

ჯუდიეტა ჩუნაძე

ბუნების ძაღთა აღორძინების
ნადნური დღესასწაული
საქართველოში

ბერიკაობა-ყუენობა



თბილისი
1999

ა. 9211
კ. 2148 221
რ. 07

წიგნში „ბუხების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში“ (ბერეკაობა-ყეცნობა), ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე ახდებულად არის გააზრებული დღესასწაულის ზოგიერთი ეპისოდი, გამოვლენილია მათი ტოპოლოგიური პარალელები, წარმომავლობა, პოპულარობა, კავშირი მითოლოგიაში აღწერილ მსგავს დღესასწაულებთან და ის სპეციფიკური ნიშნები, რომლებითაც ბერეკაობა-ყეცნობა განსხვავდება ბერძნულ-რომულ სამკაროსა და ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში არსებული ანალოგიური დღესასწაულებისაგან, რაც საკუთრივ ქართულ წიაღებზე წარმოქმნილად მიგვაჩნია.

წიგნი გაკეთებულია ეთნოლოგების, არქეოლოგების, ისტორიკოსების, სტუდენტთა ახალგაზრდობისა და კულტურის ისტორიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

On the basis of an analysis of ethnographic material, this book – The Folk Festival of the Revival of the Powers of Nature in Georgia (Berikaoba-Qecnoba) – presents a novel interpretation of some episodes of the festival; light is shed on their typological parallels, provenance, popularity, links with similar festivals described in mythology, as well as the specific features distinguishing berikaoba-qecnoba from analogous festivals found in the Greco-Roman world and countries of the Ancient East, leading the author to presume the properly Georgian origin of the festival studied.

Readership: ethnologists, archaeologists, historians, students and persons interested in questions of the history of culture.

რედაქტორები: თ. ოჩიაიშვილი
ბ. ხაზარაძე
ი. სურგულაძე

რეცენზენტები: შ. შერვაშიანი
რ. თოფჩიშვილი

0505000000
M607(06)-99

წ. გ. რეხაძე, 1999

ISBN 99928-51-17-1

ავტორისაგან

ნაშრომი ძირითადად ეყრდნობა 1947-1949 წლებში ქართლში, კახეთსა და სამცხე-ჯავახეთში, ხოლო 1952 წელს თეთრი წყაროს რაიონში ჩვენ მიერ მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ მასალას. ამ თემაზე ველზე მუშაობას 1985 წლამდე ვაგრძელებდით, მაგრამ ახალი მასალის მოძიება თანდათან გაძნელდა. დღესასწაულში ძველი პლასტების მიკვლევა, ვფიქრობთ, დაგვიანებულიც არის. მასალას ვაფიქსირებდით ვ. ბარდაველიძის მიერ ორმოციან წლებში შედგენილი პროგრამის (გამოქვეყნდა 1988 წელს) საფუძველზე, ჩვენ მიერ მომზადებული კითხვარის გამოყენებით. კითხვარი გზადაგზა ივსებოდა ავტორის მიერ. ცნობებს ეკრებდით არა მარტო აღნიშნულ დღესასწაულზე, არამედ აგრარულ კულტებთან დაკავშირებულ ყველა წეს-ჩვეულებაზე კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის გამოყენებით. ყოველივე ამის წყალობით, დღესასწაულის შესახებ საკმაოდ მნიშვნელოვანი ინფორმაცია დაგროვდა.

ნაშრომში გამოყენებულია ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის მატერიალური კულტურის და სამეურნეო ყოფის ეთნოგრაფიული განყოფილების არქივში დაცული მასალები M^1 , M^2 , M^3 . განსაკუთრებით საყურადღებოა სვანური ტექსტები, რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებული დღესასწაულის სხვა ვარიანტებთან შედარებით არქაული სახით არის მოღწეული. ამან შესაძლებლობა მოგვცა, უფრო ფართოდ განგვეხილა საძიებელი საკითხები და ისინი შეგვესწავლა არა მხოლოდ სვანური, არამედ მთელი საქართველოს აგრარული დღესასწაულის შესახებ არსებული მასალის კონტექსტში.

წინამდებარე ნაშრომი, რომელიც 1954 წელს დასრულდა, ამჟამად წარმოდგენილია რედაქციული ცვლილებებით. მასში გათვალისწინებულია შემდგომი პერიოდის კვლევის შედეგები და რამდენადაც ზემოხსენებული თემატიკის შესწავლას კარგა ხანია მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ჩვენ მიერ სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებულ სტატიებში, მათი შინაარსის ნაწილობრივი ასახვაც შეეძელით.

ცალკე გამოვეყავით თბილისური ბერიკაობა-ყვენობა. მკითხველი ჩვენეულ მასალასთან ერთად, რომელიც 1981-1982 წლებში ძველი თბილისის უბნებში იქნა შეკრებილი, გაეცნობა პრესაში გამოქვეყნებულ კორესპონდენციებსაც თბილისურ ბერიკაობა-ყვენობაზე. გამოყენებულია აგრეთვე ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის, ხელოვნების მუზეუმისა და თეატრალური მუზეუმის ხელნაწერები, ფოტომასალა და კოლექციები.

ველზე შეკრებილი იმ მასალის სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოსვლის შემდეგ, რომელიც შობა-ახალი წლის ციკლს, აღორძინება-ნაყოფიერების, სიუხვისა და კიდევ არაერთ საყურადღებო აგრარულ თუ კვდომა-აღდგენის, მიცვალებულსა და გვაღვა-დღეგმასთან დაკავშირებულ დღესასწაულსა და წეს-ჩვეულებას მოიცავს, ახლებურად დადგება ამ დღესასწაულის შესწავლის მრავალი ასპექტი. ჩვენი მიზანია, აღნიშნული მრავალრიცხოვანი, მრავალმხრივი და უტყუარი მასა-

ლის საფუძველზე, რომელიც ძირითადად მოიცავს პერიოდს XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან XX საუკუნის პირველი ნახევრის ჩათვლით, წარმოვადგინოთ დღესასწაულის სრული სურათი ყველა კუთხის თავისებურებათა ჩვენებით, რაც ახალი მეცნიერული დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას იძლევა. იმ ვარიანტების მიხედვით, რომლებიც საუკეთესო მთხრობლებისაგან არის ჩაწერილი, ბერიკაობა-ყეენობა რამდენიმე ეპიზოდისაგან შემდგარი ხანგრძლივი დღესასწაულია; იგი რამდენიმე დღე გრძელდებოდა. ერთი კვირა (ზოგჯერ ნაკლები) ბერიკაობას განეკუთვნება, ხოლო მეორე დღე – ორშაბათი, დიდი მარხვის პირველი დღე – ყეენობას. ყეენობის გამართვა მაშინ დაიწყო, როდესაც ის დროთა განმავლობაში ბერიკაობის სიუჟეტებთან ერთად ისტორიული მოვლენების ამსახველ დღესასწაულად გამოიკვეთა.

წინამდებარე ნაშრომში შევეცადეთ გამოვლენილი ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე ახლებურად გაგვეზრებინა ბერიკაობა-ყეენობის ზოგიერთი ეპიზოდი (თუმცა დარჩა მთელი რიგი საკვლევი საკითხები – ტრავერსტიზმი, ფერხული და სხვა, რომლებსაც ამჯერად არ შევხებივართ), გამოგვევლინა მათი ტიპოლოგიური პარალელები, წარმომავლობა, პოპულარობა; წარმოგვეჩინა მისი ორგანული კავშირი მითოლოგიაში აღწერილ მსგავს დღესასწაულებთან და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, ის სპეციფიკური, ინდივიდუალური ნიშნები, რომლებითაც ბერიკაობა-ყეენობა განსხვავდება ბერძნულ-რომაულ სამყაროსა და ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში არსებული ანალოგიური დღესასწაულებისაგან. ეს განსხვავება ჩვენ საკუთრივ ქართულ ნიადაგზე წარმოქმნილად მიგვაჩნია.

წიგნში წარმოდგენილი საკითხების ერთნაირი სიღრმით შესწავლა ძნელდება, მაგრამ რაც შეეძლია, ვიმედოვნებთ, ისიც გარკვეულ სარგებლობას მოუტანს ეთნოლოგებსა და დღესასწაულის გაცნობით დაინტერესებულ პირებს.

შესავალი

ბერიკაობა-ყვენობა ბუნების აღორძინებისა და აგრარული კულტმსახურებისათვის განკუთვნილი მრავალდღიანი სხვადასხვა ეპიზოდისაგან შემდგარი დღესასწაულია. იგი შეიცავს როგორც წმინდა რელიგიურ, ისე ზამთრისა და გაზაფხულის უნივერსალური მითოსისა და რთული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენების დანაშრევებს. ყველაფერი ეს ჯერ კიდევ რამდენიმე ათასი წლის წინ ჩამოყალიბდა ბუნების კვდომა-აღორძინების მისტერიის სახით, რომლის იდეა ყოველ ეთნოსსა და რეგიონში გარკვეული ვერსიით იყო წარმოდგენილი. ცალკეული ვარიანტების აგებულებასა და რიტუალურ სიმბოლიკაში გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ადგილობრივი წარმოდგენები; ამიტომ იქნა საუკუნეების მანძილზე შემონახული ეს ხალხური დღესასწაული ერთი წარმმართველი იდეითა და უაღრესად თავისებური, მრავალფეროვანი მხატვრული სახეებით.

ყველაფერმა ამან სადღეისოდ დაკარგა კონკრეტული საკულტო შინაარსი, მაგრამ მაინც შეინარჩუნა გარკვეული მნიშვნელობა, რაც ამ წესების სავალდებულო შესრულებითა და მათდამი მოკრძალებული დამოკიდებულებით გამოიხატება. როგორც ყოფითი მასალიდან ჩანს, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში: ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში ბერიკაობა ზამთრობით, ახალ წელს, იმართებოდა, ხოლო საქართველოს ბარსა და სვანეთში — გაზაფხულზე. ძველ საქართველოში, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ვრცელი რედაქციის მიხედვით, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ნაწილს შეადგენს, ახალი წელი გაზაფხულზე იწყებოდა. აქ ნათქვამია: „და გამოვედით არეთა სომხითისათა სამოთხესა მას: თრდატ მფვისასა იგინი მოიკლნეს მუნ: თთვესა პირველსა: ოცდაათსა დღესა პარასკევსა, ს-მე?“

მე დავმთი ეკალთა შინა ვარდისათა: ვარდი და ნუში ყუაუოდა მას ჟამსა და ოდეს იგი აღმოვიდოდეს სულნი წ-თა მათ: ვიზილე ზეცით სამოსელის მსგავსად ჩამომავალი დ-ენი ოლარითა ნათლისაჲთა. და კელთა მისთა აქუნდა სასაკუმეველმ, რომლისაგან გამოვიდოდა კუამლე სულნელებისაჲ: რ-ი ცათა დაჰფარეიდა: და მისთანა სიმრავლმ ერთა ცისათაჲ და თთუესა მეოთხესა: წარვედ მათა ზ-ა ჯავახეთისათა: რ-ა ცენა თუ საჲთადთ არს მცხეთაჲ“¹.

„ვარდობისაჲ“ აღნიშნავს ვარდის ან ზოგადად ყვავილის გაშლის სეზონს. მას ბიბლიის ძველ ვერსიებში ეწოდება თვე „ყუავილობისაჲ“ (გამოსვლ. XXXIV, 18). ამრიგად, „ვარდობისაჲ“ ისევე, როგორც თვეთა სხვა ქართული სახელები, შექმნილია მეზობელ ერთა მენოლოგიური ნომენკლატურის მიბაძვით და სასოფლო-სამეურნეო სეზონთან დაკავშირებით.²

დღესასწაული „ვარდობისაჲ“ წარმართული ხანიდან მომდინარეობს; თავდაპირველად იგი ვეგეტაციურ დღესასწაულს წარმოადგენდა და დაკავშირებული იყო „დიდი დედის“ კულტთან, შემდეგ მოხდა „ვარდობისაჲს“ ნაწილობრივი გაქრისტიანება და იგი „ღვთისმშობლის“ კულტს დაუკავშირდა, რომელიც მოიხსენიება, როგორც „ღმრთისმშობლისაჲ თავთავთა ზედა“, ე.ი. აქ ღვთისმშობელ-

¹ Е. С. Такаишвили, Описание рукописей Общества распространения грамотности среди грузинского населения, т. II. вып. II, Тиф., 1906, გვ. 747.

² კ. კეკელიძე, ძველი ქართული წელიწადი, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ., 1956, გვ. 101.

ზე გადმოტანილია ატრიბუტი წარმართული ღვთაების, „დიდი დედისა“, პურის თავთავთა და, საერთოდ, ვეგეტაციის მფარველისა.³

მოგვიანებით კულტმა ეორტოლოგიური ცვლილება განიცადა, მისი ვადებიც გადაიწია, ზოლო ის შეიღეული, როცა ძველად „ვარდობის“ დღესასწაული სრულდებოდა, „სატფურების“, ანუ „განახლების“, დღესასწაულად იქცა.

როგორც ცნობილია, მარიამის მოსახსენიებელი მაისის თვის რკალში საქართველოშიც არსებულა. ამ დღესასწაულს კარგა ხნის მანძილზე შერჩენია „ვარდობის“ სახელი, რაც ამჟღავნებს ქართული დღეობის კავშირს ვეგეტაციის იმავე წარმართულ კულტთან.⁴

ჩვენ ისტორიული რეკონსტრუქციის ცდას ვიძლევიტ და აღნიშნული მონაცემების შეპირისპირების შედეგად გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ დღეების გადანაცვლების დროს რომელიღაც წარმართული ღვთაების, ალბათ, ნაყოფიერებისა და ვეგეტაციის ღვთაების სახელი, როგორც ამას „წმ. ნინოს ცხოვრება“ მიგვანიშნებს, ახალ წელს იქნა გადმოტანილი. ამგვარი ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს ისიც, რომ ქართული წარმართული კალენდარი ზოდიაქოს სისტემასთან არის შეფარდებული. საუკუნეთა განმავლობაში კი მისი თანდათანობითი გადანაცვლება ხდებოდა. გაზაფხულის ზოდიაქოებია: ვერძი, კურო და ტყუპები. ეს ტერმინები ქართული მწერლობის კლასიკურ ხანაში, IX-XIII საუკუნეებში გვხვდებოდა, უფრო ადრეულ ხანაში კი (IV-VI საუკუნეებში) ზოგიერთ ზოდიაქოს სხვა სახელი რქმევია.⁵

როგორც ვხედავთ, გაზაფხულის თვეები – ახალი წლის დამდგვი უკავშირდება ვერძს, კუროს და სხვ. ერთი შეხედვით, შეიძლება უცნაურად გვეჩვენოს, რომ განახლების შეიღეული – „ვარდობის“ ვეგეტაციური დღესასწაული – საქართველოში ორ სხვადასხვა დროს იმართებოდა. ამის მიზეზი უნდა ვეძიოთ თვით კალენდარული სისტემის ცვალებადობაში. ცნობილია, რომ IX საუკუნეში ხმარებაში შემოვიდა მარტის კალენდარი, რომელიც X საუკუნის შუა წლებში იანვრის კალენდრით შეიცვალა, ზოლო საბოლოოდ ეს სისტემა XIV საუკუნეში დამკვიდრდა.⁶

ყოველივე ზემოხსენებულის გათვალისწინებით, სავსებით გასაგებია, თუ რატომ სრულდებოდა ერთი და იგივე დღესასწაული ორ სხვადასხვა დროს – ახალ წელსა და გაზაფხულზე.

პ. ინგოროყვას მიხედვით, ტერმინი „ვარდობისა“, „ყუავილობისა“ და „ახალთაჲსა“ სინონიმები ყოფილა. ალბათ, ამ დღესასწაულის მსგავსად უნდა ჩაითვალოს განახლების დღესასწაულიც, რადგან „ვარდობა“ და „განახლება“ ერთი და იგივე დღესასწაულია.

საქართველოში ბოლო დრომდე შემორჩა დღესასწაული ბერიგაობა-ყვენობა, რომელიც ვეგეტაციური კულტის ელემენტებს შეიცავს. საგულისხმოა, რომ ამ დღესასწაულის ამსახველი ზეპირსიტყვიერი მასალა, რომელზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი, სიახლოვეს ამჟღავნებს წერილობით მონაცემებთან; დღესასწაულის დღეთა რაოდენობა, ორივე წყაროს მიხედვით, შეიღია.

³ პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული წარმართული კალენდარი მე-5-8 საუკუნის ძეგლებში, წერილი პირველი, სსმმ, ტ. VI, ტფ., 1931, გვ. 373-446.

⁴ პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრ., გვ. 442, 446.

⁵ პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრ., გვ. 429.

⁶ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული წელიწადი, თსუ „შრომები“, XVIII, 1941, გვ. 25-26.

ბერიკაობა-ყვენობა, „განახლების“, „ვარდობის“ და „ახალთაისა“, ვვარაუდობთ, რომ ბუნების აღორძინების ვეგეტაციურ დღესასწაულს წარმოადგენს, რომელიც დროთა ვითარებაში გარკვეულ ტრანსფორმაციას განიცდიდა.

ზემოაღნიშნული საკითხის შესწავლას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. მკვლევართა მიერ ადრე დასმულ კითხვას პასუხი მოეძებნა. მეცნიერული კვლევის შედეგად მიღებული ძირითადი დასკვნა ის არის, რომ ბერიკაობა-ყვენობა მითიურ-რელიგიური შეხედულების პრაქტიკულ მოქმედებად გარდასახვას წარმოადგენს და ამგვარი გარდასახვის ყველაზე უფრო თვალსაჩინო მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს. მიუხედავად იმისა, რომ დღესასწაულის წარმტაცი და ამადლებული სიუჟეტური ქარგის ჩამოყალიბებაზე გავლენა მოახდინა ათასხუთასწლოვანმა ქრისტიანულმა ტრადიციამ, მასში მაინც ბევრი რამ შემორჩა წინარე-ქრისტიანული შეხედულებებიდან.

დღესასწაულში რელიგიური სინკრეტიზმის სახით წარმოდგენილია ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა, რომელიც რწმენასა და კულტებს შეიცავს და რომელშიც ქრისტიანულ ელემენტებს წარმართული ძლევს.⁷ ამასთანავე, იგი გამოხატავს მოზღვავებულ ახალგაზრდულ ენერგიასა და სიხარულს მომავალი ზეავრიელი წლისა და განახლებული სიცოცხლის საწინდრად, რაც ჭეშმარიტად საერო-სახალხო თავაწყვეტილ მხიარულებაში ელინდება. რიტუალებში ჩანს განაყოფიერების, მოსავლისა და საქონლის გამრავლების დასაბევებელი ხერხები და რწმენა-წარმოდგენები, მდიდარი სამიწათმოქმედო ტრადიციები.

დღესასწაულის დამახასიათებელი ელემენტებია ცხოველებისა და ადამიანის გამომსახველი ნაირფეროვანი ნიღბები და ტანსაცმელი, მეომარი და მოთარეშე ბერიკები, დაუსრულებელი შერკინებები, საწესჩვეულებო ცეკვები, ეროტიკული სცენები — მთავარ მოქმედ პირთა სასიყვარულო ურთიერთობანი, ქორწინება და აღდგენად ღვთაებათა ძირითადი ნიშნები — დროებითი სიკვდილი და განსახლვერული დროის შემდეგ გაცოცხლება-დაბრუნება ბუნების განახლების საწინდრად, რაც აგრარული ზეიმისა და ძველადმოსავლური მისტერიების ანალოგიურია.

დღესასწაულის ქრონოლოგია ერთფეროვანი როდია. ჩვენს ეროვნულ ყოფიერებაში არ ყოფილა განვითარების ისეთი ხანა, ამ დღესასწაულში გამოძახილი და ასახვა რომ არ ეპოვა. მასში ჩანს ის ტრაგიკული თუ სხვა ხასიათის მნიშვნელოვანი მოვლენები, ადამიანის ცხოვრებას თან რომ სდევდა: ორნახევარი საუკუნის მანძილზე მომხდარი ომები, რევოლუციები, გადატრიალებები და პოლიტიკური გამოსვლები. ყოველი ახალი ისტორიული ვითარება რიტუალიზებული იყო და თავისი წესების მიხედვით ფორმას უცვლიდა დღესასწაულს, იგი ხან შეფე-დედოფლის ორთაბრძოლაში ერთ-ერთი მხარის გამარჯვებას ასახავდა, ხან კი — შაჰ-აბასისა და მურვან ყრუს შემოსევებს და მათ დამარცხებას. დღესასწაულში ბევრჯერ იყვნენ წარმოდგენილი ბისმარკი და გენერალი ბულანჟე⁸,

⁷ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 1; „ქართულმა ქრისტიანობამ წარმართობა კი არ მოსპო, არამედ შინაგანად შეიზარდა იგი. კიდევ უფრო სწორედ, მისგან ამოიზარდა“. (გრ. რობაქიძე, უცნობი საქართველო, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1991, 18 იანვარი); იხ. აგრეთვე ივ. ჯავახიშვილის, კ. ქეკელიძისა და პ. ინგოროყვას შესაბამისი ნაშრომები.

⁸ XN, შავი ორშაბათი, „ივერია“, 1888, №49, გვ. 2.

მეფის მთავრობის გენერლები, პოლკოვნიკები, ჟანდარმები და სხვ. დროთა განმავლობაში იცვლებოდა დღესასწაულის შინაარსი, იცვლებოდნენ პერსონაჟები; მასში აისახებოდა ხალხის ჭირ-ვარამი, სიხარული, სოციალური ჩაგვრა, მისწრაფება უკეთესი მომავლისაკენ და ყველა ისტორიული მოვლენა თავის კვალს ტოვებდა.

დღეს, როდესაც მრავალი ხალხური დღესასწაული სამუდამო მივიწყებას მიეცა, ბერიკაობა-ყვენობა თავისი ნიშანდობლივი მასობრივი თეატრალიზებული ხასიათის გამო საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეს კიდევ შემორჩა, როგორც ტრადიციული ყოფის ერთ-ერთი კოლორიტული ელემენტი.

ბერიკაობა-ყვენობა გამოირჩეოდა როგორც მოვლენებისა და რეალიების მრავალფეროვნებითა და სიჭრელით, ისე დღესასწაულში მონაწილე ეთნიკური ჯგუფების სოციალური მდგომარეობის სხვადასხვაობით.

ასეთია სოფლებში გამართული ბერიკაობა-ყვენობა და გარკვეული პერიოდის თბილისური და, საერთოდ, ქალაქური ყვენობა ინტელიგენციისა და ამქართა მონაწილეობით. მიუხედავად დღესასწაულის მრავალფეროვნებისა და ვარიანტულობისა, ის ერთი და იგივე წარმოდგენებიდან მომდინარეობს და უკანასკნელ ხანებამდე ინარჩუნებს ერთ იდეოლოგიურ საფუძველს.

ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ზოგიერთი რიტუალი, რწმენა-წარმოდგენების ამსახველი საკრალური სცენები ხშირად დღესასწაულში ეპიზოდის სახით გამოჩნდება და შემდეგ ქრება; ამის გამო მთელი პროცესისათვის სწორხაზოვნად თავლის გადევნება ძნელდება.

მიუხედავად იმისა, რომ ბერიკაობა-ყვენობაში ნაირგვარი მითოლოგიური შრეებია წარმოდგენილი, მასში შეინიშნება ყველასათვის საერთო ძირითადი სტრუქტურა. გამოსარჩევია არა დანამატი ეპიზოდები და მისტერიები, შემდეგდროინდელი შინაარსობრივი ელემენტები და პოლიტიკური პლანი, არამედ არსებითი მხატვრული და სიუჟეტური მოტივები, ის ქვეცნობიერი და ზნეობრივი პლასტები, რომლებიც მასშია ჩაქსოვილი; თუ ამას ვერ აღვიქვამთ და ვერ შევიგრძნობთ, დღესასწაულის არსი ჩვენთვის მიუწვდომელი დარჩება.

დღესასწაულს ფესვებს თუ გაუვშიშვლებთ, მხოლოდ მაშინ შევძლებთ იმ სამყაროში შეღწევას, საიდანაც დასაბამს იღებს ეს ხალხური სანახაობა, თავისი ეროტიკულობით, აგრარული ხასიათის წეს-ჩვეულებებითა და რიტუალებით. დაშორიშორებული პასაჟები, რომლებიც ადამიანის ფანტაზიამ გაამთლიანა, ნებას გვაძლევს, ვთქვათ, რომ იმთავითვე ადგილი ჰქონდა დღესასწაულის ჩამოყალიბების ერთ მთლიან განუწყვეტელ პროცესს, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე მიმდინარეობდა და ივსებოდა სხვადასხვა ისტორიული ეპოქისათვის ნიშანდობლივი ელემენტებით.

ქვემოთ აღწერილობითი მასალის განხილვისას დავინახავთ, რომ მყარია დღესასწაულის თემათა ძირითადი ჩონჩხი, მასში ასახული ტრადიციები.

დღესასწაულის სხვადასხვა ეპიზოდის განზოგადება ყოველთვის როდი ხერხდება. ამის მიზეზია ის გარემოება, რომ მასალა ჩვენამდე დიდი ხარვეზებით არის მოღწეული და დარღვეულია პირობითად შემუშავებული კანონზომიერება. დროთა განმავლობაში დღესასწაულის შემცირებული ეპიზოდები ივსებოდა დამატებითი სცენებითა და ახალ-ახალი თემებით. ასე იქმნებოდა ბერიკაობა-ყვენობის ვარიანტები, რომლებსაც განაპირობებდა აგრეთვე მთქმელთა სუბიექტური

შენედელებანი, ერუდიცია, აზროვნება, მეტყველება და მხატვრული გემოვნება. აღსანიშნავია, რომ ქართლ-კახეთში, ქვემო ქართლში, სამცხე-ჯავახეთსა და სვანეთში ცნობილი ეროტიკული ქმედებები და ლექს-სიმღერები თანდათან გაქრა და მათი ადგილი ახალმა ქმედებებმა დაიჭირა. ჩვენ ხელთ არსებულ მასალაში მკაფიო თანამიმდევრობის დადგენა ძნელია, რადგან ერთმანეთის გვერდით გვხვდება სხვადასხვა დროის სიუჟეტები და ვარიანტები. ამიტომ, როგორც აღვნიშნეთ, დღესასწაულის არსის დასადგენად მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ სცენების განმეორებათა სისტემასა და რაოდენობას, ეპიზოდების მონაცვლეობას, არამედ დღესასწაულის შრეების ძიებას. აღრინდელი სიუჟეტები გვიანდელისაგან მხოლოდ გულდასმითი ანალიზის შედეგად შეიძლება გავარჩიოთ; თუმცა ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია არა მხოლოდ საკუთრივ რელიგიური თუ მითოსური სცენები, არამედ შესრულების თავისებურებაც თავისი ურიცხვი წესით. უთუოდ, ფრიად საგულისხმოა ის გარემოება, რომ დღესასწაულში ვხვდებით არარსებულ მოქმედ პირთა გამოსახულებებს, რომლებშიც გაერთიანებულია ორი, აშკარად გამოკვეთილი ანდა იშვიათ შემთხვევაში – სამი სხვადასხვა არსების სხეულის ნაწილი. მიუხედავად თავისებური სტილიზაციისა, მათი გამოცნობა ძნელი არ არის, რამდენადაც ამ ელემენტების შეერთებით ხშირად ერთ მთლიანსა და განუყოფელ ორგანიზმს ვღებულობთ. ფანტასტიკური არსებების წარმოქმნის ასეთ ხერხს ვხვდებით ძველი ქვეყნების – ბაბილონის, ასურეთის, ეგვიპტისა და საბერძნეთის ხელოვნებაშიც.⁹

ველზე (ქართლ-კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი, თუშეთი, ფშავესურეთი, ხევი, მთიულეთ-გუდამაყარი და სხვ.) შეკრებილი იმ მასალის მიმოქცევაში შემოსვლის შემდეგ, რომელიც შობა-ახალწლის ციკლს, ბუნების აღორძინება-ნაყოფიერების, სიუხვისა და კიდევ არაერთ საყურადღებო აგრარულ თუ კვდომა-განახლების, მიცვალებულისა და გვალვა-დღეგმასთან დაკავშირებულ დღესასწაულსა და წეს-ჩვეულებებს მოიცავს, ახლებურად დადგება ამ აგრარული დღესასწაულის შესწავლის მრავალი ასპექტი. ჩვენი მიზანია, აღნიშნული მასალის საფუძველზე, რომელიც ძირითადად მოიცავს პერიოდს XVIII საუკუნის II ნახევრიდან XX საუკუნის პირველი ნახევრის ჩათვლით, წარმოვადგინოთ დღესასწაულის სრული სურათი ყველა კუთხის თავისებურებათა ჩვენებით, რაც ახალი მეცნიერული დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას იძლევა. იმ ვარიანტების მიხედვით, რომლებიც საუკეთესო მთხრობლებისაგან არის ჩაწერილი, **ბერიკაობა-ყვენობა** ხელოვნურად დაყოფილი, რამდენიმე ეპიზოდისაგან შემდგარი ხანგრძლივი დღესასწაულია. იგი რამდენიმე დღე გრძელდება. ერთი კვირა (ზოგჯერ ნაკლები) **ბერიკაობას** ეთმობა, ხოლო მერვე დღე – ორშაბათი, დიდმარხვის პირველი დღე, – **ყვენობას**. **ყვენობის** გამართვა მაშინ დაიწყეს, როდესაც ის დროთა განმავ-

⁹ А. А. Миллер, Изображения собаки в древностях Кавказа, ИГАИМК, т. II, 1922, გვ. 287-324; М. И. Ростовцев, Эллинизм и Иранство, II, Пет. 1918 გვ. 45; De-Morgan, Mission scientifique au Caucase, R, 1884, გვ. 161; Virchow, Über die kulturgeschichtliche Stellung des Kaukasus unter besonderer Berücksichtigung der ornamentierten Bronzegürtel aus transkaukasischen Gräbern, R, Berlin, 1895.

ლობაში ბერიკაობის სიუჟეტებთან ერთად ისტორიული მოვლენების ამსახველ დღესასწაულად გამოიკვეთა.

დღესასწაული შემდეგი თანამიმდევრობით არის წარმოდგენილი: 1. დღესასწაულის გამართვის დრო და სამზადისი, დღესასწაულის მონაწილეთა არჩევა, დღესასწაულის საკრალური მნიშვნელობა (ჩაცმა, თავსაბურავი, ნიღბები). 2. მონაწილეთა მსვლელობა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი რიტუალი (ქორწინება). 3. ფინალური მითოლოგემა – მთავარ მოქმედ პირთა სიკვდილისა და აღდგომის რიტუალი, ეროტიკული ქმედებები. 4. ყვენობა, წყალთან დაკავშირებული რიტუალები – „გუთნით წყლის მოხვნა“, საკულტო დროშა, საქანელა და ქანაობა.

სათანადო მონაცემების საფუძველზე დღესასწაული შეიძლება დასხვადასხვა შემადგენელ ეპიზოდად დაგვეყო, მაგრამ, დაკვირვებული მკითხველი ყვენობის აღწერილობის დროს დაინახავს, რომ ეს დღესასწაული ბერიკაობის ყველა რიტუალს იმეორებს, ხოლო მისთვის დამახასიათებელი ფინალი, რომელიც მოიცავს წყალთან დაკავშირებულ ქმედებებს – ყვენის წყალში ჩაგდებასა და ამოყვანას, რითაც მის სიკვდილსა და გაცოცხლებას ვარაუდობს, ბერიკაობის ბუნებრივი დასასრულია და მთელი დღესასწაულის საერთო წარმომავლობასა და ერთიანობაზე მიუთითებს.

ამაზე მეტყველებს აგრეთვე სვანური დღესასწაული ადბა-ლაღრაწლი – აღების ღრეობა და ქვ. სვანური ლიმურყყამალ-კოშკობა, რომელიც რამდენიმე დღე გრძელდება და სხვადასხვა სახელწოდების წეს-ჩვეულებებისაგან შედგება, – კვირიაა, ადრეკილაა, მელიაა ტულეფიაა, ჭიმხაშ – ფერხული და ოთხი სხვადასხვა სიმღერა, რომელთა შინაარსი დროთა განმავლობაში თანდათან იცვლებოდა.

ამისი მაგალითია სხვადასხვა ხალხის რელიგიურ ყოფაში დამოწმებული მრავალდღიანი, განსხვავებული სახელების მატარებელი დღესასწაულების არსებობის ფაქტი. ასე მაგალითად, საბერძნეთში დიონისეს სახელობის საგაზაფხულო დღესასწაული სამი დღე გრძელდებოდა, ორ ნაწილად იყოფოდა და თითოეული საკუთარ სახელს ატარებდა.¹⁰ მესოპოტამიაში კი ვეგეტაციური ღვთაების – თამუზის დღესასწაული, რომელიც ხამურაბის დროიდან ახალ წელს იწყებოდა, შვიდი დღე მიმდინარეობდა და სამ ნაწილად იყოფოდა. პირველ დღეს ღვთაება კვდებოდა და აწყობდნენ განცდის ინსცენირებას, შემდეგ იგი ცოცხლდებოდა და საბოლოოდ იმარჯვებდა; უკანასკნელ, მეშვიდე დღეს კი ღვთაების ქორწილს ზეიმობდნენ.¹¹ აქვე შევნიშნავთ, რომ დემეტრას პატივსაცემად გამართული დღესასწაული, რომელიც თესვის დროს იმართებოდა, ათი დღე გასტანდა ხოლმე.

როგორც ვხედავთ, ხანგრძლივი და რამდენიმე ეპიზოდისაგან შემდგარი დღესასწაულები ძველი სამყაროს ხალხთა ყოფაშიც დასტურდება.

¹⁰ В. В. Латышев, Очерк греческих древностей, СПб., 1889, ч. 2, от. IV, гл. 17, § 5, გვ. 168-171.

¹¹ И. Д. Флитнер, Земледельческие культы древней Месопотамии в свете последних раскопок, ТОИКИВ, I, Л. 1941, გვ. 9, 11.

ამგვარად, ბერიკაობა-ყვენობა ერთ მთლიან დღესასწაულად წარმოგვიდგება, და არა ორ, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელ დღესასწაულად, როგორც ამას ზოგი მკვლევარი მიიჩნევდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ახალ ეთნოგრაფიულ მასალას, რომელიც საეცებით ადასტურებს ჩვენ თვალსაზრისს.

დღესდღეობით ბერიკაობა-ყვენობის მრავალი საკითხი შეუსწავლელია. ალბათ, ჯერ კიდევ ბევრია ამოსაცნობი, დაფარული შრე. ჩვენთვის მთავარია, არ განვლდეს ამ დღესასწაულისადმი ინტერესი. იგი განხილულ უნდა იქნეს ისტორიულ ასპექტში, უმთავრესად — როგორც ნაციონალური კულტურის სპეციფიკური მოვლენა, რომელიც გამოხატავს ეროვნული ყოფიერების თავისებურებას და ქართველი ხალხის კულტურულ-ეთნიკურ კავშირებს სხვა ხალხებთან; ის უნდა განვიხილოთ აგრეთვე, როგორც კულტურის ისტორიის უძვირფასესი წყარო.¹²

წყაროები და ისტორიოგრაფია

ძველ წერილობით ძეგლებს ბერიკაობა-ყვენობის შესახებ პირდაპირი ცნობები არ შემოუნახავს, თუ არ ჩავთვლით იმ მონაცემებს, რომელთა მიხედვით დადასტურებულია, რომ ქართველებს ძველთაგანვე ჰქონიათ ისეთი სახის გასართობი, რომელიც თეატრის მაგივრობას ასრულებდა და ამავე დროს საკულტო დანიშნულებაც ჰქონდა.

მოიპოვება ძველი ცნობები ე. წ. „დათვთა თამაშის“, ანუ „დათვთა მემღერნის“ შესახებ. „დათვთა მემღერნი“ ქართულ ლიტერატურაში პირველად ექვთიმე მთაწმიდელსა (955-1022) და არსენ იყალთოელს (XI-XII სს.) აქვთ მოხსენიებული. ექვთიმეს მიერ ნათარგმნ VI მსოფლიო კრების ერთ-ერთ მუხლში განქიქებულია წარმართული დღესასწაულები — ვრომალ, დიონისეს დღესასწაული, ჭიაკოკონობა, ხოლო „დათვთა თამაშზე“ ნათქვამია: „ეგრეთვე განქიქებულად როკვანი დელათანი ნულარმცა იქნებიან და რომელნი იგი დათვთა მემღერნი ვლენ სავენებლად მრავალთა“.¹³

მსგავსი ცნობა დაცულია გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფის“ ქართულ თარგმანსა¹⁴ და „ქართლის ცხოვრებაში“. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის მიხედვით, საქართველოში X-XI საუკუნეებში გავრცელებული ყოფილა „სახიობანი“ და ღმრთის განმასახიერებელი „საეშმაკონი სიმღერანი“, რომელსაც მეფე კრძალავდა.¹⁵

¹² მონოგრაფიაში დღესასწაულის აღწერილობა, როგორც აღვნიშნეთ, ძირითადად ემყარება ავტორის მიერ მოპოვებულ საველე მასალას, თუმცა ამ უკანასკნელის წარმომავლობა (ტექსტი ზედმეტად რომ არ გადატვირთულიყო) ყოველთვის როდია მითითებული. ამავე მიზეზით სოფლების ჩამოთვლის დროს ხშირად არ არის დასახელებული პირველწყარო (ეთნოგრაფიული მასალა).

¹³ ტრ.რუხაძე, ძველი ქართული თეატრი და დრამატურგია, თბ., 1949, გვ. 31.

¹⁴ ს. ყაუხჩიშვილი, ხრონოგრაფი გიორგი მონაზონისაჲ, ტფ., 1920, გვ. 13-14.

¹⁵ ქართლის ცხოვრება (ანა დედოფლისეული ნუსხა), ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, თბ., 1942, გვ. 226.

აღნიშნული წეს-ჩვეულებები აკრძალული იქნა აგრეთვე რუის-ურბნისის (1103 წ.) „ძეგლისწერითაც“.¹⁶ XVII საუკუნის პირველ ნახევარში პოემა „სიბილიანში“ ცხოველთა ნიღბებითა და ქურქებით წარმოდგენილი გართობა-სანახაობა, კ. კეკელიძის აზრით, შეიძლება ბერიკაობას დაუკავშირდეს.¹⁷

სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ მოუღწევია საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით არცერთ სხვა ადგილობრივ წერილობით ძეგლს. ცნობილია, რომ ქრისტიანობა თავისი ხანგრძლივი განვითარების გზაზე ებრძოდა ყოველივე წარმართულს, როგორც პოტენციური საფრთხის წყაროს.¹⁸

XIX საუკუნემდე ქართველი მეცნიერები ამ საკითხით არ დაინტერესებულან, მაგრამ უკვე XIX საუკუნეში აღნიშნული დღესასწაული და მასთან დაკავშირებული ისტორიული მოვლენები საკმაოდ შთამბეჭდავად აისახა ქართულ და რუსულ პერიოდულ პრესაში.

პირველ ცნობებს ბერიკაობა-ყვენობის შესახებ გვახვთ „კაკაკაზის“ 1846 წლის მე-6 და 1850 წლის 28-ე ნომრების პუბლიკაციებში ვხვდებით, რომლებშიც უფრო ადრეული 1817-1827 წლების დღესასწაულებია აღწერილი. კორესპონდენტების ავტორთა შეხედულებით, ყვენობა სპარსელებზე ქართველების გამარჯვების მოსაგონებლად დაწესებული დღესასწაულია.

ამ დღესასწაულისადმი ინტერესი განსაკუთრებით გაძლიერდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან; მას საგანგებო წერილები და გამოკვლევები მიემძვინა. მიუთითებთ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანზე, რომლებმაც გარკვეული წვლილი შეიტანა ჩვენთვის საინტერესო დღესასწაულის შესწავლაში.

გაზეთ „დროების“ 1867 წლის 22-ე ნომერში უცნობი ავტორი წერს, რომ დღესასწაულის ერთი მომენტი – წყალში ხალხის ჩაყრა და შიგ ჭიდაობა – უხვი მოსაელის მიღების მიზნით ხდებოდა. ნათქვამია ისიც, რომ ყვენად ქალის არჩევა ამავე მიზანს ემსახურებოდა. დღესასწაულში წარმოდგენილი მოვლენები საკმაოდ რელიეფურად ასახეს ნ. ბერძნიშვილმა, გ. წერეთელმა, რ. ერისთავმა, ალ. ხახანაშვილმა, მ. აბრამიშვილმა და სხვებმა. მათ მიუთითეს კონკრეტულ ისტორიულ მოვლენებთან დღესასწაულის კავშირზე და მის წინარექრისტიანულ წარმომავლობაზე. მაგალითად, ალ. ხახანაშვილი წერდა: „ჩვენს ქვეყანაშიც ბერიკაობა წარმოადგენდა კერძთაყვანისმცემლობის დროს თხის სახედ მოვლენილ ტყის ღმერთს, ან ტყის სულის მოჩვენებას ქალ-ვაჟის შესაცდენად“. მკვლევარმა ყვენობაში სხვადასხვა დროიდან მომდინარე სიუჟეტები შენიშნა და მათ წარმართულ ხასიათზე მიუთითა. ყვენობა მას აგონებს ზამთრისა და გაზაფხულის ბრძოლას, რომელიც გაზაფხულის გამარჯვებით მთავრდება. პირგათხუპნული

¹⁶ თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, II, ტფ., 1897, გვ. 57. იხ. აგრეთვე პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრ., გვ. 373, 446.

¹⁷ კ. კეკელიძე, გართობა-სანახაობათა ისტორიისათვის ძველ საქართველოში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945, გვ. 155-157.

¹⁸ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ მაზდენობაცა და ძველი ქართული წარმართობაც V საუკუნის პირველ ნახევარში ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო. მაზდენობა: ბასა და ძველ ქართულ წარმართობას არც მე-7 საუკუნისათვის დაუთმია ასპარეზი ქრისტიანობისათვის. იხ. ივ. ჯავახიშვილის ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, ტფ., 1928, გვ. 280-290.

ყენის წყალში ჩაგდება, ალ. ხახანაშვილის აზრით, მასზე გამარჯვების ნიშანია, სულ ერთია, „ავხსნით ამ გარემოებას ისტორიულად თუ სიმბოლურად.“ დღესასწაულის ზოგიერთ რიტუალს ის სატურნალიებს უდარებს.¹⁹

მ. აბრამიშვილმა არსებითად გაიზიარა ალ. ხახანაშვილის ზემოთ მოყვანილი მოსაზრებები.²⁰

გ. წერეთელს ბერიკაობა დემეტრასა და დიონისეს დღესასწაულთა ანალოგიად მიაჩნია, ხოლო ყენობა – მურვან ყრუს შემოსევის (VIII ს.) ამსახველ ძველ სამხედრო თამაშობად. ყენობის ერთ-ერთ უძველეს და არსებით რიტუალს – ყენისა და მისი ცოლის წყალში ჩაგდებას – იგი გაავდრების დროს მდინარის ადიდების მიზეზით ბანძის ველზე დაბანაკებული მურვან ყრუს ჯარის დაღუპვის შესახებ არსებულ გადმოცემას უკავშირებს.²¹

რ. ერისთავმა საკმაოდ ვრცლად განიხილა დღესასწაული და იგი ქართველების სპარსელებზე გამარჯვების მოსაგონებელ დღესასწაულად მიიჩნია. მოგვიანებით ის შეეხო ბერიკაობა-ყენობის მსგავს სვანურ საქმისამს და ადრეკილაამს დღესასწაულს, მიუთითა მათ წარმართულ ბუნებაზე და კავშირზე სქესობრივ განაყოფიერებასთან.²²

განსაკუთრებით თვალსაჩინოდ წარმოჩნდა დღესასწაულის მასშტაბურობა და შინაგანი მთლიანობა ს. მაკალათიას შრომებში. მკვლევარმა ყურადღება გაამახვილა ბერიკაობა-ყენობის, სვანურ ადრეკილაამს და საქმისამს წეს-ჩვეულებების ორგანულ კავშირზე.²³

მნიშვნელოვანია კ. კეკელიძის თვალსაზრისი ბერიკაობის დღესასწაულში სასცენო მოქმედებათა ხასიათისა და „სიბილიანში“ ბერიკაობის ჩანასახის არსებობის შესახებ.²⁴

ი. გრიშაშვილი არ იზიარებდა სხვა მკვლევართა მიერ ადრე გამოთქმულ მოსაზრებებს ყენობის დღესასწაულის საწყისების შესახებ. იგი თვლიდა, რომ ყენობა ხალხური, მასობრივი სანახაობაა, რომელიც კარნავალებისა და სხვა ასეთი გასართობების სახით სხვაგანაც არის ცნობილი. მას მიაჩნდა, რომ ყენობა პირვანდელი სახით პატრიოტული პროპაგანდის იარაღად იყო გამოყენებული და ომის მისტიფიკაციას წარმოადგენდა.²⁵

ე. კოტეტიშვილის დამსახურებაა აღნიშნული დღესასწაულის თანმხლები რიტუალების სიუჟეტთა მეცნიერული გააზრება ფოლკლორისა და მითოლოგიის მონაცემთა კონტექსტში. იგი განიხილავს ბერიკაობა-ყენობის დღესასწაულსა და ბუნების ძალებისადმი განკუთვნილ სხვადასხვა წეს-ჩვეულებებს, შიშსა და

¹⁹ ალ. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1904, გვ. 10-11; А. С. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, вып. I, М., 1895, გვ. 15.

²⁰ მ. აბრამიშვილი, ძველი ქართული თეატრი, ქუთაისი, 1925, გვ. 4-5.

²¹ გ. წერეთელი, ყენობა, ჟურნ. „კვალი“, 1893, №5.

²² Р. Эрнстов. О тушипо-шаво-хевсурском округе, ЗКОИРГО, Тиф., кн. III, 1855, გვ. 143; Р. Эрнстов, Записки о Сванетии, Тиф., т. I, 1898, გვ. 106-107.

²³ ს. მაკალათია, ფალოსის კულტი საქართველოში, „მომომხილველი“ VI, თბ., 1926, გვ. 194.

²⁴ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1924, გვ. 494-495.

²⁵ ი. გრიშაშვილი, ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოკემა, თბ., 1927, გვ. 25-28.

მოკრძალებას ზებუნებრივი ძალებისადმი, ტაროსის ღვთაებას, წვიმის დღესასწაულს, თითოეული ღვთაებისადმი განკუთვნილ საკულტო რიტუალებს; ახასიათებს რელიგიური კულტმსახურებისათვის მიჩნეულ ადგილს, ეროტიკულ სცენებს, მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა ქმედებებს და არკვევს მათ დანიშნულებას. ვ. კოტეტიშვილის მოსაზრებანი ერთობ საგულისხმოა და თავის მეცნიერულ ღირებულებას დღესაც ინარჩუნებს.²⁶

ბერიკაობა-ყვენობის შესწავლაში ერთგვარი გარდატეხა მაშინ მოხდა, როცა ამ დღესასწაულის კვლევა-ძიებას ხელი მოჰკიდა ივანე ჯავახიშვილმა. „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ წიგნში იგი ვრცლად შეეხო ჩვენთვის საინტერესო საკითხებს, გაამახვილა ყურადღება ქართლ-კახურ **ბერიკაობა-ყვენობის**, სვანურ **ადრეკილაძის**, მელიაძე **ტულეფიაძისა** და **საქმისაძის** წეს-ჩვეულებებზე და მიუთითა სვანური დღესასწაულის სიძველეზე; ივ. ჯავახიშვილმა სვანური **მურყვამობა** და **საქმისაძის** ჩვეულება, ისევე როგორც **ყვენობა**, სქესობრივი განაყოფიერების, შვილიერებისა და, საერთოდ, მოსავლიანობის მფარველი ღვთაების **კვირიაძის** თავყვანისცემის ნაშთად მიიჩნია, რომლის მიზანი გამანაყოფიერებელი ორგანოს სისაღე-ძლიერებისათვის ლოცვა-ვედრება იყო.²⁷

ივ. ჯავახიშვილმა წიგნში „ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა“, კვლავ მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო აღნიშნული დღესასწაულის შესწავლას. მან ქართულ ისტორიოგრაფიაში პირველმა გამოიყენა ძვ. წელთაღრიცხვის XIV საუკუნის ხეთური ტექსტი თელეფინუსის შესახებ და მოგვცა მისი მეცნიერული ანალიზი. ღვთაება თელეფინუსის წასვლისა და ამის გამო მოსავლისა და შვილიერების მოსპობის, ხოლო შემდეგ ამ ღვთაების კვლავ უკან დაბრუნების ამბავი ფერხულის სიმღერის სიტყვებს „ადრეკილაძე წაგვივიდა და მოგვივიდას“ დაუკავშირა და აღნიშნა, რომ **მელიაძე ტულეფიაძე** ხეთური თელეფინუსის სახელია და სვანური საგაზაფხულო დღესასწაული ხეთური სარწმუნოებრივი თქმულების ანარეკლს წარმოადგენს. ამ მოსაზრების საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილი ასკვნის, რომ **ყვენობაც** თელეფინუსთან არის დაკავშირებული.²⁸

შ. ამირანაშვილის აზრით, **ბერიკაობა-ყვენობის** დღესასწაული წარმოადგენდა სამეურნეო წლის დაწყებისადმი მიძღვნილ თეატრალიზებულ სანახაობას, რომელშიც სიმბოლურად იყო გამოხატული ბუნების გაცოცხლება-განაყოფიერება და ქართველი ხალხის ბრძოლა უცხოელ დამპყრობლებთან. იგი საგანგებოდ უსვამს ხაზს **ყვენობის** წმინდა რელიგიურ, სანახაობით და მისტერიულ ხასიათს, რაც **ბერიკაობის** მსგავსად გამრობითობის გამანაყოფიერებელი ძალის კულტთან იყო დაკავშირებული და აღნიშნავს, რომ სვანური **მელიაძე ტულეფიაძისა** და დიონისეს სახელი „მელა“ შესაძლებელია იყოს ხეთური თელეფინუსის და ბერძნული დიონისეს კულტის კავშირის გამოძახილი.²⁹

²⁶ ვ. კოტეტიშვილი, რჩეული ნაწერები, წიგნი II, წერილები, თბ., 1967, გვ. 285-309.

²⁷ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, თბ., 1951, გვ. 70.

²⁸ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, ტფ., 1937, გვ. 240-250.

²⁹ შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, ტ. I, თბ., 1944, გვ. 71.

თბილისის ისტორიისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში შ. ჩხეტია ყვენობას განაყოფიერების კულტის დღესასწაულად მიიჩნევს, რომელშიც შემდეგ უკვე ომის მისტიფიკაციის ელემენტები და პატრიოტული პროპაგანდის იდეებიც აისახა.³⁰

ბერიკაობა-ყვენობის შესასწავლად მნიშვნელოვანი შრომა გასწია დ. ჯანელიძემ, რომელმაც ახალი მასალის საფუძველზე განიხილა ეს დღესასწაული და მოგვცა რიტუალებისა და წეს-ჩვეულებების დამაჯერებელი ანალიზი. ნაშრომში „ქართული თეატრის ხალხური საწყისები“ (1948 წ.) მან პირველმა გაამახვილა ყურადღება ბერიკაობა-ყვენობის მონაწილეთა ნიღბებზე და მართებულად ახსნა ზოგიერთი ნიღბის ფუნქცია.

მკვლევარმა დღესასწაულში გამოყო სამი სხვადასხვა დანაშრევი; მათგან პირველია საკულტო ცერემონიალები და წარმართული მისტიერიები, მეორე შრეა წარმართული მითოლოგიიდან გამოსული და საერო სანახაობად ქცეული ყვენობა, ხოლო მესამეა ის შრე, რომელშიც ასახულია ქართველი ხალხის ბრძოლა ცარიზმის წინააღმდეგ. მისი აზრით, თემატური ცვლილებები დღესასწაულში VI და XX საუკუნეებში უნდა მომხდარიყო.³¹

დ. ჯანელიძეს ამ პრობლემის კვლევა სიცოცხლის ბოლომდე არ შეუწყვეტია. მის ნაშრომებში მოცემული ანალიზი ემყარება მდიდარ ეთნოგრაფიულ და არქეოლოგიურ მასალას.

ავტორი ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულს სანახაობითი ხელოვნების სხვადასხვა ფორმის განვითარების საფუძველად მიიჩნევს.³²

ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულს დასავლეთ ევროპის საზოგადოება გერმანელი მეცნიერის რ. ბლაიხშტაინერის ნაშრომით გაეცნო, რომელშიც ის ეხება დღესასწაულის ძირითადი ნიღბების, ტყაპუჭის, ბერიკას, ბასილასა და კუმეტის საკითხს. მნიშვნელოვანია ავტორის მოსაზრება საქართველოსა და სომხეთში გავრცელებული ყველიერის, საგაზაფხულო სამუშაოების დროსა და ახალ წელს ჩატარებული დღესასწაულის ევროპულ ხალხურ წეს-ჩვეულებებთან მსგავსების შესახებ, რაც ნაყოფიერების ამსახველი რიტუალებითა და წინაპრის კულტთან ნიღბოსანი პერსონაჟების კავშირის საფუძველზე ვლინდება. რ. ბლაიხშტაინერი სვანურ დღესასწაულში ბრძოლისა და ეროტიკული ქმედების ამსახველ მოტივებს გამოყოფს და მათ პარალელს შუა საუკუნეების ევროპაში ხედავს; იგი მიუთითებს აგრეთვე ანტიკური კულტურის გავლენაზე.³³

³⁰ შ. ჩხეტია, თბილისის ისტორიისათვის, თბ., 1938, გვ. 192.

³¹ დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948, გვ. 342-343.

³² საყურადღებოა ეთნოგრაფ ე. მ. შილინგის მიერ ყუბაჩელების დღესასწაულის "Гула-ла-аку-дукои" – Собрание Группы неженатых-ის შესახებ გამოთქმული მოსაზრება, რომლის მიხედვით, იგი წარმოადგენს განაყოფიერებასთან დაკავშირებულ საწესჩვეულებო ქმედებათა შემცველ სინკრეტიზებულ რელიგიურ დღესასწაულს. Е. М. Шиллинг, Кубачинцы и их культура, Историко-этнографические этюды, ТИЭ, т. 8, М-Л; 1949, გვ. 143-149.

³³ Bleichsteiner, R. Masken und Gestnachsbräuche bei den Volkern des Kaukasus, Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Wien, N 5,6, 1952, Kongreßheft, გვ. 6.

აღნიშნულ დღესასწაულს ეხმაურება თრიალეთში აღმოჩენილი ვერცხლის თასის კომპოზიცია, რომელიც შ. ამირანაშვილმა, პ. უშაკოვმა და ბ. კუფტინმა ქართველთა წარმართობის ხანას მიაკუთვნეს და ბუნების აღორძინებასთან დაკავშირებული ღვთაების მედიაჲ ტულეფიაჲს თელეფინუსისადმი თავყანისცემის რიტუალად სცნეს.³⁴ თრიალეთის თასთან ერთად ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულის შესასწავლად საყურადღებოა ის არქეოლოგიური მასალაც, რომელსაც, როგორც საისტორიო წყაროს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს დღესასწაულის ბუნების გასარკვევად.

უკანასკნელ ათწლეულში ამ დღესასწაულს ყურადღება დაუთმეს ეთნოგრაფებმა – ჯ. ონიანმა, ნ. ბრეგაძემ, ი. სურგულაძემ, აღმოსავლეთმცოდნე ნ. ბენდუქიძემ.

ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ ყველა ახალი სამეცნიერო ნაშრომისა და მათში აღძრული საკითხების მიმართ საკუთარი დამოკიდებულების გამოხატვას. პრობლემის საბოლოო გადაწყვეტის პრეტენზია არ შეიძლება გვეკონდეს და არცა გვაქვს. მიგვაჩნია, რომ ბერიკაობა-ყვენობისა და სვანური დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი ეთნოგრაფიული თუ თეატრმცოდნეობითი ნაშრომების თემატურად დალაგებითა და ანალიზით ახლებურად გავიაზრეთ ზოგიერთი საკითხი და წარმოვადგინეთ მათი ჩვენეული ინტერპრეტაცია, რითაც ახალი სიტყვა ითქვა ამ დღესასწაულის წარმოშობის, საწყისების ძიების და ზოგიერთი რიტუალის ახსნის თვალსაზრისითაც.

³⁴ შ.ამირანაშვილის დასახ. ნაშრ., გვ. 31-34; პ.უშაკოვი, ხეთური პრობლემა, თსუ „შრომები“, XVIII, თბ., 1942, გვ. 111-112; Б. А. Купфтин, Археологические раскопки в Триалети, Тб., 1941, გვ. 145. აღნიშნული მოსაზრებისაგან განსხვავებით, ვ. ბარდაველიძეს თრიალეთის ვერცხლის თასის კომპოზიცია „მორიგე ღმერთთან“ შეკრებილ „მწვეარხთიშვილებად“ მიაჩნია, რომელთაც „ხთის კარზე“ ატანილი აქვთ თავიანთი ყმებისაგან მიღებული ნივთიერი საზღაური, მათ შორის წმინდა სასმელ-საღიღებელი ღუდი („კოდბადაგნი“). ავტორის აზრით, ლაშქარ-მწვეარნი გამოირჩევიან საკმაოდ განვითარებული და შედარებით დამოუკიდებელი კულტით. შესაძლებელია, „მწვეარი“ ის წინამორბედი რელიგიური პერსონაჟია, რომლისგანაც ანთროპომორფული „ხთიშვილი“ იქნა მიღებული. ვ. ბარდაველიძეს ამ ვარაუდის შესაძლებლობას აძლევს აღნიშნული არქეოლოგიური მონაპოვარი, რომლის მიხედვით, მწვეარი ცხოველისთავა ანთროპომორფულ არსებადაა წარმოდგენილი. 23 ნიღბოსან მწვეარ ღვთისშვილს პარალელი მოუპოვება უნარტულ რელიგიაში, რომელიც, მკერკაპუსის წარწერის მიხედვით, ძვ. წ. IX საუკუნით თარიღდება. იხ. В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 49, 53.

თავი პირველი

ბერიკაობა-ყვენობის გავრცელების არეალი და მიმდინარეობა*

ა. ბერიკაობა

ეპიზოდი პირველი — დღესასწაულის გამართვის დრო და სამზადისი, დღესასწაულის მონაწილეთა არჩევა, დღესასწაულის საკრალური მნიშვნელობა — ჩაცმა-დახურვა, ნიღბები, მოსართავი

ბერიკაობა ადრე გაზაფხულზე, თებერვალში ან მარტში, მოძრავი დღესასწაულის — ყველიერის — დროს იმართება და ერთი კვირა გრძელდება. დროის ამ პერიოდს საქართველოში „ყველიერის კვირა“ ჰქვია. იმერეთში მას „ბერიკაობის კვირასაც“ ეძახიან, ქართლში — ბერიკაობა-კეკენაობას, აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთ რაიონში — ბერიკაობას, ადგებ ღამის კვირასა და კუმეტობას¹ („კუმატობას“)². „ბერიკაობის კვირას“ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, სხვადასხვა სახელწოდების წეს-ჩვეულება სრულდება. ხევი ყველიერში „სერდადებულ“ შავ ვარიას ხელუკულმა დაკლავდნენ, ოჯახს საქონლის ზარალი რომ არ მოსვლოდა. ქათმის ხორცს ვახშმად შეჭამდნენ, ძვლებს კი ხელუკულმა მიწაში ფლავდნენ. დროთა განმავლობაში ბერიკაობის ხანგრძლივობა თანდათან შემცირდა. იგი ხან „შიობას“ — ყველიერის ხუთშაბათს, ხან კი ყველიერის „დამარხვებას“ — „ყველიერის გასულს“ — დიდმარხვის პირველ დღეს, ორშაბათს იმართებოდა (დმანისი, გომარეთი).

„ყველიერის კვირის“ ორშაბათი რაჭა-ლეჩხუმში „თეთრი ორშაბათის“ სახელით არის ცნობილი. იგი სეტყვის საწინააღმდეგო დიდი უქმე დღეა და ძროხის სალოცავად არის განკუთვნილი.³ საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში (გურია) ორშაბათი „ყვავილის უქმი“, „ყვავილბატონების“ დღეა და მათ პატივსაცემ რიტუალს ასრულებენ. აღმოსავლეთ საქართველოში (ქართლი, კახეთი, თუშეთი, ხევი) ამ დღეს ჩიტებისაგან ყანების დაცვის დღეს⁴ — „ჩიტა-ფაფაობას“ უძღვნიან.

თუშეთში ბერიკაობა „ბერაკანის“ დროს „ჩირჩილის“, ანუ „მჭრელის უქმეა“, რომელიც ვაზის ჭიისაგან გადასარჩენად და ტანსაცმლის დასაცავად აღინიშნება. აქ იგი ყველიერის სამშაბათს იმართება, ხოლო ქართლსა და ერწო-

* აღწერილობის დროს ძნელდება განხილული მასალის დროის მიხედვით გამოიჯენა და ხშირად იგი სხვადასხვა დროშია წარმოდგენილი. დღესასწაულის შესახებ იხილეთ Juliet Rukhadze and Georgi Chitaya, Festivals and Tradition in the Georgian Soviet Socialist Republic, „Cultures“ v. III, no 2, Paris, 1976.

¹ ლ. ბოჭორიშვილი, M², 20, ხალხური დღეობები კახეთში, 1937, ხელნაწერი, გვ. 44.

² ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934, გვ. 202.

³ ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), თბ., 1995, გვ. 22-29.

⁴ ავტორის საველე დღიური, M¹, სოფ. მშველიეთი, 1948 გვ. 157; M³, I, სოფ. ქსოვრისი, 1947, გვ. 356-357; ს. მაკალათია, ხევი, გვ. 192; ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 11.

თიანეთში — ოთხშაბათს.⁵ კახეთში ეს დღე „ბოგანოს უქმის“ სახელით არის ცნობილი (ბოგანო ჭიაა, რომელიც ყანასა და ბოსტნის ჭირნახულს ეხვევა და ანადგურებს).⁶ ხუთშაბათს ქართლში „სახლთანგელოზობა“, კახეთში „შიოს უქმე“, რაჭაში მას „შიოობა“, „შიოს უქმე“ ჰქვია. ამავე დროს „კახა-ბერაობას“ ეძახიან. აქ შესაწირავად შიოს ქადას — „ქადენებს“ აცხოვენ.⁷ ამ დღეს ხევში ახალშემქნილი ვაყების სახელზე „კინიანობას“ იხდიან.⁸ ქართლის ზოგიერთ სოფელში პარასკევი კალიისაგან ნათეს-ნამუშევრის დაცვის დღეა — „კალიაობა“. ⁹ კახეთში ეს დღე „დამწვრის უქმედ“ არის ცნობილი,¹⁰ ზოგიერთ სოფელში კი — „კვირტის“ უქმედ.¹¹ „ყველიერის შაბათი“ თუშეთში „ოფოფობა“ ან „ქალთგორაობა“, რომლის რიტუალები და მოქმედი პირები ისეთივეა, როგორც ბერიკაობისა. ასეთი წეს-ჩვეულება აქ შობა-ახალწელსაც სრულდება. მოქმედი პირები ქალები არიან.¹² „ყველიერის კვირა“ — ბერიკაობა ქვემო ქართლში (ბოლნისის რაიონი) „აღების ღამედ“ იწოდება.¹³ ამ საღამოს „ბევრი ნამუშევრის“ მისაღებად ამბობენ: „აღების ღამეა, ხატი და ღმერთი შვეგწითო, მშვიდობის აღდგომა მოგივიდეთო“. ამ სიტყვების წარმოთქმისთანავე მამაკაცები მიწაზე დაგორდებიან.¹⁴ ქართლსა და ხევში ყველიერის კვირა „თაგვების გარეკის დღეც“¹⁵ არის, „თაგვის უქმეა“ — „გამოთავგაობა“.¹⁶ კვირას საქანელას ჩამოაბამენ და მას ყვენობას — ორშაბათს ჩამოჭრიან. ერთი მონათხრობის მიხედვით, კახეთში „დიდმარხვის ორშაბათს“ საქანელა ჩამოუჭრელი რომ დარჩეს, იმ წელს სოფელს გვალვა შეაწუხებს.¹⁷

„ყველიერის ორშაბათს“ (ანუ ბერიკაობას) მთელი სოფელი საზეიმო განწყობით ცხოვრობს. სოფლის ცენტრში თავშეყრილი ბავშვები და ახალგაზრდები გაზაფხულის სადიდებელი დღის აღსანიშნავად ემზადებიან. დღესასწაულში ძირითადად ახალგაზრდები მონაწილეობენ. ერთი მონათხრობის მიხედვით, „ყველიერში ჯეელი ბიჭები შეიყრებოდნენ, გამართავდნენ ბერიკასა, სახეზე პარიკი ჰქონდათ გაკეთებული, ტყავები ეცვათ გადაბრუნებული; „თავაშვებული, გაფუჭებული“ ბიჭები დაიკიდებდნენ რაღაც ძვლებსა და ათამაშებდნენ. ყენს ვირის „ტაჭკით“ წაიყვანდნენ და ღრმა წყალში ჩასვამდნენ. ის ძვალი უნდა ჩაეგდოთ და იქ უნდა დარჩენილიყო — მოსავლისთვის იყო. ყენთან სხვებიც ჩავიდოდნენ წყალში“.¹⁸

დღესასწაულში მონაწილეთა რაოდენობა სოფლის მცხოვრებთა რაოდენობაზეა დამოკიდებული და იგი ზოგჯერ 20-30-ს ან მეტს აღწევს. ხალხი დღესას-

⁵ ავტორის საველე დღიური, M¹₅, სოფ. მეჯვრისხევი, 1949, გვ. 77-78.

⁶ ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 4.

⁷ შ. თვალჭრელიძე, M²₂₁, ყენობა ბაჯისხევი, 1931, გვ. 4.

⁸ ს. მაკალათია, ხევი, გვ. 196.

⁹ ავტორის საველე დღიური, M³₈, სოფ. სამეგური, 1948, გვ. 88.

¹⁰ ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 4.

¹¹ ავტორის საველე დღიური, M⁴₈, სოფ. სამეგური, გვ. 145.

¹² გ. ცოცანიძე, გორგობიდან გორგობამდე, თბ., 1990, გვ. 99-100.

¹³ ავტორის საველე დღიური, M¹₃₃, სოფ. წითელსოფელი, 1981, გვ. 36-37.

¹⁴ ავტორის საველე დღიური, M¹₄, 2, სოფ. ზემო აში, 1947, გვ. 198.

¹⁵ ს. მაკალათია, ხევი, გვ. 194.

¹⁶ ავტორის საველე დღიური, M³₈, 2, სოფ. ხურვალეთი, 1948, გვ. 146.

¹⁷ ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 46.

¹⁸ ავტორის საველე დღიური, M³₃₃, 1, სოფ. წითელსოფელი, 1981, გვ. 36-37.

წაულის მთავარ მოქმედ პირებს — ბერიკას/ბერას¹⁹, ნეფეს/მეფეს/ყენს, ბერებს, თავბერიკას, დედოფალს, პატარძალს, ხბოს, ტახს, ღორს, ცხვარს, კურდღელს,²⁰ ტურას, ირემს (კახეთი: საბუე, ენისელი, შილდა), ცხენისნიღბანს,²¹ დათვს აირჩევს. დღესასწაულში მონაწილეობენ აგრეთვე არაბი, თათარი, ლეკი, მღვდელი, მეფეგარე, ნათლია, სურსათ-სანოვაგის, კალათებისა და ხურჯინების დამტარებლები — მებარგულები და მუსიკალურ ან სახელდახელოდ მომზადებულ ინსტრუმენტებზე დამკვრელები, რომელთაც წინა წლების გამოცდილების მიხედვით დაასახელებენ, ზოლო ახალი წვერების არჩევისას თითოეული მათგანის უნარს ითვალისწინებენ. ბერიკები სხვა ცხოველების ნიღბებითაც გამოდიან, ესენია: მგელი, გირი, ყოჩი, მაიმუნი, აქლემი, ვაცი და კატა.²² ზოგჯერ ბერიკად პატარა ბიჭის ან უცოლო ახალგაზრდის არჩევა იციან. იგი ხან-შიშესულ კაცს²³, ზოგჯერ „რქიან თხას“²⁴ განასახიერებს. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ბერიკაობას მხოლოდ გადაცემული ქალები მართავენ.

სამზადისის დროს დღესასწაულის მონაწილეებს მოაქვთ თხის, ცხვრისა და ხარის ტყაეები, ტყაეკაბები — ტყავისაგან შეკერილი ტანსაცმელი, საქონლის კუდები, გოგრის, ნაბდის, მუყაოსა და ქალაღდის ნიღბები, ღორისა თუ თხის გამხმარი თავები, სხვადასხვა ცხოველის რქები და ფრინველის ბუმბული, სადელოფლო ქართული კაბა და ნაირგვარი სახის თავსაბურავი, ფერადი ქალაღდები, ნაჭრის თოჯინები („კუკები“), ზარები და კრიალოსნები, ინა და ნახშირი, სიმინდის ნაქურის, ხის, ძვლის ან რქის წითლადშეღებილი ან შეუღებავი „კონკილა“ (ფალოსები), ხის ხმლები და ხანჯლები, ფარები, შურდულები. აქვე კეთდება სხვადასხვა ფერის მაღალი ალმები — დროშები და ჩირაღდნები. მიწაზე აწყვია სანოვაგე ხურჯინებით, მორჩილი გუდები, კალათები, ხელაღები და კოკები.

აღნიშნულ სამზადისს სახელდახელო ლხინით, სიმღერითა და ცეკვა-თამაშით ამთავრებენ; მესტირიე „ბერიკულს“ უკრავს, მოხუცები იხსენებენ ძველ ბერიკაობა-ყენობას, განთქმულ ბერიკას, ცნობილ რაჭველ მესტირიეებს. ისმება მათი მოსაგონარი, არც სოფლის საჭირბოროტო საქმეებს ივიწყებენ.

მეორე დღით ბუკისა და ნალარის ხმა სოფელს დღესასწაულის დაწყებას ამცნობს და მონაწილენიც შესაფერისად მოირთვებიან.

დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირი — ბერიკა ისე იქცევა, ვითომ „ამაღლის“ ბატონ-პატრონია. მისი ნება-სურვილის საწინააღმდეგოდ დღესასწაულის არცერთი რიტუალი არ სრულდება. მონაწილეთა ჩაცმა-დახურვა ნაირგვარია. პასუხისმგებლობა ამ საქმეში დახელოვნებულ და გამოცდილ პირებს ეკისრებათ. მონაწილეებს მორთავენ სახლში, თავლაში, ზოგჯერ კალოზე, სახლის ბანზე საგანგებოდ შერჩეულ მყუდრო ადგილებში ან იქ, სადაც მთავარი საწესო მოქმედება სრულდება.²⁵

¹⁹ რ.თულიანი-ჩხეიძე, ბერიკაობის სიუჟეტები, ჟურ. „სახტოთა ხელოვნება“, 1989, №4, გვ. 159.

²⁰ ს.მაკალათია, ფშავი, თბ., 1934, გვ. 178. პერსონაჟი კურდღელი ფშავეში ახალწელს გაპართულ ბერიკაობაში მონაწილეობს.

²¹ სტ.მენთეშაშვილი, M², 18, თუშური მასალები, ხელნაწერი, 1932, გვ.218.

²² დ.ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური..., გვ. 351, 369.

²³ A. C. Xaxaიიი, დასახ. ნაშრ., გვ. 15.

²⁴ ავტორის საველე დღიური, M¹, 1, დუშეთი, 1947, გვ. 355.

²⁵ ბერიკები საღვინო დარბაზებშიც აწყობდნენ თავიანთ წარმოდგენებს. გადმოცემით, მეფე ერეკლეს სასახლეში საქმეების გასამართლად საგანგებო „საოხურჯო დარბა-

ბერიკაობის, ისევე როგორც ყვენობის, გასამართავად საგანგებო ადგილი — „საბერიკო“ ან „სანახმო“ არის დადასტურებული.²⁶

თავებრიკა უმთავრესად ნიღბით არის. ნიღაბი ნაირგვარია და სხვადასხვა მასალისაგან მზადდება. ყველაზე მეტად გავრცელებულია შავი ნაბდის (თექის) ნიღაბი. ბერიკა ატარებს „ქუნდილის“ სახელით ცნობილ, ტომარასავით გაკერილ ორმაგ ნიღაბს, ასევე სხვადასხვა ფორმისა და მასალის ცალმაგ ან ნახევარ ნიღაბს; იგი შემოსილია თავსა და ტანზე წამოსასხმელი ტყავნიღბით. ზოგჯერ ნიღაბზე ან გამურულ სახეზე თხის რქებს, ზარს, ორ გრძელ ყურს, ბუმბულს ან ბატის ფრთებს დაიმაგრებს და თხის ბალნის ან მატყლის წვერ-ულვაშს გაიკეთებს. მას კვერცხის გულით დაიწებებს და, თუ მოახერხა, თხის ჩლიქებზეც შედგება.²⁷ იციან სახეზე ნახშირის წასმა და სხვადასხვა ფორმის ბუმბულიანი, ხან კი „პოპოზა“ — წვეტიანი — „წიწკა“ ქუდის ან რქების ტარება. ზოგიერთი ბერიკა თივის ან ჩალის თავშეკრული ღერებისაგან გაკეთებული მრგვალი ქუდით ან ქუნდილით არის მორთული, ზოგი კი — ვაცის ყბითა და რქებით. ნიღაბს გამოჭრილი აქვს თვალების, ცხვირისა და პირის ადგილები. სოფელ უდემი ბერიკას ქუდის მაგივრად თავზე კასრი აქვს ჩამოცმული. კასრში ბატის ბუმბულია ამოწებებული. კასრიდან ბერიკას თვალები და პირი ჩანს.²⁸

შავი ნაბდისაგან გაკეთებული ნიღაბი 1950 წელს კახეთში ყვარლის რაიონის სოფელ საბუეში ენახეთ. ეს იყო ორივე მხარეს ტომრის მსგავსად გაკერილი ქუნდილაბი, რომელსაც ჰქონდა ჭრილები თვალებისა და პირის გამოსაჩენად. ნიღბები სხვადასხვა სიგრძისაა და დღესასწაულის მონაწილეებს ზოგჯერ მკერდამდეც კი სწვდებათ. პირთან — თხის ბალნისაგან გაკეთებული ულვაშის ორივე მხარეს — სხვადასხვა ფერის ნაჭრები აქვს დაკერებული. როგორც ამ, ასევე ზოგჯერ სხვა ნიღაბზე, კუთხეებში დამაგრებულია ხოხბის ან სხვა ფრინველის ორი ფრთა და მათ შორის კაბის ქობით კი — სხვადასხვა ფერის ქსოვილისაგან შეკერილი თოჯინა („კუკი“), ნიღბის სიგრძე 54 სმ-ია, სიგანე — 33 სმ; მასზე დაკერებული თითოეული ქსოვილი 44 სმ-ია, პირის ჭრილი — 7 სმ, თვალისა — 3 სმ; ფრთები 40 სმ. სიმაღლისაა.

თუშეთში იკეთებენ „ნაბადქუდა“ ნიღბებს, რომლებსაც მატყლის წვერ-ულვაში აქვს დაწებებული.²⁹

რ. ერისთავი მოგვითხრობს, რომ ბერიკები ნაბდის ნიღბებს ხმარობდნენ და ცხოველის რქებს იკეთებდნენ. „ცნობილია ირმის, თხის, შვლისა და სხვა ნიღბები“.³⁰

ერთ თუშურ მასალაში ეშმაკის შავი ნაბდის ნიღაბია ნახსენები. ამ ნიღაბს დიდ წვერ-ულვაშს მიამაგრებენ, თავზე რქებს გაუკეთებენ და ისე მორთავენ, რომ ცუდი შესახედავი იყოს. ს. მაკალათია მოგვითხრობს, რომ თუშეთში ყველა

ზიც“ კი ყოფილა გამოყოფილი. იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, თბ., 1936, გვ. 172.

²⁶ შ.თვალჭრელიძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 4; დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური..., გვ. 399-400.

²⁷ გ.წერეთელი, ბერიკაობა, ჟურნ. „კვალი“, 1893, №5.

²⁸ რ.თულუანი-ჩხეიძე, დასახ. წერილი, გვ. 153.

²⁹ ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 184.

³⁰ P. Эристов, Маскарад. К., 1849, N 16.

ბერიკა სახეგამურულია.³¹ მთიულურ ლექსში ბერიკას ნაბდის ნილაბია ნახსენები:

„ბერიკას ნაბდის ნილაბი სახეზე დაუფარია“.³²

საქართველოს თეატრალურ მუზეუმში სხვადასხვაგვარად მორთული ნაბდის ნილბების კოლექციაა დაცული. ნილბის წარბები თავთავებით, ფოთლიანი ტოტებითა და გაპენტილი მატყლით არის შემკული. გვხვდება ქსოვილის სხვადასხვაგვარი ნილბები, რომლებსაც ფრინველის ბუმბულით რქები აქვს გაკეთებული.³³

სამცხე-ჯავახეთში ნილაბს ცხვრის ან თხის ტყავისაგან ამზადებენ. სახისოდენა ტყავზე თვალის, პირისა და ცხვირის გამოსაჩენ ადგილს გამოჭრიან, ნილაბს ორივე მხარეს ტყავისავე წვრილ ზონარს მიაკერებენ, მატყლის უღვაშსა და წარბებს მიაკრავენ და ზოგჯერ შავად შეღებავენ კიდეც (ქსოვრისი, მენქალისი, ფიტარეთი, ღორისთავი).

ფშავში ბერიკას ნილაბს თხის თავის ქალა წარმოადგენს, რომელზეც რქები და წვერია დამაგრებული.

ტყავის ნახევარნილაბი, რომელიც ყბაზე კეთდება და მხოლოდ წვერისაგან შედგება, 1950 წელს ქართლში, დიღომში, ბერიკაობის დროს ვნახეთ. ასეთ ნილაბს ტყავის ზონრები აქვს, რომლებიც ყურებზე გადადის და კეფაზე იკვრება. ნახევარნილაბი ოსეთშიც გვხვდება. ჩრდილოეთ კავკასიური ტყავის სხვადასხვა ფორმის ნილბები სანკტ-პეტერბურგის „ხალხთა ეთნოგრაფიულ მუზეუმშია“ დაცული.

იმერეთში ბერიკა და დღესასწაულის ზოგიერთი მონაწილე ტყავის სამკუთხა ფორმის „სათვალურებიან“ მაღალ ქუდნილაბს ატარებს. იმერეთში დადასტურებულია აგრეთვე აყიროს და „ხაპის“ – „კვახაბერას“ სახელით ცნობილი ნილაბი, რომელსაც ამოსჭრიან თვალებისა და ცხვირის გამოსაჩენ ადგილებს და მიაკრავენ აყალო მიწისაგან გამოყვანილ ტუჩებს. კბილებად ტუჩებში ჩასმულია სიმინდის მარცვლები.³⁴ ნილაბს იმერეთში (ბაღდადის რაიონი) ბლის ხის კანისგანაც ამზადებენ.³⁵

იმერეთში ბერიკა ტყავის სამკუთხა ფორმის ქუდნილაბსაც ატარებს, ზოგჯერ მას ტყავის მაღალი ქუდი ახურავს.

გვხვდება ღორის ნილბიანი ბერიკა, რომლის სიძლიერე გამოხატული იყო ნილაბზე გაკეთებული ღორის ჯაგრის, თხის ან ცხვრის ბეწვისაგან დამზადებული წვერ-ულვაშითა და წარბებით. იციან ნილაბზე წარბების დახატვაც და კბილებზე ქალაღდის ან სხვა რამის გადაკერა.³⁶

ზოგჯერ ბერიკა შავად შეღებილ სახეზე თეთრ უღვაშებს დაიწებებს, თხის წვერით მოირთვება და თავზე „ნაბდის გრძელ ყურებს“ რქებივით დაიმაგრებს (სოფ. ვაკე). ხანდახან ბერიკა თავზე თხის რქებს დაიდგამს, თავის დასაცავად ეკლიან მცენარეს ან „ჩალაბურდას“ გაიკეთებს. ზოგი ბერიკა ცხვრის ბეწვიან ქუდს – „ჩობნის ქუდს“ – დაიხურავს (დმანისი) და თავზე რამე ძონძს მოიხვევს.

³¹ ს. მაკალათია, თუშეთი, გვ. 184.

³² კრებ. „საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა“, ტ. II, თბ., 1936, გვ. 99.

³³ დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური ..., გვ. 419.

³⁴ დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური ..., გვ. 416.

³⁵ დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ისტორია, თბ., 1983, გვ. 269-270.

³⁶ გ. წერეთელი, ბერიკაობა, ჟურნ. „კვალი“, 1893, №5.

დღესასწაულში თავბერიკად მკვირცხლ ყმაწვილს ან ახალგაზრდა, უფრო ხშირად, მაღალ კაცს აირჩევენ, რომელიც „დურა ტყავს“ (ერწო-თიანეთი) — ცხერის ბეწვიან ქურქს ჩაიცვამს, თხის ან საქონლის — ხარის, კამეჩის ტყავს წამოიხურავს, ხან დათვის ან ღორის ტყავში და ტყავკაბაში გაეხვევა, უკან საქონლის კუდს გაიკეთებს, ზოგჯერ ხის, ძვლის (ბოლნისი) ან რქის ფალიკურ გამოსახულებას ჩამოიკიდებს ქამარზე, ქურქზე ჭილსაც შემოიკრავს, სახეზე გოგრის, ნაბდის, მუყაოს ან ქაღალდის შავად შეღებილ ნიღაბს აიფარებს ან ვაცის ყბითა და რქებით მოირთვება, ანდა ცხოველის თავს ჯოხზე წამოაგებს, ხელში დაიჭერს, წვეტიან შავი ნაბდის ქუნდილაბს ან კიდევ ნიღაბთან ერთად მაღალ „წოწოლა ქუდს“ დაიხურავს. ბერიკებს ზოგჯერ ხელში სახრე უჭირავთ, ქამარზე სატევარი უკონწიალებთ, ხოლო ფალიკური სიმბოლოს ნიშნად ხელში ხარის კუდი აქვთ.

ბერიკა და მისი „ამალა“ სხვადასხვა ცხოველის რქებსა და ბუმბულებს, ფერადი ქსოვილებისაგან შეკერილ თოჯინას, ზარს ან „კრიალოსნებს“ გაიკეთებს, ან სახეს ნახშირით გაითხუპნის. ბერიკას ყელზე ჰკიდია ფალიკური დანიშნულების თხის რქა ან კანჭის ძვალი, ყურძნის ჯაგანი, ხმელი ხილი, პურის თავთავები, სხვადასხვა ფერის ძონძები და მძივები. ზოგჯერ წელზე მას დაგრეხილი ჭილიც ჰქონდა შემოკრული.³⁷

გ. წერეთლის ცნობით, დღესასწაულის მონაწილეებს თუ ტყავი არა აქვთ, მაშინ მთელ სხეულზე „ნიღაბს წამოისხამენ“.³⁸

ჯავახეთში ბერიკას გადმობრუნებული მოკლე ტყავი აცვია, თავზე ნაბდისაგან შეკერილი „წოწოლა“ ქუდი ახურავს, ხელში ხმალი უჭირავს.³⁹

სოფელ აღმატში (ყვარლის რაიონი) ბერიკას საბუდარი კრუხ-წიწილეებიანად კისერზე ქამრითა აქვს ჩამოკიდებული.⁴⁰

ბერიკაობის მსგავს სვანურ აღბა-ლაღრანლის (ყველიერის ღრეობა) დღესასწაულზე საქმისაჲს ჩააცმევენ კანაფის ძველ ნიფხავ-პერანგს, ზურგზე ჩალის ბურღოს ჩამოჰკიდებენ, რომელიც კუხივით ადგას, წინ ხის ფალოსს დაჰკიდებენ, თავზე ბოხოხს ჩამოაცვამენ და სახეს მურით შემდეგნაირად დაულარავენ: „ნახშირის ზოლები შუბლიდან ნიკაპამდე უწევს, ზედა ტურის გასწვრივ მიემართება და ლოყებიც მომურული აქვს“.⁴¹

ხევსურეთში ახალი წლის ზეიმი მთელ კვირას გრძელდება. ბერიკაობა „კუმეტს“ (ახალი წლის მეორე დღეს)⁴² იციან. „დაგრეხილ ჩალას დაახვევენ ერთ-ერთს ფეხებიდან თავამდინ. ცალკე ფეხებზე, ცალკე ტანზე და ხელებზე, გამოაბამენ კუდს; დამზადებული აქვთ თხის თავზე გადახდილი ტყავი რქებიანად, რომლისაგანაც გაკეთებულია ნიღაბი წვერებით; ამასაც გაუკეთებენ პირისახეზე და ძალიან საშინელი სანახავია, მოაბამენ თოკს და წაიყვანენ ჯვართაკენ. იმას გაჰყვება მთელი სოფლის ახალგაზრდობა, ქალი და კაცი. ნიღბიან კაცს

³⁷ ავტორის საველე დღიური, M³₃₃, 2, სოფ. გომარეთი, 1981, გვ.18-19.

³⁸ გ. წერეთელი, ბერიკაობა, შურნ. „კვალი“, 1893, №5.

³⁹ ე.კოპტონაშვილი, წერილი ჯავახეთიდან („ყვენობა“ ჯავახეთში და ზოგიერთი ცრუმორწმუნეობა ქართველებისა), გაზ. „ივერია“, 1889, №50.

⁴⁰ რ.თულიანი-ჩხეიძე, დასახ., წერილი, გვ. 151.

⁴¹ არს.ონიანი, ქვემოსვანური ხალხური დღეობები, M¹, I-II, ხელნაწერი, 1941.

⁴² ბ.გაბუნი, ქვესურული მასალები, პროფ. აკ. შანიძის რედაქტორობით, წელიწადული I-II წიგნი, ტფ., 1923-1924, გვ. 145-146.

ერთი დაუდგება პატრონად, რომელსაც თოკით დაჰყავს და ათას რამე სახუმარო განკარგულებებს აძლევს როგორც პატრონი და ისიც თამაშობს, ხანდახან ქალებს გამოიწვევს საცეკვაოდ“.⁴³

ვაჟა-ფშაველას ლექსში ფშაური ბერიკაობის დღესასწაულის მონაწილე ნიღბოსანი პერსონაჟების შესახებ ნათქვამია:

„...ზოგს ეკრა თავზე ირმის რქა,
ზოგს თხის, თხისავე წვერია,
ზოგსა აქვს სახე ტურისა,
ხელში ხის ხმალი სჭერია,
სხვას ხუცესივით ჩაუცვამს,
ხელთ კვერთხი დაუჭერია...“⁴⁴

თუშეთში ყველიერის დროს „დანოელთა ექვსი ქალი ბერიკად იყო ამორჩეული“. „ვაჟურად გამოწყობილი დიდულვაშიანი ქალიშვილები, ხის ხმლებით შეიარაღებულნი იყვნენ... სამ მათგანს დილიდანვე „ოფოფებად“ მორთავდნენ; ძველებურ ქალის გრძელ კაბებს, წინ ჩახსნილ ტოლის ჯუბებს ჩააცმევდნენ ისე, რომ სახელოებში ფეხებს გააყრევიანებდნენ, თვალებთან პატარა საჭვრეტებს დაუტოვებდნენ, კაბის ბოლოს თავს ზემოთ შეყრიდნენ და პირს ბაწრით ამოუკერავდნენ. ასეთი, მართლაც, ოფოფს წააგავდა“.⁴⁵ თუშეთში ამ დღესასწაულის მონაწილეთა უმრავლესობას გადმობრუნებული ტყავები ეცვათ. ბერიკას წელზე ეკიდა „საბერა“. ეს იყო საქონლის გაბერილი, გამხმარი შარდის ბუშტი, რომელშიც „ჩაყრილი იყო რაღაც, რათა ეხმაურა“. ზოგს ჩურჩხელას, ზოგსაც ჭედილას ასოს ჩამოჰკიდებდნენ.⁴⁶

როგორც აღვნიშნეთ, დღესასწაულს ბერიკაობაც ეწოდება და „კეკენაობაც“, ვინაიდან **კეკენა** – **კეკელა** – **დედოფალი** მისი ერთ-ერთი მთავარი მონაწილეა. დედოფალს ქალურად ჩაცმული უწვევრულვაშო,⁴⁷ „პირსუფთა“ და პირწითელა ახალგაზრდა ლამაზი ვაჟი განასახიერებს, „რომელიც მორთულობით გასათხოვარ პატარძალს ჩამოჰგავს და თავი პატარძალივით უკავია.“ **კეკენას** – **კეკელას** საპატარძლო ტანსაცმლით, ჩიხტა-კოპით, კავებითა და ლეჩაქით შეამკობენ და მკერდსაც გაუკეთებენ. მას თმის ისეთი ვარცხნილობა აქვს, როგორც მის თავდახურვას შეეფერება – დალალები და ნაწნაეები. **დედოფლის** ტანსაცმელს საგანგებოდ არ კერავენ, დღესასწაულის დროს მას, ისევე როგორც სხვა სამშენისს, ითხოვებენ, პატრონს გასამრჯელოდ კვერცხებს მისცემენ ან სხვა რამეთი დაასაჩუქრებენ. ბევრჯერ უნახავთ **დედოფალი** თავწაქრული, „სოფლურ კაბაში“, ნაირფერი ჩითის ნაჭრებითა და ზონრებით „მოკაზმულიც“, ზოგჯერ მას ყელზე რაღაც ბურთულები უკონწიალებდა. იგი თავზეც მოიხვევდა თეთრ ან ფერად შალს. ქართლის ზოგიერთ სოფელში (ზემო ცხილონი და მისი მიმდებარე მხარე) **დედოფალს** თავზე „გვირგვინს“ ადგამენ ან ბატის ფრთებით შემკულ ქუდს დაახურავენ და ყელზე სხვადასხვა ფერის მიძივებს ან ფერად ქა-

⁴³ ალ.ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1988, გვ. 85.

⁴⁴ ვაჟა-ფშაველა, თხზ. სრ. კრებ., ტ. I, თბ., 1961, გვ. 348.

⁴⁵ გ.ცოცანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 99.

⁴⁶ ნ.აზიკური, M³⁹, თუშური ეთნოგრაფიული მასალა, 1974, გვ. 10.

⁴⁷ ავტორის საველე დღიური, M³³, დუშეთი, 1947, გვ. 55.

ლალდებს დაჰკიდებენ. დედოფალი ატარებს სახისფრად შეღებილ ნიღაბს (ნორიო) ანდა სახეს მყვირალა ფერით იღებავს, შავ ნიღაბს გაიკეთებს ან სახეს იმურავს. თუმეში **პატარძალი** პირდაფარულია და თუმურ ყაიდაზეა ჩაცმული.⁴⁸

არაბი, ლეკი, თათარი დღესასწაულში ერთსა და იმავე ფუნქციას ასრულებენ და ხშირად ერთმანეთს ენაცვლებიან. ისინი ატარებენ შავი ნაბდის ნიღაბს ან სახეგამურულები არიან;⁴⁹ თავზე იხურავენ ჩალის მრგვლადდახვეულ ქუდს, ზოგჯერ ყურებიან ან ჩვეულებრივ ფაფახს. **არაბის, ლეკის, თათრის** ტანსაცმელი ჩოხა-ახალუხი ან ძველმანები და ძონძებია. გადმოცემით, ისინი ბერიკები არიან, ზოგს წელზე „კონკილა“ – ფალოსი ჰკიდია (მშველიეთი) და საქციელთ ბერიკას ჰბაძავს. ბოლნისის რაიონში, როგორც ბევრ სხვა სოფელში, „კონკილას“ კანჭის ძვალი ცვლიდა; იგი ყვენსაც ეკეთა. გადმოცემით, ეს ძვალი მოსავლისათვის იყო განკუთვნილი.

ეს პერსონაჟები პირში ყალიონით (დიდომი, ჩანადირიანთკარი), ყელზე ზარჩამოკიდებულები, ხელში ჯოხით ან გამურული ხმლით მორთულ-შეიარაღებულები „სოფლის დარბევის“ და ბერიკას მსგავსად კეკელას მიმართ ეროტიკული სურვილების გამოხატველნი არიან. ისინი ამ დღესასწაულში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ.

თათარი ზოგჯერ „თათრის ხელმწიფეს“ წარმოადგენდა. მას და „ქართველ ხელმწიფეს“ „ურემში ერთად ჩასეამდნენ და წყალში შეიყვანდნენ“ (ქსოვრისი).

ბერიკაობის ერთ-ერთი მონაწილე, რომელიც ზოგჯერ მთაფარი ბერიკა – დღესასწაულის მეთაურია, ღორის ნიღაბს ატარებს და ღორის ტყავის მსგავსი წამოსასხამით არის შემოსილი; კახეთში მას ტახბერიკას ეძახიან.

ღორის ტყავნიღაბი ერთიანი ტყავის წამოსასხამია; მისი ზედა ნაწილი ღორის თავის მსგავსად არის გაკეთებული. ტყავში მთელ სიგრძეზე გაყრილია ჯოხი, რომლის საშუალებით ტყავის ტარება შეიძლება.⁵⁰

რაფ. ერისთავის მიხედვით, ის, ვინც „ღორს“ განასახიერებს, შალივით მოხურული ღორის ტყავით არის დაფარული. ტყავზე მობმულია ღორის ეშვებიანი თავი, რომელიც შენიღბულს თავზე ახურავს. ქვედა ყბას გამობმული აქვს თოკი, რომლის საშუალებით მოთამაშემ შეიძლება ღორს ხახა დააღებინოს, ხოლო ჯოხით, რომელიც მასზეა მიმაგრებული, სრულებით შეიძლება მოიხსნას ეს სანიღბო ჩაცმულობა.⁵¹

დ. ჯანელიძის მიხედვით, კახეთში ბერიკა ყველაზე მეტად ტახის ნიღბით არის წარმოდგენილი.

ღორისნიღბიანი პერსონაჟი ქართლშიც არის ცნობილი. სოფელ ბიწმენდში დღესასწაულის ერთი მონაწილე ჯოხზე წამოცმულ ღორის გამხმარი თავის კბილებიან ნიღაბს ატარებს, ტანს კი ღორის ტყავით იფარავს.⁵² ღორ-ბერიკა გამარჯვებულს თავში ჯოხს ჩაარტყამს.⁵³

⁴⁸ სტ. მენტეშაშვილი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 212.

⁴⁹ ა. ხახანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 14-15.

⁵⁰ ა. ხახანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 14-15.

⁵¹ P. Эристов, Маскарад, К., 1849, №16.

⁵² ავტორის საველე დღიური, M³, სოფელი ბიწმენდი, 1947, გვ. 352.

⁵³ ძველ საქართველოში ტახისნიღბიანს „მეტახეს“ ეძახიან. ბერიკებს ტახის ნიღაბმორგებული მეთაურობდა. დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური..., გვ. 413.

ლორის ნილაბი გარეული ტახის თავისაგან კეთდება. დ. ჯანელიძე აღნიშნავს, რომ ზოგი ლორის თავის გამოსახულებას ხისაგან ამზადებს. გამოთლიან ლორის ფორმის თავს, ტყავით მოაბამენ ქვედა ყბას, ყბებში ჩაუსვამენ ეშვებს, ზედა ყბაზე ლურსმანს მიაჭედებენ, მასზე ქვედა ყბაში გამოტარებულ თოკს გამოაბამენ. თოკის აწვე-დაწვევით „ტახის“ ყბები მოძრაობაში მოდის. ტახი ხან ხახადაღებულია, ხან კი – პირმოკუმული. ლორის ტყავით შემოსილი ნილაბი ჯოხზეა დამაგრებული. ჯოხს ბერიკა ხელში დაიჭერს და ნილაბს მოირგებს. ხახადაღებული ნილაბი ბერიკას თავპირს უფარავს, ხოლო ტყავი მხრებზე აქვს წამოსხმული. ტყავი გამოჭრილია სათვალურისათვის. როდესაც ბერიკა ნილაბ-მოირგებულია, იქმნება სრული შთაბეჭდილება, რომ ზეზე ამდგარი ლორი დარება.⁵⁴ ლორი, ისევე როგორც ბერიკაობის სხვა მონაწილენი, დედოფალს აწვალებს, მის გარშემო დარბის და ბოლოს „კლავს“. კეკენა დაიტირებს. ტირილის დროს კეკენას ზურგზე ასხდებიან.⁵⁵

დღესასწაულში ნათლიაც მონაწილეობს. იგი ჩოხა-ახალუხში ან ჩვეულებრივ ტანსაცმელში არის გამოწყობილი, ხელში „ჯვრის პური“ უჭირავს და ქორწინების სრული სურათის წარმოსადგენად მაყრებსა და ბერიკებთან ერთად ნეფე-დედოფალს დაჰყვება. მაყრები ზოგჯერ ბერიკები არიან. ნათლიას დედოფლის დაცვაც ევალება. ის ხის ხმლით იგერიებს ყველას, ეინც რამე განზრახვით დედოფალს მიუახლოვდება.

დღესასწაულის ერთ-ერთი მოქმედი პირი მღვდელია. მას ანაფორის მსგავსი ტანსაცმელი აცვია, მკერდზე ჯვარი და ოლარი ჰკიდია. იგი ხბოს ან სხვა ცხოველის ტყავის წამოსასხამსაც ატარებს და პურის ხაშით დაწებებული წვერ-ულვაშით არის დამშვენებული. მღვდელს წინ „კონკილა“ აქვს მიმაგრებული.⁵⁶ საცეცხლურის მაგივრად ხელში ხბოს კუდი ან ხის მოწნული ჭურჭელი უჭირავს, რომელშიც საკმეელის ნაცვლად ზოგჯერ ცეცხლიანი წივა ყრია. დღესასწაულში მღვდელთან ერთად იშვიათად დიაკგანიც მონაწილეობს. მას თავზე მალაღი წვეტიანი ქუდი ახურავს, ანაფორა ან რამე ძველმანი აცვია, გულზე კი ოლართან ერთად ხის ჯვარი აქვს ჩამოკიდებული და პატარძლის მიმართ ისიც ეროტიკულ სურვილებს იჩენს (გრემისხვეი). მებარგულები და მეკალათეები, რომელთაც პატარა ბიჭები განასახიერებენ, საგანგებო ტანსაცმლით მორთულები არ არიან, თუმცა, ზოგჯერ ნილებებსა და სხვადასხვაგვარ მოსართავეებს ატარებენ. მათი მოვალეობა სურსათის მოტაცებაა. ისინი ამ მოქმედების დროს საჩუქარსაც ღებულობენ, რომელსაც საციკველს ანდა „ზარკს“ ეძახიან. მოპოვებული სურსათ-სანოვაგის – პურის, ყველის, ხორცის, ხაჭოს და სხვათა ჩასალაგებლად ზურჯინს ან გუდას იყენებენ, კვერცხებს კი კალათებში აწყობენ (მეჯვრისხვეი, მერეთი, დუშეთი). სოფელ ფარსმაში ზურჯინს ცხენისნილიანი კაცი ატარებს, მებარგულებს არყისა და ღვინისათვის ხელაღები და კოკები დააქვთ.

მომღერლები და დამკვრელები, რომლებიც ბერიკებს დაჰყვებიან, ზოგჯერ მოთელილი თექით ან ტყაპუჭითა და ნილბით იმოსებიან, ხან ჩვეულებრივ ტანსაცმელში არიან. ერთი მათგანი სიმღერას რომ წამოიწყებს, სხვები ცეკვა-თა-

⁵⁴ დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური..., გვ. 413; მისივე, ქართული თეატრის ისტორია, გვ. 264.

⁵⁵ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. გრემისხვეი, 1947, გვ. 361.

⁵⁶ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. გრემისხვეი, 1947, გვ. 350.

მამს მართავენ, როკავენ და ბუნძულებენ; ზოგი მათგანი მხრებსა და გავა-ტანს აცახცახებს. ამ მსვლელობას თან ახლავს ბუკისა და ნალარის ხმები.

ებიზოდი მეორე – დღესასწაულის მონაწილეთა მსვლელობა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი რიტუალი, ქორწილი

დღესასწაულის მესვეურნი, რომელთაც ბერიკაობის გამართვა ევალებათ, ჯერ სოფელს დაივილიან და ხალხს დღესასწაულის დაწყების დროს შეატყობინებენ. დღესასწაული იმართება დილით, ბუკისა და ნალარის ხმის გავონების შემდეგ.

მორთულ-მოკაზმულ ბერიკებს, რომელთაც ტყაპუჭები აცვიათ და თავს ნიღბები უმშვენებთ, წინ გამოცდილი თავბერიკა მიუძღვის. ისინი სოფლის მოედანზე, სახლის ბანზე ან დიდ კალოზე შეიკრიბებიან და მსვლელობას ყიფინით იწყებენ. თავბერიკასთან ერთად წინ დედოფალი, მაყრიონი და ნათლია მიდიან. ბერიკა მხიარულია, რადგან მას კეკელა გვერდით ჰყავს. მცველები და სოფლის დამრბევები – არაბი, ზოგჯერ ყენი (ბოლნისი), ლეკი, თათარი ხის ხმლებით, ხისავე ხანჯლებით, ფარებითა და ჯოხებით არიან შეიარაღებულნი. მათ მესტვირეები, მეჩონგურენი და მეფანდურენი ახლავთ. მესტვირე „ბერიკულს“ უკრავს და ცდილობს, თავისი უნარი და ოსტატობა გამოავლინოს. არემარეს სიცილი და მხიარულება აცოცხლებს. ბერიკების ამალას მებარგულე, მეკალათე და ხელადიანი ყმაწვილები დაჰყვებიან. ბერიკაობის დღესასწაული, ძველი ჩვეულებისდათანახმად, სოფელში კარდაკარ სიარულით იწყება. ზოგჯერ ისინი თავყრილობის ადგილზე ასრულებენ ქორწინებისა თუ სიკვდილის, აგრეთვე გაცოცხლების რიტუალების ინსცენირებას და შემდეგ სურსათ-სანოვავის გამოსათხოვრად და მოსატაცებლად დადიან. დიდ სოფლებში ბერიკები მხოლოდ თავიანთ სოფელს ჩამოივილიან კომლობრივ. რიტუალი (გამორჩევით) გზადაგზა ზოგ მეკომურთან სრულდება და გზაზეც იმართება. თვალმოჭუტული ბერიკა ხედავს, როგორ მოაქვს ხალხს სანოვავე. იგი ვირიდან გადმოხტება და მისი ბრძანების შემსრულებელ მორჩილ ხალხს ხვდება. ბერიკას ყოველი მოძრაობა მოწმობს, რომ „ამალასთან“ შედარებით მას უპირატესობა აქვს. თავბერიკა ლულულებს, გაურკვეველ სიტყვებს ამბობს, ხან კი გზნებითა და რისხვით ლაპარაკობს, ხალხს ეშუქება, შეგროვილი სურსათის სიმცირეს უჩივის. ბერიკას მოსწონს საკუთარი უფლებამოსილება, ირგვლივ მყოფთა ყურადღება და მისდამი გამოვლენილი მოწიწება. იგი სიამოვნებით უსმენს თავის ხმას, როდესაც ბრძანებებს იძლევა.

ბერიკები დადიან როგორც დღისით, ისე საღამოს და ზოგჯერ ღამითაც. ხშირად ერთი მათგანი გამუდმებით ჩონგურს უკრავს, სხვები კი მღერიან და ხის ხმლების თამაშით ერთობიან. ისინი სოფლად სიარულის დროს თხზავენ ათასნაირ სიმღერას. მაგალითად, მთიულეთში მღერიან:

„სოფელში დაედით კარი-კარ, ბერიკაობა ღამია;
სუყველგან ასე ვიძახით: ჩქარა გავვიდეთ კარია!

ვერ გავჩერდებით კარშია, დაგვეყინავს თოვნა, ქარია...“⁵⁷

ხალხი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ბერიკების სიარულს, სურსათ-სანოვაგის გამოთხოვას, მოტაცებას და ბერიკების დასაჩუქრებას. ბერიკები ცდილობენ, შეძლებულ ოჯახს ეწვიონ, სადაც მათ საგრძნობ „შეწირულებას“ მისცემენ. მათ სტუმრობას აღფრთოვანებით ხვდებიან. ეზოში შემოსულ წინამძღოლ ბერიკას სკამს მიართმევენ. მთავარი ბერიკა ხან ამაყად დგას და საჩუქრის მიღებას ელოდება, ხან კი მუხლს მოიყრის, თავის გაჭირვებაზე დაიჩვილებს და დახმარებას გამოითხოვს. ამ ინსცენირების დროს თხის ტყავსა ან ნილაბში გამოწყობილი ბერიკა ჩონგურის ან სხვა საკრავის ხმაზე ხტუნავს, ძუნძულებს, ხის ხმლის თამაშით ადგილზე ცეკვავს და დროდადრო ხმალს მიწას უსვამს, რითაც მასპინძელს მიანიშნებს – სურსათ-სანოვაგე გამომიტანო. მასპინძელი მას „შეწირულებას“ აძლევს, ხოლო „ამალა“ კი მღერის:

„ბერიკაის კარსაო, გიჭყრიალებ თვალსაო,
ჩქარა თუ რას გამომიტან, თორო გიმტერეე კარსაო“.⁵⁸

მღერიან სხვაგვარადაც:

„ანაგა და ბოდბისხევი, სერი-სერ მოკიდებული,
დედი, მალე გამოგვიტა, ვირი გეყავ აკიდებული“ და სხვ.⁵⁹

თუ ბერიკები ვინმეს არ ესტუმრებიან, ძალიან სწყინთ: „რა იყო, რო ჩვენსა არ მოხვედით, ჩვენ რა დაუშავეთ ან ხატსა და ან ხალხს ისეთი, რომ ასე მოგვიძულეთ, თუ ისე ფიქრობთ, რომ ჩვენ სხვებზე ნაკლებად დაგხვდებოდით“.⁶⁰

„ხევსურეთში „წინა შუადღეს“ სოფელში „დასტურქურდები“ დადიან და იპარავენ ოჯახებიდან თხილს, კაკალს, ხორცს, იარაღს (ხმალს, ფარს, თოფს არ მოიპარავენ) და ყოველივეს, რაც ხელში მოხვდებათ. „ქურდობა“ იწყება კუმეტ საღამოდან... ოჯახი დიდად შეურაცხოვილად იგრძნობს თავს, სადაც ქურდები არ მივლენ... ის ოჯახი ბედნიერია, ვინც დასტურს დაიჭერს და მას პატივს სცემს“. ეს, მათი შეხედულებით, სიკეთის მომასწავებელია.

არხოტის თემში ახალგაზრდებმა იცოდნენ „ქურდობა“. ბუდებევსურეთში „გამცხადება დღეს“ სრულდებოდა იგივე წესები, რაც არხოტის თემში „კუმეტობას“, ოღონდ ბუდებევსურეთში ბერიკა ახალგაზრდების თანხლებით მთელ სოფელს შემოვივლიდა. ისინი ყველა ოჯახში შედიოდნენ და სანოვაგეს აგროვებდნენ.⁶¹ ხევში ბერიკები ეზო-ეზო დადიან და მღერიან:

„ალათასა, მალათასა, კვერცხი უნდა კალათასა;
ერთი კვერცხი ჩვენ მოგვეცით, თქვენი სახლის ბარაქასა,
აკაკალი, ბაკაკალი, გადმოყარე კაკალი“ და სხვ.

⁵⁷ კრებ. „საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა“, გვ. 203-204.

⁵⁸ ს.მაკალათია, ფშავი, გვ. 164.

⁵⁹ კრებ. „საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა“, II, გვ. 209.

⁶⁰ ხალხური სიტყვიერება, III, ხალხური ლექსები, ჩაწერილი თეოდო რაზიკაშვილის მიერ, თბ., 1953, გვ. 204.

⁶¹ ალ.ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების .., გვ. 96-97.

ოჯახის დიასახლისი ბერიკებს ასაჩუქრებს, აძლევს „საყველიეროს“ — ერ-ბოსა და ყველს (სოფ. ლები). ვინც საჩუქარს არ მისცემს, მას ბერიკები თავი-ანთ შაირ-სიტყვაში კილავენ და ბილწი სიტყვებით უმასპინძლებიან. ამის გამო გაბრაზებული სახლის პატრონი, ბერიკებს, თუ დროზე არ გაიქცნენ, ზოგჯერ წყალსაც კი გადაასხამს.⁶²

იმერეთში ასე ხდება: ეზოში შესული ბერიკა დაიძახებს, პატივი ეციოთ „მე-ფესო“ და, ოჯახს რაც შეძლება აქვს, იმის შესაფერისად გაუმასპინძლებს. სვანეთში ბერიკები თითოეულ ოჯახს ჩამოივლიან და ამბობენ:

„ბერა მოდგა კარსავო,
აღრიალებს თვალესავო,
ხელი ჩაჰკარ ხალამშიო,
ღმერთი მისცემ[ს] ბარაქასო;
ვინცხა ბერას არას მისცემს,
მელას მისცემს მის ქათმებსო, ჰო“.⁶³

ფშავში ბერიკები მღერიან:

„ადე, ადე, ადცულაო, თეთრად გათენებულაო.
მთვარე მალლა წამოსულა, მზე გორს დამშვენებულაო,
ერთი კვერცხი გამოგვიტა, მითომ გალაცებულაო!“

მღერიან ამგვარადაც:

„შავაქოთ დიასახლისი, მაგის მარჯვენა ხელია,
ცამდე გავეზაწვოთ ქებითა, მასკელავს მაჰკიდოს ხელია,
წამოვიდეს და მოვიდეს უჭირველი და მთელია,
პატარა პური მოგვეციოთ, ზედ დაგვიტანეთ ყველია,
ერბოს კი არას გენუკვიოთ — სათხრელად არის ძნელია.
მაგაში გაუფრთხილოდით, არ მაიტეხო ხელია!“⁶⁴

ბერიკების გამასპინძლება და დასაჩუქრება ძირითადად დღესასწაულის მსვ-ლულობის დროს იციან, რაც კარგად არის აღნიშნული მთიულურ ლექსში:

„მასპინძელს ყველა მზადა აქვს, გველოდა დიდი ხანია,
გვითხრა: — რად დაიგვიანეთ, მოვიდა შუა ღამია;
რამდენი ხანი გელოდეთ, ვახშამი არ გვიჭამია,
გაგვიმასპინძლდა კარგადა, ბერიკაზე აქვს თვალა“.⁶⁵

გამასპინძლების შემდეგ ბერიკებს დასაჩუქრებენ: ხორცს, ფქვილს, პურს, ყველს, ბადიით თაფლს, ერბოს, ხინკალს, ქადა-ნაზუქს, ხილს, კვერცხს, არაყსა და ღვინოს მისცემენ, რომლებიც პატარა ბიჭებს — მებარგულეებს და მეკალა-თეებს დააქვთ. მთიულურ ხალხურ ლექსში ნათქვამია:

⁶² ს.მაკალათია, ხევი, გვ. 190.

⁶³ სვანური პოეზია, ტ. I, თბ., 1939, გვ. 378.

⁶⁴ ხალხური სიტყვიერება, III, ხალხური ლექსები, ჩაწერილი თეოდორა ზიკაშვილის მი-ერ, თბ., 1958, გვ. 204.

⁶⁵ კრებ. „საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა“, II, გვ. 60.

„ბავშვებსა ჰკიდავ გულები, — მასპინძლებზე აქვ თვალია,
გუდას მოიხდის, იძახის: ცოტა ფქვილ ჩაგვიყარია,

ყველი და ხაჭო ჩაგვიდეთ, ხორციც მოგვეცით მალია,
ახალგაზრდები ყვირიან: არაყ ჩაგვისხით ცხარია!“⁶⁶

ზოგი ტაბაკზე დიდ ძღვენს დააწყობს, დიდი საღვინეთი ღვინოს დადგამს და ბერიკათ წინამძღოლს — მთავარ ბერიკას — მიართმევს. ისინი ღვინოს დალევენ, იმღერებენ და წავლენ (ქსოვრეთი).

ფშავში, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს თითქმის ყველა რეგიონში, ბერიკებს ასევე უმასპინძლებიან. შემდეგ მათ ასაჩუქრებენ და სანოვაგით დატვირთულები მიდიან. თუშური მასალის მიხედვით, საჩუქარს ცხვრისნილობიანი ღებულობს და მას ხურჯინებში აწყობს, სხვები კი ყვირიან, არაყი დაგვაღვეინეთ, მუცელი გვტკივა. თუ არ დაგვაღვეინებთ, მაშინ დავგორდებითო.⁶⁷

მთიულეთში შეფეს/ნეფეს/დედოფალს არაბი სახლში შეუძღვება, ვარცლთან მიიყვანს, პურს აიღებს, გადაამტერებს, პირველ ლუკმას დედოფალს მისცემს, ეალერსება და კოცნის.⁶⁸ ხალხის რწმენით, ვინც დედოფლის კოცნას მოახერხებს, დოვლათიანი და ბედნიერი იქნება, მაგრამ შეფე და მცველი ყველას ხმლებით იგერიებენ. არაბი იმანჭება და ოხუნჯობს, თან საჩუქრებსაც აგროვებს: პურს, ყველს, კვერცხს, ერბოსა და სხვ.⁶⁹ გამურულ არაბსაც გადმობრუნებული ტყავი აცვია, ხელში გამურული ხმალი უჭირავს. დღესასწაულის სხვა მონაწილეებს ხმლებივით გათლილი ჯოხები აქვთ და ყოველგვარ სანოვაგეს იტაცებენ. მათ ხინკალი და ქადა ხმლებზე აქვთ წამოცმული. დიასახლისები ლამობენ არაბისათვის წვერის გამოგლეჯას, რათა საბუდარზე დაყარონ.⁷⁰ ამ რიტუალის შესრულების დროს დედოფალს პატარძალივით უჭირავს თავი, სილამაზეს იფერებს, ნაზობს, კეკლუცობს, თავს იწონებს, ტანს არხევს, „კურტუმოს მიაქანებს“ და მედიდურად მინარნარებს.

ბერიკათა დასაჩუქრება განსაზღვრული არ არის. ეს მასპინძელსა და თვით დღესასწაულის მონაწილეთა რაოდენობაზეა დამოკიდებული. თითოეული ოჯახი მათ თავისი შესაძლებლობისა და სურვილის მიხედვით უხდის „ბეგარას“. თხისნილობიანი ბერიკა ოჯახის უფროსს ზოგჯერ ფულსაც სთხოვს. მასპინძლები ხარჯს აუცილებლად გაიღებენ. ბერიკები მათ დალოცავენ: „ღმერთო, მიეცი ამ ოჯახს ქონება და დოვლათი, რომ თვითონაც უკლებლივ ჰქონდეთ და სხვისთვისაც გაიმეტონო“.⁷¹ ბერიკები სიმღერისა და ცეკვის დროსაც ილოცებიან:

„გაუსვი ფეხი მაგრადა, თან მიაყოლე ხელები,
ამ სახლის პატრონს ავესოს პირამდე პურით ბელები.“⁷²

თუ ბერიკები ძღვნით უკმაყოფილონი არიან, თავბერიკა, ან რომელიმე — არაბი, ლეკი, თათარი ან ნათლია — ეზოში გაგორდება, რაც ცუდ ამბავს მოას-

⁶⁶ კრებ. „საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა“, II, გვ. 62.

⁶⁷ სტ. მენთემაშვილი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 212.

⁶⁸ ს. შაკალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930, გვ. 135.

⁶⁹ ს. შაკალათია, მთიულეთი, გვ. 136.

⁷⁰ ავტორის საველე დღიური, M₃, 1, სოფ. ბეგოთკარი, 1947, გვ. 97.

⁷¹ ი. მჭედლიშვილი, თეატრალური მუზეუმის ხელნაწერი, №38.

⁷² დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური ..., გვ. 404.

წავებს. ამის გამო იმ ოჯახში ვითომ არც ქათამი და ხბო გაიზრდება და მათ არც სხვა შემოსავალი ექნებათ (ქსოვრეთი, ღორისთავი). ბერიკას ან დღესასწაულის სხვა მონაწილის მიწაზე გაგორება ყანების გათელვასთანაც არის დაკავშირებული (ჩხიკვათა). სოფელ ზემო აშში სწამთ, რომ გაგორებამ შეიძლება ქათმების „დაკუტება“ გამოიწვიოს, ამიტომ დაინახავენ თუ არა ბერიკაობის რომელიმე გაგორებულ მონაწილეს, ყვირიან: „რა ჰქნა მაგ ძალლი ლეკემო“. ბერიკების გაგორებას, მათი აზრით, ოჯახის რომელიმე წევრის სიკვდილიც შეეძლო გამოეწვია, ამიტომ მას მაშინვე ააყენებენ და ისე დაასაჩუქრებენ, რომ კმაყოფილი დარჩეს.

მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ოჯახი სიამოვნებით უმასპინძლდება ბერიკებს, ისინი მაინც ცდილობენ, ოჯახიდან სანოვაგე გაიტაცონ. რ. ერისთავს აღნიშნული აქვს, რომ ზოგი ბერიკა მარანში შერბის, ქვევრს თავსა ხდის და ღვინოს იღებს. ეს მათთვის აკრძალული არ არის; ზოგი საქათმიდან კვერცხის მოპარვას ლამობს, რის გამოც მოხუცი ქალი ჯავრობს ხოლმე.⁷³ დარბევა ძირითადად არაბს, ლეკს ან თათარს ევალება, რისთვისაც ბერიკა მათ ვითომცდა ტუქსავს, ოჯახი კი ამ საქციელს სიხარულით ხვდება, რადგან სწამთ, რომ სასმელ-საჭმლის მოტაცება ოჯახს ბედნიერებას მოუტანს.

ვაჟა-ფშაველა ბერიკების კარდაკარ სიარულის შესახებ წერს:

„... თოვლი მოსულა წუხელის,
ეს ბერიკების ბრალია,
აიკლეს მთელი ოჯახი,
მით გადიხადეს ვალია.
რასაც ისინი სჩადიან,
ანკი რა დასამალია!
კეკელა ბერიკებსა
სწყველის, ჯავრობდა ძალიან.
საით სად მოთრეულები
მასპინძელს აღარ აცლიან,
იფიქრებ, თავის შინ იყვნენ,
სხვის სახლში ისე არიან,
... უკრავენ სტვირსა, ტლინკავენ,
გადარეული ერია.
ჭკვიანი მხოლოდ ამითა:
უნდა მოართო ძღვენია —
ერბო ან კვერცხი, ან ფქვილი
ღვინით ხელადა სველია.
ბერიკებს ჰბამავს ბებერი:
კარგად მოითბეს ხელია,
კეციდან სამიწებმა
ქადა გამტაცეს ცხელია.
ეგების ჩემის ცოლვითა
ამოეზრაკოთ ყელია.
რას იზამ ან-კი, — თან ამბობს, —

⁷³ P. Эристов. დასახ. წერილი; А. С. Хаханов. დასახ. ნაშრ., გვ. 14, 15.

საყურადღებოა ამ დროს შესრულებული ერთი ჩვეულება, რომელიც მასპინძლის მიერ ბერიკაობის რომელიმე მონაწილის, განსაკუთრებით მთავარი ბერიკას, არაბის, თათრის, მღვდლისა და ზოგჯერ სხვა წევრისათვის ბეწვის გამოცლით გამოიხატება.⁷⁵ დღესასწაულის მონაწილენი ზოგჯერ ბეწვს თვითონ გამოიგლეჯენ და დიასახლისს მისცემენ. ამ ბეწვს დიასახლისი საქონლის ბაგაში, წიწილების საბუდარში ჩადებს⁷⁶ და ამით მთელი წლის მანძილზე ქათმებისა თუ საქონლის გამრავლებასა და ოჯახის დოვლათსა და ზევს დაიბედებს (დმანისი, ქსოვრეთი). ზოგჯერ მონათხრობში ისიც არის აღნიშნული, რომ დიასახლისი ბეწვს ან ფთილას დედაბოძზე დადებს ან კედელში შედებს (გრემისხვეი), რომ კრუხის დასმის დროს ბევრი წიწილის გამოჩეკაზე იმოქმედოს. ფშავში, სადაც დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი მონაწილე კურდღელია, ბარაქის დასაბედებლად კურდღლის ბეწვს ბელელსა და საფქვილეში ჩადებს.⁷⁷ ზოგჯერ დღესასწაულის მონაწილეებს ბეწვს არა მარტო წვერ-ულვაშიდან აცლიან, არამედ ქუდიდან და ქურთუკიდან ან იმ გუდიდან, რომელშიც სურსათს აგროვებენ. „ბეწვსა თუ მენა არ ამოვაცლიდი, თავად გაიგლეჯავდა და მომცემდა.“

ამოცლილი ბეწვის რაოდენობა განსაზღვრავდა იმ წელს ოჯახში ფრინველისა და საქონლის სიმრავლეს. „რამდენ ბეწვს გაიცლიდა, იმდენს დაზრდიო“, — იტყოდნენ (დმანისი, ქსოვრეთი). ერთი მონათხრობის მიხედვით, ყველიერში ამ ბეწვით „დასმული კრუხის წიწილები თეთრი ფერის არის“ (ერედა).

ბერიკასა და მისი ამაღლისათვის წვერის მოგლეჯასა და მის მნიშვნელობაზე მთიულურ ხალხურ ლექსში აღნიშნულია:

„გავციმასპინძლდა კარგადა, ბერიკაზე აქვს თვალია,
უნდა, რომ წვერი მოგლიჯოს, მისთვის ეს გასახარია.
ბერიკას მცველი გვერდს უდგას, ხელში უჭირავს ხმალია,
მასპინძელს ახლოს არ უშვებს, ეს არის მისი ვალია.
ცოტა წვერ თითონ მოგლიჯა, მასპინძელს მისცა მალია,
დალოცა მათი ოჯახი: — გემატოთ ღონე-ძალია“.⁷⁸

საყურადღებოა, რომ სვანეთში ამავე ხასიათის დღესასწაულში არა მარტო ბეწვს, არამედ საქმისამს ფურთხსაც მნიშვნელობა ჰქონდა.

საქმისამს მხარამევენ ძღვენს, რომელზედაც დევს ყველი; იგი აიღებს ხელში ყველს და დაილოცება. ამის შემდეგ ყველს დაღვჭავს და აქეთ-იქით იფურთხება. ხალხი ცდილობს, მისი ფურთხი მოიხვედროს. ამბობენ: „ვისაც საქმისას ფურთხი მოხვდება, კარგია და, ვისაც არა — ცუდია მისთვისო“.⁷⁹

კარგად დანაყრებული და ნადავლით დატვირთული ბერიკები, რომელთაც წინ ათასგვარად მორთული, ხელჯოხიანი თავბერიკა მიუძღვის, სიმღერითა და ცეკვა-თამაშით ყველა ოჯახს მოიკითხავენ და ასე მთელ სოფელს დაივლიან.

⁷⁴ ვაჟა-ფშაველა, თხზ. სრ. კრებ., ტ. I, ლექსები, თბ., 1961, გვ. 348.

⁷⁵ ავტორის საველე დღიური, M³, I, სოფ. ბეგოთკარი, 1947. გვ. 97.

⁷⁶ რ.ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1986, გვ. 99. შდრ. ა.ს.ხახანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 15.

⁷⁷ დ.ჯანელიძე, თეატრალური მოაზრე, I, თბ. 1988, გვ. 65.

⁷⁸ კრებ. „საუნჯე ხალხური შემოქმედებისა“, II, გვ. 204-205.

⁷⁹ არს.ონიანი, დასახ. ხელნაწერი.

ბერიკები სოფლიდან სოფელში მხიარული მსვლელობით გადადიან. ზოგიერთი ცნობით, ისინი შორეულ სოფლებშიც მიდიან; ბერიკას ცეკვა-სიმღერით უკვლიან გარს ახალგაზრდა ბერიკები, რომლებიც დაძუნებულენ სხვადასხვა ნიღბით შემოსილნი, თხისა და ხარის ტყავები და კუდები რომ გამოსხმიათ. თავიანთი მოქმედებით ისინი ხალხს ამხიარულებენ. ხარკის აკრეფისას ყველას სახეზე ბედნიერი ღიმილი უკრთის. მგზავრობისას ზოგჯერ ბერიკები ბარგის სატარებლად ცხენს ან ვირს წაიყვანენ ანდა ხელის ურემს წაიღებენ, ხოლო შორეულ გზას ღიდი ურმით გაუდგებიან. ღიღმელ ბერიკებს გრძელი მარშრუტი აქვთ გასავლელი. ისინი ლამისყანაში, თეზში, ძალისში, ნატახტარში, ქსოვრეთსა და წილკანში მიდიან და უკან იმავე სოფლების გავლით ბრუნდებიან. მსგავსივე გრძელი გზა აქვთ გასავლელი მშველიეთელ ბერიკებსაც. ისინი ჭურთას, გავაზს, მოჭალიეთს, ხარბალსა და მონასტერს ესტუმრებიან.⁸⁰ დაბრუნებულები მოპოვებულ სურსათს, ურთიერთშეთანხმების მიხედვით, სოფლის მოედანზე, დიდ საბძელ-კალოზე, სახლის ბანზე ან ვინმეს ოჯახში მიიტანენ. ბერიკათ წინამძღოლი გამოაცხადებს, რომელი სოფლიდან და რომელი ოჯახიდან რა აქვთ მიღებული ან მოტაცებული (ბიწმენდი). ზოგჯერ სურსათის ნაწილის გაყიდვაც იციან და იმ თანხით საკლავის (ღორის, ცხვრის ან ბატის) შეძენა. ზოგი მხოლოდ შეკრებილი სურსათით ქეიფობს (საკორინთლო, გრემისხვევი, ყვავილი). უზომო სმას ყველა შემთხვევაში გმობენ.

თხისნიღბიან კაცს ხევსურეთში „კუმეტობა დღეს“ „ერთი დაუდგება პატრონად, რომელსაც თოკით დაჰყავს, ათას რამე სახუმარო განკარგულებებს აძლევს როგორც პატრონი და ისიც თამაშობს. ქალებს მოაქვთ გარმონი, დაუკრავენ და ნიღბოსანი ცეკვავს, ხტუნავს. ხანდახან ქალებს გამოიწვევს საცეკვაოდ და ასე მიუახლოვდება დარბაზის კარს. ქალები ჯვარში აღარ წაეღენ, დარჩებიან მინდორზე ზოგიერთ ახალგაზრდასთან ერთად და კაცები კი ნიღბოსანს დარბაზის კარში მიიყვანენ, ყველანი მადლს მოსთხოვენ და ჯვარიონთ მიესალმებიან... ნიღბოსანს პატრონი ბევრს რამეს ავალებს, ათას რამეს ეშმაკობენ, ხუმრობენ და იცინიან, ნიღბოსანი არ ისვენებს, „ლაპარაკობს“ მუნჯურად და, მანამ იეშმაკებს, სანამ საშიგაო საუკეთესო ლუდს და არაყს არ მოატანინებს. ხან თავს მოიძვდარუნებს, ხან ღრიალს დაიწყებს და შინ ვითომ მიდის გამწყვრალი; ბოლოს, როდესაც ლუდს და არაყს გამოიტანენ, მაშინ ჩამოხსნიან დახვეულ ჩალას, დასხდებიან დარბაზის კარში და სვამენ ჩვეულებისამებრ. ქალები კი მინდორზე საწდით ლუდს გამოიტანენ. ჯერ იქ დალევენ, იცეკვებენ, იმხიარულებენ და მერე წაეღენ სოფელში, მიიტანენ ამ ლუდს უმთავრესად იმგვარ ოჯახში, სადაც ჰყავთ ახალმოყვანილი რძალი... ახალუხალში... ძალიან კარგ დროს ატარებენ, ნამეტნავად ერთიმეორის სწორფრებს ეძლევათ შემთხვევა ერთად ყოფნისა და გართობისა.“⁸¹

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში ბერიკების კარდაკარ სიარულის დროს დღესასწაულის ერთ-ერთი აუცილებელი რიტუალია კეკელას/დედოფლის წაქცევა და მისდამი ეროტიკული სურვილების გამოძეღანება. დმანისში ჩაწერილ მასალაში მოთხრობილია: „პატარძალი ბიჭი იყო. იმას ათამაშებენ, გადაეხვევიან, ე, რამდენჯერ წამიქცევია დედასა.“⁸² გადმოცემის თანახმად, დედოფალი სულ

⁸⁰ მასალა მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ჯუანშერ სონლულაშვილმა.

⁸¹ აღ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების ..., გვ. 85-86.

⁸² ავტორის საველე დღიური, M³₃₃, 1, დმანისი, 1981, გვ. 18.

ფურ-ბუღასავით „ჰყავდათ“ (მშველიეთი), მაგრამ ბერიკები დედოფლის ხვეწნა-კონით არ კმაყოფილდებიან, მას უწმინდური სიტყვებითაც მიმართავენ (მშველიეთი).

როგორც აღენიშნეთ, დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი რიტუალი ქორწინების ინსცენირებაა.

სოფლის მოედანზე ან დიდი სახლის ბანსა თუ კალოზე ისევე, როგორც კარდაკარ სიარულის დროს, რომელიმე კომლის წინ ნეფის, მთავარი ბერიკასა და დედოფლის ქორწინება ეწყობა. არემარეს ეფინება გუდასტვირისა და სალა-მურის შეწყობილი ხმები. ამ ხმების ფონზე მოძრაობს ეს გუნდი. გვირგვინითა და ნიღბით შემკული ბერიკა ეალერსება დედოფალს, ჰპირდება მას საუკეთესო მამულებსა და ცხოვრებას, მხურვალედ ევედრება, რომ ცოლად გაჰყვეს. ამ სიტყვებით მოხიბლული დედოფალი თანახმაა ქორწინებისა და ჯვრისწერაც იმართება. საქორწინოდ მათ კიდევ უფრო მეტად მორთავენ, ჭრელ ნაჭრებსა და ქალაღებს, ზოგჯერ, თუკი აქვთ, ყურძნის ჯაგანსაც ჩამოჰკიდებენ და ჯვრის საწერად ურმით ან ვირით წაიყვანენ. ვირი ჭრელი, ძონძებშემოვლებული ლაგმით არის მოკაზმული. მექორწინებებს წინ ჯვრის ბურით ხელდამშვენებული ნათლია მიუძღვის. მათ მღვდელი, ხის ხმლებით შეიარაღებული მაყრები – იგივე მცველები და დღესასწაულის სხვა მონაწილენი მიჰყვებიან. მღვდელი ჯვარს დასწერს. სწორედ ამ დროს ეწყობა დედოფალზე თავდასხმა, რომელსაც ხის ხმლებით, შუბებითა და სახრებით შეიარაღებული მცველები წარმატებით იგერიებენ. დედოფალს იტაცებს თათარი, ხან ლეკი ან არაბი. ისინი დედოფალს უწმინდურ ლექსებს უძღერიან და მის მიმართ ეროტიკულ სურვილებს ავლენენ. აი, ღორისდინგიანი ნიღბით შემოსილი დაეჯახება დედოფალს და აწვალებს, ზოგი ჯოხს არტყამს, ზოგი ჯოხს კაბის ქვეშ შეუყოფს (ქსოვეთი), კაბას მთლიანად „შემოაგლეჯს“. ერთი მონათხრობის თანახმად, „კეკენას ქმარი ყველა იყო, ყველა კეკენას აწვალებდა.“⁸³ ქალებს ხარის კუდებით უტევდნენ.⁸⁴ ბოლოს მაინც მცველები იმარჯვებდნენ და, როგორც ითქვა, თავდამსხმელებს წარმატებით იგერიებდნენ.

დედოფლის მიმართ განსაკუთრებით მძაფრ ეროტიკულ სურვილებს მაინც ბერიკა – ნეფე იჩენს. იგი ასაჩუქრებს დედოფალს, მაგრამ დედოფალი მაინც ერიდება, გაურბის, არ უნდა, რომ ქორწინება შედგეს. ბოლოს, დიდი ხვეწნა-მუდარის, აგრეთვე საჩუქრების მიღების შემდეგ იგი თანხმდება და წყვილი ჯვრის დასაწერად ვითომცდა საყდარში მიჰყავთ. ყოველი მათი მოქმედება სიმღერით, ცეკვა-თამაშით, ფერხულითა და სხვადასხვა მუსიკალური საკრავის თანხლებით ხდება. ამ დროს ნეფე ეალერსება დედოფალს, იმართება შაირობა და კაფუიაობა. ქართლის ზოგიერთ სოფელში დილიდან საღამომდე საქანელაზე ქანაობა⁸⁵ და ბუქნაობა იციან. საქანელაზე განსაკუთრებით აქტიურად გასათხოვარი ქალები ქანაობენ. ვინც საქანელაზე პირველად დაჯდება, კალთაში დიდ ქვას ჩაიდებს, „ბევრი ერბო მექნებაო“.⁸⁶ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში საქანელა და ბუქნა იმართება, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ქალებმა ციგაობა იციან.

⁸³ ავტორის სველე დღიური, M³, 1, სოფ. ერედა, 1947, გვ. 362.

⁸⁴ დ.ჯანელიძე, თრიალეთის სახილველი, „საბჭოთა ხელოვნება“, თბ., 1981, №12.

⁸⁵ З. Гулнсов, Сел. Руненри, об играх и разных детских забавах, встречающихся в Грузии, СМОМПК, V II отд., Тиф., 1886, გვ. 261-262.

⁸⁶ З. Гулнсов, იქვე.

ეპიზოდი მესამე — საფინანსო მითოლოგემა:
მთავარ მოქმედ ბირთა სიკევილიისა და აღდგომის რიტუალი.
ეროტიკული ქმედებები

ქორწინების შემდეგ დედოფლის განრისხებული მცველები ბერიკას, როგორც დედოფლის „ქმარს“, „კლავენ“. **პატარძალი** დასტირის მას, თავზარდაცემული სახეს იკაწრავს, უთავბოლოდ დარბის, ღრიალებს, ხანაც მიწაზე გორავს და სასიყვარულო სიტყვებით მიმართავს „მიცვალებულს“. გაბრაზებული **კეკეა-პატარძალი** მიწას ამოჩიჩქნის და ხალხს მიაყრის.⁸⁷ მას დღესასწაულის მონაწილენი აწვალბენ, ზურგზე ასხდებიან (გრემისხვეი). სოფელ დილომში, „ბერიკად ნაჯდომის“ მონათხრობის მიხედვით, **პატარძალი** ასე „დაიტირებს“ ბერიკას: „ბერიკო, ჩემო ბერიკო, შემოვიარე სოფლები, ის შენისთანა ვერ იყო. შემოვიარე მუხრანი, ის შენისთანა ვერ იყო.“ ამ მოთქმით ნამღერალს სხვები ბანს ეუბნებიან. ხალხი **პატარძალთან** ერთად „დასტირის“ „ცხედარს“ და იმართება ნამღვილი გლოვა. ზოგჯერ **პატარძალი** ტანსაცმელს შემოიგლეჯს და ნაკუწებად აქცევს. მას ბერიკას „გარდაცვალება“ ბოლომდე არ სჯერა და „წამოდექო“, — ეძახის. მერე დედოფალი გაიქცევა, ველად გაიჭრება და მხოლოდ ბუკის ხმაზე დაბრუნდება. ამ დროს ბერიკას მთელი სამწყსო მიდის მღვდლის მოსაყვანად. „დედოფალი“ კი გაპყვირის: „გულისწორი წამართვეს, მოწყალე კალთა არ გადააფარეს ჩემს სიხარულსა და ბედნიერებას, წყეულიმც იყავითო“. ზოგჯერ (კახეთში) **კეკელა** დაწვება „მკვდარი“ ბერიკას გვერდით ან ზედ დააწვება და გააცოცხლებს.⁸⁸

ამასობაში მოჰყავთ მღვდელი. თავდაპირველად იგი უარს აცხადებს „წესის შესრულებაზე“. მას დაჰპირდებიან, რომ დედოფალთან ამყოფებენ და ამ საჩუქრით მოხიბლული ცხენსა ან ვირზე უკუღმა გადამჯდარი ხალხს მიჰყვება. იგი ვირს კუდთან ჯოხს უჩიჩხინებს ან რაღაც ბალახს უსვამს; გამწარებული სახედარი დაოთხილი გარბის, ხალხი მხიარულად ხარხარებს. როდესაც მღვდელი „ანდერძის აგებას“ მორჩება, „მკვდარს“ „აიაზმის წყალს“ გადასხამს და თეთრ ნაჭერს წაუსვამს. არ წყდება მუსიკის ხმები, მესტიერე უკრავს „ბერიკულს“, ხალხი კი სტირის ხმაზე „ტირის“. „გარდაცვლილს“ **პატარძალი** კიდევ ერთხელ „დაიტირებს“, ეხვევა თხად შენიღბულ ბერიკას (ბერშუეთი). ტყაპუჭს აუწევს და წყალს შეასხამს,⁸⁹ მაგრამ ველარაფერს შეულის. ბერიკას ხელ-ფეხში ხელს წააელებენ, აქანაეებენ (გრემისხვეი), აწვალბენ, წყალს ისევ და ისევ აპკურებენ, სახეს უსრესენ და ვითომცდა წამლებით მის გააცოცხლებას ცდილობენ. „მიცვალებული“ ბერიკა მიჰყავთ სასაფლაოზე (ბერშუეთი). მას მთელი ხალხი ტირილითა და გოდებით უკან მიჰყვება. როდესაც ნახავენ, რომ ბერიკას ტირილმა არაფერი უშველა, განსაკუთრებული ეროტიკული სურვილებით შეპყრობილი არაბი, თათარი ან ლეკი დედოფალს მივარდება, ამშვიდებს და ჰპირდება უკეთეს „ქმარს“, კარგ მამულებს და მის დაუფლებას ცდილობს.⁹⁰ ისინი მას ეხვევიან, ლოშნიან, უმღერიან უწმარე ლექსს და ჩონგურის ხმაზე სხვებ-

⁸⁷ ავტორის საველე დღიური, M³, 1 სოფ. ბარალეთი, 1947, გვ. 359.

⁸⁸ დ.ჯანელიძე, თრიალეთის სახილველი, ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1981, №12.

⁸⁹ ნ.თოფურია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, M³, 1, სოფ. ერედა, 1947, გვ.362.

⁹⁰ დ.ჯანელიძე, ხალხური თეატრი, ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, თბ., 1936, №11-12.

თან ერთად მღერიან. ამ რიტუალის შემდეგ **დედოფალს** მოიტაცებენ (ღუშეთი, მშველიეთი). **მცველები** მომტაცებლებს ვითომ უძალიანდებიან, მაგრამ ვერაფერს ხდებიან და **ბერიკასთან** მიდიან, მოთქმით ჩასძახებენ **დედოფლის** მოტაცების ამბავს. ამ ცნობით გამწარებული **ბერიკა** „გაცოცხლდება“, წამოხტება, აქეთ-იქით გაიხედავს, მაყრებთან ერთად დაიწყებს **დედოფლის** ძებნას და დიდი წვალებისა და ვაი-ვაგლახის შემდეგ ხალხში მიმალულს იპოვის, გახარებული წამოიყვანს და მისთვის განკუთვნილ ადგილზე დასვამს; ხალხი **გაცოცხლებულ ნეფესა** და **ნაპოვნ დედოფალს** სიხარულით ხვდება, სულ თვალებში შესცივინებს. იწყება წრეგადასული მხიარულება და ორგია. **ბერიკას** საქციელი აღაშფოთებს **მღვდელს**. იგი გაჯავრდება და ყვირის, თანაც ჯოხის ცხენზე ან ვირზე უკულმა შემჯდარი მიდის და გზაზე ვირს აწვავს; ნიშადური თუ აქვს, კუდთან ამოსცხებს, რათა პირუტყვი დაოთხილი გაიქცეს, ტლინკები ჰყაროს და ხალხი გაამხიარულოს. ყველა მღერის, ზოგი ცეკვავს კიდევ, ისმის შეძახილები, რაც ხალხს კრივისა და ჭიდაობისათვის განაწყობს და საამისოდ კიდევაც ემზადებიან.

„ქორწინების“, „გარდაცვალებისა“ და „აღდგომის“ რიტუალი მხოლოდ დღესასწაულის ერთი მონაწილის მიმართ კი არ სრულდება, არამედ რამდენიმეს მიმართ. ერთ-ერთი მთავარი მონაწილის გაქრობა და განსაზღვრული დროის შემდეგ მისი უკან დაბრუნება ამ დღესასწაულისათვის საერთოდაა დამახასიათებელი. თითქმის ყველა მთავარი მონაწილე „კვდება“ და „ცოცხლდება“, ზოგჯერ ერთ სოფელში „სიკვდილი“ და „გაცოცხლება“ სხვადასხვა პერსონაჟით არის წარმოდგენილი.

მონათხრობის თანახმად, **გაცოცხლებული ბერიკა დედოფალზე** ქორწინდება, ხვეენა-კოცნის შემდეგ **დედოფალი** წაიქცევა, **ნეფე** მასთან ეროტიკული ურთიერთობის ინსცენირებას ახდენს (მენქალისი), **კეკელა** — **დედოფალი** ვითომ არ ნებდება, ცუდად არის და ამიტომ ჯოხის ცხენზე გადამჯდარი მიჰყავთ **ექიმთან**, რომელიც დაკვირვებით სინჯავს მას, სახეზე ბალახს მიუსვ-მოუსვამს, ეალერსება და ჰკოცნის. **ბერიკა** **ექიმის** საქციელზე ბრაზობს, ჯოხით გამოედევნება და გააგდება. ამ დროს **დედოფალი** კვდება, **ბერიკა** მას თავს დასტრიალებს; ხან წყალს აჰკურებს, ცხვირთან საყნოსავად ისიც ბალახს მიუტანს და ყურში სასიყვარულო სიტყვებს ჩასძახებს, ხან „ტირის“ და ეხვეწება, რომ „**გაცოცხლდეს**“. ზოგჯერ გარდაცვლილ **დედოფალს** ფიცარზე დაასვენებენ და ისე წაიღებენ. „მიცვალებულს“ მთელი პროცესია „ტირილით“ მიჰყვება. **დედოფალს** დიდტყავიანი კაცი „დაიტირებს“ და „არის თავისცემაში“ (ბერშუეთი). „ანდერძის ასაგებად“ მასთან მოჰყავთ ჯოხის ცხენზე გადამჯდარი **მღვდელი** (მეჯვრისხევი, ბუშეთი), რომელიც ამ საქმისათვის ვითომც დიდ გასამრჯელოს ღებულობს. სასაფლაოზე **დედოფალი** აქეთ-იქით გაიხედავს, ნელა წამოდგება. **ბერიკა** რაკი დაინახავს, რომ „**ცოლი** გაუცოცხლდა“, მას გარს უვლის, იწყებს ტუნძულს, ხელების ქნევას და ხის ხმლით იგერიებს, უწმანური სიტყვებით ახსენებს და ეჩხებება ყველას, ვინც **დედოფლის** მიმართ ეროტიკულ სურვილს ავლენს. **დედოფლის** „**გაცოცხლებას**“ სიხარულით ხვდებიან სხვებიც და იწყება საერთო მხიარულება.

ცნობილია, ისიც, რომ ამ ინსცენირების შემდეგ **ბერიკები** კარდაკარ დადიან და სურსათს აგროვებენ, საბძელ-კალოზე შეიყრებიან და თამაშს აგრძელებენ (ერედა).

ზოგჯერ ღორისნიღბიანი ბერიკაც ნეფეა. ის დედოფალს მოითხოვს. ამის გამო მას ხის ხანჯლებითა და წკეპლით დასდევენ. გაბრაზებული ღორი აქეთ-იქით დარბის და მაყურებლებს „დინგს“ ურტყამს, ზოგს კი სცემს. ის ყველაზე მეტად მღვდელს ემტერება, რომელიც მას ემალება. მღვდელი ღორბერიკას დედოფალთან მიახლოების ნებას არ აძლევს. ღორბერიკას აწვალებენ, სახრეს უშენენ და წიხლს ურტყამენ (ქსოვრეთი). დედოფალი დასტირის ქმარს, ეფერება და სააღერსო სიტყვებს ეუბნება. ნაცემი ღორი კალოზე კვდება. მას ბერიკებას ამაღლა დასტირის.

ბერიკას „სიკვდილით“ დამწუხრებულ და „მოტირალ დედოფალს“ არ ასვენებენ, აწვალებენ, ეალერსებთან, კოცნიან და ამშვიდებენ, არწმუნებენ, რომ თითოეული მათგანი მას „მიცვალებულზე“ უკეთესად მოუვლის. სთავაზობენ ვაშლს ან ხმელ ხილს და ამით ამშვიდებენ (გრემისხვეი). „გარდაცვლილი“ ღორბერიკასათვის „ანდერძის ასაგებად“ მოჰყავთ ჯოხის ცხენზე გადამჯდარი მღვდელი, რომელსაც ხელში ჯვარი უჭირავს. ის ჭირვეულობს, ვითომდა, ამ საქმისათვის ცოტა გასამრჯელოს აძლევენ. ბოლოს შეთანხმდებიან, რადგან „გარდაცვლილის“ ზიარება აუცილებელია. მღვდელი „ანდერძის აგების“ დროს საცეცხლურით ხელში გარშემო უვლის „მკედარ ღორს“ და „შიიწყალეს“ გაიძახის. სოფელ ჩანადირიანთკარში ამ დროს მღვდელს უწმანური სიტყვებით მიმართავენ. „მკედარს“ ფეხებში მოჰკიდებენ ხელს, აქანავენ და მიათრევენ. მას ზოგჯერ ფიცარზე დაასვენებენ და საფლავთან ისე მიაქვთ. სასაფლაოზე წალების ან გათრევის დროს ღორი ცოცხლდება და გარბის.

სიკვდილისა და გაცოცხლების რიტუალი თათრის მონაწილეობითაც სრულდება.

თათარი, როგორც დღესასწაულის სხვა მონაწილენი, კეკელასთან ეროტიკულ ურთიერთობაშია გართული. ის დედოფალს უწმანური სიტყვებით მიმართავს, ცოლად გაყოლას სთხოვს და თავის სასქესო ორგანოს უქებს (ერედა, დუშეთი), წაქეუულ დედოფალს აწვალებს და ზედ აზის. დღესასწაულის მონაწილეები და მაყურებლები მის ასეთ საქციელზე ბრაზობენ, კეტებით გამოედევნიან და „კლავენ“. დედოფალი დასტირის თათარ ბერიკას (გრემისხვეი, დგნალი, დუშეთი). თათრის „სიკვდილით“ გახარებული თავბერიკა ყაერის ხანჯლით თამაშობს. შემდეგ მოჰყავთ ჯოხის ცხენზე გადამჯდარი მღვდელი, რომელიც მიცვალებულს „აიაზმის წყალს“ მიაჰკურებს, თეთრ ქსოვილს გადააფარებს და პირჯვარს გადასახავს. ამ რიტუალის შემდეგ „მიცვალებულს“ გაასვენებენ. მას ტირილით და ვაი-ვიშის ძახილით მიაცილებენ დედოფალი და მისი სამწყსო. პროცესიის მონაწილეთა უმრავლესობა ჯოხის ცხენებზეა გადამჯდარი. ზოგჯერ „მიცვალებულს“ ფეხებში ჩააფრინდებიან და ისე მიათრევენ. სასაფლაოზე თათარს დედოფალი კოცნის, ეალერსება, წყალს მიასხამს და გააცოცხლებს, რასაც დამსწრენი და დღესასწაულის უშუალო მონაწილენი სიხარულით ხვდებიან. გაცოცხლებული თათარი გამლილი ხელებით დედოფალთან მივა, მოეხვევა, კოცნის, რაც მაყურებლის აღშფოთებას იწვევს. ამ დროს ზოგი უკრავს, მღერის, ზოგი კი უწმანურ ლექსს ამბობს. მღვდელი არა მარტო „აზიარებს“ და „ანდერძს უგებს გარდაცვლილს“, არამედ კეკენას მიმართ საბძელ-კალოზე სატრფიალო-ეროტიკულ სურვილებსაც ავლენს. მას ხის ფალოსი აქვს გაკეთებუ-

ლი⁹¹ და დედოფალთან სქესობრივი აქტის სიმულაციას ახდენს. გრემისხვეელი მთხრობლის გადმოცემით, მღვდელს ნაჭრის ოლარზე „კონკილა“ — კაცის ნიშანი ჰქონდა „მინაბრებული“. ამ დროს ის შაირებს ამბობს, რომლებშიც სქესობრივი ლტოლვაა გამოხატული. მღვდელი, რომელსაც დედოფალთან სიახლოვე და მასთან ქორწინება ისევე უნდა, როგორც დღესასწაულის სხვა მონაწილეებს, სახრით იგერიებს ყველას, ვინც კი ცდილობს მისთვის საცოლის წართმევას. კეკენა/დედოფალი ამ დროს მიწას ამოჩიქნის და ხალხს მიაყრის.⁹²

ასეთ სატრფიალო სურვილს დედოფალიც იჩენს და, მიუხედავად ამისა, ბერიკები მღვდელს სახრით მისდევენ და „კლავენ“. დედოფალი ტირის, ყვირის: „ეს რა მიქნეს მაგ ძაღლის ლეკვებმაო“. შემდეგ მას გარს შემოეხვევიან, ევეღრებიან და უკეთეს ბედსა ჰპირდებიან. დედოფალი და „მალის“ ზოგი წვერი მღვდელს წყალს დაასხამენ, ბერიკები ხელ-ფეხში ხელს წააველებენ და იმდენს აქანავენ, ვიდრე არ „გააცოცხლებენ“. „გააცოცხლებულს“ კი ფანდურისა და სხვა საკრავების დაკერით სიხარულით ხვდებიან. მღვდელთან ერთად ბერიკაობაში ზოგჯერ დიაკვანიც მონაწილეობს.⁹³

დღესასწაულის დასასრულს მოედანზე სხვადასხვა უბნის ან სოფლის ბერიკების ხელჩართული ბრძოლა და ჭიდაობა იმართება. დამარცხებულ მხარეს შეგროვებულ სურსათ-სანოვაგეს ართმევენ ან კვერცხებს უმტვრევენ. ხეში, „ბრძოლის დროს რომელი მხარეც დასძლევს, ნადავლიც იმასა რჩება და მოსავლის დოვლათიც გამარჯვებულთა სოფლებში დატრიალდება“.⁹⁴

საბუელი და ალმატელი ბერიკები ერთმანეთს რიყეზე ეჭიდებიან. ალმატელებს ბაირალი ჰქონდათ, საბუელებს კი — არა. ბაირალი ისეთ ვაჟკაცს ეჭირა, რომელსაც ვერაინ წაართმედა.⁹⁵

დღესასწაულის ზოგ მონაწილეს აცვია ჯაჭვის პერანგი, უკეთია სამკლავეები და ახურავს ჩაჩქანი, ხელში კი სხვადასხვა ფერის დროშები, ხელკეტები, შუბები, ხის ხმლები უჭირავს; ზოგი საკრავზე უკრავს. იმართება ჭიდაობა, რომლის დროს თითოეულ მხარეს წინ აღმიანი ახალგაზრდა ვაჟი უდგას. ჭიდაობასა და ჩხუბში გამარჯვებულები ალამს ჭიგოდან მოიტაცებენ და შეკრებილი სურსათის ნაწილს წაიღებენ. თუ ჭიდაობაში დამარცხებულები დასაველეთისაკენ აღმოჩნდებიან, ამბობენ, რომ წელს მოხუცები დაიხოცებიან, ხოლო, თუ — აღმოსაველეთით, მაშინ ახალგაზრდების სიკვდილი არის მოსალოდნელიო (ქსოვრეთი). შემდეგ ბერიკა დიდი ჯაფით გაიკაფავს გზას ბრბოში. მინდორი სავსეა ფერად-ფერადი ალმებით, სახლი კი, სადაც უნდა შეკრებილიყვნენ, — ძღვნითა და ხორავით. საერთო ხარჯით და შეკრებილი ნადავლით მოწყობილი სუფრა ხან სად იშლება და ხან — სად. შაბათ საღამოს სუფრას ზოგჯერ მინდორში ან ჭიდაობაში გამარჯვებული რომელიმე პირის ოჯახში გაშლიან. ღვინი იმართება საერთო ხარჯით ან ნადავლით. ზოგიერთი მონათხრობით, მასში მხოლოდ ახა-

⁹¹ ნ. თოფურია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, M³, 1, 1947, სოფ. გრემისხვეი, გვ. 361.

⁹² ავტორის საელე დღიური, M³, 1, სოფ. ბაზალეთი, 1947, გვ. 359.

⁹³ ნ. თოფურია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, M³, 1, სოფ. ქემო ჭალა, 1948, გვ. 25.

⁹⁴ ს. მაკალათია, ხვეი, გვ. 190.

⁹⁵ რ. თულიანი-ჩხეიძე, დასახ. წერილი, გვ. 153.

ლგაზრდები მონაწილეობენ (ქვემო ჭალა, ქსოვრეთი, ქაისხევი, გრემისხევი, ჭოპორტი). სუფრაზე უხვად იყო როგორც საყველიერო, ისე სხვა საჭმელი — ქადა, ნაზუქი, ხაეიწი, ფაფა, იაგო, ხაში, შილაფლაევი, დომხალი და სხვ. ამ დღისათვის გაკეთებულ ქადას „შიოს ქადა“ ერქვა, რადგან იგი ოთხშაბათს, შიოთხას, მზადდებოდა. ფშავში ბერიკაობისათვის აუცილებლად აკეთებენ ხინკალს. შეგროვებული ფქვილითა და ხორციტ ზოგი ხინკალს ახვევს, ზოგი ხარშავს, ზოგი ხაჭო-ერბოს, ხოლო ზოგიც ერბო-კვერცხს ამზადებს და გათენებამდე ქეიფობენ.

ვასშამზე დიდი მზიარულება იციან. „ქალები აქ უფრო თამამად და თავისუფლად იქცევიან, მღერიან და ცეკვავენ, ახალგაზრდები ერთმანეთს თავზე წყალს ასხამენ და სახეს უმურავენ“ (ფშავი).

ბერიკები და მათი ამქრები დაგროვილ სურსათს ინაწილებენ, იყოფენ იმასაც, რაც მათ საერთო ნადიმს გადაურჩა.

გზადაგზა, დღესასწაულის მსვლელობის დროს, როგორც აღვნიშნეთ, ყველა რიტუალი სიმღერისა და მუსიკალური ინსტრუმენტების თანხლებით მიმდინარეობს. უკრავენ იმას, რაც ამა თუ იმ მხარეშია მიღებული — სტვირს, გუდასტვირს, ზურნას, „ზურნა-ტუტულაკს“ (ყვარლის რაიონი), ფანდურსა და საზანდარს, ჩონგურს, გარმონს, დუდუქს. იყენებენ აგრეთვე თავიანთ გაკეთებულ ქადალდის საკრავებს. ზოგჯერ საკრავების მაგიერად იხმარება მოკლედ გათლილი ჯოხები, რომელთა ერთმანეთზე ან რაიმე საგანზე დარტყმა სასურველ ხმას გამოსცემს.

მესტვირე ბერიკაობის უშუალო მონაწილეა, რომლის გარეშე არც ყვენობა სრულდება.⁹⁶ ზოგჯერ მესტვირე ბერიკაობის წინამძღოლადაც ითვლება. ბერიკაობამ სპეციალური „მესტვირული“ შექმნა. „ბერიკულის“ დაკვირვას სტვირს სხვანაირად სჭირდება მომართვა — იგი მაღალ ხმაზე უნდა დააყენონ.⁹⁷ დიღომში მესტვირე „წილენურ ბერიკულსაც უკრავს და დიდმურსაც“. „ბერიკად ნაჯდომის“ — თეთრაშვილის — გადმოცემით, დიდმური ბერიკული უფრო კარგი მოსასმენია. საერთოდ ბერიკულის დაკვრა ძნელია.⁹⁸ აჭარაში, ისევე როგორც რაჭაში, ბერიკაობის დროს რქის მოკლე სტვირს უკრავენ, რომელიც თხის „ბანჯგელიან“ გულაზეა მიმაგრებული. დამკვერელი გაბერავს გუდას და საზანდარივით ამღერებს.

კახეთის მრავალ სოფელში, თუშეთსა და ფშავში ბერიკაობისას ხშირად ჩონგურზე ამღერებენ. სიმღერაში სქესობრივი ლტოლვის გამოძხატველი უხამსი სიტყვებია ჩართული (ზემო აში, დისევი, გრემისხევი). გრემისხეველი ბერიკები მღეროდნენ: „ძალუაშენი ლამაზი დაგვილ კალოზე დამისევი...“⁹⁹

სიმღერა, როგორც ცნობილია, „ხარჯის“ აღების დროსაც იციან. ისინი „საბერიკაოზე“ სიმღერითა და დაფა-ზურნის „ჭყვიტინით“ მიდიან. კახეთში ცნობი-

⁹⁶ აპ.ცანავა, მესტვირეობის ისტორიისათვის საქართველოში, ლმ, ტ. VII, თბ., 1951, გვ. 305.

⁹⁷ აპ.ცანავა, ქართული მესტვირული პოეზია, თბ., 1953, გვ. 71-72.

⁹⁸ ცნობა მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ჯუნანშერ სონღულაშვილმა.

⁹⁹ ნ.თოფურია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, M³, სოფ. გრემისხევი, 1947, გვ. 361.

ლი ბერიკა — „ლენგერი“ — ყანის თოხნის წარმოდგენისას „იგეთ ოროველას შემოსძახებდა ხოლმე, რომ ხალხი სიცილით იფხრიწებოდა: ხან ვის აჯავრებდა ოროველას, ხან — ვის, თვითონ ისინიც იცინოდნენ, ვისაც აჯავრებდა.“¹⁰⁰

ბერიკაობის ღზინი ცეკვა-თამაშით და ფერხულით არის ცნობილი. იმართება ორსართულიანი ფერხული, რომლის მონაწილენი „ზემყრელოს“ მღერიან. ამ სიმღერის ნაწყვეტი ასეთია: „ზემყრელოსა ძირსა ჩამოდი, თუ არ ჩამოხვალ, ჩამოგადებ“. ამ დროს ზემოთ მდგომი მეფერხულენი ჩამოცვივდებიან. ღზინის დროს მიწაზე „დაგორება“ აუცილებელიც იყო, რაც მოსავლის ზრდა-მატებას გამოიწვევდა. ასეთივე რიტუალი სრულდება „ყველიერის კვირას“ — „აღებ ღამეს“. სანთლებს დაანთებენ და ამბობენ: „აღება ღამეა, ღმერთი და ხატი შეგეწიოთ, მშვიდობის აღდგომა მოგივიდეთ“.¹⁰¹

კომპოზიტორმა დ. არაყიშვილმა სოფელ წინამძღვრიანთკარში ბერიკათა „დატირებაც“ დაადასტურა, რომელიც გამოაქვეყნა კიდევ. სიმღერა დიდმარხვაში ხარება დღეს სრულდება, რაც სოფელში „ბერიკაობის კვირის“ სახელით არის ცნობილი.¹⁰²

ასე მთავრდება საერთო ხარჯითა და შეკრებილ-ჩამოთხოვილი ნადავლი სანოვავით მოწყობილი დღესასწაული, სადაც ბერიკას „ამალა“ გულით ეძლევა ღზინს. როგორც აღწერილობიდან ჩანს, დღესასწაულის მთელი მსვლელობა თავაშვებულ ორგაიას წარმოადგენს. დღესასწაული დარბაისლური ნადიმით მთავრდება. სწამთ, რომ ქართულ სუფრას თავისი კეთილშობილური, მყარად დამკვიდრებული რიტუალი ახლავს, რომელიც მომავალი წლის სიკეთისა და სიუხვის დაბედებას გულისხმობს.

¹⁰⁰ საქართველოს სახელმწიფო თეატრალური მუზეუმის ხელნაწერი №38.

¹⁰¹ ავტორის საექლე დღიური, M³₄,2, სოფ. ზემო აში, 1947, გვ. 198.

¹⁰² Д. И. Аракчиев. Грузинское народное музыкальное творчество, М., 1916, გვ. 20-21.

ბ. ყვენობა

ებიზოდი ბირველი — დღესასწაულის გამართვის დრო, სამზადისი, დღესასწაულის მონაწილეთა არჩევა; დღესასწაულის საკრალური მნიშვნელობა — ჩაცმა-დახურვა, ნიღბები, მორთულობა

ყვენობა იწყება გაზაფხულზე, დიდმარხვის პირველ ორშაბათს, რომელსაც სხვადასხვა სახელი ჰქვია: „შავი ორშაბათი“,¹ „დიდმარხვის ორშაბათი“,² „დიდი ორშაბათი“, „წმინდა ორშაბათი“,³ „ყვენობის ორშაბათი“⁴ და „კუმეტი“.⁵ „ყვენობას“ „ნამცეცობასაც“ ეძახიან. იგი, ერთი ცნობის მიხედვით, „ლორმუცელებისა და გემოთმოყვარულთა მოგონილია“.⁶ ზოგჯერ **ყვენობა ყველიერში** ან მის უკანასკნელ კვირას იმართება.⁷ ქართლის ზოგიერთ სოფელში **ყვენობა** ნათლილებას იციან (ღირბი), ხოლო ზოგან — აღებ-ღამის მეორე დღეს. ცნობილია, რომ მოუსავლიანი, „ცუდი წელიწადის“ დროს **ყვენობას** თითქმის არ მართავენ, მაგრამ, თუ წელიწადი კარგად ჩაივლის, ყველიერში **ყვენს** აუცილებლად „შეკმაზავენ“.⁸

ყვენობისათვის სოფელი საგანგებოდ ემზადება. ასახელებენ **ყვენსა** და მის „ამალას“: **დედოფალს (ბატარძალს), ბერიკებს, მოენეს, ტანსაცმლის მცველს, ხარჯის ამკრეფს, რიგით მცველებს**; ერთი სიტყვით, ყველა მონაწილეს, რომლებიც მთელი დღესასწაულის არსს გამოსახავენ.

ყვენისა და მისი „ამალის“ არჩევა იციან დღესასწაულის დაწყებამდე რამდენიმე დღით ადრე, ზოგჯერ ყველიერში — **ბერიკათბის** ღვინში ან დიდმარხვის ორშაბათ დღილას — **ყვენობის** დაწყების ჟამს. **ყვენის, ნეფე — მეფის (ყენი და მეფე, ნეფე** ძირითადად ერთი და იგივე პირია) და მონაწილეების დასახელების შემდეგ იწყება ნიღბების, ტანსაცმლისა და სასმელ-საჭმლის მომზადება.

ხევში, ისევე როგორც მთელ რიგ სხვა სოფლებში, ორშაბათ დღით მამაკაცები მოილაპარაკებენ და ერთმანეთს **ყვენობის** მოსაწყობად — „ფსონის გამოსაღებად პირობას შეუკრავენ“. შემდეგ **ყვენობის** გასამართავ სამზადისს იწყებენ. ხევში **ყვენობამდე** სამი დღით ადრე შეკრებილ „ერობაზე“ **მეკოდებებს** დაასახელებენ, რომლებიც სასმელ-საჭმლის საქმეს განაგებენ. **ყვენის** ამოსარჩევად კი ერობას მეორედ შეკრებენ.⁹ ხევში **ყვენობის** წინ უმძრახებს შეარიგებენ, რომ ჩხუბსა და უსიამოვნებას ადგილი არა ჰქონდეს.¹⁰ ცნობილია, რომ სოფელი ზოგჯერ ყოველ წელს ახალ **ყვენს** დასვამს, **ყვენს** „ფეხს დაუცდინან“. კარგი ფეხისა და ბედნიერი წელიწადის მომტანს „ყოველწლივ“ აირჩევენ, ხოლო თუ

¹ X №, შავი ორშაბათი, გაზ. „ივერია“, 1888, №49.

² ალ.ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების ..., გვ. 127.

³ И.Б. Масляница у грузин, К., 1846.№6; ივ.შილაკაძე, M¹,38, ძველი გურია, 1932, გვ. 148.

⁴ E. T. A. Кееноба, К., 1889, N49.

⁵ ლ.ბოჭორიშვილი, დასახ. ხელნაწერი.

⁶ X №, შავი ორშაბათი, გაზ. „ივერია“, 1888, №49.

⁷ რ.ხარაძე, M³, ყვენობა სტუფანწმინდაში, ხელნაწერი, 1948, გვ.2; ს.მაკალათია, ხევი, გვ. 190.

⁸ გ.წ., ყვენობა ღუშეთის მაზრაში, გაზ. „ივერია“, 1898, №33.

⁹ რ.ხარაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ.4.

¹⁰ ს.მაკალათია, ხევი, გვ.190.

მას „მძიმე“ ფეხი ექნა, როგორც უვარგისს, გამოცვლიან და „ახალს დასმე-
მენ“.¹¹ ონის რაიონში, სოფელ ბაჯიხევში, შეკრებილ მასალაში აღნიშნულია,
რომ ყვენად ოხუნჯობით, პურ-მარილითა და „კარგი ფეხით“ ცნობილ კაცს ას-
ახელებენ.¹²

ყენი უნდა ყოფილიყო ახალგაზრდა, მკვერმეტყველი, უცოლო და ღონიერი
კაცი, ზოგიერთი ცნობით, ახალი ნეფე, მეფე, ახალდაქორწინებული – ნეფის
ძველა.¹³ სულ ბოლო ნეფე,¹⁴ რომელსაც „ხარჯი არ ეკუთვნის“.¹⁵ თუ სოფელში
რამდენიმე ახალდაქორწინებულია, იმათაგან მეტად წარმოსადგე და ბრგე კაცს
დანიშნავენ ყვენად ანდა იმას, რომელიც სულ ბოლოს დაქორწინდა (გომარეთი,
მეჯვრისხევი). თუ სოფელში ასეთი მამაკაცი არ აღმოჩნდებოდა, მაშინ ამ სოფ-
ლის ახალი სიძე ძღვნიით უნდა მისულიყო და „ყვენად დამჯდარიყო“ (მეჯვრის-
ხევი). ყენს თავისი მდგომარეობის შესაფერისი გამოცდილება უნდა ჰქონოდა.
თუ სასურველი ყენი არა ჰყავდათ, მას სხვა სოფლიდან მოიწვევდნენ. ზოგიერ-
თი მონათხრობის თანახმად, ყვენად ირჩევდნენ უცოლო (შილდა, საკორინთლო),
ყველაზე მაღალ და ღონიერ კაცს, ხშირ და დიდწვერას (ერწო-თიანეთი), რათა
სადი და უხვი მოსავალი მოსვლოდათ. ზოგჯერ ყვენად კარგ მოჭიდავესაც და-
სახელებდნენ ხოლმე. ამ დღესასწაულზე ჭიდაობა აუცილებელი კომპონენტი,
ამიტომ ხშირად სხვა დროს გამართულ ჭიდაობასაც ყვენობას ეძახიან.¹⁶ ყენი
შეიძლება ყოფილიყო აგრეთვე ხანში შესული, ჭკვიანი, დარბაისელი და სათნო
მამაკაცი ან ისეთი კაცი, რომელიც სიმკვირცხლითა და ხუმრობის უნარით გა-
მოირჩეოდა.¹⁷ იმერეთში (ბაღდადის რაიონი) ყვენად „სარგებლობის გამოღების“
დაპირებით ღარიბი გლეხი დგება ხოლმე. მაგრამ არჩეული ყოველთვის არ თან-
ხმდება, თუ დანაპირების შესრულებისათვის თავდებად ხნიერი მამაკაცი არ დაუ-
დგა და წყალში ჩაგდებაზე უარი არ შეჰფიცა.¹⁸ ჯავახეთში, ზოგიერთი მონათხ-
რობით, ყენი კამეჩივით მოუქნელი კაცია.¹⁹ კახეთის (გრემი) მასალის მიხედ-
ვით, სასურველია, ყენი ხალხის ჭკუის დამრიგებელი იყოს. მან ხალხს უნდა
უთხრას – „ბევრი მოვხნათ, ბევრი მოვთესოთ, მამულები კარგი მოვიყვანოთ,
რომ კულავაც ვიქეიფოთ“.

ქართლის ზოგიერთ სოფელში (წილკანი) ყვენებს უბან-უბან ირჩევენ; ზღე-
ბოდა, რომ ორი კაცი, ზოგჯერ ორი კაცი და ორი ქალი ჰყავდათ ყვენად.²⁰
ზოგ ადგილას კი ყვენად და დედოფლად ცოლ-ქმარი უნდა დაასახელონ (ჩანა-
ღირიანთკარი).²¹

ყენისა და მისი „ამალის“ ტანსაცმელსა და მორთულობას ზოგჯერ დღესას-
წაულამდე ამზადებენ, ზოგი მონაწილე კი წინა წელს ნახმარ ტანსაცმელს ჩაი-
ცვამს. რ.ხარაძის მიერ ფიქსირებული მასალის მიხედვით, ხევში ყვენობის მთე-

¹¹ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. მერეთი, ბიწმენდი, 1947 გვ. 343.

¹² შ.თვალჭრელიძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ.4.

¹³ ავტორის საველე დღიური, M³, 2, სოფ. ჩხიკეთა, 1981, გვ.15

¹⁴ ავტორის საველე დღიური, M³, 2, დმანისის რ-ნი, სოფ. გომარეთი, 1981, გვ.18-19.

¹⁵ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. ლოუბანი, 1981, გვ.34-35.

¹⁶ ს.გაჩეჩილაძე, ბერიკაობა-ყვენობა, M², იმერეთი, ხელნაწერი, გვ.15.

¹⁷ Н. Бердзенов. Кенობа, К, 1850, N28.

¹⁸ ს.გაჩეჩილაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ.11.

¹⁹ ს.მაკალათია, ფალოსის კულტი ..., გვ. 131.

²⁰ ავტორის საველე დღიური, M³, 2, წილკანი, 1947, გვ. 357.

²¹ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, ჩანადირიანთკარი, 1947, გვ. 347.

ლი მოწყობილობა ნიკო ჩოფიკაშვილს ჰქონდა ჩაბარებული და „გვიგვიეთ ციხეში“ ინახებოდა.

ხევში ამ დღისათვის ყავრისა და ლამფისაგან წინასწარ თლიან ხმლებს და, ვითომ ნაომარიაო, წარნაქით ღებავენ. იციან გამურული ხმლების ტარებაც. ზოგჯერ შეუღებავი ხის ჯოხებითა და ხმლებით არიან შეიარაღებულნი. დღესასწაულისათვის აკეთებენ სხვადასხვა მასალის ნიღბებს, რომლებშიც ღორის ჯაგრის ან მატყლის წვერ-ულვაშს ამაგრებენ. ყვენის ცხენს ან ვირს ჭრელი ძონძებითა და ნაირფერი ქაღალდებით რთავენ. ამ მორთულობას სათამაშო მოედანთან ახლოს ვინმეს ოჯახში ინახავენ, ამზადებენ ეროვნულ მტრედისფერ დროშას, რომლის სიმაღლითაც მიმდინარე წლის მოსავალსა და მის რაოდენობას განსაზღვრავენ. გადმოცემის მიხედვით, რომელი სოფლის დროშაც უფრო მაღალი იქნებოდა, იმ წელს იმ სოფელს მეტი მოსავალი მოუვიდოდა. დროშა ისეთი სიმაღლისა და სიძიმისა უნდა ყოფილიყო, რომ მისი დაჭერა ერთ კაცს შესძლებოდა (გომარეთი).²²

ხევში გამართულ ყვენობაში „ლაშქრის უფროსები, ცხენოსანი რაზმის და დამრბევი რაზმის უფროსები მონაწილეობენ“. თითოეული მათგანი თავ-თავის რაზმში ირჩევს ბიჭებს. ხევში ამ დღესასწაულის მოქმედი პირნი არიან: ტყის მტკეელი – ლესნიკი, ჯანდარმები, თარჯიმანი, ფალაგანი, შეაღმე, პოლიციელები, ჩეხაუზინი, მცველი, მოსამართლე, მუსიკალურ ინსტრუმენტზე დამკვრელები და ხშირად შებორკილი ტუსადები.²³

დღესასწაულის ამგვარი მრავალფეროვანი შემადგენლობა დიდი დასახლებებისათვის არის დამახასიათებელი, სოფლის ყვენობა უფრო მცირე ამაღისაგან შედგება. ის პატარა ჯგუფი, რომელიც ყვენს ახლავს, თანდათან იზრდება და თითქმის მთელი სოფლის ახალგაზრდობა მონაწილეობს: ყვენი, შეფე, ნეფე, მღვდელი, ნათლია, ბერიკები, არაბი, თათარი, ღეკი, შახი, მწერალი, კუროები, ბუღები, შეაღმე-დროშისანი წინამძღოლი, კალათებისა და ხურჯინების ხელით დამტარებელი, ბარგისათვის საჭირო სახედარი და ცხენი. დედოფალი, ისევე როგორც ყვენობაში მონაწილე ყველა წვერი, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა (კასპის რაიონი), მამაკაცია. დედოფალს ლამაზი სახის უწვერულვაშო ახალგაზრდა განასახიერებს. კუროები (ბუღები) არიან 12-13 წლის ყმაწვილები. დმანისის რაიონის სოფელ გომარეთში ყმაწვილები დღესასწაულის აქტიური მონაწილეები არიან. როგორც კი ყვენის „ამალის“ არჩევა დამთავრდება, ლხინის თადარიგს შეუდგებიან.²⁴ ქართლის ზოგიერთ სოფელში ამ დღისათვის „კარს“ – ბურახს ამზადებენ, თუმცა ღვინოსაც სიამოვნებით შეექცევიან. ღვინოსა და ჭირნახულს ხშირად საერთო ფულით ყიდულობენ ან რომელიმე ოჯახიდან მოაქვთ, რომელსაც შემდეგ მკასა და თესვაში დაეხმარებიან (პატარა ხურვალეთი). ზოგიერთი ცნობით, დღესასწაულისათვის, გარდა ყვენისა და მისი ოჯახისა, ყველა გარკვეულ გამოსაღებს იხდის.²⁵ ლხინისათვის მოაქვთ „ნამზადისი“. ხევში მთებს აქირავენ, სოფლის საერთო შემოსავლისათვის აღებულ ფულს ამ დღეს ხარჯავენ. მიუხედავად მარხვისა, ხორცსა ჭამენ, საკლავს სოფ-

²² ავტორის საველე დღიური, M³₅₃, სოფ. გომარეთი, 1981, გვ. 32.

²³ რ. ხარაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 8.

²⁴ დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური ..., გვ. 324.

²⁵ ავტორის საველე დღიური, M³₅₃, 1, სოფ. ღოუბანი, 1981, გვ. 35-36.

ლის საერთო ფულით ყიდულობენ.²⁶ თუ შეკრებილი „ხარკი“ არ ჰყოფნით, ფულს აგროვებენ წინასწარ არჩეული მეკოდეები, რომლებიც არაყს „მსმელზე გაიანგარიშებენ“ და გადასახადს ისე აწესებენ. კომლსა და „ქუღზე“ თითო კოკის შეწერა იციან. ეს შეთანხმებაზე დამოკიდებული. გარდა ამისა, ყველა ოჯახი თვითონ ემზადება. ზოგს ამ დღისათვის კიდობნები ხავეს აქვს პური. ქართლში აკეთებენ აგრეთვე სამარხვო საჭმელს – ფლაეს, კარტოფილს, ლობიოს, ლოლოსა და ფუშრუკის ნიგეზიან შეჭამანდს.²⁷ ამ დღისათვის შემონახული აქვთ ყველიერში გამომცხვარი ქადა და ნაზუქი, რასაც, მიუხედავად მარხვისა, დიდი სიამოვნებით შეექცევიან.

ორშაბათ დილით, დიდმარხვის პირველ დღეს, საგანგებოდ გამოყოფილი „მცოდნე პირები“ – ნაზირ-გეზირები ან ბერიკები (შილდა) – სადმე მყუდრო ადგილას ყველისა და მისი „მალის“ შეკაზმვის თადარიგს შეუდგებიან.

დღესასწაულის მონაწილეთა ჩაცმა და მორთვა მხიარულად, კომიკურ ვითარებაში, სიცილ-ხარხართა და სიმღერით ხდება. უკრავენ ყველანაირ საკრავზე, ძველ ქვაბებსა და ტაშტებზე ჯოხების დარტყმით სასურველ ხმებს იღებენ.

ყვენს თავზე ახურავენ წითლად, შავად ან ლურჯად შეღებილ ანდა ნაირგვარი ქსოვილისაგან შეკერილ ძაბრისებურ, წვეტიან წოწოლა „წიწაკა“, „შაქრისთავის წოპიან“ ქუღს,²⁸ რომლის წვერს ფოჩი ან სხვადასხვა ფრინველის შვიდი ფრთა ამშვენებს. ყვენი ატარებს აგრეთვე ტყავის ბეწვიან მაღალ გადმობრუნებულ ქუღს, რომელზეც ხშირად ფრთებია დამაგრებული. დმანისის, დიდი და პატარა გომარეთის მასალის მიხედვით, ყვენს თავზე დაადებენ მრგვლად მოხეულ „ჭილს“ – „ჩალა-ბურდას“ და მისივე ზომის ხშიად პურს. ლხინის დამთავრების შემდეგ ყვენს ხშირად ააცლიან, ნაწილებად დაამტკვრევენ და მას მრველზე გაანაწილებენ, რათა კარგად ყოფნა და მოსავლის სიუხვე დაიბედონ. ხშიადის შესახებ ამბობენ: „პურ-წყალია ეგა, გლეხის სასმელ-საჭმელი? თუ ვინმეს უღონობას, სისუსტეს შეამჩნევენ, ჰკითხავენ: ყვენის პური არ გიჭამია, ეგრე რომ ხარო? ამბობენ, ვისაც ეგ უჭამია, ღონიერიც ის არიო“.²⁹

ბერიკაობის ორშაბათს, როდესაც ყვენს მოკაზმავენ, ქუღზე ბუმბულებს გაუკეთებენ, მერე კი ყოველ დღე თითო ბუმბულს გამოაცლიან. როცა ბუმბულები მთლიანად გათავდება, დიდმარხვის პირველ დღეს საღამოს ყვენს წყალში ჩაადებენ. „გუთნით წყლის მოხენა“ და ყვენის წყალში ჩადება ერთ დღეს იცინან.³⁰

რაჭაში, სოფელ ბაჯიხევში, ყვენს ისეთი ქუდი ახურავს, როგორც ყანაში გაკეთებულ საფრთხობელას.³¹ იგი ზოგან ფაფახს ატარებს, რომელსაც ბუმ-

²⁶ რ. ხარაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 10.

²⁷ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. წილკანი, გვ. 357; ქსოვისი, 1947, გვ. 356.

²⁸ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. ლოუბანი, გვ. 35-36; ქსოვისი, 1947, გვ. 359.

²⁹ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, 1981, დმანისი, გვ. 18-19, სოფ. ჯავახი, გვ. 42-43; გომარეთი, გვ. 18-19; 1952 წელს, აწ განსვენებულმა გეოგრაფმა, დოცენტმა მ. სანებლიძემ მოგვაწოდა ცნობა თივის ქუდისა და მასზე დადებული მრგვალი „ხშიალი პურის“ შესახებ.

³⁰ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. ბალიჭი, 1981, გვ. 9-10. ქუდიდან ბუმბულეების გამოცლის მსგავსი წეს-ჩვეულება სრულდება სომხეთში „ახლოჭის“ გაკეთების დროს. ცნობა მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ვარდ ბლოიანმა 1949 წელს.

³¹ შ. თვალჭრელიძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 4.

ბულის დასამაგრებლად გარშემო წნელი აქვს შემოვლებული. ყვენი მეცხვარის ქუდსაც იხურავს. დუშეთში ამგვარ ქუდს გარშემო შემოახვევენ ყვენის ქუდის სამშენისს — ჩალას. ყვენის მეცხვარის ქუდი მოხვეურ ხალხურ ლექსშიც არის მოხსენიებული:

„გერგეტს შაკმაზეს ყვინი,
ქუდი დახურეს ცხუსაო,
სოფლები შამაველიეს,
ვერვინ იტყოდა ცუდსაო“.

ერწო-თიანეთში „თივის ქუდის“ გარშემო გაკეთებული აქვთ მამლის შვიდი ფრთა. ეს რიცხვი მარხვის ხანგრძლივობის აღმნიშვნელია. ერთი ფრთა ერთი კვირის სიმბოლოა. მასალაში ნათქვამია, რომ ასეთი ქუდი ყანისა და თივის სიუხვის დაბეღების მიზნით კეთდება.³² დიდ თონეთში თივისა და ჩალის ქუდს ამავე მიზნით აკეთებენ.³³ იციან აგრეთვე კრუხის საბუდრის მსგავსი ქუდის ტარება.³⁴ კახეთის მრავალ სოფელში (აკურა, იყალთო და სხვ.) ყვენს თავზე ქათმის ბუდეს დაადებენ, რომელშიც ზოგჯერ კრუხი ზის ხოლმე.³⁵ ასეთი ქუდი ბუმბულით არის მორთული. ნორიოში ყვენს ფრთებით შემკული გოგრისაგან გაკეთებული ქუდი ახურავს.³⁶ ზოგჯერ ყვენს ქუდის მაგივრად თავზე წითელ ბაღდადს შემოახვევენ ან წოწოლა გიდელს დაადგამენ; ზოგი ყვენს სპარსულ ჩალმას დაახურავს. ყვენს ნაბღისაგან შეკერილი მაღალი ქუდიც ახურავს.³⁷ ყვენის „შაქრის ქალაღის“ წოპიან, წითელ, თეთრ (საბუე, შილდა) ან სხვადასხვა ფერად შეღებილ (ყვავილი) ჭილის ქუდს ირგვლივ ინდაურის, ფარშევანგის, ქათმის ან ბატის წითელი ან თეთრი ბუმბული აქვს გაკეთებული.³⁸ ყვენს ბუმბულებით შემკულ წითელ ხელსახოცს მოახვევენ და წითელი ნაჭრებით მორთულ ჯოხს — ალაშს (დროშას) მის წინ დაამაგრებენ.³⁹ გრემისხევის (კახეთი) მასალის მიხედვით, „პირმარხვაში“ მორთავდნენ ერთ კაცსა ლამაზ ყვავილებითა, ნაჭრებითა, ქათმის დაღებილი ბუმბულებითა, ქუდში, ტანსაცმელზე გაუკეთებდნენ, აყვავებდნენ, რო დაგენახა, კუკალა გეგონებოდა“.⁴⁰

სოფელ უდემში ჩაწერილი მასალის მიხედვით, ბერად — ყვენად ამოირჩევენ ერთ კაცს, რომელსაც თავზე ქუდის მაგივრად კასრს ჩამოაცმევენ, შიგ ბატის ბუმბულს ჩაურჭობენ, ზევიდან გადმობრუნებულ ტყავს ჩააცმევენ, ისე, რომ მარ-

³² ჯ.რუხაძე, მემინდერობის და აგრარული კულტის ზოგიერთი საკითხის შესახებ ერწო-თიანეთში, მსე, ტ. XIV, 1981, გვ.38.

³³ ცნობა მოგვაწოდა ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკის თანამშრომელმა, აწ განსვენებულმა შ. თაქთაქიშვილმა.

³⁴ ე.კობტონაშვილი, დასახ. წერილი.

³⁵ ჯ.რუხაძე, ან.ლექიაშვილი, ი.ჭყონია, სოფელი აკურა, თბ., 1964, გვ. 137; ჯ.რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოში, მსე, ტ. XIV, თბ., 1968, გვ. 67-68.

³⁶ ს.ბედუქაძე, ნორიოს ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, M³, 1949, ხელნაწერი, გვ.3.

³⁷ შდრ. Н.Бердзенов, დასახ. წერილი.

³⁸ თ.მამალაძე, M³, კახეთის ეთნოგრაფიული მივლინების მასალა, 1951, გვ.6.

³⁹ ავტორის საველე დღიური, M³₃₃, სოფ. ბაზალეთი, 1947. გვ. 346.

⁴⁰ ავტორის საველე დღიური, M³₃₃, 1, სოფ. დოუბანი, 1981 გვ. 45-46.

ტო თვალები და პირი უჩანს, ხელში დიდ ჭოკსა და შამფურს დააჭერინებენ.⁴¹ ყვენის ჭოკზე ზოგჯერ ვაშლი არის წამოცმული.⁴²

საქართველოს ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმში (ქსოვილების კოლექცია №118-41/4) ინახება თბილისში მცხოვრები მარიამ ლანგესაგან შემენილი ყვენის ქუდი, წითელი ნარმის, მაღალი – წოპიანი და ფუნჯიანი; მას ქვემოთ ჩაკერებული აქვს ყავისფერი ხავერდის ქსოვილი, რომელსაც ორი სირმის არშია ამკობს.

ყვენი ატარებს ქუდნიღაბს, ზოგჯერ ნიღბის მაგივრად მური უსვია. ზოგი ქუდნიღაბი ერთიანია – სახესა და თავს მთლიანად ფარავს. იგი ძირითადად შავი ნაბდისაგან არის შეკერილი. გვხვდება სხვა ფერის ნაბდის ქუდნიღბებიც. ყველა ნიღაბი გამოჭრილია თვალების, კბილების და ცხვირის გამოსაჩენად. ქუდნიღაბი თავზე ჩამოსაცმელია და ტომრის მსგავსად არის შეკერილი; მას ორივე კუთხეში ფრთა ან ცხვირის, თხის ან საქონლის რქა აქვს დამაგრებული. ნაბდის ქუდნიღაბზე ისევე, როგორც ნიღაბზე, ხშირად ფერადი ქსოვილის წერილი ნაჭრებია დაკერებული, ზოგი ნიღაბი თავთავის ღეროებითაც არის მორთული.

„ყველიერის კვირას“, „აღბწ-ლაღრწლის“ დროს, ყვენი გამოეწყობა თხის ან ჯიხვის ტყავში, თავზე ციკნის ან ხბოს ხალთას („გუდრას“) დაიხურავს, ხელში ხის დაშნას დაიჭერს, ხოლო წინ ხის ფალოს ჩამოიკიდებს.⁴³ მას სვანეთში ბერებს ანდა ბეროლს ეძახიან.⁴⁴ ნიღაბი კეთდება აგრეთვე პირისფრად ან წითლად შეღებილი ქაღალდისა და მუყაოსაგან. სახეგამურული ყვენი ზოგჯერ მხოლოდ ცხვირის ტყავის ნახევარ ნიღაბს ან მთლიან ნიღაბს ატარებს.⁴⁵ მას სახეზე თასმით დამაგრებული ან დაწებებული აქვს მატყლის ან ღორის ჯაგრის საგულდაგულოდ გაკეთებული წვერ-ულვაში. ერწო-თიანეთში ყვენს დიდ წვერს შეაბამენ, ზოგჯერ იგი ჭაღარა, წვეროსან მოხუცს განასახიერებს, რასაც, ხალხის აზრით, კარგი ყანების, კარგი მოსავლის დაბედება შეუძლია.⁴⁶ სახეგამურულ, ნახევარნიღბებიან და უფრო ხშირად მაღალ ქუდნიღბოსან ყვენს ხელში ანთებული ყალიონი უჭირავს და ვითომ ეწევა. ფერადი საღებავებით, გუნდა-ლახუსტაკით ან მურით დახატული ყვენი მეტად საშიში სანახავია.⁴⁷ იციან ინით, ჭვარტლით ან ნახშირით თვალებდათხრილი ყვენის გამოსახვაც.⁴⁸ ზოგი ყვენი პირში ცხვირის ორ კოჭს ან ბოლოკის ნაჭრებს ჩაიდებს და ლოყებდაბერილი თავმომწონედ დადის.

ყვენს გულზე ჩამოკიდებენ წვრილად დაჭრილ ფერად ქაღალდებსა და ნაჭრებს, ჩირს, ზოგჯერ ჩურჩხელებსაც იმეტებენ.

⁴¹ რ.თულიანი-ჩხეიძე, დასახ. წერილი, გვ. 153.

⁴² Н. Бердзенов, დასახ. წერილი.

⁴³ არს.ონიანის დასახ. ხელნაწერი; А. Ониани, Сванские тексты на лашхском наречии, Пет., 1917, გვ. 21-23 (სვანური ტექსტი თარგმნა მ. ქალღანმა).

⁴⁴ ე.ბარდაველიძე, М₁კ₁,1,2, სვანური ხალხური დღეობები, აღბწ-ლაღრწლ, ხელნაწერი, 1935.

⁴⁵ დ.ჯანელიძე, დიდი თონეთის ბერიკაობა-ყვენობა, უფრ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1981, №2.

⁴⁶ ჯ.რუხაძე, მემინდერობისა და აგრარული ..., გვ. 38.

⁴⁷ დ.სულიაშვილი, ყვენობა გორში, კრებ. „ლიტერატურული მატანე“, თბ., №1-2, გვ.32-34.

⁴⁸ Н. Бердзенов, დასახ. წერილი გვ. 11.

ზშირად სხვადასხვა სოფელს, ზოგჯერ კი ერთი სოფლის უბნებსაც კი, სხვადასხვანაირად გამოწყობილი ყვენი ჰყავს. იგი ხან ძველი ტანსაცმლით დადის, ხანაც შავი ჩოხა-ახალუხითა და განიერი შარვლით. იმერეთში ჯვალაობითა და ჭილოფით შემოსილ ყვენს ზოგჯერ ცხვრის ტყავი აცვია – „ბანჯგელიანი ქურქი ან ბერიკას მსგავსად ტყავი აქვს მოსხმული“. იგი ყარაჩოხულადაც ირთვება მოკლე ახალუხითა და გრძელი შალის ჩოხით.⁴⁹

გრძელხალათიან ყვენს, მსუქანი რომ გამოჩნდეს, მუცელზე ბალიში ან რამე ძველმანი ადევს;⁵⁰ ზოგს წინ ამოწეული მკერდი და უკან კუზი აქვს გაკეთებული.⁵¹ ზოგი ყვენი ფერადი ქალაღიებით არის მორთული ან მასხარის ტანსაცმელშია გამოწყობილი. ტომრის ნაგლეჯებჩამოკიდებული ყვენიც უნახავთ და შინელში გამოხვეულიც (საბუე, ყვარელი, ენისელი, შილდა).

ყვენს შარვალი ზედა სამოსის შესაფერი აქვს. იგი ისეა გამოწყობილი, „როგორც გლეხის ნეფეი... განიერი შარვალი.. და საცვეთები, საცვეთები თალათინისაა, მაუღივითაა. იმას პაიჭივით შეკერავენ“ (მეჯვრისხევი). ზოგ ყვენს განიერი და დაგლეჯილი შარვალი აცვია, ფეხზე კი – ქალამანი ან წულა. მარტყოფელი ყვენი „ჭვინტიან ქალმებს“ ატარებს.⁵² წადები „სანეფოდ“ გამოწყობილი ყვენისათვის არის განკუთვნილი, ხოლო ქალამანს ის ყვენი იცვამს, რომელიც ტყაპუჭით არის შემოსილი. შიო თვალჭრელიძის მასალაში აღნიშნულია, რომ ბაჯიხევეში „ყვენს ჩააცვენს გადმობრუნებული ტყავი, შეგონჯეს ნახშირით პირზე, ხელში მისცეს დიდი კეტი და ორარშინიანი ყალიონი, ხოლო წელზე გადაჰკიდეს დამტვრეული ხმალი, დამბაჩა და სხვა“.⁵³

იმერეთში ყვენს წვერ-ულვაშით დამშვენებული „კვანახბერა“ ეფარა, თავზე ეხურა შაქრისთავის მსგავსი მაღალი ქალღდის ან ტყავის ქედი, რომელსაც „გუღისტყავის“ ქედს ეძახიან (ბაღდადის რაიონი).⁵⁴

ცხვრის ტყაპუჭიან ყვენს ზოგჯერ უკან დამატებული აქვს საქონლის ან წნელის კუდი, ხოლო ზოგს წელზე შემორტყმულ მსხვილ თოკზე – თულოზე, ტყავის ან ჭრელად ნაქსოვ ზონარზე (მერეთი) ფალოსის მსგავსად კამჩის ან ხარის კანჭის ძვალი. მსგავსი დანიშნულებისა იყო წითელნაჭერშემოხვეული ან შეღებილი სიმინდის ნაქურჩი, მოკლე ჯოხი-კონკილა, რომელსაც თავსა და ბოლოს დანით დაუჭდევენ, ბოლოში თოკს მოაბამენ და ზოგჯერ კოკის მომტვრეულ ყელში ჩადებენ, შემდეგ კოკის სახელურს თოკს გაუყრიან და ყვენს წელზე შემორტყმულ ქამარზე ჩამოჰკიდებენ (არბო, შილდა, ენისელი).⁵⁵

ასეთივე დანიშნულება აქვს საქონლის რქას, რომელსაც ბოლო გახვრეტილი აქვს თოკის გასაყრელად და წელზე ჩამოსაკიდებლად (სოფ. მეჯვრისხევი). სოფლებში კარაღეთსა და შილდაში „ყვენს“ ტყავის ქამარზე არა მარტო კონკილა

⁴⁹ დ.სულიაშვილი, დასახ. წერილი, გვ. 32-34.

⁵⁰ ვ.კოპტონაშვილი, დასახ. წერილი.

⁵¹ ს.მაკალათია, ხევი, გვ. 190.

⁵² გ.ჯალაბაძე, M¹, 1949 წლის ნორიოს ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, ხელნაწერი, გვ.4.

⁵³ შ.თვალჭრელიძე, M², 21, ყვენობა ბაჯიხევეში, 1931, გვ. 4.

⁵⁴ ს.გაჩეჩილაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ.8.

⁵⁵ ნ.თოფურია, M³, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, სოფ. ბიწმენდი, 1949, გვ.352; ავტორის სხვა დღიური, M³, სოფლები – მერეთი, აჩაბეთი, დისევი, 1947.

ჰკიდია, არამედ — ხმალიც. ზოგს კი წელს სპარსული ხმალი ან ხანჯალი უმშენებებს.⁵⁶ ზოგი ყვენი მხოლოდ ხის ხმალს ატარებს, ზოგი — საცრის რკალს ანდა მხოლოდ ქაშრით დადის.

ყვენის მკერდის სამკაული იყო ყველიერში გამომცხვარი ნაზუქის კვერი (მერეთი) და მამლის თავი, რომელსაც ნისკარტში „ყანწი“ — ბრჭყალი აქვს გაყრილი.⁵⁷ სოფელ ალმატში (ყვარლის რაიონი) ბერიკას კრუხ-წიწილებიანი საბუდარი კისერზე ქაშრითა აქვს ჩამოკიდებული.⁵⁸ საჩხერეში ყვენს თავზე თხის გულა ახურავს, ზედ კვახის ჯვარი აქვს მიკრული, გულაში თივია ჩაფენილი, რათა ქუდი რაც შეიძლება დიდი გამოჩნდეს.⁵⁹

ყვენს ზოგჯერ ხმელი ჯაგნით, კაკლის „ხრიალებით“ — აცმული კაკლით, ხახვის გალათი ან ფერადი ბუმბულებითა და მძივებით შეამკობენ. იმას ჩამოჰკიდებენ, რაც სახელდახელოდ მოხვდებათ ხელში: ქათმის ბარკალსა და ღორის ხორცის ნაჭერს, თევზს (მერეთი). ფალიკურ ნიშანს თასმას და თოკს მოაბამენ და ყვენს გულზე გაუკეთებენ (ბელოთი, არბო). იმერეთში (ბაღდადის რაიონი) ყვენის სამკაული იყო აგრეთვე ფალიკურ საგნად მიჩნეული თხის რქა.⁶⁰ არცთუ იშვიათია ყვენის „პოლეტებით“, „ბუზმენტებით“, „პაგონებითა“ და ფერადი ქაღალდებით მორთვა — „აყვაება“. საყურადღებოა, რომ ყვენს საცრის რკალს არა მარტო წელზე, არამედ გულზეც ჰკიდებენ. სოფელ ოკამში (ქართლი) ყვენი ვერცხლისა და რკინის გახვრეტილი ფულებით იყო შემკული.

ყვენობაში ერთ-ერთი მთავარი მონაწილეა ბულა, რომელსაც წინ ჯოხი ჰკიდია და მეორე კი ხელში უჭირავს. ამ მეორე ჯოხს იგი დღესასწაულის ამა თუ იმ მონაწილეს უკან ამოსცხებს. ამასთან ერთად, ბულა ბუღასავით ბლუის.⁶¹

ასევე დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი მონაწილეა დედოფალი — კეკე-ნა/კეკელა. დედოფალს როგორც ბერიკათობაში, აქაც ფერუმარილწასმული ხელოვნური მკერდით დამშვენებული ვაჟი განასახიერებს. იგი ჩიხტა-კოპითა და აბრეშუმის წითელი ქალაღიით არის მორთული; მას აცვია ქართულ ან სოფლურ ყაიდაზე შეკერილი ჩითის კაბა, რომელსაც ჭრელი ქამარი ან თოკი აქვს შემორტყმული და მასზე ზოგჯერ კტეისის დანიშნულების მქონე კამერის რქაა ჩამობმული.⁶² დედოფალი ხანუმას სახელითაც არის ცნობილი (შილდა).

აღნიშნული დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი და აქტიური წევრია ბერიკა. ყვენობაში არაერთი ბერიკა იღებს მონაწილეობას; ყვენის „ამალა“ ძირითადად ბერიკებისაგან შედგება. ბერიკები უმთავრესად ცხვრის გადმობრუნებულ მოკლე ტყავს — ტყავაუჭს ატარებენ, სახეს იმურავენ ან შავი ნიღბები აქვთ აფარებული. ისინი მაღალი „წოწოლა“ ქუდებით ან რქიანი ქუდნიღბებით არიან

⁵⁶ ნ.თოფურია, დასახ. მასალა. იხ. აგრეთვე დ. სულიაშვილის დასახ. ნაშრომი, გვ. 32-34.

⁵⁷ ავტორის საველე დღიური $M^3_{3,2}$, სოფლები — მერეთი, აჩაბეთი, დისევი, მეჯვრისხევი, კარალეთი, 1947

⁵⁸ რ.თულიანი-ჩხეიძე, დასახ. წერილი, გვ. 153.

⁵⁹ ავტორის საველე დღიური, $M^3_{18,2}$, სოფ. ქორეთი, 1957, გვ. 166.

⁶⁰ ს.გაჩეჩილაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ.10.

⁶¹ ავტორის საველე დღიური, $M^3_{53,1}$, სოფ. დმანისი, 1981, გვ. 19-20,

⁶² ლ.ბოჭორიშვილი, დასახ. ხელნაწერი, გვ.9.

მორთულები. ბერიკას ეძახიან თითქმის ყველა მონაწილეს. დიდ თონეთში, ბერიკად დათვის ნიღბიანიც ყოფილა.

„დიდმარხვის ორშაბათს“ – ყეენობის დაწყების წინ – სოფელში ზარები ირეკება. გამოყოფილი პირი – ჩაფარი ან მეგანგაშე – ბანზე ან მალლობზე გადმოდგება და სოფელს ბუკითა და ნალარით დღესასწაულის დაწყებას ამცნობს. როდესაც დღესასწაულის მონაწილენი მზად არიან, შეაღმეები აღმებს აღმართავენ. განგამის ხმაზე შეიკრიბება ყველა „რაზმის“ უფროსი. ისინი თავიანთ „რაზმებს“ დააწყობენ და ლაშქრული სიმღერით ყეენის ადიუტანტის სახლისაკენ გაემართებიან. ადიუტანტი ლაშქარს გამლილი სუფრით დახვდება და არყით დალოცავს. აქ არყის დაღვევას „ხმის გაწმენდას“ ეძახიან. იტყვიან: „აბა, ერთი ხმის გასაწმენდი დავლიოთ“. მთავარსარდალი „მოახსენებს“ ადიუტანტს: „მზად ვართ, ყეენისაკენ გაემართოთ“. ამის შემდეგ ადიუტანტი გამოვა, მას მოჰყვებიან მთავარსარდალი და ჯარი. შეაღმეებს მოაქვთ ეროვნული აღმები. ისინი მივლენ ყეენის სახლში, სადაც გამლილია სუფრა. სუფრაზე მიიწვევენ მეთაურებს, ჯარისკაცები სასმელს ჩამოატარებენ. როდესაც ყეენი და დედოფალი გამოვლენ, ჯარი მათ მიესალმება და დაიძახებს: „ეაშა ყეენს“. მერე ყეენი და დედოფალი ჯარს წინ გაუძღვებიან და ყველანი დანიშნული ადგილისაკენ გაემართებიან. მიაღებებიან ხევს, სადაც „საჩალიეში“ იკრიბებიან.⁶³ ზოგჯერ სოფელში ორი ყეენიც კი ჰყოლიათ.

ამ დღეს სოფლის მოედანი ან საბაზრო ადგილი ხალხით ივსება. ვირზე ან ცხენზე გაქეპებული სახით უკუღმა მჯდომი ყეენისა და მისი ამაღის მსვლელობას ხალხი ყვირილით მისდევს. ყეენს არ ელიმება, თავი ისე უჭირავს, თითქოს მთელი ქვეყნის ჭირ-ვარამზე ფიქრობდეს. მისი ამაღა შუა სოფელში – მოედანზე ან საუკეთესო სახლის ერდოზე შეიკრიბება. ზოგჯერ თავს იყრიან კალოზე, ბანზე ან კარგ, დიდ ეზოში, დარბაზებში, სადაც ყეენი და დედოფალი საგულდაგულოდ მომზადებულ ხალიჩაზე, მუთაქაზე, საგანგებოდ შერჩეულ ქვასა ან დაბალ სკამზე დასხდებიან. აქ მათი თანმზლები თარჯიმანი – მოენე – ყეენის ნება-სურვილს გამოაცხადებს. ასე იწყება ყეენის „მეფობის“ ხანა; იგი მაშინვე აკურთხებს სოფელს, დალოცავს გლეხის მარჯვენას, დედამიწის მოსავალს და ხალხს „წმინდა დიდმარხვის“ დადგომას მიულოცავს. იგი „ღვთის ნებითა და სახელით“ ლაპარაკობს. ქართლში, სოფელ მეჯვრისხევის მექებაბიანთ უბანში, ალიზისაგან ვითომ კოშკს ააგებენ და მის წინ ყეენს დასვავენ. ზოგჯერ ვირზე შემჯდარ ყეენს ისე მორთავენ, რომ თათრის ყეენს დაემსგავსოს. ყეენს ხშირად ხელში უჭირავს ქარქაშიდან ამოწვდილი ხის ხმალი და შამფური (რომელზეც ვაშლი და ხახვია წამოცმული), ზოგჯერ კი – გადასახადის ჩასაწერი დავთარი. მის წინ შეაღმე დგას, რომელსაც ხელში ალაში უჭირავს. შემდეგ ყეენი ორივე ბარძაყზე შემოიკრავს თოკს, რომელსაც შუაში დამაგრებული აქვს პატარა ჯოხი. ტრიალის დროს თოკი იგრისება. როდესაც ქალი ყეენის წინ გაივლის, ყეენი ჯოხს ხელს გაუშვებს და ფეხს გაწევს. ამ დროს თოკი გაიშლება, ჯოხი ატრიალდება და მთელი სიმძლავრით, ხმაურით დავარდება ფიცარზე, რაც ხალხის სიცილსა და მხიარულებას იწვევს. თუ ამ დროს ყეენის წინ ქა-

⁶³ რ. ხარაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 12.

ლი ჩაივლის, ყვენი ამ ჯოხს უჩვენებს, რაც იმას ნიშნავს, რომ „მავანი“ მასთან უნდა მიიყვანონ. ქალს ყვენი უკანალზე ჯოხს მიარტყამს და ამით ეროტიკულ ურთიერთობას ამყარებს. შემდეგ ყვენი სხვა ქალებს დაერევა. დიდი თონეთის მცხოვრებთა გადმოცემით, ყვენი „ბულა იყო და ბულრაობდა“⁶⁴ (ჩხიკეთა, დიდი თონეთი).

მასალებში ხშირად ვხვდებით ცნობას, რომ ყვენის გარშემო მებაღეები და მცველები დგანან, ხელში წითელი და თეთრი ფერის ალმები უჭირაეთ, ხოლო მათ მხლებლებს – ბუმბულით შემკული მაღალი ჯოხები. თუ მოსაღამოვდა, გზის გასანათებლად მამხალეები და ჩირაღდნები აქვთ, მაგრამ ვიდრე ყვენი, მთენე და მისი ამაღა სოფლის უბნებს დაივლიან, ყვენი ჯერ სასოფლო საქმეებს გაარჩევს. იგი ხალხის ჭირ-ვარამის გამკითხავია, მამულისა და მზითვის საქმეთა გარიგებაც მას ევალება.

ყვენი ყველა გზაჯვარედინზე ჩერდება და გასცემს ბრძანებას, რომელშიც აღნუსხულია სხვადასხვა უბნისათვის შეწერილი კვერცხის, ღვინისა და ხორცის რაოდენობა. ყვენი ასახელებს სოფლის მდიდარ კაცს და მას ფულად გადასახადს აკისრებს. ყვენი ლაპარაკობს გზების შეკეთებასა და გაფართოებაზე, გოგონების გათხოვებაზე. ყვენის სიტყვებს მოენე იმეორებს. რაც უფრო მოსწრებული სიტყვა-პასუხის მქონეა მოენე, მით უფრო საინტერესოა დღესასწაული. ბრძანების გაცემისას ბერიკებს ჩხუბი მოსდით და აყალ-მაყალში ერთმანეთს თავში კომბალს ურტყამენ. მოენე ზოგჯერ ყვენის ბრძანებას გაუგებრად გადმოსცემს.⁶⁵

იქ, სადაც ყვენია „დაბრძანებული“, სხვადასხვა სანახაობა იმართება: ცეკვა, თამაში, „თოვლაობა“. ორ ჯგუფად გაყოფილი ხალხი ხან თოვლით, ხან კი ხის ხანჯლებითა და კეტებით ებრძვის ერთმანეთს (მეჯვრისხევი). ყვენი მათ წინ ძუნძულით წრეს უვლის და წინ დაკიდებულ ფალიკურ გამოსახულებას ამოძრავებს, ხან თხის რქით ეროტიკული ხასიათის მოძრაობას ასრულებს და ქალებს ეხვევა. ამაღის სხვა წვერებიც ქალებს დასდევენ და კოცნიან, მაგრამ მათ ასეთ საქციელს არ არჩენენ: დამნაშავეებს „ხელს სტაცებენ“, დაიჭერენ და მურს წაუსვამენ; მერე კი ვირზე უკულმა შესვამენ, კუდს ხელში შეაჩერებენ და წააქცივენ ანდა დღის ბოლოს წყალში ჩააგდებენ. ხელეგამურული ყვენიც დასდევს ხალხს გასამურავად. ამ საერთო მზიარულების დროს ზოგი საქანელაზე ქანაობს, ზოგი „ბუქნას მართავს“. საქანელა და ბუქნა ისევე, როგორც ყველიერში, ყვენობის დროსაც აუცილებლად იმართება. გადმოცემის თანახმად, ვინც „ბუქნაზე“ დაჯდება, იმ წელს ჯანმრთელი და ბედნიერი იქნება. „ბუქნაობასა“ და საქანელაზე ქანაობას ყველა ცდილობს, მაგრამ ყვენისათვის ამ წესის შესრულება აუცილებელია (ქარელი).

⁶⁴ მასალა მოგვაწოდა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო ბიბლიოთეკის გამგემ, აწ განსვენებულმა შ. თაქთაქიშვილმა.

⁶⁵ რ. თულუიანი-ჩხიკეთი, დასახ. წერილი, გვ. 151.

დღესასწაულის მონაწილეთა მსვლელობა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული რიტუალები, „ქორწილი“

ხევში დროსტარების შემდეგ ყვენი სეირნობას მოისურვებს. ჯარი მოემზადება, ცხენოსნები ცალკე მოეწყობიან, ქვეითნი ცალკე, „არტილერია“ ცალკე ღვას; მათ წინ მიუძღვის მზვერავთა ცხრაკაციანი გუნდი, შემდეგ ხალხი მიჰყვება, რომელსაც წითელი და თეთრი აღმები მოაქვს (ბუშეტი, ზემო აში, დუშეთი, შილდა, აჩაბეთი, გომარეთი, არბო), უკან ყვენი და დედოფალი მოდიან; მათ მოსდევნენ ყვენის „თანაშემწენი“, გეზირები, სარდალი და ბოლოს — ჯარი. ყვენი, დედოფალი და ამაღა შეუდგებიან თავიანთი საქმიანობის შესრულებას, სოფლებს უბან-უბან და კომლობრივ ჩამოივლიან. მათ წინ მიუძღვიან მესტიერიე, ხელჯოხიანები, ყვენის ტაკიმასხარა და მოენე. ისინი გზაზე რომელიმე სოფელში შეჩერდებიან და ტრადიციული წეს-ჩვეულებებით ერთობიან. როდესაც ყვენი და მეფე სხვადასხვა პირია, მაშინ მათ უკან მოსდევნენ მეფე და დედოფალი ცხენებით ან აქლემითა და ამალით, რომელსაც ხალხით გარშემორტყმული ყვენი ზურნის ან სხვადასხვა საკრავის ჭყიპინით მიჰყვება. ხშირად ყვენი, ნეფე და დედოფალი ერთ ცხენზე სხედან. ყვენი დედოფალს ეალერსება. ზოგჯერ ყვენი სახედარზე უკულმაა შემეჯდარი, სახედრის კუდი ხელში უჭირავს და სახედარს კუდის ძირში ჩხვლევს. ყვენი ვირს დაარტყამს. ვირი გაიქცევა. შემინებული ყვენი შველას ითხოვს, ყვირის და ვირიდან ვარდება, ეს კი ხალხში იწვევს სიცილსა და აურზაურს. გორში „აქლემის კუზიან ზურგზე კაბით, გადაჩაჩხული, სახეშეთხუნული, მკერდჩაგარდნილი ქალი თუ კაცი (ვერ გაარჩევ) მორცხვად თავჩაღუნული იღიმება, აღმაცერად აქეთ-იქით იცქირება. თავზე თავშალი შემოუკრავს, შუბლზე წამოუწვევია და ნიკაბთან მარყუყად შეუკრავს“.⁶⁶

ყვენს კარდაკარ სიარულის დროს მისი ერთგული ხალხი დაჰყვება. იგი მათ, როგორც გამოცდილი წინამძღოლი, ისე მიუძღვის.

ყვენი კარდაკარ სხვადასხვაგვარად ჩამოივლის ხოლმე. გორში ცხენზე უკულმა შემომეჯდარი ყვენი ფალიკურ ნიშანს ამოიღებს და ქუჩა-ქუჩა ისე დადის. ყვენი და დედოფალი ზოგჯერ ურმითა და „დროგით“ დაჰყავთ. ხევსა და გუდამაყარში ყვენს „ორთვალა ცხენის „ტაჩკაში“ ჩასვიან, ჩასდგმიან ყირაზე გაღერძილ თვლებს ისე, რომ ერთი თვალი სიბრტყივ დევს ურმის ლარტყაზე, მეორე სიბრტყივ არი აშვერილი ზევით, რომელზეც ყვენი ზის და ამგვარად ჩამოივლის სოფლებს“ (გუდამაყარი).

სოფელ ღირბში გუთანში კაცები შეებმებიან, ყვენსა და დედოფალს გუთნის ღირღიტაზე დასვამენ; ისინი ზოგჯერ „ხელურმით“, საზიდრით (ძველი გავაზი, მშველიეთი, ყვაილი, გრემი), ხოლო თოვლის დროს ციგით (ქორდი) ან მარხილით დაჰყავთ (ბელოთი, ბაჯიხევი). ყვენს მარხილზე დასვამენ, შიგ 12 ბავშვი შეებმება და მსვლელობას სოფლის თავიდან დაიწყებენ. ზოგი ყვენი ორფეხებზე ღვას და უბან-უბან დადის. სოფელ ერედაში ღონიერი კაცი ყვენს კისერზე დაისვამს და ისე ატარებს.⁶⁷

⁶⁶ დ. სულთაშვილი, დასახ. წერილი, გვ. 32-34.

⁶⁷ ავტორის სავლე დღიური, M³, 1, სოფ. ერედა, 1947, გვ. 342.

ასე ჩამოვივლის ნეფე — დედოფალი მწერლის, მესტივერეთა, მეზურნეთა და მრევლის თანხლებით ყველა უბანს. პირველად ახალდაქორწინებულ ოჯახს ესტუმრებიან. ზოგჯერ ყვენი ერთ უბანში დაჯდება, ქალაქისაგან გაკეთებული ჭოგრიტით სოფელს გადახედავს, ქალაქს და საწერ-კალამს ან ფანქარს მოითხოვს, გადასახადის შეწერას დაიწყებს და ბრძანებას გასცემს. გადასახადის რაოდენობას მოენე გამოაცხადებს: „ამ ჩვენ ყვენი უნდა შემოაწიოთ ამდენიო“ და დაასახელებს რაოდენობას. გადასახადი, როგორც მოგვითხრობენ, მამა-პაპით იყო დაწესებული. „ჩვენი სარწმუნოება ასეთი იყო“ (მეჯერისხევი). ოჯახი გადასახადის მხოლოდ ნაწილს იხდის. განსაკუთრებით „იბეგრება“ ახალდაქორწინებული ოჯახი.⁶⁸ მისი გადასახადი ერთი მანეთია.⁶⁹ სიძეს აშინებენ, თუ არ გადაიხდი, ძალით წაგართმევთ და ოჯახს გაგინადგურებთო. შემდეგ ყვენი ახლო-მახლო მყოფ ხალხს ზის ფალოსით გამოედევნება და ცემა-ტყეპის ინსცენირებას აწყობს. უშვილოსა და მდიდარს გადასახადს თითქმის ახალდაქორწინებულთა მსგავსად ახდევინებენ.⁷⁰ ზოგიერთი მასალის მიხედვით, ძვენი მიაქვთ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ყვენი ფალიკურ ნიშანს დაიქნევს (გრემი). „ბეგარა“ შედგება ჩარეკი ან კოდი ღვინისა, არყისა და სხვა საგზლისაგან. ხევში ამ გადასახადს „მუხლისკვერა“ ჰქვია; მასში შედის ერბო, ყველი, ხაბიზგინები, ქადა, ხაჭაპურები, ამავე დროს, ყვენი ხალხს ვითომ ტყით, სათიბებითა და საძოვრებით ასაჩუქრებს. ვისაც ძროხა ჰყავს, ცივის მთას დაულოცავს, ვისაც ცხვარი — „ლეკის“ მთას.⁷¹

ყვენი შეეძლო, მიეღო ესა თუ ის გადაწყვეტილება და დაესაჯა კიდევ ურჩი გამამხდელი. იგი არც სუსხიან სიტყვებს აკლებდა ხალხს, როცა ამის საჭიროებას დაინახავდა. ყოველივე ეს ყვენი ხელს როდი უშლიდა, გამოეჩინა გონიერება და საქმის კეთების უნარი. ზოგჯერ გადასახადში შედიოდა ორი ფუთი ღვინო თავისი „ზაპასით“, რომელიც „მილიციის“ წარმომადგენლებს უნდა შეეკრიბათ. ყვენი განსაკუთრებით აჯარიმებდა იმათ, ვინც მის გუნდს „თოვლს“ ესროდა ან აწყენინებდა, იმ მარხილს გადააბრუნებდა, რომელზეც თვითონ იჯდა, ან მისი ამაღლის წევრს რამეს წაართმევდა. ზოგიერთი მონათხრობით, ყვენის ჯარიმა იყო ხილი, არაყი და ქალების მიერ ვაჟების კოცნა.⁷² იგი ზოგს საკლავს მიუსჯიდა, ზოგს — ერბო-ყველს, ვაჭრებს კი — სასმელს და მათ ეს „მუხლისკვერა“ უნდა მიეტანათ.⁷³

„ყვენის კაცები“ ყველა მეკომურს ეტყოდნენ, ყვენმა ერთი კოდი ლობიო, ერთი კოდი კარტოფილი მოგთხოვათო. „ერთ კოდ ვინ მისცემდა, ცოტას მივცემდით. სოფლის მიჯნაზე მეორე სოფლის ყვენი მოიყვანდნენ და ერთმანეთს დაადგერებდნენ. ვინც გაიმარჯვებდა, იმ მხარეს კაი მოსავალი, კაი ცხოვრება იქნებოდა და მერე იქიფებდნენ“.⁷⁴

⁶⁸ გ.ნ., ყვენობა დუშეთის მაზრაში, გაზ. „ივერია“, 1898, №33.

⁶⁹ ს.მაკალათია, ხევი, გვ. 191.

⁷⁰ დ.ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური ..., გვ. 319.

⁷¹ რ.ხარაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ.12.

⁷² შ.თვალჭრელიძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 5.

⁷³ ს.მაკალათია, ხევი, გვ. 191.

⁷⁴ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. ქერანა, 1947, გვ. 364.

ყვენის გამოჩენის დროს ხალხი ყვირის: „ხანი მოდის“. ყოველი შემხვედრი ვალდებულია, მის წინ დაეარდეს. ვინც ამ რიტუალს არ შეასრულებს, მას ხანის მტკვლები ცოცხითა სცემენ და აიძულებენ, ხანის წინაშე მუხლი მოიყაროს.⁷⁵

ეზოში შესვლისას ყვენი ვირიდან ან ცხენიდან ჩამოხტება, მასპინძელს დალოცავს, კარგი მოსავლის აღებას უსურვებს. ამ დროს ყვენი ზოგჯერ ტყაპუჭში დამალულ ფალიკურ ნიშანს — ჯოხს ან ძვალს ამოიღებს და მიწას რამდენიმეჯერ წაუსვამს (ჩხიკვათა, დიდი თონეთი), მასპინძელს დალოცავს — ბედნიერებასა და უხვ მოსავალს უსურვებს; შემდეგ მისთვის მომზადებულ სკამზე დაჯდება და გადასახადის მიღებას დაიწყებს. გარდა ამისა, მას ყველა ოჯახმა „საციქველი“ უნდა მიერთვას: ხონჩაზე დაწყობილი ხილი, ჩურჩხელები, ყურძენი, ჩამიჩი და სხვა.

ჯავახეთში, როდესაც ხარჯის ამკრეფ ბერიკას სახლიდან გამოსვლა დაუგვიანდება, ყვენი ვირიდან ჩამოხტება და ზურნის ხმაზე ოხუნჯობს, „კუნტა-თამაშს“ დაიწყებს და ხალხს თავისი ქცევით ამხიარულებს.⁷⁶

ყვენსა და დედოფალს კარდაკარ სიარულის დროს ერთმანეთთან თავშეუკავებელი ურთიერთობა აქვთ. ყვენი დედოფალს აწვალებს (ყვარელი, ობჩა), ხან წააქცევს, აგორავებს და კოცნის. დედოფალს დღესასწაულის სხვა მონაწილეებიც ასევე ექცევიან. არაბი ეხვევა არა მარტო დედოფალს, არამედ ყველა ქალს, რომელიც იქ არის. ამაზე ყვენი განრისხდება და ბრძანებს მის დაპატიმრებას. დამნაშავეს ყვენი ფალიკურ ნიშანს ამოჰკრავს (შილდა).

ოჯახში მისვლის დროს ყვენი სიმინდის ტაროს მარცვალს ჩამოაფშენის და ძღვნის მიძტანს მისცემს; მარცვალი კრუხის დასაპურებლად არის განკუთვნილი. ამბობენ, რომ ამ მარცვალს ქათმების, საერთოდ ფრინველის, გამრავლება შეუძლია. „ყვენსაგან რომ მოგეცემოდა, დოვლათი იყო, კრუხი ბარაქას გამოიტანსო, ბევრს დაიზრდო“, — იტყვიან. დოვლათის დასაბრუნებლად კი ყვენისათვის უნდა მიეცათ ნახევარი ჩარეკა ღვინო ან არაყი, პური, ყველი და სხვა ნუგბარი (არბო). ფარახელი ზაქარია ერაძის ცნობით, რაჭაში „ყვენს სიმინდის ტარო ეჭირა ხელში; გლეხი რომ ღვინოს, ყველს და პურს გამოიტანდა, ყვენი მოფშენიდა მარცვალს და აჩუქებდა: „ქუთაისის დოვლათი მომიცია შენთვის, რახან პატივი გვეციო. სხვასთან რომ მივიდოდნენ, იმას ცხინვალის დოვლათს აძლევდნენ, სხვებს — გორისას“ და ა.შ.⁷⁷

მეკომურის კარზე მისული ყვენი ამგვარად ილოცება: „მოგვილოცნია მარხვა-ორმოცი, აღდგომა სიხარულისა გაგიფინდეთო“ (მეჯვრისხვეი).

თუ ვინმე ყვენს ძღვენს არ მიართმევს, ყვენი მიწაზე გაგორდება და იტყვის: „მოსავალი არ მოგივიდეთ, სულ ავათ იყავით“. ხალხი კი ეხვეწება: „ნუ გაგორდები, თორემ ქათამი არ მოგიკრუხდება, ცუდად ვიქნებით“. ამ რიტუალსა და რწმენას მნიშვნელობა ენიჭებოდა მომავალი წლის ხვავისა და ბარაქის დაბეჭებისა და გამრავლებისათვის.

⁷⁵ Масляница, СМОМПК, Тиф., 1882, от. II гл. I, გვ. 21-22.

⁷⁶ ვ. კოპტონაშვილი, დასახ. წერილი.

⁷⁷ ა. კ. ცანავა, ქართული მესტვირული ..., გვ. 79.

ყვენი და მისი ამაღლა უბნიდან უბანში თუ სოფლიდან სოფელში სიარულის დროს ვისაც შეხვდებიან, „საციქველს“ ახდევინებენ. ყვენი სხვა სოფლის ყვენებთან შეხვედრისას „ნადავლის“ წასართმევად ჩხუბს და ჭიდაობას მართავს. სხვადასვა სოფლის ყვენები სოფლის საზღვარზე ჭიდაობენ. ვინც გაიმარჯვებს, იმის სოფელში კარგი ყანები და უხვი მოსავალია მოსალოდნელი (ზემო აში, ციხისძირი).

ზშირად სოფელში ორი ყვენი იყო — ქალი ყვენი და კაცი ყვენი. ისინი ჭიდაობდნენ, თან ერთმანეთს ეხუტებოდნენ. ჩვეულებრივ კაცი ყვენი აჯობებდა, წააქცევდა და წააჯღებოდა ქალ ყვენს.⁷⁸ ხევში ყვენი თავისი ამალით სოფლებს დარიალამდე დაივლის. მათ ხალხი ძღვნით ეგებება. თუ გადასახადის დროს ვინმეს წინააღმდეგობას შეამჩნევს, მაშინვე „ტყველ“ წაიყვანს და დააჯარიმებს, გადასახადს ორმაგად გადაახდევინებს. ღარიბი გლეხიც სიამოვნებით აძლევს საჩუქარს კარზე მომდგარ ყვენს. ურჩობისათვის ჩვეულებრივი სასჯელია მურით ან კუპრით ზურგის შეღებვა.⁷⁹ ზოგჯერ ურჩს ვითომ თვალებს დასთხრიან — თვალს შეუმურავენ.⁸⁰ მდიდრისა და ღარიბისათვის სხვადასხვა „გამოსალები“ იყო დაწესებული. ოჯახს სულ ცოტა ერთი აბაზი მანც ჰქონდა გადასახადი. მერეთში ცნობილი მოსახლე ისაია ფურცელაძე ყვენს ზშირად კოკა ლეინოსაც (5 ფუთი) უგზავნიდა. თუ ვინმე გადასახადს არ მოიტანს, ყვენი მას ხმლით ან ფალოსით გამოუდგება და ყვირის, „დაგატუსალებო“ (ბელოთი). ზოგჯერ ბრძანების შეუსრულებლობისათვის დამნაშავეს ყვენს წარუდგენენ, ხოლო დასჯილის ოჯახს „ზეკუციას“ ჩაუყენებენ. ეს ოჯახი მოვალეა, პატივი სცეს გამოგზავნილებს, გაუმასპინძლელობას პურძვირობაში ჩამოართმევენ. ამგვარი ოჯახის პატრონს ხელში აიყვანენ და ყვენს მიჰკვრიან. ყვენი ურჩს ფალოსს საჯდომზე დაარტყამს და ასე დასჯის. ის კი გაიქცევა და ყვენს ძღვენს მიუტანს.

დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი რიტუალი ყვენის ამაღლის მიერ სასმელსაჭმლის მოტაცებაა. ისინი სახლებში შერბიან და გამოაქვთ იქიდან, რასაც კი წააწყდებიან. არაბი ბანიდან ერდოში „შუბს“ ჩაუშვებს, რომელზეც ქალები ხაბიზგინას წამოაგებენ. ხაბიზგინას ყვენი მიწას წაუსვამს და შეჭამს.⁸¹ არაბი კი ამ დროს ქალებს ეხვევა და კოცნის. არაბთან ერთად ხარკის ამკრეფი ჩაფრებიც დიასახლისს ეალერსებიან. დღესასწაულის მონაწილენი მიდიან იმ ოჯახში, სადაც რამე ეგულებათ; ეზოში შესული ნეფე დედოფალს მოეხვევა, აკოცებს, რასაც მათი წრეგადასული ეროტიკული სურვილების ინსცენირება მოსდევს. ბერიკები კი ამ დროს თავიანთი საქმით არიან დაკავებული — მოტაცებული სანოვავით ხურჯინ-კალათებს ავსებენ და ყვენთან მიაქვთ; თარჯიმანი კი გამოაცხადებს, ვისგან რა საჩუქარი აქვთ მოტაცებული ან ხარკად წამოღებული და ამის შემდეგ დაიწყებს ამ ოჯახების დალოცვას. ყვენი კი ამ დროს დგას ხალხის წინაშე და გამეტებით იქნევს ჯოხს. მისი ერთი გამოხედვა ვითომ მათ აშინებს, ამიტომ მრევლი ყვენის ყოველ მოძრაობას გაფაციცებული აღევნებს თვალყურს და მისი ნება-სურვილით მოქმედებს. ხალხი დიდ ბედნიერებად თვლის ყვენის

⁷⁸ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. ჩანადირიანთკარი, 1947, გვ. 247.

⁷⁹ ი.მჭედლიშვილი, ყვენობა ხევში, 1931, თეატრალური მუზეუმის ფონდი, №3.

⁸⁰ Н. Бердзениов, დასახ. წერილი.

⁸¹ ს.მაკალათია, ხევი, გვ. 191.

სამსახურს; კურო-ბერიკები და „ხარკის ამკრეფნი“ – „ყენის კაცები“ ენერგიულად ასრულებენ მის დავალებას. ისინი ოჯახში შესვლისთანავე აცხადებენ, რომ ყვენმა მათ ერთი კოდი კარტოფილი და ერთი კოდი ლობიო შეაწერა და უნდა წაიღონ. მართალია, ისინი „წასალები ნადავლის“ რაოდენობას აცხადებენ, მაგრამ სინამდვილეში მცირედითაც კმაყოფილდებიან (ქერანა).⁸² გარდა იმისა, რომ „ხარკის ამკრეფნი“ იტაცებენ სურსათს, ხალხს გზაზე ხვდებიან და ფულს ახდევინებენ. დეკანოზიც რომ ყოფილიყო, ისიც უნდა მიეყვანათ ყვენთან და დაეჩოქებინათ; „საციქველი“ – „ბეგარა“ გადაეხდევინებინათ. ზოგან „საციქველი“ გამოიხატება ფულის მიტეპით, ტბილი კვერის, წაბლის, ჩურჩხელის, არყისა და ღვინის მიტანით. ფულის გადამხდელი მიულოცავს ყვენს: „მომილოცავს, დაესწართ მრავალს ჯანმრთელად, ბედნიერად, საქონლითა და მოსავლით“. ყვენს საპასუხოდ, თუ ამ დროს მის წინ სუფრაა გაშლილი, გაუმასპინძლდება ხალხს – რახს ან არაყს დააღვინებს (გომარეთი).

თუ დღესასწაულის მონაწილენი ყვენის მეთაურობით რომელიმე ოჯახს არ ესტუმრებიან, ძალიან სწყინთ, ეშინიათ, რომ ამის გამო გვალვა შეაწუხებთ და ცუდი, მწირი მოსავალი მოუვათ. ყვენის სტუმრობა და „ძღვენის მიღება“, ისევე როგორც სასმელ-საჭმლის მოტაცება, დღესასწაულის აუცილებელი რიტუალია.

ხევში შეკოდებები დამხმარე ახალგაზრდებით ჩამოივლიან სოფელს და კოკითა და თუნგით არაყს იღებენ. არაყი ისეთი უნდა იყოს, რომ უეჭველად აინთოს. თუ არაყი ასეთი არ არის, შეკოდებები მას არ მიიღებენ და ოჯახის პატრონმა ის სხვაგან უნდა იშოვოს. არაყს ინახავენ იმ სახლში, სადაც „საწყობი“ აქვთ მოწყობილი, „ხარჯსაც“ შეკოდებები ამზადებენ. შეკრებილი სურსათი ღვინისათვის იხმარება, მაგრამ ყვენს მისი გარკვეული ნაწილი იქვე უწყვია და მისი ბატონ-პატრონიც თვითონ არის. ამ დღისათვის ფულს დღესასწაულის უშუალო მონაწილეებისა და მათგან განსხვავებულ აგროვებებს და მას ღვინის ან მნიშვნელოვანი საქველმოქმედო საქმისათვის ხარჯავენ.

გასული საუკუნის უკანასკნელ წლებში ხევში გამართული ყვენობის მოსაწყობად დიდძალი თანხა დაგროვდა. შეკრებილი „გამოსალები“ ძირითადად ქეიფს მოხმარდა, ხოლო მისი ნაწილი საქველმოქმედო საქმეზე დაიხარჯა (ღარიბი ოჯახის ანდა ავადმყოფის დასახმარებლად, ან ვინმე გასათხოვარი ქალის მზითვის შესაძენად).

დღესასწაულის მონაწილენი და მესვეურები ზოგჯერ შეგროვებულ ხორავს, მაგალითად, ღვინოს ანდა კვერცხს, თუ ბევრია, გაჰყიდნიან (შილდა) და მორჩენილი თანხით სხვა საჭირო სურსათს ან საკლავს იყიდნიან. ამ გზით ხევში ხშირად ხარსაც კი იძენენ.⁸³ ზემო რაჭაში ყვენობის დროს, როგორც აღნიშნული იყო, ქალიშვილთა დაჯარიმების ფორმა გახლდათ „ვაჟკაცების კონცა“ და ვაი იმას, ვინც ამ წესს დაარღვევდა. „მილიციას“ უფლება ჰქონდა, გამოეყვანა ბატარძალი ან ქალიშვილი და ვაჟთან საკოცნელად მიეყვანა. მისი ქმარი ამ საქციელზე ხმას ვერ ამოიღებდა (პირიქით, თუ ქმარი „მილიციელი“ იყო, თვითონ უნდა მიეღო აქტიური მონაწილეობა ამ საქმეში და თავისი ცოლი ანდა ახალდანიშნული „გასაკოცნად“ მიეყვანა... არც ერთი ქალიშვილი და ბატარძალი

⁸² ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. ქერანა, 1947 გვ. 364.

⁸³ რ. ხარაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 13.

უკოცნელი არ დარჩებოდა. ისინი განგებ ეხვეწებოდნენ ყვეს: — „მოწყალეო ყენო, ოლონდ ნუ გამკოცნიენ და ერთ თანხა გოზინაყებს (ჩურჩხელეს) მოგართმევო“. ყვენი მათ კოცნითა და ხილით აჯარიმებდა. მეორე დღეს და შემდეგაც ქალიშვილები და რძლები ამბობდნენ: „ამ ცოლშვილამოსაწყვეტმა ყვენმა რალა იმას გააკოცნია ჩემი თავი, ვინც მეჯავრებოდა და რატომ იმას არა, ვინც მიყვარსო“.⁸⁴

ყვენის/მეფის/ნეფის და დედოფლის ერთ-ერთი მთავარი რიტუალი „ნიშნობა“ და „ქორწინება“ თითქოს ტრადიციულ ეთიკურ ნორმებსაც კი არღვევს.

„ქორწილს“ ყვენი/მეფე/ნეფე და მისი მრევლი ზარ-ზეიმით იხდიან. ისინი გადაჭარბებული ეროტიკული ქმედებით არიან დაკავებულნი. ყვენი/ნეფე ცხოვრობს დღესასწაულითა და ცეკვებით, ქალებითა და წუთიერი სიყვარულით — ეს არის ამ დღის ხასიათის სრული გამოვლინება. „ქორწინება“ იმართება ხან დღესასწაულის დასასრულს, ხან კი დღესასწაულის მსვლელობისას. მისი მონაწილენი ორ მოწინააღმდეგე ჯგუფად არიან გაყოფილნი — ერთია ყვენი, მეორე — მეფე-დედოფალი და მისი ამალა. რიტუალის მთავარი მოქმედი პირები არიან ხან მეფე და დედოფალი, ხან კი ყვენი და დედოფალი. მოქმედება იწყება ქორწინების ინსცენირებით, ხანაც — ნიშნობით. საპატარძლოს არჩევა ვითომცდა გვარიშვილობისა და შეძლების მიხედვით ხდება. ყვენის მხლებლები საპატარძლოსთან თანხმობის მისაღებად „მაჭანკლებს“ აგზავნიან. ქალი უარს ამბობს. „მაჭანკლები“ ამ ვითარებას ყვეს ამცნობენ. ამის გამო „განრისხებული ყვენი“ მათ ემუქრება. „ჩემი ჯარით მოვალ და აგამტუტებთ“ (მერეთი). ყვეს თავისი მომხიბვლელობის იმედი აქვს და, ვითომც შეურაცხყოფილი, თავისი მხლებლებით, ხის ხანჯლებითა და ხმლებით შეიარაღებული, „ქალის მოსატაცებლად“ მიდის. სადედოფლოს იცავს ხალხი, რომელსაც ყვენის ამალასთან უხდება შეხლა-შემოხლა და ბრძოლა. ამ ხელჩართულ ბრძოლაში იმარჯვებს ყვენი (არბო). ყვენი და მისი ამალა იტაცებენ დედოფალს და ყვენი გამარჯვებას ზეიმობს. შემდეგ იმართება „ნიშნობის“ ანდა „ჯვრისწერის“ ცერემონია. მაყრები და მღვდელი „ჯვრის პურით“ ხელში შექორწილებს დალოცავენ. განთავისუფლებულ დედოფალთან ნეფე თავშეუკავებლად იქცევა: კოცნის, ეხვევა, ხან „კაცის ნიშანს“ — ფალოსს ამოჰკრავს, მოეხვევა, ელბაუცება, დააწვენს და უწმაწურ სიტყვებს ეუბნება. შემდეგ ორივენი — ნეფე და დედოფალი — იწყებენ ტუნტულით ცეკვას. დღესასწაულში ეროტიკული ლტოლვის გამოშახველი სცენები დამსწრეთა ერთსულოვანი ხარხართა და ხორხოცით მთავრდება. შემდეგ მხლებლები და მაყურებლები იწყებენ ერთმანეთის ხვევნა-კოცნას, მაგრამ მათი მთავარი მიზანი დედოფალთან მიახლოებაა. ისინი თამამად მიდიან მასთან და ეალერსებიან, ეხვევიან, ჩქმეტენ, სასიყვარულო სიტყვებს ეჩურჩულებიან.

„პატარა ბიჭები გაცეცებული თვალებით უცქერიან დედოფალს — უნდათ გაიგონ, ქალია თუ კაცი? დედოფალი რომ ჩამოსვლისას ფეხს ზემოთ აიშვერს და კაბის ქვეშ შარვალსა და წალებს გამოაჩენს, — ყველა გაოცებული შეჰკივლებს. მერე მას მივარდებიან, ჩქმეტენ, ტუძუებს უსინჯავენ, ხტიან და იცინიან“.⁸⁵

⁸⁴ შთვალჭრელიძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 4-5.

⁸⁵ დ. სულიაშვილი, დასახ. წერილი, გვ. 32-34.

ყენი/მეფე ხის ხმლით იგერიებს ყველას და მათ ვითომ ასეთი ქცევის სა-
შუალებას არ აძლევს. მიუხედავად ამისა, ისინი ნეფეს არ ემორჩილებიან და
სულ დედოფლის გარშემო ტრიალებენ, ეხვევიან, წააქცევენ და აწვალავენ. ბო-
ლოს ნეფე განდევნის მათ და პატარძალს დაისაკუთრებს.

**ეპიზოდი მეოთხე — წყალთან დაკავშირებული რიტუალები,
„გუთნით წყლის მოხვნა“, საკრალური დროშა,
საქანელა და ქანაობა**

ყენისა და მისი ამაღლის კარდაკარ სიარულის, „საციქველის“ მიღებისა და
„ქორწინების“ რიტუალის შემდეგ დღესასწაული დასასრულს უახლოვდება.
დღესასწაულის უპირველესი მიზანია დამარცხებული ყენის, ხან კი თათრის
ხემწიფისა და ნეფის წყალში ჩაგდება, წყლის მისხმა. ყენის წყალში ჩაგდება
და დასველება ისევე აუცილებელია, როგორც წუწაობა. ისინი ხელურმით, ურ-
მით, ხვირით ან მარხილით, ცხენით ანდა სახედრით, ზოგჯერ კი მხრებზე შეს-
მული წყალთან მიჰყავთ. მსვლელობაში მონაწილე პროცესიას წინ დროშინი
ახალგაზრდები მიუძღვებიან. მათი უმრავლესობა არაყსა სვამს. ხალხი შეკრები-
ლია ყენის წყალში ჩაგდების სეირის საყურებლად. ზოგიერთ სოფელში ყენისა
და დედოფალს წყალში ჩაგდებაზე მაყრიონისა და მუსიკის თანხლებით ცეკვა-
თამაშითა და სიმღერით ეკლესიის გარშემო შემოატარებენ. სახეზე მათ შიში
აქვთ აღბეჭდილი, რადგან წამისწამ მოელიან წყალში ჩაგდებას. მართლაც, მალე
სახედარსა ან ცხენზე უკულმა გადამსხდრებს წყალში ჩაყრიან, თან წყალს მია-
სხამენ, დაილოცებიან: „ღმერთო, შენ გვაღირსე გაზაფხული, ნამი, წვიმა, კარგი
წელიწადი“. წყალში ჩაყრილებს ხალხი ნიჩბებითა და ხელით წყალს ასხამს.
ზოგან იციან ურმით წყალში შეყვანილი ყენისა და დედოფლის წალმა — მარ-
ჯვნივ შემოტრიალება, რათა კარგი, მოსავლიანი წელიწადი მოუბრუნდეთ.⁸⁶ ზო-
გან თათრის ხელმწიფეს და ქართველ მეფეს აგდებენ წყალში და მათთან ერ-
თად ხალხიც ჩადის (მეჯულისპირი, ოძისი), რომ ნამიანი წელი დაუდგეთ, კარ-
გი ყანები და ვენახები ჰქონდეთ და კარგი მოსავალი მოუვიდეთ;⁸⁷ ამბობენ: „უნ-
და დაესველდეთ, რომ ღვთის ნამი არ მოგვაკლდესო“ (მეჯულისპირი).

გორში საღამოთი ღიახვის პირას გავლენ, ნეფე-დედოფალს ურმიდან ან
ცხენიდან ჩამოსვამენ, გვირგვინებს მოხდიან, წყალში გადაყრიან, ამოწუმპავენ,
ხალხს გვირგვინით წყალს მიასხამენ, სველ გვირგვინებს თავზე დაადგამენ. ისინი
სველ ტანსაცმელს გაიხდიან, მორთულობას მოიხსნიან და ჩვეულებრივი ტან-
საცმლით შემოსილნი საღამოს სუფრასთან დასხდებიან, მოგროვებული თანხით
ქეიფს გააჩაღებენ, ხოლო შებინდებისას ჭიდაობასა და კრივს გამართავენ.⁸⁸

⁸⁶ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. ქსოვრისი, 1947, გვ. 359.

⁸⁷ შდრ. ბებუთიშვილის მოგონება დუბროვინის წიგნიდან "История войны и владыче-
ства русских на Кавказе" т. I, Очерк Кавказа и народов его населяющих, кн. II, Закавказье, М, 1866, გვ. 156-157.

⁸⁸ დ. სულიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 32-34, 54; აგრეთვე ავტორის საველე დღიუ-
რები.

სოფელ გომარეთში (დმანისის რაიონი) ერთი კაცი, რომელიც ბუღალს განასახიერებს, ახალგაზრდებს გამოედევნება, ბუღალს წინ ჯოხი აქვს გაკეთებული; ვისაც დაიჭერს, წყალში აგდებს. მთავარი მინც გუთნისდედის დასველებაა: „გუთნისდელას ჩასვამენ წყალში, მოსავალი კარგი მოვიდესო. თუ სოფელში სხვა ყენიც იყო, მათ ერთმანეთთან აჭიდებენ და, რომელიც გაიმარჯვებს, იმ მხარეს კარგი მოსავალი მოუვათ“.⁸⁹

ზოგჯერ გუთნისდელა ქალი იყო, რომელსაც ტალახში ამოსერიდნენ და ეხვეწებოდნენ: „ავდარი მოიდესო. გუთანს წყალში გავატარებდით და ერთმანეთს ტალახს მივასხამდით“. ზოგი ქალი ტიტვლებოდა კიდევ და ტალახში ამოველებოდა (სოფ. ვაკე).

დღესასწაულის მონაწილენი წყალს ყველა გამვლელს ასხამენ, გაუწუნავი თითქმის არავინ გადაურჩებათ. იციან ყენის ლაფში ამოსვრაც და ამ წესს ხალხი ამგვარი შემახილით ხვდება: „წლელ კარგი მოსავალი იქნებაო“. ბაღდადელი გლენის მონათხრობის მიხედვით, „ყენი რომ წყალში არ ამოავლონ, იმ წელს კაი მოსავალი არ მოვა“. თუ მათ გვალვა შეაწუნებთ, ყენობას გაიხსენებენ და იტყვიან: „ამ გაზაფხულზე ყენად ეს კაცი რომ დავსვით და არ დავასველეთ, ყველაფერი იმის ბრალიაო“.

წყალში ჩასული ყენი თუ ნეფე თასით ღვინოს შესვამს, ფალიკურ ნიშანს – სიმინდის კოტას, რქას ანდა ძვალს მოიხსნის, მარილს დააყრის და იმ თასით, რომლითაც მან ღვინო დალია, „ძვალს ღვინით“ დალოცავს, შემდეგ ძვალს წყალს გაატანს და ამგვარად დაილოცება: „წადი გამრავლდი ქვეყანაზე, კარგი მოსავალი მოიყვანეო“ (ჩხიკეთა). ზოგი ყენი და დედოფალი ქულებს მოიხდიან, წყლით აავსებენ, ხალხს მიასხამენ და იტყვიან: „გაგამრავლდეთ ძროხა, ცხვარი, კრუხ-წიწილა და ასე მრავალი მოგესლოდეთ პური“,⁹⁰ შემდეგ სველ ქულებს თავზე დაიხურავენ. ამ დღესასწაულის შემწეობით ხალხი ელის, რომ გლენკაცის სალოცავი მიწა პურს უხვად მისცემს და ბელლები მოსავალს ვეღარ დაიტეეს. ამ დღესასწაულის ძალითვე ცდილობენ გვალვის თავიდან აცილებას; როდესაც ყენს წყალს ასხამენ, გაიძახიან: „ნამ, ნამ, ნამ, მოსავალი, წვიმა და მოსავალი, წვიმა და მოსავალი“. წყლით ხალხის „განათვლა-დასველება“ იციან აგრეთვე დროშის მეშვეობითაც. დროშის დამტარებელი, „მებაირახტრე“, დროშას წყალში დაასველებს და ხალხს გაწუნავს. კახეთში, სოფელ ჩაილურში, ყენი თავის ამალას წყალს მიასხამს, ზოგი კი დამარცხებულ ყენსა და მასხარებს ან კურობებს (გომარეთი) ლაფში ჩაყრის, მდინარეში ან საგანგებოდ დაგუბებულ „ტბაში“ ამოაველებს.

სოფელ ბაჯიხევეში (რაჭა) თუ ყენი გაიქცა და წყალში ვერ ამოაველეს, ამბობენ: „ამ წელს გლენობას გვალვა შეაწუნებს“, თუ იგი შუაგულ წყალში გადაუძახეს, სჯერათ, რომ გვალვა აღარ არის მოსალოდნელი.⁹¹ ზოგის მონათხრობით, დასველებული ყენი „კარგი ყანების“ მომასწავებელია (ერედა). ამ

⁸⁹ სოფელ დიდი თონეთის მასალა მოგვაწოდა შ. თაქთაქიშვილმა; ჯ.რუხაძე, ქართული ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, ითიფალური ელემენტები, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1954, გვ. 110.

⁹⁰ შ.თაქთაქიშვილის მასალის მიხედვით.

⁹¹ შ.თვალჭრელიძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 7.

დროს წუწაობა გვალვის საწინააღმდეგო საშუალებად არის მიჩნეული.⁹² ქართლში, სოფელ დისევში, გვალვის თავიდან ასაცილებლად და უხვი მოსავლის მისაღებად **ყვენს** არა მარტო წყალში ჩასვამენ, არამედ შიგ აბანავენ კიდეც. ზოგან, სიცივის დროს **ყვენის** წყალში ჩაგდებას ერიდებიან. ამიტომ მას წყალს მისხამენ და იტყვიან: „გვენანება, ავად არ გახდეს, ნამ, ნამ, ნამ, ნამ გენაცვალე, დავიძახებდით, ნამ მოსავალი... ყვენი გამოგვიდგებოდა ხოლმე, ბევრ ნუ დამასხამთ, მე რო მოგკვდე, მოსავალი არ მოგივათ ჩემი ცოდვით“ (მეჯვრისხევი). ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ერთი მოქმედება: წყალში ჩასულ **ყვენს** ზურგზე ასხდებიან და ამბობენ: „სიმდიდრე მოგვემატებაო“ (ძველი გავაზი). სოფელ მერეთში ჩაწერილი მასალიდან ვგებულობთ, რომ წყალში **ყვენთან** ერთად ბერიკებიც ჩადიან და **დედოფლის** მიმართ ისინიც ეროტიკულ სურვილებს ავლენენ – ეხვევიან და კოცნიან. ამის შემყურე **ყვენი** გაჰყვირის, იბუქრება. **ყვენისა** და **დედოფლის** წყალში ჩაგდება ან გაწუწვა კახეთშიც ისევე, როგორც ყველგან, დიდი და უხვი მოსავლის მიღების უზრუნველყოფას უკავშირდება (გრემისხევი, ენისელი, შილდა).

მოყვანილი მასალებიდან ჩანს, რომ ადამიანი იმედსა და სასოწარკვეთილებას შორის მერყეობდა და მიზნის მისაღწევად, რაც შეეძლო, ყველაფერს აკეთებდა.

ყურადღებას იპყრობს მონათხრობი, რომელიც „ყვენის ფეხს“ – „ყვენის კვალს“ მნიშვნელობას ანიჭებს: „თუ ყვენი წყალში ჩააგდეს, იტყვიან, გვალვა არ იქნება. წელს სუყველამ იწუწვა, ყვენიც წყალში ჩააგდეს, მაგრამ წვიმა არ მოვიდა. კაი ყვენი კვალზე არი, თუ კარგი ფეხის ყვენი იქნა, კარგი მოსავალი იქნება“.

„დროების“ კორესპონდენციაში აღნიშნულია: „წელს კაი ყვენები არ გამოგვადგნენ, ნოტიო წელიწადი ამიტომ არ მოვიდა“.⁹³

გასათვალისწინებელია ერთი დეტალი: წყალში წაქცეული **ყვენის** თავის მიმართულებასაც კი ჰქონია სათანადო მნიშვნელობა ამ წლის მოსავლის რაოდენობისა და ხარისხისათვის. თუ წყალში **ყვენს** თავი დასავლეთისაკენ ექნა, მათი ღრმა რწმენით, მოსავალი არ მოვა, ხოლო, თუ აღმოსავლეთისაკენ, მაშინ უხვი მოსავლის მიღების იმედი აქვთ.⁹⁴ ჩანს, დღესასწაულის მონაწილეთა მოვალეობა არა მარტო **ყვენის** გაწუწვა და ბანაობა, არამედ მისი თავის მიმართულების განსაზღვრაც. **ყვენი** კი ვალდებული იყო, ებანავა (შილდა). გაწუწულ **ყვენს** წყლიდან სასწრაფოდ ამოიყვანდნენ და ფარდულში ან თავლაში შეიყვანდნენ. იგი სველ ტანსაცმელს – „ჯვალაობს“ ან ტყაპუჭს გაიხდის, მოიძრობს მოსართავს – ყავრის ხმალს და გულზე ან წელზე დაკიდებულ თხის რქას, ნიღაბსა და შეპირებულ „საიქველს“ – „გასამრჯელოს“ მიიღებს. ამ რიტუალს თან ახლავს წაქცეული **ყვენის** კოცნა, რაც ასევე ბევრი და კარგი მოსავლის მისაღებად სრულდება (ერედა). ზოგჯერ **ყვენი** მის გარშემომყოფთ ვითომცდა წყალში ჩაგდებას თავიდან აცილების მიზნით პანდურს ამოარტყამს. მაყურებელი ხარხარებს, ამასობაში მისი „ცოლი“, **დედოფალი**, „ქმრისაკენ“ გარბის, ყვირის, შეში-

⁹² შდრ. ი. მჭედელი შვილი, ყვენობა ხეში, 1931, თეატრალური მუზეუმის ფონდი. №3.

⁹³ „დროება“, 1867, №22, გვ. 1-2, წლევის ძირელის კორესპონდენცია.

⁹⁴ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. გრემისხევი, 1947, გვ. 348.

ნებული ხელს იშვერს მისკენ, რომ მას არაფერი დაუშაონ და წყალში არ ჩააგ-
ლონ. ბოლოს კი ისევ იქ ბრუნდება, სადაც მისი „საბრძანისი“ ადგილია და მა-
თი დროშიანი მცველები დგანან.

ხალხის რწმენით, დროშის სიმალეზეც ბევრი რამ არის დამოკიდებული.
ვისაც მაღალი დროშა აქვს, იმ წელს ის მხარე გამარჯვებული იქნება და სხვა-
ზე მეტი მოსავალი მოუვა. მაღალი დროშა სასახელოდ ითვლება. დროშა და მი-
სი სიმალლე ისევე, როგორც ეკლესიამდე ან სხვა თავშესაყარ ადგილამდე მისი
მიტანის წესი, სიძლიერისა და ბედნიერების ნიშანია.

იშვიათად, მაგრამ მსგავსივე გულმოდგინებითა და ინტერესით ტარდება ქა-
ლების ყვენობა, რომლის შესახებ საყურადღებო მასალა, თითქმის „დროებაში“
დაბეჭდილი წერილის ანალოგიური, ეთნოგრაფმა ს. ბელუკაძემ გაგვაცნო. სო-
ფულ კასპში, ერთ უბანში, ორი ქალი ყვენი ჰყვლიათ. „სადილობის დროს
ორივე ქალი, ყვენები თავისი ამალით მივიდნენ წყალზე, ისე კაბებიანად შევიდ-
ნენ ორივე შუა წყალში, თან შეყვათ იმათ ერთი მოხუცებული ქვრივი დედაკაცი.
იმან დაუსხა „ყვენებს“ წყალში ღვინო, პური შეაჭამა, დაალოცინა და მერე
დაიჭვიდნენ ყვენები, იმოდენა აგორავეს წყალში ერთმანეთი, რომ კინალამ ორნივე
დაიხრჩვენ. ხროვა და ხროვა მორბოდნენ ჭიდაობით წყლისაკენ დედაკაცები... და
წყალში ასველებდნენ ერთმანეთს“. ამ სტრიქონების ჩამწერს უკითხავს მიზეზი
ამგვარი ქცევისა. დედაკაცებს მისთვის ამგვარი პასუხი გაუციათ: „როცა დედა-
კაცები „ყვენს“ დასმენ, კარგი დრო მოგვდის, პური და ღვინო ბლომად მოდის,
არც სატკივარი გაჩნდება ხოლმეო. კაცების ყვენებმაც იჭიდავეს წყალში“.⁹⁵

ბერიკაობა—ყვენობის სრული სურათის წარმოსადგენად მოვიხმობთ სათანა-
დო მასალას.

ქართლის ზოგიერთ სოფელში ყვენად ორი კაცი და ორი ქალი ჰყავდათ,⁹⁶
ზოგან კი — ერთი კაცი და ერთი ქალი. მასალაში გვხვდება კაცი და ქალი ყე-
ენების ეროტიკული ურთიერთობის სიუჟეტები. კაცი ყვენი მოიტაცებს ქალ ყე-
ენს, თავისი მხლებლებით ურემში ჩაისვამს და დაუწყებს ხვევნა-კოცნას, შემდეგ
ურმიდან გადმოიყვანს, წააქცევს და ეალერსება. ამის გამო მას ქალი ყვენის
მხლებლები დაედევნიან და გაიმართება ხელჩართული ბრძოლა. ვინც ამ დროს
გაიმარჯვებს, მათი რწმენით, იმათ მხარეს ჭირნახულის სიუხვე და დოვლათი
იქნება. კაცი ყვენის მომხრეები მოსარიგებლად და ქალის ხელის სათხოვნელად
გზავნიან ერთ კაცს. ამის შემდეგ მოჰყავთ ქალი ყვენი.

ჭიდაობა ძირითადად ყვენის წყალში ჩაგდების დროს იცინა. ზოგჯერ აღნი-
შნული რიტუალი ყვენის წყალში ჩაგდების შემდეგ სრულდება, რაც ასევე მო-
სავლის ზრდა-მატებისათვის არის გამიზნული. წყლიდან ამოსულ ყვენს ცხენზე
უკუღმა შესვავენ, „იმ წელს კაი მოსავალი მოგვიბრუნდებაო“ (გრემისხევი).

როგორც ირკვევა, ყვენების ჭიდაობა სოფლების ან უბნების საზღვარზე
ხდებოდა. ხალხის აზრით, გამარჯვებულის მხარეს უხვი მოსავლის მიღების
იმედი აქვს.⁹⁷ ზოგიერთ მასალაში ყვენთან ერთად ჭიდაობაში ფალაფანიც იღებს

⁹⁵ ს.ბელუკაძე, M³. კასპის რაიონის ეთნოგრაფიული მასალა.

⁹⁶ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, სოფ. წილკანი, 1947. გვ. 357.

⁹⁷ ავტორის საველე დღიური, M³, 1, 1947, სოფ. ქერანა, გვ.364; სოფ. ჩანადირიანთ
კარი, გვ. 347.

მონაწილეობას. ქართლში (აჩაბეთი, ბელოთი), ყვენისა და ზოგჯერ მეფის ან ფალანის გამარჯვებით განისაზღვრება მოსავლის რაოდენობა, მისი ხარისხი. „წლის მოსავალს ნიშნავს ყვენი. თუ კარგი ყვენია, კარგი მოსავალი მოვა. „ღოვლათიანი ყვენი იყო, — იტყვიან“. ზოგიერთი ცნობის მიხედვით, მეფისა და ყვენის ჭიდაობის დროს ყვენს უჭერდნენ მხარს, მაგრამ ბრძოლა უფრო მეტად ნამდვილ ძალასა და მოხერხებაზე იყო დამოკიდებული. გამარჯვებულ მოჭიდავეს, ვინც არ უნდა ყოფილიყო, დაასაჩუქრებენ, დამარცხებულს კი დასცინოდნენ. ზოგი აღნიშნავს, რომ ყვენისათვის ჭიდაობა სათაკილოც ყოფილა. ყვარლის რაიონში ყვენობის დროს მხოლოდ ფალანები ჭიდაობდნენ, რომელთაც დროშიანი, ღონიერი, ყვენთან ახლო მდგომი პირები უმშვენიერდნენ მხარს. იცოდნენ დროშის წართმევა, რაც დიდ სირცხვილად და მოუსავლიანი წელიწადის მომასწავებლად ითვლებოდა.

ჭიათურის რაიონში ჭიდაობა სამლოცველოზე ხდება. აქ ორი ყვენი ეჯიბრება ერთმანეთს. ბრძოლაში გამარჯვებულს ეძლევა საჩუქრად თხა ან ცხვარი. ამ ცხოველს ყელზე გაკეთებული აქვს ნაჭრისაგან შეკერილი პარკუჭი. თუ გამარჯვებული ყვენი იმ წელს ცოლს მოიყვანს, მას ქორწილში ორ ცხვარს აჩუქებენ და ტყავის საქუდეს „თავზე გადაუგდებენ“ — მიულოცავენ.⁹⁸ ჭიდაობის დროს გამარჯვებული ყვენის მხარე დამარცხებულის ხარჯზე „ბეგარას“ („ხარკს“) იღებს და ამ თანხით ქეიფობს.

ამ დღესასწაულისათვის მასობრივი ჭიდაობაც არის დამახასიათებელი. ორ ნაწილად გაყოფილ ხალხს თავ-თავისი მეთაური ჰყავს, მათთან ერთად არიან საგანგებოდ შერჩეული მოკრივეები და მოჭიდავენი, მეაღმეები, ფალანები. ჭიდაობაში კურობიც იღებენ მონაწილეობას. კურო (ბუღა) დაერევა ხალხს და ყველას განურჩევლად, ვისაც კი მისწვდება, წყალში ყრის. იგი გუთნისდევას დაეძებს და, თუ იპოვა, იმასაც წყალში აგდებს. კურო (ბუღა) მამაკაცის ასოს გამოსახულებით გამოუდგება ახლობელ და ნათესავ ქალებს და „უ, უ, უ-ს“ ძახილით („ბღუილით“) დასდევს. ჭიდაობა ყვენსა და დედოფალს შორისაც იმართება. დედოფლის მიერ ყვენის წაქცევა ცუდი წლის დადგომას მოასწავებს, ხოლო თუ ყვენმა დედოფალი წააქცია, ხალხი კარგ მოსავლიან წელიწადს მოეღოს და გახარებულ ხალხს გამარჯვებული ხელში აყვანილი დაჰყავს. აღნიშნული რიტუალის შემდეგ ყვენი და მეფე ან ყვენი და დედოფალი საპატიო ადგილზე დასხდებიან, წინ ფლავით სავსე სინები უდგათ და მიირთმევენ. მათთან არიან მეაღმეები, მეჩირადნეები, სხვადასხვა სახის იარაღით აღჭურვილი აღმის მცველები. ზოგიერთს წინ სიმინდის ორი მარცვლიც უდევს. ჭიდაობა კი თითქმის ყოველთვის დაფა-ზურნის ან სტვირის ხმაზე მიმდინარეობს, მესტიერე საჭიდაოს უკრავს. ჭიდაობა ყვენისა და დედოფლის ან ყვენისა და მეფის ბრძოლის ინსცენირება კი არ არის, არამედ ნამდვილი ღონისა და ძლიერების დემონსტრაციაა. ამ დროს წელზევით შიშველი ახალგაზრდები, ჭიდაობის დაწყებამდე ხალხს დღესასწაულს მიულოცავენ, მედროშეები კი დროშებს აღმართავენ. ჭიდაობა ხშირად ხელჩართულ ბრძოლად გადაიქცევა, რომლის დროსაც ხის ხმლებს, შურდულებსა და კეტებს დიდი ძალა მიეცემა. ჭიდაობის დროს ყვენმა

⁹⁸ დ.ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური ..., გვ. 288.

და დედოფალმა სირბილში შეჯობრებაც იციან. ხალხის აზრით, „ის ვინც წინ წავა, სოფლის ამ მხარეს მოსავალი მეტი იქნება“ (მეჯუდისპირი). ჭიდაობის დროს ზოგი ყვეს ეხებებში ხელს წააკლებს, თავდაყირა დაიჭერს და იტყვის: „ამოდენა ყანები მოვიდესო“. „ამინ!“ – დაიძახებს ხალხი“ (გუდამაყარი). ხელჯობნიანი ყვენი იტყვის: „ამ სიგრძე თავთავი მოგვეცეს მაღალმა ღმერთმაო“ (მეჯუდისპირი). ჩანს, რომ ყვეთან დაკავშირებულ ყოველგვარ მოქმედებას უაღრესად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ. წყლიდან ამოყვანილი ყვენის ცხენზე ან ვირზე ჯდომას და შეაღმეების მათთან ყოფნას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა. ძლიერი შეაღმეები გამარჯვების კარგი წელიწადის დადგომის, ბედნიერების სიმბოლოდ ითვლებიან. ამასთანავე, თუ ყვენი ცხენზე უკულმა ზის, მაშინ კარგი წლის „მობრუნების“ იმედი უჩნდებათ.

ყვენობაში დასტურდება „გუთნით წყლის მოხვნაც“. ეს რიტუალი, როგორც ცნობილია, გვალვა-დელგმის დროსაც იცოდნენ ქალებმა. დღესასწაულის მონაწილენი (მამაკაცები) გუთანს წყალში შეიტანენ. გუთანში ორი კაცი ხარებივით შეებმება, ყვენი და დედოფალი კი გუთნის ღირლიტაზე სხედან და ერთმანეთს ეაღერებიან. წყალს დედოფალს შიგ სარცხვინელში ასხამენ. ეს წეს-ჩვეულება შემდეგნაირად არის აღწერილი: „ყვენობის დროს გუთანში შაბმულეები იყვენ ბიჭები, მერე გამაიტანენ, ნამი არ მოგვაკლო, მამული, მოსავალი მოგვივიდეს, გუთანი ტენიანათ იყვეს. ორხელას ჩაიტანენ, სიმინდს რო ხნავენ, დიდ გუთან კი არა ექვსი, შვიდი უღელი იქნებოდა, გადააბამდენ დიდ ღვედზე, მეხრები ჩაუღებოდნენ, წავიდოდნენ, დაიხდიდნენ ტანსაცემლსა, ბევრი გახდა სიცივეზე ავად“ (მეჯვრისხევი, ჩარხის უბანი, მეჯუდისპირი).

სოფელ ღირბში მოპოვებული მასალის მიხედვით, „წყლის მოხვნის“ წესი ასეთია: „გუთნის ღირლიტაზე სხამენ ტყაპუჭიან ყვენსა და დედოფალს, ღირლიტაშიც მამაკაცები ებმებიან და გუთანი ეკლესიამდე მიაქვთ, ამის შემდეგ გუთან წყალში აბანავენ“.⁹⁹ კარალეთში „გუთნით წყლის მოხვნა“ თითქოს იმისათვის იყო საჭირო, რომ წლის მოსავალი მეტი მოსელოდათ. იმასაც აღნიშნავენ, რომ „წყლის მოხვნის“ დროს ყვეს ხელში სახნისის გასაწმენდი ჩეკი ეჭირა და დედოფალთან ხვეენა-კონითა და სხვა ეროტიკული ხასიათის მოქმედებით იყო გართული.¹⁰⁰ ყვეს წყალში შეიყვანდნენ, რომ კარგი მოსავალი მოსულიყო (ჯავახი, დმანისი).

ყოფის ამსახველ მასალაში და პუბლიკაციებშიც გვხვდება ცნობა ორშაბათის – დიდმარხვის დღის – ბედობა დღედ მიჩნევის შესახებ. ორშაბათს – ყვენობას – ახალგაზრდები წყალზე წაეღენ და შემასა და ფიჩხს მოიტანენ, რომ ბედნიერი და მსუყე წელი დაუდგეთ.

სამეგრელოში დიდმარხვის პირველ დღეს გლეხს, დასახული მიზნისათვის რომ მიეღწია, ბარისათვის ხელი უნდა მოეკიდა და მამულში ერთი-ორი ბელტი მანც გადაებრუნებინა. დიდმარხვის პირველი დღე ყანაში მუშაობის დღედ ითვ-

⁹⁹ გ.ჯალაბაძე, M³, 1952 წლის ფრონეს ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, ხელნაწერი; „გუთნით წყლის მოხვნასთან“ დაკავშირებით იხილეთ მ. ჩიქოვანი, კახეთის 1961 წლის ფოლკლორული ექსპედიცია, ქართული ფოლკლორი I-II, თბ., 1966, გვ.225-229.

¹⁰⁰ ავტორის საუკლე დღიური, M³, 1, მარაბდა, 1981, გვ. 45-46.

ლება, რის შემდეგაც მას მამულისა და სახნავი მიწის დამუშავების უფლება ჰქონდა (შდრ. ახალ წელს პირველი კვალის გაღება, ხენის, ვენახის გასხვლი-
სა და მიწის სხვა სამუშაოს იმიტაციური წესის შესრულება).

რიტუალის ჩატარების შემდეგ გლეხი დაიჭერს მიწის დამუშავების თაღ-
რიგს. ამ მიზნით ჯერ თემი შეიყრება და ხატს საუქმო ღლეებს დაუკვეთს, რომ
მან ხელი შეუწყოს ხვნა-თესვის მშვიდობიანად ჩატარებას და ნათესიც გვალვა-
სეტყვისაგან დაიცვას.¹⁰¹

ყენობაში ისევე, როგორც ბერიკაობაში, სტვირს დიდი გამოყენება აქვს.
იგი სხვადასხვანაირი იყო. ხმარობდნენ ხის უბრალო სტვირსაც და გულდასტვირ-
საც — „თულუხს“ (აღბათ, წყლის საზიდ ჭურჭელთან — თულუხთან — მსგავ-
სების გამო). გარდა სტვირისა, დღესასწაულში იყენებენ სალამურს, დაირას,
ჩონგურს, გარმონს, გიტარას, ზურნას, დოლს, დიპლიპიტოს, უკრავენ აგრეთვე
საყვირს, ერთმანეთზე ურტყამენ ჯოხებს. მესტიერეები ამ დღესასწაულის განუყ-
რელი თანამგზავრები არიან. „ფშაველი მესტიერეები: გიორგი ჭინჭარაული და
ზაქარია იარაგული ხშირად მონაწილეობდნენ ყენობის დროს გამართულ სანა-
ხაობაში. ეს მესტიერეები არაერთხელ უნახავთ ამ დღეს“.¹⁰² სტვირით ყენობა-
ზე დადიოდა და უკრავდა ქსოვრისელი მესტიერე ილიკო ლოხიშვილი, წინამძღ-
ვრიანთკარის მესტიერე — ვასო გულბათაშვილი, სიღნაღელი ვანო ბურდილაძე,
გიორგი ბურდილაძე და სხვები.¹⁰³ ფოლკლორისტ აპოლონ ცანავას აზრით, ეს
ტრადიცია მესტიერეობის დიდი ხნის ისტორიაზე მიუთითებს.¹⁰⁴ დ. სულიაშვი-
ლის წერილში აღნიშნულია, რომ „ზურნის ჭყიბინი“ ქუჩას ამხიარულებს. ლო-
ყობდაბერილი და თვალებდაჭყეტილი გრძელჩოხიანი მეზურნეები ბრბოს უკან
მისდევნენ. დოლის ხმაური ქუჩებს ეფინება“.¹⁰⁵ აღსანიშნავია მესტიერეების მონა-
წილეობა „გონჯაობაშიც“.¹⁰⁶ ყენობაში ყველანაირი სიმღერა გამოიყენება: „ძვე-
ლებური“, „ხალხური“, „ქართული მრავალჟამიერი“, „გვიბრძანე ყურშა“, „მაყ-
რული“, „საგზაო“, „შავლეგო“ და აგრეთვე ისეთი სიმღერებიც, რომლებიც მე-
ტად „მყრალი“ სათქმელი იყო (მეჯვრისხევი).

ამ დღესასწაულში ცეკვავენ ლეკურს, ფერხულს, მთიულურს, მოხურს;
ორსართულიან საფერხულო წყობაში 13 კაცი მონაწილეობდა. ფერხულის წრე-
ში დგას ერთი კაცი, ექვსი ხელიხელგადახვეული კი წრეს კრავს. მათ მხრებზე
ექვსი კაცი დგას, რომლებიც ქვევით მყოფ მეფერხულეთა წრიული ცეკვის მსვ-
ლელობას მიჰყვებიან. ფერხულის მოცეკვავენი წრეს იმდენჯერ შემოუვლიან,
რამდენ კვირასაც მარხვა გასტანს. ფერხულის შუაში მყოფი ბერიკა ან ყენი
მღერის „შავლეგოს“, სხვები მას ბანს ეუბნებიან (ოკამი). ფერხული ზოგჯერ
ყველიერის უკანასკნელ კვირას იმართება. დღესასწაულის ეროტიკული ხასიათი
ცეკვაშიც იჩინს თავს, ყენი ახლაც დედოფლის კოცნითა და ალერსით არის

¹⁰¹ ს.შაკალათია, მთიულეთი, გვ. 131.

¹⁰² აპ.ცანავა, მესტიერეობის ისტორიისათვის ..., გვ. 77.

¹⁰³ შ.რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფი-
ლების არქივი, ფ. №32009, №31549; აპ. ცანავა, ქართული მესტიერული ...,
გვ. 78.

¹⁰⁴ აპ.ცანავა, მესტიერეობის ისტორიისათვის..., გვ. 314.

¹⁰⁵ დ.სულიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 32-34.

¹⁰⁶ აპ.ცანავა, მესტიერეობის ისტორიისათვის ..., გვ. 315.

დაკავებული. ფერხულიც მეკომუერის ეზოში „ხარკის აკრეფისას“ იმართება (მერეთი, საკორინთლო, მეჯერისხევი). ყენობაში „ფერხისის გაბმა“ სტეფანწმინდაშიც იცოდნენ.¹⁰⁷

ლხინს მართავენ სხედასხვა დროს, უფრო ხშირად – ყენობის დამთავრების დღეს; იგი აღმებით, შუშხუნებისა და ჩირაღდნების შუქზე შებინდებისას ეწყობა. მასში ქალები არ მონაწილეობენ. მედუდუკე ამცნობს ხალხს ლხინის დაწყებას და გამარჯვებულ ყენთან ერთად „საყდრის ეზოში“ მიდის. ლხინი ეწყობა აგრეთვე დიდ ბანზე, კალოზე, ცუდ ამინდში – ოჯახში. კარგ ამინდში სუფრას შლიან მდინარის პირას, დიდი ხის ძირში, სადაც ფილაქნის კერაზე დიდ ცეცხლს დაანთებენ, შეგროვებულ ხორაგსა და ღვინოს შეექცევიან; ამბობენ, რომ ლხინის კარგად გამართვაც უხვი, ბარაქიანი მოსაელისა და კარგად ყოფის საწინდარია. ამ დღეს იციან დამარცხებული მხარისათვის „მოკრეფილი ხარკის“ წართმევა და ცალკე სუფრის გაშლა. ზოგჯერ დამარცხებულები და გამარჯვებულები ერთად ქეიფობენ. მიუხედავად იმისა, რომ დღესასწაულზე უამრავი სურსათ-სანოვაგე გროვდება, ამ დღისათვის შეკრებილი თანხის დიდი ნაწილი მაინც ლხინს ხმარდება.

ლხინზე უამრავი ხალხი იყრის თავს. სუფრის თავში ყენი ზის, რომელიც ზოგჯერ თამადაც არის. ამგვარ სუფრას გონიერი და მჭკვერმეტყველი კაციც უძღვება, რომელიც მეაღმებით არის გარემოცული. ლხინის მიზანი დღესასწაულის მშვიდობიანად ჩატარება და ყენისადმი პატივისცემის დადასტურებაა. აღნიშნავენ, რომ „მოსავალი კარგი მოდის, როდესაც ყენი კარგი გულით ატარებს დროს“. სუფრაზე პირველად ყენს დალოცავენ, კარგ ფეხსა და ბედნიერი წლის მოყვანას უსურებენ. აქ ნათქვამი სადღეგრძელოებიც მოსაელის სიუხვეს ეძღვნება. იცლება ჯამ-თასები, ილოცება ოჯახები, ხარის ქედი, ცის ნამი, დედამიწის მოსავალი, კაცის მარჯვენა და გუთნის ღვედი (ერედა, ქართლი), ითქმება ეროტიკული ხასიათის ლექს-სიმღერები.¹⁰⁸

ვინც ლხინში მოსვლას არ დაიზარებს, ყველა თავის წილ ულუფას ღებულობს: ზოგი სასმელ-საჭმლის შინ წაღებასაც კი ახერხებს. მიუხედავად სურსათის სიუხვისა, დღესასწაულის ყველა მონაწილეს მოაქვს „ნამზადისი“, რომელიც საგანგებოდ ამ დღისათვის არის განკუთვნილი. თუ დღესასწაულის ძირითად მონაწილეებს კარდაკარ სიარულის დროს სოფლამდე დიდი მანძილი აქვთ გასაეღელი, მაშინ სუფრა ორჯერ იშლება – სადილობისა და ვახშობის დროს.

ყენობის ლხინის ხანგრძლივობას ხორაგის რაოდენობა განსაზღვრავდა; ხევში ის ხშირად ერთ კვირასაც კი გრძელდებოდა. ზოგჯერ ყველიერის სამშაბათს დაწყებული ქეიფი შაბათს მთავრდებოდა. მომხდარა ისეც, რომ დღესასწაულის დამთავრების შემდეგ ზოგს სახლებში გაუგრძელებია ლხინი.

დღესასწაულის დაწყება და დამთავრება ზოგან აღმების აღმართვით აღნიშნება. ლხინში მთავარი რიტუალი სწორედ აღმების მოტაცებაა. დროშის – ალმის – აღმართვა იმის ნიშანია, რომ მათ ლხინი თავიანთი ხარჯით გამართონ. ჩვენ ხელთ არსებულ მასალაში ისიც არის აღნიშნული, რომ ზოგჯერ სოფელი ორ სუფრას შლის, ერთი დროშის მომტაცებელთა სუფრაა, მეორე კი – ყენისა

¹⁰⁷ გ. ნ., ყენობა დუშეთის მაზრაში, გაზ. „ივერია“, 1898, №33, გვ.2-3.

¹⁰⁸ ავტორის საველე დღიური, M¹₃, 1, სოფ. ერედა, 1947, გვ. 342.

– დამარცხებული მხარისაა.¹⁰⁹ გვაქვს მასალა იმის შესახებ, თითქოს სუფრას ახალი პატარძლის ოჯახი შლის.¹¹⁰ აღნიშნული სუფრა ყველგან ერთნაირი რო-
დია. ზოგი მარხვას იცავს და ამიტომ ლობიოს, ღოღოსა და ფუშრუკის ნიგვზი-
ან შეჭამანდთან ერთად ბრინჯისა და კარტოფილის კერძს მიირთმევს.¹¹¹

როგორც აღვნიშნეთ, სუფრის გამართვის მთავარი მიზანი ყვეინსადმი გან-
საკუთრებული პატივისცემის დადასტურებაა. ყვეინს ხალხი უხვად აძლევდა ხო-
რავს, ისე უხვად, რომ მაგიდა პირდაპირ იზნიქებოდა ნაირგვარი საჭმელ-სასმე-
ლისაგან. ხვეის მასალის მიხედვით, თითოეულ სოფელს ყვეინსათვის ძღვნად
მიურთმევეია სამი კოკა არაყი და ერთი-ორი ჭვდილა, ხოლო დაბა სიონს უკა-
ნასკნელი ყვეინობის დროს ყვეინსათვის ხარი, სამი ცხვარი და ხუთი ვედრო
არაყი მიუტანია, ოღონდ ყვეინს ხარი უკანვე დაუბრუნებია.¹¹²

სადღეისოდ ასე ახსოვთ ის თავაწყვეტილი, ხმაურიანი დღესასწაული, სა-
დაც ყველა – დიდი და პატარა – ლალი და თავისუფალია. ლხინის შემდეგ
დღესასწაულის მონაწილენი ანთებულ კოცონთან წრეს შეკრავენ, მღერიან და
ცეკვავენ. ნაადრევი გაზაფხულის ღამეს თითქმის გათენებამდე ისმის ძველი ქარ-
თული სიმღერები, როგორც ხალხის გრძნობების გამოხატულება, მისწრაფება
სიცოცხლისა და ბედნიერებისაკენ.

ამის შემდეგ სოფელი სიმშვიდეს ეძლევა, სადღესასწაულო მორთულობას
ინახავს და ხალხი ყოველდღიური საქმიანობის ფერხულში ებმება.

¹⁰⁹ ავტორის საველე დღიური, M³_{კ,1}, სოფ. ღოუბანი, 1981, გვ. 35-36.

¹¹⁰ ავტორის საველე დღიური, M³_{კ,1}, სოფ. წითელი სოფელი, 1981, გვ. 50.

¹¹¹ ავტორის საველე დღიური, M³_{კ,1}, სოფ. ქსოვრისი, 1947, გვ. 359.

¹¹² რ. ხარაძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 11.

თბილისური ბერიკაობა-ყვენობა ყოფის და პრესის მონაცემების მიხედვით

ა. ბერიკაობა

თბილისში ისევე, როგორც ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ქალაქებსა და სოფლებში, დიდი პოპულარობით სარგებლობდა მრავალდღიანი ხალხური დღესასწაული **ბერიკაობა-ყვენობა**. ეს დღესასწაული თბილისელთა ხსოვნას გვიანობამდე შემორჩა, როგორც ტრადიციული ყოფის ერთ-ერთი კოლორიტული ელემენტი, ამიტომ გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ იგი ისტორიისა და კულტურის ძეგლებისდარად ხალხის შემოქმედებით უნარს და ერის ზნეობრივ სიმდიდრეს ამჟღავნებს.

ცნობილია, რომ თბილისური **ბერიკაობა-ყვენობა** დამპყრობლებთან ქართველი ხალხის გამირული ბრძოლის გამომხატველია და ისტორიული ვითარების შესატყვის სურათებს ასახავს, ამიტომ მისი მონაწილეები არიან: **შაჰ-აბასი** და **თემურ-ლენგი**, ბისმარკი, გენერალი **ბულანჯე**, რუსი გენერლები და სხვა ნიღბოსანი პერსონაჟები, მაგრამ მისი ძირითადი მოდელი ძველი რელიგიური მსოფლმხედველობისა და შესაბამისი რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზეა აგებული და ბუნების აღორძინებისათვის განკუთვნილ წეს-ჩვეულებებს შეიცავს.

ბერიკაობა-ყვენობა ზშირად ძველი თბილისის ყველა უბანში (ავლაბარი, კუკია, ჩულურეთი, „დამოუნა“, ხარფუხი, კალოუბანი, სეიდაბადი, დაბახანა, ვერცხლის უბანი, აბანოს უბანი და სხვ.) ყველიერში იწყებოდა და „დიდმარხვის ორშაბათს“ მთავრდებოდა. ამ დღესასწაულს თავისი ადგილი ჰქონდა განკუთვნილი. ხარფუხში, წყაროს უბანში,¹ დღესასწაული „საყინულესთან“ იმართებოდა და მთელი კვირა კარდაკარ სიარულის შემდეგ იქვე მთავრდებოდა.

ბერიკაობაში მონაწილეობდნენ: მთავარი **ბერიკა**, **დედოფალი**, **ბერიკები**, **თათარი**, სხვადასხვა საკრავებზე დამკერელები და **მეაღმეები**; მეორე დღეს კი ბუკისა და ნალარის ხმა ხალხს დღესასწაულის დაწყებას ამცნობდა. მყუდრო ადგილებზე მონაწილეთა ამორჩევა და მათი მორთვა დაიწყებოდა.

ბერიკას განასახიერებდა ახალგაზრდა მკვირცხლი ვაჟი, რომელსაც ცხვის ტყავის ქურქი ეცვა ან თხის ტყავი ჰქონდა წამოსხმული. **დედოფალი/მატარძალი**, მხიარული უწვევრულვამო ვაჟი იყო. მას გაკეთებული ჰქონდა თმა, ქართული ან „სოფლური“ კაბა ეცვა, ზშირად ჭრელი თავსაფარი ეკრა და ფერუმარილი ჰქონდა წასმული. **თათრად** წარმოდგენილ ახალგაზრდა ვაჟს ჩალმა ან ფაფახი ეხურა, ტანსაცმელზე ჭრელი ძონძები ეკიდა, ხელში სახრე ეჭირა და ოჯახის „აწიოკების“ ინსცენირებას ახდენდა. მონაწილეთა უმრავლესობა შემოსილი იყო ცხოველების – ცხვის, კურდღლის,² დათვის, მგლისა და ღორის³ ნიღბებით. ერთ მონაწილეს **თხას** ეძახდნენ. ზოგი ნიღბის მაგივრად სახეს ნახშირით გაიმურავდა ან ნიღბს თავზე ჩამოიცვამდა. ნიღბი შავი ნაბდის, შავი ბეწვიანი ტყავის ან სხვადასხვა ფერის ქაღალდის ან მუყაოსაგან კეთდებოდა. **მღვდელს** ანაფორის მსგავსი ტანსაცმელი ეცვა და დაწესებული რიტუალის შე-

¹ ავტორის საველე დღიური, M³₅₃, 1,2, თბილისი, წყაროს უბანი, 1981, გვ. 20.

² ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოუნის“ უბანი, 1981, გვ. 39.

³ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოუნის უბანი“, 1981, გვ. 17.

სასრულებლად ხელში „სამოერის“ ყელში გაყრილი ქაფქირი ეჭირა, რომელსაც აქეთ-იქით აქნევდა.

ნიღბიან და ხშირად ბერიკასავით გამურულ ჰატარა ბიჭებს სურსათის ტარება ევალებოდათ; მათი სხვადასხვა ფერად შეღებილი ნიღაბი თვალებისა და ტურებისათვის იყო გამოჭრილი. დღესასწაულის წესი იყო მონაწილეთა მიერ ყველა უბნისა და მეკომურის შემოვლა, გზადაგზა ცეკვა-თამაშის გამართვა და „საყველიერო“ სიმღერით მასპინძლის გამხიარულება. მღეროდნენ ასე:

„ყველიერში ყველი ვჭამე,
აღებაში ჩიტები“ (ან)
„აღღგომაში ჩიტები“.
ძალუაშენს გაუჩნდება
ქორიანი ბიჭები“ (ან)
„დედაჩემსაც გაუჩნდება
ქორიანი გვრიტები“.⁴

სიმღერას ხშირად მუსიკა ახლდა. უკრავდნენ დოლს, ზურნას, ჭიანურს, დაირას, დუდუკს და ძველებურ გარმონს. ჰქონდათ აგრეთვე ტყავის ნალარა, ძველი ქვაბები. ზოგი ხმის გამოსაცემად ქაფქირს ქვაზე არტყამდა. დაკვრის დროს ზოგჯერ რიგი იყო დაწესებული.

ყველიერისათვის ყველა ოჯახი ემზადებოდა. ხუთშაბათს მიცვალებულის სახელზე ზორბალს ნაყადნენ და კორკოტს აკეთებდნენ. ქადა-ნაზუქსაც დიდი რაოდენობით აცხობდნენ. რაკი იმ დროს თორენე თუ ფურენე ყველას არ ჰქონდა, გამოსაცხობად რიგი იყო დაწესებული. ქადა-ნაზუქის მოსამზადებლად ზოგჯერ ფული იკრიბებოდა და გამოცხვარი მეზობლებს შორის თანაბრად ნაწილდებოდა. მონათხრობით, ყველიერში იმდენი რამ მზადდებოდა, რომ ყვენობის დროსაც ჰქონდათ.

ბერიკები და მისი ამაღა ფენით ან ვირით დადიოდნენ. ვირზე უკუღმა გადამჯდარ ბერიკას კუდი ხელში ეჭერა. ბერიკას გვერდით დედოფალი და ხის ხმლებით შეიარაღებული ამაღა მოდიოდა.

კარდაკარ სიარულის დროს ბერიკას გამყოლები ხის ხმლებით თამაშობდნენ, ბრძოლის იმიტაციას ხმლების ტრიალით გამოხატავდნენ, ყვიროდნენ, უწმაწურ სიტყვებს ამბობდნენ და ხარხარებდნენ. წესი იყო კარზე მოსული ბერიკების გულუხვად გამასპინძლება. მიუხედავად ამისა, ისინი სახლებში მაინც შერბოდნენ და სურსათს იტაცებდნენ. მასპინძელი ბერიკებს არაყს და ღვინოს დააძალებდა, ოჯახს დაალოცვინებდა, სანოვაგით და სასმელით დაასაჩუქრებდა.

თუ ბერიკები ნადავლით და ძღვნით უკმაყოფილონი იყვნენ, ბერიკა ან დღესასწაულის რომელიმე წევრი ეზოში გაგორდებოდა, რაც ცუდი ამბის მომასწავებელი იყო: ეგონათ, მათ ოჯახს იმ წელს ბარაქა არ ექნებოდა. სანოვაგით დატვირთული ბერიკები ახლა სხვა ოჯახს მიაკითხავდნენ. წყაროს უბნელები ავლაბარში წავიდოდნენ, კუკიელები ხარფუხს მოივლიდნენ, ჩუღურეთელები „დამოჟანს“ უბანს ესტუმრებოდნენ.

ბერიკა-დედოფლის ქორწინების დროს დედოფალს ყველა უკან დასდევდა, ხელს ჰკიდებდა, ეალერსებოდა. ბერიკა ხმლით იგერიებდა მათ და დედოფალს

⁴ ავტორის საველე დღიური, M³⁵⁵, 1, თბილისი, ხარფუხი, 1981, გვ. 17.

კონცინდა. დედოფალი გარბოდა, ბერიკა მას დაიჭერდა და „საყინულესთან“ მიიყვანდა, სადაც ქორწინების ინსცენირება ეწყობოდა. მთავარი ბერიკა დედოფალს ყოველგვარ სურვილს უსრულებდა, დაპირებებით ავსებდა, შემდეგ კი ჯვრის დასაწერად ვირზე შემჯდარი მიჰყავდა. ნათლია და მღვდელი ხის ჯვრით ხელში ნეფე-დედოფალს დალოცავდნენ, რის შემდეგაც დიდი მზიარულება და ცეკვა-თამაში იმართებოდა.

ბერიკაობის დროს საქანელაზე ქანაობა და ბუქნაობა სავალდებულო იყო. განსაკუთრებით ახალგაზრდა ქალები ქანაობდნენ, იმ იმედით, რომ კარგი წელი-



სურ. 1

წადი დაუდგებოდათ და გამრავლდებოდნენ. ბუქნაზე ხუთი ადამიანი იჯდა, ორი თავსა და ბოლოში, სამი შუაში.⁵ მიაჩნდათ, რომ იმას უნდა ებუქნავა, „ვისაც ქადა ჰქონდა ნაჭამი“. საქანელა ყველა ეზოში დიდ ხეზე ან სახლის აივანზე იყო გამართული. მასზე ხშირად ახალგაზრდა ქალებთან ერთად ბავშვებიც ქანაობდნენ.⁶

დღესასწაულის დასასრულს ბერიკას „სიკვდილის“ რიტუალი ეწყობოდა. „მკედარ“ ბერიკას დასტიროდა დედოფალი. დღესასწაულის ყველა მონაწილე კი ეროტიკულ სურვილებს ავლენდა მის მიმართ. დედოფალს ამშვიდებდნენ და ამზიარულებდნენ. დედოფლის დაუფლების მსურველნი ერთმანეთს ეჩხუბებოდნენ. დღესასწაულის მონაწილენი ხელკეტებით იყვნენ „შეიარალებულნი“, ზოგს ხელში სხვადასხვა ფერის დროშები და საკრავები ეჭირა. შემდეგ ჭიდაობა იმართებოდა, რომლის დროს თითოეული მოჭიდავის წინ ალმიანი ვაჟი იდგა. (ალამი სარზე გაკეთებული სხვადასხვა ფერის ქსოვილი იყო). ჭიდაობაში თუ ხელკეტებით გამართულ ჩხუბში გამარჯვებულები ალამს „ჭიგოდან“ მოიტაცებდნენ და გამარჯვების ნიშნად შეგროვებული სურსათის ნაწილს წაიღებდნენ.

⁵ ავტორის საველე დღიური, M³⁵, 1, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 30.

⁶ ავტორის საველე დღიური, M⁵⁵, 1, თბილისი, ბალაჯარის უბანი (ავლაბარი), 1982, გვ. 1.

დღესასწაულზე სურსათის შესაგროვებლად დადიოდნენ არა მარტო თბილისის სხვადასხვა უბნის ბერიკები და მათი ამაღა, არამედ შორეული სოფლებიდან ჩამოსულებიც. ეს წესი XX საუკუნის 40-იან წლებშიც გრძელდებოდა. ამ დროს თბილისის ხშირი სტუმრები იყვნენ: კუმისის, შინდისის, ტაბახმელას, კოჯრის, თელეთის ბერიკები.

ავლაბარში მცხოვრებმა ქართველებმა და გაქართველებულმა სომხებმა, რომლებიც XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში თეთრი წყაროს რაიონის სოფლებიდან გადმოვიდნენ (განსაკუთრებით ბევრია წამოსული სოფელ დაღეთ-ხაჩინიდან), თან მოიტანეს გარკვეული თვითმყოფი კულტურა,⁷ რომელიც თბილისურ ბერიკაობასთან ერთად არსებობდა. სოფლიდან წამოსულ ხალხს უნდა ვუმაღლოდეთ თბილისში ბერიკაობის შემონახვას.

ბ. ყეენობა

ბერიკაობა-ყეენობა, როგორც ცნობილია, რამდენიმე ეპიზოდისაგან შემდგარი დღესასწაულია. ჩვენი მონაცემებით, ყეენობაში ბერიკაობისაგან განსხვავებული რამე ახლის დანახვა ძნელია. ყეენობა ბერიკაობის ერთ-ერთი ეპიზოდია და მის ბუნებრივ დასასრულს წარმოადგენს. ახალი შინაარსით შევსებულ ორშაბათ დღეს ხალხმა ყეენობა დაარქვა, თავისი მიზნებისათვის გამოიყენა და სხვადასხვა დროის ბრძოლის ამსახველ დღესასწაულად გადააქცია.

ყეენობას, ისევე როგორც ბერიკაობას, ძველი თბილისის ყველა უბანი მართავდა. აირჩევდნენ ყეენსა და მის ამაღას, მათთვის თხოულობდნენ ტანსაცმელს, იყენებდნენ ბერიკაობის დროს ნახმარ ნიღბებს, ტყაპუჭებს, ქუდებს და სხვა მოსართავეებს. ტყაყი ბეწვიანი მაღალი „წიწკა“ ქუდები ჭონახანიდან (სიონის უბანი) მოჰქონდათ.⁸ ზოგი ქუდს თვითონ კერავდა. იგი სხვადასხვა ფერის ქაღალდის ან მუყაოსაგან კეთდებოდა და ხშირად ფარშეეანგის, ინდაურის ან ბატის ბუმბულით იყო მორთული. მაღალი ქუდი „შაქრისთავის ქუდის“ სახელით იყო ცნობილი. ზოგიერთი ქუდის წვერს სიმინდის ან ნაჭრისაგან გაკეთებული ფოჩი ამშვენებდა. ყეენი „ჩალა-ბულის“ ან მაღალ „კოკორიან“ ქუდსაც ატარებდა. ზოგჯერ ყეენი და დღესასწაულის სხვა მონაწილეები ფეს (ფესკა) ქუდს იხურავდნენ, რომელიც გვერდზე გაკეთებული ფოჩით იყო დამშვენებული. ამ სანახაობის გასამართავად შეგულებული ჰყავდათ აქლემი ან ვირი, რომელსაც ზანზალაკებით, ხურჯინებითა და ჭრელი მოსართავეებით რთავდნენ. ყეენს ან, როგორც მას ეძახდნენ – „პარბაშს“, „ცეკვის მოთავეს“⁹ წინა წლის გამოცდილების მიხედვით დასახელებდნენ, ხან კი გამოცვლიდნენ და ახალს აირჩევდნენ. ყეენი უნდა ყოფილიყო მჭევრმეტყველი, „ზახიანი“ – ხმამაღლა მოლაპარაკე ქალი ან კაცი, ზოლო ყეენის ამაღის წვერები იყვნენ: ნეფე/მეფე, პატარძალი/დედოფალი, ნათლია, მღვდელი, დიაკგანი და დათვის¹⁰ ან სხვა ნიღბიანი პირები – ბერიკები, ბარგის დამტარებლები, სახედრის, ცხენის და აქლემის გამყოლები. ყეენობაში კაცებთან ერთად ქალებიც მონაწილეობდნენ. დედოფალს

⁷ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, ბალაჯარის უბანი, 1982, გვ. 5

⁸ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, ბალაჯარის უბანი, 1982, გვ. 5.

⁹ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოქონის“ უბანი, 1981, გვ. 2.

¹⁰ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოქონის“ უბანი, 1981, გვ. 25.

ყოველთვის კაცი განასახიერებდა, ხოლო ყვენი ქალიც შეიძლება ყოფილიყო და კაციც.

ყვენს ეცვა ჩოხა-ახალუხი, „ჯღარუნებიანი“ და „ეჟენიანი“ ქულაჯა ან „ყარაჩოხელის“ ტანსაცმელი, შარვალი — „ყარაბანდული“. 1982 წელს ავლაბარში ჩაწერილი მასალის მიხედვით, ყვენი და სხვა მონაწილენი შავი ტანსაცმლით იყვნენ შემოსილნი.¹¹ ზოგჯერ ყვენი სპარსულ ყაიდაზე, მოლასავით იცვამდა, თავზე პირსახოცს შემოხვეული იყო. ყვენი მეარლის განიერ გრძელ შარვალს და „ჩაწყობილ“, „ბუზიკის“ — გარმონის დაკეცილ ჩექმებს ატარებდა. ზოგი „ლაკის“ „ხარაზულ“ ან „ადელხანოვის“ „ჩექმებში“ გამოეწყობოდა. ყვენს ბერიკას მსგავსად „ცხვრის ტყავი“ — ტყაპუჭი ეცვა ან ტყავი ჰქონდა წამოსხმული. გადმობრუნებული ტყავის ჯუბა „მეცხვარის“ ტანსაცმლის სახელით არის ცნობილი; ასეთ ჩაცმულობას თბილისელი სომხები „ორხარ ფოხტს“¹² ეძახდნენ; ისიც ცნობილია, რომ ყვენობაში მეცხვარეები მონაწილეობდნენ.¹³ ზოგი ყვენი წელზე ვერცხლის დიდ გუმბათიან — „გობაკიან“ ქამარს გაიკეთებდა, რომელზეც თამბაქოს ქისა, ვერცხლის ქარქაშიანი ხმალი და ბალდადი ჰქონდა ჩამოკიდებული.

დღესასწაულის თითქმის ყველა მონაწილე ტყავის, ნაბდის, ქალაღდის, მუყაოს, ნაჭრის ნიღბით შემოსილი ან სახეგამურული იყო. ისინი მატყლის წვერულვაშით ირთებოდნენ და თავზე თხის რქები ჰქონდათ დამაგრებული. ზოგჯერ ყვენი მხოლოდ თვალებს გაიმურავდა, დიდ ფაფახს დაიხურავდა, ძველმანებს მოიხვევდა ან ჭრელი მუთაქის პირს ფეხზე ამოიცვამდა.¹⁴ ყვენს ჭრელი „ფუტა“ — „აბანოს პერანგი“ — „აბანოს სამშრალბელი“ ეცვა.¹⁵ ყვენი ზოგჯერ მეფეს განასახიერებდა, მეფის მსგავსად იყო ჩაცმული. იგი პირში ყალიონით, ხელში ხის ხმლით და კომბლით დადიოდა, თავზე კი ჩალმა ეხურა. დედოფალი, რომელსაც აქაც ფერუმარილწასმული ხელოვნური მკერდით დამშვენებული ვაჟი ასახიერებდა,¹⁶ ჩიხტა-კოპით ან აბრეშუმის ფერადი ქალაღიით იყო მორთული. ზოგჯერ ის ჭრელ ბალდადს მოიხვევდა ხოლმე და სოფლურ ყაიდაზე შეკერილ ჩითის კაბას ჩაიცვამდა. დედოფლის ტანსაცმელი იყო აგრეთვე „ყარაბანდული“ კაბა. ზოგ დედოფალს „კოლოკოლ“ კაბაზე უკან დიდი „ბანტი“ ჰქონდა დამაგრებული¹⁷ და სარტყელ-გულისპირით იყო მორთული. ზოგს კი საქორწინო — „გვირგვინის“ — კაბა ეცვა და წელზე აბრეშუმის ნაქსოვი ქამარი ეკეთა. „სახედახურული“ ქალი — დედოფალი ფეხებზე მუთაქის პირებს ამოიცვამდა და მორცხვად დადიოდა.

კაცურად გადაცმული ქალები ზოგჯერ ახალუხს და შარვალს იცვამდნენ, ქამარს იკეთებდნენ და ზედ წითელ ან ჭრელ ბალდადს ჩამოიკიდებდნენ, ხოლო ქალურად გადაცმული კაცები სახეს წითლად იღებავდნენ ან მურს წაისვამდნენ.

დღესასწაულის მონაწილე ბერიკებსაც ცხვრის მოკლე, გადმობრუნებული, უსახელო „ხალხის შესაშინებელი“ ტყავები ეცვათ და თავზე თექის — ნაბდის ან ტყავის მაღალი ნახევარი მეტრის სიმაღლის ფაფახი ეხურათ. აქ ბევრი იყო

¹¹ ავტორის საველე დღიური, M_{55}^3 , 1, თბილისი, მეიდანის, 1982, გვ. 18.

¹² ავტორის საველე დღიური, M_{55}^3 , 1, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 5.

¹³ ავტორის საველე დღიური, M_{55}^3 , 1, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 8.

¹⁴ ავტორის საველე დღიური, M_{55}^3 , 1, თბილისი, ხარფუხი, 1981, გვ. 23.

¹⁵ ავტორის საველე დღიური, M_{55}^3 , 1, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 1.

¹⁶ ავტორის საველე დღიური, M_{55}^3 , 1, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 2.

¹⁷ ავტორის საველე დღიური, M_{55}^3 , 1, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 28.

„გალიბანდიანი“ თუ „ორხარის“ ფაფახიანი¹⁸, ახალუხიანი და განიერ შარვლიანი ყეენი. ბერიკასა და ყეენს ძველ ტანსაცმელზე ფარდავის ნაგლეჯები და ბაღდადი ეკიდათ. ყეენს ერთი ბაღდადი ხელში ეჭირა, მეორე კი წელზე ჰქონდა ჩამოკიდებული.

ყეენთაში მონაწილეობდა კუზიანად, ორსულად და მახინჯად შენიღბული პირი. დღესასწაულის მონაწილეები იყვნენ მეფე და დედოფალი. მეფეს მეფურად ეცვა. მათი ცხენი და ვირი სადღესასწაულოდ ზარით და „ხამუტის“ ექვნებით იყო მორთული; სანახაობას თან ახლდა მუსიკალური საკრავების ხმა. უკრავდნენ ქამანჩაზე, ფანდურზე, დოლზე, ჭიანურზე, დაირაზე, თარზე, ჩონგურზე, ნალარაზე,¹⁹ დუდუკზე. ხან არღანს, „ბუზიკას“ — პატარა გარმონს — დაუკრავდნენ. მონათხრობით, „ბუზიკა“ პატარა გარმონია, ღიღს „აზიაცკის გარმონი“²⁰ ერქვა. გარდა საკრავებისა, მონაწილენი ძველ ხუფებს, ქვაბებს, „სამოვრის კამფორკებს“ და სხვა წერილმან ჭურჭელს ერთად აასხამდნენ და ზურგზე წამოიკიდებდნენ, სიარულის დროს ხმაური რომ გამოეწვიათ. ზოგჯერ ქამარზე გამობმულ ჯაჭვზე საეღარუნოდ რამე წერილმან რკინეულს ჩამოიკიდებდნენ.

როდესაც დღესასწაულის მონაწილეთა ჩაცმა-დახურვა დამთავრდებოდა, დილით ან საღამოს საყვირით ან „ტამტზე“ ჯოხის დარტყმით ხალხს დღესასწაულის დაწყებას ამცნობდნენ. „საყინულე“ ხალხით იყო სავსე. ისინი ნეფე-დედოფლის გამოჩენას ელოდნენ. მეფეს/ნეფეს-დედოფალს უკან ამაღლა მიჰყვებოდა. ყეენი და დედოფალი, ხან კი მეფე-დედოფალი, ვირზე ან ცხენზე ხშირად უკუღმა შემსხდარნი მიდიოდნენ. ხალხი ყვირილით და ვაშას ძახილით მისდევდა. ვაშას უფრო მაშინ უყვიროდნენ, როდესაც მეფურ ტანსაცმელში გამოწყობილ ყეენს დაინახავდნენ.

ზოგჯერ საგანგებოდ მორთულ აქლემზე თათრულად ჩაცმული ყეენი იჯდა, რომელიც აქლემს ფარაჯას აფარებდა. დღესასწაულის მსვლელობის დროს წინ „ყეენი მოდიოდა“, უკან — მცირე ამაღლა, შემდეგ კი ვირი, ცხენი და აქლემები მოჰყავდათ. აქლემზე ხშირად თათრულად ჩაცმული ხალხი ისხდა.

მოედანზე თავშეყრილი ხალხი ყეენს და მის დედოფალს „საყინულეს“ ბანზე დასვაძა. ვინმე გამვლელი მას გრძელ ყალიონს და ხის დიდ ხმაღს მიართმევდა. ყეენს მხლებლები გარს ეხვეოდნენ და მის ნება-სურვილს ასრულებდნენ. ამის შემდეგ მონაწილენი და ყეენი ფეხით, ვირით ან ცხენით უბნებს დაივიდნენ და ყველა ეზოს წინ გაჩერდებოდნენ. ყეენს ცხენზე უკუღმა დასვაძდნენ, კუდს ხელში დააჭვრიებდნენ. კუდს თავსა და ბოლოზე დიდ პირსახოცს შემოახვევდნენ. უკან ადევნებული ყმაწვილები პირსახოცის წართმევას ცდილობდნენ, მაგრამ ყეენი მათ ხის ხმლით იგერიებდა.²¹ ზოგჯერ ყეენს ან მეფე-პატარძალს ეტლში ჩასვაძდნენ და მთელ უბნებს სიცილ-ხარხარით მოატარებდნენ. ეტლში ზოგჯერ რამდენიმე ყეენი იჯდა, მათ ხელში დიდი ყალიონები და მწვადიანი შამფურები ეჭირათ.

¹⁸ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 5.

¹⁹ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 2, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 3.

²⁰ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, ზოჯავანქის უბანი (ავლაბარი), 1982,

გვ. 11.

²¹ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოყენის“ უბანი, 1981, გვ. 6.

კარდაკარ სიარულის დროს ყვენი ძირს ჩამოვიდოდა, წრეს გააკეთებდა. დადიოდა, ხის ხმაღს იქნევდა და ხალხს აფურთხებდა.²² მის გარშემო მცველები ტრიალებდნენ, მათ ხელჯოხები, ხმლები და ანთებული ჩირაღდნები ეჭირათ. შემდეგ ყვენი ქალის ალერსით ერთობოდა. მას ხელს ჰკიდებდა, ეხვეოდა, რაც საერთო ყიფინას და აურზაურს იწვევდა. მერე მურიანი ხელებით ხალხს გასამურავად გამოუდგებოდა. იყო სიცილი, ხუმრობა და სიმღერა. ყვენი და მისი მხლებლები ყველა ეზოში შედიოდნენ, მასპინძელი მათ სუფრასთან მიიწვევდა და დაასაჩუქრებდა. წესად იყო დღესასწაულის მონაწილეთა მიერ ოჯახიდან სანოვაგის მოტაცება და ცეკვა-თამაშის გამართვა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ყვენის მცირე ამაღლის მოსვლას ოჯახი ტაშის დაკვრით და სიხარულით ხვდებოდა. თუ ვინმესთან სიმღერით არ მივიდოდნენ, ეწყინებოდათ. ოჯახის უფროსი მათ ეძახდა: „ჩემთან მოდიოთ“,²³ ისინი ოჯახში „ალალი გულით“ მიდიოდნენ. მასპინძელი მათ ღვინოს და არაყს მიართმევდა და ოჯახს დალოცვინებდა. ყვიროდნენ: „სიძე მოვიდა, ქორწილია“.²⁴ ამ დროს იცოდა თეთრანაფორიანმა და თეთრწვერულგაშინამა მღვდელმა ოჯახის „განათვლა“, მათთვის წყლის მისხმა და დალოცვა. აქვე დედოფალს მიეპარებოდნენ და კოცნიდნენ. „ვახ რა ტურქებია, შენ გენაცვალეო“, – ამბობდნენ, მაგრამ კოცნა მათ არ შერჩებოდათ ხოლმე – დამნაშავეს მაშინვე ხელს სტაცებდნენ და მურს წაუსვამდნენ.²⁵

დედოფლის და ყვენის თუ მეფე-დედოფლის ქორწინების ინსცენირება დღესასწაულის მსვლელობის დროს ან მის დასასრულს იმართებოდა. ნეფის/მეფის და დედოფლის დანახვაზე ხალხი „გორკას“ ყვიროდა. ისინი ერთმანეთს კოცნიდნენ. შემდეგ მათ ხმლების ქვეშ გაატარებდნენ, დალოცავდნენ და ვინმეს ოჯახში გაშლილ სუფრასთან მიიყვანდნენ. მათ „პროსტინაგადაფარებულ“ ვირზე გადაძვადარი მეგვარე ახლდათ, რომელსაც ჯვარი ხელში ეჭირა. მექორწინეებს ბავშვები გუნდ-გუნდად დასდევდნენ და ვირს სახრით კუდთან „უჩიჩხინებდნენ“.

მეგვარე ნეფე-დედოფალს ჯოხით იცავდა, თან ჩუმად დედოფლის კოცნას ლამობდა. თუ დედოფალთან ვინმე ახლოს მივიდოდა, სახრეს მოუქნევდა. ზოგჯერ ამ დროს ფერხული იმართებოდა (თბილისელი ბერძნები ამ ცეკვას „ქოჩარს“ ეძახდნენ).²⁶ ფერხულში თითქმის ყველა იღებდა მონაწილეობას. ცეკვის დროს კაცურად ჩაცმული ქალები დარბოდნენ და ქალებს ულუტუნებდნენ, აწვალებდნენ. შემდგომ ამისა ნეფე/მეფე დედოფალს მიართმევდა ფულს, საჭმელს, ხონჩით ქადა-ნახუქს. ზოგს ღვინო და შამფურებზე წამოცმული მწვადი მიჰქონდა. დედოფალს ქორწილის შემდეგაც ეხვეოდნენ და კოცნიდნენ, როგორც დღესასწაულის უშუალო მონაწილენი, ასევე ქუჩაში შემთხვევით გამეღელი პირებიც.

გზაზე ან სადმე მოედანზე ორი უბნის ყვენებს შორის ბრძოლა იმართებოდა. ყველა უბანს წინ დროშიანი ახალგაზრდები მოუძღოდნენ, ყვენს ფალანგებიც ჰყავდა, რომლებიც მხოლოდ ჭიდაობის დროს მოჰყავდათ ხოლმე. ჭიდაობდნენ სხვადასხვა უბნის ყვენები და ბერიკები, ან მეფე და ყვენი. გამარჯვებული

²² ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოუნის“ უბანი, 1981, გვ. 6.

²³ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოუნის“ უბანი, 1981, გვ. 5.

²⁴ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოუნის“ უბანი, 1981, გვ. 5.

²⁵ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, ხარფუხი, 1981, გვ. 15-26.

²⁶ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოუნის“ უბანი, 1981, გვ. 29.

ყოველთვის შეფე იყო. დამარცხებულ ყვეს გამურულ სახეზე კიდევ მურს წაუსვამდნენ, ვირზე უკულმა შესვამდნენ, კულს ხელში დააჭერიინებდნენ და გააქცევ-



სურ. 2

დნენ. ხალხი ყვეს დასცინოდა.²⁷ ჭიდაობის დროს ზოგჯერ ყვენი „კვდებოდა“, მას ფიტარზე დაასვენებდნენ და ოთხი კაცი „წაიღებდა“. პროცესიას წინ მღვდელი და დიაკვანი მიუძღოდნენ. დიაკვანს ხელში საცეცხლურის მაგივრად „სამოვრის კამფორკაში“ გაყრილი ქაფქირი ეჭირა. დიაკვანი მიცვალებულისათვის „წესის აგების“ ინსცენირებას ქაფქირის აქეთ-იქით ქნევით ასრულებდა. ზოგჯერ ყვეს არა „კლავდნენ“, დამარცხების შემდეგ მალლიდან გადმოავდებდნენ და წააქცევდნენ, თან დასცინოდნენ. ამ დღეს ყვენის წაქცევა აუცილებელი იყო. „დამოჲნის“ უბნის მასალის მიხედვით, ყვენი წაიქცეოდა და გადაგორდებოდა. ხალხი ამაზე იცინოდა, მხიარულობდა.²⁸ თუ ყვენი თვითონ არ გაგორდებოდა, მას აუცილებლად წააქცევდნენ.

ყვენისა და მისი ამალის კარდაკარ სიარულის დროს „საყინულესთან“ ბუქნა და საქანელა იმართებოდა. ყვეს, ისევე როგორც ახალგაზრდა ქალებს, აუცილებლად უნდა ებუქნავა.²⁹ ბუქნაზე დაჯდომას ყველა ცდილობდა, მაგრამ ყვენისათვის იგი აუცილებელი იყო.³⁰ აელაბარში ჩაწერილი მასალის მიხედვით, ვინც „ბუქნაზე იქანავებდა“, ის იმ წელს ჯანმრთელი იქნებოდა. ბუქნაზე ახალგაზრდები სხდებოდნენ.³¹

²⁷ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, ხარფუხი, 1981, გვ. 25-26.

²⁸ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 1, თბილისი, „დამოჲნის“ უბანი, 1981, გვ. 35.

²⁹ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 2, თბილისი, წყაროს უბანი, 1981, გვ. 8, 12.

³⁰ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 2, თბილისი, წყაროს უბანი, 1981, გვ. 8, 12.

³¹ ავტორის საველე დღიური, M³₅₅, 2, თბილისი, ხარფუხი, 1981, გვ. 22.

დღესასწაულის მონაწილენი არა მარტო ახლო-მახლო, არამედ შორეულ უბნებშიც მიდიოდნენ. ზოგი ჩუღურეთში ეტლით წავიდოდა და იქიდან ნავით ორთაჭალაში მივიდოდა.³² ხარფუხელი ყვენი ავლაბარს ესტუმრებოდა.

ყვენობის დროს რიყეზე, მდინარის პირას, დოღი ეწყობოდა. დოღში და ჭი-ღაობაში გამარჯვებული მხარისათვის დამარცხებულ მხარეს სუფრა უნდა გაე-შალა. ლხინი ხარფუხის უბანში, უმეტესად წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის წინ ე.წ. „ოხერ ბაღში“³³ იმართებოდა. დღესასწაულის დასასრულს მონაწილენი თავთავი-ანთ უბნებში დაბრუნდებოდნენ და ერთად ან ცალ-ცალკე იქეიფებდნენ. საღამოს გრძელ ჯოხზე ნაჭრებს დაახვევენ, ჩირაღდანს აანთებდნენ და მის შუქზე თი-თქმის გათენებად ლხინს ეძლეოდნენ.

მიუხედავად იმისა, რომ მარხვის დროს სახსნილოს ჭამა არ შეიძლებოდა და ხალხში გავრცელებული გამოთქმა: „შვიდი კვირა, შვიდი ფიცარი, ვერც მე-ფე გახსნის, ვერც დედოფალი“ ყველამ იცოდა, მარხვა ამ დღეს მაინც ირღვე-ოდა – დღესასწაულის ყველა მონაწილე სხვა საკვებსაც სიამოვნებით შეექცეო-და.³⁴

სუფრის თამადა, „პარბაში“, ყვენი იყო, რომელიც ხალხს ამხიარულებდა და ბედნიერ წელიწადს უსურვებდა; თამადად მჭევრმეტყველი, „კარგი სახელით“ ცნობილი კაცის დასახელება იცოდნენ.

ყვენობაში ყველა ამქარი მონაწილეობდა. დიდ ყვენობას, რომელიც ამ დროს კიდევ იმართებოდა, ამქრები აწყობდნენ, გასამართავ ფულსაც ისინი აგ-როვებდნენ. პატარა უბნების ყვენები ხშირად „იარმუკაში“ ჩადიოდნენ და მუხ-რანის ხიდთან დიდ ყვენობაში მონაწილეობდნენ.³⁵

გ. თბილისური ყვენობა პრესის მონაცემების მიხედვით

ყვენობის დაწყებამდე, ყველიერის უკანასკნელ დღეებში მთელი ქალაქი დღესასწაულისათვის ემზადებოდა. სეიდაბადის ხელოსნებს, ფეიქრებს, ხუროებსა და მჭედლებს დიდძალი სამუშაო გამოუჩნდებოდათ ხოლმე. ამზადებდნენ ხის ხმლებსა და ხანჯლებს, საცერულებსა და შურდულებს, ყვენისა და სხვა მონა-წილეთა ნიღბებსა და ტანსაცმელს.

ორშაბათს – „კუმეტობას“, დიდმარხვის პირველ დღეს, დაბახანის ხეობაში (ბოტანიკურ ბაღთან) საგანგებოდ გამოყოფილი პირები ყვენისა და მისი ამაღლის მოკაზმვის თადარიგს შეუდგებოდნენ. ჭრელტანსაცმლიან სპარსულად მორთულ ყვენს მაღალი, წოწოლა ქუდი ეხურა და სახე გამურული ჰქონდა. ზოგი გად-მობრუნებულ ტყაპუჭს ატარებდა. ყვენის ამაღა ბერიკულ თუ სხვა ნაირფერ ტანსაცმელში იყო გამოწყობილი. ისინი გადმობრუნებული ტყაპუჭებით³⁶ ან „მყვირალა“ ფერის მოსასხამებით სახეგამურულები იყვნენ. ქალაქს ყვენის გარ-

³² ავტორის სველე დღიური, M^3_{55} , 2, თბილისი, ავლაბარი, 1982, გვ. 22.

³³ ავტორის სველე დღიური, M^3_{55} , 2, თბილისი, წყაროს უბანი, 1981, გვ. 9.

³⁴ ავტორის სველე დღიური, M^3_{55} , 1, თბილისი, „დამოყნის“ უბანი, 1981, გვ. 35.

³⁵ ავტორის სველე დღიური, M^3_{55} , 1, თბილისი, „დამოყნის“ უბანი, 1981, გვ. 47.

³⁶ E. T. A, Кееноба, К., 1889, N49.

და მეფედ მორთული პირიც ჰყავდა. მორთულ მეფე-დედოფალს თავზე ტოტე-ბიანი გვირგვინი ედგათ.

ქალაქი ორ მოწინააღმდეგე ბანაკად იყოფოდა, ერთ მხარეს მეფის ამაღლის წევრები და მათი მომხრეები იყვნენ, მეორე მხარეს კი — ყვენი და მისი მარაქა.

1817-1827 წლებში ჩატარებული ყვენობის დროს თბილისი ორ უბნად იყო გაყოფილი: ერთი იყო ისანი (საიდანაც ყვენი უნდა გამოსულიყო) და მეორე — ნარიყალა. ისნის მხარეს იყვნენ აულაბრის, ჩუღურეთისა და კუკიის მცხოვრებნი, ხოლო ნარიყალას მხარეს — ვერისა და სოლოლაკის მოსახლენი. „ნარიყალას მარაქაში გამოდიოდნენ მუხრანბატონი, ორბელიანი, ბარათაშვილი, ერისთავი და ერმოლოვი; ისნისაში კი — კახეთის მებატონენი: ჭავჭავაძე, ჩოლოყაშვილი, ვახვახიშვილი, ჯანდიერი“ და სხვ.³⁷

ორშაბათობით თბილისის სავაჭროები და სახელოსნოები არ მუშაობდა. ხელოსანთა ამქრები საკუთარი ნიშნებითა და მემუსიკეებით ორთაჭაღალის ვიწრო ყელისაკენ მიდიოდნენ, რათა ქალაქში ყვენის შემოსვლა დაენახათ.

დღესასწაულის დაწყების დროს გამოჩნდებოდა სახედარზე ან აქლემზე შემჯდარი ყვენი ან დედოფალი თავისი ამალით. ხმაალამოღებული ყვენი „თქარათქურით“ მოდიოდა. უკრავდნენ გულშემზარავად, გაკიოდა საყვირები. ხშირად საომარი ჰიმნი „დოგუშიც“ გაისმოდა. ყვენი „შემოესოდა“ ჯერ განჯის კარს, ხარფუხს და კალოუბანს, შემდეგ მთელ ქალაქს „აღყას შემოარტყამდა“ და გზაჯვარედინებზე „ხარკის“ ასაკრეფად თავის „მოხელეებს“ ჩააყენებდა, თვითონ კი სეიდაბადის მალღობისაკენ გასწევდა, სადაც მისთვის „ტახტი“ იყო მომზადებული. ყვენის მოხელენი გამვლელ-გამოვლელს გზაჯვარედინებზე ხვდებოდნენ, ფულს ახდევინებდნენ და ყვენთან თავგანისსაცემად მიჰყავდათ.³⁸

ასე „ბატონობდა“ ყვენი ქალაქზე შუადღემდე. შუადღისას კი მოახსენებდნენ: „ქალაქი აჯანყდა და შენი ჩამოგდება სურთო“. განრისხებული ყვენი რაზმავდა თავის ხალხს და „განდგომილებს“ უტევედა. შეტაკება მთაწმინდის სერზე ეწყობოდა. ორივე მხარე შურდულებით, ხის ხმლებითა და ხელჯოხებით იბრძოდა, შემდეგ კრივი იმართებოდა. ნარიყალელები იმარჯვებდნენ, ყვენი და დედოფალი ქართველთა ჯარს უვარდებოდა ხელში. გამარჯვებული მეფე და მისი ამალა დამარცხებულებს სახედრებზე პირუკულმა შესხამდნენ, მტკერის პირას მიჰყავდათ და წყალში ყრიდნენ.³⁹ დატყვევებულ ყვენს ხშირად ლაფშიც ამოსვრიდნენ ხოლმე.⁴⁰

ხალხი ქალაქის ყვენისაგან დახსნას და მის „სიკვილს“ დღესასწაულობდა. მეფე და მისი მომხრეები ქალაქში ილხენდნენ. ყვენი ქალაქკარეთ გადიოდა და ქეიფს იქ მართავდა.

შემდეგში დღესასწაულმა კიდევ უფრო იცვალა სახე. თბილისში ერთის მაგივრად რამდენიმე ყვენობა ეწყობოდა. ყოველ უბანს თავისი ყვენი ჰყავდა. პროცესიაში მონაწილეობდნენ ბერიკები, ნეფე-დედოფალი მაყრებით, სპარსელი, ყვენი, ფრაკიანი და სათვალეებიანი მოსამართლე და სხვა. დღესასწაულის მსე-

³⁷ №, ყვენობის კული, ჟურნ. „კვალი“, 1894, №6, გვ. 8-10.

³⁸ გიორგი ყანჩელის მასალები, ვასახელებთ დ.ჯანელიძის „ქართული თეატრის ხალხური საწყისების მიხედვით“, გვ. 292-293; №, ყვენობის კული, ჟურნ. „კვალი“, 1894, №20, გვ. 7.

³⁹ №, ყვენობის კული, ჟურნ. „კვალი“, 1893, №6, გვ. 8-10.

⁴⁰ №, ყვენობის კული, ჟურნ. „კვალი“, 1893, №6, გვ. 8.

ТИФЛИССКІЙ ЛИСТОКЪ.

№ 5.

Воскресенье, 14-го Марта 1899 г.

№ 5.

КЕЕНОБА.

Въ Тифлисе, въ предмѣстіи Кееноба, въ воскресенье 14-го марта 1899 г. совершилось торжественное шествіе въ честь Пасхи. Шествіе началось въ 10 часовъ утра изъ церкви св. Николая, гдѣ собралось множество народа. Въ шествіи участвовали: духовенство, въ томъ числѣ архіерейскій синодъ, и миряне. Шествіе шло по улицамъ Кееноба, сопровождаемое музыкой и пѣніемъ. Народъ былъ въ праздничномъ убранствѣ. Шествіе кончилось въ 12 часовъ въ церкви св. Николая, гдѣ совершилось пасхальное богослуженіе. Торжественное шествіе прошло благополучно и сопровождалось большимъ интересомъ народа.



Шествіе въ Кеенобѣ.

Народъ собрался въ большомъ количествѣ. Шествіе шло по улицамъ Кееноба, сопровождаемое музыкой и пѣніемъ. Народъ былъ въ праздничномъ убранствѣ. Шествіе кончилось въ 12 часовъ въ церкви св. Николая, гдѣ совершилось пасхальное богослуженіе. Торжественное шествіе прошло благополучно и сопровождалось большимъ интересомъ народа.

Шествіе началось въ 10 часовъ утра изъ церкви св. Николая, гдѣ собралось множество народа. Въ шествіи участвовали: духовенство, въ томъ числѣ архіерейскій синодъ, и миряне. Шествіе шло по улицамъ Кееноба, сопровождаемое музыкой и пѣніемъ. Народъ былъ въ праздничномъ убранствѣ. Шествіе кончилось въ 12 часовъ въ церкви св. Николая, гдѣ совершилось пасхальное богослуженіе. Торжественное шествіе прошло благополучно и сопровождалось большимъ интересомъ народа.

Шествіе шло по улицамъ Кееноба, сопровождаемое музыкой и пѣніемъ. Народъ былъ въ праздничномъ убранствѣ. Шествіе кончилось въ 12 часовъ въ церкви св. Николая, гдѣ совершилось пасхальное богослуженіе. Торжественное шествіе прошло благополучно и сопровождалось большимъ интересомъ народа.

Шествіе кончилось въ 12 часовъ въ церкви св. Николая, гдѣ совершилось пасхальное богослуженіе. Торжественное шествіе прошло благополучно и сопровождалось большимъ интересомъ народа.

Торжественное шествіе прошло благополучно и сопровождалось большимъ интересомъ народа.

ლელობა ავლადრიდან იწყებოდა. ისინი მთელ ქალაქს მოივლიდნენ. გზაზე „ხარკს“ კრეფდნენ. შემოწირულობა მაღაზიებიდანაც კი გამოჰქონდათ. აკრეფილი ფულით ვერის, ორთაჭალისა და დიდუბის ბაღებში სუფრა იშლებოდა.⁴¹

მოგვიანებით ყვენობა ცარიზმის ბატონობის წინააღმდეგ მიმართულ სანახაობად გადაიქცა. მას, როგორც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის იარაღს, ჩვენი ცნობილი მწერლები, პოეტები და მსახიობები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ხშირად ყვენობის უშუალო ორგანიზატორებად თუ მონაწილეებად თავადაც გამოდიოდნენ.

მეფის მთავრობას ემინოდა ამ აშკარა სახალხო-პატრიოტული სანახაობისა. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, იგი ყოველმხრივ ცდილობდა, თუ ვერ აკრძალავდა, ჩარეულიყო მაინც დღესასწაულის მსვლელობაში. პოლიციის მოხელეებმა მოინდომეს, ყვენობა ცარიზმის ძლევამოსილების გამომხატველ დღესასწაულად გადაექციათ, მაგრამ ყვენობაში თანამედროვეობის ელემენტების შეტანა ხალხმა თავისებურად გამოიყენა და უფრო ნათლად გამოხატა თავისი სიძულვილი ცარიზმისადმი. ყვენობაში მეფის უნიჭო გენერლებისა და პოლკოვნიკების გამასხარაება დაიწყო. ყვენის მაგივრად პოლკოვნიკის მუნდირში გამოწყობილი პირი დასვეს და მეფის მოხელეების მიერ ქალაქის აწიოკების, დატყვევებისა და გაციმბირების ინსცენირება მოაწყვეს. ზოგიერთი უბნის ყვენებს „კაპიტნების“ ტანსაცმელს აცმევდნენ და ვითომ მთვრალს მთელ ქალაქში ჩამოატარებდნენ. ერთ რომელიღაც უბანს ევროპის გამწვავებული პოლიტიკური მდგომარეობის სურათის წარმოსადგენად კამჩრებშებმულ „პოვოზკაზე შეუსხამს“ გენერალი ბულანუე და თავადი ბისმარკი.⁴²

მსვლელობაში მებორკილი „ტუსალებიც“ იღებდნენ მონაწილეობას, რომელთაც გარშემო შუბებით შეიარაღებული „ჯარისკაცები“ ეხვეოდნენ. ასეთი სახის ყვენობას მეფის მთავრობა ვერ შეურიგდა. უურნალი „კვალი“ 1894 წელს იუწყებოდა, რომ ეს დღესასწაული აიკრძალა და იგი თბილისელთა მყუდროებას აღარ დაარღვევსო. ხალხი ამ სანახაობას „ყვენობის კულის“ სახელით მალულად მაინც მართავდა. ქალაქელი ვაჭრები ორთაჭალაში მიდიოდნენ და მასხარას ტანსაცმელს იცვამდნენ, თავზე ჩაჩს იხურავდნენ და ქეიფობდნენ. ლხინის მონაწილენი ფულს აგროვებდნენ, რომელსაც ვინმე ღარიბი გასათხოვარი ქალის მზითვისათვის ან სხვა საქველმოქმედო საქმიანობისათვის იყენებდნენ.⁴³ ქეიფობდნენ დაღამებამდე ჩირაღდნებით ხელში. ზურნითა და „კინტაურის“ ცეკვით ქალაქში ბრუნდებოდნენ. მესტიერე კი რამდენიმე კაპიკის გულისათვის მზად იყო ყველა სახლისა და დუქნის წინ სტიერის ხმაზე რეჩიტატივით ეძღერა ზოტბის შემსხმელი საოხუნჯო სიმღერა.⁴⁴ ქალაქის ინტელიგენცია მხარს უჭერდა ყვენობის შენარჩუნებას. 1894 წელს გამართულ „ყვენობის კულში“ ბანკის წარმომადგენლებთან ერთად ილია ჭავჭავაძესაც მიუღია მონაწილეობა.⁴⁵

⁴¹ E. T. A, Кееноба, К., 1889, N 49.

⁴² X№, შავი ორშაბათი, გაზ. „იერია“, 1888, №49.

⁴³ И. Б., „Кавказ“, 1846, №6, გვ. 1.

⁴⁴ E. T. A. Масляница у туземцев в Тифлисе, К., 1887, N 43.

⁴⁵ E. T. A, Кееноба, К., 1889, N 49; № ყვენობის კული, ჟურნ. „კვალი“, 1894 № 20, გვ.8.

თავი მეორე

დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირის ბერიკა/ყვენის სახელების, ჩასაცმელისა და მორთულობის პრობლემა მრავალფეროვან საკითხებს მოიცავს. დღესასწაულის მსვლელობა გამოხატავს ხალხში გავრცელებულ უძველეს მითოლოგიურ და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენების ძირითად სქემას, ხოლო ჩასაცმელი და მორთულობა ასახავს ცალკეულ პერსონაჟთა კონკრეტულ რაობას. აღნიშნულ საკითხთა მნიშვნელობის მაქსიმალურად ასახსნელად გვჭირდება ეთნოგრაფიული, არქეოლოგიური და ენობრივი მასალის მოხშობა. ასეთი მიდგომა ხელს შეგვიწყობს, შეძლებისდაგვარად სრულად გამოვავლინოთ დღესასწაულის იდეოლოგიური არსი და საფუძველი, რომლის თვალის გადავებისას აღდგება ამ კულტურული მოვლენის აღმოცენების სოციალური და ისტორიული პროცესი. სწორედ ამიტომ ვანიჭებთ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას პერსონაჟთა სახელების, ტყავის, ტყაპუჭის, ნიღბებისა და ა. შ. ვრცლად აღწერასა და ანალიზს. ეს არის ხალხური დღესასწაულის შესწავლის ყველაზე უფრო სრულყოფილი საშუალება.

დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი „ბერი-ბერა“

დღესასწაულის ბუნებისა და მთავარი მოქმედი პირის — ბერიკას — სახელის გასარკვევად განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ტერმინ „ბერის“ მნიშვნელობა. ამ ტერმინის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა, ერთიმეორისაგან განსხვავებული მოსაზრებაა გამოთქმული.¹

ქართველური ტომების ენობრივი და ეთნოგრაფიული მასალით, ასევე შუშერული ენის მონაცემებით, ტერმინი „ბერ“-„ბარ“ მზეს ნიშნავს.² ნ. მარის ერთი განმარტების მიხედვით, „ბერ“ ცის, ხოლო „ბერ-სკილ“ მზის აღმნიშვნელი ტერმინია.³ მზეს აკუშურად გიულდენშტედტის მიხედვით, beri პრქმევია.⁴ „აკუშურის მონათესავე ჰურკილურს მზის ძველი სახელის მხოლოდ პირველი ბ თანხმოდანი უჩანს შენაცვლებული და წინანდელი ბარპ-ის მაგიერ, ეხლა უკვე ვარპრ-ია (ჰურკ. ე. 300)“⁵. „ბერ“-„ბებერი“ ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მოხუცებულ ადამიანად არის განმარტებული, ამავე ლექსიკონის მიხედვით, „ბერა“ (ბერასი), „ბერა თითი“ ცერია, დიდი თითის აღმნიშვნელი ტერმინი. „ბერკეტი“ დიდი კეცია,⁶ „ბერდელა“ ბებია, დიდი დელაა (ხევსურეთი).

¹ ნ.მარი, ს.ჯანაშია, თ.ყაუხიშვილი, დ.მუსხელიშვილი, ა.სარჯველაძე, ნ.ბრეგაძე, ყ.ერიაშვილი.

² ვ.ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი..., გვ. 117-119.

³ Н. Я. Марр, Постановка учения об языке в мировом масштабе; о языке и истории абхазов, М.-Л. 1938, გვ. 374, В.И.Абаев, ИЭСОЯ, т. III, Л., 1979.

⁴ ივ.ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ.61.

⁵ ივ.ჯავახიშვილი, იქვე.

⁶ ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ნაკვეთი პირველი, ერთტომეული, თბ., 1990.

ყოფაში სიტყვა „ბერის“ კინობითი ფორმა არის „ბერიკა“ („ბერაკანი“), „ბერეკა“. ალბათ, დღესასწაულის მონაწილეთა თავდაპირველ სახელწოდებას „ბერი“ წარმოადგენდა. ეს ვარაუდი ეთნოგრაფიული მონაცემებით დასტურდება. სვანური ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, დღესასწაულის მთავარ მონაწილე პერსონაჟს ბერი (ბეროლ), ყვენი ეწოდება. ბერმ/ბერა სხვა რეგიონშიც ამავე მნიშვნელობით გვხვდება.

აღნიშნული საკითხის შესწავლისათვის მნიშვნელობა აქვს ტერმინ ბერთან დაკავშირებულ განმარტებებს. მოვიყვანთ ზოგიერთ მათგანს. როგორც ივ. ჯავახიშვილმა მიუთითა, ბერი ჭანურად შეიღს ნიშნავს. ბარა – ცხოველის აღმნიშვნელი უნდა იყოს, ხოლო „ბელი“ (დათვის შეიღის სახელი) ბარა-ს და ბერე-ს ფონეტიკურ სახესხვაობას წარმოადგენს. ბელი მარტო დათვისა კი არა, არამედ საერთოდ ნაშობის, ნაყოფის გამომხატველი ყოფილა.^{***}

არნ. ჩიქობავას მიხედვით, ბერე ჭანურად ბავშვის, შეიღის, ძის აღმნიშვნელი სიტყვაა, ისევე, როგორც ბერ ჩანურში. ჭანურში გვხვდება სიტყვა ბერი, რომელიც ცხერის საწველელი ყოფილა. ქართული „ბერა“ კი „ცხერის ბაკს“ ნიშნავს.^{****}

ბერა საბას შემდეგნაირად აქვს განმარტებული: „ბერა“ – შუა გასავლელი („ორთავე მკარეთა გაკრევენ და საშუალო რასამე უყოფენ მეწუელთა ცხოვართა გასატარებლად გინა სხუსა სადსამესათუს“). ე. ი. ამ შემთხვევაში ტერმინი ბერა აღნიშნავს საქონლის გასატარებელ ნაგებობის რაღაც შესაფერის კონსტრუქციას და არა სავალ სივრცეს.

დ. ჩუბინაშვილის განმარტებით, „ბერა დანიშნული ადგილია დასადგომელად გაჯუფთებულთა მორბენალთა და ეგე ვითართა მოთამაშეთა“. ^{*****} ტერმინ „ბერას“ დავით გურამიშვილიც ამ აზრით ხმარობს: „ბერაში გატარება“ გადატანით გატყეპას, წამების მიყენებას ნიშნავს. „ბერა“-ს ეს მნიშვნელობა საყურადღებოა, რადგანაც ბერიკაობაში ერთ-ერთ მთავარ ქმედებას ბერიკას ცემა და მისთვის წამების მიყენება წარმოადგენდა. ქიზიყურ ლექსიკონშიც ასეა ეს ტერმინი განმარტებული.^{*****}

ბერი წმ. გიორგის ხატის მთავარ მსახურს ერქვა. წმ. გიორგისათვის შემოქმულ ბავშვებს მთელ საქართველოში ბერს ეძახიან.

როგორც ცნობილია, „ბერად“ იწოდებოდა ყველა ვისაც კი წმ. გიორგის, მთვარის სამსახურისა და მონობის აღთქმა ჰქონდა დადებული. ^{*****} ზვარა-ბერი ხატისათვის შეწირული მონაა.

* ს. მაკალათია, ფშავი... გვ. 164.

** ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ხელნაწერი, M¹₃₆, 1, 2, 1935; დ. მარგიანი, მასალები სვანურ მულახის საზოგადოების და სხვა რელიგიური წესების შესახებ, M¹₉, ხელნაწერი, 1935. არს. ონიანი, დასახ. ხელნაწერი. სხვათა შორის, „ბეროლში“ „ოლ“ ისეთივე კინობითი სუფიქსია სვანურში, როგორც – „იკ“ ქართულ „ბერიკაში“.

*** ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ..., გვ. 209.

**** არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრული შედარებითი ლექსიკონი, ტფ., 1938.

***** Д. И. Чубинов, Грузино-Русский словарь, Тб., 1937.

***** დ. გურამიშვილი, თხზ. აღ. ბარამიძისა და ს. იორდანიშვილის რედაქციით, თბ., 1931, გვ. 12; სტ. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი, თბ., 1943, გვ. 16.

***** ივ. ჯავახიშვილი, ტ. 1, თბ., 1979, გვ. 95.

ტერმინ „ბერის“ და კავკასიის იბერიის სახელწოდების ურთიერთკავშირის შესახებ გამოთქმულ განსხვავებულ მოსაზრებებთან ერთად აღსანიშნავია ნ. ბრეგადის მიერ ეთნოგრაფიული მასალის კვლევის ფონზე გამოთქმული თვალსაზრისი, რომელიც ეყრდნობა აგრარული დღესასწაულის ბერიკაობის ანალიზს. ყ. ერიაშვილს ბერი ერთ-ერთი უძველესი ქართველური ტომის სახელწოდებად მიაჩნია.⁷

ჩვენ ყურადღებას იპყრობს ბერის ის მნიშვნელობა, რომლის მიხედვითაც იგი „ცხვრის ბინას“ აღნიშნავს. ვითვალისწინებთ მზესთან ბერის კავშირსაც. ცხვართან ბერის დაკავშირება ეგებ შემთხვევითი არ იყოს, რამდენადაც ამ დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ხშირად თხის ან ცხვრის გამოსახულებით არის წარმოდგენილი, მათ განასახიერებს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია აგრეთვე, რომ მთიულურსა და გუდამაყრულ ახალი წლის ერთ-ერთ რიტუალში ასახული ბერის პერსონაჟი ზოგადქართულ ღვთაება ბოსელს უკავშირდება, რომელიც ცნობილია ბოსელი/ბოსლო/ბოსლას სახელით, სვანეთში – ბომბლა/ბამბლუ/ბებლუს ეპითეტით, ხოლო ქრისტიანობის ზეგავლენით ეს ღვთაება წმ. ბასილს დაუკავშირდა.⁸

სვანეთში ბომბლას ეპითეტით წარმოდგენილი ღვთაება ბოსელი მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების მეურნეობასთან არის დაკავშირებული. იგი სქესობრივი განაყოფიერების, საქონლისა და ადამიანთა გამრავლებისა და დოვლათიანობის უზენაესი მფარველია.⁹

როგორც ცნობილია, სიტყვა „ბოსელი“ შინაური ცხოველების სადგომია; ამასთან ერთად რიგი მასალების საფუძველზე ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, რომ „ღლეობა ბოსლობაში ასახული ღვთაება თავდაპირველად ცხოველური სახის არსება უნდა ყოფილიყო“, მსხვილფეხა რქოსანი ცხოველებიდან კი ქართველებში, მისი აზრით, გაღმერთებული უეჭველად ხარი იყო. ამასთან დაკავშირებით აღნიშნულია, რომ ჩვენამდე მოღწეული მსხვილფეხა შინაური ცხოველების კულტის გადმონაშთები ძირითადად მომდინარეობს ქართველი ხალხის ასტრალური რელიგიის მაღალი საფეხურიდან, რომელიც განვითარებულ მიწათმოქმედებასა და სოციალურ წყობილებას შეესაბამება.¹⁰ ამ საფეხურზე ღვთაება ბოსელიც მიწათმოქმედებასთან არის დაკავშირებული. მას, სხვა ასტრალურ ღვთაებათა მსგავსად, რომელთა წრეშიც არის მოქცეული, უკვე ანთროპომორფული სახე აქვს მიღებული. „ბოსლობასთან“ შედარებით აქ ეს ღვთაება უფრო რთულ მოქმედებაშია გამოხატული, ბევრად უფრო ფართო ფუნქციებით ხასიათდება და მისი მსახურების ფორმებიც უფრო მდიდარი და მრავალფეროვანია.

რადგან მთიულურ და გუდამაყრულ ახალი წლის რიტუალში ბერის პერსონაჟი ზოგადქართულ ღვთაება ბოსელს და ქრისტიანულ წმ. ბასილს უკავშირდება, ბუნებრივად დგება ბერიკაობის მონაწილე პერსონაჟის ბერის/ბერიკას/ბასილას/ბოსელის ურთიერთმიმართების საკითხი. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ისმება კითხვა: რას გამოსახავს ბერიკა, რომელი სახელი ან ეპითეტი

⁷ Н. А. Брегадзе, Очерки по агроэтнографии Грузии, Тб., 1982, გვ. 198-205 ყ. ერიაშვილი, ბერის ინსტიტუტისათვის საქართველოში „მაცნე“, 1987, №4, გვ. 131-134

⁸ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 98, 104

⁹ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 98, 115.

¹⁰ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 98, 104.

ცვლის მას და როგორ არის ეს ტერმინი იდენტურ პერსონაჟებთან დაკავშირებული?

ხევისურეთში ახალი წელი ხუთ დღეს გრძელდება: „წელიწად დღე“, „კუმეტ დღე“, „წინა შუადღე“, „უკანა შუადღე“, „გამცხადება“. აღნიშნული დღესასწაული იმართებოდა „კუმეტ“ დღეს, ასევე „უკანა შუადღეს“.¹¹ ორივე დღეს გამურული ბერიკა თხის სახით იყო წარმოდგენილი.

საინტერესო მასალაა დაცული თეთრი წყაროს რაიონში მცხოვრებ ბერძნებთან — ურუმებთან. ახალ წელს თხის სახით გამოსახული პირი ვასილის ანუ ბასილის სახელით იყო ცნობილი.¹² ლიტერატურაში ცნობილ მასალაზე დაყრდნობით ნ. ბრეგაძე ქართულ ყოფაში აღმოსავლეთ საქართველოს ბერძნებთან დადასტურებულ ტერმინს „ბასილი“/„ბასილას“, ძველ ბერძნულ „ბასილის“ და „ბასილას“ უდარებს. იგი მათ შორის ფონეტიკურთან ერთად სემანტიკურ მსგავსებასაც ხედავს.¹³ ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა იმერეთში დამოწმებული შემდეგი ფაქტი: საჩხერის რაიონის სოფელ არგვეთში ბერიკაობის დღესასწაულის მონაწილეთა მსვლელობის დროს ბერიკები მღეროდნენ: „შემოვდგი ფეხი თქვენს ეზოს, გწყალობდეთ წმინდა ვასილი“.¹⁴

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ რომელიმე ოჯახში მისვლის დროს ბერიკების მიერ შესრულებული მოქმედება, როგორც დღესასწაულის აღწერითი მასალიდან ვიცით, იმ ოჯახის დოვლათის, გამრავლებისა და ბედნიერების საწინდარი იყო, მაშინ ნათელი გახდება, დალოცვის ტექსტში რატომ არის ნახსენები „ვასილი“/„ბასილი“.

საყურადღებოა აგრეთვე სოფელ ქორდში ჩაწერილი მონათხრობი. ახალ წელს სახლში შემოსვლის დროს მეკვლე იტყვოდა:

„მე ვარ მეკვლე ბერიკაო, ხელ მიჭირავს ბევრი კაო,
ასი ქათამი გაზარდეთ, ასი — მისი ვარიკაო“.¹⁵

მთიულეთსა და გუდამაყარში მეკვლის მიერ შესრულებული „ბებერაის“ სიტყვიერი ფორმულაც ასეთივეა. როდესაც კაცი „ბებერაით“ შინ შედიოდა, კარებთან დაიძახებდა:

„ბერი მოდის ბერობითა, წინა მიეგებენითა,
ცხენ-აბჯარი ჩამოართვით, შინა დაპატიჟენითა“.

ამაზე შინ მყოფი ოჯახის დიასახლისი ან სხვა შეეკითხებოდა: „ბერი რასა ბრძანებსო“? ბერი უპასუხებდა: „პურსა პურიანობასა, წულსა წულიანობასა, საქონლის საქონლიანობასა, ცხვრისა ცხვრიანობასაო“¹⁶ და სხვ.

ჩვენთვის საყურადღებო საკითხის კვლევისათვის მნიშვნელოვანია აგრეთვე შემდეგი მასალა: რაჭაში ახალ წელს აცხობდნენ ასტრალური ნიშნებით გამოსა-

¹¹ ალ.ოჩიაური, რელიგია ბუდე-ხევისურეთში, უკანხადუ, M¹, 6, ხელნაწერი, გვ. 104-105.

¹² ჯ.რუხაძე, ძველი ქართული აგრარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი/ბერა, მსე, IX, თბ., 1957, გვ. 175.

¹³ Н.А.Брегадзе, Очерки по агроэтнографии Грузии, გვ. 175.

¹⁴ დ.ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური ..., გვ. 347.

¹⁵ ჯ.რუხაძე, ძველი ქართული ..., გვ.175.

¹⁶ ვ.ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 116.

სულ კაცის სახის ყველაზე დიდ კვერს „კაცა ბასილას“, რომელსაც „კერია-ბერია“/„კერია-ბერა“-ც ერქვა. ამავე დროს აცხობდნენ სხვა პატარა ბასილებსაც, რომელთაც „კაცა ბასილისაგან“ განარჩევდნენ. „კაცა ბასილას“ ჭირნახულის დოვლათიანობას, საქონლის გამრავლებას და მშვიდობიანი წელიწადის მობრუნებას შესთხოვდნენ.¹⁷

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ „კერია-ბერას“ იდენტურია „კერია“, რომელსაც სახნავში გასელის წინ აცხობდნენ. ხომ არ არის „ბერა“, როგორც ნაყოფიერების ღვთაების პერსონაჟი, კერასთან დაკავშირებული? კერიის სახელზე არსებული კვერების კერასთან ფიქსირება, როგორც ამას ადგილი აქვს რაჭაში, ცხადყოფს, რომ იგი არა მარტო ეპითეტია „ბერიისა“, არამედ ის ორგანულად მისგან მომდინარეობს და მათ საერთო წარმომავლობაზე მიუთითებს. შესაძლებელია, აქ ორი კულტის შერწყმის მაგალითიც გვქონდეს. საყურადღებოა, რომ კერიაზე, როგორც მისი სახელობის ქვაზე – კერაზე და ზემოთ აღნიშნულ რიტუალურ პურზე – „კერია-ბერაზე“ გამოსახული ასტრალური ორნამენტი, რომელიც მზის ემბლემას წარმოადგენს, ალორძინებისა და ნაყოფიერების სიმბოლოდ ითვლება. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ „ცხემლის ჭრის“ რიტუალი კერასთან, ხოლო გურული მასალის მიხედვით, საკალანდო „საბასილობო მამალი“ – „მამალუნა“ და „ცხემლის ჭრის“ მამალიც კერასთან არის დაკავშირებული და მათთვის განკუთვნილი ზეარაკი მამალია, მაშინ აღნიშნულ მოსაზრებას საფუძველი ეძებნება. როგორც ვხედავთ, „ბერი“ და „ბასილი“ ამ მონაცემებითაც ერთი წარმომავლობისანი არიან.

რიტუალში თხის სახით გამოსახული პირი ერთ შემთხვევაში ბერიკას, ხოლო მეორე შემთხვევაში „ბასილს“ განასახიერება; ამავე დროს „ბასილის კვერს“ „კერია-ბერა“ ერქვა და ბერიკები თავიანთ თავს წმ. ბასილთან აიგივებდნენ.¹⁸ უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ბერიკას და ყვენის თავსაბურავს, რომელიც კვანისაგან იყო დამზადებული, იმერეთში (საჩხერის რაიონი) „კვახაბერა“ ერქვა. ქრისტიანული ბასილას და ბერიკას მსგავსებას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ ბერიკა და სახალწლო რიტუალური პური „ბასილა“ მამრობითობის აღმნიშვნელი ასოთი იყო გამოსახული და ორივეს მიზანს მცენარეთა და ცხოველთა განაყოფიერებაზე ზემოქმედების მოხდენა წარმოადგენდა.¹⁹

თუ ლიტერატურაში უკვე დადგენილია ბერის უშუალო კავშირი ახალი წლის პერსონაჟ „ბომბლასთან“, ჩვენი მასალით ნათელი ხდება ისიც, რომ ასევე უშუალოდ ბერი/ბერა/ბეროლ/ბერიკა ქრისტიანულ გასილ/ბასილსაც უკავშირდება.

ამგვარად, ახალი წლის რიტუალში ფიქსირებული გვაქვს ბასილის, ბერის და ბერიკას ერთი და იგივე ფუნქცია, რაც, ერთი მხრივ, მხარს უჭერს ჩვენს მოსაზრებას ბერიისა და ბერიკას იგივეობის შესახებ, ხოლო მეორე მხრივ, მიუთითებს ბერ/ბერა/ბერიკა-ს და ბასილ/გასილის გენეტურ კავშირზე.

¹⁷ Г. Джапаридзе, Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев, СМОМПК, вып. 21, отд. 11, 1930, გვ. 108.

¹⁸ ახალი წლისა და საგაზაფხულო დღესასწაულის კავშირი ცნობილია აგრეთვე თრაკიელი დიონისეს და მესოპოტამიური თამუზის კულტში.

¹⁹ ბერიკასა და ბასილის გამოსახულებათა ფუნქციურ მსგავსებას რ. ბლაისშტაინერიც აღნიშნავს. Bleichsteiner R., დასახ. ნაშრ., გვ. 6.

ჩვენ აღვნიშნეთ თხისა და ცხვრის სახიანი ბერიკას არსებობა, ამასთანავე შევეცადეთ, გვეჩვენებინა ბერიკას უშუალო კავშირი ბასილთან და იმ პერსონაჟებთან, რომელნიც მოსავლიანობის, ადამიანისა და ცხოველთა ნაყოფიერება-გამრავლებისა, და საზოგადოდ, მათი კეთილდღეობის მფარველი ღვთაებები იყვნენ და მიუეთითეთ ამ პერსონაჟთა და ახალი წლის ბოსლასა და მისი ქრისტიანული ხანის მემკვიდრე ბასილის იგივეობაზე.

ეს კონკრეტული ფაქტები შესაძლებელია იმაზე მიუთითებდეს, რომ ღვთაება ბოსლა, ხარის კულტთან ერთად ქართველურ ტომებში არანაკლებ გაღმერთებული თხისა და ცხვრის კულტის ამსახველიც უნდა ყოფილიყო. ამას ეგებ ისიც ეხმიანებოდეს, რომ ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულში ბერიკას წარმოდგენდა არა მხოლოდ „თხა“ ან „ცხვარი“, არამედ „ხარი“, „ბუღა“, „ლორი“ და სხვ., ისევე როგორც ბასილი/ვასილი ერქვა არა ერთი სახის კვერს, არამედ ზოგჯერ ახალ წელს გამომცხვარ სხვა რიტუალურ კვერებსაც.²⁰ მოზღოკელ ოსებთან ასეთივე ცნობა დადასტურებული აქვს ი. ეგოროვს.²¹

ამ საკითხის კვლევისათვის საყურადღებოა ისიც, რომ „ბერა“ ცხვრის საწველელის სახელწოდებაა. გასათვალისწინებელია, რომ „დაბადებაში“ ნახსენები „ბოსელი“ ცხვართა სადგომ ბინად არის მიჩნეული: „გამოგიყვანე შენ ბოსლისა მისგან სამწყსოთა მათგან ცხოვართაჲსა და გყავ შენ წინამძღვარ ერისა მის ჩემისა იმწლისა“ (მეფეთა 7,8 ოშკ.)

ბიბლიის რუსულ ვარიანტში ეს ადგილი ასე იკითხება: „... я взял тебя от стада овец, чтобы ты был вождем народа моего, Израиля“. ბერძნულ ბიბლიაში კი აქ აღნიშნული „ცხოვართაჲსა“ – οвец–πρόβατον, τόν სახელითაა ცნობილი. პაპეს „ლექსიკონის“ თანახმად, ეს სიტყვა თავდაპირველად ყოველგვარ ოთხფეხს აღნიშნავდა. ბერძენი მწერლების თხზულებებში (მაგ. პლატონთან, ქსენოფონტთან, დემოსთენესთან, პლუტარქესთან) დაპირისპირებულია βίονς και πρόβατα (ე. ი. ძროხა და ცხვარი).

ზემოაღნიშნული მასალის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ბოსლას კულტში მოცემულია ცხოველთა ცალკეული სახელები, რომლებიც ღვთაება ბოსლას ძირითად თვისებას ასახავს. ამათაგან ზოგი ხარის გამომსახველია, ზოგი ცხვრისა, თხისა და ა. შ.

თხის კულტის არსებობაზე უნდა მიუთითებდეს ის გარემოება, რომ ქართველთა უძველეს ღმერთად ცნობილია ბოჩი: „სრულიად ივერიელთა ჰყავთ უძველესთა შინა დროთა უპირატეს ღმერთად ბოჩი“;²² რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი „ოჩოკოჩის“, „თხა-კაცს“ – „ოჩოს“ და ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ ნათარგმნ VI მსოფლიო კრების კანონებში მოყვანილ „ბოჩის“ უკავშირებს, რომელთანაც დიონისეც არის ნახსენები: „სახელის დებანი იგი საწარმართოთა კერპთან,

²⁰ ოსეთში ახალ წელს სამი ნახევარმთვარისებური ბასილა კვერი ცხვებოდა – საქონლის, ოჯახისა და ადამიანის საკეთილდღეოდ. З.Д.Гаглоева, Составные элементы праздника “Ног бон”, ИЮОНИИ, вып. IX, 1958.

²¹ У осетин в Моздоке перед новым годом “Хозяйка каждого... дома печет из пшеничной муки... фигуры подобные барану, корове, лошади и тому подобным животным и птицам. Эти фигуры называются – “Басила/Васила”. И.М.Егоров, Особые пироги и хлеба, СМОНПР, 1909, №40, от. II, გვ. 1-8.

²² თეიმურაზ ბატონიშვილი, ისტორია ქმნილი საქართველოს მეატამეტის მეფის გიორგის-ძის თეიმურაზისაგან, თბ., 1948, გვ. 83-84.

რწინი მათ ლთდ შერაცხნეს რწინიჲე მამათა და რწინიჲე დედათა სრულიად მოისპენ დიოს, ანუ აპოლოს, ანუ არტემის ანუ ბოჩი და გაცი და ბადაგონ და არმაზ ანუ რომელ იგი წინესასა ყურძნისასა ბილწისა მის დიონისეს სახელს იტყვიან.²³

„ოჩი“, როგორც ივ. ჯავახიშვილი არკვევს, წარმოდგენილია ვაცისაგან. „ვა“ მარცვლის ქართული ფონეტიკის კანონების მიხედვით „ო“-დ ქცევის წყალობით და „ც“-ანის „ჩ“-ინით შენაცვლებით. „ოჩის“ წინა ფორმად ივ. ჯავახიშვილს „ვაჩი“ მიაჩნია, ზემოთ დასახელებული „ბოჩი“ კი – „ოჩისა“ და „ოჩის“ მონათესავე სიტყვად. „ბოჩი“, როგორც აღნიშნული იყო, ჭანურად მამალ ცხვარს ნიშნავს. ამ შემთხვევაში, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, საქმე გვაქვს მეორეულ ფონეტიკურ მოვლენასთან, როცა „ბ“ პირველადი „ვ“-ინის შენაცვლებას უნდა წარმოადგენდეს, „ოჩოკოჩი“ კი „ვაც-კაცს“, ანუ იმ ზღაპრულ არსებას და ღვთაებას, რომლის სხეულის ერთი ნაწილი მამალი თხისაა.²⁴ ი. ყიფშიძის განმარტებით, „ოჩი“ მეგრულად თხას, ე. ი. ვაცს ნიშნავს.²⁵

გვალვა-ღელგმის დროს თხის შეწირვისა და ფიტულთან დაკავშირებულ რიტუალს სამეგრელოში „ოჩოკოჩის“ რწმენასთანა აქვს საერთო. საყურადღებოა აგრეთვე, რომ ამავე დღესასწაულს ხევში „ვაჩილობას“ ეძახიან.²⁶ როგორც ჩანს, ყოფაშიც ვადასტურებთ „ვაცისა“ და „ოჩის“ საერთო წარმომავლობას, რაც ოსებში „ბოსელ-ბოსლას“ „ვაცილას“ სახელწოდებით არსებობის საფუძველია.

თხის კულტის სიძველეზე მასალის ძიებამ ჩვენ კიდევ ერთ საყურადღებო თანხვედრაზე მიგვაქცევინა ყურადღება. „ბოსელ-ბოსლას“ და „ვაცილას“ საერთო წარმომავლობასთან ერთად ირკვევა „ვაცილას“ თხასთან კავშირი, რაც ბერიაკა-ბასილას და ბოსელ-ბოსლას კავშირზედაც უნდა მიუთითებდეს.²⁷

ასე რომ, რიტუალური მასალა, კულტმსახურების წესები და ღვთაებათა ცხოველური აქსესუარები ცხადყოფენ, რომ ბერიაკა-ბერიაკა ზოომორფული სახით თხასა და ცხვარს განასახიერებდა, ამასთანავე, იგი დაკავშირებული ჩანს შინაურ ცხოველთა ღვთაება ბოსელთან. ამ წარმოდგენათა ნაკვალევი ასახულია ქართველური და კავკასიური ენების იმ მონაცემებში, რომლებიც „ბერ“-ის მნიშვნელობათა სპექტრით არის წარმოდგენილი. თანამედროვე ქართულში გავრცელებული მნიშვნელობა ტერმინ „ბერ“-ისა ითავსებს აგრეთვე ასაკოვანი კაცის, თავკაცის მნიშვნელობას. მისგანვეა მიღებული ტერმინი „ბებერი“. მ. ანდრონიკაშვილის აზრით, ტერმინი „ბერ“-ი საშუალო სპარსულიდან არის შემოსული, სადაც ის ხნიერს, მოხუცს, რელიგიური სექტის დამაარსებელს, ხოლო ახალ სპარსულში წმინდანს, ქურუმს, მღვდელს აღნიშნავს.²⁸ ასე რომ, ამ ტერმინს, როგორც ქართულში, ისე ირანულ ენებში სარწმუნოებრივი ასპექტით მიუღია

²³ ივ.ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, ტფ., 1928, გვ. 80.

²⁴ ივ.ჯავახიშვილი, იქვე.

²⁵ И. Кипишидзе, Грамматика Мингрельского (Иверского) языка, СПб., 1914, გვ.201.; შდრ. ნ.აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1977, გვ.44-50.

²⁶ ვ.ითონიშვილი, ხენათესვა ხევში, თსუ სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების კრებული, თბ., 1953, VI, გვ. 204.

²⁷ ჯ.რუხაძე, ძველი ქართული..., გვ. 177-178.

²⁸ მ.ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ქართულ-ირანული ენობრივი ურთიერთობიდან, თბ., 1966, გვ. 293.

განვითარება. ქართველურ და კავკასიურ ენებში ტერმინი „ბერი“ ასეთი (მოხუცის) მნიშვნელობით არ დასტურდება. ამიტომ საფიქრებელია, რომ „ბერი“ მოხუცის (თავკაცისა და ა.შ.) მნიშვნელობით, მართლაც, სპარსულიდან არის შემოსული, ხოლო შემდგომ ადგილობრივ ნიადაგზე მოუღია საკულტო ხასიათი.

ზემოხსენებულ ტერმინებთან მიმართებაში საყურადღებოა აგრეთვე მოსაზრება, რომელიც ტერმინ „ბერს“ და მისი გაორმაგებით მიღებულ ტერმინს – „ბებერს“ ეხება. აღნიშნული ტერმინი, ი. სურგულაძის აზრით, უპირველესად უხუცესს, უფროსს, უფლებრივი უპირატესობით აღჭურვილ პირს აღნიშნავდა, რაზეც მეტყველებს ტერმინები „ხვეისბერი“, „ქალაქის ბერნი“²⁹ და სხვ. „ბერი“, ამასთანავე, უფლის რელიგიური მნიშვნელობის წინარე თუ პარალელურ ცნებად არის მიჩნეული. უმაღლესი ღვთაებრივი რანგის აღსანიშნავად ქართულმა ენამ ტერმინი „უფალი“³⁰ შემოინახა, ხოლო ტერმინმა „ბერმა“ უფრო ასაკობრივი და სოციალური მნიშვნელობა შეინარჩუნა. ამის საილუსტრაციოდ მოყვანილია ხალხური დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟის სახელის მომდევნო ვერსიები, რომელთაც გარკვეული დროიდან კეისარი, ხოლო მოგვიანებით კი ყვენი ერქვა. ამ სახელებში გამოხატულია პერსონაჟის უმაღლესი ტიტულისაკენ მისწრაფება. კეისარი და ყვენი დღესასწაულში ბერის მემკვიდრეებად და საწყისი იდეის განვითარებად გვევლინებიან.³¹

აღნიშნულ მოსაზრებასთან დაკავშირებით საინტერესოა, რომ ყვენის პარალელურ ტერმინად ნეფმ/მეფეც იხმარება, რომელიც დღესასწაულში ნაყოფიერების ძალას განაგებს³².

²⁹ ი. სურგულაძე, არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში, მსე. XXI, თბ., 1981, გვ. 117-118.

³⁰ მთაში ხუცესს ამავე მნიშვნელობის ტერმინები „ხვეისბერი“, „დეკანოზი“ და „ხელოსანი“ ცვლიდა, ხოლო ხელოსანთა მაგიერად ასევე ხმარობენ ტერმინებს „წმინდა კაცები/ქელ-წმინდა“, „კაცები/ხელ-კაცები/გამძღო“ (პირაქეთ ხვესურეთი). აღ. ოჩიაური, რელიგია ბუდე ხვესურეთის და შატილის თემში, ხელნაწერი, 1940, გვ. 727. ე. ბარდაველიძე, მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მომეობის ინსტიტუტი), „მაცნე“, №3, თბ., 1971, გვ. 71-72.

წმინდა კაცები ზოგადი მოვლენაა ძეგლებრძულ-რომაულ და აღმოსავლურ სამყაროში (სადაც მეფის, როგორც მთავარი ქურუმის ხელისუფლებაც კი კანონდება) და ასევე უცხო არ არის წარმართული სომხეთისათვის, სადაც შესაბამისი ტერმინიც არსებობს – „დიუც აზნ“, რაც ნიშნავს ღვთაებრივი წარმოშობის კაცს. „ნახევარღვთაებას“. Н. Эмиш, Очерки религии и верования языческих армян, М., 1864, გვ. 53.

³¹ В. В. Иванов, Происхождение и история хеттского термина „рапки“ и „собраише“, ВДИ, 1957, №4, გვ. 78; ი. სურგულაძე, არქაული ელემენტები... გვ. 117-118.

³² იმერეთში თემის გამგებლობა სასულიერო ხასიათს ატარებდა. თემის უფროსად, ჩვეულებრივ, საეღრის დეკანოზი ან ხუცესი ითვლებოდა. ამათ გარდა თემს მოხელე-ხელოსანიც ჰყავდა. თ. ბერაძე, სასოფლო თემი იმერეთის სამეფოში, სმამ, ტ. 81, №1, 1976, გვ. 225-226.

არც ზ. ალექსიძე და გ. მაჭავარიანი არ გამორიცხავენ, რომ „ხუცესების ეპოქაში“ ხუცესი (ს. ქართვ. ლ. 3-უ-ც-ე (3-უ-ც-ა), სავარაუდოა, კულტის მსახურის ფუნქციებსაც ითავსებდა და ერთდროულად „ტომის ბელადსა“ და „ქურუმს“ აღნიშნავდა. ზ. ალექსიძე, გ. მაჭავარიანი, უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები, თსუ „მროშები“, ტ. 127, 1969, გვ. 383; შდრ. თ. ბერაძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 225.

ჯ. რუხაძე, სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესო ნიღბები, მსე, VII, თბ., 1955, გვ. 191; ი. სურგულაძე, ერთი საქორწილო წესის მითოსური და

ვფიქრობთ, რომ პერსონაჟი ბერი/ბერა/ბეროლი/ყვენი/ბასილი/გასილი/ბერი-კა ისევე, როგორც ნეფე/მეფე ერთი და იმავე პირის სახელებია. ბერი, როგორც მეფე/ნეფე, მის მაღალ სოციალურ და რელიგიურ რანგზე მიუთითებს. ის სოციალური იერარქიის თავში მდგომია, როგორც ღვთაებრივი ძალაუფლების მქონე პირი, რომელიც ნაყოფიერების ძალებსაც განაგებს. ჩანს, ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა არ შეჩერებულა სოციალური ტერმინის დონეზე, იგი შეიძლება მივიჩნიოთ მეორეული, ხელახალი ინტერპრეტაციის შედეგად წარმოქმნილ ცნებად.

ზემოთ აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე შეიძლება შევნიშნოთ, რომ დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ნაყოფიერების ღვთაებად იგულისხმება. ამ მონაცემებს მხარს უჭერს ისიც, რომ მისი თავსაბურავის ნაირსახეობაა ცნობილი. ჩანს, ქედს, ქედნილებს, სამკაულებსა და „მეფის“ ტიტულს შორის რაღაც შინაგანი კავშირი არსებობს. საგულისხმოა, რომ ასეთი მოსართავეები მხოლოდ ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულშია დადასტურებული. დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირი „მეფის“ ტიტულის მატარებელია, ღვთაებასთან წილნაყარი საკრალური პირია, რომელსაც გამორჩეული მდგომარეობა აქვს მოპოვებული და შესაფერისი უფლებითა და პატივით სარგებლობს. წარმოდგენილი მასალის საფუძველზე ჩანს ტერმინ „ბერის“ რამდენიმე მნიშვნელობა:

ქართულ ენაში „ბერი“ უპირველესი მნიშვნელობით აღნიშნავს: 1.ასაკოვანს, ბებერს – მოხუცს, მეთაურს („ბერნი ქალაქისანი“); 2.სასულიერო პირს, შეესაბამება ბერძნულ „მონაზონს“; 3.შვილს; 4.ნაგებობას; 5.დიდ ცერა თითს (ბერა თითს; დიდ დედას (დიდედას)/ბერდედას (ხევს.).

ყველა ამ მნიშვნელობიდან „ბერი“/„ბერიკასათვის“ შესაბამისობები უნდა ვეძებოთ ისეთ ასპექტში, რომელშიც ტერმინი დატვირთულია საკულტო-რელიგიური და სოციალური მნიშვნელობებით.

ამრიგად, ვფიქრობთ, რომ ბერიკაობა-ყვენობის მთავარი ითიფალური პერსონაჟი „ბერ/ბერიკა“ ეპითეტია საქონლის, ადამიანთა გამრავლების, მოსავლიანობისათვის განკუთვნილი ვეგეტაციური, ქთონური და სოლარული ღვთაებისა, მათ ფუნქციებს ითავსებს და განხილული უნდა იყოს ამ ძალებთან გარკვეულ მიმართებაში.

სოციალური ბუნებისათვის („მეფის განადირების“ ანალიზის ცდა), „მაცნე“, ისტორიის სერია, თბ., 1989, I. გვ. 30-47).

თავი მესამე

საკულტო ნიღბები

ნიღბების საკითხი ქართული ეთნოლოგიის უადრესად რთულ პრობლემათა წრეს განეკუთვნება. ეს პრობლემა ადრევე იდგა ქართველ მეცნიერთა წინაშე და დღესაც შესწავლის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ობიექტს წარმოადგენს.

ტერმინი „ნიღაბი“ არაბული წარმოშობისაა და ქალის სახის საბურველს აღნიშნავს.

საბას ლექსიკონში „ნიღაბი“ არ გვხვდება. ქართულ წერილობით ძეგლებში ნიღაბი ან მისი შესატყვისი ტერმინი ნახსენები არ არის.

ნიღბის შესატყვისია ინდოევროპულ და ურალურ-ალათაურ ენებში გავრცელებული ტერმინი „მასკა“, რომელიც ქართულშიც დასტურდება.

კ. კეკელიძე „მასკის“ შესახებ აღნიშნავს: „ჩვენ არ ვიცით, რა ეწოდება ცხოველთა ნიღაბს ან „მასკარადს“ უძველეს ხანაში. მეშვიდე საუკუნეში, არაბთა ბატონობის დამყარებიდან, მის აღსანიშნავად სიტყვა „მასხარა“ უნდა შემოსულიყო... მასხარა მართლაც არაბული სიტყვაა, რაც ნიშნავს სიცილს, დაცინვას, გამოჯავრებას. ამ არაბული სიტყვიდანაა წარმომდგარი არა მარტო ქართული „მასხარა“, არამედ „მასკარადის“ – „შენიღბვის“ – სახელწოდება სხვადასხვა ენაზე, მაგალითად, საშუალო ბერძნული μασκαράς, ახალი ბერძნული μασκαράς, პოლონური maskara, ჩეხური maskara, რუმინულ-სერბულ-ხორვატულ-უკრაინული და თურქული mascara.¹

ქართლსა და კახეთში ნიღბის აღმნიშვნელია „მამკარაღი“, „ნიღაბი“, „ბერიკო“ და „პარიკი“. იმერეთში ნიღაბს „კვახაბერას“ ეძახიან.

ნიღბები ყოფის მონაცემებით – მასალისა და გამოსახულების მიხედვით შემდეგნაირად ჯგუფდება.

მასალის მიხედვით: თხის ან ცხვრის ტყავის ნიღაბი, რომელიმე ცხოველის თავის ქალის ნიღაბი (რომელიც ზოგჯერ თავსაბურავიც არის), ნაბდის ნიღაბი, კვახის – გოგრის ნიღაბი (კვახაბერა), ბლის ხის კანის ნიღაბი, მუყაოს ან ქაღალდის ნიღაბი, გახამებული ქსოვილის ნიღაბი.

გამოსახულების მიხედვით: ანთროპომორფული და ზომომორფული. პირველს განეკუთვნება ადამიანის გამომსახველი ნიღაბი, მეორეს კი – ცხვრის, თხის, კუროს, ღორისა და სხვა ნიღბები.²

ნიღბების შესახებ არსებული წერილობითი წყაროები და სათანადო არქეოლოგიური მონაცემები კვლევა-ძიების ერთ-ერთ უმთავრეს საგანს წარმოადგენს, რადგანაც მათში თაობათა მეხსიერებაში შემონახული რეალურად მომხდარი მოვლენები და საკრალური ყოფა აღბეჭდილი.

ნიღბების შესწავლაში გარკვეული წვლილი შეიტანა არქეოლოგიურმა მონაპოვარმა. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა მცხეთა-სამთავროს გათხრების

¹ კ. კეკელიძე, გართობა-სანახაობათა ..., გვ. 157-158.

² ნიღბების შესახებ დიდალი ლიტერატურა არსებობს. მათში მოცემულია ნიღბების კლასიფიკაცია, განხილულია მათი გავრცელება-წარმოშობა და მნიშვნელობა (ს. კუზნეცოვი, ლ. დალი, რ. ანდრე, ა. ლუტცი, დ. კოროპჩევსკი). ამასთანავე, რელიგიის ისტორიის ძირითად საკითხებთან ერთად შესწავლილია ნიღბის კონკრეტული სახეები – გ. შურცი, ნ. ხარუზინი, კლინგბაილი, ი. ლურიე, რ. ბლაიხშტაინერი.

დროს აღმოჩენილი სარტყელი, რომელზედაც გამოსახული მხეცის ნიღბოსანი მონადირე ივ. ჯაგაზიშვილს ნადირობის ღვთაებად მიაჩნია.³ სარტყელი ორ ფრიზადაა გაყოფილი. პირველ ფრიზზე ნადირობაა ასახული, მეორეზე კი — ნადირობა და საყოფაცხოვრებო სცენები, რომლებზედაც წარმოდგენილია განაყოფიერების აქტი. ფრიზზე გამოსახული პირები სტილიზებულნი არიან და ნიღბები უკეთიათ. არქეოლოგი ალ. კალანდაძე სამარხს ძვ. წ. IX-VIII საუკუნეებით ათარიღებს და ქამრის ფრიზულ გამოსახულებას „მელიაჲ ტულეფიაჲს“ საკულტო სცენად მიიჩნევს.⁴

მეტად საყურადღებოა თრიალეთში აღმოჩენილ ვერცხლის სასმისზე გამოხატული კომპოზიცია. აქ ჩანს 23 არსება, რომელთაც უკეთიათ ცხოველური ნიღბები და აცვიათ ტუნიკები.

თრიალეთის თასის ერთობლივმა კვლევამ სასმისის კომპოზიციის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია, რაზედაც ნაშრომის შესავალ ნაწილშიც გვქონდა საუბარი.

ა. აფაქიძის აზრით, თასზე საკულტო პროცესიაა გამოხატული, ოცდასამი ნიღბოსანი სასმისებით ხელში მიემართება ასევე ნიღბოსანი ქურუმისა თუ ღვთაებისაკენ, რომელიც მალალ სავარძელში ზის. მის წინ სამსხვერპლოა, რომელსაც გვერდით ორი შესაწირავი ცხოველი უდგას, უკან კი სიცოცხლის ხეა გამოხატული. საკულტო პროცესის ოცდასამივე მონაწილე სავსებით ერთნაირად არის გამოწყობილი: თავზე უკეთიათ მგლის პირდაღებული ნიღაბი, ტანზე — მელის კული.⁵

ბოლო წლების არქეოლოგიურმა გათხრებმა დაგვანახვა, რომ თრიალეთური კულტურის გავრცელების არეალი გაცილებით ფართო იყო. ამ კულტურის შესწავლამ დამატებითი არგუმენტები შესძინა დ. ჯანელიძის მიერ ადრე გამოთქმულ მოსაზრებას ხალხური სანახაობების გენეზისისა და თავისებურებათა შესახებ. მეცნიერის აზრით, თასის სიუჟეტი თვითმყოფადია და თავის საწყისს წინარე ხანის საერთო ქართველურ კულტურაში პოულობს. იგი ეგეოსურ კულტურასთან კავშირისა და ურთიერთობის კვალს ატარებს და არ გამორიცხავს მისი ზოგიერთი ელემენტის სხვა ქვეყნიდან შეთვისებას.⁶

არქეოლოგიური მასალა ნიღბის შესახებ თრიალეთის მიმდებარე წინწყაროს სამარხეულ კომპლექსს განეკუთვნება, რომელიც აქემენიდთა ეპოქით არის დათარიღებული. აქ ყურადღებას იქცევს მიცვალებულის ბაგეებსა და თვალებზე დასაფარებელი ოქროს ფურცლისაგან გამოჭრილი, ორნამენტირებული ფირფიტები. მიცვალებულისათვის განკუთვნილი მთლიანი ნიღაბი ცნობილია კვიპროსისა და მიკენის კულტურაშიც.⁷

³ ივ. ჯაგაზიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, ტფ., 1928, გვ. 16.

⁴ ცნობა მოგვაწოდა აწ განსუენებულმა არქეოლოგმა ალ. კალანდაძემ (სამთავროს მასალები, ორმო სამარხი №276, სარტყელი №5845).

⁵ ან. აფაქიძე, საბჭოთა არქეოლოგიის განვითარების ნახევარსაუკუნოვანი გზა, თბ., 1961, გვ. 62.

⁶ დ. ჯანელიძე, თრიალეთის სახილველი, თურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, 1981, №2. გვ. 87.

⁷ Б. А. Куфтин, დასახ. ნაშრ., გვ. 39.

ნიღბებთან დაკავშირებით საყურადღებოა ჩრდილო კავკასიაში ნანახი ძეგლის ნიღბის მოდელი.⁸

თრიალეთში, სოფელ სანთას მახლობლად, ნაპოვნია აგრეთვე სარტყელი, რომელზედაც ნიღბოსან მონადირეთა ნადირობის სცენაა წარმოდგენილი.⁹ ძვ. წ. მეორე ათასწლეულის მეორე ნახევრით არის დათარიღებული მელილელის (სოფელ მელაანის მახლობლად) პირველი სამლოცველო ხატის ძეგლები. აქ აღმოჩენილ სკულპტურულ გამოსახულებათა შორის არის ნიღბოსანი ვერძისთავიანი მოცეკვავე ქალების თიხის ქანდაკებები და ნიღბოსანი შიშველი ქალის ბრინჯაოს ფიგურა.¹⁰

1942 წელს ურეკში აღმოჩნდა ცილინდრული ფორმის მინისებრი პასტის მძივი, რომელზედაც ადამიანის ოთხპირი ნიღაბია გამოსახული. ეს მძივი მსგავსებას პოულობს სტეფანწმინდამი აღმოჩენილ maskenperlen-თან. ასეთ მძივს ა. მ. ტალგრენი პირველი ათასწლეულის პირველი ნახევრით ათარიღებს. ბ. კუფტინი ამ ტიპის მძივს ეგვიპტურად მიიჩნევს და ძვ. წ. VI საუკუნის შუა ხანებს მიაკუთვნებს. ა. აფაქიძეს ეს დათარიღება მთლად მართებულად არ მიაჩნია, რადგან იგი არ იძლევა ყაზბეგის ნიღბისებრი და მოზაიკური მძივების ახ. წ. II-III საუკუნეებით დათარიღების შესაძლებლობას. მისი აზრით, როგორც ა. მ. ტალგრენი, ასევე ბ. კუფტინი სცილდებიან ურეკის მასალათა ასაკს 1000-1500 წლით. ავტორი თვლის, რომ ნიღბისებრი მძივი იყო ავგაროზი, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და ამ გზით მოხვდა სამარხში.¹¹

სადღეისოდ გამოკვლეული არქეოლოგიური მასალიდან ჩანს, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე ნიღბების გამოსახულება უძველეს დროში ყოფილა ცნობილი. უფლისციხის „ბამბებსში“ (უფლისციხის მოსახლეობა „ბამბებს“ ეძახის დასავლეთით მდებარე მიდამოს – ნამოსახლარს) აღმოჩენილი თიხის მეჩანგის ნიღბიანი ქანდაკება, რომელიც ახლოს დგას ყაზბეგის ქანდაკებასთან, ძვ. წ. VII-VI სს. მიჯნით თარიღდება და ამ ხანის ქართლის (იბერიის) სახვითი ხელოვნების ერთ-ერთი საყურადღებო ძეგლია. ნამოსახლარი, რომლის ერთ-ერთი ნაგებობაც იყო ნახსენები, ავტორის აზრით, ძვ. წ. III-II საუკუნისაა.¹²

საყურადღებოა ვანის დიონისეს წრის ღვთაებების გამოსახულებანი და დიონისეს ტერაკოტული ნიღბები (ძვ. წ. II-I საუკუნეები), რომლებიც უდავოდ დიონისეს კულტის არსებობაზე მიუთითებს და იმაზე მეტყველებს, რომ ანტიკურ კოლხეთში დიონისეს სახელობის მისტერიები იმართებოდა და ის დღესასწაულიც არსებობდა, სადაც მის მსგავს ნიღბებს იყენებდნენ.¹³



სურ. 4

⁸ МАК, VIII, გვ. 314.

⁹ Б. А. Куфтин, დასახ. ნაშრ., გვ. 51, ტაბ. XXV.

¹⁰ კ. ფიცხელაური, ახალი არქეოლოგიური აღმოჩენები, გაზ. „კომუნისტი“, 1967, № 34. მისივე, აღმოსავლეთ საქართველოს ტომების ისტორიის ძირითადი პრობლემები ძვ. წ. XV-XVII სს., თბ., 1973, გვ. 115, ტაბ. XIV.

¹¹ ან. აფაქიძე, გვიანანტიკური ხანის არქეოლოგიური ძეგლები ურეკიდან, სსმ, XIV, 1947, გვ. 105-110.

¹² დ. ხახუტაიშვილი, კლდეში ნაკვეთი ქალაქი, თბ., 1965, გვ. 40; დ. ხახუტაიშვილი, უფლისციხე 1, თბ., 1964, გვ. 74-75.

¹³ კ. რამიშვილი, ტერაკოტები ვანიდან, ვანი II, თბ., 1976, გვ. 200-202.

სარკინეს ქანდაკებანი და ტერაკოტული ნიღბები ძვ. წ. II საუკუნეს განეკუთვნება.¹⁴

მეორე საუკუნისა ძალისის ნაქალაქარის ტაძრის მოზაიკური იატაკი, რომელზედაც დიონისეს კულტთან დაკავშირებული მოტივებია გამოსახული.¹⁵

თერჯოლაში შემთხვევით ნახეს მალალი ხარისხის ოქროს ბეჭედი, რომლის მინის თვალზე ქალისა და კაცის ნიღაბი არის გამოსახული. იგი თეატრალურ ნიღაბად არის მიჩნეული და ახ. წ. IV-V საუკუნეებს განეკუთვნება.¹⁶

როგორც აღნიშნული იყო, ნიღბების შესახებ მონაცემებს ძველ წყაროებშიც ვხვდებით. XVII საუკუნის მწერლობის ქართულ ძეგლში „სიბილიანში“ აღნიშნულია „...ერთს შემოსეს სპილოს ტყავი და მეორეს მარტორქისა, ... მეცამეტეს ბაბრი ეცვა, მეთოთხმეტე დათვიდა ზის, მეთხუთმეტე ქურციკში ზის“... გართობის ეს სახე დიონისე-ბახუსისა და დემეტრას კულტს უკავშირდება, რომლის ანარეკლსაც კ. კეკელიძე ბერეკობაში ხედავს.¹⁷

„დათვთა თამაში“ X-XI სს. ეფთვიმე მთაწმიდელს (955-1028) და არსენ იყალთოელს აქვთ მოხსენიებული.¹⁸

ნიღბოსანთა შესახებ იოანე ბაგრატიონი წერს: „...სომეხნი უმფრო ჩვენ მსგავსად თამაშობენ, აგრეთვე დროსა მეფის ძეთ ქორწინებისას, ანუ დიდისა მხიარულებისა საქმისასა რისთვისმე, სომეხნი შეიყრებოდნენ ასნაფისა ხალხნი და ხეებსა გაიკრავდნენ ტანზედ და ჩითებს გადაიფარებდნენ, ცხენით თავსა და კისერს ხისგან გააკეთებდნენ და შემოახვევდნენ რასმე, დაჰკიდებდნენ წვრილს ზანზალაკთ, და ესრეთ ითამაშებდნენ მრავალნი“.¹⁹

ნიღბებს ვხვდებით აგრეთვე ძველი აღმოსავლეთისა და ანტიკური ქვეყნების რელიგიურ დღესასწაულთა უმრავლესობაში, სადაც ისინი ამა თუ იმ ღვთაების აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენენ; ზენჯერლის ძეგლზე გამოხატულია ცხენზე მჯდომი მხედარი, რომელსაც მარცხენა ხელში თავისი ნიღაბი უჭირავს.²⁰ რელიგიური ცერემონიების დროს ნიღბებს შუშერულ ეპოქაშიც იკეთებდნენ.²¹ ოსირისის მისტერიების შესრულების დროს, ღვთაების განსახიერების მიზნით, ნიღბებს ეგვიპტელი მოგვებიც ატარებდნენ.²²

ეთნოგრაფიულ მონაპოვრებში ნიღბების შესახებ საკმაოდ ღირებული მასალაა დაუნჯებული, რომელიც უამრავი დეტალით ავსებს ჩვენს ცოდნას საქართველოს ისტორიასა და კულტურაზე. ალბათ, არსებობს უწყვეტი ჯაჭვი რელიგიური თუ სხვა სახის წეს-ჩვეულებების შესრულებისა, რომლებიც თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. მაგრამ რამდენად სწორია, რომ ჩვენამდე მოღწეულ

¹⁴ А. А. Бохочадзе, Настакиси, Саркине, Дзалиси. Города Ибернии Античной эпохи, Краткие сообщения, 151, Тб., 1977, გვ. 98.

¹⁵ ა. ბოხოჩაძე, არქეოლოგიური გათხრები ალაიანსა და ძალისში, თბ., 1981, გვ. 89.

¹⁶ ნ. კილაძე, თერჯოლის არქეოლოგიური ექსპედიციის ანგარიში, ზელნაწერი, 1952.

¹⁷ კ. კეკელიძე, გართობა-სანახაობათა ..., გვ. 157-158; შდრ. Д. Ж. И. Ониани, Из истории древнейших верований грузин (Сванский цикл праздников "Мурквამоба-квириаоба"), автореферат, Тб., 1969, გვ. 14.

¹⁸ ტ. რუხაძე, ძველი ქართული თეატრი ..., გვ. 31-32.

¹⁹ იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, გვ. 213.

²⁰ Ж. Контено и проф. А. Захаров, Хетты и Хеттская культура, М.-Л., 1929, გვ. 84.

²¹ Ж. Контено и проф. А. Захаров, დასახ. ნაშრ., გვ. 84-85.

²² И. М. Лурье, Элементы животного эпоса, ТОИКИВ, 1930, გვ. 85.

ეთნოგრაფიულ მასალაში დავინახოთ უძველესი დროის ტრადიციის რეალური საფუძველი? ეთნოგრაფებს ხელთ გვაქვს დიდი მემკვიდრეობა, სადაც სადღესო-დაც კი ცოცხლად არის შემონახული ზოგიერთი ძირითადი მოვლენა, გვხვდება ახალი და უცნობი მასალაც, რომელიც ნაწილობრივ აუხსნელი და შეუსწავლელია. ასე გაცნობიერდა არა მარტო ნიღბების, არამედ ტყავაუჭის, თავსაბურავის, სამკაულების, ფალიკური საგნებისა და სხვა რიტუალების შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები, რომელთაც ქვემოთ შევეხებით.

ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტს საწესო ნიღბები წარმოადგენს. ამ დღესასწაულებში მონაწილე პერსონაჟთა ნიღბების როგორც გარეგნული, ასევე ფუნქციური მხარეების განხილვა მრავალ საყურადღებო მომენტს ავლენს; გარდა ამისა, მათი შესწავლა აგრარული საკულტო ნიღბების განვითარების ისტორიისათვის თვალის მიდევნების საშუალებასაც იძლევა.

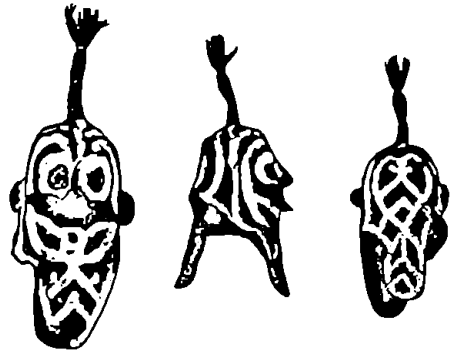
ნიღბი მცირე აზიისა და კავკასიის ხალხთა უძველეს წარმოდგენებში ნაყოფიერების სიმბოლოა. მისი დაკავშირება ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულთან უნდა მეტყველებდეს ნაყოფიერების კულტის დიდ მნიშვნელობაზე ამ დღესასწაულში.

აგრარულ კულტებთან დაკავშირებული ნიღბები ცნობილია ჩრდილო კავკასიის ხალხებში:²³ აბაზებში, კიბებში, ჩერქეზებში, ყაბარდოელებში, ოსებში, ინგუშებში, ხუნძებში, ლაქებში, ყუბაჩელებში, ყარაჩაელებში, ბალყარებში.

როგორც აღწერილობითი მასალიდან ჩანს, ბერიკაობა-ყვენობისათვის, დამახასიათებელია სხვადასხვა ნიღბოსან პერსონაჟთა მონაწილეობა.

სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ აღმოსავლეთი საქართველო, სადაც შავნიღბიანები ან სახეგამურულები თხას, ცხვარს, ხარს, კუროს, მგელს, კურდღელს, დათვსა და სხვა ცხოველებს განასახიერებენ. ზოგიერთი კი ისტორიული პირის ან ეთნიკური სახელის მატარებელია.

შეგჩერდებით აგრარული დღესასწაულის წეს-ჩვეულებებსა თუ რიტუალებში ყველაზე მეტად გავრცელებულ ნიღბოსან პერსონაჟებზე, რასაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს დღესასწაულის ბუნების ასახსნელად.



სურ. 5

²³ ყაბარდოელების, ყარაჩაელების, ბალყარელების, ყუბაჩელების, ოსების სადღესასწაულო ნიღბები დაცულია რუსეთის ხალხთა ეთნოგრაფიულ მუზეუმში. Евг. Студенецкая, Маски Северного Кавказа, Народный театр, Л., 1974. Л. П. Семенов, К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев, Акад. наук СССР, академику Н. Я. Марру, М.-Л., 1935, გვ. 552; Б. А. Алборов, Ингушское "Гельерды" и осетинское "Аларды", ИИНИИК 1, Владикавказ, 1928, გვ. 368.

რადგან ნიღბოსანთა ჯგუფი ძალზე მრავალფეროვანია, სავსებით ბუნებრივია ზოგიერთი მკვლევრის ცდა, გამოყოს მათში მთავარი ნიღბი, მაგრამ ეს გზა არ შეესაბამება ჩვენი კვლევის მიზანს.²⁴

როგორც ამ დღესასწაულში, ასევე გვალვა-დელგმასთან დაკავშირებულ დღესასწაულებში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი თხისტყავიან ან ცხვრისტყა-პუჭიან გამურულ ან ნიღბიან, თხის ან ცხვრის სიმბოლურად გამომხატველ პერსონაჟს უჭირავს; ამიტომ გადავწყვიტეთ მასალის დაჯგუფება და ანალიზი, რიტუალში მათი მონაწილეობის მიხედვით. საკვლევე მასალა ორ ჯგუფად დაე-ყავით – ნიღბი და ტყაპუჭი. თითოეულ ჯგუფში ცალკე საკითხად განვიხილეთ დღესასწაულის მნიშვნელოვანი რიტუალები და წეს-ჩვეულებები: საახალწლო და საგაზაფხულო დღესასწაულ ბერიკაობაში მონაწილე პერსონაჟების გამომსახველობა შეზღუდული არ არის – ისინი სხვადასხვა ცხოველს ან პიროვნებას ასახიერებენ და მათ გარკვეული ტრადიციულობაც ახასიათებთ. მაგ., თხის ან ცხვრის გამომსახველი პირი დღესასწაულში საკმაოდ რეალისტურად არის წარმოდგენილი. საყურადღებოა ამ ცხოველთა სტილიზებული გამოსახულებანიც. მაგალითად, თუ ტყაპუჭიან ბერიკას შავი ნაბდის ნიღბი ან გამურული სახე აქვს, თავზე მაღალი ქუდი ან ნიღბზე დამაგრებული ფრინველის ფრთები (ორი ან მეტი) ან საქონლის რქები, „კრუხი საბუდრით“ ან „ჩალა-ბურღაზე“ დასკუპებული თოჯინა „კუკი“ ამშვენებს, იგი ბერიკად ან „ყვენად“ არის გააზრებული; მისი თავსაბურავია აგრეთვე ხშიადი პური, რომელიც რკალად მოხვეულ თივაზეა დადებული. ამ პერსონაჟისათვის მთავარი მაინც შავი ნიღბი, სახის გამურვა და ტყაპუჭის ფალიკური ძვლით ან რქით თუ „კონკილათი“ ტარებაა. ტყაპუჭიანი ან შავად შეღებილი პერსონაჟი არასოდეს არ არის „ტახი“, „კურო“, „მგელი“ და ა. შ. ძალზე იშვიათად ისინიც ბერიკებად იხსენებიან. არაბს, ლეკსა და თათარს კი, ძირითადად სახის სიშავის გამო, ბერიკებმაც ეძახიან.

მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ბერიკა და ყვენი, როგორც დღესასწაულის სხვა მონაწილენი, როგორც აღნიშნული იყო, არა მარტო შავ ნიღბებს იკეთებდნენ, არამედ სახესაც შავად იხატავდნენ ან იმურავდნენ და ერთმანეთს წყალს ასხამდნენ. აღნიშნული წესი საქართველოში თითქმის ყველა აგრარულ წეს-ჩვეულებასა და რიტუალშია ცნობილი.²⁵

სვანეთში შობის წინა საღამოს საშობაო ღორი იკვლება. ამის შემდეგ „ქრისტეს მახარობლები“, 3-4 კაცისაგან ან ქალისაგან შემდგარი ჯგუფები – მეალილოები სოფელს დაივილიან და შობას ყველა ოჯახს სიმღერით ულოცავენ. ისინი ზოგჯერ გადაცმულები და მოთხუპნულები არიან.²⁶

დაწესებული წეს-ჩვეულების დაცვა კიდევ უფრო თვალნათლივ ვლინდება სვანურ აღბა ლადრწლის სახელით ცნობილ დღესასწაულში, რომლის მთავარი მონაწილე – საქმისა, სახეგამურული იყო.²⁷ ამავე დღესასწაულში ყაენი/ყვენი თხის ან ჯიხვის ტყავში გამოეწყობა, ციკნის ხალთას („გუდრას“) დაიხურავს, ხელში ხის დამწას დაიჭერს და წინ ხის ფალოსს ჩამოიკიდებს. საქმისას კანა-

²⁴ Н. А. Брегвадзе, დასახ. ნაშრ.

²⁵ Е. Т. А. დასახ. წერილი, „ივერია“, 1888, № 40; ვ. ბარდაყელიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, ახალი წლის ციკლი, მსე, VI, 1953, გვ. 292.

²⁶ ნ. აბაქელია, ქალაქერდაშვილი, ნ. დამბაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1991, გვ. 67.

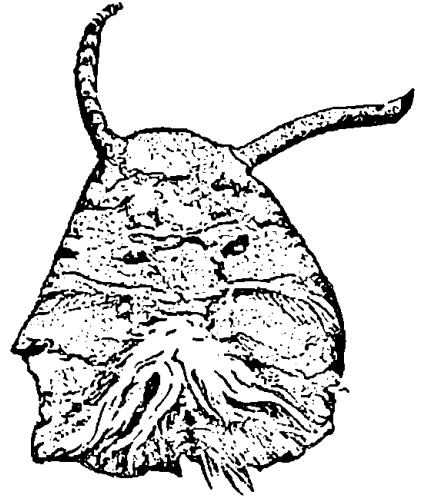
²⁷ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, 1951, გვ. 66.

ფის ძველი ნიფხავ-პერანგი აცვია, ზურგზე ჩაღის ბურღო კუზვიით ადგას, თავზე უბრალო ბოზოხს ჩამოიცვამს და სახეს მურით შემდეგნაირად დაიხატავს: ნახშირის ზოლები შუბლიდან ნიკაპამდე უწევს, ზედა ტურის გასწვრივ მიემართება და ლოყებიც მომურული აქვს.²⁸

გამურვა ფშაურ ბერიგაობაში, ყველიერში, ალებლამეს იციან. ამ დღეებში ახალგაზრდები თავს იყრიან, იმართება საერთო მხიარულება, რომლის დროსაც ისინი ხან წყალს ასხამენ ერთმანეთს, ხან კი მურავენ.²⁹

ბერიგას სახის შავად შეღებვა პირაქეთა ზვესურეთში ახალი წლის მეოთხე დღეს – „უკენა შუადღეს“ – სცოდნიათ. „ბერიგას მართვენ სოფლელები. დახფუჭვენ კაცს, შააბმენ ვაცის ყბათ, რქათაც დაუკეთებენ, შააბმენ კუდს რაისასა, გახყვების ხალხი, ის დაიწყებს მასხარაობას, ხან თამაშობას დაიწყებსად, ხან ხალხს სცემს, რქებით შჩიგავს, ხან ვაცივით კიკინს დაიწყებს“.³⁰

არხოტის თემში „წელიწადში ყოველდღე მხიარულება იმართება. მოიგონებენ რაიმე მიზეზს ჯვარში წასასვლელად, ხანდახან დაგრეხილ ჩალას დაახვევენ ერთ-ერთს ფეხებიდან თავამდინ, ცალკე ფეხებზე, ცალკე ტანზე და ხელებზე, გამოაბამენ კუდს, დამზადებული აქვთ თხის თავზე გადახდილი ტყავი რქებიანად, რომლისაგან გაკეთებულია ნილაბი წვერებით. ამასაც გაუკეთებენ პირისახეზე და ძლიან საცინელი სანახავია... დაბოლოს, როცა ლუდს და არაყს გამოიტანენ, მაშინ ნილბოსანს ჩამოხსნიან დახვეულ ჩალას, დასხდებიან დარბაზის კარში და სვამენ... ისინი წაელენ სოფელში, მიიტანენ ამ პურს უფრო ისეთ ოჯახში, სადაც ახალმოყვანილი რძალი არის, იქ მოიყრიან თავს ახალგაზრდები და ატარებენ დროს!“³¹



სურ. 6

თუშეთში „ყველაზე საყვარელი გასართობი „წელწლობის“-ახალი წლის დღეებში ტყვის მოპარვა და მის გამოხსნასთან დაკავშირებული სახუმარო წესჩვეულება იყო... მასპინძლები ტყვეს დახეულ ტანსაცმელში მორთავდნენ, სახესაც გაუმურავდნენ და გადამალავდნენ... მოსულნი ტყვეს მოიკითხავდნენ, დამხვდურნი ჯერ დაუმალავდნენ, მერე მოიყვანდნენ სახემუმურულს. მისიანები ვითომ ვეღარ იცნობდნენ“. ისინი „შიგადაშიგ ბილწისტიყვაობასაც წაურევდნენ“.³²

ყველიერის შაბათს თუშეთში „შიყარაის“ მოკრეფა და ჯარების გამართვა სცოდნიათ. ზოგ სოფელში ამ დღეს „ქალთგორაობას“ მართავდნენ. აცხოვდნენ უხვგულიან კოტრებს და ნაშუადღევს საჯარეში გაიტანდნენ. იცოდნენ კოტორის

²⁸ დ.მარგიანი, დასახ. ხელნაწერი; ვ.ბარდაველიძე, დასახ. ხელნაწერი.

²⁹ ალ.ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991, გვ. 142, 239-240.

³⁰ ალ.ოჩიაური, იქვე.

³¹ ალ.ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების..., გვ. 85-86.

³² გ.ცოცანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 41, 61.

დამალვა. როცა მძებნელი დაიღლებოდა, ძებნას თავს ანებებდა, მოწინააღმდეგენი კოტორს გამოაჩენდნენ, დატყებდნენ და დაანაწილებდნენ. ვინმე ვაჟთაგანი რომელიმე ქალს სახეზე ტალახს წასცხებდა. ახლა სხვა გასერიდა ვინმეს ტალახით, შეიქმნებოდა საერთო „ლაფობა“, გაჩადებოდა ქალებისა და კაცების ტალახით თხუპნაობა. ამ დღეს ტალახწაუსმელი არავინ უნდა დარჩენილიყო. ხანდაზმულთა და დარბაისელთაც შუბლზე ტალახის ჯვარს გაუკეთებდნენ — „ეს ჯარჯის მისონიაო“.³³

საყურადღებოა აგრეთვე თუშეთში ყველიერში გამართული „ოფოფობა“. „ამ დღეს ექვს ქალს ბერიკებად ამირჩევდნენ. სამს ოფოფებად მორთავდნენ. ქალის ძველებურ გრძელ კაბებს, წინ ჩახსნილ ტოლის ჯუბებს ჩააცმევდნენ, სახელოებში ფეხებს გააყრევინებდნენ, თვალბთან პატარა საჭვრეტებს დაუტოვებდნენ, კაბის ბოლოს თავს ზემოთ შეყრიდნენ და პირს ბაწრით მოუკრავდნენ.

სოფლის შუა ადგილას, სადაც საჯარე ჰქონდათ, დააყენებდნენ დიდ „ტყაპოს“ — ტალახით, ნაცრით, ნაკელით ააჭანჭანებდნენ. მთელი სტუმარ-მასპინძლობა აქ მოიყრიდა თავს... ეს ბაბაჯანა არსებები — „ოფოფები“ — იმ ტლაპოში ამოველებოდნენ, თავიდან ფეხამდის მოისერებოდნენ და დააოტებდნენ მოლხინართა შორის, გაივლიდნენ და გაეხახუნებოდნენ რომელიმე გამოწეკილ სტუმარს. ცეკვავდნენ და საცეკვოდ გამოწვეულებს ტალახით სვრიდნენ. ყველაფერ ამას კარგად იხსომებდა ის სამი ქალიშვილი, ვინც საღამოს უნდა გამოწყობილიყო ბერიკებად, რათა ოფოფის წყენინებისათვის სამაგიერო გადაეხადა დამნაშავეისათვის.



სურ. 7

საღამოს დიდი ჯარი გაიმართებოდა. ამ ჯარში ტრიალებდა სამი ვაჟურად გამოწყობილი ქალიშვილი სახეზე დიდულვაშიანი ნიღბებით, ხის ხმლებით შეიარაღებულნი... „ოფოფობა ყველიერის შაბათს იმართებოდა“.³⁴

ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე თეთრი წყაროს რაიონის ბერძენთა შორის შემონახული ახალი წლის დღესასწაული.

ახალ წელს დაახლოებით 12 კაცი სხვადასხვანაირად მოირთებოდა. ერთ მათგანს, რომელიც თხას გამოსახავდა, თავზე თხის ან ბუმბულის „რქა“ ედგა და თხის ბეწვის ან სიმინდის ფოჩის წვერ-ულვაში ეკეთა. იგი შავ ნიღაბს ატარებდა ან სახე შავად ჰქონდა შეღებილი. მას თხის ტყავი ან ცხერის ტყაპუჭი ეცვა, რომელზედაც მამრობითობის აღმნიშვნელი გამოსახულება ეკიდა. დღესასწაულში მონაწილეობას იღებდა აგრეთვე ქალურად გადაცმული მამაკაცი, რომელიც დედოფალს/მატარძალს განასახიერებდა და სხვა. მთავარი მოქმედი პირი „ვასილის“ ან „ბასილის“ სახელით და „ნეფე“, „მეფედაც“ იყო ცნობილი.³⁵

როგორც აგრარულ, ასევე მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ წესჩვეულებებსა და რიტუალებში ხშირად იყენებდნენ სახის გამურვის წესს.

³³ გ. ცოცანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 82-83.

³⁴ გ. ცოცანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 85-86.

³⁵ ავტორის საველე დღიური, M₁₄, 1952, გვ. 145, სოფ. ჯივრამენი, მთხრობლები 67 წლის ათანასე ხუნუზიდი და 54 წლის ფოკი ფეხლევანიდი.

ვ. ბარდაველიძის ცნობით, სვანეთში „ლიფანლის“ უკანასკნელ დღეს, იძისათვის, რომ წლის კარგი მოსავალი დაებეჭებინათ, ერთმანეთს ნაცარტუტით წუწავდნენ და ჭვარტლით მურავდნენ.³⁶

მიცვალებულის სულებისათვის განკუთვნილი სვანური ჩვეულება, რომელიც მათი სულების გასტუმრების შემდეგ იწყებოდა, ერთმანეთის სახის გამურვამი გამოიხატებოდა.³⁷

მსგავს მასალას ხევსურეთში ქორწილის რიტუალში ვხვდებით. ქორწილში თამაში სცოდნიათ, რომელსაც „დათუნობას“ ეძახდნენ; თამაშის მონაწილე ქალებს სახე გამურული ჰქონიათ.³⁸

ხალხურ მკურნალობაში ფართოდ იყენებდნენ ნაცარსა და ნახშირს, განსაკუთრებით – ამ უკანასკნელს. მას მკერივი, ფხვიერი ან „მიქსტურის“ სახით ხმარობდნენ. ნახშირს ავგაროზებად ავი სულებისაგან დასაცავად უფრო ხშირად ბავშვებს ყელზე ჰკიდებდნენ, აკვანზე მიუბამდნენ ან ბალიშის ქვეშ ამოუდებდნენ. თვალნაკრავს, შეშინებულს ან სხვა რამეთი „დაძიზუჭებულ“ პირებს მკითხაობის დროს შუბლზე უსვამდნენ ან წყალში „გალესავდნენ“ და ასმევდნენ.

„ისეთ დღეებში, როცა სვანის რწმენით ავი სულები მიწაზე მომრავლებული იყვნენ (მაგალითად, შემოდგომაზე ე. წ. შაშშარს ანუ შაშობს) და გარკვეულ

³⁶ ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა ..., გვ. 288.

³⁷ „ლიგუნაილ (ლჯ. კლ.), ლიგუნაშალ (გამურვა, გუნამ-მური) – დღისა და წეს-ჩვეულების სახელწოდება იყო. იგი იწყებოდა ჯოდისამის დამთავრების შემდგომ (ჩბ. ეც. ცხ.), როდესაც მიცვალებულთა სულების გასტუმრებას მოითავებდნენ (ფრ. ლჯ.) და მზე ამოვიდოდა (ფრ. ბჩ.), ზოგან კი ლიგუნელი ლიფანლის ერთი კვირის შემდეგ სამშაბათ დღეს მოდიოდა და შესაფერისი წესიც მაშინ სრულდებოდა. (ხლ). ოჯახის წევრები გამოეკიდებოდნენ დიასახლისს, სახეზე ჭვარტლს წაუსვამდნენ და თან ეუბნებოდნენ – კარგი მოსავალი მოგსვლოდესო (ფრ), ან პირიქით, დიასახლისი იწყებდა ოჯახის წევრების მომურვას (ცხ.), ანდა მამაკაცები დაერეოდნენ ოჯახის წევრებს, ჭვარტლით მურავდნენ და მათგან თვითონაც იმურებოდნენ (ჩბ.). ამას გარდა, მთელი სოფლის მოსახლეობა (ეც. ლჯ. მლ. დ. მ.), დიდი და პატარა (ლჯ. მლ. იფ.), დანაწილდებოდა ჯგუფ-ჯგუფად (მლ. იფ.) და ახალგაზრდების მეთაურობით ერთმანეთს დაერეოდა (ეც), ან მარტო ახალგაზრდობა სოფელს შეესეოდა (ლჯ. მლ. დ. მ. იფ.) და ჭვარტლიანი ნაჭრებით, ქონსა და ნაცარტუტაში არეული არყის ნარჩენებით (თხლეთი) ერთმანეთს მურავდნენ და წუწავდნენ. ზოგან მომურვის ინიციატივა მამაკაცების ხელში იყო (ჩბ.), ზოგან კი ახალგაზრდობა (ფრ), გოგო-ბიჭები (დლ) ან მხოლოდ გოგონები (ხლ) „დაარბევდნენ“ სოფელს და ყველას მურით თხუნიდნენ. ძველად ხშირად ხდებოდა, რომ ამ მიზნით ერთი სოფელი მეორე სოფელს „დაეცემოდა“ (იფ). ლიგუნაელისათვის ყოველ მოსახლეს წინასწარ ჰქონდა მომარაგებული ე.წ. „ტორაშ“ (იფ). „ორაშ“ (მლ) ანუ „ნაარაყ“ (ჩბ. ფრ) – საარყე ჭურჭლის ძირზე ჩალებილი არყის გამოხახად წვენი და ჩენჩო, ნაცარტუტით შეხვეებული, რომლითაც ოჯახი დაუპატიჟებელ სტუმრებს დაუზოგავად წუწავდა (ჩბ. ფრ. მლ. იფ.). ამასთან ერთად, ოჯახის წევრები ზედმეტი მომურვის თავიდან ასაცილებლად თავდამსხმელებს არყით უმასპინძლებოდნენ, მაგრამ ეს მათ არ შეელოდა, – გამურვას მხოლოდ გადამალული პირი გადაურჩებოდა (ჩბ, მლ), ერთმანეთის არყით გამასპინძლება ამ მოსაზრების გარეშეც იცოდნენ (ლჯ)... ლიგუნაშალს ხალხი ისე ძლიერად იყო მომურული, რომ კბილების გარდა თეთრად აღარა უჩანდა რა (ეც). სვანების ღრმა რწმენით, ამ დღეს მომურვამ ჭირნახულის მოსავლიანობა და ბარაქა იცოდა (ჩბ. ფრ. ეც. ლჯ. მლ. ხლ. იფ. დლ.) და პირიქით, თუ ძალიან არ მოიმურებოდნენ, მაშინ ცუდი მოსავალი მოუვიდოდათ (დმ)“. ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი 1, ახალწლის ციკლი..., გვ. 292

³⁸ თ. მამალაძე, M², 12, ხევსურეთის 1951 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, ხელნაწერი.

ადგილებს მათგან დაცვა უსაჭიროებოდა, ამ ადგილებში ნაცარს აბნევდნენ — ავი სულები დაფრთხებიან და ამ არემარეს გაშორდებიანო. ამ მიზნით ნაცარს ყანებში, კალოზე, სახლში სარკმელთან და ბნელ კუთხეებში მიმოაბნევდნენ.“³⁹

თითქმის მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული ნახშირის ხმარება ავი თვალის საწინააღმდეგოდ. მიწის მოსახნავად პირველად გაიყვანდნენ ხარს, ნახშირ და ნაცარგამოკრულ პარკს წითელი ძაფით კულზე შეაბამდნენ, კისერზე ბალანს შეაჭრიდნენ — ავი თვალი არ მიუდგესო. ამავვე მიუთითებს სვანური ლიტგენე/დაგ-ის წეს-ჩვეულება.⁴⁰ მსგავს მასალებს ბუნების აღორძინებისათვის განკუთვნილ რიტუალებშიც ვხვდებით.

ცნობილია, რომ ყველა ორგიულ დღესასწაულში მონაწილენი სახეზე მურს ან ყურძნის წვეს ისვამდნენ. ამასვე აღნიშნავს ლუკიანე თავის „სატურნალიებში“.⁴¹

დიონისეს სახელზე გამართულ დღესასწაულზეც ასევე ნიღბებითა და დათხუპნული სახეებით მიეპართებოდნენ ქალაქის ქუჩებში.⁴²

შავი ღემეტრა, ურომლისოდაც მიწის ნაყოფი იღუპებოდა, მიწის მითოსურ გამოხატულებას წარმოადგენდა. ცნობილია, რომ დიონისე, ბუნების აღორძინების მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაება, თხის გამოსახულების და შავი თხის ტყავის ტარების ტიტულით იყო ცნობილი. ათენში გერმონში დიონისეს იხსენებდნენ ტიტულით — „ის, ვინც ატარებს ტყავს შავი თხისას“.⁴³

ამრიგად, ჩვენ მიერ განხილულ დღესასწაულებში და წეს-ჩვეულებებში სახის შავად გამოსახვა (შავი ნიღაბი, ნახშირით, მურით ან ტალახით სახის მოსვრა) ბუნების მუდმივ აღორძინებას, დოვლათიანობას, ადამიანთა გამრავლებას უკავშირდება. ამავე დროს იგი ავი თვალის საწინააღმდეგო საშუალებაც

³⁹ ვ.ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 8, 9.
სახის გამურვის წესზე ყურადღებას იქცევს აგრარულ კულტებთან დაკავშირებული სხვა ხალხთა ეთნოგრაფიული მასალაც. აშბახში (ბავარია) მკის დამთავრების დროს, მკელს სახეზე შავ ნიღაბს უკეთებენ და ქალის კაბას აცმევენ. იორკშირში ისტორიკში, მკის უკანასკნელ დღეს შუა მინდორში წვაენდნენ პურის თავთავს, რომლის გარშემოც ახალგაზრდები მზიარულობდნენ და ერთმანეთს სახეს უშურავდნენ. იხ. Дж.Фрэзер, Золотая ветвь, вып. М.-Л., III, 1928, გვ. 141-143.

⁴⁰ ტირიფის ერთ ტოტს დაწვეადნენ და მისი ნახშირით სახეს იხატავდნენ. ნახშირში მომურული თითით შუბლზე წერტილებს იკეთებდნენ... მიცვალებულთა სულები თავისიანებს იცნობენ და არ შეშინდებიანო..., ან ისინი წასვლის ჟამს თან არ გაგვიყოფებენო. ... სახესთან ერთად ტირიფის ნახშირით ხელებსაც მოიხატავდნენ. ამ მხატვრობას ლტოგნე ეწოდებოდა... სხვაგან ლტოგნეს ჩხირით იკეთებდნენ: ტირიფის ან მსხლის ხის ნახშირში ჩხირის წვერს ამოავლებდნენ და იმით შუბლსა, მოყება და ნიკაპზე წერტილები გამოჰყავდათ... ზოგან ამ ნახშირით აკენის ბავშვებს შუბლს უშურავდნენ — სულებს ბავშვები არ მიეწონათ და წასვლისას საიქიოში არ გაიყოლონო..., ან შუბლზე ჯვრებს უხატავდნენ — აკენის ბავშვებს მეტწილად სძინავთ, ძილის დროს კი ბავშვის სული ცალკეა, ვაი თუ მიცვალებულთა სულებს შეერიოს და, თუ მას შუბლზე ნახშირის ნიშანი არ ექნა, მიცვალებულებმა გაიყოლონ, როდესაც ისინი სულითში დაბრუნდებიანო. ვ.ბარდაველიძე, ახალი წლის ციკლი, მსე, VI, თბ., 1953, გვ. 240

⁴¹ В. В. Иванов, Дионис и продионисийство, Баку, 1923, გვ. 129-130.

⁴² ს.ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტურატურის ისტორია, ძველი ბერძნული დრამა, ნაწ, III, თბ., 1946, გვ. 241-242.

⁴³ Дж. Фрэзер, დასახ. ნაშრ ..., გვ. 106; Евг. Кагаров, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, С.-Пб., 1913, გვ. 266.

არის. აღნიშნული წეს-ჩვეულება მნიშვნელოვანია ქვესკნელისა და ზესკნელის მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების ბუნების დასადგენად.

განხილული მასალიდან ირკვევა, რომ შავი ნილაბი და სახის გამურვა თხის გამომსახველი ნილბის ვარიაციაა. ამას ადასტურებს არა მხოლოდ ქართლ-კახეთის ყოფითი მონაცემები, არამედ ხვესურეთის, ფშავის, თუშეთის, სვანეთისა და საქართველოში მცხოვრები ბერძნების ახალი წლის რიტუალში წარმოდგენილი თხის გამომსახველი პირის სახის გამურვისა თუ შავი ნილბის ტარების წესი.

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ერაყის ქურთებში თამუზისადმი მიძღვნილ საგაზაფხულო დღესასწაულზე, რომელიც წვიმის გამოსათხოვად და ნაყოფიერების მიღების მიზნით სრულდება, ერთ-ერთ მონაწილეს თხის ტყავი აცვია, ზოგჯერ თავზე შავი თხის ტყავისაგან გაკეთებული რქები ადგას, შავი ნაბდის ქუდნილაბი აქვს აფარებული ან სახეგამურულია,⁴⁴ მაშინ შეიძლება დავასკვნათ, რომ სიშავის შესახებ ჩვენ მიერ მოყვანილ ყველა მასალაში ანალოგიური შინაარსია ჩაქსოვილი. ჩანს, რომ ქართული საკულტო ნილაბი მრავალნაირია. მათ ამოსაცნობად მნიშვნელობა ენიჭება არა მარტო ნილბის სახეობას, არამედ თავდახურვას და მორთულობასაც. ამ მონაცემების მიხედვით, ნილაბი განხილული უნდა იქნეს ყველა ელემენტის ერთობლივი ანალიზის საფუძველზე.



სურ. 8

მიუხედავად იმისა, რომ ინფორმაციათა სხვაობა ხშირად არსებით ხასიათს ატარებს, დღესასწაულის ის მოქმედი პირი, რომელიც ცხერის ტყაპუჭითა და თხის გამოსახულებით, შავი ნილბით ან გამურული სახითა და აღნიშნული მოსართავეებით გვხვდება, საერთო ფონიდან გარკვეული ნიშნებით მაინც გამოირჩევა, რაც ნებას გვაძლევს, იგი დღესასწაულის ერთ-ერთ მთავარ ნილაბად მივიჩნიოთ.

ა) აღნიშნული დღესასწაულის შესახებ ნაკლები ინფორმაციის შემცველი როდია გვალვა-დელგამასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები და რიტუალები, რომლებიც თხის, ცხერის ან მამლის შეწირვის, მათი ტყავის ან ფიტულის ხეზე ჩამოკიდების, ძვლის გარკვეული დროით შენახვისა და შავი ნილბის ტარების ან სახის გამურვის წესებში ვლინდება.

არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, როცა მეგრელებს „ქსურთ წვიმა მოისპოს, მაშინ მიმართავენ წმ. ელიას და არა სხვას, რომელსაც შესწირავენ ხოლმე

⁴⁴ H. Frankfort, A. Tammuz, Ritual in Kurdistan, Iraq. v. I. 1934, გვ. 2.

თხას. ამ თხის ხორცს შესჭამს მღვდელი და ტყავს გასტენენ ჩალით და იქვე, სადმე ჩამოაკიდებენ ხეზე“.⁴⁵ ასეთივე ცნობაა დადასტურებული ქართლში, ხევსურეთში, აფხაზეთში, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ თხის შეწირვისა და ფიტულის თუ ტყავის ხეზე ჩამოკიდების რიტუალი სრულდება როგორც გვალვის, ასევე წვიმის დროსაც.

გვალვა-დელგმის ასაცილებლად განკუთვნილი დღეები და რიტუალები დასავლეთ საქართველოს სხვა რაიონებშიც იყო ცნობილი. უპირველეს ყოვლისა ჩვენ ორ მათგანზე გავამახვილებთ ყურადღებას. ოზურგეთის რაიონის სოფელ ჯუმათში და საჩხერის რაიონის სოფელ ქორეთში დარ-ავდრის გამოსათხოვად „კოხინჯრობის“ რიტუალის მთავარი წესი ცხვართან დაკავშირებით სრულდება. სოფელს ან ცალკეულ გვარს წმ. ელიას სახელზე საკლავი ჰქონდა შეთქმული. სოფელ ჯუმათში წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიის ეზოში შესაწირავად მიიყვანდნენ ცხვარს, რომელსაც გვარის უფროსი კაცი სამჯერ დაატრიალებდა, ეკლესიას შემოატარებდა, სანთლით შუბლზე თმას შეუტრუსავდა, სანთელს ეკლესიის კედელზე ან ხეზე მიაკრავდა, დაილოცებოდა, ღმერთს დარ-ავდარს შესთხოვდა, ცხვარს დაკლავდა და ეკლესიის ეზოში მოხარშავდა. სადილობის დროს იგი კვლავ დაილოცებოდა და ცხვრის მოხარშულ ხორცს გაანაწილებდა, რაც თავშეყრას გადაურჩებოდა, იქვე დამარხავდა. მას სხვა გვარის კაცს არ აჭმევდა.⁴⁶

აღნიშნულ წეს-ჩვეულებაში განსაკუთრებით საგულისხმოა ის, რომ ცხვარი, თხის მსგავსად, გვალვა-დელგმის ასაცილებლად არის შეწირული და ცხოველის ხორცის ნაწილი მიწაში იმარხება.⁴⁷ ამ რიტუალში სხვა სახის რწმენა-წარმოდგენა უნდა ვიგულისხმოთ.

მამალი ცხვარი – ვერძი – თხის მსგავსად, განაყოფიერებისა და აღორძინების ძალის მქონე ცხოველია, ამიტომ მისი ყოველწლიური შეწირვა იმისთვის უნდა მომხდარიყო, რომ იგი მეორე წელს ქვეყანას ახალი ენერგიით მოვლენოდა, დედამიწა გაენაყოფიერებინა და დარ-ავდრის მეუფის გული მოეგო.

ცხვარს ამ რიტუალში სწირავდნენ არა როგორც მხოლოდ მსხვერპლს, არამედ როგორც განაყოფიერებისა და აღორძინების ძალის შემცველ ცხოველს, ხოლო ცხვრის ხორცის ჭამა, ალბათ, ამ ცხოველის ნაყოფიერების ძალასთან ზიარებას ვარაუდობდა.

იმერეთის სოფელ ქორეთში მაისის თვეში, ამადღების ორშაბათს, „კოხინჯრობა“ იმართებოდა. ეს დღე დარ-ავდრისათვის იყო განკუთვნილი და არავინ მუშაობდა. სოფელში რომელიმე გვარი ფულს აგროვებდა, ვერძს ყიდულობდა, რომელსაც ეკლესიის ეზოში ან რომელიმე უბანში დაკლავდა. გვარის წევრი ანთებულ სანთელს ვერძს რქაზე ან ეკლესიის კედელზე მიაკრავდა და დაილოცებოდა. შესაწირავ ცხვარს სამჯერ წაღმა დაატრიალებდა, შუბლზე მატყლს შეუ-

⁴⁵ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1928, გვ. 154.

⁴⁶ ჯ.რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება ..., გვ. 76.

⁴⁷ ანალოგიური რიტუალი სხვა წეს-ჩვეულებების დროსაც სრულდებოდა. რაჭაში სახლის მშენებლობის დროს, როდესაც ბალაეარს ამოიღებდნენ, დაკლავდნენ ცხვარს, ხოლო მის თავ-ფეხს კედელში ჩაატანდნენ და იტყოდნენ: „შენს ბედობაზე იყოს ეს ცხვარი და შენი წყალობა ჩვენზე გადმოვიდეს“. ავტორის საველე დღიური, M¹22,1, რაჭა-ლეჩხუმისა და სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, სოფ. ღები, 1960. გვ. 51,52.

ტრუსავედა და იტყოდა: „შეიწირე, უფალო, და კოხისაგან დაგვიფარე“. შემდეგ ცხვარს დაკლავდა, ხეზე ჩამოკიდებდა, გაატყავებდა და ნაწილ-ნაწილ ჩამოჭრიდა, მარცხენა ფეხის ძვალს სახსრის ზემოთ ხეზე დატოვებდა.

საყურადღებოა, რომ ვერძის ძვალს გვარის რომელიმე ოჯახი ახალ „კოხინჯრობამდე“ გამოსაჩენ ადგილას ჩამოკიდებდა, ხოლო „კოხინჯრობის“ დროს ამ ძვალს იქ მიიტანდა, სადაც შესაწირავი ვერძი უნდა დაეკლათ, ძვალს ვერძს შემოავლებდა და გადაავლებდა (ძვლის შენახვის წეს-ჩვეულების მნიშვნელობა აღარ ახსოვთ).

აღნიშნულ დღესასწაულში ძირითადად ორი მომენტი იქცევა ყურადღებას — ცხვრის შეწირვა დარ-ავდრის გამოთხოვის მიზნით და შეწირული ძვლის გარკვეულ დრომდე შენახვის წესი. რით შეიძლება აიხსნას ამ რიტუალში ცხოველის ძვლის შენახვისა და შეწირვის ტრადიცია?⁴⁸

რელიგიის ისტორიაში ცნობილია ძვლის საკრალური მნიშვნელობა; ანიმისტური კონცეფციის მიხედვით, იგი პარციალური სულის შემცველად არის მიჩნეული, რომლის მეშვეობით შესაძლებელია გავლენის მოხდენა უშუალოდ მასზე, ვისაც იგი ეკუთვნის, ან ადამიანისათვის სასურველ გარემოებაზე (ამინდი, მიწის მოსავლიანობა და სხვ.). შეწირული ცხვრის ძვლის შენახვა მომავალ დღეობამდე, ალბათ, განაპირობა რწმენამ და სურვილმა, რომ მსხვერპლმა არ დაკარგოს ზემოქმედების ძალა ღვთაებაზე, რომელმაც მოსავლიანობისათვის სასურველი ამინდი უნდა უზრუნველყოს.

ხევესურული მასალის მიხედვით, „თიკნის დაკვლა საელიაოდ სოფელს მოუდიოდა მორიგეობით. ელიას პატარა ნიში იყო ხახაბოს ჯვართან ახლოს. ათენგენობის მეოთხე დღეს, სხვა წესების გარდა, დაკლავდნენ საელიაოდ ერთ თიკანს, გაატყავებდნენ გუდად. ხუცესი ხუცობდა ჩვეულებრივად. ელიას სთხოვდა ჭირნახულის დაცვას სეტყვისა და ბუნების ავი მოვლენებისაგან. ზორცს ძვლის დაუჭრელად სახსრებიდან დაჭრიდნენ და ისე მოხარშავდნენ... დაუდგამდნენ ტაბლას ჯვარივნებს. ძვალს არც ახლა გატეხდნენ, ზორცს რომ სულ შეჭამდნენ, ძვლებს ჩაყრიდნენ ამავე თიკნის გუდაში. წაიღებდნენ მაღალ გორაზე, ერთ ჭერს (გრძელი ხე) მოიტანდნენ, დაასობდნენ მიწაში და ზედ ძვლიან გუდას დაკიდებდნენ. გუდას დანით (ურსათი) ბევრ ადგილას დაჭრიდნენ, რომ გამოსადეგი აღარაფრად ყოფილიყო და არავის წაელო. ეს ნიშნავდა იმას, რომ, თუ სეტყვა წამოვიდოდა, მისი მმართველი დაინახავდა ამ გუდას და გაახსენდებოდა, რომ თიკანი ელიასთვის იყო დაკლული და ელია ჭირნახულის განადგურების ნებას

⁴⁸ ძვლების დაცვის წეს-ჩვეულებას სხვადასხვა ხალხი მისდევდა. იხ. ალ. რობაქიძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, თბ., 1946, გვ. 161; ებარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, „მომომხილველი“, ტ. 1, თბ., 1949, გვ. 141; თ. ოჩიაური, ხევესურული მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი), მსე, VII, თბ., 1955, გვ. 288.

სოფ. დრულში წვიმის მოსაყვანად ყარიბის საფლავიდან ძვალს ამოიღებდნენ და წყალში ჩაავლებდნენ. ანალოგიური წეს-ჩვეულება აღ. საქართველოს სხვა კუთხეებშიც დასტურდება. იხ. გ. ჯალაბაძე, მესხეთ-ჯავახეთი, მემინდერეობა მესხეთ-ჯავახეთში, თბ., 1972, გვ. 30; Л. А. Чиниров, Народный земледельческий календарь осетин, Цхинвали, 1976, გვ. 176.

არ მისცემდა, რადგან ის იყო ცა-ღრუბელთ უფროსი მმართველი... გუდა რჩებო-
და ამ გორაზე დალპობამდე, ყოველწლიურად ემატებოდა ახალ-ახალი გუდა“.⁴⁹

საყურადღებოა გვაღვა-დელგმის წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებული სხვა
მასალა, რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ.

ამინდის გამგებლის, ცა-ღრუბლის ბატონის – წმ. ელიას სახელზე გური-
აში, იმერეთსა და სამეგრელოში შესრულებული რიტუალი და შესაწირავი მო-
საველის გაზრდისა და დარ-ავდრისათვის იყო განკუთვნილი.

ელიაობას სამეგრელოში ორი კაცი ყანაში წავიდოდა, ერთ ქოთან რძეს,
ოთხ კვერსა და „ლეკუხას“ (ხეჭრელა) ჯოხს წაიღებდა. ამ ჯოხზე, ყანის ავი
თვალისაგან დასაკავადა ჯვარს ამოჭრიდა და გამოსაჩენ ადგილზე მიამაგრებდა.
ერთი მთიანე, რომელსაც ხელში მამალი ეჭირა, დარბოდა ყანის გარშემო, მი-
წას ჯოხს ურტყამდა და იძახდა: „წმ. ელია, მაჩუქე ყანა“. „შემდეგ ცეცხლთან
მივიდოდა და მეორე კაცს შეეკითხებოდა: „ადულდა თუ არა რძე?“ ის პასუხობ-
და: „ადულდა და გადმოვიდა“. ეს კითხვა-პასუხი რამდენჯერმე მეორდებოდა.
„თუ რძე გადმოვიდოდა და ცეცხლი ჩაქრებოდა“, ეს კარგი მოსაველის ნიშანი
იყო. შემდეგ კლავენ მამალს, ატყავენდენ, ფიტულს თავ-ფეხებიანად ხეზე კი-
დებდენ, სანთელს აანთებდენ, ერთ კვერს მიწაში ჩაფლავდენ, დანარჩენებს
იქვე შეჭამდენ და უხვ მოსავალსა და კარგი ამინდის დადგომაზე დაილოცებო-
დნენ.⁵⁰

მნიშვნელოვანია ის ცნობა, რომ უაიცილის, ე. ი. ბასილის დღესასწაულის
დროს ოსები სახნავში წაიღებდენ ერთ ჭიქა რძეს, სამ რიტუალურ პურს და
ილოცებოდნენ, რძეს მიწას ასხურებდნენ. იქიდან მოჰქონდათ პურის თავთავი,
რომელსაც ერთ კუთხეში დადებდნენ და მომავალ წლამდე ინახავდნენ.⁵¹

ჭექა-ქუხილის დროს ყაბარდოში „შიბლეს“ რიტუალს ასრულებდნენ; თავ-
შიშველი ხალხი „შიბლეს“ წვიმას, კარგ მოსავალს, დოვლათსა და სიუხვეს
შესთხოვდა. მეხით გაჩენილ ხანძარს შვიდი დღის განმავლობაში გარს უვლიდა,
მღეროდა და რძეს ასხამდა.

გურიაში ელიაობას ოჯახის ბებერ მამალს ნიშანს გაუკეთებდნენ და იმ
წელს მოსაველის აღების დროს „ყანის თავზე“ დაკლავდნენ. აცხობდნენ „საელი-
ობო“ კვერს, „ლეკუხას“ ჯოხს დანით „დააჭრელებდნენ“, მასზე კვერსა და
მრგვალ გახერეტილ ქვას ჩამოაცმევდნენ და ყანაში ჩაარჭობდნენ: „ავი თვალი
ჩვენს ყანას არ მოხვდესო“.⁵²

აღნიშნულ რიტუალში მამლის როგორც მზის ფრინველის მსხვერპლად შე-
წირვის ფაქტი მიუთითებს ფრინველისა და მიწის კავშირზე, რომელსაც სიმბო-
ლურად დედამიწის აღორძინება უნდა გამოეწვია. მამლის კავშირი აგრარულ მე-
ურნეობასთან კოსმოგონიურ პრინციპზეა აგებული, მზის თაყვანისცემისა და მი-
წათმოქმედების კულტის განუყრელი კავშირის სახით არის გააზრებული.⁵³

⁴⁹ ალ.ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი VII (პირიქით ხევსურ-
რეთი, ხახაბო-არხოტი), M¹₁₈, რე. 7,8, გვ. 84,86.

⁵⁰ ჯ.რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება..., გვ. 66.

⁵¹ Г. А. Чирков, Дахаб. Намр., გვ. 179. მ. ქანთარია, ყაბარდოს სამეურნეო ყოფის
ისტორიიდან, თბ., 1982. გვ. 216.

⁵² ჯ.რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება..., გვ. 67.

⁵³ ჯ.რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება..., გვ. 67, 68.

ფრინველის გამოსახულება ტრადიციულ აგრარულ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში მრავალგვარად არის წარმოდგენილი, რაც უფლებას გვაძლევს, ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟის მორთულობის ანალიზის დროს ამჯერადაც ამ გამოსახულებაზე გავამახვილოთ ყურადღება.

ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში იყო შენიშნული, რომ საქართველოში დარ-ავდრის გამოსაწვევად სხვადასხვა სახელწოდების მაგიური წეს-ჩვეულება და რიტუალი იყო გავრცელებული. ყველა აღნიშნული წესი, რომელსაც გავეცნობით, ნაყოფიერების დასაბეგებლად და დარ-ავდრის მეუფის გულის მოსაგებად სრულდებოდა.

ბ) ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შევეცდებით იმ მასალის მოყვანას, რომელიც ბერიკაობა-ყვენობის ზოგიერთი ტრადიციული საკითხის გასაშუქებლად შორსმომავალი დასკვნების გაკეთების საფუძველს გვაძლევს და მნიშვნელოვანია დღესასწაულის იდეის ამსახველი ფორმის ნათელსაყოფად.

„ცისკარის“ 1870 წლის მეოთხე ნომერში ივ. კერესელიძე წერს, რომ მესხეთში, სოფელ საყუნეთში, მაღალ მთაზე ელიას ტაძარი მდგარა, სადაც რქასანთლიან თხებს ტაძრის გარშემო შემოატარებდნენ და მერე კლავდნენ, ე. ი. ელიას სახელზე თხა იყო შეწირული.

სამცხე-ჯავახეთში გვალვის დროს ორ ბავშვს შავ ვირზე პირისპირ შესვამდნენ, თავზე რამეს გადააფარებდნენ ისე, რომ ორივე დაფარულიყო, მერე სიმღერით დაივილიდნენ სოფელს. სიმღერის ტექსტი იგივე იყო, რაც ლაზარეს სადიდებელში. ოჯახის რომელიმე წევრი ბავშვებს წყალს გადაასხამდა და ფქვილით, კვერცხითა და სანთლით დაასაჩუქრებდა. სოფელი ყიდულობდა თხას და ელიას „კარზე“ დასაკლავად მიჰყავდა. ამ რიტუალს სამცხეში მცხოვრები მაჰმადიანი ქართველებიც ასრულებდნენ.⁵⁴

საყურადღებოა ცნობა აღბულაღის რაიონში ელიასათვის შეწირული თხის თავის ფიჭვის ხეზე დაკიდების შესახებ.⁵⁵

თხის ფიტულის, თხის, შავი თხისა და ცხვრის შეწირვა და მათ გამომსახველ პირთა სიშავე ბუნების აღორძინებასთან რომ იყო დაკავშირებული, აფხაზთა და ჩერქეზთა ყოფაშიც დასტურდება.⁵⁶ ასეთივე ცნობა ინდოეთის შესახებ ტავერნიესაცა აქვს.⁵⁷

⁵⁴ გ. ჯალაბაძე, დასახ. ნაშრ ..., გვ. 30.

⁵⁵ გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობა აღბულაღის რაიონში, სსშმ, ტ. IV, ტფ., 1928, გვ. 229; ელიას შესახებ იხილეთ ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ..., გვ. 37-43.

⁵⁶ შესაწირავ თხას ან ცხვარს ჩერქეზები გამანაყოფიერებელ ორგანოს აჭრიდნენ და კედელს ესროდნენ; იმ შემთხვევაში, თუ ეს ორგანო კედელს მიეკვროდა, მას თაყვანს სცემდნენ, თუ ჩამოვარდებოდა, უვარგისად თვლიდნენ. რიტუალის კარგად შესრულების შემდეგ, ტყავს ჯოხზე ვაკვიზავენ და დათესილ ყანაში მოათავსებდნენ. განკულებნი მასზე ლოცულობდნენ. N. Witsen, Noord en Oost Tartarye, Amsterdam, 1692, გვ. 337, 402. Я. Рейнберг, Общее историко-топографическое описание Кавказа, 13-19 тт. 6 ОГРН, 1967, გვ. 101. დაახლოებით ასეთივე ვითარება აღწერილი ჩერქეზების მიცვალებულის კულტის რიტუალში ადამ ოლეარის მიერ. Adam Olearyn, Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно, С-Пб., 1910, გვ. 517-518; მსგავსი რიტუალი ცნობილია აფხაზეთშიც. Д. Гулия, Култ козла у абхазов, Сухуми, 1928; თხის მეტეოროლოგიური

თხის, მისი გამოსახულების ნიღბის, შავი ნიღბისა და სახის გამურვის ურთიერთმიმართების გასარკვევად განსაკუთრებით ღირებულია რაჭული გონჯაობა. დღესასწაულის მთავარი მონაწილე წელზევით შიშვლდებოდა და მთელ ზედა ტანს და სახეს ნახშირით „გაიგონჯავდა“. მოთამაშენი სოფელს კარდაკარ დაივლიდნენ, გონჯა ასკილის ჯოხს იქნედა, ცეკვავდა, სახრეს მიწას უსვამდა და მღეროდა:

„რილასა, რილასა, ღმერთი მოგცემს წვიმასა,
გაგვიკეთებს ყანასა, ყანა ნამუშევარსა“ (სოფ. ღები).⁵⁸

გამურული გონჯა, რომელსაც სახეზე ჯვარი ჰქონდა გამოსახული, ხალხის აზრით, უშუალოდ წვიმის გამომწვევი იყო.

აღნიშნულ წეს-ჩვეულებას არ ეწინააღმდეგება გვალვა-დღეღამასთან დაკავშირებულ სხვა წეს-ჩვეულებებში თხის შეწირვის ფაქტი და თხის ფიტულთან დაკავშირებული ჩვეულება, რომელიც ამავე დრო წვიმის გამოწვევის მიზნით სრულდებოდა. ყაბარდოში გვალვის საწინააღმდეგოდ და მოსავლიანობისთვის „შიბლეს“ სადიდებელ დღეს რუხ თხას კლავდნენ, ატყავებდნენ, ფიტულს მაღალ ხეზე ან სარზე კიდებდნენ, შემდეგ მას იპარავდნენ და ყანაში ფლავდნენ.⁵⁹

ლაზარობის დროს გავრცელებულ წეს-ჩვეულებაში, როგორც სიმღერის ტექსტიდან ჩანს, შავი თხის ან თიკნის, ხოლო ზოგან შავი მამლის შეწირვა იცოდნენ.

კახეთის სოფელ აკურაში ჩაწერილი მასალის მიხედვით, გონჯაობა-ლაზარობა გვალვა-დღეღამის ასაცილებლად იყო დაწესებული. სოფლის ქალები შეიკრიბებოდნენ, ციცივისაგან თოჯინა „კუკს“ გააკეთებდნენ, რომელსაც ზოგჯერ სახეს უშვებდნენ და ლაზარეს ეძახდნენ. სოფელში კარდაკარ სიარულის დროს მღეროდნენ. ზოგ შემთხვევაში წვიმის გამოთხოვა ხდებოდა, გადაუღებელი წვიმის დროს კარგ ამინდს ეხვეწებოდნენ.⁶⁰

ლაზარობა-გონჯაობის მიმოხილვისას საყურადღებოა ამ რიტუალში „გუთნით წყლის მოხვნის“ წესი, რომელიც ბერიკაობა-ყენობის დროსაც სრულდებოდა.

მნიშვნელობის შესახებ. Евг. Кагаров, დასახ. ნაშრ., გვ. 266. С.Званба, Ахъазская мифология, К., 1885, №82; ნ.ჯანაშია, აფხაზები, ურნ. „მოამბე“, 1897, №11, გვ.68;

⁵⁷ ტაყერნიე იძლევა ცნობას თხის საკულტო მნიშვნელობაზე. თიბვის დაწყების წინ შესაწირავ თხას კლავდნენ, ატყავებდნენ, ტყავს თავ-ფეხიანად ჯოხზე ჭიმავდნენ და ლატანზე კიდებდნენ, რომელსაც შემდეგ მიწაში არჭობდნენ. თხის ტყავს გამკვლელები თყავანს სტემდნენ. Tavernier, T. B, Les six voyages en Indes m. I., La Haise 1718, გვ. 376-377.

⁵⁸ Г. Джапаридзе, დასახ. ნაშრ., გვ 141-142. ზოგად ეთნოგრაფიაში ცნობილია გვალვის დროს შავი თხის შეწირვა. ასაში, გაროს ტომში გვალვის დროს მაღალ მთის წვერზე მსხვერპლად შავ თხას წირავდნენ. Дж. Фрэзер, დასახ. ნაშრ., გვ.99-100. თხის გამოსახულებისა და სახის შავად შეღების ურთიერთობის გასარკვევად საყურადღებოა აგრეთვე შემდეგი ცნობა: ელვანგენში (ვიურტენბერგში) უკანასკნელი ძნისაგან აკეთებდნენ თხის ფიტულს. ის კაცი, რომელიც მეზობლის კალოზე ისვრის ძნისაგან გაკეთებულ ფიტულს, აჯავრებს თხას კიკინში. თუ ამ კაცს დაიჭერენ, გაუმურავენ სახეს და უკან თხას მოაბამენ. Дж. Фрэзер, დასახ.ნაშრ., გვ.170.

⁵⁹ მ.ქანთარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 217

⁶⁰ ჯ.რუხაძე, ან.ლექიაშვილი, ილ.ჭყონია, სოფელი აკურა..., გვ. 132-133.

არქაულ მოვლენას უნდა ასახავდეს ამავე სოფლის მასალა, რომელიც შეესაბამება შავი ფერის შესახებ მოყვანილ რელიგიურ წარმოდგენებს.

82 წლის გიორგი აბრამის ძე კურტანაძე მოგვითხრობს: „ლაზარობის დროს შავად დაითალხებოდნენ და მაივილიდნენ, მაიტირებდნენ, მაითხოვდნენ წვიმას ღიდრონი ქალები, „გუთნი ღედის ცოლები“, ზოგსა პატარძლები და ქალიშვილებიც დაჰყავდათ“. როდესაც ქალები სიმღერით რომელიმე ოჯახში მივიდოდნენ, საჩუქრებს გამოიტანდნენ, განსაკუთრებით ასველებდნენ თოჯინას, გადაუღებელი წვიმის დროს კი ქალებს წყლის დასხმის მაგივრად ნაცარს მიაყრიდნენ.

წვიმის გამოთხოვის დროს ქალები „შავ გონჯას“ ან „კუკს“ წყალში ჩაადებდნენ ან დაასველებდნენ. წყალში ჩადებული „გონჯა“, ხალხის აზრით, უშუალოდ წვიმის გამოწვევე იყო. რიტუალის დასასრულს იგივე ქალები ხევში გუთანს წაიღებდნენ და „წყლის მოხვნის“ ინსცენირებას აწყობდნენ. ზოგი გუთანში იყო შებმული, ზოგი მეხრის მოვალეობას ასრულებდა და ღირღიტაზე იჯდა. ისინი ერთმანეთს ასველებდნენ და ელიას წვიმას შესთხოვდნენ, „ოროველას“ მღეროდნენ და ბილწ სიტყვებს ხმარობდნენ. ბოლოს მონაწილეთა ფულით თიკანს ან ცხვარს ყიდულობდნენ და მას ცა-ღრუბლის შეუფხვს სწირავდნენ.

ლაზარობის დროს „გუთნით წყლის მოხვნის“ წესი იმითაც არის მნიშვნელოვანი, რომ წყლის მხვნელები შავი ტანსაცმლით „დათალხულები“ ტირიან, ხან კი სიმღერით წვიმას თხოულობენ.

როგორც ვხედავთ, რიტუალი მოწოდებულია დარ-ავდრის გამოსაწვევად, მიწის ნაყოფიერებისათვის. ჩანს ზეციური და მიწიერი ძალების ერთ სისტემაში მოქცევა.

ბერიკაობა-ყვენობა და გვალვის დროს წარმოდგენილი წეს-ჩვეულება, თვით დღესასწაულის საერთო ხასიათი და მოხვნასთან დაკავშირებული კონკრეტული რიტუალები ორსავე შემთხვევაში ერთი მიზანდასახულებისა იყო. მაგიური ხასიათის ქმედებით წვიმის გამოწვევა და ამ გზით მიწის ნაყოფიერების გაზრდა ბუნების აღორძინებასთან დაკავშირებულ სხვა ამ რიგის რიტუალებთან ერთად აქაც იყო გამოყენებული.

რადგან შავი თხა თუ თხის გამომსახველი პიროვნების სახის სიშავე ბუნების აღორძინებასთან იყო დაკავშირებული, ბუნებრივია, რომ მას მიცვალებულისათვის განკუთვნილ რიტუალში მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეესრულებინა.

ჩვენი აზრით, თხის ზოგიერთ ნიღაბში შავი ელემენტების მონაწილეობა სახის გამურვისა და შავი ნაბდის ნიღბის სახით, იმაზე მიუთითებს, რომ თხის ნიღბიანი ბერიკა/ყვენი მიწის კულტთან იყო დაკავშირებული და ქთონურ ღვთაებას განასახიერებდა.

ელიას დღესასწაული და კულტი გავრცელებული ყოფილა კავკასიის მთიანეთში. ვახუშტის ცნობით, ელიას თაყვანს სცემდნენ დევლები. „გარნა ყოველივე უწყინ მსგავსი კერპისა, რომელსა უწოდებენ ვაჩილს, რამეთუ შეწირავენ თხას და ხორცს შეჭამენ თვითვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმავენ მაღალსა ძელსა ზედა და თაყვანს სცემენ მას დღესა შინა ელიასასა, რათა არ მოუვლინონ ელიამ სეტყვანი და მისცეს ნაყოფნი ქვეყნისანი“.⁶¹

⁶¹ ქართლის ცხოვრება IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1979, გვ.638-639.

ვახუშტის ცნობის მიხედვით, ელია არა მარტო სეტყვის გამგებელია, არამედ მის უფლებებში მიწის ნაყოფიერების მფარველობაც შედის. რადგან დაბადებაში ნახსენებ წმ. ელიას, ამ ანთროპომორფულ ღვთაებას, არა აქვს ნაყოფიერების ფუნქცია, სავარაუდოა, რომ მას ეს თვისება ხალხმა მიაწერა. უნდა აღინიშნოს, რომ ელიას თაყვანისცემის რიტუალი გაიგივებულია ლაზარეს თაყვანისცემის რიტუალთან, რომლის დროსაც მღერიან:

„ეხ, ლაზარე, ლაზარე!
ლაზარ მოდგა კარსა;
მიდგა, მოდგა თაროსა
დაემსგავსა მთვარესა!
ხელი ჩაპყო ქილასა,
ერბო დასდო პინასა.
ცხავეი აცხავებულა,
წვიმა გაჩქარებულა!
ახა, წმინდა ელია!
რასა მოგიწყენია?
თეთრი ფურის მხარბეჭი
შენთვის მოგვირთმევია!
შენ მოიყვან წვიმასა,
ჩვენ დაგიკლამთ ციკანსა!
აღარ გეინდა გორახი,
ღმერთო, მოგვე ტალახი!
ორღობესა ტალახი
მინდორს კარგი ბალახი!
ეს ელია, ელია,
ღრუბელთ წინამძღვარია!“

ი. ჭალელის ფელეტონში, რომელიც სამთავისში არის ჩაწერილი, საყურადღებოა, რომ ლხინის დასასრულს ქალები „ლაზარეს“ სიმღერით მიდიან მდინარისაკენ; ორი „ფეხმარდი“ ღვთაეობა გადახტება მდინარეში და იქ ჭიდაობა იმართება.⁶²

თხასთან ილია წინასწარმეტყველიც არის დაკავშირებული. იგი უფლის განრისხებისას მოსასხამს აიფარებს სახეზე. საქართველოში დაცულია ამ წმინდანის რელიკვია-თხის ტყავი – ხალენი, რომელსაც შეუძლია ზემოქმედება სიკვდილსა და სიცოცხლეზე, წყალზე, მკვდრეთით აღდგენაზე და სხვ. ჩანს, ბიბლიური ილია საქართველოში ამ ცხოველთან ყოფილა დაკავშირებული. შესაძლებელია, იგი ელიას გამოვლინებადაც ითვლებოდა.⁶³

⁶² ი. ჭალელი, გაზ. „დროება“ - 1866-1875 ს. სამთავისი, ფელეტონი „შვიდ-მაისობა ქართველებში“.

⁶³ უძველესი ფაქტი ელიას ხსენებისა კავკასიის ტერიტორიაზე არის მქერ-კაპუსის წარწერა, რომელშიც ურარტულ ღვთაებათა სიაა შემონახული. გ. პელიტიშვილის აზრით, სიის მიხედვით, ელია უმაღლეს მამრობით ღვთაებას განეკუთვნება, რომლის სახელზე ხარს სწირავენ. Г. Меликишвили, Наирн-Урарту, Тб., 1954, გვ. 370-371. ამის შესახებ ერთ-ერთ ადრეულ მოხსენებაში ირ. სურგულაძემ გამოთქვა აზრი, რომ წმ. ელია, როგორც ბიბლიური წინასწარმეტყველი, ქრისტიანული ხანის ძეგლებში იხსენიება. ამის გამო მას ურარტუსთან კავშირი თითქოს არ უნდა ჰქონდეს, მაგრამ,

როგორც ზემომოყვანილმა მასალამ გვაჩვენა, ელია, ლაზარე, „გონჯა“ ტოლფასოვანი პერსონაჟები არიან, რომელთათვისაც დამახასიათებელი ნიშანია ითიფალობა, შავად გამოსახვა და თხის შეწირვის წესი. წვიმასთან დაკავშირებულ რიტუალში დიდი ადგილი ეთმობოდა შავ ფერს (შავი თხა, შავი ცხვარი, შავი მამალი და ა. შ.).

ელიას რაობის გასარკვევად საყურადღებოა ლამბერტის, ძამპისა და ვახუშტის ცნობები, რომლებშიც აღნიშნულია, რომ ელიას დღესასწაულზე მსხვერპლად თხას სწირავენ; ვახუშტის ცნობის თანახმად, დევლები ელიას ვაჩილის სახით სცემენ თავყვანს, ამასთანავე, სცოდნიათ ძელზე ტყავის გაჭიმვა, რომელსაც კარგ ამინდს შესთხოვდნენ. ჩანს, ელია თხის სახით არის წარმოდგენილი. ასევე ჩანს დაკავშირებული თხასთან ელია წინასწარმეტყველი, რომელიც ხელებით იფარავს პირს უფლის განრისხების ყამს. ბიბლიური ილია და მისი კულტმსახურება მჭიდროდ ყოფილა დაკავშირებული ამ ცხოველთან.

ამ ძეგლების მიხედვით, ელია გვევლინება ბუნების ძალებთან ნაზიარებლეთაების მემკვიდრედ, მაგრამ ეთნოგრაფიული მასალით ელია არ არის ნაყოფიერების გამგებელი, მას შეუძლია ამინდის საშუალებით ზეგავლენა მოახდინოს ნაყოფიერებაზე.

ელიას ხალხური რიტუალები ლაზარობის რიტუალების მსგავსია და ამიტომ არის, რომ ხალხი ხშირად ლაზარობასა და ელიაობას აიგივებს.

როგორც ვხედავთ, ელიას სახელზე ძირითადად თხა-თიკანი იკვლებოდა, რომ მას წვიმა მოეყვანა; ზოგჯერ ბატკანსა და ცხვარს სწირავდნენ, იშვიათად – თეთრ ფურს. ასეთივე რიტუალი დადასტურებულია ყაბარდოშიც.⁶⁴ საქართველოში, როგორც ჩანს, ელიას ძირითადი შესაწირი ცხოველი თხა არის.

უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ლაზარობა არ სრულდება კალენდარული თარიღის მიხედვით, მხოლოდ საჭიროების დროს იმართება. ლაზარეს რიტუალი ცხადყოფს, რომ ლაზარე მარტო წყალს კი არ განაგებს, არამედ ნაყოფიერების ძალებსაც მოიცავს; იგი ამალროძინებული მოკვდავი ღვთაების ერთ-ერთი გამოვლინებაა და უშუალო კავშირშია საგაზაფხულო ღვთაება ბერ/ბერთოლ/ბასილ/ბერიკა/ყვენთან. ყველა სახელი ერთმანეთს ენაცვლება და ამდენად ისინი შინაარსობრივადაც იდენტურნი არიან. ლაზარეს აგრარულ ბუნებაზე მიგვანიშნებს მისი სიშავე, ითიფალობა, ქუხილისა და ელვის გამგებლობა.

ელიას სახელზე, როგორც ცნობილია, ქრისტიანული კალენდარული და ხალხური დღეობები იმართებოდა; იგი ლაზარესაგან იმით განსხვავდება, რომ ის ჭექა-ქუხილის ბატონია, სტიქიასა და დარს განაგებს. მისი კულტისთვის ძირითადი ის არის, რომ მის სახელზე არსებობს ქრისტიანული ტაძრები და კალენდარული დღეობები.

წვიმის გამოსაწვევი ანალოგიური რიტუალები კავკასიის ყველა ხალხში იყო ცნობილი.⁶⁵

მისივე აზრით, ურარტული მასალის არსებობა შეიძლება კიდევაც იყოს განმაპირობებელი კავკასიაში ან სამხრეთ კავკასიაში წმ. ელიას კულტის უადრესი პოპულარობისა.

⁶⁴ მ.ქანთარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 217.

⁶⁵ მ.ქანთარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 215.

საყურადღებოა, რომ ოსეთში ამინდს „უაცილას“ – **წმ. ვასილს/ბასილს** შესთხოვდნენ. „უაცილა“ ყანებს ჭექა-ქუხილისაგან იცავდა.⁶⁶ აღსანიშნავია ისიც, რომ „უაცილას“ დღესასწაულზე წვიმის გამოსაწვევად კლავდნენ თხას, ატყავებდნენ და ელიას პატივსაცემად მალა კიდებდნენ.⁶⁷ აგრეთვე მნიშვნელოვანია, რომ გვალვის დროს დაღესტანში მდინარის პირას ტყაპუჭჩაქმულები წვიმის გამოთხოვის რიტუალს ასრულებდნენ.⁶⁸

ჩანს, რომ **ბერ/ბერიკა/ბასილი**, ისევე როგორც, „უაცილი“ თავის არსებობაში მრავალმხრივ ფუნქციებს აერთიანებს. ეს ღვთაებები ერთი ღვთიური არსების სხვადასხვა გამოვლინებაა.

ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულში, როგორც გვალვა-დღეგმასთან დაკავშირებულ რიტუალსა და წეს-ჩვეულებებში, ყურადღებას იქცევს სიშავე და ტერმინი „შავი ორშაბათი“. **ყვენობა**, როგორც ცნობილია, „შავ ორშაბათს“ იწყებოდა, ე. ი. იგი სიშავეს უკავშირდება. ხევსურეთში ახალი წლის მეორე და მეთხუთხე დღეს, „უკენა შუადღეს“, როდესაც ბერიკაობა იმართებოდა, „კუმეტობა“,⁶⁹ ე. ი. შავი დღე ერქვა. საყურადღებოა, რომ კახეთში „შავი ორშაბათი“ „კუმეტობის დღე“ იყო ცნობილი.⁷⁰ ხვეში ყველიერის პირველი დღე კუმეტობა ღამეა, ამ დღეს „სერდადებულ“ შავ ვარიას ხელუკუღმა დაკლავენ, რომ ოჯახს საქონლის ზარალი არ მოუვიდეს, ქათმის ხორცს ვახშმად შეჭამენ, ძვლებს კი ხელუკუღმა მიწაში ჩაფლავენ.⁷¹ რიტუალი პარალელს პოულობს გვალვა-დღეგმის დროს ცხვრის შეწირვის, მისი ძვლების მიწაში ჩაფლისა თუ შენახვის რიტუალთან. აღნიშნული საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ ფრინველი (განსაკუთრებით შავი ფრინველი), როგორც სოლარულ ღვთაებასთან წილნაყარი, ითვლება ნაყოფიერებისა და დარ-ავდრის გამომწვევი რიტუალის ერთ-ერთ მთავარ კომპონენტად (მღრ. ელიაობის დროს თხის ან ფრინველის ფიტულის შეწირვის წესი და სხვა ზემოთ მოყვანილი მასალა).

საყურადღებოა, რომ „უაცილა“ ოსებში „საულ ვაცილას“ – „შავი ვაცილას“ სახელით არის ცნობილი.

ჩვენ **ბერიკაობა-ყვენობის** პარალელურად **ღაზარობისა** და **ელიაობის** დღესასწაულს იმიტომ განვიხილავთ, რომ სამივე დღესასწაულში ამინდის გამგებლობა და ნაყოფიერების გამოთხოვა თითქმის ერთნაირად ხორციელდება, თუმცა **ბერიკაობა-ყვენობაში** ნაყოფიერების მოთხოვნა უფრო რეალურად არის გამოხატული (მღრ. სქესობრივი ურთიერთობის ამსახველი რიტუალები).

მიმოხილული მასალის საფუძველზე უნდა დავასკვნათ, რომ **ბერიკაობა-ყვენობაში** თხის გამომსახველი ნიღაბი და მისი შეწირვის წესი, სახის გამურვისა თუ შავი ნიღბის დადასტურება და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, სიშავეის აღმნიშვნელი ტერმინის არსებობა აგრარული დღესასწაულის გარკვეულ ღვთა და პერსონაჟთა სახელებში გამოავლენს, რომ ამ დღესასწაულში თხის

⁶⁶ В. Н. Абаев, ИЭСОЯ, т. I, გვ. 314-316.

⁶⁷ А. Яновский, Осетия, Обзорение Российских владений за Кавказом, т. II, С-Пб., 1830, გვ. 41.

⁶⁸ Н. Дубровник, დასახ. ნაშრ., გვ. 264.

⁶⁹ ბ. გაბური, დასახ. ნაშრ., გვ. 145, 146; აღ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღესასწაულები, გვ. 85-86; Bleichsteiner, დასახ. ნაშრ., გვ. 6.

⁷⁰ ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 59.

⁷¹ Л. А. Чибиров, დასახ. ნაშრ., გვ. 186.

ნილაბი ერთ-ერთი მთავარი ნილაბია და სიშავე სხვა კომპონენტებთან ერთად მიწის ნაყოფიერებას უკავშირდება. ბერიკა კვლომა-ალდგენის ფუნქციის მქონე ქთონურ ღვთაებას განასახიერებს.

მიცვალებულისათვის განკუთვნილი ნილაბი

წინამდებარე თავის პირველ ნაწილში აქცენტი გადავიტანეთ ღლეხასწაულის მონაწილე მთავარი მოქმედი პირის, რელიგიური და კოსმოლოგიური წარმოდგენების მნიშვნელოვანი საკითხის — სახის გამურვის, შავი ნილბისა და თხის გამოსახულების იდენტურობაზე. მათ დიდი მითოლოგიური დატვირთვა აქვთ.

გასარკვევია ნილბის კიდევ ერთი მნიშვნელობა, რომელსაც შავთან, ბნელთან, „კუმეტთან“, სიმბოლური კავშირი ეძებნება.

ხალხური წარმოდგენებით, მიცვალებულები ქვესკნელში, „კუმეტში“ ცხოვრობენ, ისინი ბოროტი სულებისა და ქვეწარმავლების გარემოცვაში არიან, რომელთაგანაც თავის დაცვაა საჭირო.

როგორ უნდა მომხდარიყო მიცვალებულის თავდაცვა ბოროტი ძალებისაგან? ხალხური გაგებით, მიცვალებული დაცული იყო ხამის სუდართ. ერთ მონათხრობში (გურია, ჩოხატაურის რაიონი) აღნიშნულია, რომ „გასანთლულ სუდარას მიცვალებულს ბაშლაყივით შემოახვედნენ, რომ არ გახსნილიყო და ასე უჭურჭლოდ მარხავდნენ“. მაგრამ როდესაც სუდარა არ ქონდათ, მიცვალებულს სახეზე გასანთლულ ხამს აფარებდნენ ან კანაფის ძაფს ჯვარედინად დაადებდნენ, რომ ქვეწარმავალს არაფერი ევნო.⁷² ერკეთელი (ჩოხატაურის რაიონი) 88 წლის კატო პაიჭაძე — მგალობლიშვილის მონათხრობში აღნიშნულია, რომ „მიცვალებულს კანაფის სამოსს — სუდარას აცმევდნენ, რომელიც სიცოცხლეში ქონდათ მომზადებული“. მისივე ცნობით, თუ სუდარა არ ექნებოდათ, მიცვალებულს გასანთლულ ხამს დაადებდნენ პირზე.⁷³ ჩანს, აუცილებელი იყო მიცვალებულისათვის ამ წესის შესრულება. აღსანიშნავია, რომ მიცვალებულის სუდარა ხამის — კანაფის ძაფისაგან იქსოვებოდა, სამგლოვიარო ტანსაცმლისათვის კი უპირატესობას სელის შავად შეღებილ ძაფს ანიჭებდნენ.

გურულების ყოფის აღმწერი თ. მამალაძე აღნიშნავს, რომ მიცვალებულის სულისათვის საჭიროა ცხედრის გახვევა შინ მოქსოვილი სელის უხემ ტილოში.⁷⁴ ასეთსავე ცნობას გვაწვდის აპ. წულაძე,⁷⁵ ხოლო მეგრელების შესახებ — თ. სახოკია.⁷⁶ გიულდენშტედტის მიხედვით, იმერეთში მიცვალებულისათვის გა-

⁷² ჯ.რუხაძე, მცენარეულის კულტის გადმონაშთის საკითხისათვის დასავლეთ საქართველოში, მსე, XVIII თბ., 1975, გვ. 164.

⁷³ ჯ.რუხაძე, მცენარეულის კულტის..., გვ. 170; მსშხი, ქსოვა, ღებვა, ქარგვა, ტ. II, ნაწ. II, 1982, გვ. 209-210.

⁷⁴ Т. Мамаладзе, Народные обычаи и поверья гурийцев, СМОМПК, т. II, 1893, გვ. 77.

⁷⁵ ა.წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 1971, გვ. 170.

⁷⁶ თ.სახოკია, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მსე, თბ., III, 1940, გვ. 168.

სანთლული ტილო იხმარებოდა⁷⁷. სვანეთში მიცვალებულს სელის ან კანაფის სუდარაში ახვევდნენ. უშველში სუდარას თაფლის სანთელში ავლებდნენ, შიგ მიცვალებულს ახვევდნენ და „ჭურჭლის“ გარეშე მარხავდნენ.⁷⁸

თვალშისაცემია სელისა და კანაფის ქსოვილის სუდარად გამოყენება. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ის, რომ ჩვენში კანაფის ან სელის ტანსაცმლის ხმარების წესი სასულიერო პირთა და მათ კარზე მსახურთათვის ბოლო დრომდე იყო შემორჩენილი. შინამრეწველობის მასალებში ეკითხულობთ: „იმ დროს, როდესაც სვანი მანდილოსანი ფაბრიკული ქსოვილით იმოსებოდა, მონაზვნები კანაფის ქსოვილისაგან შეკერილ კაბას იცვამდნენ“.⁷⁹

შეხვედულება მცენარეულის ტილოს საკულტო დანიშნულებაზე სხვა ხალხთა რელიგიაშიც არის ცნობილი.⁸⁰

როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში სუდარის ნაცვლად მიცვალებულს სახეზე გახამებულ კანაფის ქსოვილს აფარებდნენ ან კანაფის ძაფით სახეზე ჯვარს გამოსახავდნენ. ეს ვითარება უნდა მომდინარეობდეს სუდარისა და ნიღბის კიდევ უფრო მარტივი ფორმიდან, რომლის კვალი ჩანს თუშური და სვანური აგარარული დღესასწაულის რიტუალში. თუშეთში „ყველიერის შაბათს“, როდესაც „ქალთგორაობა“ იმართება, „თხუპნაობა“ იციან. დღესასწაულის მონაწილენი ერთმანეთს სახეზე ტალახს უსვამენ, მაგრამ ხანში შესულ დარბაისელ მანდილოსნებს არ მოთხუპნიან, მათ მხოლოდ ტალახის ჯვარს გაუკეთებენ.⁸¹

ბუნების აღორძინებისათვის განკუთვნილ სვანურ აღბა-ლაღრწლის დღესასწაულში საქმისას აქვს „ნახშირის ზოლები შუბლიდან ნიკაპამდე, ქვედა ტუჩის გასწვრივ და მომურული ლოყები“.⁸² სახის ასეთ დახატვაში ჯვრის გამოსახულება ივარაუდება.

მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულების დროს, რომელიც სვანეთში „ლეთგენ/დაგის“ სახელით არის ცნობილი, ბავშვებს შუბლზე ჯვრებს ახატავდნენ, რომ მძინარე ბავშვის სული მიცვალებულის სულებს არ შერეოდა. სჯეროდათ, რომ, თუ ბავშვს ნახშირის ნიშანი არ ექნება, მიცვალებულებმა სუ-

⁷⁷ Д.Маргиани, Сванети (некоторые черты быта), СМОПК, вып. X, Тиф., 1890, გვ. 78; ც.ბეზარაშვილი, სვანი ქალის ჩაცმულობა, სვანეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1970, გვ. 184-185

⁷⁸ ი. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტომი პირველი, თბ., 1962, გვ. 151; ჯ. რუხაძე, მცენარეულის კულტის ..., გვ. 171.

⁷⁹ მსშხი, ქსოვა, ღებვა, ქარგვა, ტ. II, ნაწ. II, 1982, გვ. 209, 210.

⁸⁰ ჰეროდოტეს მიხედვით, ეგვიპტეში შალის ქსოვილში ჩაცმულები ტაძარში ვერ შევიდოდნენ და ვერც მიცვალებულს დამარხავდნენ შალის ტანსაცმლით. ანალოგიური ვითარება სხვა ხალხის რელიგიაშიც შეინიშნება. ებრაელთა წარმოდგენით, მღვდლებს ნება არ ჰქონდათ მატყლის ქსოვილის ჩაცმისა და სელის ქსოვილით იმოსებოდნენ. ებრაული დაბადების ქართულ თარგმანში მოხსენებულია „სამოსელი სელისაჲ“. მაგ., ლევიტელთა 164-ში ნათქვამია: „სამოსელი სელისა განწმენდილი შემოსოს და ნიფხავი სელისა იყოს სხეულსა მისსა და სარტყელი სელისა შერტყას და ვარშამანგი სელისა დაიხუროს“. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III-IV, 1962, გვ. 161.

⁸¹ გ. ცოცანიძე, დასახ., ნაშრ. გვ. 32-33.

⁸² ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ხელნაწერი.

ლეთში დაბრუნების დროს შეიძლება იგი თან გაიყოლონო.⁸³ ამ დღეს რიტუალის მონაწილეებისათვის სახეზე – შუბლზე, ნიკაპსა და ლოყებზე ნახშირით ჯვრის სახის წერტილები გამოჰყავდათ, მომურვა აქაც ზემოაღნიშნულ ტრადიციას გამოხატავს.

სვანეთში მომურვა იცოდნენ აგრეთვე ლიგუნაელ/ლიგუნაშწლ-ის დროს, როდესაც მიცვალებულის სულების გასტუმრება ხდებოდა.⁸⁴ მათი რწმენით, ამ დღეს მომურვამ ჭირნახულის ბარაქა იცოდა.

აღამიანისათვის სხეულზე – თავზე ჯვრის გამოსახვასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ხევსურეთში „ვაჟის თავ-მასაპარსავ სახმთოს“ წესი. 3 წლის ვაჟს, სათანადო ჰურობისა და „დამწყალობების“ შემდეგ, ერთი მამაკაცი სამართებლით თავის შუა ადგილზე თმას ჯვარედინად ამოპარსავს.⁸⁵ ჯვარი წმინდა რელიგიურ ფუნქციას ასრულებს. საყურადღებოა, რომ ქალი რომელსაც ძმა ჰყავდა, თმას – ნაწნავებს შუბლზე ჯვარედინად გადაიტარებდა და მათ ბოლოებს თავზე მიიმაგრებდა ისე, რომ შუბლზე ჯვარი ჰქონოდა გამოსახული.⁸⁶

წარმოდგენილი მასალა იმაზე მეტყველებს, რომ შავი ნიღაბი, სახეზე ჯვრის გამოსახვა ნახშირით ან კანაფის ძაფით, ისევე როგორც ვაჟის „თავმასაპარსავ სახმთოს“ წესი, ბუნების მუდმივ კვლევა-აღორძინებას, დოკლათიანობას უკავშირდება და ავი თვალის – ბოროტი ძალების საწინააღმდეგო საშუალებაც არის და, ამდენად, შესაძლებელია, მიცვალებულის დაცვის პირობაც. ჯვარში მაგიურ-აპოთროპული ძალაც ივარაუდება.

ამ წეს-ჩვეულებაში გამორიცხული არ უნდა იყოს ჯვრის გამოსახულების გვიანდელი ქრისტიანული შინაარსი (ჯვრის, როგორც ღვთაების სიმბოლოთა სხვადასხვა ობიექტის ავი სულებისაგან დაცვა).

საყურადღებოა, რომ თავმომრგვალებული ჯვარი ეგვიპტური იეროგლიფის ფუნქციას ასრულებს, წაკითხვის დროს ის enh-ად გამოითქმის და შინაარსობრივად „სიცოცხლეს“, „ცხოვრებას“ აღნიშნავს.⁸⁷

ჩვენს ხელთ არის მასალა, რომლის მიხედვითაც კანაფისა და სელის ნართი თუ ქსოვილი სიცოცხლის ხის სიმბოლურ გამოსახულებად გვევლინება.

ცნობილია, რომ ქართველურ ტომებში ცეცხლის დღეობების ნაშთები მრავლად მოიპოვება, ამ რიგისა უნდა იყოს სამეგრელოში დადასტურებული წეს-ჩვეულება, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: „კიანობა“/„კენობა“ დღეს ქალი წარმართულ სალოცავში „ლანდად“ ამოხვეულ სელის ძაფს მიიტანდა, რომელ-

⁸³ ვ.ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I^ა ..., გვ.292; დ.მარგიანი, დასახელ., ხელნაწერი.

⁸⁴ ვ.ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I^ა ..., გვ.292. მ.ბალიაური, M¹, 32, ბავშვის დაბადება-აღზრდის წესები ხევსურეთში და მასთან დაკავშირებული ცრუმორწმუნეობის გადმონაშთები, რვ. 1-6, გვ. 1-259. საყურადღებოა მთან ტაჯიკეთში შეიხის მიერ ბავშვისათვის თმის მოჭრის წესი. И.А.Кисляков, Вотивные предметы горных таджиков, Традиционная культура народов передний и средней Азии, М., 1970, გვ. 14.

⁸⁵ ლ.ბოჭორიშვილი, ხევსურული „ჯვარი“, მსე, V, 1951, გვ. 72.

⁸⁶ ლ.ბოჭორიშვილი, იქვე.

⁸⁷ A. Erman, Die Hieroglyphen, Berlin und Leipzig; Webster's New Collegiate Dictionary, 1976, Springfield, გვ. 46.

საც რიტუალის შემსრულებელი პირი დაწვავდა და მისი ალის მიმართულებით მიხედვით მომავალი წლის ავ-კარგსა და ხალხის ბედ-იღბალზე მისწობდა.⁸⁸

საყურადღებოა აბუეას აფხაზეთში დადასტურებული ჭიაკოკონობა, რომელიც ავი სულების საწინააღმდეგოდ სრულდებოდა. ამ დღეს ეზოში კანაფის ან სელის ღეროებისაგან ცეცხლს დაანთებდნენ და ზედ ხტებოდნენ იმ რწმენით, რომ ავი სულები განიდევნებოდნენ.⁸⁹

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ზემო სვანეთში, ლატალის თემში, კვანჭიანების (გვარია) ერთ-ერთ „სამხუზს“⁹⁰ – „აბრამშას თარგნგზელის“⁹¹ (მთავარ ანგელოზი) მიერ კანაფის ბეგარა ჰქონდა „დადებული“. „მულტეერები“ – სანთლისათვის კანაფის შემწირველები (აბრამშა „მულტეერი“ იყო) ბეგარად იხდიდნენ კანაფის ძაფისაგან მოხვეულ გორგლებს – „ლეულტეერს“ – „კუკუქს“, რომელიც შემწირველის სიგრძის უნდა ყოფილიყო და მხოლოდ სანთლის გულად, ასანთებად იხმარებოდა. ისინი განსაკუთრებულ ძალას მიაწერდნენ „ლეულტეერს“, რომლის შენახვით „თარგნგზელის“ გული უნდა მოეგოთ და სამძო გვერდის ან თავის ტკივილისაგან ეხსნათ. ამ საკითხს უნდა ეხმიანებოდეს აფხაზეთში ნ. ჯანაშიას მიერ დამოწმებული მასალა, სადაც აღნიშნულია სელის მოსავლის აღების შემდეგ სელის სულის – „კეიკინ“-ისათვის ქალის მიერ მრგვალი კვერების „აკაკვარის“ შეწირვის წესი. საყურადღებოა, რომ „კეიკინ/კუკუქის“ ეპითეტით, როგორც ჩანს, წარმოდგენილია ღვთაებრივი არსება, რომლისადმი მიმართული რიტუალური წესების შესრულებით ადამიანი ცდილობდა მისი მფარველობის მოპოვებას. სვანეთში კანაფს, კანაფისგულიან რიტუალურ მრგვალ კვერებს, კანაფის „გორგლებს“ – „კუკუქს“, კანაფის ზეთსა და სხვა აქსესუარებს საკულტო მნიშვნელობა ჰქონდა. ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ რელიგიურ წეს-ჩვეულებათა შესრულების დროს კანაფისა და მისი პროდუქტის ჭამის, ისევე როგორც მისგან დამზადებული ძაფის, სუდარის, მრგვალი საგნებისა თუ ტანსაცმლის მოხმარების აუცილებლობა, ალბათ, ის რელიგიური აქტი იყო, რომელიც ადამიანს მცენარეების ღვთაებასთან აზიარებდა.

აღნიშნული რიტუალები და წეს-ჩვეულება, რომელიც წლის გარკვეულ დღეებში სხვადასხვა შემთხვევის გამო სრულდებოდა და სხვადასხვა ხასიათის იყო, ერთი და იმავე კულტის სახეშეცვლილი გადმონამუშებია.

თუ სამეგრელოში დადასტურებულ წეს-ჩვეულებაში კანაფის ან სელის ცეცხლის ალის მიმართულებით მარჩიელობდნენ ხალხის ბედ-იღბალსა და კეთილდღეობაზე, აფხაზეთში ამავე მცენარეთა ღეროთი დანთებულ ცეცხლს განწმენდა და მანვე ძალთა განადგურება შეეძლო, იგი აპოთროპეული დანიშნულებისა იყო. კანაფის მორგვი – „კუკუქ“ – „ლეულტეერი“ სანთლისათვის იყო განკუთვნილი, რასაც ადასტურებს სიტყვა ლეულტეერ-ის წარმოება. ლე-ტერ-ე „სანთელია“,

⁸⁸ ნ. რეხვიაშვილი, ჯარობა სამეგრელოში, თედო სახოკიასადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1969, გვ. 137.

⁸⁹ Д. Гулия, История Абхазии, I, Тиф., 1925, გვ. 227.

⁹⁰ გვაროვნული თემი.

⁹¹ მთავარანგელოზი ვაჟიშვილის მომცემი და მფარველი ღვთაება იყო; მას აგრეთვე თავის ტკივილის განკურნებას ევედრებოდნენ. ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, თბ., 1939, გვ. 65.

ლელტვერი სანთლის გულია, ლი-ტერე განათებას ნიშნავს, ლამბტურალი საგანია, რაზედაც ინთება, მულტვერი შემწირველია. ე. ი. ლელტვერი „ანთებიდან“ მომდინარე სიტყვა უნდა იყოს.

როგორც ჩანს, ზემოთ აღნიშნული წეს-ჩვეულებანი მცენარის კულტს ცეცხლის დღეობის ზასიათს ანიჭებს. კანაფის მრგვალად მოხვევა და მრგვალი კვერის — „აკვაკვარის“, „კუკუნისათვის“ (სელის სულისათვის) შეწირვის წესი კი მზის „მაგიური მოქმედებისათვის“ მსხვერპლის შეწირვის გადმონაშთს უნდა წარმოადგენდეს. ალბათ, შემთხვევითი არ არის, რომ ცეცხლი, სინათლე მზესთან არის ასოციირებული და მათ მზის თვისებები მიეწერება. ყველა განხილული მონაცემი გვაფიქრებინებს, რომ ამ მცენარეებში განსახიერებულა შეხედულება სიცოცხლის ხის შესახებ, ხოლო მათი სიმრგვალე სიცოცხლის ხის მზესთან კავშირზე უნდა მიუთითებდეს. აქ იკვეთება იდეა, რომელიც მიცვალებულისა და დღესასწაულისათვის განკუთვნილ ნიღაბსა და მის აქსესუარებთან არის დაკავშირებული.

ფიქრობთ, ზემომოყვანილი მასალა და რიტუალების ცალკეული ელემენტების განხილვა გვიჩვენებს, რომ მცენარის კულტი ნაყოფიერების მომნიჭებლად ითვლებოდა. იმავე ვითარებასთან გვაქვს საქმე აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენების პრაქტიკულად გამოყენების დროს.

განათხარ მასალაში აღმოჩენილი სელის ქსოვილის ნაშთები (ვანი, ქობულეთი, დაბლაგომი, რომელიც ძვ. წ. V, IV, III საუკ. არის დათარიღებული) სპეციალისტების მიერ სუდარად არის მიჩნეული.⁹²

ეს მეტად ძველი წესი, რომელიც მიცვალებულის დაკრძალვისას სრულდებოდა, უპირველეს ყოვლისა, გამოწვეული იყო უტილიტარული მოსაზრებით და მას საფუძვლად ედო ადამიანის რწმენა მზის ღვთაებრივ ბუნებასა და სიცოცხლის ხის მზესთან კავშირზე. ამის დადასტურებაა ნიღაბი, სახის გაშავება, მოხატვა, მიცვალებულისათვის ჯვრის გამოსახვა. ჯვარი, როგორც ცნობილია, დაკავშირებულია სოლარულ სამყაროსთან, ამიტომ აღიბეჭდებოდა სოლარული ღვთაების გამოსახულებაზე და ამ ღვთაებათა მიერ არჩეული ადამიანების სხეულებზე.

საყურადღებოა აგრეთვე ის არქეოლოგიური მასალა, რომელიც შეიცავს ოქროსა და ძვლის პატარა ნიღაბს, რომელიც ერმიტაჟშია დაცული (უვაროვას ფონდი).⁹³

როგორც აღნიშნული იყო, წინწყაროს სამარხეული კომპლექსიდან ყურადღებას იქცევს მიცვალებულის ბაგეებსა და თვალებზე დაფარებული ვერცხლის ფურცლისაგან გამოჭრილი ორნამენტირებული ნაწილობრივი ფირფიტები, რომლებიც ანალოგიას პოულობს კვიპროსისა და მიკენის კულტურაში, სადაც მიცვალებულებს სახე მთლიანი ნიღბითა აქვთ დაფარული. წინწყაროს სამარხეული კომპლექსი აქემენიდთა ეპოქით არის დათარიღებული.

⁹² საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1959, გვ. 248-249; Г.Лорткишанидзе, К истории древней Колхиды, Тб., 1970, გვ. 50-51.

⁹³ МАК, VIII, გვ. 314.

აღნიშნული ნიღბების არსებობა სამარხში შემთხვევითი არ არის, იგი დაკრძალულის დიდ ძალაუფლებასა და მის მაღალ სოციალურ სტატუსზე მიანიშნებს.

ყოფაში დადასტურებული ტრადიციის თანახმად, ნიღბებისათვის ასეთი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება, სავარაუდოა, რომ წარმოიქმნა ნაყოფიერების ღვთაებასთან გარკვეული ურთიერთობის საფუძველზე. ნიღაბი ქთონური და სოლარული კულტის სიმბოლოდ განიხილება და ბუნების კვლომა-აღორძინების იდეასთან არის კავშირში.

თავი მეოთხე

ბერია-ყენის მორთულობის ერთი საკითხისათვის. ცხვრის ტყაპუჭი და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულება

ბერიაობა-ყენობის დროს გამოვლენილმა ეთნოგრაფიულმა მასალამ გვიჩვენა, რომ ბერია-ყენის და დღესასწაულის სხვა მონაწილეთა ძირითადი ჩასაცმელი ცხვრის ბანჯგვლიანი ტყავი – ჯუბაა, რომლის ძირითად შემადგენელ ნაწილს ხშირად ფალიკური გამოსახულება წარმოადგენს.

აღსანიშნავია, რომ ბერიაობა-ყენობის დღესასწაულის დროს „გუთნით წყლის მოხვნის“ რიტუალშიც მონაწილეობენ ტყაპუჭიანი მხენელები.

ტყაპუჭის ტარების თვალსაზრისით უპირველეს ყოვლისა ყურადღებას იმსახურებს საქართველოს ტერიტორიაზე თეთრი წყაროს რაიონის ბერძენ-ურუმ მოსახლეობაში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ყველიერის დროს პირველი ხვნისას პირველი კვალის გავლების უფლება პქონდა ყველაზე გამოცდილ მხენელს, რომელსაც ცხვრის ტყაპუჭი უნდა სცმოდა. ხვნაში ხალხიც იღებდა მონაწილეობას. ისინი ლოცვა-ვედრებით მხენელს თავზე წყალს ასხამდნენ რათა ამ მოქმედების წყალობით უხვი მოსავალი მოსვლოდათ.¹

კავკასიაში, მაგალითად, ლაკებში ოცობის დღესასწაულზე რიტუალური ხვნის პირველი კვალის გავლების უფლება პქონდა ყველაზე იღბლიან მხენელს, რომელსაც ცხვრის ტყაპუჭი ეცვა. ხვნა-თესვა მიმდინარეობდა ლოცვის თანხლებით (რიტუალს საერთო აქვს ოსურ „ხორ-ხორთან“). ჩვეულების თანახმად, ახალგაზრდები მხენელს მიწის ბელტებს, ტალახს, ქვებს ესროდნენ და წყალს ასხამდნენ.²

საყურადღებოა დიგორელ ოსებში დადასტურებული რიტუალი. სახნავში გასვლის დღეს ისინი ცხვრის ტყავს კარზე დაკიდებდნენ და სამუშაოდან მოსვლის შემდეგ მოხსნიდნენ. ამ დროს ავი სულებისაგან დაცვის მიზნით წესად პქონდათ რკინის ჯვრის მიწაში ჩაფვლაც.³

ხვნის წინ სოფლის ანგელოზის სახელზე გამართულ დღესასწაულზე თითოეული ოსური ოჯახიდან ერთი ან ორი კაცი შეიკრიბებოდა. როდესაც ყველანი სუფრასთან დასხდებოდნენ, მოხუცი სამკუთხა ფორმის პურს – „ხორ უაცილას“ რომელიმე ტყაპუჭჩაცმულ ვაჟს მისცემდა, მის სახელზე ლოცულობდა და ხალხს ორჯერ შეეკითხებოდა: „რას თხოულობთ თქვენ?“ ისინი პასუხობდნენ: „პურს, პურს, პურს“. შემდეგ ახალგაზრდას, რომელსაც ქამარში ბეწვის ქუდი პქონდა ჩატანებული, მოხუცი მოპარსულ თავზე ბუზას დაასხამდა, რომელიც ახალგაზრდას სახესა და ტყაპუჭზე ეღვრებოდა. შემდეგ კი ხალხს ლოცავდა: „ასე უხვად მოგსვლოდეთ პური, როგორ უხვადაც იღვრება ბუზა“. „ამინ“, –

¹ М. А. Михайлов, Пасхальный карнавал греков Нижней Каргли, „მაცნე“ ისტორიის სერია, თბ., 1989, №1, გვ. 100-106

² Н. Дубровин, დასახ. ნაშრ., გვ. 177; НК, Религиозные верования, т. 1, М., 1960, გვ. 263.

³ М. Р. Рахимов, Земледелие таджиков бассейна реки Хингоу в дореволюционный период. Сталинабад, 1954. გვ. 283, ვასახელებ ლ. ჩიბიროვის ნაშრომის მიხედვით Народный земледельческий календарь осетин, Цхинвали 1976, გვ. 120.

პასუხობდა ყველა. ტყაპუჭიანი ახალგაზრდა ბუზას დაღვეის დროს ამბობდა: „დაე აღმოაცნოს უაცილამ პური ჩვენი ისე, რომ ჩვენ, ჩვენი შვილები და შვილიშვილები იყვნენ მამდარნი და მდიდარნი“.⁴

ხენა-თესვასთან დაკავშირებით არა მარტო ეს რიტუალი სრულდებოდა. ლიახვის ხეობაში მცხოვრებ ოსებში რიტუალური ხენის დროს მხენელი წელს ქვევით ტანსაცმელს იხდიდა და სიბნელეში მოხნულ მიწაზე ჯდებოდა. საყურადღებოა, რომ ხუნძებში ამ დროს სქესობრივი აქტის სიმულაცია ეწყობოდა.⁵

დაღესტანში ხენა-თესვასთან დაკავშირებული რიტუალის შესრულების დროს ველზე სამუშაოდ პირველად გასულ მხენელს ცხვრის ტყაპუჭი ეცვა. ხალხის აზრით, ტყაპუჭს კარგი მოსავლის დასაბეგებლად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა.⁶

ხუნძებში სოფელ გოჩობში (კარახის რაიონი) ტყაპუჭი ეცვა ველზე სამუშაოდ პირველად გასულ მხენელს და სამ მოხუცს, რომლებიც გუთანს უკან მიჰყვებოდნენ. ოროდსა და მაჩატში ხენის დროს ტყაპუჭი ეცვა არა მარტო მხენელს, არამედ იმ ათ კაცსაც, რომლებიც თესავდნენ და მათ გამყოლ პირებსაც.⁷

ლაკები საგაზაფხულო ხენის დაწყებამდე „გუთნის გატანის“ დღეს დღესასწაულობდნენ, რომლის დროს მხენელს ტყაპუჭი ეცვა, წვეილ ხარს მიჰყვებოდა და დანიშნულ ადგილამდე გუთანი მხრით მიჰქონდა. როდესაც მხენელი გუთანში შემხულ ხარებს მიუახლოვდებოდა და შეეხებოდა, ბავშვების ჯგუფი მას თოვლის გუნდებს და მიწის ბელტებს დაუშენდა. ეს რიტუალი გრძელდებოდა, ვიდრე მხენელი მინდორს ორჯერ შემოუვლიდა და მთავრდებოდა შეძახილით — „დაჰკათ, დაჰკათ, ბიჭებო, ძალეზად. წვიმა წამოვა, პური გვექნება და ჩვენი დედები პურის დიდ ნაჭრებს დაგვირიგებენ“.⁸ დ. ბუტაევის ცნობით, ყაზიკუმუხებში ხენის დაწყების წინა დღე, ყველაზე ბედნიერ დღედ ითვლებოდა. მხენელი ამ დღეს გადმობრუნებულ ტყაპუჭს იცვამდა და ბეწვიან ქულს იხურავდა.⁹

აღულები „გუთნის გატანის“ დღეს აწყობდნენ ჯირითს, რომლის დამთავრების შემდეგ მხენელი გუთნეულით სახნავ ადგილს სამჯერ შემოუვლიდა, ბავშვები მას თოვლის გუნდებს, მიწის ბელტებს და კენჭებს ესროდნენ.¹⁰

ყაბარდოში 23 მარტს შესაწირ ცხოველს ატყავებდნენ, ტყავს ძელზე გაჭიმავდნენ და სოფლის ბოლოს გაჰქონდათ, სადაც მთელი სოფელი ქეიფობდა. ეს რიტუალი ტარდებოდა ხენის დაწყების წინა დღეს და მას „ცეცხლისათვის თავის მიცემა“ ეწოდებოდა. ამ სახელწოდებამ აფიქრებინა მ. ქანთარიას, რომ ოღე-

⁴ Б. Гатиев, Суеверия и предрассудки у осетин, ССКГ, вып. IV, 1876, გვ. 30-31; Н. Бердзенов, Очерки Осетин, К., 1850. №47-48.

⁵ З. А. Никольская, Родовые формы и отношения у аварцев в XIX. в. в са-სახელებო ლ. ჩიბიროვის Народный земледельческий календарь Осетии-ის მიხედვით, 1976, გვ. 116. ბერძნები, როგორც სხვა მიწათმოქმედი ხალხი, პირველი ხენის დროს მინდორში ასრულებდნენ სქესობრივ აქტს. Б. А. Богаевский, Земледельческая религия Афин, т. I, Пет., 1866, გვ. 89-90.

⁶ Г. Ф. Чурсин, Праздник выхода плуга у горских народов Дагестана, Тиф. 1928, გვ. 48.

⁷ А. Омаров, Как живут лаки, ССКГ, вып. III, тиф., 1870. გვ. 30.

⁸ А. Омаров, დასახ. ნაშრ. გვ. 29-30.

⁹ Г. Ф. Чурсин, დასახ. ნაშრ. გვ. 52.

¹⁰ А. Омаров, Воспоминание Муталима, ССКГ, вып. I, Тиф. გვ. 30.

სღაც შესაწირ ცხოველს კი არა კლავდნენ, არამედ ცეცხლში წვავენენ¹¹. თუ ეს ვარაუდი სწორია, უნდა ვიფიქროთ, რომ მსხვერპლის ცეცხლში დაწვა მოსავლის სიუხვის დაბეღებას ემსახურებოდა¹², რადგან ცეცხლს, ისევე როგორც საწმისსა და ტყაპუჭს, ნაყოფიერების ძალა მიეწერებოდა. ასეთივე ძალის მქონედ იყო მიჩნეული მორი და ძელი, რომლებიც ნაყოფიერებასთან – ფალოსთან იყო გაიგივებული¹³

როგორც ხენა-თესვის დროს, ასევე გვალვის საწინააღმდეგოდ დაღესტნელები და ყარაჩაელები ტყაპუჭჩაცმულები მიდიოდნენ მდინარესთან, მაგრამ აღნიშნული არ არის, თუ რას აკეთებდნენ ან ვისადმი იყო მიმართული ეს რიტუალი.¹⁴

შესაძლებელია, საკვლევ საგანთან გარკვეულ კავშირში იყოს მასალა, რომელიც ჭიათურის ყოფამ შემოგვინახა და რომელიც ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულში ყვენისათვის ცოცხალი ცხერის საჩუქრად გადაცემაში გამოიხატება. დღესასწაულის დასასრულს სამლოცველოზე სხვადასხვა სოფლის ყვენების შეჯიბრი იმართებოდა. გამარჯვებულ ყვენს საჩუქრად თხას ან ცხვარს აძლევდნენ და ყელზე პარკუჭს შებამდნენ. თუ ყვენი იმ წელს დაქორწინდებოდა, ქორწილში ორ ცხვარს მიულოცავდნენ და თავზე ტყაყის საქუდეს გადაუგდებდნენ.¹⁵

ცხერის ტყაპუჭის მნიშვნელობა ჩანს თეთრი წყაროს რაიონის ბერძენ-ურუმთა საყველიერო დღესასწაულში, რომლის ერთ-ერთი მთავარი მონაწილეა ცხერის ან თხის ტყაპუჭით შემოსილი¹⁶ ახალგაზრდა კაცი, ე. წ. „საქმრო“. ახალდაქორწინებული ტყაპუჭიანი ყვენი ჰყავთ ქართლსა და კახეთშიც.

ყუბაჩელებში ბერიკაობა-ყვენობის მსგავს ტრადიციულ დღესასწაულში ნიღბოსნები „ნეფეს“ საჩუქრად ცხვარს აძლევდნენ, რომელსაც წესის მიხედვით, იმ დღესვე კლავდნენ. აღნიშნულ დღესასწაულში მთავარი მოქმედი პირები ძირითადად „ნეფე“/„მეფესთან“ და ცხვართან არიან დაკავშირებული.¹⁷

აპოლონ როდოსელის „არგონავტიკაში“ აღნიშნულია, რომ მედეასა და იასონის საქორწინო სარეცელზე ოქროს საწმისი იყო გადაფარებული.¹⁸

თეიმურაზ II-ის ცნობით, ჯვარდაწერილი დედოფალი თავისი ქმრის სახლში გასამგზავრებლად რომ მოეშზადება, „ქალს მორთვენ საცხენოსნოთა, ტყაე-კაბის წამომსხმელიაო“ („სარკე თქმულთა“ 19ვ). ამავე ავტორის მიხედვით ტყაევი ქალს ჯვრის დასაწერად ეკლესიაში გამგზავრების დროსაც სცმია.

¹¹ И. Витсен, Северная и Восточная Татария или скатый очерк нескольких авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974, гв. 88; შდრ. მ. ქანთარია, დასახ. ნაშრ. გვ. 107-108.

¹² ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური)..., გვ. 94; ვრ. რობაქიძე, შზის ხანა საქართველოში. თურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“ 1989, №5, გვ. 102.

¹³ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური)..., გვ. 94; З. Д. Гаглоева, Из истории древнейших верований южных осетин (Праздник Пог-бон), Автореферат кандидатской диссертаций, Тб., 1953. гв. 35, 36, 69.

¹⁴ Н. Дубровин, დასახ. ნაშრ., გვ. 264.

¹⁵ დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური ... გვ. 288

¹⁶ М. А. Михайлов, დასახ. ნაშრ., გვ. 101.

¹⁷ Е. М. Шиллинг, დასახ. ნაშრ., გვ. 167.

¹⁸ გ. გიორგაძე, საწმისი ხეთურ წყაროებში და მისი ანატოლიური პარალელები, თსუ „შრომები“, 1982. გვ. 290.

„ტყავის სახელსა მოკიდებს ხელს მეფე, წესად არისა“ (იქვე, 384) ანას, ქსნის ერისთავის ასულს, მზითევში ერთი ტყავკაბა გააყოლია. მის მზითვის



სურ. 9

წიგნში ეს ტყავკაბა ასეა აღწერილი: „ტყავ-კაბა ერთი ხალასად შეკერილი, შავს სიასამურსა აკრავსო“ (ს-ქს სძ-ვლნი 11,433).¹⁹ თუმცა ამ შემთხვევაში ცხვრის ბეწვი ან მისი ტყავკაბა არ არის ნახსენები, მაგრამ აქ უნდა იგულისხმებოდეს ბეწვის მაგიური ძალა, მისი მნიშვნელობა ნაყოფიერებისათვის განკუთვნილ წეს-ჩვეულებაში.

აღსანიშნავია, რომ ცხვრის ქურქი ბულგარეთში საქორწინო კოსტიუმის ტრადიციული ელემენტი ყოფილა. „გვირგვინის კურთხევის დროს ნეფეს“ უნდა სცმოდა ქურქი ან ქურქისა თუ ტყავის სარჩულიანი ზედა სამოსი,²⁰ ხოლო დედამთილი ვალდებული იყო, სარძლოსათვის „ცხვრის ქურქის გრძელი, თუნდაც ტყავის მოკლე ზედა სამოსი შეეძინა“.²¹

ტყაპუჭთან დაკავშირებული რიტუალები რუსებში, უკრაინელებში და ბელორუსებში არის დადასტურებული. ტყაპუჭი ახალდაქორწინებულისათვის სიმდიდრის მიმნიჭებელი მაგიური ძალის შემცველი იყო. ახალდაბადებულს ტყაპუჭზე დააწვენიდნენ, მდიდარი რომ ყოფილიყო. ქორწილის დროს მეფე-დედოფალი, ბედნიერება რომ დაბედებოდათ, ტყავკაბაზე იდგნენ ან ისხდნენ.²²

¹⁹ ივ.ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური ..., გვ. 117-118

²⁰ Г. Михайлова, Етнография на България, т. II. София, 1983.

²¹ Г. Михайлова, Сб. "Капанци", София, 1985. ვასახელებ 6. ბრეგაძის მიხედვით, რიტუალური სამოსის ისტორიისათვის (ცხვრის ტყავ-ქურქი), სმამ, ტ. 142, №3, თბ., 1991, გვ. 661-663.

²² Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л, 1996. გვ. 415. ბეწვის მნიშვნელობაზე იხილეთ ი.სურგულაძე, ქართული ხალხური ორ-

ცხვისა და მისი ტყავის განსაკუთრებული საკულტო მნიშვნელობა ჩანს არა მარტო კოლხეთსა და ისტორიულ დასავლეთ საქართველოს მასალებში, რომლებსაც ქვემოთ განვიხილავთ, არამედ აღმოსავლეთ საქართველოსა და ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ყოფაშიც.

აღნიშნული საკითხის გასარკვევად საყურადღებოა ცხვის, ცხვის გამოსახულების, ცხვის ტყავისა და ცხვის თეთრი ბეწვის მნიშვნელობა.

ცხვარი ქართველ ხალხში გავრცელებული შესაწირავი იყო. ხევსურეთში იგი „ჯვართ ზღენად და მატყლ ტალავრისად იყო მოშენებული“.²³

საქართველოში ცხვის გამოსახულება მრავლად არის დაცული ნივთიერი კულტურის ძეგლებზე, ასევე კარგადაა შემონახული ამ გამოსახულებასთან დაკავშირებული რიტუალები.

ცხვართან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებისა და რიტუალების საკითხს სამეცნიერო ლიტერატურაში ყურადღება მიაქცია ვ. ბარდაველიძემ, რითაც ცხვის კულტის დამადასტურებელ მასალას მეცნიერმა დამატებითი მონაცემები შესძინა.

საქართველოს იმ რაიონებში, სადაც მეცხვარეობა არის განვითარებული (მთიულეთ-გუდამაყარი), აგებული იყო ცხვის გამოსახულებიანი სალოცავი კოშკები. აქ ინახავდნენ ორაკულის ფუნქციების მატარებელ „წმინდა ცხვრებს“. მთიულთა რელიგიური წარმოდგენების მიხედვით, „ბეგოთ საღმთოს“ განასახიერებდა 4 (ვარიანტი 2) „წმინდა ცხვარი“. „წმინდა ცხვრების“ მოქმედებას თვალყურს ადევნებდნენ მთავარი ხატის მსახური და სხვა „წმინდა კაცები“. ქართველი აგურები ცდილობდნენ, „წმინდა ცხვრების“ მდგომარეობით, მოძრაობით, მატყლის ელფერითა და ბზინვარებით შეეტყუთ ღვთაების ნება-სურვილი. „ბეგოთ საღმთოს“ ნება-სურვილი შემდეგი ნიშნებით მულავენდობოდა: თუ „წმინდა ცხვრები“ ბალახს წიწქნიდნენ და წინ იყრიდნენ – ეს მოასწავებდა სეტყვას, თუ ისინი მარჯვენა გვერდზე დაწვებოდნენ – ეს მთავარი „ხატიონის“ სიკვდილს ნიშნავდა, თუ მარცხენაზე დაწვებოდნენ – ეს „კარგი ყმის“ სიკვდილზე მიუთითებდა, თუ ზურგზე დაწვებოდნენ და ფეხს მალა აიშვერდნენ – მოუსავლიანი წელი იქნებოდა; თუ „წმინდა ცხვრები“ მსუბუქად იდგნენ მიწაზე ისეთი ცხოველის პოზაში, რომელიც მზად არის, მოწყდეს ადგილს და გაიქცეს, ეს მოასწავებდა მოსავლიან წელიწადს; თუ ცხვრები თავჩაქინდრულები იდგნენ – ეს საყოველთაო ტირილს და გლოვას ნიშნავდა; თუ მატყლი წითლად უელავდათ – ეს მომასწავებელი იყო ბედნიერი და მხიარული ცხოვრებისა; თუ ცხვრები თითქოს „მოლურჯო ხავსით“ დაიფარებოდნენ – ეს „სოფლის მირევის“ მაუწყებელი იყო. ეს მისნობა სრულდებოდა საღმრთოს კალენდარული სატაძრო დღესასწაულების დროს და ხალხის რწმენით, წლის განმავლობაში უნდა ამხდარიყო. გარდა ამისა ამ დღესასწაულზე ცხვის საკულტო გამოსახულების წინ ღვინოს წირავდნენ და ღვთაების პატივისცემის რიტუალს ასრულებდნენ. ეს მომენტი შეადგენდა „ღვთისშვილთათვის“ განკუთვნილ მთავარ საწესო

ნაქნეტის სიმბოლიკა, თბ., 1993, გვ. 29; შეადარეთ ცხვის ტყავზე მჯდომარე ელევსინელ მისტებს და ამასთან დაკავშირებით იხილეთ Walter Burkert, Ancient Mystery Cults, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1987, გვ.102.

²³ ვ.ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი ..., გვ. 79.

მხარეს. მაგალითად, „ბეგოთ საღმრთოს“ სახელზე ხატში ღვთისმსახურების წესი იწყებოდა „მკადრესა“ და „გამძღოს“ ცერემონიალური მსვლელობით კლდის ნაპრალიდან კოშკამდე, რომელიც მდებარეობდა ამაღლებული ადგილის ცენტრში და მნიშვნელოვნად იყო დაცილებული დღესასწაულის რიგით მონაწილეთა ადგილსამყოფელს – „საჯარეს“. „მკადრეს“ მიჰქონდა ვერცხლის თასი, „გამძღო“ გზას წმინდა წყალს ასხურებდა. როდესაც სალოცავ კოშკს მიაღებოდნენ, რომლის თავზეც იმ დილით პატარა ზომის ცხვრის გამოსახულებას დგამდნენ, „მკადრე“ მის წინ ვერცხლის ჭურჭელში ასხამდა ღვინოს, წარმოთქვამდა სათანადო ლოცვას და განბანდა „ღვთის ნასახს“ (ხატს), ე. ი. ცხვრის ქანდაკებას.

ამავე დროს იწყებოდა მეორე მსვლელობა ე. წ. „წმინდა კაცებისა“, რომლებიც მიდიოდნენ „საჯარედან“ სალოცავ კოშკამდე მუხლმოდრეკილინი. იმ მანძილზე, საიდანაც შეიძლებოდა ხატის დანახვა, მათ ეგებებოდნენ „ხატიონნი“. როდესაც მათ მიუახლოვდებოდნენ, ფეხზე ღებოდნენ, ადიდებდნენ საღმრთოს და სვამდნენ ღვინოს, რომელსაც „ხატიონნი“ სთავაზობდნენ, შემდეგ გადასცემდნენ „მკადრეს“ ღვთაების შესწირავ ვერცხლის ფულებს, რომლებიც „ხატიონში“ კოშკთან მიჰქონდათ და „წმინდა ცხვრის“ წინ მდგარ ღვინიან ჭურჭელში ყრიდნენ. ამ დროს „წმინდა კაცები“ იხედებოდნენ „ღვთის ნასახისაკენ“, თვალმოუშორებლივ მუხლზე ეშვებოდნენ და იწყებდნენ უკან სვლას „საჯარეს“ მიმართულებით. როცა „საჯარესთან“ მივიდოდნენ, წამოდგებოდნენ და იქ შეკრებილ ხალხს მოუთხრობდნენ საღმრთოს შესახებ, რომელიც იხილეს სსვადასხვა მდგომარეობაში მყოფი ცხვრის სახით და ერთად ბჭობდნენ, თუ რას ნიშნავდა ნანახი.²⁴

ასეთივე წარმოდგენის ნაკვალევი ჩანს ილორის წმინდა გიორგის დღესასწაულის არქანჯელო ლამბერტისეულ აღწერილობაში. როცა იგი წმ. გიორგის მიერ ტაძარში სამსხვერპლოდ მიყვანილი ხარის ამბავს გადმოგვცემს, ამბობს: „ხალხში დიდ ლაპარაკს გამოიწვევს ეს ხარი იმისდა მიხედვით, თუ რა სახით ნახავენ მას. თუ დაჭვრის დროს ხარი არ დანებდება და წიხლს ისვრის, ან რქებით ირჩოლებს, იტყვიან, რომ წელს უსათუოდ ომი იქნებაო. თუ ხარი ზურგზე წამოწოლილი და მტკერში ამოსვრილი იპოვეს, იტყვიან, რომ კარგი მოსავალი იქნება ღომისა, ბოსტნეულისა და პურისაო. თუ ხარი ცვარით დანამული იქნა, კარგი მოსავალი იქნება ღვინისაო. თუ ფერით ქერაა, ადამიანთა და პირუტყვთა ზშირი სიკვდილი იქნებაო და თუ თეთრი ან ჭრელია, ფრიად კარგი ნიშანიო. თუმცა ეს ნიშნები ყოველ წელიწადს მტყუენდება, მაგრამ მაინც სწამთ, როგორც სახარება“²⁵.

ეს ნაწყვეტი ცხადყოფს, რომ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს სარწმუნოებრივ კონტეფციას, რომელიც განსაზღვრავს მსხვერპლის როგორც ამ, ასევე სხვა ნიშნებსაც. სამსხვერპლო ცხვრებისა და ხარის ფერით და საქციელით ხდება ღვთაების ნების ამოცნობა. მსგავსი რწმენა ფართოდ არის გავრცელებული ანტიკურ და ძველი მსოფლიოს სხვა ხალხებში.

²⁴ В. В. Бардавелидзе, Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти, ВЭК, Тб., 1952, გვ. 304-305.

²⁵ არქანჯელო ლამბერტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 127-128.

ცხვრის გამოსახულებები მრავლად არის დაცული ნივთიერი კულტურის ძეგლებზე: სვანური სახლის – მაჩუბის „აყარის დანდალს“ თავები ცხვრის გამოსახულებისა აქვს, სვანურ კერაზე და სანათურზეც ცხვრის თავების გამოსახულებაა.²⁶

ცხვრის თავებით არის შემკული სოფელ ჭაჭკარის გვირგვინიანი დარბაზული სახლი (ძველი ამჟამად დგას გ. ჩიტაიას სახელობის ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმში).

დღემდე შემონახული ცხვრის გამოსახულებიანი საფლავის ქვები.²⁷ ამიერკავკასიაში მოპოვებულია მეტად საყურადღებო არქეოლოგიური მასალა ცხვრის ქანდაკებებით, რომელთა ნაწილს უკვე გავეცანით.

მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ხოვლეგორას არქეოლოგიური მონაპოვარი, კერძოდ, ე. წ. V ფენა. იქ ნახეს ოთახი ვერძის თავების ქანდაკებებით. მას „ვერძისთავებიანი ოთახი“ უწოდეს. ოთახის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში დადასტურებულია საკურთხეველი, სადაც აღმოჩნდა ვერძის თავები, რომლებითაც შესაძლებელია საკურთხეველი იყო შემკული. აქვე არის ღუმელი, რომლის მახლობლად იატაკზე მზის სქემატური გამოსახულება ჩანს.²⁸

ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე ზემოთ უკვე აღნიშნული, რაჭაში აღმოჩენილი ბრინჯაოსაგან ჩამოსხმული „ცხვარ-ჩიტას“ გამოსახულება. ქანდაკებას, როგორც ცნობილია, ვერძის თავი და გაშლილი ფრთები აქვს, ხოლო ბოლოს მზის დისკო უმკობს.²⁹

მიუხედავად იმისა, რომ ამ ძეგლებს მკვეთრად გამოხატული სხვადასხვა ნიშნები გააჩნია, მათ მხატვრულ სტილში ზოგადი ნიშნების დადგენა მაინც შეიძლება. ორივე ნივთს ახლავს მზის დისკოს ან მზის სქემატური გამოსახულება. ამ ფაქტს ცხვრის საკულტო მნიშვნელობის ასახსნელად დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან მზეს ასტრალურ პანთეონში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს, როგორც ღეთაებრივ ცხოველებზე სასიკეთო ზემოქმედების ძალას.³⁰ ზემოაღნიშნული კომპლექსი უკავშირდება ძირითადად განაყოფიერების და განახლების იდეას, იგი მჭიდრო ურთიერთობაშია სამიწათმოქმედო კულტებთან. ვანის ნაქალაქარში აღმოჩნდა აგრეთვე გამომწვარი თიხისაგან დამზადებული ცხვრის ქანდაკება, რომელიც ძვ. წ. VII საუკუნით თარიღდება.³¹

²⁶ მ.ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961, გვ.156-172.

²⁷ ლ.ბოჭორიშვილი, ქვემო ქართლის ისტორიული ეთნოგრაფიიდან (საფლავის ძეგლები), მსე, VIII, თბ., 1956 გვ. 174-192; Н.Я.Марр, Талышии, СПб, 1923, გვ.17-18; თ.ცაგარეიშვილი, მესაქონლეობის ისტორიისათვის საქართველოში, თბ., 1987, გვ. 100-113; ე.ნადირაძე, საქართველოს ზოომორფული ძეგლები, თბ., 1996, გვ.46-53.

²⁸ დ.მუსხელიშვილი, ხოვლეს ნამოსახლარი, არქეოლოგიური მასალა, თბ., 1978. ვერძისთავიანი ქანდაკება, გვ.10, ტაბ. 24-32; დ.ხახუტაიშვილი, უფლისციხე ..., გვ.33.

²⁹ გ.გობეჯიშვილი, ძველი კულტურის კერა რიონის ზემოწელში, თურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, თბ., 1955, №6 გვ. 46.

³⁰ ვ.პარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 83, 91, 92, 118, 130.

³¹ ო.ლორთქიფანიძე, არგონავტები და ძველი კოლხეთი, თბ., 1986, გვ. 109.

ცხვრის გამოსახულებასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ჩვენ მიერ უკვე აღნიშნული მელია-ლელე I, ძვ. წ. II ათასწლეული. აქ ნაპოვნ ქალის თიხის ერთ ფიგურას ცხვრის თავი აქვს.³²

ცხვრის გამოსახულება გვხვდება საქართველოს ფარგლებს გარეთ. საყურადღებოა ღვინში აღმოჩენილი ტაძრის საკურთხეველი, რომელიც ცხვრის და ხარის თავებით იყო შემკული. საინტერესოა ასევე ღვინის მეორე საკურთხეველის რელიეფი, რომელზეც ცხვრის რქებია გამოსახული.³³

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქართული და ჩრდილო კავკასიური მოსახლეობის რელიგიურ წარმოდგენებში და რიტუალებში დიდ როლს ასრულებდა ცხვრის გამოსახულება, ცხვრის და თხის ტყავი და ტყაპუჭი, როგორც დარ-ავდრისა და ნაყოფიერებისათვის განკუთვნილი სიმბოლო, რომელზეც ხალხის კეთილდღეობა იყო დამოკიდებული.

ცხვრის გამოსახულებას რომ ძლიერი ძალა მიეწერებოდა, ამას წარმართული რელიგიის დროინდელ ძეგლებშიც ვხვდებით: მერკური, რომელმაც ქალაქი ტანაგრა გადაარჩინა საქონლის ჭირისაგან, ქალაქში მწყემსის სახით მხარზე შესმული ცხვრით გამოცხადდა (ცნობილია, რომ მერკური ჯოგის მფარველად გაიაზრებოდა).³⁴

ქართველურ ტომთა უძველეს მხედულებებში დიდი ადგილი ეჭირა აგრეთვე ცხვრის ან თხის თეთრ ბეწვს და თეთრი ფერის ცხოველებს, რომელთაც ღვთაებრივ თვისებებს მიაწერდნენ.

ყველიერში, ბერიკაობისას სურსათის შვეროვების დროს ბერიკას ან დღესასწაულის სხვა მონაწილეებს ოჯახის დიასახლისი ტყაპუჭიდან ან მატყლის თეთრი წვერ-ულვაშიდან ბეწვს გამოაცლიდა და კრუხს საბუდარში და საქონელს ბაგასთან დაუდებდა – „ბეკრ წიწილებს დავზრდით, კრუხ-წიწილი და საქონელი ბარაქიანი იქნება“.³⁵

მულახის (ზემო სვანეთი) თემში, სოფელ ჭოლაში, ზომხა (ახალი წელი) საღამოს, სახლის უფროსი კერიასთან დაწყობილ სადგისს, ცომს და თეთრი ცხვრის მატყლს აიღებდა, სადგისს ცომში არჭობდა და რამდენჯერაც ერთ ამოსუნთქვაზე მოასწრებდა, იმეორებდა: „ჯან, ჯან, ჯან, ფურ, ფურ, ფურ...“ – „ხარი, ხარი, ხარი, ფური, ფური, ფური...“ და სხვ. ასახელებდა ყველაფერ იმას, რისი მომრავლება და სიუხვეც სურდა იმ წელს ოჯახისათვის. ის ცდილობდა, რაც შეიძლება მეტჯერ გაემეორებინა თითოეული სახელი. რაც მეტჯერ იტყოდა ამ სახელებს, იმდენჯერ მეტი ეყოლებოდა იმ წელიწადს დასახელებული ცხოველი თუ ფრინველი. ბოლოს მატყლიან ცომს ჯამში ჩაღებდა, წყალს დაასხამდა, ერთმანეთში გადაურევდა და ამ სითხეს ჭერს შეასხამდა; ნათქვამი იყო: რაც უფრო მეტი ცომი და წყლის მხეფები მოხვდება ჭერს, მით უფრო ბარაქიანი და მოსავლიანი წელიწადი ექნება ოჯახსო.³⁶

³² კ. ფიცხელაური, აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ..., გვ. 115.

³³ К. Х. Кушнарева, Древнейшие памятники Двина, Ереван, 1977 გვ. 106, 107.

³⁴ Н. Покровский, Очерки памятников православной иконографии и искусства, СПб, 1894, გვ. 27-31.

³⁵ ავტორის საველე დღიურები: М³, 1947, 1948, 1949 წლების ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები.

³⁶ ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა..., გვ. 151-152.

სვანეთის სხვა რეგიონებშიც ახალწლის წინა ღამეს თითქმის ანალოგიური წეს-ჩვეულება სრულდებოდა. მეკვლე ცხვარს მარჯვენა მხრიდან ბეწვს გამოავლევდა და ამ ბეწვითა და რიტუალური პურ-კვერებით ოჯახს ახალ წელს მიულოცავდა, გამრავლებასა და თეთრად დაბერებას უსურვებდა.³⁷

ცხვრის მატყლთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები სამხრეთ და ჩრდილო ოსეთის ყოფაშიც არის ცნობილი.

ბეწვთან ერთად თმასაც მითოსურ-საკრალური მნიშვნელობა ჰქონდა. ეს წამოდგენა და სათანადო პრაქტიკა ცნობილია როგორც ჩვენი, ასევე ზოგიერთი ძველი ხალხის რელიგიაში.³⁸

ადამიანის თმისა და ცხვრის ბეწვის მნიშვნელობა „წილადი სულების“ შესახებ რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე არის შემუშავებული. თმაზე იყო დამოკიდებული ადამიანის სიცოცხლე, ამიტომ მას ღმერთებს სწირავდნენ და ამით მათ მფარველობაში ექცეოდნენ.³⁹

ამ მეტად მეტყველი ფაქტის მიხედვით შეიძლება ვთქვათ, რომ ტყაპუჭის ტარება მაგიური ზემოქმედების მიზნით ხდებოდა – ბერიკას და ღლესასწაულის სხვა მონაწილეებს ცხვრის ტყაპუჭს იმისათვის აცმევდნენ, რომ ამ ცხოველის ნაყოფიერების თვისება მათზე გადასულიყო. თუ გავიხსენებთ იმასაც, რომ მათ ტყაპუჭზე ხშირად ფალიკური საგანი ჰქონდათ გაკეთებული, გასაგები გახდება, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია მათი ერთად არსებობა.

რელიგიის ისტორიაში ცნობილი ეს ფაქტი პარალელს პოულობს აღნიშნულ ღლესასწაულში. ცხვარი, ცხვრის გამოსახულება, ტყავი და ბეწვი ნაყოფიერებისა და აღორძინების ძალის შემცველად არის მიჩნეული და მას ბუნების აღორძინებასთან დაკავშირებულ ღლესასწაულში უეჭველად ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა დაეჭირა. ამასთან დაკავშირებით ირ. სურგულაძე წერს: „სხეულის გარეპირის, ტყავის შესახებ წარმოდგენები ჯერ კიდევ პალეოლითში არის დამოწმებული. ტყავი და ძვალი შეადგენდა იმ მატერიალურ მინიმუმს, რომელიც აუცილებელი იყო ადგენის რიტუალის ჩასატარებლად. საფიქრებელია, რომ ეს წარმოდგენა დაფუძნებული იყო იმ გარეგნულ მსგავსებაზე, რასაც ადამიანი ამჩნევდა ტყავისა და მიწის უბრალო, მექანიკური შედარებისას. ცხოველის სხეული ტყავის საშუალებით პერიოდულად ისევე აღადგენს ბეწვს, როგორც მიწა მცენარეულს, რაც საკმარისი გამოდგა მათი მითოსურ-რელიგიური და სარიტუალო გააზრებისათვის. ის, რაც უპანიშადების ტექსტებში სიტყვიერა-

³⁷ ვ.ბარდაველიძე, ქართული ხალხის რელიგიური ..., გვ. 141.

³⁸ საბერძნეთსა და რომში განსაკუთრებული დანიშნულება ჰქონდა მატყლისაგან დამზადებულ თილისმური ძალის მქონე ქსოვილს, რომელსაც ტანსაცმელზე იკეთებდნენ ან წელზე იხვევდნენ (ლათ. *lingamentum*) Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 325.

³⁹ Б. А. Богаевский, Колосья волос, ИОРЯС, 1912, гв. 82-100; Н. И. Гуренторн, Магическое значение волос и головного убора, СЭ, 1932, N 5-6 гв. 18. აქვე უნდა გავიხსენოთ ქართულ-კავკასიური ცხოველთა ღვთაება და მისი ოქროსფერი თმები (სვანური და ხევსურული დალი, რაჭული „ტყის ღვლოფალი“, მეგრული „ტყაში მაფა“, ადიღეველთა „მეზითხა“ და სხვ.), რომლის მოჭრის შემდეგ მას ღვთაებრივი ძალა ეკარგება და იღუპება. ისინი ღვთაებასთან წილნაყარად არიან მიჩნეულნი. საყურადღებოა აგრეთვე „ამირანიანი“ და ბიბლია. „მსაჯულთა წიგნი“ მოგვითხრობს, თუ რა მოხდა დალილასა და სამსონს შორის, სამსონის თმის მოჭრის შემდეგ „განემორა ძალი მისი მისგან“ ბიბლია, ტფ., 1884, I ნაწ. მსაჯულთა თავი 16, მუხლი 19, გვ.529.

და ნათქვამი, რიტუალური ეზოტერიის სახით უკვე ზედა პალეოლითიდან არის ცნობილი. ამ იდეამ ახლებური მნიშვნელობა შეიძინა ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში, რომლებშიც დამუშავდა მითოსი ზომორფული, თუ ანთროპომორფული ნადირთ მწყემსების შესახებ, აგრეთვე ბუნების ნაყოფიერების დედური ღვთაებების შესახებ, რომელთა თანმხლები ცხოველები არიან ჭრელქურქიანი ლეოპარდები. მომდევნო ხანებში ტყავის სიმბოლიკამ რთული და საინტერესო გზა გაიარა და საბოლოოდ ჩამოყალიბდა ისეთი საყოველთაოდ ცნობილი მოდელების სახით, როგორიცაა ღვთაებებისა და გმირების ატრიბუტი — სამოსელი ნადირის ტყავისაგან (მაგ. ვილგამეშის ლომის ტყავი, ქართული „ვეფხისტყაოსანი“ და ა. შ.), ან მიწის აღორძინებისა და სიუხვის სიმბოლო, ცხვრის ტყავი, საწმისი, რომელიც ამ მნიშვნელობით ფიგურირებს თელეპინუსის მითოსსა და რიტუალში. ტყავის სიმბოლიკა უფრო გვიან გავრცელდა ხალიჩაზე, რომელმაც სათანადო ადგილი დაიჭირა რიტუალსა და ზეპირსიტყვიერებაში.⁴⁰

თხასთან და ცხვართან არის დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენათა პლასტიკა, რომელშიც ამ ცხოველებს დამოუკიდებელი საკრალური მნიშვნელობა აქვთ. ტყაუჭისა და ტყავის სიმბოლო არის სწორედ ამ რწმენიდან იღებს სათავეს, ამიტომ მათი საგანგებოდ მიმოხილვა ჩვენი კვლევის საგნისათვის სასარგებლოდ მიგვაჩნია.

ცხვართან დაკავშირებულ მითოლოგიურ მასალასთან ერთად საყურადღებოა ზეპირსიტყვიერი მასალის მხატვრული სიუჟეტები, რომლებშიც გადმოცემულია შეხედულება ვერცხლის ტბასა და ოქროსბეწვიან კრავსა თუ ვერძზე; ზღაპრები, რომლებმაც შემოგვინახა მათთან დაკავშირებული მაგიური რწმენა-წარმოდგენები, რომლებშიც ისინი მითიურ პერსონაჟებად, ნაყოფიერების სიმბოლოებად, ქვეყნისათვის კეთილდღეობის მომტან მფარველ ღვთაებებად არიან წარმოდგენილი.

ა. გრენის მიერ (XIX ს.) სამეგრელოში ჩაწერილ თქმულებაში ვერძის და მეფის ასულის, გრძნეული მზეთუნახავის ჯადოსნური წამლის ამბავია მოთხრობილი. იგი მედასა და იაზონის შესახებ არსებულ მითს გვაგონებს. ტექსტში აღნიშნული არ არის ოქროსბეწვიანი ვერძის რეალური ძალა, მაგრამ ივარაუდება, რომ ჯადოსნურ წამალთან ერთად მას ადამიანის — ბერძენი უფლისწულის — გადარჩენაში უდევს წილი.⁴¹ ი. ტეპცოვის მიერ ჩაწერილ ზღაპარში „ტობა ვარჩხილის ტბა“, ტბა ძირითადად ავი სულების სამყოფად არის მიჩნეული. ამ ტბაში შესვლა არ შეიძლება.⁴²

კრავისა და ვერძის საკულტო მნიშვნელობა კარგად ჩანს აკ. ჭანტურიას მიერ ჩაწერილ ზღაპრებში: „ტობა ვარჩხილი და ოქროსბეწვიანი კრავი“, „ოქროს კრავი და ზეიბარი ბიჭი“, „ოქროს კრავი და ცატუ დადიანი“, „ოქროს კრავი და ალანის ხელმწიფის ქალიშვილი“ და სხვ. ასეთივეა მისი გამოუქვეყნებელი ზღაპრები: „შავი ტყე და ოქროს კრავი“, „ქალი და ვაჟი“, „დატყვევებული დადიანი და ოქროს კრავი“ და სხვა., რომლებიც მეტად საყურადღებო სიუ-

⁴⁰ ი. სურგულაძე. ქართული ხალხური..., გვ. 180; Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 423.

⁴¹ А. Грен, Мингрельская легенда, К., 1887, №41; ე. არჯევანიძე, ანოტირებული ბიბლიოგრაფია, გაზ. „კავკაზში“ გამოქვეყნებული ხალხური სიტყვიერების მასალა, თბ., 1965, გვ. 76.

⁴² Я. Тепцов, Из быта и верований мингрелцев, СМОМПК, XVIII, Тиф., 1894, от. II გვ. 16.

ყეტებს შეიცავს. ზედმეტი დეტალიზაციის თავიდან ასაცილებლად შემოვიფარგლებით ამ ზღაპრების დედააზრის გადმოცემით.

ზღაპრების მიხედვით, კრავი და ვერძი კეთილები და სათნოები, განსაცდელში ჩავარდნილთა მხსნელები, ავადმყოფებისა და ხეობრების მკურნალები, ხალხზე მზრუნველები და სიკეთის მომტანები არიან. შეუძლიათ ცხვრის ფარის ოქროსბეწვიანი კრავებით გამრავლება, ლაპარაკისა და ფრენის უნარი აქვთ, ისინი „ცის კიბულზე“ აღიან და მზეს ეთამაშებიან.⁴³ ასეთი თვისებების გამო კრავი ან ვერძი უცხო ქვეყნებშიც არიან ცნობილნი და მათი ხელში ჩაგდება სურთ. კრავი თუ ვერძი თავის ძალას განსაცდელში ჩავარდნილ ადამიანთა ხსნისათვის იყენებენ. ამასთანავე სურთ ღირსსახსოვარი საქმეების გაკეთება. ზღაპარში „ოქროს კრავი, ტყაშიმაფა და ურუმის ხელმწიფის ქალიშვილი“ (ხელნაწერი), ცხადად არის გამოხატული კრავის დამსჯელი ბუნება. იგი სამაგიეროს მიუზღავს შურისძიების ღირსთ. ზოგჯერ უღმობელიც არის. ჩანს, კრავის ხასიათის ევოლუცია გამოწვეულია გარეშე მიზეზებით – ლაღატითა და ვერაგობით.⁴⁴

ზღაპრებში ხაზგასმულია კრავის ოქროს ბეწვის მნიშვნელობა. აქედან კეთდება დამაჯერებელი კომენტარი არა მარტო ცხვრის, როგორც საკულტო ცხოველის შესახებ, არამედ მის ბეწვზეც, რომელსაც ნაყოფიერების მაგიური ძალა აქვს (ზღაპარი „ოქროს კრავი და მაძებარი გოგო“). ოქროსბეწვიანი ვერძისა თუ კრავის შესახებ არსებული ზღაპრები გვაგონებს ყოფაში დაცულ გადმოცემას: თუ „ბეგოთსაღმთოს „წმინდა ცხვრის“ ბეწვი წითლად ელვარებს, ეს ბედნიერი და მხიარული ცხოვრების მაუწყებელია“. მაგრამ თუ რას გულისხმობს წითლად მოელვარე ბეწვი, ამის დაზუსტება ჭირს.

ცხვრის, როგორც საკულტო ცხოველის სიმბოლოს არსი ბერძნულ მითოლოგიაში, რომელი და ბიზანტიელი მწერლების თხზულებებშია ასახული, სადაც ცხვრის გამოსახულება, საწმისი და ცხვარი სხვადასხვა კონტექსტშია მოხსენიებული.⁴⁵

ჰეკატაეოს მილეტელი აღნიშნავს, რომ ფრიქსოსის ცხვარს ლაპარაკი შეეძლო; ფრიქსოსი აიეტის ქალაქში ცხვარზე შემჯდარი მოვიდა, რომლის ტყავი ჰერმესმა მოაოქროვინა, ზევსს შესწირა და ჭალაში მუხაზე ჩამოკიდა.

ფრიქსოსის მიერ ვერძის შეწირვის ამბის სხვადასხვა ვერსია გვხვდება აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ სქოლიონებში, რომლებიც სრულყოფილია და მათში ამ სიუჟეტის უძველესი და თავდაპირველი ვერსიებია წარმოდგენილი.⁴⁶

დიოდორე სიცილიელი მოგვითხრობს, რომ „ფრიქსოსმა ზღვა გადაცურა ხომალდით, რომელსაც ცხვირზე ვერძის თავის გამოსახულება ჰქონდა (IV,47).

⁴³ ა. ჭანტურია, მეცნიერის არქივიდან, მეგრული ზღაპარ-თქმულებები ოქროს ვერძსა და ოქროს კრავზე, „ფილოლოგიური ძიებანი“, თბ., 1995, გვ. 159-182. როგორც გამოქვეყნებულ, ასევე გამოუქვეყნებელი ზღაპრების ციკლზე მიგვითითა ა. ჭანტურიას ვაჟმა, არიანე ჭანტურიამ, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვასხენებთ.

⁴⁴ ტყაპუჭისა და ბეწვის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია სრულიად საწინააღმდეგო მოსაზრება. იხ. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ..., გვ. 129-132.

⁴⁵ В. В. Латышев, Известия древних писателей греческих и римских о Скифии и Кавказе, т. 1, Тиф., 1893, გვ. 415.

⁴⁶ ა. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1964, გვ. 390-392.

ფრიქსოსის აღმზრდელი, რომელსაც სახელად კრიოსი (ე. ი. ვერძი) ერქვა, მსხვერპლად შესწირეს ღმერთებს (ივარაუდება კოლხებმა. თ. ყ.), ხოლო მისი ტყავი, ადათის თანახმად, ტაძარში ჩამოჰკიდეს. შემდეგ, რადგან აფეტესს ემინოდა, რომ კრიოსის ტყავს წაიღებდნენ, „მეფემ“ „წმინდა ადგილს ზღუდე შემოავლო და შიგ მცველები ჩააყენა. ამას გარდა ტყავი ოქროში დაფურა, რათა სიბრწყინვალის წყალობით, ჯარისკაცთა მხრივ იგი უფრო მეტი ყურადღებით ყოფილიყო დაცული“ (IV, 47).

ფრიქსოსი და მისი და ელადიდან გაიქცნენ; როდესაც ისინი ოქროსსაწმინიან ვერძზე შემსხდარნი ევროპიდან აზიაში გადადიოდნენ, ქალწული ზღვაში ჩავარდა, ფრიქსოსი კი პონტოსაკენ წავიდა, მიადგა კოლხიდას და რაღაც წინასწარმეტყველების თანახმად, მსხვერპლად შესწირა ვერძი, ხოლო ტყავი არესის სალოცავში მოათავსა.

ამის შემდეგ კოლხეთის მეფეს — აიეტს უწინასწარმეტყველეს, რომ სიცოცხლეს მამინ დაასრულებდა, როცა მის ქვეყანას უცხოელები მიადგებოდნენ და ოქროსსაწმინიან ტყავს გაიტანდნენ.⁴⁷

ხარაქს პერგამონელის ახ. წ. II-III საუკუნეების ეპიკურისტ მითოგრაფის ცნობით, საწმინზე ოქროს მოპოვების წესები იყო აღბეჭდილი და ამ შესანიშნავი წესის გამო იყო მოწყობილი ლაშქრობა ხომალდ „არგოთი“.

მნიშვნელოვანია ცნობები, რომლებიც კოლხეთში ოქროს მოპოვების თავისებური წესის შესახებ მოგვითხრობს და მას ოქროს საწმინის ლეგენდას უკავშირებს. სტრაბონის ცნობით, კოლხეთში მდინარეებს ჩამოაქვთ ოქრო და ვარცლევით აგროვებენ. აქედან მომდინარეობს მითი ოქროსსაწმინიან ტყავზე. აქ ძირითად თემას ოქროს საწმინისათვის ლაშქრობა წარმოადგენს, რაც სტრაბონს ოქროს და სხვა ლითონების მოსაპოვებლად გამართული ექსპედიციის პოეტურ გააზრებად მიაჩნია.⁴⁸

საყურადღებოა აბიანეს, ახ. წ. II საუკუნის მწერლის, ცნობა კავკასიონის ნაკადულების მიერ ჩამოტანილ ოქროს ქვიშის შეგროვების წესის შესახებაც (რასაც სტრაბონიც ადასტურებს). ოქროს ქვიშას სქელბეწვიანი ტყავების შემწვობით აგროვებდნენ; ქვიშა ბეწვზე რჩებოდა. ალბათ, ასეთი იყო აიეტის ოქროსმატყლიანი ვერძის ტყავიც. აღნიშნულია, რომ კოლხეთში არსებულმა სიმდიდრემ მოიზიდა ბერძნები და მათი ლაშქრობა შემდეგ არგონავტთა მითში აისახა.⁴⁹

ეთნოგრაფიული მასალა სვანეთში ოქროს მოპოვების შესახებ საგულისხმო მონაცემებს შეიცავს.

„ოქროს მოპოვებას სვანები ცხვრის ტყავის (ცხვრის ტუფის — წვრილფეხა საქონლის ტყავის) დახმარებით ახერხებდნენ. ფიცარზე გაჭიმულსა თუ სხვაგვარი ხერხით გაშლილ ცხვრის ტყავს წყალში ჩაღებდნენ და სათანადოდ დაამა-

⁴⁷ თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები, თბ., 1976, გვ. 118; თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1976, გვ. 90.

⁴⁸ ო. ლორთქიფანიძე, მითიდან რეალობამდე, გაზ. „კომუნისტა“, 1984, №238. მარსალია, ოქროს მოპოვების რეალური წესი ემიჯნება ცხვრისა და მისი ბეწვის რელიგიურ გააზრებას, მაგრამ ეს ცნობები იმიტომ მოგვაქვს, რომ არგონავტების მითში მთავარი ოქროს საწმინია.

⁴⁹ აბიანე, მითრიდატეს ომების ისტორია. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანი-თურთ გამოსცა და შესავალი და საძიებლები დაურთო თ. ყაუხჩიშვილიმ, თბ., 1959, გვ. 199.

გრებდნენ, რომ წყალს არ მოეტაცა“. „ტყავის ბეწვიანი მხარე ზემოთ უნდა ყოფილიყო მოქცეული. ბეწვი ოქროს დაიჭვრდა და წყალი კი გადმოვიდოდა; სველი ტყავი კენჭებს მიიწებებდა; რადგან ოქრო უფრო მძიმეა, ვიდრე სილა, ამიტომ კვიშა ზევით რჩება და ოქრო ძირს ჩადის, განსაზღვრული დროის შემდეგ ტყავს ამოიღებდნენ და გასაშრობად გაშლიდნენ, გამშრალ ტყავს დაბერტყავდნენ და ოქროს კენჭებს გადმოყრიდნენ“.

ლ. ბოჭორიშვილი ზემოთქმულის გათვალისწინებით გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ანტიკური მწერლების შეხედულებები ჭეშმარიტებასთან ახლოა და კლდინური მითის საფუძველი შეიძლება ქართველურ ტომთა კულტურის სამყაროში მოიძებნოს.⁵⁰

ლიონისეს პერიეგეტი გადმოგვცემს, რომ ვერძი ფრიქსოსის აღმზრდელი იყო და მასთან ერთად გაემგზავრა კოლხეთისაკენ, ამიტომ მოგვითხრობენ მითს იქ ვერძის შეწირვის შესახებო.⁵¹

ჩვენ ყურადღებას იქცევს ამ მითის რელიგიური მხარე. მითში ასახული ოქროსმატყლიანი ვერძის ტყავის ზევისსათვის შეწირვა, ტაძრის გარშემო არესის ჭალაში შეწირული ტყავის მოთავსება და ფრიქსოსის ცხვრის გაანთროპომორფირება ცხვრის საკულტო დანიშნულებაზე მიუთითებს. ზემოთ აღნიშნული ცნობები მით უფრო საყურადღებოა, რომ ტაძრის გარშემო არსებული და საწმისჩამოკიდებული მუხის საკულტო დანიშნულებაზე მოგვითხრობს როგორც ისტორიული წყაროები, ასევე ეთნოგრაფიული მონაცემები.

ცნობილია, რომ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში სამლოცველოების გარშემო არსებული ტყე წმინდად იყო მიჩნეული და ხალხის სთაყვანებლობიერად წარმოადგენდა; გარდა ამისა, ცნობილია რომ საქართველოში ყველაზე მეტად თაყვანს მუხას სცემდნენ.⁵²

ე. ი. წმინდა ხისთვის საკულტო დანიშნულების საგნების შეწირვა ჩვენ სინამდვილეშიც დასტურდება.⁵³ 1637 წელს ჩერქეზეთში მოგზაურობის დროს ყან

⁵⁰ ლ. ბოჭორიშვილი, ოქრომჭვლელობა სვანეთში, სმამ, ტ. VII, თბ., 1946, გვ. 285.

⁵¹ აკ. ურუშაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 350-351.

⁵² ე. ლომია, ხის კულტისათვის ..., გვ. 173.

⁵³ Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 414.

ღვთაებისათვის საწმისის შეწირვის ფაქტი მით უფრო საყურადღებო გახდება. თუ ჩვენ ცნობილ მითს გავიხსენებთ.

ძველ თებეს (ეგვიპტე) მცხოვრებლებს ოზირისი ცხვრის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი, რომლის წინაშეც მენდესში (მენდესი ცხვარს ნიშნავს) ქალები განაყოფიერების მიზნით შიშვლდებოდნენ. თებეს მცხოვრებნი ცხვარს წმინდა ცხოველად თვლიდნენ; მსხვერპლად არ სწირავდნენ. წელიწადში ერთხელ ამონის დღესასწაულზე, ჰეროდოტეს და პლუტარქეს ცნობით კი, ზევისის დღესასწაულზე კლავდნენ მას, დასტიროდნენ. წმინდა საფლავეში ასაფლავებდნენ, ხოლო ტყავს ამონის ქანდაკებას აცმევდნენ. ეს ჩვეულება ერო მითში ასეა ახსნილი: ერთხელ ჰერაკლესთან მივიდა ზევსი, რომელსაც ცხვრის საწმისი ეცვა და ცხვრის გამოსახულების თავსაბურავი ესურა.

ამ მითის მიხედვით. ცხვარი ქალაქ თებეს ცხოველური სახის ღმერთად ითვლება, ე.ი. ცხვარი თვით იყო ამონი. ძველებზე ისინი ხშირად ნახევრად ადამიანის და ნახევრად ცხოველის (ცხვრის) სახით არიან გამოსახული: ე. ი. ცხოველური სახის ღმერთები ვიდრე საბოლოო სახეს მიიღებდნენ, გადიოდნენ გარდაამავალ საფეხურს, ცხვარს კლავდნენ არა როგორც ამონისადმი შეწირულ მსხვერპლს, არამედ როგორც ღმერთს. ღმერთისა და ცხოველის იგავიერება მოწმდება ამონის ქანდაკებისათვის დაკლული ცხვრის ტყავის ჩაცმის ჩვეულებით (ფრეხერის აზრით, ღმერთის ყოველწლიური დაკ-

დე ლუკას უნახავს წმინდა ხე, რომელზეც ეკიდა საომარი იარაღი და ცხვრის თავები.⁵⁴

ანტიკურ მწერალთა თხზულებები ჩვენთვის იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ ირკვევა აიეტის კავშირი ცხვრის საწმისთან.

თუ ჩვენ ეთნოგრაფიულ მასალას მენდესში დადასტურებულ ფაქტს დავუკავშირებთ, რელიგიის ისტორიაში ცნობილ მოსაზრებას გაეთვალისწინებთ და ცხვარს განაყოფიერების შემცველ ცხოველად მივიჩნევთ, რაც ქართულ-ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ⁵⁵ მასალაშიც ჩანს, ჩვენთვის ნათელი გახდება, თუ რატომ იყო დამოკიდებული აიეტის მეფობა ცხვრის საწმისზე.

ცნობილია, რომ მრავალ ძველ ხალხში მეფეს მანამ უნდა ემეფა, სანამ გამანაყოფიერებელი ძალა წაერთმეოდა, რადგან იგი ხორცშესხმულ ღვთაებად ითვლებოდა, რომლის ძალაზეც ბუნების აღორძინება იყო დამოკიდებული. მეფის დაკარგული განაყოფიერების უნარი მთელ ბუნებას უკარგავდა აღორძინების შესაძლებლობას და ამიტომ აუცილებელი იყო სქესობრივუნარდაკარგული მეფის ახალგაზრდა მეფით შეცვლა.⁵⁶

თუ ცხვრის გამოსახულებას ნაყოფიერების სიმბოლოდ მივიჩნევთ, ხოლო მის ტყავს პარციალური სულის შემცველად, მაშინ შესაძლოა აიხსნას აიეტის მეფობის დაკავშირება საწმისთან. ანიმისტური მსოფლმხედველობის თანახმად, ტყავის საშუალებით შესაძლებელია ზემოქმედება სულზე — სულის პატრონზე.⁵⁷

ნიშანდობლივია ბერძენ ავტორებთან (ჰეროდოტე, სტრაბონი) დაცული ცნობა ფრიქსოსის ვაჟიშვილზე — კიტისორისზე, რომელიც აიეტის ასულისაგან ჰყავდა. ამ სახელის ფუძე „კიტ“, „კუიტ“, მ. ინაძის აზრით, ქართველთა რელიგიურ კულტში შემორჩენილ სიტყვას „კოტ“, „კოტრა“ და „კიტს“ უკავშირდება და შეესატყვისება ფალოსის აღმნიშვნელ სიტყვებს „კუტას“ და „კუტუს“. ავტორის აზრით, ფალოსის, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლოს მონაწილეობა მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების მფარველი ღვთაებისათვის მიძღვნილი დღესასწაულის ბოსღობის ანუ ბოსლა-კოტრას რიტუალში, იმას მოწმობს, რომ ოქროს საწმისის მომტანი ფრიქსე და მისი ვაჟი კიტისორისი ანტიკურ მწერლობაში დაცული ტრადიციის მიხედვით, კოლხეთში ნაყოფიერების მომტანი სიმბოლოებად განიხილებოდნენ.⁵⁸ კიტისორისის შესახებ შემოთავაზებული მოსაზრება საყურადღებოა, რადგან თავისი წინაპრის — აიეტის — მსგავსად შესაძლე-

ვლა იმ მიზნით ხდებოდა, რომ ის მეორე წელს ქვეყანას ახალი ენერგიით მოვლენოდა. Дж. Фрэзер, Фригийский культ Аттиса и Христианство, М., 1924, გვ. 5).

აღნიშნული მითი ჩვენთვის მრავალმხრივ საყურადღებოა. ელინური ლეგენდის მიხედვით, ცხვარი ზევსს შეეწირა, ხოლო ზემოაღნიშნულ მითში ზევს თავად აცვია ცხვრის საწმისი. ამგვარად, რომელიც ისტორიკოსების მიერ გადმოცემული თქმულებით ირკვევა, რომ ცხვარი მართო სამსხვერპლო ცხოველი კი არ იყო, არამედ ღვთაებასაც წარმოადგენდა.

⁵⁴ ვ.ლომია, ხის კულტისათვის საქართველოში, სსმმ, ტ. III, ტფ., 1937, გვ. 169; Вейденбаум, Кавказские этюды 1, Тиф., 1901, გვ. 71.

⁵⁵ საყურადღებოა ზღაპარი „სოვდაგრისა და მისი შვილის, კაპიკანხევარის დოვლათი რომ დაჰყვა“, იხ. რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, რედაქტორი ელენე ვირსალაძე, თბ., 1949, გვ. 273, 386, 388, 389, 390.

⁵⁶ Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 459.

⁵⁷ Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 415.

⁵⁸ მ.ინაძე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბ., 1994, გვ. 109.

ბელია, მასაც ჰქონდა ნაყოფიერების თვისება (რაც რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე მზესთან, ასტრალურ ღვთაებასთან არის ასოცირებული). ქართულ წინარექრისტიანულ წარმოდგენებში ასეთ ღვთაებაზე ბევრი რამ არის ცნობილი, მაგრამ შესაძლებელია, ამ საკითხზე მითოსური წარმოდგენების ანარეკლი ყოფის ყოველ სფეროში კიდევ გამოვლინდეს, მაგრამ ენობრივი მასალის ლინგვისტური მეთოდებით ანალიზი დაუჭერს კი მხარს?⁵⁹

და ბოლოს, საწმისის საკითხზე საუბარი ნაწილობრივ გვინდა დავამთავროთ შემდეგით: გ. ჩიტაიას აზრით, ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული ოქრომჭედლობა უძველესი ხანიდან მომდინარე ჩანს – მასში შემონახულია უძველესი ფორმის საგნები, ორნამენტის უძველესი ელემენტები, ძველი ტექნიკური წესები და ძველებური ამქრული ჩვევები. ამასვე ადასტურებს გადმოცემები ქართველური ტომების მელითონეობის შესახებ და ძველ მწერალთა ცნობები არგონავტებზე კოლხეთში ოქროს მოპოვებას რომ გულისხმობს. მკვლევარის აზრით, კოლხეთის ერთ-ერთ ტომს უკავშირდება სკვითური ლეგენდა ოქროს ნივთების (ოქროს სახენველის, ულლის, ცულის და თასის) შესახებ, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი კოლხეთის ეპონიმს მიაკუთვნებს. ცხადია, დასძენს გ. ჩიტაია, რომ ამგვარი ნივთების არსებობა ოქროს დამუშავების მაღალ დონეზე მეტყველებს.⁶⁰

საგულისხმოა ო. ლორთქიფანიძის მიერ მოტანილი მასალა საქართველოზე (კოლხეთზე), როგორც ოქროთი მდიდარ ქვეყნაზე. „მნელია თითქოს მოიძებნოს სხვა უფრო მჭერმეტყველური დადასტურება ძველ ბერძენ მწერალთა იმ ცნობებისა, რომელნიც ოქროს საწმისის შესახებ მითის წარმოშობის ახსნას ცდილობენ“. მკვლევარი იქვე მიუთითებს ძველ ბერძენ მწერალთა ცნობებზე, რომელთაგან თავისი დიდი მნიშვნელობით ერთ-ერთს განსაკუთრებით გამოყოფს. ეს არის ძვ. წ. IV საუკუნეში ბერძენთა მიერ შეთხზული ეპიტაფია კოლხეთში დაკრძალულ მეფე აიეტზე. „ოქრომრავალი კოლხეთის მეფე აიეტი ღმერთების ყოვლისმძღვე სვემ აქ გააპატიოსნა“.⁶¹ ამ საკითხის უფრო ვრცელად განხილვა ჩვენ მიზანს არ შეადგენს, მაგრამ მას ვეხებით, რადგან იგი სხვა ყოფით მონაცემებთან ერთად, რომელთაც კიდევ გავეცნობით, მნიშვნელოვანია არგონავტების მითის არსის გასარკვევად.

ამ საკითხთან დაკავშირებით საგულისხმოა აგრეთვე ტიმ სვეერინის ცნობა იაზონის მოგზაურობის შესახებ.

„ვერძი ისევ და ისევ გვეკვლინება ხალხურ სიმბოლოთა სახით – ჩვეულებრივად მაგიური ან საკრალური მნიშვნელობით. ერთი სევანური ხალხური ზღაპა-

⁵⁹ კიტსორისი თ.ყაუხჩიშვილის აზრით, ქართულ ქუთათელს ნიშნავს. თ. ყაუხჩიშვილი, ქეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1960 გვ. 34-35. ტერმინის შესახებ იხილეთ ასევე თ.მიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბ., 1974 გვ. 66-87; ქართველ ლინგვისტთა გამოკვლევით ტერიმინი „ქუთაისი“ ჯერ კიდევ საერთო ქართველური ენის დონეზეა წარმოქმნილი. А.Онцани, З.Сарджвеладзе, Против извращения вопроса грузинской топонимии, „მაცნე“ (ენისა და ლიტერატურის სერია), №3, 1971, გვ. 174-178; რ. გორდეზიანი, წინაბერძნული და ქართველური, თბ., 1985, გვ.117-118; გ.ჟორდანი, მეზურელნი, თბ., 1956 გვ.168-174;

⁶⁰ გ.ჩიტაია, ოქრომჭედლობა საქართველოში, თბ., 1997, გვ.280; ამ საკითხზე იხილეთ ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური..., გვ. 280.

⁶¹ ო.ლორთქიფანიძე, არგონავტები და..., გვ. 87.

რი გვიამბობს, მაგალითად, რომ სადღაც მათ კავკასიონის მთებში არის წმინდა საკრალური გამოქვაბული, რომელშიაც ოქროს ვერძი, დაბმული ოქროს ჯაჭვით, დგას დამალული განძის გვერდით, არავინ იცის თუ რამდენად ძველია ეს ამბავი, მაგრამ სვანები ვერძის სიმბოლოებს ამზადებენ ბრინჯაოს ხანიდან მოყოლებული და ზოგადად მიჩნეულია, რომ ეს სიმბოლოები ადასტურებენ რაღაც სახის ვერძის კულტს, რომელიც, შესაძლოა დაფუძნებულია ვერძის, როგორც საკრალური ცხოველის თაყვანისცემაზე“.⁶²

ზემოაღნიშნულთან ერთად შეიძლება შემდეგიც ითქვას: ცხერის გამოსახულების თუ მისი ტყავ-ბეწვის მნიშვნელობა და ოქროს საწმისის სიმბოლოს არსი ასახულია ქართულ ხალხურ ტრადიციებში და შესაბამის არქეოლოგიურ მასალაში, იგი განსახიერებულია აგრეთვე წერილობით ძეგლებში, რომლებშიც ცალკეული მითოლოგიური პასაჟის რეალური საფუძველი ჩანს.

არგონავტების მითში ოქროს საწმისის საკითხს მთავარი ადგილი უჭირავს. საქართველოში ხეზე სამსხვერპლო ცხოველის ან ფიტულის დაკიდების წესი დღემდე შემონახული. ელიაობას, გვალვა-დელგამის დროს მუხის ხეზე ცხერის ან თხის ტყავის ან ფიტულის შეწირვა სვანეთში „მელიაა-ტულეფიააჲს“ მითის გარშემო არსებულ რწმენა-წარმოდგენებში ვლინდება.

6. გუტერბოკმა პირველმა შენიშნა, რომ თელეფინუს ამინდის ღვთაების ნიშნები აქვს.

აღსანიშნავია, რომ ეს ფაქტი ხეთური ტექსტის მრავალ ადგილზე დასტურდება, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ თელეფინუ ამინდის ღმერთის ფუნქციებს ასრულებს და თავისი სურვილით იწვევს ქეჭა-ქუხილს, წვიმას და გვალვას (KUB XVII. 10. 11. 33)⁶³

საწმისის შესახებ რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალები შემონახულია პროტოხეთებით დასახლებულ ცენტრალურ და ჩრდილო ანატოლიურ რაიონებში,⁶⁴ ჩრდილო კავკასიის და საქართველოს ზოგ რეგიონში. ამ წესს იშვიათად აღმოსავლეთ საქართველოშიც ვხვდებით.

ხეთური რელიგიური წარმოდგენების მიხედვით, საგაზაფხულო, სამეფო დღესასწაულზე, ჯოხზე გაკეთებული ტყავით ქალაქებში დადიოდნენ; საწმისის სახით თაყვანს სცემდნენ სხვადასხვა ღვთაებებს.⁶⁵

ამ წეს-ჩვეულების ტიპოლოგიურ მსგავსებას ვხვდავთ სვანურ ტრადიციულ დღესასწაულში აშანგელო – შაშანგელო – სამგელო-სასამგელოს სახელით რომ არის ცნობილი. მგლის წინასწარი განზრახვით მოკვლის შემთხვევაში გრძელი სადღესასწაულო პროცესია მიჰყვებოდა მგლის მკვლელს, მას ხელში ლატანი ეჭირა, რომლის წვერზეც მოკლული ნადირის ტყავი იყო დამაგრებული. პროცესია სიძლიერით უკლიდა მთელ სოფელს და ყველა ოჯახისაგან ღებულობდა საჩუქრად თოფის წამალს და ტყვიას, რომლითაც თითოეული მოსახლე

⁶² Tim Severin, *The Jason Voyage*, London, 1985, გვ. 221-222.

⁶³ Güterbock, H.G. *Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu*, in *Festschrift Johannes Friedrich gewidmet*, 1959, გვ. 207.

⁶⁴ გ. გიორგაძე, ათასი ღვთაების ქვეყანა, თბ., 1988, გვ. 165-166; მისივე – „საწმისი“, ხეთურ წყაროებში ..., გვ. 288.

⁶⁵ V. Haas, *Der Telipinus – Magie und Mythen im Reich der Hethiter 1; Vegetationskulte und Pflanzenmagie*, Hamburg, 1977.

სიმბოლოურად ამჟღავნებდა თავის მონაწილეობას მგლის მოკვლაში. მგლის ტყავისაგან დამზადებულ გრძელკუდიან ტანსაცმელს უხუცესი სვანები უკუღმა იცვამდნენ.⁶⁶

დავებრუნდეთ ისევ ხეთურ რელიგიურ წარმოდგენებში ჯოხზე გაკეთებული საწმისით ქალაქებში სიარულს, რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული აზრის მიხედვით, სამკურნალო მაგიური მნიშვნელობა მიეწერება. ვფიქრობთ, რომ ეს საწმისო კმედება, რომელიც მისი მფლობელისა და გარე სამყაროსათვის ნაყოფიერების გამოწვევის მიზნით სრულდება, თავდაპირველად სიცოცხლისა და ნაყოფიერების საკულტო ხის შესახებ არსებული რწმენიდან მომდინარეობს, რომელსაც მაგიურ — აპოთროპული მნიშვნელობაც აქვს. ამ რიტუალით საწმისის ორგანისტული ხასიათი და მისი თაყვანისცემის კვალიც შეიძლება დავინახოთ, რადგან საწმისზე, როგორც ნაყოფიერების ღვთაებაზე დამოკიდებული იყო ბუნების ყოველგვარი მოვლენა.

ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით თვალსაზრისს, რომ დროშა „ლეშ“ — მგელი და ხეზე ჩამოკიდებული სამსხვერპლო ცხოველის ტყავი ერთი სემანტიკური რიგის სიმბოლოთა ურთიერთკავშირს გამოხატავს და აგრარული წარმოდგენების წიაღში პოულობს ახსნას.⁶⁷

ვ. ბარდაველიძეს ლატანიისა და მის წვერზე გაკეთებული ტყავის შესახებ გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ ისინი ტოტემური გადმონაშთის განუყრელ ნაწილებად გვევლინებიან, რაც შეუძლებელია ჩვენთვის საინტერესო სვანური დროშის პროტიტიპად არ მივიჩნიოთ. მკვლევარი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ დროშა „ლეშ“ მსგავსად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა დროშისა, ტოტემურ სამყაროში მიეყვარათ. ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა დროშა თავის დასაბამ ფორმად ტოტემურ ხეს გულისხმობს, სვანური დროშა კი წარმოშობით თუ მონაცვლეობით ტოტემურ ცხოველს — მგელს უკავშირდება.⁶⁸

დროშა „ლეშ“, როგორც საკრალური საგანი, ისევე როგორც საქართველოს მთიელთა დროშა ნაყოფიერების, მცენარული და ცხოველური საწყისების სიმბოლოურ მთლიანობად არის მიჩნეული.

ტრადიციული წეს-ჩვეულება აშანგელო — შაშანგელო საყურადღებოა იმით, რომ იგი სვანეთში დასტურდება, სადაც „მელიაჲ-ტულეფიჲჲს“ რიტუალი სრულდება. შესაძლებელია, დროშა „ლეშ“ — „მგელი“ შორეული გამოძახილი იყოს აღნიშნული ტრადიციისა, რადგან იგი ანალოგიურ რიტუალზე, სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხისათვის საწმისის შეწირვის გენეტურ კავშირზე მიუ-

⁶⁶ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, დროშა „ლეშ“, მგელი-ძაღლი, მსე. ტ. XII-XIII, თბ., 1963 გვ. 149-150.

⁶⁷ ტყავთან დაკავშირებით საყურადღებო უნდა იყოს აგრეთვე ინდონეზიაში დადასტურებული წეს-ჩვეულება. სანადიროდ ან საბრძოლველად წასვლის დროს ნადირის ტყავში ეხვეოდნენ და ნადირობაში წარმატების მისაღწევად ლოცულობდნენ, რომ ძილის დროს მათთან ტყავის ყოფილი მფლობელი მისულიყო და ცხოველს თავის და ძვლის საშუალებით ახალი არსება შეექმნა და ამ გზით მის საქმიანობას წარმატება აქონოდა. შესაძლებელია, ზემოაღნიშნული წეს-ჩვეულება ნაყოფიერების გამოწვევის მიზნით ამ ცხოველის მაგიურ ძალასთან ზიარებაზე მიუთითებს. Л. Я. Штернберг, დას. ნაშრ., გვ. 304.

⁶⁸ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ..., გვ. 150.

თითებს. ჩანს, ორივე რიტუალი ერთნაირი ღირებულების ქმედებად აღიქმება. ამის თვალსაჩინო გამოხატულებაა იეროგლიფურ-ლუვიურ დამწერლობაში ძველი ანატოლიური მითების თავისებური ასახვა. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ საკუთარი სახელწოდება „თელიფინუ“ ხის გამოსახულებით არის წარმოდგენილი, რომელზეც ამ ღვთაებისათვის შეწირული ცხვრის ტყავის საწმისის ჩამოკიდების წესია ცნობილი.⁶⁹

წარმოდგენები საწმისის შესახებ ნათლად ჩანს ვ. ჰაასის მიერ აღწერილ ხეთურ მასალაში, სადაც თელიფინუსის მითოსის ერთი მოტივი ასეა აღწერილი: ქვეყანაში ნაყოფიერების, გამრავლებისა და შვილიერების გამოწვევის მიზნით თელიფინუსის წინ აღმართულ მუხაზე ჰკიდია ცხვრის ტყავი – საწმისი, რომელშიც მოთავსებულია საქონლის შიგნეული, ქერის მარცვლები ჯადოსთან ერთად, ყურძენი, საქონლის და ცხვრის ხორცი, ცხვრის მარჯვენა ბარკალი. მითის სხვა ვარიანტში თელიფინუსის მაგივრად ამინდის ღმერთი ხედავს საკურთხეულის წინ ჩამოკიდებულ საწმისს, რომელშიც დევს ბატკნის მარჯვენა ბარკალი, საჭმელი და სურნელოვანი სასმელები, რომელთაც ქვეყნისათვის სიმშვიდის და ბედნიერების მოტანა შეუძლიათ; აღნიშნულია ასევე საწმისის განმკურნებელი თვისება და მიცვალებულთან დაკავშირებულ რიტუალში მისი გამოყენება.⁷⁰

ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ, ექვემდებარებოდა თუ არა ეს კულტი გარკვეულ სისტემას, რადგან საწმისის შესახებ სხვადასხვა ვარიანტი არსებობს და მათი ნიშანთვისებები დაკონკრეტებული არ არის. ერთ-ერთ ვარიანტში საწმისს ფრინველი – თავშავა-შემატლია და კალმახი ცვლის.⁷¹

ვ. ჰაასის მიხედვით, სხვადასხვა ცნების გამომხატველი იეროგლიფები ან საწმისზე იყო დაწერილი ან მათი ფიგურალური გამოსახულებანი ტყავზე იყო მიმაგრებული.⁷²

აღნიშნული რიტუალების პარალელურ მასალას ვხვდებით საქართველოში. როგორც წინამდებარე ნაშრომშია აღნიშნული, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში – ხევსურეთში – სასურველი ამინდის მისაღებად თხის ძვლების გუდაში შენახვისა და ძელზე მოთავსების წესია ცნობილი, ხოლო დასავლეთ საქართველოში – იმერეთში – ამინდთან დაკავშირებულ რიტუალში იცოდნენ შეწირული ცხვრის მარცხენა ბარკლის ჩამოკიდება და ერთი წლით, მომავალ კოზინჯრობამდე შენახვა, ხოლო გურიაში – სოფელ ჯუმათში – შეწირული ცხვრის ხორცის ჭამის შემდეგ საერთო ტრაპეზიდან მორჩენილი ხორცის მიწაში და-

⁶⁹ И. М. Дьяконов, Рабы, илоты и крепостные в ранней древности, ВДИ, 1973, №4, гв. 73-74; E. Laroche, Les hieroglyphes, Premiere partie: Lecture, Paris, 1960; ნ. ხაზარაძე, იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობა, როგორც ისტორიული პირველწყარო, კრებ. „ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო“, თბ., 1991, გვ. 63-69; ძველად მექსიკაში გაღმერთებული არსებების ტყავის შეწირვა იცოდნენ, რომ ისინი მკვდრეთით აღმდგარიყვნენ. Дж. Фрэзер, Фригийский культ Аттиса и Христианство, М, 1924, гв. 5.

⁷⁰ V. Haas, Magie und Mythen im Reich der Hethiter; Hamburg, гв. 106-107; გ. გიორგაძე, საწმისი ხეთურ წყაროებში ..., გვ. 288.

⁷¹ V. Haas, დასახ. ნაშრ., გვ. 288. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა თევზ ლარსას შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენა, გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენიშკი, ტ. X., თბ. 1941, გვ. 303-332.

⁷² გ. გიორგაძე, „საწმისი“ ხეთურ წყაროებში ..., გვ. 288.

მარხვა. საყურადღებოა სამეგრელოში დადასტურებული ცნობა საწმისის ნაცვლად დარ-ავდრისათვის განკუთვნილ რიტუალში ფრინველის – მამლის ტყავის ხეზე ჩამოკიდების წესი, რომელიც კოსმოგონიურ პრინციპზეა აგებული, მზის თაყვანისცემასა და მიწათმოქმედების კულტის განუყრელი კავშირის სახით არის გააზრებული. აღნიშნული რიტუალი ქართულ ყოფაში შევიდა, როგორც ნაყოფიერების აღმნიშვნელი სიმბოლო – ნიშანი, რომელმაც დიდი როლი ითამაშა ძველი ხალხების, მათ შორის ქართველების რელიგიურ აზროვნებაში.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა სვანური დღესასწაულები **აღბა-ლაღრწლი** და **ლიმურყვამალი**, რომელთა რიტუალებში სხვადასხვა საგნების ხეზე ჩამოკიდების - ხის სხვადასხვა სიმბოლოებით გამოსახვის წესია ცნობილი.⁷³

„მელიაჲ ტულეფიაჲს“ რიტუალი ერთი ნაწილია ქვემო სვანური ლიმურყვამალისა, რომლებიც უძველესი ვარიანტით არის ცნობილი. „აღბა-ლაღრწლისა“ და „ლიმურყვამალის“ დღესასწაულებში მთავარია თოვლის კოშკის აგების თემა. კოშკის შუაში გაკეთებულია ნაძვის, ცაცხვის ან სხვა რომელიმე მაღალი საკრალური ხე – „ანგ“ ან სარი. რომელზეც ზემო სვანეთში მანდილიანი დროშა არის მიმაგრებული, ან წვერზე ადამიანის გამოსახულება – „ლაპარია“, რომელსაც ხელში დაშნა უჭირავს, წინ ხის ფალოსი აქვს ჩამოკიდებული, ხოლო სახეს საცრის – „ფარის“ ნაგლეჯი განასახიერებს.⁷⁴ საყურადღებოა, რომ ქართლში ყვენს გულმკერდზე და წელზე საცრის რკალს ჰკიდებდნენ. ზემო სვანეთში „ლაპარიას“ გამოსახულებასთან იმართება „სამთი-ჭიშხაშის“ სახელით ცნობილი ფერხული, რომელშიც ექვსი მოხუცი კაცი მონაწილეობს. ისინი სიმღერით ადიან კოშკზე და „ლაპარიას“ ფერხულით გარს უვლიან, ხოლო შემდეგ ხეს შეანძრევენ და „ფარს“ ჩამოაგდებენ. საითაც „ფარსაცერი“ გადავარდება, მათი აზრით, იმ წელს იმ მხარეს კარგი მოსავალი ექნება. მოხუცების შემდეგ კოშკზე ადიან ბავშვები, რომელთაგან თითოეული ცდილობს, პირველმა მოკიდოს ხელი „ლაპარიას“ და ძირს ჩამოაგდოს. ამ რიტუალთან არის დაკავშირებული ყვენსა და დედოფალს შორის სქესობრივი აქტის სიმულაციის სცენა. **აღბა-ლაღრწლის** დღესასწაულზე სოფელ ყაბეშში (ზემო სვანეთი) „ლაპარიას“ ცვლის ხის წვერზე დამაგრებული ძველი საცერი, ხის ლეკური და ხისგან გამოთლილი კაცის ასო. იმართება გუნდაობა, გამარჯვებულები იმ წელს კარგ მოსავალს ელიან. შემდეგ იწყება ფერხული, რომლის დამთავრების ყამს ხალხი ხის წაქცევას ცდილობს. წაქცეული ხისა და თოვლის კოშკის მიმართულებით სოფელი ნაყოფიერ წელიწადს იბედა.⁷⁵

⁷³ იაპონიაში „ტონდო“ ერქვა ახალწელს და მის სახელზე გამართულ წმინდა ხის დაწვის ცერემონიალს. ამ დღეს ბაბუკის ტოტს აღმართავდნენ და სხვადასხვა ნივთებით მორთავდნენ. ხის ერთ-ერთი სამკაული იყო ქალღმრთელსაგან გაკეთებული სამი თევზის გამოსახულება. დღესასწაულზე ტონდოს დაწვედნენ, ნაცარს კი ავი სულების გასადევნად სახლის გარშემო დაყრიდნენ. თავი რომ არ ასტიკებოდათ, დღესასწაულის მონაწილენი „ტონდოს“ დაწვის შემდეგ აღებული ნახშირით სახეს გაიმურავდნენ. Хоями Ясутака, Праздник огня в ночь полнолуния, Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии, Новый год, М., 1985, გვ. 165-167.

⁷⁴ ვ.ბარდაველიძე, *მ¹*, დასახ. ხელნაწერი.

⁷⁵ ვ.ბარდაველიძე, *მ¹*, დასახ. ხელნაწერი. გვ.177; Дж.И.Ониани, დასახ. ავტორეფერატი, გვ.14.

შემდეგ თოვლზე გაშლილ ნაბაღზე დაიწყება დედოფლისა და ყაენის სქე-
სობრივი აქტის სიმულაცია, რომლის დასასრულს ყენი იძინებს; როდესაც გაი-
ღვიძები, დედოფლები აღარ არიან; დაუწყებს ძებნას და დაინახავს, რომ ისინი
საქმისაგან წვანან. იწყება ბრძოლა მასა და საქმისაგან შორის, რომელიც
საქმისაგან გამარჯვებით მთავრდება.

საყურადღებოა დღესასწაულის მსვლელობის დროს ხალხისაგან საჩუქრად
მიღებული არყის ხის ხმელი გრძელი გაცვეთილი ცოცხების დაყრის წესი და
მასზე სიარული, ასევე საქმისაგან – დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი მონა-
წილის – მიერ ხალხის დასარტყმელად ცოცხების გამოყენება, რასაც დალოც-
ვის, ნაყოფიერების დაბედების ძალა აქვს, რადგან ცოცხს სიკეთის მოტანა შე-
უძლია.⁷⁶ შესაძლებელია, იგი ღვთაების ატრიბუტიც არის, რადგან ხის ტოტემი-
საგან არის შეკრული და ხის ნაწილია. მნიშვნელოვანი წესი იყო „ლამარიას-
თან“ დაკავშირებით საცრის რიტუალი. საცერი ნაყოფიერების სიმბოლოდ არის
მიჩნეული, და ზეციური წყლის ფრქვევის ობიექტს წარმოადგენს, იგი ცრემლის
ანალოგიურია. ქართველთა წარმოდგენით ცრემლი ასოცირდება წვიმასთან და
მეტაფორული აზროვნების არსენალს განეკუთვნება, რაც ასე მნიშვნელოვანია
და ხსნის მის არსებობას „ლამარიას“ გამოსახულებაში.⁷⁷ აქ „ლამარია“ თავისი
ფუნქციით ამინდის ღვთაებად აღიქმება.

თოვლის კოშკზე ხისა თუ ძელის აღმართვის შემდეგ ჩვენი ყურადღება მი-
იქცია ქვემო სვანეთში, ჟახუნდერში, დადასტურებულმა მასალამ, რომელიც აღ-
ნიშნული წეს-ჩვეულების ანალოგიურია. საქმე ის არის, რომ აქ თოვლის კოშკ-
ზე გაკეთებული ხის წვერი დროში ან ჯვრით არის შემკული⁷⁸.

საყურადღებოა, რომ ხევში საქორწილო რიტუალში ხის წვერზე, რომელ-
საც „კარაჩხა“ ერქვა, ჯვრების გაკეთება იცოდნენ,⁷⁹ ხოლო მთიულეთში⁸⁰ და
ფშავში⁸¹ ამდგვარ რიტუალურ ხესთან „ჯვრის პურები“ მიჰქონდათ. ქართლში
პატარძლისათვის განკუთვნილ სუფრაზე დადგმულ ჩხაზე კი ქათამი იყო დასმუ-
ლი.⁸²

ამ რიტუალებში ჯვარი, საქორწილო ხე-ჩხა და ფრინველი ერთ ასპექტშია.
ჯვარი გვხვდება აგრეთვე ყენის თავსაბურავზე (იმერეთი). პირგამურულ
ყენს თავზე გუდა ეხურა, რომელსაც შუაში გოგრის ქერქისაგან გამოჭრილი
ჯვარი ეკიდა.⁸³ ჯვარია აღბეჭდილი რიტუალურ კვერზე, რომელსაც აცხობენ
ღვთაება ბასილის სახელზე, იგი როგორც უკვე ითქვა, ყენთან დაკავშირებული
იღვით ადექვატურ რწმენა-წარმოდგენებს აერთიანებს. ასეთ კვერზე ახალ წელს

⁷⁶ დ. მარგიანი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 180.

⁷⁷ ს. მაკალათია, ფალოსის კულტი..., გვ. 122-135. ი. სურგულაძე, ამინდის რიტუა-
ლები საქართველოში, საცერი როგორც ღვთაების ატრიბუტი, ხელნაწერი.

⁷⁸ არს. ონიანი, დასახ. ხელნაწერი.

⁷⁹ ე. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ.,
1960, გვ. 275.

⁸⁰ ს. მაკალათია, მთიულეთი, გვ., 117.

⁸¹ ს. მაკალათია, ფშავი, გვ. 132.

⁸² ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978, გვ. 115.

⁸³ ავტორის საველე დღიური, M³₁₈, 2, სოფ. ქორეთი, 1957, გვ. 166.

სამ ადგილზე ჯვარს ამოჭრიდნენ, ერთს დაამტვრევდნენ და სათესლე მარცვალს შეურევდნენ, მეორეს საქონელს შეაჭმევდნენ, ხოლო მესამეს ხენის დაწყებისას პირველ კვალში ჩადებდნენ კარგი მოსავლის ვედრებით. ახალ წელსვე აცხობდნენ ადამიანის მსგავს ფალიკურნიშნიან კვერებს, რომლებიც მხოლოდ მამაკაცებისათვის იყო განკუთვნილი.⁸⁴ ცხადია, რომ ყენის ქუდსა და ბასილას კვერზე გამოსახული ჯვრები იდენტური მნიშვნელობისაა და სიცოცხლის ხის იდეასთან უნდა იყვნენ გენეტიურ კავშირში. ასეთივეა თოვლის კოშკზე გაკეთებული ცაცხვისა თუ ნაძვის ხე, რომელზეც სხვადასხვა საგნებია ჩამოკიდებული და როგორც აღნიშნული იყო, „ანგს“ ეძახდნენ.⁸⁵ ქართლის მასალითაც (სოფ. ბაზალეთი) ცნობილია, რომ აღნიშნულ დღესასწაულზე წითელნაჭრებშემბული ხის აღმართვა იცოდნენ. რწმენათა ამავე სამყაროს განეკუთვნება თოვლის კოშკზე გამოსახული ჯვარი, დროშა, „ლამარია“ და ა. შ., რომლებიც სიცოცხლის ხეს უკავშირდებიან და მასთან ერთად საერთო სემანტიკურ სივრცეში უნდა იქნენ განხილული.

აღსანიშნავია, რომ სევანური „ანგის“ მსგავსად **anhkh** ჰქვია ეგვიპტელთა თავმომრგვალებულ ჯვარს, რომელიც სიცოცხლის სიმბოლოდ არის მიჩნეული.⁸⁶

ეს დასკვნა ეხმაურება ლ. ბოჭორიშვილის მოსაზრებას, რომელიც ფიქრობდა, რომ ეგვიპტურ ღვთაებათა ხელზე გამოხატული ჯვარი და სიცოცხლის აღმნიშვნელი იეროგლიფი შეიძლება გენეტიკურად უკავშირდებოდეს ერთმანეთს, რადგან ჯვარი სიცოცხლის მიმნიჭებელ ღვთაებათა ატრიბუტია.⁸⁷

საინტერესოა ყველიერის ხუთშაბათს ქვემო სევანეთში – ჟახუნდერში – დიდი ცაცხვის ხის მახლობლად აგებულ თოვლის კოშკთან გამართული დღესასწაული, რომელიც რვა წესისაგან შედგებოდა: „კვირია“, „ადრეკილაა“, „მელიაა ტულეფიაა“ და სხვ. „ადრეკილაას“ სიმღერის დროს უკლიდნენ ფერხულს და მღეროდნენ „ადრეკილაა წაგვივიდა და მოგვივიდა“. იმართებოდა ჭიდაობა და ფერხული, შემდეგ ასრულებდნენ „მელიაა ტულეფიაა“ სიმღერას, რომელსაც თან ახლავს წელს ქვევით შიშველი მამაკაცების მიერ სქესობრივი აქტის ჯგუფური სიმულაცია, რომლის დროსაც თითოეული მონაწილე წარმოთქვამდა – „მელია ტულეფიაა ჯუჰ-ჯუჰ“.⁸⁸

ძელის, ღვთაება „ლამარიას“, ხელმანდილიანი დროშის და ჯვრის ურთიერთმონაცვლეობა უფლებას გვაძლევს, ამ რიტუალში საწმისის ხისათვის შეწირვის წესი ვიგულისხმოთ, რადგან ცნობილია ცხოველის ფიგურით ჯვრის შეცვ-



სურ. 10

⁸⁴ ჯ. რუხაძე, ქართველი ხალხის... გვ. 180.

⁸⁵ Ю. Францов, Фетишизм и проблема происхождения религии, М., 1940, გვ. 24; ა. სოხაძე, ცხოველი სვეტის იდეა „ქართლის ცხოვრებაში“, მხე, XVI-XVII, თბ., 1972, გვ. 279.

⁸⁶ Webster's New Collegiate Dictionary, 1976, Springfield; Большой Англо-Русский Словарь, Гальперин И. Р. М., 1972, გვ. 82, А. Ерман, დასახ. ნაშრ., გვ. 18, 27.

⁸⁷ შდრ. დ. მარგიანის დასახ. ხელნაწერი.

⁸⁸ არს. ონიანი, დასახ. ხელნაწერი, Дж. И. Ошанин, დასახელ. ავტორეფერატი გვ. 14.

ლის შემთხვევები;⁸⁹ გარკვეულია ისიც, რომ ჯერის ნაცვლად ცხოველის გამო-სახვა ცხოველისათვის ამავე მნიშვნელობის მინიჭებას გულისხმობს.

ჯერის შეცვლა ზომორფული გამოსახულებით, თხით და ფრინველით, შუა აზიის სამხრეთ დასავლეთში მცხოვრები მიწათმოქმედი ხალხების არსებითი მოტივია.⁹⁰

საგულისხმოა, რომ კავკასიის ყოფითი მონაცემებისაგან განსხვავებით საქართველოში საგაზაფხულო ხენის დროს ხშიადისაგან ამოჭრილ ჯვარს მხნველ ხარს მარჯვენა ბეჭზე გაუკეთებდნენ ან კარის თავებზე მიამაგრებდნენ.⁹¹

ჯვარი, როგორც გარკვეული შინაარსის მქონე ფიგურა, ჯერ კიდევ ზედა პალეოლითშია დამოწმებული. ირ. სურგულაძის აზრით, ჯვარი აღმოცენდა როგორც მზის პოზიციებზე ორიენტირებული საკოორდინაციო ნიშანი. მომდევნო ეპოქებში, ვიდრე ქრისტიანობა შემოვიდოდა, ჯერის სიმბოლიკა მრავალი ახალი კერძო მოტივით შეივსო, მაგრამ მისი არსი, როგორც საკოორდინაციო ნიშნისა, ყოველთვის უცვლელი რჩებოდა. ამავე დროს იგი თავიდანვე დამკაცვი ნიშანიც იყო, რადგან სოლარულ წარმოდგენებში იღებდა სათავეს. მოგვიანებით კი ჯვარი ქრისტიანობამ შეითვისა, მაგრამ ამის გამო ძველი, წინარექრისტიანული მნიშვნელობა არ გამქარა. თანამედროვე ყოფისათვის დამახასიათებელია ჯერის დატვირთვა როგორც ქრისტიანული ან წინარექრისტიანული, ისე წმინდა მხატვრულ-დეკორატიული მნიშვნელობით.

ვ. ბელიაევის ნაშრომში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, დასავლეთის და აღმოსავლეთის ეკლესიებში ჯვრები დროშების როლს ასრულებდა და საკუთრივ ჯერის ფორმის დროშებიც არსებულა.⁹²

აღბათ, წარმართული წესების გადმოქრისტიანებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ჯვარი ცხვრის ქანდაკებაზეა გამოსახული. ასეთია სოფელ ჯიგრაშენის ვერძის გამოსახულების საფლავის ქვა; ვერძის საყელურის ქვედა ნაწილზე, უშუალოდ მკერდზე, რელიეფური ჯვარია გამოსახული.⁹³ ჯვარს ამ დროს კიდევ ჰქონდა შერჩენილი საკრალური მნიშვნელობა. საფლავის ქვაზე გამოსახული ჯვარი ექვთ. თაყაიშვილსაც აქვს შენიშნული.

მნიშვნელოვანია, რომ გვალვა-დელგამის რიტუალში „გონჯას“ წარმოადგენდა ჯვარი, რომელსაც თავი მომრგვალებული ჰქონდა ერთ ბოლოზე დახვეული ნაჭრებით. ტანზე ქალის ძველ პერანგს ჩამოაცმევდნენ, საპატარძლოდ მორთავდნენ ან უბრალოდ ტანსაცმლის ნაცვლად ჩერებს დაახვედნენ. ასეთ თოჯინას „საწვიმარა გუგაის“ ეძახდნენ.⁹⁴

⁸⁹ В. Массон, Средняя Азия и древний Восток, М. - Л., 1964, გვ.369.

⁹⁰ В. Массон, იქვე.

⁹¹ ავტორის საველე დღიური, М³, 1947 წლის ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, М³.

⁹² В. Беляев, Byzantina, Богомольные выходы византийских царей, СПб., 1906, გვ. 30.

⁹³ ლ. ბოჭორიშვილი, ქვემო ქართლის ..., მსე, VII, თბ., გვ.174-192; ე. ნადირაძე, საფლავის ქვის ზომორფული ძეგლები, ქვემო ქართლი. თბ., 1990, გვ.166; ამგვარი საფლავის ქვები პირადად ჩვენ ბევრჯერ ვნახეთ, ავზომეთ და ჩავხატეთ სამცხე-ჯავახეთში და წალკის რაიონში ეთნოგრაფიულ მივლინებაში ყოფნის დროს.

⁹⁴ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სევანური)... გვ. 50.

„გონჯაობა“ იცოდნენ სვანეთში,⁹⁵ იმერეთში, რაჭაში, აჭარაში,⁹⁶ სამეგრელოში. როგორც ცნობილია, ბერი/ბერიკა/ბასილა/გონჯა პარალელური ვარიანტებია და ეს უკანასკნელნი ლაზარეს ტოლფასად გვევლინებიან, მათ ერთნაირი ფუნქცია და გარეგნობა აქვთ. სვანეთში ცნობილი იყო გვაღვა-დელგმის რიტუალის განსხვავებული სახელი, „მოვლენა“.⁹⁷

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ საქართველოს მთის ყოფამ შემოინახა ეთნოგრაფიული ფაქტები, რომლებიც დამოწმებულია მითოლოგიურ ტრადიციამში. ეს გარემოება, ე. ი. ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და მითოლოგიური ტრადიციების თანხვედრა აღბა-ლაღრანლისა და შურყგამთბის რიტუალებში გამოხატულია ხის, ჯვრისა და ქაღვთაების საერთო სარწმუნოებრივი ფონით.

ვ. მასონი წერს, რომ ადრესამიწათმოქმედო ხანებში განვითარდა ნაყოფიერების ქაღვთაების კულტი და მას დაუკავშირდა ცხოველთა გარკვეული სახეობები.⁹⁸ ამის დასტურად მოაქვს არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის მონაცემები. ამ ვითარების ანალოგიურ სიტუაციას უნდა წარმოადგენდეს სვანურ ზემოხსენებულ დღესასწაულზე თოვლის კოშკზე დადგმულ ხეზე ქაღვთაების გამოსახვის ჩვეულება, რაც ამ რეგიონში უაღრესად გავრცელებული წესია. ასეთ ვითარებაში საყურადღებოდ მიგვაჩნია ისიც, რომ საქართველოში განათხარი მასალით ქალის ცხვრის თავით გამოსახვის შემთხვევაც არის ცნობილი.⁹⁹ ასევე საყურადღებოა ყოფამში არსებული ფაქტი, რომლითაც დასტურდება, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში რიტუალური დროშების გაწყობა ხდებოდა ხელმანდილით ან სხვა ნაჭრებით, რომელთაც „საკადრისები“, „სამკადროები“ ერქვა და ისინი ქაღვთისაგან იყო შეწირული. გამოდის რომ დროშა ქაღვთის საგანია,¹⁰⁰ ასევე ირკვევა რომ ხის, დროშის და ჯვრის რელიგიურ მითოსური არსი „ანგის“, სიცოცხლის ხის სამყაროში პოულობს ახსნას და უშუალო კავშირშია „მელიამ-ტულეფიამსთან“ – ნაყოფიერების ღვთაებასთან. „ტელეფიამ“ – თელეფინუ და საწმისი ერთი მითოლოგიური წრის ღვთაებებია და სწორედ ამით არის განპირობებული ცხვრის ტყავის ხეზე ჩამოკიდების წესი სვანეთში.

ნიშნადობლივია, რომ თელეფინუს მითში გამქრალია არა ღვთაება, არამედ საწმისი, მაგრამ იგი ოდესღაც აქტიურად მოქმედებდა მითში, რადგან საქმენულად გაგზავნილი ფუტკარი ზოგჯერ თელეფინუს პოულობს, ზოგჯერ კი საწმისს. აქ აშკარად ჩანს თელეფინუსა და ცხვრის ტყავის (საწმისის) ურთიერთმიმართება, რაც ჩანაცვლებით გამოიხატება. ვ. ჰაასის აზრით, საწმისი ღვთაების გამოვლენაა.¹⁰¹

აღნიშნული მასალის ანალიზი ცხადყოფს, რომ მელიამ-ტულეფიამ სიცოცხლის ხის გარშემო არსებულ წარმოდგენათა წრეს განეკუთვნება და ისეთივე აღდგენადი ღვთაებაა, როგორც ხეთური თელეფინუსი.

⁹⁵ Д. Ж. ОНИАНИ, დასახ. ავტორეფერატი, 1969, გვ. 14.

⁹⁶ მ. თანდილაკა, ლაზარობა და ქაღვთები აჭარაში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, ბათუმი, 1974, გვ. 67.

⁹⁷ Д. Ж. ОНИАНИ, დასახ. ავტორეფერატი, გვ. 8.

⁹⁸ В. Массон, დასახ. ნაშრ., გვ. 357.

⁹⁹ კ. ფიცხელაური, აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ..., გვ. 115.

¹⁰⁰ ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია 1, ჯვარი და საყმო, თბ., 1996, გვ. 127.

¹⁰¹ ნ. აბაკელია, მედეას მითოლოგიური სახის ინტერპრეტაციისათვის, ეძ, თბ., 1988, გვ. 6.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საქართველოში გავრცელებული ნაყოფიერების ქალღვთაების კულტი და მასთან დაკავშირებული მითოსური სამყარო დიდ ტიპოლოგიურ მსგავსებას იჩენს წინა აზიაში ფართოდ გავრცელებულ ამ რიგის ღვთაებებთან. ეს რელიგიურ-მითოლოგიური კომპლექსი შეიქმნა ადრესამიწათმოქმედო კულტურის წიაღში, ხოლო გაფორმებული და დასრულებული სახე მიიღო ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში.¹⁰²

მელიაჲ-ტულეფიაჲს რიტუალი, რომელსაც საფუძვლად უდევს რაღაც ან გამქრალი მითოსური სიუჟეტი, ხალხის მეხსიერებაში ჩარჩენილი უძველესი რელიგიურ-სიმბოლური აქტია, რომლის მიზანია, ღვთაების რეგენერებისათვის ხელის შეწყობა და მისი ძალის გააქტიურება. მისი თვისებების სიმბოლოდ საწმინსი სავსებით შესატყვის ობიექტად მიგვაჩნია.

თ. გამყრელიძის აზრით, ანგარიშგასაწევია ის ფაქტი, რომ ბერძნულ მითში შემონახული წარმოდგენები წმინდა ხეზე დაკიდებული საწმინსის შესახებ არსებობს დასავლეთ ქართულ სამყაროში, კერძოდ სვანეთში მელიაჲ-ტულეფიაჲს რიტუალში. ეს წეს-ჩვეულება გვხვდება იქ, სადაც მეგრულ-ლაზურის წინაპარი ზანური დიალექტები იყო გავრცელებული და ქართული ტერმინი¹⁰³ „ტყავი“ – „ტყოვ“ სიტყვით აღინიშნებოდა.¹⁰⁴

განსაკუთრებულ მასალას ემყარება ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრება მელიაჲ-ტულეფიაჲს შესახებ, რომელშიც ნათქვამია, რომ სვანური რიტუალი პარალელურია თელეპინუსის ხეთური მითისა.¹⁰⁵ გამოთქმულია მოსაზრება იმის სასარგებლოდ, რომ „მელია“ დაუკავშირდეს ხეთური მითის პერსონაჟს, ფუტკარს (ხეთ. melitas, ბერძ. melitta). ეს სიტყვა, ნ. ბენდუქიძის აზრით, სვანურში ნაყოფიერების რიტუალთან ერთად უნდა იყოს შესული ხეთური ენობრივი სამყაროდან.¹⁰⁶

ვ. ჰაასი ვარაუდობს, რომ საწმინსის იდეა კოლხეთში ბერძენ კოლონისტებს (ძვ. წ. VII ს.) უნდა გადაეცანათ, ხოლო ბერძნულ-მიკენურ სამყაროში ანატოლიის ცენტრალური და ჩრდილოეთ რაიონებიდან უნდა შესულიყო. ეს გამორიცხავს ამ სიუჟეტის წარმოქმნას კოლხეთის ტერიტორიაზე. ვ. გიორგაძე თვლის, რომ ვერძის ტყავის იდეა კოლხეთში შეიძლება გავრცელებულიყო ჩრდილო-აღმოსავლეთ რაიონებიდან, რომლებიც უძველესი ხანებიდანვე ქართველი ტომების განსახლების არეალს ესაზღვრებოდა. მისი აზრით, სავსებით დასაშვებია საწმინსის იდეის, ანდა მისი ანალოგიური თქმულების წარმოშობა საკუთრივ კოლხეთში ვივარაუდოთ. ტრადიციულ კულტურაში ამისათვის აქ ყველა საჭირო წინამძღვარი არსებობს.¹⁰⁷

¹⁰² მ.ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რიონის ხანაში, თბ., 1982, გვ. 183.

¹⁰³ ივ.ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური ..., გვ. 122.

¹⁰⁴ თ.გამყრელიძე, პიპოთუხიდან აღმოჩენამდე, გაზ. „კომუნისტი“, 1981, 6 ოქტომბერი.

¹⁰⁵ ივ.ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, თბ., 1951, გვ. 155.

¹⁰⁶ Н. А. Бендукидзе, Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели, ВДИ, Тб., 1973, გვ. 100; Christian Girbal, Weiterleben des Telepinu-mythus bei cinem, sudkaukasischen Volk, Studi Micenei edd Egeo - Anatolici, Roma, Edizioni dell Ateneo, s. p. a. 1980, გვ. 60, Fascicolo XXII.

¹⁰⁷ ვ.გიორგაძე, „საწმინსი ხეთურ წყაროებში ..., გვ. 293.

თავი მეხუთე

ბერიკა-ყენის თავსაბურავისა და მორთულობის ზოგიერთი ელემენტი (ხშიადი პური, წოწოლა ქუდი, ქათმის საბუდარი, მამლის თავი)

ბერიკაობა-ყენობაში მთავარი მოქმედი პირის ბერიკა/ყენის სხვადასხვა თავსაბურავი გვხვდება. შევეხებით მათ ზოგიერთ სახეობას. სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად შემოდის მასალა „ყენის ხშიადის“ სახელით ცნობილი თავსაბურავის შესახებ, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ყენს თავზე დაადებენ მრგვლად მოხვეულ „ჭილს“ – „ჩალა ბურდას“ და მისივე ზომის მრგვალ თხელ ხშიადს. ლხინის დამთავრების დროს ყენს ხშიადს ააცლიან და დაამტვრევენ ისე, რომ იგი ყველამ იგემოს. სჯერათ, რომ ამით კარგად ყოფნას და მოსავლის სიუხვეს დაიბედებენ. ხშიადის შესახებ ამბობენ: „პურ-წყალია ეგა გლეხის სასმელ-საჭმელი“, თუ ვინმეს უღონობას შეამჩნევენ, კითხავენ: „ყენის პური არ გიჭამია, აგრე უღონო რომ ხარო, ვისაც ეგ უჭამია, ღონიერი ის არიო“.¹ „ყენის ხშიადი მოსავლისთვის იყო“.² მოსავალთან ასოცირებული ხშიადი, ჩანს რომ საერთოდ ნაყოფიერების, ძლიერებისა და დოვლათის წყაროდ იყო გააზრებული, კულტმასახურების თვალსაზრისით კი იგი საზრდოზე მეტია. პურს, ისევე როგორც საქონელს, ადამიანი აყენებს მათ ელემენტარულ დანიშნულებაზე მაღლა.³ ხალხის შეხედულებით, ხშიადს საკრალური ძალა მიეწერება მისი ასტრალური გამოსახულების გამო. ასეთი გააზრება აქვს მრგვალ პურს რელიგიაში.⁴

ნაყოფიერების ღვთაებისათვის აღნიშნული პურის თავსაბურავად ხმარებას, ალბათ, თეოფაგიური მნიშვნელობა ჰქონდა „მზის“ კვერით ზიარების გამო.⁵

მოტანილ მასალაში არა ჩანს, იყო თუ არა ხშიად პურზე რამე გამოსახულება, მაგრამ ვფიქრობთ, საკმარისია ისიც რომ ყენი/ბერიკა/მეფე არა როგორც მოკვდავი, არამედ, როგორც „მეფის“ ტიტულის მატარებელი, ღვთაებრივი წარმოშობის საკრალური პირი ნაყოფიერების ღვთაებასთან წილნაყარია და ამდენად თავსაბურავი მრგვალი ხშიადის სახით მითოსური მზის ამქვეყნიურ ჰიპოსტასად ჩაითვლება.

ხშიადი საკრალური წიაღიდან მომდინარეა. ის, როგორც დოვლათის მომტანი, უშუალოდ გადასცემს ხალხს თავის ღვთიურ წილს, უკავშირდება ასტრალურ და ვეგეტაციურ ღვთაებას და განხილული უნდა იყოს ამ ძალებთან გარკვეულ მიმართებაში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ სვანეთში დადასტურებული კვერები „ქალ-ბაბარის“ კვერისდაგვარად მნათობის გამოსახულებას ემსგავსებო-

¹ ავტორის საველე დღიური, M³_{33.1}, დმანისი, 1981, გვ. 18-19; სოფ. ჯავახი, გვ. 42-43; სოფ. გომარეთი, გვ. 18-19. 1950 წელს აწ. განსვენებულმა გეოგრაფმა, მ. სანებლიძემ, მოგვაწოდა ცნობა „ყენის“ თივის „ქუდის“ და მასზე დადებული მრგვალი ხშიადი პურის შესახებ.

² იქვე, დასახელებული მასალა

³ ზ. კიკნაძე, მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1983, გვ. 137.

⁴ ვ. ბარდაველიძე, ქართული ხალხის უძველესი ..., გვ. 100-102.

⁵ შდრ. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 123.

და, მათი ნაწილის ჭამით მნათობის ძალას იძენდნენ და მოსავალს იბედებდნენ. ეს რიტუალური კვერები ანთროპომორფულ ღვთაებათა სიმბოლოებსა და ემბლემებს წარმოადგენდა, კვერ „ქალ-ბაბარის“ საშუალებით სევანები მზის ღვთაების ძალას ეზიარებოდნენ.⁶

ამ ცერემონიალის თავდაპირველი მიზანი ადგილი გამოსაცნობია; ეს მოქმედება, მიმბაძველობითი მაგიის პრინციპის თანახმად, მზის ემბლემის საშუალებით ცხოველმყოფელურ ზეციურ არსებასთან აახლოებს ადამიანს და აზიარებს მას ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. მრგვალი ხშიადი პური, მრგვალი, ქიმიანი და სწორკიდეებიანი რიტუალური პურები, რომელთაც „ქალ-ბაბარი“ ეწოდებოდა, მზის ღვთაების სიმბოლოდ იყო მიჩნეული და მზის ღვთაების თაყვანისსაცემად ცხვებოდა.⁷

მოპოვებული მასალის მიხედვით, საქართველოს ზოგ რეგიონში, ყვენის თანმხვედრი რიტუალი – თავსაბურავად ხშიადი პურის გამოყენება – მომავალი წლის კეთილდღეობის უზრუნველყოფას ემსახურებოდა, რათა მიწა ამ ღვთაების ცხოველმყოფელურ ძალას ზიარებოდა და ბუნება აღორძინებულიყო.⁸

მზისა და ციური სხეულების სიმბოლოთა გამოსახულება, როგორც ცნობილია, უნივერსალური იერარქიის საფეხურია და მოიცავს ყველაფერს ქვესკნელიდან ზესკნელამდე. თვით ყვენი/ბერიკა მოკვდავი და აღდგომადი ქთონური ღვთაებაა, ძველთაძველი მითოსის სიმბოლოა, რომელმაც თავისი მიწიერი ძალა ციური მადლით უნდა ანოყიეროს.

მრგვალი კაკვიანი ბორბალი, როგორც გრ. რობაქიძე აღნიშნავს, უძველესი დროიდან მზის სათაყვანო სიმბოლოა და სვასტიკად ითვლება.⁹

ფიქრობთ, რომ დღესასწაულში შემონახული რეალია – დღესასწაულის მთავარი მონაწილის თავსაბურავის – მრგვალი ხშიადის შესახებ საგულისხმო გარემოებაზე მიგვანიშნებს.

როგორც ჩანს, აღნიშნულ დღესასწაულში თავსაბურავის სახით ხშიადის გამოყენება იშვიათია, მას არც სხვა დღესასწაულებში ვხვდებით. რიტუალური მრგვალი პური მნიშვნელოვანია თავისი ფორმის და მასთან დაკავშირებული წესის გამო. საყურადღებოა, რომ ასეთ პურთან ზიარება მოცემულია სევანური ორი დღეობის, შუშხგამისა და ახალი წლის ვარიანტებში. მრგვალი კვერის საკრალურობას მოწმობს მისი მოხმარების წესიც.

ცნობილია, რომ ბერიკა/ყვენი/ბასილი დღესასწაულის ერთი მთავარი პერსონაჟია. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა სამეგრელოში დადასტურებული, ახალ წელს მჭადისაგან გამომცხვარი ბასილი, რომელიც კერიის თავზეა დადებული. ოჯახის უფროსი მამაკაცი და ქალი კერიის ორივე მხარეს დადგებიან, „ბასილა მჭადს“ ხელს მოჰკიდებენ და სამჯერ იტყვიან: „ბალი ეფშა, მარან ეფშა“. შემდეგ მჭადს გატეხენ; რომელი მხარეც მეტს მოტეხს, ის არის

⁶ ე. ბარდაველიძე, ქართული (სევანური) ..., გვ. 83-85.

⁷ შდრ. ე. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი ..., გვ. 100-102.

⁸ შდრ. ე. ბარდაველიძე, ქართული (სევანური) ..., გვ. 123.

⁹ გრ. რობაქიძე, მზის ხანა საქართველოში, გვ. 109; ე. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი I ხვესურული, თბ., 1939, გვ. 12; ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ..., გვ. 20, 32, 35, 37; ე. ბარდაველიძე, ქართული (სევანური) ..., გვ. 83; ლ. ბოჭორიშვილი, I ხვესურული „ჯვარი“, გვ. 70-76.

გამარჯვებული. მამაკაცის მხარეს ღვინო იქნება მეტი, ქალის მხარეს სიმინდის მოსავალი.¹⁰

მრგვალი ხმიადი პური და მრგვალი ბასილა ისევე, როგორც ანთროპომორფული, ფალიკურ ნიშნიანი ბასილა კვერი, მოსავალთან დაკავშირებული და თავისი თვისებით მნათობის გამოსახულების მსგავსი კვერებია და მის ცხოველმყოფელურ ძალასთან ზიარებას ვარაუდობს. ამრიგად, ბუნებრივად მიგვაჩნია, რომ ყეენის/ბერიკას თავსაბურავი, როგორც მისი ატრიბუტი, მრგვალი ხმიადი პური ყოფილიყო.

ღღესასწაულის ხასიათის გასარკვევად მთელ რიგ რიტუალებთან და წესჩვეულებებთან ერთად მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე ღღესასწაულის მთავარი საკრალური პირის სხვა სახის და სხვადასხვა მასალისაგან დამზადებულ თავსაბურავს: წვეტიან/„წოწოლა“/,წიწაკა“/,გიღელა“/,„გოდორა“/,„მაქრის თავის“ მსგავს კონუსისებურ, თხის ტყავისაგან გაკეთებულ „ხალთა“/,„გუდრას“, ასევე ნაბდის წვეტიან ქუდნიღაბს. აღნიშნული თავსაბურავი შემკული იყო აგრეთვე ცხოველთა რქებით, ვაცის ყბით ან მათი სიმბოლური გამოსახულებით, ბატის ან სხვა ფრინველის ფრთებით. იცოდნენ კრუხის საბუდრიანად ტარება ან მამლის თავის, ნაზუქის კვერის,¹² ხშირად ფალიკური მნიშვნელობის რქისა თუ ძელის¹³ მკერდის სამკაულად გამოყენება.



სურ. 11

იმისათვის რომ ამ ღღესასწაულში თავწვრილი მაღალი ქუდის მნიშვნელობა გავიგოთ, ისტორიულ წყაროებს უნდა მივმართოთ.

საყურადღებოა „ხელმწიფის კარის გარიგების“ წელიწადის თავის აღწერილობა, რომელშიც წვეტიანი ქუდია მოხსენიებული. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს ამ ქუდის ორ თვისებას. იგი „მაღლად აშვერილი და მჭლელ შეკერილი“ ქუდი ყოფილა, მაგრამ არა ჩანს, თუ ვინ იხურავდა და რისთვის უნდოდათ ზემოთ აღწერილი ქუდი.

ივ. ჯავახიშვილი თვლის, რომ ეს ქუდი ახალი წლის, იანვრის და მამასაღამე, ზამთრის თავსაბურავი იყო და დასძენს, რომ ძველ საქართველოში სხვა დროსაც ქუდს ნაბდისას, ტყავისას და ბეწვეულისას ხმარობდნენ.¹⁴

ვახუშტი ბატონიშვილი გვაწვდის შემდეგ ლაკონურ ინფორმაციას: „ქართველებს პირველ ერთმეფობასა შინა სცემიათ სხუაგუარ: თავს ქუდი გრძელი, რომლისა კუნჭული ბეჭსა ზედა მცემელი და გრძელბეწოსანი ეხურათ“.¹⁵

საქართველოს კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში (A 65r) დაცულია XII საუკუნის ასტროლოგიური ტრაქტატი, რომლის დასურათებში არის მამაკაცის გრაფიკული გამოსახულება (და არა მსახურის, როგორც ეს

¹⁰ ს.მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 295, 297.

¹¹ არს.ონიანი, დასახ. ხელნაწერი.

¹² ავტორის საველე დღიური, M₃, 2, სოფ. მერეთი, 1947, გვ.20.

¹³ ავტორის საველე დღიური, M₃, 1, თეთრი წყარო, ღობანი, 1981, გვ. 35-36.

¹⁴ ივ.ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური ..., გვ. 130.

¹⁵ ქართლის ცხოვრება IV, თბ., 1973, გვ. 46.

ლიტერატურაშია ცნობილი), რომელსაც თავზე ახურავს მაღალი, წვეტიანი ქული. მამაკაცს ოწინარის საშუალებით ჭიდან წყალი ამოაქვს.

მაცხვარიშის კედლის მხატვრობაზე გამოსახული პირიც ასეთივე ქულით არის წარმოდგენილი. მხატვრობა 1140 წელს შეასრულა მიხეილ მაღლაკელმა.¹⁶

ხელოვნებათმცოდნე გაიანე ალიბეგაშვილი ასტროლოგიური ტრაქტატის შესახებ აღნიშნავს, რომ მას ამკარა კავშირი აქვს არაბულ და სპარსულ ხელნაწერებთან. იგი მსგავსებას ამჟღავნებს აგრეთვე ქართულ სტილიზებულ მინიატურებთან, რომელთაც ქრისტიანული შინაარსი აქვთ.¹⁷

წოწოლა ქუდის შესახებ სხვადასხვა აზრი არსებობს. ივ. ჯავახიშვილი თვლის, რომ სპარსული ქუდის სახელწოდება *tigra xauda* წოწოლა ქუდის აღმნიშვნელი იყო (პეზმანის *Art. Etymol.*, I, 161).¹⁸

ი. გრიშაშვილი „შავროხიანების“ შინაგანი სტრუქტურის, ორგანიზაციის რაობის, თუ იდეური გამიზნულობის ნათელსაყოფად ამ ფენის გამომხატველ ერთ-ერთ გარეგნულ ნიშნად მათ სამოსელს წარმოგვიდგენს. „ყარაჩოღელები იცვამდნენ განიერ შარვალს, შავ ახალუხს, იხურავდნენ მაღალ წვეტიან ქუდს“.¹⁹

ვ. გაბაშვილის გამოკვლევის თანახმად, „ზალიფა აღ-ნასირის რეფორმების პერიოდში (XI-XIII სს.) ვრცელდება განიერი შარვალი და ქალანსოვა (მაღალი, თავზე წაწვეტებული ქული), რომლებსაც სიმბოლური მნიშვნელობა მიენიჭათ და სუფიური წარმოდგენების შესაბამისად იქნა გააზრებული“.²⁰

ვ. გაბაშვილის აზრს იზიარებს გ. შაყულაშვილი. იგი ეხება შავროხიანთა ფენას, რომელიც გენეტიკურად დაკავშირებულია შუა საუკუნეების მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებში ფართოდ გავრცელებული რელიგიური და სოციალური მოძრაობების სულიწამადგმელთა, რინდების, სუფიური ორდენების და ხელოვნური კორპორაციების შემადგენელ მასასთან. შავროხიანების სამოსელში შედიოდა განიერი შარვალი და წვეტიანი „წიწაკა“ ქული. აღნიშნულ ორდენს ჰქონდა სუფიურ-დერვიშთა თუ რინდების საკუთარ გაერთიანებათა გამიზნულობის შესატყვისი სამოსელი. გ. შაყულაშვილი პოზდნევის²¹ შრომაზე დაყრდნობით ვარაუდობს, „საკვირველი არ იქნება თუ შავროხიანთა სამოსელშიც აღმოვაჩინთ ზოგიერთ ელემენტს ორდენთათვის დამახასიათებელს და სიმბოლურს“.²² დასახელებულ ავტორთა აზრით, წვეტიანი „წიწაკა“ ქული შუა აღმოსავლეთის ქვეყნების სამოსელში შედიოდა.

რეალურად როგორ არის შემონახული ასეთი ქული ქართულ ეთნოგრაფიულ ტრადიციაში?

¹⁶ Т. Вирсаладзе, Фресковая роспись художника Микаэла Маглакели в Мацхварини, „ქართული ხელოვნება“, ტ. IV, თბ., 1955, გვ. 231.

¹⁷ Г. Алибегашвили, Художественный принцип иллюстрирования грузинской рукописной книги XI-нач. XIII вв. Тб., 1973, გვ. 107-113.

¹⁸ ივ. ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური ..., გვ. 129.

¹⁹ ი. გრიშაშვილი, საიათნოვა, თბ., 1918, გვ. 17.

²⁰ ვ. გაბაშვილი, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 140.

²¹ П. Позднев, Дервиши в мусульманском мире, Оренбург, 1886, გვ. 159.

²² გ. შაყულაშვილი, მასალები ძველი თბილისის ისტორიისათვის, „მაცნე“, (ისტორიის სერია) 1986, №2, გვ. 209.

მხედველობაშია მისაღები ბუნების აღორძინებისა და აგრარული კულტურისა-
ხურებისათვის განკუთვნილი დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟის ბერიკას/ყვე-
ნის/მეფის/ნეფის თავსაბურავის თავისებურება, რომელიც ისეთივეა, როგორადაც
იგი წარმოდგენილია განხილულ მასალაში.

აღნიშნულ დღესასწაულში მოიპოვება ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი ფაქტი,
რომელიც ამ პირის სოციალურ სტატუსს ეხება. ვინ იხურავს ამ ქედს და რა
უფლებამოსილებით არის იგი ცნობილი?

აქედამ ყურადღებას შევაჩერებთ ისეთი ფორმის ქედზე, რომლის „კუნჭუ-
ლი“ სკორედ „ბეჭსა ზედა მცემელი“ იყო. ასეთი ქედი მუზეუმს მოქალაქე მა-
რიამ ლანგერესაგან შეუძენია. ქსოვილი წითელი ნარმისაა, ქედი წოპიანია, მა-
ღალი, რომელსაც „კუნჭულში“ ფუნჯი აქვს. მისი სიმაღლე 35 სმ-ია, სიგანე –
27 სმ. ქედს ჩაკერებული აქვს ყავისფერი ხავერდი, რომელსაც ორი სირმის
არშია ამკობს, იგი ინახება თბილისის ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო
მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებაში (ქსოვი-
ლების ფონდი, კოლექცია №8-41/4).

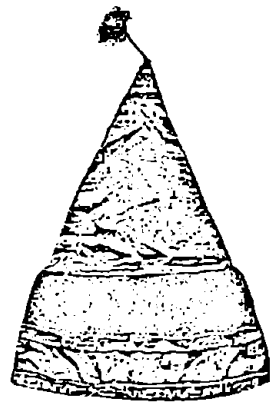
როგორც ყოფის მონაცემებით ირკვევა, პერ-
სონაჟი ბერიკა/ყვენი დღესასწაულის დანარჩენ
წევრებთან შედარებით დაწინაურებულია. იგი
„მეფის“ ტიტულს ატარებს, ღვთაებრივი წარმო-
შობის პირად მიიჩნევა და ნაყოფიერების ღვთაე-
ბასთან წილნაყარია. აღნიშნული პერსონაჟის გა-
რეგნული ნიშნების შესწავლა აუცილებელი პი-
რობაა დღესასწაულის იდეური მიზანდასახულო-
ბის ნათელსაყოფად.

დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირის
თავსაბურავის ნაირსახეობაში, რა თქმა უნდა,
სათანადო შინაარსია ჩადებული.

აღსანიშნავია, რომ ქედი თუ ქედნიღებები
და მოსართავები, რომელთაც ბერიკა/ბერო-
ლი/ყვენი/მეფე ატარებდა და საგანგებოდ კეთდებოდა, რიტუალური დანიშნულე-
ბისა იყო. მოსართავები – მამლის თავი, კრუხის საბუდარი წიწილებით, ფალი-
კური დანიშნულების რქა, ძვალი თუ ხის კონკილა, ნაზუქის კვერი, ყურძნის
ჯაგნები, ჩირი, პურის თავთავი, ფერადი ქაღალდი და მძივები სხვადასხვა ემ-
ბლემებს წარმოადგენდა.

რეალურად არსებული მოქმედი პირის საკრალური ქედითა და სამკაულე-
ბით გამოხატვა, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ იყო. მასში, როგორც აღნიშ-
ნეთ, აღრიდანვე იკვეთება ნაყოფიერების კულტის ელემენტები, რომლის იკონო-
გრაფია დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირის თავსაბურავშიც არის წარმოდ-
გენილი.

აღნიშნული წვეტიანი ქედის სიმბოლიკის ბოლომდე ამოსაცნობად გადაამყ-
ვეტი მნიშვნელობა ენიჭება დღესასწაულის სხვა მასალას. სახელდობრ იმას,
რომ არის პარალელი მთავარ პერსონაჟსა და დღესასწაულში არსებულ ნაყოფი-
ერებასთან დაკავშირებულ მაგიურ-რელიგიურ წეს-ჩვეულებებს შორის. დღესას-
წაულის მთავარი მონაწილე, როგორც ცნობილია, ნაყოფიერების ღვთაებას გა-
ნასახიერებს და ითავსებს ქთონური, ვეგეტაციური და სოლარული ღვთაების



სურ. 12

ფუნქციებს. ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ აღორძინების ამ აგრარულ დღესასწაულში ყვენ/მეფეს გამორჩეული მდგომარეობა აქვს მოპოვებული; ის შესაფერისი უფლებებითა და პატივით სარგებლობს (გარეგნულად ეს გამოიხატება ქუდის, ქუდნიღბების და სამკაულების ტარებასა და აგრეთვე მთელ რიგ რიტუალებში). ჩანს ქუდს, ქუდნიღბებს, სამკაულებს და „მეფის“ ტიტულს შორის რაღაც შინაგანი კავშირი არსებობს. საგულისხმოა, რომ ასეთი მოსართავეები მხოლოდ ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულშია დადასტურებული.

ამრიგად, ამ მასალის მიხედვით, დღესასწაულში კულტმსახურების თვალსაზრისით ყველაზე მაღლა დღესასწაულის მთავარი პირია წარმოდგენილი, რომლისთვისაც აღნიშნული თავსაბურავისა და სხვა მოსართავეების ტარება აუცილებელია.

თავსაბურავთან დაკავშირებით საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ჩვენი სავსე მასალით თავშიშველი ბერიკა/ყვენი არ დასტურდება. ის მუდამ თავდახურულია, თავზე რაღაც ადევს ან ახურავს. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ერთი რიტუალი: ბერიკა/ყვენი წყალში ჩასვლის დროს თავსაბურავს მოიხდის, „ქუდს წყალში ამათრევს“ (სოფ. ერედა), ხალხს ქუდით წყალს მიასხამს და დაილოცება; შემდეგ სველ ქუდს თავზე დაიხურავს. ამით იბრუნებს თავის ძლევაშოსილებას, სველი ქუდის საშუალებით ნაყოფიერების ძალასთან წილდებული ხდება.

ზემოთ მოტანილ მასალას თავსაბურავის შესახებ მხარს უჭერს ის გარემოება, რომ მსგავსი გამოსახულება არქეოლოგიურ მასალაშიც დასტურდება. ამ თვალსაზრისით ინტერესს იწვევს ბიჭვინთის არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილი მამაკაცის ჯუჯა ფიგურა, რომელსაც თავზე წოწოლა ქუდი ახურავს. ეს საკრალური გამოსახულება ახ. წ. II-III საუკუნეებით არის დათარიღებული. იგი არქეოლოგ რ.რამიშვილის აზრით, ნათესაურ კავშირს ავლენს კავკასიური ფიგურების იმ ჯგუფთან, რომელსაც ითიფალობა და თავზე რქის გამოსახულება ახასიათებს.²³

დ. ჯანელიძე თელის, რომ ბიჭვინთის ქანდაკებაზე გამოსახული პირი წოწოლა ქუდით, კალათითა და აბგით უძველეს ქართულ სინამდვილეში, ქართულ სანახაობრივ კულტურაში პოულობს ანალოგებს. იგი იმ კულტურის ტრადიციის გამონატულება უნდა იყოს.²⁴

აღსანიშნავია რიონში (ქუთაისის მაზლობლად) და კავკაში (მაუჯიკაუ), ზევსურეთში, დაღესტანში და სხვაგან აღმოჩენილი მცირე ითიფალური ქანდაკებანი წოწოლა რქისებური ქუდებით.²⁵



სურ. 13

²³ რ.რამიშვილი, ბრინჯაოს ორი ქანდაკება ბიჭვინთიდან, მსკა, III, თბ., 1963, გვ.40.
²⁴ დ.ჯანელიძე, სახიობა II, თბ., 1978, გვ. 208; დ. ჯანელიძე, ამავე ბიჭვინთის ქანდაკებისა, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1965, №30.
²⁵ შ.ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 50.

არქეოლოგიური გათხრების დროს მოპოვებული ნიღაბი და მალა აშვერილი ქუდი თუ რქა გამოსახულია ალბულადის ქანდაკებაზე, რომელიც ზოგადი ნიშნებით ჩვენში ნაპოვნი მცირე ზომის ბრინჯაოს ქანდაკებათა განსაზღვრულ ჯგუფთან ნათესაურ კავშირშია. ყურადღებას იპყრობს აღნიშნული ქანდაკების კონუსისებური თავსაბურავი, რომელსაც წვეტიანი ქიმი აქვს. ამგვარი თავსაბურავი ფრიგიული წარმოშობის ნიშნად არის მიჩნეული. ფრიგიული ტიპის თავსაბურავი, ორი წვეტიანი ქიმით, ხეთური წარმოშობის გლიპტიკის ძეგლებზე გვხვდება.²⁶ დაწვებული ურის ეპოქიდან ქიმიანი თავსაბურავი არის ღვთაებრივი ატრიბუტი ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ხელოვნებაში; იგი დაკავშირებულია რქიან თავსაბურავთან. ხეთური რელიეფის შესწავლა კი არკვევს, რომ კონუსისებური თავსაბურავი აუცილებელი ატრიბუტია მთვარის ღვთაებისათვის. იაზილიქიას რელიეფზე გამოსახული მთვარის ღვთაება ამგვარი თავსაბურავით არის წარმოდგენილი. იგი გამოსახულია უწვერულვაშო ჭაბუკის სახით, რომლის კონუსისებური თავსაბურავის ქვედა ნაწილი ახალ მთვარეს გამოსახავს. მასა აქვს უკან აღმართული ორი ფრთა. ეს გამოსახულება ძვ. წ. VIII საუკუნესა და გაცილებით გვიან ხანას უნდა განეკუთვნებოდეს.²⁷

ნაყოფიერების და სოლარული კულტის თანაარსებობაზე მიუთითებს ბრილის განათხარი მასალა; როგორც აღნიშნული გვექნდა, ბრილში და რიონის მთელი ზედაწელის სამარხებში ნაპოვნი ვერძის თავის ბევრი ქანდაკება. ყურადღებას იქცევს ბრინჯაოსაგან ჩამოსხმული ფიგურა, რომელსაც ვერძის თავი და გაშლილი ფრთები აქვს, ზოლო ბოლოში მზის დისკო აქვს გამოსახული. სამარხი და მასთან ერთად სხვა ნივთები ეკუთვნის ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა ხანას.²⁸ ბრილის კულტურა ჰგავს დიგორ-ყობანურ კულტურას ერთის მხრივ და კოლხეთის დაბლობის კულტურის ადგილობრივ ვარიანტებს, მეორე მხრით. ეს ნივთი მეტად საყურადღებოა, რადგან ერთად არის ცხვრის, ფრინველის და მზის დისკოს გამოსახულება.

დავუბრუნდეთ ზემოთქმულს. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ წოწოლა ქუდი რქის გამომხატველია. ცნობილია ისიც, რომ რქა წარმოადგენდა ხარის დაუმორჩილებელი ძალის განსახიერებას. დიონისეს მსახურთა ნიღბებისათვის დამახასიათებელი რქოსანი ნიღაბი წინა აზიის ხალხთა მითოლოგიურ წარმოდგენებს უკავშირდება.²⁹ ნ. კონდაკოვი თვლის, რომ თავდაპირველად დიონისე თავისი ცხოველური არსით ხარის კულტთან იყო გაიგივებული და ამიტომ უძველეს გამოსახულებებზე (სვეტებზე ჩამოკიდებულ ნიღბებზე) მას ხარის რქით გამოხატავდნენ. ყველა ეს მასალა ძვ. წ. II-I საუკუნეებით თარიღდება.³⁰ საგანგებო ყურადღების ღირსია სტეფანწმინდის და ცაგერის არქეოლოგიური მონაპოვარი. სტეფანწმინდის ფიგურებს თავზე აქვს რქები ხან მალაღი

²⁶ შ.ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 57, 58.

²⁷ A. M. Tallgren, *Kaukasische anthropomorphe Figuren und der vorderasiatische Kulturkreis*, JPEK, Berlin, 1930, გვ. 48-55.

²⁸ გ.გობეჯიშვილი, დასახ., ვერილი.

²⁹ A. Веселовский, *Дионисовские праздники, историческая поэтика ...*, გვ. 441.

³⁰ Н. П. Кондаков, *Греческие терракотовые статуэтки и их отношение к искусству*, 34004 Д. III. II. Одесса, 1879, გვ. 101-109.

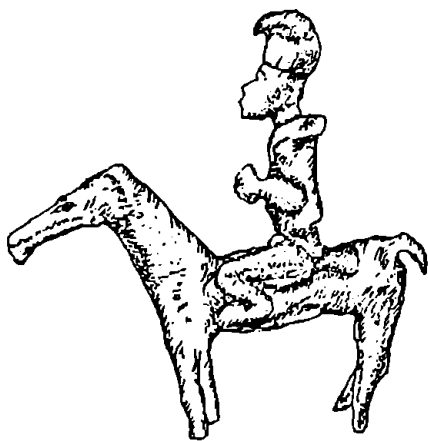
და სწორი, ხან კი — წვეტიანი და ბოლოში მოხრილი. სახის მაგივრად ზოგიერთ ფიგურას ცხოველის თავი აქვს, ხოლო ადამიანის სახე ძლიერ უტრირებულია. ეს ფიგურები მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ შ. ამირანაშვილმა ისინი საქმისას ფერხულის მთავარი მოქმედი პირების გამოსახულებად მიიჩნია.³¹



სურ. 14

სკეითურ-ირანულ ხელოვნებაში. ელინისტურ ხელოვნებაში იგი წარმოადგენს ღვთაება მითრას აუცილებელ ატრიბუტს.

შამირანაშვილის აზრით, აღნიშნული ფიგურების ცალკეული ატრიბუტების



სურ. 15

გადმოცემაში იგრძნობა ელინისტურ-ირანული კულტურის გავლენა. აღნიშნულია, რომ ეს უნდა იყოს წარჩინებული პირის გამოსახულება, შესაძლოა მეფისაც, მაგრამ არა ღვთაებისა. ისინი ქრონოლოგიურად ემთხვევიან რკინის ხანას და ემიჯნებიან ანტიკურ პერიოდს. ეს თემა, მისივე აზრით, დაკავშირებულია კავკასიისა და ქართული ხელოვნების ისტორიული განვითარების ადრინდელ პერიოდთან.³² გარდა იმისა რომ ამ გამოსახულების ქული დიდ მსგავსებას ამჟღავნებს ბიჭვინთის ჯუჯა ფიგურის და ს. ჯანაშიას სახ. სახელმწიფო

მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდში დაცულ თავსაბურავთან, საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ იგი ბერიკაობა-ყენობის დღესასწაულის მთავარი პირის, შესაძლოა, წარჩინებულის, მეფის ან ღვთაებად გააზრებული პირის თავსაბურავიც იყოს, რაც დღესასწაულის ხასიათის და გამიზნულობის ნათელსაყოფად მნიშვნელოვან ფაქტს წარმოადგენს.

³¹ შ.ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრ... გვ. 61.

³² შ.ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრ... გვ. 70.

უხეშად ჩამოსხმული ქანდაკება, რომელსაც მრგვალი რქისებური შვერილი აქვს თავზე, კახეთშია აღმოჩენილი. იგი დათარიღებული არ არის. ინახება თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის არქეოლოგიურ კაბინეტში.³³

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ბერიკა/ყეენი/მეფე დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი პირია. ვთქვით ისიც, რომ ეს პირი ღვთაების რანგშია აყვანილი. ცნობილია, რომ „მეფის“ ღვთაებრიობის იდეა წყვილი რქით არის გამოსახული, რომელიც მხოლოდ ღვთაებრივი წარმოშობის საგნებს და ტაძარს ამკობს; იგი მოუცილებელი ატრიბუტია „მელამისა“, რომელიც აქადურად ნიშნავს: „ელვარებას“, „შარავანდეს“, „ბრწყინვალებას“, „გამომასხივებელს“. საყურადღებოა ისიც, რომ არსებობს კავშირი შუმერულ და სემიტურ ენებში „რქასა“ და „სხივს“ შორის. „რქა“ სხვიც არის; დიდება, ბრწყინვალეობა, რქა — ღვთაებრივი არსების გამოვლენა.³⁴ რქებით, როგორც ცნობილია, დიონისეს წრის პირები არიან გამოხატულნი, რაც ელინისტურ კოროპლასტიკაში სატირების გამოსახულებებისათვის არის დამახასიათებელი.³⁵ აქ უნდა გავიხსენოთ პ. ფრანკფორტის მიერ აღწერილი თამუზის რიტუალი (ბერიკაობა-ყეენობის მსგავსი) ერაყის ქურთისტანში, რომელშიც ერთ მთავარ მონაწილეს თავზე წვეტიანი ნაბდის ქუდნილაბი ახურავს. საყურადღებოა ამ მოქმედი პირის სიტყვიერი ფორმულა და ლექს-სიმღერა, რომელშიც ნაყოფიერების და ამინდის მიმართ მოთხოვნაა გამოხატული. დღესასწაული უამინდობის და ქორწინების დროს მოსავლიანობის და ნაყოფიერების დასაბეველად სრულდებოდა.³⁶

ზემოაღნიშნული საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ წვეტიანი, მაღლა აშვერილი ქუდნილაბი ერაყშიც ბერიკაობა-ყეენობის მსგავსი თამუზის დღესასწაულის მთავარი მონაწილისათვის იყო განკუთვნილი, ე. ი. ორივე შემთხვევაში მსგავს პერსონაჟთან გვაქვს საქმე.

როგორც გარკვეულია, ბერიკა უშუალო კავშირშია ბერ/ბერა/ბასილა/ბერიკა/ბეროლ/ყეენთან და ბომბდასთან — ნაყოფიერების უზენაეს ღვთაებასთან. სვანეთში „ბომბდას“ ეპითეტით წარმოდგენილი ღვთაება ბოსელი მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების მეურნეობასთან იყო დაკავშირებული, როგორც საერთოდ სქესობრივი განაყოფიერების, საქონლის და ადამიანთა გამრავლების, მოსავლიანობის და დოვლათიანობის უზენაესი მფარველი.

ამგვარად, საქართველოს უძველეს საზოგადოებაში გავრცელებული ნაყოფიერების ღვთაების კულტი ტიპოლოგიურ მსგავსებას იჩენს წინააზიურ სამყაროში გავრცელებულ ამ რიგის ღვთაებებთან, რომლებიც წვეტიანი ქუდით, ერთი ან ორი რქით, ან მისი სიმბოლური გამოსახულებით არიან წარმოდგენილი.

³³ ლ. წითლანაძე, ყაზბეგის განძის ზოგიერთი საკითხისათვის, მსკა, ტ. III, 1963, გვ. 41.

³⁴ ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1976, გვ. 202-203.

³⁵ N. Breitenstein, Catalogue of Terracottas, Copenhagen, 1911, N 526, 510.

³⁶ H. Frankfort, დასახ. ნაშრ.

2. ფრინველის თავსაბურავის და სამკაულის მნიშვნელობა ბერიკაობა-ყეენობაში

ბერიკა-ყეენის თავსაბურავისა და მორთულობის ზოგიერთი წესიდან ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ფრინველთან დაკავშირებული უნივერსალური წესჩვეულებები, რომელთა დანიშნულება ყველგან ერთია და კარგად არის ცნობილი მსოფლიო მითოსში.

დღესასწაულის აღნიშნული რიტუალები, რომლებსაც ქვემოთ გავეცნობით, გამოირჩევა თანაბარმნიშვნელოვანი მრავალგვარობით. ბერიკასა და ყეენის თავსაბურავს, ქათმის საბუღარს და მასზე მოთავსებულ ქათამს, სამკაულს – მამლის თავს, ისევე როგორც ფალიკურ გამოსახულებას, ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უჭირავს. მათი ტარების წესი საკრალურია. დღესასწაულის ეს წესჩვეულებები რამდენიმე განსხვავებული ვარიანტით გვხვდება და ასახავს ერთი წარმომავლობის, მაგრამ თვისობრივად განსხვავებულ მოვლენებს.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ფრინველის რიტუალური დანიშნულება საშუალებას იძლევა დღესასწაულის და მისი მთავარი მოქმედი პირის ბერიკა/ბასილას ზოგიერთი ნიშან-თვისებისა და გენეზისის დასადგენად.

არსებულ წარმოდგენებზე პასუხის გასაცემად, ვფიქრობთ, აუცილებელია ფრინველთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების მიმოხილვა.

ფრინველის, განსაკუთრებით მამლის, მნიშვნელობა კარგად ჩანს საახალწლო რიტუალში.

ახალი წლის წინა დღეს, რომელსაც გურიაში „ცხემლის“ ჭრის დღე ერქვა, ოჯახის უფროსი კაცი დილით ადრე ნედლ ცხემლის ხეს მოჭრიდა, დააპობდა და სახლის კარებთან დააწყობდა. ამავე ცხემლაზე იგივე კაცი ძარში საგანგებოდ გასუქებულ ორ ახალგაზრდა მამალს, „მამლუჩას“, დაკლავდა, მის სისხლს კერიის გარშემო წარმოთქვამდა: „ბევრი მოსავალი, კაი წელიწადი და სიმთელე დაგვიბედო“. ერთი მამალი ცხემლის ჭრის მამლის სახელით იყო ცნობილი. ის იმავე საღამოს უნდა ეჭამათ, ხოლო მეორე, „გასალოცავი“/საკალანდო ზვარაკი ანუ „საბასილობო ყვერული“, რომელიც ახალი წლის დილას შემოსაკვლევ „დედო პურზე“ ან „საბასილობო ხაჭაპურზე“ იღო, სადილისათვის იყო განკუთვნილი. ზოგიერთი ცნობით, ოჯახის უფროსი მამლით ხელში კერიას სამჯერ შემოუვლიდა, კარგი მოსავლის აღებაზე და ბედნიერებაზე დაილოცებოდა, მამალს კერიის ჯირკზე, ცეცხლთან დაკლავდა



სურ. 16

ან კერიაში ჩააქცევდა. თან ლოცვას წელიწადი და სიმთელე დაგვიბედო“. ერთი მამალი ცხემლის ჭრის მამლის სახელით იყო ცნობილი. ის იმავე საღამოს უნდა ეჭამათ, ხოლო მეორე, „გასალოცავი“/საკალანდო ზვარაკი ანუ „საბასილობო ყვერული“, რომელიც ახალი წლის დილას შემოსაკვლევ „დედო პურზე“ ან „საბასილობო ხაჭაპურზე“ იღო, სადილისათვის იყო განკუთვნილი. ზოგიერთი ცნობით, ოჯახის უფროსი მამლით ხელში კერიას სამჯერ შემოუვლიდა, კარგი მოსავლის აღებაზე და ბედნიერებაზე დაილოცებოდა, მამალს კერიის ჯირკზე, ცეცხლთან დაკლავდა

და სისხლს კერიაში ჩააქცევდა. შესაწირავის მიძღვნა და ლოცვა-ვედრება კარგი მოსავლის დაბედებას და ადამიანთა კეთილდღეობის გამოთხოვას ისახავდა მიზნად.

როგორც აღნიშნული გვექონდა, საკალანდო ზვარაკი გურიაში „საბასილობო ყვერულის“³⁷ სახელითაც არის ცნობილი, რომელიც „საბასილობო ზაჭაპურთან“ ან „საბასილობო კვერებთან“ ერთად უნდა ეჭამათ. გურიაშივე დადასტურდა ჩიჩილაკისათვის განკუთვნილი „ყვინჩილა კვერის“ არსებობა, რომელიც ზოგჯერ „ბასილას კვერის“, „საბასილობო ყვერულის“ და „ყვინჩილა კვერის“ სახელითაც იხსენიება. ეს ფაქტი კი თავისთავად ბევრის მთქმელია. ბასილა/ბერიკას სახელობის კვერი ახალი წლის რიტუალში გააზრებული უნდა იქნეს, როგორც დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟის ასტრალური ნიშანი.

მამლის, როგორც ამალორძინებელი ძალის ფრინველის მნიშვნელობა კარგად ჩანს ერთ რიტუალში, რომელიც ასევე ახალი წლის დილას სრულდებოდა. იგი თითქმის მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული: ოჯახის უფროსი კაცი ახალ წელს „შემოკვლევის“ შემდეგ, სპეციალურად გამზადებული „ვაზის პური“³⁸, ხელადა ღვინითა და ნასუქი ყვერულით ვენახში მიდიოდა და კარგ მოსავალზე დაილოცებოდა. ყვერულს ვაზზე დაკლავდა, თავს იქ დატოვებდა, „ვაზის პურის“ ნაწილს შეჭამდა, ღვინოს დალევდა და დარჩენილ პურს ქათამთან ერთად შინ წაიღებდა.³⁹ ეს მასალა თვალნათლივ ასახავს ვაზთან მამლის ურთიერთობას, რაც გააზრებულია მზის თაყვანისცემისა და მცენარეულის კულტის განუყრელი კავშირის სახით.³⁹

ახალი წლიდან დაწყებული ერთმანეთს მისდევდა დღეობები, რომლებიც მიწის მოსავლის გასაზრდელად და გვალვა-დევგმის საწინააღმდეგოდ იყო განკუთვნილი. აქაც სალოცავ და შესაწირავ ფრინველს მამალი წარმოადგენდა.

ელთობას გურიაში, იმერეთსა და სამეგრელოში სრულდება რიტუალი, შესწირავენ მამალს, რომელიც მიწის მოსავლის გადიდებისათვის არის განკუთვნილი.

სამეგრელოში აღნიშნულ დღეს ორი კაცი ყანაში წავიდოდა, წაიღებდა ერთ ქოთან რძეს, ოთხ კვერს და ლეკუმხას (ხეჭრელი) ჯოხს, რომელზეც ავი თვალისაგან დაცვის მიზნით ჯვარს ამოჭრიდა და თვალსაჩინო ადგილზე დაამაგრებდა, ყანაში ცეცხლს დაანთებდა და ზედ რძით სავსე ქოთანს დადგამდა. კაცი, რომელსაც ხელში მამალი ეჭირა, ყანის გარშემო დარბოდა, მიწას დროგამოშვებით ჯოხს არტყამდა და გაიძახოდა: „წმინდა ელია, მაჩუქე ყანაო“. შემდეგ ცეცხლთან მივიდოდა და მეორე კაცს ეკითხებოდა: „ადულდა თუ არა რძეო“, ის პასუხობდა: „ადულდა და გადმოვიდაო“. ეს კითხვა-პასუხი რამდენჯერმე მეორედებოდა. თუ რძე გადმოვიდოდა და ცეცხლი ჩაქრებოდა, ეს კარგი მოსავლის ნიშნად ითვლებოდა. ამის შემდეგ კლავდნენ მამალს, ატყავენდნენ, გაკეთებულ ფიტულს თავფეხიანად ხეზე კიდებდნენ, სანთელს აანთებდნენ, ერთ კვერს მიწა-

³⁷ Т. Мамаладзе, დასახ. წერილი, გვ. 32.

³⁸ შდრ. მ.ჯანაშვილი, ძველი საქართველო ტ. II, ტფ., 1913, გვ. 177.

³⁹ ვ.ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი ..., გვ. 70-71.

ში ჩადებდნენ, დანარჩენებს შეჭამდნენ და მიწის მოსავლის მატებაზე დაილოცებოდნენ.

გურიაში ელიაობას შესაწირავ მამალს დანიშნავდნენ და იმ წელს მოსავლის აღების დროს „ყანის თავზე“ დაკლავდნენ. აცხობდნენ „საელიობო კვერს“, „ლუკუმხას“ ჯოხს დანით ააჭრელებდნენ. მასზე ამ კვერს და მრგვალ გახვრეტილ ქვას ჩამოაცმევდნენ, შემდეგ ყანაში ჩადგამდნენ — ავი თვალი ჩვენს ყანას არ მოხვდესო. შემოდგომით ყველა დღესასწაულობდა მოსავლის აღებას და დაბინავებას. გურიაში ეს დღე „ყანის თავის/ნალის ლოცვის“ და „ნამუშიერის ტაბლას“ სახელით იყო ცნობილი. ოჯახის უფროსი ამ დღეს კლავდა ელიობას „შეფრენილ“ ან წინა წელს „ყანის თავზე“ შეთქმულ და მის სახელზე გაშვებულ სახლის „ძველ მამალს“. დიასახლისი ახლადდაფუჭული ღომისაგან აცხობდა ტაბლას, რომლის გული ნივგზით, ხახვითა და სანელებლებით იყო შეზავებული. ოჯახის უფროსი კაცი მამლით ხელში ეზოში — ბელელში — წაღმა დატრიალდებოდა, მამალს დაკლავდა და სისხლს იქვე მოასხურებდა. ზოგიერთი მასალის მიხედვით, კაცი დაკლული მამლის თავს სახლის თავზე გადაადგებდა, დიასახლისი კი მას გაწმენდა, საერთო კერძში შეურევდა. ვახშამზე სახლის უფროსი თაფლის სანთლებს აანთებდა, ტაბლას და კერძს გაანაწილებდა; ქათმის თავს მებვავეს მისცემდა და ყოველგვარი მოსავლის ბარაქას დალოცავდა.

ზემო სამეგრელოში „გიმათუთას“ (ოქტომბერში) „ადგილის ღმერთის“ სახელზე ლოცულობდნენ. მამაკაცი „ადგილის ქთამს“ დაკლავდა, ქალი უხვ მოსავალზე და მიწის ბარაქაზე დაილოცებოდა; ლოცვას გარეშე კაცი ვერ დაესწრებოდა.⁴⁰ ეს დღესასწაული რაჭაში „კალოკრობის“ სახელით არის ცნობილი. დღესასწაულს იხდიდნენ იმისდამიხედვით, თუ რომელი გლეხი რა დროს გაათავებდა აღნიშნულ სამუშაოს. „კალოკრობას“ „შავ ბაჭულებს“ აცხობდნენ, კლავდნენ ქათმებს, რომელთა სისხლს ცელსა და ნამგალს ასხამდნენ.

აქვე უნდა მივუთითოთ ქართლელებისა და კახელების რწმენის ერთ გადმონაშთზე. მკის დამთავრების დროს მესვეური პურის საუკეთესო თავთავებისაგან კრავდა ჯვარს, რომელიც ყანის პატრონთან — დიასახლისთან — მიჰქონდა. დიასახლისი მესვეურს მამლით ასაჩუქრებდა, რომელსაც „ჯვრის მამალი“ ერქვა. მამალს ვახშამად კლავდნენ და მის თავს მესვეურს აძლევდნენ.

ყურადღებას იქცევს რაჭაში „ხვაისა და კალოს ბარაზე“ განკუთვნილი დღესასწაული, რომელიც „პირველი და მესამე ჭაბუკობის“ სახელით არის ცნობილი. ამ დროს კლავდნენ მამალს, აცხობდნენ „სართვიანებს“ და ერთ „განატეხს“, რომელსაც „ჭაბუკობის“ სახელზე შეულოცავდნენ. სანთელს უფროსი კაცი კალოზე გაიტანდა, ცეცხლში ჩააკმევდა. თუ „პირველ ჭაბუკობაზე“ მამალს ვერ დაკლავდა, მაშინ „მესამე ჭაბუკობაზე“ უნდა დაეკლათ, განატეხიც მაშინ უნდა გამოეცხობოთ და კალოზეც ამ დღეს ელოცათ.⁴¹

ლერწხუმში პეტრეპავლობის შემდეგ ორშაბათს „მანხი კრეფის ჭაბუკობას“ ეძახიან. ამ დროიდან იწყებოდა მანხის კრეფა. დიასახლისი გამოაცხობდა ერთ

⁴⁰ მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური ..., გვ. 197.

⁴¹ ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, ქართული ხალხური ..., გვ. 42.

ნიგეზიან და მარილიან ტაბლას, დაკლავდა მამალს და მოხარშავდა. ამ ტაბლას და მამლის ხორცს ქალი წალმა შემოატრიალებდა და დაილოცებოდა: „ღმერთო, გაგვიკეთე ჩვენი ნათესი, მოგვაწვიენე მახა, პური, ნუ დაგვიბნევ და ბედნიერებაში მოგვახმარეო“. ამ ტაბლას და მამლის ხორცს ოჯახის დიასახლისი შეჭამდა.⁴²

მამალი, როგორც შესაწირავი ფრინველი, „შესახელებული“ იყო და ხელუხლებლად ითვლებოდა. მაგალითად, ელიაობას ან მოსავლის აღების დროს „შეფრენილ მამალს“ მომავალ ყანისთავამდე ვერავინ დაკლავდა.

როგორც ვხედავთ, ოჯახის ბარაქისა და მიწის მოსავლის გადიდების მიზნით კალენდარული წლის დასაწყისთან დაკავშირებულ დღეობა – ახალ წელს „შემოსაკვლევ“ ცხემლაზე და კერაზე, ყანაში, კალოზე და სხვ. კლავდნენ საგანგებოდ შეთქმულ და გასუქებულ მამალს. მაშასადამე, ამ ფრინველის ძალას მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული საქმიანობის კარგად ჩასატარებლად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ამისა და სხვა ამგვარი მაგიურ-რელიგიური წარმოდგენების საფუძველზე (მიწის მოსავლის ზრდა-მატებისათვის წარმოთქმული სიტყვები და სხვ.) გასაგებია რომ მამალი, როგორც მზისა და ნაყოფიერების ძალის შემცველი ფრინველი,⁴³ ზემოაღნიშნულ რიტუალებში მძლავრად ფიგურირებდა.

შეხედულება მამალზე, როგორც განაყოფიერების ძალის მქონე ფრინველზე, უნდა მიუთითებდეს ამ ფრინველის და მიწის კავშირზეც. მზის ღვთაების ფუნქციების მქონე მამალს დედამიწის სიმბოლური აღორძინება უნდა გამოეწვია. მამლის კავშირი აგრარულ მეურნეობასთან მზის თაყვანისცემისა და მიწათმოქმედების კულტის განუყრელი კავშირის სახით იყო გააზრებული. ცნობილია, რომ მამალი უკავშირდება ბარბარეს, როგორც მზის ღვთაებას. ლეჩხუმური ბარბარე აგრარული მეურნეობის ღვთაებაც ყოფილა.

როგორც აღნიშნული გვექონდა, მამალი გვხვდება „საბასილობო ყვერულის“ და ასევე საახალწლო ჩიჩილაკზე „ყვინჩილა კვერის“ სახელით, რომელიც მის ატრობუტს უნდა წარმოადგენდეს. „საბასილობო ყვერულის“ სახელის მატარებელ ფრინველს ხომ არა აქვს კავშირი წარმართულ ითიფალურ ღვთაება ბოსელთან? რადგან იგი დიდი ღმერთის, ფუსნაბუასდიას, კულტს უკავშირდება, რომელიც ერთი მხრივ, ხარისა და მეორე მხრით, მზის კულტის შერწყმის ნიშნად გვხვდება.⁴⁴

ამ ვარაუდის საილუსტრაციოდ გამოდგება ლეჩხუმური წეს-ჩვეულება, რომელიც განკუთვნილია ხარების „ჯანიერებისათვის“.

მაისის დამლევს, როდესაც საქონელს (ხარებს) მთებში მიერეკებოდნენ, თავზე შემოაველებდნენ „ხარების სალოცავის“ სახელით ცნობილ ყვინჩილას და

⁴² ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 81.

⁴³ როგორც რელიგიის ისტორიაშია ცნობილი, მამალი სხვა ფრინველებთან ერთად ის არსებაა, რომელიც ცასთან და მზესთან არის კავშირში, ამიტომ ის მზის ფრინველად ითვლება. Л. Я. Илтершери, დასახ. ნაშრ., გვ. 410; ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი ... გვ. 72.

⁴⁴ ბოსელი ცნობილი იყო როგორც ბოსელ/ბოსლა/ბოსლოს სახელით, ასევე სვანეთში ბომლა/ბამბლუ/ბემბლუს ეპითეტებით, ხოლო ქრისტიანობის გავლენით ეს ღვთაება წმ. ბასილს დაუკავშირდა. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 116.

შეულოცავდნენ. ყვინჩილას ამოაცლიდნენ პატარა „ჭინჭორს“, რომ კარგი საცნობი ყოფილიყო და შობას „ჩიტის აზვრამდე“ დაკლავდნენ.⁴⁵ მამლის ხორცის ჭამა ყველას შეეძლო, მაგრამ თავ-ფეხი და შიგნეულობა შინაურებისათვის იყო განკუთვნილი. ისიც „ჩიტის აზვრამდე“ უნდა ეჭამათ.

აღწერილობიდან ვხედავთ, რომ წარმოდგენილი ვედრების ტექსტი ხარის „ჯანიერებისა“ და მისი გადარჩენის სახელზე სრულდებოდა. წეს-ჩვეულებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს “ხარების სალოცავი მამალი” და მასთან დაკავშირებული რიტუალი.

აღსანიშნავია ისიც, რომ გურიაში ჩიჩილაკზე „ყვინჩილა“ პურთან ერთად, რიტუალური კვერი „ხარის კისერიც“ დადასტურდა, რომელიც ხარების, საერთოდ საქონლის, გამრავლებისა და ჯანიერების დასაბეველად ცხვებოდა, თუ კი გურული ახალი წლის რიტუალში ყვინჩილა „საბასილობო ყვერულის“, ხოლო ლეჩხუმური შობის ყვინჩილა „ხარების სალოცავის“ სახელით იხსენიება და „საბასილობო კვერები“ „ყვინჩილა კვერის“ სახელით არის ცნობილი, მაშინ ბუნებრივად დგება ამ საკულტო ფრინველის ზოგადქართულ ღვთაება „ბოსელთან“ ურთიერთმიმართების საკითხი. ხომ არ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ღვთაება „ბოსლა“ ცხოველთა კულტთან ერთად (ქართველურ ტომებში არა ნაკლებ განვითარებული) ფრინველის კულტის ამსახველიც იყო.

აღნიშნულ რიტუალებში მამლის დანიშნულების გარკვევის თვალსაზრისით საგულისხმოა აგრეთვე ძველი წლის ბებერი მამლის ახლით შეცვლის ფაქტი და, საერთოდ, ამ დღესასწაულში ახალგაზრდა მამლის – ყვინჩილას – მონაწილეობა. აქ მოცემული ხომ არ არის ნაყოფიერების მიმნიჭებელი ძალის დაბერებისა და კვლავ განახლების პროცესი? გურიაში, სადაც ამ წეს-ჩვეულების შესახებ ცნობები მოვიპოვეთ, მამლის გამოცვლას ყველგან წელიწადის გამოცვლას უკავშირებენ. მოყვანილი მასალის საფუძველზე შესაძლებლად მიგვაჩნია ვიფიქროთ, რომ ზემოაღნიშნული გარემოება არის რელიგიის ისტორიაში ცნობილი ფაქტი, რომლის მიხედვით ნაყოფიერების ღვთაება გარემოსათვის უნარის გადასაცემად ახალგაზრდა უნდა ყოფილიყო.⁴⁶ ეს კი საჭირო იყო დედამიწის განახლება-აყვავებისა და მარცვლეულის აღმოცენებაზე ზემოქმედების მოსახდენად.

ჩვენთვის საინტერესოა აგრეთვე ისიც, რომ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ახალი წლის ციკლში და ხვნა-თესვასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში პურეულისა და ფეტენარი კულტურების დასაბეველად სხვადასხვა რი-

⁴⁵ ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, დასახ. ნაშრ., ..., გვ. 9.

⁴⁶ მამალთან დაკავშირებით სხვა მაგიურ-რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული. მთიულეთში ზევაში დამხრჩვლისათვის წითელი მამალი ხელუკუღმა უნდა დაეკლათ და ამით მიცვალებულის სული უკან დაებრუნებინათ. ავი სულებისაგან დაცვის მიზნით მთიულეთში ქათმის კუჭსა და გაკვანძულ ძაფს გზაჯვარედინზე მიიტანდნენ და მიწაში ჩაფლავდნენ. „ავმა სულებმა ჯვარადინა გზებზე იციან სიარული“. აქ ქათმის ნაწილი მიჩნეულია ისეთ ძალად, რომელსაც ავი სულის განდევნა შეუძლია. ცნობილია აგრეთვე ისიც, რომ მამლის ყოილი ავ ანგელოზს აფრთხობს. მამლის, როგორც მზის ფრინველის, მნიშვნელობა ავი სულების განდევნის საქმეში იმ მოსაზრებას უნდა ეხმაურებოდეს, რომლის მიხედვით, მნათობი ავი სულებისაგან დახსნის საშუალებად იყო მიჩნეული. Б. А. Богаевский, Земледельческая религия ..., გვ. 220.

ტუალები სრულდებოდა, რომლებშიც კერია-ბერია, წმ. ბასილი და „ყვინჩილა კვერი“ მონაწილეობდა.

რაჭაში ახალ წელს ცხვებოდა რიტუალური კვერები, რამდენიმე „კაცა ბასილა“, სამი „კერია-ბერია“, რომლებსაც „წლის თავს“ ეძახდნენ და „წმ. ბასილი“. „კერია-ბერიას“ ზედაპირზე საჭრეთლით ასტრალური ორნამენტი იყო გამოსახული. ამ კვერებს ზოგჯერ იმდენს აცხობდნენ, რამდენი თვალიც ქჷონდა ბელელს, რომ დოვლათი და ბარაქა არ გამოლუულიყო. „კერია ბერია“ მისალოცს წარმოადგენდა, რომელსაც მეკვლე სამჯერ დაატრიალებდა და ოჯახის ჭირნახულის დოვლათიანობას, საქონლის გამრავლებასა და ოჯახის ბედნიერებას შესთხოვდა.⁴⁷

ამის შემდეგ მეკვლე ოჯახს „კერია-ბერიათი“ და „ერთი სანთელ-განატეხით“ საქონელის გამრავლებას მიულოცავდა. „კერია-ბერია“ და „ბასილი“ ნათლილებამდე „საპურის თავზე“, ვარცლზე ან ბელელში ინახებოდა. ნათლილებას ოჯახის უფროსი დაილოცებოდა, ამ პურებს დაამტკვრევდა, ბავშვებს დაურიგებდა. ზოგჯერ „კერია-ბერიას“ პურიდან მრგვალ „ბეჭდებს“ ამოჭრიდა და ბელლის თითოეულ თვალში ჩადებდა, ბარაქიანი მოსავალი იქნებო.

გურიაში ახალ წელს ცხვებოდა „დედო პური“, რომელზეც გამოსახული იყო ხარების უღელი, „პურისა“ და „ლომის თაველი“, „ტარო“, „საეცხველის სალოცავი ხელკავით“, „ლობიოს პარკი“, „ნამგალი“, „პატარა თოხი“, „ქათმის“, „ინდოურის“ და „იხენების კვერები“. იცოდნენ აგრეთვე „ხარის კისერის“, „აგუნას პურის“, „ცხემლის ჭრის პურის“, „ბასილის“, „ყვინჩილას“ და სხვა კვერების ღადარში გამოცხობა. ამ კვერებს ახალი წლის წინა ღამეს შემოსალოც გობზე დააწყობდნენ, „ხარის კისერს“ და „ყვინჩილას“ კი ჩიჩილაკზე ჩამოკიდებდნენ. დილით, „შემოლოცვის“ დროს მეკვლე გობს წაღმა დაატრიალებდა და სამჯერ დაილოცებოდა: „ღმერთო, მოგვეცი ბეკერი საჭმელი და ბვერი ქონება“ და ოჯახს მიულოცავდა სიტყვებით: „ბელელი ღომით ავესოს, შავი ღვინით მარანიო“.

„შემოლოცვის“ შემდეგ ოჯახის უფროსი კაცი ხვნა-თესვის დასაბეებლად მოთოხნიდა და დათესავდა. დიასახლისი ყანაში წაიღებდა ხაჭაპურს, ღორის ხორცის მსუქან ნაჭერს, ღვინოს და მომავალი წლის კარგი მოსავლის აღებაზე დაილოცებოდა, „მოსავალს დეიბენიერებდა“.⁴⁸

აღსანიშნავია, რომ რაჭაში სახნავში გასვლის დროს ცხვებოდა რამდენიმე რიტუალური პური — „კერია“. მხენელი ერთ „კერიას“ ხვნის დაწყებამდე ხარებს ზურგზე გადაუსვამდა და შეაჭმევდა, მეორე „კერიის“ განატეხს კი სახნავში წაიღებდა, იქ დაილოცებოდა: „ღმერთო გაამრავლე ნახნავ-ნათესი, ამ ყანა-ველის მომხმარებელიო“ და კვერს შეჭამდა.⁴⁹

გარკვეულია, რომ ბერი/ბერა/ბერიკა საქონლის, ადამიანთა გამრავლებისა და მოსავლიანობისათვის განკუთვნილ მთავარ ითიფალურ პერსონაჟს წარმოადგენს. მათ სახელზე არსებული კვერების „კერია-ბერია“/„კერია-ბერა“, „კერია“

⁴⁷ ავტორის საველე დღიური, M³₄₉, რაჭა-ლეჩხუმი, 1979, გვ. 94.

⁴⁸ ვ.რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება ..., გვ. 70.

⁴⁹ ავტორის საველე დღიური, M²²₁, რაჭა-ლეჩხუმისა და სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, 1960, გვ. 21.

და „ბასილის კვერის“ ბელლის თვლებში ჩადება, ისევე როგორც თესვის დროს ზოგიერთი მათგანის მიწაში ჩამარხვის წესი და სხვა აღნიშნული რიტუალები, მაგიური მოქმედება იყო; რიტუალურ კვერს ზემოქმედება უნდა მოეხდინა და მთელი წლის მანძილზე დიდი მოსავლის მიღება უზრუნველყო. მიწასთან და თესლთან ამ კვერების დაახლოება იმისათვის ხდებოდა, რომ მიწაც მათ ძალას ზიარებოდა.

ლენჩხუში ახალი მოსავლის მოხმარების დაწყებისას შესრულებულ რიტუალში კარგად ჩანს კერიასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, რომლის ცენტრალური მომენტი იყო დიასახლისის მიერ ნიგეზიანი და მარილიანი „საბასილობო ტაბლას“ გამოცხობა და კერიის პირას მისი შელოცვა: „ღმერთო, მიეცი ჩემს ოჯახს პურის ბარაქა, ზეავი, ნუ დაძლიე შენ წყალობას, ბედნიერებაში მომახმარე ჩემი ახალი მოსავალი“.⁵⁰

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, „კერია-ბერიას“ იდენტურია „კერია“;⁵¹ რომელსაც სახნავში გასვლის წინ აცხობდნენ. ხომ არ არის „ბერა“, როგორც ნაყოფიერების ღვთაების პერსონაჟი, კერასთან დაკავშირებული? კერიის სახელობის კვერების კერასთან ფიქსირება, როგორც ამას ადგილი აქვს რაჭაში, ცხადყოფს, რომ იგი არა მარტო ეპითეტია ბერასი, არამედ ორგანულად მისგან მომდინარეობს, რაც მათ საერთო წარმომავლობაზე უნდა მიუთითებდეს. შესაძლებელია, აქ ორი კულტის შერწყმის მაგალითიც გვქონდეს.

საყურადღებოა, რომ „კერიის კვერის“ არსებობის ზონაში მეტად საინტერესო ქვის კერა დასტურდება, რომლის ორივე მხარეს გამოსახულია ასტრალური ორნამენტი, რომელიც მზის ემბლემას წარმოადგენს და აღორძინებისა და ნაყოფიერების სიმბოლოდ ითვლება.⁵²

რიტუალური კვერის, კერიისა და ცეცხლის დასანთები ადგილის – კერის – გამოსახულებათა ანალოგები გვხვდება ხეთებისა და კრეტა-მიკენის ძეგლებზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ფრინველზე მასალა სპეციფიკურია, მისი შინაარსის გასარკვევად საგულისხმო მონაცემებს გვაძლევს აგრეთვე „ცხემლის ჭრის მამლის“ რიტუალი.

როგორც ცნობილია, გურიაში ახალი წლის წინა ღღეს „ცხემლის ჭრის ღღე“ ერქვა. ოჯახის „სიმსუყის“ დაბეჭების მიზნით უფროსი კაცი დილით ნედლ ცხემლას მოჭრიდა და სახლში შეიტანდა. საღამოს მზადდებოდა „ცხემლის ჭრის“ ვახშამი, დიასახლისი აცხობდა „ცხემლის ჭრის“ ხაჭაპურს, მამაკაცი დაკლავდა როგორც საკალანდო „საბასილობო მამლუჩას“, ასევე „ცხემლის ჭრის მამალს“, რომელიც იმ ღამესვე უნდა ეჭამათ; ვახშამად აუცილებლად უნდა მოემზადებინათ აგრეთვე საკალანდოდ დაკლული ყველა ქათმის თავ-ფეხი, კუჭ-მაჭი და მოხარშული ღორის „საჯიქიო“.

⁵⁰ ვ.ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 118, 227.

⁵¹ ჯ.რუხაძე, ძველი ქართული ..., გვ. 176-177.

⁵² ვ.ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი ..., გვ. 15. კერის ქვის ორნამენტი ამჯერად ფურნისა და სახლის შესამკობადაა გამოყენებული. იხ. აგრეთვე ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ..., გვ. 95-96.

ახალ წელს, დილით, ოჯახის უფროსი „შემოლოცვის“ შემდეგ გარეთ გავიდოდა და „ხალა, ხალას“ იძახდა, ამასთანვე ანთებულ მუგუზალს შეანძრევდა, რომ მას ბევრი ნაპერწკალი დასცვენოდა. ოჯახის უფროსს ჯოხის დარტყმით და ამ დროს წარმოთქმული სიტყვებით სურდა პურისა და ღვინის დოვლათი, ოჯახის სიმრავლე და კარგი წელიწადი დაეხედებინა. ამავე სიტყვებს ოჯახის ყველა წევრი იმეორებდა.

რაჭაში შობას – „ჭანტილობის“ მეორე დღეს – ქალი „საოჯახო ქათამს“ ცეცხლთან ახლოს მიდგმულ „სასაფურეს“ შემოავლებდა და ცეცხლს შუელოცავდა: „ოჯახის სამშვიდობოდ მომირთმევია ეს ქათამი“. შემდეგ ქათამს კაცი დაკლავდა და მას ოჯახის ყველა წევრი შეჭამდა, შიგნეული კი იმ ქალს ეძლეოდა, რომელმაც აღნიშნული რიტუალი შეასრულა. „ცხემლის ჭრის“ დროს ასეთივე რიტუალი გურიაშიც სრულდებოდა.

აქ ჩვენს წინაშეა ისეთი ხასიათის საწესო მოქმედება, რომელიც ფრინველს წარმოაჩენდა ცეცხლისათვის შეწირულ მსხვერპლად, რომელსაც ოჯახისათვის ბედნიერების მოტანა შეეძლო.

როდესაც ოჯახი შინ „საკალანდო ცერემონიას“ დაამთავრებდა, დიასახლისი ან უფროსი კაცი ცხემლის ხის რამდენიმე ჩაქვრალ ან ცეცხლიან მუგუზალს გარეთ გაიტანდა და „ახორის“ (ბოსლის) ან „კარიის“ (საქათმე) კართან დადებდა, რომ „საყოლს და ქათმებს გადმოეველო“. სოფელ წითელ მთაში (ოზურგეთის რაიონი) ჩაწერილი მასალის მიხედვით, „მუგუზალს გამეიტანდნენ და დატიკინდნენ, დოუდებდნენ საქონელს გადასარებად, ქათმებს გადასაფრენად, გამრავლდეს „საყოლიო“. სოფელ ცხემლისხიდში დადასტურებული მასალის მიხედვით, მუგუზალს დაჩეხავდნენ, რომ „საყოლი“ გამრავლებოდათ. ზოგის აზრით (სოფელი ვაკიჯვარი), „მუგუზალზე გადატარებული საქონელი და ფრინველი „თვალს არ ეიღებს“. ეს წესი ქათმის ჭირის საწინააღმდეგოდაც სრულდებოდა.

საახალწლო მუგუზალთან დაკავშირებულ რიტუალებში, მართალია, ანთროპომორფული და ითიფალური ღვთაება არ არის გამოხატული, მაგრამ როგორც ღვინაზე, მუგუზალთან ან თვით ცხემლასთან დაკავშირებულ მოქმედებებში და სიტყვიერ ფორმულებში ყველგან ნაყოფიერების, მიწის მოსავლის გადიდების და ბედნიერების გამოთხოვა ხდება.⁵³

ცნობილია ხისა და ცეცხლის ბუნებრივი ასოციაცია, რომლის მიხედვით, ცეცხლი ხის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს, ხოლო ცეცხლის კულტთან უშუალო კავშირშია კერის კულტი; შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ამ კულტების სინკრეტიზმის საფუძველზე ღვთაება ბოსლა თავის გაფართოებული ფუნქციებით კერის კულტსაც მოიცავდა, რაც ჩვენი ზემოთქმული მოსაზრების დადასტურება უნდა იყოს.

რადგან ცეცხლი მზესთან არის ასოცირებული, ბუნებრივია, რომ მას მზის თვისებები მიეწერება. ცხემლის ხესთან და კერასთან შესრულებულ ჩვენ მიერ

⁵³ ჯ.რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება... გვ. 75-76.

აღწერილ რიტუალში მამლის, როგორც მზის ფრინველის, მსხვერპლად შეწირვის ფაქტი ბუნებრივ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ.

ცხემლასთან დაკავშირებული ფრინველი, რიტუალური კვერი და სხვა ელემენტები გვიადვილებს რიტუალის ერთობლიობაში გააზრებას.

ცხემლასთვის განკუთვნილ წეს-ჩვეულებაში შემონახული ზომ არ არის სიცოცხლის ხის მოტივი, რამდენადაც იგი უძველესი ხანის ცეცხლისა და კერის კულტთან იყო დაკავშირებული?⁵⁴

მიმოხილული სამი სახის სიმბოლური თავსაბურავი: ხშიადი პური, წვეტიანი მაღალი ქუდი, კრუხი საბუდრით, სხვადასხვა მოსართავი და საერთო კომპლექსი მთლიანად რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენებით არის დატვირთული.

ფრინველთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში გამოვლინდა დღესასწაულის კოსმოგონიური შეხედულების ერთი ნაწილი, რომელთაც დამოუკიდებელი შინაარსობრივი ღირებულება გააჩნიათ.

თავსაბურავს, კრუხს საბუდრით და მამლის თავის სამკაულს, ამჯერად კონკრეტულ მნიშვნელობას ანიჭებს ბერიკა/ყვეენის მიერ მათი ტარების წესი.

დასტურდება, რომ ფრინველი ნათების ასტრალური ნიშნით დაკავშირებულია სოლარულ სამყაროსთან და შერწყმულია გამრავლების, ნაყოფიერება-მოსავლიანობის მფარველ ღვთაება ბოსლასთან, რომელიც ხარის და მზის კულტების შერწყმის ნიადაგზე განვითარებული დიდი ღმერთის, ფუსნაბუასდიას, კულტს უკავშირდება და ბერ/ბერიკა/ბასილთან არის წილდებული.

⁵⁴ გ.ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ..., გვ. 310.

თავი მეექვსე

წყალთან დაკავშირებული რიტუალები და „გუთნით წყლის მოხვნის“ წესი

ნაშრომის წინა თავებში წარმოდგენილი მასალა მოყვანილი იყო დღესასწაულის ერთ-ერთი მონაწილის – ბერიკა/ბერ/ბასილის სახელწოდების, მისი ნიღბის, ტანსაცმლის – ტყაპუჭის, თავსაბურავის ანთროპომორფულ თუ ასტრალური ნიშნების სიმბოლური შინაარსის გასარკვევად.

დღესასწაულის ფინალური მითოლოგემა მდიდარია კულტურის იმ არქაული შრით, რომელიც უკავშირდება წყლის რელიგიურ-მაგიურ წარმოდგენათა სამყაროს და მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ამ საკითხის კვლევის აუცილებლობას. ამასთან უშუალო კავშირშია აგრეთვე სქესობრივი ანუ სიმპათიური მაგიის ძლიერი გადმონაშთები: „გუთნით წყლის მოხვნის“ წესი და მიწათმოქმედი ადამიანის შეხედულება ბუნების აღორძინების შესახებ.

ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულში წყალთან ასოცირებული ნაყოფიერების იდეის გამოვლენის მრავალი მაგალითი მოგვეპოვება. საინტერესოა, რის საფუძველზე უნდა მომხდარიყო აღნიშნული დღესასწაულის დაკავშირება წყლის სტიქიასთან.

ეთნოგრაფიული მასალის არქაულ შრეებში ელინდება წყლთან დაკავშირებული მრავალფეროვანი წეს-ჩვეულება. წყლის ამსახველი მასალა ფიქსირებულია თითქმის მთელ საქართველოში. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა სვანეთში, სამცხე-ჯავახეთში, სამეგრელოში, აჭარასა და ქართლში დადასტურებული ყოფის მონაცემები. წყალს საახალწლო და ბუნების აღორძინებისადმი განკუთვნილ დღესასწაულებში, ისევე როგორც გვალვა-დელგმისადმი მიძღვნილ წეს-ჩვეულებებში, ცენტრალური ადგილი უჭირავს. წყლის მაგიური მნიშვნელობა ჩანს ზღაპრებში (იხ. აკ. ჭანტურიას და ვ. ტეპცოვის მეგრული ზღაპრები), თქმულება-გადმოცემებში. წყალთან დაკავშირებულია რწმენა-წარმოდგენები სეზონური ცვლილებების – ბუნების სიკვდილისა და აღორძინების შესახებ. წყლის კულტს უშუალოდ ეხმიანება ის რთული მითოლოგიური პასაჟები, რომლებსაც საკრალურ იერს ანიჭებს მამრობითი ღვთაებისგან მომდინარე ფალიკური სცენები. წყალი, მიწის აღორძინებისა და სიუხვის სიმბოლო – ყოვლისშემძლე ძალა და მასთან დაკავშირებული ქმედებები ერთიან სისტემად არის ჩამოყალიბებული.

საყურადღებოა, რომ ბერიკას იდენტურ ბასილთან ახალი წლის რიტუალების დიდი ნაწილი წყლის კულტს ასახავს. სვანეთში (დავებრში) მეკვლე დილით წყაროზე წავიდოდა და ბასილ ძელუაშის სახელზე ლოცულობდა.¹ იგი ბასილ ზღვის კალანდის სახელით იხსენიება,² მას წყალთანა აქვს კავშირი. ამ წეს-ჩვეულებას პარალელი მოეპოვება ქართლელებისა და ჯავახეთში მცხოვრები ქართველების წესში. ქართლში ახალ წელიწადს „ბასილა კვერს“ წყალს ასხურებდნენ, ხოლო ჯავახეთში ამ კვერს წყალკურთხევა დღეს (რომელიც ახალი

¹ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ... გვ. 108.

² ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა..., გვ. 157.

წლის ციკლში შედიოდა) მდინარეში აგდებდნენ.³ ვ. ბარდაველიძის აზრით, ამ წესში ზღვის თუ მდინარის წყალი, სინოტივე, ღვთაების მიერ სექსუალური განაყოფიერების მფარველობის ნიშანი უნდა იყოს.⁴ საყურადღებოა, რომ სვანეთში წყალს თავისი მეკვლე ჰყავდა და სახლის მეკვლე ახალ წელიწადს დილით წყაროზე ლოცულობდა.⁵

კონცეფცია, რომელიც წყალთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში, განსაკუთრებით კი ახალი წლის რიტუალში გამოიკვეთა, უშუალოდ ეხება ჩვენთვის საინტერესო პრობლემას. ამ მასალის მონაცემებით აშკარა ხდება, რომ წყლის რიტუალების პრინციპი არქაულია და მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა კონცეფციის საფუძველზეა აღმოცენებული. საყურადღებოა, რომ ბასილის სახელით წარმოდგენილ ღვთაების ხატს კავშირი აქვს მცენარის კულტთან.⁶

სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ ბასილი/ბასილა ნაყოფიერების ითიფალური ღვთაება ბერიკა/ყვენის იდენტურია. ყველაზე მეტად სწორედ ამ პერსონაჟთან არის დაკავშირებული ის წეს-ჩვეულებები, რომლებიც დღესასწაულის ფინალში წყალთან მიმართებით სხვადასხვაგვარად სრულდება.

აღნიშნული პერსონაჟის სიმბოლური იგივეობა წყალთან მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან ამ წეს-ჩვეულებით იგი, როგორც დადგენილია, ნათლად ავლენს სხვა ფუნქციებთან ერთად ქთონური ღვთაების ფუნქციას და მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებად არის გააზრებული.

აღწერილობით მასალაში აღნიშნულია, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ყვენის/ბერის/ბასილის წყალში ჩაგდებას და წუწაობას; მისი წყალში ჩაგდება ისევე აუცილებელი იყო, როგორც წყლის მისხმა-წუწაობა. წყალში ყვენს ხალხი ნიჩბებით ასხამდა წყალს და გაიძახოდა: „ღმერთო, შენ გვაღირსე ნამი, წვიმა, კარგი წელიწადი“, ამბობდნენ: „უნდა დავსველდეთ, რომ ღვთის ნამი არ მოგვაკლდესო“.⁷ დღესასწაულის მონაწილენი წყალს ყველას ასხამდნენ, გაუწუწავი თითქმის არაეინ გადარჩებოდა. იცოდნენ ყვენის ლაფში ამოსვრაც, მისი გაშაგება, გათხუქნა, რასაც ხალხი ხედავდა შეძახილით: „წრეულ კაი მოსავალი იქნებაო“. ზოგი ხალხს დროშით წუწავდა, რითაც წლის მოსავალს იბედებდა.

მნიშვნელოვანი რიტუალია დღესასწაულის მონაწილეების და მესრეების ჭიდაობა წყალში; ყვენისა და დედოფლის ან მხოლოდ ყვენის თავსაბურავის წყალში ჩაგდება. გვირგვინს ან სხვა თავსაბურავს ყვენი წყალში ჩააგდება, შემდეგ ამოიღებს და სველი ქულით გარშემო მყოფთ წუწავს. ყვენი ქულს თუ ვერ დაიბრუნებს, თავში ხელს იცემს. ჩანს, თავსაბურავის დაკარგვით რაღაცას კარგავს და დღესასწაულის ჩვეულებრივ წევრად იქცევა. როგორც ცნობილია, ყვენის ყველა თავსაბურავი საკრალურია და საკრალური პირის მიერ სამსახურის შესრულებისას გამოიყენება.

როდესაც ყვენი ქულს ან გვირგვინს წყლიდან ამოიღებს და ხალხს სველი ქულით წუწავს, ილოცება: „გაგიმრავლდეთ ძროხა, ცხვარი, კრუხ-წიწილა, ასე

³ ავტორის საველე დღიური, 1947, 1948 წლების ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, M³; ავტორის საველე დღიური M³, 2, 1951, სოფ. პტენა, გვ. 45.

⁴ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 117.

⁵ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 76, 78.

⁶ ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ..., გვ. 117.

⁷ ჯ. რუხაძე, 1947 წლის ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, გრემის-ხევი M³, გვ. 342.

მრავალი მოგვსლოდეთ პური“.⁸ დღესასწაულის დასასრულს იცოდნენ წყალში ყეენის „განათვლა“, რაც ზოგჯერ წყლის მისხმამი გამოიხატებოდა. წესად იყო ყეენის წყალში ამოვლება, მაგრამ თუ ყეენი გაექცეოდათ, ამბობდნენ: წელს გლეხობას გვალვა შეაწუხებსო“, თუ შუაგულ წყალში ჩაუმახებდნენ, მაშინ გვალვა აღარ იყო მოსალოდნელი.⁹ ქართლის მასალების მიხედვით, „დასველებული ყეენი კარგი ყანების იმედია“.¹⁰

საყურადღებოა გაზეთ „დროების“ კორესპონდენტის ცნობა, რომ დღესასწაულში ქალი „ყეენების“ მონაწილეობა კარგი მოსავლის საწინდრად იყო მიჩნეული. ყეენთან ერთად წყალში ხშირად ხალხიც ჩადიოდა; ნათქვამი იყო: „რამდენიც ბევრი დასველდება, უფრო კარგი მოსავალი მოვაო“.¹¹ ეს რიტუალი წყლის ნაყოფიერების თვისებას უსვამს ხაზს. ელიადეს მიხედვით, ყველაფერი ეს კოსმოსში ხდება, რომელიც უძველესი ადამიანის ცხოვრებაში დომინირებული საწყისია. ადამიანის მიერ ცხოვრებისეული ყველა მოვლენა გააზრებულია როგორც მსგავსება კოსმოლოგიური აქტისა და ამ რიტუალებს თავიანთი საკრალური მოდელები აქვს, თავიანთი არქეტიპები. ქალი ყეენების რიტუალი გამოვრება იმ კავშირისა, რომელიც მყარდებოდა ცასა და დედამიწას შორის მიწის განაყოფიერების მიზნით. თავდაპირველად ყველა ეს რიტუალი საკრალური იყო, ე. ი. მას არაადამიანური მოდელი ჰქონდა. ყველა რიტუალში მოქმედებს სიცოცხლის პერიოდული აღორძინების იდეა, რომელშიც ელიადეს მიხედვით, სხვა არაფერი იგულისხმება თუ არა ახალი შესაქმე, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კოსმოგონიური აქტის განმეორება.¹²

გვაქვს კიდევ ერთი საყურადღებო ქმედება: წყალში ჩასულ ყეენს ზურგზე ასხდებიან – „სიმდიდრე მოგვემატებო“.¹³ აღნიშნული რიტუალი გვაგონებს ლეჩხუმურ, რაჭულ და სვანურ მოკოტრების რიტუალს, რომელიც ბოსლაკოტრას სახელით არის ცნობილი. საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში მოკოტრების რიტუალი ქალის მიმართაც სრულდება (გრემისხევი). სპეციალურ ლიტურატურაში დადგენილია, რომ ბერ/ბერიკა/ბასილია/ბეროლ/ყეენი და საქმისა ბოსლაკოტრას იდენტური პერსონაჟები არიან. საყურადღებოა, რომ ლეჩხუმში ამ დროს გამოცხვარ რიტუალურ პურს ბასილი ერქვა. აღნიშნულის გამო ბუნებრივად მიგვანია ამ დღესასწაულში ყეენის პერსონაჟთან ამ რიტუალის დადასტურება. მაგრამ აქ „მომკოტრებელი“ მამაკაცია მოკდავი და აღდგენადი ღვთაების ჰიპოსტასი, ხოლო ლეჩხუმურ რიტუალში – ქალი. რაჭასა და სვანეთში ეს რიტუალი სახეშეცვლილი ფორმით დასტურდება, რის გამოც ვ. ბარდაველიძე ვარაუდობს, რომ საქმე გვაქვს გვიანდროინდელ უკვე დამახინჯებულ რიტუალურ მოქმედებასთან.¹⁴ სხვაგვარი ვითარებაა ყეენობაში – ისეთივე, რო-

⁸ მასალა დიდი თონეთის ყეენობის შესახებ მოგვაწოდა შ. თაქთაქიშვილმა.

⁹ შ. თვალჭრელიძე, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 7.

¹⁰ ავტორის საველე დღიური, M³, I, სოფ. დისევი, გვ. 15.

¹¹ გაზ. „დროება“, 1867, №22.

¹² М. Элиаде, Космос и история, М., 1987, გვ. 45.

¹³ ჯ. რუხაძე, 1947 წლის ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები. M³, I, გვ. 361.

¹⁴ ე. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) ... გვ. 97. უნდა აღინიშნოს, რომ ახალ წელს სქესობრივ კავშირს საგანგებოდ ამყარებდნენ. История древнего мира, под редакцией Дьяконова, М., 1952, გვ. 104.

გორიც ქვემოსვანურ ლიმურყვამალის რიტუალში, სადაც ფალოსით გამოსახული მამაკაცები სქესობრივი ურთიერთობის იმიტაციას ერთმანეთის უკანმდგომნი ასრულებენ; აქ ყვენობის ანალოგიურ ვითარებას ვადასტურებთ. ყოველივე ზემოთქმული მიუთითებს ყვენობაში აღნიშნული რიტუალების ფუნქციურ იგივეობას და მათ კავშირზე ბოსლა-კოტრასთან.

საკითხის შესასწავლად საინტერესოა აგრეთვე სამცხე-ჯავახეთში და ზემო აჭარაში დადასტურებული გადმოცემები, ე. წ. წყლის/ტბის ცხოველების შესახებ, რომლის თანახმად ტბასთან ასოცირებული ნაყოფიერების იდეა ვლინდება შინაური მამალი ცხოველების სახით – ტბის ხარი, ტბის ცხენი, ტბის კამეჩი, რომელნიც თითქოს საზაფხულო საძოვარზე აყვანილ პირუტყვს ანაყოფიერებენ.¹⁵

აჭარაში ჭინჭაოს ტბას, რომელშიც ტბის ხარი ბუდობდა, განმკურნებელი თვისებები მიეწერებოდა და შუამთობის დღესასწაულზე უშიელო ქალები შვილიერების მინიჭების მიზნით ტბის წყალში ბანაობდნენ.¹⁶ მსგავსი გადმოცემები ცნობილი იყო შავშეთსა და ანატოლიაში.¹⁷

საქართველოში გავრცელებული სხვა გადმოცემებიდან საინტერესოა სამურზაყანოში დადასტურებული ლეგენდა ტბიდან ამომავალი ვერძის შესახებ. ვერძისა თუ კრავის წყალთან ურთიერთობის ამსახველ მასალას აკ. ჭანტურიას მეგრულ ზღაპრებშიც ვხვდებით.¹⁸ ჩანს, სამცხე-ჯავახეთში, აჭარაში, სამურზაყანოში და სამეგრელოში გავრცელებული იყო წყლისა და ტბის ცხოველმყოფელური ძალის ამსახველი რწმენა-წარმოდგენები. ამ სახის ლეგენდები აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში – თიანეთსა¹⁹ და ხევსურეთში გვხვდება, კერძოდ, აბუდელაურის ტბაში იახსარასა და დევის ბრძოლის ლეგენდა და თქმულება დევის ცხვარზე.²⁰

ფიქრობთ, რომ აღნიშნულ მოსაზრებას ფაქტობრივი დასაყრდენი მოეპოვება იმ გადმონაშთებში, რომელთა მიხედვითაც ბერ/ბერიკა/ბასილი/ყვენი თავისი არსით მამრობითობის გამომსახველი ითიფალური ღვთაება, ცხოველთა სხვადასხვა სახის განსახიერებაა და, როგორც ქთონური ღვთაება, უშუალო კავშირშია წყალთან, ნაყოფიერების სიმბოლოსთან.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ წყლის კულტი შექმნილია მიწათმოქმედ-მესაქონლე ტომების მიერ. ამ კულტში ფიგურირებენ წყლის ხარები, რომელნიც ნაყოფიერების მინიჭების ფუნქციასთან ერთად, სხვა ზებუნებრივი ნიშნების მატარებლებიც არიან. აღნიშნულია ისიც, რომ ტბასთან დაკავშირებული რწმენა უნდა წარმოდგენდეს ამიერკავკასიისა და სამხრეთით მცხოვრებ მიწათმოქმედ-მესაქონლე ტომთა უძველეს რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში ასახული წყლის კულტის განვითარების შედეგად საფეხურს.

¹⁵ მ.მაკალათია, წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის, მსე, XVI-XVII, თბ., 1972, გვ. 301.

¹⁶ ვ.შამილაძე, მსხვილფეხა მესაქონლეობა ზემო აჭარაში, სეს, 1964, გვ. 41.

¹⁷ ვ.შამილაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 245.

¹⁸ აკ.ჭანტურია, დასახ. ნაშრ.

¹⁹ გ.ჩიტაია, ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები, ისტორიის ინსტიტუტის „შრომები“ 1, 1955, გვ. 392.

²⁰ თ.ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 26.

წყალთან დაკავშირებულ ნაყოფიერების იდეაზე მეტყველებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ერწოში დადასტურებული ერთი საახალწლო რიტუალი. ამ ჩვეულებას მთაში წყლისათვის ნიჭის – ნაყრის მიტანა ეწოდება. ეს წესი ასეა აღწერილი: ახალი წლის დილას ოჯახის რომელიმე ახალგაზრდა წევრთაგანი უმძრახად დგებოდა, აიღებდა პურის ნაჭერს, რომელსაც ერბოში არეულ თაფლსა და ყველს დაადებდა და წყალზე წავიდოდა, პურს წყალში ჩადებდა და იტყოდა: „წყალო, ნიჭი მოგიტანე, ბედი გამომაყოლო“.

ამ მასალის საფუძველზე თ. ოჩიაური წყლის კულტის მნიშვნელობაზე მიუთითებს. წყალს „ბედის გამოყოლებას“ ევედრებიან, ბედი კი მათი გაგებით შეილიერება. საყურადღებოა ის წეს-ჩვეულება, რომ პატარძალს, რომელიც ტანსაცმლით ბანაობდა, იმ ტანსაცმლის გამოცვლა და გაწურვა ეკრძალებოდა და სველი წვებოდა, ხოლო ამ რიტუალისათვის განკუთვნილი ქადა ყველა იქ დამსწრეს უნდა ეჭამა.

აღნიშნულ მასალაზე დაყრდნობით გამოთქმულია მოსაზრება, რომ წყალს ნაყოფიერების მინიჭება შეეძლო და პატარძალი წყლის გამანაყოფიერებელ ცხოველმყოფელ ძალას უნდა ზიარებოდა, რათა შეილიერების უნარი ჰქონოდა.²¹

წყლის სექსუალური მოტივი ჩანს აგრეთვე ფერეიდნელი ქართველების აბანოში შესრულებულ რიტუალური განბანვის ჩვეულებაში, რომელიც სხეულის მაგიური განწმენდის ფუნქციასთან ერთად ატარებს ოდესღაც არსებული წყლის კულტის იმ ელემენტებს, რომელთა ძალითაც წყალს შეილიანობის, ბარაქიანობისა და ნაყოფიერების მიმნიჭებელი თვისება აქვს. ბარაქისათვის არა მარტო წყალს, არამედ ცის ნამსაც ჰქონდა მნიშვნელობა, ამიტომ პურის ხაშში ცის ნამის ჩასხმა იცოდნენ (ჩანადირიანთკარი). აბანოს რიტუალთან დაკავშირებით გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი შესაძლებელია, აბანოს ინიციაციის ერთგვარი გამოხატულებაც იყოს.²²

დიგორის ხეობაში წვიმის გამოსაწვევად სალოცავს წყალს ასხამდნენ, ქალები ერთმანეთს წუწუავენ, შიშვლდებოდნენ და წყალში ბანაობდნენ, ხოლო შემდეგ ელიას წვიმას შესთხოვდნენ და ცხვარს კლავენ.²³

კაკასიის ხალხებში წყლის კულტი, როგორც მოსავლის მთავარი საფუძველი, მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ნაყოფიერების კულტთან.²⁴

ივ. ჯავახიშვილს „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველ წიგნში მოყვანილი აქვს პ. გიორგაძისა და ნ. ჯანაშიას ცნობა წყლის რიტუალის შესახებ, სადაც აღნიშნულია, რომ აფხაზებს „წყლის ქაჯები“ სწამთ, მათ „წყლის დედას“, „წყლის აღს“, ანუ „წყლის ქაჯს“ ეძახიან, რომელთაც ოჯახის ყოველ ახალ წევრს შეავედრებენ, რათა მისი მფარველ-მწყალობელნი იყვნენ.²⁵

²¹ თ. ოჩიაური, წყლის კულტის ელემენტები საქორწინო რიტუალებში, მსე, XVIII, თბ., 1975, გვ. 161-168.

²² გ. გოცირიძე, ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში, თბ., 1987, გვ. 76, 88-90.

²³ Л. А. Чибриков, дахаб. ნაშრ. გვ. 187.

²⁴ В. Н. Марковин, К вопросу о языке и христианстве в верованиях горцев кавказа, ВКБНИИ, Нальчик, 1972, გვ. 259

²⁵ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი 1, ტფ., 1929, გვ. 90; პ. გიორგაძე, აფხაზები და აფხაზნი, გაზ. „ივერია“ 1888, №188; ნ. ჯანაშია, აფხაზები, ჟურნ. „მოამბე“, 1897, №4, გვ. 80 და №81, გვ. 48.

საყურადღებოა, რომ „გუთნით წყლის მოხვნისა“ და „წვიმის ხვნის“ სახელით ცნობილი წყალთან დაკავშირებული რიტუალები სრულდებოდა როგორც გვალვის, ასევე ბერიკათბა-ყეენობის დროს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გ. ჩიტაიას განხილული აქვს გვალვის დროს „წყლის მოხვნის“ წესი. ამ რიტუალში მამაკაცური ბუნება ცის სახით არის წარმოდგენილი და გამოთქმულია მოსაზრება, რომ სექსუალური აქტი ცასა და დედამიწას შორის ხდება. რიტუალი შემდეგში მდგომარეობს: მისი ერთ-ერთი მოქმედების მიზანია ხმაურით, უწმაწური სიტყვებით აიძულოს ბუნება, რომ ადამიანისათვის საჭირო საქმე შეასრულოს. თვით წყლის აქტის დანიშნულებათა, მაგიურ-სიმპათიური წესის თანახმად, მიწის გასანოყიერებლად გამოიწვიოს წვიმა, ანუ ცას თესლი გადმოადენინოს, რაზედაც მიუთითებს როგორც ტექსტში აღნიშნული ფალოსით წარმოდგენილი ქალის მოქმედება, ასევე ხვნის აქტიც, ე. ი. ზეცის მამაკაცი ღეთება წვიმის საშუალებით ანოყიერებს დედამიწას.

გ. ჩიტაიას აზრით, ხენა ხალხური გაგებით მაგიური აქტია, სადაც მიწა მღერობითი სქესის წარმომადგენელია, ხოლო ერქვანი – ფალოსი. ამის ნათელსაყოფად გ. ჩიტაიას მოჰყავს ფლორენციის არქეოლოგიურ მუზეუმში დაცული ანტიკური ჯამ-თასის ორნამენტის სურათი, რომელზეც გამოხატული საგანი ერთსა და იმავე დროს ერქვანიც არის და ფალოსიც.²⁶

ყეენისა და დედოფლის ეროტიკული ურთიერთობა „წყლის მოხვნის“ რიტუალში იდენტურია ბერ/ბეროლ/ბერიკა/ყეენის, კეისრისა და საქმისას დედოფალთან იმ ურთიერთობისა, რომელიც დროებით მათ სიკვდილსა და გარკვეული დროის შემდეგ გაცოცხლებაშია ასახული და ვლინდება სქესობრივი ურთიერთობის ამსახველ სცენებში.

ხენასთან დაკავშირებული სექსუალური მოტივი და მისი სქესობრივ აქტთან გაიგივება ჩანს ბიბლიაში:

„ადარ იტყვიან შენზე მიტოვებულს და შენს ქვეყანაზე (მიწას) ადარ იტყვიან უკაცრიელს, რადგან შენ დაგერქმევა „ჩემი სასურველი“ და შენს მიწას დაპატრონებული, რადგან ქსურხარ შენ უფალს და ქვეყანა დაპატრონდება“ ესაია 62.4.

ტექსტი აგებულია საქორწილო და სამიწათმოქმედო ტერმინების პარალელისაზე:

მიწა-ქალი, მიწის პატრონი (მიწათმოქმედი) – ქმარი.

კომენტარი:

„მიტოვებული“ – ებრ. ყაზუბა(3) – ქმრისაგან გაშვებული ქალი.

„უკაცრიელი“ – ებრ. შემამა(3) – უკაცრიელი მიწა, როგორც უქმრო ქალი.

„დაპატრონებული“ – ებრ. ბეყულა(3) – ქმრიანი ქალი.

„დაპატრონდება“ – ებრ. თიბაყელ – გაიგივებულია მიწა და ქმრიანი ქალი.

„პატრონი“, „ქმარი“ – ებრ. ბაყალ.

²⁶ ს.მაკალათია, ფალოსის კულტი..., გვ. 125. E. Hahn, Demeter und Baubo, Versuch einer Theorie der Entstehung unseres Ackbaues. Lübeck; გ.ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობა ..., გვ. 224-225; E. Hahn, Die Haustiere und ihre Bezeichnungen zur Wirtschaft des Menschen, Leipzig, 1896.

ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მანუს კანონები.²⁷

IX, 32. Сына считают (принадлежащим) мужу. Относительно вивновника (рождения) в священных текстах противоречие: некоторые объявляют (им) фактического родителя, другие - владельца поля.

Примечание: "Владелец поля" - частое наименование мужа; жена при этом считается полем (см. IX, 33, 49).

IX, 33. Женщина считается воплощением поля, мужчина считается воплощением семени. Рождение всех одаренных телом существ (происходит) от соединения поля и семени.

IX, 49. Кто, не являясь владельцем поля, но имея семена, засеивает чужое поле, те никогда не получают плода выращенного урожая.

IX, 51. Таким образом, не имеющие поля, бросающие семя на чужом поле действуют для владельца поля: обладающий семенем получает плода.

Примечание: Стихи, IX, 32, 33, 49, 51, касающиеся земельных отношений, в то же время фигурально рассказывают о семейных отношениях.

საყურადღებოა ალ. ჭავჭავაძის ყველაზე ორიგინალური გვიანდელი ლექსი „გუთნისდედა“, რომელშიც ჩანს მამაკაცის წუხილი პოტენციის დაკარგვის გამო. გარდა ამკარა მეტაფორისა, ქართულში სიტყვა „ხენა“ ეხმაურება სქესობრივი აქტის აღმნიშვნელ ეულგარულ ზმნას²⁸.

ასევე საყურადღებოა „ანტონიოს და კლეოპატრას“ მეორე მოქმედებიდან აგრიპას სიტყვები (ივ. მაჩაბლისეული თარგმანი):

„ხელმწიფეების ლუკმა არის ეგ უნამუსო, ეგ არ იყო, რომ დიდ კეისარს იმისი ხმალი ჩაადებინა ქვეშსაგებში და გამოიღო ნაყოფი მისგან ნახნავ ველზე“.

აღნიშნული წინადადების სხვა თარგმანი ასეთია „სამეფო ბოზი!.. მან მოხნა იგი და მან (ქალმა) გამოიღო ნაყოფი“²⁹ (თარგმნი ზ. კიკნაძემ).

უაღრესად საყურადღებო ცნობას შეიცავს მ. ქურდიანის მიერ მოწოდებული მასალა „წყლის მოხვნის“ შესახებ.

ანტიკური ეპოქიდან ცნობილი ერთი ტიპის სამხედრო ხომალდების მთავარი საბრძოლო იარაღის – ტარნის (ურნალის) ქართული სახელწოდება „სახნისი“ („საქნისი“) იყო.

სახნისი (ტარანი) წარმოადგენდა წყალხაზის დონეზე ხომალდის წინა ნაწილის ძელურ გამონაშვერს, რომელიც მეტალით იყო შეჭვიდილი და რომლის დანიშნულებაც მოწინააღმდეგის ხომალდთა გვერდების შელევწვა (შემუსერა) იყო. საინტერესოა, რომ ამ ტიპის სამხედრო ხომალდები მხოლოდ შავი და ხმელთაშუა ზღვათა აუზებში იყო გავრცელებული

სახნისიანი ხომალდი „ვეფხისტყაოსანშიც“ არის მოხსენიებული:

²⁷ Законы Ману, перевод С.Д.Эдельмановича, М., 1960 (Памятники литературы народов востока, Издательство восточной литературы). მასალა მოგვაწვდის ზ. კიკნაძემ, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასხენებთ.

²⁸ ალ. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, თბ., 1986, გვ. 169-170; D. Rayfield, The Literature of Georgia. A History, Oxford 1995.

²⁹ უ. შექსპირი, ტრადედიები, ი. მაჩაბლის თარგმანი ინგლისურად, წიგნი პირველი, თბ., 1939, გვ.171.

„გამოჩნდა ნავი მეკობრე დროშითა მეტად გრსელითა,
მას ნავსა ნავთა სალენად სახნისი ჰვია ძელითა“ (1046)

„სახნისისა“ და „ფალოსის“ ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი უნდა იყოს სახნისიანი სამხედრო ზომადლის ქართულში დამკვიდრებული ზანური (მეგრულ-ლაზური) სახელწოდების – „ოლეჟკანდერის“ (იგი სულხან-საბას „სიტყვის კონაშიც“ არის დაფიქსირებული) ახალი ეტიმოლოგია, რომელსაც წ. ბაწაში და მ. ქურდიანი გვთავაზობენ. ტრადიციული ეტიმოლოგიის თანახმად (რომელიც ნ. მარისაგან იღებს სათავეს), „ოლეჟკანდერი“ უკავშირდებოდა სიტყვას „ელაჟკანდერი“ – ამოჭედილი³⁰ და აღნიშნავდა ზომადლს, რომელსაც გვერდები ამოჭედილი (შეჭედილი) ან მოჭედილი ჰქონდა.

წ. ბაწაშისა და მ. ქურდიანის აზრით კი, „ოლეჟკანდერი“ < *ოლეჟ-კანდერი-სგან რაც ასომოჭედილს (ფალოსმოჭედილს) ნიშნავს და გულისხმობს ზომადლს, რომლის წინა ნაწილის ძელური გამონაშეგრი – ფალოსი – მეტალით (ლითონით) არის მოჭედილი ანუ ზომადლის სახელი მისი სახნისისა (ტარანის) და ფალოსის ფორმალურ მსგავსებაზე არის დაფუძნებული, თუმცა, აქ კავშირი შეიძლება კიდევ უფრო ღრმაც იყოს და ასო-სახნისით „წყლის მოხვნის“ სემანტიკასაც გულისხმობდეს.

ჩვენი ნაშრომისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე შემდეგ მასალას: ყვენი ფალიკურ გამოსახულებას წყალში ჩააგდებს ან ფალიკურ კანჯის ძვალს მარილს დააყრის, ძვალზე ღვინოს დაასხამს და წყალს გაატანს სიტყვებით „წადი, გამრავლდი ქვეყანაზე, კარგი მოსავალი მოიყვანეო“ და კიდევ: „გაგიმრავლდეთ ძროხა, ცხვარი, კრუხ-წიწილა, ასე მრავალი მოგსვლოდეთ პური“ (დიდი თონეთი).³¹ ამ შემთხვევაში შეიძლება ძვლის მაგიურ მნიშვნელობასთანაც გვეკონდეს საქმე. ეს რიტუალი იმითაც არის საყურადღებო, რომ ძვალი ნაყოფიერების მომცემ პირს ეკუთვნის.³²

³⁰ კ. დანელია, მეგრულ-ჭანური ლექსიკა ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონში, თსუ „შრომები“, 245, ენათმეცნიერება, 1984, გვ. 80-81; ზ. კუტალიევილი, ნოსნობა საქართველოში, თბ., 1987 გვ. 238-240-248.

³¹ აღნიშნული მოსაზრების მოწოდებისათვის მაღლობას მოვახსენებთ მ. ქურდიანს. ბუნების აღორძინებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულში „წყლის მოხვნის“ დროს ეროტიკული ურთიერთობები სხვა ხალხშიც დასტურდება. ანალოგიური რწმენის ნაკვალევს დიონისეს დღესასწაულშიც ვხვდებით. თხის ტყავსა და ნიღაბში გამოწყობილი მონაწილე, რომელიც ფალოსის გამოსახულებას ატარებს, დანარჩენ მონაწილეებთან ერთად ქორწილის ინსცენირებას მართავდა, რის შემდეგ თხის ნიღბიანის სიკვდილი, დატირება და ვაცოცხლება ხდებოდა. ამის შემდეგ ყველანი გუთანში ებმებოდნენ და ეწოდნენ (В. В. Иванов, Дионис и ..., გვ. 110).

საყურადღებოა ჩერქეზების სავაზფხულ დღესასწაულში სახნისის რიტუალი. ტელეფისის სადიდებელი დღესასწაული მათ სავაზფხულზე ჰქონდათ. ლოცვის დროს სახნისისა და ცულზე ზედაშეს წაუქცევდნენ, შემდეგ კი სამიზნედ დადებულ კვერცხს ესროდნენ ყაბახის მსგავსად (ლულაშეს Ворования у черкесов, 27). ივ. ჯაყაშიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, შესავალი, წიგნი პირველი, თბ., 1950, გვ. 207.

³² ლ. შტერნბერგი აღნიშნავს, რომ ნორვეგიაში ხალხი მეფის ძეგლებს ამტერევედა და მინდორში ისროდა ნაყოფიერების გაძლიერების მიზნით. საყურადღებოა ისიც, რომ ძვლის შენახვის იდეა მხოლოდ პარციალური სულის რწმენასთან კი არ არის დაკავშირებული, არამედ მიცვალებულის მკვდრეთით აღდგომასთანაც, რაც ნათლად ჩანს მთელ რიგ რიტუალებში. აქ ნაყოფიერების ღვთაებასთან დაკავშირებულ ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე (Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ. გვ. 201).

ძელის შესახებ აღნიშნული მასალა ხვესურეთშიც არის ცნობილი.³³ გვალვის დროს ოსები მიცვალებულის ძვალს წყალს დაასხამდნენ და მარხავდნენ.³⁴

„გუთნით წყლის მოხვნისა“ და წყალთან დაკავშირებულ სხვა რიტუალში ძირითადად ორი მომენტი იქცევა ყურადღებას: თითოფალური ყვენის ან „გუთნის დედის“ წყალში ჩასვლა, ფალიკური გამოსახულების ძელის წყალში ჩაგდება, ნაყოფიერების მიღების შეთხოვნის რიტუალი და გამურული ყვენის ან „დათალხული“ – შავად შემოსილი ქერივი ქალების მიერ წვიმის გამოთხოვა. აღნიშნული რიტუალი ერთ მიზანს ემსახურება და მასში ორი სხვადასხვა წესია გაერთიანებული, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მან განვითარების რთული და ხანგრძლივი გზა განვლო, რომელიც მასთან დაკავშირებულ თითოეულ რიტუალშია ასახული. ყვენის მიერ ფალიკური საგნის წყალში ჩაგდება და აღნიშნული სიტყვიერი ფორმულით მიმართვა ნიშნავდა, რომ იგი მეორე წელს ქვეყანას ახალი ენერგიით მოველინებოდა და დედამიწას გაანაყოფიერებდა.

აღნიშნული საკრალური რიტუალები ერთი დანიშნულებისაა. მათში მთავარი ფიგურა „მეფის“ ტიტულის მატარებელი ყვენია, რომელიც უშუალოდ გადასცემს ხალხს ნაყოფიერების მაგიურ ძალას.

ამგვარი რიტუალური ქმედებით ცდილობდა ხალხი გვალვის თავიდან აცდენას და გაიძახოდა: „ნამ, ნამ, ნამ მოსავალი, წვიმა და მოსავალი, წვიმა და მოსავალი“. მათი აზრით, რაც მეტჯერ იტყოდნენ ამ სიტყვებს, მეტი წვიმა მოვიდოდა და ბარაქიანი წელიწადი ექნებოდათ, რადგან შესრულებული რიტუალის მიზანს და მასთან დაკავშირებულ მაგიურ სიტყვებს მცენარეებისა და ცხოველების განაყოფიერებაზე ზემოქმედების მოხდენა წარმოადგენდა.

მთელი ციკლი ამ დღესასწაულისა საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზეა შემუშავებული. ხალხის უძველეს გააზრებაში ჩანს ყვენის/მეფე/ნეფის/ზერიკა/ბასილ/ბეროლის კავშირი სამ სამყაროსთან – ზეციერ, მიწიერ და წყლის სამყაროსთან. ამგვარ ღვთაებათა წარმოშობა ადრესამიწათმოქმედო კულტურაშია სავარაუდებელი.

ყვენთან დაკავშირებული მრავალრიცხოვანი რიტუალები გაცილებით უფრო ადრე წარმოიშვა, ვიდრე მათი დამოწმება-ფიქსაცია მოხდებოდა. რწმენა-წარმოდგენებმა და რიტუალებმა შემოგვინახა ყვენის სინკრეტული და რთული ბუნება, რომელშიც ერთი ღვთაების სხვადასხვა თვისებაა გაერთიანებული. თუ ერთ შემთხვევაში ცა წვიმის სახით (მამაკაცური საწყისი) ანოყიერებს მიწას, მეორე შემთხვევაში ნაყოფიერების ძალის მქონე წყალისა და ფალიკური გამოსახულების მჭიდრო კავშირი ჩანს. ეს რიტუალები საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზეა წარმოშობილი. ერთ შემთხვევაში სქესობრივი ურთიერთობა ხდება ცასა და წყალს შორის, მეორე შემთხვევაში ფალოსსა და წყალს შორის, სადაც ვლინდება ცისა და მიწის, ცისა და წყლის და ფალიკური გამოსახულების კოსმოლოგიური კავშირი, რაც ამ ორი საწყისის ურთიერთგავლენითაა განპირობებული. ზეციერი და მიწიერი ძალები ერთ სისტემაშია გამთლიანებული. „გუთნით წყლის მოხვნის“ რიტუალში, სადაც წყალი და ფალოსი დიდ როლს თამაშობს, ამ შეხედულების გამოძახილი უნდა იყოს. აქ რწმენა-წარმოდ-

³³ ალ.ოჩიაური, ხვესურული ხალხური ღვთაებების კალენდარი, VII, (პირიქით ხვესურეთი, ხახაბო-არხოტი), M¹₁₈, 7,8, გვ.84-86.

³⁴ Л. А. Чиниров. დასახ. ნაშრ., გვ.169.

გენათა სინკრეტიზაციის ხანგრძლივი პროცესი ჩანს, ხალხურ წარმოდგენათა სხვადასხვა ფენა გვხვდება და ხშირად მათი ერთმანეთისაგან გამოყოფა ძნელდება.

ყვენიისა და დედოფლის ეროტიკული ურთიერთობა „წყლის მოხვნის“ რიტუალში იდენტურია ბერიკა/ყვენიისა და დედოფლის იმ ურთიერთობისა, რომელიც დროებითი სიკვდილისა და გარკვეული დროის შემდეგ მის გაცოცხლებაშია ასახული. ფალიკური საგნის წყალში ჩაგდებაც ყვენიის მიწასთან, ქვესკნელთან ზიარებას ვარაუდობს. დედოფალი, ყვენი ან ბერიკა ყოველ წელს კვდება, ტოვებს დედამიწას და ქვესკნელში ჩადის. ცნობილია, რომ ბერიკა-ყვენი ეძებს თავის სატრფოს და იპოვის. ერთ შემთხვევაში ისინი წყლიდან ამოდიან, შესაძლებელია იშთარის მსგავსად ყვენი ქვესკნელში იმიტომ ჩადის, რომ დაიხსნას დედოფალი და დედამიწაზე ამოიყვანოს.³⁵ მასალაში მკვეთრად არ არის ასახული, ქრება თუ არა სიცოცხლე ბერიკა/ყვენი ან დედოფლის წყალში ჩავარდნის ან სიკვდილის შემდეგ, მაგრამ როდესაც ისინი ერთმანეთს შეხვდებიან, სიცოცხლე განახლდება, არის სიცოცხლის დაბრუნებით გამოწვეული საერთო მხიარულება. ყვენიის მიერ ფალიკური საგნის წყალში ჩაგდებაც წყლის მეშვეობით მის მიწასთან, ქვესკნელთან ზიარებას უნდა ვარაუდობდეს.

აღნიშნული წეს-ჩვეულება, დღესასწაულის საერთო ხასიათი და მოხვნასთან დაკავშირებული კონკრეტული რიტუალები – ყვენიის მიერ ფალოსის ტარება და დედოფალთან ეროტიკული ურთიერთობანი მიუთითებს, რომ ხვნის ამ რიტუალსაც ისეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც გვალვის დროს „წყლის მოხვნას“. ორივე შემთხვევაში მიზანი ერთია – მაგიური ხასიათის წეს-ჩვეულებით წვიმის გამოწვევა.

რიტუალებში, როგორც აღვნიშნეთ, შავი ფერი მონაწილეობს. ის ერთის მხრივ, გამოხატავს გვალვის საწინააღმდეგო რიტუალს. გამურული ყვენი, გონჯა და „დათალხული“ ქალები გვალვის დროს უშუალოდ წვიმის გამოძვევნი იყვნენ, რაც ცისა და დედამიწის ურთიერთზემოქმედებით უნდა მომხდარიყო. მეორე მხრივ, შავი ელემენტის მონაწილეობა მიწის კულტთან ურთიერთობას განასახიერებდა. ორსავე შემთხვევაში ეს რიტუალი ბუნების აღორძინებასთან, მიწასთან – ქვესკნელთან იყო დაკავშირებული. აღნიშნულ რიტუალში ვხედავთ მოსავლიანობის, ადამიანისა და ცხოველთა ნაყოფიერების მფარველი ღვთაების თაყვანისცემის კვალს, რაც აღნიშნული რიტუალის არსებითი ელემენტების გენეტურ კავშირზე მეტყველებს.

დღესასწაულებსა და წეს-ჩვეულებებში სიშავე ერთი მოტივით არის წარმოდგენილი; იგი წვიმის გამოსაწვევად და შესაბამისად კარგი მოსავლის დასაბეველად არის განკუთვნილი. შავად გამოსახული პერსონაჟი საკრალურ პირს, ღვთაებას გამოსახავს, იგი ცა-ღრუბლის მეუფეა; მაგალითად გამოდგება მასალა, სადაც აღნიშნულია, რომ ქვებს გადმოაპირქვავენდნენ, ზემოდან ბალახს დააფარებდნენ, ცამ ქვების მურიანი ძირი არ დაინახოს, თორემ განრისხდება და წვიმით სულს ამოგვხდისო.³⁶ ჩანს, მიწისათვის ნაყოფის გამოთხოვა ამ გზითაც იყო შესაძლებელი.

³⁵ Е. В. Вирсаладзе, Грузинский охотничий миф и поэзия, М., 1976, გვ. 113, 134; მ.ხიდაშელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 121.

³⁶ თ.სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950, გვ. 295.

ოსები, ადილელები, შაფსულები და ყაბარდოელები შავი ხარის ტყავს მოატარებდნენ მარცვლეულზე,³⁷ ხოლო ხუნძები მიცვალებულის (შეიხის) საფლავზე შავ ცხვარს შემოატარებდნენ, შემდეგ ცხვარს კლავდნენ და სუფრას გაშლიდნენ.³⁸

განხილული რიტუალები საკმაოდ რთული ბუნებისაა. მათში სხვადასხვა ღვთაების ფუნქციებია კონცენტრირებული. ნაყოფიერების ღვთაება დაკავშირებულია, როგორც მიწიერ სამყაროსთან – ქვესკნელთან, ასევე – ზესკნელის ძალებთან.

ზემოაღნიშნულთან დაკავშირებით საყურადღებოა „გუთნით სოფლის მოხვნის“, მის გარშემო კვალის შემოვლების წესი, რომლის მიხედვით, მიწის ხვნა წვიმის გამოსაწვევად ხდებოდა. არა მარტო ხვნა იწვევდა ამ ეფექტს, არამედ, როგორც ცნობილია, გუთანსა და სახნისსაც შეეძლო ნაყოფის მოცემა, წვიმის გამოწვევა და ადამიანის ავადმყოფობისაგან დაცვა.³⁹ ეს რწმენა მომდინარეობს იმ შეხედულებიდან, რომლის მიხედვით, გუთანი, როგორც ფალოსთან გაიგივებული საგანი, განაყოფიერებასთან ერთად ყოველგვარი ავადმყოფობისაგან და ბოროტი ძალებისაგან თავის დაცვის საშუალებად ითვლებოდა.⁴⁰ ენაიდან აღნიშნული მონაცემებით გუთნისა და ფალოსის კავშირი ეჭვგარეშეა. „გუთნით წყლის მოხვნის“ და „გუთნით სოფლის მოხვნის“ რიტუალი ერთი საწყისიდან მომდინარე უნდა იყოს.

აქ მთავარი წრის შემოვლებაა, წრე კი როგორც სოლარული სიმბოლო ბნელეთის ძალებს აფრთხობს. მეორე შემთხვევაში „ხნავენ მდინარეს“, წუწაობენ, სექსის იმიტაციას ეწვეიან, ბილწისიტყვაობენ, ე. ი. ნაყოფიერებას თხოულობენ, რაც უნდა გამოიღოს დასველებულმა მიწამ. „წყლის ხვნისას“ იგულისხმება მიწის ხვნა (რადგან აზრი მხოლოდ მიწის მოხვნასა აქვს).

ამრიგად, ნათელია, რომ რიტუალთა შემადგენელი ელემენტები ერთ რაკალში პოულობს დასაბამს, რაც დღესასწაულის ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი პირის სიმბოლური შინაარსის გარკვევის საფუძველია. ამ შეხედულების ფონზე ბერიკა-ყვენი გვევლინება ბუნების აღორძინებასა და სიცოცხლის განახლებასთან დაკავშირებული დღესასწაულის ნაყოფიერების ძალის მქონე პერსონაჟად.

³⁷ Л. А. Чибиров, *დასახ. ნაშრ.* გვ. 173.

³⁸ И. Гуревич, *Религия сельской общины у черкесов-шапсугов*, в кн.: „Религиозные верования черкесов-шапсугов“, М., 1940, გვ. 41.

³⁹ ინგუშეთში ღვთაება ტუშოლის სახელზე არსებული ტაძრის ეზოში იდგა ქვის ფალოსის გამოსახულება „კობკელი“, რომელსაც გვალვის დროს წვიმას შესთხოვდნენ. აღსანიშნავია, რომ ფალოსის გამოსახულებას წვიმის გადაღებაც შეეძლო. დაღეთ-ხაჩინის მასალაში აღნიშნულია, რომ გადაუღებელი წვიმის დროს დედ-მამის პირველი ვაჟიშვილი საცვალს გაიხდიდა და საჯდომს წვიმას მიუშვერდა. ავტორის საველე დღიური, №14, დაღეთ-ხაჩინი, 1952, გვ. 188. Л. П. Семенов, *დასახ. ნაშრ.* გვ. 551-552. Г. Ф. Чуркин, *Народные обычаи и верования в Кахетии*, Тб., 1905, გვ. 20-21

⁴⁰ რომის ქუჩებში გაკეთებული იყო უხარმაზარი ბოძები ფალოსის დიდი გამოსახულებით, რომლის დანიშნულებასაც ქალაქის ავი სულებისაგან დაცვა წარმოადგენდა. მნიშვნელოვანია, რომ ჩინელებმა ფალოსის კულტის პრინციპი მკაცრად გამოიყენეს. Л. Я. Штернберг, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 305-307.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ საკრალურ დღესასწაულს თავისი მნიშვნელობით გარკვეული ადგილი ეჭირა ყოფაში,⁴¹ რაც გამოიწვია დღესასწაულის პოპულარობამ, მისმა სიმბოლურმა შინაარსმა. დღესასწაული და მისი ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი პირი ახლად მოპოვებული მასალის ფონზე უკავშირდება განაყოფიერების ასტრალურ, ვეგეტაციურ და ქთონურ ღვთაებას, მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა იდეას.

როგორც ზემოთხსენილმა მასალამ გვიჩვენა, ბერიკაობა-ყუენობის ანალოგიური დღესასწაული მთელ მსოფლიოში იყო გავრცელებული. იგი ბუნების აღორძინებისადმი მიძღვნილი აგრარული დღესასწაულია, რომელმაც ახალ ვითარებაში ნაწილობრივ დაკარგა თავისი სტატუსი, მაგრამ ქვეცნობიერად შეინარჩუნა ძირითადი რელიგიურ-მითოლოგიური მნიშვნელობა ბუნების კვდომისა და მუდმივი აღორძინებისა.

⁴¹ რწმენა-წარმოდგენები ნაყოფიერების მამრობით ძალებზე გავრცელებული იყო მსოფლიოს მიწათმოქმედ ხალხებში და კავკასიის უძველეს მოსახლეობაში. საქართველოს ტერიტორიაზე ცნობილია ქვის ფალოსის არაერთი სვეტიცხური გამოსახულება (ჯავახეთი, ფალოსის ქვასვეტი წითელ ზიდთან და სხვ.), რომელიც უძველესი დროიდან კულტმსახურების ობიექტი იყო. ამავე წარმოდგენებთან არის კავშირში ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიური ძეგლები, რომლებზეც ნაყოფიერების სცენებია გამოსახული.

თავი მეშვიდე

ა. საკრალური დროშები¹

ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულში ყურადღებას იმსახურებს სხვადასხვა დანიშნულების საკრალური დროშები, რომლებიც ცალსახად უკავშირდება ქართველური ეთნოსის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებსა და წეს-ჩვეულებებს.

ქართული დროშების სემანტიკური ველი საკმაოდ ვრცელია. ასეთივეა მათი ფუნქციონირების ქრონოლოგიური ჩარჩოებიც.

საქართველოში დადასტურებული საკულტო დროშები სხვადასხვა დანიშნულებისაა, იმის მიხედვით რა რელიგიურ თუ სოციალურ ინსტიტუტთან არის დაკავშირებული. მათი გამოყენება, რელიგიური გააზრება, საწესო მოქმედება და ა. შ. მეტნაკლებად განსხვავებულია. დროშა ძირითადად მიჩნეულია ღვთაების სიმბოლოდ, მისი ნება-სურვილის გამომხატველად, გამარჯვების საწინდრად, კუთვნილების განმსაზღვრელად (ამქართა დროშები), მიცვალებულთათვის გამართულ რიტუალთა ატრიბუტად და სხვა. ჩვენ მიზანს არ წარმოადგენს დროშებთან დაკავშირებული საკითხების მთლიანობაში შესწავლა. შევვხებით მხოლოდ რამდენიმე ასპექტს. პირველ რიგში გამოვყოფთ მათ როლს აგრარულ დღესასწაულში – ბერიკაობა-ყვენობაში და სვანურ აღბა-ლაღრაღლა და ქვემოსვანურ ღიმურყვამალში-კოშკობაში, სადაც დროშა დღეობის ერთ-ერთი მთავარი კომპონენტთაგანია. მათ სხვადასხვა რელიგიური დანიშნულების დროშებისაგან განმსხვავებული ნიშნებიცა აქვთ და საერთო აზრობრივი დატვირთვაც.

დღესასწაულის დაწყება დროშის აღმართვით აღინიშნება. როდესაც დღესასწაულის მონაწილენი მზად არიან მსვლელობისათვის, მგაღმეები სხვადასხვა ფერის, უფრო ხშირად წითელი ან თეთრი ფერის დროშებს აღმართავენ, რომელთა სიმალლე მიმდინარე წლის მოსავლის ოდენობის განმსაზღვრელია. მაღალი დროშა დიდი მოსავლის საწინდრად არის მიჩნეული.

დროშა ის საგანია, რომლითაც დღესასწაულის მონაწილენი ღვთაების ძალასთან არიან ნაზიარებნი. სწორედ ამაშია მისი საკრალურობა და სიმბოლური დანიშნულება. რომელ მხარესაც მაღალი დროშა აქვს, იმ წელს ის მხარე უხვ-მოსავლიანი იქნება. დროშა და მისი სიმალლე, გკლესიამდე ან სხვა თავშესაყარ ადგილამდე მისი მიტანა სიძლიერისა და კეთილდღეობის ნიშანია.

როგორც ცნობილია, დღესასწაულში რეალურად მთელი სოფელი მონაწილეობს. ყველა ერთად ილოცება, რომ მომავალი წელი ზვავრიელი იყოს. მსვლელობის დროს ბერიკასთან/ყვენთან დგანან მგაღმეები და ალმის შეიარაღებული მცველები. იწყება სოფლის ყვენებსა და მოჭიდავე ფალავანთა შორის ბრძოლა, რომელიც ჭიდაობაში გამარჯვებასთან ერთად დროშის მოტაცებასაც ისახავს მიზნად. მისი მოტაცება გამარჯვების სიმბოლოდ არის მიჩნეული.

დროშა, როგორც ღვთაებრივი ძალის შემცველი, უშუალოდ ყვენთან არის დაკავშირებული, ამიტომ მას საგანგებოდ შერჩეული მგაღმეები იცავენ. მისი

¹ ტერმინი „დროშა“ პირველად „წმ. ნინოს ცხოვრების“ შატბერდულ რედაქციაში გვხვდება. E. C. Такашвили, დასახ. ნაშრ., გვ. 751.

წართმევა მოწინააღმდეგე მხარის დამარცხებასა და, ამასთანავე, მოუსაგლიანობას ნიშნავს. დროშაწართმეული, დამარცხებული ყვენი თავის მხარეს სიკეთესა და წყალობას ვერ მოუტანს. თუ ვინმე დროშის მოტაცებას შეძლებს, სუფრის მთელი ხარჯიც მას ეკისრება. ხშირად ორი სუფრა იმართება — ერთი ყვენისა, ხოლო მეორე — ალმის მომტაცებლისა.²

დროშა, გარდა იმისა, რომ ყვენის განუყრელი ატრიბუტია, დღესასწაულის სამკაულიც არის. იგი ასახიერებს ყვენის ბუნებას, რომელიც ნაყოფიერებასთან არის კავშირში. საყურადღებოა, რომ დროშის ხელში დაჭერის უფლება ყვენს, კეისარს (სვან.), მათთან მდგომ პირებს ან ღონიერ და ბრძოლაში გამარჯვებულ მოჭიდავესა აქვს, რაც ხაზს უსვამს დროშის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას.

გრ. რობაქიძე აღნიშნავს, რომ „დროშა საკრალურია და ვიგინდარა არ შეიძლება მიეკაროს საკრალურს. მუდამ ფხიზელი უნდა იყოს, რომ ხელიდან არ გაუშვას“.³

ეთნოგრაფიული მასალა მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის აგრეთვე ხის, მისი იდენტური დროშისა და ჯვრის შესახებ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აგრარული დღესასწაულები: ზემოსვანური ალბან-ლაღრანლი — ალბის ღრეობა, რომელიც ყველიერის ხუთშაბათს სრულდებოდა და ქვემო სვანეთში „შავ ორშაბათს“ გამართული ღიმურყვამალი. ორივე დღესასწაულის მთავარი საწესო მოქმედება თოვლის კოშკის აგებაა. კოშკის შუაში, მაღალ ხეზე, რომელსაც, როგორც აღნიშნული გვქონდა, სვანურად ანგი ჰქვია, ხელმანდილიანი დროშა არის მოთავსებული (ზემო სვანეთი). ზოგჯერ მის წვერზე დამაგრებულია ადამიანის გამოსახულება — „ლამარია“, რომელსაც ხელში დაშნა უჭირავს, წინ ხის ფალოსი აქვს ჩამოკიდებული, ხოლო სახის ადგილზე საცერი უკეთია. ამ უკანასკნელს „ფარას“ ეძახიან.⁴ ხეზე ზოგჯერ მხოლოდ საცერი, ხის „ლეკური“ და ხის ასოა გაკეთებული.⁵ საყურადღებოა, რომ ღიმურყვამალის დროს აგებულ თოვლის კოშკის შუაში მოთავსებულ ხის წვერზე ჯვარია დამაგრებული.⁶ ჯვარი ბერიკათბა-ყვენობის დღესასწაულზე ყვენის თავსაბურავზე⁷ და ახალ წელს გამომცხვარ ბასილა კვერზეც არის გამოსახული. ამ მაგალითებით დასტურდება ორგანული კავშირი „ლამარიით“ წარმოდგენილ ხეს, დროშასა და ჯვარს შორის და მათი ხმარების წესებში.

ჩვენთვის უკვე ცნობილია, რომ სიცოცხლის ხის იდეა უნივერსალური მოვლენაა, მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული და მრავალი ვარიანტით გვხვდება. ეს კი უფლებას გვაძლევს გავიმეოროთ მოსაზრება იმის შესახებ, რომ სვანური „ანგი“ და სიცოცხლის — ცხოვრების ცნებად მიჩნეული ეგვიპტური ankh-ი სიცოცხლის მიმნიჭებელი ღვთაების ატრიბუტებია.⁸ ეგვიპტურ ჯვართან დაკავ-

² ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია ..., გვ. 127-137.
ჯ. რუხაძე, ქართული ეთნოსის კულტურული ატრიბუციის ერთი საკითხისათვის, ქართველური მემკვიდრეობა. ქუთაისი, 1998, გვ. 199.
³ გრ. რობაქიძე, მზის ხანა საქართველოში, გვ. 109.
⁴ ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ხელნაწერი.
⁵ დ. მარგვიანი, დასახელ. ხელნაწერი, გვ. 182.
⁶ არს. ონიანი, დასახ. ხელნაწერი.
⁷ ავტორის საველე დღიური, M³₁₈, 2, სოფ. ქორეთი, მოხრობელი ს. გუდაძე, 1957, გვ. 166.
⁸ Webster's New Collegiate Dictionary, 1976, Springfield, გვ. 46, Большой Англо-Русский словарь, И. П. Гальперин, Москва, 1972, Dechelette, Manuel

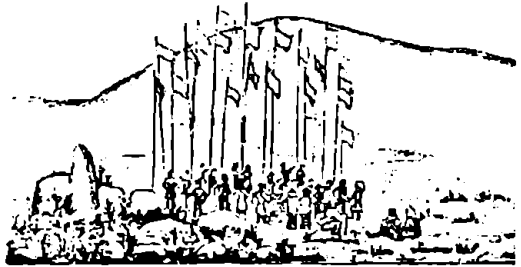
შირებით ასეთივე მოსაზრება აქვს გამოთქმული ლ. ბოჭორიშვილს.⁹

ამავე მონაცემების საფუძველზე ირკვევა, რომ ქვემო სვანეთში, ფახუნდერში, მურყვამობის დროს დიდი ცაცხვის ხის ქვეშ ჭიდაობა და ფერხული იმართებოდა. დღესასწაულის მონაწილენი წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიიდან ორ დროშას გამოასვენებდნენ და საღვთო სიმღერითა და ფერხულის ცეკვით ფახუნდერში ბრუნდებოდნენ. იქ კი დიდ თოვლის კომკს აგებდნენ. მღეროდნენ ჯერ „კვირიას“, შემდეგ — „ადრეკილა წაგვივიდა და მოგვივიდას“ და „მელიაჲ ტულეფიაჲს“, წელს ქვევთი შიშველი მამაკაცები კი სქესობრივი აქტის ჯგუფურ სიმულაციას ახდენდნენ.¹⁰

რა მნიშვნელობისაა დროშა სხვა დღესასწაულში? ზემო სვანეთში დროშასთან დაკავშირებული რიტუალი სრულდებოდა ლიჩენიშის დროს სოფელ ჰადიშის მახლობლად წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიაში. ლიჩენიში საოჯახო, ლოკალური, სათემო დღესასწაულია. მისი მლოცველები არიან თემის წევრები და ჰასვიშ-ნიბაშინები, ამ სოფლიდან გათხოვილი ქალები და მათი შთამომავლები.

ლიჩენიში ახალშობილი ვაჟის სალოცავში პირველად გაყვანის, ვაჟის გამრავლების, ავადმყოფობის განსაკურნავე, უძეო ოჯახის მიერ შვილის გამოთხოვასთან დაკავშირებული დღესასწაულია.

ლიჩენიშის დროს მლოცველს პირველი ვაჟის სახელზე მიაქვს შესაწირი გრძელი ჯოხი და მასზე მისაბმელი ხელმანდილი — „დურშაჲ“, ერთი ან ნახევარი



სურ. 17

ბოთლი „ნათავედი“ არაყი, ხუთი „ლერქვაში“ (სითხის საზომი ერთეული) რახი, სანთელ-საკმეველი, ხშიადი კვერები, მიჰყავს ორი ვერძი, ხოლო მეორე ვაჟის სახელზე წირავს „დურშას“, ერთ ვერძს და სხვა პურ-კვერებს.

დროშა ყოფაში საკულტო საგანია. იგი მხოლოდ ამ დანიშნულებით არის წარმოდგენილი. დღესასწაულზე მლოცველებს ეკლესიიდან გამოაქვთ ჯვარი, წმ. გიორგის ხატი და პროცესიის თანხლებით დროშებისაკენ მიემართებიან. გზაზე მამაკაცები ჯგერანგის — წმ. გიორგის სადიდებელს იმღერებენ; დროშასთან პირველი ის მომზერი — მლოცველი დადგება, რომელსაც ჯვარი უჭირავს, შემდეგ — უფროსობის რიგით: მეორეა წმ. გიორგის ხატის დამჭერი და სხვანი. იწყება ლოცვა ჰასვიშ-ნიბაშინის და თემში იმ წელს დაბადებული ბავშვის სახელზე. დამწყალობების შემდეგ დროშებს დაუშვებენ და მზის გადახრის დროს ხელმანდილს მოხსნიან, რომელსაც მეორე დღეს მაცხოვრის სახელობის ეკლესიაში შეინახავენ.¹¹

d'Archéologie Préhistorique Celtique et Gallo Romaine, II, Paris, 1910.

⁹ ასეთივე მოსაზრება აქვს ეგვიპტურ ჯვართან დაკავშირებით გამოთქმული ლ. ბოჭორიშვილს, I ხეცსურული „ჯვარი“, გვ. 86-72.

¹⁰ არს.ონიანის დასახ. ხელნაწერი.

¹¹ ჯ.რუხაძე, ძეობასთან დაკავშირებული დღესასწაული და წეს-ჩვეულება სვანეთში, M¹₁₀₄, ხელნაწერი, 1977-78.

დროშა სხვა დღესასწაულებსა და წეს-ჩვეულებებშიც ფიგურირებს. ამ მხრივ საყურადღებოა ქვ. სვანეთში ლაშხეთის თემის სოფელ სასაშის ქვიშის მთავარანგელოზის — თარიძელის — სახელობის ეკლესიაში ახალკვირის ორშაბათს შესრულებული ლოცვა, რომელიც ძირითადად ვაჟიშვილების გამრავლების სათვის, ავადმყოფობისაგან — „ცუდი სენისაგან“ დასაცავად და კარგი მოსავლის მისაღებად სრულდებოდა. როდესაც მლოცველი სალოცავში მივიდოდა, აიღებდა იქ შენახულ სარს, რომელსაც თავთან მიმაგრებული ჰქონდა ორი ან სამი სხვადასხვა ფერის ხელმანდილი (იგი ტრაპეზთან ინახებოდა), მას ეკლესიის გარეთ მლოცველებთან გაიტანდა და მთავარანგელოზს შესთხოვდა თემში მცხოვრებთა გამრავლებას, „ცუდი სენისაგან“ დასაცავს და კარგ მოსავალს. შემდეგ ხმამაღლა იტყოდა: „ვინც მშვიდობიანად დროს გაატარებს, თარიძელის დიდებაში დალოცვილი იყოს, ზოლო ვინც ცუდად მოიქცევა, იმას გაუწყყრეს თარიძელი“. შემდეგ დროშაზე ნაჭდევს გააკეთებდა, თან დაიწყებოდა: „როგორც ეს ხმელი ბაირალი არ განედლება და თავისი ნაჭდომი მასზე არ წაიშლება, მანამ არ იქნეს საშველი ამ დღეობაზე ცუდის ჩამდენისა“.¹² ნაჭდევს გაკეთება დროშაზე ქურდის გადაცემის დროსაც იცოდნენ (შდრ. ხატზე გადაცემა).

ასეთივე წეს-ჩვეულება ზემო რაჭაშიც არის ცნობილი (სოფელი გლოლა); აქ ვაჟიშვილის სახელზე ზარმბებული დროშის შეწირვა იციან. რომელ ოჯახსაც ვაჟი გაუჩნდებოდა, ვალდებული იყო ნედლი თხილის ხისაგან დროშის მოკლე ტარი გაეკეთებინა, მასზე ზარი დაემაგრებინა და პატარა წითელი ოთხკუთხა ხელსახოცი ორი კუთხით აება. მას არა მარტო ახლად გაჩენილი ვაჟის სახელზე წირავდნენ, არამედ ყველა იმ მამაკაცის სახელზე (მათ შორის ე. წ. — „ბიჭუნების“), რომელიც ოჯახს ჰყავდა. ვაჟიშვილის სახელზე დროშით, ზარით, „სანთელ-განატეხით“ და ზედაშით წმ. გიორგის ან ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიაში სალოცავად მივიდოდნენ გათხოვილი ქალი და მისი შთამომავლები. საყურადღებოა, რომ საჭირო იყო ეკლესიაში ზარმბებული დროშის „აწკრიალე-ბა“ და კედელზე მისი დამაგრება. დროშას ზოგჯერ ლოცვის შემდეგ იქვე, ეკლესიასთან ხეზე ტოვებდნენ. სავალდებულო „სალოცული“ იყო აგრეთვე „სანთელ-განატეხი“ და ზედაში, სადილზე კი — ჩაფით ღვინო, „შეკეცილები“ და საკლავი.¹³

ზოგს ტარიანი დროშის მაგივრად პატარა წითელი ხელსახოცი და ღია ფერის მძივი მიჰქონდა, რომლებსაც წმ. გიორგის ხატის წინ დააწყობდა (სოფელი ძირაგეული, ზემო რაჭა), ზოგი ამ დღეს ავადმყოფი ბავშვისათვისაც ლოცულობდა. დიასახლისი ამ დღისთვის „ბაჭულებს“ გამოაცხობდა, ბიჭის სახელზე დაკლულ მამალს მოხარშავდა, ერთი ჩაფი ზედაშით და შესაწირავით სალოცავში წავიდოდა.

„სავაჟოს“ დღესასწაულის ლოცვის დროს მლოცველი „სანთელ-განატეხთან“ ერთად წითელ ხელსახოცსა და მძივს თავისი ცხოვრების მნიშვნელოვან მომენ-

¹² ჯ. რუხაძე, დასახ. ხელნაწერი, იქვე.

¹³ ჯ. რუხაძე, ვაჟიშვილის სახელზე გამართული დღესასწაული რაჭა-ლეჩხუმში, M³ 105, ხელნაწერი, 1979; ს. მაკალათია, ფალოსის კულტი ..., გვ. 131. ძველ აღმოსავლეთში, ასურეთში, დროშის წინ ხდებოდა მსხვერპლის შეწირვა. Heinrich Schäfer, Assyrische und ägyptische Feldzeichen „Klio“, Band VI, Heft 3, 1906, გვ. 48, 395-396.

ტებს უკავშირება.¹⁴ დროშა ადამიანის სიცოცხლესთან, თემის ახალი წევრის დაბადებასთან იყო დაკავშირებული. იგი, როგორც გარკვეულა, „ღვთიშვილის“ მოვალეობას ასრულებდა, მას განასახიერებდა; მისი ძალით ყრმა სათემო ღვთაების მფარველობას იღებდა.¹⁵ ამ რიტუალის მიხედვით, დროშა სიცოცხლის და ნაყოფიერების ძალის შემცველ ობიექტად წარმოგვიდგება.

საინტერესო დამთხვევაა ისიც, რომ დროშა, დროშით წარმოსახული ხე, ხელსახოცი ან მანდილი (მდრ. სამკადრეო დროშის ნაწილები) და ხატი, რომელთანაც ლოცვა სრულდება, ასტრალური სიმბოლოებით, ზარით (ჭეჭა-ქუხილის სიმბოლო) ან მძივით იყო შემკული. შემთხვევითი არც ის არის, რომ ხე ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე დაკავშირებულია სოლარულ კულტთან და სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს წარმოადგენს.¹⁶

ცნობილია ზარისა და ზანზალაკების დიდი მნიშვნელობა. ზარი „წმინდა“ საკულტო საგანია, ის მხოლოდ საკულტო დანიშნულებით გვხვდება საყმომში. (ზარი და ზანზალაკი მიუთითებს, რომ ის პირუტყვი, რომელიც ზარს ატარებს, სამსხვერპლოა). მას საკულტო ცხოვრებაში იგივე ფუნქცია აკისრია, რაც სხვა საგნებს. იგი მოწოდებულია, გააერთიანოს ჯვრის ყმები და სხვ. სადაც ზარია, ის წმინდა ადგილია, რადგან ზარი კულტის გენეზისში არის ჩაწერილი (ზარი, როგორც საკულტო საგანი, უკავშირდება კულტმსახურების ერთ მნიშვნელოვან ელემენტს — სამსხვერპლო ცხოველს).¹⁷

დადგენილია აგრეთვე, რომ სოფელ გულის (ზემო სვანეთი, ბეჩოს თემი) წმ. გაბრიელის სახელობის ეკლესიის ტყეში, ბორცვზე, ხის ძირში ან კლდის ნაპრაღში, ავადმყოფი ძროხის მორჩენის, გამრავლებისა და წველის ბარაქისათვის ფიქლის ან კირქვის მსგავსი შუაზე გახვრეტილი ქვებისა და ფერადი მძივების შეწირვა იცოდნენ. ხალხში დაცული გადმოცემების მიხედვით, ეს საგნები ქალების მიერ ყოფილა მიტანილი. კვირისტავის მსგავსი ქვები ვ. ბარდაველიძემ ასტრალური ბუნების ღვთაებისათვის განკუთვნილ საკულტო საგნად მიიჩნია.¹⁸

არქეოლოგიური გათხრების დროს მოპოვებული მსგავსი ქვები ან მათი იმიტაციები, რომლებიც უძველესი სამარხებიდან (სამელნე კლდე) არის ცნობილი, ასტრალური სიმბოლოების შემცველია და ფეიქრობასთან — ქსოვასთანაც არის დაკავშირებული.¹⁹ რგოლისებური საგნების შესახებ რწმენა-წარმოდგენები ჩვენში

¹⁴ ჯ. რუხაძე, ვატიშვილის სახელზე გამართული დღესასწაული რაჭა-ლეჩხუმში, M³თა, ხელნაწერი, 1979.

¹⁵ ვ. ბარდაველიძე, სიცოცხლის და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, მხე, XIV, 1968, გვ. 51-53.

¹⁶ ვ. ბარდაველიძე, იქვე.

¹⁷ ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია ..., გვ. 110, 111.

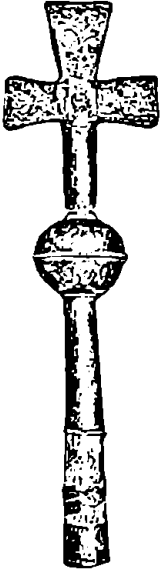
¹⁸ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი ..., გვ. 19, 24. ამასთან დაკავშირებით იხილეთ Н. А. Кисляков, დასახ. ნაშრომი. გვ. 9, 10.

¹⁹ ი. კიკვიძე, მოწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 155-156.

1968 წელს სვანეთში მივიღინების დროს მე და ჩემი შვილიშვილები, თამუნია და გიორგი გვასალიები, სოფ. გულის წმინდა გაბრიელის სახელობის ეკლესიაში მისულამდე ჩვენმა გამყოლმა, ქეთევან კვიციან-ავალიანისამ, შეგვაჩერა, ცაცხვის ხეზე მიგვიითია და გვითხრა: „რაზეც ვიამბუთ, ეხლა იმას ამ ხის ძირიდან ამოვიღებო“. მან ხელით ამოთხარა მიწა და იქიდან ამოიღო გახვრეტილი კირქვის ბრტყელი ქვები და ფერადი მძივები, რომელიც ავადმყოფი ბავშვის სახელზე და საქონლის წველადობის ბარაქაზე იყო შეწირული. მლოცველების მიერ დატოვებული ასეთი

უძველესი ხანიდან მომდინარეობს. ისინი მზის ფორმის სხივოსნობას ასახავენ და მზის ღვთაების ემბლემას წარმოადგენენ,²⁰ ხოლო მზის თაყვანისცემა მცენარის კულტთან განუყრელ კავშირში რომ იყო, ეს კარგად ჩანს იმ მასალაში, რომლის მიხედვით მძივი თუ გახვრეტილი ქვა წმინდა მუხის ძირში, კლდის ნაპრაღშია მოთავსებული.

ამ მხრივ მეტად საინტერესოა ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის მასალა სოფელ ხოვლედან, სახელდობრ, ერთ-ერთი ძველი ტიპის რელიგიურ-რიტუალური დროშა-შტანდარტი (ბორაყი). ამ ბორაყის სალტეზე კომპოზიციის ცენტრში მოთავსებული ხე სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხე უნდა იყოს, რომლის ორსავე მხარეს გამოსახულია ორი მნათობი, რომელთაგან ერთი მზედ ივარაუდება, მეორე — მთვარედ, ხოლო სალტის კიდებზე გამოსახული ჯვრები კი ასტრალურ ღვთაებათა — ვარსკვლავთა სიმბოლოდ არის მიჩნეული.



სურ. 18

1963 წელს ქსნის ხეობის სოფელ გავაზის წმ. ბარბარეს ეკლესიის ნანგრევებში ნაპოვნია ვერცხლით შეჭვიდილი ხის ბორაყი, რომელიც შედგება ტარისა და „საკუთრივ ჯვრისაგან“; მასზე გაკეთებული წარწერის მიხედვით, იგი 1780 წელს არის დამზადებული. ჯვრის ზედა და გვერდით მკლავებზე სტილიზებული სიცოცხლის ხეა გამოსახული. ვ. გვასალია სტილისტურ და იკონოგრაფიულ შეხვედრებს ნახულობს როგორც ელინისტური ხანის, ასევე XVIII საუკუნის მიწურულის ორ ქართულ ბორაყს შორის.²¹

აღბათ, აღნიშნული პრინციპი უდევს საფუძვლად მჭადი-ჯვრის დროშას, რომელზეც ჯვარი და ასტრალური ნიშნებია გამოსახული.²²

როგორც ვხედავთ, დროშასთან დაკავშირებული რიტუალი მისი ასტრალური საფუძვლიდან მომდინარეობს, რომელიც რწმენა-წარმოდგენებში კოსმოგონიურ ხედ გადაიქცევა ხოლმე.²³

საგნები მაღალ ბორცვზე მდებარე წმ. გაბრიელის სახელობის ეკლესიის ნიშაშიც ენახეთ. მისი ხელის ზღვა მლოცველს მხოლოდ მეორე წელს შეეძლო.

²⁰ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი ..., გვ. 19, 20, 21, 24.

²¹ ვ. გვასალია, ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის არქეოლოგიური მასალა სოფელ ხოვლედან, მსე, XVI-XVII, თბ., 1972, გვ. 47, 48, 50.

²² ს. ბარნაველი, ქართული დროშები, თბ., 1953, გვ. 5, 7.

²³ განსაკუთრებით ნათლად აქვთ ჩამოყალიბებული შეხედულება კოსმოგონიურ ხეზე ძველი ელინისტური ხანის ხალხებს. ასურელებისა და ბაბილონელების აზრით, იქ, სადაც ტიგროსი და ეფრათი ზღვას ერთვოდა, იყო სამოთხე და იდგა სიცოცხლის ხე, რომლის ჩრდილი ოკეანეს ფარავდა; ევდების რელიგიის მიხედვით, კაპატრუმა, მაღალ ხეზე ამოსული მსოფლიო ხე. თავისი ჩრდილით წარმოქმნიდა დღესა და ღამეს, ვიდრე მზე და მთვარე შეიქმნებოდა. ბუდიზმის მიხედვით, ეს ხე წარმოდგენილია უზარმაზარ მცენარედ, რომელიც ძვირფასი ქვებით იყო შემკული. ძველ ირანში ასეთ ხეს „ჰაომა“ ერქვა, იგი ღვთაებრივ სასმელს — ჰაომას — იძლეოდა; მას გვერდით ედგა სხვა ხე, რომელიც ყოველგვარ თესლსა და ნაყოფს ისხამდა. ამ ხეზე სხდებოდნენ ფრინველები, რომლებიც მთელ ქვეყანაზე მცენარეებს ავრცელებდნენ. (G. Contenau, Des tablettes de Karnak et les origines de la civilisation assyrienne, Paris, 1926, გვ. 27-29).

ხე და ასტრალური ნიშნების სიმბოლოები წარმართული ღვთაების ასტრალურ სხეულებს განასახიერებს. ამდენად, ბუნებრივია მათი კავშირი სინათლესთან, მზესა და მთვარესთან, ცეცხლთან. ხესა და დროშაზე ხშირად ამაგრებდნენ სხვადასხვა სახის საკრალურ საგნებს: ბუნს, ზარებს, გირგედს, რგოლს, მძივს და სხვ. იგივე იდეა არის ტრანსფორმირებული ლეგენდებში, რომელთა მიხედვითაც ქრისტიანული წმინდანების ხატები ხეზე დაესვენებიან.

ასტრალური ნიშნებით გამოხატული დროშა და საკულტო ხე (ხატი) სიმბოლურად გამოხატავს კეთილდღეობას, სიუხვეს, სიცოცხლეს, განახლება-აღორძინებას. იგი უკავშირდება ქართველთა უძველეს წარმოდგენებს სიცოცხლის ხის შესახებ, რომლის თანახმადაც, ხე ქვეყნიერებისა და მისი მუდმივი კვდომა-განახლების სიმბოლო იყო.

ბერძნულ თემში რეალურად არსებული საღვთო ხის გარშემო გამართული წეს-ჩვეულება და ლიჩენიშის დროს დროშის შეწირვის ჩვეულება ერთნაირია და ხის კულტის შესახებ რწმენიდან მომდინარეობს. ბერძნულ ალნიშნული ჩვეულება სრულდება ხესთან, რომელსაც დროშა განასახიერებს. ასეთივე მნიშვნელობისაა ზემოსვანური აღბა-ლაღრწლისა და ქვემო სვანური მურყყამობის დროს ხეზე დროშის, ღვთაება ლამარიას გამოსახულებისა და ჯვრის ერთიანი იმავე მნიშვნელობით გამოსახვა. ამიტომაც, რომ დროშას არა მარტო ყრმის შეილადაც აყვანა და მფარველობა შეეძლო, არამედ ძის გაჩენაც, გამრავლებაც და განკურნებაც. დროშა იყო ავი თვალისა და ყოველგვარი ავის განმდევნელი და უბედური შემთხვევით დაღუპული მიცვალებულის მხსნელი.²⁴ დროშას აგრარულ კულტშიც საპატიო ადგილი ეჭირა, ხალხური მასალების შემკრების, სები გულედანის ცნობით, დროშა ღვთის მოსავლიანობასთანაც იყო დაკავშირებული. ამ დროშის გამოტანა ხდებოდა ელიშობის — ელიასა და წმ. გიორგის დღეს დაარადართან დაკავშირებით.²⁵

მესხეთში ავი თვალის ასარიდებლად მხნელ ხარებს კულზე შეაბამდნენ წითელ ძაფს და ტყემლის ყლორტებს, ხოლო ქართლის ზოგიერთ სოფელში მხნელ წინა ხარებს პატარა წითელ დროშებს უკეთებდნენ; ასეთი წეს-ჩვეულება სომხეთშიც ყოფილა ცნობილი.²⁶

ზოგადსამეცნიერო ლიტერატურაში კოსმოგონიური ხის რწმენის გარშემო ვრცელი ლიტერატურა არსებობს. სპეციალისტები ამ რწმენის საფუძველს არქაულ, პრიმიტიულ კულტურებში ხედავენ. განსაკუთრებით პოპულარული იყო მუხის კულტი, რომლის შესახებ ცნობებს ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის მწერლები გვაწვდიან.

ძველი აღმოსავლეთის არქეოლოგიური მასალა ცხადყოფს, რომ ხის კულტი და მასთან დაკავშირებული რწმენები უძველესი წარმომავლობისაა. ძველებზე გამოსახულია ხე, რომლის გარშემო არიან აღამიანები, ცხოველები და ფანტასტიკური არსებები, რომელთა პოზა ყოველთვის სხვადასხვანაირია: ისინი დგანან, წყნან ან ყალყზე შემდგარნი ხეს ეტოვებიან. კონტენო ფიქრობს, რომ ხე ხშირად ვეგეტაციის ღმერთის ატრიბუტიც უნდა იყოს, ხოლო რიგ შემთხვევაში თავად არის ღვთაების გამოვლინება, რამდენადაც ხესთან დაკავშირებული გამოსახულებები (ხარი, მზე, მთვარე და ვარსკვლავები) ღვთაებათა ატრიბუტს წარმოადგენს (C. Botticher, Der Baumial tas der Hollonen, Berlin, 1856. გვ. 516.)

²⁴ ე.ბარდველიძე, ქართველთა უძველესი ..., გვ. 64; ვ.ლომია, ხის კულტისათვის..., გვ. 168.

²⁵ ს.ბარნაველი, დასხ. ნაშრ., გვ. 30.

²⁶ Т.Ш.Геладзе, Формы коллективного труда в земледелии восточной Грузии, Тб., 1987, გვ. 90.

ერთ ბაბილონურ სურათზე, რომელზეც ხენის პროცესია წარმოდგენილი, გუთანში შებმული ხარების, გუთნისდელისა და მეხრეების გამოსახულებათა თავზე სამმაგი ჯვრის სურათს ეხედავთ. ლ. ბოჭორიშვილის აზრით, ეს ფაქტი რელიგიური მნიშვნელობის მქონეა.²⁷ ალბათ, ყველა აღნიშნული გამოსახულების მიზანი ნაყოფიერების გამოწვევა იყო, მას მაგიურ-აპოთროპული დანიშნულებაც ჰქონდა.

რაც შეეხება სოფელ გულის წმ. მუხის ხის ძირში ჩაფლულ მძივებს, ისინი წმ. ხესთან ერთად ერთ მთლიან რიტუალურ კომპლექსად უნდა მივიჩნიოთ. ასეთი კომპლექსები ცნობილია როგორც დროშებზე, ასევე ეთნოგრაფიულსა და არქეოლოგიურ მასალებშიც. გახერეტილი ქვა და მძივი ძირითადად ერთ ფუნქციას ასრულებს. როგორც მძივის ტარების (მნათობის მსგავსი ფორმისა), ასევე მისი მიძღვნის წესი ასტრალური რელიგიის მსოფლმხედველობის ნიადაგზეა შემუშავებული მზისა და მთვარის გარეგან ნიშნებთან მათი მსგავსების გამო. ამ შემთხვევაში მნათობები მათი ფორმის მსგავსი და მათი თვისებებით აღბეჭდილი ემბლემით – მძივით არის მოცემული. მძივთან ურთიერთობის დასამყარებლად აუცილებელია, რომ მას დროის გარკვეულ მონაკვეთში განუყრელად ატარებდნენ (თოფაგია), როგორც ღვთაებასთან წილდებულს, პატივისცემით მიმართავდნენ და დახმარებას შესთხოვდნენ. ასევე ლოცვა-ვედრებით აღინიშნება მძივის დაბრუნება.

ამ რიტუალთან დაკავშირებით საყურადღებოა აფხაზეთში გავრცელებული ჩვეულება: ამოთხრიან ხეს, სამჯერ შემოატარებენ ეკლესიას და ეკლესიის ეზოში ერთი წლით დატოვებენ, სკორე წელს ამ ხეს ახალი ხით შეცვლიან.

ჩვენ უტყუარად მიგვაჩნია, რომ წმ. გიორგის ხატის წინ ორშაბათ დღეს ვაჟის სახელზე შესრულებულ რიტუალს მთვარის მსახურებასთან აქვს კავშირი (ორშაბათი ქართველთა ყოფაში განსაკუთრებული მნიშვნელობის დღეა). ამ რიტუალის შესრულების თავდაპირველი დანიშნულება და მიზანი ჯვარ-ხატთან, რომლის მატერიალური გამოხატულება დროშა იყო, ახალი წვერის ზიარება უნდა ყოფილიყო.

აქ შეიძლება შორეული, მაგრამ საყურადღებო მასალის მოხმობაც იმის თაობაზე, თუ სად და როდის გამოიყენებოდა დროშა. უპირველესად თბილისის ამქრის დროშებს გავიხსენებთ, რომელთა ქსოვილზეც გამოხატული ესა თუ ის ღვთაება ამქრის ემბლემას წარმოადგენდა. ამქრის დროშებზე წარმოდგენილი პერსონაჟები არიან: წმ. გიორგი, ილია წინასწარმეტყველი, აბრაამი, ღვთისმშობელი, იობი და სხვ.²⁸

ამქრის დროშებზე გამოსახულ ურჩხულთან მებრძოლ წმ. გიორგის გამოსახულებისათვის ყურადღება მიუქცევია თეიმურაზ ბატონიშვილს. მისი ცნობით, „მეფენი მარადის დროშათა ზედა და ღერბთა მათთა დასწერდეს სახესა წმიდის გიორგისასა და აგრეთვე ყოველთა ზედა საჭურველთა და ჩაფხუტთა ზედა მხედართასა“.²⁹

²⁷ ლ. ბოჭორიშვილი, 1 ხვესურული „ჯვარი“. გვ. 71., *История Древнего Мира*, т. 1 (*Древний восток*), М., 1937, გვ. 14.

²⁸ ნ. აბესაძე, ხელოსნური წარმოება და ხელოსანთა ყოფა საქართველოს ქალაქებში, თბ., 1986, გვ. 127.

²⁹ თეიმურაზ ბატონიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 19; ლ. მოლოდინი, გ. ჯალაბაძე, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის დროშების კატალოგი, თბ., 1962; გვ. 4.

საყურადღებოა, რომ ამქრის სამღვთოს დროს დროშასთან სრულდებოდა შვეიციის ხელოსნად ხელდასხმის ცერემონიალი. შვეიციის ხელოსნად კურთხევა მისი ამქრისადმი (ხელოსანთა კავშირისადმი) ინკორპორაციას გამოხატავდა. ამქრის დროშა წარმოშობით გაცილებით შორეულ წარსულს უკავშირდება, ვიდრე თვით ფეოდალური ხანის ამქარი.³⁰

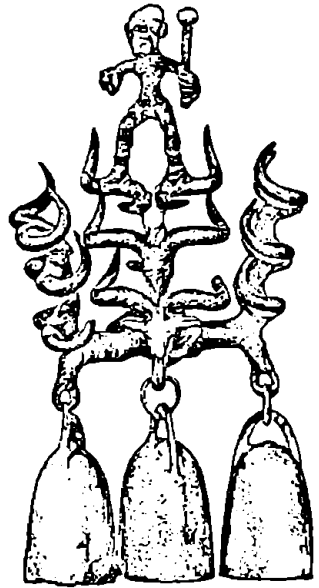
სავარაუდოა, რომ დროშებზე რელიგიურ პერსონაჟთა გამოსახვა შემთხვევითია. იგი არქაული რწმენის საფუძველზეა ტრანსფორმირებული. სარწმუნოდ გვეჩვენება ერთი მასალა, რომელსაც თელავის რაიონში მცხოვრები 75 წლის ალექსი ფირუზის-ძე კიკნაძე მოგვითხრობს: „დაბახანების დროშა წითლად შეღებილი ცხვის ტყავი იყო“.³¹

დროშის გენეზისში ცხვის ტყავის ჩართვა პარალელს პოულობს იმ რიტუალსა და წეს-ჩვეულებასთან, ხესთან (resp. დროშასთან) მიმართებით სხვადასხვა მოვლენების დროს რომ სრულდებოდა, ხოლო დასაბამს იღებს იმ მითოლოგიურ-კოსმოგონიურ სამყაროდან, რომელთანაც ერთ სემანტიკურ ველში არის მოქცეული.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ „ბაგრატიონთა საომარი ალაში მეწამულია, რომელსაც შუაგულში თეთრი ალი „აქეს გაწვდილი“. „ინდოელთა “Vedenta” სამ ფერად ასახავს ყოფას. ძირა ფენა ბნელი და ქაოსური: “Tamas”-მას უდრის შავი ფერი, შუა ფენა ჭიდილი, ბრძოლა, შებმა სინათლისა სიბნელესთან, წყობისა და რიგისა – ქაოტიურთან: “Rajas”-მას უდრის თეთრი. ბაგრატიონთა ალაში გვამცნევს: მეწამული ფერით ალმის ამმართველი ჯერ კიდევ შუანა, ანუ ადამიანურ ფენაშია მოქცეული, ხოლო თანვე თეთრი ზოლით მას თითქოს წინასწარ აქვს მოზმული ზედა ანუ ღვთიური ფერი... ბაგრატიონთა ალაში თავისი სიმბოლიკით უფრო მაღლა სდგას სხვა ალაზე“. ამის საფუძველზე გრ. რობაქიძე ასკენის, თუ რად უწოდა ქართველმა ხალხმა თავის მცველს წმინდა გიორგის „თეთრი“. „უკანასკნელი – როგორც გმირი და წმინდანი – მოქცეულია ყოფის ზედა ფენაში, პინდიელთა თქმით – “Sat-iva”-ში. ქართველთა ხილვა აქ ჯეროვნად ეთანხმება “Vendentta”-ს შურისძიების სიბრძნეს.³²

როგორც ვხედავთ, დროშას განსაკუთრებული ასპექტი აქვს, ამიტომ მნიშვნელოვანია ყოფის მთელი რიგი რეალიების განხილვა.

საყურადღებოდ გვეჩვენება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში: ხევში, მთიულეთსა და გუდამაყარში ყრმის მიმართ შესრულებული წესი, რომელსაც „საწულეობა“ ან „ხატში გარევა“ ერქვა. ფშავში იგივე წესი „ბავშვის მიბარების“ სახელით არის ცნობილი, ხოლო ხევსურეთში მას „საწულეობას, ჯვარში გაყვა-



სურ. 19

³⁰ ნ. აბესაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 127.

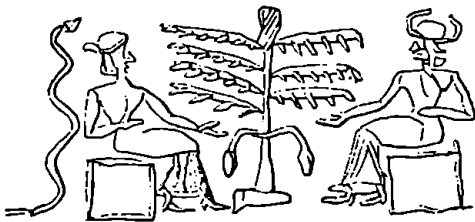
³¹ ავტორის საველე დღიური, M³₅₈₃, თელავის რაიონში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები, 1982, გვ. 42.

³² გრ. რობაქიძე, მზის ხანა საქართველოში, გვ. 109.

ნას“ და „მისამბარეოს“ ეძახიან. გარკვეულია, რომ „მისამბარეოს“ წესის შესრულება მეთემის უნჯ ყმობას ადასტურებს და იგი სასოფელთაშიდა, საგვარო, საძმო, სამამო თემების სალოცავში სრულდება. ჯვარში მიბარება მხოლოდ დამიზეზების შემდეგ იცინ, ხოლო საწულეს წესის შესრულებით მეთემე სასოფლო თემის მთავარი სალოცავის ყმა ხდება.³³

ამ წესის მთავარი მომენტი იყო სრულიად შიშველი ბავშვის „დროშათ საბრძან კოშკთან“ დაღმული დროშის ქვეშ „შეგორება“. შიშველი ყრმის შეგორება ჯვრის ხის ქვეშ არსებითად მისი ხისგან შობის სიმულაციას წარმოადგენს, ხოლო ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე იგი დაკავშირებულია სოლარულ კულტთან და სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს წარმოადგენს. აღნიშნული წესით ბავშვი იმ ხატის საყმოს მიეკუთვნებოდა, სადაც ეს წესი სრულდებოდა (ამის შემდეგ იგი სათემო ღვთაების მფარველობის ქვეშ ექცეოდა), აღნიშნული „ღვთიშვილის“ მიერ თავისი მეთემის ბავშვის შვილად აყვანის მისტირიას წარმოადგენდა; ჩანს, დროშა „ღვთიშვილის“ მოვალეობასაც ასრულებდა.³⁴

როგორც უკვე ვთქვით, დროშა, ჯვარი და ხატი ღვთაების ძალის მქონე



სურ. 20

ერთი და იგივე ობიექტებია. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ნიკო მარის მოსაზრება, სადაც ჯვარი და ხატი ხისა (მეგრ. ჯა.) და ძელის ფუძისეულ მნიშვნელობამდგა დაყვანილი,³⁵ ე. ი. ხე და ძელი თავდაპირველად საკულტო ხის აღმნიშვნელი ტერმინი ყოფილა. ამ მონაცემების გათვალისწინებით გამოთქმულია მოსახელწოდება შეიძლება ჯვარიც ყოფილიყო.³⁶

საზრება, რომ საკულტო დროშის ძელი

ჩანს, როგორც აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ საქართველოში ხატში ყრმის პირველად მიყვანის წეს-ჩვეულება ერთ საფუძველზეა აღმოცენებული და ერთი მიზნით არის შეპირობებული (ეს არის თემის ახალი წვევრის დაბადების და თემის სრულუფლებიან წვევრად მისი გახდომის რიტუალი, რომელსაც წარმართი ხალხის მსოფლმხედველობაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა). დროშას, ხესა და ჯვარს, როგორც ვხედავთ, ერთნაირი ფუნქცია აქვთ — ისინი სათემო ღვთაების უფლების მატარებლები არიან, რომელთაც მფარველობის ქვეშ შეჰყავთ თემის ახალი წვევრი და თემიდან წასული ჰასციშ-ნიბაშინები.

ჩვენ მიერ აღნიშნული სოფელ გულის წმინდა გაბრიელის სახელობის ეკლესიაში ან წმ. ხესთან მიტანილ შესაწირავებთან — მძივთან და მრგვალ გახვერტილ ქვებთან — დაკავშირებული რიტუალი მძივის ასტრალურ ბუნებაზე მიუთითებს, რომლის შემწვობითაც ადამიანი ოდესღაც მნათობის ემბლემა-მძივს

³³ ე.ერიაშვილი, საწულესა და მისამბარეოს წესები ხეცსურეთში, მსე, XVI-XVII, თბ., 1972, გვ. 180-182.

³⁴ ე.ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე..., გვ. 50, 53, 54.

³⁵ Н. Я. Марр, О религиозном веровании абхазов, Христианский Восток, Пет., 1915, т. IV, ч. I, გვ. 113-140.

³⁶ ე.ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ..., გვ. 53.

მიწასთან და საკუთარ თავთან აახლოებდა, ხოლო მძივის მიძღვნივით, ალბათ, ღვთაების გულის მოგებას ცდილობდა, ამ გზით კი თემის ახალი წევრისათვის მთელი წლის მანძილზე კეთილდღეობის უზრუნველყოფას. მძივი საკულტო ხის კუთვნილია, ხოლო საკულტო ხეში (resp. დროშა) ერთ-ერთ მთავარ სიმბოლურ ატრიბუტად სხივოსანი მზის გამოსახულება არის მიჩნეული.³⁷ მუხის ან წიფლის ძირში ჩაფლული მძივები თუ გახვრეტილი კირქვის ქვები, რომლებიც ასტრალურ კულტთან არის დაკავშირებული, ერთ მთლიან რიტუალურ კომპლექსს წარმოადგენს.

საყურადღებოა, რომ დროშა მთიელთა სალოცავებში მთავარ საკულტო შენობაში – „დარბაზში“ ან „ბელელში“ იყო დასვენებული. ამას გარდა არსებობდა სპეციალური ნაგებობა, სადაც დროშას ამაგრებდნენ. დღესასწაულზე დროშის ხელის ხლება მხოლოდ საგანგებო უფლებებით მოსილ პირს, მკადრეს, შეეძლო და დროშა განსაკუთრებულ შემთხვევაში გამოჰქონდა.³⁸

ლ. ბოჭორიშვილის მოწმობით, ნიკო ბერძენიშვილს ეთნოგრაფიის განყოფილების სხდომაზე აღუნიშნავს, რომ „ალვის ტანი“ ალმის ტანია და იმავე დროს ალვის ტანის ხატიც და მამასადამე, დროშის ხატიც.³⁹

დროშას „ალვის ტანი“ ეწოდებოდა (თ. ოჩიაური), რაც მიუთითებს ამ საგნის კავშირზე ღვთაებათა კარზე ამოსულ, ღვთაებათა საბრძანისის მითიურ ხესთან.

დროშა თავისი შემადგენელი ელემენტების მიხედვით სიმბოლურად წარმოადგენს ხის, ცისა და ასტრალური სამყაროს ურთიერთობას, დაახლოებით ისეთს, როგორც ამას გრ. რობაქიძე აღნიშნავს.

გარკვეულია ისიც, რომ აღნიშნულ დღესასწაულებში და წეს-ჩვეულებებში მამაკაცის მიერ ყრმის გამოთხოვა⁴⁰ და ავზინანი, ავადმყოფი ბავშვის განკურნების შეთხოვნა დროშასთან/ხესთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების გამო ხდებოდა.

დროშის შესახებ ხევსურულმა მითოლოგიამ არაერთი საყურადღებო გადმოცემა შემოგვინახა. მათ საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომელიც რეალურ შინაარსს იძენს: დროშა ქალური წარმომავლობის საგნით არის „აგებული“; მის შექმნაში მონაწილეობს ქალის ხელი, რომელიც დროშის განათვლის შემდეგ მას ვერასოდეს შეეხება.

დროშას ებმის ქალთაგან შენაწირი (გავისხენოთ ზემო რაჭაში ვაჟიშვილის სახელზე ქალის მიერ შეწირული წითელი ხელსახოცი და მძივი, ასევე ჯოხზე აბმული პატარა დროშა). რაც მთავარია, დროშას „აშენებს“ საკადრისები (ან სამკადროები), რომლებიც ქალის შესამოსელის ნაწილს შეადგენს.⁴¹

სვანეთში ხის ძირში დადასტურებული სალოცავი კირქვის ან ფიქლის გახ-

³⁷ ვ.ბარდაველიძე, იქვე.

³⁸ ვ.ბარდაველიძე, სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ..., გვ. 48.

³⁹ ლ.ბოჭორიშვილი, I ხევსურული „ჯვარი“, გვ. 86.

⁴⁰ ს.ჯანაშიას სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების საინვენტარო დაეთარში № 10-26/26 ჩაწერილია, რომ ამგვარ დროშას სწირავდა სოფ. გლოლას (ზემო რაჭა) წმ. გიორგის ეკლესიას საღუნაშვილთა გვარი იმ დროს, როცა ამ გვარში ვაჟიშვილი გაჩნდებოდა. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის კატალოგი ... გვ. 53.

⁴¹ ზ.კიკნაძე, ქართული მითოლოგია ..., გვ. 129.

კრეტილი მრგვალი ქვები და მძივები ქალების მიერაა მიტანილი.

მთელი აღნიშნული მასალა იმის მაჩვენებელია, რომ საკულტო ხეზე მონაცვლეობით გამოსახულ ჯვარს, დროშას და ქალღვთაებას ერთი და იგივე დანიშნულება აქვს. საგარაუდოა, რომ ხეზე წმინდანების დასვენების იდეაც აქედან იღებდეს დასაბამს.

საყურადღებოა, რომ საყმოს რელიგიურ შეგნებაში დროშა უთანაბრდება



სურ. 21

ჯვარჩენის ბუნებრივ საგანს, რომელსაც ჯვარი ირჩევს. საყმოსა და ჯვრის მსახურის, მედროშის, მიზანიც ის არის, რომ დროშაში დაინახოს და განიცადოს ჯვრის ძალა, ამიტომ, ზ. კიკნაძის აზრით, იგი არა მარტო საკრალური

ნივთია, არამედ ადამიანის ხელით შექმნილი ცოცხალი არსებაც.⁴²

დროშა და ზარი თავს იყრის ერთი გამორჩეული პიროვნების, ხევესურეთში ხუცესის, ხოლო ბერიკაობა-ყვენობაში ყვენის, ხელში.

დროშით წარმოსახული ხე, რომელიც ასტრალური სიმბოლოებით იყო შემკული, გამოხატავდა ადამიანთა კეთილდღეობას, სიუხვეს, განახლება-აღორძინებას. იგი უკავშირდება ქართველთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს სიცოცხლის ხის შესახებ, რომლის თანახმადაც ხე ქვეყნიერების აგებულებისა და მისი მუდმივი კვდომა-განახლების სიმბოლოა.

დროშას არც შემდეგ დაუკარგავს თავის მნიშვნელობა, იგი იყო თავისუფლებისა და გამარჯვების სიმბოლო და მის მიმართ დიდი მოწიწებაც, ალბათ, ამით აიხსნება.

ბ. საქანელა, ქანაობა და მისი დანიშნულება აგრარულ დღესასწაულში

ყველიერის კვირაში ბერიკაობის დროს საქანელის ჩამობმა, ქანაობა, საბუქანელა, ბუქნა⁴³ და ციგაობა⁴⁴ თითქმის მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული. საქანელას დიდმარხვის ორშაბათს, ყვენობის დროს, დღესასწაულის დასასრულს, საღამოს ჩამოჭრიდნენ. თუ საქანელა ჩამოუჭრელი დარჩა, იმ წელს სოფელს უამინდობა, სეტყვა და გვალვა შეაწუხებს და მოსავალი არ მოუვა.⁴⁵

საქანელაზე ქანაობას მოსავლიანობისათვის, ბარაქისა და გამრავლებისათვის, განსაკუთრებით ერბოს სიუხვის დასაბეველად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ყველიერში ყველა ქანაობდა, მაგრამ აუცილებელი იყო ბერიკასა/ყვენისა და ახალგაზრდა ქალებისათვის ნაყოფის უნარის შენარჩუნებისა და მისი მინიჭები-

⁴² ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია ..., გვ. 190.

⁴³ ავტორის საველე დღიური, M³⁵, 1, თბილისი, 1981. გვ. 42-43.

⁴⁴ ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა ..., გვ. 159.

⁴⁵ З. Гулисов, დასახ. ნაშრ., გვ. 261-262; И. Б. "Кавказ", 1846, N1;

ვ. ბარდაველიძე, სვანური ხალხური დღეობათა ..., გვ. 159.

სათვის. მას სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა. ქართლში ქალები საქანელაზე ქანაობის დროს კალთაში დიდ ქვას ჩაიდებდნენ, ბევრი ერბო გვექნებაო.⁴⁶

სამცხე-ჯავახეთში საქანელის ჩამობმას ქანული ეწოდებოდა. ხნიერი ქალები ბავშვებს მიმართავდნენ: „იქანეთ, შვილებო, რომ ძროხები ბერწი არ დარჩეს, ითამაშეთ რომ ძროხები გაგვიმრავლდესო“.⁴⁷

ი. სურგულაძის აზრით, საქანელაზე ქანაობა ერთიანდება იმ რიტუალურ მოქმედებათა რიგში, რომელთა მიზანია უწყვეტი წრიული მოქმედებების გადმოცემა. თავის მხრივ წრიული მოქმედებები შეიცავს ბუნების მარადიული კვლობა-აღორძინების იდეას, ნაყოფიერების ღვთაებათა წასვლა-დაბრუნებას, რაც კვლობისა და აღორძინების კრიზისის მითოსურ ახსნას წარმოადგენს. ასეთივე საკულტო-მითოსური იდეის განცხადებას წარმოადგენს რიტუალური ფერხულები (ზოგჯერ მრავალსართულიანი), ორპირული (ორგუნდიანი სიმღერები), მრავალრიცხოვან მონაწილეთა მიერ რიტუალური შემოვლები და ა. შ. საქანელა ნახევარწრეზე მიმოსვლაა და კრავს წრიულ ციკლს, რაც მრავალფეროვან რიტუალთათვის რელიგიურ-მითოსურ საფუძველს წარმოადგენს.⁴⁸

რიტუალში განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ყვენის, როგორც ნაყოფიერების ღვთაებად წარმოდგენილი პირის ქანაობა. აქ ჩანს ანალოგი ჰომეროსის დროინდელი წესისა: ყურძნის დამწიფების უამს, ხის ტოტზე კიდებენ თოჯინას და აქანავენ. ქანაობა გააზრებული იყო, როგორც ნაყოფიერების ღვთაების სქესობრივი აქტის იმიტაცია გარესამყაროს ასაღორძინებლად.⁴⁹

ნათელია, რომ თოჯინას და დღესასწაულის მონაწილეებს, განსაკუთრებით ბერიკას/ყვენს ტოლფასოვანი მნიშვნელობა აქვთ. ამის პარალელური მასალაა ლაზარობაში დარის გამოთხოვის რიტუალში, თოჯინა — კუკისა და ბერიკას/ყვენის თავსაბურავის მოსართავად თოჯინის ტარების წესში.

თოჯინა, ისევე როგორც ბერიკა/ყვენი, როგორც სიმბოლო ნაყოფიერებისა, კიდევ უფრო დაკონკრეტდა, რადგან ბერიკას/ყვენს ზებუნებრივი გავლენის მოხდენა შეუძლია მცენარეულ სამყაროზე და, საერთოდ, ნაყოფიერებაზე. ამდენად თოჯინით სიარულს გვალვა-დეღამის დროს და თავსაბურავზე დასკუპებულ თოჯინას დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, ისევე როგორც მათი სქესობრივი აქტის სიმულაციას აღწერილ რიტუალში.⁵⁰ ეს კი უფრო გვაახლოებს საბოლოო აზრთან იმის შესახებ, რომ ხეზე ჩამოკიდებული თოჯინას ქანაობას მხოლოდ ნაყოფიერების მიზანი ჰქონდა. ხომ არ არის ხე, რომელზედაც ქანაობენ, სიცოცხლის ხე? ამ კითხვის დასმის უფლებას გვაძლევს ის, რომ ბერიკა/ყვენი, მისი იდენტური პერსონაჟები და თოჯინა, რომლებიც გვალვა-დეღამისადმი მიძღვნილ რიტუალში, გონჯათბაში,

⁴⁶ ლ. ბოჭორიშვილი, დასახ. ხელნაწერი. გვ. 20.

⁴⁷ მ. მაკალათია, მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრ., თბ., 1972, გვ. 39.

⁴⁸ ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში, მსე, XXIII, თბ., 1987, გვ. 149.

⁴⁹ Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ. გვ. 466; Б. А. Богаевский, Земледелец — чешская религия ..., გვ. 147.

⁵⁰ ცნობილია, რომ ეგვიპტელები დიონისეს დღესასწაულზე თოჯინას ფლეიტისებთან ერთად ქუჩაში დაატარებდნენ და მას ქალები უგალობდნენ; პეროდოტე ფიქრობს, რომ ეს კულტი მელამპოდს უნდა გადმოეტანა ეგვიპტიდან და ელინებში დაეწერა, იმ განსხვავებით, რომ თოჯინის მაგივრად მათ მხოლოდ ფალოსი დაჰქონდათ; Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ. გვ. 466.

ჯვრის გამოსახულებით გვხვდება,⁵¹ საკრალურ ხესთან წილნაყარნი არიან.

ბერიკას/ყვენის ქანაობის საშუალებით გადმოცემულია ბუნების აღორძინების იდეა. ქანაობა რიტუალურია, იგი აძლიერებს ნაყოფიერების ძალას და ამით მისი ეს სტატუსი კიდევ უფრო ძლიერდება. ბერიკა/ყვენი ამ მოქმედებით ემსახურება ხალხს, სოფელს; ყველაფერი, რაც მასთან არის დაკავშირებული, ნაყოფიერებით არის გარემოცული.

როგორც ქორწინება-შეუღლების რიტუალს, ასევე ქანაობას სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა; იგი იყო ნაყოფიერების გამომწვევი იმიტაციურ-სქესობრივი აქტი და, ამდენად, როგორც ფალიკური კულტის გამოძახილი, ბოროტ ძალებთან ბრძოლის ხერხი და ავი თვალის საწინააღმდეგო საშუალება.

ჩანს, ქანაობა და ციგაობა აგრარულ დღესასწაულში განვითარებული მაგიური რწმენის გადმონაშთია და ბუნების ძალებზე ზემოქმედების ერთ-ერთ უპირველეს საშუალებად ითვლებოდა.

ქანაობა დღესასწაულის უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტია და განსაკუთრებულ როლს ასრულებს, თუმცა საკრალურობის თვალსაზრისით მას შეიძლება ბევრი რიტუალი და წეს-ჩვეულება გავუთანაბროთ.

აღნიშნულ დღესასწაულში წარმოდგენილი რიტუალი, რომელიც უხვი მოსავლის მისაღებად სრულდებოდა, უშუალოდ იყო დაკავშირებული ნაყოფიერების მაგიასთან და მიწათმოქმედების კულტში დიდ როლს თამაშობდა.⁵²

⁵¹ ვ. ბარდაველიძე, ქართულ (სვანური) ... გვ. 49, 50.

⁵² Л. Я. Штернберг, დასახ. ნაშრ., გვ. 466.

დანართი¹

სვანური დღეობების აღწერილობა

აგვისტო, 1935 წ.

სოფ. ჭოლაში, მულახის თ., ემშა გუჯეჯიანი, 74 წლისა

აღბან-ლალრანლ

(„თაში აღაბ“)

ამ დღესასწაულს აწყობენ მუჟალის მცხოვრებნი: აღბან-ლალრანლის წარმოშობის შესახებ ხალხში დაცულია შემდეგი გადმოცემა.

ერთ დროს ერთი ყაბეშელი სვანი კახეთში ყოფილა დატყვევებული. ის, თურმე, ღამ-ღამობით ჩამწყვედელი ჰყავდათ ერთ სახლში, რომელიც მწკრივად სიგრძეზე ჩაყოლებული სამი ოთახისაგან შედგებოდა, დღისით კი თავისუფლად დადიოდა. ერთხელ, თურმე, ყაბეშელი ტუსალი ყველიერის დღესასწაულს დაესწრო კახეთში. ეს დღესასწაული სწორედ ისე სრულდებოდა იქ, როგორც დღეს მუჟალში „აღბან-ლალრანლ“ სრულდება. საღამოს დღესასწაულიდან დაბრუნებულმა სვანმა სატუსალოში დაიჩოქა და მხურვალედ შესთხოვა მაცხუარს: „ტყვეობიდან მიხსენი და აღთქმა მომიცია („ლიგდანი“), ყველიერში შენ ისეთსავე დღესასწაულს გადაგიხდით მუჟალელები, როგორც დღეს მე აქ, კახეთში, ვნახე“. იმ დღეს სვანს სიზმარში „მაცხუარ“ გამოეცხადა და უთხრა: „აღექი ზეზე და წადი შენს სამშობლოში, კარები ღია არისო“. მუჟალელს მაშინვე გამოეღვიძა, წამოვარდა ზეზე და, მართლაც, სატუსალოს სამთავე ოთახის კარები ღიად ნახა. ბევრი აღარ დაუყოვნებია, მაშინვე გაეარდა გარეთ და სვანეთისაკენ წამოვიდა. როცა ის თავის სამშობლო მუჟალში მოვიდა, შეკრიბა ხალხი და თავის თავგადასავალი უამბო. მას შემდეგ მუჟალში დაწესდა „თაში-აღაბ“-ს „აღბან-ლალრანლ“-ის შესრულების წესი. აქ დღესასწაულს სწორედ ისე იხდიან, როგორც, მუჟალელი ტყვის თქმით, კახეთში იცოდნენ. ეს დღესასწაული დაწესებულია მუჟალის „მაცხუარ“-ის სახელზე, რომლის სალოცავი სოფელ ყაბეშშია.

„აღბან-ლალრანლ“-ის წინ დღით, შაბათს საღამოს, მთელი მუჟალის მცხოვრებნი თავს იყრიან სოფელ ყაბეშსა და სოფელ ჩუბიანის შუა მდებარე ყანებში, რომელთაც „გოლა“ ეწოდება. ხელში ყველას ნიჩბები უჭირავს. როდესაც ჩუბიანელები და ყაბეშელები ერთმანეთს დაუპირდაპირდებიან, შეიქმნება თავგამეტებული ბრძოლა მათ შორის: ისინი ერთიმეორეს ნიჩბებით თოვლს აყრიან და ცდილობენ, თავის მოპირდაპირეს დაახვეინონ, მათი მწკრივი უკან დასწიონ და ამით აჯობონ. ის მხარე, რომელიც მეტ თოვლს მიაყრის მოპირდაპირეს და მიჯნას გადააცილებს, ნაჯობნია და, ხალხის შეხედულებით, ამ ე. ი. გამარჯვებულის მხარეს მომდინარე წელს კარგი მოსავალიც ექნება. როდესაც „ლიქუსალი“-ს (თოვლის მიყრას) მორჩებიან, გაიმართება საერთო ფერხული. გაათავებენ ფერხულსაც და დაიწყება დღესასწაულის მთავარი მოქმედი პირების არჩევა; აირჩევენ მცოდნე პირებს, რომლებიც საჭირო წესების შესრულებას შესძლებენ, ერთი „საქმისაჲ“, ერთი „ყან“¹, ორი „დედფალარ“ (ახალგაზრდა ვაჟებიდან) და 10 კაცი „საქმისაჲ“-ს და ყანის „აფხნიგარ“. ამ დღის რიუტალი ამით თავდება.

¹ ე. ბარდაველიძე, დასახ. ხელნაწერი.

დანართში საარქივო მასალა უცვლელად არის მოტანილი.

მეორე დღეს, კვირას დილით, ხალხის მიერ არჩეული პირები ერთად თავს მოიყრიან და მიდიან სოფელ ჩუბაბიანში. აქ მათ ადგილობრივი ხალხი ეგებება და არაყს ასმევს, ხოლო თავის ოჯახში მათ „მელქორეშ“-ი („ლიქროშ“-ის მორიგე) მიიპატიჟებს და არყით კარგად გაუმასპინძლდება.

ამასობაში სოფელ ყაბეშში თავს იყრის მთელი მულახის მოსახლეობა. ზოგჯერ სტუმრები იფარიდანაც მოდიან და ყველანი ყაბეშის „სტიფ“-ში წაგლენ, სადაც ორი საყენი სიმაღლის თოვლის „მურყუამია“ ამართული. ამ „მურყუამ“-ის აგებას ხალხი ორი-სამი დღით წინ იწყებს. „მურყუამ“-ს შუაში დატანებული აქვს ნაძვის ან ცაცხვის ძალიან მაღალი ხე „ანგ“. ხის წვერზე დამაგრებულია ადამიანის გამოსახულება, რომელსაც ხელში ხის დაშნა უჭირავს, წინ ხის ფალოსი ჰკიდია, ხოლო სახის ადგილას საცერის ნაგლეჯი აქვს ჩამოკიდებული, რომელსაც სვანები „ფარ“-ს (ფარი) ეძახიან. ამ გამოსახულებას ეწოდება „ლამარია“. როდესაც „სტიფ“-ში ჩუბაბიანელები მოდიან, მათ წინ მოუძღვის ღონიერი ვაჟკაცი, რომელსაც ხელში ამართულად „დურშაჲ“ მოაქვს. „დურშაჲ“-ს წვერზე ლურჯი და თეთრი ფერის ნაჭრები აქვს გაკეთებული. თუ ჩუბაბიანელებს გზაში ან „დურშაჲ“ ან მისი წამლები წაექცათ, ეს ცუდი ნიშანია მოსავლიანობისათვის. ამ „დურშაჲ“-ს უკან მოყვებიან ჩუბაბიანის მცხოვრებნი — ყველა: ქალი, კაცი და ბავშვი. ჩუბაბიანელები „სტიფ“-ში რომ მივლენ, „დურშაჲ“-ს „მურყუამ“-ზე მიაყუდებენ და ამის შემდეგ იმართება „სამთი-ჭიშხაშ“-ში: ექვსი მოხუცი მამაკაცი ადის თოვლის კოშკზე, იქ ხეზე დამაგრებულ „ლამარია“-ს ფერხულით გარს უვლიან და თან მღერიან: „რამა დიე-ტო-ო დაფლანი ტო ცხუმიერალიო უშხტარ ხაშიგ. ბახ, ჯოგარ ოთღერ რამხ დიეტო ფტრ ხაჩუდა მახუნაშ“. „სამთი-ჭიშხაშ“-ის შესრულება „აღბა-ლარწლ“-ში აუცილებელია. მას რომ მორჩებიან, შემდეგ სხვა „ჭიშხაშ“-სიძღერებს მიაყობენ და ბოლოს ხეს შეანძრევენ და „ფარ“-ს ჩამოაგდებენ. თუ „ფარ“-ა ჩუბაბიანელებისაკენ გადავარდა, მაშინ ჩუბაბიანელებს და, თუ ყაბეშელებისაკენ დაეცა, მაშინ ყაბეშელებს იმ წელს კარგი მოსავალი ექნებათ.

ამ დროს „საქმისაჲ“ თავისი ამალით სოფელ-სოფელ დადის და გაჰყვირის: „ჰარაყ, ჰარაპიო“. „ჰარაპთან“ ერთად მოსახლეებს „ლანგაუ“-ები (ცოცხები) გამოაქვთ, მაგრამ „საქმისაჲ“ მათ დაჭერას თვით არ კადრულობს და თავის „აფხნიგ“-ებს გადაუგდებს ხოლმე. როდესაც თითო „აფხნიგ“-ს სამ-სამი „ლანგაუ“-ი დაუგროვდება, „საქმისაჲ“-ს წინმხლებით ისინი შედიან მოსახლის სახლში და იქ „საქმისაჲ“ ჩაიცვამს კანაფის ძველ ნიფხავს და პერანგს, ზურგზე ჩალის ბურღოს „ჭტირთ“-ს წამოიკიდებს, რომელიც კუზივით ადგას, წინ ხის ფალოსს დაიკიდებს, თავზე უბრალო ბოხოსს წამოიცვამს და სახეს მურით შემდეგნაირად დაიდარავს: ნახშირის ზოლები შუბლიდან ნიკაპამდე და ზედა ტუჩის გასწვრივ და მომურული ლოყები.

ყენი ეწყობა თხის ან ჯიხვის ტყავში („ქტირქ“), თავზე თხის ან ხბოს ხალთას („გუდრა“) დაიხურავს, ხელში ხის დაშნას დაიჭერს, ხოლო წინ ისიც ხის ფალოსს ჩამოიკიდებს. „დედფალარ“-ები თავზე ქალის „ლანაქ“-ებს (თავსაფრებს) მოიხვევენ ისე, რომ ცალი თვალი დაფარული ჰქონდეთ, — პატრონებმა არ გეცივნონო, და ხელში წყვილ-წყვილ გათლილ ხის სადგისებს დაიჭერენ. „აფხნიგ“-ებს მხოლოდ „ლანგაუ“-ები უჭირავთ ხელში, სხვა არავითარი ნიშნები მათ არა აქვთ; ეს ცოცხები მათი იარაღებია. ამის შემდეგ ისინი კვლავ სოფლებს უვლიან და „საქმისაჲ“ ხმაშეცვლილად ყვირის: „ო-ო, ლამარია, ათმა-

ზურ“. ამჟამად დროს, „საქმისაჲ“ „ლანძღავს“ „ლამარია“-ს და ემუქრება: „თუ კარგ მოსავალს არ მოგვცემ, ასე და ასე გიზამო“ და უწმაწური სიტყვებით მიმართავს. მას არ დასცილდება „ყაენი“. ის ხმაამოუღებლად დასდევს „საქმისაჲ“-ს, ასევე უხმოდ დაყვებიან „საქმისაჲ“-ს „დედფალ“-ები, ხალხი მათ ასაჩუქრებს: ზოგი ტყვიას აძლევს, ზოგი წამალს, ფულს და სხვა რამეს (საჩუქრებს ღლესასწაულის გათავების შემდეგ ისინი თანაბრად ინაწილებენ).

როდესაც უახემის „სტიფ“-ში, „სამთი-ჭიშხაშ“-ის შესრულებისა და „ფარ“-ის ჩამოგდების შემდეგ, ხალხი ცეკვავს და სიმღერებშია გართული, მათში უცებ გაერევა „საქმისაჲ“ თავისი ამალით. ისინი ძალზე მთვრალეები არიან უკვე. „საქმისაჲ“ ართმევს თავის „აფხინგ“-ებს მათ იარაღს და ხალხს უშენს. „აფხინგ“-ები დარბიან თავის „ლანგატ“-ების მოსაძებნად; „დედფალ“-ები „საქმისაჲ“-ს განკარგულებით სადგისებით ჩხვლეტენ, კაწრავენ და ტანისამოსს უხვევენ ხალხს, „ყაენი“ თავის ხის ლეკურს ატრიალებს და ხან ხალხს „უუჟაუნებს“, ხან ბრიყვეულად თოვლს ურტყამს. ხალხი წიოკობს, ყვირის, დარბის და მხიარულობს (სადგისებს ეძახიან „თუგირ“). როდესაც ყველანი მოიქანცებიან, „აფხინგ“-ები თოვლზე ნაბადს გააგებენ, რომელზედაც ჯერ „დედფალები“ — „დედოფლები“ გაწვებიან პირაღმა და შემდეგ მათ ზედ „ყაენი“ დააწვება და თავი ისე უჭირავს, თითქოს ისინი მისი ცოლები იყვნენ. ცოტა ხნის შემდეგ „დედფალ“-ებზე ხელმოხვეულ „ყაენს“ ვითომც ჩაეძინება. მთელი ამ ხნის განმავლობაში „საქმისაჲ“ და მისი „აფხინგ“-ები მახლობლად, „სტიფ“-ის მსხლის ქვეშ დგანან და „ყაენის“ მოქმედებას თვალ-ყურს ადევნებენ. ზოლო ხალხი „ყაენს“ სამი მხრივ გარს არტყია და ერთი სიცილ-ხარხარით უყურებენ მის საქციელს. „ყაენის“ დაძინების შემდეგ მას „საქმისაჲ“ მიეპარება და თავისი საქციელით ცდილობს, გაარკვიოს: ნამდვილად სძინავს თუ არა. „აფხინგ“-ს ცოცხით ის ჯერ „ყაენს“ თავზე და სახეზე უტაცუნებს, შემდეგ პირთან ყურს მიადებს, რომ გაიგოს, როგორ სუნთქავს; შემდეგ ფეხებისაკენ წაიწვევს და კვლავ ცოცხით „ყაენს“ უკანა ნაწილზე უტაცუნებს. შემდეგ იქაც ყურს მიადებს, რაც ხალხს მეტად ამხიარულებს. ბოლოს ის საბოლოოდ რწმუნდება, რომ „ყაენს“ მაგრად სძინავს. „ცოცხს“ „აფხინგ“-ს დაუბრუნებს და „ყაენს“ ჩუმად ჯერ ერთ „დედფალ“-ს გამოაცლის და „აფხინგ“-ებს გადასცემს და შემდეგ — მეორეს. როდესაც ის მეორე „დედფალ“-ის მოსაპარავად მივა, ყურის მიგდების პროცედურას კვლავ გაიმეორებს. „დედფალ“-ები მსხლის ქვეშ არიან „საქმისაჲ“-თ და მისი „აფხინგები“-თ გარშემორტყმულნი. ამასობაში „ყაენს“ გაეღვიძება, მიაფათურ-მოაფათურებს ხელებს ჯერ თვალდახუჭული, რომ დარწმუნდება, „დედოფლები“ მის გვერდით არ არიან, წამოვარდება ზეზე და თავისი ლეკურით ნაბადს კუწავს და შემდეგ გაბრაზებით ლეკურს შორს გადაისვრის. როცა ვერც ნაბადში და ვერც მის ქვეშ „დედოფლებს“ ვერ პოულობს, ხალხი იცინის. „ყაენი“ თავს მაღლა აიღებს, მიიხედ-მოიხედება და მსხლის ქვეშ თავის „ცოლებს“ თვალს მოჰკრავს. მაშინვე მოწყდება ადგილს და გაექანება მათკენ, ეძვრება „საქმისაჲ“-ს და მის „აფხინგ“-ებს. იმართება ბრძოლა. „აფხინგ“-ები დიდ ხმაურს ასტეხენ და ქმნიან ისეთ შთაბეჭდილებას, ვითომც მებრძოლთა იარაღის ჩახაჩუხი და უღარუნია. დიდი ბრძოლის შემდეგ „საქმისაჲ“ დასცემს „ყაენს“ და ბრძოლა ამით დამთავრდება. გამარჯვებულ „საქმისაჲ“-ს მოუდის მოსახლეობიდან ძღვენი: მას ერთ დიდ „ლესკარ“-ს მიართმევენ, რომელზეც ზემოდან ყველის „წველა“ დევს. „საქმისაჲ“ აიღებს მას ხელში და დაილოცება. „ლამარია

ათმწურ მუჟალუა სოფელ შობტაძაღა ჟალბინელესუ ექქშიშ ი ლადინესგე მა- ჩნე ლიმზირ ჩუხამურჯენს მუჟალუა საქმისაჲს ი სოფელს, ეჲ მერმად ლადი ანმარჯუ მადილ ჯერა, ზნა მაქნდშე ათხიად მუჟალუა სოფელ, მარცხ-მაუდინდ ლახდერეჲ მუჟალუა კუმში ი მარე“.

ამ ლოცვის შემდეგ ის ყველს დაღეჭავს და აქეთ-იქით იფურთხება, ხალხი ცდილობს მისი ფურთხი მოიხვედროს, „ვისაც „საქმისაჲ“-ს ფურთხი მოხვედ- ბა – კარგია და, ვისაც არა – ცუდია მისთვისო“, – ამბობენ.

ამის შემდეგ „საქმისაჲ“ თავისი ამალით კვლავ ხალხს დაერევა და ურტყამს მათ ცოცხებს (ლანგაუებს). შემდეგ წავა თავისი ამალით ერთ რომელიმე მოსახლის ოჯახში და იქ ქეიფობენ. ხალხი კი საღამომდე რჩება „სტიფ“-ში და აქ სიმღერა-ფერხულში ატარებს დროს. შემდეგ ისინიც მუჟალის ერთ-ერთი მოსახლის ოჯახში გადავლენ და იქ ცეკვა-სიმღერით ათენებენ იმ ღამეს.

„სტიფ“-ში დიდი „მურყუამ“-ის გარდა, აგებული აქეთ თოვლის პატარა „მურყუამიც“. როდესაც „სამთი-ჭიშხაშს“-ს მორჩებიან, „პატარა მურყუამ“-ის დაშლა მაშინა ხდება. ჩუბანელები და ჟაბეშელები აქეთ-იქიდან უთხრიან ძირს ამ „მურყუამ“-ს და ცდილობენ, თავის მხარისაკენ წააქციონ. საითაც ის წაიქცა, იქით კარგი მოსავალი იქნებაო. რაც შეეხება „დიდ თოვლის მურყუამ“-ს, მას შემდგომ, რაც მისგან ექვსი მოხუცი ჩამოეშვება, მასზე ბავშვები აღიან. შემდეგ მის ხეზე მიტოცავენ და თითოეული ცდილობს, პირველმა მოკიდოს ხელი „ლა- მარია“-ს და ძირს ჩამოიტანოს. „აღბ-ლაღრწლ“-ის მეორე-მესამე დღეს ამ „მურყუამ“-საც მოშლიან, დაანგრევენ.

„აღბ-ლაღრწლ“ (აღების ღრეობა)²

სვანეთის ადგილობრივი დღესასწაულებიდან თავისი ორიგინალობით განს- ხვევდება „აღბ-ლაღრწლ“, რომელიც იმართება სოფელ ჟაბეშში ყველიერის აღების კვირას. ყველიერის ხუთშაბათს საზოგადოდ თითქმის მთელ სვანეთში, და კერძოდ, ს. ჟაბეშში თოვლისაგან აშენებენ ციხეს, რომელსაც შუაში ჩაატა- ნენ მაღალ ხეს. ამ ხის წვერზე ჟაბეშში ჩამოაცვამენ ძველ საცერს, ხის ლე- კურს (დაშნარ) და ხისგან გაკეთებულ კაცის ასოს. ყველიერის შაბათს მუჟალ- ჟაბეშის მამაკაცები ერთად თავს იყრიან ამ ორ სოფელს შუა მდებარე მინდორ- ში. ისინი ორ ბანაკად იყოფიან; ჟაბეშელები – ერთად, მუჟალელები – ცალკე და იმართება ამ ორ ბანაკს შორის თითქოს თოვლის ომი. ესერიან ერთმანეთს თოვლის გუნდებს; გუნდაობით რომ გულს იჯერებენ, მიმართავენ თავიანთ ნიჩ- ბებს, რომლებითაც თოვლს დაუშენენ ერთ მათგანს. ასეთი შეჯიბრი მათ შორის გრძელდება მანამ, სანამ არ დაიქანცებიან და არ გამოირკვევა, თუ რომლებმა გაიმარჯვეს. გამარჯვება იმისი ნიშანია, რომ გამარჯვებულებს სოფელში უკეთე- სი მოსავალი მოუვათ. დასვენების შემდეგ ირჩევენ ზემოსხენებული დღესასწაუ- ლის მომწესრიგებულ პირებს. ეს პირები თავიანთ შორის ირჩევენ ორ მეთაურს – „ყაენს“ და „საქმისაჲ“-ს. „საქმისაჲ“-ს ეძლევა ექვსი მხლებელი „მოახლარ“ (მოახლეები), „ყაენს“ – ორი ქალი „დედფალარ“ („დედოფლები“ მამაკაცები არიან, ქალურად ჩაცმულები). კვირა დილას ყველა ესენი თავს იყრიან „საქმი- საჲ“-ს სახლში, იქიდან მიდიან ყველა მოსახლესთან, ვისაც უნდა, რომ მათ თა- ვი დაალოცვიონ. მათ ყველა არყით უმასპინძლდება. საჩუქრად აძლევენ გაცე-

² ვ.ბარდაველიძე, დასახ. ხელნაწერი.

თილ ცოცხებს, რომლებიც კეთდება სვანეთში არყის ხის ტოტებიდან. შემდეგ შედიან ერთ ოჯახში, სადაც ინახება „საქმისა“ -ს ბარგი. აქ „საქმისა“ -ს გამოაწყობენ: აცვამენ გლახის ძონძებს, პირისახეს უშავებენ ნახშირით, თავზე ქულის მაგიერ თხის ტყავის გუდას დაახურავენ, ზურგზე აპკიდებენ ხოლმე ჩალით გატენილ ჭინჭებს და სხვა ასეთ ძველ საგნებს. მისი ნაბღის, ანუ ბაწრის, სარტყელს ამძიმებს ხისგან გაკეთებული კაცის ასო თავისი „ორით“. „ყაენსაც“ გლახურად აწყობენ, ხოლო მათ მახლობლებს ეძლევათ ხელში მუხის მორჩილი შუბები. „საქმისა“ თავის მხლებლებით ჩამოუვლის ხოლმე იქ დამსწრე ხალხს, თვითონ ურტყამს ცოცხებით, ვინც შეხვდება, ხოლო მისი მხლებლები ხის სადგისებით ჩხვლეტენ ტანისამოსს. ამისათვის ზოგიერთი არუქებს მათ თოფის ტყვიას, ზოგი – წამალს, ზოგიც – ფულს. „საქმისა“ -საგან ცოცხის დარტყმა მიაჩნიათ მარგებლად, დალოცვად. საწყენად არავინ ღებულობს. ამ დროს „ყაენს“ ციხის ძირას დაუგებენ ქერებს. „ყაენი“ წამოწვება, „დედოფლებსაც“ მიიწვენს, ეარშიყება მათ, ელლაბუცება, კოცნის, ზევიდან აწვება. ამ დროს „საქმისა“ -ს მხართმევენ ზაჭაპურს და ყველს. ის პირს ღეთისმშობლის ეკლესიისაკენ მიიბრუნებს, ყველის ლუქმას პირში იღებს და იძახის: „ფუი ლამარიას“ და თან აფურთხებს იმისკენ. ციხის ძირში არშიყობისაგან დაღლილ „ყაენს“ ჩაეძინება. მას მიეპარება „საქმისა“ და მოპარავს „დედოფლებს“. „ყაენი“ რომ გამოიღვიძებს, ბრაზმორეული ეძებს „დედოფლებს“. ყველას ეჭვი „საქმისა“ -ზე მიაქვს; „ყაენი“ ეკვეთება მას და იმართება მათ შორის ბრძოლა. როცა ჭიდაობისაგან დაიქანცებიან, შორდებიან ერთმანეთს, შემდეგ თოვლის ციხეზე გამართავენ ფერხულს, რომელსაც „სამთი-ჭუმხაშ“-ს უწოდებენ. მერე მოაწყობენ ცეკვა-თამაშს, ფერხულს. სხვათა ე. წ. „შუკვიტუმხაშ“-ს (გზის ფერხული).

ჩვეულებრივი ფერხულის დროს მოთამაშენი წრეს აკეთებენ ხოლმე, ხოლო ფერხულში ხელიხელჩაკიდებული გამწკრივდებიან გზაზე და წინ და უკან დადიან. საღამო ყამს ადგილობრივები დაერევიან თოვლის ციხეს და ანგრევენ, მაგრამ ამ დროს ყველა იმას ცდილობს, რომ ხე, რომელიც ციხეს აქვს შუაში ჩატანებული, მათი სოფლისაკენ გადაიწიოს, რაც იმას ნიშნავს, რომ, რომელი სოფლისკენაც ხე წაიქცევა, იმ სოფელში იმ წელს უკეთესი მოსავალი მოუვათ. ამგვარადვე იქცევიან სხვა სოფლებშიც, სადაც თოვლის ციხეებია აშენებული (ციხეს ყველიერის ხუთშაბათს აშენებენ).

„აღბა-ლალრწლ“ ყველიერის კვირა³

დღესასწაულის წინა დღით, დღით ადრე, ღონიერ კაცებს მიაქვთ ორი „დურშა“ და ეკლესიის კედელზე ააყუდებენ. საორიამოს 2 სოფლის ჩუბიანის და ყაბუშის მამაკაცები ერთმანეთს ნიჩბებით თოვლს აყრიან. რომელი სოფელიც გადადენის მოწინააღმდეგეს ყანის ფართობში, ის გამარჯვებულია. ამავე საღამოს სოფელ ყაბუშის „სტუფ“-ში თოვლის ციხეს ააშენებენ, რომელსაც შუაში დიდ კეტს მიაყოლებენ. ციხე 4-5 არშინის სიმაღლეზეა, განით 4 კვ. საყენი. ამ დამით არაყით დათვრებიან. სტუმრები ყავთ მოპატიუებული ქვედა მულახიდან. კვირა დღით სარდიონ გუჯეჯიანის სახლში ჩამოაქვთ „დურშა“. ნაშუადღევს მიაქვთ ეს „დურშები“ და თან ხალხი მოყვება – ჯარი. ჯარის იარაღი 10-15 ცა-

³ ე. ბარდაველიძე, დასახ. ხელნაწერი.

ლი ცოცხია. როდესაც მიდიან, ამ ცოცხებს წინ ისვრიან. მივლენ ყაბეშში „სტიფ“–თან. იქ ხალხია თავმოყრილი – ქალ-ვაჟი. დახედრილი ხალხი ცეკვაეს ფერხულს, ჯარი კი ცოცხების სროლით უახლოვდება. როდესაც ჯარი მივა, ყაბეშელები გამოაწყობენ „საქმისაჲ“-ს და „ყაენს“. მათ სახე მურით აქვთ გამურული. „საქმისაჲ“-ს ძველი დაძინილი შარვალი აცვია, უკან ბალიში აქვს დატანებული. „ყაენს“ და „საქმისაჲ“-ს სახლში გამოაწყობენ. „საქმისაჲ“-ს ჰკიდებენ ხის ასოს „კეემ-ყურნას“, „ყაენი“ ძველ ნაბადს მოიხურავს, წელზე ყავრის „დამნაჲ“ ჰკიდია და წინ – ხის ცალ-ყვერა ასო. ამ მთავარ პირებს ხალხი ჰკაზმავს. „საქმისაჲ“-ს ერთ წველა ყველის „ქივ“-ს აძლევენ და პურს – „ლესკარს“. „ყაენს“ ორი „დელოფალ“ ყავს, – ბავშვებია, ვაჟები ქალებად გადაცმული. მათ ხელში „შამფურ“-ები უჭირავთ – დაწყვეტილი ჯოხები. ხალხში როგორ გამოვლენ, ტყვიასავით გაიქცევიან და ქალებს „შამფურ“-ს გაჰკრავენ. „საქმისაჲ“ ლოცულობს, თან კეჟჩავს ყველს და აფურთხებს – ცუდი გემო აქვსო, „ლამარია ზა მაქადდ ანხიად ბარაქლამო“. სტუმრები „საქმისაჲ“-ს ტყვიას ან წამალს აჩუქებენ, „საქმისაჲ“ მათაც ცალკე ლოცავს. ასევე იქცევიან ადგილობრივი მონადირეები და თავმომწონე ხალხი. „ა-ა ღერბეთ, სოვ ლახო ხოჩა დრობ, ზოჯ ლახო. სოვიანუ ხი“, – ლოცავს „საქმისაჲ“. „ყაენთან“ მის „დელოფლებს“ მოყავთ ორი ცოლი და გამოტაცებული ქალურად გადაცმული ვაჟი; „ყაენი“ თავის ცოლებს თოვლზე ნაბადს დაუგებს და დააწყენს, მაგრამ მათ სხვა კაცი მიეპარება, გაართობს და „ყაენის“ ჩუმად გაიტაცებს. უმეტარი „ყაენი“ გადააჯდება ნაბადს და უხახუნებს, ვითომც კოიტუსს უშვება. შემდეგ ახდის ნაბადს და, რომ გაიგებს მათ გაპარვას, დაშინთ ხალხს დაერევა და ომობს: „ცოლი ვინ მომტაცეთო“. თან თავის „საქმისაჲ“-ს დაშინაზე იღესავს. „საქმისაჲ“-ს კი დაშინს მაგიერ ცოცხი უჭირავს და თავის ასოს ამით იღესავს. და თან ქალებს ეშუქრება. „ყაენი“ ბოლოს იპოვის თავის ცოლებს და დღესასწაულის ბოლომდე თან ყავს. ამ სცენის შემდეგ იმართება ფერხული „ჭიშხაშ“ და სიმღერა „ბეთქილ“. ცეკვა ციხეზე ზდება, სადაც 10 კაცამდე ეტევა. ზემოთ რომ ფერხულს გაათავებენ, ციხეს წაქცევას დაუწყებენ, ნიჩბებით ძირს უთხრიან და რომელი სოფლისკენაც ის გადაიქცევა, იმ სოფელს ამ წელს კარგი მოსავალი მოუვა. „საქმისაჲ“ თავის როლის შესრულების პროცესში მიბრუნდება „ლამარია“-ს სალოცავისაკენ, აფურთხებს მას და ლანძღავს: „ფუი ლამარია, შე ასეთო, შე ისეთო, თუ წრეულს მოსავალი არ მოგიცია, შენ ასე და ასე გიზამო“ და თან უქნევს „კეემ-ყურნას“ (მულახის თ.).

1931 წ.
სვანეთი.

„ლმურყვამწლ“⁴

„ლმურყვამწლ“-ს შავ ორშაბათს დღესასწაულობენ. სამზადისს ყველიერის კვირიდან იწყებენ, ვარჯიშობენ ჭიდაობასა და გადახტომაში. შაბათს ირჩევენ ფალავნებს. ხალხი და ფალავნები ხვდება ერთმანეთს „შავ-ღელესთან“, ანუ „ფიშ-ყორ“-თან. სასაშლები ამოდიან და იმუქრებიან: „დაგცემთ, გაჯობებთ“! ლეკოსანდში და სასაშში შეთანხმებით ირჩევენ ფალავნებს და მათ თანაშემწეებს.

⁴ დ. მარგინი, დასახ. ხელნაწერი, გვ. 1-63.

კვირას, ნასადილევს ეკლესიის კარზე მღერიან „კვირია“-ს. ამ დღესვე ავებენ თოელის „მურყვამ“-ს ერთი საუენის სიმალლით. მას შუაში დატანებული აქვს ხე, რომლის წვერზე ჯვარს ამაგრებენ. შემდეგ ხალხი მიდის „უთინ“-ზე; იქ მღერიან „კვირიას“ და სამჯერ უვლიან „უთინს“ დროშით – „ბაირახ-ბაბაკერა“-თი ხელში („ბაბაკერა“ ბამბის დაჭრელებული წითელ-ყვითელი ლენაქია). დროშა ორია: ერთი დიდი, მეორე – პატარა. აგრეთვე აქვთ ბუკი („სანყვირ“). ადრე მიდიან ლეკოსანდში „მურყვამ“-თან. დროშას სტოვებენ. კვირას ლეკოსანდულები დროშით და ბუკით ამოდიან. იმართება ჭიდაობა. ჭიდაობის დროს ხალხი დაერევა ერთმანეთს, „მურყვამ“-ს ძირს უთხრიან და აქცევენ. საითკენაც წაიქცევა, იმ სოფლელებს ამ წელს კარგი მოსავალი ექნებათ. შემდეგ იმართება ზტომა, ჭიდაობა და უკანასკნელად – ფერხული. ფერხული შემდეგნაირია და შემდეგი რიგით მიმდინარეობს:

1. „კვირია“ – სიმღერა 6-ჯერ და 7-ჯერ.

2. „მაველენ“ – ორ წყებად მღერიან; ერთი წრე:

„მაველენ – და ღმერთი – და მავლენ, მეფე სვანეთსა შებრძანდა, კალას დაუღგეს კარები“.

კალელებმა კეტს მიმართეს,
იღუნთიან კუჭაიძეს და ქაიხისროს
ყველა იცნობდა. დაჯდა და წიგნი
დასწერა – ახლა გვახმარე ძალა
თქვენი. ქაიხოსრო ჯამბურიძე გვახმარე
თქვენი ძალაო; დეილოცა იმერეთი,
იქ ყოფილა თეთრი პური, დეილოცა იმერეთი,
იქ ყოფილა შავი ღვინო“.

3. „გერგილ-ჯვარა“:

„ოჰ, გერგილ ჯვარა, ცხვერეშიშა სგიმილ ჯიშვა,
ლახვეშიშა (!), ჭაფორ ჯიშა ლახვეშიშა,
ამინ ჩვიბე ლაროლისა ელვამ მეგემ ჩერხე-
ნილა, ეჩას მუგულ ლახაგენა, მუგულს ეაყნილ
ხენდაოლა. ნატიალ ერის, ერვაჲ ღესეს. სეგძილ
სგოჯი გალდაფხაძე ზვადაგარი თოფურაჲ,
ჟაგურაჲ, ფინთხურაჲ; ერის მია ზვაჯაბუნე
ლემსგურაჲ, ცხეადურაჲ, ერას მია ზვიჩობენე
შდიქურაჲ, გაგდურაჲ; ამინ ჩუბო ღელოლისგა.
ლეგვერელა – ქვექვენილა. ისგან დედბერ ბეჯღენილა,
ჭითხი კამუნ ჭიძოლ ხარა, ჭიძოლ ხაგად მოჩუნ-
ჩულე; ჭითხი კამუნ მეტჰკოლ ხარა, ეშდიერუ
მსადი ყურნა, – სგა იჭარალა ქამავ
ღემის ტეხენილა“.

გერგილ-ჯვარა

ოჰ, გერგილ ჯვარა, ცხვერეშის მუჟვე წყალი გისვამს,
ფამფარა გიჭამია მთისა, ამის ქვემო მინდორში
ალვის ხე გაშლილიყო, იმას მტრედი დაფრენოდა,
მტრედს კაყინილი ემწყემებოდა. ნეტავ იმას, ვინაც იყოს,

სეგძის ბრძანდება გალდაფხაძე, აქამდე მოკლავო,
უთოფოდ, უწამლოდ, უტყვიოდ; იმას მე მოვიხარშავ
უცეცხლოდ, უქვაბოდ; იმას მე შეეჭამდე (იქნება)
უკბილოდ, უყბებოდ, ამის ქვემოთ ლელეში წისქვილი
იყო მიყუეული. შიგნით დედაბერი იჯდა დაბარებული,
წყრთა და მტკაველი ფაჩარი ჰქონდა, ფაჩარი ჰქონდა
მოობინე? წყრთა და მტკაველი გამსკლარი ჰქონდა.
თორმეტი „მსაღი“ (!) მამაკაცის სასქესო ორგანო,
შიგ შედიოდა გამწკრივებულად, გარეთ აღარ ბრუნდებოდა.

4. „მორელ-მიაქელა“ – ფერხული სამ-სართულიანი, მღერის ჯერ პირველი
სართული, შემდეგ – მეორე და ბოლოს – მესამე სართული.

I სართული: „ჟიაჯასიპუნე, ბარჯალს აჯაქადუნე“

II სართული: „მორილ-მორილ მოაქეა ჟი აჯოჯინე“

III სართული: „მორილ-მორილ მიაქე ჟი აჯასიპინე, ჟი აჯიტყურიწე“.

პირველი სართული მხარს იბრუნებს და ზედა სართულები ძირსა ცვივა.

„მორელ-მიაქელა“

I სართული „წაგაქცევე, მხრებით გვერდულს გაგიკეთებ“

II სართული: „მორილ-მორილ მოაქეა, ზემოდან დაგამძიმებ“ (!)

III სართული: „მორილ-მორილ მიაქე, წაგაქცევე, დაგაფადარათებ“.

5. „მელიამ-ტულეფიამ“. ქორ-წიწილები წრედ:

„უელია და მელია, ახლა რაჭა ჩვენია,

ჩიტი მოგვიწველია,

კათხა ჩაგვიწკენია,

ქალაქს ჩაგვიგზავნია.

ქალაქური დედლებიო

ადიან და ჩადიან,

ხუცის ცოლთან ჩადიან.

ხუცის ცოლი პურს აცხობდა,

თანუშია წყალს უსხმიდა.

დედაბერმა გააკუა,

ჯამ-ჭურჭელი დაამტვრია,

ციხის თავი გადასტეხა

გურიელი დააბრუნა“.

6. „ადრეკილაჲ“:

„ადრეკილა წვევიდა და მოვიდა, –

ადრეკილაჲ ოგჩედა ი ოგქელა,

თანაჲ შვიდობდ ოგქელა

შეგრჩა მიჩა თხუმუარქა,

შეგრჩა მიჩა თავებქა,

შეგრჩა მიჩა თვალებქა,

შეგრჩა მიჩა თერალქა,

შეგრჩა მიჩა ნიჩვარქა, ნიჩვარქა,

შეგრჩა მიჩა ბარძაყქა, ბარძაყქა,

შეგრნა მინა ბეჭებქა და ქეჭებქა,
შეგრნა მინა მუჭოდქა და მუჭოდქა,
შეგრნა მინა გულზუდა და გულზუდა,
შეგრნა მინა მექრალქა და მექრალქა,
შეგრნა მინა მკლავებქა, მკლავებქა,
შეგრნა მინა ფოყარქა, ფოყარქა,
შეგრნა მინა თეძოებსა, თეძოებსა,
შეგრნა მინა მეყვშადაქა, მეყვშადაქა,
შეგრნა მინა ბარდაყები, ბარდაყები,
შეგრნა მინა ღულარქა, ღულარქა,
შეგრნა მინა მუხლებსა, მუხლებსა,
შეგრნა მინა ჭიშხარქა, ჭიშხარქა,
შეგრნა მინა ფეხებსა და ფეხებსა.

ადრეკილაჲ

ადრეკილა წვევიდა და მოვიდა,
ადრეკილა გაგვეცევიდა და მოგვესვლია,
ადრეკილა მშვიდობით მოგვესვლია.

შეგრნა მისსა თავებზე,
შეგრნა მისსა თავებზე,
შეგრნა მისსა თვალებზე,
შეგრნა მისსა თვალებზე,
შეგრნა მისსა ცხვირ-პირზე, ცხვირ-პირზე,
შეგრნა მისსა ბარდაყზე, ბარდაყზე (!),
შეგრნა მისსა ბეჭებზე და ბეჭებზე,
შეგრნა მისსა გულმკერდზე და გულმკერდზე,
შეგრნა მისსა გულზე და გულზედა,
შეგრნა მისსა მკლავებზე და მკლავებზე,
შეგრნა მისსა გავებზე, გავებზე,
შეგრნა მისსა თეძოებსა, თეძოებსა,
შეგრნა მისსა ბარდაყებზე, ბარდაყებზე,
შეგრნა მისსა ბარდაყები, ბარდაყები,
შეგრნა მისსა კალთებზე, კალთებზე,
შეგრნა მისსა მუხლებსა, მუხლებსა,
შეგრნა მისსა ფეხებზე, ფეხებზე,
შეგრნა მისსა ფეხებსა, ფეხებსა.

7. „ხეწე“. — სიმღერა:

„ხეწეს ზორი კახაბერი. — იარხი? — მიხეი, მითხვი.
არხვი(!). მემხერს გირგვან ხეეცხეპენი,
ნეცინორას ღემ ხვიშგელი,
ხომა ღვაშრა ხეადაგარი.
კინტრისმ ლათორს ღვაშარე ქირმურზალეს“.

ხეწე

ხეწეს ჰყავს კახაბერი. — ვინ ხარ? — მე ვარ, — მე ვარ,
მემხდურას გარს შემოვუელი,
წვირილფეხას აღარ ვკადრულობ,

დიდ ჯიხვს ვკლავ. კიტრის
მინდვრებში ჯიხვები კუნტრუშობენ.

8. „ჟივეჟია“. — სიმღერა საღამო ჟამს:

რაცსა მხელი გააჩინა
მხეცის მტერი ჟივეჟია.
ჟივეჟიას და მის შვილს ვაჟინას
შაუნდოს.
(ლაშხ. თ., ს. ჟახუნდერ).

„ლმურყვამაშლ“ — კომეობა⁵

„ლმურყვამაშლ“-ი ძლიერი უქმე დღეობა იყო ქვემო სვანეთში, განსაკუთრებით კი ლაშხეთის თემში. ეს დღეობა ხვდება ყოველ მიზეზს გარეშე შავ ორშაბათ დღეს; უქმობით ეხლაც უქმობს ამ დღეს ხალხი, მაგრამ ის წესები, რაც წინათ ამ დღეს სრულდებოდა, ეხლა აღარაა და არც ხალხი იკრიბება ერთად დღესასწაულისა და სათანადო წესების ჩასატარებლად. ამ დღეს გასულ წლებში მთელი ლაშხეთის მოსახლეობა თავს იყრიდა ლაშხეთის თემის შუა ადგილზე, ე. ი. ჟახუნდრის სტიფზე, სადაც იმართებოდა შემდეგი სახის დღეობა უპურმარილოდ: ლაშხეთი გაყოფილი აყო ორად — ზედა და ქვედა ლაშხეთად — მდინარე ცხენისწყლის მიმართულების მიხედვით; ამ ორ მამაკაცებისაგან შემდგარს ჯგუფს ეწოდებოდა „სვიმრა“. თითოეულ ჯგუფს ცალკე უფროსი ჰყავდა. პირველად თავს მოიყრიდნენ ჟახუნდრის სტიფზე, სადაცა უზარმაზარი, მსოფლიოში უდიდესი ცაცხვის ხეა, 10-12 არშინის სიგანის დიამეტრით. თითოეულ ჯგუფს ჰყავდა არჩეული თავისი ფალავანი — მოჭიდავე, რომელიც წინა კვირაში ყავდათ ვარჯიშობაში და უკვე კარგადაა ცნობილი ჯგუფის წევრებისათვის, როგორც კარგი მოჭიდავე. ორივე ჯგუფი გამოასვენებს ჟახუნდრის წმინდა გიორგის საყდრიდან ორ ბაირაღს, რომლებსაც სხვადასხვა ფერის თავსაფრები აქვს ჩამოკიდებული და ნახევარი კილომეტრის მანძილზე წაყვლენ დაბლა სოფელში მდებარე ძლიერ პატარა უძველესი დროის საყდარში, რომელიც უნდა იყოს ქრისტიანობის ხანაზე წინანდელი. მის ეზოში მდებარე სტიფში შეიქმნებოდა თვითნებური ჯგუფიდან გამოყვანილი ფალავნების ჭიდაობა. ჟახუნდრის სტიფიდან ამ პატარა საყდრის სტიფამდე მოგზაურობისას გზაში უკრავენ დიდ „საწყურს“, რომელიც ჟახუნდერში ინახება. ამ ორ ჯგუფს დაჰყურებს მრავალი დამსწრე ქალი და კაცი, ლაშხეთის თემის მცხოვრებნი, ყველა სადღესასწაულოდ მორთულ-მოკაზმული. ჭიდაობის შემდეგ დაბრუნდებიან სიმღერებით — საღვთო სიმღერით — ისევ ჟახუნდერში და აქ აიგება თოვლის კოშკი. შემდეგ შეიქმნება აქაც ჭიდაობა და რომელი ჯგუფიც წააგებს, იქით წააქცევენ თოვლის კოშკსაც. მონუცების გამოკითხვით გამოირკვა, რომ გამარჯვება ჭიდაობაში იმ წლის გამარჯვებული ჯგუფის მოსავლიანობის თავდებიანო. ჭიდაობის შემდეგ სრულდება სავალდებულო წესები, რომლებიცაა შემდეგი: პირველია „კვირია“-ს

⁵ არს.ონიანი, ქვემო სვანეთის სვანური ხალხური დღეობები, M¹, 1941, I-II, გვ. 96.

სიმღერის თქმა ორივე ჯგუფისაგან ერთად, რომლის დროს ყველა მუხლმოყრით ისმენს აღნიშნულ „კვირია“-ს სიმღერას. შემდეგ ამისა იწყება რომელიმე სხვა სიმღერა ფერხულით, ხოლო პირველი კი აუცილებლად „კვირია“-თი უნდა დაიწყოს. მთელი ჯგუფების უფროსს ეწოდება „კეისარი“; მეორე სიმღერას თავის ფერხულით იტყვიან: რვა კაცი ცალკე დადგება და რვა — მეორე მხარეზე, ერთიმეორის პირდაპირ. თან ფერხულს უვლიან და თან პირველი ჯგუფი: „ადრეკილა წვეიდა — წაგვივიდა და მოგვივიდა ან მოვიდა“; მეორე ჯგუფიც გაიმეორებს ამასვე, ერთი წყება ამბობს სვანურად, ხოლო მეორე წყება — ქართულად. ისევ დაიწყებს პირველი წყება, რომ „თქვენისთანა კაცებს ძაღლის მძღნერს უსობთ და უსობთო“, ჯერ სვანურად, შემდეგ — მეორე წყება ქართულად. ამგვარად ეს ორი ჯგუფი ლანძღავს ერთიმეორეს ამგვარი უშვერი სიტყვებით, დაწყებული თავის თმიდან დამთავრებული ფეხებამდე; მესამე ფერხულ სიმღერას იტყვიან „მელიაჲ ტულეფიაჲ“-ს. ამის ფერხული სხვანაირია: 10-12 კაცი გრძელ წრეს აკეთებს, წინა კაცს უკნიდან მიადგება მეორე, იმას მესამე და ასე სულ 15 კაცამდე. წინა კაცს წინად, თურმე, ნიფხავს ჩახდიდნენ; იგი გამაგრებულ ასოს ხელში დაიჭერდა, მეორე ხელში ჯოხი ეჭირა და იტყოდა: „მელიაჲ ტულეფიაჲ“ ჯუპ-ჯუპ“ და უკნიდან წინა კაცს მოუქაქუნებდნენ, ხოლო წინა კაცი იქეთ-აქეთ ჯოხს იცემებოდა უკანებზე; ხან წინა კაცი დაავლებდა თვალს რომელიმე დამსწრე ქალს და იტყოდა: „ეს მ.....ი და ეს უკანა მეყოლაო“ და ასე გააგრძელებდა უკანა პირებზე; შემდეგ მეორე ქალს შესდებდა პირს და ჯოხით უჩვენებდა, რომ ეს ქალი მ.....ი და ეს მეორე უკანა მეყოლა, კიდევ სხვა ქალს შესდებდა ჯოხს და ასე; „ვერაჲინ ამათ ვერ წამართმევსო“, — ამბობდა, ხოლო დამსწრე ხალხი იცინოდა და ხარხარებდა. როდესაც უკვე შიშველი ასო და ნიფხვის გახდა ისირცხვილეს, იმ დროიდან დაუწყიათ ხისაგან დამზადებული ასოები; იმას ჩამოკიდებდნენ ეს წინაკაცები და ამგვარად შეასრულებდნენ აღნიშნულ პროცესს. აღნიშნული პროცესის დამსწრე პირები ეხლაც ცოცხალი არიან. მეოთხე ფერხულს იტყოდნენ: „იავ ქალთი ბებუცია, სოფელ ქალთი შუშპარია. შუშპარ ჩუბენ ქვიანია, ქვიან ჩვენი მოყვარეა, მოყვრის მოყვარულია, მოკლეს სვარამზიანია, ელია და მელიაო, ახლა რაჭა ჩვენი ვენახისა სთველიაო, ჩიტი მოგვიწველიაო, კათხაც ჩაგვიწყენიაო, ქალაქს ჩაგვიგზავნიანო ქალაქური დედლებიო, ადიან და ჩადიანო, ხუცის ცოლთან ჩადიანო, ხუცის ცოლი პურს აცხობდა, თანუშია წყალს უსხამდა, დედაბერმა გააკუა, ჯამ-ჭურჭელი დაამტვრია, ციხეს თავი გადასტეხა, დადიანი გააქცია, გურიელი გააბრუნა“. მეხუთე სიმღერას ფერხულით იტყოდნენ: „მორილ-შიაქელა“-ს; 6-8 კაცი ქვედა წყებად დადგებოდა, მეორე ზედა წყება ქვედა წყების ბეჭებზე შედგებოდა და რასაც ქვედა წყება ეტყოდა, იმას გაიმეორებდა ზედა წყებაც. ბოლოს უღალატებდა ქვედა წყება, ზედა წყება გადმოცვივდებოდა ძირს და იყო სიცილ-ხარხარი. მეხუთე ფერხულს იტყოდნენ: „მოვლენ დავ ღმერთი და მეფე სვანეთსა მობრძანდა — უშგულს — სვანეთი ეაკე მგონა — თურმე, მთავორა ყოფილა, კალას დეიდგეს კარვები, დაეჯეთ და წიგნი დავსწერეთ, ეცერსა კაცი გავგზავნეთ ჭკუიერი და ხნიერი, სვანებმა ხერხი გვახმარეს“ და სხვა. მეექვსეთ იტყვიან ფერხულს „ხეწე“-ს: „კახაბერ არხი — მიხვი კახაბერ მეთხვიარ-კოჯას ხვაცხეპი მურგვალდ — მერსკენალს დემ ხვიშგედე. კვიცრელს ხვადაგარი მულეშურალემ ქინ ბოძალე“. კიდევ სხვა ფერხული: „ინტრიშ-კვინტრიშ ხვიშიაღედ — დიდიანარეს დემ ხვაზიშენდ კესარალეს ხვემქარალედ — ციცულ ცერალთი ესფურდა,

ჩხარა ჩაფულ ჟიხაცულა, ა ციცუნა თერულდარეს აკრუჭუნა შდიქლარეს“ და სხვა. „ქექოზ მოკლეს ვეზირი – ილუმათია კაჭაიძე“ და სხვ.

ყველა ზემო დაწერილი დამაწერინა წელს მცხოვრებმა სოფელ ჟახუნდერს გრიგოლ ონიანმა, 100 წლის მოხუცმა, ოქტომბრის 1 დღეს, 1934 წელს, ლაშხეთი.

კოშკაობა⁶

ძალიან დიდი უქმე დღეა ლაშხეთში კოშკაობა. იმ დღეს მთელი ზევი თავს იყრის ჟახუნდერის სუიფში. ლაშხელი ბავშვი, ქალი და კაცი ძვირად იქნება, რომ კოშკაობას დააკლდეს. პირველად ზემოლაშხელები მოვლენ (იქნება) ჟახუნდერის სუიფში, იქიდან მოიტანენ (იქნება) საყვირს, დროშებს და ჩამოვლენ (იქნება) მაუნდში (მაუნდი სოფელია). იქ დაიწყება (იქნება) ჭიდაობა. კოშკაობა დღეს ზემოქვემო ლაშხელების დიდი შეჯიბრია. პირველად მაუნდში დაიწყება (იქნება) ჭიდაობა. ზემო ლაშხეთიდან მოსულნი საყვირის ხმას გამოსცემენ და გააკეთებენ (იქნება) თოვლის დიდ კოშკს; კოშკს სიმაღლით საჟენზე მეტს აკეთებენ. მასზე დაასობენ დროშას და შემდეგ დაიწყება (იქნება) ჭიდაობა-კეისრობა. ერთი კეისარი ზემოდან ეყოლებათ (იქნება) ყველაზე კარგი მოჭიდავე ან უფრო მეტი რაოდენობისა ზემოლაშხელებს. ასევე ქვემოთაც ეყოლებათ (იქნება) გამორჩეული მოჭიდავე კეისარი ქვემო ლაშხელებს და დაიწყება ჭიდაობა. რომელი კეისარიც წაიქცევა (იქნება), ქვემოელი იქნება თუ ზემოელი, იქითკენ წააქცევენ (იქნება) კოშკს და ნაჯობნიც ისა და მისი მხლებელი ჯარია (სუმრა). „სუმრა“ ჰქვია ერთი უფროსის წინამძღოლობის ქვეშ გაერთიებულ დიდებისა და პატარებისაგან შემდგარ ხალხს. სუმრა უკან მისდევს კეისარს ან მოჭიდავეს. საითკენაც კოშკი წაიქცა, იმათ კეისარსა და სუმრა-ს ძალიან სცხვენია ზევში თავისი კეისრის წაქცევისა და თოვლის კოშკის თავიანთი მიმართულებით წაქცევის გამო. დროშას გამარჯვებულ კეისარს აძლევენ ზელში, მიჰყვება მას თავისი სუმრა და წავლენ (იქნება) ჟახუნდერის სუიფში. იქ დაიწყება (იქნება) ყველაზე მაგარი ჭიდაობა. საითაც კეისარი წაიქცევა (იქნება), იქით წააქცევენ (იქნება) კოშკსაც. კოშკი საითაც წაიქცევა (იქნება), კარგი მოსავლიანობააო იმ მხარისკენ იმ წელიწადს. ხან ზემო ლაშხელი აქცევს ქვემო ლაშხელს და ხანაც ქვემო ლაშხელი აქცევს ზემოელსა ისე კი უფრო მეტად ქვემოელნი სჯობნიდნენ, თურმე, ზემოელებს კოშკაობისას. დიდხანს სასაშელი გოჩანთ იეჯასთანა ფალავანი არ ყოფილა ლაშხეთის კოშკაობაში. ის სჯობნიდა, თურმე, ჭიდაობაში ყველას.

ჭიდაობა რომ გათავდება, რჩეული ვაჟკაცები ასრულებენ ლაშხურ წესებს. წესები მრავალი სახისაა, სახელდობრ, ექვსამდეა; კოშკაობა დღეს შესასრულებელია ამდენი წესი: 1. ადრეკილაა, 2. მელიაა ტულეფიაა, 3. კვირია (პირის ზემოთკენ მიქცევით), 4. ჭიშხაშ, 5. იაქვალთი – ბებუცია, 6. ლიდრალ-ი ლიბრიალ (თამაში) და სიმღერა, 7. მორილ, 8. რერაშა.

⁶ А. ОНИАНИ, დასახ. ნაშრ.

1. ადრეკილაა არის ეს: მეფერხულენი დადგებიან (იქნება) თექვსმეტი კაცი, რვა — ერთ მხარეს და რვა (!) მეორე მხარეს. ჯერ ერთი წყება იტყვის (იქნება) ასე:

„ადრეკილა გაგვეტყვი და მოგსვლია“ — ადრეკილა წვიდა და მევიდა“.

ამ ქართულ სათქმელს იტყვის (იქნება) მეორე წყება რვა კაცი. ასე მონაცვლეობით ერთი წყება რვა კაცი სვანურად იტყვის (იქნება) და მეორე წყება რვა კაცი — ლეჩხუმურად (ქართულად. მ. ქ.):

„ისგვეშთან ღვაჭარსი თხუმვარქა ჟელიშ კოლილს ხოცვენიდ ხოცვენიდ“. ხოცვენიდ ხოცვენიდ“

თქვენისთანა კაცებს თავზე ძაღლს ძღრენი ასხითა და ასხია.

„ა ისგვეშთან ღვაჭარსა მათუშ კოლიდ ხაცომახ ი ხაცომახ“. თქვენისთანა კაცებსა მათუს ძღრენი აცხია და აცხია“.

„ა ისგვაშთან ნიგბაჟა ი ნიგბაქა ფიამ კოლილ ხაცომა ი ხაცომა“. „თქვენისთანა ბიჭებსა შუბლებზე და შუბლებზე ქიას ძღრენი აცხია“.

შემდეგ ასე მიჰყვებიან, ჩამოთვლიან წარბს, ყელს, თმებს, მხრებს, გულსა და ადამიანის ყველა ასოს ლანძღვა-გინებით ჩამოთვლიან (იქნება). ეს არის ლაშხური ადრეკილაა.

2. ახლა მეორე. მელიაა ტულეფიაა: ერთ კაცს ჩახდიან (იქნება) შარვალსა და ნიფხავს მთლიანად, სასქესო ორგანოები უჩანს. იმ კაცს უკნიდან მეორე კაცი ჩაავლებს ხელს, იმას ისევ მესამე კაცი უკნიდან, იმასაც — მეოთხე, მერე — მეხუთე, მერე — მეექვსე და რამდენიც იქნებიან, იმდენი, ან მეტი, ან ნაკლები. უკანანი წინა უშარვლო კაცს, რომელსაც სასქესო ორგანოები უჩანს, უქაქუნებენ უკნიდან და ამბობენ: „მელიაა ტულეფიაა, მოჰ, მოჰ!“ სასქესო ორგანოები იმ წინა კაცს ხელში უნდა ეკავოს. ხელთა აქვს აგრეთვე წკნელი და, რომ უქა-ქუნებენ (იქნება), მაშინ მოარტყამს მას ამ წკნელს.

3. ახლა მესამე. კურიიაა ღმერთთა საგალობელია. არცერთი სასოფლო ლოცვა ისე არ იმართება, რომ პირველად კურიიაა არა თქვან. კურიიაა თქმისას პირს ყველა ჩრდილოეთით იბრუნებს და ისე მღერიან კურიიაა. ეს ღვთის დიდი სავედრებელი სიმღერაა. იმის თქმისას ყველა პირჯვარს ისახავს და ქულ-მოხდილებია. ეს სიმღერა მარტო ხანშიშესულთ ახსოვთ, თორემ ახლანდელი კაცები სხვა სიმღერებს ყველაფერს მღერიან, მაგრამ კურიიაა ვერ ამბობენ. კურიიას მთქმელი ხანშიშესული კაცები მთელ ლაშხეთში სულ ოთხი-ხუთილა არის დარჩენილი, მეტი — არა. ესენი არიან: ბანის მთქმელებად სასაშიდან გიგონთ თაფუ ი როსტომა ბერაძე და ზედა ლაშხიდან ყაფონთ ჯაბუ, ლეკონთ სოსო, ბაპიანთ ნასო და ვონიანთ ჯონი. მხოლოდ ამათლა ახსოვთ კურიაა. ისე ჩოლურშიც იციან კურიაა. კარგი იქნება, რომ არ დაჰკარგავდნენ კურიიას ბარის სწავლულები. ვივედრებით სვანები, რომ ეს ჩაიწეროს და არ გაქრეს.

4. საფერხულოდ ყველა სახის სიმღერას ამბობენ: ამირანის ამბავს, ყურ-შამს, დიდება-დიდება მთავარანგელოზს (=თარიგმელარს), უოა ლილე ი სანადი-ოროს მივიდლოდი და აგრეთვე სხვა ამისთანებს.

5. იაუქალთი ბებუცია

სოფელქალთი შუშპარია,

შუშპარ ჩუბენ ქვიანია,

ქვიან ჩუენი მოყვარეა,

მოყვრის მოყვარულია.

მოკლეს ზვარამზიანია,
ელია და მელიაო,
ახლა რაჭა ჩვენიაო,
ვენახისა სთველია,
ჩიტი მოგვიწველიაო,
ახლა რაჭა ჩვე ნიაო,
კათხაც ჩაგვიწკენიაო,
ქალაქს ჩაგვიგზავნიაო,
ქალაქური დედლებიო
ადიან და ჩადიანო,
ხუცის ცოლთან ჩადიან,
ხუცი ცოლი პურს აცხობდა,
თანუშია წყალს უსხამდა,
დედაბერმა გააკუა,
ჯამ-ჭურჭელი დაამტვრია,
ციხეს თავი გადასტეხა,
დადიანი გააქცია,
გურიელი გააბრუნა.

6. სიმღერებსა და თამაშობებს ბევრი სახისას ამბობენ. შუშპარს ასრულე-
ბენ ვაჟები და ქალები, დავრასა და ბუწყარს ურტყამენ და უკრავენ. ტამის
კვრაც იციან ცეკვისას.

7. „მორილ“ იმას ჰქვია, როცა ექვსი კაცი ფერხულს ასრულებს ძირს
დგომით და მათ მხრებზე კიდევ ექვსი კაცი ადის და ასე ასრულებენ ფერხულს.
ქვემოთანი ამბობენ: „მორილ მიაქელა, დაგადებთ“. ახლა ზემოთანი იტყვიან
(იქნება): „დანამძიმებთ, დაგაჭერთ“. მერე ქვემოთანი: „მორილ მოაქელა, გვერ-
დულს გაგიკეთებთ, ბარძაყს იღრძობთ (იქნება)“. ახლა ზემოურნი: „წელს ჩა-
გიწყვეტთ, მხრებს ჩაგახლეჩთ“. ახლა ქვემონი: „მორილ მიაქელა, აღდგომა
მშიდობითამც დაგვდგომია. ადრეული ორშაბათი, ყველიერის ორშაბათი დაგვა-
ვიწყდა!“ იმ დღეს „ყეენს“ (ბერებს) აკეთებდნენ, თურმე, ლაშხელები, თავზე კა-
ლათს ჩამოაცობდნენ, ქვემოთ დიდი ზომის ხის სასქესო ორგანოებს ჩამოჰკიდე-
ბენ, ხელში ხის დაშნას აძლევენ და ხტუნაობდა ეზოებში, თავზე და სხვაგანაც
ძონძები ექნებოდა შემოხვეული და ხტუნაობისას იძახოდეს (იქნება): „ჰოპუჰუ-
ჰოპუჰუ!“ დაშნას სასქესო ორგანოზე ლესავდა. დაშნა შეღებილი ყოფილა ნახ-
შირით. „ყეენი“ (ბეროლ) ჰოპუჰუს რომ შემოივლიდა, ლაშხეთში თითოეული
მოსახლეს საციქველა უნდა მიეცა მისი მხლებლებისათვის: ან კვერცხები, ან
ვაშლები, ან ყველი, ან სულგუნი. როცა ბევრი კეთილი თავს მოიყრიდა მთელს
ლაშხეთში შეგროვილი, მაშინ დაჯდებოდნენ (იქნებოდა) „ყეენი“ და მისი
მხლებლები და იხდიდნენ ღვინს.

INTRODUCTION

The *berikaoba-qeēnoba* is a cyclic festival lasting many days, dedicated to the revival of nature and agricultural cult. It involves both purely religious rites and layers of the winter-New Year-spring universal mythos and of complex historical-ethnographic events. As indicated by ethnographic material, in the East-Georgian mountain regions of Khevsureti, Pshavi and Tusheti the *berikaoba* was held in winter - on the New Year day, while in the lowland and in Svaneti - in spring. According to the extended redaction of the *Life of Saint Nino*¹, the festival started in spring. The *berikaoba-qeēnoba* is the translation of mythical-religious conceptions into practical activity.

Although the development of the charmingly exuberant plot of the festival was influenced by the fifteen centuries of the Christian religion, it has preserved many elements of pre-Christian notions. Ancient Georgian world view is represented in the festival in the form of religious syncretism, with the prevalence of pagan elements over Christian². At the same time, it is a display of surging youthful energy, as a pledge of a coming bounteous year and revived life, manifested in genuinely national, popular unrestrained joy. The rituals of the festival bring out the beliefs and means to ensure fertility - increase of harvest and live-stock - and rich farming traditions.

Among the characteristic elements of the festival are: various masks representing animals and humans, fighting and rampaging *berikas*, continuous wrestling, ritual dances, erotic scenes: love-making of the main personages, marriage and the principal features of revivable deities - temporary death and coming to life after a definite period of time, as a pledge of the revival of nature. All this has analogies in Ancient Eastern mysteries.

The chronology of the festival is not monotonous. There is not a single developmental period in Georgian national life that has not been echoed in this festival. It reflects the tragic or other no less important happenings, e.g. the wars that had taken place over the period of two-and-a half centuries, revolutions, upheavals and political actions. Each historical situation was ritualized, altering the form of the festival according to its rules. At one time it reflected the victory in the struggle of "the king and the queen", at others, the invasions of Shah Abbas and Murvan the Deaf and their defeat. Western statesmen were often represented in the festival³, as well as tsarist generals, colonels and gendarmes. The contents and personages of the festival changed in the course of time, highlighting the sorrows and joys of the people, social oppression and the aspiration for a better future. However, the nature of the festival remained unaltered. Today, with many folk festivals having been consigned to permanent oblivion, the *berikaoba-qeēnoba* - thanks to its popular theatricalized character - has survived in Georgian ethnographic life as a colorful element of tradition.

The festival under discussion was distinguished for the diversity of its events and the differing level of social development of ethnic groups. Such was the *berikaoba-qeēnoba* held in the country-side and, from a definite period, the Tbilisi *qeēnoba* in which the intelligentsia and artisans took part. However, notwithstand-

ing the diversity of forms of the festival, they derive from the same notions, retaining its ideological basis until recent times. The rituals, beliefs and conceptions, sacred scenes - important as they are to the present study - often reflect a definite episode in the festival, not occurring elsewhere. This renders difficult a direct tracing of the whole process.

Although diverse mythological layers are represented in the berikaoba-qeēnoba, a basic common structure is observable in the festival. Emphasis should not be made on extraneous episodes and mysteries, later plot elements or political plane, but on the artistic and subject motifs - the subconscious and moral layers woven into it. Overlooking or failing to sense this will lead to a wrong perception of the festival.

It is only when the roots of the festival have been laid bare that one can gain an insight - into the universe which gave rise to it with its eroticism, agrarian character, customs and rituals. Its ingredient parts - remote from one another but rendered whole by human fantasy - would warrant the conclusion that we are dealing, from the start, with a single continuous process which remained basically unaltered. As will be seen in the description of the festival, the tradition of rendering its themes is stable.

It is not always feasible to generalize the various cycles of the festival because of the considerable lacunae in the extant material and the breakdown of the conventional regularity. In the course of time, the shrunken cycle of the festival was supplemented with additional variants, determined also by the subjective views of the informants, their educational background, thinking, speech and artistic taste. It should be noted that the well-known erotic, unrestrained acts and verses and songs gradually vanished in Kartl-Kakheti, Lower Kartli and Samtskhe-Javakheti, as well as in Svaneti, being replaced with new performances. It is difficult to establish a clear-cut continuity in the available material, as subjects and variants of different periods occur side by side. Hence, as already noted, in order to determine the essence of the festival importance attaches not only to the system of recurrence of scenes and their number but also to the search for the ancient roots of the festival. The early subjects can be distinguished from the later ones only through careful analysis. However, here attention should be given not only to properly religious or mystery scenes but to the specificity of performance with its numerous rules. Significantly enough, images of non-existent actors occur in the festival, combining parts of the bodies of two, or rarely, three, different creatures. Notwithstanding a peculiar stylization, their identification is not difficult, as the combination of these elements often yields a single, integral organism. This was the case in the art of ancient Babylon, Assyria, Egypt and Greece¹.

The berikaoba-qeēnoba is a festival formed of several cycles divided artificially, one week being set aside for the berikaoba, and the eighth day, i.e. Monday or first day of Lent, for the qeēnoba. The holding of the qeēnoba as a pageant began when, in the course of time, it crystallized into a festival reflecting historical developments, together with the subjects of the berikaoba.

The festival was represented in four cycles: 1. Setting the time of holding the festival and preparations for it; selecting the participants; the sacred meaning of the

festival - the attire, head-gear, masks. 2.The procession of the participants and some rituals connected with fertility. Marriage. 3.The final mythologem - the ritual of the death and resurrection of the main actors: erotic performances. 4.Rituals connected with water and the rite of ploughing the water with a plough; swinging: the cult banner.

The qeēnoba could be divided into cycles on the basis of the foregoing. However, the careful reader will see from the description of the qeēnoba that it replicates all the rituals of the berikaoba, while its characteristic finale, involving actions connected with the water - the casting of the qeēn into the water and his retrieval, implying his death and revival, points to the same origin of the festival and forms a natural end of the berikaoba.

This approach to the study of the festival allows the conclusion that we are dealing with a complete, continuous festival involving various subjects. This is indicated also by the Svan festivals: the Upper Svanetian *aghba-laghral* harvest feast and the Lower Svanetian *limurqvamal-koshkoba*. The latter festival, held on Black Monday, continued for several days, involving eight rituals of various designations: *adrekilai*, *meliatulepiai*, *kviriai*, *chimkhash*-round dance and four different songs whose contents altered in the course of time.

The same is attested by the existence of a festival of differing names, continuing several days and recorded in the religious life of various peoples. Thus, in Greece the spring Dionysiac festival continued three days, being divided into two parts, each with its own image⁵.

In Mesopotamia the festival of Tammuz, the vegetative god, beginning on the New Year day from Hammurabi's time, continued seven days and was divided into three parts. On the first day the god died and mourning was staged, then the god revived and triumphed ultimately. On the last, seventh, day the wedding of the god was celebrated⁶.

A ten-day festival in reverence of Demeter was held at the time of sowing. Thus, in contrast to the view expressed in the specialist literature, according to which the berikaoba-qeēnoba is held to involve four independent festivals, it emerges as a single festival.

Many questions of the festival still await study and numerous hidden layers have to be brought to light. Interest in this festival must be sustained and considered in the historical aspect - mainly as a specific pointer to national culture, expressing the peculiarity of the Georgian way of life and the cultural and ethnic links of the Georgian people with other peoples. It should also be viewed as a valuable source of the history of culture.

DESCRIPTION OF THE FESTIVAL

THE BERIKAOBA

In early spring, during Shrovetide, old and young got together in the village square, on threshing-floors, or flat roofs of dwelling-houses and started preparing for the festival in celebration of the spring. The dramatis personae of the berikaoba were chosen: the chief *berika*, the *berikas* - the 'swine', the 'Arab', the 'Lezghin', the 'Tartar', the 'priest', the 'godfather', *dedopali* ('bride'), the 'bearers', the 'basket-bearers', singers and musicians playing various instruments. Their number depended on the size of the village, occasionally reaching 30. The participants of the berikaoba were named according to the experience of past years, and in choosing the new members the abilities of each was taken into consideration.

Then the accessories were prepared: goatskins, sheepskins and ox-hides, skin-coats, cow tails, masks made of gourd, felt, cardboard or paper, cured pig- and goat heads, horns of various animals, feathers of birds, a wedding dress for the *dedopali* and various headgear, coloured paper, motley ragdolls, bells and beads, henna and charcoal, husked corn-cobs, wooden or horn phalluses or *konkilas*, wooden sabres and daggers, shields and slings. Tall banners of various colours and torches were also made here. On the ground there lay variegated saddle-bags for the victuals, wineskins, baskets, jugs and large earthenware jars.

These preparations were consummated by an impromptu feast, with singing, games and dances. The piper played the *berikuli* song. The old-timers would recall the past berikaoba-qeēnoba, the well-known pipers and wrestlers and name the celebrated berika-qeēn piper. Their toasts were drunk. Nor were the present problems of the village overlooked.

On the following day the chosen actors gathered in some secluded place and arrayed themselves according to their assigned roles. The berika would attire himself in a sheep- or goatskin - rarely in a sheepskin turned inside out, with a cow tail behind. He wore a mask over his face. The coarse black felt mask, sewn like a sack, had two long ears on the head and two goat horns were attached to it. Between these there dangled a print ragdoll or *kuki*. Goat hair served for the beard and whiskers of the mask, and slits were made for the eyes, nose and teeth. In some localities of Kartli whole or half-masks of goat- or sheep hide were used; occasionally these were replaced with goat horns and a goat skull. In Imereti the berika wore a tall tapering triangular headgear-cum-mask or the *kvakhabera* - the gourd variety of mask. On some occasions the berika could do without the mask and have, instead, the face blackend with charcoal and have a goat's beard tied under the chin. Often the berika's head was garlanded with straw and twigs of some thorny plant. The Khevsurian berika wore a he-goat's jaw, horns, and the tail of some animal. Suspended to the berika's girdle was a phallus carved of wood, horn or bone.

The second major character of the festival was the *dedopali-kekela* - a role assigned to a youth in the guise of a bride, wearing a *chikhti* ('woman's headgear')

and *lechaki* ('veil'). The dedopali was often seen wearing a rustic frock and adorned with motley pieces of print, her head being covered with a white or coloured shawl. In some villages of Kartli the dedopali had a crown on "her" head, in some places "she" wore a hat adorned with variegated feathers, as well as paper and glass beads; the face was painted with a coloured salve; according to some reports, "she" was blackened with soot. The *ghor-berika* displayed a cured pig's head on a pole, his body being covered with a pigskin. Occasionally he wore a skin-mask too. The 'Arab', the 'Lesghin', and the 'Tartar', whose functions were identical in the festival and hence replaced each other in different regions, wore a straw hat or *papakha* ("a tall Caucasian sheepskin cap"), a *chokha-akhalukhi* ('man's national garment and a tunic worn under it') or some dress and rags. They smoked a pipe, carried a big stick, and a bell suspended from the neck. Similarly to the berikas, these characters wore symbolic phalluses and were the principal raiders of the village. The 'godfather', whose duty was to guard the dedopali from attackers and admirers, was attired in *chokha-akhalukhi*. The 'priest' wore a cassock-like garment; he wore also a calf- or goat-skin garment and a beard and whiskers of goat hair; instead of a censer he carried a calf tail or a wicker vessel with burning dung in it. It is to be noted that in a number of cases the 'priest' paraded with a phallus. The bearers - played by small boys - did not wear special clothes, though occasionally they, too, wore masks and were attired differently. Sometimes the singer-musicians wore a felt cloak or sheepskin and mask.

When the berika-berol and actors of the festival were ready, the sound of the trumpet and kettledrum proclaimed to the village that the procession of the mimes was getting under way. The cortege was headed by the berika and the dedopali. Next came the other performers armed with wooden sabres, shields, sticks and slings. The pipers, players on the *chonguri* (a 'four-stringed instrument') and the *panduri* ('three-stringed instrument'), and others displayed their skill. The piper sang the *berikuli* song. To play the berikuli the pipe had to be specially tuned to a high pitch. Every village in Kartli had its own berikuli. According to a person who had been a berika, the Dighomi^{*} berikuli sounded better to the ear than its Mukhrani^{**} counterpart.

The berikas visited every house in the village, being awaited with joy. The performers were welcomed in the yard by the head of the family. Kneeling, he told them about his difficulties and asked for their help. The berika gambolled and danced to the sound of the chonguri, brandishing his wooden sabre the while and occasionally stroking the ground with the phallus - this last by way of request for presents in the shape of victuals. His miming was accompanied by a *bera* verse sung by the retinue:

"At the berika's door,
I am sparkling my eyes,
Quick, if you want to fetch something for me,
Or I shall break down your door".

* Villages in the vicinity of Tbilisi

** Villages in the vicinity of Tbilisi

or

Bera has come to the tent,
Flashing his eyes,
Dip your hand into the earthenware jar,
God will give us plenty.
Whoever will give nothing to the bera,
He (the bera) will give his hens to the fox,ho!

or

“Rise, rise, Adula, it has dawned broadly,
The moon has gone up high, the sun looks fine above the hill,
Fetch an egg for us, feigning it has turned bad.

The host, having made preparations in advance, treats the berikas generously, loading them with presents.

“The host has everything ready,
He waited for us for a long time,
He said to us: “Why are you late?
Midnight has come,
How long we waited for you,
We have not had our supper.”
He (the host) treated us well,
And has an eye on the berika.

After the meal, the berikas were given presents: meat, flour, bread, cheese, curds, melted butter, eggs, honey, arrack and wine. The food was carried by the bearer-boys:

“The children have wineskins slung behind,
Eyeing the hosts,
Opening the wineskin, he calls:
Poure a little flour into it,
Put in cheese and curds,
Give us some meat, quick,
The youths are shouting:
-Pour in some heady arrack”.

The berikas blessed the family: “God, bestow riches and plenty on this family, so that they have enough and be able to share with others”. Occasionally they blessed while singing and dancing:

“Pass your foot along strongly, following that up with your hands,
Let the granary of the master of this house be filled with grain”.

If the berikas were not satisfied with the presents, the berika or one of his retinue would throw himself down in the middle of the yard and proceed to roll and toss about on the ground, which was considered an ill omen for the family whose miserliness had given umbrage to the berikas. According to popular belief, their crop would fail, calves and chickens would not grow, and the death of a member of the family might follow.

But however generous the offerings and treatment accorded the berikas, they were not content and made away with everything they could lay their hands on. The forays and plunder were the duty of the 'Arab', the 'Lezghin' and the 'Swine'. These forays were taken in good part, for the filching of food and drinks by the berikas was of good omen.

The host, for their part, would try to make away with a few hairs from the berika's beard and whiskers or from the sheepskin; these talismans would then be deposited beside stalls and mangers or in the laying-hens' nests for both the animals and poultry the better to multiply.

“(He) treated us to a good meal, now he has an eye on the
berika,
(He) wants to pull his beard off, this gives him joy;
The berika's guard is standing by, holding a sabre in his
hand,
(He) does not let the host come near, this is his duty;
(He) himself pulled a little of the beard and gave it quickly
to the host,
Blessing their family - “Let your strength and power grow”.

The retinue of the berikas, laden with victuals, visited every house in the village after this fashion; and towards the close of the day would come to a designated place, with dances and games. When all the actors of the berikaoba had assembled, the berika would, in a loud voice, call the roll of what had been brought from the families visited as voluntary donations or by force. The berikas were not content to visit only one village. They visited near and distant villages as well, e.g. the Dig-homi berikas would visit Lamisqana, Tezi, Dzalisa, Natakhtari, Mtskheta, Ksovrizi and Tsilkani. The Mshvelieti berikas, too had a long way to go: to Churta, Gavazi, Mochalieti, Kharbali and Monasteri. The berikas halted to rest and danced and played games.

Both in procession and in the course of their calls at farmsteads the attention of the participants of the festival was unremittingly focussed on the dedopali. But it was no easy matter to lay hand on 'her', for guards armed with wooden sabres kept a close watch on 'her'. However, the chief berika was most active by pursuing, embracing and kissing the dedopali. Often he would tear her dress. Erotic desires for the dedopali were displayed not only by the berika but by the other participants of the festival and onlookers as well. “He who managed to kiss the dedopali would attain to wealth and happiness”.

During the procession, in the square or in front of some house, the “bridegroom” and the “bride-dedopali” staged a wedding: the berika caressed the

dedopali, persuading her to become his wife and promising an opulent and happy life. At length, the dedopali, tempted by his caresses, gave her consent and the preparations for the wedding ceremony began. The berika and his "bride" were now adorned more lavishly than before; everything was now put into requisition: gay-colored scraps of cloth and strips of paper, bunches of grapes. The berika and the dedopali, mounted on a donkey or sitting in a bullock-cart, were led in a wedding procession, marshalled by the 'godfather' with a loaf of bread with the sign of the cross on it, the rear being brought up by the 'priest', the bodyguards armed with wooden sabres, and the other participants of the festival. The wedding ceremony was performed by the 'priest' in front of some farmstead or in a square. The "wedding" culminated in songs, games and *perkhuli* ("round dance"). After this the sexual union was mimed between the berika and the dedopali. Following the berika's lead, the onlookers did the same, some pursuing the women, others kissing all indiscriminately and addressing those present with obscenities.

Occasionally, following the wedding, the dedopali's body guards - the 'Arab' or the 'Tartar' - 'slayed' the berika, whereupon the dedopali bemoaned him in bitter anguish. The dead bridegroom was followed to the cemetery by the entire retinue, mourning his death. The 'priest' - mounted on a hobby-horse or a donkey, back to front, to perform the funeral rite. At the grave, the dedopali scratched herself, wailing: "Beriko, my beriko, I had visited all the villages, no one was like you"... The pipers sounded a mournful motif - the *berikuli* - and, in tune with them, all the participants mourned the death of the berika. The onlookers then consoled the dedopali, promising her a better husband and caressing and kissing her. This was followed by an attempt to bring him to life. Water was poured on him, odorous substances were put to his nose, his face was rubbed and his body was swayed. At this juncture the 'Tartar' and the 'Arab' abducted the dedopali. No sooner did the dead berika hear the sad news than he came to life and, sabre in hand, rushed in pursuit of the Tartar and his entourage. Having retrieved the dedopali, the berika re-enacted sexual union with her. Often it was not only the berika but almost all the major participants of the festival that died and came to life again. After this, the actors would again visit farmsteads to collect food.

The procession ended in a hand-to-hand fight with sticks and wooden sabres and a wrestling contest as the participants reached the village square. The losers were deprived of their part of the spoils, their share of the donated eggs being broken. It was said that "the villages of the winners would be graced with a bumper harvest".

The festival was consummated by the "berika's feast", arranged through common contributions and with the victuals collected. Occasionally, the feast lasted several days. The "berika's supper" was followed by poetic contests, songs, dances and *perkhuli*. Satisfied to the fill with carousing, the chief berika had the participants ranged facing East. Offering thanks to God, they begged to be granted the favour of coming to the next berikaoba in a better shape.

The qeën was attired at Gerge
They covered his head with a sheepskin cap,
They conducted him round villages
No one could find any fault with him.

THE QEËNOBA

The eighth day of the festival - Lent Monday - was marked by the commencement of the *qeënoba*. This day was named variously: Black Monday, *Kumeti* ("Black"), Great Monday, Lent Monday and Holy Monday. Occasionally, *qeënoba* was held on the last day of Shrovetide. On the morning of Lent Monday the entire village was astir, making preparations: choosing the *qeën* and his retinue and getting ready the accessories - the attire for them, making use of the past year's masks and clothes, whittling and painting wooden sabres. A tall, light blue banner was made, its height determining the volume of the current year's harvest. Motley pieces of cloth, paper and bells were got ready for adorning the king's ass.

The wine and victuals needed for the festival were provided by one family. In return, the villagers would lend the family a hand during that year's ploughing and threshing seasons. In Khevi, hills were leased out and the money was spent on the festival. The animals to be slaughtered were also bought with this money. At the same time, each family prepared for the festival independently and, notwithstanding the Lent, *kada* ('bun made with melted butter') and *nazuki* ("bread made with melted butter, eggs and milk") appeared on the table.

The *qeën* and his retinue were chosen on the same day. In some villages each year a new *qeën* was named, while at others, he who was considered "to have lucky foot and brought a happy year" was chosen again. But if the *qeën* had a "heavy foot", he was replaced by a new one. An eloquent, young, strong man was chosen as *qeën* - oftener a newly-married person or *nepis dzvela*. If there were several *nepis dzvelas* in the village, the most handsome and stalwart was chosen, for the crop of that year to be tall and bounteous. The *qeën* should also be distinguished for agility and humour. The composition of the *qeën's* retinue varied at different localities. It included: the *dedopali*, the female-*qeën*, the 'Lezgin', the 'Arab', the "shah", the "bulls" (*kuros*), the "berikas", the "viziers", the "godfather", the "best men". The forest-guard, the gendarme, the treasurer, the aide-de-camp, the colonel, the policemen, the *chapars* ("low-ranking village policemen"), the judge, and others also participated in the festival.

The participants chosen, the "viziers" and the *berikas* arrayed the *qeën* and the *dedopali*, this ceremony being accompanied by music and dances, the rest also arraying themselves. The *qeën's* attire was varied; his head was crowned with a motley pointed paper cap or a sheepskin cape adorned with feathers, a tall straw hat resembling a broody hen's nest, purporting "a rich harvest of grain and hay". A round loaf - the "*qeën's*" - was often placed on the headgear. In Kakheti a broody hen's nest often took the place of the *qeën's* cap, frequently with a live broody hen in the nest. The nest was adorned with coloured feathers. Rarely, the *qeën* wore a goatskin or gourd cap, while in the *qeënobas* held in cities, a Persian turban was used.

The *qeën* wore a black felt mask or a mask painted black, or he had his face painted black. He covered his face with a cardboard mask as well. The masks had slits for the eyes, nose and mouth. He had horns fixed on his head and beard and whiskers of bristle or goat's hair.

Occasionally, the qeën - like the berika - wore a sheepskin, turned inside out, or had the skin slung over his shoulders. Sometimes he had his face painted black in lieu of a mask. Behind he had a tail of an animal or a withe serving the same purpose. He had a girdle round the sheepskin from which a thigh-bone of a buffalo or an ox, maize husk wrapped in a piece of red cloth or painted red, or a short stick was suspended for a phallus. Some qeëns wore a chokha-akhalukhi, others the dress of a *qarachogheli* ("petty merchant or artisan"). The qeën was often attired as a king, and sometimes he was wrapped in sackcloth and matting. Suspended from the qeën's neck were a small loaf of *nazuki*, baked in Shrovetide, and a specially made cock's head, holding its own claw in its beak. It was often adorned with bunches of grapes, walnut shells, onion or colour beads.

The dedopali in the qeënobá was adorned with a *chikhti-kopi* or a red silk kerchief; she wore a Georgian dress or a print frock tailored in a rustic manner. As evidenced in the villages of Kakheti, she had a buffalo horn hanging from the girdle, serving the purpose of the vulva. The dedopali, personified here too by a youth, applied rouge to 'her' face, and had imitation breasts made of pieces of cloth. The other berikas wore short sheepskin coats, turned inside out, and black felt cape-masks on their heads. The *kuro*-bulls attached ox horns to their heads and were attired in ox-skins; a phallus was suspended from the girdle.

Occasionally, the 'king' and 'queen' also took part in the festival, along with the qeën and dedopali. The king and queen were attired in royal garments, the king wearing a crown on his head and holding a sceptre in his hand.

On Lent Monday the criers and berikas would proclaim the start of the qeënobá with a bell and trumpet. People flocked to the square of the village or town. Before long the qeën would appear with his retinue. He was seated, together with the dedopali, on a throne prepared in advance. The throne was set in a conspicuous place - in the square or on the flat roof-balcony of a large house. The seated qeën held an unsheathed sabre and a spit with an apple or onion on it. An account-book lay on his lap for recording the tribute. The retinue, soldiers and banner-bearers formed the qeën's entourage, holding tall poles adorned with feathers, flambeaux and torches.

A woman happening to pass in front of the qeën would be seized by his entourage and brought before him. The qeën hugged her, miming the act of sexual union: "The qeën was a bull and he impersonated the mating fury of a bull". Various pageants were enacted in the square. The qeën would dance in a jog-trot-like circle, brandishing the phallus and hugging the women. Meanwhile, the youngest participants - the *kuros* - pursued women, making advances and kissing them. The players on the *panduri* sang love couplets. This was followed by the "wedding" of the qeën and the dedopali. The qeën, surrounded by a crowd, chose the woman according to her status and wealth, taking into account her other virtues and beauty. He sent the bride one matchmaker after another, the woman refusing to marry. The angered qeën sent her a threatening word and set out to abduct her. A hand-to-hand scuffle between his retinue and the dedopali's bodyguards ensued, the qeën emerging victorious. The qeën would at once proceed to caress the abducted dedopali, hugging and kissing her, and staging intercourse. All this was accompanied by a deafening

music and all-round rejoicing. The street was alive with shouts and the sound of the *zurna* ("a wind instrument").

Then the *qeën* and his retinue made their round of the village. The procession was headed by the *mestvire* ('piper'), followed by the *qeën* and the *dedopali*, with their retinue. Mounted on an ass, back to front, the *qeën* prodded the beast. Often the *dedopali* sat with him on the ass. All along the way the couple hugged and caressed each other. The participants of the festival hugged the *dedopali*, laughing and gambolling; on the way, old folk songs: "Long Live", "Tell us, Qursha", "Wedding Song", "Traveller's Song", "Shavlego", and "obscene" Songs were struck up. The *qeën* and *dedopali* might also be conveyed in a hand-cart, bullock-cart, or sled, drawn by men. The participants drove a bullock-cart loaded with baskets and saddle-bags. A horse or an ass were also used to transport the victuals instead of a bullock-cart. Occasionally, the saddle-bags and wineskins were carried on their backs by the bearers.

The *qeën* and his retinue first visited the family of newly-weds. Going ahead, the *kuros* and the *berikas* entered the yard to give notice of the *qeën*'s arrival. Springing off the ass, the *qeën* would wish the host many happy returns of the day and a plentiful crop to those present. Then he would take his seat in a "place of honour", stroke the ground with the phallus, and ask for paper and pencil.

Often the *qeën* imposed "tribute" on the whole village. He would sit in the square or some quarter, view the village through a paper 'telescope', and begin to impose the tribute, which consisted of a jug of wine, arrack, and a traveller's lunch, called also *mukhlis kvera* ("to strengthen one's knees"). It was made up of melted butter, cheese, *khabizginas* ("cheesecakes"), *kada*, *khachapuri* ("Georgian cheese-cake"). At the same time, the *qeën* 'presented' the people with forests, meadows and pastures: "who had a cow was granted the Tsivi mountain, who had sheep, the Lesgian mountain, and so on. The newly weds had to pay the highest tribute. Besides the tribute, each family was obliged to present the *qeën* with *satsikveli* ("payment for his intercession"): fruit, churchkheles and grapes on a platter.

In some places, visiting a family, the *qeën* would remove some grain from a maize cob and give it to the person who brought out the present. This grain was believed to be prolific and it should be fed to the broody-hen sitting on her eggs. In order to "return prosperity" the *qeën* had to be given a present - half a *chareka* (a clay vessel of approx. 1 litre) of wine, bread, cheese, etc. If someone failed to give him a present, the *qeën* would address him with humorous verses, throw himself down and toss and roll on the ground, saying: "Let your crop fail, and be always ill". The people begged the *qeën*: "Do not roll and toss, our hens will not sit on eggs, we shall fall ill". The participants of the festival were still not content with the presents received, making away with food. The 'Arab' was the chief 'plunderer'. Occasionally, the 'Arab' would lower his spear down the smokehole and women would fix a *khabizgina* on it. The 'Arab' would then stroke the ground with the cake and eat it. Neither was he averse to kissing women and flirting with them.

If, on rare occasions, the visiting *qeën* - "the bearer of prosperity" - was denied the tribute, the *qeën* took the man prisoner and fined him, imposing a double tribute on the offender. The defaulter's eyes would be blackened with soot -

'plucking them out', as it were, while the backs of others were painted black, and so on.

The qeën did not always make the round of the households in person, his retinue collecting the tribute. The rich and the poor were levied differently. The qeën and his retinue were not content with visiting only one village. They crossed into neighbouring villages as well, collecting 'booty' on the road to defray the expenses of the festival. At times they accepted only money, at others - sweetmeats, dried sweet pastille of grape juice sauce, chestnuts, churchkheles, arrack and wine.

The expenses on the festival were defrayed with the tribute collected. Often the tribute was entirely spent on arranging a feast, and occasionally the money was put to a different use: it was distributed among needy families, the sick and the ailing, or to buy dowry for a poor bride.

Mass wrestling contests were arranged at the festival. The crowd divided into two parts, with each part having its chief - and specially chosen boxers and wrestlers. Often the qeën was the chief fighter or *palavani* of the wrestling contest or hand-to-hand scuffle, and occasionally, the qeën and the king. The kuros also took part in the wrestling contest. The fighting qeën or the qeën and the king had a plateful of pilau placed in front of them. On the side stood the banner-bearers with banners, and the torch-bearers held torches and flambeaux. These were surrounded by guards of the banner, armed with various weapons. The single combat started at the sound of the tambourine and the horn. The piper played the wrestling tune. Before the contest, the wrestlers stripped themselves to the waist, no matter how cold it might be. If the king and the qeën wrestled, by preliminary agreement the qeën was always the loser. But the fight of the qeëns, the kuros and the palavani-wrestlers depended upon their actual strength and agility. The victor was often given presents, while the loser was made fun of. A single combat would also take place between the qeën and the dedopali. The bringing of the qeën down by the dedopali augured the coming of a bad year, while if the dedopali was brought down, the people awaited a good harvest that year, and with shouts of hurrah, the qeën was held aloft. Often wrestling developed into a hand-to-hand fight in which use was made of wooden sabres, slings and sticks. The use of metal weapons was considered shameful. Sometimes wrestling took place on the bank of a river and even in the river. The defeated qeën and his kuros were thrown into a specially made pond or rolled in mud.

After the wrestling contest, the qeën and the dedopali were taken to the river in a bullock-cart, on a donkey or horse, or carried by hand, followed by the retinue. If dusk fell, the festival was continued in the light of fireworks and torches. The dedopali and the qeën were either led into the water, bullock-cart and all, or were pushed off horse or ass into the water. Upon stepping into the water, the qeën would occasionally drink a cup of wine, sprinkle the phallus with salt, pour wine over it, and with blessings, throw it into the water, with the words: "Go, be prolific in the world, and bring a good harvest". Then the qeën and the dedopali would remove their caps, fill them with water and douse the onlookers, blessing them the while: "Let your cows, sheep, broody hens, chickens multiply and you reap a bumper grain crop".

In Kakheti they would not stop short of stripping the qeën naked. He was thrown into a large "boat" or drinking trough in order to ward off a drought, bring a moist year, a good crop, and keep hail away. On getting the qeën out of the water, he was taken to a nearby water-mill, given dry clothes to put on and treated to ar-rack to get warmed up. If the weather was too cold, the qeën would not be thrown into the water, for should he fall ill the crop would be poor that year. He was merely sprinkled to the accompaniment of the recitative formula pronounced again and again: "Dew,dew - dew and crop".

In some villages of Kartli they had three qeëns - one of men and two of women.. The women's qeëns would enter the water, drink wine and wrestle. At the same time, other female participants of the qeënoba would enter the water and douse each other. In the deep belief of the villagers, a better crop followed a qeënoba arranged by women. Wheat and wine would be in abundance and diseases were not likely to occur. To "conjure" a droughtless year they resorted to "ploughing the water". A plough, with the qeën and the dedopali sitting on the smaller wheel-axis, was led into a ravine by men-ploughboys and into the water, i.e. they "ploughed the water", while the qeën and dedopali went on with hugging and kissing each other. Coming out of the water, the participants would occasionally make hearths of slabs and set cauldrons on them for cooking meat. An impromptu feast was arranged and the collected *satsikveli* tribute was tasted. A big feast was made at the end of the qeënoba - in the evening or on the following day. Sometimes the winning side would take the tribute from the defeated side, arranging a separate feast.

To be sure, a huge quantity of food was collected during the qeënoba, yet part of the money collected for the festival was also spent. All participants of the event brought victuals prepared at their homes. Cooking the dinner or supper devolved on the women. However, they were barred from taking part in the feast.

The qeën was elected *tamada* ('toastmaster') of the feast - usually an intelligent and eloquent person. The first toast was to the qeën, wishing him to bring luck and a good harvest. The main purpose of the feast was to cheer the qeën: "If the qeën has a good time, the harvest will be good". The toasts said at table were dedicated to a bumper crop, wishing "God give a long life to the ox's neck, the plough beam, the dew of the sky, and the earth's crop; they wished the qeën bring a good spring, and never withhold dew". The feast of the qeënoba lasted a whole week and was accompanied by the perkhuli round dance, and other games. Thus ended this joyous festival, the village returning to calm and business again.

THE TBILISI QEËNOBA

In the last days of Shrovetide the whole city began preparations for the festival. For the Seydabad artisans, weavers, carpenters and smiths this meant additional work, for wooden sabres and daggers, slings, masks and apparel for the qeën and other participants had to be got ready.

On Lent Monday specially appointed people gathered in the Dabakhana ravine (in the vicinity of the Botanical Gardens) to get the festive attire ready for the qeën and his retinue.

The qeën's apparel consisted of a high pointed headgear and gay-coloured Persian clothes, though some qeëns paraded in sheepskins turned inside out. The faces of the qeën and his followers were blackened with soot. The qeën's retinue was attired in motley clothes or sheepskins turned inside out.

Apart from the qeën, the townspeople chose a "king" and a "queen", arrayed in royal garments and adorned with crowns.

During the festival the townspeople usually divided into two camps: one was headed by the "king" with his followers, and the other by the qeën with his entourage. Thus, in the years 1817-1827 Tbilisi split, for the duration of the festivals, into two camps: Isani, whence the qeën issued forth, and Nariqala. The qeën was backed by the populace of Chughureti and Kukia, while the inhabitants of Sololaki and Vera joined the Nariqalans.

The Georgian nobility, too, took part in the festival. The princes Mukhran-Batoni, Orbeliani, Baratashvili, Eristavi, and the Russian Viceroy Yermolov could be seen in the "king's" suite, while the Kakhetian landowners - the Chavchavadzes, the Choloqashvilis, the Vakhvakhishvilis, the Jandieris, etc. sided with the qeën.

On that Monday the rows of shops looked deserted, the workshops were closed. Craftsmen came out into the streets with their guild banners and, joining the crowd, they filled Ortachala's bottleneck streets in order not to miss the qeën's entry into the city. Mounted on a donkey or camel, the qeën, with drawn sabre, galloped along amid the deafening music and blare of trumpets; often the martial anthem of *dogush* was also played. The qeën would first raid Ganjis-kari, Kharpukhi and Kaloubani. He then proceeded with the round of the city, leaving his henchmen at all crossroads to collect tribute from passers-by. Having made the round of the city, the qeën now repaired to the Seydabad hill where a throne was awaiting him. Meanwhile, members of the "suite" were seizing passers-by and leading them before the qeën to do homage. The qeën had the city under his sway till noon, when he was informed that the city was up in arms and that his authority was threatened. The angered qeën marched with his men against the recalcitrants. The opposing parties closed in on the Mtatsminda plateau. The combat opened with slings, wooden sabres and sticks, and ended with fisticuffs. Victory fell to the Nariqala folk, the qeën and the dedopali being captured by the Georgian army; on orders from the victor - the Georgian "king" - the qeën and dedopali, mounted back to front on donkeys, were conducted to the bank of the Kura and thrown into the water. Occasionally the vanquished qeën was rolled in mud. The city celebrated the retrieval of the city from the qeën and his death. The "king" with his suite feasted in the city, while the qeën with his followers feasted without the city.

Later, changes were introduced into the ritual of the festival. The government frowned on the staging of a war against the "king", and therefore that part was banned. By that time several qeëns figured in the Tbilisi festival, every district of the city organizing a procession of its own.

The dramatis personae of these festivals were: the berikas, the king and dedopali with their retinue, the "Persian" qeën, a frock-coated and bespectacled "judge", etc. Starting out from Avlabari, they visited every street, collecting tribute on the way. Presents often came from the owners of the shops the procession passed by. Having collected the offerings, the qeëns and their followers arranged carousals in the gardens of Vera, Ortachala and Didube.

The qeënoba in Tbilisi ultimately assumed the character of a pageant implicitly directed against tsarism. Progressive writers, poets and actors now took a lively interest in the qeënoba, using this festival as a weapon in the national-liberation struggle.

Such an undisguised expression of national spirit aroused apprehension in the tsarist officialdom. Hence the attempts of the latter if not to ban the festival, then, at least to modify its pattern. The tsarist administrators tried to transform the qeënoba into a demonstration of the Tsar's might. However, people were quick to divine the real purport of this attempt to "modernize" the festival and expressed even more sharply their resentment of tsarism by ridiculing its inept generals and colonels: the qeën was attired in military uniform, and his men "pillaged" the city, took the townspeople into "captivity and "exiled" them to Siberia. Some qeëns impersonated the "boozing captain", parading the streets at the head of "convicts" in chains, guarded by "soldiers" bearing spears. A case is on record when political events in Europe were travestied during the qeënoba, General Boulanger and Chancellor Bismarck figuring in the pageant. All this led to the banning of the festival. The *Kvali* magazine wrote in 1894: "For some time the qeënoba has been under ban, and nothing disturbs now the customary peace of the city". However, the people did not wish to forgo their favourite pageant and they now arranged it beyond the confines of the city. Popular humour nicknamed these semi-legal parades "rump" qeënobas - a rather aptly chosen name for a festival that could be held only after a permit had been granted, and that was graced by the presence of a Cossack sergeant whose duty it was to "keep order". The merchant participants of such a rump qeënoba were arrayed in motley, with fool's caps on their heads. They went to Ortachala for merry-making, during which money was usually collected from those present, to be used for charitable purposes. The jolly-making lasted into the night. Then, with torches in their hands and dancing *kintauri* to the accompaniment of the *zurna*, they returned to the city. The intelligentsia kept up the tradition: in the 1894 rump qeënoba, for example, Ilia Chavchavadze and other public figures took part in the fest

* * *

Already in the 19th century the festival of the berikaoba-qeënoba found its chroniclers and investigators: Georgian periodicals of the day carried essays on it by R.Eristavi, G.Tsereteli, A.Khakhnashvili⁷ and others. Already in those early studies the pagan character of the festival was rightly noted.

Subsequently, the study of the berikaoba-qeënoba was taken up by I. Javak-hishvili, K. Kekelidze, S. Makalatia, V. Kotetishvili, Sh. Chkhetia, I. Grishashvili, D. Janelidze, V. Bardavelidze⁸, and others. In their studies the erotic-sexual components of the ritual were linked with the festival of the rebirth of nature in spring: the earliest beginnings of the Georgian folk drama were also found to be traceable to this same festival.

An analysis of the major components of the berikaoba-qeënoba - the masks, the headgear, the attire, the functions, the main rituals, etc. - in conjunction with comparative data, enables an insight into the original character of the festival.

BERI-BERA

Of special significance in shedding light on the nature of the festival and the name of the principal personage is the meaning of the term *beri*, being interpreted in various ways.

The meaning of the term *beri* is of special interest in shedding light on the nature of the festival and the name of the principal personage, *berika*. *Beri* is interpreted variously and in Georgian linguistic literature the term is known under different meanings.

According to the linguistic and ethnographic material of the Georgian tribes, and in Sumerian, *ber-bar* designates the sun⁹. N. Marr believed that *ber* denoted the sky, while *berskil* the sun¹⁰.

The diminutive form of *beri* is *berika/berak /berakani¹¹/bereka¹²*. *Beri* must have been the initial designation of the participants of the festival, this being supported by ethnographic data. The chief personage in the Svan festival was called *beri/berollqeën*. In other regions, too, *beri/bera* occur in the same meaning.

Two meanings of *ber* are worth noting: one denoting a sheepfold, which is not fortuitous, for the chief personage of the festival is often personified as a goat or a sheep; the other meaning of the word is linked with the sun.

It is shown in the specialist literature that in Mtiuleti and Gudamaqari, the personage of *ber* figuring in one of the principal rituals of the New Year is related to the common Georgian deity *boseli*, known under the name of *bosel/boslo/bosla*, also - in Svaneti - as *bombgha/bambghu/bembghu*. Under Christian influence this deity became related to St. Basil¹³.

The deity *boseli*, represented in Svaneti under the epithet *bombgha*, was related to cattle-raising and farming, as the supreme patron of "sexual fecundation", proliferation of animals and men and of harvest and plenty¹⁴. The deity, represented in the *bosloba* festival must have originally been a creature of animal shape.

Among the Anatolian Greeks or Rums living in Tetristsqaro district, the 'first foot', arrayed in a sheepskin coat, is called *vasili* or *basili*. In Imereti the *berikas* making the round of households wish the people a happy New Year in the name of *vasili*¹⁵.

According to Kartlian data, the 'first foot' is referred to as *berika*, while in Mtiuleti and Gudamaqari, on entering a house, the 'first foot' identified himself with *beri*.

In connection with the terms the ritual loaves *katsa-basila* or *keria-bera* attract attention. *Katsa-basila* was begged to ensure a rich harvest, proliferation of livestock, the happiness of the family and a peaceful year¹⁶. It should be noted that *keria kveri* is a ritual epithet of *beri*, organically stemming from it and pointing to their common origin.

In almost all New Year rituals the actor personified as a goat sometimes embodies the *berika* and at others, *basili*. *Basila's* loaf was called *keria bera*, while the *berikas* identified themselves with St. Basil. The qeën's mask, made of a gourd, was called *kvakha-bera* ("gourd-bera").

The similarity of the Christian 'Basil' with 'berika' is supported by the fact that the *berika* and the ritual New Year loaf *basila* were represented with male genitalia, the purpose of both being to exert influence on the fertility of plants and animals. Thus, in the New Year ritual we find attested one and the same function of *basili/beri* and *berika*, confirming the present writer's view on the genetic link between *berika* and *basili/vasili*. This would seem to justify the assumption that the deity *bosla/boseli*, apart from symbolizing the cult of the ox, was a form of the goat-and-sheep cult, the latter two animals having been held in no less reverence by the Georgian tribes.

Further support is lent to this view by the circumstance that, apart from the "he-goat" and the "sheep", the *berika* was occasionally represented at the *berikaoba-qeënoba* by a "bull", a "pig", etc., in much the same way as in Ossetia where the name of *Basili* was given not to one ritual loaf, but to several such loaves symbolizing animals and birds. The great significance of the he-goat cult is seen in the fact that the image of the earliest of the known Georgian deities - *bochi* - was that of he-goat. And finally, one more fact. In the Megrelian (Mingrelian) ritual of drought averting offerings it was again a live he-goat and its effigy that played the leading role. This custom was linked with the cult of *ochokochi*¹⁷ - a spirit of the woods. Its counterpart in Georgia's foothill regions, e.g. in Khevi, was *vachiloba*¹⁸, i.e. the festival of *vachila*. A relationship has been shown to exist between the Ossetian *vatsila* and *bosla*. This correspondence would seem to justify the inference that the cult of *vatsila* was connected with that of the he-goat, hence with *berika-bosla*.

Thus, recorded in the New Year ritual is the same function of *basili/beri* and *berika*, corroborating the present writer's view on the genetic relationship of the *berika* and *basili/vasili*.

In I. Surguladze's view¹⁹, in Georgian *beri* and *beberi* primarily meant 'elder', and in ancient times superiority in right or leadership, as attested by the terms *khevis beri* ('ruler of a province') *kalakis berni* ('elders of a city'), and so on, *beri* appears to be a predecessor or parallel concept of the religious meaning of *upali* ('lord'). The Georgian language has preserved *upali* to denote the supreme divine rank, while *beri* has preserved the age-related religious and social meaning. To illustrate this, I. Surguladze cites the development of a subsequent version of the

name of one of the chief characters of the Svan festival: first *keisari* and then *qeën*, pointing to an aspiration to a supreme title. In Surguladze's view, the characters *keisari* and *qeën* are considered successors and equals of *beri* in the festival.

It should be noted that *nepe/mepe* ('king') is used as a parallel term of *qeën*, ruling the fecundative power in the festival. The character *beri/bera/berol/basili/vasili/qeën/berika*, as well as *nepe/mepe* seem to be the same personage with different names but coinciding functions.

In the present writer's view, *beri*, as a person endowed with divine power, and the original meaning traced for this word, did not stop at the level of a social term. It may be considered an embodiment of a concept resulting from secondary reinterpretation.

On the ground of the above data, the chief personage of the festival may be taken for a god of fertility. This view is supported by the diversity of the forms of the headgear of the character. There appears to be an intrinsic relationship between the attire and caps and masks. Notably enough, such attire is attested only in the *berikaoba-qeënoba* festival, according to which it is a sacred person partaking of the god of fertility and bearing the title of "king", placed in a distinguished position and enjoying an appropriate right and respect.

Beri/berol/qeën"/king"/nepe/berika partakes the functions of a chthonic, vegetative and solar god, and should be considered in relation to these powers.

THE MASKS

a. OF THE FESTIVAL

The ritual mask is an important component of the *berikaoba-qeënoba* festival.

Masks connected with agrarian cults are known both in Georgia and among Caucasian peoples: the Abazins, the Kiakhi, the Circassians, the Kabardians, the Ossetes, the Ingush, the Avars (Khundzakh), the Lak, the Qubachi²⁰.

Characteristic of the *berikaoba-qeënoba* is the participation in it of various mask-wearing personages, as a means of personification. Thus, in Eastern Georgia, a black mask or face blackened with soot personified the goat, the sheep, the ox, the bull, the boar, the hare, the wolf or other animals, some referring to an historical figure or ethnic name.

Both in this festival and in that connected with drought or rainy season a central place is occupied by personages symbolically represented by the goat, or sheepskin, goat- or sheep mask, or face blackened with soot.

Similarly to other participants of the festival, the *berika* and the *qeën* personified various animals or persons, being characterized by a definite traditionality. The person representing the goat or the sheep is featured rather realistically. The stylization of this animal is noteworthy. Thus, if the *berika* in a sheepskin wears a black mask or a blackened face, a tall cap, or two or more feathers attached to the mask, or horns of a cow or ox, a broody-hen in a nest or "straw" or rush cap with a

doll, *kuki*, adorning it, then it is taken for a qeën or berika. The principal feature of this personage is the black mask, blackening of the face with soot, the wearing of a sheepskin, a bone or horn phallus or *konkila*. A personage wearing a sheepskin or with a blackened face never features as a “boar”, “bull”, “hare”, “wolf”, and so on. However, very rarely they, too, are mentioned as berikas. The “Arab”, the “Lezghin”, the “Tartar” are called berika - largely because of the black face.

Importance attaches to the fact that the berika and the qeën, as well as the other participants of the festival, not only wore a black mask but also blackened their faces. This rule of masking is known in Georgia in almost all agrarian customs and rituals. In Svaneti, “carollers” on Christmas eve, wishing each family a Happy Christmas with a song, were occasionally disguised and their faces were smeared with mud²¹. Again in Svaneti, the principal participant of a festival, known under the name of *aghba-laghral*, has his face blackened with soot or lines are drawn on the face with soot²².

Blackening of the face is practised in the Pshavian berikaoba and the last night of Shrovetide. On these days young people pour water on each other’s heads, or they blacken each other’s face²³. In Pshavi, Khevsureti, Tusheti, among the Rums residing in Georgia, on New Year as well as in spring, the principal personage, as well as the other participants of the berikaoba-qeënoba ritual wore black masks, their faces were blackened with soot or they smeared each other with mud²⁴.

Blackening the face with soot was often resorted to in rites connected with the cult of the dead. The Svan custom assigned to the deceased, beginning after the souls were sent off, consisted in the blackening of each other’s faces with soot; this custom was also designed as a pledge of a good harvest²⁵. The participants threw ash at each other and blackened their faces with soot²⁶.

Ash and charcoal were widely used in folk medicine, especially charcoal. Parts of charcoal were used as amulets. To ward off evil spirits, such amulets were often suspended from children’s necks, fastened to the cradle or put under the pillow²⁷.

As is known, the participants of all orgiastic festivals applied soot or grape juice to their faces (*Plut.cim*). The same is noted by Lucan in his *Saturnalia*²⁸. Also in the festival held in the name of Dionysus the participants paraded in the streets wearing masks and with smeared faces²⁹.

Thus, in the festivals and customs discussed above presenting the face in black (black mask, drawing lines on the face with charcoal, sooting or smearing the face with mud) is connected with the constant renaissance of nature, fertility and propagation. This custom is also a significant source for shedding light on the nether- as well as this world - on the nature of the deities of death and revival.

The black mask and blackening of the face with soot prove to be a variation of a mask representing the goat. This is attested not only by the evidence of Kartl-Kakheti and Svaneti but also by the custom of blackening the face of the person representing the goat or wearing a black mask in the New Year ritual practised in Khevsureti, Pshavi, Tusheti and by the Rums residing in Georgia.

The personage of the festival that wears a sheepskin coat and a goat’s representation, a black mask or blackened face and other accessories, differs from other

participants in these characteristics, which allows to consider it to be one of the main masks of the festival.

* * *

The customs and rituals connected with drought and rain and manifested in sacrificing a goat, a sheep or a cock, hanging their skins or effigies on a tree, keeping the bones for a definite period of time, and wearing the black mask or blackening the face with soot are also significant.

The ritual and offering in Guria, Imereti and Megrelia in the name of St. Elijah, the ruler of the weather, the sky and clouds, were designed to increase the harvest, ensure good- and avert bad weather. One of the places in the ritual was held by the sacrificing of a fowl and burying its bones in the ground: the union of the fowl and the ground was designed to cause symbolic revival of the earth. The cock's link with agrarian economy is conceptualized on the cosmogonic principle of the inseparable relationship of the worship of the sun and the agrarian cult³⁰.

The prevalence of variously-named customs and rituals designed to bring good or rainy weather in Georgia was noted in the 19th century.

The offering of a goat or sheep, and the blackness of the persons representing them, designed for drought or rain and for the revival of nature, were widespread in the Caucasus³¹. - Similar evidence was recorded in India by Tavernier³².

The Rachan *gonjaoba* ritual is valuable in shedding light on the relationship of the black mask and blackening the face. The main participant (called the *gonja*) of the festival stripped himself above the waist and blackened his face and torso with charcoal. The participants visited each household, the *gonja* waving a brier stick and crying *rilasa, rilasa*, etc³³.

During the *lazaroba-gonjaoba* the ploughing of the water with a plough was staged. Some were harnessed to the plough, and some served as the ploughboy. Splashing each other with water, they begged Elijah for rain. The ploughman's song was sung and obscene words were uttered. Finally a kid or sheep was sacrificed to the ruler of the sky and clouds.

This ritual is significant also for the fact that the ploughers of the water were in "weeds" and, lamenting, they begged for rain.

In the author's view, the participation of the black element in some masks of the goat in the form of blackening the face and wearing a black felt mask must mean that the *berika* wearing a goat mask was linked with the cult of the earth, personifying a chthonic deity.

The custom present in the *qeënoba* and during a drought, the common character of the festival, and the concrete rituals connected with the ploughing of the water were in both cases of the same purpose: to cause rain by magic acts and hence attain the fertility of the earth, which was used here, too, together with other rituals connected with the revival of nature.

The festival and cult of Elijah were prevalent in the mountain region of the Caucasus. The goat was worshipped in the ritual; a goat's skin was stretched across a beam, so that Elijah might not cause hail but fertilize the land. Elijah - identified with Lazarus - was worshipped under the name of *vachila*.

According to written documents, Elijah emerges as an heir to a deity partaking of the powers of nature. According to ethnographic evidence, however, Elijah is not the ruler of fertility. It can only influence fertility through the weather.

The folk rituals of Elijah are similar to those of the Lazaroba, hence the two are popularly equated. The ritual of the Lazaroba shows that Lazare rules not only the water but the powers of fertility as well. It is a manifestation of the reviving, mortal god, being directly related to the spring deity *ber/berika/basil/berol/qeën*. All these are substitutable names and hence semantically identical. The agrarian nature of Lazare is indicated by his blackness, ithyphallic nature, and rule of thunder and lightning. Lazare is christianized *gonja*.

In clarifying the problem of blackness attention is drawn to the term "Black Monday Qeënoba", which was known to begin on Black Monday, in Khevsureti on the second and fourth day of the New Year. The noon, when the *berikaoba* was held, was called *kumetoba* ('blackness') day³⁴.

In Kakheti Black Monday is known as *kumetoba*³⁵. In Khevi the first day of Shrovetide is *kumetoba* night. On this day a "branded" hen was killed, holding her with one's hands behind the back to avert the loss of cattle; the hen was eaten and the bones buried in the ground, holding them behind one's back³⁶.

The ritual linked with the poultry is noteworthy for the additional fact that poultry (especially black), as partaking of the solar deity, is considered to be one of the main components of the ritual causing fertility and good- or bad weather (cf. the rule of offering the effigy of a goat or fowl, and other material presented above).

The existence of one of the main masks among the ritual masks of the participants of the *berikaoba-qeënoba*, viz. the one representing the goat, the blackening of the face, the existence of a black mask, the rule of using them, and the confirmation of a term denoting blackness in the names of certain days of the agrarian festival demonstrates once again that in this festival the black mask was one of the main attributes and its blackness is linked, together with other components, with the fecundity of the earth.

The contribution of archaeological material to the question of masks is significant. Note should be taken of a belt discovered during the excavations of Mtskheta-Samtavro, featuring hunters wearing masks of a wild animal.

The composition on a silver cup found in Trialeti, the Tsintsqaro burial complex adjoining the Trialeti area, a belt found near the village of Santa in Trialeti, the relics of the pagan chapel in Melia-ghele, Gurjaani district, a masked dwarf figure discovered in Bichvinta, etc. are also highly significant³⁷.

b. OF THE DECEASED

The deceased was frequently covered with a shroud made of hemp, flax or rush. The face was also covered with a piece of coarse fabric of the same material. The placing of a cross of hemp thread on the face is also recorded.

An analogous situation is evidenced in the rituals of the Tushetian and Svan agrarian festivals. In Tusheti *kalt goraoba* ("the rolling of women") is attended by 'smearing': the participants of the festival apply mud to each other's faces and draw a cross on the face with mud. In Svaneti at *litgne-dag* crosses are drawn on children's foreheads in order to prevent the sleeping child's soul to mingle with the souls of the dead (Bardavelidze)³⁸. The participants occasionally drew crosses of charcoal-dots on the face, forehead and cheeks.

In Svaneti blackening with soot was practised also at *ligunal/ligunashal* - at the sending away of the soul of the dead person³⁹. Sooting on this day was believed to bring a bumper harvest and plenty. The black mask as well as drawing a cross on the face with charcoal or with a hemp thread seems to have been related to the permanent dying and revival of nature, being of magic, apotropaic significance.

The later Christian meaning (the protection of the cross as a symbol of God from evil spirits and objects) should not be excluded from the above ritual.

The tree of life is a symbolic embodiment of the fibre and fabric of the above-said plants, for in Svaneti hemp, ritual round loaves with hemp seed or hemp clews, *kukis*, hemp oil and other accessories were of cultic significance. The need of eating these loaves as well as of using the thread, shroud, round objects or fabric must have constituted the religious act that implied partaking of the vegetative god or the tree of life.

Note that man's fate or well-being was prophesied by the direction of the flame of burning hemp or flax⁴⁰. In Abkhazia, a fire lit of the stalks of these plants could purify and destroy evil powers⁴¹, being of apotropaic nature. The hemp clew - *kukf-letver* - was designed for the candle, having the purpose of lighting, as attested by the derivation of the word *letver* ("offering for light").

The rite of lighting a bonfire of flax stalks and that of offering *kukû-letver* as the wick of a candle impart the character of a fire festival to the vegetative cult. This would seem to suggest that some of these rites must have been nurtured not only by the notions of the purifying power of fire but that these rituals and the special twisting of hemp and the offering of the round loaf *akvakvar* to *kukuni* (i.e. "to the soul of flax") must be a survival of the magic action of the sun. The roundly folded *kuku* had to be of the height of man, which - along with the foregoing evidence - seems to suggest that the notion of the tree of life is embodied in the plant under discussion⁴².

This ancient rite, performed with respect to the dead, stemmed from an utilitarian purpose and the link of the tree of life with the sun - the solar cult worship. A graphic example of this is the mask, sooting the face, the shroud or the drawing of the cross on the face of the deceased in lieu of a shroud. As is known, the cross is linked with the solar world, hence it was imprinted on the body of the solar deity and the bodies of persons chosen by these deities.

This seems to suggest that masks found in burials were of the same purpose. As for gold or bone masks, or their partial plaques (from Tsintsqaro), pointing to a developed culture of masks, they find an analogue in the culture of Cyprus and Mycenae, where the dead are covered with a full-length mask. This relic is dated to the Achaemenid period.

The placement of these masks in the burial must be indicative of the great power or high position of the deceased or his offspring. The mask is viewed as the symbol of chthonic and solar cult, being connected with the tree of life and the belief in the death and revival of nature.

THE HEADGEAR

a. THE QEËN'S UNLEAVENED LOAF

Diverse peculiarities of the participants of the berikaoba-qeënoba are attested.

Evidence on the headgear, known as the «qeën's unleavened loaf», is introduced into scholarly literature for the first time. According to it, rush and straw, made into a loop, and a round thin loaf of unleavened bread of the same size are placed on the qeën's head. Towards the end of the feast, the loaf is removed from the qeën's head and broken so as to enable everyone present to taste it as a pledge of well-being and a bumper harvest. The unleavened bread is called «bread-and-water» - the peasant's drink-and-meal. If someone is noticed to be weak, he is asked whether he had eaten the qeën's bread, as he is so feeble. «Who has eaten it is strong». «The qeën's unleavened bread was for the harvest» (villages of Dmanisi, Javakhi, Gomareti)⁴³.

The unleavened bread is generalized to harvest and, broadly, to fertility. It is designed for man, being his essence, source of power and wealth. However, from the viewpoint of cult worship it is more than food. Man raises it above its elementary purpose, endowing it with more meaning than food for sustenance. The qeën verbally informs the people of his power. We learn from his words that the unleavened bread has sacred power in the astral shape of the round loaf.

The qeën is not a mortal but bearer of the title of «kingship», a sacred person of divine function, partaker of the god of fertility, and hence his headgear - round unleavened loaf - may be considered an hypostasis of the mythos sun in this world. As a giver of wealth, the unleavened loaf directly conveys to the people the earthly share of its divine «kingship». It is related to the astral and vegetative deity, and should be considered in a definite relationship to these powers.

It is stated in the specialist literature that in Svaneti multi-pointed and rectangular loaves were made, called *kal-babar*, and considered a symbol of the god of the sun, for it was baked for the worship of the latter⁴⁴.

The use of an unleavened loaf in the berikaoba-qeënoba as headgear, which is related to symbols of heavenly bodies, served as a pledge of well-being in the

coming year, so that the earth might partake of the life-giving power of this personage endowed with divine power and nature revive.

As is known, symbolic depiction of the sun and heavenly bodies constitutes a stage of the universal hierarchy, comprising everything from the nether- to the upper world, for the qeën himself is a dying and resurrecting chthonic god and a symbol of an ancient mythos, who must fertilize his earthly power with heavenly grace.

The ritual round unleavened loaf is important not only because of its shape, material and rite, but also because partaking of it is found in the variants of two Svan festivals: *shushkhvam* and the New Year, surviving in the round form⁴⁵.

The round unleavened loaf, like the round *basila* loaf or the *basila* fashioned as a phallus - both practised in Megrelia - was connected with the harvest and resembled a heavenly body, implying participation with its life-giving power. Hence it seems natural to assume that the qeën's round unleavened loaf served as his attribute.

b. THE POINTED CAP AND THE HENS'S NEST

Noteworthy also is the headgear - of varying shape and bearing different names - worn by the principal character of the berikaoba-qeënoba festival: tall, pointed cap (*tsitsaka*), *gideli*^{**} cap, and cap-mask - often adorned with animal horns, the jaw of a he-goat, or with their symbolic image and bird's wings. Notable also is the use of a brood-hen's nest and of a ragdoll as headgear, as well as the use of a cock's head, a *nazuki* (a loaf kneaded in milk, steeped in egg-white and yolk and baked in an oven), a horn of phallic purpose, the same of wood (*konkila*), or the shin bone as an adornment of the chest. The pointed cap is made of dressed or raw skin or paper.

The specific variety of the chief actor's headgear is seen in its shape and purpose, bearing appropriate semantics and ritual design.

Berikaoba/qeënoba emerges as a fairly differentiated festival, with the principal character obligatorily wearing the cited headgear and other adornments as indispensable pointers to the purpose of the festival. The chief personage of the festival partakes of the god of fertility, combining the functions of a chthonic, vegetative and solar deity. The qeën holds a distinctive position in the festival, enjoying appropriate power and respect. There seems to be some inner relationship between the cap, cap-masks, the adornments and the title of 'king'. Significantly enough, such masks, headgear and adornments are evidenced only in this festival.

According to the sources, the tall pointed cap has been known in Georgia since the 12th century: *The Institution of the Royal Court*, the painting of the Matskhvarishi church wall (Upper Svaneti), and a 12th century astrological treatise. Prince Vakhushli also refers to such a cap (18th century)⁴⁶. According to the astrological treatise, the pointed cap is clearly related to Muslim and Iranian manu-

* From the Georgian name of red pepper.

** A basket with a tapering bottom, used to lower picked grapes or fruit from a tree.

scripts. It also evinces a stylised resemblance with Georgian miniatures of Christian semantics⁴⁷. In the scholarly literature such a cap is considered to have been of symbolic significance, being interpreted in terms of Sufic views⁴⁸.

An image of a tall pointed cap is attested in archaeological material as well. Noteworthy in this respect is the figure of a dwarfish male wearing a tall cap, discovered at the Bichvinta archaeological excavations. This sacred representation is dated to the 2nd-3rd cent. A.D. It is related to the group of Caucasian ithyphallic figures and has a horn on the head⁴⁹.

Note should be taken of small ithyphallic sculptures with horn-like caps on their heads, discovered at Rioni (Kutaisi district) and Vladikavkaz (Dzardzhikau), in Khevsureti, Dagestan, and other places⁵⁰.

Notable also are the representations of dancing females wearing masks of ram-heads, discovered at Melia-ghele (Gurjaani dist.) and dated to the second half of the 2nd millennium B.C.⁵¹, the ram-headed sculptures from Brili (Upper Racha) and the upper reaches of the Rioni, discovered at burial grounds.

An object with a ram's head, spread wings and the sun disk at the end claims special attention; it dates from the mid-2nd millennium B.C.⁵², clearly pointing to the genetic link of representations of the sheep, bird and the sun, i.e. to the coexistence of the fertility and the solar cults.

A sculpture from Aghbulagh district is pointed upward and wears a mask, being characteristic of Hittite remains of minor plastic art⁵³. Well-known sculptures of Caucasian provenance, with a single horn on the head, are preserved in collection N 59051 of the Moscow Historical Museum. This type of headgear is believed to be of Phrygian origin. The pointed headgear is a divine attribute in Ancient Eastern art, beginning with the period of Ur⁵⁴. A study of Hittite relief shows the conical headgear to have been an indispensable attribute of the god of the moon. The god of the moon, represented on the Yazilikaya relief, wears this type of headgear. This image must be dated to the 8th century B.C. or much earlier period⁵⁵.

The Stepantsminda figures with horns on the head and, occasionally, a pointed headgear resembling a horn at the end are worth nothing. In Amiranashvili's view, these are representations of the principal characters of the *sakmisai* round dance.

Very important from this point of view is the statue of a bronze rider wearing a peaked cap, preserved in the Tsageri museum of local lore. In Amiranashvili's view, in Hellenistic-Roman art this type of headgear is considered an attribute of Mithra. He adds that separate parts of this figure manifest Hellenistic-Iranian influence. The figure must be an image of a distinguished person - perhaps even a king - but not of a god⁵⁶. It is related to the early period of Georgian art. Besides the considerable resemblance of the headgear of this figure to that of the Bichvinta dwarf figure and the headgear preserved at the ethnographic department of the S. Janashia State Museum of Georgia, it is noteworthy also from the standpoint that it may be the headgear of a distinguished person - possibly of a deified king, this being important for the clarification of the character and purpose of the festival. After all, the *berika/qeën*'/king' in *berikaoba-qeënoba* wears such a headgear.

As already noted, the *qeën* is one of the principal persons of the festival, raised to the rank of god. The idea of the king's divinity is expressed by the horn, the lat-

ter adorning only objects of divine origin and a temple. It is the attribute of *me-lami-s*, which in Akkadian denotes “dazzle”, “halo”, “brilliance”, “irradiator”. It is also noteworthy that in the Sumerian and Semitic languages there is a link between ‘horn’ and ‘ray’. Horn is ray at the same time⁵⁷. It is significant to recall the ritual of Tammuz, resembling the berikaoba-qeënoba, described by H. Frankfort in Iraqi Kurdistan⁵⁸. In it the chief participant wears a pointed black felt cap on his head. The festival is held during a drought and wedding to ensure fertility and a good harvest.

As is known, the berika/qeën is directly linked to *bombgha*, the supreme god of fertility. The god *boseli* in Svaneti, represented by the epithet *bombgha*, was in charge of animal husbandry and farming, as a supreme patron of fertility, multiplying of livestock and men, of harvest and plenty⁵⁹. In the New Year ritual the berika/beri/basili/berol/qeën seem to embody the same function which, on the one hand, confirms the present writer’s view on the identicalness of the designation of the person under discussion, and, on the other, points to their relation to the god *bombgha*.

Is the tall pointed cap a headgear for the New Year-January, therefore of winter? Berika/qeën has been found to wear mostly a tall pointed sacred cap or cap-mask. As already noted, the character bore the function of *bombgha*, the god of fertility. In ancient Georgia the berikaoba-qeënoba started in the New Year, in spring (see the extended redaction of *St. Nino’s Life*), and later, in winter, in the New Year. This interpretation of the text is supported by the fact that the berika/qeën, the main participant of the festival held in the New Year, is represented precisely in the same way as given in the *Institution of the Royal Court*.

Thus, Georgian mythology provides evidence on the tradition of using a pointed up, *betosani*, cap as a New Year headgear which, together with the cited archaeological material, represented the god of fertility by the “king’s” pointed cap, one or two horns or its symbolic image.

The cult of the god of fertility, prevalent in ancient Georgian society, evinces typological affinity with deities of the same order current in the Near Eastern world, represented by a pointed cap, one or two horns or their symbolic image.

The custom of bearing a hen’s nest as the berika-qeën’s headgear, and of the cock’s head as an ornament is inherent and sacred in the genesis of the festival. The affinities are noteworthy between the bird, phallic, hearth and other cults and the ithyphallic god *bosla*, guardian of fertility, proliferation and harvest, which is related to the great god *pusnabuasdia*, developed on the ground of a merger of the cults of the ox and the sun and partaking of *ber/basil/berika*.

The above-discussed religious-mythological complex, revealed in relation to headgears, must have originated in the lap of developed farming culture.

THE ATTIRE OF THE PARTICIPANTS

Among ancient peoples the goat and the sheep were attributed great power of fertility. This accounted for the special role of personages representing these animals and their skins, fleece and effigies in agrarian cults.

From the standpoint of wearing the sheepskin, attention is primarily attracted by a rite performed in the name of *uatsila/basili/vasili* among Caucasian peoples, in Ossetia, and the Rums residing in Tetristsqaro district, Georgia. The rite was timed to the first ploughing and sowing to solicit good- and ward off bad weather, in other words, to ensure a good harvest. Uatsila and kindred personages ruled over the god of thunderstorms - the most popular deity of farming work - and protected the crops⁶⁰.

The special cultic and ritual importance of the sheep and its skin and garment in the agrarian festival is attested not only by materials found in historical Western Georgia but in Eastern Georgia and in the life of the North-Caucasian peoples as well.

Bardavelidze was the first in Georgian scholarly literature to draw attention to the cultic significance of the sheep, thereby adding one more real element to the ethnographic material attesting to this cult⁶¹.

In the regions of Georgia where sheep-breeding was developed (Mtiuleti-Gudamaqari) towers with representations of the sheep were built for worship, where sacred sheep endowed with oracular functions were kept. These sheep made their will known, prophesying through various signs. The will of the sacred sheep became known to men through their condition, movements, the hue and lustre of the fleece (Bardavelidze).

Besides the calendar templar festival of the deity, rites - called god's - were also performed in connection with the shearing of the sheep (Bardavelidze).

Numerous representations of the sheep are preserved on monuments of material culture, e.g. on gravestones⁶² and the interior ornamentation of the ground floor of the Svan dwelling house⁶³ and the *darbazi*-type interior in Eastern Georgia (V. Bardavelidze, M. Chartolani: the material of the Open Air Museum).

The white fleece of the sheep or the goat also held an important place, playing a major role in the beliefs of a number of peoples. Animals of white colour were deified and considered the chosen of this or that god. The significance of the human hair and the sheep's fleece was based on the beliefs and notions of the kinship of their souls. Man's life depended on his hair, hence it was offered to gods, whereby he entered under the protection of these gods. In Megrelian fairy tales the hair of the "golden lamb" was considered to be endowed with curative properties. The sheep's wool holds an important place in *berikaoba-qeënoba* - a festival linked to the revival of nature.

A trace of the mythos related to the sheep is discernible not only in ethnographic material but in folkloristic literary plots as well, e.g. in the fairy tales of A.Gren and A.Teptsov⁶⁴. Of particular value are the fairy tales of A.Tchanturia⁶⁵ in which the ram or the gold-fleeced lamb are represented as animals of fertility. They rescue people in trouble and care for them. In some tales the lamb's punitive nature

against those designing evil is highlighted. The evolution of the lamb's character occurs through external causes - the treachery and perfidy of others upon whom it wreaks vengeance.

Interest attaches to Tim Severin's statement on a Svan legend on the ram of gold:

"The ram appears again as a folk symbol, usually with magic or sacred significance. A Svan folk tale, for example, tells that somewhere in their Caucasus mountains is a sacred cave in which a ram of gold, tethered with a chain of gold, stands beside a hidden treasure. No one knows how old this story is, but the Svans have been making symbols of the ram since the Bronze Age, and these symbols are generally taken to be evidence of some sort of ram cult, possibly based on the worship of the ram as a sacred animal"⁶⁶.

The evidence found in the works of Greek, Roman and Byzantine authors on the life of Georgian tribes is noteworthy in the research into questions of the ram and the lamb. The image of the sheep, the fleece and the sheep effigies are referred to in their works in various ways: Hecataeus of Miletus, Apollonius Rhodius, Diodorus Siculus, Haraxes of Pergamum, Strabo, Appian, Dionysius Periegetes, Eustathius Thessalonicus⁶⁷.

Attention is drawn here to the religious side of these myths: the sacrificing of the golden fleeced ram's skin to Zeus by Phrixus, the keeping of the skin in the grove of Ares and the anthropomorphization of Phrixus' ram, pointing to the cultic design of the sheep. This evidence is noteworthy for the additional reason that reports on the cultic purpose of the grove of Ares and the oak upon which the fleece was suspended occur both in historical sources and ethnographic evidence. The works of classical authors are of additional interest for the links of King Aetes with the ram's fleece. Important also are the reports on the peculiar technique of obtaining gold in Colchis and its linkage to the legend of the golden fleece. According to Strabo, rivers in Colchis carried gold which was caught in troughs by the local population. Hence the myth of the golden-fleeced skin. The principal theme of the myth is the expedition to recover the fleece, which, in Strabo's view, is a poetic interpretation of an expedition in quest of gold and other metals.

The myth of the golden fleece proves to have a real basis. In his comprehensive and noteworthy description of the obtaining of gold in Svaneti, L.Bochorishvili⁶⁸ notes that the views of classical authors on the golden fleece are close to the truth and that the basis of the Greek myth may be found in the cultural world of the Georgian tribes.

In this connection, interest attaches to O.Lordkipanidze's view⁶⁹. Pointing out the reports of the Greek authors, he singles out one text of major importance, viz. a Greek epitaph of the 4th cent. B.C., on King Aetes, buried in Colchis: "Aetes, the ruler of Colchis, rich in gold, honoured here by the omnipotent fortune".

Archaeological material is also noteworthy in the study of the question. The image of a "sheep-bird", cast in bronze and discovered in Racha, claims attention. The sculpture has the head of a ram and widespread wings, the tail is crowned with the sun disk⁷⁰. The representation is dated to the mid-2nd millennium B.C. Note also layer V of Khovlegora, with a chamber called "room with ram's heads" be-

cause of the sculptures of ram's heads in it⁷¹. Also noteworthy is Melia-ghele 1, datable to the 2nd-1st millennia B.C.⁷². A sheep's sculpture of fired clay was found in 7th cent. B.C. Vani too⁷³. The golden fleece holds the principal place in the Argonautic myth.

The custom of offering the skin of a goat or sheep, or an effigy to the oak at the festival of *Eliaoba* during a drought or heavy rain merits attention. In Svaneti this rite finds an analogy with the beliefs and notions around the myth of *melia-tulepiai*. H.G.Ghterbock⁷⁴ was the first to note that Telepinu had features of the god of the weather. It should be noted that this is confirmed in many places of the Hittite text, showing clearly that Telepinu performs the functions of the god of the weather, causing at will a thunderstorm, rain or drought.

Beliefs, notions and rituals connected with the fleece were current among the proto-Hittite peoples of central and northern Anatolia⁷⁵, in some regions of the Northern Caucasus and Western Georgia, and rarely in Eastern Georgia too.

According to Hittite religious beliefs, during the spring royal festival people marched in the cities with a skin fastened to a stick; various gods were worshipped in the form of the fleece⁷⁶.

A typological similarity of this custom is found in the Svan traditional festival known under the name of *ashangelo-shashangelo* ('dedicated to the wolf'). In the case of intentional slaying of a wolf, a long festive procession followed its slayer who bore a post with the animal's hide fastened to its end. The procession made a round of the whole village, singing the while.

It has been suggested regarding this ritual that the banner *lem*, as a sacred object, stems - similarly to the banner of Georgian mountaineers, which is a symbolic unity of fertility and of vegetative and animal principles - from the totemic tree, related to the totemic animal - the wolf - either by origin or by substitution⁷⁷.

This custom is notable for its existence in Svaneti, where it is performed as the ritual of *melia-tulepia*. The banner with an animal fastened to it may be a distant echo of the tradition just cited, for it points to an analogous ritual - a genetic link with the offering of the tree of life and the god of fertility to a tree. Both rituals seem to have been perceived as being of the same value. This is clearly indicated by the peculiar reflection of ancient Anatolian myths in hieroglyphic texts. Especially significant in this respect is the representation of the designation of Telepinu in the shape of a plant⁷⁸ or a tree upon which the sheep skin or fleece is known to be suspended as an offering to this god⁷⁹.

The foregoing shows that the use, religious interpretation, and ritual purpose of the cultic banner, attested in Georgia, vary, expressing god's will and partaking of its power.

As for the marching about cities with a fleece attached to a pole, attested in Hittite religious notions, along with healing, magic significance, it must have had the purpose of bringing fertility to the world. It stems from the cult of life and fertility (*resp.* banner). In this ritual one may discern a trace of the orgiastic character of the fleece and of its worship, for all natural phenomena depended upon the fleece - a fetish of the god of fertility.

In this connection the view expressed in the scholarly literature, with which the present writer concurs, is noteworthy, viz. the banner *lem* and the skin of the sacrificial animal suspended upon a tree expresses the interrelationship of the symbols of one semantic row, and finds explanation in agrarian notions. This embodies the ritual of sacrificing the fleece⁸⁰.

The Upper Svanetian agrarian festival *aghba-laghral*, held on Shrovetide Thursday, and the Lower Svanetian *limurqvamal* or 'tower festival', held on Black Monday, are noteworthy as illustrative of its orgiastic nature. The chief rite of both festivals is the building of a snow tower, in the middle of which the *ang* (Svan) (cf. the Ancient Egyptian *ankh*), towel or banner is attached to a fir, lime or some other tall tree. In Zhabeshi, Upper Svaneti, the human figure *lamaria* is fastened to the top of the snow tower tree, the figure holds a dagger and a wooden phallus is hanging in front of him, while a sieve represents his face⁸¹. During the *limurqvamal* or tower festival, in Lower Svaneti, a round dance is performed, accompanied by the singing of *kviria*, a wrestling contest is held, and the phrase "adrekila has gone and come" is chanted; then the *melia tulepia* song is sung, attended by a simulation of a group sexual act of males stripped below the waist. During this each person utters: *melia tulepia, juh-juh*. In Lower Svaneti the tree placed in the tower is adorned with a cross which - like the icons taking the place of idols in Khevsureti - the worship of the deity is expressed in the worship of the banner.

According to V. Masson⁸², the cross may replace an animal, which he explains by the totemic significance of this animal. He notes that in the East the cross assumed sacred meaning back in the early farming period, this playing a definite role in Christian symbolism. This view was earlier advanced in Belyaev's work⁸³, according to which, in the Western and Eastern Churches crosses played the role of banners and there existed banners of the form of the cross.

In Bochorishvili's view⁸⁴, the cross held by Egyptian deities and the hieroglyph 'nh, expressing life, may be genetically interrelated. According to the same author, the Egyptian cross may be an attribute of a life-giving deity⁸⁵.

Of particular interest in the festival is the fact that in Upper Svaneti a kerchief or the female deity, *lamaria*, is represented on the wooden beam of the snow tower, while in Lower Svaneti it was replaced with a cross on a beam.

Does this ritual and custom not imply offering an animal or its fleece? As noted above, Masson records cases of the substitution of the animal figure for the cross. It is also notable that representation of an animal in place of a cross implies imparting the same meaning to the animal. This must be of interest in interpreting the fleece - suspended upon a tree, an object of cult and a symbol of life and fecundity. As seen in the foregoing, the ethnographic data of Georgia's mountain region has preserved in mythological tradition the relationship of the tree, the cross, and the image of a female deity in the rituals of *aghba-laghral* and *murqvamoba*. Masson notes also that the cult of the female deity of fertility and certain animals developed in that period, adducing archaeological and ethnographic material in support of his view. The above-said must be an analogue of representing a female deity on the snow tower tree at the festival, being one of the important customs of the traditional way of life of the mountain region (Svaneti) (cf. in Khevsureti the post

is adorned with *samkadros* ("kerchiefs offered by women and attached to a post by holy men"). Such a banner is believed to be an object of female origin⁸⁶. It carries noteworthy information, which coincides with Masson's view.

Thus, the essence of the tree and the cross lies in the cult of the tree of life and in the function of the *melia tulepia* or the god of fertility. Tulepia/Telepinu and the fleece are deities of a single mythological cycle. It is noteworthy that in the Telepinu myth it is not the god but the fleece that has disappeared. The bee occasionally finds Telepinu, and at times the fleece which, in Haas' view, was an epiphany of the god⁸⁷.

An analysis of the foregoing material shows that melia-tulepia is represented against the background of the tree of life, being a mortal and resurrected god, like the Hittite Telepinu.

The melia-tulepia myth is qualified as the image of the ancient myth of popular belief, with a rich past. It is a sacred ritual, and the suspending of the so-called golden fleece of a ram upon a sacred oak in the grove of Ares is by no means accidental.

In Th. Gamkrelidze's view⁸⁸, the fact is worth noting that the beliefs preserved in the Greek myth on the fleece suspended upon a sacred tree exist in the Western Georgian world, particularly in the melia-tulepia ritual in Svaneti. This custom occurs throughout Western Georgia, especially in Megrelia where Zan dialects, ancestors to Megrel-Laz, were current and where *tqovi-ikovi* stood for the Georgian *tqavi* ('skin').

N.Bendukidze⁸⁹ presents differing, but noteworthy, material according to which the Svan ritual evinces a parallel with the Hittite myth of Telepinu, giving ground for relating the fox to the bee - an important character of the Hittite myth (*Hit. *melitas*, Gk. X884JJ"). According to the cited author, this word must have entered the Svan language from the Hittite language world, together with the ritual dedicated to the god of fertility.

In Haas' conjecture, the idea of the fleece must have entered the Grecian-Mycenaean world from the central and northern regions of Anatolia, and that it must have been brought into Colchis by Greek colonists (in the 7th cent. B.C.). This rules out the emergence of the idea under study on Colchian territory proper⁹⁰.

G.Giorgadze believes that the idea of the magic nature of the ram's skin may have spread in Colchis from the north-eastern region bordering from early times on the area of settlement of Kartvelian tribes. In his view, the origin of the idea of a sacred fleece, or of its analogous tradition, is quite possible in Colchis proper, all this being clearly perceivable in traditional culture in which its characteristic features are evidenced by ethnographic and archaeological material.

THE SACRED BANNERS

The sacred banners found in Georgia are related to the ancient beliefs and customs of the Georgian ethnos. Their semantic field is fairly broad, as is the

chronological frame of their functioning. The term denoting 'banner' in original Georgian texts occurs first in the Shatberdi MS of the *Life of St. Nino*.

Georgian banners differ in their purpose, depending on the ritual, the religious or social institutions they are used for, their religious significance, the rite performed, etc. The banner is basically considered a symbol of a deity and expresser of its will, a pledge of victory, indicator of affiliation (banners of guild), an attribute of the rituals performed for the deceased, and so on.

The banner in the berikaoba-qeënoba and the Upper Svan *aghba-laghral* and the Lower Svan *limurqvamal-koshkoba* is one of the principal components. In contrast to other banners of religious purpose, it has features of differing content and general semantic load.

The start of the festival is marked by the raising of the banner. When the participants are ready for the procession, the banner-bearers raise red or white banners, the height of the latter determining the size of the crop of the current year: a tall banner is considered a pledge of a bumper harvest. The banner is the object through which the participants of the festival partake of the power of the deity. Herein lies its sacred and symbolic meaning. The quarter that has a tall banner will have a bumper harvest that year. The banner, its height and conveyance to the church or place of assembly are indicative of power and well-being.

The banner is an inalienable attribute of the principal participant of the festival - the berika/qeën/keisari /, its sacred character being invested in this personage. At the same time the banner is an adornment of the festival, the ritual actions demonstrating its character and significance; the banner partakes of the qeën's nature, connected with fecundity. It is noteworthy that only persons close to the qeën or a victorious wrestler or "keisari" have the right to hold the banner.

Ethnographic material provides important evidence on the tree, its identical banner and the cross. In this respect interest attaches to the Upper Svaneti agrarian festival *aghba-laghral*, held on Shrove Thursday, and *limurqvamal-koshkoba*, held in Lower Svaneti on Black Monday.

The main ritual performance of both festivals is the building of a snow tower, with a fir, lime or some tall tree, *ang*, or a handkerchief banner fixed in the middle, or in Upper Svaneti a human effigy, *lamaria*, is fixed on the tree top; the effigy holds a dagger, and has a phallus suspended in front and the face covered with a sieve. The snow tower built during the Lower Svan *limurqvamal* has a tree in the middle with a cross fixed to its top⁹¹. This points to the semantic affinity of the tree, the banner and the cross, and their use for the same purpose. It is worth notice that according to Egyptian evidence, a cross with a loop for its upper vertical arm (*ankh* - pronounced 'nh) has a sacred hieroglyphic function⁹², semantically denoting life⁹³.

As an emblem of life, this cross is genetically related to the cross on the tree on top of the snow tower. Here we are dealing with the cross represented on the banner. It has been observed that the power of the cross-deity is implied in all icons, the actual cross being the representation of the heavenly cross. The banner, the cross, and the image are the same objects having the power of the deity. In this connection Marr's view is noteworthy, according to which the cross and the image

wood (Megr. *ja*) are reduced to the stem meaning of tree (Georgian *khe*, and *dzeli*, Megr. *ja*)⁹⁴, i.e. *khe* and *dzeli* originally denoted a cultic tree. It has been suggested on this basis that the cross may also have been the name of the old cult banner.

The existence of the tree and banner as identical with the cross and a symbol of fertility is proved also by the village pledging for itself a happy and bountiful year according to the position of fall of the snow tower and the tree or banner fixed to it, *resp.* pole with a cross.

The ritual connected with the banner is performed (in the Hadish commune, Upper Svaneti) during the communal festival *lichenishi* in the church of St. George, whose worshippers are - besides the members of the commune - women married outside the commune and their offspring. *Lichenishi* is a festival connected with the first taking of the newly-born son to the church, his fertility, supplication of a sonless family to be granted a male offspring, and supplication in the case of the son's illness to be granted life.

At *lichenishi* the worshipper takes a long staff and a handkerchief, *durai*, to be fixed to it, one or half a bottle of arrack (vodka) of the first distilling, five *lerkva* (measure of liquids) of *rakhi* (local vodka), candle and myrrh, unleavened loaves, and two rams, while for the second son he offers an animal to the *dursha*, and other loaves of bread. At the end of the festival, the handkerchief is removed from the banner, and on the following day it is placed for keeping in the church of the Saviour⁹⁵.

In the Lashkheti commune of Lower Svaneti prayers were offered at the church of the Archangel, attended by the cursing of an evil doer. A similar custom is known in Upper Racha too, where a small banner with bells fixed to it had to be offered in the ritual. A married daughter and her offspring would go with a banner, bell, candle-piece and red wine to the church of St. George or that of the Virgin on behalf of her son. In place of a banner, some took a small red "handkerchief" and a light coloured bead, placing these in front of the icon of St. George. Here, too, the banner was connected with human life - the birth of a new member of the commune; it (the banner) performed the duty of God's child, personifying the latter and emerging as an object endowed with the power of life and fertility⁹⁶.

Notably enough, the banner, the tree or "handkerchief" represented by the latter, and the icon before which the prayer is offered, were adorned with astral symbols (the kerchief, bells, cross, icon, bead). It is not accidental that at a high level of development of astral religion the tree is related to the solar cult symbolising life and fertility⁹⁷. The great significance of bells is well known, being a purely cultic object and linked to the sacrificial animal - an important element of cult⁹⁸.

In Svaneti the practice is on record of offering shale or sandstones with a hole pierced in the middle in the forest of St. Gabriel's Church, on a hill or at the foot of a cliff as a pledge for the sound health of a cow, fertility and abundant milk. According to Bardavelidze⁹⁹, these stones were cultic objects dedicated to a god of astral nature. The Georgians had possessed the banner since time immemorial, as proved by archaeological finds. In this respect, highly interesting is the cultic material of the Hellenistic period from Khovle, presumably belonging to an ancient type of religious-ritualistic banner/standard (*boraqi*), datable to the 1st cent. B.C.-1st

cent. A.D. The banner is adorned with beads and a planet represented on a gold band. A wooden silver-mounted *boraqi*, found in the ruins of the church of St. Barbara in the village of Gavazi, Ksani valley, is also worth noting. The banner is formed of a staff and the cross proper. The lower arm of the cross has a broad hoop fastened round it, while the top and side arms have a stylised tree represented. J.Gvasalia perceives clear stylistic and iconographic similarities between banners of the Hellenistic period and two Georgian banners of the end of the 18th century¹⁰⁰.

Thus, the ritual connected with the banner here, too, stems from an astral basis, subsequently turning into a cosmogonic tree in popular beliefs and notions¹⁰¹.

The rite performed with respect to a child in Khevi, Mtiuleti and Gudamaqari (East-Georgian mountain region), called *satsuleoba* ("for the child") or *khatshi gareva* ("taking to the praying place of the pagan deity") seems noteworthy. In Pshavi the same rite is known under the name of "committing the child" (to the care of the pagan house of prayers), while in Khevsureti it is called *satsuleoba*, *jvarshi gaqvana* ("taking to the cross") and *misambareo* ("rite of committing the child")¹⁰².

The principal rite of the *satsuleoba* was rolling the naked child under the banner, this essentially being a simulation of his birth from wood, which at a high level of astral religion is connected with the solar cult and represents the tree of life and fertility. This rite constituted the mystery of the adoption of the commoner's child, with the banner serving as god's child¹⁰³.

The Mchadijvari banner, with a cross and astral signs depicted on it, is probably based on this principle¹⁰⁴.

The banner and cultic tree, *resp.* icon, adorned with astral signs, symbolize well-being, abundance, life, renewal and revival, being related to the ancient Georgian ideas of the tree of life, according to which the tree was the symbol of the structure of the world and of its permanent dying and revival. Hence, the banner not only could adopt and protect a child, but also produce a son, multiply one's offspring, heal, etc. The banner cast away an evil eye and all evil spirits, and was the saviour of one who died in an accident. It held a place of honour in farming cults.

The banner did not lose its significance in later times either, being the symbol of freedom, victory and might. This must probably account for the great reverence of the Georgians for the tree represented by the banner.

THE WATER RITUAL

"PLOUGHING THE WATER"

The final mythologem of the festival is rich in an archaic layer linked with the universe of religious-magic beliefs - hence the need of studying this problem. Directly connected with this are also strong survivals of sexual magic, the rite of ploughing the water, and the views of husbandmen on the revival of nature.

In the berikaoba-qeēnoba festival water is associated with fertility, in particular, it is interesting to know on what the existence of water as a symbol of fertility, so abundantly illustrated in this festival, was based.

Various combinations of water are perceptible in the archaic layers of ethnographic material, recorded almost everywhere in Georgia. Of particular significance is the evidence found in Svaneti, Samtskhe-Javakheti, Tetritsqarò district, Megrelia, Achara, and, partly, in Kartli. Water held a central place in the festival dedicated to the New Year and the revival of nature, as well as the rituals dedicated to drought and rain. The magic significance of water is seen in fairy tales as well. The beliefs and notions on seasonal changes - the death and revival of nature - were related to water. Complex mythological incidents, to which phallic scenes emanating from a male deity impart sacred quality, directly echo the water cult. Water is a symbol of the revival and abundance of the earth. As an omnipotent force it assumes the form of a system.

It is notable that a large part of the New Year rituals of Basil - identical with berika - is connected with water. In Svaneti (Ushguli) the first foot would go to the spring in the morning and pray in the name of Basil *dzughûashi*¹⁰⁵. He is referred to as the Basil-Sea calend¹⁰⁶, he is linked to water, and this ritual has a parallel in that of Kartlians and Georgians residing in Javakheti. In Kartli, on the New Year day water was sprinkled on the basila loaf, while in Javakheti this loaf was sprinkled in the river on the day of Epiphany, which belonged to the New Year cycle¹⁰⁷. In Bardavelidze's view, in this rite, sea or river water, moisture must be a sign of the protection of the sexual fecundation of the deity¹⁰⁸. It is noteworthy that in Svaneti water had its own first foot, while the first foot of the house prayed at the spring on the New Year morning¹⁰⁹.

The conception that has taken shape regarding the rites connected with water, especially in the New Year ritual, is directly related to the problem of our interest. It is obvious from this material that the principle of the water ritual is archaic, based on the dying and revivable deity.

It is established in the scholarly literature that the ithyphallic deity of fecundity, basili/ basila is identical with berika/qeēn. The rituals variously connected with water in the finale of the festival are most frequently attested precisely with this personage.

The symbolic identity of this personage with water is significant, for by this ritual he has been found to manifest - along with other functions - that of a chthonic dying and reviving deity.

The descriptive material stresses the significance of the throwing of the qeēn/ber/basili into the water and dousing. Casting him into the water was as imperative as dousing. Once in the water, the people poured water at him with shovels, chanting the while: "God, grant us dew, rain, a good year". They said: "We must get wet so that we are not deprived of God's dew"¹¹⁰. The participants of the festival poured water at all passers-by, leaving almost no one without being doused. The qeēn was rolled in the mud too, he was blackened and smeared, attended by the cry of the crowd: "This year we shall have a good harvest". Some

doused the people with a tall banner, this determining the size of the coming year's harvest.

The wrestling in the water of the participants and the ploughboys, the throwing into the water of the headgear of the qeën and the dedopali or only of the qeën is an important ritual. The qeën throws the wreath or other headgear into the water, takes it out and douses those around him. But if the qeën fails to retrieve the headgear, he gets angry and beats his head with his hands. By losing his headgear he seems to lose his power, turning into an ordinary member of the festival. All the headgears of the qeën are known to be sacred, serving the office of the sacred person. On retrieving his cap from the water, the qeën douses the onlookers, prays and addresses them: "Let your cows, sheep, brood-hens and chicks multiply, let your grain harvest be this large"¹¹¹. At the end of the festival they used to "baptize" the qeën in the water by dousing him.

Another noteworthy ritual is getting onto the back of the qeën in the water. It is reminiscent of the Lechkhumian, Rachan and Svanetian *mokotreba* ritual. It is worth noting that in Lechkhumi, the ritual loaf baked for this occasion, was called *basili*. Hence, it seems natural to identify this ritual with the qeën's personage. But here the person who get's on to the qeën's back is a male - an hypostasis of the dying and reviving god, while in the Lechkhumi ritual it is a female. It is also notable that in Racha and Svaneti this ritual is found in modified form, leading Bardavididze to the belief that here we are dealing with a later, corrupt form of the *mokotreba* ritual¹¹². The situation differs in the form of qeënoba of the Lower Svanetian limurqvāmal-koshkoba in whose ritual males wearing phalluses imitate sexual relations while standing one behind the other. The situation here is analogous to the qeënoba, which is but natural. The foregoing points to the identity of the cited rituals in the qeënoba and their relation to bosla-kotra. The material of Samtskhe-Javakheti and Upper Achara (Ajaria) is interesting. A tradition exists in Samtskhe-Javakheti on the so-called animals of the water and lake. According to it, the horse, the buffalow, and the ox are animals of the lake. These animals are of male sex, fecundating the female cattle at summer pastures¹¹³. This material would seem to be based on the surviving notion according to which, ber/berika/basila/qeën - an ithyphallic deity expressing the male principle - is in its essence an embodiment of various animals and, as a chthonic deity, is directly related to water - the symbol of fertility.

It is noteworthy that lake Chinchao in Achara, in which a bull was believed to dwell, possessed curative properties. The population, especially barren women, bathed in the lake at the Shuamtoba festival to be granted fertility¹¹⁴.

There exist numerous traditions connected with lakes and waters, reflective of ancient beliefs and notions linked to the cult of animals.

Among other traditions found in Georgia interest attaches to the legend of the ram and the lake, current in Samurzaqano. Material reflecting the ram-water relationship is to be found in Akaki Tchanturia's fairy-tales too¹¹⁵.

It has been suggested that the cult of water was created by tribes engaged in farming and animal husbandry, featuring water bulls that, along with the function of granting fertility, are endowed with other natural characteristics as well. It has

also been observed that the belief connected with the lake must be a later stage of the water cult reflected in the ancient religious beliefs and notions of farming and cattle breeding tribes inhabiting the Transcaucasus and the adjoining southern areas¹¹⁶.

The fecundative power of water is attested in a New Year ritual recorded in the mountain region of Eastern Georgia and in Ertso. In the mountains this custom is called the bringing of *nichis-naqari* ("a piece of present"). It is described thus: On the New Year morning a member of the family would rise and, without breakfasting, take a piece of bread, spread on it honey and cheese mixed in boiled butter, and go and place it in the water, saying: "Water, I have brought you a present, send me luck". On the basis of this material, T.Ochiauri points to the significance of the cult of water. Water is begged to "send luck", implying "the bearing of children". Notably enough, the bride, who bathed in her clothes, was forbidden to take the wet clothes off and wring them. She went to bed in wet clothes. The *kada* (cake), designed for this ritual, had to be eaten by all members of the family.

It has been suggested on the basis of this material that water was believed to be capable of imparting fertility. The bride had to partake of the fecundative life-giving power of water in order to be capable of bearing children¹¹⁷.

The sexual motif of water is seen also in the custom of ritual ablution performed by Fereidan Georgians in the bath. Along with the function of magic purification of the body, it carries elements of a sometime water cult by virtue of which water is endowed with the property of granting childbirth, plenty, and fecundity¹¹⁸.

Thus, water and the beliefs and notions connected with them are of rather complex nature: all rituals involve sexual miming and are designed for imparting fecundity.

Among Caucasian peoples, the water cult, as the mainstay of crops, was closely linked with the fertility cult.

Analogous to the rituals connected with water is the one known under the name of "ploughing the water", performed both during a drought and at the *berikaoba-qeēnoba*.

In the scholarly literature the rite of ploughing the water during drought is discussed by I.Javakhishvili and G.Chitaia¹¹⁹. It has been suggested that the purpose of one of the acts of this ritual is to induce nature - by making a noise and shouting obscenities - to do its duty. The purpose of the water act is - in accordance with the magic-sympathetic law - to cause rain to fertilize the earth or to have the heaven eject its semen onto the earth, as indicated by the acting of the woman represented by the phallus, as well as the act of ploughing. In other words, the heavenly male deity fertilizes the earth through rain.

In Chitaia's view, "In the popular conception, ploughing is a magic act in which the earth is a representative of the female sex and the womb of fertility, while the ploughshare is the phallus. To illustrate this, he adduces the photo of an ornament of a classical bowl/cup, preserved in the archaeological museum in Florence, with an object depicted on it, representing at the same time the ploughshare and the phallus¹²⁰.

The main purpose of the ritual act in the berikaoba-qeënoba is the same as begging for rainy weather to be averted and a plentiful harvest granted. Along with other rituals of this order, connected with the revival of nature, was used here too.

Of special interest is the ritual cultic acting of the berika/qeën, viz. the miming of erotic relations by the qeën or berika with the "dedopali", seated on the second small wheel of the plough, or on the plough together with the entourage. The throwing of the phallic image into the water by the qeën, or the sprinkling of the phallic 'femoral' bone with salt, pouring wine over it and allowing it to be carried away by the stream, with the words: "Go and multiply on earth, fetch a good harvest", and also: "Let your cows, sheep, and brood-hens multiply, let your grain harvest be this large". Here we may be dealing with the magic significance of the bone. This ritual is additionally notheworthy because the bone belongs to the qeën, the person who grants fertility.

Two points attract attention in "the ploughing of the water" and the ritual connected with water: a) the qeën entering the stream and the throwing by him of a phallic image into it, and begging for fertility by him, and b) the begging for rain by a qeën whose face is blackened with soot or by widows attired in black ("weeds"). This ritual combines two different rites for attaining two objectives, pointing to a long and complex path of development of the ritual, as reflected by each act, image and attribute. The casting of the phallic object into the water by the qeën and his verbal formula had to take place in such a way as to return to the world in the following year with fresh vigour and fecundate the earth. Here we have a developed picture of manifestation of a dying and reviving deity.

These sacred rituals are of one purpose in which the chief figure, bearing the title of "king", is in a sense a qeën partaking of his properties, directly transmitting the magic power of fecundity to the people.

By such ritual action the people sought to avert a drought, chanting: "Dew, dew, dewcrop, rain and crop, rain and crop". They believed that the more times they repeated these words there would be more rain and a plentiful year, for the purpose of the ritual performed and the related magic words were to influence the fecundity of plants and animals.

The entire cycle of this festival came into being at a definite stage of social development. In the ancient popular conception the relationship is observable of the qeën/"king"/berika/basila with three worlds: heavenly, earthly and water.

The many rituals connected with the qeën have preserved the syncretic and complex nature of the qeën, uniting various properties of a single deity. Whereas in one instance the heaven, i.e. the male principle, fecundates the earth, in the other, water, i.e. earth, too, is fecundated by the male principle, these rituals emerging at different stages of the development of society. The heavenly and earthly powers are here brought into a single system. This notion must be echoed in the ritual of "ploughing the water with a plough" in which water and the phallus play a significant role. Here a long process of syncretization of beliefs and notions is perceivable, with various layers of folk beliefs, often rendering their differentiation difficult.

The erotic relationship of the qeën and the “dedopali” in the ritual of “ploughing the water” is identical with that of the berika/qeën and the dedopali, reflected in the temporary death of the qeën and his revival after a definite period of time. The casting of the phallic object into the water also implies the qeën’s partaking of the earth, i.e. the nether world. The dedopali, qeën or berika die every year, leaving the earth and descending into the nether world. They are known to be looking for their beloved. In one instance they emerge from the water - perhaps like Ishtar¹²¹. The qeën descends into the nether world in order to liberate his beloved and fetch her back onto the earth. The material gives a clear indication whether life is extinguished upon their falling into the water or death, but life renews when they meet each other, followed by universal joy at the return of life.

In the berikaoba-qeënoba “the ploughing of the water with a plough” had the same implication as the ploughing of the water during a drought. In both cases rain is caused by the same magic ritual.

The participation of the black element in the ritual expresses an act directed against drought. The qeën blackened with soot and the gonja, as well as women in “weeds” were directly designed to cause rain, which should take place through the interaction of heaven and earth. The participation of the black element in this ritual reflected the relationship with the earth cult - the nether world, presumably being a chthonic deity.

The ritual connected with the phallus and blackness seems to be a trace of the worship of the deity of the fecundity of humans and animals, pointing to the genetic link of these rituals. Against the background of the above material, the berika/qeën emerges as a personage endowed with the power of fecundity in a festival connected with the revival of nature and renewal of life.

The latest research warrants the conclusion that the festival and one of its principal personages were related to the astral, vegetative and chthonic deity of fecundity, and to symbolically rendered notions on the permanent death and revival of nature.

SWINGING

In the Shrovetide week during the berikaoba-qeënoba a swing was set up, and see-sawing was practised¹²², and if there was snow, they used to tobogan. At the qeënoba the swing had to be cut down on Lent Monday. If it remained hanging, that year the village would suffer from bad weather - hailstorm or drought - and the crops would fail. Swinging was important for ensuring a good harvest, fertility and plenty, especially for the abundance of melted butter. All swung and see-sawed, but swinging was of symbolic significance for the berika/qeën and young girls (from the viewpoint of fertility). In Kartli, while swinging, women held a large stone in the lap, purporting to bring much melted butter¹²³.

In Samtskhe-Javakheti the hanging up of the swing was called *kanuli* (“swinging”). Old women would tell the children: “Swing, children, so that the cows should not remain barren, play so that our cows should multiply”¹²⁴.

Of special interest in the ritual is the swinging of the qeën, represented as the deity of fecundity. This echoes a rule of Homer's time. At the time of ripening of grapes, a doll was hung on a twig and swung, this being interpreted as an imitation of the sexual act of the god of fertility aimed at reviving the outer world¹²⁵. The doll and the berika/qeën appear to be of equal value. A similar parallel may be drawn between the carrying about of a doll, *kuki*, in praying for fair weather in *lazaroba* and the use of the doll to adorn the berika/qeën's headgear.

The doll - like the berika/qeën - became more concrete as a symbol of fecundity. Since the berika/qeën can exert supernatural influence on the vegetable world, and on fertility in general, the carrying of a doll and the doll attached to the headgear are of special significance, as well as its sexual act in all the rituals described in the foregoing. This ultimately has led the present writer to the view that the swinging of a doll suspended from a tree had the only purpose of causing fertility. Is not the tree from which the doll is suspended that of life?

The swinging of the qeën conveys the idea of the revival of nature, the swinging enhancing the power of fecundity. The berika/qeën's swinging for all to see is a ritual act, its fecundative status increasing further. By this performance the berika/qeën serves the people - the village, everything connected with him being endowed with fertility.

Both the ritual of wedding and sexual union and swinging had symbolic meaning. It was an imitative-sexual act bringing about fertility and, as a phallic cult, it served as a means of combating evil spirits and an evil eye. See-sawing, swinging and tobogganing in the agrarian festival seem to have been one of the primary means of acting on the power of nature - swinging is a survival of a strongly developed magic belief, according to which it was one of the foremost means of influencing natural powers.

The ritual performed in the agrarian festival to attain a bumper harvest is directly related to the fertility magic, playing a major role in the farming cult.

* * *

The agricultural character of the festival is seen in other rituals as well: the "wedding", the death" and "resurrection", dancing in a ring, etc.

Of particular interest is the ritual of "wedding" which, apart from the berikaoba-qeënoba, is found in the Svan festival of Telepia and Lamaria, the deity of the cereals.

The rituals of wedding and of the sexual union of gods were characteristic of the ancients (Greeks, Romans, Egyptians). Until recent times the ritual of wedding at the festival in honour of Tammuz with the Kurdish tribes in Iraq ended in mimed sexual union, being a survival of the ancient ritual of the worship of the god of fertility. Initially the act was not mimed but actually performed.

The cult of the phallus is a universal religious institution connected with deities supposedly endowed with powers of resurrection. Such festivals were accompanied by acts of sexual union on a mass scale aimed at inducing nature to revive.

Originally these acts were of magic significance, but at a later stage in the development of religious thinking, they may have grown into a rite of ministrations consecrated to the worship of the supreme patron of fecundity and propagation.

A few words about the dances performed during the festival. The ithyphallic dances and behaviour miming sexual union, as well as the round and two-tiered dance purported to augment the fecundative power of nature and of the cattle, and thus to bring ample crops and prosperity.

References:

1. E. Taqaishvili, Description of Manuscripts, vol. VI, issue VI, Tiflis, 1906, p. 747 /R/*; Monuments of Old Georgian Hagiographic Literature, texts prepared for publication by a team of authors under the direction and editorship of Ilia Abuladze, Tbilisi, 1963, Book I, p. 115 (G)*.
2. I. Javakhishvili, A History of the Georgian Nation, Book I, 1928 ; /G/ by the same author: The Historical-ethnological Problems of the Caucasus and the Near East, Tbilisi, 1950; /G/ K.Kekelidze, The ancient Georgian year, Studies in the History of Old Georgian Literature, Tbilisi, 1956; /G/ P. Ingoroqva, The ancient Georgian pagan calendar, 5th-8th cent. documents, *Bulletin of the Georgian Museum*, vol. VI, Tbilisi, Paper one; /G/ N. Bardavelidze, On the History of the ancient Religion of the Georgians (the deity *barbar-babar*), Tbilisi, 1941, /G/; Gr. Robakidze, The unknown Georgia, *Literaturuli Sakartvelo*, 18 January 1991; /G/ "Georgian Christianity did not destroy paganism, but adopted it inwardly, more precisely, it grew out of it".
3. *Iveria*, 1888, N 49, p.2.
4. Miller, A. A. Representations of the dog in the antiquities of the Caucasus, *IAIMK*, vol. II, Petrograd, 1922, pp. 287-324; /R/ Rostovtsev, M. I. Hellenism and Iran, Petrograd, p. 45; /R/ De Morgan, Mission scientifique au Caucase, St. Petersbourg, 1884, p. 161; R.Virchow, Über die Kulturgeschichtliche Stellung des Kaukasus unter besonderer Berücksichtigung der ornamentierten Bronzegürtel aus transkaukasischen Grübern, 1895; /R/.
5. Latyshev, V. V. An Essay on Greek Antiquities, St. Petersburg, 1883, Part 2; /R/.
6. Flitner, I. D. The farming cults of ancient Mesopotamia in the light of recent excavations. *Proc. Dept. of the Culture and Art of the East*, I, pp. 9, 11; /R/.
7. R. Eristavi, On the Tusheti-Pshavi-Khevsureti Region, *Zap. Kavk. Otd. Russk. Geogr. Obshch.*, Book III, 1855, p. 143; /R/ R. Eristavi, Records on Svantci, Tiflis, 1898; /G/ G. Tsereteli, The Qečnoba, *Kvali* magazine, 1893, N 5; /G/ A. Khakhanashvili, History of Georgian Literature, 1904, pp. 10-11; /G/.
8. I. Javakhishvili, A History of the Georgian Nation, Book I, Tbilisi, 1951, p. 70; /G/ K.Kekelidze, A History of Georgian Literature, vol. II, Tbilisi, 1924, pp. 494-495; /G/ S. Makalatia, The cult of the phallus in Georgia, *Mimomkhilveli*, VI, Tbilisi, 1926, p. 194; /G/ V. Kotetishvili, Selected Writings, Book Two, Essays, Tbilisi, 1967, pp. 285-309; /G/ Sh. Chkhetia, Towards the History of Tbilisi, 1938, p. 192; /G/ I. Grishashvili, The Literary Bohemia of Old Tbilisi, Tbilisi, 1927, pp. 25-28; /G/ D. Janelidze, The Folk Beginnings of the Georgian Theatre, Tbilisi, 1948, pp. 342-343; /G/ V. Bardavelidze, On the History of the Ancient Religion of the Georgians (the deity *barbar-babar*), Tbilisi, 1941. /G/
9. Bardavelidze, On the History of the Ancient Religion of the Georgians, Tbilisi, 1941, pp. 117, 119. /G/
10. N. Ya. Marr, Statement of the Theory of Language on World Scale with Regard to the Language and History of the Abkhazians, Moscow-Leningrad, 1958, p. 374. /R/
11. S. Makalatia, Pshavi, Tbilisi, 1934. pp. 178-179. /G/

* * The abbreviations /G/ and /R/ are adopted here to indicate the language in which the study is written: Georgian and Russian, respectively

12. The Georgian Explanatory Dictionary, Tbilisi, 1950-1964. /G/
13. V. Bardavelidze, Specimens of Georgian (Svan) Graphic Arts, Tbilisi, 1953, p. 98-104 /G/.
14. V. Bardavelidze *op. cit.* p. 115.
15. J. Rukhadze, The main personage, *beri-bera*, of the Old Georgian agrarian festival, *MSE*, Tbilisi, 1957, vol. IX, p. 175. /G/
16. S. Makalatia, Mountain Racha, Tbilisi, 1930, p. 59. /G/
17. I. Javakhishvili, A History of the Georgian Nation, Book I, Tbilisi, 1928, p. 80; I. Javakhishvili, The Original Nature and Kinship of the Georgian and Caucasian Languages, Tbilisi, 1937, pp. 177, 179, 216, 612. /G/
18. V. Itonishvili, Ploughing and sowing in Khevi, Coll. Papers of TSU Students Research, VI, Tbilisi 1959.
19. I Surguladze, Archaic elements in Georgian folk festivals, *MSE*, Tbilisi, 1981, vol. XXI, pp. 117, 118. /G/
20. M. Kantaria, On the History of the Economic Life of Kabardia, Tbilisi, 1982; /G/ L.P. Semyonov, Towards the world motif in the folklore of the Ingush and the Chechens, *USSR Acad. Sc.*, p. 552; /R/ B. A. Alborov, The Ingush *Talyrdy* and the Ossetian *Alary*. *Proc. Ingush Research Inst. Local Lore*, 1, Vladikavkaz, 1928, p. 368; /R/ L.A. Chibirov, The ancient layers of the spiritual culture of the Ossetes, Tskhinvali, 1984, /R/
21. N. Abakelia, K. Alaverdashvili, and N. Ghambashidze, Calendar of Georgian Folk Festivals, Tbilisi, 1991, p. 67. /R/
22. D. Margiani, V. Bardavelidze, Svan ethnographic material, 1935, Ethnographic Department Archives M² ; /G/
23. A. Ochiauri, Georgian Folk Festivals in Eastern Georgia's Mountain Region, Tbilisi, 1991, pp. 239-240. /G/
24. M. A. Mikhailov, The Easter carnival of the Lower Kartli Greeks, *Matsne*, Series of History, Tbilisi, 1989, v1, pp. 100-106; /R/ A. Ochiauri, Georgian Folk Calendar..., pp. 85-86; G. Tsotsanidze, From the Giorgoba to the Giorgoba, Tbilisi, 1987, pp. 41-61, 82-83. /G/
25. V. Bardavelidze, Calendar of Svan Folk Festivals, *Lipanal*, *MSE*, VI, 1959, p. 292.
26. V. Bardavelidze, Specimens of Georgian (Svan) Graphic Arts, ... pp. 8-9; /G/ Noteworthy in connection with the blackening of the face is the ethnographic material on the agrarian cults of other peoples, see J. Frazer, *The Golden Bough*, issue III, 1928, pp. 141-143. /R/
27. V. Bardavelidze, Calendar of Svan Folk Festivals, *Lipanal*, *MSE*, VI, 1959, p. 292. /G/
28. V. Ivanov, Dionysus and Proto-Dionysus, Baku, 1923, pp. 129-130. /R/
29. S. Qaukhchishvili, A History of Greek Literature, Ancient Greek Drama, Part III, Tbilisi, 1946, pp. 24-242. /G/
30. J. Rukhadze, Some agrarian customs in 19th cent. Western Georgia, *MSE*, vol. XIV. Tbilisi, 1968, pp. 67-68. /G/
31. Witsen, N, *Nord en Oost Tartarye*, Amsterdam, 1692, pp. 337-402; Adam Olearius, *Description of a Journey to Muscovy and through Muscovy to Persia and Back*. St.

- Petersburg, 1910, pp. 517-518; /R/ D. Gulia, *The Cult of the He-goat with the Abkhazians*, Sukhumi, 1928. /R/
32. Tavernier, J. B., *Les six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, vol. I, La Haise, 1718, pp. 376-378; M. Kantaria, *op. cit.*, p. 217.
33. G. Japaridze, *The folk festivals, customs and beliefs of the Rachans*, *SMOMPK*, 1896, N 21, issue II, pp. 141-142; /R/ The rule of offering of a goat as well as of a black goat is a well-known fact in general ethnography. The Garo tribe of Assam sacrificed a black goat on the top of a high mountain; J. Frazer, *The Golden Bough*, issue III, 1928, pp. 99-100; /R/ In this connection the report is noteworthy that in Elwangen (Württemberg) an effigy of a goat was made of the last sheaf of wheat. The man who threw the effigy on to the neighbour's threshing-floor imitated the bleating of the goat. If the man was caught, his face was blackened with soot and a goat was attached to his back. J. Frazer, *op. cit.* p. 170.
34. R. Bleichsteiner, *Masken und Fastnachtsbräuche bei den Völkern des Kaukasus*. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien), N 5,6, 1952, Songreßheft; A. Ochiauri, *op. cit.*; Besarion Gaburi, *The Annual*, I-II, 1923-1924, Tbilisi, pp. 145-146. /G/
35. L. Bochorishvili, *Ethnographic materials of Kakheti*, *Archives M²*. /G/
36. S. Makalatia, *Khevi...* p. 203
37. I. Javakhishvili, *A History of the Georgian Nation*, 1928, Book I, Tbilisi, p. 16; /G/ A. Apakidze, *The Half a Century Path of Development of Soviet Archaeology*, Tbilisi, 1961, p. 12; /G/ B. N. Kufin, *Archaeological Excavations in Trialeti*, Tbilisi, 1941; /R/ D. Janelidze, *The sight of Trialeti*, *Sabchota Khelovneba*, 1981, N 12, p. 87; /G/ A. Apakidze, *Late classical archaeological relics from Ureki*, *Bulletin of the State Museum of Georgia*, XIV, 1947, pp. 105-110; /G/ K. Pitskhelauri, *New archaeological discoveries*, *Komunisti*, 1967, N34; /G/ by the same author: *The Main Problems of the History of Eastern Georgian Tribes in the 16th-17th cent. B.C.*, Tbilisi, 1979, pl. XIV; /G/ R. Ramishvili, *Two bronze statues from Bichvinta*, *Materials for the archaeology of Georgia and the Caucasus*, III, Tbilisi, 1963, p. 40. /G/
38. V. Bardavelidze, *Calendar of Svan Folk Festivals, the New Year Cycle: Lipanal*, 1-A, *MSE*, VI, 1953, p. 249. /G/
39. V. Bardavelidze, *Calendar of Svan Folk Festivals, The New Year Cycle, Lipanal*, 1-A, Tbilisi, 1953, p. 292. /G/
40. N. Rekhviashvili, *Jaroba* ("festival") in Megrelia, *Coll. Papers dedicated to T. Sakhokia*, 1969, p. 197. /G/
41. D. Gulia, *A History of Abkhazia*, I, p. 227. /R/
42. J. Rukhadze, *On the question of the survival of the vegetative cult in Georgia*, *MSE*, 1975, p. 171. /G/
43. *The author's field journal*, 1981, Dmanisi, notebook 1, pp. 18-19; V. Javakhi, notebook 2, pp. 42-43; v. Gomareti, notebook 3, *Archives of the Ethnographic Dept.* M³₅₃. /G/
44. V. Bardavelidze, *On the Religion of the Georgians, (the deity barbar-babar)*, Tbilisi, 1941, pp. 100-102.
45. V. Bardavelidze, *Specimens of Georgian (Svan) Graphic Arts*, 1953, pp. 83-85. /G/

46. The Institution of the Royal Court; /G/ paintings of the Matskhvarishi wall (Upper Svaneti) /G/; 12th-century astrological treatise; Vakhushiti Batonishvili. /G/
47. G. Alibegashvili, The artistic principle of illustrating the Georgian manuscript book of the 11th-early 13th centuries, Tbilisi, 1973, pp. 107-113. /R/
48. V. Gabashvili, Essays on the History of Near-Eastern Cities, Tbilisi, 1960, p. 140 /G/ G. Shaqulashvili, Materials for the history of old Tbilisi, *Matsne*, 1986, N 2, p. 209. /G/
49. R. Ramishvili, Two bronze statues from Bichvinta, in: Materials for the Archaeology of Georgia and the Caucasus, III, Tbilisi, 1963, p. 40. /G/
50. Sh. Amiranashvili, History of Georgian Art, Tbilisi, 1961, p. 50./G/
51. K. Pitkhelauri, New archaeological discoveries, *Komunisti* newspaper, 1967, N 34; /G/ by the same author: The main problems of the tribes of Eastern Georgia in the 15th-17th cent., Tbilisi, 1973, pl. XIV. /G/
52. G. Gobejishvili, A seat of ancient culture in the upper reaches of the Rioni, *Sabchota Khelovneba*, Tbilisi, 1955, N 6, p.46. /G/
53. Sh. Amiranashvili, History of Georgian Art, I, Tbilisi, 1944, p.70. /G/
54. Sh. Amiranashvili, *op. cit.* pp. 58-71.
55. Sh. Amiranashvili, *op.cit.* p.60.
56. Sh. Amiranashvili, *op. cit.*, (1963), p.60-61.
57. Z. Kiknadze, Sumerian Mythology, 1976, pp. 202-203.
58. H. Frankfort, A Tammuz ritual in Kurdistan Iraq, *Iraq*, vol. I, p.2, 1934.
59. V. Bardavelidze, On the History of the Ancient Religion of the Georgians, 1941, pp. 70-71; /G/ by the same author: Specimens of Georgian (Svan) Graphic Arts, 1953, p. 116. /G/
60. Witsen, *op. cit.*; N. Dubrovin, The history of the war and domination of the Russians in the Caucasus, vol. I, book I, p. 177; /R/ M. R. Rakhimov, The agriculture of the Tadjiks of the Khangou river in the pre-revolutionary period, Stalinabad, 1954, Manuscript of thesis, V. I. Lenin Library, p. 283; /R/ (quoted from L. Chibirov's work: "The Folk Agricultural Calendar of the Ossetians, 1976, Tskhinvali, p. 120; /R/ J. Rukhadze, Georgian Folk Festival, Tbilisi, 1968; /G/ I.Surguladze, Symbolism of Georgian Folk Ornament, Tbilisi, 1986, p. 153. /G/
61. V. Bardavelidze, The chief deity of the ancient Georgian pantheon, *ghmert* ("god"), *Voprosy etnografii Kavkaza* pp. 304-305. /R/
62. L. Bochorishvili, From the historical ethnography of Lower Kartli (grave monuments), *MSE*, VIII, Tbilisi, 1956, pp. 174-192; /G/ N. Marr, Talysh, Petrograd, 1922, pp. 17-18; /R/ T. Tsagareishvili, On the History of Livestock Farming in Georgia, Tbilisi, 1987, pp. 100-113; /G/ E. Nadiradze, The Zoomorphic Relics of Georgia, Tbilisi, 1996, p. 46-53; /G/
63. V. Bardavelidze, The chief deity ...; M. Chartolani, On the History of the Material Culture of the Georgian People, Tbilisi, 1961, pp. 156-172. /G/
64. A. Gren, Mingrelian legends, *Kavkaz*, 1887, N 41; /R/ E. Arjevanidze, Annotated Bibliography, Materials of folk tales published in the *Kavkaz* newspaper, Tbilisi, 1965, p.

- 76; /G/ M. Teptsov, On the life and beliefs of the Megrelians, *SMOMPK*, XVIII, Tbilisi, 1894, p. II. p. 16. /R/
65. A. Tchanturia, Megrelian tales and legends on the golden ram and golden lamb, in *Philological Researches*, Tbilisi, 1995, pp. 159-182; /G/ The cycle of these tales - both published and in manuscript, belonging to the geologist, student of local lore and public figure A. Tchanturia, was indicated to me by the latter's son Arrian Tchanturia, which is acknowledged with gratitude.
66. Tim Severin, *The Jason Voyage*, London, 1985, pp. 221-2.
67. Latyshev, Evidence of ancient writers - Greek and Roman authors on Scythia and the Caucasus, vol. I, St. Petersburg, 1893, p. 415; /R/ T. Qaukhchishvili, Ancient Greek Sources of Georgian History, 1976, p. 13; /G/ A. Urushadze, Ancient Colchis in the Argonautic Legends, Tbilisi, 1964, pp. 390-392. /G/
68. L. Bochorishvili, Goldsmithing in Svaneti, *Bull. Georg. Acad. Sci.*, vol. VII, Tbilisi, 1946, p. 285. /G/
69. O. Lordkipanidze, The Argonautica and Ancient Colchis, Tbilisi, 1986, p. 85-86. /G/
70. G. Gobejishvili, A seat of ancient culture in the upper reaches of the Rioni, *Sabchota Khelovneba*, Tbilisi, 1955, N 6, p. 46. /G/
71. D. Muskhelishvili, Archaeological Material of the Khovle Settlement Site, Tbilisi, 1978, Sculptures with ram's heads, p. 24-32; /G/ D. Khakhutaishvili, Uplistsikhe I, Tbilisi, 1964, p. 33. /G/
72. K. Pitskhelauri, The Main Problems of the History of Eastern Georgian Tribes, Tbilisi, 1973. /G/
73. O. Lordkipanidze, *op. cit.* p. 109.
74. H. G. Güterbock, Gedanken über das Wesen des Gottes Telipinu, in Festschrift Johannes Friedrich, Heidelberg, 1959, p. 207.
75. G. Giorgadze, The Country of One Thousand Deities, Tbilisi, 1988, pp. 165-166; /G/ by the same author: "The fleece in Hittite sources and its Classical parallels, *Proc. Tbilisi State University*, Tbilisi, 1982, p. 288. /G/
76. V. Haas, Magie und Mythen in Reich der Hethiter I. Vegetationskulte und Pflanzenmagie, Hamburg, 1977.
77. V. Baradavidze, On the history of the ancient religion of the Georgians, the banner *len*, the wolf-dog, *MSE*, vol. XII-XIII, Tbilisi, 1960, pp. 149-150. /G/
78. E. Laroche, Les hieroglyphes, Premiere partie. Lecture, Paris, 1960.
79. N. Khazaradze, The hieroglyphic-Luwian writing as an historical first source, in: *The Near East and Georgia*, 1991, pp.68-69. /G/
80. I. Surguladze, Symbolism of Georgian Folk Ornament, Tbilisi, 1986, p. 187. /G/
81. I. Surguladze, Weather rituals in Georgia: the sieve as an attribute of a deity, manuscript, Archives of the department of spiritual culture at the Institute of History. /G/
82. V. Masson, Central Asia and the Ancient East, Moscow-Leningrad, 1964, p. 357. /R/
83. Belyaev, Byzantina, Devout addresses of Byzantine Kings, St. Petersburg, 1906, pp. 116-117. /R/

84. L. Bochorishvili, *op. cit. idem.*
85. Webster's New Collegiate Dictionary, Springfield, 1976, p. 46; New English-Russian Dictionary, ed by Prof. I. R. Gelperin, Moscow, 1972, p.82.
86. Z. Kiknadze, Georgian Mythology: *Jvari* and *Saqmo*, Tbilisi, 1996, p. 127. /G/
87. Haas, *op. cit.*
88. Th. Gamkrelidze, From an hypothesis to a discovery, *Komunisti* newspaper, 6 October, 1984. /R/
89. N. Bendukidze, The Hittite myth of Telepinu and its Svan parallels, Questions of Ancient History, Tbilisi, 1973, p. 98. /G/
90. G. Giorgadze, The "fleece" in Hittite, pp. 287-294.
91. V. Bardavelidze, Svan folk festivals, 1935, Manuscript, Archives of the Ethnogr. Dept. M¹; /G/ D. Margiani, Svan Folk Festivals, Archives of the Ethnogr. Dept. M¹; /G/ A. Oniani, the folk festivals of Lower Svaneti (archives M¹₃₆). /G/
92. A. Erman, Die Hieroglyphen, Berlin und Leipzig, 1894, p.18-120.
93. L. Bochorishvili, The "Khevsurian cross", *MSE*, Tbilisi, 1951, pp. 86-89. /G/
94. N. Ya. Marr, On the religious beliefs of the Abkhazians, *KhV*, v. IV, issue 1, St. Petersburg, 1915, pp. 136-140./R/ V. Bardavelidze, G. Chitaia, The Georgian Folk Ornament, I, Khevsurian, Tbilisi, 1936, p.5. /G/
95. J. Rukhadze, The custom connected with the birth of a son in Svaneti, Manuscript, 1977, 1978, Archives of the Ethnogr. Dept. M³₁₀₄. /G/
96. J. Rukhadze, Festival held in Racha in the name of a son, Manuscript, 1979, Ethnogr. Dept. Inst. History, Archives M³₁₀₅.
97. V. Bardavelidze, The tree of life and plenty in the religion of the Georgians, Questions of Georgian Ethnography, vol, XIV, pp. 51-53. /G/
98. Z. Kiknadze, Georgian Mythology 1, *Jvari* and *Saqmo*, Kutaisi, 1996, pp. 110, 111. /G/
99. V. Bardavelidze, On the History of the Ancient History of the Georgians (the deity *barbar-babar*), Tbilisi, 1941, p. 19, 20, 21, 24. /G/
100. J.Gvasalia, Cultic archaeological material of the Hellenistic period from Khovle, *V.MSE*, XVI-XVII, Tbilisi, 1972, pp. 47-50 /G/
101. G. Contenau, Des tablettes de kerkouk et les origines el les civilisation assyrienne, Paris, 1926, pp. 27-29.
102. Zh. Eriashvili, The custom of *satsule* and *misambareo* in Khevsureti, *MSE*, XVI-XVII, Tbilisi, 1972, pp. 180-182./G/
103. V. Bardavelidze, The tree of life and plenty in the religion of the Georgians, Questions of Georgian Ethnography, pp. 51-53. /G/
104. S. Barnaveli, Georgian Banners, Tbilisi, 1953, p. 5-7. /G/
105. V. Bardavelidze, Georgian (Svan)...,p. 108
106. V. Bardavelidze, Calendar of Svan folk festivals..., 1, p
107. J. Rukhadze, Materials of the 1947 and 1948 ethnographic expeditions. The author's field journal, 1951, M³, notebok 2.
108. V. Bardavelidze, Georgian (Svan)..., p. 117.

109. V. Bardavelidze, Georgian (Svan)..., pp. 76, 78.
110. The author's field journal. Materials of the 1947 ethnographic expedition in Kar-
 di.
111. The material was kindly placed at my disposal by Sh. Taktakishvili, a collabora-
 tor of the Institute of History, from the village of Didtoneti.
112. V. Bardavelidze, Georgian (Svan) graphic..., p. 97.
113. M. Makalatia, Towards the study of some questions related to the water cult,
MSE, V. XVI-XVII, Tbilisi, 1978, p. 301.
114. V. Shamiladze, Cattle-breeding in Upper Achara, *Questions of Georgian Ethnog-
 raphy*, Tbilisi, 1946, pp. 241-245. /G/ ყ "
115. A. Tchanturia, *op.cit.*
116. M. Makalatia, *op.cit.*, pp. 306-307.
117. T. Ochiauri, Elements of the water cult in a wedding ritual, *MSE*, XVIII, Tbilisi,
 1975, pp. 161-168.
118. T. Gotsiridze, Wedding among the Fereidan Georgians, Tbilisi, 1987, pp. 76, 90.
119. I. Javakhishvili, Introduction to the History of the Georgian Nation, 1, Tbilisi,
 1950. G. Chitaia, Ethnographic journey to Aghbulagh district, *Bulletin of the Georgian Mu-
 seum*, IV, Tbilisi, 1928, pp. 224, 225.
120. G. Chitaia, *op.cit.*, p. 225. Hahn, Die Hanstiere und ihre Beziehungen zur
 Wirtschaft des Menschen, Leipzig, 896.
121. Cf. M. Khidasheli, Graphic Art of Central Transcaucasia in the Early Iron Age,
 Tbilisi, 1982, p. 121./G/
122. V. Gulisov, The village of Ruispiri, On the toys and games occurring in Georgia,
SMOMPK, issue, V, 1896, "K", 1846, N 1./R/
123. The author's field journal, Archives M³ of Ethnography Dept., Institute of His-
 tory./G/
124. M. Makalatia, Livestock breeding in Meskheti (Samtskhe-Javakheti), Meskhet-
 Javakheti, Tbilisi, 1972, p.39./G/
125. L. Ya. Shternberg, Primitive Religion ...,p. 466; /R/ B.L. Bogaevski, The Agri-
 cultural Religion of Athens, vol. I, Petrograd, 1916, p.147./R/

ილუსტრაციების სია

1. ა. ხოჯაბეგოვი, ყენობა
2. „ყენობის კული“ (მონაწილეთა შორის არის ილია ჭავჭავაძე, ფ. კვალი, №20, 1894 წ.)
3. Тифлисский листок, №5, 1899г.
4. ძელის ნიღბის მოდელი (უვაროვას ფონდი, ჩრდილო კავკასია, МАК)
5. ჩრდ. კავკასიური ნიღბები (Е.М. Шиллинг, Кубачинцы и их культура)
6. ნაბდის შავი ნიღაბი (ს. ჯანაშიას სახ. სახელმწიფო მუზეუმი)
7. ნაბდის შავი ნიღაბი მოსართავებით (თეატრალური მუზეუმი)
8. თამუზის რიტუალის მთავარი მოქმედი პირი წვეტიანი ქულით (H. Frankfort, Tammuz Ritual in Kurdistan)
9. ბერიკაობა სოფელ საბუეში, ყვარლის რ-ნი (1947 წ. ჯ. რუხაძის საველე მასალა)
10. ევკეპტური „ანკი“ (Webster's New Collegiate Dictionary)
11. კელის მხატვრობა. მონათა ტანსაცმელი, ოწინარი (ივ. ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან)
12. ყენის ქული (ს. ჯანაშიას სახ. სახელმწიფო მუზეუმი)
13. ბიჭვინთის ქანდაკება (რ. რამიშვილი, ბრინჯაოს ორი ქანდაკება ბიჭვინთიდან)
14. ითიფალური ქანდაკებანი სტეფანწმინდიდან (შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია)
15. ცხენოსნის ქანდაკება ცაგერის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმიდან (შ. ამირანაშვილის დასახ. ნაშრ.)
16. მამაკაცი თავზე მამლით ვასპურაკანიდან, ვანის ოლქი (ვ. ბლოიანის მიხედვით)
17. ლიჩენიშის დღესასწაული, სოფ. ჰადიში, ზემო სვანეთი (ჯ. რუხაძის მასალა, მხატვ. ნ. თენიშვილი)
18. XVIII საუკუნის რიტუალური ბორაყი ქსნის ხეობის სოფ. გავაზიდან (ჯ. გვასალია, ელინისტური ხანის საკულტო ხასიათის არქეოლოგიური მასალა სოფელ ზოვლედან)
19. საკულტო დანიშნულების სამკაულის ნაწილი ღვთაების გამოსახულებით სტეფანწმინდიდან (შ. ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრ.)
20. სიცოცხლის ხე (გ. ჩიტაია, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში)
21. შუპერული სიცოცხლის ხე (გ. ჩიტაია, დასახ. ნაშრ.)

List of illustrations

1. A. Khojabegov, Qeenoba
2. Rump Qeenoba (Among the participants is Ilia Chavchavadze, *Kvali*, №20, 1894)
3. Tifliski Listok, №5, 1899
4. Model of a bone mask (Uvarova fonds, North Caucasus) MAK
5. North Caucasian masks (E.M. Shilling, *The Kubachians and Their Culture*)
6. Black felt mask (The S. Janashia State Museum)
7. Black felt mask with trimmings (Theatrical Museum)
8. The chief actor of the Tammuz ritual, with a pointed cap, in Kurdistan (H. Frankfort, *A Tammuz Ritual in Kurdistan*)
9. Berikaoba in v. Sabue, Qvareli dist. (1947, J. Rukhadze's field material)
10. Ancient Egyptian *ankh* (illustration in Webster's New Coll. Dictionary, 1976)
11. Wall painting, clothes of slaves, a sweep (I. Javakhishvili, *Data for the History of the Material Culture of the Georgian Nation*)
12. Qeen's headgear (The S. Janashia State Museum)
13. The Bichvinta statue (R. Ramishvili, *Two Bronze Statues from Bichvinta*)
14. Ithyphallic statues from Stepantsminda (Sh. Amiranashvili, *History of Georgian art*)
15. Rider's statue from the Tsageri museum of local lore (Sh. Amiranashvili, *op. cit*)
16. Cock perched on a man's head, from Vaspurakan, Van dist. (after V. Bodoyan)
17. The Lichenishi festival, v. Hadish, Upper Svaneti (from J. Rukhadze's materials, artist: N. Teneishvili)
18. Eighteenth-century ritual banner from v. Gavazi, Ksani valley (J. Gvasalia, *Hellenistic period cultic material from v. Khovle*)
19. Part of cultic adornment with a representation of a deity, from Stepantsminda (Sh. Amiranashvili, *op. cit.*)
20. The tree of life (G. Chitaia, *The motif of the tree of life in Laz ornament*)
21. Sumerian tree of life (G. Chitaia, *op.cit.*)

ბერიკაობა-ყეენობა ქართულ
სახვით ხელოვნებაში

Berikaoba-Qeenoba in Georgian
Fine Art

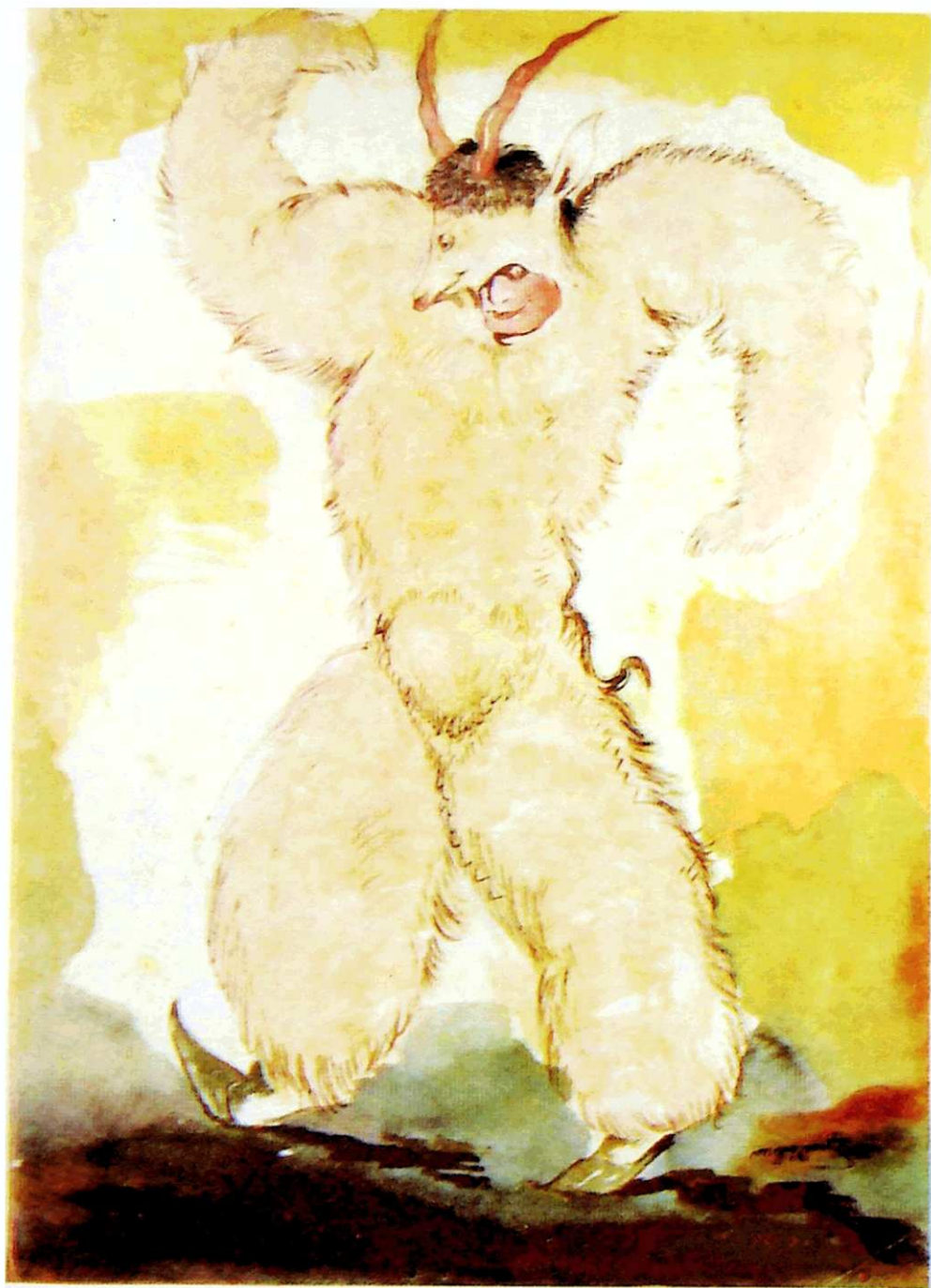




3



4.



5





7.



8.



9.



10.



11.



12.



13.



14.



15



16



17



18

სურათების აღწერილობა

1. (ყდა) ბერიკაობა-ყეენობა (ნახ. ზ. ფორჩხიძისა) *კვანთა*
2. ცხვრის ნილბიანი ბერიკა (ნახ. ზ. ფორჩხიძისა)
3. ყეენის კოცნა (ნახ. ლ. გუდიაშვილისა)
4. ყეენი (ნახ. ლ. გუდიაშვილისა)
5. თხა-ბერიკა (ნახ. ლ. გუდიაშვილისა)
6. ბერიკაობა (ნახ. გ. ოჩიაურისა)
7. თხა-ბერიკა (ნახ. ზ. ფორჩხიძისა)
8. ბერიკა კახეთიდან (ნახ. ზ. ფორჩხიძისა)
9. ყეენი კახეთიდან (ნახ. ზ. ფორჩხიძისა)
10. ყეენი (ნახ. ზ. ფორჩხიძისა)
11. ბერიკა (კერამიკა, ზ. მაისურაძისა)
12. ბერიკა ყურძნის მტევენებით და რქებით (კერამიკა, ზ. მაისურაძისა)
13. ბერიკა „ტახი“ (კერამიკა, ზ. მაისურაძისა)
14. ბერიკა „მელა“ (კერამიკა, ზ. მაისურაძისა)
15. ყეენი თავზე კრუხით და საბუდრით (ნახ. ზ. წერეთლისა)
16. ყეენი ნილბით და „წოწოლა“ ქუდით (ნახ. ზ. წერეთლისა)
17. ყეენისა და ბერიკას ნილაბი (ნახ. ზ. წერეთლისა)
18. ყეენი ნილბით (ნახ. ზ. წერეთლისა)

Illustrations

1. (Cover) Berikaoba-Qeenoba (by Z. Porchkhidze)
2. Berika with a sheep mask (by Z. Porchkhidze)
3. The Qeen's Kiss (by L. Gudiashvili)
4. Qeen (by L. Gudiashvili)
5. "Goat"-Berika (by L. Gudiashvili)
6. Berikaoba (by G. Ochiauri)
7. "Goat"-Berika (by Z. Porchkhidze)
8. Berika from Kakheti (by Z. Porchkhidze)
9. Qeen from Kakheti (by Z. Porchkhidze)
10. Qeen (by Z. Porchkhidze)
11. Berika (ceramics, by Z. Maisuradze)
12. Berika with bunches of grapes and horns (ceramics, by Z. Maisuradze)
13. "Boar"-Berika (ceramics, by Z. Maisuradze)
14. "Fox"-Berika (ceramics, by Z. Maisuradze)
15. Qeen with nest and broody-hen on his head (by Z. Tsereteli)
16. Qeen with a mask and pointed cap (by Z. Tsereteli)
17. Mask of qeen and berika (by Z. Tsereteli)
18. Qeen with mask (by Z. Tsereteli)

საგანთა, ტერმინთა და საკულტო სახელების საძიებელი

- აბანო 159
აბგა 142
აბრამშას თარინგ ზელი 110
აგრარული დღესასწაული 5, 11, 142, 178, 180
აგრარული კულტი 5
აგრარული კულტმსახურება 7
აგრარული რიტუალი 10, 92, 101
აგუნას პური 151
ადგილის ქათამი 148
ადგილის ღმერთი 148
ადრეკილაა 12, 15, 16, 133, 169
აეგაროზი 89, 95
აედარი 59
ავი თვალი 96, 100, 109, 148, 173, 180
ავი სული 95, 96, 110, 113, 117, 150
ათენგუნობა 99
აიაზმის წყალი 36, 38
აკეკეკარი 110, 111
აკეანი 95
ალამი 21, 24, 39, 46, 50-52, 65, 69, 175
ალეის ტანი 177
ალიზი 50
ალმის აღმართვა 65
ალმის მოტაცება 65
ალმის მცველი 62, 167
ალმის ტანი 177.
ამალა 21, 28, 33, 38, 39, 41-45, 51, 52, 55, 57-59, 61, 70, 72, 76
ამალეების ორშაბათი 98
ამინდის ღვთაება 128, 130, 132
ამირანიანი 121
ამონი 125, 126
ამონის დღესასწაული 125, 126
ამჭარი 10, 40, 75, 76, 129, 178, 179
ანაფორა 27, 67
ანვი 129, 131, 133, 168
ანდერძის აგება 36, 37, 38
ანთროპომორფული ღვთაება 18, 80, 138, 153
აპოლოს 84
არაბი 21, 26, 28, 31-33, 35, 36, 44, 55, 56, 58, 92
არაყი 30, 31, 34, 35, 45, 53, 54, 66, 68, 73, 93, 169
არგონავტების მითი 124, 127, 128
„არგონავტიკა“ 115, 123
არმაზ 84
არტემის 84
არლანი 72
არყის ხე 132
ასო (მამაკაცის) 62, 82, 131, 162, 168
ასტრალური კულტი 177
ასტრალური ნიშანი 147, 152, 155, 173
ასტრალური ორნამენტი 82, 150-152
ასტრალური ჰანთონი 119
ასტრალური სიმბოლო 171, 178
ასტრალური სხეული 173
ასტრალური ღვთაება 80, 127, 137, 166, 171, 172
აქლემი 21, 22, 52, 70, 72, 76
ალბან — ლაღრწლი 12, 24, 47, 92, 94, 108, 111, 130, 135, 167, 168, 170, 171, 173, 176
აღდგენადი ღვთაება 96, 97, 135, 156, 157, 166
აღდგომა 20, 41, 54, 68
აღდგომის რიტუალი 2, 37
აღება ღამე 20, 41, 42, 68, 93
აღების ღრუობა 12, 168
აღებამის კვირა 19
აღორძინების დღესასწაული 5, 9, 11
აყარის დანდალი 119
აშანგელო-შაშანგელო 128, 129
ახალთამასა 8, 9
ახალი წელი 7, 8, 24, 80, 81, 94, 97, 120, 138, 139, 146, 147, 150-153, 155, 156, 168
ახალკვირის ორშაბათი 170
ახალუხი 48, 71, 140
ახორი 153
ბაგა 33, 39
ბაღია 30
ბავშვის მიბარება 175
ბაირალი 39, 170
ბალავარი 98
ბალაზი 36, 37, 164, 165
ბალიში 48, 95
ბამბუკი 131
ბამბლე 80, 150
ბანაობა 50
ბანი 21, 28, 31, 50, 55, 65
ბარბარ-ბაბარ 9
ბარ 79
ბარაქა 29, 30, 33, 53, 54, 68, 151, 152, 178
ბარბარე 149, 150
წმ. ბარბარე 172
ბარი 63
ბარძაყი 50
ბასილა 17, 133, 135, 139, 145-147, 155, 157
ბასილა კვრი 82, 84, 133, 139, 147, 152, 155, 157
ბასილა მჭადი 138
ბასილი 81-83, 86, 94, 100, 105, 106, 132, 138, 155, 156, 158, 163
წმ. ბასილი 80, 82, 106, 150, 151
ბასილი (პური) 150, 157
ბასილი/ვასილი 83
ბატი 34
ბატის ბუმბული 22, 24, 46, 70

- ბატის ფრთა 22, 25, 139
 ბატკანი 105
 ბაღდადი 46, 71, 72
 ბაშლაყი 107
 ბაწარი 25
 ბაჭული 148, 170
 ბახუსის კულტი 90
 ბებერია 81
 ბებერი 79, 84
 ბებლე 80, 150
 ბეგარა 31, 53, 54, 56, 62, 110
 ბეგოთ საღმთო 117, 118
 ბედი 65, 79, 159
 ბეღობა დღე 63
 ბელტი 62
 ბერ 79
 ბერ/ბერა/ბასილა/ბერიკა/ბეროლ/ყეენი 145, 157
 ბერ/ბერიკა/ბასილი 106
 ბერა/ბეროლ/ბასილ/ბერიკა/ყეენი 105
 ბერაკანი 19, 80
 ბერდედა 79, 80
 ბერი 21, 46, 47, 79, 80-82, 85, 86, 135, 156
 ბერი-ბერა 79
 ბერი/ბერა/ბეროლ/ ბერიკა 82
 ბერი/ბერა/ ბერიოლ/ ყეენი/ ბასილი/ვასილი/ბერიკა 86
 ბერი/ბერიკა 84
 ბერი/ბერიკა/ ბასილა/ბოსელი 80
 ბერი/ბერიკა/ბასილა/გონჯა 135
 ბერიკა 9, 17, 20-40, 42, 44, 45, 49, 50, 54-56, 60, 67-69, 72, 73, 78, 79, 80-83, 85, 92, 93, 94, 103, 105-107, 113, 120, 121, 135, 137-139, 141, 142, 145-147, 151, 155-157, 160, 163-167, 178-180
 ბერიკა/ბასილა 146
 ბერიკა/ბერა 21
 ბერიკა/ბერიოლ/ყეენი/მეფე 141
 ბერიკა/ყეენი 103, 113, 142, 179, 180
 ბერიკა/ყეენი/მეფე/ნეფე 141, 145
 „ბერიკად ნაჯდომი“ 36, 40
 ბერიკათ წინამძღოლი 31
 ბერიკაობა 6, 7, 11, 12, 14-16, 19-28, 32, 33, 39, 40, 49, 64, 69, 70, 80-83, 90, 92-94, 108, 120, 122, 182
 ბერიკაობა-კეკენაობა 19
 ბერიკაობა-ყეენობა 6, 8, 9, 10, 13-19, 21, 61, 67, 70, 86, 91, 92, 101, 103, 106, 113, 115, 137, 142, 144-146, 155, 160, 177
 ბერიკაობის კვირა 19, 41
 ბერიკაობის ორშაბათი 45
 ბერიკო 87
 ბერიკული 28, 36, 40
 ბერიკული დიდმური 40
 ბერიკული წილკნური 40
 ბერკეტი 79
 ბეროლ 47, 82, 86, 105, 141, 145, 157, 160, 163
 ბერ-სკილ 79
 ბეწვი 33, 116, 120-125
 ბელელი 33, 59, 148, 151, 177
 ბიბლია 7, 83, 121, 160
 ბოგანოს უქმე 20
 ბომბლა 80, 82, 145, 155
 ბომბლა/ბამბლუ/ბებლე 80
 ბორაყი 172, 173
 ბორბალი 138
 ბოროტი სული 107
 ბოროტი ძალა 180
 ბოსელი (ღვთაება) 80, 83, 84, 145, 149, 150
 ბოსელ/ბოსლა 84
 ბოსელ/ბოსლო/ბოსლა 80
 ბოსლა 80, 83, 84, 150
 ბოსლა-კოტრა 126, 127, 150, 153, 154, 157, 158
 ბოსლობა 126, 127
 ბოსტნეული 118
 ბოჩი 83, 84
 ბოზოხი 24, 93
 ბრინჯის კერძი 66
 ბრჭყალი 49
 ბუზა 112, 113, 114
 ბუზიკა 72
 ბუზმენტი 49
 ბუკი 21, 28, 36, 50, 67
 ბუმბული 21, 22, 23, 45, 46, 49, 51
 ბუნი 173
 ბურახი 44, 104
 ბუქნა 35, 51, 69, 74, 178
 ბუქნაობა 35, 69
 ბულა 44, 49, 51, 58, 59, 62, 83
 გაზაფხული 7, 8, 14, 19, 20, 42, 58, 59, 66
 გამანაყოფიერებელი ორგანო 16
 გამოთავება 20
 გამოსაღები 55, 56
 გამრავლება 150, 154, 170, 178
 „გამცხადება“ 29, 81
 გამძლო 85, 118
 განათვლა 73, 157
 განათვლა-დასველება 59
 განატეხი 148, 170
 განახლება-ალორძინება 173
 განახლების დღესასწაული 8, 9, 150
 განბანვა 159
 გარდაცვალების რიტუალი 37
 გართობა-სანახაობა 14
 გარმონი 34, 40, 64, 68, 72
 გაცი 84, 136

- გაცოცხლების რიტუალი 28, 37, 160
 გაწუწუა 60
 გვალვა 20, 54, 60, 98, 101, 102, 115, 128, 157, 160, 163, 164, 178
 გვალვა-დელგმა 63, 92, 97, 98, 100, 102, 106, 128, 134, 135, 147, 155, 179
 გვალვა-დელგმის რიტუალი 134
 გვალვა-სეტყვა 64
 „გვიბრძანე ყურმა“ 64
 გვირგვინი 25, 35, 58, 76, 156
 გვირგვინის კაბა 71
 გიდელი 46
 წმ. გიორგი 79, 98, 118, 169, 170, 173, 174
 გირგელი 173
 გიტარა 64
 გლოვა 36
 გობი 151
 გოგრა 21, 46, 82, 132
 გოზინაყი 57
 გონჯა 102, 103, 105, 134, 135, 164
 გონჯაობა 64, 102, 135, 179
 გულა 21, 27, 30, 31, 40, 49, 99, 100, 130, 132
 გულასტვირი 35, 40, 64
 გულრა 47, 92, 93, 139
 გუთანი 52, 59, 63, 103, 114, 162, 165, 174
 გუთნეული 114
 გუთნით სოფლის მოხვნა 56, 59, 60, 165
 გუთნით წყლის მოხვნა 12, 45, 58, 63, 102, 103, 113, 155, 160, 163, 165
 გუთნის გატანა 114
 გუთნისდელა 58, 59, 62, 163, 174
 გუთნისდელის ცოლი 103
 გუთნის ღვედი 65
 გუთნის ღირღიტა 52, 63
 გუნდა-ლახუსტაკი 47
 გუნდაობა 131
 გუნდი 52, 53

 „დაბადება“ 83, 171
 დავთარი 50, 53
 „დათეთა თამაში“ 13
 დათვი 21, 91
 „დათუნობა“ 95
 დაირა 64, 68, 72
 დალალი 25
 დალი 121
 დალოცვა 73
 დამბაჩა 48
 დამკერელი 21, 22, 27
 დამწერის უქმე 20
 დარბაზი 21, 77, 177
 დარბაზული სახლი 119
 დასტური 29
 დასტურქურდი 29
 დაფა-ზურნა 40, 62
 დაშნა 131, 168
 დედაბობი 33
 დელამიწა 160, 163, 164
 დელამიწის მოსაქალი 50, 65
 დედო პური 146, 151
 დედოფალი 21, 25-28, 35-39, 42, 44, 49, 50, 52-55, 57, 58, 60, 63, 64, 67-73, 79, 94, 131, 132, 156, 160, 164
 დევი 158
 დევის ცხვარი 158
 დეკანოზი 56, 85
 დემეტრა 12, 35, 90, 96
 დემეტრას დღესასწაული 12, 15
 დემეტრას კულტი 90
 დიაკვანი 27, 39, 70, 74
 „ღიღი დელა“ 7, 8, 79
 ღიღი ორშაბათი 42
 ღიღი უქმე 19
 ღიღი ღმერთი 150
 ღიღი ყვენობა 75
 ღიღმარხვა 6, 11, 19, 20, 41, 42, 45, 50, 63, 64, 67, 75, 76, 182
 ღიღმარხვის ორშაბათი 20, 42, 45, 50, 67, 75, 178
 ღინგი 35, 38
 ღიონისე 12, 13, 16, 83, 84, 96, 143
 ღიონისეს დღესასწაული 12, 13, 15, 16, 96
 ღიონისეს კულტი 16, 89, 90, 116
 ღიონისეს მისტერია 89
 ღიონისეს მსახური 143
 ღიონისეს წრე 145
 ღიოს 84
 დიპლიმატი 64
 დისკო 143
 დიუც აზნ 85
 დოგუმი 76
 დოელათი 31, 39, 54, 61, 151
 დოლი 64, 68, 72
 დომხალი 40
 დოლი 75
 დროგი 52
 დროშა 21, 24, 39, 44, 61, 62, 69, 129, 132-135, 156, 167-169, 171, 173-178
 დროშათ საბრძანო კოშკი 176
 დროშა „ღემი“ 129, 173
 დროშა მანდილიანი 131, 133
 დროშა-შტანდარტი 172
 დუღუკი 40, 68, 72
 დურა ტყავი 24
 დურშაჰ 169

 ეზო 50, 55, 68

ეკლესია 58, 60, 61, 63, 75, 98, 174
 ელაჭკანდერი 162
 ელია 99, 101, 103-105, 147, 173
 წმ. ელია 97, 98, 100, 104, 105, 147
 ელიას დღესასწაული 103
 ელიას კულტი 103
 ელიაობა 100, 106, 128, 147, 148-150
 ელიშობა 173
 ერბო 30-32, 53, 104, 178, 179
 ერბო-კვერცხი 40
 ერბო-ყველი 53
 ერდო 50, 53, 55
 ეროტიკული ქმედება 11, 12, 17, 36, 57
 ერქვანი 160
 ეშვი 26, 27

 ვაზის პური 147
 ვარდობის დღესასწაული 7, 8, 9
 ვარია 19, 80
 ვარცლი 31, 81, 151
 ვასილი 81, 82, 86, 94, 106
 წმ. ვასილ/ბასილი 82, 106
 ვაჩილი 103, 105
 ვაჩილობა 84
 ვაცი 21, 84, 93
 ვაცილა 84, 100, 105
 ვაცის ყბა 22, 24, 139
 ვაც-კაცი 84
 ვეგეტაციის დღესასწაული 7, 8, 141
 ვეგეტაციის ღმერთი 12, 86, 137, 141, 166, 173
 ვენახი 4, 5, 8, 64, 147
 ვერცხლის თასი 18, 118
 ვერცხლის სასმისი 18, 88
 ვერცხლის ტბა 122
 ვერძი 8, 98, 99, 119, 122-124, 125, 127, 134, 158, 164
 ვერძის თავი 119, 123, 143
 ვერძის რქა 98
 ვეფხისტყაოსანი 122, 161
 ვრომალ 13
 ვირი 21, 28, 29, 34, 35, 37, 44, 50-52, 54, 63, 69, 70-72, 74, 101

 ზამთარი 7, 14
 ზარბაზანი 51
 ზარი 21, 22, 24, 50, 72, 170, 171, 173
 ზედაშე 162, 170
 ზევსი 125
 ზეთი 110
 ზეკუცია 55
 ზემყრელო 41
 ზესკნელი 97, 138, 165
 ზვარაკი 82, 145, 147
 ზიარება 38, 164
 ზომხა 120

ზონარი 23, 48
 ზოომორფული გამოსახულება 134
 ზურგი 157
 ზურნა 40, 52, 54, 64, 68, 78
 ზურნა-ტუტულაკი 40
 ზღაპარი 122, 123, 155
 ზღვა 124

 „თაგების გარეის დღე“ 20
 თაგის უქმე 20
 თაგებრიკა 21, 22, 24, 28, 31, 33, 38, 139, 168
 თაეთავი 63, 100, 148
 თავი 108
 თავლა 21, 60
 თავსაბურავი 12, 21, 82, 84, 88, 89, 132, 137-140, 142-144, 146-149, 155-159, 171, 183
 თავშეა-შემატლია 130
 თავშალი 52
 თავეხე (კარის) 134
 თათარ ბერიკა 38
 თათარი 21, 26, 28, 31-33, 35, 36, 38, 44, 67, 92
 თათრის ხელმწიფე 26, 58
 თალათინი 48
 თამადა 65, 75
 თამაში 37
 თამბაკოს ქისა 71
 თამუზი 12, 82, 97
 თამუზის დღესასწაული 12, 97, 145
 თამუზის კულტი 145
 თამუზის რიტუალი 145
 თანხა 58
 თარი 72
 თარიძელი 110, 170
 თარჯიშანი 44, 50, 55
 თასი 59, 127
 თასმა 47, 49
 თაფლი 30, 159
 თაფლის სანთელი 108, 148
 თბილისური ყვენობა 10
 თეატრი 13
 თეეზი 49, 131
 თეთრი ორშაბათი 19
 თეთრი ფური 104, 105
 თელეფინუ 16, 18, 122, 128-130, 135, 136
 თელეფინუს მითი 135
 თეოფაგია 174
 თესვა 44, 152,
 თესლი 160, 172
 თექა 27
 თივა 22, 46, 49
 თიკანი 99, 102, 103
 თიკნის გუდა 99
 თმა 64, 67, 120
 თოვლაობა 51

თოვლი 53, 131
 თოვლის კოშკი 131-133, 135, 168
 თოკი 25, 27, 48-50
 თორნე 68
 თოფი 21
 თოფის წამალი 128
 თოხი 151
 თოჯინა „კუკი“ 21, 22, 24, 92, 102, 103, 134, 179
 თრიალეთის თასი 18, 88
 თულო 48
 თულუხი 64
 თუნგი 54, 56
 თხა 14, 21, 62, 67, 81, 83, 84, 91-94, 97, 98, 101-103, 105, 106, 115, 122, 134
 თხა-კაცი 83
 თხილი 29
 თხილის ხე 170
 თხის ბალანი 22
 თხის ბეწვი 23, 94
 თხის გუდა 40, 49
 თხის თავი 21, 29, 101
 თხის თავის ქალა 23
 თხის კუდი 34
 თხის კულტი 83
 თხის ნილაბი 22, 23, 29, 97, 103, 107
 თხის რქა 22-24, 47, 49, 51, 60, 71, 94
 თხის სახე 14
 თხის ტყავი 21, 24, 34, 47, 67, 92, 94, 97, 104
 თხის ფიტული 98, 101, 012
 თხის ჩლიქები 22
 თხის ძვალი 130
 თხის წვერი 23, 25
 თხის ხორცი 98
 თქმულება 122
 თხლე 95
 თხუპნაობა 94, 108

 იაგო 40
 იარაღი 29, 62, 126, 161
 იატაკი 90
 იახსარი 158
 ითიფალობა 105, 142, 151, 153, 156, 158
 ითიფალური ღვთაება 149, 153, 156, 158, 163
 ილია წინასწარმეტყველი 104, 105, 174
 ინა 21, 47
 ინდაურის ბუმბული 46, 70
 ინდაურის კვერი 151
 ირემი 21, 25
 ირმის ნილაბი 22
 ირმის რქა 25
 იშთარი 164
 იხვინების კვერები 151

 კაბა 49, 52, 61, 108
 კაკალი 29, 49
 კალათა 21, 27, 29, 142
 კალთა 179
 კალიაობა 20
 კალმახი 130
 კალო 21, 28, 35, 38, 50, 65, 148, 150
 კალოკრობა 148
 კალო-საბძელი 34
 კამეჩის რქა 49
 კანაფი 110, 111
 კანაფის გორგალი 110
 კანაფის სულარა 108, 110
 კანაფის ტანსაცმელი 108
 კანაფის ქსოვილი 108, 109
 კანაფის ზეთი 110
 კანაფის ძაფი 107-110
 კანჭის ძვალი 26, 48, 162
 კაპრი 44
 კარაჩხა 132
 კარგი ფეხი 42, 43
 კარგი ყმა 117
 კარნავალი 15
 კარტოფილი 45, 53, 56, 66
 კარტოფილის კერძი 66
 კასრი 22, 46
 კატა 21
 კაცა ბასილა 82, 151
 კაცის ნიშანი 39, 57
 კახა-ბერაობა 20
 კედელი 33
 კეენობა/კიანობა 109
 კეისარი 85, 160, 161, 168
 კეკენა 25, 27, 35, 36, 38, 49
 კეკენა/პატარძალი 36
 კეკენაობა 25
 კეკელა 25, 26, 28, 32, 36-38, 49
 კეკელა/ღვლოფალი 34, 39
 კერა 65, 150, 152-154
 კერია 82, 138, 146-148, 151, 152
 კერია/ბერა 82, 151, 152
 კერია/ბერია 82
 კერძი 148
 კეტი 6, 38, 48, 51
 კეცი 32
 კეალი 165
 კეახაბერა 23, 48, 82, 87
 კეახი 82, 86
 კეახის ჯეარი 49
 კედომა-აღდგენის ღღესასწაული 5, 12
 კედომა-განახლების ღღესასწაული 11, 173, 178
 კვერი 56, 82, 100, 132, 133, 137, 141, 147, 151, 152

- კვერი ყვინჩილა 151
 კვერცხი 25, 27, 29, 30-32, 51, 56, 101, 133, 162
 კვიკინი 110
 კვირია 12, 16, 33, 169
 კვირისტავი 171
 კვირტის უქმე 20
 კიანობა 109
 კილობანი 45
 კინტაური 78
 კირქვა 171, 177
 კლდე 172
 კნიანობა 20
 კობეკელი 165
 კობდადაგნი 18
 კოდი 53, 56
 კოკა 21, 27, 48, 55, 56, 66
 კოკორიანი ქუდი 70
 კოლოკოლ კაბა 71
 კომბალი 51, 71
 კონკილა 26, 27, 39, 48, 92, 141
 კონკილა რქის 21
 კონკილა ძელის 21
 კონკილა ხის 21
 კომლი 21
 კორკოტი 68
 კოსმოგონიური ხე 172
 კოსმოსი 157
 კოტორი 93, 94
 კოტრა 126
 კოშკი 50, 68, 135, 168, 169
 კოშკობა 12, 167
 კოცონი 66
 კოხინჯრობა 98, 99, 130
 კრავი 123, 158
 კრილოსანი 21, 24
 კრივი 58, 76
 კრუხი 46, 54, 139
 კრუხის საბუდარი 120, 141
 კრუხ-წიწილა 59, 156, 162
 კტივისი 49
 კუდი 24, 37, 51, 52, 68, 74, 88
 კუხი 24, 48, 62
 კუკალა 46
 კუკი 21, 22, 92, 103, 179
 კუკუ 110
 კუკუნი 111
 კულტი 9, 16, 17, 18
 კუმეტობა 19, 29, 34, 75, 81, 106
 კუმეტი 24, 42, 107
 კუნტა-თამაში 54
 კუნჭული 139, 141
 კურო 44, 59, 62, 91, 92
 კურო-ბერიკები 56
 კუროს ნილაბი 87
 კურდღელი 21, 33, 91
 კურდღლის ბეწვი 33
 კურდღლის ნილაბი 67
 კუტა 126
 კუტუ 126
 ლაზარე 101, 102, 104, 105, 135
 „ლაზარე“ (სიმღერა) 104
 ლაზარობა 102, 103, 105, 106, 179
 ლამარია 131, 132, 133, 168, 173
 ლამატურალ 111
 ლამფა 44
 ლარტყა 52
 ლატანი 129
 ლაფი 59, 76
 ლაფობა 94
 ლაშქარი 44, 50
 ლაშქარ-მწევარი 18
 „ლაშქრული სიმღერა“ 64
 ლეკი 21, 26, 28, 31, 32, 35, 36, 44, 92
 ლეკუმხა 100, 147, 148
 ლეკური 61
 ლელტეერი 110, 111
 „ლეშ“ დროშა 129, 173
 ლესნიკი 44
 ლექსი 33, 35, 36, 39
 ლექს-სიმღერები 11, 65, 145
 ლეჩაქი 25
 ლიგნაშალ 109
 ლითონი 162
 ლიმურცევალი 12, 131, 158, 161, 167, 170, 171
 ლინგუნაელ 109
 ლიტერე 111
 ლიფანალი 95
 ლინენიში 169, 173
 ლობიო 45, 53, 56, 66
 ლოცვა 118, 146-148, 170, 171
 ლუდი 18, 34, 93
 ლხინი 21, 40-42, 44, 45, 56, 65
 მამალი 97, 100, 131, 146-150, 158, 170
 მამლის თავი 49, 137, 139, 141, 146, 154
 მამლის ტყავი 130
 მამლის ფრთა 46
 მამლის ხორცი 149, 150
 მამლუნა 82, 146
 მანდილი 171
 მანდილიანი დროშა 174
 მარანი 32, 151
 მარილი 59, 162
 მარტორქა 90
 მარცვალი 133
 მარცვალი სიმინდის 23, 133
 მარცვალი ქერის 130

მარცვლეული 165
 მარცხენა ბარკალი 130
 მარცხენა ფეხის ძვალი 99
 მარხვა 44, 45, 54, 66, 75
 მარხილი 52, 53, 58
 მარჯვენა ბარკალი 130
 მარჯვენა ბეჭი 134
 მასკა 87
 მასკარადი 87
 მასხარ 59, 87
 მატყლი 47, 98, 117, 120
 მატყლის წვეურ-ულვაში 22, 23, 44, 47, 71
 საყარი 27, 35, 37, 57
 საყარიონი 28, 58
 „მაცურული“ 61, 64
 მამკარადი 87
 მამხალა 51
 მამუბი 119
 მაჭანკალი 57
 მახა 148, 150
 „მახი კრეფის ჭაბუკობა“ 148
 მგელი 21, 91, 92, 129
 მგლის ნილაბი 67, 88
 მღინარე 59, 150
 მელალოე 62, 63, 92
 მელამე 44, 50, 51, 62, 63, 65, 67, 167
 მეარღნე 71
 მებაირახტრე 59
 მებარგულე 21, 27, 30
 მეგანგაშე 50
 მეღულუკე 65
 მეღროშე 62, 178
 მეზითხა 121
 მეზურნე 53, 64
 მეთაური 50
 მეკალათე 27, 28, 30
 მეკვლე 81, 151, 155, 156
 მეკობრე 161
 მეკოდე 42, 45, 56
 მეკომური 54
 მელა 16, 30
 მელიამ ტულეფიამ 12, 16, 18, 88, 128, 129, 131, 133, 135, 136, 169
 მესაქონლე ტომი 158
 მესტირე 21, 28, 36, 40, 52, 53, 62, 64, 78
 მესტირული 40
 მეტახე 26
 მეუფე 164
 მეფანდურე 28
 მეფე 10, 13, 21, 30, 31, 42-44, 52, 58, 62, 70, 72-74, 76, 85, 86, 94, 115, 137, 142, 144, 145, 163
 მეფე-დელოფალი 9, 57, 71, 75,
 მეფე/ნეფე/დელოფალი 31
 მეფის განადირება 86
 მექორწილე 57
 მეჩირაღნე 62
 მენონგურე 28
 მეხვაე 148
 მეხრე 63, 103, 174
 მეჯვარე 21, 73
 მზე 30, 78, 111, 119, 123, 131, 137, 142, 150, 153, 172-174, 177
 მზევერავი 52
 მზითევი 51, 56
 მზის დისკო 143
 მზის ემბლემა 82, 138, 152, 172
 მზის კულტი 149, 150, 154
 მზის ფრინველი 150, 154
 მზის ღვთაება 138, 139, 149, 150, 172
 მთა 44
 მთავარანგელოზი 110, 170
 მთავარი ბერიკა 26, 29, 31, 33, 35, 69
 მთავარსარდალი 50
 მთვარე 30, 142, 172, 173
 მთვარის ღვთაება 143
 მითრა 144
 მიმბაძეულობითი მაგია 138
 მინდორი 39
 „მისამბარეო“ 176
 მისტერია 9, 10, 17, 89, 90, 92, 176
 მიცვალებული 11, 107, 108, 111, 165, 179
 მიცვალებულის დღესასწაული 11
 მიცვალებულის კულტი 94
 მიწა 19, 20, 21, 23, 32, 36, 38, 41, 54, 55, 59, 64, 152, 163, 164, 165
 მიწათმოქმედების კულტი 100
 მიწის კულტი 164
 მიწის ხენა 165
 მკა 44, 148
 მკადრე 118, 177
 მკერდი 48
 მკედრეთით აღდგომა 162
 მლოცველი 169, 170
 მნათობი 137, 138, 172, 176
 მოგვი 90
 მოედანი 39, 50
 მოენე 42, 50, 51, 52, 53
 მოელენა 135
 მოთარეშე ბერიკები 9
 მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები 16, 96, 97, 105, 138, 157
 მოკვდავი ღვთაებები 105, 156, 157
 მოკოტრების რიტუალი 157
 მოკრივე 61, 62
 მომღერლები 27
 მონადირე 88
 მორი 115

- მორიგე ღმერთი 18, 184
 მორთულობა 42, 43, 58, 78, 146
 მოსავალი 54, 55, 56, 58-63, 65, 138, 147, 157, 170
 მოსამართლე 44, 76
 მოსართავი 141, 142
 „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 7
 მოჭიდავე 43, 62, 168
 „მოხეური“ 64
 მრგვალი პური 137
 მრეელი 53, 55
 მსოფლიო ხე 172
 მსხვერპლი 98
 მუზარადი 144
 მუთაქა 50
 მუთაქის პირი 71
 მულტერი 110, 111
 მური 24, 47, 51, 55, 71, 74
 მურყვამობა 16, 135, 169, 173
 მუყაო 47, 67, 70
 მუყაოს ნილაბი 21, 24, 71, 87
 მუხა 125, 128, 130, 172, 173, 177
 მუხლისკვერა 53
 მღვდელი 21, 27, 33, 35-39, 44, 57, 67, 69, 70, 73, 74, 84
 მტენარის ღვთაება 110
 მტენარის კულტი 111, 172
 მტველი 28, 31, 33, 35-37, 42, 44, 51, 54, 57, 61, 73, 124
 მძივი 24, 25, 49, 89, 141, 170-173, 174, 176-178
 მწეკარ-ხთიშვილები 18
 მწერალი 44, 53
 მწეალი 73
 მწყემსი 120
 მჭადი 138
 მჭედელი 75
 მჭრელის უქმე 19
 მხედარი 90, 144
 მხენელი 151
 მხლებელი 60

 ნაბადი 132
 ნაბადქულა ნიღბები 22
 ნაბდის ნილაბი 23, 25, 71, 87
 ნაბდის ქული 46, 139
 ნაბდის ქულნილაბი 97
 ნადავლი 33, 39, 41, 55, 68
 ნადიმი 40, 41
 ნადირობა 88
 ნადირობის ღვთაება 88
 ნაეი 75
 ნაზირ-ვეზირები 45
 ნაზუქი 40, 45, 49
 ნაზუქის კვერი 49, 139, 141

 ნათესი 150
 ნათლა 21, 27, 28, 31, 35, 44, 69, 70
 ნათლილება 42, 147, 151
 ნალიის ლოცვა 148
 ნამგალი 148, 151
 ნამზადისი 44, 65
 ნამი 58, 63, 156, 163
 „ნამუშიერის“ ტაბლა 148
 ნამქცობა 42
 ნაპრალი 172
 ნართი 109
 ნარმა 47, 141
 ნასუქი ყვერული 147
 ნაყარი 159
 ნაყოფი 161, 164, 165, 172
 ნაყოფიერების კულტი 142, 159
 ნაყოფიერების სიმბოლო 152
 ნაყოფიერების ღვთაება 8, 112, 135, 141, 162, 165, 179
 ნაყოფიერების ხე 171, 174, 176, 179
 ნაცარი 95, 96
 ნაძეი 131, 133
 ნაწნავი 22, 25
 ნაჭური 35, 46, 47, 71
 ნახვეარნილაბი 23, 47
 ნახშირი 21, 22, 24, 47, 48, 95, 96
 ნეწე 21, 31, 35, 37, 38, 42-44, 48, 52, 53, 55, 57, 58, 70, 72, 85, 86, 94, 115, 140, 163
 ნეწეღვლოფალი, 27, 72
 ნეწე/მეწე 73
 ნეწე/მეწე/ყენი 21
 ნეფის ძეული 43
 ნიგოზი 148
 წმ. ნინო 8
 „წმ. ნინოს ცხოვრება“ 7
 ნისკარტი 49
 ნილაბი 9, 12, 14, 17, 19, 22-24, 26-29, 34, 42, 44, 47, 49, 50, 60, 68, 70, 75, 78, 87, 88, 90-94, 96, 97, 103, 106-109, 111, 112, 142, 143, 146, 155
 ნილაბი ადამიანის 86-89, 90
 ნილაბი აყიროს 23
 ნილაბი ბლის ზის კანის 24, 87
 ნილაბი გოგრის 21, 24, 86, 87
 ნილაბი ღათეის 50, 67
 ნილაბი ეშმაკის 22
 ნილაბი თეატრალური 90
 ნილაბი თხის 71, 87, 97, 103
 ნილაბი ირმის 25
 ნილაბი კვახის 86
 ნილაბი კურდღლის 67
 ნილაბი კუროს 87
 ნილაბი მგლის 67, 88
 ნილაბი მუყაოს 21, 24, 67, 71, 87
 ნილაბი ნაბდის 21, 24, 71, 87

ნილაბი ნაჭრის 71
ნილაბი ოთხპირი 89
ნილაბი ოქროს 111
ნილაბი ტყაყის 71
ნილაბი ქალის 90
ნილაბი ქალაღლის 21, 24, 67, 71, 87
ნილაბი ქსოვილის 23, 87
ნილაბი ღორის 27, 67, 87
ნილაბი შავი 26, 49, 92, 94, 97, 102
ნილაბი შავი ნაბღის 22, 26, 67, 92, 103
ნილაბი ცხვრის 67, 87
ნილაბი ძელის 89, 111
ნიღბოსანი პერსონაჟები 17, 34, 91
ნიშნობა 51

ოქენე 172
ოღარი 27, 39
ოღეკანდერი 162
ომი 9, 15, 17
ორგია 37, 41
ორგიული დღესასწაული 96
ოროველა 41, 103
ორპირული 179
ორხელა 62
ოსირისი 90, 125
ოფოფი 25, 94
ოფოფობა 25, 94
ოქრო 125, 127
ოქროს ბეწვი 123, 124
ოქროსბეწვიანი თერძი 122, 124
ოქროსბეწვიანი კრავი 123
ოქროს ბეჭელი 90
ოქროს ვერძი 128
ოქროს თასი 127
ოქროს კენჭი 125
ოქროსმატყლიანი ვერძი 125, 184
ოქროს ნილაბი 27, 111
ოქროს საწმისი 115, 124, 127, 128
ოქროს სახენელი 127
ოქროს უღელი 127
ოქროს ქვიშა 124
ოქროს ცული 127
ოქროს ჯაჭვი 128
ოჩი 84
ოჩო 83, 89
ოჩოკოჩი 83, 84
ოჩოფეხი 52
ოცობი 113
ოწინარი 140
ოჯახის „განათვლა“ 73

პაიჭი 48
პარბაში 70, 75
პარკი 20, 87

პარკუჭი 59, 62, 115, 162
პატარავლი 21, 26, 27, 31, 36, 42, 56, 58, 66, 67, 70, 94, 159
პეტრე-პაელობა 148
„პირველი და მესამე ჭაბუკობის“ დღესასწაული 148
პირველი კვალი 64, 113, 133
პირველი ხენა 113
პირმარხვა 46
პირტყვი 37, 158
პოპოზა ქული 22
პურეული 150
პური 30, 31, 45, 54, 59, 61, 100, 113, 118, 137, 150, 153, 157, 159, 162.
პური „ბასილა“ 82
პური ვაზის 147
პური ვენის 45
პურის თაფთავი 24, 100, 96, 141, 151
პურის ხაში 27, 159
პურ-კვერი 121, 169
პურ-მარილი 423
პურ-წყალი 45, 137

რაზმი 44, 50
რაზი 56, 169
რგოლი 173
რიგითი მცველი 42
რინდები 140
რიტუალური დროშა 135
რიტუალური განბარვა 159
რიტუალური კერი 83, 110, 121, 132, 138, 150, 152, 154
რიტუალური პური 82, 100, 121, 138, 139, 157
რიტუალური ფერხული 179
რიტუალური ხენა 113, 114
რიყე 39, 75
რკინის ხანა 144
რკინის ჯვარი 113
რქა 23, 24, 59, 92-94, 97, 139, 141-143, 145
რქა ვაცის 22, 24
რქა თხის 22
რქიანი ქულნილაბი 49
რძე 100, 147

საახალწლო რიტუალი 146
საბასილობო კვერი 147, 150
საბასილობო მამალი 82
საბასილობო ტაბლა 152
საბასილობო მამლუჩა 152
საბასილობო ყვერული 146-150
საბასილობო ხაჭაპური 146, 147
„საბერა“ 25
საბერიკო 22
საბუღარი 24, 31, 33, 154

- საბუქნელა 178
 საგაზაფხულო ხენა 114
 საგზაო 17, 64
 საელიობო კვერი 100, 148
 „საეშმაკონი სიმღერანი“ 13
 საზანდარი 40
 საკალანდო ზვარაკი 146, 147
 საკლაი 44, 53, 56
 საკრაი 52, 69, 71
 საკრალური დროშა 58, 167
 საკრალური დღესასწაული 160
 საკრალური რიტუალი 163
 საკრალური საგანი 173
 საკრალური ხე 131, 180
 საკულტო დროშა 17, 167, 170, 180
 საკულტო ნიღაბი 97
 საკულტო რიტუალი 16
 საკულტო ცერემონიალი 17
 საკულტო ხე 129, 172, 173, 177, 178
 საკურთხეველი 120, 130
 სალამური 35, 64
 სალოცავი 159, 170, 177
 სალოცავი კოშკი 117, 118
 სამარხვო 45, 88, 89
 სამგელო/სასამგელო 128
 სამთი ჭიშხაში (ფერხული) 131
 სამკადრო 135, 177
 სამკაული 86, 91, 142, 146, 154, 168
 სამსხვერპლო ცხოველი 88, 126, 128, 171
 სამხუბი 110
 სანახშო 22
 სანთელ-განატეხი 151, 170
 სანთელი 40, 98, 100, 101, 110, 147, 148
 სანთელ-საკმეველი 169
 სანოვაგე 21, 29, 31, 32, 41, 55, 73
 სარტყელი 71, 88, 89, 108
 სარცხენიელი 62
 სასმელ-საჭმელი 32, 42, 45, 55, 56, 65
 სასქესო ორგანო 38
 სატევარი 4, 40
 სატფურის დღესასწაული 8
 საუქმო დღე 64
 საფლაკი 36, 38, 119, 125, 134
 საფრთხობელა 45
 საქანელა 12, 20, 35, 36, 51, 57, 58, 69, 74, 178, 179
 საქმისაჲ 15, 16, 24, 33, 34, 92, 94, 95, 108, 113, 132, 134, 144, 147, 157, 160, 163, 185
 საქონელი 33, 56, 133, 150
 საქონლის კუდი 21, 24, 48
 საქონლის რქა 47, 48
 საღვთო ხე 173
 საყველიერო 30, 68, 115
 საყმო 171, 176, 178
- საშიგაო ლული 34
 საჩალიე 50
 საცერი 131, 132, 168
 საცეცხლური 74
 საციკელი 27, 54, 56, 58, 60
 საცრის რიტუალი 132
 საწველელი 83
 საწმისი 115, 122, 123, 126, 129, 130, 133, 135, 136
 „საწულეობა“ 175
 სახედარი 44, 52, 58, 76
 სახლთანგელოზობა 20
 სახნაი 151, 152
 სახნისი 161, 162
 სახრე 24, 35, 38, 39, 67, 73, 102
 საჯარე 118
 სახსნილო 75
 საჯიკი 152
 სელის სუღარა 108, 110
 სელის ტანსაცმელი 108
 სეტყვა 99, 103, 117, 178
 სექსუალური მოტივი 159, 160
 სეასტიკა 138
 „სიბილიანი“ 14, 15, 90
 სიკედილი 117, 160, 164
 სიკედლის და აღდგომის რიტუალი 12, 36
 სიკედლის რიტუალი 28, 36, 69
 სიმინდი 23, 54, 62, 63, 70
 სიმინდის კოტა 59
 სიმინდის ნაქუჩი 21, 48, 173
 სიმინდის ფონი 94
 სიმღერა 12, 16, 21, 27, 28, 31, 33, 35, 40, 45, 66, 68, 169
 სინი
 სისხლი 147, 148
 სიცოცხლის ხე 88, 111, 133, 135, 154, 168, 171-173, 176, 178, 180
 სოღარული კულტი 112, 171, 176
 სოღარული ღვთაება 86, 106, 111, 141, 142
 სოფლის დარბევა 26, 28
 სპილო 90
 სტიკირი 32, 36, 40, 62, 64
 სუღარა 107, 108, 110, 111
 სულეთი 96
 სული 96, 108, 150
 სუფრა 39, 40, 50, 56, 58, 65, 66, 73, 75, 78, 165
 სქესობრივი აქტი 39, 114, 131, 133, 169
 სქესობრივი ურთიერთობა 158, 160
 სწორფრები 34
- ტაბაკი 31
 ტაბლა 99, 148, 149, 150
 ტაკიმასხარა 52

- ტალახი 53, 59, 94, 101, 104
 ტანსაცმელი 9, 19, 21, 25, 27, 36, 42, 43, 46, 58, 60, 63, 67, 71, 72, 75, 110, 155, 159
 ტანსაცმლის მცველი 42
 ტარანი 161
 ტარო 54
 ტაროსის ღვთაება 16
 ტაძარი 108 124, 125, 145
 ტახტბერია 26
 ტახი 21, 27, 32, 92
 ტახის ნილაბი 26
 ტახტი 76
 ტაბა 158
 ტბის კამეჩი 158
 ტბის ცხენი 158
 ტბის ხარი 158
 ტერაკოტული ნიღბები 89, 90
 ტილო 108
 ტკბილი კვერი 56
 ტილოს ჯეუბა 25
 ტომარა 22, 47, 48
 ტოტემური ცხოველი 129
 ტოტემური ხე 129
 ტურა 21, 25
 ტყავი 20, 23-26, 27, 31, 46, 48, 71, 79, 97, 98, 105, 117, 122, 124, 125, 129, 136, 164
 ტყავი დათვის 24
 ტყავი თხის 21, 24, 92, 97
 ტყავი კამეჩის 24
 ტყავი ლომის 122
 ტყავი მამლის 97
 ტყავი ღორის 24
 ტყავი ცხერის 21, 97
 ტყავი ხარის 21
 ტყავბეწვი 128
 ტყავკაბა 24
 ტყავნილაბი 22
 ტყაუჭი 17, 27, 28, 36, 48, 49, 54, 60, 70, 71, 76, 76, 79, 91, 92, 113-116, 121-123, 155
 ტყაში შაჟა 12, 121, 123
 ტყე 53, 125, 171
 ტყის დედოფალი 121
 ტყის მცველი 42, 44
 ტყის სული 14
 ტყის ღმერთი 14

 უაცილა 100, 106, 114
 უკანალი 51
 უკენა შუადღე 81, 93, 106
 ურნალი 161
 ურსა (დანა) 99
 ურჩხული 174
 უფალი 85, 160

 უღელი 63, 127, 151

 ფალაქანი 44, 50, 52, 61, 62, 71, 73, 167
 ფალიკური გამოსახულება 51, 54, 119, 146, 162, 163
 ფალიკური გამოსახულება რქის 24
 ფალიკური გამოსახულება ძელის 24
 ფალიკური გამოსახულება ხის 24
 ფალიკური კულტი 53, 180
 ფალიკური ნიშანი 49, 52-54, 59
 ფალიკური რქა 92, 94, 141
 ფალიკური საგანი 91, 121, 163, 164
 ფალიკური სიმბოლო 24
 ფალიკური სცენები 155
 ფალიკური ძვალი 92, 162
 ფალოსი 21, 26, 48, 55, 57, 115, 126, 131, 158, 160, 162-166, 170
 ფალოსის კულტი 16
 ფანდური 40, 72
 ფარაჯა 72
 ფარდაგი 72
 ფარდული 60
 ფარი 21, 28
 ფარ-საცერი 131
 ფარშეჟანგის ბუმბული 46, 70
 ფაფა 40
 ფაფახი 45, 67, 71
 ფერადი ქაღალდები 21, 49, 141
 ფერხისის გაბმა 65
 ფერხული 6, 12, 16, 41, 64, 65, 73, 131, 139, 144, 147, 169, 172
 ფეს/ფესკა 70
 ფიტული 97, 98, 100, 102, 106, 124, 147
 ფიცარი 37, 38, 50, 124
 ფლაკი 45, 62
 ფოჩი 21, 45, 70
 ფრთა 45-47, 92, 139, 143
 ფრონელი 33, 54, 106, 132, 134, 143, 146, 147, 152, 153
 ფსონი 42
 ფული 31, 44, 45, 56, 68, 73, 99
 ფურ-ბულა 36, 104
 ფურთხი 33
 ფურნე 68
 ფუნაბუსდია 142, 150, 154
 ფუტა 71
 ფუტკარი 71
 ფუმრუკი 45, 66
 ფქვილი 30, 101

 ქადა 20, 31, 32, 40, 45, 53, 69, 159
 ქადა-ნაზუქი 30, 68, 73
 ქადეანები 20
 ქათამი 30, 32, 33, 54, 132, 146, 147, 152, 153

- ქათმის ბარკალი 49
 ქათმის ბუდე 46
 ქათმის კვერი 151
 ქათმის კუჭი 150
 ქათმის საბუდარი 137, 146
 ქათმის ზორცი 19
 ქალამანი 48
 ქალანსოვა 140
 ქალაქის ბერნი 85
 ქალაქური ყვენობა 10
 ქალაღაია 48, 49, 71
 ქალ-ბაბარი 137, 138
 ქალების ყვენობა 61
 ქალთვორაობა 20, 90, 93, 108
 ქალი ყვენი 61, 157
 ქალღვთაება 135, 136, 178
 ქამანჩა 72
 ქამარი 24, 48, 51, 67, 71, 88, 13
 ქანაობა 12, 35, 58, 69, 178, 179, 180
 ქანდაკება 89, 142, 145
 ქანული 179
 ქართველი მუფე 38
 ქართული კაბა 21, 67
 ქართული მრავალფემიერი 64
 ქაფქირი 68, 74
 ქაღალდი 25, 35, 44, 47, 48, 53, 67, 70
 ქაღალდის ნიღაბი 21, 71, 87
 ქაღალდის ქული 48
 ქეიფი 56, 58, 65
 ჭა 35, 37, 50, 100, 148, 171, 172, 174, 176-179
 ჭვეერი 32
 ჭვესკნელი 97, 107, 138, 164, 165
 ჭვეწარმაღლები 107
 ჭოროური ღვთაება 86, 103, 107, 141, 138, 156, 158, 166
 ჭორწილი 12, 28, 52, 57, 62, 73, 95
 ჭორწინება 12, 27, 28, 35, 36, 39, 43, 45, 53, 57, 58, 68, 69, 73, 92, 117, 118, 145, 148, 183
 ჭორწინების რიტუალი 28, 37, 58, 95, 132
 „ქონარი“ 73
 ჭული 22-27, 33, 45-48, 59, 62, 70, 75, 76, 86, 92, 114, 137, 139-144, 156
 ჭუნღაბი 22-24, 47, 86, 97, 139, 141, 142, 145
 ჭულაჯა 71
 ჭურდობა 29
 ჭურჭი 14, 24, 48, 67, 116

 ლეკვი 63
 ლვთაება 9, 12, 16, 80, 83, 86, 104, 107, 110, 122, 126, 127, 144, 156, 161, 163-165, 167, 171, 177
 ლვთისმშობელი 7, 174
 ლვთის ნამი 58
 ლვთის ნასახი 118
 ლვთისმეილი 117, 171, 176

 ლეონი 27, 30-32, 44, 51, 54-57, 59, 61, 65, 68, 73, 118, 139, 141, 151, 152, 162
 ლორლიტა 52, 63, 103
 ლმერთი 31, 44, 83, 121, 124, 151
 ლოლოს შუქამანდი 45, 66
 ლომი 118, 148
 ლორი 21, 27, 34, 38, 83, 92
 ლორის თავი 21, 26
 ლორის ნიღაბი 26, 27
 ლორის ტყავი 24
 ლორის ტყავნიღაბი 26
 ლორის ზორცი 49, 151
 ლორის ჯაგარი 23, 44, 48
 ლორ-ბერიკა 38

 ყაბახი 162
 ყაენი 20, 21, 92, 131, 132, 162
 ყავარი 44
 ყავრის ხმალი 60
 ყალიონი 26
 ყანა 32, 41, 45, 47, 55, 58, 59, 63, 100, 102, 147, 148, 150, 151
 ყანის თავი 100
 ყანის თავის ლოცვა 148
 ყანწი 49
 ყარაბანდული კაბა 71
 ყარაჩოხელი 71
 ყენი 15, 42, 43, 45-47, 50-58, 60, 62, 63, 65, 66, 70-76, 78, 82, 85, 92, 93, 115, 131, 137, 138, 139, 142, 146, 178, 179
 ყენის ადიუტანტი 50
 ყენის კვალი 60
 ყენის ქული 133
 ყენის ცოლი 15
 ყენობა 6, 11, 12, 14-17, 20, 22, 28, 40, 42-44, 49-51, 56, 61-66, 68, 70-72, 75-79, 106, 108, 161, 182
 ყენობის კული 78
 ყენობის ორშაბათი 42
 ყვაიღაბატონების დღე 19
 „ყვაიღლის უქმი“ 19
 ყუაიღლობისაჲ 8
 ყველი 27, 30, 31, 33, 53, 54, 68, 159
 ყველიერი 17, 19, 25, 33, 42, 45, 51, 64, 68, 75, 93, 94, 106, 113, 178
 ყველიერის გასული 19
 ყველიერის დამარხება 19
 ყველიერის კვირა 19, 20, 41, 47
 ყველიერის ორშაბათი 20
 ყველიერის სამშაბათი 19, 65
 ყველიერების ღრეობა 24
 ყველიერის შაბათი 20, 93, 108
 ყველიერის ხუთშაბათი 19, 133, 168
 ყვერული 147

ყვინჩილა 150
ყვინჩილა კვერი 147, 149, 150
ყვინჩილა პური 15
ყოჩი 21
ყურპენი 24, 35, 141

შაბათი 93
შავი ასალუხი 140
შავი ბაჭულები 148, 170
შავი გონჯა 103
შავი ვარია 19, 106
შავი ვაცილა 106
შავი ვირი 103, 105
შავი თხა 101, 102, 105
შავი მამალი 102, 105
შავი ნაბადი 47
შავი ნაბდის ნილაბი 22, 67, 103
შავი ნილაბი 92, 96, 97, 102, 106, 107, 109
შავი ორშაბათი 42, 106, 168
შავი ფერი 103, 105
შავი ფრინველი 106
შავი ღვინო 151
შავი ცხვარი 105, 165
შავლეგო 64
შაირი 39
შალი 25, 26
შამფური 47, 50, 73
შარვალი 48, 57, 71, 140
შაქრისთავის ქული 46
შახი 44
შეგირდი 174
შეკეცილები 170
შემოდგომა 148
შესაქმე 157
შეშა 63
შელის ნილაბი 22
შიბლეს რიტუალი 100, 102
შილაფლაგი 40
შინელი 48
შიოზა 19, 20, 40, 150
შიოს უქმე 20
შიოს ქადა 40
შიყარაი 93
შობა 92, 153
შობა-ახალი წელი 11, 20
შობის ყვინჩილა 150
შუამთობა 158
შუბი 35, 39, 55
შუბლი 52, 95
შურდული 21, 62, 75, 76
შუმხვამი 138
შუმხუნა 65

ჩალა 22, 24, 46, 98

ჩალის ბურღა 23, 24, 45, 92, 137
ჩალმა 46, 67, 71
ჩამიჩი 54
ჩარქა 53, 54
ჩაფარი 50, 55
ჩაფი 170
ჩაფხუტი 174
ჩაჩი 78
ჩაჩქანი 39
ჩეკი 63
ჩექმა 71, 72
ჩეხაუზინი 42
ჩითი 49
ჩითის კაბა 71
ჩირალდანი 21, 51, 73
ჩირი 47, 141
„ჩირჩილის, ანუ მჭრელის უქმე“ 19
ჩიტა-ფუაობა 19
ჩიტი 19, 150
ჩიტის აზერა 150
ჩიჩილაკი 65, 147, 149, 150, 151
ჩიხტაკობი 25, 49, 71
ჩობნის ქული 23
ჩონგური 28, 29, 36, 40, 64, 72
ჩოხა-ახალუხი 26, 27, 58, 71
ჩურჩხელა 25, 47, 54, 56, 57
ჩხა 132

ცა 150, 163, 164
ცა-ღრუბლის მეუფე 164
ცაცხვი 113, 131, 133, 169
ცეცხლი 110, 111, 115, 146, 153, 154, 173
ცეცხლის დღეობა 109, 111
ცეკვა 9, 27, 33-35, 41, 51, 57
ციგა 52
ციგაობა 35, 178, 180
ციკანი 104
ციკნის ხალთა 47, 92
ცის კიბული 123
ცის ნამი 65, 159
ცოცხი 54, 132
ცხემლა 146, 149, 150, 152-154
ცხემლის ჭრა 153
ცხემლის ჭრის დღე 146, 152
ცხემლის ჭრის მამალი 82, 146
ცხემლის ჭრის პური 151
ცხემლის ჭრის რიტუალი 82
ცხენი 34, 44, 52, 54, 58, 59, 61, 63, 71, 72
ცხენის კული 72
ცხენ-აბჯარი 81
ცხვარი 21, 34, 62, 66, 83, 98, 101, 103, 105, 115-118, 121, 123
ცხვარ-ჩიტა 119
ცხერის ბაკი 121

- ცხერის ბეწვი 23, 116, 117, 120
 ცხერის ბინა 80
 ცხერის დისკო 143
 ცხერის თავი 119, 126, 135
 ცხერის კოჭი 47
 ცხერის მატყელი 120
 ცხერის ნილაბი 23, 67, 87
 ცხერის რქა 47, 120
 ცხერის საწველელი 83
 ცხერის საწმისი 126, 130
 ცხერის ტყავი 48, 67, 71, 113, 116, 120, 122, 124, 128, 135
 ცხერის ტყაუჭი 94, 113, 114, 120
 ცხერის ქანდაკებები 119, 134
 ცხერის ქურქი 116
- „ძეგლისწერა“ 14
 ძელი 115, 130, 132, 162, 176
 ძელო 19, 20, 26, 54, 59, 97, 99, 106, 121, 139, 141, 162, 163
 „ძეგლებური“ 64
 ძელის ნილაბი 89, 111
 ძნა 102
 ძონძი 23, 24, 26
 ძროხა 53, 59, 156, 162, 171, 179
- წაბლი 56
 წამალი 36
 წარმართობა 9
 წარმართული კალენდარი 8
 წარმართული კულტი 8
 წარმართული მისტერია 13, 17
 წარმართული ღვთაება 8, 173
 წარნაკი 44
 წელიწად ღღე 81
 წესის აგება 71, 74
 წერი
 წერ-ულეაში 22, 27, 33, 47
 წვეტიანი ქული 24, 58, 59, 139, 154, 156, 163, 164
 წვიმა 16, 98, 102, 105, 128, 132
 წვიმის გამოთხოვის რიტუალი 106
 წვიმის ღღესასწაული 16
 წვიმის ხენა 160
 წითელი ნაჭერი 46
 წითელი ხელსახოცი 46, 171, 177
 წინა შუადღე 29, 81
 წიწაკა ქული 22, 45, 70, 140
 წიწილა 33, 141
 წკეპლა 39
 წკნელი 46, 48
 წმინდა ადგილი 124
 წმინდა კაცები 117
 წმინდა ორშაბათი 42
 წმინდა ცხვარი 117, 123
- წმინდა წყალი 118
 წმინდა ხე 125
 წმინდანი 173, 178
 წიწოლა ქული 24, 49, 139, 140, 142, 143
 წულა 48
 წუნაობა 58, 60, 156, 165
 წყარო 155, 156
 წყალო 20, 26, 30, 36, 37, 40, 43, 45, 51, 58, 60, 61, 73, 101, 105, 113, 118, 125, 132, 142, 155, 156, 157, 159, 163
 წყალკუროთხვეა ღღე 155
 წყლის ალი 159
 წყლის ღღეა 159
 წყლის კულტი 155, 158, 159
 წყლის მისხმა 58, 73, 157
 წყლის მოხვნა 63, 103, 161, 164, 165
 წყლის რიტუალი 153
 წყლის ქაჯები 159
 წყლის ცხოველი 158
 წყლის ხარი 158
- ჭა 140
 „ჭაბუკობა“ 148
 ჭალა 123
 ჭანტილობა 153
 ჭედილა 25, 66
 ჭედილას ასო 25
 ჭეარტლი 47
 ჭვინტიანი ქალამანი 48
 ჭიაკოკონობა 13, 110
 ჭიანური 68, 72
 ჭიგო 39, 69
 ჭოღაობა 14, 37, 39, 43, 55, 58, 61, 62, 63, 69, 75, 133, 134, 156, 167, 169
 ჭილი 24, 45, 137
 ჭიმხაშ 12
 ჭინჭორი 150
 ჭირნახული 61
 ჭოგრიტი 53
 ჭოკი 47
- ხაბიზგინა 53, 55
 ხაეიწი 40
 ხალამი 30
 ხალენი 104
 ხალთა 47, 138, 139
 ხამის სუღარა 107
 ხანი 54
 ხანუმა 49
 ხანჯალი 21, 28, 49, 51
 ხაპის ნილაბი 23
 ხარი 24
 ხარება 41
 ხარი 23, 56, 66, 80, 83, 96, 114, 118, 120,

- 134, 143, 150, 151, 173, 174
 ხარის კანკის ძეგლი 48
 ხარის კული 24, 34, 35
 ხარის კულტი 24, 83, 143, 154
 ხარის რქა 143
 ხარის ტყავი 24, 34
 ხარის ქელი 65, 150
 ხარკი 27, 34, 45, 55, 62, 65
 ხარჯი 31, 54, 56, 168
 ხარჯის აქტები 42, 50, 55, 56
 ხარკი 29, 41, 171, 176, 177
 ხატში გარევა 175
 ხატიონნი 117, 118
 ხაში 20, 40
 ხაჭაპური 53, 151
 ხაჭო 27, 31
 ხაჭო-ურბო 40
 ხახვი 50, 148
 ხახვის გალა 49
 ხბო 21, 32
 ხბოს კული 27
 ხბოს ტყავი 21, 27
 ხბოს ხალთა 47
 ხე 126, 128, 129, 131, 132, 135, 168, 171, 173, 174, 176, 178, 179
 ხევისბერი 85
 ხელადა 21, 27, 32
 ხელმანდილი 169, 170
 ხელოსანი 75, 85, 174
 ხელსახოცი 170, 171
 ხეჭრელი 148
 ხეავი 152
 ხვირი 58
 ხენა 133, 151, 160, 161, 165, 174
 ხილი 30, 53, 54, 57
 ხინკალი 30, 31, 40
 ხის ასო 168
 ხის ღაშნა 47, 92
 ხის კონკილა 141
 ხის კულტი 173
 ხის ლეკური 131, 168
 ხის ფალოსი 24, 38, 47, 53, 92, 131, 168
 ხის ზანჯალი 21, 28, 38, 49, 51, 57
 ხის ხმალი 21, 25, 27, 28, 37, 39, 44, 49, 50, 57, 58, 62, 71, 72, 73, 75, 76, 92, 94
 ხის ჯვარი 27, 69
 ხის ჯოხი 26, 29, 31, 33, 44, 48, 49, 55, 71, 73
 ხმალი 26, 29, 31, 33, 44, 48, 49, 55, 71, 73
 ხმალი 134, 137, 138
 ხმალი კვერი 169
 ხმალი პური 45, 92, 137, 138, 139, 154
 ხონნა 54, 73
 ხორაგი 39, 56, 65
 ხორბალი 68
 ხორუაცილა 113
 ხორცი 27, 29, 30, 31, 40, 44, 51, 99, 106, 130
 ხურჯინი 21, 27, 31, 55, 70
 „ხონოვრაფი“ 13
 ხმელი ხილი 24
 ჯაგანი 24, 94, 141
 ჯადო 130
 ჯამ-თასი 65
 ჯარი 50, 52
 ჯარიმა 53
 ჯარჯის მირონი 94
 ჯაჭვის პერანგი 39
 ჯვარი 27, 38, 69, 73, 108, 132-135, 147, 148, 168, 169, 172-174, 176, 180
 ჯვარში გაყვანა 175
 ჯვრის მამალი 148
 ჯვრის პური 27, 35, 57, 132
 ჯვრის სიმბოლიკა 134
 ჯვრის ყმები 171
 ჯვრის ხე 176
 ჯიხვი 47, 92
 ჯოხი 26, 28, 31, 35, 37, 40, 48-51, 54, 55, 59, 64, 73, 129, 147, 163
 ჯოხის ცხენი 37, 38
 ჯოხის ვირი 37
 ჯუბა 25
 ქასეიშ-ნიბაშინები 169, 176

პირთა საძიებელი

- აბაკელია ნ. 84, 92, 101
აბესაძე ნ. 174, 175
აბრამი 104, 174
აბრამიშვილი მ. 14, 15
აგრიპა 161
აზიკური ნ. 25
აიუტი 124, 126
ალავერდაშვილი ქ. 92
ალექსიძე ზ. 85
ალიბეგაშვილი გ. 140
ამარტოლი გ. 13
ამირანაშვილი შ. 16-18, 142-144
ამონი 126
ანა ქსნის ერისთავის ასული 116
ანდრე რ. 87
ანდრონიკაშვილი მ. 84
ანტონიოსი 161
აპიანე 120, 124
აპოლონიოს როდოსელი 115, 126
არსენ იყალთოელი 13
არჯევანიძე ე. 122
აფაქიძე ან. 88, 89, 91
- ბალიაური მ. 109
ბარათაშვილი 76
ბარდაყვლიძე ვ. 5, 9, 18, 47, 79, 80, 81, 85, 87, 92, 93, 95, 96, 99, 108-110, 115, 117, 119-121, 129, 131, 134, 137, 138, 147, 149, 152, 155-157, 168, 171, 172, 176-178, 180, 181, 184, 185
ბარნაველი ს. 172, 173
ბაწაში წ. 162
ბლოიანი ვ. 45
ბებუთიშვილი 58
ბედუკაძე ს. 46, 61
ბეზარაშვილი ც. 108
ბენდუქიძე ნ. 18
ბერაძე თ. 85
ბერძენიშვილი ნ. 14, 43, 46, 47, 55
ბისმარკი 9, 67, 78
ბლაიხშტაინერი რ. 17, 82, 87
ბოჭორიშვილი ლ. 19, 20, 42, 49, 106, 109, 119, 125, 134, 138, 169, 174, 177, 179
ბოზოჩაძე ა. 90
ბრეგაძე ნ. 18, 79-81, 116
ბულანაძე 9, 67, 78
ბურდილაძე გ. 64
ბურდილაძე ვ. 64
- გაბაშვილი ვ. 140
წმ. გაბრიელი 171
გაბური ბ. 24, 106
გამყრელიძე თ. 136
- გარდაუხაძე-ქიქოძე ფ. 19, 148-150
გაჩეჩილაძე ს. 43, 48, 49
გვასალია ვ. 172
გილგამეში 122
გიორგაძე გ. 115, 128, 130, 136
გიორგაძე პ. 159
წმ. გიორგი 79, 98, 119, 169, 170, 173-175
გიორგი მონაზონი 13
გიულდენშტედტი ი. 108
გობეჯიშვილი გ. 119, 121, 143
გორდენჯიანი რ. 127
გოცირიძე გ. 159
გრენი ა. 124
გრიშაშვილი ი. 15, 140
გუდაძე ს. 168
გულბათაშვილი ვ. 64
გურამიშვილი დ. 81
- დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი 13
დალი ლ. 87
დალილა 121
დანელია კ. 162
დემოსთენე 83
დიოგენე 96
დიოდორე სიცილიელი 126
დიონისე თრაკიელი 82, 84
დიონისე პერიეგეტე 125
დუბროვინი გ. 58
- ეგოროვი ი. 83
ელია წინასწარმეტყველი 100, 105, 174
ერიაშვილი ფ. 79, 80, 82, 176
ერისთავი რ. 14, 15, 22, 26, 32, 33, 76
ერმოლოვი 76
- ვაჟა-ფშაველა 25, 33
ვახვახიშვილი 76
ვახუშტი (ბატონიშვილი) 103, 104, 105, 139
ვირსალაძე ე. 126
- თაქთაქიშვილი შ. 46, 51, 59, 157
თეიმურაზ (ბატონიშვილი) 83, 174
თეიმურაზ II 118
თემურ-ლენგი 67
თვალჭრელიძე შ. 20, 22, 43, 45, 48, 53, 57, 59, 60, 157
თოფურია ნ. 36, 39, 40, 48, 49
თრდატ მეფე 7, 126
თულიანი-ჩხვიძე რ. 21, 22, 24, 39, 47, 49, 51
- იაზონი 115, 122
იარაჯული ზ. 64

- იახსარი 158
 ითონიშვილი ვ. 84
 ინაძე მ. 126
 ინგოროყვა პ. 8, 9, 14
 იოანე ბატონიშვილი 22, 90, 92
 იობი 174
 იყალთოელი არს. 13
- კალანდაძე ალ. 88
 კაკელიძე კ. 7, 8, 9, 14, 15, 87, 89, 90
 კიკვიძე ი. 171
 კიქნაძე ზ. 137, 145, 161, 168, 171, 177, 178
 კილაძე ნ. 90
 კიტისორისი 126, 127
 კლეოპატრა 161
 კლინგბაილი 87
 კობტონაშვილი ვ. 24, 46, 48, 54
 კორპჩევსკი დ. 87
 კოტეტიშვილი ვ. 15, 16
 კუხნეცოვი ი. 87
 კურტანაძე გ. 103
 კუტალიშვილი ზ. 162
 კუფტინი ბ. 18, 89
- ლამბერტი ა. 97, 98, 105, 118
 ლეკიაშვილი ან. 46, 102
 ლომია ვ. 125, 126, 173
 ლორთქიფანიძე ო. 119, 122, 124, 127
 ლოსიშვილი ი. 64
 ლუკიანე 96
 ლურიე ი. 87
 ლუტცი ა. 87
- მაკალათია მ. 158, 179
 მაკალათია ს. 15, 19-23, 29-31, 39, 42, 43, 48, 53, 55, 64, 81, 132, 139, 160, 170
 მამალაძე თ. 46, 95, 98, 107
 მარგანი დ. 81, 93, 109, 132, 133, 168, 186
 მარიამი 8
 მაღლაკელი მ. 140
 მაჩაბელი ივ. 161
 მაჩაბელი ნ. 132
 მაჭავარიანი გ. 85
 მედვა 115, 122, 133
 მელიქიშვილი გ. 104
 მენთეშაშვილი სტ. 21, 26, 31, 81
 მერკური 120
 მთაწმიდელი ეფთვ. 13, 83, 90, 93
 მიქელაძე თ. 127
 მოლოდინი ლ. 174
 მურვან-ყრუ 9, 15
 მუსხელიშვილი დ. 79, 80, 119
 მურანბატონი 76
 მჭედლიშვილი 31, 55, 60
- ნადირაძე ე. 119, 134
 წმ. ნინო 7, 8
- ოლეარი ა. 104
 ონიანი არს. 24, 33, 47, 81, 132, 133, 139, 168, 169, 190
 ონიანი ვ. 18
 ორბელიანი 76
 ორბელიანი ს.ს. 162
 ოჩაურთ ალ. 25, 29, 34, 42, 81, 85, 87, 93, 100, 106, 163
 ოჩაური თ. 99, 158, 159
- პაიჭაძე კ. 110
 პაპე 83
 პლატონი 83
 პლუტარქე 83
- ფან დე ლუკა 126
 ფორდანიკა გ. 127
 ფორდანიკა თ. 14
- რაზიკაშვილი თ. 29, 30
 რამიშვილი რ. 142
 რამიშვილი ქ. 89
 რეხვიაშვილი ნ. 110
 რობაქიძე ალ. 99
 რობაქიძე გრ. 115, 168, 175
 რუხაძე ტრ. 13, 90
 რუხაძე ვ. 46, 47, 59, 81, 84, 85, 88, 98, 100, 102, 107, 108, 133, 151-153, 156, 157, 168-171
- სამსონი 116, 121
 სანებლიძე მ. 45, 137
 სარჯველაძე ა. 79
 სახოკია თ. 107, 164
 სონღულაშვილი ვ. 34, 40
 სოხაძე ა. 133
 სტრაბონი 126
 სულაშვილი დ. 47, 48, 49, 52, 57, 58, 64.
 სურგულაძე ი. 18, 85, 87, 88, 104, 116, 122, 123, 127, 132, 138, 152, 179
- ტავერნიე ტ. 101, 102
 ტალგრენი ა. 89
 ტეპცოვი ი. 124
- ურუშაძე აკ. 123, 125
 უშაკოვი პ. 18
- ფეხლევანიძე ფ. 94
 ფიცხელაური კ. 89, 120
 ფრეზერი ვ. 125
 ფრიქსოსი 126

- ფურცელაძე ი. 55
- კლდანი მ. 47
ქანთარია მ. 100, 102, 105, 115
ქსენოფონტი 83
ქურდიანი მ. 162
- ღამბაშიძე ნ. 92
ღეთისმშობელი 7
- ყანჩელი გ. 76
ყაუხჩიშვილი თ. 79, 124, 127
ყაუხჩიშვილი ს. 13, 96
- შამილაძე ე. 158
შანიძე აკ. 24
შაყულაშვილი გ. 140
შაქ-აბასი 9, 67
შექსპირი უ. 161
შილაკაძე ივ. 42
შილინგი ე. 17
შტერნბერგი ლ. 149
შურცი გ. 87
- ჩართოლანი მ. 119, 148
ჩიბიროვი ლ. 115, 116
ჩიტაია გ. 101, 127, 130, 139, 152, 154, 158, 160
ჩიჭობაეა არნ. 81
ჩიჭოვანი მ. 63
ჩოლოყაშვილი 76
ჩხეტია შ. 17
- ცაგარეიშვილი თ. 119
ცანავა აპ. 40, 54, 64
ცოცანიძე გ. 20, 25, 93, 94, 108, 111
- ძამბა 105
- წერეთელი გ. 14, 15, 22-24
წითლანაძე ლ. 145
წულაძე ა. 107, 110
- ჭავჭავაძე 76
ჭავჭავაძე აღ. 161
ჭავჭავაძე ი. 78
ჭალელი ი. 104
ჭანტურია აკ. 129, 158
ჭანტურია არ. 123
ჭინჭარაული გ. 64
ჭყონია ი. 46, 102
- ხაზარაძე ნ. 130
ხამურაბი 12
ხარაძე რ. 42-44, 45, 50, 53, 55, 66
- ხარაქს პერგამონელი 124
ხარუზინი ნ. 87
ხახანაშვილი აღ. 14, 15, 26, 33
ხახუტაიშვილი დ. 89, 119
ხიდაშელი მ. 136
ხუნუზიდი ა. 94
- ჯავახიშვილი ივ. 9, 14, 16, 79, 84, 88, 92, 95, 108, 111, 116, 127, 136, 139, 140, 159, 162
ჯალაბაძე გ. 48, 63, 99, 101, 174
ჯანაშვილი მ. 147
ჯანაშია ნ. 102, 159
ჯანაშია ს. 79, 80
ჯანდიერი 76
ჯანელიძე დ. 17, 21-23, 26, 27, 31-33, 35, 36, 44, 47, 53, 62, 76, 81, 98, 115, 142
- ჯაასი 130
ქეკატეოს მილეთელი 125
ქეროდოტე 110, 125, 126
ქერმესი 125
ქომეროსი 179
- Абаев В.И. 106
Алборов Б.А. 91
Алибегашвили Г. 140
Аракчишв Д.И. 41
- Богаевский Б.А. 114, 116, 121, 150, 179
Бардавеллидзе В.В. 18, 118
Беляев В. 134
Бендукидзе Н. 136
Бердзенов Н. 43, 46, 47, 55, 114, 116
Бохочадзе А.А. 90
Брегадзе Н.А. 81, 83, 92, 94
- Вейденбаум И. 126
Веселовский А. 143
Вирсаладзе Е. 164
Вирсаладзе Т. 140
Витсен И. 115
- Гаген-торн Н.И. 121
Гаглоева Э.Д. 83, 115
Гальерин 133, 168
Гатиев Б. 114
Геладзе Т.Ш. 173
Гулисов З. 35, 178
Гулия Д. 102; 110
Гуревич И. 165
Грен А. 122
- Джапаридзе Г. 82, 102
Дубровин Н. 58, 106, 113, 115

- Дьяконов И.М. 130, 157
- Егоров И.М. 83
Едельманович С.Д. 161
- Захаров А. 90
Званба С. 102
- Иванов Вяч.В. 85, 152
Иванов В.В. 96, 162
- Кагаров Евг. 96, 102
Кишшидзе И. 84
Кисляков Н.А. 109, 171
Кондаков Н.П. 143
Контено Ж. 90
Кушнарера К.Х. 120
Куфтин Б.А. 18, 88, 89
- Латышев В.В. 12, 123
Лорткшанидзе Г. 111
Лурье И.М. 90
- Мамаладзе Т. 107, 147
Маргани Д. 108
Марковин В.Н. 159
Март Н.Я. 79, 91, 119, 176
Массон В. 134, 135
Меликишвили Г. 104
Миллер А.А. 11
Михайлов М.А. 113, 115
Михайлова Г. 116
- Никольская Э.А. 114
- Олеарий А. 101
Омаров А. 114
Ониани А. 47, 127, 192
Ониаш Дж. 92, 131, 133, 135
- Позднев П. 140
Покровский Н. 120
- Рахимов М.Р. 113
Рейнегс Я. 101
Ростовцев М.И. 11
- Сарджвеладзе З. 127
Семёнов Л.П. 91, 165
Студенецкая Евг. 91
Такаишвили Е.С. 7, 167
Тепцов Я. 122
- Флитнер И.Д. 12
Францов Ю. 133
- Фрээр Дж. 96, 102, 126, 130
- Хаханов А.С. 15, 21, 32
- Чибилов Л.А. 99, 100, 106, 159, 163, 165
Чубинов Д.И. 81
Чурсин Г.Ф. 114, 165
- Шиллинг Е.М. 17, 115
Штернберг Л.Я. 116, 121, 122, 125, 126, 129, 149, 162, 165, 179, 180
- Эмин Н. 85
Элиаде М. 157
Эристов Р. 15, 22, 26, 32
- Яновский А. 106
Ясугака 131
- Bleichsteiner R. 17, 82, 106
Botticher C. 173
Breitenstein 145
Burkert W. 117
- Chitaya G. 19
Contentau G. 172
- Dechelette 168
- Erman A. 109, 133
- Frankfort H. 97, 145
- Güterbock H. G. 128
- Haas V. 128, 130
Hahn E. 160
- Laroche E. 130
- Morgan D. 11
- Rayfield D. 161
Rukhadze Juliet 19
- Schäfer H. 170
Severin T. 128
- Tavernier T. 102
Tallgren A. M. 143
- Virchow 11
- Witsen N. 101

გეოგრაფიულ სახელთა საძიებელი

- აბანოს უბანი 67
აბუდელაურის ტბა 158
ავლაბარი 67-72, 75, 76, 78
აზია 124
ათენი 96
აკურა 46, 102
ალმატი 24, 49
ამიერკავკასია 119
ანავა 29
ანატოლია 136
არბო 48, 49, 52, 54, 57
არგვეთი 81,91
არხოტი 29. 93
ასურეთი 11
აფხაზეთი 98, 101, 110, 174
აღაიანი 90
აღბულაღის რაიონი 101
აღმოსავლეთ საქართველო 7, 19, 31, 34, 35, 67, 91, 93, 130, 158, 159, 175, 176
აშბაზი 96
აწაბეთი 48,49,52,62
აჭარა 40, 135,155,158
- ბაბილონი 11
ბაეარია 96
ბაზალეთი 39, 46, 133
ბაღაჯარის უბანი 69, 70
ბალიჭი 45
ბანძის ველი 15
ბარალეთი 36
ბაღდაღის რაიონი 23, 43, 48, 49
ბაჯინხევი 20, 43, 45, 48, 52, 59
ბეგოთკარი 31, 33
ბელოთი 49, 52, 55, 62
ბერშეთი 36, 37
ბეზო 171, 173
ბიწმუნდი 26, 34, 43, 48
ბიჭვინთა 142, 144
ბოღბისხევი 29
ბოლნისი 24, 28
ბოლნისის რაიონი 20, 26
ბოტანიკური ბაღი 75
ბრილი 143
ბუღე-ხევისურეთი 29, 81, 85
ბულგარეთი 116
ბუშეთი 37, 52
- გაეაზი 34, 172
განჯის კარი 76
გერგეტი 46
გვიგვიეთ ციხე 44
- გლოლა 170
გომარეთი 19, 24, 43-45, 52, 56, 59, 137
გორი 47, 48, 52, 58
გორზი 114
გრეზი 43, 52, 53
გრემისხევი 27, 33, 34, 36, 38-40, 46, 60, 61, 156, 157
გულამყარი 52, 63, 81, 175
გული 171, 174, 176
გურა 19, 42, 100, 107, 130, 146-148, 150-152
- ღაბახანა 67
ღაბლაგოში 111
ღაებური 155
ღამოენის უბანი 67-75
ღარიღლი 55
ღასაველეთ ვეროპა 17
ღასაველეთ საქართველო 46, 98, 107, 117, 130, 176
ღაღეთ-ზაჩინი 70, 165
ღაღესტანი 106, 114,142
ღგნალი 38
ღვინი 120
ღიგორის ხეობა 159
ღიღი გომარეთი 45
ღიღი თონეთი 46, 47, 50, 51, 54, 59, 157, 162
ღიღუბის ბაღი 78
ღირბი 42, 52, 63
ღისევი 40, 48, 49, 60, 157
ღიღოში 23, 26, 36, 40
ღმანისი 19, 23, 33, 34, 45, 49, 63, 137
ღმანისის რაიონი 43, 44, 49, 59
ღუმეთი 21, 25, 27, 37, 38, 46, 52
ღუმეთის მაზრა 42, 53, 65
- ეგვიპტე 11,108,125,179
ევროპა 17, 124
ეფრათი 172
ელადა 124
ელეანგენი 102
ენისელი 21, 48, 60
ერაყის ქურთისტანი 145
ერუა 33, 35-38, 52, 59, 60, 65, 142
ერწო 159
ერწოთიანეთი 19, 24, 43, 46, 47
- ვაკე 23, 59
ვაკიჯკარი 153
ვანი 89,111
ვიურტენბერგი 102
ვერა 76
ვერის ბაღი 76

ზედა და ქვედა ლაშხეთი 190
 ზემო აში 20, 32, 40, 41, 52, 55
 ზემო აჭარა 158
 ზემო რაჭა 57, 170, 177
 ზემო სამეგრელო 148
 ზემო სვანეთი 110, 120, 131, 168, 169, 171
 ზემო ცხილონი 25

თბილისი 5, 15, 17, 47, 67, 69-76, 178
 თებე 125
 თეზი 34
 თეთრი წყარო 139
 თეთრი წყაროს რ-ნი 5,70,81,113
 თელავის რაიონი 175
 თელეთი 70
 თერჯოლა 90
 თიანეთი 158
 თრიალეთი 18, 35,36,88,89
 თუმუთი 7, 11, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 40, 93, 94, 97, 108

იაზილიქაია 143
 იაპონია 131
 „იარმუკა“ 75
 იბერია 8
 ილორი 119
 იმურეთი 19, 23, 30, 43, 48, 49, 81, 82, 100, 107, 130, 132, 135, 147, 187
 ინგუშეთი 165
 ინდოეთი 101
 ინდონეზია 129
 იორკშირი 96
 ირანი 172
 ისანი 76
 ისტ-რიდინგი 96
 იყალთო 46

კაკეკეი 142
 კაკეასია 104,105,113,144
 კალოუბანი 67,76
 კარაღეთი 49, 63
 კარაზის რაიონი 114
 კახპი 61
 კასპის რაიონი 44,145
 კახეთი 5, 19, 20-22, 26, 36, 40, 43, 46, 59, 60, 87, 102, 106, 181
 კოლხეთი 117, 119, 123-125, 127, 136
 კოლხეთის დაბლობი 143
 კოლხიდა 124
 კოჯორი 70
 კრეტა-მიკენი 152
 კუკია 67, 76

ლაპისყანა 34
 ლატალი 110
 ლაშხეთი 170, 190, 192
 ლეკის მთა 53
 ლეკოსანდი 186, 187
 ლეჩხუმი 148, 152, 157
 ლიახვის ხეობა 114

მარაბდა 63
 მეიდანი 71
 მელაანი 89
 მელია-ლელე 120
 მენჯალისი 23,37
 მერეთი 27, 43, 48, 49, 55, 57, 60, 65, 139
 მეოპოტამია 12
 მესხეთი 101, 173, 179
 მესხეთ-უჯავახეთი 99
 მექეპაიანთ უბანი 50
 მექსიკა 130
 მეჯერისხევი 20, 27, 37, 43, 48-54, 60, 63-65
 მეჯუღისპირი 58, 63
 მთაწმინდა 76
 მთიულეთი 28,31,64,81,132,150,175
 მთიულეთ-უღამყარი 11,117
 მონასტერი 34
 მოჭალიეთი 34
 მულახი 120,182,186
 მუჟალი 181,184
 მუხრანი 36
 მუხრანის ხიდი 75
 მცხეთა 7
 მშველიეთი 19, 26, 35, 37, 52

ნარიყალა 76
 ნასტაკისი 90
 ნატახტარი 34
 ნემრუდ-ღალი 34
 ნორიო 26, 46, 48

ობზა 54
 ოზურგეთის რაიონი 98, 153
 ოკამი 49, 64
 ონის რაიონი 43
 ორთაჭალა 75, 76, 78
 ორთაჭალის ბაღი 76
 ოსეთი 23, 83
 ოძისი 58

პატარა გომარეთი 45
 პატარა ზურვაღეთი 44
 პირაქეთა ხვესურეთი 85, 93, 100, 163
 პონტო 124

პტენა 156

ჟაბეში 131, 132, 181, 182, 183, 185
ჟახუნდერი 132, 133, 169, 190, 192

რაჭა 20, 40, 45, 54, 59, 81, 98, 119, 135,
148, 151-153, 157, 177

რაჭა-ლეჩხუმი 19, 151, 152, 170, 171

რიონი 142, 143

რიცე 75

რომი 121, 165

რუისპირი 35

რუის-ურბნისი 14

საბერძნეთი 11, 12, 19, 121

საბუე 21, 22, 46, 48

საკორინთლო 34, 43, 65

სამეგრელო 63, 84, 98, 100, 107, 110, 122,
131, 135, 138, 147, 155, 158

სამთავისი 104

სამურზაყანო 158

სამცხე 101

სამცხე-ჯავახეთი 5, 11, 23, 101, 134, 155, 158,
179

სანთა 89

სანკტ-პეტერბურგი 23

სარკინე 90

სასაში 170, 186

საქართველო 5, 7-9, 10, 17, 19, 21, 23, 26, 35,
40, 80, 89, 92, 96, 97, 99, 101, 103-105,
108, 113, 115, 117, 120, 125-128, 130, 135,
136, 138, 139, 147, 150, 155, 157, 167, 168,
171, 175, 176

საყუნეთი 101

საჩხერე 49, 81

საჩხერის რაიონი 81, 82, 98

საძეგური 20

სეიდაბადი 67, 76

სევანეთი 7, 11, 30, 33, 80, 92, 95, 97, 108-110,
121, 125, 129, 132, 135, 136, 137, 145, 149,
155, 156, 169, 171, 177, 181, 184-187

სიონი 66

სიონის უბანი 70

სოლოლაკი 76

სომხეთი 17, 45, 85

სომხთი 7

სტეფანწმინდა 42, 65, 89, 143

ტაბახმელა 70

ტაჯიკეთი 109

ტიგროსი 172

უღე 22, 46

უკანხადუ 81

ურარტუ 104

ურეკი 89

უფლისციხე 119

უფლისციხის „ბაბები“ 89

უშგული 108

ფარსმა 27

ფშავი 7, 21, 23, 29-31, 33, 40, 97, 132, 175

ფშავე-ხევსურეთი 11

ფიტარეთი 23

ფრონეს სეობა 63

ქაისხევი 40

ქარელი 51

ქართლი 5, 19, 20, 23, 25, 26, 35, 36, 39, 42-
45, 49, 50, 60-62, 65, 87, 89, 98, 131-133,
155, 173, 179

ქართლ-კახეთი 11

ქერანა 53, 56, 61

ქვემო სვანეთი 132, 133, 169, 170

ქვემო ქართლი 11, 20, 134, 190

ქვემო ჭალა 39, 40

ქობულეთი 111

ქორდი 81

ქორეთი 49, 98, 132, 168

ქსოვრეთი 31-35, 38-40

ქსოვრისი 19, 23, 26, 45, 58, 66

ქსნის სეობა 172

ქუთაისი 142

ქურთა 34

ღები 30, 98, 102

ღორისთავი 23, 32

ღოუბანი 43-46, 66, 139

ღრელი 99

ყაბარდო 100, 102, 105, 114

ყვავილი 34, 46, 52

ყვარელი 48, 45

ყვარლის რაიონი 22, 24, 40, 49, 62

შავი ზღვა 161

შატილი 85

შილდა 21, 43, 45, 46, 48, 52, 54, 56, 60

შინდისი 70

შუა აზია 134

ჩაილური 59

ჩანადირიანთკარი 26, 38, 43, 55, 61, 159

ჩარხის უბანი 63

ჩერქეზეთი 125

ჩოხატაურის რაიონი 107

ჩრდილო კავკასია 89, 128

ჩუბაბანი 181, 182

ჩულურეთი 67, 75, 76

ჩხიკვათა 32, 43, 51, 54, 59

ცაგერი 143, 144
ცივის მთა 53
ციხისძირი 55
ცხენისწყალი 190

დალისი 34, 90
დაუ-ჯიკაუ 142
ძველი გაეაზი 52, 60
ძირაგეული 170

წალკის რაიონი 134
წითელი მთა 153
წითელი სოფელი 20, 66
წითელი ხიდი 166
წილკანი 34, 43, 45, 61, 134
წინა აზია 136
წინამძღვრიანთკარი 41
წინწყარო 88,111
წყაროს უბანი 67, 74, 75

ჭაჭკარი 119
ჭიათურის რაიონი 62

ჭინჭაოს ტბა 158
ჭოლა 120, 180
ჭონახანა 70
ჭოპორტი 40
ხარბალი 34

ხარფუხი 67, 68, 71, 73-76
ხახაბო-არხოტი 100, 163
ხევი 11, 19, 20, 30, 39, 42-44, 48, 52, 53,
55, 56, 60, 84, 106, 132, 175
ხეესურეთი 7, 24, 29, 34, 75, 81, 95, 97, 98,
106, 109, 117, 130, 142, 158, 163, 176, 178
ხმელთაშუა ზღვა 161
ხოვლეგორა 119, 172
ხოჯაევანქი 72
ხურვალეთი 20

ჯაეახეთი 7, 24, 43, 54, 155, 166
ჯაეახი 45, 63, 137
ჯიგრაშენი 94, 134
ჯუმათი 98, 130

პაღიში 169

შემოკლებათა ახსნა

- ზ. სვ. — ზემო სვანეთი
- ქ. სვ. — ქვემო სვანეთი
- ბზ. — ბალს ზემოთ
- ბქ. — ბალს ქვემო
- ლხ. — ლახამულა
- ჩბ. — ჩუბხევი
- ფრ. — ფარი
- ეც. — ეცერი
- ცხ. — ცხუმარი
- ბჩ. — ბეჩო
- ლტ. — ლატალი
- ლჯ. — ლენჯერი
- მს. — მესტია
- მლ. — მულახი
- ქლ. — ქალდე
- კლ. — კალა
- იფ. — იფარი
- უშ. — უშგული
- ლშ. — ლაშხეთი
- ჩლ. — ჩოლურა
- ლწ. — ლენტეხი
- ღლ. — ღალი

სარჩევი

ავტორის აჯან -----	5
შესავალი -----	7
წყაროები და ისტორიოგრაფია -----	13
თავი პირველი -----	19
ბერიკაობა-ყვენობის გავრცელების არეალი და მიმდინარეობა -----	19
ა. ბერიკაობა -----	19
ბ. ყვენობა -----	42
თბილისური ბერიკაობა-ყვენობა ყოფისა და პრესის მონაცემების მიხედვით -----	67
ა. ბერიკაობა -----	67
ბ. ყვენობა -----	70
გ. თბილისური ყვენობა პრესის მონაცემების მიხედვით -----	75
თავი მეორე -----	79
დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი-ბერა -----	79
თავი მესამე -----	87
საკულტო ნიღბები -----	87
თავი მეოთხე -----	113
ბერიკა-ყვენის ჩაცმულობის ერთი საკითხისათვის. ცხვრის ტყაპუჭი და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულება -----	113
თავი მეხუთე -----	137
ბერიკა-ყვენის თავსაბურავის და მორთულობის ზოგიერთი ელემენტი („ხმიადი“, „პური“, „წოწოლა ქული“, „ქათმის საბუდარი“, „მამლის თავი“) -----	137
თავი მეექვსე -----	155
წყალთან დაკავშირებული რიტუალები და გუთნით წყლის მოხვნის წესი -----	155
თავი მეშვიდე -----	167
ა. საკრალური დროშები -----	167
ბ. ქანაობა და საქანელა -----	178
დასასრული -----	181
სენური დღეობების აღწერილობა (მასალა შეკრებილია ე. ბარდაველიძის, დ. მარგვიანისა და არს. ონიანის მიერ) ---	181
სამბეჭდო -----	255

M³,2. M-ის ზედა ციფრი მიუთითებს ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ეთნოგრაფიული განყოფილების არქივის ნომერს, ქვედა ციფრი – ხელნაწერს, ხოლო მომდევნო ციფრი – რეგულს.

წიგნში მოთავსებულია მხატვრების – ლ. გუდიაშვილის, ზ. მაისურაძის, ვ. ხოჯაბეგოვის, ზ. ფორჩხიძის, გ. ოჩიაურის, ზ. წერეთლის და ნ. თენიშვილის ნახატები.

წიგნში გამოყენებულია ქართული ხელოვნების მუზეუმის, თეატრალური მუზეუმის და ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის კოლექციების ფოტოები.

წიგნის მხატვრული რედაქტორია გ. ბაგრატიონ-დავითაშვილი.

წიგნის – ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, შემოკლებული ვარიანტი ინგლისურად თარგმნა არიანე ჭანტურიამ.

წიგნი ააწყო და დააკაბადონა ი ლ ი ა ხ ე ლ ა ი ა მ

გამომცემლობა „ინტელექტი“, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი 2