

ილია გაბულაშვილი

ქართული გაზეთი პოეზია



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1986

მონოგრაფია შეიცავს ქართული ხალხური შელოცვების ტექსტებსა და გამოცვლევას მათ შესახებ.

იგი სასარგებლო იქნება ფოლკლორისტების, ეთნოგრაფების, მედიცინის ისტორიის მკვლევართათვის, გამოადგებათ ათეისტ-პროპაგანდისტებს და დაინტერესებს მკითხველთა ფართო წრეებსაც.

რედაქტორი ფილოლოგიურ მეცნიერებათ დოქტორი
პროფ. ი. მ ე გ რ ე ლ ი ძ ე

რეცენზენტები: პედაგოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი
ა. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე
ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი
თ. ქ უ რ დ თ ვ ა ნ ი ძ ე

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1986

4604000000
Γ-----
M 608 (06) 86

რ ე ლ ა ქ ო რ ი ს ა ბ ა ნ

როგორც ზღაპარი, შელოცვაც ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი უძველესი, საყოველთაოდ გავრცელებული და მასალებით მდიდარი ქანრია. სხვა თეორიებზე უფრო სარწმუნო თვალსაზრისით, შელოცვა თავდაპირველად მოქმედებით სრულდებოდა, შრომასთან იყო დაკავშირებული. მოქმედებას თანდათან სიტყვა დაუკავშირდა, მოქმედების მაგია შეცვალა სიტყვის მაგიამ, სიტყვის შესახებ მაგიური ძალის წარმოდგენამ. „სიტყვა გახდა საშუალება მაგიური ზემოქმედებისა“. ენისა და აზროვნების მაგიზმის გამო ადამიანმა უსულო საგნებიც კი სულიერად წარმოიდგინა (ანიმიზმი), ირწმუნა მათზე სიტყვიერი ზემოქმედების შესაძლებლობაც. ჩამოყალიბდა მაგიური გამოთქმები, სიმბოლოები, შელოცვები და მათდამი რწმენა. შელოცვები იქმნებოდა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში სხვადასხვა ხალხებში. სრულიად სხვადასხვა, ერთიმეორესთან დაშორებული ტომების ენებშიც კი შელოცვათა რიგი მსგავსი ფორმულები შეიქმნა. მსგავსებები შელოცვის რიტუალში — შესრულების წესებშიც შეიმჩნევა.

არაიშვითად გვხვდებოდა შელოცვის გაურკვეველად, ხმადაბლა, ჩიფჩიფითა და ბუტბუტით წარმოთქმა, იშვითად — ნაწერის წაკითხვაც. შედარებით გარკვევით წარმოითქმებოდა და ითქმის შელოცვის დასაწყისი და დასასრული — მაგიური ძალებისადმი მიმართვა. შედარებით გაურკვეველად წარმოითქმოდა შელოცვის შუა ნაწილი — „სიტყვის საიდუმლოებას“ იცავდნენ მეტი შთაგონებისა და ფსიქიკური ზემოქმედების მიზნით. სწორია მოსაზრება, რომ ფსიქოთერაპიის საწყისები უძველეს შელოცვებში ვლინდება.

შელოცვა მოქმედებისაგან მთლიანად მაინც ვერ განთავისუფლდა. ადამიანის, მოსავლის, ცხოველის, ფრინველის თუ სხვა სახის სამკურნალო შელოცვას ხშირად მოქმედებაც თან ახლდა (სინკრეტისმი). მით უფრო სამკურნალო შელოცვების წარმოთქმასთან ერთად ხალხური მედიცინით აპრობირებულ წამლებს — ბალახებს, მინერალურ წყლებს, თაფლს, ქონეულსა და სხვა საგნებსაც იყენებდნენ ან მიმართავდნენ ხალხურ ქირურგიას. ყოველივე ეს ხშირად იძლეოდა კარგ შედეგს უამას შელოცვის ძალას მიაწერდნენ, გაუბრბოდნენ მედიცინას და ეს საქმეს ვნებდა. ამიტომაცაა დასავლობი ექიმბაშობა.

დღევანდელ განვითარებულ ცხოვრებაში შელოცვა მომაკვდავ ან უკვე მკვდარ უნარად უნდა ჩაითვალოს. ექიმბაშობის წინააღმდეგ ბრძოლა ჯერ კიდევ საჭიროა.

ამგვარად, შელოცვა ისტორიული კატეგორიაა. იგი დაუკავშირდა უძველეს რწმენით სისტემებს და ამიტომ ლაპარაკობენ: წარმართულ, შემდეგ ბრძანულ. ბუდისტურ, იუდაიზმურ, ქრისტიანულ, მაჰმადიანურ და სხვა რელიგიურ რწმენებთან დაკავშირებულ შელოცვებზე, თუმცა თითოეულ მათგანში უმთავრესად წარმართობისა და სხვა ცრურწმენების გადმონაშთებიც შეიმჩნევა. ამიტომეცა, რომ, მავალითად, ქრისტიანი ხალხების შელოცვებში ქრისტიანული სახეები და ეპითეტები ითვლებიან მაშველ და მკურნალ ძალებად. სხვა რწმენის ხალხებში კი შესაფერისი სახეები და ეპითეტები იხსენებიან. ქრისტიანი ხალხების შელოცვები: ზოგჯერ თათარს (მაჰმადიანებს) ან ებრაელს თვლიან უბედურებისა და სენის მიზეზად, იჩენენ იულოფობას, და, პირიქით, მეორენი ქრისტიანებს სახავენ ასეთებად. ამ სარწმუნოებრივმა დაპირისპირებებმა სხვადასხვა რწმენის ხალხებს შორის უნდობლობა და სიძულვილი, მტრობა და შუღლი დანერგა. რაც შელოცვებშიც გამოვლინდა. საჭიროა მათი მხილება და დაგმობა.

შელოცვების სათავეები რომ შრომის პროცესს უკავშირდება (ფ. ენგელსი, კ. ბიუხერი, ნ. მარი, ი. სოკოლოვი, მ. აზადოვსკი, ვლ. პროპი, პ. ბოგატირიოვი, ე. პომერანცევა, მ. ჩიქოვანი და სხვ.), ეს დავას აღარ იწვევს. ამის საპირისპირო ადრინდელი მითოლოგიური სკოლა (ი. გრიმი, ა. კუნი, მ. მიულერი, ვ. მანგარდტი, ნ. პოზნანსკი, თ. ბუსლაევი, ა. აფანასიევი, ა. ვესელოვსკი, ალ. ხახანაშვილი და სხვ.) რომ შელოცვების სათავედ მითოლოგიას, კერძოდ მითურ ეპოსს, ეპიკურ ლეგენდებს თვლის, ესა და ასეთებიც ადამიანის არსებობისათვის ბრძოლაში, შრომასთან კავშირში ჩაისახა.

ქართული ზეპირსიტყვიერება მდიდარია სამეურნეო და სამკურნალო შელოცვებით. მათ შესახებ უწერიათ ჩვენს თანამემამულეებსა და უცხოელებსაც, მაგრამ ამ უნარის ქართული მასალები მონოგრაფიულად დღემდე არ იყო შესწავლილი. ამ ხარვეზს ნაწილობრივ მაინც ავსებს წინამდებარე მონოგრაფია, რომლის მასალების შესაკრებად და დასამუშავებლად წლების განმავლობაში მუშაობდა ახალგაზრდა ავტორი.

ვინც წინამდებარე ნაშრომს გაეცნობა, დარწმუნდება, რომ ავტორს კარგად წარმოუჩინია, ვისაც კი რაიმე ამ უნარის თეორიულად გაშუქების, საკითხთა შესწავლისა და მასალათა შეკრების მხრივ გაუყვებია. ი. გაგულაშვილიმა თავის მხრივ საფუძვლიანად და კრიტიკულად განიხილა საკითხზე არსებული ლიტერატურა, შეისწავლა გამოცემული

და გამოუქვეყნებელი საარქივო მასალები, ახალი მასალებიც შეკრიბა და შემოიტანა სამეცნიერო მიმოქცევაში, მთლიანად აღებული საკითხის არაერთი მხარე გააშუქა უფრო ვრცლად და ღრმად, ვიდრე ეს მანამდე იყო ცნობილი.

უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, ილია გაგულაშვილი მიმოიხილავს ქართული შელოცვების ტექსტების შეკრების, პუბლიკაციისა და შესწავლის ისტორიას, ასახელებს ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში შელოცვების გამოყენების შემთხვევებს, იძლევა შელოცვის დეფინიციას, მსჯელობს შესაფერ ქართულ სახელწოდებებზე და თვით შელოცვათა კლასიფიკაციის პრინციპებზე. ავტორი შედარებით ვრცლად იკვლევს შელოცვათა ქართული ტექსტების არქიტექტონიკისა და პოეტიკის საკითხებს, ვრცლად განიხილავს ფერთა სიმბოლიკას (თეთრი, წითელი, შავი), ანალიზებს შელოცვის დასაწყისის, დიალოგის, ჩამოთვლის, აბრაკადაბრის, შეუძლებლობის, განდევნა-დაშინების, წყევლის, სამკურნალო რჩევა-დარიგებისა და დასასრულის ფორმულებს, აღწერს შელოცვის შესრულების ქართულ ტრადიციას, შელოცვათა რეგიონების მიხედვით გავრცელებას და მთქმელთა ასაკისა და სქესის მიხედვით დანაწილებას.

უდავოა, რომ არა მხოლოდ მასალის სიმდიდრით, არამედ ფიქსაციითაც ერთი უძველესთაგანი ქართული შელოცვების შესწავლას საერთოდ ფოლკლორისტიკის ზოგადთეორიული და განსაკუთრებით ეროვნული ზეპირსიტყვიერების მეცნიერული შესწავლისათვის აქვს მნიშვნელობა, მაგრამ ჩვენი ავტორის იგივე ნაშრომი პრაქტიკულადაც არის სასარგებლო. იგი საყრდენია მომავალი კვლევისა. მედიცინას აცნობს შელოცვებთან ერთად გამოყენებულ ხალხურ წამლებს, ხელს უწყობს სათანადო დარგებზე საგნის სწავლებას და ანტირელიგიური მეცნიერული პროპაგანდის საქმეში გამოიყენება.

ი. გაგულაშვილის წინამდებარე მონოგრაფია გაცილებით მეტი მოცულობის იყო, ვიდრე იგი იბეჭდება. ჩვენ, როგორც გამოცემის რედაქტორს, ნაშრომის მოცულობის განახევრება დაგვიკირდა, რაც მოვახერხეთ დედნიდან ზოგი თავის ამოღებით, ვრცელ მსჯელობათა შეკუმშვითა და ერთგვაროვანი საილუსტრაციო მაგალითების შემოკლებით.

რაც დარჩა, მასშიც ზოგი საკითხის უსრულობას და ზოგი აზრის სადაობას თვითონ ავტორიც აღიარებს, მაგრამ რომელ აზრსაც იგი უფრო დაბეჭდვით იცავს, ხოლო ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია, მაინც უცვლელად დავტოვეთ.

მაგალითად, ილია გაგულაშვილი წერს: „შელოცვა ხალხმა საუკუნეების მანძილზე შემოინახა არა როგორც მხატვრული ღირებულების

სიტყვიერი მოვლენა, არამედ როგორც პრაქტიკული მნიშვნელობის მოვლენა“ (შესავალი) ან აცხადებს: „შელოცვას ესთეტიკური ფუნქცია არასდროს არ ჰქონია“-ო (6).

მხატვრული ღირებულებისა და ესთეტიკური ფუნქციის გარეშე კი ზეპირსიტყვიერების ეს ნიმუშები უძველესი დროიდან დღემდე ვერ იარსებებდა.

ერთგან ავტორი წერს: „XVII საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრების ორიგინალობას ზოგი მკვლევარი საეჭვოდ ხდის. ქართული შელოცვები კი ამ მხრივ უდავოა, ორიგინალურია“ (გვ. 19). არამთლიანად, როგორც მკვლევარს მოეხსენება, გვაქვს არაბული, სპარსული და სხვა ენებიდან ნათარგმნი კარაბადინები, ავგაროზები და აგიოგრაფიული ძეგლები. მათშიც გვხვდება შელოცვები, რომლებიც ზეპირსიტყვიერებაშიც გადასულან და ორიგინალურებად ვერ ჩაითვლებიან. ამავე აზრს ადასტურებს ძველქართულში გამოყენებული არაბული ტერმინი **ს ა ხ რ ვ ა** (შელოცვა), აბრაჰადაბრები, — არაქართულ, გაუგებარ სიტყვებზე აგებული შელოცვები, — და სხვ.

ნაშრომის ავტორი კატეგორიულად აცხადებს: „ქართული შელოცვა არ იცნობს სიმღერის ტრადიციას“-ო. ნამდვილად კი, თუმცა ეს იშვიათია, მაგრამ, მაგალითად, **ყ ვ ა ვ ი ლ ბ ა ტ ო ნ ე ბ ი ს** შელოცვა სიმღერითაც სრულდება და ჩონგურის აკომპანემენტიტაც იგი ასე იწყება:

ლამაზი ბატონებია,
ია და ვარდი ჰფენია... და ა. შ.

ასევე სიმღერითაც სრულდება შელოცვა „ხელზე-ვი“-

წმინდა გრიგოლ მობრძანდება.
ჩვენს კალოზე დაბრძანდება.
ხევეს დავეიტევს წაბრძანდება... და ა. შ.

საყურადღებოა, რომ ესენი და ასეთები საგუნდო სიმღერებადაც გვხვდებიან.

საგანგებოდაა შესწავლილი ეთნოგრაფიულ რიტუალებთან დაკავშირებული შელოცვები და „გადასაძახებლები“ („აგუნას“, „ელიობის“, „არული კუდიანებოს“ და სხვა ასეთთა სიტყვები).

ავტორის აზრით, ტერმინი შელოცვა რომ ლოცვა სიტყვაზე შე-თავსართით არის ნაწარმოები, ამიტომ იგი „ქრისტიანობაზე უხანესო არ შეიძლება იყოს“, თუმცა ზოგი შელოცვის ტექსტი უფრო ძველიც ჩანსო (გვ. 49). არც ესაა უდავო. რაკი ცნება შელოცვა, ვედ-

რება ადრეც არსებობდა, სათანადო ტერმინიც იქნებოდა. **ი. მ. ბ. ალაჩი-მ და ქართ. ლოცუა წარმართულ მიმართებებშიც გვხვდება** (ნ. მარი, ტ. 4, გვ. 272).

სწორია ავტორის შენიშვნა მასალათა უსრულობაზე. იმდენი შელოცვა არსებობს ხალხში, რომ მის ყველა ტექსტს ვერაფერს აღრიცხავს. მეტიც, მონოგრაფიაში არ შეიქმნა „**ცეცხლის შელოცვის**“ ადრევე გამოქვეყნებული შესანიშნავი ტექსტი:

ცეცხლო, ელოდე, მლოდე,
მე მლოდე, მზეს ელოდე,
დილით ადრე ავდგებოდე,
დოხსაური დამხედებოდე!

(ჩვენ ჩავიწერეთ და გამოეაქვეყნეთ 1938 წელს, გიორგი ლეონიძემ გადაბეჭდა).

ეს რომ ერთადერთი შემთხვევა იყოს, მას ჩავაწერინებდით ავტორს ნაშრომში, მაგრამ ასეთთა დასახელება კიდევ შეიძლება.

კიდევ უფრო მეტი ითქმის შელოცვათა ვარიანტებზე. მაგალითად, „**კუო, კუო, კურკუმელო**“ ასეც წარმოითქმის: „**კუო, კუო, კუნკურეხო**“ და სხვა მრავალი.

ტექსტებში ჩანს არქაიზმების ნეოლოგიზმებით შეცვლის ან თარგმნის შემთხვევები. მაგალითად, ერთ-ერთი შელოცვის ვარიანტებში გვხვდება შეკითხვა:

რა არის ამის წამალი?
— შავი დედლის შეილიო,
აყირო, გოგრა, ქალა-შაქარიო... (გვ. 295).

აყირო ახალქართულად გოგრაა, ქალა-შაქარი — თავი შაქარი, გვხვდება ფრაზა უცეცხლო თაფლი — უღუღარი თაფლი და ა. შ.

ერთ-ერთ შელოცვაში ისმის:

გასკდა რვალი, წავარდა თვალი

ან

გასკდა ყვარი, წავარდა თვალი...

ძველქართული სიტყვა **ყვარი** ახალქართულში ბაყაყად იწოდება და ასეც გვხვდება ზოგ შელოცვაში. მასმასაღამე, დროთა განმავლობაში დავიწყებული სიტყვა უთარგმნიათ და შელოცვის ახალი ვარიანტებიც შექმნილა...

კიდევ რამდენიმე შენიშვნის გაკეთება შეიძლებოდა, მაგრამ მათგან

თავს ვიკერტ. ახალგაზრდა ფოლკლორისტს ვერ მოვთხოვეთ, მაგრამ კარგი იქნებოდა კი, რომელიმე ლექსიკოგრაფს ქართული შელოცვების ლექსიკონი შეედგინა.

მთლიანად აღებული ილია გაგულაშვილის წინამდებარე ნაშრომი საკითხის შესწავლაში წინ გადადგმული ნაბიჯია და მის გამოცემას ამიტომ ვუწყობთ ხელს.

ოსებ მეგრელიძე

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

განვითარების ადრეულ საფეხურზე ფოლკლორის თითქმის ყველა ჟანრისათვის იყო მეტ-ნაკლებად დამახასიათებელი მაგიური ფუნქცია. შემდეგ გრძელსა და რთულ გზაზე ზოგიერთი ჟანრის ეს ფუნქცია თანდათან მისუსტდა, ზოგისა სულ დაიკარგა. ცალკეული ჟანრისათვის მაგიური ფუნქცია მთავარია. მაგიური პოეზია ფართო და პირობითი შინაარსის შემცველი ტერმინია.

როცა ჩვენ ვსაუბრობთ მაგიური პოეზიის შესახებ, მხედველობაში გვაქვს არა ერთი რომელიმე კონკრეტული ჟანრი, არამედ ვგულისხმობთ ფოლკლორის იმ ჟანრებსა და სახეებს, რომელთაც მკვეთრად გამოხატული მაგიური ფუნქცია გააჩნდათ. ამრიგად, მაგიური პოეზია თავშივე მოიცავს ზეპირსიტყვიერების გარკვეულ უბანს. მაგიურ პოეზიაში მკვლევრები უმეტესად შელოცვის ჟანრს გულისხმობენ. სწორედ ესაა ჩვენი შესწავლის საგანი, რომელიც ქართულ ფოლკლორისტიკაში ნაკლებადაა შესწავლილი.

შელოცვა ხალხმა საუკუნეების მანძილზე შემოინახა არა როგორც მხატვრული ღირებულების სიტყვიერი მოვლენა, არამედ როგორც პრაქტიკული მნიშვნელობის საშუალება, ე. ი. შელოცვის შემონახვის ერთ-ერთი მთავარი და განმსაზღვრელი მხარე მისდამი რწმენის აქტივლინდება. ამიტომაც შელოცვების შესწავლის დროს ვხელმძღვანელობდით რელიგიის მარქსისტულ-ლენინური გაგებით და იმ პრინციპებით, რომლებიც მეცნიერული კომუნისმის ფუძემდებლებმა გვიანდერქეს რელიგიური რწმენის ყოველგვარი გამოვლინების წინააღმდეგ საბრძოლველად.

თუ რამდენად სადღეისო და აქტუალურია ამ მიმართებით ათვისტური მუშაობის გაშლა, ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ქართულ სოფლებში ჯერ კიდევ შემორჩენილია შელოცვები. საზოგადოების ათვისტური აღზრდა და სოციალისტური ყოფის მავნე ტრადიციებისაგან განთავისუფლება კომუნისტური პარტიის ყურადღების ცენტრში იდგა და დგას ყოველთვის, რაც ასახულია სკკპ პროგრამასა¹ და უახლეს პერიოდში მიღებულ დადგენილებებში².

შელოცვის, როგორც წარსულის გადმონაშობის, მეცნიერული კვლევა ხელს შეუწყობს ამ წარსულის შესახებ არსებული ცოდნის გაღრმავებას.

შეჯობას და შელოცვის ვითომცდა მაგიური ზემოქმედების უნარის უარყოფის მორწმუნეთა თვალში.

ამასთანავე უნდა გვახსოვდეს, რომ „საწესჩვეულებო პოეზიაზე მსჯელობა და მისი კლასიკური ნიმუშების გენეზისის ჩვენება არ ნიშნავს დრომოკმული ჩვეულებების გაცოცხლებას, ან მათი აღდგენის ცდას. პირიქით, ამგვარი კვლევა-ძიებით ნათელი ეფინება თვითონ წეს-ჩვეულებათა ისტორიულობას, მათ წარმავლობას საერთო სახალხო კულტურის ზრდასთან ერთად“³.

ქართულ ფოლკლორისტიკაში იყო პერიოდი, როცა შელოცვებსა და მისდაგვარ საკითხებზე ცოტა იწერებოდა. შელოცვა ისეთივე სრულუფლებიანი და საინტერესო ყანრია ზეპირსიტყვიერებისა, როგორც ზღაპარი, ლეგენდა, გამოცანა, თქმულება, ანდაზა და სხვა მისთანანი. «Заговory, а с ними вся область народной магии и обрядности, оказались той рудой, где блещет золото неподдельной поэзии, тем золотом, которое обеспечивает и книжную, «бумажную» поэзию вплоть до наших дней»⁴. ასე მალალ შეფასებას აძლევდა პოეტი ალ. ბლოკი მაგიურ პოეზიას და, კერძოდ, შელოცვებს.

ჩვენ უფლება არა გვაქვს გამორჩევით ვიზრუნოთ ერთ ყანრზე და სხვას გვერდი ავუქციოთ. ფოლკლორი ერთიანი ცნებაა, ერთი რთული ორგანიზმია. იგი ყანრებისაგან შედგება, მაგრამ ამ ყანრთა მექანიკურ კრებულს კი არ წარმოადგენს, არამედ ორგანულ ერთიანობას. თუკი ეს ასეა, მანამ არ გვექნება სწორი და სრული წარმოდგენა მთელზე. ვიდრე, საფუძვლიანად არ იქნება შესწავლილი თითოეული მისი შემადგენელი ნაწილი. ამავე დროს შელოცვა წარსულის სინამდვილის გადმონაშთია და მისი მეცნიერულად გაცნობის გზით ამ წარსულის შესახებ მეტი და უფრო ღრმა ცოდნა გვექნება. ცნობილია, რომ წარსულის მეცნიერულად ათვისების გარეშე სრულფასოვნად ვერ შევიგრძნობთ და გავიგებთ დღევანდელ დღეს, ხოლო დღევანდელი დღის გააზრებაზე დიდად არის დამოკიდებული ხვალის მშენებლობა. «Забывать и изгонять народную обрядность значит навсегда отказаться понять и узнать народ»⁵. ასე სწორად და პრინციპულად უნდა შევხედოთ ჩვენ წარსულის შემკვიდრეობას, რომლის შემოქმედებითად ათვისებაც კიდევ უფრო გაამდიდრებს დღევანდელობას.

თავისთავად ჩვენი გამოკვლევის თემა «ქართული შელოცვა» გარკვეულ ჩარჩოებში აქცევს საკითხის შესწავლის მიზანს და ამოცანებს, მაგრამ ეს ჩარჩოები მაინც შედარებითია, რადგან მასშიც კი იმდენად ფართო და მრავალფეროვანია კერძობითი თუ ზოგადთეორიულ გასარკვევ საკითხთა რიგი, ერთ ნაშრომში მათზე ერთნაირი სიცხადით და სიღრმით შეჩერება ვერ მოხერხდება, მით უფრო, თუკი გათვალისწინებულ იქნება ერთი მთავარი გარემოება: წინა-

მდებარე ნაშრომი ქართული შელოცვების მონოგრაფიულად შესწავლის პირველი ცდაა. ამის გამო, საკითხთა ერთი რიგის მიხედვით ვცადეთ შემოფარგვლა.

დიდია ქართული ფოლკლორის შესწავლის მნიშვნელობა და მისდამი ინტერესი საზოგადოდ, რომლის შესახებაც კარგად მიუთითა მკვლევარმა ელ. ვირსალაძემ: „შედარებით მცირე ტერიტორიაზე, ქვეყანაში. რომელსაც მკვეთრად გამოხატული ნაციონალური ხასიათი აქვს, — ჩვენ შეგვიძლია გავხედოთ ცოცხალი მოწმე ფოლკლორის განვითარების სულ სხვადასხვა საფეხურებისა და პროცესებისა“⁶.

„ქართული მასალის თავისებურება იმაშია, რომ მას არა მარტო შემოუნახავს სხვადასხვა მცირე ტომების მსგავსად შემოქმედების არქაული ფორმები, არამედ იგი გვაძლევს საშუალებას შევადაროთ ეს არქაიკა მალაღ განვითარების ფორმებს ისევე ქართულ მასალებში, საქართველოს ტერიტორიაზე“⁷.

ქართული შელოცვები ამ უანრის განვითარების ძირითადი ეტაპების დადგენის საშუალებას იძლევა და მაინც არ შეიძლება უგულებელყოფა ან უარის თქმა სხვა ხალხის ანალოგიურ მასალებზე, როგორც შედარებით ისტორიულ-ტიპოლოგიურ ასპექტში საკითხის წარმოსახვის საშუალებაზე. მათზე უარი არ უნდა ითქვას თუნდაც იმიტომ, რომ როგორი არქაულობითაც არ უნდა გამოირჩეოდეს ამა თუ იმ ხალხის ფოლკლორი, თუ რომელიმე უანრი, სხვა ხალხთა ანალოგიურ მასალასთან. შედარება-შეპირისპირების გზით საკითხების დაზუსტება-ძიება ყოველთვის აუცილებელია. თანამედროვე ფოლკლორისტიკაში თითქმის არ არსებობს რაიმე მნიშვნელობის მქონე საკითხი, რომლის გადაწყვეტა არ მოითხოვდეს სხვა ხალხთა მასალების გათვალისწინებას. კვლევის სწორედ ასეთი გზა არის სწორი. იგი ნაცალია და სანდო.

სხვადასხვა ხალხთა ფოლკლორული მასალის შედარება-შეპირისპირების მიზნით მოხმობის დროს გათვალისწინებული უნდა იქნას, რომ ეს მასალები ერთი რანგისა არ არიან ყოველთვის. ისინი არქაიკის სხვადასხვა ხარისხით ხასიათდებიან ხოლმე და სხვადასხვა სიძლიერით აქვთ განცდილი ტრანსფორმაციის პროცესი. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ერთსა და იმავე ქრონოლოგიურ პერიოდებში მათი შედარების საშუალება გვაქვს. არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ შესაძლებელია ეს ხალხები ამ დროს კულტურის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე იდგნენ.

მაშინაც კი, როცა თანამედროვე „პირველყოფილ“ ადამიანთა სინამდვილეში ვეძებთ ჩვენთვის საჭირო ტექსტებს, უნდა გვახსოვდეს, რომ „თანამედროვე ველურები“ დეგრადაციის გზაზე დგანან და მათ შესაძლებლაც არანაკლებ კრიტიკული და შეჩერებითი მიდგომა ესაჭირო-

ება. ვიდრე ჩვენსას. თუმცა, ცხადია. და ეს ასეც არის. რომ კულტურულად ჯერ კიდევ დაბალ დონეზე მდგარ ხალხთა მასალებს განუზომელი მნიშვნელობა აქვთ კარდინალურ პრობლემათა გადაწყვეტისათვის სულიერი კულტურის ნებისმიერ დარგში, რაც ყველაზე მეტად ეხება ფოლკლორს.

მაშინაც კი, როცა შესაძარბელი მასალა, ჩვენ მიერ ვერ არის მოხმობილი. შეძლებისდაგვარად იგი უთუოდ გათვალისწინებულია. ამას იმიტომაც აღვნიშნავთ, რომ ჩვენი მიზანია, პირველ ყოვლისა, ქართული მასალის ჩვენება და ანალიზია. სხვა ყველა დანარჩენი მხარე მასზეა დამორჩილებული.

როგორი „ზუსტი“ და „სრული“ არ უნდა იყოს ჩვენი ცოდნა საკვლევი ობიექტის მიმართ, ყოველთვის რჩება საკითხთა რიგი, რომელიც არ არის შესწავლილი. უბრალოდ გარკვეული მიზეზების გამო უცნობია, ხელმიუწვდომელია მკვლევრისათვის. საგნებზე თუ მოვლენებზე ცოდნა ყოველთვის შეფარდებითია და ამიტომაც აბსოლუტური ცნების მინიჭება გამოკვლეული საკითხისადმი არ შეიძლება. ერთი კი შესაძლებელია: მასალათა იმ სიმრავლიდან და საკითხთა იმ მხარეებიდან აუცილებლად უნდა შევისწავლოთ ძირითადი, ის უმნიშვნელოვანესი, რაც მასალებიდან გამომდინარეობს. აქვე დიდი მნიშვნელობა აქვს მოპოვებული ინფორმაციიდან, ტექსტებიდან ტიპური მაგალითების მიგნებასა და ჩვენებას. რომელიც შეიცავს ყველა იმ ძირითად ნიშნებს, რაც საკვლევი ობიექტის არსის გახსნისათვის არის აუცილებელი. აქვე შეიძლება გვექონდეს მასალათა გარკვეული რაოდენობა, რომელნიც ძირითადი კანონზომიერებიდან უხვევენ, მაგრამ ამ პროცესსაც გააჩნიათ თავისი შინაგანი კანონზომიერება და მსგავსი მასალები ტიპური არიან მოვლენათა გარკვეული ჯგუფისათვის. შელოცვის ქანრის განვითარების კანონზომიერებათა დადგენა საერთოდ ფოლკლორის მთლიანობაში წარმოდგენით. ქანრთა ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირში განხილვით არის შესაძლებელი.

ნაშრომში მოყვანილი ტექსტები მხოლოდ ნაწილია იმისა, რაც ხალხშია შემორჩენილი შელოცვების სახით. შემკრებლობითი მუშაობის დროს ჩაწერის გარეშე რჩება გარკვეული რაოდენობა ტექსტებისა, რომელთა რიცხვი შეიძლება არცთუ მცირე იყოს და რომელთა შორის შეიძლება მეტად საინტერესო და საყურადღებო ვარიანტები ან სრულიად უცნობი ტექსტები არსებობდეს. მთქმელთა ერთი ნაწილი შეგნებულად ერიდება თავის გამომჟღავნებას. „ერცხვინებათ“, რომ შელოცვები იციან ან უბრალოდ „ეზარებათ“ ასეთ რაიმეზე სხვებთან საუბარი. კიდევ უფრო ხშირია შემთხვევა, როცა მთქმელები შეგნებულად მალავენ შელოცვის ცოდნას, რადგან, თითქოსდა, ამით ისინი ადამიანზე თუ გარემოზე ზემოქმედების ძალას დაკარგავენ. ამიტომ

ჩვენი კვლევის მონაცემები დაზღვეული არ არის მასალათა უსრულობისაგან.

ქართული ფოლკლორული ჩანაწერების შესახებ უნდა ითქვას, რომ მცდარი, არასწორი შეიძლება იყოს როგორც პირველწყაროს, ისე შუალობითი გზით მიღებული ინფორმაცია. პირველწყაროს, ე. ი. უშუალოდ მოქმელიდან აღებულ ინფორმაციას ნაკლები „სიმცდარე“ ახასიათებს, ვიდრე შუალობითი გზით მიღებულ ამავე ინფორმაციას. ჩვენ ყოველთვის ვცდილობდით პირველმოქმელებს დავერდნობოდით.

ვიწრო ჩარჩოებშიც კი შეუძლებელი იყო ყველა საკითხის ერთნაირი სიცხადით წარმოჩენა. ამიტომაც არის, რომ რიგი მასალისა უფრო ნათლად არის გაშუქებული, ზოგზე კი მხოლოდ მათითებით ვკმაყოფილდებით. მასალათა და მიღებული დასკვნების შეფასებისას არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ჩვენს ხელთ არსებული შელოცვების დიდი ნაწილი მე-19 საუკუნესა და შემდგომ პერიოდშია ფიქსირებული. ე. ი. მაშინ, როცა არსებითად უკვე დაწყებულია შელოცვის დეგრადაცია. ამდენად, სინამდვილეში ჩვენ დეგრადირებულ და დეფორმირებულ მაგიურ ფორმულებს ვსწავლობთ, რის გამოც, ჩვენი მსჯელობა უფრო მასალის თანამედროვე მდგომარეობას ასახავს, ვიდრე შელოცვის კლასიკურ ტიპებსა და სახეებს. მიუხედავად ყოველივე ამისა ნაშრომში შეძლებისდაგვარად დაცულია ისტორიზმის პრინციპი და სინქრონიული ანალიზის გვერდით საკითხის დიაქრონიულ შესწავლასაც ვცდილობდით. ერთი და იგივე ტექსტი არა მარტო სინქრონიული მდგომარეობის მაჩვენებელია, არამედ დიაქრონიული განვითარების გარკვეულ საფეხურსაც ასახავს.

არსებული მასალის ერთ მონოგრაფიაში მოქცევა შეუძლებელი აღმოჩნდა. ამიტომ ვეცადეთ გამოკვლევისათვის უფრო თეორიული ხასიათი მიგვეცა, ისე, რომ სათანადო მასალების ილუსტრირება არ დაგვეჩრდილა. თეორიული მიმართულება კვლევისა გამართლებულია იმდენადაც, რამდენადაც არსებული ვითარების ძირითად ტენდენციებზე მიუთითებს. ცხადია, მასალათა სიმრავლიდან ბევრი საინტერესო ნიუანსი დარჩებოდა ყურადღების, განსჯის გარეშე, მაგრამ თუ საერთო მეთოდოლოგიური მიდგომა არაა მცდარი და დასკვნები სწორია, ვფიქრობთ, რომ იგი სწორი იქნება მასალათა ამავე ჯგუფის სახეობათათვისაც.

მასალების შეკრება და საკითხზე მსჯელობის პოტენცია მეტად დიდია, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს, რომ კვლევის გარკვეულ ეტაპზე დასკვნების გამოტანა შეუძლებელი ან ნაადრევი იყოს. ვ. პროპი ამბობს: «Фольклорист может не учитывать решительно всего океана материала, если закон верен, то он будет верен на всяком материале, а не только на том, который включен»⁸.

შესადარებელ მასალათა ერთი ნაწილი აღებულია ნ. პოზნანსკის წიგნიდან, რომელიც მკითხველთა ფართო წრისათვის ნაკლებად არის ცნობილი.

მადლობით ვიხსენიებთ პროფესორ იოსებ მეგრელიძეს. აგრეთვე აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას, პროფესორ მიხეილ ჩიქოვანს და სხვებს, რომელთაც კონსულტაციებით, ზოგ მასალაზე მითითებით თუ სხვა მხრივ ხელი შეგვიწყვეს მუშაობაში.

ასევე მადლობელი ვიქნებით მკითხველისადმი, ვინც კი საქმიან შენიშვნებს მოგვაწოდებს. ჩვენ მათ მომავალ მუშაობაში გავითვალისწინებთ.

ქართული ფოლკლორის კვლევების და შესწავლის
ისტორიიდან

§ 1. ქართული ფოლკლორული ნიმუშების უძველესი ჩანაწერები

ქართული ფოლკლორული ნიმუშების ჩაწერა-შეგროვების თაობაზე ცნობა X საუკუნიდან გვაქვს. იგი ასახულია ჩვენი აგიოგრაფიული ლიტერატურის უმნიშვნელოვანეს ძეგლში — გ. მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“¹⁰. ლეგენდისა და, ამდენად, ფოლკლორული ნიმუშის გამოყენების პირველ კვალს ქართული მწერლობის უძველესი (V საუკუნე) ქმნილება „წამება წმოდისა შუშანიკისაჲც“ ეპოულობთ¹¹. ამ წყაროებზე პირველად მიხ. ჩიქოვანმა მიუთითა¹². მკვლევარის აზრით, თქმულებანი „ქართლის ცხოვრებაშიც“ არის ასახული¹³.

თუ ეს წყაროები უშუალოდ ფოლკლორულ ტექსტთა ფიქსაციას არ გვიჩვენებენ, უიარაოა, რომ ქართული ფოლკლორის უძველესი ჩანაწერ ნიმუშებს მაგიური ფორმულები წარმოადგენს. ტერმინი „მელოცვა“ და „შემლოცველი“ კი დამოწმებულია X—XI საუკუნის ძეგლში¹⁴, რაც ამ ხნიდან მაგიური პოეზიის აღნიშნული ჟანრის შესახებ წერილობით ისტორიას უდებს სათავეს. სწორადაა შენიშნული: „როცა ზეპირსიტყვიერებისა და მუსიკის შესახებ ცნობები მწერლობაში გაჩნდა, მაშინ ფოლკლორული ჟანრები დიდი ხნის ჩამოყალიბებული და განვითარებული იყო, ამის გამო ყველა წერილობითი ცნობა მხოლოდ და მხოლოდ გვიანდელ მდგომარეობას გადმოგვცემს და ისიც არაა სრული სახით“¹⁵.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული მოსაზრების მიხედვით, ქართული ფოლკლორის შემკრებლობითი მუშაობის პირველ ნიშნულად მიჩნეულია XVII საუკუნის ზღაპრები¹⁶. მათი პირველი პუბლიკაცია ე.კოტენის ელ. ვირსალაძეს¹⁷, ხოლო სრული გამოცემა — მიხ. ჩიქოვანს¹⁸.

X—XI საუკუნეში ჩაწერილი მაგიური პოეზიას (სამკურნალო ლოცვები) შესახებ ზოგად ცნობებს გვაწვდის ილ. ალხაზაშვილი¹⁹. უთუოდ დიდია XIII საუკუნეში ფიქსირებული მაგიური ფორმულის მნიშვნელობა²⁰. ხელნაწერთა ინსტიტუტში S 2311 ნუსხაში დაცულია

XIV საუკუნის შელოცვის ათი ტექსტი, რომლებიც XIX საუკუნის პირით არის მოღწეული.

შელოცვების უძველესი ჩანაწერების ნიმუშები მოგვყავს ხსენებული ხელნაწიდან:

1. უსათაურო: სიმსივნის ვედრებასა რქვა მას გრძნელმან (ასე ეწერა) მისსა სახლსა და სართულსა არა შევიდე, არცა ყრმასა ჩვილსა მივეახლო და არცა დედაკაცსა ვავნო ფიცით მით, ჩვენითა და მოწმობითა წმინდისა სისივნესითა; ჩვენთანა აარს ღმერთი, სახელითა ღვთისითა მამისა და ძისა და სულისა წმინდისათა. ივლებოდეთ ყოველნი, გრძნელნი განქარდიო, ღმერთო, დაიცაე და დაიფარე მხევალი ესე! (1r).

2. ლოცვა უქმურისა: სახელითა მამისათა და ძისათა და სულითა წმინდისათა. იოვანე ანგელოზო ღამისაო, მომავლო ძილისაო, მოგანდე ხორცი ჭემი, შეგავედრე სული ჩემი; მე ქრისტესი ვარ, ქრისტე ჩემი არს, ქრისტეს ნეკით დაწერილი ვარ, მამა მაცვია, ძე მარტყია, სულის წმინდა გარე მმოსია; მოვიდა ღიღი წმინდა გიორგი შუბითა და ბოძალითა, ვინც ძილში მახსენოს, ნუ ეშინის ცრუსა მავნისა, ეშმაკისაგან შიგნით ჳვარი ვარ, მტერთა ხელ-ბორჯილი ვარ, დასწერე, წმინდა გიორგი, ჳვარი შენი მონასა თქვენსა ნენესა (1r).

3. ლოცვა თვალ-ყბისა, ჟამისა და უქმურისა: სახელითა ღვთისათა მამისა და ძისა და სულისა წმინდისათა. გამოიზავა შავი კლდე, გამოვიდა შავი კაცი, შავით შეემაზილი იყო: შავი ჳაჭვი ეცვა, შავსა ცხენსა იჯდა, კბილსა მოიხჳენდა, თვალსა მოაკაჳანებდა, მიჳუნდრუჳებდა. შეემოხვდა მიჳელ გაბრიელ მთავარანგელოზნი, [ჳ]კითხეს: სით წახვალ, შავო კაციო? რქვა მან: რას მკითხავ, მივალ საქრისტიანოს კაცის ხორცის საჳმელად, სისხლის სასმელად.

არა გაგიშვებ მამამან ძემან და სულმა წმინდამან, ჩავაგდებ ჳეაბსა რვალისასა, შეგინთებ ცეცხლსა წუმწუმისასა, ღმერთო, განკურნე და მოეხმარე მხევალსა ნენესა.

4. ლოცვა ჳირსა შინა თუ იყოს კაცი: წმინდო ღმერთო, მამაო ჩვენო, ყოვლისა მიმარ(თ) ვილოცოთ, უფალო შეგვიწყალე! ღმერთო ჩვენო, ღმერთო მაცხოვარო, მოყაე ყური შენი, ვედრებასა ჩვენ მონათა შენთასა და მომეც ჩვენ სახიერებისა შენისაგან მოწყალეობა, აღიღე ჩვენგან ყოველივე ხორციელი გულს თჳმა და მოგმადლე ჩვენ ყოველივე მოჳალაჳებობა სულიერი და შეტომილნი მიჳჳებენ; სნეულნი განკურნე, გლახანი გამოზარდენ, განსაცდელთა შინა მყოფი განათავისუფლენ, ჳირთა შინა მყოფთა ნუგეში ეც, რამეთუ შენ ხარ ყოველთა შესავედრებელი და ჩვენ ვითხოვო ყოველნი ყოვლისათვის შეწევნასა; რამეთუ შენი აარს სუფევა, ძილი და ღიდება მამისა და ძისა სულისა წმინდისა, ამინ (1r).

5. ლოცვა მუცლის ტეხისა. ლილისა* წყალი ამოდის, ლილისა მოფრინავს ფრინველი, ლილისა ფრთითა დაემკვალა შენ ცხარ ხურვებაო. წმინდაო ანგელოზო, მოველ და უპყარ ხელი შენი და რქვა მონასა შენსა ღვთისათა სახელითა ცხრისა (?) და ხურვებისაგან უკვე ასწედით და განუშორეთ ამა ძალითა და გ[უ]ლითა ღვთისათა, წმინდათა მადლითა. შევიდა იესო, ხოლო სიდედრი იგი პეტრესი შეიპყრა ხურვალებასა. აბელ თუ ქრისტიანე; განუშვი ძალსა ღვთისასა, თუ ხარ თათარი, თუ ხარ ურია, თუ მეტნი, თუ დომიკონე ხარ, ზამთრისა და ზაფხულისა, თუ იყო; განუშვი კაცი ესე, ჩავდრდომილი სნეულეებასა შინა წმინდათა შვიდთა წერილთა. სამნი სამებისა ძალისათა ძელისა ცხოველება, მადლითა მოსეს კევრთხითა, სოლომონისა ბეკლითა, მადლითა მისითა განუშვი კაცი ესე ღვთისითა, ნენე (1r—1v).

6. ლოცვა მისივე. ედგა ლეგოვან დევი და ექირა... და რქიდა და უღრქნიდა ძარღვსა მისსა, სჭამდა სისხლსა მისსა, ლეწდა წვიგსა მისსა. მოვიდაში ჩენი იესო ქრისტე და წმინდა გიორგი. კითხეს, თუ რატომ უწამლე გვიანო მაგას? დევმან უთხრა ლეგოვანმა: გარდგომომაგლო ზეციით; ცა ღვთისა არს და ქვეყანა ჩემი არის. უბრძანა იესო ქრისტემ წმინდა გიორგის: გადმოხედ ქარმაკისაგან და აყრევინე კბილნი მყოხნელნი რკინისა, ჩააგდე ჯოჯოხეთისა მ[...], ნუ აღმოუშვებ მაგას მეორედ მოსელამდინ და უმსკვალე ბოლო თავი მაგისი სახელითა, ღვთისათა მამისა და ძისა და სულისა... ედვა ქვა ქვასა, ქვეშ გველი იჭდა კრული ჯურკულსა ქვეშე, ვნახე, შიგ ასპიტრისი ერთი თვალი ედგა წყლისა და ერთი ცეცხლისა. გასქდა წყლისა, გაღესხა ცეცხლსა და დაშრტა ცეცხლი. ისემც დაშრტება შენი თვალით მთვალავი, გულით არამი. შენისა თვალით მთვალავსა და გულით მზაკვარსა თვალში ნაცარი და გულში ლახვარი, ვისისაც თვალი შენ გეცეს ნენე (2r).

7. ლოცვა თვალყბისა: გამოვიდა ზღვითა კაცი, იძახოდა ვითა ლომი, ბლაოდა ვით ვაცი. შემოხვ(დ)ნენ მას წმინდანი, მთავარანგელოზნი მიქელ და გაბრიელ, კითხეს: სად მიხვალ შენ ზღვის კაცო? მიუჯო მან და რქვა: ეღრქნიდი ქეიშასა, ესქამდი მიწასა, ახლა გამოველ ზღვითა, შევალ კაცის თავშია, ნახევარს ტეინსა შევქამ, ნახევარსა სისხლსა შევხრეკ, ნახევარსა ძვალსა დაკვენეტ და თირკმელთა შეუხდები. უბრძანა მიქელ და გაბრიელ მთავარანგელოზმა: ეგ არ იქნების, სწრაფად და განუშორე მონასა ამას ღვთისასა, წარვედ მუნვე ზღვასა შინა და ისევე ქვასა ზღვისასა ჭამდი; განუშორე და განერიდე მხვეალსა თქვენსა ნენესა, სახელითა, მამისათა— ამინ (1v).

* თუ ლაღისა?...

8. ლოცვა ქაჯისა: დეოდონი (?) წვრილნი კაცი, წვრილსა გზასა იხსდნენ, იცინოდნენ, იმღეროდნენ, ჩონგურს უკრამდნენ. ადგა და რქვა: რას ხარობთ, რას იტყვით? მათ მიუგეს და რქვეს: ჩვენ ვართ ქაჯნი უჩინონი, შავნი ი(ნ)დონი, ვეძებთ კვალსა ქრისტიანისასა, შევიპყრობთ გულთა და თირკმელთა მათთა და მოვაქცევთ ნებასა ჩვენსა და მოვაშორებთ ღმერთსა მათსა. შერისხნა მან ურიელ ანგელოზმან და რქვა: წარვედით მართალ უკვენ სულნი... უკეთურნი, ლეგოვანო წყეულო ღვთისაგან. რომელმან მოსავლითაგან განაბნივნა(თ) და უჩინო გყოთ, აგრეთვე უჩინო იქმენით. წარვედით, თორემ დაგკრით ლახვრითა სამსკვალითა და განგაქროთ ჭვარითა ქრისტესითა. ხოლო მათ შეშინებითა ბოროტად ერთითა ხმიბითა სთქვეს: მი, ურიელ ანგელოზო, ნუ დაგვკრი ლახვრითა სამსკვალითა და ნუ განგვაქარებ ჭვარითა ქრისტესითა: წმინდა გიორგი კაბადუკელი თავდებად მოგვიცია, რადაც იხსენოს სახელი ღვთისა თქვენისა იესო ქრისტესი, არა მოვეახლოთ ნათესავსა ამასა ადამისასა, და ნათელღებულსა არა მოვეახლოთ. თუ შესრულვიყოთ მსწრაფლ განვეშოროთ, ვითარც ცვილივითა დავდნეთ და ვითაარცა ქარივითა განგვქარდეთ.

სახელითა ღვთისათა, მამისა და ძისა და სულისა წმინდისათა აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამინ! წმინდა გიორგი კაბადუკისაო და ანგელოზო ურიელ. შეეწიენით და დაბხუნით მხევალი ესე ნენე!

9. ლოცვა თვალ-ყბისა, ჟამისა და უჟმურისა... გამოვიდა კაცი შავი შავი ტყელამ. გამოიყვანა ცხენი შავი, შავით შეკაზმულნი: აუდგა ლაგამი შავი. შეჭდა: მოდიოდა შავი წყალო, მას მოჰქონდა შავი გველი. ჩაყო მიათრახი შავი, ამოიღო დანა შეტარაინი, პირსახოცი გაკრა, გველი შავი ამოიღო, წამალი შავი დასდგა, თვალთა მთვალავსა და გულით მზაკვარსა თვალთა ნაცარი და გულთა ლახვარი. ქვა და კირი ვისიიცი თვალი შენ გეტყვს, ნენე! (2F).

10. ლოცვა თვალ-ეშლისა: მთავარანგელოზის მოსვლით წმინდა სისიფე დგა. ლოცავდა. მოვიდოდა დიდი გრძნეული ცეცხლის ფერად. აღებანი ხელნი და ფერხნი რკინისანი, თვალნი აქლემისანი გარე შეიჩრყენეს. რქვა მას წმინდამან სისიფე მლოცველმან: შენ. დიდო ეშმაკო, სად მიხვალ? რქვა მას: მე მივალ ქალთა ფერის გამოხალბელად. კაცთა სინათლის წასართმევლად. შეშინებად და მით რქვეს დიდი გრძნეული და უთ(ხ)რა მიქელ გაბრიელ მთავარანგელოზსა. შეიპყრო ხელი მისი და რქვა: ვერ წამიხვალ ხელითაგან ჩემითა უკეთუ არ დაფუცო. გაფიცებ შენ ქერაბინთა ზეღამქდომარესა, არ ვაფნო მონასა ღვთისასა: ვინც შეუხნლოს ამა წიგნსა წერა და წმინდათა (2F).

ლ. კორტიშვილის მიერ გამოქვეყნებულ „წიგნ სააქიმოსს“ შესავალ გამოკვლევაში ჩამოთვლილია 1911 V ს. შემდეგი შელოცვები:

- ა. ლოცვა ქრისტესი და გორგისი.
- ბ. ლოცვა ალისაი ეშმაკისაი მშობიარესა ზედა.
- გ. ლოცვა უფსმელობისაი, — ლოცვა უფსმელობისავე.
- დ. ლოცვა თვალისაი (თვალნაკრავისა).
- ე. სხვაი ლოცვაი მჭდომისაი.
- ვ. ლოცვაი ბედნიერისაი.
- მ. სხვაი ლოცვაი მტერ დაცემულისა და ქაჯიანისაი.
- ზ. ლოცვაი სნეულისა ზედა²¹.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია H 1331, H 1110 (XIV—XV სს), H 916, S 436, 230r (XVII ს.), H 1352 (XVII—XVIII სს.)²², S 2893, H 1435, H 2076, H 267, II 320, H 3264, Q 819 (XVIII ს.), S 1582 (XVIII—XIX სს.) ხელნაწერები, რომლებშიც შელოცვებია წარმოდგენილი.

დასახელებული წყაროები მხოლოდ მცირე ნაწილია არსებულისა, მაგრამ ისინი არასრული სახითაც თვალნათლივ გვიჩვენებენ ქართული შელოცვების ფიქსაციის ხანგრძლივ ისტორიას. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ წყაროთა ერთ ნაწილზე ადრეც ყოფილა ყურადღება მიქცეული, ჩვენ მათ შედარებით სრულად ვეხებით.

XVII საუკუნეში ჩაწერილი ქართული ზღაპრების ორიგინალობას ზოგი მკვლევარი საეჭვოდ ხდის²³. ქართული შელოცვები კი ამ მხრივ უდავოა, ორიგინალურია.

შესწავლილ ხელნაწერებში შელოცვები გვხვდება:

1. ლიტერატურულ ძეგლზე მინაწერის სახით (S 436). მაგ.: გველის შელოცვა მიწერილია წმინდა შიოს ცხოვრების მე-18 საუკუნის ხელნაწერის ბოლო ფურცელზე:

სახელითა მღვთისათა მამისა და ძისათა და წმიდისა სულისა.

გველი მოვკალ უფლისათვის,

გველი მოვკალ უფლისათვის,

გველი მოვკალ უფლისათვის!

(აქა სამჯერ ჯვარი გადიწერე და სთქვი ესე ლოცვა).

ქიშფაშნით მოვალ,

ქიშფარ მაცვია,

ქიშფარ მარტყია,

ვერა, ვერა. ვერა

ილან ილა უსურ

სურუნ იათარ²⁴.

2. კარაბადინებში — მაგ.: H ფონდის № № 184, 1148, 2719, 2996, 3105, 3264; Q 819 და სხვ.

3. ზეპირისტყვეერების ნიმუშთა სხვადასხვა ხასიათის კრებლებ-

ში ან ქრესტომათიებში — მაგ.: H ფონდის № № 1923, 1924, 1940 და სხვ.

ზოგჯერ ასეთ ქრესტომათიებში შელოცვის თითო-ოროლა ნიმუშებია გარეულო — მაგ.: H ფონდის № № 556, 1922 იე, 1926, 1938, 1944, 1992 იბ და ა. შ.

შელოცვები გვხვდება ასევე XVII საუკუნის „კრებულის“ სახელით ცნობილ ხელნაწერ H 916-ში.

4. გვხვდება შემკრებლობითი საქმიანობის შედეგად თავმოყრილი მხოლოდ შელოცვათა კრებულებშიც (მაგ.: H ფონდის 1892, 2638 ა, 2638 ბ, 2639, 2640, A 1267 და ა. შ.).

5. ავგაროზებში — H ფონდის № № 62, 506, 911, 2754 და სხვ. დასტურდება ისეთი ავგაროზების, სადაც მხოლოდ წმ. გიორგის ჩამოთვლა გვაქვს მოცემული მაგ.: H 505, H 779 და სხვ.

6. შელოცვათა ძველ რეეულებში, მაგ.: H 564, H 3224 (ერთი ტექსტი), S 2311, S 2463 და სხვ.

არის ისეთი კრებულებიც, რომლებშიც ძირითადად მწიგნობრული მაგიური ფორმულებია წარმოდგენილი. მაგ., XVIII საუკუნის ორი ხელნაწერი: H 267, H 320, ლიტურგიკულ ლიტერატურაში ამგვარი მწიგნობრული მაგიური ფორმულები ბევრგან მოიპოვება: H ფონდის № № 158, 161, 189, 260, 265, 267, 268, 284, 318, 319, 334, 438, 439, 480 და ა. შ.

7. შეიძლება ცალკე გამოიყოს ქრისტიანულ წიგნებში დაცული შელოცვები, მაგ.: XVII—XVIII საუკუნის კურთხევანი H 1352...

8. ფრაგმენტებად ცნობილ ხელნაწერში H 2781...

ეს შელოცვები რომ ქართული ფოლკლორის უძველეს ჩანაწერებს წარმოადგენენ, კანონზომიერად გვეჩვენება. თუკი გავითვალისწინებთ ჟანრის უტილიტარულ დანიშნულებას, ნათქვამი არ გაგვაოცებს.

შელოცვების უძველეს ჩანაწერებს რუსები XVI—XVII საუკუნიდან ასახელებენ. ხოლო ზოგიერთი სლავური მოდგმის ხალხი — კიდევ უფრო ადრეც. რაც შეეხება შელოცვის მსგავს ფორმულებს (заклинательные формулы), ისინი XI საუკუნიდან შემონახულან სლავებსა და ბერძნებს შორის დადებულ ხელშეკრულებებში²⁵.

შელოცვების ჩაწერის ტრადიცია საკმაოდ ძველია. ხალხს ეს პრაქტიკული დანიშნულების „იარაღი“, დავიწყების შიშის გამო, ქალაღღზე გადაჰქონდა. შელოცვების ჩაწერის მიზეზი მხოლოდ ეს არ იყო. ქალაღღზე ან რაიმე საგანზე დაწერილ მაგიურ ფორმულას ავგაროზის მნიშვნელობა ჰქონდა და იგი პროფილაქტიკური დანიშნულებით იყო გამოყენებული. აგრეთვე მისნები, ეჭიშპაშები და სხვა მისთანანი შევგნებულად ასაიღუმლოებდნენ შელოცვათა ცოდნის ხელოვნებას, მას ღვთაური წარმოშობისად აცხადებდნენ, განამტკიცებდნენ მათდა-

მი შიშს და რწმენას. ამ და სხვა გარემოებათა გამო შელოცვების ჩაწერას საკმაოდ მიზანდასახული და ძლიერი საფუძვლები შეექმნა. ამან კარგი ნიადაგი მოუმზადა შელოცვების მასობრივად შეგროვებას, ქალაქებში გადატანის, მათ ერთ რვეულსა თუ კრებულში მოქცევის სურვილს. ამგვარი მოღვაწეობა პროფესიულ შემლოცველთა ინსტიტუტთან არის დაკავშირებული, თუმცა მსგავსი მოღვაწეობისადმი ზოგი ადამიანიც არ იყო გულგრილი. ამგვარი საქმიანობა მაშინ მაინც შორს იდგა ფოლკლორული ინტერესებისაგან. მიუხედავად ამისა, ეს ეტაპი მაინც შეიძლება მივიჩნიოთ ფოლკლორული ძეგლების შეკრების ერთ-ერთ პირველ საწყისად, რადგან აქ დატული გვაქვს გაუთვითცნობიერებელი „ფოლკლორული“ საქმიანობა: მასალების დაცვა, ჩაწერა, შეგროვება.

§ 2 ქართული შელოცვის კუბლიკაციის მოკლე ისტორია (XIX საუკუნის ამერიკის მიხედვით)

ქართული შელოცვები სტამბურად XIX საუკუნემდე არ გამოქვეყნებულა.

საქართველოს სინამდვილეში პერიოდიკის დაარსება და განვითარება იმ პერიოდს დაემთხვა, როცა ჩვენში ქართული განმანათლებლობა ისახებოდა. უკვე XIX საუკუნის 50—70-იანი წლებიდან განვითარდა განმანათლებლური იდეოლოგიის რევოლუციურ-დემოკრატიული ტენდენციები. 60—70-იანი წლები გასული საუკუნისა ითვლება განმანათლებლობის კლასიკურ პერიოდად. ქართველი ხალხოსნების იდეოლოგიის ფორმირებაზე საგრძნობი გავლენა მოახდინეს რევოლუციონერ-დემოკრატებმა ი. ჭავჭავაძემ, ა. წერეთელმა, ნ. ნიკოლაძემ და სხვებმა. ხალხოსნური ორგანიზაციები საქართველოში 70-იანი წლებიდან ჩნდება²⁶. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ჩვენში თანდათან შემოდის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული იდეები და ცოდნა. ამ მომენტებს საქართველოს ისტორიიდან იმიტომაც მივაქციეთ ყურადღება, რომ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალის გარკვეული ნაწილის პუბლიკაცია სწორედ განმანათლებლობისა და ხალხოსნობის სამოქმედო პროგრამის განხორციელების შედეგს წარმოადგენდა. ამის გამოც არის, რომ ქართულ პერიოდიკაში ადრევე ჩნდება ქართული ფოლკლორული მასალა, რომლის ერთ ნაწილზეც, კერძოდ, შელოცვათა გამოქვეყნების ისტორიის შესახებ მოკლედ აქ ვლაპარაკობთ.

ქართული შელოცვის პირველი პუბლიკაცია ეკუთვნის რ. ერისთავს, რომელიც გაზეთ „ვაკეაზმს“ (1848, № 46)²⁷ გამოქვეყნებულ

ვრცელ წერილში (-ხორელის გახსენება“) მოგვითხრობს 1847 წელს ხოლერობის დროს ავგაროზების გამოყენების შესახებ და მოჰყავს კიდევ შესაბამისი ტექსტის რუსული თარგმანი.

ამასთან დაკავშირებით შეგვიძლია გავიხსენოთ ეთერ არჯევანიძის შენიშვნა, რომ „თუ შრომის სიმღერების ნიმუშები ცოტა გვხვდება; სამაგიეროდ საწესჩვეულებო პოეზიის, ხალხური დრამისა და შელოცვების ტექსტები და მასალები შედარებით უხვად მოიპოვება მაშინდელ რუსულ პერიოდიკაში“²⁸.

ქართული შელოცვების ქართულადვე დაბეჭდვის პროორიტივი „აკაკაზს“ (1852, № 53) ეკუთვნის. ნ. ბერძნიშვილის (Н. Берзениш) ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილში «Следы прошлого» დაბეჭდილია „შაკიკის“ შელოცვა ქართულად რუსული თარგმანითურთ. აქვეა მოყვანილი „მუნის“ შელოცვის მეტად საყურადღებო ვარიანტი (მხოლოდ რუსული თარგმანი).

პირველმა ნ. ბერძნიშვილმა გამოაქვეყნა ქართული შელოცვები რუსულ ენაზე კომენტარებითურთ. მანვე მიმოიხილა ქართული ხელნაწერი სამკურნალო წიგნები და შელოცვებსაც შეეხო. საილუსტრაციოდ სათანადო ნიმუშები მოიტანა კარაბაღინიდან²⁹. ამდენად, ქართული შელოცვების პირველი პუბლიკაციის ცდა ფოლკლორისტულ მიზნებს არ ემსახურებოდა.

საყურადღებოა ისიც, რომ ქართულ პერიოდიკაში შელოცვის პუბლიკაციის ერთ-ერთი პირველი ნიმუში დაისტამბა ვაზეთ „დროებაში“ (1870, № 42), სადაც ხოლერის შესახებ არის საუბარი. საყურადღებოა ის, რომ ხოლერის საწინააღმდეგო ეს შელოცვა ახლოს დგას „აკაკაზში“ რ. ერისთავის მიერ გამოქვეყნებულ ამავე შინაარსის ნიმუშთან. აქვე შეიძლება „დროებაში“ დასტამბული ინფორმაციის ავტორად რ. ერისთავი გვეცნოს. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ის გარემოებაც, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში იქნა კიდევ შენიშნული, რომ „რაფ. ერისთავი რუსულ ენაზე გამოსულ ნაშრომებში გამოქვეყნებულ მასალას უმეტეს შემთხვევაში, შემდგომ ქართულ პერიოდულ გამოცემებში აქვეყნებდა“³⁰.

ქართული შელოცვების შეგნებული ფოლკლორისტული პუბლიკაციის პირველი ცდა ეკუთვნის ალ. ხახანაშვილს („კვალი“. 1896, № 15), ხოლო მასზე უადრეს „ეტნოგრაფიჩესკოე თბოზრენიეს“ (1894, წიგ. X) ფურცლებზე გამოაქვეყნა მესხური ზოგი შელოცვა.

შელოცვები 1897 წელს „აკაკის კრებულში“ (I, განყ. III) დასტამბა ნიკო ჯანაშიამ, რომლებიც აკაკის ორგანოს მიზნებსა და ამოცანებს შეეფერებოდა კიდევ. ამდენად ალ. ხახანაშვილისეულ პუბლიკაციასთან ერთად, იგი უნდა ჩაითვალოს ერთ-ერთ პირველ შეგნებულ ფოლკლორისტულ მოდერნიზაზე დაფუძნებულ და მეცნიერული ინ-

ტერესების მომცველ პუბლიკაციად. აღნიშნულ პუბლიკაციები ხმა-
მალალი განცხადება იყო შელოცვებისადმი არსებული მრავალმხრივი
ინტერესების შესახებ.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა დ. ოყრეშიძის მიერ გამოქვეყნე-
ბული ეთნოგრაფიული წერილი „სოფელ ქოლვეი“ („აკაკის კრებუ-
ლი“, 1897, № 4, გან. III), სადაც მოცემულია შელოცვის სამი
ტექსტი.

შელოცვების დასტამბვა ხდებოდა განმანათლებლური მიზნების
გამო. პრესის ფურცლებიდან ამგვარი მოღვაწეობა ხალხოსნური მოძ-
რაობის ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას წარმოადგენდა. მსგავსი მასალები
ხან კორესპონდენციების³¹, ხანაც შედარებით მოზრდილ მოცუ-
ლობის წერილების სახით ქვეყნდებოდა³².

საქართველოში აღმავალი ბურჟუაზიული დემოკრატიის წარმო-
მადგენლები დაუპირისპირდნენ ლიბერალ-კონსერვატორებს და ანტი-
ბატონყმური იდეოლოგიის საფუძვლის ჩაყრას შეუდგნენ. ანტიბატონ-
ყმური პროპაგანდის ერთ-ერთ ფორმად და საშუალებად ტრადიციათა
საკითხი იქნა მიჩნეული³³. ქართული ფოლკლორული მასალის და,
კერძოდ, შელოცვების პუბლიკაციათა ერთი ნაწილი სწორედ ამ სა-
ფუძველზე პოულობს სწორ ახსნას.

არის შემთხვევა, როცა ავტორი გაზეთის ფურცლებიდან შელოც-
ვის პროპაგანდას ეწევა. იგი მას მკურნალობის ერთ-ერთ უებარ საშუ-
ალებად აცხადებს. ასეთია ე. ხელაძის კორესპონდენცია „ოზურგეთი-
დამ“ („დროება“, 1873, № 8), რომლის საშუალებითაც იგი მოგვი-
თხრობს, რომ მას ღიღი სიძნელით მოუპოვებია შელოცვა, რომელ-
საც აქვეყნებს, რათა სხვებმაც ისწავლონ და გამოიყენონ დანიშნუ-
ლებისამებრ.

შელოცვებს ვხვდებით მხატვრულ ნაწარმოებებშიც (იხ. თ. ხუსკი-
ვაძის მოთხრობები — „ჭეჭილი“, 1892, № 4; 1894, № 3).

შელოცვები უხვად გვხვდება ეთნოგრაფიულ წერილებში, სადაც
შელოცვებისადმი ავტორის უარყოფითი დამოკიდებულება აშკარად
არის გამოხატული³⁴.

ქართული შელოცვების პუბლიკაციები დასტურდება ისეთ პერი-
ოდულ გამოცემებში, როგორცაა „ივერია“, „დროება“, „ცნობის
ფურცელი“, „კვალი“, „აკაკის კრებული“, „ჭეჭილი“, „СМОНІК“³⁵
და სხვა. ჩვენ მიერ მხოლოდ მოკლედ და სქემატურად იქნა მითითე-
ბული იმ პუბლიკაციებზე, რომლებშიც შელოცვებს ვხვდებით. რად-
გან, თავის შრივ, მათი რიცივი გაცილებით მეტია, ვიდრე აღვნიშ-
ნეთ³⁶. სურათი გაცილებით სრული იქნება, თუკი XX საუკუნის
პერიოდიკის მასალებსაც გავითვალისწინებთ.

. XIX საუკუნის პერიოდიკის ფურცლებზე შელოცვათა პუბლი-

კაცია ეკუთვნით გამოჩენილ ქართველ მწერლებსა და მოღვაწეებს, აკაკი წერეთელს („დროება“, 1873, № 34), იოსებ დავითაშვილს („დროება“, 1882, № № 264, 265), ბესარიონ ნიჟარაძეს, („ივერია“, 1886, № № 215, 219), ეაჟა-ფშაველას („ივერია“, 1888, № 223), მოსე ჯანაშვილს („ივერია“, 1889, № 200), გიორგი წერეთელს („ჯეჯილი“, 1892, № 6), ალექსანდრე ხახანაშვილს („კვალი“, 1896, № 15), ნიკო ჯანაშიას („აკაკის კრებული“, 1897, № 1), დომენტი ოყრეშიძეს („აკაკის კრებული“, 1897, № 4) და სხვა. ხსენებული ავტორების დამოკიდებულება შელოცვებისადმი ყოველთვის ერთნაირი არ იყო.

განსხვავებული იყო აგრეთვე შელოცვის გამოქვეყნების ფორმა და მიზნები, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ის შელოცვები დღესაც ინარჩუნებენ მეცნიერულ მნიშვნელობას.

მიუხედავად იმისა, რომ პერიოდიკა ძუნწ ცნობებს იძლევა ქართული შელოცვების შესახებ გამოქვეყნებული მასალის ავტორზე, მთქმელზე, იმ პრინციპებსა და ინტერესებზე, რომლებითაც ავტორები მასალებს კრებდნენ და აქვეყნებდნენ, იმ დროის მონაკვეთზე ვმსჯელობთ იმდენად, რამდენადაც ეს მასალები იმ ხანის ავტორთა ძირითად მოსაზრებათა მაჩვენებლად მიგვაჩნია. მართალია, ის, რაც ხელთ გვაქვს, ვერ გამოდგება სრული სურათის შესაქმნელად, რადგან, საფიქრებელია, რომ შეკრებილ შელოცვათა მხოლოდ გარკვეულმა ნაწილმა პოვა ასახვა პერიოდიკაში. მიუხედავად ამისა, XIX საუკუნის პერიოდიკაში პუბლიცირებული შელოცვები ერთგვარად მაინც გვიჩვენებენ თავიანთი ეპოქის შემკრებთა ერთი დიდი ნაწილის სულისკვეთებასა და დამოკიდებულებას მსგავსი მასალის მიმართ.

§ 3. შელოცვები ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე კარგა ხანია გაჩნდა ცალკეული გამოკვლევები თუ წიგნები, რომლებიც ქართული სიტყვა-კაზმული მწერლობის ზეპირსიტყვიერ მხატვრულ შემოქმედებასთან ურთიერთობის საკითხებს ეხება. რიგ შემთხვევაში გარკვეულია ცალკეული მწერლის მოღვაწეობა ამ მიმართულებით და ნაჩვენებია მათი შემოქმედების ფოლკლორისადმი დამოკიდებულების ხასიათი.

ჩვენი მიზანია ყურადღება შევაჩეროთ შელოცვის გამოყენების საკითხზე სხვადასხვა მწერალთა შემოქმედებაში. კვლევის ობიექტად აღებული პრობლემის ამ კუთხით გაშუქება იმითაც არის საყურადღებო, რომ ქართულ მწერლობაში მაღალმხატვრული, დრამა რეალისტური ხელოვნებით არის გადმოცემული ხოლმე ცრუმორწმუნეობით შეპყრობილ ადამიანთა ტიპები, ზოგჯერ თითქმის ეთნოგრაფიული სიზუსტით არის აღწერილი შელოცვის ჩატარების მანიპულაცია, ნაჩვენებია

ნებია ამ გარემოებაში მყოფი პიროვნების სულიერი სამყარო, და, რაც ერთ-ერთი უმთავრესია ფოლკლორისტიკათვის, მოტანილია შელოცვის ტექსტი ან ტექსტები, რომელთა მნიშვნელობა უთუოდ დიდია ძირითადად ორი გარემოების გამო: 1. ისინი ერთ-ერთ ძველ ჩანაწერებს წარმოადგენენ და ზოგიერთ შემთხვევაში ცალკეული დეტალისა თუ მთლიანი სახის მიხედვით საინტერესო პარადიგმებად გვეძლევიან. 2. მხატვრულ ლიტერატურაში მოცემულ შელოცვათა ტექსტები საგულისხმოდ ვარიანტებს ქმნიან თანამედროვე ჩანაწერებთან მიმართებაში და ამავე დროს ისინი დოკუმენტური სიძაბით გვიჩვენებენ მწერლის თანადროული ან კიდევ მისი ახლო წარსულის პერიოდის ქართული ადამიანის დამოკიდებულებას აღნიშნული საკნისადმი. ამდენად, მხატვრული ნაწარმოებები ამ შემთხვევაში ისტორიული საბუთის ღირებულებას ინარჩუნებს, რითაც დიდ სამსახურს უწევს თანამედროვე მეცნიერებას რიგი საკითხების დაზუსტებასა და ნათელყოფისათვის.

აღნიშნული საკითხის ერთი ნაწილს შესახებ გამოქვეყნდა ჩვენი სპეციალური წერილი³⁷.

საკითხის შესწავლის ამ ეტაპზე ჩვენ ვერ ვკისრულობთ მრავალსაუკუნოვანი ქართული მწერლობის აღნიშნული კუთხით სრულ განხილვას. ჩვენი მიზანი გაცილებით მოკრძალებულია. იმისათვის, რომ შედარებით ნათლად ვაჩვენოთ საკითხის შესწავლის ფართო მასშტაბი, მრავალმხრივობა და ინტერესი, ჩვენ შევარჩიეთ სრულიად განსხვავებული მანერის, სტილის, დონის, სხვადასხვა დროისა და თაობის მწერალთა ნაწარმოებები, რაც თავის მხრივ, იმის საშუალებაცაა, დავინახოთ თუ როგორ, რა თვალსაზრისით იყენებენ კალმის ოსტატები შელოცვებს, რაც ამ გამოყენების საერთო და სპეციფიკურ მხარეებსაც წარმოაჩინს.

მხატვრულ ნაწარმოებში შელოცვის გამოყენების ერთ-ერთი პირველი შემთხვევა გვხვდება „ივერიაში“ დასტამბულ მოთხრობაში, სადაც ძილის წინ წარმოსათქმელი მაგიური ფორმულაა მოცემული: „...ცოტა ხანს შემდეგ გაისმა ლოცვები: „ჯვარი მწყალობს ჯვარცმული, მე ვერ მაცდენს მაცდური“. „დაწვეები, დამეძინება, პირჯვარი დამეწერება, ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოსი სულ თავით დამეფინება“. და ყველანი წამოწვენ აქავე ცეცხლა პირას“³⁸.

შელოცვის მხატვრულ ლიტერატურაში გამოყენების უთუოდ საინტერესო მაგალითს გვაძლევს თეოფილე ხუსკივაძე მოთხრობაში „ორი პატარა იმერელის მოგზაურობა“.

აქ ვკითხულობთ: „საღამოს უამი იყო. პატარა ვანოს საწოლს გვერდით უსხდა სამი სხვადასხვა გვარის დედაკაცი. წინ სხვადასხვა თესლის მარცვლეულობა ეწყოთ, ჯამით წყალი ეღვათ და რიგრიგობით ულოცავენ ავადმყოფს:

სახელითა მამისათა, ძისათა
და სულისა წმინდისათა.
შეგილოცავ თავებისასა,
პირველად ჩემი თავისასა;
გლეხისასა, აზნაურისასა,
კოკ-დაბალისასა,
კოკ-მაღალისასა,
თვალთა არამთა,

გულთა ლახვარი;
ასი კოდი მასათი
გულზე ასვია, ვანოს
მტერი ვინც არის...
ასი კოდი ნაცარი.
თვალში აყრია, ვანოს
მტერი ვინც არის.

ააახ! ააახ! ააახ! რამდენ სიტყვას იტყოდნენ, იმდენჯერ დაამტქნა-
რებდნენ და თან წუწუნით ამბობდნენ: — აი, საცოდავი, რა შეშინე-
ბულია, ყბები აგძვრება აგერას იმდენს ამტქნარებსო, — ამბობდნენ
დედაკაცები.

აქ უნდა შევნიშნოთ. რომ იმერთში ქალებმა იციან, გამოლოცვის
დროს თუ ხშირად მტქნარება აუტყდათ, ეს ნამდვილი ნიშანია აყო-
ლილის და თვალნაკემობისაო.

გამოლოცვა ვანოს არაფერს შეელოდა. სიცხე თანდათან მატულობ-
და. გამოლოცვა გაათავეს, შანები გაუკეთეს და სამივე დედაკაცმა
წაიღო იქ, სადაც ვანოს უვლია ამ ორი კვირის წინედ. შემდეგ მღვდ-
ელიც მოიწვიეს, ზეთი აკურთხეს, მაგრამ ვანოს მობრუნებას მაინც
არაფერი ეშველა“³⁹.

აქვე გვერდს ვერ ავუვლით თ. ხუსკივაძის აშკარა განმანათლებ-
ლურ პოზიციას, რომელიც შესანიშნავად გამოვლინდა შემდეგ სიტყ-
ვებში: „ესე გამოესალმა (ვანო) საუკუნოდ ამიერ წუთისოფელს, თავის
საყვარელ ტოლ-ამხანაგებს, სკოლას და დედის ძუძუებს, რომ ერთი
ფიქრითაც არავის მოსვლია ექიმების მოწვევა და ავადმყოფობის მი-
ზეზის შეტყობა. ასეთი უმეცრების მსხვერპლი შეიქნა საბრალო პატა-
რა ვანო“⁴⁰.

არანაკლები სიმძაფრით აშიშვლებს შელოცვათა უსუსურობას და
შეტად რეალისტურად გვიხატავს ხალხის ჩამორჩენილ, საცოდავ ყო-
ფას თ. ხუსკივაძე მოთხრობაში „მომავალი ექიმი“: „ყმაწვილის ლო-
ვინში ჩაწოლა და ავადმყოფობის გაძლიერება, — ლაპარაკობს თ. ხუს-
კივაძე, — ერთი იყო, საშინელი სიცხე მისცა. ავადმყოფი გონება მი-
სუსტებული დრო გამოშვებით ბორგავდა. პირის სახე ცეცხლივით
ენტო. მისი კენესა დედამისს ზეზეულად ჰკლავდა, სოფლის ექიმები,
მკითხავი დედაკაცები და მაკრინეს ნათესაეები ყველანი თავზე ესიენ
და მკვდარ-ცოცხალ ვალიკოს თავზე დასტიროდნენ. ვალიკოს ტკივილ-
ები ხან მუხლებში ჰქონდა, ხან თავში. უფრო მუხლების და მკლავების
დასუსტებას გრძნობდ. დედაკაცებმა ეს ტკივილი ვინ ამოყოლილად
აღიარა და ვინ ნაღძობად: — ვინ იცის, შეილო, ეგებ დაეცა გუშინ
და მუხლი იღრძოვო, — ამბობდა ერთი დედაბერი.

— არა, გენაცვალოს ჩემი სიცოცხლე. ქალბატონო, მუხლების
ტკივილი და წიწქა აყოლილმა იცის, პოქვა მეორე დედაკაცმა.

— მაშ ორივეს გამოულოცავ, შეილოვო, ჰქვია მესამემ და მიუჭდა ავადმყოფს.

დანაყა კაკლის გული, ჩაყარა თბილ წყალში. დაასხა ხის თეფშზე, ჩააყრევინა ავადმყოფს შიგ ფეხები, დაუწყო ზელა და თან ბუტბუტებდა:

სახელითა მამისათა და ძისათა,
და სულისა წმინდისათა.
უცხო მინდორსა უცხო ხე იდგა,
უცხო ფრინველი ბუდეს იდგამდა,
უფეხოდ შეველ, უხელოდ ჩამოვიყვანე.
უცეცხლოდ შევწვი, უპიროდ შევსკამე.
ცხვარმა დაიბლაღლა, კრავმა დაიბლაღლა;
კრავმა უშველა სამი დღისამა.
ახლა შენც უშველე ნაღძობო,
წიწქნისა და ტეხისაგან, ამინ!

ვალციო სულ უარ და უარ მიდიოდა. მაკრინეს მკითხავ დედაკაცებისა არა ჰსჯეროდა რა: მაშინვე მისცა ტელეგრამა ქმარს და ექიმიც დაიბარა“ 41...

თუკი პირველ მოთხრობაში პატარა ვანო უმეცრების მსხვერპლი ხდება. მოთხრობაში „მომავალი ექიმი“ ვალციო მაკრინეს შელოცვებისადმი და მკითხავისადმი სწორმა, კრიტიკულმა დამოკიდებულებამ გადაარჩინა.

შელოცვის უადრესად საყურადღებო ნიმუშები დაუცავს გ. წერეთლის თხზულებას „ჩვენი დროის გმირები“:

„მეფე (ფარნაოზი, ი. გ.) მეტად მხიარულად ატარებდა დროს: მაგრამ როცა ბედიას მიბრძანდა და დაისვენა, მეორე დღეს რაღაც შეუძლობა იგრძნო და თავი მომეტებულად ასტკივდა. ჭარმა მოიწყინა და ქუჩი ერისთავი ძლიერ შეწუხდა. ფარნაოზის დამ. ქუჩის ცოლმა, როგორც განვითარებულმა ვარსკვლავთ-მრიცხველობაში და მკითხაობის მეცნიერებაში, ვერ ნახა კარგი ნიშნები მეფის ავადმყოფობისა. იგი წამის წამ შეჰკითხავდა ცასა და თავის სამოგვო წიგნებს, მაგრამ არც ცა უხსნიდა წარბს და არც წიგნები პირსა. თუმცა თავის ქმრისა და ძმის წინაშე იგი იყო მხიარულად და მოცინარე სახითა, მაგრამ როცა ცალკე დარჩებოდა, მაშინ შეიკეტდა კარს სასახლეში, მიეცემოდა უზომოდ მწუხარებას და ცრემლებს ღვრიდა.

საეჭვოდ აღარ იყო, რომ მეფე მოხდომილით გამხდარიყო ავად და დიდი იმედი აღარ ჰქონდა მისი ნორჩენისა. მეფე ფარნაოზი ჩაყარდა სიცხეში და ბოდავდა. თავზე სველ სარდიონის ტილოებს აფარებდნენ, მაგრამ სიცხეს მაინც თანდათან უმატებდა. ბოლოს მეფის დამ მოიწვია მკურნალობაში განთქმული დედათა-ქურუმნი, დასხ-

დნენ მეფის საწოლის თავით და ფეხთით: აიღეს ოქრო-ქსოვილი და აბრეშუმ-ნარევი სარტყლები, გაზომეს მეფის ტანი, შეეკეცეს ოთხ ნაწილად და შეულოცეს შემდეგი:

„სახელითა არმაზითა, ზადენისა და ანაიტისითა. მოხდენილო დედინაო, მოხდენილო მამიანო, შეილიანო, საიდგან მოხდომილხარ? ზეციდგან მოხდომილხარ, ჰაერიდგან, თუ დედა-მიწიდგან?.. შიშზე მოხდომილხარ, თუ სიხარულზე?.. რას ჩადგომიხარ კაცის ტანში, რას ახტუნებ, რას აცხელებ?.. გამოდი, გამოეყარე. ძვალში იყო, რბილში იყო გამოდი და რბილიდგან სულ გამოეყარე... შენ დედასთან მიდი, შენ მამასთან მიდი. მე ვარ მლოცველი არმაზისი. არმაზის მახვილო, დააფრთხე ავი სული. ავადმყოფს არგე ამით!“

ამ ლოცვის შემდეგ დედა-ქურუმმა გაზომა ოქრო-ქსოვილი სარტყლით მეფის გვამს ოთხივე კუთხით და კიდევ დაიწყო საიდუმლოდ ლოცვა.

შემდეგ შეულოცა მეორე დედა-ქურუმმა თვალნაცემსა:

„ალისა, მალისა, შეგილოცავ თვალისასა, შინაურისასა, გარეულისასა, აღონისასა, ბელიარისასა და ყომველთა ავთა მტერთა: ტანტალთა და ძალთაპირთა. გასკდა შავი კლდე, გამოვიდა შავი კაცი, გამოჰყვა შავი ცხენი, ზედ ედგა შავი უნაგირი, დადგა შავსა გზასა და ჩავიდა შავსა ზღვასა. გადუყო შავი ფარჩხი, ამოყვა შავი გველი, გადაეკარჯოხი სიასა ქვასა; ისემც გამწყვარა, ისემც გამქრალა, როგორც ქვაბში ქინქარი, ავადმყოფის ავად შემომხედავი, ვისიც თვალი ეცა, ისე სტკნებოდეს, ისე ხმებოდეს, როგორც ხის ქერქი. გაიარა ეზო, მოიტეხა თქო, მოიარა საბძელი, დაეცო თვალი სამზერი. აგერ და!.. მოუხდინე არმაზო და მარის ლოცვა ჩემი, ნება თქვენი თქვენსა ძესა ფარნაოზსა ზედა“.

ლოცვა გაათავა და მაშინვე შეუბერა სული დედა-ქურუმმა მეფეს სახეზე, მკერდზე, ხელებზე და ფეხებზე, მაგრამ არაფერმა წამლობამ, არაფერმა ლოცვამ ფარნაოზ მეფის ავადმყოფობას არა უშველარა. მეფე მისუსტდა, მიიბნინდა, ცნობა დაეკარგა. სასახლიდან გამოვიდა ცული ამბავი, შიკრიკები აფრინეს მცხეთას დედოფალთან“⁴²...

გ. წერეთლის თხზულების დასახელებულ ნაწყვეტში გამოყენებულ ორთავე შელოცვას ეტყობა (განსაკუთრებით ეს ითქმის პირველ ტექსტზე) სტილიზაცია. მაგრამ ავტორს ეს იმდენად აქვს გაკეთებული, რომ შელოცვა ორივე შემთხვევაში სრულიად ბუნებრივ ძალდაუტანებ ელფერს ატარებს.

მხატვრულ ლიტერატურაში შელოცვის გამოყენების კარგი მაგალითი მოგვცა გ. ერისთავმა კომედიის „ქუნწი“. არჩილი, რომელსაც კარაპეტა ქალს არ ატანს იმიტომ, რომ ქართველია და ფულის ყადრი არ იცის, მიმართავს ეშმაკობას: კარაპეტას ოქროს ნაცვლად მიწას

ჩაუყრიან პარკებში და მოლას სამოსში გადაცმული არჩილი „ჯადოს“ საშუალებით ცდილობს გადააქციოს მიწა ოქროდ, იმ პირობით, თუკი კარაპეტა ქალს მასზე გაათხოვებს. აი ტექსტიც: „ბის მილა რახმანი, რახიმ ინჯილისან ზებული დოუთ ოქში სულეიმან აზალ აზალ ნუმნი მაზალ ავლიან ოხუ რამ. იშალახ! იშალახ! იშალახ! (სამჯერ შეუბერამს პარკებს, ჯოხს დაჰკრავს, მაუბრუნდება კარაპეტას) დაძექ! დაძექ! (კარაპეტა დახუჭამს თვალებს) დვალი არ გაალო, ისე დაძექ, როგორ მოგვდი, დორე ოქრო არ გახდება“⁴³.

მოყვანილი ტექსტი შელოცვის ერთი სახის — აბრაკადებების (გაუგებარი სიტყვების კომპლექსი) ნიმუშია. ხალხური რწმენის მიხედვით, რაც უფრო გაუგებარია შელოცვა, მით უფრო მეტი ზემოქმედების ძალა გააჩნია მას. რჩება შთაბეჭდილება, შელოცვა მწერლის მიერ ამგვარ ფორმულათა, კარგად ცოდნის კვალობაზე არის შექმნილი⁴⁴. თუმც არც ისაა გამორიხებული, რომ გ. ერისთავი მას ხალხური ზეპირსიტყვიერებიდან ან რომელიმე წერილობითი ძეგლიდან იღებს.

შელოცვით მკურნალობის აღწერა მოგვცა ი. ჭავჭავაძემ თხზულებაში „კაცია ადამიანი?!“:

„— მართა შენი შეილი რასა იქს? — ჰკითხა მერე დარეჯანმა (მეზობელ ბაბალეს — ი. გ.), რომ ვერა გახდა-რა.

— რალა როგორ არის, შენი კენესამე, ქალბატონო! ავად შენი მტერი გყვანდეს, ავად მე ისა მყავს. რა არ ეუყავი: ბ ა ლ ა ხ ე ბ შ ი ა რ ე ბ ა ნ ე, ა რ შ ე ვ ა ლ ო ც ი ნ ე, შ ა ნ ე ბ ი (ავი თვალის ასაქდენი რამე ნივთი, — ი. გ.) შ ე ვ ა ბ ი, მაგრამ ვერაფერმა ვერ უშველა, აგრემც არა უშველოს რა შენს მტერსა! თქვენთანაც კი მომასწავლეს, ვითომც თქვენ უებარი ლოცვა იცოდეთ, მიშველეთ რამე. აგრემც მაგიერს ღმერთი გადაგიხდით.

— მე მართო შაკიკის ლოცვა ვიცი და დასუნთქულსა. განა შენი შეილის სენი შაკიკია?

— ჰო, თქვენმა მზემ, შაკიკი გახლავთ, ლამის თავი გაუხეთქოს.

— გოგო, ლამაზიყულო! — დაიყვირა კნენიან, — წადი, საწერ-კალამი და ქალაღდი, ქეჩის ქვეშ რომ ნაბარათეია, ჩამომიტანე. მე დაგიწერ ლოცვას, ჩემო ბაბალევ, დაწერილი ქალაღდი იმ მხარეს დააკარი, რომელიც სტკივა, ეგრე იყოს ორი-სამი დღე, თუ შაკიკია, გააქარწყლებს მაშინვე“ (ხაზი ჩვენია, ი. გ.).

მართალია, მწერალი ამ ტექსტს არ იყენებს, მაგრამ იგი თავად იგულისხმება, რადგან შაკიკის შელოცვის ტექსტი არსებითად ერთი და იგივეა ყველა ქართველ ტომში და ასე გამოითქმის: „შაკიკი შამოჩვეულა სათიბისა ბოლოსა, ისე ზრავდა რკინასა. როგორც ხარი თივასა. დასწყევლა წმინდა გიორგიმ, გაიპარა დილასა“.

ი. ქავჭავაძის მონაცემების თანახმად ქველ საქართველოში დაავადებულის განკურნების კარგ საშუალებად მიჩნეული იყო „ბალახებში ბანაჟი“, შელოცვინება, ამულეტების (შანების) ყელზე შებმა და სხვ. ყოველ დაავადებას მკურნალობის თავისი ხალხური წესი გააჩნია, რომელიც მხოლოდ რომელიმე ერთი შემთხვევისათვის არის ძალმოხილ.

მაგია თავის ბუნებით შემგუებადია და ადვილად ეთვისება სხვადასხვა პირობებსა და გარემოს. ხალხური რწმენით, ქალაღზე დაწერილი შელოცვა თავის მაგიურ ძალას გადასცემს ქალაღს. ეს უკანასკნელი კი მტკივან ადგილზე მიკვრით გაჯანსაღების ეფექტურ საშუალებად იყო მიჩნეული. ხალხურ ყოფაში დღესაც არაერთი ტექსტი გვხვდება მ.გავსი მოქმედების თანხლებით რომ სრულდება. შესაბამისი წარმოდგენები თუ ყოფითი დეტალი დაუცავს შელოცვებსაც.

ანი იღვა, წყალი იღვა,
იმას უკან ქალი იქდა.
ადე ქალო, მომიტანე
კაღში და კაღმისტარი,
ჩავერავ წულისას, გაპარვისას!

ან ფრაგმენტი საწერელის შელოცვიდან: „ელანი, მელანი, ჩემი ხელით მწერალი“-ო, ამბობს მთქმელი.

ჩვეოლუციამდელ ქართულ სოფელში შელოცვებისადმი ღრმა რწმენით დატყვევებულ გმირთა გალერეია მოგვცა მწერალმა დავით კლდიაშვილმა 1914 წელს დაწერილ პიესაში „უბედურება“⁴⁵. მინდვრად მუშაობის დროს ავად გამხდარ პიესის მთავარ გმირს, ლატაკ გლეხ ანტონას უნდა გამოულოცონ, მაგრამ სოფელი წინ აღუდგება ასეთ განზრახვას, რადგან ეშინიათ, რომ დაავადება მათკენ გადასახლდება. ამ პაექრობას მოჰყვება შეხლა-შემოხლა და სისხლის ღვრაც კი, — ასეთია პიესის მოკლე შინაარსი.

დ. კლდიაშვილის აღნიშნული ნაწარმოები კარგ მასალას გვაძლევს ჩვენთვის ხელმიუწვდომელ პერიოდში შელოცვისადმი საზოგადოების განწყობის, დამოკიდებულების გასარკვევად. აგრეთვე იმის დასადგენადაც, თუ რამდენად ღრმად იყო დატყვევებული რელიგიის ბანგით ხალხის გონება და რა ხარისხით და აქტივობით განაპირობებდა რელიგიისადმი (ამ შემთხვევაში შელოცვისადმი) რწმენა ადამიანთა შორის ურთიერთდამოკიდებულებას და საერთოდ საზოგადოებრივ ცხოვრებას. მწერალი არსებითად იმ ხანის საქართველოს ტიპურ სურათს გადმოგვცემს აღნიშნული მიმართულებით და ამ მხრივაც „უბედურება“ განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია.

უთუოდ საინტერესოა ნიკო ლორთქიფანიძის მიერ დაწერილი ნაწარმოები „შელოცვა რადიოთი“⁴⁶.

შელოცვების გამოყენების თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს დ. შენგელაიას შემოქმედება, ⁴⁷ კერძოდ, რომანი „სანავარდო“ და მოთხრობა „მორღუ“.

„სახელითა ღვთითა, მამათა, ძითა, სულითა წმინდითა, მოგილოცავ დღესა ღვთისასა! წამაყენე ბონდოსა!.. მე ვარ მლოცავი, — ქრისტე მხსნელია!.. წამაყენე ლოცვა ჩემი. ბონდო ქრისტესია, — ქრისტე მისია!.. ბეჭდით შებეჭდილი ვარ!.. ცხრა ხატო, ცხრაკლიტოსანო, — აკობე სახლი ხარო, — მომეხმარე!.. მაკლურო ჩამომეხოხვე, არ ვარ შენსა ნებასა!.. მამა მაცვია, ძე მარტყია. სულიწმინდით ვარ შემოხლილი!..

წმინდაო გიორგი. შენ მიბოძე შენი დაშნა და სარტყელი, ამოვილო და შემოვკრა, გავყარევირო თმა-წვერი უქმურთა-უქმურს!.. შენ გამყარე უქმურთა-უქმურს!..

მე ვარ მლოცავი, ქრისტე მხსნელია!..

ელისაბედს ყანა ჰქონდა, ყანაშივე ლოდო იდგა, ლოდსა ქვეშე დევი იწვა, ცალთა თვალთა ცეცხლი ენთო. დეიქცა წყალი, დეიფსო ცეცხლი, დეიფსო თვალი და ყური ბონდოსა ავი თვალთ შემხედვარეს!..

ეს ივანე ანგელოზი: — (მივიდიოდო მე დღესა ღვთისა გზასა შემზება წითელი კაცი). შემოეყარა წითელსა კაცსა წმინდა გიორგი:

— სად მიხვალ შენ, წითელო კაცო?! არ გაგიშობ მე, წმინდა გიორგი, ბონდოსა ავთავანს! თვალთა ლახვარი... გულთა ბოძალი... ვაი და ვუი!.. ქვაი და კუი! ასკილისა კილი, წმინდა გიორგის ლახვარ-ბოძალი ბონდოსა ავთავანს!⁴⁸

შელოცვის მოყვანილ ტექსტს, უკეთ მის ცალკეულ ფრაგმენტებს მრავალი პარალელი და ვარიანტი მოეპოვება, როგორც გამოქვეყნებულ, ისე არქივებში დაცულ მასალებში. მხოლოდ უნდა აღინიშნოს, რომ სრულ ანალოგიას, ჩვენს ხელთ არსებული მასალების მიხედვით, იგი ვერცერთთან ვერ პოულობს. თუკი თავად მწერლის სიტყვებს დავეყრდნობით, იგი ყოველთვის ჩარევის გარეშე იყენებდა ფოლკლორულ ტექსტებს, კერძოდ, შელოცვებს (უნდობლობის საფუძველი არ გაგვაჩნია) ⁴⁹, მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დ. შენგელაიას მიერ შემოთავაზებული შელოცვა მთქმელის მიერ მაგიური პოეზიის ოსტატურად ფლობის და გამოყენების, ტექსტისადმი „თავისუფალი“ დამოკიდებულების ნიმუშია, რაც ძირითადად კონტამინაციის გზით არის მიღწეული. ეს პროცესი თავისთავადია, ქვეშეცნეული და არათვითმიზნური, მაგრამ ძირითადად იგი მთქმელის ტექსტისადმი დამოკი-

დებულებაში ამჟღავნებს თავს, გულისხმობს სიტყვიერების ვირტუ-
ოზულად ფლობის ოსტატობას და შელოცვის ძირითადი პრინციპების
ცოდნას. რომლის დროსაც კონტამინაციის პირობებშიც კი, ტექსტის
ერთიანობის შინაგანი პრინციპი დარღვეული არ არის.

თუ რა სიღრმით და როგორ ესმის მის მიერ გამოყენებული ტექს-
ტი და რა დამოკიდებულებას ამჟღავნებს მწერალი მაგიური ფორმუ-
ლისადმი, ნაწილობრივ გაცხადებულია თუნდაც ტექსტის ფორმის მი-
სეულ სტილიზაციაში. ერთი შეხედვით ეს გარეგანი „უმნიშვნელო“
მხარე მწერლის შემოქმედებით ლაბორატორიაში შეხედვის საშუალე-
ბად იქცა. იგი დ. შენგელაიასთვის მიზანდასახული ხატვის ფორმაა,
რომლის საშუალებითაც თვალნათლივ მჟღავნდება მისი შინაგანი, მა-
ღალი კულტურის უტყუარი ნიშანი.

ამავე რომანში დ. შენგელაიას მოჰყავს გველის შელოცვის საყუ-
რადლებო მეგრული ვარიანტი:

„გველი დგას ამართული და ტეხს ბონდოს სკვარამ თვალებით.
ბონდო გააგდებს ძველ კარაბადინს.

— ქიქმალე სირენე!.. / კაბ-და ბოროტი თვალწკურია!.. / შიაკო-
ნია. / დამიწერია, / დამიკარქია. / გვერ მაწამალ ა!.. სასადილოში გვე-
ლერშაპია, — / წყარ იყოს, ღვინ იყოს, — / თუღუმალი თუ არ და-
ლია, / თუ არა მოციქულია!..

სამჯერ იკვილებს სულწასწრებულად და გველი იგი, უჩა-ღართამ-
ბატონი, იშმუშნება.

ქრება მისი ლანდი.

არ არის გველი“ 60.

უნდა შევნიშნოთ, რომ გველის შელოცვები საქართველოში ძირი-
თადად ორი სახისაა. ერთი გაუგებარ სიტყვათა კომბინაციას წარმო-
ადგენს, მეორე გარკვეულ შინაარსობრივ ელემენტებს შეიცავს. „სა-
ნავარდოში“ სწორედ გველის შელოცვის ეს უკანასკნელი სახეა გამო-
ყენებული.

მოვიტანთ კიდევ ერთ მაგალითს რომანიდან „სანავარდო“:

„მეგრული ქალები ეხუმრებიან, მაღალ ხის ქოშებზე ტანს მია-
ხევენ ვნების ამნთებად.

— მოი რუსო, მოი! — ეძახიან კისკისით.

ვინ ხართ თქვენ, თესლგამხმარო?..

საიდან მოხველით?..

საით მიხვალთ?..

მეუფეო დედაო, / დედაო უღეთო!.. / უემურო, ან-ბან. დადგომი-
ლი დადგა, — / მომავალი მოვა!.. / ჰეიზე, ჰოიზე! / ებეკე, საბეკე!..
გაახილე კიდობანი, — / ქალი და შეილი დადგა“ 61.

შელოცვის ეს ტექსტი, რომელიც საქართველოში მრავალ ვარიანტად არის ცნობილი და „მშობიარე ქალის ლოცვა“ ეძახიან, რომანის უშუალო ორგანული ელემენტია და იგი არ აღიქმება როგორც მწერლის მიერ შეგნებულად მოხმობილი დამოუკიდებელი ფოლკლორული ტექსტი, რაც დ. შენგელაიას შემოქმედების საერთოდ დამახასიათებელი მანერა და თვისებაა.

„მშობიარე ქალის ლოცვის“ აღნიშნული ტექსტი დ. შენგელაიას გამოყენებული აქვს აგრეთვე მოთხრობაში „მორღუ“:

„ტოჩიმ მშობიარე ოდიდან გამოაყვანინა, სამსაღ სახლში კერიასთან მიწაზე დააწვინა და ლოცვად დადგა, თან ამოქნარებდა და თან ნახშირის მუცელზე შეეტარიანი დაწით ათლიდა.

მეუფეო, დედაო, დედაო უღეთო, — უემური, ან-ბან, დადგომილი დადგა. — მომავალი მოვა!.. ჰეიზე, ჰოიზე, ებეჟე, სებეჟე, გაახილე კოდობანი, — ქალი და შვილი დადგა!

და ქალბატონმა დაიცივლა, ერთბაშად იგრძნო, რომ საღდაც მის ბნელ წიაღში რაღაც იძრა და ქალი და შვილი დადგა“⁵².

შავტარიანი დაწით ნახშირის თლა დამახასიათებელი თანმსლები მოქმედებაა ქართული სამკურნალო შელოცვებისა. ნახშირი და შავი ტარი ცეცხლის ანალოგიას წარმოადგენს. ხოლო ეთნოგრაფიიდან კარგადაა ცნობილი: ხალხის რწმენით, ცეცხლი (ნახშირი, ნაცარი) და ლითონი ავი ძალების, დაეადებათა განდევნის კარგ. ეფექტურ საშუალებებს წარმოადგენენ. კერიასთან მშობიარეს დაწოლაც ამავე მიზნით იყო მოტივირებული.

შეშლოცველთა საინტერესო მხატვრულ სახეებს იცნობს ქართული ლიტერატურა. ამ სახეთა მნიშვნელობა სცილდება ესთეტიკური აღქმის გარემოცვას. მათ მეცნიერული მნიშვნელობაც ენიჭებათ, რადგან ისინი კონკრეტულ ყოფით მასალაზე არიან შექმნილნი და ზოგჯერ იმდენად მაღალოსტატურად, ზუსტად და სრულად, რომ მხატვრულ ნაწარმოებში დატული ცნობა თითქმის ისტორიული წყაროს ტოლფარდი ხდება. ნათქვამის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ნაწყვეტს დ. შენგელაიას მოთხრობიდან „მორღუ“:

„კვირა დღეს უხუცესნი და დარბაისელნი ცაცხვის ძირას საფლავებს შორის დინჯად ისხდნენ და სოფლის ჭირ-ვარაშუე ყაყანებდნენ. ახლაც ასე იყო. ქადაგად დამდგარი მღვდელი მრევლის გადარჯულებას რომ ჩიოდა, ქვეთკირის გალავანს იქით, სოფლის გზაზე, გველისფერ ჩოხა-ახალუხში გამოწყობილი კონჯარია გამოინდა. მეზობლებისათვის სალამიც არ გაუმეტებია, ეკლესიას ნაბიჯით, წელკავიანივით ჩაუარა.

— ერთი იმ ღეთის პირიდან გადავარდნილი არ ხედავთ? ერთი იმ გველის წიწილს დამისედეთ! — აყვირდა ხუცესი, მაგრამ ხალხმა მოხედვაც ვერ მოასწრო, რომ ტოჩი სხლტეებს მიეფარა და გზას აუქცია. იქვე ღობეზე გადახტა, საყანებში დაიკარგა.

ყველა მის წყევლა-კრულვაში იყო. ყველას იმისი ეშინოდა, მაგრამ უიმისოდ რომ ვერ გაეძლებოდათ!

გველნაკებენს ის მოარჩენდა, წელკავს ის აუშვებდა, გათვალულს ის გამოულოცავდა.

დედები ბავშვებს ავედრებდნენ:

— ტოჩი ბატონი, ერთი ბალანა დამილოცე!

ტოჩიც ლოცავდა, ავი თვალისაგან აუშვებდა და თან ილიმებოდა, წვერებზე ხელს ჩუმი ღიმილით ისვამდა.

საიდან არ მოდიოდნენ მასთან საექიმოდ⁵³.

ტოჩი კონჯარიას სახე განმარტოებით არ დგას ქართულ ლიტერატურაში, თუმცა მას გამოკვეთილად დამახასიათებელი ორიგინალური ინდივიდუალობა ახასიათებს.

ხალხური სიტყვიერების და საკუთრივ შელოცვების გამოყენების ფორმებისა და პრინციპების შესახებ ასევე კარგ მასალას იძლევა კ. გამსახურდიას შემოქმედება. ამ მწერლის ნაწერებზე აღარ შევაჩერეთ ყურადღება იმის გამო, რომ არსებობს სპეციალური შრომები⁵⁴, რომლებიც კ. გამსახურდიას შემოქმედებას ამ თვალსაზრისით, თუმცა არა ყოველმხრივ, მაგრამ მაინც საკმაოდ ფართოდ მიმოიხილავენ. შევნიშნავთ მხოლოდ: კ. გამსახურდიას შემოქმედება კარგ და უხვ მასალას გვაწვდის შელოცვის ტექსტის არა მარტო გამოყენების, ასევე მისი შესრულების წესების, გარემოს და მისთანათა აღწერის შესახებ. ეს უკანასკნელი შემთხვევები გაცილებით ბევრია, ვიდრე თვით ნაწარმოებებში ტექსტების მოხმობისა, რადგან მწერალი შელოცვისადმი მიმართვის დროს ყოველთვის არ უჩვენებს ტექსტებს (ასეთი მოვლენები სხვა მწერლებთანაც შეინიშნება). კ. გამსახურდიას, ისევე როგორც დ. შენგელაიას შემოქმედებაში ფოლკლორულ მასალას და რეალიებს იმიტაც ეძლევა განსაკუთრებული მნიშვნელობა და იმსახურებს ყურადღებას, რომ იგი არა მარტო სწავლობდა მასალებს, აგროვებდა ხალხურ მარგალიტებს და ხშირად უშუალო მონაწილე და მხილველია იმისა, რასაც აღწერს და მოგვითხრობს⁵⁵.

თანამედროვე მწერლობის ე. წ. ახალგაზრდა თაობის უფროსი წარმომადგენლის ჯანსუღ ჩარკვიანის შემოქმედება ღრმად და ფესვგადგმული მშობლიურ ხალხში, რომლის ერთ-ერთი კარგი დადასტურებაა ყოფითი და სულიერი კულტურის საფუძვლიანი ცოდნა, რასაც კ. ჩარკვიანის ლექსებსა და პოემებში ახალი სინათლე, ფერი, შინაარსი და ფუნქცია ენიჭება. პოეტის შემოქმედების კავშირის დეტალური გარკვევა ხალხურ შემოქმედებასთან სპეციალური გამოკვლევის თემაა; ამჟამად საკითხის დასმით ვკმაყოფილდებით და აქ მივუთითებთ მხოლოდ ფრაგმენტზე მისი ლირიკული პოემიდან „მონატრება“, რომელიც დასათაურებულია ასე: „ყიფიანის ქალის შელოცვა“⁵⁶.

ავტორი ლექსს ეპოგრამად უმბოლოვებს საქართველოში ბოლო დრომდე გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვით თითქოს ზოგიერთი ადამიანი გარკვეულ კავშირშია გრძნეულ ძალებთან (ამბობენ: „სული აქვს მიყიდულო“) და ფლობს მაგიური ზემოქმედების საშუალებებს, რომლის მიხედვითაც იგი კეთილ ან ბოროტ მოქმედებას ჩადის (მწერალი ამ უკანასკნელზე აკეთებს ხაზგასმას) და ასეთ პირებს „კუდიანებად“ ნათლავენ⁵⁷.

მოსალოდნელი იყო ქ. ჩარკვიანის ხსენებულ ლექსში უშუალოდ შელოცვა იქნებოდა გამოყენებული. თუნდაც გამამუშავებული. ლიტონებელი ფორმით, მაგრამ მკითხველი რწმუნდება, რომ ქ. ჩარკვიანის ლექსში შელოცვისადმი დამოკიდებულება უფრო სპეციფიკურია. სხვაგვარია, ვიდრე ეს მის წინამორბედ მწერლებთან არს შემჩნეული. „შელოცვა“ ლექსის სათაურში ჩვეულებრივი მნიშვნელობით კი არ არის გაგებული. არამედ მწერლის პოეტური გაცნობიერების, ერთგვარი განწყობილებების შექმნის ცდას წარმოადგენს. კუდიანის აღწერაში მწერალი ცდილობს თავისი ფიქრი და სატიკვარი, ზოგადი საერთო სათქმელი დაგვანახოს: კუდიანის აღწერა პოეტისათვის საშუალებაა მხოლოდ მისი პოეტურ სამყაროში ჩახედვისათვის. ეს ხილვა პოეტის გარე სამყაროსთან დამოკიდებულების განცხადების თავისებური ფორმაა, ასე ორგანულად გადაჯაჭვული ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს, რომლებიც ახალი შინაარსით განაგრძობენ სოცხლეს ქ. ჩარკვიანის „ყიფიანის ქალის შელოცვაში“.

ხალხურ პოეტურ ზეპირსიტყვიერებასთან ურთიერთმომართებლ თვალსაზრისით უთუოდ საინტერესოა პოეტ ნოდარ შამანის შემოქმედება. ამჯერად ჩვენთვის საყურადღებოა მისი ლექსი „ელასაო. მელასაო“⁵⁸, რომელიც ქართული შელოცვის შემოქმედებითად გადაიშვავების ერთ-ერთი ყველაზე საგულისხმო მაგალითია ქართულ მწერლობაში.

ლექსის დასაწყისი „ელასაო. მელასაო. ამბავს გეტყვიო ყველასაო“ ქართული ზღაპრის ტრადიციული დასასრული ფორმულის („ელასა მელასა, ჭიქა მეკიდა ყელასა“...) კვალობაზეა გამართული. რაც შეეხება უშუალოდ ლექსის ძირითად ტექსტს, რომ მეტად თვალსაჩინო გავხადოთ მისი დამოკიდებულება ხალხურ შემოქმედებასთან, მოვიტანო მას:

შავი ხოჭო მოდიოდა
შავი მთიდან, შავი ტუიდან,
მობზუოდა, მოციოდა,
ირგვლივ შავ-შავ ბელტებს ყრიდა.
შავ ცხენს მოაჩაქჩაქებდა
წამოფოფრილ ფაფრიანსა,

შავსა ცეცხლსა ახალბდა,
აღს ეშვებდა კვამლიანსა,
შავ ქუდს მოათრიალებოა,
ეცეა შავი ახალუხი.
შავ ზარბაზანს მოათრევდა,
გრესხენით და რახარუნით.
შავი თოფი მხარზე ჰქონდა,
შავ ხმაღს მოაქიანებდა...

ახლა მოვიხმთ ქართული შელოცვის კარგად ცნობილი შესაბამისი ფრაგმენტი: „გასკდა შავი კლდე. გამევიდა შავი კაცი, შავი ცხენით, შავი იარაღით. წავიდა შავსა ზღვასა. ჩაუყო შავი ხელი. ამოიღო შავი გველი“... ან კიდევ: „გამოვიდა მაკლაპი შავი ხელიკი ქვესკენლიდანა. ამოიყვანა შავი ცხენი. შავი შეკაზმულობითა. შავ ტანზედა შავი ჯაჭვი ჩაეცო, შავ თავზედა შავი ზუჩი დაეხურა. შავ წელზედა შავი ხმალი შემოეკრა... შემოეყარა დედა მარიამი: — შენ შავო კაცი, რათ ზიხარ შავსა ცხენსა? (ფ. არქ. № 2029). მაგალითების გამრავლება შეიძლება. რაც მეტ ვარიანტს ვეცნობით მით მეტად უხვად გროვდება საილუსტრაციო მასალა. რომელიც ნ. შამანაძისეული ლექსის „ელასაო, მელასაო“ ზემოთ ჩვენ მიერ მოხმობილი ნაწყვეტის ცალკეული დეტალების სრულ ანალოგიას ადასტურებს. მაგალითად, აი ერთი მათგანი:

შავ ზარბაზანს მოათრევდა,
გრესხენით და რახარუნით...

თეთრი მღვიე მოდიოდა, მთა მოქონდა
ერი რითა, დედამიწა მუხლივითა...

ქართულ შელოცვებში შავი, წითელი და თეთრი ფერების სიმბოლიკის გარკვევას ჩვენ სპეციალური თავი ვუძღვევით (იხ. ქვემოთ). ასე, რომ შელოცვების (და ნაწილობრივ ზღაპრების) მიმართ მეცნიერებაში ეს საკითხი მეტ-ნაკლებადაა შესწავლილი. რაც შეეხება ნ. შამანაძის ლექსში „ელასაო, მელასაო“ შავი ფერის სიმბოლიკის გამოყენებას, ზუნებრივია, განსხვავებული დატვირთვა გააჩნია, თუმცა აქაც ისევე, როგორც შელოცვებში „შავის“ მიზანდასახული ხშირი გამოყენება ტექსტს ემოციურს ხდის.

შელოცვაში შავ მხედარს — ავადმყოფობის გამავრცელებელ ძალას წინ ხედება რომელიმე ქრისტიანული წმინდანი, მათ შორის იმართება დიალოგი. ცხადია, ქრისტიანული წმინდანი წინ უდგება ავადმყოფობას, რათა ვერ მიაყენოს ადამიანებს ვნება, ავადმყოფობა, წუხილი... საუბარი უკომპრომისოა, წმინდანი დევნის და ექადება ბოროტ ძალას, იფარავს და იცავს ადამიანთა მოდგმას.

„— სად მისხვალ. მგზავრო, კვალად უკუღმართო?

— მივალ ყმაწვილთან ტანთა შესახვედრად, დედის სატირლათ, მა-

მის საჩივლელად, ძვლის სამტკრელათ, სისხლის სასმელათ, ხორცის საკმელათ.

— არა მამამა, ძემა, სულმა, წმიდამა, არცა აგატირებინო დედა, არცა აგატირებინო მამა, არცა გამტკრევიხო ძვალი მისი, არცა გასევა სისხლი მისი, არც გაქვამო ხორცი მისი; დაგიდებ ბადესა, კანაფისასა, ჩაგაგდებ ადგილსა უადგილოსა, არცა გესმოდეს მამლრს ყოვილი, არცა გესმოდეს ძაღლის ყეფა. აგიკრამ აღმასის ფიწაღსა, აგიკრამ ზენასა, გაგაქანებ ქვენასა“⁵⁹...

ახლა ენახოთ, როგორ აქვს ეს საკითხი გადაწყვეტილი პოეტ ნ. შამანაძეს:

წინ შემოხედა ნაკადული,
ტალღებს მოათქრიალებდა;
დაუყვირა ხოქოქელამ:
— გამატარე, ნაკადულო!
— საღ მიღიხარ, მითხარ ჭერა,
ხოკოვ, კეუადაქარგულო?!

— შივალ, ფუტკრის დასაქერად,
მისი თაფლის შესაქმელად!
— ნაკადულმა ხოქოქელას
შაეი თვალი აუბრელა:
— გზას არ მოკეშე, არ გავიშვებ,
ხოკოვ, ფეტკრის დასაქერად,
მისი თაფლის შესაქმელად!

კომპოზიციის თვალსაზრისით აქ მთავრდება ლექსის „ელასაო. მელასაო“ შელოცვასთან მიმართება. ტექსტის შემდგომი ვაგრძელება, ცხადია, განპირობებულია ავტორის მიზანსწრაფვეით და შეგონებით— დაგმოს ყოველივე ბოროტი, საბოლოო გამარჯვება, სიხარული კეთილისმყოფელს ერგუნოს მუდამ: —

მაშინ შავმა ხოქოქელამ
ცხენს დასძახა რიხითა:
— ამ ნაკადულს გამაშორე,
გამიყვანე იქითა!
შავმა ცხენმა აიქნია
ტანი ჭაფის ამტანი.
ისკუბა და ნაკადულშო
მიადინა ტყაპანი.
... მოდიოდა ნაკადული,
შავ ცხენს მოაქიანებდა.
შაეი ხოკოს შავ ზარბაზანს
შავად მოახრიალებდი,

შავსა თოფსა, შავსა ხმალსა,
შავად მოაწიალებდა;
შაეი ხოკო იხრჩობოდა.
შავ ტალღებში წრიალებდა,
მიათრევდა ნაკადული,
ხევეში მიატრიალებდა,
ფუტკარი კი დამტკარ გულით
ყვაილებზე ტრიალებდა.
ეს ამბავი ასე მოხდა.
ელასაო, მელასაო;
შავსა ხოკოს მავრად მოხედა,
უხარია ყველასაო.

როგორც ენახეთ ერთი ლექსის მაგალითზე, ნ. შამანაძე თამამად და შემოქმედებითად იყენებს თავის პოეზიაში ფოლკლორს, კერძოდ, იგი საკმაოდ საინტერესოდ და წარმატებით მიმართავს ქართულ შელოცვას, მასში გამოყენებულ სახეებს, პოეტურ ფიგურებს, სტილისტურ საშუალებებს. აქაც როგორც შელოცვაში, ორ უკომპრომისო და პირისპირებულ — კეთილ და ბოროტ — ძალთა პაექრობის ფონზე იშ-

ლიბო მოქმედება. ძალთა ერთმანეთისადმი დამოკიდებულება დიალო-
გო-საშუალებით იშლება. კეთილი ძალა (წყარო) — პრინციპულია. მი-
სი საუბრის ტონი მტკიცე და შეუვალაია. ლექსი „ელასაო, მელასაო“
ბავშვებისათვის არის განკუთვნილი. თხრობის თავისუფალი მიმდინა-
რეობა, მაღალი ემოციურობა, ავტორისეული სათქმელის სიცხადე და
ნათელმყოფელობა მოზრდილთათვის კარგ საკითხავ ნაწარმოებად ხდის
მას.

შელოცვის გამოყენების კარგი მაგალითი მოგვცა პოეტმა მორის
ფოცხიშვილმა. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „განთიადის“ ფურცლებზე
გამოქვეყნებულმა ლექსმა „დასამშვიდებელი“⁶⁰.

მწერალი სათაურშივე მიგვანიშნებს იმ წყაროზე, რომლისგანაც
სარგებლობს. ესაა „შეშინებულის შელოცვა“, რომელიც მრავალ ვა-
რიანტად არის ცნობილი.

მ. ფოცხიშვილის ლექსი „დასამშვიდებელი“ მიმართვის ფორმით
არის დაწერილი. მიმართვის ობიექტს კი, როგორც ლექსიდანაც კარ-
გად ჩანს, გული წარმოადგენს. თუ არა პოეტმა, მაშ სხვამ უკეთ ვინ
იცის. რომ როგორი გულიცა გაქვს, კაციც ისეთი ხარ... ამიტომ ამ-
ბობს მწერალი:

შენ თუ გიყად დაიბადე.
გიყად დაიწი.

გულო, ჩაღეკ.
გულო, ჩაღეკ.

მე ნუ შეშლი. —

გულო, ჩაღეკ საგულეში!

გული ყველაზე პატარა და ამავე ღროს ყველაზე მგრძნობიარე ნა-
წილია ადამიანისა. ხალხში ამბობენ: „გულმა იგრძნო“, „გულს ეწყი-
ნა“. „გულს გაუხარდა“. „გული ეტკინა“... ხალხის წარმოდგენით ინ-
ტუიციის სათავედ გონებასთან ერთად გულია მიჩნეული:

კარგად არჩევ ცრუს და მართალს,
გებს და მიხანს

ქარიშხალი უკვე ჩაღდა,
გულო, ჩაღეკ, საგულეში!

ვიგრძნობს გული, —

ბოლოს სიყვარულში გამხელილი ავტორი ამშვიდებს გულს, რომე-
ლიც სიცოცხლის სიმბოლურ ნიშნად არის აღიარებული:

შენი წილი სიყვარული
მარილივით

ჩაღას, ითხოვ,
ჩაღას უცდი,

დამაქვს პეშვით, —

გულო, ჩაღეკ საგულეში!

„გულო ჩაღეკ საგულეში“ ლექსს რეფრენად მიჰყვება, რის გამოც
ნაწარმოები უფრო რიტმული, უფრო ექსპრესიული ხდება. პოეტისათ-
ვის შელოცვისადმი მიმართვა და მისგან „დასესხება“ უფრო მხატ-

ვრული საშუალება და სარჩულია მთავარი თემის, მთავარი სათქმელის გაშლისა და გადმოცემისათვის. ვფიქრობთ, მ. ფოცხიშვილმა მიაღწია მიზანს. მან გადასდო თავისი განწყობილება მკობხველებს, სხვისად გახადა იგი. ამიტომ გვჯერა ჩვენ პოეტის, ამიტომ გვწამს მისი პოეზიისა.

§ 4. ქართული შელოცვების კვლევების საზღვარსა გამოცემაზე

ხალხური ზეპირსიტყვიერების მასალების პუბლიკაცია ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი და დანიშნულებაა. ამ მისიას კარგად ასრულებენ ქართველი ფოლკლორისტიკები. გამოიცა ცალკეული ქანრების შემცველი მეტად საინტერესო კრებულები. დასასრულს უახლოვდება ქართული ხალხური პოეზიის სრული კორპუსის აკადემიური გამოცემა. რომელსაც მრავალწლიანი რთული და დიდი მოსამზადებელი სამუშაოები უძღოდა წინ.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკას ამ მიმართულებით მოპოვებული აქვს გარკვეული წარმატებები, ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა ქანრი ერთნაირ მდგომარეობაში არ იმყოფება ბეჭდურად გამოცემის თვალსაზრისით. მაგალითად, თუ პ. უმიკაშვილის კოლექციის პუბლიკაციას არ ჩავთვლით. დღემდე არ მოგვეპოვება ქართულ შელოცვათა მეტ-ნაკლებად სრული კრებული, აღარაფერს ვამბობთ აკადემიურ გამოცემაზე⁶¹.

ქართული შელოცვების ბეჭდურ გამოცემებს შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ მეოცე საუკუნის დასაწყისიდანვე, მიუხედავად იმისა, რომ ასეთ პუბლიკაციათა მიზანი და დონე ყოველთვის ერთნაირი არ იყო, გამოქვეყნებულ მასალებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ.

ქართულ ხელნაწერებში დაცული შელოცვების პუბლიკაცია მოგვეცა ე. თაყაიშვილმა⁶². ეს არსებითად იყო წიგნში შელოცვათა გამოქვეყნების ერთ-ერთი პირველი შემთხვევა⁶³.

ქართული შელოცვების შესახებ ძვირფასი ცნობაა დაცული კ. კეკელიძის წიგნში. „ქართული ლიტურგიკული ძეგლები“, სადაც დაბეჭდილია სამეურნეო დანიშნულების მაგიური ფორმულა ლექსად („შელოცვა ბოსტინისა“), რაც ერთ-ერთი უნიკალური მოვლენაა ეროვნულ ზეპირსიტყვიერებაში⁶⁴.

ქართული შელოცვის რუსულ თარგმანებს ვხვდებით ა. იაშვილის გამოკვლევაში⁶⁵. შაკიკის შელოცვის საინტერესო ვარიანტია დასტაბული მ. ჭანაშვილის შრომაში „საინგილო“⁶⁶. სამეგრელოში ფიქსირებულ შელოცვათა ტექსტების პუბლიკაცია მოგვეცა ი. ყიფშიძემ⁶⁷, ხოლო სვანეთში ჩაწერილი შელოცვებისა — არს. ონიანმა⁶⁸.

ს. გაჩეჩილაძის მიერ ზემო იმერეთში, სოფელ წვეაში შეკრებილ შელოცვებს ესვდებით „ძველი საქართველოს“ ფურცლებზე⁶⁹.

შელოცვის რამდენიმე ნიმუში დაბეჭდილია თ. ბეგიაშვილის მიერ შედგენილ ქართული ფოლკლორის ქრესტომათიაში⁷⁰.

ქართული შელოცვების შეკრება-პუბლიკაციის საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვის ს. მაკალათიას⁷¹. მკვლევარმა საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ჩაატარა სავსე ექსპედიციები და მოიპოვა ამ მიმართულებით ძვირფასი მასალა, რომელსაც იგი ჩვეულებრივ იძლევა თავისი ნაშრომების „ცრუმორწმუნეობით“ დასათუთრებულ ნაწილში, მაგრამ აქვე გულისტკივილით უნდა აღინიშნოს, რომ გარკვეული მიზეზების გამო, ს. მაკალათია თავის ყველა შრომაში ვერ იძლევა შელოცვებს და მათთან დაკავშირებული მაგიური რიტუალების აღწერა-დახასიათებას.

ს. მაკალათიას მიერ ჩაწერილი შელოცვები საინტერესოა, როგორც სპეციალისტ-ეთნოგრაფის მიერ ფიქსირებული; თანაც ტექსტები შეკრებილია შედარებით ადრე — 30-იან წლებში. ასახულია (თუმცა არა ყოველთვის) შელოცვების თანმხლები მაგიური მოქმედებანი, რის გარეშეც ძნელია მეტწილად ტექსტის შესრულების მთლიანი აღწერა. გამოქვეყნებულ მასალებს აკლიათ პასპორტიზაცია, რადგან მეცნიერის ძირითად მიზანს, ეთნოგრაფიული მასალის ჩვენება წარმოდგენდა, სადაც ფოლკლორი ამ მასალის წარმოჩენის ერთ-ერთ მთავარ დამხმარე საშუალებად გვევლინება. ავტორის მიზნის სპეციფიკურობამ განაპირობა აღნიშნული ხარვეზები ფოლკლორული ტექსტის პუბლიკაციისა. ს. მაკალათია მასალის წარმოდგენით კმაყოფილდება მხოლოდ და ამის გამოც მისი შრომების სათანადო ნაწილები აღწერით ხასიათს ატარებენ.

გურული შელოცვების რამდენიმე ნიმუში გამოაქვეყნა ენათმეცნიერმა ს. ელენტიამ⁷² აღმოსავლეთ საქართველოს მთის შელოცვები დასტამბულია ექიმ გ. თედორაძის ნაშრომში⁷³.

ცნობილია, რომ ქართველ ებრაელთა შორის ფართოდ იყო და არის გავრცელებული ქართული ხალხური მკურნალობის ფორმები და საშუალებები, კერძოდ, შელოცვებით მკურნალობა. რ. თავდიდიშვილმა მიმოიხილა ქართველ ებრაელთა ყოფა-ცხოვრება და პირველად გამოაქვეყნა მათ შორის გავრცელებული ქართული შელოცვებიც⁷⁴, რომელთა მნიშვნელობა დიდია.

ი. ქურჩიშვილი ნაყოფიერ მოღვაწეობას ეწევა ქართული მედიცინის ისტორიაში. მის კალამს ეკუთვნის მეტად საყურადღებო გამოკვლევები მეცნიერების აღნიშნულ სფეროში. კერძოდ, მან ერთ-ერთ ნაშრომში გამოაქვეყნა ქართველ ებრაელთა წრეში შეკრებილი შელოცვები⁷⁵.

რ. თავდიდიშვილის ეთნოგრაფიული და ი. ქერჩიშვილის სამედიცინო ინტერესები შელოცვებისადმი განსაზღვრავდა მათი გამოქვეყნების ხასიათს. ამიტომ მათ მკაცრ ფილოლოგიურ მოთხოვნებს ვერ წაუუყენებთ, თუმცა როგორც ავტორებმა გადმოგვცეს, ტექსტები სრული სიზუსტით არის ჩაწერილი. ეს გარემოება კიდევ უფრო ზრდის რ. თავდიდიშვილისა და ი. ქერჩიშვილის მიერ შეკრებილი მასალების ღირსება-ღირებულებას.

შელოცვის რამდენიმე ნიმუში გამოაქვეყნა კ. გაგუამ⁷⁶.

აქართული შელოცვების საყურადღებო ნიმუშები გამოაქვეყნა ჯ. ნოლაიდელმა⁷⁷. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ ეს თავისებურად ბედნიერი გამონაკლისია, რადგან შემდგომ გამოსულ წიგნებსა და კრებულებში, რომელთაც, ასე ვთქვათ, აქართული ფოლკლორის მეტნაკლებად სისრულით ჩვენების პრეტენზია აქვთ⁷⁸, ეს ქანრი არ არის წარმოდგენილი. ამდენად ჯ. ნოლაიდელის მიერ გამოქვეყნებული მასალები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს.

აქართული შელოცვის („ნადირის დაკოკვა“) ერთი ნიმუში დასტამბულია ჯ. ნოლაიდელის სხვა წიგნში⁷⁹. ამავე ნაშრომში გამოქვეყნებულია მაგიური პოეზიის მეტად საინტერესო ნიმუშები, რომელთაც ჯ. ნოლაიდელი შელოცვის სახელით მოიხსენიებს. ასეთებია: „ახალი მთვარის შელოცვა“⁸⁰, „ოთხმოცი ათასი ქვის კენჭის შელოცვა“⁸¹. პირველი ვახუშტაძის ტიპის ტექსტია, ხოლო მეორე არაბული მაგიური ფორმულაა და ქართველთათვის აბრაკადაბრას წარმოადგენს. ჯ. ნოლაიდელს აქვს დასტამბული მაგიური პოეზიის ისეთი საინტერესო ნიმუშები, როგორიცაა „ცეცხლის შენახვა“⁸², „რწყილის გადალოცვა“⁸³ და „ნისლზე შელოცვა“ და სხვა⁸⁴.

მეცნიერულ-ფოლკლორისტული მიზნებით ქართული შელოცვების პუბლიკაცია მოგვცა ქს. სიხარულიძემ ქართული ფოლკლორის ქრესტომათიაში⁸⁵.

ქართული შელოცვების პუბლიკაციის საინტერესო ცდა მოცემულია ე. ვირსალაძის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ფოლკლორის რეგიონალური შესწავლის შედეგად გამოქვეყნებული გამოკვლევისა და მასალების წიგნში⁸⁶.

ცნობილი ქართველი საზოგადო მოღვაწე და პუბლიცისტი პ. უმიკაშვილი ერთ-ერთი პიონერთაგანია ქართული ფოლკლორის შეკრებისა და მოვლა-პატრონობის საქმეში. ეს ღვაწლი გარკვევითაა დახასიათებული და შეფასებული ფ. გოგიჩაიშვილის შესანიშნავ წერილში, რომელიც პ. უმიკაშვილის მიერ შეკრებილი ფოლკლორული მასალის მისეულ გამოცემას უკლვის წინ⁸⁷. მასზე აქ სიტყვას აღარ ვაკვარძებ-

ლებთ. ჩვენ მხოლოდ განსაკუთრებით გვინდა გამოვყოთ პ. უმიკაშვილის უდიდესი როლი ქართული შელოცვების შეკრების საქმეში. იგი ვრძნობდა, რომ ყველა ქანრი ერთნაირად ძვირფასია ხალხის სულიერ კულტურის შესწავლისათვის. ფოლკლორზე არ გვექნება სრული წარმოდგენა, თუკი მას მთლიანობაში არ გაჩვივით. ეს ტენდენცია შესანიშნავად მოჩანს პ. უმიკაშვილის მიერ შეკრებილ მასალებში და მის წერალებში. ამის ნათელ გამოხატულებად მიგვაჩნია შეკრების დამოკიდებულება შელოცვებისადმი, მაშინ როცა იმ ხანის ზოგიერთი შემკრები ამგვარი მასალისადმი გულგრილობას იჩენდა.

პ. უმიკაშვილის მიერ შეკრებილი შელოცვები წარმოადგენს შესანიშნავ მასალას. რომელიც XIX საუკუნეში ამ მხრივ არსებულ სურათს ნაწილობრივ, მაგრამ შედარებითი სისრულით წარმოადგენს. მის მიერ შეკრებილი შელოცვები ამ ქანრის სისტემატური შეკრების პირველი პრაქტიკულად განხორციელებული ცდაა. თუნდაც ამით ფასდება მიღებული მასალების მნიშვნელობა. ისინი არც მეცნიერულ მნიშვნელობას არაან მოკლებული. არც შემთხვევები. როცა ტექსტებს თუმცა არასრული, მაგრამ პასპორტი მაინც ახლავს. რაც მთავარია პ. უმიკაშვილის მიერ შეკრებილი შელოცვები დღეს ბევრად განაპირობებენ ამ ქანრზე სწორი მეცნიერული თვალსაზრისის შემუშავებას მთელი რიგი პრინციპული მნიშვნელობის საკითხებში. ცხადია, ესოდენ დიდი მნიშვნელობა და ღირებულება აღნიშნულ მასალებს მის შემდგომ და, კერძოდ, უკანასკნელ ხანს მოპოვებულ შელოცვებთან შეპირისპირებული კვლევის პირობებში ეძლევათ.

ქართულ შელოცვებს ენათმეცნიერებეც აქვეყნებენ სხვადასხვა მიზეზთა გამო. ზოგიერთი მათგანს (ი. ყიფშიძე, ს. ჟღენტ) შესახებ ზემოთ აღვნიშნეთ. მოვიხმობთ კიდევ მაგალითს. ლ. კაიშაური გთავაზობს აღმოსავლეთ საქართველოს მთის, კერძოდ, მთიულურ შელოცვებს⁸⁸. იმერული შელოცვების ნიმუშებს ვხვდებით ქ. ძოწენიძის წიგნში⁸⁹. საინტერესო მაგიურ ფორმულათა პუბლიკაცია მოგვცა შ. ძიმიტრაშა⁹⁰. ამ და მისთანა შემთხვევებში ტექსტები გამოირჩევიან ჩაწერის სიზუსტით, ადგილობრივი ენობრივი მოვლენების შენარჩუნებით, მაგრამ ხშირად მათ არ ახლავთ პასპორტი ან მეტწილად ფოლკლორული თვალსაზრისით არასრულია.

ქართული შელოცვების პუბლიკაციის ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული შემთხვევები შეიძლება დავყოთ შემდეგ ძირითად ჯგუფებად:

1) ფოლკლორულ ლიტერატურაში გამოყენებული და გამოქვეყნებული შელოცვები.

ა) გამოკვლევებში მოხმობილი თითო-ორთა ნიმუში; ფ

ბ) მიზანდასახული პუბლიკაცია

2) სხვა სამეცნიერო ნაშრომებში გამოყენებული და გამოქვეყნებული შელოცვები.

ა) ეთნოგრაფიული;

ბ) საენათმეცნიერო;

გ) სამედიცინო.

3) მხატვრული ლიტერატურა.

ა) ტექსტის ან მისი ყრავმენტის მოხმობა;

ბ) შელოცვის გადამუშავება.

ქართული შელოცვების ჩანაწერების და პუბლიკაციის მოკლე მიმოხილვის შემდეგ გვინდა აღვნიშნოთ: „ისტორიოგრაფიას კვნიან არა ნიშნები თავისთავად, არამედ მათი მეცნიერული მიზნით შეგროვება და შესწავლა“⁹¹... კ. კეკელიძის ამ მოსაზრებით ვხელმძღვანელობდით, როცა ქართული შელოცვების ჩანაწერებისა და პუბლიკაციის ისტორიოგრაფიული ნაწილი წარმოვადგინეთ. მათი დაწვრილებითი მიმოხილვა საკმაოდ დიდი ადგილის დათმობას მრითხოვდა, რაც სროთადი საკითხების შევიწროვებულად წარმოდგენის ხარჯზე უნდა მომხდარიყო. რაკი წინამდებარე ნაშრომი ქართული შელოცვების მონოგრაფიულად შესწავლის პირველ ცდას წარმოადგენს, პირიქით ვარჩიეთ.

§ 5. ქართული შელოცვების შესწავლის ისტორია

როგორც დასაწყისშივე ითქვა, ქართულ შელოცვებზე დღემდე სპეციალური მონოგრაფიული ხასიათის ნაშრომი არ დაწერილა. მათ არაერთი მკვლევარი შეხებია წერილებსა თუ გამოკვლევებში, გამოითქვა ბევრი საინტერესო მოსაზრებაც, მაგრამ ყველაფერი ეს სრულებითაც ვერ ქმნის სრულ, ერთიან სურათს ფოლკლორის ამ მდიდარი ჟანრის შესახებ. უნდა გავიმეოროთ ისიც, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკაში იყო ერთი პერიოდი, როცა ამგვარი საკითხების შესწავლა საჩოთიროდ იყო მიჩნეული. საქმისადმი ამგვარმა დამოკიდებულებამ დიდად ავნო ტრადიციული ფოლკლორის ისეთი საინტერესო უბნის მეცნიერულ შესწავლას, როგორც შელოცვებია. ჩვენი მიზანია არსებული ხარვეზის ნაწილობრივ მაინც შევსება.

გამოჩენილი ქართველი მწერლის ვაჟა-ფშაველას დამოკიდებულება ხალხური პოეტური ზეპირსიტყვიერებისადმი კარგადაა ცნობილი. პოეტი თავის ნაწერებში, სხვა ჟანრებთან ერთად, იძლევა შელოცვის ნიმუშებს, გვაწვდის მათთან დაკავშირებულ მთელ რიგ თანმხლებ მაგრიტურ მოქმედებათა აღწერას, ინფორმაციას, რომელსაც გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ამ ჟანრის შესწავლისათვის. მომავალში⁹² ვაქას

ეთნოგრაფიული წერილები, საერთოდ, კარგ დამხმარე მასალას წარმოადგენს აღნიშნული მიმართულებით კვლევისათვის.

ქართული შელოცვების შესწავლა-დასასიათების ერთ-ერთი პირველი ცდა მოცემულია ლავრენტი მათიკაშვილის შენიშვნებში⁹³, რომელიც პ. უმიკაშვილის მასალებთან ერთად არის გამოქვეყნებული.

ქართული შელოცვების შესახებ მეტად საგულისხმო ცნობებს ვხვდებით ილია ალხაზიშვილის წერილში⁹⁴, რომელიც სამედიცინო საქმიანობის ისტორიას მიეძღვნა.

ქართულ ხელნაწერ სამკურნალო წიგნებს ეხება აბელ იაშვილი და გთავაზობს თუმცა ძუნწ, მაგრამ გარკვეული მნიშვნელობის ინფორმაციას შელოცვების შესახებ⁹⁵.

ქართული შელოცვების შესწავლის მნიშვნელობის და მათი კვლევის შედეგების, ქართული ხალხური მედიცინის, კერძოდ, „სამკურნალო მწერლობის“ უკეთ გაცნობის აუცილებლობის შესახებ ერთ-ერთმა პირველმა ზ. ჭიჭინაძემ აღნიშნა⁹⁶. ამ გარემოებას იგი შემდეგნაირად ასაბუთებდა: „ჩვენში შელოცვები და წამლობა ისეა ერთმანეთთან გადაბმული, რომ მათ კაცი ერთიმეორისაგან ვერ განაცალკევებს, ვერ დაანაწილებს. ჩვენ ნათლად ვხედავთ, რომ საქართველოს ერში ჯერეთ შელოცვები ყოფილა გავრცელებული; როცა ერს მკურნალობა არ სცოდნია, მაშინ მას სცოდნია შელოცვები და ამ შელოცვებით აუადმყოფის მორჩენა, დაიმედება, სრულად განკურნავს. ეტყობათ კარგათ, რომ ეს შელოცვები მეტათ უძველეს დროში უნდა ყოფილიყო შემოტანილი და გავრცელებულ-მოფენილი“⁹⁷.

შელოცვების შესახებ ინფორმაციას არ გვაწვდის ქართული სიტყვიერების ძველი წიგნები, რომლებშიც მოსალოდნელი იყო მათზე მსჯელობა ან მასალათა პუბლიკაცია⁹⁸. ამ შემთხვევაში გამონაკლისს წარმოადგენს მელიტონ კელენჯერიძის მიერ შედგენილი „ქართული ლიტერატურის ისტორია“⁹⁹, რომელიც განკუთვნილი იყო მეხუთე კლასის მოწაფეთათვის. შემდგენელი მოკლედ აღმოგვცემს რა თავის მოსაზრებებს შელოცვის შესახებ¹⁰⁰, იქვე მოჰყავს რამდენიმე ნიმუში¹⁰¹ აღნიშნული ჟანრისა.

საინტერესოა აგრეთვე პ. მირიანაშვილის მიერ შედგენილი და გამოცემული ქართული სიტყვიერების სახელმძღვანელო, სადაც გაკვირვებით არის მოხსენიებული შელოცვა. თუმცა არსებული სახითაც შესაძლებლობა გვეძლევა წარმოადგინო ვიქონიოთ ავტორის პოზიციებზე შელოცვის მიმართ¹⁰².

საბჭოთა პერიოდის ქართულ ფოლკლორისტიკაში შელოცვების შესახებ თავისი მოსაზრება პირველმა განავითარა თედო ბეგიაშვილი¹⁰³. მკვლევრის მთელი რიგი შეხედულებები მეცნიერების განვითარების თანამედროვე პოზიციებიდან მისაღებად ვერ ჩაითვლება.

როგორც ჩანს, თ. ბეგიაშვილი შელოცვების შესახებ თავისი თავდაპირველი შეხედულების ერთგული დარჩენილა ბოლომდე. მისი თვალსაზრისი აისახა ქართული ფოლკლორის ქრესტომათიის გამოცემაში, რომლის შემდგენელი თავად იყო¹⁰⁴.

ქართული შელოცვების მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის გ. ჩურსინის ეთნოგრაფიული ხასიათის გამოკვლევას კავკასიის ხალხთა შესახებ, სადაც ავტორი შელოცვებსაც ეხება¹⁰⁵.

ქართულ შელოცვებს საბჭოთა პერიოდის ფოლკლორისტიკაში საფუძვლიანად შეეხო ქართული მეცნიერული ფოლკლორისტიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელი მიხეილ ჩიქოვანი. მკვლევარმა შელოცვების შესახებ თავისი შეხედულებანი ჩამოაყალიბა წიგნში „ქართული ფოლკლორი“¹⁰⁶. მიხ. ჩიქოვანის შეხედულებებმა შელოცვების, ისე როგორც სხვა ჟანრების შესახებ. გარკვეული ევოლუცია განიცადა. იგი შემდგომ და შემდგომ კვლავ აღრმავებს და აზუსტებს მის მიერ ადრე გამოთქმულ მოსაზრებებს. ამიტომაც აღნიშნული წიგნის 1946 წლის გამოცემაში შელოცვებზე წარმოდგენილი ნარკვევი უფრო მკვიდრ მეცნიერულ ნიადაგზე დგას და შედარებით სრულა¹⁰⁷. ეს უკანასკნელი დაედო საფუძვლად 1952 და 1956 წლის გამოცემებში მოთავსებულ ნარკვევს შელოცვებზე¹⁰⁸.

მიხ. ჩიქოვანი ქართულ შელოცვებს შეეხო აგრეთვე თავის ცნობილ მონოგრაფიაში „მიჯაჭვეული ამირანი“, როცა სახელის ტაბუსთან დაკავშირებულ საკითხს განიხილავდა¹⁰⁹.

ცნობილი ქართველი ფოლკლორისტის ვახტანგ კოტეტიშვილის მიერ შედგენილ „ფოლკლორის კურსის პროგრამაში“ საპატრო ადგილი უჭირავს შელოცვების შესწავლას. პროგრამაში მე-6 ნომრად ცალკეა გამოყოფილი „ლოცვებისა და წყევლის პოეზია“¹¹⁰. მართალია, ე. კოტეტიშვილს სპეციალური ნაშრომი არ დაუწერია (ყოველ შემთხვევაში ჩვენამდე არ მოუღწევია) შელოცვების შესახებ, მაგრამ ამ ჟანრის ცოდნა, პირდაპირ თუ მინიშნებით მის ნაწერებში ბევრგან იგრძნობა¹¹¹.

ვახ. კოტეტიშვილის დიდი ინტერესი ქართული შელოცვებისადმი თავს იჩენს „ხალხური პოეზიის“ მისეულ შენიშვნებში, სადაც სათანადო ადგილებზე გარკვევით ჩანს. თუ რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ავტორი ქართული შელოცვების ცოდნას და მათ ვათვალისწინებდას რიგი საკითხების გადაწყვეტისას. ეს შეიმჩნევა მაშინ, როცა მკვლევარი რაიმე საკითხზე მაკვლობის ღროს იმოწმებს ან მიუთითებს შელოცვების ტექსტებზე¹¹².

ახალციხელ ებრაელთა შორის დაცულ ქართულ შელოცვებზე საგულისხმო ცნობებს გვაწვდის ექიმი იოსებ ქურჩიშვილი¹¹³.

როცა ქართული შელოცვების შესწავლის ისტორიაზე ვსაუბრობთ.

არ შეიძლება ხაზგასმით არ აღინიშნოს თამარ ოქროშიძის ღვაწლამ მიმართულებით. მეცნიერმა ქალმა თავდაპირველად გამოაქვეყნა წერილი „შელოცვის ძველი ქართული ტერმინი“¹¹⁴, ხოლო შემდგომ ქართული ფოლკლორის სახელმძღვანელოს სამტომეულის პირველ ტომში დასტამბა გამოკვლევა „შელოცვა“, რომელიც მართალია. იმეორებს მის. ჩიქოვანისეული ნარკვევის არსებით ნაწილს, მაგრამ აშკარად გავრცობილი სახით წარმოგვიდგენს მანამდე არსებულ ინფორმაციას ქართული შელოცვების შესახებ. თ. ოქროშიძემ არაერთი უცნობი მომენტი წამოსწია წინ გამოკვლევაში „შელოცვა“¹¹⁵, რითაც ვარკვეულად გაამდიდრა ჩვენი ცოდნა აღნიშნული ჟანრის გარშემო. აქვე შევნიშნავთ, რომ თ. ოქროშიძე ქართულ შელოცვებზე გაკვრით მსჯელობს, აგრეთვე მონოგრაფიაში „ქართული ხალხური შრომის პოეზია“¹¹⁶.

ქართული შელოცვების შესახებ საყურადღებო შენიშვნები გააკეთა და მოსაზრებები გამოთქვა ელენე ვირსალაძემ, რომელმაც გამოიკვლია ბარბოლ-ბარბარის კულტის ასახვა ქართულ ფოლკლორში, სცადა შელოცვებში დაეძებნა ადგილები, რომლებიც სწორედ ამ კულტის ასახვას წარმოადგენენ¹¹⁷. იგივე მკვლევარი ქართული შელოცვების შესახებ ვარკვეულ მონაცემებს გვაწვდის მონოგრაფიაში „ქართული სამონადირეო ეპოსი“. აქ იგი, მართალია, მოკლედ, მაგრამ არსებითად წარმოგვიდგენს ქართულ სამონადირეო მითოლოგიურ შელოცვებს. ე. ვირსალაძე ეხება ნადირთ პატრონ დალთან დაკავშირებული რიგი რწმენა-შეხედულების კვალს შელოცვებში¹¹⁸.

ქართული შელოცვების შესწავლის დროს უთუოდ გასათვალისწინებელია ე. ვირსალაძის მიერ გამოთქმული მოსაზრება ა. ასტახოვას მოხსენების გამო¹¹⁹ ანთროპოლოგთა და ეთნოგრაფთა VII საერთაშორისო კონგრესზე. მკვლევარი თავის გამოხვლაში შეეხო მითოლოგიურ სახეებსა და წარმოდგენებს ქართულ შელოცვებში; აგრეთვე იგი შეჩერდა რკინის როლზე შელოცვის შესრულების პროცესში. შელოცვისა და გამოცანის ურთიერთობის საკითხებზე¹²⁰.

ქართული ფოლკლორის ცნობილი მკვლევარი ქს. სიხარულიძე არაერთხელ შეხებია შელოცვებს სამეცნიერო მივლინებების ანგარიშებში¹²¹. რომლებშიც მართალია, ძუნწად, მაგრამ მაინც მოგვცა საინტერესო ცნობები შელოცვების შესრულების წესსა და ნაწილობრივ მათ სახეებზეც. სტუდენტებისათვის განკუთვნილ ქრესტომათიაში „ქართული ხალხური სიტყვიერება“. მკვლევარმა შელოცვების ტექსტებს წინ წარუშმძღვარა ანოტაცია, რომელიც მოკლედ გადმოგვცემს ამ ჟანრის ძირითად თავისებურებებს¹²².

ქართულ შელოცვებს ვაკვრით შეეხო ა. ხინთიბიძე, ზოგადად მიმოხილავდა რა ხალხურ მკურნალობას და მასთან დაკავშირებულ

აღზრდის საკითხებს¹²³. მკვლევრის მსჯელობა შელოცვებზე მეტად ფრაგმენტულია (რაც ალბათ გამოწვეული იქნა ძირითადი პრობლემის სპეციფიკით), თუმცა უთუოდ მისასალმებელია ა. ხინთიბიძის პოზიცია, როცა იგი წერს: „მრავალ მასალას გვაწვდის შელოცვები, მხოლოდ მათი რელიგიური, საბურველიდან გაწმენდაა საჭირო. განსაკუთრებით საყურადღებოა ხალხის დაკვირვებები“¹²⁴... მაგური ფორმულების აღმზრდელობითი როლის შესახებ სხვაგანაც ჩერდება მკვლევარი თავის მონოგრაფიაში. კერძოდ, იქ, სადაც მებაბეშუმეობაში გამოყენებულ შელოცვებს სამართლიანად ანიჭებს ერთგვარ აღმზრდელობით ფუნქციას, რაც მოზარდში აბრეშუმის ჭიისადმი ფრთხილი და მზრუნველობითი დამოკიდებულების გრძნობის აღზრდაში პოულობს გამოხატულებას¹²⁵ (ჩვენი მხრივ დავძენთ, რომ იგივე მოსაზრება გავრცელდება სამეურნეო ხასიათის შელოცვების დიდ ნაწილზე).

უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნდა გივი ახვლედიანის ნაშრომი, რომელშიც საინტერესო დაკვირვებებია მოცემული ქართულ შელოცვათა ძველი ჩანაწერების შესახებ¹²⁶.

მეგრული შელოცვების პირველი მეცნიერული მიმოხილვა გააკეთა აბ. ცანავამ, რომელმაც გვაჩვენა რა აღნიშნული ჟანრის მეგრული მასალების ზოგადქართული ბუნება. შეიხო აგრეთვე ორწმენიანობის კვალს მაგურ ფორმულებში. მათი პოეტიკის ზოგიერთ საკითხს და სხვ.¹²⁷ „რაც შეეხება ადგილობრივი კილოკავით (მეგრული, ი. გ.) გაფორმებულ შელოცვებს, მათი ძირითადი ფონდი წარმართული რწმენის ამსახველია. მაგრამ ეს რწმენაც ზოგადქართულია და ესადაგება ქართველ ტომთა ადრინდელ წარმართულ რწმენათა კომპლექსს“¹²⁸.

ქართული შელოცვებს პოეტიკასთან დაკავშირებული საკითხები, რომელთა ამოსავალ მიზანს შელოცვის ლექსიწყობის ბუნების კვლევა წარმოადგენდა, პირველად შეისწავლა ჯ. ბარდაველიძემ¹²⁹. მან ნარკვევში კვალიფიციურებულად და პრინციპულად სწორი შეფასება მოგვცა ქართული შელოცვისა, რომ იგი არც ლექსია და არც პროზა ამ ტერმინების პირდაპირი მნიშვნელობით¹³⁰.

ჯ. ბარდაველიძის მიერ საკითხის ორიგინალური კუთხით გაშუქებამ არსებობად გაამდიდრა ჩვენი წარმოდგენა მაგიური პოეზიის ისეთ უბანზე, როგორც შელოცვებია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში შელოცვების, როგორც დამხმარე მასალის, გამოყენების თაობაზე საჯულისხმო შენიშვნებია გამოთქმული. ასეთ შემთხვევაში მკვლევრის პირდაპირი მიზანი არ არის შელოცვის შესწავლა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ავტორის მიერ საკვლევო ობიექტის შუქზე რაიმე მოსაზრების ბტკიცებისათვის მოხმობილი შელოცვა (ან მათზე მითითება) არაპირდაპირ თვით შელოცვის ცვლევას

ან ამ კვლევის პერსპექტივაზე მინიშნებას წარმოადგენს. ცხადია, ასეთი წყაროების მოხმობა მრავლად შეიძლება¹³¹, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ ყველა მათგანს ერთნაირი მნიშვნელობა როდი აქვს შელოცვებთან დაკავშირებული პრობლემების გარკვევაში.

ქართული შელოცვების შესწავლის ისტორიის ჩვენების მიხედვით წყაროები შეიძლება შემდეგნაირად დალაგდეს.

- 1) ფოლკლორისტული გამოკვლევები,
- 2) ეთნოგრაფიული ლიტერატურა და ჩანაწერები,
- 3) სამედიცინო ნაშრომები,
- 4) საენათმეცნიერო ლიტერატურა.

ნაშრომებში შელოცვების შესწავლა რეალიზებულია შემდეგი სახით:

- 1) სპეციალურად შელოცვებზე დაწერილი წერალები,
- 2) სხვა საკითხებზე დაწერილი გამოკვლევები, რომლებშიდაც შელოცვებზეც არის საუბარი.

3) სხვადასხვა გამოკვლევებში გაბნეული მოკლე ინფორმაციული ხასიათის შენიშვნები¹³², სადაც შელოცვის რომელიმე ან რამდენიმე მომენტია, ძირითადად აღწერილობითი ფორმით, ნაჩვენებია.

თ ა ვ ი მ ა ო რ ა

ქართული შელოცვის ტერმინის, ლეზინიციისა და კლასიფიკაციის შესახებ

§ 1. შელოცვის აღმნიშვნელი ძველი ქართული ტერმინები

ფოლკლორისტიკის ისტორიისათვის ფოლკლორულ ძირითად ტერმინთა და ცნებათა შესწავლას, მათ სწორ განსაზღვრას და ერთმანეთისაგან გამიჯვნას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან სათანადო ზუსტ ტერმინთა და ცნებათა უქონლობა უთუოდ უარყოფით დადს ასევეს მეცნიერული აზრის შემდგომ წინსვლასა და განვითარებას. აგრეთვე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ტერმინთა „მნიშვნელობათა ცვლაში საზოგადოებრივი აზრის ერთგვარ ანარეკლს ვამჩნევთ“¹³³. ამ თვალსაზრისითაც აქტუალურია ფოლკლორულ ტერმინთა და ცნებათა კვლევა, რათა რაც შეიძლება უფრო სრულყოფილი წარმოდგენა გვქონდეს მათზე, როგორც ამ დარგის წინსვლის ერთ-ერთ პირობაზე. თანამედროვე, როგორც ცოცხალი სხაუბრო მეტყველება, ისე სამეცნიერო ლიტერატურა იცნობს მხოლოდ ტერმინ „შელოცვა“¹³⁴, რომელიც სიტყვა „ლოცვა“-დან არის წარმომდგარად

„შე“ თავსართის დართვის საშუალებით. ამ ტერმინით სახელდებული ტექსტები გაცილებით იველია, წინ უსწრებს ქრისტიანობას და ეპოპორობის განვითარების უძველეს საფეხურთან გვაკავშირებს. მაშასადამე, აქვე დაისმის კითხვა: თუ შელოცვები ქრისტიანობაზე აღრე არსებობდა, მათ შესატყვისი სახელიც (ტერმინი) ექნებოდათ. და ეს ასეც იყო, მაგრამ საძიებელია: რომელი იყო ის სიტყვა, რომლითაც ძველი ქართველები ცნება „შელოცვას“ აღნიშნავდნენ.

სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ბიბლიის ქართულ თარგმანში დაცულია უძველესი ქართული ტერმინი „სახრვა“ და გამოთქმულია მოსაზრება, რომლის მიხედვით იგი წარმოადგენდა შელოცვის უძველეს ეკვივალენტს¹³⁴. მართლაც, იერემიას წინასწარმეტყველების ერთ-ერთ თავში ვკითხულობთ: „რამეთუ აჰა ესერა მოვავლინ(ნ)ე თქვენ ზედა გუელნი¹³⁵, მომსკრელნი, რომელთა მიმართ არა არს სახრვა“¹³⁶ და ვიკებენდნენ თქვენ. იტყვს უფალი“ (იერ. 8, 17)¹³⁷. მკვლევარი იმოწმებს ბიბლიის რუსულ თარგმანს, რომელიც მხარს უჭერს მის მიერ წამოყენებულ მოსაზრებას: Ибо вот я пошлюю на вас змею, василисков, против которых нет заговаривания, и они будут уязвлять вас, говорит Господь. ამის საფუძველზე წამოყენებული იყო ორი შესაძლებელი მოსაზრება, რომლის თანახმად „სახრვა“ ან შელოცვის პროცესის ამსახველი ტერმინია, ან კიდევ გრძნეულებისა. თუმცაღა იქვე მკვლევარი უფრო მისაღებად თვლის, რომ „სახრვა“ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს შელოცვის უძველეს ქართულ ტერმინად¹³⁸.

მოვიყვანთ ზოგიერთ დამატებით მასალას ამ საკითხთან დაკავშირებით.

ვიდრე სხვა ძეგლებიდან სათანადო ადგილების დამოწმებას და მათ განხილვას შეეუდგებოდეთ, აქვე გვინდა გავარკვიოთ ტერმინ „სახრვა“-სთან დაკავშირებული ზოგიერთი არსებითი საკითხი. სულხან-საბა „სახრვას“ განმარტავს როგორც „მოგობის შელოცვას“, ხოლო „მსახრვალის“ შესახებ შემდეგ ამბობს: „თოიჩი და მსახრვალი იგი არს, რომელი მოგობითა და გრძნებითა მჭინვარებანი მკეცთანი მოამშვიდიან, სიზმართ ამხსნელსაც მსახვრალად უწოდენ“. თილისმის შესახებ ასეთ საინტერესო განმარტებას გვაწვდის ლექსიკოგრაფი. „სახრვასულად თილისმი სახრვა არს გრძნეულთა“. თოიჩის შესახებ ვკითხულობთ, რომ იგი „სომხურია, ქართულად მსახრვალი ჰქვიან“.

სომხურში მართლაც დასტურდება ასეთი სიტყვა: „თოველ“, რომელიც საწყისია და ნიშნავს მოჭადლოებას, შელოცვას: ხოლო „თოვიჩ“ სახელია „თოვ“ ძირიდან ნაწარმოები და იხმარება კუდიანის, მისანის

მნიშვნელობით. სულხან-საბა სწორედ ამ უკანასკნელს გულისხმობს, როცა სომხურ „თორჩ“-ზე მიუთითებს და ამბობს: „ქართულად მსახრვალს“ ემსახიან. ე. ი. მსახრვალი ამ განმარტების თანახმად არის პირი, რომელიც გრძნეულებას ჩაღის.

კიდევ უფრო საინტერესოა ლექსიკოგრაფის მოითება, რომ „სპარსულად თილისმი სახრვა არს გრძნეულთა“. თილისმა არაბულსა და სპარსულშიც (არაბ. talsim, სპარს. telesm) ავეაროზს ნიშნავს, ხოლო სულხან-საბა ორბელიანის სიტყვებიდან გამომდინარე ავეაროზი სახრვა ყოფილა, ე. ი. გრძნეულთა ჯადოქრობა. სპარსულში კი ამ (ჯადოქრობის) მნიშვნელობით გვხვდება არაბული *šhr* ძირიდან ნაწარმოები სიტყვა *sehr*. მისგან ნაწარმოებია *sehrvar* ფორმა, სადაც *var* დაუფლების გამომხატველი სუფიქსია. „სახრვა“, როგორც ბუერი სხვა არაბული სიტყვა, ქართულში ზეპირი გზით შემოსული ჩანს სპარსულის მეშვეობით.

შეიძლება ვივარაუდოთ. რომ ქართულმა სპარსული *sehr* სიტყვიდან აწარმოვა მსდარი „სახრვა“, ჩიბვა და მისთანა სიტყვების ანალოგიით. ქართულმა ენამ შემდეგ თავისი გრამატიკული შესაძლებლობისდა მიხედვით აწარმოვა სიტყვა „მსახრელი“, რომელიც იმასვე ნიშნავს. რასაც სპარსული *sehrvar* „ჯადოქარი, გრძნეული“.

ბიბლიაში იქ. სადაც „სახრვა“ გვხვდება (იერ. 8, 17), გვაქვს *Iahaš*, რაც პირდაპირი მნიშვნელობით ჩურჩულს ნიშნავს. მაგრამ შელოცვის მნიშვნელობითაც იხმარება. კერძოდ, ის შეიძლება დაუკავშირდეს გველის შელოცვას (*Schlangenbeschwören*)¹³². აქ ერთ საინტერესო მომენტთან გვაქვს საქმე: ჩურჩული გაიგივებული ჩანს შელოცვასთან. ეს შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს, რადგან შელოცვის ჩურჩულით წარმოთქმა ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელი მხარეა მაგიური მოქმედებებისათვის.

ბიბლიის ბერძნულ თარგმანში იერემიას წინასწარმეტყველების სათანადო ადგილას გვხვდება *inimici*. რომელიც სიმღერით მოკადრებას, მონუსხვას. კონტექსტში კი შელოცვას ნიშნავს. ლათინურად იგივე სიტყვა გადმოცემულია *incantatio*, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობა შელოცვაა.

ბიბლიის სომხურ თარგმანში ანალოგიურ ადგილას იკითხება [თოვჩუთაუნქ] მას გრძნეული მოქმედების შინაარსის მქონე სხვადასხვა გაგება აქვს: საველისხმებელია, რომ კონტექსტში შელოცვის გააზრება ჰქონდეს (შდრ. „თოველ“ სომხურში მონუსხვას, შელოცვას ნიშნავს). გერმანულად ბიბლიის ლუთერისეულ თარგმანში იგივე წარმოდგენილია ასე: *heschwören*. ხოლო ე. პენნეს და ა. რომის მიერ ძველი აღქმის გერმანულ გამოცემაში სათანადო ადგილას დამოწმებულია *beschwörung*. ბიბლიის გერმანული თარგმანის მიხედვით შედგენილ ლექს-

სიკონში beschwören ლეთის წინაშე (ლეთის სახელით) დამუქრების ან დაშინების მეშვეობით რალაცის აღიარებას ან პირობის იძულებას ნიშნავს¹⁴⁰. საერთოდ კი beschwören სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა შელოცვა, მით უფრო ამავე გავების არის beschwörung (შდრ. beschwörung მაიერის ლექსიკონის მიხედვით არის „უაზრო სიტყვების ფორმულებისა და მოქმედებების გამოყენება ზებუნებრივ გავლენათა გამოსახატავად. გამოყენებული არის ბაბილოველთა და ქალდაველთა შორის და ამათი გავლენით გავრცელდა ებრაელებში და სხვა ხალხებშიც, როგორც მაგიური, იღუმალი მოძღვრება. ამ ორიენტალისტური მაგიიდან წარმოიქმნა შუა საუკუნეებში განვითარების მაღალ წერტილზე მდგარი ქრისტიანულ შელოცვათა ხელოვნება“¹⁴¹.

საინტერესოა, რომ მეორე მერზებურგული შელოცვის მიხედვით¹⁴² შელოცვის (закливание) გერმანული ტერმინი bigalen-ია. ნ. ჩემოდანოვის მიხედვით galan ძლიერი ზმნაა და მიჩნეულია ძველ ზემო გერმანულ (древниевсрхненемцкое) სიტყვად, რომლის მნიშვნელობაა „петь, заклинать“¹⁴³. ამავე შინაარსის არის ტერმინი „bigalen“¹⁴⁴.

ძველი აღთქმის არაბულ თარგმანში სათანადო ადგილი წარმოდგენილია turkā (ძირი ra ka) სიტყვით, რაც გველის კბენის საწინააღმდეგო შელოცვას ნიშნავს.

ბიბლიის სხვადასხვაენოვანი თარგმანებიდან ანალოგიური ადგილების დამოწმებით და მათი მნიშვნელობების გარკვევით როდი წყდება საძიებელი საკითხი. საყურადღებოა. რომ ბიბლიაში „ლნხაშ“ რამდენსამე ადგილას გვხვდება. მაგალითად: ეკლესიასტე 10, 11; ესაია, 3, 3; 3, 20; 26, 16; საყუთრივ იერემია 8, 17... აქედან ქართულ თარგმანში (ბაქარის ბიბლიის მიხედვით), ისე როგორც სომხურსა და ბერძნულში. ესაია 3, 20 და ესაია 26, 16 მუხლებში ბიბლიაში კონტექსტის მიხედვით „ლახაშ“ სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობა „ვეპალღეხაშიმ“ (ეს. 3. 20) — волшеиные привески, „ლაჰაშ“ (ეს. 26, 16) — в молитве — არ გვხვდება.

მოვიყვანთ სათანადო მუხლებს ბიბლიის ქართულ თარგმანიდან, სადაც ებრაული „ლნხაშ“ სიტყვის ანალოგიები გვხვდება. ეკლესიასტე 10,11 — ებრ. „ლნჰაშ“: უკეთუ უკბინოს გუელმან არა ჩ უ რ ჩ უ ნ ვ ი თ და არა არს ნაკლულეგანება სახურველისა (ბაქარის ბიბლია). ესაია 3,3¹⁴⁵—ებრ. „უნებონ ლნხაშ“: და ერგასის თავსა საკრველსა თანამზრახელსა და ბრძენსა ხუროთმოძღვარსა და გ უ ლ ი ს ხ მ ი ს მ ყ ო ფ ე ლ ს, მ ს მ ე ნ ე ლ ს (დას. წიგნი).

აქვე გვინდა შევნიშნოთ: რუსეთის საპატრიარქოს მიერ გამოცემული ბიბლიის რუსულ თარგმანში (ესაია 3,3) ვკითხულობთ „искусно-

ГО В СЛОВЕ“ (სიტყვით მკურნალი). მასთან მიმართებაში უთუოდ საყურადღებოა, რომ ბალავარიანში ქარაგმას „სიტყვით მკრევი“ ზოგი მკვლევარი კითხულობს როგორც „მკერავი“¹⁴⁶. ზოგიც როგორც „მკურნალი“. ამ უქანასკნელ ვარაუდს მხარს უჭერს ბერძნული ტექსტი *Μεταφρασις οὐρανοῦ*¹⁴⁷ ხოლო პირველ ვარაუდს არაბული ტექსტი: „*чинит речь речью*“¹⁴⁸.

ბიბლიის ბერძნულ თარგმანშიც *ελαβε*, *ελαβεν* ფორმებიდან ნაწარმოები სიტყვები არაერთხელ გვხვდება. აქედან ეკლესიასტეს 10, 11 და იერემიას 8, 17 მუხლები ებრაულისას ემთხვევა. განსხვავება გვაქვს დანარჩენ მუხლებში.

ეკლესიასტეს 10, 11 მუხლში ბერძნულში გვხვდება *ελαβεν* (იხ. ქართულად სათანადო მუხლი ზემოთ): ქართულ თარგმანში მისი შესატყვისია: „სახურველისა“,¹⁴⁹ სომხურში „თოვიჩ“ იკითხება (შეად. ებრ.: „ბა'ალ ჰალაშონ“ — *заговаривателъ*).

მეორე შჯულის 18, 11 მუხლში ბერძნულში იკითხება: *ελαβεν* *ελαβεν* ქართულში მას შესატყვისება: „გრძნეულ გრძნეულე ბითა“.

ფსალმუნის 57, 6 მუხლში ბერძნულ ტექსტში წარმოდგენილია *ελαβεν* *οὐρανῶν*, ხოლო იგივე ქართულში გადმოცემულია შემდეგნაირად: „მსახვრალისა“.

ძველი ქართული, როგორც ჩანს, გრძნეული მოქმედების გამომხატველი ტერმინების განსხვავებას კარგად არჩევს, მათში სხვადასხვა კონკრეტულ ნიუანსს, შინაარსს დებდა. დროთა განმავლობაში სხვაობის ზღვარი თანდათანობით იშლება და უფრო გვიან ხდება აღრევა მათი ხმარების დროს¹⁵⁰. როგორც ჩანს, სულხან-საბას დროს უკვე საკმაოდ შერყეული ყოფილა მათი მტკიცე, განსაზღვრული ხმარების წესები.

ქართულში „სახრვა“ სიტყვის შინაარსი ძირითადად ორი მნიშვნელობისაა: გრძნეულებისა და შელოცვისა. პირველი გაგება მეცნიერებაში დღეს მიღებულია. რაც შეეხება მეორე მნიშვნელობას, მის შესახებ თუმცა აღნიშნული იყო სპეციალურ ლიტერატურაში, მაგრამ რატომღაც საბოლოოდ ყურადღება სათანადოდ მაინც არ ყოფილა გამახვილებული. სულხან-საბა დაბეჭდვით აღნიშნავს, რომ „სახრვა“ „მოგობის შელოცვაა“. ამ სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობა რომ შელოცვა იყო ძველ ქართულში, ეს არა მარტო ბიბლიის ქართულმა თარგმანმა დაგვიდასტურა. ასევე ამას მხარს უჭერს ისეთი ძველი, როგორიცაა ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და სხვ. სიტყვა „სახრვა“ გვხვდება ქართულ წერილობით სხვადასხვა ძეგლში. მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი: 1. რომელი სახვრაა გრძნეულთა შემძლებელ არს შერყევად მისა, რომელი — იგი მან თავადმან და-

ათუქნა?¹⁵¹ 2. ხოლო ნეტარმან მან დედაკაცმან ყოველადვე უგუნურებით სახრვაჲ იგი მკეცისა მის სულთა განმრყუნელისაჲ არა თავს იღვა¹⁵². 3. და ვითარმცა აღძრა იგი სახრვაჲმან გრძნეულთამან, რომელი — იგი მან თავადმან დააფუძნა მაღალმან?¹⁵³ 4. და კუალად იოსიპოსცა მრავალთა მოიყსენებს წერიტ-ნამუშაჲკეთა მისთა, ვიდრემდის სახრვანიცა ფუტებანი ეშმაკეულთა ზედა წარსათქმელი მოიგონნა¹⁵⁴. 5. მეგვიტური გულმძიმობაჲ, ქანანელთა ჩეჩლუბანი, მსხუერპვაჲ ნაშობთაჲ, ზმნაჲ და სახრვაჲ, კოწოლი თმათაჲ, და სხუანი, რომელთა შენ ჰბრძანე არამსგავსებაჲ, უწარმდებესად მოვიგენ თუთ მათ პირმშოთა სახელსაცაჲ¹⁵⁵. 6. ხოლო რომელნი გრძნეულთა და მისანთა მიმართ მივიდეს, ანუ საეშმაკოთა რათმე განწმენდათა და სახრვათა მოქმედ ყოფა აღუთქვეს, ამათი გამოწულილვით გამოკოხხვა და გამოძიებაჲ საგმარ-არს, თუ ვითარ სარწმუნოებასვე ზედა ქრისტესსა ეგნეს და ქირისა რამესათუსმე მოუვლეს ცოდვასა მას და გამოუთქმელისა ზღვევისა მიერმან რამანმე განბოროტებანმან შეუქმნა მათ მიზეზი კელ-ყოფისა მისისაჲ, ანუ ყოველითურთ შეურაცხყვეს ჩვენ მიერ რწმუნებული მათდა სარწმუნოებაჲ, და თანაბროლობასა ეშმაკთასა შეევედრნეს¹⁵⁶. ამდენად, თუკი „სახრვა“ შელოცვის მნიშვნელობით ბიბლიის ქართულ თარგმანში (იერემია 8, 17) დადასტურდა, გრძნეული მოქმედების შინაარსით იგი არაერთ ძეგლში შეიძლება მოვიძიოთ.

საყურადღებოა, რომ „შელოცვა“ და „სახრვა“ ერთი და იმავე პერიოდის (X—XI სს.) ძეგლებში დასტურდება.

1. იყო... დედაკაცი ერთი მისანი, შეულოცვიდა იგი და დაუწერდა, დაწერილსა მკერდსა მოჰკიდებდა“¹⁵⁷.

2. ვაჲ არს მათა, რომელნი შელოცვით კურნებასა ეძიებენ და წიგნის წესით -- სიცოცხლესა, რომელი არა ბრძანა ღმერთმან საქმედ. არამედ განშორებად მისგან ჯერ-არს ჩუენდა, რამათა ოდეს უძლურებაჲ და განსაცდელი შეგუემთხოოს, რამათა ღმრთისა, დამბადებისა ჩუენისა მივივლტოდით და იგი მხოლოჲ შემწე ვიყოთ და ვილოცვიდეთ ეკლესიათა შინა მისთა, და მეოხ ვიყოფდეთ წმინდათა მოწამეთა ტაძართა შინა მათთა სრულითა სარწმუნოებითა, და ღმერთი არს მკურნალი ჩუენი¹⁵⁸.

3. დაუთმეთ, საყუარელნო, სულგრძელებით და ნუ წარხუალთ უძლურებისათუს კითხვად და კურნებად გრძნეულთა და მისანთა, არამედ მაღლობით შეიწყნარეთ ყოველი განსაცდელი მომავალი, ვითარცა იობ მართალმან ღმრთისათუს შეიწყნარნა ყოველნი ქირნი და დაჯსნათ გუამისაჲ, და არა მივიდა იგი კითხვად და კურნებად მისანთა და გრძნეულთა, და არცა შემლოცველთა და არცა წიგნის მწერალთა, რომელი იგი ყელსა გამოაბიან¹⁵⁹.

გრძნეული მოქმედების და ამ მოქმედების ჩამდენ პირთა გამოსახა-
ტავად ქართულში მოგვეპოვება სხვა ტერმინებიც, რომლებიც წერი-
ლობითი ძეგლებით დასტურდება. ესენია: მკითხაობა, მუცლით-მე-
ზღაპრეობა, გრძნეულება. მისნობა. კუდიანობა და მისთ. მუცლით-
მეზღაპრე სხვადასხვა ფორმითაც შეიძლება შეგვხვდეს. მაგალითად,
მუცელ-მოგვ. ზღაპარმეტყუზლო, მისან-მეზღაპრე და სხვ. მუცლით-
მეზღაპრე დასტურდება ბიბლიაში (ესაია 8, 19; 19, 3; 44, 25) და სხვ.
ძეგლებშიც (ხრონოგრაფი 75, 23; 113, 13; 116, 28 და სხვ.)¹⁶⁰. მას
შეესატყვისება რუსული *убовоумиатеи*, ბერძნული *εγγαστριμυθια*,
გერმანული *wahrsagegeister* ან *wahrsager*.

მოვიყვანოთ ჩამდენიმე მაგალითს თვით ბიბლიის ქართულთა თარ-
მანის მიხედვით გრძნეულების მოქმედ პირთა გამომხატველი სხვადა-
სხვა ტერმინების საილუსტრაციოდ. მაგალითები მოგვყავს რ. ბლე-
იერს გამოცემის მიხედვით (*Patrologia orientalis*, tome XXI^X—
fascicule 5): 1. და ჰრქუა მეფემან მოწოდებაჲ მოგუთაჲ და მსახვ-
რელთაჲ და გრძნეულთაჲ (დანიელ, 2, 2). 2. მიუგო დანიელ წინაშე
მეფისა და თქუა, საიდუმლოსა მას. რომელსა მეფეჲ იკითხვიდა არა
არს სიბრძნეთა და მოგუთაჲ და მისანთაჲ და გაზარინელთაჲ თხრობად
მეფისა (დანიელ, 2, 27).

მაგალითების გაზრდა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ კმარა. რადგან
ზემოთქმულიც ნათლად ადასტურებს გრძნეული მოქმედების გამომ-
ხატველი ტერმინის პარალელურად ხმარების ფაქტს ბიბლიის ქართულ
თარგმანში და მათ კონკრეტულ, შინაარსობრივი განსხვავების რეალურ
სურათს.

მაგიური გრძნეული მოქმედების შინაარსს შეიცავენ სიტყვები:
ჩხიბვა (მჩხიბავი). ჩხაბვა (მჩხაბავი). ჩხრეკა (მჩხრეკელი), წერა (მწე-
რალი, ბედის მწერალი)¹⁶¹. თუმცა ზოგიერთი მათგანი ქართულ წერი-
ლობით ძეგლებში უკვე სხვა მნიშვნელობით დასტურდება¹⁶².

ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემების მიხედვით „შ ე ლ ო ც ვ ა“
და „ს ა ხ რ ვ ა“¹⁶³, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ. თითქმის ერთი
და იმავე პერიოდის (X—XI სს.) ძეგლებში დასტურდება. საფიქრბე-
ლია „სახრვა“ ქრისტიანობამდელ ქართველთა სამეტყველო ენაშიც
ყოფილიყო გამოყენებული. თუმცა იგი არაბული წარმოშობის სიტყვა
აღმოჩნდა ან უშუალოდ არაბულს ან კიდევ. და. რაც უფრო სარწ-
მუნოა, სპარსულს მეშეობით დამკვიდრდა ქართულში. ხოლო ორი-
განაღური უძველესი ქართულის ტერმინოლოგია მაგიური პოეზიის
ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო უბნის შესახებ მხოლოდ ლაზურ და
სვანურ ენებში უნდა გვეჩინდეს შემონახული. ამდენად, ფრიად გან-
საკუთრებულია ამ ენებში დაცული ზემოაღნიშნულ ტერმინთა მნიშ-
ვნელობა. შედეგის. ძველქართული ლექსიკის მდგომარეობის შესწავ-

ლის საქმეში. ეს თუნდაც იმიტომაც, რომ მითითებულმა სიტყვის ერთეულებმა, ისე როგორც სხვა მრავალმა მათმა მსგავსმა, როგორც ქართულში, ისე სხვა ხალხთა ენებში, გადმოგვცეს მოვლენა მოქმედების აღწერის სახით, რაც გვაძლევს საშუალებას უფრო ღრმად ჩავწვდეთ ჟანრის კანვითარების ისტორიას.

ლაზური ენა (მეგრულთან და სვანურთან ერთად) ხშირ შემთხვევაში არის ის საძეარო, რომელიც ხილად გადებულია დღევანდლობასა და შორეულ წარსულს შორის. ლაზურს, ისევე როგორც მეგრულსა და სვანურს, არცთუ იშვიათად შემოუნახავს ისეთი სიტყვები, რომლებიც ან სრულიად აღარ იხმარებიან თანამედროვე ქართულში, ან კიდევ დღევანდელ სასაუბრო მითყველებში გვიან დამკვიდრებული სიტყვის წინამორბედ ტერმინზე მიგვანიშნებს. ჩვენც სწორედ ამ უკანასკნელი შემთხვევის ერთ კონკრეტულ მაგალითზე გვინდა ვამახვილოთ ყურადღება.

ქართული ტერმინის „შელოცვის“ ფარდი სიტყვა ლაზურში გვაქვს „ოკითხუ“, რაც, როგორც ჩანს, კითხვასთან არის დაკავშირებული. აქ შეიძლება გვეფიქრა, რომ აღნიშნული ტერმინი ამ შემთხვევაში შელოცვის შერულების ტრადიციის იმ მხარეს უნდა ასახვდეს, რომლის მიხედვითაც უკვე დაწერილი შელოცვა იკითხებოდა. თავისთავად შელოცვების ჩაწერა საზოგადოების განუთარების დაწინაურებულ საფეხურზე იღებს საწყისებს და იგი გაცილებით გვიანდელი მოვლენაა, ვიდრე დამწერლობის ისტორია ვაანია ქართველ ხალხს. ეს იმის გამო, რომ დამწერლობის ჩასახვისა და განვითარების პირველ ეტაპებზე. საგულისხმოა, რომ ალბათ საქმოდ განსაზღვრული იყო მოვლენათა წრე, რომელთაც ქართველთა წინაპრები ფიქსირებდნენ. შელოცვების ჩაწერის ტრადიცია დამწერლობის უკვე საქმოდ დაწინაურებულ საფეხურს გულისხმობს.

შელოცვათა ჩაწერა შედარებით მოკვიანებით დაიწყო და მათი ფიქსაცია ასე თუ ისე განსაზღვრულ პირთა წრეში ხდებოდა ძირითადად. შელოცვათა გავრცელება ჟანრის არსებობის ისტორიის მთელ მანძილზე არსებითად ზეპირი გზით ხდებოდა.

ჩვენი აზრით „ოკითხუ“-ში იგულისხმება არა რაიმე დაწერილის კითხვის შინაარსი, არამედ კითხვა, თქმის მნიშვნელობით.

აღნიშნული თვალსაზრისით უთუოდ საგულისხმოა გაეისხნოთ. რომ ზემო სვანეთში ბალს ზემო დიალექტზე შელოცვას ჰქვია „ლი-ქ-ჰ-დი“. რაც კითხვის შინაარსთან არის დაკავშირებული (შდრ. „ლი-ქვდანი“ ნიშნავს კითხვას). აქვე ალბათ ურიგო არ იქნებოდა მივუთითოთ, რომ ბალს ქვემო დიალექტზე შელოცვის ფარდი ტერმინია „ჰ-ა-ლ-უ-ი-შ-ნი-ი-ნ“ („ეშმაკის ენა“). ქვემო სვანურში (ლენტეხური კლო) შელოცვის აღმნიშვნელ ტერმინად გვევლინება „ლი-ჰ-ე-ზ-ე“.

სვანურ ენაში აგრეთვე გვაქვს ტერმინი „ნიინიშ ლიქვიისგ“, რაც პირდაპირი მნიშვნელობით თქმას (თქმის პროცესს) აღნიშნავს და ამასთანავე მას შელოცვის გაგებაც აქვს. დასტურდება აგრეთვე ტერმინი „ფხეტრე ლიჯგარი“. „ამას უფრო ბავშვებზე იტყვიან, განსაკუთრებით მაშინ, როცა ზნე შეაწუხებთ“, — ასე აგვიხსნა მთქმელმა დასახელებული ტერმინი და თან დასძინა: „ჩვენში ამას ღვთის წინაშე მიძღვნაზე და სხვა რამეზედაც იტყვიანო...“

საინტერესოდ მიგვაჩნია ეს გარემოება, რომ მეგრულში არ გვაქვს სპეციალური ტერმინი, რომელიც ქართულში დღეს ხმარებული სიტყვის „შელოცვის“ შინაარსისა იქნებოდა. სამეგრელოში ყველგან ქართულ „შელოცვას“ ხმარობენ. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ზუგდიდის რაიონში ჩვენ მიერ ფიქსირებულ „შელოცვა“-ს, რომელიც მხოლოდ ფონეტიკური სახესხვაობას გვაძლევს ქართულ ტერმინისას.

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ტერმინ „ლოცვა“-ს ეტიმოლოგია ჭერ კიდევ გაურკვეველია და, მით უფრო, ცნობილი არაა, ხმარობდნენ თუ არა ქრისტიანობის წინარე ხანის ქართველები მას, ძნელი საფიქრებელია დაბეჭითებით ითქვას ტერმინ „შელოცვის“ წარმართულ პერიოდში გამოყენების შესახებ.

რუსულ ენაში შელოცვის გამოსახატავად სხვადასხვა ტერმინი არსებობს: заговоры, наговоры, шептания, слова, заклинания, присушки, отсушки და სხვ.

რუსულში შელოცვის ერთ-ერთი ეკვივალენტია „шептания“ ჩურჩული, ჩურჩულით თქმა. ამასვე ადასტურებს პ. ფეიშენკო მალორუსებშიც¹⁶⁴. აღნიშნულ მასალებთან ურთიერთობაში უთუოდ საყურადღებოა შელოცვის აფხაზური ტერმინი „ათიკვა“, რაც სულის შებერვას (дунуть) ნიშნავს.

ჩურჩულის მაგიური მნიშვნელობა დასტურდება ძველ გერმანულ კულტურულ მსოფლიოში. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს მეტნიერებისათვის დღეს კარგად ცნობილი რუნული (rune — ნიშნავს ჩურჩულს) დამწერლობა. «Рунические письма были известны лишь как тайнопись и служили только для религиозно-магических целей» — წერდა ფრ. ენგელსი¹⁶⁵ და კარგად მიუთითებს წარმართული რწმენის სამოსელში გახვეულ რუნული დამწერლობის მაგიურ დანიშნულებაზე.

სპეციალური ტერმინების უქონლობის გამო ყველა ზემოხსენებული რუსული ტერმინი, რომელთა უმეტესობა შელოცვის ცალკეული სახეობის აღმნიშვნელ ცნებებს წარმოადგენენ, ქართულში „შელოცვად“ ან კიდევ უფრო უარეს შემთხვევაში „ლოცვად“ ითარგმნება.

ქართულში გვაქვს შემდეგი ტერმინები: შელოცვა, გამოლოცვა,

დალოცვა და მისთ., რომელთა საყრდენი საერთო სიტყვა არის „ლოცვა“. განსხვავება მათში თავსართებს (შე, გამო, გადა) შეაქვთ.

აქვე შეგვეძლო დაგვესვა ერთი საკითხი: აღვადგინოთ ტერმინი „სახრვა“, შემოვიტანოთ და დავამკვიდროთ იგი სამეცნიერო ლიტერატურაში. პარალელიზმის თავიდან ასაცილებლად „შელოცვა“ დარჩეს რუსული заговор-ის შესატყვისად, ხოლო „სახრვა“ „заклинание“-ს ქართულ ეკვივალენტად იქნეს გამოყენებული. ამ მოსაზრებას ისიც უწყობს ხელს, რომ „სახრვას“, როგორც ეს ზემოთ ვაჩვენეთ, ისტორიულად არ ჰქონია მხოლოდ „შელოცვის“ შინაარსი.

საფიქრებელია, ძველად ქართველ ტომებსაც ექნებოდათ შემუშავებული მაგიური პოეზიის ცალკეული სახეობისათვის სათანადო სახელწოდებები. ამ საკითხის დასმის საფუძველს სხვა ხალხთა ანალოგიური მასალის გაცნობა გვქარნახობს.

რა თქმა უნდა, კიდევ უფრო ფართოდ შეიძლებოდა წარმოგვედგინა ჩვენი დაკვირვებები ამ მიმართებით, მაგრამ ვფიქრობთ, ამჟამად აღნიშნული სახითაც წარმოდგენილი მასალა თვალნათლივ უჩვენებს ენობრივ მონაცემებს, თუ რაოდენ სარგებლობის მოტანა შეუძლია არა მარტო საკუთრივ ენათმეცნიერებისათვის, ასევე ფოლკლორისტიკისათვის, ეთნოგრაფიისათვის, რელიგიის ისტორიისათვის და სხვა. იმედს ვიტოვებთ, მომავალში კიდევ მოვიპოვებთ ახალ მასალებს ამ საკითხთან დაკავშირებით და გარკვეული დაკვირვებებით გავამდიდრებთ მას. ჩვენ მიერ გაწეული მუშაობის გამოცდილებაზე დაყრდნობით და ამ მუშაობის შედეგების აღნიშვნით შემდგომ გამოკვლევას განმაზოგადებელი ხასიათის თეორიულ ექსკურსსაც დავურთავთ. საფუძველს ამგვარი მუშაობისათვის კი მასალები უთუოდ იძლევიან.

§ 2. შელოცვის ფიზიკისათვის

შელოცვა ხალხური პოეტური სიტყვიერების ერთ-ერთი იმ ქანრთავანია, რომელმაც ფოლკლორისტიკის ჩასახვის ადრეულ საფეხურზევე მიიქცია მეცნიერ მკვლევართა ყურადღება, მაგრამ, აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მეცნიერები შელოცვებს თავდაპირველად მეტწილს სხვა საკითხებთან და მოვლენებთან ურთიერთობაში განიხილავდნენ, სადაც წამყვანი ადგილი ეკავა წეს-ჩვეულებათა საკითხის გარკვევას, და არა თავად შელოცვებისადმი ფოლკლორულ ინტერესს.

ფოლკლორული საკითხების დამუშავების ნებისმიერ ეტაპზე ქანრის განსაზღვრებას არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან ფოლკლორული ქანრების რაც უფრო ზუსტი განსაზღვრება გვაქვს, რაც უფრო მეტ და ზუსტ სახეებსა და მოვლენებს ვფლობთ სიტყვიერ-

ბის ამა თუ იმ უბანზე, მით უფრო ღრმა და სრულია ჩვენი ცოდნა სინამდვილეზე.

უწინარესად უნდა გავარკვიოთ, რას გულისხმობს ეანრის ცნება.

ვ. გუსევი მიუთითებს სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ეანრის ცნების არსებულ განსაზღვრებათა ნაკლოვან მხარეებზე და გვთავაზობს შემდეგ დეფინიციას: „Жанр—группа произведений. общность которой субъективно определяется той областью действительности, на которую направлено художественное познание, сходным характером идейной проблематики, а также назначением в общественной жизни народа; эта общность выражается в большем или меньшем сходстве принципов и средств типизации, композиционного строения, стилистических средств“¹⁶⁶. აქვე გავიხსენოთ კ. ჩისტოვის სამართლიანი მითითება, რომ „Жанр — это, прежде всего, определенная социально-бытовая функция, бытовое назначение“¹⁶⁷.

შელოცვების ეანრად აღიარების საფუძველი არსებობს. დღეს ამაზე აღარავინ კამათობს, მაგრამ როცა შელოცვის ცნების განსაზღვრაზე მიდგება საქმე, ერთი შეხედვით გარკვეული საკითხი აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ამიტომ დღემდე არ არსებობს საბოლოოდ დადგენილი შელოცვის დეფინიცია.

მეცნიერების განვითარების ყოველ საფეხურზე მნიშვნელოვანია მისი საკვლევი ობიექტის განსაზღვრა. არასწორი ან ცალმხრივი განსაზღვრება ობიექტის შემდგომი ღრმა შესწავლის შემაფერხებელია. დეფინიცია არის აუცილებელი მეთოდოლოგიური ორიენტაცია ეანრის შემდგომი შესწავლისათვის.

„განსაზღვრება... განსასაზღვრი საგნის ყველა ნიშანს, მის სხვა საგნებთან ყველა კავშირსა და მიმართებებს კი არ აღგენს, არამედ იმ ნიშნებსა და მიმართებებს, რომლებიც ცოდნის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე არსებითად არის აღიარებული“¹⁶⁸. აქედან ცხადია, რომ მეცნიერების განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე ერთსა და იმავე საგანს შეიძლება გააჩნდეს სხვადასხვა განსაზღვრება (რაც საგნის ძირითად არსს არ ცვლის) და ეს განსაზღვრებანი წარმოიშობიან იმისა და მიხედვით, თუ რომელ მეცნიერს რა მიაჩნია საგნის არსებით ნიშნად თუ ნიშნებად.

ვ. პროპის სიტყვებით. ეანრის განსაზღვრება უნდა მოხდეს მისი პოეტიკის, ყოფაში გამოყენების, შესრულების ფორმისა და მუსიკასთან დამოკიდებულების გათვალისწინებით, მაგრამ ავტორი იქვე მიუთითებს, ყველა შემთხვევაში ოთხივე ნიშნის გამოყენების არააუცილებლობაზეც¹⁶⁹. ვფიქრობთ, რომ ეანრის განსაზღვრების დროს წარმოაჩენილი უნდა იქნეს აგრეთვე მისი მთავარი სოციალური ფუნ-

ქცია. გენეზისის საკითხი და სხვა. ცხადია, სხვადასხვა ქანრი განსაზღვრებისათვის სხვადასხვა სიმკვეთრით იძლევა არსებით ნიშნებს. განსხვავებულია სპეციფიკური, ზოგადი ნიშნების. მხარეების რაოდენობაც სხვადასხვა ქანრებისა. აქედან. თუ ერთი. რომელიმე ქანრის განსაზღვრების დროს მრავალ სპეციფიკურ მხარეზე უხდება მკვლევარს ყურადღების გამახვილება, სხვა ქანრის განმარტების დროს მათი რიცხვი შეიძლება მცირე იყოს. ეს იმაზედაცაა დამოკიდებული. თუ რა დონეზეა ქანრი შესწავლილი.

ყოველგვარი განსაზღვრება წინა საფეხურზე არსებულს კრიტიკულად შესწავლის და საკვლევ საგანზე ხანგრძლივი ემპირიული დაკვირვების შედეგია.

Заговор да заклинание ტოლფასი. ერთმნიშვნელოვანი ცნებები არ არის და ამიტომ საჭიროა თითოეული მათგანის ისე და იმგვარად განსაზღვრა, რომ კარგად იყოს წარმოჩენილი როგორც საერთო, ისე განსხვავებული არსებითი მხარეები. აღნიშნულ ცნებათა სწორ დეფინიციას და დიფერენციაციას ის პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭება, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი დარჩება ჩვენი კვლევის ობიექტი.

არც ის გარემოება უნდა გამოგვრჩეს, რომ „შელოცვის“ სანაცვლოდ ხალხურ მეტყველებაში ხმარობენ „ლოცვას“, მაგრამ ხალხი უმეტეს შემთხვევაში ყოველთვის ანსხვავებს საკუთრივ „ლოცვას“ „შელოცვისაგან“. მართალია, ამჟამად აქა-იქ, თუმცა იშვიათად, მაგრამ შეიძლება მაინც შევხვდეთ მთქმელებს, რომელთა აზროვნებაში გაფერმკრთალებულია „შელოცვის“ გააზრების განსაზღვრული ჩარჩოები, მაგრამ ეს ზღვარი არ წაშლილა „ლოცვასა“ და „შელოცვას“ შორის. ასეთივე მდგომარეობაა რუსულ სინამდვილეშიც. „Если он (народ—и. г.) и называет заговоры молитвами, то во всяком случае он никогда не смешивает их, а всегда помнит их различие“¹⁷⁰...

რიგი მაგიური ტექსტები სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ძალზე ხშირად კვალიფიცირებულია, როგორც „შელოცვები“. სათანადო ტერმინოლოგიის უქონლობისა და ცნებათა დაუზუსტებლობის გამო ხდება აღრევა საკუთრივ „შელოცვასა“ და „შელოცვის“ ქვეშ მოაზრებულ ფორმულებს შორის. ეს კი გაუგებრობას ქმნიდა და აღნიშნულ გარემოება არასწორი დასკვნების გაკეთების საფუძველიც გამხდარა. მკვლევარებს ამ შემთხვევაში ავიწყდებოდათ თ. ზელინსკის სამართლიანი მოაზრება. რომ „Не всякое сравнение... есть заговор. Между тем некоторые исследователи склонны относить к заговорам и пожелания и клятвы и т. п., лишь бы они только заключали в себе сравнение“¹⁷¹.

საბჭოთა პერიოდის რუსულ ფოლკლორისტიკაში (უფრო აღრინდელი პერიოდის განსაზღვრებანი დახასიათებულ-განხილულა ნ. პოზნანსკის წიგნში) არსებული შელოცვის ცნების განსაზღვრებები ჩვენ განვიხილეთ რიგ ნაშრომებში¹⁷², რის გამოც მათზე აღარ შევიჩერდებით.

ნ. პოზნანსკი შესაძლებლად მიიჩნევდა ერთ და იმავე დროს განსაზღვრების რამდენიმე ვარიანტის (ფორმულირების) არსებობას იმის მიხედვით, თუ რომელი ძირითადი ნიშნის თუ პრინციპის მიხედვით სრულდებოდა დეფინიცია.

სიტყვიერი მოვლენები ისეა ორგანულად ერთმანეთზე გადაჯაჭვული, რომ ხელოვნურად მათი დაყოფა, დაშორიშორება არასწორ პოზიციასზე დგომას ნიშნავს, რაც ბუნებრივია, არასწორი დასკვნების გამოტანის საფუძველი ხდება. მსგავსი დამოკიდებულება უგულებელყოფს იმ ცოცხალ, ერთიან და რთულ პროცესს, რასაც ხალხური პოეტური სიტყვიერების მთლიანი ორგანიზმი, ევოლუცია ჰქვია. ამის გამო ნ. პოზნანსკის პოზიცია პრინციპულად მიუღებლად ჩავთვალეთ.

ქანრის განსაზღვრება, ამისათვის საჭირო ყველა აუცილებელი მოთხოვნების მკაცრი გათვალისწინებით. ერთი ფორმულირების დროს უნდა მოხდეს და არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნას დაშვებული ყურადღების გაფანტვა, ნაცვლად მისი კონცენტრირებისა, რომლის დროსაც აზროვნებაში ნათლად უნდა აღიქმებოდეს ქანრის თვითმყოფადობა, ზოგად და უმთავრეს, არსებით სპეციფიკურ მხარეთა ერთობლიობა.

ამათვისვე უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს: „Точное определение понятия „заговор“ представляет большие трудности“¹⁷³.

ფიქრობთ, რომ განსაზღვრებაში სასურველია აისახოს თუ რომელ გვარს და ჭგუფს მიეკუთვნება ესა თუ ის ქანრი, — ჩვენს შემთხვევაში კი შელოცვა. — რადგან სხვა განმსაზღვრელ და აუცილებელ მხარეთა შორის ამ მომენტის დეფინიციაში შეტანით ერთგვარად გამოვრიცხავთ შელოცვის заклинание-სთან აღრევის შემთხვევებს, თუ რა თქმა უნდა, კვლევის ყველა მომენტში დაცული იქნება სახელმძღვანელოდ არჩეული განსაზღვრების მასალებისადმი მიდგომის თანათარღობა.

ქართულ მკვლევართაგან შელოცვის განსაზღვრების ცდა ერთერთმა პირველმა ალ. ხახანაშვილმა მოგვცა. იგი წერს: „შელოცვანი ძველი წარმართული ლოცვაა, რომლითაც მიმართავდნენ ღვთაებებს მათი წყალობის გამოსათხოვრად ან მათი ბოროტი მოქმედების მოსაგერიებლად“¹⁷⁴. დღეს ამ განსაზღვრებას მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა აქვს ქართული ფოლკლორისტიკისათვის. მკვლევარს, როგორც ჩანს, მთლად ნათლად ვერ ჰქონდა წარმოდგენილი შელოცვის

ქანრული თავისებურებანი, განვითარების ისტორიული ევოლუციური გზა. წინააღმდეგ შემთხვევაში შელოცვას „წარმართულ ლოცვად“ არ დაგვიხასიათებდა ამ მხრივ ახალი აღ. ხახანაშვილთან არაფერია. იგი ძირითადად იმეორებს იმ შეცდომებს. რომლებიც მის წინააღმდეგ და თანამედროვე რუსულ ფოლკლორისტიკას ახასიათებდა ამ მიმართებით.

შელოცვის ცნების მეტად ზოგად დეფინიციას გვთავაზობს თ. ბეგიაშვილი. მისი შეხედულებით შელოცვა „არის მაგიური ხასიათის ხალხური პოეტური შემოქმედება“¹⁷⁵.

მკვლევარი მ. ჩიქოვანი შელოცვას მისნობასთან ურთიერთკავშირში განიხილავს და წერს: „შელოცვა სიტყვიერი ფორმულაა, რომელსაც სამისნო დანიშნულება აქვს“¹⁷⁶. შელოცვის ცნების მიხ. ჩიქოვანისეულმა დეფინიციამ გარკვეული ევოლუცია გაიარა. მკვლევარი თავდაპირველად შელოცვას წყევლასთან აიგივებდა და წერდა: „შელოცვა ანუ წყევლა ისეთი ზეპირსიტყვიერი ფორმულაა, რომელსაც მაგიური ზემოქმედების მნიშვნელობა ეძლევა“¹⁷⁷. როგორც ჩანს, მეცნიერმა შენიშნა შელოცვებისადმი ამგვარი პოზიციის უხერხულობა და „ქართული ფოლკლორის“ 1946 წლის გამოცემაში¹⁷⁸ სრულყო, დახვეწა და განავრცო რა შელოცვებზე თავისი მოსაზრება, „შელოცვის“ დეფინიცია ახალი რედაქციით გამოაქვეყნა, იმ სახით, როგორადაც დღეს იცნობს სამეცნიერო ლიტერატურა და რაზედაც ზემოთ მივუთითეთ.

მიხ. ჩიქოვანისეული ფორმულირება „შელოცვის“ ცნებისა ჩვენთვის მისაღები ვერ გახდება, რადგან სამისნო დანიშნულება შელოცვის გარდა ფოლკლორის სხვა ქანრებსაც ახასიათებდათ და ამავე დროს აღნიშნული დეფინიცია ქანრის განმსაზღვრელი ნიშანდობლივი მხარეების კონსტატაციას მოკლებულია.

ქართული შელოცვების შესწავლის საქმეში თ. ოქროშიძეს საპატიო ადგილი უკავია. ქართველ მეცნიერთაგან მანვე მოგვცა შელოცვის ყველაზე სრულყოფილი დეფინიცია: „შელოცვა მტკიცედ ჩამოყალიბებული, მაგიური ძალის მქონე სიტყვიერი ფორმულაა, რომლის მიზანია საგანზე ან მოვლენაზე გარკვეული ზემოქმედებით სასურველი შედეგის მიღწევა“¹⁷⁹. თ. ოქროშიძის განსაზღვრება არ მოიცავს ქანრის ისტორიული ევოლუციის, გენეზისის ჩვენებას, განსაზღვრული არაა შელოცვის ადგილი ფოლკლორულ მასალებში და სხვა.

ასეთ დროს უნდა გვახსოვდეს ვ. პროპის შეგონება: „*Определяя тот или иной жанр, кроме того, надо еще учитывать и исторический момент*“¹⁸⁰. და მაინც უნდა აღვნიშნოთ, რომ თ. ოქროშიძისეული შელოცვის დეფინიცია ძალზე ახლო დგას ქანრის შინაგანი ბუნების გახსნასთან, რის გამოც სწორედ მისი განსაზღვრება დაეუფლო საფუძვლად შელოცვის ჩვენებულ დეფინიციას.

ჩვენი აზრით, შელოცვა არის მტკიცედ ჩამოყალიბებული უტილიტარული დანიშნულების, მაგიური მნიშვნელობის მქონე ეპიური (ან ეპიკო-დრამატული) გვარის მცირე ფორმის სიტყვიერი ფორმულა, [რომელიც თავდაპირველად მოქმედების ახსნას ემსახურებოდა და]¹⁸¹, რომლის მიზანია საგანზე (საგნებზე) ან მოვლენაზე (მოვლენებზე) გარკვეული ზემოქმედებით სასურველი შედეგის მიღწევა. მას ესთერიკური ფუნქცია არასდროს ჰქონია და წარმოადგენს ხალხური პოეტური შემოქმედების უძველეს ძეგლს.

რა თქმა უნდა, ამ განსაზღვრების გარეთ დარჩა შელოცვის მთელი რიგი ტიპები, რომელთა სპეციფიკურმა ნიშნებმა და ურთიერთობებმა ვერ პოვეს მასში ასახვა. ეს ყოველი განსაზღვრების საერთო ნიშანთვისებაა. დეფინიცია უმრავლესობის უზოგადესი და ყველაზე ნიშანდობლივი მხარეების გადმოცემაა. თავის თავში აერთიანებს მასალათა უმრავლესობას და ვერ მოიცავს საგანთან დაკავშირებული მხარეების აბსოლუტს. არც ჩვენს დეფინიციას აქვს უნივერსალობის პრეტენზია.

§ 3. ქართული შელოცვების კლასიფიკაციის ძირითადი საკითხები

კლასიფიკაცია ერთ-ერთი რთული და შრომატევადი ცბანია ფილოლოგიური მეცნიერებისა და კერძოდ ფოლკლორისტიკისა¹⁸². იმ მრავალ საკითხებთან, რომელიც მკვლევარმა-ფოლკლორისტმა უნდა გადაჭრას, პირველთაგან და წამყვან ადგილს იკავებს საკლასიფიკაციო ნიშნის გამოვლენა. ამ პრობლემის დადებითად გადაჭრა მრავალრიცხოვანი მასალის გულდასმით გაცნობის გარდა გულისხმობს ფოლკლორული ტექსტის ცოცხალ ყოფაში არსებობის კარგად შესწავლას, სწორი მეთოდოლოგიური პრინციპების ფლობას; ასევე განსაზღვრული როლი აქვსრია თავად მასალის შეცნობრულ დამუშავებას და შესწავლას.

კლასიფიკაცია თავისთავად გულისხმობს არა მარტო მასალის გაცნობას, არამედ მის შესწავლასაც გარკვეულ დონეზე. ცხადია, რაც მეტად არის გამოკვლეული ჟანრი, განსაკუთრებით მისი პოეტიკა, მით უფრო მყარი და მტკიცე საფუძვლები იქმნება სრულყოფილი კლასიფიკაციისათვის და, პირიქით, რაც უფრო სწორადაა მიგნებული საკლასიფიკაციო ნიშანი (თუ ნიშნები), მით უფრო მაღალ დონეზე ხერხდება ამა თუ იმ ჟანრის შესწავლა. კლასიფიკაციის აუცილებლობა იმიტაც არის განპირობებული, რომ იგი საშუალებას იძლევა გაირკვეს ნაციონალური და საერთაშორისო ელემენტების საერთო და განსხვავებული ადგილები.

შელოცვის. ისე, როგორც სხვა ჯანრის, კლასიფიკაცია ორ ძირითად პირობას უნდა აკმაყოფილებდეს:

1. კლასიფიკაციამ უნდა მოიცვას მასალათა ძირითადი ნაწილი.

2. კლასიფიკაცია პრაქტიკულად მოსახერხებელი უნდა იყოს. თუ კლასიფიკაცია ამ პირობებს ვერ აკმაყოფილებს, იგი ცალმხრივია და, ამდენად, ნაკლებ გამოსადეგიც.

ფოლკლორისტიკის ისტორია იცნობს შელოცვების კლასიფიკაციის არაერთ ცდას, რომელთა სრული და დაწვრილებითი გადმოცემა-დახასიათების აუცილებლობას ვერ ვხედავთ წინამდებარე ნაშრომისათვის. ჩვენ ვეცდებით ძირითადი ყურადღება გადავიტანოთ ქართული შელოცვების კლასიფიკაციის პრობლემებზე. კერძოდ, მოკლედ განვიხილოთ, თუ რა მდგომარეობა გვაქვს შელოცვათა კლასიფიკაციის თვალსაზრისით.

ქართული შელოცვების კლასიფიკაციის საწყისებს პირველთაგან ვპოულობთ ალ. ხახანაშვილის ნაშრომებში. „Есть заговоры против злых сил, слеза, испуга, на удачную охоту, на ловли рыбы, против лихорадки“¹⁸³, ხოლო მოგვიანებით ამავე საკითხზე იგი შემდეგნაირად წერდა: „ქართველებს ბევრნაირი შელოცვა გვაქვს: ძირდიდასი, შაკიკისა, ქავილისა და სხვ.“¹⁸⁴.

პირველი ვრცელი მეცნიერული მსჯელობა ქართულ შელოცვათა კლასიფიკაციის შესახებ ეკუთვნის მიხ. ჩიქოვანს, რომელიც წერს: „შელოცვებს დანიშნულების მიხედვით ორ ნაწილად ვყოფთ: სამეურნეო და სამკურნალო ხასიათისა... შელოცვების მთელი რეპერტუარი მართო ამ ორი ჯგუფით არ ამოიწურება. სისრულისათვის უნდა დავასახელოთ თემატიკურად სხვანაირი შელოცვებიც: სატრფიალო, საოჯახო, სამოგზაურო და სხვ.“¹⁸⁵.

ქართულ ფოლკლორისტიკაში შემდგომი პერიოდის გამოკვლევები არსებითად იმეორებენ მიხ. ჩიქოვანისეულ კონცეფციას (ქს. სისარულშიძე, თ. ოქროშიძე).

იმდენად რთულია შელოცვათა დაჯგუფება საერთოდ, რომ მათ კლასიფიკაციაზე ნ. ვინოგრადოვმა უარი თქვა¹⁸⁶.

შელოცვათა შემდეგი კლასიფიკაცია არსებობს: ტრადიციული, მექანიკური და ნოვატორული შელოცვები. აღნიშნული კლასიფიკაცია ვ. ილინსკაიას ეკუთვნის¹⁸⁷. მასში არ ჩანს დაკული ერთი პრინციპი საკლასიფიკაციო ნიშნის შერჩევისას, რაც ასე მნიშვნელოვანია ამგვარი სამუშაოს შესრულების დროს.

კაცობრიობის ყრმობის ასაკში შელოცვა ადამიანის მოღვაწეობის თითქმის ყველა სფეროს აუცილებელი, დამხმარე, შემავსებელი ელემენტი იყო და, ამდენად, მიზნობრივი პრინციპით მასალების დაყოფა მთავარ მხარედ გამოვაცხადეთ. ამ თვალსაზრისით, როგორც მ. ჩიქო-

ვანი წერს, ქართული შელოცვები ძირითადად ქმნიან ორ დიდ ჯგუფს: სამკურნალოსა და სამეურნეოს. მასალებზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ პირველი ჯგუფი უფრო მრავალფეროვანი და მრავალრიცხოვანია, ვიდრე მეორე.

მიგვაჩნია რა ქართული შელოცვების დანიშნულების მიხედვით კლასიფიკაცია გამართლებულ ფორმად. ვფიქრობთ, რომ დანარჩენი ნიშნების მიხედვით მასალათა შესაძლებელი დაყოფა მის შემავსებელ მხარეებზე ჩავთვალოთ, თუმცა თითოეულ ქვეშეშედა დასახელებულ კლასიფიკაციას დამოუკიდებლობის სრული უფლება და შესაძლებლობა გააჩნია.

თავის მხრივ, როგორც სამკურნალო, ისე სამეურნეო შელოცვების დაყოფა შეიძლება ქვეჯგუფებად. სამკურნალო შელოცვების კლასიფიკაცია მოსახერხებელია დაავადებათა სახეების მიხედვით, ხოლო სამეურნეო შელოცვებისა — სამეურნეო ყოფა-ცხოვრების დარგების მიხედვით, ე. ი. ძირითადი კლასიფიცირებული ჯგუფები შეიძლება თავის მხრივ კვლავ დაიყოს და ეს პროცესი გავრძელდეს მანამ, ვიდრე ამ ჯგუფის მასშტაბებში ერთი ძირითადი პრინციპიდან და საკლასიფიკაციო ნიშნიდან გამომდინარე, ჯგუფის უმცირეს ნაწილებამდე არ დავალთ.

ქართულ ფოლკლორში დანიშნულების მიხედვით შეიძლება გამოვყოთ შემდეგი ჯგუფის შელოცვები:

სამეურნეო დანიშნულების შელოცვები:

1. გარეთ დარჩენილი საქონლის შელოცვა. აღნიშნული მაგიური ფორმულა ძველ ხელნაწერებში სხვადასხვა დასახელებით გვხვდება. იხილეთ: H 2639, 1v; H 2638 ა, გვ. 34; A 1267, 1v და სხვა.

2. შელოცვა ბოსტნისა, H 1352, 90v¹⁸⁸; A 72.

3. ლოცვა, თუ აბრეშუმის ჭია არ ჭამს, H 1940, 35v.

4. ლოცვა ჭიისა, H 564, 4v.

5. უკეთუ თავვ ავნებდეს ნაწრომთა¹⁸⁹, H 1352, 90 v; A 72; Q 658.

6. ლოცვა სეტყვსა, H 1352, 85 v — 90 v.

7. ლოცვა ყანისა, ვენახისა და ბოსტნისა თუ ჭია ვნებდეს¹⁹⁰. H 1865; H 1352, 90r—100r; შდრ. S 2393, 3r—4v.

თუკი молитвенное заклинание-ს ტიპის ტექსტებსაც გავითვალისწინებთ, გაცილებით მრავალფეროვანი სამეურნეო დანიშნულების მაგიურ ფორმულათა მოხმობა შეიძლებოდა.

8. კურთხევა ყურძენსა ზედა, S 2893, 2 r.

9. ლოცვა ყურძნისა ეკლესიასა, რა ჟამს ეგულებოდეს ჭამაი. H 1352, 98 rv:

10. ლოცვა სთლობასა ყურძნისასა¹⁹¹, H 1352, 161 v; A 72.

11. ლოცვა დანერგვასა ვენახისასა¹⁹², H 1352, 161 v; A 72; Q 658.
12. ლოცვა პირველ თევასა, ნაყოფთა, H 2893, 1 v — 2 v.
13. ლოცვა როცა პირველი ნაყოფი შემოვიდეს, პირველსა ნაყოფთა (!) შემწირველი¹⁹³, H 1352, 98 v.
14. ლოცვა სამკალსა ზედა¹⁹⁴, H 1352, 162: A 72, 237 r.
15. ლოცვა ყოველსავე ნაყოფთა ზედა, Q 658.
16. წყლის ლოცვა (მღვრიე წყლის დასაწმენდი, ფშავში), H 2638, 23. 50.
17. ყაჭის ლოცვა, H 1944. 54 v.
18. პურის ჭიის ლოცვა, უმიკ., № 1.
19. შავი ჭიის ლოცვა, უმიკ., № 2.
20. ჭია-ლუას ლოცვა, უმიკ., № 3.
21. ლოცვა მატლისა, H 2638 ა; A 1267, 1 rv.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში რატომღაც სამეურნალო ჯანიშნულების რიგი შელოცვები განიხილებოდნენ „სამეურნეო შელოცვებად“. პეტრე უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების“ მეოთხე ტომში სამეურნეო შელოცვებად არის მიჩნეული შემდეგი მაგიური ფორმულები: შელოცვა საქონლის ხველებისა, № 7; მაკე ძროხის ლოცვა, № 10; ლოცვა წყლისა, № 11; თურქულის შელოცვა, № 12, 13 (იხ. აგრეთვე მერვე ნომრით აღნიშნული ტექსტი). ჩვენი აზრით, სამეურნეო შელოცვების განყოფილებაში მათ დასტამბვას გამართლება არ მოეპოვება (იხ. ტექსტები).

აღნიშნულ შელოცვათა დანიშნულებას დაავადებული სხეულის გამოჯანმრთელება წარმოადგენს, განსხვავება ის არის, რომ ამ შემთხვევაში ზრუნვის ობიექტია არა ადამიანი, არამედ პირუტყვი.

სამეურნეო დანიშნულების შელოცვები არ შეადგენენ ქართული შელოცვების საერთო მარაგის ძირითად ნაწილს. ამგეარი მასალების სიმცირე იმთავითვე აშკარა ხდება საარქივო დოკუმენტების შესწავლის შემდეგ. როგორც ჩანს, სამეურნეო დანიშნულების შელოცვებმა და, საერთოდ, სამეურნეო მაგიურმა ფორმულებმა სხვაზე აღრე დატოვეს ცხოვრების ასპარეზი და ამას თავისი მიზეზი ჰქონდა.

საქართველოში ძველთაგანვე კარგად იყო განვითარებული მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა და სხვ., სამეურნეო საქმიანობა ქართველი ადამიანის საარსებო საშუალებას წარმოადგენდა და, ცხადია, ყველაზე მეტად ცხოვრების დღის წესრიგში ეს მხარე წამოაწია წინ და დაწინაურდა. შელოცვები კი განვითარებული მეურნეობის გვერდით თანდათან კარგავენ პრაქტიკული მოთხოვნილების აუცილებლობას.

შელოცვების გამოყენება მათდამი რწმენის აქტში ვლინდება და განვითარებულმა და დაწინაურებულმა მეურნეობამ შედარებით აღრე. თანდათანობით: ჩამოიცილა მ-თოლოცკური და რელიგიური რწმენ-

ნითი გარსი მაშინ, როდესაც ხალხური მკურნალობის კულტურა. მასიურობის თვალსაზრისით, მეურნეობასთან შედარებით, საქართველოში ერთგვარად ჩამორჩებოდა. ამის გამოც უნდა იყოს, რომ სამკურნალო შელოცვები გვიანობამდე შემორჩა საქართველოში.

სამეურნეო შელოცვები ამჟამადაც ნაკლებ დასტურდება ქართველ ტომებში, ისინი კიდევ უფრო ნაკლებ გამოიყენებიან პრაქტიკულად. ეს მაშინ, როცა სხვა სახის სამეურნეო მაგიის ელემენტები, მათ შორის ვერბალურიც, შედარებით ძლიერად და ნათლად არის წარმოდგენილი უკანასკნელ დრომდე. ცხადია, აღნიშნული არ ნიშნავს, რომ სამეურნეო დანიშნულების შელოცვების ხანგრძლივი და ძლიერი ტრადიცია არ ჰქონდა თითქოს ჩვენს წინაპრებს. წარსული სამეურნეო ცხოვრების ამსახველი ფოლკლორული მასალები, მართალია, მოიპოვება, მაგრამ ისინი ძირითადად სხვა ენარებს მიეკუთვნებიან, რის გამოც ჩვენი კვლევის ინტერესებს გარეთ რჩება. ქართველთა წინაპრებს საკმაოდ მრავალფეროვანი სამეურნეო ინსტიტუტი ჰქონდათ და შესაბამისი რწმენა-წარმოდგენების რთული სისტემა შეუქმნავენებიათ, რაც გვაძლევს იმის საკმაოდ მყარ საფუძველს, ვიფიქროთ, რომ მაგიური პოეზიის ჩვენთვის ამჟამად საყურადღებო უბანი — შელოცვებიც სათანადო სიძლიერით და მრავალფეროვნებით იქნებოდა წარმომდგარი. ამას მხარს უჭერს თანამედროვე „ველურთა“ მონაცემების შესწავლა. ხოლო დღეს ხალხში დარჩენილი სამეურნეო შელოცვები იმ მრავალრიცხოვანი და ხანგრძლივი ისტორიის მქონე ტრადიციის ნარჩენებს წარმოადგენენ, რომელიც კი ქართველთა წინაპრებს ჰქონიათ ამ მიმართულებით.

სამეურნეო დანიშნულების შელოცვების ნაკლები რაოდენობის მიზეზი მაგიური პოეზიის საერთო მარაგში ისიცაა, რომ ქართულ შელოცვებთან დაკავშირებული რიგი კარდინალური საკითხები დროულად არა თუ მონოგრაფიულად არ ყოფილა შესწავლილი, სხვადასხვა მიზეზთა გამოც მასალებს ჩვენამდე აღარ მოუღწევიათ.

ს ა მ კ უ რ ნ ა ლ ო დანიშნულების შელოცვები:

გ ა დ ა მ დ ე ბ დაავადებათა წინააღმდეგ:

1. ლოცვა ავი ჭირისა, H 2638 ა, გვ. 47—48.

2. ჭირის ლოცვა¹⁹⁵, S 2958, XIX ს.

3. ლოცვა სახადისა, H 2422; H 911.

4. ხოლერის საწინააღმდეგო შელოცვა¹⁹⁶.

5. ლოცვა ცოფისა, H 1148, 1 რ; H 1103, 85 v; უმიკ., № 113.

6. ეელმოსრებულის (ყვიანახველას) შელოცვა, H 2754.

7. ლოცვა ციებისა და ცხელებისა, H 1435, 1 v, XVIII ს; H 1103,

85 v; H 2639, 1 რ.

8. ლოცვა უემურისა, S 2311, XIV ს.; H 1435, XVIII ს.; H 1133,

XIX ს., S 2463; H 1940. ზოგჯერ აღნიშნულ დაავადებას „მონახ-
თომსაც“ უწოდებენ. იხ. მოხლობის ლოცვა, H 2638 ბ; H 2639,
1 v.

9. ლოცვა თურქულისა, A 1267, 5 v; H 2638 ა, გვ. 40—41; უმიკა
№ 12.

10. წითელი ქარის შელოცვა, H 2638 ა, გვ. 28—30; H 2639, 2 r.

11. სიყვითლის ლოცვა, H 1940, 37 v.

12. მუცელას შელოცვა, H 2639, 2 v.

ს ა ბ ა ე შ ე ო დაავადებათა წინააღმდეგ:

1. ახლად დაბადებული ბავშვის ლოცვა¹⁹⁷, H 1940, 37 v.

2. საყმაწვილოს ლოცვა, H 1940, 35 v.

3. შელოცვა საყმაწვილოსი, ანუ ყმაწვილი დაქუწული რო იყოს
მუცელში. უმიკა, გვ. 161 (№ 50).

მ შ ო ბ ი ა რ ო ბ ა ს თ ა ნ, ქ ა ლ თ ა ს ა ს ქ ე ს ო ო რ გ ა ნ ო ე ბ-
თ ა ნ და გ უ ლ მ კ ე რ დ თ ა ნ (ძუძუებთან) დაკავშირებული შე-
ლოცვები:

1. მელოგინეს ლოცვა, H 1940, 36 r.

2. ქალს რომ მუცელი უფუჭდებოდეს¹⁹⁸.

3. ქალს რომ დაწოლის დრო მოუვიდა და ძნელად იქნება¹⁹⁹.

4. მუცლის წახდენის ლოცვა, A 1267, 5 v. უმიკა, № 62, 63, 64,
65, 66.

5. ქალისა და საქონლის მუცლის გატაცებისაგან შემაკავებელი
ლოცვა, H 1940, 39 v—40 r. ეს შელოცვა ასეთი სახელწოდებითაც
შეიძლება შეგვხვდეს: ლოცვა რომ მუცელი არ მოწყდდეს, A 1267, 4 v,
ან, შელოცვა ფეხშიძე ქალის მუცლის მოშლის წინააღმდეგ, H 184,
XIX ს.; ორსული ქალის შელოცვა, H 2639, 1 r; ორსული ქალის ან
სხვა შინაური ცხოველების შელოცვა (მარილით), H 2639, 1 v.

6. მელოგინის და ყმაწვილის ავი ქარის ლოცვა, H 1940, 41 v—
42 r.

7. ტანი რომ ეძრას ყმაწვილს, H 1148 ა, XIX ს.: უფროოთ მუ-
ცელ ძრული ორსული ქალის (ან საქონლის) შელოცვა²⁰⁰.

8. ყმაწვილს მუცელში რამე რომ დაემართოს, H 1940, 37.

9. ლოცვა ალისაჲ, ეშმაკისაჲ მშობიარესა ზედა, H 916, 59 r v.

10. წყლისას ლოცვა, H 2640, გვ. 6, უმიკა, № 96: კუის შელო-
ცვა²⁰¹. იხ. H 2639, 2 v; ტუტუს ტყვილის ლოცვა, H 2638 ა, გვ. 23;
H 1302, 14r—15v, 20 v, 1865 წ.

11. ლოცვა ტაბასტისა (ძლიერი სისხლის დენა საერთოდ, კერძოდ
საშეილღისნოდან — ო. გ.). H 2638 ა გვ. 27; H 1148, 1 r; H 1148 ა; H
1940, 36r.

ყ ე ლ უ რ ც ხ ვ ი რ ი ს წინააღმდეგ:

1. სურდოს (ხამანდი) ლოცვა²⁰². H 2638 ა, გვ. 38; H 1940, 35 რ.

2. შელოცვა ყელისა, H 3264, 97 v—98 v, XVIII ს.

3. ლოცვა ცხვირთა სისხლის შეწყვეტისა, A 1267, 1 v.

იგივე შელოცვა სხვა სახელებითაც არის ცნობილი ხალხში: შელოცვა ცხვირში სისხლის დენისა, უმიკ., გვ. 176 (№ 98) ან მოკლედ „სისხლის ლოცვა“²⁰³, H 2640, გვ. 7.

ქ ი რ უ რ გ ი უ ლ დაავადებათა წინააღმდეგ:

1. თიაქრის ლოცვა (ფშავში თიაქარს ბავშვის მუცლის გვრემას ეძახიან, თ. რაზიკაშვილი), H 2638 ა, გვ. 49; უმიკ., № 108.

2. საწერელის შელოცვა (საწერელი ლიშჩირ)²⁰⁴. უმიკ., № 80, 81,

82. საწერელს მეორენაირად დუღკოსაც ეძახიან; (იხ. ლოცვა დუღკოსი)²⁰⁵ და საბეწველასაც (იხ. ლოცვა საბეწველასი. H 2638 ა, გვ. 48).

3. გველის ნაკბენის შელოცვა, H 2639, 1 v; S 2893, 2 rv, XXI ს.

4. მორიელის ნაკბენის შელოცვა, H 2639, 1 v.

ძ ვ ა ლ - ა ხ ს ა რ თ ა და დ ა მ წ ვ რ ო ბ ი ს წინააღმდეგ:

1. ნარძობის შელოცვა²⁰⁶. უმიკ., № 115, 116; H 564, XIX ს.

2. ლოცვა დამწერისა²⁰⁷. A 1267, 3 v; H 564, XIX ს.

3. სუკის ნარძობის და ნეკნის ლოცვა. უმიკ., № 101.

ნ ე რ ვ უ ლ მოშლილობათა წინააღმდეგ:

1. ლოცვა თავის ტკივილისა, H 1940, 36 v. იხ. H 1262, 100 რ, XIX ს.

2. შაკიკი²⁰⁸. იხ. ლოცვა შაკიკისა, S 2958, XIX ს.; A 1164, 64 v, XIX ს. საკეკი ქარის ლოცვა (ფშავში), H 2638 ა, გვ. 49; A 1267.

3. შელოცვა თავის ზნისა, H 2996, 3 რ, XIX ს.

4. კაცს რომ ასლოკინებდეს, H 2638 ა, გვ. 52.

5. ლოცვა უძილობისა შვიდთა ყრმათა სნეულთა ზედა, H 2076, XVIII ს.

6. უემურის ლოცვა (უემური არის ატეხილი თავის ტკივილი)²⁰⁹.

7. აშმოთებული ავადმყოფის ლოცვა, H 2640, გვ. 9.

8. სუკის ქროლვის ლოცვა, H 1940, 42 v.

9. შელოცვა ყმაწვილი რომ ძილში ტიროდეს, H 1148 ა, XIX ს.

ფ ს ი ქ ი უ რ დაავადებათა წინააღმდეგ:

1. ძილის საწინააღმდეგო ლოცვა²¹⁰.

2. ლოცვა შიშისა და ძილის მიმცემისა, A 1267, 2 rv.

3. ყმაწვილი რომ ძილში ტიროდეს და შეშინებულიც იყოს, H 1148 ა; H 1148, 1 რ.

4. შეშინებულის ლოცვა²¹¹. იგივე შეიძლება შეგვხვდეს შემდეგი სახით: ლოცვა კრთომისა, H 506. დასტურდება შემდეგი სახის შეშინებულის შელოცვებიც: უეცრად სიზმარში შეშინებულის ლოცვა, H

2640, გვ. 5; მგლისგან შეშინებულის ლოცვა, უმიკ., № 56; კეჩა-ქუ-
ხილით შეშინებულის ლოცვა, H 2640, გვ. 5—6.

5. ძილის წინ სათქმელი²¹². იხ. H 1992 იბ, 11 v; ღამის ლოცვა,
H 2638 ა, გვ. 51—52; ძილის მიქცევის დროს სათქმელი²¹³.

6. ლოცვა ბნედისა. S 2959, 1 r, XIX ს.

პირის ღრუსთან დაკავშირებულ დაავადებათა წინააღმდეგ:

1. ლოცვა პირის ტკივილისა, A 1267, 3 v.

2. კბილის ტკივილის შელოცვა, უმიკ., № 104; ლოცვა და წამალი
კბილის ტკივილისა, H 564, 4 r, XIX ს.

სიმსივნის წარმოშობის წინააღმდეგ:

1. სიმსივნის ლოცვა, S 2311, 1 r.

2. ტყირპის შელოცვა²¹⁴. H 2638 ა, გვ. 37; A 1267. 5 r.

შინაგან ორგანოთა დაავადებების წინააღმდეგ:

1. უმაწილს მუცელში რამე რომ დაემართოს. H 1940, 37 r.

2. ლოცვა მუცლის ტკივილისა²¹⁵. უმიკ., № 49. იხ. ლოცვა მუც-
ლისა, A 1267, 1 rv; H 2639, 2v.

3. ლოცვა მუცლის ტეხისა. S 2311, 1 rv, XIV ს.; H 1302.

4. ლოცვა მუცელკვეთისა. H 2638 ა.

5. ლოცვა გულზე დაკრულისა, H 2638 ა; გულზე დადგომილის შე-
ლოცვა²¹⁶.

6. მკვალის ლოცვა²¹⁷. იხ. უმიკ., № 59, 60, 61; გაძნელებული კეა-
ლის ლოცვა H 1940, 34 v.

7. ლოცვა ქარისა, H 564, 1 v—2 r, XIX ს.; A 1267, 4 r.

8. ლოცვა გულის ფრიალისა, A 1267.

კანის დაავადებათა წინააღმდეგ:

1. მეკეკის შელოცვა²¹⁸. იხ. A 1267, 5 v.

2. ლოცვა მუწუკისა, H 2638 ა, გვ. 35—36; შელოცვა მუწუკისა
„გაარჯლებულის“, H 1148 ა, XIX ს.

3. ლოცვა სირსეელისა, H 2638 ა; A 1267, 4 r.

4. მუნის შელოცვა, H 2719, 22 rv, XIX ს.; იხ. A 1267, 5 v—6 v;
ლოცვა და წამალი მუნისა, H 564, 3 v—4 r, XIX ს.; სატკბურა მუნის
ლოცვა, H 1940, 34 r.

5. შელოცვა ქავილისა²¹⁹.

6. ლოცვა ბედნიერისა, H 916, 66 v. XVIII ს.; S 2958, XIX ს.;
უმიკ., № 85—88.

7. წილჩაიტის (წილჩაოტი — ი. გ.) ლოცვა, H 1940, 44 r.

8. ქაჩლის ლოცვა, უმიკ., № 109.

9. ელქუნის შელოცვა²²⁰. H 2638 ა. ელქუნს ხალხი სატკბურასაც
ეძახის. იხ. ლოცვა სატკბურისა, უმიკ., № № 76, 77.

თვალის სწეულე ბათა წინააღმდეგ:

1. შელოცვა თვალზე დაკერისა, უმიკ., გვ. 157 (№ 37).
2. ბრჩხილის ლოცვა²²¹ (თვალში რო ჯიბლიბო გაჩნდება). H 3638 ა, გვ. 37; H 564, 5 რv: A 1267, 6 რ: უმიკ.: № 16.
3. ლოცვა თვალის დაეეილობისა, H 1267, 3 რv.
4. თვალში მოხვედრილის ლოცვა²²². H 564, XIX ს.
5. თვალის ტკივილის ლოცვა, H 2638 ა, გვ. 36: უმიკ., № 14.
6. შელოცვა თვალისა, H 3264, 98 v—99 რ, XVIII; H 2719, 19 რ—20 v, XIX ს.

7. ლოცვა თვალებისა, კურნება წმიდათა ნუქადილაისი (?)²²³.

სამკურნალო დანიშნულების შელოცვებში გამოიყოფა ერთი ქვე-ჯგუფი მაგიური ფორმულებისა, რომელთა ფუნქციას დაავადებული შინაური ცხოველების გაჯანსაღება წარმოადგენს.

1. ფიჩხის შელოცვა, ე. ი. როცა თხას ცანტარი მოუვა და სიკვდილს დაიწყებს, H 2639, 1 რ.
2. მაკე სულიერის ლოცვა, H 2640, გვ. 8. იხ. უმიკ., № 10.
3. ღორის ლოცვა, H 2640, გვ. 7.
4. კამეჩის ქირის შელოცვა, H 2639, 2 რ.
5. თურქულის შელოცვა. იხ. უმიკ., № 12, 13.
6. შელოცვა წყლისა. იხ. უმიკ., № 11.
7. გათვალული საქონლის შელოცვა.
8. ბედნიერის ლოცვა (საქონლის ყვავილი)²²⁴.
9. ხოკის²²⁵ შელოცვა, H 2638 ა, გვ. 39—40: შდრ. H 1940.
10. მიწის მგლის ლოცვა, H 1940, 33 რv.

შეიძლება ცალკე ქვეჯგუფად გამოიყოს ე. წ. უნივერსალური სამკურნალო მაგიური ფორმულები, რომელთაგან მხოლოდ სწორედ გარკვეული ნაწილია შელოცვები. უნივერსალურს ჩვენ პირობითად ვეძახით ისეთ მაგიურ ფორმულას, რომელიც გამიზნულია ერთზე მეტი დაავადებისაგან ავადმყოფის გაჯანსაღებისათვის.

1. ლოცვა დიდისა და ვასილისა სნეულებისათვის და ეშმაკისა ვნებულისათვის და ყოვლისა სნეულებისათვის, H 2076, XVIII ს.

2. ლოცვა სავედრებელი ყოვლისა სნეულებისა, H 2076.

3. ჰირის სიმყრალისა და ღრძილების ტკივილისათვის, H 1148 ა, XIX ს.

4. ლოცვა „როცა ავადმყოფობა გამოურკვეველია და გრძელდება“: H 2638 ა, გვ. 47.

5. ლოცვა თვალებისა, ეამისა და უემურისა, S 2311, XIV ს. იხ. აგრეთვე: H 1435, XVIII ს.; H 1302, 1865 წ.

6. ლოცვა უემურისა, ალისა და ეშმაკისა, A 1267, 4 v—5 რ, XIX ს.

7. უემურის და ყმაწვილის ავი ქარის ლოცვა, H 1940, 44 v.

8. ლოცვა ეამისა და უემურისა, H 1435, 1 რ, XVIII ს.

9. სხვაი ლოცვაი მტერდაცემულისა და ქაჯიანისაი, H 916, 68 რ—70, რ, XVII ს.

10. ლოცვა ალისა და ეშმაკისა, S 2959, 1 რ, XIX ს.

11. სხვაი ლოცუაი სახლ მტერ დაცემულისავე, ეშმაკისა და ქაჯი-სა, H 1331, 51 რ—56 ვ, XIV—XV სს.

12. ლოცვა შეშინებულისა, დევისა, ქაჯისა და გრძნეულისა, S 2959, 2 რ, XIX ს.

13. ბედნიერის ქარის და წითელი ქარის ლოცვა, H 1940, 36 ვ—37 რ.

14. ფუტკრის თვალნაცემის და ადამიანის თვალნაცემის ლოცვა, H 1940, 44 რ.

15. მელოგინისა და ყმაწვილის ავი ქარის ლოცვა, H 1940, 41 ვ—42 რ.

16. ლოცვა ანგლოზთასა მიმართ მცველისა სულთა და ხორცთა ჩვენთა სამარადისო, H 1133, XIX ს.

17. ეს ლოცვანი არიან ყოველთა სულთა საღმობითანი დაფარულთა და ცხადთანი, ფიცებანი სოლომონისნი, H 916, XVII ს.

პეტრე უმიკაშვილის კოლექციაშიც მოიპოვება ამ ტიპის შელოცვები (იხ. უმიკ., გვ. 162 (№ 53), გვ. 162 (54), გვ. 177 (103)).

ხელნაწერებში გვხვდება შელოცვათა ერთი კატეგორია. რომელთა წარმომავლობა, მთქმელი ცდილობს არამიწიერ, არარეალურ, მხოლოდ გარკვეულ წილხედომ პირთათვის ხელმისაწვდომ სამყაროს დაუქავშიროს. შელოცველები ამ და მის მსგავსთა მონაგონი „სინამდვილით“ ცდილობდნენ განსაკუთრებული ზემოქმედების ძალის მქონედ გაესაღებინათ მათ მიერ წარმოთქმული ფორმულები.

1. წითელი ქარის ლოცვა სიზმრით ნასწავლი, 41 რ.

2. ქალს რომ მუცელი უხდებოდეს, ლოცვა სიზმრით ნასწავლი, 41 ვ.

3. მელოგინეს ლოცვა სიზმრად ნასწავლი, 46 ვ.

4. ბედნიერის ლოცვა სიზმრით ნასწავლი, 41 ვ.

5. თვალში მოხვედრილის ლოცვა სიზმრით ნასწავლი, 41 ვ.

6. თვალნაცემის ლოცვა სიზმრად ნასწავლი, 47 რ. ყველა ამ შელოცვათა ნახვა შეიძლება H 1940 ხელნაწერში.

ქართული ხელნაწერები მდიდრად შეიცავენ მწიგნობრულ მაგიურ სამკურნალო ფორმულებს. რომ უფრო ხელშესახები იყოს ჩვენი წარმოდგენა ვერბალური მაგიის აღნიშნული ტრადიციის შესახებ, აქვე მოვიხმობთ არასრულ სიას მსგავსი ფორმულებისას:

1. ლოცვა უემურისა, H 911, XIX ს.

2. ლოცვა უემურისა სამას სამოცდახუთის ქირის განმაქარვებელი, H 506, XIX ს. იხ. აგრეთვე: S 3185, XIX ს.

3. ლოცვა ცხროსათჳს, H 1352; შდრ. ლოცვა ცხროანსა ზედა²²⁶. ლოცვაჲ კაცსა ზედა ცხროალსა, H 1331, 35 v—37 r.
4. ლოცვა კრთომისა, H 506.
5. ლოცვა კვეთებისა, S 3184, XIX ს.; S 3185, XIX ს.
6. კბილთა ტკივილისათვის, H 1352, 156 rv.
7. ლოცვა დედაკაცსა ზედა რაჟამს შობდეს ძნელად²²⁷, H 1352, 90 v.
8. ლოცვა ნუგეშისცემა სულთა²²⁸.
9. ლოცვაჲ წყალსა ზედა სნეულისსა, H 1352, 239 rv.
10. ლოცვა სნეულსა ზედა²²⁹, H 1352, 84 rv.
11. ლოცვა ვნებულსა ზედა რომელითაჲე საღმობითა²³⁰.
12. ლოცვა სულთა ბრძოლისა H 1352, 90 v.
13. ლოცვა ურთიერთას დაგებისათჳს, H 1352, 155 v—156 r.
14. სხვაჲ ლოცვაჲ მისივე [სახლ მტერ-დაცემულისავე] ეშმაკთა, H 1331, 57 r—67 r.
15. ლოცვა ბორბოტის გულისთჳმისა, H 911, XIX ს.
16. ლოცვა რაჟამს ეგულეებოდის დაძინებაჲ²³¹.
17. ძველებური ლოცვა ქართველი დაბალი ხალხისა დაწოლის დროს საოქმელი H 1992 იბ, 11 v.
18. ლოცვა შემღგომად ძილით ადგომისა.
19. ლოცვა უძრელობისა შვიდთა ყრმათა სნეულთა ზედა, H 2076, XVIII ს.
20. ლოცვა წმიდისა ეკპრიანესი, მათებლად ეშმაკთა, H 1331, 17 v—25 v. იბ. H 916, 34 r—37 v, XVII ს.
21. ლოცვა წმიდისა ეკპრიანესი, მათებლად ყოვლისა არაწმიდისა სულისაჲ, H 1352, 220 r—232 v.
22. ლოცვაჲ წმიდისა ბასილისი მათებლად, ეშმაკთა, H 1331, 25 v—31 r. იბ. H 916, 37 v—40 r.
23. ლოცვა წმიდისა ბასილისი, მათებლად არაწმიდათა სულთა, H 1352, 232 v—235 r.
24. [წმ. ბასილის] ფუცუბაჲ, ლელვა-გუჭმულსა ზედა სულთა მიერ არა წმიდათა, H 1352, 166 v—168 v.
25. ლოცვა წმინდისა იოანე ოქროპირისა ეშმაკის განქარვებისათვის და ყოვლისა სნეულისათვის, H 2076.
25. ლოცვა იოანე ოქროპირისა, კაცსა ზედა ჭირვეულისა, H 1331, 31 r—35 v. იბ. H 916, 40 v—43 v.
27. ლოცვა წმიდისა იოანე ოქროპირისა მათებლად სულთა არაწმიდათა, H 1352, 235 r—236 r.
28. ლოცვა დიდისა ვასილისა სნეულებისათვის და ეშმაკისა ვნებულისა განკურნებისათვის, H 2076.

29. სხვამ ლოცვამ მაოტებლად ეშმაკთაი H 916, 50 r—58 r.
30. ლოცვა წმ. გრიგოლისი, H 506; იხ. 916.
31. ლოცვა ქრისტესი და გრიგოლისი, H 916, 58 r—59 r.
32. ლოცვა წმიდისა გრიგოლისაი მაოტებლად ეშმაკთა, H 1331, 45 v.

33. ლოცვა სამას სამოცდახუთის ქირის განმაქარებელი, S 3184.
 34. ლოცვა საკადრებელი, H 916, 76 v—77 r.
 35. ლოცვა წმინდისა იოანე მმარხველისაი, H 916, 43 v—47 v.
- ვერბალურ მაგიურ ფორმულათა აღნიშნულ ჯგუფს მიეკუთვნება შემდეგი სახის ჰიგიენური შინაარსის ტექსტებიც:

1. ლოცვა მოკუშცასა თმასა ²³².
2. ლოცვა მოკუშცასა წუერთასა ²³³.

ქართულ ფოლკლორში გვხვდება ისეთი შელოცვებიც, რომელთა რომელიმე დაავადებათა ჯგუფში მოთავსება ძნელდება. მაგალითად, ასეთი ტიპისაა შელოცვები:

1. როცა კაცი ან რაიმე საქონელი იხრჩობა, H 2639, 1 r.
2. ლოცვა აღისა, H 564, 2rv, XIX ს.
3. ლოცვა ქაჯისა, S 2311, 1 v.
4. ლოცვა ქირსა შინა თუ იყოს კაცი, S 2311, 1 r.
5. ლოცვა აღდაცემულისა, H 1435, 1 v, XVIII ს.; H 1302; H 911.
6. ლოცვა თვალცემულისა, S 2311, 2 rv; ო. 1352, 90 rv; H 1435, 1 r; H 911. ლოცვა თვალ-აღებულისა, H 1302; გამზაკულის ანუ გათვალულის შელოცვა, H 2754, XIX ს. ლოცვა თვალისა, H 564, 2 v—3 r; ლოცვა თვალისაი, H 916, 61 r—64 r, XVII ს.
7. ლოცვა ავი თვალისა, A 1267, 2 v—3 r.
8. წყალში ამოყოლილის ლოცვა, უმიკ., № 102.
9. ლოცვა მტერდაცემულისა, H 1331, 49 r—51 r, XIV—XV სს.; H 916, 46 v—68 r.
10. ლოცვა ეშმაკთა განსხმისა, H 1331, 43 r—46 v.
11. ლოცვა სნეულსა ზედა, H 916, 70 r—71 r.
12. ლოცვა ქირვეულსა ზედა, H 916, 71 rv.

ყველა დაავადებისათვის, ყოველი ცალკეული შემთხვევისათვის საკუთარი შელოცვა არ დასტურდება თანამედროვე მასალების მიხედვით. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერენ საარქივო ტექსტები და შელოცვათა უძველესი ჩანაწერები. არც განსხვავებული მაგიური ფორმულები, შელოცვათა განსხვავებული ტიპები ყოფილა განკუთვნილი ყოველთვის ცალკეული დაავადებებისათვის. ცხადია, ძველი მასალების მიხედვით მოვლენის წინააღმდეგ მიმართული მაგიური ფორმულების საერთო რაოდენობა, ამა თუ იმ დაავადების თუ მოვლენის წინააღმდეგ, იზრდება, მაგრამ არც ისინი ჩანან ყოველი ცალკეული შემთხ-

ვევისათვის გათვალისწინებულნი, მით უფრო, რომ თავად საკუთრივ შელოცვების რიცხვი მათში გაცილებით მცირეა.

სამეურნალო და სამეურნეო შელოცვების ერთი, საკმაოდ დიდი ნაწილი განმასხვავებელ ნიშანს ფორმისა და გამომსახველობითი საშუალებების ძირითადი სახეების ნიშნით კი არ დებენ, არამედ ეს განსხვავება ძირითადად მათი გამოყენების რეალური გარემოს, ყოფითი მხარის, ობიექტით არის გამოხატული. ნათქვამი ქართულ შელოცვებზე ემპირიული, გარეგანი დაკვირვების შედეგად მიღებულ დასკვნებს ემყარება. რის გამოც, მას უნივერსალობის პრეტენზია არ აქვს. რა თქმა უნდა, მომავალი კვლევა უფრო კონკრეტულად წარმოაჩინოს საერთო და განმასხვავებელ ნიშნებს ქართული შელოცვების ამ ორ დიდ უბანს შორის, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ჩვენ მიერ ზემოთ წარმოდგენილი თეზისი საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს (იხ. მასალები, თუნდაც პ. უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების“ მეოთხე ტომის მიხედვით).

ს ა მ ო ნ ა დ ი რ ე ო შელოცვები:

1. გველის ლოცვა, H 1940, 39 r; A 1311, 1 r—11 r.
2. ამა ლოცვითა გუცლი კურელითა გამოიყვანო, A 1110.
3. თათრულად გველის დაკერის შელოცვა, A 1164, 64 v.
4. ლოცვა ნადირობისა, H 1352, 243 rv.

ზ ღ ე ა ო ს ნ ო ბ ა ს ა და მ ე თ ე ვ ზ ე ო ბ ა ს თ ა ნ დაკავშირებული მაგიური ფორმულები:

1. ლოცვა ნესა ზელა რაქამს, ზღვად შთაგდება ეგულებოდეს²³⁴.
2. ლოცვა ზღვასა ზელა და წყალსა²³⁵.
3. ლოცვა და კურთხევა ბაღისა²³⁶. H 1352, 161 v—162 r.
4. ლოცვა ბადესა თევზისა, H 1352, 240 v.

ს ა ო ჭ ა ხ ო დანიშნულების შელოცვა:

1. გამოგზავნილი amulette-ების დამზადების დროს ხმარებული ლოცვა, H 2754, 1 r.

ს ა ო ჭ ა ხ ო მაგიური ფორმულები:

1. ლოცვა შესლვასა ახალსა სახლსა²³⁷.
2. ლოცვა ახლის სახლისა²³⁸.
3. ლოცვა აშენებასა სახლსა²³⁹.

ს ა მ ა რ თ ლ ე ბ რ ი ვ ი დანიშნულების მაგიური ფორმულები.

1. ქურდის ლოცვა, H 1944, 45 v.
2. ტყვის და პატიმრის ლოცვა²⁴⁰.

ს ა მ გ ზ ა ე რ ო დანიშნულების მაგიური ფორმულები:

1. ლოცვა ოდეს ამხედრდე სვლად გზათა, H 1352.
2. ლოცვა მოგზაურთა ზედა²⁴¹, H 1352, 147 rv.

3. ლოცვა გზასა წარმავალსა ზედა²⁴²; H 1352, 162. იხ. აგრეთვე H 267.

4. ლოცვა მგზავრობისათვის, H 320.

5. ლოცვა, ის დაღმითი და ესე მგზავრობისა, თქმული იოანე ოქროპირისა, H 267.

სა ლ ა შ ქ რ ო დანიშნულების მაგიური ფორმულები:

1. ლოცვა ჰომისა²⁴³, H 1352, 243 v—244 r.

2. ლოცვა ბრძოლასა მტერისასა, H 1352, 162 rv.

3. [ლოცვანი] ჩაემასა აეჯრისასა (!) და შეტევებასა [მტრისასა]²⁴⁴, H 1352, 240 rv.

4. ლოცვა მტერთა მიმართ შებმისაჲ. H 320.

5. ლოცვა, ოდეს მტერსა ზედა საბრძოლველად მიხვიდოდე, H 267.

თემატურად გამოიყოფა აგრეთვე სოციალური შინაარსის შელოცვები, რომლებიც დაკავშირებული არიან საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან და რომელთა მიზანს წარმოადგენდა ამ ურთიერთობათა გარკვეული რეგულირება, სადაც არცთუ იშვიათად ნათლად გამოსკვივის მთქმელთა კლასობრივი პოზიცია. აშკარაა, რომ ამგვარი შელოცვები გვიანდელი წარმოშობისანი არიან.

1. ვისაც უნდოდეს, რომე პატრონმა შეიყვაროს.

2. უკეთუ მეფე, ანუ პატრონი, გულძვრი იყოს შენთვის.

3. მეფისა და პატრონის გულს მოსააგებად.

4. ლოცვა სიმდიდრისათვის.

5. უკეთუ ცოლსა ორგულობასა სწამობდე²⁴⁵.

დასახელებულ ტექსტთა ერთი ნაწილი ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს მათი განხილვა სამიჯნურო ანუ სატრფიალო შელოცვათა ჯგუფში უფრო მოსახერხებელი იყოს, მაგრამ თუკი წყაროთა ძირითად არსს ჩავწვდებით, დავინახავთ, რომ აქ საუბარია პატრონყმურ ურთიერთობასა და სიყვარულზე და სიყვარულის ინტიმურ გააზრებასთან კავშირი არა აქვს. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ სოციალური შინაარსის შელოცვები უკანასკნელი ჩანაწერების მიხედვით ქართული ფოლკლორული რეპერტუარიდან დიდი ხანია ამოვარდნილია.

დოკუმენტური მასალები არ იძლევიან უძველესი შელოცვის ამა თუ იმ ჯგუფის შესახებ მსჯელობის საშუალებას. მაგრამ მოიპოვება წერილობითი წყაროები, რომლებიც მათზე გარკვეული ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას ქმნიან. მაგალითად: „На Кавказе растет так называемая прометеева трава; как рассказывает Клеант, Медя собирала, растирала и употребляла против ненависти своего отца“²⁴⁶. ის გარემოება, რომ მედია თავის მისნურ ზრახვებს მკურნალობის დროს მაგიური ფორმულების თანხლებით ახორციელებს

ზოგჯერ (იხ. ქვემოთ) გვაძლევს იმის უფლებას, უფიქროთ, რომ იმ დროისათვის არსებობდა მაგიური ფორმულები, იქნებ შელოცვები „против ненависти“. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს ისიც, რომ სხვა ხალხის ფოლკლორიდანაც ცნობილია ამგვარი სახის შელოცვები. საფიქრებელია, თუ არც საქართველოს უძველესი მოსახლეობისათვის იქნებოდა უცხო.

აღ. ხახანაშვილი წერდა, რომ ქართველებს მოგვეპოვება შელოცვები „на удачную охоту, на любовь, против любви“²⁴⁷. ძნელი სათქმელია, მკვლევარი ამ განაცხადში სწორედ შელოცვას გულისხმობდა თუ არა. მიუხედავად იმისა, რომ სათანადო საილუსტრაციო მასალა არ არის მოყვანილი, აღნიშნული ინფორმაცია მაინც გარკვეულ დოკუმენტის ძალას ინარჩუნებს, რომლისგანაც ვგებულობთ, რომ საქართველოში სამიჯნურო, ანუ სატრფიალო „შელოცვები“ არსებულა, კერძოდ, ისეთი სახეები, როგორცაა на любовь (присушки), против любви (отсушки).

აღ. ხახანაშვილს 1899 წელს ეთნოგრაფიული და იურიდიული ცნობების შესაკრებად განკუთვნილ პროგრამაში, იქ, სადაც ქალისა და ვაჟის შესახებ ამომწურავი კითხვების დაყენებას ცდილობს, როგორც ჩანს, მხედველობიდან არც მათი ურთიერთობის გარკვევისათვის არსებული მაგიური საშუალებების ფიქსირების აუცილებლობა გამორჩენია. კერძოდ, ქალ-ვაჟთა შორის სიყვარულის (გულის მოჩადობა) თუ სიძულვილის (გულის აგორება) ჩამოგდება, რასაც რუსები შემდეგი ტერმინებით გამოხატავენ: отсушки და присушки. 103 ნომრად დასმულ კითხვაში ვკითხულობთ: „რა ცრუმორწმუნეობრივ საშუალებას ხმარობენ (ქალი და ვაჟი — ი. გ.) გულის მოააჯადოებლად ან გულის ასაგორებლად?“²⁴⁸.

თუმცა არის კიდევ ერთი შესაძლებლობა, რომლის მიხედვითაც სამიჯნურო შელოცვების ისტორიული არსებობა დავადასტუროთ. ხალხური სიტყვიერების პროგრამაში, რომელიც 1882 წელს შეადგინეს პ. უმიკაშვილმა და ი. გოგებაშვილმა, მე-8 პუნქტში ნათქვამია: „შელოცვანი სხვადასხვა სნეულებისა, პირუტყვისა, სიყვარულისა, სიძულვილისა, არშიყოებისა და სხვ.“²⁴⁹.

სამიჯნურო მაგის (отсушки) შესახებ გარკვეული წარმოდგენა შემოუნახავს ცნობილ ეპოსს „ეთერიანი“.

ეშმაკისათვის სულმიყიდული მურმანი ეშმაკისავე სწავლების საფუძველზე ხელუკუღმა ან კარის თავზე ჯამით ფეტვს შეაყრის ეთერს და გაუჩენს მას აუღმყოფობას (მატლს, მკბენარებს დაახვევს) და ამით მოახერხებს შეაძულოს ეთერი მეფისწულ აბუსალომს, რომლის კარზედაც იგი ვეზირად იყო. სხვადასხვა კუთხეში მოპოვებული „ეთერიანის“ ვარიანტები თითქმის უცვლელად იმეორებენ ამ მოტივის ძირ-

თად არსს, თუმცა ზოგიერთ მათგანს დიუცავს მეტად ხაგულისხმო ნი-
უანსი, რომლის მიხედვითაც ვრწმუნდებით, რომ მსგავსი მაგიური მა-
ნიპულაცია (ფეტვის შეყრა) სიტყვიერი ფორმულის თანხლებით მიმ-
დინარეობდა. ვფიქრობთ, რომ ეს მომენტი ერთ-ერთი უძველესი დე-
ტალი იყოს ეპიკური ნაწარმოებისა. მოვიხმობთ სათანადო მასალას:

მესხეთ-ჯავახეთი—№ 27 (გვ. 154):

„მურმანს ეთერზე თვალი შეუვარდა და ფიქრობდა, როგორ მოვიქ-
ცე. რომ ეთერი ხელში გავიტაროვო. ადგა და მურმანს მივიდა ერთ
ჯაზი ნანასთან (ქადოქარი ბებერი). რამე მომიხერხე, რა ეთერი ხელში
ჩამივარდესო. ჯაზი ნანამ ერთი მუჟა ფეტვზე შეულოცა და მისცა
მურმანს, ამას გადაყარი ეთერსა ტანსა, სულ ტილათ იქცევაო და რაც
გინდა უწამლონ, არაფერი ეშველებო“.

ფშავეი—№ 28 (გვ. 158):

„...მოუვიდნენ შერელომას ეშმაკები და უთხრეს: ძობილო რა გინ-
დაო? აბა ჩემმა ბატონმა ეთერი მოიყვანა და მისთანა სიკეთე მიყავით,
რომ მაგას ააშორეთ და მე დამრჩესო. აიღეს ერთი მუჟა ფეტვი, შე-
ულოცეს და მისცეს შერელომას და უთხრეს. რომ როცა ჯარზედ
დასხდებიანო, მაშინ ეს მიყარე და სულ მკებნარათ აჩნდება და და-
იწუნებსო“.

თუშეთი — № 35 (გვ. 181):

„მან მისცა სული ეშმაკებს:
მე გამომიროთით ეთერი.
შეულოციან წყულებს,
რაკი არ შეუძლიანო

ეთერს ჩაასხა კებნარი,
ათასნაირი ფერიო.
რამდენსაც აცლის სამოსსა,
იმდენ უფრო მრავლდებაო“.

გურია — № 37 (გვ. 190):

„გაიქცა მურმან ეშმაკთან, რომელიც უცდიდა იქინე და ნება მისცა
მოეტანა ერთი მჭილი ფეტვი და ტილათ შეაფრქვია. უწამლეს, ულო-
ცეს. მარა ვერა უშველეს რა“.

ნარევი—№ 45 (გვ. 224):

„მან (შერეიმ,—ი. გ.) მისცა სული ეშმაკებს, ეთერს ჩაასხა კებნა-
რი.

მე გამომიროთით ეთერი.
შეულოციან წყულებს,
რაკი არ შეუძლიანო.

ათასნაირი ფერიო.
რამდენსაც იცვლის სამოსსა
იმდენი უფრო მრავლდება“.

კახეთი — ანათა და ეთერი.

ეშმაკმა „ასწავლა (მურმანს, ი. გ.) წამალი ეთერის ხელში ჩავდრე-
ბისა. ერთ ჯამ ფეტვს შეულოცა და უთხრა, როცა ანათა და ეთე-
რი ერთად იწვებიან, მძინარე ეთერს დაყარე ეს ფეტვი და ტილ-მატ-
ლი დაეხევეაო“ 251,

როგორც ვნახეთ, თუშური ვარიანტის მიხედვით ეთერს მკბენარები მხოლოდ შელოცვით უჩნდება. საფიქრებელია, რომ იგი მოგვიანო პერიოდისა იყოს. რადგან არქაულობის თვალსაზრისით, ამ შემთხვევაში იმ ვარიანტებს ვაძლევთ უპირატესობას, სადაც მაგიური მოქმედება და სიტყვა ერთიანობაშია მოცემული.

რადგან საინტერესოც არ უნდა იყოს განხილული შემთხვევები, ისინი ჩვენს წინაშე არსებულ საკითხს საბოლოოდ მაინც ვერ წყვეტენ. „ეთერიანის“ ნაჩვენებ ვარიანტებში, ჩვენი აზრით, ნაგულსხმევი მაგიური ფორმულა წარმოდგენს არა ქალ-ვაჟის ურთიერთობის ვარკვეული თვალსაზრისით მარეგულირებელ ტექსტს, ე. ი. ამ შემთხვევაში отсушка-ს, არამედ შელოცვას, რომელმაც ავადმყოფობა (ტილმატლი) უნდა მოუვლინოს ეთერს.

შედულების ძირითადი პათოსი გადატანილია დაავადებაზე (მკბენარებზე) და მასში უშუალოდ შელოცვა არ მონაწილეობს. ამდენად, ეს მხარე ჩვენი საკვლევი საკითხისა მაინც ღიად არის დარჩენილი.

ასევე ვერ იქნა მოპოვებული საქორწილო წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებული შელოცვები, თუმცა აღნიშნულ რიტუალთან მიმართებაში სხვა სახის მაგიური ფორმულები მრავლად დადასტურდა. ამ გარემოებაში ძალზე ძნელია, სხვა ხალხთა მსგავსი მასალების სრულ ან ნაწილობრივ ანალოგიას მივპართოთ, თუნდაც იმიტომ, რომ ამა თუ იმ მოვლენას ყოველი ხალხის სინამდვილეში გამოვლენის საერთო პლანის გარდა, თავისი ინდივიდუალური ფორმები და საშუალებებიც მოეპოვება და სრულებით არ არის სავალდებულო ერთი რომელიმე ხალხის სინამდვილეში დადასტურებული ესა თუ ის მოვლენა ან ამ მოვლენის რაიმე მომენტი სხვა ხალხის სინამდვილეშიც აუცილებლად გამოვლონდეს. საერთო წარმოდგენისათვის აქვე მაინც მოვიხმობთ რუსული ფოლკლორისტიკის მონაცემებს: «Снадебный заговор, чаще всего выражен рифмованной прозой и имеет несколько функций: застраховать от неудач (сватовство, наговор, свахи, дружки); оберечь от дурной силы молодых, дружку, поезжан; закрепить исполнение пожелания (на сватовстве, сговоре, молодым, гостям)».²⁵²

ქართულ მწიგნობრულ შელოცვებში შეიძლება გამოიყოს ერთი ჯგუფი მაგიური ფორმულებისა, რომლებიც ქრისტიანულ წმინდანთა სახელების ჩამოთვლას შეიცავენ მხოლოდ. სხვადასხვა ხელნაწერში დაცული ასეთი შელოცვები წმინდანთა სახელების რაოდენობრივ სხვადასხვაობას გვიჩვენებენ. მაგალითად; ჩამოთვლილია 99 (S 3184, XIX ს.), 95 (H 911, XIX ს.), 65 (S 3185, XIX ს.), 43 (H 779, 1849 წ.), 23 (H 506, XIX ს.) სახელწოდების წმინდა გიორგი (იხ. აგრეთვე: სხვა ლოცვა ბოროტთა გულის სიტყუათათვის, H 2076,

XVIII ს.). საინტერესოა, რომ ერთ ხელნაწერს (H 779) დაუცავს აგრეთვე წმინდა ქალების სახელთა ჩამოთვლაც. ქრისტიანულ წმინდანთა სახელების ჩამოთვლა, გამოყენებული როგორც შელოცვა, ნიშანდობლივია აევაროზების სახელით ცნობილ ხელნაწერებისათვის (ჩვენ მიერ ზემოთ მოხმობილი შემთხვევები სწორედ აევაროზებია). არის სხვა შემთხვევაც, როცა მსგავსი ფორმულა XVII საუკუნის კრებულშიც (H 916, 80 v—81 r) აღმოჩნდა.

აღბათ ურიგო არ იქნებოდა შეგვენიშნა ერთი პრინციპული გარემოების შესახებაც, რომ ქართული შელოცვები ძირითადად პროფილაქტიკური დანიშნულებისაა. ვნების მომტანი შელოცვები ჩვენთვის ცნობილი მასალების მიხედვით არ დადასტურებულა, თუმცა მათი არსებობა ისტორიულად ჩვენგან საკმაოდ დაშორებულ ხანაში უთუოდ იგულისხმება.

გამოვდივართ ზემოთქმულიდან და ქართული შელოცვების შემდეგი კლასიფიკაცია მიგვაჩნია შესაძლებლად.

1. დანიშნულების მიხედვით (სამკურნალო, სამეურნეო და სხვ.).
2. მოქმედების თანხლებით და უიშისოდ.
3. ჩურჩულით და ხმამაღლა წარმოთქმული, ქაღალდზე ან სხვა ნივთზე დაწერილი.
4. პროზა, რიტმული ტექსტი, ლექსი.
5. წარმართული, ნახევრად წარმართული (ან ნახევრად ქრისტიანული) და ქრისტიანული.
6. მოტივირებული და არამოტივირებული.
7. ფრაგმენტი და სრული ტექსტი.
8. მთქმელთა სქესის მიხედვით.
9. მთქმელთა ასაკის მიხედვით.
10. მოტივების მიხედვით.
11. ტიპების მიხედვით.

საკითხის სრულყოფისათვის საკიროდ მიგვაჩნია ზოგიერთ პარაგრაფს დავურთოთ კომენტარი.

ვისაც კი შელოცვებთან ჰქონია საქმე ან მათი შესრულება ცოცხალ ყოფაში უნახავს, ყველამ იცის, რომ შელოცვა გარკვეული მოქმედების თანხლებით ან ზოგჯერ უიშისოდ მიმდინარეობს. თანხლებები მოქმედების პრინციპით დაყოფა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და აუცილებელ მხარეთ მიგვაჩნია შელოცვების შესწავლისათვის. საინტერესოა, გაირკვეს ყველა ტიპის და დანიშნულების ტექსტთა დამახასიათებელი იყო თუ არა მოქმედება და რა ინდივიდუალური თავისებურებები მოეპოვებათ ამ თვალსაზრისით ამა თუ იმ ჯგუფს, ქვეჯგუფს ან რომელიმე სახეს შელოცვებისას. აქვე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მთელ რიგ ტექსტებს, რომელთაც დღეს მოქმედება აღარ ახლავთ, ოდესღაც

უნდა ჰქონოდათ იგი. შელოცვებს აღწერილობის სახით დაუცავთ წარსულში მოქმედებებს აშკარა არსებობის კვალი, ან პირიქით, ტექსტს, რომელსაც დღეს მოქმედება თან ახლავს, თავდაპირველად იგი არ უნდა ჰქონოდა. მოქმედების თანხლებითურთ არსებული შელოცვების დაყოფა შეიძლება აგრეთვე მოქმედების ხასიათის, ტიპებისა და საშუალებების მიხედვით.

ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდგომ წარმართული მოვლენების წინააღმდეგ ბრძოლაში კლერიკალურმა საზოგადოებამ, წინააღმდეგ თავიანთი სურვილისა, სრულად ვერ მოსპო ძველი ტრადიციები და რწმენა-შეხედულებანი. ისინი ფიზიკურად ანადგურებდნენ წარმართულ მატერიალურ კულტურას, მაგრამ ვერ შეძლეს ხალხის მეხსიერებიდან ამოეგდოთ საუკუნეების მანძილზე განმტკიცებული რწმენა-შეხედულებანი. მოხდა კი პირიქით, კლერიკალებმა თავად აითვისეს ბევრი რამ წარმართული კულტურის სამყაროდან და ეს ცოდნა მოღერნიხებული ფორმით თავიანთ სამსახურში ჩააყენეს. ეს ეხებოდა შელოცვებსაც, რომლებიც ქურუმებიდან, მაგებიდან ქრისტიანული კულტის მსახურთა ხელში გადავიდა. ცხადია, ეს პროცესი ერთი ხელის დაკერით არ მომხდარა და ეს გადასვლა არც მექანიკურ გადატანას გულისხმობდა. სამღვდელოებამ ქრისტიანული ელემენტების შელოცვებში შეტანით და დამკვიდრებით გაამართლა მაგიურ ფორმულათა შემდგომი არსებობა, ხანი გაუგრძელა მათ და ისინი ღვთის ძალის მქონე სიტყვად გამოაცხადა.

საგულისხმებელია, რომ შესაბამისი ნიჭით დაჯილდოებული კულტის მსახურები უკვე არსებული, ე. ი. წარმართული ტრადიციის კვალობაზე და მისი გავლენით ქრისტიანულ ყაიდაზე „თხზავდნენ“ მაგიურ ფორმულებს. ზოგჯერ წმინდა წიგნებიდან რომელიმე ნაწყვეტი ასრულებდა შელოცვის მოვალეობას. ქრისტიანული ელემენტები შეერივნენ რა წარმართულს, მთელ რიგ შემთხვევაში მათ ადგილს იკავებდნენ და არცთუ იშვიათად იმავე ფუნქციით გამოდიოდნენ, ე. ი. ქრისტიანული ელემენტების უკან მეტწილად წარმართული სიტყვიერ მოვლენათა არსებობა იგულისხმება. თუ რა დოზით, რა რაოდენობით არის წარმოდგენილი ქრისტიანული ელემენტები ტექსტში, ამის მიხედვით შეგვიძლია გამოვყოთ წარმართული, ნახევრად წარმართული ან ნახევრად ქრისტიანული და ქრისტიანული შელოცვები. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პირწმინდა ქრისტიანულ შელოცვებს თანამედროვე ხალხური ზეპირსიტყვიერი ტრადიცია არ იცნობს. ასეთი მაგიური ფორმულები ხელნაწერების სახით არის ჩვენამდე მოღწეული და მათ მწიგნობრულ ტრადიციას მივაკუთვნებთ.

პართულ, ისე როგორც სხვა ხალხთა, შელოცვებში საკმაოდ ხელშესახებად არის წარმოდგენილი რიტმული მომენტი, რომლის კონ-

კრეტულმა გამოვლენამ მოგვცა შელოცვის სამი ტიპი: პროზაული, პოეტური და რიტმული პროზა. რა თქმა უნდა, ტიპების მოტივირებული მონაცვლეობა არ ნიშნავს, რომ მოისპო ძველი და გაბატონდა ახალი. ძველი და ახალი ტიპები არსებობენ პარალელურად, მაგრამ, ჩვენი აზრით, საბოლოოდ იმარჯვებს რიტმული პროზის ტიპი, ამიტომ არის რომ დღეს პროზის და ლექსის ფორმის შელოცვები შედარებით ნაკლებად დასტურდება, ვიდრე რიტმული პროზის ნიმუშები.

«Магическое действие в первый период своего существования, когда оно мотивировано и живо, обладает свойством создавать по своей модели другие действия, может претерпевать различные внутренние изменения, усложняться, сокращаться или расширяться; когда оно становится немотивированным, то перестает меняться; наконец, в третий период, превратившись в игру, оно снова может меняться».²⁵³ ამ გარემოებას გარკვეული მნიშვნელობა აქვს შელოცვათა ისტორიულ-ტიპოლოგიური შესწავლისათვის.

თუ თვალს გადავდევნებთ ხელნაწერებსა და პერიოდიკაში ფიქსირებულ შელოცვებს, შეიძლება დაეასკვნათ, რომ მათი არამოტივირებულ მდგომარეობაში ყოფნა გარკვეული ხნისაა და ამდენად, დღევანდელი მოპოვებული ტექსტების მიხედვით მეტ-ნაკლები სიცხარით საშუალება გვაქვს თვალი ვადევნოთ შელოცვათა განვითარების გზას, მდგომარეობას ჩვენთვის ხელმიუწვდომელი გარკვეული დროის მონაკვეთში. რა თქმა უნდა, ასეთი დამოკიდებულება პირობითია, რადგან არამოტივირებული მაგიური მოქმედების, ამ შემთხვევაში შელოცვების „არაცვალებადობა“ სტატიკის აბსოლუტურ მდგომარეობაზე, სრულ უძრაობაზე როდი მეტყველებს. დროთა განმავლობაში, ხანგრძლივი დროის მანძილზე ცვალებადობას არამოტივირებული ტექსტებიც განიცდიან (ზეპირბრუნვაში ეს კანონზომიერი პროცესია), მაგრამ ეს ცვალებადობა რაოდენობრივი და თვისებრივი თვალსაზრისით შედარებით არამნიშვნელოვანია, რასაც, როგორც თავისთავადს გულისხმობს პ. ბოგატირიოვის მიერ წამოყენებული კლასიფიკაცია.

გსარგებლობთ შემთხვევით და აქვე გვსურს აღენიშნოთ, რომ სპეციალური საძიებლების უქონლობა ერთგვარ დაღს ასვამს ქართული ფოლკლორის რიგი უბნების კვლევის მასშტაბებს და სამართლიან გულნაკლულობას იწვევს. ევროპაში (ა. აარნე, ს. ტომპსონი), რუსეთში (ნ. ანდრეევი) და უკანასკნელ ხანებში ბალტიისპირეთში ამ მიმართულებით გარკვეული ნაბიჯები გადაიდგა²⁵⁴. მიუხედავად ნაკლოვანი მხარეებისა, რაც დაყოფის ერთიანი პრინციპების უქონლობაში მდგომარეობდა²⁵⁵, ფოლკლორისტიკის ისტორიაში და, კერძოდ, ზღაპართმცოდნეობაში წინგადადგმული ნაბიჯი იყო საძიებლების შედგენა და გამოცემა. ქართველმა ფოლკლორისტებმა სწორედ ზღაპართმცოდნეობაში (რადგან ყველაზე მეტი გამოცდილება ამ მიმართულებით

დაგროვდა) მოგვეცეს უარესად საინტერესო ცდები ეროვნული ფოლკლორული მასალის მიხედვით საძიებლების შედგენისა²⁶⁶.

ჩვენ კი გვსურს დავაყენოთ საკითხი შელოცვათა საძიებლის (თუნდაც მოტივთა მიხედვით) შედგენის საკიროების შესახებ.

ყოველგვ აღნიშნულის გათვალისწინებით უფრო ხელშესახები ხდება ქართულ შელოცვათა მეცნიერული შესწავლის საფუძვლები.

ქართული შელოცვების საკლასიფიკაციო ნიშანი, კვლევის ინტერესებისა და მიხედვით, შეიძლება მრავალმხრივი იყოს. კლასიფიკაცია შეიძლება ეთნოგრაფიული რაიონების მიხედვით ან დიალექტოლოგიური პრინციპით.

ქართული შელოცვების სხვადასხვა პრინციპით კლასიფიკაცია საშუალებას მოგვცემს ერთმანეთს შევედაროთ განსხვავებული ნიშნებით კლასიფიცირებული ჯგუფები, რომელთა საერთო შეხებისა და განსხვავებული მხარეები მეტად საინტერესო საკითხებს აღძრავენ მკვლევრის წინაშე.

ერთსა და იმავე მასალას, ამ შემთხვევაში შელოცვებს, სხვადასხვა მეცნიერების სპეციალისტი განსხვავებულ მოთხოვნებს უყენებს. ბუნებრივია, მასალის კლასიფიკაცია სხვადასხვაგვარად წარიმართება იმის მიხედვით, ვინ იკვლევს მას და რა ინტერესებს. ამდენად, ერთი რომელიმე მეცნიერების მიერ გარკვეული თვალსაზრისით კლასიფიცირებულ მასალას ყოველთვის როდი ძალუძს დააკმაყოფილოს სხვა მეცნიერების აქტიური ინტერესი ამავე მასალის მიმართ, რაც, რა თქმა უნდა. კლასიფიკაციის წაკლს კი არ ნიშნავს, არამედ მის გარკვეული მიზნობრივი ინტერესით დატვირთვას.

წარმოდგენილი სამეურნეო და სამკურნალო შელოცვები წარსულში უფრო მრავალფეროვანი და მრავალსახოვანი იყვნენ. ასე რომ ამგვარი კლასიფიკაცია შელოცვების განვითარების გარკვეული ეტაპის ამსახველია, ვ. ი. გვიჩვენებს მასალას მეტწილად სინქრონულ, ვიდრე დიაქრონულ ასპექტში, რის გამოც სიღარიბეს ვერ დავწამებთ ქართულ მასალებს. ისტორიული ხანა, როდესაც ქართულ შელოცვებს არსებობის სოციალური საფუძველი გააჩნდათ, ძალზე დამორებულია თანადროულობიდან, ამიტომაც ვარაუდით გვიხდება მაღზე საუბარი, თუმცა ეს ვარაუდიც თავის მხრივ კონკრეტულ საფუძველს ემყარება. ხალხთა კულტურის ისტორიის შესწავლამ მეცნიერებას დაანახა, რომ ეკონომიკური და სოციალური განვითარების მსგავს საფეხურებზე სხვადასხვა ხალხს მსგავსი აზროვნების ფორმები და საშუალებები გააჩნდათ მართალია, ქართულ სინამდვილეს აღარ დაუცავს შელოცვათა უძველესი მდგომარეობის ყველა ძირითადი მხარე, მაგრამ სხვა ხალხთა ანალოგიური მასალების გაცნობის საფუძველზე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენს წინაპრებსაც რიგი მოუღწევალი. მაგრამ სავარაუდოა ილი ჯგუფი შელოცვებისა მეტ-ნაკლები ინტენსიობით და რაოდენობით უნდა ჰქონოდათ.

ქართულ შელოცვათა პოეტიკის საკითხები

§ 1. ფერთა სიმბოლიკა ქართული შელოცვების მიხედვით

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფერთა სიმბოლიკის შესწავლისათვის გარკვეული ნაბიჯები არის გადადგმული. გარდა სხვადასხვა გამოკვლევებში გაბნეულად არსებული ზოგიერთი მინიშნებისა, ფერთა სიმბოლიკის შესახებ სპეციალური წერილებიც დაიბეჭდა²⁵⁷. არსებული ლიტერატურა მხოლოდ ნაწილობრივ წარმოდგენას გვაძლევს ცალკეულ საკითხებზე. რის გამოც დღემდე ცხოველია ინტერესი ფერთა სიმბოლიკის მონოგრაფიულად შესწავლის შესახებ. ამჟამად ეს მაინც მომავლის პერსპექტივები და კეთილი სურვილია.

ქართულ შელოცვებში დომინანტობს შავი, წითელი და თეთრი ფერების სიმბოლური გააზრებანი და, რა თქმა უნდა, ჩვენც ამ ფერების შესახებ გვექნება ქვემოთ საუბარი.

შავი, წითელი და თეთრი ფერების სიმბოლური წარმოსახვა ქართული შელოცვების (როგორც სამკურნალო, ისე სამეურნეო) დიდი ნაწილის აუცილებელი ნაწილია. ნათქვამის დასადასტურებლად მოვიყვანოთ ტიპურ მაგალითს, ამ შემთხვევაში „ნათვალევის“ შელოცვის ტექსტის ერთ-ერთი ვარიანტის ფრაგმენტს, რომელიც 1971 წელს ჩაიწერეთ სოფელ ფარცხანაყანებში, 52 წლის, საშუალო განათლების მქონე მთქმელის ვალოდია კობრიძისაგან.

„გასკდა შავი კლდე. გამევიდა შავი კაცი შავი ცხენით, შავი იარაღით, წავიდა შავსა ზღვასა, ჩაუყო შავი ხელი, ამოიღო შავი გველი, გადაკრა შავსა ქვასა, ისემც კვდება, ისემც გჯება. შენი ავი თვალით შემხედვარე.“

გასკდა წითელი კლდე. გამევიდა წითელი კაცი წითელი თოფიარაღით, წავიდა წითელსა ზღვასა, ჩაუყო წითელი ხელი, ამოიღო წითელი გველი, გადაკრა წითელსა სიბსა ქვასა...

გასკდა თეთრი კლდე, გამევიდა თეთრი კაცი თეთრი ცხენით, თეთრი იარაღით, წავიდა თეთრსა ზღვასა, ჩაუყო თეთრი ხელი, ამოიღო თეთრი გველი, გადაკრა თეთრსა სიბსა ქვასა...“²⁵⁸

ფერთა ეს სიმბოლიკა დაფუძნებულია ზოგად ქართულ წარმოდგენათა კომპლექსებზე. ამიტომ მათი შესწავლაც ყოფის, წეს-ჩვეულებების, აზროვნების განვითარების ისტორიის ფონზე უნდა მოხდეს, რადგან იზოლირებული კვლევა აღნიშნული საკითხისა შეუძლებლად მიგვაჩნია. „ხალხური ლირიკის სიმბოლიკის საკითხიც, — წერს ქს. ჭიხარულიძე, — რომელიც პოეტური ფოლკლორის კვლევის სფეროშია, მისი მნიშვნელობა უნდა აღინიშნოს.“

როდნაა, წარსული ყოფა-ცხოვრებისა და უძველესი დროიდან მომდინარე წარმოდგენების, ენის, ჩვეულებებისა და სხვათა შესწავლის საფუძველზე ამოიცნობა. ამდენად ის საინტერესოა თანამედროვე მეცნიერებისათვის, კერძოდ კი კულტურის ისტორიისათვის²⁵⁹. აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ ფერთა აღნიშნულ სახეებს წარმოდგენილი მასალების მიხედვით განვიხილავთ როგორც ტექსტში მისი თავდაპირველი გაჩენის შესაბამისი ხანის რწმენა-წარმოდგენების გადმოცემის საშუალებას და არა როგორც მხატვრულ მოვლენას. „... ეს „ფანტასტიკა“ ნამდვილად ფანტასტიკა კი არ იყო, — წერდა მსგავსი მოვლენების შესახებ ვ. კოტეტიშვილი, — არამედ პირველყოფილი ადამიანის მიერ ქვეყნისა და მოვლენების პირველყოფილი დანახვა, სავსებით ორგანული გზით წარმოშობილი და, თუ გნებავთ, ხელშესახებიც. ამის შემდეგ კი სრულიად სხვა შეხედულებებს ეხსნება გზა და შესაძლებელი ხდება ხალხური „ფანტასტიკის“ ყოველდღიურ და პრაქტიკულ მოვლენამდე დაყვანა“...²⁶⁰

აქ მოკლედ შევეხებით ქართულ ხალხში სულეთზე დარჩენილ წარმოდგენათა ერთ ნაწილს. ეს შეხედულებები, თავის მხრივ, სხვადასხვაგვარია, რადგან ისინი სხვადასხვა ეპოქაში, სხვადასხვა ეკონომიკურ და სოციალურ პირობებში შემუშავდნენ, თუმცა საერთო ხაზი ამ წარმოდგენებში გარკვევით შეინიშნება. ჩვენი მიზანი არ არის ამ წარმოდგენათა სისტემატიზაცია და მასალათა დიფერენციაცია სხვადასხვა ნიშნის მიხედვით. კმაყოფილდებით მხოლოდ ზოგიერთ მხარეზე მითითებებით.

ამ შემთხვევაში ყურადღება გვინდა შევაჩეროთ ქვესკნელის გაგების ზოგიერთ საკითხზე, რომელთა გარკვევას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ქართული შელოცვების, არამედ ფერთა სიმბოლიკის, მისი განვითარებისა და დანიშნულებათა შესწავლისათვისაც.

I. სამყაროს ქართული ზღაპრების მიხედვით ორი ძირითადი განზომილება აქვს: ერთი ვერტიკალური და მეორე — ჰორიზონტალური. არის მათი ურთიერთშეკერებული ფორმებიც.

ქვესკნელში ზღაპრის გმირი ხაროს, ორმოს²⁶¹, ჭის და მისთ. საშუალებით ჩადის. საცოლეების საძებრად წასული ძმები ეკითხებიან დედაბერს:

„— ჩვენ ესა და ეს ვართ, საცოლეებს დავეძებთ, ერთი კაცის შეილები უნდა იყვნენ და მზეთუნახავები, სხვას ვერ შევირთაეთო. თუ იცი ასეთი კაცი, რომ სამი მზეთუნახავი ქალი ჰყავდეს, დედაშვილობას, გვასწავლეო, დედაბერმა უთხრა:

— შეილებო, აგეთი კაცი როგორ არ ვიცი, მაგრამ მისი ქალები, აი, აქ რომ გზაჯვარდინი მოჩანს, მარჯვნივ, ერთ ხაროში ჰყავს

სამ დევს ცოლებად და იქ რომ მიხვიდეთ. ვერც ერთი ცოცხალი ვერ დაბრუნდებითო. ხაროდან ისეთი სიცხე ამოდის, რომ ვინც მიეკარება, იწვისო.

ვაყებმა თქვეს: ჩვენი საქმე ეს ყოფილა, რაც მოგვივა, მოგვივა, წავიდეთ და ბედი ეცადოთო, რადგან აღარ იშლიდნენ, დედაბერმა ურჩია:

— შეილებო, თოკი მოიბით და თითო თითო ჩადით ქვესკნელში, ერთმა თუ ვერ გაუძლო ქალების სიცხეს, მეორემ სცადოს, ან მესამემო.

— წავიდნენ ვაყები, მიადგნენ ქვესკნელის პირს და ნახეს, რომ აღმური ამოდის ქვესკნელიდან, მოიბა მზე-თეიმურაზმა თოკი და ჩაუშვეს ხაროში, შუაზე რომ მიატანა. იყვირა „დავიწვი, დავიწვი, ძმებო ზევით ამწიეთო“. ძმებმა ამოიყვანეს, შემდეგ მთვარეთეიმურაზმა მოიბა თოკი, მაგრამ იმასაც ისე დაემართა. ბოლოს მიდგა ჯერი შავ-თეიმურაზზე, მოიბა თოკი და სთხოვა ძმობილებს:

— ჩამიშვით. მაგრამ თუ ეყვირო, სულ ძირსა და ძირს ჩამიშვით, ზევით არ ამომიყვანოთო, ჩაეიდა თუ არა შუამდი. იყვირა:

— დავიწვი, მიშველეთ, ზევით ამომიყვანეთო, მაგრამ რას გაუგონებდნენ, სულ ქვევით და ქვევით ჩაუშვეს.

შავი თეიმურაზი ჩაეიდა ქვესკნელში, იარა, იარა და დაღამებისას მიადგა ერთ დედაბრის ქოხს...²⁶²

ხარო არის შუალედი ხიდი ზესამყაროსა და ქვესამყაროს შორის. ეს უკანასკნელი კი, თავის მხრივ, მრავალსაფეხურიანია. ხარო ქვესკნელის ზედა, თუ შეიძლება ითქვას. პირველ ნაწილში ახვედრებს გმირს, ხოლო უკიდურეს ქვედა ნაწილში გმირი ზოომორფული შავი ფერის არსებების: ცხენის, ცხერის, თხის და მისთ. დახმარებით ჩადის. თქმულის დასადასტურებლად მოვიყვანთ ნაწყვეტს ზემომონძობილი ზღაპრიდან: ხაროში ჩასულმა ვაჟმა არ დაიჯერა ცოლის რჩევა, ძმები გილაღატებნო, მან „ჯერ ცოლი აუშუა, მერე თვითონ მოეჭიდა თოკს, მაგრამ შუაზე რო აეიდა, ძმებმა მოუჭრეს თოკი და ისევე ქვესკნელში მოადინა ბრაგვეანი შავ-თეიმურაზმა.

ქალმა ჩასძახა: აკი გეუბნებოდით, რატომ არ დამიჯერეთო. მერე ასწავლა ნუ გეშინია, მანდ ბაღში სამი თხაა: წითელი, შავი და თეთრი. თეთრს თუ დაიჭერ და შეჭდები, მალა ამოგადგებს, წითელი აქეთ-იქით მიგახეთქებს და შავზე თუ შეჭდები, მეორე ქვესკნელში ჩაგადგებსო. ირბინა, ირბინა ვაჟმა, მაგრამ ვერ დაიჭირა ვერც თეთრი და ვერც წითელი თხა, მხოლოდ შავი დაიჭირა და სთქვა: „რა ვუყო, რაც იქნება, იქნება, ამაზე შეეჭდები? შეჭდა და იმ წამსვე ქვედა ქვესკნელში მოადინა ზღართანო“²⁶³.

როგორც ამ ციტატებიდან ჩანს, არსებობს „ქვედა ქვესკნელი“,

რაც თავისთავად გულისხმობს ზედა ქვესკნელის არსებობას. ჩვენ საშუალება გვქონდა გამოგვეთქვა მოსაზრება, რომ ქვესკნელის ამ ნაწილებს შესაბამისად ზევიდან ქვევით წითელი და შავი ფერის სიმბოლიკა შეესატყვისებოდა²⁶¹. ეთნოგრაფები მ. ნადარაია და ნ. ბრეგვაძე²⁶⁵ ძირითადად ამავე მოსაზრებას ავითარებენ.

ხაროს შესახებ ზემოაღნიშნულთან დაკავშირებით საყურადღებო ვარიანტს ქმნის ზღაპარი „ყარაბ-ოღლის“ ერთ-ერთი მონაკვეთი. ხსენებულ ჯადოსნურ ეპოსში სამზეოსა და ქვესკნელის დამაკავშირებელი ორმოა, ხოლო სამყარო სამ ნაწილად არის წარმოდგენილი. აქედან ორი ქვეყანა ქვესკნელშია განლაგებული. პირველი ნაწილი ხილულ სამყაროსთან ხარო -- ორმოთი დამაკავშირებელ სფეროზე მოდის, ხოლო მესამე -- მის ქვედა, ქვესკნელის უკიდურეს ნაწილზე.

ორმოში მყოფ ყარაბ-ოღლის ქალი ეუბნება: „ვიცი შენ მძიმე ხარ, ვერ შეეძლებთ შენს წევასო. აქ დაიცადე სამი ცხვარი გამოვიღის -- ერთი თეთრი, ერთი შავი და ერთი წითელიო. მოასწარი წითელს შემოახტი და ის ზევით ამოგიყვანსო. თუ შავს შეახტი წაგიყვანს მესამე ქვესკნელში, ქვევითო და თუ თეთრს²⁶⁶ გაგაქროლებს გვერდით, ჩრდილოეთისაკენო!“

ყარაბ-ოღლი მხოლოდ შავი ცხვრის დაქერას შეძლებს, რომელიც მესამე ქვეყანაში. ქვევით ჩაიყვანს მას.

თავიდანვე უნდა აღინიშნოს. რომ თეთრ, წითელ და შავ ფერთა სიმბოლიკით აღკუთრებულ ზოომორფულ არსებათა სამოქმედო არსენალი და ფუნქციები იმდენად აღრეული არაა. რამდენადაც ისინი მითოლოგიური შეხედულებების სხვადასხვა მიმართულებასა და ეტაპს ასახავენ. ხოლო ქართულ მულოცვებში წარმოდგენილი ამავე ფერთა სიმბოლიკის საწყისები არსებითად უფრო ძველ შეხედულებათა გადმოცემას წარმოადგენს, ვიდრე ზღაპრების ერთ ნაწილში დაცული მსგავსივე მოვლენა. ამიტომ დიფერენციაცია აუცილებელია, მით უფრო, რომ გარეგანი მხარეების მსგავსება საკმაოდ ძლიერი და ხელშესახება.

თეთრი, წითელი და შავი ფერების სიმბოლიკა გვხვდება ან იგულისხმება, ქვესკნელის როგორც ვერტიკალური და ჰორიზონტალური, ასევე მათი შერწყმული სახის წარმოდგენის დროს. ფერთა ამ სიმბოლიკის არსებობა ქვესკნელისა და სამზეოს ასახვის დროს ზოგჯერ განვითარების სხვადასხვა ეტაპის მაჩვენებელია, ზოგჯერ -- ამ სიმბოლოების პოლიფუნქციურობისა, ზოგჯერ კი სხვადასხვა წარმოდგენათა კონტამინაციის შედეგს წარმოადგენს.

თეთრი, წითელი და შავი ფერის ზოომორფული არსებანი ხან ზენკნელს, შუასკნელს და ქვესკნელს ასახავენ, ხანაც სამზეოს და ქვესკნელის ორ შესაბამის ნაწილს და ზოგჯერ, მაგალითად, ქართულ

შელოცვებში სამივე მათგანი ქვესკნელის შესახებ არსებულ რწმენა-შეხედულებებს უკავშირდება და მათ ასახვას წარმოადგენენ.

წითელი ფერის ზომორფული არსება, თუკი ზღაპრის გმირი მას დაიკერს და მოაჯღება, ხან იქეთ ეცემა, ხან აქეთ²⁶⁷ და ამ საშუალებებით სურს მხედრის თავიდან მოშორება თუ მოკვლა. ზოგჯერ იგი სამშეოდან ქვესკნელში (მის პირველ ნაწილში) და პირიქით მიმოსვლის საშუალებად არის გამოყენებული. ეს „დუალიზმი“ წითელი ფერის სიმბოლიკით აღჭურვილი არსებების სამოქმედო სფეროებისა ხალხური წარმოდგენებითაა მოტივირებული. მიწიერი, ამქვეყნიური სამყარო, როგორც ცნობილია, სამი სკნელის სახით წარმოდგენის პირობებში წითელი ფერის სიმბოლიკით გადმოიცემა. თუ გავიხსენებთ საგაზაფხულო დღეობათა ციკლს, რიტუალებს და მასთან დაკავშირებულ სიტყვიერ შემოქმედებას, ნათელი იქნება, რომ აქ წითელი ფერის სიმბოლიკა ჩვეულებრივი მოვლენაა და რომ იგი ბუნების გაცოცსლების, აღორძინების გამოსახვის ერთ-ერთი ორგანული ნიშანია, რაც მის ორმაგ ბუნებაზე მიგვანიშნებს.

წითელი ფერის სიმბოლიკა გაშუალებულია მიწიერ სამყაროსა და ქვესკნელის პირველ ნაწილს შორის. მართალია, აქ მას სრულიად სხვა გამოსახვის სფერო და შინაარსობრივი მომენტი უკავშირდება, მაგრამ ეს, როგორც ჩანს, ხალხურ წარმოდგენაში არ აღმოჩნდა ხელის შემშლელი ბარიერი იმისათვის, რომ ისინი ხშირ შემთხვევაში ერთი და იმავე ფერის სიმბოლიკით აღჭურვილი არსებით დაეკავშირებინათ.

თეთრი ფერით გამოხატული სამყარო, როგორც ეს სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ზეცას უკავშირდება, ზოგჯერ იგი სამზეოს, ე. ი. ხილული სამყაროს და, საერთოდ, ნათელის სიმბოლურ გამოხატულებას წარმოადგენს („ვინ თუ გაწყარეს მანიჯანო, ჩემგან მიიბრუნოს პირიო, შენი თე თ რი შენვე დაგჩესო, მე სამარე მიწა გრილიო“)²⁶⁸, რაც ერთ-ერთი უძველესი გაგება უნდა იყოს ამ ფერის სიმბოლიკისა.

დაპირისპირება თეთრი, ისევე, როგორც წითელი და შავი ფერის მნიშვნელობებისა იმდენად პრინციპული არაა, რამდენადაც ისინი ამ ფერებით გამოხატულ შინაარსობრივ სფეროებს უკავშირდებიან დროის ერთ მონაკვეთში ან განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, ე. ი. ერთი და იგივე ფერის სიმბოლიკა სხვადასხვა დანიშნულებისაა და სხვადასხვა ეპოქის რწმენა-წარმოდგენებში ვლინდება.

აქ, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, შევეხებით ქართველი ხალხის მიერ სულეთის შესახებ შემუშავებულ წარმოდგენათა ზოგიერთ (რადგან ამ მიმართულებით კვლევა ეთნოგრაფიის მოვალეობაა) მხარეს, რადგან სულეთთან დაკავშირებულ საკითხთა გარკვევა პირდაპირ კავშირშია შელოცვებში ნახსენები ფერთა სიმბოლიკის შინაარსის გახსნასთან. გასაანალიზებელი და საილუსტრაციო მასალა ავარჩიეთ სვანური და ფშაური სინამდვილიდან, რადგან, როგორც მეცნიერებაში ღიდი ხანია აღიარებულია, მთის მასალები მეტი არქაულობით გამოირჩევიან.

II. ბ. ნიჟარაძის წერილი „სვანების საიქიო“, ვფიქრობთ, ერთ-ერთ საგულისხმო მასალას იძლევა ამ მიმართულებით. აღნიშნული წერილის მიხედვით, სვანებს სწამთ, რომ სულეთი არის ტრიალი მინდორი, რომლის შუაში ზის ქრისტე. „იქაურობას მზე ანათებს, სადაც ქრისტე ბრძანდება, იქ უფრო გაბრწყინებულია მზით და ამიტომაც ხალხი ეახსის „მ უარს“ (მზიანი). ქრისტეზე მოშორებული ადგილები სამოთხისა მკრთალად არის განათებული, თითქოს იქ მზე ღრუბლებიდან იყურებოდეს და ამიტომ იმ ადგილს ჰქვია „მულირ რიპაარ“ (მკრთალი სინათლე)“ 269.

„ქარგი სსულეთის მოშორებით არის ერთი კუნძული, სადაც გაწუწუვებული წყვილია ქსუფევის (მუშვირ-უტკვირ). აქ არის, სხვათა შორის, ფისის ტბა (ფისევიგიბ). ეს არის გლახა სასულეთი, ანუ ჩვენებურად ჯოჯოხეთი (ხოლა ლაქუნ). ეს არის სამყოფი წაწყმედილ სულებისა: იგინი ვერა ჰხედავენ ვერც ქრისტეს, ვერც იმის ნათელსა და ტაბაკს. ისე ბნელა, რომ ერთი მეორეს ვერ არჩევს“ 270.

1. ობოლ შეილთ მამყრელ დედასა
 უბეს ჩაუსხნეს გველნია,
 ჯოხნ მისცნეს საჯოჯოხეთონ,
 ჯოჯოხეთის კარ ბნელია.

(ქსბ, II, № 4, გვ. 67).

•5

2. დედას ობლებს დამყრელსა
 უბეს ჩაუსხნეს გველნია,
 ჯოჯოხეთისკე ვალმართეს,
 ჯოჯოხეთის კარ ბნელია...“

(ქსბ, II, № 2, გვ. 65.)

ვფიქრობ, არ შეეცდებით თუკი მოხმობილ პარადიგმებში „ჯოჯოხეთს“ არ მივცემთ მხოლოდ ქრისტიანულ ინტერპრეტაციას და მასში მითოლოგიური სულეთის შესაბამის ნაწილს ვიგულისხმებთ.

მართალია, სევანურ მასალას დატყობია შემდგომი ეპოქების გავლენა, მაგრამ მთავარი აქ მაინც ის არის, რომ მას კარგად შემოუნახავს წარმართული ხანის არქაულ შეხედულებათა კვალი, კერძოდ, სულეთის დიფერენცირებულად, საფეხურებობრივად წარმოდგენა. ქრისტე აქ, ცხადია, გვიანდელი, ქრისტიანული ეპოქის პროლუქტია და აშკარაა, მას სულეთის მეუფის წარმართული სახე შეუცვლია. აქვე არის ერთი საყურადღებო დეტალი, რომ სულეთს მზე ანათებს, რომ სულთა დიფერენცირებული განლაგება სწორედ მზის სინათლის გავრცელების ინტენსივობით არის შედგენილი. ჩვენი ყურადღება მიიქცია. ბ. ნიჟარაძის გამოთქმამ: ბნელში მყოფი სულელები „ვერცხე-დავენ ვერც ქრისტეს, ვერც იმის ნათელსა და ტაბაკს“, რომლიდანაც იგულისხმება, რომ თავად ქრისტესთან, ე. ი. სულეთის მეუფესთან არის სინათლის წყარო ან თვით იგი წარმოდგენს ამ წყაროს (მას ნათელი გააჩნია). ამ დეტალთან დაკავშირებით გვინდა გავისხენოთ ბ. ნიჟარაძის სუენეთში ჩაწერილი გადმოცემა „სამოელი“. მოვიყვანთ მცირე ფრაგმენტს ამ გადმოცემიდან: „...სამოელის სამყოფი ადგილი უფრო განათებულია, ვიდრე ქრისტესი და ამიტომაც მომეტებული ნაწილი კაცთა სულელებისა სამოელთან მიისწრაფება, მასთან ურჩევნიათ“²⁷¹. მოყვანილი ამონაწერებიდან ცხადლივ ჩანს, რომ სინათლის წყარო სულეთის მეუფესთან არის ახლო, ამჭერად, სამოელთან (პერსონაჟთა ჩანაცვლება). ეს საკითხი უფრო გულდასმით გარკვეული იქნება ჩვენს შემდგომ მუშაობაში, როცა ქართულ შელოცვებში ხსენებულ პერსონაჟთა საკითხს შევეხებით.

ამდენად, „მადლიანები“ მიცვალბულთა სამყაროში სულეთის ღვთაების ახლოს იმყოფებიან ნათელ ნაწილში. აი, რას გვეუბნება ხალხური პოეზია ამის შესახებ.

1. მოიყვანეს მადლის მქნელი,
ავრე დაღა ქრისტე ლეერთან,
როგორც კარგი მეზობელი.

(ქპ, 11, № 108, გვ. 161).

2. სულიმ იალად გექნება,
საც ქრისტე პერად ზისათ.

(ქპ, 11, № 320, გვ. 215).

ქართულში ადამიანის გარდაცვალებასთან დაკავშირებული გამოთქმები — „განანათლოს მისი სული“ ან „ნათელი დადგომოდეს მის სულს“ და სვ. მისთანანი — სწორედ აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენის შუქზე აიხსნება: ქართველები ამ გამოთქმებით გამოხატავენ სურვილს, რათა გარდაცვლილის სული შაკეთის მეუფის ასლოს. ე. ი. გასხივოსნებულ, ნათელ ნაწილში მოხვედრილიყო.

აქვე მოვიტანთ ვაჟა-ფშაველას მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სინამდვილიდან მოხმობილ მასალას, რომლის მიხედვით, „ფშაველების წარმოდგენით საიქიო ქვეყნის შუაგულში არის, საიქიოს ის ეძახის „შავეთს“. შავეთში მართალნი არიან მკრთალ ნათელში. ეს ნათელი ისე აქვს წარმოდგენილი ფშაველს, როგორც ჩასული მზის ახლად გამქრალი სხივები მთის წვერებზედ: ყველამ იცის, რომ მთის წვერები ცოტადლა არიან ამ დროს წითლები (შდრ. სვანების მულიორ რიპაარ — ი. გ.). ამას ფშაველი ეძახის მკედართა მზეს“²⁷². წარმოდგენილი ვადმოცემებიდან ჩანს, რომ აშკარაა მსგავსება სულეთის შესახებ სვანურ და ფშავეურ შეხედულებათა შორის. მაგრამ განსხვავებაც არის. ვფიქრობთ, რომ სვანური მასალა მეტად ასახავს იმ მდგომარეობას, რომლითაც შეიძლება ახსნა მოექმბნოს შელოცვათა ფერთა სიმბოლიკას.

აქვე შევნიშნავთ, ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერების თანახმად შეიძლება დავუშვათ, რომ არა მარტო მწუხრის ეჟამს შეწითლებული ცის კიდური და მზე წარმოადგენს სიკვდილის სიმბოლოს, დილით მზის ამოსვლის დროსაც არსებული ანალოგიური დაწითლება მნათობისა სიკვდილთან იყო ხალხის რწმენით დაკავშირებული²⁷³.

ვაჟას მონათხრობიდან ნათლად ჩანს, რომ ფშაველის რწმენით, საიქიოში სინათლე — მზის გამქრალი შუქი არის. მართალნი არიან მკრთალ ნათელში. იგულისხმება, რომ ცოდვილნი სიბნელეში იმყოფებიან. ფშავერ შეხედულებას არ დაუცავს ერთი მომენტი, რომელსაც სვანი „მ ეჟარს“ ეძახის. ეს რომ ასეა, ამის ილუსტრაციაა ისევ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სინამდვილიდან ნ. სიზანიშვილის მიერ მოწოდებული მასალა, სადაც საიქიო ისევ დიფერენცირებული. მაგრამ ციხის სახით არის წარმოდგენილი. „სულეთი“ („სამოთხე“) დიდი თეთრი მრავალსართულიანი ციხეა, სადაც მზე ანათებს. საიქიოს ალღის ხე დგას, რომელსაც ვეშა წყარო ჩამოუდის. ციხის სართულში მადლიანები ცხოვრებენ. მადლიანებშიც განსხვავებაა. „თავ მადლიანები“ ზემოთ არიან, უხვად სტკებებიან მზის შუქით (შდრ. სვ. „მ ეჟარ“, ი. გ.). „ცოტად მადლიანები ქვემოთ იმყოფებიან (შდრ. სვ. „მულიორ რიპაარ“ — ი. გ.). სულ თავში წვერის აივანზედ დასტიან უმანჯო ბავშვები მუხლამდე ბამბაში გახვეულნი“²⁷⁴. ხალხურ პოეზი-

აში ანალოგიური წარმოდგენა სულეთზე შემდეგნაირად არის გადმოცემული:

1. შავეთს რო თეთრი ციხეა,
რა ტურფა მშენიერიო,
გვერდით რო წყარო ჩაუდის,
სასმელად გემრიელიო,
ზევრი ცხენ-ჭორი მოდგება,
მეუდარი მწყურიალიო...

(ქს, II, № 98, გვ. 152).

2. თეთრი ციხე დგა სულეთში,
წვერი ცას მიმდინარია,
მ:განეთ (მოშორებით) ალვის ხეი დგას
ლაპი მიღდის წვერია;
ბოლოზედ ვეშა წყარო დის,
სასმელად გემნიერია;
მადლიან მავლენ, წყალსა სმენ,
ცოდვიან მწყურვიენია.

(ქს, II, № 10, გვ. 70).

შევადართ მოყვანილი შეხედულება მ. ჯანაშვილის მიერ სულეთზე ინგილოთა წარმოდგენის შესახებ მონათხრობს: „საიჭიოს ერთი რძის ტბა არის. იმის შუაში თეთრად გაფოთლილი ხე დგას²⁷⁵, იმ ხეზედ სხედან... ნორჩი ბალები, უივეივებენ, იცინიან, როცა კი მოკშივათ, ხე ჩაწვდება ტბის პირამდე, ყმაწვილები დაეწაფებიან, რძით გაძლებიან და ხე ისევ აიმაართება. ასე ატარებენ დროს ყოველდღე. ისინი უცოდონი არიან და სამოთხეში ნეტარებენ“²⁷⁶. თეთრი ხე, რომელზედაც ბავშვები შემომსხდარან, დაახლოებით იმასვე უნდა განასახიერებდეს, რასაც ზემოთ დასახელებული თეთრი ციხე.

თეთრი ხე და თეთრი ციხე, არა მარტო სიწმინდის ნიშანია, იგი ღვთაების სადგურიცაა, რასაც თეთრი ფერის სიმბოლოცა ხაზგასმით ადასტურებს. თეთრი ფერი ქართული ფოლკლორული მონაცემების მიხედვით, და, როგორც ჩანს, საერთოდაც ღვთაებრიობის, სიწმინდის სიმბოლოა. იგი სხვა შინაარსობრივ ასპექტებსაც უკავშირდება. თეთრი ფერი ხილული სამყაროს, სინათლის ნიშანიც იყო. ხოლო ზოგჯერ მზეც გამოხატავდა („ბაღრო მათხოვე თეთრონი, ზღვაში გაეიდე ნგრევითა, გავიდე გამოვიყვანო—ქალია თეთრი მზე ვითა“)²⁷⁷. ამ უკანასკნელ გარემოებას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ჩვენ მიერ დასმული საკითხის გადასაწყვეტად.

III. წითელ ფერს, ქართული ფოლკლორული მასალების მიხედვით, ყველაზე მეტად ახასიათებს მრავალმნიშვნელობა და პოლიფუნქცი-

ურობა. ეს არ არის ხელის შემშლელი გარემოება იმისათვის, რომ ამ სიმრავლიდან გამოვაცალკევოთ მისი ერთი რომელიმე დანიშნულება და შევისწავლოთ მისი მნიშვნელობა.

წითელი ფერის სიმბოლიკით სიკვდილის გადმოცემის შესახებ გავკრით აღნიშნული იყო ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ჩვენ შევეცდებით უშუალოდ ქართული დამატებითი მასალის მოხმობით გავარკვეოთ აღნიშნული დებულების სამართლიანობა და დავადგინოთ მისი მიმართება შელოცვებში მკვეთრად ასახული წითელი ფერის სიმბოლიკასთან.

„ცისკარმან ანონათა... მზე წითლად ამოდისაო...“

ავ დედა მტერს ბიჭებო, ხმა არის ქისტებისაო.

... მაგრამ დასწრეს სკულძაღლთა ხან არ აცალეს ცდისაო,

გაგმირეს ცხელი ტყვიითა,

მიარტყეს გულის პირსაო“²⁷⁸.

წითელი ფერის სიმბოლიკის ერთი, საკმაოდ ძლიერი ნაკადი, სიკვდილის შინაარსს უკავშირდება, მის გადმოცემას წარმოადგენს. ნათქვამი თანაბრად ეხება შავი ფერის სიმბოლიკასაც. მხოლოდ დავსძენთ: „შავი“ აგრეთვე დაკავშირებული იყო მიწის ნაყოფიერებასთან, საგაზაფხულო დღეობასთან და სხვ. შავი ფერი თეთრთან ერთად პირველთაგანია, რომელსაც ჩვენი წინაპრები იცნობდა. აქედან გასაგებია ის ადგილი და მნიშვნელობა, რომელიც მას ხალხურ წარმოდგენებსა და სიტყვიერებაში უკავია.

ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა მეგრული „ჩე (თეთრი), რომლისაგანაც უარყოფითი უ ნაწილაკის დამატებით მიღებულთა „უჩა“ (არათერი, შავი). როგორც ენობრივმა მასალამაც დაადასტურა, ძველისძველად არჩევდნენ მხოლოდ ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო მხარეს: ნათელსა და ბნელს. მეგრული ენობრივი მონაცემების მიხედვით მეორე პირველისაგან დამოკიდებულად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული.

IV. ხალხური წარმოდგენით შელოცვებში მოხსენიებული მხედრები ქვესკნელიდან მოდიან, სულეთის წარმომადგენლები არიან და საგულისხმოა აქ სწორედ ის არის, რომ ამ მხედრულებამ თვით ქართულ შელოცვებში პოვა ასახვა. „უემურის ლოცვის“ ერთ-ერთი ვარიანტის მიხედვით: „გამოვიდა მაკილაბი შავი ხელით ქვესკნელიდანა, / ამოიყვანა შავი ცხენი, / შავი შეკაზმულობითა, / შავ ტანზედა / შავი ჭაჭვი ჩაეცო, შავ თავზედა / შავი ზუჩი დაეხურა, / შავსა წელზედა / შავი ხმალი შემოეყრა... / შემოეყარა დედა მარიამი: / — შენ შავო კაცი, / რათ ზიხარ შავსა ცხენსა? /...“ (ფ. არქ. № 2029), ან „ამოვიდა შავი კაცი, / შავი ზღვითა, დაღმითა. / შემოეყარა

მიქელ გაბრიელ — კითხვა: / — სად მიხვალ შე შავო კაცო?/...“ (ფ. არქ. № 1846, 2009). ან კიდევ: „ — ბედო, ბედნიერო, / სახელ გემრიელო, / მთით მოხვედი / თუ ბარით მოხვედი? / — არც მთით მოველი, / არცა ბარითა, / შავ ზღვას ვიყავი, / შავ ზღვაში არ დამაყენეს,/...“ (ფ. არქ. № 1867).

„თვალნაცემის ლოცვის“ ერთი ტექსტის მიხედვით მხედრძს გამოსვლის ადგილად შავი ჭურღმულია დასახელებული. „გამოვიდა შავი ჭურღმული დან შავი წყალი, / მას გამოუყვა გველი შავი, / გამევიდა ცხენი შავი, / მასზე იჯდა კაცი შავი/...“ (ფ. არქ. № 1973), რაც აგრეთვე ქვესკნელის შინაარსობრივ გაგებას ატარებს.

ჩვენი მოსაზრება, რომ სინამდვილეს უნდა შეეფერებოდეს, ამას კვლავ მოწმობს შელოცვის შემდეგი ფრაგმენტი: „გამოვიდა შავი უემური ანგელოზი, / გამოიყვანა შავი ცხენი, / დაღვა უნაგირი, / გაუყეთა შავი უზანგი, / ამოძლო შავი ლაგამი, / დაკრა შავი მათრახი, / / გააქენა შავსა ქვესკნელისკენა, / წინ დახვდა მიქელ გაბრიელ მთავარანგელოზი და ჰკითხა: / — სად მიხვალ, შე შავო უემურო ანგელოზო?“ ა. შ. „შავი ქვესკნელი“ ორი შინაარსით შეიძლება გავიგოთ: 1. ქვესკნელი საერთოდ როგორც ბნელი ქვეყანა (გავიხსენოთ ხალხური სახელი „შავეთი“) — „შავი“ მთლიანად განსაზღვრავს მას, 2. მხედარი მიდის ქვესკნელის იმ ნაწილში, რომელიც სულეთის მეუფისაგან ყველაზე მოშორებით იმყოფება და შავი ფერის სიმბოლიკით არის გადმოცემული. თუკი ჩვენ მიერ წარმოდგენილ მასალებს და მათგან გამომდინარე დასკვნებს გავითვალისწინებთ, ეს უკანასკნელი გაგება უფრო ახლო უნდა იდგეს სინამდვილესთან.

სულეთში რომ ნამდვილად ეგულებოდათ სხვადასხვა ფერის სიმბოლიკით აღჭურვილი მხედრები (მიცვალებულთა სულები), ამას მოწმობს ზღაპარი „კუნძი ძისა“, რომელშიდაც აღნიშნული შეხედულების ანარეკლია შემონახული: „კუნძის ძემ“ უთხრა, წადი მამი, და სადაც ეს კუნძი მოჰგლიჯე, იქ ჩასძახე: ამოდი ლურჯო²⁷⁹ კაცო, ლურჯო ცხენო, წითელო კაცო, წითელო ცხენო და ცხენო ყველა ნაირნო ამოდიოთ-თქო“²⁸⁰.

V. დასმული საკითხის გადასაჭრელად უაღრესად საყურადღებო მასალას გვაწვდის ბ. ნიუარაძე, რომელმაც 1887 წელს გაზეთ „ივერიაში“ გამოაქვეყნა მცირე მოცულობის თქმულება „ყვავილი და წითელა“. მოვიყვანთ მოკლედ საკითხის გარკვევისათვის აუცილებელ მომენტთა ძირითად თეზისებს აღნიშნული თქმულებიდან. „ყვავილი და წითელა ძმები არიან“. „დღედა ცოცხალი ჰყავთ და სცხოვრობს ერთს მიუდგომელის და მალაღლის კლდის თავზე, ზღვის პირად. დღედა დრო გამოშვებით ჰგზავნის თავის შეილებს ხალხში... ზღვის ტალღამ კლდის ძირას მიაგდო (კაცი—ი. გ.) და სიკვდილს გა-

დაარჩინა. კაცი აპყვა ამ კლდეს და როგორც იყო დიდის გაქირვებით ავიდა კლდეზედ. კლდის თავზე გაშლილი მინდორი დახვდა. იქვე გამოდიოდა მოზრდილი და ანკარა წყარო. წყაროზე ტიტველი ქალი იდგა და სარეცხსა რეცხავდა, ეს ქალი თოვლივით თეთრი იყო: ძუძუები უკან. ბეჭებზედა ჰქონდა გადაადებული. ... კაცმა თავის აქ მოსვლის ამბავი უთხრა და სთხოვა, "შენი სახლი მაჩვენეო. ქალმა ეს კაცი სახლში მიიყვანა. სახლის შუაგულს სვეტი იდგა, ეს სვეტი ირგვლივ კაცის თვალებით იყო მოქედილი. კაცმა ამ სვეტის ამბავი ჰკითხა ქალს. ქალმა მიუგო, რომ რამდენ კაცსაც ჩემი შვილი — ყვავილი თვალს გაუფუჭებს, ყველა აქ მოაქვს და ამ სვეტზე ვაქდევთო. ... ამ კლდის თავზე ყვავილსა და წითელას გარდა სხვა სნეულებათაც ჰქონდათ ბინა²⁶¹. მიწიდან რამდენსამე ადგილას ალი და კვამლი ამოდიოდა. ყვავილსა და წითელას დედამ თვითონეულად დაუსახელა სტუმარს კაცს სნეულებათა ბინა. სხვათა შორის, აჩვენა უამის ბინაც, სახელდობრ, ის ადგილი, საიდანაც შავი კვამლი ამოდიოდა. აქ მარტო „სურდოს“ არა აქვს სამუდამოდ მიჩნეული ადგილიო, უთქვამს ქალს“²⁶².

უთუოდ ბევრის მანიშნებელია ის გარემოებაც, რომ ამგვარი გადმოცემა თავის ანალოგიას პოულობს თ. რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილ თქმულებასთან, რომლის მიხედვით ზღვაში თევზის მიერ გატაცებული კაცის ნაეს ტალღები ერთ განმარტოებულ კუნძულზე გარიყავს, სადაც სამი სახლი იდგა. ერთიდან თეთრი ბოლი ამოდიოდა, მეორედან წითელი, მესამედან კი შავი. ეს სახლები „ბატონებს“ ეკუთვნოდათ²⁶³.

როგორც ერთი, ისე მეორე მასალიდან ჩანს, რომ დაავადებათა (ერთ შემთხვევაში — ყვავილის და წითელას, ხოლო მეორე შემთხვევაში ბატონების“)²⁶⁴ ადგილსამყოფელი იქეთა (подусторонний) ქვეყანა, იგივე სულეთია. სვანური თქმულების მიხედვით, ისინი დაბინავებულნი არიან კლდის თავზე, გაშლილ მინდორზე, სადაც წყარო ჩამოდის. აღწერილი გარემო გარკვეულ მსგავსებას პოულობს სულეთის შესახებ არსებულ ფოლკლორულ მასალასთან (იხ. ზემოთ).

ყვავილისა და წითელას დედის თოვლივით სითეთრეც არაა შემთხვევითი. იგი მის ღვთაებრივ ბუნებაზე სიმბოლური მითითებაა. ეს კი სულეთის შესახებ არსებულ სითეთრესთან კავშირში გარკვეულ აზრს იძენს. საყურადღებოა აგრეთვე, რომ დაავადებათა ძალების დედა თავად აგზავნის შვილებს ხალხში. ეს შეხედულება თავის ანალოგიას პოულობს ხალხში დარჩენილ შეხედულებებში მიცვალებულთა შესახებ (იხ. ქვემოთ).

ახლა ვეცდებით გავარკვიოთ ქართულ შელოცვებში მოხსენიებული სახეების (მხედარი, ცხენი, აბჯარ-უნაგირი, კლდე, ზღვა) საფუძვლები ხალხურ წარმოდგენებსა და ყოფაში.

VI. თუ რა ადგილი ეკავა ცხენს მიცვალებულის კულტის წეს-ჩვეულებებსა და წარმოდგენებში კარგადაა გარკვეული მკვლევარ-ეთნოგრაფის დ. გიორგაძის ნაშრომში „Обряд „посвящения коня“ у горцев Восточной Грузии“²⁸⁵.

ძველი ქართველები, ისე როგორც მრავალი სხვა ხალხი, მიცვალებულთან ერთად მის ცხენსაც მარხავდნენ. ჯერ კიდევ 1903 წელს თ. სახოკია წერდა, რომ ახლო წარსულში მეგრული მიცვალებულს მის საჯდომ ცხენს ჩაატანებდა მიწაში-თ²⁸⁶. როგორც ჩანს, ბოლო ხანებამდე ამ ძველთაძველ წესს მხოლოდ სამეგრელოში არ უჩენია თავი. მკვლევარ ვ. დიაკონოვას მიხედვით „захоронение коня вместе с умершим было характерной чертой погребального обычая у тувинцев-шаманистов вплоть до недавних дней, как у их соседей — алтайцев, хакасов и др.“²⁸⁷.

გარდაცვლილის სული მკვდართა სამყაროში ცხენით მიემგზავრება. აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენის გამოხატულება მიცვალებულის დამარხვის ცერემონიაში ცხენის წინ წამძღვარების ფაქტში აშკარაა:

გამართეს დასამარხავათ,
წინ ცხენი ჩაუძღვებათ...

(ქსპ, 11, № 234, გვ. 157).

ამიტომ ბუნებრივია, რომ ხალხური წარმოდგენის თანახმად, ცხენი შავეთში, გარდაცვლილ სულთა აუცილებელი და მუდმივი თანამგზავრი იყო. სრულიად ნათლად გვეუბნება ხალხური ლექსი, რომ სულეთში

თბოლთა შეილთა დამზრდელსა
შემოაგებეს ცხენია.

(ქსპ, 11, № 3, გვ. 66).

მრავალი პარადიგმის მოხმობა შეიძლება იმის დასტურად, თუ როგორ აისახა ხალხურ პოეზიაში ცხენი — მიცვალებულთა სამყაროს პერსონაჟი —

1. ნისლ იდეა სულეთს მინდართა,
ეგ ცხენ-მკვდართა ორთქლია.
მავიდეს, ცხენებ წულით დაძღეს,
მკვდარნი მწყურთიელნია.

(ქსპ, 11, № 4, გვ. 67).

სულეთში —
ბეერი მოდგება ცხენ-ჯორი
ძუა ფაფარი კრულია,
მაზედ მჯდომი მხედარი,
ბირს ლახტი დადებულია.

(ქსპ, 11, № 5, გვ. 68).

3. ობოლთა შვილთა დამზრდელსა
გზას შიავებეს ცხენია.
კარები ჯოჯოხეთისა
გასაღებელად ძნელია.
ოთხი კუთხია ჯოჯოხეთ,
სამყოფინარო ბნელია.

(ქსპ. II, გვ. 214).

4. შავეთში სანამ ჩავედი
ჩემის მიშინოს ცხენითა...

(ქსპ. II, № 20, გვ. 220).

მართალია, ქართულ ფოლკლორში არ არის მოცემული მიცვალებულის დამარხვის წესების სრული აღწერილობა, მაგრამ მასთან დაკავშირებულ წარმოდგენათა ძირითადი რკალი კარგად არეკლილა, რაც ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში პოულობს თავის მტკიცებას. ქართული შელოცვები ამ მიმართებით ქართველთა უძველესი ყოფის, წეს-ჩვეულებებისა და წარმოდგენების თავისებურად გადახალისებულ. მაგრამ მაინც გარკვეულ ასახვას იძლევა, რაც არა მარტო მრავალმხრივ ზრდის მათდამი მეცნიერების სხვადასხვა დარგის სპეციალისტთა ინტერესს, შესაძლებლობას ქმნის, გარკვეულად მაინც, ქართული შელოცვების ერთი ნაწილის ევოლუციის თავდაპირველი საფეხურების განსაზღვრისას, კონკრეტულ ისტორიულ ეპოქასთან მათ დაკავშირებას. ეს კი ცოტას როდი ნიშნავს.

ქართულ ზღაპრებში ცხენს ხშირად ცხეარი, თხა და მისთანა ენაცვლება. ეს არ არის შემთხვევითი მოვლენა. იგი კანონზომიერ ხასიათს ატარებს. დასახელებული ზომორფული არსებანი მზის საკულტო ცხოველებია, რომლებიც თავის მხრივ მიცვალებულის კულტთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი. ამის გამო ისინი წარმოადგენენ ხილულ სამყაროსა და ქვესენელს შორის მიმოსვლის საშუალებებს. რაც შეეხება ზღაპრული ეპოსის გმირის მოძრაობას ორ სამყაროს შორის, ნ. ბრეგაძის შენიშვნით. „пропикиновение героя в подземелье подразумевает его смерть, т. е. приход в загробный мир... Впоследствии же возвращение того же героя в наш мир, должно быть, подразумевает его воскрешение.“²⁸⁸.

VII. ასევე კარგადაა ცნობილი მიცვალებული მამაკაცის ქართული სამოსით — ჩოხით დასაფლავება და მისთვის იარაღის გატანების ტრადიციული წესი. „მიცვალებულთა სულნი წაწყმედილნიცა და ცხოვრებულნიც, სვანებს წარმოდგენილი აქვსთ, როგორც ლანდები. იმათ ის ტანისამოსი აცვიათ, რომელიც ჩაპყვათ საფლავში... მამაკაცს საიქიოსაც, რასაკვირველია,

თან ახლავს ყველა იარაღი...“²⁵⁹ პარადიგმების დამოწმება დაუსრულებლად შეიძლებოდა როგორც ძველი, ისე თანამედროვე ყოფაში ჭერ კიდევ შემონახული უახლოესი ხანის ექსპედიციების მიერ მოპოვებული ფაქტობრივი მასალით.

VIII. კლდე ქართული მითოლოგიის მიხედვით არის წარმართულ ლეგენდათა ადგილსამყოფელი. ეს საკითხი ფართო მასალის ფონზე მიმოხილული აქვს ს. აბაშიძეს ნაშრომში „მითოლოგიურ არსებათა გენეზისის დუალისტური სახე ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში“²⁶⁰, სადაც ავტორი შეეხო შელოცვებში ნახსენები კლდის მნიშვნელობის გარკვევის საკითხსაც. მისი აზრით, შავი, წითელი და თეთრი კლდიდან გამოსული შესაბამისი ფერის მხედრები, მათ მიერ ამავე ფერთა გველების მოკვლა — დადასტურებაა კლდეში კეთილი და ბოროტი ძალების არსებობისა. ეს უკანასკნელი პრინციპულად ექვს არ ბადებს, მაგრამ შავი, წითელი და თეთრი მხედრების დაყოფა „ბოროტ“ და „კეთილ“ ძალებად, ვფიქრობთ, მეტ სიფრთხილეს მოითხოვს. თუ შიკვალებულის სულსა (რომელსაც მხედარი განასახიერებს) და ცოცხალთა შორის კავშირის შესახებ არსებულ შეხედულებებს გავიხსენებთ, რომელთაც ასახვა პოვეს შელოცვებში, შეიძლება დაეუშვათ, რომ ისინი ერთსაც განასახიერებენ და მეორესაც: ერთსა და იმავე ღვთაებრივ ძალას შეედლო როგორც კეთილი, ისე ბოროტი მოქმედების ჩადენა. რაც შეეხება მხედრის მიერ გველის მოკვლას, ეს საკითხი სათანადო ადგილას არის განხილული და აქ მასზე აღარ შევჩერდებით. მსოლოდ დავსძენთ — ეს მოტივი არ უნდა იძლეოდეს იმის უდავო საბაბს, რომ მისი ჩამდენი კეთილ ან ბოროტ (საკითხი ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში ცალკეულ გადაწყვეტას მოითხოვს) ძალად გამოვაცხადოთ.

ქართულ ფოლკლორში ეშმაკები, სხვა ათასგვარ მაგიურ საშუალებათა შორის, დაეადების გავრცელების საშუალებებსაც ფლობენ, ე. ი. თავად, ან ზოგჯერ სხვისი დანშარებით, გამოდიან დაეადებთა გამავრცელებლის როლში. ამ გარემოებასთან დაკავშირებით მეჩვენება საყურადღებოა, რომ ზღაპრული ეპოსის („უშვილო ვაჟარი და ეშმაკი“)²⁶¹ მიხედვით მათ მიუვალ კლდეში აქვთ ბინა: „დიდი კოჭმანის შემდეგ გაყვა ვაჟარი პატარა ეშმაკს, ის გაუძღვა და მიიყვანა ერთ დიდ კლდესთან, მიადგა თითი პატარა ეშმაკმა კლდეს, კდე დეიბზნა და ნაპრალში გამოდგა... ფლოქვებიანი ეშმაკი“²⁶².

ამ თელსაზრისით მეტად საყურადღებოა შელოცვის ერთი ტექსტი („ლოცვა უემურისა, ალისა და ეშმაკისა“): „ვიყავით სამნი ძმანი, / სამებისა ძალისანი: / მარკოზ, კუროზ, კონსტანტინე; / გავედით მთასა, ვნადირობდით / და ვერ ვიპოვეთ კვალი ნადირისა; / ვიპოვეთ კვალი ალისა და ეშმაკისა, / იჯდა კლდისა ძირსა, / კუნეურაზს

შიგნით/...“ (ფ. არქ. № 2014) და თუ აქვე ყამების შესახებ არსებულ გადმოცემასაც გავისხენებთ, რომ მათ მაღალი, მიუდგომელი კლდის თავზე აქვთ ბინა, ნათელი გახდება, თუ რატომ გამოდის სხვადასხვა ფერის მხედარნი კლდიდან.

IX. ქართულ შელოცვებში ნახსენები მდინარე თუ ზღვა სულეთთან არის ორგანულად დაკავშირებული, მოვიყვანთ ერთ მაგალითს ამ საკითხთან დაკავშირებით: „ინგილონი ამბობენ, — წერს მ. ჭანაშვილი, — რომ საგორეულოს ნანახიც ქნიაო, ე. ი. საგვარეულოს (სულეთის. — ი. გ.) მნახელი და დაბრუნებული კაცი ყოფილაო. ამგვარ კაცებს რამდენიმეს ასახელებენ. ქიტინათ წუნკი დიალ ავად გახდაო. ქეუა და გონება ერთსანად დაჰკარგაო. მერე გონს მოვიდა და ასრე ილაპარაკაო: „გორში წაველ, იქ გორი-პირში (ე. ი. დასაწყისში) ერ დიდ წყალ ეყო. მითსრეს „გადმოხტ“. ჩემ ბებრამ (ბებიამ) კი დამარიგა: „წყალში ფეყ არ ჩასცე“. გადავხტენ, გადველ, გორში შეველ... ღერობენ, ნაღრა ზურნას ჰუკრავენ, შუფრობენ... შენ რა გინდა აქ ეერ შენი დროი არ არის. წამ, წამ, აქაითია? კელ მკრა, გამმაგდა. იქ კამ ლამაზი დახატულ სახლებ-ოთახები არის (იხ. შენიშვნა № 28). ზემ მუდამ ანათებს“²⁹³. მოყვანილი ციტატიდან ვგებულობთ, რომ სულეთში მისასვლელ გზაზე წყალი (მდინარე, ზღვა) ძევეს, რომელზედაც გადახტომით (!) ხერხდება სულეთში მოხვედრა. მხოლოდ პირობა ასეთია — წყალში ფეხი არ უნდა დაგისველდეს. შეადარე:

განაგდე, გილგამეშ, სველი ნიჩბები.
სიკვდილის წყლები ხელზე არ შეგეხოს.

აღნიშნული წარმოდგენა ნათლად აისახა ხალხურ პოეზიაში:

ბრძანებდა დამბადებელი:
რომ დავდგი მიწამყარო,
სუ თავის მორთულობითა
შამხდარი მთა და ბარიო.
მურგვალთ მოვაველ სამა ზღვა,
თეთრი, წითელი, შავიო.

(ქს. I, № 95, გვ. 137).

ან კიდევ: სულეთში —

ერთი რამ დიდი ზღვა არის
კარებთან შესასვლელშია...

(ქს. I, № 95, გვ. 137).

X. ქართულ ფოლკლორს არაერთი საყურადღებო გარემოება დაუცავს, რომლებიც შელოცვებში დაცულ სახეთა დანიშნულებისა და შინაარსის გახსნას უწყობს ხელს. შევეთხი:

საეტიკო ხალხი ყოფილან, ერთსაც არ ეხსნიან თვალნი,
ჩამაქვეყნო ხალხ-ჯარი, ჩამოდიოდა წყალია,
მუკლებს ველარა კმარობდნენ, ჩატეხილს ლოდებისასა,
თვალს ვერ აკრეინებდნენ, დათხრილებს გველებისასა²⁸⁴.

შეადარე:

სიკედილო, გასაოკრებო, რად შამაგვართვ: ავალიო
უნაწილოებ გვიკოცე, თავზე დაეხურენ ცანიო²⁸⁵.

თვალის ამოთხრის მოტივი დაკავშირებული ჩანს უძველეს რწმენა-
წარმოდგენებთან, რომელთა მიხედვით ადამიანის სული მის რომელი-
სამე ორგანოში იმყოფებოდა და ასეთ ორგანოებად სხვადასხვა ხალხ-
ში ადამიანის სხეულის სხვადასხვა ნაწილი იყო მიჩნეული. ერთ-
ერთი მათგანი თვალი იყო. თვალის ადამიანის სულის ბინად წარ-
მოდგენა დადასტურებულია ისეთ უძველეს მითოლოგიურ ძეგლში,
როგორიც „ამირანიანია“²⁸⁶ (იხ. იამანის თვალის წამოღება დევის
მიერ. იხ. აგრეთვე ყვავილ-ბატონების შესახებ ზემოთ მოხმობილი
სვანური თქმულება). ეს მოტივი უცხო არ არის არც ქართული ზღაპ-
რებისათვის. რაც გვაძლევს იმის უფლებას, რომ დასახელებული შე-
ხედულება ქართულ საერთო წარმართულ ერთ-ერთ უძველეს რწმე-
ნათა რიგს მივაკუთვნოთ.

XI. საგულისხმოა, რომ სხვადასხვა ფერთა სიმბოლიკით აღჭურვი-
ლი გველთა სახეები გვხვდება ქართულ ფოლკლორში. შავი ფერის
გველების შესახებ აღარაფერს ვიტყვი, რადგან იგი სწორად დას-
ტურდება ხალხურ სიტყვიერების ნიმუშებში. გაცილებით ნაკლებია
ფოლკლორში წითელი და თეთრი გველების წარმოდგენის ისტენსი-
ვობა, მაგრამ სიტყვიერება იცნობს ამ ტიპაჟებს.

ჩამდებენ სამარეშია, მიწას მაყრიან ბევრსაო.

მულის გველი წითელი და მოიღერებს ყელსაო.

მემრ დამერკობა გულშია, გულ დაიკენესებს ძნელსაო²⁸⁷.

თეთრი გველის საგულისხმო სახე დაცულია ინგილოურ ზღაპარში,
საიდანაც ვგებულობთ, რომ იგი არაა ჩვეულებრივი წარმრწობის —
გველთა ხელმწიფის ქალიშვილია, მისი მშობელი კი თავის მხრივ
ღვთაებრივ ნიშნებით ხასიათდება. გაცილებით მეტი მაგალითის და-
სახელება შეიძლება, როცა შავი, წითელი და თეთრი გველები (გვე-
ლუშაქები) ერთად არიან წარმოდგენილნი. ამ სამი ფერის სიმბოლი-
კით აღჭურვილი მოვლენისა თუ საგნების ერთიანობაში ჩვენების
ძლიერი ტრადიცია გვაფიქრებინებს, რომ ზოგჯერ, იმ შემთხვევაშიც
კი, როცა ისინი ცალ-ცალკე ან სუსტად არიან წარმოდგენილნი, უფრო

თამამად ვივარაუდოთ მათი ერთად გამოყენება სიტყვიერების განვითარების არქაულ საფეხურზე.

გველები სპეციალურ ლიტერატურაში ღვთაების მოციქულებად, მისი ნება-სურვილის გამტარებლად არიან ცნობილნი²⁹⁸. ასეთსავე მოსაზრებას ავითარებს თ. თჩიაური²⁹⁹. ექვმიუტანელი ჩანს გველის კავშირი ღვთაებრივ ძალასთან. ეს კავშირი ერთი რომელიმე ღვთაებით არ უნდა ყოფილიყო შემოსაზღვრული, კერძოდ, გველებს სულეთის გამგებელთანაც ორგანული და მჭიდრო კავშირი უნდა ჰქონოდათ. ამაზე მეტყველებს სულეთისადმი მიძღვნილი ხალხური სიტყვიერების არაერთი ნიმუში, რომლებშიც გველს მყარი ადგილი აქვს მიჩნეული.

ჩიონენ შაეუთელები. გველებმა გვიყვეს ძალია,
ჩამოგვიხეთქეს სთლაუი, ჩამოგვადინეს წყალია.
ბევრს ვაეკაცს ჩამოუშალა როსტომისანი მხარნია,
ბევრსა ქალსა ლამასსა შეიღნივად ნაწნავ თმანია³⁰⁰.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ერთი რაჭული შელოცვის მიხედვით, ავადმყოფობის მიმართ ნათქვამია: „ავი თავი ზნე ხარ... რათ დაძვრები გველივითა“³⁰¹. ციებისადმი არსებობს ასეთი მიმართვა:

დაძვრები უჩინართა
შე საზიზღარო ჭიო.

(ქს, I, № 125, გვ. 173).

ეს ლექსის ფრაგმენტიც გველზეა ნათქვამი:

.. ბიძავ, ნემო ბენდიერო,

მიშველე და მომეხმარე.

შენი სიძე (გველი, ი. გ.) წითურია

დღეო კაცად შეჩვევება,

ღამე გველშაპიო.

აღვა ბიძ შ. შეუკაზმა,

ტანს ჩაიკვა საომარი,

გადიიდა წელზე სმალი,

გადაკაზმა, ცხენზე შექდა.

უშველა და მიეხმარა³⁰².

ქ. ნოლაიდელის მიერ აჭარაში ჩაწერილ ამ ლექსს ხალხური ზღაპრის ერთი ეპიზოდის გალექსვად მიიჩნევენ³⁰³. ვფიქრობთ, მასში ქართულ შელოცვებში ასახული წარმოდგენაც ჩანს.

ერთი ბერძნული ტექსტის მიხედვით დაავადება სწორედ გველის სახით ევლინება ადამიანებს: „Я прихожу в чей-либо дом как змея, как дракон, как пресмыкающееся, четвероногого, чтобы погубить его; я хожу поражать женщин, я причиняю им болезнь живота... и иссушаю их молоко; я могу задавить и сокрушить; я убиваю детей...“³⁰⁴.

ჩვენი აზრით, ამ და მისთანათა გამო კლავენ შავი, წითელი და თეთრი ფერის მხედრები ამავე ფერის გველებს³⁰⁵, რასაც ამ უკანასკნელთა სიკვდილის ანალოგიით, შესაბამისი მაგიური მოქმედების სიძლიერისდა მიხედვით დაავადების გამომწვევი ძალების დათრგუნვა და დამარცხება უნდა გამოეწვია³⁰⁶.

XII. ზემოთ ვაჩვენეთ, რომ თეთრი, წითელი და შავი ფერების სიმბოლიკის ერთი ძლიერი ნაკადი ქართულ ფოლკლორში დაკავშირებულია სულეთის სამყაროსთან. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ შელოცვებში ნახსენები შესაბამისი ფერის სიმბოლიკით აღჭურვილი მხედრები გარდაცვლილთა სულების წარმოსახვაა³⁰⁷. რომელთა უფლებებში შედიოდა სწორედ არა მარტო კავშირი ხილულ ქვეყანასა და სულეთს შორის და მბრძანებლობა ცოცხლებზე, ასევე ავადმყოფობის გავრცელება და სიკვდილიანობაც კი. მიცვალებული სულეთის მეუფის ნებასურვილის აღმსრულებელი ძლიერი ძალაა, რომლისადმი პატივისცემას წარმართულ საქართველოში (და ზოგან დღესაც) ერთ-ერთი წამყვანი და განსაკუთრებული ადგილი ეკავა.

სვანეთში გავრცელებული შეხედულებების თანახმად, მომაკვდავი წინასწარმეტყველების ნიჭით არის აღჭურვილი. „სვანებს ღრმად სწამთ, — გადმოგვცემს ბ. ნიჟარაძე, — რომ მომაკვდავის სული უკანასკნელ ხანებში „საიქიოსა“ ქრისტესთან (სულეთის მეუფესთან — ი. გ.): იგი ვარეულია ნათესავ მიცვალებულთა სულებში და, მაშასადამე, სვანის წარმოდგენით, ნამდვილად ხედავს და იცის „ამასოფლის ამბები“³⁰⁸ და ამისთანა შეხედულებებიდან გამომდინარეობს, რომ სვანი ეხვეწება მომაკვდავს უშუამდგომლოს მის მიცვალებულებთან, რათა მათ არ აიცრუონ გული მასზე, არ გამოიშეტონ და არ დააბეზლონ ქრისტესთან³⁰⁹, თუმან სხვა მიზეზების გამო საჭირო წესები (საკურთხი და სხვ.) ხანდახან თავის დროზე ვერ აისრულოს და სხვ.³¹⁰ (შდრ. თქმულებას, რომლის მიხედვითაც ყვავილს თუ წითელას დედა აგზავნის ხალხში). თუკი მომაკვდავი საზოგადოებაში ცნობილი პირი იყო, მაშინ მას საზოგადოებრივ საკითხებსაც ეკითხებოდნენ, კერძოდ, სულების გაჩენის წინასწარმეტყველებას სთხოვდნენ³¹¹. გამოთქმული მოსაზრების კარგ ილუსტრაციას წარმოადგენს ვ. ბარდაველიძის კვლევა ამ მიმართულებით³¹².

მიცვალებულზე წარმოდგენების უფრო არქაული საფეხურის მიხედვით წინაპართა კულტი გაღვთაებრივებულ კეთილისმყოფელ ძალად იყო მიჩნეული. ვფიქრობთ, რომ ჩვენი ნაშრომის დასაწყისში მოყვანილი შელოცვის ფრაგმენტის ვარიანტში მიცვალებულზე არსებული შეხედულების სწორედ ეს ეტაპია დაცული. ამას ხაზგასმით იმიტომაც აღვნიშნავთ, რომ ქართული შელოცვების ერთ ნაწილში

წარმოდგენილი თეთრ, წითელ და შავ ფერთა სიმბოლიკის შესატყვის ფრაგმენტებში მხედრები — მიცვალებულთა სულები — გამოდიან და ავადების გამავრცელებლად ან ეს მხედრები თავად წარმოადგენენ დაავადებებს. „მოვიდა შავი კაცი, შავითა ზღვითა და ლამითა³¹³, / წინ შემოეყარა მიქელ გაბრიელ მთავარანგელოზი და ჰკითხა: / — სად მიხვალ, შე შავო კაცო? / — მე მივალ კაცთა საწყენად / ძვალთა სატკენად /...“³¹⁴ ანალოგიური შემთხვევა გვაქვს თეთრი ფერის სიმბოლიკის დროსაც, სადაც ტექსტში „კაცს“ „დევი“ ჩასაცვლებია: „თეთრი მღვვი მოდიოდა, / მთა მოჰქონდა ერი რითა / დედამიწა მუხლივითა / შემეეყარა დედა მარიამი; / — თეთრო მღვვიო, / სად მიხვალ, სად წახვალ? / — ადამიანის ტანში / სისხლის სასმელთ /...“ (ფ. არქ. №2027, თ. რაზიკაშვილის ჩაწ.). ამის გამო გველს კი აღარ კლავს შემლოცველი³¹⁵. არამედ თვით დაავადების წყაროს, შავ ჩოხოსან მხედარს: „გასკდა შავი კლდე, / გამევიდა შავი კაცი, / შავი ცხენით და თავის იარაღითა. / ვკარი ხელი, / გადავაგდე სიპსა ქვასა /...“ (თსუფა № 21).

XIII. როცა ფერთა (თეთრი, წითელი, შავი) სიმბოლიკის შესახებ ვმსჯელობთ ქართული შელოცვების მიხედვით, თუნდაც გაკვირით უნდა მოვიხსენიოთ ერთი მაგიური ფორმულა, რომელსაც მრავალი ვარიანტი გააჩნია: აი ისიც „სახელითა, მამითა და ძითა და წმინდითა სულითა! ოქროს სტოლზედა ოქროს თასი იდგა, ზეციდგან უცხო ფრინველი მოფრინავდა: ერთი თეთრი, ერთი შავი და ერთი წითელი. თეთრმა თეთრი აიღო, წითელმა წითელი აიღო, დარჩა შავი მშვიდობით. ფუი, ასე გააქრე დაკრული ჩემს თვალზედ“ (უმეიკ. IV, გვ 157).

საფიქრებელია, რომ ეს უცხო ფრინველი მიცვალებულის სული იყო. არაერთი ხალხის სინამდვილიდან ცნობილია, რომ წარსულში მიცვალებულთა სულები ფრინველების სასით ჰყავდათ დასახული. ამასვე გვაფიქრებინებს ქართული წარსული სინამდვილეც, რომელთანაც ორგანულ მთლიანობაში არსებობით პოულობს ახსნას მოხმობილი შელოცვის ფორმულა.

მეგრელები მიცვალებულის ორმოცის გადახდის დროს „სუფრახე დასეამენ მტრედს ისე, რომ იქიდან გარეთ გაფრენა შეძლოს. ამ შემთხვევაში მტრედი სიმბოლოა მიცვალებულის სულისა, რომელიც ამ სადილის მოლოდინში სააქაოში იყო და მხოლოდ „ზედდაკელის“ გამართვის შემდეგ გაფრინდა ზეცაში, სულებში გასამგზავრებლად“³¹⁶.

უთუოდ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ აღნიშნული მაგიური ფორმულის ერთ ვარიანტში „უცხო ფრინველის“ ნაცვლად თეთრი, წითელი და შავი ფერის მტრედია ნახსენები (ფ. არქ. № 1922).

იშვიათად, მაგრამ მაინც არის შემთხვევები. როცა ფრინველს სხვა არსება (ძვევი) ენაცვლება (ფ. არქ. № 1929).

დაავადების გამავრცელებელი ძალის სახის კვალი უნდა გვქონდეს შემორჩენილი ფრინველის უკან ასეთი ტიპის მაგიურ ფორმულებშიც:

სახელითა ღეთისათა,
მაშისათა, ძისათა.
ლოცვა ნაშვალაისა.
მოვიდა წითელი ქორი,
შემოჭდა წითელსა ხესა,
გააკეთა წითელი ბუდე
დადვა ოთხი კაკალი წიოელი კვერცხი,

გამოჩეკა ოთხი მართვი:
განქარდა წითელი ბუდე,
განქარდა წითელი მართვე,
განქარდა წითელი ქორი,
განქარდა ასე ამის (სახელი)
აგი თვალით შემხედვარე.

(ფ. არქ. № 1981)

XIV. აქვე უნდა შევნიშნოთ, ფერთა სიმბოლიკა შელოცვებში და სხვაგანაც მაგიური თვისებით არის აღჭურვილი. სიძლიერე შესაბამისად შავიდან თეთრისაკენ სუსტდება. ცნობილია, რომ მზის, ღლის ნათელი ბორბოტი ძალების დათრგუნვის კარგი საშუალება იყო. თეთრი მხედარი, რომელიც წყაროსთან ყველაზე ახლო მდგომი სულია, მაგიური ძალის შესაბამისი ხარისხით ხასიათდება. წითელი გაცილებით ძლიერია, რადგან იგი ოდნავ მოშორებულია ნათელს, მაგრამ სუსტია შავთან შედარებით, სილო შავი მხედარი მაგიურობის უმაღლესი ხარისხით არის აღჭურვილი. იგი სულეთის გამგებლისაგან ყველაზე შორს მდგომ სულს განასახიერებს.

აღნიშნულ ფერთა სიმბოლიკა დაავადებათა სიძნელე-სიადვილის შინაარსს გულისხმობს. ეს რომ ასეა მოეიტანთ ფრაგმენტს თქმულებიდან უქმურთა შესახებ „უამნი მოსულან სამნი, იმათ სამი ვირი ჰყავდათ: შავი, წითელი და თეთრი. შავს ეკიდა შავთბია, წითელს წითელთბია და თეთრს თეთრთბია ისარი. იმათ რიგას უსრევევ ისრები, შავს ვისაც დაპკრავდეს, მაშინვე კვდებოდა, წითელს ვისაც დაპკრავდეს, ნახევრად კედებოდა, თეთრი სულ არ კლავდა“³¹⁷.

ამავე ფერთა სიმბოლიკის განსხვავებული პრინციპია გატარებული „ამირანიანში“.

თეთრი, წითელი და შავი ფერების სიმბოლიკა საკმაო სიძლიერითაა წარმოდგენილი ისეთ უძველეს ქართულ მითოსში, როგორცაა „ამირანიანი“ (ფერთა ეს სიმბოლიკა დასტურდება „ამირანიანის“ სხვადასხვა ვარიანტებში. რომლებიც განსხვავებულ ეთნიკურ ჯგუფებშია ჩაწერილი. როგორცაა: კათი (№ 20), ფშავი (№ 20), მესხეთ-ჭავჭავთი (№ 30, № 32), სევანეთი (№ 57, № 58) და სხვ.). ეს ფაქტი მეტყველებს, რომ თეთრ, წითელ და შავ ფერთა

სიმბოლიკა „ამირანიანის“ ერთ-ერთი არქაული, აუცილებელი და დამახასიათებელი მხარეა. ეს გარემოება ერთხელ კიდევ გვაელაებს აღვნიშნოთ, რომ დასახელებულ ფერთა სიმბოლიკას საკმაოდ განსაზღვრული და საპატიო ადგილი აქონდა დათმობილი ქართული წარმართული პერიოდის ხალხურ სიტყვიერებაში. მითოსში და ამდენად, ქართულ ფოლკლორში: კერძოდ, ზღაპრებსა და შელოცვებში მოხსენიებული თეთრის, წითელის და შავის სიმბოლიკის ძიებას საერთო ქართულ რწმენა-შეხედულებებისა და წარმართული დროის სიტყვიერების ძიების შესწავლის აუცილებლობისაკენ მივყავართ.

„ამირანიანში“ სხეულები თეთრი, წითელი და შავი გველუშაპები ქვესკნელის წარმომადგენლებად უნდა იქნეს მიჩნეული. ამასვე მიუთითებს მის. ჩიქოვანი, როცა შავ გველუშაპს ქვესკნელის ბინადრად წარმოვეიდგენს³¹⁸. ცხადია, დანარჩენი ორი გველუშაპიც (ისინი ერთი წარმომავლობისანი არიან — ი. გ.) ქვესკნელის წარმომადგენლები იქნებიან.

„ამირანმა უთხრა ბიძებს: აბა, ბიძებო, მეტი ღონე აღარ არის, უნდა მე გვეშაპებს შევეზნეთო. თეთრი ბადრს, წითელი უსუპს, შავი ჩემად გინებებიათო... სამთავემ ითათბირეს თუ როგორ დაემარცხებიათ ეს სამი გველუშაპი... ამირანმა გაანაწილა უფრო გონივრულად, რადგან სედაედა, რომ ყველა გველუშაპი ერთნაირი ძალისა არ იყო და ამასთანავე ძმებიც სხვადასხვა შეძლების იყვნენ“... ამის გაცნობის შემდეგ უფრო ცხადი ხდება, რომ თეთრი, წითელი და შავი ფერები „ამირანიანში“ ხარისხის ნიშნით არიან აღჭურვილნი და მათ მითოსში სრულიად განსაზღვრული ფუნქციაც ჰქონდათ დაკისრებული. თეთრი და წითელი გველუშაპის მოკვლა შეიძლება, ხოლო შავისა კი არა, თეთრსა და წითელ გველუშაპს შორისაც არის განსხვავება. წითელი მეტად ძნელი დასაძლევეია, ვიდრე თეთრი, ერთი ფშავური ვარიანტის მიხედვით ამირანმა:

„თეთრი მოკლა და წითელი, შავს შეება მავრალი.
შავმა აიღო, ჩაყლაპა, შავი ზღვისაკენ გასწია“.

შავ გველუშაპთან ამირანის დამარცხების მოტივს შეიცავს „ამირანის“ თითქმის ყველა ვარიანტი, რომელშიაც კი ნაჩვენებია დევგმირის ბრძოლა სამ სხვადასხვა ფერის გველუშაპთან.

შავი გველუშაპი უძლველია, სიკვდილის წყაროა. გავისხენოთ ხევსურეთში უამების გავრცელებასთან დაკავშირებით თქმულება, სადაც შავი ისარი სასიკვდილოდაა მიჩნეული. შავი უმალესი ხარისხის ნიშანია. იგი სიკვდილის მათუწყებელია. შესაბამისად სუსტდება უარყოფითი თვისება წითელი და თეთრი ფერებისა.

ეს წარმოდგენა მეტად აქლოს დგას ბატონებთან დაკავშირებულ ანალოგიურ შესხედვლებებთან და მაინც ხაზგასმით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ „ამირანიანში“ მაგიური მნიშვნელობა დაუკარგავთ თეთრ, წითელ და შავ ფერებს ან მეორე პლანზე გადასულა. მსგავს მასალებთან მიმართებაში შეიძლება ვხვარაუდოთ, რომ მათ ეს მხარეც უნდა ჰქონოდათ, რადგან ფერთა სიმბოლიკა ამ შემთხვევაში ერთაან წარმოდგენათა საფუძველზე აგებულნი ჩანს.

ბადრი და უსუპი ისე, როგორც ამირანი, ნაწილიანნი არიან. მათ შესაბამისად მთვარისა და მზის ნიშანი უზით ბეჭებს შორის, რაც უძველესი მითოსის აშკარა ტიპურ ნიშანს წარმოადგენს. მთვარესა და მზეს თანმიმდევრულად თეთრი და წითელი ფერის სიმბოლიკით წარმოსასაყდენ ძველი ქართველები, ამიტომაც ბადრისა და უსუპის თეთრ და წითელ გველემაებებთან შერკინება „ამირანიანის“ მიხედვით უკვე საკმარად მიზანდასახული, ნათელი და გარკვეული ხდება³²⁰.

XV. „ბატონების“ შესახებ ქართველი ხალხის წარმოდგენა მრავალფეროვანი იყო. ამჟამად თეზისების სახით გამოვყოფთ ჩვენთვის უფრო საინტერესო საკვლევე საკითხებს.

I. ხალხი „ბატონებს“ სულეზად წარმოიდგენდა; იმათ ადამიანის ხორციელი სახე გაანინათ; II. არსებობენ დიდი (შავი კირი, ხორველა, ყვავილ-ბატონები) და პატარა (წითელა, ქუნთრუშა, ყელკირიგება, ყვიანახელა და სხვ.) ბატონები; III. კეთილი „ბატონები“ ლამაზი ქალის სახით არის წარმოდგენილი. მას თეთრი ფერის სიმბოლიკა შესატყვისება. ბოროტი „ბატონები“ კი შავი, წითელი და თეთრი ფერების სიმბოლიკით აღინიშნება. მათ ჰყავთ შესაბამისი ფერის ჯორები, რომლებითაც ისინი მოგზაურობენ; IV. „ბატონები“ ცხოვრობენ ზღვის გაღმა, კუნძულზე, ჰყავთ უფროსი, ქალის სახით. მის ნება-სურვილს უყოყმანოდ ახორციელებენ „ბატონები“, რომელთაც და მით უფრო მათ მეუფეს გარკვეული უფლებები აქვთ ხილული ქვეყნის მცხოვრებლებზე. „ბატონებისადმი“ გაწეული სამსახურის მიხედვით ხალხს სჯიან ან კეთილად ეპყრობიან.

თუ სპეციალურად თეზისების სახით გამოყოფილ ძირითად საკითხებს შევეუდარებთ ქართველ ხალხში მიცვალებულის შესახებ არსებულ წარმოდგენათა რთულ სისტემას, ძნელი არ არის გამოცალკეებულ პუნქტებში დაეინახოთ წარმოდგენათა დამთხვევა და თუ გნებავთ, იდენტურობაც.

გამოთქმული მოსაზრება თუ მცდარი არ არის, მაშინ შეგვიძლია „ბატონებსა“ და შელოცვებში წარმოდგენილ პერსონაჟებს შორის მსგავსება-იგივეობა დავინახოთ. ამასთან შელოცვები და „ბატონების“ საგალობელი ერთი და იმავე ძალების მიმართ ზემოქმედების ისტორიულად შემუშავებულ სხვადასხვა საშუალებად მივიჩნიოთ.

რომლებიც საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების განსხვავებული საფეხურებიდან იღებენ საწყისებს.

XVI. როგორც ეს ზემოთ გახხილული მასალებიდანაც ჩანს, სულეთს თავისი გამგებელი ჰყავს, რასაც აშკარად გამოკვეთილად გვეუბნება ხალხური ლექსიც:

შავეთის მეუფროსესა
სამჯერ დაუქარ თავია...

(ქბ, II, № 14, გვ. 72).

ვინ არის მიცვალებულთა სამყაროს მეუფროსე-ღვთაება, რომელსაც ყოველი ახალგაზრდაცვლილის სული თავის დაკვრით უნდა მიესალმოს და ამით გამოხატოს მისდამი სრული მორჩილება და კრძალვა?

სულეთის ღვთაების შესახებ შემდეგი მოსაზრება გვინდა გამოვთქვათ. ერთ შემთხვევაში სულეთს მზე ანათებს, ხოლო მეორე შემთხვევაში—მზისებრ მანათობელი ღვთაება. საფიქრებელია, რომ სულეთის გამგებელს მზესთან ორგანული კავშირი ჰქონოდა. უფრო მეტიც, შორეულ წარსულში თვით მზეს ჰქონდა დაკისრებული მიცვალებულთა სამყაროს გამგებლობა³²¹. თუ სხვა ხალხთა კულტურის ისტორიის შედარებითი მონაცემებით ვისარგებლებთ, სადაც სულეთის მეუფე უმთავრესად მდებრობითი სქესისაა, უნდა დაფიქვით, რომ ანალოგიური მდგომარეობა გვექნებოდა ქართულ წარმართულ სინამდვილეშიც, სადაც მზე უნდა ყოფილიყო სულეთის გამგებელი. მზე კი, როგორც ცნობილია, მდებრობითი სქესის არსებად ჰყავდათ წარმოდგენილი.

სულეთის გამგებელი რომ ნამდვილად ქალური საწყისი იყო ქართულ მითოლოგიაში, ამის სასარგებლოდ მეტყველებს შემდეგი ფრაგმენტი:

იქ (სულეთში — ი. გ.) ერთი ტურფა რაზა ზის,
დალდალი გააქვს კარშია.

(ქბ, I, № 100, გვ. 153).

თავისთავად „ტურფა“ მხოლოდ ქალს ახასიათებს ამ შემთხვევაში. ხოლო ეს ტურფა სხვა არავინაა თუ არა ქვესკნელის მანათობელი ქალღვთაება.

მოსე ჯანაშვილი წერილში „ქართველთა რწმენები“ (СМОНПК, 1893, № 17, განყ. II) გვაძლევს რა საკმაოდ მდიდარ და საინტერესო ცნობებს ინგილოთა ყოფა-ცხოვრებისა და წეს-ჩვეულებების შესახებ, მე-18 თავში (გვ. 153). მოჰყავს ლექსი, სადაც ქართველთა წარმოდგენებია საიქიოზე დაცული:

მიველ, ვნახე
 სამოთხის სახე,
 ედემსა გარე შემოუარე:
 ოთხი წყარო ღის,
 თითოს მხრით მოღის.
 მითი მოირწყვის ყოველი არე.
 სიზმრათა ვნახე ედემი
 აღმოსავლეთის თავშიო:
 არის მზე, არის მთვარე
 მრავალ ეარსკვლავი ცაშიო.
 მივდივარ სანუეყარადა
 წმინდა ედემის ბაღშიო.

მიველ და ხელით გადავხავე,
 ჩარიგებულა რიგშია.
 ზოგი მწიღს. ზოგი ყვავილობს.
 ზოგსა მქუსენი ასხია.
 ერთი რამ ეუპრის ტბა არის
 აქედან მისაველშია.
 ზედ წერილი ბეწვის ხიდი ძვეს.
 ეინ გადაზომავს თუალშია!
 მართალნი მარდალ ვადიან,
 დამკვიდრდებიან ბაღშია.
 ცოდვილნი ძირსა ცვივიან,
 იღუპებიან ტბაშია.

ამ ლექსში მოთხრობილი რეალიები ჩვენს მოსაზრებას უჭერს მხარს, კერძოდ, მზის ქვესკნელში (სამოთხეში) არსებობას ადასტურებს. გარდა ამისა, სახალხო მთქმელი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ სულეთში „არის მზე“, რაც სხვა მონაცემებითაც მტკიცდება. ამისათვის გავიხსენოთ თ. რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი ზღაპარი „მზის ქალი“³²². ზღაპრის გმირი (მზის სიძე) მიდის მზესთან ოქროს ერკემალის მოსაყვანად, რათა ხელმწიფეს არ მისცეს ავი განზრანვის, მისი ცოლის (მზის ქალის) წართმევის სურვილის აღსრულების საშუალება. მზის ბაღი ასეა გადმოცემული მთქმელის მიერ: მართლაც გმუნეირი სანახავი იყო: ზოგი მწიფე იყო. ზოგი მაშინდა ყვაოდა, ზოგი მაშინ იფოთლებოდა, ზოგს კი ჩამოდიოდა“³²³. საკმარისია სულეთის ლექსში მოთხრობილი ბაღის სურათი „მზის ქალის“ ახალლოგიურ, ჩვენს მიერ მოხმობილ ნაწყვეტს შეუუღაროთ. რომ მათ შორის მსგავსება და, თუ გნებავთ, ოგივეობაც დაეინახოთ. ზღაპარში აღწერილი ბაღის სურათის მზესთან ორგანულ კავშირში არსებობის უეჭველობა, ასევე საფუძვლიანს ხდის ამ მოსაზრებას, რომ სულეთის ლექსში აღწერილი ხეხილის ბაღი მზის საკუთრებად მიეჩინოთ.

აქ ისმის კითხვა: მზე სულეთში?! თუ გავიხსენებთ, რომ წარმოდგენების ერთი რიგის მიხედვით. მწუხრის ეამს ჩამავალი მზის გაწითლება „მკვდრის მზედ“ იწოდებოდა (ფოლკლორული მასალების მიხედვით ასევე ჩანს ცისკრის მზის დაწითლების გაგებაც) და რომ ხალხის წარმოდგენით მზე ქვესკნელში ჩადს ზღვის იქით, ან ზოგჯერ ზღვაში, გასაგები უნდა იყოს ის კავშირი, რომელიც ქართული წარმართული მსოფლმხედველობის სხვადასხვა სფეროებს ჰქონიათ³²⁴.

შეინიშნულია, რომ „იავნანაში“ ნახსენები ია და ვარდი („იავნანა, ვარდი ნანა, იავნანინაო და ა. შ.) ყვაფილის მნიშვნელობით არ უნდა იქნეს გაგებული. მათი მნიშვნელობითა დაზუსტება სხვა ეპანთა მონაცემების გათვალისწინებით არის შესაძლებელი და ქართული ზღაპრის „იამ რა უთხრა ვარდსა და ვარდმა რა უთხრა იასა“ მოხმობით

გამოითქვა აზრი, რომ აქ მცენარეულზე კი არ არის საუბარი, არამედ ია და ვარდიც ქვესკნელთან არიან დაკავშირებულნი. კერძოდ, ია ქვესკნელთ დედოფლის, ხოლო ვარდი — ქვესკნელთ მეფის სახელებთან არიან დაკავშირებულნი ³²⁵.

შენიშნული იქნა ისიც, რომ „იავნანაში“ ნახსენები „ოქრო“, „იავუნდი“, „ლალი“ და მისთ. მნათობთა, კერძოდ, შხის მითოლოგიური ატრიბუტებია ³²⁶.

ჩვენ შევეცადეთ მოკლედ გაგვეჩვენოთ ქართულ ხალხურ ზღაპრებში ფერთა სიმბოლიკის ერთ-ერთი მთავარი მნიშვნელობა. ასეთი ექსკურსი გამოწვეული იყო შელოცვებსა და ზღაპრებში წარმოდგენილ ფერთა სიმბოლიკის გარეგანი მსგავსებით, რაც ქმნიდა ქართული შელოცვების შესწავლით მიღებული დასკვნების ზღაპრებზე ერთგვარად გავრცელების საფუძველს. როგორც ვნახეთ, შავი, წითელი და თეთრი ფერები ზღაპრებში სამყაროს იერარქიულ აგებულებას (განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე) გვიჩვენებენ, ხოლო შელოცვებში ამავე ფერთა სიმბოლიკის განსხვავებული რწმენა-წარმოდგენები და შინაარსია გადმოცემული.

ჩვენ მიერ წარმოდგენილია აღნიშნულ ფერთა სიმბოლიკის მთავარი მხარეები, მაგრამ იგი მაინც არასრულია. შავს, წითელს და თეთრს ფუნქციონალურ-შინაარსობრივი სხვა ნიუანსებიც მოეპოვება. ქართულ მასალაზე დაკვირვებამ და კულტურის ისტორიის გაცნობამ გვიჩვენა, რომ თეთრი, წითელი და შავი — ეს ის ფერებია, რომელთაც უძველესი ხანიდან იცნობდა კაცობრიობა და მათ შორის ქართველთა წინაპრებიც ³²⁷. ხალხი ამ ფერთა სიმბოლური გამოხატავდა როგორც სულიერ, ისე სოციალურ სფეროში სხვადასხვა ურთიერთობებსა და მიმართებებს, რაც, როგორც ჩანს, კანონზომიერ ხასიათს ატარებს და სხვადასხვა ხალხთა ისტორიული განვითარების სინამდვილეში სხვადასხვა ფორმითა და ინტენსივობით ვლინდება. ქართულ ფოლკლორს ამ მხრივაც ერთ-ერთი საპატიო ადგილი უნდა მიეკუთვნოს, რადგან მისი შესწავლა სცილდება ქართველოლოგიურ საკითხთა გარკვევის ინტერესებს ³²⁸.

§. 2. მხატვრული მიტავალვაბა ბართულ შელოცვებში

ნაშრომის წინამდებარე ქვეთავში შელოცვის მხატვრულ გამომსახველობითი ხერხებისა და საშუალებების შესახებ გვიხდება საუბარი. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ერთი უმთავრესი გარემოება: შელოცვებში კოეტური, მხატვრული გამომსახველობითი ფორმები ჩამოყალიბდა მიზნის მიღწევის

პრაქტიკულ საშუალებებად. „პირველყოფილ ცხოვრებაში სილამაზის კერპი არ არსებობდა. ეს კერპი სარგებლიანობის კერპი იყო, ეს იყო საარსებო ბრძოლა, გამწვავებული და დაუნდობელი. ეს იყო ფეხხუდგმელი აზროვნება და ბუნებასთან ზედმეტ სიძაბოვად და ამის გამო სიბრძავეც. ხოლო შემდეგში, პირველი მნიშვნელობის დაკარგვასთან დაკავშირებით, რჩება რაღაც ფორმულები. რომელიც ლურსმული წარწერებივით უცნაური არიან და ამ წარწერის უცოდინარობისათვის ეს ფორმულები მოსჩანს პოეტურ სამკაულებად და ფანტაზიის გაქანებად. მართალია ბევრი რამ ნამდვილ სამკაულებად იქცა, როგორცაა, მაგალითად: მეტაფორები, ეპითეტები. შედარებები, პარალელიზმები და სხვ. მაგრამ ეს კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ ამ ტროპებს უწინ იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა“³²⁹.

მიუხედავად გარკვეული უტილიტარიზმისა, შელოცვა უნებლიედ მაინც ახდენდა ესთეტიკურ ზემოქმედებას როგორც მსმენელზე. ისე მთქმელზე, ოღონდაც ესთეტიკური ზემოქმედების ეს პროცესი შელოცვის შესრულებისას ერთგვარად მეორე პლანზე იყო გადატანილი. ხოლო იქ, სადაც შელოცვის შესრულება ჩურჩულით ხდებოდა, მსმენელი თითქმის მოკლებული იყო ტექსტის მხატვრულ აღქმას. ამ დროს ძირითადად წინ არის წამოწეული მთქმელის მონოტონური ტონი, შესრულების მანერა (ჩურჩული). რომელიც გარკვეულ ფსიქოლოგიურ ზემოქმედების ტყვეობაში აქცევს ავადმყოფს და ზემოქმედებს მასზე, როგორც გიანოზის ერთ-ერთი ფორმა. და მაინც შელოცვის „ზემოქმედების“ ყველაზე უმთავრესი საიდუმლოება მისადმი რწმენაშია, ადამიანის წინასწარი განწყობისა და შთაგონების ძალაში³³⁰ და პარალელურად იმ რაციონალურ სამკურნალო საშუალებათა გამოყენებაში, მრავალი შელოცვის შესრულების ერთ მთავარ მხარედ რომ იყო მიჩნეული. მიუხედავად უტილიტარული დანიშნულების მთელი რიგი მომენტებისა, შელოცვა თავის წიაღში ყოველთვის შეიცავდა ემოციურ ფენომენსაც.

ქართული შელოცვები მდიდარია მხატვრული გამომსახველობითი ფორმებით, რომლებიც მაგიურ ტექსტს მხატვრულ-ესთეტიკურ ღირებულებას ანიჭებენ. სწორედ ეს მომენტი განაპირობებს იმას, რომ მიუხედავად შელოცვის სოციალური გადაგვარებისა, საბჭოურ სინამდვილეში იგი არაერთხელ გამხდარა კვლევის საგნად.

ქართული შელოცვების მხატვრული მეტყველების დაწვრილებითი შესწავლა სპეციალური მონოგრაფიული გამოკვლევის საგანიც შეიძლება გახდეს. პოეტური გამოსახვის საშუალებათა წარმოქმნის, დამკვიდრებისა და განვითარების კვლევა შელოცვის მაგალითზე ერთ უმნიშვნელოვანეს ფურცელს ჩაწერს ისტორიულ პოეტიკაში. ამჟამად შემოვიფარგლებით მხოლოდ ზოგიერთი მხატვრული ხერხის

მიმოხილვითი ანალიზით, რომელიც გვარწმუნებს, რომ შელოცვა „ოიტძულად ორგანიზებული“³³¹ ფოლკლორული ჟანრია. ტერმინი „პროზა“ აქ ისეთივე პირობით ცნებად შეიძლება გაშთიშეს. როგორც ტერმინი პოეზია“. ამიტომ რაიმე პრინციპული მნიშვნელობა ამ ტერმინებს შელოცვების მიმართ არ უნდა მივანიჭოთ.

შელოცვა „თავისუფალი ლექსის“ სახელით ცნობილ პოეტურ მასალათა კვალობაზე არის გაწყობილი. ალბათ, ყველაზე მეტად რამაც შეუწყო ხელი შელოცვათა „პოეზიის“ ქვეშ გააზრებას. ამ ჟანრის ზოგიერთ ნიმუშში რითმის დანახვა იყო. რითმა, სპეციალისტთა საერთო აღიარებით შელოცვებში გვიანდელი მოვლენაა. ეს იმ საფეხურის ნიშანია, როცა შელოცვა პოეტური განვითარების კულმინაციურ წერტილს აღწევს და ამავე დროს ჟანრის დაქვეითების, დეფორმირებისა და კვდომის დასაწყისსაც გვაცნობს. ძირითადად ამ ორი მიზეზის გამო არ შეიძლება რითმის შემჩნევა შელოცვებში რაიმე გადამწყვეტი მნიშვნელობა მივცეთ. აქ მეტწილად „ალიტერაციულ, წმინდა ეფონიურ მოვლენებთან უფრო გვაქვს საქმე. ვიდრე რითმებთან“³³². რაც შეეხება ბევრ სხვა პოეტურ აქსესუარს, რომელთა საფუძველზეც შელოცვები პოეზიის რანგში ექცევა, ისინი რიტმული პროზისათვისაც არიან დამახასიათებელი. „შელოცვას ისევე ძნელია უწოდოთ პროზა, როგორც ლექსი. იგი შეიცავს პროზის ძლიერ ელემენტებსაც და პოეზიისა და საკუთრივ ლექსის ასევე ძლიერ ელემენტებს... შელოცვა არც პროზაა პირდაპირი გაგებით და არც ლექსი, იგი სპეციფიკური (ხაზი ჩვენია — ი. გ.) ჟანრია, რომელიც განსაზღვრულია სპეციალური ფუნქციითა და შესრულების წესით“³³³. სწორედ მსგავს მომენტთა გათვალისწინების საფუძველზე შელოცვის ცნების დეფინიციის ჩვენეულ რედაქციაში არ გამოვიყენეთ ტერმინები „პოეზია“ და „პროზა“, განსხვავებით ზოგი ავტორისაგან (იხ. ზემოთ).

რიტმულობა უძველესი დამახასიათებელი ნიშანდობლივი მხარეა შელოცვებისათვის. მაგრამ უფრო სამართლიანი იქნებოდა აღგვენიშნა, რომ დროთა განმავლობაში, რაც მეტად იხვეწებოდა და ყალიბდებოდა შელოცვა, მით უფრო მეტად მკვეთრ ფერებში და მეტი ორგანიზებულობით პოულობდა მასში გამოხატულებას რიტმი, ე. ი. შელოცვის სხვადასხვა საფეხურზე რიტმული წყობა ტექსტისა ერთგვაროვანი აქსესივით.

რა შეიძლება ითქვას მაინც ქართულ შელოცვებში დაცულ რითმებზე? ადგილმდებარეობის მიხედვით შეინიშნება გარეგანი და შინაგანი რითმები, თუმცა პირველი უფრო სისტემას ქმნის: შეთანხმებული მარცვალთა მიხედვით გვხვდება ერთმარცვლოვანი, ორმარცვლო-

ვანი და სამმარცვლოვანი, ტაეპთა შეწყობის მიხედვით სტროფში გვაქვს მეტწილად შერეული, თანხმიანობის მიხედვით დასტურდება არახუსტი, ჭერადობის მიხედვით—ორი, სამი და ზოგჯერ მეტჯერადი, ფორმის მიხედვით—მარტივი, მსგავს ბგერათა რაოდენობის მიხედვით—ლარიბი (შიახლოებითი) რითმები.

ქართულ ფოლკლორში შელოცვის გართმევის ყველაზე თვალსაჩინო ნიმუშად ითვლება XIII საუკუნის სამეურნეო დანიშნულების მაგიური ფორმულა „შელოცვა ბოსტინისა“³³¹. რომელიც პირველად კ. კეკელიძემ გამოაქვეყნა. აღნიშნული ტექსტი მწიგნობრული რედაქციის კვალს ატარებს. მის საპირისპიროდ მოვიყვანთ ქართული ხალხური შელოცვის, უფრო სწორად მისი ფრაგმენტის გართმევის ტიპურ ნიმუშს.

წმინდავ გიორგო ზღვისაო,
ხუ ამატკივებ კბილსაო,
ოთხშაბათ-პარასკობით
არსად მოვიქრი ფრჩხილსაო,
არცა შავქიმ შავ ბოლოკსა,
არცა ბერძნულ თხილსაო... (უმიკ., № 104).

თუკი კ. კეკელიძის მიერ გამოქვეყნებული ბოსტინის შელოცვის ტექსტი თექვსმეტმარცვლოვანი შაირით არის გამართული, ენა და სტილი—სალიტერატურო წერის მანერას დაახლოებული, მოყვანილი „კბილის ტკივილის ლოცვა“ სადა, ხალხური სამეტყველო ენით არის გადმოცემული. სტრიქონებში მუხლობრივი დაყოფა ყოველთვის არ არის ერთგვარი. ერთი სიტყვით, იგი წარმოადგენს ხალხური შელოცვის ტიპურ ტექსტს. მოვიყვანთ კიდევ რამდენიმე მაგალითს, სადაც მეტ-ნაკლები ორგანიზებულობით და გართმევის სხვადასხვა დონით ნაჩვენებია, რომ ლექსად გამართვა ტექსტისა დასტურდება შელოცვის სხვადასხვა არქიტექტონიკურ ნაწილში:

1. *საბთიარო ჭრისტეს ნაწილსა*
ცივილითა, ზივილითა, კვილითა.
შემოეყარა დედა მარიამ.
— *სად მიხვალ, ჭრისტეს ნაწილსა,*
ცივილითა, წივილითა, კვილითა. (უმიკ., № 1).

2. *შაკაფი შერობრეფი*
სითობისა ბოლოსა,
ეჭოფი სუამდა რკინისა.
როგორც ხარი თიფსა.
გოუწყრა წმინდა გიორგო,
გვიპარა დიღსა.

3. ... *ჩაავდე ზღვაშია.*
ნულა ამოუშვებ გზაშია (უმიკ., № 22).

ქართულ შელოცვებში ოსტატურად არის გამოყენებული ფოლკლორში ფართოდ გავრცელებული პოეტური ხერხი, რომელსაც აკრომონოგრამა (სპირალური გამეორება) ეწოდება, რაც მაგიურ ფორმულებს მხატვრულად უფრო შთამბეჭდავსა და ემოციურს ხდის. აი, რამდენიმე ნიმუში:

1. ჩვენს ბანს უკან ტბა არი,
ტბაში ანეელია,
ანეულში ათეელია
და ა. შ.
2. ქალსად ჭეროვანი —
ღერსა წამართმევსო,
ღერსა ძალოვანსა —
ძალსა წამართმევო.. (უმიკ., № 26).
3. მოსკრა თაიღან,
თაი მოელას შენს შამთოლავსა,
მოსკრა წელიღგან —
წელი მოელას შენს შამთოლავსა...
(უმიკ., № 25).

მსგავსი მაგალითები სხვაც გვხვდება.

ფორმალურ მსგავსებაზე აგებული სიტყვა-ფრაზების თამაში ქართულ შელოცვათა ორგანიული ნაწილია.

1. ანეისა, მანეისა, / შინ და გარეთ ღამეისა... (უმიკ., № 24).
2. ეკენია, ბეკენია, / ბეკენს ხატი სვენებია... (უმიკ., № 9).
3. ანანია, მანანია, / ჩემი ხელი წაშლია... (უმიკ., № 49).
4. ადგომილო, დადგომილო, / თეთრი ქარო გაფრენილო
(უმიკ., № 69).
5. გველო, ესტატო, მესტატო, / მისტი, ოსტი საქორავლო
(უმიკ., № 115).

კალამბური თქმანი შელოცვებში მაღალყურადობისანი არიან. ისინი ალიტერაციული მომენტითაც ტვირთავენ ტექსტს და ხშირ შემთხვევაში, შემდგომი სტრიქონის ბოლოკიდურ სიტყვასთან გასართმევადაც არიან გამოყენებულნი. ამდენად, კალამბურ თქმებს, გარდა იმისა, რომ ისინი თავად არიან მუსიკალურნი, ტექსტის შემდგომ პოეტურ ორგანიზაციაშიც გარკვეული წილი უღვევთ.

როგორც აკრომონოგრამა, ისე კალამბური სალექსო წყობის კომპონენტებია. ეს და მხატვრული გამოსახვის მსგავსი საშუალებანი

შელოცვის ტექსტს ლექსთან აახლოებს.

მაგიურ ფორმულებში გვხვდება ისეთი პოეტური საშუალებანიც, რომლებიც პროზაშიც დასტურდებიან, მაგრამ მეტწილად ლექსისათვის უფრო ორგანული არიან.

ალიტერაცია ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული პოეტური ხერხია ქართულ შელოცვებში. მოვიყვანთ რამდენიმე ნიმუშს:

1. პირშავმა შავმა კიამა დამიკამა ხარით ნახაუი... (უმეკ., № 2).
2. ჩამოიარა ქეთერიშელითა, ქეთერეშელთა, თოლინჯელიანთა, თაქბალიანთა, კელბალიანთა... (უმეკ., № 25).
3. გამოქარდი ქარივითა, გამოწყალი წყალივითა (უმეკ., № 87).
4. აშინაო, მაშინაო, გულო, რამ შეგაშინაო...

ალიტერაცია მუსიკალურად კიდევ უფრო ორგანიზებულს ხდის შელოცვას. იგი აკეთილხმოვნებს მაგიურ ფორმულას და ემოციურობას ანიჭებს მას. განსაკუთრებით იზრდება ალიტერაციის (ისევე როგორც შელოცვის სხვა პოეტური საშუალებათა) ესთეტიკური ღირებულება, როდესაც შელოცვას ხმამაღლა წარმოსთქვამს მისანი.

ონომატოპეურ, ანუ ხმობაძვით წარმოშობილ სიტყვათა კვალიც დადასტურდა ქართულ შელოცვებში.

1. წიო, წიო, მამალო ისპანახი, ვანო... (უმეკ., № 122).
2. კიო, კიო, კიკმახაქი, ისპანახი და ჩანახი... (უმეკ., № 119).

ხმობაძვით წარმოშობილ სიტყვებს ემოციური შთაბეჭდილების გასაძლიერებლად იყენებს შემლოცველი. აღსანიშნავია, რომ პოეტური ასახვის მსგავსი ფორმები იშვიათად დასტურდება ქართულ შელოცვებში.

ქართული შელოცვები მდიდარია ტროპის სახეებით. ტროპული ძეგულებმა მაგიურ ფორმულას ფორმით ხდის პოეტურს, ტექსტს ექსპრესიულს და გადმოცემულ აზრს მრავალფეროვნებას ანიჭებს.

შელოცვების მიხედვით ტროპის ცალკეული სახეების ჩვენება სიფრთხილეს მოითხოვს. რაც ერთი შეხედვით თითქოს და ტროპის ესა თუ ის სახეა, შელოცვის განვითარების ისტორიული სურათისა და ენარის მკვებავე რწმენა-წარმოდგენების გათვალისწინების შექნე ყოველთვის ასეთად როდი მოჩანს. ამდენად, მხოლოდ ზედაპირული ანალიზით, მაგიური ფორმულის შინაარსისა და მთქმელთა მსოფლწარმოდგენათა უგულებელყოფით შელოცვების მხატვრულ გამომსახველობითი ხერხების შესახებ სწორ და სრულ წარმოდგენას ვერ შევიქმნით.

სოციალურად მკვდარი, შინაარსდაკარგული და დეფორმირებული შელოცვა ტროპის სახეების უხვად გამოყენების წყალობით თანამედროვეთა თვალში ერთგვარად უფრო ბუნდოვანი ვახდა. თუკი ფოლკლორის სხვა ენარებში აღნიშნული საკითხი შედარებით ნათელია და

ორაზროვნებას არ იწვევს, შელოცვების მიხედვით იგი, როგორც აღნიშნეთ, უფრო ფრთხილ დამოკიდებულებას საჭიროებს.

შელოცვები მდიდარია ისეთი მხატვრული სამკაცულით, როგორცაა ეპითეტები.

1. ერთი ვერცხლის ტბა იყო, / შიგ ვერცხლის აღის ხე იღა, ხელ ვერცხლის ტბაჲი იღა... (უმოკ., № 154).

2. კვალ ვიპონეთ ქალისა... თონი ჰქონდეს ეცხლისანი, თანი ჰქონდეს აღისანი, ფევი უკლმართის კიქისანი...

თმა აცხია ბროწელისაო, ქსელი უღვას ძოწეულისაო, ჰერქელი უღვას ოქროსი, შიგ წყალი უღვას ვარდისაო! (უმოკ., № 26).

მსგავსი მაგალითების ანალიზის საფუძველზე გამოვთქვით მოსაზრება, რომ „ბროწეული“, „ძოწეული“, „ოქრო“, „ვარდი“ აქ სიმპათიკური ეპითეტებია, რომელთა დანიშნულებაა უფრო მკვეთრად, შთაბეჭუდავად და ამალღებულად დაგვიხატოს მარიამი, ე. ი. სიმპათიური ეპითეტების მიზანი აქ ეფექტის მოხდენაა³³⁵. მსგავსი აღწერა მოვლენებისა უცხო არაა ქართული ფოლკლორისათვის. მაგალითისათვის მივანიშნებდით ბატონების საგალობელზე, სადაც აღნიშნული მონენტი მკვეთრად იჩენს თავს:

ამ ბატონების ღედასა, იავნანიანო!
უღვია ოქროს აკვანი, „
შიგ უწევს ბატონიშვილო, „
უსხია ოქროს ქოჩორი, „³³⁶ და ა. შ.

ეპითეტი ხატონად გვიხსიათებს საგანსა თუ მოვლენას. იგი ემოციურ წარმოსახვას ქმნის შელოცვებში.

შელოცვებში უხედავ არის გამოყენებული ე. წ. „გამქვირვალე“ ეპითეტები:

სადაც ეყურებოდეს
წითელი ძაღლის ყეფა,
წითელი მამლის ყივილო,
წითელი ღორის ნმა...
სწრაფად მოვიდე,
სწრაფად წავიდე!³³⁷

აღნიშნული პოეტური ხერხის გამოყენება ქართულ შელოცვებში აღრეც ყოფილა შენიშნული და სამართლიანად იქნა მითითებული, რომ იგი „ხელს უწყობს მოვლენის დაკონკრეტებას“³³⁸.

შე დ ა რ ე ბ ა მხატვრული დახასიათების ერთ-ერთი ყველაზე ნიშანდობლივი და გავრცელებული ფორმაა შელოცვებში. შედარების

მეშვეობით უფრო მეტ თვალსაჩინოებითაა გამოვლენილი შესაღარბელი, რომელიც შეიძლება იყოს მოვლენა, საგანი და სხვა.

ასე გერგოს ჩემი ლოცვაო,
როგორც დედის ძეძუ შეილსაო!
გერგოს ჩემი ლოცვაო,
როგორც ფურის ძეძუ ხზოსაო...

(უმიკი № 26).

მთქმელის ძლიერი სურვილი: უცილობლად და შედეგიანად ემოქმედა მის ნათქვამ სიტყვას ავადმყოფზე, გადმოცემულია ხატოვნად, შედარების ხერხის გამოყენებით შემლოცველი უფრო ნათელს ხდის თავის სათქმელს, პოზიციას. ამ გზით იგი აღწევს სათქმელის ემოციურად გადმოცემას.

შელოცვებში გამოყენებულია საგნისა თუ მოვლენის გრანდიოზულად (ჰიპერბოლურად) წარმოსახვის ცდა, რაც შთაბეჭდილების გაძლიერების მიზნით კეთდება. ამიტომ არის მსგავსი ტროპული სახე განსაკუთრებით ემოციური.

...წითელ ხუცესსა ხარი გაება, ზღეას ხნებდა, ქვიშას სთესებდა...

(უმიკი № 67).

სხატვრული გაზვიადების, ჰიპერბოლის ნიმუშები უხვად მოიპოვება ქართული შელოცვის იმ ტექსტებსა და ფრაგმენტებში, რომელთაც ჩვენ შეუძლებლობის ფორმულა ეუწოდეთ (იხ. ქვემოთ). შელოცვებში წარმოსახული მხატვრული გაზვიადება ძალზე შთამბეჭდავია და ემოციური. მთქმელის მიერ ამა თუ იმ მოქმედებისა თუ ქცევის გადაჭარბებულად წარმოდგენა ერთგვარად მოკლებულია ზომიერებას. ეს მომენტი შელოცვებში შეგნებულად წინ არის წამოწეული.

შელოცვებში გაპიროვნების შემთხვევებიც დასტურდება, რომლის ნიმუშად უნდა დაეასახელოთ შაკიკის საწინააღმდეგო მაგიური ფორმულა:

შაკიკი შემომეჩვია
სათიხისა ბოლოსა,
ისე ხრავდა რკინასა,
როგორც ხარი თივასა.
გაუწყრა წმინდა გიორგი,
გაიპარა დილასა.

ან კიდევ

ჩემი მტკეპი გეუბნება —
მე მთავარს ვაჯობებო...³³

გაპიროვნება საგანსა თუ მოვლენაზე ადამიანური თვისებების გა-
დატანას გულისხმობს. „შაკიცის გაპარვა“ ტექსტში გაპიროვნების, რო-
გორც ტროპის ერთ-ერთი სახის ნიმუშად აღიქმება.

შელოცვებში ხშირია შემთხვევები გვერდიგვერდ მდგომი სინო-
ნიმური ან შინაარსობრივად ახლოს მდგომ სიტყვათა გამოვრებისა.

შავი შოვა შავითაო,
შავი პიხე პიხეთაო...

მსგავსი პოეტური სტილისტური ხერხით მიღწეულია მაღალი მე-
სიკალობა, ელერადობა. იგი თავისი ბუნებით ახლოს დგას ალიტერა-
ციასთან და ზოგიერთ შემთხვევაში მის ერთ-ერთ ფორმასაც წარმო-
ადგენს.

პოეტურ, ხტილისტური ხერხებიდან შელოცვაში ადგილი პოვა
აგრეთვე მიმართვამ, რომელიც მთქმელის აწეულ განწყობილე-
ბაზე მიგვანიშნებს. მიმართვა, რომელიც დაავადების გამომწვევი ძა-
ლის ყურადღების მიპყრობას ისახავდა მიზნად, მსმენელის ყურად-
ღების მობილიზაციასაც იწვევდა. მაგალითად: მუნო, იელო, მიელო,
უსახლკარო... და სხვა.

პოეტური სინტაქსიდან შეიძლება გამოიყოს შექახება, რო-
მელიც ამახვილებს მსმენელის ყურადღებას შელოცვაში მოთხრობი-
ლი ამბის კონკრეტული ნაწილის მიმართ. შექახება მეტწილად სამ-
კურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულაში გვხვდება. და ამდენად,
მოთხრობილი განსაკუთრებულ ხაზგასმას აკეთებს სწორედ ნებისთ
თუ იძულებით ნათქვამ სამკურნალო საშუალებათა ჩამოთვლაზე,
როგორც შელოცვის ზემოქმედების ერთ-ერთ უმთავრეს ფორმაზე:

... რაა მისი წამალი? იფქლისა ფქვილი, ძეწინისა ცილი,
ქვებისა ქანგი, კვერცხისა გული.
ვაი, რა ეოქვი, და რა მოვიგონე თავისა კირი და შემაწუხებელი!
(უმოკ., გვ. 171).

შექახება ტექსტის წარმოქმნის დროს ინტონაციის აწევას გულის-
ხმობს, ეს კი უფრო შთამბეჭდავს ხდის შელოცვის პროცესს და ემო-
ციურად მეტად ზემოქმედებს მსმენელზე.

შელოცვა ხალხური პოეტური ზეპირშემოქმედების მცირე ფორ-
მის ქანრებს განეკუთვნება. მიუხედავად ფორმის სიმკირისა, შინა-
არსობრივად და ემოციურად შელოცვა საკმაოდ ტევადია. ცხადია, ბუ-
ნებრივი მოვლენაა შელოცვებში პოეტური სტილისტური ხერხის —
ელ ი ფ ს ი ს ი ს გამოყენება, რათა სათქმელი ლაკონურად, სხარტად
გადმოიყეს.

1. ქრისტე — სტუმრად, ჰვა — სასთუმლად,
ბელლი თავი — მოსასვენად... (უმიკ., № 49).
2. ძმამ ძმა მოკლა,
კაინმა — აბელი... (უმიკ., № 98).
3. ალას-მალას,
დათვი — მთას
დედაბერი — კერიას,
მოხუცი — ყანაში,
ჩემი ცეცხლი —
თეთრად გათენებისას ³⁴⁰.

შელოცვებში ფართოდ არის გამოყენებული გამოსახვის პოეტურ-სტილისტური ხერხი — ან ა ფ ო რ ა. უმეტესწილად გამოყენებულია ლექსიკური და სინტაქსური ანაფორა, ე. ი. ერთი და იმავე მსგავსი სიტყვების, ფრაზების სინტაქსურ-რიტმული წყობის კანონზომიერი გამეორება სტრიქონის დასაწყისში:

1. — რაღა სტირი, დედაე მარიაჲ?!
— რაღა ესტირი, ქრისტე უფალო ღვთის ნათლელო... ³⁴¹
2. — იმასა ვშერები, იმასა ვიქმ:
ლამაზ კაცს მუხლსა წაუართმეე,
ლამაზ ქალს ფერსა წაუართმეე... ³⁴²
3. მსხალს ვკამ,
მსხალს ვსვამ,
მსხალი მიქია,
მსხალი მიგია,
მსხალი მახურაეს,
მსხალი ვარ... ³⁴³

ანაფორა აძლიერებს შელოცვის ემოციურ მხარეს და ასახავს ამა თუ იმ კონკრეტულ მომენტს, რომლის შედეგად მაგიური ფორძულა უფრო შთამბეჭდავი ხდება.

სტილისტურ დამახასიათებელ საშუალებათაგან შეიძლება ცალკე გამოიყოს უარყოფითი ნაწილაკების გამოყენება:

... ნურც მომჭრი ურსა ვირისა,
ნუ მომთხრი თვალსა რვალის,
ნუ მომტებ ფეხსა კიქისა;
არ ვერჩოლო მშობლიეერ ქილსა,
არცა რა დედა-კაცსა... ³⁴⁴

მსგავსი გამეორებანი აძლიერებს შთაბეჭდილებას, მეტ კატეგორიულობას ანიჭებს მთქმელის ტონს. თუკი „არა“-თი გამოხატული უარყოფა მტკიცეა და შეუვალი, უარყოფითი ნაწილაკი „ნურც“ „ნუ“ აღნიშნულ შემთხვევაში თხოვნა-მუდარის შემცველია. ხოლო რიგ შემ-

„ოხვევაში „ნუ“ ნაწილაკი მაგიურ ფორმულაში „არას“ ტოლფარდია
„უნქციური და შინაარსობრივი დატვირთვით.

ქართულ შელოცვებში, სადაც მეტწილად ბატონობს შემტევი ტონი, ცხადია, ბუნებრივი იქნებოდა ისეთი პოეტური ფიგურა, გამოსახვის სტილისტური ხერხი, როგორც არის გრადაცია: „ჩიტი კიკიკობდა, წყალი შიშინობდა, ქარი ქროდა“.

თანდათანობით ზეაწეული ტონის, მოქმედების გაძლიერების გვერდით სრულიად საპირისპირო ვითარების, მოქმედების დაქვეითების გამოხატვაც შელოცვის პოეტური ხატვის ნიშანდობლივ მხარეთა რიგში შედის.

ჩიტი გაჩერდა, წყალი დადგა, ქარი ჩადგა...

ან კიდევ:

„ანი იძრა, ბანი იძრა, მცა იძრა, ქვეყანა იძრა, ოთხი კუთხე მცისა იძრა, ნოეს კიღობანი იძრა, ოქროს საწნახელი იძრა, წყალი იძრა, წისკვილი იძრა, მიწა იძრა, ანი დადგა, ბანი დადგა, ცა დადგა, ქვეყანა დადგა, ოთხი კუთხე ცისა დადგა, ნოეს კიღობანი დადგა...“ (უმკ., № 65).

გრადაციის მეშვეობით მთქმელი ცდილობს მიაღწიოს დამაჯერებლობას, აძლიერებს განწყობილებას.

მოკლენათა კონტრასტულ ფორმებში გადმოცემა ხელს უწყობს სათქმელის გამოხატვის სიცხადეს. ნიმუშად შელოცვის ამ ფრაგმენტს წარმოვადგენთ:

ციხე ამაღლდა,
კოშკი დამაბლდა
ღეთიშობელო, ღედოფალო,
შენ დაამაგრე მუცელში
დასახადებელი მის ღრომლის (უმკ., № 10).

შელოცვათა შინაგან რიტმს დიდად განაპირობებს სინტაქსურად ერთსაირად აგებული ფრაზების მონაცვლეობით გამეორება³⁴⁵. სათანადო საილუსტრაციო ნიმუშები მითითებული და წარმოდგენილია ჩვენი ნაშრომის მეოთხე თავში, სადაც განვიხილავთ ჩამოთვლას ქართულ შელოცვებში.

ამგვარად, როგორც მასალათა მოკლე მიმოხილვიდანაც კარგად ჩანს, მხატვრულ სიტყვას უპირატესად ემოციური დატვირთვა შეაქვს შელოცვებში; პოეტური სამკაულები მუსიკალურად უფრო ორგანიზებულია და რაფინირებულს ხდის მაგიურ ფორმულებს, პოეტური ხერხები მხატვრულად ამაღლებულ და ესთეტიკურ ელფერს აძლევენ შელოცვებს.

შელოცვებში მრავალი მხატვრული კომპონენტი განვითარების გარკვეული ეტაპის მიმართ უნდა იქნას განხილული, თორემ მათი წარმოშობის თავდაპირველი დანიშნულება და შინაარსი სრულიად განსხვავებული იყო დღევანდელი მდგომარეობისაგან.

მაგიურ ფორმულათა მხატვრული სამკაულები და სტილისტური საშუალებები მსგავსებებს პოულობს შესაბამის პოეტურ ხერხებთან სხვადასხვა ქანრებში. ეს კი მიგვანიშნებს იმ მნიშვნელოვან გარემოებაზე. როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავდა პ. ბოგატირიოვი, რომ „Это сходство следует объяснить использованием единого стилистического фонда народной поэзии, из которого, как из резервуара, брались стилистические средства в произведениях различных жанров народной поэзии“¹⁶.

თ ა ვ ი მ ი თ ხ ა

ქართული შელოცვების არქიტექტონიკური შესწავლის ზოგიერთი საკითხი

შელოცვათა რიცხვი თანამედროვე ქართულ ფოლკლორში შემცირებულია. კიდევ უფრო ცოტაა მაგიურ ფორმულათა ძირითადი სახეები, მაგრამ თუ კლასიფიცირებას არსებული მასალების კომპოზიციის თვალსაზრისით მოვახდენთ, სურათი მკვეთრად შეიცვლება. ტექსტები გაცილებით მდიდარია კომპოზიციური სახესხვაობით, ვიდრე ეს უძველეს წარსულში შეიძლება გვეჩინოდა. წარმართობის აყვავების ხანაში შელოცვებს უფრო მტკიცედ განსაზღვრული კომპოზიციური წყობა ექნებოდათ, ვიდრე ეს მათ დღეს აქვთ. სახესხვაობათა ტიპები და ვარიანტები კომპოზიციის ძველადაც არის საველელებელი, მაგრამ არა იმ რაოდენობით და სახით, როგორც ამას ახლანდელი მასალა გვიჩვენებს. გასათვალისწინებელია, რომ მასალათა უდიდესი ნაწილი მაშინ არის ფიქსირებული, როცა შელოცვა, როგორც ჟანრი, დევრადაციას განიცდიდა და განიცდის. ქართულ შელოცვათა არქიტექტონიკური მრავალსახეობათა ერთ ნაწილს სწორედ ამით ვძლევა ახსნა, რადგან დავიწყების გზაზე მყოფი შელოცვა მთქმელის ხელში ადვილად გზოცდის დეფორმირებას და, არ შევცდებით, თუ ვიტყვი, რომ ეს დეფორმაცია სხვაზე ძლიერად (შინაარსთან ერთად) ქართულ შელოცვის არქიტექტონიკას დაეტყო.

ზემოთ ჩვენ აღვნიშნეთ ქართული შელოცვების მრავალსახეობის

შესახებ. მაგრამ ისინი არც ისე ამოუწერავი არიან, რომ მათი სრულად აღწერა და ამის საშუალებით რიგ საკითხთა შესახებ გარკვეული საერთო კანონზომიერების აღდგენა ვერ შეეძლოთ. ამა თუ იმ შელოცვის ძირითად ტექსტს თითქმის ყოველთვის მოეპოვება მრავალი ვარიანტი და კომპოზიციის თვალსაზრისით ზოგჯერ იმდენად საინტერესოა, რომ შეიძლება იგი განვიხილოთ, როგორც დამოუკიდებელი ფორმულა ან მკვეთრი სახესხვაობა ძირითადი ტექსტისა. ზოგიერთ ვარიანტში დამთხვევები გვაქვს მხოლოდ ერთ ან რამდენიმე მომენტზე, თუმცა განსხვავებანიც თვალსაჩინოა.

ქართული შელოცვის არქიტექტონიკური შესწავლა გვიჩვენებს შელოცვების ძირითად ტიპებსა და შემადგენელ ნაწილებს, რაც, თავის მხრივ, კარგ საფუძველს შეამზადებს სტრუქტურული თვალსაზრისით განხილვისათვის, და უნარულ სპეციფიკას წარმოაჩინს. ამავე მიზანს ისახავდა ვ. პროპის ცნობილი გამოკვლევა³¹⁷ ზღაპრების შესახებ, რაზედაც სამართლიანად მიუთითა ე. მელეტინსკიმ³¹⁸. ცხადია, მასალის მორფოლოგიური, სტრუქტურული ანალიზი გაცილებით მეტი საკითხების დამუშავებას მოითხოვს, ვიდრე შელოცვის არქიტექტონიკური მიმოხილვაა, ეს უკანასკნელი პირველის მხოლოდ ერთ-ერთი ნაწილია.

თუკი მოტივის იზოლირებული შესწავლა არ შეიძლება (ვ. პროპი), კომპოზიციური ნაწილი პირობით დამოუკიდებლობას ამჟღავნებს და შეიძლება მისი ცალკე გამოყოფა ან განხილვა, მაგრამ იმდენად სუსტია და პირობითი ეს დამოუკიდებლობა, რომ არსებითად შეუძლებელი ხდება არქიტექტონიკური ნაწილის მთელთან ან მისი სხვა კომპოზიციურ ნაწილებთან მიმართების გარეშე შესწავლა. ყველა არქიტექტონიკური ერთეული მთელთან არის დაკავშირებული და მისით განსაზღვრული.

§ 1. დასაწყისი ფორმულების ძირითადი სახეები

სათაური. შელოცვის სათაური, როგორც მისი ერთ-ერთი კომპოზიციური ელემენტი, არსებითად მარტივია და კონკრეტული, ინფორმაციული ხასიათისაა და ერთდატვირთვადანი. თუმცა ზოგჯერ გვხვდება ვრცელი ან ზოგადი ხასიათის დასათაურებანიც. შელოცვის სათაურს არ შეგვიძლია ის პრეტენზიები წაუყუყუროთ, როგორც მაგალითად, ზღაპრის სათაურს. სათაურის საკითხი, იქნებ არცთუ მკვეთრად, მაგრამ მაინც განსხვავებულად დგას სხვადასხვა უნარის მიმართ. ეს გარემოება უთუოდ მხედველობაშია მისაღები.

ლოცვითი შესავალი. ქართული შელოცვები ჩვეულები-სამებრ იწყება ქრისტიანული ლოცვა-ფორმულით: „სახელითა მამი-სათა, ძითა, სულისათა წმინდითა“ (ფოლკ. არქ. №№ 1864, 1937) ან „სახელო სახელისაო, მამისა და ძისა, სულისა წმინდისაო“ (ფოლკ. არქ. №№ 1982, 1997). ვარიანტი: „სახელი სახელითა, ღვთითა, მამი-თა, ძითა, სულით წმიდითა“ (ფოლკ. არქ. № 1863) ან „სახელო სა-ხელისა“... და ა. შ. გვხვდება განსხვავებული ვარიანტებიც, რომლე-ბიც შედახილით იწყება: „აჰა, სახელო ღვთისათა, მამისა, სული წმინ-დითა“ (ფოლკ. არქ. №№ 1868, 1865, 1871...). ამგვარ ფორმულებს, ხშირ შემთხვევაში, დაამინებაც თან ახლავს: „სახელითა მამითა, ძითა, სულითა წმინდითა, ამინ! (ფოლკ. არქ. №№ 1873, 1914, 1915, 1916, 1925, 1936).

ქართული შელოცვების ამგვარ დასაწყისს პარალელები მოეპო-ვება სხვა ხალხთა ფოლკლორში.

აფხაზური: „სახელითა ღვთისა, მამისა, ძისა, სულისა წმინდისა“³⁴⁹.

ქართული შელოცვების ქრისტიანული დასაწყისის სხვა სახეებსაც ვხვდებით, რომლებიც ზემოთ დასახელებული ფორმულების სახე-ცვლილებებს ან შემოკლებულ ვარიანტებს წარმოადგენენ. მაგალი-თად:

1. მამისა და ძისა. / ანგელოზი ღამისაო, / მლოცელო ძილისაო. (თსუფა № 125).

2. სახელი სახელისაო, / სული წმინდისაო. (ფოლკ. არქ. № 1883).

3. სახელო, სახელო ღვთისაო, / სამჯერ სახელო ღვთისაო. / (ფოლკ. არქ. №№ 1888, 1895, 1942).

4. სახელი ღვთისა მამისა. / წითელი ქალისა. / წითელი კაცისა. . (თსუფა № 153).

5. სახელი ღვთისა მამისა, / სული წმინდისა (თსუფა № 151).

6. სახელი სახელისაო, / მამისა წმინდისაო (ფოლკ. არქ. № 1898).

7. მამისა და ძისა და სულის წმინდისა. / სახელი ღვთისა, (ფოლკ. არქ. № 1919).

8. სახელო სახელისაო, / მამისა, სულისა წმინდისაო (ფოლკ. არქ. № 1953).

9. სახელო სახელისაო, / სახელო ღვთისაო (ფოლკ. არქ. № 1940).

არის კიდევ ერთი საყურადღებო სახე ამგვარი დასაწყისისა: თფუ, სახელი ღვთისა, / მამისა, სული წმინდისა (თსუფა № 478).

გადაფურთხება, სულის შებერვა განსაკუთრებით გავრცელებულია შელოცვის დასასრულს. იგი გვხვდება ტექსტის შიგნითაც. მეტწილად ავი სულის დაშინება-წყველის ფორმულაში. ამ შემთხვევაში გადა-ფურთხებით („თფუ“) შელოცვის დაწყება არსებითად ავი სულების

განდევნას, ასევე მთქმელის მიერ მათდამი ზიზღის, უპატიოთი და-
მოკიდებულების გამოხატვას ემსახურება.

ზოგჯერ ქრისტიანული ლოცვით დასაწყისის ფორმულას მოსდევს
შელოცვის დასახელებაც:

1. სახელი ღვთისათა, / მამისა ძისათა. / ლოცვა უქმურისა. (ფოლკ.
არქ. № 1878).

2. სახელი ხვთითა. მამითა, ძითა სულითა წმინდითა. / ლოცვა რკუ-
ისა (თსუფა № 77. მსგავსი დასაწყისი იხ.: თსუფა № 78, ფოლკ. არქ.
№ 1909 და. ა. შ.).

შელოცვა დაავადების დასახელებით იწყება ხოლმე, რაც დასაწყის-
ის ფორმულის საყურადღებო სახეს ქმნის. მაგალითად: „მკვალის
ლოცვა, ღვთითა. ამინ“. (ფოლკ. არქ. № 1903).

ამგვარი ფორმულების ძირითადი მიზანი იყო ღვთიური ძალით
შეეშოსათ სიტყვა, რაც ამ უკანასკნელს მაგიური ხემაქმედების მეტ
ძალასა და მასშტაბს აძლევდა. ქრისტიანული დასაწყისი მითითება
იყო იმის შესახებ, რომ ეს ლოცვა ღვთიური ძალისაა, ამდენად, წმინ-
დაა და მისი ცოდნა ღვთიური ნიჭით თუ ძალით მომადლებული პირ-
თა ხევედრია.

ქართული შელოცვების მსგავსი დასაწყისი ფორმულები თავის
წყაროს და პარალელებს პოულობენ როგორც კლეროცალურ, ისე სა-
ერო ლიტერატურის არაერთ ძეგლში. მიუვთითებთ ერთ მათგანზე:
ქართლის ცხოვრების მარიამ დედოფლისეული ვარიანტი (ტფილი-
სი, 1906) იწყება შემდეგნაირად: „სახელითა მამისათა, ძისათა და
სულისა წმინდისათა, ეიწყო მოთხრობად ცხოვრებასა ქართველთა
მეფესათა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა“.

ლოცვა-ვედრებითი ხასიათი მსგავს ფორმულებს განსაკუთრებით
შენარჩუნებული აქვთ ე. წ. молитвенное заклинание-ს და молит-
венный заговор-ის ტიპის პარადიგმებში, რომლებიც მრავლად მო-
იპოვება ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ გამოცემულ ხელნაწერთა აღწე-
რილობაში³⁵⁰.

ეპიკური დასაწყისი. ქართული შელოცვა ზოგჯერ იწყე-
ბა ეპიკური ნაწილით ან ჩამოთვლით. ამგვარ დასაწყისსაც თავისე-
ბური დაწყება გააჩნია ხოლმე. მაგალითად:

1. ანეთა, მანეთა, / მატარიან დანეთა; შინაურმა გაგღალა, / გა-
რეგანმა გაგღალა... (თსუფა № 57).

2. აღისასა, მალისასა, / შე გილოცავ თვალისასა, / თვალთა თვალამ-
თა, / გულთა არამთა... (თსუფა № 122. იხ. აგრეთვე: თსუფა № 1956;
ფოლკ. არქ. № 1845).

3. აშინა, მაშინა, / გულო, რამ შეგაშინა, / გულო, ნუ გეშინია...
(თსუფა № 1474).

4. ელი ელობდა, / ზღვა ფოფინებდა. / ლიბანის ხესა / ზეთი ჰდი-
ოდა... (ფოლკ. არქ. № 1913).

5. ელი ელანდო, / მელი მელანდო, / ზღვა ფოფინებდა, / წითელ
ხუცესა... (ფოლკ. არქ. № 1958).

6. კუო, კუო, კურკუმელო, / პირალმართო, პირდამართო... (ფოლკ.
არქ. № 1845).

7. დიდი, დიდი, დიდებული, / ზედ საყდარი შენებული... (ფოლკ.
არქ. № 2006).

8. ძუნო, იელო, / შესვალ კაცის ტანშია, / სისხლის სასმელთა...
(ფოლკ. არქ. № 1953).

9. შინა, შინა, შიკარკალა, / საყვერა და მარგატელა... (ფოლკ. არქ.
№ 1930).

10. სელი, სესელი, ორი ბოსელი, / შევა შარათა, გამოვა ქალაქსა...
(ფოლკ. არქ. № 1881).

აფხაზური:

1. ხუტი, ხუტი უალყუათას, / აშიპა აზზენგი ზაიკუქუ ³⁵¹.

2. ოხტო-ოტონიქუა გეგეთმგრზა, / ლეთენ კუაჩა. კუაჩათ მგრზა... ³⁵²

3. ხუტა, ხუტა, ხუტა ნიქუა მგსთქა... ³⁵³

4. ალა, მალა, სალა, მალა, / საყუდელა მანა... ³⁵⁴

5. ბაკა-საკა იყოთიდო მიხუამდა... ³⁵⁵

პარადიგმების გაზრდა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ ვფიქრობთ, მოყვანილ მაგალითებიც გარკვეულ წარმოდგენას ქმნიან ქართული (ასევე აფხაზური) შელოცვების დასაწყისი ფორმულების ერთი ჯგუფის სახეების ჩვენების თვალსაზრისით.

მსგავსი დასაწყისი ფორმულების პარალელები ევროპულ შელოც-
ვებში იშვიათად გვხვდება ³⁵⁶.

საგულისხმოა, რომ სიტყვათა პოეტურ ფიგურირებაზე აგებული დასაწყისი შელოცვის ეპიკური თუ ჩამოთვლითი ნაწილისა, ზღვჯერბე ქრისტიანულ ლოცვა დასაწყის ფორმულას მოსდევს ³⁵⁷:

„სახელო სახელისაო,
მამისა, სულისა წმინდისაო.
მუნო, იელო, მიელო,
უსახლკარო მშიერო.
მგელი ება ხარათაო,
გველი აპურათაო...“

(ფოლკ., არქ. № 1893).

აფხაზური: „ახლისა ძისა, მამისა ძისა / სუნთა-სუნთა; რახა-რახა...“
ვფიქრობთ, რომ დასაწყისი ფორმულების პირველი პარადიგმებ-
არსებობად უფრო ძველი მდგომარეობის ამსახველი უნდა იყოს, ვიდ-
რე ქრისტიანული ლოცვა-ფორმულა.

ამგვარ ფორმულათა ერთ ნაწილს ზოგჯერ მიმართვის ხასიათი აქვთ და საფიქრებელია, რომ ისინი წარმართულ ღვთაებათა თუ რომელიმე ღვთიური ძალისადმი მიმართვის ტრანსფორმირებულ ნაშთებს წარმოადგენენ. „თხოვნითა და ვედრებით, როგორც ცნობილია, ადამიანი მიმართავდა ხოლმე არა მაინცდამაინც ყოვლისშემძლე ღვთაებას, არამედ წყალსაც და წვიმასაც, ქარსაც, მთვარესაც და მზესაც, ტყესაც და ხესაც... ამნაირ მიმართვას თავდაპირველად ის რწმენა ედო საფუძვლად, რომ იმ არსებას, რომელსაც ეს ვედრება განეკუთვნებოდა, შეუძლია ადამიანის ვედრების შესრულება, ხოლო ამ უკანასკნელის შინაარსი კი ყოველთვის იყო მოქცეული ადამიანის სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა წრეში“³⁵⁹.

მიმართვის ფორმა რომ უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი ქართული შელოცვების ერთი ნაწილისათვის ადრეულ ხანაში, ამაზე მიგვიითხებებს ორი გარემოება: დღესაც ზოგიერთ შელოცვას შერჩენილი აქვს თავდაპირველი მდგომარეობის თუ არა, მისი შორეული გამოძახილის ფორმა მაინც, რაც დაავადებისადმი, ე. ი. ღვთაებრივი ძალის მქონე არსებებისადმი მიმართვაში ავლენს თავს. მაგალითად: ბედო, ბედო, ბედნიერო, სახე-ტურფა, მშვენიერო...; მუნო, იელო, მიელო...; კუო, კუო, კურკუმელო... და ა. შ.

სიტყვიერებაში მიმდინარე ცვლილებები გარკვეულ კანონზომიერებას ემორჩილება. ერთ-ერთი ასეთი კანონის მიხედვით, როცა ახალი სიტყვიერი მოვლენა ძველის ადგილს იკავებს, მეტწილად იგი ძველის კვალობაზე იმ ფუნქციას ასრულებს ტექსტში, რაც მის წინამორბედს ჰქონდა. უკეთეს შემთხვევაში ძველი და ახალი სიტყვიერი ფორმულები ერთმანეთის გვერდით არსებობას განაგრძობენ. ვფიქრობთ, რომ ქრისტიანულ ლოცვა-მიმართვას თავის დროზე წარმართული ანალოგიური მოვლენები უნდა შეეცვალათ. მაგრამ ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანული მიმართვები დაერთო ისეთ ტექსტებსაც, რომელთაც ისინი არასდროს ჰქონიათ. „В своей борьбе со злыми духами, — წერს ეს. მილერი, — кудесниками и колдуньями ассирийские маги прибегают к помощи светлых богов. Серня заговоров таqûn даёт поэтому обильный материал для характеристики тех божеств, которые призывались на помощь человеку. Главное место в молитвах занимает бог Эа, господь вселенной, властитель судеб, верховный обладатель всеми средствами против болезней и колдовства. Посредником между ним и людьми служит божество, ближе стоящее к людям, — Мардук (сумерийский Силигмулухи), который в заклинаниях называется сыном Эа. властителем жизни, господином науки заклинаний и верховным магом богов. Большое значение имеют и другие боги света, про-

გონაიონის თმუ II ვხვდებიანხსა ვ ნეი ალუხ დუხონ. ტაკოვი ბოგ
სოლია შამან, ბოგ ლუნი სინი ი ბიგია გიბილი“³⁶⁰.

მართალია, არ შეიძლება სრული იგივეობის დასმა ქართულ და
ასირიულ სამყაროს შორის, მაგრამ არც აშკარა მსგავსების უარყოფაც
შეიძლება. სხვადასხვა ხალხთა შელოცვათა შედარებით შემჩნე-
ული აშკარა საერთო კანონზომიერი გამოვლინებანი გვალაპარაკებს,
რომ შესაძლებელია ძველი ქართველებიც სწორედ თავიანთი წარმარ-
თული პანთეონიდან, სხვა ღვთაებათა შორის, მზის. მთეარის და ცე-
ცხლის ღვთაებებს მიმართავდნენ შელოცვებში. ამ მოსაზრების სა-
სარგებლოდ ისიც ლაპარაკობს, რომ ქართული მაგური პოეზიისათ-
ვის არაა უცხო მზისადმი, მთეარისადმი და ცეცხლისადმი მიმართვის
შემთხვევები. დასაშვებია, რომ იგივე იქნებოდა შელოცვებშიც.

შელოცვების გაუგებარ სიტყვათა კომბინაციით დაწყება, ვფიქ-
რობთ, ზოგჯერ შეგნებულად იყო გაკეთებული. ზოგჯერ იგი მთქმე-
ლის მიერ სიტყვათა თავისუფალ პოეტურ ვარიებებაზე დაფუძნებუ-
ლი, რაც განვითარების მაღალი საფეხურის მაჩვენებელია. უფრო
მეტოც, მიგვაჩნია, რომ ეს შესაძლებელი მომენტი შელოცვის დეგრა-
დაციის მაუწყებელი ნიშანია (იხ. ქვემოთ — „აბრაქადაბრები“).

დიფერენციაცია თითოეული ამ ეტაპისა ამჟამად ძნელია და იგი
შესაძლებელია მხოლოდ ცალკეულ შემთხვევათა გამოწვლილვითი
ისტორიულ-შედარებითი შესწავლის შემდგომ.

ქართულ შელოცვათა დასაწყისი ფორმულები, თუ შეიძლება
ითქვას, გარკვეული თავისებურებებით ხასიათდებიან. ამისი არსი იმა-
ში მდგომარეობს, რომ შელოცვის დასაწყისში ჩვეულებრივ დასა-
ბამი ეძლევა უკვე იმ მოქმედებას, რომლის არსებითი გაშლა ეპიკური
ნაწილის ძირითად ფონზე (უმთავრესად დიალოგიური ფორმით) მო-
დის. ამის გამო ამგვარ დასაწყისს ეპიკური დასაწყისი ან ეპიკური
შესავალი ვუწოდეთ, რომელიც შელოცვის ე. წ. ექსპოზიციურ ნა-
წილს ქმნის.

ასე რომ, თავისთავად სახელი „ეპიკური დასაწყისი“ გარდა ეპიკუ-
რი ხასიათის მონაცემებისა, გულისხმობს, რომ იგი ორგანულად
ერწყმის შელოცვის ძირითად ღერძს, ეპიკურ ნაწილს, წინ უძღვის მას
და ამზადებს მასში მოთხრობილ ამბავს, ძირითადად ორი მოწინა-
აღმდეგე ძალთა ურთიერთდაპირისპირების ფონზე. ეპიკური შესავლის
ძირითადი ეპიკური ნაწილისაგან გამოყოფა მეტად პირობითია.

ერთ-ერთი ტიპური და გავრცელებული დასაწყისის მიხედვით,
წმინდა მარიამი ზის სამოთხის (სულეთის) შესასვლელთ. ნ, სადაც
უცხო. ავისმყოფელი პირი ჩაივლის, წმ. მარიამს ნიეთებს დაუმსხვ-
რევეს, მხარს ჩამოუტეგებს.

იჭდა დედა მარიამი
სამოთხის კარსა,
ქსოვდა სელსა ძოწეულისასა.
მოვიდა ურია ქეთელი,
ქსელი აუჭრა-აუჭარა,
ოჭრის ქამი წაუჭტია,

რავლის მაქია გაოტეხა,
ბროლის მკლავი სძოვდო;
დაჭდა მარიამ: ტიროდა, ეოდა,
ყრიდა ცრემლსა მარგალიტისაა
მოვიდა იესო...

(ფ. არქ. № 1966).

შეადარე რუსულ სამიჯნურო შელოცვას (присушка): „Есть в чистом поле—сидит баба-сводница, у бабы-сводницы стоит печь кирпичная, в той печи кирпичной стоит курган, в том кургане всякая веша кинит-перекипает...“³⁶¹.

„ურიას“ მსგავსი გააზრება ქართულ შელოცვებში „ციზილბაშსაც“ შერჩენია, ქართული მიწების დამპყრობი დაავადების გამომწვევე ქალასთან არის შეტოლებული:

... მოდიოდა ბებერო
ციზილბაშო
მელოგინე ქალთან,
სისხლის სასმელად.

ემაწვილის ბავშვის სულის
სართმევად,
შეხდა ღვთისმშობელი წინ და კეთხა...
(ფ. არქ. № 1937)

გვხვდება აგრეთვე საკმარად გავრცელებული ეპიკურული შესავლის შემდეგი სახე: სამი პირი სანადიროდ მიდის და ნადირის ნაცვლად ისინი დაავადების გამომწვევე სულს (სულებს) შეხვდებიან, რომლებიც ხალხურ წარმოდგენაში მათი არსებობის ფორმის მიხედვით არიან დახასიათებულნი და ზოგი მათგანი ნაჩვენებია გარკვეულ მდგომარეობაში მყოფი („იჭდა“) კონკრეტულ ადგილსამყოფელზე („კლდის ძირი“) მითითებით:

ვიყავით სამნი ძმანი,
სამებისა ძალისანი:
მარკოზ, კუროზ,
კონსტანტინე.
ვავედით მთასა,
ენადირობდით
და ვერ ვიპოვეთ კვალი
ნადირისა;
ვიპოვეთ კვალი ალისა და
ეშმაკისა.

იჭდა კლდისა ძირსა,
კანკუროზს შიგნიც;
ეუპყართ ბადე დიდი,
დავიპირეთ იგი ხელთა ჩვენთა.
მას ესხა თმანი გოშრისანა,
კბილი რვილისანი,
წვიენი ვიქისანი...

(ფ. არქ. № 2014)

სხვა ვარიანტში „მონადირეებად“ ქრისტიანული წმინდანები არიან გამოყვანილნი:

... ჩვენ ვიყავით სამნი ძმანი:
პეტრე, პავლე, ივანე,
ჩვენ გვეყავდა სამი ძაღლი:
ალუხა, მალუხა, ჩიჩმარუხა.
ადგა წავიდა წმინდა ესტატე.

ჩაიყო რკინის არგანი,
წავიდა შავსა ზღვასა,
შაეი უფშურის სანადიროთა.
წინ შემოეყარა უფშური.
კეთხა წმინდა ესტატე...

(ფ. არქ. № 1875)

ან კიდევ:

... ჩვენ ვიყავით სამი ძმანი
სამებისა ძალისანი:
პეტრე, მათე და იაკობ.

წავედით მთაში სანადიროთა;
უემური ჩამოდოდა...
წმინდა ესტატემა ჰკითხა...

(ფ. არქ. № 1263)

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მსგავს ანალოგიას ჩვენ ვპოულობთ შრომის სიმღერაშიც. მაგალითად: „შარაზედა კვალი ვნახე / პატარა ნადირისა, / მივყევ კვალსა დავედევნე...“³⁶² მსგავსი შეხების წერტილები შელოცვებს (ისე როგორც შრომის სიმღერებს) სხვა უნარებთანაც მოეპოვებათ. ეს საკითხი უფრო მოსუშემენტურად შესწავლილი იქნება შემდგომ, როცა შელოცვების სხვა უნარებთან ურთიერთობის და მიმართების საკითხს განვიხილავთ.

გავიცნოთ „მკვალის“ შელოცვის ეპიკური დასაწყისის ერთი უთუოდ საყურადღებო ვარიანტი:

შვიდნი დანი მოდიოდნენ
შვიდსა შარასა;
შვიდსა ტანსა მიათრევდნენ,

შვიდსა კანადისასა.
შვიდნი ძმანი შეუარნენ...

(ფ. არქ. № 1900)

აქ დაცული გვაქვს შემდეგი საგულისხმო მომენტი, რაც სხვათა შორის მკრთალად, მაგრამ შელოცვებშიც აისახა: დაავადებათა გამომწვევი ძალები მარტო მამაკაცებად („მხედრები“) კი არ ყავდათ ქართველთა წინაპრებს განსახიერებულნი, არამედ ქალადაც ესახებოდათ. ეს მომენტი „ივანანის“ ზოგიერთ ვარიანტსაც დაუცავს („თეთრი ზღვიდან წამოვედით, იავ ნანინაო, / შვილნი ძმანი, შვილი დანი, იავ ნანინაო / ...“) მკვალის შელოცვის აღნიშნული ფრაგმენტაც ამ მოსაზრებას უჭერს მხარს. აქვე უნდა შევნიშნოთ: ის რეალიები (მთა, კლდე, შავი ზღვა და მისთ.), რომლებიც მოხსენიებულინი არიან სამი ძმის სანადიროდ წასვლასთან დაკავშირებით, პირდაპირი მითითებაა მასზე, რომ ისინი სულეტიდან მოდიან...

ზოგი ეპიკური შესავალი თავისი ფორმითა და შინაარსით ჩამოგავს წყევლის ფორმულის იმ სახეს, რომელიც ფერთა სიმბოლიკის დროს მიმოვიხილეთ. ეს მსგავსება განპირობებული ჩანს შელოცვებში არსებული დასახასიათებელი ობიექტის და მასზე არსებული რწმენა-წარმოდგენათა იგივეობით.

შუა ღამისა დროზედა
გამოვიდა შავი უემური
ანგელოზი.
გამოიყვანა შავი ცხენი,
დაღვა შავი უნაგირი,
გაუკეთა შავი უზინგა,

ამოდო შავი ღაჯამი,
დაქკრა შავი მათრახი.
გააქენა შავსა
ქვესკნელისაკენა.
წინ შეხუდა მიქელ-გაბრიელ
მთაყარნგელოზი და ჰკითხა...

(ფ. არქ. № 2016)

აქ ყურადღებას იპყრობს ის გარემოებაც, რომ შავი უყმური (აღბათ შავი ფერის სიმბოლიკით აღჭურვილი დაავადება) შუალამით ჩხდება და რომ იგი პირდაპირ სიახლოვეს იჩენს ქართულ ზღაპრებში ასახულ იმ მოტივთან, რომლის მიხედვით მამის საფლავის საყარა-ულოდ წასულ უფროს, შუათანა და უმცროს ძმას შავი, წითელი და თეთრი ცხენი მიუხდებათ.

მოქმედების ადგილისა და პერსონაჟთა მდგომარეობის ჩვენების შემდეგი სახეც გვხვდება:

დიდი, დიდი, დიდებული,
ზედ საყდარი წენებული,

წიწილოვან მთასა,
პავლე იჭდა ქვასა...

(ფ., არქ. № 200ი)

...ან კბდე:

დიდი, დიდი, დიდებული
საყდარი აშენებული,
ლოდი იყო მ-ღებული,

პეტრე იჭდა ქვასა,
იორდანეს წყალსა.
პეტრემ უთხრა პავლესა...

(თსუფა № 38)

თუმცა არა გავრცელებული, მაგრამ ამგვარი დასაწყისიც შეიძლება შეგვხვდეს:

კირილე მოდიოდა
ასა ცხენითა,
ესა ქორითა,

ასა ატლემითა.
შემეყარა ქრისტე ღმერთი...

(ფ., არქ. № 192?)

ეპიკური დასაწყისის ერთი სახე მოგვითხრობს უფლის მიერ საქონლის (ფურის) დაკვლას და დაავადებათა ძალების თავყრილობის გამართვის შესახებ:

... უფალმა დაკლა ერთი ფური,
მან მოიწვია უოველი სული,
ბედნიერმა უთხრა...

(თსუფა, № 9)

შენიშნავთ: ამ მოტივს იცნობს განდევნა-დაშინების ფორმულაც ქართული შელოცვისა.

შელოცვა ზოგჯერ აგებულია ორი მხარის, უკომპრომისო მოწინააღმდეგე ძალთა ურთიერთობაზე. სადაც ამ ძალთა პაექრობა დიალოგის ფორმით სრულდება. ეს ამრავალფეროვნებს შელოცვის ფორმალურ მხარეს, ახალ დატვირთვას აძლევს შინაგან თხრობას. შინაარსს: დიალოგი გვეხმარება აგრეთვე გავარკვიოთ მსოფლმხედველობითი საკითხები შელოცვებში. კითხვა-მიგებითი ფორმულის შესწავლას გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ხალხური თეატრის ისტორიის უძველესი საწყისების შესწავლისათვისაც.

დაკვირვებაში მოწმობენ, რომ შელოცვებში შეინიშნება აღმავალი და დაღმავალი წიაღსვლები, თუმცა მეორეს პირველი სკარბობს და იგი განაპირობებს არა მარტო შელოცვის შინაგან ხასიათს, ასევე მის ჟანრობრივ თავისებურებათა ერთ მხარესაც.

მრავალფეროვანია შელოცვის დიალოგური ფორმულები. მას ქმნის დიალოგში მონაწილე პირები, რომელთა დაყოფა შეიძლება ორ ძირითად ჯგუფად: კეთილ და ზოროტ ძალებად. პირველს განეკუთვნებიან ქრისტიანული წმინდანები, მეორეს კი დაავადების გამომწვევი და სხვა ავის მომქმედი ძალები.

ქვემოთ მიუთითებთ ქართული შელოცვების დიალოგის ძირითად ფორმებზე.

გვხვდება მაგიური ფორმულა, რომლის მიხედვითაც დიალოგი იმართება უფალსა და დაავადებას შორის:

აზიანის მთაზედაო
უფალს ცხვარი დაეცაო.
უველა სულდგმული მიუწვევია,
ელქენი არ მიეწვია.

ელქენმა სთქვა:
— რათ არ მიწეი?
— მათ არ ვიწეი,
შენ ემტერები ბავშვის თავ-უბასა...
(ფ. არქ. № 200).

ამ შელოცვას კავშირი უნდა ჰქონდეს ჩვენთვის ამჟამად უცნობ რომელიღაც მითურ თქმულებასა თუ წარმოდგენებთან, რომელთა მიხედვით ღვთაება კრებს თავის ქვეშეყრდომებს...

ავ სულთან შეხვედრის მოტივი ცნობილია ევროპული შელოცვებისათვის. ამ მოტივში ჩვეულებისამებრ მოთხრობილია ქრისტეს (ან რომელიმე წმინდანის) შეხვედრა დაავადების გამომწვევ ძალასთან, რომელსაც უკრძალავს ადამიანის სხეულში შესვლას და აგზავნის მას სადღაც შორს.

დიალოგი იმართება ქრისტესა და წმინდა მარიამს შორის:

... მოდიოდა ქრისტე ღმერთი,
მთაბქენდა უავარჩენსა,
უავარჩენსა ოქროსასა;

— რაღა სტარაო, დეღა მარიამოვო?
-- მითა უტიროო, ქრისტე ღმერთო,
ვიჯე ოქროს ტახტზედაო,

თმას ვიწინავდი გიშრისასაო,
ქანღსა ვქსოვდი ბროწეულისაო,
ჩამაიარა ჩემის კარისასა,
მევეთვალემო, მევეგულემო.

ომა ჩამამართო გიშრისაო,
ქსილ ჩამამართო ბროწეულისაო.
— ნუ სტირი, დედაე მარიამო.
მე გასწავლი მის წამალსაო⁸⁶³. და ა. შ.

ქრისტე ზოგჯერ უშუალოდ დაავადების მოქიშპე ძალად არის დასასული. შელოცვაში მოთხრობილია, რომ დაავადებას შემოეყრება ქრისტე და მათ შორის იმართება დიალოგი (ფ. არქ. № 2037).

ზოგ ტექსტში ქრისტეს ნაცვლად წმინდა მარიამი არის გამოყვანილი ავი ძალის, დაავადების მოპაექრედ

თეთრი მღვვი მოდიოდა,
მთა მოქქონდა ერი რითა,
დედამიწა მუხლიკითა.
შემეუარა დედა მარიამი:
— თეთრო მღვევო,
სად მიხვალ, სად წახვალ?
— აღამიანის ტანში
სისხლის საამელათა,
რბილის საქმელადა,
ძვალის სახერელადა,

ბილის საფრობობლადა,
დედამიწის ასატრეტლადა
— არა, მამა, ძემა, სკლმა წმიდამა,
არ გაგიშვებს აღამიანის ტანშია,
არც გასმევ სისხლსა,
არც გაქმევ რბელსა,
არც გახრენენბ ევალსა,
არც გაფრობინენბ ძილსა,
არც აგატრებინენბ დედ-მამასი
(ფ. არქ. № 2027).

იგივე მდგომარეობა გვაქვს „უემურის ლოცვის“ ერთ ვარიანტში, სადაც წმ. მარიამის მოპასუხედ შავი ხელიკის (ჯოჯოს) სახით გამოყვანილი დაავადების გამავრცელებელი ძალაა (ფ. არქ. № 2029), ხოლო ამავე შელოცვის სხვა ვარიანტში (ფ. არქ. № 1937) ღვთისმშობელი ზებეტა ყიზილბაშად დასახულ ავ ძალას ეპაექრება.

ქართულ შელოცვებში ზოგჯერ შემკითხველებად მიქელ-გაბრიელ მთავარანგელოზები გვევლინებიან:

მოვიდოდა შავი კაცი,
შავი დაღმითა.
შემოხვდა მიქელ-გაბრიელ მთავარანგელოზი, ჭკითხა:
— შენ, შავო კაცი, სად მიხვალ?
— მე მივალ კაცთა (ბავშვთა) საწყენათ,
ფერვანისა ფერის წასაღებათ...⁸⁶⁴
და ა. შ.

წმინდანებიდან დაავადების მოპაექრე-შემკითხველ პირად ზოგჯერ წმინდა ესტატეა გამოყვანილი (ფ. არქ. № 1868, 1875 და სხვ.).

არის შემთხვევა, როცა ტექსტში არ მოჩანს შემკითხველი პირი, მაგრამ იგულისხმება, იგი ქრისტე ან რომელიმე წმინდანი უნდა იყოს.

დასტურდება შემთხვევები, როცა შელოცვა მხოლოდ ეპიტურ ნაწილს დიალოგს წარმოადგენს:

პეტრემ უთხრა პავლესა:
— რათ არა სკამ პურსა?
— მით არა ვსკამ პურსა,

ლუკმა მადგია გულსა.
— სამჭერ ხელი ჩაუსვი
ჩაეარღება ძირსა!

(„ლოცვა, რომ ლუკმა დაადგეს გულსა“. ფ. არქ. № 1926)

გვებდება დიალოგური ფორმის მქონე შელოცვის უფრო გავრცელებული სახეც (ფ. არქ. № 1867).

არის ისეთი ტექსტებიც, რომლებშიც დასაწყისი ორი სტრიქონის მოშორებით, დიალოგური ფორმის მქონე შელოცვებად შეიძლება იქნენ მიჩნეულნი.

პეტრე, პავლე მობრძანდება.
იორდანეს კარსაო.
პეტრემ უთხრა პავლესაო:
— დავჯდეთ პური ვკამოთოო.
პავლემ უთხრა პეტრესაო...

— მე არა ვკამ პურსაო.
კვალო მასეია გულსაო.
ჩაგკრამ ნამგალს,
ამოეახდენ სულსა.
(კვალის ლოცვა. ფ. არქ. № 1899).

ან კიდევ:

საწერელი მიდიოდა,
ეამსა შუღამისასა.
— სად მიხეაღ საწერელო?
— სისხლის სასმელად,

ტვინის საწოენელად.
— არ გაგიშვებთ,
მამა, ძემა და სულმა წმინდამა!
(შაკიკის ლოცვა (I) ფ. არქ. № 1908)

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ერთი და იმავე ფორმულის თუ ტექსტის სხვადასხვა დაავადების წინააღმდეგ გამოყენებას ზოგჯერ სხვადასხვა მიზეზი უდევს საფუძვლად. ეს საკითხი კი ცალკე მსჯელობის საგანს წარმოადგენს.

§ 3. ჩამოთვლა

ქართული შელოცვისათვის დამახასიათებელია ჩამოთვლის³⁶⁵ გამოყენებაც. იგი შეიძლება შეგვხვდეს ტექსტის სხვადასხვა ნაწილში.

ჩამოთვლა ყველაზე ნიშანდობლივია „ნათვალების“ შელოცვისათვის. აქვე გვევლინება იგი შელოცვის დამწყებად:

შეგილოცე თვალისასა და ყბისასა,
შინაურისას და გარეულისასა,
აზნაურისასა და ვლახისასა,

თვალშეისას და თვალმინხისას
გამოეიდა შევი ჭურღმულიდან
შავი წუალი...³⁶⁶

ზოგჯერ შელოცვის ჩამოთვლის ფორმულა-დასაწყისის წინ უძღვის ქრისტიანული ლოცვა-ფორმულა (მაგ.: ფ. არქ. № 1976).

როგორც პირველი მაგალითიდანვე ჩანს, შემლოცველი მიზნის მიღწევის მეტი გარანტიის შესაქმნელად და ყოველგვარი შესაძლებელი საშიშროებისაგან დაზღვევის მიზნით ულოცავს და ჩამოთვლის

ყველა იმ პირს და გარემოებს, რომელთაგანაც შეიძლება გათვალისწინებული იყოს შელოცვის ობიექტი. ასეთი ჩამოთვლა სხვადასხვა მისწრაფებისა და ზომისაა იმის მიხედვით, თუ როგორ ვირტუოზულად ფლობს შემლოცველი თავის ხელოვნებას. ჩამოთვლილ პირთა შორის, რომელთაც შეგძლოთ გაეთვალათ ავადმყოფი, შემლოცველი არც თავის თავს გამოირჩეავს. ამიტომაც ქართულ შელოცვებში ჩამოთვლის ფორმულებში არცთუ იშვიათად შევხვდებით ასეთ ადგილებს:

.. აღისასა, მალისასა,
შეგილოცავ თვლისასა,

პირველად ჩემი ორივე თვლისასა,
მერე შინ და გარეულისასა...

(ფ. არქ. № 1976).

შაგილოცავ თვლისასა,
პირველ ჩემი თვლისასა...

(ფ. არქ. № 1277).

ქართული შელოცვები. სადაც მოცემულია დაავადებათა შესაძლებელი წყაროს, მიზეზის ჩამოთვლა, თავისებურ ანალოგიას პოულობს გერმანულ მასალაშიც ³⁶⁷.

ჩამოთვლის ფორმულა-დასაწყისი ასევე დამახასიათებელი ჩანს „წითელი ქარის შელოცვის“ არაერთი ვარიანტისათვის:

შეგილოცავ წითელი ქარისასა,
ქართუბლისასა,
მიკრისის ქარისასა,
ჭრელი ქარისასა,

თეთრი ქარისასა,
მამავალი ქარისასა,
გამოდი, გამოეე ჩემსა ლოცვასა...

(ფ. არქ. № 1970).

ფერთა სიმბოლიკით წარმოდგენილ ქარებში სხვადასხვა სიძლიერის დაავადებები უნდა იგულისხმებოდეს. შელოცვის ზემოქმედების გასაძლიერებლად განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭებოდა დაავადების სახელის და ამდენად მისი სიძლიერის წინასწარ განსაზღვრას. მკურნალი, შესაძლებელი შეცდომისაგან თავის დაზღვევის მიზნით, ყურადღებას ამახვილებს და ულოცავს ყველა საგულეებელ დაავადებაზე. ზოგჯერ დაავადებათა მსგავსი ჩამოთვლის ხერხი განსხვავებულ სიტუაციაშია წარმოდგენილი:

შეიღნი დანი წამოვედით,
ქალაქის ქალაქამდისინ,
ეკრეფდით წამალსა,
წითელი ქარისას,
ლურჯი ქარისას,

ნიკრისის ქარისას,
და კრისის ქარისას,
იავ-არაქის ქარისას,
ქარ-სურავანდისას...

(ფ. არქ. № 1971).

ამ ფრაგმენტში ყურადღებას იქცევს აგრეთვე დაავადებათა სახელებიც ფერთა სიმბოლიკა. გავრცელებული სამედიცინო სისტემიდან აქ თეთრი ფერი არაა. იგულისხმება კი. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს შავი (ლურჯი), წითელი, თეთრი ფერების ერთად გამო-

ყენების ძლიერი ტრადიცია ქართულ ფოლკლორში, კერძოდ შელოცვებში და ისიც ტიპურ მაგალითებში:

...სამი და-ძმანი დადიოდნენ,
ქალაქის ქალაქამდინა.
წამალს ეჭებდნენ:
სისიენისას, სიტკიენისას,

ქარზნისას, ქარბეჯინისას,
წითელი ზნისას,
თეთრი ზნისას
და ლურჯი ზნისას.
(ფ. არქ. № 1477).

იხ. ვარიანტი:

...ჩვენ ვიყავით სამი ძმანი:
ანისანი, მანისანი,
დავდიოდით მთიდან მთამდე,
ბარიდან ბარამდე;
ვკითხულობთ წამალსა სიმსიენისასა,
სიმტკიენისასა, შემოფრენისასა
ქარი ხარ, ქარშავი ხარ,

ქართეთი ხარ, ქარწითელი ხარ,
ქარყვითელი ხარ,
სიმსიენის ქარი ხარ,
სიმტკიენის ქარი ხარ?
ვერ დავაქენებ ამის სხეულში...
(ფ. არქ. № 1873).

:
ან ძმათა მაგიერ სამი დანი ლაპარაკობენ (იხ. ფ. არქ. № 1455).

ქართულ შელოცვებში ბუნების მოვლენებზეცაა საუბარი:

დადგა მთა, დადგა ბარი,
დადგა ნოეს კილობანი,
დადგა ბეთლემის საყდარი;

დადგა ზღვა,
დადგა ზღვის თევზი,
დადგა ქალის მუცელში დრომდინ

შმაწეილ—
(ფ. არქ. № 1886).

ამავე შელოცვის განსხვავებული ვარიანტიც არსებობს:

...ანი იძრა, ბანი იძრა,
განი იძრა, დონი იძრა (უნდა ამნაირად ჩამოითვალოს მთელი სამნი).
ქეპი იძრა, ტაფა იძრა,
ვარკლი იძრა, სკივრი იძრა და სხვანი.
სახლი იძრა და ისევ დადგა—

(ფ. არქ. № 1914).

ქართულ შელოცვებში გაერცელებულია ჩამოთვლა აგებული დღიური სისტემის პრინციპზე და საგულისხმო აქ ისიც არის, რომ იგი გენგდება განდევნა დაშინების ფორმულაში.

...ორშაბათს მიუხდი — ახლავე გვეყარე,
სამშაბათს მიუხდი — ახლავე გვეყარე,
ოთშაბათს მიუხდი, — ახლავე გვეყარე,
ხუთშაბათს მიუხდი, — ახლავე გვეყარე.
პარასკევს მიუხდა, — ახლავე გვეყარე.
შაბათს მიუხდი, — ახლავე გვეყარე,
კვირას მიუხდი, — ახლავე გვეყარე!

(ფ. არქ. № 1878).

დასტურდება ჩამოთვლის ნაწევნები და სხვა ტიპებიც:

შინაო, მაშინაო.

გულო, რამ შეგაშინაო?

ღღე შეშინებული ხარ,

თუ ღამე შეშინებული ხარ,

ორშაბათს შეშინებული ხარ,

ხამშაბათს შეშინებული ხარ...

კვირა დილა გათენდება,

შენი გული გამთელდება!

შენი გული, შენი სული,

შენი ფერი,

შენი ზორცი გამთელდება.

გამთელი გულო!

გამთელი სულო!

ქვალში იყო, — ლბილში გამოდი,

კანში იყო. — კარში იყო...

(ოსუფა, № 23).

მოვიყვანთ კიდევ ტიპურ მაგალითს, რომელიც ვარიანტს ქმნის
შელოცვის შესაბამის ნაწილთან:

... გამოდი, გამოეცალე,
კუდიანებო, თქვე ეშმაკებო,

ნუ უღგებხართ ქვალში,
ნუ უღგებხართ რბილში...

(ოსუფა, № 57).

განდევნა დაშინების ფორმულაში ჩამოთვლის შემდეგ სახესაც
შეცვლებით:

... შავგვი ცოცხივით,
შავხვეტ ნიჩბივით,
ჩაქრი გოდორს,

გავატან მინდორს —
მივცემ ქვენა ქარს,
გავატან ზენა ქარს.

(ფ. არქ. № 1915).

ჩამოთვლა არც წყველის ფორმულისათვის არის უცხო:

... თვალთა ნაცარი,
გულთა ლახვარი,
შენს გამთელავს,

შენს გამალავს
ასი მუჟი მახათი
და ა. შ.

(ოსუფა № 57).

გარდა ამისა მოყვანილი ფრაგმენტი სათქმელის გამეორების ტო-
ნითაც იქცევს ყურადღებას. ეს გამეორება მთქმელის მიერ წყველი-
სადმი უანსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭების და სიტყვის მა-
გიური ძალით დაავადების განდევნისა და მოსპობის დაუოკებელი
სურვილით არის განპირობებული.

აღაძიახის სხეულის ნაწილების ჩამოთვლის მითითებული პრინცი-
პი გაერცხლებული მოტივია და მას იცნობს როგორც სლავური, ისე
ევროპული ძელოცვებიც.

ქართული ძელოცვის სხვადასხვა ფორმულაში სხეულის ნაწილები

ბის ჩამოთვლის პრინციპიც დასტურდება. კერძოდ, იგი გვხვდება დი-
ალოგში და ავი სულის მიერ ქრისტეს ან რომელიმე წმინდანის წინა-
შე მობოლოდება—შეწყალების თხოვნის ფორმულაში:

— სად მიხვალ, შე შავო უემურო ანგელოზო?
მიუბრუნდა და უთხრა შავმა უემურმა ანგელოზმა:

— შე მიედივარ ადამიანის ასო ტანშია,

ძელის სახერელად,

სისხლის სახერეპათ,

ხორცის სათართოლებლად,

ძილის საფთხვენათ...

— ნუ წახვალ ადამიანის

ძვალის სახერელად,

სისხლის სასმელად,

ხორცის სათართოლებლად,

ძილის საფთხვენად,

თორემ დაგკუწავე შავტარა დანითა...

— ნურც დამკუწავე შავტარა დანითა—

არცა შევალ ადამიანის ასო ტანშია,

არცა შევხრავ ძვალსა,

არცა შევსომ სისხლსა,

არც უთრთილებ ხორცსა,

არც უფრთხობ ძილსა...

(ჟ. არქ. № 2016).

სხვა ვარიანტის მიხედვით—უფალმა უთხრა საწერელს:

— ჩასულხარ ამ კაცის ტანში,—

ძვალის სახერელად,

რბილის საქმელად,

სისხლის სახერეპათ.

— არა, მამა, ძე, სულმა წმინდამ,

არცა ვხრა ჭანი,

არც ვჯამო რბილი,

არც ვხრავთ სისხლი.

(თსუფა, № 9).

ქართული შელოცვების მიხედვით, შემლოცველი ავადმყოფობის
განდევნისას მიმართავს რა მას კატეგორიული, ბრძანების კილოთი,
იცავს თანმიმდევრობის პრინციპს, რათა მეტი გარანტია შექმნას ბო-
როტი ძალის სხეულიდან გამოდევნისა, მხოლოდ განსხვავებით სლა-
ვური და ზოგიერთი ევროპული შელოცვისაგან, ქართული ტექსტი-
სათვის არაა დამასახიათებელი ადამიანის სხეულის ნაწილების დაწ-
ვრილებითი და ფართოდ ჩამოთვლა. მთქმელი სხეულის ძირითადი
ნაწილების ჩამოთვლით კმაყოფილება მხოლოდ, რომლის დროსაც
სიტყვის მაგიური ხემაქმედების ძალა მამართულია შიგნიდან გა-
რეთ.

ადამიანის სხეულის ნაწილების ჩამოთვლის სხვა სტილსაც იცნობს ქართული შელოცვები. მაგალითად:

...სულო ნუ გეშინია,
გულო, ნუ გეშინია,

ფერო, ნუ გეშინია,
ხორცო, ნუ გეშინია.

ან

გულო, გულის ალაგსა,
სულო, სულის ალაგსა.

სოტო, სოტის ალაგსა...

(ფ. არქ. № 1942)

ქართული შელოცვა იშვიათად, მაგრამ მაინც იცნობს ამგვარი ტიპის ჩამოთვლათა უფრო გახანგრძლივებულ ფორმას. ამისათვის მოვიყვანთ პარადიგმს, რომელიც ჩამოთვლის ფორმულის შელოცვად გამოყენების ნიმუშიც არის:

გულო, რამ შეგაშინა?
გულო, მოდი შინა, შინა!
გულო, მამამ შეგაშინა?
გულო, მოდი გულთანა,
სულო, მოდი სულთანა,
ხორცო, მოდი ხორცთანა,
ძვალო, მოდი ძვალთანა,

გულო, ნუ გეშინია!
გულო, დეღამ შეგაშინა?
სისხლო, მოდი ძარღვთანა,
ფერო, მოდი ფერთანა,
ტეინო, მოდი ძეაღთანა,
გულო, მოდი საგულესა,
შეიკეირავ სამგულესა.

(ფ. არქ. № 1945).

ღვთაებათა და წმინდანთა სახელების ჩამოთვლა, განსხვავებით ზოგი მასალისაგან, ქართულ შელოცვებში იშვიათად, მაგრამ მაინც დასტურდება დასაწყისი ფორმულაში, რომელიც ძირითადად თხოვნა-ვედრების სახეს ატარებს:

ღმერთო, გამჩენო, იესო მაცხოვარო,
წმინდა ვიორგვი, ჩვენო სალოცავო,
მიქელ-გაბრიელ მთაყარანგელოზო,
ყოვლად წმინდაო ღვთისმშობელო,
წმინდანო მოწამენო დაეით და კონსტანტინე, —
ორო ძმანო, მოწამეთას სასწაულნო,
დაიფარე საფარველით თქვენითა...

(ფ. არქ. № 1999).

ეს მაგალითი უფრო молитвенное заклинание არის, ვიდრე შელოცვა. ამის გამო გასაკვირი აღარაა, რომ ამავე ფრაგმენტის ენა და სტილი მწიგნობრულობის დაღს ატარებს. ამ უკანასკნელი მხარისაგან სრულად არც შელოცვის ხალხური ტექსტია დაზღვეული, სადაც სწორედ წმინდანთა ჩამოთვლაა მოცემული:

... რაფელ ანგელოზი გწყალობდეს,
რაფელ ანგელოზი გწყალობდეს,
რაშთანელი ანგელოზი.

ურაელ ანგელოზიც,
სანანიელ ანგელოზიც გწყალობდეს...
(ოსუფა, 18 78).

შელოცვის მოყვანილ ფრაგმენტში (წინა მაგალითისაგან განსხვავებით) თსოვნითი ტონი 'შესუსტებულია. სამაგიეროდ ავადმყოფისადმი მიმართვა-დამწყალობებაა უფრო მკაფიოდ წარმოდგენილი.

§ 4. აბრაჰადაბრამი

აბრაჰადაბრების — გაუგებარ სიტყვათა და ფრაზების გამოყენება ქართულ 'შელოცვებშიც გვხვდება. ეს შელოცვას თითქოს მაგიური რწმენის მნიშვნელობას ანიჭებს. ფიქრობდნენ: რაც უფრო გაუგებარია ტექსტი, მით უფრო მეტი ზემოქმედების ძალა გააჩნია მასო.

გაუგებარ სიტყვათა კომბინაციები მეტწილად გვხვდება 'შელოცვის დასაწყისში, სოფკერ უშუალოდ ტექსტში და იშვიათად დასასრულს. არის მთელი რიგი ტექსტებისა, ჩვეულებისამებრ გველის გასაჩერებელი შელოცვები, რომლებიც ძირითადად მხოლოდ გაუგებარ სიტყვათა კომბინაციათა ვარირებას, მათ კომპლექსს წარმოადგენს. ამ ტიპის შელოცვებს ე. წ. მისტიკური ხასიათი ჰქონდათ და ზემოქმედების მაღალი ხარისხით ხასიათდებოდნენ.

ა) აბრაჰადაბრები შელოცვის დასაწყისში.

აბელი, ბელი,
სოფელი ვრძელი,
სამი ურია,
სამი სოოსელი...

(ოსუფა, № 37).

... ანდა, ბანდა,
ანდა, შვანთა,
ხელოსა ბეშტეთა,
კბენელი მოკვდეს,
ნაკბენი მორჩეს!

(ოსუფა, № 151).

გაუგებარ სიტყვათა მსგავსი ტიპები გვხვდება შელოცვის ეპიკური ნაწილის დასაწყისში ქრისტიანული ფორმულის შემდგომ ან ურმოსოდ. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამგვარ დასაწყისთა ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს დაავადებათა სახელების ჩამოთვლა:

სახელთა მამითა, ძიფა, სელთა, წმინდითა, ამინი
ჩვენ ვაყიეთ სამი ძმანი:
ანისანი, მანისანი,
ღუღიოდით მთიდან მთამდე...

(ფოლკ. ოქ. № 1873)

ზოგიერთ ვარიანტში დაავადების გამავრცელებელ ძალებად გამოყვანილია ქრისტიანული წმინდა მამები, ხოლო გაუგებარი სახელების ჩამოთვლის პრინციპი ძალაში რჩება ახალ ვარიანტში:

... ჩვენ ვიყავით სამნი ძმანი:
პეტრე, პავლე, ივანე.

ჩვენა გუყავდა სამი ძალი:
ალეხა, მალეხა, ჩაჩმარუხა.
(თსუფა, № 1455).

ბ) აბრაკადაბრები შელოცვის შიგნით:

დავიკი შემომჩვიო,
სათიბისა ბოლოსაო.
ასკ კამლა ქვიშასაო,
როგორც ხარი თევსაო.

გაუწყრა წმინდა გიორგო,
გაიპარა დილასაო.
ისტო, შასტო,
— ღელა მარამ რას ტირი?...
(ფოლკ. არქ. № 1875).

აღნიშნულ ტექსტში გაუგებარი სიტყვები კონტამინირებულ, შელოცვის მეორე ფრაგმენტს უძღვის წინ.

... ისტვილი მარტვილი,
მოსიოდა გველივით,
მობლაოდა ხაროვით,
წინ შემოეყარა მიქელ-გაბრიელ მთავარანგელოზი...
(ფოლკ. არქ. № 1877).

... შავი მოდის შავითაო,
შავი ბრამდებრუძეთაო...
(ფოლკ. არქ. № 1892)

... ფეკრი ანითა, მანითა,
ჩაგაგდებ ქოთანსა რეალისასა..

... ასალი, მასალი,
ფეხები გაასანსალი...

(თსუფა № 2432)

ეს პარადიგმები გაუგებარ სიტყვათა შელოცვის ტექსტში ხშირების შემთხვევებს გვიჩვენებს. როგორც წარმოდგენილი და ქვემოთ მითითებული მასალიდან ჩანს, აბრაკადაბრები შელოცვის სხვადასხვა კოპპოზიციურ ნაწილში დაღასტურდა.

გ) აბრაკადაბრები შელოცვის დასასრულს:

... უფალო, ღმერთო, შეგვიწყალე
ჩვენ ცოდვილნი.
ბის რამ ქაზუქი
ამინ, პალა

(ფოლკ. არქ. № 1941 ბ)

დ) შელოცვა მხოლოდ გაუგებარ სიტყვათა კომპლექსის კომბინაციაზეა აგებული:

სიფთილი სოფრი, / ტიშოთე პასრი. / პარსავი ზურემ / პანე სოფოთერა, / კარისრა ფოთრა პირაქვენ³⁶⁸ (ფოლკ. არქ. № 1882, 1846).

ილიან, ილიან, ამირან, დამირდო ინეიურ, მასხან. ურთე და ურთე სელეიმან, აზეილან, ზობელიან გეჩილაი, მალარსან (ოსეთა № 154).

სანაღეთე, სოფეთე, ჯანაფთა, ასამთა, თოფთა, თაქარ, რექა, ენი³⁶⁹ (ოსეთა № 1954).

აფხაზური:

1. ანანარია და მარია, / დარქიანჯგზე და ურია, / ანანა გაუქუელდგრა, / აღამი გუაქუელდგრა, / აგუმა გუმერთასა, / ატაშ კუაქუა მაძ-უას³⁷⁰.

2. ელიშა, მელიშა, მისუნუშ, მარნუშ, საზარნუშ, პალოლა, ყუათალკვი ბილუშ³⁷¹.

3. ბირეტ მილახი, / სტანირ ბილახი, / რებგვა კუქენ, / ასასასან, ბასასან, / ბე-სტამ, შიმარნუშ, / კულიაქუ რებგვა კუფენ!³⁷²

4. ელუშა, მექსლუნა, მისლუნა, / მარნუშ, ბარნუშ, სოდარნუშ, / ოლა, ხოლა, კუატა, ოლა ბილახი / აღიმ, აჟ უიემ³⁷³.

5. აზ, აზ, ღურ, ღურ, / ვირი დიდი ღურ სენ, / დოუკარი ნეჩი ნარი, / მანდი, სუქუნდა / ანათი, ბანათი, / ანსა საზანსა, / აღირა ილაშუ / ჩიკმა ნარიშინ / ში ყოლოზან ჩიხ³⁷⁴ და სხვა.

აბრაკადაბრებთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ ერთი გარემოების შესახებ. სვანეთში და სამეგრელოში დღესაც შეხვდებით მოსუცხბულ მთქმელებს, რომლებმაც სრულებით არა ან ძალზე ცუდად იციან ქართული ენა. ხოლო შელოცვები როგორც სვანეთში, ისე სამეგრელოში ძირითადად ქართულ ენაზე არის შენახული და, ცხადია, ასეთი ტექსტები ქართული ენის არამცოდნე მთქმელისთვის აბრაკადაბრებად ჩაითვლება.

ქართული სიტყვები და ფრაზები დამკვიდრებულია აფხაზურ შელოცვებშიც, სადაც რა თქმა უნდა, ქართულის არმცოდნეთათვის ისინი გაუგებარ სიტყვებად განიხილებიან.

ქართულ შელოცვაში გვხვდება ისეთი ტექსტებიც, რომლებიც აბრაკადაბრების დიდ ნაწილს მოიცავენ; თუმცა მათში გარკვეული დოზით გასაგები, გარკვეული შინაარსის მქონე გამოთქმებიც დასტურდება. მაგალითისათვის მოვიყვანოთ ისევ გველის შელოცვის შემდეგი ნიმუში:

არასალა, მარასალა,
გველის საკვირველი მარა...
ანთე, მანთე, სანთე, ხანთე,
ოხტურ, ტახახტურ,
ვისაც კიროდეს, მას ვასვათ,
ან მის მოამბესო!

(ოსეთა № 2032)

გაუგებარ სიტყვათა ერთი ნაწილი წარმომავლობით ქართულში უცხო — ძირითადად თურქული, არაბული, სპარსული³⁷⁵, ბერძნული. ლათინური³⁷⁶ — სიტყვათა შემოტანის, მათი შელოცვებში ხმარებისა და შემდგომ, დროთა განმავლობაში, მნიშვნელობის დაკარგვასთან ერთად ტრანსფორმაციის პროცესის გავლის შემდგომ მიღებულ აბრაკადაბრების ჯგუფს უნდა მივაკუთვნოთ, მაგრამ აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ზოგიერთი გაუგებარი სიტყვის ამკამინდელი ფორმა ზოგჯერ ძალზე ჩამოჰგავს რომელიმე (განსაკუთრებით აღმოსავლურ) ენაში არსებულ სიტყვას, რაც არ გვაძლევს იმის უდავო მტკიცების საშუალებას, რომ იგი იმ ენიდან და მით უფრო იმ სიტყვიდან წარმომავლად მივიჩნით, თუმცა ზოგჯერ არც იმის რეალურობაა გამორიცხული, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში ხშირად სათუო, ალბათობათა წრე მეტისმეტად დიდია; თუნდაც მკაცრი ფილოლოგიური წესით განიხილვის დროსაც კი შეუძლებლობის ნაკლები გარანტია რჩება, რადგან მთელი რიგი გაუგებარი სიტყვებისა თავიდანვე წარმომავლობით ასეთები იყვნენ, რომელთა დღევანდელი გარეგანი ფორმა ძალზე ჩამოჰგავს ამა თუ იმ ენაში არსებულ რომელსაღმე სიტყვას, რაც ზოგჯერ, ცხადია, შემთხვევითი თანხვედრაა, მსგავსებაა და არა გვაქვს იმის აშკარა საფუძველი, რომ მათ სხვა ენობრივ სინამდვილესთან კავშირზე კატეგორიულად ვიმსჯელოთ.

საფიქრებელია, რომ არათუ ცალკეული სიტყვები, ჩვენს წინაპრებს ცალკეული ტექსტებიც კი დაესწავლათ სხვა ხალხებისაგან. ამ მოსაზრების გამოთქმის საფუძველს გვაძლევს არა მარტო ენობრივი ანალიზი, არამედ ისიც, რომ ტექსტის არაქართულობა თავად მთქმელს აქვს შეგნებული და იგი შენიშვნის სახით შელოცვის ბოლოს ურთავს ხოლმე: „ეს ლოცვა არაბულია“, „ეს ტექსტი თათრულია“...

ქართულ მასალაზე დაკვირვების შედეგად შეიძლება შევნიშნოთ, რომ რიგი აბრაკადაბრებისა ქართულ საფუძველზე წარმოშობილი ჩანს და ისინი ძირითადად სიტყვის ან სიტყვათა ჯგუფის ვარიანტის შედეგს წარმოადგენს. მაგ.: „ანი იძრა, ბანი იძრა“ ან „აღისასა, მაღისასა“ და მსგ.

ფრაგმენტში: „აშინა, მაშინა, გულო, რამ შეგაშინა, გულო, ნუ გეშინია“... დომინირებს ასო „შ“ და ფონეტიკური კომბინაცია „შინ“, რაც სიტყვათა შორის შინაგან ალიტერაციას და, ამდენად, სიტყვათა გარკვეული კომბინაციის შინაგან ექსპრესიას და უღერადობას ქმნის.

თავად აბრაკადაბრები განვითარების სხვადასხვა გზების შედეგს წარმოადგენს. პირველ რიგს უნდა მივაკუთვნოთ ის ტექსტები, რომლებიც ადრევე, უძველეს ხანაშივე ატარებდნენ აბრაკადაბრების სახეს, ხოლო მეორე რიგში შევა ის ტექსტები, რომელნიც თავდა-

პირველად საკმაოდ გასაგებ სიტყვათა კომპლექსს მოიცავდნენ (ამ ჯგუფში შევა უცხო ენებიდან შემოსული სიტყვების, გამოთქმების, ტექსტების ერთი ნაწილი) 377, მაგრამ დროთა განმავლობაში სხედასხვა მიზეზის გამო, ზეპირ მიმოქცევაში დაკარგეს მნიშვნელობა, ტრანსფორმაციის პროცესი განიცადეს და დღეს გაუგებარ სიტყვათა ფრაზების რიგში დგანან.

§ 5. შეუძლებლობის ფორმალა

ქართული შელოცვის მორფოლოგიით დაინტერესებულმა მკვლევარმა ყურადღება უნდა მიაქციოს ფორმულას, რომელიც დამახასიათებელია „მუნის ლოცვის“-ათვის. მაგალითად:

1. მუნი ხენიდა ყანასაო, / ყანა ნაფუძვარასაო, / მგელი ხარათაო, / გველი ამპოურათაო. / გაწყდა გველი, / გახტნა მგელი. / ღმერთო, ამოაგდე / მუნი გვართაო! (უმიკ., № 91).

2. სახელითა მამისითა და ძისათა და სულისა წმინდისათა. ამინ. / მუნო იელო, იელო, / უსახლკარო და მშვიერო, / მუნი ხნამდა ქალასა, / უდაბურსა ალაგსა, / მგელი ება ხარათა, / გველი აპეურათა. / / გველი გაწყდა, / ჩამოვარდა, / მუნი ამოვარდა ძირითა და ფესვიცა (უმიკ., № 93) და სხვა.

საგულისხმო აქ ის არის, რომ შეუძლებლობის მომენტი (...მგელი ება ხარათა. გველი აპეურათა...) მუნის შელოცვაში ერთგვარად მეორე პლანზეა გადატანილი. მაქმელი მონათხრობს არ განიცდის ირეალურად. ეპიკური დამაჭერებლობით გადმოსცემს ამბავს და ძირითად აქცენტს აკეთებს მონათხრობის ანალოგიით სასურველი მიზნის განხორციელებაზე (ე. ი. როგორც გველი გაწყდა, ისე ამოვარდეს მუნი).

ვფიქრობთ, რომ მუნის შელოცვის მოყვანილი ფორმულები აზროვნების განვითარების იმ საფეხურს უნდა გვიჩვენებდნენ, როცა მითოლოგიას ჯერ კიდევ გაბატონებული ადგილი უკავია და ამდენად, არარსებულის რეალურად წარმოდგენა და ვახცდა ნორმად იყო აღიარებული.

შეუძლებლობის სურათის გადმოცემას მხოლოდ ქართულ შელოცვებში კი არ ვადასტურებთ, იგი სხვა ენებშიც გვხვდება. კერძოდ, ქართულ ხალხურ მითხრობაში „დიდი შაშვი“:

„შაშვი დააქცია ერთი ფუთი სისხლი. გადმოუარდა ძირს. შევიტანეთ შინ. გავუჭეთ, გავქვინთ. ავჩარიქეთ-დაუჩარიქეთ; ავჯუწეთ-დავჯუწეთ; ავპარით-დავპარით. თავ-ფეხი და გულ-ღვიძლი თელ

ჩ.ჩილში გვეყო. გულმკერდი და ბარკალი დალპა. გადავყარეთ ზეთ“ 378.

საწარმოო ძალების აღმავლობის გზაზე. როცა ადამიანი თანდათან თავისუფლდება მითოლოგიის შემბოქავი ტყვეობისაგან, იმის საფუძვლებიც ჩნდება, რომ ცოტა კრიტიკულად შეეხედათ წარსული შეხედულებისათვის. დეგრადაციის გზაზე დამდგარი მითოლოგიური მსოფლმხედველობა ახალ მოწინავე შეხედულებებთან ხანგრძლივ კიდილში ამ უკანასკნელს უთმობს ცხოვრების ასპარეზს. ეს და შემდგომი ხანა უფრო ფართო ასპარეზს და თავისუფლებას ანიჭებს აზრს. ამ პერიოდში შეიძლება შექმნილიყო ცრუ, არარსებული სურათის დახატვის სურვილი, რომელიც ანალოგიის ამოსავალ წვერად იქნებოდა მიჩნეული. ბრეალური სამყაროს წარმოდგენა ორი გზით იყო შესაძლებელი. პირველი, როცა მთქმელი ამოდის წარსულის ცოდნიდან, არსებული გადმოცემების, რწმენა-წარმოდგენათა კრიტიკული დამოკიდებულებებიდან და მეორე, თავად თხზავს ამბავს. ჩვენ ერთიც და მეორეც სრულიად შესაძლებლად მიგვაჩნია. მხოლოდ მეორე შემთხვევასთან დაკავშირებით გვსურს შევნიშნოთ, რომ მთქმელის ფანტაზია საგულისხმებელ ხანაში მაინც განსაზღვრული იყო და იგი წინა მემკვიდრეობის გათვალისწინებისა და მისი ზემოქმედების გარეშე მაინც ვერ იარსებებდა. ამიტომ ყოველგვარი „გამონაგონი“ ამ დროისათვის წინა საფეხურზე მდგომი რწმენა-წარმოდგენებისა და შესხედულებათა კვალს რაღაც მასშტაბით მაინც ატარებს. ამ საკითხზე ჩვენი მსჯელობა იმდენად იყო განპირობებული, რამდენადაც ქართულ შელოცვებში გვხვდება შეუძლებლობის ანუ არასდროს ყოფილის წარმოდგენის შეგნებული ცდა. ეს უკანასკნელი შელოცვის ერთ შემადგენელ ფორმულას კი არ ქმნის, არამედ ტექსტს წარმოადგენს მთლიანობაში და ამდენადაც საყურადღებოა იგი. ასეთი ფორმულა საქართველოში „დამწერის“ საწინააღმდეგოდ მიმართული შელოცვის სახეს ქმნის.

1) ელი ელობდა, /მელი მელობდა, /ზღვა ფოფინობდა, /წითელ ხუცესსა /ხარი გაება, /ზღვას ხნებდა, /ქვიშას თესებდა. /ვინ მოიგონა /ზღვა ხნული, /ქვიშა ნათესი, /მესამე დღეს იქით /დამწვარი გაძნელებული! (უმიკ., № 67).

2) ელი ელობდა, /მელა მელობდა, /წითელ ხუცესსა /ხარი გაება, /ზღვასა ხენიდა, /ქვიშასა თესავდა. /ვის გაუგონია, /დამწვარი ხამ დღეს /რომ კაცს გაყოლოდეს! (უმიკ., № 68).

3) ელი ელობდა, /ზღვა ფოფინებდა. /წითელ ხუცესსა /ხარი გაება, /ზღვას ხენიდა, /ქვიშას თესვიდა. /ვინ გაიგონა /ზღვა ხნული, /ქვიშა თესული, /წამს იქით დამწვარი, გაძნელებული! (უმიკ., № 69) და სხვა მრავალი.

დამწერის შელოცვის ტრადიციულ არქაულ სახეს, როგორც ჩანს, დროთა განმვლობაში ახალი ელემენტები შეთვისებია და ეპიკურ ნაწილში მოთხრობილ ამბავსაც სახე უცვლია:

4) ელი ელობდა, / ზღვა ფოფინებდა, / ღიბანის ხესა / ზეთი ჯდოდა; / ჩამოიარა ქრისტე ღმერთმა: / — ვის უხნავ(ს), რას უხნავ(ს), / ზღვა ხნული, / ქვიშა თესული, / დამწვარი სამ დღეს უკან გაძნელებული? / დამწვარო; მალა ამოდი, / დამწვარო, დაბლა ნუ ჩახვალ! (ფ. არქ., № 1913).

5) ელი ელამდა, / ზღვა ფოფინებდა, / ზღვისა კარზედა / ნედლი ხე იღვა, / ზეთი სქვიოდა. / ქრისტე ღმერთმა გადმოიხედა: — / სად გინახავთ ქვა ხნული, / ქვიშა თესული, / დამწვარი სამ დღეს უკან გაძნელებული (ფ. არქ., № 1959).

განსხვავებით სხვადასხვა ხალხთა ფოლკლორიდან, ზემოთ მოყვანილი შეუძლებლობის ფორმულებისაგან „დამწერის ლოცვა“ მთვალისწინებით ქმნის ახალ საფეხურს; კერძოდ, მასში უკვე მოცემულია კონკრეტიზაცია არარსებულისა („ვის უხნავს ზღვა ხნული, ქვიშა თესული“...).

კონკრეტიზაცია შეუძლებლობის ფორმულაში მონათხრობისა მხოლოდ ქართული მასალის დამახასიათებელ მხარეს როდი წარმოადგენს. იგი დასტურდება სხვადასხვა ხალხთა ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრებში.

შეუძლებლობის ფორმულა გვხვდება თვალის დაავადების შელოცვაშიც, რომელიც „ნალის“ სახელითაა ცნობილი. ეს შელოცვა ს. მაკალათიას მიერ არის ჩაწერილი სამეგრელოში და იმითაც იქცევა ყურადღებას, რომ იგი მეგრულ ენაზე სრულდება (მოგვყავს ქართული თარგმანი): „დად მიშველია, დად მიშველია, / თავის დღეში არ გაგონილა / ზღვაზე ხიდი გადებულიყოს, / არას დროს არ გაგონილა, ცაზე კიბე მიედგათ. თავის დღეში არ გაგონილა, / თვალზე ბეწვი დებულიყოს. / ფუი, მიქელ-გაბრიელ, შენ გაუქარე თვალის ტკივილი“.

მოყვანილი პარადიგმა ფრაგმენტს უნდა წარმოადგენდეს შელოცვისას და არა თვით შელოცვას. იგი საინტერესოა ჩვენთვის იმ თვალსაზრისითაც, რომ ადასტურებს დეფორმირებული და დეგრადაციის გზაზე მდგარი შელოცვის ცალკეულ ფრაგმენტების თვით შელოცვის მაგიფრობის გაწევის პრაქტიკას.

ყურადღასაღებია, რომ „ნალის“ შელოცვის მონობილი ვარიანტი შეუძლებლობის ფორმულის განვითარების შემდგომ, ე. წ. მეორე საფეხურს გვიჩვენებს, რაც თავისთავად გულისხმობს ისტორიულად პირველი — მთავარი ნაწილის არსებობას, რომლის კონკრეტიზაციასაც იგი წარმოადგენს. თუკი ფოლკლორულ ტრადიციას ამ მიმართუ-

ლებით თვალს გავადევნებთ, შევნიშნავთ, რომ კონკრეტობა თიქმის ყოველთვის იმეორებს ყველა იმ ძირითად ელემენტს, რომელიც შეუძლებლობის ფორმულაში იყო გადმოცემული (იხ. ჩვენს მიერ მოხმობილი პარადიგმები). ამდენად, შეგვიძლია თამამად ვივარაუდოთ, რომ მოყვანილი ტექსტის წინ საუბარი იყო ზღვაზე ხიდი, გადების, ცახე კიბის მიდგომის, თვალზე ბეწვის დადების შესახებ უამისოდ მოყვანილი შელოცვა ნათელი არ არის და იგი დაუსრულებელ შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ანალოგიური მოვლენა გვაქვს ისევე სამეგრელოს სინამდვილიდ თვალში მოხვედრილი ნამცეცის საწინააღმდეგო შელოცვის ერთ ვარიანტში, სადაც „დამწვრისა“ და „მუნის“ შელოცვის ფორმულების ვარიანტი არის მოცემული ფრაგმენტის სახით (მოგვეყავს ქართული თარგმანი):

„თავის დღეში არ გაგონილა, გველს რომ უღელი სდგმოდა (აღმართი ეხნა, ცირა ყაქი მოგაბარე, რა უყაე? — დამეკარგა, ფუ ისე დაკარგე, თვალში თუ რამე გიძევსო“²⁸¹.

შეუძლებლობის ფორმულა გვხვდება ე. წ. გულზე დადგომილ შელოცვაში, რომელიც მე-19 საუკუნის პირველი მეოთხედის ხელნაწერ კარაბაღინში შემდეგნაირად იხსენიება: „ლუქმა დგომილისა ვის, ვისაც ლუქმა დაადგეს ან დაეკრას რამე, ლოცვა“. იგივე შელოცვის ფორმულა „ქვალის ლოცვის“ სახელითაც არის ხალხურ ცნობილი.

— ღიბანის ზეზედა
ტრელი ივდა წერხედა,
ფელ უფხოო,

ჩამოვიყვანე უკვლოთ,
შავწვი უცეცხლოთ,
შეკამე უბუროთ“²⁸².

აღნიშნული ფორმულა უნდა გადმოსცემდეს მთქმელის სურვილ როგორც ეს არ შეიძლება მოხდეს, ისე ქვალის ან ლუქმის გულ დადგომა არ შეიძლება და აქედან ანალოგიის ძალით გულზე დადგომილიც უნდა გამჭრალიყო.

შეუძლებლობის ფორმულის მოყვანილი სახე რომ შემდგომდროინდელი უნდა იყოს და არა ორგანული „ქვალის შელოცვისა ვის“, იქიდანაც ჩანს, რომ იგი თავისუფლად ვარიანტებს და იმავე კარაბაღინში ჩაწერილ „შარდის ხუთის ლოცვაში“ გვხვდება: „ერთ მინდორსა ერთი ხე იდგა, შამოჯდა ერთი ტრელი, მოვკალ უკვლო შავწვი უცეცხლოთ, შეკვამე უბუროთ, გავიარე გორის კარსა, მასწა ლეს წამალი, რა წამალი? ორკაპი უზნის ჯოხი, აქეთაც შამოქვა იქითაც შამოქვარ, ის არის მისი წამალი, ღმერთო შენ დასწერე შეკვარი. სახელი უნდა ბრძანო (დაავადებულის, ი. გ.)“.

შეუძლებლობის ფორმულა „ნათვალევის ლოცვის“ ერთ ვარიანტში (ფ. არქ., № 2031) წინ უსწრებს წყევლის ფორმულას.

შემოვიდა წითელი კაცი,
შემოვიდა წითელი ქალი,
შემოიყვანა წითელი ფერი,
მოწველა უხელოთა,
ჩაკვეთა უკველ-როთა,
ამოიღო უხელოთა,

გადაყლაპა უფორვოთა,
გასკდა წითელი ქალი,
გასკდა წითელი კაცი,
გასკდა ამის ავი თვალით შემხედავა,
კაი და უი,
კეი და კეი!

შეუძლებლობის სურათი „ქვალის ლოცვის“ ერთი გერული ვარიანტის მიხედვით რჩევა-დარიგების ანუ მკურნალობის ფორმულაშია წარმოდგენილი.

— რა არის მისი წამალი?
უხელოთ დაქვილი ქორი,
უფეხოთ ჩამოყვანილი,

უდანოთ დაკვლი,
უცეცხლოთ შემწვარი,
უპილოთ შავშელი...

შეუძლებლობის ფორმულა ზოგჯერ იუმორისტულ განწყობილების გამოხატვას და ესთეტიკური დაკმაყოფილების, მთქმელის პოეტური ხელოვნების საგანია. ცოცხალი ტყუილის კარგი მაგალითია თ. რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი შემდეგი ლექსი, სადაც ჩვენთვის საინტერესო მოტივებიც გვხვდება.

სანაღის გეთანს გაჯავოებ. / შიგ შავბამ უღელ თევზსა,
ზღვაში ეხნავ და ზღვაში ვოესავ. / იქ მოიყვან ჩემ წილ ქერსა,
ყინულზე აღოს გავლენავ. / მორევი გადაყრი ბზესა,
ქინშველას გოდორს ავიღებ, / კამენებს დაუყრი ბზესა³⁸³.

შეუძლებლობის ფორმულის გამოყენებას იცნობს მრავალი ხალხის ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ეანრი, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ფუნქციური დატვირთვა სხვადასხვაგვარია სხვადასხვა ეანრში. თუკი ზღაპრებში და ლირიკაში მას ირონიული, სამასხრო, იუმორისტული ხასიათი აქვს³⁸⁴ და უარყოფით სახეთა სატირული გამოსახვის გამძლიერებას ემსახურება³⁸⁵, შელოცვებში იგი ეპიკურ ტონს ატარებს, რაც უფრო ძველ მდგომარეობას უნდა ასახავდეს, ვიდრე პირველი.

შეუძლებლობის გამოხატვა შელოცვის მხოლოდ სტრუქტურულ ელემენტს კი არ ქმნის, როგორც ეს მაგალითად რუსულ შელოცვებშია, იგი შელოცვის გარკვეული ტიპის (მაგ.: „დამწვრის ლოცვა“) მარჯვენებელიცაა³⁸⁶.

ვედრებს. მიმართვის ობიექტისადმი თხოვნის „არათავაზიანი“ და-მოკიდებულების მაგალითს გრ. კიკნაძე იმ ნაწილში ხედავს, სადაც შემლოცველი ბრძანების ფორმით მიმართავს სენს — დატოვოს ავადმყოფის სხეული³⁸⁷. შელოცვის ამ ნაწილს ჩვენ ავი ძალის გან-დევენა-დაშინების ფორმულას ვუწოდებთ.

შელოცვაში, საერთოდ საკმაოდ მკვეთრად არის წარმოდგენილი განდევენა-დაშინების ფორმულა. დაავადების გამომწვევი ძალების დაშინება და განდევენა ქართული მასალის მიხედვით ერთ ფორმულას, ერთ მთლიანობას ქმნის!

„ — სადა მიხვალ, მგზავრო, კვალად უკეპართო?

— მოვალ ვმანვილთან ტანთა შესახვერლათ, დედის სატირლათ, მამის საჩივ-ლულად. ძელის სამტვრეველათ, სისხლის სისმელათ, ხორცის საქმელათ.

— არა, მამა, ძემა, სულმა წმოდამა, არცა ავატირებინო დედა, არცა ავა-ტირებინო მამა, არცა გამტვრევინო ძელი მისი, არცა გასვა სისხლი მისი, არც გაკამო ხორცი მისი, დაგივებ ბაღესა კანფისასა, ჩავაგლებ ადგილსა უადგილოსა, არცა გესმოდეს მამლის ყივილი, არცა გესმოდეს ძაღლის ყეფა, ავიკამ ალმასის ფიწალსა, ავიკამ ზენასა, გავაქანებ ქვენასა...“ (უმიკ, № 13, გვ. 168).

ყველაზე საინტერესო ალბათ მაინც ის არის, რომ ქართულ მასა-ლებს შემოუნახავთ შემლოცველისა და ავი ძალის ურთიერთობის ამსახველი უფრო არქაული საფეხურის შორეული სხივი. ამ ეტაპზე დაავადება ჯერ კიდევ არ იჩენს მთქმელის მაგიური მოქმედებისად-მი შორჩილებას („ვერც თვალებს დამთხრით ცეცხლისასა...“) და იგი ერთგვარ შეუვალ ძალადაც კი არის დახატული. ადვილი შესაძ-ლებელია „თვალის შელოცვის“ ნაგულისხმები ვარიანტი ნაკლები იყოს, მაგრამ ის ძირითადი პათოსი, რაც ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტს შემოუნახავს, ნათქვამს არცთუ მთლად უსაფუძვლოს ხდის. აი, თვით ტექსტი:

ჩვენ ვიყავით, სამნი ძმანი: მათე, მარკოზ და ივანე. წავედით სანადიროთა, ვერ ვპოვეთ კული ნადირისი. კული ვიპოვეთ ქალისა, ქალისა, ქალაქისა. მოდიო, დედე მარიამ, (ზოგი ასე ამბობს) მოდი, მხოლოდ თოლები და-ვსთხაროთ ცეცხლისა, თმა დავსკრათ აღისა, წვივები დავამტერიოთ უკუ-ღმარათის კიქისა.

— ვერც თვალებს დამთხრით ცეცხლისას, ვერც თმას მაშკრით აღიხასა, ვერც წვივებს დამამტერევეთ უკუღმარათის კიქისასა; მიმივალს ვეცემი, მო-მეკლას ვეცემი, ფერიოვანს ქალსა ფერსა წაფართომ, კარსა მოძალუმესა ძალსა წაფართომ, ფურსა შეწველსა ცურს დაუკორძებ, თუ იმასაც ვერა ვიჭ-ქრისტეს დედა მარიამ ზის სამოთხის კარზე, ტანი აქეს აღვისა, თმა ასხის

ბროწეულისა, ქსელი უღვას ძოწეულისა, ტანს დაუძრავ ალვისასა, თმას ჩამოვარცხენებ ბროწეულისასა, ქსელს დაეწვევტ ძოწეულისასა. ოქროს კოკა აქუს, შიგ ვარდის წყალი უღვას. ოქროს კოკას გაუტებ, ვარდის წყალს დაუღერი (უმიკა, № 26 ა, გვ. 153).

ქართულ ფოლკლორში საკმაოდაა შელოცვის ისეთი ტექსტებიც, სადაც განდევნა-დაშინების ფორმულა ჩამოთვლას მოსდევს:

შვილოცავ წითელი ქარისასა,
ქართუბილისასა,
მიყრისს ქარისასა,
კრელი ქარისასა,
თეთრი ქარისასა
მამავალი ქარისასა!
გამოდი, გამოყე
ჩვენსა ლოცვასა!

გამოვიყვან ელვითა, კიქილითა,
დაგქრი, დაგაფუფ,
შავტარიანი დანიითა,
აგიგდებ ზენა ქარსა,
გაგატანიებ ქვენა ქარსა,
ღმერთო, შენ დასწერე
შენი წყალობის ჭვარი!

(ფ. არქ. № 1970)

შელოცვის განვითარების ლოგიკური ჯაჭვის მიხედვით, ჯერ განდევნა-დაშინების ფორმულა გვხვდება, ხოლო მას მოსდევს წყევლის ფორმულა. იშვიათად არის გამონაკლისი შემთხვევაც, როცა შელოცვის ეს ორი არქიტექტონიკური ელემენტი პირადად არის წარმოდგენილი:

... ფიაროს კარი, ეეწვეს კანი,
გეიაროს ეზო, მოუტყდეს თეძო,
გეიაროს საბძელი, დოუდგეს სამზერი.
აუჩეხუ, დაეჩეხუ
შეი ტარიანი დანიითა,
ლეკურიითა და ხმალითა.

ჩავდგამ ქვაბსა ვარვარისასა.
ეხარშავ სამ დღესა და ღამესა.
აუკრავ ბარსა და ნინაფსა,
ავატან სხვისა ნავალსა.

(თსუფა № 21)

განდევნა-დაშინების ფორმულა გურიანში ჩაწერილი „ლოცვა პილნის ქარისა, საეაუოისას“ მიხედვით სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულის შემდეგ არის წარმოდგენილი:

... — არ ვაგვიშუა
მამამან, ძემან, სულმა წმინდამან
მთხობარ, რა არის წამალი შენი?!
ჩემი წამალი: ლილა, ქალბანი,
შეფი ღორის ქონი, მინის ნაღველი.
— არ ვაგვიშუა
მამან, ძემან, სულმა წმინდამან
ძალთა ხარ, რაბილთა გამოდი,

რბილთა ხარ, კანში გამოდი,
გამოდი და გამოეცალე ამას (სახელი)
ხორცთა და ნასხამთა,
თუ არადა დაგკრავ შეტრია დანასა,
დაგალევიებ მიწასა,
შეიდგერ ვფიცავ სახელსა ღვთისასა!..
არგე ღმერთო, ლოცვა ჩემი
და ბრძანება შენი!

ყურადღებებს უთუოდ არც ის გარემოება იქნება მოკლებული, რომ შელოცვის ზოგიერთ ტექსტში განდევნა-დაშინების ფორმულა ორჯერ გვხვდება (იხ. ფ. არქ., № 2027): ერთ შემთხვევაში ქრისტია

ნულ წმინდანთა სახელით ხდება ავი ძალის დაშინება, მეორეში კი თავად მთქმელი გამოდის დამქალებლის როლში.

შელოცვათა (სადაც ქრისტიანული წმინდანების საშუალებით ხდება დაავადების დაწინება) ერთ ნაწილში მაგიური ფორმულის განვითარების ის საფეხური უნდა იყოს ასახული, როცა მთქმელი თავის ფუნქციათა გარკვეული ნაწილის (ასახულს შელოცვებში) გადაბარებას ახდენს ქრისტიანულ წმინდახებზე. ზოგიერთი ტექსტის მიხედვით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი უკვე ნაკლებ თვითდარწმუნებულთა თავის ძალებში, განსაკუთრებით მისი წინარე საფეხური-საგან, როცა მთქმელი, დაჯერებული თავისი სიტყვის ზემოქმედების ძალაში. თავად მიმართავს მბრძანებლური ტონით (ზოგჯერ საკმაოდ მკვახელად) დაავადების ძალას. ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ მაგალითს:

... პეტრე, პაულ და იაკობ საუემუროთ მოლიოდნენ, / შამხედე შავსა მთასა, საუემურონი ვადმოდიანო, / მოლიან, მოტირიან. — სად მიდხართ, საუემურონი? / — ყმაწვილის საწვალეבלათ, დედ-ძამის სატირებლათ, / სისხლის სასმელათ, ძვლების სახერელათ, / ხორცის სადნობლათ — უშველე, მწინდაე გიორგი, / კვირაცხოველო, წმინდაე ესტატე, ასო-ასო კაფე, / უემური ქვაბში ჩაყარე, შეუყეფე, დაწვი ცეცხლის აღშია. / იქავ წავალთ, საუემუროსა ხეს ვკამთ, ხეს მოეფარებით, კლდესა ეკამთ, კლდეს მოვეყარებით, არას ვერჩით თქვენის გვარისასა, / სამოცდასამის წმინდა გიორგის თავლებითა სამოცდასამის კვირაცხოველის თავლებითა, / წმინდა ესტატეს თავლებითა!.. (უმეი., № 72, გვ. 167-168).

სხვა ანალოგიურ შემთხვევაში მასალას შეიძლება სხვაგვარი კვალიფიკაცია მიეცეს. „უემურის“ შელოცვის ერთ ვარიანტში დამშინებლად წმინდა გიორგია გამოყვანილი:

... დასწყევლა წმინდა გიორგიმ:

— გამო, თორო გამოგიყვან

შავი გოჭის კუიეილითა;

გამო, თორო ვამოგიყვან

შეატარიანი დანიითა;

გამო, თორო გამოგიყვან

სამას სამოცდასამი წმინდა

გიორგის ძალითა.

დასწყევლოს წმინდა გიორგიმ...

არქათ, ეგენი დაიკირეით,

ეგენი ჩაყარეთ რკინის ქვაბშია,

დაწვით, დადავეთ, ამოძაველ ქარს

მიეცით,

ჩამომავალ წყალსა!

მას მოსდევს კონკრეტიზაცია:

— ნუ გვიზამ, წმინდა გიორგი,
ქვაბში შავალთ, ქვიშასა შავკამთ

არას ვერჩით შენს ყმასა!
(ფ. არქ., № 1868)

როგორც თავად ტექსტიდანაც კარგად ჩანს, შელოცვის მდინარება არ შეესატყვისება წმინდა გიორგის მიერ მისსავე წარმოთქმულ

სიტყვად. შეიძლება იგი შთქმელის სიტყვები იყო წინათ. მოგვიანებით, ნათქვამისათვის მეტი ავტორიტეტის მინიჭების მიზნით. იგი წმინდანის სახელს დაუკავშირეს. აქვე უურაღლებას იტყვეს ის გარემოება, რომ ის, რაც ტექსტში „დაწყევლად“ არის გამოცხადებული, სინამდვილეში მხოლოდ განდევნა-დაშინების ფორმულაა. ყოველ შემთხვევაში წყევლის ელემენტი მასში არათვალსაჩინოა და ძალზე განუყიადარებელი.

შემლოცველი დაქადება-დაშინების ღროს ნათქვამის სიმტკიცისა და წვეულობის შთაბეჭდილების შექმნის მიზნით ღვთის ან რომელიმე წმინდანის ფიცის ხერხს მიმართავს:

— დაკარგ ჩემ შვეტარიან დანასა,
დავალეინებ მიწასა,
საწყერ ვფიცავ ღვთისასა,
მალსა ელესაჲეთისასა.

ძვალსა ხარ, — ხორცა ვამოდი,
ხორცა ხარ, კანსა ვამოდი.
ვითამეა აბლათა გამოქროლდი
ამის (ბავშვის სახელი) ტანში.

(ფ. არქ., № 2032).

ადამიანის სხეულიდან დაავადების განდევნისაქენ მიმართული სიტყვიერი ფორმულა ვ. ტობოროვის სამართლიანი შენიშვნით $(A \rightarrow B) + (B \rightarrow C) + (C \rightarrow D) + \dots$ ტიპის პრინციპზეა აგებული³⁸⁸ „თავით მოსულხარ, ფენით გამოდი, ფენით შესულხარ, თავით გამოდი“...

შელოცვაში ზოგჯერ იგნორირებულია დაქადება და მისი მაგიერობის გაწევას წმინდანის წარმოდგენით ცდილობს მოქმელი. საკმარისია ბოროტმა ძალამ გაიგოს, რომ მისი მოწინააღმდეგე ქრისტეა. იქვე ამბობს:

— შენი შიშით დავიკარგებო,
ალარ შემოვსწყრებო...

დევარადაციის გზაზე მდგომი შელოცვა წარსულის საკმაოდ განანგრძლივებული ტექსტის ფრაგმენტს წარმოადგენს. ამის გამო მის კომპოზიციაში არცთუ იშვიათად იგრძნობა უკმარისობა და დაუსრულებლობის შთაბეჭდილება. ერთი დაავადების წინააღმდეგ მიმართული შელოცვის ფორმულის მეორე დაავადების წინააღმდეგ გამოყენება არის ის უტყუარი ნიშანი, რომ უანრი თანდათან თმობს პოზიციებს და დაქვეითების გზით მიდის:

საწერელი მიდიოდა,
ვაჰსა შუაღამისასა.
— სად მიხვალ საწერელო?
— სისხლის სასმელად,

ტენის საწონელად.
— არ გავიშუებ,
მამა, ძემა და სულმა წმინდ:მა!

განდევნა-დაშინების ფორმულის მოყვება წმინდანთა დაფიცების შემდეგ ექვს არ იწვევს. აღნიშნული ფორმულის სიმძიმე აქ და მას-

თანა შემთხვევებში ფიცზე და მისი ძალის რწმენაზე არის გადატანილი.

აქვე უნდა შევნიშნოთ: ამგვარ დაფიცებას უფრო აკრძალვის ფორმა („არ გაგიშვებ...“) აქვს მიცემული, ვიდრე განდევნა-დაშინებისა. ყოველ შემთხვევაში ეს უკანასკნელი მასში მეტად განუფითარებელი სახით არის წარმოდგენილი. მსგავს დაფიცებას მოსდევს დაავადებისაგან მისი განკურნების საშუალებათა გამოყენების იძულებითი ჩამორთმევის გამომსატველი მიმართვა, რომელიც ჩვეულები-სამებრ სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულის პირველი შემადგენელი ფრაზაა:

— არ გაგიშვებ,

მამის და ძისა და სელისა წმინდისას,

სახელითა ღვთითა.

მითხარი, რაა შენი წამალი?..

(ფ. არქ., № 2003)

ქართულ შელოცვაში გვხვდება ერთი საყურადღებო ტენდენცია. განდევნა-დაშინებას მთქმელი ზეციდან ღვთაების ნებით ახორციელებს.

საბარცხლო ბზისა,
სამართალო ღვთისა.
ადე, გოგო მარიაჲო,
წადი ზეცასა,
კიოხე დედასა.

მოგცემს ნებასა,
წამევიღებ დანასა და ჩქიფსა.
დაეკრამ ჩქიფსა,
გეიპაროს წყლისა.

(თსუფა, № 2136)

აქ ის შეხედულება უნდა იყოს ასახული. რომლის მიხედვით მზე („ღვდა“) დაავადების გამავერცელებელი ძალების უფროსად არის დასახული და მთქმელი მისგან თხოულობს მისსავე მოციქულების წინააღმდეგ ბრძოლის ნებართვას, ალბათ იმის გამო, რომ „ბატონების“ უფროსის გულისწყყრომა არ გამოეწვიათ.

ეპიკურ ნაწილში მონათხრობი, დაავადების გამომწვევი ძალის მიერ მოსალოდნელი ავი საქმის ჩადენის საშიშროების შესახებ, ზოგჯერ მთქმელის კატეგორიული განცხადების, განდევნა-დაშინების ან წყევლის ფორმულების გარეშე არის წარმოდგენილი. ამ შემთხვევაში ეპიკურ ნაწილს მოსდევს პასუხი ბოროტი ძალისა, რაც პირობის ელემენტს ქმნის და ყოველგვარი დაშინების გარეშე უარყოფს იმ საშიშროებას, რომელიც მისგან არის მოსალოდნელი.

ეს უარყოფა, მთქმელის მიერ მოხერხებულად შექმნილი სიტუაციის დახატვით, ერთგვარი იძულების ფორმით არის მიღწეული. კერძოდ, დაავადების ძალა არ მიიწვიეს „თეძის თავისა და ბარკა-ლის“ საქმელად.

— ვაიმე, წელი და წელკაყო,
თეძოს თავს და ბარკალს
თქვენ მან(ღ) არ გიწვიო!
ჩახეულ ღორის ყელსა და ტანში,
აქყვილებ, აქვილებ,
საქმელს არ ანებებ...

— არა, მამამ, ძემ ღი სულმა წმინდამ
არ ჩავიღო ღორის ყელსა,
არც ვაკვილო, არც ვაჩხავლო,
არც საქმელი, არც სასმელი მოეკაყო;
აუყვავდე ვარდის ფურცელივითა,
ჩამოვეციხდე ქერის ქატოსავითა.
(ფ. არქ., № 1796).

პირობა მთქმელის ძირითადი სურვილის გამოხატეულია და მას-ში ჩაღებულია ის აზრი, რომ მავის კანონის მიხედვით წარმოთქმული სასურველი შინაარსის სიტყვა სინამდვილეშიც ამავე მოქმედებას გამოიწვევს. პირობას განღევნა-ღამინების შემდგომ წარმოდგენილი ფორმულაც შეიცავს, რომელშიც კონკრეტობაა მოცემული ღამინების ფორმულაში დაყენებული „ულტიმატუმისა“.

ქართულ შელოცვიდან იძულებითი სიტუაციის დახატვის კადევერთ შემთხვევას აღვნიშნავთ.

... უფალმა დაკლა ერთი ღერი,
მან მოიწვია ყოველი სული.
ბედნიერმა უთხრა:
— შე რად არ მიწვიეო?
უფალმა უთხრა:
— ჩასულხარ ამ კაცის ტანში
ძეალის სახერელად,
რზილის საქმელად,

სისხლის სახერებათი
— არა, მამა, ძე, სულმა წმინდამ,
არცა ვკამო რზილი,
არც ვხვრიპო სისხლი.
ავღულღებოდე ქოთანივითა,
ჩაეციხინებოდე ქონღარივითა.
(ოსუფა, № 9)

იძულებითი სიტუაციის წარმოსახვის კვალი შერჩენია შემდეგ ფრაგმენტსაც:

— რათ არ მიწვიე?
-- მათ არ გიწვიე.
შენ ვერტერები ბავშვის თავ-ყბასა.

— არა, მამამან, ძემა და სულმა
წმინდამ,
ავჩღები ყვეალივითა
ჩამოვეციე ქანღარაკათა.
(ფ. არქ. № 2001)

იძულებითი სიტუაციის სურათი ფრაგმენტის სახით შემოუნახავს განღევნა-ღამინების საკმაოდ ვრცელი ფორმულის ერთ ვარიანტსაც.

... გამოქარდი ქარივითა,
გამოწყალდი წყალივითა,
თუ არ გამოდი ნებიითა,
მე გამოგიყვან ძალითა
გამოდი, გამოეცალე,

იქ არის თქვენი ძირი,
ამ თინას გამოეცალე,
სხვა თინას შეეყარე.
იქ არის თქვენი თინა,
იქ არის თქვენი შეილი,

და ტირიან და გემებენ
უთავსაჲრო, უღუნაჲრო,
უწმინდო და უპაიკო.
ცხვარი და ძროხა დაუკლავო.
თავ-ღუბი თქვენთვის შეუნასაოთ.
ადრე მიხვალ, შეგინახენ
გვიან მიხვალ, შეგიკამენ.
გამოდი, გამოეცალე,
ეჲყენი შეილი იხარებს.

გამოყევი ღოცვა ჩემსა;
თუ არ გამოდი ნებითა,
მე გამოგიყვან ძალითა.
თქვენი დღლა იხარებს,
ლქვენი მამა იხარებს,
თქვენი შეილი იხარებს.
გაშოქარდი ქარივითა,
გამოწყალდი წყალივითა.
ლო არ გამოდი ნებითა,
მე გამოგიყვან ძალითა!

ღღნიშნული მოტივის გამოქაზილს მითოლოგიურ პოეზიაშიც ვხვდებით. აღმოსავლეთ საქართველოში ჩაწერილ ერთ ლექსში ვკითხულობთ:

ბერო იარე, იარე,
ცხა მთას იქით ვაღიარე.
შენი ცალი ვორსულია, ირგულია.
სამი შეილი ყოლებია:

ერთი ბრუცი, ერთი კოჭლი,
ერთი ჯველაა ჯობნებია.
მალე მიხვალ — მოგიჩრება,
გვიან მიხვალ — მოგიკვდება. 390.

მოხმობილ ტექსტს ვარიანტები დაეძებნება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და ყველა ცნობილ ვარიანტს ჩვენთვის საინტერესო მოტივი მკვეთრად აქვს გამოხატული, რაც მის არქაულობას მოწმობს. ქვემო სვანეთში მოპოვებული ვარიანტები შემდეგნაირად გადმოგვცემენ ცაზე ღრუბლების გადაყრის სურვილს:

ნისლი-ნისლი მოსულია, შენი ქალ ვორსულია.
თუკი წახვალ-მოგიჩრება, თუ არ წახვალ-მოგიკვდება 390.

ან

ნისლი-ნისლი ვორსულია, ვოსეთიღნ მოსულია.
შენი ქალი ვორსულია, ადრე წახვილ-მოგიჩრება,
გვიან წახვალ-მოგიკვდება 391.

ზემო სვანეთში ანალოგიური მიზნით წარმოთქმულ ტექსტს „ღრუბლის გასაქრობი“ კქვია, რითაც კარგად გამოხატავს მის და მისთანა ტექსტების დანიშნულებას:

ღრუბელო, ცის ღრუბელო,
ღურღუ-ბურღუ ბალის ხანგარი.
ზეთი, ზეთი სუფთა.

ივანე იძახის, ბორცვით იძახის.
შენი სიძე ხიდზე ჰკილია,
ყველა მიღის, შენ რად არ მიღიხარ? 392

ამავე ლექსის ვარიანტს ფუნქციური ვარიანტება მოუხდენია დი, ძველ დანიშნულებასთან ერთად, ამინდის დასაცავადაც სრულდება. 393

ზურ-მერე, ცის ღრუბელო,
ბურღუ-ბურღუ, ბალის ხანგარი,
ზეთი, ზეთი სუფთა.

შენი დღლ-მამა ხიდზე ჰკილია,
ყველა მიღის, შენ რად არ მიღიხარ,
მე ამოსავლებო! 394

საგულისხმოა ისიც, რომ ზემო სვანეთში ჩაწერილი ეს ორი უკანასკნელი ტექსტი სვანურ ენაზეა შესრულებული, რაც მისი სიძველის მაუწყებელი შეიძლება იყოს.

მთქმელის მიზანი ამ შემთხვევაში ნათელია. სურს ადრესატი და-ანტერესოს და ისეთი რამ უთხრას, რაც, მისი რწმენით, აუცილებლად გამოიწვევს სასურველ რეაქციას. საფიქრებელია, რომ ცოცხალი ტყუილის გამოყენების ხერხთან გვეკონდეს საქმე, მაგრამ ამ მოსაზრების სიმტკიცეს ჯერ კიდევ რიგი გარემოებანი უშლიან ხელს.

ამქამდე საინტერესო შემთხვევა მასალათა იმ კატეგორიას მიეკუთვნება, რომელთა შესახებ ან სულ არ შემორჩენილა შეხედულებათა ნაშთები მაინც, ან ისინი ჯერ კიდევ აღნიშნული ტექსტების მიმართ გამომზეურებასა და შესწავლას საკიროებენ.

არც ის გარემოებაა უგულებელსაყოფი, რომ მთქმელი უგონებდეს, სპეციალურად უთხზავდეს მიმართვის ობიექტს, მაგრამ ჭეშმარიტმა ხალხურმა შემოქმედებამ უსაგნო და შემთხვევითი თქმები არ იცის. ფოლკლორში ყველა სიტყვას, ფრაზას არსებობის ისტორიულად შეპირობებული საფუძვლები გააჩნია. ასე, რომ, თუნდაც გამონაგონის ხერხის გამოყენების შემთხვევაშიც კი ადრესატის ირგვლივ არსებული მითოლოგიური შეხედულების გარკვეული ცნობაც შემონახული უნდა გვექონდეს. დაუშვათ, რომ მიმართვის ობიექტის ცოლი არ ყოფილა ორსული ან არ დაუბადებია მას შვილები. ეს მთქმელის გამონაგონია, მაგრამ თუ ადრესატს ცოლი არ ჰყავდა, მაშ, რითი გამოიწვევდა მთქმელი ობიექტის დაინტერესების დამაჯერებლობას ან უცოლობის შემთხვევაში რად შეეშინდებოდა მას?

წინააღმდეგობის შემცველი და, ჩვენი აზრით, არცთუ ყოველთვის ზუსტად ნათქვამი ა. ლვინიაშვილის შემდეგი სიტყვები: „ლოცვის ტექსტი თავდაპირველად ასეთი (ის. მის მიერ მოხმობილი ტექსტი, ი. გ.) არ იქნებოდა, ალბათ შემდგომი ცვლილება განიცადა, რათა ლოცვას მაგიური ძალა უფრო ჰქონოდა. ამ ლოცვაში გასაოცარი სიმძაფრით არის გადმოცემული ბედი-ბედნიერის ყველგან ყოფნა და მისი მაგიური ძალა. მას შეუძლიან დაიმალოს ცხენის ნატრფალში, ხარის ნაქიჩფარში; მას შეუძლია ძვალი დაადნოს, ხორცი დააღბოს. თუ უნდა, არავის არათერ წამალს არ ასწავლის. მის ძალას ვერ აშინებს წმ. გიორგის ძალა. ქუხილი, დიაცის კვილი, შავტარიანი დანა, მას არ აშინებს არც ზენას აგდება, არც ქვენას ჩაგდება. შესრულებოდა რა ყველა ფუნქცია, შელოცვა მყის გამოაჩენდა თავის ძალას და ავადმყოფს მოარჩენდა“ 395.

ავტორის მოსაზრებით, შელოცვა იმიტომ განიცდიდა ცვლილებას,

„რათა ლოცვას მაგიური ძალა მეტად ჰქონოდა“, რაც, ცხადია, საკითხისადმი ცალმხრივი დამოკიდებულებაა. შელოცვის, და არა მართო მისი, ცვალებადობა საერთო კანონზომიერი ფოლკლორული პროცესია, ხოლო შელოცვას ხალხის წარმოდგენაში არქაული სახით არსებობის პირობებში უფრო მეტი მაგიური ძალა ექნებოდა თუნდაც იმიტომ, რომ რაც უფრო ძველ პერიოდთან გვაქვს საქმე, მით უფრო ბუნებრივი გარემო-პირობების არსებობა იგულისხმება შელოცვის და, საერთოდ, სიტყვის მაგიური რწმენის არსებობისათვის. ხოლო ა. ლენინაშვილის მსჯელობა, რომ ბედი-ბედნიერს არ ეშინია წმ. გიორგის ძალისა, შეტარიანი დანისა და ა. შ., არ მიგვაჩნია მართებულად. შეტარიანი დანა, ნახშირი და საერთოდ, ლითონის საგნები (ეს საკმაოდ აღარაა მიჩნეული) უძველეს ხანაშივე ავი ძალების განდევნის ერთ-ერთ აქტურ და სანდო საშუალებებს წარმოადგენდნენ. ხოლო როცა შელოცვის ტექსტში წმ. გიორგი და საერთოდ ქრისტიანული ღვთაებანი ჩნდება, იგულისხმება, რომ მთქმელი ამ წმინდანებით აშინებდა ავ ძალებს. ცხადია, რომ შელოცვაში ამგვარი, ე. ი. ქრისტიანული ტრანსფორმაციის დროისათვის კარგა ხანია განვლილია ეს ეტაპი, რომლის მიხედვითაც შემლოცველი ავი ძალების წინაშე თხოვნა-მუდარიდან მათ დაშინებაზე გადადის და ქრისტიანულ ღვთაებებსა და წმინდანებს აქ ან ძველი წარმართული ძალების ადვილი დაუპყრიათ ან უბრალოდ მორგებიან ტექსტის საერთო სქემას, პრინციპს და მის ორგანულ ნაწილად ქცეულან.

გვხვდება შელოცვის ასეთი საყურადღებო ტიპიც, როცა განდევნა-დაშინების ფორმულა შელოცვის ძირითად ტანს ქმნის.

სახელი ღვთისთა.
 ქსელსა ვქსელავდი,
 ლღის ვქსოვდი
 წითელსა, ყვითელსა
 მყვრდსა აზრეშემისას.
 ისმეც გამოსვალ საბეწველად
 მანდელამა,
 როგორც დგები სავარცხელშია.
 გამოდი, საბეწველად
 გამოდი, გამოიბურთე!

გველისაც იყავ? — მაინც გამოდი,
 აედრისა იყავ? — მაინც გამოდი,
 სქონლისა ხარ? — მაინც გამოდი,
 მისდერისა ხარ? — მაინც გამოდი,
 წლისა ხარ? — მაინც გამოდი,
 ფუტკრისა ხარ? — მაინც გამოდი,
 ყვავისა ხარ? — მაინც გამოდი,
 ვარ ძისა ხარ? — მაინც გამოდი,
 ქ-თნისა ხარ? — მაინც გამოდი.
 (ტ. არქ. № 2043)

შემდეგ მოდის რჩევა-დარიგების ფორმულა როგორც დავინახეთ „ლოცვა საბეწველას“-ში ეპიკური ნაწილის შესავალი ფორმულის ნაშთი („ქსელსა ვქსელავდი“...) კიდევ დარჩენილა, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ თუმცა ტექსტი დღეს აღნიშნული სახითაა ცნობილი, ე. ი. განდევნა-დაშინების ფორმულის შემცველობითი მეტი ხვედ-

რითი წილით, ძველად შელოცვის ფორმულებს შორის სხვაობა უფრო უმნიშვნელო უნდა ყოფილიყო. აქვე ყურადღებას იპყრობს მთქმელის კატეგორიული ტონი, რაც ყოველი დასაშვები შემთხვევისათვის „მინც გამოდით“ არის გაცხადებული.

დაშინების ფორმულის დამოუკიდებელ შელოცვად წარმოდგენის შემთხვევასთან უნდა გვქონდეს საქმე „კუს ლოცვაში“ (ქალს რომ ძუძუ ასტკივდება):

კუო, კუო, კურკუმელო,
პირალმართო, პირალმართო,
პირალმართო, ჩონჩოროკო,
რას შემომქდარხარ შავსა როკსა,
წამოგისხავს შავი მზარა,

აგჭი ალაითა, მალაითა,
ჩემი შეეტარანი დანითა,
ჩავდებ ქოთანსა რვალისასა,
ცეცხლს შეგინებთ ალისასა,
გაგაქროლებ თვალთა წამისასა.

(ფ. არქ., № 1845).

განდევნის ფორმულაში მთქმელის კატეგორიული, მბრძანებლური ტონი მიმართულია დაავადების არა უბრალო იგნორირებაზე. იგი ცდილობს მხედველობიდან არ გაუშვას მისი ავადმყოფის სხეულში გაჩენის არც ერთი შესაძლებელი შემთხვევა და ყველა დასაშვები შემთხვევისათვის მთქმელის მიერ წარმოთქმული „ახლავე გეყარე“-ს მაგიური მნიშვნელობა აიძულებს ავადმყოფის სხეულს.

ორშაბათს მიუხდი, — ახლავე გეყარე;
სამშაბათს მიუხდი, — ახლავე გეყარე;
ოთშაბათს მიუხდი, — ახლავე გეყარე;
ხუთშაბათს მიუხდი, — ახლავე გეყარე;

პარასკევს მიუხდი, — ახლავე გეყარე;
შაბათს მიუხდი, — ახლავე გეყარე;
კვირას მიუხდი — ახლავე გეყარე;

(ფ. არქ., № 1873)

ბრძანება-განდევნის ნაწილის ამგვარი ფორმულირება ერთგვარად უახლოვდება ჩამოთვლის ფორმულას და შეიძლება ითქვას მის ერთ-ერთ საინტერესო სახეს წარმოადგენს.

განდევნის ერთ-ერთ საშუალებად დაავადების ძალის ფიზიკური განადგურებით (რადგან იგი რეალურ ცოცხალ არსებად ჰყავდათ დასახული) დაქადება-დაშინება წარმოადგენს. მთქმელი არა თუ მართო სიტყვიერი მიმართვით, წარმოსახვაში მართლაც ცდილობდა მოესპო მოწინააღმდეგე ძალა. დაავადების წინააღმდეგ ბრძოლის დამჩქარებელ პირებად ქრისტიანული წმინდანები გამოდიან, რითაც მთქმელი ცდილობს მეტი ძალაუფლება და გამართლება მიანიჭოს ჩაღწეულ მოქმედებას:

— მისცივდით, ჩემო მოწაფენო,
თვალი მოთხარეთ ჭიქისა,
წვაფი მოსტეხეთ რკინისა,
ასკერით შეეტარა დანითა,
ხორცე-ხორცად დასკერით,

ძვალი-ძვალად დაამტარიეთ,
სცხლის ზღვა დააყენეთ,
ქაბში ჩაყარეთ,
ასკილის ცეცხლი აუნთეთ,
აუგდეთ აღმასის თიწალი;

აღმა ქარს მიეცით, დაღმა წყალსა
... ჩუბას გვერძი წმინდა ესტაფე,
არას ვერჩით შანსა უმასა
ბანდვან მოსული,
კარიდან წავალთ.

იქ წავალთ შეგ მთავრად,
შეგ ქვიშას ვლოკავთ.
რაც ქვასა გვენეტავთ.
(ფ. არქ., № 1875)

დაქადებაში მეტი სიმძაფრე შეაქვს დაავადების გამომწვევი ძალის კონკრეტული ნიშნების მიხედვით დახასიათებას, რომელიც ამ შემთხვევაში ბრძანების ფორმაში არის ასახული. წვივმოტეხილი და ძვალდამტვრეული სახით დაავადების ძალის წარმოდგენა, რაც კარგ ნიადაგს ამზადებს წყველის ფორმულაში მისი განქიქებისათვის³⁹⁶, მორს აღარ არის ამავე ძალის სატირულ გარდასახვამდე.

მაგიური საშუალებებით მკურნალობის დროს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა შემლოცველის მიერ დაავადების სახელის სწორად განსაზღვრას. ძველად უმრავლეს დაავადებას ცალკე შელოცვა უპირისპირდებოდა და მხოლოდ მისი წარმოთქმა იძლეოდა სასურველ შედეგს. ამიტომ არის რომ მთქმელი ასე დაეინებოთ მიმართავს დაავადების გამომწვევ ძალას:

... — თუ ბედი ხარ ბედნიერი,
გამოღი, თორი გამოგიყვან,

ჩაგსომ რკინის კოკაში,
მიგცემ ქარსა და წყალსა

ზოგჯერ განდევნა-დაშინების ფორმულაში მოხსენიებულია ის ძალა, ვისაც დასჯით ექადება მთქმელი. ავი ძალის სახელის ცოდნა განკურნების გარანტიას წარმოადგენდა.

როგორც ფერთა სიმბოლიკის საკითხების გარკვევის დროს აღენიშნეთ, განვითარების გარკვეული საფეხურისათვის გველი წარმოადგენს იმ ბოროტ ძალას, რომელიც, მორწმუნის აზრით, ავრცელებდა დაავადებას და, საერთოდ, ავისმყოფელ ზემოქმედებას ახდენდა ადამიანებზე. ამიტომაც კლდიდან გამოსული მხედარი, წინაპართა სული (მფარველი ძალა) კლავს მას. სწორედ ამავე გველს ექადება მთქმელი ავი ქირის ლოცვაში.

... „შენ გველო, რას შემოხვენილხარ
ყელსა, გულსა?
მოვიტან ჩემ შავტარიან დანასა,
დაგცემ გულსა.

გაგლწავ ალმასის კვერითა,
გაგანიავებ სპილენძის ნიჩვითა
(ფ. არქ., № 2044)

საკიროა ითქვას განდევნა-დაშინების ფორმულათა უმეტესი ნაწილის შემადგენელ ერთ დამახასიათებელ მომენტზეც. გაფრთხილებების მომენტი იწყება „თუ“ სიტყვით („თუ არ გამოხვალ ნებიერთა...“) და იგი იქვე გადადის განდევნა-დაშინების უშუალო ნაწილ-

ზე. ჩვენს ხელთ არის კიდევ შელოცვის ერთი საგულისხმო ტექსტი. რომელიც სისხლის დენის საწინააღმდეგოდ გამოიყენება ხალხურ მედიცინაში.

სისხლო შექნული (სახული).
გეყოს ნადენი.
თუ არ შექნუდები,
კაცის მოკვლის ცოდო გედოს.
ამხანაგის მოლაღატის
ცოდო გედოს,

ავი შეღინის ცოდო გქონდეს,
მქანკლის ცოდო გქონდეს,
დიდი სამრეკლოს გამტების
ცოდო გქონდეს.
გეყოს ნადენი,
შექნული ახლა კი.

(ფ. არქ., № 1995)

აქ ისიცაა საინტერესო, რომ აღნიშნულ ტექსტში აისახა ხალხის შეხედულება-დამოკიდებულება ცხოვრების ამა თუ იმ საკითხზე. ჩვენი აზრით, ზემოთ მოყვანილი ტექსტი უფრო გაფრთხილების გავრცობილი სახე უნდა იყოს.

განდევნა-დაშინების ფორმულას. ჩვეულებისამებრ განდევნის ობიექტის პასუხის სახით. მეორე, განმარტებითი ნაწილი ახლავს, სადაც დაკონკრეტებულია განდევნა-დაშინების ფორმულაში აღნიშნული პუნქტების შესრულება ან შესრულების პირობაა გამოთქმული. ამგვარი განმარტებითი ნაწილი წამლეულობის სწავლება-საც მოიცავს (დაწვრილებით იხ. სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულის განხილვის დროს).

... დამგლეჯავ ჭვართა ქრისტესათა,
ავკაფავ ლახვრთა ქრისტესათა,
დამგლეჯ ძალითა ქრისტესითა
— ნურც დამგლეჯავ ლახვრთა ქრისტესითა,
ნურც დამკაფავ ჭვართა ქრისტესითა,
ნურც დამჩღეჩავ ლახვრთა ქრისტესითა.
წავალ, ისეთ ალაგას დავიკარგები,
რომ არცა ისმოდეს ყიფა ძაღლისა,
არცა ყივილი მამლისა,
არცა რეკა ზარისა.
თუმც შეესულ ეიყო ადამიანის ჯანში.
სადაც ეს უემურის ლოცვა იხსენიებოდეს.
ფიცხლავ დავიკარგები ღმონისმშობლის ძალითა.
ღმერთო, შენ დასწერე შენი წყალობის ჭვარი!

შელოცვის დეფორმირებული კონსტრუქციის მქონე ტექსტებიც დასტურდება, სადაც, მაგალითად, ეპიკური ნაწილის. განდევნა-დაშინების ფორმულების გარეშეა წარმოდგენილი პირობის ფორმულა ე. ი. მოცემული გვაქვს მხოლოდ კონკრეტიზაცია იმისა, რაც საგულისხმებელ წინა ფორმულებში უნდა ყოფილიყო მოთხრობილი (თსუთა, № 125).

ერთი გარემოებაც უნდა აღვნიშნოთ. განდევნა-დაშინების ფორმულაში მთქმელი წარმოდგენს იმ საშუალებებს, რომლებსაც, ხალხის შეხედულებებისამებრ, ემინიათ ავ სულებს. დაშინების ფორმულა ამ თვალსაზრისითაც საინტერესოა, რადგან იგი საგულისხმო ინფორმაციას იძლევა ეთნოგრაფიული და რელიგიის ისტორიის საკითხების შესწავლისათვის (იხ. ზემოთ).

მე გილოცამ სამოცდახუთი თავისა,
გამოდი, გამოჰყე ჩემსა ლოცვასა,
თორემ შემოგზავნი ჰაბუყებსა,
გამოგიყვან ელითა და ჰეჭოთა
ჰაბუყების ძახილითა,

დაგჭრი, დაგაფაე,
აღმასის დანითა.
შეგიგდებ ქვენასა,
წაგაღებინებ ზენასა...

(ფ. არქ., № 1971)

ან კიდევ:

.. გამეეთოთ, გამოგიყვანო,
ზავი გველის წვილითა,
შავი ცხენის კვიცილითა,
ზავი კარის ყივილითა,
ზავი ზღავთის დავილითა,
შავახვევენა ქართმდინარეთა,

გაგაქრულება შქროლავ ქარიეთა,
თოელის წყალიეთა,
ფუ, შენ კი გერგასო,
შენე თვალებს კი ევენასო.

(თსუფა, № 1204)

მსგავსი მაგალითების გათვალისწინების საფუძველზე, სამართლიანად შენიშნავდა ნ. კრუშევსკი: „Такое грубое отношение к существу, к которому обращаются за помощью, отзывается глубиной древности“³⁹⁷.

ქართული შელოცვები მრავალმხრივ საყურადღებო გარემოებას ქმნიან. ამ შემთხვევაში ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ დაშინების ფორმულის სახეცვლილებაზე და მისი შესწავლის მნიშვნელობაზე. საქართველოში კარგადაა ცნობილი „ნადირის პირის შესაკრავი ლოცვა“, რომელიც ზოგჯერ „გარეთ დარჩენილი საქონლის შელოცვის“ სახელით არის ცნობილი. მოგვაქვს ფრაგმენტი.

... მეუფეო. გადმომიგდე
ცხრა კლიტე და კლიტოსანი,
მეკობრესა ხელსა, მკლავსა,
მხეც-ნადირისა კბილსა —
შევკრავ, შევბეპავ.

ჩავადებ ზღვასა,
არ ამოუშვებ თამსა.
ღმერთო, შეუკარი მანეს,
უნწავ-უნხარშავის მკამელს კბილები
(ფ. არქ., № 1984).

იმავე შელოცვის მთის რაკაში ჩაწერილ ვარიანტში მთქმელი კი არ დევნის. და აშინებს „მანეს“, არამედ ღმერთს შესთხოვს მის დასჯას. ეს, ჩვენი აზრით, გაცილებით გვიანდელი საფეხურის ამსახველია და მთქმელის მიერ ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლის პრიორიტეტი მთქმელის (და ამდენად საერთოდ სიტყვის) ნაცვლად

ღვთიურ ძალას აქვს მინიჭებული. რითაც ღვთებრივობით მოსავეს და მეტ გარანტიას უქმნის სასურველი რეზულტატის მიღწევას მიზნით ჩადენილ მოქმედებას:

... ღმერთო, ღმერთო, ჩამოყარე
ცხრა კლიტენი კლიტოსანი,
ნადირს კბილი შეუყარი,
მეკობრესა ხელ-მხარია;

ჩააგდე ზღვაში,
ნუ გაუშვებ გზაში,
ღმერთო, დაიფარე
ჩვენი საქონელი ნადირისაგან.

(დ. არქ., № 1983).

ღმერთისადმი ეს თხოვნა-მიმართვა, სურვილის სახით წარმოდგენილი, მიზნის გამეღვენება წყევლის ფორმაში გადადის. ამგვარ ფორმულათა დიაქრონიულ ასპექტში განხილვა განდევნა-დაშინების ფორმულის, ისევე როგორც წყევლის გენეზისთან დაკავშირებულ ბევრ საგულისხმო კითხვას მოპყენს ნათელს.

§ 7. წაველის ფორმულა

წყველა, როგორც მაგიური სიტყვიერების ერთ-ერთი გავრცელებული დამოუკიდებელი უბანი, თავისთავად საყურადღებო მხარეა, რომელიც დღემდე სათანადოდ არ არის შესწავლილი. წყევლის მაგიური ფორმულები შემონახულია როგორც ხალხური ზეპირი ტრადიციით, ისე მწიგნობრული ფორმითაც. მას გამოვლინების და მიმართების მრავალმხრივ საგულისხმო მხარეები გააჩნია, რომელთა მაღალმეცნიერულ დონეზე შესწავლა ბევრს შესძენს ხალხური პოეტური აზროვნების ისტორიისა და კერძობითი საკითხების გარკვევას; ასევე გარკვეულად გააფართოებს ჩვენს ცოდნას წერილობითი ძეგლებისა და სიტყვაკაზმული მწერლობის მიმართ. ამის საგანგებოდ აღნიშვნა იმის გამოც დაგვიჭირდა, რომ ქართულ შელოცვებში გამოხატული წყევლის ფორმულა ორგანულ კავშირშია წყველას ხალხურ ზეპირ ტრადიციასთან. ამ უკანასკნელთან მკიდრო კავშირშია წერილობითი, მწიგნობრული ტრადიცია წყევლისა. ამდენად ქართული შელოცვების შესწავლა ერთგვარად ხელს შეუწყობს ამ მიმართულებით მუშაობის გაღვივებას. სამართლიანად აღნიშნავდა გრ. კიკნაძე, რომ ჩვენს ხალხურ შემოქმედებასა და ეთნოგრაფიულ მასალებში „გამოხატულია, როგორც წყველათა საჩეცელილების პროცესი, ისე წყევლის რეალური მნიშვნელობა ხალხის ძველ ყოფაში“³⁸⁸. ქართული შელოცვების შესწავლას ამ თვალსაზრისით გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება. ისინი ზოგჯერ ფრიად მნიშვნელოვან მასალას გვაწვდიან აღნიშნული კუთხით კვლევის წარმოებისათვის.

წყველა განდევნა-დაშინებასთან შედარებით მაგნე სულეებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების გაძევაენების უფრო მაღალი და განვითარებული საფეხურია. წყველა უკვე იმ საფეხსურის ნიშანია, როცა ადამიანს უჩინდება ობიექტის დაკნინებულეი სასით წარმოდგენის ნიშნები. ამდენად, საინტერესოა, რომ წყველა განდევნა-დაშინების ფორმულის მიმყოლი არქიტექტონიკური ნაწილია ქართულ შელოცვაში.

— იქერი, დავჯრი შვეტარიანი დანიოა,
ჩაუაღდე ქვაბს- ნეთლემისასა,
შემოუჯიდე ცეცხლი და გენია.
ავის თვალით შემხედავსა
ღა ივი გულით შემხედავსა

თე-ღოა ნაცარი, გულითა ლახვარი.
შეკრავს, შებოქავს შვი წმ. გიორგი
ვის სულსა და გულს,
ვიცე ავი თვალი ამ საქონელს მოხედა.
(ფ. არქ., № 1264)

მოყვანილ და მის მაგვარ ტიპიურ მაგალითებში დაშინებისა და წყველის ფორმულები ერთ მთლიან ორგანიზმს ქმნიან და ისინი პირველი მეორეში გადადიან.

წყველის ფორმულა ქართული შელოცვის არქიტექტონიკურ სახეში სხვადასხვა სტრუქტურული ნაწილის შემდეგ გვხვდება. თანამედროვე მასალების მიხედვით წყველას ერთი მკაცრად განსაზღვრული ადგილი უკვე აღარ აქვს მიჩნეული. იგი ვარირებს და ქართული შელოცვის შინაგანი არქიტექტონიკის მრავალსახეობას ქმნის.

წყველა ხშირად ჩამოთვლის ფორმულის შემდეგ დასტურდება.

... შენს შეთვალთვალესაო,
შენს შეავგულესაო,
ერთი ჩამი ნემსიო,
ერთი ნემს-მახათიო!
იმოლებული ხმალიო,
გაფხაფებული ცელიო,
საქმიო, მებოო,

კარით ცეცხლით
გაიაროს ქარივითა,
გაიაროს წყალივითა,
გაქრეს ნიღვარვითა,
ქერის ქართსავითა,
ქვ-ზე ჩიტის კვალივითა.

ლოცვას აქამდე ორჯერ იტყვის; როცა გაათავებს მერე ვანაგრძობს:

გასკდა წითელი კლდე,
გაშოვიდა წითელი ცხენი,
ხიდ ედგა წითელი უნაგირი,
გამაქუვა წითელი გველი,
ზეშაქრა წითელი შაორაბი,
ეზიასხა წითელი ქონი გველმა.
გამოუტყვე ქადა მისიო,
გაქრე შენს შეავთვალესიო;
შენს შეავგულესიო,

ერთი ჩამი ნემსიო,
ერთი ჩამი ნემს-მახათიო,
იმოლებული ხმალიო,
გაფხაფებული ცელიო
გაიაროს წყალივითა,
გაქრეს ნიღვარვითა,
ქვ-ზედ ჩიტის კვალივითა,
ქარსა მასგავანივითა!

ამავე შელოცვის კონტამინირებულ მეორე ნაწილში წვევლის ფორმულა სამკურნალო რჩევა-დარიგების სახითაა წარმოდგენილი:

— ნუ სტირი, დედა, მარიამო,
მე გასწავლი მის წამალჯაო:
ვადავასხათ უშრეტელიც,
იმის თვალსა და გულსაო,
გაიაროს წვალივითაო,

გაიაროს ქარვიითაო,
გაქრეს ნიაღვარივითაო,
ქვაზედ ჩიტის კვალივითაო,
ქერის ქატოსავითაო
(ფ. არქ., № 2030)

წვევლა სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულის შემადგენელ მეორე ელემენტად გამოდის ხოლმე:

— აღეჩი დედავ, მარიამ,
აადულე მდულარეო,
ჩაუარე სამი ძირი ჭინჭარი,
სამი ნავეერჩხალი.
როვაც იგი ვანქარდეს და დაიესოს,
ისემც დაეხებულა მისი თვალი და უერი,
რამაც კაცმა ავი თვალით და უუროთ შევხედოს შენ
(სახელი).

როგორც თავად მასალიდან ჩანს, სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულაში მონათხრობი ანალოგიის პირველ ელემენტს ქმნის. ასე რომ, სამკურნალო რჩევა-დარიგებისა და წვევლის ფორმულები ამ შემთხვევაში ერთ მთლიანობაში უნდა იქნეს განხილული. კიდევ ერთი მსგავსი მაგალითი:

— ავაღუღებ, დედა, წყალსა,
დავასხამ ცეცხლსა მოფოფინარესა.
ისე დავასებ და გავაქრობ
შენს ავი თვალით შემომხედავს. ამინ.

წვევლის მომენტი, როგორც ანალოგიის შემადგენელი ელემენტი სხვა შემთხვევაშიც არის ცნობილი, სადაც პირველ ელემენტად ჩამოთვლა არის გამოყენებული, თუმცა ძირითადი პრინციპი აქაც ძალაში რჩება:

... განქარდა წითელი ბუღო,
განქარდა წითელი მართვე,
განქარდა წითელი ქორი,

განქარდა ისე ამის (სახელი)
ევი თვალით შემხედვარე.
(ფ. არქ., № 1981)

მოვიყვანთ კიდევ ერთ მაგალითს, როცა წვევლა ჩამოთვლას მოსდევს:

ასი კოდი კირი და ნაცარი
 თვალეში ეუაროს,
 ასი ნეფსი და მახათი
 გულზე დეესოს,
 შენი ავი სულით და გულით დამნახავს.
 გეიაროს კიშკარი, — წავარდეს წინ თვალი.
 გეიაროს ეზო, — მოტყუდეს თქმო.
 ია დაეარდეს, — კლდეს გადაეარდეს.
 სოკო წითელი, — მოწყუდეს კისერი.
 ასალა, მასალა,
 ფეხები გაასარსალა.
 თავისი შესვას, თავისი შექამოს,
 თავის კედელუურეს მიხედოს...

(თსუფა, № 2432)

გვხვდება შემდეგი საინტერესო სქემატ. ეპიკური ნაწილის თან-
 მიმყოლ წყევლას მოსდევს ჩამოთვლის ფორმულა (თსუფა № 1992).
 საფიქრებელია, ასეთი სტრუქტურა კონტამინაციის შედეგი იყოს.

წყევლის ელემენტი ეპიკურ ნაწილში მონათხრობის კატეგორიული
 უარყოფის შემდეგ არის წარმოდგენილი.

— ნუ აჩხვლებ ღორსავით,
 ნუ აყფლებ მამალსავით,

განქარდი ქარსავით,
 წადი წუალსავით..

ლაგოდების რაიონში, სოფ. მსხალგორის მცხოვრებ 105 წლის
 მაიკო მუმლაძისაგან ჩაწერილ „თვალთნაკრავის“ შელოცვაში
 (თსუფა. № 122) წყევლა დასასრული ფორმულის შემდეგ არის
 წარმოდგენილი:

... დასწერე, დმერთო,
 გაო გოს ჩემა ლოცვამ,
 თქვეფ გიორჯისი
 იმის იფალი ჰვალე ქვას,

ღკემგვანა გველის ღხას.
 ვისი თვალეც შენ გეცა,
 ჩადეყარე თვალეში
 ასი კოდი ღლდარი.

თუ ქრისტიანიზებულ დასასრულ ფორმულას არ ვიგულისხმებთ,
 გვხვდება წყევლის ფორმულის შელოცვად წარმოდგენის შემთხვე-
 ვაც:

შევიღოდი შავი წყალი.
 მას ზოქონდა შვი გველი.
 ჩადეყარი შავი ყუარჩენი,
 იმევილე, მიევილე ღობესა ქარჩხიანსა.
 ჰეო ღრებოლა,
 ჰეო ქანებოლა,

ქეო ჩესა ეცემოდა;
 ოკლდებოტი გველის ძვალეზე
 მისი თვალეში ეცემოდა.
 ღმერთო, არგე ლოცვა ჩემი,
 ბეაჩხილა თქვეფი ჩაოცვა ასმშობელი
 (ფ. არქ., № 2028).

წყევლის ფორმულის მიერ შელოცვის ძირითადი ტანის შედგენის სხვა შემთხვევაზე გვხვდება. გურიაში ჩაწერილ „ლოცვა თვალყვისა თვალცემულისა“-ში მოკლე ჩამოთვლის შემდეგ ვკითხულობთ:

მოვიდა შავი წყალი,
მას მოჰქონდა შავი გველი.
ჩაეკარი შავი ყვავიანი,
ამოვიღე შავი გველი.
მოვიღე ქაძარ-ეკალსა
იგი დარბობდა, იგი დაქნებდა,
ისევე დაქნების, ისევე განქარდების
შენი ავი თვალით შემხედვარი.
ვი და ვუი,
ქაი და რკუი
წმ. გიორგის ლახვარ-ბოძალი.
შენთი, რკინა გახურებული,
მოხვდა ყიასა, გაუარა მღლიავსა!..

თვალში ნიკარი, გულში ლახვარი..
ავი თვალისას თვალი წავარდა.
ავი სულისას სული ათხდა.
ავი გულისას გული ჩავარდა!
ქვა ღრებოდა, ქვა ქნებოდა,
ქვაი ქვასა ეცემოდა,
ცხრა პოტივი გველის ენა
ამის (ნახელი) გამოთვალავს ეცემოდა
არგე, ღმერთო, ლოცვა ჩემი
და ბრძანება შენი.

(„კრებულები“, 1897, № 1)

წყევლის აღნიშნული ფორმულა შელოცვის როლში უფრო წმინდა სახითაც გვევლინება (ფ. არქ. № 1845). წყევლის შელოცვად გამოყენების არაერთი სხვა მაგალითების მოხმობაც შეიძლება:

შენსა მთვალავსაო,
კარით მუხით,
სარკმჩითა ცეცხლიო,

თოლისა ეკალიო
და გულს ლახვარიო
(თსუფა, № 1912)

წყევლის შელოცვად წარმოდგენის შემთხვევასთან გვაქვს საქმე „სლოკინის“ ლოცვის ერთ ვარიანტში:

ია მამგონებელსაო,
ვარდი მამხსენებელსაო!

შეიდი წლის ცეცხლელა
შენს ავად მახსენებელსაო!
(ფ. არქ. № 2034)

როცა მაწყევარმა იცის შელოცვის ობიექტში გამოწვეული არასასიამოვნო მოვლენის (მაგ. გათვალვის) მიზეზი, მაშინ წყევლის ზოგად ფორმულირებაში კონკრეტული ობიექტის გარკვეული ნიშნებიც აისახება, ე. ი. წყველა რეალისტურ ელემენტსაც მოიცავს. მაგრამ არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ ხალხში გავრცელებული წყევლის დამოუკიდებლად არსებული ფორმულებისგან განსხვავებით, ქართულ შელოცვაში წყევლის ზოგად ფორმულირებას ეხვდებით. რადგან უმეტესად შემლოცველმა არ იცის მოვლენის გამომწვევი მიზეზი და იგი ყველა შესაძლებელ შემთხვევას და პირს გულისხმობს (იხ. ჩამოთვლა), რათა მეტი გარანტია შექმნას შელოცვის ზემოქმედებისა.

ჩალხური წყევლის დამოუკიდებელ ფორმულებში მწყევლის ინდივიდუალობა შედარებით გამოკვეთილია. შელოცვებში იგი ოდნავ ფრთაშეკვეცილია და წყევლის ფორმულები ტრადიციულ შესაძლებლობათა წრეს იშვიათად გადალახვენ, თუმც აქაც გვხვდება გაბმთი, ვრცელი წყევლის ფორმულები, რომლებიც უნდა აღნიშნოს, მიუხედავად თავიანთი ფართო აღნაგობისა, ისევ და ისევ შელოცვათა საერთო ტრადიციის რაკალში ტრიალებენ და ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ სხვაობას წყევლის მოკლე ფორმულებისაგან არ ქმნიან.

გვხვდება წყევლის ფორმულებისადმი თავისუფალი მოპყრობის ტენდენციაც.

ქართულ შელოცვებში წყევლის აქტი თითქმის არასდროს შესრულებულად არ არის წარმოდგენილი. ამის გამო წყევლას აქ გაფრთხილების ფუნქცია აკისრია. და აგრეთვე. როგორც ყველა წყევლა საერთოდ, აქაც, შელოცვებში იგი თავდაცვითი დანიშნულებისაა.

§ 8. სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა

ქართული შელოცვების არქიტექტონიკის დამახასიათებელ ნაწილს წარმოადგენს სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა, რომელიც ჩვეულებრივ განდევნა-დაშინების და წყევლის ფორმულების შემდეგ გვხვდება. ასეთ შემთხვევაში დაავადების ძალა იძულებულია თავად ასწავლოს დაზარალებულს მისივე განკურნების საშუალება:

... ნუ მოშორი თელსა რეალისა,
 [უ] მომტებ ფეხსა ჭიქისა;
 აჲც ვერჩილო... არც არა დედაყაცსა.
 შეი ზღვიღან მოსრული ვარ,
 ორბის მხარქვეშ გავრდილი ვარ.
 სწრაფად მოვსულვარ,
 სწრაფად წავალ.
 — მითხარი შენი წამალის
 — ჩემი წამალი:

ელანი, მელანი,
 მგლის ნალველი,
 ყვერცხის ცილი.
 თუ გოლორ მოსაბრუნებელში
 მამლის ყივილი ისმოდეს,
 არ ამოვიდე...
 (ფ. არქ., № 2020)

მკურნალობის ფორმულა ქართულ შელოცვაში ეპიკური ნაწილისა და დიალოგის შემდეგაც (მაგ., ფ. არქ., № 2030) და მის გარეშეც (მაგ., ფ. არქ., № 1891) შეიძლება იყოს.

სამკურნალო ფორმულა ჩვეულებისამებრ დიალოგური ფორმით წარმოითქმის და, ამდენად, შელოცვის ეპიკურ ნაწილს აგრძელებს.

ზოგჯერ კი რჩევა-დარიგების ნაწილი განდევნა-ღაშინების ფორმულის კონკრეტიზაციის უშუალო გაგრძელებაა. ამ შემთხვევაში გვაქვს არა დიალოგური გაგრძელება ტექსტისა. არამედ შერწყმა წინარე ფორმულასთან.

— ნურც ჩამსომ რქინის კოკაში,
ნურც მიმცემ ქარსა და წყალსა.
მე გასწავლი ჩემსა დამწველსა,
ჩემსა დამდაგველსა —
მე გამოვალ, გადავვარდები ქარივითა,
წყალივითა.

ჩემი დამწველი: წითელი ძროხის რძე,
დაშაქრული გოგრის ლაბო.
დაშაქრული კურდღლის ტყევი...
(ფ. არქ., № 1867).

განსხვავებით ზემოთ მოტანილი და მისთანა ტიპური ძავალითებისაგან, ასეთ შემთხვევაში მკურნალობის საშუალებებს დაზარალებულს ქრისტე ან რომელიმე წმინდანი ატყობინებს. აქ იძულების ფორმა გამოყენებული აღარ არის.

... დაჯდა მარიამ: ტიროდა, ვიოდა,
ყრიდა ცრემლსა მარგალიტისასა.
მოვიდა იესო:
— დედაე მარიამ,
რას ტირი, რას ევიე?
— რაეა რას ვევიე,

ნოვიდა ურიეი ქეთელაი,
ქსელი ამიჭრა, ამიყარა...
— აღექი, დედაე, მარიამ,
აღელე მღულარეო,
ჩაყარე სამი ძირი ჭინკარი,
სამი ნაყერჩხალი...

(ფ. არქ., № 1956).

ქართულ შელოცვებშივე გვხვდება უნარისათვის არადამახასიათებელი სტრუქტურული თანმიმდევრობა — სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა ტექსტის დასაწყისშია მოცემული.

1. სახელო, სახელითა ღვთისათა, სულითა წმიდითა. ურია და ქრისტე ღმერთი მოედანზე მუშაობდნენ. ბურთი აბტა, თვალში ეცა, თვალს სისხლათ გადაეჭვა.

უბრძანა დედა მარიამ, გადახტი ჩემსა ღობესა, მოსწყვიტე სამი სამყური, მოუსვი თვალზედა, არგებს. დედა მარიამი სამოთხის კარზე დატრის. ჩამოიარა ქრისტე ღმერთმა და ხეთხა: რაი გატირებს, დედა მარიამ?!.. (უმეი., № 25).

2. სახელი სახელითა, შეგილოცამ კვალისასა. რა არი შენი წამალი? — წითელი ბაწარი და კანაფი, გაღუსეი მახათი, ეშველება მკვალსა. არ გამოხვალ ნებითა, გამოგიყვან ძალითა, დაგეცმ შეეტარა დანას. მოგეცემ მდინარე წყალსა! (უმეი., გვ. 165).

3. ბედო, ბედნიერო, სახემშენიერო, ამოხვალ ცეცხლივითა, დასქდები ეკრცხლივითა. რა არის ამის წამალი?!

— წულის შვილი, ქათმის შვილი, დაშაქრული, ერთათ დანაყულე მემრე უნდა იმასა ბრინჯი, დაღობა დასიებულსა. სატებურა ხნამდა გუთანსა, კუი შეება ხარათა. გველხოყერა მართახათა, ექესა ბაქანი გაუტყუდა, სატებურაე, ძირი გაგიჭრა! (უმეი., გვ. 169).

არის ისეთი შელოცვებიც, რომლებშიდაც სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა ტექსტის შუაშია მოქცეული (უმოკ., №№ 26, 87, 90).

სამკურნალო რჩევა-დარიგებას უმთავრესად ტექსტის ბოლო ნაწილში ვხვდებით. როცა სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა შელოცვის თავში ან შუაში არის, მაგიური ფორმულის სტრუქტურის რღვევის, ჟანრის დაქვეითების ნიშნად მიგვაჩნია.

შელოცვა მაგიური მკურნალობის ერთ-ერთი საშუალებაა და ამიტომაც ბუნებრივია მასში ხალხური მკურნალობის მაგიური წესები ასახულიყო.

— რა არის, ქრისტე ღმერთო, ამის
წამალი?! სამჯერ შეუბერეთ,
ის არის მაგის წამალი...
— სამჯერ შეულოცეთ,
სამჯერ შეაფურთხეთ, (ფ. არქ., № 1885)

მთქმელი ყოველგვარ ღონეს მიმართავს, რათა მიზანი იქნეს მიღწეული—განდევნოს დაავადების გამომწვევეი ძალა ავადმყოფის სხეულიდან. ამისათვის იგი სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულაში დაავადებულის განკურნების საშუალებებად ასახელებს ყველა შესაძლებელ „წამლეულობას“, რომელსაც შეუძლია სასურველი შედეგის მოტანა. ამაში შემლოცველი ავადმყოფის გაჯანსაღების მეტ შესაძლებლობას ხედავს. სწორედ მიზნის მიღწევის დაუოკებელი სწრაფვის ერთ-ერთი შედეგი გახლდათ ის, რომ შელოცვაში ერთმანეთის გვერდით გვხვდება მკურნალობის როგორც რაციონალური, ისე ირაციონალური საშუალებების მოხსენიება. „ნაღრძობის წამალი: ჩვენი ლოცვა, ნიგვზის ბაუი (კულამსაზარი)“ (უმოკ., № 116).

— რა არის ამის წამალი?
მარილის კვინტი,
ატმის ფოთოლო, კირიო, ბალბაო,
მიულოცო შევტარიანი დანითა —
ის არის ამის წამალი.
(ფ. არქ., № 1953)

ან

— რა არის, ქრისტე ღმერთო, ამის
წამალიო?! სამჯერ შეულოცე,
შვიდი ჰურის მარცვალით,
— გადახტი ჩემსა ბოსტანში,
სამჯერ შეაფურთხეთ. --
მოგლიჯე სამუურა ბალახი.
ის არის ამის წამალიო...

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა ერთ-ერთი მათგანია, რომელიც გარკვეულ ტენდენციას იჩენს

შელოცვის თანხმლებ მოქმედებდათ აღწერას თვალსაზრისით. ამგვარ, ისე როგორც სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულაში ყველა სხვა განსხვავებული კვლითეკაციის მოვლენებს, სწორედ ამის გამოც აქვთ თავისი სახე. ქართული ფოლკლორი საერთოდ, და, კერძოდ, შელოცვები მდიდარ მანაალას იძლევა ქართული მედიცინის ისტორიის ისეთი ვრცელი, რთული და ნრაველმხრივი ფუნას შესასწავლად, როგორცაა ხალხური მკურნალობა. ამ მიმართულებით საყურადღებო შენიშვნები და მოსაზრებები უკვე გამოქმულია მედიცინის ისტორიისა და ხალხური მედიცინის საკითებისადმი მიძღვნილ შრომებში, მაგრამ უდავოა, რომ ქართული ხალხური მედიცინის მეცნიერული შესწავლა მაინც უახლესი დროის მიღწევაა და ჯერ კიდევ ბევრია გამოსარკვევი.

ხალხური მკურნალობის რაციონალურ საშუალებებში უმთავრესია მცენარეულობა. მისი გამოყენება პირველ ხანებში სტიქიური იყო, შემდეგ კი შეგნებით არჩევენ ბალახებს. სამკურნალო მცენარეთა კრეფის წესი შელოცვებში ასახულია. იგი გვხვდება შელოცვის ეპიკურ დასაწყისში, სადაც დაავადების გამომწვევი ძალების შესახებ არის საუბარი.

... ჩვენ ვიყავით სანნი ძმანი,
სამებისა ძალისანი,
უკრეფდიოა წამალსა,
წამლის წამალსა,
სიმსივნისასა,
სიმტკიცისასა,

თერთი სურავანდისასა,
წითელი სურავანდისასა,
ლიბრისასა,
ლურსმანისასა,
ფრჩხილისასა...

(უმიკ., № 23).

სამკურნალო მცენარეთა მოსხენება ყველაზე ბუნებრივია სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულაში. შელოცვებს თუმცა ძუნწად, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვანი ცნობები დაუკავთ.

— არა მამა, სულმა წმინდამა,
გავხმები წივასაკეთათო.
ღოღო, ღოღოშმაგა.

მთხარეთ ბარითა,
შეულოცეთ ჩხირითა, —
ის არის ჩემი წამალი...
(ფ. არქ., № 185.)

ან

... ქრისტემ უთხრა:
— გადადი მარ შაოილოს პოსტანში,
მოგლიჯე სამი ძირი სამკური,

სამი ძირი მრუალძარჯვა
შუბს იცხე, შუბს იკარ, —
ის არის შენი წამალი.
(ფ. არქ., № 1877)

მკურნალობის საშუალებათა სიორის მხოლოდ სამკურნალო მცენარეებით არ გამოყვანდება. ქართული შელოცვები იცნობს

ხალხურ სამეურნეო სხვადასხვაგვარ სპეკულაციას სამეურნეო რჩევა-დარიგების ფორმულა ამ მხრივაც მეტად საკულისხმო ინფორმაციას გვაწვდის.

— მიუხარო, რაა შენი წამალი?
— რა არის და ღირსის ქონი,
ქენისა ცილი,
ქვაპისა ჯანგარა,
ნიღოზი, პრასა.

ვერცხის ცილი,
ფსელისა ნახევი.
ვაი, რა მოვიგოთ,
ჩემი თავისა ქირი.

(ფ. არქ., № 2007)

ან

— რა არის შენი წამალი?
შავი ღედლის შვილიო,
ფირო, გოგრა, ქალა-შაქარიო.
სომღებრის ღილა, ბალბა,

ეს არის ჩემი წამალი, —
შვეტარინი დანით განაქერი
კორკოტინა,
ეს ბედნიერის ლოცვა...

(ფ. არქ., № 1950)

კიდევ რამდენიმე მაგალითი.

1. რა არის იმისი წამალი? შადვე ციესა ქვაზედა, გადასძახე წმრდა ნინოსა, ის გასწავლის იმის წამალსა. სამი გოჯი ნაცარი, სამი კბილი ნოროი, სამი კენიწი მარილი, მურალა ბალახი, ნივგზის ფოთოლი, შვეტარა დანა. პირბანელა ხელითა, პირბანელა პირითა, ეშველება ხელითა (უმეკ., № 2).

2. რა არის იმისი წამალი? — ნიერის კბილი, მარილის კენიწი, კაკლის ფოთოლი, მურალი ბალახი, ეს არის შენი წამალი.

მოსპრის კბილსა, ჩააწურებს თვალში. ეს არის შავის წამალი (უმეკ., № 3).

3. წამალს ვკითხულობ, წამლადამც ვერგება მამლისა ჩივი, დიკისა ფქვილი, უცეცხლო თაფლი (უმეკ., № 54).

4. რა არის მისი წამალი? ტილიფის ცილი, ვერცხის ცილი (უმეკ., № 82).

5. — რა არის მისი წამალი?
— სამი მუქა ქერი,

ვირპი (მცენარე), თოფის წამალი...

(ფ. არქ., № 2036)

როგორც ვხედავთ, შელოცვის სამეურნეო რჩევა-დარიგების ფორმულათა ერთ ნაწილში მხოლოდ სახელთა ჩამოთვლილ სამეურნეო-ლობისათვის საჭირო წამლეულობისა, ხოლო მათი დამზადების წესი მოცემული არაა, მაგრამ იმ სახითაც. როგორც ქართულ შელოცვებშია მეურნეობის რაციონალური ელემენტები დაცული, უადრესად საინტერესოა ხალხური მედიცინის შესწავლის თვალსაზრისით და თანამედროვე მედიცინაც. ხალხური მედიცინის შემსწავლელი სპეციალისტებიც შეიძლება დაინტერესდნენ შელოცვით.⁹¹⁹

დასტურდება შელოცვები, რომელთა სამეურნეო რჩევა-დარი-

გების ფორმულაში მკურნალობის ჩატარების წესის აღწერა გვაქვს მოცემული. ეს არა მარტო ამდიდრებს ჩვენს წარმოდგენას, არამედ საშუალებასაც გვაძლევს თითქმის ზუსტად აღვადგინოთ შელოცვის თანხმლები უძველესი წესები, წარმოდგენა ვიქონიოთ ხალხური მკურნალის თუ ექიმბაშის ხელოვნებაზე და თუ სჯობია, ექსპერიმენტულად შევამოწმოთ იგი.

1. ... ლოცვა ესე, წამალი ღვთისა,
მოხარული ხალხი,
სიკვების ფოთილი,

ცხელ-ცხელი დაადე,
წვნით დაბანე და
ულოცე უხმარებელი თავის
სავარცხლითა.
(ფ. არქ., № 2043)

2. რა არის მისი წამალი? სამი გოჭი უზანი, სამი გოჭი ასკილი შეკარით წითელი ძაფითა, შეკარ კბილი ქვისანი; სამი კოვი ძმარი, სამი კოვი ნაცარი, დადე კენტი მარლისა — შეკრას კბილი ქვისანი. სამ-სამი კოვის პირი ძმარი, ნაცარი — ღვთისა მადლით არგებს. სამკერ ძმრითა, ასკლითა, ნაცარითა, უზნითა და მარლის კენტითა რეულოცე (უმიკ., № 1).

3. რა არის მისი წამალი? ღილა, ქაღალსა, თახვის ღემა ერთად გადესე ღედის რძეში და დააღვეინე (უმიკ., № 50).

4. რა არის იმის წამალი? ღილა, ღილათყვას ძირი მოთხარე ჩხირითა, შეულოცე რკინითა, შაბათის კარაქითა, გოგორღითა, ძეხე, იხახუნე, გახმება ქერის ქატოსავითა, ჩამოცვივა ცხენის ჩონჩორივითა (უმიკ., № 69).

5. რა არის შენი წამალი? უცეცხლო თაფლი, ცხრა მარლის კენტი, წყალში ჩააგდე, პურს შეულოცე, პური ძალს შეაპამე. წაუსვი უცეცხლო თაფლი, ცხარე ოტით დაადე. ეს არის იმის წამალი (უმიკ., № 106).

სამკურნალო პროცესის ნაწილობრივი, არასრული აღწერაც გვხვდება: „რა არის მისი წამალი? თვით მოსრული ¹⁰⁰ კანაფი, გადაგრიხე, გადმოგრიხე, გადააბი, გადააცი მახათსა, ის გაუქრობს ქვალსა“ (უმიკ., № 59). აღნიშნული თვალსაზრისით კარგ ტიპურ მასალას გვაძლევს მკვალის შელოცვები. ერთ-ერთი მათგანია:

— რა არის ამის წამალი?
ქრისტე ღმერთმა ბრძანა:
ჩაიარეთ გზანი,

კანაფს ჩაართვით მხარი,
ენდროთ შეღებილი ძაფით
მხარი აუკარით...

(ფ. არქ., № 2012).

— რა არის შავის წამალი?
— ცივი წყალი, ცივი რკინა,
ღვთით ამოსული კანაფი.

გაღაამცვენ მხარსა,
ის გაქრობს ქვალსა.

(ოსუფა № 38)

სამკურნალო რჩევა-დარჩევების ფორმულაში ზოგჯერ მითითებულია მკურნალობისათვის სჯობილ მცენარეულის შობრძებლის წესიც:

— რა არის ბევალს: წამალი?
— გადახტი ქრისტეს ბაღშია,
ზოწყვიტე კანაფი,

აღუარი მხარი, —
ის არის ამის წამალი.
(ფ. არქ. № 1901)

ან

— გადახტი ჩემსა ბაღსა,
მოგლიჯე სამი ძირი
თვით ამოსული კანაფი,
გაძახადე სამსავ ტყავი,

შაბი წითელი ძაფი,
გადაუგდე მხარსა,
გადაუგდე მგვალსა.
(ფ. არქ., № 2015)

მკურნალობისათვის საჭირო ბალახეულობათა მოპოვების მიზნით
ბაღში გადახტომის მოტივს სხვა შელოცვებიც იცნობს.
თვალის შელოცვა:

ურბებს სამხთო ქონდათ. ბურთაობდნენ. ნადირობდნენ; ბურთი თვალში
ჩაუეარდათ. თვალი სისხლათ გადაეცა. ჩამაირა წმინდა გიორგიმა, უთხრა
დედა მარიამსა: გადადი ჩემსა ბაზში, მოგლიჯე სამი სამყაული. წაუეს-
წამოუსე, ის არის შავის წამალი (ფშიკ., № 21).

შელოცვა თვალის ტკივილისა:

...თვალსა ბურთი მოხდენია და რა ამის წამალი არ ვეცი. დედავო ჩემო,
მარამ! რასა სტირო, რასა ჩივო, რასა ყრო მარგალიტისა კურცხლსა,
ჩადი ჩემსა ბაღსა, მოწყვიტე სამი სამყურა. დაუსევ კარის სახელი, შები
სელისა კანათა და ის არის მისი წამალი (ფშიკ., № 35).

ქველის შელოცვის ერთი ვარიანტის მიხედვით სამკურნალო მცე-
ნარეთა მოპოვების ადგილად ვენახია დასახელებული:

ქალ დედა-მარიამია. მხართ ადგია ქვალა. რა არის მისი წამალი? გა-
დახტი ღობე:ა ვენახისისა, მოგლიჯე სამი კანაფი, წითელი ძაფი, დედამ
შეპკრას, შახვლანჯოს, შვილმა გახსნას, — გაიხსნება ქვალი (ფშიკ., № 61).

სამკურნალო ბალახეულობათა მოპოვების ადგილად უფრო ხში-
რად ბოსტანია დასახელებული (ფ. არქ., № 1982. იხ. ზემოთ).

...ქრისტემ უთხრა:
— გადადი მარმარილოს ბოსტანში,
მოგლიჯე სამი ძირი სამყურა,

სამი ძირი შრავაღძარღვა.
შუბს იცხე, შუბს იყარ, —
ის არის შენი წამალი.
(ფ. არქ., № 1877)

ზოგ შემთხვევაში ნახსენები არ არის. თუ სად უნდა მოიპოვოს
პაციენტი. საჭირო სამკურნალო მცენარეულობა (იხ. ფ. არქ.,
№ 1900). მაგრამ იგულისხმება ბაღი (ბოსტანი).

საყურადღებოა, რომ ბერძნული წყაროების მიხედვით აფაზისას

ნაპირზე მედვას და მის დედას, ჰეკატეს, ჰქონდათ სამკურნალო მცენარეთა ბაღი. ბაღს თითქო ცხრა საყენის სიმაღლის გალავანი ჰქონდა შემოვლებული. შესასვლელ კართან იდგა არტემიდას ქანდაკება⁴⁰¹. ეს მოწმობს, რომ ქართველთა წინაპრები ბალახეულით მკურნალობას უძველესი ხანიდან მიმართავდნენ, რაც ასახულა კიდევ თქმულებებში არგონავტებზე.

ქართული მედიცინის ისტორიის მკვლევარმა მიხ. შენგელიამ ამ ბაღის ლოკალიზაციის პრობლემას სპეციალური გამოკვლევა უძღვება, სადაც იგი წერს: „ისტორიას შემოუნახავს არა მარტო ცნობა ასეთი ბაღის არსებობის შესახებ, არამედ — ამ ბაღის ბინადარი მცენარეების სახელწოდებანიც. სამკურნალო მცენარეთა სახელების ასე დიდი რაოდენობით შემონახვა ისტორიულ წყაროებში. მათი სამკურნალო თვისებების აღნიშვნითაც კი მიუთითებს ამ ბაღის რეალბაზე. რომ კოლხეთის ანტიკურ ბაღს და საერთოდ მედვასა და არგონავტებზე თქმულებას საბოლოოდ ეცლება ლეგენდურობისა და მითიურობის ბურუსი“⁴⁰².

გვინდა შევნიშნოთ, რომ სამკურნალო მცენარეთა ბაღი თუ ბოსტანი ძველად მედვას ბაღს გარდაც იქნებოდა. მაშასადამე, სამკურნალო მცენარეებს სპეციალურად ამრავლებდნენ. ეს ტრადიცია გრძელდება. მიხ. შენგელია წერს: „მთქმელი დომენტი მალანია იგონებს, რომ „მედვას ვარღს“ კრილობის სამკურნალოდ იყენებდნენ და ეზოში ჰქონდათ სპეციალურად დარგული დგებუაძეების ოჯახს.“⁴⁰³.

მცენარეთა სამკურნალო თვისებების ავტორიტეტის გაზრდის მიზნით შელოცვებში ეს ბაღი ბოსტანი ქრისტეს საკუთრებადაა გამოცხადებული. აქედან მასში მოწეული სამკურნალო საშუალებათა ღვთაებრივი წარმოშობა და მისი გამოყენებით სრული გარანტიის მიღწევის ილუზიაც. ცხადია, სამკურნალო მცენარეთა სან შენეები ღვთაების სახელზეც შეიძლება არსებულებო. ამას გვაფიქრებინებს ზემოხსენებული ჰეკატეს სახელობის ბაღი მდ. ფ ზისის დაბლობში.

გვაქვს შელოცვებიც, რომლებშიდაც სამკურნალო რჩევა-ღარიგების ფორმულა შელოცვის ძირითად ტექსტს ქმნის.

1. ვბულთაობდი, ენადირობდი, ქრისტეს ბული თეაღში მოხვდა. რა არის მისი წამალი?! — უხმარი ნეფსა, აბრეშუმის ძაფი, ვერცხის ცილი, ქის ფრის კაკალი და შაბი (უბიჯ., № 31).
 2. მე ვარ ბედი ბედნიერი, ტურფა, სახე მშვენიერი, ამოვალ ვერცხლიეთი, დავკდები ცეცხლიეთი. რა არის შენი წამალი?! წყლის შვილი (ბაყაყი). [ხ]დვისა ქათმისა შვილი (წიწილა). დაშაქრული დაადოს (უბიჯ., № 88).
3. ივლი დედი-მარიაჲ ოქროსა ტახტსა. და-ტიროდა. — მღვდირდ. — იესო ქრისტე,

პიოხა, რას ზიარ, დედა მარიამ, რას სტირი?! — მას ესტირი, მუნი მისხია, ქეცი მჭამს, რა არის იმის წამალი?! — ღოღო, ღოღონცოფას ძირი მოთხარე ხიორთა, შეულოცე რკინითა, შაბათის კარაქითა. გოგირდითა; იცხე, იხახლე. გახმება ქერის ქატოსავითა, ჩამოცვივა ცხენის ხონჩორივითა (უმეც., № 89).

ასეთივე ტექსტები კიდევ მოიძებნება (მაგ., უმ-კ., №№ 2, 61. და სხვ.), მაგრამ, ვფიქრობთ, საკმარისია. როგორც ვნახეთ, ყველა ამგვარი ტექსტი შელოცვის აშკარად დეფორმირებულ ნიმუშს წარმოადგენს, რაც უანრის დეგრადაციის უტყუარი საბუთია. ცხადია, ჩვენ ვითვალისწინებთ იმასაც, რომ მთქმელი ყოველთვის ცდილობს აქცენტი გააკეთოს ერთ ან რამდენიმე მომენტზე (მაგ., წყევლაზე, ან განდევნა-დაშინებაზე) და, ამდენად, ამ ნაწილს უფრო გაშლილად და სრულად წარმოგვიდგენს, როგორც მიზნის მიღწევის გარანტიას, მაგრამ აქ საუბარია შელოცვის როგორც მთელის, გარკვეული სტრუქტურული აღნაგობის მქონე ტექსტის არქიტექტონიკური სახის დაკარგვაზე, აგრეთვე მასზე, რომ სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა შელოცვის სხვა ნაწილებთან შედარებით, თავისი სპეციფიკურობის გამო ყველაზე სტაბილური ელემენტია და იგი ნაკლებ ცვალებადია. უფრო დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ ამ ფორმულის ვარირებაა შესაძლებელი შელოცვის სტრუქტურაში, ღოღო ეს კი, როგორც ვთქვით, უანრის დაქვეითებაზე მიუთითებს. რაც შეეხება სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულის სპეციფიკურობას, იგი ზემოთ დავახსიანეთ.

ზოგჯერ შელოცვის დეფორმაცია ისე შორს წასულა, რომ სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულას დაუკარგავს თავისი ტრადიციული სახე. შუაზე გაყოფილა და განაყოფს შორის განდევნა-დაშინების ფორმულის ფრაგმენტი ჩართულა:

ბედნიერო, სახელათ მშენიერო, აბძანდა დედა მარიამ, კერხელი წავიდა, იერუსალიმის კარზედა დაქდა. სტიროდა, გამოვიდა ქრისტე ცმერთი. პიოხა: დედავ, რას სტირიო — როგორ არ ვეტირო? გამოვიდა, გამოვიდა წვიცა მარჯვენასა; რა არის მისი წამალი? თავით შესულხარ, ფეხით გამოდი, ფეხით შესულხარ, თავით გამოდი, თორემ მოვლენ ანგელოზნი ქანიანი, ქანქანიანი, რკინის ქობთა გაგაქრონ ქარივითა, გაგაქვალონ წყალივითა წამალი ბედნიერისა: გოვრა და შაქარი, ქელა წიწილა დაშაქრული, კინძი დაშაქრული, ზღბა, ღუმა, დაშაქრული სულ ყინვარე შაქრით (უმეც., № 86).

ეს შელოცვა არა მარტო სტრუქტურული, ასევე ცალკეულ კომპოზიციურ ნაწილთა მთლიანობის დარღვევის შესამჩნევი ნიმუშია.

არის შემთხვევები, რომ სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა შელოცვების არქიტექტონიკაში ადგილს იცვლის. იგი დადას-

ტურდა შელოცვის თავშიცა და შუაშიც. ამჟამად ყურადღება გეინდა გავამახვილოთ ისეთ შელოცვაზეც, რომლებშიც ეს ფორმულა ორჯერ გვხვდება. მოგვაქვს ტექსტი.

ადგომილო, დადგომილო, თუთრო ქარო, გაფრენილო! პეტრემ უთხრა პავლესაო, რატომ არა სკამ პურსაო? ზიტომ არა ვსკამ პურსაო, მკვალი მასვია გულსაო. რა არის მისი წამალი? — თვითამოსული კანაფი! ის დაყნოსო, დაიდოს, ის არის მისი წამალი. მალლიდან კაცი იძახის, ქვევით ტირის ქვრივობოლი არც ქვრივი ტირის; არც ობოლი ტირის, მკვალი ადგია გულსა. რა არის მისი წამალი? — ცივი წყალი სასმელად, ცივი ქვა და ცივი რკინა სასთუმლად (უმიკ., № 60).

ვფიქრობთ, რომ აქ ორი სხვადასხვა მაგიური ფორმულის კონტა-მინაციასთან გვაქვს საქმე. პირველი მკვალის შელოცვის საკმაოდ ცნობილი ვარიანტია, ხოლო მეორე, როგორც ჩანს, მკვალის შელოცვის სხვა სახეობის ტექსტის ფრაგმენტია.

შეადარეთ:

მოდითა ქრისტე ღმერთი, იქდა კვიცხედ უხედარხედ. გეღიხედა ქვედა ქვეყანაზე: ნეტა რისი ზივილია, ნეტა რისი კვიელია, არეინ ატირებდეს ქვრივსაო, არცა რა ვინ აკლდებოდეს ობოლს მწირსაო!.. (უმიკ., № 59. იხ. აგრეთვე: უმიკ., № 90).

განსაკუთრებით გეინდა გამოვეყოთ სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულის ის ტიპი, რომელშიაც ანალოგია გვაქვს დაცული.

1. სახელთა მამისათა და ძმისათა და სულისა წმინდისათა, ამინ. მოდიოდა უძელო, უთმო, თმიანსა და ძელიანსა სკამდა. რა არის მისი წამალი?
— სამყერ შეულოცე მრავალძარღვს ძირზედ და ის მრავალძარღვა მოკერი; იმ მოკრილზე მარილი დააყარე და ის მარილწყარილიც ისევ ამოსკერი და გადაადღე. მატლო, ისე შენ იხარე (მხრისა ან კაცის სახელი, ივანეს) ჩანში, როგორც ამ მოკრილმა მრავალძარღვამ იხაოს... (უმიკ., № 107).
2. ... რა არის ამის წამალი?
-- ცხრა კინკრის ფოთლი, ცხრა ატმის ფოთლი, შავჯარა დანა, შაბიამანი, გავდგი ფიცარი, გავსხუქე ისარი, მატლო ისე ასცვიდო, როგორც წყალსა ქვიშასი! (უმიკ., გვ. 190).

ანალოგია დაუცავს აგრეთვე მუნის შელოცვის ერთ ვარიანტსაც (უმიკ., № 89).

ანალოგია ფართოდ არ არის გამოყენებული სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულაში. რომელშიც, როგორც ჩანს, თავდაპირველად იგი არ უნდა ყოფილიყო. საფიქრებელია, ენაზის განვითარებას უკვე საკმაოდ დაწინაურებულ საფეხურზე დამატებოდა ეს ელემენტი აღნიშნულ ფორმულას, რომელშიც, ნ. პოხსნაკის შენიშვნით,

თ. ზელინსკის მიერ აღიარებული პარალელურში არ გვხვდება და რომელსაც იგი არასდროს ჰქონია.⁴⁰⁴ დასახელებულ ფორმულაში არც სურვილის რაიმე კვალი ჩანს და „...следовательно, нет тех двух признаков, которые у нас с легкой руки Крушевского и Потемки считаются самыми характерными для заговора, отличающими его от других продуктов словесного творчества“⁴⁰⁵. ეს საკითხი შენდგომ კვლევას. მოსახრებათა მტკიცე არგუმენტაციით გამდიდრებას საჭიროებს.

რაციონალური თუ ირაციონალური მკურნალობის საშუალების, ისე როგორც დაავადების გამომწვევი ძალის სახელის ცოდნა. ბოროტი პერსონაჟის შეცხადებას იწვევს, რადგან მათი ცოდნა ამ არსების სრულ დამორჩილებას ნიშნავს:

1. — რა არის შენი წამალი? — შაბი და ყიბი. ვაი, ჩემი ბრალი, ის ძამკლავს (ფ. არქ. № 1920).
2. მოთხარი რაა შენი წამალი? — რა არის და ღორის ქონი, ძეწნისა ცილი, ქუამისა ჭანგარა, ნიგოზი, პრასა, კვერცხის ცილი, ფსელისა ნახეკი; ვაი, რა მოგოვონე ჩემი თავისა ჭირი (ფ. არქ. № 2003).
3. — გაუახტი კაცო, მოგლიჯე კანაფი, წითელი ძაფი გადიკარ მხარსა — ის არის შენი დამაჩუმებელი. არ გაგეგო, ხო მოგკლავდა, გაიგე და ვეღარ მოგკლავს (ფ. არქ. № 1900).

ცნობილია, რომ არსებობდა შელოცვებიც. რომელთა საშუალებითაც მკურნალობა მხოლოდ კვირის განსაზღვრულ დღეებში იყო სასარგებლო. აქვე ვისარგებლებთ შემთხვევით და დავეძნთ, რომ ქართულ ხალხურ მედიცინაში არსებობდა მკურნალობის არაერთი საშუალება. რომელსაც ექიმბაში დადგენილ დღეებში იყენებდა მსოლოდ. უფრო მეტიც, მკურნალობა და მათ შორის შელოცვებითაც თვით ასეთ დადგენილ დღეთა საკმაოდ რეგლამენტირებულ მონაკვეთში (მზის ამოსვლამდე ან შუადღით, ზოგჯერ საღამოს პირზე) შეიძლებოდა.

შელოცვით მკურნალობის კვირის განსაზღვრულ დღეებზე განაწილება ასახულია შელოცვაშივე და, კერძოდ, სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულაში:

1. ...შეგილოცამ შაბით. უშუბური წყლით, მარილით და ძმრით ოთხშაფათ-პარასკეობით (უშიც., № 12).
2. ...შაგის წამალი აღიკლიათ. სამს ხუთშაბათსაო, სამს შაბათსო, სამ ოთხშაბათსაო სამი უმტნელი ამიდიეო. სამი უშრეტი ჩაუშვი, სამს დილაზე გადაისხიო... (უშიც., № 26).

სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა რომ შელოცვას ქმნიდეს, ასეთი შემთხვევა ჩვენ არ შეგვხვედრია, თუმცა ეს სავარაუდებელია.

უთუოდ საგულისხმოა, რომ ერთი და იმავე დაავადების წინააღმდეგ მკურნალობის სხვადასხვა ტრადიცია იყო საქარველოს სხვადასხვა კუთხეში, რაც აისახა კიდევ შელოცებში. მაგალითისათვის მოვიყვანოთ „ბედნიერის“ შელოცვის სხვადასხვა ვარიანტის შესაბამის ფრაგმენტებს.

1. რა არის შენი წამალი? — ღილა, წითელი წამალი, ღორის ქონი, მაჩვის ხალეულა (უმიკ., № 87).
2. რა არის ჩემი წამალი? — ღიისა ფქვილი, ქათმისა შეილი, იყიროს ყვავილი. ფუ, რა ვთქვი, ჩემი წამალი! შეელოცე შაქრითა (უმიკ., № 55. იხ. აგრეთვე: იქვე, №№ 88, 86).

იგივეა მჭვალის შელოცვის მაგალითშიც.

1. რა არის მისი წამალი? — თვით ამოსული კანაფი, გადაგრიხე, გაღმორგრიხე, გადააბი, გადააიცი მახათსა, ის გაუქრობს მჭვალს (უმიკ., № 59).
2. რა არის წამალი? ცივი წყალი სასმელად, ცივი ქვა და ცივი რკინა სასთუმლად (უმიკ., № 60).

როგორც „ბედნიერის“, ისე „მჭვალის“ და სხვა დაავადებათა საწინააღმდეგო შელოცვათა სათანადო ადგილთა ვარიანტების მოხიბვა კიდევ შეიძლებოდა.

მკურნალობის სხვადასხვა საშუალებათა გამოყენება ერთი და იმავე დაავადების საწინააღმდეგოდ ერთი ეთნიკური და ზოგჯერ ერთი კუთხის ფარგლებშიც კი შეინიშნება.

§ 9. დასასრული ფორმულები

ქართულ შელოცვებში ქრისტიანული დასასრული ფორმულები გვხვდება. ასეთები სტრუქტურული შედარებით დამოუკიდებლობით გამოირჩევა და სტოვებს ისეთ შთაბეჭდილებას, თითქმის ტექსტზე შემდეგ არის დამატებული. ამ ტიპის დასასრული ფორმულებიდან შეიძლება გამოვყოთ რამდენიმე ქვესახე:

1. ღმერთო, არგე ლოცვა ჩემი, ბრძანება შენი! (ფ. არქ., № 1845).
2. დასწერე, ღმერთო, შენი წყალობის ჭვარი! (ფ. არქ., № 2043).

დასასრული ფორმულის ზოგიერთი ქრისტიანული რედაქციის მიხედვით. შემლოცველი ღმერთის ხელედალ წმინდა გიორგის მიმართავენ:

წმინდა გიორგი, აქა ღვეწერე ჭვარი შენი! (ფ. არქ., № 2219, „ივერია“, № 215, 1586).

ასეთ ქრისტიანულ ფორმლებს „დაამინებაც“ თან ახლავს ხოლმე.
ღმერთო, შენ დასწერე შენი ჟვარი ამინ! (ფ. არქ., № 1875).

აქანს ისეთი შელოცვები, რომელთაც დასასრული ფორმულები.
არ ახლავს. მათ მაგიერობას უბრალოდ დაამინება ცვლის (ფ. არქ.,
№№ 1947, 1955, 1976 და სხვ.).

დასასრული ფორმულების ქრისტიანულ რედაქციებში არცთუ
სისტემატურად, მაგრამ ანალოგიებიც გვაქვს დაცული.

1. ღმერთო, ისე გააქრე (სახელა) თავის ტყვილს (ფ. არქ., № 1910).
2. ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისაო, ამინობა ანგელოზისაო ისევე გერგება
ჩემი ლოცვა, როგორც თავის ღედის ძეძელი (ფ. არქ., № 2030).

როგორც ჩანს, ეს უკანასკნელი პარადიგმა ორნაწილიანია. პირ-
ველი ნაწილი შელოცვაში კიდევ ორჯერ მეორდება. ეს იმის გამო,
რომ შელოცვა რამდენიმე მაგიური ფორმულის კონტამინაციის გზით
აჩის მიღებული. ამ ფორმულაში ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ისიც,
რომ შემლოცველის ნათქვამს ანგელოზის წყალობა-დასტურის გა-
რეშე ძალა არა აქვს. ეს მომენტი არც სხვა ტექსტებისათვის არის
უცხო.

1. ღმერთო, დასწერე ჟვარი შენი, დააბელი თვალი შენი, წაუყენე ლოცვა
ჩემი და კურთხევა შენი! (ფ. არქ., № 1863).
2. დასწერე, ღმერთო, ჟვარი შენი, გადაავლე თვალი შენი და მოუხდინე
ლოცვა ჩემი! (ფ. არქ., № 1973).
3. ლოცვა ჩემი, დალოცვა ღვთისა (ფ. არქ., № 1990).
4. დასწერე, ღმერთო, შენი პატროსანი ჟვარი და არგე ლოცვა ჩემი, ბრძა-
ნება თქვენი! (თსუფა № 77).
5. ამას დასწერე, ღმერთო, ჟვარი შენი, არგე და მოუხდინე ლოცვა ჩემი,
ბრძანება შენი! (თსუფა, № 125).

იგივე ფორმულა დაამინებით:

ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისა. ამინ. (ფ. არქ., № 1874).

ასეთი დასტური ღვთისმშობლისაგანაც არის ზოგჯერ გამოთხოვი-
ლი:

ღმერთო, არგე ლოცვა ჩემი, ბრძანება თქვენი ჩაისა ღვთისმშობელი!
(ფ. არქ., № 2031; იხ. აგრეთვე: ფ. არქ., №№ 1032, 1960, 1979, 2002
და სხვ.).

ზოგიერთი ტექსტის მიხედვით შემლოცველი მიმართავს წმ. გი-
ორგისაც.

1. ღმერთო, წმინდა გიორგი, შენ დასწერე ჟვარი შეშინებულს! (ფ. არქ.,
№ 1935).
2. იხსენი ღმერთო, სამსს სამოცდახუთო წმინდანი გიორგი, შენი პა-
ტროსანი ჟვარი და არგე ლოცვა ჩემი და ბრძანება თქვენი! (თსუფა,
№ 78).

უთუოდ ცალკე უნდა იქნეს გამოყოფილი დასასრული ფორმულების ის სახე, რომელიც ავი ძალის შეძახილით ან შეფურთხებით განდევნას ისახავს მიზნად.

1. უჟ, მგელსა, /უშველოს ხარსა! (ფ. ირქ., № 1956).
2. რუ, რუ, რუ, შე ეშპაკო, /შე კუდამო, /შენი სვი, შენი ჭამე, /ამას ჭვარი დამიწერე. /არგე, ლმერთო, ლოცვა ჩემი, /შეაწიე მკული შენი (ოსტუა, № 1956).
3. სისხლო, ზე ხარ გამბერაფი, /ოუში და უჟ მგელსა (ოსტუა, № 371).
4. ფუ, შენ კი გერგასო, /შენვე თვლებს კი ევენასო, /ლოცვა ჩემი, /რგებ ღვთისა, /ჭვარი გუწეროსაო (ოსტუა, № 1204).

ცნობილია, რომ ბოროტ ძალებს აფრთხობდნენ გარკვეული შეძახილებით. ქართული ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული სინამდვილე სხვა შემთხვევებშიც იცნობს მსგავსი (რუ, რუ, რუ და სხვა მისთანა) შეძახილებით ავი ძალების დაფრთხობის პრაქტიკას (იხ. მაგალითად, ჭიაკოცონობასთან დაკავშირებული ჩვეულება). რაც შეეხება შეფურთხების საშუალებით ბოროტი ძალების განდევნას, იგი უნივერსალური მოვლენაა და მრავალი ხალხის წარმოდგენაში დასტურდება.

შელოცვის დასასრულ ფორმულას, ჩვენი ვარაუდით, განვითარების შემდეგი ძირითადი ეტაპები უნდა გავვლო: 1. თავდაპირველად შემლოცველი იყო მბრძანებელი პირი, 2. შემდგომ შემლოცველი ღვთიური ძალის საშუალებით ბრძანებს, რათა ამ ბრძანებას მეტი ავტორიტეტი და მისი შესრულების გარანტიის ილუზია შემატოს, 3. განვითარების მოგვიანო საფეხურზე კი შემლოცველი მხოლოდ ღვთიურ ძალას, თუ ძალებს შესთხოვს ავისმყოფელი ძალების განდევნას.

დასასრული ფორმულის ეეოლუციის შუა, ე. წ. გარდამავალ საფეხურსაც ექნებოდა ჩამოყალიბების ორი ძირითადი მომენტი. შემლოცველის მიერ პირდაპირი ბრძანებიდან ბრძანების ირიბ ფორმაზე (ე. ი. როცა მისანი ღვთიური ძალის შუალობითი გზით მიმართავს განდევნის ობიექტს) გადასვლა წარმართულ პერიოდში უნდა მომხდარიყო.

1. ლმერთო, შენ არგე და აწამლე (უმოკ., № 35).
2. ლმერთო, შენ დაბარჩინე (სახელი). ამინ. (უმოკ., გვ. 154).
3. ქრისტეს წირვა შეეწია კისერსა და ყელსა (უმოკ., № 125).

როგორც მოყვანილი პარადიგმებიდან ჩანს, ასეთ დასასრულ ფორმულებს ლმერთისადმი თხოვნა-მუხარის ინტონაცია: ჭარბად გასდევს. ხოლო მესამე მაგალითის მიხედვით ვაღიარებ უმწეს ლო-

ბების ელემენტურ გვაქვს შემონახული. აღნიშნული მხარეები დასასრულ ფორმულებს მათი განვითარების მეორე ეტაპზე უნდა ჰქონოდათ უკვე ჩანასახების სახით მოცემული. როგორც ჩანს, ეს ელემენტები უფრო მკვეთრად მეორე ეტაპის ბოლო სტადიაზე შედარებით თვალსაჩინო და ხელშესახები გახდა.

ბრძანების ზომენტი, რომლის შესახებაც ზემოთ გვქონდა საუბარი. ამ შემთხვევაში უფრო სავარაუდებელია, რადგან თანამედროვე მასალების მიხედვით ბრძანების ინტონაციის დადასტურება საგულისხმო ფორმულებში ძნელდება.

აქ ისიც არის საინტერესო, რომ სიტყვაში გარკვეულად და თავისებურად პოვა ასახვა იმან, თუ როგორ თანდათან ბატონობდნენ გარეგანი, ღვთიური ძალები ადამიანთა ვონებაზე და იპყრობდნენ მას. კერძოდ, დასასრულ ფორმულებში ასახვა უნდა ეპოვა იმ ისტორიულ პროცესს, როცა ღვთაებათა შესახებ ადამიანებს ჩამოყალიბებული ჰქონდათ გარკვეული რწმენა-წარმოდგენათა სისტემა, და ამ ღვთაებათა სიძლიერის, მოქმედების სფეროს შესახებ გარკვეული შეხედულებებიც არსებობდა, როცა ეს უკანასკნელი საზოგადოებრივ ნორმად იყო აღიარებული; ადამიანი ცდილობდა ამ ღვთაებათა დამოწმებითა და ჩარევით ნათქვამი სიტყვა უცილობლობის შთაბეჭდილებით დაეტვირთა.

გვხვდება სხვა დასასრულიც.

ცულის პირით მონაქერი,
ცელსა ტარად ერგებოდა.

ჩემი პირით შელოცვილი,
ამას წამლად ერგებოდა.

ამ დასასრული ფორმულის მეორე სახესხვაობასაც ვხვდებით ქართულ შელოცვაში.

... უცხო ხე მოვქერი,
უცხო ნაქებით გათალე.
თუ იმ ხემ იმ ნაქას
ტარით არგოს,
ღედის ლოცვამ შვალს არგოს.

დასწარე, ღმერთო, შენი ჭვარი,
გადააღლე შენი წყალობის თვალი
არაე ლოცვა ჩემი
და ბრძანება შენი.

(თსუფა, № 1519)

ეს დასასრული ფორმულა შერწყმას წარმოადგენს ძველი — წარმართული და ახალი. ქრისტიანიზებული დასასრულისას. მა' ში ანალოგია უფრო მკვეთრად ჩანს, ვიდრე პირველად მოტანილ მაგალითში.

საინტერესოა ისიც, რომ ზოგჯერ შემლოცველი ვერ სამჯერ წარმოიტყვას შელოცვას, ხოლო შემდეგ სულ ბოლოს იტყვის დასასრულ

ფორმულას („ცელის პირით მონაქერი“ და ა. შ. იხ.: ფ. არქ., № 1939: „ივერია“, № 8, 1885; ფ. არქ., № 1936 და სხვ.).

და კიდევ ერთი დეტალის შესახებ:

... .. იმ იარაღს
ცული ჰქვია სახელგარდა,
მისი თავი რკინისა,
ჩეკისთანა ხე აქვს ტარად.

ჩვენი მოძმე ჩვენ გვლალატობს,
მძლავრს სურს სუსტზე გაბატონდეს,
რას დაგვაკლებს ჩვენ ის კაცი,
ცულს რომ ტარად ხე არ ჰქონდეს?

მკვლევარი ფიქრია ზანდუქელი ი. გრიშაშვილის ლექსის „ტყის ლეგენდა“, რომლის ნაწილსაც ზემოთ მოყვანილი ფრაგმენტი წარმოადგენს, სიუჟეტურ ქარგას ანდაზაზე აგებულად მიიჩნევს¹⁰⁷. ჩვენ დავძენთ. რომ სასურველი იყო მეცნიერს ყურადღება გაემახვილებინა იმოყვანილი ფრაგმენტის შესაძლებელ კავშირზე შელოცვის დასასრულ ფორმულასთან ან მათ მსგავსებაზე მაინც.

ანალოგია ყოველთვის როდია მკვეთრად თვალსაჩინო ქართულ შელოცვებში. აი, თუნდაც ასეთი მაგალითი:

... უძრავი იძრა, ძრული დამაგრდა
ღმერთო, დაუმაგრე მუცელში (სახელი),
შვილი დრომდე ბარგამდე!¹⁰⁸

ქვემოწარმოდგენილ შელოცვებში თხოვნა მიმართავაში.

... ღმერთო, შეუყარი მავნეს,
უწვა-უხარშაის მკამელს კბილებში!
(ფ. არქ. № 1845)

ან კიდევ:

ღმერთო, დაუცხრე სატკივარი! (ფ. არქ., № 1931).

ან კიდევ:

ღმერთო, გააქრე მკვალი! (ფ. არქ., №№ 2012, 1930).

დასასრულ ფორმულებს ზოგჯერ აშკარად დაუცავთ ბრძანების ტონი.

1. გაქრეს მავის სატკივარი! (ფ. არქ., № 1885).
2. გამოდი, გამოჰყე ჩემსა ლოცვასა! (ფ. არქ., № 1896).
3. დამწვარო, მალა ამოდი, /დამწვარო, დაბლა ნუ ჩახვალ! (ფ. არქ., № 1913).

მსგავს ფორმულებში მთქმელი ღმერთს კი არ მიმართავს თხოვნით: ან ღმერთის საშუალებით კი არ ბრძანებს, არამედ თვითონ კატეგორიული მოთხოვნით მიმართავს. ავ. ქალას.

რუსული შელოცვების დასასრული ფორმელის ერთი მოტივის - К. ПИИ И ЗАМОК"-ის ნაწილობრივ ანალოგიას ვხვდებით 1935 წელს ესტ. შიშნიაშვილის მიერ კახეთში ჩაწერილ შელოცვაში:

ესე ალი აღსა
ვერას უზამს კაცსა.
ლობეზე გადაკრდებ
ბადესა და ზმალსა.

ჯარ ნაუყრი კლიტესა,
არანდისა ტარსა.
ყველა წმინდა ღვთისმშობელი
დაგვაღებოთ თავსა.

(ფ. არქ., № 1870)

აღნიშნული მოტივიც ყოფილა გამოყენებული ქართულ შელოცვაში. აი, კიდევ ერთი მაგალითი:

...ჯარსა კლიტე, ბანსა ჟვარი;
ღმერთო, შენ დასწერე
შენი წყალობის ჟვარი!

(ფ. არქ., № 1941 ა)

ეს დასასრული ფორმულა ანალოგიის წესით არის გამართული. ოგი დროთა განმავლობაში გაბინდულა.

„წითელი ქარის შელოცვის“ ერთ-ერთ ვარიანტს, რომელიც ჩაწერილია გურიის სახელგანთქმული შემლოცველის პელაგია თავართქილაძისაგან, მოეპოვება ეპიკური ტონალობის დასასრულის საყუარადღებო სახე.

ამევიდა მზე, ამეიტანა
სამი ფიქალი, ქუისანი,
ზედა ეწერა სიტყვანი ზუთისანი.
ეს როდის იყო? როცა ქიჩეყანა
ქვეით განზე იყო, წყალი იყო,
წყალში ყინული იყო,

ყინულზე საბტარი იყო.
საყუარში უფალი იყო.
იხარებდა, იორდანესა წმინდანო;
ღედები შირონსა ცხებჯენ
მარინე, თეკლე, ბარბაღე⁴⁰⁰.

ამ დასასრულის პარალელები ჯერ არ მოპოვებულა.

გვხვდება რამდენიმე საფეხურიანი დასასრული ფორმულები ან უკეთ თუ ვიტყვი. ფორმულები, რომლებიც თავის მხრივ რამდენიმე პატარა ფორმულას აერთიანებენ.

1. ცულის პირას გოხასერი, ცულს დაეგება ტარია,
ჩემი პირის შენალოცი შენ დაგედება წამლათა.
ღმერთო, შენ დასწერე შენი წყალობის ჟვარი (უმეც., № 28).
2. პირი ჩემი, სახელი ღვთისა ყველა წმინდის ღვთისაო. ასე გერგოს ჩემი ლოცვაო, როგორც ღვთის ძეძუ შეილსაო! გერგოს ჩემი ლოცვაო, როგორც ღვთის ძეძუ ზბოსაო! ღმერთო, წამლად ჩემი ლოცვაო, პირი ჩემი ლაპარაკობს, სახელი ღვთისაო, მოგონებული ყველა წმინდის ღვთისაო (უმეც., № 26).

შეიძლება ასეთი პატარა ფორმულები სხვადასხვა პრინციპით იქნენ აგებული ან, პირიქით, ისინი ერთი ძირითადი პრინციპით იქნენ განხორციელებულნი.

სხვადასხვაობა შეინიშნება ქართული შელოცვის დასასრული ფორმულის ფორმის თვალსაზრისით. შეიძლება შეგვეცვატს მოკლე, სხარტი ან გრძელი დასასრული.

ქართული შელოცვების შესწავლამ მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ძველად დასასრული ფორმულები ყველა ტექსტს არ უნდა ხლებოდა. დასასრულის ის ქრისტიანული რედაქციები, რომლებიც დღეს არიან ჩვენთვის ცნობილი. უნიფიცირებულნი განხდარან ორ ტრადიციის კვალობაზე ისეთ ტექსტებსაც შეერთებინან, რომელთაც ისინი არასდროს ჰქონია. ზოგიერთ შელოცვაში ქრისტიანულ დასასრულს უფრო ძველი, წარმართული პერიოდის ვარიანტი უნდა შეეცვალა.

ქართულ შელოცვაში დასასრული ფორმულის როლს ზოგჯერ მთქმელის მიერ ეპიკური ტონის მქონე განცხადება ასრულებს. მთქმელისაგან ეს განცხადება დააუდების დასახელებაში და შელოცვის თქმის დასრულების მოხსენიებაში მდგომარეობს. მაგალითად: „წითელი ქარის ლოცვა ეგ არის“ (თსუფა, № 2219) და სხვა მისთანა. [შდრ. ქართული შელოცვის შემდეგ დასწყისს: „სახელითა მამისა, ძისა, სულისა წმიდისა. ლოცვა უეშურისა“ და ა. შ. (იხ. ზემოთ)].

ერთი რაჭული შელოცვის მიხედვით დასასრული ფორმულის სახეს ქმნის „სახელითა ღვთითა. მამით. ძით, სახელითა წმინდითა“⁴¹⁰, რომელიც წესისამებრ ქართულ შელოცვებში ქრისტიანული ლოცვითი შესავალია. მსგავსი დასრულება ქართული შელოცვისა არაა ფართოდ გავრცელებული.

შეიძლება დადასტურდეს ისეთი შემთხვევები, როცა დასასრული ფორმულების ელემენტები ან მათი შორეული სახესხვაობანი შელოცვის სხვა კომპოზიციურ ნაწილებშიც შეგვხვდეს, ხოლო ზოგჯერ დასასრული ფორმულა თავისი ტრადიციული სხით სრულიად უგულებელყოფილი აღმოჩნდეს ან მისი როლი რომელიმე სხვა სიტყვიერმა ერთეულმა შეასრულოს.

**შელოცვების შესრულების ტრადიცია. მათი
განაწილება რეგიონებისა და მთიანეთის
ასაკისა და სქესის მიხედვით**

**§ 1. ქართული შელოცვების შესრულების ტრადიციის
ზოგიერთი საკითხი**

შერც ერთი ფოლკლორული საკითხი საბოლოოდ გარკვეული ვერ იქნება, თუკი გათვალისწინებული არაა მისი შესრულების ტრადიცია. ტრადიცია ამა თუ იმ ფოლკლორული მოვლენისა თუ მთლიანად ხალხური სიტყვიერებისა, შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ერთი რომელიმე რეგიონის, ისე მთელი საქართველოს მიხედვით. ჩვენში ორივე მიმართულებით დიდი მუშაობა იქნა გაწეული და სათანადო გამოცდილებაც დაგროვდა. აქ შელოცვების შესრულების ტრადიციის ზოგადი ხასიათის მოკლე ექსკურსით დავკმაყოფილდებით.

შელოცვების შესრულების ტრადიცია, უფრო ზუსტად, შელოცვების თანხლები მოქმედება და საერთოდ სიტყვიერი ფორმულის შესრულების პროცესი ხელშესახებად შეიცვალა ბოლო ასწლეულის მანძილზე. ამიტომ გარკვეული წარმოდგენა რომ ვაქონიოთ ქართული შელოცვების შესრულების შედარებით კლასიკურ ფორმებზე გასული საუკუნის პერიოდული გამოცემების მიხედვით, მოვალე ვართ სამკურნალო დანიშნულების მაგიურ ფორმულათა შესრულების აღწერილობას.

აქვე მივუთითებთ, რომ შელოცვების შესრულების ტრადიცია საქართველოში არსებითად ერთიან. მთლიან სახეს ატარებს. ცხადია, ეს არ გულისხმობს ყველგან და ყოველთვის მათი შესრულების ერთგვარობას. პირიქით, შელოცვების შესრულების ტრადიცია მოდერნიზაციას განიცდიდა სხვადასხვა ეპოქაში და ამჟამად კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სრულ აღკვეთას განიცდის.

ერთი და იმავე დაავადების წინააღმდეგ მიმართული შელოცვის შესრულების ტრადიცია არაერთგვარია არა მარტო სხვადასხვა ეთნიკურ ერთეულში, ზოგჯერ ერთი რეგიონის ჩარჩოებშიც კი.

აღნიშნული საკითხის სრული და მთელი სიღრმით ანალიზის დროს თავს იჩენს სპეციფიკურ პრობლემათა რიგი, რომელთა გარკვევა სცდება ფოლკლორისტიკის ინტერესთა ჩარჩოებს და ეთნოგრაფიის სფეროში იჭრება.

საილუსტრაციო მასალას მოეხმობთ იმერეთის წარსული სინამდვილიდან მ. სულარაძის პუბლიკაციის მიხედვით.

იმერლები ყოველგვარი გაუგებარი ავადმყოფობის გაჩენისას მიმართავენ შემლოცველ მარნიელ ქალებს, რომლებსაც, მათი აზრით, კქობდათ ჭაღოსხური ძალა და განსაკუთრებულ, ვინძლო ღვთაებრივ ზეშაფადებას ფლობდნენ ყოველგვარი ავადმყოფობისა და სავსებით უძლეურობის გამოსაცნობად. პირველი კითხვა, რომელიც უნდა გადაეწყვიტათ ამ მარნიელებს, იყო თუ რით იყო გამოწვეული დაავადება. ამისათვის მარნიელთა ერთი ჯგუფი იყენებდა სათამაშო ქალაღებებს, რომლებსაც აწყობდნენ თავისთვის ერთხელ და საბოლოოდ დადგენილი წესით. თუკი ამ დროს მათ ძალიან დაამტკნარებდათ, მაშასადამე, აქედან გამოჰქონდათ დასკვნა, რომ ავადმყოფობა უსათუოდ გამოწვეული იყო უწმინდური ძალის მიერ. ასეთ შემთხვევაში ისინი იწყებდნენ შელოცვას ჩურჩულით, რომლის დროს აგრძელებდნენ ძლიერ მთქნარებას, აუტყდებოდათ ცრემლის დენა, იწყებდნენ ძლიერ ზენეშას, ღებულობდნენ დამწუხრებულ სახეს. ასეთ მდგომარეობას შემლოცველები ხსნიდნენ, თითქოს, ავადმყოფის სხეულში დამკვიდრებული ავი სული იღვევებოდა. სწორედ ეს ავი სული, აღშფოთებული ექიმბაშთა ჩურჩულით, იწყებდა წრიალს, ჭაბირს, როდესაც სტოვებდა დაავადებულის ორგანიზმს. ასეთ დროს მისი წამება გამოძახილს პოულობდა თვით შემლოცველში, რომელიც იგრძნობდა რა ავი სულის მსგავს მდგომარეობას, აძლიერებდა შელოცვის ჩურჩულს. მაგიურ ფორმულას ექიმბაშთა რამდენჯერმე იმეორებდა და ხშირად ზამალა წყველიდა ეშმაკულს, რომელიც საბოლოოდ დამარცხებული სტოვებდა ადამიანის ორგანიზმს¹¹¹.

ავი სულის საწინააღმდეგოდ იმერეთში სხვადასხვაგვარი საშუალებაც სცოდნიათ: შემლოცველი ხელში აიღებდა შავტარიან დანას, რომლითაც თლიდა ნახშირს, ფხენილად აქცევდა მას, სულს უბერავდა და თან ამბობდა: „ღმერთო, ასე გააქრე ავი თვალით შემხედვარე“ (დაასახელებდა დაავადებულის სახელს).

იმერელთა გაგებით, დაავადება შეიძლება გამოწვეული ყოფილიყო ავრეთვე პიროვნების ზემოქმედებით. ასეთი პირები შთაგონების მეშვეობით ქმნიდნენ სხვის ორგანიზმში და თვით ცხოვრებისეულ ვითარებაში სასურველ გარდაქმნებს. ეს ავთვალისანი ადამიანები თავიანთი გარეგნობით ჩვეულებრივი ადამიანები იყვნენ, მაგრამ ავი თვალის გამო ხდებოდა სხვადასხვა უბედურებათა მიზეზი¹¹².

ავთვალეშემდგომის ოქაჩი მიმართავდა მუხობელთაგან რომელიმე (არგორც წესბ, უფრო სახელმოხვეკილ) შემლოცველს. ამასთან საინტერესოა ის ვითარება, რომ ექიმების გამოჩენამ სოფლებსა და და-

ბებში. სრულებითაც ვერ შეანელა ის ნდობა. რომელიც მოსახლეობას მარჩიელი-შემლოცველებისადმი ჰქონდათ. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა შესაძლებლობა იყო დაავადებულს ესარგებლა უფასო სამედიცინო დახმარების სიკეთით, ხალხს მაინც ერჩივნა უწინარესად მიემართათ თავიანთი შემლოცველებისათვის, ვიდრე ექიმებისათვის. „...в народе сохранилась вера к нашептываниям, так что даже лучшим образом ученым врачам в Грузии приходилось мириться с этим злом и давать лекарства с нашептываниями“⁴¹³. თვით კარაბაღინშიც კი, სადაც ქართველი ხალხის საუკუნოვანი რაციონალური გამოცდილება იყო თავმოყრილი მედიცინის სფეროში, ხალხი მეტ ყურადღებას უთმობდა იმავე ხელნაწერ წიგნში წარმოდგენილ შელოცვებს⁴¹⁴.

ავთვლიან პიროვნებას შემლოცველი შემდეგ „საიდუმლო“ საშუალებებით ავლენდა: აიღებდა ხელში ნახშირის ნატეხს, შეეტრიან დანას და ნელ-ნელა იწყებდა ჩურჩულს, რომლის დროს რიგრიგობით ასახელებდა ავადმყოფის ყველა ნაცნობს და მეზობელს. ეისი სახელის დაძახებაზეც მარჩიელს დაამტკნარებდა, სწორედ ის მიაჩნდათ ავადმყოფობის მიზეზად. გამოავლენდა რა შემლოცველი ავთვლიან პიროვნებას, იწყებდა მისი სახელის წარმოთქმას და დაბეჭითებით იმეორებდა შელოცვას, რომლის ზემოქმედებით უნდა მოეშორებინა ავადმყოფისათვის ავი სულის მოქმედება. ჩურჩულს დაამთავრებდა თუ არა, შემლოცველს დაავადებული მიჰყავდა ტყეში და თან მიჰქონდა სპეციალურად ამ მიზნისათვის გამომცხვარი კაკლის ოდენა ღვეზელი და სახლში დამზადებული ავადმყოფის სიმაღლის თაფლის სანთელი. ამ ნივთებით ექიმბაში ჩერდებოდა ტყის ბილიკების გზაჯვარედინზე, სადაც გააკეთებდა პატარა თხრილს. მასში დებდა ღვეზელსა და სანთელს. შემდეგ ყველაფერ ამას ზემოდან მიწას გადააყრიდა. მთელი ამ პროცესის დროს ავადმყოფი დაჩოქილი უნდა მდგარიყო⁴¹⁵.

ავი სულის გადასვლა ადამიანში შეიძლებოდა სხვადასხვა საგნებით: ძირითადად წყლიდან და მიწიდან. მსგავს ავადმყოფობებს, რომელთაც უწოდებდნენ „მონანთომს“: „ამოყოლილს“ ან „უემურს“, კურნავდნენ შემდეგნაირად: იმ ადგილიდან, სადაც დაავადებული იჯდა ან იწვა ცუდად გახდომის წინ, იღებდნენ ცოტა მიწას, ხოლო იმ შემთხვევაში თუ ეს ადგილი არ იცოდნენ, მიწას ამოთხრიდნენ იმ გზიდან, რომელზედაც ოდესღაც მეფეს გაუვლია. თუ ესეც შეუძლებელი იყო, მაშინ მიწას სამრეკლოს ძირში ცხრა სხვადასხვა ალაგას მოთხრიდნენ. ამ მიწას ჩაყრიდნენ სრულიად ახალ ქოთანში. შემდეგ ამოიღებდნენ წყალს ცხრა სხვადასხვა კიდან (ამ დროს წყლის ამომღებს ლაბარაკის ნება არ ჰქონდა) და ქოთანში ჩაასხამდნენ, იქვე ჩაყრიდნენ ხორბლის. ლომის, ლობიოს მარცვლებს და ქოთანს შედგამდნენ ცეცხლზე, რომელიც უნდა დაენთოთ ცხრა სხვადასხვა

ლობის შეშისაგან. ნახარშს ღერიდნენ ხის გობში, რომლის შუა-
ვულში აცობდნენ ნემსს. ამ უკანასკნელზე დაკიდებდნენ თითისტარს
და ყველაფერს ამას ქოთანს გადაახურავენ თავზე. ამის შემდეგ
სამი სხვადასხვა გვარის ქალი, რომელთაც სამ-სამი ძირი კინკარი
ეკირათ ხელში, იწყებდნენ ქოთნის ირგვლივ სიარულს და წარმოს-
თქვამდნენ შემდეგ შელოცვას: „უემურო გამოდი ამ ავადმყოფიდან
(სახელი) და გადადი სხვასთან, საითაც მოხველ, იქ წადი. ქართველი
ხარ? თბილისში გაემგზავრე, რუსი ხარ, რუსეთში წადი, უქრისტო
ხარ, თავისიანებთან წადი, ოღონდაც ეს ავადმყოფი მიატოვე“.

თუ ამ დროს წყალი, რომელიც გობზე იყო დასხმული, მთლიანად
შევიდოდა ქოთნის ქვეშ, მაშინ ეს იმის მაუწყებელი იყო, რომ ავად-
მყოფი გამოჯანმრთელდებოდა ⁴¹⁶.

ქართული შელოცვების შესრულების ტრადიცია სხვადასხვა რე-
გიონში გარკვეული სახესხვაობებით ელინდებოდა, თუმცა ამ ტრა-
დიციაში აშკარად შეიმჩნევა შინაგანი ერთიანობა — მთლიანობა.
თვალსაჩინოებისათვის შევჩერდებით „უემურის“ შელოცვის გურულ
წესზე.

გურიაში უემურის წინააღმდეგ მკურნალობისას ექიმბაში აიღებ-
და სხვადასხვა მცენარეთა მარცვლებს, რომლებიც იქვე ახლო-მახლო
ადგილებში მოიპოვებოდა და აძლევდა მათ ავადმყოფს ხელში. ამის
შემდეგ მარცვლებს დებდა თიხის ქოთანში, რომელშიც იღო სხვა-
დასხვა ბალახიც. შემდეგ წყალს ჩაასხამდა ქოთანში და ხარშავდა
ყველაფერს ერთად.

ამ დროს ავადმყოფი სკამზე ჯდებოდა. შემლოცველი ხონჩაზე
არჭობდა კვირისტავ წამოცმულ ნემსს. კვირისტავის ფუნქციას ას-
რულებდა ცენტრალურ ნაწილში ნახვრეტის მქონე ქვის ნახევარ-
სფერო. ამის შემდეგ ხონჩაზე აბნეედა. ნახშირს, ასე რომ ქოთანს
თავდამსობილი რჩებოდა ხონჩაზე. ავადმყოფს და ხონჩას გადაახუ-
რავდა საბანს. ასეთ ვითარებაში დაავადებულზე ზემოქმედებდა
ორთქლი. ექიმბაში კინკრით ხელში დადიოდა ავადმყოფის ირგვლივ
და საბნის ზემოდან ურტყამდა მას. ხალხური წარმოდგენით ამდაგე-
რი საშუალებით შეიძლებოდა ავი სულის განდევნა. მთელი ამ პრო-
ცესის მანძილზე ექიმბაში კითხულობს „უემურის“ საწინააღმდეგო
შელოცვას ⁴¹⁷.

წეს-ჩვეულებებმა განსაზღვრული როლი შეასრულეს შელოცვის იმ
სახით ფორმირებაში, როგორცაც მათ დღემდე მოაღწიეს და. მიუხე-
დავად ამისა, წეს-ჩვეულებები არ შეიძლება მიჩნეული იქნან შე-
ლოცვის, როგორც ასეთის, ერთადერთ წარმომშობ წყაროდ. რადგან
შელოცვა მეტია, ვიდრე უბრალო აღწერილობა მოჭიდებისა.

შელოცვები ხალხური პოეტური აზროვნების მკვიდრი აქვადელი.

ძეგლები ძვირფას ფონდს შეადგენს და სანდო პირველ წყაროს წარმოადგენს.

მოქმედებისა და სიტყვის აღიარებული ერთიანობა მაგიური მანუალაციების პროცესში დღემდე შემოუნასავს ქართულ ზღაპარს. მართალია, ხშირ შემთხვევაში ეს მთლიანობა დარღვეული და მისუსტებულია, მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ, რომ, ალბათ, ბევრი მათგანი ოდესღაც განსხვავებული მდგომარეობის ასახვას მოგვცემდა. შელოცვით მკურნალობის და მისი გამოყენების შესახებ, გარდა მინიშნებებისა, პირდაპირ მითითებასაც გვაძლევს ქართული ზღაპრული ეპოსი.

1. ... მივლენ, რაღაცას ნახავს მამა, რაღაცას იტყვის. შეულოცა, დასსნა ერთმანეთს ქალი და არაბი და სათითაოდ მიაბა ცხენის კუდს, დასოცა ⁴¹⁸.

2. ... ქალმა შეულოცა ყმაწვილის მამას და იმას აეხილა თვალები ⁴¹⁹.

3. ... მთელ ქვეყანას მოედვა ეს ამბავი, ვინც კი იცოდა რამე ან გულთოჯობის, ან შელოცვის, ან მკითხაობის ყველა აქ იყო და თავს არ იზოგავდა. იცოდა, რომ უხე სასლაურას მიიღებდა, ვინც მათ უშველიდა დასაფეთებელი რქებიდან ⁴²⁰.

4. მე იმას გეტყვი, რომ ერთ ქვეყანას, ხელმწიფეს ერთი შეილის მეტი არავინა ჰყავ, ის ერთადერთი შეილიც ავად ჰყავ. სწუხს ხელმწიფე, რომ მთელი ექიმები შესძრა, მაგრამ ვერ არჩენენ. მივიდეს ეს ცეცხლის დამნთები კაცი იმ ქვეყანაშია. დაიღამოს და მივიდეს იმ ხელმწიფის კარზე და უთხრას: „თუ შეიძლება, ამდამ შემინახეო“. მოსპრას თხილის ჭიგო, დაწვას და ნახშირი აიღოს. მერე ნორჩი თხილის წკეპლა მოსტეხოს ერთი ორი გოჭი და ნახშირთან ერთად ქაღალდში გახვიოს. იმ დამეს ეახმამსაც კარვა აქმევენ და შეინახავენ კიდევ. მერე ავადმყოფთან მივიდეს და შეულოცოს ღამაზად, უთხრას:

დასწვები, დაეძინება, პირკვარი დაეწერება.

ცხრა ხატი, ცხრა ანგელოზი სულ თავით დაგეწენება ⁴²¹ და სხვა.

აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ქართული ზღაპარი შელოცვისადმი დამოკიდებულების უფრო მაღალ, კრიტიკული მიმართების საფეხურსაც ასახავს:

„ერთი ვაშლი მიბოძეთ. შეეულოცამ, ის ჰამე და ჯორის ნაფეხურში რომ წვიმის წყალი იდგეს, ის დალიე. უეჭველად უაორსულდება და ვაჟი გეყოლებათ. მიუტანეს ვაშლი, მან შეულოცა. აჟმესს გლახას გუდა ფულით და გაისტუმრეს. ოცი ნიანი, მიეცი თ

მადლიათ. თორემ მაგისი შელოცვილი ვაშლით
რა შვილი გამიჩნდებაო“ 122.

საყურადღებოა, რომ ქართულ ეთნიკურ ერთეულებში შელოცვები
ქართულ ენაზე სრულდება. აქარასა და საინგილოში ეს მოსალოდ-
ნელიც იყო. მაგრამ სვანეთსა და სამეგრელოში ადგილობრივ კილო-
კავეზზე შეიძლება შესრულებულიყო.

მაგიური პოეზიის ქართულ ენაზე შესრულების ტრადიცია ახა-
სიათებთ იმ პირებსაც, რომლებიც სუსტად ან სრულებით ვერ ფლო-
ბენ ქართულ ენას. ზოგი შელოცვას ასრულებს მეგრულ ან სვანურ
კილოკავეზზე. მაგრამ ეს ახალ მოვლენად გვესახება. სხვა მდგომა-
რება გვაქვს მაგიური პოეზიის სხვა სახეობების მიმართ, სადაც მათ
მეგრულ და სვანურ კილოკავეზზე შესრულებას შედარებით სისტე-
მის სახე აქვს მიცემული, თუმცა ქართულად შესრულების ტრადიცია
აქაც ძლიერია.

ამასთან დაკავშირებით უთუოდ საყურადღებოა ი. ი. ც. რომ
აფხაზი მთქმელი, რომელმაც არ (ან ცუდად) იცის ქართული ენა,
შელოცვას ზოგჯერ ქართულად ამბობს და მკიცებს „ტექსტი
აფხაზურია“-ო! ეს არ არის უბრალო და შემთხვევითი მოვლენა.
ხალხთა შორის ისტორიული ურთიერთობანი ყოველთვის ავლენდა
თავს მათ ენაში, სულიერ და მატერიალურ კულტურაში და სხვა. ამ
საერთო კანონზომიერებიდან არც აფხაზები და ქართველები ყოფა-
ლან გამონაკლისი.

თუ გავიხსენებთ მაგიური ტექსტის ზუსტად წარმოთქმის პრინ-
ციპს. გასაგები იქნება, რომ დ. გულიას კრებულში 123 დაბეჭდილი
შელოცვები საკმაოდ შორეულ წარსულში იღებენ სათაყვს. მათუ.
როგორც ჩანს, რამდენიმე თაობის ხელში გაიარეს და, წინააღმდეგ
მთქმელთა სურვილისა, ტრანსფორმირებულნი არიან. ქართულ-
ტექსტი უმთავრესად ორგეარად შეიძლებოდა გადასულიყო აფხაზი
მთქმელის ხელში. 1) თავდაპირველად ფორმულა. დაისწავლა ქარ-
თული ენის მეტნაკლებად მცოდნე აფხაზმა, 2) შელოცვის დასწავ-
ლა, თუმცა პირველთან შედარებით ნაკლები ინტენსივობით. მაგრამ
მაინც შეეძლო ქართული ენის უცოდინარ აფხაზსაც. ასეთი შემთხვე-
ვები სხვა ხალხთა ფოლკლორშიც დასტურდება. აფხაზურ საწყარო-
ში ქართული ტექსტის გავრცელების ორივე გზაა საკულებელი. სა-
დაც პირველს მეტი წილი უნდა ედოს. აქ აღარ ვახსენებთ ქარ-
თველთა და აფხაზთა შორის გაძიების. მჰანდაფიცობის. დამოყვარ-
ბის და მისთანა ურთიერთობებს, რომელთა დროსაც ისინი, ნების
თუ უნებლიედ, ითვისებდნენ ერთმანეთის კულტურულ მიღწევებს.
საც. ფოლკლორულ მიმოქცევაში მოცემული ტექსტი ქართული
ენის არამცოდნე მთქმელისათვის აბრაკადაბრად იქცა, ხოლო მთქმე

ლის შეგნებაში წინაპართა მიერ გადაცემული ტექსტისადმი ტრადიციული რწმენის ძალით, იგი ცოცხლობს, როგორც ადგილობრივი ფოლკლორული მოვლენა. ყოფისა და შინაარსისაგან მოწყვეტილი ტექსტი გაცილებით სწრაფად განიცდის ცვლილებებს.

ყველაზე ახლო ურთიერთობა ქართულ ტომთაგან მეგრელებს აქვთ აფხაზებთან და კონტაქტებიც ძირითადად მათი საშუალებებით ხდებოდა. ეს ფოლკლორულ მასალაშიც სათანადოდ აისახა, რადგან „ქართულიზმების“ გარკვეული ნაწილი აფხაზურ შელოცვებში მეგრული ან ქართული ენის წილად მოდის, რომელიც მეგრელი მთქმელის საშუალებით უნდა ჰქონოდა აფხაზს შეთვისებული.

დ. გულიას „კრებულში“ სხვა ტექსტებთან ერთად დაბეჭდილია მტაცებლებისაგან შინაური საქონლის დასაცავი შელოცვები, რომლებიც მეტად საგულისხმო მასალებს იძლევიან აღნიშნული თვალსაზრისით. მოვიყვანთ ერთ მათგანს.

ეკენისა, ბეკენისა,
ბერსახაც ზენებისა,
აღუ დაღუ ჩემიყუარე,
ზღუა კიდოლი კიდოლისა,
კიდოლიმა კიდოლისა,
ხინისა კინისა,

კინი კოლოფისა,
კიბირი გაკოკილი გერისა,
მუქანგარია სი ქაგუთხილი.
ჩქიმი ორინჯისა (პირუტყვისა)
გერს ბიოცხა კუათილ აფუ.
კიბილი კირილი აფუ ⁴²¹.

სპეციალური შესწავლის გარეშეც ადვილი შესამჩნევია, რომ ქართული ტექსტი აფხაზურში მეგრულიდან არის შეთვისებული. დ. გულიას მოჰყავს ტექსტის შესაბამისი თარგმანი რუსულად, მაგრამ არაფერს გვეუბნება, თუ რამდენად გასაგებია შელოცვის შინაარსი ქართულის არამცოდნე აფხაზისათვის. ცხადია, მსგავსი ტექსტი აბრაკადაბრაა მისთვის, მაშინ, როცა აფხაზების მეზობელ ქართველთათვის მოყვანილი ტექსტის ვარიანტები მრავლად მოიპოვება. ერთი ასეთთაგანი გარეთ დარჩენილი საქონლის შელოცვაა.

ეკენია, ბეკენია
ბეკეს ხატი ხსომებია,
მეუფეო შემოყარი,
ხადირს კბილი შეუკარი,
ქრისტე ღმერთმა ჩამოუშვა

ხეს ბორკილი კინისაო,
ჴწვევ-უხარშავის შვამელი
წენ ჩაუშვი ზაშში,
ნუ გაუშვებ ზხაში ⁴²².

სამეგრელოსა და სვანეთში საწესჩვეულებო ტექსტების ქართულად შესრულება ადრევე იქნა მიჩნეული რიტუალის უძველესობის ერთ-ერთ სანდო არგუმენტად. „ადრეკილია“-ს ფერხულის სიტყვებს მეფერხულე სვანები ქართულად ამბობენ. ძველ ქართულ სახელებთან ერთად ფერხულის ქართულად წარმოთქმის ჩვეულება,

უქველია. თავდაპირველი წესის ნაშთი უნდა იყოს. ამხარადვე აღსანიშნავი და ფრიად მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ ახალწლის დღესასწაულის ჩვეულებების თანახმად მეგრელი მეკვლევთავეს წარმოსათქმელ სიტყვებს... ქართულად ამბობს ხოლმე“⁴²⁶.

რა მდგომარეობა გვაქვს ამ მხრივ ქართული შელოცვების მიმართ? იგივე, რაც პირველ შემთხვევაში. ამ მიმართულებით ორი ძირითადი თვალსაზრისი იჩენს თავს:

1. სამეგრელოსა და სვანეთში საწესჩვეულებო ნიმუშების ქართულად შესრულების ტრადიცია ქართული ტომებისათვის საერთო ქართული ენის არსებობაზე მიგვითითებს.

2. საწესჩვეულებო ნიმუშების ქართულად შესრულების ტრადიცია სამეგრელოსა და სვანეთში გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს და, კერძოდ, ამაში თავისი დიდი წვლილი ქრისტიანობას (ეკლესიას) უნდა მიუძღოდეს.

სინამდვილესთან უფრო ახლოს მეორე მოსაზრება უნდა იყოს. ცნობილია, რომ ქრისტიანობა მწიგნობრული რელიგიაა და იგი ჩვენში მხოლოდ ქართულ ენაზე შეიძლებოდა არსებულებოდა და განვითარებულიყო. წარმართობისადმი დაუნდობელი ბრძოლის მიუხედავად, ქრისტიანობამ ტრანსფორმირებული სახით შეითვისა და მიიღო შელოცვები, ისე როგორც წარმართული სხვა წეს-ჩვეულებანიც.

შელოცვის ქართულად შესრულების წესის მიჩნევა წეს-ჩვეულებების სიძველის ერთ-ერთ სანდო არგუმენტად უთუოდ სამართლიანია. მაგრამ აქ თავს იჩენს წინააღმდეგობა: თუ საწესჩვეულებო და მაგიური პოეზიის ქართული შესრულება სამეგრელოსა და სვანეთში შედარებით გვიანდელია და არა თავდაპირველი, როგორ შეიძლება იგი მიჩნეულ იქნეს ამა თუ იმ წეს-ჩვეულების სიძველის დამადასტურებელ ნიშნად? საქმე იმაშია, რომ ქართულად შესრულების შედარებით გვიანდელობა ახლანდელობას არ ნიშნავს. სავარაუდებელია, რომ ეს პროცესი საუკუნეების სიღრმეში იღებს სათავეს (შეიძლება იმაზე ადრეც კი, ვიდრე ქრისტიანობის დამკვიდრება მოხდებოდა საქართველოში).

რაც შეეხება საკუთრივ მეგრულსა და სვანურ შელოცვებს, ისინი წარსულში გაცილებით მეტი სახის და მეტი რაოდენობით უნდა არსებულებულიყვნენ. ვიდრე ეს დღეს არის წარმოდგენილი.

შელოცვების ხალხში გავრცელების ძირითადი ორი გზაა: ზეპირი და წერილობითი.

შელოცვის წერილობითი, ანუ მწიგნობრული, გზით გავრცელების შესახებ შემდეგი შეიძლება ითქვას: ფოლკლორულ პრაქტიკაში ცნობილია, რომ მთელი რიგი ტექსტები ქალაქზე იწერებოდა და ამგვარ ქალაქს — ავეგაროხს ავადმყოფს მიაკრავდნენ და მას მკურ-

ნალობის მაგიურ ძალას ანიჭებდნენ. ავგაროზის ტექსტი ნათარგმნიც შეიძლება ყოფილიყო.

წერილობითი გავრცელების ფორმა იძლეოდა ტექსტის ზეპირად დასწავლის მეტ საშუალებას. ამავე დროს ცდილობდნენ ტექსტის დაცვას, თუმცა ხდებოდა ტექსტის უნებლიე ცვლილებებიც. მასასა-დამე, ცვლილებანი შელოცვებში არათვითმიზნურია.

შელოცვების ფართო მასებში წერილობითი გზით გატანის დადებითი მხარეების მიუხედავად, ტექსტების გავრცელების საერთო ტონუსში მას წამყვანი ადგილი არასდროს დაუკავებია, თუნდაც იმიტომ, რომ შელოცვის სხვისადმი გადაცემის ეს ფორმა ყველაზე გვიანდელია, რადგან დამწერლობა განვითარების მხოლოდ გარკვეული, გვიანდელი ეტაპის პროდუქტია, მაშინ როცა შელოცვათა ზეპირად არსებობა გაცილებით ძველია.

იმის გამო, რომ წიგნიერება მთასთან შედარებით ბარში უფრო მალე შეიქრა, შელოცვების წერილობითი გზით გავრცელებაც, რა თქმა უნდა, პირველად ბარში მცხოვრებ მთქმელებს შორის მოხდებოდა. ამის თაობაზე თ. რაზიკაშვილი იძლევა აქსნ-განმარტებას: „ფშავში შელოცვების ჩაწერა ძალიან ძნელია: მოხუცი დედაკაცები ადვილად არ გაიმეტებენ გასწავლონ არც ფშავში და არც ქართლში. ფშავში შელოცვებს ერთი მეორისაგან (უფრო მომეტებულად ქალი დედისაგან) სწავლობენ. ქართლში კი დაწერილები აქვთ. წიგნიბიდან უსწავლიათ. ჩვეულებად იყო. წინათ ქართლში ქალებს ოსტატებს აბარებდნენ. ოსტატი მოვალე იყო ესწავლებინა შეგირდისათვის როგორც ხელსაქმე, ისე წერა-კითხვა. ოსტატები წერა-კითხვის შესწავლის დროს, „მამათჩვენოსთან“ ერთად, ამ შელოცვებსაც აწერინებდნენ“ (1892 წელი, II 1892, 20 რ).

დაწერილი მაგიური ფორმულები ძირითადად ორ ჯგუფად იყოფა: — 1) ტყავის გრაგნილებზე, რვეულებში, ქალაღის ფურცლებზე ჩაწერილი ტექსტები; 2) შელოცვები, რომლებიც ნივთებზე იყო მიწერილი პროფილაქტიკური მიზნით. დაწერილი შელოცვები ამჟღავნებს (ავგაროზის) როლს ასრულებდა.

ავგაროზები. მრავალგვარია. კერძოდ, მათი ერთ-ერთი სახეობა, — დაწერილი შელოცვა, ფართოდაა ცნობილი ყველა ხალხის სინამდვილეში და მათ შორის ქართველებშიც.

თ. რაზიკაშვილი ფიქრობდა, რომ ჩაწერილი შელოცვები ზეპირ წარმოთქმულთან შედარებით უხნესი, უფრო შეუზღვეველი და ვრცელი იყო (II 2638 ა). ყოველთვის ეს ასე არ არის. აქ სხვა გარემოება არის გასათვალისწინებელი: შეიძლება ძველი ჩანაწერი გაცილებით პატარა და დეფორმირებული იყოს, ვიდრე ახლად. ჩაწერილი ან ახლად მისამენილი ფოლკლორული ტექსტები სიძველეს

ფოლკლორული ძეგლისას არა მარტო მისი ფიქსირების თარიღი განსაზღვრავს, არამედ ტექსტის ფორმა და შინაარსიც.

შეიძლება დავასკვნათ: ქართული შელოცვების შესახებ მსჯელობისას უნდა აღვნიშნოთ, რომ არსებულ მასალებში აშკარად თვალსაჩინოა ორი ჯგუფის გამოყოფა: ხალხური და მწიგნობრული, ანუ წერილობითი, ტრადიციები შელოცვებისა.

ქართული მწიგნობრული შელოცვები, ზეპირისაგან განსხვავებით, გაცილებით დიდი ფორმისაა (თუმცა გვხვდება მცირე ფორმისანიც). პირველში ენა დამძიმებულია, ხშირ შემთხვევაში წიგნიერი ფრაზები, სიტყვები, აღზევებული, რიტორიკული სტილიც კი დასტურდება. ზეპირ შელოცვებში ამას ნაკლები ადგილი უჭირავს. განსხვავება შეიმჩნევა არქიტექტონიკაშიც, პოეტოკაშიც და ა. შ. ყველა განსხვავება ყოველთვის არ არის პრინციპული მნიშვნელობის, თუმცა გასათვალისწინებელია.

შელოცვისათვის დამახასიათებელი არ არის ფორმის სიდიდე. მოკლე შელოცვა ადვილად დაიმახსოვრება. საილუსტრაციოდ მივუთითებთ პ. უმიკაშვილის წიგნზე. ასეთებად შეიძლება პირობითად გამოგვეყო „თოლის ლოცვა“ (№ 26), „თვალის მოხვედრილისა“ (№ 25), „თვალების ანუ გათვალულისა“ (№ 34), „ბედნიერის ლოცვა“ (№ 87), „გათვალულის, გაბზაკულის, ნათვალევის ლოცვა“ (№ 124). დიდი ფორმის შელოცვები რუსულ ფოლკლორშიც დაიძებნება. კერძოდ, ლ. მაიკოვის შელოცვების კრებულში⁴²⁷, ასეთები №№ 103 (გვ. 461—464), 285 (გვ. 530—538), 325 (გვ. 556—558), 371 (გვ. 577 — 580) ნუმერაციით აღნიშნული ტექსტებია. მოზრდილი ფორმის მქონე შელოცვები ხსენებულ კრებულში და სხვაგანაც არიან, მაგრამ განსაკუთრებულ ტიპურ ნიმუშებად ვერ ჩათვლებიან. ვასკვნით: შელოცვის ზეპირი ტრადიციისათვის საერთოდ და, კერძოდ, ქართული მასალისათვის დიდი, გახანგრძლივებული ფორმა დამახასიათებელი არ არის.

ა. აფანასიევის მიხედვით, შელოცვა წარმოითქმება ხმამაღლა, ხოლო ჩურჩულის ფორმით მისი რეალიზება გვიანდელი მოვლენაა, როცა შელოცვებში საიდუმლო, ქადაგებითი კოდნის დანახვა დაიწყეს, რომელიც ხელმიუწვდომელი, დამალული უნდა ყოფილიყო საქმეში ჩაუხედავი ადამიანებისათვის⁴²⁸. არ შეიძლება სწორი იყოს ეს დებულება თუნდაც იმიტომ, რომ დღეს გავრცელებულ შელოცვათა დიდი ნაწილი სწორედ ჩურჩულით წარმოითქმება ან წარმოითქმებოდა. ხალხის ფართო მასებში შელოცვის ჩურჩულით წარმოთქმა ქადაგათა და მისანთა მოქმედების უბრალო გადაღებით, წამბაძველობით ვერ აიხსნება, თუმცა მათ დიდი გავლენა იქონიეს შელოცვის, როგორც ტექსტის ფორმალურ-შინაარსობრივ.

ისე მათი შესრულების შემდგომ ტრადიციაზე. ჩურჩულით შელოცვის წარმოთქმის ჩვევა ან მისი შექმნის საწყისი საფუძვლები გაცილებით ძველია, ვიდრე ამას ა. აფანასიევი ვარაუდობდა, ე. ი. ვიდრე ქადაგ-მისანთა კასტის ჩამოყალიბება მოხდებოდა. ამგვარი მოქმედების საფუძველი რწმენა-წარმოდგენების გარკვეულ რკალში უნდა ვეძიოთ.

შელოცვის ჩურჩულით წარმოთქმა, ისე როგორც მისი ხმამაღალი თქმის ფორმა შესრულების თავდაპირველი, უძველესი ტრადიციის გავრძელება და გამობატეა, თუმცა რიგ შემთხვევაში, არქაულობის 'ბჯალსაწრისით, ხმამაღლა თქმის ფორმას უნდა მივიანიჭოთ უპირატესობა.

მკვლევრების მიერ შელოცვის ჩურჩულით წარმოთქმის შესახებ გამოთქმული ახსნა-განმარტებები შემდეგ ძირითად თეზისებში იჭრის თავს:

1) შელოცვა რჩეულთა, მისანთა ცოდნის კომპეტენციაა და მისი გავრცელების საშუალოების გამორიცხვის და აგრეთვე საზოგადოებაზე ზემოქმედების მიზნით ჩურჩულით უნდა შესრულდეს.

2) შელოცვის ხმამაღლა წარმოთქმა თითქოს ძალას უქარგავს მას.

3) შელოცვის ხმამაღლა წარმოთქმით იქმნება საშიშროება მისი სხვის მიერ დასწაელისა, რაც თავად შემლოცველს უქარგავს მისი საარგებლობის საშუალებას.

4) შელოცვა საიდუმლო მნიშვნელობის ცოდნის სფეროს განეკუთვნება და ა. შ.

საფიქრებელია, ყველა ეს რწმენა-წარმოდგენა განსხვავებულ ეპოქებში და განსხვავებულ სოციალურ ფენებში ჩამოყალიბდნენ. ცნობილია: ხალხი ერთსა და იმავე მოვლენას განსხვავებულ მოტივირებას უკეთებს სხვადასხვა დროს (ამაშია სწორედ მისი სიცოცხლის უნარიანობის ერთ-ერთი არსებითი კანონზომიერება).

საინტერესოა გველის მოჭადოების მიზნით მაგიური ფორმულის შესრულების რაჭული ტრადიცია: „როცა გველის დაჭერა გვინდოდა, ამბობს ატენელი ვერა ჯაფარიძე, დავინახვდით თუ არა, შევეულრცავდით:

„კი-კი, კი-კი, კიბანახი,
ოჩანახი, მაჩანახი,

გველო, შენ გამოჩაკრავდი,
თხილის ცობივით გაშემღნე“.

სიმღერად თქმული ეს შესალოცი გველს გააშეშებდა, დავიჭერდით და წესტარს ამოვაცილიდით“⁴²⁹, წერს ს. რეხვიაშვილი. ამ საკითხს აქვს მეორე უფრო პრინციპული მნიშვნელობა, ქართული სინამდვილე, არც დოკუმენტებით, ცნობილი ისტორიული წარსული და

არც აწმყო. არ იცნობს შელოცვების (ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით) გალობით. სიმღერით შესრულებას.

ვფიქრობთ, როცა მკვლევარები მაგური პოეზიის რომელიმე სახეობის სიმღერით შესრულების შესახებ მოქვლობენ, აქ საქმე უნდა გეჟონდეს заклинание-ს ტიპის პარადიგმებთან. ეს საკითხი კერძობითი ხასიათისაა ყოველი ხალხის ერთნული ფოლკლორის მიმართ, და მხოლოდ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მაგური პოეზიის მონოგრაფიულად შესწავლის შემდგომ იქნება აღბათ შესაძლებელი დასკვნების გაკეთება. ამ საკითხის შესახებ მიუთითებდა ი. სოკოლოვი: «В мировом, в частности и в европейском фольклоре, есть, однако, остатки песенного магического синкретизма, столь характерного для всех малокультурных народов (ср. у них охотничьи и военные пляски и песни); но это уже не заговоры в собственном смысле слова, а разновидности обрядовых песен, так подробно разъясненных хотя бы в трудах А. Веселовского и Анничкова. Но рассматриваемые нами собственно заговоры ни в формальной, ни в генетической связи с обрядовыми песнями не стоят»⁴³⁰.

შელოცვებში მუსიკალური ელემენტებიც ჩანს ისტორიულად, მაგრამ სიმღერით შესრულება ამ ეანროსათვის არ წარმოადგენს ტიპურ და ნიშანდობლივ მსარეს. მუსიკალური ელემენტები ისტორიულად არ განვითარებულან შელოცვებში. მაშინ როცა заклинание-ს ტიპის ტექსტთა არაერთი სახეობისათვის მას არსებითი მნიშვნელობა აქვს ზოგჯერ მინიჭებული.

შელოცვათა გამეორება ძველად მტკიცედ იყო განსაზღვრული და მას რწმენა-წარმოდგენებში ედო საფუძველი. თავისთავად გადასვება შელოცვის გამეორების განსაზღვრული რაოდენობიდან ამ ეანრის წარმომავალი რწმენა-წარმოდგენებიდან. დაშორების და მისი დეგრადაციის ნიშანია. ქართულ სინამდვილეში სხვადასხვა სიმრავლით (1, 3, 5, 7, 9 და ა. შ.) გვხვდება შელოცვების გამეორება. სამჯერ შელოცვის წარმოთქმა დაკავშირებული უნდა იყოს დაადგების გამომწვევი სამი (თეთრი, წითელი, შავი) ძაღლებისაგან. რაც შეეხება 5, 7, 9-ს, თითოეულისათვის ცალკეულ შემთხვევაში უნდა გაიკვეს: ისინი ანალოგიის შედეგს წარმოადგენენ თუ შეგავსად, მაგალითად, სამისა შელოცვებთან დაკავშირებული გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენების ასახვაა? უნდა შეინიშნოს, რომ ვარდა ერთისა და სამისა სხვა ციფრები ქართულ შელოცვებთან სიტყმას არ ქმნიან და უფრო მეტად სტიქიურობით ხასიათდებიან. არც ის არის გამორიცხული, რომ განვითარების რომელიმე საფეხურზე შელოცვების 5, 7, 9 ან თუნდაც უფრო მეტჯერ გამეორებას სიტყმური ხა-

სიათი ჰქონოდა. მაგრამ თანამედროვე მასალები ამის შესახებ კატეგორიული მტკიცების საშუალებას, ჩვენი აზრით, ჯერჯერობით არ იძლევა. აქვე ისიც არის გასათვალისწინებელი, რომ ისტორიულად გამეორება სიტყვის მაგიურობის გაძლიერების ნიშნით კეთდებოდა: რაც მეტჯერ იქნებოდა ტექსტი წარმოთქმული, მით უფრო მეტი ზემოქმედების ძალა ექნებოდა მას, მაგრამ მოქმედი გამეორების დროს გარკვეულ ტრადიციას უწევს ანგარიშს და გამეორებათა რიცხვი არ შეიძლება ნებისმიერი ყოფილიყო, თუნდაც 8, 15 ან 19 და ა. შ.

ქართული შელოცვა ზოგჯერ შედგება სხვადასხვა დაადების შელოცვების ფორმულებისაგან ან ფორმულათა თრამენტიებისაგან. განსხვავებით რუსული სინამდვილისაგან ასეთ შემთხვევაში მოქმედის მიერ ერთი და იმავე ობიექტის გარშემო არსებულ ტექსტთა კონტამინაცია გვეძლევა მათი ერთდროული გამოყენების შემდეგ, როცა ქართულში კონტამინირებული ტექსტები ზოგჯერ სხვადასხვა ობიექტისათვის გამიზნულ მაგიურ ფორმულებს წარმოადგენენ. აქ ორი კითხვა აღიძვრის:

1) მოქმედი მიზნის მიღწევის გარანტიის შესაქმნელად არ ერიდება შელოცვათა სხვადასხვა ფორმულის გამოყენებას.

2) მოქმედის შეგნებაში დაუსტა მტკიცე განსაზღვრულობა ამა თუ იმ შელოცვის გამოყენების მიმართ, ირღვევა წონასწორობა რწმენასა და ტექსტის გამოყენების ცოდნას შორის, ხდება მაგიური ფორმულების ამა თუ იმ ობიექტის მიმართ თავისუფალი რეალიზება, განურჩევლად იმისა თავიდან ეს ობიექტი რომელ კონკრეტულ მოვლენებსა თუ საგნებს უპირისპირდებოდა. მეორე მოსაზრება სინამდვილესთან უფრო ახლოს უნდა იყოს და ამავე დროს იგი შელოცვის დეგრადაციის ნიშნით ხასიათდება.

თუმცა შელოცვის თქმისათვის მოქმედები ამეამად ყოველთვის არ გამოჰყოფენ განსაზღვრულ დროს, ვთქვარობთ, რომ იგი შელოცვათა გარკვეული ჯგუფისათვის მაინც ოდესღაც აუცილებლად უნდა არსებელიყო.

1976 წლის აგვისტოში, სევანეთის ფოლკლორული სამეცნიერო ექსპედიციის დროს, ჩვენ შევხვდით საკმაოდ მრავალფეროვანი რეპერტუარის მქონე. თავის კუთხეში სახელგანთქმულ შემლოცველს — 80 წლის ოლღა კონსტანტინეს ასულ გელოვანს, რომელიც თითქმის ყოველი შელოცვის დროს მიუთითებდა დროს, როცა იგი უნდა თქმულიყო და რომლის დროსაც მაგიურ ფორმულას ეძლეოდა ზემოქმედების ძალა. მაგ.: „შაკიკის შელოცვას დილით ულოცავენ; წითელ ტყემლის ტყლაპს დაადებენ დაავადებულ ადგილს...“ — გვიამბო თ. გელოვანმა. მისივე ცნობით, „შეშინებულის ლოცვა მზე

რომ ამოდის მაშინ უნდა ითქვას. მზე რომ ჩადის არ შეიძლება“ და ა. შ. მაგალითების გაზრდა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ აქ მთავარი მაინც ის არის, რომ ამგვარი განსაზღვრულობა შელოცვის ამა თუ იმ ფორმულის წარმოთქმის დრო ბევრ შემთხვევაში აღარ ჩანს.

ფოლკლორულ წემკრებლობით მუშაობის დროს ზოგი მთქმელი უარს ამბობდა მოეთხრო შელოცვის ტექსტები. ასეთები მიზეზების სხვადასხვა ვარიანტს ასახელებდნენ: „შელოცვის სხვისთვის სწავლება არ შეიძლება. კიდევ რომ ისწავლო და შეულოცო. შენი არ გასქრის“. „უერ ჩაგაწერიანებ, სხვას რომ ვასწავლო შელოცვა ძალას დაკარგავს და ხელი აღარ მომივა“ — ასეთ და მათ მსგავს პასუხებს იძლეოდნენ ჩვენს თხოვნაზე — მოეთხროთ შელოცვები და როგორც დაკვირვებული თვალი შეამჩნევს. მოტანილ პასუხებს ერთი ძირითადი ხაზი აერთიანებს. ესაა შიში სიტყვის მ გიური ძალის დაკარგვისა, რომელსაც შემლოცველი თავივეთ უფროთხილდება. მთქმელთა ერთი კატეგორია ექვით უყურებს ა ჩვენს საქმიანობას და თავს გვარიდებდნენ: „არ ვიცით“-ო. მხოლოდ დაუინებული და დაბეჯითებითი თხოვნის შემდგომ გააწერიანებდნენ შელოცვებს და მათაც არა სრული რეპერტუარით. „შელოცვების ჩაწერა ძალიან ძნელია. იმიტომ რომ ყველა საიდუმლოდ ინახავს და არც ხმაჰაღლა ამბობენ. ძალიან უნდა პატივსა გცემდნენ. რომ შელოცვები გასწავლონ. რადგან ხშირად შელოცვებით მატერიალურად სარგებლობენ“. — წერდა 1892 წელს თ. რაზიკაშვილი (H 1892).

ჩვენს განსაკუთრებულ ინტერესს სწორედ ვერბალური მაგიისადმი ჯერ კიდევ მორწმუნე ექიმბაშები იწვევდნენ. მათგან ჩაწერილ ტექსტებსა და შელოცვის შესრულების წესების ფიქსირებას პირველთაგან მნიშვნელობას ვანიჭებდით. რადგან სწორედ ასეთმა მთქმელებმა შემოგვინახეს ძირითადად შელოცვის ენარის შესწავლისათვის მეტად საინტერესო ინფორმაცია და შედარებით უკეთ დაიცვეს მათი შესრულების წესები. ამიტომაც იყო მთქმელებთან კონტაქტის დასამყარებლად არ მოვერიდეთ გაცილებით დიდი დროის დახარჯვას, ვიდრე ეს ზღაპრის, ლეგენდის თუ სხვა ენარის ჩაწერის დროს გვიხდებოდა. ზოგჯერ საწაღელს ვაღწევდით და არცთუ უშედეგოდ.

ერთ-ერთმა შემლოცველმა ექიმბაშმა, რომელიც დამეთანხმა მხოლოდ ნაწილი შელოცვებისა მოეთხრო ჩემთვის მისი რეპერტუარიდან (მარწმუნებდა კი, რომ ძალიან ბევრი იცოდა), ხის ჩხრით გარშემოწრე შემოხაზა, წრის შიგნით თვითონ დაბალ სკამზე დაჯდა, თავისთვის ჩუმად რაღაც ჩაიბუტბუტა და მხოლოდ იმის შემდგომ დაიწყო შელოცვის წარმოთქმა. ჩვენს კითხვაზე: თუ რატომ შემოხაზა წრე, მიპასუხა: „ამ წრის იქით სიტყვის ძალა არ გადმოვა, შენ მხოლოდ ცარიელ სიტყვებს გაიგონებ“-ო.

ასევე საყურადღებო გარემოებად მივიჩნევთ ავადმყოფთან მყოფი შენლოცველის მოქმედება, რომლის მიხედვით, იგი შელოცვის წინ დაავადებულის გარშემო შემოიკვლია (წრეს შემოხაზავს), ჩხირით ან სხვა რაიმე საგნით მის გარშემო წრეს გააკეთებს. იყო შემთხვევაც, როცა შენლოცველმა ნახშირით მხოლოდ ნახევარწრე გააკეთა მისსა და ჩვენს შორის.

საქართველოს ტერიტორიაზე მყოფ ლაზებში დღემდე შემორჩა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი წესი ამ საყობთან დაკავშირებით: „სიესილი“-ის (კანის დაავადება) შელოცვით გყურნალობის დროს შემლოცავი ადგილს შემოხაზავს წრით, რათა ავადმყოფობა სხვა ადგილას არ გავრცელდეს (არსებობს შელოცვის ტექსტიც, გავრცელებულია ლაზებშიც და აქარაშიც).

ლაზებში არის ჩვეულება: მიცვალებულთან მისელისას ჭირისუფალი მიმსვლელს რამდენჯერღაც გარს შემოუვლის (წრეს შემოხაზავს შემოვლით). ეს მავური მოქმედება ანალოგიური უბედურებისაგან დაზღვევის ნიშნით ტარდება.

„შენი შემოგველე“, გაიგონებთ დედებისაგან შვილებისადმი მიმართვის დროს და დღეს აღარც ახსოვთ, რომ შემოვლების წესი ძველად მართლაც სრულდებოდა და ბავშვის ავი თვალი აგან თუ ავი ძალებისაგან დაცვას გული ხმობდა. ქართულში ასეთივე მაგიური მნიშვნელობის შემცველი სიტყვები უნდა ყოფილიყო „გენაცეა-ლე“. „შენი ჭირი მე“.

ლაზებში ბავშვს მიმართვის დროს ეტყვიან — „გოგინთა“ („შემოგველე“) ან „გოვაჭარა“ („შემოგვიწერე“, „შემოგეხაზე“ შემოვლების მნიშვნელობით). ხოლო მეგრულში მის ადგილას დასტურდება „ქოგ-გალე“ („შემოგველე“). როგორც ენობრივი მასალებიდანაც ირკვევა წრის, შემოვლების ნაგის საყოველთაო გავრცელება ჰქონია ქართულ ტომებში და ამ შემთხვევაში მას ყველაგან ერთი ძირითადი მნიშვნელობა გააჩნდა¹³¹.

შელოცვის პროცესში არა მარტო წრის შემოხაზვა იცინ (მაგიური ძალა რომ არ დაეკარგოს ტექსტს), ხშირად რაიმე საგანს ჩასდებენ ხოლმე. კახეთში მთქმელმა ჩამწერსა და მის შორის რკინის კუნძი ჩადო. ხოლო ქართლში მთქმელი მხოლოდ იმ შემთხვევაში დათანხმდა ხმამაღლა წარმოეთქვა: შელოცვა, თუკი ჩამწერი კედლის ერთ მხარეს დადგებოდა, თვით კი მეორე მხარეს. ყველა მსგავსი მოქმედება შელოცვის ხმამაღლა წარმოთქმისა და მისი სხვისადმი გადაცემის პროცესში სიტყვის მაგიური ძალის დაკარგვის რწმენაში მდგომარეობს. რომლის პროფილაქტიკურ საშუალებებს წარმოადგენენ მოყვანილი ფაქტები.

წრეხაზის შემოვლების მაგიური დანიშნულებით გამოყენება კარ-

გად შემოუნახავთ ქართულ ზღაპრებსაც. ზღაპარი „ყარამანი“ გეძღვეს ამის ერთ-ერთ ნიმუშს: „გზაში ყარამანი და მისი ცოლი დაბრმეს. დარჩენ გზაში. აიღო ყარამანი ხმალი. შემოხაზა ირგვლივ. დარჩენენ იქ“⁴³².

წრის შემოხაზვისათვის მაგიურა მნიშვნელობის მინიჭება სხვადასხვა ხალხების დამახასიათებელი მსარეა. როგორც მასალები გვიჩვენებენ, მას უნივერსალური მოვლენის სახე ჰქონია წარმართულ სინამდვილეში და, რა თქმა უნდა, განვითარების საერთო კანონზომიერებიდან გამონაკლისს არც კავკასია წარმოადგენდა. „კავკასიის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ბოლო ხანებამდე შემოხაზულ იყო წრემირგვალის მაგიური დანიშნულება. ჩვენ, — წერენ ვ. ბარდაველიძე და გ. ჩიტაია, — შემთხვევა გვქონდა წალკაში (ს. ედლიქილისა) დაგვედასტურებინა, რომ მოსახლეობაში ერთი ჯურა მათხოვრები დადიანის მიხედვით „საიებს“ უწოდებდნენ და რომლებიც ძალას მიმართავენ თუ თხოვნით ვერას მიიღებდნენ. ამათი ძალადობისაგან თავის დასაცავად საკმარისი იყო წრე შემოხაზათ მათ სადგომ ტერიტორიაზე, რომ ისინი ამ წრიდან ვეღარ გამოვიდოდნენ“⁴³³.

ზემოთ დასახელებულ მაგალითებთან დაკავშირებით ორ საყურადღებო მომენტთან გვაქვს საქმე. ერთი, რომ დასტურდება წრის მაგიური მნიშვნელობა და მეორე — ეს მაგიური მოქმედება ნახშირის გამოყენებით არის გამაგრებული. ცალ-ცალკე ორივეს დამოუკიდებელი ფუნქცია გააჩნიათ. ამ შემთხვევაში მათი დიფერენცირებულად განხილვა იმდენადაა გამართლებული, რამდენადაც უფრო მკვეთრად გამოჩნდება ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი მაგიური საშუალების გაერთიანება მიზნის მიღწევის გარანტიის აუცილებლობის შესაქმნელად.

ნახშირი, რომელიც კერის ცეცხლის (და საერთოდ ცეცხლის) ანალოგიას წარმოადგენდა პირველყოფილი ადამიანისათვის. ისეთივე წმინდა იყო და ღვთაებრივი ძალის მქონე, როგორც მისი წარმომშობი საშუალება — ცეცხლი. ამიტომაც ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში არაერთხელ დასტურდება ცეცხლის ნახშირით შეცვლა და ამ უკანასკნელის მიერ პირველის ფუნქციებით გამოყენება.

ნახშირისა და ნაცრის მაგიურ მნიშვნელობას შეეხო ვ. ბარდაველიძე, რომელმაც სევანური ყოფითი სინამდვილიდან მოტანილი მასალის საფუძველზე ნათელყო მათი ავი სულების საწინააღმდეგოდ გამოყენება, რომ ისინი არა მარტო აშუღლებების როლს ასრულებდნენ, სამკურნალო დანიშნულებითაც იხმარებოდნენ. შელოცვებით მკურნალობის პრაქტიკაში ცნობილია, რომ ნახშირ ან ნაცარგალესილ წყალს დააეადებულს ასმევდნენ, რაც განკურნების უებარ საშუალებაა იყო ხალხის წარმოდგენაში მიჩნეული⁴³⁴. „ნახშირისა და ნაცრის

მნიშვნელობა რელიგიის სფეროში უეჭველია მიწისა და ცეცხლის კულტებით იყო შეპირობებული“⁴³⁵, — სამართლანად აღნიშნავდა მკვლევარი, მაგრამ ამ შემთხვევაში ცეცხლის კულტს მეტი გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა მინიჭებული. რაც ისედაც ძველ წეს-ჩვეულებას ისტორიის კიდევ უფრო სიღრმეში უძებნის ადგილს.

ნახშირი რომ გაწმენდისათვის, ავი თვალისა და ძალებისაგან თავდაცვის საუკეთესო საშუალებად იყო მიჩნეული, ამას არა ერთი და ორი ფაქტი ადასტურებს საქართველოს სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფთა ყოფით სინამდვილეში. მაგალითად, ეშმაკებისაგან თავდაცვის მიზნით, ფშაველები სახლის ყველა სათავსოში, საქონლის ბაგაში და სხვა ნახშირს ატანებენ, ნახშირითვე გამოსახავენ ჯვარს⁴³⁶.

ამდენად, ნახშირით წრის შემოვლება ორი სხვადასხვა ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ მაგიურ მომენტს აერთიანებს, რომელთა მიზანს პროფილაქტიკური ღონისძიება — ავი სულებისაგან თავდაცვა წარმოადგენდა.

ნახშირის მაგიერობას ზოგჯერ ნაცარი ეწევა. დღემდე შეხვდებით ოჯახებს, რომლებიც კერის ნაცარს ძალიან უფრთხილდებოდა და ყოველნაირად ცდილობს დაიცვას იგი უცხო პირისაგან. ამაში არა მარტო კერის კულტს ვხედავთ, ცეცხლისა და მისგან დარჩენილი ნაცარის თაყვანისცემაც შეიმჩნევა, რომელთაც ოჯახის გაწმენდის, ავი თვალისაგან მისი დაცვა ევალებოდათ. ამიტომაც იყო, რომ სხვა არსებით გარემოებებთან ერთად კერის ცეცხლი და ნაცარი წმინდად იყო შერაცხილი და ხელშეუხლებელს წარმოადგენდა.

ნაცარი, როგორც გაუვნებლობის კარგი საშუალება, ხშირადაა მოხსენიებული ქართულ შელოცვებში.

... ათ გულა ნაცარს ვიშოვნი, ათ გულა მახათს ვიშოვნი,
ნაცარს თვალეში შეგაყრი, მახათს გულში გაგაყრი“.

(მ. უმიკ. გვ. 159 (N. 42).

ავი თვალის წინააღმდეგ ბრძოლა ნაცარის საშუალებითაა შესაძლებელი. „ცეცხლის ფერფლი“ (ნაცარი) მკურნალობის საშუალებად გამოყენებულია სირსვილით დაავადების შემთხვევაში (უმიკ, გვ. 171, № 83).

ნაცარი და ნახშირი ძირითადად ერთი და იმავე დანიშნულებით იხსენიებიან შელოცვის ტექსტებში და იხმარებიან მათი შესრულების პროცესში. ესაა ბოროტი და ავი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლა, მათი გაუვნებლყოფა და დაცვა დაავადებული პირისა.

კერის ნაცარს დიდი ჯაღოსნური და მაგიური ძალის მნიშვნელობა ჰქონდა მიცემული. მასზე წინასწარმეტყველებდნენ. მისი საშუალებ-

ბით ათასგვარ მაგიურ მანიპულაციებს ჩადიოდნენ კერის ნაცრის ასეთი ძლიერი რწმენა და მასზე დაყრდნობილი მიწნური მოქმედებანი შეუძლებელი იყო არ ასახულიყო ხალხურ ზებრსიტყვიერებაში. ეს ასეც იყო, მაგრამ დროთა ცვლებადობამ არა ებობის სოციალური საფუძვლები გამოაცალა მსგავს წარმოდგენებს. მათი ასახვა ან სულ დაიკარგა ხალხურ სიტყვიერებაში ან ტრანსფორმირებული სახით შემოგვრჩა და ახალი შინაარსი შეიძინეს ტექსტებში. ყველა ქართველისათვის ასე ცნობილი ნაცარქექია. ირაკლი სურგულაძის სამართლიანი შენიშვნით, გროტესკული სახეა ჯადოქარი პირისა⁴³⁷ ნაცარში ჩხირის საშუალებით ათასგვარ ნახაზებს რომ აკეთებდა, რომელთა მაგიური მნიშვნელობა თავისი დროისათვის საკმაოდ დიდი იყო. მსგავსი მასალის ტრანსფორმაციის მაგალითები გვხვდება ქართულ ზღაპრებში, თუნდაც „მეთევზე და სამი თევზი“-ს მიხედვით: „მეორე დღეს ველარ გაიარა საწყალმა (გაწილებულმა მეთევზემ — ი. გ.), რადგანაც წინააღმდეგ პირობა მისცა, რომ სჯალ თევზს მოეიტანო, და პირლია კი დარჩა. შერცხვენილი იქდა სახლში და ქექავდა ნაცარს“⁴³⁸... რას ეძებდა მეთევზე ნაცარში ან რად ქექავდა მას? მას ნაცარში გამოყავდა სხვადასხვა ფორმის ფიგურები, რომელთა მიხედვითაც უნდოდა წარუმატებლობის მიზეზის ამოცნობა და მსგავსი მაგიური საშუალებით სასურველი მიზნის მიღწევა. ეს ძირითადი აზრი ამგვარი მოქმედებისა ველარ შემოგვიჩვენებს ათას ქირეარამში, დროთა სრბოლაში გამოვლილმა ქართულმა ზღაპრებმა.

ამ თვალსაზრისით, იქნებ ყურადღებას მოკლებული არ იყოს „კალმასობის“ ერთი ადგილი:

„უკეთუ ვინმე ან თითო ან ჩხირით ანუ რაითამე სწერს ნაცარსა ზედა და ქექს ლეღუსა და თამაშობს ცეცხლითა და დაარბენინებს, მას კაცსა უთუოდ შარდი წასვლია ანუ ღამე ჩაიფსამს. იგი“⁴³⁹.

ჩვენთვის ამჟამად საინტერესოა არა შედეგი, არაა, რაც გვიანდელი უნდა იყოს. არამედ მისი წინა ნაწილი, რომელიც ადასტურებს ზემოთ თქმულს.

ქართულ შელოცვაში შავტარიანი დანა იხსენიება ხშირად. დანით დაშინების, მუქარის გზით ცდილობს შემლოცველი განდევნოს ავადმყოფის სხეულიდან ბოროტი ძალა თუ დაავადების გამომწვევი მიზეზი. „...თუ არ გამოხვალ ნებითა. მე გამოგიყვან ძალითა. დაგცემ შავტარა დანასა. ავადებისებ ზენსა, წაგაღებინებ ქვენასა“... (უმიკ., № 35). შავტარიანი დანის ნაცვლად ზოგჯერ რკინაა დასახელებული: „... დოლო, დოლონციფას ძირი მოთხარე ჩხირითა, შეულოცე რკინითა, შაბათის კარაქითა, გოგირდითა“... (უმიკ., № 89). შავტარიან დანას ენაცვლება „შავი დაშნა“ (იხ. № 24, გვ. 151), ხან კიდევ ლითონის სხვა საგნები, უმეტესად მახათი (იხ. № 42, გვ. 159

და სხვ). არის შემთხვევები, შეატარიანი დანა შელოცვაში არ იხსენიება, მაგრამ თან ახლავს მას. მეტიც. საიკურნალო შელოცვებისათვის შეატარიანი დანის თანხლება გავრცელებული იყო.

პროფ. ს. მაკალათია აღწერს ეშმაკებისაგან თავდაცვის მიზნით ფშავეში არსებულ ჩვეულებას: „ფშაველებს ნოქეთ თხილის, ასკილის და მუხის ტოტები და სამივე ხის თითო ტოტს სასლისა და გოპურის კარებს თავზე მიაკრავენ. აგრეთვე საპურე ბელელში და სახლის საკონხედაც აწყობენ და თითო ნახშირსაც ჩაატანებენ. საქონლის ბაგაში კი რკინეულსა და ნახშირს ჩადებენ“⁴⁴⁰. ნახშირისა და ლითონის ერთად სმარება მათი ერთი და იმავე ფუნქციით გამოყენებაზე მიუთითებს, ე. ი. ორთავე ეშმაკებისა და ავი სულების განდევნისათვის არიან გამოყენებულნი. ეშმაკებს, ავ სულებს რომ რკინისა ნამდვილად ეშინიათ. ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ „მესმიაინდე“ წასულთ თან არ უსნდა ჰქონოდათ რკინის ნივთი, ქამარიც კი“⁴⁴¹. ამდენად შეატარიანი დანა დაავადების გამომწვევი ძალების საწინააღმდეგოდ მიმართული კომპლექსის ერთიანობის შერწყმაა. სადაც შავი ტარი ნახშირის, ცეცხლის ანალოგიას წარმოადგენს. ეს საგანი გამოყენებულია პროფილაქტიკური დანიშნულებითაც. სწორედ ამით აიხსნება, რომ აყვანში მწოლიარე ბავშვს აყვანის კიდეზე სტეა სახის ავჯაროზებთან ერთად (ან ცალკე) შეატარიან დანასაც ჩამოჰკიდებენ ხოლმე, — „ავი თვალი არ ეცემაო“. ხანდასმულღში არცთუ იშვიათად შესვრებით შეატარიანი დანის ტარების ფაქტებს. თუმცა მისი მატარებელმა სმირად არც კი იცის, თუ რატომ ჩადის ამას.

ნახშირის, დანისა (საერთოდ ლითონის საგნების) თუ ნაცრის წყალგამონავლები მკურნალობის უებარ საშუალებად იყო მიჩნეული. წყალი მათგან იძენდა საჭირო თვისებას. მორწმუნეთა წარმოდგენით წყალს ერთგვარი უპირატესობაც კი ჰქონდა მაგიური მნიშვნელობის ჰქონე ნივთებთან შედარებით, რაც შემდგომში მდგომარეობდა: ავი სულებისა თუ ძალების განდევნის თვისებით აღჭურვილი წყალი ავადმყოფის სხეულში ჩადიოდა და ამით მეტ გარანტიას იძლეოდა გაჯანსაღებისათვის. ამიტომ არის, რომ ვინც კი გადახედავს ქართული შელოცვების შესრულების წესებს, იმათივე შეამჩნევს ტენდენციას, რომლის მიხედვით შემლოცველი შეატარიანი დანით ფხეკს ან თლის წყალში ნახშირს და ამ წყალს ავადმყოფს ასმევს. ზოგჯერ ეს რიტუალი (ნახშირის შეატარიანი დანით ფხეკა) წყლის გარეშეც სრულდებოდა და დაავადების გამომწვევი ძალების განდევნას ისახავდა მიზნად.

საქართველოში რომ ძველთაგანვე სწამდათ და ღრმად ჰქონდა ფესვები გადგმული ხალხის შეგნებაში წყლის საშუალებით რაიმეს მაგიური თვისებებით აღჭურვას და მისით ვანკურნების მიღწევას,

ამის ნაოვლ მაგალითს წარმოადგენს პ. უმიკაშვილის მიერ კარაბა-
დინიდან მოხსნილი გველის ნაკბენის წამალი: „ვისაც გველმა უკ-
ბინოს და უცებ მოცქეული მოვიდეს, ხმა არ უნდა გასცეს და არც
ხმა ამოიღოს, წიწისით შეატყობინოს ლოცვა. ლოცვა ჭურჭელზე უნდა
დაიწეროს და წყალი მოაღლოს და დააღვეინოს და სადაც ნაკბენია იმ
ადგილზე იმ კაცს წაუსვამს. იმ წყლისაგან წაუსვამენ და იქ ის ნაკბე-
ნი მორჩება. ეს, თვით მე გამომიცდია, ადამის ლოცვას ეძახიან“ (უმოკ.
№ 121). როგორც ჩანს, იმდენად ძლიერი ყოფილა რწმენა ამგვარი
მოქმედებისა, რომ თუ ამ ციტატის ავტორს ვერწმუნებოთ, ყოფილა
განკურნების შემთხვევებრივ (რა თქმა უნდა, მკურნალობის რაციონა-
ლური მეთოდების გამოყენება საგულისხმებელია).

მაკურთი თვისებებით აღჭურვილ საგნებს, არა მარტო დაზიანების,
არამედ ღაცვის ფუნქციაც ეკისრებოდათ. ამიტომ მორწმუნე ასეთ
საგანს ატარებდა.

მოსე ჭანაშვილის მიერ საინგილოში შეკრებულ მასალებში კვი-
თხულობთ: „...მელოგიენსთან შეტანილი ძვირფასი თვალა. აღმასი,
ოქრო და სხვ. ჩივილს ჰკლავსო. თუ თვითონ მელოგიენს აქვს იგივე
თვლები და ოქრო, გარედან შემოტანილი ველარას დააკლებსო“⁴¹².
როცა ადამიანი ვნების მომტანი ნივთების (და ამით მისი გამოშფევეი
ძალები) მფლობელად გვევლინება. მაშინ მისთვის ასეთი ნივთები სა-
შიშროებას აღარ წარმოადგენენ. უვნებლობის კარგ საშუალებად იყო
მიჩნეული ავის მოქმედ ნივთებზე გადასხმული წყლის დაღვეინება
დაავადებულისათვის, რომელიც წყლის საშუალებით აღიჭურვებოდა
ამ ნივთების მაგიური ზემოქმედების უნარით და მისთვის ისინი რაიმე
სამიშ ძალას აღარ წარმოადგენდნენ. „ჭიას, ავადმყოფს, მელოგიენს
და სხვა, — წერს მ. ჭანაშვილი, — ვნებს აღმასი, თვალა და ოქრო.
ამიტომ ჭიისა და კაცის ავადმყოფობის დროს ამგვარ ნივთებით უცხო
კაცს სახლში არ შეუშევენ. თუ ვინცობაა შევიდა, მის ნივთებზე
წყალს ვადავლებენ და ავადმყოფს დააღვეინებენ, ხოლო ჭიას კი
წყალს აკურებენ“⁴¹³.

რკინის დამცველი და ავი ძალების მოქმედების გამანერტრალე-
ლი დანიშნულება ნათლად არის დაცული დღემდე ფეხმოკიდებულ
ჩვეულებაში — როცა ვინმე პატარა რაიმეზე ტყუილბრალოდ იფი-
ცავს, რკინას მოკიდებს ხელს, ვითომც ფიცი ამ შემთხვევაში არ ჰრი-
სო. როგორც მოხუცებული ინფორმატორები გვაცხობინებენ, მსგავსი
ჩვეულება დღეებშიც არსებობდა ამ უკანასკნელი 30—40 წლის წი-
ნათ.

ჩანს, ამ მოვლენებს ზოგადქართული ხასიათი ჰქონია. ამ მოსახ-
რების საფუძვლიანობაზე ლაპარაკობს ისიც, რომ მსგავსი ფაქტები

დადასტურებულია საქართველოს სხედასხვა კუთხეში (ბარშიც და მთაშიც).

ნახშირგახსნილი წყლის შესახებ, როგორც ავი თვალისაგან დაცვის საშუალება, მოგვითხრობს ს. მაკალათია ფშავეში არსებულ წესჩვეულებებზე მსჯელობის დროს: „სუთუშაბათ დილით ოჯახის უფროსი ღიასახლისი დგება და უძრახად წყალს მოიტანს. ამ წყალში გახსნის ვაშლის და ტყემლის ნახშირს და ამით ოჯახის წევრებს ასხურებს. „ქვარი გეწეროს, თვალავი კაცი შეიკრას და შენ ვერ გეცნათო“. ამის შემდეგ ის ბაშბის ფთილას გველას სათითაოდ მარჯვენა ხელის მაჯაზე შეაბამს, რომ ამით ეშმაკი დაებას და ადამიანი ვერ დანავსოსო“⁴⁴⁴. ფშავეში დადასტურებულია ნახშირგახსნილი წყლის ავადმყოფის მორჩენისათვის გამოყენება⁴⁴⁵.

შელოცვის ტექსტების დიאלოგური ნაწილის მიმართ შევნიშნავთ: ჩვენ არ ვამოვრიცხავთ ორი პირის მონაწილეობას მაგიური ფორმულების შესრულებაში. მაგრამ აქ, განსხვავებით ნ. პოხნანსკისაგან⁴⁴⁶, გვსურს დავინახოთ შემდეგი: შესაძლებელია თავად შელოცვას, როგორც წესი, არ ასრულებდა ორი პირი, მაგრამ დიალოგურ ფორმულას: საფუძველი დაუდო ხასიათით ძალზე ახლო მდგომმა ანალოგიურმა ფორმულამ, რომელიც მაგიური წესჩვეულების თანხლებით სრულდებოდა და კონტამინაციის, ან კიდევ გავლენის გზით შელოცვებშიც პოვა ასახვა.

თქმული ხშირად იყენებს ისეთ სიტყვიერ ფორმას, რომელშიც გადმოცემული შინაარსი და მოქმედება მოქმედის წარმოსახვაში იყო მხოლოდ მოცემული.

ერთი შელოცვების დიალოგური ფორმისა და, საერთოდ, რიგი სიტყვების საფუძვლად წარმოშობა ერთ-ერთ წყაროდ საგულებელია რაიმე თქმულება.

მთქმელი ამა თუ იმ ნაწარმოების თხრობისა და შექმნის პროცესში იყენებდა იმ აქსესუარებს, რომელიც მის პოეტურ საგანძურს, ფოლკლორულ მარაგს მოეპოვებოდა. ვამორიცხული არც ის გარემოებაა, რომ შემლოცველი წარმოსახვის ძალით წარმოადგენდა ორი ურთიერთდაპირისპირებული ძალის საუბარს. ყოველივეს ამ მიმართებით შემდგომი კვლევა-ძიება გამოარკვევს. აქ კი შევნიშნავთ, განა ყველგან, სადაც დიალოგური მეტყველება არის გამოყენებული ფოლკლორში, ოდესღაც ამ ნაწარმოებთა შემსრულებლად ორი პირი უნდა ვიგულისხმობთ?⁴⁴⁷

მთქმელთა ბიზაგი

უთუოდ საყურადღებო იქნება მოკლედ მივუთითოთ ქართული შელოცვების გავრცელების გეოგრაფიაზე. შევნიშნავთ, რომ შელოცვის ვარიანტები ჩაწერილია საქართველოს ყველა კუთხეში, მაგრამ ყველა რეგიონი ერთნაირ მასალას არ გვაძლევს.

მაგალითად შელოცვების ძლიერი ტრადიცია დასტურდება როგორც ბარში, ისე მთაში. მაგრამ მთამ როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში. უფრო მტკიცედ შემოგვიჩანს ისინი. თუკი ბარში მთქმელების დამოკიდებულება შელოცვებისადმი არათუ იშვიათად „გასხვათაშორისებულია“, მთაში ჯერ კიდევ საკმაოდ ძლიერია მათდამი რწმენა. მთაში ბევრი ისეთი ინფორმატორიც დაიძებნება. რომელთაც, თუმცა არ იციან შელოცვა. მაინც სწამთ მისი, ეშინათ კიდევ შელოცვებისა. ასეთი ინფორმატორები არც ბარისათვის არის უცხო, მაგრამ ერთხელ კიდევ აღვნიშნავთ, აქ საუბარია განსაკუთრებულ გამოვლენაზე. განსხვავებულ ნიშანზე. ძველი ჩანაწერების შესწავლის, ექსპედიციების წევრებსა და ხელმძღვანელებთან საუბრის. პირადად ჩვენს მიერ საველე მუშაობის დროს მივედით იმ დასკვნამდე, რომ მთაში გაცილებით ძლიერია მასობრივი რწმენა შელოცვებისადმი, ვიდრე ბარში.

არც ბარის ყველა რეგიონია ერთნაირ მდგომარეობაში. თავისთავად ცხადია, რომ ცალკე აღებული თითოეული ეთნიკური ერთეული განსხვავებულ სურათს იძლევა შელოცვების გავრცელებისა და მათდამი რწმენის გამოვლინების მიხედვითაც.

თუ ქალაქისა და სოფლის მიხედვით განვიხილავთ არსებულ მასალებს. უდავოა, რომ შელოცვები ძირითადად სოფლად გვხვდება. ქალაქის მცხოვრებთაგან ჩაწერილი შელოცვების ანალიზს ისევ სოფლისაკენ მივყავართ. მთქმელთა აბსოლუტური უმრავლესობის ცნობით, მათ შელოცვები ბავშვობაში სოფლად ისწავლეს, უმეტესად ბებიისაგან. მთქმელთა ეს კატეგორია ან მათი წინაპრები ქალაქში ახლო წარსულში დასახლებულან. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ქალაქის მკვიდრ მცხოვრებთაგან ჩაწერილ შელოცვათა პასპორტს ვაკვირდებით, ისინი თავიანთ წარმომავლობას სოფლისაკენ მიგვითითებენ. ამდენად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სოფელი არის შელოცვათა და საერთოდ ფოლკლორის უმრავლეს და ძირითად ეანრთა არსებობის ბუნებრივი სამყარო და გავრცელების წყარო. განსხვავება იმ მხრივაც შეინიშნება, რომ ქალაქელ მთქმელთა დიდი ნაწილი მხოლოდ ფლობს შელოცვებს, მექანიკურად ახსოვთ იგი და პრაქტიკულად თითქმის არ იყენებს მათ. საველე მუშაობის დროს მოგვისმენია საყ-

ვედური მოხუცი ქალისაგან, რომელიც სინანულს გამოთქვამდა: „ჩემ-
გან შელოცვებს ქალიშვილი და შვილიშვილებიც კი არ სწავლობენ,
მაწაში რად უნდა წავიღო“.

შელოცვების მატარებელ და მათი მორწმუნეთა გავრცელების გე-
ოგრაფიის უფრო სრული და დეტალური სურათის დახატვა, ალბათ,
ქართველი ათეისტების მრავალწლიანი მუშაობის შემდეგ იქნება შე-
საძლებელი. ამჟამად მხოლოდ ზოგიერთ არსებით მხარეებზე შეი-
ძლება თვალის შემსწავლად.

შელოცვებისადმი დამოკიდებულების საერთო სურათი მოქმედთა
და ინფორმატორთა მიხედვით შემდეგნაირად შეიძლება წარმოვიდვი-
ნოთ (კლასიფიკაცია პირობითია):

1. ათეისტები:

- ა) ათეისტები, რომლებიც ავრცელებენ ათეისტურ იდეებს.
- ბ) ათეისტები, რომლებიც სრულებით არ ან სხვათა შორის
მონაწილეობენ ათეისტურ პროპაგანდაში.

2. ინდიფერენტულნი.

3. მერყეენი:

- ა) იცის შელოცვა და არ ასრულებს, არ იყენებს პრაქტიკუ-
ლად, თუმცა ფარული რწმენა ან შიში მაინც გააჩნია მის-
დამი. ასეთი მოქმედები მერყევთა პირველ ჯგუფს შეიძლე-
ბა მივაკუთვნოთ.
- ბ) იცის შელოცვა და ასრულებს საკიროებისას შემთხვევიდან
შემთხვევამდე, ე. ი. ეპიზოდურად, მაგრამ ეს საკმიანობა
უფრო მეტად ხასიათდება წეს-ჩვეულების ტრადიციის
ინერციის ძალის ნიშნით, ვიდრე ფანატიკური რწმენით.
მოქმედთა ეს ტიპები მერყევთა მეორე ჯგუფში მოვათავ-
სეთ.

4. მორწმუნენი:

- ა) იცის შელოცვა, წამს მისი ზემოქმედების ძალისა, მაგრამ
პრაქტიკულად არ (ან ძალზე იშვიათად) იყენებს.
- ბ) არ იცის შელოცვის ტექსტი, თუმცა დაჯერებულია მის და-
ლაში.
- გ) იცის შელოცვა და მისი აქტიური გამოყენებელიცაა.

დაკვირება გვიჩვენებს, რომ ფოლკლორული ტრადიციის ადვილ-სებას, ფოლკლორულ მოძრავ პროცესში ჩართვას, გამავრცელებლას როლში გამოსვლას თავისი კანონზომიერებანი გააჩნია. აქაც ზოგიერთ გარემოებაზე მითითებით დავკმაყოფილდებით.

ადამიანი მხოლოდ გარკვეული ასაკიდან ხდება მთქმელი — ზოგი ადრე, ზოგიც გვიან. სოვერ ესა თუ ის პირი ცინიკურადაც კი შესცქერის მსგავს ტრადიციას და ერთი შეხედვით უგულისყუროდ ეკიდება ფოლკლორულ მემკვიდრეობას. მაგრამ დგება დრო, როცა იგი გამოდის მისი გამავრცელებლის როლში. ეს პროცესი ხანგრძლივი და მეტად რთულია, ქვეცნობიერია და თავისთავად გულისხმობს გარდამავალ საფეხურს, რომელიც სხვადასხვა პირთათვის შეიძლება იყოს სხვადასხვა ხანგრძლივობისა. ადამიანები მხოლოდ გარკვეული წლების, გარკვეული მდგომარეობის შემდგომ იწყებენ ფოლკლორულ მოღვაწეობას. ეს ასაკი ცალკეულ ეპარის მიმართ სხვადასხვაა.

ალენიშნეთ, რომ მთაში გაცილებით ძლიერია ფოლკლორული ტრადიცია. ვიდრე ბარში. მთაში მთქმელად უფრო ახალგაზრდა გვევლინება, ვიდრე ბარში. აქვე უნდა შევნიშნოთ ერთი მეტად საყურადღებო გარემოება. ცალკეული ეპარის მიხედვით მეტად თავისებური მდგომარეობა გვაქვს მთქმელთა სქესისა და ასაკის მიხედვით მათი განაწილების თვალსაზრისით. მაგალითად, სამკერნალი შელოცვას საქართველოში უმეტესად ქალები ასრულებენ. ისინი ასაკში შესული (20—25 წლის შემდგომ) ყველა ხნის ნიქიელებში დასტურდება, მაგრამ მაინც მათი ძირითადი მატარებლები მოხუცები არიან, უმეტესად ქვრივები, რომელთაც შელოცვათა ფართო რეპერტუარი და არცაუიშვიათად მათდამი ძლიერი რწმენა გააჩნიათ.

ეს მდგომარეობა ძველთაგანვე იქნა შენიშნული და ხალხური ზეპირიტყვიერების შეკრების პირველ პროგრამაშიც სათანადოდ იყო ხაზგასმული: „ძალიან საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ბევრი სიტყვიერი ნაწარმოები, მეტადრე ზღაპრები და შელოცვა, ძველებური ლექსები, ლეგენდები დედაკაცებმა უფრო უკეთესად იციან მამაკაცებზედ და უფრო მათ უნდა ვკითხოთ“. შელოცვებზე, როგორც ძირითადად ქალთა რეპერტუარის კუთვნილების შესახებ, მითითება შემდგომი ხანის მკვლევრებსაც ეკუთვნით (მ. ჩიქოვანი, ქს. სიხარულიძე, თ. ოჭიაშვიდი და სხვ.). ქართული მასალა ამ შემთხვევაშიც მხარს უჭერს იმ დაკვირვებებს, რომლებიც რუსულ და, საერთოდ, ევროპულ ფოლკლორისტიკაში არსებობს ამ მიმართებით.

ფოლკლორული მასალის შემკრებლობითი მუშაობის დროს

გვექონდა შემთხვევა შევხვედროდით ახალგაზრდა ქალს. რომელიც სხვა სოფლიდან იყო გამოთხოვილი. მან უარი განაცხადა შელოცვების ცოდნაზე, თანაც ღიმილით დასძინა: „მე არა და განსვენებულმა ბებიანებმა ბევრი იცოდნო. სხვასაც მკურნალობდა შელოცვებით, დედაჩემმაც იცისო“ და ოჯახის უფროს დიასახლისზე, დედამთილზე მიგვიერთითა. მართლაც მისგან ჩაეიწერე რამდენიმე შელოცვა, ზღაპრები. თქმულება და სხვ. ოთხი წლის შემდეგ კვლავ მომიხდა იმავე სოფელში გზად გაეღა, საშუალება მომეცა ვწვეოდი ნაცნობ პიროვნებებს. ვიყავი იმ ოჯახშიც, სადაც ახალგაზრდა ქალმა (რძალმა) უარი განაცხადა შელოცვათა და საერთოდ ფოლკლორულ ძეგლთა ცოდნაზე და მეორედ შეხვედრაზე მისგან შელოცვის ორი ტექსტი. ზღაპარი, ანდაზა და სამი გამოცანა ჩაეიწერეთ. მაშასადამე, ოჯახის შექმნა და დედობა მთქმელად გახდომის ერთ-ერთი ხელის შემწყობი პირობაა ქალისათვის.

ადამიანის შრომითი და საზოგადოებრივი აქტივობის დონე განსაზღვრავს რელიგიისადმი მისი დამოკიდებულების ხარისხს. საქართველოში, და როგორც ცნობილია, მთელ საბჭოთა კავშირსა და მსოფლიოშიც ქალები ყველაზე მეტად იჩენენ მიდრეკილებას რწმენისადმი და სწორედ ისინი გვევლინებიან ტრადიციული წეს-ჩვეულებების დამცველ და გამაგრებლებელ ძირითად მასად.

მიუხედავად იმისა, რომ დღეს სურათი კარდინალურად შეცვლილია. ძირითადი ტენდენცია ამ მიმართულებით მაინც ძალაში რჩება. მთელ რიგ სოფლებში ქალები ტრადიციული ცხოვრების უღელს ეზიდებიან. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა მთის სოფლებში. ამიტომაც არის. რომ შემლოცველი ექიმბაშები ყველაზე მეტად მთამ შემოგვიწახა. მაგრამ თუნდაც ასეთ პირობებში მცხოვრები ქალების აქტივობა, ერთი ან ორი საუკუნის წინათ მცხოვრები მისი წინამორბედისაგან განსხვავებით, დიდად შეიცვალა. თანამედროვე ოჯახის ინტერესები, მასშტაბები და შინაარსი გაიზარდა. შემლოცველები მაინც გვხვდებიან. მორწმუნე ქალთა რიცხვთან შედარებით მამაკაცთა რაოდენობა ნაკლებია.

ძველად შელოცვების ტრადიციის მატარებელი იყო ორივე სქესი, თუმცაღა მკაცრი გამოჯენა რეპერტუარს შორის სქესის მიხედვით მოვყვანიებით უნდა გამოკვეთილიყო.: მამაკაცები მეტწილ სამეურნეო ხასიათის შელოცვებს ფლობდნენ, ხოლო ქალები სამეურნალო, ხოლო იქ, სადაც მეურნეობა ქალებს ებარათ და მამაკაცები ნადირობას მისდევდნენ, დიფერენციაცა რეპერტუარისა შესაბამისად ხდებოდა.

„შინაურული ექიმობა იცოდნენ როგორც ქალებმა, ისე მამაკაცებმა. ყველა სოფელს ჰყავდა თავისი ექიმი ქალი და კაცი. ქალები უმ-

თავრესად კურნავდნენ შინაგანი სნეულებით დაავადებულებს, კაცები — დასტაქრობდნენ“ 448.

ექიმბაში ქალები შელოცვითა და სხვადასხვა სამკურნალო ბალახებით მკურნალობდნენ. ამ გარემოებას იმანაც შეუწყო ხელი, რომ საქართველოში ხალხური მკურნალობა სქესთა შორის დიფერენცირებულად ჩანს წარმოდგენილი მამასადამე, ქალები მეტწილად თერაპიას მიღდევდნენ, ხოლო მამაკაცები დასტაქრობას, ქირურგიას. ჩვენში ქირურგიული (ფართო მნიშვნელობით) ხასიათის შელოცვები არც მრავალრიცხოვანია და რაც კი არსებობს, ისინიც ქირურგიული დაავადების მხოლოდ გარკვეულ სფეროს უკავშირდებიან. ეს გასაგებიცაა, რადგან ისტორიულად საქართველოში მამაკაცის მიერ ხალხური მკურნალობა უფრო რაციონალური სარჩულით იყო წარმოდგენილი, მაშინ როცა ქალები ვაცილებით ხშირად და ინტენსიურად იყენებდნენ მაგიურ ფორმულებს თავიანთ სამედიცინო პრაქტიკაში.

შელოცვები ისტორიის მთელ მანძილზე ისეთივე ხშირი და აუცილებელი გამოყენების ობიექტი იყო წარჩინებულთა წრეებისათვის, როგორც მღაბიოთათვის. ვანეთარების აღრეულ ფორმაციებში შელოცვას აქვს ტენდენცია გამოხატოს (და არა ასახოს) ვარკვეული კლასების ინტერესები და განამტკიცოს იგი. მაგრამ მაგიური პოეზიის და განსაკუთრებით ამ უბნის უტილიტარული დანიშნულებისა და საერთოდ სახალხო მოხმარების მოთხოვნალებამ საბოლოოდ განსაზღვრა მისი ისტორიული როლი, რომ შელოცვა საერთო კოლექტიური კუთვნილების საგანი იყო.

რაც შეეხება მოზარდებს, შეიძლება ითქვას, რომ ბავშვების აღზრდა ოჯახში და კოლექტივში არის გადამწყვეტი ფაქტორი მათი რელიგიური დამოკიდებულების განსაზღვრის დროს.

„საბავშვო ფოლკლორი, — სამართლიანად შენიშნავს ფ. ზანდუკელი. — არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც რაღაც ცალკე მდგომი, დამოუკიდებელი, მოზარდილთა რეპერტუარისაგან მკვეთრად გამიჯნული მოვლენა. იგი ისევე არ შეიძლება მოვწყვიტოთ ხალხურ კოლექტიურ შემოქმედებას, როგორც ნებისმიერი ხალხის საბავშვო ლიტერატურა არ შეიძლება ჩამოვაცილოთ ამ ხალხის ლიტერატურის განვითარების საერთო პროცესს“ 449. შელოცვები საბავშვო ფოლკლორის იმ ჯგუფს უნდა მივაკუთვნოთ, რომელიც უფროსთა წრეში შეიქმნა. პატარებისათვის არ ყოფილა განზრახული და შემდეგ გადავიდა ბავშვებში.

მეტ-ნაკლები სიხშირით საბავშვო ფოლკლორში არსებულ მაგიურ ფორმულებში, უშუალოდ შელოცვათა ხედრითი წილი უმნიშვნელო ან ძალზე მცირეა. მოზარდებში გვხვდება როგორც სამეურნეო, ისე სამკურნალო დანიშნულების შელოცვები, მაგრამ აქაც არის

გარკვეული სხვაობა. მთის რეგიონებში მცხოვრები ბავშვები უფრო სამეურნეო მაგური ფორმულების ცოდნას ამჟღავნებენ. ვიდრე სამკურნალოსას. ეს დიფერენციატია პირობითა. იგი მხოლოდ შედარებით ტიპურ მოვლენებზე დაყვრვებას შედეგების განზოგადებას წარმოადგენს.

შელოცების, კერძოდ, სამეურნეო დანიშნულებს მაგური ფორმულების ცოდნა წარსულში უფრო მტკიცე და ბრავალმხრავი იყო ბავშვებში. რადგან პატარები უფროსების დამხმარე ძალას წარმოადგენდნენ.

შემკრებლობითი მუშაობის დროს ჩვენი ყურადღება მიიქცია იმ გარემოებად, რომ მოქმელთა, როგორც მამაკაცების, ისე დედაკაცების, უდიდესი ნაწილი კითხვაზე „თუ ესგან ჰქონდათ გავონილი და ნასწავლი შელოცვები“, პასუხობდნენ: დედისაგან, ბებიასაგან და ა. შ. მთავარი ტენდენცია მაინც ის გახლავთ, რომ შელოცვის გამაჯრცელებლად ქალები გამოდიან. მასში მამაკაცები ნაკლებ მონაწილეობენ.

შელოცების კარგი შემსრულებლები დადასტურდა როგორც მამაკცა, ისე, განსაკუთრებით, ქალთა წრეში. თუმცა ამჟამად ძალზე იშვიათად, მაგრამ ზოგჯერ ეს მათი შემოსავლის ერთ-ერთი წყაროც არის. საერთოდ კი საქართველოს დღევანდელი სინამდვილე არ იცნობს პროფესიონალ შემლოცველებს არც ქალთა, არც მამაკაცთა წრეში.

§ 4. შელოცვის რწმენის რაქლავის ზოგინათი საკითხის შესახებ

სინამდვილისადმი დამოკიდებულების თავისებურმა ფორმამ და უტოლოტარულმა ხსიაობმა განსაზღვრა შელოცვების სოციალური ფუნქცია. შორეულ წარსულში შელოცვა ადამიანის მოღვაწეობის თითქმის ყველა სფეროს ელემენტი იყო. ზეპირსიტყვიერების სხვა რიგმა ქანრებმა ისტორიის გრძელ მანძილზე ფუნქციათა ცვალებადობა უფრო განიცადეს, ვიდრე შელოცვებმა. უკანასკნელთა დანიშნულება სხვადასხვა სოციალურ ფენაშიც ერთნაირი იყო.

მორწმუნე ადამიანისათვის მაგინაადმი რწმენა საერთო რწმენის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. ამიტომაც შელოცვებისადმი დამოკიდებულებას ჩვენ არ განვიხილავთ როგორც რაიმე იზოლირებულ გამოვლენას. არამედ მათ შევისწავლოთ როგორც საერთო რწმენა-წარმოდგენების განზოგადების მხოლოდ ერთ მხარეს. ამის გამო შელოცვებზე მსჯელობისას საუბარი უნდა იყოს პიროვნების რელიგიის

ფსიქოლოგიური ბუნების შესახებ საერთოდ, რადგან შელოცვა ვერ-
ბალური მაგიის ერთ-ერთი სახეა, ხოლო მაგია პრაქტიკული რელი-
გიაა, როგორც მას უწოდებენ მეცნიერები. შელოცებისადმი რწმენის
ახსნა საერთო რელიგიური კანონზომიერების პოზიციებიდან უნდა
იქნეს განხილული. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ შელოცვა
ამსთანავე ფოლკლორული მოკლენაა, არარელიგიურია და მისი მხო-
ლოდ რელიგიური თვალსაზრისით განხილვა არ იქნება მართებული.
შელოცვას, როგორც ხალხური ზეპირსიტყვიერების არქაულ ძეგლს,
სპეციფიკური კანონზომიერებანიც გააჩნია. შელოცვის შენახვისა და
გავრცელების კანონზომიერებაც, საერთო რელიგიურ კანონზომიერე-
ბასთან ერთად, ფოლკლორული პოზიციებიდანაც უნდა აიხსნას.
მთავარი მაინც ისაა, რომ ხ ა ლ ხ მ ა შე ლო ც ვ ა შე მ ო -
ნ ი ა ნ ს ა არ ა რ ო გ ო რ ც ე ს თ ე ტ ი კ უ რ ი ძ ე გ ლ ი, არამედ
როგორც უტილიტარული დანიშნულების სიტყვი-
ერი მოკლენა. ამიტომაც მის გადმონაშთებზე მსჯელობის
დროს წინა პლანზე ვაყენებთ რელიგიურ საერთო კანონზომიერე-
ბებს.

საველე-შემკრებლობითი მუშაობის მთელ პერიოდში მოქმედები
არა მარტო გვაწერიანებდნენ შელოცვებს, ზოგჯერ იძლეოდნენ კიდევ
ცნობებს მათი შესრულების შესახებ. თან პირადი გამოცდილებიდან
ან გადმოცემის თუ თვალთ ნანახის კონკრეტული მაგალითების მომ-
ველების გზით ცდილობდნენ ჩვენს დარწმუნებას შელოცვის ზე-
მოქმედების აქალაქი. უკეთ რომ ვთქვათ. მოქმედები გვაპობდნენ იმ
შემთხვევების შესახებ, როცა შელოცვამ „მოარჩინა“ დაავადებულ
ან დაცემული საქონელი, ფეხზე წამოაყენა და სხვა მისთანა. ეს გარე-
მოება გვიჩვენებს, რომ მოქმელთა ერთ ნაწილში შელოცვებისადმი
რწმენა მხოლოდ გადმონაშთი კი არაა, არამედ მათი რწმენა-შეხედუ-
ლებების ნაწილს წარმოადგენს და გარკვეულად მათი მოქმედების,
ქცევის განმსაზღვრელებია¹⁵⁰. ამ მიმართებით ჩეტარ საგულისხმოა
პ. ბოგატიროვის მოსაზრება, რომ «совершенно очевидно, что на-
родные верования и обряды живы и теперь и не следует рас-
сматривать их как свидетельство давно прошедших лет, надо
прошкнуться в ту лабораторию, где они сейчас живут и формиру-
ются»¹⁵¹.

ცნობილია, რომ სასოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები ყო-
ველთვის ჩამორჩებიან თავიანთ ბაზისს. ამიტომ დღეს, თუმცა კაპი-
ტალისტური ბაზისი ჩვენში დიდი ხანია შეიცვალა სოციალისტური
(რომელმაც ახალი სოციალისტური ურთიერთობები დაამკვიდრა
ჩვენში), რის გამოც სოციალური საფუძვლები აღარ გააჩნია რელი-
გიას საბჭოთა სწამლველში, მაგრამ მისი გადმონაშთები მაინც განა-

გრძობენ არსებობას. ყოველგვარი ცრუმორწმუნეობის, გადმონაშთის წინააღმდეგ ბრძოლის საუკეთესო იარაღია მეცნიერული ათეიზმის თეორია, რომელიც ეყრდნობა და გამოდის მარქსიზმ-ლენინიზმის დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიური საფუძვლებიდან. წარმოადგენს თანმიმდევრულ, ერთიან მეცნიერულ მსოფლმხედველობას და აჩქარებს რელიგიის კვდომის პროცესს.

დიალექტიკური მატერიალიზმი არის თანმიმდევრული მოძღვრება საზოგადოების ათეისტური აღზრდის განხორციელებისათვის. ამდენად მარქსიზმ-ლენინიზმის პრობაგანდა განუყოფელია მეცნიერული ათეიზმისაგან, ყოველგვარი რელიგიური გამოვლინების წინააღმდეგ ბრძოლისაგან. «Наша программа, — წერდა ვ. ი. ლენინი, — вся построена на научном и, притом, именно материалистическом мировоззрении... Наша пропаганда необходимо включает и пропаганду атеизма...»¹⁵².

ჩვენი წარმოდგენები განსაზღვრავენ არა მარტო ჩვენი ცხოვრების, აგრეთვე მუშაობის წესსაც. მარქსისტულ სოციოლოგიაში ყოველთვის დიდი ადგილი ჰქონდა დათმობილი ამ მიმართულებით საკითხების კვლევას, კერძოდ, საზოგადოებაში რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა არსებობის კანონზომიერებათა შესწავლას და მათ სალიკვიდაციოდ მეცნიერული ათეიზმის ამოცანათა პრაქტიკულ განხორციელებას.

რელიგია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ყველაზე კონსერვატული ფორმა სოციალიზმის მშენებლობის პერიოდშიც განაგრძობს არსებობას. თუ დავსვამთ კითხვას, უნდა ჰქონდეს კი ადამიანს რელიგიისადმი, ცრურწმენებისადმი დადებითი მიმართება, უნდა გადაჭრით ვუპასუხოთ — ცხადია, არა.

ყოველგვარი რელიგიური გადმონაშთი ხელს უშლის კომუნიზმის მშენებლობას, კომუნისტური სულისკვეთებით ადამიანის აღზრდას.

კომუნიზმის მშენებლობა აუცილებლად გულისხმობს ადამიანის მიერ მეცნიერების საუკეთესო მიღწევების ცოდნას, ბუნების და საზოგადოების განვითარების კანონების სწორად და საფუძვლიანად ფლობას. რელიგია, როგორც ანტიმეცნიერული მოვლენა, იმთავითვე უცხოა კომუნიზმის მშენებლობისათვის.

ჯრცელი და მრავალფეროვანია სპეციალური ლიტერატურა რელიგიასთან მარქსიზმ-ლენინიზმის დამოკიდებულების საკითხზე. ვაცილებით დიდია სია ლიტერატურისა, სადაც პარტიული პოზიციებიდან არის გაშუქებული საერთოდ რელიგიისა, კერძოდ, თანამედროვე ყოფაში გადმონაშთების სახით არსებული ცრურწმენების რიგი კარ-

დინალური და კერძობითი საკითხები, მაგრამ გასაკეთებელიც ბევ-
რია. მართალია, რელიგიასთან ბრძოლის ის მთავარი გზები, რომლე-
ბიც მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა ნაშრომებზე დაყრნობით
დასახა ჩვენმა პარტიამ, საერთოა უკლებლივ ყველა შემთხვევაში,
მაგრამ აქვე გასათვალისწინებელია არაერთი ახალი გარემოება,
რომელთა უგულებელყოფა აფერხებს ათეისტური მუშაობის ეფ-
ექტს.

მოკლედ უნდა ვახევნოთ თანამედროვე ცხოვრების სარბიელიდან
შელოცვის განდევნის ზოგიერთი ისტორიული წანამძღვარი.

მითოლოგიის აყვავების. ე. წ. კლასიკური წარმართობის ხანა იყო
შელოცვების უმაღლესი მწვერვალი და, ამდენად, მათი დეგრადაციის
დასაწყისიც. შელოცვების აღმავალი განვითარება კიდევ კარგა ხანს
გაგრძელდა ქრისტიანულ საუკუნეებში.

წარმართობა, რომელიც ქრისტიანობის შემდგომაც ძლიერად იყო
ფესვგადგმული და არსებობდა¹⁵⁴, იყო სწორედ ის ბუნებრივი გარე-
მო და ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა, რომელიც შელოცვების სი-
ცოცხლეს. არსებობას უწყობდა ხელს. ქრისტიანობამ, თუმცა ტრანს-
ფორმირებული სა.ით, შემოინახა წარმართობის ეს ძველისძველი მემ-
კვიდრეობა, იგი შელოცვისათვის მაინც ვერ გახდა ბუნებრივი არსე-
ბობის ისეთი არსენალი. როგორც მისი წინამორბედი პერიოდი იყო.
ქრისტიანობის ხანაში შელოცვას არსებითი ცვლილებები თითქმის არ
განუცდია და რაც ზოხდა, ისიც ძირითადად მის შინაარსს შეეხო. შე-
ლოცვების ახალ გარემოსთან — ქრისტიანობასთან შეგუება საბოლო-
ოდ ვერ ანელებდა იმ პროცესს, რომელიც ქრისტიანობის მოსვლით
მათ წინაშე დადგა. ეს იყო ვერბალური მაგიის აღნიშნული უბნის
დეგრადაციის დასაწყისი. მაგრამ ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, რომ
თითქოს მხოლოდ ქრისტიანობა იყო ამის მიზეზი. აქ საერთოდ იგუ-
ლისხმება საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების ის-
ტორიული დიალექტიკური გზა, რომლის პროდუქტსაც თავად ქრისტი-
ანობა წარმოადგენდა. და რომელმაც თანდათანობით დაუწყო ნიადა-
გის გამოცლა შელოცვების ბუნებრივ განვითარებას, შემდეგ კი მათ
არსებობას. «Люди, — წერდა კ. მარქსი და ფ. ენგელსი. — разви-
вающие свое материальное производство и свое материальное
общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также
свое мышление и продукты своего мышления»¹⁵⁵.

აქ, როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ რელიგიის გადმონაშთებზე, მხედვე-
ლობაში გვაქვს არა რელიგია საერთოდ. არამედ შელოცვები, ე. ი.
წარმართულ რწმენა-წარმოდგენათა გარკვეული სისტემა. კაპიტალიზ-

მი რელიგიის არსებობისათვის ხელშემწყობი პირობა და გარემოა, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით უშუალოდ შელოცვების მიმართ, რადგან კაპიტალიზმი არ არის და ვერც იქნება შელოცვების არსებობის განმაპირობებელი ერთადერთი ფაქტორი. თუქცა კი გარკვეულად ხელი შეუწყობს მათი სიცოცხლის გაზანაღრძლივებას.

განვითარებული კაპიტალიზმი კიდევ უფრო ნაკლებ გასაქანს იძლევა შელოცვის ბუნებრივი არსებობისათვის. ამას მთელი რიგი მიზეზები აქვს: 1) შემცირდა უტილიტარული მოხმარების ხარისხი შელოცვებისა; 2) საზოგადოებაში გაქრა ან მინელდა ის რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც უშუალოდ კვებავდნენ შელოცვებს; 3) ადამიანი აქტიური გახდა შრომისადმი და საზოგადოებრივი ცხოვრებისადმი; 4) საერთო კულტურისა და განათლების დონემ იმატა; 5) ექსპლუატირებული კლასი უფრო ორგანიზებული გახდა; 6) შელოცვამ დაკარგა საყოველთაო ხასიათი როგორც მოხმარების. ისე გავრცელების მიხედვით და სხვ. შეგვიძლია თამამად ვთქვათ. რომ თანამედროვე მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი, მისგან გამოწვეული საზოგადოებრივი ცვლილებანი ერთ-ერთი მძლავრი იარაღი აღმოჩნდა შელოცვების დეგრადაციის დაჩქარებისა და სრული ლიკვიდაციისათვის.

ცნობილია, რომ ბაზისი განსაზღვრავს ზედნაშენს, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჭერ იცვლება შინაგანი პირობები, ხოლო შემდგომ შესაბამისად იცვლება ადამიანთა შემეცნება. საზოგადოების ეკონომიკური განვითარების უმაღლეს მწვერვალზე «исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор отражается в религии, а вместе с тем, исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать»⁴⁵⁶.

როცა ჩვენს სინამდვილეში წარმართული რწმენა-ჩვევების გადმონაშთებზე ვსაუბრობთ, გათვალისწინებულ უნდა იქნეს ის გარემოება, რომ სოციალისტური რევოლუციის პერიოდში საბჭოთა საქართველოში, ისე როგორც საბჭოეთის სხვა რესპუბლიკაში, კაპიტალიზმი არ ყოფილა მძლავრად განვითარებული და საზოგადოების საერთო კულტურული დონე, განათლება, აქტივობა გაცილებით დაბალი იყო, ვიდრე ეს არის თანამედროვე კაპიტალისტურ სახელმწიფოებში. ამიტომაც ეს გადმონაშთები, უწიგნურობასთან ერთად, თან გადმოჰყვა მშრომელ მასებს.

ამდენად, შელოცვების დეგრადაცია გაცილებით ადრე დაიწყო, ვიდრე ჩვენში საბჭოთა ხელისუფლება გაიმარჯვებდა და ქართველი ხალხი საბჭოთა კავშირის სხვა ხალხებთან ერთად სოციალიზმის მშენებლობას შეუდგებოდა, რაც მთელი ძალით მიმდინარეობს ამჟამად. საბჭოთა მშენებლობის ხანა შელოცვის სიცოცხლის აღსასრულის ბოლო გზა, ბოლო ეტაპია. შელოცვა საბოლოოდ სტოვებს ცხოვრების ას-

პარეზს, თუმცა მისი თანმხლები ფსიქოლოგიური პრინციპები ადამიანის ქვეცნობიერებაში ერთხანს კიდევ აგრძელებს არსებობას.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ არც სხვა მხრივ დაკარგულა შელოცვა „უკვალოდ“. მან ისტორიული განვითარების რთულსა და გრძელ მანძილზე პოეტური ზეპირსიტყვიერების ბევრ უბანს დააჩინა თავისი დაღი.

ვ. ი. ლენინის მითითება რელიგიის ყოველი პიროვნების სინდისის საქმედ გამოცხადების შესახებ⁴⁵⁷ კლასიკურ ნიმუშად რჩება რელიგიისადმი დამოკიდებულების საკითხში კომუნისტური პარტიის სახელმძღვანელოდ. საბჭოთა ხელისუფლების დამოკიდებულება რელიგიისადმი, რომელიც მომდინარეობს ვ. ი. ლენინის ზემოაღნიშნული მითითებიდან, ბრწყინვალედ აისახა საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირის კონსტიტუციაში, რომლის 52-ე მუხლში ვკითხულობთ: „სსრ კავშირის მოქალაქეებს გარანტირებული აქვთ სინდისის თავისუფლება, ანუ უფლება სწამდეთ ნებისმიერი რელიგია ან არ სწამდეთ არავითარი რელიგია, ასრულებდნენ რელიგიურ კულტებს ან ეწეოდნენ ათეისტურ პროპაგანდას“⁴⁵⁸.

მიუთითებდა რა ცრუმორწმუნეებისადმი ბრძოლის აუცილებლობასა და მათ მატარებელ პირებთან ფრთხილი მიდგომის საჭიროებას, ვ. ი. ლენინი სახავედა გზებს, რომელთა მიხედვითაც რელიგიური გადმონაშთების ლიკვიდაცია უნდა მომხდარიყო. ერთ-ერთ მთავარ ფორმას, როგორც უკვე აღინიშნა, პროპაგანდა წარმოადგენს. ეყრდნობა და გამოდის რა მარქსიზმ-ლენინიზმის თეორიიდან. პარტიის წესდებებში ყოველი კომუნისტისათვის სავალდებულო მოვალეობად არის გამოსცხადებული „უფლებოდეს მარქსისტულ-ლენინურ თეორიას. იმალეობდეს იდეურ დონეს. ხელს უწყობდეს კომუნისტური საზოგადოების ადამიანის ჩამოყალიბებასა და აღზრდას. მტკიცედ ებრძოდეს ბურჟუაზიული იდეოლოგიის ყოველგვარ გამოვლინებას, კერძო მესაკუთრელი ფსიქოლოგიის ნაშთებს. რელიგიურ ცრურწმენებსა და წარსულის სხვა გადმონაშთებს“⁴⁵⁹ (ხაზი ჩვენია, ი. გ.).

ათეისტური აღზრდა უნდა ხდებოდეს ორივე სქესის ყოველი ასაკის პირთან. ათეისტური აღზრდა არ გულისხმობს მხოლოდ მორწმუნეთა შორის მუშაობას. დიდი მნიშვნელობა აქვს თავად ათეისტთა (განსაკუთრებით პასიურთა) შორისაც ამგვარ საქმიანობას. ურწმუნოება ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი. საჭიროა მეცნიერული ცოდნის მიღება, მეცნიერულად დასაბუთებული შეხედულების დამკვიდრება, ამისათვის კონკრეტული მასალის მეცნიერული შესწავლის გარდა აუცილებელია ამ შესწავლის შედეგად მიღებული ცოდნის ფართო პროპაგანდა, რომლის ერთ-ერთი საუკეთესო ფორმაა ლექცია-საუბრების ჩა-

ტარება, რაც მინდობილი ექნებათ ავტორიტეტულ, საკითხში ღრმად განსწავლულ და პროპაგანდა-აგიტაციაში კარგად დახელოვნებულ პირს, მაგრამ სამწუხაროდ ზოგიერთი ათეისტის ყველაფერზე კითხვობს ლექციებს. ცხადია, იგი ერთნაირი სიძლიერით ვერ ფლობს ათეისტურ პროპაგანდისათვის განკუთვნილ ყველა საგანს. ამის გამო მის საუბრებს ყოველთვის დადებითი შედეგის მოცემა როდი შეუძლია. ვ. ი. ლენინი ხაზგასმით მიუთითებდა ცუდად წაკითხული ლექციის მავნებლობით მხარეზე, ათეისტის საუბრის თემაზე სათანადო სიღრმით მოუშაადებლობისადმი მორწმუნეების უკურაქციაზე. პრაქტიკამ გვიკარნახა, რომ ათეისტური მუშაობის აუცილებელ მხარეს წარმოადგენს კადრების სპეციალისაცია საკითხების მიხედვით, დემოგრაფიული ნიშნის მიხედვით⁴⁶⁰ და სხვ.

თუ ამ ფონზე განვიხილავთ პრობლემას, შეგვიძლია დავძინოთ, რომ დღემდე ცოტა გვყავს სპეციალისტი, რომელიც ქართული მასალის საფუძვლიანი ცოდნით, ამა თუ იმ საკითხის თავისებურებათა ღრმა ცოდნით მაგიური პოეზიის, კერძოდ, შელოცვების გადმონათმების წინააღმდეგ წაიკითხავდა ათეისტურ ლექციებს. სხვადასხვა სამეცნიერო დაწესებულებებში არაერთი კარგი სპეციალისტი მუშაობს რელიგიის ისტორიის და, კერძოდ, წარმართული რელიგიის აქტუალურ საკითხებზე, მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს ძალები ჯერ კიდევ სათანადოდ, მთელი დატვირთვით გამოყენებული არ არიან ათეისტურ პროპაგანდაში და ზოგჯერ მათი მუშაობა სამეცნიერო კვლევა-ძიების იქით აღარ მიდის.

ვ. ი. ლენინი უდიდეს ყურადღებას აქცევდა პროპაგანდისტთა კადრებს. უყენებდა რა მათ მაღალ მოთხოვნებს, წერდა: «Действительно выдержанных принципиально и способных пропагандистов очень немного (и чтобы стать таковыми, надо порядочно поучиться и понабрать опыта), и таких людей надо специализировать, занимать их целиком и беречь сугубо»⁴⁶¹.

საზოგადოებაში შელოცვებზე სწორი ცოდნის შეტანის ერთ-ერთ ნაცად და კარგ გზად მიგვიანია თავად ამ ენარის მეცნიერული შესწავლა და კვლევის შედეგების ფართო მასებისათვის გაცნობა, რომლის საუკეთესო საშუალებათაგანია, გარდა ლექცია-საუბრებისა, თვით ამ შედეგების ცალკე წიგნად გამოცემა. პროპაგანდის ამ ფორმას აქვს ისეთი დადებითი მხარეები, რომელთა მიღწევა სხვა გზით ვერ ხერხდება.

ვფიქრობთ, შელოცვების შესახებ სწორი მეცნიერული აზრის პროპაგანდის არანაკლებ ეფექტური საშუალება იქნება ტექსტების აკადემიური გამოცემა (თუნდაც სპეციალისტთათვის, მცირე ტირაჟით), ურომლისოდაც ძალზე ძნელია მეტ-ნაკლებად სერიოზული და ფართო მასშტაბის მქონე გამოკვლევების ჩატარება ამ

მიმართულებით. ქართულ შელოცვათა კრებულის სათანადო მეცნიერული კომენტარებითა და შენსშენებით გამოცემა კიდევ უფრო აამაღლებს მასებში შეგნებას. თუ გავიხსენებთ ვ. ი. ლენინას მოწოდებას, რომ „нельзя с религиозной поставить научнее“, სრულიად ბუნებრივი იქნება დავძინოთ: ხსენებული კრებული რელიგიის წინააღმდეგ ათეისტური პოზიციებიდან ბრძოლის გასაშლელად არის პირველყოვლისა განკუთვნილი.

შელოცვების მეცნიერული კვლევის მნიშვნელობა და პრაქტიკული ღირებულება უმთავრესად იმით განისაზღვრება, რომ ამით კიდევ უფრო დასქარბდება საზოგადოების შეგნებაში აქა-იქ შემორჩენილი მათლამი რწმენის უკუკვლების პროცესი.

მასებში განათლების შეტანით გავზრდით საზოგადოების შეგნების დონეს. ეს უკანასკნელი კი პრინციპული მნიშვნელობის ფაქტორია, რადგან „რაც უფრო მაღალია საზოგადოების წევრთა შეგნება, მით უფრო სრულად და ფართოდ იშლება შემოქმედებითი აქტივობა კომუნისმის მატერიალურ-ტექნიკური ბაზის შექმნაში, შრომის კომუნისტური ფორმებისა და აღამიანთა ახალი ურთიერთობის განვითარებაში და, მამსასაღამე. მით უფრო სწრაფად და წარმატებით წყდება კომუნისმის მშენებლობის ამოცანები“¹⁶².

ვ. ი. ლენინი სამართლიანად მიუთითებდა, რომ მხოლოდ განმანათლებლური გზით ვერ მივალწვეთ ათეისტურ აღზრდას. უნდა მოისპოს ის მიზეზები, რომლებიც რელიგიური რწმენის წარმოშობას უწყობენ ხელს.

თანამედროვე პირობებში აღარ არსებობენ რა რელიგიური რწმენის წარმოშობი სოციალური მიზეზები, ათეისტური მუშაობის ახალი ფორმებია საძიებელი და გამოსაყენებელი. კერძოდ, უნდა მოვკპოთ ის ხელისშემწყობი ფაქტორები, რომლებიც საბჭოთა სინამდვილეში ინერტული ძალით არსებული რელიგიური რწმენის სიცოცხლის ხანგრძლივობას უწყობს ხელს. ეს კი შესაძლებელია ღრმა მეცნიერულ საფუძველზე დაყრდნობა დი აქტიური ათეისტური მუშაობის ჩატარებით.

ათეისტურ საქმიანობაში პიზნის მისაღწევად ჭერ კიდევ საკმარისი არაა პროპაგანდისტული მუშაობის კარგად დაყენება. საქირთა თავად მასების აქტივობის გაძლიერება, ურომლისოღაც ყოველგვარი მუშაობა უშედეგოდ დამთავრდება. სწორედ ამხე მიუთითებდა ვ. ი. ლენინი, როცა წერდა უარყოფითი პოლემიკების დამლევის წინააღმდეგ: «Что мешает борьбе с этим явлением? Наши законы? Наша пропаганда? Напротив! Законов нашего сколько угодно! Почему же нет успеха в этой борьбе? Потому, что нельзя ее сделать одной пропагандой, а можно завершить только, если сама народная масса помогает»¹⁶³.

ძალიან კარგ ეფექტს იძლევა მორწმუნესთან ინდივიდუალური მუშაობა. მიუხედავად ამისა ჩვენთან ეს ფორმა ყველაზე ნაკლებ არის გამოყენებული. მართალია, მორწმუნეთა შორის ინდივიდუალური მუშაობა მთელ რიგ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ეს არ უნდა აღმოჩნდეს პროპაგანდისტთა საქმიანობაში აღნიშნული ფორმის ფართოდ დანერგვის უგულებელყოფის მიზეზად. ათეისტურ მუშაობაში დიფერენციული და ინდივიდუალური მიდგომა მრავალ ასპექტს მოიცავს.

გასაუმჯობესებელია კონკრეტულ-სოციოლოგიური მუშაობის პრინციპებზე აგებული მეცნიერულ ათეისტური მუშაობა. ნაკლი სხვადასხვა ბევრია, რომელთა ერთ ნაწილს ობიექტური მიზეზებიც გააჩნიათ.

მორწმუნეთა უმრავლესობა წერა-კითხვის უსწავლელი ან ნაკლებად მცოდნე, საზოგადოებრივ საქმეში ნაკლებად ან სრულიად ჩაუბმელი, ოჯახის კედლებში გამომწყვდეულ ქალთა მასა და ჩვენს ქვეყანაში გრანდიოზულ წინსვლებზე ზერელედ ან ცუდად ინფორმირებული პირები არიან. ქალთა მდგომარეობის ყოველმხრივად გაუმჯობესების პრინციპული მნიშვნელობის მინიჭების შესახებ სოციალისმის მშენებლობის საქმეში იმთავითვე ხაზგასმით აღნიშნა პროლეტარიატის ბელადმა ვ. ი. ლენინმა: «Не привлекая женщин к общественной службе, к милиции, к политической жизни, не вырывая женщин из их отупляющей домашней и кухонной обстановки, нельзя обеспечить настоящей свободы, нельзя строить даже демократии, не говоря уже о социализме»¹⁶⁴. ხოლო დასახული მიზნის — კომუნისმის აშენება — მისაღწევად, პირველ ყოვლისა, აუცილებელი იყო ქალთა რელიგიური ტყუეობისაგან განთავისუფლება, რომლისთვისაც ცნობილი საბჭოთა პედაგოგი ნ. კრუჰსკაია საჭიროდ მიიჩნევდა «...чтобы работница и крестьянка зажили общественной жизнью»¹⁶⁵.

ამ მოკლე, არასრული მიმოხილვიდანაც კი შეიძლება დასკვნის სახით გვეთქვას: შელოცვების, ისე როგორც ნებისმიერი რელიგიური გადმონათვის წინააღმდეგ ეფექტური ბრძოლა ობიექტის მხოლოდ ყოველმხრივი შესწავლის შემდგომ არის მოსახერხებელი, რაც, თავის მხრივ, გარკვევით წარმოაჩენს მისი აღმოფხვრის დაჩქარების გზებს, რომელთა კომპლექსური გამოყენებით არის შესაძლებელი სასურველი მიზნის მიღწევა. შელოცვების ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით კვლევა-ძიება, ვფიქრობთ, სწორედ ის ერთ-ერთი მაგისტრალური გზა არის, რომლის გავლისას იმგვარი გადმონათობის, როგორც შელოცვაა, დასწავლის ფორმები და საშუალებები უფრო კონკრეტულ და პრაქტიკულ შინაარსს შეიძენენ.

ქართულ ფოლკლორულ ნიმუშთა ისტორიულ წყაროდ და სიტყვა-სმულ ლიტერატურაში გამოყენების შესახებ ცნობები მეხუთე საუკუნიდან მოგვეპოვება (მ. ჩიჭოვანი).

ქართულ ფოლკლორულ ძეგლთა უძველესი ფიქსირებული ნიმუშები X—XI საუკუნეებიდანაა დაკული შელოცვების სახით. ფოლკლორულ ნიმუშთა უძველესი ჩანაწერები, მაგიური ფორმულების სახით, სხვა ხალხთა სინამდვილეშიც არის დადასტურებული. ქართული წარსული კულტურული სამყარო ამ თვალსაზრისით მხარს უბამს მსოფლიო ხალხთა კულტურული განვითარების შინაგანი კანონზომიერების საერთო პროცესს.

შელოცვების ჩაწერის ასე ხნიერი და ძლიერი ტრადიცია განაპირობა ქანრის ისტორიულად შეპირობებულმა უტილიტარულმა და ნიშნულებამ და მისდამი საერთო სახალხო მოთხოვნების დაკმაყოფილების აუცილებლობამ.

ქართული შელოცვის პირველი პუბლიკაცია განხორციელდა რუსულ ენაზე გაზეთ „კავკაზის“ (1848. № 46) ფურცლებზე ცნობილი ქართველი მწერლის რაფიელ ერისთავის მიერ.

ქართული შელოცვის ქართულსავე ენაზე პირველი პუბლიკაცია ეკუთვნის ნ. ბერძენიშვილს გაზეთ „კავკაზის“ (1852. № 53) ფურცლებზე.

ქართულ პერიოდიკაში შელოცვის პუბლიკაციის ერთ-ერთი პირველი ნიმუში დაისტამბა გაზეთ „დროებაში“ (1870, № 42).

ქართული შელოცვების პირველი მიზანდასახული ფოლკლორისტული პუბლიკაციები ეკუთვნით ალ. ხახანაშვილს და ნ. ჯანაშიას.

ქართული შელოცვების პუბლიკაცია ხლებოდა შემდეგ პერიოდულ გამოცემებში: „ივერია“, „დროება“, „ცნობის ფურცელი“, „კვალი“, „აკაკის კრებული“, „ძველი საქართველო“, „გეგილი“, „კავკასიური კალენდარი“, „მასალათა კრებული“ („სომეხი“), „ეტნოგრაფიკული ობოზრენიე“ და სხვა.

XIX საუკუნის პერიოდიკის ფურცლებზე შელოცვათა პუბლიკაციას ეწეოდნენ გამოჩენილი ქართველი მწერლები და მოღვაწეები: აკ. წერეთელი, ი. დავითაშვილი, ბ. ნიჟარაძე (თავისუფალი ჯანი), ვაჟა-ფშაველა, მ. ჯანაშვილი, გ. წერეთელი, ალ. ხახანაშვილი, ნ. ჯანაშია, დ. ოყრეშიძე, რ. ერისთავი, ნ. ბერძენიშვილი, სტრანიცი, ა. გრეენი, გ. ჯათარაძე, თ. მამალაძე, ნ. მინდელი, მ. საღარაძე, მ. გლუშაკოვი და სხვა. ხსენებული ავტორების დამოკიდებულება შელოცვებისადმი ყოველთვის ერთნაირი არ იყო.

ყოველ ავტორს არ ამოძრავებდა ფოლკლორისტული მიზნები,

მხოლოდ რამდენიმე მოღვაწე ეწეოდა მიზნობრივ შემკრებლობით მუშაობას და პუბლიკაციას. ზოგი კორესპონდენტი შელოცვებს აქვეყნებდა იმდენად, რამდენადაც ანტიბატონსემური პროპაგანდის ერთ-ერთ ფორმად და საშუალებად ტრადიციათა საკითხი ჰქონდა მიჩნეული. ამიტომაც მოსახლეობის, ჩამორჩენილი ფენების ცხოვრების დემონსტრირებას ახდენდა და მსგავსი მასალების დღის სინათლეზე გამოტანა ხალხის გათვითცნობიერების ერთ-ერთ აქტიურ საშუალებად ჰქონდა დასახული. აღმავალი ბურჟუაზიული დემოკრატიის, ე. წ. მესამე წოდების მოწინავე ნაწილის ასეთი მოღვაწეობა ძირითადად მშრომელი გლეხობის გათვითცნობიერებასა და მათი ბატონყმობის უღლისაგან დახსნას გულისხმობდა.

შეკრებილ შელოცვათა მხოლოდ ნაწილმა პოვა ასახვა XIX საუკუნის პერიოდიკის ფურცლებზე. გამოქვეყნებული ტექსტები ავტორთა საკითხისადმი დამოკიდებულების დემონსტრაციის ნათელი სურათია.

მხატვრულ ლიტერატურაშიც გვხვდება შელოცვათა ტექსტების გამოყენების შემთხვევები და მათი შესრულების პროცესის აღწერა. მათი მნიშვნელობა უთუოდ დიდია ძირითადად ორი გარემოების გამო: 1. ისინი ერთ-ერთ უძველეს ჩანაწერებს წარმოადგენენ; 2. მხატვრულ ლიტერატურაში მოცემული შელოცვათა ტექსტები საგულისხმო ვარიანტებს ქმნიან თანამედროვე ჩანაწერებთან მიმართებაში. ამავე დროს ისინი დოკუმენტური სიცხადით გვიჩვენებენ მწერლის თანადროული ან კიდევ მისი ახლო წარსულის პერიოდის ქართველი ადამიანის დამოკიდებულებას შელოცვებისადმი.

მხატვრულ ლიტერატურაში შელოცვების პირდაპირ ან გადამუშავებით გამოყენება შენიშნულია გ. ერისთავის, აკ. წერეთლის, თ. ხუსკივაძის, ი. ჭავჭავაძის, დ. კლდიაშვილის, ნ. ლორთქიფანიძის, დ. შენგელაიას, კ. გამსახურდიას, ჯ. ხარკვიანის, ნ. შამანაძის, მ. ფოცხიშვილის და სხვათა შემოქმედებაში. დასახელებულ ავტორთა დამოკიდებულება ფოლკლორული მასალისადმი ყოველთვის ერთგვარი არ არის.

ქართული შელოცვები ქვეყნდებოდა არაპერიოდულ და სხვა გამოცემებშიც. ასეთი პუბლიკაციები დასტურდება ე. თაყაიშვილის, კ. კეკელიძის, ა. იაშვილის, მ. ჯანაშვილის, ი. ყიფშიძის, არს. ონიანის, თ. ბეგიაშვილის, ს. შაკალათიას, პ. უმიკაშვილის, ს. ჟღენტის, ი. მეგრელიძის, გ. თედორაძის, რ. თავდიდიშვილის, ი. ქურჩიშვილის, ი. გაგუას, ჯ. ნოლაიდელის, შ. ძიძიგურის, ლ. კაიშაურის, ქ. ძოწენიძის და სხვათა ავტორობითა და რედაქციით გამოცემულ წიგნებში. აღნიშნულ ავტორთა მიზანი ყოველთვის არ ყოფილა ფოლკლორისტული. ამის გამო გამოქვეყნებულ ტექსტებს აკლიათ პასპორტი ან მუდამ სრული

არ არის. დასტაბილი შელოცვები ძირითადად სანდონი არიან ჩაწერის ხასიათის მიხედვითაც.

ქართული შელოცვების ბუბლიკაციის ჩვენ მიერ განხილული შემთხვევები შეიძლება დავეყონ შემდეგ ძირითად ჯგუფებად: 1. ფოლკლორისტულ ლიტერატურაში გამოყენებული და გამოქვეყნებული შელოცვები. ა) განოკლდევეში მოხმობილი თითო ოროლა ნიმუში: ბ) მიზანდასახელი ბუბლიკაცია. 2. სხვა სამეცნიერო ნაშრომებში გამოყენებული და გამოქვეყნებული შელოცვები. ა) ეთნოგრაფიული. ბ) საენათმეცნიერო, გ) სანეციონო. 3. მხატვრული ლიტერატურა. ა) ტექტის ან მისი ფრაგმენტის მოხმობა: ბ) შელოცვის გადამეშავება.

რამდენადაც მნიშვნელოვანია ქართული შელოცვები და მათთან დაკავშირებული საკითხების ვარკვევა ქართული ისტორიული სინამდვილისა და ფოლკლორის ზოგადთეორიული საკითხების გადაწყვეტისათვის, იმდენად ნაკლებადია იგი შესწავლილი მონოგრაფიულად. სამამულო ფოლკლორისტიკაში ამ ხარვეზის შევსების ინტერესს ისიც აძლიერებს, რომ ქართული შელოცვები, ისე როგორც სავრთოდ ქართული ფოლკლორი, სცილდება ქართველოლოგიური კვლევის ინტერესთა ფარგლებს.

ქართული შელოცვების შესწავლის საქმეში ვარკვეული წვლილი შეიტანეს ვაჟა-ფშაველამ, ა. გრენმა, გ. ჯაფარიძემ, თ. მამალაძემ, მ. სალარაძემ, მ. მამუჩიკომ, ნ. მინდელმა, ლ. მათიკაშვილმა, ი. ალხაზიშვილმა, ა. იაშვილმა, ზ. ჭიჭინაძემ, მ. კელენჯერიძემ, პ. მირიანაშვილმა, თ. ბეგიაშვილმა, გ. ჩუბინმა, ვ. კოტეტიშვილმა, ლ. კოტეტიშვილმა, ი. ქუჩიშვილმა, თ. თყეშელაშვილმა, ე. ვირსალაძემ, ქს. სიხარულიძემ, ა. ხინთიბიძემ, გ. ახვლედიანმა, ავ. ცანაფამ, ჯ. ბარდაველიძემ, გ. ჩაჩაშვილმა, ა. ჭილაიამ, მის. შენგელიამ და სხვებმა.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს მის. ჩიქოვანის დამსახურება შელოცვების შესწავლის საქმეში.

ქართული შელოცვების კვლევის ისტორიის ჩვენების მიზნით წყაროები შეიძლება შემდეგნაირად დალაგდეს: 1. ფოლკლორული გამოკვლევები; 2. ეთნოგრაფიული ლიტერატურა და ჩანაწერები; 3. სანეციონო ლიტერატურა.

ნაშრომებში შელოცვების შესწავლა რეალიზებულია შემდეგი სახით: 1. სპეციალურად შელოცვებზე დაწერილი წერილები 2. სხვა საკითხებზე დაწერილი გამოკვლევები, რომლებშიც შელოცვებზეც არის საუბარი; 3. სხვადასხვა გამოკვლევებში გაბნეული მოკლე ინფორმაციული ხასიათის შენიშვნები, სადაც შელოცვის ერთი ან რამდენიმე მომენტია, ძირითადად აღწერილობის ფორმით მოცემული.

ტერმინები „შელოცვა“ და „შელოცველი“ შემონა-

ხულია X---XI საუკუნეთა ხელნაწერ ძეგლებში, რაც ბუნებრივია. ამ ეპოქის არსებობის დოკუმენტურად დადასტურების ისტორიის სათავეს დებს.

შელოცვის აღმნიშვნელი უძველესი ქართული ტერმინი „სახრვა“ არაბული წარმოშობის სიტყვაა და ქართულში სპარსული ენის მეშვეობით დამკვიდრებულა. მისი მნიშვნელობებია: შელოცვა და გრანჯელება სახრვა ტერმინის ასეთი მნიშვნელობა დასტურდება ძველ ქართულ მწერლობაში. „სახრვა“ უფრო მწიგნობრულ ენაში გვხვდება, ხოლო შელოცვა — ზეპირმეტყველებაში.

შელოცვის ძველ ქართულ ტერმინად ჩანს აგრეთვე „ჩუჩული“. რომელიც ავღი ალექსის ქართული ტექსტის ერთ რედაქციაში დასტურდება (ეკლეს., 10, 11). ქართულში „ჩუჩული“ შელოცვის მნიშვნელობით არსებობა ბიბლიის ქართული თარგმანის დედნიდან მომდინარე ჩანს, თუმცა ეს ხელს არ უშლის იმას, რომ აღნიშნული სიტყვის ქართულ ენობრივ სინამდვილეში სწორედ ამ დასაშვები მნიშვნელობით არსებობის საფუძველზე ვილაპარაკოთ.

როგორც წერილობითი წყაროები, ისე თანამედროვე ფოლკლორული სინამდვილე შელოცვის შინაარსის მატარებელ ტერმინად აღიარებს სიტყვას „ლოცვა“.

ქართულში გვაქვს შემდეგი ტერმინები შელოცვა, გამოლოცვა, გადალოცვა და მისთანანი, რომელთა საყრდენი სიტყვა არის „ლოცვა“. განსხვავება მათში ზმნისწინებს (შე, გამო, გადა) შეაქვთ, რომლებიც სიტყვის მაგიური ძალის საგნისადმი (ან მოვლენისადმი) მიმართების გამოხატვაში მდგომარეობს. მიუხედავად ამგვარი ნიუანსისა, ქართულ ტერმინთა ძირითადი აზრი ერთი და იგივეა.

როგორც აღნიშულ, ისე მათ შესატყვის ტერმინებს ქართველურ ენებში (ლაზურ-მეგრული, სვანური) მრავალი ტიპოლოგიური პარალელი დაეძებნათ მსოფლიოს ხალხთა ენებში. შელოცვის აღმნიშვნელი ტერმინები მეტწილად მოქმედების აღწერილობის შინაარსის შემცველი სიტყვები არიან, ე. ი. ამგვარ ტერმინთა შექმნა-ჩამოყალიბების პროცესი ერთ შინაგან კანონზომიერებას ემორჩილება. ამიტომაც სმირთა ტიპოლოგიური მსგავსებები სხვადასხვა ენობრივ სამყაროში არსებულ შელოცვის აღმნიშვნელ ტერმინებს შორის.

მეცნიერების განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, საკვლევი ობიექტის შესწავლის დონის შესატყვისად, ჩნდება განსხვავებული დეფინიციები ამავე ობიექტის დასახასიათებლად. ეს ბუნებრივი და კანონზომიერი მოვლენაა. ასეთი მდგომარეობა გვაქვს შელოცვების მიმართაც.

სპეციალურ ლიტერატურაში დღემდე არსებულ შელოცვის ცნე-

ბის განსაზღვრა ან მეტად ზოგადია, ან ცალმხრივი, უფრო სწორად— არასრული.

შელოცვის ცნების არსებულ დეფინიციათა კრიტიკული შეფასების საფუძველზე მათში მოცემულ რაციონალურ მომენტთა გათვალისწინებით და უშუალოდ ცოცხალ მასალაზე დაკვირვებით მიღებულ წინაბეჭდილებებზე დაყრდნობით შელოცვის ცნების განსაზღვრება ასე წარმოვიდგენია: შელოცვა არის მტკიცედ ჩამოყალიბებული, უტრიტარული დანიშნულების, მისი გამოყენებელთა რწმენით, მაგიური მნიშვნელობის მქონე, მცირე ფორმის სიტყვიერი ფორმულა, რომლის მიზანია საგანზე ან პოვლენაზე გარკვეული ზემოქმედებით სასურველი შედეგის მიღწევა. მას ესთეტიკური ფუნქცია არასდროს ჰქონია.

ქართული შელოცვები ქმნიან ორ დიდ ჯგუფს: სამეურნეოს და სამკურნალოს. ნასალებზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ მეორე ჯგუფი უფრო მრავალფეროვანი და მრავალრიცხოვანია. ვიდრე პირველი. თავის მხრივ, როგორც სამკურნალო, ისე სამეურნეო შელოცვების კლასიფიკაცია მოსახერხებელია დაავადებათა სახეების მიხედვით. ხოლო სამეურნეო შელოცვებისა სამეურნეო ყოფა-ცხოვრების დარგების მიხედვით. დანიშნულების მიხედვით შეიძლება გამოვყოთ სამეურნეო ჯგუფის ქვეჯგუფები, რომელთა ობიექტებია: მესაქონლეობა, მოსავლის აღება, მოსავლის დათესვა-დარგვა, სამკალი, შეაბრუნეობა და სხვა.

სამკურნალო დანიშნულების შელოცვებში გამოიყოფა ერთი ჯგუფი მაგიური ფორმულებისა, რომელთა ფუნქციას დაავადებული შინაური ცხოველების გაჯანსაღება წარმოადგენს.

ცალკე ქვეჯგუფად გამოიყოფა ე. წ. უნივერსალური სამკურნალო მაგიური ფორმულები, რომლებიც გამოიხსნელია ერთზე მეტი დაავადებისაგან ავადმყოფის გაჯანსაღებისათვის. გვხვდება ერთი კატეგორია შელოცვებისა, რომელთა წარმომავლობას მიქმელი არამიწერი სამყაროს უკავშირებს. ქართული ხელნაწერები მრავლად შეიცავენ მიწიერობრულ მაგიურ ფორმულებს.

ქართულ მიწიერობრულ შელოცვებში შეიძლება გამოიყოს ერთი ჯგუფი მაგიური ფორმულებისა, რომლებიც ქრისტიანულ წმინდანთა სახელების ჩამოთვლას შეიცავენ მხოლოდ. არის ასეთი შემთხვევებიც, რომელთა რომელიმე ჯგუფში ან ქვეჯგუფში დაბეჭიოებით მოთავსება ძნელდება.

ქართულ შელოცვებში თემატურად გამოიყოფა ჯგუფები: სამონადირეო, სოფახო, სამართლებრივი, სამგზაურო, სლაშქრო, პიგიენური, საზოგადოებრივი და ადამიანთა ურთიერთობის მარეგული-

რებელი მაგიური ფორმულები (სატრფიალო, ხელისუფალთა გულის მოსაგები და სხვა).

ზოგი დაავადებისა თუ მოვლენის საწინააღმდეგო სპეციალური შელოცვა არ აღმოჩნდა ქართულ ფოლკლორულ რეპერტუარში, ე. ი. არ გვხვდება ზოგი შემთხვევისათვის განკუთვნილი შელოცვის განსხვავებული ტიპები.

წარმოდგენილი კლასიფიკაცია არსებითად შელოცვის განვითარების გარკვეული ეტაპის ამსხაველია. მთელი რიგი სხვა დანიშნულების შელოცვები, რომლებიც შორეულ წარსულში ქართველთა წინაპრებს უნდა ჰქონოდათ. ჭერჭერობით ხელმისაწვდომი წყაროების მიხედვით აღარ ჩანან.

ქართული შელოცვებისათვის დამახასიათებელია სიმბოლოთა ფართო გამოყენება. ეს ფაქტი მას აახლოებს სხვა ენარებთან შედარებითი ანალიზი მოწმობს, რომ სხვადასხვა ენარებში არსებობს გარკვეული ჭკუფი სიმბოლოებისა. რომლებიც ერთ საერთო წარმოდგენათა საფუძველზე წარმოიშენენ და ასევე მსგავს დანიშნულებას ასრულებენ ტექსტებში. ამასთანავე სხვადასხვა ხალხებში ზოგჯერ დაიძებნება ხოლმე მსგავსი სიმბოლიკა, მაგრამ იგი ყოველთვის არ შეიძლება მსგავსი ყოფითი თუ სოციალური ზეგავლენის შედეგად მივიჩნიოთ და, პირიქით, ზოგჯერ ერთი შეხედვით განსხვავებული სიმბოლოები მსგავსი სოციალური თუ ყოფითი მოვლენების პროდუქტია, მათში შინაგანი კანონზომიერების პრინციპი, ხასიათი, სტრუქტურა ტიპურია. იგივე შეიძლება შეინიშნოს ერთი რომელიმე ხალხის ეროვნული ფოლკლორის ფარგლებშიც.

ქართულ ფოლკლორში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს შავი, წითელი და თეთრი ფერების სიმბოლიკას. განსაკუთრებით ფართოდ არის იგი წარმოდგენილი ზღაპრულ ეპოსში და შელოცვებში.

ფერთა სიმბოლიკის გამოყენება შელოცვებში რეალურად არსებული წარმოდგენებიდან გამომდინარე ამ ენარის განვითარების აუცილებლობას წარმოადგენდა. მას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა სათქმელის ლაკონურად, ექსპრესიულად და მაქსიმალური დატვირთვით გადმოცემისათვის. თვითონ შელოცვის წარმოთქმა კონკრეტული წარმოდგენებისა და მოვლენების წარმოსახვას მოიცავდა, როგორც მთქმელის, ისე აუდიტორიის შემეცნებაში. ასეთ პირობებში სიტყვიერი მაგია თავის ბუნებრივ, კანონიკურ ამპლუაში გვევლინებოდა და შედეგით. რა თქმა უნდა, უფრო ძლიერი და შთამბეჭდავი იყო. ახლა, როცა აღარ არსებობს ის სოციალური ძიობები, რომლის დროსაც არსებობის ბუნებრივ სასიცოცხლო პირობებს განიცდიდნენ ის რწმენა-შეხედულებანი, რომელთა ურთიერთობაშიც ქარ-

თუ ღ შელოცვებს ეძლეოდათ აზრი და შინაარსი, ცხადია, ტექსტის ევოლუცია დაკნინებისა და გადაგვარებისაკენ მიდის (აქედან ის აუცილებლობა, რაც ამ ეპოქის შესწავლის წინაშე დგას). ყოფას მომწყდარი ტექსტი სიტყვის მაგიური ძალის რწმენაზე დაფუძნებული ინერციის ძალით აგრძელებს არსებობას. დღეს შელოცვის წარმოთქმა აღარ იწვევს შემლოცველში და აუდიტორიაში უშუალო წარმოდგენებს, წარმოსახვას, თუმცა კი ზოგჯერ მაინც ძლიერი და ქმედითია შელოცვის საფუძველზე წარმოთქმული შთაგონება და მისგან გამომდინარე ფსიქოლოგიური ძვრები. რომელსაც შესალოცი პირი განიცდის ხოლმე. ყოველივე ეს ვერბალური მაგიის რწმენის ქვეშეცნულად შემონახვას უნდა მიეწეროს.

თეთრი, წითელი და შავი ფერების სიმბოლიკის გავრცელების არეალი შელოცვების და საერთოდ, ქართული ფოლკლორის მიხედვით ცდება ერთი რომელიმე ეთნიკური ერთეულის ფარგლებს და ზოგად ქართული მოვლენის სახესღებულობს. ფერთა სიმბოლიკა მოიცავს თითქმის ყველა ეპოქას. როგორც ჩანს, მას ხალხურ შემეცნებაში ერთ-ერთი მთავარი ადგილი ეკავა. იგი უნივერსალური მოვლენის სახით გამოდის; მან გაუძლო დროთა კიდილს, შეეთვისა ტრანსფორმირების პროცესს და არქაიკაც შემოგვინახა.

მთქმელის დამოკიდებულება გადმოსაცემი საგნისადმი ახსნას პოულობს სიმბოლური სიტუაციითა და მდგომარეობით. სიმბოლო ამჟღავნებს არა მარტო დამოკიდებულებას ობიექტისადმი, იგი უჩვენებს მოცემულ ტექსტში დაუღლ რწმენა-ჩვევებისა და წარმოდგენების ხასიათსაც.

შესაბამისი სიმბოლური სურათი მსმენელებში ქმნის მწუხარების განცდას და ამის საშუალებით ახერხებს აუდიტორიის შინაგანი მდგომარეობის მაქსიმალურად მობილიზებას გადასაცემი ტექსტის მიმართ. ეს სურათი „პოეტური“ პარალელიზმის ფორმითაა მიღწეული, რასაც ძველად სრულიად რეალური რწმენითი საფუძველი ჰქონდა და იგი თავდაპირველად მსატერული ფუნქციისათვის არ ყოფილა გამიზნული. თუმცა სიმბოლური სიტუაციის მიერ განწყობილების შექმნისა და ინფორმაციული ხასიათის დანიშნულება შესაძლებელია აღრიღლანვე ჰქონდა მას.

ქართულ ფოლკლორში თეთრ, წითელ და შავ ფერებს, როგორც მივეუთითეთ, სემანტიკის გარკვეული ისტორია და ტრადიცია გააჩნიათ, რომელიც საკმაოდ მყარია და ფართო გავრცელებისა. და მაინც, მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ფერები კონკ-

რეტულ მნიშვნელობებს კონტექსტის მეშვეობით იძენენ. ფერთა სიმბოლიკის ესა თუ ის სემანტიკური ველი ერთი რომელიმე უანრის ფარგლებით არ არის შემოსაზღვრული. მაგრამ შენიშვნის სახით შეიძლება ვთქვათ, რომ ერთი რომელიმე მნიშვნელობა ფერთა სიმბოლიკისა ზოგჯერ ამა თუ იმ უანრში ან რამდენიმე უანრში მეტი ინტენსივობით და რაოდენობით იხმარება, ე. ი. ფერთა სიმბოლიკის ეს მნიშვნელობა შედარებით მეტი დამახასიათებელია, ნიშანდობლივია ამ უანრისათვის (ან უანრებისათვის) მისი გარკვეული სპეციფიურობის გამო. ამ სპეციფიკას კი მრავალი ფაქტორი განსაზღვრავს. ზოგიერთი მათგანი აქვე შეგვიძლია დავასახელოთ: ასასახი ობიექტი ან მოვლენა, წარმოდგენები და ასახვის ფორმა, თუმცა ყოველივე ეს სრულიადაც არ გამორიცხავს, რომ ამავე ფერთა სიმბოლიკა იმავე დანიშნულებითა და მნიშვნელობით სხვა უანრებშიდაც შეგვხედეს. ფერთა სიმბოლიკა თავისუფლად ვარიებს. აქვე იხივ გასათვალისწინებელია, რომ ქართული ფოლკლორი ერთიანი მსოფლმხედვის, რწმენა-შეხედულებების, საერთო ყოფის საფუძველზე აღმოცენდა და ამიტომ სხვადასხვა უანრულ მხარეთა მსგავსება და ზოგჯერ იდენტივობაც გასაკვირიც არ უნდა იყოს.

პოპულარობა, ფართო გავრცელება, ვარიანტულობა და დღემდე ურთულესი არქაიკით დამძიმებული სახით მოღწევა, არა მარტო ღრმა ტრადიციებზე აშკარა და უტყუარი მინიშნებაა, იგი იმის გამოხატულებაცაა, რომ ხალხში ამას ჯერ კიდევ სრულიად არ დაუკარგავს ზემოქმედების ძალის მნიშვნელობა და ამიტომ აქა-იქ შერჩენილი წარმართული რწმენა-შეხედულებების ცოცხალ ნიმუშსაც წარმოადგენს. ამდენად, აუდიტორიის ცნობიერებაში მისი ადგილი, თუმცა, ძველ პერიოდთან შედარებით, ძალიან შესუსტებულია (განსაკუთრებით ბარის რაიონებში), მაგრამ მაინც განსაზღვრული ადგილი უკავია და ზოგან საკმაო აქტივობითაც გამოირჩევა (მაგალითად, მთის რაიონებში). ეს აქტივობა ცალმხრივად არ უნდა გვესმოდეს, რადგან ვიცით, რომ შელოცვებთან დაკავშირებული მთელი რიგი რწმენა-შეხედულებების დიდი ნაწილი ასევე ტიპური და ჩვეულებრივი იყო სხვა უანრის ნიმუშებისთვისაც, რომელნიც ახლაც ცოცხლობენ ხალხში და მათ მეტ-ნაკლებად შეინარჩუნეს ძველი ყოფითი შეხედულებების კვალი, თუმცა, განსხვავებით შელოცვებისაგან, ისინი ხალხური მხატვრულ-ესთეტიკური ძეგლის ნიმუშებად დარჩნენ და, დაკარგეს რა მაგიური ფუნქცია და ძველი საწესო ხასიათი, ამ მიმართულებით ვითარდებიან.

დაბირისპირება ფერთა სიმბოლური მნიშვნელობებისა იმდენად

პრინციპული არაა ზოგჯერ, რამდენადაც ამ ფერებით გამოხატულ შინაარსობრივ სფეროებს უკავშირდებიან დროის ერთ მონაკვეთში ან განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, ე. ი. ერთი და იგივე ფერის სიმბოლიკა სხვადასხვა დანიშნულებისაა და სხვადასხვა ეპოქის რწმენა-წარმოდგენებში ვლინდება.

ზღაპრულ ეპოსში შავი, წითელი და თეთრი ფერების სიმბოლიკის ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი გადმოგვცემს სამყაროს მითოლოგიურ სტრუქტურას, რომლის მიხედვითაც თეთრი ხილული სამყაროა, წითელი და შავი ქვესკნელის ფერებია. წითელი ქვესკნელის ზედა ნაწილს, ხოლო შავი მის უკიდურეს ქვედა ნაწილს აღნიშნავს. გვხვდება განვითარების შემდგომი ევოლუციის საფეხურიც, რომლის დროსაც თეთრი ზეცას, წითელი— შუასკნელს, ადამიანებით დასახლებულ ნაწილს ასახავს, ხოლო შავი ქვესკნელის ზოგადი სიმბოლოა.

ქართველ ტომთა მითოლოგიური წარმოდგენების მიხედვით ქვესკნელი ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ სიბრტყეში იყო წარმოდგენილი. პირველის მაგალითია სულეთის ციხე-კოშკის სახით წარმოსახვა. კოშკის თავში მზე ანათებს. ციხის ზედა ნაწილი წმინდა სულთა სასუფეველია და იგი თეთრი ფერის სიმბოლიკით აღინიშნება. შუა და ქვედა ნაწილები შესაბამისად წითელ და შავ ფერთა სიმბოლიკით გადმოიცემა.

მეორე ვარიანტის მიხედვით, სულეთი ვრცელი მინდორია, რომლის შუაში ზის მანათობელი ღვთაება, რომელთანაც ახლოს მდებარე ადგილი კარგად არის გასხივოსნებული. აქ მაღლიანი სულეები იმყოფებიან და თეთრი ფერის სიმბოლიკით გადმოიცემა. მოშორებით, შედარებით ნაკლებად განათებულ ალაგას, ოდნავ ცოდვილიანები სხედან. ეს ნაწილი წითელი ფერის სიმბოლიკით აღინიშნება. ხოლო უკიდურესად დაშორებული ნაწილი, სადაც ღვთაების სხივოსნება ვერ აღწევს, სადაც უკუნი დასადგურებულა, ცოდვილიანი სულეები განლაგებულან. ეს სფერო შავი ფერის სიმბოლიკით წარმოჩინდება.

სულთა განლაგება სულეთში მზის (ან მანათობელი ღვთაების) სხივთა გავრცელების ინტენსივობით არის შედგენილი.

მამასადამე, შავი, წითელი და თეთრი ფერის სიმბოლიკით აღნიშნულ ნაწილებში მოქცეული სულეები. შესაბამის ფერთა სიმბოლიკით ხასიათდებიან.

ქართულ შელოცვებში მოხსენიებული თეთრი, წითელი და შავი ჩოხოსანი ცხენოსნები მიცვალებულთა სულეებია, ქვესკნელის შესაბამისი ნაწილებიდან წამოსულან, ისინი ზოგჯერ თავად ებრძვიან დაავადების გამავრცელებელ ძალას (გველს), ზოგჯერ კიდევ თვით

გამოდინ დაავადების გამავრცელებლის როლში ან მიზეზად. ეს მომენტები შელოცვებში თვალსაჩინოდაა წარმოდგენილი და ქართველი ხალხის გარდაცვლილთა სულეზზე არსებული რწმენა-წარმოდგენების განვითარების განსხვავებულ ეტაპებს გვიჩვენებენ.

არათუ განსხვავებულ ქანრებში, ზოგჯერ ერთი ქანრის ფარგლებშიც კი ერთი და იმავე ფერთა სიმბოლიკა სხვადასხვა სიტუაცი-აში განსხვავებული შინაარსობრივი და ფუნქციური დატვირთვისა არის.

ქართული შელოცვების ანალიზს იმ დასკვნამდე მივყავართ, რომ ისინი ნაწილობრივ პირველყოფილი რელიგიების და ნაწილობრივ მითოლოგიური აზროვნების სფეროს განეკუთვნება, ე. ი. ისინი მოიცავენ დამწერლობამდელი (წარმართული) ხანის აზროვნების განვითარების თითქმის ყველა ძირითად საფეხურს. ამდენად, შელოცვებს ჩვენ ვერ განვიხილავთ როგორც რომელიმე ერთი კონკრეტული მოვლენის გამოხატვას ან მის ილუსტრაციას, პირიქით, მათი შესწავლა შესაძლებელია მხოლოდ მოვლენათა კომპლექსის გზით, სადაც ყოველი მოვლენის ნაწილი შინაგანი კანონზომიერი წყობის საფუძველზე მთლიანობაშია მოყვანილი და წარმოდგენილი არის მეტად ორგანიზებული სიტყვიერი მასალის, მცირე, მაგრამ საკმაოდ დახვეწილ და რთულ სტრუქტურაში.

ქართულ მაგიურ პოეზიას, შელოცვებს, როგორც ყველა ქანრს გააჩნია ასახვის განსაკუთრებული რეალური სამყარო. მას აქვს სხვა ქანრებისათვის დამახასიათებელი ბევრი საერთო ელემენტი და ამასთანავე ატარებს საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელ ნიშნებსაც.

რეალური სამყაროს გამოსახვის საშუალებანი ყოველთვის ერთნაირი არა აქვთ შელოცვებსა და ხალხური პოეტური შემოქმედების სხვა ქანრებს. ცხადია, არსებულის გადმოცემის თავისებურება ქანრის თვითმყოფადობის ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანია. გამოსახვის საშუალებების არაერთგვარობას ზოგჯერ განაპირობებს ისიც, რომ სხვადასხვა ქანრი ისტორიულად არაერთგვარი ინტენსივობით განიცდიდა სახეცვლილებას. ზოგს იგი მეტად შეეხო, ზოგს — ნაკლებად. ამიტომ გასაკვირიც არაა, რომ შესაბამისად გამოსახვის საშუალებაც აღნიშნული ვითარების და მიხედვით შეცვლილიყო, რაც ძველად სხვადასხვა ქანრებში ერთგვარი თუ მსგავსი გამოსახვითი საშუალებების ვარაუდის დაშვების შესაძლებლობას ქმნის.

ქართული ფოლკლორის ერთ ნაწილში, კერძოდ შელოცვებში და ამდენად, როგორც გაირკვა, სულეთის შესახებ არსებულ შეხედულებებში წარმოდგენილი სიმბოლიკა სამყაროს სამი სენესაგან შედგენილობის შესახებ არსებულ წარმოდგენას კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ, თუ შეიძლება ითქვას, ისინი ერთმანეთს ავსებენ, ერთმანეთსაგან გამომდინარეობენ: კერძოდ, სულეთის ფონზე წარმოდგენილი სიმბოლიკა მეორისაგან დამოკიდებული ჩანს, რადგან ქვესამყარო ადამიანებს უძველეს პერიოდში ამქვეყნიურის სრულ ან ნაწილობრივ ანალოგიად ჰქონდათ შერაცხილი და ამიტომ სულეთის შესახებ წარმოდგენებში არსებული სიმბოლიკა ერთგვარი ასოციაციის შედეგია. იგი იმდენადაცაა, სხვათა შორის, ახალი შინაარსით განსაზღვრული, რამდენადაც ახალ სიტუაციაშია (სულეთშია) წარმოდგენილი, მაგრამ შეცდომა იქნებოდა შელოცვებში ასახული ფერთა სიმბოლიკის ახსნა მხოლოდ სამყაროს სამი სენესაგან შედგენილობის შესახებ წარმოდგენების სულეთში მექანიკურ გადატანის ახსნამდე დაგვეყვანა. მაშინ აღარც მითოლოგია იქნებოდა.

ცხადია, ნაშრომში დაყენებული რიგი საკითხები მეტი სიღრმით დამუშავებას, მეტ დასაბუთებას მოითხოვდა. ეს კი წინამდებარე ნაკვეთის განსაზღვრულ მოცულობაში ნაკლებ შესაძლებელი აღმოჩნდა და ამიტომაც რიგ შემთხვევებში საკითხის დასმით დავეკმაყოფილდით. ჩვენი მიზანი იყო გვეჩვენებინა საკითხის სიღრმე, სიფართოვე და რომ შელოცვების მეცნიერულ ნიადაგზე შესწავლა დღემდე ცნობილ ზოგიერთ საკითხს ახალ ასპექტში წარმოგვიდგენს.

ქართული შელოცვები მდიდარია მხატვრული და სტილისტური გამომსახველობითი საშუალებებით, რომლებიც ემოციურად ტვირთავენ მაგიურ ფორმულებს, ორგანიზებულსა და რაფინირებულს ხდიან მათ. პოეტური ხერხების უხვი გამოყენების წყალობით ქართული შელოცვები ესთეტიკურ ღირებულებას იძენენ. მაგიურ ფორმულათა მხატვრული სამკაულები და სტილისტური საშუალებები საერთო მსგავსებას პოულობს შესაბამის პოეტურ ხერხებთან სხვადასხვა ენარებში.

მიუხედავად იმისა, რომ შელოცვები კონსერვატიულობით გამოირჩევიან, გამომდინარე იმ რწმენიდან, რომ სიტყვასიტყვით განმეორებაშია მხოლოდ მათი ზემოქმედების ძალა შენარჩუნებული, ისინი ისტორიულად მაინც იცვლებოდნენ. ცვალებადობა შეეხო შელოცვის როგორც ფორმას, ისე შინაარსაც. ამ თვალსაზრისით შემდეგი ძირითადი ცვლილებანი იჩენენ თავს. 1. ცვალებადობა ახალი დროისა და ყოფის გამოა გამოწვეული; 2. ცვალებადობა ხდება ტექსტის დავიწყების გამო. ცნობილი შელოცვებისათვის, განსაკუთრებით ცვალებ-

ბადობის უკანასკნელი მომენტი და მახასიათებელი და ნიშანდობლივი. ეს ემჩნევა შელოცვის როგორც კონსტრუქციულ, ისე შინაარსობრივ მხარესაც.

როგორც თანამედროვე, ისე XIX საუკუნეში ჩაწერილი შელოცვები დეფორმირებულნი ჩანან. ჩვენ არსებითად დაყრდნობა გვიხდებოდა დეგრადაციის გზაზე მდგარ ტექსტებზე. ქართულ შელოცვას ადრე გაცილებით უფრო სტაბილური სტრუქტურული სახე უნდა ჰქონოდა, ვიდრე დღეს აქვს. შელოცვის არქიტექტონიკურმა სახემ რღვევა განიცადა და დღეს გვეძლევა სტრუქტურულ მრავალსახეობად, რაც უანრის კედლის პროცესის დამადასტურებელია. დეგრადაცია უფრო შორს არის წასული. რღვევა ეტყობა არა მარტო შელოცვის, როგორც მთელის, არქიტექტონიკურ მთლიანობას, ასევე თვით ცალკეულ არქიტექტონიკურ ერთეულებსაც — ფორმულებსაც, რომლებიც სტაბილურობით გამოირჩევიან.

შელოცვის შემადგენელი ყველა ფორმულა, უფრო მეტიც, ყველა გამოთქმა, ყველა სიტყვა, ისევე როგორც მთელი შელოცვა, პრაქტიკული ინტერესებით ნაკარნახევ „აუცილებლობას“ წარმოადგენდა და ამდენად, შელოცვის სტრუქტურული შემადგენელი ნაწილები და თავად იგი, როგორც მთელი, განხილულ უნდა იქნეს, როგორც ადამიანის სასიცოცხლო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების სამსახურში მყოფი პრაქტიკული საშუალებები.

შელოცვების შესრულების ტრადიცია საქართველოს ყველა ეთნიკურ ერთეულში ქართულია, ე. ი. შელოცვები უმთავრესად ქართულ ენაზე სრულდება.

ქართულ ფოლკლორში გამოიყოფა შელოცვების ხალხური და მწიგნობრული ტრადიცია, რომელთაგან პირველი არსებობის ისტორიის მთელ მანძილზე ყოველთვის პრიორიტეტულ მდგომარეობაში იყო.

მართალია, გვხვდება 1, 3, 5, 7, 9-ჯერ წარმოთქმის შემთხვევები, სისტემას ქართული შელოცვების მიმართ ერთხელ და სამჯერ წარმოთქმის ფორმა კმნის.

არც თანამედროვე, არც წერილობითი წყაროებით ცნობილი წარსული სინამდვილე არ იცნობს ქართული შელოცვების სიმღერით (გალობით) წარმოთქმის ტრადიციას.

ქართული შელოცვების შესწავლა შესაძლებელია მხოლოდ ეროვნულ ნიადაგზე. მართალია, უცხო ენობრივი გამოთქმები, ფრაზები და ზოგჯერ მთელი ტექსტებიც კი არის ქართულ შემლოცველთა რეპერტუარში, მაგრამ ყველაფერი ეს ოდნავადაც ვერ ჩრდილავს თვითმყოფად ქართულ შელოცვათა ორიგინალურ სახეს და რეპერტუარს.

შელოცვის დიალოგური ფორმის მიჩნევა უქველეს პერიოდში მისი ანტიფონური შესრულების დასტურად ქართული მასალების მიხედვით არ მტკიცდება. ეს საკითხი მოითხოვს შემდგომ დამუშავებას.

შელოცვების თანმხლები მოქმედება ორგვარი ხასიათისაა: ერთი თავად შელოცვის შინაარსიდან გამომდინარეობს და მისთვის ორგანული, დამახასიათებელი მხარეა, ხოლო მეორე, თან ახლავს შელოცვას ისე, რომ მისი შესატყვისი მითითება ტექსტში გაკეთებული არაა და იგი სიტყვით გამოხატული მიზნის მიღწევის დამხმარე საშუალებად ჩანს, ე. ი. მიზნის მიღწევის გარანტიის შექმნის ერთი პირობაა. ქართული შელოცვებისათვის დამახასიათებელია როგორც ერთი, ისე მეორე მხარე.

ქართული შელოცვების შესრულების ტრადიციაში აშკარად გამოვლინდა ჟანრის კვდომის პროცესი. მეტწილად დარღვეულია ერთიანობის პროცესი სიტყვასა და მოქმედებას შორის.

შელოცვების შესრულების ტრადიცია საქართველოში არსებითად ერთიან მთლიან სახეს ატარებს. ცხადია, ეს არ გულისხმობს მათი შესრულების ყველგან და ყოველ დროს ერთგვარობას. პირიქით, შელოცვების შესრულების ტრადიცია მოდერნიზაციას განიცდიდა სხვადასხვა ეპოქაში, ამჟამად კი თანდათან ისპობა.

ერთი და იმავე დაავადების წინააღმდეგ მიმართული შელოცვის შესრულების ტრადიცია არაერთგვარია არა მარტო სხვადასხვა ეთნიკურ ერთეულში ზოგჯერ ერთი რეგიონის ფარგლებშიც კი. და თუკი მაინც შელოცვების შესრულების ერთიანობაზე, მთლიანობაზე ვსაუბრობთ, ეს იმის გამო, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ყოველ ქართველ ტომში ერთი და იმავე საგნის ან მოვლენის წინააღმდეგ მიმართული შელოცვის შესრულების დროს დატულია ამ შესრულების როგორც გარეგან აქსესუართა თანხვედნილობა, ისე შინაგანი ურთიერთკავშირი ყველა ძირითადი მონაცემის მიხედვით.

პროფესიონალ შემსრულებლებს არ იცნობს საქართველოს დღევანდელი სინამდვილე.

შელოცვის შემსრულებლებად ძირითადად ქალები გამოდიან, მეტწილად უფროსი ასაკისა ან ღრმად მოხუცებულები. მამაკაცებმა ზოგჯერ იციან ხოლმე შელოცვები, მაგრამ ქალებისაგან განსხვავებით, ისინი შელოცვის გამავრცელებლის როლში არ გვევლინებიან. მთავრი უფრო ძლიერია რწმენა შელოცვებისადმი, ვიდრე ბარში. ერთგვარობა, სრული თანხედრობა არც მთასა და ბარში არ არსებობს, სხვაობა შელოცვების რწმენის გამოვლინების საკითხში როგორც მთის, ისე

ბარის ცალკეულ რეგიონებსა და დასახლებულ პუნქტებს შორისაც არსებობს. ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ცალკე უნდა იქნეს შესწავლილი მოსახლეობის დამოკიდებულება შელოცვის რწმენისადმი.

ქართული შელოცვების აქა-იქ შემორჩენილი ფარული და ცხადი რწმენის წინააღმდეგ ბრძოლის საუკეთესო იარაღს წარმოადგენს თავად საგნის — შელოცვების მეცნიერული და ყოველმხრივი შესწავლა, რომლის საფუძველზე უფრო კონკრეტული და საფუძვლიანი გახდება ათეისტური საქმიანობა. მორწმუნეთა აღზრდა სოციალისტურ შრომით კოლექტივში და მათ შორის ინდივიდუალური მუშაობის გაშლა ეფექტურ შედეგებს იძლევა.

ქართული შელოცვების სწორი შეფასება, როგორც ისტორიული, ისე თანამედროვე ასპექტით, ფრიად აქტუალური საკითხია. იგი დაგვეხმარება მეცნიერული ცოდნის მასებში დანერგვის საქმეში, რაც გაზრდის ამავე მასების პოლიტიკურ აქტივობას და ხელს შეუწყობს კომუნისმის იდეების განმტკიცებას და მშენებლობის დაჩქარებას.

ГРУЗИНСКАЯ МАГИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

(Резюме)

Древнейшие образцы грузинского фольклора зафиксированы уже в памятниках письменности X—XI вв. в виде заговоров и заклинаний. Подобные записи образцов фольклора выявлены и в памятниках других народов в виде магических формул. Таким образом, культурное прошлое грузинского народа находится, с интересующей нас точки зрения, в общем русле внутренней закономерности культурного развития народов мира.

Столь древние традиции записей заговоров объясняются исторически обусловленным утилитарным назначением жанра и необходимостью удовлетворения спроса широких слоев масс на него.

Первая публикация текста грузинского заговора появилась на страницах выходящей в Тбилиси на русском языке газеты «Кавказ» (1848, № 46), автором ее был известный писатель Р. Эристави.

Первая публикация грузинского заговора на грузинском языке появилась в той же газете (1852, № 53) и принадлежит Н. Бердзенишвили.

Одна из первых публикаций заговора на грузинском языке появилась в грузинской газете «Дрозба» («Время»), 1970, № 42.

Первые квалифицированные фольклористические публикации принадлежат филологу Ал. Хаханову (Хаханашвили) и историку Н. Джанашиа. Грузинские фольклорные произведения — заговоры появлялись почти во всех прогрессивных периодических изданиях досоветской Грузии, выходивших как на грузинском, так и на русском языках — «Ивериа» («Иверия»), «Дрозба» («Время»), «Цнобис пурцели» («Листок известий»), «Квали» («Борозда»), «Акакис кребули» («Сборник Акакия»), «Дзвелл Сакартвело» («Древняя Грузия»), «Джсджили» («Нива»), «Кавказский календарь», «СМОМПК», «Этнографическое обозрение» и др. Авторами появлявшихся в них публикаций были известные писатели, ученые, общественные деятели — Ак. Церетели, И. Давиташвили, Б. Нижарадзе, Важа Пшавела, М. Джанашвили, Г. Церетели, Ал. Хаханашвили, Н. Джанашиа, Д. Окروشидзе, Р. Эристави, Н. Бердзенишвили, Странник, А. Грен, Г. Джапаридзе, Т. Мамаладзе, Н. Миндели, М. Сагарадзе, М. Глушаков и др. Важно заметить, что отношении перечисленных авторов к публи-

куемым текстам заговоров было далеко не однозначным, ибо не все авторы преследовали собственно фольклористические цели; лишь некоторые из них ставили своей целью собирательство и публикацию произведений устного народного творчества. Некоторые из корреспондентов публиковали заговоры потому, что видели в них одну из форм антикрепостнической пропаганды, т. к. они объективно свидетельствовали об отсталости народа, низком уровне его жизни; они полагали, что публикация может послужить наглядным свидетельством суеверия широких народных масс и необходимости его преодоления. Аналогичная деятельность передовой части нарождающейся буржуазной демократии, так называемого «третьего сословия», преследовала вполне определенную цель — просвещение трудового крестьянства и его освобождение от крепостнического ига.

Однако на страницах периодической печати досоветской Грузии была обнародована лишь малая часть собранных текстов. Но и в них выражалась позиция корреспондентов, их отношение к заговорам.

Начиная со второй половины XIX в. тексты заговоров влечаются в произведение художественной литературы, в которых давалось также описание процесса их исполнения. Публикации этого рода привлекают внимание по двум соображениям: во-первых, как древнейшие записи образцов жанра, а, во-вторых, как варианты современных их записей. В то же время они вочию свидетельствуют об отношении современников писателя (или персонажей) к заговорам или же рисуют грузинскую действительность недалекого прошлого.

Цитирование или использование заговоров прослеживается в художественных произведениях Г. Эристави, А. Церетели, Т. Хускивадзе, И. Чавчавадзе, Д. Клдншвили, Н. Лорткипанидзе, Д. Шенгелая, К. Гамсахурдиа, Дж. Чарквiani, Н. Шаманадзе, М. Поцхишвили и других поэтов и прозаиков XIX—XX вв. Понятно, что цели использования жанра и отношение к нему различных авторов неодинаковы.

Грузинские заговоры публиковались и в неперiodических изданиях, в частности книгах и тематических сборниках, авторами или редакторами-составителями которых являются Е. Такашвили, К. Кекелидзе, А. Яшвили, М. Джанашвили, И. Кипшидзе, А. Опиани, Ф. Бегишвили, С. Макалатия, П. Умикашвили, С. Жгепти, Г. Тедорадзе, Р. Тавдишвили, И. Курчишвили, В. Гагуа, Дж. Ногаидели, Л. Кайшаури, К. Дзоценидзе и др. Публикуя тексты заговоров, перечисленные авторы не всегда преследовали фольклористические цели. По этой причине заговорам не достает паспорта или, в лучшем случае, он не всегда полный. Тем не менее, по характеру записей заговоры в основном достоверны.

Рассмотренные нами публикации грузинских заговоров можно разделить на следующие группы:

1. Заговоры, использованные или опубликованные в фольклористической литературе: а) использование в исследовании одного—двух образцов, б) целенаправленная публикация.

2. Заговоры, использованные или опубликованные в различных научных трудах: а) этнографических, б) лингвистических, в) медицинских.

3. Заговоры, использованные или опубликованные в художественной литературе: а) текст или его фрагмент, б) переработка заговора.

Парадоксально, но факт: насколько значительна роль заговоров и связанного с ними круга вопросов для изучения исторической действительности Грузии и решения общетеоретических вопросов, настолько же недостаточно изучены они. Интерес к восполнению этого пробела усиливается тем, что изучение грузинских заговоров, как и вообще грузинского фольклора, выходит за рамки интересов грузиноведения.

В изучение грузинских заговоров определенный вклад внесли Важа Пшавела, А. Грен, Г. Джапаридзе, Т. Мамаладзе, М. Сагарадзе, М. Машурко, Н. Миндели, Л. Матикашвили, И. Алхазашвили, А. Яшвили, З. Чичинадзе, М. Келенджеридзе, П. Мирианашвили, Ф. Бегнашвили, Г. Чуркин, В. Котетишвили, Л. Котетишвили, И. Курчишвили, Т. Окрошидзе, Е. Вирсаладзе, К. Сихарулидзе, А. Хинтибидзе, Г. Ахведиани, Г. Чачашвили, А. Чилая, М. Шенгелия, А. Цапава, Д. Бардавелидзе и др. Особо следует отметить вклад М. Чиковани в изучение заговоров.

Источники по изучению истории грузинских заговоров можно сгруппировать следующим образом: 1. фольклористические исследования, 2. этнографические записи и литература, 3. медицинская литература.

Во всех этих исследованиях изучение заговоров реализовано в следующем виде: 1. специальной статьи о заговоре; 2. статей, написанных по другим вопросам, но затрагивающих и вопросы заговоров; 3. различных статей, в которых содержатся краткие замечания информационного характера о заговорах, в основном описательной формы.

Комплексное изучение заговоров возможно с учетом достижений истории религии и атеизма, развития общественной мысли, права, этнографии, социальной психологии и других наук. Именно подобное изучение создаст полное представление о жанре (да и не только о нем), а также прочную основу филологического изучения заговоров.

Термины «шелощва» («заговор») и «шемлоцвели» («заклинатель») выявлены в письменных памятниках X—XI вв., что кладет документальную основу истокам жанра.

Древнегрузинский термин «сахрва» -- арабского происхождения, утвердившийся в грузинском языке через посредство персидского. Его значения — «шелощва» («заклинание») и «гразнеулеба» («колдовство»). Это значение термина «сахрва»

подтверждается памятниками древнегрузинской литературы. Причем, термин «сахрва» встречается в книжной речи, а «шелощва» имел обращение в устном обиходе.

Древнегрузинским термином, обозначающим заговор, был и «чурчули» («шептание»), подтвержденный в одной из редакций грузинского перевода Ветхого завета (Экклесиаст. 10, 11).

Как письменные источники, так и современная фольклорная действительность подтверждают употребление термина «лоцва» («молитва») для обозначения понятия «заговор».

В грузинском языке имеются слова «шелощва» («заговор»), «гамолоцва», «гадалощва» и др., основой которых является «лоцва» («молитва»). Как видим, это—слова одного лексико-грамматического ряда, в которых приставки ше-, гамо-, гада-выражают направление действия магической силы заговора относительно больного.

В различных языках мира выявлены типологические параллели интересующего нас термина. Удивляться этому не приходится; термины, обозначающие понятие «заговор», являющиеся словами, которые в подавляющем большинстве случаев описывают содержание магического действия. Таким образом, процесс создания и формирования подобных терминов подчиняется определенной внутренней закономерности. Отсюда — типологическое сходство обозначающих «заговоры» терминов в различных языковых средах.

Известно, что на различных этапах развития науки появляется различная дефиниция для характеристики объекта исследования. Это — закономерное явление, и заговоры не составляют исключения. Существующие в литературе определения понятия «заговор» — либо весьма общие, либо неполные.

На основе критического осмысления существующих дефиниций понятия «заговор», с учетом содержащихся в них рациональных моментов, непосредственных наблюдений над живым материалом, добытым в ходе полевых экспедиций, предлагаем следующую дефиницию: заговор есть небольшая четкая словесная формула, имеющая, по представлению пользующихся, магическое значение и утилитарное назначение. Обладая определенными художественными ценностями, заговор никогда не носил эстетической функции. Целью заговора является достижение желаемого результата путем оказания влияния (воздействия) на конкретный объект.

Грузинские заговоры в основном образуют две большие группы: хозяйственные и лечебные, причем эти последние превосходят первые как в количественном отношении, так и по разнообразию. В свою очередь, заговоры обеих групп могут быть разделены на подгруппы. Заговоры лечебной группы удобнее классифицировать по видам болезней, а хозяйственной — по отраслям хозяйства.

По назначению группу хозяйственных заговоров можно раз-

делить на подгруппы, связанные с такими отраслями, как скотоводство (животноводство), овощеводство, шелководство, закладка урожая, уборка урожая и др.

Лечебные заговоры, которыми богат грузинский фольклор, связаны с заразными, детскими, внутренними, кожными, психическими и другими заболеваниями. Среди лечебных заговоров можно выделить и довольно многочисленную подгруппу, тексты которых выполняют функцию излечения домашних животных. В отдельную подгруппу могут быть выделены лечебные магические формулы, которые предназначены для лечения более чем от одной болезни.

В различных грузинских рукописях выявлено немало книжных магических формул, среди которых часть содержит лишь перечень имен христианских святых; есть и такие магические формулы, которые трудно отнести к конкретной группе или подгруппе.

В грузинском фольклоре встречаем заговоры и заклинания охотничьего, бытового, правового, дорожного, походного, гигиенического назначения, социального содержания, значительная часть которых — книжные. Нам не удалось выявить заговора от всех заболеваний или всех явлений, т. е. универсальных формул.

Представленная классификация отражает определенную степень развития заговора как жанра.

Значительное место в грузинском фольклоре занимает символика черного, красного и белого цветов. Особенно широко представлена она в сказочном эпосе и заговорах. Важно отметить, что зачастую противопоставление символических значений цветов не носит принципиального характера, т. к. символика одного и того же цвета имеет различное назначение и отражает мифологические воззрения грузинского народа на разных этапах развития.

В сказочном эпосе символика черного, красного и белого цветов выражает мифологическую структуру мира, согласно которой белый цвет олицетворяет видимый мир, красный — подземелье, причем красный обозначает верхнюю часть подземелья, тогда как черный — нижнюю. На следующей ступени эволюционного развития белый цвет символизирует небо, красный — промежуточную, населенную людьми часть, черный является общим обозначением подземелья.

В мифологических представлениях грузинских племен подземелье мыслилось в вертикальной и горизонтальной плоскостях. Примером вертикальной плоскости является башня — место обитания душ умерших. Вершина башни освещена солнцем. Верхняя часть башни является местом обитания святых духов, и она символизируется белым цветом, тогда как средняя и нижняя части — красным и черным цветами, в зависимости от степени «греховности» душ умерших.

Согласно другому варианту, потусторонний мир — просторная

долина, в середине которой восседает светящее божество, а место вокруг него хорошо освещено. Здесь обитают безгрешные души, и это место символизируется белым цветом. Чуть поодаль в сравнительно слабо освещенном месте, пребывают малогрешные души, и оно передано символикой красного цвета. В самом дальнем месте, куда не доходят лучи светящего божества, находятся души грешников, что отмечено символикой черного цвета.

Сами души, пребывающие в местах, отмеченных символикой черного, красного и белого цветов, тоже символизируются соответствующими цветами.

В мифологических верованиях и представлениях грузин культ предков занимал большое место. Покойник мог, согласно этим представлениям, оказывать на живую мир благотворное, или наоборот,—зловредное действие в зависимости от того, как живые относились к духу умершего предка. Души умерших представлены исполнителями воли подземного божества. Подземное божество обладало силой распространять болезни.

Археологические и фольклорные материалы с несомненностью свидетельствуют о том, что в древности грузины хоронили покойников в одежде, в частности, мужчин — в чохе, с кнжжало, воппов — в полной воинской экипировке, а в более давнее время имело место и захоронение коней. Понятно, что дух умершего представляли себе в той экипировке, в которой был похоронен покойник. В мифологических представлениях подземелья фигурируют также море (река), гора, змеи и др.

С учетом изложенного становится возможным рационально объяснить широко распространенную в заговорах такую традиционную формулу: «Раскололась черная скала, вышел черный человек, на черном коне, с черной уздечкой и седлом, с черным оружием; пошел в черное море, окупил черную руку, достал черную змею, ударил (ею) о черный камень. Так умирает смотрящий злым глазом». То же повторяется последовательно о красном и белом цветах. Эти красные, черные, белые всадники—суть души умерших, вышедшие из соответствующих частей подземелья. Они зачастую сами борются против сил, распространяющих болезни (змей), а иногда сами же выступают в качестве распространителей болезней. Эти моменты наглядно отражены в заговорах и свидетельствуют о различных ступенях развития представлений грузин о культе предков.

Необходимо отметить, что даже в рамках одного и того же жанра (не говоря о различных жанрах) символика одного и того же цвета в различных контекстах выполняет различную содержательную и функциональную нагрузку.

В грузинских заговорах повторяющаяся символика цвета поясняет слова или фразы, стоящие до или после нее, а также их переносное семантическое значение. Слово (или фраза), стоящее до или после повторяющейся символики, только в связи с ней обретает то или иное содержание и значение, которое оно име-

ет в данном контексте, т. е. семантика обусловлена контекстом, ибо в ином контексте это же слово может обрести иные нюансы, иное значение.

Художественные элементы придают заговорам эмоциональную окраску. Благодаря поэтическим средствам выразительности магические формулы обретают стройную музыкальную организацию, рафинированность, эстетический фон, художественную возвышенность. Средства художественной выразительности следует рассматривать с учетом определенных ступеней развития жанра.

Художественные и стилистические особенности магических формул находят аналогию в других жанрах грузинского фольклора.

Несмотря на консервативность заговоров, они исторически все же претерпевали изменения, которые коснулись как формы, так и содержания текстов. В этом плане привлекают внимание два момента: 1. изменения, вызванные новой эпохой, новым бытом; 2. изменения, вызванные забвением ранее бытующего текста. В имеющихся в нашем распоряжении текстах заговоров, добытых за последнее время, прослеживаются изменения именно второго плана, о чем свидетельствуют композиционная и содержательная сторона заговоров.

Заговоры, записанные как в XIX в., так и в наши дни, представляются как деформированные. В работе мы оперировали текстами, которые по существу стоят на пути деградации. Это позволяет утверждать, что грузинские заговоры должны были иметь более стабильный структурный вид, нежели они имеют сейчас. Архитектоника заговора подверглась разрушению, что является свидетельством процесса отмирания жанра. Деградация жанра зашла далеко: разрушения прослеживаются не только в композиции текста, но и в отдельных составляющих частях, в формулах, отличающихся относительно большей стабильностью.

Все составляющие заговор части — формулы, выражения и даже каждое отдельное слово были продиктованы практически (утилитарными) интересами, и потому они, как и заговоры в целом, должны рассматриваться как практические средства удовлетворения желаний сказителей.

Традиция исполнения заговора во всех этнических единицах Грузии — грузинская, т. е. заговоры исполнялись преимущественно на грузинском языке. И даже заговоры, исполнявшиеся по-мегрельски и по-свански, по существу являются грузинскими, т. к. они отражают общегрузинское мифологическое мировоззрение.

В грузинском фольклоре выделяются народная и книжная традиции исполнения заговора, из которых первая всегда занимала доминирующее положение. Причем кратность произнесения заговора была строго регламентирована. Хотя встречается

одно-, трех-, пяти-, семи-, девятикратное исполнение, систему составляет все же однократное или трехкратное исполнение.

Письменные источники и современные полевые материалы не дают никаких свидетельств о песенном исполнении грузинских заговоров.

Подлинно научное изучение грузинских заговоров возможно только на национальной почве. В репертуаре грузинских заговоров, правда, встречаются отдельные иноязычные слова, фразы, а зачастую и тексты, но это ничуть не умаляет оригинальности и самобытности грузинских заговоров.

Различаем два вида действий, сопровождающих заговор: 1. действие, вытекающее из содержания текста, являющееся его органической частью; 2. действие, сопровождающее заговор, но о нем в тексте ничего не говорится, оно служит достижению цели, выраженному словом. Оба эти вида действия одинаково характерны для грузинских заговоров. Традиция исполнения грузинских заговоров со всей очевидностью выявила процесс отмирания жанра, и хотя эта традиция в Грузии отмечена цельным, единым характером, это, однако, не исключает некоторых различий в соответствии со временем и местом исполнения.

Традиция исполнения заговора, направленного против одной и той же болезни, не одинакова не только в различных этнических единицах, но зачастую и в рамках одного региона. И если, тем не менее, мы говорим о единстве и цельности традиции исполнения заговора в Грузии, то это вызвано тем, что все грузинские племена соблюдали как внешние аксессуары, так и взаимосвязанность внутренних частей магической формулы.

В современной грузинской действительности не существует профессиональных исполнителей заговора. Наиболее же часто в роли исполнителей выступают женщины, крестьянки и домохозяйки, преимущественно старшего и пожилого возраста. Мужчины также знают заговоры, но они, в отличие от женщин, не выступают в роли их распространителей.

Вера в магическую силу заговора более устойчива среди горцев по сравнению с жителями равнинных мест. В каждом конкретном случае она должна изучаться дифференцированно.

Борьба против пережитков (явных или скрытых) веры в заговоры может быть успешной только в результате всестороннего изучения самих заговоров. Эффективным средством является действенная атеистическая пропаганда, в частности, воспитание верующих в процессе общественно-полезного труда, углубление их знаний в области достижений современной науки и техники.

Все еще актуальным вопросом остается правильная оценка

заговоров как в историческом, так и в современном аспекте. Она поможет пропаганде в массы научных знаний, повысит их общественную и трудовую активность, а, следовательно и их вклад в построение коммунистического общества.

შენიშვნები:

- 1 საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის პროგრამა. თბ., 1986, თავი V.
- 2 О мерах по усилению борьбы с вредными традициями и обычаями Постановлением ЦК Компартии Грузии. — «Заря Востока», 1975, 25 ноября. () дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы Постановлением ЦК КПСС от 26 апреля 1979 г., М., 1979
- 3 მ. ი. ჩიქოვანი. ქართული საწესჩვეულებო პოეზია. — წიგნში: ქართული ხალხური პოეზია. ტ. V, თბ., 1976, გვ. 10.
- 4 А. л. Блок. Поэзия заговоров и заклинаний. — В кн.: История русской литературы, т. I, М., 1908, с. 82.
- 5 იქვე, გვ. 89.
- 6 რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები. ელ. ეირსალაძის რედაქციით, შესავალი წერილით და შენიშვნებით. თბ., 1949, გვ. 11.
- 7 იქვე, გვ. 11—12.
- 8 В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 22
- 9 Н. Познанский. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- 10 გ. შერსულე. შრომა და მოღვაწეობა ღირსად ცხოვრებისა წმინდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა გრიგოლისი. — წიგნში: ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლები. წიგნი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და ლექსიკონი დაერთო ი. ლომაშვილმა. თბ., 1978, გვ. 136; ამ წიგნის პირველი გამოცემულია ნ. მარო (რუსულ ენაზე).
- 11 ი. ხუცესი. წამება წმიდისი შუშანიკისი დედოფლისა. — წიგნში: ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლები, გვ. 34.
- 12 მ. ი. ჩიქოვანი. ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები. თბ., 1971, გვ. 64—65.
- 13 მ. ი. ჩიქოვანი. ორი ფოლკლორული ეპიკური ძეგლ ქართულ მწერლობაში. — წიგნში: საიუბილეო კრებული ალ. ბარაშიძეს. თბ., 1974, გვ. 253—256.
- 14 ამის შესახებ დწერილებით იხ.: ი. გაგულაშვილი. შელოცვის ლაზური ტერმინის გამო. — ახალგაზრდა მეცნიერთა და სპეციალისტთა რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები ფილოლოგიის აქტუალურ პრობლემებზე (ლინგვისტიკა, ფოლკლორისტიკა, ლიტერატურა). ქუთაისი, 1978, გვ. 49—52.
- 15 მ. ი. ჩიქოვანი, იქვე.
- 16 მ. ი. ჩიქოვანი. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, I. თბ., 1975, გვ. 197.
- 17 ლიტერატურული ძეგანი. ტ. IV, თბ., 1948, გვ. 333—383.
- 18 XVII საუკუნეში ჩაწერილი ზღაპრები, გამოსცა. გამოკვეთა და ეპიკონტები დაერთო მ. ი. ჩიქოვანმა. — კრ.: მრავალთავი, I, თბ., 1964, გვ. 61—199. შედარებისათვის იხ. Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI—XVII века). М., 1971, с. 6—10.
- 19 И. Алхазов. Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии. — «Кавказский вестник», № 9, 1901, с. 55
- 20 К. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники в отечествен-

ნых книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908, с. 118
იხ. აგრეთვე: იქვე, გვ. 52—55.

21 ლ. კოტეტიშვილი. წიგნი სააკიმოა. მედიცინა ძველ საქართველოში
XIII საუკუნე. ტფილისი, 1936, გვ. XXIII.

22 XVIII საუკუნის შელოცვა იხ აგრეთვე. М. Г. Джанашидзе. Описания рукописей церковного музея духовенства Грузинской епархии. кн. III. Тифлис, 1908, с. 203 (№ 928).

23 ლ. კოტეტიშვილი. ბერნარდოსელი კოლექციის (XVII ს.) ზღაპრები. —
„მცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 2, 1975, გვ. 91—102.

24 შ. ჭანაშვილი, დას. წიგნი, გვ. 203 (№ 928).

25 Русское народное поэтическое творчество. Под редакцией П. Г. Борова. М., 1954, с. 219.

26 საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. ტ. 5, 1970, გვ. 474.

27 რ. ერისთავის არქივი დატული შელოცვების შესახებ იხ.: თ. ჭაგონიშვილი. რაფიელ ერისთავი და ხალხური შემოქმედება. თბ., 1979, გვ. 93—95

28 ე. აბაქელიძე. ქართული ფოლკლორის შესწავლის პრობლემა რევოლუციამდელ საქართველოს რუსულ პერიოდიკაში. დისერტაცია ფილოლ. მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ., 1968, გვ. 358.

29 И. Берзенов. О грузинской медицине. — Кавказский календарь на 1857 год. Тифлис, 1856, с. 486—490.

30 თ. ჭაგონიშვილი. დას. ნაშრომი. გვ. 70.

31 „ღროება“, 1870, № 42; „ღროება“, 1878, № 8 და სხვა.

32 ასეთებლად შეიძლება მივიჩნიოთ რ. ერისთავის და თ. კანდელაკის ზემოთ აღნიშნული წერილები. იხ. აგრეთვე გურულ-მეგრელის წერილი — „ცნობის ფურცელი“, 1899, № 793 და სხვ.

33 ე. ჩიქოვანი. მანე ტრადიციების წინააღმდეგ ბრძოლა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის პერიოდის მიხედვით. თბ., 1979, გვ. 15 და შემდგომი.

34 „კავკაზი“, 1852, № 53; „ღროება“, 1862, № 265. იხ. აგრეთვე „СМОМПК“, 1976, № 21.

35 უნდა შევნიშნოთ, რომ „СМОМПК“-ის ფურცლებზე სკამოდ პროლეტარულად არის წარმოდგენილი ქართული შელოცვები. იხ. СМОМПК, 1890, № 10, განკ. II, გვ. 89; 1893, № 16, განკ. II, გვ. 135—137; 1892, № 17, განკ. II, გვ. 102—105, 110—112; 1894, № 19, განკ. I, გვ. 137—143; 1894, № 18, განკ. III; 1899, № 26, განკ. I, გვ. 33—34; 1903, № 32, განკ. III, გვ. 16—22 და სხვ.

36 ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ეურნალ „მოგზაურში“ ივ. მარგანიძე გამოკვეყნა სვანეთში შეკრებილი შელოცვები (იხ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე. თბ., 1973). გურიაში მოპოვებული შელოცვების ერთი ნაწილის პუბლიკაცია გააკეთა აბ. წულაძემ (იხ. მისი „ეთნოგრაფიული გურია“, თბ., 1971, გვ. 115—118). პერიოდულ გამოცემაში ერთ-ერთი ექსანსენელი შემთხვევა შელოცვათა პუბლიკაციის განახორციელა თბილისის უნივერსიტეტის ფოლკლორის კათედრის თანამშრომლებმა (იხ. ვახუთი „თბილისის უნივერსიტეტი“, 1972, № 26, 8 სექტემბერი).

37 ი. გაგულაშვილი. მხატვრული ლიტერატურისა და ფოლკლორის მონათხრობის ერთი ასპექტისათვის. — ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, № 1, 1976.

38 მელანხია. ბნელი (მოთხრობა). ნაწ. III — „ივერია“, 142, 1888.

39 თ. ხუციყვაძე. ორი პატარა იპერლს მოგზაურობა. ცეძელნი კნ ვერა ღდანეს ასულ აბაშიძეს). — „ქველი“, № 4, 1952, გვ. 15—16.

40 იქვე. გვ. 16.

- 41 თ. ხუციავაძე. მომავალი ექიმი. — „ჭეჭილი“, № 3, 1894, გვ. 51.
- 42 გ. წერეთელი. წყები დროის გმირები (ისტორიული სურათები). — „ჭეჭილი“, № 6, 1892, გვ. 63—64.
- 43 გ. ერისთავი. თხზულებანი, თბ., 1966, გვ. 240.
- 44 მწერლის მიერ შელოცვის შედგენის სხვა შემთხვევათა შენიშვნულია ქართულ ლიტერატურაში. იგი ვეეთენის აკ. წერეთელს.
- 45 დ. ალღიაშვილი. „უბედურება“. (სურათი ერთ მოქმედებად). თბ., 1948.
- 46 ნიკო ღორთქიფანიძე. დანგრეული ბუდეები. (მრისხანე ბატონი რაინდები. დანგრეული ბუდეები. შელოცვა რადიოთი) თბ., „სახელმწიფო გამომცემლობა“, 1933, გვ. 215—307.
- 47 დ. შენგელაიას შემოქმედების ფოლკლორთან მიმართების საკითხს ჩვენ ადრე შევხებოდით. იხ. დ. შენგელაია მომავალ პედაგოგებთან. — „ლიტერატურული საქართველო“, 24 ნოემბერი, 1972, გვ. 4.
- 48 დ. შენგელაია. თხზ., ტ. 1, თბ., 1968, გვ. 67—89.
- 49 იხ. აგრეთვე: დენა შენგელაიას საიუბილეო საღამო. — „ლიტერატურული საქართველო“, 25 თებერვალი, 1977, № 9. (2060).
- 50 დ. შენგელაია. სანაჯარღო, თხზ., ტ. 1, გვ. 93.
- 51 დ. შენგელაია. სანაჯარღო, გვ. 83.
- 52 დ. შენგელაია. მირღუ თხზ., ტ. III, თბ., 1970, გვ. 17.
- 53 იქვე, გვ. 16—17.
- 54 ქს. სიხარულიძე. კ. გამსახურდია და ხალხური შემოქმედება. „ნარკვევები“, ტ. 1, თბ., 1958; პ. ცანავა, კონსტანტინე გამსახურდია და ხალხური შემოქმედება. წიგნი 1, თბ., 1970; წიგნი II, თბ., 1972.
- 55 დ. შენგელაიას საიუბილეო საღამო. — „ლიტერატურული საქართველო“, № 9 25 თებერვალი, 1977.
- 56 ქ. ჩარქვიანი. მონატრება. — წიგნში: ლიტერული პოემები, თბ., 1973, გვ. 172—173.
- 57 შტ. შესაბამის მაგალითს მოიხრობიდან „მირღუ“, გვ. 16—17.
- 58 ნ. შამანაძე. ასი მზეთა ბაღში. თბ., „ნაკალელი“, 1980, გვ. 43—44.
- 59 პ. უმეციაშვილი. ხალხური სიტყვიერება. ტ. 4, თბ., 1962, № 73. (შემდგომში შეიკრება — უმეც.).
- 60 მ. ფოცხიშვილი. დასამშვიდებელი, — „განთიადი“, 1976, № 6, გვ. 10—11. აღნიშნულის შესახებ იხ. აგრეთვე: ი. გაგუციაშვილი. ხალხურმა სიბრძნემ შთაგონა. — გაზეთი „ღროშა“ (წყევლ. რაი), 1977, 10 მარტი, № 30, გვ. 4.
- 61 სამეცნიერო ლიტერატურაში გვხვდება შემთხვევები, სადაც შელოცვა ან მისი ფრაგმენტები დამხმარე მასალად არის გამოყენებული გამოცემაში. მეორე გამონაკლისს ვხვდებით. ჩვენ ამაგარი შემთხვევები არ გამოვყენებთ.
62. Е. С. Такайшвили. Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения». I. Тифлис, 192, с. 609, 104—192.
- 63 იხ. შესაბამისად ნ. ბერძენიშვილის პუბლიკაცია — „Кавказский календарь на 1857 год“. Тифлис, 1856, с. 473—488.
64. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники. с. 118. იხ. აგრეთვე: 23, 56, 115, 120, 161, 183.
- 65 ა. О. Яшвили. Народная медицина в Закавказском крае. Тифлис, 1904, с. 63—65.
- 66 მ. ჭანაშვილი. სიხგილო. ტფილისი, 1913, გვ. 127.

67 ი. კიპშიძე. Грамматика мнигрельского (иверского) языка. СПб. 1914, გვ. 185—188.

68 ა. ივანი. Сванские тексты на лахшском наречии. Пг. 1917, с. 88—94.

69 ხალხური ლექსები, შეკრებილი სევესტი გაჩეჩილასის მიერ სოფ. წევაში, ზემოიბერეთს. — „ძველი საქართველო“, ტ. 1, 1909, გვ. 91—92; ხალხური სიტყვიერება. ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით. წიგნი I, ტფილისი, 1915, გვ. 35—37. იხ. აგრეთვე: იქვე, ხალხური ლექსები ქართლში შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ, გვ. 271.

70 თ. ბეგიაშვილი. ქართული ფოლკლორი. თბ., 1941, გვ. 27—28; იხ. მისივე. ქართული სიტყვიერების ისტორია. სახალხო სიტყვიერება. ნაწილი I, ტფილისი, 1925, გვ. 137—138.

71 სერგი მაკალათია. მთის რაჟა, ტფილისი, 1930; მისივე, მთიულეთი, ტფილისი, 1933; მისივე, ხევი, ტფილისი, 1934; მისივე, ფშავი, ტფილისი, 1934; მისივე, ხევსურეთი, ტფილისი, 1935; მისივე, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბ., 1941. ამავე ავტორის ნაშრომში „მკსნეთ-ჯავახეთი“ (თბ., 1938) დახასიათებულია ნადირის პირის შესაყრავი ჩვეულება, შელოცვის ტექსტი კი მოცემული არაა.

72 ს. ელენტი. გურული კილო. ტფილისი, 1936, გვ. 183—199.

73 გ. თედორაძე. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. წიგნი II, თბ., 1939, გვ. 89—90.

74 რ. თავდიდიშვილი. ეთნოგრაფიული ნარკვევი ქუთაისელ ებრაელთა ძველი ყოფა-ცხოვრებიდან. თბ., 1940, გვ. 116—120.

75 ი. ქურჩიშვილი. ახალციხეში მცხოვრებ ებრაელთა ხალხური მკერდალობა. — „საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სახელმწიფო მუზეუმის შრომები“, ტ. III, თბ., 1945, გვ. 188—212.

76 ქართული პოეტური ფოლკლორი, შედგენილი კ. გაგუას მიერ. თბ., 1941, გვ. 22—24.

77 აჰარის ხალხური სიტყვიერება. წიგნი II, ბათუმი, 1940, გვ. 187—196.

78 დაქანახელვები თუნდაც — აჰარის ზეპირსიტყვიერება, ბათუმი, 1959.

79 ჯ. ნოღაიძელი. ნარკვევები და ჩანაწერები, I. ი. მეგრელიძის რედაქციით, ბათუმი, 1971, გვ. 62; იხ. აგრეთვე: ჯ. ნოღაიძელი. ქართული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები. ი. მეგრელიძის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბ., 1967.

80. ჯ. ნოღაიძელი. ნარკვევები და ჩანაწერები, I, გვ. 125.

81 იქვე, გვ. 133.

82 იქვე, გვ. 125. იხ. აგრეთვე: ი. ვ. მეგრელიძე. Иваский и мегрельский слог в грузинском. М.—Л., 1938, с. 112.

83 ჯ. ნოღაიძელი. ნარკვევები და ჩანაწერები, I, გვ. 126. იხ. აგრეთვე: აჰარის ხალხური პოეზია, ტ. 1, თბ., 1969.

84. აჰარის ხალხური პოეზია, I, გვ. 79 (№ 67). შტრ. ქართული ხალხური პოეზია. ტ. 1, ნაკვ. 1, თბ., 1972, გვ. 112 (№ 42), გვ. 261—262; შტრ. იქვე, გვ. 112 (№ 43).

85 ქართული ხალხური სიტყვიერება — ქრესტომათია შედგინა შესავალი წერილი, განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დურთო ქს. სიხარულიძემ. თბ., 1970, გვ. 70—74.

86 ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება. მთიულეთ-გუდამაყარი. ტექსტების მოწესდება, რედაქცია, გამოკლევა და შენიშვნები ელენე ვირსალაძისა. თბ., 1956, გვ. 629—273; კომენტარები იხ. გვ. 522—523.

87. ჰ. უმიკაშვილი. ხალხური სიტყვიერება, I. ფ. გოგინაიშვილის რედაქციით. თბ., 1937, იხ. აგრეთვე: ჰ. უმიკაშვილი. ხალხური სიტყვიერება, ტ. I, მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით. თბ., 1964.
- 88 ლ. კაიშაური. მთიულური ტექსტები. თბ., 1978, გვ. 64—70. იხ. მისივე. მთიულური დარგობრივი ლექსთა. თბ., 1967, გვ. 142.
- 89 ქ. ძოწენიძე. ზემოიშვრული კოლოკა. თბ., 1973, გვ. 514—515, 337—338, 529—530.
- 90 შ. ძიძიგური. ქართული დიალექტოლოგიის მასალები. თბ., 1974.
- 91 კ. კეკელიძე. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. XI თბ. 1968, გვ. 157.
- 92 ვაჟა-ფშაველა. თხზულებანი, ტ. IX, თბ., 1964, გვ. 13, 68—70, 419—420 და სხვა.
- 93 ჰ. უმიკაშვილი. ხალხური სიტყვიერება, ტ. IV, გვ. 186—190.
- 94 ი. ალხაზიშვილი. დას. ნაშრომი, გვ. 50—67.
- 95 ა. იაშვილი. დას. ნაშრომი, გვ. 63—65.
- 96 ზ. კვიციანიძე. ისტორია ქართული მურნალობისა უძველეს დროიდან. ძველი წიგნებიდან ამოყიწმული ზ. კვიციანის მიერ. თბ., 1919, გვ. 7—8.
- 97 იქვე, გვ. 7—8.
- 98 თეორია სიტყვიერებისა ქართული სალიტერატურო სამაგალითო ნიმუშების გარჩევით. შედგენილი მ. კელენჯერიძის მიერ. ნაწილი პირველი, ქუთაისი, 1899; თეორია სიტყვიერებისა საუკეთესო ნიმუშების გარჩევით. შედგენილი მ. კელენჯერიძის მიერ. მეორე შესწორებული და დასრულებული გამოცემა. ქუთაისი, 1907; ქართული ქრესტომათია ანუ კრებული ქართული სიტყვიერების საუკეთესო ნიმუშებისა. შედგენილი მ. კელენჯერიძის მიერ. ტ. I, წიგნი პირველი, ქუთაისი, 1907; სიტყვიერების თეორია სალიტერატურო ნიმუშების დამატებით. შედგენილი არხიმანდრიტ კირიონისა და გრ. ყიფშიძის მიერ. ტფილისი, 1898 და სხვა.
- 99 ქართული ლიტერატურის ისტორია (ქრესტომათიით). შედგენილი ქუთაისის რეალური სასწავლებლის მასწავლებლის მელიტონ კელენჯერიძის მიერ. ნაწილი I. ხალხური სიტყვიერება. მწერლობა—სამზადისის ხანა (V—XI ს-მდე). ქუთაისი, 1920.
- 100 იქვე, გვ. 7—9.
- 101 იქვე, გვ. 9—11.
- 102 ქართული სიტყვიერების განაკვი დასაწყისიდან ჩვენს დრომდე. შედგენილი და გამოცემული პეტრე მირიანაშვილის მიერ. ტფილისი, 1929, გვ. 4—5.
- 103 თ. ბეგიაშვილი. ქართული სიტყვიერების ისტორია. სახალხო სიტყვიერება, ნაწილი I. ტფილისი, 1925, გვ. 135—138.
- 104 თ. ბეგიაშვილი. ქართული ფოლკლორი, გვ. 23—24.
- 105 Г. Ф. Чурсин. Амулеты и талисманы кавказских народов, Махачкала, 1929, с. 29—42.
- 106 მიხ. ჩიქოვანი. ქართული ფოლკლორი, I. თბ., 1938, გვ. 138—141.
- 107 მიხ. ჩიქოვანი. ქართული ფოლკლორი, თბ., 1946, გვ. 136—138.
- 108 მიხ. ჩიქოვანი. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1952, გვ. 312—320; 1956, გვ. 287—292.
- 109 მიხ. ჩიქოვანი. მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947, გვ. 206—207; მისივე. ქართული ეპოსი, II. თბ., 1965, გვ. 22—24.
- 110 ვახ. კობტაშვილი. რჩეული ნაწერები, თბ., 1967, გვ. 364.

111 იქვე, გვ. 394—395

112 ე. ა. კოტეტიშვილი. ხალხური პოეზია, რბ., 1961, მკ. გვ. 326—327.

113 ი. ქურჩიშვილი. ახალი ხეივანი მკვლევარებმა ებრაელთა ხალხური ძეგრო-ნალობა. — „საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სახელმწიფო მუზეუმის შრომები“, ტ. III, თბ., 1945, გვ. 175—212.

114 საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის „მოამბე“, ტ. X, № 2, 1955, გვ. 175—176.

115. ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, ტ. I, თბ., 1960, გვ. 301—310;

Грузинское народное поэтическое творчество. Тб., 1972, с. 182—188.

116 თ. თქროშიძე. ქართული ხალხური შრომის პოეზია, თბ., 1963, გვ. 75.

117 საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XVI, № 2, 1955, გვ. 167—168.

118 ე. ჯ. ვირსალაძე. ქართული სამონადირეო ეპოსი (დადებული მონადირის ციკლი). თბ., 1964, გვ. 115—117; მისივე, Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, с. 135—137.

119 А. М. Астахова. Художественный образ в мировоззренческий элемент в заговорах. — «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук, Москва, 3—10 августа 1964 г.», т. VI, М., 1959, с. 266—272.

120 იქვე, გვ. 272.

121 ქს. სიხარულიძე. ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1958, გვ. 377, 408, 409.

122 ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათა. თბ., 1970, გვ. 69—75.

123 ან. ხინთიბიძე. აღზრდის იდეები ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში, თბ., 1976, გვ. 33—34.

124 იქვე, გვ. 34.

125 იქვე, გვ. 31.

126 გ. ახვლედიანი. შელოცვები ძველ ქართულ ხელნაწერ ანთოლოგიაში. — „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1978, № 4, გვ. 86—89.

127 აბ. ცანავა. მაგიური პოეზიის სტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი. „სტრუქტურა და პოეტიკა“ (ქრ. „ქართული ფოლკლორი“, IX), თბ., 1979, გვ. 58—73.

128 იქვე, გვ. 59—60.

129 ჯ. ბარდაველიძე. ქართული შელოცვების ლექსიფიკაცია, „სტრუქტურა და პოეტიკა“ (ქრ. „ქართული ფოლკლორი“ IX), თბ., 1979, გვ. 22—38; მისივე, ქართული ხალხური ლექსი, 1979 გვ. 186—201.

130 ჯ. ბარდაველიძე. ქართული ხალხური ლექსი, გვ. 187—188.

131 მაგალითისათვის შეიძლება დავსახელოთ გ. ჩაჩაშვილის ნაშრომი — ოქაბურ საფიქრო წარმობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უძველესი რწმენა-წარმოდგენის შესახებ საქართველოში. — „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“. ტ. XVI—XVII, თბ., 1972, გვ. 103—104 და შემდგომი; იხ. აგრეთვე მ. შენგელია გარდამავალი პერიოდის ქართული მედიცინა (1801—1860). თბ., 1868, გვ. 177; წიგნი საკიპო. ლადო კოტეტიშვილი. მედიცინა ძველ საქართველოში. XIII საუკუნე. ტფილისი, 1936, გვ. XXXII, იადგარ დაუდი. ლადო კოტეტიშვილი. მედიცინა ძველ საქართველოში XVI საუკუნე. თბ., 1938, გვ. 4; ნ. აბესაძე. მებაზრეშემოხა საქართველოში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). თბ., 1957, გვ. 53—63 და სხვა.

132 ქართულ საენობარო ლიტერატურაში არსებული ინფორმაციები შელოცვის შესახებ არსებითად მის. ჩიქოვანის ნარკვევას მიხედვით ირას შეეხება.

ნლი. იხ. ან. ქილაია. ლიტერატურათმცოდნეობის ძირითადი ცნებები, თბ., 1971, გვ. 502--503; ქართული ფოლკლორი. მასალები და გამოკვლევები, IV. ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი, I. თბ., 1974, გვ. 23, 82; ქართული ფოლკლორი, V. თბ., 1975, გვ. 14, 155--156.

133 ქართული ხალხური ზღაპრები. ტ. 1, მიხ. ჩიქოვეანის რედაქციით, კომენტარებით და ლექსიკონით. თბ., 1938, გვ. XV.

134 თ. ოქროშიძე. შულოცის უძველესი ქართული ტერმინი. — საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XVI, № 2, 1955, გვ. 171—174.

135 სულხან-საბა „ასპარის“ განმარტებისას, მიუთითებს რა ფსალმუნის 57,5 წერს: „... (მძრომ) გველი არს, რომელი მსახვრალს არა უსმენს სახრეასა (!)“.

136 გელათურ ნუსხაში და ბაქარის ბიბლიაშიც ანალოგიურ ადგილას დასტურდება „სახრეა“, ხოლო ოშკერი ნუსხის მიხედვით „სახრე“. ამ სიტყვის პირიანი ფორმა ჩერ შენიშნული არ არის. „სახრეა“ სიტყვის პირიანი ფორმის („ესახრეა“) ერთადერთი შემთხვევა დასტურდება ნ. ჩუბინაშვილის მიერ შედგენილ რუსულ-ქართულ ლექსიკონში (ნ. ჩუბინაშვილი. ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანით. თბ., 1961), მაგრამ წერილობითი ძეგლების მიხედვით არ პოულობს არგუმენტარებას, რის გამოც ვფიქრობთ, რომ ეს ფორმა ნ. ჩუბინაშვილის მიერ უნდა იყოს ხელოვნურად ნაწარმოები.

137 Patrologia Orientalis, tome XXIX—fascicule 4. The old Georgian version of the prophets. Critical edition with a latin translation by R. P. Blake and C. M. Briere. Paris. 1961.

138 თ. ოქროშიძე. დასახ. წერილი, გვ. 176.

139 W. Gesenius. Hebräisches und Aramaisches Handwörterbuch. Leipzig 1910.

140 Bibellexikon. Herausgegeben von Prof. Herbert Haag Tübingen. st. Benno-Verlag. Gmbh. Leipzig.

141 Meyers Reines Lexikon, in sieben Bänden, I Bd., Leipzig und Wien. 1914.

142 Н. С. Чегодамов Хрестоматия по истории немецкого языка VIII—XVI вв. М., 1953, с. 11. აღნიშნული შულოცის ქართული თარგმანი იხ. გერმანული ლიტერატურის ქრესტომათია. შეადგინა, შესავალი წერილები. ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო გრ. ხაკეტასმა. თბ., 1962, გვ. 5; ამავე ტექსტის რუსული თარგმანი იხ. Зарубежная литература средних веков. Составил Б. Н. Пурншев. М., 1975, с. 9—10.

143 ნ. ჩემოდანოვი. დას. წიგნი. გვ. 234.

144 იქვე. გვ. 219.

145 სათანადო მუხლები ემრავლად, ბერძნულად და სომხურად, ტექნიკური მიზეზების გამო აქ ვერ მოგვეყვას.

146 სიბრძნე ბალავარისა. რედაქცია. ვარიანტები და ლექსიკონი ილია აბულაძისა. ტფილისი, 1937, გვ. 5; ბალავარიანის ქართული რედაქციები. გამოსცა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ., 1957, გვ. 11, 12.

147 ს. ყაუხჩიშვილი. ანტიკური ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1971, გვ.

148. Повесть о Варлааме и Иосифе, перевод с арабского В. И. Розина, под ред. И. Ю. Крачковского. М.—Л., 1947, с. 32.

149 ქართულ „მსახვრალს“ მეორე შემთხვევაში (ფს. 57,6; ებრაელის მიხედვით, ფს. 58,6) ბიბლიაში შეესატყუესება „მელაჰაშიმ“.

150 იხ. სიტყვების „მოგუ“ და „გრძნეღის“ განმარტება სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში.

151 უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექესთა დღესათა და კრიგოლ ნოსელს თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათვის“, X—XIII სს-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაერთო ილია აბულაძემ. თბილისი, 1961, გვ. 916.

152 წმიდათა ყრბათა ორთა ძმათა დაკითხისა და ტირიქანისა სკოიხავი, „ქართული და სომხური ლიტერატურული ერთეურობა IX—X სს-ში“, თბილისი, 1944, გვ. 179.

153 ბასილი დიდი. ექესთა დღეთა. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაერთო მ. კახაძემ. „მასალები ს.ქართველსა და კავკასიის ისტორიისათვის“, თბილისი, 1947, გვ. 768.

154 ს. ყაუხჩიშვილი. ხრონოლოგიური ვიორგ-ბონობონსა. ტფილისი, 1920, გვ. 91, 11.

155 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I, თბილისი, 1946. გვ. 374, 71.

156 დიდი სკელის კანონი. გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაბერიძემ, ვ. ნინუამ. ე. გაბიძაშვილის რედაქციით. თბ., 1975, გვ. 513.

157 ი. აბულაძე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1973, გვ. 477.

158 მამთა სწავლანი, X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილია აბულაძემ. აკაკი შანიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 47.

159 იქვე, 47.

160 ე. იშნაიშვილი. კომპოზიციები ძველ ქართულში, სალინგურული ნაშრომი ფილოლოგიურ მეცნიერებათა საკანდიდატო ხარისხის მოსაპოვებლად (მანქანზე გადაბეჭდილი), თბილისი, 1970.

161 ირ. სურგულაძე „წერა“ ცნების გვებნათვის. — მასალები ს.ქართველს ეთნოგრაფიისათვის, XVI—XVII, თბილისი, 1974, გვ. 250—287.

162 იბ. A — 1064, 32, 14; A — 1358, 444, 1; S — 2715, 156, 37; S — 3703, 214, 34 დასხვა.

163 იბ. მ. ჩაჩავა. ფსევდონი ქართულ ზღაპრულ ენაში. — კრ. ქართული ფოლკლორი. III, თბ., 1969, გვ. 254.

ბიბლიის ქართულმა თარგმანმა ასახა თავისი დროის ყველაზე საუკეთესო, როგორც ლიტერატურული, ისე ხალხური მეტყველების ტრადიციები. და რომ მეტწილად ბიბლიაში ყველაზე გავრცელებული და დამყარებული ტერმინები იხმარებოდა, ეს საკმაოდ არაა მოიხიბა. ამიტომ, ჩვენ შეურ აღნიშნული ტერმინების თავისი დროისათვის ფართო მოხმარებისა და გავრცელების სიტყვათა რიგს უნდა მიეკუთვნებოდეს.

აქვე შევნიშნათ: ოსაშვებია, „ჩერჩელის“ შელოცვის მნიშვნელობით გამოყენება ბიბლიის ქართულ თარგმანის დღესხვეული წარმოდგენის იყოს, თუმცა ეს ხელს არ გვიშლის აღნიშნული სიტყვის ქართულ ენაშიც სიხამდილენი სწორედ ამ დასაშვები მნიშვნელობით არსებობის სადამტყვეპო, ვილაპარაკოთ.

164 П. Ефименко Словник маорусек закарпачии М. 1974, с. 111.

165 К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XXI, М., 1961, с. 141.

დამატებით იხ.: ი. გაბუღაშვილი. შელოცვის ძველი ქართული ტერმინი (სახრვა). — „მცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1974, № 3, გვ. 92—99; მ. ს. ი. ვე. შელოცვის ლაზური ტერმინის გამო. — ანაღაზრდა მეცნიერთა და სპეციალისტთა რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის მასალები „ფილოლოგია“

აქტიურ პრიბლემაზე. ქეთათსი, 1978, გვ. 49—52; მისივე ტურბაშ „სახ-
რას“ მნიშვნელობათვის. — ქრ. „კვათარა“. 111, თბ., 1982, გვ. 56—64.

166 В. Е. Гусев. Проблемы теории фольклора. см.: Всесоюзное совещание фольклористов. Проблемы современной фольклористики. Авторефераты док-
ладов. Л., 1958, с. 12; В. Е. Гусев. Эстетика фольклора. Л., 1967, с. 107.

167 К. В. Чистов. Фольклор и этнография, в кн.: «Фольклор и этногра-
фия». Л., 1970, с. 7. რწირობით იხ. К. В. Чистов. К вопросу о принципах
классификации жанров устной народной прозы. М., 1964; К. V. Cislou. *Zur Frage der Klassifikationsprinzipien der Prosa-Volksdichtung*. «Труды VII
Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Мо-
сква, 3—10 августа 1964 г., т. VI, М., 1969, с. 365—371.

168 კ. ბაქრაძე. ლოკვა, თბ., 1955, გვ. 133.

169 В. Я. Пропп. Принципы классификации фольклорных жанров. — «Со-
ветская этнография», № 4, 1964, с. 149.

170 Ф. Ю. Зелинский. О заговорах. История развития заговора и
разные его формальные черты. — Сборник Харьковского историко-филологи-
ческого общества, т. 10, Харьков, 1897, с. 10—11.

171 იკვ. გვ. 55.

172 И. Ш. Гагулашвили. К дефиниции понятия заговора. — «Адабий
Мир» («Литературное наследие». Материалы и исследования по истории
узбекской литературы), 1980, № 4 (16), с. 90—94.

173 «Литературная энциклопедия», т. IV, 1930, с. 276.

174 ალ. ხახანაშვილი. ქართული სიტყვიერების ისტორია. წგ I, ტფილისი,
1904, გვ. 87; А. л. Хаханов. Очерки по истории грузинской словесности,
с. 125.

175 თ. ბეგიაშვილი. ქართული ფოლკლორი. თბ., 1941, გვ. 23. იხ. აგრეთ-
ვე: მისივე. ქართული სიტყვიერების ისტორია. I. სახალხო სიტყვიერება. ტფი-
ლისი, 1925, გვ. 135—138.

176 მ. ი. ჩიქოვანი. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია. თბ., 1956,
გვ. 287; 1952 წლის გამოშვების მიხედვით გვ. 313.

177 მ. ი. ჩიქოვანი. ქართული ფოლკლორი. თბ., 1938, გვ. 134.

178 მ. ი. ჩიქოვანი. ქართული ფოლკლორი. თბ., 1946, გვ. 237.

179 ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება. ტ. I, თბ., 1960, გვ. 302; იხ.
აგრეთვე: Грузинское народное поэтическое творчество. Тб., 1972, с. 182.

180 В. Я. Пропп. Принципы классификации фольклорных жанров. —
«Советская этнография», № 4, 1964, с. 150; В. Я. Пропп. Фольклор и дейст-
вительность, с. 39.

181 ჩვენ არსებითად შედოვეს ცნების განსაზღვრებას ორი ვარიანტი შევი-
მეთქით. პირველი მათგანი წარმოდგენილი სახისა, ხოლო მეორე — ევლ-
ტელ ფრჩხილებში [...] ჩამხელი ნაწილის გარეშე.

182 ქართული ფოლკლორის კლასიფიკაციის პრინციპები იხ. მ. ი. ჩიქო-
ვანი. ქართული ხალხური პოეზიის კლასიფიკაციისა და გამოცემის პრინციპების
შესახებ (მასალები დისკუსიისათვის). თბ., 1962; ქართული ხალხური პოეზია. ტომი
I, ნაწილი მეორე, თბ., 1973, გვ. 5—60.

183 А. л. Хаханов. История грузинской словесности, с. 126.

184 ალ. ხახანაშვილი. ქართული სიტყვიერების ისტორია. I, გვ. 89.

185 მ. ი. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერების ისტორია.
1952, გვ. 289.

186 Н. Н. Виноградов. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и
проч. — «Живая старина», 1907, вып. I, с. 5.

187 В. Н. Ильинская. Заговоры и историческая действительность —
«Русский фольклор». Историческая жизнь народной поэзии, т. XVI, Л., 1976,
с. 201.

188 შლრ. კ. კეკელიძე. დას. წიგნი, გვ. 118; მ. ა. ხიქოვანი. ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 290.

189 მ. ა. ხიქოვანი. დას. წიგნი, გვ. 290 შლრ. მ. ჭანაშვილი, დას. წიგნი, გვ. 44.

190 კ. კეკელიძე. დას. წიგნი, გვ. 120; მ. ჭანაშვილი. დას. წიგნი, გვ. 144; მ. ა. ხიქოვანი, დას. წიგნი, გვ. 290.

191 მ. ჭანაშვილი. დას. წიგნი, გვ. 144.

192 იქვე, გვ. 144.

193 იქვე, გვ. 144.

194 იქვე, გვ. 145.

195 იბ. Е. Такайшвили. Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения», т. I. Тифлис, 1902—1904, с. 615.

196 ნაარევი. — „ღროება“, № 42, 1870, გვ. 4. იხ. აგრეთვე: Р. Эрнстов. Воспоминания о холере (1847 г.). — «Кавказ», № 46, 1848.

197 ან. ხინთიბიძე. ბუშის მომადისათვის ზრუნვის პრობლემა ქართულ ფოლკლორსა და ეთნოგრაფიაში. — „სკოლა და ცხოვრება“, 1973, № 5, გვ. 69.

198 სახალხო შულოცვანი შეკრებილი ქიზიყში თელაწყელელისაგან. — „ივერია“, № 8, 1885.

199 იოსებ დაეითაშვილი. ჩვენი გლეხის ცრემორწმუნეობანი. — „ღროება“, № 265, 1882.

200 შულოცვები ჩაწერილი ნ. ჭანაშვიას მიერ. — „აქაის კრებული“, № 1, 1897.

201. იქვე.

202 ვაჟა ფშაველა. ფშაველების ამოდ-მორწმუნეობანი. — „ივერია“, № 223, 1888. იხ. შულოცვები, ჩაწერილი ნ. ჭანაშვიას მიერ. — „აქაის კრებული“, № 1, 1897, განყ. III.

203 დ. იძე. სოფელი კოლევი. — „აქაის კრებული“, № 4, განყ. III, 1897.

204 თავისუფალი სვანი. შულოცვები სვანეთში. — „ივერია“, № 219, 1886.

205 ალ. ხახანაშვილი. კარაბაღისში დაცული შულოცვანი. — „ივერია“, № 15, 1896.

206 თ. ხუსკივაძე. მომავალი ექიმი. — „ეჭილი“, № 3, 1894.

207 იხ. შულოცვები, ჩაწერილი ნ. ჭანაშვიას მიერ. — „აქაის კრებული“, № 1, განყ. III, 1897.

208 Н. Берзенов. Следы прошлого. — «Кавказ», № 53, 1832; იხ. მ. ჭანაშვილი. საინგლო. „ივერია“, № 200, 1839; ვაჟა-ფშაველა. ფშაველების ამოდ მორწმუნეობანი. — „ივერია“, № 223, 1889; დ. თყრეშიძე. სოფ. კოლევი. — „აქაის კრებული“, № 4, 1897.

209 სახალხო შულოცვები შეკრებილი ქიზიყში თელაწყელელისაგან. — „ივერია“, № 8, 1885.

210 იასონ ნიკოლეიშვილი. სურათი გურული გლეხის ცხოვრებადან. — „ივერია“, № 32, 1891.

211 სახალხო შულოცვანი შეკრებილი ქიზიყში თელაწყელელისაგან. — „ივერია“, № 8, 1885; იხ. აგრეთვე: ილ. ხონელი, სახელდახლო. შესწავილქვითი. — „ივერია“, № 51, 1886; თ. ხუსკივაძე. ორი პატარა ივერლის მოგზაურობა. — „ეჭილი“, № 4, 1892, გვ. 15—16; შულოცვები ჩაწერილი ნ. ჭანაშვიას მიერ. — „აქაის კრებული“, № 1, 1897; ეჭიყ. № 35, 38, 38ა.

212 მელისი. ბნელი (მოთხრობა). „ივერია“, № 142, 1883.

213 იოსებ დავითაშვილი. ჩვენი გლეხის ცრუმორწმენეობანი. — „ღროება“, № 265, 1882.

214 ქიზიყი. (ღროების კორესპონდენცია). — „ღროება“, № 8, 1872. იხ. სახალხო შელოცვანი შეკრებილი ქიზიყში... — „ივერია“, № 8, 1885.

215 ალ. ხახანაშვილი. კარაბადინში დატული შელოცვანი. — „კვალი“, № 15, 1896.

216 ქიზიყი. (ღროების კორესპონდენცია). — „ღროება“, № 8, 1872.

217 სახალხო შელოცვანი. შეკრებილი ქიზიყში თელაწყაღელისაგან. — „ივერია“, № 8, 1885. იხ. დ. თყრეშიძე. სოფ. ქოლვეი. — „აქაიის კრებული“, № 4, ვანე. III, 1897.

218 ქიზიყი. (ღროების კორესპონდენცია). — „ღროება“, № 8, 1872.

219 ალ. ხახანაშვილი. ქართული სიტყვიერების ისტორია, გვ. 89.

220 იოსებ დავითაშვილი. ჩვენი გლეხის ცრუმორწმენეობანი. — „ღროება“, № 265, 1882.

221 იხ. ალ. ხახანაშვილი. კარაბადინში დატული შელოცვანი. — „კვალი“, № 15, 1896.

222 სახალხო შელოცვანი. შეკრებილი ქიზიყში. თელაწყაღელისაგან. — „ივერია“, № 8, 1885.

223 ალ. ხახანაშვილი. დას. წერილი. — „კვალი“, № 15, 1896.

224 ეკვა ფშაველა. ფშაველების ამაღლ მორწმენეობანი. — „ივერია“, № 23, 1888.

225 ღროების პირი, წელს ატყეებს, უსიებს და ისე ხოცავს. შღრ. არსებობს ხორკის სხვაგვარი გაგებაც, როცა იგი აბრეშუმის ქიას უკავშირდება. იხ. აგრეთვე: ხოცია — აბანოს ქიას ნიშნავს.

226 მ. ჭანაშვილი. აღწერილობა... გვ. 145.

227 იქვე. გვ. 144.

228 იქვე. გვ. 144.

229 იქვე. გვ. 143. შღრ. პ. უშოკაშვილი. ხალხ. სიტყვიერება. ტ. 4, გვ. 176, (№ 100).

230 მ. ჭანაშვილი. აღწერილობა... გვ. 144.

231 იქვე. გვ. 144.

232 იქვე. გვ. 144.

233 იქვე. გვ. 144.

234 იქვე. გვ. 144.

235 იქვე. გვ. 143.

236 იქვე. გვ. 144; მ. იხ. ჩიქოვანი, დას. წიგნი. გვ. 290.

237 მ. ჭანაშვილი. დას. წიგნი. გვ. 144.

238 იქვე. გვ. 144.

239 იქვე. გვ. 144.

240 ილიგარ დაუდი. თბ., 1958, გვ. 631.

241 მ. ჭანაშვილი. დას. წიგნი. გვ. 144.

242 შღრ. იქვე. გვ. 145.

243 შღრ. მ. იხ. ჩიქოვანი. დას. წიგნი. გვ. 291.

244 შღრ. იქვე. გვ. 291.

245 ილიგარ დაუდი. გვ. 632.

246 К. Гап. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе. Тифлис, 1884, с. 112.

247 Ал Хаханов. История груз словесности. с. 126.

248 ალ. ხახანაშვილი. ბროგრაფმა ეთნოგრაფიულ და ეტიმოლოგიურ ცნო-

ბებ-ს შესავრებად. — „აიკის კრებულო“, 1899, № VIII, I განკ. გვ. 80.
249 პ. უშიკაშვილი. ხალხური სიტყვიერება, I. მის ჩიქოვანის
ოლაქციით. თბ., 1964, გვ. 11.

250 ხალხური სიტყვიერება. IV. ეთერანი. მის. ჩიქოვანის რედაქციით;
შესავალი წერილითა და შენიშვნებით. თბ., 1954.

251 ქართული ზეპირსიტყვიერება. შეკრებილი კახეთში ამბერკე გაჩე-
ხილასის მიერ. თბ., 1976, გვ. 152 (№ 54).

252 А. В Торопова. К вопросу о жанровой классификации сказочно-
го фольклора. — В кн.: «Фольклор и этнография», Л., 1974, с. 160

253 П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971,
с. 194.

254 ამ მიმართულებით მუშაობის გაცხველებისავე მოწოდებს ცნობილი მკვლევარი
კ. ჩისტოვი შრომაში: К. В. Чистов. Фольклор и этнография. — В кн.:
«Фольклор и этнография», Л., 1970, с. 14.

255 მ. В Померанцева. Русская народная сказка. М., 1963, с. 23.

256 ის ძველ ვიოსადაც. ზღაპრთა სიუჟეტების საძიებლო. — „ლიტერატურული
ძიებანი“ ტ. 13, თბ., 1960, გვ. 333—363; Т. Д. Курдовანიძე
Сюжеты и мотивы грузинских полшебных сказок (Систематический указатель по Аарие-Томсону). — «Литературные взаимосвязи», т. VI, Тбилиси, 1976,
с. 240—263.

257 ელ. ეირსადაც. ბარბოლ-ბარბარი ქართულ ფილკლორში. — საქარ-
თველოს სსო მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 16, 1955, № 2; დ. შენგუ-
ლაია. თხზ., ტ. 4, თბ., 1972, გვ. 252—256; ქს. სიხარულიძე. ქართული ლი-
რიკის სიმბოლიკის საკითხები. — წიგნი: ნარკვევები, ტ. 1, თბ., 1958;
П. А. Брегадзе. Фантастика сказки и этнография — მაცნე, ისტორიის,
არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1971, № 2;
М. А. Надарая. О символике черного цвета по грузинским этнографиче-
ским материалам. Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых
археологических и этнографических исследований, 1970 г., Тезисы докладов
(секция этнографии, фольклора и антропологии). Тбилиси, 1971; თ. ოქროშიძე.
ფერთა სიმბოლიკა ქართულ გადონურ ზღაპრებში. — „ციცქარი“, 1973, № 1,
დ. ნადარაია. სამყარო ხალხის ეძველეს წარმოდგენებში, ს. ქანაშის სა-
ხელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის 22-ე სამეცნიერო სესია, თბ., 1971
და სხვ. შდრ. ლ. სტურუა. „ფურის მბატკრელი ფუნქცია გ. ტაბიძის შე-
მოქმედებაში“. ავტორეფერატი დილოლოგიის მეცნიერებათა სამეცნიერო ხარის-
ხის მოსაპოვებლად. თბ., 1975.

258 ანალოგიური ტექსტები დასტურდება ქართულ ებრაელთა შორისაც
(რ. თაქლიდიშვილი. ეთნოგრაფიული ნარკვევები ქეთასელ ებრაელთა
ძველი ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1940), რაც ეფუძვება გვასაღებს განვიხილოთ ისი-
ნი როგორც ქართული მოვლენა.

259 ქს. სიხარულიძე. ქართული ხალხური ლირიკის სიმბოლიკის საკითხე-
ბი. — „ნარკვევები“ ტ. 1, თბ., 1958, გვ. 266.

260 ვ. კოტეტიშვილი. რჩული ნაწერები, თბ., 1967, გვ. 405—406. იხ.
აგრეთვე: ქს. სიხარულიძე. ნარკვევები, ტ. 1, თბ., 1958, გვ. 267.

261 ობო (ხართ. დილეგი) მიოლოგიაში იშთაფთვე ქვესწელის სინონიმად
ეყო მხინველი (ზ. კიკნაძე. არწივ და სამი სწელე. — „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის
სერია, 1973, № 4, გვ. 90; აგრეთვე: K. Tallqvist. Sumerisch-Akka-
dische Namen der Totenwelt. Helsinki, 1934, გვ. 2—3).

262 ქართული ხალხური ზღაპრები, ტ. 1. მიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, 1938, გვ. 94—95.

263 იქვე, გვ. 96. შტრ. სკანდინავიური ეპოსის მიხედვით «живущий и могиле покойник мог отправиться в ещё отдалённый загробный мир, для чего ему нужен был корабль или конь» (В. Я. Петухин. К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX—XI вв.), Сб. 1975, № 1, с. 49).

264 ი. გაგულაშვილი. ფერთა სიმბოლიკის საკითხისათვის ქართულ ფოლკლორში, ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს მე-13 სამეცნიერო კონფერენცია. თბილისი, თბ., 1974.

265 მ. ნადარაია. დასახ. შრომები: ნ. ბრეგვაძე. დასახ. შრომა. გვ. 134.

266 აქ წითელი და თეთრი ფერის სიმბოლიკით აღჭურვილ ზოომორფულ არსებათა ფუნქციითა ჩანაცვლებასთან გვაქვს საქმე, რაც ბუნებრივი მოვლენაა ფოლკლორში. იხ. დამატებით: ქართული ხალხური ზღაპრები, I, 1938, გვ. XVII; И. В. Мегрелидзе. Животный мир в языке и фольклоре.—Сб.: «Академия наук СССР академику Н. Я. Марру». М.—Л., 1935, გვ. 279—285; И. В. Мегрелидзе. Семантика засобів в пересування в мові і фольклорі.—«Мовознавство» (Орган Інститута язукознавання АН Української ССР), № 10, 1936, გვ. 43—59

267 წითელი ფერის ზოომორფული არსების ასეთი მოქმედება ქვესკნელის პირველ, წითელი ფერით გადმოცემულ ნაწილში (!) მიმდინარეობს მეტწილად, რაც ბუნებრივ, კანონზომიერ ხასიათს ატარებს.

შენიშვნა: შავი, წითელი და თეთრ ფერთა სიმბოლიკით აღჭურვილი ზოომორფულ არსებათა მოქმედება გარკვეულ მიზანდასახულ ხასიათს ატარებს და ამ მიზანდასახულობას მათ ანიჭებს სწორედ ფერთა სიმბოლიკა, რომლითაც განპირობებულია მათი მოქმედების ხასიათის ძირითადი ჩარჩოები (შტრ. მ. ჩაჩავა, ფსიქუნჯი ქართულ ზღაპრულ ეპოსში. — კრ.: ქართული ფოლკლორი, III, თბ., 1969, გვ. 258—259).

268 ქართულ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი), გვ. 946.

269 ბ. ნიქარაძე. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1962, გვ. 178.

270 იქვე, გვ. 179.

271 იქვე, გვ. 144.

272 ვაჟა-ფშაველას თხზ., ტ. 9, გვ. 16—17. მწუხრის შუბ ქვესკნელის, ანუ იმავე მიცვალებულთა მხედ იყო მიჩნეული ძველ აღმოსავლეთსა და ეგვიპტეში: Э. Тейлор. Первобытная культура, М., 1939, с. 504; С. А. Токарев. Религия в истории народов мира, М., 1964, с. 298

273 იხ. ვ. კოტეტიშვილი. ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 142; ქართული ხალხური პოეზია, ტ. II, თბ., 1974, გვ. 84 (№ 27), გვ. 216 (№ 322), გვ. 258 (№ 367) და სხვ.

274 ნ. ხიზანიშვილი. ეთნოგრაფიული წერილები. თბ., 1940, გვ. 74—75.

275 შეადარე: სულეთს რო სამნი ხე დგანან,
წვერ ცაში მიბჭენილია,
იმ ხის ძირ წყარო გამოდის,
სასმელად სანატრელია...

(ქპპ, II, 1973, № 5, გვ. 68)

სულთა სადგური — სულეთის ხე გასამების ტრადიციული პრინციპის წყალობით სამ ხელ ქცეულა, რაც, რა თქმა უნდა, არც სისტემას ქმნის ქართულ მითოლოგიურ აზროვნებაში და არც ტიპური მოვლენაა მისთვის.

276 მ. ჟანაშვილი. საინგილო. თბ., 1913, გვ. 167.

შენიშვნა: 5—6 წლის ბავშვი სუფთა, წმინდა „ანგელოზი“ იყო, ამიტომ სამოთხეში „ცხონებულზე ცხონებულად ითვლებოდა“ (აპ. წუ ლ ა ძ ე). ეთნოგრაფიული გურია. გვ. 219). როგორც ჩანს, ასეთი რწმენა თითქმის ყველა ქართველ ტომს ჰქონია.

277 არის თუ არა ეს თეთრი ზე დაკავშირებული იმ იფნის ხესთან, მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით კერაში რომ ამოღის, ძნელი სათქმელია, მაგრამ ლეთაებრიობის ნიშანი მათ უდავო მსგავსებაზე მიგვანიშნებს (თ. ო ზ ი ა უ რ ი. მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 196).

ამირანი, მითოლოგიური პოემა, განახლებული და რესტავრირებული შალვა ნუცებიძის მიერ. თბ., 1945, გვ. 23.

278 ვახ. კოტეტიშვილი. ხალხური პოეზია, თბ., 1970, გვ. 132, იხ. აგრეთვე: იქვე, გვ. 141, 149, 280; აკ. შანიძე. ქართული ხალხური პოეზია, I, ხვესრული, თბ., 1931, გვ. 196 (№ 478), გვ. 59 (№ 146); ქართული ხალხური პოეზია, ტ. II, თბ., 1974, გვ. 84 (№ 27), გვ. 216 (№ 322), გვ. 245 (№ 353), გვ. 258 (№ 367) და სხვ.

279 „ლურჯი“ აქ და, საერთოდ, ქართულ ფოლკლორში მეტწილად „შავის“ მონაცვლე ფერს წარმოადგენს.

280 ქართული ხალხური ზღაპრები, თ. რაზიკაშვილის მიერ შეკრებილი, თბ., 1951, გვ. 209.

281 შეადარე: შავეს რა გვიქირს უკლთა,
წინ შუქი გვიღვა სანთლისა.
თეთრი ტირიფის სახლები,
შიგ კვამლი ბრუნავს საკმლისა.

(ქზ, II, 1973, № 12, გვ. 70).

282 ბ. ნიქარაძე. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 147—148. ოღნიშნული თქმულებისა და „ბატონების“ საგალობელთა შესახებ იხ. შიხ. შეხაგელია. ქართული მედიცინის ისტორია, თბ., 1970, გვ. 21—22.

283 თ. რაზიკაშვილი. ზღაპრები კახეთსა და ფშავეში ჩაწერილი. თბ., 1909, გვ. 135.

284 „ბატონებისადმი“ მიმართულ საგალობლებსა და შელოცვებს შორის არსებულ მიმართების შესახებ იხ. ელ. ეირსალაძე. ბარბოლ-ბარბარი ქართულ ფოლკლორში.

285 მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. 16—17, თბ., 1972, გვ. 238—292.

286 თ. სახოკია. ეთნოგრაფიული ნარკვევები. თბ., 1956, გვ. 131.

287 В. П. Дьяконов. Отражение погребального обряда тувинцев в фольклоре. — В кн. Фольклор и этнография. М., 1974, с. 264.

288 ნ. ბრეგაძე. დასახ. შრომა, გვ. 136.

289 ბ. ნიქარაძე. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, გვ. 179.

290 თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალგაზრდა მეცნიერ-მეშაქთა შრომები. 3—4 (ჰუმანიტარული და საზოგადოებრივი მეცნიერებათა სერია), თბ., 1974, გვ. 212—216.

291 ქართული ხალხური ზღაპრები, I. შიხ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ. 1938, № 60.

292 იქვე, გვ. 170.

- 293 მ. ჩანაშეილი. საინგილო, გვ. 166.
- 294 ხალხური სიტყვიერება, 111. ხალხური ლექსები თედო რაზიქაშვილის მიერ ჩაწერილი, თბ., 1953, გვ. 21 (№ 9).
- 295 ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკ. II, თბ., 1973, გვ. 74 (№ 17).
- 296 მ. ხ. ჩიქოვანი. მიჯაჭვული ამირანი. თბ., 1947, გვ. 141—142.
- 297 ვაჟა-ფშაველას თხზ., ტ. 9, თბ., 1964, გვ. 178. იხ. აგრეთვე: ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკ. II, გვ. 78 (№ 9) და სხვ.
- 298 В. В. Бардавелидзе. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Гб, 1957, с. 31—32.
- 299 თ. ჩიქაური. დასახ. წიგნი, გვ. 136.
- 300 ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკ. II, გვ. 73 (№ 15).
- 301 ნ. შინდელი. სოფელი სორი. — „СМОЛІК“, 1894, № 19, განკ. I, გვ. 138.
- 302 ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკ. II, თბ., 1973, გვ. 92, (№ 32).
- 303 იქვე, გვ. 233.
- 304 М. Соколов. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых эмесвирами — «ЖМНП», ССХІІІ, 1889, июнь, с. 345
- 305 შელოცვის ერთი ტექსტის მიხედვით მხედარი გველის ნაკელად მგელს კლავს (თსუფა № 39).
- 306 თეთრი, წითელი და შავი მხედრების მიერ გველის მოკლა ამ შემთხვევაში ეგებ იმ ასპექტში შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც წმ. გიორგის მიერ გველეშაპის მოკვლის მოტივი
- 307 ელ. ვირსალაძე „ივანანაში“ ხსენებულ წითელ ჩოხიან ეაეებს მზეს უკავშირებს (დასახ. შრომა, გვ. 165).
- 308 ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე. თბ., 1973, გვ. 65.
- 309 ქრისტე აქ და მისთანა კონტექსტებში სხვაგანაც შედგომაში ჩამატებული ჩანს და მას სულეთის მეფუის, ჩვენი აზრით, ქალღმთავრის ადგილი დაუჭერია.
- 310 ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, გვ. 64.
- 311 იქვე, გვ. 64.
- 312 ვ. შარდაველიძე. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1970.
- 313 შდრ. „ночь сильнее становятся все мертвые, чем днем солнце“ (Старшая Эда, М.—Л., 1963, с. 91—92).
- 314 „ერებული“, 1897, № 1 („ლოცვა პილნის ქარისა სავაჟისა“). იხ. აგრეთვე: ფ. არქ №№ 2002, 2032 და ა. შ.
- 315 შელოცვათა ერთი ჩუფუის მიხედვით გველს კლდიდან გამოსული მხედარი არ კლავს არამედ მოქმელი: „მოვიდოდა შავი წყალი, მას მოჰქონდა შავი გველი, ჩაჰყარ შავი ყუარჩენი, ამოვიღე შავი გველი, მოვიღე ქაქერა ეკალსა“... — „ერებული“, 1897, № 1; იხ. აგრეთვე: ფ. არქ. №№ 1963, 1960, 1962, 2028 და სხვ.
- 316 თ. საბოკია. ეთნოგრაფიული ნაკრევები. თბ., 1956, გვ. 138.
- 317 ა. გაჩეჩილაძე. ვადმოცემა „ხოვანის მინდიაზე“ და პოემა „გველის მკამელი“. თბ., 1959, გვ. 24—25. შდრ. ჩ. შინოზა პინდეკუშის საიდუმლოება — „კომუნისტი“, № 29, 1974.
- 318 ამირანის თქმულება. ვადამუშავებელი მ. ხ. ჩიქოვანის მიერ, თბ., 1961, გვ. 70.
- 319 მ. ხ. ჩიქოვანი. მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947, გვ. 379 („ამირანის ზღაპარი“, სვანური ვარიანტი).
- 320 ბაღრის თეთრ ფერთან დაკავშირება შემთხვევითი. მოკლენა არ უნდა იყოს

სახელის ეტიმოლოგია არაბულიდან იღებს სათავეს, სადაც იგი მთვარეს ნიშნავს. ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა იგი ქართულშიც (იხ. სახას ლექსიკონი).

321 სულთზე არსებული რწმენა-შეხედულებების შემდგომ, მოგვიანო კრპაზე მზის თუ სულთის მანათობელი ღმთაების კვალი აღარ შეიმჩნევა. ჩანს სანთელი (იხ. ქსპ, ტ. 11, გვ. 63 (№ 1), გვ. 72 (№ 14), გვ. 77 (№ 18), გვ. 81 (№ 24) და სხვ.

322 ქართული ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ. წიგნი 1, თბ., 1951, გვ. 98—108.

323 იქვე, გვ. 102. ანალოგიური სურათი ხშირია ქართულ ზღაპრებში.

324 სულთის შესახებ შექველეს მითოლოგიური რწმენა-წარმოდგენების სრული სურათის აღდგენა ექვექლებელი იქნებოდა შემდეგი მომენტის გათვალისწინების გარეშე: გარდაცვლულთა „უღლო-მადლიანობის“ კატეგორიის და ზარისხის განსახლვრა მანადობრივ აქვს სამ პერსონაჟს (იხ. ქსპ, ტ. 11, გვ. 64—65 (№ 2), გვ. 79 (№ 21) გვ. 180 (№ 132) და სხვ.

325 ვ. კოტეტიშვილი. ხალხური პოეზია. თბ., 1961, გვ. 324.

326 იქვე, გვ. 328—329.

327 К. Р. Мегрелидзе. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, გვ. 182—200

328 შენიშვნა: ჩვენი შრიმა ფერთა სემბოლიკის შესახებ დიდი ხნის დასრულებული იყო, როცა ეურნალ „მაცნეში“ (ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, № 4, 1976, გვ. 109—121) გამოქვეყნდა მ. ნაღარაიას იქნებ ზოგიერთ პუნქტში საკამათო, მაგრამ ფრიად საინტერესო წერილი „სამყარო ქართული ხალხის უძველეს წარმოდგენებში“.

329 ვ. კოტეტიშვილი. რჩეული ნაწერები. თბ., 1967, გვ. 405—406. იხ. აგრეთვე: ქს. სიხარულშიც. ნარკვევები. ტ. 1, გვ. 267.

330 И. Ш. Гагулашвили. К вопросу о древнейших истоках народной деонтологии. — Сообщения АН ГССР, т. 89, № 2, 1978, с. 225—228.

331 ჟ. ბარდაველიძე. ქართული ხალხური ლექსი, გვ. 190.

332 იქვე, გვ. 189.

333 იქვე, გვ. 187—188; იხ. აგრეთვე: თ. თქროშიძე. შულოცვა. — წიგნი ში. „ქართული ხალხური ზოგადი შემოქმედება“, ტ. 1, გვ. 308, 188—201.

334 К. Кекелидзе. Литургические грузинские памятники, с. 118.

335 ი. გაგუღაშვილი. შორეული ქალის საკითხისათვის ქართულ შულოცვაში. დიდი თქროშის სოციალისტური რევოლუციის 60 წლისთავისადმი მიძღვნილი XVI რესპუბლიკური საიუბილეო სამეცნიერო სესიის მასალები. მოხსენებთა მოკლე შენაარსი. თბ., 1978, გვ. 43.

336 ქართული ხალხური პოეზია. ტ. VIII, თბ., 1979, გვ. 125 (№ 600).

337 თავისუფალი სევანი. შულოცვები სვანეთში. — ივერია, 1886, № 219.

338 ავ. ცანავა. მაგიური პოეზიის სტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი, გვ. 58.

339 იქვე, გვ. 65.

340 იქვე, გვ. 63.

341 ვაჟა-ფშაველას ომეველების ამაოდ მორწმუნეობანი. — ივერია, 1888, № 233 (თვალწინების დოკუმ).

342 თავისუფალი სევანი. შულოცვები სვანეთში (შეკრებილი თავისუფალი სევანით). — ივერია, 1886, № 215.

343 ავ. ცანავას (მაგიური პოეზიის სტრუქტურა) მიხედვით, გვ. 65.

344 თავისუფალი სევანი. შულოცვები სვანეთში (შეკრებილი თავისუფალი სევანით). — ივერია, 1886, № 215 (აღის დოკუმ).

343 აღნიშნული დამახასიათებელი სტილისტური ხერხის გამოყენება ქართულ შელოცვებში აღრეცე ყოფილა შენიშნული. იხ.: თ. ოქროშიძე, შელოცვა, გვ. 308; ა.პ. ცანავა, მაგიური პოეზიის სტრუქტურის ზოგიერთი საკითხი, გვ. 72.

346 П. Г. Богатырев. Заговоры.—В кн.: «Русское народное поэтическое творчество». М., 1954. с. 226.

347 В. Я. Пропп. Морфология сказки, М., 1969.

348 იქვე, გვ. 134—166.

349 Д. И. Гулия. Сборник абхазских пословиц, загадок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров и наговоров. Сухуми, 1939, с. 128 (№ 3). იხ. რეც. ი. მეგრელიძე. აფხაზური ფოლკლორის შესანიშნავი კრებული.—«საბჭოთა აფხაზეთი», 1941, 5 იანვარი, № 4, გვ. 3.

350 ე. თაყაიშვილი. დას. ნაშრომი.

351 დ. გულია. დას. ნაშრომი, გვ. 128 (№ 2).

352 იქვე, გვ. 129 (№ 4).

353 იქვე, გვ. 130 (№ 5).

354 იქვე, გვ. 149 (№ 1).

355 იქვე, გვ. 154 (№ 1).

356 ნ. პოზნანსკი. დას. წიგნი, გვ. 78.

357 შტ.: ნ. პოზნანსკი ამავე მოსაზრებას ავითარებს, რომ შელოცვას აქვს თავისე დასაწყისი და მას არაფერი აქვს საერთო ქრისტიანულ ლოცვით შესავალთან (იხ. ნ. პოზნანსკი. დას. წიგნი, გვ. 77).

358 დ. გულია. Сборник абх. пословиц... გვ. 139 (№ 6).

359 გრ. კიკნაძე. ქართული სატირისა და იუმორის განვითარების ისტორიისათვის, თბ., 1972, გვ. 72.

360 В. Миллер. Ассирийские заклинания в русские народные заговоры.—«Русская мысль», 1896. № 7, с. 75.

361 А. Афанасьев. Поэтическое воззрение славян на природу, т. I, с. 451.

362 ა.პ. წულაძე. ეონოგრაფიული გერია, გვ. 30.

363 ქართული ხალხური სიტყვიერება. ქრესტომათია. შეადგინა, შესავალი წერა. განმარტებითი ბარათები და შენიშვნები დიეტოი ქს. სიხარულძემ, თბ., 1970, გვ. 73—74.

364 «საყაწელოს ლოცვა» — ფ. არქ. № 2032. იხ. აგრეთვე: ფ. არქ. №№ 1846, 1969, 2002, 2003, 2009, 2016, და სხვ.

365 ჩამოთვლა შეტწალ პოეტური საშუალება უფროა, ვიდრე ფორმულა, მაგრამ თუკი იგი აღნიშნულ კონტექსტში ასეთად იწოდება, ჩამოთვლის პრინციპზე იჯებულ შელოცვის შესაბამის ნაწილებზე და ასევე ამ ნაწილების გარკვეული მნიშვნელობის შესახებ ყურადღების გამახვილება გვეურდა შელოცვის არტიკულტონიკაში.

366 ფ. არქ. № 1973. იხ. ვარიანტები: თსუფა №№ 21, 37, 56, 122, 1756, 1204 და სხვ.

367 J. Ammann. Volkssegen aus dem Böhmewald. Zeitschrift d. v. I. Volkskunde. 1892, გვ. 310

368 მთქმელის გადმოცემით სიტყვები არაბულია.

369 სიტყვები თათრულია. — შენიშვნა მთქმელს.

370 დ. გულია. დასახ. ნაშრომი, გვ. 153.

371 იქვე, გვ. 137.

372 იქვე, გვ. 155.

373 იქვე, გვ. 136.

374 იქვე, გვ. 150.

375 შოქველი თერქულ, ზოგჯერ არაბულ და სპარსულ სიტყვებს „თარგუმს“ უწოდებენ.

376 გამორიხებული არ არის სხვა მეზობელ ხალხთა ენობრივ გამოვლენათა დანდებულება. შდრ. დ. გულია, დას. წიგნი, გვ. 127—158.

377 ერთი ნაწილი იმიტომ, რომ უცხო სიტყვათა, გამოთქმათა გარკვეული რაგის შელოცვებში გამოყენება, საფიქრებელია, ზოგჯერ თავიდანვე გაუგებარ სიტყვათა პრინციპით იყო ტექსტში ჩართული.

378 ფ. არქ. № 11058. ცოცხალი ტყუილის ნიმუში გვხვდება ზღაპარში „მტეხი ტყუილი“ (ფ. არქ. № 363) ქს. სისარულიძის მიხედვით — ქართული საბავშვო ფოლკლორი, თბ., 1938, გვ. 16—17.

379 გენდა მიუეთითით რომ ნაჩვენებია ერთი და იმავე შელოცვის ხუთი მაგალითის შექმნა ჩანს, თუ როგორ განიცდის თანდათანობით ცვლილებას ისეთი ენობრივი როგორც შელოცვა.

380 ს. მაკალათია. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბ., 1946, გვ. 342.

381 იქვე, გვ. 343.

382 ე. თაყაიშვილი. დას. ნაშრომი, გვ. 609.

383 ხალხური სიტყვიერება. ექვ. თაყაიშვილის რედაქციით. 1. თბ., 1919, გვ. 401; ქართული ხალხური სიტყვიერება (ქრუსტომთია), გვ. 359—360 (№ 18).

384 Н. Рошняну, Традиционные формулы сказки. М., 1974, с. 30—31.

385 Г. С. Сухобрус. Замовляння.—В кн.: Українська народна поетична творчість, 1958, с. 234; П. Г. Богатырев. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни. М., 1963.

386 ამ საკითხზე უფრო სრულად იხ.: ი. გაგულაშვილი ქართული შელოცვების არქიტექტონიკის საკითხები, — ქუთაისის ასალგაზრდა მეცნიერთა და სპეციალისტთა შრომები, ტ. 11, თბ., 1982, გვ. 136—149.

387 გრ. კიკნაძე. დას. ნაშრომი, გვ. 42—44.

388 В. Н. Топоров. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха).—В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 83.

389 ქართული ხალხური პოეზია, ტ. 1. ნაკვეთი 1, თბ., 1972, გვ. 112 (№ 42).

390 იქვე, გვ. 261 (№ 42ა).

391 იქვე, გვ. 261 (№ 42ბ).

392 იქვე, გვ. 112 (№ 53).

393 აქ იქნება „ლაზარეს“ მსგავს შემთხვევასთან გვეკონდეს საქმე?

394 ქართული ხალხ. პოეზია, ტ. 1, ნაკვ. 1, გვ. 262 (№ 43ა).

395 ა. დვინიაშვილი. ნარკვევები ქართული საბავშვო ლიტერატურის ისტორიიდან. თბ., 1962, გვ. 17.

396 საგულისხმოა, რომ მიუხედავად ეპიურ ნაწილსა და განდევნა-დამინების ფორმულაში დაადგენის ძალის კონკრეტული ნიშნების მიხედვით დახასიათების და შემდგომ კი მისი ამავე ნიშნების თანმიმდევრული განქიქებული — დარბეული სახით წარმოდგენის ცდისა, წყველა ყოველთვის ზოგადად არის ფორმულირებული (დაწერილებით იხ. ჰევმთ) ქართულ შელოცვაში.

397 Н. Крушевский. Заговоры как вид русской народной поэзии. «Варшавские университетские известия», № 3, 1876, Варшава, с. 63.

398 გრ. კიკნაძე. დას. ნაშრომი, გვ. 55.

399 А. П. Пестряков. Всесоюзная конференция по этнографическим аспектам изучения народной медицины.—«Советская этнография», № 6, 1975, с. 156—160; ნ. შინდაძე. საკავშირო სამეცნიერო კონფერენცია ლენინგრად-

შე. — შაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, № 3, 1975, გვ. 171—172.

400 დაუთესველად ამოსული.

401 შიხ. შენგელია. სად იყო მედეას ბაღი? — „განთიადი“, № 3, 1975, გვ. 163—164. იხ. აგრეთვე: Р. Д. Купинс Народная органотерапия кавказских народов. — „საბჭოთა მედიცინა“, № 3—5, 1931, გვ. 17.

402 შიხ. შენგელია. სად იყო მედეას ბაღი? გვ. 163.

403 იქვე, გვ. 167.

404 ნ. პოზნანსკი. დას. ნაშრომი, გვ. 63.

405 იქვე, გვ. 64—65.

406 „ფერია“, № 8, 1885; ფ. არქ. № 2022; „ფერია“, № 219, 1826; ფ. არქ. №№ 1891, 1914, 1916, 1925, 1936, 1939, 2012 და სხვ.

407 ფ. ზინდუკელი. ფოლკლორი და ქართველი საბავშვო მწერლები. თბ., 1974, გვ. 72.

408 „აქაის კრებული“ № 1, 1897; ფ. არქ. № 2025.

409 ს. ედენტი. გურული კილო, ტფილისი. 1936, გვ. 184.

410 ნ. შინდელი. სოფელი სორი. — СМОМПК, 1894, № 19, განკ. 1, გვ. 140.

411 М. Сагарадзе Обычаи и верования в Имеретии.—СМОМПК, 1899, № 26, с. 32.

412. იქვე, გვ. 36.

413 ილ. ალხაზოვი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 53. ამავე ავტორის უნდა ეყრდნობოდეს ზ. ჰიქინაძეც, რომელმაც წყაროს მითითებლად იგივე მოსაზრება განავითარა (იხ. ზ. ჰიქინაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11—12).

414 ნ. ბერძენოვი. დას. ნაშრომი, გვ. 486.

415 მ. საღარაძე. დასახ. ნაშრომი, გვ. 34—35.

416 იქვე, გვ. 36—38.

417 Т. Мамаладзе. Народные обычаи и поверья гурийцев.—СМОМПК, 1893, № 17, отд. II, с. 102.

418 რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, ტ. II. ელ. ვიკსოლადის რედაქციით, შესავალი წერილით და შენიშვნებით. თბ., 1958, გვ. 107.

419 პ. უმიკაშვილი. ხალხური სიტყვიერება, ტ. III. თბ., 1964, გვ. 213

420 რჩ. ქართული ხალხური ზღაპრები. ტ. II, გვ. 128.

421. რჩ. ქართული ხალხური ზღაპრები, ტ. I, თბ., 1949, გვ. 268, იხ. აგრეთვე. იქვე, გვ. 270—271.

422 პ. უმიკაშვილი. ხალხური სიტყვიერება, ტ. III. გვ. 236.

423 დ. გულია. დას. წიგნი, სოსუმი. 1939. აღნიშნული კრებულის შესახებ იხ.: ი. მეგრელიძე. აფხაზური ფოლკლორის შესახებწივი კრებული. — „საბჭოთა აფხაზეთი“. 5 იანვარი, 1941, № 4, (1034), გვ. 4.

424 დ. გულია. დას. წიგნი, გვ. 130 (№ 1) იხ. აგრეთვე: იქვე, გვ. 131, გვ. 132 (№ 3). აფხაზური შელოცვები გამოქვეყნებულია შეძვედვ კრებულშიც: Абхазская народная поэзия Составил Б. В Шинкуба Сухуми. 1959; Абхазское поэтическое творчество Хрестоматия. Составление поименные статьи и примечания Ш. Х. Салакии Тбилиси—Сухуми. 1975 (ორივე აფხაზურ ენაზე).

425 ს. შაკალათია. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. გვ. 347 (№ 1); იხ. აგრეთვე № 2.

426 ივ. ჭავჭავაძე. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი პირველი (მეოთხე გამოცემა), თბ., 1951, გვ. 116, იხ.: ს. შაკალათია. ახალწულიწადი სო ქართველობა. 1927, გვ. 17, შენ. 1.

427 Л. Н. Майков. Великорусские заклинания. «Записки русского географического общества по Отделению этнографии», т. 2, СПб., 1869.

428 А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. т. 1. М., 1865, с. 417.

429 ს. რეხვიაშვილი. სიბრძნე აჩვენებს გველად. — „მნათობი“, № 9, 1971, გვ. 154.

430 Ю. М. Соколов. Русский фольклор М., 1941, с. 193—194.

431 წრეს სხვადასხვა სიმბოლური, ზოგჯერ სიმბოლურ-მაგიური დანიშნულება გააჩნდა.

432 ქართველ შთიელთა ზეპირსიტყვიერება, გვ. 397.

433 ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია. ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხეცსურული. თბ., 1939, გვ. 22.

434 ვ. ბარდაველიძე. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953, გვ. 8—9.

435 იქვე, გვ. 8.

436 ს. შაკალათია. ფშავი, ტფილისი, 1934, გვ. 202—203.

437 ირ. სურგულაძე. „წერა“ სიტყვის გაგებისათვის. — „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, ტ. 16—17, გვ. 284—285.

438 ქართული ხალხური ზღაპრები, თედო რაზიკაშვილის მიერ შეკრებილი, I, გვ. 77: შდრ. იხ. აგრეთვე: შვილების მკამელი გენჯე-რაკველი მთქმელის გადმოცემით — „ნაქარში ზის და თითო არშინი კბილები აქ“. (შ. ძიძიგურაძე. ქართული დიალექტოლოგიური ქრესტომათია ლექსიკონითურთ. თბ. 1956, გვ. 271).

439 ი. ბატონიშვილი. კალმასობა. ტ. I. ქ. ქვეყელიძის და აღბარამიძის რედაქციით. ტფილისი, 1936, გვ. 255.

440 შაკალათია. ფშავი, ტფილისი, 1934, გვ. 167.

441. იქვე, გვ. 167.

442 მ. ჭანაშვილი. საინგილო, გვ. 172.

445 იქვე, გვ. 172.

444 ს. შაკალათია. ფშავი, ტფილისი, 1939, გვ. 167.

443 იქვე, გვ. 172.

446 ნ. პოზნანსკი. დას. წიგნი, გვ. 16—17.

447 ამის შესახებ სრულად იხ.: ი. გაგულაშვილი. ქართული თეატრის ხალხური საწესები. — „თეატრალური მოამბე“, 1975, № 6, გვ. 62—64.

448 ა. ვ. წულაძე. ეთნოგრაფიული გურია, გვ. 124.

449 ფ. ზანდუკელი. საბავშვო ფოლკლორი. — წიგნში: ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, ტ. 111, თბ., 1973, გვ. 249.

450 შდრ. ელ. ვიარსალაძე. ქართული ხალხური ეპიკური ტრადიციის ზოგიერთი თავისებურება. — „ლიტერატურული ძიებანი“, ტ. 12, თბ., 1959, გვ. 260.

451 П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 182.

452 В. И. Лемин. Соч., т. 10, с. 68.

453 სკკპ პროგრამა. თბ., 1961, გვ. 69—70.

454 ამის შესახებ იხ. Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914; А. И. Клибанов. О методике изучения религиозного сознания. — В кн.: «Вопросы научного атеизма», вып. II, М., 1971, с. 99.

455 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, с. 25.

456 К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 330.

- 457 **В. И. Ленин**. Полн. собр. соч., т. 12, с. 143—145.
- 458 საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირის კონსტიტუცია (ძირითადი კანონი). თბ., 1977.
- 459 სკკპ წესდება, გვ. 4.
- 460 ათეისტურ მუშაობაში დიფერენცირებული მიდგომა მოიცავს სამ ძირითად ასპექტს: სოციალურს (ქალაქი, სოფელი, ნაციონალიზმი), დემოგრაფიულს (სქესი, წლოვანება) და იდეოლოგიურს. ამის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. **М. Я. Ленсу**. О дифференцированном подходе в атеистической пропаганде. М., 1971, с. 4, იხ. აგრეთვე **Н. К. Крупская**. Педагогические сочинения. Т. 10. М., 1962, с. 662.
- 461 **В. И. Ленин**. Полн. собр. соч., т. 7, с. 15.
- 462 სკკპ პროგრამა, გვ. 129.
- 463 **В. И. Ленин**. Полн. собр. соч., т. 44, с. 171.
- 464 **В. И. Ленин**. Полн. собр. соч., т. 31, с. 43.
- 465 **Н. К. Крупская**. Вопросы атеистического воспитания, сборник статей и выступлений, изд. 2-е, М., 1964, с. 150.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

რედაქტორისაგან	3
შესავალი	9
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი	
ქართული შელოცვების პუბლიკაციის და შესწავლის ისტორიიდან	15
§ 1. ქართული ფოლკლორულ ნიმუშების უძველესი ჩანაწერები	15
§ 2. ქართული შელოცვების პუბლიკაციის მოკლე ისტორია (XIX საუკუნის პერიოდის მიხედვით)	21
§ 3. შელოცვები ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში	24
§ 4. ქართული შელოცვების პუბლიკაცია სხვადასხვა გამოცემებში	39
§ 5. ქართული შელოცვების შესწავლის ისტორია	43
თ ა ვ ი მ ი ო რ ა	
ქართული შელოცვის ტერმინის, დეფინიციისა და კლასიფიკაციის შესახებ	48
§ 1. შელოცვის აღმნიშვნელი ძველი ქართული ტერმინები	48
§ 2. შელოცვის დეფინიციისათვის	57
§ 3. ქართული შელოცვების კლასიფიკაციის ძირითადი საკითხები	62
თ ა ვ ი მ ა ნ ს ა მ ა	
ქართულ შელოცვათა პოეტიკის საკითხები	83
§ 1. ფერთა სიმბოლიკა ქართული შელოცვების მიხედვით	83
§ 2. მხატვრული მეტაფორა ქართულ შელოცვებში	108
თ ა ვ ი მ ი ო ტ ხ ა	
ქართული შელოცვების არქიტექტონიკური შესწავლის ზოგიერთი საკითხი	119
§ 1. დასაწყისი ფორმულების ძირითადი სახეები	120
§ 2. დიალოგი	129
§ 3. ჩამოთვლა	131
§ 4. აბრაკადაბრები	137
§ 5. შეუძლებლობის ფორმულა	141
§ 6. განდევნა-დაშინების ფორმულა	146
§ 7. წველის ფორმულა	159
§ 8. სამკურნალო რჩევა-დარიგების ფორმულა	164
§ 9. დასასრული ფორმულები	175
თ ა ვ ი მ ა ხ შ ო თ ა	
შელოცვების შესრულების ტრადიცია, მათი განაწილება რეგიონებისა და მთქმელთა ასაკისა და სქესის მიხედვით	182
§ 1. ქართული შელოცვების შესრულების ტრადიციის ზოგიერთი საკითხი	182
§ 2. შელოცვათა განაწილება რეგიონების მიხედვით. მთქმელთა ტიპები	203
§ 3. შელოცვათა განაწილება მთქმელთა სქესისა და ასაკის მიხედვით	205
§ 4. შელოცვის რწმენის დამღვეის ზოგიერთი საკითხის შესახებ	208
დასკვნები	217
Резюме	231
შენიშვნები	240

გამომცემლობის რედაქტორი ც. ჭიშკარიანი
მხატვარი ს. აჭიაშვილი
სამხატვრო რედაქტორი თ. ფირცხელანი
კორექტორი ვ. წერეთელი

სბ 858

გადაეცა წარმოებას 22.09.83. ხელმოწერილია დასაბუქდად 06.05.86.
უე 10252. საბუქდი ქალაქი 60 X 90/16. პირობითი ნაბუქდი
თაბახი 17,2. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 16,55.
ტირაჟი 15 000. შეკვეთის № 616.
ფახი 1 მან. 10 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, თ. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. К. Чавчавадзе, 14.

საქართველოს სსრ გამოცემლობა, პოლიგრაფიისა და წიგნ-
ვაჭრობის საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის ბეჭდვითი სიტყვის
კომბინატი, თბილისი, მარჯანიშვილის ქ. № 5.

Комбинат печати Государственного комитета Грузинской ССР
по делам издательства, полиграфии и книжной торговли, Тби-
ლისи, ул. Марджанишвили, 5.