



შოთა რუსთაველის
ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

Shota Rustaveli Institute of Georgian literature



ლიტერატურის
ინსტიტუტის
გამომცემლობა

Georgian Folklore

7(XXIII)

2014

ქართული ფოკლორი

7(XXIII)

2014

რედაქტორი

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

Editor

Rusudan Cholokashvili

სარედაქციო კოლეგია

ირმა რატიანი
ნინო ბალანჩივაძე
ქეთევან ელაშვილი
ოთარ ონიანი
ნესტან რატიანი
ირმა ყველაშვილი
ეკა ჩხეიძე

Editorial Board

Irma Ratiani
Nino Balanchivadze
Ketevan Elashvili
Otar Oniani
Nestan Ratiani
Irma Kvelashvili
Eka Chkheidze

სარედაქციო საბჭო

ზაზა აბზიანიძე
ზურაბ კიკნაძე
თეიმურაზ ქურდოვანიძე
როსტომ ჩხეიძე
თემურ ჯაგოდნიშვილი

Editorial Council

ZaZa Abzianidze
Zurab Kiknadze
Teimutaz Kurdovanidze
Rostom Chkheidze
Temur Jagodnishvili

სარედაქციო კოლეგიის საპა- ტიო წევრი

ქევინ თუითი (კანადა)

Honorary member of edito- rial board

Kevin Tuite (Canada)

პასუხისმგებელი მდივანი

სოსო ტაბუცაძე

Responsible Editor

Sosdo Tabutsadze

ქართული ფოლკლორი, 2014
მისამართი: 0108, თბილისი,
მერაბ კოსტავას ქ. 5.
ტელეფონი: 99-18-81
ფაქსი: 99-53-00
E-mail: litinst@litinstituti.ge

Georgian Folklor, 2014
Address: 0108, Tbilisi
M. Kostava str. 5
Tel.: 99-18-81
Fax: 99-53-00
E-mail: litinst@litinstituti.ge

ISSN 1987-7021

ამირანის სტრუქტურული ელემენტები (მიჯაჭვა) აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ვარიანტებში

(ნერილი მეოთხე)*

აღმოსავლეთ საქართველოს მთა, ფშაურის გამოკლებით, არ გამოირჩევა „ამირანიანის“ სრულსიუჟეტოანი ვერსიებით. ეს განსაკუთრებით ითქმის თუშეთში. ხეცსა და მთიულეთში მოძიებულ ჩანაწერებზე (როგორც გამოქვეყნებულ, ისე არქივებში დაცულ ტექსტებზე). ვარიანტთა დიდი ნაწილი გალექსილია, მცირე კი პროზაული. ორივე ფრაგმენტებისა და ნაწყვეტების სახითაა შემორჩენილი. ძალიან საინტერესოა და მოულოდნელიც, რომ მიხეილ ჩიქოვანის მიერ გამოქვეყნებული ვარიანტებიდან, ასევე არქივებში დაცული ჩანაწერებიდან, ხეცსურულ ტექსტებში ამირანის მიჯაჭვა არ დასტურდება. თუშურში კი მხოლოდ ერთ ფრაგმენტულ ვარიანტში გვხვდება. ხალხის თქმით „სპეროზის მთას მიჰკვრია ერთი მთა, რომელსაც ამირანის მთას ეძახიან. ამ მთაში მიჯაჭვულია ერთ კლდეზე ამირანი. რამ დასაჯა ასე შეუბრალებლად ეს გმირი? აი, როგორ ხსნის ხალხის თქმულება: „ამირანი ყოფილა ღმერთის ნათლული. ამირანი ისეთი გმირი და ღონის პატრონი ყოფილა, რომ მომრევი არ ჰყოლია ქვეყანაზედ, დევებს ხომ მუსრს ავლებდა. ღონით გამარჯვებულმა ამირანმა გამოიწვია ღმერთი საჭიდაოდ. ღმერთმა ჩაასო მინაში რკინის პალო, მიაჯაჭვა ამირანი და უთხრა: აბა, თუ ღონიერი ხარ, განყვიტეო... ამირანმა ორჯერ განყვიტა, მესამედ ველარ შეძლო ჯაჭვის განყვიტა და დარჩა ასე მიჯაჭვული აქ მთაში“ (ჩიქოვანი 1947: 345-346). ამირანი აქაც ბოროტი ძალების წინააღმდეგ მებრძოლი გმირია. ამისთვისაა იგი მოვლენილი მიწიერ

* ამირანის სტრუქტურულ ელემენტებთან დაკავშირებული I, II და III სტატიები დაიბეჭდა 2014 წ. 7-8, 9, 10 ნომრებში.

საუფლოში, დამონმებული ეპიზოდი რაიმე მნიშვნელოვნად განსხვავებულს არაფერს გვეუბნება. მას არ უძღვის წინ ამირანის და მისი ძმების საგმირო საქმეები, თუ სხვა სტრუქტურული კომპონენტები, მხოლოდ ფაქტზეა მითითება, რომ მან ქრისტე ღმერთი გამოიწვია საჭიდაოდ და არა საბრძოლველად.

ხევი ჩანერილი ვერსიებიდან მხოლოდ ორი პროზაული ფრაგმენტია საინტერესო. მათ შორის ამირანის მკვლევართა განსაკუთრებული ყურადღება დაიმსახურა ერთ-ერთმა რვა სტრიქონიანმა ფრაგმენტმა, თუ ნაწყვეტმა, „გაქვავებული გველეშაპი“: „როდესაც გამარჯვებებით გათავხედებლმა ამირანმა ქრისტე ღმერთთანაც შეჯიბრება მოინდომა, ღმერთმა ის მყინვარწვერის ფერდობზე მიაჯაჭვაო. ამით უნდოდა ესარგებლა ამირანის დაუძინებელ მტერს, გველეშაპს, მყინვარის წვერიდან გადმოცოცდა და დაბმულ ამირანს შეჭმას უპირებდა თურმე, მაგრამ მისი ეს განზრახვა წმიდა გიორგის გაუგია და სწრაფად იქვე გაჩენილა. წმინდანს გველეშაპისათვის თითის დაქნევით უთქვამს: შეჩერდი, ამირანი ცოდვების მოსანანიებლად დავაბით და არა შენ გასაძლომადო, მანდვე გაქვავდიო. ამ სიტყვებით გველეშაპი იქვე გაქვავებულა“ (ჩიქოვანი 1947: 346). დამონმებული ეპიზოდი მართლაც მრავალმხრივია საინტერესო. იგი სხვა ფრაგმენტთა შორის განსაკუთრებულად გამორჩეულადგის იქერს ამირანის კვლევის ისტორიაში. მას ისეთი დასაწყისი აქვს, რომ წინ უნდა უძღვოდეს ამირანის, მისი ძმებისა და სხვა პერსონაჟების მთელი რიგი ქმედებები. სხვათა შორის მთქმელი სათქმელს გვანჯდის ამირანის უარყოფითი დახასიათებით, რომ იგი გათავხედებულია, ღმერთი გამოიწვია საჭიდაოდ. როდის მოხდა ამირანის ასეთი ფერისცვალება, რის გამო, უფალმა როდის მოუმატა ამდენი ძალ-ღონე, რომ გათავხედდა, არაფერი ვიცით, მთქმელი ახსნა-განმარტებებისაგან თავს იკავებს, პირდაპირ გვეუბნება, რომ ამირანი გამარჯვებებითაა გათავხედებული. ბოლო სიტყვა ბევრი რამის მქთმელია, ცხადია, ამირანის განებივრება-გათავხედებაში მარტო ბოროტი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლა და გამარჯვება არ იგულისხმება. აქ სხვა ვარიანტებიც შეიძლება მოვიშველიოთ. გასახსენებელია, რომ, როდესაც მიცვალებულ ამბრი არაბის მკლავი ვერ დაძრა, ქრისტე ღმერთმა მას ძალა შემატა. შეიძლება

ისიც ვივარაუდოროთ, რომ ბოროტი არსებების ამონყვეტის შემდეგ, ამირანს ადამიანთა საზოგადოებაში გაუჭირდა ურთიერთობა, შეცდომები დაუშვა და მრავალი სხვა. ცენტრალური გმირის ყველაზე დიდი თავხედობა იყო მაცხოვრის საჭიდაოდ გამონყვევა და არა მასთან ბრძოლის სურვილი. ეს ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანთაგანია ამ ეპიზოდისა. მთქმელი სათქმელს ძალიან მოკლედ გვეუბნება. „ღმერთმა მყინვარწვერის ფერდობზე მიაჯაჭვა. მიზეზი გასაგებია... ე.ი. ამირანის დასჯას წინ არ უძღვის მისი ძალის გამოცდა, როგორც ეს სხვა ვარიანტებშია.

დამონმებულ ეპიზოდში თითოეული სტრიქონი, ზოგჯერ თვით სიტყვაც გასახსნელ საიდუმლოებად რჩება. ასე მაგალითად, ამირანის დასჯით „უნდოდა ესარგებლა მის დაუძინებელ მტერს, გველეშაპს და დაბმულს შეჭმას უპირებდა. ბუნებრივია კითხვა: რატომ მტრობს გველეშაპი ამირანს, რატომ არის იგი მისი დაუძინებელი მტერი? პასუხი არ ჩანს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს მცირე მოცულობის ეპიზოდი ძალიან საინტერესო ვარიანტის, რთული ვარიანტის, გადარჩენილი ფრაგმენტია, სადაც საუბარი იქნებოდა ვეშაპთან ამირანის ორთაბრძოლაზე. რომ ამირანი და ვეშაპი ერთიმეორის დაუძინებელი მტრები არიან, ჩანს სვანურ ვარიანტებშიც. ამბრში ამირანს ხელი ჩამოართვა, რომ მისი შვილი გაეზარდა. ქრისტეს თავდებობა მოსთხოვა, ამირანი დათანხმდა. გზაზე ჩაეძინა და ამ დროს ციდან ორი ვეშაპი გადმოეშვა, ამირანის გადაყლაპვა უნდოდათ. ამბრის ვაჟმა ორივე გაგუდა, ერთიმეორეზე გააფსკვნა და ხეზე ჩამოკიდა. გამოლვიძებულმა ამირანმა იცნო მისი გადაყლაპველი ვეშაპი, რომლის ნიალიდანაც იგი ცოცხალი გამოვიდა“ (ონიანი 2009: 545). არაა გამორიცხული, რომ წინამდებარე ეპიზოდშიც მსგავსი სიუჟეტის კვალი იყოს დარჩენილი ვეშაპის მტრობისა... ძალიან საინტერესოა წმინდა გიორგის სიტყვები ვეშაპისადმი, თითის დაქნევით რომ უთხრა: „შეჩერდი, ამირანი ცოდვების მოსანანიებლად დავაბით და არა შენ გასაძლომათო. მანდვე გაქვავდიო. ამ სიტყვებით გველეშაპი იქვე გაქვავებულა“. წმ. გიორგის სიტყვები პირველ რიგში იმითაა საინტერესო, რომ მიჯაჭვულ ამირანს, ისე როგორც მიწიერ საუფლოში მოღვაწეობისას, სულიერი ძალები მეთვალყურეობენ, მათი უშუალო მზრუნველობის ქვეშაა თვით

დასჯის შემდეგაც. დამონმებული ეპიზოდის მნიშვნელობა მართლაც განსაკუთრებულია, მისი ჭეშმარიტი მეცნიურულ დონეზე გააზრება ბევრ სირთულეებთან არის დაკავშირებული. რა ცოდვები ჩაიდინა ამირანმა ისეთი, რომ მისი კლდეზე მიჯაჭვა გახდა აუცილებელი? „ცოდვების მოსანანიებლად დავაბითო“. მრავლობით რიცხვში ნათქვამი სიტყვა „დავაბითო“, რას ნიშნავს? ჩვენ ვიცით, რომ ამირანის უშუალო დამსჯელი ვარიანტთა აბსოლუტური უმრავლესობით ქრისტე ღმერთია, მაგრამ იმ ჩანაწერში, რომლის ფრაგმენტსაც საანალიზოდ აღნიშნული ტექსტი წარმოადგენს, ალბათ, იმის მინიშნება იქნებოდა, რომ ამირანის დასჯა სულიერ არსებათა ნება იყო და არა რომელიმე ერთისა. ეს პრობლემა ძეგლის გენეზისამდეც შეიძლება მივიდეს, ვინაიდან, აღიარებული აზრის თანახმად, უფალი მომდევნო ეპოქებში უნდა ჩანაცვლებოდა რომელიღაც ადრეულ არსებას. ეს საკითხი ძალზე რთულია და ჩვენ აქ აზრის გამოთქმისაგან თავს ვიკავებთ, მაგრამ ფაქტია, რომ დასახელებული სიტყვაც არაა შემთხვევითი. ამირანის ცოდვებზეც გვექონდა საუბარი, რომ ადამიანებთან ურთიერთობაში შეცდომები დაუშვა; ზოგჯერ შეცოდებაც, ვინაიდან ვერ შეძლო დიდძალი ღონის გონებრივი მოთოკვა, მაგრამ უმთავრესი მაინც ისაა, რომ ამ მიჯაჭვულ ამირანს ქომაგად წმ. გიორგი გამოუჩნდა. ეს კი ყველაზე დიდი მნიშვნელობის ფაქტია ამ გადარჩენილ ფრაგმენტში. ასე რომ, არაა შემთხვევითი მკვლევართა დიდი და შეუწყლებელი ინტერესი ამ მცირე მოცულობის ეპიზოდისადმი...

მოხეური ფოლკლორიდან კიდე ერთი ფრაგმენტი აღმოჩნდა საინტერესო ამირანის მიჯაჭვაზე: „ამირანი და ქრისტე“. მასში მოთხრობილია, რომ „ამირანის ნათლია იყო იასო ქრისტე. ამირანს ისეთი ღონე მისცა, რომ ვერავინ უძლებდა. მემრე თავის ნათლიას უთხრა: შენი ღონე უნდა ვსცადოვო. ნათლიამ ურჩია: მე ნუ დამეჭიდები, ბევრი კაცი ვარო. ამირანმა არ დაიშალა, მაინც ვცდი შენს ღონესო. როცა დაეჭიდნენ, ამირანმა მუხლებამდე ჩაიყვანა. იასო ქრისტე ძალას არ ხმარობდა. როცა გაიგო, რომ გულით ეჭიდებოდა, მაშინ დაუკრა პალო მინაში... ამირანმა ორჯერ ამოაძრო პალო, მესამედ ველარ. გაჯავრებულმა ნათლიამ ჯაჭვზე დააბა და რომ ველარ ამდგარიყო და განთავისუფლებუ-

ლიყო, მყინვარი დაადგა თავზე. ამირანი ახლაც იქ არის“ (ჩიქოვანი 1947: 347). დამონმებული ფრაგმენტიც ძალიან საინტერესოა. იგი თავიდანვე იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ამირანს მხოლოდ ძალის გამოცდის სურვილი აქვს, ნათლიასადმი თქმული სიტყვაც ამას გვიდასტურებს: „შენი ღონე უნდა ვსცადო“. ნათლიამ ურჩია: ბერი კაცი ვარ, ნუ დამეჭიდები. დავაკვირდეთ, როგორ ვითარდება მოქმედება. ამირანის პასუხი ასეთია: „მანაც ვცდი შენს ღონესო“. ე.ი. ძალის გამოცდაზეა საუბარი. თანაც აქცენტირებულადაა თქმული, რომ ჭიდაობის დროს იასო ქრისტე ძალას არ ხმარობდა. უფლის ამგვარი ქმედება პირველი შემთხვევაა „ამირანიანის“ ვერსიებში. როგორც ვხედავთ, მაცხოვარმა ამირანი გამოცადა, თავის ნებაზე მიუშვა. ამირანმა მუხლებამდე ჩაიყვანა იასო ქრისტე. კონკრეტულ შემთხვევაში ამირანისგან ღმერთთან შებრძოლებაზე საუბარი რომ გამორიცხებულია ჭიდაობის პროცესის აღწერიდანაც აშკარაა. ძალზე საინტერესოა მთქმელის სიტყვები, რომ, როცა ქრისტე ღმერთმა გაიგო, ამირანი მართლაც გულით ეჭიდებოდა, მაშინ დაუკრა პალო მინაში. გავისხენოთ განხილული ფრაგმენტიდან „გაქვავებული გველეშაპი“ სიტყვები: ამირანი გათავხედებულია გამარჯვებების გამო. იგულისხმება მაცხოვრის მიერ ძალის მომატების შემდეგ. დაახლოებით აქაც ასეა (ფრაზა დამონმებულია და აღარ გავიმეორებთ). გაჯავრებულმა ნათლიამ მიაჯაჭვა ამირანი. ამირანიანის მოხეური ეპიზოდებიც ძველი ბერძნული მითოლოგიის ტრადიციას მისდევს, სადაც ადამიანი ღმერთთან კადნიერების გამო ისჯება.

მთიულეთში მოძიებული „ამირანიანის“ ვერსიებიდან მიჯაჭვა ორ პროზაულ ვარიანტში აღმოჩნდა. ერთია „ამირანის მამა“. ტექსტი ჩანწერილია შოთა ძიძიგურის მიერ სოფ. ბიბლიანში, მთქმელი გიორგი ბუჩუკური. დაბეჭდილია: შ. ძიძიგური 1959: 197. მიჯაჭვის ეპიზოდს წინ უძღვის ამირანის, ბადრის და უსუპის წასვლა დევებთან საჩხუბრად. აქ საინტერესო რამ არის ნათქვამი: „ადამიანი სომს წყალსა და ვერ ძღება წყლით. მოვიდა დიდი წვიმა და ამირანი წამოიღო წყალმა. მას ალქაჯები მოსდევდნენ, რო მკვდარი იხილონ ამირანი. არ აუსრულდათ ალქაჯებს მისი სიკვდილი... გავიდა ერთ ალაგას. სთხოვს დამბადაბედელს:

— მაჩვენეო, ან ჩემი ძმა მამეც, ან ჩემი სავალი მამეციო! — არცერთი არ უსრულდება, მერე მისცა საყვედური:

— შე დალოცვილო, მართლა არ შველი! — იქნა მოჩვენება, გამეცხადა მოხუცებული:

— ეგ საყვედური რა არისო? არ გეთქო! იმის მოსვლაზე ის დევები დაიხუპნენ, დაიკარგნენ, უთხრა ამირანმა:

— რატო ეგრე ქენიო? — სუ ხალხის განთავისუფლებაზე იბრძოდა. მოიტანა ჯაჭვი და გადააბა და დატოვა ღმერთმა.

— შენ ღირსი ხარო! — ნახა. ეხლა წავიდა. ერთი პატარა გოშია უზის და ლოკავს ჯაჭვს.

— რას აკეთებ აქ, მოჩვენება ხარ, რა ხარ? — ჩაფიქრდა.

— მეც შენთან ვარ დანესებულიო, უნდა შენთან მოვკვდე, უნდა ჩემის ენითა ვლიო ეს ჯაჭვიო!“ (დიდიგური 1959: 197-198).

დამონმებული ეპიზოდი ძალიან საინტერესოა. მასში სვანური ვარიანტების შემდეგ პირველად იხსენიება დამბადებელი ამირანის შემწე. ამჯერად არაფერს ვიტყვით წყლის მნიშვნელობასა და ალქაჯთა გამოდევნებაზე, რომ მკვდარი ნახონ ამირანი. მათ ეს სანადელი არ აუსრულდათ. წყალს გადარჩენილი ამირანი დამბადებელს სთხოვს დახმარებას: „ან ძმები მომეცი, ან ჩემი რვალიო“. არცერთი არ შეუსრულდა. ბოლოს უსაყვედურა: „მართალ არ შველიო!“ ამგვარმა საყვედურმა განარისხა დამბადებელი და „გამეცხადა მოხუცებული იერსახით და წყენით მიმართა: „ეს საყვედური რა არისო?!“ და დაუმატა: არ უნდა გეთქვა. ამ დიალოგთან ერთად განსაკუთრებით საინტერესო ისაა, რომ დამბადებლის გამოცხადებასთან ერთად ბოროტი ძალები, ალქაჯები ამოწყდნენ, გაქრნენ იმ მიდამოდან. ამირანმა კიდე ერთი გამოუსწორებელი შეცდომა დაუშვა: — რატო ეგრე ქენიო? აქაც თხოვნის არშესრულებაზეა საუბარი... მთქმელის განმარტებით, ამირანი სულ ხალხის თავისუფლებისათვის იბრძვის. როგორც ვხედავთ, ამ ეპიზოდში მთელი მოქმედება დამბადებლისა და ამირანის დაილოგზეა აგებული. მეტყველება ძალზე ლაკონიურია, თითოეული ფრაზა თუ გამოთქმა ღრმა დაკვირვებას საჭიროებს... „მოიტანა ჯაჭვი და გადააბა და დასტოვა ღმერთმა“. რა ადგილას მიაჯაჭვა, ტექსტიდან არ ჩანს. ცხადია, უნდა ვივარაუდოთ, რომ კლდეზეა მიჯაჭ-

ვული. ტექსტში ძალიან საინტერესოა უფლის ბოლო სიტყვები: — „შენ ღირსი ხარ“... ერთი პატარა გოშია უზის ამირანს და ლოკავს ჯაჭვს. ტექსტის ეს ადგილი საინტერესოდ გვეჩვენება. ჩვენ ვიცით, თუ რას აკეთებს გოშია, მაგრამ თითქმის ყველა ვარიანტისაგან განსხვავებით ამირანი გაკვირვებით ეკითხება მას: „—რას აკეთებ აქ, მოჩვენება ხარ, რა ხარო?“. დამაფიქრებელია პასუხი: „მეც შენთან ვარ დანესებული“. ე.ი. დამბადებელის მიერაა იგი მოვლენილი ამირანთან ერთად, მისი ჭირის გამზიარებლად და შემამსუბუქებლად. მისი ბედისწერა ამირანის ბედისწერასთან არის გაიგივებული, შესისხლხორცებული. „უნდა შენთან მოვკვდე“. მართალია, სასჯელი მკაცრია, მაგრამ ვარიანტთა აბსოლუტურ უმრავლესობაში მიჯაჭვულ ამირანს ფიზიკური სიკვდილი არ უნერია. იგი ადამიანური ცოდვების გამოა დასჯილი. გოშიას სიტყვით, „უნდა ჩემის ენით ვლიო ეს ჯაჭვი“... როგორც ვხედავთ, დამონმებული ეპიზოდი მნიშვნელოვნად ორიგინალურია. მიჯაჭვული ამირანის სიკვდილზე მინიშნება ჯერჯერობით ერთადერთი ჩანს ამირანიანის დღემდე ცნობილი ვერსიებში. სიახლეა ისიც, რომ გოშია ამირანისათვის არის შენირული სულიერი ძალებისაგან... საბოლოო აზრი ამ ეპიზოდისა ისაა, რომ ამირანი სულ ხალხის განთავისუფლებისათვის იბრძოდა, მაგრამ დამბადებელთან ვერ გამოიჩინა სათანადო სიფრთხილე. თავისი თვითნებური კითხვებით, ამპარტავნობით განარისხა ქვეყნიერების მეუფე, ბატონი და მიაჯაჭვა, თან უთხრა: „შენ ღირსი ხარო!“ ამირანის მხრიდან კი არანაირი ცდა, ნიშანწყალიც კი არ შეიმჩნევა, ღმერთთან ბრძოლისა, არც ჭიდაობისა და არც ძალის გამოცდისა. ამდენად, უნდა დავასკვნათ, რომ წინამდებარე ეპიზოდი მნიშვნელოვნად გვეხმარება ამირანის დასჯის მიზეზთა სწორად გააზრებაში...

მეორე ვარიანტში „ამირანიანი“ არაა სრულ სიუჟეტიანი, აკლია შობა, ნათლობა, გამირული ქმედებები და სხვა სტრუქტურული ერთეულები. ყველა ჩანანერის მიხედვით ბადრი და უსიბი ამირანის ძმები არიან. აქ კი ბადრი ამბრი არაბსაა ჩანაცვლებული: „ბადრი ჩაჰქონდა დედასა, შვიდუღლივ ება ხარები“... ერთი ფეხი ჩავარდნილი ჰქონია... დედა შეჰვედრებია ამირანს: არიქა, შვილო ამირან,

ფეხი აუწიე და შედევი ურემზე. ამირანმა ვერ ასწია. მოუბრუნდა დედა და უთხრა:

„— ისემც ადგილი კრულია, საცა შენ ამირანობდიო;
ნესი რომ იყვეს დედათაო, ქორებლივ გინადირებდიო“.

მთქმელის სიტყვებით: ამირანი დანვა, ისეთ დღეშია, რომ უფლის სახელს არ ახსენებს... გამოგზავნა ღმერთმა ანგელოზები. რა ამბავია შენს თავსაო? რაღა რა ამბავია, მკვდრის ფეხი ვერ ამინევია და კაცს როგორღა დავხვდეთ.

მოუმატა ღმერთმა ცხრა უღელი ხარ-კამეჩის ძალა ამირანს... ისევ გამოგზავნა ანგელოზები ღმერთმა და უთხრა: ნადი, შენი მამრევი ადამიანი ნულარავინ იქნება. სწორედ ამის შემდეგ გადიდგულდა ამირანი: „ჯვარედინ გზაზე დადგა, რამდენიც გაივლის და გამოივლის ადამიანი, დაუცემს პალოს მიწაში, მაგრამ ვერავინ ეწევა.

დაღონდა იესო ქრისტე ამ ხალხის ცოდვითა... წამოვიდა გლახად, სანყლად ჩაცმული. უთხრა ამირანმა: — აბა ამ კეტს ამოსწიე. — აბა, რა შენი ღონე მაქ, დაღონებული კაცი ვარ. არ შეიძლებაო... — ამოსწიე ჩქარაო, — ამირანმა უთხრა.

— კაცო, დამეხსენი, სანყალი კაცი ვარ...

— როგორ თუ არა, — გაებღვირა. ხან აქ გადააბრუნებს, ხან — იქეთ თავის ნათლიას. — კაცო, დადეგო... — არაო.

მაშინ წაიყვანა ღმერთმა ამირანი და დააბა კლდეში და მას უკან დაბმულია. აქ, არაგვის თავშია, გამირის კლდეში, ლუდის კლდეში“... (ფ.არქ. 31280). დაბეჭდილია: ელ. ვრრსალაძე, ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, 1958. ამონაწერი ვრცელია, მაგრამ იგი იმდენად სპეციფიკურია, რომ მისი ამ სისრულით დამონმება აუცილებელი გახდა. უფალმა ამირანს ორჯერ მოუმატა ძალა, მეორედ კი უძლვეი გახადა: „შენი მამრე ადამიანი ნულარავინ იქნება„. ვიცით, რომ ამირანმა ორჯერ იწვნია უღონობა. იტანჯება, მაგრამ, როცა დარწმუნდა, რომ მისი „მომრევი“, დამძლვეი ადამიანი აღარავინ იქნებორდა, გაკადნიერდა და საბედისწერო შეცდომა დაუშვა. ადამიანებს აწუხებდა. მართალია, ამირანმა მისი ნათლია, გლახად ჩაც-

მული ქრისტე ღმერთი ვერ იცნო, მაგრამ აქ ერთი ნიუანსია საინტერესო — მან არ მიაქცია ყურადღება გლახად ჩაცმული ღმერთის სიტყვებს: — კაცო, დამეხსენიო, საწყალი კაცი ვარო. პირიქით „გაებლვირა. ხან აქით გადააბრუნებს, ხან იქით თავის ნათლიას“. ბოლო გაფრთხილებაც არ ისმინა ამირანმა. — კაცო, დადეგო... არაო, ალბათ, აქ გასარკვევი და ამოსაცნობი არაფერია. ამირანის ქმედება პირველ რიგში წმინდა ადამიანური პოზიციებიდანაა დასაგმობი. მან „საწყალი კაცის“ სიტყვებს არ მიაქცია ყურადღება. ამ ტექსტში უკვე მეოთხედ შეგვხვდა, რომ ამირანმა ნათლია წააქცია. ცხადია, ამირანი მისმა უხეშმა ფიზიკურმა ძალამ მიიყვანა ასეთ მძიმე შეცდომამდე. ეს მაშინ, როცა მან საკუთარ თავზე გამოსცდა ულონობა, უმწეობა, ტანჯვაც. მთქმელის სიტყვებით, ამირანი „ისეთ დღეშია, რომ უფლის სახელს არ ახსენებს“. ე.ი. მას მწარე გამოცდილება აქვს. მოსალოდნელი იყო, რომ იგი თავის მძლეობას გამოიყენებდა ადამიანებისათვის, ვისთვისაც მან ბოროტი ძალები მთლიანად მოსპო და გაანადგურა, მაგრამ ხდება პირიქით, იგი საშიში აღმოჩნდა ადამიანებისათვის. ეს კი მისი მიჯაჭვის მიზეზი გახდა. სხვა ახსნა ამირანის ქმედებას აღარ ეძებნება. აქ ღმერთმებრძოლობა გასახსენებელიც არაა.

დამონშებანი:

ონიანი 2009: *ონიანი ო. კულტურული გმირის პრობლემა ქართულ ფოლკლორში.* თბ.: „უნივერსალი“, 2009.

ფ.არქივი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილების არქივი.

ჩიქოვანი 1947: *ჩიქოვანი მ. მიჯაჭვული ამირანი.* თბ.: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1947.

ძიძიგური 1959: *ძიძიგური შ. ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია ლექსიკონითურთ.* თბ.: სამეცნიერო მეთოდური კაბინეტის გამომცემლობა, 1959.

Otar Oniani

**Structural Elements (enchainment) of the *Amirani* in the Versions
Recorded in the Highlands of Eastern Georgia
(the third letter)**

Summary

In the versions recorded in the highlands of the eastern Georgia the episodes reflecting the enchainment are extremely peculiar, especially the texts recorded in the Khevi (mountainous region). On the basis of their study it has been established that Amirani was supervised by spiritual creatures and they took care of him after enchainment. It is interesting to note that unlike the versions of other regions the One who chained Amirani is a Creator.

Here the major reason for Amirani's punishment is human errors – disrespect shown to the Creator and not a challenge to struggle or desire to fight.

**ამირანის სტრუქტურული ელემენტები —
მიჯაჭვის ეპიზოდები იმერულ-რაჭულ და
ლენხუმურ ვერსიებში**

(წერილი მეხუთე)

ამირანის დასჯის ორიგინალური ეპიზოდებია შემორჩენილი იმერულ ზეპირსიტყვიერებაში. ერთ-ერთ ვარიანტში — „ამირანი და გორგასალი“ ვკითხულობთ: „ერთჯერ ამირანი ბრუნდებოდა ნადირობიდან. ფხარზე ირემი ყავდა გადაკიდებული. გეიარა კაი მანძილი, შეხედა, ვიცხას მოასვენებენ ურმით. იმხელაა კტარი, რომ შვიდასი ხარ-კამეჩი ძლივს ენიკება. ჭირისუფალს წინ ვახტანგ გორგასალი მიუძღოდა და ნამეტანი დამგლოვიარებული იყო იგიც. ამ დროსა და ფეხი გადმოუვარდა ამ კვტარს ურმიდან. ერთიო, — უთხრა ვახტანგ გორგასალმა ამირანს, ეს ფეხი ოუნე ამ კვტარს და ურემზე შოუდევით. მივიდა ამირანი, მარა რას ანიკავს?!.. ვერ დაძრა. შენუხდა ამირანი... მაშვინ დაწყევლა ვახტანგმა: „დეიქცეს იგი ქვეყანა, საცხა შენ ამირანობდიო“-ო.

მივიდა გორგასალი და თითონ შოუდო კვტარს ფეხი ურემზე. აპაო, უთხრა ამირანმა, თუ შენ მასეთი ღონიერი ვაჟკაცი ხარ, დამეჭიდეთ. მაშვინ გორგასალმა ლოცვა დაიწყო და შეევედრა მამაზეციერს (დიდება მის სახელს): მომეცი იმდენი ღონე, რომ ეს მეტიჩარა დავამარცხოვო. მიცა ღონე იესო ქრისტე მაცხოვარმა. მეიქნია გორგასალმა ამირანი. გეიქნია ხელი ამირანმა და გოუვარდა ისარი. ეილო ეს ისარი გორგასალმა და დაასო მიწაში. უბრძანა, რომე გადგომოდა ფესვები და უშველებელ მუხად გადაქცეულიყო. გადაიქცა ისარი მუხად. დეეჭიდა ამირანი და ვერ მოთხარა. მაშვინ გორგასალმა დააბა იგი ამ მუხაზე, გადახურა უშველებელი მთა თავზე, დოუყენა ყარაულად ძალლი, რომ არ ეეშვა ამირანს. ახლა ამაზე იტყვიან ხოლმე:

„კავკასიის ქედზე იყო მიჯაჭვული ამირანი,
ესეოდა ყვავ-ყორანი, გული ჰქონდა დაფლეთილი“.
(ჩიქოვანი 1947: 353)

დამონმებულ ეპიზოდში კარგადაა დაცული იმერული დიალექტის ენა. მართალია, ამონარიდი ძალზე ვრცელია, მაგრამ იგი იმდენ სიახლეს შეიცავს და იმდენად საინტერესოს, რომ აუცილებელი გახდა მისი ამ სისრულით დამონმება. მოულოდნელია ტექსტში ვახტანგ გორგასალის გამოჩენა. ისიც ასეთი ზეამაღლებული, ღვთიური ფუნქციებითა და ძლიერებით. იგი სრული სიახლეა. დავსძენთ, რომ გორგასალი, როგორც პერსონაჟი, საერთოდ არ დასტურდება ამირანიანის დღემდე ცნობილ ვერსიებში. იგი იმერული ვარიანტის სპეციფიკაა. საანალიზო ფრაგმენტში არაფერია თქმული ურემზე დასმული მიცვალებულის ვინაობაზე, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ბარში მოძიებულ ვარიანტებს, ნაწილობრივ დასავლეთისადაც, კონკრეტულად კი სვანურ ჩანაწერებს, ძნელი არ იქნება იმის დანახვა, რომ იგი ამბრი არაბია, რომელსაც გვერდზე ყოველთვის დედა ან და მიჰყვება. სწორედ ისინი საყვედურობენ ამირანს უღონობას, რომელმაც ძვრა ვერ უყო ურმიდან გადმოგდებულ ამბრის ფეხს, ზოგიერთი ვარიანტით — მკლავს. როგორც ვნახეთ, იმერული ვერსიით ვახტანგ გორგასალი წყევლის ამირანს... ასევე განსხვავებულია ამირანის რეაგირება, ქმედება, როცა მიცვალებული გმირის ურმიდან გადმოგდებულ ფეხს ძვრა ვერ უყო, სასონარკვეთილებას კი არ მიეცა, პირდაპირ საჭიდაოდ გამოიწვია ვახტანგ გორგასალი. ისე, რომ ნათლიასათვის ძალის მომატება არც უთხოვია. ეს ეპიზოდიც მნიშვნელოვნად ორიგინალურია...

განსახილველ ტექსტში გორგასალი ღვთიურ ძალებთან წილნაყარია. იგი შეევედრა მამაზეციერს, რომ მიეცა იმდენი ძალა, რომ მეტიჩარა ამირანი დაემარცხებინა. ღმერთმა ისმინა მისი ვედრება და მოწინააღმდეგე მუხაზე მიაჯაჭვა. ესეც სიახლოეა, ვიცი, რომ ამირანის მიმჯაჭველი ვარიანტთა აბსოლუტური უმრავლესობით ქრისტე ღმერთია... საინტერესოდ გვეჩვენება ისიც, რომ გორგასალთან საჭიდაოდ გამზადებულმა ამირანმა ხელი გეიქნია და ისარი

გოუვარდა, რომელიც გორგასალმა მინაში ჩაასო და უბრძანა ფეს-
ვები გადგმოდა და მუხად გარდასახულიყო, რაც აღსრულდა კიდეც.
ამირანი ამ მუხაზე აღმოჩნდა მიჯაჭვული. ამგვარ სასწაულთ მოქ-
მედი უფალია და არა მოკვდავი. ვიცით, რომ ვახტანგ გორგასალი
გამითიურებულადაა წარმოდგენილი ქართულ საგმირო-საისტო-
რიო სიტყვიერებაში, იგი ღვთით ხელდებულია, მიესვლება ზეციურ
საუფლოში:

„ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა,
ციდან ჩამოესმა რეკა,
იალბუზზე ფეხი შედგა.
დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა“.
იალბუზის ეშმაკები
ცხრა მთას იქით გადარეკა“.

(სიხარულიძე 1961: 182)

მიუხედავად ამისა, იგი პირველ რიგში მაინც ადამიანია, ისტო-
რიული პიროვნება და მისი წარმოდგენა ამირანის მიმჯაჭველად
გამონაკლისად უნდა ჩაითვალოს. რაც მთავარია, ამ ვარიანტით
ამირანის ღმერთმბრძოლობაზე საუბარიც კი გაჭირდებოდა...

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის
ფოლკლორისტიკის განყოფილოების თანამშრომელთა ერთობლი-
ვი ძალისხმევით, უკვე გამოსაცემადაა მომზადებული მ. ჩიქოვანის
შედგენილი და ზ. კიკნაძის მიერ რედაქტირებული ამირანიანის
ვარიანტები ორ ტომად. იმერულიდან აქ აღმოჩნდა ძალზე საინ-
ტერესო ჩანაწერი (ფ. არქ. XXVბ, 74. გვ. 39-48). **რიგით 137. „ამირა-
ნი“**. ტექსტის შესავალი ნაწილი განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა.
მონადირე სულკალმახი ნადირობის დროს ერთი კლდის გამოქვ-
აბულში შევიდა. „შიგ ქალი დახვდა, ძალიან ავადმყოფი, რომელსაც
რქმევია დალი. ქალმა უთხრა: კა დროს მოხვედი, მე უკვე ექვსი თვის
ორსულოი ვარ. არ დაგენანოს ჩემი თავი, მუცელზე გამჭერი. ვიცი,
ბიჭი მეყოლება. გამეიყვანე ის იქიდან და სამი თვე კურო-მოზვერის
ფაშეში ამყოფე... მონათვლის დროს ერთი კაცი მოვა... მოანათვ-
ლინე“. როგორც ვხედავთ, ამირანის დედა იმერული ვერსიითაც და-
ლია. ჩანს, რომ ამ მხრივ სვანური ვარიანტები არაა გამონაკლისი...

საანალიზო ტექსტში ცენტრალური გმირის გაზვიადებაც ორიგინალურადაა წარმოდგენილი... „ამირანმა გაიგო დიდი ამბრის ქება. გადაწყვიტა, მოდი, წავალ, რაც მომივა, მომივიდესო. შუა გზაზე რომ მივიდა, შეეხვეწა მეუფეს და ნათლიას, თუ ამბრი ჩემი მომრევი იყოს, მკვდარი დამახვედრეო. მართლაც მოკვდა ამბრი. დოუდვა დედამისმა ამბრი ურემზე და წამოიღო დასამარხავად. ამირანი წინ შეეფეთა. სანამ შეეფეთებოდა ამბრის დედამ კლავი გადმოუგლო ურმიდან შეიღს... სთხოვა დედამ ამირანს:

— მოდი, ამირან, აიღე
ანგრე შენ გენაცვალე.
ამირან მკლავს დაეზიდა,
ვაიმე წელი და ძვლები.
— რო გლოვიარეთ არ ვიყო,
მინა — მტვრათ გაგატარებდი.

დამონმებულ სტრიქონებში სიახლე არაფერია: გზად მიმავალი ამირანის შემთხვევით შეხვედრა მიცვალეზულ ამბრი არაბთან, რომელსაც ურმით მისავენებდნენ, და მგლოვიარე დედის სიტყვები კარგადაა ცნობილი სხვა კუთხის ვარიანტებშიც, მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში განზილებული ამირანის რეაგირება, უფრო ზუსტად, ქმედებაა საინტერესო: „მაშინ გაბრაზდა ამირანი და თქვა: მე არც გმირი ვყოფილოვარ, არც არაფელი, ქალს მეტი შეძლება ჩემზეო“. სხვა ვერსიებისაგან განსხვავებით საბნელოში კი არ ჩაჯდა, არამედ განგებას სთხოვა: „გაცოცხლე ამბრი ისევ და მამრიეო“. სულიერმა ძალებმა ისმინეს ამირანის ვედრება და ამბრი ისევ გაცოცხლეს. ეს კი გამონაკლისი შემთხვევაა. მსგავსი რამ ამირანიანის არცერთ ვარიანტში არ დასტურდება. როგორც ვხედავთ, ამირანისა და სულიერ არსთა ურთიერთობა სრულიად ახალსა და მაღალ რეგისტრშია წარმოდგენილი. ესეც მნიშვნელოვანი სიახლეა. მთქმელის შენიშვნით, „შეიქნა ჭიდაობა, როცა იქნა, ამირანმა დაძლია ამბრი და მოკლა. დედამისიც წავიდა სახლში“. ასეთი დასასრული მოულოდნელია, იგი ბევრ საფიქრალს გვიტოვებს... თუ ღრმად დავაკვირდებით ამირანის ზემოთ თქმულ სიტყვებს, დავრწმუნდებით, რომ მას პირდაპირი კავშირი აქვს მეუფესა და შემოქმედ ღმერთ-

თან. სწორედ ისინი ამონმებენ მის ქმედებას, ეხმარებიან, ყოველნაირ სანადელს უსრულებენ. გავიხსენოთ ამირანის ვედრება: „თუ ამბრი ჩემზე ძლიერია, მკვდარი დამახვედრეთო“, რაც აღსრულდა კიდევ. ესეც გამონაკლისი სიახლეა ამირანის კვლევის ისტორიაში, მაგრამ აქ განმარტებაა აუცილებელი: ვიცით, რომ ნათლია იესო ქრისტეა (ამაზე ქვემო), მაგრამ ვინ არის მეუფე? ჩვენი აზრით, მეუფე ზედწოდებაა, იგი მამალმერთია, რომელიც სვანური ვარიანტების გარდა საქართველოს არც ერთი კუთხის ჩანანერში არ დასტურდება ამირანის პერსონაჟად და არ მოიხსენიება სახელდებით. დამონმებული ეპიზოდების მეცნიერული მნიშვნელობაც ეს არის. მამალმერთი აქაც, იმერულ ვარიანტში, ამირანის შემწე არსებადაა წარმოდგენილი. ამდენად, განსახილველ ეპიზოდს მეტი სიცხადე და გარკვეულობა შეაქვს ცენტრალური გმირის როგორც დასჯის მიზეზების, ისე მისი ბუნების იდუმალებათა ამოცნობაში, ასევე ძეგლის მხატვრული საკითხების შესწავლაში. სრული სიახლეა ამირანის მიერ ამბრი არაბის ორთაბრძოლაში დამარცხება. საკუთარი ძლიერებით გათამამებულმა, ძალიან თავი აიდიდა, თავისაზე ძალოვანი არავინ გონია, თქვა: „ვიცხამ ეს ძალა მომცა, მაჩვენა და დამაჭიდა“. მართლაც თვალწინ დაუდგა ეს კაცი. მე ვარ შენი ნათლია. ე.ი. ამ კაცმა თავისი თავი გააცნო, რომ ღმერთია. საინტერესო ისაა, რომ ნატვრა და აღსრულება ერთდროულია. მაცხოვარი ამჯერადაც მოკვდავის იერსახიც გამოეცხადა უცნობ კაცად. ეს კი მოულოდნელობაა. მას ანალოგი არ დაეძებნება სხვა ვარიანტებში. საანალიზო ტექსტიდან აშკარაა, რომ მეუფემ და ქრისტე ღმერთმა ამირანი თავის ნებაზე მიუშვეს, ყველაფერი აღუსრულეს, გამოცადეს... ბოლოს სთხოვა ამირანმა ნათლიას: „დავეჭიდოთო, კაცმა უპასუხა: მე დავსვამ ისარს, გადაგაცემე ძაფს კისერზე და თუ მოწყვეტ, ვნახოთო. დათანხმდა ამირანი... ნათლიამ ძაფი ჯაჭვად აქცია, ხის პალო რკინის პალოთ. ამირანმა ადვილათ მოთხარა. მოდი, კიდე ვსინჯოთ. ამჯერათ ჯაჭვმა ქვეყანაზე ფესვები გაიკეთა. ნათლიამ ამირანი პალოზე მიაბა. უშველებელი მთა თავზე დაამხო. შორიახლო დაუდო თავისი გორდელა ხმალი. პატარა ფინიაც იქაჰყავს, დატოვა ასე“. მივაქციოთ ყურადღება: მთქმელი ქრისტე ღმერთსაც ზედწოდებით — სახელდებით მოიხსენიებს. ნათლია, ეს

კაცი, რასაკვირველია, იმერულ ვარიანტშიც კარგადაა გამოკვეთილი, კუთხის რწმენა-წარმოდგენათა სიღრმისეული სინმინდეც, კრძალვა და თაყვანისცემა უმაღლესი იერარქიული ძალებისადმი...

საინტერესო აღმოჩნდა ამირანის რაჭული ვარიანტები. მათი მნიშვნელობა განსაკუთრებულია ცენტრალური გმირის ბუნების რაობისა და მიჯაჭვის იდუმალებათა გახსნისა და გააზრებისათვის. მიხეილ ჩიქოვანის მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომში „მიჯაჭვული ამირანი“ (ჩიქოვანი 1947: 354). „ამირანის გამოცდილება“ — ვკითხულობთ: „ეს ამირანი საწყალი გლეხის შვილია... არავინ მოუნათლა... მაშინ თვითონ იესო ქრისტე მივიდა და მოუნათლა ეს ბაღლი. სახელად ამირანი უწოდა... 15-16 წლის გახდა. ერთხელ მისმა ტოლებმა გამართეს ჭიდაობა. ამირანი სისუსტის გამო ვერ ჭიდაობდა“. როგორც ვხედავთ, ეს ვარიანტი ძალზე სპეციფიკურია. იგი ერთადერთია, სადაც ამირანის ბავშვობისდროინდელ სისუსტეზეა საუბარი. სხვა ვარიანტებით კი მისი ბობოქარი ბავშვობა თვალში საცემია ბადრისა და უსუპთან ერთად. დაღონებული ამირანი ნათლიასთან წავიდა და შესჩივლა: „ჩემი ტოლები ჭიდაობენ, მე ვერა, სუსტი ვარო, ძალა მომიმატე. ნათლიამ უთხრა: მოგიმატებ, მაგრამ ქვეყანას არ დააყენებო... ამირანმა პირობა მისცა, არავის ხმას არ გავცემო... ადგა, მისცა ძალა... წავიდა სწორებში, მაგრამ ხელს ვერავინ ჰკიდებს... არავინაა ისეთი, რომ გერში მოიკლას... ამის შემდეგ გადმოცემულია ნათლიასთან შეხვედრა... „შესთხოვა ნათლიას, თუ შეიძლება მე და შენ ვიჭიდაოთო. რას ტუტუცობ კაცო, ჩემთან ჭიდაობა რაში გამოგადგებაო. ხომ გითხარი მე, ქვეყანას არ დააყენებ-თქო. კიდევ გაიხსენე ეს სიბრიყვე? კარგი, ვიჭიდავოთო. ჯერ გავსინჯოთ ძალა ერთმანეთის! დაასვა ამირანმა პალო რკინისა, ძალიან ღრმად. მივიდა იესო ქრისტე, მოკიდა ორი თითი: ამოაგდო მიწიდან. ახლა იესო ქრისტემ დაასვა, მოვიდა ამირანი, რომ უნდა ამოიღოს პალო, მოვიდა იესო ქრისტე და ჯაჭვით ზედ დააბა. მთელი მთა სახლად გადაადგა თავზე. წელიწადში კარი ერთხელ ეღება, ყავს ერთი გომპარა, საჭმელ-სასამელი დაუღევარი. გომპარა ჯაჭვს ლოკავს“... ტექსტში აქცენტირებულადაა ნათქვამი, რომ ამირანი 15-16 წლის ასაკშიც კი სუსტი იყო. იმდენად, რომ ტოლებში ჭიდაობას ვერ ბედავდა. დღემდე ცნობილ ამირანის ვარიანტებიდან

ვიციტ, რომ ჩვილ-ამირანს ქრისტე ღმერთმა განსაკუთრებული ძლიერება დაანათლა, ზრდითაც არაჩვეულებრივად იზრდება, ბობოქარია. რაჭულ ტექსტში კი სუსტია, 15-16 წლის ასაკშიც. ჩვენთვისაც ესაა საინტერესო. ნათლიამ სწორედ ასეთ საფრთხილო ასაკში უბოძა ამირანს განსაკუთრებული ძლიერება, თან გააფრთხილა, უფრო ზუსტად, წინასწარმეტყველურად უთხრა. მოგიმატებ, მაგრამ ქვეყანას აღარ დააყენებო. ძალამომატებულ ამირანში სწრაფი ფერისცვალება მოხდა. მისი მეტოქე არავინაა და უფალს შებედა, „შესთხოვა, თუ შეიძლება მე და შენ ვიჭიდავოთ“. ნათლიამ დატუქსა: რას ტუტუცობ... კიდე გაიხსენე ეს სიბრწყვე?“ ამკარაა, რომ ქრისტე ღმერთისა და ამირანის საუბარში ცენტრალური გმირის მხრიდან მხოლოდ კრძალვა, თხოვნაა, რომ დაეჭიდოს. არავითარ შემთხვევაში ბრძოლის სურვილი! მაცხოვრის შეგონებებში ბევრი რამ არის ამოსაცნობი და დასანახავი. საქმე ის არის, რომ ამ ვარიანტით, ქრისტე ღმერთმა იცის, რომ ამირანი ძალას ვერ შეიფერებს, ვერ გამოიყენებს კეთილად. აქაც წმინდა ადამიანური ცდუნებებთან გავქს საქმე. ყმანვილობაში შესულმა ამირანმა ვერ შეძლო ღვთით ბოძებული ფიზიკური ძალის სასიკეთოდ, გონივრული გზით წარმართვა. ეს კი საბედისწერო აღმოჩნდა. განრისხებულმა ნათლიამ მიაჯაჭვა, „მთელი მთა სახლად გადაადგა“. საანალიზო ტექსტში ნათლია-ნათლულის დიალოგია საინტერესო. მასში კარგადაა წარმორჩენილი ამირანის დასჯის მიზეზი. ამ აზრით, იგი არანაირ ახსნა-განმარტებასა და კომენტარებს არ საჭიროებს, გასაგებია, რომ გმირი ისჯება წმინდა ადამიანური შეცდომების გამო... რამდენადმე განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე საარქივო ჩანაწერებში, უფრო ზუსტად ფოლკლორის განყოფილების მიერ უკვე გამოსაცემად გამზადებულ კრებულში. რაჭული ფოლკლორიდან ერთ-ერთ ვარიანტში, რიგით №148, „ამირანი“ (ხელნაწერი, მთქმელი ტოტო სოლომონის ძე ლობჟანიძე, 80 წლის, ჩამწერი ნიკო ნიკოს ძე რეხვიაშვილი, სოფ. ღებე, 1932 წ.). იგი მნიშვნელოვანია იმ აზრით, რომ ამირანი მონადირე სულკალმახისა და კლდის გამოქვაბულში მცხოვრები დარეჯანის (დალის) შვილია, აღმზრდელი იამანი, ნათლია იესო ქრისტე. ძალიან საინტერესო აღმოჩნდა № 150 ვარიანტი — „ამირანის ლექსი“ (ჩამწერი ელ. ვირსალაძე, მთქმელი გაბრიელ

ბაკურიძე, სოფ. გლოლა, ონის რაიონი, ჩანერილია 1953 წ.). „ერთი კლდე იყო, კლდეში ქალი იყო. ის ქალი იყო წმინდანიანი და მეცნიერი... კლდის გამოქვაბულში შესვლა შეძლო მჭედელმა სირაძემ, ხშირად დადიოდა. ქალი დაორკეცდა (დაორსულდა)... მშობიარობის დროს უთხრა მჭედელს: მე, იცოდე, ვკვდები. როცა სულს დავლევ, მუცელი გამიბუე, ბავშვს შუბლი მზისა აქვს, ტანი ალვისა. შუბლზე ამირანობა ანერიო... ოქროს აკვანი გაჭედე, შიგ ჩასვი და იამანის წყაროზე დადგი... იამანი მადლიანი კაცია და გაზრდის. შენ ვერ გაზრდი“ ... ტექსტში გვხვდება კიდევ ერთი საინტერესო ეპიზოდი: როცა ამირანი დაშორდა იამანს, დევი მიუხტა, ბადრი და უსიბიწარსტაცა. იამანმა მოძებნა ამირანი და ბალხეთი უბოძა ბალდადამდის. ბალხეთის ბაყაყადის ქალი თამარი გიბედნიეროს ღმერთმაო. მანამდე თამარი ბადრისათვის ყოფილა დანიშნული“. ამის შემდეგ გადმოცემულია, რომ ამირანმა დევის ქალისადმი მიცემული ფიცი გატეხა, და დაატყუაო, მაშინვე მოშივდა, მანამდე სულით წმინდითა ცხოვრობდა, საჭმელი არ სჭირდებოდა“. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ვარიანტს აკლია ცალკეული სტრუქტურული კომპონენტები, დამონმებული ეპიზოდები სრული სიახლეა ამირანის კვლევის ისტორიაში. ისინი ძალიან ბევრი პრობლემის ახსნაში, დაზუსტებასა და გარკვევაში გვეხმარება. როგორ უნდა გავიგოთ გამოთქმა „ამირანის დედა წმინდანიანი და მეცნიერი იყო“. ამჯერად ძნელია სრული გარკვეულობით ითქვას, თუ ვინ, რომელი არსება იგულისხმება წმინდანიანში (იგი ზედწოდებად მიგვაჩნია). მასზე საუბარი შორს წავიყვანდა. აქ შეიძლება ქრისტიანობის კვალი ვეძებოთ. ეს საკითხი დამოუკიდებელ შესწავლას საჭიროებს. ჩვენ მხოლოდ ამირანის დასჯა გვინტერესებს. დევის ქალთან ფიცის გატეხვის გამო მოშივდა ამირანს. ადრეო სულიწმინდისგან იკვებებოდა... ამირანის ამგვარი დასჯა საქართველოს არც ერთი კუთხის ვარიანტში არ დასტურდება. მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობაც ეს არის.

ცენტრალური გმირის მიჯაჭვასთან დაკავშირებით რაჭული ფოლკლორიდან საინტერესო აღმოჩნდება კიდევ ერთი ვარიანტი, რიგით № 158, „ამირანი“ (ფ. არქ. XL, 104. გვ. 154-157). „ამირანი, შენიშნავს მთქმელი, „იყო ქრისტეს ნათლული, **მარიამის** შვილი.

გამდიდრდა ეს ამირანი. შემოხვდა იესო ქრისტე და უთხრა: — გაგიმარჯოს, მაგრამ რალა გაგიმარჯოსო, გაგისწორდით. და ერთი დიდი კოშკი ყოფილა. თითონ ნაკეთება იმას ამირანი (მამაჩემი მეტყვოდა) მერე მოვიდა იესო ქრისტე, დაარტყა მათრახი ამ შენობას და მთელი ნანგრევები დაფანტა. მერე შეხვდა და კიდევ ჩხუბი მოუვიდათ. დაასვა რკინა იესო ქრისტემ და — მიდი, აბა, თუ ჩემოდენა ღონე გაქ, ამოიღეო. რო მივიდა ამირანი, ამ დროს ყელზე მოება დიდი ჯაჭვი ბოქლომით და ზედ კლდე წამოხურა, დიდი გორა და წელიწადში ერთხელ იღება, ხოლო დაბმული კი იყო“.

დამონმებულ ტექსტში მნიშვნელოვანი სიახლე ისაა, რომ ამირანის დედა მარიამია, მამის ვინაობა უცნობია (აქ ქრისტიანობის გავლენა აშკარაა). საქმე ის არის, რომ სვანურის ერთ-ერთ ვარიანტში ღვთისმშობელი მარიამი მდინარის პირას იდგა, ქვემოდან კი წმ. გიორგიმ ქარი გაუშვა, ღვთისმშობელს კაბა აუფრიალდა და დაორსულდა. ცხრა თვის შემდეგ ამირანი შობა. სვანურ ჩანანერში საკამათო არაფერია. ვიცით, რომ ამ კუთხეში მოძიებული ვარიანტებით ამირანი წმიდა ღვთიური ჩამომავლობისაა დედითაც და მამითაც. ჩანს, იგი ასეა გადასული ქრისტიანულ გადმოცემაშიც... რაჭულ ჩანანერში მამის ვინაობა უცნობია. ეს საკითხი ცალკეა შესასწავლი. ზემოთ დამონმებული ეპიზოდის განსაკუთრებულ სპეციფიკურობად მიგვაჩნია შემდეგი: პალოზე დაბმულ ამირანს მონადირე ათავისუფლებს. ამირანმა სთხოვა გასაღები მომანოდე, რომ ავიშვაო. მონადირემ მიაწოდა. ამირანმა ბოქლომი გახსნა, გათავისუფლდა და ეუბნება: უნდა მოგკლა. კი მაგრამ სიკეთისათვის სიავე ვის გაუკეთებიაო. გამოიარა ერთმა კაცმა, შეშინდა და ისიც დაეთანხმა, სიკეთისათვის სიავე უნდა გაუწიოო. მეორე კაცმაც ეს უთხრა. ბოლოს პატარა ბიჭს კითხა ამირანმა. სიკეთისათვის სიავე ხომ უნდა? გაჩერდა პატარა: — მე თქვენი არც სიკეთე ვიცი, არც სიავე. ამირანმა უთხრა: — მე დაბმული ვიყავი. მან ამიშვა და ეხლა უნდა მოგკლაო.

— არ ვიცი მე, რავა იყავი დაბმული. — ბალანამ უთხრა, — მაჩვენე და გეტყვიო.

ამირანმა უთხრა: აი, იმ ჯაჭვზე ვებიო.

— მოდი, მაჩვენე. მივიდა და გაიკეთა ჯაჭვი და ბოქლომი. გასაღები სად იყო, როგორ იყო, დადე გასაღებიო.

დადო ეს გასაღები. უთხრა ბალანამ ამ მონადირეს: — შე ტუ-ტუცო, აქ რა გინდაო?!

ამირანს უთხრა: — ახლა შენ იყავი და ეგდეო“.

საანალიზო ეპიზოდს ანალოგი არ ეძებნება ამირანის დღემდე ცნობილ ვერსიებში. იგი სრული მოულოდნელობაა. ამირანი დამონ-მებულ რაჭულ ვარიანტში ორჯერ ისჯება: ერთჯერ ღმერთთან ურ-ჩობისათვის, მეორედ კი უმადურობისათვის. მან მისი ტანჯვისაგან დამხსნელი, განმათავისუფლებელი მონადრე მოსაკლავად გაიმე-ტა. ბრძენი ბავშვის გამოჩენა და ქმედება განსაკუთრებული მნიშ-ვნელობის სიახლეა და ძალიან რთული ამოცანის წინაშე გვაყენ-ებს. შეიძლება ითქვას, იგი სრული მოულოდნელობაა ამირანიანში, დამოუკიდებლად გამოსაკვლევი. ნაშრომის ინტერესებიდან გამომ-დინარე მასზე მსჯელობისაგან ამჯერად თავს ვიკავებთ.

ლექსუმურ ვარიანტში № 166 — ხელნაწერი, მთქ. არქიფო ბო-ბოხიძე, კოლმეურნე, სოფ. აღვი. ცაგერის რაიონი, ჩამწერი ლილი ახვლედიანი (სტუდენტი, 1951 წ. 15 აგვისტო). მხოლოდ ისაა ნათქ-ვამი, რომ ამირანმა თვით ქრისტესაც კი გაუბედა შეჭიდება. ამიტომ ქრისტემ მიაჯაჭვა კავკასიონის ქედზე. კვლევა-ძიება გვარწმუნებს, რომ ამირანის ღმერთმებრძოლობა არც რაჭულ ვარიანტებში დას-ტურდება და არც ლექსუმურში.

დამონებანი:

სიხარულიძე 1961: სიხარულიძე ქს. *ქართული ხალხური საისტორიო სი-ტყვიერება*. თბ.: საქ. სსრ აკად. გამომცემლობა, 1961.

ფ. არქ.: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლ-კლორის განყოფილების არქივი.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. *მიჯაჭვული ამირანი*. თბ.: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1947.

Otar Oniani

**The Episodes of Chaining Amiran in Imeretian-Rachian and
Lechkhumian Versions**

The Fifth Letter

Summary

In the versions found in the west part of Georgia the original episodes depicting Amiran's punishment are remained in Imeretian folklore. Vakhtang Gorgasali is the very person who chained the hero. This is an absolute novelty in the history of studying this legend... It is noteworthy that according to other versions Amiran has a direct connection with the highest hierarchy... In particular Rachian versions Amiran's mother is a saint and scientist. The main reason for punishing the hero is breaking the promise because of which Amiran got angry. Before he had been fed by Holy Spirit... In all the three versions we encounter the challenge by God in order to test his strength.

ასტრალური მითოსური აზროვნების კვალი ამირანის თქმულებაში

„მითოლოგია არის პირველყოფილი ადამიანების ცდების ჯამი, რომელიც ცდილობს მის ირგვლივ მდებარე რეალური ქვეყნის ახსნას. ამირანის თქმულებაც ერთი ასეთი მითთაგანიაო“ — წერდა ვახტანგ კოტეტიშვილი (კოტეტიშვილი 1967: 34). ივანე ჯავახიშვილი თქმულების თავდაპირველი სახის დედა-აზრის წარმოსადგენად საჭიროდ თვლიდა ამირანის თქმულების ვარიანტების შედარებით შესწავლას (ჯავახიშვილი 1951: 149). ივ. ჯავახიშვილის, შ. ნუცუბიძის, მ. ჩიქოვანის, ე. ვირსალაძის, დ. შენგელაიას, ზ. კიკნაძის, ო. ონიანის, რ. ჩხეიძის, ქ. სიხარულიძის და სხვათა გამოკვლევები იმის საფუძველს იძლევა, რომ ვივარაუდოთ ამირანის თქმულების ჩამოყალიბება დამოუკიდებელი მითოსური ეპიკური ციკლების გაერთანების შედეგად მოხდა, რომლებიც თემატურად ურთიერთკავშირში იყვნენ.

თქმულების ვარიანტების დეტალური ანალიზი გვიჩვენებს, რომ თქმულებამ შემოინახა მატრიარქატის დაშლისა და ადრინდელი პატრიარქატის დროინდელი წარმართული მითების დემითოლოგიზირებული მოტივები, რასაც მოგვიანებით ქრისტიანული ელემენტებიც დაემატა.

ადრეულ პატრიარქატს თან ახლდა გუთნური მიწათმოქმედების განვითარება, რის შედეგადაც წარმართულ პანთეონში წინა პლანზე წამოიწია მზის ღვთაებამ, რომელიც ქართული ასტრალური პანთეონის უმაღლეს ღვთაებათა სამეულში შედიოდა ცისკრის ვარსკვლავთან (კვირიასთან) და მთვარესთან ერთად. საყურადღებოა, რომ ღვთის კარზე, სადაც ასტრალური ღვთაებები იკრიბებოდნენ, ცისკრის ვარსკვლავი — „ნასისკარ კვირაი“ (კვირია) მზის წინ იდგა და მზეს პირველობას ეცილებოდა (ბარდაველიძე 1959:168-169). წარმართული პანთეონის ასტრალიზაციის პროცესში ხთონური ღვთაებები ასტრალურს შეერწყნენ. ასე მოხდა ნადირთ ღვთაება დალისთან მიმართებაშიც, მან ნაყოფიერების ღვთაების ნიშნები

შეიძინა და ცისკრის ვარსკვლავს შეერწყა, მოხდა მისი ასტრალურ რანგში აყვანა (სურგულაძე 1986: 115-118). დალი, ცისკრის ვარსკვლავი მდედრია. მისი შვილი ამირანი, რომელიც თქმულებაში ასტრალური ნიშნების მატარებელია, მამრი. ასტრალური ღვთაებები ხშირ შემთხვევაში ორსქესიანნი არიან (კოტეტიშვილი 1961: 357-358, 382; კიკნაძე 1984: 33).

ამირანის თქმულება სამ ძირითად ნაწილად იყოფა: ამირანის დაბადება, ამირანის საგმირო საქმეები და ამირანის დასჯა. თქმულების ვარიანტების შედარებითი შესწავლის საფუძველზე პირველი ნაწილი — ამირანის დაბადება შესაძლებელია ხუთ ტიპად დაჯგუფდეს:

1. ამირანის დედა ცობილია, მამა — უცნობი;
2. ამირანის დედა ცობილია, მამა — არა, რადგანაც ამირანი უბინოდ ჩაისახა ჯადოსნური ნაყოფით ან ღმერთის შენევნით გაჩნდა;
3. ამირანის დედ-მამა ცნობილია;
4. ამირანის მამა ცნობილია, დედა უცნობია;
5. ამირანის მშობლები უცნობნი არიან.

ამირანის თქმულების იმ ვარიანტებში, სადაც ამირანის დედა არ არის დალი და დედა მეორე პლანზეა გადასული, მამა მთავარი ფიგურაა. სწორედ ამ ტიპის ტექსტებში იძებნება ადრეული პატრიარქატის პერიოდის ასტრალური მითოსის შრეები, თვალნათლივ ჩანს ამირანის და მისი ოჯახის ასტრალური ატრიბუტები. ამ კუთხით საყურადღებოა პეტრე უმიკაშვილის არქივში დაცული ამირანის თქმულების დღემდე უცნობი ვარიანტი (ფაუფ0680), რომელიც ჩანერილია გორის რ-ნის სოფ. კირბალში 1875 წელს. ტექსტის მიხედვით, ამირანის მამა არის უსუფ მაყაშვილი. უსუფი საყმოს მოსაკრებად წასვლისას თავზე რკინის რგოლს წამოიცვამს და იმწამსვე მოაქვთ საყმო. უსუფს ვაჟი შეეძინა და მზეს მოანათვლინა, რომელიც ციდან ჩამოვიდა. ვაჟს სახელად ამირანი დაარქვა და ერთი პატარა ხმალი დაანათლა. იზრდება ამირანი და მასთან ერთად იზრდება ხმალიც. ახლამობილი ამირანი სოციუმს სამყაროს მთავარი სასიცოცხლო ძალის მზის დახმარებით ეზიარა, რომელმაც მას განსაკუთრებული ფიზიკური ძალ-ღონე მიანიჭა. აღსანიშნავია, რომ

ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტებში ეს ფუნქცია ქრისტეს, უფალს და ზოგჯერ ნმ. გიორგისაც აკისრია. შემთხვევითია თუ არა ახალშობილი ამირანის მზის მფარველობის ქვეშ მოქცევა, მზის ნათლულობა? ალბათ არა, თუ დავეყრდნობით ამირანის თქმულების ვარიანტების ანალიზს, გავიზიარებთ ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას, რომ ამირანის ნათლია-მფარველად „რასაკვირველია თავდაპირველად ყველა თხზულებაში ქრისტეს მაგიერ რომელიმე წარმართობის დროინდელი ღვთაება იქნებოდა დასახელებულიო“ (ჯავახიშვილი 1951:153). არანაკლებ საყურადღებოა ახლახან ჩვენს მიერ მიკვლეული ამირანის თქმულების კიდევ ერთი ტექსტი, რომელიც აუდიო ჩანაწერის სახით ინახება ფოლკლორის არქივში (PHN36b) და მისი გაშიფვრა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის დაფინანსების ფარგლებში მიმდინარე პროექტზე — „ფოლკლორის არქივში დაცული ფონო ჩანაწერების ხელმისაწვდომობის უზრუნველყოფა დიגיტალიზაციისა და ელექტრონული სისტემატიზაციის გზით“ — მუშაობისას გახდა შესაძლებელი. ტექსტის მიხედვით, უსუპი და ბადრი ამირანის ბიძები არიან, სულკალმახი კი ამირანის მამაა, რომელიც ამირანის დედასთან ქორწინებაში მხოლოდ ერთი ღამეა და წინასწარმეტყველების მიხედვით, იმავე ღამეს კვდება. ბადრის ცის ბინადარი დევები იტაცებენ და ზეცაში ჭახრაკებით აჰყავთ. როცა ამირანი გაიზრდება, ცაში ასვლას და ბადრის დახსნას გადაწყვეტს. ამირანი კლავს კამეჩს, მის ტყავს ახმობს, შიგ ეხვევა სწორედ იმ მინდორში, საიდანაც ბადრი მოიტაცეს. კამეჩის ტყავში გახვეული ამირანიც ზეციურ დევებს ჭახრაკებით ცაში აჰყავთ. სწორედ ცაში ზეციურ დევებთან ბრძოლით იწყება ამირანის საგმირო თავგადასავალი.

ამირანის მზესთან, მთვარესთან და ზოგადად, ასტრალურ მითოსთან კავშირს თქმულების სხვადასხვა ვარიანტებში ვხვდებით. პირველ რიგში სამეულის — ამირან, ბადრი, უსუპის ციკლში (ნიკლაური 2002: 89-96; ნიკლაური 2004: 67-77). ქართლური ვერსიით ამირანის მამა უსიპი რკინის ქუდს იხურავს, ალვის ხეზე ადის, კივის და შეშინებულ დევებს ძღვენი მოაქვთ (ჩიქოვანი 1947: 272-273). კახეთში ჩანერილ ტექსტში ამირანის მამას „სოლომონს ერთი ხე ბმია კარებზე მალლა. ამ ხეზე ცხრა თვეში ერთხელ ადიოდა და

დაიყვირებდა. მის ყვირილზე ყველა მდევს მუცელი დაანყდებოდა“. სოლომონი ამირანის გაჩენამდე აღმოსავლეთით მიდის, უკარო კოშკს იშენებს და შიგ კვდება (ჩიქოვანი 1947: 306). სხვა კახურ ტექსტში ამირანის მამა ჟადალია. იგი ამირანთან ერთად ქვეყნის ბატონ-ბატრონია (ჩიქოვანი 1947: 300). მეგრულ ფოლკლორში „ჟადალი“ დასავლეთია, „ბჟაიოლი“ — აღმოსავლეთი (დანელია, ცანავა 1991: 110-111). ამირანი მამის საძებნელად მიდის, უკარო კოშკს პოულლობს, კოშკს შეამტვრევს, შიგ დასვენებულ მამას ასაფლავებს და მამის დაუძინებელ მტერს, ბაყ-ბაყ დევს კლავს. ამირანის მამის, სოლომონის წასვლა აღმოსავლეთით, ამირანის მამის სახელი ჟადალი — დასავლეთი, მზის დღელამური მოძრაობის მარშრუტია. უკარო კოშკში დასვენებული ამირანის მამა ჩასული ანუ მკვდარი მზეა, რომლის ცაზე დაბრუნებაც მისი ვაჟის ამირან — ცისკრის ვარსკვლავის ფუნქციაა, რისთვისაც საჭიროა მამის — მზის მტრის, ბაყ-ბაყ დევის — ღამის — სიბნელის მოკვლა და დამარცხება.

მზის დღელამური მოძრაობის მითოსის კვალი ჩანს პეტრე უმიკაშვილის არქივში დაცულ დღემდე უცნობ ჯადოსნურ ზღაპარშიც (ფაუფ 0887), რომელიც ასავლეთისა და ჩასავლეთის (დასავლეთის) ხელმწიფეთა ამბავს გვიამბობს. ასავლეთის ხელმწიფეს ვაჟი შეეძინება, ჩასავლეთისას — ქალიშვილი. ჩასავლეთის ხელმწიფე ატყობინებს მზეს, მოდი, ქალი მომინათლეო. მზე მოდის ჩასავლეთის ხელმწიფის ასულის მოსანათლავად.

ასტრალურ მითოლოგიაში ცისკრის ვარსკვლავი სამსახოვანია: დილის, საღამოს (მწუხრის) და ღამის. მზისგან და მთვარისგან განსხვავებით მისი გავლენა ცაზე დღელამურ პერიოდს მოიცავს. სავარაუდოა, რომ მზესთან მისი პაექრობაც პირველობისთვი ამით იყო განპირობებული. ამირანის თქმულების ზოგიერთ ვარიანტში ძმებთან (ბიძებთან), ბადრისთან და უსუპთან ერთად სანადიროდ წასულ ამირანს ოქროსრქიანი ირემი წამოუხტება. მის ნაკვალევს სამეული უკარო კოშკთან მიჰყავს, რომელსაც მზე სხივს სტყორცნის და მზის სხივის ნატყორცნზე კოშკს კარი შეებმება. კარს ამირანი შეხსნის. კოშკში ლომი ასვენია, რომელიც სანადიროდ წამოსული სამეულის ნათესავია (ჩიქოვანი 1947: 273, 282, 297, 301-302, 314, 331, 333). ირემი და ლომი მზის ღვთაების ცხოველები არიან, რაც

ამირანის, ბადრის და უსუპის მზესთან ნათესაობაზე მიგვანიშნებს. მზესთან მათ წილნაყარობას სვანური ფერხულებიც ადასტურებს. სამეულის ნადირობის ეპიზოდზე აგებული ფერხული „ამირანის ფერხულის“ ან „სანადიროს“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ამ ფერხულის ფეხის მოძრაობები იგივეა, რაც „ლილეს ფერხულის“. მაშინ, როცა ის „დალი კლდეში მშობიარობს“ ფერხულისაგან განსხვავდება (თათარაიძე 1976: 17-18).

ამირანის მამის და ამირანის ატრიბუტები: კივილი, კოსმოგონიური სიმბოლოა და ცისა და მიწის კავშირს აღნიშნავს (კერლოტი 1994: 563); ხე, მათ შორის ალვის ხე, ღვთაებათა საბრძანისია, ნაყოფიერების სიმბოლოა (სურგულაძე 1986: 158; ვიკერი 1995: 36-37, 286, 397); ხმალი ღვთაებრივი ძალის გამოვლინებაა, მამრობითი მზიური სიმბოლოა (ვილიამსი 1996: 167; კერლოტი 1994: 320-322). ახალშობილი ამირანისთვის მზის მიერ ხმლის დანათვლა მასთან ზიარების, მის მფარველობის ქვეშ მოქცევას ნიშნავს. თქმულების ფინალურ ნაწილში მიჯაჭვულ ამირანს ნათლიის ნაჩუქარი ხმალი ხელთ აღარ აქვს. შორიახლოს უდევს, ვერ წვდება, ლამობს მზიური ძალის დაბრუნებას, მაგრამ ვერ ახერხებს. უხმლო ამირანი უძლურია. ჩვენ მიერ განხილულ ტექსტში მზის ნათლულობის მითოსური შინაარსი ეპიკურ ქარგაშია მოქცეული ისე, რომ პირველსაწყისის ხსოვნაც არ დაუკარგავს. ეს პირველსაწყისი კი ის ასტრალური მითოსური ციკლებია, რომელთა პროფანირებულ მოტივებზეც ამირანის თქმულება ჩამოყალიბდა.

დამონშებანი:

ბარდაველიძე 1959: ბარდაველიძე ვ. ქართველი ტომების ასტრალური პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (პანთეონის შემადგენლობა, ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება). // *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*. ტ. 10. თბ.: „მეცნიერება“, 1959.

დანელია ... 1991: დანელია კ., ცანავა აპ. *ქართული ხალხური სიტყვიერება*, მეგრული ტექსტები. ტ. 2. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1991.

ვიკერი 1995: Vickery R. *Oxford Dictionary of Plant – Lore*. Oxford, UK, 1995.

ვილიამსი 1996: Вильямс К. А. *Энциклопедия Восточного Символизма*. Золотой Век. М.: 1996.

თათარაძე 1976: თათარაძე ა. *ძველი ქართული ფერხულები (სვანური)*. თბ.: „განათლება“, 1976.

კერლოტი 1994: Кэрлот Х. Э. *Словарь Символов*. RELF – book. М.: 1994.

კიკნაძე 1984: კიკნაძე ზ. *შუამდინარული მითოლოგიის ლექსიკონი*. თბ.: „მეც-ნიერება“, 1984.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. *ხალხური პოეზია*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1961.

კოტეტიშვილი 1967: კოტეტიშვილი ვ. *რჩეული ნაწერები*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1967.

სურგულაძე 1986: სურგულაძე ი. *ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა*. თბ.: „მეცნიერება“, 1986.

ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ. *მიჯაჭვული ამირანი*. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1947.

ნიკლაური 2002: ნიკლაური მ. ამირანის თქმულების ზოგიერთი მოტივის შესწავლისათვის. // *ქართული ფოლკლორი*, 1 (17), თბ.: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2002.

ნიკლაური 2004: ნიკლაური მ. ამირანის თქმულების მითოსური ძირები შესწავლისათვის. // *ქართული ფოლკლორი*, 2 (18). თბილისი: შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი გამომცემლობა, 2004.

ჯავახიშვილი 1951: ჯავახიშვილი ივ. *ქართველი ერის ისტორია*. ტ. 1. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1951.

საარქივო მასალები

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი, შიფრი: ფაუფ0680, ფაუფ0887, 36ბ.

Mary Khukhunaishvili-Tsiklauri

Traces of the Astral Mythology in Amirani Tale

Summary

Detailed analysis of the versions of the tale shows that it was formed from the combination of the independent mythological epic cycles being thematically in the interrelationship, in particular, from the astral mythological cycles. This is a period of the early patriarchy accompanied with the development of the ploughing agriculture, when the pantheon of the astral deities: was represented by the Sun, the Moon and the Morning Star.

ზოგიერთი მხატვრული სახის ტრანსფორმაციის რამდენიმე ასპექტი აკვნის სიმღერებში

არაერთმა სამეცნიერო კვლევამ დაადგინა და უჩვენა, რომ აკვნის სიმღერების ერთი ჯგუფი მომდინარეობს ბავშვთა ინფექციური დაავადებების, ე.წ. ბატონების, დროს შესასრულებელი სანესჩვეულებო სიმღერებიდან. რამდენიმე მეტად საინტერესო მხატვრული სახე (განსაკუთრებით, მცენარეთა და ძვირფას ქვათა თუ ლითონთა), რომელიც ამ ჯგუფის თითქმის ყველა სიმღერაში მეტნაკლები სიხშირით მეორდება და ლამის განუყოფელი ნაწილია, იმდენად შეესისხლხორცა ამ სიმღერებს, რომ დანარჩენ, ჩვეულებრივ აკვნის სიმღერებშიც სხვადასხვა ფორმით, მაგ., მისამღერის (sc. იავნანა, ვარდო, ნანა, იავნანინაო) სახით, გადავიდა. ხოლო ერთი ასეთი სახე ამ ტიპის სიმღერათა ზოგადი სახელის სინონიმაც იქცა (sc. იავნანა). ვინაიდან ცნობილია, რომ მისამღერები, როგორც წესი, ტექსტის უძველეს ნაწილს წარმოადგენს,* ამიტომაცაა აქტუალური სწორედ მისამღერში გადასულ მხატვრულ სახეთა კვლევა, რათა მოხდეს არა მარტო ტექსტის უძველესი შრეების დადგენა, არამედ, თუ შესაძლებელი იქნება, მათი საშუალებით კონკრეტული რწმენა-წარმოდგენების რეკონსტრუქციაც. ზემოაღნიშნული მიზეზის გამო და იმის გამოც, რომ სახადის დროს შესასრულებელი სიმღერები მხოლოდ ამ ინფექციურ დაავადებათა გავრცელების დროს კი არა, ჩვეულებრივ სიტუაციებშიც სრულდებოდა, ანუ იმის გამო, რომ წესს შინაარსი გამოეცალა, აკვნის, იავნანას ტიპის სიმღერები ცალკე ჯგუფად აღარ მოიაზრება და ისინი ქართული ხალხური პოეზიის მე-8 ტომშია შეტანილი, როგორც საყოფაცხოვრებო პოეზიის ნაწილი საბავშვო ლექსების ციკლში.**

* მაგალითისთვის ქართული ხალხური სიმღერებისთვის დამახასიათებელი ტიპური რეფრენის (სც. არი არაღე, ივრი არაღე) გახსენებაც კმარა, რომელიც, მკვლევართა ერთი ნაწილის მოსაზრებით, უძველეს შრეს განეკუთვნება და იგი ურარტული ენიდან შემოსულ ღვთაებისადმი მიმართვად მიიჩნევა.

** უანრის ფარგლებში ქვესახეობის ჩამოყალიბება უცხო არ არის. მაგალითად, ცნობილია, რომ ინგლისურენოვან სამყაროში აკვნის სიმღერებიდან საშობაო სიმღერები

კვლევისას მე გამოვაცალკევებ ამ ჯგუფს საბავშვო პოეზიიდან და ისე განვიხილავ.

ერთი მხრივ, ეთნოლოგთა და ფოლკლორისტთა შეკრებილი მასალის საფუძველზე, ხოლო, მეორე მხრივ, სხვადასხვა მეცნიერთა მიერ ჩატარებული კვლევის შედეგებზე დაყრდნობით (ზუმბაძე 1996; ბურდული 1996; მაკალათია 1971; ნადარაია 1980; ჯალაბაძე 1956; სახოკია 1956; ფუტყარაძე ტარიელ; მინდაძე ნინო; სიხარულიძე ქეთინო; აბაკელია 2010; ხუციშვილი 2010) მიჩნეულია, რომ ბატონების გამოვლენის შემთხვევაში ოჯახის წევრები, დამხმარე პირებთან ერთად ან მათ გარეშე, გარკვეულ ქმედებებს აღასრულებდნენ; მათ შორის კი განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ყოველდღიური ლექსიკის შეცვლა ავადმყოფობებთან და სნეულთა მიმართებაში. ჩემი აზრით, ეს ქმედებები გადმოტანილი იყო ცხოვრებაში სარიტუალო ტექსტებიდან. აგრეთვე ვვარაუდობ, რომ საზოგადოება მიიჩნევდა, რომ ტექსტებში დადასტურებული მხატვრული სახეები უცვლელად (ან დასაშვები ცვლილებით) უნდა გადმოსულიყო ყოფაში. ოღონდაც ხშირად, ბუნებრივია, სარიტუალო ტექსტებს დრომ, ეპოქამ და სხვა ფაქტორებმა თავისი დაღი დაასვა. შესაბამისად, ამ ტექსტებში ბევრი რამ აღარაა პირველადი სახით შენარჩუნებული, ამიტომაც, ყოფაში მათი გადმოტანისას, არასწორ პრაქტიკასთან გვაქვს საქმე. ამდენად, იკვეთება შემდეგი სურათი: ადრეულ სტადიაზე ყოფაში არსებული სინამდვილე აისახება რიტუალურ ტექსტში, შემდეგ ეს ტექსტი განიცდის გარკვეულ ცვლილებას, ბოლოს კი შეცვლილი ტექსტის „წყალობით“, პრაქტიკაში დამკვიდრებული წესებიც იცვლება და ახალი წესის სახეს იღებს. ამ პროცესში მთავარი „დამნაშავე“ კი ტექსტის მხატვრული სახეა.

ქართული იავნანას ციკლის პირველი ჯგუფი* მდიდარია მხატვრული თვალსაზრისით და გამოირჩევა დახვეწილი მხატვრული სახეებით. ხშირია მცენარეული და ფრინველთა, ძვირფასი ქვებისა და ლითონების, ასტრალური სახელების ხსენება. შესაბამისად, მხატვრული სახეების გამოყენების თვალსაზრისით იავნანას სიმღერები ასეთ ჯგუფებში გადანანილდება:

წარმოიშვა, ანუ ულლაბყ-დან ჩაროლს მივიღეთ. ეს მოვლენა ადვილად ასახსნელია, რადგან შობა, თავისი სიუჟეტიდან გამომდინარე, არ გამოირიცხავს აკვნის სიმღერას.

* პირობითად ასე ვუნოდებ ბატონების დროს შესასრულებელ იავნანას ჯგუფის სიმღერებს, რომლებიც ამ მიზნით აღარ გამოიყენება.

ა) ციურ სხეულებთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები:

დაიძინე, გენაცვალე,
იავნანინაო,
ვარსკვლავები ამოსულა,
იავნანინაო...
მთვარე შეშინებულაო,
იავნანინაო. (553)*

დარეჯანი ქალი იყო **მზეზე**
ლამაზიო. (558)

შენ ხარ **ვარსკვლავი ცისკრისა**. (574)

ბრჭყვირვარე სახით **მზისაო**. (582)

გადავხადე საბანი და დავხედე მე,
მზესა და მთვარეს დამსგავსებია, მისი ჭირიმე! (591)

მთვარეს კაცი გაუგზავნა
იავნანინაო,
აქ მობრძანდი და მნახეო,
იავნანინაო...
მზესაც კაცი გაუგზავნა,
იავნანინაო,
აქ მოდი და აქ მნახეო, იავნანინაო...
მარიხს კაცი გაუგზავნა,
იავნანინაო,
აქ მოდი და აქ მნახეო,
იავნანინაო. (597)

ვარსკვლავი ღილათ უბიათ,
იავნანინაო. (598)

* აქაც და შემდგომშიც ყველა ციტატა მოტანილია ქართული ხალხური პოეზიის მერვე ტომიდან.

ბ) ფრინველთა სამყაროსთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები:

დედია **ღულუნა ქედანო**,
ნანა, ნანა, შვილო, ნანა! (544)

მტრედები უღულუნებდის,
ანგელოზებ ასწევდისო. (564)

მტრედნი ღულუნებდიანა,
ანგელოზებ მღერიდიანა. (566)

ზედ **ბულბული** შამამჯდარა,
იავნანინაო,
გასაფრენად **ფრთასა** შლისო,
იავნანინაო. (573)

ზედ **ბულბული** შემომჯდარა,
იავნანინაო,
შავარდენი ფრთასა შლისო,
ვარდო, ნანინაო. (598)

ნანე, ნანე, ნანულიო,
პატარაო, **ჩიტი** მოდის. (576)

ანგელოზნი გარწევდეს,
ტრედნი ნანას გეტყოდეს. (585)

გ) ძვირფას ქვებთან და ლითონებთან დაკავშირებული მხატვრული სახეები:

ნანა, ნანა გოგონასა,
ნანა **გიშერთვალებასა**. (555)

შეიკერავ კაბასა,
ნითელ-ყვითელ ატლასსა,
ზედ დაგისხამ ლილებსა,
ოქროთ დაკერილებსა. (557)

ნანა, ნანა, ჩემო კარგო
ჩემო **ოქრო**, ჩემო ბატარაო. (560)

იაგუნდის მარანშია,
იავნანიწაო,
ღვინო დგა და **ლალი** ჭვივსო,
იავნანიწაო. (573; 598)

იავნანა, ვარდოვ, ნანა,
შე **ოქრო** აკავანასაო,
აკავანო ხარატულო,
შიგ ჩანვენილო ყმანვილო! (581)

ეს აკვანი ევანი,
შიგა მწოლი **მარგალიტის** ტევანი.
ნეტარების ხატი ხარ,
ბროლ-კალმით სახატი ხარ. (582)

შიგა მწოლი **ბროლისაო**,
ნანა, ნანა, ნანა ბატონო. (590)

ბატონების მამიდასა,
იავნანიწაო,
ქვეშ გავუშლით ხალიჩასა,
იავნანიწაო,
გვერდთ მოუდგამთ **ოქროს** აკვანს,
იავნანიწაო...
ყმანვილს ქუდსა ვუკერამდი,
იავნანიწაო.
გარედან **ვმარგალიტამდი**,
იავნანიწაო...
კლიტე დავადე **ოქროსი**,
იავნანიწაო,
გასაღები **აღმასისა**,
იავნანიწაო. (597)

ლალის ჩანჩუხა უბიათ,
ვარდო, ნანინაო. (598)

ბატონების მამიდასა,
იავნანიეო,
ძირს გავუშლი ხალიჩასა,
იავნანიეო,
წინ დაუდგამ **ოქროს** თაბახს,
იავნანიეო,
ზედ დავასვამ **ოქროს** ყოჩსა,
იავნანიეო,
...შიგ უწვანან **ოქროს** ბურთი,
იავნანიეო. (601)

ბატონების მამიდასა,
ვარდო, ნანინაო,
უდგია **ოქროს** აკვანი. (602)

საძირკველი **ვერცხლისაო**. (611; 612)

მე გაგინყვე **ოქროს** ტახტი. (614)

დ) მცენარეთა სამყაროსთან დაკავშირებული მხატვრული
სახეები:

იავნანა, ვარდო, ნანა,
იავნანიეო,
იას ვარდი რით სჯობია,
იავნანიეო,
რით უფრო მშვენიერია,
იავნანიეო,
სილამაზით **ყაყაჩო** სჯობს,
იავნანიეო,
ყანა დაუშვენებია,
იავნანიეო. (571)

ბალჩაშია გადვიხედე,
გადმიპატიჟა **იამა**,
ყაყარო აყვავებულა,
ვარდი გაშლილა, მიამა. (572)

შიგ **ალვის ხე** ამოსულა,
აივნანიანო,
ნორჩია და შტოსა შლისო,
იავნანიანო. (573)

შიგ **ალვის ხე** ამოსულა,
იავნანიანო.
ტოტები აქვს **ნარგიზისო**,
იავნანიანო. (598)

ეს აკვანი ცუდი **ხისა**. (574)

იამა გშობა შობითა,
ვარდმა გაგზარდა ქებითა,
ნარგიზმა ძუძუ განოვა,
მას გევხარ ფეროვნებითა. (580)

ყვავილო სამოთხისაო. (582)

ბალჩაში ჩავალ, ჩავიმლერი,
ხელთ მიჭირავს კალათაი,
ყოვილს იმაჩი მოვკრიფავ,
შენ კი გენაცვალეები. (585)

ვარდმა გასძახა ბულბულსა —
„ეგ ბალი დამიცალეო!“
— „განა სხვა ბალი არ არის,
რა ჩემზე მოიცალეო?“
იასა და **ვარდს** შუა
მე **ყაყარო** მირჩევნია. (587)

შიგ უნევს ლამაზი ვაჟი
ასხია ოქროს თმანია,

პირს ახურია დიბაო..

ვარდი გაყრია ენამდი,
თუ ვინმე გამომიშვებდეს,
სირბილით მოვალ შენამდი. (589)

იას გიკრეფ, **ვარდს** გიკონამ,
ნანა, ნანა, ნანა ბატონო!
... ჩონგურო, ჩემო ჩონგურო,
ნანა, ნანა, ნანა ბატონო!
გათლილო წმინდის **ხისაო**,
ნანა, ნანა, ნანა ბატონო!
ეს აკვანი **ებანოზი**,
ნანა, ნანა, ნანა ბატონო!
...ეს აკვანი **ბჟოლისაო**,
ნანა, ნანა, ნანა ბატონო (590)

აკვანში მიწევს **ვარდის კოკორი** მე.
...გაშლილი **ვარდი** ხარ. (591)

აკვანში მიწევხარ
ვარდის ყვაფილი მე!
სახიდან თავსაფარი გადაგხადე მე...
ვერ გიცანი მე!
გლეხის შვილი ხარ,
მაგრამ **ყვაფილი**,
მთელ ქვეყანაზე არ მოიპოვება
შენზე უკეთესი! (593)

შაკრული **ყურძნის მტევანი**...
მინდორ ბალი ავაშენე,
იავნანიწაო,
ლობიო მარგალიტისა,
იავნანიწაო. (597)

ია ვკრიფე, **ვარდი** ვშალე,
იავნანიწაო,

წინ ბატონებს გავუშალე,
ვარდო, ნანინაო. (598)

ია ვკრიფე, **ვარდი** ვკონე,
ვარდო, ბატონო,
ძირს ბატონებს გავუშალე,
დიდო ბატონო! (606)

თქვენსა გზასა დავფენთ ვარდსა,
ვარდო, ბატონო!
...ამ ბატონების ქალაში,
ლხინი არის და თამაში,
ვარდო, ბატონო! (607)

იისა და ვარდის ბალში,
იავნანინაო,
ბატონები ბრძანდებიან,
იავნანინაო,
...ბატონების მამიდასა,
იავნანინაო,
ვარდნი უსხედან კერასა,
იავნანინაო.
...**ვარდი** ფეხამდის უსხიათ,
იავნანინაო. (599)

ზედ ჰყრია **ია და ვარდი**,
იავნანინეო. (601)

ბატონების ბალშიაო,
ვარდო ნანინაო,
თეთრი **თუთა** ასხიაო,
იავნანინაო,
განა მართლა **თუთა** არი,
იავნანინაო,
ბატონები ბრძანდებიან. (602)

შემოგწირავ **ია და ვარდს**
და დაგიფენ წმინდა **ბაზმას**. (605)

თქვენსა გზასა ვფენდი **ვარდსა**,
დიდო ბატონო. (606)

ია და ვარდი თქვენ გზასაო! (610)

სახლი დავდგით **ვერხვისაო**. (611; 612)

ია და ია-ვარდი,
ია ბატონებო,
...შენს ავადმყოფს მოუშუშე,
ია ბატონებო,
მისი **ვარდი და კოკორი**,
ია ბატონებო. (614)

ია და ვარდი გფენიათ,
ია ბატონებო,
ყოველ გზასა და ყოველ კარზე,
ია ბატონებო.
...**ია და ვარდი** შენს გზაზე,
ია ბატონებო. (614)

ამ ჯგუფებში ნახსენებია შემდეგი სიტყვები: **მზე, მთვარე, ვარსკვლავი, ცისკრის ვარსკვლავი, მარიხი; ბულბული, შავარდენი, მტრედი, ქედანი, ოქროს ყორი; იაგუნდი, ლალი, ოქრო, ვერცხლი, მარგალიტი (ლობიო მარგალიტი), ალმასი, ბროილ, გიშერი; ია, ვარდი (კოკორი, გაშლილი ვარდი), ყაყაჩო, ნარგიზი, ალვა, ვერხვი, ბაზმა, თუთა, ყურძნის მტევანი, წმინდა ხე, ებანოზი, ბჟოლა**. მიუხედავად იმისა, რომ ამ მხატვრული სახეების ხსენებისას მკითხველს/მსმენელს თვალწინ ულამაზესი სანახაობა გადაეშლება – ფერადი ყვავილებით შემკული ქალა ან მინდორი, სადაც სხვადასხვა სახის ფრინველი ბინადრობს, ღულუნებს, ლალობს და შლის ფრთებს, ნაირგვარი მცენარეები ხარობს, ხან მზე ანათებს და ხანაც მთვარე და ვარსკვლავები ციალებენ და ანათებენ მდიდარ გარემოს – მაინც ვხვდებით, რომ ეს ლექსიკა, რომელიც სილამაზეს აღწერს, დადებითი ემოციებით გვაგვსებს, სწორედაც რომ საპირისპიროს, ულამაზოს შესანიღბადაა გამოყენებული. ამაზე მიგვანიშნებს ზოგიერთი

სიმღერის დაბოლოება. მაგალითად, მიუხედავად ამდენი მცდელობისა, აამონ სნეულებას, არ აღნიშნონ ის უარყოფითი მხარეები — ძირითადად, გამონაყარი, რაც ამ დაავადებას ახლავს თან, არის შემთხვევა, როდესაც სიმღერაში ეს არასახარბიელო მდგომარეობა მაინც გამოიხატა და აისახა აკვნის სიმღერაში მხატვრულად:

ცხენის ჯოგი შაჩვეულა,
იავნანიანო,
სუ მთლად ნაუხდენიაო,
იავნანიანო. (597)

საინტერესოა, მაინც რას უნდა უკავშირდებოდეს ასეთი მხატვრული სახეებით მდიდარი ლექსიკის გამოყენება ქართული იავნანას პირველი ჯგუფის სიმღერებში. ჩემი აზრით, აქ საქმე გვაქვს ტაბუსთან. როგორც ცნობილია, არაერთ კულტურაში ავადმყოფობების ხსენება ტაბუირებული იყო. ამას განაპირობებდა შიში, რომ ავადმყოფობის ხსენება რეალურ ცხოვრებაში გამოიწვევდა ნამდვილ ავადმყოფობას. ეს წესი დღემდე გვხვდება ყოფაში, განსაკუთრებით, ბავშვებთან მიმართებაში. დედა თითქმის არასოდეს არ ახსენებს შვილთან მიმართებაში რომელიმე კონკრეტულ სნეულებას, მაგალითისთვის არ მოიყვანს საკუთარ შვილს, ავადმყოფობის ხსენებისას თითოთ არ მიანიშნებს საკუთარ შვილზე და, თუ ეს აუცლებელია, მაშინ აუცილებლად მოაყოლებს გარკვეულ მოქმედებას (მაგ. სამჯერ გადაფურთხების იმიტირებას, ხეზე დაკაკუნებას, უფლის სახელის მფარველად ხსენებას და სხვ.), რომელიც, საზოგადოდ გავრცელებული აზრით, გაანეიტრალებს სიტყვებს. ტაბუირებისას ენა მიდრეკილია ევფემიზმების გაჩენისკენ. ასეთი ევფემიზმები არა მარტო უნმანური სიტყვების ან ანატომიური ნაწილების, არამედ რწმენა-წარმოდგენებთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიის ჩასანაცვლებლადაც გამოიყენება. გარდა იმისა, რომ ქართულ ენაში სიტყვა „გველ“-ს ჩაენაცვლება „უხსენებელი“ ან „უსახელო“, ძირითადად მაინც სიკვდილთან ასოცირებულ სიტყვებს (კუბო-სასახლე, მოკვდა-გარდაიცვალა-მარილზე გავიდა-მიიძინა...) ემუქრება ევფემიზმით ჩანაცვლების საფრთხე. იავნანას ტექსტებში კი საქმე გვაქვს ევფემიზმებად საპირისპირო, რადიკა-

ლურად განსხვავებული სიტყვების გამოყენებასთან. თუმცა, როდესაც სახადისგან დაუშნობული ბავშვის სახე დარდება ყვავილს, მაინც საქმე გვაქვს (თუმცა არა ყოველთვის) რალაც ნიშნით მსგავსი მცენარის დასახელებასთან. ნითელასა და ნითურას შემთხვევაში ეს ვარდი ან ყაყაჩოა, ჩუტყვავილასა და ყვავილის შემთხვევაში თუთა, ბჟოლა და ყურძნის მტევანი. ასეთივე ვითარებაა ძვირფასი ქვის დასახელებისასაც, ჩუტყვავილას შემთხვევაში ეს უნდა ყოფილიყო მარგალიტი, ხოლო ნითელასა და ნითურას შემთხვევაში — ლალი. რა თქმა უნდა, დროთა განმავლობაში ამ მხატვრულ სახეებს დაემატა სხვა სახეებიც. საინტერესოა, რომ, როდესაც ვსაუბრობთ რადიკალურად განსხვავებული სიტყვის დასახელებაზე, ასეთი რადიკალიზმები ხშირია ბავშვებთან მიმართებაში, როდესაც ერთ წლამდე ბავშვზე არ იტყვიან, რომ ის ლამაზია და მიმართავენ, როგორც უშნოს, „ფუ, ფუ, ფუ, რა ცუდი ხარ“ და ა.შ. მსგავს მოვლენასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ადამიანი არაფრისდიდებით არ იტყვის, რომ კარგადა აქვს საქმე, თუ არ უნდა, რომ გაითვალოს და პირიქით, იტყვის, რომ კარგადა აქვს საქმე, თუ უნდა, რომ დადებითისკენ შემობრუნდეს ფორტუნა. ზოგიერთ ხალხთან კვალის აღრევის მიზნით ამგვარ რადიკალურ ზომებს მიმართავენ საქორწინო რიტუალებშიც, ნამდვილი პატარძლის ნაცვლად პროცესიას წინ მიუძღვის „ცრუ-პატარძალი“, რომელიც უმეტესად ასაკოვანი ქალია, პატარძალს პირბადეს აფარებენ ან უკულმა შემოსვამენ იმ ცხოველზე, რომელიც გადაადგილების საშუალებად გამოიყენება საქორწინო მსვლელობისას. ასეთივე მოვლენასთან გვაქვს საქმე ქართული იავნანას პირველი ჯგუფის სიმღერებშიც. იმისათვის რომ ბავშვს გამონაყარი არ გართულებოდა, გამონაყარს სახელით კი არა, შენიღბული ფორმით, ევფემიზმით მოიხსენიებდნენ. ბავშვიც, რომლის სახეც დროებით დაუშნოვდებოდა ხოლმე სახადის შემთხვევაში, დარდებოდა საპირისპიროს — ხალხის წარმოდგენებში ლამაზ საგნებად მიჩნეულ საგნებს. ასეთი სიტყვები იყო მზე, ყვავილი, ძვირფასი ქვა და ლითონი და ა.შ.

აქვე, შედარების მიზნით, სასურველია, გავიხსენოთ, რომ ევროპის ქვეყნებში ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებს არ ჰყავდა რომელიმე პატრონი ღმერთი, თუმცა სხვაგვარადაა საქმე ინდურ

და ჩინურ რელიგიებში. ჩრდილოეთ ინდოეთში, ბანგლადეშში, ბენ-გალსა და პაკისტანში ღმერთთა პანთეონში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქალღმერთ შიტალას. მისი სახელი სანსკრიტიდან ითარგმნება როგორც „ის, ვინც ავრილებს“. ხშირად იგი პარანასაბარის, ავადმყოფობების ღვთაების, მხლებელია. შიტალა — მარცხენა, ხოლო ჯვარასურა მარჯვენა გვერდს უმშვენებს ქალღმერთს. აღსანიშნავია, რომ შიტალა გამოისახებოდა თავზე მარაოს მსგავსი გვირგვინით, რომელიც ქანდაკებებზე ხშირად ძვირფასი ქვებით იყო შემკული. გასაგებია, რომ მარაო ამ შემთხვევაში ქალღმერთის სახელსაც უკავშირდებოდა და ავადმყოფებისთვის სიგრილე მოჰქონდა. ქალღმერთი წარმოედგინათ სახედარზე ამხედრებული, რომელსაც ცალ ხელში ცოცხი, ინფექციების გასავრცელებლად, და მეორეში — სათლი ჰქონდა, რომელშიც ფუსტულები ეყარა, ხოლო ქალღმერთი მას აქეთ-იქით ყრიდა და ბავშვებში გამონაყარს იწვევდა. შიტალას მსგავსი ქალღმერთი სამხრეთ ინდოეთში იყო მარიამ-მანი, იგივე დედა მარი, რომელიც დიდად არ განსხვავდებოდა შიტალასგან. მარიამანის თავდაპირველი ფუნქცია წვიმის მოყვანა იყო, ხოლო შემდეგ ამ ფუნქციას გამონაყარის გავრცელებაც დაერთო. ეს ადვილად ასახსნელია, რადგან წვიმის წვეთები, რომელიც მარგალიტის სახით გამოისახებოდა, მალევე გაიგივდა გამონაყართან. ამდენად, წვიმის წვეთები, რომლებიც მარგალიტს დარდებოდა, გადაიაზრეს როგორც გამონაყარი სახეზე. საინტერესოა, რომ ასეთივე ქალღმერთი ჰყავდათ ჩინელებსაც. ტუ-შენ ნიანგ ნიანგი ჩინურ სამედიცინო იერარქიაში ოთხ ვაჟიშვილთან ერთად მოიხსენიება. თუკი თავად ჩუტყვავილას ავრცელებდა, მისი ვაჟები სხვა ინფექციურ დაავადებების — ყვავილის, წითელას და სხვ. — გავრცელებას უზრუნველყოფდნენ. ბავშვები მას ნიღბების ქვეშ ემალებოდნენ და განსაკუთრებით საშიშ სეზონებში ნიღბებითაც იძინებდნენ, რათა თავი დაეცვათ ინფექციისგან, ხოლო სახე — გამონაყარისგან. ნიგერიაშიც მიაჩნდათ, რომ ინფექციურ დაავადებებს ღმერთი სოპონა/საპონა/შაპონა ავრცელებდა. მასაც ცოცხი და ტერაკოტის თასი ეჭირა ხელში, რომელშიც მარცვალი ეყარა. ეს მარცვალი იგივედებოდა ინფექციური დაავადებების გამონაყართან. აღსანიშნავია, რომ ამ ღმერთის სახელი ტაბუირებული იყო და

მისი ხსენება საფრთხისშემცველი იყო, ვინაიდან აღიქმებოდა, რომ გამოიწვევდა დაავადებას.*

როგორც ვხედავთ, აშკარად იკვეთება ერთი მსგავსება: დამსჯელი ღვთაებები ერთდროულად მწყალობლებიც არიან, მათ ხელშია დაავადების გავრცელებაც და მისგან განკურნებაც. ხოლო დაავადება მისთვის დამახასიათებელი გამონაყარის გამო წარმოგვიდგებოდა მარცვლის, წყლის წვეთის — მარგალიტის ან სხვა ძვირფასი ქვების სახით. ქართულ ფოლკლორში ამ მხატვრულ სახეებს ემატება კონკრეტულ მცენარეთა ხსენება (თუმცა აქ შეიძლება, ითქვას, რომ ცოცხი, რომელიც აღმოსავლური ინფექციის გამავრცელებელი ღვთაებების აუცილებელი ატრიბუტია, მცენარეებისგან არის შეკრული, თუმცა საკუთრივ დაავადებები არ ასოცირდებოდა რომელიმე კონკრეტულ მცენარესთან. ამ ხალხთა წარმოდგენაში ცოცხი ძირითადად ისეთი მცენარისგან იყო შეკრული, რომელიც იმავდროულად ითვლებოდა, რომ დაავადებას კურნავდა კიდეც), ასტრალური სახელები და ზოგიერთი ფრინველი. ქართულ იავნანას ციკლის სიმღერებში ნახსენები მცენარეების ძირითადი ნაწილი სეზონურია, ამიტომაც ძნელია იმის დაჯერება, რომ ისინი პრაქტიკიდან გადავიდა პოეზიაში. აქ გგულისხმობ იმას, რომ გამორიცხულია, ეს მცენარეები სამკურნალო თვისებების გამო პრაქტიკაში გამოეყენებინათ და შემდეგ ამის გამო ხშირი ყოფილიყო მათი ხსენება პოეზიაში. რადგან საქმე გვაქვს სეზონური ყვავილებისა და ხილის ხსენებასთან — მაგ. ვარდი, ყაყაჩო**, თუთა, ყურძნის მტევანი. საქმე ისაა, რომ ამ მცენარეთა უმეტესობა სწორედაც რომ ფორმით ან ფერით წააგავს და დაახლოებით მაინც იმეორებს ინფექციური დაავადების ამოსაცნობ მახასიათებელს — ან გამონაყარს ყვავილის, ჩუტყვავილას, წითელას, ქუნთრუმას შემთხვევაში ან ფერს — წითელასა და წითურას შემთხვევაში. მოგვიანებით ის, რაც მოიხსენიებოდა სიმღერებში, გადავიდა პრაქტიკაშიც და მიიჩნეოდა, რომ

* Measles: A Gift from a Goddess, luckylosing.com/2011/11/13/measles-a-gift-from-a-goddess/ Myth and Legends of China, Edward T.C. Werner, at sacred-texts.com, chapter IX, Ministry of Medicine, www.sacred-texts.com/cfu/mlc/mlc11.htm.

** ჩემი აზრით, ცნობილი საბავშვო ლექსი “ყაყაჩოსა სინითლითა” თავდაპირველად იავნანას ციკლის პოეზიის ნიმუშს წარმოადგენდა, რადგან მისი პირველი სტრიქონები („ყაყაჩოსა სინითლითა ყანა დაუმშვენებია“...) და მათი შინაარსიც ზუსტად იმეორებს ამ ლექსებში დაცულ მხატვრულ სახეებს.

ეს მცენარეები უნდა ყოფილიყო სნეულის სასთუმალთან, თუკი ოჯახის წევრებს სურდათ დაავადების კეთილად დასრულება (ამ შემთხვევაში იგულისხმება არა მარტო სიკვდილიანობა, არამედ სახის დამახინჯებაც, მასზე სნეულების კვალის დარჩენაც). იმის გამო, რომ ინფექციური დაავადებები ძირითადად გვიან ზამთარში და ადრეულ გაზაფხულზე ვრცელდებოდა, წარმოუდგენელი იყო პოეზიაში ნახსენები მცენარეების შოვნა, ამიტომაც ეს მცენარეები პრაქტიკაში შეიცვალა ისეთი მცენარეებით, რომლებიც შესაბამის სეზონზე იყო გავრცელებული ან მათი შენახვა შეიძლებოდა რაღაც ფორმით (მაგ. გამხმარი ყვავილების ფურცლები ან ქიშმიში და ჩირი). აქედან გამომდინარე, ეთნოლოგების მიერ დაფიქსირებულ წესებში, რომლებიც ავადმყოფის მოვლას უკავშირდებოდა, გვხვდება ისეთი მცენარეები, რომლებიც პოეზიაში არ არის. ასეთია კაკალი (ყველაზე უფრო ხშირად), ვაშლი, კომში, ბრონეული და სხვ. ალბათ ამავე რიგში უნდა ვივარაუდოთ იის გაჩენაც, რადგან ია, განსხვავებით ვარდისაგან, სწორედაც რომ ავადმყოფობების გავრცელების სეზონზე ხარობს. როგორც ჩანს, ზოგიერთი მათგანი ამის შემდეგ გადავიდა პოეზიაში. ჩემი აზრით, თვალი შეიძლება მივაღწევნოთ ასეთ პრაქტიკას: თავდაპირველად ტაბუების გამო ადგილი ჰქონდა გამონაყარის ჩანაცვლებას სხვადასხვა მხატვრული სახეებით, რომელსაც ეს გამონაყარი წააგავდა. თავდაცვისა და ავადმყოფის უკეთ მოვლის მიზნით, ავადმყოფის პატრონებმა ეს მხატვრული სახეები გადაიტანეს ყოფაში და მიიჩნიეს, რომ სნეულის სასთუმალთან მხატვრულ სახეებად ნახსენები მცენარეები უნდა ყოფილიყო. ვინაიდან წარმოუდგენელი იყო ამ მცენარეთა მოძიება მათი სეზონურობის გამო, მოხდა მათი ჩანაცვლება სხვა მცენარეებით, რომლებიც ან გავრცელებული იყო სეზონზე და შესაბამისად ადვილად მოსაძიებელიც ან მათი შენახვა რაღაც სახით შეიძლებოდა. ამის გამო, აცდენა მოგვცა პრაქტიკაში გამოყენებულმა მცენარეებმა და პოეზიაში ნახსენებმა მცენარეებმა. თუმცა ამგვარი გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით, ზოგიერთი მცენარე მოგვიანებით გაჩნდა პოეზიაში, ალბათ მათ ჩანაცვლეს ის სხვა მცენარეები, რომლებიც მანამდე იყო ნახსენები. ასე გაჩნდა პრაქტიკაში ჩიჩილაკი, რომელიც დამშვენებული იყო ჩირით,

კაკლით, თხილით, ასევე სხვადასხვა მასალისგან დამზადებული ოქროსფერი და წითელი ბურთებით. სავარაუდოდ, ეს ბურთები იმეორებდა ასტრალურ სიმბოლიკას, რომლებიც უხვად გვხვდება აკვნის პოეზიაში. თუმცა ამ ბურთების, ყვინჩილების დაკიდება ჩიჩილაკზე, შესაძლოა, ყბაყურასთვის დამახასიათებელ ნიშნებსაც — შესიებულ ჯირკვლებს — იმეორებდეს. ხესთან ახლოს, ცხადია, ფრინველიც უნდა იყოს, ამიტომაც პოეზიაში პრაქტიკიდან გადასული უნდა იყოს ფრინველთა მხატვრული სახეების გაჩენა. თუმცა, თუკი აღმოსავლეთში გავრცელებულ სახეებს შევადარებთ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ფრინველის გაშლილი ფრთა მარაოს იმეორებდა, რომელიც სნეულის გაგრილებას ემსახურებოდა.

მხატვრული სახეების კვლევამ საშუალება მოგვცა, აღგვედგინა ის შრეები, რომლებიც უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება.

დამონშებანი:

აბაკელია 2010: აბაკელია ნ. *სიცოცხლის ციკლთან დაკავშირებული საკრალური ხის სიმბოლიკა ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში*. semiotics-journal.wordpress.com/2010/08/04/ □□□□ □□□□□□□□;

ბურდული 1996: ბურდული მ. *ხალხური მედიცინა საქართველოში*. თბ.: 1996.

ზუმბაძე: ზუმბაძე ნ. *ქართული ბატონების სიმღერები*. polyphony.ge/uploads/symposium/qartulib/zumbadze-batonebi.pdf;

მაკალათია 1971: მაკალათია ს. *ლიახვის ხეობა*. თბ.: 1971.

მითები... : Myth and Legends of China, Edward T.C. Werner, at sacred-texts.com, chapter IX, Ministry of Medicine, www.sacred-texts.com/cfu/mlc/mlc11.htm

მინდაძე: Mindadze N. *Customs Related to Children`s Infectious Diseases in Georgia*. www.folklore.ee/rl/pubte/ee/usund/fbt/nmindadze.pdf;

Measles: A Gift from a Goddess, luckylosing.com/2011/11/13/measles-a-gift-from-a-goddess/

ნადარაია 1980: ნადარაია მ. *დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში*. 1980.

სახოკია 1956: სახოკია თ. *ეთნოგრაფიული ნაწერები*. თბ.: 1956.

სიხარულიძე: სიხარულიძე ქ. კავკასიური მითოლოგია, ავადმყოფობის გამომწვევი ღვთაებები. astrologia.com;

ფუტკარაძე: ფუტკარაძე ტ. www.scribd.com/doc/14026178/-The-etymology-of-the-Georgian-word-Batoni;

ქართული ხალხური პოეზია 1979: ქართული ხალხური პოეზია. ტ. VIII. თბ.: „მეცნიერება“, 1979.

ხუციშვილი 2010: ხუციშვილი ქ. საქართველოს ეთნოგრაფია. ეთნოლოგია. 2010, www.dzeglbi.ge/statiebi/etnografia/cinareqristianuli-rcmena.html

ჯალაბაძე 1956: ჯალაბაძე გ. მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. 1956.

Nestan Ratiani

The Cock Symbolizations in Folklore and Ethnological Space

Summary

The cock is a very interesting symbol-image with its sacral functions. According to the materials, preserved in Georgian folklore and ethnology, the symbol of cock is acknowledged in several aspects. Still existed the red cock cult dates back to pagans epoch. All rituals and narratives connected with it, expressed worship to luminaries. This cult was also addressed to deities of health, fertility and renascence-renewal. Furthermore, as a symbol of light, it echoes the cult of the souls of the departed. In Christian epoch this symbol merged to St. George and The Holy Virgin images, supplemented with new spiritual indications and played an important role in Georgian people's life. The cock symbol unconsciously or instinctively is still alive.

მამლის სიმბოლიზაცია ფოლკლორული და ეთნოლოგიური მასალების მიხედვით

წარმართობის ეპოქაში ე. წ. დაბალი მითოლოგიის ხანაში, „პო-ლითემატიურობით აღბეჭდილი ქართული მითოლოგიის საზღვრულ სამყაროში“ (ა. არაბული) კოსმიურ სხეულებთან ერთად დადასტურებულია ხე-მცენარეთა, ცხოველთა და ფრინველთა ტოტემური კულტი. ამ დროიდანვე უნდა ჩნდებოდეს მამლისადმი, როგორც ღვთაების სიმბოლოსადმი, ტრადიციული დამოკიდებულება. ქართველთა ცნობიერებაში მამალი დამკვიდრდა, როგორც ერთ-ერთი საინტერესო მითოლოგემა, რომელმაც ქრისტიანობის შემოღების შემდეგაც შეინარჩუნა თავისი საკრალური ფუნქცია და, ქვეცნობიერად თუ ინსტინქტურად, დღემდე ცოცხლობს.

მამლის კულტს სხვადასხვაგვარი დატვირთვით მსოფლიო მითოლოგია იცნობს. აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ცივილიზაციებში იგი საკმაოდ პოპულარული სიმბოლური ფრინველია. „მამალს ერთობ დატვირთული სიმბოლური ბიოგრაფია აქვს. ძველთაგანვე მისი კოლორიტული სილუეტი ქანდარაზე სიფხიზლეს, სიმამაცეს, წინასწარგანჭვრეტასა და საიმედოობას უკავშირდებოდა. გარიჟრაჟზე მისი ყვილი არა მხოლოდ ახალი დღის, არამედ სულიერი აღორძინების მომასწავებელი იყო, ხოლო თავად მამალი — თავანუელი, ამაყი, ნითლად აალებული ბიბილოთი და ფერადი კუდით — ცაზე ამოწვერილ მზეს ემსგავსებოდა და განასახიერებდა კიდეც“ (აბზიანიძე, ელაშვილი 2011: 130). ანალოგიური ფუნქციური დატვირთვით წარმოჩინდება ეს საღვთო ფრინველი ქართულ ფოლკლორულ-ეთნოლოგიურ ყოფაში. „მამალი, რომელიც განთიადის მაუწყებელი ფრინველია, უმთავრესად მზესთან ასოცირდება. იგი უკავშირდება წმინდა ბარბარეს, როგორც მზის ღვთაებას“ (ბარდაველიძე 1941: 147). „ეს ფრინველი ცასა და მზესთან იყო დაკავშირებული და მზის ფრინველად ითვლებოდა. იგი ღამით ადამიანებს დარაჯობს და თავისი ყვილით ავ სულებსა და მოჩვენებებს, დევებსა და არიმანის

მსახურებს აფრთხობს. ქართულ ცნობიერებაში მამალი მზის ფრინველად ითვლება. მისი ყვირილი სინათლის, მზის ამოსვლის, ბნელზე ნათელის გამარჯვების მაუნყებელია“ (რუხაძე 1999: 149–150).

ქართულ ეთნოსში მამლისადმი საკრალური დამოკიდებულება მისი უნიკალურობითაა განპირობებული. ხალხის რწმენით, იგი უფრო ადრე გრძნობს გათენებას, ახალი დღის მოახლოებას, ვიდრე გათენდებოდეს, რაც ღვთის ჩაგონებით ხდება. „მამლებმა ნაშუალამევისა იყივლეს“ (ნ. წულეისკირი), „ერთი მამალი აღვიძებდა ოდიშ-აფხაზეთს“ (შ. ნიშნიანიძე). ხალხური ლექსის მიხედვით; „სამჯერ იყივლა მამალმა, / სამჯერ სახელი ღვთისაო, / ჯერ გათენება არ არის, / ხმა მოდის ზარებისაო“ (უმეკაშვილი 1937: 490). მამლის სიმბოლიკაზე მიაწინებს მ. ლებანიძის შემდეგი ტაეპი: „იყო ყვირილი მამლების, / რიჟრაჟის მახარობლების, / ღობეზე შემოფრენილებს / მზისკენ მიჰყავდათ სოფლები“. ცნობილია ისიც, რომ მამალს, როგორც სინათლის სიმბოლოს, მიცვალებულს სასაფლაოზე დასაფლავებამდე უკლავდნენ, რათა მისი სულისათვის სიბნელეში გზა გაეკვლია. ამასთან, ჩვენი წინაპრების რწმენით, ადამიანური ყოფა მამლის გარეშე წარმოუდგენელი იყო. როცა ხალხის გარკვეული ჯგუფი, გვარი, ტომი სამოსახლოდ ადგილს არჩევდა, მამალი და ძალლი აუცილებელი ატრიბუტი იყო: „ყეფდა ძალლი, ყიოდა მამალი, ამოდიოდა კვამლი და იყო სოფელი“ (ნ. ლორთქიფანიძე). ზოგჯერ, როცა სახადი ან შემოსეული მტერი სოფელს გაანადგურებდა და იავარქმნიდა, ხალხი იტყოდა: „ისე ამონყდა სოფელი, მამალიც აღარ ყვიროს“.

ქართული პოეტური ფოლკლორი მამლის ვიზუალურ ხატს ასე წარმოგვისახავს: „ყიელიყო მამალო, / ოქროს ბიბილოვანო, / აბრეშუმის ქორჩიანო, / კობტა დეზებთანო“. ამ შემთხვევაში სინტაგმა „ოქროს ბიბილოვანი“ მზის სიმბოლიკას უნდა განასახიერებდეს, ისევე როგორც „ოქროს თმებიანი“, „ოქროს ქორჩიანი“, რადგან ოქრო, ვ. კოტეტიშვილის ცნობით, მზის ატრიბუტია“ (კოტეტიშვილი 1934: 293). მამლის ხასიათის უპირატესი თვისება — ამაყი და მედიდური ბუნება, მეტაფორულად გახაზულია გალაკტიონის ტაეპში: „ამპარტავანი თათარი, / ეზოში დადის მამალი“, თუმცა უნდა ვთქვათ, რომ ეს მხატვრული სინტაგმა უფრო ადრე ხალხურ

გამოცანაში გვხვდება: „ამპარტავანი თათარი, / დაიარება, ყვირისა, / ნამეტნავად მედიდურობს, / არ მოლოდინე ჭირისა, / ქრისტე ღმერთსა მოგვაგონებს, / გამფრთხობი არის ძილისა“ (უმიკაშვილი 1937: 500).

მამლის სიმბოლიკასთან დაკავშირებული აგრარულ–რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული და მრავალი ასპექტით ცნობიერდებოდა. უპირველესად იგი ჩნდება მზისადმი მიძღვნილ უძველეს საძეობო საგალობელში „მზე შინა“, რომელსაც ბავშვის დაბადებისთანავე გამართულ ძეობის ნადიმზე მღეროდნენ. მამლის ყივილი გათენება-განახლებას, მზის ამოსვლას გულისხმობდა და ბავშვის დაბადებაც, ხალხური რწმენით, მზის ამოსვლასთან ანუ ღვთაებასთან იყო წილნაყარი. „მზევ შინა და მზევ, გარეთა, / მზევ, შინ შემოდიო, / უყვილია მამალსაო, / მზევ, შინ შემოდიო, / გათენდი თუ გათენდები, / მზევ, შინ შემოდიო, / ჩვენ ვაჟი დაგვბადებია, / მზევ, შინ შემოდიო“ (უმიკაშვილი 1937: 6).

მამლის საკრალური სახე წარმართული ეპოქიდან ქრისტიანულ რელიგიაში გადმოსულა. სახარებაში მამალი რამდენიმეჯერ ფიგურირებს. პეტრე მოციქულთან დაკავშირებით, მათეს სახარებაში ვკითხულობთ: „უთხრა მას იესომ: ჭეშმარიტად გეუბნები შენ: ამალამ, სანამ მამალი იყივლებს, სამჯერ უარმყოფ მე (მათე 26–30). უფლის სიტყვები მართლაც აღსრულდა. მამლის ყივილამდე პეტრემ მართლაც სამჯერ უარყო ქრისტე. ეს სახარებისეული დეტალი გვხვდება გ. წერეთლის ბიოგრაფიულ ნარკვევში „ჩემი ცხოვრების ყვავილი“, სადაც ავტორი მიგვანიშნებს, რომ აღნიშნულ სარწმუნოებაში მამალს გარკვეული ფუნქციური დატვირთვა აქვს.

მამლის, როგორც ქრისტიანული სიმბოლოს, დანიშნულებას კარგად ასახავს გადმოცემა „აღდგომის მამალი“, სადაც ხაზგასმულია მისი სასწაულმოქმედი ძალა. ებრაელები აღდგომა დღეს მამალს ხარშავდნენ. ამ დროს ქრისტემ ბავშვის სახელით ახარათ, ქრისტე აღდგაო, ებრაელებს არ დაუჯერებიათ და უთქვამთ: უმალ ეს მოხარშული მამალი გაცოცხლდება, ვიდრე ქრისტე აღდგებაო. ამის თქმა და აღუღებული წყლიდან მამალი ამომხტარა, ხოლო კეცებში ჩაკრული ცომი ჯეჯილად გადაქცეულა. წყლიდან ამომხტარმა მა-

მალმა ფრთები შეიბერტყა, ერთი მაგრად დაიყვილა და გაფრინდა (კიკნაძე 2007: 29).

ქრისტიანული ეპოქის ქართულ ლეგენდებში მამლის სიმბოლიკა ძირითადად წმინდა გიორგისა და ღვთისმშობლის სახელებს უკავშირდება, რაც ნიშანდობლივია, რადგან ი. ჯავახიშვილის ცნობით, ამ ორმა წმინდანმა ჩაანაცვლა წარმართული მზისა და მთვარის ღვთაებები (ჯავახიშვილი 1979: 88-91). თვალსაჩინოებისათვის გვინდა მოვიშველიოთ საინგილოში გავრცელებული ხალხური ლეგენდა „ქურმუხის ოქროს მამალი“. როგორც ზემოთ მივუთითეთ, ოქროს მამალი მზის სიმბოლოა და ამ ლეგენდაში იგი ეკლესიის სიღრმეში, ფულურო ლოდში ღვთისმშობელსა და წმინდა გიორგისთან ერთად ცხოვრობს. ისინი მამალს ყოველ ღამეს, იმ დროს, როცა ქრისტე აღდგა, საყვივლელად გარეთ უშვებენ, რომ მან ახლომახლო სხვა მამლებს შეატყობინოს ღამის განახევრება და სინათლის მოახლოება. ვიდრე ეს მამალი არ დაიყვივლებს, სხვა მამლებს ყივილის ნება არა აქვთ. მის ყივილს კი მთელი საინგილოს მამლები აჰყვებიან. ამ დროს დედა მარიამი გამოდის, ქვის ლოდზე დაჯდება და მთვარის შუქზე თმას ივარცხნის (კიკნაძე 2007: 210.) ამკარაა, ამ შემთხვევაში საქმე წარმართული რწმენებისა და ქრისტიანული სარწმუნოების შერწყმის ფაქტთან გვაქვს.

ქართულ ცნობიერებაში მამალი, როგორც სამსხვერპლო ზვარაკი, უპირველესად აღორძინება-განახლების, ნაყოფიერებისა და გამრავლების ღვთაებებთან დაკავშირებული დღეობებისა და რიტუალის განუყოფელი ნაწილია. ასევე ამ საკრალურ ფრინველს ადამიანის სახადისაგან (ბატონები, თვალის ტკივილი და სხვა) განკურნება-გამოჯანმრთელების თხოვნით ან მადლიერების ნიშნად ძღვნად მიართმევდნენ ღვთაებას (ვ. ბარდაველიძის ცნობით, ბარბარეს). სვანურ ყოფაში კი ეს საღვთო ფრინველი დღემდე მიცვალებულის კულტს უკავშირდება.

როგორც ვთქვით, მამალი მნიშვნელოვნად ფიგურირებს ნაყოფიერებისა და აგრარულ-სამეურნეო საქმიანობასთან დაკავშირებულ დღესასწაულებსა და წეს-ჩვეულებებში. აღნიშნული თვალსაზრისით, საინტერესო კვლევები აქვს ჩატარებული პროფ.

ჯ.რუხაძეს. მეცნიერის ნაშრომებში გამოწველილვითაა შესწავლილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შობის, ახალი წლის, ხომლობის, პეტრე-პავლობის, ელიობის, ასევე სამეურნეო ღვთაებებთან დაკავშირებული დღესასწაულები, სადაც მკაფიოდაა გამოკვეთილი მამლის, როგორც გამანაყოფიერებელი და ამაღორძინებელი ძალის საკრალური მნიშვნელობა. ჯ. რუხაძის დასკვნებში მითითებულია, რომ მამლის კავშირი აგრარულ მეურნეობასთან მზის თაყვანისცემისა და მინათმოქმედების კულტის განუყრელი კავშირის სახით იყო გააზრებული. მზის ღვთაების ფუნქციის მქონე მამალს დედამინის სიმბოლური აღორძინება უნდა გამოეწვია. მამლის კავშირი აგრარულ მეურნეობასთან მზის თაყვანისცემისა და მინათმოქმედების კულტის განუყრელი კავშირის სახით იყო გააზრებული“ (რუხაძე 1999: 149–154).

მამლის ფიტული, მამლისთავიანი ბერიკა, ჯ. რუხაძის მიხედვით, უძველესი წარმართული დღესასწაულების განუყოფელი ატრიბუტი იყო და უმთავრესად ნაყოფიერების ღვთაებისადმი მიძღვნილ დღესასწაულებს ამშვენებდა. სამეგრელოში მამლის ფიტულს, როგორც ღვთაების სიმბოლოს, მნათობთა დღესასწაულის დროსაც გამოიყენებდნენ. იგი თითქოს შუამავალი იყო კაცსა და ღვთაებას შორის. ეს რიტუალი აღწერილი აქვს ნ. წულეისკირს მოთხრობაში „თუთარჩელა“. მწერალი გადმოგვცემს: „ ჩირაღდნებითა და მთვარის სხივებით განათებულ ტყეში მამალს დაკლავდნენ, ბუმბულიანად გაატყავებდნენ, მამლის ფიტულს წითელი ბაბთებით მოკაზმავდნენ და ჭყონდიდის (დიდი მუხის) კენწეროზე დაკიდებდნენ. ამის შემდეგ ვისაც რა უჭირდა, თუთას (მთვარეს) მოახსენებდა და შესთხოვდა (წულეისკირი 2011: 56).

მამლის, როგორც ღვთაებისადმი მირთმეული ზვარაკის, ფუნქციაზე მიანიშნებს ერთი ხალხური ლექსის დასაწყისი სტრიქონები: „ყიცილიყო მამალო, / თავსა გადასავალო, / სამი წელიწადია, / ფური არა მყოლია“ (უმიკაშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 273). თავსა გადასავალო, ანუ თავზე შემოსავლებო, – მიმართავს გლეხი მამალს. მოცემული სინტაგმა ასე უნდა გავიაზროთ: ოჯახს საქონელი გაუბერნდა, სამი წლის განმავლობაში ერთი ფურიც კი არ შემომატებიათ, ამიტომ საქონლის სალოცავს მამალი უნდა შემოავლონ თავს და

ძღვნად მიართვან ნაყოფიერების ღვთაებას, რომ ხელი მოუბრუნდეთ და ფურები გაუმრავლდეთ.

მამლის, როგორც სამსხვერპლო ზვარაკის, ფუნქცია კარგადაა გამჟღავნებული მესხეთ-ჯავახეთში გავრცელებულ ხალხურ სიმღერაში „მამლი-მუხასაო“ (ზოგად ქართლური ვარიანტის მიხედვით „მუმლი მუხასაო“). სასიმღერო ტექსტის თითოეულ ტაეპს რეფრენად მიჰყვება გამორჩეული ჟღერადობის ლექსემა „მამლი მუხასაო“. ტექსტის ყველაზე უფრო გავრცელებული ვარიანტი ასეთია: „მუხა ნონნილებს, ნონნილებს, / მამლი მუხასაო, / ნონნილებს და ნაიქცევა, / მამლი მუხასაო, / მალალი ღმერთი ვახსენოთ, / მამლი მუხასაო, / მერედა ყოვლად წმინდა ღვთისმშობელი, / მამლი მუხასაო, / ნონნილებს და ნაიქცევა, / მამლი მუხასაო, / შიგაც რომ წყალი ჩადგება, / მამლი მუხასაო, / შიგა რომ თევზი გაჩნდება, / მამლი მუხასაო, / იმასაც ხომ დაჭერა უნდა, / მამლი მუხასაო“.

სასიმღერო ტექსტში შერწყმულ-შენივთებულია წარმართული და ქრისტიანული პლასტები. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა რეფრენი, რომელიც მიგვანიშნებს, რომ ტრადიციულად მუხას, როგორც ღვთაებას, გნებავთ, ღვთაების სიმბოლოს, ზვარაკად მამალს მიართმევდნენ. „მამლი მუხასაო“ გულისხმობს, მამალი შევწიროთ მუხასაო. ვ. კოტეტიშვილის მიხედვით, ეს ჰიმნი წარმოადგენს ხეთა თაყვანისცემის ნაშთს, უკავშირდება ღრუბელთ ბატონს და აჩენს იმ რეალიებს, რაც მეცნიერს აფიქრებინებს, რომ ნაყოფიერების ჰიმნია (კოტეტიშვილი 1934: 389).

მეგრულ ფოლკლორულ და ეთნოლოგიურ მასალებზე დაყრდნობით ჩატარებული კვლევა-ძიების მიხედვით (თ. სახოკია, თ. აბაკელია, ა. ცანავა, ჯ. რუხაძე და სხვ.) გარკვეულია, რომ „ჟინი ანთარის“ ანუ „ზენა ანთარის“ პატივსაცემ რიტუალში, რომელიც გაზაფხულზე, დიდმარხვის აღების დღეს იმართებოდა და საქონლის გამრავლებასა და ჯანმრთელობას შესთხოვდნენ, მამალი მნიშვნელოვან ფიგურას წარმოადგენდა. თვალშისაცემია ის ფაქტი, რომ ეს რიტუალი ტყეში, ხეების ქვეშ სრულდებოდა, რაც, თავის მხრივ, ხე-მცენარეთა და ფრინველის კულტს ერთმანეთთან აკავშირებდა. ამ საკრალურ აქტს ასეთი სახე ჰქონდა: ოჯახის უფროსი მამაკაცი სახლიდან წაიღებდა დანას, შეშას, წყალს, ცეცხლს, მჭადის ორ

კვერს და წაიყვანდა ერთ მამალს. იგი ფრინველს ხის (მუხის) ქვეშ დაკლავდა და გაატყავებდა. ფიტულს ხის კენწეროში აიტანდა და დაჰკიდებდა, როგორც ღვთაებისათვის მისართმევ ძღვენს. შემდეგ დაილოცებოდა: „ჟინი ანთარო, ბატონო გამარჯვებულო, ჩემი საქონელი შენ გაამრავლე, ასობით გამოვინერდე და არაფერი აკლდებოდეს, უშობელს და ხბოიანს ვერ ვარჩევდე (მაკალათია 1941: 329; კიკნაძე 2007: 166). ლოცვის დასრულების შემდეგ მოუხმობდა თავის ვაჟებს, ერთად შეწავდნენ სამსხვერპლო მამალს და მიირთმევდნენ. თუ ერთი წლის განმავლობაში მათ საქონელს რაიმე დამართებოდა, „ჟინი ანთარს“ მიეწერებოდა და მომავალ წელს, მისი გულის მოსაგებად, უფრო დიდ მამალს წაუყვანდნენ.

ასევე ცნობილია, რომ მამლის ღვთაებისათვის ზვარაკად მირთმევა ავადმყოფი ადამიანის გამოჯანმრთელების თხოვნით ან გაჯანსაღების შემდეგ მადლიერების ნიშნად ხდებოდა. ბატონებისათვის (წითელა, ყვიანახველა, ქუნთრუშა, ყვავილი) განყობილ ტაბლას ტკბილეულობასა და წითელ–ყვითელ ბაბთებთან ერთად წითელი ზონრით ტაბლის ფეხზე მიბმული წითელი ყვინჩილაც ამშვენებდა. ბატონების ნაბრძანების შემდეგ მისთვის განყობილი სუფრა სოფლის გარეთ, უკაცრიელ ადგილას უნდა გადაელოცათ და ყვინჩილასაც იქ ააფრენდნენ.

მსგავსი წარმართული რიტუალი აღწერილი აქვს კ. გამსახურდიას რომანში „დიდოსტატის მარჯვენა“. ყვავილბატონების მოხდის შემდეგ კონსტანტინე არსაკიძემ წითელი მამალი წაიყვანა ტყეში და მუხას შესწირა. ამ რიტუალს გაბრიელი შექსნრო და მეფეს მოუყვა: „წითელ–ყვითლით მორთული ვაჟი გამოვიდა ერთი. წითელი მამალი გამოეჩარა ილღიაში. სამჯერ შემოუარა იმ ყმანვილმა მუხას, სამგზის აკოცა ხეს. შემდგომ ამისა თავი წააცალა მამალს, სისხლი აპკურა გარშემო ხეს, მამალი წაილო და ტყეში გაუჩინარდა“ (გამსახურდია 1959: 349–350). მეორე დღეს მონადირეები თავად გადააწყდნენ არსაკიძეს, რომელიც გიორგი მეფის შეკითხვაზე, რატომ დაკლა იმ დღეს მამალი, უპასუხებს, რომ წინა კვირას ყვავილი მოიხადა და ამიტომაც შესწირა წითელი მამალი ღვთაებას (გამსახურდია 1959: 351), ამ შემთხვევაში მუხას, რომელიც თავის მხრივ, კონკრეტული ღვთაების ჰიპოსტასია.

მამალი კ. გამსახურდიას სხვა მხატვრულ ტექსტებშიც გვხვდება, მაგრამ სხვაგვარი დატვირთვით. „ლანდებთან ლაციციში“ მამლის გასაზრისებას საფუძვლად უდევს მხატვრულთან ერთად სიმბოლური უნარი. აქ მამალი წარმოჩინდება, როგორც ადამიანური ყოფიერების საზრისის გახსენებისაკენ მიმართული მისწრაფება. მამლის არდავინყება მწერლის არსებაში მხოლოდ იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც იგი გულისხმობს ახლო წარსულს, არსებითს და ამავე დროს, რაც მთავარია, უხსოვარდროინდელსაც. ყოველგვარი ახსნა–განმარტების გარეშე მწერალი თავის აზრს ცხადად გამოთქვამს: „უპირველესი საგანი, რომელიც მე არასოდეს დამავინყდება, ეს იყო წითელი ფაიფურის სარძეო ჯამი, რომლის ფსკერზე მამალი ეხატა. ეკაიას უამრავი მამლები ჰყავდა, მაგრამ მე ეს დახატული წითელი მამალი ყველაზე მეტად მიყვარდა. მამალი ისე კარგად იყო გამოსახული, ხელს მოვუსვამდი ხოლმე ჯამის ფსკერს“ (გამსახურდია 1983: 66).

სწორედ მეხსიერებაში ღრმად ჩარჩენილი ბავშვობისდროინდელი მამალი რემინისცინირდება მწერლის ერთ-ერთ საუკეთესო ტექსტში „მთვარის მოტაცება“, სადაც სიმბოლო, გარკვეულწილად, არის განცდის საზრისი. აღნიშნულ მამალთან დაკავშირებით პროფ. ნ. ხელაია მიუთითებს: „შესანიშნავი სახე-სიმბოლო იქმნება მწერლის ბავშვობისდროინდელი ჩინური ფაიფურის რძის ჯამის ფსკერზე გამოსახული მამლისაგან. ეს კი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ კ. გამსახურდიას ცხოვრებისეული ეპიზოდები და პიროვნებისეული შტრიხები უხვად მოიპოვება თარაშ ემხვარის სახეში“ (ხელაია 2008: 117). მაგრამ, მოცემულ შემთხვევაში, ჩვენ არა ეს პრობლემატიკა, არამედ სხვა რამ გვანტერესებს, რისთვისაც გვინდა მოვიხმოთ ტექსტიდან იგივე ამონარიდი: „დედაჩემმა ერთი ჩინური ჯამი მიყიდა რძის სასმელად, — იგონებს თარაში, — უბრალო ბამბუკის ჯამი. მახსოვს, ხელი წამოვუსვი ჯამის ფსკერს ბალღმა. ასე მეგონა, ცოცხალიაო შავი მამალი. მერმე დარჩა ჩემს ხსოვნაში ეს სისხლისფერ ბიბილოვანი შავი მამალი და ვხედავ ახლაც თვალწინ იმ შავ მამალს, სისხლისფერ ბიბილოვანს. სწორია! ბავშვობის შთაბეჭდილებანი უპირატესი ყოფილა თურმე. არც საქართველოში, არც ევროპაში მოგზაურობის დროს არაფერს ისე დიდი შთაბეჭდილება

არ მოუხდენია ჩემს ფანტაზიაზე, როგორც იმ მამალს, რძის ჯამზე პირველად ნანახს.

შესაძლოა, ის შავი მამალი ბედითი გახდა ჩემს ცხოვრებაში და ეტლის გამრუდებაშიც მას მიუძღვოდეს კარგა მოზრდილი წილი და ასე, მამალი ათენებდა ჩემი ცხოვრების დილა-სალამოს. მის ჟინ-მორეულ ყივილს მივყვებოდი ქვეშეცნეულად შორს, ძლიერ შორს, ჭიუხებში ჰყივის ისევ შავი მამალი''(4. 661). როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში მწერლისეული შავი მამალი სამყაროში ადამიანის ყოფიერების ორიენტაციის, ადამიანური საზრისისა და მასთან მის-ადაგებული ფენომენის სიმბოლოდ წარმოჩინდება. თავის მხრივ, იგი გარკვეულ ურთიერთობაში, მნიშვნელობაშია უპირველეს სიმბოლოსთან, ადამიანური ყოფიერების დადგენასთან, რასაც ადას-ტურებს ზემოთ მოხმობილი ამონარიდი.

დავუბრუნდეთ ისევ ფოლკლორულ-ეთნოლოგიურ გარემოს. როგორც ზემოთ მივუთითეთ, მამლის შეწირვის ტრადიცია ქვეც-ნობიერად თუ ინსტინქტურად დღემდეა შემორჩენილი. 2013 წლის მარიამობას თავად შევესწარი სამეგრელოში, სუჯუნის წმინდა გიორგის ეკლესიაში, რომელსაც ძალიან ხშირად მოიხსენიებს თავ-ის მხატვრულ ტექსტებში კ. გამსახურდია, სამმა, სხვადასხვა ასაკის ყმანვილმა, ეზოში ფეხზე წითელთოკშებმული მამალი შემოიყვანა. სამგზის შემოუარეს ტაძარს, შემდეგ შიგ შევიდნენ და მამალი ხატე-ბის წინ დასვეს. ფრინველი ერთხანს თავდახრილი იდგა, შემდეგ ფრთები დაიფერთხა, დაიყვილა, გარეთ გამოვიდა და ჩვეულებრი-ვად, ბალახის წიწკნა დაიწყო.

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კუთხეებში, აჭარასა და ლაზისტანში, მამალს იგივე სიმბოლური დატვირთვა აქვს, რაც ზოგადქართულ ყოფით სივრცეში. გურიაში „დეზებიანი წითელი მამლის ფაფხური“ საშობაო რიტუალის მნიშვნელოვანი ელემენ-ტია. ამასთან იგი ოჯახის პატრონად, მფარველად მიიჩნევა. „დიდ წითელ მამალს ევალებოდა ოჯახის წევრთა გაღვიძება-ამოქმედე-ბა. მას „სახლის მამალს“ ეძახდნენ (ზოიძე 2007: 210-213).

სამშობლოზე ფიქრისა და ოცნების ალეგორიულ სახედ აღიქმე-ბა მამალი თურქეთში მცხოვრებ ქართველთა შორის. „მამლის სიმ-ბოლიკა, — წერს შ. ფუტკარაძე წიგნში „ჩვენებურების ქართული“

(ფუტკარაძე 1993: 59), — უცხოობაში მყოფი ქართველების, სამშობლოდან იძულებით გადახვენილი მთქმელების პოეზიაში დაკარგული მამულის სიმბოლოდ აღიქმება. „თეთრო მამალო, რატომ არ ყივი, / ღამაზო ქალო, რატომ არ ტირი?!“ დაკარგული ქვეყნის ადამიანის მამალიც აღარ ყივისო,— ამბობენ თურმე ჩვენებურები.

დასასრულ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ ყოფით რეალობაში წარმართული ეპოქიდან დღემდე გავრცელებული, უმეტესად ნითელი, მამლის კულტი და მასთან დაკავშირებული შესაბამისი რიტუალი და სიტყვიერება უპირველესად გამოხატავდა მნათობთა თაყვანისცემას, ასევე მიმართული იყო აღორძინება–განახლების, ნაყოფიერებისა და გამაჯანსაღებელ ღვთაებებისადმი, ხოლო ქრისტიანობის შემოღების შემდეგ იგი დაუკავშირდა ღვთისმშობლისა და წმინდა გიორგის სახელებს, დაიტვირთა ახალი სარწმუნოებრივი პლასტებით და მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ქართველი ხალხის ცხოვრებაში.

დამონშებანი:

აბზიანიძე, ელაშვილი 2011: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. *სიმბოლოთა ილუსტრირებული ლექსიკონი*. ტ. 1. თბ.: „ბაკმი“, 2011.

ბარდაველიძე 1941: ბარდაველიძე ბ. *ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან*. თბ.: 1941

გამსახურდია 1959: გამსახურდია კ. *რჩეული თხზულებანი*. ტ. III. თბ.: 1959.

გამსახურდია 1973: გამსახურდია კ. *მთვარის მოტაცება*. თბ.: 1973.

გამსახურდია 1983: გამსახურდია კ. *ლანდებთან ლაციცი*. // *თხზულებანი*. ტ. VII. თბ.: 1983.

ზოიძე 2007: ზოიძე ე. *ფრინველის სიმბოლიზაცია აჭარის ზეპირსიტყვიერებაში* // *სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება*. ბათუმი: 2007.

კიკნაძე 2007: კიკნაძე ზ. *ქართული მითოლოგია*. თბ.: 2007.

კოტეტიშვილი 1934: კოტეტიშვილი ვ. *ხალხური პოეზია*. ქუთაისი: 1934.

მაკალათია 1941: მაკალათია ს. *სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია*. თბ.: 1941.

რუხაძე 1999: რუხაძე ჯ. *ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაულები საქართველოში*. თბ.: 1999.

უმიკაშვილი 1937: უმიკაშვილი პ. *ხალხური სიტყვიერება*. თბ.: 1937.

ფუტკარაძე 1993: ფუტკარაძე შ. *ჩვენებურების ქართული*. ბათუმი: 1993.

წულეისკირი 2011: წულეისკირი ნ. თუთარჩელა // *ქართული პროზის საგანძური*. ტ. 56-ე. თბ.: 2011.

ხელაია 2008: ხელაია ნ. მიუნვდომელი მწვერვალები. თბ.: 2008.

ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ი. ქართველთა წარმართობა // *ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია*. ტ. 1. თბ.: 1979.

Ketevan Dekanozishvili

The Cock Symbolizations in Folklore and Ethnological Space

Summary

The cock is a very interesting symbol-image with its sacral functions. According to the materials, preserved in Georgian folklore and ethnology, the symbol of cock is acknowledged in several aspects. Still existed the red cock cult dates back to pagans epoch. All rituals and narratives connected with it, expressed worship to luminaries. This cult was also addressed to deities of health, fertility and renascence-renewal. Furthermore, as a symbol of light, it echoes the cult of the souls of the departed. In Christian epoch this symbol merged to St. George and The Holy Virgin images, supplemented with new spiritual indications and played an important role in Georgian people's life. The cock symbol unconsciously or instinctively is still alive.

ახალი მითოლოგიური პარადიგმა — პოლიტიკური მითი (პოლიტიკური მითის თეორიის საკითხები)

„არაფერი ისე ძალიან არ ჰგავს მითოსურ აზროვნებას, როგორც პოლიტიკური მითოლოგია.

ჩვენს თანამედროვე საზოგადოებაში, ისიც შესაძლებელია, რომ ამ უკანასკნელმა მხოლოდ ჩაანაცვლოს პირველი“.

ლევი-სტროსი, „მითების სტრუქტურა“.

რა არის პოლიტიკური მითი?

ძველმა საკრალურმა მითმა საკმაოდ ხანგრძლივი და არაერთგვაროვანი გზა განვლო, ვიდრე იგი თანამედროვე მითოპოლიტიკურ ნარატივად მოგვევლინებოდა. ამ გზაზე მან რაღაც შეინარჩუნა, რაღაც დაკარგა და რაღაც შეიძინა: შეინარჩუნა გარეგნული ფორმა და სტრუქტურა; დაკარგა სულიერ-საკრალური სანყისი; შეიძინა ფართო ნარატიული ქსოვილი და სრულიად ახალი ტექნოლოგიურ-ინსტრუმენტური შესაძლებლობები.

პირველი შრომები დასავლურ პოლიტიკურ ფილოსოფიაში, რომელშიც დამუშავებული იყო თანამედროვე მითის კონცეფცია, ეკუთვნოდა ფრანგ ფილოსოფოსს, რევოლუციური სინდიკალიზმის თეორეტიკოსს ჟორჟ სორელს. მისი პუბლიკაციები გამოჩნდა 1900-იან წლებში და საბოლოოდ გაერთიანდა 1906 წელს გამოცემულ სორელის ყველაზე სახელგანთქმულ ნიგნში „განსჯა ძალადობაზე“ (სორელი 1961). კიდევ ერთი ნიგნი, რომელიც მიზნად ისახავდა თანამედროვე პოლიტიკური მითის ფუნდამენტურ კვლევას, გამოჩნდა 1946 წელს, ავტორის გარდაცვალების შემდეგ. ეს იყო ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსის, მითის პროფესიონალი მკვლევრის ერნესტ კასირერის ნაშრომი „მითი სახელმწიფოზე“ (კასირერი 1946). სწორედ სორელი და კასირერი მოგვევლინენ თანამედროვე პოლიტიკურ-სოციალური მითის პირველ თეორეტიკოსებად, რომელთა ნაშრომების გამოჩენის თარიღებმა მონიშნეს თანამედროვე მი-

თის კვლევისა და ინტერპრეტაციის დასაწყისი. პოლიტიკური მითოლოგიის ინტერპრეტაციისას ახალი დისციპლინის პირველი თეორეტიკოსები განსხვავებულ პოზიციებზე იდგნენ. ყ. სორელის კონცეფცია მითს განიხილავდა, როგორც იდეოლოგიურ-პროპაგანდისტულ იარაღსა და საზოგადოების ცნობიერების შეგნებული მანიპულირების საშუალებას. ამასთან, სორელი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებაში მითების განსაკუთრებულ როლს რწმენის სტიმულირებაში ხედავდა. ე.კასირერი კი, თანამედროვე პოლიტიკური მითის ტექნოლოგიურ სპეციფიკაზე მიუთითებდა და მითს განიხილავდა, როგორც ხელისუფლების ლეგიტიმაციის ინსტრუმენტს. ამას გარდა, ისინი ურთიერთგამომრიცხავად აფასებდნენ თანამედროვე მითის სტრუქტურას: „კასირერისთვის პოლიტიკური მითი წარმოადგენდა მითის რეგრესირებულ ფორმას, ხოლო სორელისთვის, პირიქით — პროგრესირებადს“ (ბოტიჩი 2010:159). მითოსის ახალი, თანამედროვე ფორმა მართლაც იძლეოდა ურთიერთგამომრიცხავი ორმაგი ინტერპრეტაციის საფუძველს: ერთის მხრივ, ძველი საკრალური მითის მითოპოლიტიკურ პროფანულ ნარატივად გარდაქმნა ინვეს მის დესაკრალიზაციას (ოლონდაც ეს არ ნიშნავს დემითოლოგიზაციას), რასაც ფუნდამენტური მორფოლოგიური ცვლილებები მოსდევს და დამანგრეველად მოქმედებს მითის არქეტიპულ სტრუქტურაზე; მაგრამ, მეორეს მხრივ, ამ პროცესს თან ახლავს მითის ტრანსფორმაციული პროგრესირება — ახალი მითოლოგიების, არსებითად პოლიტიკური მითონარატივების წარმოშობა, მათი დროში ხანგრძლივობა, მდგრადობა და ახალი ტექნოლოგიურ-ინსტრუმენტური პოლიტიკური მითოსური პარადიგმის დაფუძნება. ამ ახალი პარადიგმით თანამედროვე მითი განახლებული სასიცოცხლო ძალებით იმოსება და განაგრძობს არა უბრალოდ არსებობას არსებობისთვის, არამედ გამოავლენს სრულიად ახლებურ კრეატიულ-კოსმოგონიურ ინტენციებს, რომელთა კვალზეც ინყვებს აქტიურ, მძლავრ, შეიძლება ითქვას — ტოტალიტარულ ფუნქციონირებას.

კასირერმა და სორელმა არსებითად სხვა, თანამედროვე მიმართულებით წარმართეს მითოლოგიის კვლევა, რომელიც მანამდე მთლიანად პირველყოფილი ტრადიციული საზოგადოებების

მითოლოგიებზე იყო ორიენტირებული. XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მითის როგორც კოლექტიური წარმოდგენების განხილვა დაიწყო პოლიტიკური თეორიის ქრილში. ამიერიდან, თანამედროვე მითი ინტერპრეტირებულია, როგორც იდეოლოგიური და სიმბოლური ბრძოლის შედეგი და იმავდროულად იარაღიც. გაფართოვდა ანალიზის სფერო — მითის კულტურული საწყისებიდან მითის პოლიტიკურ ფენომენამდე. ამ პერიოდიდანვე ჩნდება მითის ახალი მდგომარეობის აღმნიშვნელი სხვადასხვა ტერმინი — „თანამედროვე მითი“, „ახალი მითი“, „ტექნოლოგიური მითი“, „სოციალური მითოლოგია“, „პოლიტიკური მითოლოგია“. ტერმინი „Political Myth“ („პოლიტიკური მითი“) დაამკვიდრა 1972 წელს გამოსულმა ბრიტანელი მეცნიერის ჰენრი თიუდორის ამავე სახელწოდების წიგნმა (ტუდორი 1972). ჰ.თიუდორმა პოლიტიკური მითი აღწერა, როგორც თემატურად პოლიტიკურ მოვლენებთან დაკავშირებული მითი, რომელშიც წამყვან როლს ასრულებს არა ფორმა, არამედ — შინაარსი: „რაც ახასიათებს მითს, როგორც პოლიტიკურს, არის მისი შინაარსი, — წერს თიუდორი. — პოლიტიკური მითი ყოველთვის არის კონკრეტული ჯგუფის მითი. მისი გმირი, ან პროტაგონისტი არასოდეს არის ერთი პიროვნება, არამედ — ჯგუფი. ეს ჯგუფი შესაძლოა იყოს ერი, ეთნიკური ჯგუფი ან სოციალური კლასი. პოლიტიკური მითები დაკავშირებულნი არიან ისტორიასთან, მაგრამ არ არიან აუცილებლად ისტორიულნი და არ გადმოგვცემენ უცილობლად ისტორიულ სიზუსტეს“ (ტუდორი 1972:138). პოლიტიკური მითოლოგიის თანამედროვე თეორეტიკოსი ბრიტანელი ქრისტეფორ ფლადიც პოლიტიკურ მითებს კონკრეტული სოციალური ჯგუფების პოლიტიკურ ინტერესებს უკავშირებს. მისი აზრით, პოლიტიკური მითის არსი, უპირველესად, მის იდეოლოგიურობაში, შემდეგ კი, პოლიტიკური მოვლენების ახსნა-განმარტებისას კონკრეტული სოციალური ჯგუფის ინტერესების გამოხატვასა და დაცვაში მდგომარეობს. ფლადი ამგვარად ახასიათებს პოლიტიკურ მითს: „იდეოლოგიურად მარკირებული ნარატივი, რომლის მიზანია მოგვცეს ნამდვილი ახსნა-განმარტება წარსულის, აწმყოსა და პროგნოზირებადი მომავალი პოლიტიკური მოვლენების შესახებ და რომელიც მიღებულია როგორც მართებული და აუცილებ-

ბელი კონკრეტული სოციალური ჯგუფის მიერ“ (ფლადი 2000: 44). ფლადის აზრით, პოლიტიკური მითი უშუალო ურთიერთმიმართებაშია რეალობასთან, რამდენადაც იგი სწორად დასმულ ისტორიულ, სოციალურ და კულტურულ კონტექსტს საჭიროებს. ასეთი პოლიტიკური მითი გავლენის, ზემოქმედების მძლავრი იარაღია. „პოლიტიკური მითის გავლენა შესაძლებელია მაშინ, როდესაც ის დაკავშირებულია ისტორიულ, სოციალურ და იდეოლოგიურ კონტექსტთან (ფლადი 2000: 44). თუ პოლიტიკური მითი მოკლებულია ისტორიულ, სოციალურ და იდეოლოგიურ კონტექსტს, იგი იმთავითვე მყიფე და დღენაკლული აღმოჩნდება.

ამდენად, პოლიტიკური მითი არის კონკრეტული სოციალური/პოლიტიკური ჯგუფის წიაღიდან გამოსული და მისი იდეოლოგიის გამომხატველი ნარატივი, რომელიც წარმოადგენს ხელისუფლების ლეგიტიმაციის ინსტრუმენტს და პროპაგანდის საშუალებას, რასაც ახორციელებს ტექნოლოგიური, ინსტრუმენტური საშუალებებით. პოლიტიკური მითი სპეციფიკურ — ონტოლოგიურ და ემპირიულ ურთიერთმიმართებაშია რეალობასთან და დაკავშირებულია ეპოქის ისტორიულ, სოციალურ და იდეოლოგიურ კონტექსტთან, რითაც ზეგავლენისა და მანიპულირების მძლავრ იარაღად გვევლინება.

ამას გარდა, პოლიტიკური მითის არსს ბუნებაში „მითოლოგიურად“, ანუ ბუნებითად არსებობა წარმოადგენს. პოლიტიკური მითი(ისევე როგორც არქაული მითი) ჩვენს თანამედროვე ყოველდღიურობაში ბუნებრივად არსებული ფენომენია, რომელიც ან თავისთავად აქტუალიზდება, ან — ხელოვნურად, ტექნოლოგიურად, კონკრეტული სოციალური/პოლიტიკური ჯგუფის მიერ. აქედან მომდინარეობს სწორედ **პოლიტიკური მითის მორფოლოგიური თვისობრივი ორმაგობა: ბუნებითობა(თავისთავად აქტუალიზირებადი) და ტექნოლოგიურობა(ხელოვნურად აქტუალიზირებადი).** ტექნოლოგიურობა, ინსტრუმენტალობა პოლიტიკური მითის ახალმშენილი გარეგანი ფაქტორია(იარაღია, ინსტრუმენტიცა), რომელიც ძირითადად ეფუძნება ტირაჟირების, მასობრივი კომუნიკაციისა და პიარის თანამედროვე ტექნოლოგიებს; ხოლო „მითოლოგიურობა“, ანუ ბუნებითობა პოლიტიკური მითის არსებობის, სიცოცხლისუნარიანობისა და მარადიულობის საფუძველთა

საფუძველია, რაც განსაზღვრულია მისი მიმართებით არქექტიპთან — თუ რამდენადაა იგი მიახლოებული საკრალური მითის პარადიგმულ მოდელს. სწორედ ეს უკანასკნელი ფაქტორი განაპირობებს პოლიტიკური მითის ძლევამოსილებას, ქმედითუნარიანობასა და მარადიულობას.

პოლიტიკური მითის სამი კატეგორია

პოლიტიკური მითის მრავალფეროვნებამ და თვისობრივ-მა განსხვავებებმა განაპირობა მისი კლასიფიკაცია რამდენიმე ძირითად(ამოსავალ) კატეგორიად. პოლიტიკური მითოლოგიის თავდაპირველი კლასიფიკაცია ეკუთვნის ცნობილ ფრანგ სემიოლოგსა და თანამედროვე მითების მკვლევარს როლან ბარტს, რომელმაც განუსაზღვრელი ტერმინებით(თავად ბარტი განიხილავს ამ ტერმინებს განუსაზღვრელ ცნებათა კატეგორიაში) — „მემარჯვენე“ და „მემარცხენე“ მითები — ერთმანეთისაგან გამიჯნა ძლიერთა და სუსტთა მითოლოგიები, ანუ, ძლიერი და სუსტი მითოპოლიტიკური შემოქმედება. ბარტი თავის „მითოლოგიებში“ ასე ახასიათებს პოლიტიკური მითების ამ ორ კლასს: „მემარცხენე მითი არასენსაციურია. ამასთან, ის ვრცელდება მხოლოდ გარკვეულ საგნებზე, გარკვეულ პოლიტიკურ ცნებებზე. მემარცხენე მითი არასოდეს ვრცელდება ადამიანური ურთიერთობის უზარმაზარ სივრცეზე, „უმნიშვნელო“ იდეოლოგიის ფართო არეალზე. ყოველდღიური ცხოვრება მისთვის მიუწვდომელია. ეს არის ღარიბი მითი, ესენციურად ღარიბი. მას არ შეუძლია თვითგამრავლება, იქმნება ბრძანებით, დროში შეზღუდულია და მცირე მოცულობისაა. მას აკლია მთავარი ძალა — გამომსახველობა. ასეთი არასრულყოფილება დამოკიდებულია თვით „მემარცხენეობის“ ბუნებასთან. ეს ტერმინი, თავისი განუსაზღვრელობის მიუხედავად, ყოველთვის მოიაზრება ჩაგრულებთან, პროლეტარებთან ან კოლონიის მცხოვრებლებთან... სტატისტიკურად მითი მემარჯვენეთა მხარეზეა. აქ ის უკვე ესენციურია, კარგად ნაკვები, ბზინვარე, ექსპანსიური, მოლაყბე, ამოუნურავი გამომგონებელი. ის ყველაფერს მოიცავს: სამართალს, მორალს, ესთეტიკას, დიპლომატიას, მართვის ხელოვნებას, ლიტერატურას, სანახაობას...“ (ბარტი 2011: 224-226).

პოლიტიკური მითების როლან ბარტისეული კლასიფიკაცია გადანწყვეტილია სემიოლოგიურ ჭრილში და პოლიტიკური მითოლოგიური მოვლენებისა და პროცესების მხოლოდ ერთ ნაწილს ასახავს. პოლიტიკური მითების სრულყოფილ კლასიფიკაციამადე მისვლა კი შესაძლებელია მხოლოდ მისი სრული მორფოლოგიური სურათის წარმოჩენით, რომელიც საბოლოოდ განსაზღვრულია პოლიტიკური მითის თვისობრივი ორმაგობით: ბუნებითობით (თავისთავად აქტუალიზირებადი) და ტექნოლოგიურობით(ხელოვნურად აქტუალიზირებადი). ამდენად, საბოლოოდ, პოლიტიკური მითების მორფოლოგიურმა თვისობრივმა ორმაგობამ განაპირობა მისი ორი ძირითადი სახეობის(კატეგორიის) ფორმირება. ეს სახეობებია:

1. **ნამდვილი პოლიტიკური მითი**, ანუ — წმინდა მითოლოგიური, ბუნებითი, პოლიტიკური მითი;

2. **ფსევდოპოლიტიკური მითი**, ანუ — ტექნოლოგიური, ხელოვნური პოლიტიკური მითი.

უახლესმა პოლიტიკურმა პროცესებმა, რომელშიც აქტიურად ჩაერთო მითოლოგიური არქაული მოდელები და მითოტექნოლოგიები, გამოავლინა კიდევ ერთი, **მესამე**, არსებითად ფილოსოფიურ-ონტოლოგიურად მოდელირებული პოლიტიკური მითის განსაკუთრებული სახეობა, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ — **სიმულაციურ-პრეცესიული პოლიტიკური მითი**.

1.ნამდვილი(ბუნებითი) პოლიტიკური მითი

ნამდვილი პოლიტიკური მითები წარმოიშვებიან „მითოლოგიურად“, ანუ ბუნებითად და როგორც გენეზისით, ასევე მორფოლოგიით ყველაზე ახლოს დგანან არქაულ „წმინდა მითთან“. ისინი მჭიდროდ არიან დაკავშირებული ტრადიციებთან, ადათჩვეულებებთან და, რაც მთავარია, მათი პროფანული ნარატივები ფუძნდებიან პირველყოფილ საკრალურ და უნივერსალურ არქეტიპებზე, რაც მათ პარადიგმულ თვისებას ანიჭებს.

ნამდვილი პოლიტიკური მითი, როგორც ბუნებითი მითოლოგიური მოვლენა, ყოველთვის თანაარსებობს საზოგადოებაში. იგი თავად გამოარჩევს შესაფერ არქეტიპს, რომელსაც თავადვე (შესაძლოა ხელშეწყობითაც) აქტუალიზებს. ასევე, თავად განსაზღვრავს

გამოჩენის — „მითჩენის“ შესაფერ დროს. როგორც კასირერი წერს: „მითი ყოველთვის ჩვენს გვერდითაა და მხოლოდ იმალება უკუნში თავისი საათის დადგომის მომლოდინე. ეს საათი დგება მაშინ, როცა ყველა სხვა ძალა, რომელმაც სოციალური ცხოვრების ორგანიზება უნდა განახორციელოს, კარგავს თავის ძლევამოსილებას და მეტად აღარ შეუძლია დემონური, მითოლოგიური სტიქიების შეჩერება (კასირერი 1946: 280). ნამდვილი პოლიტიკური მითი თავისთავზე იღებს არა მხოლოდ სოციალური ორგანიზებისა და პოლიტიკური წესრიგის უზრუნველყოფას, არამედ, არქაული მითის მსგავსად (რომლის მიზანს შეადგენდა, ნებისმიერი სოციალური მოქმედებით სამყაროს კოსმოგონიური მოდელის აღდგენა), სოციალურ-პოლიტიკური კატაკლიზმების დროს ჩამოშლილი სამყაროს თანამედროვე სოციალურ და კოსმოგონიურ სურათს აღადგენს. ეს არის მითის, ზოგადად მითოლოგიის ახალი პარადიგმა. **ნამდვილი პოლიტიკური მითის პარადიგმა არის თვისობრივად ახალი პარადიგმა. მას სამყაროს მითოლოგიური დაძველებული სურათ-ხატიდან გამოჰყავს თანამედროვე სამყაროს ახალი მითოლოგიური სურათ-ხატი.**

პარადიგმულობა ნამდვილ პოლიტიკურ მითს სძენს უნივერსალიზმს და უზრუნველყოფს მის მდგრადობასა და დროში ხანგრძლივობას. სწორედ ამიტომ ნამდვილი პოლიტიკური მითები ფსევდომითებისაგან განსხვავებით(რომელთაც არ გააჩნიათ პარადიგმული ბუნება) არ ექვემდებარებიან გაქრობას, არც ხელოვნური კონტრმითებით გადაფარვას. ნამდვილმა პოლიტიკურმა მითებმა გარკვეულწილად მოიპოვეს ძველი მითის დარი „მარადიულობა“ და ზეგავლენა. „როგორც საკრალურ მითებს, პოლიტიკურ მითებსაც, ანალოგიურად, სჭირდებათ, რომ იყვნენ გადმოცემულნი და მიღებულნი, როგორც ელიადე უწოდებს exemplar history, რომ განახორციელონ მნიშვნელოვანი ზეგავლენა“ (ფლადი 2000: 41) — წერს ქრისტეფორ ფლადი — „მათ შეიძლება ჰქონდეთ პოლიტიკური ფუნქციები მსგავსი იმისა, რომელიც გააჩნიათ ტრადიციული საზოგადოების იმ მითებს, რომლებიც ძალაუფლების განაწილებას უკავშირდება“ (ფლადი 2000: 41). ბ.ლინკოლნის აზრითაც, პოლიტიკურ მითებს „იმათთვის, ვისაც სჯერა მათი, უნდა ჰქონდეთ პარადიგმული ღირებულება, იმავდროულად „მოდელი“ რეალობისა და

რეალობისათვის, (ლინკოლნი 1989: 24). პარადიგმული ღირებულებების მქონე რეალობის ლოგიკური მოდელი ნამდვილ პოლიტიკურ მითში ქმნის ირაციონალური უნივერსალური არქეტიპისა და რაციონალური ყოფითობის, ლოგიკური აზროვნების უნიკალურ სინთეზს. ამგვარ მითოპოლიტიკურ ნარატივებში ჰარმონიულადაა შერწყმული პრაგმატულ-გონებრივი, მენტალური ასპექტები და ნუმინოზურ-მისტიკური სწრაფვები, მიდრეკილებები. ნამდვილ პოლიტიკურ მითში, რომელიც იგება არქაულ პირველსახეზე, „იქმნება რეალურობის საკუთარი გეგმა, თავისი ლოგიკური და სიუჟეტური კანონებით, სიმბოლოებისა და სახეების საკუთარი სისტემით. მაგრამ პოლიტიკური მითი არქაულისაგან განსხვავებით, წარმოიქმნება არა მხოლოდ, ემოციური მღელვარებებით, არამედ რაციონალურად, მყარი აზრობრივი საყრდენით“ (კოლევი 2003: 31). მყარი აზრობრივი, ლოგიკური საყრდენი უდევს საფუძვლად ყველაზე ძლიერ, ტოტალიტარულ მითოპოლიტიკურ ნარატივებს, რომლებიც, რა თქმა უნდა, უპირველესად, ფუძნდებიან არქაული მითების პარადიგმულ სიუჟეტურ ქარგაზე, რაც მათ ანიჭებს საკრალური მითების თანამედროვე ორეულების სტატუსს.

ამდენად, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ნამდვილ პოლიტიკურ მითს ახასიათებს შემდეგი 4 განსაკუთრებულობა:

1. არქეტიპულობა. არქეტიპზე დაფუძნება.

2. არქაული და თანმედროვე მითის მსოფლმხედველობრივი და თემატური ჰომოლოგიურობა. ეს გულისხმობს:

ა). მსოფლმხედველობრივი ჰომოლოგიურობა: პრაგმატიზმისა და მისტიციზმის, ლოგიკურისა და წინარელოგიკური აზროვნების, პროფანულისა და საკრალურ-არქეტიპულის ჰომოლოგიურობასა და ერთ დიდ მთლიან ნარატიულ ქსოვილად ჩამოყალიბებას;

ბ). თემატური ჰომოლოგიურობა: საკრალურ თემატიკასთან მიახლოება-გაიგივება: არქეტიპებზე დაფუძნებული ნამდვილი პოლიტიკური მითები საკრალური ძველი მითების თანამედროვე ორეულებად გვევლინებიან. ისინი აგრძელებენ ისეთ ფუნდამენტურ საკრალურ ციკლებს, როგორებიცაა: წარმოშობისა და დაარსების კოსმოგონიები, კულტურული გმირების მოღვაწეობის საგ-

მირო აქტები, განახლება-აღდგომის რიტუალური ციკლები და ესქატოლოგიური მითები.

3) **ტოტალურობა**(თემატიკის გლობალურობა): ნამდვილი პოლიტიკური მითი ყოველთვის დიდ პოლიტიკურ მოვლენებს, კარდინალურ ცვლილებებს, გარდამტეხ იდეოლოგიურ ბრძოლებს, ახალი პოლიტიკური სისტემების(ყველაზე ხშირად ტოტალიტარული რეჟიმების) დამკვიდრებას უკავშირდება. ეს განსაკუთრებულობაც არის ნამდვილი პოლიტიკური მითის მარადიულობის(დროში ხანგრძლივობის) განმაპირობებელი კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი.

ზემოთ თქმული 3 ფაქტორი განაპირობებს მეოთხეს:

4) მდგრადობა, „მარადიულობა“, დროში ხანგრძლივობა.

ნამდვილი პოლიტიკური მითის ტოტალური სქემა ყველაზე ხშირად იგება **„ოქროს ხანისა“** და **ესქატოლოგიური მითის** არქეტიპებზე. ეს ორი არქეტიპი გაერთიანებული და განმტკიცებულია ონტოლოგიური ნიშნით: სამყაროსეული ერთი ციკლის დასასრულს, რასაც თან ახლავს კიდევ ერთი(მესამე) არქეტიპი — **„ღმერთების დაისი“** (თანამედროვე ვითარებაში — სახელისუფლებო პოლიტიკური ძალების შეცვლა ახალი სახელისუფლებო პოლიტიკური ძალებით), მოსდევს ახალი, ონტოლოგიურად სრულიად სხვა სამყაროს დაბადება, ახალი ციკლის დასაწყისი. ამ მითოსურ არქეტიპებს დაუკავშირდა მე-20 საუკუნის პოლიტიკური რეალობის ყველაზე გარდამტეხი ტოტალური მოვლენები: გერმანული რასისტული ფაშიზმი და საბჭოთა კომუნისტური სოციალიზმი.

ჰიტლერი აქტიურად იყენებდა თავის პროპაგანდაში არიული მითოლოგიური გმირების მოდელებს; ამას გარდა, „ოქროს ხანისა“ და ესქატოლოგიის მითოსურ არქეტიპებს უკავშირდება არიული წმინდა რასის დაბრუნების უტოპისტური იდეოლოგია, განხორციელებული სხვა „დაბალი რასების“ წმენდით – ესქატოლოგიით.

„ოქროს ხანის“ კიდევ ერთი უტოპისტური პოლიტიკურ-ეკონომიკურ-სოციალური სისტემა ჩამოყალიბდა მარქსისტული კომუნისმის იდეოლოგიის სახით. როგორც მ.ელიადე აღნიშნავს, მარქსმა აზია-ხმელთაშუაზღვის სამყაროს ერთ-ერთი ესქატოლოგიური

მითი გაიმეორა, რომელშიც მხსნელის ფუნქცია პროლეტარიატმა უნდა შეასრულოს, „რომელიც მონოდებულია ტანჯვის გზით და ბოროტებასთან უკანასკნელი გადამწყვეტი ბრძოლით სამყაროს ონტოლოგიური სტატუსი შეცვალოს. მართლაც, მარქსის უკლასო საზოგადოება და მის შედეგად ისტორიული დაძაბულობის მოსპობა, თავის ყველაზე ნაღდ წინაპარს ოქროს ხანის მითში ჰპოვებს, ხანისა, რომელიც, სხვადასხვა ტრადიციის მიხედვით, ისტორიის დასაწყისსა და დასასრულს ახასიაებს“ (ელიადე 2009:160).

ტოტალიტარული (ფაშიზმი, საბჭოეთი) პოლიტიკური რეჟიმების გარდა, ესქატოლოგიური მითოსის პარადიგმაში ზის არადემოკრატიული ქვეყნების არასამოქალაქო საზოგადოების მითოსურ-ესქატოლოგიური განცდები, გამონწვეული ავტოკრატი ლიდერისა და არსებული რეჟიმის დამხობის სურვილით, ბრძოლით.

ამდენად, ნამდვილი პოლიტიკური მითები, ეფუძნებიან რა არქეტიპებს, პრეტენდირებენ მაქსიმალურ სიახლოვეს არქაულ საკრალურ მითთან, რომელთა მსგავსად აღადგენენ არა მხოლოდ დარღვეული სამყაროს კოსმოგონიურ, სოციალურ და სულიერ ლანდშაპს, არამედ, სამყაროს უცვლიან ონტოლოგიურ სტატუსს — მოდელირებენ სრულიად ახალ პოლიტიკურ და სოციალურ მითორეალობას.

2. ფსევდო(ტექნოლოგიური) პოლიტიკური მითი

ფსევდომითების კონსტრუირება იმით გახდა შესაძლებელი, რომ არსებობს ნამდვილი, ბუნებითი პოლიტიკური მითოლოგია, დაფუძნებული არქაული მითის „პოლიტიკურ სუბსტანციაზე“. ფსევდომითებს არ გააჩნიათ საკუთარი არქეტიპი, რომელზეც დაფუძნდებოდნენ, რაც შეუძლებელს ხდის მათ სუვერენულ და სრულფასოვან ფუნქციონირებას. ამიტომ ფსევდომითის ნარატიული ქსოვილი დაშენებულია სხვა, ტოტალურ, არქეტიპის მქონე ნამდვილ მითზე. შესაბამისად, ფსევდომითები წარმოადგენენ ნამდვილი მითების დანამატს, ან „ნარჩენებს“, „ნასხლეტებს“, მიუხედავად იმისა, რომ მათი საერთო გენეტიკური ხაზი ხშირ შემთხვევაში ზედაპირზე არ ჩანს.

ფსევდო პოლიტიკურ მითს ახასიათებს სამი მთავარი განსაკუთრებულობა:

1. *ერთჯერადობა. ხანმოკლეობა.*
2. *ტექნოლოგიურობა. ხელოვნურობა. ინსტრუმენტალურობა.*
3. *თემატიკის არაგლობალურობა, სიმწირე.*

ფსევდო პოლიტიკური მითი არ ეფუძნება არქეტიპს და შესაბამისად არ გააჩნია მყარი ტრადიციული საფუძველი, რაც მის სიცოცხლისუნარიანობას უზრუნველყოფდა, ამიტომ იგი ხანმოკლე და ერთჯერადია. იგი იქმნება იმნამიერი პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად და მარადიული მითისაგან განსხვავებით, არ შეეხება ტოტალურ პოლიტიკურ/სოციალურ მოვლენას, არამედ მიმართულია მცირე, სუსტი, ან მეორადი პოლიტიკური თემებისაკენ. უნივერსალური არქეტიპის ნაცვლად ფსევდომითი ექვემდებარება საზოგადოების ცნობიერებაში მიმდინარე კონიუქტურულ ცვალებადობას, ემოციონალურ ვნებათაღელვებს. იგი არ უღრმავდება და არ ეხება ადამიანის არაცნობიერის ღრმა შრეებს და კარდინალურ ცვლილებებს არ ინვესს საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

ფსევდომითი არ წარმოიქმნება ბუნებითად, სპონტანურად, არამედ იქმნება გაცნობიერებულად და მიზანმიმართულად, კონკრეტული პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად. მას ქმნიან ხელოვნურად, ინსტრუმენტალურად, თანამედროვე ტექნოლოგიების — მასობრივი საინფორმაციო საშუალებების, საზოგადოებასთან ურთიერთობის, პიარის ხელოვნების გამოყენებით. პოლიტიკური მითი პოლიტიკოსების ხელში იქცევა საზოგადოების, მასის მანიპულირების მძლავრ იარაღად, ინსტრუმენტად. პოლიტიკური მითის ტექნოლოგიურ ხასიათზე პირველად მიუთითა ე.კასირერმა. მისი აზრით, პოლიტიკური მითი ისევე იქმნება, როგორც თანამედროვე მატერიალური ტექნიკა(მაგ. ტყვიამფრქვევები, თვითმფრინავები): „თანამედროვე პოლიტიკური მითები არ წარმოიქმნება სპონტანურად, ისინი არ გვევლინებიან აულაგმავი წარმოდგენების ველურ ნაყოფად. პირიქით, ისინი წარმოადგენენ ხელოვნურ ქმნილებებს, შექმნილს მარჯვე, მოხერხებული ოსტატების მიერ. ჩვენი, XX საუკუნის დიდი ტექნოლოგიური ცივილიზაციის ეპოქაში, უნდა შექმნილიყო მითის ახალი ტექნიკაც, რამდენადაც მითები შეიძლება შე-

ქმნან ზუსტად ისევე და იმავე წესების შესაბამისად, როგორც ნებისმიერი სხვა თანამედროვე იარაღი, ეს იყოს გინდ ტყვიამფრქვევი, გინდ თვითმფრინავი. ამ ახალმა პრინციპული მნიშვნელობის მქონე მომენტმა, მთლიანად შეცვალა ჩვენი სოციალური ცხოვრება“ (კასირერი 1946: 283). კასირერი თანმიმდევრულად განიხილავს იმ სამ ძირითად ხერხს, რომლითაც პოლიტიკური მითის ტექნოლოგიური წარმოება არის შესაძლებელი:

პირველი: მითოშემოქმედი პოლიტიკური სუბიექტის მიერ ენის ფუნქციის მიზანმიმართული შეცვლა. „აღწერითი და ლოგიკური სიტყვის გადაქცევა მაგიურ სიტყვად“.

მეორე: პოლიტიკური რიტუალის კონსტრუირება, რომელიც მასში მონაწილეებს აიძულებს ინდივიდუალურობის შეგრძნების დაკარგვას და თითოეული მონაწილე მიჰყავს კოლექტივთან შერწყმის ექსტაზურ მდგომარეობამდე.

მესამე: წინასწარმეტყველება. როგორც კასირერი წერს: „ჩვენი დროის პოლიტიკოსებმა კარგად გაითავისეს ის, რომ ადამიანების დიდი მასები გაცილებით იოლად მოდიან მოქმედებში ფანტაზიის ძალით, ვიდრე იძულებით... წინასწარმეტყველება ახალი პოლიტიკური ტექნოლოგიის არსებითი ელემენტი გახდა“ (კასირერი 1946: 285-288).

პოლიტიკური ფსევდომითებით გაჯერებულია ჩვენი ყოველდღიურობა, იგი ჩვენი ყოველდღიური ყოფის განუყოფელი ნაწილია, მათთან ურთიერთქმედებაში ყალიბდება საზოადოებრივი აზრი (ცრუ და მართალი), მასების დამოკიდებულება ყოველდღიურ სოციალურ და პოლიტიკურ თემებთან, შესაბამისად, ძირითადად სწორედ ერთჯერადი მითებით ხორციელდება მასების მანიპულირება ცალკეულ მიმდინარე სოციალურ და პოლიტიკურ საკითხებზე. ერთჯერადი პოლიტიკური ფსევდომითების განსაკუთრებული აქტუალიზაცია დაკავშირებულია ტოტალიტარული რეჟიმებისა და მათი მითოლოგიების მიწურულს და პოსტპერიოდებში — დიდი ტოტალიტარული მითის მსხვრევისას. მაგალითად, XX საუკუნის 90-იან წლებში, საბჭოთა კავშირის ძლიერების მიღვეადობისა და მასში შემავალი სუვერენიზაციის გზაზე დამდგარი რესპუბლიკების კვალდაკვალ, შეიმჩნევა ახალი იდეოლოგიური, მანიპულირებადი

მითების მოჭარბება. ერთ-ერთი ახალი იდეოლოგიური მითი შეიქმნა რესპუბლიკების სუვერენიზაციის მომხრე დემოკრატების წრეში და გავრცელდა როგორც მითი „რუსეთის დამოუკიდებლობაზე“. ეს პოლიტიკური მითი ატარებდა რუსეთის, როგორც რესპუბლიკების „მარჩენალი“ ქვეყნის ამ მიმე ტვირთისაგან გათავისუფლების აუცილებლობისა და ამის შედეგად რუსი ხალხის სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობის გამოსწორების იდეოლოგიას.

ფსევდომითი მთლიანად თანამედროვე მითის ტექნოლოგიური პროტენციალის ამუშავებაზე აპერირებს. ფსევდომითის ტექნოლოგიური ასპექტი წარმოადგენს პოლიტიკური მითოლოგიის მთავარ „ენერგეტიკულ მკვებას“. სწორედ ეს ფაქტორი განაპირობებს, საზოგადოდ, პოლიტიკური მითოლოგიის დინამიკურობას, პოლიტიკურ რეალობასთან სწრაფ და ადეკვატურ ურთიერთმიმართებას.

3. სიმულაციურ-პრეცესიული პოლიტიკური მითი

სიმულაციურ-პრეცესიული პოლიტიკური მითი ონტოლოგიური ფენომენია. იგი წარმოადგენს მარადიული და ფსევდომითის შერწყმის გზით მიღებულ პოლიტიკური მითის თვისობრივად ახალ, ონტოლოგიურ სახეობას. სიმულაციურ-პრეცესიული მითი არსებული პოლიტიკური მოცემულობის ონტოლოგიური გარდაქმნით ახლომომავლის მედილირებაზეა ორიენტირებული, რასაც ტექნოლოგიური, ინსტრუმენტალური შესაძლებლობების სრული ამუშავებით აღწევს. **მისი მოქმედება-ფუნქციონირება სიმულაციურია, ხოლო შედეგი – პრეცესიული(წინმსწრები).**

„სიმულაცია“ მომდინარეობს სიტყვიდან simulacrum (მრავლ.რ. — simulacra). იგი არის სიმულაკრას ფუნქციონირების შედეგი და ასახავს იმ პროცესს, როცა ასლი-სიმულაკრა, ანუ „ასლის ასლი“ იმდენად დაშორდა ორიგინალს, რომ სრულებით განყვიტა რაიმე ნაირი კავშირი თავის ორიგინალთან, პირველწყაროსთან. სიმულაკრას ფუნქციონირების შედეგია ყველა ის ფანტასმაგორიული მითიური გამოვლინება, რომელსაც ჩვენი დროის სოციალური და პოლიტიკური მანქანა ამუშავებს, უპირველესად — რეალობის ახალი მდგომარეობა და ახალი „ხარისხი“. ამდენად, შეიძლება ითქვას ძველი მითი თანამედროვეობაში იქცა სიმულაკრად. ჟან ბოდრიარი

ტერმინ — „სიმულაკრათი“ ჩაანაცვლებს ტერმინ „მითის“ როლან ბარტისეულ გაგებას (ბოდრიერი 2000:8), რითაც ხაზი გაესმევა მითის სიმულაციურ მნიშვნელობას. მითი და მისი თხრობა ქმნის თვისობრივად ახალ რეალობას. მითიური თხრობა არის მითიური ხილვა, ფანტაზმი, რომელიც ობიექტურ „ნამდვილობას“ უპირისპირდება მეტაფიზიკური „ნამდვილობის“ ნიშნით. იგი აღჭურვილია საკუთარი რეალობის „კანონმდებლის“ — ზერეალობის შექმნისა და გაბატონების უნარით. ეს არის ბოდრიარისეული „ჰიპერრეალობა“ და გულისხმობს პრეცესიის მეტაფიზიკურ აქტს. „ტერიტორია უკვე აღარ უსწრებს წინ რუკას, აღარც მასზე დიდხანს ცოცხლობს. პირიქით, რუკა უსწრებს ტერიტორიას — სიმულაციის წინსწრება (პრეცესია) — რუკა ქმნის ტერიტორიას“ (ბოდრიერი 1997: 50). მითი წარმოადგენს სწორედ „წინმსწრებ რუკას“, იგი ატარებს იმგვარი რუკის ფუნქციას, რომელსაც უნარი შესწევს თავისთავზე აღბეჭდოს და ამით თავად შექმნას რეალობა.

თანამედროვე პოლიტიკურ პროცესებში ჩართული სიმულაციურ-პრეცესიული მითის ფუნქციას წარმოადგენს ობიექტური პოლიტიკური მოცემულობის გარდაქმნის გზით ახალი სიმულირებული მოცემულობის მოდელირება და მისი პრეცესიის განხორციელება. **სიმულაციურ-პრეცესიულ ანუ წინმსწრებ პოლიტიკურ მითს აქვს სიმბოლურ-ონტოლოგიური ხასიათი, არ არის აუცილებელი იგი „ახდეს“, „გაცოცხლდეს“. პრეცესიის მიზანია სიმულირებული ახალი მოცემულობის რეალურად განცდა, რაც გულისხმობს ნამდვილსა და მოდელირებულ მოცემულობას შორის ზღვრის მოშლას და საზოგადოების მყისიერ რეაქციას, როგორც ნამდვილად არსებულზე.** სიმულაციურ-პრეცესიული პოლიტიკური მითების თვალსაჩინო მაგალითებია სახელისუფლებო ტელეარხებით გადაცემული, ან ინტერნეტსაშუალებებით გავრცელებული „მოდერილებული ქრონიკები“ პოსტსაბჭოთა უახლესი პოლიტიკური ცხოვრებიდან, რაც მიზნად ისახავს წინასაარჩევნოდ საზოგადოების იდეოლოგიურ „დამუშავებას“. მოდელირებული ქრონიკები ატარებენ არსებული ხელისუფლების შეუცვლელობის, ღვთაებრივი მარადიულობისა და მესიანიზმის იდეოლოგიას, ძალაუფლების უსასრულოდ გახანგრძლივების მიზნით. „შეუცვლელობის“ იდეა რუსული მოდელირე-

ბული „მომავლის“ სათაურშივეა დეკლარირებული — «Россия без Путина? Welcome to hell!» („რუსეთი პუტინის გარეშე? კეთილი იყოს შენი მობრძანება ჯოჯოხეთში“). აღნიშნული ვიდეო-კლიპი ვიდეო პორტალზე youtube.com-ზე გავრცელდა და მსოფლიო მოსახლეობის უდიდესმა ნაწილმა ნახა. განსაკუთრებით შოკისმომგვრელი იყო ქართული სიმულაციურ-პრეცესიული პოლიტიკური მითი რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის თემაზე, 2010 წლის 13 მარტს, 20:00 საათზე ტელეკომპანია „იმედის“ ეთერში გასული სპეციალური რეპორტაჟი — „მოდელირებული ქრონიკა“. მიუხედავად იმისა, რომ ეკრანიზაციას მუდმივად გასდევდა სიმულირებული სპეციალური გამოშვების მაუნყებელი ლოგო — “მოდელირებული ქრონიკა“, საზოგადოების უდიდესმა ნაწილმა იგი რეალურად მიმდინარე მოვლენად აღიქვა, რასაც ბუნებრივად მოყვა მყისიერი ვნებათაღელვა, მასობრივი პანიკა, ჯანმრთელობის მდგომარეობის გართულება, გახიზვნა და სხვა ომისწინა პრევენციული ქმედებები.

სიმულაციურ-პრეცესიული პოლიტიკური მითები ვრცელდებოდა მასობრივი კომუნიკაციური საშუალებების არარსებობის პირობებშიც. შეგვიძლია გავიხსენოთ 1814 წელს ინგლისში კოლინ დე ბორგის მიერ გავრცელებული ცნობა ნაპოლეონ ბონაპარტეს სიკვდილის შესახებ, რასაც ინგლისში დიდი ზეიმი მოჰყვა, რადგან იმპერატორის გარდაცვალება ომის დასრულებას ნიშნავდა. სიმულაციურ-პრეცესიული მითი გავრცელდა აგრეთვე 1938 წელს ნიუ-იორკის ერთ-ერთი რადიოსადგურიდან(ორსონ უელსის რადიოადაპაციისას), რომელმაც მოულოდნელად მუსიკალური რადიომაუნყებლობა შეწყვიტა და გამოაცხადა, რომ დედამიწას თავს დაესხნენ უცხოპლანეტელები, რომლებიც ხალხს ხოცავდნენ. ამ ცნობას ნიუ-იორკში პანიკა, მასობრივი თავშეყრის ადგილებში ჭყლეტა და 20-მდე ამერიკელის დაღუპვა მოჰყვა.

ამდენად, თანამედროვე მითოლოგიებზე დაკვირვებამ გვაჩვენა მითის სიცოცხლისუნარიანობა და ცოცხალ პროცესებთან მისი სწრაფი ადაპტირებისა და ლავირების ერთი მხრივ, ონტოლოგიური და მეორე მხრივ, ტექნოლოგიური უნარი. გამოჩნდა თანამედროვე პოლიტიკურ-სოციალური მითის დომინანტობა და მისი ტოტალური წარმმართველი ძალა სხვადასხვა პოლიტიკური რეჟიმისა და

სისტემის ჩამოყალიბებაში. გამოიკვეთა პოლიტიკური მითის სამი სახეობა — ნამდვილი, ფსევდო და სიმულაციურ-პრეცესიული, რომლებსაც აერთიანებთ საერთო მსოფლმხედველობა, საერთო არქეტიპი და საერთო სპეციფიური ნიშნები, რის გამოც ისინი ფუნქციონირებენ ერთმანეთთან გარკვეულ დამოკიდებულებასა და ურთიერთმიმართებაში და ერთად ქმნიან ერთიან, განუყოფელ, სტრუქტურულად და შინაარსობრივად მყარ, უნივერსალურ არქაულ არქეტიპზე დაფუძნებულ, პარადიგმულ, თანამედროვე პოლიტიკურ მითოლოგიურ სისტემას.

დამონშებანი:

ბარტი 2011: ბარტი რ. *მითოლოგიები*. თბ.: „აგორა“, 2011.

ბოდრიარი 1997: ბოდრიარი ჟ. *სიმულირებულები და სიმულაციები*. პარალელური ტექსტები. ფილოსოფია და საზოგადოება. №1. თბ.:1997.

ბოდრიარი 2000: Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. М.: 2000.

ბოტიჩი 2010: Bottici, Chiara . *A Philosophy of Political Myth, New School for Social Research*, Cambridge University Press, 2010.

ელიადე 2009: ელიადე მ. *მითის ასპექტები*. თბ.: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

კასირერი 1946: Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*, Yale University press, New Haven and London, 1946.

კოლევი 2003: Kolev, A. *Political Myth* , М. 2003.(Колев, А.Н. *Политическая мифология*. М.2003.

ლინკოლნი 1989: Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*.Oxford: Oxford University Press,1989.

მელეტინსკი 1976: Мелетинский Е. *Поэтика мифа*. М.: 1976.

სორელი 1961: Sorel, Georges, *Reflections on Violence*, Collier Books, New York, 1961.

ტუდორი 1972: Tudor, Henry. *Political Myth, Key Concepts in Political Science*, Pall Mall Press, New York,1972.

ფლადი 2002: Flood, Christopher G. *Political Myth (Theorists of Myth)*, Routledge New York and London, 2002.

New Mythological Paradigm – Political Myth

Summary

An old sacral myth went through a long not homogeneous period until it became a modern mytho-political narrative. During this process it kept, lost and gained something. It kept its external form and structure, lost sacred sacral beginning. It gained wide narrative cloth and absolutely new technological-instrumental ability. The first works in Western political philosophy in which the conception of a modern political myth was worked out were the books by the French philosopher, the theorist of revolutionary syndicalism Georges Sorel. His publications appeared in 1900s and they were united in his most famous book “Reflections on Violence”(Sorel 1961).According to Sorel myth was ideological-propaganda tool for conscious manipulation of society’s mind.Another book which aimed fundamental research of a modern political myth appeared in 1946.It was German philosopher Ernst Cassirer’s posthumous “ ‘ The myth of the State”. Cassirer and Sorel became precisely the first theorists of political myth.

The dates of appearance of their books are the beginning of research and interpretation of modern political myth. According to the modern theorists of political myth it is a narrative, which comes out from concrete social\political group and expresses its ideology.It is the instrument and means for legitimacy and propaganda of the authority, which it realizes by means of technological and instrumental aids.

Political myth has specific-ontological and empiric relation with reality and is connected with historic, social and ideological context of the epoch by which it influences and manipulates very hard. Besides, the point of political myth is that, it exists in nature “mythologically”, that is naturally, which is actualized by itself or artificially,technologically. Such dualistic - natural and technological character of political myth results in three types of political myth: real, or “eternal” myth, pseudo or technological myth, and simulated-preceding myth.

Real or ‘Eternal Myth’ Real political myths are created ‘mythologically’. They are created as naturally and fulfil their function as pure archaic myths. Real political myths are connected tight with traditions and are based on a universal archaic archetype. That is why they are ‘eternal’.

Pseudo-myth or Technological Myth Pseudo-myths don’t have their own archetype they could base on. Therefore their narrative is built on the “eternal” myth. Accordingly the pseudo-myths are the of ‘eternal’ myths. Pseudo-political myth has got three fundamental speciality. 1. Pseudo-myth is not based on archetype. 2. The subjects of pseudo-myth are little, unimportant political-social topics. 3. Pseudo-myth is technological.

Simulated-Preceding Myth

Simulated- Preceding Myth is an ontological phenomenon. It is absolutely new kind of ontological political myth, which is made from joining “eternal” and pseudo myths. Its function and actin are simulated, but the result is preceding. Preceding has got symbolic-ontological character. There is no necessity it to come true, but to feel it really is essential, which means that the border between reality and modeled reality is abolished.

These kinds of political myth function with one another in a certain relation. They are united with a common outlook and a common archetype and the specific characteristics: aspiration to paradigm, reality structuring, ideology, providing legitimacy, magic, rites, incompleteness and so on. Political myth in all three categories, their specific features, represent a whole. Together they form an inseparable structurally and conceptually strong archetype based on universal archaic, mythological, paradigmal modern political system.

ამინდის მართვის ქართული და ოსური რიტუალური ტექსტები

ვახუშტი ოვსთა რწმენა-წარმოდგენების შესახებ წერს: „გარნა ყოველთავე უწყიან მზგავსი კერპისა, რომელსა უწოდებენ ვაჩილას, რამეთუ შესწირვენ ელიას თხასა და ჴორცსა შესჭამენ თუთვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმავენ მაღალსა ძელსა ზედა და თაყვანი-სცემენ ტყავსა მას დღესა შინა ელიასასა, რათა არა მოუღინოსთ ელიამ სეტყუანი და მოსცეს ნაყოფნი ქუეყანისანი“ (ვახუშტი 1973: 638).

როგორც ჩანს, მკვლევარმა იცოდა, რომ ვაცილას კულტი დაკავშირებული იყო წმინდა ელია წინასწარმეტყველის სახელთან და მას, ოსთა რელიგიურ ყოფაში არ ჰქონდა კერპის სტატუსი. თუმცა, რადგან ვაცილასადმი მიძღვნილ რიტუალებს ოსები აღავლენდნენ არა ქრისტიანულ ტაძარში, არამედ ხალხური ტრადიციის მიხედვით აღმართულ ძუარში, ვახუშტიმ „ვაჩილას“ სალოცავს უწოდა „მზგავსი კერპისა“. ზუსტ ცნობას გვანდის ვახუშტი მსხვერპლშენიერვის შესახებ. ელიას, რომელსაც ოსები ზოგიერთ კილოზე „ვაჩილასაც“ უწოდებენ, როგორც საქართველოში, ასევე ჩრდილოეთ ოსეთის ოთხივე ხეობაში, რელიგიურ დღესასწაულზე თხას სწირავდნენ და იმართებოდა სადღესასწაულო ტრაპეზი. ვახუშტი მკაფიოდ განმატავს აგრეთვე მსხვერპლშენიერვის მიზანს. მისი აზრით, ოსები ვაცილა-ელიას თაყვანს სცემდნენ, „რათა არა მოუღინოსთ ელიამ სეტყუანი და მოსცეს ნაყოფნი ქუეყანისანი“.

ვაცილა, რომელსაც დიგორულ დიალექტზე ჰქვია ელია, ოსური ხალხური ტექსტების მიხედვით, არის დარ-ავდრის გამგებელი. რადგან ამინდს უკავშირდება მოსავლის სიუხვე, ხალხი პატივს მიაგებს ვაცილას და მისი სახელობის ძუარები ოსების მრავალ სოფელში გვხვდება. ამინდის გამგებლობა მიენერება ელიას ქართული ტრადიციითაც. საქართველოს ყველა კუთხეში ყოველწლიურად 20 ივლისს (ძვ. სტილით) იმართება ელიაობა, წმინდანისადმი მიძღვნილი დღესასწაული.

ისევე როგორც ვასთირჯი და სხვა ძუარები, ვაცილებიც, მითოლოგიური ლექს-სიმღერების გარდა, გვხვდებიან ოსური ხალხური ეპიკური ტექსტების, მათ შორის ნართების ეპოსის პერსონაჟებად. ვაცილა ზოგჯერ მრავლობით რიცხვში ხსენდება. ნართულ თქმულებებში ვაცილათებისა და ბათრადის ბრძოლა ეპიკურ ქრილშია გადაწყვეტილი.

ვაცილასადმი მიძღვნილი სიმღერები გამოირჩევა ვერბალური ნაწილის სიძუნით, მთელი ყურადღება გადატანილია რიტორიკულ შედახილზე, ტექსტის რიტმულ აღნაგობასა და მელოდიაზე. სიმღერაში, რომელსაც აქვს მიმართვის ფორმა და ლოცვითი შინაარსი, მთქმელი-მომღერალი ცნობილი ქრისტიანული ეპითეტებით („მწყალობელი“, „კეთილი“) ამკობს ვაცილას და ცდილობს წმინდანის ყურადღების მიპყრობას:

„აგერ მალლობზე ბრძანდები, ვაი,
ვაი-ვაი, ჩვენო მწყალობელო, ვაი,
ვაი-ვაი, კეთილო ვაცილა, ვაი!“

(ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: 28)

ოსურ საკულტო ტექსტებში ვაცილა კიდევ რამდენიმე ეპითეტით ხსენდება: ტბაუ ვაცილა, ურს ვაცილა და ხორ ვაცილა. „ტბაუ“ არის ტოპონიმი თავაურის ხეობაში, სოფელ ლამარდონის მახლობლად, მაღალი მთის მწვერვალის სახელწოდება. ტოპონიმიური ეპითეტი „ტბაუ“ წმინდანის მიწიერ საბრძანისზე მიანიშნებს. ვაცილას მეორე ეპითეტი „ურს“ ოსურ ენაზე აღნიშნავს თეთრს და ზეციერი არსების სინმინდეს, მის საკრალურობას გამოხატავს. თეთრი გვხვდება წმინდა გიორგის ეპითეტად ქართულ ტრადიციაშიც. რაც შეეხება ვაცილას მესამე ეპითეტს „ხორ“, ოსურ ენაზე ჰქვია პურეულს, მარცვლეულს, ხორბლეულს და წმინდანის ფუნქციას, მის მიერ პურეული მოსავლის მფარველობას გამოხატავს. ოსები ეპითეტით „ხორ“, ვაცილას მიმართავენ პირველი ხნულის გავლების დროს, კერძოდ, ხორხორობის დღესასწაულზე და პურეული მოსავლის აღების დროს. ოსური ტრადიციით, მარცვლეული კულტურის მოყვანა ზეციური წარმომავლობისაა. ნართების ეპოსის მიხედვით, ვაცილამ გადასცა ხორბლის პირველი სათესლე მარცვლები

კერიის მფარველ საფასთან სტუმრად მყოფ სოსლანს და უთხრა: „—მივცემ მე ამ ხორბლის მარცვლებს ნართებს. გაზაფხულზე, როგორც კი მიწა გაიღვიძებს, დათესონ და წლიდან წლამდე საჭირო სარჩოს მოინევენ“ (ნართები 1988: 105).

„ხორ ვაცილას“ (პურეულის ვაცილას) ოსები პურეული მოსავლის სიუხვესა და ბარაქიანობას შესთხოვენ. თხოვნა-მუდარა და უხვი პურეული მოსავლის წყალობის იმედი სჭვივის ვაცილას მიმართ აღვლენილ ოსურ ლექს-სიმღერებში:

„ხორ-ვაცილა ჩვენი მწყალობელია, ვაი, ვაი!
მარცვლეულს გვიწყალობებს ვაცილა, ვაი!
საქონელს კი — ფალვარა, ვაი!
(ოსური ზეპირსიტყვიერება 2005: 28).

ვაცილას კულტი ოსურ მითორელიგიურ ტრადიციაში დაკავშირებულია ბიბლიურ ელია წინასწარმეტყველის სახელთან და, როგორც ჩანს, ვაცილას თაყვანისცემა ადგილობრივ ნიადაგზე ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, ქართული კულტურის გავლენით დამკვიდრდა.

ვაცილა-ელიას ზებუნებრივი თვისებები: დარ-ავდრის გამგებლობა, ამინდზე ზემოქმედება, ჭექა-ქუხილის გამოწვევა და მეხის ჩამოგდება — წმინდა ელია წინასწარმეტყველის სასწაულებს უკავშირდება. ბიბლის მიხედვით, თავის მინიერ ცხოვრებაში ელია თიშბელს შეეძლო ისრაელში წვიმისა და გვალვის გამოწვევა (3. მეფ. 17: 1). ასევე, ბიბლია მოგვითხრობს, რომ მთის მწვერვალზე მყოფი ელია წინასწარმეტყველის ბრძანებით „ჩამოიჭრა ცეცხლი ციდან და შთანთქა“ დასნეულებული ახაზია მეფის წარგზავნილი ორი ორმოცდაათეული (4. მეფ. 1: 9-14). ბოლოს კი, უფალმა ცეცხლოვან ეტლში შებმული ცეცხლოვანი რაშებით ელია თიშბელი ცად აიყვანა (4. მეფ. 2: 11).

წმინდა ილიას თაყვანისცემა ფართოდ გავრცელდა აღმოსავლეთ და სამხრეთ სლავებში. ყველგან მას, ბიბლიური ტრადიციის მიხედვით, ამინდზე ზემოქმედებას შესთხოვდნენ (მაკაშინა 1982: 83-101).

ოსებს სწამდათ, რომ ღმერთის მითითებით ვაცილა გავარვარებულ ისარს უშენს დედამინას. ამ ისრით დალუპულები კი წმინდანებად ითვლებოდნენ. რადგან მეხდაცემულის სიკვდილს ოსები ვაცილას მიანერდნენ, ამიტომ გარდაცვლილს ისინი არ დასტიროდნენ, არამედ მის გარშემო იკრიბებოდნენ, წრეს შეკრავდნენ და მართავდნენ რიტუალურ ცეკვა-სიმღერას „ცოფაის“:

„ცოფაი ქომგარონი,
ცოფაი თქვენი მფარველი,
ცოფაი აღდარი.“

ერთი მღერის, სხვები ბანს აძლევენ:

„ეი, ეი, გვწყალობდეს ჩვენი მფარველი!“
ოი, ტაბუ ავადმყოფთა მფარველს!
ეი, ეი, დიდება ჩვენს მფარველს!
(სოკაევა 2010: 115).

ცოფაის ეტიმოლოგია და მნიშვნელობა დღემდე გაურკვეველია. ზოგიერთი მკვლევარი უარყოფს მის ირანულ წარმომავლობას და ადგილობრივ კავკასიურ სამყაროსთან აკავშირებს.

მკვლევართა (ვ. აბაევი, ლ. ჩიბიროვი) აზრით, ცოფაი არის სარიტუალური ცეკვა-სიმღერა. „ცოფაი“ XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში აღწერა გერმანელმა მოგზაურმა ა. შტიოდერმა. ა. შტიოდერის ცნობით, სარიტუალური სიმღერა შემოიფარგლებოდა ერთადერთი მისამღერით: „ო, ელია, ელია! აღდარი ცოფაი“ (შტიოდერი 1967: 54-56). ორსიტყვიან მიმართვაში — „აღარდი ცოფაი“ — პირველი ნაწილი წარმოადგენს ეპითეტს, ხოლო მეორე ნაწილი კი მფარველი წმინდანის სახელს ან ფსევდონიმს უნდა აღნიშნავდეს. როგორც ცნობილია, აღდარი ოსურ ენაზე ჰქვია ბატონს. ამგვარი ფორმით კი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო ტექსტებში ჯვარ-ხატებსა და მფარველ წმინდანებს მიმართავენ: „თავადო მთავარანგელოზო“, „ბატონო ხთიშობელო“, „მთავარო მთავარანგელოზო“, „ხელმწიფე ხთიშობელო“ (სადიდებლები 1998).

ოსური რიტუალი „ცოფაი“ იმართება ვაცილას სადიდებლად, მეხდაცემულის გასაპატიოსნებლად, აგრეთვე, მფარველი ძუარის

ახალი მინიერი საბრძანისის საკრალიზაციის მიზნით. ცეკვა-სიმ-
ლერა „ცოფაის“ მნიშვნელოვანი ანალოგიები დაექებნება წმინდა
მაქსიმეს ქართულ ფოლკლორულ ვერსიებთან.

დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ლეჩხუმში, დეხვირის
თემში, XIX საუკუნის 80-იან წლებამდე, კალოობის დროს, დეხვირი-
დან მურამდე, სადაც ტრადიციის მიხედვით მდებარეობს წმინდა
მაქსიმე კონფესორის საფლავი, ადგილობრივი გლეხები და სასუ-
ლიერო პირები გამოდარების მიზნით ამინდის გამოთხოვის რიტუ-
ალს მართავდნენ (ჩიქოვანი 1971).

ოსური სარიტუალო ცეკვა-სიმლერა „ცოფაი“ და ლეჩხუმში
გავრცელებული წმინდა მაქსიმეს თქმულება მსგავს მითოკულტურ-
ოლოგიურ ელემენტებს ეფუძნება. მათი ტიპოლოგია და სტრუქტურ-
ული ანალიზი არქეტიპული ინვარიანტის რეკონსტრუქციისა და
საერთო კულტურული სუბსტრატის, ძირითადი სიუჟეტური ხაზის
გამოკვეთის საშუალებას იძლევა.

ლეჩხუმში, დეხვირის თემის სოფლებში მაქსიმეს შესახებ ჩანე-
რილი ფოლკლორული ტექსტების მიხედვით, ქარეიშვილ-ჭაბუკი-
ანი კალოობის დროს თავის ხარებს, მაძღრები რომ ყოფილიყვნენ,
ღამით მეზობლის ყანებში აძოვებდა. მაქსიმე იცავდა ყანებს ქარე-
იშვილის ხარებისგან და შეუმჩნევლად იქიდან ერეკებოდა. მაქსიმემ
ამხილა ქარეიშვილი უღირს საქციელში, მაგრამ ვერ შეასმინა და
ამიტომ მას სასჯელი მოუვლინა: კალოობის დროს, როცა ყველას
კალოზე მზე აცხუნებდა და ძნებს ლენავდნენ, ქარეიშვილის კალოს
თავზე ღრუბელი იყო და აწვიმდა. წვიმა ქარეიშვილს პურეულის
გაღენწისა და მოსავლის დაბინავების საშუალებას არ აძლევდა. ასე
გამეორდა რამდენჯერმე. შეწუხებულმა ქარეიშვილმა ერთხელაც
გადმოიღო თოფი და ღრუბელს ესროლა. ღრუბლიდან მოკლული
მაქსიმე ჩამოვარდა. შეწუხდა მკვლეელი და მაქსიმე საიდუმლოდ
დამარხა, თუმცა მეორე დღეს წმინდანი საფლავიდან ამოსული დახ-
ვდა. ქარეიშვილმა მაქსიმე ახლა სხვა ადგილზე დამარხა, მაგრამ კვ-
ლავ იგივე გამეორდა. მესამე დამარხვის შემდეგ ქარეიშვილ-ჭაბუკი-
ანს სიზმარში მაქსიმე გამოეცხადა და უბრძანა: უხმარ მარხილზე
დაედო მოკლულის ცხედარი, უღელში შეეხე უხედარი ხარები და
გაეშვა. სადაც ხარები გაჩერდებოდნენ, წმინდანი იქ დაემარხა. ქა-

რეიშვილი ასეც მოიქცა. ხარებმა გაიარეს გვირგვინიშის წვერი, ორბელის წვერი და ბოლოს მურში გაჩერებულან, სადაც ქარეიშვილს მაქსიმე დაუმარხავს, ხოლო შემდეგ იქ წმინდა მაქსიმეს სახელობის ეკლესია აუგიათ. კალოობის დროს, ხანგრძლივი წვიმებით შეწუხებული დევნილის თემის მამაკაცები განმედილი და ნამარხულევი იკრიბებოდნენ სოფლის შუაგულში, მორჩილების ნიშნად კისერზე ღვეჭებს იდებდნენ, ლიტანიითა და გალობით ისინი იმავე გზას გადიოდნენ, რომელიც წმინდა მაქსიმეს დაკრძალვის დღეს ხარებმა გაიარეს და წმინდანს გამოდარებას შესთხოვდნენ.

ოსური რიტუალისა და მაქსიმეს თქმულების ძირითად ქსოვილს მსგავსი მოტივებითა და საკრალური ინვენტარით გამდიდრებული ელემენტები ქმნიან, როგორცაა: პურეული მოსავლის მფარველობა, ბუნების სტიქიური ძალების მონანილეობა, მეხდაცემულის სიკვდილი, დაღუპულის რამდენჯერმე დაკრძალვა, ხარების მიერ მიცვალებულის საფლავის აღმოჩენა, სალოცავის დაარსება, ჰიეროფანიის ადგილის საკრალიზება რიტუალით, საკრალური ცენტრის ყოველწლიური განახლება, ამინდის გამოთხოვა. მათ შორის ზოგიერთი ელემენტი და მითოლოგემა უნივერსალურ კატეგორიას განეკუთნება, ზოგიც — კერძო გამოვლინებას.

ლექსუმურ ზეპირ ტექსტებში მაქსიმე, ისევე როგორც ელიავაცილა, პურეული მოსავლის, ჭირნახულის მფარველად გვევლინება. ის იცავს ყანებს ქარეიშვილ-ჭაბუკიანის ხარებისგან.

მაქსიმე, ელიავაცილას მსგავსად, განაგებს ამინდს. ურჩ ქარეიშვილ-ჭაბუკიანს მან წვიმა მოუვლინა. ხალხური ტექსტების მიხედვით, ცა — რაც უნდა მონმენდილი ყოფილიყო, თუ მაქსიმე დაღმა იზამდა ხელს — წვიმას დაუშვებდა, თუ აღმა იზამდა — ისევე დარი იყო; მაქსიმე ნისლში გამოეხვევა და სანვიმარ ღრუბლად მოევლინება სოფელს; მაქსიმე ცოდვილის კალოს ცვარავს და პურის გალენვას არ ანებებს; მაქსიმე საშინელ წვიმას დაუშვებს ქარეიშვილის კალოზე და წლის მოსავალი ღვარს მიაქვს (ჩიქოვანი 1971: 75).

ოსური „სოფაი“ ეძღვნება მეხისაგან გარდაცვლილს, რომლის დაღუპვაც, ხალხური ტრადიციით, დარ-ავდრის გამგებელ ვაცილას მიეწერება. ლექსუმურ თქმულებაში, მართალია, მაქსიმე ქარეიშვილის ნასროლი ტყვიით იღუპება, მაგრამ, გადმოცემის მიხედ-

ვით, ქარეიშვილმა თავის კალოზე ჩამონოლილ ღრუბელს ესროლა თოფი, მოულოდნელად კი ღრუბლიდან ქარეიშვილის თოფით მოკლული მაქსიმე ჩამოვარდა. ღრუბლისთვის თოფის სროლა მაქსიმეს თქმულების ამ ეპიზოდში შეიძლება ამინდის დაშინების რიტუალის გამოძახილიც იყოს. ცნობილია, რომ ხუნძები ღრუბელს თოფს ესროდნენ, რომ მისთვის მიმართულება შეეცვლევინებინათ და სეტყვა თავიდან აერიდებინათ.

მაქსიმეს დაღუპვის ეპიზოდში ჩნდება ბუნების სტიქიური ძალები: ღრუბელი და წვიმა. თოფის გასროლა ლეჩხუმურ ტექსტში მეხის გავარდნასთან ასოცირდება. თვით მკვლელის გვარი, ქარეიშვილი, ბუნების სტიქიას, ქარს უკავშირდება.

ლეჩხუმური ტექსტის მიხედვით, გარდაცვლილი მაქსიმე და, ოსური ტრადიციით, მეხისგან დაღუპული, ორივე, წმინდანად არის მიჩნეული.

ოსები მეხისგან გარდაცვლილს მეხის ჩამოვარდნის ადგილას მარხავდნენ, საფლავზე სამ დღე-ღამეს მორიგეობდნენ და ცეკვა-სიმღერით ვაცილას ადიდებდნენ. თუ წვიმები გაგრძელდებოდა, ჭირისუფლები მიცვალებულს საფლავიდან იღებდნენ, ცხედარს მარხილზე ან ურემზე უდებდნენ, მასში ხარებს შეაბამდნენ, გაუმვებდნენ და სადაც ხარები გაჩერდებოდნენ, იქ გარდაცვლილს, რიტუალური ცეკვა-სიმღერა „ცოფაის“ თანხლებით, ხელმეორედ მარხავდნენ. შემდეგ იმ ადგილას ხეს რგავდნენ, სალოცავს აარსებდნენ და ვაცილას პატივსაცემად ყოველწლიურად მსხვერპლს სწირავდნენ.

ქართული ტექსტის მიხედვით, ქარეიშვილმა მაქსიმე მიწას სამჯერ მიაბარა. თუმცა, გამოდარების ნაცვლად, წვიმები გაგრძელდებულა. როგორც ოსური რიტუალის, ისე მაქსიმეს ტექსტის მიხედვით, ასეთ შემთხვევაში გარდაცვლილს ხარებშებმულ ურემზე (მარხილზე) ათავსებენ, ხარებს თავის ნებაზე უშვებენ და სადაც ისინი გაჩერდებოდნენ, მიცვალებულსაც იქ მარხავდნენ. ორივე შემთხვევაში საფლავს წმინდა ადგილად მიიჩნევდნენ, დაკრძალვის ადგილი საკრალურ მნიშვნელობას იძენდა და იქ მფარველი წმინდანის სახელზე სალოცავს აგებდნენ. ხარის მიერ სინმინდის აღმოჩენა გავრცელებული სიუჟეტია როგორც ოსურ, ისე ქართულ ხალხ-

ურ ტექსტებში. ოსური ტრადიცია რეკომი ძუარის საბრძანისის აღმოჩენას ვასთირჯის ხარებს მიაწერს. სვანეთში გავრცელებული გადმოცემის თანახმად, ორ ბულას უღელი დაადგეს და გაუშვეს. იმ ადგილას, სადაც ხარები გაჩერდნენ, თარგლებურის ეკლესია ააგეს. ხარებმა აღმოაჩინეს ლომისისა და ძარწემის წმინდა გიორგის მინიერი საბრძანისიც.

ოსური ცეკვა-სიმღერა „ცოფაი“ ღრმა კოსმოგონიური სიმბოლიზმის შემცველია: მისტერიის მონაწილენი მეხდაცემულის ან მისი საფლავის გარშემო დიდ წრეს შემოხაზავდნენ და ხელჩაკიდებულები მართავდნენ სარიტუალო ცეკვა „ცოფაის“. როგორც წესი, მოცეკვავეებს წრის გადაბიჯება ეკრძალებოდათ. ერთ-ერთი მონაწილე წარმოთქვამდა სასიმღერო ტექსტს, ხოლო სხვები იმეორებდნენ: «Ой, алай, ой, алай! Алай цоппай бестен хуарзей!» (ოი, ალაი, ცოფაი, ყველას წყალობა!).

წრიული მოძრაობა და ბრუნვა-ტრიალი მიზნად ისახავდა საგნის საკრალიზებას ან საკრალურის განახლებას. წრის შიგნით, შუაში მოთავსებული საგანი წარმოადგენდა საკრალურ ცენტრს, რომელიც, ამასთანავე, განასახიერებდა სამყაროს შუაგულს. ის შეიძლება ყოფილიყო კერია, საკულტო დროშა, ეკლესია, წმინდა ხე, კულტმსახური ან თვითონ წმინდანი. წრე თავისთავში გულისხმობს ცენტრსაც. ცოფაის რიტუალის დროს წრის შუაში არის მეხდაცემულის საფლავი ან მისი ცხედარი. იმ ადგილას, რომელიც უნდა იქცეს საკრალურ ცენტრად და ზეციურ ძალებთან კომუნიკაციის საშუალებად, რგავენ ხეს ან აგებენ სამლოცველოს, როგორც სამყაროს ღერძის განსახიერებას. ხე, სამლოცველო და კერია ურთიერთმონაცვლე საკრალური ობიექტებია. საკრალურ სივრცეში შესაბამის მატერიალურ ინვენტარზე რიტუალური ქმედებები განახლებს საზოგადოების ცოდნასა და აძლიერებს მფარველი წმინდანის მიმართ კოლექტივის რელიგიურ რწმენას. რიტუალის გზით ხილლული საგნებისა და მატერიალური ობიექტის ზებუნებრივ ძალებთან დაკავშირება განაპირობებს მათ საკრალურ იმიჯს და მათზე მუდმივგანახლებად კოლექტიურ ცოდნას.

მფარველი წმინდანის მინიერი საბრძანისის ირგვლივ რიტუალურ ცეკვა-სიმღერებს მთელ კავკასიაში იცნობენ. რიტუალური ფერხისების ძირითადი კომპოზიციაც ერთნაირია.

წრიული რიტუალური ცეკვა მეხდაცემულის საფლაგზე, სალოცავის დაარსება და ხის დარგვა განასახიერებს ცისა და მიწის კავშირს, დედამიწის ჭიპისკენ, სამყაროს ცენტრისკენ მიმართულ კოსმიურ ღერძს. „ცოფაის“ რიტუალი და მაქსიმეს მისტერია (ზ.კიკნაძის ტერმინით) არის ერთგვარი მექანიზმი, რომლის საშუალებითაც ხდება ადგილის საკრალიზება. ორივე რიტუალური სისტემა, რომელიც აისახა მაქსიმეს თქმულებასა და ოსურ „ცოფაიში“, ერთ მიზანს ემსახურება: მოხაზოს წმინდა ადგილი, მონიშნოს საკრალური ცენტრი, სადაც მფარველი წმინდანის სალოცავი აღიმართება.

„ცოფაი“, როგორც რიტუალური ცეკვა, იმართებოდა, აგრეთვე, ძლიერი გვალვების დროს. რიტუალის მონაწილენი ვაცილას ევედრებოდნენ წვიმის მოყვანას, კარდაკარ დადიოდნენ, ასრულებდნენ „ცოფაის“ და ვაცილას სადიდებელ სიმღერებს. ანალოგიურ მითორიტუალურ მოდელს ეფუძნება მაქსიმეს მისტერიაც:

გადმოცემის თანახმად, მაქსიმეს მურში დაკრძალვის შემდეგ საშინელი წვიმები გაგრძელდა. მოსახლეობა კალოს ვედარ ლენავდა. წმინდა მაქსიმეს მკვლელი სინანულში ჩავარდა. მაშინ მან ჩვენება ნახა. ქარეიშვილს წმინდა მაქსიმე გამოეცხადა და ასწავლა, თუ როგორ უნდა ელოცათ წვიმის შესაჩერებლად. იმ დღიდან, ყოველ კალოობას იმართებოდა რელიგიური დღესასწაული მურობა, რომელიც კარნავალურ ელემენტებსაც შეიცავდა. დეხვირის ციხესთან იკრიბებოდა განმენდილი და ნამარხულევი მოსახლეობა, ძირითადად მამაკაცები, რომლებიც მორჩილების ნიშნად კისერზე „ღვლეჭებს“ იბამდნენ. ისინი, სასულიერო პირების თანხლებით, ფეხშიშველი, იმავე გზით მიდიოდნენ წმინდა მაქსიმეს საფლაგზე, რა გზაც მაქსიმეს დაკრძალვის დღეს გაიარეს „უსხმა“ მოზრებმა. მისტერიის მონაწილენი რიტუალური მსვლელობით მფარველ წმინდანს გამოადარებას შესთხოვდნენ:

„წმი-და მაქ-სი-მე, ო-ი-ო-ჰო, ჰო,
და-რი- გვი-ბო-ძე, ა-ა-ა-ა
შე-გვი-ხვე-ნი-ე!“

(ჩიქოვანი 1971: 79)

ყოველწლიური რიტუალური მსვლელობა დეხვირის ციხიდან მაქსიმეს საფლავამდე კოსმოგონიური სიმბოლიკის შემცველია. მსვლელობა საკრალური ცენტრის განახლების მიზნით ეწყობოდა. კალოობის დროს მისტერიის მონაწილენი თავიანთი ქმედებით რიტუალურად იმეორებდნენ იმას, რაც ოდესღაც მოხდა. სალოცავის დაარსებას ჰიეროფანია უდევს საფუძვლად. რიტუალი კი განამტკიცებდა სინმინდის განსაკუთრებულ ხარისხს და მფარველი წმინდანის მიწიერი საბრძანისის საკრალურ ავტორიტეტს. მ. ელიადეს აზრით, სამყაროს ყოველწლიური განახლება ყველაზე მნიშვნელოვან რელიგიურ ცერემონიას წარმოადგენდა: „სამყაროს განახლება კი შესაძლებელია მხოლოდ იმის გამეორებით, რაც უკვდავებმა გააკეთეს მას ჟამსა შინა, შესაქმეს რომ იმეორებდნენ“ (ელიადე 2009: 42-43).

ჭირნახულის მფარველობა, ამინდის მართვა, მიცვალებულის რამდენჯერმე დაკრძალვა, მიცვალებულის ხარებშებმული ურმით გადატანა და წმინდა ადგილის აღმოჩენა ოსური რიტუალი „ცოფაისა“ და მაქსიმეს თქმულების საერთო სიუჟეტს ქმნის. მართალია, წმინდა მაქსიმეს ამინდის გამოთხოვის რიტუალში საკრალური ცენტრის ირგვლივ წრიული მოძრაობის ნაცვლად ვხვდებით რიტუალურ მსვლელობს, მაგრამ ორივე ცერემონიას მიზნად ჰქონდა სივრცის საკრალიზება და ამინდის გამოთხოვა. რიტუალის მონაწილეებს მურობის დღესასწაულზე წინ მღვდელი მიუძღვოდათ. ასევე ადგილობრივი ხუცეს-ხევისბრები ხელმძღვანელობდნენ დიდ დღესასწაულებზე ჯვრის დროში წმინდა ადგილების მოლოცვას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. რიტუალის მიზანი იყო საკრალურის განახლება, სივრცის საკრალიზება.

ამინდის გამოთხოვის ოსური ცეკვა-სიმღერა „ცოფაისა“ და წმინდა მაქსიმესადმი მიძღვნილი ლეჩხუმური რიტუალის სტრუქტურა გვიჩვენებს, რომ მათ ორივეს, როგორც სცენარი, მსგავსი აგებულების მითი უდევთ საფუძვლად. ორივეს ჰქონდა ერთი და იგივე ფუნქცია და მიზანი. წმინდა მაქსიმეს თქმულება-რიტუალში გამოყენებულია წმინდა ელიას კულტთან დაკავშირებული ელემენტები. ორივე მათგანი გამოირჩევა სინკრეტული ხელოვნების მძაფრი დრამატული ფორმით. ისინი ატარებენ საიდუმლო რიტუალის

სიმბოლოურ ნიშნებს და აქვთ მკვეთრად გამოკვეთილი რელიგიურ-მისტიკური შინაარსი. მას ასრულებენ ერთი რელიგიური საზოგადოების წევრები, ერთი თემის ან საგვარეულოს წარმომადგენლები. წრიული ცეკვა-მოდრაობა საკრალური ობიექტის ირგვლივ, ისევე როგორც ტაძრის გარშემო ლიტანია დიდი დღესასწაულებისა და საერთო განსაცდელის ჟამს, ადასტურებს საზოგადოების რელიგიურ კონსოლიდაციას მფარველი წმინდანის წინაშე.

მაქსიმეს მისტიკრიასა და ოსური „ცოფაის“ რიტუალურ კომპოზიციაში ვხვდებით არქეტიპული მოვლენებისა და სიმბოლოების თავისებურ მოდელირებას. მაქსიმეს ლექსუმურ თქმულება-ცერემონიაში საქმე გვაქვს ფოლკლორული შემოქმედების სპეციფიკურ-სტილურ თავისებურებასთან, ე. წ. კონტამინაციასთან, კერძოდ, ელია წინასწარმეტყველთან დაკავშირებული ხალხური წარმოდგენების, მოტივებისა და რიტუალური ელემენტების მიბმა-შერევა-ასთან.

სარიტუალო ცეკვა-სიმღერა „ცოფაი“ (ჩოფაი), ოსების გარდა, დასტურდება ყარაჩაელებში, ბალყარელებსა და აფხაზებში. როგორც ირკვევა, კავკასიის ხალხებში ჩამოყალიბდა მსგავსი სტრუქტურის მქონე ამინდის გამოთხოვის მითორიტუალური სისტემა. მას იცნობდნენ ქართველებიც და ეს მოდელი, როგორც სცენარი, საფუძვლად ედო წმინდა მაქსიმესადმი მიძღვნილ მისტიკრიას.

დამონშებანი:

ელიადე 2009: ელიადე მ. *მითის ასპექტები*. თბ.: ილიას უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

ვახუშტი 1973: ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. // *ქართლის ცხოვრება*. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. IV. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1973.

მაკაშინა 1982: Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян. // *Обряды и Обрядовый фольклор*. М.: «Наука», 1982.

ნართები 1988: *ნართები*. ოსურიდან თარგმნა მ. ცხოვრებოვამ. ცხინვალი: „ირისტონი“, 1988.

ოსური სიტყვიერება 2005: ოსური ზეპირსიტყვიერება. წიგნი შეადგინეს და ოსურიდან თარგმნეს ნ. ბეპიევამ და მ. ცხოვრებოვამ. თბ.: „კავკასიური სახლი“, 2005.

სადიდებლები 1998: ჯვარ-ხატთა სადიდებლები. ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ზ. კიკნაძემ, ხ. მამისიმედიშვილმა და ტ. მახაურმა. თბ.: 1998.

სოკაევა 2010: Сокаева Д. А. Обозначение сакрального центра в осетинском обряде и несказочной прозе (устные рассказы). *Вестник Челябинского государственного университета*, № 17 (198). Филология. Искусствоведение. Вып. 44. 2010.

შტიოდერი 1967: Штгедер, А. О. Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году // *Осетины глазами русских и иностранных путешественников*. Орджоникидзе : Северо-Осетин. книж. изд-во, 1967.

ჩიქოვანი 1971: ჩიქოვანი მ. *ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები*. თბ.: 1971.

Khvtiso Mamisimedishvili

Georgian and Osetian ritual texts to beg for weather

Summary

The structures of Osetian weather-begging dancing song “Zophai” and Lekhum ritual dedicated to Saint Maxim evidence that both of them are based on the myth, as on the scenario of the same structure. Both of them had the same function and goal. The legend ritual of St. Maxim uses the elements associated with the cult of St. Elijah. Both of them have a sharp dramatic form of syncretic art. They have symbolic signs of a secret ritual and have a clearly religious-mystic essence. They are performed by the members of the same religious society or representatives of the same community or family.

The mystery of St. Maxim and ritual composition of Osetian “Zophai” model the archetypical events and symbols in some special way. The Lechkhum legend-ceremony of Maxim is characterized by a specific-stylistic peculiarity of folkloristic art, so called contamination, the associations between and mixture of the folk imaginations, motifs and ritual elements associated with St. Elijah in particular.

The ritual dancing song “Zophai” (Chophai”), in addition to the Osetians, was found to exist among the Karachais and Balkars and Abkhazians. As it becomes clear, there was a weather-begging mythic-ritual system of the same structure established among the Caucasian peoples. This system was known to the Georgians, too, and this model, as a scenario served as the basis for the mystery dedicated to St. Maxim.

ზღაპართმცოდნეობა

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

ჯადოსნური ზღაპრის დაფარული არსი და მნიშვნელობა

ზღაპრის მოყოლა ძნელია, რადგან ის ჩვეულებრივი ამბავი არ არის. ის დაფარული აზრის მატარებელი საკრალური, მრავალპლანიანი ნაწარმოებია და მასში კაცობრიობის მიერ სამყაროს, ბუნების შემეცნების ეტაპებია ასახული მითოსური წარმოსახვით. ამიტომაც არის ის მრავალფეროვანი და საინტერესო. ყოველივე დიადი ხელოვნებაში, ლიტერატურაში ხომ ამ უძველესი მითოსური აზროვნების ფორმებითა და სახეებით საზრდოობს, ასეა ზღაპარიც. კერძოდ, ჯადოსნური ზღაპარი იმ მითოსიდან იღებს სათავეს, რომლიდანაც ჩანს, როგორ ესმოდა და სწამდა უძველეს ადამიანს ცვალებადი ბუნების თავისებურებანი. ზღაპარი სამყაროს მუდმივი განახლების შესაძლებლობაზე მოგვითხრობს და მისი გმირები ჩვეულებრივი მოკვდავნი, ჩვენი წინაპრები, არ არიან და მითოსური წარმომავლობის დესაკრალიზებული ღვთაებები გახლავთ ადამიანის სახით წარმოდგენილნი. სწორედ ამიტომ არის, რომ ისინი მოივლიან რა სამყაროს სამ სკნელსა თუ ოთხ მხარეს — ცოცხალთა და მიცვალებულთა ქვეყნებს, შესწევთ ძალა უკან თავიანთ პირვანდელ სამყოფელში, დაბრუნებისა. მითოსური, ზღაპრული გმირის სიკვდილი მხოლოდ დაბადებაა მისი ახალ სტატუსში. ამდენად, აქ მითოსური წარმომავლობის ღვთაებებზე, მათ ურთიერთობებზეა საუბარი და არა ჩვეულებრივ ყოფით რეალებზე. ე.ი. ჯადოსნური ზღაპრის ღვთაებრივი წარმომავლობის გმირი პერიოდულად მოივლის ჩვენი სამყაროს ურთიერთდაპირისპირებულ ორივე ნახევარს, ცოცხალთა და მიცვალებულთა სამყაროებს, „იქ“ იპოვის თავის დაკარგულ მეუღლეს, დაბრუნდება მასთან ერთად და ხელმეორედ იქორწინებს. ეს კი უკვე მთელი სამყაროს განახლების საწინადა-

რია, სწორედ იმ სამყაროსი, რომელიც თავის დროზე ღვთაებათა განშორებამ მიაძინა. ე.ი.ზღაპარი სამყაროს მუდმივი განახლების შესაძლებლობაზე მოგვითხრობს, მისი მთავარი გმირის დაბრკოლებებით აღსავსე გზა ემთხვევა ნაყოფიერების ღვთაებების — თამუზისა და ოსირისის მიერ განვლილ გზას. ყოველივე ეს კი იმედს, სიმშვიდის გრძნობას და მომავლის რწმენას უნერგავს მსმენელს.

ეს განახლება, აღდგომა გმირისა, რისი ძალაც ღვთაებრივი წარმომავლობის გმირს შესწევს, მხოლოდ მისი სიკვდილის შემდეგ არის შესაძლებელი: ისევე როგორც მზე ვერ ამოვა, თუ არ ჩავიდა; დღე ვერ გათენდება, თუ არ დაღამდა და გაზაფხული ვერ მოვა, თუ ზამთარი არ დადგა. პერიოდულად ასე რომ არ ხდებოდეს, სამყარო გაჩერდებოდა, ეს კი მისი აღსასრულის ტოლფასი იქნებოდა. ამიტომ დაქრის მუდამ მზის ღვთაება ჰელიოსი ცხენებშემბული ეტლით, ამიტომვე მოძრაობს მუდმივად ზღაპრის გმირიც. ამ მოძრაობით, მიმოსვლით — სამყაროს სამი სკნელის მოვლით, ის წრეს კრავს, ამყარებს კოსმიურ წესრიგს და სამყაროს ციკლურ ბუნებას არ აძლევს დარღვევის საშუალებას.

ე.ი. ზღაპარში ის კი არ არის მთავარი, მისი გმირი რომ მიდის, იკარგება, კვდება (ჩადის ქაში, ადის ცაში, გაივლის ინიციაციის რიტუალს, თუ განიცდის მეტამორფოზას), არამედ — ის, რომ იმარჯვებს, ბრუნდება, ცოცხლდება, აღსდგება ღვთაებრივი ძალმოსილებით განახლებული.

ზღაპრის გმირის, დესაკრალური მითოსური ღვთაების, აღდგომა, კი უძველესი წარმოდგენით, მხოლოდ ერთ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ ის სხვისი ხელით, ძალადობის გზით არის მოკლული, ისევე როგორც მხოლოდ მოთიბულ ბალახს აქვს შესაძლებლობა ხელახლა ამოსვლისა, განსხვავებით დამპალი და დამჭკნარი ბალახისაგან. ცოცხალი არსებაც თუ ის ღვთაებასთან გათანაბრებულად ითვლებოდა (მეფე, ქურუმი), დაუძღურებამდე უნდა მოეკლათ უძველეს დროში, ქვეყნისათვის რომ მიეცათ საშუალება მომავალი განახლებისა (ფრეზერი 1980). მოგვიანებით უკვე ზღაპარში გმირის ცემა, ლანძღვა, შეურაცხყოფა, გამასხარავება, მოტყუება ჩაენაცვლა ამ მოტივს და ნოველისტურ ზღაპრებში იგივე ფუნქცია შეიძინა, რაც ჯადოსნურში მოკვლას ჰქონდა. ამდენად, ზღაპარი

მისი გმირების ურთიერთდაპირისპირების გარეშე არ არსებობს, ისევე როგორც თვით სამყაროს მარადიულობის საიდუმლო დაპირისპირებულ ძალთა ქიდილშია.

ე.ი. ღვთაების პერიოდული ციკლური მიმოსვლა ამ ქვეყანასა და „იმ“ ქვეყანას შორის, მისი მოკვდინება და აღდგომა, ეს წრიული ტრიალი და მუდმივი მოძრაობა განაპირობებს, უძველესი რწმენით, სამყაროს მარადიულობას. ამ ორ სამყაროს შორის ღვთაების მუდმივი მიმოსვლის გარეშე, რაც მისი მოკვდინებითა და აღდგომით გადმოიცემა მითოსში და შესაბამისად — ზღაპარშიც, სამყაროს აღსასრული გარდაუვალი იქნებოდა. ეს რომ არ მოხდეს, ამიტომ კვდებიან და ცოცხლდებიან პერიოდულად ზღაპრის გმირები. ე.ი. ზღაპრის გმირის სიკვდილი მხოლოდ ფერისცვალებაა მისი, ეს არის სიკვდილი ძველ სტატუსში, რათა ახალში, უფრო მნიშვნელოვანში დაიბადოს. ყველა სიკეთესთან ერთად ზღაპარს ხომ მაგიური ძალაც ჰქონდა. მას მიცვალებულის სულებსაც უყვებოდნენ გარკვეულ რიტუალებში, ხელი რომ შეეწყობათ მათი აღდგომისათვის. მაგალითად, სვანური ლიფანალის დროს (ბარდაველიძე 1953), აგრეთვე სულთაობის დროს იმერეთსა და ქართლში. ასევე ყვებოდნენ ზღაპარს მიცვალებულთან ღამის თევის, კორკოტის ხარშვის დროს და ქორწილში. მისი ფუნქციისა და ფენომენის სწორად გასააზრებლად გასათვალისწინებელია ცნობილი ფოლკლორისტიკის ქსენია სიხარულიძის მიერ ველზე მუშაობისას მოპოვებული მასალა ზღაპრის თხრობის ტრადიციასთან დაკავშირებით. მაგალითად, ჩვენში აკრძალული ყოფილა მისი მოყოლა დღისით, ასევე ზაფხულში და უნდა მოეყოლათ ზამთარში, ისიც ღამე, მსგავსად სხვადასხვა ხალხის ტრადიციისა (სიხარულიძე 1958:250-251). თურმე, „ნამდვილი მითებიც“ მხოლოდ საკრალური დროის მონაკვეთში უნდა გადმოიცეს (უმთავრესად შემოდგომაზე ან ზამთარში და ისიც ღამე (ელნიადე 2009: 13). მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ ქალბატონ ქსენიას დაუფიქსირებია ზღაპრის მოყოლის ტრადიცია ძილის წინ, რისთვისაც ყოველ შეძლებულ ოჯახს პროფესიონალი მეზღაპრე ჰყოლია. ასე ყოფილა რუსეთშიც და სხვაგანაც. ზღაპრის საძილისპირო ფუნქციას მკვლევარი ძველ ლიტერატურულ ძეგლებსა და თვით ზღაპრებშიც ხედავდა.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ ზღაპარში ღამე, მითოსური გააზრებით, ის პერიოდია, როდესაც მზე „იქ“ — იმ ქვეყანას — მიცვალებულთა სამყაროში გადადის, ძილიც გარდაცვალების ექვივალენტია და თვით ქორწილიც მექორწილეთა ძველ სტატუსში სიკვდილს ნიშნავს. ზღაპრის მოყოლის ტრადიცია სწორედ ამ პერიოდში აუცილებლად საკრალურ დანიშნულებას ატარებს და უნდა ამტკიცებდეს მოსაზრებას, რომ ჯადოსნური ზღაპრის გმირთა მეორე განახლებული ქორწინება თავისი მაგიური ძალით ხელს უწყობდა ღამის გათენებას, გაზაფხულის დადგომას და, საერთოს, სამყაროს განახლებასა და აყვავებას.

ძილის წინ ზღაპრის მოყოლის ტრადიცია ასევე საინტერესო იქნება ჩვენი საზოგადოების ერთი ნაწილისათვის, რომელიც კატეგორიულად მოითხოვს ბავშვებისათვის, საერთოდაც და მითუმეტეს ძილის წინ ზღაპრის მოყოლის აკრძალვას. ზღაპარში კი გმირის სიკვდილი მხოლოდ ფერისცვალებაა მისი. ე.ი. ზღაპარში საკაცობრიო მნიშვნელობის მოვლენებზეა საუბარი და არა ყოფით რეალობებზე. არადა, მავანნი სწორედ ამ მოტივში ხედავენ ზღაპარში აგრესიასა და ძალადობას, რასაც მხოლოდ ქართულ ზღაპრებს მიაწერენ და მოითხოვენ, ისინი არ გავაცნოთ ბავშვებს. თუმცა ამ სტრუქტურაზეა აგებული მსოფლიოს ყველა ხალხთა ზრაპრები, რომელთა განვითარების დონეც საერთოა, თვით გრიმების გერმანული ზღაპრების ჩათვლით. მსგავსია და ტიპობრივი მათი ზღაპრების ძირითადი სიუჟეტები, მოტივები, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ეს არის კაცობრიობისათვის საერთო ისტორიული მახსოვრობა. მაგალითისათვის მოვიტან რამდენიმე ფრაგმენტს ძმები გრიმების არააგრესიულად მიჩნეული ზღაპრებიდან, რომელთა თარგმანიც დ. წერედიანს ეკუთვნის:

„ის უღმერთო სროვაც შემოცვივდა, თან ერთი ქალიშვილი შემოათრიეს, ნასვამები იყვნენ და მისი წივილ-კივილი არც ესმოდათ. დაალევინეს სამი ჭიქა ღვინო, ერთი-თეთრი, ერთი-წითელი და ერთიც — ყვითელი. დალია თუ არა იმ წამსვე გული გაუსკდა. შემოახიეს ტანსაცმელი, ასო-ასო აქნეს და მარილი მოაყარეს... ერთ-ერთმა ყაჩაღმა მოკლულს თითზე ბეჭედი დაუნახა, ეწვალა, მაგრამ ვერ წააძრო, მოიტანა ნაჯახი და თითი მოაჩეხა“ (ძმები გრიმები 1992: 206-207).

სხვაგან: ნააქცია (გოგო-რ.ჩ.), თმებით შეათრია,თავი კუნძზე დაადებინა და ნაჯახით წააცალა, დაჩეხა ნაწილ-ნაწილ, მთელი იატაკი მორწყო. მერე დაჩეხილი გვამი აბაზანაში ჩაადგო,სადაც სხვა გვამები ეყარა“ (ძმები გრიმები 1992: 226). იგივე ბედი ეწია მეორე დასაც. „ღვიის ზღაპარში“ დედინაცვალს აზრად მოუვიდა ბიჭი სკივრთან მიეტყუებინა... „სკივრს სახურავი ახადა, — მიდი და შენით ამოარჩიე ერთი ვაშლი. დაიხარა ბიჭი ვაშლის ასაღებად, ჩაყო თავი სკივრში და სწორედ ამ დროს ისევ შეუჩნდა ბოროტი სული დედინაცვალს, — ბრახ! — დაუშვა სკივრს სახურავი და ბიჭის მოჭრილი თავი წითელ ვაშლებში ჩაგორდა... მოვხარშოთ შენი ძამიკო და კერძი დავამზადოთ. შეიტანა ბიჭის ცხედარი, ასო-ასოდ აქნა, ქვაბში ჩაყარა და მოხარშა“ (ძმები გრიმები 1992: 7). ამ ავ დედინაცვალს კი ზღაპრის დასასრულს თავზე დოლაბი დაეცა (ძმები გრიმები 1992ა: 14). კიდევ არაერთი მსგავსი მაგალითის მოტანა შეიძლება.

ერთიც: „ბოროტი დედინაცვალი კი გაასამართლეს, მდულარე ზეთითა და ასპიტებით სავსე კასრში ჩასვეს და წამებით ამოხადეს სული“ (ძმები გრიმები 1992: 57). ევროპელი მკვლევარნი ძალადობის ამ ტიპის მაგალითებში ზღაპრის სტრესებთან შეჩვევის ფუნქციას ხედავენ. ამ გერმანულ ზღაპრებში მოთხრობილი ამბები ყოფით რეალობასთან გაცილებით ახლოს დგას და ამდენად საშინელების ასოციაციას მეტად იწვევს. მსგავსია და ტიპობრივი მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრების ძირითადი მოტივები, სიუჟეტები,რაც იმაზე მეტყველებს,რომ ეს არის კაცობრიობის საერთო ისტორიული მახსოვრობა.

მსგავსი მოტივები რომ არ წარმოვიდგინოთ რეალურ საშინელებად, ბევრი დამცავი მექანიზმია ჩადებული ზღაპარში: დანყებული ღვთის ხსენებით: „ღმერთს — დიდება, ჩვენ — მშვიდობა! ღმერთი — მალალი, კაცი — დაბალი“ (კოტეტიშვილი 1961: 312). შემდგრე მოყვლებული: „იყო და არა იყო რათი“ — მოქმედების განუსაზღვრელი დროითა და სივრცით, რაც მის მარადიულობასა და საყოველთაო ხასიათზე მიაწინებს და დამთავრებული მისი შინაგანი რიტმით. ნ. ბერდიაევი აღნიშნავდა, რომ ყოველ ეპოქას თავისი რიტმი აქვს. sic. რაც მთავარია, ფინალით — ზღაპარს (მითისგან განსხვავებით)

აქვს იდეა, რაც სწორედ მის ფინალში ჩანს — ამქვეყნიური სიკეთის დამაგვირგვინებელი გამარჯვებით: „ჭირი — იქა, ლხინი — აქა, ქატო — იქა, ფქვილი — აქა“.

ზღაპარში ის კი არ არის მთავარი, რომ არსებობს ბოროტი ძალა, არამედ ის, რომ ზღაპრის გმირი აღწევს მასზე გამარჯვებას, რასაც მოსდევს ამ გმირის განახლება, მისი ახალ სტატუსში გადასვლა. ამ გამარჯვებას გმირი ტრადიციული რწმენის ერთგულებით აღწევს, დამარცხებული კი რწმენის ორგულია. რაც მთავარია ზღაპრის გმირის გამარჯვებას დიდი მაგიური ძალა აქვს და უძველესი რწმენის ხელს უწყობს სამყაროს განახლებას, რაც საყოველთაო სიხარულის საბაბი ხდება და დღესაც კი, საზეიმო ელფერი დაჰკრავს. ე.ი. აქ ჩვეულებრივ მოკვდავებზე არ არის საუბარი. რაც მისი ღვთაებრივი წარმოშობის გმირის გამარჯვებაში მჟღავნდება და მისი შემქმენლი ხალხის რწმენის განმტკიცებას ემსახურება (ჩოლოყაშვილი 2004: 182).

საერთოდ ცოცხალი ადამიანი რომ გახდეს ლიტერატურული პერსონაჟი, ამისათვის დიდი ცვლილებები უნდა მოხდეს შემოქმედებით აზროვნებაში. ეს კი არ მომხდარა უცებ (ფრეიდენბერგი 1978: 296).

დღეს ამ ჟანრის ნაწარმოები მხოლოდ ბავშვს ესმის სწორად და ისევე ეხმარება მას მრავალფეროვანი სამყაროს შეცნობაში, როგორც თავის დროზე ეხმარებოდა უძველეს ადამიანს, რადგან ბავშვი მოკლე პერიოდში გადის სამყაროს შეცნობის იმ ეტაპებს, რაც კაცობრიობის აზროვნებამ განვლო (გ. ბარბაქაძე). ე.ი. ბავშვი უმტკივნეულოდ იღებს გმირთა აქ არსებულ ურთიერთდაპირისპირებას. ამდენად ყოვლად გაუმართლებელია ტენდენცია, რომ ზღაპარი საგანგებო გამარტივება-ადაპტაციის გარეშე არ უნდა მივანოდოთ ბავშვებს. ეს ახალი ხედვა, რომელიც აიტაცეს გამომცემლობებმა და კლასიკოსთა ქმნილებებსა შეეხო, მოდის ზღაპრის არსის არ ცოდნიდან. ამ ჟანრის ნაწარმოებმა იმიტომ არ გამოიარა 21 საუკუნე ქრისტეს დაბადებიდან და ალბათ ერთი იმდენიც — მინამ, რომ ხელვყოთ. ზღაპარი იმ დონის ნაწარმოებია, რომ თავად აქვს უფლება, შეარჩიოს დამფასებელი. ე.ი. ზღაპარი, გამორჩეული რიტმის მქონე ნაწარმოები, ისეთივე მოსაფრთხილებელია და ისევე არ შეიძლება

მასზე ძალადობა, როგორც ფერწერულ, მუსიკალურ, ლიტერატურულ თუ ხელოვნების სხვა სფეროს ნაწარმოებზე. ზღაპრის რიტმს ქმნის ალიტერაციული სიტყვების ხმარება, მოტივების გამეორებები, საერთოდ მასში სამმაგობის პრინციპის განუხრელი დაცვა. ეს ფერხულის, ღვთაების მიმოსვლის რიტმია, რაც ეთნოგრაფიულ ყოფაში ბორჯღალით გადმოიცემოდა და რაც დადებით ზემოქმედებას ახდენს ბავშვის ფსიქიკაზე. მისი დამახინჯება ჩვეულებრივ ამბად აქცევს ნაწარმოებს, ეს კი, მართლაც, საშინელების გრძნობას გაუჩენს ბავშვს. რიტმი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია ნაწარმოებისათვის, რამეთუ ის, როგორც მისტერიულ სიბრძნეთა ადებტები თვლიდნენ, სამყაროში არსებული ყველაზე ძლიერი მოქმედი ძალაა, რომელიც გავლენას ახდენს ადამიანის შინაგან გრძნობებზე (სურგულაძე 2000). ბავშვი ყველაფერს მშვენივრად გრძნობს, უფროსებზე უკეთაც და ის არ უნდა მოვატყუოთ. ეს მართლაც ცუდ შედეგს მოიტანს. ზღაპრის გმირის მიერ ურთულესი დაპირისპირებისას მოპოვებული გამარჯვება მომავლის, საკუთარი შესაძლებლობების რწმენას უნერგავს მას, შიშის მომგვრელ დამთრგუნველ გრძნობას დააძლევინებს და სულიერ სიმშვიდეს ჰგვრის. ბავშვი ზღაპრის გმირში არათუ სასურველ არსებას ხედავს, არამედ ამ სახეში საკუთარ თავს იაზრებს და იოლი გასაგებია, რაოდენ ამაღლებულ გრძნობას ჰგვრის საკუთარი მშვენიერებისა და ძალმოსილების შეგრძნება. ადამიანმა ბავშვობიდანვე უნდა შეითვისოს ზღაპარი, კავშირი რომ არ განწყდეს ჩვენს წინაპრებთან და აგრეთვე, ეზიაროს ყველა იმ სიკეთეს, რისი მიცემაც შეუძლია ზღაპარს: განივითაროს ფანტაზია, ეთიკური, ესთეტიკური გრძნობა, კაცთმოყვარეობა, შრომის, სწავლის სიყვარული, გამარჯვებისკენ სწრაფვის სურვილი, უფროსის პატივისცემა, სამართლიანობის „იუმორის გრძნობა, რწმენის ერთგულება, მხატვრული აზროვნება, ხატოვანი მეტყველება; გახდეს ზნეობრივი, მიზანდასახული; გაიმდიდროს ლექსიკა, დაეუფლოს აზრის ლაკონურად გადმოცემის უნარს, განიმტკიცოს მომავლის რწმენა, მოიპოვოს სულიერი სიმშვიდე და სხვ. ზღაპარს არასოდეს ჰქონია დიდაქტიკური დანიშნულება, შემეცნებითი — კი.

ფაქტია, რომ ძმები გრიმები, ი. გოგებაშვილი და სხვა გამომცემლები სსარედაქციო ხასიათის ჩასწორებების მიუხედავად არაადაპტირებულ ზღაპრებს აქვეყნებდნენ სწორედ ბავშვებისათვის განკუთვნილ კრებულებში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საზოგადოება სწორედ ტრადიციულ ზღაპრებს ითხოვს, ზღაპარი ხომ დიდი რწმენის მატარებელია, სიკეთის გამარჯვების რწმენისა.

ზღაპარი მრავალპლანიანი ნაწარმოებია და ის სხვა კუთხითაც მაქვს განხილული ფართო საზოგადოებისათვის ჟურნალ „ომეგაში“ — „ზღაპარი იყო და იქნება“, 2001 წ. 8, რომელიც შესულია აგრეთვე ჩემს წიგნში: „ზღაპარი და სინამდვილე“, 2009 წ. თემის აქტუალობიდან გამომდინარე, აქ ორიოდე საკითხის გამეორებაც მომიხდა.

დამონშებანი:

ელიადე 2009: ელიადე მ. *მითის ასპექტები*. თბ.: ილია ჭავჭავაძის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. (შემდგენელი). *ხალხური პოეზია*. თბ.: 1961.

სიხარულიძე 1958: სიხარულიძე ქს. *ნარკვევები*, 1, თბ.: თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1958.

სურგულაძე 2000: სურგულაძე მზ. *შელოცვათა რიტმული მოდელები*. ფ. „ამირანი“, კავკასილოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი საზოგადოებრივი ინსტიტუტის მოამბე. თბილისი-მონრეალი: 2000.

ფრეიდენბერგი 1978: Фрейденберг О. М. *Миф и литература древности*. М.: Изд. «Наука», 1978.

ჩოლოყაშვილი 2004: ჩოლოყაშვილი რ. *უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში*. თბ.: „ნეკერი“, 2004.

ძმები გრიმები 1992: ძმები გრიმები, ზღაპრები, 1, თარგმანი დ. წერედიანისა, თბ.: „მარიხი“, 1992.

ძმები გრიმები 1992ა: ძმები გრიმები, ზღაპრები, 2, თარგმანი დ. წერედიანისა, თბ.: „მარიხი“, 1992.

Cholokashvili Rusudan

The implicit essence and significance (meaning) of magic tale

Summary

Fairy tale is sacral, multi-piece work carrying the implicit idea depicting the stages of gaining knowledge about world and nature by mankind with mythological imagination. That is the reason of its nature being interesting and varied.

Fairy tale retells about the possibilities of permanent renewal of the world and its heroes are not ordinal mortals, they are desacralized deity represented and featured by human appearance.

Thus we talk about the deity of mythological origin, about their relationship and aeriels of their existence.

The heroes of fairy tales periodically visit both controversial parts of our world – part of alive and dead , “there” finds the lost spouse, returns with her, remarries her and renews the whole world.

Such renewal of the divine hero is only possible after his death, as the sun doesn’t rise if it doesn’t set.

Sun rise is impossible without sun set, spring will never come without winter. Without this circle the world would stop and it would be equal to the end of the universe. In spite of the different archaic the main motives and plots of different peoples’ fairy tales are of the same character, the fact proves that whole mankind has mutual historical memory.

მაგიური სახელები ჯადოსნურ ზღაპრებში

ზღაპართმცოდნეობაში ცნობილია, რომ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებში არაერთი ჯადოსნური საგანი გვხვდება, რომელთა საშუალებითაც ზღაპრის გმირი იმარჯვებს ბოროტ ძალებზე. ეს საგნები იმქვეყნიურნი არიან (პროპი 1946: 179). ზღაპრის გმირმა მათ მოსაპოვებლად სამი სკნელი უნდა მოიაროს და დაამარცხებს იმქვეყნიურ ძალებს (ჩოლოყაშვილი 2009: 20).

ჯადოსნური საგნები არის ცხოველური და არაცხოველური წარმოშობისა. არაცხოველურ ჯადოსნურ საგნებს მიეკუთვნება: ჯოხი, ოქროს თასი, ყუთი და სხვა. ისინი განსაკუთრებული მაგიური სიტყვის წარმოთქმისთანავე დამოუკიდებლად ასრულებენ თავიანთ ფუნქციას.

აღნიშნული თვალსაზრისით საინტერესოა ოთხი ქართული ჯადოსნური ზღაპარი: „ხელმწიფე-მონადირე“, „არვიცია“, „უზუნდარას ზღაპარი“ და „პატეს ზღაპარი“, რომლებიც ტიპოლოგიურად მსგავსია.

„ხელმწიფე-მონადირეში“ გამოყენებულია არაცხოველური წარმოშობის ჯადოსნური საგანი ყუთი, რომლის გადატრიალები-სასაც იქიდან ჯარი გადმოიშლებოდა ხოლმე, მაგრამ უმთავრესი არის სული — სახელად კიმოთე, რომელიც უჩინარია და ძალა შესწევს, თავისი პატრონის ბრძანებით სუფრა გაშალოს და ნებისმიერი რაოდენობის ხალხი დააპუროს, ოღონდ საგანი, რომელსაც ეს სული დასდევს, არ იხსენიება. ასეა ეს ზღაპარ „არვიციაშიც“, სადაც ასევე იხსენიება ჯარის გამომძახებელი ყუთი და სულის სახელი კი აქ უკვე პილტონია. „ხელმწიფე-მონადირეშიც“ და „არვიციაშიც“ ავი ხელმწიფე მზეთუნახავი ცოლის წართმევით და მოკვლით ემოქრება ზღაპრის გმირს, თუ იგი მის დავალებებს არ შეასრულებს. მესამე და ყველაზე რთული დავალებაა — „ნადი იქ, არ ვიცი — სად. მოიყვანე ის, არ ვიცი — რა“ („ხელმწიფე-მონადირე“ და „არვიცია“). „ხელმწიფე-მონადირეში“ ქომაგი არსება არის კუ, ხოლო „არვიციაში“ ბიჭს მზეთუნახავი ცოლი ეხმარება — ჯადოსნურ ვაშლს

აძლევს, რომელიც გზას უჩვენებს მშველელებისკენ. „ხელმწიფე-მონადირეში“ სული-კიმოთე არის ცხრა ძმა დევის საკუთრება და შუა მინდორში ერთ უსაძირკვლო სახლში ბინადრობს, ხოლო სული-პილტონი ერთ უდაბურ ტყეში ქოხშია და დედაბერს ეკუთვნის. როგორც ვხედავთ, აქ საქმე გვაქვს იმქვეყნიურ ძალებთან. ზემოხსენებული სახეები უბრალო სახეები არ უნდა იყოს, ისინი ხელთდასხმის ჩვეულებას უნდა უკავშირდებოდეს და ზღაპრის გმირი იქ ინიციაციას უნდა გადიოდეს, რის შემდეგაც იმქვეყანამოვლილი და დაჯილდოებული ბრუნდება შინ. „გავიხსენოთ, რომ სახლიდან წასული ზღაპრის გმირი ტყეში დაინახავს ხოლმე სახლს. ამ სახლის დანიშნულების შესახებ ხსოვნა ჩვენს ხელთ არსებული ქართული ზღაპრის ჩანაწერების დიდი ნაწილის მიხედვით ბუნდოვანია — მთქმელს ტრადიციის ძალით ახსოვს სახლის არსებობა, აღწერს მას, მაგრამ ზოგან დავინწყებულება არსებითი დეტალი, ან შეცვლილია იგი გვიანდელით. ამის მიუხედავად, ზოგიერთი შემორჩენილი ნიუანსი ამჟღავნებს სახლის უძველესი ორგანიზაციის ნიშნებს.

ტყეში შეხვედრილი სახლის თაობაზე ქართულ ზღაპარში ყოველთვის არ არის მითითებული“ (ქურდოვანიძე 2002: 25).

ასეა ეს „ხელმწიფე-მონადირეშიც“, ხოლო „არვიციაში“ ქოხია დასახელებული. ისევე, როგორც კიმოთეს, პილტონსაც მოეწონა ბიჭი, დამორჩილდნენ და თან გაყვნენ მას, იმ მიზეზით, რომ ბიჭი მათ კარგად მოექცა და ჭამა-სმისას დაინვია. უწინდელი პატრონები — დევები და დედაბერი კიმოთეს და პილტონს არ ეპატიებოდნენ თავის გაშლილ სუფრაზე. საგულისხმო მომენტია, რომ სული მშვიერია, ჭამს და სვამს. აქ უთუოდ მინიშნება გვხვდება ზღაპრის გმირის სიკეთეზე, რომელიც მან ინიციაციის გავლის, იმქვეყნის მოვლის შედეგად შეიძინა. კიმოთე და პილტონი არა მხოლოდ იცვლიან პატრონს, არამედ ერთგულობენ კიდევაც თავიანთ რჩეულს — როდესაც ჯარით სავსე ყუთის მფლობელი შეხვდება ბიჭს, მას ურჩევენ, რომ გაცვალოს ისინი ყუთში, რადგან ისეც ბიჭს დაუბრუნდებიან. ამით აღიარებულია ბიჭის ზებუნებრივი სიკეთე და უხორცო სულების მფარველობის ქვეშ ყოფნა — ანუ ზებუნებრივ ძალებთან კავშირი. ამ ფაქტს მოწმობს ისიც, რომ ბიჭმა კიმოთესა და პილტონთან შეხვედრამდე, ანუ „არვიციამდე“ ხელმწიფის ორი სხვა

უძნელესი დავალება შეასრულა, ამ მესამე დავალების შესრულება კი მისი საგმირო საქმეების გვირგვინია.

საქმე სხვაგვარად არის „უზუნდარას ზღაპარში“, სადაც „არც შენ იცი და არც მე ვიცი“ არის სული, სახელად უზუნდარა. ზღაპრის გმირს აქაც ხელმწიფე გადაეკიდება და ცოლის წართმევით ემოქრება. ბიჭი შეასრულებს ორ დავალებას და მესამე კი არის „არც შენ იცი და არც მე ვიცი“-ს მიტანა. მის მოპოვებაში ბიჭს ცოლი და მისი ახლობლები ეხმარებიან, ცოლის უფროსი და პირსახოცით იცნობს ბიჭს, მიხვდება, რომ მისი სიძეა და აძლევს უზუნდარას. აი, რას წერს ცნობილი ფოლკლორისტი ბელა მოსია უზუნდარას შესახებ: „ცნობილია, რომ ზღაპრებში სასწაულებს კონკრეტული საგნები ახდენენ ან მათი მფლობელები ამ საგნების დახმარებით, ესენია: სალამური, ხალიჩა, პირსახოცი, ჯადოსნური ჯოხი, თევზის ფხა, ხის ნაფოტი და სხვა. ყველა ესენი კონკრეტული სახის მქონე ნივთებია, რომელთაც ფლობენ სხვადასხვა არსებები და მხსნელ თუ კეთილ გმირებს გადასცემენ. ამ თვალსაზრისით მოვიყვანთ ერთ საინტერესო ზღაპარს „უზუნდადს ზღაპარი“. ეს უზუნდარა არის სიტყვა, რომლის ძალით სასწაული იქმნება, სუფრის გაშლა და სურვილების ახდენა. მოვიხმოთ ტექსტიდან ამონაწერს: „ქალმა დაიძახა, უზუნდარ, პასუხად მიიღო „ბატონო“. უზუნდარა არ ჩანდა, სუფრა ისე გაიშალა. ბიჭმა ჰკითხა ქალს, თუ ვინ შლიდა ამ სუფრას. ქალმა უთხრა: სწორედ ეგ არის თქვენი საძებარი, ხელმწიფემ რომ დაგავალაო: „არც შენ იცი და არც მე ვიციო“. ეს უზუნდარა დასდევდა ოქროს თასს, რომელიც ამ ქალს ჰქონდა. სადაც ოქროს თასი იქნებოდა, უზუნდარაც იქ გაჩნდებოდა. უფროსმა დამ მისცა სიძეს ოქროს თასი და გააფრთხილა, არავისთვის მიეცა თასი, თორემ დაეკარგებოდა უზუნდარა. ე.ი. საკუთრივ თასი არაფერია, მაგრამ უიმისოდ უზუნდარაც არ იქნება, უზუნდარა კი არ ჩანს, რა არის. თასი ამ სიტყვის ჭურჭელია, მისი ერთგვარი სამოსია მხოლოდ. უძველეს ზღაპრებში ნათლად ჩანს სიტყვის უდიდესი მნიშვნელობა“ (მოსია 2006: 223-224).

უზუნდარა ამ ტიპის ზღაპრებში გამორჩეულია, რადგან მხოლოდ მას ეკუთვნის თანამდევი საგანი — ოქროს თასი. კიმოთე და პილტონი ჯადოსნურ საგანს არ უკავშირდებიან, ისინი მხოლოდ

გამოძახებისას იჩენენ თავს სუფრის გაშლა-ალაგებით. სამს — კიმოთეს, პილტონს, უზუნდარას მხოლოდ სუფრის გაშლა-ალაგება შეუძლიათ, მეტი არაფერი. სავარაუდოა, რომ ისინი უკავშირდებიან ჯადოსნურ სუფრასაც, ოღონდ სუფრას მეტი ძალა შესწევს, მას რიგ ქართულ ხალხურ ჯადოსნურ ზღაპრებში თითქმის ნებისმიერი სურვილის შესრულება შეუძლია. ნიუანსურად განსხვავებულია ჰატე — იგი ზღაპრის გმირს — გლახას ასწავლის: „მოჭერი ჯოხი, ის თავისით წავა, სანამ ის შენს გვერდით ივლის, მე შენს გვერდით ვიქნებო. მოჭრა გლახამ ჯოხი და გაუშვა. მოდის თვითონ და მოჰყვება ჯოხი, თან საუბრობენ“ (ცანავა 1994: 137). ჰატე იმიტომ ირჩევს გლახას პატრონად, რომ უწინდელი პატრონი კაცი ეშმაკოს და მამაძაღლოს ეძახის, გლახა კი კარგად ექცევა და ტკბილად ელაპარაკება. ჰატე მისი ერთგულია და როგორც ამ ტიპის სხვა ზღაპრებში, როდესაც მებრძოლი ჯარით სავსე კოლოფის პატრონი კოლოფს მასში გაცვლის, კაცს იგი შორს არ გაყვება და მალევე უბრუნდება გლახას. ამასთან — ჰატეს გარდა სუფრის გაშლა-ალაგებისა, პატრონის დაცვაც შეუძლია გასაჭირში. გლახას „ხელმწიფის გამოგზავნილებმა ძალით წაყვანა მოუწოდო, მაშინ გლახამ თქვა: — ჰატე, გაუმასპინძლი ამათო. დაერია ჰატე და სიკვდილის პირამდე მიიყვანა მოსულები. ხელმწიფეს ამბავი მიუტანეს, არ მოდისო. მაშინ კიდე გამოგზავნა ხალხი, ძალით წამოიყვანეთო. ისევ ჰატემ უმასპინძლა მოსულებს და ესენიც სიკვდილის პირამდე მიიყვანა“ (ცანავა 1994: 139). პატრონის დაცვა უზუნდარას, კიმოთეს და პილტონს არ შეუძლიათ, მათ კოლოფიდან ამოსული ჯარი ეხმარება.

ნიშანდობლივია, რომ ჰატეს ზღაპრის გმირი გლახა ერთ ჯარგვალში ნახულობს (ე.ი. აქაც სახეზეა იმქვეყნიური საჩუქარი) და არა ხელმწიფის დავალებით, არამედ ხელმწიფის დავალებების შესრულების შემდეგ, როცა ნებაყოფლობით გაუდგება გზას და გზაში მოშვივა. ამ ზღაპარში სახეზეა არაერთი მოტივი სხვა ჯადოსნური ზღაპრებისა – ესაა მოტივი უმცროსი ძმისა, რომელიც მალავს თავის ძალას და ხელმწიფის დავალებებს ინკოგნიტოდ ასრულებს, სჯობნის უფროს სიძეებს. ესაა ხელმწიფის მტრებთან ბრძოლის მოტივი, როდესაც ჰატემ და გლახამ მტერი დაამარცხეს და ხელგაჭრილ გმირს ხელმწიფემ თავისი აბრეშუმის ცხვირსახოცით

შეუხვია ქრილობა, მისი ვინაობა კი ვერ შეიტყო. ამ ზღაპარს აშკარად ატყვია კონტამინაციის კვალი და იგი მოტივებით უფრო მდიდარია, ვიდრე ამ ტიპის სხვა ზღაპრები.

ჰატე, კიმოთე, პილტონი და უზუნდარა ჩვენი ვარაუდით ერთგვარი პაროლი, მაგიური სიტყვა უნდა იყოს, რომლის წარმოთქმასაც მოყვება მაგიური ძალის მქონე სულის გამოჩენა და ეს სული ოთხივე ზემოხსენებულ ზღაპარში კეთილი ძალაა. მათთან დაკავშირების შემდეგ ზღაპრის გმირი ჯადოსნურ დამხმარეს იძენს და ხელმწიფე ხდება „ჰატეს ზღაპარში“, „ხელმწიფე-მონადირეში“, „არვიციაში“, ხოლო „უზუნდარას ზღაპარში“ ხელმწიფეს პირში ჩალაგამოვლებულს დატოვებს და მზეთუნახავ ცოლს შეინარჩუნებს.

ჯერჯერობით ამოუხსნელია, თუ რას ნიშნავს სახელები ანუ პაროლები ჰატე, კიმოთე, პილტონი და უზუნდარა. მეზღაპრე მათ ასეთ განმარტებას აძლევს, რომ ეს არის „არვიცია“, ანუ „არც შენ იცი, არც მე ვიცი“. კითხვით ქართული სამყაროსთვის კარგად ნაცნობი საკუთარი სახელია მამაკაცისა, აქედან ვაკეთებთ დასკვნას, რომ ჰატე, პილტონი და უზუნდარაც მამაკაცის საკუთარი სახელები უნდა იყოს და ზღაპრებში მოხსენიებული სულები სავარაუდოდ მამრობით სანყისს უნდა უკავშირდებოდნენ. რაც შეეხება „უზუნდარას“, იგი ცეკვის სახელწოდებადაც გვხვდება ანა კალანდაძის ერთ ლექსში: „და უზუნდარას იცეკვებს გველი“. სავარაუდოა, რომ ვინმე უზუნდარა ცეკვავდა ამ ცეკვას, რომელსაც მისი სახელის მიხედვით მიეცა სახელწოდება.

ჰატეს, კიმოთეს, პილტონის, უზუნდარას და ჯადოსნური ყუთის ამბავი სხვადასხვა ზღაპარში სხვადასხვა კონტექსტში გვხვდება, მაგრამ ისინი ყველგან ორგანულად ერწყმის ზღაპრის სიუჟეტს: კიმოთე ხელმწიფე-მონადირემ შურიანი ხელმწიფის მეორე დავალების შემდეგ მოიპოვა კუს დახმარებით. ამ კიმოთემ კარგად ცემა ავი ხელმწიფე, რომელმაც ტახტი ბიჭს გადასცა. არადა მეზობელმა ხელმწიფემ მოუნდომა ბიჭს ლამაზი ცოლის წართმევა, მაგრამ ბიჭმა კიმოთეს რჩევით ჯარიანი კოლოფი გამოიყენა და ეს ხელმწიფეც დაამარცხა. ბიჭი თავის ერთგულ კიმოთესთან ერთად ბედნიერად ცხოვრობდა ამის შემდეგ. პილტონი, რომელიც „არვიციაში“ გვხვდება, მონადირე ბიჭმა მოიპოვა ხელმწიფის მე-

სამე დავალებით. აქაც ცოლის წართმევით დაემუქრა ხელმწიფე ბიჭს. პირველი დავალება იყო მთის აწმენდა, მეორე — ზღვისგაღმა ქალაქის გამოტანა, ხოლო მესამე — არვიციას მოტანა. ბიჭი აქ უკვე სხვების დაუხმარებლად წააწყდა ერთ ქოხში პილტონს, დაუმეგობრდა პილტონს და წამოიყვანა. ამ ზღაპარშიც გვხვდება ჯარით სავსე ყუთი, რომლის გამოყენებითაც ბიჭმა ხელმწიფე დაამარცხა და ტახტზე დაჯდა თავის მზუთუნახავ ცოლთან ერთად, ხოლო პილტონი — არვიცია უფროს ვეზირად დაიყენა. ეს ორი ზღაპარი, როგორც ვხედავთ, მოტივებითაც თანხვედრილია. მათ უკავშირდება „უზუნდარას ზღაპარი“ და „ჰატეს ზღაპარი“, სადაც „არც შენ იცი, არც მე ვიცი“ მზეთუნახავი ცოლის წართმევის შიშით მოიპოვა ზღაპრის გმირმა, მაგრამ ეს ბოლო ორი ზღაპარი მოტივებით განსხვავებულია წინა ორი ზღაპრისაგან. აქ შემოდის უმცროსი ძმის მოტივი, ამ ორი ზღაპრის გმირი უმცროსი ძმია, რომელიც დასაღუპავად გაგზავნეს ძმებმა და რძლებმა ერთ ტბაზე, მაგრამ მან დაღუპვის ნაცვლად მზეთუნახავი ცოლი მოიპოვა. ეს ქალი იყო დევების ხელმწიფე, მისი უფროსი და — ფრინველების, ხოლო შუათანა და — ქვენარმავალთა ხელმწიფე. ამ ქალს ჰყავდა ერთგული დევი ოყაჯადო, რომელიც მის დავალებებს ასრულებდა. უფროსმა ძმებმა და რძლებმა არ მოისვენეს, ბიჭს ხელმწიფე გადაკიდეს და ხელმწიფემ ცოლის წართმევა დაუპირა, თუ მის დავალებებს ვერ შეასრულებდა. პირველი დავალება იყო ჯირითში შეჯიბრი — ბიჭმა ოყაჯადო დევის დახმარებით სძლია ხელმწიფის მოჯირითეს. მეორე დავალება იყო სასახლის წინ ტყიანი ადგილის ერთ ღამეში გაჩეხვა, მოხვნა და სიმინდის დათესვა. ოყაჯადოსა და ცოლის დახმარებით ბიჭმა ესეც შეასრულა. მესამე დავალება კი იყო ვეზირის რჩევით მიეტანა „არც შენ იცი და არც მე ვიცი“. ამ საქმეში ბიჭს ცოლის დები დაეხმარნენ, რომელთაც პირსახოცით იცნეს სიძე. უფროს დას ჰქონდა ოქროს თასი, რომელსაც დასდევდა სუფრის გამშლელ-ამლაგებელი უზუნდარა. აქ მკრთალად, მაგრამ მაინც გაიჟღერებს მოტივი თანამგზავრისა, რომელსაც წინა ზღაპრებში ჯარით სავსე კოლოფი ჰქონდა. ამ შემთხვევაში ბიჭის თანამგზავრს არა ეს კოლოფი, არამედ არღანი აქვს, რომლის დაკვრითაც მათ გზაში დრო გაატარეს. ამ ზღაპრის ფინალი ნაკლებად აგრესიულია, ბიჭი არ გახელმწიფდე-

ბა, არ ებრძვის ხელმწიფეს, არამედ მიართმევს მას უზუნდარას და პირში ჩალაგამოვლებულს დატოვებს — ხელმწიფე მას ცოლს ველარ წაართმევს. რაც შეეხება „ჰატეს ზლაპარს“, აქაც უმცროსი ძმის მოტივია გამოყენებული, ოღონდ ეს მოტივი სრულიად განსხვავებულად აისახება წინა სამი ზლაპარის მოტივებისგან. აქ უმცროსი ძმა გლახაა, მაგრამ ეს მხოლოდ მოჩვენებით. იგი მამის საფლავს დარაჯობს მამის ანდერძის მიხედვით (ამ ანდერძს უფროსი ძმები არ ასრულებენ) სამი ღამე, ამ საფლავზე შავი რაში მოდის, მერე თეთრი, გამთენიისას კი — წითელი. ბიჭი სამივე რაშს — დაიჭერს და საჭიროებისამებრ გამოიყენებს ხელმწიფის ასულის ხელის მოსაპოვებლად. თავისი წითელი რაშით მესამე ცდაზე ხელიდან ბეჭედს წააძრობს ხელმწიფის ასულს და მას ცოლად მიიღებს. ხელმწიფის ცოლი ავად გახდება, ირმის რძეა მისი წამალი და უფროს სიძეებს გადაცემული უმცროსი აჯობებს, ირმის რძეს მისცემს, ნეკა თითებს მოაჭრის. მეორეჯერ ღორის რძისთვის წავლენ ხელმწიფის სიძეები და უმცროსი აქაც იმარჯვებს, ღორის რძის მიღების შემდეგ უფროს სიძეებს უკანალებზე რაშის ნალით ნიშანს დაასვამს. შინ მიბრუნებული ცოლს არაფერს ეუბნება, ყველაფერს უმაღლავს. შემდეგ იწყება ჰატეს ამბავი — ბიჭი ტოვებს ცოლს და სხვაგან მიდის თავისი სურვილით. ერთ ჯარგვალში ნახავს ჰატეს, რომელსაც ერთი კაცი ფლობს და უბრძანებს — ჰატე, ეშმაკო, ჰატე მამაძაღლო, სუფრა გაშალეო (ან აალაგეო). როცა კაცი შინ წავა, ბიჭი შედის ჯარგვალში და ტკბილი ენით გამოიძახებს ჰატეს — ჰატე, შენი ჭირიმე, ჰატე, ბატონო, სუფრა გაშალეო (ან აალაგეო). ჰატეს ბიჭი მოეწონება და მისდევს მას. ტოვებს უწინდელ პატრონს, მის არსებობას კი ჯოხი მონმობს, რომელიც თავისით მიდის, ბიჭი კი მისდევს. მივიდნენ ერთ სახელმწიფოში, სადაც ხელმწიფეს და მის სტუმრებს კარგად გაუმასპინძლდნენ. ერთმა სტუმარმა ჯარიანი კოლოფი ამოიღო და ბიჭს ჰატეში გაუცვალა, მაგრამ ჰატე მალევე დაბრუნდა ბიჭთან. მივიდნენ ამ ბიჭის სახელმწიფოში, რომელსაც მტერი შემოსეოდა — ჰატეც იბრძოდა თავისი ჯოხით, კოლოფიდან ამოსული ჯარიც, წითელ რაშზე ამხედრებული გლახაც, რომელმაც ხელი გაიჭრა ბრძოლისას და ხელმწიფემ თავისი აბრეშუმის ცხვირსახოცით შეუხვია. ამ ცხვირსახოცის ნახვისას მიხვდა ბიჭის ცოლი, რომ მისი

ქმარი გმირი იყო და ეს მამამისს უთხრა. ხელმწიფემ იგი თავისთან დაიბარა, მაგრამ გლახა არ ეახლა. მაშინ ძალით წამოიყვანეთო, ბრძანა ხელმწიფემ. ორჯერ გაგზავნა ხალხი, მაგრამ ჰატემ ორივეჯერ სიკვდილის პირზე მიიყვანა მისულები. მაშინ ხელმწიფე თვითონ მივიდა გლახასთან ჯარგვალში, ყველაფერს ფარდა აეხადა, ხელმწიფემ გაიგო, რომ მისი სიძე გლახა არ იყო, არამედ — გმირი იყო და თავისი სახელმწიფო მას დაულოცა.

როგორც ვხედავთ, ჯარიანი კოლოფი აქაც ფიგურირებს და აქაც გვხვდება მოტივი სულის მასზე გაცვლისა. უნდა ითქვას, რომ ეს ბოლო ზღაპარი კონტამინირებულია, იგი შედგენილია სხვადასხვა ჯადოსნური ზღაპრების მოტივებზე, არქაული და უცვლელი კი მასში ჰატეს — სულის ამბავი უნდა იყოს. თუმცა ამ ზღაპარში ცოდნა-არცოდნაზე უკვე აღარ არის ლაპარაკი, როგორც წინა სამ ზღაპარში.

საკვლევად საინტერესოა საკუთარი სახელების — ჰატეს, პილტონის, კიმოთეს და უზუნდარას ეტიმოლოგია. გარდა იმისა, რომ კიმოთე მამაკაცის საკუთარი სახელია, ამ ოთხივე სახელის მატარებელი სული უთუოდ მამრობითი სანწყისისა უნდა იყოს, რადგან მამაკაცური ღონით და ბრძოლის უნარით არიან დახასიათებულნი, ამასთან ისინი მოიპოვებიან ე.წ. „მამაკაცთა სახლში“, სადაც ინიციაციას გადის ზღაპრის გმირი (ქურდოვანიძე 2002: 24). სახელი კიმოთე უნდა იყოს იგივე ტიმოთე, რომელიც საეკლესიო კალენდრის მიხედვით „ღვთისმოშიშს“ ნიშნავს. ამავე დროს, ტიმოთე იყო პავლე მოციქულის საყვარელი მოსწავლის სახელი. ანტიკური სამყაროდან ცნობილია ტიმოთევსი: 1. ათენელი მხედართმთავარი, სპარსელთა დამმარცხებელი ძვ.წ. IV ს. 2. მილეთელი მუსიკოსი, ძვ. წ. V-IV სს. რა გზით მოხვდა ეს სახელი ქართულ ზღაპარში ჯერ კიდევ საძიებელია.

რაც შეეხება სახელს ჰატე — ანტიკურ სამყაროში გვხვდება ბედისწერის და შურისძიების — ქალღმერთის სახელი „ატე“; თუმცა იგი მდებრობითი სქესისაა, მაგრამ ჩვენ ვიცით ბევრი საკუთარი სახელი, რომელიც ქალსაც ჰქვია და კაცსაც. უზუნდარას შესახებ ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, აქ კი დავძენდით, რომ იგი შეიძლება უკავშირდებოდეს სპარსულ სიტყვას „უზუმ“, რაც ქიშმიშს, ჩამიჩს

ნიშნავს, აქედან „უზუნდარი“ — ქიშიშის, ანუ ჩამიჩის მქონებელი (მდრ. ალამი — ალამდარი).

და ბოლოს — პილტონი — სულხან-საბას ლექსიკონში მოხსენიებულია ტერმინი „შეპილტვა“ (სისავსით თავს გადადენა), ფუძე **პილტ** შესაძლოა ისევე იყოს გაფორმებული, როგორც მაგ.: შემურვა (ფუძე მურ) (ორბელიანი 1993: 291). შესაძლოა, ეს სიტყვა მოდიოდეს ძველი ბერძნული მამრობითი სქესის სიტყვიდანაც „პილონ-პილონოს“, რაც ნიშნავს ჭიშკარს, დარბაზის შესასვლელს. ამ საკითხს ჩვენ სხვა დროს შევეხებით, ახლა კი აღვნიშნავთ, რომ ჰატე, კიმოთე, პილტონი და უზუნდარა არის მაგიური სიტყვები, ერთგვარი პაროლი, რომლითაც კეთილ სულს იძახებს ზღაპრის გმირი, არის კეთილი ძალის მატარებელი და ზღაპარსაც კეთილი ბოლო მოაქვს.

დამონშებანი:

ცანავა 1994: ცანავა ა. (შემდგენელი). *მეგრული ზღაპრები და მითები*. თბ.: 1994.

მოსია 2006: მოსია ბ. *ქართული ფოლკლორის სახისმეტიყველება*. თბ.: „მერანი“, 2006.

ორბელიანი 1993: ორბელიანი ს.-ს. *ლექსიკონი ქართული*. ტ. II. თბ.: „მერანი“, 1993.

პროპი 1946: Пропп В.Я. *Исторические корни, волшебной сказки*. Л.: изд. ЛГУ, 1946.

ქართული ხალხური ზღაპრები 1976: *ქართული ხალხური ზღაპრები, „იყო და არა იყო რა“*. თბ.: „ნაკადული“, 1976.

ქურდოვანიძე 2002: ქურდოვანიძე თ. *ქართული ზღაპარი*. თბ.: „მერანი“, 2002.

ჩოლოყაშვილი 2009: ჩოლოყაშვილი რ. *ზღაპარი და სინამდვილე*. თბ.: „ნეკერი“, 2009.

ხალხური... 1964: *ხალხური სიბრძნე*. I, II. თბ.: „ნაკადული“, 1964.

Dalila Bedianidze

Magical Names in Fairy-Tales

Summary

The work entitled *Magical Names in Fairy-Tales* by Dalila Bedianidze studies the usage of modern magical words of bewitching items in Georgian fairy-tales. These words are: “Kimote”, “Uzundara”, “Piltoni” and “Hatte”.

According to fairy-tale studies there are quite a few mystical items in every tale with which a hero of a tale gains victory over evil powers. These items are of the other world. A hero has to go through three “spaces” to connect with the powers from the other worlds.

Magical items are animals and the other creatures. The minute a magical word is uttered, they perform their functions on their own. From this view point Dalila Bedianidze studies four Georgian fairy-tales entitled “A King-Hunter”, “A Don’t Know Man”, “Uzandara’s Tale” and “Hatte’s Tale” that are typologically similar.

მარინე ტურაშვილი

ქართული ხალხური ცხოველთა ზღაპრების ტიპოლოგიური ანალიზი ზღაპრის საერთაშორისო კატალოგის ATU 15 ტიპის კონტექსტში

ქართული ხალხური ცხოველთა ზღაპრები საზღაპრო ეპოსის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ქვეჟანია. მათი ფიქსაცია, ისევე როგორც ზეპირსიტყვიერების სხვა ნიმუშების, აქტიურად XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება, თუმცა საკმაოდ ღირებული ტექსტებია ჩანერილი ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში.

თუ ქართული ცხოველთა ზღაპრის კვლევის ისტორიას თვალს გადავაგვლებთ ამ მხრივ მრავალფეროვანი სურათი წარმოგვიდგება. ფოლკლორის ამ ჟანრით ჯერ კიდევ XIX საუკუნის მიწურულს დაინტერესდა ალ. ხახანაშვილი. მკვლევარი საკუთარ მონოგრაფიაში გვთავაზობს ზოგადად ზღაპრის შემდეგნაირ კლასიფიკაციას: 1. მითოლოგიური ზღაპრები, 2. საყოფაცხოვრებო ზღაპრები და 3. ცხოველთა ზღაპრები (ხახანაშვილი 1895).

მ. ჩიქოვანი, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურატურაში ცხოველთა ზღაპრის მხატვრული ანალიზის ინოვაციურად ითვლება, მიიჩნევს, რომ ქართული ზღაპრული ეპოსის კვლევას საფუძველი ადრეულ ხანაში ჩაეყარა. მკვლევარი აღნიშნულ დროდ ამ ჟანრის ლიტერატურულად გადამუშავების დაწყებას მიიჩნევს (ჩიქოვანი 1946).

ცხოველთა ეპოსის სატირულ-იუმორისტული ხასიათი განიხილა აპ. ცანავამ. მკვლევარი განსაკუთრებულად გამოყოფს იგავარაკს, რომლის საფუძველად მონინალმდეგის, გაბატონებული კლასის წარმომადგენელთა გაკიცხვის, დაცინვის შენიღბულ ფორმას მიიჩნევს (ცანავა 1960).

ე. ვირსალაძე სპეციალურ ნაშრომს უძღვნის ქართულ ხალხურ ზღაპარს, სადაც მნიშვნელოვანი ადგილი სწორედ ცხოველთა ზღაპრებს უჭირავს. მკვლევარი აღნიშნულ ზღაპრებს ეპოსის ერთ-ერთ არქაულ სახეობად მიიჩნევს (ვირსალაძე 1960).

საბავშვო ფოლკლორის კვლევისას ცხოველთა ზღაპარზე განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ფ. ზანდუკელი. მკვლევარი ვრცლად განიხილავს „ცხოველთა ეპოსის სტრუქტურულ საკითხებს“ (ზანდუკელი 1977) და „ცხოველთა ეპოსის სტილურ თავისებურებებს“ (ზანდუკელი 1980).

ქართული ზღაპრის კვლევისას თ. ქურდოვანიძე შეეხო ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებს, როგორებიცაა: ცხოველთა შესახებ ზღაპრების წარმოშობის დროის, მითსა და იგავ-არაკთან კავშირის, სიუჟეტის, პერსონაჟების, კომპოზიციისა და სტილის (ქურდოვანიძე 2002).

მკვლევარმა რ. ჩოლოყაშვილმა საგანგებოდ შეისწავლა ცხოველთა ზღაპრის მიმართება უძველეს რწმენა-წარმოდგენებთან, რის საფუძველზეც ახლებურად მოხდა გააზრება ზღაპრის ცალკეული მოტივებისა და ზოგჯერ მთელი სიუჟეტებისა. მკვლევარმა სიღრმისეულად გამოიკვლია ზღაპრის განვითარების ძირითადი ეტაპები, პერსონაჟის გენეზისის, ცალკეულ სახე-სიმბოლოთა, მეტამორფოზისა და ზღაპართმცოდნეობის სხვა მნიშვნელოვანი საკითხები (ჩოლოყაშვილი 2004). მოგვიანებით მკვლევარმა კიდევ უფრო გააღრმავა ცხოველთა ეპოსის კვლევა და მას სპაციალური მონოგრაფია მიუძღვნა, სადაც შესწავლილია ზოგადად ცხოველთა ეპოსის ცალკეული ქვეჯგუფების საზღვრები და თავისებურებანი, ცხოველთა ზღაპრების ფუნქცია და ა. შ. (ჩოლოყაშვილი 2005).

ზემოთ განხილული კვლევები ცხადყოფს, რომ ცხოველთა ზღაპრებს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ხალხურ შემოქმედებაში და შესაბამისად კვლევის თემატიკის მრავალფეროვნება ამ ჟანრისადმი მეცნიერთა დიდ ინტერესზე მეტყველებს.

რაც შეეხება ქართული ცხოველთა ზღაპრის კატალოგიზაციას, არც ამ მხრივაა საწუნწუნო. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ელ. ვირსალაძის დამსახურება ქართული ცხოველთა ზღაპრის ამ თვალსაზრისით შესწავლის საქმეში. 1961 წელს მან გამოაქვეყნა აარნენდრეევის ცხოველთა ზღაპრის კატალოგის მიხედვით ქართული ცხოველთა ზღაპრის ტიპთა კატალოგი. ქართული, რუსული და უკრაინული რეპერტუარის მიხედვით მკვლევარი გვთავაზობს 407 ტიპის მოკლე აღწერილობას, სადაც საარქივო თუ გამოქვეყნებუ-

ლი ზღაპრების ანალიზის საფუძველზე 30 ორიგანალურ ქართულ ტიპს გამოყოფს (ვირსალაძე 1961).

1970 წლიდან ქართული ზღაპრის სიუჟეტთა საძიებელზე მუშაობდა თ. ქურდოვანიძე. 2000 წელს კი ეს საძიებელი სრული სახით გამოვიდა ინგლისურ და რუსულ ენებზე. აღნიშნულ საძიებელში მკვლევარს 121 ცხოველთა ზღაპრის ტიპი აქვს გამოყოფილი, სადაც 51 მოტივს საკუთრივ ქართულ ორიგინალურ მოტივად მიიჩნევს.

ცხოველთა ეპოსის კლასიფიკაციასა და სიუჟეტურ საძიებელზე იმუშავა ასევე რ. ჩოლოყაშვილმა. მკვლევარი გვთავაზობს ეტიოლოგიური გადმოცემების ოთხი, კუმულაციური და ცხოველთა შესახებ ზღაპრების თორმეტი ქვეჯგუფის ფარგლებში გაკეთებულ საძიებელს (ჩოლოყაშვილი 2004).

2004 წლის ნოემბერში ჰელსინკის მეცნიერებათა აკადემიის ფოლკლორისტთა კავშირმა გამოსცა ზღაპრის ტიპთა ახალი საერთაშორისო კატალოგი სამ ტომად სახელწოდებით “The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography”. კატალოგის ბაზისს შეადგენდა ანტი აარნეს დაარსებული და შემდგომ სტიდ თომპსონის მიერ გავრცობილი “ზღაპრის ტიპების საძიებელი”, რომელიც გადაამუშავა და სრულყო გერმანელმა ფოლკლორისტმა და ზღაპართმცოდნემ, პროფესორმა ჰანს-იორგ უთერმა.

დღეს უკვე ხელთ გვაქვს ჰანს-იორგ უთერის მიერ საფუძვლიანად გადამუშავებული ზღაპრების ტიპთა კატალოგი, რომელშიც შემდგენელმა ამოავსო ის ლაფსუსები, რაც წინა საძიებლებს ახლდა და ამავე დროს არ დაარღვია სიუჟეტთა ტიპების აღწერის ტრადიციული პრინციპები. მან განაახლა და წარმოადგინა თხრობითი ჟანრების სრული აღწერა 2003 წლამდე არსებული კვლევების შედეგებითურთ. წიგნში დასახელებულია უმნიშვნელოვანესი სამეცნიერო ლიტერატურა. მასში შედის როგორც საერთაშორისო ვარიანტების დიდი რაოდენობა, ასევე ცალკეული მონოგრაფიები თხრობითი ჟანრთა ტიპებზე. შენიშვნები კატალოგსა და ვარიანტებზე საგულდაგულოდ შევსებულია და გათვალისწინებულია დღემდე არსებული ყველა მოტივისა ტიპის საძიებლების მონაცემები. წინამორბედ კატალოგებში გაბნეული სხვადასხვა ტიპები, რომ-

ლებიც ერთმანეთთან შინაარსობლივ და სტრუქტურულ კავშირში იყო, ერთად დალაგდა. ზოგიერთი ტიპი ამოღებულ იქნა, თუ ისინი არავითარ ეთნიკურ და გეოგრაფიულ გავრცელებას არ ექვემდებარებოდნენ ამოღებულ იქნა და მათი მოძიება რეგიონალური ტიპების კატალოგების კომპეტენციაში დარჩა.

აარნე-თომპსონ-უთერის საერთაშორისო კატალოგის სახით სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოვიდა სამაგიდო ნიგნი ისტორიულ-კომპარატივისტული ფოლკლორისტული და, საერთოდ, ყოველგვარი ხალხური გადმოცემების ფართო მასშტაბით კვლევისათვის.

ზლაპრის ტიპთა საერთაშორისო კატალოგთან შედარებითი ანალიზის საფუძველზე შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ხელშეწყობით 2010-2012 წლებში განხორციელდა პროექტი „ქართული ხალხური პროზის კომპარატივისტული ანალიზის ელექტრონული პლატფორმა“, რომლის ფარგლებში დამუშავდა შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივში დაცული გამოუქვეყნებელი ცხოველთა ზღაპრები.

საარქივო ტექსტების ანალიზის საფუძველზე დადგინდა, რომ ქართულ ფოლკლორულ რეპერტუარში დიდი რაოდენობითაა წარმოდგენილი გარეულ ცხოველთა ჯგუფის შიგნით განთავსებული ზღაპრები. ტიპთა რელევანტურობის საფუძველზე გაირკვა, რომ ქართულ ხალხურ ზღაპრულ რეპერტუარში განსაკუთრებით პოპულარულია ტიპი **ATU 15 — „ნათლის“ მიერ საჭმლის ქურდობა**.*

აღნიშნული მოტივის — **ATU 15 „ნათლის“ მიერ საჭმლის ქურდობა** — ბირთვი ზღაპრის ტიპთა ახალ საერთაშორისო კატალოგში ასეთი სახისაა:

„მელია (კატა, ტურა) და მგელი (დათვი, თაგვი) ცხოვრობენ ერთად. მელია თავს მოაჩვენებს, რომ ნათლობაზე ნათლიადაა დაპატიჟებული (მიწვეულია დაკრძალვაზე ან ქორწილზე), მაგრამ ამის ნაცვლად მალულად ჭამს კარაქს (თაფლს), რომელიც მან და მგელმა შეინახეს. ეს მეორდება სამჯერ. როცა მგელი ეკითხება მას მოსა-

* აღნიშნული პროექტი (№ B-23-10) განხორციელდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით. წინამდებარე პუბლიკაციაში გამოთქმული ნებისმიერი მოსაზრება ეკუთვნის ავტორს და შესაძლოა, არ ასახავდეს ფონდის შეხედულებებს. პროექტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი პროფ. ე. დადუნაშვილი

ნათლი ბავშვის სახელს, მეღია იგონებს სახელს, რომელიც ასახავს შენახული საქმლის ოდენობის კნინობით ფორმას.

როცა მგელი აღმოაჩენს, რომ კარაქი აღარაა, ადანაშაულებს მეღიას, თუმცა, მეღია უარყოფს. იმის გასარკვევად, ვინ აიღო კარაქი, მეღია მგელს გამოცდას სთავაზობს: ორივემ მზეში ტყუილი თქვან, რამდენიმე ხნის შემდეგ კარაქი უნდა დადნეს და მტყუენი გამოჩნდეს. როდესაც მგელს სძინავს, მეღია მას კარაქით გასვრის და ამგვარად მის დანაშაულს „ამტყიცებს“.

იგი განსხვავებული და ამავე დროს მრავალფეროვანი სახითაა წარმოდგენილი ქართულ ხალხურ ზღაპარში, რასაც მისი ვარიანტულობაც განაპირობებს. აღნიშნული ტიპის ბირთვი ქართული ხალხური ზღაპრების მიხედვით ასეთ სურათს გვიჩვენებს:

„დათვი (კატა) და მეღია (თაგვი) ძმობილებიან და იწყებენ ერთად ცხოვრებას.

ყველს (ქონს) შავი დღისვის (ყველიერისთვის) ინახავენ (ეკლე-სიაში, საკურთხეველის უკან მალავენ).

მეღიას (კატას, დათვის) მოუნდება გადანახული საქმლის ჭამა და დათვის (თაგვს, მეღას) თავს მოაჩვენებს, თითქოს ნათლობაში ეძახიან ნათლიად და ჩუმად იწყებს გადანახული საქმლის ჭამას.

ნათლობიდან დაბრუნებულ მეღას (კატას, დათვის) დათვი (თაგვი, მეღა) ყოველ ჯერზე ნათლობის ამბავს და ნათლულების სახელებს ეკითხება.

მეღა (კატა, დათვი) დათვის (თაგვს, მეღას) ნათლულების გამოგონილ სახელებს ეუბნება, რომლებიც ქილაში დარჩენილი საქმლის რაოდენობას ასახავს.

მესამე (ბევრჯერ) წასვლისას (მეღია მიდის ვითომ თაგვის დასაჭერად), ათავენს საქმელს და ქილას (ქვევრს, დერგს, ხლამს, ქოთანს) ნაცრით (მიწით, ქვებით) ავსებს.

მეღია (კატა) და დათვი (თაგვი) მიდიან გადანახული საქმლის მოსატანად.

ამოიღებენ ქილას და ნახავენ მასში ჩაყრილ ნაცარს (მიწას). მეღია ატყუებს დათვის, რომ საქმელს თითქოს ბრკე აქვს მოკიდებულ.

ბრკის მოსაცილებლად მეღია დათვის სულის შებერვას ურჩევს.

დათვის ნაცარი (მიწა) თვალეებში შეეყრება და ბრმავდება.

დათვს (თაგვს) ეჭვი აქვს, რომ მელამ (კატამ) შეჭამა გადანახული საჭმელი.

სიმართლის გასარკვევად მელა ორივეს განავლის შემოწმებას ითხოვს (ძილში ვინც გაისვრება, იმით დამტკიცებას ითხოვს).

მელა ცვლის განავლებს, მერე თვალედათხრილ დათვს თავს განავალში ჩააყოფინებს (მძინარე დათვს ასხავს თავის განავალს).

დათვი შეწუხებულია, ტყულად რომ დასწამა ცილი მელას.

ქართულ ხალხურ ზღაპრებში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია **ATU 15** ტიპის ერთი ვარიანტი, რომელშიც გადმოცემულია კატისა და თაგვის მეგობრობა, სადაც მოტყუებული, რა თქმა უნდა, თაგვი რჩება.

ქართულ ხალხურ ცხოველთა ზღაპრების აღნიშნული ტიპის ძირითადი და ფართოდ გავრცელებული დასაწყისის გარდა, კიდევ ორგვარი დასაწყისი ფიქსირდება:

„დათვი და მელა თესავენ ზიარ ყანას“.

„მელას და დათვს ჰყავთ ძროხა. გადანყვეტენ ყველის კეთებას. ვიდრე მელა ყველს აკეთებს, დათვი აქეთ-იქით დადის და სამუშაოს ეძებს“.

ასევე საყურადღებოა ერთი ვარიანტი, რომელშიც ზღაპარი მარტივად ვითარდება. მასში მოკლედ გადმოცემულია, რომ:

„მელა პოულობს თაფლის ქილას, ჩუმად ჭამს, დათვს მოტყუებით თვალეებს საკუთარი ხელით ათხრევენებს“.

საერთაშორისო კატალოგის მიხედვით აღნიშნული ტიპიკომბინირებულია **1, 2, 3, 4, 5, 34, 41, 47A** და **210** ტიპებთან. განსხვავებით უცხოურისგან, ქართულ ფოლკლორულ რეპერტუარში უფრო მეტად გვხვდება მარტივი, ერთტიპიანი — **ATU 15** _ ზღაპრები, ვიდრე კომბინირებული, თუმცა, ტექსტებზე მუშაობისას განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცია აღნიშნული ტიპის სხვადასხვა ტიპებთან კომბინაციების თავისებურებებმა, კერძოდ, **ATU 15** ხშირად კომბინირებულია ქართული ცხოველთა ზღაპრის შემდეგ ტიპებთან: **ATU 1** („თევზის ქურდობა“), **2** („კუდით მეთევზე“), **20C** („ცხოველები მსოფლიოს აღსასრულის შიშით თავის საშველად გარბიან“), **20D*** („მომლოცველი ცხოველები“), **30** („მელიის ემპაკობით მგელი ორმოში ვარდება“), **36** („მელა აუპატიურებს დათვს“),

41 („გამძლარი მგელი სარდაფში“). საერთაშორისო კატალოგთან შედარების საფუძველზე დადგინდა, რომ ქართული ზღაპრებში კომბინაცია არა გვაქვს — **3, 4, 5, 34, 41, 47A** და **210** ტიპებთან, არამედ — **20C, 20D*, 30, 36 da 41**. კომბინაციის შემთხვევაში ქართულ და უცხოურ მასალას შორის თანხვედრა მხოლოდ და მხოლოდ ორ ტიპშია, მაშასადამე, ამ მხრივაც ქართული ხალხური ცხოველთა ზღაპრები სიუჟეტის განვითარების საინტერესო და განსხვავებულ სურათს იძლევა.

ზღაპრის ტიპთა ახალი საერთაშორისო კატალოგის მიხედვით აღნიშნული ტიპი (**ATU 15** _ „ნათლის“ მიერ საჭმლის ქურდობა“) მხოლოდ და მხოლოდ ცხოველთა ზღაპრის ტიპებთანაა კომბინირებული, ისევე როგორც ქართულ მასალაში. რაც შეეხება ზღაპრებში საანალიზო ტიპის ადგილს, ორგვარია, ერთი მხრივ იგი იწყებს ზღაპარს (მაგ., 15+1+36, 15+1+2+41+30 და ა. შ), მეორე მხრივ — ასრულებს (მაგ., 20D*+15, 36+68A+15* და ა. შ.). სამწუხაროდ, ზღაპრის ტიპთა საერთაშორისო კატალოგი ამგვარი დაკვირვების საშუალებას არ იძლევა.

ასევე მნიშვნელოვანია **ATU 15*** ტიპის — „მელია მგელს ნადავლიდან შორს შეაცდენს“ — ქართულ ზღაპრულ რეპერტუაში არსებობა. ზღაპრის ტიპთა საერთაშორისო კატალოგში აღნიშნული ტიპის ზღაპრის ბირთვი აღწერილი არაა. მითითებულია, რომ ის შერეული ტიპია და შედგება მელიის ირგვლივ არსებული ზღაპრის სხვადასხვაგვარი ტიპებისგან, რომლებშიც მელია მგელს ნადავლიდან მოშორებით აცდუნებს. ამგვარად მელიას შეუძლია, თვითონ ჭამოს ის. აღნიშნული ტიპი ძირითადად გავრცელებულია ფინურ-შვედური, ესტონური, ფრანგული, კატალონიური, ფლამანდიური, ბერძნული, სირიული, სამხრეთ ამერიკული, სამხრეთ აფრიკული ლიტერატურული ვარიანტების სახით.

ATU 15* ტიპის — „მელია მგელს ნადავლიდან შორს შეაცდენს“ — ზღაპრის ბირთვი ქართული მასალის მიხედვით ასეთია:

„მელია და მგელი (და აქლემი ID 19353) ძმობილდებიან და ერთად იწყებენ ცხოვრებას.

ზამთარში, როცა საჭმელი არ აქვთ, გადანყვეტენ თავები მოიჭრან და აღარ მოშივდებათ.

მელიას გადაწყვეტილებით პირველად აქლემი იჭრის თავს.

მელიას და მგელს აქლემის ტანი გარკვეული ხნის განმავლობაში ჰყოფნით საკვებად.

მგლის რჩევით მელია აქლემის ტვინს ინახავს.

გაზაფხულზე მგელი მელას შენახული აქლემის ტვინის მოტანას სთხოვს.

მელია ეუბნება, რომ ტვინი არ არის, რაზეც მგელი საშინლად ბრაზდება.

მოხერხებული მელა მგელს დასამშვიდებლად ეუბნება, რომ აქლემს ტვინი რომ ჰქონოდა კუნძულზე თავს არ დადებდაო“.

საანალიზო ტიპის — **ATU 15*** — ბირთვი მეორე ვარიანტის მიხედვით ასეთია:

„მელია აბრიყვებს მგელს, როდესაც მგელი სხვა მგლებს ეძახის მისთვის ვნების მიმყენებელი გლეხის შესაჭმელად, მელია მონადირეებს საიმედო ადგილზე მალავს. ისინი გლეხს მგლებისგან გადაარჩენენ, ხოცავენ და ბოლოს მათი ქათმების შემეჭმელ მელიასაც კლავენ“.

აღნიშნული ტიპი ქართულ რეპერტუარში არსებობს როგორც მარტივი, ერთტიპიანი ზღაპრების სახით, ასევე — კომბინირებული (მაგ., **unbekannt+0036+0068A+0015***).

ამრიგად, ზღაპრის საერთაშორისო კატალოგის ტიპი **ATU 15** — **„ნათლის“ მიერ საჭმლის ქურდობა**“ საკმაოდ მრავალფეროვნადაა წარმოდგენილი ქართულ ხალხურ ზღაპრულ რეპერტუარში. აღნიშნულ ტიპს ეროვნული რეპერტუარისთვის დამახასიათებელი თავისებურებებიც მრავლად აქვს შექმნილი. ერთ-ერთ ზღაპარში, მაგალითად, ნაპოვნ ყველს პერსონაჟები ყველიერისთვის ინახავენ, რამდენიმე ზღაპარში ქონს ქვევრში ან ხლამში (თიხის ჭურჭელში) ინახავენ და ა. შ. ეს კი იძლევა იმის თქმის საფუძველს, რომ ქართულ ხალხურ რეპერტუარში საანალიზო ტიპში ეროვნული თავისებურებები მრავლადაა ასახული.

დამონებანი:

გოგიაშვილი 2006: გოგიაშვილი ე. ქართული ზღაპრები ახალ საერთაშორისო კატალოგში. // *ქართული ფოლკლორი*, 3(XIX). თბ.: „მეცნიერება“, 2006.

გოგოლაძე 2006: გოგოლაძე თ., ცხოველთა ზღაპრების მხატვრული გააზრება. // *ქართული ფოლკლორი*, 3(XIX). თბ.: „მეცნიერება“, 2006.

ვირსალაძე 1960: ვირსალაძე ე. ზღაპარი. *ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება*. I. თბ.: რუსთაველის სახ. ქართ. ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 1960.

ვირსალაძე 1959: ვირსალაძე ე. ზღაპრის სიუჟეტთა საძიებელი, ზღაპრები ცხოველების შესახებ. // *ლიტერატურული ძიებანი*, XII. თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

ზანდუკელი 1980: ზანდუკელი ფ. ცხოველთა ეპოსის სტილური თავისებურებანი. // *ნერილები საბავშვო ფოლკლორზე*. თბ.: „ნაკადული“, 1980.

ზანდუკელი 1977: ზანდუკელი ფ. *ქართული საბავშვო ფოლკლორის საკითხები*. თბ.: „ნაკადული“, 1977.

სიხარულიძე 1958: სიხარულიძე ქს. *ნარკვევები*. თბ.: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1958.

სიხარულიძე 1938: სიხარულიძე ქს. *ქართული საბავშვო ფოლკლორი*. თბ.: სტალინის სახ. თბილ. უნ-ტის გამ-ბა და სტ., 1938.

ქურდოვანიძე 2002: ქურდოვანიძე თ. *ქართული ზღაპარი*. თბ.: „მერანი“, 2002.

უთერი 2004: Uther, H.-J. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia Academia Scientiarum Fennica, 2004.

ჩიქოვანი 1946: ჩიქოვანი მ. *ქართული ფოლკლორი*. თბ.: „სახელგამი“, 1946.

ჩიქოვანი 1979: ჩიქოვანი მ. ზღაპრის სტრუქტურული ანალიზი. // *ფოლკლორის თეორია და ისტორია*. VIII. თბ.: „მეცნიერება“, 1946.

ჩოლოყაშვილი 2009: ჩოლოყაშვილი რ. *ზღაპარი და სინამდვილე*. თბ.: „ნეკერი“, 2009.

ჩოლოყაშვილი 2004: ჩოლოყაშვილი რ. *უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში*. თბ.: „ნეკერი“, 2004.

ჩოლოყაშვილი 2006: ჩოლოყაშვილი რ. ცხოველთა შესახებ ზღაპრების მთავარი გმირი — მელია. // *ქართული ფოლკლორი*, 3(XIX). თბ.: „მეცნიერება“, 2006.

ჩოლოყაშვილი 2005: ჩოლოყაშვილი რ. *ცხოველთა ეპოსი*. თბ.: „ნეკერი“, 2005.

ჩოლოყაშვილი 2004: ჩოლოყაშვილი რ. *ცხოველთა ეპოსის კლასიფიკაცია და სიუჟეტური საძიებელი (კუმულაციური ზღაპრები და ზღაპრები ცხოველთა შესახებ)*. // *ქართული ფოლკლორი*, 2(XVII). თბ.: მეცნიერება“, 2004.

Marine TuraSvili

Typological Analysis of the Georgian Animal Tales in the Context of ATU 15 of the International Folktales Catalogue

Summary

Archive materials revealed that within the repertoire of the Georgian animal tales there exists a variety of the animal type groups. The most popular is type ATU 15 – The Theft of Food by Playing Godfather (The Theft of Butter [Honey] by playing Godfather). Mostly they are not contaminated with other motifs but those being contaminated have combinations with the following types: ATU 1, ATU 2, ATU 20C, ATU 20D*, ATU 30, ATU 36 and ATU 36.

The combination is made with animal tales and not with tales of magic or anecdotes as it is in the case of the animal tales of the other types.

The order of the combination is of two-type (e. g. 15+1+36, 15+1+2+41+30 etc., or 20D*+15, 36+68°+15+).

Thus ATU 15 of the Georgian animal tales is represented in the Georgian repertoire widely acquiring the national features. For example, the heroes of the tales hide encountered cheese for Butter Week (week before Lent) in the wine – jar set into ground or in the rubbish.

ფოლკლორისტიკის ისტორია

თეიმურაზ ჯაგოდნიშვილი

ალექსანდრე ხახანაშვილი ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან

150 წელი გვაშორებს ქართველი მეცნიერის, ფილოლოგის, ისტორიკოსის, წყაროთმცოდნისა და ფოლკლორისტიკის, ქართული აკადემიური მეცნიერული ფოლკლორისტიკის ფუძემდებლის და სისტემური კურსის შემქმნელის ალექსანდრე ხახანაშვილის (1864-1912) დაბადებასთან. საუკუნეზე ოდნავ მეტი გავიდა მისი გარდაცვალებიდან და დროითმა მანძილმა უფრო მკაფიოდ წარმოაჩინა მისი ნაწერების მნიშვნელობა ქართული ფოლკლორისტიკისათვის.

ალ. ხახანაშვილი რუსული ფილოლოგიური სკოლის აღზრდილი იყო, მოსკოვის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე სწავლობდა. თავისი პროფესიული პრაქტიკით და მეცნიერული მოღვაწეობით მოსკოვის სამეცნიერო-პედაგოგიურ ცენტრებთან იყო დაკავშირებული. იქიდან, რუსული და ევროპული მეცნიერული ტრადიციების სიმაღლიდან, იცნობიერებდა, აანალიზებდა და წარმოაჩენდა ქართული პოეტური ცნობიერების, ლიტერატურის, ფოლკლორის არსსა და საკაცობრიო ფასეულობას.

ალ. ხახანაშვილმა გასაოცრად ბევრის გაკეთება მოასწრო არცთუ ხანგრძლივი სიცოცხლის მიუხედავად: გამოიკვლია არაერთი წყარო, ფეხით შემოიარა საქართველოს არაერთი კუთხე, მოისმინა და ჩაიწერა ხალხური სიტყვიერების ტექსტები, შექმნა თავისი დროის პირველხარისხოვანი მეცნიერული გამოკვლევები, ერთ-ერთი ადრეული სისტემური კურსი ქართული ლიტერატურის ისტორიისა და ფოლკლორისტიკა და, ფაქტობრივად, XIX საუკუნის მიწურულს დააფუძნა ქართული მეცნიერების ახალი დარგი — ქართული ფოლკლორისტიკა. მან გამოკვეთა XIX საუკუნის მიწურულსა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართული ფოლკლორისტული აზროვნების

შინაარსი, რუსულ-ევროპული ფოლკლორისტული კვლევების სიმალლეზე აზიდა ქართული სინამდვილისათვის ეს მნიშვნელოვანი დარგი და გარკვეულწილად წარმოაჩინა და განსაზღვრა ქართული მეცნიერული ფოლკლორისტიკის გეზი და სამერმისო პერსპექტივებიც. ამასთან არაერთი საერთაშორისო სამეცნიერო ფორუმზე წაკითხული მოხსენებებით დიდად შეუწყო ხელი ქართული კულტურის შინაარსისა და მისი საკაცობრიო მნიშვნელობის წარმოჩენას.

ალ. ხახანაშვილი მოსკოვის უნივერსიტეტში 1884-1888 წლებში სწავლობდა. სტუდენტობის წლებშივე გამოამჟღავნა მიდრეკილება მეცნიერული კვლევებისადმი და პატარ-პატარა წერილების გამოქვეყნებასაც მიჰყო ხელი. სტუდენტობის წლებში იგი დაუახლოვდა აკადემიკოს ვს. მილერს, რომელიც ცნობილი იყო ახალი მეცნიერული იდეებით და ამის გამო — დიდად პოპულარულიც. ერთი მისი გატაცება იყო თ. ბენფეის ნასესხობის თეორიის რუსულ ფოლკლორთან მიმართების რკვევა. ამ დროს რუსულ ფოლკლორისტიკაში დიდი პოლემიკა ჯერაც არ ჩამცხრალიყო რუსული ეპოსის აღმოსავლური წარმომავლობის აზრის წამოყენების გამო. ამ იდეის ავტორი ვლადიმერ სტასოვი, სამშობლოს ღალატში დაადანაშაულებს იმის გამო, რომ მან 1868 წ. ჟურნალში „ევროპის მაცნე“ (იანვარ-აპრილისა და ივნის-ივლისის ნომრებში) გამოაქვეყნა ნაშრომი „რუსული ბილინების წარმომავლობა“. გაოცებას ის იწვევდა, რომ ცოტა ხნით ადრე ასეთსავე აზრს გამოთქვამდნენ ა. შიფნერი, ვ. რადლოვი, სხვებიც, მაგრამ გამოკვეთილად ნათქვამმა მაინც გამაღიზიანებლად იმოქმედა რუს მეცნიერთა ეროვნულ თავმოყვარეობაზე და ერთმანეთის მიბაძვით თავს დაესხნენ ვ. სტასოვს. მათ შორის აღმოჩნდნენ ისეთი მკვლევრებიც, რომლებიც ან სტასოვამდე (ა. შიფნერი, ა. ვესელოვსკი), ან მის შემდეგ ამტკიცებდნენ იმავეს. მათ შორის, თ. ბუსლაევთან, ო. მილერთან, პ. ბესონოვთან, ა. პიპინთან ერთად, იყო ვს. მილერიც (უფრო ვრცლად: თ. ჯაგოდნიშვილი 1986: 39-70). მეცნიერული კვლევების შედეგებისა და პატრიოტულ განწყობილებათა თუ ლტოლვა-მისწრაფებათა **„შეუთავსებლობა“** XIX საუკუნის II ნახევარში საერთო ტენდენციას წარმოადგენს.

ეროვნული ინტერესების, მისწრაფებების გაშლილი ფრონტით დაცვის უზენაესი პრინციპიდან გამომდინარე, საქართველოშიც

ინვევდა დავა-კამათს აკადემიური მეცნიერული კვლევების პუბლიცისტიკის დონეზე გატანილი ეროვნული მოძრაობის ინტერესებისადმი დაქვემდებარების, აკადემიური კვლევებისა და პუბლიცისტიკის გაერთმინიშვნელიანება. ვ. სტასოვის ბედი, სამუხაზაროდ, ალ. ხახანაშვილმაც გაიზიარა.

ვს. მილერმა რუსული ბილინების კვლევების პროცესში აღმოაჩინა, რომ ზოგიერთი სიუჟეტი, მაგალითად, ბილინისა „ილია მურომეცის ორთაბრძოლა შვილთან“ ძალიან წააგავდა ირანში მოარული „როსტომიანის“ როსტომისა და ზურაბის ორთაბრძოლის ფოლკლორულ ამბავს. ამასთან, ვ. მილერმა ყურადღება მიაქცია მ. ბროსეს შრომებში დაცულ ცნობას ქართულ ენაზე არსებული სპარსული ლიტერატურული ტექსტების არსებობის შესახებ, კერძოდ, როსტომიანის ხსენებამ და თბილისში 1875 წელს გამოქვეყნებული „ბეჟანიანის“ გაცნობამ.

ირანულ-რუსული ეპიკური სიუჟეტების მსგავსება ერთეულეზბრივი ფაქტი არ აღმოჩნდა, ბილინური ეპოსის სხვა სიუჟეტებსაც შეეხო. ვს. მილერმა გააფართოვა კვლევები და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ფოლკლორული ნასესხობის მარშრუტი ირანიდან გადიოდა და მასპინძელი ქვეყანა რუსეთი იყო, ხოლო რუსეთიდან ე. წ. „მოხეტიალე სიუჟეტები“ ევროპაში ვრცელდებოდა. ასე უძებნიდა ვს. მილერი როლს (ჩართულობას) რუსეთს აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურათა ურთიერთმიმართებათა პოცესში.

ვს. მილერი, ბუნებრივია, ქართული ფოლკლორითაც დაინტერესდა. იგი საკმაოდ კარგად იცნობდა კავკასიის რეგიონის ხალხთა ენებს, ეთნოკულტურებს, ფოლკლორს, დაწერილი ჰქონდა სოლიდური გამოკვლევები, მონოგრაფიები. მას ესმოდა ირანულიდან დასესხებათა პროცესში საქართველოს, როგორც შუამავალი რეგიონის მნიშვნელობა. ქართული მასალის ჩართვის მიზნით მან დაიახლოვა მოსკოვის უნივერსიტეტის კავკასიელი სტუდენტები და მათ შორის ალ. ხახანაშვილიც. ვს. მილერმა სტუდენტ ალ. ხახანაშვილს დაავალა ქართულ ცოცხალ ტრადიციულ ყოფაში ირანული მოარული სიუჟეტების კვალის დადგენა. ალ. ხახანაშვილმა დავალება შეასრულა. მან მასწავლებელს მოარული ირანული სიუჟეტების ვრცელი ნუსხა წარუდგინა მოკლე-მოკლე ან-

ოტაციებით, კერძოდ: „ბაბა-ამირიანი“, „ქამილიანი“, „ბარამიანი“, „სირინოზიანი“, „სარიდანიანი“, „უთრუთიანი“, „მარგალიტიანი“, „თანგირიანი“, „ნებროთიანი“, „ვარშაკიანი“, „ყვავილთა კონა“, „გულასპიანი“, „უსეფ-ყასიმისიანი“, „როსტომიანი“, „საამიანი“, „ბარამგურიანი“, „ვარდბულბულიანი“, „მშვენიერი იოსები“, „ლეილმაჯუნუნიანი“, „ჩარ-დავრითიანი“, „მირიანიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ვისრამიანი“.

ეს მონაცემები შევიდა ვს. მილერის ნაშრომში „ირანულ თქმულებათა გამოძახილი კავკასიაში“ (მილერი 1889: 6-7). ამ ნაშრომის დამატებად იქვე დაიბეჭდა ალ. ხახანაშვილის წერილი „შენიშვნები სპარსული ეპიკური ნაწარმოებების ქართული თარგმანების შესახებ“. ეს იყო ალ. ხახანაშვილის პირველი სერიოზული ნაბიჯი მეცნიერებაში.

ალ. ხახანაშვილი 1888 წელს, უნივერსიტეტის დამთავრებისთანავე, ილია ოქრომჭედლიშვილის წარდგინებით, ვს. მილერმა მიიწვია ლაზარეების ინსტიტუტში ქართული ენის კათედრაზე. მან პედაგოგიურთან ერთად აქტიური სამეცნიერო მუშაობაც გაშალა, განსაკუთრებით ინტენსიურად თანამშრომლობდა „ეთნოგრაფიის მოყვარულთა საზოგადოებასთან“. თუმცა მისი მეცნიერული ინტერესები იმთავითვე ქართველოლოგიის სხვადასხვა სფეროს მოიცავდა.

ალ. ხახანაშვილი სტუდენტობის წლებშივე აქვეყნებდა ფოლკლორულ, ეთნოგრაფიულ, ლიტერატურულ წერილებს, ზეპირსიტყვიერ ტექსტებს. მაგალითად, 1884 წელს „დაშკოვის ეთნოგრაფიულ კრებულში“ დაიბეჭდა მისი წერილი „მოხვევები და ფშავლები“, 1887 წელს „ივერიაში“ (№ № 224; 1888 - №45) გამოქვეყნდა მის მიერ ჩაწერილი „ტარიელის ამბავი“, 1888 წ. ისევ „ივერიაში“ (№ № 135, 156, 214, 218, 242) დაიბეჭდა მისი პრობლემური წერილი „კვალი საერო პოეზიისა „ქართლის ცხოვრებაში“, იმავე წელს „ივერიაში“ (№ 165) გამოქვეყნდა მისი ნარკვევი „მგზავრის დღიურიდან. თუშეთი“, „ბახტრიონის აღება (თუშეთში გაგონილი)“ (220), „წერილი ბატონ ნ. ურბნელის მიმართ“ (№ 243). იმავე წელს „ივერიასა“ (№147, 181, 185, 220) და „თეატრში“ (№20, 31, 32) გამოქვეყნდა მის მიერ მოძიებული ზეპირსიტყვიერი ტექსტები და ა. შ.

ზოგადი ფოლკლორისტიკისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც აღმოჩნდა მისი „შენიშვნები სპარსული ეპიკური ნაწარმოებების ქართული თარგმანების შესახებ“, რომელმაც ვს. მილერს დაუსაბუთა კავკასიაში და კერძოდ, საქართველოში ირანული მოარული სიუჟეტების, ტექსტების გავრცელების მასშტაბურობა. ვს. მილერმა „როსტომიანის“ და „ბეჟანიანის“ მსგავსად „ვეფხისტყაოსნის“ ამბის ირანული წარმომავლობაც ივარაუდა (მილერი 1889: 34).

მიუხედავად მასწავლებლის მეცნიერული ავტორიტეტის აღიარებისა, ალ. ხახანაშვილმა, ფაქტობრივად, არ გაიზიარა მისი აზრი „ვეფხისტყაოსნის“ ამბის სპარსული წარმომავლობის შესახებ და შეეცადა მისი კვალი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში მოეძებნა. ამის მტკიცება წარმოადგინა მან ნაშრომში „ხალხში დარჩენილი „ტარიელის ამბავი“ და შოთას „ვეფხისტყაოსანი“ („ივერია“, 1890, №25). პირველივე თეზისი, რომელიც ალ. ხახანაშვილმა აქ წამოაყენა, იუნყებოდა: „ტარიელის ამბავი“ პირველადია. „შოთას გადაუმუშავებია ხალხური პოემა“. ამის მიუხედავად, „ვეფხისტყაოსნის“ ზეპირსიტყვიერი ამბავი მისთვის ქართული კი არ იყო, არამედ მოარული, ისეთივე, როგორებიც იყო „სიბრძნე ბალავარისა“ და „თქმულეები სოლომონ ბრძენზე“. ამ მოსაზრების გამო ალ. ხახანაშვილმა თავს დაიტყუა ვაჟა-ფშაველას რისხვა. ვაჟამ „ივერიაში“ (1890, № 39) გამოაქვეყნა წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, სადაც „ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალურობის თეზისი წამოაყენა და ყველაზე ძლიერ არგუმენტად მიიჩნია „ტარიელის ამბის“ პერსონაჟების — **ედემ** და **ომარეს** გაჩენა შოთას პოემის სტროფის ფოლკლორული კონტამინაციის შედეგად („უბრძანა: „ხელთა აიღეთ აბჯარი, თქვენ საომარე, მიდით და აქა მომგვარეთ, ვინ არის იქა მჯდომარე“).

მართალია, ვაჟას არგუმენტებმაც და მისმა პიროვნებამაც გვარიანად შეაფიქრია ალ. ხახანაშვილი, აიძულა ეთქვა „ვეფხისტყაოსანმაც“ მოახდინაო გავლენა ხალხის მხატვრულ ცნობისწადილზე, მაგრამ რუსთველის პოემის ამბის ზეპირსიტყვიერი წარმომავლობის მტკიცებაზე ხელი მაინც არ აუღია. მაგალითად, 1897 წელს გამოცემულ „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ II ტომში კვლავ გაიმეორა აზრი „ვეფხისტყაოსნის“

ამბის ფოლკლორული წარმომავლობის შესახებ. აქ ახალი არგუმენტები იყო პომის ამბის ფესვმაგრობა, იქ, სადაც წიგნიერი ლიტერატურული ტრადიცია დიდი გავლენით არ გამოირჩეოდა (ფშავი, ხევსურეთი) და ფოლკლორული ტექსტის სიუჟეტის დიდი მსგავსება პომასთან. ცხადია, რომ ალ. ხახანაშვილი ამ შემთხვევაში მთლიანად თავისი მასწავლებლის კონცეფციის გავლენის ქვეშ დარჩა. მასწავლებლის მეცნიერული იდეის გავლენის კვალი აშკარად ატყვია ამავე პერიოდის კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ნაშრომს „კვალი საერო პოეზიისა ქართლის ცხოვრებაში“ („ივერია“, 1888, № № 135, 156, 218, 214), სადაც ზეპირსიტყვიერება განიხილება ქართულ ისტორიასთან კავშირში და ფოლკლორულ მასალას ისტორიული წყაროს სტატუსი აქვს მინიჭებული.

„ქართლის ცხოვრებაში“ ზეპირსიტყვიერების კვალის ძიებას ორი მიზანი აქვს:

1. მემატრიანეს მიერ ისტორიულ საბუთად ჩათვლილი მასალის გამოვლენა, მისი შინაარსის დადგენა;
2. ისტორიულ ფაქტებსა და მოვლენებში ისტორიულისა და ფოლკლორულის განცალკევება და სავარაუდო ფოლკლორული ტექსტის დადგენა.

ერთი მიზანია „ქართლის ცხოვრების“ ქრონიკების სიძველის დადგენა პატკანოვისა და მისწარების ახირებათა გასაქარწყლებლად.

კვლევის მეთოდოლოგია მთლიანად ვს. მილერის კონცეფციას ემყარება. ვს. მილერის ისტორიული სკოლის კონცეფცია, როგორც ცნობილია, ტექსტში ისტორიული პლასტების გამოვლენით ზეპირსიტყვიერი ქმნილების „გასუფთავებას“ ისახავდა მიზნად. ალ. ხახანაშვილი კი ამ ამოცანასთან ერთად, ისტორიული ფაქტის ნამდვილობის დადგენასაც ცდილობდა. იგი მიუთითებდა: „პირველი ისტორიკოსები“ წერილობითი წყაროების უქონლობის გამო, ან მეზობელი ხალხების წერილობით წყაროებს მიმართავენ, ან საკუთარ ზეპირსიტყვიერებას (ზეპირ ისტორიას). „ერს ბუნდოვნად ახსოვს თავისი ჩამომავლობა“. ზეპირად „გარდმოცემული ამბები, ანუ ტრადიციები წარსულის ცხოვრებისა, წინაპართ გმირულის მოქმედებისა ცოტად თუ ბევრად გამშენიერებული და ჩამატებული გადადის ერთის თაობიდან მეორემდის საშვილიშვილოდ“.

„პირველნი ისტორიკოსნი ერისა წერდნენ თავიანთს მატთანეს ისე, როგორც აუწყებს ერის წარსულზედ გარდმოცემული ტრადიცია; იმათ ხშირად სჯერათ, რომ პირად გარდმოცემული ამბავი უეჭველი სიმართლეა და ამიტომაც მოწინებით ეკიდებიან ამისთანა პირად გარდმოცემებს: ან შეუცვლელად, ანუ ლიტერატურულად შემუშავებულნი შეაქვთ თავიანთ ისტორიაში“ („ივერია“, 1888, №135).

ამგვარი ფაქტები ალ. ხახანაშვილისათვის საყოველთაო მოვლენაა და მას წარმოდგენილი აქვს მითითებები ჰეროდოტეს, ტიტუს ლივიუსის ნაწერებზე, საშუალო საუკუნეების საისტორიო წყაროებზე და ა. შ. ამ ნაშრომში მოწაფეობის გამოხატულებაა მსჯელობის გაუმართაობა, აზრის ბუნდოვანება, გამეორებები, ზეპირსიტყვიერების მასალის არსებობის მტკიცების ფორმა და მანერა.

„ქართლის ცხოვრების“ სიძველე მტკიცდება ვს. მილერის კვლევის შედეგების მოშველიებით. მაგალითად, „ქართლის ცხოვრებისა“ და ფირდოუსის „შაჰნამეს“ შედარებითი ანალიზით გამოტანილ შემდეგ დასკვნას: „ქართლის ცხოვრება“ უადრესია „შაჰნამეზე“, რადგან „პოულობს თავის ცნობებს ფირდოუსის დაუხმარებლად“. ალ. ხახანაშვილისთვის სარწმუნოა ვს. მილერის აზრი იმის თაობაზე, რომ „ქართლის ცხოვრებაც“ და ფირდოუსიც ერთ წყაროს ემყარებიან. ეს წყაროა ხალხის მეხსიერებაში დაცული ძველი დროის ამბები, „რომელნიც ერთნაირად გავრცელებული იქნებოდა როგორც სპარსეთში, ისე საქართველოშიც, ალ. ხახანაშვილი აქ ფაქტებსაც მასწავლებელს ესესხება. ესაა: „ქართლის ცხოვრებაში ნახსენები პირების შედარება „როსტომიანის“ პესონაჟებთან („შაჰნამეს“ ფერიდუნის, ქაიკაპოსის შედარება ფშაური ფოლკლორული ტექსტების ქივქაველთან, „ქართლის ცხოვრების“ აფრიდონთან, ქეკაპოსთან და ა. შ. („ივერია“, 1888, №156).

ვ. მილერის ფოლკლორიზმთან სიახლოვე ამ ადრეულ ნაშრომში ფოლკლორში შემონახული ისტორიული ფაქტების გამოთავისუფლებაშიც მჟღავნდება. მაგალითად, არმაზი დროყამმა გაამითიურა. იგი ქართველთა მეფეა, ისტორიული პიროვნებაა, რადგან უჟამო მარადისობაში კი არაა, მიზნისაკენ სვლა აქვს და ამ სვლით იმსხვრევა მითოსი და გარდაიქცევა ისტორიულ გადმოცემად. ასეთ გადმოცემას ალ. ხახანაშვილი საგას ანუ ისეთ გადმოცე-

მას უწოდებს, „რომლის ფესვი ისტორიული ფაქტია, მაგრამ გადმოცემით განდიდებული, გალამაზებული, გაზვიადებული. საგას წარმოადგენს ჩვენს მატრიანეში ფარნავაზ და მირიან მეფის ამბები“ („ივერია“, 1888, № 218).

„ქართლის ცხოვრების“ აღნიშნული კუთხით შესწავლას უნდა მოჰყოლოდა კვლევების ამ მიმართულებით გაშლა, მაგრამ იმ დროისათვის აუცილებელი იყო თავად ფოლკლორული მასალის გამოვლენაც. ამიტომ ალ. ხახანაშვილმა პრაქტიკული ფოლკლორისტული მუშაობაც გაშალა. მაგალითად, 1888 წლის 15 ივლისს თუშეთში, პანკისის ხეობაში იმოგზაურა და საინტერესო ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალა ჩაიწერა. ამ ექსპედიციის მასალები დაედო საფუძვლად მის ეთნოგრაფიულ ნარკვევს „თუშები“ (ხახანაშვილი 1889: 40-69), სადაც წარმოდგენილია თუშური პოეზიის კლასიფიკაციის ცდა: გამოყოფილია განვითარების უძველესი, ანუ **გმირული**, საშუალო ანუ **ისტორიული** და ახალი, ანუ **ლირიკული** პერიოდები. გმირული პერიოდი მოიცავს ამირანის, თორღვა თილისძის, ვატაძის, გიგას, ზეზვას და სხვათა თქმულება-გადმოცემებს; ისტორიული პერიოდისათვის მიკუთვნებულია თამარ მეფისა და ერეკლე მეორის ლექს-სიმღერები. ამ კლასიფიკაციის საფუძველი ალ. ხახანაშვილისათვის არის რუსი მითოლოგების, უპირატესად ორესტ მილერის პრინციპები, რომელთა მიხედვით უადრესია მითიური ხანა, მას მოსდევს ეპიკური დრო — მითოსურ არსებათა განკაცების პროცესით (ჯერ ღმერთ-კაცებად, ანუ ბუმბერაზთა უფროს თაობად, შემდეგ კაც-ღმერთებად, ანუ ბუმბერაზთა უმცროს თაობად), ბოლოს ფიქსირდება ისტორიული პერიოდი. „თუშებში“ ამ პრინციპით ფოლკლორული ტექსტების კლასიფიკაციის ხარვეზიანობა თვალშისაცემი და იგი უპირატესად მასალის სიმწირით არის განპირობებული.

ალ. ხახანაშვილმა უამრავი ფოლკლორისტული, ეთნოგრაფიული, ისტორიოგრაფიული, ფილოლოგიური ნაშრომი შექმნა. მათი გარკვეული ნაწილი ფოლკლორისტიკის კერძო საკითხებს შეეხება, ნაწილი ქართული ფოლკლორის კლასიფიკაცია-სისტემატიზების მცდელობებს შეიცავს და ამ აზრით ავტორის „ქართული სიტყვიერების ისტორიის“ შექმნისაკენ მიზანმიმართული სვლის

ეტაპებს. ასეთ ნაშრომებს განეკუთვნება „საერო პოეზია“ (ხახანაშვილი 1894). ამ ნაშრომში ქართული ფოლკლორი განხილულია იმ დროის გავრცელებული ფოლკლორისტული თეორიების პრინციპებით. იგი წარმოადგენს ჩვენი ზეპირსიტყვიერების სისტემატიზების, სისტემური კვლევის, პრობლემურ-თემატური და ჟანრობრივი სისტემის აგებისა ევროპული ფოლკლორისტული აზროვნებისა და კვლევაძიებითი ტრადიციების დონეზე. ამ ნაშრომში გაღრმავებულია ის დაკვირვებებიც, რომლებიც წარმოდგენილი იყო გამოკვლევაში „კვალი საერო პოეზიისა ქართლის ცხოვრებაში“.

ქართული ფოლკლორის კლასიფიკაცია „საერო პოეზიაში“ ემყარება მითოლოგიური სკოლის კონცეფციას, გამოყოფილია განვითარების 3 პერიოდი: **მითიური, გმირული და ისტორიული**.

მითიური პერიოდის შინაარსი განსაზღვრულია მითოლოგიური სკოლის უმცროსი თაობის (კუნო, შვარცი, მიულერი) მოსაზრებათა საფუძველზე. ამ პერიოდისათვის მიკუთვნებულია „ის ქართული არაკები, რომელნიც მოგვიტხოვრობენ ცის მნათობების, ქვეყნიერების გაქვავების და გველეშაპების შესახებ“ (საერო პოეზია, გვ. 57). გმირული პერიოდი ასახავს ტომებად დაყოფილი ხალხის გაერთიანებისა და ერთიანი სახელმწიფოს ტერიტორიის გაფართოება-შემომტკიცების მცდელობებს, ხოლო ისტორიული პერიოდი ხალხის ერად ჩამოყალიბებას და სახელმწიფოს შექმნას უკავშირდება.

„საერო პოეზიის“ მეორე ნაწილში მიმოხილულია ძირითადი ფოლკლორისტული თეორიები, ფოლკლორისტული აზრის განვითარების გზა და ზეპირმეტყველების ჟანრობრივი სტრუქტურა, რომელიც მოიცავს: 1. ზღაპრებს, საგებს, ლეგენდებს; 2. გამოცანებს; 3. იგავ-არაკებს; 4. შელოცვებს; 5. გადმოცემებს; 6. ლექსებს. საინტერესოა ალ. ხახანაშვილის კომენტარები. მისი დახასიათებით, „პირველი ჯგუფი გვიხსნის ერის ფანტაზიას, მეორე — მის მახვილგონიერებას, მესამე — ცხოვრების დაკვირვებას, მეოთხე — რწმენას, მეხუთე — მეხსიერებას, მეექვსე — უმთავრესად გრძნობას“ (ხახანაშვილი 1894: 59).

„საერო პოეზიაში“ ალ. ხახანაშვილმა მხატვრული ტექსტის სტრუქტურის გააზრებაც წარმოადგინა. შეამზადა ნიადაგი იმ თეზისისათვის, რომლის მიხედვითაც, ზეპირსიტყვიერ ტექსტში ასახუ-

ლია ის, „რაც მემამტიანეს არ ჩაურთავს ისტორიაში სხვადასხვა მიზეზით“. „საერო პოეზიაში“ ყურადღებას იქცევს ავტორის ფოლკლორიზმის ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი — ფოლკლორზე ქრისტიანობის ზეგავლენის საკითხი. ალ. ხახანაშვილი ღრმად იყო დარწმუნებული, რომ ჩვენში „წარმართული შეხედულებანი თითქმის შეუცვლელნი დარჩნენ, მხოლოდ მიიღეს ახალი ფორმა, შეიმოსეს ქრისტიანობრივი ელფერი“. ამ მსჯელობაში ყურადღებას იქცევს ერთი საინტერესო დეტალი — ალ. ხახანაშვილი ვარაუდობდა, რომ „როდესაც ცხოვრებამ წამოაყენა წარმართული და ქრისტიანობრივი იდეალების შერიგების საჭიროება, მაშინ შედგა სასულიერო პოეზია“. „საერო პოეზიაში“ მხოლოდ დაისვა საკითხი სასულიერო პოეზიის მნიშვნელობის შესახებ, ხოლო ფაქტობრივი დასაბუთება ალ. ხახანაშვილმა წარმოადგინა თავის „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ პირველ ტომში.

„საერო პოეზიაში“ ალ. ხახანაშვილმა თავი მოუყარა ფოლკლორისტიკის წინაშე მდგარ პრობლემებს. ამ მიზნით არის განსზღვრული მისი სტრუქტურა. ამით არის განპირობებული თეორიულ მსჯელობათა სიუხვე, ხშირი ციტირებები რუს და ევროპულ მეცნიერთა ნაშრომებიდან. „საერო პოეზიაში“ თავმოყრილ საკითხთა წრე, მათი კვლევების სიღრმე ცხადყოფს, რომ ალ. ხახანაშვილმა მოამზადა ნიადაგი ზეპირსიტყვიერების ცალკეული საკითხების კვლევებიდან სისტემურ ძიებებზე გადასვლისათვის და ქართული ფოლკლორისტიკის სისტემური კურსის შექმნისათვის, რაც მთელი სისრულით გაცხადდა 1895 წელს მოსკოვში „ქართული სიტყვიერების ისტორიის ნარკვევების“ პირველი ტომის გამოცემით (ხახანაშვილი 1895).

„ნარკვევებს“ მოკლე ხანში სპეციალისტებისათვის საშუალება უნდა მიეცა მეცნიერული კვლევების სივრცეში „ქართული ზეპირი და წერილობითი ძეგლებიც შეეტანა“ (ხახანაშვილი 1895: III). ამ მიზნიდან გამომდინარე, აქ თეორიული მსჯელობები უკანა პლანზეა გადატანილი და აქცენტირებულია მასალის თავისთავადობა. მასალის სიუხვე ლამის ფარავს კვლევებს. ამგვარი სტრუქტურა, ცხადია, გამართლებული იყო, რადგან მნიშვნელოვანი იყო სწორედ ქართული ფოლკლორული მასალა, თუმცა არც იმის თქმა შეიძლება,

რომ ალ. ხახანაშვილმა საერთოდ აუარა გვერდი იმ დროის ფოლკლორისტული თეორიების განხილვა-კომენტარებს. მასთან ეს თეორიები ფოლკლორისტული მეცნიერული აზრის განვითარების ერთიანი პროცესის საფეხურებს წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ წინ წამოწეულია ზეპირსიტყვიერი მასალა, ალ. ხახანაშვილი მაინც მასალის სიმწირეს უჩიოდა.

„ნარკვევებში“ მნიშვნელოვანია ქართული ფოლკლორის სახეობრივ-ჟანრობრივი კლასიფიკაცია. აქ პირველი ადგილი მიკუთვნებული აქვს საწესჩვეულებო პოეზიას. აქ ავტორი მკაფიოდ ხედავს ქრისტიანობის გავლენას. ზეპირსიტყვიერების უძველეს ნიმუშად მიჩნეულია წარმართული ღვთაებებისადმი აღვლენილი სიმღერა-ლოცვები (ვედრებები).

საწესჩვეულებო პოეზიას „ნარკვევებში“ დაძებნილი აქვს პარალელები და ჩატარებულია შედარებითი კვლევები. ეს პოეზია ორ ნაწილად არის დაყოფილი: საზამთრო და საგაზაფხულო მზებუნობის პერიოდებად. ავტორი პირველს მიაკუთვნებს საახალწლო პოეზიას, მეორეს — „ბოსლობას“ (იმერეთი), „გოჭის ხუთშაფათობას“ (რაჭა), „ბერიკაობას“, „ყეენობას“, „ჭონაობას“. ცალკეა გამოყოფილი საქორწინო პოეზია.

„ნარკვევებში“ ყველაზე ვრცლად წარმოდგენილია **საგმირო პოეზია**, მისი ანალიზიც უფრო ღრმაა. საგმირო პოეზიის კლასიფიკაცია მითოლოგ ორესტ მილერის პრინციპებს ემყარება, თუმცა თავისებურად მოდიფიცირებულია. საგმირო სიტყვიერების ადრეული პერიოდი მითოსურია, განიცოფება ბუმბერაზ ეპიკურ გმირებად და ადამიანებად, ქართულ და უცხო (სპარსულ) სიუჟეტებად. ქართული ამირანთან დაკავშირებული ტექსტები, უცხოა როსტომის ირგვლივ „თავმოყრილი“ სიუჟეტები. აქ შედარებით საფუძვლიანია ფოლკლორული ტექსტების ანალიზი. ყურადღებას იქცევს ამირანის ორბუნებოვნობის ახსნის ცდა: ჩვენში თავის დროზე გავრცელებული იყო კეთილი ღვთაება — არმაზი, არ ჩანს ბოროტი არიმანი. ამირანი სწორედ მას შეერწყა და ამიტომ არის ზოგჯერ ბოროტით (ხახანაშვილ 185: 42).

ალ. ხახანაშვილი, ვს. მილერის გავლენით, საგმირო სიტყვიერებას მიაკუთვნებს ფოლკლორულ ტექსტებს თორღვა თილისძეზე,

ზეზვა გაფრინდაულზე, სოლადასა და არსენაზე, მათ ამბების გმირობა-ცდაზე დამყარების გამო. საისტორიო სიტყვიერებისადმი მიკუთვნებულია თამარ მეფისა და ერეკლე მეორის ფოლკლორული ლექსები.

„ნარკვევების“ ფოლკლორულ კლასიფიკაციაში საისტორიო სიტყვიერების შემდგომი ადგილი ეთმობა ხალხურ ლირიკას. აქ ორი სახეობაა გამოყოფილი: საკუთრივ ქართული (შინაარსზე ორიენტირებული) და თათრულ-სპარსულ-სომხური, განცდაზე ორიენტირებული.

ლირიკას მოსდევს საზღაპრო ეპოსი, რომელშიც გამოვლენილია **მითოსური, საყოფიერო ზღაპრები და ცხოველთა ეპოსი**. ზღაპრებს მოსდევს **ანდაზები, გამოცანები, შელოცვები**. ამ ჟანრთა აღწერა-დახასიათებები, რომელსაც ალ. ხახანაშვილი გვთავაზობს, საინტერესოა თავისი დროის ქართული ფოლკლორისტული ცოდნის ასახვის თვალსაზრისით.

„ნარკვევების“ მეორე ნაწილში წარმოდგენილია სასულიერო პოეზია და ქრისტიანული თემატიკის სხვა ფოლკლორული ტექსტები, განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა აპოკრიფებს. ძველი აღთქმიდან წარმოდგენილია „კაენის მიერ აბელის მოკვლა“, „სეთის ჩუქება ანგელოზების მიერ“, „ნოეს მიერ კიდობნის გაკეთება“ და სხვა, აქვეა სასულიერო ლექსები. „ნარკვევების“ ამავე ნაწილში შეტანილია ლეგენდები, ქრისტიანულიც და არაქრისტიანულიც, მაგალითად: სამოელის, სამყაროს შექმნის, ადამიანის გაჩენის, სოლომონ ბრძენის, პალიასტომის, ახტალის ტალახის, ყვავის საყდრის, შოთა რუსთაველის, თამარ მეფის, თამარისა და კასპიის ზღვის, ალექსანდრე მაკედონელის, ერეკლე მეორის და ა. შ.

ზეპირსიტყვიერებისადმი მიკუთვნებული სამკითხაოები, სამკურნალო კარაბადინები და ა. შ. მოგვიანებით, 1904 წელს ქართულ ენაზე გამოცემულ „ქართული სიტყვიერების ისტორიაში“ აპოკრიფული ტექსტები, ბიბლიური წარმომავლობის ფოლკლორული სიტყვიერება მეორე ნაწილიდან პირველში, ანუ ფოლკლორის განყოფილებაში გადაიტანა.

„ნარკვევების“ საფუძველზე ქართული სიტყვიერების ისტორიის შექმნა, მისი არაერთხელ გამოცემა როგორც ავტორის სიცოცხ-

ლექსი, ისე შემდეგ, ცხადყოფს, რომ ამ ნაშრომმა შეასრულა სრული მეცნიერული აკადემიური კურსის როლი ქართულ ფოლკლორისტიკაში. ხარვეზები, რომლებიც დღეის გადასახედიდან არის შესამჩნევი, ცხადია, თანამედროვე ხედვის შედეგია. თავისი დროისათვის კი იგი წარმოადგენდა ფუნდამენტურ ნაშრომს, ქართული ფოლკლორისტიკის სისტემურ კურსს, რომელსაც ემყარებოდნენ ქართული მწერლობისა და ფოლკლორის მკვლევრები.

თავის დროის ევროპული ფოლკლორისტიკის მეცნიერული ტრადიციების სიმალლეზე დგომა აშკარად გამოსჭვივის ალ. ხახანაშვილის ნაშრომში „ქართული კულტურის ნარკვევები“, რომელიც 1908 წელს თბილისში რუსულ ენაზე გამოქვეყნდა, გაზეთ „კავკაზის“ უფასო დამატებად (ხახანაშვილი 1908). აქ ავტორმა სცადა კულტურის ისტორიის პოზიციებიდან დაეხასიათებინა ქართული ეთნოკულტურა. ალ. ხახანაშვილი აშკარად მოექცა XIX საუკუნის მიწურულს აღმოცენებული და XX საუკუნის 20-30-იან წლებში გავრცელებულ ფოლკლორის არისტოკრატიული წარმომავლობის იდეის გავლენის ქვეშ. მან პირდაპირ გაიმეორა უახლესი მეცნიერული ფოლკლორისტიკის აზრი: გლახობას არ გააჩნია „გარემომცველი სამყაროს ცოდნა და მოვლენათა კავშირის შეგრძნება“ (ხახანაშვილი 1908: 22). ზეპირსიტყვიერი ტექსტები ერის ინტელექტუალურ ფენებში იქმნებოდა, ხალხის მდაბიურ ფენებში შემდეგ ვრცელდებოდა, თანაც გამარტივებული და გარკვეულწილად გატრაფარეტებული. ამგვარი აზრისათვის ალ. ხახანაშვილი კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარეს. რეცენზიები უარყოფითი შეფასებებით დაიბეჭდა, მაგალითად გაზეთ „ისარში“ (1980, 41).

არა და იმ დროს, ფოლკლორის ფეოდალურ-ბოიარული გარემოდან მომდინარეობას თავგამოდებით იცავდა რუსული ლიტერატურის ისტორიკოსი **ვ. კელტუიალა** (კელტუიალა 1913) იზიარებდა ალ. ხახანაშვილის მასწავლებელი ვს. მილერი და, რაც მთავარია, აქეთკენ მიემართებოდა ევროპული მეცნიერული ფოლკლორისტიკის აზრი. ამას თუნდაც **რეცეფციის თეორიის** გაჩენა და მისი მიმდევრების ჯონ მეიერის, ჰანს ნაუმანის ძიებები ცხადყოფს. ამ თვალსაზრისით ვრცელი მსჯელობებია წარმოდგენილი ჯონ მეიერის ნაშრომში „გერმანული ხალხური სიმღერა“ (1935-1936) და

ჰანს ნაუმანთან (ნაუმანი 1921). ასე რომ, ალ. ხახანაშვილი ამ მხრივაც თავისი დროის უახლესი მეცნიერული აზრის სიმალლეზე იდგა.

ამდენად, დღეის გადასახედიდან კიდევ უფრო ღრმა აზრს იძენს მის თანამედროვეთა შემდეგი შეფასება: ალ. ხახანაშვილის „ცხოვრების გზა, უპრეტენზიო და სარგებელზე დაუხარბებელი, აღსავსე იყო იმ სერიოზულობის ღრმა შეგნებით, რომელსაც მისი სამშობლოს თანამედროვე მდგომარეობა ითხოვდა“ (ჯავახიშვილი 1912: 18).

ზემოთგანხილული ცხადყოფს, რომ ალ. ხახანაშვილმა კონცეპტუალურად და სისტემურად გააცნობიერა XIX საუკუნის ქართული ფოლკლორიზმის არსი, გამოკვეთა ფოლკლორისტულ ინტერესთა წრე, ჩვენი ფოლკლორის სახეობრიობა, ჟანრული სტრუქტურა, აღწერა და დაახასიათა ამ ჟანრების თავისებურებები, შექმნა ქართული ფოლკლორისტიკის მეცნიერული აკადემიური კურსი, საფუძველი ჩაუყარა ქართულ მეცნიერულ ფოლკლორისტიკას და ამით ქართული ფოლკლორისტიკის, როგორც მეცნიერული დარგის, მესაძირკველედ მოგვევლინა.

დამონბებანი:

კელტუიალა 1913: Келтуяла В. А. *Курс истории русской литературы*. изд. 2. часть 1, книга 1. СПб., 1913.

მილერი 1889: Миллер Вс. *Отголоски иранских сказаний на Кавказе*. „Этнографическое обозрение“, №2, 1889.

ნაუმანი 1921: Neumann H. *Primitive Gemeinschafkultur*. Н.: 1921.

ხახანაშვილი 1889: Хаханашвили А. *Тушины (этнографический очерк)*. ж. „Этнографическое обозрение“, № 2, 1889.

ხახანაშვილი 1894: ხახანაშვილი ა. *საერო პოეზია*. მოამბე, №12, 1894.

ხახანაშვილი 1895: Хаханов А. С. *Очерки по истории грузинской словесности, выпуск первый*. Народный эпос и апокрифы. М.: 1895.

ხახანაშვილი 1904: ხახანაშვილი ა. *ქართული სიტყვიერების ისტორია*. ტფილისი: 1904.

სახანაშვილი 1908: Хаханов А. С. Очерки по грузинской культуре. Тифлис: 1908.

ჯაგოდნიშვილი 1986: ჯაგოდნიშვილი თ. ისტორიული სკოლა ფოლკლორისტიკაში // *ქართული ფოლკლორი*. XVI. თბ.: 1986.

ჯაგოდნიშვილი 1986: ჯაგოდნიშვილი თ. *ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან*. თბ.: 1986.

ჯავახიშვილი 1912: Джавахов А. Н. *А. С. Хаканашвили и его деятельность в области Кавказоведения. "Этнографическое обозрение"*. №3-4, 1912.

Teimuraz Jagodnishvili

Aleksandre Khukhunashvili at the origins of Georgian Folkloristics

Summary

Aleksandre Khukhunashvili was the excellent scientist and pedagogue of the second half of the nineteenth century. He has wide education of Philological and Historical sources. He laid the foundation for Georgian Narratives and among them – the systemic course of Georgian Folkloristics. He, factually, founded a new branch of Georgian Science- Folkloristics and outlined its content.

ლექსები ნუთისოფელზე

ქართული ხალხური საყოფაცხოვრებო პოეზიის მრავალფეროვანი თემატიკიდან პირველ რიგში გამოიყოფა ფილოსოფიური ხასიათის ლექსები და აფორიზმები, რომლებშიც უმეტესად ეთიკურ პრობლემებზეა მსჯელობა. გადმოცემულია ქართველი ხალხის შეხედულებანი ადამიანის დანიშნულების შესახებ, წარმოდგენები სანუთროს ცოდვა-მადლზე, სიკეთესა და ბოროტებაზე, სიყვარულსა და სიძულვილზე, სიცოცხლისა და სიკვდილის რაობაზე, ადამიანის დამოკიდებულებაზე სიკვდილსა და ბედისწერასთან.

ყველა ეს შეხედულება მხატვრულ სახეებში ხშირად შთამბეჭდავი პოეტური ფორმებით გადმოიცემა. ჩვენთვის საინტერესოა, რასთან არის დაკავშირებული და როგორია ეს მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებები. აღსანიშნავია ტროპის სახეები („ცრემლის ლოგინი“, „სევდის ციხე“, „იდუმლის კოშკი“, „ბროლის წვიმა“, „სოფელი ქრელი გველია“, „თეთრი ფთე შავის ყორნისა“, „ვარდის კონა“, „შავი მინისა ნაჟური“, „რა ვქნისა ციხე“, „ბინდისფერია სოფელი“ და სხვ.). ამას ემატება პატიოსანი თვლებისა და ვარდ-ყვავილთა სიმბოლიკა. განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ფერთა და რიცხვთა სიმბოლიზმი, რომელიც გამოყენებულია გარკვეული პოეტური მიზნით და თითოეულ მათგანს განსაზღვრული მხატვრული ფუნქცია აქვს.

ნუთისოფელზე შექმნილ პოეტურ ნიმუშებში ხშირად ძირითადი თემაა ადამიანის ბედისწერა. მოკვდავის ბედი წინასწარაა გადანყვებილი, — ასე სწამს ხალხს. ამგვარი ტიპის ლექსებში უმთავრესად სოფლის სამდურავია გამოხატული, მწუხარება ავ ვარსკვლავზე დაბადების გამო. განსაკუთრებულია იმ დავლათიანი ანუ ნაწილიანი გმირების ცხოვრება, რომლებსაც ბედის მწერლებმა

განსხვავებული ბედი დაანერეს შუბლზე. იმათ, ვისაც „თან მახყვეს შუქნი მზისანი“, ფარავდა „პირზე მზე, ბეჭებ ფარია“. მზის ჩასვენება, წითელი მზე და მთვარის გაშავება სიკვდილის მაუნყებელია. მზის უკულმა ჩახდომად განიხილება კაცის სიკვდილი. „უკენობის მზე“ იგივე მკვდართა მზეა.

„სოფელი სამ სახედ ითქმის: საუკუნო იგი სოფელი და წუთისოფელი (კაცრიელი). სოფელი ენოდების სრულიად სანუთროსა“ (ორბელიანი 1993: 107). „სანუთრო“ არის უმოკლესი დრო, ამქვეყნიური მცირე ჟამი და ქრისტიანული შეხედულებით, ეს ქვეყანა, ეს სააქაო, მხოლოდ წუთის ხანისაა. საგულისხმოა სოფლის, ქვეყნის ეპითეტი „კაცრიელი“ (მდრ. უკაცრიელი). შესაბამისად ადამიანის ეპითეტი — „ქვეყნიერი“. ქვეყნიერი — ქვეყანაზე მყოფი (სიტყვის კონა). ქართული ენა ანტონიმური წყვილებით გამოსახავს ყოფის საზღვრებს: ეს ქვეყანა — ის ქვეყანა, სააქაო — საიქაო, სამზეო — შავეთი/სულეთი, ეს სოფელი/წუთისოფელი — ის სოფელი/გრძელი სოფელი („იმ გრძელსა სოფელს გაჰყვევით...“). „სამზეოს გამოესალმა“ — ითქმება გარდაცვლილზე — შავეთში/სულეთში მიმავალზე („სამზეოს დაკლებულები სულეთში გროვდებიან“). საიქიო — სოფელი სიკვდილის უკან. („ნეტავ შე, საიქიოსა შიგ შეხვალ მტრედის ფერადო“). შავეთი, იგივე სულეთი, საიქიო სამყოფელია. ხალხის რწმენით, ისევე, როგორც კარი ელებოდა ზესკნელს, არსებობდა შავეთის/სულეთის შესასვლელიც. „სულეთ შევიდა ნიკოი(/ნიქაი), ხელით შაალო კარია...“ იმ ქვეყანას — საიქიოს — მერმის სოფელს უწოდებს „სიტყვის კონა“.

სულხან-საბას ეს განმარტება ქრისტიანული თვალსაზრისია. სოფლის მნიშვნელობას ანალოგიურად ხსნის საღვთო წერილიც: „რამეთუ სანუთრო ესე... ხილულ ესე... სანუთრო არს, ხოლო არა ხილულ იგი საუკუნო...“ (II კორ. 4,17-18); „რამეთუ უწყით, ვითარმედ, უკუეთუ ქვეყნიერი ესე სახელი ჩუენი ხორცისა დაირღუეს, აღშენებული ღვთისა მიერ მაქუს ჩუენ, სახლი ხელით უქმნელი საუკუნო ცათა შინა“ (II კორ. 5,1); „რამეთუ სტუმარ და წარმავალ არიან იგინი ქუეყანასა ზედა“ (ებრ. 11,13); ამქვეყნიური ცხოვრება წარმავლობით მინდვრის ყვავილებს ჩამოჰგავს, ზეციური სასუფეველი კი მარად ცოცხალთა სამყოფელია. ამ შეხედულებას „ყურანიც“ იზ-

იარებს: ადამიანისათვის მნიშვნელოვანია სიყვარული ქალთა, ბავშვთა მიმართ, ლტოლვა ქონების დაგროვებისაკენ, ოქრო-ვერცხლის მოპოვება, პირუტყვის გამრავლება. კარგია ცხოვრება აქ, მზისქვეშეთში, მაგრამ არა არის რა ალაჰის სამყოფელზე მშვენიერი, არა არის რა უფრო სანეტარო, ვიდრე მუდმივად დგომა მის ნათელში. „ქვეყნით სარგებლობა მცირეა და საიქიო უკეთესია ღვთის მოშიშთათვის“ (სურა 4,79). ინდურ რელიგიურ თხზულებაში „ჰურანა“ (IV-V სს.) ვკითხულობთ: ვერ მოვთვლი ყველა მეფის სახელს, ეს მეფენი და სხვანი კიდევ, რომელთაც აქვთ გახრწნადი გვამი, ამყარებდნენ ფლობელობას ამ გაუხრწნელ მიწის წრეზე; ეს მეფენი, რომელნიც გაგიჟებულნი იყვნენ იმ აზრით, რომ „ეს მიწა ჩემია“ ან კიდევ „ეს მიწა ჩემი შვილისაა“, „ჩემი გვარისაა“, — წარვიდნენ, რომელნიც მათ წინად იყვნენ, სხვანიც მათ წინ და სხვანი, რომელნი მოვლენ და წარვლენ და ისინიც, რომელნი მათ შემდგომ მოვლენ“ (ნოზაძე 2005: 309-310).

ამქვეყნიური არსებობა ნუთის ხანგრძლივობით ხასიათდება, ამიტომაც სახელდება ნუთისოფლად.

„ნუთისოფელი რა არი?
აგორებული ქვა არი,
რა წამს კი დავიბადებით,
იქვე საფლავი მზა არი.
საცა სოფელში მიხვიდე,
სუყველგან ორი გზა არი“...

(კოტეტიშვილი 1961: 25)

ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, ეს მშვენიერი ლექსი მიმზიდველია უმთავრესად იმ მიამიტი კოსმოპოლიტიზმით, რომელიც ასე მარტივად და ღრმად გვიჩვენებს ჩვენი ხალხის განწყობილებას სხვა მოდგმათა მიმართ (კოტეტიშვილი 1961: 321).

ნუთისოფელზე შექმნილი ლექსებიდან განსაკუთრებული ფილოსოფიური განზოგადებითა და მხატვრული სახეებით გამორჩევა ლექსი „ბინდისფერია სოფელი“. მისი მრავალი ვარიანტი მოიპოვება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში:

„ბინდისფერია სოფელი,
უფრო და უფრო ბინდდება,
რა არის ჩვენი სიცოცხლე,
ჩიტივით გაგვიფრინდება.
წამოგვეწევა სიბერე,
მგელივით წამოგვარდება,
სიკვდილი გზაში გვიყელვებს,
თვალეში გაავდარდება,
მომიგონებენ შვილები,
მზეს შეხედავენ მაღლითა:
„სოფელში შემოალამდა,
ბინდმა ძალღივით დაფლითა“...
(პოეზია 1979: 31)

ვახტანგ კოტეტიშვილის თქმით, სიცოცხლის „ჩიტთან“ შედარებას უძველესი ძირი აქვს. ჩვენს ზღაპრებში ხშირია სულის, ჯანის და გონების ჩიტებად წარმოდგენაო, — წერს მკვლევარი. ამ ლექსის ერთ ვარიანტში იკითხება: „ღვინის ფერია სოფელი“ და ეს ტრანსფორმაცია მოტივირებულია მომდევნო ტაეპებით:

ღვინის ფერია სოფელი,
უფრო და უფრო დინდება,
რასაც კოკაში ჩაასხამ,
იგივე წარმოსდინდება.
(პოეზია 1979: 232)

რა თქმა უნდა, ამ ვარიანტშიც ფილოსოფიური გააზრება შეინიშნება, მაგრამ თავისთავად აზრის საბურველმა პირველი სიტყვის ლოგიკურობა განაპირობა. კახურ ვარიანტში „ბინდისფერია“ შეცვლილია „თალხისფერით“:

„თალხისფერია სანუთრო, ერთ წამში გაგვიფრინდება,
მზის ცქერით როდი დაგატკობს, ოხვრაში შეგიბინდება“.
(პოეზია 1979: 232)

ამ ვარიანტშიც, რა თქმა უნდა, პირველი სიტყვის ცვალებადობა გამოწვეულია შინაარსის ვარიაციით. მზის ცქერა, სოფლის დაპყ-

რობა გარკვეულწილად უკავშირდება თაღს ფერს (ზანდუკელი 2001: 448).

ეს ლექსი გარდა თავისი მხატვრული მთლიანობისა და აზრის მონუმენტური ნაკვეთობისა, საინტერესო არის სახეობრივი აზროვნების საოცარი ექსპრესიით. უდავოა, რომ სახეობრივი აზროვნება უფრო პირვანდელია, ვიდრე განყენებული. ადამიანი ბუნების ცნობას მეტწილად ისე აწარმოებდა, რომ ბუნებაზე გადაჰქონდა საკუთარი განცდები, მოძრაობა, ნება და სხვ. ამ გზით შეიქმნა ის მსოფლმხედველობა, რომელსაც ანიმისტური ეწოდა. ეს ანიმიზმი, პოეტური სტილის სამყაროში, პარალელიზმების სახით იშლება, ეს პარალელიზმი, ვესელოვსკის აზრით, არ უნდა გავიგოთ არც როგორც გაიგივება, არც როგორც შედარება, არამედ როგორც შეტოლება. ეს უკანასკნელი კი ხდება მოძრაობისა თუ მოქმედების საფუძველზე. „ბინდის ფერია სოფელი“, „სიბერე მგელივით წამოგვვარდება“, „სიკვდილი გზაში გიყელებს“, „თვალები გაავდარდება“ და სხვ. ასეთივე ხასიათისა არის: „წუთისოფელი რა არის, აგორებული ქვა არის“ (კოტეტიშვილი 1961: 321-322).

საქართველოს მთელი თავგადასავალი ბედთან ბრძოლას გვიხატავს მთელი თავისი სიმძაფრითა და თავდადებით. აქ ყოველთვის ბედის საზღვრის გადალახვას ცდილობდნენ და სასოებას ღმერთის შემწეობით არ ჰკარგავდნენ. მიუხედავად ათასგვარი უბედურებისა და გაჭირვებისა, ჩვენი ხალხი გაბედულად ღიღინებდა: „წუთისოფელი ასეა, ღამე დღეს უთენებია, რაც მტრობას დაუნგრევია, სიყვარულს უშენებია“. ეს სიმღერა ქართველი ხალხის მორალის ფილოსოფიაც იყო. ის აძლევდა „ჭირთა შიგან გამაგრების“ ნებისყოფას და აღვივებდა მასში გმირის იდეალისადმი ინტერესს. ეს დიდებულად გამოისახა ქართულ ხალხურ პოეზიაში. დიდი გამოცდილება ერისა, რომლის ცხოვრება და ისტორიული სვე-ბედი მოითხოვდა გაკაჟებას, დიდ სიბრძნესა და ცხოვრებისადმი ფილოსოფიურ მიდგომას, გამოიხატება შესანიშნავ ლექსში: „რა ვქნისა ციხე ავაგე, ჯავრი შავაბი კარადა“... „ჯავრის კარი“, დიდი განცდა, გლოვა, ძალით ვერ განიკურნება, ვერც შთაგონება, ვერც ძალდატანება მწუხარებას ვერ უშველის. ყველაფრის მკურნალი მხოლოდ დრო არის. „დრო მოვალის“ და „ჯავრის კარი“ თავად გაიღება. ეს

ლექსი ჩანერილია ფშავში 1956 წელს ფოლკლორული ექსპედიციის მიერ, 76 წლის ივანე გორზამაულისაგან. ლექსში მაღალმხატვრული ოსტატობით არის გამოთქმული ის ხალხური სიბრძნე, აზრი, რომ დრო ყველაფრის მკურნალია. მთქმელმა აღნიშნა, რომ ეს ლექსი მან იმდენა შვილის დაკრძალვის დროს. საგულისხმოა, რომ თითქმის ამ ლექსის ყველა პოეტური სახე და ფრაზა ოდნავი ვარიაციებით გაფანტულია ხალხურ პოეზიაში. „სევდისა ციხე ავაგე, „რა ვქნა“ მოვაგე ქავადა“. (პოეზია 1979: 46).

ფილოსოფიური ხასიათის ლექსებში ყველაზე ხშირად გვხვდება შავი ფერი, მწუხარების, სიკვდილის, გლოვის გამომხატველი:

„ამ უბედურმა სიკვდილმა
რა უდროოდ მიგდო მახე,
მომაშორა წუთისოფელს
შავ მიწაში დავიმარხე“.

(კოტეტიშვილი 1961: 293)

შავი ფერი მთქმელის მწუხარების მაჩვენებელია... „შავი მიწისა ნაჟური გულზედა ჩამოგდიოდეს“ ან

„შავო ყორანო, შავ კლდესა
შავი ბულბული ბოლომდის
გეჭამოს წუთისოფელი,
გაგთავებოდეს ბოლომდის“.

(პოეზია 1979: 35)

ფილოსოფიური ლექსები ხასიათდება მხატვრული სიძლიერით, განსაკუთრებით უხვადაა პოეტური შედარება, რაც ზუსტად გამოხატავს მთქმელის ჩანაფიქრს და, რაც მთავარია, ამა თუ იმ პოეტური სახის გამოყენებისას ცხადად იგრძნობა ეროვნული, სოციალური თუ რეგიონალური მომენტები:

„...ეს ჩემი გული რასა ჰგავს?
ცასა ჰგავს შემოღრუბლულსა,
პირშეკრულს, გამზადებულსა,
ქალსა ჰგავს, ქმარ-ყოფ-მოშლილსა

მამისას დაბრუნებულსა;
ხმალსა ჰგავს, პატრონმომკვდარსა,
პირუანგიანსა, ოხერსა,
ცხენსა ჰგავს პატრონმომკვდარსა,
სადავე ჩამოშვებულსა“...
(პოეზია 1979: 42)

კახურ ვარიანტში „დარდიანი გული“ მაჟართან, ლოგინში თავ-
მიქცეულ სნეულთან, „ღრუბელთან“, „იანვრის მთასთან“ არის შე-
დარებული. სხვა ვარიანტში „დარდიანი გულის“ დასახასიათებლად
გამოყენებულია „თმამოშლილი ქალი“, „დალუპული კაცის ხმალი“,
„ცხენი“ და სხვა.

ხალხური ფილოსოფიური ლირიკის ნიმუშები მდიდარია აგ-
რეთვე სხვა პოეტური სახეებით. მაგალითად, ალიტერაციის თვალ-
საზრისით გამოირჩევა ლექსები: „ნუთია ნუთის ქვეყანა“, „ცაზე
დაბნდელდა ნისლები“ და სხვა.

„ნუთია ნუთის ქვეყანა
ნუთის ნეობით იწვება“.
(პოეზია 1979: 35)

ხალხური ფილისოფიური ლირიკის ძეგლებში სანუთრო აღ-
ქმულია თავისი მრავალფეროვნებით. ამ ლექსებისათვის ნიშან-
დობლივია კონტრასტულობა, შეპირისპირების მეთოდი, რაც საერ-
თოდ დამახასიათებელია ხალხური პოეზიისათვის.

„ცუდია ცუდი ქვეყანა
ცუდი აკვანიც ირწევა
ზოგსა აქვს ლხინის ქორნილი
ზოგი სიმწარით იწვება“.
(პოეზია 1979: 241)

ნუთისოფლის არსის გააზრებისას ბევრი საინტერესო თვალ-
საზრისი იჩენს თავს მთელ რიგ ლექსებში. მთქმელი წმინდა სუბიექ-
ტური თვალსაზრისით აფასებს მას. ამიტომაც არც თუ იშვიათად
ნუთისოფლისადმი სამდურავი გამოიხატება.

ტილო ნუთისოფელო, დაგცადე ათასფერადა,
ხორცი გასუქე, გალაღე, სულო, გაგიხე მტერადა.
(პოეზია 1979: 31)

ლექსის ბევრ ვარიანტში ნუთისოფელი ეპითეტის გარეშე გვხვდება:

ვაი, შენ ნუთისოფელო,
რა ტყუილად გიამაგე,
სიბერე და სივაჟკაცე
ყველა შენზე გადავაგე.
(პოეზია 1979: 32)

როგორც ვხედავთ, დროთა განმავლობაში ტექსტები ცვლილებას განიცდის. ახალი ვითარება, ახალი ყოფითი მომენტები გარკვეულ ნიუანსებს გვთავაზობს. ეს ყოველივე მეტნაკლები სისრულით ირეკლება ზეპირსიტყვიერებაში, შემთხვევითი არ არის, რომ ეს ტექსტები სათანადოდ ტრანსფორმირდება.

დამონშებანი:

არაბული 1999: არაბული ა. ბედის გაგება ქართულ ფოლკლორში. // *ლიტ. ძიებანი*, XX, თბ.: „მერანი“. 1999.

ზანდუკელი 2001: ზანდუკელი ფ. ქართული ხალხური ფილოსოფიური ლირიკა და მისი ვარიანტული თავისებურებანი. // *ლიტ. ძიებანი*. XXII, თბ.: „მერანი“, 2001.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. *ხალხური პოეზია*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1961.

ნოზაძე 2005: ნოზაძე ვ. *ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება*. თბ.: „მეცნიერება“, 2005.

ორბელიანი 1993: ორბელიანი ს.ს. *ლექსიკონი ქართული*. ტ. II. თბ.: „მერანი“. 1993.

პოეზია 1979: *ქართული ხალხური პოეზია*. ტ. VII. თბ.: „მეცნიერება“. 1979.

Lyrics of the World

Summary

The VII, VIII and IX volumes of the 12 volume Georgian Folk is about the poems on existence , the poems are characterized by the various thematic, philosophical character of the poems and aphorism should be highlighted, they mainly cover the ethical problems of existence. The points of view of the Georgians about the significance of humans is manifested in the poems, it also depicts the impression of the people about the sin and grace, kindness and evil , love and disgust , life and death in the world, peoples attitude to death and destiny as well.

All the above mentioned is depicted masterfully by poetic means and forms. Often the main theme of poetic samples is destiny of human. The fate of mortals is predetermined – people believe in it , poems mainly cover the complaints about the world, sorrow about the unlucky fate.

ფოლკლორი და ლიტერატურა

ლევან ბრეგაძე

კონსტანტინე გამსახურდიას ნოველა „მშვენიერება“ და მისი მიმართება ფოლკლორულ წყაროებთან

მამის ხსოვნას ვუძღვნი

კონსტანტინე გამსახურდიას ნოველას, რომლის სათაურია „მშვენიერება“, იგივე ფაბულა უდევს საფუძვლად, რაც ქართულ ხალხურ ფილოსოფიურ ზღაპარს „მინა თავისას მოითხოვს“. ეს მრავალმხრივ საყურადღებო ზღაპარი, რომლის კავშირი გილგამეშის უძველეს ეპოსთან აშკარაა (ჩიქოვანი 1971: 223-232), იმითიც ერთობ მნიშვნელოვანია, რომ მასში ინტუიციურად არის ნაგრძნობი დროის ფარდობითობა, რის თაობაზეც სამეცნიერო ლიტერატურაში ყურადღება ჯონდო ბარდაველიძემ გაამახვილა (ბარდაველიძე 1997: 25-38). „მინა თავისას მოითხოვს“ თავდაპირველად რუსულად გამოქვეყნდა სათაურით „ЗЕМЛЯ СВОИХ ВОЗЬМЁТ“ (მასალათა კრებული 1890: III, 51-54. თედო რაზიკაშვილის ჩანაწერი, მთქმელი სოლომონ გულიაშვილი). ქართულად კი პირველად 1909 წელს დაიბეჭდა კრებულში „ხალხური ზღაპრები ქართლში შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ“ (ზღაპრები 1909: 128-130).

ზღაპრის სხვა ვერსია სათაურით „თავისი მინა-წყალი მოითხოვს“ შესულია პეტრე უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების“ მე-3 ტომში (უმიკაშვილი 1964: 236-239). ის მნიშვნელოვნად განსხვავდება თედო რაზიკაშვილის ჩანწერილი ვარიანტისგან. რაზიკაშვილთან უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკი უბრალო ქვრივი დედაკაცის ვაჟია, უმიკაშვილთან – ხელმწიფის შვილი (ექსპოზიცივაში ვრცლად არის მოთხრობილი სასწაულის შესახებ, რომლის წყალობითაც დიდი ხნის უშვილო მეფესა და დედოფალს ნანატრი ვაჟი გაუჩნდათ. ზღაპრის

ამ ვარიანტის ექსპოზიციას სასულიერო რომანის „ბალავარიანის“ ძლიერი გავლენის კვალი ატყვია); უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკი რაზიკაშვილთან ჯერ ირემს ხვდება, მერე – ყორანს, უმიკაშვილთან — ორივეჯერ მტრედს და სხვ.

უმნიშვნელოვანესი ჩანაწერი, მე-17 საუკუნის 70-იან წლებში იტალიელი მისიონერის ბერნარდე ნეაპოლელის მიერ ქართულად შესრულებული, რომელიც ნეაპოლის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში აღმოჩნდა, ყველა სხვა ვარიანტთან ერთად მიხეილ ჩიქოვანმა გამოსცა 1964 წელს (მრავალთავი 1964: 173-205).

გარდა ამისა არსებობს ამ ზღაპრის კიდევ ერთი ვერსია, რუსულად გამოქვეყნებული გაზეთ „კავკაზში“ 1897 წელს სათაურით „მინისა – მინას“ („Земное – земля“. სათაურის ქვეშ მინაწერი: „ქართული ზღაპარი“), რომელსაც ვ. გატცუკი* აწერს ხელს (კავკაზი 1897: 4-5). საფიქრებელია, რომ ვ. გატცუკს ლიტერატურულად გადაუმუშავებია „მასალათა კრებულში“ 1890 წელს გამოქვეყნებული რუსული თარგმანი ამ ზღაპრის თედო რაზიკაშვილისეული ჩანაწერისა. დეტალებით ვ. გატცუკის ვერსია ძალიან განსხვავდება თ. რაზიკაშვილის ჩანაწერისაგან. ლიტერატურულად დამუშავებულ ვერსიაში დედა-შვილი სახელებით იხსენიებიან – უკვდავების მაძიებელ ჭაბუკს როსტომი/როსტომელა ჰქვია, ხოლო დედამისს, ქვრივ დედოფალს, მაგდანა, მაშინ, როცა თ. რაზიკაშვილთან მხოლოდ ერთ პერსონაჟს, უბერებელ და უკვდავ მზეთუნახავს ჰქვია სახელი — „Красота“ (ქართულში „ტურფა“, „მე „ტურფა“ მქვიან“ [რაზიკაშვილი 1909: 129]); ქალაქი, სადაც დედა-შვილი ცხოვრობს, ვ. გატცუკის მიხედვით, ადამისა და ევასთვის დაუარსებია მქემ თარინგ ზელს, რაც სვანურად მიქაელ მთავარანგელოზია (ეს სქოლიოშია განმარტებული). ამგვარი რამ არც თ. რაზიკაშვილთან და არც სხვა ცნობილ ვერსიაში არ წერია**. ვ. გატცუკთან ყორანი მანამდე არ მოკვდება, ვიდრე თავისი ნისკარტით ამომტვრეული კლდის

* ინტერნეტში ვკითხულობთ: Гатцук Влад. Алексеев. моск. изд., сост. сборн. сказок, р. ок. 1863, с. Алексея Ал. Гатцука (см.), б. мировой судья на Кавк., пригов. к ар. отд. за кражу и поджог (1903). (ინტერნეტი 1)

** ჩვენთვის გამოცანაა საიდან უნდა გაჩენილიყო ვლადიმირ გატცუკის მიერ გადამუშავებულ რუსულ ვერსიაში მიქაელ მთავარანგელოზის სახელისა და წოდების სვანური ფორმა.

ნატეხებით არ ამოავსებს უფსკრულს (თ. რაზიკაშვილის ჩანერილ ვერსიაში ყორანმა სკინტლით (помёт) უნდა ამოავსოს უფსკრული, პ. უმიკაშვილთან — პირველმა მტრედმა — თავისი ბუმბულით, მეორემ — ცრემლით); თ. რაზიკაშვილის ვერსიაში უბერებელი და უკვდავი „ტურფა“ სამშობლოს მოსანახულებლად წასულ ჭაბუკს სამ ვაშლს გაატანს (ასევეა პ. უმიკაშვილთანაც), ვ. გატცუკთან — ორ ყვავილს — თეთრსა და წითელს, და სხვ.

ის ადგილებიც კი, რომლებიც აზრობრივად თ. რაზიკაშვილის ჩანანერის იდენტურია, განსხვავებული ლექსიკით არის ვ. გატცუკთან წარმოდგენილი:

თ. რაზიკაშვილი: „*Меня Красотою зовут*“ (მასალათა კრებული 1890: 53);

ვ. გატცუკი: „*Имя моё – Красота*“ (კავკაზი 1897: 5).

თ. რაზიკაშვილი: „...я в первый день творенья создана и до сих пор так и остаюсь. (...) я вечно буду такою и никогда не умру!“ (მასალათა კრებული 1890: 53);

ვ. გატცუკი: „В первый день мироздания я создана такой, какой меня видишь, и мира с последней минутой исчезну“ (კავკაზი 1897: 5).

ამრიგად, თუ ვ. გატცუკის წყარო „მასალათა კრებულში“ დაბეჭდილი ტექსტი იყო (არადა სხვა წყარო არ ჩანს), მას მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეუტანია თედო რაზიკაშვილის ჩანერილ ვარიანტში.

ვ. გატცუკის ვერსია ფრანგულად უთარგმნია ფრანგ არქეოლოგსა და ეთნოგრაფს, საქართველოსა და ქართული კულტურის დიდ დამფასებელსა და პოპულარიზატორს ბარონ დე ბაის. მას ჯერ თავისი თარგმანის შემოკლებული ვარიანტი გამოუქვეყნებია ნიგნში „კავკასიის ქედის სამხრეთით“ (დე ბაი 1899: 54-57) და თბილისურ ჟურნალ „ლე კოკაზ ილიუსტრეს“ 1899-1900 წწ. პირველ ნომერში (ლკი 1899-1900: 10-11), მერე კი, 1900 წელს, სრული თარგმანიც გამოუცია პარიზში ცალკე ნიგნად (ფრანგული 1900). დე ბაის ვ. გატცუკის **ტექსტი** ზუსტად უთარგმნია, **სათაური** კი შეუცვლია: „*მინსა — მინას*“ ნაცვლად დე ბაის თარგმანს „*მშვენიერება*“ („*La Beauté*“) ჰქვია. სქოლიოში დე ბაი შენიშნავს, ეს თქმულება რუსულ

ენაზე გაზეთ „კავკაზში“ გამოაქვეყნა ბატონმა ვ. ველიჩკომო [გაზ. „კავკაზის“ რედაქტორმა] (ფრანგული 1900: 3)*.

დე ბაის ფრანგული თარგმანიდან ზღაპარი ინგლისურად უთარგმნია ბელ კოლბი კარინგტონს და 1932 წელს წიგნად გამოუცია პარიზში** (კარინგტონი 1932). ფრანგულ და ინგლისურ თარგმანებზე პირველად ყურადღება გაამახვილა ირაკლი კენჭოშვილმა (კენჭოშვილი 1959: 181-183).

* * *

1941 წელს ჟურნალ „მნათობის“ მე-3 ნომერში გამოქვეყნდა კონსტანტინე გამსახურდიას ნოველა „მშვენიერება“. სქოლიოში ვკითხულობთ: „ნოველების ციკლიდან „ქართული მითოსი“. ამ სერიიდან პირველია „ხოგაის მინდია“ (მნათობი 1941: 10). იგი შესულია მწერლის თხზულებათა რვატომეულის მე-2 ტომში (გამსახურდია 1959: 124-137).

აკაკი ბაქრაძის წერილში „ბუნების კანონზომიერება და უკვდავების მაძიებელი კაცი“ ვკითხულობთ: „ბალაჰვარის სიბრძნისა“ და ქართული ზღაპრის [„მინა თავისას მოითხოვს“] საფუძველზეა დანერგილი კონსტანტინე გამსახურდიას ნოველა „მშვენიერება“ (ბაქრაძე 2004: 571).

ამ ზღაპრის იმ დროისათვის (1941 წლისთვის) გამოქვეყნებული ვერსიებიდან კონსტანტინე გამსახურდიას შეეძლო ესარგებლა: ა) თ. რაზიკაშვილის ჩანერილი ქართული ტექსტით ან მისი რუსული თარგმანით, ბ) ვ. გატცუკის მიერ გადამუშავებული რუსული ტექსტით, გ) ვ. გატცუკის რუსული ვერსიიდან მომდინარე ბარონ დე ბაის მიერ თარგმნილ-გამოქვეყნებული შემოკლებული ან სრული ფრანგული ტექსტებით, დ) კარინგტონის ინგლისური თარგმანით, რომელიც დე ბაის ფრანგული თარგმანიდან არის შესრულებული.

* დე ბაის ფრანგული თარგმანი ქართულად დავით ფანჩულიძემ თარგმნა და ჯერ გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოაქვეყნა (ლს 1964: 4) მერე კი (პარალელური ფრანგული ტექსტითურთ) წიგნში: „ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის“ (ფანჩულიძე 1969: 309-323).

** მიხეილ ჩიქოვანი გაზ. „კომუნისტში“ გამოქვეყნებულ წერილში „ქართული სიუჟეტი – ფრანგული პოემის წყარო“ ლონდონურ გამოცემას უწოდებს მას, რაც უზუსტობაა (კომუნისტი 1982: 4).

შედარებამ გვიჩვენა, რომ გამსახურდიას ნოველის უშუალო წყარო ამ ზღაპრის ბარონ დე ბაის მიერ რუსულიდან შესრულებული და 1900 წელს პარიზში წიგნად გამოცემული ტექსტია.

ვ. გატცუკის რუსული თარგმანით სარგებლობა გამოირიცხება იმის გამო, რომ მისი სათაურია „მინისა – მინას“, გამსახურდიას ნოველას კი „მშვენიერება“ ჰქვია, ისევე როგორც ფრანგულ და ინგლისურ თარგმანებს.

და კიდევ:

ვ. გატცუკთან არის ერთი ასეთი მაღალფარდოვანი, აშკარად მნიგნობრული სტილით შესრულებული ფრაზა (რომელიც, ცხადია, ხალხურ ვერსიებში არ მოიპოვება):

„O, тайна вечная времени!“ (კავკაზი 1897: 5).

გამსახურდიასთან ამ ფრაზას შეესატყვისება:

„აჰა, ვად მისტერიაგ ჟამთხანობის!“ (გამსახურდია 1959: 136).

არცერთი ქართველი რუსულ „тайна“-ს ქართულად „მისტერიად“ არ გადმოიღებს, აუცილებლად „საიდუმლოებად“ თარგმნის მას, ვინაიდან „მისტერიას“ ქართულში სხვა მნიშვნელობა აქვს*, განსხვავებით ფრანგული და ინგლისური ენებისაგან, რომლებშიც რუსულ „тайна“-ს სწორედაც *mystère/mystery* შეესატყვისება.

კერძოდ, ბარონ დე ბაისთან ეს ფრაზა ასეა: **„O éternel mystère du temps!“** (ფრანგული 1900: 14; ფანჩულიძე 1969: 321). ასეთივე ვითარებაა ინგლისურ თარგმანშიც: **„O eternal mystery of time“** (კარინგტონი 1932: 15).

აქედან არის გადასული „მისტერია“ ამ ფრაზის გამსახურდია-სეულ ვერსიაში. მაგრამ ფრანგულიდან თუ ინგლისურიდან? ანუ კონსტანტინე გამსახურდიას ნოველის წყარო ქართული ზღაპრის ფრანგული თარგმანია თუ ინგლისური?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად შევადაროთ ერთმანეთს რუსული, ფრანგული და ინგლისური ტექსტების პირველი ფრაზები და კ. გამსახურდიას ნოველის დასაწყისი.

* მისტერია ასეა განმარტებული მ. ჭაბაშვილის „უცხო სიტყვათა ლექსიკონში“: „1. ანტიკურ ქვეყნებში (...): საიდუმლო რელიგიური წესების შესრულება. 2. შუა საუკუნეებში დასავლეთ ევროპაში: დრამა, რომელსაც ჰქონდა ბიბლიური სიუჟეტი“ (ჭაბაშვილი 1989: 318).

ვ. გატცუკი: „Был город когда-то, столица могущаго царства. Город богатый, старинный. Предание гласило, что будто **Мкем Тарингзел*** (სქოლიო: ***Михаил-архангел**) его основал для Адама и Евы, изгнавший их из Эдема“ (კავკაზი 1897: 4-5);

დე ბაი: „Il était une ville, capitale d'un puissant empire. Cette ville était antique et riche. On dit que **Mkème Tarimgzèle, l'archange Michel**, l'avait fondée pour Adam et Ève, après qu'il les eut chassés du paradis“ (ფრანგული 1900: 3);

კარინგტონი: „Once upon a time there was a city, the capital of a mighty empire, and this city was beautiful and wealthy and very ancient. Tradition claimed that it had been founded for Adam and Eve by the **Archangel Michael** (arkeinjel maikl) after they had been driven from Paradise“ (კარინგტონი 1932: 7);

კ. გამსახურდია: „იყო ერთი დიდი და სვიანი ციხე-ქალაქი აყვავებული ზღვისპირა ქვეყნისა. **მიქელ თარინგზელს** დაუარსებია იგი უხსოვარ დროს“ (გამსახურდია 1959: 124). (აქ მხოლოდ სვანური ფორმაა. უფრო ზუსტად, სახელი საერთო ქართული ფორმითაა წარმოდგენილი, წოდება კი — სვანური ფორმით).

როგორც ვხედავთ, ვ. გატცუკის ტექსტშიც და მის ფრანგულ და ინგლისურ თარგმანებშიც ქალაქის დაარსება **მიქელ მთავარანგელოზს** მიეწერება. მაგრამ რუსული ტექსტი მას რატომღაც სვანური ფორმით მოიხსენიებს (**მიქემ თარინგზელი** სვანურად მიქელ მთავარანგელოზია) და სქოლიოშია მოცემული მისი რუსული თარგმანი.

დე ბაისთან ტექსტშივე გვერდიგვერდ სხედან სვანური **მიქემ თარინგზელი** და ფრანგული **ლ'არშანჟ მიშელ**.

ინგლისურში სვანური ფორმა აღარ არის და მხოლოდ ინგლისურია: **არქენჯელ მაიკლ**.

ასე რომ, კ. გამსახურდიას **მიქელ თარინგზელის** და მთელი ნოველის წყაროც დე ბაის ფრანგული თარგმანი გამოდის.

ვნახოთ კიდევ რამდენიმე მაგალითი, საიდანაც გამოჩნდება კ. გამსახურდიას ნოველის დამოკიდებულება დე ბაის ფრანგულ თარგმანზე:

1. გამსახურდია: „**ამ ქალაქს და მის მიმდგომ სანახებს განაგებდა დედოფალი მაგდანა**“ ოდესლაც. ადრე **დაქვრივებულს** მცირენლოვანი შვილი ჰყავდა ერთი, მზეჭაბუკი“ (გამსახურდია 1959: 124);

დე ბაის თარგმანი: „**ამ ქალაქს და მთელ ქვეყანას ქვრივი დედოფალი მართავდა** და სამემკვიდრეოდ უფლისწულს უნახავდა, დედოფალს ერქვა **მაგდანა**, მის ვაჟს — როსტომელა“ (ფანჩულიძე 1969: 309).

ხალხურ ვერსიებში, რომლებიც მიხეილ ჩიქოვანმა გამოაქვეყნა 1964 წელს (მრავალთავი 1964: 91-95, 173-199) არც ქალაქის დამაარსებელზეა რამე ნათქვამი და არც უკვდავების მადიებელი ჭაბუკისა და დედამისის სახელებია ნახსენები (ექვთიმე თაყაიშვილის კოლექციაში არსებულ ვარიანტს თუ არ ჩავთვლით, რომელიც დე ბაის თარგმანიდან უნდა მომდინარეობდეს).

2. გამსახურდია: „იფარა კარი მანვე, ვინც თავათ გაულო და მიადახა უხეშად სტუმარს: „**ხმა არ გაიღო, ბერიკაცო, არაფერი თქვა, რადგან კაცთა სიტყვას არ გააჩნია ბგერა იმის აღსანერად, რის ლაპლაპიც მზის ელვას ჩრდილავს**““ (გამსახურდია 1959: 131);

დე ბაის თარგმანი: „დარბაზის შუაგულში ვარდისფერ ღრუბელზე, რომელიც ნაზად ქანაობს, წამონოლილა... **იყურე, ტლანქო და უხემო ადამიანურო ხმავ! შენ ვერ მონახავ ვერც ბგერებს, ვერც სიტყვებს, რომ აღწერო ის, რის წინაშეც მზის ძლიერი სხივებიც კი მკრთალდება**“ (ფანჩულიძე 1969: 315).

ამ აშკარად არაფოლკლორული, მაღალფარდოვანი ტირადის შესატყვისი არცერთ ხალხურ ვერსიაში არ მოიპოვება. თ. რაზიკაშვილთან უბრალოდ არის ნათქვამი: „ოთახში ისეთი ლამაზი ქალი იწვა, რომ მზეს შეჰშურდებოდა იმისი სილამაზე“ (ზღაპრები 1909: 129). შდრ. რუსული თარგმანი: „В комнате лежала такая красавица, что ея красате позавидовало бы и красное солнышко: **когда она выходила из дома, то солнцу свет прибавлялся**“ (მასალათა კრებული 1890: 52. ჩვენ მიერ ხაზგასმული ადგილი ქართულში არ არის).

პ. უმიკაშვილთან ასეა: „ნახა, ერთი მშვენიერი ქალი გამოვიდა“ (პ. უმიკაშვილთან სასახლეზე არ არის ლაპარაკი, იქ ქალ-ვაჟი ერთმანეთს ხის ძირას ხვდება. — უმიკაშვილი 1964: 238).

3. გამსახურდია: **„ლიმილით უთხრა მზეჭაბუკს მშვენიერებამ: „მე ხომ მცოდნია, რა ძალა აქვს მიწას“** (გამსახურდია 1959: 133);

დე ბაის თარგმანი: **„მშვენიერებამ ოდნავი ღიმილით უპასუხა: „მე ვიცი მიწის ძალა“** (ფანჩულიძე 1969: 317).

„ლიმილი“ ხალხურ ვერსიებში არ გვხვდება. თ. რაზიკაშვილის ვერსიაში ვკითხულობთ: „ქალმა უთხრა: „აკი გითხარ, მიწა თავისას მოითხოვსო“ (ზღაპრები 1909: 129). შდრ. რუსული თარგმანი: „Я же говорила тебе, что ты безсмертья не достоин“, укорила Красота“ (მასალათა კრებული 1890: 53).

4. გამსახურდია: **„[ირმის] თავის ქალაც მუნვე ეგდო შუაგაპობილი, ზეცას მისწვდენოდნენ ქორბუდიანი რქები“** (გამსახურდია 1959: 134).

დე ბაის თარგმანი: **„მისი რქები ცას მიბჯენოდა და თავის ქალა გაპობოდა“** (ფანჩულიძე 1969: 319).

არც გაპობილი თავის ქალაა ნახსენები ხალხურ ვარიანტებში.

5. გამსახურდია: **„როცა კვლავ მიწაზე ჩამოვიდა მზეჭაბუკი, აიყარნენ მეთოლიები ზღვიდან, გადაეფოფრნენ მიწას, უკან მისდევენ და მიჰყიოდნენ: „მშვიდობით, მშვიდობით“** (გამსახურდია 1959: 133);

დე ბაის თარგმანი: **„ტალღების ზევით თოლის (la mouette) თეთრი ფრთები გამოკრთიან, და მის საცოდავ ყვირილში როსტომელას თითქოს მოესმის, როგორც ქვითინში, ეს უკანასკნელი სიტყვა: მშვიდობით! მშვიდობით! მშვიდობით!“** (ფანჩულიძე 1969: 318).

ხალხურ ვერსიებში **თოლია/მეთო(ვ)ლია** არ არის.

6. გამსახურდია: **„გუთნის დედები სიმღერით უკან მიჰყვებოდნენ გუთნეულებს. მხიარულად ღიღინებდნენ მეხრეები“** (გამსახურდია 1959: 135);

დე ბაის თარგმანი: **„მიწის მხვნელ-მთესველი (le laboureur) მღერის და თან თესავს უხვ მიწაში“** (ფანჩულიძე 1969: 319).

მხვნელ-მთესველ(ნ)ი ხალხურ ვერსიებში არ არის.

7. გამსახურდია: „**მე ძლივსღა ვგებულობ შენს ნათქვამს** და ამ ქალაქის მკვიდრნი როგორ მიგიხვდებიან. შენი ენა ან ამ **ძველ ხელ-ნაწერშია** დარჩენილი. შენს სიტყვებს ჩვენი წინაპრები ხმარობდნენ თურმე ათასი წლის წინად და მე მაოცებს, რომ თუნდაც ერთი კაცი დარჩენილა ეგრე მეტყველი“ (გამსახურდია 1959: 136);

დე ბაის თარგმანი: „**მიჭირს შენი გაგება, შენ უძველესი ხელ-ნაწერების** ენით და უფრო გაუგებრადაც ლაპარაკობ“ (ფანჩულიძე 1969: 321).

ძველ ხელნაწერ(ებ)ზე ხალხურში არაფერია თქმული.

8. ხალხურ ვერსიებში სამშობლოს მოსანახულებლად წასულ ჭაბუკს მზეთუნახავი სამ ვაშლს გაატანს, კ. გამსახურდიასთან — ორ ყვავილს, წითელსა და თეთრს, ისევე როგორც დე ბაისთან და, ბუნებრივია, ვ. გატცუკთანაც.

ამრიგად, კ. გამსახურდიას ნოველის წარმომავლობა დე ბაის ფრანგული თარგმანიდან აშკარაა.

* * *

მიხეილ ჩიქოვანის სიტყვით, „უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკის ხალხური მოთხრობა მეტად იშვიათ ზღაპრულ სიუჟეტს წარმოგვიდგენს, რომლის მსგავსი არც ისე ხშირად გვხვდება ფოლკლორში და თავისი პრობლემატიკით სცილდება საქართველოს ფარგლებს. (...) [ეს] ზღაპარი თავისი ფილოსოფიური პრობლემებით, მარადიული მშვენიერისა და ხელოვნების აღმოჩენით, ადამიანის ბედისა და მიწიერი ძალის საზღვართა ძიებით, წარმავლობისა და მარადიულობის მუდმივი ბრძოლით, მათი თანაარსებობის ჩვენებით, – მსოფლიო ეპოსის კლასიკურ ძეგლთა შორის იჭერს თავის ადგილს“* (მრავალთავი 1964: 144-145).

* მიხეილ ჩიქოვანი ასახელებს უკვდავების მაძიებელი პერსონაჟის მოტივის შემცველ ზღაპრებს სხვა ხალხთა ფოლკლორიდან (იაპონური „ურასიმა ტარო“ [ქართული თარგმანი: იაპონური... 1970: 9-14], უნგრული „უკვდავების მაძიებელი“, იტალიური „ერთი ღამე სამოთხეში“, რუსული „სამოთხის ჩიტი“ და სტუმრად მიცვალებულთან“. – ჩიქოვანი 1971: 224) და შენიშნავს: „დასახელებულ არაქართულ ვერსიებსა და ნაწარმოებებში მარადიული მშვენიერების ამგვარ გაგებას (ანუ იმ აზრს, რომ უკვდავი მხოლოდ მშვენიერებაა. – ლ. ბ.) ვერსად ვპოულობთ“ (ჩიქოვანი 1971: 226). ამ მოტივის აქცენტირება იმით, რომ ზღაპარს სათაურად „მშვენიერება“ შეურჩია, ბარონ დე ბაის დამსახურებაა.

აქედან ცხადია, რაოდენ მრავალფეროვანი და ღრმა პრობლემ-
ატიკის დამტვევი შეიძლება იყოს ეს არაჩვეულებრივი ტექსტი.

აკაკი ბაქრაძის მართებული შენიშვნით, „ოსკარ უაილდი (რო-
მანში „დორიან გრეის პორტრეტი“. — ლ. ბ.) და კონსტანტინე
გამსახურდია (ნოველაში „მშვენიერება“. — ლ. ბ.) ერთნაირად მი-
იჩნევენ, რომ უბერებელი და უკვდავი მხოლოდ მშვენიერებაა“
(ბაქრაძე 2004: 572). გარდა ამისა, მისივე სიტყვით, „ოსკარ უაილდის
რომანს, ქართულ ზღაპარს და კონსტანტინე გამსახურდიას ნოვე-
ლას ერთი საერთო ლაიტმოტივი აქვს – უბერებლობის სურვილი,
მარადიული ახალგაზრდობის შენარჩუნების წყურვილი. სამივეს
დასკვნაც ერთნაირი აქვს: ამგვარი სურვილი ბუნების კანონზო-
მიერების საწინააღმდეგოა და მარცხისათვის არის განწირული“
(ბაქრაძე 2004: 572).

მაგრამ ოსკარ უაილდის რომანისგან განსხვავებით, გამსახურ-
დიასთან უმთავრეს მოტივად ის აზრი გვევლინება, რომ სიცოცხ-
ლის არაბუნებრივად გახანგრძლივება, რაც, როგორც დღევანდელი
ბიოლოგია და მედიცინა ირწმუნება, ასეულობით წლით, ხოლო თეო-
რიულად უსასრულოდ არის შესაძლებელი (ინტერნეტი 2), სიკეთეს
ვერ მოიტანს.

ეს არაორდინარული მოტივი (არაბუნებრივად გახანგრძლივე-
ბული სიცოცხლე რომ ტანჯვა ყოფილა) ხალხურ ვარიანტებში არ
შეინიშნება (თ. რაზიკაშვილის ვერსიაში ირემიც და ყორანიც ღვთის
მოციქულები არიან და ღვთის დანაწესებს, არაბუნებრივად ხანგრ-
ძლივი ცხოვრებით იცხოვრონ და გვიან დაიხოცნონ, უდრტვინვე-
ლად ასრულებენ). ამ მოტივის ამოკითხვა შესაძლებელია ვლადი-
მირ გატცუკის ვერსიასა და მის ფრანგულ თარგმანში. იქ ირემი
ეუბნება ჭაბუკს: „Как давно уж смерти я жду, но судьбой обречен я в
этой пустыне томится и жить, пока неба вершиной рог моих не коснусь“
(კავკაზი 1897: 5); შდრ.: „...le sort m'a condamné à souffrir et à vivre dans
ce désert jusqu'à ce que la pointe de mes cornes ait atteinte le ciel“; ქართუ-
ლად: „...ბედმა მარგუნა ტანჯვა და სიცოცხლე ამ უდაბნოში, სანამ
ცას არ მივწვდები ჩემი რქების ბოლოებით“ (ფანჩულიძე 1969: 312).
კ. გამსახურდიას ნოველაში კი ეს მოტივი (არაბუნებრივად გახანგრ-
ძლივებული სიცოცხლე რომ ტანჯვაა) წამყვან, გაბატონებულ, მო-

ტივად ქცეულა, რასაც ნათლად მონმობს ამ თვალსაზრისის ხშირი და მკაფიო გამეორება ქართველი მწერლის მიერ ჩამატებულ პასაჟებში (ერთი მაგალითი: ირემი, რომელსაც განგებისაგან არაბუნებრივად ხანგრძლივი სიცოცხლე აქვს დაწესებული, მზეჭაბუკს ეუბნება: „ეგ ცალიერი კაპარჭები რომ დაგიკიდნია, რად არ შემოინახე უკანასკნელი ისარი ჩემთვის!“). გაოცდა მზეჭაბუკი: თუნდაც ერთი სულიერი რომ ნატრობდა ამ ქვეყნად სიკვდილს“ (გამსახურდია 1959: 129). შეკითხვას — „რამ მოგაბეზრა სიცოცხლე, ძმობილო?“ — ირემი უპასუხოდ ტოვებს, ასე ვთქვათ, სიტყვას ბანზე უგდებს შემკითხველს, პასუხად სხვა თემაზე იწყებს საუბარს [იქვე]).

მართლაც, განა გასაოცარი არ არის (და ეს, ვიმეორებთ, საგანგებოდ ხაზგასმულია კ. გამსახურდიასთან მრავალ პასაჟში), რომ არაბუნებრივად ხანგრძლივი სიცოცხლე მობეზრებია ირემსაც, ყორანსაც? (ყორანი ამ სიტყვებით გამოხატავს ამას: „ბედმა დამწყველა ასე: ვიდრე ნისკარტით არ ამოვკორტნი ამ მთას და იმ უფსკრულებს არ ამოვავსებ, ვერ ველირსები სანატრელ სიკვდილს“. ამის გაგონებაზე მზეჭაბუკმა გაიფიქრა, „ბრიყვი ყოფილაო“. — გამსახურდია 1959: 131).

ეს გარემოება, ზემოაღნიშნული არაორდინარული მოტივის წამყვან მოტივად ქცევა, კონსტანტინე გამსახურდიას ვერსიას მკაფიოდ გამოარჩევს ამ ზღაპრის სხვა ვერსიათაგან, რაც ნოველის მხატვრულ შთამბეჭდაობასაც განაპირობებს და მის აქტუალობასაც.*

რაც შეეხება აქტუალობას...

ციტატა ვიკიპედიის ვებგვერდიდან, რომლის სათაურია „უკვდავება“:

„ზოგიერთი სწავლული დარწმუნებულია, რომ მეცნიერებას შეუძლია გადაჭრას ადამიანის მოკვდავობის პრობლემა. ამერიკე-

* ჯონდო ბარდაველიძის ზემოთ დასახელებულ წერილში ვკითხულობთ: „თუ მხედველობაში არ მივიღებთ თხრობის გამსახურდიასეულ მანერას, მწერალს თითქმის არაფერი შეუცვლია ზღაპარში, რაიმე არსებითი არც დაუკლია და არც ჩაუმატებია“ (ბარდაველიძე 1997: 28). არ არის ასე — როგორც ვნახეთ, ცვლილებები, რომლებიც კონსტანტინე გამსახურდიამ შეიტანა ზღაპრის ტექსტში, არსებითი ხასიათისაა

ლი ფიზიკოსის, ნობელის პრემიის ლაურეატის რ. ფეინმანის აზრით: „თუ ადამიანი მუდმივი ძრავის აგებას დააპირებდა, ის ნააწყდებოდა აკრძალვას ფიზიკური კანონის სახით. ამისგან განსხვავებით ბიოლოგიაში არ არსებობს კანონი, რომელიც ამტკიცებდეს, აუცილებელია ყოველი ცალკეული ინდივიდის სიცოცხლე დასრულდესო“.

თანამედროვე მეცნიერება ადამიანის ფიზიკური სხეულის უკვდავების პრობლემის გადასაჭრელად რამდენიმე გზას ადგას. ამ სფეროში თანამედროვე გამოკვლევების მნიშვნელოვანი ნაწილი დაბერების პრობლემის გადაჭრისაკენ არის მიმართული. ამ მიზნით აქტიურად მუშაობენ ლეროვანი უჯრედებისა და გენური ინჟინერიის ბიომედიცინური ტექნოლოგიების, ჰორმონალური თერაპიის, ტრანსპლანტოლოგიისა და სხვა დარგთა განვითარებისთვის“ (ინტერნეტი 3).

დიახ, ყველა ინტენსიურად მუშაობს ადამიანის სიცოცხლის უსასრულოდ გახანგრძლივების საკითხებზე, გარდა ჰუმანიტარებისა. ამ პრობლემის ჰუმანიტარული კუთხით განხილვა კი აუცილებლად მიგვიყვანს იმ დასკვნამდე, რომ როგორც ყოველი სერიოზული ჩარევა ბუნების საქმეში, ესეც კატასტროფულ შედეგს მოიტანს. ერთი, რაც წინასწარ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, ის არის, რომ მეტისმეტად გაიზრდება ადამიანთა შორის აგრესია, რომელიც ისედაც ერთობ დიდია დღესდღეობით მთელ მსოფლიოში.

* * *

ზღაპარში „მინა თავისას მოითხოვს“ ინტუიციურად არის ნაგრძნობი დროის ფარდობითობა, რაც (სივრცის ფარდობითობასთან ერთად) მხოლოდ მეოცე საუკუნის დამდეგს დადასტურდა მეცნიერულად. ჯონდო ბარდაველიძის ზემოთ დამონმებულ წერილში ვკითხულობთ:

„როცა ვაჟს მოენატრება თავისი სამშობლო და დაბრუნებას მოინდომებს, ქალი ეკითხება: როგორ ფიქრობ, ჩემთან რამდენი ხანი ხარო? ალბათ, ათიოდე წუთიო, უპასუხა ვაჟმა. — აქ ათი წუთი თუ გადის, იქ, მინაზე, ათასი საუკუნე არისო“. თანამედროვე მკითხველმა არ შეიძლება გულგრილად ნაიკითხოს ეს ადგილი ზღაპრიდან, რომელიც საუკუნეების წინათ არის შექმნილი. ეს არ არის რიგითი

ფანტასტიკური დეტალი — მფრინავი ხალიჩის ან ჯადოსნური სარკის მსგავსი. ვფიქრობთ, აქ უფრო ღრმა ფილოსოფიურ აზროვნებასთან და ინტუიციასთან გვაქვს საქმე, ვიდრე ჩვეულებრივ ფანტასტიკურ ალტკინებასთან. ერთია ჯადოსნური ხალიჩით ქვეყნის ერთი კიდიდან მეორე კიდეზე თვალის დახამხამებაში მოხვედრა და მეორე — სხვადასხვა სისტემებში დროის ფარდობითობის გათვალისწინება, რაც მე-20 საუკუნის თეორიული ფიზიკის ერთ უდიდეს მიღწევად ითვლება“ (ბარდაველიძე 1997: 36-37).

თეორიულად (ჯერჯერობით მხოლოდ თეორიულად) თურმე შესაძლებელია ადამიანმა, თუკი კოსმოსში სინათლის სიჩქარესთან მიახლოებული სიჩქარით იმოძრავეს, წლები გამოტოვოს, ანუ ნაკლებად დაბერდეს, ვიდრე მისი დედამიწელი თანამედროვენი*. რა მოხდება, თუკი ამგვარად ახალგაზრდობაშენარჩუნებული ასტრონავტები ისევ დედამიწაზე დაბრუნდებიან? ამაზეც დაფიქრდნენ დროის ფარდობითობის აღმოჩენის შემდეგ. აი ერთი ვარაუდი, რაც ამ საკითხთან დაკავშირებით არის გამოთქმული დანიელ დანინის წიგნში „უცნაური სამყაროს გარდუვალობა“. ავტორის წარმოსახვით კონსტრუირებულ ვითარებაში ასტრონავტები 20 წლით ტოვებენ დედამიწას და ჩვენგან ათი სინათლის წლით დაშორებული პლანეტისაკენ მიფრინავენ. დედამიწელები ამასობაში ორი ათეული წლით ბერდებიან, ასტრონომები კი — მხოლოდ ორი წლით. და აი ფოტონური რაკეტა ასტრონავტებითურთ დედამიწაზე ბრუნდება:

„დილას რაკეტა დედამიწაზე დაეშვება. ბედნიერი და ოდნავ დაბნეული ასტრონავტები, ისეთივე ახალგაზრდები, როგორიც ოცი წლის წინათ იყვნენ, მიწაზე გადმოვლენ, უხერხულად გადახედავენ დამხვდურთ და იმ წუთიდანვე მათი თანამესივრცენი გახდებიან.

* ჯონდო ბარდაველიძეს მოჰყავს სათანადო ადგილები ამ ზღაპრის სხვადასხვა ვერსიიდან და დასძენს: „აქედან ჩანს, რომ უკვდავების ქვეყანა ზოგი ვარიანტის მიხედვით „ზევით“ არის, ცაშია“ (ბარდაველიძე 1997: 36). ოლონდ მის მიერ მოხმობილი ერთი ციტატათაგანი — „იარა, იმდენი იარა, რომ მივიდა ერთს ცის ძირში, ნახა, ერთი მშვენიერი ქალი გამოვიდა“ — საამისოდ ვერ გამოდგება იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ჩვენ მიერ ხაზგასმული სიტყვა შეცდომით არის დაბეჭდილი მიხეილ ჩიქოვანის პუბლიკაციაში (მრავალთავი 1964: 174), საიდანაც გადმოუნერია ის ჯ. ბარდაველიძეს: უნდა იყოს არა „ცის ძირას“, არამედ „ხის ძირას“. ეს ფრაზა პეტრე უმიკაშვილის კოლექციის ვერსიიდან არის და სწორადაა დაბეჭდილი მისი ოთხტომეულის მესამე ტომში (უმიკაშვილი 1964: 238).

„მაგრამ ჩვენ და ისინი ვერასოდეს ვერ ვიქნებით **თანამედროვენი!** — აი, რა გახდება ყველასათვის ნათელი, — ჩვენ და ისინი სხვადასხვა დროში ვცხოვრობდით და ეს შეუქცევადია. სივრცეში შეიძლება „იქით-აქეთ“ მოძრაობა, სივრცე შეიძლება ბოლომდე დაამარცხო. დროში კი მხოლოდ „იქით“ შეიძლება მოძრაობა, „უკან“ დაბრუნება კი — არა. დროის დამარცხება მხოლოდ სანახევროდ შეიძლება. მათ დიდი გამარჯვება მოიპოვეს — მომავალში გადავიდნენ, მაგრამ ეს მათი მომავალი კი არ არის, ჩვენი მომავალია. ჩვენ შევექმენით იგი, ჩვენ ვესწრაფოდით მას. ასტრონავტებს დედამიწის დროის დამარცხება მის დაკარგვად დაუჯდათ. აი, ესაა სწორედ მათი და ჩვენი კოსმოსური სევდა“ (დანინი 1969: 128. ხაზგასმა ჩვენი. — ლ. ბ.).

ეს „კოსმოსური სევდა“ დიდი სიმძაფრით არის გადმოცემული ამ არაჩვეულებრივ ზღაპარშიც და მის ლიტერატურულ ვერსიებშიც. ათასი წლის შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებული ახალგაზრდობაშენარჩუნებული უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკი ვერ ეწერება იმ კონტექსტში, რომელშიც აღმოჩნდა, და გამოტოვებული წარსულით ცხოვრებას სიკვდილს ამჯობინებს. კონსტანტინე გამსახურდიასთან ეს ასე ხდება:

„...რაღა ვარ მე ან, თუ არა მტკნარი მოჩვენება, მხოლოდღა ლანდი გადმოხვენილი იმ ქვეყანაში, სადაც ყოველივე შეცვლილა, ყოველივე, გარდა მთებისა“. ესა სთქვა ჭაბუკმა ამოიღო გულიდან ყვავილი თეთრი და ვნებიანად უყნოსა“ (გამსახურდია 1959: 136).

თეთრი ყვავილის დაყნოსვა სიკვდილს იწვევს. აკი მშვენიერებამ ასე დაარიგა იგი, როდესაც სამშობლოში გამოისტუმრა: „...ვინძლო შენს საბრძანისში მისულს კვლავ მოგიხდეს იცოცხლო ათას წელს, უყნოსე წითელს [ყვავილს], ხოლო **უკეთუ სიკვდილის ფასი შეიგნო**, მაშინ თეთრი მოიშველიე“ (გამსახურდია 1959: 133).

ჩვენ მიერ ხაზგასმული „უკეთუ სიკვდილის ფასი შეიგნო“ მკაფიოდ წარმოაჩენს ნოველის ნამყვანი მოტივის არაორდინარულობას.

* * *

ჯონდო ბარდაველიძის ზემოთ დასახელებული სტატია ასე მთავრდება: „...ჩვენ ვერ მივაკვლიეთ ვერც ერთ წყაროს, სადაც

ლაპარაკი იყოს დროის ფარდობითობაზე. გამონაკლისს წარმოადგენს ეს ქართული ზღაპარი“ (ბარდაველიძე 1997: 38). ამ თვალსაზრისით ქართული ზღაპარი „მინა თავისას მოითხოვს“ უნიკალური არ არის. დროის ფარდობითობაზე ლაპარაკია, მაგალითად, მიხეილ ჩიქოვანის მიერ დამონმებულ და ჩვენს ამ ნაშრომში უკვე დასახელებულ იაპონურ („ურასიმა ტარო“), უნგრულ, იტალიურ, რუსულ ზღაპრებშიც. მ. დ. ახუნდოვს ნიგნში „სივრცისა და დროის კონცეფციები“ გადმოცემული აქვს ჩუკოტკურ-ესკიმოსური მითის (თვითონ ასე უწოდებს) შინაარსი: „მოგზაური გაემართება შორეული უცხო დონეების მქონე ქვეყნებისაკენ (в далекие иноуРОВНЕВЫЕ СТРАНЫ) და ორი-სამი წლის შემდეგ შინ ბრუნდება. ის ხედავს განსაცვიფრებელ ცვლილებებს: სახლი სიძველის გამო დანგრეულა, ხოლო შვილები ჭალარა მოხუცებად ქცეულან — ადგილობრივი დროით მრავალი ათეული წელი გასულა. დაინახა რა თავისი მოხუცებული ვაჟი, ახალგაზრდა მოგზაური უსულოდ დაენარცხა მინას და ერთბაშად დაბერებული მტვრად იქცა — მას მიწიერი დრო დაეუფლა“ (ახუნდოვი 1982: 55).

ერთობ საგულისხმოა მ. დ. ახუნდოვის ეს მსჯელობაც:

„ჩვენი აზრით, ამ მითში ძირითადი აქცენტი კეთდება არა იმდენად სხვადასხვა სამყაროების დროთა მეტრულ დახასიათებებს შორის არსებულ განსხვავებებზე (თუმცა ეს ასპექტიც ერთობ მნიშვნელოვანია), რამდენადაც იმაზე, რომ სხვადასხვა დროში ადამიანის არსებობა დამლუპველი და შეუძლებელია. უფრო ზუსტად: თუ ადამიანი გამოვიდა თავისი დროიდან, უკანვე დაბრუნებას დალუპვა მოსდევს. თავისი დროიდან გამოსვლა სიკვდილის ტოლფასია. (...) ეს მითოლოგიური წარმოდგენებია საფუძველი იმ თეზისისა, რომლის მკაფიოდ ფორმულირება მხოლოდ ანტიკურ ნატურფილოსოფიაში მოხდა: „შეუძლებელია ორჯერ შეხვიდე (დროის) ერთსა და იმავე მდინარეში“. (...) მრავალფეროვან მითოლოგიურ წარმოდგენებში განმაცვიფრებელია ერთი რამ: მათი თანხმიერება ფარდობითობის თეორიის სივრცულ-დროით წარმოდგენებთან. ვ. გ. ბოგორაზი (ტანი) ამგვარი თანხმიერების საფუძველს იმაში ხედავს, რომ „თანამედროვე მათემატიკური ფიზიკა თავისი მათემატიკური ფიგურების მთელი გენიალური სირთულითურთ ბოლოს და ბოლოს

გამარტივებამდე მიდის და თითქოსდა უბრუნდება პირველყოფილი ცნობიერების ნახევრადინსტინქტურ მსოფლშეგრძნებას, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის ნომინალური ფილოსოფიის ფორმალური სქოლასტიკის მიერ ცდუნებული და თავგზააბნეული“. ამასთან დაკავშირებით იგი ცდილობს პირველყოფილი რელიგიური წარმოდგენების კვლევისათვის გამოიყენოს ფარდობითობის თეორიის იდეები და შესაბამისი სივრცულ-დროითი კონცეფცია, რაც ჩვენ ერთობ საინტერესო და მრავლისაღმტქმელი გვეჩვენება“ (ახუნდოვი 1982: 55-56).

P. S. 8-9 წლისა ვიქნებოდი. ყველა საკითხავს ზღაპრები მერჩივნა. ელენე ვირსალაძის გამოცემული „რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები“ თითქმის ზეპირად ვიცოდი. ყველა მათგანი მრავალჯერ მქონდა გადაკითხული, გარდა ერთისა — სათაური არ მიზიდავდა მისი — „მინა თავისას მოითხოვს“, ზღაპრის სათაურს არ ჰგავდა და იმიტომ. იგი ყველაზე ბოლოს წავიკითხე, იმ დროს, როდესაც სხვების წაკითხვას აზრი აღარ ჰქონდა, იმდენად კარგად ვიცოდი უკვე ისინი. წავიკითხე ეს „მინა თავისას მოითხოვს“ და... გამაოგნებელი შთაბეჭდილება მოახდინა. გამიჩნდა დაუძლეველი სურვილი ვინმესთვის გამეზიარებინა ჩემი განცდები. შინ მარტო ვიყავი. გარეთ გავედი. სამი ბავშვი თამაშობდა, რომლებთანაც ახლო ურთიერთობა არასოდეს მქონია. ცოტა ხანს ჩუმად ვადევნებდი თვალს მათ თამაშს. მერე ახლოს მივედი და შევთავაზე, ზღაპარს გიამბობთმეთქი. კარგიო, და მოყყევი ცოტა ხნის წინ წაკითხული „მინა თავისას მოითხოვს“. მომისმინეს, მაგრამ დიდი დაინტერესება ვერავის შევატყვე. მოვრჩი თხრობას და მათ უსიტყვოდ განაგრძეს თამაში. მეწყინა ასეთი გულგრილობა იმ ამბის მიმართ, რომელმაც მთელი ჩემი არსება შეძრა. ცოტა ხანს კიდევ დავრჩი მათ სიახლოვეს, მათგან სავსებით იგნორირებული, და მერე გულდანწყვეტილი გავემართე შინსაკენ.

შემდგომ პერიოდულად მახსენდებოდა ეს ამბავი და ჩემი მაშინდელი განცდები, რომელთათვისაც სახელი ვერ დამერქმია. რა იყო ეს, რა მოვლენასთან მქონდა საქმე, რას ნიშნავდა უცხო ბავშვებთან მისვლა და მათთვის ზღაპრის მოყოლა, რაც სხვა დროს არასოდეს ჩამიდენია?

ამის პასუხს ზაზა ფირალიშვილის წიგნში მივაგენი. „მეგზური და მოხეტიალე“ ჰქვია ამ წიგნს, რომელიც 2013 წელს გამოვიდა. იქ ვკითხულობთ:

„გაღვიძებისას ხანდისხან სრულიად ნათლად გრძნობ ხოლმე, თუ ცნობიერებაში როგორ იწრითება და იკარგება სიზმარი. ამავე დროს, ჩვენ იძულებული, თითქოს ვალდებულნიც ვართ, ეს საკრალური მონაპოვარი პროფანულ სივრცეში გავიტანოთ და ამით იმ რეალური საფრთხის წინაშე ვდგებით, რომ იგი ქილიკისა თუ შეზღუდულობის მსხვერპლად გადაიქცევა. და მაინც, ვიმეორებთ, ამგვარი გატანა გარდუვალია, რადგან ჩვენ ხომ იმთავითვე ვართ სოციალური არსებები და თანაარსებობა ჩვენთვის არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე არსებობა“ (ფირალიშვილი 2013: 108).

სწორედ ეს მოხდა მაშინ! ზღაპრის „მინა თავისას მოითხოვს“ ნაკითხვით საკრალურ ცოდნას ვეზიარე, რომელიც მერე პროფანულ სივრცეში გავიტანე (არ შემეძლო არ გამეტანა), რასაც სათანადო რეაქცია მოჰყვა.

დამონბებანი:

ახუნდოვი 1982: Ахундов М. Д. *Концепции пространства и времени. Истоки, эволюция, перспективы.* Москва: `Наука~, 1982.

ბარდაველიძე 1997: *ერთი ქართული ზღაპრის კვალდაკვალ* // საქართველოს ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, I. თბილისი: 1997.

ბაქრაძე 2004: ბაქრაძე ა. *თხზულებანი*. ტ. 2. თბ.: „ნეკერი“, „ლომისი“, 2004.

გამსახურდია 1959: გამსახურდია კ. *რჩეული თხზულებანი*. რვატომეული. ტ. II. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1959.

დანინი 1969: დანინი დ. *უცნაური სამყაროს გარდუვალობა* (თანამედროვე ფიზიკის საკითხები). თარგმნეს ზ. ურუშაძემ, გ. ურუშაძემ და ვ. ხადურელმა. თბ.: „ნაკადული“, 1969.

დე ბაი 1899: Le Baron de Baye. *Au Sud de la chaîne du Caucase.* Paris: 1899.

ზღაპრები 1909: *ხალხური ზღაპრები ქართლში შეკრებილი თედო რაზიკაშვილის მიერ*. ტფილისი: ელექტრონული სტამბა წიგნ. გამომც. ქართვ. ამხანაგობისა, 1909.

იაპონური... 1970: იაპონური ზღაპრები. თბ.: „ნაკადული“, 1970.

ინტერნეტი 1: <http://forum.vgd.ru/1175/25901/>

ინტერნეტი 2: http://alligator.narod.ru/dop/dev_star.html

ინტერნეტი 3: http://www.vitaura.com/bessmertie_na_vibor.shtml

კავკაზი 1897: გაზ. „*Кавказ*“, 13.04.1897, № 98.

კარინგტონი 1932: *Beauty. A Legend of Georgia.* Done into English for the first time by Belle Colby Carrington. Paris: Stendhal & Co., 1932.

კენჭოშვილი 1959: კენჭოშვილი ი. „ქართული ზღაპარი „მინა თავისას მოითხვოს“. მნათობი, № 12, 1958.

კომუნისტი 1982: გაზ. „კომუნისტი“, № 73, 28.03.1982.

ლკი 1899-1900: ჟ. „*Le Caucase Illustré*“, № 1, 1899-1900.

ლს 1964: გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, № 29, 17.07.1964.

მასალათა კრებული 1890: *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.* вып. X, 1890.

მნათობი 1941: ჟ. „მნათობი“, № 3, 1941.

მრავალთავი 1964: *მრავალთავი.* საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორის სამეცნიერო საზოგადოების კრებული, 1. თბ.: „მეცნიერება“, 1964.

უმიკაშვილი 1964: უმიკაშვილი პ. *ხალხური სიტყვიერება ოთხ ტომად.* ტ. III. თბ.: „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964.

ფანჩულიძე 1969: ფანჩულიძე დ. *ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის.* თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1969.

ფირალიშვილი 2013: ფირალიშვილი ზ. *მეგ ზური და მოხეტიალე* (მედიტაციები პროზად). თბ.: „კსსი“, 2013.

ფრანგული 1900: *La Beauté. Légende géorgienne.* Traduite et publiée pour la première fois en français par Le Baron de Baye. Paris: Librairie Nilsson, 1900.

ჩიქოვანი 1971: ჩიქოვანი მ. *ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები.* თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1971.

ჭაბაშვილი 1989: *უცხო სიტყვათა ლექსიკონი.* შეადგინა მიხეილ ჭაბაშვილმა. მესამე შესწორებული და შეკვებული გამოცემა. თბ.: „განათლება“, 1989.

Levan Bregadze

**Konstantine Gamsakhurdia's Short Story "Beauty" and its
Relation with Folklore Sources**

Summary

The paper deals with Konstantine Gamsakhurdia's short story "Beauty" and its relation with a Georgian folk tale "Land requires its own" (which tells an adventure of a youth seeker of immortality and in which the time relativity is intuitively perceived) and the Russian, French and English versions created after this tale. It has been established that K. Gamsakhurdia's short is based on the French version, but it differs from all other versions by the fact that in it the author has introduced an extraordinary motive: Unnatural prolongation of life (which, as today's biology and medicine tell us, is possible for hunderd years, and theoretically, endlessly) will result in nothing but suffering.

მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებები და სახე-სიმბოლოები თქმულება-გადმოცემებში

ხალხური ზეპირსიტყვიერების ჟანრებს შორის ყველაზე რეალისტური შინაარსის მატარებელი თქმულება-გადმოცემები არის. მათში მოთხრობილი ამბავი დაფუძნებულია წარსულში ნამდვილად მომხდარ გამორჩეულ ისტორიულ მოვლენაზე, გმირის ცხოვრებაზე, წეს-ჩვეულებასა თუ ტოპონიმიური ერთეულის სახელდებაზე, რომლებიც შემდგომ არის შეზავებული გამონაგონით მთქმელის მიერ.

მთქმელი ცდილობს მხატვრულ ფორმაში მოაქციოს ცხოვრებისეული სინამდვილე ისე, რომ მისი რეალურობა საეჭვო არ გახდეს. „თქმულების გადმოცემის მანერა დამაჯერებელია. მთქმელი იშველიებს ხოლმე ფორმულებს: „ძველების თქმით“, „დიდი პაპისგან გამიგონია“ და სხვ. ამ კომპოზიციური ელემენტით მარტო თხრობა არ იწყება. ისინი მთქმელს ეხმარებიან მონათხრობის სარწმუნოობის შთაბეჭდილების შექმნაში“. (ქურდოვანიძე 2011: 136–137).

მონათხრობის რეალობაში დასარწმუნებლად თქმულებაში გვხვდება ისეთი ფრაზები, რომლებიც ფოლკლორის სხვა ჟანრის ნაწარმოებებისთვის უცხოა. მთქმელი ცდილობს ფაქტობრივი მასალის მოხმობით დაადასტუროს მოთხრობილი ამბის რეალობა და გვარწმუნებს, რომ გელათის ტაძრის კედელზე ნაჭდევია, რომელიც დღესაც არსებობს, დავითის მიერ ლაგამამოდებულ ჯორ-ემმაკს ეკუთვნის. ვარძიის კედელზე ცხენის ნატერფალი, თამარის ზღაპრული რაშისაა. თუშეთში არსებული ზეზვას ცხენის საფლავი, რომელთანაც თურმე დღესაც ჩერდებიან და პატივს მიაგებენ, ზეზვაზე შექმნილი თქმულებების რეალობას გვიდასტურებს. მსმენელის დარწმუნებას, რომ ერეკლემ ნამდვილად გადასცა ხიმიკაურს სამეფო ხმალი, თქმულება ცდილობს ფრაზით: „ხიმიკაურის ჩამომავლობას – ეხლა ლიქოკელებს – ჯერაც არ დავინწყებიათ მათი წინაპრის საამაყო ხმალი. სწყენიათ რომ იგი თუშთან არის და არა

მათთან. ამ ათიოდე წლის წინ ერთ–ერთი ლიქოკელი ზემო ალვანში — დილოიძიანთ შთამომავლობაში ამ ხმალს დაეძებდა“.

უშგულის ხვთისმშობლის ეკლესიაში დღემდე დაცულ ფუთას ტანსაცმელზე აქცენტირებისას ფუთას რეალურ ცხოვრებაზე მინიშნება ხდება. სურამის ციხის კედელი, რომელიც დღემდე სველდება, მთქმელმა დედის ცრემლს დაუკავშირა, ხოლო სიღნაღის ციხის კედელზე არსებული ნითელი კვალი კი ბავშვის სისხლს, რათა „სამშენებლო მსხვერპლის“ რეალობა მსმენელისთვის ეჭვგარეშედ ექცია. ასეთი ფორმულირებები მხოლოდ თქმულება გადმოცემების პოეტიკისთვისაა ნიშანდობლივი და მის რეალისტურ შინაარსზე მიუთითებს. სწორედ ჟანრის ეს რეალისტურ–ყოფითი მხარე განსაზღვრავს თქმულება გადმოცემებში მხატვრულ–გამომსახველობითი საშუალებებისა და სახე–სიმბოლოების ფორმირებასა და მათ ტრანსფორმაციას. მხატვრულ–გამომსახველობითი საშუალებების ფუნქციონირებას თქმულება–გადმოცემები მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ჟანრის სპეციფიკა და იდეურ–თემატური ტენდენციები; ხალხურ გადმოცემებში მხატვრულ–გამომსახველობითი საშუალებების მხრივ სიმწირეს განიცდის, იგი ისტორიულ თუ საყოფიერო სინამდვილეს მოგვითხრობს შეულამაზებლად, უმარტივესი კომპოზიციურ–სტილისტური საშუალებების გამოყენებით, რადგანაც გადმოცემას „თმულებასთან შედარებით ნაკლები პოეტური ევოლუციის გზა აქვს გავლილი, თანაც მითოლოგიურ დანაშრევებს არ შეიცავს, რელიგიური რწმენებისა და წარმოდგენების კვალსაც არ ატარებს“ (შამანაძე 1997: 61).

თქმულებას გაცილებით მეტი მხატვრული ფორმა გააჩნია, თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჟანრის სპეციფიკა განსაზღვრავს მხატვრული საშუალებების ფორმასაც და შინაარსაც. ყველაზე მრავალფეროვანი ამ მხრივ არის ისტორიული შინაარსის თქმულებები. მთქმელი გულგრილი არ არის ისტორიული ფაქტის თუ ისტორიული გმირის მიმართ და იგი ცდილობს თავისი განწყობა და დამოკიდებულება გადმოსცეს სწორედ მხატვრულ–გამომსახველობითი საშუალებებით, რომლებიც ისტორიული საგმირო ფაქტისა თუ თავად გმირის იდეალიზაციისთვის არის საჭირო.

ვაჟა-ფშაველა წერს: „ხალხი მუდამ თვალ-ყურს ადევნებდა გმირს, აკვირდებოდა, სწავლობდა იმის განსხვავებულ ზნე-ხასიათს, ფანტაზიითაც უმატებდა გმირს თავისი გემოვნებისამებრ ზნეობრივსა და ფიზიკურ თვისებას, რათა უფრო მოსაწონი გაეხადა იგი ყოველმხრივ“. (ვაჟა-ფშაველა 1961: 72). ისტორიული გმირების მიმართ ამ დამოკიდებულებას კარგად ავლენს თქმულებებში არსებული მხატვრული საშუალებები, რომელთა მიზანიც სწორად გმირის თუ ისტორიული ფაქტის მიმართ ხალხის კეთილგანწყობის მოპოვებაა.

შედარება:

პირველ რიგში შევეხებით შედარებას. თქმულება-გადმოცემებში არსებულ შედარებებში სჭარბობს ყოფითი მომენტი, იგი ძალზე სადა და ლაკონურია. მთქმელი ცდილობს გამოიყენოს ისეთი შედარებები, რომლებიც შთამბეჭდავთან ერთად უფრო რეალისტური იქნება. ამიტომაც შედარების დროს პარალელის გავლება ხდება ცხოვრებისეულ მოვლენებთან. თქმულებაში „ხიმიკაური და დილოიძე“ ქართველი ხალხის ვაჟკაცობის დასადასტურებლად სადა და მსმენელისთვის ნაცნობი ყოფით ცხოვრებაში არსებული შედარებებია მოხმობილი: „გამხნევებული მეფის გამარჯვებით ჩვენი ჯარი დაერია დანიოკებულ ლეკ-ოსმალთა და დაუნყო თიბვა, როგორც ბალახს“. დამარცხებული მტრის უუნარობა და დაბნეულობის გადმოცემისას მთქმელი კვლავ მიმართავს შედარებას, რომელიც რეალისტურ ყოფასთან ახლო კავშირშია და შთაბეჭდილების მოხდენაც შეუძლია: „ლეკ-ოსმალთა ჯარი, ნახარა უბედურებაში თავისი სარდალი, აირია წეროს გუნდივით“. ცხადია: „წეროს გუნდივით არევა“, „ბალახივით თიბვა“ შედარებების გამოყენების დროს ყოფითი მომენტი იწვევს წინა პლანზე.

შედარებების, რომელთა შინაარსი არა მხოლოდ მიმზიდველი და ემოციურია, არამედ ცხოვრებასთან მჭიდრო კავშირითაც განისაზღვრება, გამოყენება ნიშანდობლივია თქმულებებისთვის:

„ქარბუქივით დაეცა თავს ამ არსებას შალიკი“.

„მოჯამაგირეებს არიგებს, როგორც რომ მამა შვილსაო“.

„ურჯულოს ხანჯალი დასცა, შაშვით ალებს პირსაო“.

„გელა მანგლისში წავიდა, როგორც ბორბალი წყლისაო, ისე აკაფა ლეკები, როგორც ტოტები ხისაო“.

„ქაიხოსრო ომში ისე გაძვრებ–გამოძვრებოდა ხოლმე, როგორც ტურა“.

„ბრძოლის ველი გადაიქცა საყასბოდ, სადაც კაცი კაცს საქონელსავით ყელს უღადრავდა“.

„ყარაულს ალუდაურსა, ვეფხვით მეომარსაო“.

როგორც მოხმობილი მაგალითებიდან ჩანს, მთქმელი შედარებისთვის ცდილობს პარალელიზმის ისეთი მხარეები დაძებნოს, რომლებიც რეალურ, ყოფით ცხოვრებასთან ახლო კავშირშია, მსმენელისთვის ნაცნობი დეტალია და მხატვრულ ფორმასაც არ უკარგავს ემოციურობასა და მიმზიდველობას.

ეპითეტი:

ეპითეტი თქმულება–გადმოცემებში მარტივია და ერთ თემიანი. ამ ჟანრისთვის ნიშანდობლივი ეპითეტები დაკავშირებულია პერსონაჟთა ხასიათთან, ისტორიულ გარემოსთან, ტოპონიმიურ სახელწოდებასთან. თქმულება–გადმოცემა ეპითეტს არ იყენებს გმირის ფიზიკური მხარის დასახასიათებლად. მთქმელს არ აინტერესებს პერსონაჟის გარეგნული მხარე, ამაზე აქცენტებს იგი არ აკეთებს.

როგორც შედარება, ასევე ეპითეტი თქმულება–გადმოცემებში კონკრეტულია და პერსონაჟს თუ მოვლენის ზუსტ, გამორჩეულ ხასიათს გამოხატავს. ამ ჟანრისათვის დამახასიათებელია, უფრო ლოგიკური განსაზღვრებები, ვიდრე ეპითეტი, რაც რეალურ ყოფასთან მისი სიახლოვით განისაზღვრება: „ხალხური სიტყვიერების ესა თუ ის ჟანრი, როგორც ცნობილია, თავის დაღს ასვამს არა მარტო მხატვრული ნაწარმოების კომპოზიციას, არამედ ცალკეულ ხერხთა გამოყენებას“ (ზანდუკელი 1985: 112), რადგანაც მისთვის მნიშვნელოვანია ქმედება და გმირი სწორედ ქმედებით ხასიათდება, — გმირის მოხდენილობა თქმულებებში მისი გარეგნობით კი არა ქმედება — ვაჟკაცობით განისაზღვრება.

რადგანაც თქმულება გადმოცემები რეალურ გმირებზე მოგვითხრობენ, მათ ნამდვილი ამბავი თუ ისტორიული ფაქტი უდევთ საფუძლად, ეპითეტის გამოყენების სპეციფიკაც ამით განისაზღვრე-

ბა. რეალური პერსონაჟების დამახასიათებელი ეპითეტები მეტად ესადაგება სინამდვილეს; თქმულებაში „თამრო ვაშლოვნელი“, რომელშიც გმირ და უშიშარ ქალზეა საუბარი, ერთხელ გაყიდული, ბატონისგან თავდახსნილი, დათვისმომრევი თამროს ხასიათი, კონკრეტული და ზუსტი ეპითეტით არის გადმოცემული: „თამრო ყოფილა სასტიკი და **გაუტყნელი, მენი** დედაკაცი, რის გამოც მისი სახელი განთქმულია საქართველოში, სოფელში უიმისოდ არა კეთდებოდა რა.“

ვახტანგ გორგასალის ძლევა მოსილებას, სამართლიანობას და ღმერთის სიყვარულს თქმულება შესაფერისი ეპითეტით „ღვთისნიერით“ და „ძალუმით“ ამკობს: „ვახტანგ გორგასალი **ძალუმი** მეფეც ყოფილა და ისეთი **ღვთისნიერიც**, რომ ციდან ზარის რეკვაც ესმოდა“.

შოთა რუსთაველის სიბრძნე და გონიერება მისი ცხენის დახასიათებისას გადმოსცა თქმულებამ ეპითეტით: „შევიდა, უშგულს შოთა **ბრძენი** ცხენით“.

ეპითეტი „მეცნიერი“ — ერეკლეს ერთგული ყმის გიორგი მახათაძის გონიერებასა და მოხერხებულობაზე მიგვანიშნებს: „ეს კაცი ისეთი **მეცნიერი** ყოფილა, რომ მისი სახელი განა მარტო საქართველოში, მთელ არაბეთსა და სპარსეთშიც ყოფილა გავარდნილი“.

სამშობლოს ერთგულებისთვის და ლიქოკის დაცვისთვის ძალლიკა ხიმიკაური თქმულებამ ეპითეტით „ლიქოკის ზღუდე“ შეამკო: „ძალიკავ ხიმიკაურო, ლიქოკის **ზღურბლო, ზღუდეო**“.

ხევსურთა თავდადებული ერთგულება შემდეგნაირად გადმოსცა მთქმელმა: „მიშველეთ ჩემო ხევსურნო **უნჯნი** ყმანი ხართ ჩემნია“.

არა მხოლოდ დადებითი, არამედ უარყოფითი ეპითეტების მოხმობისას მთქმელი ყურადღებას ამახვილებს არა გმირის გარეგნული მხარის დეტალიზაციაზე, არამედ კვლავ მის თვისებებზე, ხასიათზე. ცხრა ძმა ხევსურის დამპყრობ და ამომხოც ზურაბ ერისთავს მთქმელი „ძალღს“ უწოდებს: „ნალებით ნახა ყველაყამ, რომ წასულა **ძალღი** ზურაბი“. ზურაბის ერთგული ყმის მიმართ სიძულვილიც ანალოგიურადაა გამოხატული: „მემრე თქვა იმ **ძალღმა** ბებერმა: – ეხლა დაანყვეს გულით.“ მეფის მოლაღატე შინაურ მტერს თქმულე-

ბა „პირშავებს“ ეძახის, რომლებსაც მაია წყნეთელი ებრძოდა: „მაია თურმე თავზარსა სცემდა გარეშე თუ შინაურ მტერს. მისი დროის **პირშავ** კაცებს თორმეტი გოგო–ბიჭი მიუყიდიათ სპარსელებისათვის“. მეფე, რომელიც არ იყო ხალხისთვის მოსაწონი ხასიათდება **„გულზვიადად“, „ამპარტავენად“, „მრისხანედ“**.

გმირის და ანტიგმირის ეპითეტების გარდა, თქმულება ამ მხატვრული საშუალებით საგმირო და სავაჟკაცო საქმეებსაც ამკობს: ხრესილის ომში „გამარჯვებით **გაამაყებული** იმერეთის ლაშქარი **დიდი რიხით** მივიდა დაკავშირებულ მტრებზე იერიშით“, „მთების ლალი შვილები მამაცურად იბრძოდნენ“, „აფხაზების ლაშქარი კი **ურყეველ ბურჯად** იდგა“, „**ზავეთიანი** იყო მისი ვაჟკაცური გაბედულება“, „როცა გელა სცხოვრობდა ვერც სპარსეთიდგან და ვერც დაღესტნიდგან მტერი ვერ მოდიოდა საქართველოში, რადგანაც გელას რაინდობა მეფის, მამულის **მტკიცე** სამსახური და ქართველებს სიყვარული მთელ სპარს–ლეკებში მოფენილი ყოფილა.“

ანალოგიური მაგალითები მრავლად გვხვდება ტექსტებში. მათი ანალიზი ცხადყოფს, რომ ეპითეტი თქმულება–გადმოცემაში, განსხვავებით ზღაპრისაგან, რომელშიც ეს მხატვრულ–გამომსახველობითი ფორმა ზოგადობით გამოირჩევა, უფრო კონკრეტულია და სინამდვილესთან, რეალურ ყოფასთანაა მიახლოებული. კონკრეტულია და ზუსტი შინაარსის შემცველობა ეპითეტისა განპირობებულია იმ რეალური გმირების ცხოვრების აღწერით, თუ ისტორიული ფაქტებით, რომლების ასახვაც ხდება თვით თქმულება–გადმოცემების მიერ.

სახე–სიმბოლოები

შინაარსის მიხედვით განასხვავებენ ისტორიულ, სანესჩვეულებო, ტოპონიმურ, ჰიდრონომიურ, ეტიმოლოგიურ, ეთნონიმკურ თქმულებებს. სახე–სიმბოლოების ტრანსფორმაციის მხრივ ყველაზე მეტ ყურადღებას იპყრობს ისტორიული შინაარსის მქონე თქმულებები, რომლებშიც რომელიმე ისტორიული გმირი ან მოვლენა განსხვავებული, მრავალმხრივი კუთხითაა წარმოდგენილი. ყველაზე მრავალფეროვანი ამ კუთხით თამარ მეფეა. თამარის ციკლის საისტორიო სიტყვიერების ძირითადი თემებია: ბრძოლა

გარეშე მტრების წინააღმდეგ, ტაძრების და ციხეების, სოფლების მშენებლობა, თამარის პიროვნება, გარდაცვალება და დასაფლავება. ამ თემებზე შექმნილ თქმულებებში თამარის სახე ტრანფორმაციას განიცდის; მისი პოეტური სახე ღვთაებრივიცაა, ფანტასტიკურიც, მითურ–ზღაპრულიც და ისტორიულიც. სიცოცხლეშივე ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული თამარი ღვთაების ტოლად აღიქვა ქართველმა ხალხმა და თქმულება გადმოცემებში ასახა თავისი დამოკიდებულება. თამარი წმინდანია: „თამარი თავისი სინმინდის გამო ჰაერ–ჰაერ დადიოდა“, თამარი ობოლი იყო და შვილიც არ ჰყავდა. ღვთისთვის ქალწულობის აღთქმა ჰქონდა მიცემული. რადგან ქვეყანას სამეფო შთამომავალი სჭირდებოდა თამარს სიზმარში ბრწყინვალე ფრთოსანი ვარსკვლავი ეცხადება და ატყობინებს: „მიდგომილხარ ცას შენის სულის მობერვით, ჰშობ ძესა, რომელსაც აღზრდის ნუკრის დედა: ხმა ერისა ხმა ღვთისა არს და ამიტომ შვილის გაჩენით ქალწულობა არ მოგელებაო. ქალწული თამარი ვაჟს შობს, რომელიც ტყეში დაეკარგება და ირემი გაუზრდის. მისი ღვთაებრიობა ჩანს ბაღდადის ალების დროსაც: „თამარ მეფეს ომი ასი კაცით დაუწყია. რამდენი წინ წასულა, იმდენი მომატებია და მომატებია და აულია ბაღდადი“.

თამარის მითიურ ზღაპრული სახეა წარმოდგენილი თქმულებებში, რომლებიც მეფე ქალს მიაწერენ ზამთარ–ზაფხულის გაჩენას; თურმე ზამთარ–ზაფხულის გამჩენი შუქურვარსკვლავი თამარს ჰყოლია დატყვევებული, ამიტომ საქართველოში ზამთარ–ზაფხული არ იყო. შუქურვარსკვლავი ცხენად იქცეოდა, ამიტომ ლაგამი ჰქონდა ამოღებული. დაუდევარმა მსახურმა წყლის დაღვინების დროს წამოჰყარა ლაგამი, შუქურ ვარსკვლავი გაფრინდა და იალბუზზე დაჯდა. მას შემდეგ არის საქართველოში ზამთარი და ზაფხული.

მეცხრე ყუთში ჰყავდა ასევე ჩამწყვდეული თამარს თოვლის ჩიტი. ამ ყუთის გასაღები გულზე ეკიდა. მოსამსახურემ გააღო ყუთი და ჩიტი გაფრინდა. თამარმა ვედარაფერი გააწყო, მას შემდეგ მოდის დიდი თოვლი კახეთში. ქარის ქროლაც თამარის მითიურ–ზღაპრულ სახეს უკავშირდება. როცა მეფე ქალზე შეყვარებულმა დევმა მას აკოცა, თამარი გარდაიცვალა, დევმა „ტირილით

აიკლო ქვეყანა, როცა ქარი ზუის ეს ნიშნავს, რომ თამარს დევი დასტირის“.

თქმულებაში „თამარ დედოფალი“ თამარი ზღაპრული გმირია, ზღაპრის პერსონაჟის გზას გადის; მას ჭირი გაუჩნდა, მეფემ ბრძანა, რომ გადაეგდოთ. მსახურებმა ფერდობზე დააგორეს, ბალახებთან შეხებამ იგი მოარჩინა. ერთ დედაკაცთან ცხოვრობდა. ფრთამოტეხილ წეროს უმკურნალა. წერომ მას ორი ყვითელი და თეთრი, ჩხირი მიუტანა. ყვითლით ყველაფერს ოქროს აქცევდა, თეთრით ვერცხლად. გამდიდრდა, მეფედ დაჯდა და საყდრების მშენებლობა დაიწყო.

მრავალი ტაძრის და ციხე-სიმაგრის მშენებლობას მიანერს თამარს თქმულება „მინდა ციხე“, „გორისციხე“, „ქოშიგორა“, „ვარძია“, „უშგულის ციხე-კოშკი“, წყრომის ეკლესია და კიდევ მრავალი სხვა მეფე ქალის სახელთან არის დაკავშირებული. მასვე უკავშირდება ტოპონიმური სახელწოდებები: „ვარდისუბანი“, „გლოლა“...

თამარი დიდებული და სამართლიანი მმართველია. ყოველთვის ასრულებს დანაპირებს; თავისი ერთგული ყმის დაჯილდოება გადანყვიტა და უთხრა: „რადგანაც ამდენხანს და ასე კარგად მემსახურები, ახლა შენი დასაჩუქრება მნებავს, მთხოვე რაც გინდა მოგცემო“. ცბიერმა მსახურმა სთხოვა ერთი ხარის ტყავი რამდენ მინასაც შემოსწვდება ის მომეციო. თამარი დათანხმდა. მსახურმა ხარის ტყავი წვრილ თასმებად დააჭრევინა და ასე მიიტანა დედოფალთან და სთხოვა ამით მომიზომეო. თამარი ძლიერ შეწუხდა, როგორ მომატყუაო, „მაგრამ რაღას იზამდა, ფიცი ჰქონდა მიცემული და ფიცს არასგზით რა უღალატებდა“. გაგზავნა კაცები და მინა მოაზომინა.

სრულიად საპირისპირო ხასიათს ამჟღავნებს თამარ მეფე თქმულებაში: „დაიღუპოს თუ ცუდი განზრახვით მოდისო“, რომელშიც იგი საკუთარ სიტყვას, მიცემულ პირობას ღალატობს. ჭაბუკს, რომელიც თამარის სურვილისამებრ მისი მიმინო გადმოჰყავდა მორევში და რომელსაც შეჰპირდა დედოფალი ყველა სურვილს შეგისრულებო, მორევი დაახრჩობს, რადგან თვით თამარი ინატრებს დაიხრჩოს თუ ცოლობის სათხოვნელად მოდისო, თუმცა ამას შემდეგ ნანობს. „ინანა თამარმა და ცოდვის მოსახდელად ეს

კეთილი საქმე ჰქმნა: ტბა–მორევი, რომელიც ყოველ წლივ რამდენიმე კაცს ახრჩობდა, ჩაუშვა მტკვრის კალაპოტში, დანრიტა, ბორცვზე კი ააგო მაგარი გორის ციხე“.

მთელი ციკლი აქვს დათმობილი თამარ მეფისა და შოთა რუსთაველის ურთიერთობას. ზოგ შემთხვევაში მხოლოდ შოთა რუსთაველია თამარზე შეყვარებული და იგი „ვეფხისტყაოსანს“ ჩუქნის, თვითონ კი საქართველოდან გადაიკარგება. ასევე არსებობს თქმულება, რომლის მიხედვითაც მათ ერთმანეთი უყვარდათ, რადგან ვერ დაქორწინდნენ შოთა საქართველოდან გადაიკარგა, თამარმა კი შქმერის კლდეში გამოქვაბული გააკეთებინა, „როცა სიყვარულის დარდი შემოანვებოდა შქმერის კლდეს მიაშურებდა, იქიდან გასცქეროდა შოთას მთას, რომელიც შოთას სახეს აგონებდა“.

ტაძრების მშენებელი და ღვთისმოსიში თამარის პარალელურად თქმულება–გადმოცემებში იგი უარყოფით სახესაც იძენს და ტაძრის მანყევრად გვევლინება. თქმულებაში „თამარ მეფე და მისი ძმა“ ერთმანეთს თამარი და მისი ძმა ეჯიბრებიან, თამარი ეკლესიას საკუთარი ხელით აშენებს, „თავისი ბავშვი აკვნიანად თანა ჰყავდა. ერთი ხელით კედელი ამოჰყავდა, მეორეთი აკვანს არწევდა“. მის ძმას კი თრიალეთის მთიდან წყალი უნდა გადმოეგდო, რომ ველ–მინდვრები მოერწყა. ძმამ ხერხს მიმართა, ლურჯი ტილო გადმოფინა თრიალეთის მთაზე, თამარმა ეს რომ დაინახა, იფიქრა წყალი გადმოსულა, ჩემმა ძმამ მაჯობაო, ხელი აუკანკალდა, აკვანი გადმოუვარდა და ბავშვი დაელუპა, „მაშინ დასწყევლა თამარმა ეს ეკლესია, შენამც მოგენევის წყრომაო, იმის შემდეგ იმ ეკლესიას წყრომის ეკლესია დაერქვა“.

ეს თქმულება თამარის სრულიად განსხვავებულ სახეს გვიჩვენებს, უმეტეს შემთხვევებში მას ხალხი წმინდანად მოიაზრებს და ღვთაებრივ უნარს მიაწერს. ასეა მისი გარდაცვალების შემდეგაც, „ის რომ მომკვდარა თურმე იმ წელს საქართველოში სამი თვე გადაუღებლად წვიმდა, ხალხთან ერთად ამინდიც ტიროდა“. ხალხის აზრით, იგი კი არ მოკვდა ღმერთთან წავიდა და როცა საქართველოს გაუჭირდება დაეხმარება.

ერეკლე II

თამარ მეფის მსგავსად სახისმეტყველებითი ტრანსფორმაციის მრავალფეროვნების თვალსაზრისით გამოირჩევა ერეკლე მეფე. მისი სახე ღვთაებრივიცაა, ფანტასტიკურიც და ისტორიულიც.

ერეკლეს შეეძლო მზის შუქზე ხმლის დაკიდება, სიკვდილის შემდეგ კი მის ძვლებს მირონი სდის: „ხალხს სწამს, რომ ნეფე ერეკლე და თამარ ნეფე ცოცხლები არიან და როცა გაუჭირდება საქართველოს, მოეშველებიანო, მირონი ნეფე ერეკლეს ძვლებს ჩამოჭდისო; ერეკლემ ხმალი წინ დაიდვის და ისევ თავისთავად შემოირტყისო, ერეკლე როცა ლოცვაზე დადგებოდა, ხმალს მზის შუქზე დაჰკიდებდა ხოლმეო და ლოცვას როცა გაათავებდა, ი სხვიდგან ისევ აიღებდა ხმალსაო“.

ერეკლე უებრო მებრძოლია, მისი მტერს ძალიან ეშინია. სამოცდათექვსმეტი ომის გადამხდელია, სამასი კაცით ცხრა ათასი თურქი დაუქცევია, მტერი ხიდზე შიტყუა და იმ ხიდს ძირი გამოუთხარა, რამდენიმე ათასი ოსმალო ათასი კაცით დაამარცხა, ოსმალოებს მისი ძალიან ეშინოდათ, რადგან მოხერხებული და ფიზიკურად ძლიერი და გამბედავი იყო. ბრძოლის დროს რიგითი ჯარისკაცების გვერდით იდგა, მათსავით იბრძოდა და მათსავით ეცვა, ამიტომაც მტერს უჭირდა მისი გარჩევა.

ერეკლე მხოლოდ ჯარით არ ებრძვის მტერს. ზღაპრული გმირის მსგავსად ყენს ომის მაგიერ საჭიდაოდ ინვევს და პირობას დებს: „ჩვენ ვიჭიდნებთ და რომელიც მოერიოს, იმან ამდენი და ამდენი გამოართოს მეორეს“. ერეკლემ ჭიდაობის დროს გაიმარჯვა: „ერეკლემ უგდო ქამანი და დასცა... ზურნაც გაჩუმდა... ყენმა იმ წამსვე თავისი ქამარ-ხანჯალი შემოარტყა ერეკლეს, ამასთანავე სპარსეთში შიკრიკი გააგზავნა და შეუთვალა: რაც მანდ ქართველი ტყვეები არის საჩქაროთ გამომიგზავნეთ, აგრეთვე ასი აქლემი და სპარსეთის საქონელი“.

ზღაპრულ პერსონაჟს ემსგავსება ერეკლე ასევე, როდესაც იგი ურჩ მღვდელს ეუბნება: „სამს რამეს გეტყვი თუ მიპასუხებ გაგათავისუფლებო. გამოხვალ ლამის თორმეტ საათზე დამითვლი ვარსკვლავებსო, მეორე გკითხავ შენ მე რას ვფიქრობ შენზე და მიპასუხებო, სამი დღის ვადა მომიციაო“.

უებრო მებრძოლი და გონიერი სარდალია ერეკლე. მას ნადირ-შაჰი ენდობა. „ის შაჰის საყვარელი გმირი და მოხერხებული მეომარია“, სინდეთის დაპყრობის დროს გზაზე ქვის დიდი სვეტი შეხვდათ, რომელსაც ეწერა: „უკუნითი უკუნისამდე შვილებითა და სახლელით წყეულ იყოს ის, ვინც ამ სვეტს გადააბიჯებსო“. ლაშქარმა უარი თქვა წინ წასვლაზე. საგონებელში ჩავარდნილ ნადირშაჰს ერეკლეს გამჭრიახობამ უშველა: „ავიღოთ ის სვეტი, დავშალოთ, სპილოებს ზურგზე დავადგათ და წინ გავირეკოთ, ამგვარად ზედ წარწერილი წყევლა მუდამ წინ იქნება და გადაულახველიო“ — უთხრა ერეკლემ შაჰს. აღფრთოვანებული შაჰი ასეც მოიქცა და დაიპყრო სინდეთი.

ბრძენი და სამართლიანი მმართველია ქვეყნისა მეფე ერეკლე. მის სახელს უკავშირდება არაერთი ისტორიული გმირი: ლეკებთან მებრძოლი ივანე კარიაული, სამასი ფშავ-ხევსური, რომლებიც სამასი არაგველის სახელითაა ცნობილი, გიორგი მახათაძე, გელა ნათელაშვილი ლეკების რისხვა და მეფის ჯარის დამხმარე, ძალიკა ხიმიკაური, ალუდა გაბური, მტრისა და „პირშავი“ ბატონების წინააღმდეგ მებრძოლი მაია წყნეთელი, თინა წავკისელი. მეფე მათთან ერთად ებრძოდა შინაურ და გარეულ მტერს. ერეკლე მეფე უხვია გმირების და გამორჩეული ადამიანების მიმართ, იგი ხმაღს ჩუქნის (შემდეგ თოფს) ძალიკა ხიმიკაურს, თათრის ჯარის წინააღმდეგ მებრძოლ ხევსურებს ზოგს ფულით ასაჩუქრებს, ზოგს – იარაღით, ივანე კარიაულს ლეკების დახოცვისთვის ერთი ქორი რომ შემოუფრენდა იმდენი მიწა მისცა. თუში, რომელმაც თათრის ფალავანი დაამარცხა, მარილით გაისტუმრა თუშეთში, გონიერ გლეხს ტონიკაშვილს ბანი დაუტკეპნა.

მას შენატრიან დედები და მის მსგავს ნატრულობენ მამულიშვილები.

დავით აღმაშენებელი

დავითის სახე თქმულება-გადმოცემებში ისტორიულია, მითოსური, ზღაპრულიც და ღვთაებრივიც. დავით მეფის სახელს უკავშირდება გელათის მშენებლობა, დარუბანდის დაპყრობა, ეშმაკის მოთვინიერება.

ერთ-ერთ ომში გამარჯვების აღსანიშნავად დავითმა გელათის აგება გადაწყვიტა. დიდი შრომაც გაუწევია: „წყალნითელადან თავისი ხელით ამოუტანია ორი უზარმაზარი ქვა და მონასტრის სამხრეთ-დასავლეთ ყურეში დაუტანებია. ერთ-ერთ მათგანზე დღემდე არის ვითომ დავითის მიერ გაკეთებული მზის საათი. დარუბანდიდან ჩამოუტანია უშველებელი კარი და მონასტრის გალავნისთვის შეუბამს: „დავითმა დარუბანდის კარი ჩამოხსნა და გელათში ჩამოიტანა, რომლის შემდეგაც ლეკთა უფროსმა სთხოვა, რასაც ერთი ხარის ტყავი დატევს ის მიწა მაინც მომეციო. დავითი დაეთანხმა. ლეკმა ტყავი თასმებად დაჭრა და ეს თასმები დარუბანდს შემოარტყა. სამართლიანმა დავითმა დარუბანდი ისევ ლეკებს დაუტოვა.

დარუბანდის აღების დროს დავით აღმაშენებელი სტრატეგიით ჰომეროსის გმირებს ემსგავსება, რომლებიც ხის ცხენის დახმარებით შევიდნენ ტროაში. დავით მეფეც ასე მოიქცა დარუბანდის დაპყრობისას; ათასი ცხენით, რომელთაც ორი ათასი კიდობანი ეკიდათ და თითოეულში თითო მეომარი იჯდა, ვაჭაროვით შედის დარუბანდში და ისე იპყრობს მას. ასევე ხდება ხალხურ „როსტომიანში“, — როსტომმა ტომრებში დამალა ჭაბუკები, ჯორებს გადაჰკიდა და ბეჟანის დასამხოვად ასე შევიდა ნართების ქალაქში.

დავით აღმაშენებელი ღვთაებრივი ძალმოსილობის მატარებელია. მას შეეძლო ეშმაკის მოთვინიერება. ეშმაკს, რომელიც მას ხელს უშლიდა გელათის მშენებლობაში, ლაგამი ამოსდო. ჯორად ქცეულ ეშმაკზე ამხედრებული დადიოდა მეფე. მან ხელში ჩაიგდო ჯადოსნური დამხმარე, რომლითაც საქმეს იადვილებდა. (დაუდევარი მსახურის წყალობით, რომელმაც ჯორს ლაგამი აჰყარა, ეშმაკი გაუჩინარდა).

სამართლიანი, აღმაშენებელი, გონიერი, ღვთაებრივი ძალმოსილების მქონე მეფის გვერდით გვხვდება დავით მეფის უარყოფითი სახეც. თქმულება „დავით მეფეზე“ მოგვითხრობს, რომ იგი არ არის სამართლიანი. სარგებლობს პირველი ღამის უფლებით. თუმცა ამ ცოდვის გამო მიწა სკდება და შიგ ჩაიტანს. იგი მოითხოვს სანერ-კალამს, იწყებს სინანულის ფსალმუნების წერას, „რამდენ

კანონსაც დასწერდა, იმდენი ზევით–ზევით ამოდიოდა, როდესაც დაასრულა კანონების წერა, სულ დედამიწის პირზე ამოვიდა და მიწამაც პირი შეჰკრა“.

ვახტანგ გორგასალი

ვახტანგ გორგასალი თქმულება–გადმოცემებით სამართლიანი, მებრძოლი, ღვთისნიერი, „ქალაქის“ დამაარსებელი და საყდრების მშენებელია. იგი ატარებს, როგორც ისტორიული გმირის სახეს, ასევე ზღაპრული–მითიური პერსონაჟისაც. თქმულება–გადმოცემების მიხედვით, თოთხმეტი წლისა გამეფდა ვახტანგი, მაგრამ მტერს თავიდანვე ეშინოდა მისი: „ძალუმი მეფეც ყოფილა და ისეთი ღვთისნიერიც, რომ ციდან ზარის რეკვა ესმოდა. ამაზე ჩვენ ეხლაც ვმღერით ხოლმე: „ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა, / ციდან ჩამოესმა რეკაო. საყდრები ბევრი უშენებია. „ქალაქიც“ იმას გაუკეთებია“. იგი ინდოეთშიც კი დადიოდა სალაშქროდ.

ვახტანგ გორგასლის ზღაპრული სახე ჩანს თქმულებაში „ვახტანგ გორგასალი“, რომელშიც ვახტანგს სხვა ქვეყნის მეფე კი არ ებრძოლება, არამედ საფალავნოდ ინვესს. ვახტანგი თანხმდება, მაგრამ ბოლოს ხედავს რა მოწინააღმდეგის ფიზიკურ უპირატესობას, ხერხს მიმართავს და საფალავნოდ გამოსულ მეფეს ეძახის: „—ეგ რა ვაჟკაცობაა, რომ მაგდენი მაშველი უკან მოგდევსო, ბეჩავსაც უკან მიუხედია თურმე და ამ დროს გორგასალს შიგ მობრუნებულ კისერში ეკრა ისარი“. ეს თქმულება ძალიან ჰგავს ზღაპარს „მძლე-თამძლე“.

მითიურ–ზღაპრული გმირის დარად კვდება ვახტანგ გორგასალი. ცოლმა მტერს გაუმხილა მისი საიდუმლო თუ როგორ უნდა მოეკლათ: „როდესაც ცხენს წყალს დააღვეინებს, ლაგამს ზევით მოზიდავს, გაღმიდან ჩასაფრებულებმა ილლიაში სტყორცნეთ ისარი და მოკვდებო“. ცოლის მიერ გაცემული საიდუმლოს მსხვერპლი ხდება მეფე, რომელსაც „ციდან ზარების რეკვა“ ესმოდა, როგორც არაერთი ჯადოსნური ზღაპრის პერსონაჟი თუ მითოლოგიური გმირი (აქილევსი აპოლონის რჩევით მოკლეს ქუსლში დაჭრით, „ამირანში“ ყამარმა გასცა ძმის საიდუმლო, რამაც მისი სიკვდილი გამოიწვია).

სოლომონ მეფე

იმერეთის მეფე სოლომონის შესახებ რამდენიმე თქმულება მოგვითხრობს, რომლებშიც არ ხდება პერსონაჟის სახისმეტყველებითი ტრანსფორმაცია, იგი ყველგან ისტორიული გმირის სახელს ატარებს, რომელიც აზნაურმა მესხმა გაზარდა ფარულად, რომ მტერთაგან დაეცვა, ცოლად მოიყვანა ქაჯაიას ნაქვრივალი. ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაზეც თქმულება ყურადღებას ამახვილებს, არის რუხის ომი, რომელშიც მეფემ შთამბეჭდავი გამარჯვება მოიპოვა.

ქართული ხალხური თქმულებები მნიშვნელოვან ყურადღებას აპყრობენ ალექსანდრე მაკედონელს. იგი ყველგან ძლევამოსილ მეფედ არის წარმოდგენილი, „რომელმაც მთელი ქვეყანა დაიპყრო: აღარ დარჩა არც ქალაქი და არც სახელმწიფო, რომ ალექსანდრეს ხმალს არ შეენძრია იმისი კედლები“. ისტორიული გმირის გვერდით ალექსანდრე მაკედონელი ზღაპრული პერსონაჟიცაა, მას შეუძლია სპილენძის გაქვავებული ქალაქის დაპყრობა, იქიდან ოქრო-ვერცხლის წამოღება, ზღვისთვის ხარკის მოთხოვნა, რის გამოც იგი ზღვას ცეცხლს უკიდებს, ზღვის კაცისგან იღებს სამ მარცვალს — გაახალგაზრდავების, სიბრძნის, ბალახის და მცენარის ენის შესწავლის. „ალექსანდრე მაკედონელი იყო სწორედ ის, ცაზე კიბის აყუდება რომ მოინდომა, მაგრამ ვერ მოახერხა, ერთჯერ შეუჩნდა რაღაც ეშმაკი და დაიჩემა, მიწა უნდა ამოვთხარო და ქვესკნელის ქვეყნებიც დავიპყრო“. მას დაუკმაყოფილებელი სურვილები და გაუმაძღარი გული აქვს. ერთ-ერთი თქმულების მიხედვით, ბრძენ მოხუცს მასთან კაცის გამხმარი გული მიაქვს, რომელსაც არაფერი აძლობს ერთ მუჭა მიწის გარდა. ამით იგი ალექსანდრეს გაუმაძღრობაზე მიანიშნებს. მსგავსი სიუჟეტი ცნობილია ჯადოსნური ზღაპრისთვის.

გარდა ისტორიული გმირებისა თქმულება-გადმოცემებში სახისმეტყველებითი ტრანსფორმაციის თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობენ სხვა პერსონაჟებიც, რომლებიც ძირითადად არარეალურნი არიან. ამ პერსონაჟების როლი ნაწარმოებებში ისტორიული გმირისთვის მითოსური ან ზღაპრული სახის მინიჭებაა.

ცოლი

1. ერთგულია მეუღლის, მაგრამ მას ღალატს სწამებენ
2. ცოლი მოღალატეა
3. ტაბუს დამრღვევია, საიდუმლოს გამმჟღავნებელია

ერთგულ ცოლს ღალატს სწამებენ თქმულებაში „გურგენ მეფე“. გურგენ მეფე მოღალატე ვეზირს უჯერებს და ფეხმძიმე ცოლს სახლიდან აგდებს. ცოლი გამოქვაბულში განაგრძობს ცხოვრებას, სადაც ვაჟსაც შობს, რომელის გაზრდაშიც ირემი ეხმარება. ბოლოს გურგენ მეფე სიმართლეს იგებს და ცოლს სახლში აბრუნებს. ეს სიუჟეტი ჯადოსნური ზღაპარს ემსგავსება და ცოლის ასეთი სახეც ზღაპრიდან მომდინარეობს.

ცოლი მოღალატეა შოთა რუსთაველის შესახებ არსებულ თქმულებებში. იგი ღალატობს რუსთაველს. პოეტი კლავს მას, ვინც ღალატს შეატყობინებს და თვითონ იერუსალიმში მიდის.

ცოლი მოღალატეა ტაბუს დამრღვევი და საიდუმლოს გამმჟღავნებელი ვახტანგ გორგასალზე შექმნილ თქმულებებში: ცოლი ჯერ გუთნისდედასთან ღალატობს ომში წასულ მეფეს და დაუსჯელი რჩება, შემდეგ ურჯულ მეფესთან, რომელთანაც „პირობა შეკრა: ოღონდ შემირთე ცოლად და ჩემს ქმარს მოგაკვლევინებო. ღამე იმის რაშს ბევრ მარილს ვაჭმევო და დილით იორში რომ შემოვა, წყალს დაუნყებს სმასა, მეფე ლაგამს ზევით მოზიდავს, გალმიდან ჩასაფრებულებმა ილიაში სტყორცნეთ ისარი და მოკვდებო, სხვაგვარად ვერ მოჰკლავთო, რადგან თავით ფეხებამდე აბჯარში ზისო“.

ცოლის მეშვეობით გამჟღავნდა საიდუმლო, სად ჰქონდა სუსტი ადგილი ვახტანგს და ასე მოკლა მტერმა. თუმცა ამ ფაქტს თავად ცოლიც ეწირება; ურჯულ მეფემ ისიც მოკლა, ქმრის ღალატის გამო.

ირემი

ზღაპრული პერსონაჟია თქმულების, რომელიც ზრდის თამარ მეფის ტყეში დაკარგულ შვილს, იგი ასევე ეხმარება გურგენ მეფის გამოქვაბულში მცხოვრებ მეუღლეს ვაჟის გამოკვებაში.

მოსამსახურე

თქმულების ზღაპრული პერსონაჟია, რომელსაც სახელი არ აქვს. იგი იპარავს გასაღებს და ხსნის ცხრა ყუთს, რომელშიც თოვლის ჩიტია დამალული, რის შედეგადაც თოვლი მოდის კახეთში. ასევე მოსამსახურეს უკავშირდება ზამთარ–ზაფხულის გაჩენა: თამარს ზამთარ–ზაფხულის გამჩენი შუქურ ვარსკვლავი ჰყავდა დატყვევებული, იგი ცხენად იქცეოდა ხოლმე. მოსამსახურემ წყლის დაღვინების დროს ლაგამი წამოჰყარა და შუქურ ვარსკვლავი გაუფრინდა. ასევე მოსამსახურის სახელს უკავშირდება დავითის მიერ დატყვევებული ეშმაკის, რომელიც გელათის შენებაში უშლიდა ხელს და რომელიც ჯორად იქცა, გაქცევა.

როგორც დაკვირვებამ აჩვენა, სახე–სიმბოლოების სახისმეტყველებით ტრანსფორმაციას უმთავრესად განსაზღვრავს ჟანრის სპეციფიკა. რადგანაც თქმულება–გადმოცემები ძირითადად რეალურ სინამდვილეს ეყრდნობიან, მათი პერსონაჟებიც, უპირველესად, ისტორიული სახის მატარებელნი არიან. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ აქვე ხდება ზოგადფოლკლორული ჟანრებისთვის დამახასიათებელი სხვადასხვა მოტივის თუ პერსონაჟის დამკვიდრება. რეალური ფაქტის თუ გმირის პარალელურად გვხვდება მითოსური, ზღაპრული, ღვთაებრივი სიუჟეტები თუ პერსონაჟები.

დამონშებანი:

ვაჟა-ფშაველა 1961: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებათა სრული კრებული ხუთ ტომად*. ტ. V. თბ.: ,1961.

ზანდუკელი 1985: ზანდუკელი ფ. *მხატვრული ოსტატობის საკითხები ქართულ ფოლკლორში*. თბ.: „ნაკადული“, 1985.

ქურდოვანიძე 2011: ქურდოვანიძე თ. *ქართული ფოლკლორის პოეტიკა*. თბ.: „მნიგნობარი“, 2011.

შამანაძე 1997: შამანაძე ნ. *ქართული ხალხური ლეგენდა*. დისერტაცია. 1997.

Irma Kvelashvili

**The Means of Imagery and Face Symbols in
Legends- Narratives**

Summary

Among the folklore genres legends and narratives mostly express and carry the realistic content. The narratives cover the historical events and depict the life stories of heroes, habits and customs.

Narrator tries to frame life reality in real form . The manifestation of legend is vivid and convincing. Narrator uses some phrases (formulas): “as it was said by old people”, “I heard about it from my grandfather ”etc. These elements help narrator to create convincing impression. These elements are not used in other folklore genres. Narrator tries to make real and convincing story while using the facts.

Epithets are simple and mainly based on one theme. The epithets of the very genre are connected to the character of personage, historical environment, toponimic names. Legends never use ephitets for describing the physical features of the heroes. Narrator is not interested in physical appearance of the personage. Thus narrator never highlights the features.

Epithet, like comparison is very particular, it depicts the sharp and clear features of the phenomena personage, this genre , unlike the epithet , deals with the logical determinations, the genre is very connected with the real life and exist.

As it is observed, the transformation of imagery and face symbols is mainly determined by the specificity of the genre. The legend and narrative are mainly based on the real evidence, their personages first of all carry the historical character as well, but at the same time some general folklore motifs and personages also manifest in the legend- narrative genre. Along with the real facts and heroes mythological, fairy tale and divine plots are evident as well.

**ერთი ფოლკლორული არქეტიპის
„ლიტერატურული ველი“**

სიმბოლოს საკრალურობა ყველაზე ცხადად მის „არაცნობიერ ასპექტში“ აისახება და ეზოთერიკული ხედვის მისტიკურ ინტერპრეტაციას იძლევა. თუმცაღა ათვლის რა სისტემიდანაც არ უნდა განვიხილოთ სიმბოლო, მისი წინარე ხატი უცვლელია და სწორედ ამ არქეტიპული საწყისიდან იკვეთება „ღვთაებრივი მუხტი“, რომელიც ირეალურის ქრესტომათიული განსხეულებაა.

არქეტიპული სიმბოლოები ზედმიწევნით კარგად შემოგვინახა ფოლკლორმა. ფოლკლორი წარმოადგენს ეთნოკულტურის იმ „დაცულ“ ანუ უძველეს პლასტს, რომელიც განაპირობებს ნებისმიერი ეთნოსის შემოქმედებით ევოლუციას.

ამიტომ, სიმბოლოლოგიური კვლევები სრულიად წარმოუდგენელია ფოლკლორულ არქეტიპთა მოძიების გარეშე, რომელთა შემდგომი ტრანსფორმაცია ციფრული სიმბოლოდქმნადობის ერთ-ერთი უმთავრესი პროცესია. ფოლკლორული არქეტიპები ეთნოკულტურის უძველესი შრის მომცველიცაა, თუმცა იმავდროულად, ამ არქეტიპებშივე იკვეთება მითოსური აზროვნებისა თუ წარმართული ცნობიერების „ევოლუციური სპექტრიც“.

სწორედ ამიტომაც, — წინარე სახეთა რეტროსპექტივა მხატვრული აზროვნების ჭრილში იმგვარ „ლიტერატურულ ნაღმს“ წარმოადგენს, რომ შემოქმედებით ცნობიერებას უკიდევანო შესაძლებლობას ანიჭებს. მით უფრო, როცა ეს შემოქმედი გოდერძი ჩოხელია; ის ქვეცნობიერში ჩაგმანულ მითოსურ ქვეტექსტებს ეზოთერიკული ნიაღსვლებით ამძაფრებს და უჩვეულობის განცდას გვანიჭებს. მასთან თუნდაც, ერთი შეხედვით, სათუთი მშვენიერებით გამორჩეული ყვავილთმეტყველებაც კი იმგვარი ფილოსოფიური განზოგადების ჭრილშია მოქცეული (საილუსტრაციოდ, „ნითელი მგელი“), რომ შენდა უნებურად, ნუთისოფლის წვდომის ემოციაც ისეთივე „ხელშეუხებელი“ ხდება, როგორც „ყვავილე-

ბულ თანდილას“ მარადისობად ქცევა... რაც სრულიად ცხადია სიმბოლოლოგიური თვალსაწიერიდანაც; რადგან „ყვავილი ბუნების ლაკონური სიმბოლოა — მისი სრულქმნილების, მისი მარადიული წრებრუნვის — დაბადების, სიცოცხლის, სიკვდილისა და კვლავ აღორძინების განმასახიერებელი. შემთხვევითი როდი იყო, რომ ყვავილს, როგორც ბუნებისა და ესთეტიკის ფენომენს საგანგებო ნიგნი უძღვნა მორის მეტერლინკმა („ყვავილთა გონიერება“, 1907 წ.). თითოეულ ყვავილს, როგორც წესი, თავისი სიმბოლოური დატვირთვა აქვს, განპირობებული ამ ყვავილის არსით, მისი ფორმითა და ფერით. მაგრამ ცხადია, რომ არის ყვავილთა სიმბოლიკაში რაღაც საერთოც, რისი განზოგადებაც ორიოდე სიტყვით შეიძლება; ყვავილი განასახიერებს სილამაზეს, სრულყოფილებას, სიკეთეს — ის, ვისაც ხელში ყვავილი უჭირავს, ბოროტებას არ ჩაიდენს; ამავე დროს, სილამაზისა და გაზაფხულის ეს სიმბოლო ნუთისოფლის წარმავლობაზეც მეტყველებს“ (აბზიანიძე, ელავილი 2012: 107).

ბუნებრივია, გოდერძი ჩოხელის ყვავილთმეტყველების მისტიკა „ფოლკლორული ყვავილებიდან“ მომდინარეობს, თუმცაღა აქ გარკვეული ორაზროვნებაც შეიმჩნევა. რის შესახებაც ჯერ კიდევ ვახტანგ კოტეტიშვილი წერდა თავის „ექსკურსებში“ (კერძოდ „იავნანას“ შესახებ): „რას ნიშნავს თვით „იავნანა, ვარდო ნანა“, — გადანყვევით თქმა არ შეიძლება. „ნაგულისხმევი „ია“ და „ვარდი“ ყვავილების მნიშვნელობით: თუ სულ სხვა სახელებია...“ და ერთ ქართულ ზღაპარზე დაყრდნობით („იამ რა უთხრა ვარდსა, ვარდმა რა უთხრა იასა“) შემდეგ მოსაზრებას გამოთქვამს: „აქ არავითარ მცენარეულზე არ არის საუბარი. იაც და ვარდიც ქვესკნელთან არიან დაკავშირებული...“ (კოტეტიშვილი 1961: 324). არათუ **ია და ვარდი**, არამედ იმქვეყნიური სამყაროს სახისმეტყველება „დასაკუთრებული“ აქვთ კონკრეტულ ხე-მცენარეებს (ესენი არიან — კვიპაროსი, ძენნა, ნარგიზი, ყაყაჩო, ასფოდელო, სუროს გვირგვინი...), რომლებიც უკვე ქრესტომათიულ ქტონურ სიმბოლოთა მწკრივში არიან „ფესვგადგმულნი“.

გოდრძი ჩოხელთან კი ერთი უსახელო ყვავილია — ყვავილთა კეთილზნეობის „მტვირთველი“, რომლის „აყვავილების ფენომენიც“ დამოუკიდებელ „ლიტერატურულ ველს“ ქმნის; სადაც არქე-

ტიპულ დონეზე იკვეთება სამყაროს შეცნობის ერთგვარი მისტიკა; რაც უბრალოდ უჩვეულობის განცდას კი არ ბადებს მარტოოდენ, არამედ წარმოშობს „ეზოთერიკულ ლაბირინთს“, — საკრალურობის ილუზიით გაჯერებულს. ეს ქრესტომათიული კანონზომიერება თავდაპირველად სწორედ ფოლკლორულ ძეგლებშია დაგმანული, ხოლო მოგვიანებით სრულიად დამოუკიდებელ „მხატვრულ სუნთქვას“ იძენს უკვე მწერლობაში.

მითოსურ, ფოლკლორულ თუ მხატვრულ ხედვათა დიაპაზონი ევოლუციურ დონეზე ახდენს იმგვარ თავისუფალ ინტერპრეტაციას, რომ აყალიბებს დამოუკიდებელ სახისმეტყველებით სპექტრს. „სახეთა მწერლობის“ ეს სისტემა კი ყველაზე მეტყველ და გამომსახველობით ადგილს იკვიდრებს მხოლოდ კონკრეტულ ავტორებთან მიმართებაში. აქ კი უკვე, რალა თქმა უნდა, ერთგვება არქეტიპთა მიზანმიმართული ინტეგრირება — ანუ სიმბოლოდქმნადობისა და თანაჩართულობის „მხატვრული დინამიკა“, რომელსაც განკარგავს მხოლოდ მწერლის „შემოქმედებითი ნება“. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ის წარმოადგენს „თავისუფალი ნების“ იმგვარ აბსტრაქციას, რომლის განსხეულებაც, მხოლოდ და მხოლოდ, მხატვრულ სივრცეში ხდება. რეალურად კი ისეთივე შეუცნობელი, უჩინარი თუ მოუხელთებელია, როგორც სულის მოძრაობა. ფოლკლორულ თუ მითოსურ არქეტიპთა მხატვრული მეტყველების სრულიად თავისებურ „კანონიკას“ გვთავაზობს გოდერძი ჩოხელი, რომლის შემოქმედების ამგვარი გაშინაარსება არაერთ თავსატეხს გვიჩენს, — თავად ავტორის ბუნებრივი უჩვეულობიდან გამომდრნარე.

გოდერძი ჩოხელი ხომ გუდამაყრის ხეობის შეურყვნილი იდუმალებისა თუ „მითოსური მისტიკის“ ერთგვარი მედიუმი იყო, რომელიც „დამოუკიდებელი ფოლკლორული „რეკვიზიტებით“ ამძაფრებდა ნაწარმოების მხატვრულ ჟღერადობას. აქ, უპირველეს ყოვლისა, ეზოთერიკულ თვითჩაღრმავებასთან გვაქვს საქმე (მხოლოდ მითოსურ-ფოლკლორული ალუზიებით), რაც ერთგვარ შეუცნობელ სიღრმეს მატებს თითქმის მის ყველა ნაწარმოებს.

ჩოხელის სამყარომითიურ სანყისზე აღმოცენებული მისტიკური ელემენტებით იმდენადაა გაჯერებული, რომ სრულიად უჩვეულო შეგრძნებებში ძირავს მკითხველს. ამქვეყნად კი ყველაზე შეუცნო-

ბელი და იდუმალი ხომ სიკვდილის ფენომენია, რომელიც ვერა და ვერ გაითავისა მოკვდავმა ადამიანმა. ამიტომაც „რაც უფრო პრიმიტიული იყო ადამიანი, მით უფრო ხილულ და მასშტაბურ სახეს ქმნიდა სიკვდილისას და შესაბამისად, გულუბრყვილო წარმოდგენებით ასაბუთებდა. ყველაზე დამაბნეველი მაინც სიკვდილის უხილავი ასპექტი იყო... (აბზიანიძე, ელაშვილი 2012: 52), რომელსაც გოდერძი ჩოხელი რომან „წითელ მგელში“ ხილული სახე-სიმბოლოებითა თუ სახელდებათა მრავალშრიანობით მეტ-ნაკლებად „მატერიალურს“ ხდის. ამიტომაცაა, რომ აქ, — კონკრეტული ლიტერატურული სიმბოლოს მხატვრულ დიაპაზონში ხდება მარტოოდენ ეზოთერიკული საწყისის გამძაფრება, რითაც ადამიანისათვის „შემზარავი ლაბირინთი“ — სიკვდილი გაცილებით მასშტაბურ იდუმალებას იძენს.

„რაა სიკვდილი? — ზოგისთვის წამი, ზოგისთვის მთელი ცხოვრება.

ზოგი დაბადებიდან გრძნობს თანდაყოლილ სიკვდილს და მანამდე აწვალებს ამის შიში, მანამ სულ-ხორცი არ გაეყრება ერთი მეორეს.

სულ-ხორცის გაყრა სიკვდილია?

მაშინ სიცოცხლე რაღაა?

აღბათ სულ-ხორცის ერთიანობა.

მაგრამ, ვიღაც თუ რაღაც ხოა, ვინც სულ-ხორცი შექმნა და დაუნერა სიკვდილ-სიცოცხლე.

სიცოცხლე ჩვენთან არის და სიკვდილიც აქვეა, ის კი არა ჩანს, ცოცხლები ვერსად ვხედავთ და ვინ იცის მკვდარნი სულ ველარაფერს ხედავენ...

სიკვდილს შიში ახლავს“ (ჩოხელი 2007: 421).

ამ „მეტყველი შიშის“ დაძლევა ავტორმა სიკვდილის ერთი საოცარი ილუსტრაციით შეძლო, როდესაც „ამ“ და „იმ“ ქვეყნიურ სამყაროში გადასვლა ადამიანის ყვავილად გარდასახვით წარმოგვიდგინა. ტრადიციულად ყვავილი ხომ ყველაზე ცხადად მიგვანიშნებს ნუთისოფლის წარმავალ არსზე...

საერთოდ, პოეტური თვალისათვის სამყაროს შეცნობა ქრესტომათიული სიმბოლოებით, ის თანდაყოლილი „შემოქმედებითი ინტუიციაა“, რითაც ის სხვათაგან გამორჩეულია. ასეა ჩოხელთ-

ანაც; ისიც სავსებით ბუნებრივია, რომ (იგულისხმება — „წითელი მგელი“) მგლურ თანაცხოვრებაზე აწყობილი ადამიანთა მოდგმა, სწორედ უჩვეულო სიკვდილით უნდა „განწმენდილიყო“, რაც თანდღილას აყვავილების მისტიერიითაა გაცხადებული.

ყვავილმეტყველების არსიდან გამომდინარე, კაცობრიობის ისტორია ხშირად „ყვავილთა ენისა თუ ღირსების ერთი შეხედვით, მარტივი ილუსტრაციებითაა მოწოდებული — შესატყვისად ეთნოკულტურული არქეტიპებიტაცაა „შეფერადებული“. გოდერძი ჩოხელთან კი უკვე გუდამაყრის ხეობის ისტორიაა ამგვარად „წაკითხული“. ამიტომ, რომ თავისი სათნოებითა და ღირსებით გამორჩეული თანდღილას სულს უფალი „ხილული სასწაულით“ მიბარებს...

„ყვავილთა მამაჩემი.

აი, ასეთი ყვავილები ამოსდიოდა ყველგან: თავზე, ხელებზე, ზურგზე, ყველგან...

ყვავილთა და თან სურნელება იდგა ენით აუწერელი“ (ჩოხელი 2007: 308).

ამგვარად „თავიგულადქცეული“ გავიდა თანდღილას წუთისოფლიდან, — ზენა ქარისგან სივრცეში ერთიანად გაფანტული და ზეცად აღვლენილი... ამქვეყნად კი, — მხოლოდ თევდორეს (სხვათა მსგავსად მგლად „მონათლული“ შვილის) მკერდზე დაბნეული, ერთადერთი „სასწაულბრივი ყვავილის“ სახით დარჩენილი, ცდილობდა გუდამაყრის ხეობაში შავი ნისლივით ჩამონოლილი „მწარე გონება“ სათნოებით კვლავ უწყინარი გაეხადა.... თავად გოდერძი ჩოხელიც ხომ ამგვარად იყო შეჭიდებული „აბობოქრებულ წუთისოფელთან“, — უჩვეულო მხატვრული ინტერპრეტაციებით, სადაც სწორედ ფოლკლორულ არქეტიპთა ზნეობრივი დიაპაზონი წარმოადგენს „ლიტერატურული ველის“ ერთ-ერთ უმთავრეს ფენომენს.

დამონებანი:

აბზიანიძე, ელაშვილი 2012: აბზიანიძე ზ., ელაშვილი ქ. *სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია*. II. თბ.: „ბაკმი“, 2012.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. ექსკურსები. // *ხალხური პოეზია*. თბ.: „საბჭოთა მწერალი“, 1961.

ჩოხელი 2007: ჩოხელი გ. „წითელი მგელი“. // *ცასწავალა*. თბ.: „ბაკმი“, 2007.

The “Literature Valley” of one Folklore Archetype

Summary

The folklore has preserved the archetype symbols quite well. The folklore represents the “protected” i.e. the ancient layer, that stipulates the creative evolution of any ethnicity. That is why the retrospective of archetype images in artistic thinking/literature is very interesting. From this point of view Goderdzi Chokheli is very interesting writer, which creates “esoterical illustrations” in almost every his work.

At this time our subject of discussion is his novel “The Red Wolf”, where Chokheli perceives the life through the absolute symbolic visions and relevantly, the most unacceptable, mystic and terrifying mystery in humans’ lives – death, is given beautifully and unusually by the imagery of a nameless flower. In mythical thinking and by the biblical symbolism as well a flower generally is a symbol of momentary of lifetime.

Goderdzi Chokheli had shown to us – the death – by “blossoming human”, though is the fate of the people who walk on the road of kindness. The “flower consciousness” is not foreign for Georgian folklore as well. That is why the author presents a very interesting artistic interpretation of the folklore archetype in his novel “The Red Wolf”.

ილია ჭავჭავაძის პოემების „განდეგილისა“ და „აჩრდილის“ საერთო ფოლკლორული წყარო

ილია ჭავჭავაძის პოემა „განდეგილს“ ავტორის მიერვე სათაურის ქვეშ გაკეთებული აქვს მინაწერი — „ლეგენდა“, შესაბამისად, ყველა მკვლევრისა და ზოგადად, მკითხველისთვისაც საინტერესოა იმ ლეგენდის შინაარსი, რომლის მიხედვითაც ის დაინერა. სხვადასხვა პუბლიკაციებში იყო მცდელობები, რომ პოემის ფაბულა დაეკავშირებინათ ბეთლემში მოღვაწე ხან ერთი, ხან სხვა ბერის ცხოვრებასთან. ასე მაგალითად, 1982 წელს ისტორიკოს ვახტანგ სიდამონიძის მიერ გამოქვეყნებულ სტატიაში „ვინ იყო ილიას „განდეგილის“ განდეგილი?“ (სიდამონიძე: 1982) გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პოემას საფუძვლად დაედო 1824 წელს გარდაცვლილი ბერის — ბესარიონ ფავლენიშვილის ცხოვრება. იგივე აზრია დადასტურებული ქეთევან (ბაია) ბოჭორიშვილის ბროშურაში (ბოჭორიშვილი: 1999) „ვინ არის ილიას განდეგილი?“. განსხვავებულ თვალსაზრისს ვხვდებით თ. ჯვარიძის პუბლიკაციაში „განდეგილის ხალხური წყაროები“, რომელიც დაიბეჭდა ჟურნალ „ჯვარი ვაზისაში“ (ჯვარიძე: 1987) და რომლის მიხედვითაც ილიას პოემას ბერ ლურბელა (სტეფანე) ფიცხელაურის ცხოვრება დაედო საფუძვლად. ორსავე ვერსიაში საუბარია წმინდა ბერებზე, რომლებსაც პოემა განდეგილის მთავარ გამირთან საერთო აქვთ ის, რომ მყინვარის ბეთლემში მოღვაწეობდნენ. მღვდელმონაზონი ბესარიონი საუცხოო მქადაგებელი ყოფილა. იგი მრავალ ცილისწამებას და დევნა-შევიწროებას იტანდა და ბოლოს ავაზაკებმა მოკლეს. ასეთივე ღირსეული და თავდადებული სულიერი მოღვაწე ყოფილა ლურბელა ფიცხელაურიც, მაგრამ ამ ორიდან არცერთი ბერის ცხოვრებაში არ არის ნახსენები ახალგაზრდა ქალთან შეხვედრის, აღთქმის დარღვევისა და მადლის მოკლების ფაქტები. შესაბამისად, იმის მტკიცებაც, რომ ილია ჭავჭავაძის პოემას რომელიმე მათგანის ცხოვრება დაედო საფუძვლად, შეუძლებელი იყო.

როდესაც ხალხური გადმოცემის ჩანერა ხდება ცნობილი მწერლის იმავე თემაზე შექმნილი პოპულარული თხზულების პუბლიკაციიდან ნახევარ საუკუნეზე მეტის შემდეგ, ძნელი გასარკვევია, რა არის ამ გადმოცემაში წმინდად ფოლკლორული და რა შეემატა მას ლიტერატურული თხზულებიდან, რადგან არა მხოლოდ ფოლკლორი ასაზრდოებს ლიტერატურას, არამედ ლიტერატურაც ასაზრდოებს ფოლკლორს. ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ილია ჭავჭავაძის თანამედროვისა და თანამშრომლის ილია ბახტაძის იმ პუბლიკაციას, რომელიც ჟურნალ „Новое обозрение“-ში დაიბეჭდა (1889, 1968, გვ. 1-2) სათაურით „Легенда о «Гандегили»“.

ილია ბახტაძე დაბეჯითებით წერს, რომ პოემა განდეგილი ამ ფოლკლორული წყაროს საფუძველზე შეიქმნა და შემდეგ მოგვითხრობს თავად ლეგენდას — მყინვარზე დაყუდებული ბერის ისტორიას, რომელიც საძმოსთან ერთად მივიდა იქ, მაგრამ ცალკე სენაკში განმარტოვდა და განსაკუთრებულ სულიერ სიმაღლეებს მიაღწია. ღვთისთვის მისი ღვაწლის სათნოობის გამომხატველი იყო სასწაული — დილის ლოცვისას სენაკში შემოსულ მზის სხივზე ბერი წმინდა წიგნებით სავსე აბგას ჰკიდებდა. ამ საღვთო ნიშნით გამხნეებულ და ღვთისადმი მადლიერებით აღსავსე ბერს სურვილი ჰქონდა, რომ მის საძმოსაც მიეღწია იმავე სიმაღლეებისთვის და მონასტერს მკაცრი შიდაგანაწესი დაუდგინა. საძმოს წევრები, ვერ აღმოჩნდნენ სათანადო სულიერ სიმაღლეზე. მათ ამძიმებდათ მუდმივი ლოცვა და მარხვა და ერთხელ შეიკრიბნენ, რომ მძიმე კანონისგან გასათავისუფლებლად რაიმე მოეფიქრებინათ. ბერების აზრით, განდეგილი იმიტომ იყო ასეთი მომთხონი, რომ წმინდად ცხოვრობდა, მაგრამ თუ ის შესცოდებდა, მათ მიმართ მკაცრიც ვეღარ იქნებოდა. თავყრილობისას ერთმა ბერმა თავის თავზე აიღო ამ საქმის მოგვარება გერგეთში მცხოვრები ერთი ულამაზესი ქალის დახმარებით, რომლისთვისაც, მისი თქმით, ცოდვა ცხოვრების მონოდებას წარმოადგენდა და არაფერი იყო შეუძლებელი.

მოლაპარაკება „მეამბოხე“ ბერსა და „დაცემულ ქმნილება“ — დორას შორის ღამით შედგა, ქალის სახლში, საიდანაც დროდადრო თავშეუკავებელი სიცილის ხმა ისმოდა. ერთ ღამეს, საშინელ ქარბუქში დორა ავიდა განდეგილის სენაკთან და კარის გაღება ითხოვა.

ბერისთვის ეს სრულიად მოულოდნელი იყო, შეკრთა და თითქოს იგრძნო განსაცდელის მოახლოება. იკითხა ვინ იყო. ქალმა მოატყუა, ვითომ ჯიხვებზე მონადირე იყო, გზა აებნა, უკან ველარ ბრუნდებოდა და თავმესაფარს ითხოვდა. განდეგილმა უპასუხა, ჩემს სენაკში ადამიანს ფეხი არ შემოუდგამს, მიდი საძმოს ბერებთან და ისინი მიგიღებენო. ქალმა ისევ მოატყუა, უკვე ვიყავი, მაგრამ ბერები ადამიანებს გადაეჩვივნენ და მათ მიმართ თანაგრძნობა აღარა აქვთო. მაშინ განდეგილმა მიუგო, ჩემი სახელით მიდი და მიგიღებენო. ქალმა იცრუა, ვითომ სცადა განდეგილის დარიგების შესრულება, მაგრამ არაფერი გამოუვიდა და ისევ შესძახა მეუდაბნოეს, საძმოს ბერებს „მართალთა ძილით“ სძინავთ და მგზავრის ხმა არ ესმით. თუ არ გინდა, რომ აქვე გავიყინო და შენ დაგედოს ცოდვად ჩემი სიკვდილი, კარი გამიღეო.

ლეგენდის მიხედვითაც, განდეგილმა ისევ გაალო კარი, ვერ ხვდებოდა, რომ სენაკში შეშვებას ქალი ითხოვდა. ქალთან საუბრის და ღვთისადმი უმადურობის გამომხატველი სიტყვების წამოცდენის შესახებ ლეგენდაში არაფერია ნათქვამი, უბრალოდ, წერია, რომ პატარა, ბნელ სენაკში ქალს და ბერს გვერდი-გვერდ ეძინათ. დილით, როდესაც განდეგილს გაეღვიძა, უცხო სტუმარი აღარსად იყო, მაგრამ მას რაღაც უცნაური მინიერი სიამის განცდასთან ერთად დანაშაულის და ეჭვის გრძნობა ჰქონდა გაჩენილი — ხომ არ შესცოდა უცნობის სენაკში შეშვებით და ხომ არ განარისხა ღვთისმშობელი? ამის შესამოწმებლად მეუდაბნოე გათენებას დაელოდა, სალოცავად დადგა და აბგა მზის სხივზე დაჰკიდა, მაგრამ წმინდა წიგნებით სავსე აბგა ხმაურით დაეშვა ძირს. მეორეჯერაც სცადა, მაგრამ იგივე განმეორდა.

დილით ბერებმა ნახეს, რომ განდეგილის სენაკი ცარიელი იყო. მაშინლა მიხვდა ერთ-ერთი მათგანი, რომ დილის ბინდბუნდში მის მიერ შენიშნული უცნობი, რომელიც მყინვარის მწვერვალისკენ მიემართებოდა, მათი წინამძღვარი უნდა ყოფილიყო. პუბლიკაციის მიხედვით, ლეგენდა არაფერს ამბობს იმის შესახებ, როგორ დაასრულა სიცოცხლე მეუდაბნოემ, „რომელიმე ქარაფიდან გადაეშვა ძირს“, თუ ღვანლი გააგრძელა და მისმა სინანულმა კეთილი ნაყოფი გამოიღო. რაც შეეხება საძმოს ბერებს, მათ ღვთის რისხვა დაატყ-

დათ თავს საშინელი ქარბუქის, ელვისა და მეხის სახით, რომლებმაც მონასტერი მიწასთან გაასწორა.

ილია ჭავჭავაძის მეორე პოემასთან — „აჩრდილთან“ ლეგენდის მიმართების შესახებ მნიშვნელოვანია ზემოხსენებული განდევილი ბერის ისტორიასთან დაკავშირებით ხალხში გავრცელებული კიდევე ერთი გადმოცემა, რომლის მიხედვითაც მცინვარისკენ მიმავალი მონანიებული მეუდაბნოე უფალმა აამალლა და თითქოს უნახავთ კიდეც მისი სასწაულებრივი ხილვა — მცინვარის თავზე ბურუსში ხელაპყრობით მდგარი. სტატიაში მოხმობილია ციტატა რუსი პოეტის — სიმონ იაკობის ძე ნადსონის მიერ 1879 წლის ნოემბერში დაწერილი ლექსიდან „В горах“, რომელიც მოწმობს, რომ ასეთი გადმოცემები მართლაც არსებულა ილია ჭავჭავაძის „განდევლის“ დაწერამდე (1883 წლამდე) და იგი 17 წლის ახალგაზრდა რუს პოეტსაც ჰქონია მოსმენილი 1879 წელს საქართველოში ყოფნის დროს: „А там, где диадемой снежной / Казбек задумчивый сиял./ С рукой подъятой ангел нежный, / Казалось, в сумраке стоял...“.

ილია ბახტაძის თქმით, ილია ჭავჭავაძის მიერ „განდევლის“ დაწერას წინ უსწრებდა ალპინისტის ასვლა ყაზბეგის მწვერვალზე. საგულისხმოა, რომ 1883 წლამდე ორი ცნობილი ალპინისტური ასვლა იყო განხორციელებული ამ მთაზე. 1868 წელს მწვერვალი დაიპყრო ინგლისელმა ალპინისტმა დუგლას ფრეშფილდმა, 1873 წელს კი — რუსმა ვლადიმერ კოზმინმა. ასეთ დროს ხდება ხოლმე ყურადღების გააქტიურება მოვლენათა ეპიცენტრზე. შესაბამისად, საზოგადოებაშიც და ბეჭდურ გამოცემებშიც აუცილებლად იქნებოდა საუბარი ამ მთასთან დაკავშირებულ ყოველგვარ გადმოცემებზე. ამიტომ, გასაკვირი არ არის, რომ ამის შესახებ გაეგო სიმონ ნადსონს და, მით უფრო, ქართველ პოეტს.

ილია ჭავჭავაძის „განდევლთან“ არის დაკავშირებული კიდევე ერთი საინტერესო პუბლიკაცია — ალექსანდრე ხახანაშვილის სტატია „Русско-грузинские параллели в поэзии“, რომელიც დაიბაჭდა ასევე „Новое обозрение“-ში 1893 წელს (3265). ავტორი განიხილავს შილერის ტრაგედიის — „ორლეანელი ქალწულის“ მიმართებას ისტორიულ რეალობასთან და ილია ჭავჭავაძის პოემა „განდევლის“ მიმართებას ლეგენდასთან. იგი გვთავაზობს ამ ორი თხზულების,

როგორც ორი რომანტიკული სიუჟეტის პარალელურ ანალიზს ერთი ნიშნით — აუსრულებელი აღთქმა და ღვთიური მადლის დაკარგვა. ჟანა დარკს უფლისგან ჰქონდა დაკისრებული საფრანგეთის ტახტზე კანონიერი მემკვიდრის — კარლოს მეშვიდის აღსაყდრება, ამ მიზნის მიღწევაში მას უნდა დახმარებოდა თავისივე აღთქმა — არავინ შეეყვარებოდა მიწიერი სიყვარულით, მაგრამ შეუყვარდა და თან არა ნებისმიერი ვინმე, არამედ მტერი — ინგლისელი რაინდი ლიონელი. ამიტომ მან დაკარგა ღვთის მადლი. ბერის აღთქმა იყო მუდმივ ღვთისმჭვრეტელობაში ყოფნა, მაგრამ წუთიერად გაექცა თვალი ამქვეყნიურისკენ, გულში ვნება შეეპარება, სასონარკვეთილებაში ჩააგდო და მადლი დააკარგინა.

სტატიის ავტორი არაჩვეულებრივად აანალიზებს იმას, თუ რა იყო ისტორიული მოცემულობა (ორლექნელი ქალწულის შემთხვევაში) და ზეპირსიტყვიერებითი საფუძველი („განდეგილის“ შემთხვევაში), რა დაამატეს ავტორებმა და რატომ. იგი განმარტავს, რომ ტრაგედიის შესაქმნელად აუცილებელია გმირის შინაგანი ბრძოლა. ამიტომ შემოიტანა შილერმა თავის პიესაში, თითქოს ჟანა დარკს აღთქმა ჰქონდა დადებული, რომ არავის შეიყვარებდა და ამან წარმოშვა შინაგანი ჭიდილი აღთქმასა და გრძნობას შორის. განდეგილიც ერთი გულისთქმის გაელვების გამო ჩავარდა ჯერ შინაგან ბრძოლებში, შემდეგ სასონარკვეთილებაში და დაკარგა ღვთის წინაშე მოპოვებული სათნოება. საკოცნელად დახრილმა თავი შეიკავა, მაგრამ ესეც კი საკმარისი აღმოჩნდა, რომ მის არსებაში მინავლებული ცოდვა ისევ აღგზნებულიყო. სახანაშვილი არ მოგვითხრობს იმ ლეგენდის შინაარსს, რომელსაც დაემყარა ილიას „განდეგილი“, მაგრამ საკითხისადმი მისი მიდგომიდან და დასკვნებიდან ჩანს, რომ, სავარაუდოდ, ისიც იცნობდა ილია ბახტაძის მიერ იმავე ჟურნალში გამოქვეყნებულ ლეგენდას, რომელიც იმ დროს საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა.

საგანგებო ძიება ფოლკლორულ კრებულებსა და არქივებში ჩვენ მიერ მოთხრობილის მსგავსი ფაბულის გამოსავლენად ჯერ არ ჩავიტარებია, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ილია ბახტაძის პუბლიკაცია მნიშვნელოვნად დაგვეხმარება იმის გარკვევაში, ბეთლემში მოღვაწე ბერის შესახებ არსებულ გვიანდელ ფოლკლორულ ჩანაწერებს ეტყობა თუ არა პოემა „განდეგილის“ გავლენის კვალი.

დამონშებანი:

ბოჭორიშვილი 1999: ბოჭორიშვილი ქ. (ბაია). *ვინ არის ილიას განდეგილი?* (ილია ჭავჭავაძის „განდეგილის“ მიხედვით). 1999 წ.

ნადსონი 1879: Надсон С. *«В зорях»*. 1879 <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=14810>

სიღამონიძე 1982: სიღამონიძე ვ. *ვინ იყო ილიას „განდეგილის“ განდეგილი?* გაზ. „სოფლის ცხოვრება“, 14 მარტი, 1982.

სონელი 1889: Хонели (Бахтадзе) И. „*Легенда о «Гандегили»*“. „Новое обозрение“, № 1968, 1889.

ხახანაშვილი 1893: Хаханов А. *Русско-грузинские параллели в поэзии*. „Новое обозрение“, №3265, 1893.

ჯვარიძე 1987: ჯვარიძე თ. *განდეგილის ხალხური წყაროები*. „ჯვარი ვაზისა“, №1, 1987.

Maia Ninidze

A Folklore Source of Ilia Chavchavadze's Poems “The Hermit” and “The Ghost”

Summary

Famous Georgian writer Ilia Chavchavadze identified his poem “The Hermit” as a legend but our contemporary scientists had no idea about the fabula of the legend as all the sources written down by folklorists were of a very late period and we could not be sure that they were not influenced by the literary work which became very popular as soon as it was published. Recently we found Ilia Bakhtadze’s publication in the newspaper “Novoe Obozrenie” named “A Legend About the Hermit”, published only six years after the first publication of Chavchavadze’s poem. The author of the article, who knew Ilia Chavchavadze personally and worked with him, says that the poem “The Hermit” was based just on this legend. Accordingly the article is very important both for folkloristic and literary studies.

„გზამაც ხშირად მოწყენა იცისო“...

ადამიანის შეხედულებამ ცხოვრების შესახებ, მიწიერმაც და ამაღლებულმაც, ფერიცვალება განიცადა, ვიდრე საკუთარი „მდგრადი“ და უცვლელი იერით დამკვიდრდებოდა ძე ხორციელის ცნობიერებაში.

დატოვა სოფელი გოდერძი ჩოხელმა, მყუდრო სამყოფელი და დადიოდა ქალაქში არა „მოკუნტული“, არამედ როგორც ზნეობის, ადამიანობის, სიკეთისა და მშვენიერების განსახიერება სამშობლოს, ბუნებისა და ადამიანის სიყვარულით აღსავსე.

მზის სხივით ნათელი ადამიანი, ღვთიური მადლით ცხებული საოცარი ბუნებით დაჯილდოებული, ეგზუპერის პატარა უფლისწულივით ცხოვრობდა ამ უზნეო სამყაროში, მის გარშემო გამეფებულ ჭუჭყსა თუ სიბინძურეს გვერდს უვლიდა და ზრუნავდა ყველასა და ყველაფერზე.

თავის ერთ-ერთ მოთხრობაში „დევების ნასოფლარი“ გოდერძი ჩოხელი წერს: „მაღალო ღმერთო! ეს მოთხრობა აღსარებად ჩამითვალე და ისე ნუ გააფერმკთალე დედა-შვილობის მადლს, ისე ნუ მოგვაკლებ სიყვარულს, რომ დევებს უფრო ვეცოდებოდეთ ჩვენი ჩადენილი ცოდვებისათვის, ვიდრე ჩვენ ერთიმეორე“ (ჩოხელი 6131)

„გუდამაყრის ხეობაზე დღესაც არის დევების ნასოფლარი, სადაც მათი საფლავებიცაა. ერიდებიან გუდამაყრელები ღამით სიარულს, დევებს რომ არ გადაეყარონ. თუმცა, როცა გადაეყრებიან, ხმა არ უნდა გასცენ, არც შეხედონ, არც მაგათი მოწვევით სანამელი დალიონ, თუ დევი ქალის წართმევას მოინდომებს ან მათთან შებმას, გუდამაყრელი დაიყვირებს — „გვიშველე, დიდო იაღსარო! — და როგორც ცის ელვა, ისე რამ გაკრთება იმ ადგილას. დამფრთხალი დევები კი ტყეში მიმოიფანტებიან. „— ერთი შეხედვით, თითქოს, მხოლოდ მითოსური აზროვნებით სუნთქავს „დევების ნასოფლარის“ ავტორი, მაგრამ მოხუცის საუბრით ირკვევა მისი რეალური სულიერი სამყარო:

„ახლა გუდამაყარში ვინმეს რომ ჰკითხო: — დევი თუ გინახავსო? — სიცილით მოკვდება“. — იხსენებს გოდერძი ჩოხელი. თუმცა კითხვაზე — „პაპავ, მართლა იყვნენ დევები? — მოხუცს ათქმევინებს:

„— იყვნენ, მამ! მაგრამ ახლა, შვილო, ხალხი მოექცა დევ-ემ-მაკებად და დევ-ემმაკებს აქ რალა გააჩერებდა. აგე, როგორ დაიცალა სოფლები... ხო გაგიგონია, უპატრონო ეკლესიასაო... სამნუხაროდ, დღესაც აქტუალურია ეს პრობლემა და ქვეყნის წინაშე გადაუჭრელი.

გზა ვერ იტევს უკაცობას. გზა სავსე არის მოლოდინით და ხალხით. გზას პირველს სტიკივა ქვეყნის სატიკივარი. გზა პირველი მოელის შინმოუსვლელთ. გზას პირველს მოაქვს სიხარული: გზაზე კი ათასობით ამვლელი და ჩამვლელი ჩადის. ვინ იცის, რამდენი ამისთანა გზა არის დედამინაზე. როცა გზაზე ადამიანები ხშირად აღარ დადიან, გზამაც მონყენა იცისო. თანდათან ბელტდება და ვინწროვდება. მერე კი სულაც ნაგზევი ხდება და ემატება იმ სიტყვებს, როგორებიცაა: ნასოფლარი, ნასაყდრალი, ნასახლარი, ნაფუძარი, ნაცოლარი, და ვინ იცის, კიდევ რამდენი სიტყვა შეემატება ამ სიტყვებს, ვინ გაიგებს, როგორ ქარს წამოუბერავს ზენაარი დედამინაზე, თუ ადამიანები საერთოდ დაივიწყებენ ისეთ სიტყვას, როგორიცაა — სიყვარული! (ჩოხელი 2011:12).

იცის ეს ყოველივე გოდერძი ჩოხელმა ძალიან კარად, ამიტომ თავის მოთხრობაში „სიყვარულის ცეცხლი“ წერს: ადამიანები იმიტომაც ბერდებიან, რომ სხვა ყველაფერთან ერთად, თანდათანობით აკლდებათ სითბო: მშობლების სითბო, შვილების სითბო, შეყვარებულის სითბო, მეგობრებისა და ახლობელი ადამიანების სითბო და, რაც მთავარია, იმედის სითბო; ადამიანს, დაბადებიდან, სულ თან დაჰყვება იმედის სითბო, ფიქრობს, რომ ერთხელაც იქნება... მაგრამ, რაკი ის რალაც ამ ქვეყანაზე თურმე არ ხდება, ნელ — ნელა, რაც წლები გადის, თანდათან ქრება იმედის სითბო და, მართალია, სიკვდილამდე მაინც ღვივის მისი ნაპერწკლები ადამიანის სულში, მაგრამ მაინც საზარელია სიმარტოვის ჟამს საიდანაც მონაქროლის ამაოების ქარი და აქვე ყველასათვის ცნობილი კითხვა: რაა სიკვდილი? — ზოგისთვის წამი, ზოგისთვის მთელი ცხოვრება.

ზოგი დაბადებიდან გრძნობს თანდაყოლილ სიკვდილს და მანამდე აწვალებს ამის შიში, სანამ სულ-ხორცი არ გაეყრება ერთიმეორეს.

ახლა ყველა ადამიანი მოთხრობა მგონიაო, ამიტომაც ყოველ მათგანს სათაურს უძებნიდა.... და ნეტავ ვიცოდე, რა მემართება!- არაერთხელ უთქვამს და მოხიბლულა იმ დიდი წიგნით, რომელსაც სამყარო ჰქვია: „დედამინა არის მზითა და მთვარით განათებული დიდი წიგნი, რომელიც უხილავი შემოქმედის ხელით იწერება და იშლება; რომელშიც უამრავი ცოცხალი მოთხრობა ცხოვრობს“- ამიტომაც სთხოვს შემოქმედს შეაქმნევისოს საკუთარი სამყარო (ჩოხელი 2013: 3). აკი შექმნა კიდევ და დღემდე არსებობს!

გოდერძი ჩოხელის შემოქმედებაში ხთონური ძალებისა და ძეხორციელთა შეხვედრა-დაპირისპირების ფონზე მკაფიოდ იკვეთება მათი შეყრის ადგილას მდგარი ადამიანი თავისი პიროვნული ღირსებებითა თუ ნაკლით.

მოთხრობა „სულელების შესაკრებელის“ გმირი თაიგულით ხელში დადის სოფელ-სოფელ, ყველას ეფერება, ყველას სიკეთისაკენ მოუწოდებს და ბოლოს ცაში მიფრინავს; უფრო მეტ ინტერესს იწვევს რომანის „მგელი“ პერსონაჟი თანდილა, რომელმაც ასევე სიკეთის კეთებაში უბოროტოდ განვლო წუთისოფელი. ღრმა მოხუცებულობისას კი აღსასრულის ჟამს ყვავილების თაიგულად გადაიქცევა. და განა სხვაგვარად შეეძლო ეთქვა გოდერძი ჩოხელს:

ტყვია ყვავილად გადაიქცე,
ავყავდე მთანმინდაზედა
და გავუღიმო ვარსკვლავებს,
შემომსხდართ
ქართლის ცაზედა.

(ჩოხელი 2007: 94).

გოდერძი ჩოხელი ჯერ კიდევ ყმანვილკაცობაში ჩამოვიდა გუდამყრიდან და მთელი ცხოვრება თბილისში გაატარა, თუმცა მთელი არსებით მიჯაჭვული იყო იმ კუთხესთან, სადაც დაიბადა და გაიზარდა. ბევრი ამას ნაკლად უთვლიდა: „რით ვერ მოსწყდა თავის ჩოხსა და გუდამყარსო!“ მაგრამ იმას კი აღარ ამბობდნენ,

რომ ამას შეგნებულად აკეთებდა. ამიტომ — კი „ვერ მოსწყდა“, „არ მოსწყდა“, რადგან იცოდა, როგორი სასტიკი და დაუნდობელი იყო ქალაქი თავისი შეშლილი, ცივი და გადარეული ადამიანებით; იცოდა ქალაქური შუქ-ჩრდილები, რადგან, როგორც თვითონ ამბობდა, თავად იყო გადმოხვენილი ქალაქში, ამიტომ როგორმე თავი რომ დაეღწია ქალაქში გამეფებული უზნეობისაგან, შექმნა თავისი საოცარი მიკროსამყარო, რომელშიც ბუნების ყველა მოვლენას შორის სრული ჰარმონია და ურთიერთგაგება სუფევდა.

ამ სამყაროში ისე ოსტატურად არის გადაჯაჭვული ერთმანეთთან ნამდვილი და გამოწვანებული, რეალური და ირეალური, ცხადი და სიზმრისეული, რომ რთულია ერთმანეთისაგან გამიჯვნა.

ჩოხელისეულ საოცარ სამყაროში მკითხველი დიდ სიამოვნებას იღებს და არ უკვირს, როგორ შეიყვარა დათვმა საღარამ ქალი სამძივარი, როგორ შესტრფის ირემი ირემს, როგორ სიყვარულით ელეპარაკება თინა თავის ძროხა თუნას, როგორ ამოდის ადამიანის მხარზე ნაძვის ხე და რატომ უფლის ეს ადამიანი მას ასე სათუთად. და ბოლოს ამ უცნაურ სამყაროში არა მარტო ყველას ყველაფერი ესმის და ყველა ერთმანეთზე ზრუნავს, არამედ ყველას ყველა უყვარს. „სიყვარული და უპირველესად სიყვარული გადაარჩენს ამ ქვეყანასო“ — ეს არის გოდერძი ჩოხელის რწმენა და ცხოვრებისეული კრედო.

კაცის ნასახლარს ნუ მანახებ და ნუ გახდება საქართველო ნახევრის — ნახევარი. და შენ, კუზიანო დედამინავ, რამდენიც გენებოს, იტრიალე! და დედამინაც ტრიალებს, ტრიალებს დღემდე (ჩოხელი, 4125), ამ ტრიალში კი სიცოცხლე გოდერძი ჩოხელისათვის სევდაა, ადამიანად ყოფნის ტკბილი სევდა.

— სიკვდილი?

— სიკვდილიც — ადამიანად არყოფნის სევდა“.

გოდერძი ჩოხელი თავის მოთხრობაში „ადამიანთა სევდაში“, ერთ მეტად საინტერესო ამბავს მოგვითხრობს: „სიკვდილი რომ გამოიგონა ღმერთმა, იფიქრა, მოდი, გამოვცდიო და ჯერ ქვას მიარგინა იმის განცდა. ქვეშა ისე განიცაადეს, იმდენი იდარდეს, დარდისაგან სუ იფშვნებოდნენ, აღარ იფიწყებდნენ თანამოძმის სიკვდილს და ყველანი იფშვნებოდნენ. ღმერთმა იფიქრა, ამათთვის ეს განცდა არ

შეიძლება, ამისათვის სუსტებიან, აარიდა ქვეებს სიკვდილი და ახლა ხეს მიაგინა, იმათაც ძალიან განიცადეს, მთელმა ტყეებმა ტოტები ჩამაილენეს და აღარ ივინყებდნენ. ხეებსაც აარიდა და ახლა წყალს მიაგინა. ვერც წყალმა გაუძლო, დაშრობა დაიწყო. ადგა ღმერთი და ადამიანებს მიაგინა სიკვდილი. ადამიანმა იტირა, იტირა... მერე დამარხა მკვდარი და ტირილით გადაიმგლოვა კიდეც. ჰოო, ამის მერე ღმერთმა ადამიანს მიაკუთვნა სიკვდილის განცდა..." (ჩოხელი 2013: 29-30).

სამყაროს ბრუნვისა და ადამიანის ამ ქვეყნად არსებობის მნიშვნელობაზე ამახვილებს რა ყურადღებას გოდერძი ჩოხელი, ხაზს უსვამს, რომ მხოლოდ ადამიანს აქვს ნიჭი სიკვდილის დაძლევის გაიკაფოს გზა მარადიულობისაკენ, სიკვდილის დაძლევის ერთადერთი საშუალება კი ღირსეულად გატარებული სიცოცხლეა. დასვა კითხვა გოდერძი ჩოხელმა — რა არის სიცოცხლე, რა არის სიკვდილი? და თავადვე გასცა პასუხი: ერთიც სევდაა და მეორეც, მათ შორის სულ პატარა განსხვავებაა; პირველი — ადამიანად ყოფნით გამოწვეული სევდაა, მეორე — ადამიანად არყოფნით გამოწვეული, თუმცა ეს ერთი და იგივე — სევდაა... მერე?...მერე სიკვდილს იქით რაა? სიკვდილს იქით ხომ კიდევე უფრო დიდი სიცოცხლეა.... გასვლელი დიდი გზა... რომელიც ღირსეულად უნდა გაიაროს თითოეულმა ადამიანმა.

გუდამაყართან ერთ-ერთი გზა დევების ნასახლარზე გადის. ადამიანები ამ გზას დღესაც გაურბიან, გაურბოდა გოდერძი ჩოხელიც: „მთავარია დევი არ შემხვდეს და იყმუვლონ მგლებმა რამდენიც უნდათ“. მგლების ყმული არ აშინებს, არ ეშინია დევებისაც, უბრალოდ არ სურს მათთან შეხვედრა, ჯოხსაც უღერებს, დევი ჰგონია და მხოლოდ ტირილის ხმაზე ამოიცნობს საკუთარ დედას, პატიებასაც სთხოვს. დედა-შვილის მეტად მგრძნობიარე შეხვედრა დევს აატირებს: „ჩემო ერთადერთო და საყვარელო შვილო! გაგეყინა ფეხები? აჰა, თბილი წინდა წამოგიღე, გამოიცვალე, — უბიდან ქრელი, ჯვრიანი წინდები ამომიღო და თვითონ ჩამაცვა. მერე უხმოდ ჩავეხუტეთ ერთმანეთს და უცებ ჩვენ იქით აშკარად მომეჩვენა ტირილის ხმა. ერთი კი ვიფიქრე, დევი ხომ არ არის-მეთქი, მაგამ მერე რა? დედაჩემი ხომ ჩემ გვერდით არის. რისი უნდა ეშინოდეს

ადამიანს, როცა დედა გვერდითა ჰყავს და თანაც გათოშილ ფეხ-ბუზე თბილ წინდებს აცმევს,ჯვრიან წინდებს!“

„ვისაც დედა ცოცხალი აღარ ჰყავს, რაც უფრო მეტი დრო გადის, მით უფრო გენატრება დედა და სიყვარულიც გიცხოველდებაო — ნერდა გოდერძი ჩოხელი — სანამ დედა ცოცხალია, მანამდე გულად ხარ, სიკვდილისა არ გეშინია, სიცოცხლით ლაღობ, ვერა გრძნობ სიკვდილის მზერას, რადგან დედა ჩამდგარა შენსა და სიკვდილს შორისო.

როგორც ვხედავთ, გოდერძი ჩოხელი მეტად ოსტატურად და ბუნებრივად აკავშირებს გამოგონილს რეალურთან, მითოსურ ელემენტებს ქრისტიანულთან და ამასთანავე, ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის ამქვეყნად მოსვლის დანიშნულებაზე. ამიტომაც დღესაც აღსარებად უნდა ჩაითვალოს მისი სიტყვები: „ისე ნუ გააფერმკთალებ დედა-შვილობის მადლს, ისე ნუ მოგვაკლებ სიყვარულს, რომ დევებს უფრო ვეცოდებოდეთ ჩვენი ჩადენილი ცოდვებისათვის, ვიდრე ჩვენ ერთიმეორე“.

დამონშებანი:

ჩოხელი: ჩოხელი გ. *დევეების ნასოფლარი*. <http://litklubi.ge/biblioteka/view-ნანარმოები.php?id=6131>.

ჩოხელი: ჩოხელი გ. სიყვარულის ცეცხლი. <https://geobestbooks.files.wordpress.com/2011/12/სიყვარულის-ცეცხლი.pdf>

ჩოხელი: ჩოხელი გ. *ადამიანთა სევდა*. http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/4179/1/Adamianta_Sevda.pdf#page=79&zoom=auto,-107,348;

ჩოხელი 2007: ჩოხელი გ. „მე“ და „მე“. ლექსების კრებული. თბ.: „პალიტრა“, 2007.

ჩოხელი: ჩოხელი გ. *coxeli, natiral* <http://litklubi.ge/biblioteka/view-ნანარმოები.php?id=4125>

Nino Balanchivadze

The Moral Phenomenon of Word

Summary

The essence of literature is the best mean for expressing human statehood, relationship and emotions. Prosperity and fall of the different nations and their historical manifestation is much more apprehensible after acquainting with their literature works. The word is said to be difficult to be kept , if the word is lost the life becomes unbearable and sorrowful.

All patriots should serve their countries they must think about the prosperity and benefit of their nation and fellow citizens, as more they strive for their national development and prosperity.

ბალადა

ტრისტან მახაური

ქართული ხალხური საგმირო ბალადა „ლაშარს მოვიდა თილისძე“

ფშავის არაგვის ხეობაში, ლაშარის ჯვრის დღესასწაულზე, XX საუკუნის 90-იან წლებამდე ჯერ კიდევ „ფერხისით“ სრულდებოდა საგმირო ბალადა „ლაშარს მოვიდა თილისძე“. ეს ბალადა დღეს შეიძლება იშვიათად ახსოვდეს ვინმეს, მაგრამ მაშინ თითქმის ყველა მედღეობე ფშაველმა ზეპირად იცოდა და მის შესრულებას უფრო მყარი და ტრადიციული ხასიათი ჰქონდა.

ბალადის უძველესი ჩანაწერი ეკუთვნის დავით ხიზანაშვილს და შესულია 1887 წელს „ივერიის“ მიერ გამოცემული „ფშაური ლექსების“ წიგნში:

„ლაშარს მოვიდა თილისძე, გულ-დიდად დაჯდა ხარო;
შემოხევივნენ ფშაველები, როგორც ბატონსა ყმანიო.
— შენ აქ არ მოგევალოდა, დიდი ჰქენ ცოდვა-ბრალიო...
ჩამოხვე ხოშარაშია, ცისაკ აუშვი ალიო;
შაჰყარე დიაც-ყმანვილი, კალოდ გალენე მკვდარიო;
ნაკვეთაურის ჭერხოსა შენ შეხსენ რკინის კარიო,
სალუდე დასჭერ ქობები, ღმერთს მისდიოდა ჩქამიო.
— დაიცათ, ლაღნო ფშაველნო, მალოცეთ თქვენი ჯვარიო,
სამხვეწროდ მამიყვანავის თეთრი ქორაი ხარო;
ზოგ გავარიგოთ მაშინა, როცა გამოვლენ მთანო;
ვინ ედგეს მტერსა ახლოსა, ვის უფრო სჭრიდეს ხმალიო;
უბის თავს დააყენოდით, ფშაველებო, თქვენი ცხვარიო.
უბის თავს დანათდებიან თილისძის ცხენის ნაღნიო“...
(ფშაური ლექსები 1887: 34-35)

ბალადას დიალოგური ხასიათი აქვს, რაც მკვეთრად აპირისპირებს მონინააღმდეგე მხარეებს და უფრო მეტ სიმძაფრეს ანიჭებს მომხდარი ამბის ლექსად გადმოცემას.

ჩადენილი დანაშაულის გამო თილისძე პატიებას ითხოვს ფშავ-ლებისაგან. ლაშარის ჯვარში მას საპატიო საკლავებიც მიჰყავს: „თეთრი ქორაი ხარი“ და „პირქუმელი“ (პირნითელი) ან „პირთ-ვირთვილი“ (პირთეთრი) ცხვარი. ესენი გამორჩეული ფერის საკლავებია. ვაჟა-ფშაველას განმარტებით, „ქორა ხარი“ არის რქათეთრი ხარი, ხევსურების გადმოცემით კი ქორა ხარი მთლიანად თეთრი ფერის უნდა იყოს. ერთი შავი წერტილიც კი არ უნდა აღმოჩნდეს მის სხეულზე, თორემ საკულტო ცხოველად არ ჩაითვლება. თეთრი ხარით ხდება შერიგება მოსისხლე ქისტებში. ქორა ხარს გამოუმძღვარებს წინ შიოლა ლუდუშაურის და მის სახლში მოკლულ ხევსურ მთრეხელს და სამთრეხლოს მთამდე მოჰყვება. აფხაზური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით კი თეთრი ფერის გარეული ცხოველები ნადირთპატრონ აუყვიფშაას ჯოგის წინამძღოლები და მწყემსები არიან. ალბინოსი გამორჩეულ ცხოველად ითვლება ქართულ სამონადირეო ეპოსშიც (გავიხსენოთ თუნდაც ბეთქილის ბალადაში მოქმედი თეთრი არჩვი).

ჩვენ მიერ განსახილველი ბალადის მიხედვით თილისძის ცოდვა ძალიან ძიძიმა: „დასწვი, დასდაგე ხოშარა,/ ცამდე აუშვი ალია;/ გასწვიტე დიაც-ყმანვილი,/ კალოდ გალენე მკვდარია;/ ნაკვეთაურის ციხესა/ შენ შახსენ რკინის კარია;/ სალუდე დასჭერ ქობები,/ ღმერთს მისდიოდა ჩქამია“ (თსუფა № 28447). ხევსურული გამოთქმა რომ მოვიშველიოთ, „ცოდვა ღმერთს შემწვდარი ას“.

ნიკო ხიზანაშვილის მიერ ჩაწერილი ვარიანტის მიხედვით ფშავში შემოჭრილი თილისძე ნაკვეთაურის ნაცვლად კუკუმაურს კლავს:

„შენ მაჰკალ კუკუმაური,
ჭიჩოს რომ შახსენ ხმალი!..“

(ქზ III: 446).

ჩამწერი განმარტავს: „კუკუმაური — ფშავლის სახელი, გამოჩენილი გმირი იყო. ამის სიკვდილი თემის ხმლის შემოხსნად მიაჩნიათ“ (ქზ III: 446).

კუკუმაური იხსენიება მეორე ხიზანაშვილის — დავითის მიერ ჩაწერილ სხვა ლექსშიც:

„ამ ზამთარს, მიცქის ლურჯაო, ჯოყარი ხვრიმე ნარისა...
გაზაფხული რო მოვალის, ლუსმარი გალე ნალისა;
აგიყვან საყაჭის ნვერზედ, შუქი ზედ გადგეს მთვარისა;
ხოშარას ხაგირს ჩაგაგდებ, ოდოში ჰკმიჭე ქერისა;
სანათაურთ კარს მიგაგდებ, ჭეხა იყურო ფარისა...
დათვიავ სანათაურო, ჩიქილამც გხურავ ქალისა!..
თუშთ სამუქაროდ ნაგები ციხე სადა გაქვს თავისა?
— არ მინდა ციხე მაგარი, იმედი მაქვის მკლავისა!..
უშველის კუკუმაური, მეზობელია კარისა“.

(ფშაური ლექსები 1887: 41)

ნიკო ხიზანაშვილის ჩანანერის მიხედვით კუკუმაური ჭიჩოს თემიდანაა („ჭიჩოს შენ შახსენ ხმალიო“), ჭიჩო კი ხოშარის მეზობელი თემია. ალბათ, ამას უნდა გულისხმობდეს დათვია სანათაურის ირიბულად ნათქვამი: „უშველის (ე. ი. მიშველისო, III პირში ამბობს) კუკუმაური, მეზობელია კარისა“.

ერთადერთ ვარიანტში ნაკვეთაურის ნაცვლად ხოშარეულია ნახსენები: „ხოშარეულის ჭერხოსა შენ შახსენ რკინის კარიო“ (მთხრობელი ირაკლი თილიძე, სოფ. კვავლო). ამ ვარიანტში „ხოშარეული“ გვიანდელი მოვლენაა. ხოშარეული ხოშარელს, ხოშარის მკვიდრს უნდა ნიშნავდეს, მაგრამ ასეთი გვარი ხოშარაში არ ცხოვრობდა. იყო ხოშურაულების გვარი და ისინიც სხვა სოფელ ბეტიჩილში ცხოვრობდნენ. რაც შეეხება ნაკვეთაურს, რომელიც განსახილველი ბალადის უამრავ ვარიანტში იხსენიება, ის ხოშარელთა სარდალი ყოფილა. ამას ადასტურებს თილისძის ციკლის სხვა ლექსიც:

„ივანე ნაკვეთაური ფშავლებს ჰყოლიყო სარდალი;
ხოშარას ქობის ჭრაშია იმან მოგვიკლა შაბალი“.

(ფშაური ლექსები 1887: 42)

ცხადია, გამწარებული თუშები არ შეარჩენდნენ ნაკვეთაურს თანამოქმე შაბალის მკვლევლობას და ამ ხოშარელ ვაჟკაცს მის მსხვერპლ შაბალზე დააკლავდნენ. კარგი ვაჟკაცის (თანაც სარდლის!) მოკვლით კი ხოშარის თემსაც შეეხსნებოდა რკინის კარი. მამასა-

დამე, ჭიჩოელი კუკუმაური შეცდომითაა ნახსენები ხოშარელი ნაკვეთაურის ნაცვლად. კუკუმაური ამ ბრძოლაში არ უნდა მომკვდარიყო. ის მაშველთა რაზმში უნდა ყოფილიყო სხვა ჭიჩოელ ვაჟკაცებთან ერთად. ამას ადასტურებს ისევ თილისძის ლექსად ნათქვამი, საიდანაც ვგებულობთ, რომ გაერთიანებულ ფშავლებს ძალიან შეუწუხებიათ თავდამსხმელი თუშები:

„თუშნი ხოშარამ დაგვლიენა, ბოზ თუშთ დიაცთა ენამა, —
გძელმა იმ ხოშარის გორმა, იქ წყლის არ გამოდენამა;
იწრომა ფშავის ხევებმა, ფშავლების მოკლედ დევნამა;
წონკურაულის ისარის ყიათად წვერის ცემამა,
ჭიჩოთ მოსულთა ობოლთა, იმათ სახელის დებამა,
მათურელებმა ვაჟებმა, იმათ გორის პირს დენამა“.

(ფშავური ლექსები 1887: 42)

ვინ იყო თილისძე, რომელმაც ასეთი ზიანი მიაყენა ხოშარის თემს ან რა იყო ამ ლაშქრობის მიზეზი?

ამ საკითხების გასარკვევად გარკვეული შრომა უკვე ჩაატარეს ქართველმა ფოლკლორისტებმა და პუბლიკატორებმა, თუმცა ბევრი რამ ჯერ კიდევ დასადგენია. ქსენია სიხარულიძე წერს: „ვინ იყო გორგი თილისძე, სადაურია იგი, როდის ცხოვრობდა და რატომ შემორჩა მისი სახელი ზეპირსიტყვიერებას. ამ კითხვების გასარკვევად ზეპირსიტყვიერების გარდა არავითარი წყარო არა გვაქვს. „ხალხურ პოეზიაში გორგი თილისძის სახე გაორებულია. ლექსების ერთი ჯგუფი თილისძეს ხალხის საყვარელ გმირად წარმოგვიდგენს. მეორე ჯგუფის ლექსებში იგი აუგად იხსენიება. პირველ შემთხვევაში თილისძე მშობლიური კუთხის დარაჯი და სახელოვანი გმირია, მეორე შემთხვევაში იგი ერთი ვინმე შფოთიანი, მოუსვენარი, შინაური შულლის ამტეხია“ (სიხარულიძე 1970: 83).

ხოშარაზე თავდამსხმელი თილისძის სადაურობის შესახებ არსებული ყველა ზეპირსიტყვიერი წყარო მიუთითებს, რომ იგი თუშეთის სოფელ კვავლოდან იყო, მაგრამ გადმოცემათა ვარიანტებში განსხვავებულია გმირის სახელი. სერგი მაკალათიას მიერ ფშავში მოპოვებული ცნობებით, „თუშ მეკობართა მეთაური **დავით** თი-

ლისძე ყოფილა, თუშური თქმულებით კი **გორგი** თილისძე სოფელ ყვავლოდან“ (მაკალათია 1934: 23).

ფშავში შეკრებილი გადმოცემების უმეტეს ნაწილში გმირის სახელი საერთოდ არაა ნახსენები, ის მხოლოდ გვარით იხსენიება, ხევსურულ და თუშურ მასალებში კი ყველგან გორგის სახელითაა ცნობილი. ცხადია, რომ თუშებსა და ხევსურებს უკეთესად ეხსომებოდათ მისი სახელი, ხოლო მისგან გამწარებული ფშავლები საერთოდ არ მოიხსენიებდნენ თავიანთი ამწიოკებლის სახელს. სწორედ ამ გარემოებას უნდა მივანეროთ ფშავში მისი სახელის გაურკვევლობა.

ზეპირგადმოცემებისა და ლექსების მიხედვით თილისძე მამით ობოლია, დედამისს კი თილი რქმევია. „თილისძეს თილის ობოლსა ძახნილან“, — გვიამბობს ლეჩურელი ფშაველი ხუმარა ბადრიშვილი, ლაფანყურელი ლუკა მთიბელაშვილი კი ამატებს: „თილისძე, როგორც გადმოცემით ვიცი, ყოფილა ობოლი. დედა ჰყოლია მარტო. ობლად გაზრდილა და ყოფილა კაი ვაჟკაცი“ (თსუფა № 26264).

თილისძის დედისერთობას ხაზს უსვამს ხალხური ლექსიც:

„თილისძემ — დედისერთამან
სიზმარი ნახა ძნელია“.

(სიხარულიძე 1970: 86).

თილისძეზე სრულიად განსხვავებული გადმოცემა ჩაუწერია თებრო გოგოლაურს. ამ გადმოცემის მიხედვით, რომელიც ფშაურ დიალექტზეა ჩანერილი, „თუშებ გადმოსულან ხოშარასა. დედას უთქომ შვილისადა, რო შვილო, დედა გენაცვლოს, იმათაკ თოფ არ გაისროლოო, იმათ ძრიელ ხატი ჰყავისო (ხოშარლებსაო). ამ ბაღლსაც არ გაუსროლავ, ობოლი ყოფილა. იმ ობლის მეტ აღარვინ დამრჩალა, იმის მეტ აღარვინ წასულა ხოშართა (ხერხიან თუ რაიმ იყო, ისილა დარჩა). შაყრილა ი ბებერ კაცები, მიჰხდომიან, ის ბაღლ უნდა დაარჩვან (რა ვი, ი დედა-შვილთ შეესწვრა ვინამაა, თუ ი ლაპარაკ გაიგუა და იმაზე იეჭვაა?). იმ ბაღლს გზა დაუსწავლავ. გამაურიდე-ბავ დედა-შვილთ, გამაუტანავ, წამაუსხამ, თუ რაი ჰქონდა, ჰყვანდა. გადმოსულან ხოშარასა; მიძმავეთო, უთქომ, სუყველას თითო დღის მამულ მიუცავ. ერთს რასამ კაცს არ უძმავებავ. იმის მამულ

ძალად მაუხნიენებავ ხალხსა. იმ კაცს თავთავებ დაუგლეჯავ და ხატის გალავანში გადაუყრავ: დალიეთ მაგის დამლევიო — უთქომ (თავის თავს კი დასწყია). მასქი ერთზე მოდიან ელუსკნი. თილისძის ობლის მონაგარნ ვართ ჩვენა, თუშები ვართ ძირადა“.

მთქმელი სალომე ილიას ასული გოგოლაური (თორღვათ სალომე), 65 წლის, საბუდარაში გამოთხოვილია ხორხიდან (გოგოლაური 2005: 44).

როგორც ვხედავთ, აქ არაფერია ნათქვამი თილისძის მიერ ფშავის აოხრებაზე. ამ გადმოცემის მიხედვით თილისძე თუშია და, როგორც სხვა პროზაულ და პოეტურ ვარიანტებშია აღნიშნული, ობოლია. მისი მონაგარნი ფშავშიც შემორჩენილან თურმე.

თილისძის შესახებ საინტერესო ცნობას გვანვდის ვახტანგ რაზიკაშვილი: „თილისძის დედას ერქვა თილი. თილს ვაჟიშვილი ობლად გაუზრდია და როცა დავაჟკაცებულა, მისთვის კვიცი უყიდიდა“ (რაზიკაშვილი 1978: 8).

თილისძეთა წარმომავლობის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებაა თვით თუშ მთხრობელთა შორის. „აბრამ გიორგის ძე თილისძის თქმით, თილიძეები ძირად ლეკებია. იქიდან (ლეკეთიდან) არის (თილიძეების წინაპრის) ოჯახი წამოსული, ითუანხალის რაიონიდან, აჩარის ხეობიდან, სოფელ შატოვიდან“ (ბარდაველიძე 1985: 37).

ამავე გვარის წარმომადგენელთა ნაწილი მიიჩნევს, რომ თილისძეები ქართველები არიან: „ჩვენი გვარი (თილისძენი) ძირად ფშავლები ყოფილან. იქიდან სისხლის აღების გამო გამოქცეულა, — მას ქოჩი ხქვივნებია. პირველად ფარსმის თავში, სოფელ ვეშარში დასახლებულა; იმას იდიანთ ქალი შეურთავს. ქოჩის შვილი ყოფილა თილი, ხოლო მის შვილს გორგი რქმევი. ვეშარიდან გვიანდა გადმოსახლებულიყვნეს კვავლოში“ (მთხრ. თადო გიორგის ძე თილისძე, დაბ. 1891 წ., ჩანერილია 1949 წ., ბარდაველიძე 1985: 32-33).

თილისძეთა გვარის ვეშარში ყოფნას ადასტურებს ირაკლი თილიძეც: „ჯერ პირველად პაპაჩემი თილი ცხოვრობდა გირევის თავში, ვეშარში... გორგი თილის შვილი, თილის ძე იყო“ (ირაკლი თილიძე, დაბ. 1934 წ., სოფ კვავლო. მასალა ჩაინერა ტრისტან მახაურმა 1987 წელს კვავლოში).

ვახტანგ რაზიკაშვილისა და თილიძეების მონათხრობი ერთმანეთს დაემთხვა იმის შესახებ, რომ გორგი თილის შვილი იყო, მაგრამ ვახტანგის ჩანაწერში თილი გორგის დედას ჰქვია, თუშების ნაამბობის მიხედვით კი — მამას. ამ განსხვავების შესახებ შემდეგ გავამახვილებთ ყურადღებას, მანამდე კი ისევ მივყვით თილისძის წარმომავლობას. თილისძის ფშაურ წარმოშობაზე ქსენია სიხარულიძესაც მოაქვს ცნობა, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი ინფორმატორს არ ასახელებს. აი, ეს მონათხრობიც: „თუში ყოფილა თილისძე, ფშავლის ნაბიჭვარი. რო დავაჟაკებულა, მათურასა და სხვაგან ულაშქრნია, ულუპნია ხალხი. ბოლოს პირიქით გადასულა. ქისტებისათვის ცხვარი მოუტაცნია და იქ მოუკლავთ. ერთხელ სალოცავად მისულა ლაშარში“ (სიხარულიძე 1970: 103). ცხადია, რომ აქ საუბარია გორგი თილისძეზე და არა სხვა ვინმეზე. ამ გადმოცემაზე დაყრდნობით ქსენია სიხარულიძე გამოთქვამს ვარაუდს: „იქნებ სისხლით ნათესაობა აძლევდა საბაბს თილისძეს, როგორც „ყმა“ ხლებოდა კარზე თავის ბატონს — ლაშარის ჯვარს ძღვნით — საკლავითა და სანირაავით? იქნებ ნათესაური წარმომავლობით აცხადებდა იგი პრეტენზიას ფშავის დასარბევად? ყველაფერი ეს, რა თქმა უნდა, ჯერჯერობით მხოლოდ ვარაუდია“ (სიხარულიძე 1970: 103).

ნიკო ხიზანაშვილის დაკვირვებით თილისძე „მშვილდ-ისრობის დროის“ გმირია. ამის საფუძველს თვითონ თილისძის ციკლის ამსახველი ლექსები იძლევა.

„დაგვლივნა ხოშარის გორმა, იქ წყლის არ გამოდენამა,
წონკურაულის ისრისა უდროოდ ამოდენამა“.

(თსუფა № 28448).

„წონკურაულის ისარი გველივით შამონიოდა,
შიგ მიდიოდა ჯარშია, ცხენებს მხედრები სცვიოდა“.

„შორს დავრჩი, ახლოს ვერ მივედ!“ — ისევ იმასა ჩიოდა“.

(თსუფა №28450).

„ხოშარით კაცი გადმოჩნდა, — მუქუს ვინა ხართ ხმლიანიო?
სუმელჯი გადმაუჩინდაო, სუმელჯი მშვილდისრიანი.
ესროლა, გამააგორა თუში ფეხჩითაიანი“. (თსუფა №26344)

ჩვენ მიერ განსახილველი ბალადის ერთ ვარიანტში მეფე ერეკლეცაა ნახსენები. ეს ვარიანტი პეტრე უმიკაშვილის „ხალხურ სიტყვიერებაშია“ შეტანილი. იგი ბაბალე მინდოდაურისაგან ჩაუნერიათ:

„ან ვისი სჭებდეს ბოძალნი, ან ვისი სჭრიდეს ხმალნიო.

ბატონ ერეკლე მობრძანდეს, ვისად დარჩება მკვდარიო“.

(უმიკაშვილი 1937: 168).

ამ ვარიანტზე დაყრდნობით ქსენია სიხარულიძე გამოთქვამს შემდეგ მოსაზრებას: „თუ ამ ლექსში მოხსენებული ერეკლე ერეკლე მეორეა, რაშიც ჩვენ ეჭვი არ გვეპარება, მაშინ გორგი თილისძეს მეთვრამეტე საუკუნეში უცხოვრია“ (სიხარულიძე 1970: 85).

ამ აზრს ქსენია სიხარულიძე ქართული ხალხური პოეზიის III ტომის კომენტარებშიც იმეორებს: „ლექსის დასათარიღებლად მნიშვნელობა აქვს სტრიქ. 8-ს. იგი იმაზე მიუთითებს, რომ გორგი თილისძე ერეკლე მეორის თანამედროვე გმირია“ (ქსპ III: 467).

ვერ დავეთანხმებით ქსენია სიხარულიძეს. ბალადის უამრავი ვარიანტიდან ეს ტექსტი ერთადერთია, სადაც ერეკლეა ნახსენები. მისი სახელი აქ გვიანდელი ჩანამატი უნდა იყოს. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს ის ფაქტი, რომ ტექსტების უმრავლესობაში საომარ იარაღად მშვილდ-ისარი იხსენიება. ერეკლე მეორის დროს კი (ე. ი. XVIII საუკუნეში) ბრძოლა უკვე თოფების გამოყენებით მიმდინარეობდა. ამავე ტექსტში, სადაც ერეკლეა ნახსენები, ვკითხულობთ: „ან ვისი სჭებდეს ბოძალნი, ან ვისი სჭრიდეს ხმალნიო“ (უმიკაშვილი 1937: 168). მეცხრამეტე საუკუნის ჩანაწერებში ყველგან მშვილდ-ისარია ნახსენები. თოფი მხოლოდ მეოცე საუკუნის ჩანაწერებში ჩნდება, რაც ცხადია, გვიანდელ რეალობას ასახავს. ყოვლად წარმოუდგენელია, რომ თოფებით შეიარაღებული თილისძის მარბიელი რაზმი მშვილდ-ისრებით შეიარაღებულ ფშავლებს დაემარცხებინოს. და კიდევ საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ თილისძის ციკლის ლექსებში გმირის სანაქებო იარაღად ხმალია დასახელებული. ამ იარაღშია გარკვეულწილად გმირის (თილისძის) ილბალიც:

„ნეტარ არ გამახყიდდესა თილისძენ გორგის ხმალსაო?

თუ გამახყიდდეს, ვიყიდდი, მივსცემდი ცხვარსა-დ, რვალსაო.

ჩავდებდი ციხის ლიბუში, გაიმაგრებდა ქავსაო.
ლიბუში რო იქნებოდა, ლეკებს მისცემდა ზარსაო“.
(შანიძე 1931: 32)

ხმალი გმირის განუყრელი ატრიბუტია. თილისძისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში ქსენია სიხარულიძე ამ ლექსსაც განიხილავს და წერს: „ხმლის თუ სხვა საომარი იარაღის თუ საჭურვლის გრძნეულება დამახასიათებელი ჩანს ქართული ხალხური საგმიროსაისტორიო და საკუთრივ საგმირო პოეზიისათვის. თედო რაზიკაშვილის მიერ ჩანერილი ლეგენდის მიხედვით ხალხს სჯეროდა, რომ „ერეკლემ ხმალი წინ დაიდვის და ისევ თავისთავად შემოერტყისო. ერეკლე როცა ლოცვაზე დადგებოდა, ხმალს შუქზე დაჰკიდებდა ხოლმე და ლოცვას როცა გაათავებდა, სხივიდგან ისევ აიღებდა ხმალსაო“ (სიხარულიძე 1970: 87-88).

მითიურ იარაღზე აქ აღარ გავაგრძელებთ საუბარს. ასეთი ნაწილიანი იარაღი საკმაოდ გვხვდება ქართულ (საკმარისია მარტო მამუკა ქალუნდაურის ხმალი) და მსოფლიო ფოლკლორში. ეს ციტატიც იმიტომ მოვიტანეთ, რომ გვეთქვა: გამითიურებულია თილისძის ხმალი და არა თოფი, რომელიც გმირის სამუქარო სიტყვის ორიოდვე ვარიანტში გვხვდება და ისიც გვიანდელი ჩანამატია ხსენებულ ბალადაში.

კონკრეტულად რომელ საუკუნეში ცხოვრობდა გორგი თილისძე, ამის შესახებ ვაჟა-ფშაველას არაფერი აქვს ნათქვამი. იგი წერს: „ხან და ხან ჩვენს ისტორიულ ცხოვრებაში გამოერეოდა იმისთანა შავი და ბნელი ხანა, როდესაც ფშაველები ხევსურებს არბევდნენ, ხევსურნი ფშაველებს და აგრეთვე თუშები, ვისზედაც კი ხელი მიუწვდებოდათ. ფშაველებს შორისაც, რომელნიც თორმეტ თემად იყვნენ, თემი თემს არ ინდობდა გასაყლელად, გასაძევებლად, — აი, ამისთანა უბედურს და უკულმართს დროში იბადება თუშეთში უკულმართის ფიქრისა და ზნის გმირი, თუ შეიძლება ასე უწოდოთ იმას, ვინმე თილისძე; იგი აგროვებს თუშების ლაშქარს და მოდის ფშაველების დასარბევ-დასაბეგრავად“ (ვაჟა 1964: 235).

მაგრამ ხალხური ლექსებისა და გადმოცემების მიხედვით ვიცით, რომ თილისძე მარტო შინაური შუღლის ამტეხი არაა, ის ლეკე-

ბის წინააღმდეგ მებრძოლიცაა. სწორედ ეს აფიქრებინებდა ქსენია სიხარულიძეს, რომ თილისძის ბალადის ერთ ვარიანტში ნახსენები „ბატონი ერეკლე“ ერეკლე მეორე იყო და რომ თილისძეს ერეკლე მეორის ეპოქაში უნდა ეცხოვრა. მაგრამ აქვე შევნიშნავთ, რომ ლეკიანობა მხოლოდ ერეკლე მეორის დროს არ ყოფილა. იგი გაცილებით ადრე დაიწყო და თილისძესაც ერეკლე მეორის ხანამდე უნდა ეცხოვრა, მაგრამ ერეკლე მეორის სახელმა გადაფარა წინა დროის ამბები და ამ ჩვენი ბალადის ხსენებულ ვარიანტშიც ძალაუნებურად შეიჭრა.

ლაშქრობიდან კარგა ხნის შემდეგ თილისძე სალოცავად მოდის ლაშარის ჯვარში. ფშავლების მთავარ სალოცავში შესაწირავით მომდგარი თილისძის განზრახვას სხვადასხვა ახსნას უძებნიან ხალხური მთქმელები და ზეპირსიტყვიერების მკვლევარნი. ხალხს მიაჩნია, რომ თილისძე დანაშაულის გამოსყიდვის მიზნით მოვიდა ლაშარის ძლიერ ხატში (ამ თვალსაზრისზე დგას ვაჟა-ფშაველაც). ნიკო ხიზანაშვილი კი თვლის, რომ თილისძის ლაშარში მოსვლის მიზანი სულ სხვა რამ არის. იგი საუბრობს ლაშარის ჯვარზე, როგორც ლაშქრობის მფარველ ღვთაებაზე და დასძენს: „გმირი ვალდებული იყო ყოველთვის ელოცნა და მსხვერპლი შეეწირა ლაშქრის ხატისათვის; ამას თვით ვაჟაკობისა და ლაშქრობის ვითარება თხოულობდა. ზვარაკის სამხვეწროდ მიყვანა ჩვეულება იყო. გულ-დიდს თილისძეს თავმოსადრეკი და სახვეწარი არა ჰქონდა რა ფშავლებთან. ეს თილისძის სიტყვებიდგან სჩანს. ის ფშავლებს ეუბნება: ჯერ დამაცადეთ, გზა გავიდე, ლაშქრობის ამინდი დადგეს და მაშინ გიჩვენებთ სეირსაო.“

„ზოგ გავარიგოთ მაშინა,
როცა გამოვლენ მთანიო,
ვინ ედგეს მტერსა ახლოსა,
ვის უფრო სჭრიდეს ხმალიო“.

თქვენც დამეთანხმებით, რომ მუხლმოსადრეკად და შესარიგებლად მისული თუში ამ გვარად არ აეძრახება და არ აეჩქამება ისეთს „მაღლის მთის შევარდნებს“, როგორნიც ფშავლები არიან“ (ხიზანაშვილი 1940: 105).

ბალადის დასასრული სტრიქონებიდან თითქოს ასე ჩანს, მაგრამ აღნიშნული თვალსაზრისი მაინც არ არის გასაზიარებელი და აი, რატომ:

თილისძემ მეზობელი კუთხის წინაშე ისეთი დანაშაული ჩაიდინა, რომ „ღმერთს მისდიოდა ჩქამია“. ეს ცოდვა მას დიდი ხანი არ მოასვენებდა. თუშები და ფშავლები ხომ უცხონი არ იყვნენ ერთმანეთისათვის და მუდამ მომხვედური მტრის გარემოცვაში მყოფი თუშები მხოლოდ საკუთარი ძალების იმედით დიდხანს ვერ გაძლებდნენ. აუცილებელი იყო ამ ორი კუთხის შერიგება, რომ საერთო მტრის წინააღმდეგ ებრძოლათ. მეორეც: შურისმაძიებელ „ფშავლებს თუშები დაუმარცხებიათ და დიდის ზარალით თილისძე გაქცეულა. ხალხური გადმოცემით ხოშარაში მრავალი თუში დახოცილა და ფშავლებს მათი ჩითები (ნაქსოვი ჭრელი ფეხსაცმელი) გოდრებით უზიდიათ.

სოფ. ხოშარაში დახოცილი თუშების საფლავებს აქ დღესაც უჩვენებენ, რომელსაც საკმაო დიდი ფართობი უჭირავს“ (მაკალათია 1934: 24).

მეორე გადმოცემით ფშავლებს „ამაუნყვეტავ ეს თუშები, რომ მარტო ის თილისძე გაჰქცევია ცოცხალი... მაშინ იმ სალოცავს შეხვევნია, რო ოღონდ გადამარჩინე ცოცხალიო და მე ხართია და საკლავით მუალ შენ კარზეო“ (თსუფა №26264).

სხვა გადმოცემით სუმელჯი ნონკურაულს ნასროლი ისრებით „მათურის წყალ სუ გაუნითლებავ, ისეთ დღე უყრავ თუშებისადა. ეს თილისძე რო შანუხდა, შეეხვეწა ლაშარის ჯვარს: ოღომცაო აქედან გადავრჩე ამ ფშავლებსაო და შენი დღეობა რო იქნება, ხარსაც მოვიყვან, ცხვარსაცაო“ (თსუფა №26344).

ვაჟა-ფშაველას ხელთ არსებული ზეპირსიტყვიერი მასალების მიხედვით „თუშებს ეს გამოლაშქრება ძლიერ ძვირად დასჯდომიათ და მარტო იმათი სარდალი თილისძე გადარჩენილა ცოცხალი და ამბავი „თუშების დაღვეისა“ იმას ნაუღია“ (ვაჟა 1964: 57).

როგორც ვაჟა წერს: „თუშებს თავისი დამარცხება, როგორც ფშავლების გამარჯვება, — მიუწერიათ ლაშარის ჯვრისათვის (გიორგი ეტლიანია). თუშებმა ლაშარის ჯვრის ძალა მხოლოდ ახლა შეიგნეს. პირველად თუშების სარდალი, თილისძე, მიდის ფშავ-

ლებთან შესარიგებლად და ლაშარის ჯვრის წინ თავის მოსადრეკად“ (ვაჟა 1964: 59).

აქვე უნდა მოვიყვანოთ ვაჟას შვილის — ვახტანგ რაზიკაშვილის ჩანაწერიც. ამ ჩანაწერის მიხედვით თილისძე ფშავლებთან ხანგრძლივ ბრძოლებს აწარმოებდა, მაგრამ ამ „ბრძოლებში თვითონვე დამარცხდა. გაუწყდა ლაშქარი და მარტოკა გამოექცა ფშავლებს“ (რაზიკაშვილი 1978: 8).

ზემოთ მოტანილი ყველა ჩანაწერი ერთხმად ამბობს, რომ თილისძე მარტოკა გადარჩენილა და გაქცეულა. მოვუხმოთ ისევ ვახტანგ რაზიკაშვილს: „როგორც ფრინველის ფრთები, ისე აესხა თილისძეს ჯაჭვის პერანგზე ფშაველთა ისრებიო, იტყოდნენ ძველისძველი ფშაველი მოამბენი. ბოლოს ცხენდაცხენ ლაშარის ხატში შევარდნილა თილისძე. ძველი ჩვეულებით ფშაველნი ხატში აღარ შეჰყოლიან მტერს.

თილისძეს ულოცია ლაშარის ხატი და შეუთქვამს ყმობა — „ლაშარის სალოცავო, გადამარჩინე და შენი ყმა ვიქნებოო. თუშებს დღესაც კი დანადები აქვთ, — თილისძის შთამომავლობა თუშეთიდან, როცა კი ლაშარის დღეობაა, სალოცავად მოდიან ფშავში ლაშარობას“ (რაზიკაშვილი 1978: 10).

ძველი ტრადიციით, მარტოდ დარჩენილი, უსასოო მდგომარეობაში მყოფი გმირი საშველად და უკანასკნელ იმედად სალოცავს მიმართავდა ხოლმე. თუ შურისმაძიებელი ამ სალოცავის ყმა და თაყვანისმცემელი იყო, ის ხატის შიშით ვერ შედიოდა წმინდა ადგილას, ხოლო თუ სისხლისმაძიებელი უცხო რჯულისა იყო, ის ადვილად იმეტებდა სალოცავში შეფარებულ მტერს. თილისძე ამჯერად გადარჩენილა, რადგანაც მორწმუნე ფშავლებს საკუთარ სალოცავში ვერ გაუბედავთ მისი სისხლის დაღვრა. ამის გამო თილისძე ლაშარის ჯვრის ძალას უფრო მეტად ირწმუნებდა და, რა თქმა უნდა, მას ყმად და მსახურად დაუდგებოდა. თანაც თილისძემ ხომ სწორედ ლაშარის ჯვრის დროშის ქვეშ გაერთიანებული ფშავლების ერთ-ერთი თემი — ხოშარა სასტიკად ააოხრა და ამით დიდი ზარალი მიაყენა ხალხსაც და ხატსაც. ამის გამო მას სინანულის გრძნობაც გაუჩნდებოდა და ეს ორმაგი განცდა — ლაშარის ჯვრის უძღვევლობისა და მის წინაშე მონანიებისა — ცხადია, ქედს მოახრევიებდა თუმ

მარბიელს ლაშარის ჯვრის წინაშე. ამ გარემოებას ვაჟა-ფშაველაც აქცევს ყურადღებას: „მთის ხალხს ჩვეულებად აქვს, რომ როდესაც ერთს მეორესთან მძიმე დანაშაული მიუძღვის და დამნაშავე „სახვეწრით“ — საკლავით, სასმელით მიდის და შეურაცხყოფილს სთხოვს შეწყნარებას, პატიებას, უეჭველად მიიღებს. ეს ჩვეულება დღესაც მოქმედობს მთის ხალხში. ხასიათი, შინაარსი ამ ჩვეულებისა ისაა, რომ დამნაშავე შეურაცხყოფილს საკლავს რომ უკლავს, პატარა ხატად ჰხადს. საკლავის შეწირვა ხომ ღვთისა და ღვთის-შვილების (ხატების) მოსამადლიერებელი საშუალებაა. საკლავით შეხვეწნა დიდი შეხვეწნაა, რომლითაც სისხლიც კი დაიურვების. თილისძეს არამც თუ ცხვარი, ხარი მოჰყავს „სამხვეწროდ“ ხატთან და თემთან შესარიგებლად, ალბათ იმიტომ, რომ დიდ დამნაშავედ ჰგრძნობს თავის თავს“ (ვაჟა 1964: 58-59).

ნიკო ხიზანაშვილის მიერ მცდარი აზრის გამოთქმა, თითქოს თილისძე თავმოსადრეკად არ მოსულა ფშაველებთანო, განაპირობა თილისძის სიამაყით აღსავსე სიტყვებმა, რომელიც ჩვენ მიერ განსახილველი ბალადის დასასრულს არის გამოთქმული: „ზოგ გავარიგოთ მაშინა, / როცა გამოვლენ მთანიო, / ვინ ედგეს მტერსა ახლოსა, / ვის უფრო სჭრიდეს ხმალიო“.

არ უნდა დაგვავიწყდეს ის გარემოება, რომ თილისძე ფშავეში ამჯერად სალოცავად არის მოსული და არა საომრად: „აცა, მაცალეთ, ფშაველებო, მალოცეთ თქვენი ჯვარიო“, — ეუბნება ის განრისხებულ ფშაველებს, რომლებსაც განრისხების საბაზი ნამდვილად ჰქონდათ. თილისძის სითამამეს ორგვარი მიზეზი ჰქონდა: 1. მან, როგორც მთიელმა, იცოდა, რომ სალოცავად „ხატში მისულს იმას ხელს არ ახლებდენ“ (თსუფა № 28448). ბალადასთან დაკავშირებული ზეპირგადმოცემის მიხედვით, „ხევისბრებმა წაიყვანეს ეს კაცი. რას ამბობთ, არ მაჰკლათო! მერე სამანი ჩადგეს. იმის შემდეგ ფშაველებსა და თუშებს შორის შუღლი მოისპობოდა“ (თსუფა №26344).

1. „რა თქმა უნდა, ეხლა ფშაველები შარს მაუდებდენ: „როგორ, რისთვი მოხვედო? რაკი იმან უთხრა ხატში მუედო და აი, თქვენთან ძმობა მინდაო, იმათაც დართეს ნება. და იქიდან გაფიცულან თუშები და ფშაველები, როგორც ძმები“ (თსუფა №26264).

2. „მოხუცი თილისძე მანც არ უთმობს ფშავლებს, ამაყად ელაპარაკება და ასეც უნდა ყოფილიყო — უკვე შეძმავებული იყო ფშავლებთან და ისეთივე უფლება ჰქონდა სიტყვის და სიამაყისა, როგორც ფშავლებს“ (რაზიკაშვილი 1978: 11).

3. ბალადაში, როგორც საგმირო ხასიათის ნაწარმოებში, უნდა წარმოჩინდეს გმირის უტეხი ბუნება. თილისძის სიამაყე არამც და არამც არ უსვამს ხაზს მის ამპარტავნობას, ის წარმოაჩენს მხოლოდ და მხოლოდ გმირის ღირსებას. ამას თვით ფშაველი მთქმელებიც აღიარებენ: „ისიც გაუტეხელი თქვა იმ თილისძემა“ (თსუფა №26298). და ეს გაუტეხლობა გმირისა მეტ სიმძაფრეს ანიჭებს ამ საგმირო ბალადას.

ზემოთ ყურადღება მივაქციეთ თილისძის ობლობას. ხალხური ეპოსის გმირები ობლები არიან; ობოლია ამირანი, მას მამა არა ჰყავს, ხოლო, როგორც ვიცით, ერთი ვერსიით დედამისი ნადირობის ქალღმერთი დალია. ობოლია ხალხური ბალადის გმირი თორღვა ძაგანიც („ობლობით ამაიზარდა თორღვა ძაგანის გვარიო“...). თილისძის შესახებ არსებული გადმოცემების ერთი ნაწილი გვეუბნება, რომ დედამისს ერქვა თილი, მეორე ნაწილის მიხედვით კი — მამას. ფოლკლორული ნაწარმოების სპეციფიკიდან გამომდინარე, უფრო სარწმუნოა, რომ დედა ყოფილიყო თილი. ვახტანგ რაზიკაშვილი გვიამბობს, რომ „თილს ობლად გაუზრდია ვაჟიშვილი და როცა დავაჟკაცებულა, მისთვის კვიცი უყიდა“. დედა თითქოს წვრთნის თავის ერთადერთ ვაჟიშვილს და „ლაშქარ-ველობისთვის“ ამზადებს. მისი ცხენი ზღაპრული რაშის მსგავსია და გმირს განსაცდელში ეხმარება. სისხლიანი ლაშქრობიდან ფშავლებს თავდაღწეულ თილისძეს გზაზე ქალი შეხვდება და ეუბნება:

„იმით გიყიდა დედამა
კვიცი, იაზო ცხენია,
რო გაგიჭირდეს, თილისძე,
შინავ მამიხვალ მთელია“
(თსუფა №26298).

თილისძეს მითიური ხმალი აქვს და ის ნაწილიანია, ესე იგი მზის ნილია. ერთი გადმოცემის მიხედვით გმირის გადამრჩენელი სწორედ

მზეა. თილისძე რომ გაექცა ფშავლებს, მას სუმელჯი ნონკურაული გამოუდგა მოსაკლავად. „თილისძე მთაზე შახდა. სუმელჯი ეწევა. თილისძემ ხელები დაიკრიფა და მზეს დაუნყო ყურება. მიენია ეს სუმელჯი და უთხრა: „მზისად მიპატიებია, შენი მზე გამქრალი იყო და აი, ამ მზეს ვაპატიე შენი თავიო“ (თსუფა №26298).

ამ გადმოცემებისა და ლექსების ფრაგმენტებიდან ვგებულობთ, თანდათან როგორ ხდებოდა გმირის გამითიურება. ეტყობა, ისეთი დიდი რეზონანსი ჰქონდა თილისძის ლაშქრობას ფშავში, რომ მასზე მთელი ეპოპეა იქმნებოდა, მაგრამ შემდგომში ერეკლე მეორის საგმირო ამბებმა მოუსწრო, თილისძის ჰეროიკული ამბები უკანა პლანზე გადასწია და გადაფარა, რის გამოც აღარ შეიქმნა მის შესახებ არსებული ეპოსის ერთიანი სიუჟეტური ხაზი. ჩვენ ამ ფრაგმენტებით ვცდილობთ გმირის სახის გამთლიანებას. თილისძემ სათავე დაუდო ახალ ტრადიციასაც — მან ლაშარის ჯვრის ნიში ფშავიდან თუშეთში წაიღო და თუშებს სალოცავად დაუნესა. ეს სალოცავი პირიქითის ალაზნის ხეობის შუაგულ სოფელ ჩილოში მდებარეობს, მაგრამ, როგორც ირაკლი თილისძე გადმოგვცემს, ის ჯერ ხეობის თავში ყოფილა დაბრძანებული: „იქიდან (ფშავიდან) რო წამაიღო, დადგეს თურსიეხში. თქვეს ყრილობაზე, რომ ფშავლები მოგვპარავენო და წამოიღეს, ჩამოიტანეს ჩილოში, რომ ველარ მოეპარათ. ჩილოში ლაშარის ჯვარს ყანები აჩუქეს“ (მასალა ჩანერილია 1987 წელს სოფელ კვავლოში ტრისტან მახაურის მიერ).

თილისძე წინააღმდეგობებით აღსავსე გმირია. თუშ-ფშავ-ხევსურეთში გავრცელებული ლექსებისა და გადმოცემების მიხედვით იგი შინაური შულღის ამტეხიც არის და სამშობლოს მტრების — ლეკებისა და ქისტების წინააღმდეგ მებრძოლიც. თილისძე უებრო მეომარია. მას, როგორც ჭეშმარიტ ქრისტიან რაინდს, სინანულის გრძნობაც ამოძრავებს, რაც უფრო მეტ სახელსა და დიდებას მატებს მის პიროვნებას. ერთ გადმოცემაში ის ამბობს: „ამოდენა ხალხი რო ჩავხოცე, უნდა შავრიგდე ფშავლებსა“ (თსუფა №26298). თილისძის შესახებ არსებული ზეპირსიტყვიერი მასალის დამაგვირგვინებელი ნაწილია ბალადა „ლაშარს მოვიდა თილისძე“, სადაც გმირი ინანიებს თავის დანაშაულს და შერიგებას თხოვს მისგან დაზარალებულ ფშავლებს. ამ მხრივ აღნიშნულ ბალადას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა საგმირო პოეზიაში ანალოგი არ მოეძებნება.

დამონშებანი:

ბარდაველიძე 1985: ბარდაველიძე ვ. *აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები*. ტ. III. თბ.: „მეცნიერება“, 1985.

გოგოლაური 2005: გოგოლაური თ. *საუბრები ფშაურ კილოზე*. თბ.: „ქართული ენა“, 2005.

ვაჟა 1964: ვაჟა-ფშაველა. *თხზულებათა ანტოლოგია*. ტ. IX. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1964.

თსუფა: ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორისტიკის დეპარტამენტის არქივი.

მაკალათია 1934: მაკალათია ს. *ფშავი*. ტფ.: საქართველოს გეოგრაფიული საზოგადოების გამოცემა. 1934.

რაზიკაშვილი 1978: რაზიკაშვილი ვ. *ვაჟას საოჯახო პოეზია*. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1978.

სიხარულიძე 1970: სიხარულიძე ქს. *ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის საკითხები*. თბ.: „განათლება“, 1970.

უმიკაშვილი 1937: უმიკაშვილი პ. *ხალხური სიტყვიერება*. ნიგნი I. ტფ.: „ფედერაცია“, 1937.

ფშაური ლექსები 1887: *ფშაური ლექსები*. შეკრებილი დავით ხიზანაშვილის მიერ. გამოცემა ტფ.: „ივერიისა“. 1887.

ქსპ 1974: *ქართული ხალხური პოეზიის თორმეტტომეული*. ტ. III. თბ.: „მეცნიერება“, 1974.

შანიძე 1931: შანიძე ა. *ქართული ხალხური პოეზია*. I. ხევსურული. ტფ.: „სახელგამი“, 1931.

ხიზანაშვილი 1940: ხიზანაშვილი ნ. (ურბნელი). *ეთნოგრაფიული ნაწერები*. თბ.: სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობა, 1940.

Tristan Makhauri

Georgian folk heroic ballad “Tilisdze came to Lashar” (The son of Tili came to the holly place lashar)

The ballad depicts the one episode of Georgian highlanders’ _ Fshavians and Tushi’s inner contentions. Tushi Tilisdze (son of Tili) who devastated the village Khoshara in Fshavi, goes to Lashari shrine for repentance, sacrifice the victim and reconcillate with Fshavians. There is no analogue of the work in East Georgian folk heroic epos.

ბიბლიური მოტივები

ეთერ ინჰკირველი

სოლომონ ბრძენის ფუნქციის ტრანსფორმაციის ფორმები ფოლკლორულ ნარატივებში

ბიბლიური სოლომონ ბრძენის სახის ფოლკლორიზაციის საკითხის დასმისას, უპირველეს ყოვლისა, გვინტერესებს, თუ რა ცვლილებები განიცადა ბიბლიური სოლომონ მეფის სახემ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, რა არის საერთო ბიბლიასა და ფოლკლორს შორის, რა ინოვაციებს გვთავაზობს ქართული ფოლკლორი ბიბლიური მეფის სახის გახალხურებისას, რომელი ფოლკლორული ჟანრების პერსონაჟია სოლომონ ბრძენი და რა ფუნქციის მატარებელია ის.

ქართულ ფოლკლორში სოლომონ ბრძენის სახე მეტად გავრცელებულია. სოლომონი არის როგორც ლეგენდების, ისე ზღაპრების, ხალხური ნოველებისა და იგავების პერსონაჟი. გვხვდება როგორც პროზაულ, ისე პოეტურ ტექსტებში, ხშირად ადგილი აქვს შერეულ ფორმებსაც.

ბიბლიური მეფის გამორჩეული ხასიათის შესაბამისად, სოლომონის სახემ ფოლკლორული ტრანსფორმაციისას მრავალგვარი ფორმამიიღო. ხალხში ამგვარი პოპულარობა სოლომონ ბრძენისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულებით აიხსნება. ლეგენდები სოლომონ ბრძენზე თანაბრად პოპულარულია როგორც ქრისტიანულ, ისე იუდეურ და მუსლიმურ სამყაროში. ამ პროცესს თავისებურად ხელი შეუწყო შუა საუკუნეებში ბიბლიის გავრცელებამ არა მხოლოდ ეკლესიური, არამედ ხალხის მიმოსვლისა და მიგრაციების გზით.

აღსანიშნავია, რომ ფოლკლორში ბიბლიური სოლომონის სახე უცვლელად არ გადასულა. მრავალი მოტივი ბიბლიისგან დამოუკიდებლად დაუკავშირდა სოლომონ ბრძენის სახეს. ამიტომ ხში-

რად ფოლკლორში სოლომონი მეორეული ფუნქციით გვხვდება: მისი ფუნქცია ფოლკლორულ ვარიანტებში სხვა პერსონაჟებსა და სახეებს მიენერება. ამის მიზეზი, სავარაუდოდ, ბიბლიამდელი გამოცდილება უნდა იყოს, რომელიც ხალხმა მოგვიანებით სოლომონს დაუკავშირა. ან პირიქით — სოლომონის სახე თვითონ იძლეოდა განზოგადების საშუალებას.

ბიბლიური მოტივების ფოლკლორიზაცია

ბიბლიაში განსაკუთრებით არის აღნიშნული სოლომონის სიბრძნე. უფალი სიზმრად გამოეცხადა მას და შესთავაზა: „მთხოვე, რაც გინდა, რომ მოგცე“ (3-მეფ.: 3.5). არჩევანის წინაშე მდგომი ყმანვილი მეფე უფლისაგან მხოლოდ „ბრძენი და გონიერი გულის“ მონიჭებას ითხოვს: „და მიანიჭე შენს მსახურს გონიერი გული, რათა განაგოს შენი ერი, რომ სიკეთე გაარჩიოს ბოროტებისაგან“ (3-მეფ.: 3.9). უფალმა მოიწონა ახალგაზრდა მეფის არჩევანი და სიბრძნესთან ერთად ყველა ამქვეყნიური სიკეთით დააჯილდოვა: „იმის გამო, რომ მთხოვე ეს და არ მოითხოვე შენთვის ხანგრძლივი სიცოცხლე, არ მოითხოვე სიმდიდრე, არ მოითხოვე შენი მტრების სული, არამედ გონიერება მოითხოვე სამართლის გასაკითხავად; აჰა, მომინიჭებია შენთვის ბრძენი და გონიერი გული, ისე, რომ შენი მსგავსი არც შენამდე ყოფილა სადმე და არც შენს შემდეგ გამოჩნდება შენი მსგავსი“ (3-მეფ.: 3.11-13).

ნოველისტურ ზღაპრებში სოლომონთან მოჯამაგირედ მისული გმირი გასამრჯელოს სანაცვლოდ რომ სიბრძნის სწავლებას ითხოვს, სწორედ სოლომონთან დაკავშირებული ამ ბიბლიური მოტივის გამოძახილია. სოლომონი ამ ტიპის ზღაპრებში მჩუქებლის ფუნქციით გვხვდება, თვითონ გმირი კი სოლომონის პარალელურ სახეს, მის ტავტოლოგიას წარმოადგენს (ინნკირველი 2004: 166-171).

ბიბლიაში სოლომონთან დაკავშირებულ ცნობილ ორი მეძავის იგავს (3-მეფ.: 16.16-27) ქართულ ფოლკლორში თავისებური ცვლილება განუცდია და საოჯახო თქმულებების რკალში მოქცეულა: ორი მეძავი შეცვლილია ორი რძლით. ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში დაცული ფშაური ჩანანერის მიხედ-

ვით: „ყოფილან რძლები. ბავშვები გასჩენია ერთნაირად ორივეს. ერთ ქალსა შვილი გაუჭყლეტნია, შაშინებია ქმარი მამკლავსო და მეორე რძლისათვის მიუგდია, ესა შენიაო და ცოცხალი წაუყვანია“ (ფა. ფ 269, გვ. 94). ამბის გასარკვევად სოლომონ ბრძენთან მივიდნენ, რომელმაც ცოცხალი ბავშვის შუაზე გაჭრა და დედებისთვის განაწილება ბრძანა. ნამდვილი დედა ცოცხალ შვილს რძალს უთმობს. მთქმელი კი შენიშნავს: „მიხვდა სოლომონ ბრძენი, რომელიც იყო დედა“.

ამ თქმულების კახურ ვარიანტში — „რატომ ერქვა სოლომონს ბრძენი“ — მოთხრობილია ორი რძლის და ბავშვების ამბავი, რომელსაც ბოლოს ახლავს მთქმელის შენიშვნა: „ხალხმა გაიგო ეს ამბავი და ბრძნად მიიჩნია. თუ ვისმეს საქმე ჰქონდა გასარჩევი, ყველა იმასთან მიდიოდა გასარჩევად“ (ფა. კ 36. გვ. 181).

ცხადია, აქ მნიშვნელოვან ცვლილებასთან არ გვაქვს საქმე, რადგან იგავის არსი, ფუნქციების თვალსაზრისით, ფოლკლორში მთლიანად შენარჩუნებულია.

სოლომონი ბიბლიაში ტაძრის აგებით არის ცნობილი. რუსულ, ევროპულ, ინდურ და სხვა ხალხების ფოლკლორში სოლომონი ატყვევებს ბოროტ ძალას, რომელიც ყველანაირად ხელს უშლის ტაძრის შენებას. ქართულ ფოლკლორში ამ მოტივს თავისებური ტრანსფორმაცია განუცდია და დავით აღმაშენებლის მიერ გელათის შენების გადმოცემათა რკალში მოქცეულა (ინკირველი 2011: 446). ამ მხრივ, საინტერესოა ერთი, სრულიად განსხვავებული ქართული თქმულება, რომელშიც მონინააღმდეგის დამწყვევის შებრუნებულ ვერსიასთან გვაქვს საქმე: ერთხელ ეშმაკებმა, რომლებსაც შემურდათ სოლომონის სიბრძნე, გადაწყვიტეს, უფსკრულში ჩაემწყვდიათ იგი. მძინარე სოლომონი ორმომი ჩააგდეს. როცა გამოფხიზლდა, სოლომონმა ქვების მოგროვება დაიწყო. ეშმაკები გაოცდნენ. როდესაც ჰკითხეს, თუ რას აკეთებდა, სოლომონმა უპასუხა: „დედამინაზე უამრავი ტაძარი ამიგია. ახლა ისლა დამრჩენია, ეშმაკებს ავუგოო ქვესკნელში ტაძარი“. ეშმაკებს შეეშინდათ სინმინდის და გადაწყვიტეს, სოლომონი მაღლა ამოეყვანათ (CMOMIK, 1892, №13, 332-333).

ორმოში ჩაგდება ქვენა სამყაროში ჩასვლის, სიკვდილის ტოლფასია, რაც განახლებას, ახლად შობას მოასწავებს.

სოლომონის ფუნქციის მეორადობასთან უნდა გვქონდეს საქმე, როდესაც ის აღჭურვილია იესო ქრისტეს ფუნქციებით.

სოლომონი და იესო ქრისტე

სოლომონ ბრძენი ქართულ ფოლკლორში არაერთგზის არის დაკავშირებული იესო ქრისტეს სახესთან. ბიბლიის მიხედვით, იესო ქრისტე უშუალოდ დავით მეფის ანუ სოლომონის შტოს განეკუთვნება. უნდა ითქვას, რომ ქართულ ფოლკლორში დროის მომენტი დარღვეულია, სოლომონი აღიქმება ქრისტეს გამგრძელებლად და არა პირიქით. ის, რაც ლოგიკურად ანაქრონიზმად შეიძლება ჩაითვალოს, ფოლკლორში აბსოლუტურად ბუნებრივად არის აღქმული, რაც იქნებ იმ რწმენითაა ნასაზრდოები, რომ ქრისტე ლოგოსის სახით, არაფიზიკურად არსებობდა სოლომონამდე.

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ლექსი „სოლომან ბრძენი ბრძანებსო“, რომელიც ვახტანგ კოტეტიშვილს მესხეთში ჩაუნერია 1930 წელს მთქმელ პაპაშვილისგან:

„სოლომონ ბრძენი ბრძანებსო, რაიმც რამ გამაჩინე მე,
მაჯასა მომეც დიდ ძალი, სიცოცხლით დამარჩინე მე,
ვახარე ქვრივი, ობოლი, ბრმას თვალი ავუხილე მე,
სამი წლის ხმელი მამალი ხეს შევსვი, ავაყივლე მე,
მწყემსნი მინდორში ვაძინე, მტერი არ მივუჩინე მე,
იმისთვის კაცი არა ვარ, ტყვენი არ ვასყიდვინე მე“.

(კოტეტიშვილი 1961: 258)

აშკარაა, რომ სოლომონი მიმართავს უფალს, რომელმაც სიცოცხლე და დიდი ძალი მიანიჭა მას. ამ დიდ ძალაში, ტექსტის მიხედვით, იგულისხმება ბრმისთვის თვალის ახელის, სამი წლის ხმელი მამლის გაცოცხლების უნარი... სოლომონ ბრძენი იესო ქრისტეს ეპითეტებით არის აღჭურვილი, ხოლო ეკატერინე გაბაშვილის მიერ სოფ. კოდაში 1887წ. ჩანერილ ვარიანტში ყველა ამ ფუნქციას თვითონ სოლომონი მიაწერს იესო ქრისტეს:

„სოლომონ ბრძანა: იესო, შენ ღმერთო, გამაჩინეო,
ხელ-კლავში ძალა მომეცი, მაცოცხლე, დამარჩინეო;
ქვრივი-ობოლი აცხოვრე, ბრძას თვალი აუხილეო,
სამი წლის ხმელი მამალი ხეს შესვი, დააყივლეო“.

(უმიკაშვილი 1937: 301).

განსხვავება ქართლურ და კახურ ვარიანტებს შორის ისაა, რომ ერთი და იგივე ფუნქცია ქრისტეს და სოლომონს მიენერება.

ხმელი მამლის აყივლება თავდაპირველად მართლაც, იესო ქრისტეს რომ მიენერებოდა, ამას ადასტურებს ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივში დაცული ერთი თქმულება „უფალი ღმერთი“, რომელიც ნ. შამანაძეს მოჰყავს თავის სტატიაში (შამანაძე 1983: 65): ერთ ქორწილში გუთნისდედა იესო ქრისტეს შეხვდება. გუთნისდედა უფალს უთხრა: თუ მართლა იესო ქრისტე ხარ, წინ რომ მამალი გიდევეს, გააცოცხლე და ააყივლეო. „მაგაზე ადვილი რა არისო, შეულოცა, და წამოფრინდა ეს მამალი, გავარდა სახლის აივანზე და დაიყივლა“ (ფაქ. 74, გვ. 98). ნ. შამანაძეს ასევე მოჰყავს იესო ქრისტეს წამების ფოლკლორული ვერსია: როდესაც ებრაელებმა აწამეს ქრისტე, დაუყენეს დარაჯები, რომ არავის მოეპარა ცხედარი. ქრისტე გაცოცხლდა და ზეცად ამაღლდა, ებრაელებს კი ეგონათ, ცხედარი საფლავიდან ამოიღეს და გაიტაცესო. ბოლოს კი ცდა ჩაატარეს:

„სამი წლის მკვდარი მამალი კიდე ქვაბში ჩააგდესა,
ისეთნაირად მოხარშეს, ძვალი რბილად ჩავარდესა“,

მათი აზრით, თუ მოხარშული მამალი გაცოცხლდებოდა, მაშინ ქრისტეც იქნებოდა საფლავიდან წამომდგარი. მამალი გაცოცხლდა:

„იყო ღვთისაგან ბრძანება, ქვაბის კარბაზე შეხტესა,
ზედიზედ შემოიყივლებს, გარეთ წვენი გადვარდესა“.

(შამანაძე 1973: 74).

მოხარშული მამლის გაცოცხლება გალიციური ფოლკლორიდანაც მოჰყავს ნ. შამანაძეს: ქრისტე რომ აღდგა, ერთმა ებრაელმა გოგომ დაინახა და მოხუც მამას უთხრა. მამამ არ დაუჯერა. ქალიშ-

ვილმა დაიჟინა, ნამდვილად ვნახეო. ბერიკაცმა დამცინავად ჩაილაპარაკა: ქრისტე მაშინ აღდგება, თუ ეს შემწვარი მამალი, თეფშზე რომ გვიდევს, წამოფრინდება და დაიყვილებსო. შემწვარი მამალი იმავე წუთს შეინძრა, აფრინდა და დაიყვილა (აფანასიევი 1859: 14).

ე.ი. ტრადიციულად იესო ქრისტესთან დაკავშირებული მოტივი სოლომონ ბრძენს მიეწერება. სოლომონის ქრისტეს ფუნქციებით აღჭურვა მოგვიანებით უნდა მომხდარიყო ხალხურ ცნობიერებაში. სოლომონ ბრძენის პოპულარობა ამას მხოლოდ ხელს შეუწყობდა. ხალხისთვის მიუღებელი არ აღმოჩნდა სოლომონის ყოვლისშემძლეობა. ის ფლობს ზეადამიანურ სიბრძენს და ამასთანავე ძალას — აღადგინოს მკვდარი მამალი. როგორც ჩანს, ხალხური თვითშეგნებისთვის ეს ორი ფაქტორი კი არ გამოორიცხავს, არამედ ავსებს და განაპირობებს კიდევ ერთმანეთს.

„სოლომონი და კუნძულების ლექსში“ კი სოლომონის სიტყვაზე თევზი ცოცხლდება. ყველანაირი აღდგომა — მკვდარი მამლის აყვილება და თევზის გაცოცხლება ქრისტეს აღდგომის მეტაფორული სახეა, მისი აღდგომის გამეორებაა, ან წინარე სახე. ქრისტე აცოცხლებს მამალს, ასევე სოლომონიც — ფუნქციები იდენტურია. სოლომონი გააცოცხლებს თევზს სიმართლის დასადასტურებლად. ქრისტე აღდგება იმის დასტურად, რომ ის არის ქვეშაირი ძე ღვთისა. ფუნქცია აქაც იდენტურია. სოლომონს მიეწერება მამა ღმერთის ფუნქცია („თქვა ღმერთმა იყოს და იქმნა“). იგი სიტყვით აღადგენს თევზს, სიმბოლურად იესო ქრისტეს. თევზი იესო ქრისტეს სიმბოლოა. ადრექრისტიანულ მწერლობაში იესო ქრისტე ხშირად იწოდება „თევზად“, ხოლო ქრისტიანები „მეთევზეებად“. თევზის ბერძნული სახელწოდება — **ἰχθύς**, იშიფრებოდა როგორც ბერძნული ფორმულის — **Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱός σατήρ** — იესო ქრისტე, ძე ღვთისა მხსნელი – აბრევიატურა.

„სოლომონი და კუნძულების“ არაერთ ვარიანტში ვკითხულობთ:

„დალოცვილი ქრისტე ღმერთი, სიტყვასა ბრძანებდის ერთსა:
— ერთ სიტყვასა მეც ვიტყოდი, არ აურევ ტყუილს ერთსა,
ვისაც სიტყვა მართალ იყოს, იმის თევზი გაცოცხლდესა“.

(პოეზია 1973: 319).

აქ სოლომონის სიტყვებს იესო ქრისტე ამბობს, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ ხალხურ ცნობიერებაში სოლომონისა და იესო ქრისტეს ფუნქციების გაიგივებასთან გვაქვს საქმე. ხდება სოლომონის, ბიბლიური პერსონაჟის, რომელიც ქრისტემდე ათი საუკუნით ადრე ცხოვრობდა, ქრისტიანიზაცია. ხალხურ ცნობიერებაში სოლომონის ქრისტიანული ალეგორიებით და ეპითეტებით აღჭურვა მის სიბრძნესთან არის დაკავშირებული და მისივე სიბრძნით არის გამართლებული. ხალხური ტექსტის მაგალითზე ჩვენ ვხედავთ, რომ სოლომონი, როგორც ადამიანური სიბრძნის უმაღლესი გამოვლინება, არის ქრისტესთან მიახლოებული. იკვეთება ხალხური მთქმელის ორი მიზანი: 1. დაანახოს მსმენელს სიბრძნის უზენაესობა; 2. სოლომონ ბრძენის პოპულარულ სახეს უნდა შეენახა ქრისტეს აღდგომის საიდუმლო.

სოლომონის სიტყვის ძალასთან დაკავშირებით, საინტერესო მოტივს ვაწყდებით ქართველ ებრაელებთან ჩანერილ ნოველაში, რომელსაც სიტყვასიტყვით იმეორებს ერთი მეგრული თქმულება, ხოლო მეორე გარკვეულ სახეცვლილებას გვთავაზობს. საუბარია თევზისბოლოიან ქალიშვილზე: მეგრული ვერსიით, უშვილო ცოლ-ქმარს ლოცვისა და მსხვერპლის შეწირვის შემდეგ შეეძინათ ქალი, რომელსაც თევზის კუდი ჰქონდა. შეწუხებულმა მშობლებმა შვილი ზენარში გაახვიეს და სოლომონ ბრძენს მიმართეს. სოლომონ ბრძენი ცოლთან და დედასთან ერთად სახლის აივანზე იჯდა. ცოლ-ქმარმა თავიანთი გაჭირვება შესჩივლეს მეფეს. სოლომონი დაფიქრდა და დედას და ცოლს მიმართა: „თუ ჩვენ სამივენი მართალს ვიტყვით, ეს ბავშვი გამთელდებაო“ (ფა. ს. 232, გვ. 280). დედის, ცოლის და თვით სოლომონის აღიარებით, ბავშვი როგორც მეგრულ, ასევე ებრაულ თქმულებაში (დადუნაშვილი 1994, 12-14), ნელ-ნელა ადამიანს დაემსგავსა. სხვა მეგრულ ვარიანტში ბავშვი დაბადებით ბრმა და ყრუ-მუნჯია. მას სმენა და თვალის სინათლე ასევე თანდათანობით უბრუნდება (მეგრული 1994: 185; ბედიანიძე 2002: 321-327).

სოლომონ ბრძენის ფუნქციის მეორეულობასთან უნდა გვეკონდეს საქმე იმ ლეგენდებშიც, რომელშიც მას *კულტურული გმირის*

ფუნქცია აქვს. მაგალითად, არსებობს მეგრული თქმულება, რომ დედამიწაზე ყველა ხელობის დამფუნქციონირებელი წმინდა სოლომონია. მისი მთავარი საქმიანობა იყო სამჭედლო საქმე, მაგრამ ის თავიდან რკინას თავის მუხლზე ჭედავდა საკუთარი ხელით. მიუხედავად დიდი სურვილისა, უბრალო მოკვდავთ ამას ვერ ასწავლიდა. შემდეგ ქრისტემ აზიარა გრდემლის და ჩაქურჩის გაკეთების საიდუმლოს. მხოლოდ ამის შემდეგ გახდა ეს საქმიანობა ადამიანებისთვის ხელმისაწვდომი (CMOMPIK 1903, №32, 92). ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში საკმაოდ გავცელებულია გრდემლისა და ჩაქურჩის ეტიოლოგიური თქმულებები, რომ ისინი მამა ღმერთის მუხლისა და მუშტის ანალოგიით წარმოიშვნენ.

შემოქმედი ღმერთის ფუნქცია მეგრულ თქმულებაში სოლომონს დაუკავშირდა. ასევე, რაჭული გადმოცემით, „სოლომო მფარველობდა ხელოსნებს. დიდ ხუთშაბათ რომ დაკრა, ამირანს ჯაჭვი გაუსქელდა“ (ფა. რ. 273, გვ. 224).

ჩვენი აზრით, საყურადღებო ფაქტია, რომ სოლომონს უკავშირდება გვაროვნული საზოგადოების ისეთი მნიშვნელოვანი და ცენტრალური საქმიანობა, როგორც სამჭედლობა. ტრადიციულად, ქართულ ფოლკლორში მჭედლობის საიდუმლოს დევები ფლობენ. ისინი აკეთებენ, მაგრამ თვითონ ვერ იყენებენ საკუთარი ხელით გამოქედილ იარაღს. ისევე, როგორც მსოფლიოს მრავალ მითოლოგიაში, ქართულშიც, მჭედლობას უკავშირდება გრძნეულება. ქართულ მითოსში მჭედლობის ხელოვნების გასაიდუმლოება რაღაც მაგიურ, ზებუნებრივ, თავდაპირველ ცოდნას უნდა ნიშნავდეს, ამიტომაც, ხალხის ცნობიერებაში ეს ცოდნა სოლომონის სიბრძნეს დაუკავშირდა, რითაც მისი ზეადამიანური, ღვთაებრივი ნიშნით აღბეჭდილი სიბრძნეა ხაზგასმული. ადამიანებისთვის ხელმისაწვდომი კი ის მხოლოდ მაშინ ხდება, როცა ქრისტე ერევა საქმეში. სხვაგვარად, სოლომონი ძველი აღთქმის საკრალური თუ ოკულტური სიბრძნის გამოხატულებაა, რომელიც ადამიანებისთვის გასაგები მხოლოდ მას შემდეგ გახდა, რაც ქვეყანას მოევლინა ძე ღვთისა — ადამიანის სახით. „ქრისტემ აზიარა გრდემლის და ჩაქურჩის საიდუმლოს“ (ფა. რ. 273, გვ. 224) — ნიშნავს, რომ ქრისტიანობამ უფრო

მისაღები და გასაგები გახადა ძველი აღთქმის საიდუმლო ადამიანებისთვის (მდრ. ნეტარი ავგუსტინეს გამოთქმა: „ძველ აღთქმაში დაფარულია ახალი აღთქმა, ახალში გაცხადებულია ძველი“).

მჭედლობის გაჩენა ზოგიერთ ქართულ გადმოცემაში პირდაპირ იესო ქრისტეს უკავშირდება:

„პირველ ქრისტე ჩამობრძანდა, ხმელეთს გადასწერა ჯვარი;
დედა-ვაზები აკურთხა, ბალახს დასდო თავის ფერი.
სამჭედური გააჩინა, შიგ მჭედელი დააყენა,
ხელში მისცა რკინის კვერი“ (ფა. ვ 2/12, გვ.140).

სოლომონ ბრძენისა და იესო ქრისტეს თანხვედრა კიდევ რამდენიმე ქართულ თქმულებაში გვხვდება. იმერული თქმულება, რომელიც სოფ. სხვიტორშია ჩანერილი, — „სოლომონ ბრძენის ბავშვობა“ — მოგვითხრობს, თუ როგორ ამხილა ათი წლის სოლომონმა მამის უსამართლობა: „ახლა ეს ხალხმა, ქვეყანამ გეიგო. სოლომანი ეიროჩიეს ხელმწიფედ. ხალხს უარი უთხრა: ნუ დამაყენებთ, აქ ბევრი ცოდო-მადლობა არი და შეიძლება, რაც სიმართლე მაქ, ბოლოს ესეც დავკარგო. ხალხი არ მეუშვა. რახამც არ მეშვებით, მაშინ თვალები დამთხარეთ და დავდგები ისეო. დათხარეს თვალები სოლომანს და დაჯდა მეფედ. იმ დროს იესო ქრისტე დადის სოფელში“ (ფა. ი 81, გვ. 150), რომელიც გამოცდას უწყობს ბრმა მოსამართლეს. სოლომონი გაუძღებს გამოცდას: „ახლა იესო ქრისტემ უთხრა: სოლომანო, როგორც შენ მართალს ლაპარაკობ მაგას, ისე შენ მართლა აგეხილოს თვალებიო. ეეხილა სოლომანს თვალები და დეინყო მერე თვალებილულმა წარმავება სახელმწიფოსი“ (იქვე).

სხვა ვარიანტით, ყრმა, რომელიც სოლომონის პარალელური სახეა, ასევე ითხოვს თვალების დათხრას: „იმისთვის, რომ მე ისედაც სწორად გამოვიტან განაჩენს, მაგრამ თვალები რომ არ მექნება, მაშინ უფრო კანონიერად განვსჯი და უკანონობას და მიდგომას ადგილი არ ექნებაო. დასთხარეს თვალები და დასვეს მსაჯულად. მას საგანგებო განაჩენი გამოჰქონდა“ (ფა. ვ 2/2, 138, გვ. 103). აქ იესო ქრისტეს ნაცვლად მღვდელი აუხელს თვალებს მსაჯულს.

თქმულება საინტერესოა რამდენიმე თვალსაზრისით: იესო ქრისტე მოდის განსაცდელის სახით. სოლომონი, მართალია, ბრმაა, მაგრამ ის გაუძღვლებს ამ გამოცდას, იქნებ სწორედ იმიტომ უძღვლებს, რომ ბრმაა. თვალების თვითნებურად დათხრა შინაგანი ხედვის გახსნას ნიშნავს, გათავისუფლებას მინიური საზრუნავ-საფიქრალისგან. სიბრმავე აღიქმება როგორც სიკვდილი, როგორც სხვა სამყაროში ყოფნა. ეს გვაგონებს ინიციაციის რიტუალს, რომლის დროსაც ყრმას ათავსებდნენ ბნელ ოთახში და იქ ამყოფებდნენ გარკვეული დროის განმავლობაში. სიბნელეში ყოფნა სიკვდილის მეტაფორაა, როგორც სინათლეში გასვლა სიცოცხლის ნიშნით არის აღბეჭდილი. „სხვა“ სამყაროში მყოფიც კი, სოლომონი გაუძღვლებს გამოცდას და ის არის ღირსეული ნათელში ყოფნისა.

სოლომონი და მწყემსი

თქმულების ქართლურ ვარიანტში ბრმა მსაჯულის მოტივის ნინ უძღვის მენახირის ამბავი. ქრისტე ღმერთი მივიდა ერთ მენახირესთან, რომელიც ფურ-კამეჩს უყურებს, რომელსაც მუცელი სტკივა და ზაქი უნდა მოიგოს. ქრისტე ღმერთი ამტკიცებს, რომ ნიკორას მოიგებს, მენახირის აზრით — კუდვარდას: „კუდი შუბლზედ ადევს და შენ ნიკორა გგონიაო“. მართალი მენახირე აღმოჩნდა. ქრისტე ღმერთმა გადაწყვიტა: „კიდევ გავსინჯავ ამ მენახირეს და, თუ მომიგო სიტყვა, სოლომონ ბრძნად უნდა ვაქციო ეს კაციო“. ჯორისა და ხბოს ამბავი მენახირესთან კავშირშია მოთხრობილი თქმულებაში. როდესაც მენახირე კვლავ მოუგებს სიტყვას ქრისტე ღმერთს, ამ უკანასკნელმა „ნაიყვანა ეს მენახირე და დასვა სოლომონ ბრძენად. ახლაც ბრძენობს ის კაცი“ (ფა. ქ. 137, გვ. 453).

როგორც ვხედავთ, თქმულებაში მენახირე და სოლომონ ბრძენი ერთი და იგივე პერსონაჟია, სხვა ვარიანტებში კი სოლომონი ასრულებს ქრისტე ღმერთის ფუნქციას. აქაც მართალი აღმოჩნდება მენახირე ან მწყემსი. ნოველის მესხურ ვარიანტში სოლომონი ამბობს: „მე ჩემი თავი ჭკვიანი მეგონა, მაგრამ სხვები ჩემზე ჭკვიანები ყოფილანო“ (თსუფა: №3596). მრავალ ვარიანტში მენახირე თავის

უბედობას უჩივის და უფლის ვერძს უკავშირებს: „მე და თქვენ ერთ მთვარეზე ვართ დაბადებული, ჭკუა ღმერთმა ერთი მოგვცა, მაგრამ როდესაც თქვენ დაიბადეთ... მაშინ უფლის ვერძი დუმას იფხანდა, ამიტომ დაგყვით მაგისტანა დოვლათი; მე როცა დავიბადე, მაშინ რქაზე წამოიკრა ფეხი და იმისთვის ვარ ლატაკი. სულ წაღმა რომ ვიარო, მაინც უკულმა მომივა საქმე და ვერც გავმდიდრდებიო“ (აკაკი 1899: 25-26). ეს მოტივი სომხურ ფოლკლორში არის ცნობილი (CMOMPIK: 1898, № 24, 101-102).

მენახირისა და სოლომონის მცხეთურ ვარიანტში უკვე ჩანს ბედის ვარსკვლავის ცნება: „მე ამ ვარსკვლავზე ვარ დაბადებული, რო ჩემი ცხოვრება მწყემსობაში უნდა გავატარო, შენ კი მაგ ბედზე ხარ დაბადებული, რო მაგ ფუფუნებით უნდა იცხოვრო“ (თსუფა: №11676).

მენახირისა და სოლომონის დიალოგი ხშირად მხოლოდ კუდვარდა ზაქის ამბით არ შემოიფარგლება. მწყემსი ამინდსაც წინასწარმეტყველებს: „საიდან იცოდი, რომ მაგას კუდვარდა უნდა მოეგოვო, ანდა მოწმენდილ ცას რას ატყობდი, რო ნიაღვარი უნდა მოსულიყო?.. მე ბრძენი ვარ და ყველაფერი ჩემზე მეტი გცოდნია შენო“ (თსუფა: №11676).

იგავის მიხედვით, ყველაზე ბრძენიც კი ადამიანთა შორის, არ არის ჭეშმარიტად ბრძენი. ქართულ ფოლკლორში სოლომონის სახეს, როგორც ადამიანური გონების სიმბოლოს, უპირისპირდება ადამიანის ინტუიციური ჭვრეტა — მწყემსის სახით. ხალხის წარმოდგენით, შეუძლებელია ადამიანური გონება ყველაფერს ჭვრეტდეს და ყველაფერი იცოდეს. სოლომონ ბრძენიც კი, რომელიც ყველაზე აღმატებულია სიბრძნით, არარაობაა ღვთის ჩანაფიქრთან, უფლის ნებასთან. ხალხური ლოგიკით, ამიტომაც გახდა აუცილებელი სოლომონის ბრძენის ფუნქციის ტრანსფორმაცია. ხალხური შემოქმედება თითქოს განასხვავებს რაციონალურ და ინტუიტიურ აზროვნებას და ადამიანური გონისა და სიბრძნის უმაღლეს გამოვლინებას — სოლომონს უპირისპირებს მწყემსს, რომელიც სამყაროს ინტუიტიურად ჭვრეტს და კონკრეტულ შემთხვევაში უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ადამიანური გონება. ეს არის უფლის ჩანაფიქრთან

შეგრძნებით და არა ახსნა-განმარტებითა და ლოგიკით სიახლოვე („ბევრი რამ არის, ჰორაციო, ქვეყნად ისეთი, რაც ფილოსოფოსთ სიზმრადაც არ მოეჩვენებათ“). ეს მომენტი კულტუროლოგიური თვალსაზრისითაც არის საინტერესო: აქ ერთმანეთს უპირისპირდება არა მხოლოდ გონება და ქვრეტა-შეგრძნება, არამედ მეფე და მწყემსი, როგორც ბინადარი და მომთაბარე კულტურის ორი სიმბოლო.

თავის მხრივ, მწყემსი თვითონ სოლომონის პარალელური სახეა ისევე, როგორც სხვა სახის თქმულებებში ხშირად ვხვდებით სოლომონისა და პატარა ბიჭის ურთიერთგადაკვეთას.

სოლომონი და ყრმა

ახალციხეში ჩანერილი ნოველა „პირველი სიბრძნე სოლომონისა“ (ფა: №12.093) მოგვითხრობს მდიდარი ქვრივის შესახებ, რომელმაც თავისი ოქროს ფული ორ კოკაში ჩაყარა, თაფლი გადაასხა და შესანახად მეზობელს დაუტოვა, თაფლიაო. მეზობელმა კოკები გასინჯა, იქიდან ოქროს გამოყარა, თაფლით აავსო და ქვრივს დაუბრუნა. ქვრივმა ოქროს რომ ვერ იპოვა, გაჭირვება დავით მეფეს შესჩივლა. მეფემ ვერაფრით ანუგეშა: „თაფლი ჩაგიბარებია, თაფლი მიგიღია, ოქროს ვინ გადაგიხდისო!“ საუბარში ნორჩი სოლომონი ჩაერია, რომელმაც ქვრივს კოკები მოატანინა, გაატეხინა და როდესაც მის ფსკერზე მიკრული რამდენიმე ოქროს მონეტა ნახეს, ქვრივის სიმართლე დაამტკიცა: „შეიგენ, რომ სიმართლე არ დაკარგავს თავის კვალსო“ — უთხრა ყრმა სოლომონმა მოპასუხეს.

ეს საკმაოდ გავრცელებული მოტივია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. მსგავსი სიუჟეტი ქართველ ებრაელებთან ჩანერილ თქმულებებშიც გვხვდება, სადაც, ახალციხური ვარიანტით, დავით მეფეს ისრაელის პირველი მეფე შაულ ა მელეხი, ხოლო სოლომონს ყრმა მწყემსი ცვლის: „შაულ მეფე მიჩერებია გაკვირვებული და უკვირს: — ამ პატარა ბოზმ ამდენი შორ გაჭვრეტა ვინ მისცაო... პატარა მწყემსი ისე მოეწონა, რომა თავის გვერდში მოიჯინა და აღარც იშორებდა“ (ფა: №17750).

ამკარაა, რომ პატარა მწყემსი და სოლომონი პარალელური სახეებია. ალექსანდრე ლლონტის აზრით, აქ სოლომონის ციკლის მეორადობასთან უნდა გვექონდეს საქმე. ანუ, მთქმელის შეგნებაში სოლომონის სიბრძნის სინონიმად გაცნობიერებას შედეგად მისი ყოველგვარ სიბრძნესთან დაკავშირება მოჰყვა (ლლონტი 1989: 249).

სოლომონის და პატარა ბიჭის ურთიერთგადაკვეთის წერტილი მხოლოდ ამ სიუჟეტში არ გვხვდება. ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ასევე გავრცელებულია მოხარშული კვერცხის მოტივი. ხალხურ ნოველაში „სოლომონ ბრძენი და სოვდაგარი“ მოთხრობილია, რომ სოვდაგარს ერთი მოხუცი დედაკაცისგან ათი კვერცხი უყიდა. ნოქარს ფულის მიცემა დავინყებია მოხუცისთვის. სოვდაგარს ძლიერ ეწყინა, მაგრამ ბებრისთვის მისაცემ ათ კაპიკს ასარგებლა და მთელი მოგება უკან დაბრუნებისას მოხუცს ჩააბარა. დედაკაცმა, მეზობლების შეგულიანებით, ის ორი შაური მეტ მოგებას ნახავდაო, სასამართლოში უჩივლა სოვდაგარს, სადაც ამ უკანასკნელს უამრავი თანხა წაართვეს. სოვდაგარმა უფრო დიდ სასამართლოში უჩივლა, იქაც დიდი თანხა წაართვეს და მთლად გალატაკდა. ბოლოს სოლომონ ბრძენს მიმართა. სოლომონმა გაარკვია, რომ სოვდაგარს დედაკაცისგან მოხარშული კვერცხი ეყიდა, დედაკაცმაც დაუდასტურა: „მოხარშული...თბილ-თბილი კვერცხები მივეციო“. სოლომონმა მეორე დღესვე დიდძალი ხალხი და მთელი მოსამართლეები შეკრიბა და ყველასთვის ცხადი გახადა, რომ როგორც მოხარშულ თესლს არ შეუძლია მოსავლის მოყვანა, ისე მოხარშულ კვერცხს ნიწილების დაჩეკვა და გამრავლება. სოვდაგარს წართმეული ქონება დაუბრუნეს, დედაკაცს კი ორი შაური და რვა აბაზი სარგებელი მისცეს (ნათაძე 1950: 142-145).

სოლომონის ნაცვლად პატარა ბიჭი გვხვდება თიანეთში ჩანერილ იმავე მოტივის ხალხურ ნოველაში — „ერთი აბაზის კვერცხი“ (საბავშვო 1938: 213-215).

სოლომონის ქართულ თქმულებებში გავრცელებულია იგავები *ით საუბარი*, რაც, ასევე გვხვდება სოლომონის ყრმობის ამსახველ ხალხურ ნოველებსა და ზღაპრებში, სადაც ხის ჯოხზე ამხედრებუ-

ლი ბავშვი ცოლმოსაყვან კაცს მისთვის გაუგებარ ენაზე ესაუბრება და ამ უკანასკნელისთვის სოლომონის იგავი მხოლოდ მას შემდეგ გახდება გასაგები, რაც აუხსნიან.

მრავალი ქართული ნოველისტური გადმოცემით, სოლომონი „პატარა ბიჭი იყო“, როცა ხალხს სიბრძნეს ასწავლიდა. ხალხურ ნოველებში „საცოლო ბიჭი და სოლომონ ბრძენი“ (ფა № 444) და „ცოლი მინდა შესართავად“ (ფა №12.094) სოლომონი ბავშვი იყო, ჯოხის ცხენზე იჯდა და დარბოდა. მასთან რჩევის საკითხავად მოდის კაცი, რომელსაც ცოლის შერთვა სურს. ყრმა სოლომონი ქარაგმული პასუხის გაცემისთანავე ტოვებს რჩევის მთხოვნელს, რომელსაც გადაკვრით ნათქვამს ერთ შემთხვევაში სხვა, მეორე შემთხვევაში კი თვითონ სოლომონი განუმარტავს.

იგივე თემა მეორდება ნოველისტურ ზღაპარში „არჩევანი“, სადაც სოლომონ ბრძენთან რჩევის სათხოვნელად მისულ კაცს სოლომონის ჯოხზე ამხედრებული შვილი არიგებს ჭკუას: „ერთ კაცს სამი ერთმანეთზე ლამაზი ქალი ეძლეოდა. კაცი არჩევანში შევიდა, არ იცოდა, რომელი შეერთო“. ბევრი ფიქრის შემდეგ გადანყვიტა, სოლომონ ბრძენთან მისულიყო და მისთვის ეკითხა რჩევა. „სოლომონ ბრძენმა უთხრა: კარებზე ჩემი შვილი თამაშობს, ის მოგცემს პასუხსო. ყმანვილი ჯოხზე გადალაჯული დახტოდა, თამაშობდა. შეაყენა მგზავრმა და უამბო თავისი გაჭირვება. ბავშვმა უთხრა: ქალიშვილი ერთია; ქვრივთან სამი იქნებით; ქმრიანთან ცხენი ქერსა ჭამსო და გაიქცა“. იგავით ნათქვამ ამ სიტყვას თვითონ სოლომონი უხსნის რჩევის მაძიებელს: „ქალიშვილ ქალს რა ახსნა უნდა, ცოლქმრობის გამოუცდეღია და ერთია. ნაქვრივალს ბევრჯერ მოაგონდება მკვდარი ქმარი, მეტადრე მაშინ, თუ შენზე უკეთესი იყო და სამი არ იქნებით? ქმარგაშვებული ქალი, თუ ძალიან კარგად არ მოექეცი, უსიამოვნებას ვერ აიტანს. როგორც პირველი ქმარი დასთმო, შენც გაგმორდება, გაგექცევასო“ (სიბრძნე 1964: 308-309).

ნოველაში სოლომონის ფუნქციას მისი შვილი ითავსებს, რომელიც სინამდვილეში სოლომონის პარალელური სახეა და მის გამეორებას წარმოადგენს. სოლომონის ფუნქცია კი მხოლოდ მეტაფორული ნათქვამის ახსნა რჩება.

როგორც ხალხის ფოლკლორში ჩანს, ეს მოტივი საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა სხვადასხვა ხალხებში. ა. ვესელოვსკის მიერ შეკრებილ მასალებში ვხვდებით სერბულ ზღაპარს, სადაც იმავე არჩევანის წინაშე მდგომი კაცი, ერთი მოხუცის რჩევით, მიდის ბრძენთა-ბრძენთან. სერბული ზღაპარი მოგვითხრობს, რომ როცა მივიდა, კაცმა დაინახა ჯოხზე გადამჯდარი ბავშვი — თითქოს ცხენია. ეს იყო სოლომონი, რომელიც ასევე ორაზროვნად უპასუხებს კაცს შეკითხვაზე. კითხვა-პასუხი ქართულ და სერბულ ფოლკლორში აბსოლუტურად იდენტურია.

სიმბოლურია, რომ ორივე ზღაპარში ყრმა სოლომონი ჯოხზეა გადამჯდარი — თითქოს ცხენია. აქ საქმე გვაქვს სოლომონის ფუნქციის განსხვავებულ ტრანფორმაციასთან: ის იმიტომ საუბრობს იგავებით, რომ ცხენზე ჯდომა უკვე ზედა, სხვა სამყაროში ყოფნას მიუთითებს. ზედა სამყაროში მყოფი სოლომონის იგავები კი გაუგებარია ჩვეულებრივი მოკვდავისთვის. ამასთანავე, ყრმა სოლომონი არის მხედარი, ქრისტიანული თვალსაზრისით — სული, რომელიც მართავს ცხენს, სიმბოლურად — სხეულს.

სოლომონი და ბერიკაცი

იგავებით საუბარი სოლომონის ციკლის სხვა თქმულებებშიც გვხვდება. ასეთია, მაგალითად, ხალხური ნოველა „სოლომონ ბრძენი და ბერიკაცი“. ბრძენი ბერიკაცი, რომლის იგავები და ქარაგმული ნათქვამი მხოლოდ სოლომონისთვისაა გასაგები, ხოლო ჩვეულებრივ მოკვდავთ ამის გასაგებად გარკვეული საფასურის გაღება უწევთ:

„სოლომონ ბრძენი თავისი ორი კაცით სოფელზე მიდიოდა. ერთ ადგილას, სახლის კარებზე ერთი დახავსებული ბერიკაცი იჯდა ჩაფიქრებული. სოლომონ ბრძენი მივიდა და მიესალმა. ბერიკაცი ფეხზე წამოუდგა სოლომონ ბრძენს და მადლი მოახსენა. სოლომონმა ჰკითხა:

— სხვა, ბერიკაციო, რასა იქ და როგორ ხარ?

— რა მიჭირს, — უპასუხა ბერიკაცმა, — თორმეტსა და ოცდა-თორმეტს მაინც ვერაფერი გადავარჩინე.

— ორზე როგორ ხარ? — ჰკითხა ისევ სოლომონმა.
— უკვე დავსამდი, — უპასუხა ბერიკაცმა.
— შორს როგორ ხარ?
— ახლოს მოველ.
— ნისქვილები როგორ გაქვს?
— მგელმა დამიჭამა, რაც მგელს გადაურჩა, უწყლოდ, უღაროდ დგანან და აღარაფერში მარგია.

— მაშ კარგი, — უთხრა სოლომონმა, — მე ორ თხას გამოგიგზავნი და ვინძლო კარგად გაკრიჭო.

— ისე გავკრიჭო, — უპასუხა ბერიკაცმა — რომ ტყავის მეტი არაფერი შერჩეთ. გამოემშვიდობა სოლომონი ბერიკაცს და გასწია სახლში. შინ რომ მივიდა, თავის მხლებლებს უთხრა: ... თუ ახლავე არ წახვალთ და არ გაიგებთ, რას ნიშნავს იმისი სიტყვები, ახლავე თავებს დაგჭრითო“ (ღლონტი 1992: 153).

გამოცანა, როგორც ფოლკლორის განსაკუთრებული ჟანრი, თავისი წარმოშობით, სამყაროს შემეცნების კოგნიტურ სფეროს განეკუთვნება. მეტაფორული აზროვნების გარდა, იგი ეფუძნება დაკვირვებისა და სამყაროს აღქმის ემპირიულ უნარებს. თვითონ ფაქტი, რომ ფოლკლორში გამოცანებს ხან სოლომონი იცნობს, ხან კი ბრძენი მოხუცი, მათი ფუნქციის იდენტიურობაზე მიგვანიშნებს. ბრძენი მოხუცი თავისი ფუნქციით თვითონ სოლომონის ტავტოლოგიას წარმოადგენს. ბრძენი მოხუცი თვითონ სოლომონის გამეორებაა, მისი პარალელური სახე.

სოლომონის სიბრძნე ასევე მეტაფორულად არის მოცემული რამდენიმე ხალხურ ნოველაში ველაშვილი 2010: 144). ხირად ვერბალური გამოცანა შეცვლილია *უჩვეულო ქმედებით*, რომელიც გაუგებარია ადამიანებისთვის, თავისი არსით კი მეტაფორულად ხსნის სხვადასხვა ცხოვრებისეულ სინამდვილეს:

ისრაელიანები, რომელთა მეფე იყო ბრძენი სოლომონი, ურჩობით გამოირჩეოდნენ. მეფემ ვერ მოაქცია ისინი. მან კავში შეაბა ათი ხარი, ხუთი ერთ მხარეს, ხუთი მეორეს და მძიმე ტვირთი დაადო. ააშენა დიდი ნისქვილი, მაგრამ საფქვილე არ დაუყენა, ასე რომ, მთელი ფქვილი წყალში იყრებოდა, თვითონ კი დაიწყო კედლის-

ვის ცერცვის შეყრა. ხალხი გაცელებული იყო და დასცინოდა კიდევ მას. მხოლოდ ერთი მოხუცი მივიდა და ჰკითხა, თუ რაში იყო საქმე. მეფემ უპასუხა: ტვირთი არის სახელმწიფო, ხარები — მისი წევრები, რომლებიც არ არიან შეთანხმებულები. წისქვილი არის ოჯახი, ან სახელმწიფო, რომელიც ყველაფერს დაკარგავს, თუ წესრიგი არ იქნება, ხოლო კედელი არის ადამიანი, რომელსაც არაფერი ესმის (CMOMIIK: 1892, № 13, II, 331). შდრ. ქართული ხალხური ანდაზა: „შეაყარე კედელს ცერცვი“.

ეს საკმაოდ გავრცელებული მოტივია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. ალ. ლლონტი მისი გურული ვარიანტიც მოჰყავს (ლლონტი 1989: 257-258).

ნოველისტურ ზღაპარში „სოლომონ ბრძენი და ღარიბი გლეხი“ სოლომონ ბრძენის ფუნქცია — არაორდინალური ქცევით ადამიანურ სისუსტეთა მხილება — გავრცობილია და მიენერება მის მენისქვილეს, რომელიც რვათვლიანი წისქვილის მიერ დაფქულ მთელ ფქვილს წყალში ყრის: „ეს წისქვილი იმას ნიშნავს, რომ თუ ოჯახში კარგი შემნახველი დედაკაცი არ არის, იქ გინდა რვა კაცი იყოს კარგი მომმარაგებელი, იმათი ქონებაც სულ წყალწაღებული იქნება“. ზღაპარში სოლომონის ფუნქციას იმეორებს აგრეთვე მეგუთნის ამბავი, რომელსაც ექვსი უღელი ხარ-კამეჩი ჰყავს შებმული და სხვადასხვა მხარეს ექაჩებიან. ახსნილია, რომ: „როცა ძმები გაიყრებიან და ცალ-ცალკე წავლენ, იმათი საქმე წინ არ წავა“ (სიბრძნე 1964, 305-308). ძმობასთან არის დაკავშირებული ასევე ცერცვის მოტივი, რომელიც ძირს იბნევა — „ეს ძმები რომ გაიყრებიან და ერთობა დაერღვევათ, როგორც ცერცვი კედელზე არ გაჩერდება, ისედაც გაყრილი ძმები ველარ შეერთდებიან“. ხოლო კაცი, რომელსაც ტყეში დიდძალი ლატნები ზურგზე წამოუკიდია, ენევა, ვერ ერევა და მაინც კიდევ სხვას იმატებს „ასეთი კაცი არასოდეს შეიმატებს ცხოვრებას, სიხარბეში გაატარებს სიცოცხლეს და გაკიცხული ჩავა საფლავში“ (სიბრძნე 1964: 310). ამ შემთხვევაში სოლომონის ადამიანთა გაუტანლობისა და სიხარბის მამხილებელი ფუნქცია მეტაფორულია, ხირად მისი „მეტაფორული ლოგიკა დემონსტრირებულია მოქმედებაში“ (ლევინ-სტროსი 1985: 511-512).

ჩვენ ვხედავთ, რომ სოლომონის ფუნქციის ტრანსფორმაციები ფოლკლორში ძალიან მრავალფეროვანია. იგი უკავშირდება იესო ქრისტეს ყოვლისშემძლეობას, მჭედლობის საიდუმლოს ცოდნას, მწყემსის ინტუიციურ ჭვრეტას, ბრმა მსაჯულის სამართლიანობას, უცოდველი ყრმის გონებამახვილობასა და ბრძენი მოხუცის ემპირიულ გამოცდილებას. ეს სახეები, თავის მხრივ, ერთმანეთის პარალელური სახეებია, რომელთა ფუნქციები სოლომონის ფოლკლორული სახეში ერთიანდება.

დამონშებანი:

აკაკი 1899: აკაკის თვითური ჟურნალი. №1, 25-26, 1899.

აფანასიევი 1859: *Народные русские легенды*. собрания А. Н. Афанасьевым. М.: 1859.

ბედიანიძე 2002-2003: ბედიანიძე დ. ქართული და ებრაული ხალხური ზღაპრები. // *კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა*. № 5-6, 2002-2003.

ბიბლია 1989: *ძველი და ახალი აღთქმა*. მ. სონდულაშვილის და ზ. კიკნაძის თარგმანი. თბ.: „საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა“, 1989.

დადუნაშვილი 1999: დადუნაშვილი ე. *ქართველ ებრაელთა ყოფა და ფოლკლორი*. თბ.: „ლომისი“, 1999.

თსუფა: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი.

ინწკირველი 2004: ინწკირველი ე. სოლომონის ციკლის ზღაპრები. // *ქართული ფოლკლორი*, II (XVIII). თბ.: 2004.

ინწკირველი 2011: ინწკირველი ე. *ბოროტი სულის დატყვევების მოტივი ხალხურ ტრადიციაში*. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები. X. თბ.: 2011.

ლევი-სტროსი 1985: *Левин-Стросс К. Структурная антропология*. Пер. с фран. М.: 1985.

კოტეტიშვილი 1961: კოტეტიშვილი ვ. *ექსკურსები, ხალხური პოეზია*. თბ.: „საბჭოთა მწერალი“, 1961.

მეგრული 1994: *მეგრული ზღაპრები და მითები*. შემდგ. ა. ცანავა. თბ.: „მერანი“, 1994.

ნათაძე 1950: ხალხური ლექსები და ზღაპრები. შუკრ. გ. ნათაძის მიერ. თბ.: 1950.

პოეზია 1973: ქართული ხალხური პოეზია. ტ. I, ნაკვთ. II. შემდგ. ნ. შამანაძე. თბ.: „მეცნიერება“, 1973.

სიბრძნე 1964: ხალხური სიბრძნე. ალ. ლლონტის რედ. II. თბ.: „ნაკადული“ 1964.

საბავშვო 1938: სიხარულიძე ქს. ქართული საბავშვო ფოლკლორი. თბ.: „თსუ გამომცემლობა“, 1938.

უმეცნიერება 1937: უმეცნიერება პ. ხალხური სიტყვიერება. ფ. გოგიჩაიშვილის რედ. ტფ.: „ფედერაცია“, 1937.

ფა: შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივი.

ღლონტი 1989: ღლონტი ა. ქართული ხალხური ნოველის საკითხები. თბ.: „თსუ გამომცემლობა“, 1989.

ღლონტი 1992: ხალხური ზღაპრები. რედ. ალ. ღლონტი. II. თბ.: „განათლება“, 1992.

ყველაშვილი 2010: ყველაშვილი ი. მეტაფორული სიბრძნისმეცნიერება ხალხურ პროზაში // ქართული ფოლკლორი, 5(XXI). თბ.: 2010.

შამანაძე 1973: შამანაძე ნ. ქართული ხალხური ლეგენდები. თბ.: „მეცნიერება“, 1973.

შამანაძე 1983: შამანაძე ნ. ქართული ლეგენდა სოლომონ ბრძენზე // ქართული ფოლკლორი. XIII. თბ.: „მეცნიერება“, 1983.

СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Тифлис: Издание Управления Кавказского Учебного Округа, 1881-1929.

**The Forms of Function Transformation of Solomon the Wise in
Folklore Narratives**

Summary

In the work deals with the poetry, prose, namely, short stories and fables, where the personages are the bearers of Solomon's function in Georgian folklore.

From the analyzed material, several parallel characters of Solomon have been selected, out of which the most important is the character of Jesus Christ, however, in folklore version there is a dissimilarity concerning the time - here Solomon is perceived as the continuer of Christ's deeds, and not vice versa.

In the folk texts, the same function is attributed to Solomon and Jesus Christ: healing the sick, supporting the have-nots, etc. As to the episode of the withered cock that began to crow, according to the Georgian and Russian folk texts, it formerly was attributed to Jesus Christ, and then to Solomon. Solomon's omnipotence turns out to be quite acceptable for people that is retained by the episode of livening the fried fish up. He has superhuman knowledge that is enough to make the withered cock crow and reanimate the fried ship.

In the folk texts, any kind of resurrection is a metaphor of Christ's resurrection, the repetition of his resurrection. Christ livenes up the cock. So does Solomon. The functions are identical. Solomon reanimates the fish to prove the truth. Christ resurrects to prove that he is the son of God. The functions are identical again. Fish is the symbol of Jesus Christ. Solomon is the bearer of God's function – he reanimates the fish by word, symbolically he reanimates Jesus Christ. Solomon, a biblical personage, who lived ten centuries before Christ, is Christianized. Anachronism is a usual occurrence in folklore. Christian allegories and epithets with respect to Solomon in people's consciousness is caused and justified by his wisdom. The folk text shows that Solomon as the supreme manifestation of human wisdom approaches to Christ. Mention should be made of two purposes of the folk storyteller: **1.**

persuasion of the listeners of the supremacy of wisdom; **2.** Solomon's popular image should have guarded the secret of Christ's resurrection.

In the Georgian folk fables Solomon often appears as the bearer of the function of the Almighty God – he is the initiator of blacksmith's work, but he cannot impart the knowledge to the more mortals, hence Solomon in folk text is a superhuman character. Emphasis is placed on his godlike wisdom. He becomes understandable to the people only when Christ interferes, otherwise, Solomon is the manifestation of the sacral wisdom that becomes understandable for people after the appearance of the son of God in the likeness of a man.

The coincidence of Solomon and Jesus Christ is traced in some more Georgian tales, where the deprivation of eyesight by Solomon as a judge is perceived as opening of the inner vision, the release from the earthly troubles. The loss of sight is taken as death, while the recovery of eyesight by Jesus Christ is the recognition of Solomon's justice.

In Georgian folklore, the shepherd who surprises Solomon with his ability to predict is Solomon's parallel character. According to the fable, the most reasonable person among the men is not verily wise. In Georgian folklore, Solomon as the symbol of human mind is confronted with the intuitive comprehension in the person of the shepherd. According to people's understanding, it is impossible for the human mind to comprehend everything. According to the folk fables, even wise Solomon is nothing as compared to the God's intention, to the Almighty's will. Therefore, it became necessary to humanize Solomon, to equip him with a human trait. Folklore as if makes a difference between the rational and intuitive thinking and for confrontation with Solomon introduces a shepherd or a peasant who are able to comprehend the universe intuitively and never are mistaken, or in the given case, they are higher than human mind. This is the closeness to the God's intention, through sensation, not through logic. (Compare: "There are more things in heaven and earth, Horatio, Than are dreamt of in your philosophy"). This moment is also interesting from the standpoint of culturology: here the confrontation is not only between mind and sensation, but also between the king and shepherd as two symbols of nomadic and pastoral culture.

An old wise man, whose figurative speech is understandable only to Solomon and the mere mortals cannot understand him, and a little boy, who repeats Solomon's function by assisting the judge to administer justice are Solomon's parallel characters. The shepherd, the old man and the little boy are Solomon's parallel characters, but which of them is more? This problem is also traced in novelistic tales. Solomon often is replaced with another personage – with a hunter or a merchant... Here, to all appearances, the matter concerns the second adaptation of the tales about Solomon. Or, Solomon is perceived as a synonym of wisdom by the narrator's consciousness that results in association of Solomon with all kinds of wisdom, regardless of the fact whether it comes from the Bible or not. In view of this, folklore presents interesting innovations by associating Solomon's character with Jesus Christ, and introducing parallel characters in the person of the shepherd and a little boy; Solomon appears as a blind judge whose self-willed blindness is the guarantee of justice; his wisdom and sagacity brings benefit and happiness to the people. Ineluctability of destiny is obvious in the tales about Solomon, and many other things that always have stirred up keen interest of the people.

კონიუნქტურა და ქართული ხალხური პოეზია*

ქართულ ხალხურ პოეზიაზე პოლიტიკურმა კონიუნქტურამ ისეთივე სავალალო გავლენა იქონია, როგორც, ზოგადად, ქართულ მწერლობაზე (ეს იყო საყოველთაო მოვლენა მთელი კავშირის მასშტაბით, საბჭოთა ტოტალიტარიზმის სივრცეში). მან დააკნინა და დაამცრო (საბედნიეროდ, მაინც დროებით და არა — სამუდამოდ) ათასწლოვანი ღირებულებები ხალხური ლექსებისა და აქცია იგი პოლიტიკის ნაწილად, სოციალიზმის უბადრუკ გამოძახილად. ქართული ხალხური პოეზიის მკვლევართათვის და, ასევე, მკითხველი საზოგადოებისთვის ეს კარგად ცნობილია, მაგრამ ამის კიდევ ერთ დასტურად მიგვაჩნია საქართველოს შსს არქივში დაცული მასალები (საქართველოს მწერალთა კავშირთან არსებული პარტიული ორგანიზაციის სხდომების ოქმებისა), რომლებშიც ჩანს, თუ როგორ და რას ითხოვდა პარტია და ხელისუფლება ქართული მწერლობისგან, პოეზიისგან, ასევე — ქართული ხალხური ლექსისგან. ყველა და ყველაფერი უნდა ყოფილიყო სოციალისტური სისტემის და მისი მმართველი ძალის, ბელადის, მეხოტბე. საქართველოს მწერალთა კავშირთან არსებული პარტორგანიზაცია შეიქმნა 1937 წლის იანვარში. ამიერიდან ის უნდა ყოფილიყო თვალი და ყური ხელისუფლებისა.

სტალინის სახე ქართულ პოეზიაში 20-იანი წლებიდან გამოჩნდა. ცნობილია, რომ სტალინს თავისი ახლობლის, ს. თალაკვაძის, მოგონებებში არ მოსწონებია ის, რომ მას „საწყალ ბიჭად“ მოიხ-

* აღნიშნული თემა განხორციელდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის (პროექტი 31/52) ფინანსური მხარდაჭერით. ამ პუბლიკაციაში გამოთქმული მოსაზრება ეკუთვნის ავტორს და შესაძლოა, არ ასახედეს ფონდის შეხედულებებს. პროექტის ხელმძღვანელი მ. ელბაქიძე.

სტატიაში გამოყენებულია საქართველოს შინაგან საქმეთა არქივის მასალები.

სენიებდა ავტორი. ამის შედეგი უნდა იყოს განაცხადი: „ჩემი სანქციის გარეშე ჩემზე არაფერი დანერონო“ (კვერენჩილაძე 2011: 212). სტალინის ქება დროებით შეწყდა. სარწმუნოა, რომ ბელადისთვის, რომელიც ყველაფერში თვალთმაქცობას ხედავდა, საეჭვო იქნებოდა მისდამი მიძღვნილი სახოტბო სიტყვები. ამასთან, უმთავრესი ის უნდა ყოფილიყო, რომ ჯერ კიდევ ისეთი მდგომარეობა იყო ქვეყანაში, როგორც არანაირად არ იძლეოდა ბელადის განდიდების საშუალებას, სტალინს კი ჭკუა ჰყოფნიდა, რომ არ ერქარა. საინტერესოა, ამასთან დაკავშირებით, ირაკლი აბაშიძის მოგონებებში ჩართული „ბელადის საიდუმლო მრჩევლის“ სიტყვები, რომლის გაცნობა გვახსენებს, რომ კონკრეტულად 1934 წლამდე ქვეყანაში უმძიმესი მდგომარეობა იყო: შიმშილობა, დისკრიმინაცია წარმომავლობის გამო და სხვ. შემდეგ ვითარება შეიცვალა. ბელადის საიდუმლო მრჩეველი იხსენებს: „როგორც იქნა, შეიცვალა დისკრიმინაციის ყველაზე საზიზღარი სახეობანი — დისკრიმინაცია წარმომავლობის გამო, რომელიც 1917 წლის ოქტომბრიდან არსებობდა (აბაშიძე 2003: 78-79). დისკრიმინაცია, „უფლებაყრილობა“ ეხებოდა ყოფილ არისტოკრაციას, ვაჭრებს, კერძო მენარმეებს, ოფიცრებს, ჩინოსნებს, კულტურის მსახურებს, ინტელიგენციის დიდ ნაწილს. ბელადის საიდუმლო მრჩევლის დასკვნით, ეს ყოველივე თითქმის ორი ათეული წელი გრძელდებოდა... „ეს იყო, როგორც მახსოვს, 1933 წლის დასაწყისში, — წერს ირაკლი აბაშიძე. მწერალთა კავშირში მოვიდა პარტიის წარმომადგენელი და მწერალთა სპეციალურ კრებაზე განაცხადა, რომ, თუ მანამდე აკრძალული იყო, დღეიდან ნებადართულია და უკვე არამც თუ სასურველი, არამედ საჭიროც, დაინეროს მხატვრული ნაწარმოები ხალხთა დიდ ბელადზე, ამხანაგ იოსებ ბესარიონის ძე სტალინზე. ამ სიტყვებმა ისე იმოქმედა, როგორც ამნისტიამ. ახლა მე მიჭირს ასე ირონიულად თქმა ამისა, მაგრამ სწორედ ამის შემდეგ გაიხსნა ნამდვილი ლიტერატურული მართონი, ვინ — ვის“ (აბაშიძე 2003: 78-79). შიშით და ლიქნით ინსპირირებულმა სიტყვამ ახალი ძალით იფეთქა და ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა ამიერიდან — ბელადის გარდაცვალებამდე.

1937 წლის 1 აპრილს, როცა ქართველ მწერალთა რეპრესიები უკვე დაწყებული იყო, მაგრამ ჯერ კიდევ — არა პიკს მიღწეული, საქართველოს მწერალთა კავშირის პარტფეგუფმა ჩაატარა სხდომა. მოისმინეს რუსთაველის იუბილეს აღსანიშნად მწერალთა კავშირის პლენუმის დღის წესრიგი, რომ 26 მაისის პლენუმზე ემსჯელათ გამოსაცემ წიგნზე „ბეჰადის სახე ქართულ პოეზიაში“ (საქ შსს არქივი, ფონდი 897, აღწ. 1. ს.1. 1937 წ. 14.V) („ბეჰადის სახე“ დიდი შრიფტითაა გამოყოფილი, სტილი დაცულია. ეს, როგორც წესი, ასეა სხვა ოქმებშიც და არა მხოლოდ სტალინისა, არამედ ლენინისა და ბერიას სახელებიც. — ზ.ც.).

სტალინიადამ ზენიტს 30-იანი წლების ბოლოს, სტალინის დაბადებიდან 60 წლის აღსანიშნ თარიღთან დაკავშირებით მიაღწია. საქართველოს ცკ-ის დავალებით მწერალთა კავშირთან არსებულ პარტორგანიზაციას დაევალა, „ფართო აქტივის სურვილით“ შექმნილიყო მხატვრული ნაწარმოებები ბელადზე და ამით მონაწილეობა მიეღოთ საბჭოთა ხალხებისა და მსოფლიო პროლეტარიატის ზეიმში (საქ. შსს არქივი, ფონდი 897, აღწ. 1, საქმე 1, 1939 წ., 2 VII, გვ. 22).

1939 წლის 2 ივლისს ჩატარდა საქართველოს მწერალთა კავშირთან არსებული პარტორგანიზაციის კრება, რომელსაც ესწრებთან არაპარტიული მწერლებიც, 35 კაცი, რაც სხვა შემთხვევაში არ გვხვდება მთელი იმ წლების მანძილზე (1937-1941 წ.წ.), როგორც ირკვევა, კრება საგანგებოა და რიგგარეშე. დაძაბულია სიტუაცია, იგრძნობა შიში, სიფრთხილე, საგანგებო თავგამოდებაც და შედარებით გაბედული გამოსვლაც ზოგიერთი მწერლის მხრიდან. სანდრო ეული კრებას აცნობს ინფორმაციას, რომ ბეჰადის საიუბილეოდ უნდა გამოიცეს 2 წიგნი. აზრი ორად გაიყო: კ. გამსახურდიამ, გ. ქიქოძემ, ლ. ქიჩელმა, შ. დადიანმა, დ. შენგელაიამ, ს. კლდიაშვილმა უფრო მართებულად ერთი კრებულის გამოცემა მიიჩნიეს — ორი კრებულის გამოცემა ძალებს დაქსაქსავს და მწერლებს შეზღუდავს. ორი კრებულის გამოცემა მოითხოვეს ს. ჩიქოვანმა, ი. მოსაშვილმა, კ. ლორთქიფანიძემ, გ. ნულუკიძემ, ლ. მეტრეველმა, გ. ქუჩიშვილმა (დანარჩენებს აზრი არ გამოუთქვამთ). ხმის უმრავლესობით ორი წიგნის გამოცემა გადაწყდა.

1939 წლის ბოლოს გამოიცა კრებული „ი. სტალინი (დაბადების 60 წლის გამო)“. იგი შედგება სამი ნაწილისაგან. I — ხალხური ლექსები და სიმღერები სტალინზე; II — მოგონებები დიდ სტალინზე; III — იქ, სადაც მუშაობდა დიდი სტალინი. წიგნს უძღვის ბერიას სიტყვები, რომელიც წარმოაჩინს ბელადის ძლევამოსილ სახეს.

აქვე — რედაქციისგან, რომ „ხალხური ლექსები და სიმღერები სხვადასხვა დროს იბეჭდებოდა გაზ. „კომუნისტის“ ფურცლებზე და, აგრეთვე, რედაქციის მიერ შეგროვილი ახალი ლექსები, რომელთაგან ნაწილი იბეჭდება პირველად“ (გაზ. „კომუნისტის“ რედაქცია)... და ისევ ლ. ბერიას სიტყვები, ეპიგრაფად მინაწერი ამგვარი სახით:

„და ხალხის წიაღში იქმნება თავისი ძალითა და მეტყველებით განსაკუთრებული სიმღერები ლენინზე, სიმღერები სტალინზე, სიმღერები ქართველი ხალხის ბედნიერ და სასიხარულო ცხოვრებაზე“.

ლ.პ. ბერია.

ხალხური პოეზიის ნაწილში გამოქვეყნებულია 25 ავტორის (მთქმელის) 27 ლექსი. საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან, მეტწილად — აღმოსავლეთ საქართველოდან. ეს უთუოდ გამომცემელთა საგანგებო ზრუნვის შედეგია, რომ საყოველთაო სახალხო სიყვარულის ნათელი დაადგეს ბელადის სახეს და, ამასთან, საქმით დაამტკიცონ ლ. ბერიას შეხედულებაც, რომ ხალხის გულის წიაღში უმთავრესი ადგილი უჭირავს იოსებ სტალინს.

თითოეული ლექსი ამართლებს პარტიის ჩანაფიქრს და მონოდებას. სტალინია „ჩაგრულების მხსნელად მოვლენილი“, „პროლეტარების მფარველი“, რომელიც „ცეცხლად გადაქცეულა, მშრომელთა მტრების მწველადო“... რომელსაც აქვს „ქვეყნის მოვლის უნარი“, კაპიტალისტებისთვის (ოქროს მოყვარული, ხარბი, გაუმაძლარი კაპიტალისტების) თავზარდამცემი. კიდევ ბევრს მოხვედება გულში ისრად პროლეტარიატის მახვილი, ისინი კიდევ „აყრევინებენ ცრემლებს“ მათ... არ გამორჩენიათ პროლეტარიატის

კიდევ ერთხელ „გამოღვიძება“ სტალინის დამსახურებით, გულისხმობდნენ ე.წ. კულაკების რეპრესიებს.

ტაბანყურელი (ბორჯომის რ.) მთქმელი კ. გეჯურაშვილი სტალინს მთის ქორ-შეყარდენს ადარებს, რომელსაც **„ჯერ კიდევ ჯავრი აწუხებს / ურჯულო მდიდრებისაო... / ძებნა სწადიან შურისა, / აღარ იძინებს ძილსაო“**. რაც გაკეთდა, იმისთვის მაღლობელია ბელადისა. ნინ კი ახალი ბრძოლების მოლოდინშია: „ისე ავკაფოთ დუშმანი, / როგორც ტოტები ხისაო“.

ანდრო თევზაძე (სამტრედია, ს. გომი) თავის ვრცელ ლექსში ადიდება ბელადის მშობელს, რომელმაც შობა ამისთანა შვილი. ბედნიერი ცხოვრებით „გალაღებული“ მოხუცი ლამის ყველას აჭარბებს დიდი სტალინის ქებაში: **„შენ მოგვიბოვე ცხოვრება, / შეპქმენი ოქროს ხანაო, / თუ მტერმა რამე გაბედა, / შენთვის მოკვდები თანაო!“**

იგი ამაყია და კმაყოფილი, რადგან ფლიდები და ქვეყნის ორგულები განადგურებულები არიან: **„გავაცამტვერეთ, ვინც იყო / ჩვენი ორგული, ფლიდია...“**

„შენს უერთგულეს მონაფეს — ბერიას ვენაცვალები“, — ეს არ ავინყდება პოეტს, რადგან იცის, რომ ბერიაშ ბელადის „თქმის შესასრულებლად აღარ დაზოგა ძალები“... უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს ავტორი არ არის შემდეგში ცნობილი პოეტი ანდრო თევზაძე. მთქმელი მოხუცია, ამას საგანგებოდ მიანიშნებს ტექსტში: „მოვხუცდი, მაგრამ ეს გული კვლავ გადამექცა ახალად“...

სტალინი არც „გაბლანტებულ, მდორე ვოლგას ჰგავს“ და არც ჩვენებურ გიჟ და აქაფებულ არაგვს... არც თეთრწვერა მყინვარს, ცივსა და უკარებას, არც „ურგებ კლდეს“... უფრო ოკეანეს ჰგავს, მაღალი მთების არწივს... დილის მზეს და სხვ.... მტრების დამწველი ცეცხლი, არწივი, **„აგუზგუზდება ცეცხლივით, / როგორც თონეში სახმილი“** („სტალინი, ხალხთა გენია“. გიორგი ქადაგიძე, ზემო ალვანი, თუშეთი).

სტალინი — „მსოფლიო მნათობი“, „მზეთა-მზე“, „ჭექა-ქუხილში ანთებული სანეტარო ცეცხლი“... „დიდი სამშობლოს დიდი მზე“, „სიცოცხლე — ცაზე უფრო მაღალი“ (სამსონ მთაგორელი, ტყიბულის რ.).

პანკისელი მწყემსის, გ. მჭედლურის, ლექსში ჩანს, რომ იმ პერიოდისათვის საგანგებოდ ახალი ლექსია, მინიმუმბულია ბელადის ასაკი: „მუხავ, სამოცნლოვანო“ ... მისთვისაც მზეა იგი, **„ათასი მზის ელვარება, ცა-ღრუბლებ-გადაბანილი“**.

ქიზიყელი მთქმელი, სტეფანე მაროშვილი, ლექსს უძღვნის ლენინსა და სტალინს: „ლენინს ხსენება, ბიჭებო, სიცოცხლე სტალინისაო“. ქების ადრესატები მატულობენ, ლენინის, სტალინის, ბერიას შემდეგ ვოროშილოვსაც გაიხსენებენ:

„დიდხანს იცოცხლე, სტალინო,
ვოროშილოვო, ბერია.
დღენი დაგვიდგა სალხინო
და ხეთაგურიც ვმღერია“.
(გრ. ხეთაგური, ყაზბეგი)

ლექსების უმრავლესობაში ბელადს მადლობას უძღვნიან, როგორც მტრის გამანადგურებელს, ქვეყნის მოლაღატეების მომსპობს: **„მთა და ბარი ბალად შეჰქმენ / მტერი მოსპე, სადაც ნახე“** (შალვა სულამანიძე, ტყიბული); **„უღმობელ ლახვრის ჩამცემო / მშრომელი ხალხის მტრებისა“** (ნიკოლოზ ბენიძე, ზუბი, ცაგერის რ.)...

ნიგნში მოცულობით და ნარატივის დიაპაზონით გამოირჩევა შირაქელი მწყემსის, ლექსო ბიბილურის, ტექსტი „მზისებრ დაგვნათი თავზედა“ (სქოლიოში მითითებულია: „გურჯად ნაგულისხმევია ამხ. ს. ორჯონიკიძე, რედ.); ეს არის თავგადასავალი და სულისკვეთება საბჭოთა ქართველისა, რომელსაც თავისი წვლილი შეუტანია სამშობლოს თავისუფლების დამხობაში და ს. ორჯონიკიძისთვის მხარი დაუმშვენებია იმ სისხლიან გზაზე. ნითლებთან თავისი ნებით მისულა, — გვარწმუნებს მთქმელი:

„პირდაპირ შეველ ნითლებთან,
ყველას ვკითხავდი „გურჯასა“
მაჩვენეს იმათ ვაჟკაცი,
მოაქროლებდა ლურჯასა“...

ლამის ლურჯაზე ამხედრებულ წმინდა გიორგიდ წარმოიდგინოს ავტორმა, იმდენად მოხიბლულია „გურჯას“ გახსენებით. ერთ-

მანეთი გაიცნეს, ვაჟკაცობის დასამტკიცებლად გაიყოლა გურჯამ მთიელი და იმანაც იმედი არ გაუცრუა.

„ნავეყვი, ჩავიშალენით,
მტერს შევუნგრეთ კარია,
იმათ მიჯნაზე დავასვეთ
ნითელი დროშის ტარია.

მე ვენაცვალე ნითლებსა,
ჩემი გუნების ჯარია,
მათთვის გავნირავ სიცოცხლეს,
მათთან მიგულეთ მკვდარია“...

დიდი ბრძოლების შემდეგ, გამარჯვებული, „ახლა დავმდერი ფანდურზე, / რომ ლექსადა ვთქვა ქებანი“. ბედნიერი და დამსახურებული, ახლა მოსკოვისკენ მიემგზავრება. ტექსტი, თითქოს, მგზავრობისას იწყება და საბჭოთა სამშობლოს დედაქალაქში, მოსკოვში, სრულდება. ლექსის დინამიკაც თხრობის შესაფერისად ძლიერდება:

„სხვაგან ქრის ჩემი გონება,
კრემლსა ევლება თავზედა,
ნეტავი ერთი შემყარა
სტალინს პირდაპირ გზაზედა“.

აქ კი პოეტი-მთქმელი იშველიებს ბელადისათვის განკუთვნილ, ტიპურ, საყოველთაო მეტაფორულ სიმბოლოს, „მზეს“: „მზისებრ დავგნათი თავზედა, / როგორც მზემაცოცხლებელი“. ელირსა, რაც ენადა და კრემლში, მწყემსებთან შეხვედრაზე, სტალინიც მობრძანდა. „გურჯამ“ იცნო თანამებრძოლი მთიელი, გადაკოცნა და ამით ბელადის ყურადღებაც მიიქციეს. აქ უკვე საბოლოოდ კულმინაციას აღწევს მწყემსის სათქმელი, ის საბჭოთა სამშობლოს მოქალაქედ აღიქვა დიდმა ბელადმა და მთიელი ლექსო ბიბილურიც ბოლომდე ბედნიერია:

„ქართულად „გამარჯობა“ თქვა,
თან ამბავს მკითხავს მთისასა —
— აღარ მღერიო, მთიელო,
სამშობლოს ხევსურისასა?!“

რა თქმა უნდა, „სამშობლო ხევსურისა“ („არ გავცვლი მე ჩემს სამშობლოს სხვა ქვეყნის სამოთხეზედა“...) ეწინააღმდეგებოდა დიდი ბელადის, ტოტალიტარული სისტემის საჭეთმპყრობელის, საბჭოთა სისტემის განმამტკიცებლის, სტალინის მსოფლხედვას. ლექსი დავიმონწმეთ მოკლედ. დასასრული, მთელი ტექსტის ფინალი ადეკვატურია მოხრობელის განწყობისა:

„მე როდი მქონდა სამშობლო,
ლატაკს პირს მიწა მეყარა,
ეხლა კი ყველაფერი მაქვს —
მიწა, სამშობლო, ქვეყანა“.

ახალ ხელისუფლებასთან დამოკიდებულებაში ილუზორული ხანა არათუ უშუალოდ ნითლების გვერდით მებრძოლმა ვაი-ქართველებმა ინამეს, არამედ, გარკვეულწილად — ქართველმა შემოქმედებითმა ინტელიგენციამაც, მაგრამ მათთვის მალე გახდა ცხადი, რომ მათ თავზე ჯოჯოხეთი მზადდებოდა („ახლა ჩვენ სხვა დრო წამოგვეწია, ჩვენც ალბათ სადმე ჩაგვძალღებენ“, ტ. ტაბიძე). მთიელ მწყემსს კი გაულწევია ამ ჯოჯოხეთიდან. უკვე 1939 წელია. ჩამთავრებულია საყოველთაო წმენდა... თუმცა, ისიც კარგად გვახსოვს, ბევრი ამისთანა „ერთგული“ და „ნაამაგარი“ გაუყენეს ციმბირის გზას 1921-1937 წლებში, ან სულაც — დახვრიტეს.

პარტიული გეგმის — სტალინიადას განხორციელება იყო 1940 წლის ქართველი პოეტების მიერ ოსურიდან თარგმნილი წიგნის გამოცემა, სახელწოდებით — „დიდ ბელადს სტალინს“ (ხალხური... 1940), როგორც, ზოგადად, ყველა ტექსტში, აქაც სტალინი მზეა, „ძღვევამოსილად და დიდებულად“ რომ ათბობს ხალხების გულს. ხალხის მამას მადლობას უძღვნის ავტორი (მთქმელის გვარი არ სახელდება, ზ.ც.):

„ო, სტალინ, მზეო, აღსავსევი სიბრძნით,
ჩვენო სიცოცხლევ და მოამაგევ,
შენ, ხალხის მამავ, ოსეთი გიძღვნის
თავის სიმღერებს, მღელვარე ჰანგებს“.

ორი ხალხური ლექსის სათაურები ერთნაირია. „სიმღერა სტალინზე“. პირველში ყოველი სტროფის დასასრულს მეორდება რეფრენი: „იცოცხლე, დიდხანს იცოცხლე!“ აქაც ეპითეტების და ჰიპერბოლიზებული მეტაფორების სიუხვია: „მზე ცხოველმყოფელი“, „კავკასიის არწივი“, „ქვეყნის ჯავარი“, „ლენინის თანამებრძოლი“, „საამური ცხოვრების შემქმნელი“, „სიცოცხლის განთიადი“ და სხვ. ბედნიერი სამხრეთ-ოსეთის სახელით მიმართავს მეორე პოეტი ბელადს: **„გარსკვლავებს ეთამაშება ჩვენი ახალი ქვეყანა / მას შემდეგ, რაც, საყვარელო, შენი მზე გადმოგვეყარა“**, მთარგმნელები: გ. კაჭახიძე, გრ. ცეცხლაძე, ბ. აბულაძე და სხვ.

1944 წელს გამოიცა „ქართული ხალხური ლექსები და სიმღერები სტალინზე“ (საოცარია, თუმცა ამ დროისამ არაფერმა უნდა გაგვაკვირვოს), რომ მთელი კრებული შედგება 70 საუკეთესო ქართული ხალხური და XIX და XX საუკუნის პოეტების (გ. ორბელიანი, ა. წერეთელი, ი. აბაშიძე) ლექსებისგან: „შავლეგო“, „ლილე“, „მუხამბაზი“, „პატარა საყვარელო“, „სულიკო“, „ციცინათელა“, „კაპიტანი ბუხაიძე“, „ჩუხჩუხით ჩამორბოდა“, „შავი კაკაბი“, „ინდი-მინდი“, „ნეტავი, გოგოვ მე და შენ“ და სხვ. ეს უკვე ომში გარდატეხის წელია, გამარჯვებისაკენ მიმავალი და აღარ არის საჭირო უნიჭოდ და უგულოდ დაწერილი მონოდებები და პატრიოტული შეძახებები. ამიტომაც გაალამაზეს განწყობა, მაგრამ გაუგებარია, რა შუაში იყო აქ სტალინი? კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ: ნიგნს ჰქვია „ქართული ხალხური ლექსები და სიმღერები სტალინზე“. მინაწერი ყდაზე: „სიკვდილი გერმანელ ოკუპანტებს“... ალბათ მაინც ის ჩანაფიქრია, რომ გამარჯვებას სიხარული უხდება, სიხარულს კი ის სიმღერები, რომელთა ტექსტებიც ამ კრებულში დაიბეჭდა.

ასევე სახობო სტილით გამოსარჩევია ლექსების კრებული „სტალინი ქართულ ხალხურ პოეზიაში“ (1949 წ., თბ., საქართვე-

ლოს სსრ სახ. გამომცემლობა); აქაც უხვად გვხვდება საგანგებო ეპითეტები და ჰიპერბოლიზებული შედარებები, მეტაფორები, რიტორიკული შედახებები ბელადის მხატვრული სახის გადმოსაცემად: „გაზაფხულის შემქმნელი“, „მზე და აღმასის ენით მეტყველი“, „ცის ღიმილი“, „ზღვის გრიგალი“, „მთის არწივი, ფრთაგაშლილი“, „მზეთამზე“ და სხვ. ყველგან „საბჭოთა საქართველო“ სამშობლოს ცნება. აქაც მტრის გამანადგურებელია ბელადი. ეს უკვე ომის შემდგომი ტექსტებია და მტერში გერმანელ ფაშისტებს მოიაზრებენ. ზოგი უკანაც იხევს და იტყვის: **„მოთხარა ნიკოლოზი, / იმის სახელი, გვარია, / თავად და აზნაურების / აღარსად არის ზარია“** (ლენინს).

ეს არის მცირე ამონარიდი იმ უამრავი ტექსტიდან, რომლებიც მიეძღვნა ლენინს, სტალინს, ბერიას და სხვებს. ქართული ხალხური პოეზიის მკვლევრებს შორის არსებობს მოსაზრება (ჯ. ბარდაველიძე, რ. ჩოლოყაშვილი), რომ ამ პერიოდის ქართული ხალხური ლექსები, არც ისე იშვიათად, ინერებოდა პროფესიონალი პოეტების მიერ, როგორც ხალხური. თავისთავად იგულისხმება სარედაქციო ჩარევა, გადაკეთება. საერთო პოლიტიკური პათოსი ამ წლების ქართული ხალხური პოეზიისა და მხატვრული სახეების თვალშისაცემი ერთგვაროვნება, ერთფეროვნება იძლევა ამ დასკვნის საშუალებას.

გამომცემლობებში არსებული ცენზურა პრესაშიც გრძელდებოდა. ცნობილი პებლიცისტისა და საზოგადო მოღვაწის, ქრისტეფორე რაჭველიშვილის (რომელიც ჯერ 20-იან წლებში იყო რეპრესირებული, ხოლო 37-ში დახვრიტეს) ვაჟი, ექიმი ბაადურ რაჭველიშვილი სწორედ ცენზურასთან დაკავშირებულ ფაქტს იხსენებს და გადმოგვცემს ამ ისტორიას. ქრისტეფორე რაჭველიშვილი 30-იან წლებში, ციხიდან გამოსვლის შემდეგ, მუშაობდა საქართველოს დეპუტატთა სააგენტოში სტილისტად, აგრეთვე — გამომცემლობაში „საუნჯე ხალხური ზეპირსიტყვიერებისა“. ერთხელ მასთან მიუტანიათ ლექსი „ვინმე ხევსურისა“ (ხევსბერისა), რომელიც ქრისტეფორეს ისე მოსწონებია, ამბობდა თურმე, ამას ვაჟაც ხელს მოაწერდაო. ვრცელ ლექსში ავტორი ქებით მოიხსენიებდა მეფე დავითს,

თამარს, ერეკლე II-ს... ასე გადადიოდა ახალი გმირის, ჩოლოყაშვილის და მისი რაზმელების სანაქებო თავგადასავალზე. ქრისტეფორეს ლექსის დაბეჭდვა განუზრახავს. რედაქტორმა ტექსტი გადააკეთა. ბაადურ რაჭველიშვილს მოჰყავს რამდენიმე სტროფის პირვანდელი და შესწორებული ვარიანტები. მაგ.: **„მოსტყუვდა კერვალიშვილი (იგულისხმება ჩეკისტი — ზ.ც.), / ჩეკას ვერ გვარობს კლდენიო, / ცხელ რკინას როგორ დაიჭერს, / არ ეკიდების ხელიო“**, — ცხელი რკინა, რომელსაც „ხელი არ ეკიდების“, ქაქუცა ჩოლოყაშვილის მეტაფორული სახეა, მისი სიმტიკიცის და შეუპოვრობის გამომხატველი. ცენზორს კი ასეთი ფინალი გაუკეთებია ლექსისთვის: „შემდეგში ჩოლოყაშვილი, ქართველი ხალხის მტერიო“. ესეც არ მოეწონა და ტექსტის სხვა ნაწილიც გადაუკეთებია: **„ის საზღვარგარეთ გავარდა, გაიქცა, როგორც გველიო“** და სხვ. რა თქმა უნდა, ეს არ ყოფილა ერთეული შემთხვევა. ცენზორის მკაცრი ხელი ყველგან და ყველაფერს სწვდებოდა და თავისთვის სასურველ ყალიბში აქცევდა იდეოლოგიისთვის მიუღებელს.

დამონშებანი:

აბაშიძე 2003: აბაშიძე ი. „ბელადის მრჩეველი“. // აბაშიძე ი. *ზარები 30-იანი წლებიდან*. თბ.: „ინტელექტი“, 2003.

კვერენჩილაძე 2011: კვერენჩილაძე რ. *საბუთები ღალადებენ*. თბ.: „უნივერსალი“, 2011.

საქ შსს არქივი, ფონდი 897, აღნ. 1. ს.1. 1937 წ. 14.V.

საქ. შსს არქივი, ფონდი 897, აღნ. 1, საქმე 1, 1939 წ., 2.VII, გვ. 22.

ხალხური... 1940: „დიდ ბელადს სტალინს“. // *სამხრეთ-ოსეთის ხალხური სიმღერები და პოეტების ლექსები*. სტალინირი: სამხრეთ-ოსეთის სახ. გამომცემლობა, 1940.

ხატიაშვილი 1939: ხატიაშვილი ვ. (რედაქტორი). *ი. სტალინი* (დაბადების 60 წლის გამო). თბ.: გამომცემლობა „კომუნისტი“, 1939.

Conjuncture and Georgian Folk Poetry

Summary

The conjuncture had the same severe impact on Georgian folk poetry as on Georgian writing in general (it was an overall phenomenon throughout the whole Union, in the Soviet totalitarian space). It suppressed thousand-year-old values of Georgian folk poetry (but temporally and not for ever) and turned it into a part of the policy of social realism.

The archive materials of the Ministry of Internal Affairs of Georgia show rather well the requirements of the Party and authorities to the folk poetry (Fond #897, description 1, case 1). At a party meeting of the Union of Georgian Writers it was decided in honor of the anniversary of Stalin to release a book (1939). Part I was supposed to be a folk poetry devoted to the great leader. The book came out in time and the influence of censorship was felt in it. Among the researchers into Georgian folk poetry there is an opinion (Jondo Bardavelidze, Rusudan Cholokashvili) that Georgian folk poems of this period were quite often written by professional poets as folk. The books published in 1939 and in subsequent period devoted to the great leader are distinguished by the uniformity and monotony of the characters, epithets, metaphors, similes, repetition of hyperbolas. In addition to this, editorial intrusions, the cases of remaking the text took place. This is evidenced from B.Rachvelishvili's memoirs (the story of the verse devoted to Kakutsa Cholokashvili).

რეპლიკა

სამწუხარო შეცდომა

2010 წ. გამომცემლობა „ნეკერმა“ დასტამბა საბჭოთა რეპრესიების მსხვერპლთა ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული „ანტისაბჭოთა სიტყვიერება“.

კრებულში გამოქვეყნებულია ზეპირი ისტორიები და გადმოცემები. შემდგენლებმა (რ. ჩოლოყაშვილი, ე. ჩხეიძე, ნ. ბალანჩივაძე, ნ. რატიანი, ი. ყველაშვილი) მოვიძიეთ ანტისაბჭოური სიტყვიერების ნიმუშები, რომლებშიც მოთხრობილია საქართველოში ტოტალიტარული კომუნისტური რეჟიმისათვის ნიშანდობლივი ამბები. ამავე თვალსაზრისით დავამუშავეთ ქართლი პრესაც, რომელშიც XX საუკუნის 90–იანი წლებიდან მოყოლებული უკვე გამოჩნდა ჩვენთვის საინტერესო მტკივნეულ საკითხთან დაკავშირებით არაერთი საყურადღებო მოგონება. ამასთანავე, ვისარგებლეთ სამეცნიერო ლიტერატურითაც.

საგანგებოდ მოვიწვიეთ რეპრესირებული ოჯახების წარმომადგენლები, ფირზე ჩავინერეთ მათი მონათხრობი, რომლის ნაწილიც ქალაქდზე გადავიტანეთ და კრებულის სახით გამოვეცით. კრებული კარგი გამოვიდა, თუმცა, როგორც ყველა ნაშრომი, არც იგია დაზღვეული ნაკლისაგან. გაპარულია რამდენიმე სამწუხარო შეცდომა, ძირითადად ორთოგრაფიული და პუნქტუაციური ხასიათისა.

ამ ტიპის შეცდომა გაიზარა ბატონების გიორგი ხომერიკისა და ბიძინა ჩოლოყაშვილის საუბრის გადმოცემისას.

აქ მოგვყავს ციტატა ბატონი ხომერიკის მონათხრობიდან: „გამოვედი თუ არა უშიშროებიდან, ჩიტაძის ქუჩაზე იყო მაშინ, რუსთაველზე დავეშვი და შემხვდა ბიძინა ჩოლოყაშვილი, ჩავუკაკულე ყველაფერი, ბიძინას ყველაფერი მოვუყევი. აი, ვინ ჩამიშვა, ვინ

დამასმინა, ვიცი, დღესაც ცოცხალია და მუშაობს“. (გვ.178)

ჩვენ მიერ ფირზე ჩანერილი საუბრის ქალღმერთზე გადატანისას დაშვებულია შეცდომა, კერძოდ, გამორჩენილია სასვენი ნიშანი: ორი წერტილი (:) და ტირე

(—). ამ, ერთი შეხედვით, უბრალო დეტალმა გააბუნდოვნა და დაარღვია ნათქვამის აზრი, რითიც აღელვებულმა გიორგი ხომერიკმა ძველ მეგობარს თავისი განცდები გაუზიარა.

ვწუხვართ, რომ ორივეს გული ვატკინეთ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ 2008 წელს, როცა ეს ჩანანერი შესრულდა, ბატონი ბიძინა ჩოლოყაშვილი არ მუშაობდა და არ ცხოვრობდა თბილისში, ის იძულებით ემიგრაციაში იმყოფებოდა.

ბოდიშს ვუხდით პროფესორ გიორგი ხომერიკსა და პირველი უზენაესი საბჭოს წევრს, დამოუკიდებლობის აქტზე ხელმომწერ ბატონ ბიძინა ჩოლოყაშვილს.

პატივისცემით

რ. ჩოლოყაშვილი

ე. ჩხეიძე

ნ. ბალანჩივაძე

ნ. რატიანი

ი. ყველაშვილი

გ. ხომერიკი

სარჩევი

მითი, რიტუალი, სიმბოლო Myths. Rituals. Symbpls

ოთარ ონიანი

ამირანის სტრუქტურული ელემენტები
(მიჯაჭვა) აღმოსავლეთ საქართველოს
მთიანეთის ვარიანტებში.....5

Otar Oniani

Structural Elements (enchainment)
of the *Amiraniani* in the Versions Recorded
in the Highlands of Eastern Georgia

ოთარ ონიანი

ამირანის სტრუქტურული ელემენტები —
მიჯაჭვის ეპიზოდები იმერულ-რაჭულ და
ლეჩხუმურ ვერსიებში.....15

Otar Oniani

The Episodes of Chaining Amiran in
Imeretian-Rachian and Lechkhumian Versions

მერი ხუხუნაიშვილი-ნიკლაური

ასტრალური მითოსური აზროვნების
კვალი ამირანის თქმულებაში.....26

Mary Khukhunaishvili-Tsiklauri

Traces of the Astral Mythology in Amirani

ნესტან რატიანი

ზოგიერთი მხატვრული სახის ტრანსფორმაციის
რამდენიმე ასპექტი აკვნის სიმღერებში.....33

Nestan Ratiani

The Cock Symbolizations in
Folklore and Ethnological Spac

ქეთევან დეკანოზიშვილი

მამლის სიმბოლიზაცია ფოლკლორული
და ეთნოლოგიური მასალების მიხედვით.....50

Ketevan Dekanozisjhvili

The Cock Symbolizations in Folklore
and Ethnological Space

ხათუნა თავდგირიძე

ახალი მითოლოგიური პარადიგმა — პოლიტიკური მითი
(პოლიტიკური მითის თეორიის საკითხები).....61

Khatuna Tavdgiridze

New Mythological Paradigm
– Political Myth

ხვთისო მამისიმედიშვილი

ამინდის მართვის ქართული და
ოსური რიტუალური ტექსტები.....79

Khvtiso Mamisimedishvili

Georgian and Osetian Ritual
Texts to Beg for Weather

**ზღაპართმცოდნეობა
Folk Tale Study**

რუსუდან ჩოლოყაშვილი

ჯადოსნური ზღაპრის დაფარული
არსი და მნიშვნელობა.....91

Cholokashvili Rusudan

The implicit Essence and Significance
(meaning) of Magic Tale

დალილა ბედანიძე

მაგიური სახელები
ჯადოსნურ ზღაპრებში.....100

Dalila Bedianidze

Magical Names in Fairy-Tales

მარინე ტურაშვილი

ქართული ხალხური ცხოველთა
ზღაპრების ტიპოლოგიური ანალიზი
ზღაპრის საერთაშორისო კატალოგის
ATU 15 ტიპის კონტექსტში.....110

Marine TuraSvili

Typological Analysis of the Georgian
Animal Tales in the Context of ATU 15
of the International Folktales Catalogue

თეიმურაზ ჯაგოდნიშვილი

ალექსანდრე ხახანაშვილი ქართული
ფოლკლორისტიკის სათავეებთან.....120

Teimuraz Jagodnishvili

Aleksandre Khukhunashvili at the
Origins of Georgian Folkloristics

ეკა ჩხეიძე

ლექსები წუთისოფელზე.....135

Eka Chkheidze

Lyrics of the World

ფოლკლორი და ლიტერატურა
Folklore and Literature

ლევან ბრეგაძე

კონსტანტინე გამსახურდიას
ნოველა „მშვენიერება“ და მისი
მიმართება ფოლკლორულ წყაროებთან.....144

Levan Bregadze

Konstantine Gamsakhurdia's short
story "Beauty" and its relation
with folklore sources

ირმა ყველაშვილი

მხატვრულ-გამომსახველობითი
საშუალებები და სახე-სიმბოლოები
თქმულება-გადმოცემებში.....163

Irma Kvelashvili

The Means of Imagery and Face Symbols in
Legends- Narratives

ქეთევან ელაშვილი

ერთი ფოლკლორული არქეტიპის
„ლიტერატურული ველი“180

Ketevan Elashvili

The "Literature Valley"
of one Folklore Archetype

მაია ნინიძე

ილია ჭავჭავაძის პოემების
„განდევილისა“ და „აჩრდილის“ საერთო
ფოლკლორული წყარო.....186

Maia Ninidze

A Folklore Source of Ilia Chavchavadze’s
Poems “The Hermit” and “The Ghost”

ნინო ბალანჩივაძე

„გზამაც ხშირად მონყენა იცისო“192

Nino Balanchivadze

The Moral Phenomenon of Word

**ბალადა
Ballad**

ტრისტან მახაური

ქართული ხალხური საგმირო ბალადა
„ლაშარს მოვიდა თილისძე“199

Tristan Makhauri

Georgian folk heroic ballad “Tilidze came to Lashar”
(The son of Tili came to the holly place lashar)

**ბიბლიური მოტივები
Biblical Motives**

ეთერ ინსკირველი

სოლომონ ბრძენის ფუნქციის ტრანსფორმაციის
ფორმები ფოლკლორულ ნარატივებში.....215

Eter Intskirveli

The Forms of Function Transformation
of Solomon the Wise in Folklore Narratives

ბელადომანია და ფოლკლორი
The Cult of the Leader and Folklore

ზოია ცხადაია

კონიუნქტურა და

ქართული ხალხური პოეზია.....237

Zoia Tskhadaia

რეპლიკა

Replica

სამწახარო შეცდომა.....249