთან („ყანა ვარ, ყანა ყამირი“) ტექსტის სიძველეზე მიუთითებს, იმ შორეულ ხანაზე, როცა გაიგივებული იყო წარმოდგენა ქალის და მიწის ნაყოფიერებაზე, რაც ბევრ რიტუალში მჟღავნდება: „ხვნა, ხალხური გაგებით, სქესობრივი აქტია, სადაც მიწა დედობრივი სქესის წარმომადგენელია და ნაყოფიერების საშო, ხოლო ერქვანი — ფალოსი“ [212, 226].

საგაზაფხულო სატრფიალო ლექსები ქართულ ფოლკლორისტიკაში თავიდანვე მართებულად დაუკავშირეს საგაზაფხულო დღეობების საკულტო ეროტიზმს (ვ. კოტეტიშვილი). ქალ-ვაჟის გაბაასების, პაექრობის ტექსტების დასაწყის სტრიქონებში ხშირადაა მითითებული სხვადასხვა მცენარეები, რაც შესაძლოა მათი შესრულების საგაზაფხულო ტრადიციაზე მიგვანიშნებდეს:

— ჩავალ ხევსა, ჩავკრავ ხელსა ფირფიტასა ფიჭვისასა,
არ ვიკადრებ მახვევნასა შენისთანა ბიჭისასა.
— ჩავალ ხევსა, ჩავკრავ ხელსა, ფირფიტასა ღვინლისასა,
გახედნებას არ ვიკადრებ შენისთანა ქალისასა [192, 87].

საგაზაფხულო საწესჩევულებო ფოლკლორის ჩვეული პერსონაჟია ფერხულში ჩაბმული ქმრიანი ქალი, რომელიც სიხარულით ხვდება ქმრის დაღუპვის ცნობას. სააღდგომოდ ასრულებდნენ შემდეგ ლექსს:

ეწერში კახამბალები, ზედ შეეყუჟულა ქალები,
ზოგს მოკვდომია ქმარები, ზოგს საყვარელი ძმანები,
ძმანების მოტირალებსა ცრემლით სავსე აქვს თვალები,
ქმარების მოტირალებსა, კიდევ სხვაზე აქვთ თვალები [228, 99].

იგივე მოტივები გვხვდება ცნობილ საგაზაფხულო ლექსში „აღმო-
შავლეთით აღმოჩნდა თვალად ლამაზი ქალიო“:

... მოიდა მახარობელი, ქალო, მოგიკლეს ქმარიო,
სამახარობლო გავიღვ სამასი სული ცხვარიო,
იმასაც არ დაეჯერე, გავგვარე ნიშა-ხარიო,
პირში ჩაუღვე შაქარი, წელ შამაურტე ქამარიო [თსუფა, № 6789].

ლირიკულ ლექსებში ხშირად პოულობს გაგრძელებას კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის წიაღში გამომეშავებული ტრადიცია, რაც შენიშნულია კიდევ სამეცნიერო ლიტერატურაში.

გავიხსენოთ ზემოთ მოყვანილი ტექსტის დასაწყისი:

მალიდან გადმომდგარიყო თვალუფუნ თეთრი ქალიო,
უფრიალებდა საყურე, ყურში უფლია ქარიო [192, 148].

კალენდარული საწესჩვეულებო ლექსის მხატვრული სახეები გვხვდება საქორწინო პოეზიაში, სადაც ისინი უკვე საპატარძლოს შესამკობადაა მოხმობილი:

შვიდეთ, გამოიყვანოთ, თვალუფუნ თეთრი ქალიო,
ქალი, რა ქალი, ქალიო, კოჭმდის სცმდეს თმანიო,
თმანი, რა თმანი, თმანიო, შვიდეცი, შვიდი მხარიო,
ესხას ოქროს საყურენი, უფრიალებდეს ქარიო [193, 76].

ამინდის მართვის წეს-ჩვეულებებს უკავშირდება შვიდმაისობის რიტუალი. ფოლკლორულ ლირიკაში მაისის წვიმამ მხატვრული გააზრება მიიღო და სატრფოს სახის გამომხატველ ეპითეტად, ან სატრფიალო გრძნობების დამამებლად იქცა:

მარიამ, ჩემო დობილო, თეთრო მაისის წვიმაო [192, 129].

ან:

მარტო ვარ მარტო ვიმღერი, არაინა მყავს მობანე,
მაისის წვიმავ, წამოდი, გული სევლისგან მობანე [193, 44].

მოყვანილი ტექსტების საფუძველზე შეიძლება თვალი გავადევნოთ საწესჩვეულებო პოეზიის ტრანსფორმაციის პროცესსაც. საინტერესოა აღნიშნული ფოლკლორული მხატვრული სახის რემინისცენციები ლიტერატურულ ნიმუშებში:

„შვიდ მაისში მოსული თვალუფუნა წვიმა ხარ“, — მიმართავდა ნ. ვაჩნაძეს ი. გრიშაშვილი [140, 140].

გ. ლეონიძე კი წერს:

„ელავს ბალი-ხოხბის ყელი, შვიდმაისის წვიმით მთვრალი“
[95, 85]ვო.

პოეტის სხვა ლექსში კი („ოქროს წვიმა“) გაცოცხლებულია ბავშვობისდროინდელი მოგონება ხალხში გავრცელებულ რწმენაზე, რომ გაზაფხულის წვიმა ხელს უწყობდა თმის ზრდას („თმა კოჭამდინა“):

მაგონდება, თავს ეუშვერდით პირქაფიან ლარებს,
და გვეროდა: სქელ ქოჩორზე დაგვიოდა ოქრო [95, 18].

ვაზაფხულის გამანაყოფიერებელი წვიმის ნაკადის ოქროს სახით აღგენა უძველესი მითოსური პლასტების შემცველია (გავიხსენავენ ოქროვანი წვიმა).

როგორც მიუთითებენ, საწესჩვეულებო პოეზიის რიტუალური ელემენტი პოეტური ტრანსფორმაციის შედეგად ლირიკული პოემატურულ სახეებად გარდაისახა.

ვ. კოტეტიშვილმა „ვარდობის“ საგაზაფხულო დღეობას დაუკავშირე ლირიკული ლექსები, სადაც ვარდის ან სხვა ყვავილთა კონები კვირვებები სატრფიალო პოეზიის მხატვრულ სიმბოლოებად ქცეულა („აქედანა და შენამდე“, „ნეტავი რადმე მაქცია“ და ა. შ.), [347].

ვარდობა, ხალხური კალენდრით, მაისობას უკავშირდება [437, 21]. ტერესა მტკმელების ცნობა იმის თაობაზე, რომ 7 მაისს წვიმის ყვანად გონჯაობაზე რომ ჩამოივლიდნენ, „ვარდკანათას“ იმღეოდნენ*.

იოანე ზოსიმეს კალენდრის მიხედვით „ესე თთუე არს ვარდობი-მაისი“ [80, 104]. კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა ვარდობის თემაზე ან ზოგადად ყვავილის გაშლის სეზონს უკავშირებენ (ყვავილებისად, ახალთად), [72, 262; 80, 101]. ამასვე გულისხმობს ალ. ოჩი-ის შენიშვნა: „ვარდის დღეობა ნიშნავდა ზაფხულის დღეობას, ჯგან მთაში მაშინ ყველაფერი ყვავის და ამიტომ ქეიან ვარდის ყვავის დღეობა“ [135, 516].

კ. კეკელიძე, თუმცა, შენიშნავს, რომ „ვარდობისაი წმინდა ქარლი სახელია“, ვარდობის მოძრავ დღეობას (მაისი — აგვისტო) უკავშირებს სომხურ „ვარდავარს“ [80, 130] და, შესაბამისად, ათენგენას, ამელსაც ქართველთა და სომეხთა ჰეორტალოგიური ერთიანობის პირობით მიიჩნევს [80, 128—130].

სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ სომხური დღე-ღამეული „ვარდავარი“, რომელიც მნიშვნელოვან სამეურნეო სამუშაოთა დასაწყისსა და დასასრულს იმართებოდა (აპრილი, მაისი, ივნისი, 6 აგვისტო), ნაყოფიერების, შეილოსნობის, წყლის და ნათესების ქალღმერთის ანაიტას კულტიდან იღებს დასაბამს [355, 9—10], ომლის შორეული ძირები აფროდიტეს სახელს უკავშირდება (ორივე ღმერთის ეპითეტია „ვარდისთითა“). სიტყვის — ვარდვარ — ეტიმოლოგიები სხვადასხვაგვარია. ზოგი მას ვარდისგან წარმომდგარად იიჩნევს [309, 24; 326, 1—36], ზოგი კი — უკავშირებს წყალს [355, 0; 414, 187].

* ავტორის სხვადასხვა მასალები, რვ. № 4, გვ. 15.

ვარდგარდის დღეობას ბოლო დრომდე შემორჩა მხიარული ახალ-გაზრდული ღღესასწაულის ხასიათი. ამ დღეს გოგოები და ბიჭები აგროვებენ ყვავილებს, თაიგულებს, ჩამოივლიან სახლებში და მღერიან საგანგებო სიმღერებს. გოგონებსა და ვაჟებს შორის იმართება შაირობა, პაექრობა, განსაკუთრებით იკვეთება გაუთხოვარი ქალების თემა.

ვარდის რიტუალური დანიშნულების კვალი საგაზაფხულო წესჩვეულებებში არა ერთ ხალხურ ლექსს შემოუნახავს ქართულ ფოლკლორშიც.

ვარდობის, საგაზაფხულო მეჭლისის სურათს ანალოგიურად აღწერს თეიმურაზ მეორე:

ბაღშიგან წავლენ დღისითა, როს მოვა გაზაფხულით,
შიგ დასხდებიან სალხინოდ, აყნოსებთ ვარდის სულით.
მოჰკრეფენ ყვავილს ხელითა, ვარდისას შეჰკერენ კონებსა,
ვისაც სჭირს სურვილი, ცრემლს დაღვრის, შეიქმს ფონებსა,
ვარდს გაუგზავნის მალეითა, ბროლის გულს დასაკონებსა...

[67, „აქა მეჭლისის ამბავი“].

კალენდარულ საწესჩვეულებო რიტუალებში მაგიური ძალა ენიჭება მცენარეთა ტოტებს, ფოთლებს, ხეებს. ისინი ბუნების აღორძინების სიმბოლოებად გვევლინება. ამის მკრთალი გამოძახილია ის, რომ სატრფიალო საგაზაფხულო ლექსებში ხშირად გვხვდება ტიპური დასაწყისები:

„ქალას ვიყავ, ჰალა ენახე, ვერხვი ვერხვსა ეხვეოდა...“
„ჩავალ ხევსა, ჩავკრავ ხელსა ფირფიტასა დგნალისასა...“
„ყველა ხე რომ აყვავილდა, შენ რას შვები წიფელაო...“ და ა. შ.

მსხმოიარე ხეთა წაყოფი, როგორც ეროტიკული გრძნობების დაკმაყოფილების სიმბოლო, ასევე არა ერთ სატრფიალო ლექსში იხსენიება [167, 226]:

ბაღჩაშია გადვიხედე,
ტურფა იყო მწოლიარე,
თავით ვრთი ვაშლი ედგა,
ფეხით უფრო მსხმოიარე,
ვაშლი ვთხოვე და არ მომცა,
ძმაზედ იყო მგლოვიარე... [192, 135].

ხილის მოწყვეტა, მიწოდება ფოლკლორულ პოეზიაში სატრფიალო გრძნობების გამხელის მეტაფორაა. ჭონაში ხშირად მღეროდნენ:

ქალმა ვაშლი შამამტყორცნა,
ამაილო უბიდანა,
ჩემეულად შემინახე,
არ გადმიგდო გულიდანა [40, 39].

სხედასხვა ხალხების სატრფიალო პოეზიაში ყველაზე უფრო ხშირად ვაშლი იხსენიება. ქალ-ვაჟის გაბაასების ტექსტებში ვაშლი ქალის სიმბოლოა ხშირად:

„ვაშლი ვარ თეთრი, წითელი,
შენგან არ დავიკრიფები“, —
— მიმართავს ქალი ვაჟს [105, 38].

ვაშლის სატრფოს სიმბოლურ სახედ დასახვას, რაც ბევრი ხალხის ფოლკლორშია ცნობილი, ხელი შეუწყო ნაყოფის ფორმის ასოციაციურმა დაკავშირებამ ქალის მკერდთან. ეს ქართულ ფოლკლორშიც დასტურდება:

ნეფემ ხელი ჩამოუსვა
დედოფლისა საყელოსა,
ბაღია და გაიხაროს,
იქნებ ვაშლებ დახვლოსა [170, 192].

ლირიკული ლექსების ნაწილი ქრისტიანული დღეობების თემებზეა აგებული (დიდმარხვა, აღდგომა, გიორგობა, მარიამობა, ამაღლება). ლირიკის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ეს ტექსტები აღწერს დღესასწაულის მონაწილეთა გრძნობებს, მათ მხიარულ სადღესასწაულო განწყობილებას:

წმინდა გიორგი ცხენსა ზის,
ქვეშ უქრის ნიაფქარია,
იაგუნდებით მორთულა,
ბარათაშვილის ქალია,
დღეობისათვის ვიღას სცალს,
ვინც არ მგონია, მთვრალია [175, 193].

გვინდა შევეხოთ ლირიკული ლექსების ერთ თავისებურობას კალენდარულ საწესჩვეულებო ფოლკლორთან მიმართებაში. თუ საკუთრივ საწესო ლექსებისათვის დამახასიათებელია მჭიდრო კავშირი კალენდარულ რიტუალთან, მაგიური შინაარსის აქცენტირება და სპეციფიკური პოეტური ფორმა, ხშირად პროზის და პოეზიის მიჯნაზე რომ იმყოფება, ამავე თემების დამუშავება ლირიკაში გამოირჩევა ერთგვარი თავისუფლებით, სილადით, ფორმის გაშლით, შინაარსის დეტალიზაციით და აღწერითი ხასიათით. ეს უკანასკნელი უცხოა საწესჩვეულებო მაგიური პოეზიისათვის, რომელიც კალენდარული რიტუალის აღწერას კი არ ისახავს მიზნად, არამედ წეს-ჩვეულების ერთ-ერთი ორგანული კომპონენტია და, თავის მხრივ, ავლენს რიტუალის გარკვეულ მაგიურ ასპექტებს.

ლირიკული ლექსები კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის ციკლში გამოირჩევა პოეტური სრულყოფილებით, მოწესრიგებული

რიტმით, დახვეწილი რითმებით, მხატვრული ხერხების (ეპითეტი, მეტაფორა და სხვ.) მრავალფეროვნებითა და სიმდიდრით. საგაზაფხულო ლექსების ანალიზმა ცხადყო, რომ ლირიკული პოეზიის მხატვრული სახეები, რომელთაც დღეს „ესთეტიკური სამკაულის“ ფუნქცია ეკისრება და პოეტური შემოქმედების ხერხს წარმოადგენს, თავისი წარმოშობით, საწესჩვეულებო სიმბოლოებთანაა დაკავშირებული.

ბოლოთჲმე

განხილული მასალების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედების მნიშვნელოვანი ნაწილია, შინაარსობრივად და პოეტური ფორმის თვალსაზრისით მრავალფეროვანი.

კალენდარული ფოლკლორის შესწავლისას, ბუნებრივია, დგება საკითხი ქრისტიანული და ქრისტიანობამდელი ტრადიციების ურთიერთმიმართებისა. ნეტარი ავგუსტინე („აღსარება“, VII, 13), როცა ლაპარაკობს წეს-ჩვეულებების სხვაობის შესახებ სხვადასხვა ხალხებსა და ეპოქებში, შენიშნავს: „ღმერთმა... ცალკეული ქვეყნებისა და დროთათვის მათი შესატყვისი ზნე-ჩვეულებანი დაადგინა, თუმცა თვითონ ყველა ქვეყანასა და ყველა დროში ერთი და იგივეა... ერთს ღმერთმა ერთი მცნება დაუდო, მეორეს კი — სხვა, შესაბამისად დროის პირობებისა; მაგრამ ერთიცა და მეორეც ერთსა და იმავე სიმაართლეს ემსახურებოდა“.

აღნიშნულ საკითხებს ქართული ფოლკლორის პირველი მკვლევრებიც შეეხნენ თავიანთ ნაშრომებში (მ. კელენჯერიძე, აღ. ხახანაშვილი). მ. კელენჯერიძე ამჩნევდა „სხვა და სხვა დროის, სხვა და სხვა სარწმუნოებათა და სხვა და სხვა ცნებათა ელემენტების კვალს“ ფოლკლორულ ნიმუშებში [157, 191].

კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია იმ სახით, როგორც მან ჩვენამდე მოაღწია, ქრისტიანული კალენდრის ჩარჩოებშია მოქცეული. ღექსების, ფერხულების დიდი ნაწილი ქრისტიანული დღეობების (აღდგომა, ხარება, ყველიერი), ქრისტიან წმინდანთა თაყვანისცემის (წმინდა გიორგი, წმინდა მარიამი, წმინდა ელია და ა. შ.) და ვედრების მოტივებზეა აგებული. მაგრამ, როგორც კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზიის შესწავლა გვიჩვენებს, ქართულ ხალხურ კალენდარულ პოეზიაში დაუნჯებული მსოფლგანცდა, მეორე მხრივ, ტრადიციული აგარარულ-სამეურნეო ყოფითაა განპირობებული [297, 153].

ქართული კალენდარული საწესჩვეულებო პოეზია სავსებით შეესაბამება „ხალხური რელიგიურობის“ მსოფლმხედველობას, რომლის შესახებაც ამ ბოლო დროს სულ უფრო მეტს ლაპარაკობენ ეთნოგრა-

ფები და ფოლკლორისტები: „სოფლის მცხოვრებთა რწმენა და რელიგიური პრაქტიკა „საუკუნეთა მანძილზე რჩებოდა ნარეკად წარმართობის, ანიმიზმის, პირველყოფილი მაგიის, ხოთნური და სხვა კულტებისა“ ქრისტიანული მოძღვრების ელემენტებთან [297, 137].

კალენდარული საწესჩვეულებო რიტუალების და, შესაბამისად, ფოლკლორის საფუძველთა საფუძველს შეადგენს ხალხის ტრადიციული ყოფა-ცხოვრება, ხალხის ფსიქიკაში ხანგრძლივი ისტორიული განვითარების, თაობათა ორგანული მემკვიდრეობის შედეგად ჩამოყალიბებული უნარ-ჩვევების ერთობლიობა.

ტრადიციულ კალენდარულ წეს-ჩვეულებებსა და ფოლკლორში, გარდა მათი საკრალური არსისა და დანიშნულებისა გვხვლავს შეგრძნება ადამიანის და ბუნების ჰარმონიული ურთიერთობისა. ეს ხომ ბუნება იწვევდა ადამიანს თავის პერიოდულ, კანონზომიერად განმეორებად დღესასწაულებზე. ყოველი ასეთი დღე, მართლაც, სასწაული დღე იყო, რადგან ეს იყო ადამიანების ერთმანეთთან, ბუნებასთან, დასაბამთან ერთიანობის წუთები.

„კვალში“ გამოქვეყნებული ერთი წერილის ავტორი შენიშნავდა: „გაზაფხულიდან დაიწყება საქართველოს ყოველ კუთხეში ადგილობრივი დღესასწაულობა... ეს დღეობები ერთადერთი დამაკავშირებელია დღეს ჩვენი გვარების, მოყვრების, ნაცნობების და ნათესავებისა“ [„კვალი“, 1893, № 14].

ამიტომ დასანანია ხალხისგან სულ უფრო ხშირად გაგონილი სინანულით ნათქვამი სიტყვები: „ახლა აღარ იციან, ქვე იცოდნენ“, „ეს ახლა აღარ არი“, „რა ვიცი, რისი აღსანიშნავი იყო“... და ა. შ.

ყოველი ასეთი დავიწყებას მიცემული წესით და ჩვეულებით „ირღვევა დროთა კავშირი... წყდება ეთნოკულტურული და სოციალურ-ფსიქოლოგიური ტრადიციები, რომელიც აერთიანებდა სხვადასხვა თაობის ადამიანებს“ [409, 126].

ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში გამოთქვამდა შემოფოთებას ალ. ორბელიანი მამა-პაპათა წესების და „ხმების“ დაკარგვის გამო: „არ ვიცი ეს ამეები რომ დაკარგოთ რისთვის და რათა?“ [132, 116].

მართლაც „რისთვის და რათა“?!

სადღესოდ, გლობალური ეკოლოგიური კრიზისის პირობებში, როცა ადამიანის ბუნებისგან გაუცხოებამ უკიდურესობამდე მიაღწია, ალაპარაკდნენ ფოლკლორის აღორძინების, როგორც ეკოლოგიური წონასწორობის (როგორც ბუნებაში, ისე სულიერ ცხოვრებაში) აღდგენის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობაზე. ჩვენში ამ ბოლო დროს მომრავლებული სახალხო დღესასწაულებიც ამის დასტურია. ამ უკანასკნელ საკითხთან დაკავშირებით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია.

კალენდარული დღესასწაულების, წეს-ჩვეულებების, შესაბამისი ზეპირსიტყვიერების განუხრელი დაახლოება ტრადიციულ, ეროვნულ ფორმებთან.

ცნობილია, რომ „... ყოველი ხალხი რომელიმე განსაკუთრებული სახით აცნაურებს მსოფლიოს...“ (გრ. რობაქიძე, მიმართვა ქართველ ხალხს). ამიტომაც ყველა ეროვნული კულტურა, მიუხედავად გარკვეული უნივერსალიზმისა, ინდივიდუალური ხასიათისა. ქართული კალენდარული წეს-ჩვეულებები და ფოლკლორი მნიშვნელოვანი წყაროა იმის გასააზრებლად, თუ სახელდობრ როგორ იცნობიერებდნენ ჩვენი მამა-პაპანი სამყაროს. სწორედ ამის გამოა ის განსაკუთრებით ფასეული წინაპართა მემკვიდრეობიდან.

შ ა ნ ი ზ ნ ე ნ ბ ი

1. „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცულია ცნობები ქართველთა კავშირისა ჯერ ჰიდელე ძველი აღთქმის ტრადიციასთან: „მოვიდა ამბავი, ვითარმედ მოსე განვლო ზღუა ისრაელთა, და იზრდებიან იგინი უდაბნოს მანანათა. განკვრდეს ყოველნი, და მათ ყოველთა წარმართთა აქეს ღმერთი ისრაელთა“ [180, 14]. ქართლიდან წარგზავნილები იყვნენ მომსწრე და თვითმხილველნი ქრისტეს ენებისა (ელიოზი, ლონგინოზ კარსნელი). უკვალოდ არ ჩაუვლია არც ანდრია მოციქულის და სვიმონ კანანელის მოღვაწეობას.

მეფე რევი, რომელმაც აკრძალა ყრმათა კვლა კერბთათვის, წარმართი იყო, მაგრამ „სმენილ იყო მისდა მცირედი რამე სახარება უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და აქუნდა რამე სიყუარული ქრისტესი [180, 58].

ხოლო ნინოს ქართლში შემოსვლის დროისათვის „ქება-დიდება ქრისტესი არ-ღარა ფარულად ითქმოდა ქართლს შინა, რამეთუ მადლსა ღმრთისასა ეწყო მოფენად აღმოსავლეთს“ [180, 92].

მეორე მხრივ კი, „ქართლის ცხოვრება“ გვაწვდის ცნობებს უკვე ქრისტიანული ეპოქის საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ქართველთა „უამთ ვითარებით სჯულ-ზედ წაქდომის“ [86, 144] და მეფეთა (ვახტანგ გორგასალი, დავით აღმაშენებელი, თამარ მეფე) ამ მოვლენების წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ: 180, 145; 180, 352; 181, 21; 181, 111 და ა. შ. მაგ., თამარის ისტორიკოსი გადმოგვცემს: „და შემუსრა ყოველი ხატი და ყოველი კერპოვანება ოქროსა და ვერცხლისა, რკინისა და რვალისა და კეცისა რომელიმე უხილავთა ძალთა ძეგლები და ანდრიაანტები, რომელიმე ხილულთა მებრძოლთა და წინააღმდეგომთა“ [181, 21].

2. ერთგვარ გაუგებრობას იწვევს სიტყვები „ქიშმაშობა“, „ქიშმიშობა“, „იშ-რიშობა“, რომლებიც ტექსტებში „ქრისტეშობას“ ერითმება. შესაძლოა, ამოსავალი ფორმა იყოს „ქიშმაშობა“. ნაღურებში გავრცელებულია „ყარანაი შექიშმაშდა“, რაც ნიშნავს, რომ ყარანამ (მგალობელი ფრინველია) მხრები შეიფერთხა, შეისწორა [128, 29—31].

3. გათავაზობ ე. წ. მერცხლის სიმღერის პუკარდულ თარგმანს: „მოდი, მოდი მერცხალო, ლამაზი წლის და წელიწადის დროთა მომყვანო, მუცელი თეთრი გაქვს, ზურგი კი — შავი. გამოგვიტანენ თათარას, თასით ღვინოს და კალათა ყველს. არც პურსა და კვერცხს გულზე იტყვის უარს მერცხალი. მაშ, წავიდეთ თუ მოგვცემთ რაიმეს? თუ არ მოგვცემთ, არ გავჩერდებით. ან კარს წავიღებთ, ან კარის ძელს, ან იმ ქალს, შინ რომ გიზიოთ. პატარაა, ადვილად წაიყვანთ. თუ მოგაქვს რამე, ბევრი გამოიტიანე, გაუღე, გაუღე კარები მერცხალს. მოხუცები კი არა ვართ, არამედ ბავშვები“ [448, 44].

4. „ჭონას“ ნაცვლად ამბობენ „ჭონიებსაც“: „აღდგომას, კაი დღეებში ვიცო-დით ჭონიები“ (ავტორის საველე მასალები, რე. № 4, გვ. 58).

5. ნათქვამის გათვალისწინებით, არ მიგვაჩნია მართებულად მ. ჩიქოვანის ერთი შენიშვნა სამეკლესო ლექსთან დაკავშირებით: „ეს დალოცვა უფრო სამეფო კარზე

წარმოსატყმელი სიტყვაა, ვიდრე გლეხურ ყოფაში გამოსაყენებელი მიმართვაა. [215, 488].

6. საახალწლო სამეკვლეო ტექსტებში წმიდა ვასილის ხსენება გამოწვეულია იმით, რომ ეკლესიის ამ დიდი მამის ხსენების დღე 1 იანვარია. დიდი ღვთისმეტყველის სახელის მქონდრო კავშირი ქართულ ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორთან (რიტუალური პურები — ბასილა; საკვლევი ხის, ჩიჩილაკის „ბასილას წვერები“ და სხვ.) შესაძლოა, იმითაც აიხსნას, რომ გარკვეული ტრადიციით, წმიდა ვასილს ქართველად (კაბადოკიელად) ითვლება.

7. დასავლეთის ეკლესიამ 1200 წელს მიიღო „Benedictio ovorum“.

8. კვერცხის შეღებვის ჩვეულება გავრცელებული იყო ძველ ეგვიპტეში, სპარსეთში, რომში, კელტებში. რაც შეეხება ქრისტიანულ ტრადიციას, იესო ქრისტეს ამბავების შემდეგ რომში საქადაგებლად მისული მარიამ მაგდალინელი წარსდგა იმპერატორ ტიბერიუსის წინაშე, მიართვა მას წითელი კვერცხი (ქრისტეს ჯვარცმისას სისხლის წვეთებით შეღებილი) და ახარა: „ქრისტე აღსდგა“. პირველმა ქრისტიანებმა მას მიბაძეს და ყოველ აღდგომას წითლად შეღებილი კვერცხით ულოცავდნენ ერთმანეთს. ასე გავრცელდა ეს ჩვეულება („აღდგომის კვერცხი“. — „ივერია“. — 1889 წ., 9 აპრილი).

9. აგრარული კულტების კავშირი წინაპართა, მიცვალებულთა კულტებთან კალენდარულ ციკლში არაერთხელ იჩენს თავს (ლიფანალი, ხალარჯობა, სულთაობა) თუშეთში ხალარჯობას, მიცვალებულთა მოხსენების დღეს, საფლავზე ხორბალს მოაბნევენ და იტყვდნენ: „ჯეჯილთამც ამოგივალს, მწვანილმთაც გვეჩვენებისთა, ბარაქა მოგვეც, ნახნავ-ნათესი გაგვიმრავლე“ [171, 78].

ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა ზაფხულის სამუშაოთა (თიბეა, მკა) ციკლში საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (რაჭა, მთიანეთი) მიცვალებულთა მოხსენების და სამგლოვიარო სიმღერების (ხმით ნატირღები, გვრინი) შესრულების ტრადიცია (ე. წ. თიბვის თავი, თიბვის სამშაბათი, ახანახე). ქართულ ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორში დადასტურებული ეს ჩვეულება შინაგან კავშირს ამჟღავნებს ძველ აღმოსავლეთში გავრცელებულ რიტუალური გლოვის ტრადიციასთან, მითთან ღვთაების სიკვდილისა და აღდგომის შესახებ, რომლის განსახიერებას წარმოადგენს ე. წ. „პურის სული“. ძველ ეგვიპტეში დასტიროდნენ და მარხავდნენ ხოლმე პირველ ძნას, სიმბოლურად კლავდნენ ნაყოფიერების ძალების ღვთაებას პურის ყანის სახით (ჯ. ფრუზერი). ამგვარმა წარმოდგენებმა აქცია, ალბათ, ყანა გლოვის ადგილად, რაც დასტურდება ქართულ ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორშიც: „ყანას გამოვჭრო ყელსაო“ — ამბობდნენ თიბვისა და მკის დროს. შრომის ხალხურ ლექსებში მკისა და თიბვის პროცესი ასოცირებული იყო მოკვლასთან, ბრძოლის ველთან:

შეიქმნა ხმა და ძახილი, მრავალი წაიჭცევისა,

უწყალოდ ყრია ღაჭირილი, სისხლი არ ღაიჭცევისა [195, 80].

10. მთვარის შელოცვის ტექსტები ტიპოლოგიურია საქართველოს სხვადასხვდ კუთხეში, თუშეთში ჩაწერილია შემდეგი შელოცვა:

მთვარე ვნახე გორაზედა, საქმე ხანებაზედა,

საფუარი მფუანი, ხელი ზარაქიანი.

შენაც გზაი გაიხანდებ, მენაც საქმე მიხანდება,

კბილი მთელი, ჭია მკვლარი [103, 186].

11. ძველ ათენელთა მითოპოეტურ ცნობებებში დედამიწა გაიგივებული იყო მშობიარე ქალთან, აგრარულ-სამეურნეო დანიშნულების რიტუალების შესრულებისას მიწას მიმართავდნენ: „დაორსულდი!“ [275, 99—102].

ამასთან დაკავშირებით, საინტერესოა გურიაში ძველად გავრცელებული ჩვეულება „მიწის გაჭერებისა“, რომელსაც მიმართავდნენ ქალის მშობიარობის დროს [348, 90—95].

12. ნეოლითის სიმბოლიკა წვიმას ქალღვთაების ძუძუს რძესთან აიგივებდა [386, 477]. წყლის გამოთხევა მეგრის გამოსახულებით ძველი ხალხების პლასტიკური ხელოვნების გავრცელებული მოტივია.

13. ავტორის საველე მასალები, რე. № 5, გვ. 46.

14. წვიმის გოგონა თავისი არსით წყლის (წყლიდან გამოსულ) ქალღმერთს უკავშირდება, რომელიც მიწაზე სინოტივის, ნამის და, შესაბამისად, ყოველგვარი ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მომტანია. ანალოგიურ წარმოდგენებს უკავშირდება ასევე რწმენა ზღვის ქალის ან მესეფი ქალების ზღვიდან გამოსვლის შესახებ, რაც ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში [65]. ამინდის რიტუალის აგრარულ კუთვნილებთან კავშირზე რიტუალური დედოფალას დამზადების ხალხური წესებიც მიგვიჩივებს. საწვიმარ გუგას აკეთებდნენ სხვადასხვა მცენარეთა ნაწილებით, რომლებსაც საგანგებოდ არჩევდნენ, პირისახის მორთულობაში თავს იჩენს ასტრალური მორთულობები [179, 205].

15. სომხეთში გვალვისას დედოფალას ჩამოატარებდნენ, შეკითხვაზე, თუ რას ფსუტებდა, დედოფალა პასუხობდა:

От простой курицы яйцо,
От дойной коровы — молоко,
От неба — дождь,
С земли — плоды [434, 186]

მესხეთ-ჯავახეთში ჩაწერილ წვიმის გამოთხოვის ერთ რიტუალურ ტექსტში გვხვდება წვიმის თოჯინას სახელი „კოტი“, რაც, შესაძლოა, ამ რეგიონში სომხური ფოლკლორის გავლენით იყო განპირობებული (სომხურ ტექსტებში გვხვდება თოჯინის სახელები: Коду, Годи...) [230, 125; 316, 129].

16. ავტორის საველე მასალები, რე. № 5, გვ. 11. აქარაში, გამაჰმადიანების შემდეგ, ქრისტიანი წმინდანის სახელი დავიწყებას მიეცა, რიტუალი კი დარჩა. ლაზარობის რიტუალში ლაზარეს სახელის მნიშვნელობა რომ გაბუნდოვანებული იყო, ამაზე ისიც მიუთითებს, რომ რ. ერისთავი „კვეკაზში“ გამოქვეყნებულ წერილში ლაზარობის შესახებ შენიშნავს: „Лазаре не переводимое слово, его вы узнаете из самого описания“ [441].

17. ამინდის მართვის ხალხური წესები დაუკავშირდა იმ წმინდანთა სახელებს, რომელთა ხსენების დღეები გაზაფხულის ან ზაფხულის თვეებში იყო (ელია, ლაზარე, მაქსიმე აღმსარებელი).

18. „ეჰ, ეგ ლაზაროს“ — იტყვიან საინგილოში კაცზე, რომელიც თავის თავს აზრ უვლის, წვერმოშვებული, დაკოწილი, დაუდევარად ჩაქმული დადის და ოჯახის საქმეებზე არ ზრუნავს („ეგ ლაზაროს, რუმ გავა, აღარ მოდის“), — ავტორის საველე მასალები, რე. 4, გვ. 9.

19. იმავე მთქმელის განმარტებით, ფერხულის — „ზეცას ვიყავ, ზეცა ენახე“ — შესრულებას ყოველთვის ამინდის შეცვლა მოჰყვებოდა ხოლმე.

20. მესხეთში ამბობენ: „მარტის წერო, ლავლაგი, რვაში არ მოვა, ცხრაში კი არ დარჩებო. იმას ნიშანი მოჰქონდა, თავთავი. თუ მოიტანდა, კარგი წელიაო,

იტყობენ. წერო რომ მოვიდოდა, გაიხსნიდნენ ქაშარს, წეროები დაიშლებიან, — ახალგაზრდები თამაშობდნენ ასე“ (ავტორის სავლე მასალები, რვ. № 5, გვ. 35).

21. ერთი მესხი გლეხის გადმოცემით, „პირველი კვალი ნამდილ გლეხს უნდა გაეტანა... ეს ქათამ-ბატსაო, ეს გარეულსაო, ეს ნათესავსაო, ჩიტებსაო, მღრღნე-ლებსაო... კაი გლეხმა იცოდა, ზედმეტად გადააპნევდნენ მათ ყისმათზე (ავტორის სავლე მასალები, რვ. № 5, გვ. 33).

22. დიდი სჯულის კანონის მიხედვით (თბ., „მეცნიერება“, 1975), მოციქულთა და საეკლესიო კრებათა კანონები კრძალავენ მოგვების, მფრინველთა მნიშვნელებიც (გვ. 227), ღრუბელთმდევნელების, შემოღოცველების და გრძნეულების (გვ. 393) მოქმედებას. მათ განაყენებენ მორწმუნეთაგან: „რად ერთგობადა არს ქრისტესი ბელიარის თანა, ანუ... რა ნაწილი უც მორწმუნესა ურწმუნოასა თანა...“ (გვ. 393).

კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებამ ბრძოლა გამოუცხადა კალანდას („ჟულევა ჩუენის წელიწადის თავისა“), ბოსლობას, მარტის პირველი დღის დღე-სისწაულობას, როგორც „საწარმართო ჩეეულებებს..., უცხოთა საქრისტიანოასა ცხოვრებისათა გარემიქცევასა“ (გვ. 393).

23. სიტყვის მაგიური ძალის რწმენა კარგად ჩანს რიტუალში, რომელიც საგა-ზაფხულო და საკალანდო ციკლში სრულდებოდა. სამეგრელოში, აღდგომის კვირაში „გობარჭალაფას“ რიტუალის შესრულების დროს პროცესიის მეთაური უმძრახი ქა-ლიშიელი ბაღში ყველა ხეს დაივილიდა, მიადგებოდა იმ ხეს, ნაყოფს რომ არ ისხამ-და და შესაშინებლად ცულმოღერებული დაიძახებდა: „უნდა მოვჭრა!“. რიტუალის მეორე მონაწილე კი ხეს თავდებად უდგებოდა: არ მოჭრა, მომეაღოში მოისხამსო“ [334, 398—399]. გურიასი ანალოგიური რიტუალი კალანდობა დღეს იმართებოდა, სამჯერ გაიმეორებდნენ:

— „მოვჭრა აი ხეი?

— არ მოჭრა, კი გამესხამსო.

ამას იმიზა აკეთებდნენ, ხეს გამეესხა“ [თსუფა, № 16133; 158, 53].

24. ბერიკაობის და სხვა ამგვარი რიტუალების წარმართულ წარმოშობაზე ისიც მიგვანიშნებს, რომ კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრების დადგენილებით, „ჯერ-არს განკანონება მათი, რომელთა დათვ მოებას ანუ ეგევითარი რამე ცხო-ველი სამღერებლად და საენებლად უმარტივესთა“ (გვ. 393).

25. ამასთან დაკავშირებით, საგულისხმოა შ. ამირანაშვილის მოსაზრება, რომ თრიალეთის თაისის საკულტო სცენაზე გამოსახულია „დათვი, რომელიც ხის შტოე-ბისკენ იწევს“ [6, 30].

26. ქართველთა ძირითადი ქალღვთების, დედა უფლის, პლასტიკური გამოსა-ხულებები საქართველოში ბევრგანაა არქეოლოგიურად დადასტურებული. შულავე-რის გორაზე აღმოჩენილ ფიგურას ტანზე ამოკვეთილი წიწვოვანი ორნამენტი ამშვენ-ებს, რაც უძველეს მითოოპეტურ წარმოდგენებს უკავშირდება: უკვე ადრეულ ეტაპზე ხდება „...ქალის სახის შერწყმა ხესთან, მის მცენარეულ ბუნებასთან. ქალი იგულისხმება დედამიწის სიმბოლოდ, რომლის სახეში შერწყმულია ორი საწყისი: მცენარეული და მღიწერი“ [243, 23—24].

27. მოკვდავ და აღმდგარ ღვთაებათა მითოსური ბუნების იდენტურობას კარ-გად წარმოაჩენს მარციალუ კაპელას პიშნი დიონისე მზისადმი:

В Мемфисе имя Осирис тебе и Серапис по Нилу,
Митра одним, у других ты Плутон, иль Тифон безиошадный,
Ты ж и над плугом склоненный возлюбленный отрок и Аттис,
В Библосе нежный Адонис, Аммон в раскаленной пустыне...» [312, 180].

28. შდრ. კონას შემდეგი ტექსტი:

წვეულებას გაუმარჯოს, არიგებას, ჩარიგებას,
ღმერთმა იქამდე გაცოცხლოს, სანამ იყოს თქვენი ნება.
[ფ. არქ., II₁₆, გვ. 91].

29. შდრ.: „დიდი სჯულისკანონი“ (გვ. 126): „ხოლო ვითარცა დასაბამი ნაყოფ-
თაჲ მიღებული იგი ყურძენი თესაგან იკურთხებოდედ მღდელთა მიერ და მთხოველ-
თა მათთ განვყოფოდედ სამადლობელად ნაყოფთა მომცემელისა ღმერთისა“.

30. გ. ლეონიძის მარიტაც არის „მოციმციმე ტრედონა, წყნარი, როგორც მაი-
ნის თეთრი წვიმა“ („ნატერის ხე“), [96, 181].

შემოკლებათა განმარტება

1. ბსკიფა — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის ნ. ბერძენიშვილის სახ. სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი.
2. ესა — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის ხელნაწერთა საარქივო ფონდი.
3. თსუფა — თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი.
4. მსე — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის.
5. ფ. არქ. — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივი.
6. ЗКОИРГО — Записки Кавказского отделения Императорского Русского географического общества.
7. КОИОСЗА — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Азии.
8. КОИОСЗЕ — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.
9. СМОМПК — Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа.

ლიტერატურა

1. აბაშიძე, ბ., — მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, თბ., 1984.
2. „აკაკის თეიური კრებული“, 1898, № 5, განყ. 2.
3. „აკაკის თეიური კრებული“, 1899, № 1, განყ. 2.
4. „აკაკის თეიური კრებული“, 1899, № 2, განყ. 2.
5. „აკაკის თეიური კრებული“, 1899, № 7, განყ. 2.
6. ამირანაშვილი შ., — ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1971.
7. არაბული გ., — „სატრფიალო პოეზიის ტრადიცია ფშავ-ხევსურეთში“. — წიგნში: ქართული ლიტერატურის საკითხები, ტ. 2, თბ., 1971.
8. არაყიშვილი დ., — ქართული მუსიკა, ქუთაისი, „მეცნიერება საქართველოში“, 1925.
9. არბოელი, — „სოფლური აღდგომა“, — „ივერია“, 1895, № 70.
10. არჯევანიძე ე., — ანოტირებული ბიბლიოგრაფია გაზეთ „კავკაზში“ გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა, თბ., 1965.
11. არჯევანიძე ე., — ანოტირებული ბიბლიოგრაფია „СМОЛП“-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა, თბ., 1971.
12. არჯევანიძე ე., — ქართული ხალხური სიტყვიერების შესწავლის საკითხი. რევოლუციამდელი საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში, თბ., 1978.
13. ასლანიშვილი შ., — ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერის შესახებ, ტ. I, თბ., 1954.
14. ასლანიშვილი შ., — ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, ტ. II, თბ., 1965.
15. აჟარის ზეპირსიტყვიერება, ბათუმი, 1959.
16. აჟარის ხალხური პოეზია, ტ. I, თბ., 1969.
17. ახვლედიანი გ., — ტრადიციების პრობლემა XVIII—XIX საუკუნეების ქართველი ისტორიკოსების ნაშრომებში, თბ., 1984.
18. ბარდაველიძე ვ., — „აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები“. — მსე, 1938, № 1.
19. ბარდაველიძე ვ., — სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ტ. I, ტფ., 1939.
20. ბარდაველიძე ვ., — ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ლეთება ბარბარ-ბაბარი), თბ., 1941.
21. ბარდაველიძე ვ., — „იერის ფშაელებში (დღიური)“. — აკადემიკოს ნ. შარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, ტ. 12, 1941.
22. ბარდაველიძე ვ., — ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია). — „მომომხილველი“, ტ. I, თბ., 1949.

23. ბარდაველიძე ვ., — ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
24. ბარდაველიძე ვ., — ქართველ ტომთა უძველესი სარწმუნოება და საწესო გრაფიკული ხელოვნება, თბ., 1957.
25. ბარდაველიძე ვ., — „ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი“. — მსგ, ტ. II, 1960.
26. ბარდაველიძე ვ., — აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. 2, თბ., 1982.
27. ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია ვ., — ქართული ხალხური ორნამენტი, ტ.1, ხევისრული, თბ., 1939.
28. ბარდაველიძე ჯ., — ქართული ხალხური ლექსი, თბ., 1979.
29. ბარკალაია ი., — „ჭიაკოვონა და ჭიჭონაკობა“. — „ივერია“, 1894, № 7.
30. ბარნოვი ვ., — „ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები“ — წიგნში: ვ. ბარნოვი, თხზულებანი, ტ. 10, თბ., „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964.
31. ბეგიაშვილი თ., — ქართული სიტყვიერების ისტორია, ტ. 1, სახალხო სიტყვიერება, თბ., 1925.
32. ბოჭორიშვილი ლ., — ხალხური დღეობები კახეთში, ხელნაწერი დაცულია საქ. მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივში (შემდგომში ესა), M² 20, 1937.
33. ბრეგაძე ნ., — „მემინდვრობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩხუმში“, — „მაცნე“, ისტ. არქ. და ეთნ. სერია, 1964, № 2.
34. ბრეგაძე ნ., — „ხალხური აგროტექნიკის ზოგიერთი საკითხი“. — „მაცნე“, ისტ. არქ. და ეთნ. სერია, 1965, № 5.
35. ბრეგაძე ნ., — „ძველი ქართული წარმართული და ხალხური აგარარული კალენდრების ურთიერთმიმართების საკითხისათვის“. — წიგნში: ძიებანი საქართველოსა და კავკასიონის ისტორიიდან, თბ., 1976.
36. გაბლიანი ეგნ., — ძველი და ახალი სვანეთი, ტფ., 1925.
37. გაგულაშვილი ი., — ქართული მაგიური პოეზია, თბ., 1986.
38. გვარამაძე ლ., — ქართული ხალხური ქორეოგრაფია, ძირითადი საკითხები, თბ., 1957.
39. გოგოჭური დ., — მელექსეობა ხევისრულში, თბ., 1974.
40. გოზალიშვილი შ., — ჭონა ქართლში, ესა (ხელნაწერი), M¹ 29, 1940.
41. გრიშაშვილი ი., — ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა, ბათუმი, „საბჭოთა აპარა“, 1986.
42. გურიი, — მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1980.
43. გუჩუა ვ., — „ისტორიული ქრონოლოგია (ძირითადი საკითხები)“. — „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის სერია, 1971, № 1.
44. დეკანოზიშვილი ქ., — „ხალხური გაბასების სათავეებთან“. — „ცისკარი“, 1986, № 12.
45. დოლიძე გ., — ხევისრული ტექსტები (ლექსიკონითურთ), თბ., 1975.
46. ენგელსი ფ., — ოჯახის, კერძო საკუთრების და საწვლმწიფოს წარმოშობა, თბ., 1945.
47. ერისთავი რ., — ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1986.
48. ესიტაშვილი შ., — მითოლოგიისა და რელიგიის ურთიერთმიმართება ქართული წყაროების მიხედვით, თბ., 1985.

49. ვაჟ-ფშაველა, — თხზულებანი, თბ., 1985.
50. ვაჟ-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969.
51. ბატონიშვილი ვახუშტი, — „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“. — წიგნში: ქართული პროზა, ტ. 5, თბ., 1983.
52. ვირსალაძე ელ., — „ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ძირითადი სახეობანი“. — „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. 8, თბ., 1953.
53. ვირსალაძე ელ., — „ბარბალ-ბარბარი“ ქართულ ფოლკლორში“. — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1955, ტ. 16.
54. ვირსალაძე ელ., — ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964.
55. ვირსალაძე ელ., — „ქართული საგზაფხულო-საფერხულო პოეზია“. — ქართული ფოლკლორი, ტ. 3, თბ., 1969.
56. ვირსალაძე ელ., — „მთისა და ზემო რაჭის საწესჩვეულებო პოეზიის ზოგიერთი საკითხი“. — წიგნში: ხალხური პოეზია და პროზა, ქართული ფოლკლორი, ტ. 7, თბ., 1977.
57. ვირსალაძე ელ., ზანდუკელი ფ., გოგიჩაიშვილი მ., — ქართული ფოლკლორის მოკლედ ანოტირებული ბიბლიოგრაფია (1829-1901), თბ., 1973.
58. ზანდუკელი ფ., — ქართული საბავშვო ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1977.
59. თავისუფალი სვანი, — სახალხო დღესასწაულები სვანეთში, ესა (ხელნაწერი), M¹ 100.
60. თავისუფალი სვანი, — „სვანების ამოდმორწმუნებანი“. — „ივერია“, 1887, № 30.
61. თამუზის სიზმარი, თბ., 1969.
62. თანდილაეა ზ., — „ლაზარობა და „ქეკაცები“ აჭარაში“. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, ტ. 1, თბ., 1974.
63. თანდილაეა ზ., — „თეზის დასაფლავების ჩვეულება თრიალეთში“. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, ტ. 3, თბ., 1977.
64. თანდილაეა ზ., — „წყლის კულტი ქართულ ფოლკლორში“. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, ტ. 7, თბ., 1984.
65. თანდილაეა ზ., — „ღვთაება მესეფის მითოლოგიური სახის გაგებისათვის“. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, ტ. 8, თბ., 1986.
66. თედორაძე გ., — ხუთი წელი ფშავესურეთში, ტფ., 1930.
67. თეიმურაზ მეორე, — თხზულებათა სრული კრებული, თბ., 1939.
68. თუშეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1967.
69. თუშური პოეზია, თბ., 1962.
70. იმერეთი, მასალები იმერეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1978.
71. ინგოროყვა პ., — „ძველი ქართული წარმართული კალენდარი მე-5—8 საუკუნეების ძეგლებში“. — საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. 6, 1931, ტ. 7, 1933.
72. იოანე ბატონიშვილი, — „კალმასობა“, წიგნში: „ქართული პროზა“, ტ. 6, 1984.
73. კაცკასიური ხალხური პოეზია, თბ., 1959.
74. კაიშაური ლ., — მთიულური ტექსტები, თბ., 1978.
75. კალანდაძე გ., — ქართული ხალხური ბალადა, თბ., 1957.
76. კანდელაკი თ., — „23 აპრილი. გიორგობა სარკის წმ. გიორგის ეკლესიაზე“. — „დროება“, 1975, № 49.

77. კარბელაშვილი ი. — „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის მითოლოგიური ინტერპრეტაციისათვის. — წიგნში: „ლიტერატურული ძიებანი“, თბ., 1983.
78. დონ კრისტოფორო დე კასტელი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, თბ., 1977.
79. კედელაძე მ., — ახალი წელი და წლიური ციკლის სხვა დღეობები ს. გოგინაურში (მთიულეთი), ესა (ხელნაწერი), M¹ 49, 1942.
80. კეკელიძე კ., — ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 1, თბ., 1956.
81. კეკელიძე კ., — ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. 4, თბ., 1957.
82. კიკელიძე ი., — მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976.
83. კიკნაძე გ., — მეტყველების სტილის საკითხები, თბ., 1957.
84. კიკნაძე ზ., — „არწივი და ხამი სკნელი“. — „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1973, № 4.
85. კიკნაძე ზ., — შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1976.
86. კიკნაძე ზ., — „წარმართობა“ თუ ქრისტიანობა? — „მნათობი“, 1988, № 4.
87. კიკნაძე ზ., — ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.
88. კოლანავა ბ., — „ღვთაება ეობი“. — „ცისკარი“, 1981, № 6.
89. კოტეტიშვილი ე., — ხალხური პოეზია, თბ., 1961.
90. კოტეტიშვილი ე., — რჩეული ნაწერები, ტ. 2, თბ., 1967.
91. კოჭლავაშვილი მ., — „პოეტური სიმბოლიკა და ფოლკლორულ ჟანრთა ურთიერთმიმართების საკითხისათვის საგმირო და სატრფიალო ქებების ლირიკულ ლექსებში“. — ქართული ფოლკლორი, ტ. 13, თბ., 1983.
92. კოჭლავაშვილი მ., — „მუზის კულტის კვლევა ერთ ხალხურ ლექსში“, ქართული ფოლკლორი, ტ. 16, თბ., 1986.
93. კოჭლავაშვილი მ., — სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.
94. ლეკიანელი ა., — „წმინდა გიორგის ქართული კულტის საკითხისათვის“, — წიგნში: საენათმეცნიერო კრებული, თბ., 1979.
95. ლეონიძე გ., — ლექსები, თბ., 1978.
96. ლეონიძე გ., — „ნატურის ხე“, თბ., 1976.
97. ლომია ვ., — „ნის კულტისათვის საქართველოში“. — საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. 3, 1926.
98. მაღსურაძე ნ., — აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბ., 1971.
99. მაკალათია ს., — ფალოსის კულტი საქართველოში. — მიმომსილველი, სპ. საისტ. და საეთნ. საზოგადოება, ტფ., 1926.
100. მაკალათია ს., — ახალწელიწადი საქართველოში, თბ., 1927.
101. მაკალათია ს., — „ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში“. — საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. 3, 1927.
102. მაკალათია ს., — ხევი, ტფილისი, 1934.
103. მაკალათია ს., — თუშეთი, ტფ., საქართველოს გეოგრაფიული საზოგადოება, 1933.
104. მაკალათია ს., — ფშავი, ტფ., 1934.
105. მაკალათია ს., — თუშური ლექსები, თბ., 1937.
106. მაკალათია ს., — მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938.

107. შაკალათია ს., — სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., საქართველოს მხარეთმცოდნეობის საზოგადოება, 1941.
108. შაკალათია ს., — ატენის ხეობა, თბ., 1957.
109. შაკალათია ს., — თეძმის ხეობა, თბ., 1959.
110. შაკალათია ს., — კავთურას ხეობა, თბ., 1960.
111. შაკალათია ს., — ძამის ხეობა, თბ., 1961.
112. შაკალათია ს., — ფრონის ხეობა, თბ., 1963.
113. შაკალათია ს., — ლეხურის ხეობა, თბ., 1964.
114. შაკალათია ს., — ქსნის ხეობა, თბ., 1968.
115. შაკალათია ს., — ლიახვის ხეობა, თბ., 1971.
116. შაკალათია ს., — ხევესურეთი, თბ., 1984.
117. შაკალათია ს., — მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985.
118. შაკალათია ს., ბალიაური მ., — ხევესურელი დღესასწაულები, ესა (ხელნაწერი), M¹ 13, 1938.
119. შარგიანი — მასალები სიანური მულახის საზოგადოების და სხვა რელიგიური წესების შესახებ, ესა (ხელნაწერი), M¹ 9, 1935.
120. მგოსანი გლოვისანი, თბ., 1986.
121. მეგრელიძე ი., — „ლაზარობა აჭარაში“, — „კოროზი“, 1970, № 4.
122. მელიქიშვილი გ., — საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის, თბ., 1965.
123. მთაწმინდელი ზ., — „ზოგიერთი ჩვენი ამაოდ მორწმუნეობის წესები“. — „ღრობა“, 1882, № 173.
124. დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, თბ., 1964.
125. მსხალაძე ალ., — აჭარის საოჯახო-საწესჩვეულებო პოეზია, ბათუმი, 1969.
126. მცხეთური ხელნაწერი, თბ., 1981.
127. ნიჟარაძე ბ., — ისტორიკო-ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. 1, თბ., 1962.
128. ნოღაიდელი ჯ., — აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, თბ., 1967.
129. ნოღაიდელი ჯ., — ნარკვევები და ჩანაწერები, ტ. 1, ბათუმი, 1971.
130. ნოღაიდელი ნ., — „ხალხური საბავშვო თამაშობანი აჭარაში“ (მასალები): სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, ტ. 8, თბ., 1986.
131. არსენ ონიანი, — მითოლოგიისათვის, ესა (ხელნაწერი), M¹ 21, 1939.
132. თ. ალ.-ჯამბ. ორბელიანის ნაწერი, თბ., 1879.
133. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი, თბ., 1949.
134. სულხან-საბა ორბელიანი, — „სიბრძნე სიცრუისა“; დ. გურამიშვილი, „დავითიანი“, თბ., 1977.
135. ოჩიაური ალ., — ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი. ესა (ხელნაწერი), M¹ 16, 1938.
136. ოჩიაური ალ., — ფშაური ხალხური დღეობები, ესა (ხელნაწერი), M¹ 83, 1947—1950.
137. ოჩიაური თ., — ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.
138. ოჩიაური თ., — მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.

139. ოჩიაური თ., — ხევისთავი მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი). — მსე, ტ. 7, 1955.
140. პოეტის ათასი სტრიქონი, თბ., 1985.
141. პატარიძე რ., — ქართული ასომთავრული, თბ., 1980.
142. რობაქიძე ალ., — შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, ტ. 1, თბ., 1941.
143. რობაქიძე ალ., — მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბ., 1960.
144. რუხაძე ჯ., — ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ., 1966.
145. რუხაძე ჯ., — „მასალები მიწათმოქმედების ისტორიისათვის საქართველოში“, — მსე, ტ. 6, 1954.
146. რუხაძე ჯ., — „სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესო ნიღბები“, — მსე, ტ. 7., 1955.
147. რუხაძე ჯ., — „ძველი ქართული აგრარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი-ბერა“, — მსე, ტ. 9, 1957.
148. რუხაძე ჯ., — ხალხური აგროკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.
149. რუხაძე ჯ., — ბერეკობის ისტორიის შესწავლისათვის, „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის სერია, 1980, № 1.
150. რუხაძე ჯ., — ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, თბ., 1986.
151. სააღდგომოდ, Plebs — „ივერია“, 1894, № 82.
152. სამეგრელო, თბ., 1974.
153. სამუშაო კ., — ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები, მეგრული ნიმუშები, თბ., 1979.
154. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., საქართველოს საკათალიკოსოს გამოცემა, 1977; 1985.
155. საქართველოს სამოთხე, პეტერბურდი, პეტერბურდის სასულიერო აკადემია, 1882.
156. სახალხო დღესასწაულები და ღირსსახსოვარი დღეები საბჭოთა საქართველოში, თბ., 1958.
157. სახალხო პოეზია და მისი საპედაგოგო, საესთეტიკო და სამეცნიერო მნიშვნელობა, შედგენილი და გამოცემული მ. კელენჩერიძისაგან, ქუთაისი, ი. კილაძისა და ი. ხელაძის სტამბა, 1986.
158. სახოკია თ., — ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
159. სახოკია თ., — ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979.
160. სვანეთი, თბ., 1977.
161. სვანიძე გ., — ქართული ხალხური სიმღერები და მათთან დაკავშირებული თქმულებანი, თბ., 1957.
162. სვანური პოეზია, ტ. 1, შეკრიბეს ა. შანიძემ, ვ. თოფურიაშ, მ. გუჯეჩიანმა, თბ., 1934.
163. სირაძე რ., — სახისმეტყველება, თბ., 1982.
164. სიხარულიძე ქს., — „ამინდის რიტუალი და პოეტური შემოქმედება“. — „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1974, № 1.
165. სიხარულიძე ქს., — ქართული საბავშვო ფოლკლორი, თბ., 1938.
166. სიხარულიძე ქს., — „საწესო-კალენდარული პოეზია“. — წიგნში: ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, ტ. 1, თბ., 1960.
167. სიხარულიძე ქს., — „ქართული ხალხური ლირიკის სიმბოლიკის საკითხები“. — წიგნში: ქს. სიხარულიძე, ნარკვევები, ტ. 1, თბ., 1958.

168. სიხარულიძე ქს., — ქართული ფოლკლორის ისტორიის და თეორიის საკითხები, თბ., 1976.
169. სიხარულიძე გ., — ხალხური სიტყვიერების შესწავლა საბჭოთა საქართველოში (1921—1941), დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად (ხელნაწერი), თბ., 1986.
170. სონღულაშვილი ჯ., — მასალები ქართული ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1964.
171. სურგულაძე ირ., — „ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკლადი და აღდგენადი ღვათებები)“ — მსე, ტ. 19, 1978.
172. სურგულაძე ი., — ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.
173. ტაბიძე გ., — რჩეული, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1982.
174. უმიკაშვილი ბ., — ხალხური სიტყვიერება, ტ. 1, თბ., 1964.
175. უმიკაშვილი ბ., — ხალხური სიტყვიერება, ტ. 2, თბ., 1964.
176. უმიკაშვილი ბ., — ხალხური სიტყვიერება, ტ. 4, თბილისი.
177. ფშაგ-ხეცსურული პოეზია, შეკრებილი ალ. ოჩიაურის მიერ, თბ., 1970.
178. ქართველმთხელთა ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი), თბ., 1958.
179. ქართული ხალხის სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა, თბ., 1964.
180. ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, თბ., 1955.
181. ქართლის ცხოვრება, ტ. 2, თბ., 1959.
182. ქართულ კილო-თქმათა ლექსიკონი, თბ., 1974.
183. ქართული ლექსების ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1965.
184. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1986.
185. ქართული ლიტერატურის ისტორია (ქრესტომათიით), ტ. 1, შედგენილი მ. კე-ლენჯერაძის მიერ, ქუთაისი, 1920.
186. ქართული ხალხური ზღაპრები, თბ., 1974.
187. ქართული ხალხური მუსიკის კილო, მელოდია და რიტმი, თბ., 1983.
188. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, ნაკვეთი 1, თბ., 1972.
189. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, ნაკვეთი 2, თბ., 1973.
190. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 2, ნაკვეთი 2, თბ., 1975.
191. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 5, თბ., 1976.
192. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 6, თბ., 1978.
193. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 7, თბ., 1979.
194. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 8, თბ., 1978.
195. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 10, თბ., 1983.
196. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 11, თბ., 1984.
197. ქართული ხალხური პოეზიის მასალები (მეგრული ნიმუშები), თბ., 1971.
198. ქართული ხალხური სიტყვიერება, ეჭვთიმე თაყაიშვილის რედაქციით, თბ., საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოება, 1916.
199. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, პოეზია, ტ. 1, თბ., 1975.
200. ქიზიყის პოეტური ფოლკლორი, თბ., 1940.
201. ქიქოძე მ., — გურია (კალანდა), ესა (ხელნაწერი), M¹ 10, 1936.
202. ქიქოძე, — გარდაფხაძე, — ხალხური დღეობები რაჭა-ლეჩხუმში, ესა, (ხელნაწერი), M¹ 89, 1950.

203. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი თ., — საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები, თბ., 1976.
204. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს., — რას გვიამბობენ ძველი ბერძნები საქართველოს შესახებ, თბ., 1964.
205. ყ ი ფ შ ი ძ ე ი., — ჰანური ტექსტები, ტფ., 1939.
206. შ ა მ ი ლ ა ძ ე ვ., — ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969.
207. შ ა ნ ი ძ ე აკ., — ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1, ხევსურული, ტფ., 1931.
208. შ ა ნ ი ძ ე აკ., — ქართული კილოები მთაში, ტ. 1, თბ., 1984.
209. შ ე ნ გ ე ლ ი ა მ., — უძველესი კოლხურ-იბერიული მედიცინა, თბ., 1979.
210. „შვიდმთისობა საქართველოში“. — „დროება“, 1875, № 59.
211. ჩ ი მ ა კ ა ძ ე ნ., — „თავისუფალი სვანეთი“, — ძველი საქართველო, ტ. 2, განყ. 4, ტფ., 1911—1913.
212. ჩ ი ტ ა ი ა გ., — „ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში“. — საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. 4, 1927.
213. ჩ ა ქ ო ვ ა ნ ი მ., — ქართული ებოსი, ტ. 1, თბ., 1959.
214. ჩ ა ქ ო ვ ა ნ ი მ., — ქართული ებოსი, ტ. 2, თბ., 1965.
215. ჩ ა ქ ო ვ ა ნ ი მ., — ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, ტ. 1, თბ., 1975.
216. ჩ ა ქ ო ვ ა ნ ი მ., — ხალხური შემოქმედების ისტორიისა და თეორიის საკითხები, თბ., 1986.
217. ჩ ო ხ ე ლ ი ს., — ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულებები და პოეტური ფოლკლორი, დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად (ხელნაწერი), თბ., 1979.
218. ჩ ხ ე ი ძ ე ჯ., — შრომის პოეზია ქართულ ფოლკლორში, ბათუმი, 1973.
219. ჩ ხ ე ნ კ ე ლ ი თ., — ტრაგიკული ნიღბები, თბ., 1971.
220. ჩ ხ ი კ ვ ა ძ ე გრ., — ქართველი ხალხის უძველესი სამუსიკო კულტურა, თბ., საქ. სსრ მუსიკის ფონდი, 1948.
221. ც ა ნ ა ე ა აზ., — ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, თბ., 1970.
222. ძველი საქართველო, ტ. 1, განყ. 4, ტფ., ელექტრომზებუდავი „ძმობისა“, 1909.
223. ძველი საქართველო, ტ. 2, განყ. 5, ტფ., 1911—1913.
224. ძველი საქართველო, ტ. 3, განყ. 2, ტფ., 1913—1914.
225. წ ე რ ე თ ე ლ ი ა კ ა კ ი, — თხზულებანი, თბ., 1980.
226. წ ე რ ე თ ე ლ ი გ., — „ბერიკაობა“. — „კვალი“, 1893, № 5.
227. წ ე რ ე თ ე ლ ი გ., — „ყვენობა“. — „კვალი“, 1893, № 6.
228. წ უ ლ ა ძ ე აზ., — ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971.
229. ჭ ა ვ ჭ ა ვ ა ძ ე ი ლ ი ა, — თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად; ტ. 4, თბ., 1955.
230. ჭ ე ლ ი ძ ე გ., — დრამატული პლასტები მაგიურ ცერემონიაში“. — ქართული ფოლკლორი, ტ. 10, თბ., 1981.
231. ჭ ი ნ ჭ ა რ ა უ ლ ი ალ., — ხევსურეთის თავისებურებანი, თბ., 1960.
232. ხალხური სიბრძნე, ტ. 3, თბ., 1964.
233. ხალხური სიბრძნე, ტ. 4, თბ., 1965.
234. ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1972.
235. ხალხური სიტყვიერების მასალები, ტ. 1, შეკრებილი ჯ. სონდულაშვილის მიერ, თბ., 1955.
236. ხალხური სიტყვიერების მასალები, ტ. 2, შეკრებილი ჯ. სონდულაშვილის მიერ, თბ., 1957.

237. ხაჩანაშვილი ალ., — ქართული სიტყვიერების ისტორია, ტფ., „შრომა“, 1904.
238. ხიზანიშვილი ნ., — ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
239. ჩაგოდნიშვილი თ., — ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან თბ., 1968.
240. ჩაეახიშვილი ივ., — ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბ., 1938.
241. ჩაეახიშვილი ივ., — ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, ტ. 1, საქართველოს, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პრობლემები, თბ., 1950.
242. ჩაეახიშვილი ივ., — ტ. 1, 1979.
243. ჩაეახიშვილი გ., — ანთროპომორფული პლასტიკა წარმართული ხანის საქართველოში, თბ., 1984.
244. ჩანაშვილი მ., — საინგილო. — ძველი საქართველო, ტ. 2, განყ. 4, ტფ., 1911—1913.
245. ჩანელიძე დ., — ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948.
246. ჩანელიძე დ., — ქართული თეატრის ისტორია, თბ., 1983.
247. ჩანელიძე დ., — „სამაია“. — „ლიტერატურული საქართველო“, 1984, 30 ნომბერი.
248. ჩაფარიძე იო., — „ქართველ ტომთა ეთნიკური ისტორიის საკითხისათვის, თბ., 1976.
249. ჭორჩაძე ბ., — ლექსები, პოემები, მოთხრობები, წერილები, თბ., 1986
250. ჰომეროსის ჰიმნები, თბ., 1982.
251. Абрамян Я. Я. Первобытный праздник и мифология, Ереван, 1983.
252. Авдеев А. Д. Происхождение театра, Москва—Ленинград, 1959.
253. Автамонов Я. А. «Символика растений». — Журнал министерства народного просвещения, С-Пб., 1902, № 11.
254. Алексеев В. М. В старом Китае. М., 1958.
255. Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970.
256. Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I. Сборник отделения русского языка и словесности Имперской АН, т. 74. С-Пб., 1903.
257. Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. 2. Сборник отделения русского языка и словесности Имперской АН, т. 75. С-Пб., 1905.
258. Античная балканистика. М., 1987.
259. Ардзნიба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
260. Армянский фольклор. М., 1967.
261. Арсеньев Н. С. «Плачь по умирающем божестве». — Этнографическое обозрение, 1913, № 1—2.
262. Ахиев Чох. «Ингуши». — Сборник сведений о кавказских горцах, т. 7, 1875.
263. Ахмедов Р. Весенний Календарно-обрядовый фольклор таджиков. Автореферат кандидатской диссертации. Душанбе, 1972.
264. Вакрадзе Д. Археологическое путешествие по Гурии и Адчаре. СПб., 1878.

265. Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис, 1933.
266. Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.
267. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1966.
268. Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975.
269. Бендукидзе Н. А. «Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели». — В книге: Кавказско-ближневосточный сборник, т. 4, Тбилиси, 1973.
270. Берзенов Н. «Кееноба». — «Кавказ», 1850, № 28.
271. Берзенов Н. «Кудиноба». — «Кавказ», 1850, № 33.
272. Берзенов Н. «Чона» (Из деревенских нравов грузин). — «Кавказ», 1854, № 24.
273. Бибиков С. Н. «Культовые женские изображения раннеземледельческих племен Юго-Восточной Европы». — Советская археология, 1951, № 15.
274. Бикерман Э. Хронология древнего мира. М., 1976.
275. Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин, т. I. Петроград, 1916.
276. Брегадзе Н. А. Очерки по агроэтнографии Грузии. Тбилиси, 1982.
277. Бринкер М. Страдающий бог в религиях древнего мира. С.-Пб., 1909.
278. Будущая грузинская писательница. — «Кавказ», 1854, № 56.
279. Бэешу И. М. Молдавская новогодняя поэзия. Автореферат кандидатской диссертации. Кишинев, 1978.
280. Бюнинг Э. Ритмы физиологических процессов. М., 1961.
281. Бюхер К. Работа и ритм. М., 1923.
282. Варпекс Б. В. История античного театра. М.—Л., 1940.
283. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
284. Вейденбаум Е. «Священные роши и деревья у кавказских народов». — ИКОИРГО, 1878, т. 5.
285. Велецкая Н. И. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
286. Вердеревский Е. «О народных праздниках и праздничных обычаях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе» — «Кавказ», 1985, № 1—10.
287. Веселовский А. Н. «Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности». — Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1894, февраль.
288. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
289. Виноградов Г. Русский детский фольклор, т. I. Иркутск, 1930.
290. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
291. Вундт В. Миф и религия. СПб., 1912.
292. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. I. Тбилиси, ТГУ, 1984.

293. Геи В. Культурные растения и домашние животные. Спб., 1872.
294. Горький М. О литературе. М., 1961.
295. «Грузинские народные праздники». — «Кавказ», 1878, № 229.
296. Гулисов З. «Об игрушках, играх и разных детских забавах, встречающихся в Грузии». — СМОМПК, 1886, № 5, отд. 2.
297. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
298. Гурский А. И. Белорусские зимние песни, коляды и щедровки. Автореферат кандидатской диссертации. Минск, 1978.
299. Гусев В. Е. Истоки русского народного театра. Л., 1977.
300. Дарбиниеце Я. Циклы латышских аграрно-календарных песен в аспекте сравнительного анализа. Рига, 1973.
301. Джанашвили М. «Картвельские поверия». — СМОМПК, 1893, № 17, отд. 2.
302. Джанашвили М. «Абхазия и абхазцы». — ЗКОИРГО, 1894, т. 16.
303. Джанаридзе Г. «Народные праздники, обычаи и поверия рачинцев». — СМОМПК, 1896, № 21, отд. 2.
304. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
305. Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978.
306. Жуковский П. М. Культурные растения и их сородичи. Л., 1971.
307. Званбай. «Очерк абхазской мифологии». — «Кавказ», 1867, № 74.
308. Зеленин Д. «Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов». — Труды Института антропологии, археологии, этнографии, М.—Л., 1937, т. 15, вып. 2.
309. Зелинский. «Этнографические очерки из быта армян». — СМОМПК, 1882, № 2, отд. 6.
310. Земцовский И. И. «Песни, исполняющиеся во время календарных обходов дворов у русских». — Советская этнография, 1973, № 1.
311. Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975.
312. Иванов В. Дионис и прадионисство. Баку, 1923.
313. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
314. Иванов В. В. Чет и нечет. М., «Советское радио», 1978.
315. Имайкина В. Л. Мордовская обрядовая календарная поэзия. Автореферат кандидатской диссертации. Тарту, 1971.
316. Иоакимов А. «Из этнографического дневника. Вызывание солнца». — СМОМПК, 1890, № 9, отд. 2.
317. Ионова Ю. В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее. М., «Наука», 1982.
318. История первобытного общества. М., 1983.
319. История древнего мира. М., 1952.
320. Кагаров Е. Е. Религия древнего Египта. Спб., 1906.
321. Кагаров Е. Е. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. Спб., 1913.
322. Кагаров Е. Е. Религия древних славян. М., Княжество «Практические знания», 1918.

323. Кагаров Е. Е. «К вопросу о классификации народных обрядов». — Доклады АН СССР, 1928 (Отдельный оттиск).
324. Кагаров Е. Е. Религия умирающего и воскрешающего бога. Л., «Красная газета», 1929.
325. Калашев Н. «Местечко Сальяны Джевадского уезда Бакинской губернии. Праздники и обычай». — СМОМПК, 1886, № 5, отд. 1.
326. Калашев А. «Вардавар». Татарские тексты (пер. А. Калашев, А. Иоакимов). — СМОМПК, 1894, № 18, отд. 2.
327. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981.
328. КОИОСЗА. М., 1985.
329. КОИОСЗЕ. Зимние праздники. М., 1973.
330. КОИОСЗЕ. Весенние праздники. М., 1977.
331. КОИОСЗЕ. М., 1983.
332. Карельское народное поэтическое творчество. Л., 1982.
333. Кейпнер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
334. Кипшидзе И. Грамматика мингрельского (иверского) языка. СПб., 1914.
335. Китова С. А. Традиционная поэзия весене-летних календарных обрядов волинского полесья. Автореферат кандидатской диссертации. Киев, 1976.
336. Клиндер В. Животное в античном и современном суевении. Киев, 1911.
337. Колпакова И. П. Русская народная бытовая песня. М.—Л., 1926.
338. Коккяра Дж. История фольклористики в Европе. М., 1960.
339. Кравцов Н. И., Лазутии С. Г. Русское устное народное творчество. М., «Высшая школа», 1983.
340. Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни. М., «Высшая школа», 1982.
341. Латышев В. В. Очерк греческих древностей, ч. 2. СПб., 1899.
342. Левн-Брюль Л. Первобытное мышление. Л., «Атеист», 1930.
343. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
344. «Летние обычаи и туземные праздники». — «Кавказ», 1853, № 42.
345. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
346. Маккуин Дж., Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983.
347. Мамаладзе Т. «Народные обычаи и поверья гурийцев». — СМОМПК, 1893, № 17, отд. 2.
348. Марр Н. Боги языческой Грузии по древне-грузинским источникам. СПб., 1901.
349. «Масляница у грузин». — «Кавказ», 1846, № 6.
350. Матье М. Э. Мифы древнего Египта. Л., Гос. эрмитаж, 1940.
351. Машурко. «Из областей народной фантазии и быта». — СМОМПК, 1894, № 18, отд. 3.
352. Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса, 1986.

354. Мелетинский Е. М. «Структурная типология и фольклор». — В кн.: М., Контекст, 1973.
355. Мелик-Пашаев К. В. Некоторые вопросы культа Анаит в новейшем толковании. Автореферат кандидатской диссертации. Ереван, 1952.
356. Мелик-Шахназаров. «Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда». — СМОМПК, 1893, № 17 отд. 2.
357. Меликишвили Г. А. Наир-Урарту. Тбилиси, 1954.
358. Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Автореферат кандидатской диссертации. Тбилиси, 1972.
359. Мингрельские этюды, вып. I. Собрал Ал. Цагарели. СПб., 1880.
360. Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., «Наука», 1986.
361. Мифы народов мира, т. 1, М., «Советская энциклопедия», 1980.
362. Мифы народов мира, т. 2, М., «Советская энциклопедия», 1982.
363. Морган Л. Г. Древнее общество. Л., 1934.
364. Немировский А. И. От мифа к истории. М., 1983.
365. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
366. Пайнекук А. История астрономии. М., 1966.
367. Переваленко В. «Бослоба». — «Кавказ», 1850, № 25.
368. Переваленко В. «Гочис хутшабати». — «Кавказ», 1850, № 50.
369. Покровский Е. «Детские игры и забавы в некоторых станицах Кубанской и Терской областей». — СМОМПК, 1883, № 5, отд. 2.
370. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
371. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883.
372. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков. Издание М. В. Потебня, 1914.
373. Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.
374. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
375. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976.
376. Путилев Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
377. Путилев Б. Н. Миф-обряд-песня Новой Гвинеи. М., «Наука», 1980.
378. Радде Г. «Хевсурия и хевсуры». — ЗКОИРГО, 1881, № 11.
379. Ранние земледельцы. Л., 1980.
380. Реальный словарь классических древностей Фр. Любкера. СПб., Издание товарищества М. О. Вольф, 1888.
381. Рейнак С. «Орфей». М., 1919.
382. Религиозные обряды Осетии, ингушей и их соплеменников при разных случаях. — Сборник газеты Кавказ. 1846. Второе полугодие.
383. Религия и мифология народов восточной и южной Азии. М., 1970.
384. Розов А. Н. Песни русских и зимних календарных праздников. Автореферат кандидатской диссертации. Л., 1978.
385. Руденко М. Б. Курдская обрядовая поэзия. М., 1982.
386. Рыбаков Б. А. «Язычество древней Руси». М., 1987.
387. Рыбаков Б. А. «Космогония и мифология земледельцев энеолита». — Советская археология, 1965, № 1, № 2.

388. Сванские поверья. — СМОМПК, 1902, № 31, отд. 4.
389. Селешников С. И. История календаря и хронология. М., 1977.
390. Скродянис С. А. Литовский календарно-обрядовый фольклор. Автореферат кандидатской диссертации. Вильнюс, 1968.
391. Сливницкий И. «Цвет миндальных деревьев». — «Кавказ», 1850, № 23.
392. Снегирев И. Л., Францов Ю. П. Древний Египет, Л., 1983.
393. Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. I. М., 1837.
394. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
395. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., «Наука», 1972.
396. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — нач. XX вв.). М., 1979.
397. Соколова В. К. Особенности календарных обрядовых песен восточных и южных славян. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983.
398. Сохадзе А. К. Из истории хозяйственного быта грузинского народа (рачинское бослоба). Автореферат кандидатской диссертации. Тбилиси, 1955.
399. Степанов И. С. «Некоторые туземные игры в г. Ахалцихе». — СМОМПК, 1886, № 5.
400. Степанов М. Л. Народные праздники на Святой Руси. СПб., 1899.
401. Странник. Этнографическая картинка. Моление о дожде в Кахети. — «Кавказ», 1903, № 244.
402. Сумцов Н. О. Культурные переживания. Киев. Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1980.
403. Сургуладзе Н. Святой Георгий в грузинских религиозных верованиях. — В сб.: I международный симпозиум, посвященный грузинскому искусству. Тбилиси, 1983 (Отдельный оттиск).
404. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
405. Текст: семантика и структура. М., 1983.
406. Тепцов Я. «Из быта и верований мингрельцев». — СМОМПК, 1894, № 18, отд. 3.
407. Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1848 (ч. 4).
408. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
409. Тульцева Л. А. Современные праздники и обряды народов СССР. М., 1985.
410. Тураев Б. А. Древний Египет. Петроград, 1922.
411. Тураев Б. А. Классический Восток, т. I. Л., 1924.
412. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
413. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
414. Фольклорный театр народов СССР. М., 1985.
415. Фольклор и этнография. Л., 1970.
416. Фольклор и этнография. М., 1974.
417. Фольклор и этнография. М., 1982.
418. Фольклор и этнография. М., 1982.

419. Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.
420. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.
421. Франц-Каменецкий И. Г. «Вода и огонь в библейской поэзии». — Яфетический сборник, 1925, т. 3.
422. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра (Тезисы докторской диссертации). Л., 1935.
423. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1976.
424. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь М., 1983.
425. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.
426. Фрэзер И. Г. Фригийский культ Аттиса и христианство. М., 1924.
427. Хаханашвили А. С. Очерки по истории грузинской словесности, вып. 1. М., 1895.
428. Цередиани Д. В. Основные жанры сванской народной поэзии. Автореферат кандидатской диссертации. Тбилиси, 1971.
429. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.
430. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря 16—19 веков. М., 1957.
431. Чохели С. Г. Грузинские свадебные обряды и поэтический фольклор. Автореферат кандидатской диссертации. Тбилиси, 1979.
432. Чурсин Гр. «Кавказские заметки. Батонеби». — «Кавказ», 1903, № 53.
433. Чурсин Г. «Борьба с градом в Кахетии». — «Кавказ», 1903, № 233.
434. Чурсин Гр. «Маслепица у кавказских народов». — «Кавказ», 1903, № 42.
435. Чурсин Г. Этнографические очерки Кахетии. Земледельческие обычаи. — «Кавказ», 1903, № 253.
436. Чурсин Г. «Чиakoкoнa». — «Кавказ», 1903, № 87.
437. Чурсин Г. Ф. «Народные обычаи и верования в Кахетии». — ЗКОИРГО, 1905, № 25.
438. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
439. Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977.
440. Эпитет в Русском народном творчестве. М., 1980.
441. Эристов Р. Д. «Лазаре». — «Кавказ», 1847, № 10.
442. Эристов Р. «Признаки весны. — Царство кукушек. Происхождение сов». — «Кавказ», 1849, № 18.
443. Эристов Р. «Замечания на статью г. Берзенова, помещенную в фельетоне № 24 «Кавказа». — «Кавказ», 1854, № 50.
444. Эристов Р. «Маскарад грузинской черны». — «Кавказ», 1849, № 16.
445. Этимология — 1970. М., 1972.
446. Яворский Ю. А. Omne vivum ex ovo. Киев, 1909.
447. Яцунок Е. И. Русские хороводные песни. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1977.
448. Antologia Lyrica sive lyricorum Graccorum veterum, ed Th. Bergk-Hijler Lipsiae, In Aedibus B. G. Teubneri, 1913, 388 S.
449. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. W. H. Roscher, Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner, B. 1—8, 1977—1988.

450. J. Dulaure, Des divinités génératrice du culte du Phallus. Paris, Dantou, 1805, 428 p.
451. G. Dumézil, Le festin d'immortalité, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1924, 318 p.
552. Mircea Eliade, Kosmos und Geschichte. Düsseldorf, Diederichs Verlag, 1953, 148 S.
453. Formen der „Volkpoésie“ von Hermann Bausinger, Berlin, Erich Schmitt Verlag, 1968, 312 S.
454. Georg von Gynz—Rekowski. Der Festreis des Jahres. Berlin, Union Verlag, 1985, 256 S.
455. Johannes Leopold. Sterbende und auferstehende Götter. Leipzig. A. Deichertsche Ferlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, 1923, 82 S.
456. Wilhelm Mannhardt. Wald—und Feldkulte. Erste Band. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 645 S.
457. Wilhelm Mannhardt. Wald—und Feldkulte. Zweite Band. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 359 S.
458. A. Moret. Mystères Egyptien. Paris, Librairie Armand Colin, 1923 326 p.
459. Nilsson Martin P. Griechische Feste. Druck und Verlag von B. C. Teubner in Leipzig, 1906, 490 S.
60. Ovidius. Fasti. Leipzig. BG3 B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1978, 185 S.
461. Paris G. „Les origine de la poésie lyrique en France au moyen âge“. Extraits du Journal des Savants. Paris. Imprimerie National, 1892, 63 p.
462. Römische Mythologie von L. Preller. B. 1 Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1881, 455 S; B. 2, 1883, 490 S.
463. Charles Vallays. Le Culte et les fêtes d'Adonis—Thammouz dans l'Orient antique. Paris, Ernest—Leroux éditeur. 1904, 304 p.
464. Werner Dankert. Symbol, Metapher, Allegorie im Lied der Völker. GmbH Bonn—bad Godesbery, Verlag für systematische Musikwissenschaft. B. 1—4, 1976, 1984 S.
465. Georges Charachidzé. Les systèmes religieux de la Georgie païenne, Paris, 1968.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თავი I. კარდაკარ რიტუალური ჩამოვლის ლექს-სიმღერები	12
თავი II. კალენდარული საწესჩვეულებო ციკლის მაგიური რიტუალების პოეტური ტექსტები (შელოცვები)	32
თავი III. საფერხულო პოეზია	78
თავი IV. ლირიული ლექსები	104
ბოლოთქმა	125
შენიშვნები	128
შემოკლებათა განმარტება	133
ლიტერატურა	134

დაიბეჭდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4897

გამომცემლობის რედაქტორი დ. ლეჟავა
მხატვრული რედაქტორი ლ. ლომთაძე
ტექნიკური რედაქტორი ქ. ლილუაშვილი
კორექტორი ნ. მაჩაიძე

გადაეცა წარმოებას 16.12. 1992; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 6.8. 1993;
ქალაქის ზომა $60 \times 84^{1/16}$; ქალაქი № 2; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 9.5;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.16;

ტირაჟი 1000;

შეკვეთა № 1451;

ჟასი სახელშეკრულებო

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19

საქართველოს მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., 19
Типография АН Грузии, Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19

Гиоргадзе Марина Шотаевна

**ГРУЗИНСКАЯ НАРОДНАЯ КАЛЕНДАРНАЯ
ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ**

(на грузинском языке)

**ТБИЛИСИ
«МЕЦНИЕРЕБА»
1993**