

ჭონას ტრადიცია და მისი გენეზისის ზოგიერთი საკითხი

კარგად არის ცნობილი, რომ ნებისმიერი მრავალსაუკუნოვანი რიტუალის თუ წეს-ჩვეულების შესასწავლად ეთნოლოგი ემსგავსება არქეოლოგს, რომელიც მატერიალური კულტურის ძეგლის გამოვლენისას ანსხვავებს სხვადასხვა ფენებს, ათარილებს მას და გვანვდის ძეგლის განვითარების ისტორიულ სურათს. მეთოდი, რომლითაც ჭონას სახელით ცნობილი ქართული სააღდგომო რიტუალის შესწავლა განვიზრახეთ, მისი განვითარების ისტორიული სურათის წარმოჩენას ისახავს მიზნად.

ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ჭონაზე სააღდგომოდ დადიოდნენ ქართლის ყველა კუთხეში, ზემო და შუა იმერეთში, მესხეთში, რაჭასა და მთიულეთ-გუდამაყარში. ჭონაზე სიარული, ძირითადად ანუ წესით, წითელ პარასკევს იწყებოდა, ზოგან კი ვნების კვირის ორშაბათს და აღდგომამდე გრძელდებოდა. ტყავებში გამოწყობილი დაახლოებით 7-8 მამაკაცი, ზოგიერთის გადმოცემით, ქალებიც და ბავშვებიც, დადიოდნენ კარდაკარ, ოჯახს მიულოცავდნენ, უმღერებდნენ. ოჯახი მათ სურსათით ასაჩუქრებდა. მეჭონეები ძირითადად კვერცხს ითხოვდნენ, რომელიც, როგორც წესი, აღდგომისათვის ამ დღეს იღებებოდა. ზოგან მეჭონეები ღამე გოდრებით ხელში დადიოდნენ, მასპინძელს მომავალ აღდგომას ულოცავდნენ და უმღეროდნენ, რომლის დროსაც ოჯახს ისეთ სიუხვეს უსურვებდნენ, როგორც შიოს მარანი, რომ სახლში ყველაფერი სავსე, ყველა ჯანმრთელი და ბედნიერი ყოფილიყო. სიმღერა მთავრდებოდა მისამღერით „ჭონაა, ჭონაა!“ ზოგჯერ მეჭონეები დიალოგის შემდეგ მიუმღერებდნენ ოჯახს. მათ, შესაძლოა, ფერხულიც შეესრულებინათ, დაეკრათ სალამურზე, გაემართათ ჭიდაობა, ცეკვა-თამაში და სხვა. თუ ოჯახი სტუმრებს ხელცარიელს გაუშვებდა, ისინი დაიწყებდნენ, რაც ცუდის ნიშანი იყო. მათ ბანის ერდოზეც იცოდნენ ასვლა, საიდანაც სახლში ჩაუშვებდნენ კალათას, რომ დიასახლისს მასში სანოვაგე, ძირითადად კვერცხი ჩაედო. როგორც წესი, მეჭონეები ერთის ნაცვლად ორ კვერცხს ითხოვდნენ და იძახდნენ: „ოროლობაა, ოროლობაა!“ ზოგჯერ იმდენი კვერცხი უგროვდებოდათ, რომ ბაზარშიც ჰყიდდნენ და მიღებული ფულით სურსათს, ღვინოს ყიდულობდნენ, შემდეგ კი ქეიფობდნენ. რაჭასა და იმერეთში ჭონას ანალოგიური სააღდგომო სიმღერა „ქრისტე აღდგა გიხაროდენ“ ყოფილა გავრცელებული (თსუ არქივი: 1970, №9050; 1971, №8904; 1972, №2879, №29327, №28789, №10629; №273, 2, 3; №274, 155; მაკალათია, 1938:108-109; მამალაძე, 1963:235-238, 241; Бердеевский 1855:15; Аноним, 1882:1; ანონიმი, 1894:3-4; პაპისმედოვი, 1986:130).

მეჭონეები თბილისშიც დადიოდნენ. საუკუნის დასაწყისის „ივერიის“ ფურცლებზე ბ. ვაშაძე დანახებით სწერდა, რომ ქართულ კილოზე საჭონაო საგალობელი „ზოგიერთის მეტიჩრების წყალობით რუსულით შეცვალეს“. ანუ ამ დღეს ტრადიციული საჭონაოს ნაცვლად იგალობებოდა ტროპარი „განათლდი, განათლდი“ რუსულ ენაზე და ისიც დამახინჯებულად. თურმე ამ საგალობელს ყმანვილები სამიკიტნობშიც გალობდნენ, რაზეც ავტორი მართებულ შენიშვნას გამოთქვამს, რომ ისინი შეუფერებელი ადგილებია გალობისათვის, ვინაიდან მას „ლოთი კამპანიის“ სიცილ-ხარხარი და ცუდი სიტყვები ეგებება (ვაშაძე, 1902:3).

რ. ერისთავის თქმით, მეჭონეების მიზანი ქრისტეს დიდება და მომავალი აღდგომის მილოცვა იყო, რისთვისაც საჩუქრად კვერცხების ერთხელ დადგენილ რაოდენობას ითხოვდნენ (K.P.Э., 1854:499).

გაზ. "კავკაზის" ერთ-ერთი ავტორი ჭონას შესრულების წესს სახარებისეულ ამბავს, უფრო ზუსტად, ამ ამბავთან დაკავშირებულ გადმოცემას უკავშირებს და წერს, რომ ჯვარცმის პარასკევს იოსებ არიმათიელმა ცოდვამიუქარებელ წმ. კლდეში საფლავი გამოკვეთა. ჯვრიდან გადმოხსნილი, წმინდა ბიზის თეთრ სახვევებში გახვეული ქრისტე საკუთარ მხარზე გადებული მიასვენა თავისივე გამოთხრილ საფლავთან და შიგ დაასვენა. მეორე დღეს, დიდ შაბათს, გვიან საღამოს ამ საფლავთან მივიდნენ ღვთისმშობელი და წმ. ლაზარეს დები: მართა და მარიამი. გადმოცემის მიხედვით მათ წითელი კვერცხები ჰქონდათ ხელში და ქრისტეს დატირება სურდათ. როგორც საყოველთაოდაა ცნობილი, მათ ქრისტეს აღდგომის შესახებ შეიტყვეს (Будущая писательница, 1854).

უხუცესთა გადმოცემით, თურმე ჭონაზე ადრე, იმავე დროს, 1 კვირის განმავლობაში სრულდებოდა სიმღერა მხიარული გაზაფხული, რომელსაც თან გარკვეული რიტუალიც ახლდა. მთხრობელთა გადმოცემით, ამ სიმღერას ძველ დროს ჭონას მნიშვნელობა ჰქონდა და გარკვეულ დრომდე ცოცხლობდა; მხოლოდ იგი წინ უსწრებდა ჭონას (სვანიძე, 1957:21-24).

მხიარული გაზაფხულის მომღერლები მეჭონეების მსგავსად, მთელ სოფელს შემოუვლიდნენ, მხოლოდ კვერცხების ნაცვლად გასათხოვარი ქალის ხელით დამზადებულ, თუნდაც სულ მცირეოდენ ნივთს, ან ნობათს აგროვებდნენ. საპატარძლოს საჩუქარი უნდა მიეცა ყველა ჯგუფისთვის, რამდენიც კი მასთან მოვიდოდა. რიტუალის მონაწილეების ოჯახში მისვლა და მიმღერება იმისი ნიშანი ყოფილა, რომ ქალი მზად იყო მომავალი დაოჯახებისა და ბედნიერებისათვის.

ამავე დროს, მხიარული გაზაფხულის სიმღერა გაზაფხულის დადგომის ხარებაც იყო. სიმღერის ტექსტი გამოირჩევა ვარიანტულობით.

ე. ვირსალაძე მის მიერ მოტანილ ჭონას ტექსტს წინაქრისტიანულ დღეობათა ციკლს უკავშირებს და თვლის, რომ იგი აღდგომას წარმართობის ხანიდან შემორჩა (ვირსალაძე, 1953:283-284). ორივე ზემოთ ხსენებული ავტორი მხიარული გაზაფხულის და შემდგომ ჭონას ტექსტში ვარდობის დღესასწაულის კვალს ხედავს.

ვფიქრობთ, მხიარული გაზაფხულის გამოძახილი უნდა იყოს თსუ ფოკლორის არქივში დაცული ქართული მასალა, რომელიც ჭონას შესრულების წესს აღწერს. ახალგაზრდა ბიჭები, პატარა ბავშვები და ხნიერი კაცები აღდგომამდე 2 კვირით ადრე იკრიბებოდნენ, იცვამდნენ ძველ ტანსაცმელს და ფეხსაცმელს, ზოგი თავზე მეცხვარის ფაფახს (მატყლის ქუდს) დაიხურავდა, ზოგი ჭრელ ნაჭერს იკრავდა თავზე ან წინდას გადაიცვამდა და ამგვარად გამოწყობილები დადიოდნენ კარდაკარ, სოფლიდან სოფელში. ამ სიარულის მიზანი ძირითადად გართობა და წინასაღღესასწაულო დღეების ლხინით გატარება იყო, რაც სრულიად ეწინააღმდეგება დიდმარხვის ბოლო კვირის განსაკუთრებით მკაცრ სამარხვო განწყობას. სალხინო განწყობა კი, ჩვენი აზრით, უფრო მხიარული გაზაფხულის სულს განასახიერებს. მხიარული მსვლელობის მონაწილეები სოფელში შესვლისთანავე სოფლის შუაგულში ძველ ვედროზე იწყებდნენ დაკვრას, თან მღეროდნენ და ცეკვავდნენ. ამის შემდეგ ყველა მოსახლესთან მივიდოდნენ და იმღერებდნენ (თსუ არქივი, №6020).

ჭონას, მხიარული გაზაფხულის, ქრისტე აღდგა გიხაროდეს პოეტური ტექსტებისა და რიტუალური მხარის განხილვა-შეჯერების გზით ნათლად გა-

მოირჩევა მათში მოცემული, ერთი მხრივ, საგაზაფხულო დღესასწაულების წინაქრისტიანული და ქრისტიანული ფენები და მეორე მხრივ, ალილოსა და ბერიკაობა-ყვენობასთან ორგანული კავშირი, როგორც ტექსტუალურ, ასევე რიტუალურ დონეზე.

როგორც აღინიშნა, ჭონას სახელით ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტში და რიტუალში, რასაც თავად მთხრობლებიც ადასტურებენ, იკვეთება მისი წინაქრისტიანული რიტუალი **მხიარული გაზაფხული**, რომელიც მეცნიერთა აზრით, ბუნების აღორძინებისა და ნაყოფიერებისადმი მიძღვნილი დღესასწაული უნდა ყოფილიყო, თუმცა ვფიქრობთ მას თავისი სპეციფიკური დანიშნულება და მიზანდასახულობა ჰქონდა. თუ გავიხსენებთ, რომ რიტუალში ქალის დაოჯახების, მომავალი მეუღლის მოლოდინის, სასიძოსთვის **ვარდის სუნის** ნობათის გამზადება და ვარდის სახით წარმოდგენილი ყვავილთა თემა („ჰოი ჭონაო, ჭონაო, შეკრულო ვარდის კონაო“) იკვეთება, იგი, უდავოდ, საყოველთაოდ ცნობილი დედამიწის, ქალის, ქალური სანწყისის აღორძინების წინაქრისტიანული დღესასწაული უნდა ყოფილიყო (Токанев, 1983:84), რასაც, ვფიქრობთ, თავად ტერმინი **ჭონაც** უსვამს კიდევ ერთხელ ხაზს. ხსენებული ტერმინი ქართული ენის დიალექტებში ბენვის, ტყავისა და თავსაბურავის მკეთებელს ნიშნავს. „არქეოლოგიური მასალიდან ცხადად ჩანს, რომ უზარმაზარ ტერიტორიაზე, შუა აზიიდან ბალკანეთამდე, ქალი ღვთაებები მჭიდროდ უკავშირდებოდნენ მცენარეულ, ძირითადად პურეულის მოტივებს. ნაყოფიერების გამგებელი დედის იდეა მითოლოგიურად აერთიანებდა მცენარეულ და ცხოველურ სამყაროს, როგორც ანალოგიის პრინციპით მოქმედ მექანიზმს. ამრიგად, ქურქი და ბენვი, თმა, ისევე როგორც ამ ხანის ხელოვნებაში გავრცელებული ორსულ ქალთა გამოსახულებები, ქანდაკების თიხაში შერეული მარცვალი და ა.შ. წარმოაჩენდნენ იმ პერიოდის მითოსის ძირითად პრინციპს, სხეულის/მინის მზაობას შობისათვის, რომლის შედეგია აყვავებული მიწა, ანუ ჭრელი ქურქი თუ გრძელი ოქროს ბენვი, ან თმა“ – ნერს ი. სურგულაძე (სურგულაძე, 2003:237).

ქართველი მეცნიერები მართებულად ავლენენ კავშირს ჭონასა და ბერიკაობა-ყვენობის, როგორც რიტუალურ, ასევე მუსიკალურ მხარეებს შორის (მამალაძე, 1963: 210; გიორგაძე, 1993:16). როგორც ცნობილია, ბერიკაობა-ყვენობა ნაყოფიერებისა და ბუნების აღორძინებისადმი მიძღვნილი წარმართული დღესასწაულია, რომელიც სააღდგომო მარხვას უშუალოდ უსწრებს წინ. **მხიარული გაზაფხულისა და ვარდობის** დღესასწაულისგან განსხვავებით, რომელსაც აქ არ შევხებით, ვინაიდან იგი ცალკე ვრცელი საუბრის საგანს წარმოადგენს, იგი მომაკვდავი და აღდგენადი ღვთაებებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულია, რომლის დროსაც წარმართისათვის მკვდარი ბუნებისა და ღმერთის განახლება-დაბადება ხდებოდა (რუხაძე, 1987; Берадзе, 1982; ღამბაშიძე, 2004:106-112).

ქართველ მეცნიერებს ასევე მართებულად აქვთ აღნიშნული ჭონას, **მხიარული გაზაფხულის**, ყვენობა-ბერიკაობის, ალილოს რიტუალების მსგავსება. როგორც ცნობილია, ყველა მათგანის შესრულების დროს ხდება ჩამოვლა, მილოცვა-მიმღერება, მსგავსი პოეტური ტექსტების წარმოთქმა, სანოვავის შეგროვება, განსაკუთრებით კვერცხის, რიტუალების მონაწილეთა ბენვის სამოსი და საერთო პურობა. მსგავსების მიუხედავად, **ალილოსაც**, რომელიც ახალი წლის დღეობათა ციკლის შემადგენელი საწესო რიტუალია, თავისი სპეციფიკური წინაქრისტიანული მნიშვნელობა ჰქონდა. ისიც ბუნების აღორძინებას უკავშირდებოდა; კერძოდ, როგორც შობის დღესასწაულის ერთ-ერთი შემადგენელი რიტუალი, მზის დაბადების, ბუნების გაცოცხლებლის დღეს.

თუმცა, ვფიქრობთ, იგი ახალწლის დღეობათა ციკლის კონტექსტში უნდა იქნეს გააზრებული, ციკლის, რომელიც დემიურგის მიერ სამყაროს შექმნის წარმართული დღესასწაული უნდა ყოფილიყო (ლამბაშიძე, 2004).

ქრისტეს ჯვარცმა ცვლის ყოველივე შექმნილის მნიშვნელობას, ანიჭებს მას ახალ აზრს და შინაგანად გარდაქმნის. ამრიგად, რიგი ძველი ფორმებისა თუ რიტუალური სქემებისა ახალი, ქრისტიანული შინაარსით იტვირთება, ხოლო ის, რაც ყოფაში ახალი მნიშვნელობის მიღმა დარჩა, წარმართობის კუთვნილებაა და თუ საბოლოო გაქრობას ჯერ კიდევ გადაურჩა, ემსგავსება იმ წინაქრისტიანულ არქეოლოგიურ მასალას, რომლისთვისაც მრავლად მიუკვლევიან არქეოლოგებს. როგორც ქრისტეს ჯვარცმით მოკვდა ძველი ადამი და დაიბადა ახალი, ასევე მოკვდა ძველ რიტუალში წინარე მნიშვნელობა და აივსო ახლით, რამეთუ ეს პროცესი ბუნებრივია იმ ადამიანთა შეცვლილი რელიგიური აზროვნებისა და მენტალობისთვის, რომელთაც სჭირდებოდათ რიტუალური საკუთარი გრძნობების გამოსახატავად. ხოლო, რაც შეეხება რიტუალის სტრუქტურას, როგორც საყოველთაოდაა ცნობილი, იგი გამოირჩევა კონსერვატიული ბუნებით. ამ პროცესის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითი, ვფიქრობთ, თავად ჯვარცა; მთელ მსოფლიოში ძალზე გავრცელებული სამყაროს, მისი ოთხი კუთხის, ადამიანის, სიცოცხლის ხის, ცაზე მოძრავი მნათობის, მზის (Jung, 1972:36-57; სურგულაძე, 1993:62-80) წარმართული სიმბოლო ჯვარცმის შემდგომ ქრისტიანობის უპირველესი, უსაჩინოესი და ყოველსმომცველი შინაარსის მქონე საგნად იქცა.

ჯვარცმის შემდგომ დამკვიდრებულმა აზროვნებამ ქრისტიანული არსით აავსო ჩვენს მიერ მოთხრობილი რიტუალები: ქრისტეშობის განუყოფელი საზეიმო მსვლელობა **ალილო** მაცხოვრის შობის ხარების ევანგელური ამბის წარმოსახვად გვევლინება, ხოლო **ჭონა** კი – მისი აღდგომის. რაც შეეხება **ყვენობა-ბერიკაობას**, მას არ შეუძენია ქრისტიანული მნიშვნელობა და ინახავს რა ხსოვნას წარმართი მომაკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების შესახებ, გვევლინება დიდმარხვის წინა, მოსამზადებელ პერიოდად, როდესაც ემოციათა გამოვლენას ზღვარი არ უდევს.

დაბადების, ქვეყნიერების ახალი სიცოცხლის წარმოშობის სიმბოლო კვერცხი, რომელიც **ალილოს**, **ბერიკაობა-ყვენობის**, **ჭონას** განუყოფელ ნობათს წარმოადგენს, ზამთარში ბუნებრივი თეთრი ფერისაა და განასახიერებს მაცხოვრის შობას, რომელიც თავის თავში მომავალი ხსნისა და ცხოვრების იდეის შემცველია და რომელიც გაზაფხულზე მეჭონეებს წითლად შეღებილი წითელ პარასკევს ეძლევათ, რათა აღდგომას რიტუალურად გატყდეს ქრისტეს ჭეშმარიტი აღდგომის ნიშნად.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, **ჭონას** წესი ჩვენს ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით საქართველოს ყველა კუთხეში არ დასტურდება. ასევე აღსანიშნავია, რომ **ალილოს** გავრცელების არეალი უფრო ვრცელია, ვიდრე **ჭონასი**. ქართლი არის ერთადერთი კუთხე საქართველოში, სადაც მხოლოდ **ჭონას** წესს ასრულებენ. ვფიქრობთ ამ მოვლენას შემდეგი ახსნა ეძებნება: როგორც ცნობილია, საისტორიო წყაროების მიხედვით ქართველმა ებრაელებმა იერუსალიმიდან მცხეთაში ჩამოიტანეს უფლის კვართი ანუ სიმბოლო უფლის სხეულის. მას კვიპრიანე კართაგენელი განიხილავს, როგორც განუყოფელი, ერთიანი კათოლიკე ეკლესიის ხატად, რომელზედაც აღიმართა მთავრადი წინარი ცხოველი სვეტი და მოგვიანებით, IV ს-ში აიგო ჯერ მაცხოვრის, ხოლო შემდეგ, V ს-ში მოციქულთა სახელობის სვეტიცხოვლის ტაძარი. ყოველივე წმ. ნინოს მიერ IV ს-ში ქართლის მოქცევის დროს მოხდა. საქართველოში კონს-

ტანტინე დიდი და ელენე დედოფალი გზავნიან უფლის ცხოველმყოფელი ჯვრის ნაწილს, ორ ხელთა სამსჭვალს, ფერხთა ფიცარს და მაცხოვრის ხატს. ყოველი სინამდისე ვფიქრობთ, თავის ადგილს იკავებს და იკვეთება ერთიანი, ქრისტეს ჯვარცმის ნათელი სურათი, რაც ჩვენი აზრით ქართველთა რელიგიური მენტალობის საფუძველი ხდება: კვართი – უფლის სხეული, გოლგოთის ჯვრით კურთხეული ცხოველი სვეტი, ორი სამსჭვალი და ფერხთა ფიცარი (ლამბაშიძე, 2004¹:119). ჯვარცმის მისტიური სურათის ნათელ გამოხატულებას სვეტიცხოვლის მოპირდაპირე, გოლგოთად წოდებულ მთაზე აღმართული ჯვარი წარმოადგენს. იგი შემდგომ ჯვრის ფორმის, ჯვრის სახელწოდების ტაძრად აშენდა და საფუძველი დაუდო ქართულ ორიგინალურ ხუროთმოძღვრებას, რომლის დღესასწაული ქართული ნაციონალური ეკლესიის დღედ იყო მიჩნეული. მისი, ასე ვთქვათ, ნიშებით მოიფინა იმდროინდელი ქართლი: თხოთი, უჯარმა, ლომისის მთა და სხვ. ამდენად, მცხეთა ახლადმოქცეული ქართლის ცენტრი, ჭეშმარიტად მეორე იერუსალიმად იქცა, რაზედაც საყოველთაოდ ცნობილი მისი ტოპონიმიკაც მეტყველებს. ამრიგად, ქართლში იქმნება მისტიკურ-მატერიალური საფუძველი ჩვენს ეკლესიაში „უფლის საფლავის“ ტიპიკონის განხორციელებისათვის. ვფიქრობთ, ასევე ლოგიკური უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ თავდაპირველად სვეტიცხოველი მაცხოვრის სახელობის ტაძარი იყო და ისიც, რომ ვახტანგ გორგასლის დროიდან იგი 12 მოციქულის სახელს ატარებს. ქართლის ცენტრში აგებული სვეტიცხოველი განასახიერებს მსოფლიო ეკლესიის მოდელს, როგორც უფლის სხეულზე, კვართზე აგებული და როგორც იერუსალიმის წმ. სიონში სულთმოფენობას მოციქულებზე დაფუძნებული მინიერი ეკლესია, რადგანაც წმ. სიონის ეკლესია დედაა „ყოველთა ეკლესიათა“ (ხოშტარია, 2001:27; მაგალობლიშვილი, 1991:43-44). ამდენად, ვფიქრობთ, ჯვარცმის, მკედრებით აღდგენის თემა ქართლის სამეფოსათვის უპირატესი აღმოჩნდა შობასთან მიმართებაში, რაც ვფიქრობთ, დღემდე შემორჩენილ ეთნოგრაფიულ მასალაში ჩანს. **ჭონა** ბოლო დრომდე გავრცელებული იყო: დღევანდელ ქართლში, მესხეთში, მთიულეთ-გუდამაყარში, რაჭაში, იმერეთისა და შესაძლოა კახეთის ნაწილშიც, რაც ფაქტიურად IV ს. II ნახევრის და V ს. II ნახევრის ქართლის სამეფოს ტერიტორიას წარმოადგენდა (მუსხელიშვილი, 2003).

ამავე დროს, როგორც ცნობილია, V-X სს. ქართული ეკლესია იერუსალიმის უფლის საფლავის ტიპიკონის მიხედვით აღავლენს საღვთისმსახურო პრაქტიკას. როგორც ჩანს, ჯერ ტიპიკონის ცვლილებამ და მოგვიანებით XX ს. რელიგიური ცხოვრების ძალადობრივმა დაკნინებამ, შესაბამისად საეკლესიო ცხოვრების თითქმის შეწყვეტამ, **ჭონას** ტრადიციის პირვანდელი მნიშვნელობის მკვეთრად შესუსტება გამოიწვია, რაზედაც ის უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ ბოლო დრომდე რიტუალური მსვლელობა ხშირად ვნების ორშაბათიდან იწყებოდა და მთელი ვნების შვიდეული გრძელდებოდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

ანონიმი ავტორი. (1894). სააღდგომო. ივერია, №82.

გიორგაძე, მარინე. (1993). ქართული ხალხური კალენდარული სანესჩვეულებო პოეზიის ერთი თემატური ციკლი (კარდაკარ რიტუალური ჩამოთვლის ლექს-სიმღერები). თბილისი: მეცნიერება.

ვაშაძე, ბ. (1902). ეხლანდელი ალილო და ჭონა. ივერია, ¹ 81.

ვირსალაძე, ელენე. (1953). *ქართული ხალხური სატრფიალო ლირიკის ძირითადი სახეობანი*. წიგნში: აბზიანიძე, გიორგი და რადიანი, შალვა (რედ.). *ლიტერატურული ძიებანი*. ტ. 8. გვ. 275-297. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

თსუ არქივი. №6020.

თსუ ფოლკლორის არქივი. (1971), №8904; (1970), №9050; (1972), №2879, №29327; №28789, №10629.

მაკალათია, სერგი. (1938). *მესხეთ-ჯავახეთი*. თბილისი: სახელგამი

მამალაძე, თამარ. (1963). *ქართული ხალხური სიმღერა „ჭონა“*. კრებულში: გეგეშიძე, მიხეილი (რედ.). *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, XII-XIII. გვ. 235-249. თბილისი: მეცნიერება.

მგალობლიშვილი, თამილა. (1991). *კლარჯული მრავალთავი*. თბილისი: მეცნიერება.

მუსხელიშვილი, დავით. (2003). *საქართველო IV-VIII საუკუნეებში*. თბილისი: მემატიანე.

პაპისმედოვი, ილია. (1986). *ნანახი, მოსმენილი, განცდილი*. თელ-ავივი: კავკასიონი.

შ. რუსთაველის სახ. ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორისტიკის განყოფილების არქივი. ფარ 273, ფარ 274.

რუხაძე, ჯულიეტა. (1987). *ძველი ქართული აგრარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი-ბერა*. წიგნში: ჩიტაია, გიორგი (რედ.). *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, IX. გვ. 173-178. თბილისი: მეცნიერება.

სვანიძე, გიორგი. (1957). *ქართული ხალხური სიმღერები და მათთან დაკავშირებული თქმულებანი*. თბილისი: სახელგამი.

სურგულაძე, ირაკლი. (1993). *ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა*. თბილისი: სამშობლო.

სურგულაძე, ირაკლი. (2003). *მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში*. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ღამბაშიძე, ნინო. (2004). *ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერწო-თიანეთში)*. თბილისი: მემატიანე.

ღამბაშიძე, ნინო. (2004^ა). *მღვდელმონაშე ათინოგენის თაყვანისცემის საკითხისათვის საქართველოში*. კრებულში: სურგულაძე, ირაკლი და მინდაძე, ნინო (რედ.). *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, XXVI. გვ. 116-121. თბილისი: მემატიანე.

ხოშტარია, დავით. (2001). *ადრეული შუასაუკუნეების ეკლესიები მცხეთაში*. ACADEMIA, I.:24-36.

Анноним. (1882). *Местные народные торжества „Чона“*. Кавказ, №81.

Брегадзе, Нели. (1982). *Очерки по агро-этнографии Грузии*. Тбилиси: Мецниერება.

Вердеревский, Е. (1855). *Красная пятница*. Кавказ, №4.

Будущая Грузинская писательница. (1854). *Фельетон*. Кавказ, №56.

Токарев, Сергей. (1983). *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев*. Москва: Наука.

К. Р. Э., (1854). *Замечание на статью Т. Бердзенова помещенную на фельетонъ 24 № „Кавказа“*. Кавказ, №50.

Jung, Carl Gustav. (1972). *Dream Analyses*, v. 2. October 1929- June 1930, Fourth edition. Zurich.

THE TRADITION OF *CHONA* (EASTER RITUAL) AND SOME ISSUES OF ITS GENESIS

It is common knowledge that in order to study any century-old ritual or custom the ethnologist acts like an archaeologist. The latter explores a monument of material culture, differentiating various layers, dates it and produces the picture of the monument's evolution. The method intended for use in studying this famous Georgian Easter ritual aims at bringing to light the history of its evolution.

According to the available ethnographic material, the Easter celebration was carried out all over the Kartli territory, in upper and middle Imereti, Meskheta, Racha and Mtiuleti-Gudamaqari. The Easter celebration began in due time, that is the Monday of Holy-week in some places and Good Friday in others – and went on up to Easter. Eight or nine men dressed in leather (and according to some sources women and children as well) went from house to house and sang to chosen families. A family presented them with a selection of food. The *Chona* singers mainly asked for eggs, as eggs were dyed for Easter on that day. In some places the *Chona* singers made rounds at night, carrying large baskets (*godori*), congratulating and singing to the family. They wished happiness and good health in abundance like that of Shio's wine cellar. The song closed with the refrain: *Chonaaa, Chonaaa*. Possibly *Chona* singers could have performed a round-dance, played the pipe (*salamuri*), wrestled, danced, played different games and so on. If the family let them leave empty-handed they put a curse upon the family. They sometimes climbed up to the flat roof from where they lowered a basket into the house for the hostess to put items of food (mainly eggs) into it. The *Chona* singers asked for two eggs and sang: *orolobaaa, orolobaa* ("or" means two). They sometimes collected so many eggs that they sold them at the market and with the money bought food and wine, and celebrated with feasting. In Racha and Imereti an analogous song to *Chona* - "Christ Has Risen, Rejoice!" - was widespread. (The archive of the Tbilisi State University, 1970, #9050; 1971, #8904; 1972, #2879; #29327, #28789; #10629; #273, 2, 3; #274, 144; Makalatia, 1938:108-109; Mamaladze, 1963:235-238, 241; Verdedevsky, 1855:15; Anonymous, 1882:1; Anonymous, 1894:3-4; Papismedov, 1986:130).

The *Chona* singers walked about Tbilisi as well. At the beginning of the century B. Vashadze regretfully wrote in *Iveria* (a Georgian newspaper) that "due to an opportunist *Chona* singing was replaced by chanting in Russian" on this day instead of traditional *Chona* singing. The troparion "Shine, Shine" was chanted in Russian and what is more, the chants were distorted.

These chants came to be sung in taverns, of which the author greatly disapproved. He commented that such places were altogether unsuitable for chanting, as it was greeted with gales of derision, laughter, and foul language from the company of drunks. (Vashadze, 1902:3).

According to R. Eristavi the *Chona* singers' aim was glorifying Christ and congratulating people on the coming Easter while asking for the traditionally agreed upon number of eggs (K.R.E. 1854:499).

One of the authors of the *Kavkaz* newspaper associates the *Chona* tradition with the gospel story (to be more precise, with the legend connected with the story). He writes that Joseph of Arimathea, having removed Christ from the cross on Holy Friday, took his body wrapped in coarse white calico to the grave, which he had cut into virgin rock, and

buried him there. The following day, on Holy Saturday, late at night the Holy Virgin and St. Lazarus' sisters Mary and Martha went to the grave. According to the legend they were holding red eggs and wanted to mourn Christ. Then, as is well-known, they learned about Christ's resurrection (Budushchaia Gruzinskaia Pisatelnitsa, 1854).

According to the elders, before *Chona* but at the same season, during one week a song, *Mkhiaruli Gazapkhuli* (Merry Spring), was performed accompanied by a particular ritual. The song, it was stated, performed a similar function, and existed for some time before *Chona* (Svanidze, 1957:21-24).

Like *Chona* singers, *Mkhiaruli Gazapkhuli* singers walked round the whole village, but instead of asking for eggs, they asked for something made by an unmarried maiden. It was necessary for a maiden to give presents to any singer who visited her. The visit of singers to a family gave grounds for expectations of a future happy family life for the family maiden. In addition the merry ritual songs heralded spring. The texts of the songs vary considerably.

E. Virsaladze considers that the *Chona* text presented by him, belongs to pre-Christian ritual cycles and supposes that it dates back to pagan times. (Virsaladze, 1953:283-284). Both above-mentioned authors state that they discern traces of spring and rose festival in the *Chona* texts.

Georgian folklore material describing the *Chona* ritual is preserved in the Tbilisi State University Archive. This material corroborates our supposition that the *Chona* ritual echoed merry spring-time festivities. The ritual was carried out in the following way: Two weeks before Easter, youngsters, little children, and elderly men gathered and put on shabby old clothes and shoes (some put on *papakhi* - a shepherd's tall hat, some covered their heads with bright kerchiefs, or pulled on socks). In such attire they went from house to house, and from village to village. The purpose of the rounds was mainly passing the holiday in merry-making, which is a completely inappropriate frame of mind for the last week of Lent. A festive, gay mood is a mark of the merry-spring spirit. On arrival at a village, participants of the merry march stopped in the middle of it and began drumming on an old pail turned up-side-down, and sang and danced. Then they visited all the families, singing all the time (Tbilisi State University Archive, #6020).

Comparative analysis of the *Chona* and merry-spring festival poetic texts and rituals distinguishes layers of pre-Christian and Christian spring festivities on the one hand and on the other hand defines the organic link to *Alilo* and *Berikaoba-Qeenoba* (folk traditional performances) on the text and ritual level. As mentioned above, the *Chona* texts and rituals that have come down to us, corroborated by a narrator of the old legend, demonstrate the pre-Christian character of the festivities devoted to the reviving and bountiful fertility of Nature (Mamaladze, Svanidze, Giorgadze) although we suppose they had their specific meaning and purpose. The ritual's focus was the expectation of a future husband and the creation of a happy household, as well as the preparation of a special gift for the bridegroom-to-be, with the scent of a rose. The flower theme represented by a rose image ("Oh, *Chona*, *Chona*, a bunch of roses") points to a specific meaning for the tradition. Undoubtedly it must have been the universally known pre-Christian festival of earth and femininity - the revival of feminine beginning (Tokarev, 1983:84).

The term *Chona* can serve as proof. In Georgian dialects that term designates a furrier and maker of leather hats and clothing. "The archaeological material demonstrates that all over a huge territory from Middle Asia to the Balkan peninsula female deities were closely connected with flora, especially grain motives. The mythological idea of fertility combined the worlds of flora and fauna, as analogous mechanisms. Thus,

fur, hair, and clay statues of pregnant women with grains of corn so common in the art of those days demonstrated the basic principle of mythology characteristic of that period – the predisposition for delivery in the earth or a body, resulting in flourishing earth, or bright-coloured fur coat, or long golden hair” – writes I. Surguladze (Surguladze, 2003:237).

Georgian scholars quite rightly indicate a link between the musical and ritual aspects of *Chona* and *Berikaoba-Qeenoba* (Mamaladze, 1963:210; Giorgadze, 1993:16). As is well known *Berikaoba-Qeenoba* is a pagan holiday devoted to fertility and Nature's revival held in Lent, just before Easter. Unlike the merry-spring and rose-flourishing holiday, which is not the subject of discussion here, it is a holiday devoted to dying deities rising again. Thus, the pagans celebrated birth and the revival of Gods and Nature (Rukhadze, 1987; Bregadze, 1982; Ghambashidze, 2004:106-112).

Georgian scholars also correctly acknowledged a ritual resemblance in the festivities of *Chona* merry-spring, *Berikaoba-Qeenoba*, and *Alilo*.

It is known that they have similar characteristics, for instance, making rounds of houses and singing to the chosen families, similar texts to the songs, collecting food (especially eggs), the fur coats and clothing of participants in the ritual, and merry-making. Irrespective of the resemblances, *Alilo*, the New Year celebration ritual, had its specific, pre-Christian meaning. It was connected with Nature reviving, which was part of the Christmas-time ritual celebrated on the day of the Sunbirth. Though it should be treated as part of the New-Year-festivity cycle, which must have been a pagan holiday marking the creation of universe, according to Demurg (Ghambashidze, 2004). The crucifixion of Christ changed the meaning of all that existed before, giving new content and changing it inwardly. Thus, a number of old forms or rituals were charged with fresh, Christian implications. The phenomena that are not included in the new meaning belong to the pagan rites. If they escaped extinction they resemble the pre-Christian archaeological findings, which have been unearthed in great quantity. In the same way as old Adam died and a new one appeared with Christ's crucifixion, the former meaning disappeared from the old ritual and was replaced by new contents. This was quite a natural process considering the change in the religious thinking and mentality of people who need ritual to express their feelings. As regards the structure of the ritual it is common knowledge that a ritual is distinguished by its conservative character. The most evident example of it is a cross. It symbolizes the universe, its four corners represent man, the tree of life, the moving heavenly body, and the sun (Jung, 1972:36-57; Surguladze, 1993:62-80). After the crucifixion, this pagan symbol became the most significant, all-embracing symbol of Christianity.

The new Christian mode of thinking that became conventional after the crucifixion has filled the afore-mentioned rituals with new Christian essence – the festive procession at Christmas. *Alilo* is an inseparable part of the celebration, depicting the gospel annunciation story, and *Chona* represents Lord's resurrection. As regards *Berikaoba-Qeenoba*, it has not adopted a new meaning from Christianity. It preserves the pagan ideas of deities dying and reviving, and represents the preparatory period before Lent, during which emotion display is boundless.

The egg symbolizes sacred birth, the commencement of new life in the universe, is a compulsory donation at *Alilo*, *Berikaoba-Qeenoba*, and *Chona*. In winter, it is a natural white colour signifying sacred birth and a promise of salvation and a new idea of life. In spring on Good Friday, *Chona* performers are offered red eggs, to be broken at Easter in token of Christ's true resurrection.

According to the available ethnographic data, and as mentioned above, the *Chona*

ritual was not observed in all parts of Georgia. It is also noteworthy that *Alilo's* spread over a wider area than *Chona's*. Kartli was the only part of Georgia where no other ritual but *Chona* was performed. This fact can be explained as follows. According to historical sources, Georgian Jews brought from Jerusalem to Mtskheta the seamless cloak of Christ as the symbol of Lord's body. It was considered by Cyprian of Carthage to be an indivisible, intact Catholic church image, upon which the Life-Giving pillar oozing chrism was erected. Later in the 4th. century, first the Church of the Saviour and then The Apostle Church of the Life-giving Pillar were built. All this took place after St. Nino had converted Kartli in the 4th century. Constantine the Great and Queen Helen sent to Georgia part of the life-giving cross of the Redeemer, two nails, the foot-rest and an icon of the Saviour (Ghambashidze, 2004a:119).

A clear and authentic picture of crucifixion becomes the foundation of Georgian religious thinking: Each sacred relic occupies its place – Christ's seamless cloak, the body of the Saviour, the blessed life-giving pillar from the Golgotha Cross, two nails, and the foot-rest. The cross erected on the mountain opposite the Life-giving Pillar Church is the image of mystical representation of crucifixion. A church in the form of a cross was built in this place and the Cross Church holiday was celebrated as the national day of the Georgian religion. Small chapels dedicated to Holy Cross could be found all over the Kartli of that period - Tkhoti, Ujarma, the Lomisi Mountain and so on. Thus, Mtskheta, the religious centre of newly-converted Kartli became another Jerusalem, its widely known toponyms being proof of that.

So, the foundation for the adoption of the typikon of the Holy Sepulcher monastery was laid in Kartli.

The fact that from the very beginning the *Svetitskhoveli* life-giving pillar church bore the name of the Saviour and has been named the Church of the 12 apostles since the times of Vakhtang Gorgasali, could be seen as logical. The *Svetitskhoveli* built in the centre of Kartli is the embodiment of the world model church, as it is built upon the seamless cloak of Christ, and as it is the Church of Holy Sion. And the Holy Sion Church is the mother of "all the churches" (Khoshtaria, 2001:27; Mgaloblishvili, 1991:43-44). Therefore we find it expedient to observe that the issue of crucifixion and resurrection turned out to prevail in relation to Christmas in the Kartli kingdom and the existing ethnographic data confirms the phenomenon. It means that *Chona* was spread throughout today's Kartli, Meskheti, Mtiuleti-Gudamaqari, Racha, Imereti and possibly part of Kakheti, the regions belonging to the Kartli kingdom in the latter part of the 4th and 5th centuries (Muskhelishvili, 2003).

At the same time as it is known that the Georgian church of the 5th.-10th centuries carried out liturgies in accordance with the house-rules of the Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem. It can be stated that first the change in the house-rules of the monastery and later the violent repression of the religious life in the 20th century might have lead to a sharp reduction in the initial significance of the *Chona* tradition. The proof of it is the fact that the *Chona* ritual procession until very recently began on Holy Week's Monday and went on during all the seven days of the week.

References

- Anonymous author, (1882). *Mestnie Narodnie Torzhestva. Chona* (Local Folk Holidays, Chona). *Kavkaz*, #81 (in Russian).
- Anonymous author, (1894). *Saaghdgomo* (At Easter). *Iveria*, #82 (in Georgian).
- Bregadze, Neli (1982). *Ocherki po Agro-Etnografii Gruzii* (Essays on Agro-Ethnography of Georgia). Tbilisi: *Metsniereba* (in Georgian)
- Budushchaia Gruzinskaia Pisatel'nitsa (1854). *Felieton* (Satire). *Kavkaz*, #56 (in Russian)
- Folklore Department Archive of S. Rustaveli Institute of Literature. Par. 273, Par. 274
- Ghambashidze, Nino (2004). *Akhaltslis Dgheobata Tsikli Aghmosavlet Sakartveloshi: Ertso-Tianeti* (The New Year Celebration Cycle in Eastern Georgia: Ertso-Tianeti). Tbilisi (in Georgian)
- Ghambashidze, Nino (2004a). *Mghvdelmotsame Atinogenis Taqvanistsemis Sakitkhisatvis Sakartveloshi* (On the Issue of Worshipping the Martyr Priest Athenagoras in Georgia). In Surguladze, Irakli and Mindadze, Nino (Editors). *Masalebi Sakartvelos Etnograpiisatvis* (Materials on Georgian Ethnography), XXVI, pp. 116-121 (in Georgian)
- Giorgadze, Marine (1988). *Kartuli Khalkhuri Kalendaruli Satseschveulebo Poeziis Erti Tematuri Tsikli. Kardakar Ritualuri Chamovlis Leks-Simgherebi* (Georgian Folk Ritual Poetry. The Folklore of the South-East Georgia). *Matsne*, #3:72-83. Tbilisi: *Metsniereba* (in Georgian)
- Jung, Carl Gustav (1972). *Dream Analysis*, vol. 2, Fourth edition, Zurich
- Tokarev, Sergei (Responsible editor) (1983). *Kalendarnie Obichai i Obriadi v Stranakh Zarubezhnoi Evropy: Istoricheskie Korn i Razvitie Obichaev* (Calendar Customs and Rituals of the European Countries: The Historical Roots and Evolution of Customs). Moscow: *Nauka* (in Russian)
- Khoshtaria, Davit (2001). *Adreuli Shuasaukuneebis Eklesiebi Mtskhetashi* (The Early Medieval Churches in Mtskheta), *ACADEMIA*, 1:24-36 (in Georgian)
- K.R.E. (1854). *Zamechanie na Statii T. Berdzenova Pomeschchennuyu na Feleton 24 Nomer Kavkaza* (Notes on the Article by T. Berdzenov Published in Reply to a Satire in Kavkaz #24). *Kavkaz*, #50 (in Georgian)
- Makalatia, Sergi (1938). *Meskheth-Javakheti* (Meskheth-Javakheti). Tbilisi: *Sakhelgami* (in Georgian)
- Mamaladze, Tamar (1963). *Kartuli Khalkhuri Simghera Chona* (The Georgian Folk Song Chona). In *Masalebi Sakartvelos Etnograpiisatvis* (Materials on Georgian Ethnography), XII-XIII. Gegeshidze, Mikheil (Editor), pp. 235-249. Tbilisi: *Metsniereba* (in Georgia)
- Mgaloblishvili, Tamila (1991). *Klarjuli Mravaltavi* (The Klarjeti Gospels). Tbilisi: *Metsniereba* (in Georgian)
- Muskhelishvili, Davit (2003). *Sakartvelo IV-VIII Saukuneebshi* (Georgia in the 4th-8th Centuries). Tbilisi: *Mematiane* (in Georgian)
- Papismedovi, Ilia (1986). *Nanakhi, Mosmenili, Gantsdili* (The Seen, Heard, Experienced). Tel Aviv: *Kavkasioni* (in Georgian)
- Rukhadze, Julieta (1987). *Dzveli Kartuli Agraruli Dghesastsaulis Mtavari Personazhi Beri-Bera* (The Main Character of the Old Georgian Agrarian Holiday - Beri-Bera.). In *Masalebi Sakartvelos Etnograpiisatvis* (Materials on Georgian Ethnography), IX. Giorgi Chitaia (Editor). pp. 173-178. Tbilisi: *Metsniereba*
- Surguladze, Irakli (1993). *Kartuli Khalkhuri Oramentis Simbolika* (The Symbolics of the Old Georgian Ornament). Tbilisi: *Samshoblo* (in English and Georgian)
- Surguladze, Irakli (2003). *Mitosi, Kulti, Rituali Sakartveloshi* (Myths, Cults, Rituals in Georgia). Tbilisi: Tbilisi State University Press (in Georgian)
- Svanidze, Giorgi (1957). *Kartuli Khalkhuri Simgherebi da Mattan Dakavshirebuli Tkmulebani*

(Georgian Folk Songs and the Legends Connected with Them). Tbilisi: *Sakhelgami* (in Georgian)

Tbilisi State University Archive. #6020

Tbilisi State University Folklore Archive. (1970) #9050; (1971) #8904; (1972) #2879, #29327; #28789, #10629

Vashadze, B. (1902). *Ekhländeli Alilo da Chona* (Present Day Alilo and Chona). *Iveria*, #81 (in Georgian)

Verderevsky, E. (1855). *Krasnaya Piatnitsa* (Good Friday). *Kavkaz*, #4 (in Russian)

Virsaladze, Elene (1953). *Kartuli Khalkhuri Satrpialo Lirikis Dziritadi Sakheobani* (The Principal Aspects of Georgian Folklore). In *Literaturuli Dziejani* (Literary Researches). Vol. 8. Abzianidze, Giorgi and Radiani, Shalva (Editors). pp. 275-297. Tbilisi: Sakartvelos SSR Metsnierebata Akademiis Gamomtsemloba (in Georgian)