

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია  
შოთა რუსთაველის სახელობის  
ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

ეთერ ინჭკირველი

ბიბლიური სიუჟეტების ხალხური ვარიანტები

ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის  
სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

10.01.09 - ფოლკლორისტიკა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი  
რუსუდან ჩოლოყაშვილი

თბილისი  
2004

## **შ ი ნ ა ა რ ს ი**

შესავალი.

თავი პირველი.

**აბრაამის ამბავი ხალხურ ტრადიციაში.**

1.1 პირველი სტუმრობა.

1.2 აბრაამის ფერისცვალება.

1.3. მეორე სტუმრობა.

1.4. ისაკის მსხვერპლშეწირვა.

1.5. ტერმინი «აბრამიანი» .

თავი მეორე.

**«იოხის წიგნის» ფოლკლორული ვერსია.**

თავი მესამე.

**სოლომონის ფოლკლორული სახე.**

3.1. ავი დედაკაცის თემა.

3.2. კოკაში ჩამწყვდევის მოტივი.

3.3. სოლომონის ციკლის ზღაპრები.

3.4. სოლომონის პარალელური სახეები.

**დასკვნა.**

**შემოკლებათა ახსნა.**

**დამოწმებული ლიტერატურა.**

## **შ ე ს ა ვ ა ლ ი**

ქრისტიანობის და იუდაიზმის უპირველესი რელიგიური წიგნი - ბიბლია არის იმდენად უნივერსალური, რომ მისი ისტორიულ-კულტურული და ლიტერატურული ინტერპრეტაციების შესაძლებლობები ამოუწურავია. ბიბლიის განხილვა ფოლკლორთან, ხალხურ სიტყვიერებასთან მიმართებაში კვლევის

უაღრესად საინტერესო სფეროა. ეს საკითხი აქტუალურ პრობლემად დგას როგორც ბიბლიის, ასევე ფოლკლორის შემსწავლელთათვის.

ბიბლია, როგორც წერილობითი ძეგლი, საუკუნეების მანძილზე, საზოგადოების მხოლოდ გარკვეული ნაწილისთვის იყო ხელმისაწვდომი. შუასაუკუნეებში ადამიანები იყოფოდნენ docti და idiotae ანუ განათლებულ და გაუნათლებელ ფენებად. ამ კლასიფიკაციის ძირითადი პრინციპი წერა-კითხვის ცოდნაზე იყო დამყარებული. იყო ორი ფენა და შესაბამისად ორი კულტურა, ორი სულიერება. ურთიერთობა ამ ორ კულტურას შორის არ ყოფილა ცალმხრივი; ისინი ურთიერთზეგავლენას ახდენდნენ ერთმანეთზე, რამაც ორივესთვის დამახასიათებელი მიწიური და ზებუნებრივი, მატერიალური და სულიერი ფონის შერევა განაპირობა. საეკლესიო სულიერების მისია – მოეხდინა კულტურული ადაპტაცია ხალხთან, ჩართულიყო ფოლკლორულ კულტურაში, მხოლოდ იმ შემთხვევაში განხორციელდებოდა, თუ ის ხალხისთვის, მასისთვის გასაგები იქნებოდა: ცოდნის მფლობელის ფუნქცია იყო გადაეცა ეს ცოდნა მათთვის, ვისაც წიგნთან შეხება არ ჰქონდა, ბუნებრივია, გარკვეული დოზებით და შესაბამისი განმარტებებით. იმისათვის რომ გაბატონებულიყო სულიერი და სოციალური ელიტის აზრები, გახდა მისი ყველასათვის გასაგებ, მარტივ ენაზე გადატანის საჭიროება, ამიტომაც, ისინი ხშირად მიმართავდნენ ნაცნობ სახეებს და სიუჟეტებს, რომ არ გასცილებოდნენ მასის თვალსაწიერის ჩარჩოს და რადგან საეკლესიო კრებათა გადაწყვეტილებით არ შეიძლებოდა ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების ხალხურ ენაზე გადატანა, ამიტომ იქმნებოდა მათი ახალი, «ხალხური» ვერსია, პოეტური ან თხრობითი, რომ ეზოთერული და საკრალური ლიტერატურა ხალხის წიაღში დაემკვიდრებინათ.

ადამიანები, ვინც ამ ტექსტებს ქმნიდნენ, იყვნენ განათლებული, წიგნიერი ბერები, ღვთისმეტყველები და მწერლები, რომელთა მოღვაწეობა მრევლის უმრავლესობის, უბრალო ხალხის ინტელექტუალურ ამაღლებას ემსახურებოდა; საეკლესიო მწერლობის მაღალ ჟანრებს ნებისმიერი გზით უნდა მიეღწია ხალხთან, თუნდაც ეს გრამატიკულად გაუმართავი და დაუხვეწავი ტექსტი ყოფილიყო (Гуревич 1981, 39). იყო კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი: საეკლესიო ლიტერატურა, რომელიც ზეპირი გზით შედიოდა გაუნათლებელ უბრალო ხალხში, რომ გავლენა მოეხდინა მათ ცნობიერებაზე, თვითონ განიცდიდა მათი მხრიდან

მლიერ გავლენას. ცნობილი რუსი მედიევისტის, არონ გურევიჩის თქმით, ამ ავტორთა ტექსტები, მიუხედავად მათი სურვილისა, დაინფიცირებულია ფოლკლორით (იქვე, 24). მისივე ცნობით, როდესაც ესა თუ ის ავტორი მიმართავდა მასას, უბრალო ხალხს, გაუნათლებელ და უსწავლელ ადამიანებს, იძულებული იყო მათთვის გასაგებ ენაზე ესაუბრა, მიემართა იმ იდეებისა და სახეებისთვის, რომლებიც პოპულარული იყო ფოლკლორში, მითში, ზღაპარში... მაგრამ ეს ავტორები თვითონაც განიცდიდნენ აუდიტორიის გავლენას. ხშირად ესა თუ ის ქრისტიანული მოვლენა ხალხურ რელიგიურობაში ყალიბდებოდა და მხოლოდ ამის შემდეგ იძენდა ოფიციალურ ლეგალიზაციას. ეს კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ ცნობიერების სტრუქტურის ამა თუ იმ ძვრების ინიციატორი ყოველთვის არ იყო ინტელექტუალური ელიტა და ხალხის მასის როლი კულტურის და რელიგიის ისტორიაში ამ ინიციატივის პასიურ მიღებამდე არ დაიყვანებოდა (Гуревич 1984, 331). მეტიც, ესა თუ ის ავტორი ხშირად მიმართავს ფოლკლორულ მასალას არა იმიტომ, რომ მასის ცნობიერება დაიპყროს, არამედ თვითონ არის მასის შუაგულში და, უეჭველია, რომ ინახავს არქაული დროების კულტურულ მეხსიერებას (Гуревич 1990, 158).

მედიევისტისკაში განსხვავებული მოსაზრებაც არსებობს ამ საკითხზე. გ. დიუბი ამტკიცებს, რომ ყველანაირი კულტურული მოდელი იქმნებოდა მაღალ ფენებში და მერე ვრცელდებოდა ხალხში (იქვე, 331).

ამავე თვალსაზრისს ამყარებს რენე გენონის ცნობილი ნათქვამი ხალხური შემოქმედების შესახებ: «ხალხი კი არ ქმნის, არამედ გარდაქმნის». მისი აზრით, ტრადიცია არის ის ჭურჭელი, რომელიც კაცობრიობისთვის გამოცხადებულ ჭეშმარიტებას მიწიერ სამოთხეში ინახავს. ტრადიცია ღვთის სიტყვის - ლოგოსის გამოცხადებაა, განსხეულებული სიმბოლოებში. ყველა ტრადიციული ფორმა ერთი წყაროდან მომდინარეობს და ეს წყარო ღვთის სიტყვაა. ტრადიციის ღერძი, მისი შუაგული –მეტაფიზიკური მოძღვრებაა, რომელიც უნივერსალური საწყისების ცოდნას ინახავს —ტრანსცენდენტულ ცოდნას. ტრადიციულ საზოგადოებაში ამ ცოდნას სულიერ-ინტელექტუალური ელიტა ფლობს, რომელიც საზოგადოების სულიერ შუაგულს ქმნის. ხალხის ცნობიერება და «კოლექტიური მეხსიერება» არის ერთადერთი საშუალება, რითიც შესაძლებელი ხდება საკრალურ-რელიგიური ცოდნის შენახვა და თაობებისთვის გადაცემა. ხალხის ფუნქცია არის მხოლოდ

შენახვა, ეს ცოდნა კი, რენე გენონის თქმით, «არათუ ხალხური წარმოშობისაა, არამედ ადამიანური წარმოშობისაც არ არის» (გენონი, 137).

შეიძლება ითქვას, რომ ხალხური კულტურა შექმნილია ხალხისთვის, ე.წ. ქვედა ფენებისთვის სხვა ფენების მიერ. ესაა პოპულარიზაციის პროდუქტი ან კულტურული სიმდიდრეების «ჩაძირვა» ხალხურ წიაღში (Гуревич 1981, 11).

რუსი მედიევისტი ფიქრობს, რომ ქრისტიანული ჭეშმარიტებების ხალხური ინტერპრეტაცია თავისებურ ნაყოფს იძლეოდა, რომლებიც «ფოლკლორული კულტურის» კონტექსტში უნდა იქნას განხილული (იქვე, 12).

ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში საკმაოდ გავრცელებულია ბიბლიური სიუჟეტის ფოლკლორული ვერსიები. ჩემი კვლევის მიზანია წარმოვადგინო ბიბლიური სიუჟეტის გახალხურების ქართული ვარიანტები, მათი მიმართება ლიტერატურულ წყაროსთან, ბიბლიასთან, აპოკრიფებთან და ამასთანავე ის ხალხური ინოვაციები, რაც ბიბლიისგან დამოუკიდებლად, ხალხის წიაღში არის წარმოშობილი. აქედან გამომდინარე ჩემს წინაშე დადგა შემდეგი ამოცანები:

1. რა ურთიერთობაა ბიბლიურ ტექსტსა და ხალხურ ტექსტს შორის?
2. როგორ გადადის ხალხში ბიბლიური სიუჟეტი?
3. რა ცვლილებებს განიცდის ფოლკლორიზაციის პროცესში ბიბლიის ტექსტი?
4. რა არის საერთო ბიბლიასა და ფოლკლორს შორის?
5. რა ინოვაციებს გვთავაზობს ქართული ფოლკლორი ბიბლიური სიუჟეტის გახალხურებისას?
6. გვხვდება თუ არა ბიბლიური მოტივები არაბიბლიურ თემებზე შექმნილ ხალხურ ნაწარმოებებში?

ამ საკითხთა შესწავლისას გამოვიყენე ძირითადად შედარებითი მეთოდი, ხოლო ხალხური ლექსის სტრუქტურის გამოვლენისას დავეყრდენი ცნობილი ფრანგი მეცნიერის კლოდ ლევი-სტროსის მითის სტრუქტურული სქემის მოდელს (Левин-Строос, 152-164), თუმცა ხალხური ტექსტის მიხედვით, სრულიად განსხვავებული სტრუქტურული სქემა გამოიკვეთა, რომელიც წინამდებარე ნაშრომის სამივე ბიბლიური პერსონაჟის ხალხური ვერსიისთვის საერთო აღმოჩნდა. სამივე ტექსტის შემთხვევაში მივიღეთ ერთი სტრუქტურული მოდელი.

საკითხში, რომელსაც მე ვსვამ ბიბლიის ფოლკლორიზაციის შესახებ, ვგულისხმობ არა მხოლოდ ხალხური ტექსტის მიმართებას ბიბლიასთან, არამედ იმ ინოვაციებს, რომლებიც ბიბლიისგან დამოუკიდებლად არის ჩამოყალიბებული ქართულ ფოლკლორში.

კვლევის საგანს წარმოადგენს სამი ბიბლიური პერსონაჟის — აბრაამის, იობის და სოლომონის მაგალითზე, ბიბლიისა და ფოლკლორის—რელიგიური და მითოსური ასპექტების ურთიერთმიმართების გარკვევა.

კვლევის ობიექტია ქართული ხალხური პროზა და პოეზია: ლეგენდები, ჯადოსნური და ნოველისტური ზღაპრები, შელოცვები. შედარებითი კვლევისთვის მოხმობილია, აგრეთვე, ნიმუშები არაქართული ფოლკლორიდან. ფოლკლორისა და ბიბლიის ურთიერთმიმართებაში მნიშვნელოვანი როლი ეკისრება ასევე აპოკრიფებს.

წინამდებარე ნაშრომის წყაროთმცოდნეობით ბაზას წარმოადგენს ძველი აღთქმა, სპეციალური ლიტერატურის, ქართული წერილობითი წყაროების, XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული პერიოდიკის მონაცემები, ქართული ხალხური ზღაპრების, ქართული ხალხური პოეზიის კრებულები, ებრაული ხალხური თქმულებების კრებული, საარქივო მასალები (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი, მეცნიერებათა აკადემიის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი და საქართველოს მოსწავლე ახალგაზრდობის სასახლის ფოლკლორის კაბინეტის არქივი).

**საკითხის შესწავლის ისტორიისთვის.** 1897 წელს აკაკი წერეთელი წერდა: «არსად ისე გავრცელებული არ ყოფილა «მეზღაპრეობა» მესტვირეობა», «მეშაირობა», როგორც ჩვენში!... ძველი და ახალი აღთქმა სულ ერთიანად გალექილი იყო და ტრიალებდა ჩვენს ხალხში. ვის არ გაუგონია ჩვენში საუცხოვო შაირები «აბრამზე», იობზე», «სოლომონზე» და სხვა» (აკაკ. კრებ., 1897, №1. 1-2). აკაკი წერეთელი ბიბლიურ ამბებზე შექმნილ ხალხურ ლექსებს შაირებს უწოდებს და მათ «მეზღაპრეობა-მეშაირობას» უკავშირებს.

ქართულ ფოლკლორისტიკაში ბიბლიური სიუჟეტის ხალხური ვარიანტის შესწავლის პირველი ცდა აღ. ხახანაშვილთან გვხვდება, რომელიც ბიბლიის ზეპირ ტრადიციაში გავრცელების მიზეზებს მიმოიხილავს და მის დამკვიდრებას აპოკრიფებს უკავშირებს. მისი განმარტებით, «აპოკრიფი (sic!) ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს საიდუმლოს ანუ ფარულ წიგნს. აპოკრიფები წარმოიშობნენ ქრისტიანობის

დასაწყისშივე. სახარების მკითხველისთვის ბევრი გაუგებარი და მოკლედ მოთხრობილი ადგილი იყო... ხოლო ხალხის ცნობისმოყვარეობა დაწვრილებით ინფორმაციას ითხოვდა. ასეთი აპოკრიტებია ძველ აღთქმაში «ქალ-ვაჟიანი», «სოლომონი და მეზადური» სლავიანურად «სოლომონი და კიტოვრასი» (ხახანაშვილი, 100-123).

აბრამისა და იოზის ლექსს ალ. ხახანაშვილი სასულიერო ლექსების ჭრილში განიხილავს. მისი აზრით, «ქრისტიანობამ ვერ შეცვალა ხალხის შეხედულება. ძველი ღმერთები ისევ არსებობდნენ, მხოლოდ გადაიქცნენ ხალხის მავნებელ ძალად, ქრისტიანობის მტრებად. ქრისტიანობამ მოჰფინა სინათლე და შეიტანა ხალხში ახალი იდეები, ხალხს ეს იდეები უნდა შეემუშავებინა და შეეთანხმებინა შეთვისებულ გარდმოცემასთან, რელიგიურ რწმენასთან, მორალურ შეხედულებასთან: უნდა მომხდარიყო ბრძოლა ახალს და ძველს იდეებს შორის. წარმართულნი შეხედულებანი თითქმის შეუცვლელნი დარჩნენ, მხოლოდ მიიღეს ახალი ფორმა, შეიმოსეს ქრისტიანობრივი ელფერი. როდესაც ცხოვრებამ წამოაყენა წარმართული და ქრისტიანობრივი იდეალების შერიგების საჭიროება, მაშინ შესდგა სასულიერო პოეზია» (იქვე, 128).

«აბრამის ლექსის» პირველ თარიღიან ვარიანტს ექვთიმე თაყაიშვილი გვაწვდის. ხალხურ ტექსტს ახლავს განმარტება: «ესე აბრამიანი დავწერე მე ჯიმშერ მამიკონოვ, წელსა ჩყლა. ვინც მოიპაროს ღათ (sic!) გაუწყრეს ღმერთი» (Описание II, 285). აქვე ვიღებთ ცნობებს «აბრამის ლექსის» ავტორთა შესახებ: 1) უკვე ნახსენები ჯიმშერ მამიკონოვი, რომელსაც 1831 წელს დაუწერია «აბრამიანი»; 2) ვინმე სომეხი ტერ-ასატური: «გამლექსველსა ამ ლექსისა ტერ-ასატურ ღვთის მონება» (იქვე, 290); 3) ღვთის მონა იოსები: «და ყოველს ქრისტიანს მიუტეოს, მაცხოვრის ხატის მლოცავსა და გამლექსელსა ამ ლექსისას იოსებ ღვთის მონასა» (იქვე, 290). ეს უკანასკნელი განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია, რამეთუ იოსების ღვთის მონების აღნიშვნა მის სასულიერო წოდებაზე მიგვანიშნებს, რაც გვაძლევს საფუძველს ვიფიქროთ, რომ ბიბლიურ თემებზე შექმნილი ხალხური ლექსები სასულიერო პირთა მიერ ილექსებოდა და ამგვარად ვრცელდებოდა ხალხში.

ვასილ ბარნოვი, მოკლედ მიმოიხილავს რა ძველი და ახალი აღთქმის ლექსებსა და ლეგენდებს, აღნიშნავს: «ამგვარი ლექსი თუ ამბავი უხვად ეხვევა გარს ურიცხვ ეკლესიის ნანგრევს, ნიშს და წმინდა ადგილს... ხალხის მეხსიერებაში აღბეჭდილია

მთელი სამღვთო ისტორია ძველისა თუ ახლის აღთქმისა... ერს მთელი ეს მასალა საკუთარი ძალით აქვს დამუშავებული და გარდაქმნილი» (ბარნოვი, 73-74).

ამ საკითხებს «სასულიერო ლექსებისა და ლეგენდების» ჭრილში განიხილავს თედო ბეგიაშვილიც, თუმცა ის აღნიშნავს, რომ ამ ლექსებს და ლეგენდებს «უმჯობესია ვუწოდოთ «თქმულებანი საქრისტიანო საეკლესიო მწერლობის ზეგავლენით შექმნილნი» და არა «სასულიერო», რადგან ყოველი თქმულება, მითოსური პერიოდიდან მომდინარე, რომელშიც გამოხატულია ხალხის რელიგიური შეხედულებანი, თავისთავად სასულიეროა. ავტორი იმეორებს ალ. ხახანაშვილის აზრს, რომ «ქრისტიანობის ზეგავლენით საჭირო შეიქმნა წარმართული და ქრისტიანული იდეალების შერიგება. ამ ნიადაგზე გაჩნდა სასულიერო პოეზია» (ბეგიაშვილი, 139-140).

მიხეილ ჩიქოვანი სასულიერო-რელიგიური ლექსების ჟანრობრივ კლასიფიკაციას გვთავაზობს: 1) ეპიკური: «ადამ და ევა», «იობი», «აბრამი», «საოლომონ ბრძენი»; 2) ლირიკულ-ეპიკური: «ჯოჯობეთში ვინ არის», «ნათლისმცემელი და ხალხი», «სულეთის ლექსი»; 3) ლირიკული: «ნოე», «ქრისტე», «სიზმრათა ვნახე ედემი» და სხვ. (ჩიქოვანი, 351).

მიხეილ ჩიქოვანის აზრით, სასულიერო-რელიგიური ლექსები «ჩამოყალიბდნენ საღვთისმეტყველო წიგნების გავლენით. ასეთი ლექსები რელიგიური კულტის მსახურთა მიერაა შექმნილი. მათ გავრცელებას დიდად უწყობდნენ ხელს ე.წ. «ბრმა მეჩონგურეები» და მლოცველები, რომლებიც ხშირად გროვდებოდნენ ეკლესია-მონასტრების ირგვლივ» (იქვე, 351). საქართველოში რელიგიური ლექსების გავრცელების ცენტრებად მკვლევარი მონასტრებს და სხვა საკულტო ადგილებს მიიჩნევს: «ხატზე შეწირული» პირები თავს იყრიდნენ წმინდა ადგილებში და სასულიერო ლექსებს მღეროდნენ. სპეციალური მთქმელები, რომლებმაც მხოლოდ რელიგიური შინაარსის ლექსები იცოდნენ, ჩვენში ცნობილი არაა (იქვე, 353).

მიხეილ ჩიქოვანი ზოგადად სასულიერო ლექსების ავტორის საკითხსაც ეხება: «ასეთი ლექსის მთხზველები კარგად იცნობენ ბიბლიურ ლიტერატურას, ზოგჯერ სიტყვა-სიტყვით იმეორებდნენ ბიბლიის ფრაზებს. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ სასულიერო-რელიგიური პოეზიის შექმნაში წამყვან როლს კულტის მსახურნი



თამაშობდნენ. ხალხის მასა ამ შემოქმედებითს პროცესში ნაკლებად იყო ჩაბმული» (იქვე, 355).

კორნელი კეკელიძე ადასტურებს აპოკრიფების პირვანდელი სახის დაკარგვას და მისი მრავალი ვარიანტის შექმნას, რაც, უდავოდ, ფოლკლორის დამსახურება უნდა იყოს: «უკვე მეათე საუკუნემდე ჩვენ საკმაოდ მდიდარი აპოკრიფული მწერლობა გვქონდა... ის აპოკრიფები, რომლებიც თავდაპირველად ლიტერატურული გზით წარმოიშვა, შემდეგ დროში, განსაკუთრებით საშუალო საუკუნეებში, ზეპირგადმოცემასა და თქმულებაში თავის პირვანდელ სახეს კარგავენ და მრავალი ვარიაციით ვრცელდებიან; ბოლოს ეს ვარიაციებიც ჩაიწერა» (კეკელიძე, 403-407).

აპოლონ ცანავა სასულიერო-რელიგიურ ლექსებს გარდასულ, მკვდარი ჟანრების რიცხვს მიაკუთვნებს და საკითხს მესტვირული პოეზიის თვალსაზრისით განიხილავს (ცანავა 1953, 129-144). ავტორი ცალკეულ ბიბლიურ ეპიზოდთა ერთი ნაწილის გალექსვას და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებას მესტვირეთა მოღვაწეობას მიაწერს, მსგავსად რუსი მეცნიერის იური სოკოლოვისა, რომლის ცნობით, რუსული სასულიერო ლექსების დიდ ნაწილს სიმღერით ასრულებდნენ პროფესიონალი მომღერლები, მოხეტიალე კალიკები, პილიგრიმები, «წმინდა ადგილებზე» მოგზაური მორწმუნე ადამიანები (Соколов, 285). დამადასტურებელ მასალად, ცანავას, დ. ბაგრატიონის (დაბ. 1746) მიერ გალექსილი «შესაქმე» და «გოდება ადამისი»-ს ბოლო სიტყვა მოჰყავს, სადაც გამოთქმულია ავტორის სინანული, რომ მან თავისებურად გალექსა ბიბლიის კანონიკური წიგნები, რაც მესტვირის საქმიანობა ყოფილა:

«ავი მწერალი ავის თქმით, რად დავშვერ მოსაწყინებლად,  
რად დამჯდარაო მესტვირის სახელის შესაგინებლად»  
(საქ. მუზ. ხელნაწერთა განყ. S 350, გვ. 34).

მესტვირეთა მიერ ბიბლიური ამბების გალექსვა-გახალხურება მეტად საფრთხილო საქმე იყო. ანტონ კათალიკოსი «მესტვირეს» და «მეშაირეს» უწოდებს მონაზონ პეტრე ჩხატარაშვილს, რომელსაც, ვინმე იოანე ჩხატარელის მსგავსად, 1725 წლის მახლობლად, დაუწერია ქობულეთში ქრისტიანობის გავრცელების და მერე თათართაგან აღმოფხვრის ისტორია (კეკელიძე, 62). ამ ცნობის დამოწმებით, აპოლონ ცანავა ასკვნის, რომ ქრისტიანულ-კანონიკური ტექსტიდან გადახვევა და

აპოკრიფული თქმულების თუ სხვაგვარი ქრისტიანული ისტორიის შეთხზვა არ იყო საპატიებელი საქმე და მის შემთხვევას მესტვირე-მეშაირეს უწოდებდნენ (ცანავა 1953, 131).

აპოლონ ცანავა საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს ხალხურ მთქმელებზე ან მესტვირეებზე, რომელთა რეპერტუარში ხშირად იყო ბიბლიურ თემები. მკვლევარი ერთმანეთს უდარებს ცნობილი ფარაბეთელი მესტვირის ზაქარია ერადის, სიღნაღელი ვანო ბურდილაძის და ქართლელი გიორგი ქებაძის სტვირზე შესრულებულ აბრამისა და იობის ლექსებს. ის აღნიშნავს, რომ არც ერთი მესტვირის ლექსი არ ჰგავს ერთმანეთს, რომ თითოეული მათგანი თავისებურად გადააკეთებდა ბიბლიურ ამბავს და ამგვარად მიაწვდიდა ხალხს. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ «ადამ და ევა», «ნოე», «იობის ლექსი», «აბრამიანი» და სხვ. შექმნილი უნდა იყოს ქართლ-კახეთში, რადგან მათი ყველაზე სრული ტექსტები აქაა ჩაწერილი. საქართველოს სხვა კუთხეებში ბიბლიური ლექსები მეტ-ნაკლებად ცნობილია, მაგრამ მისი შესრულების ტრადიცია არ იყო ისე ძლიერი, როგორც ქართლ-კახეთში. რაჭველი მესტვირეები სასულიერო ლექსებს ქართლის კუთვნილებად თვლიან» (ცანავა 1968, 335).

ჩვენთვის საინტერესო ტექსტებს «სასულიერო ლექსებს» მიაკუთვნებს ვ. კოტეტიშვილიც (კოტეტიშვილი 1967, 365).

ხალხური ნოველის ჭრილში შეისწავლის ალ. ღლონტი «სოლომონ ბრძენის ციკლის» ნოველებს (ღლონტი 1989, 248-267). მკვლევარი აღნიშნავს ქართულ ფოლკლორში ბიბლიური პერსონაჟის - სოლომონ მეფის პოპულარობას და ამას შემდეგნაირად ხსნის: «მთქმელის შეგნებაში სოლომონი სიბრძნის სინონიმად იყო გაცნობიერებული და ყოველგვარ სიბრძნეს — ეს საჭირო იყო თუ არა, მას მიაწერდნენ» (იქვე, 249).

ალ. ღლონტი ქართულ ხალხურ ეპოსში სოლომონის ციკლის მოტივების შემოჭრას გვიანდელი შუასაუკუნეების გამოძახილად მიიჩნევს. მისი აზრით, ქართულ ეპოსში ეს მოტივები გავრცელებულია ზეპირი გზით, მაგრამ არა უადრეს XII საუკუნისა, უფრო კი XII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე, რასაც სპეციფიკურმა ისტორიულმა ვითარებამ, ქართველების მიმოსვლამ, აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ვაჭრობის განვითარებამ შეუწყო ხელი (იქვე, 267).

ნ. გულუა საკანდიდატო დისერტაციაში «ბიბლიური მოტივები ქართულ ფოლკლორში» საკითხს სასულიერო პოეზიის ნიმუშების დედანთან დაახლოვება-დამორების თვალსაზრისით იკვლევს (გულუა, 2).

ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ხალხური ლეგენდის კუთხით შეისწავლის ნოდარ შამანაძე. მისი აზრით, ბიბლიურ-აპოკრიფული სიუჟეტები, რომლებიც, ძირითადად, გალექსილი სახით გვხვდება ქართულ ფოლკლორში, მესტვირულ პოეზიას უკავშირდება, რომელიც წარმოშობით ბევრად უფრო გვიანდელია, ვიდრე ხალხური პროზის ტრადიცია (შამანაძე 1997, 73).

ჩვენი აზრით, ქართულ ფოლკლორისტიკაში ბიბლიური სიუჟეტების ხალხური ვარიანტების სასულიერო პოეზიის რკალში მოქცევა მის ლიტერატურულ წყაროსთან არის დაკავშირებული.

სამწუხაროდ, ქართული ფოლკლორის ლექსიკონში გამოტოვებულია სასულიერო ლექსების განსაზღვრება (ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი, II, 1975), ამიტომ მოვიხმობთ მის კლასიკურ განმარტებას: სასულიერო ან საეკლესიო პოეზია, კ.კეკელიძის ცნობით, ორგვარია: ლიტურგიკული და სამომღვრო-მოთხრობითი. ეს უკანასკნელი გალექსილ ბიბლიურ წიგნებს და სხვადასხვა წმინდანთა და დღესასწაულთა მიმართ შეთხზულ ლექსებს წარმოადგენენ (კეკელიძე, 557-574). ამ განსაზღვრებიდან გამომდინარე, უდავოა, რომ ფოლკლორის მკვლევართათვის ბიბლიური სიუჟეტის ხალხური ვარიანტები სწორედ სასულიერო პოეზიის სამომღვრო-მოთხრობითი ჟანრის ჭრილში ექცევა, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს მხოლოდ ფორმალური მიკუთვნებაა და არა სიღრმისეული, რადგან ბიბლიურ თემებზე შექმნილი ხალხური ლექსები მნიშვნელოვნად არის დამორებული ბიბლიის ტექსტს, შეიცავს ინოვაციებს, რაც მეტ სიახლოვეს გვაფიქრებინებს აპოკრიფებთან, ვიდრე სასულიერო მწერლობასთან, ისინი, ძირითადად, მესტვირეთა რეპერტუარში გვხვდება და ამ ლექსებს არ ჰქონდათ საკულტო დანიშნულება.

რუსულ ფოლკლორისტიკაში საკითხი სხვაგვარად დგას: აქ სასულიერო ლექსები ეწოდება არა მხოლოდ ბიბლიურ თემებზე შექმნილ ხალხურ ნაწარმოებებს, არამედ კლასიფიკაციის საზომად აღებულია ლექსის რელიგიური შინაარსი (ფუნქცია) და არა პერსონაჟის წარმომავლობა (ელემენტი). ეს უკანასკნელი რუსულ ხალხურ სასულიერო ლექსებში შეიძლება იყოს როგორც ბიბლიური გმირი, ისე ხალხში პოპულარული წმინდანი და ხშირად ქრისტიანობისთვის წამებულიც კი.

რუსულ ხალხურ სასულიერო ლექსებს მ. სპერანსკი ცალკე ჯგუფად გამოყოფს, მათი საკმაოდ ერთგვაროვანი, სპეციფიკური შინაარსიდან გამომდინარე: «ეს არის უპირატესად რელიგიური, საეკლესიო პოეზია, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, სასულიერო ქრისტიანულ ლიტერატურასთან არის დაკავშირებული. ხშირად სასულიერო ლექსი აფართოვებს თავის საზღვრებს და სხვა თემებსაც ეხება, მაგრამ ეს ეთიკური და ზნეობრივი ხასიათის თემებიც რელიგიური აზროვნების სასულიერო ლიტერატურასთან არის დაკავშირებული» (Сперанский, 359). მკვლევარი ერთმანეთს უდარებს სასულიერო ლექსსა და ბილინას და განსაზღვრავს ძირითად მსგავსება-განსხვავებებს მათ შორის: სასულიერო ლექსს, ბილინის მსგავსად, აქვს ეპიკური თხრობის ფორმა, ხშირად მათი წყაროები ემთხვევა, მაგრამ ბილინისგან განსხვავებით, სასულიერო ლექსში ჭარბობს ზნეობრივ-დიდაქტიკური მოტივი და მიზანი დააკმაყოფილოს მსმენელის რელიგიური მოთხოვნილება. თვითონ სასულიერო ლექსის არსებობა მჭიდროდ არის დაკავშირებული სასულიერო-რელიგიურ წიგნიერ ლიტერატურასთან (იქვე, 359-360). ავტორი რამდენიმე ხალხური სასულიერო ლექსის განხილვისას მიუთითებს მათი საკულტო თვალსაზრისით შესრულებაზე, მაგალითად ადამის ლექსს მონასტერში მღეროდნენ სადილის დროს, როცა ბერები ლუდს სვამდნენ და სხვ. (იქვე, 363).

ამ არგუმენტებით, ტერმინი «სასულიერო» ჩვენთვის მიუღებელია, მაგრამ ვინაიდან შესაფერისი ტერმინის და კლასიფიკაციის შემოთავაზება კვლევის ამ ეტაპზე ვერ ხერხდება (რადგან ჩვენ ჯერჯერობით ამ ლექსების მხოლოდ ერთი ნაწილი შევისწავლეთ), მათ ბიბლიური სიუჟეტის ხალხური ვარიანტები ან ბიბლიურ წიგნთა ფოლკლორული ვერსიები ვუწოდეთ, რადგან, მართალია, ბიბლია სასულიერო წიგნია, მაგრამ ხალხში ის ამგვარად არ გადასულა. ჰერმენევტიკის დადგენის, ჩვენს შემთხვევაში - ხალხური ტექსტის საზრისის გაგებისას, მთავარია, არა წყარო, ან პერსონაჟი, არამედ ის, თუ როგორ არის გარდაქმნილი ესა თუ ის პერსონაჟი ან სიუჟეტი ფოლკლორში, რა მიზანდასახულობა აქვს მას, რისი თქმა სურდა ავტორს (მთქმელს) და ა.შ.

ამგვარად, წინამდებარე ნაშრომში ახლებურად არის შერჩეული შესაფერისი ტერმინი ბიბლიურ სიუჟეტთა ხალხური ვერსიებისთვის; ასევე პირველად არის წარმოდგენილი მათი სტრუქტურის შესწავლის მცდელობა; ბიბლიურ თემებზე

შექმნილ ხალხურ ნაწარმოებთა ფოლკლორული ინოვაციების გამოკვეთა, მათი მიმართება ლიტერატურულ წყაროსთან და სხვ.

ნაშრომი შედგება შესავლის, სამი თავისა (ცხრა ქვეთავითურთ) და დასკვნისაგან, დართული აქვს შემოკლებათა ახსნა და დამოწმებული ლიტერატურის სია.

ტექსტში სამეცნიერო ნაშრომები დამოწმებულია ამგვარი წესით: ფრჩხილებში მითითებულია ავტორის გვარი იმ ენაზე, რა ენაზეც მისი წიგნი (ან სტატია) არის გამოცემული, ნაშრომის გამოცემის წელი (იმ შემთხვევაში, თუ ამ ავტორის რამდენიმე ნაშრომია დამოწმებული ლიტერატურის სიაში) და გვერდი. წყაროების მითითებისას ვსარგებლობ იმ შემოკლებებით, რომელთა ახსნაც მოცემულია ნაშრომში 170-ე გვერდზე.

პირველი თავი

### აბრაამის ეპიზოდი ხალხურ ტრადიციაში

ბიბლიიდან მომდინარე სიუჟეტაგან ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ერთ-ერთი ყველაზე მეტად გავრცელებულია აბრაამის ამბავი, რომელიც ხალხის მემსიერებაში «აბრაამის ლექსის» სახელით არის დამკვიდრებული.

მთავარი თემები, რომლებიც ხალხური ლექსის ინვარიანტად შეიძლება მივიჩნიოთ, არის სტუმართმოყვარეობის საკითხი, აბრაამის ბერწოვნება და ისაკის მსხვერპლშეწირვა. დანარჩენი მოტივები მონაცვლეობს სხვადასხვა ვარიანტში.

«აბრაამის ლექსის» სიუჟეტი რამდენიმე მოტივისაგან შედგება. მეტი თვალსაჩინოებისთვის, ლექსის სიუჟეტი შემდეგ ნაწილებად დავყავით, რომელთა ცალ-ცალკე განხილვა მეტ საშუალებას იძლევა ხალხური ლექსის სტრუქტურის გამოსავლენად:

«აბრაამის ლექსი» იესო ქრისტეს სტუმრად მოსვლით იწყება, რომელიც მასპინძელს დაპურებას სთხოვს, აბრაამი კი უარით გაისტუმრებს უფალს. აბრაამისგან გაწბილებულ ქრისტე ღმერთს მეცხვარე დააპურებს, რომელსაც უფალი დალოცავს, აბრაამს კი დასჯის: მას ორმოცი დღე სტუმარი არ მისდის. ვადის გასვლის შემდეგ კვლავ მოდის იესო ქრისტე, რომელსაც აბრაამი გამორჩეულ ხბოს

უკლავს, ის კი შვილის შეძენას აღუთქვამს აბრაამს. გარკვეული დროის შემდეგ, აღთქმის თანახმად, აბრაამი ისაკის მსხვერპლშესაწირად ემზადება, უფალი კი ყრმას სამსხვერპლო ცხვრით ჩაანაცვლებს. როგორც ვხედავთ, ხალხური ლექსი, ბიბლიური მოტივების გარდა, გარკვეულ ინოვაციებს გვთავაზობს, რაც მოსამზადებელი ფონია აბრაამის ღვთის რჩეულობისთვის. განვიხილოთ ეს ეტაპები თანმიმდევრულად.

### 1.1. პირველი სტუმრობა

შესაქმის წიგნის მიხედვით, აბრაამმა დაინახა თუ არა მამრეს მუხასთან შორიახლო მომავალი სამი კაცი, მიეახლა და უთხრა: «ბატონო, თუ ვპოვე მაदლი შენს თვალში, გვერდს ნუ აუვლი შენს მსახურს. და მოიტანენ ცოტა წყალს და დაგბანენ ფეხს, და დაისვენეთ ხის ქვეშ. და გამოგიტანთ მცირეოდენ პურს, და დაინაყრეთ გული, შემდეგ კი წადით» (დაბ. 18. 3-5). სარას საუკეთესო ფქვილისგან კვერების გამოცხობა დაავალა, თვითონ კი ნახირისაკენ გაიქცა, «აიყვანა ჩვილი და საღი ხბო და მისცა იგი თავის მსახურს, და მანაც სწრაფად მოამზადა იგი. აიღო კარაქი და რძე, და ხბო, რომელიც მოამზადა, და მიართვა მათ. ხოლო თვითონ იდგა მათ გვერდით, ხის ქვეშ, როცა ისინი ჭამდნენ» (დაბ. 18. 7-8).

აბრაამი სამაგალითო სტუმართმოყვარეობას ამჟღავნებს ბიბლიაში. ქართულ სინამდვილეში სტუმარმასპინძლობის თემა მეტად მნიშვნელოვანია.

ალექსი ოჩიაური ხევსურეთში სტუმარმასპინძლობის ადათის შესახებ წერს: «მასპინძელი სტუმარს გაუძღვებოდა. შინ მისულს გამოეგებოდნენ და მშვიდობა-ამბავს ჰკითხავდნენ... შეიპატიჟებდნენ სახლში. სახლში დიასახლისი უცხო სტუმრისთვის კარგ ვახშამს დაამზადებდა, ან ხინკალს, ან კეცეულებს, ან ფაფას და ან ხორცის ყაურმას მოხარშავდა. პირველად რომ დაჯდებოდა სტუმარი, ამ ოჯახის წევრი ქალი ან ვაჟი ფეხსაცმელს გახდიდა, თათებს ჩააცმევდა და ტყავსაც მოახურავდა. ბოლოს ვახშამს მიართმევდნენ» (ოჩიაური 1980, 232-233).

სტუმარს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა საქართველოში ქართული ისტორიული წყაროების მიხედვითაც. ვახუშტი ბაგრატიონი აღნიშნავს, რომ სამეფო კარზე იყო სპეციალური თანამდებობა – მესტუმრე, რომელსაც სტუმრის თანხლება და მისი გართობა ევალებოდა: «მესტუმრეთუხუცესი, ამის ხელისა იყო: მესტუმრენი

ესენი მოიწვევდნენ დარბაზის ერთა, ესენი მეურნეობდნენ სტუმართა» (ბაგრატიონი, 1973, 23).

ივანე ჯავახიშვილის გამოკვლევით, სამეფო კარზე მესტუმრე საპატიო მდგომარეობაში იმყოფებოდა მეფის მოხელეთა შორის (ჯავახიშვილი 1928, 165). მაია მოწერელია ისტორიული და ეთნოგრაფიული მასალების შეჯერებით ფიქრობს, რომ მესტუმრეს თანამდებობა უფრო ადრინდელი იყო, ვიდრე ეს წერილობით დოკუმენტებში ჩანს (მოწერელია, 169).

სტუმარმასპინძლობის თემა ქართულ სინამდვილეში ხშირად ნაყოფიერებასთან და სიუხვესთან იყო დაკავშირებული. სტუმარი ოჯახს აუცილებლად სიუხვით და ბარაქით დალოცავდა: «ღმერთო, უშველი მასპინძელს, სახლ აუშენი, ბ ა რ ა ქ ა მიეც, მუდამ სალხინო მამკითხავ უდინი» (ოჩიაური 1980, 28). ხშირი სტუმარიანობა ოჯახისთვის ბარაქიანობის გარანტად ითვლებოდა:

*«ვის მასწონს პური, სასმელი, უსტუმროდ ნუმც იამება!*

*სტუმარ რო მავა და წავა, სახლს კი ბ ა რ ა ქ ა დაშთება»* (ხევს., 199).

ალექსი ოჩიაური საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ხევსურეთში «ოჯახის წევრი დიაცები და ახალგაზრდა ვაჟები, ამ ოჯახის ახლო ბიძაშვილები ახალგაზრდებიც სტუმრის პატივსაცემად ფეხზე ადგებოდნენ» (ოჩიაური, 1980, 28). ფეხზე დადგომა უბრალო ტაბლაზეც იცოდნენ და მათ «ფეხზემდგომი» ეწოდებოდა» (იქვე, 29). ფეხზე მდგომი სუფრას ემსახურებოდა, სასმელ-საჭმელს აძალებდა სტუმარს. სერგი მაკალათიაც ადასტურებს, რომ თუშეთში სტუმარს ფეხზე მდგომი ქალიშვილი ან უფროსი რძალი ემსახურებოდა (მაკალათია, 10).

სტუმარმასპინძლობა არ შემოიფარგლებოდა მხოლოდ სტუმრის მიღებისა და მასპინძლის დახვედრის ეტიკეტის დაცვით. სტუმართმოყვარეობა ადამიანის ერთ-ერთ საუკეთესო თვისებად ითვლებოდა, მისი ღირსების ერთ-ერთ გამოხატულებად (ითონიშვილი, 201). ქართველ კაცს ამას ავალებდა აგრეთვე უფლის შიში და სიყვარული, რაც კარგად ჩანს ქართულ ხალხურ გამოთქმაში «სტუმარი ღვთისაა». ჩვენი აზრით, ხალხური გამოთქმა ბიბლიური წარმოშობისაა და შესაძლოა ის აბრაამთან ან ლოტთან უფლის სტუმრობას უკავშირდებოდეს.

ბიბლიაში აბრაამი სუფრასთან არ ჯდება, ის თავად ემსახურება სტუმრებს და დგას ხის ქვეშ, როდესაც ისინი ჭამენ.

სტუმარმასპინძლობის თემა ქართულ ფოლკლორში საკმაოდ გავრცელებულია:  
«სტუმრებო, სტუმრების მზესა, უსტუმროდ არ-ა ლხინია.

*უსტუმროდ პური, სასმელი მწარი ას, არ-ა ტკბილია»* (ხევს., 199).

ერთი ხევსურული ლექსის - «პურადობა და მამაცობა» - მიხედვით, სტუმართმოყვარეობა სიმამაცეზე მაღლა დგას:

*«არა ას მამაცობაი, - შარას გზასავით გაცვდება.*

*ერთის დღის ბარაქელაი, კარგა ხქენ, ხელიმც შაგჩება!*

*კარგი ას პურადობაი, უნჯია, შვილსაც დაშთება.*

*პურადის კაცის ჭირიმე! შორითავ გაიცინებდა»* (იქვე, 201).

სხვაგან: «*პურადი კაცი მამაცზე სამის გაფრენით მეტია»* (იქვე, 201) და ა.შ.

სტუმარმასპინძლობა «აბრამის ლექსშიც» ერთ-ერთი ძირითადი და წამყვანი თემაა. ლექსის ერთერთი ვარიანტი არასტუმართმოყვარე მასპინძლის გაკიცხვით იწყება:

*«არ ვარგა უსტუმრო სახლი, ცალ ფულად არ გამოდგება.*

*ვისაც სტუმარი არ უყვარს, ღმერთი სულ არ ეყვარება»* (ხახანაშვილი, 138).

ხალხურ ლექსში აბრამი თავდაპირველად არასტუმართმოყვარედ არის წარმოდგენილი. იგი უარს ეუბნება სტუმრად მოსულ იესო ქრისტეს :

*«შენ რომ სადილი გაჭამო, რა მადლში ჩამივარდება!»* (ქზ. II, 111);

*«ოქროს ქამარი გარტყია, მთელ ხმელეთად დაფასდება.*

*ეგ გაყიდე, პური ჭამე, სადილად კიდევ მოგრჩება!»* (იქვე, 243) .

ხალხურ ლექსში ქრისტე ღმერთი «ოქროს ქამრით» ჩნდება. ქამარი სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, «თურქული სიტყვაა და ქართულად ზოსტერი ჰქვია», ხოლო «ზოსტერი - სამღვდელი სარტყელია». ქამარი ებრაული სამოსის აუცილებელი ატრიბუტი იყო: «პერანგს ქამრით შემოიჭერდნენ, რომელიც რამდენიმე პირად იყო გაკეცილი და ერთგვარი ჯიბის მოვალეობასაც ასრულებდა, სადაც მონეტებსა და სხვადასხვა ნივთებს ატარებდნენ. მდიდრის ქამარი ტყავისა იყო, რომელშიც შეეძლო ხანჯალი ანდა სამელნე შეეხვია» (ბიბლიის ენციკლოპედია, 169).

«აბრამის ლექსის» ერთ-ერთ ვარიანტში ქრისტე წითელი სარტყლით არის აღჭურვილი, რომელიც ნაყოფიერების ნიშნით არის წარმოდგენილი:

*« - მე რომ სარტყელი გავყიდო, რა სარგებელი მექნება;*

*შენს ნახნავს და ნათესს დოვლათი აღარ ექნება!»* (ქზ. II, 257).



ქმარს, თავის უტილიტარულ დანიშნულებასთან ერთად, სიმბოლური დანიშნულებაც აქვს. ახალ აღთქმაში, იოანე ნათლისმცემელს ემოსა აქლემის ბეწვი და ტყავის სარტყელი. თეოფილაქტე ბულგარელის განმარტებით, სარტყელი ზრუნვას აღნიშნავს, ხოლო ტყავის სარტყელი ნიშანია მიწიერთათვის ზრუნვისა.

საგანგებოდ მიუთითებს ამქრის სარტყელზე, როგორც ყარაჩოღლის «სამარხ ქისაზე» ი. გრიშაშვილი. ამქარი მთელი თავისი ცხოვრება აგროვებდა ტყავის სარტყელზე ვერცხლეულს, რომ სიკვდილის შემდეგ სამადლოდ დასამარხი არ გამხდარიყო. ამ «სამარხს» «ვერცხლის ქამარი» ეწოდებოდა და ის ყარაჩოღელის ღირსების და ვაჟკაცობის სიმბოლო იყო (გრიშაშვილი, 45).

ღვთისშვილების დევ-კერპებზე გამარჯვების შესახებ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებობს ერთი საწესო ლექსი, სადაც გამარჯვებული ღვთისშვილი ბრუნდება და მას შეხსნილი აქვს საბრძოლო ქამარი, როგორც ეს ომიდან გამარჯვებით დაბრუნებულს შეეფერება: «გიორგი გალავანზედა უქამრო იარებოდა» (ქპპ. I, 115). სარტყელის შეხსნა ბრძოლის დამთავრების ნიშანია, საპირისპიროდ სარტყელის შეხსნა, რაც საომარ მზადებას აღნიშნავს (ჯაყელი, 138). «აბრაამის ლექსში» ქრისტე ღმერთის ქამრით წარმოჩენა მიანიშნებს, რომ აბრაამის განკითხვის დღე დგება: «არა მშვიდობისათვის, არამედ ცეცხლითა და მახვილით მოვედი...» იესო ქრისტე გამოცდას უწყობს აბრაამს.

სტუმართმოყვარეობის მომენტი არანაკლებ მნიშვნელობას იძენს აგადაში, ებრაული ფოლკლორის კრებულში. ებრაული ტრადიციით, აბრაამს, უდაბნოში ცხოვრებისას, უფასო სასადილო ჰქონდა მოწყობილი ყველა გამვლელისთვის. საკუთარ ხეხილის ბაღს ოთხივე მხრიდან შესასვლელი გაუკეთა, რომლებიც მუდმივად ღია იყო, რომ დაღლილ მგზავრს იქ დაესვენა და ესადილა. ყველაფერ ამას უფლის სახელით აკეთებდა და მისი დოვლათიც სიუხვით გამოირჩეოდა (Вейсман, 202). აგადიდან ვიგებთ, რომ წინადაცვეთიდან ორი დღის განმავლობაში, როცა აბრაამი ჯერ კიდევ სისუსტეს გრძნობდა, ღმერთმა არანორმალური სიციხე მოავლინა, რომ უდაბნოში მოსიარულეებს ეკლოთ. აბრაამს ორი დღე სტუმარი არ მისდის და ის იტანჯება არა ფიზიკური ტკივილის გამო, არამედ იმიტომ, რომ არა აქვს საშუალება გამოავლინოს თავისი სტუმართმოყვარეობა. მაშინ ღმერთმა გამოუცხადა ანგელოზებს, რომ ისინი ერთად სტუმრებოდნენ აბრაამს. მასპინძელს სტუმრები

თავიდან მოხეტიალე ბედუინები ეგონა, რომლებიც თავყვანს სცემდნენ გზის მტვერს. მიუხედავად ამისა, ის სტუმრებს გულუხვად გაუმასპინძლდა.

ქართულ ხალხურ ლექსში კი საქმე სხვაგვარად გვაქვს: როგორც ჩანს, ხალხის ცნობიერებას უფრო მეტად აინტერესებს აბრაამის ფერისცვალება, ვიდრე ბიბლიური აბრაამის სახე, რომელიც იმთავითვე ღმერთის რჩეულია და უფლის ნების აღმსრულებელი. ამიტომაც, ქართულ ხალხურ ლექსში აბრაამი თავიდან უარყოფითი ფუნქციით არის აღჭურვილი, რაც მის არასტუმართმოყვარეობაში გამოიხატება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სტუმრის თანასოფლელისთვის დათმობა დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. ალექსანდრე ყაზბეგი წერილში «მოხევეები და იმათი ცხოვრება» საუბრობს რა ხევში ხატობებზე ან დღესასწაულებზე ჩამოსულ სტუმრებზე, აღნიშნავს, რომ «ზოგი (იგულისხმება მოხევეები ანუ მასპინძლები) სოფელს გარეთაც კი დაუხვდება მომავალს სტუმარს და იქიდანვე წამოიყვანს» (ყაზბეგი, 35).

ხალხურ ტექსტში ძუნწ აბრაამთან შეპირისპირებულია მისი ღარიბი, მაგრამ უშურველი და სტუმართმოყვარე მწყემსი. მასპინძლისგან გაწბილებულ ქრისტე ღმერთს მეცხვარე დააპურებს.

*« - მეცხვარე, პური მაჭამე, შიმშილითა სული მხდება!...*

*-შინ შამობრძანდი, ბატონო, ეგ სტუმარს არ ეკადრება.*

*ორი აბრაამის პური მაქვს, სადილს კიდევ მოგვირჩება»* (ქპპ. II, 111)

საინტერესოა, რა ფუნქცია აქვს მეცხვარეს ხალხურ ლექსში? ბიბლიაში ვკითხულობთ: «იქმნა სიტყუა უფლისა აბრაამისა მიმართ ჩუენებათა შინა ღამისასა, მეტყუელი: ნუ გეშინინ, აბრაამ, მე შეგეწიო შენ. სასყიდელი შენი იყოს ფრიად. და თქუა აბრაამ: «მეუფეო რაი მომცე მე, რამეთუ მე წარვწყმდები უშვილოდ, ხოლო მე მასექ, სახლის წულისა ჩემისა, ესე დამასკოს ელიეზერ. და თქუა აბრაამ: ვინათგან მე არა მომეც თესლი, ხოლო სახლის წული ჩემი დამიმკვიდრებს მე» (დაბ. 15.1-3).

სახლის მოურავის, დამასკელი ელიეზერის შთამომავლობამ უნდა დაიმკვიდროს აბრაამის მონაგარი. ეს საჩივარი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფლის მიმართ, ორმაგადაა მოტივირებული: ერთი ის, რომ აბრაამს შვილი არ ჰყავს და მეორე - მთელი მისი ქონება «სხვას» უნდა დარჩეს, იმას, ვინც აბრაამის «თესლი» არ არის. ამ ფრაზაში მხოლოდ აბრაამის ქონება არ იგულისხმება. მისი შინაარსი გაცილებით უფრო ღრმაა, ვიდრე უბრალოდ მატერიალური მონაგარის დანაწილება.

საქმე ისაა, რომ აბრაამი უფლის რჩეულია და სწორედ მისი წიაღიდან უნდა გამოვიდეს ის, ვინც აღთქმის ქვეყანას დაიმკვიდრებს. ცხადია, აქ აბრაამის სულიერ მემკვიდრეობაზეა საუბარი. ეს პირველი საუბარია აბრაამისა ღმერთთან. წინა სამ გამოცხადებაში იგი მხოლოდ უსმენს თავის უფალს და როგორც კი საშუალება მიეცემა, ეტყვის: «რაი მომცე მე, რამეთუ მე წარვწყმდები უშვილოდ». ყველანაირი ჯილდო, ყველანაირი დოვლათი ზედმეტია აბრაამისთვის. ყოველივე ამაოა, თუ მის «თესლს» გამრავლება არ უწერია. აბრაამი ხედავს, რომ უშვილოდ გადადის და ყველაფერი, რაც მას შეუქმნია, სულიერი და მატერიალური თვალსაზრისით, «სხვისთვის» გაუკეთებია. ეს გასხვისების პრობლემა, მართალია, არა პირდაპირ, მაგრამ მაინც იგრძნობა ბიბლიის ტექსტში: «რამეთუ მე წარვწყმდები უშვილოდ, ხოლო მე მასეჟ, სახლის წულისა ჩემისა... დამიმკვიდრებს მე». სახლის წული აქ მხოლოდ ზოგადი «სხვის» კონკრეტული ხატია. თუ ვინ იქნება მოურავის ნაცვლად, აბრაამისთვის ამას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია, რომ ებრაელი ერის პატრიარქი თავის მეტოქეს ხედავს ელიეზერის სახით.

ებრაული ტრადიციით, არათუ ელიეზერი, ისმაელიც კი არ ითვლება აბრაამის მემკვიდრედ, რადგან დედამისი აგარი, წარმოშობით ეგვიპტელი, აბრაამის სახლშიც განაგრძობდა კერპთთაყვანისმცებლობას. ელიეზერის სახე იმდენადაც საგულისხმოა, რომ აბრაამის სახლობაში მხოლოდ სამი პირის სახელია ცნობილი: აბრაამი, სარა, ელიეზერი. სავარაუდოდ, იმავე ელიეზერს, ბიბლიის თანახმად - «მონასა თვისსა, უხუცესსა სახლის მისისა, მთავარსა მას ყოვლისასა, რომელ –რაი იყო მისი» (დაბ. 24-2), სთხოვს აბრაამი ისაკისთვის ცოლის ჩამოყვანას მამა-პაპის სახლიდან, შუამდინარეთის ქალაქ ხარანიდან. ე.ი. ის ერთადერთი ადამიანია, ვისაც ენდობა უკვე მოხუცებული, ხანში შესული აბრაამი.

ბიბლიაში ელიეზერი არ არის მეცხვარე, მაგრამ რადგანაც ქართულ ხალხურ ლექსში ის აბრაამის ცხვრის მწყემსია, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ხალხური მეცხვარე ბიბლიურ ელიეზერს ენაცვლება. აქედან გამომდინარე, ქართულ ხალხურ ლექსშიც განსაკუთრებულად არის გამახვილებული ყურადღება მეცხვარეზე. სტუმართმოყვარეობის გამო ქრისტე ღმერთი დალოცავს მეცხვარეს.

სტუმარმასპინძლობის თემა ქართულ სინამდვილეში არაერთგზის არის დაფიქსირებული და შესწავლილი. სტუმარი უცხო, «გარე» სამყაროდან» იყო მოსული და მასთან ურთიერთობაში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა მის საოჯახო

სუფრასთან დასმას - დაპურებას, რამდენადაც ერთად პურობა სისხლით მონათესავეთა, ერთად მცხოვრებთა პრეროგატივას შეადგენდა. უცხო პირისთვის სუფრის გაზიარება მასთან ხელოვნურ დანათესალებას ნიშნავდა. ეთნოგრაფიული მასალიდან ცნობილია, რომ ქართველები «პურის გატეხის» ჩვეულებას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ეს პროცესი ადამიანთა დაახლოების ყველაზე ეფექტურ საშუალებად ითვლებოდა. ასევე იყო იგი შეფასებული მსოფლიოს მრავალ ხალხში. საკმარისია აღინიშნოს, რომ ძველ ბერძნებში სტუმარმასპინძლობას ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ამ წესების მიხედვით ხდებოდა ურთიერთობათა რეგულირება სხვადასხვა სახელმწიფოების მოქალაქეთა შორის, დაცვა ერთმანეთის ქონებისა და სიცოცხლისა (სურგულაძე, 55).

ხალხურ ლექსში აბრამი არღვევს სტუმარმასპინძლობის წესს, რის გამოც ქრისტე ღმერთის რისხვას იმსახურებს. მეცხვარე კი დალოცვილი და კურთხეულია. გამოვყოთ ფუნქციები სიუჟეტის პირველ ნაწილში:

1. აბრამი (**sic!**) ნეგატიური ფუნქციით, სადაც ის უარს ამბობს გამასპინძლებაზე (პირობითი აღნიშვნა **a**);
2. მეცხვარე პოზიტიური ფუნქციით, რომელიც გაუმასპინძლდება მაცხოვარს ერთი ბერწი ცხვრით და ორი პურით (**b**);
3. სასწაული: ქრისტე ღმერთი ბერწ ცხვარს «გაადედებს» (**c**);
4. ქრისტე ლოცავს მეცხვარეს, რომ მისი ჩომბახი ალვის ხედ, ხოლო ერთი სული ცხვარი ათას სულად გადაიქცევა (**b'**);
5. ღმერთი წყევლის აბრამს, რომ ორმოცი დღე სტუმარი არ მიუვიდეს (**a'**).

ფუნქციების გამოკვეთისთანავე თვალსაჩინო ხდება სიუჟეტის აგების გეომეტრიული პრინციპი. მისი შუალედური რგოლი არის ქრისტეს სასწაული (c), რაც მინიშნებაა აბრაამის მომავალ გამრავლებაზე. ანალიზი აჩვენებს, რომ ფუნქციები მიზეზ-შედეგობრიობის პრინციპით, ცენტრალური რგოლის ირგვლივ წრიულად განლაგდებიან **a b c b' a'**.

ჩვენ ვხედავთ, რომ აბრაამის ლექსში მეცხვარისა და აბრაამის დაპირისპირება ხდება აბრაამსა და ღმერთს შორის არსებული ურთიერთობის გასამძაფრებლად და სამხილებლად. მეცხვარე აბრაამის არასტუმართმოყვარეობის მამხილებელია. ხალხური ლექსის მიხედვით, იქმნება დაპირისპირება, რომ გამოვლინდეს

ჭემმარიტება, მეტიც: დაპირისპირება ქმნის მთლიანობას - მეცხვარე აბრაამის პარალელური სახეა.

ერთ-ერთ ვარიანტში აშკარად ჩანს აბრაამის დაწყევლის მოტივაცია:

*«შეგივარდეს ღვთის სტუმარი,*

*მადლი იმით მოგეცემა!»* (ქზ. II, 248).

«აბრაამის ლექსის» ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ გამოქვეყნებულ ვარიანტში ღმერთი ამგვარად ლოცავს მწყემსს:

*«მაგ შენს მეცხვერობაში შენიმც ჯოხი გამწვანდება.*

*... იქმნა ღთისაგან ბრძანება, ხმელს ჯოხს სტოები ესხმება.*

*ცხრა ჭანდრის სტო გამოება, ცხრა სულ ფურცლით გაიშლება,*

*ის ცხრა ათასი სული ცხვარი იმას ქვეშ შეგრილდება,*

*ქვეშ წყალი გამოედინა, სუამს და კაცი ვერა ძღება~*

(**Описание II, 246-250**).

«ჯოხის გამწვანება» და «სტოების გამოსხმა» ნაყოფიერების მიმანიშნებელია. ქრისტე ღმერთი მეცხვარეს, იგივე აბრაამს ნაყოფიერებით ლოცავს.

ებრაულ აპოკრიფულ ლიტერატურაში აბრაამის ცხოვრებასთან დაკავშირებით, გვხვდება ერთი ეპიზოდი: როდესაც ქალდეველთა ურის მეფემ - ნიმროდმა, ჯერ კიდევ აბრაამის მამისეულ სახლში ცხოვრებისას, ვერაფრით შეუცვალა აბრაამს აზრი თავის რწმენასა და ღმერთზე, ვერ გადაიყვანა ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე, ბრძანა საჯაროდ დაეწვათ აბრაამი ქალაქის მოედანზე, ნიშნის მოგებით - ახლა ვნახავთ, შენი ღმერთი უფრო ძლიერია თუ ჩემიო.

ბრძანების თანახმად, აბრაამი სამი დღე იჯდა საპყრობილეში ჯაჭვებით შეკრული, სანამ ნიმროდის მონები აკეთებდნენ ღუმელს აბრაამის დასაწვავად. სამი დღის შემდეგ აბრაამის დაწვის დღეც დადგა. დედამ - ამთილემ ყურში ჩასჩურჩულა ელიარებინა ნიმროდი, რომელიც საკუთარ თავს მიიჩნევდა ღვთაებრიობის ხორციელ გამოხატულებად. აბრაამს არ შეუცვლია თავისი აზრი. ამ დროს გაბრიელ ანგელოზი ღმერთთან მიფრინდა და სთხოვა, მიეცა ნებართვა ცეცხლის ჩაქრობისა, რომ მორწმუნე გადაერჩინა. ღმერთმა უპასუხა: «ჩემი სწორი არ არის ზეცად და აბრაამს ბადალი არ ჰყავს დედამიწაზე. მე თვითონ ჩავალ, რომ ავაცდინო მას ცეცხლი!» მოულოდნელად ღუმელში ხმელი ხის ტოტები ნაყოფით დატვირთულ, არაჩვეულებრივ ტოტებად გადაიქცნენ, გარედან კი ძველებურად გიზგიზებდა

ცეცხლი. სამი დღე და ღამე აბრაამი ცოცხლად იმყოფებოდა ღუმელში, ხოლო როდესაც ნიმროდის მონებმა გახსნეს ღუმელის კარი, დაინახეს, რომ აბრაამი მიმოდიოდა პაპანაქებაში, როგორც ედემის ბაღში და ანგელოზები მიაცილებდნენ მას. დაიწვა მხოლოდ თოკები, რითიც აბრაამი იყო შეკრული. ნიმროდი იყო აღტაცებული და გაოგნებული. აბრაამის რწმენამ მოაქცია წარმართი მეფე (Вейсман, 158-161).

ჩვენ ვხედავთ, რომ აგადის მიხედვით, ხმელი ტოტების განედლებით, ღმერთმა მიწიური სამოთხის ბაღი შექმნა. ხალხური ლექსის დალოცვაშიც სწორედ ეს იგულისხმება: აბრაამის კარმიდამო არის ზესთასოფლის მიწიური არქეტიპი.

ერთ-ერთი ვარიანტის დალოცვაში ნახსენებია ხმელი ჯოხის ალვის ხედ გადაქცევა. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ აბრაამის ცხოვრებაში, ბიბლიის კანონიკური ტექსტის მიხედვით, მსგავსი ფაქტი არ გვხვდება, მაგრამ პარალელი შეიძლება მოვიტანოთ აარონის, მოსეს უფროსი ძმის, ცხოვრებიდან: აარონის კვერთხზე ღვთის სასწაული აღსრულდა (გამ. 8-10).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ხის განედლება აბრაამისა და სარას გაახალგაზრდავებას ნიშნავს, ხოლო ცხვრის ერთი ათასად ქცევა, მათ გამრავლებას. ამკარაა, რომ ქართულ ხალხურ ლექსში ქრისტე ღმერთის დალოცვა ნაყოფიერებით არის აღბეჭდილი.

რაც შეეხება ალვის ხეს, ეს არის მარადიული, უჭკნობი ხე, ხოლო მისი უჭკნობლობა ღვთიური სულის მარადიულობას გამოხატავს. ანდრეზებში ალვა სამყაროულ ღერძს წარმოადგენს. ვიდრე იგი აღმართულია ცასა და მიწას შორის, მთიელთა სამყარო «მყარია», გაუტეხელია. ხოლო როცა გაწყდება ღვთიურ სამყაროსთან კავშირი, ალვის ხე დაემხოება, მთიელთა სამყაროს ძლიერებაც გადავა და იგი მტრულ ძალთა ხელში ჩავარდება. ალვის ხეს მთიელთა რელიგიურ განცდაში ისეთივე მნიშვნელობა ენიჭება, როგორც ნათლის სვეტს მისტიკოსის განცდაში. ამასთან, ალვის ხე მთიელთა სამყაროს სიმტკიცეა (ჯაყელი, 138-150).

«აბრაამის ლექსში» ალვის ხე მხოლოდ ნაყოფიერების მომტანი არ უნდა იყოს. ხალხის ცნობიერებით, ის არის აბრაამის სახლობის (შდრ. საყმო) გამაერთიანებელია და აქვს რელიგიური მნიშვნელობა.

საინტერესოა კიდევ ერთი ვარიანტი, სადაც ქრისტე ღმერთი ამგვარად ლოცავს მეცხვარეს:

*«- მეცხვარევ შენი ნ ა ბ ა დ ი ო ქ რ ო ს ს ა ს ა ხ ლ ე დ*

*გედგება,*

*მეცხვარევე ეგ შენი ჯოხი ოქროს ჯოხად გედიქევა,*

*საცა მაგის ბოლო მოხვდეს, ქვას ბალახი მოესხმე ბა, საცა მაგის თავი  
მოხვდეს, ფიცხლად წყალი ამოსკდე ბა!» (ქხპ. II, 257)*

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნაზდისა და ოქროს სასახლის ოპოზიცია, მწყემსური და სამიწათმოქმედო კულტურის, მომთაბარე და ბინადარი ცხოვრების დაპირისპირების მხატვრული სახეა. «ოქროს ჯოხად» ქვეული ჯოხი კი სასწაულმოქმედი. ის ატარებს ნაყოფიერების ფუნქციას - მისი ბოლოს შეხებით ქვას ბალახი მოესხმება და წყალი ამოსკდება. ამასთანავე, ის არის იარაღი ღმერთის რჩეულის ხელში, რითიც ღმერთი ავლენს თავის თავს (შდრ. «ჯვარჩენა»).

ოქროს ჯოხს და ალვის ხეს თანაბარი ფუნქციები აქვთ. რაც შეეხება «წყლის ამოსკდომას», აქ აშკარაა მოსეს ეპიზოდის შემოჭრა. უდაბნოში ხეტიალისას, როდესაც ებრაელ ერს ძალიან მოსწყურდა, მოსემ, თავისი ღრმა რწმენით, ჰკრა კვერთხი კლდეს, საიდანაც წყალი წამოვიდა.

წყალთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია დალოცვა კიდევ ერთი ვარიანტის მიხედვით:

*«მეცხვარე, შენი ჩომბახი ალვის ხედ გადაგექევა,*

*შენი ცხვრის საგრილობელში წყაროს წყალი გამოჩნდება» (ქხპ. II, 259).*

«საგრილობელი» უკვე მკვიდრ ადგილს უნდა ნიშნავდეს, ხოლო «წყაროს წყალი», სიმბოლურად, მაცოცხლებელი წყაროს წყალია, რომელიც მოსეს ეპიზოდიდან უნდა იყოს შემოჭრილი.

«წყლის ამოსკდომის» სასწაულით კიდევ ერთხელ ვრწმუნდებით, რომ ხალხური ფანტაზია სინთეზურად ითვისებს და იმახსოვრებს სხვადასხვა ეპიზოდს. ასეა შემოჭრილი «აბრაამის ლექსში» ლოტის ეპიზოდი. ბიბლიაში, აბრაამის ეპიზოდში სტუმარმასპინძლობის თემა მხოლოდ გაკვრით არის აღნიშნული, როგორც ფონი, მაგრამ ეს საკითხი ძალიან მძაფრად დაკავშირებული სოდომ-გომორის ცოდვასთან და ლოტის პიროვნებასთან. სოდომ-გომორის გადაწვას ხალხურ შემოქმედებაში «აბრაამიანის» გააზრებისას, ვფიქრობთ, აბრაამის ცხვრის გაწყვეტა დაუკავშირდა, რაც არაერთ ვარიანტშია დადასტურებული და სიმბოლურად აბრაამის უნაყოფობას გამოხატავს. სტუმარმასპინძლობის წესის დარღვევის გამო:

«ათიათასი სული ცხვარი აბრამს ერთად გაუწყდება» (იქვე, 246);

«რაიც აბრამის საკერძო - იწობა, იდაგებაო

კაცი მოუა აბრამსა - შენ ცხვარი ილუპებაო» (იქვე, 254).

ამავე ვარიანტში აბრამის თეთრი ცხვარი «ჭრელდება»:

«ჩემი ცხვარი თეთრი იყვა, შავად რამ გადაგალაო».

აბრამის ცხვრის შავ ფერად «გადაგალვა» და დაწვა, შესაძლოა, სოდომ-გომორის დაწვის გამოძახილი იყოს.

ნაყოფიერების თვალსაზრისით საინტერესოა კიდევ ერთი მომენტი «აბრამის ლექსში», რომელიც ერთადერთ ვარიანტშია დაფიქსირებული: ქრისტე ღმერთმა მისთვის დაკლული ხბო აღადგინა, შემდეგ კი:

«ორი წიბო სარას მისცა, ნავის პირით ეუბნება:

ერთი დარგი სანეხვეზე, ერთი ერდოსაც ერგება

ორივ დარგო სანეხვეზე, ერდოზე არ აესვლება,

თუ ერდოზე აეტანა, მთაშიც ვენახი იქნებოდა» (Описание II, 250).

ამის გარდა აქ არის ეტიოლოგიური მომენტიც: ხბოს წიბოს დარგვასთან არის დაკავშირებული ვენახის წარმოშობა.

ხალხურ ლექსში შეინიშნება კიდევ ერთი მომენტი: მწყემსი ქრისტეს პურს მიაწოდებს, ღმერთი კი მას რძის ნაწარმსაც სთხოვს კერძოდ, ცხვრის მაწონს:

«მე შენი პური არ მინდა, ცხვარი ბევრი გეწველება» (Описание II, 246).

‘ მე ხმელა პურს ვერა შევჭამ, ცხვრის მაწონი თუ გექნება» (qxp. II, 243).

აქ ერთმანეთს ხვდება ორი კულტურა - სამიწათმოქმედო და მწყემსური. აბელისა და კაენის ცნობილ ეპიზოდში ღმერთი მხოლოდ აბელის შესაწირავს იღებს, ე.ი. ცხოველურ მსხვერპლს, ხალხურ ლექსში კი არ კმაყოფილდება მცენარეული საკვებით. ხომ არ არის აქ ანალოგია? ეს საკითხი ცალკე კვლევას მოითხოვს. ჩვენ კი აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ქრისტე ორივეს ჭამს, ის იღებს მცენარეულ საკვებსაც და ცხოველურსაც. ამიტომ, შეილება ითქვას, რომ კაენისა და აბელის ეპიზოდისაგან განსხვავებით, სადაც ღმერთი მწყემსურ კულტურას ანიჭებს უპირატესობას (კიკნაძე 1989, 20), ხალხური ლექსის ამ ეპიზოდში თანდათან მზადდება აბრამის სამკვიდროს მოპოვება, მისი ერთ ადგილზე დასახლება. ხალხური ლექსის მიხედვით, თითქმის გათანაბრებულია ამ ორი კულტურის მნიშვნელობა. ებრაელი ერი მკვიდრი ცხოვრებისთვის უნდა მოემზადოს.



ებრაული ფოლკლორის მიხედვით, აბრაამმა ბრძანა, საუკეთესო ფქვილისგან გამოეცხობოთ პური სამი სტუმრისთვის. ამასთან, სუფრაზე დადო ერბო და რძე, თვითონ კი ფარაში გაიქცა, რათა «ახალგაზრდა და საუკეთესო ხბო ამოერჩია» (Агада, 27). ხბო გაიქცა, აბრაამი კი დაედევნა მას უდაბნოში. ამ ხბომ იგი ადამისა და ევას საფლავთან მიიყვანა, რომელიც შემდეგ საკუთარი საფლავისათვის იყიდა აბრაამმა. მთავარი კი, ამ შემთხვევაში ჩვენთვის ის არის, რომ როგორც ებრაულ, ასევე ქართულ ფოლკლორში, ყურადღება გამახვილებულია მცენარეულ საკვებზე -პურზე და ცხოველურზე - რძესა და ხორცზე.

სტუმრისთვის განკუთვნილი პურის საუკეთესო ფქვილისაგან დამზადების ბრძანებამ, ხევსურეთში «ხატის პურის» გაკეთება მოგვაგონა. როგორც ცნობილია, ხევსურეთში, ყოველდღიურ ყოფაში პური არ იცრებოდა. ცრიდნენ მხოლოდ იმ პურს, რომელიც ჯვარის სახელზე კეთდებოდა. თვით საცერიც წმინდა ნივთი იყო, რომლის არქექიპად ქაჯავეთიდან წამოღებული ოქროს საცერი მოიაზრება (კიკნაძე 1985, 109). პური, რომელსაც მწყემსი მიაართმევს სტუმარს, იგივე ახალგაზრდა ხბოა, რომელსაც მოგვიანებით აბრაამი დაუკლავს ღმერთს. მართალია, ეს მსხვერპლი მარცვლეულია, მაგრამ ის ერთდროულად გაიაზრება ხბოდაც და განკაცებულ ღმერთადაც. ამგვარად, ვიღებთ საერთო სემანტიკის განსხვავებულ მეტამორფოზებს: პური, ხბო, ისაკი, ქრისტე. რადგანაც ხალხური ლექსის მიხედვით, ისაკი მოვლენილიც იყო უკვე და დაკლულიც ხბოს სახით, ასევე მოვლენილი და შეჭმული პურის სახით. მან უნდა გაიაროს ყოფიერების ყველა ფორმა, მცენარეული, ცხოველური, თევზეულიც კი (ამის შესახებ ქვემოთ), რომ დაიბადოს ადამიანად. ჩვენ ვხედავთ, თუ როგორ იმეორებს ისაკის შობა კოსმოგონიის არქექიპს.

ცნობილია და ეს ფაქტი ერთ ეგვიპტურ პაპირუსზეც არის გამოხატული, რომ დაფლეთა მოასწავებს მომავალ აღდგომას. სამსხვერპლო ცხოველის დანაწევრება მის ერთიანობაში მოყვანად გაიაზრება (Иванов 1980, 311). სამსხვერპლო ცხოველის რიტუალურ დანაწევრებასთან ახლოს დგას ოჯახის უფროსის მიერ საახალწლო პურის თანაბარ ნაწილებად გაჭრა ოჯახის წევრებისათვის. ხშირად, ერთი ნაჭრით ზედმეტი იჭრებოდა და ის ღმერთის ულუფად იყო მოაზრებული. ხოლო ებრაული ტრადიციით, ოჯახის უფროსის მიერ დაკლული სამსხვერპლო ცხოველის პირველ ნაჭერს ქერს მოაყრიდნენ და ცეცხლში ჩააგდებდნენ. ის განკუთვნილი იყო ღმერთისათვის (იქვე). ჩვენ ვხედავთ, რომ პრინციპული განსხვავება, სარიტუალო

თვალსაზრისით, პურსა და ხბოს შორის არ არის, ისევე როგორც ღმერთისა და ადამიანის საკვებს შორის. ყველაფერს, რასაც ჭამს ადამიანი, მიირთმევს უფალიც. უფრო მეტიც, ისინი ხშირად ერთ სუფრასთან სხედან და ერთად შეექცევიან:

*«ორი აბრამის პური მაქვს, სადილს კიდევ მოგვირჩება»* (ქხპ. II, 111).

მკვიდრ, «სამამულე» ცხოვრებაზე მინიშნება ხალხური აბრამიანის კიდევ რამდენიმე ვარიანტში გვხვდება. ქრისტე ღმერთი წყევლის აბრაამს არასტუმართმოყვარეობისთვის და ლოცავს მწყემსს:

*«მაშინ დალოცა მეცხვარე, ერთი ათასად გექცევაო,*

*ეგ მაგოდენა ფარები (აბრამისა), ქვათა და ღორღად იქცევაო.*

*აშენდა შენი ოჯახი, და დ გ ი ნ დ ე ს შ ე ნ ი ბ ი ნ ა ო,*

*ოცდახუთმა ანგელოზმა სულ შ ე ნ ი ბ ი ნ ა წირაო»* (იქვე, 252).

ჩვენთვის საინტერესო დალოცვაში - «დადგინდეს შენი ბინაო» (შდრ. ხევსურული დალოცვა: «ღმერთო, უშველი მასპინძელს, ს ა ხ ლ აუშენი, ბარაქა მიეც...» (ოჩიაური 1980, 28), რომელიც ირიბად აბრაამის მომავალს მიემართება, ღმერთი განუცხადებს თავის რჩეულს, რომ უნდა დამკვიდრდეს მამრეს მუხასთან. აქ უნდა დაიწყოს აბრაამის მკვიდრი ცხოვრება, მომთაბარე ცხოვრებიდან ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლა. ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია კიდევ ერთი დეტალი: *«აბრაამსაც დალოცავს ღმერთი, სარაკარავთან დადგება»* (ქხპ. II, 240).

ისევე როგორც ბიბლიაში, ასევე ხალხურ ტექსტში კარავი შემთხვევით არ არის ნახსენები. კარვის ხსენებით ვიგებთ, რომ აბრაამი ჯერ კიდევ მომთაბარე ცხოვრებას ეწევა. «კარავში გაცხადებულია თავისუფლების იდეა. მეც ხომ კარავში, მუდამ კარავში ვიმყოფებოდიო, პასუხობდა უფალი, როცა ტაძრის აგებას ჰპირდებოდნენ» (კიკნაძე 1989, .20).

ამავე ვარიანტში ნათქვამია:

*«აბრაამს შვილი გაუჩნდება, ს ა მ ა მ უ ლ ე დ დაურჩება»*

იგივე პრობლემა დასმული «აბრამის ლექსის» კიდევ ერთ ვარიანტში:

*«აბრამ იყო ღვთის მლოცავი, მაგრამ ძენი ენატრება,*

*ღმერთო, ერთი შვილი მომე, ს ა მ ა მ უ ლ ო თ გამეზრდება»* (იქვე, 265).

სიტყვის «სამამულე» განმარტებას მივყავართ ვაზის კულტურის ლექსიკაში არსებულ ტერმინთან «სამამულე» ან «სამამულე რქა», რომელსაც ვაზის ტოტების სისტემაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. «რომელიცა სამამულე რქა არი, იმას

შევარჩევთ და დანარჩენს გავაყრეინებთ, ხელით დავამტვრევთ, დაფნით ავახვევთ» (ქართლი); «უვარგისს გავაგდებინებთ, გამოუსადაგარ რქას; რომელიც რომ სამამულაა, ის უნდა შევარჩინოთ» (ზემო ქართლი); «სამამულე რქამ უნდა გაიტანოს... ყურმენი უნდა დაისხას» (კახეთი). «შთამომავლობის გამგრძელებელსა ჰქვიან სამამულე, ნეკი» (შუა კახეთი - ასათიანი, 25-27).

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში «სამამულეს» სხვადასხვა ტერმინი ენაცვლება. მათგან ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი არის იმერეთსა და რაჭა-ლეჩხუმში გავრცელებული «სანაყოფე», ან «სანაყოფო» და ივანე ჯავახიშვილის მიერ დამოწმებული სიტყვები, რომ რაჭაში «ერთწლიან ვაზზე მოკლეთ გასხლილ რქას თურმე ს ა წ ი ნ დ ა რ ი ეწოდება» (ჯავახიშვილი 1935, 330).

როგორც ჩანს, «სამამულედ დარჩენა» იგივეა, რაც სანაყოფედ დარჩენა ან საწინდრად ყოფნა. აბრაამის თხოვნა უფლის მიმართ გულისხმობს არა უბრალოდ ისაკის შეძენას, არამედ, ისაკის, როგორც ებრაელი ერის გამრავლების საწინდრად შეძენას.

ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ გამოცემულ «აბრაამის ლექსის» ვარიანტში ისაკის შესახებ ვკითხულობთ: «ორი წლისა რომ შეიქნა ს ა მ ა მ უ ლ ე არ წახდება» (Описание II, 247). ეს სიტყვები კიდევ ერთხელ მიგვანიშნებს, რომ ისაკის ფუნქცია აბრაამის შტოს გაგრძელება და გამრავლება იყო:

*«შენ მემკვიდრე გაგიჩნდება, ს ა მ ა მ უ ლ ე დ გაგეზრდება»* (ქზპ. II, 260).

ამ ლექსებში გაცნობიერებულია მამულის იდეა და თუ ბიბლიური თქმულების მიხედვით, «სამშობლოს განცდა საფლავით იწყება» (კიკნაძე 1989, 28), ბიბლიური სიუჟეტის ქართულ ხალხურ ვერსიაში აბრაამის «მწირობა», «მდგმურობა» აღმოიფხვრება იმ შემთხვევაში, თუ შვილი გაუჩნდება და გამრავლდება. გამომდინარე აქედან, ჩვენს მიერ ჩამოთვლილ ტრიადას - უშვილობა, უსტუმრობა, შიმშილი, ემატება მეოთხე, არანაკლებ მძაფრი და საინტერესო მომენტი - უსამშობლობა, რომელიც, ისევე, როგორც წინა სამი, ხალხის ცნობიერებაში უნაყოფობასთანაა დაკავშირებული.

პლატონური კოსმოლოგიის თანახმად, ყველაფერს ამ ქვეყანაზე აქვს თავისი ზეციური არქეტიპი. ირანულ კოსმოლოგიაშიც არსებობს თვალთ ხილული ცა - «გეთიკა» და თვალთ უხილავი ცა - «მენოქი». ჩვენი მიწა შეესაბამება ზეციურ მიწას (Элиаде 1989, 35).

ქართულ მითოლოგიაში ღვთისშვილთა მიერ ტერიტორიების მოპოვება სიმბოლურად ზეცაში «მიწის» ან «ტერიტორიის» მოპოვებას ნიშნავს. ამით ისინი ადგილს იმკვიდრებენ ზეცაში. ახალ, უცნობ და დაუმუშავებელ მხარეში დასახლება შესაქმნის აქტის ტოლფასია. მირჩა ელიადე აღნიშნავს, რომ როდესაც სკანდინავიელმა კოლონიალისტებმა დაიპყრეს ისლანდია და დაიწყეს დაუმუშავებელი მიწების დამუშავება, ამ აქტს არ აღიქვამდნენ, როგორც ჩვეულებრივ ადამიანურ შრომას, არამედ ეს მათთვის იყო წინარემოქმედების -ღმერთის შემოქმედებითი აქტის საშუალებით ქაოსის კოსმოსად გადაქცევის - გამეორება. როდესაც უდაბურ მიწას ამუშავებდნენ, ისინი თითქოს იმეორებდნენ ღმერთების ქმედებას - ქაოსის კოსმოსად გადაქცევას (იქვე, 37).

აბრაამის მიერ აღთქმული ქვეყნის ძიება, ხეტიალი, მომთაბარე ცხოვრების წესი, ქაოტურ მდგომარეობად შეგვიძლია გავიაზროთ. კოსმოსი იწყება სამკვიდრებლის მოპოვებით და მიწის დამუშავებით. აბრაამის მიერ საფლავის ყიდვა და საკუთრებაში გადაყვანა სწორედ სამკვიდრებლის მოპოვების დასაწყისია.

ბიბლიაში წერია: «და ვყო თესლი შენი, ვითარცა ქვიშა ქუეყნისა. უკეთუ ვისმე ძალ-უცს აღრიცხვად ქვიშა ქუეყანისა და თესლიცა შენი აღრიცხოს. აღდეგ, მ ო ვ ლ ე ქ უ ე ყ ა ნ ა სიგრძედ მიმართ მისა და სივრცედ მისა, რამეთუ, შენ მოგცე იგი. და ა ღ ი კ ა რ ვ ა აბრამ და მოვიდა და ი კ ა რ ვ ა მუხასა თანა მამრესა, რომელი იყო ქებრონს, და აღუშენა მუნ საკურთხეველი უფალსა» (დაბ. 13. 15-18). ეს სიტყვები ხალხურ ლექსში ამგვარად გაიჟღერებს (უფალი ლოცავს მეცხვარეს, რომელიც აბრაამის პარალელური სახეა) :

*«ეგ შენი ერთი ცხვარაი ათი ათასად გექცესა,*

*მთაში წ ა ხ ვ ა ლ და წ ა მ ო ხ ვ ა ლ, მზღავანი არ დაგაკლდესა,*

*ეგ შენი ხმელი ჯოხანი თავს ალვის ხედ დაგადგესა,*

*ეგ შენი თ ე ქ ა \_ ნ ა ბ ა დ ი, თავსა კ ა რ ვ ა დ დაგადგესა»* (ქხპ. II, 249).

ეს დალოცვა არის ებრაელი ერის ცხოვრების წესისა და ისტორიის ფორმულა. მკვიდრი ცხოვრება კარგია და აუცილებელია, მაგრამ იგი უნდა მოიპოვო და უნდა მოიპოვო მომთაბარეობით, მეკარვეობით, წასვლა-წამოსვლით, ხეტიალით. ეს არის ძიება და ამ ძიების მომენტში საცნაურდება ღმერთის არაცნობიერი ძიება, რადგან პირველი, რასაც გააკეთებს აბრაამი მამრეს მუხასთან - სამსხვერპლოს აგებაა, შემდეგ კვლავ მიდის ამ ადგილიდან და ისევ ბრუნდება. ძიების მომენტი აუცილებლად

გულისხმობს საძიებლის პოვნას. «მაძიებელი სულის» უმთავრესი ნიშანი ერთ ადგილზე გაუჩერებლობა და დაუდგომლობაა. ჩვენი აზრით, ხალხური ლექსის ამ დალოცვაში სწორედ აბრაამის მოგზაურობა-ხეტიალი არის მინიშნებული, როგორც მისი საბოლოო დამკვიდრების საწინდარი.

## 1.2. აბრაამის ფერისცვალება

ხალხური ლექსის მიხედვით, სტუმარმასპინძლობის წესის დამრღვევი აბრაამი უსტუმრობით ისჯება ქრისტე ღმერთის მიერ:

*«ორმოც დღეს და ორმოც ღამეს, შენ სტუმარი არა გხვდება»* (ქზპ. II, 241);

*«უფალმა დასწყევლა აბრაამი: სტუმარ აღარ ეღირსება»* (იქვე, 250).

საინტერესოა, რომ ერთ-ერთ ვარიანტში გზას ეშმაკი კრავს:

*«ეშმაკმა გზა სრულად შეჰკრა, კაცს არსიდან მიესვლება.*

*კაცისგან არ შეიძლება, - ღმერთი მგ ზავრობს ესტუმრება»* (იქვე, 240).

არასტუმართმოყვარე მასპინძლის უსტუმრობით დასჯა, ერთი შეხედვით, პარადოქსალური ფაქტია (ძუნწი აბრაამისთვის უსტუმრობა თითქოს სასჯელი კი არა, პირიქით, სასურველიც უნდა ყოფილიყო) და ამავე დროს ბუნებრივიც, რათა აბრაამმა სასჯელის სახით გააცნობიეროს უსტუმრობა, რომ ამ უსტუმრობასა და მარტოობაში შეიცნოს ჭეშმარიტება. სტუმართმოყვარეობას, როგორც ერთგვარ კულტურას, უპირისპირდება არასტუმართმოყვარეობა, შესაბამისად უკულტურობა. ამ თვალსაზრისით, ქართულ ხალხურ ლექსში, არასტუმართმოყვარე აბრაამის გაკულტურება მისი კულტურული სამყაროსგან იზოლაციით ხდება, რომ მან იგრძნოს ის, რასაც აქამდე ვერ გრძნობდა და არ აწუხებდა. ამ თვალსაზრისით, ხალხურ ლექსში სტუმარმასპინძლობის ადათი უდიდეს მნიშვნელობას იძენს. ის, ვისაც სტუმარი არ უყვარს, გარიყულია საზოგადოებისგან და ეს, ჩემი აზრით, კულტურული საზოგადოებაა:

*«აგეთისას კი ნუ მიხვალ, მასპინძელს გული სტკიოდეს;*

*სტუმრისა მასმულ-მაჭმულსა ცოლი ქმარს შამასჩიოდეს»* (ხევს., 200).

ხალხური ტექსტის მიხედვით, იკვეთება ერთმანეთთან დაკავშირებული სამი მომენტი: უსტუმრობა, შიმშილი, უშვილობა, რომლებიც უნაყოფობის ნიშნით

ერთიანდებიან. ლექსის მიხედვით, ისინი ერთმანეთისგან გამომდინარეობენ და ერთმანეთს განაპირობებენ.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ ხალხურ ლექსში აბრაამი თავდაპირველად არასტუმართმოყვარედ არის წარმოდგენილი. მისი სიძუნწე ხალხური წარმომობისაა და გაიგივებულია მისსავე სიბერწესთან, რადგან სიძუნწე სოციალურ სფეროში იგივეა, რაც სიბერწე ბიოლოგიურ სფეროში და ორივე დაკავშირებულია უნაყოფობასთან. ქართულ ხალხურ ლექსში უნაყოფობის კიდევ ერთი გამოვლინებაა შიმშილი.

უსტუმრობა არის მინიშნება იმისა, რომ სტუმარი აუცილებლად უნდა მოვიდეს. ხალხურ ლექსში სტუმრის მოლოდინით, რომელიც აბრაამის ორმოცდღიან მარხულობაში გამოიხატა, წინასწარ არის აღნიშნული, რომ სტუმარი, რომელიც უნდა მოვიდეს, ჩვეულებრივი ადამიანი არ იქნება. ეს არის ღვთის სტუმრობა აბრაამის სულში.

ქართულ ხალხურ ლექსში აბრაამთან სტუმარი ორმოცი დღის განმავლობაში არ მოდის. თალმუდის მიხედვით კი ღმერთმა აბრაამს ორი დღე არ გაუგზავნა სტუმარი.

უსტუმრობა იყო აუცილებელი, რომ აბრაამის სახლი «ნალახი» არ გამხდარიყო, ესე იგი ადამიანთაგან უვალი ყოფილიყო, რომ შემზადებულიყო უფლის სტუმრობისთვის. ამგვარად, უსტუმრობა ერთდროულად სასჯელიც იყო და განსაწმენდელიც, რომელიც უფალმა მოუვლინა თავის რჩეულს.

კარვის სიწმინდე აბრაამის ფიზიკური სიწმინდის აღმნიშვნელია, რომელიც ორმოცდღიანი მარხულობით გამოიხატა და მის სულიერ განწმენდაზე მიგვანიშნებს. ეს შესაძლოა უკავშირდებოდეს ორმოცდაათდღიან აღდგომის მძიმე მარხვას. უსტუმრობა სასჯელი კი არ არის, არამედ საშუალება, რომ აბრაამი განწმენდილი და სუფთა დახვდეს უფლის სტუმრობას. ამგვარად, იკვეთება ერთმანეთისგან გამომდინარე ფუნქციები:

ა) უსტუმრობით აბრაამი ემზადება ღვთის სტუმრობისთვის:

*«კაცისგან არ შეიძლება, -*

*ღმერთი მგ ზავრობს, ესტუმრება»;*

ბ) უსტუმრობის პერიოდში აბრაამი შიმშილობს:

*«ორმოც დღესა არა ჭამა,*

*შინა სტუმარსა მოელის» (ქზპ. II, 260);*

ზოგ ვარიანტში აბრამი ღვთის რჩეულობის გამო ვერ ჭამს საჭმელს:

*«აბრამ იყო ხვთის ნათლული*

*უსტუმროთა ააბრამს პური არ ეჭმევა»* (იქვე, 241).

გვხვდება ვარიანტებიც, სადაც აბრაამი ჩვეულების გამო ვერ ჭამს პურს სტუმრის გარეშე: *«უსტუმროდ პურს არა სჭამდა, –ჩვეულებად ეს ეწნება»* (იქვე, 240).

(შდრ. ქართული ხალხური ანდაზა: «მარტოხელა კაცი ჭამაშიაც ბრალია»);

გ) შიმშილი სინანულის მარხვაა, რომელიც მოასწავებს მონანიებას და ზიარებას.

შიმშილი იმდენად მნიშვნელოვანი მეტაფორაა აბრამის ლექსში, რომ ერთ-ერთ ვარიანტში, იგი სიკვდილსაც კი უკავშირდება. უფალი მიდის კვლავ გამოსაცდელად, აბრამის სახლში კი ოთხივე კუთხე ეშმაკებს აქვთ დაკავებული და ეუბნებიან: *«მაშ აბრამი მოგვიკვდა,*

*შავი მასზე ჩაგვეცმევა»* (იქვე, 263),

სინამდვილეში კი აბრაამი შიმშილისაგან ღონემიხდილია, «ლოგინად ვარდება» და სტუმარს ელოდება.

რაც შეეხება შიმშილის სიკვდილთან გაიგივებას, ის მართლაც არის სიკვდილის მეტაფორული სახე „შიმშილი სიკვდილის გამოძახილია» (Фрейденберг 1997, 81). პირველყოფილ აზროვნებაში ჭამის აქტი უკავშირდება დაბადებას (შესაბამისად ქორწილს), მსხვერპლშეწირვას და აღდგომას. ქრისტიანულ რელიგიაში ის დაკავშირებულია ზიარებასთან. ანტიკურობაში მსხვერპლშეწირვის აუცილებელი მომენტი იყო მსხვერპლის სიკვდილი და მისი შეჭმა. აქ ღვთაებასთან ზიარების მითოლოგემა ჭამის აქტით ხორციელდება (შდრ. დიონისე-მაგრევის მითი). მსგავსი მითოლოგემა ქართულ მითოლოგიაშიც გვაქვს: კოპალას დევების სამყოფელში მისვლისას დევთა ქორწილი იყო. დევებს გაუხარდათ, რადგან კოპალა „მეფე-დედოფლისთვის მისატან საკლავად ჩათვალეს». ცნობილია ვ. ვუნდტის თვალსაზრისი, რომ კანიბალიზმი თავდაპირველად მოკლულის სულიერი ძალების მითვისებისათვის აღმოცენდა. შეჭმა გაიაზრება როგორც ზიარება. დევების სურვილი - შეჭამონ კოპალას ხორცი, ღმერთთან ზიარების სწრაფვაზე მიგვანიშნებს. დევის უპირველესი მიზანია, დაუბრუნდეს იმ პირველყოფილ სახეს, რომელიც შესაქმის აქტში მიიღო. და, რადგან არ მიესვლება მორიგე ღმერთთან, რომელიც ზეცაში ცხოვრობს და იშვიათად ჩამოდის მიწაზე —გერგეტის მთაზე, ამიტომ დევი

ესწრაფვის ეზიაროს ისეთ სახეს, რომელიც ცოტათი მაინც მიაახლოვებს მორიგეს (ისე როგორც ტიტანები დიონისეს - ზევსის შვილს). ასეთი საშუალება შესაძლებელია იყოს მხოლოდ იახსარი-კოპალა, ღვთის ხატად ქმნილი კაცის ზეციური სიმბოლო. კოპალა არის ადამიანის ზეციური სიმბოლო. ადამის ძის ხორცის ჭამა ასეთ ნეტარებას ვერ მოუტანდა დევებს. მათ სურდათ დამტკბარიყვნენ მანამდე გაუგონარი, ადამიანურ-ღვთიური, სულიერი სხეულის გემოს გასინჯვით.

როგორც ვხედავთ, ჭამას უმნიშვნელოვანესი რიტუალური დატვირთვა აქვს. მასში მდგომარეობს ზიარების საიდუმლო. ამასთან, ტრადიციულ საზოგადოებაში, სადაც ადამიანი და ღვთაება შერწყმულია ერთმანეთთან, ყველა რეალურ მოთხოვნილებას, მათ შორის ჭამას, აქვს თავისი გააზრება. რაც სჭირდება ადამიანს, იგივე სჭირდება ღმერთს. ო. ფრეიდენბერგის თქმით, ადამიანური საკვები არ განსხვავდება ღვთაებრივი საკვებისაგან (Фрейденберг 1997, 58). მსხვერპლშეწირვა ღმერთის კვებისთვის არის გამიზნული, ხოლო სამსხვერპლო ცხოველის ჭამა, ადამიანისათვის ღვთაებასთან ტრაპეზის გაყოფის ტოლფასია. ჭამა საზოგადოების ცხოვრების ცენტრალური აქტია. ის გაიზრება კოსმოგონიურად, ისევე, როგორც ქორწინება, იმიტომ, რომ დაკავშირებულია წარმოებასთან. ქორწინება ახალი სიცოცხლის დაბადებაა, ხოლო სიკვდილი აუცილებლად მოასწავებს კვლავ დაბადებას. თუ შიმშილი სიკვდილის მეტაფორაა, ჭამას სიცოცხლის ცნებასთან მივყავართ.

ამდენად, როდესაც აბრაამი ორმოცი დღე შიმშილობს, ეს, მართალია სინანულის, მარხვის პერიოდია (შდრ. იესო ქრისტეს ორმოცი დღე უდაბნოში), მაგრამ ამასთანავე აბრაამის შიმშილი მის სიკვდილთან არის დაკავშირებული. აბრაამი კვდება თავის ძველ არსებობაში და იბადება სრულიად ახალი. უფრო მეტიც: კვდება იმიტომ, რომ კვლავ დაიბადოს. შიმშილი მისი სიკვდილის მეტაფორული ხატია ქართულ ხალხურ ლექსში, ხოლო ფერისცვალება - კვლავ დაბადებისა, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, ხორციელდება ღვთაებასთან ტრაპეზის გაყოფით, ე. ი. ჭამის აქტით (შდრ. საიდუმლო სერობა).

მეტაფორების თანმიმდევრული გააზრებით ცხადი ხდება, რომ «აბრაამის ლექსში», ჭამის აქტით, დაიძლევა არა მხოლოდ შიმშილი, არამედ უფლის სტუმრობით და მისთვის დაკლული ხბოთი ხდება ისაკის შობის წინასწარმეტყველება.



რაც შეეხება აბრაამის მარხვას, ხალხური ლექსის მიხედვით, აბრაამი და სარა, ორმოცი დღის განმავლობაში ყველასაგან განმარტოებულნი არიან. აბრაამი უნდა ჩამოსცილდეს ყოველდღიურ ყოფით არსებობას, უნდა განმარტოვდეს, რომ ამ მარტობაში იპოვოს და შეიმეცნოს საკუთარი თავი. მან უნდა დატოვოს თავისი ძველი ყოფა, რათა დაიბადოს სრულიად ახალ არსებობაში, ვითარცა აბრაჰამი - მამა მრავალთა: «და არა გეწოდოს მერმეცა სახელი შენი აბრამ; არამედ იყოს სახელი შენი აბრაჰამ, რამეთუ მამად მრავალთა თესლთა დაგდევე შენ» (დაბ. 17. 5). სახელის დარქმევა შექმნის ტოლფასია. ბიბლიაში აქ მეორედ იბადება აბრაამი, როგორც მამა მრავალთა. ვფიქრობთ, ხალხურ შემოქმედებაში თვითგამორკვევის მომენტი ბიბლიაში სახელის გამოცვლის ეპიზოდს, ე. ი. აბრაამის ახლად შობას უკავშირდება. «აბრაამი დაღონებულია...» (ქხპ. II, 112). დაღონება ფერისცვალების საწყისი ეტაპია. იგი სწორედ თვითჩაღრმავებასა და სინანულზე მიგვითითებს, აბრაამის სიკვდილს და ახლიდან დაბადებას აღნიშნავს.

სინანული, როგორც ზიარების აუცილებელი წინაპირობა, გარკვეულ მსხვერპლს მოითხოვს ადამიანისაგან. ხალხურ ლექსში აბრაამის სინანული ორმოცი დღის მარხულობაში გამოიხატა, რასაც მისი ფერისცვალება მოჰყვა. აბრაამმა გააცნობიერა თავისი შეცოდება, მოინანია და მას მიეტევა. სინანულთან დაკავშირებით, საინტერესოა ქართული ხალხური ზღაპარი «ყაჩადის სინანული». ზღაპარი ცხოვრებაში უამრავი სისასტიკის ჩამდენი მოხუცი ყაჩადის შესახებ მოგვითხრობს, რომელსაც, გულწრფელი სინანულის წყალობით, ყველაფერი მიეტევა. ეს ზღაპარი მოხუცი ბერიკაცის დარიგებით არის საინტერესო, საიდანაც ჩანს ხალხის დამოკიდებულება სინანულთან: «სინანულს, შვილო, უსისხლო მსხვერპლი უნდა. სინანული ადვილია, თუ მონდომება გაქ და თუ არა, სინანული ვერასფერი შეწირულობით ვერ მოიპოვებო» (ძვ. საქ. IV, 12-14).

სიცილი, მხიარულება დაღონების საპირისპირო ქმედებაა. ბიბლიის მიხედვით, როდესაც სტუმარი შვილის შეძენას უწინასწარმეტყველებს ხანში შესულ მასპინძელს, «გაიცივნა სარა გულსა თვისსა და თქუა: არღასადა რაი მომეცა მე აქამომდე და აწ უფალი ჩემი (აბრაამი ე.ი.) მოხუცებულ არს» (დაბ. 18. 10).

სარასა და აბრაამის სიბერე იყო ის ერთ-ერთი აუცილებელი ფაქტორი, რომელსაც უნდა მოჰყოლოდა მათი ხელახალი დაბადება. ე. ი. სიბერეც სიკვდილის მიმანიშნებელია:

«სარა ამას გაიგონებს, დიდად უკვირს, ეცინება:

დროზეით გადასულია, გაგონებაც ეზარება» (ქზპ. II, 240).

სარას სიცილი ორი თვალსაზრისით არის საინტერესო. ეს არის გაკვირვება და სიხარული ერთად. ორივე შემთხვევაში სიცილი სიცოცხლის მეტაფორაა, რამდენადაც ისაკის დაბადებასთან არის დაკავშირებული. სიცილს და ღიმილს აქვს კოსმოგონიური სემანტიკა. «ღმერთების სიცილი მათი გამოცხადებაა» (Фрейденберг 1997, 93), «ღიმილი აბრუნებს სიცოცხლეს» (იქვე, 94). როგორც ვთქვით, სიცილი დაღონების ანტონიმია, მაგრამ ფაქტობრივად, არქაული გაგებით, დაღონება და სიცილი ორივე სიკვდილის მეტაფორაა განსხვავებული ასპექტით. დაღონება სიკვდილის საწყის ეტაპზე მიგვანიშნებს. როდესაც აბრაამი დაღონებულია, აქ იწყება მისი სიკვდილი, ხოლო სარას სიცილი სიკვდილის მეორე მხარეს - აღდგომას, ახლად შობას შეესაბამება. ტრადიციულ ე.ი. რელიგიურ საზოგადოებაში სიკვდილი არ მოიაზრებოდა აღდგომის, კვლავ დაბადების გარეშე, ეს ორი ცნება ერთმანეთისგან განუყოფელი იყო. ჩვენი აზრით, სარას სიცილში «ჩადებულია» მისი გაახალგაზრდავება (ახალგაზრდობა - «სიცილის ასაკი»). ამგვარად, ვიღებთ საერთო სემანტიკის, მაგრამ განსხვავებულად გაფორმებულ ოპოზიციურ წყვილებს: დაღონება — სიცილი, სიბერე - გაახალგაზრდავება, სიკვდილი - სიცოცხლე (აღდგომა ან ახლად შობა).

ერთ-ერთ ლეიდენურ პაპირუსზე, რომელიც დიტერიხს მოჰყავს თავის წიგნში, ქალღმერთის სიცილი დაკავშირებულია მიწებისა და მოსავლის ნაყოფიერებასთან. სიცილი შედარებულია მზის სხივთან და გათანაბრებულად კი არის მის ძალასთან. ასევე ხშირად არის დაკავშირებული ერთმანეთთან სიცილისა და ჭამის აქტი. დემეტრა, როდესაც გაიცინებს, იწყებს ჭამას და სმას, ხოლო ნაყოფიერების ღმერთის სიკვდილის რიტუალურ სუფრასთან ჩნდება მხიარულების ელემენტი (იქვე, 105).

აღსანიშნავია, რომ როგორც ბიბლიაში, ასევე ფოლკლორულ ტექსტშიც სარა სუფრასთან არ ჩნდება: «და ჰკითხეს მას: «სად არს სარა, შენი ცოლი? და მან უპასუხა: «აჰა კარავშია» (დაბ. 18.9). ასევე ხალხურ ლექსში ის საკვებს არ მიიღებს და ფეხზე დგას: «სარა კარავთან დადგება» (ქზპ. II, 240). ალექსი ოჩიაური ადასტურებს, რომ ხევსურეთში «როცა კაცები პურს ჭამდნენ, შინაური დიაცები ფეხზე იდგნენ» (ოჩიაური 1980, 26). ის ამასთანავე ამბობს, რომ «შიმშილისაგან შეწუხებულიც რომ ყოფილიყო ქალი, კაცებთან ერთ ლუკმას ვერ შეაჭმევდით, ძალიან სირცხვილად

ითვლებოდა» (იქვე, 29). სარას სიცილი ჭამის აქტის გამეორებაა, ნაყოფიერების, სიცოცხლის და ახლად დაბადების მეტაფორა. ამასთან, ბიბლიის ტექსტში ის უშუალოდ არის დაკავშირებული სარას სიბერესთან და დედათ-წესის დროგადასულობასთან (ანუ სარას სიცილის მიზეზი სწორედ სიბერეა). სარას სიცილი, იმასთან ერთად, რომ არის ისაკის შობის წინასწარი მინიმნება, ის ამასთანავე სარას გაახალგაზრდავებასთან, სიმბოლურად კი ახლად შობასთან არის დაკავშირებული.

### 1.3. მეორე სტუმრობა

*«მაშინ სთქვა მამა უფალმა:*

*ერთხელ კიდევ დავცდი აბრაამს, თუ სტუმარი ეყვარება.*

*ერთი სიტყვა, ღმერთმა იცის, ქრისტე ღმერთსაც შეუცდება.*

*აბრამი შიმშილით მოვკლა, რა სარგებელი მექნება!»* (ქხვ. II, 263).

უფალი ხელმეორედ მოდის სტუმრად აბრაამთან, რომელიც შიმშილისაგან ღონემიხდილია, რადგან *«უსტუმროდ პურს ვერ სჭამდა»* და სტუმარს მოელის. ლოგინად ჩავარდნილს სარა აუწყებს:

*«ორი სტუმარი მოდის*

*ჩიტისტოლათ ძლივსა ჩნდება»* (იქვე, 112).

აღსანიშნავია, რომ უფლის მიმართ გამოთქმა - «ჩიტისტოლათ» ორადორ ვარიანტში გვხვდება, სხვაგან ყველგან ის ზღაპრული ტერმინით - «ბუზისტოლად» არის შენაცვლებული, რომელიც უფრო ხალხურია, ვიდრე «ჩიტისტოლათ». შესაძლოა ეს მომენტი მხოლოდ პერსპექტივით აიხსნებოდეს: ბუზისტოლად - უფრო შორს მყოფი, ჩიტისტოლად - უფრო ახლოს, მაგრამ ჩვენ არ გამოვრიცხავთ ხალხურ ტრადიციაში გავრცელებული ტერმინის გაკეთილშობილების მცდელობას: მთქმელი არ აკადრებს უფალს შეადაროს ბუზს და ფრინველს ადარებს მას, რომელიც ცის განსახიერებაა. ფრინველი მსოფლიო ხალხთა მითოლოგიებში ხშირად არის დაკავშირებული ღვთაებასთან და მისი მეტაფორული სახეა. ფრინველი ცას და მამაკაცურ საწყისს განსახიერებს, ამიტომ ის ატარებს გამანაყოფიერებელ ძალას. სტუმარი, რომელიც *«ჩიტისტოლათ ძლივსა ჩნდება»*, ნაყოფიერების ნიშნით მოდის აბრაამთან.

ორმოცდღიანი მარხვის შემდეგ აბრაამი ორ სტუმარს დაინახავს. ის ღმერთს მადლობას შესწირავს, რომ სტუმარი აღირსა და «სამღთოობას შეპირდება». «მერე საქონლისკენ გაიქცა აბრაამი, გამოიყვანა ჩვილი და სალი ხბო და მსახურ ბიჭს მისცა, მანაც სასწრაფოდ დაკლა იგი და გაამზადა» (დაბ. 18.7).

ხალხურ ლექსში კი ვკითხულობთ:

*«რომელიც რომ კარგი ხბო ჰყავს,  
ის აბრაამის დაიკვლება»* (ქპ. II, 112).

საყურადღებოა, რომ თუმცა აბრაამის მიერ ხბოს დაკვლის ეს ეპიზოდი ხალხური ლექსის ვარიანტებში განსხვავებულად მოტივირდება, მაგრამ ყველგან არის მინიშნება, რომ ეს განსაკურებული ხბოა. რამდენიმე ვარიანტში ნათქვამია, რომ სადილად ხბოს დაკვლით აბრაამი «სამღვთოობად ემზადება» (იქვე, 259). ერთ-ერთ ვარიანტში კი ხბოს ერთადერთობაზეა გამახვილებული ყურადღება - «ერთი ხბო ჰყავდა» (იქვე, 263). ლექსის ურბნისეულ ვარიანტში ეს ხბო «ჭრელია» (იქვე, 242). ექვთიმე თაყაიშვილისეულ ვარიანტში «ჩვილი ხბო» იკვლება. ხბოს გამორჩეულობის მიმანიშნებელი კიდევ ერთი ეპითეტია «წითელი ხბო», რაც, ჩვენი აზრით, მისი აღდგომის წინამინიშნებაა.

საღამოს ძროხა მოაკითხავს თავის ხბოს და რადგან იგი უკვე მკვდარია, აბღავლდება, ქრისტე ღმერთი კი გააცოცხლებს ხბოს.

აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთ ვარიანტში ქრისტე მაგიდიდან კრეფს ძვლებს, გადასწერს პირჯვარს და ამგვარად აცოცხლებს დაკლულ ცხოველს. ვფიქრობთ, ძვალი შემთხვევით არ უნდა იყოს ნახსენები ფოლკლორულ ტექსტში. ის არის დაუნგრეველი ცხოვრების პრინციპი. ეგვიპტური სიბრძნით, თუ ძვლები განადგურდა, აღდგომა, ახლად შობა წარმოუდგენელია.

ბერძნულ მითოლოგიაში, დიონისე-მაგრევსის დაფლეთის მითში, საგანგებო მინიშნებაა ძვალზე. ტიტანებს, რომლებმაც უნდა დაფლითონ მაგრევსი, წინასწარ მიაქვთ ძვალი, როგორც დიონისეს აღდგომის და ხელახლა დაბადების დასტური.

ქართულ მითოლოგიაში ცნობილია თქმულებათა ციკლი «ხის ბეჭის» შესახებ, რომლის სიუჟეტი დაკავშირებულია სამონადირეო ეპოსთან და ის შესწავლილი აქვს ელ. ვირსალაძეს. ნაშრომში თავმოყრილია საველე მასალა, სიუჟეტის ვარიანტები, ჩაწერილი სხვადასხვა დროს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (ვირსალაძე 1964). თანამედროვე ეთნოგრაფიაში «ხის ბეჭის» თქმულებაზე საგანგებო ყურადღება

გამახვილა ირ. სურგულაძემ სტატიაში «გაცოცხლების იდეა ქართულ მითოსში და მისი რეალიზაციის ისტორიული ფორმები» (სურგულაძე, 84-104). ავტორი განიხილავს სიუჟეტს ქართულ და მსოფლიო ხალხის ფოლკლორში და აღნიშნავს, რომ «ხის ბეჭის» სიუჟეტი ყველგან უცვლელად ინარჩუნებს თავის სტრუქტურას, მაგრამ ახლებური მნიშვნელობით იტვირთება ყოველ ახალ კულტურულ-ისტორიულ და რელიგიურ გარემოში (იქვე, 89). სიუჟეტის ინვარიანტი, რაც დაკლული ცხოველის გაცოცხლებაში მდგომარეობს, იძენდა ე.წ. საკრალური კვანძის მნიშვნელობას, რაც გენეტიკურად მომაკვდავ და აღმდგომ ღვთაებასთან, ზოგიერთი ხალხის ფოლკლორში კი ტოტემთან იყო დაკავშირებული. რიტუალი, მონაწილეთა აზრით, სრულდებოდა არა ცხოველის შეჭმის, არამედ მისი გამრავლების, აღორძინების მიზნით (Бороз, 47).

ჩვენთვის ამ თქმულებაში რამდენიმე რამ არის საინტერესო: მონადირე გულ-ფილტვს ცეცხლში ჩააგდებს, ჯიხვი კი «წამოხტა ცეცხლშიით და გაიქცა». ცეცხლს აქვს რეგერენაციის უნარი. ტრადიციულ საზოგადოებებში იმიტომ იყო გავრცელებული მიცვალებულის კრემაცია, რომ აღდგომას მოასწავებდა. რაც შეეხება გულს, ის სიმბოლურად მოიაზრება როგორც ყოფიერების ცენტრი. ბერძნული მითოსის დიონისე-მაგრევსი აღდგება იმიტომ, რომ დაფლეთას გადარჩება მისი გული, რომელსაც აპოლონი პარნასის მთის ქვეშ დამარხავს. «დაკლეს და აღუდეს» - დუღილიც აღდგომის მეტაფორაა (ამის შესახებ ქვემოთ). «გააკეთეს ტაბლა და ხალხს პური აჭმიეს» - ჭამა ზიარების და დაბადების მეტაფორაა. ძვლების ტყავში გამოკვრა სიკვდილს აღნიშნავს. ტყავი, ისევე როგორც დედის საშო, საფლავის ნიშანს ატარებს, მაგრამ ეს სიკვდილი არის სიცოცხლის დასაწყისი. სიუჟეტის ყველა ვარიანტში ვხვდებით ძვლისა და ტყავის საშუალებით ცხოველის გაცოცხლებას. ეს მოტივი ძალზე გავრცელებულია სხვა ხალხებშიც და მის უნივერსალურობას ირაკლი სურგულაძე სიუჟეტის არქაულ, სპონტანურ წარმოშობას უკავშირებს. ამ წარმოდგენის თანახმად, ძვალი და ტყავი შეადგენენ ერთგვარ სასიცოცხლო მინიმუმს, რაც აუცილებელია სიცოცხლის (ცხოველის) აღსადგენად. შესაძლოა, ეს გააზრება ედოს საფუძვლად ქართულ გამოთქმას «ძვალი და ტყავი» (სურგულაძე, 94). ძვალსა და ტყავს ავტორი უწოდებს «დედას», რომლის არსებობა განაპირობებს ცხოველის აღდგენის შესაძლებლობას.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ «აბრამის ლექსში» მაგიდიდან ძვლების საშუალებით ხბოს აღდგენა სწორედ ხის ბეჭის მითოლოგიის გამოძახილია, რომელმაც ხალხურ ლექსში იესო ქრისტეს ყოვლისშემძლეობის სემანტიკა შეიძინა.

*«მოკრიფა ხბოსა ძვალმანი, სუ გუდაში ჩაიყრება,*

*უფალი პირჯვარს გადასწერს - ხბო დედასა შეუჯდება»* (ქპ. II, 249);

*«დალოცვილმა ქრისტე ღმერთმა სუფრაზე აიღო ძვლები, ჯვარი გადასახა, ხბო ისევ ფეხზე დადგა»* (იქვე, 259);

*«სუფრაზე ძვლები აკრიფა, იმას თავი მოეყრება*

*იმას ჯვარი გადასახა, ხბო ისევ ფეხზე დადგება!»* (იქვე, 260).

მსგავსი მოტივი მაცხოვართან დაკავშირებით, გვხვდება ქართულ ხალხურ ზღაპარში «სამი ძმა». ზღაპარი მოგვითხრობს სამი ძმის შესახებ, რომლებსაც ტყეში შეშის ჭრისას გამოეცხადა მაცხოვარი და თითოეული სურვილისამებრ დაასაჩუქრა: უფროსი - ცხვრის ფარით, შუათანა - პურის მოსავლით, უმცროსი კი ღვთისმოყვარე და ოჯახის მოყვარული ქალით. რამდენიმე წლის შემდეგ მაცხოვარი მათხოვრის სახით ბრუნდება ძმებთან. უფროსი ბატკნის დაკვლაზე ეტყვის უარს სტუმარს, შუათანა - ცხელ თონის პურზე. უფროსი ძმებისგან გაწბილებული მაცხოვარი უქონელ და ღარიბ უმცროს ძმას მიადგება. ცოლ-ქმარი დიდი სიხარულით და პატივით შეეგებნენ სტუმარს, კერიასთან დასვეს და ერთადერთი ძროხა დაუკლეს. დიასახლისს პურის ფქვილი არ ეგულეობდა სახლში, თაროზე კი ფქვილით სავსე ჭურჭელი დახვდა. სანამ ის ცომს ზელდა, ქმარი კი შეშისთვის იყო გასული, ბავშვები მარანში გაგზავნა ღვინისთვის, რომლებიც შიგ ჩაიხრჩვენ. დედამ მკვდარი შვილები ჭილოფში გაახვია და მარნის ყურეში მიადგა, სტუმარს სხვა ჭურიდან ამოღებული ღვინო მიართვა, ბავშვების შესახებ კი კრინტიც არ დაუძრავს. ივახშმეს. როდესაც მათხოვარმა წასვლა დააპირა, მასპინძლები არ მოეშვენ და დაითანხმეს დარჩენილიყო. სტუმარმა მარანში შესვლა ითხოვა და ჭილოფში - პურის ხორბალით გახვეული —უთხრეს. ნახეს, რომ მკვდარი ბავშვები იყო. *«გადასახა ბალებს ჯვარი და უბრძანა გაცოცხლება. დიდება მის სახელს! ბავშვები წამოცქრიალდნენ... მაცხოვარმა მეითხოვა ძროხის ტყავი და თავ-ფეხი. მართვეს. გადასახა ჯვარი და გაცოცხლდა ძროხა. ბავშვები ყელზე შემოეხვივნენ ძროხას და უკოცნიდნენ თვალებს.*

დალოცა მაცხოვარმა გლახაკის პატივის მცემელი ცოლ-ქმარი. დოულოცა მათ ხვთის ახთქმის უარ-მყოფლების დოვლათი, ბარაქს... მაცხოვარი უჩინარ იქნა» (მგ. საქ. IV, 26-33).

საინტერესოა აგრეთვე მაგიდის — სუფრის ფუნქცია (საუკეთესო ტერმინია «ხის ბეჭის» თქმულებაში დაფიქსირებული «ტაბლა»). სუფრა გაიაზრება ღვთაების ადგილსამყოფელად (**Фрейденберг 1997, 93**). მას აქვს თავისი კულტი, რომელსაც პატივს სცემენ. სუფრასთან მოსვლა გაღვთაებრივებას ნიშნავდა, აგრეთვე სიცოცხლის სიკვდილთან გამარჯვებას. მეფის ან თავადის ძალაუფლების მიღების რიტუალი სუფრასთან ჯდომით ტარდებოდა, რითიც მეფე ღვთაებრიობას ეზიარებოდა (იქვე, 97). ამქვეყნიური სუფრა ზეციური სუფრის გამეორებაა. ჩვენთვის მთავარი კი ამ შემთხვევაში ის არის, რომ სუფრაზე დევს ხბო, რომელიც ისაკის წინასწარი სახეა.

ხალხური ლექსის მიხედვით, აბრაამი კლავს ხბოს და სავარაუდოდ ჭამს კიდევაც (თუმცა ტექსტში ჭამაზე საუბარი არ არის, მაგრამ იგულისხმება, რადგან აბრაამი სტუმარს ნატრობს ვინაიდან მშიერია: «შიმშილითა სული მხთება»), სიმბოლურად კი საკუთარი შვილის ხორცს მიირთმევს.

ეგზეგეტიკური ლიტერატურის მიხედვით, ისაკი ქრისტეს მოსვლის და მოკვლის მომასწავებელია, ისაკის გადარჩენა, ანუ ცოცხლად დარჩენა — იესო ქრისტეს აღდგომის წინასწარი სახე. საქმე ისაა, რომ ხალხურ ლექსში მაგიდაზე დევს უფლის სხეული, რომელიც იჭმევა (სტუმრად მოსული ღმერთი თვითონ ჭამს თავის ძეს) და შემდეგ აღდგება.

ხალხური ლექსის მიხედვით, აბრაამი კლავს საკუთარ შვილს (ხბოს სახით). ხბოს აღდგენით უფალი შვილის შეძენას აღუთქვამს აბრაამს. შესაბამისად, აბრაამს შეეძინება შვილი და კვლავ უფლისთვის უნდა დაიკლას იგი.

სტუმრებისთვის დაკლული ხბო «აბრაამის ლექსში» არის იმ ცხვრის წინასწარი სახე, რომელიც ისაკს შეენაცვლა მსხვერპლშეწირვის დროს. სტუმრობას, რომელიც ჭამის აქტს დავუკავშირეთ, რაც მსხვერპლშეწირვასაც გულისხმობს, მოჰყვება სარას გაახალგაზრდავება, ისაკის შობა, ანუ საქორწილო აქტი. თვითონ ქორწილი სიკვდილზე გამარჯვების, ახლადშობის, გაახალგაზრდავების მეტაფორაა (**Фрейденберг 1997, 75**). შემთხვევითი არ არის, რომ აბრაამი თვითონ უმზადებს და ემსახურება სტუმრად მოსულ უფალს. «მზარეულობა» იღებს გამანაყოფიერებლის - ქმრის, საყვარლის, საქმროს სემანტიკას (იქვე, 76).

ცხადია, აბრაამი და სარა უნაყოფობის, ესე იგი სიკვდილის ნიშნით არიან აღბეჭდილნი. სიკვდილისაგან თავდახსნა შეიძლება მხოლოდ ისაკის შობით. თვითონ სარას დედობა იღებს აღდგომის მეტაფორას, რადგან ისაკი მოვლენილიც იყო უკვე და დაკლული ხბოს სახით. ქალი მიწის ანალოგიით დაკავშირებულია სიკვდილთან და მკვდართან; ის არის საფლავი, რომელშიც კვლავ იბადება ისაკი. ერთ-ერთ ეგვიპტურ, მიცვალებულისადმი მიძღვნილ ჰიმნში საფლავად გაგებულია დედის საშო, საიდანაც ის აღდგა. დედის საშო გაიგივებულია მიწისქვეშა სამყაროსთან. ისაკი კვდება ცხოველური მსხვერპლის სახით, რომ მოველინოს, ვითარცა ადამიანი დედის საშოდან. უფლის მიერ დაკლული ხბოს აღდგინებით ხალხის ცნობიერებაში წინასწარ ცხადდება ისაკის მსხვერპლშეწირვის მთელი სიბრძნე. ეს ორი მომენტი, ხალხური ლექსის მიხედვით, სტრუქტურულადაც ემთხვევა ერთმანეთს.

**I. ნაკლულება:** ა) აბრაამს სტუმარი ენატრება ე.ი. განიცდის უსტუმრობას;

ბ) აბრაამს შვილი ენატრება - განიცდის უშვილობას;

**II. შეესება:** ა) სტუმარი მოდის;

ბ) აბრაამს შვილი შეეძინება;

**III. გამოცდა:** ა) აბრაამი კლავს ხბოს სტუმრისთვის;

ბ) აბრაამმა უნდა დაკლას ისაკი ღმერთისთვის;

**IV. სასწაული:** ა) ქრისტე აცოცხლებს ხბოს;

ბ) ღმერთი არ დაუშვებს ისაკის სიკვდილს.

ბუნებრივია, ეს მომენტები შესაბამის ეპიზოდებში სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი. მაგალითად, განსხვავებულია მოტივირება: აბრაამი ხბოს სტუმართმოყვარეობის წესის თანახმად კლავს, ისაკის დაკვლით კი აღთქმას ასრულებს; ერთ შემთხვევაში ძროხა აკივლდება შვილის სიკვდილზე, მეორე შემთხვევაში კი სარას «*გულზე ელდა ეცა, ჯავრით კრიჭა არ ეხსნება*» და სხვ. ეს მომენტები მეორეული ფუნქციებია და ამდენად, მათი გამოყოფა საჭიროდ არ მივიჩნით ძირითად ნაწილში.

უსტუმრობა და შიმშილი ისეა გაიგივებული უნაყოფობასთან, როგორც უშვილობა. «აბრაამიანის» მთავარი თემა სწორედ უნაყოფობაა და ის არქეტიპად გასდევს ყველა ვარიანტს. არსობრივად ერთი და იგივე რამ «აბრაამის ლექსში» სხვადასხვა ფორმით გამოიხატება. შიმშილი, უშვილობა და სიძუნწე იცვლება ჭამით,



შვილიერებით და სიუხვით. აქ საქმე გვაქვს უნაყოფობა-ნაყოფიერების დაპირისპირებასთან, რომელიც თავისი მძაფრი ფორმით სიკვდილ-სიცოცხლის დაპირისპირებას წარმოადგენს.

რაც შეეხება სიუჟეტის მთლიანობას, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აბრაამი (a) თავდაპირველად დაკავშირებულია ნეგატიურ ფუნქციასთან (x), ხოლო მეცხვარე (b) – პოზიტიურ ფუნქციასთან (y). ორმოცი დღის სინანულის მარხვის შემდეგ, აბრაამთან ხელმეორედ მოდის სტუმარი. აღადგენს რა სტუმარმასპინძლობის ადათს, ღმერთი დააჯილდოვებს მას, რაც შვილის შეძენაში გამოიხატება.

სტრუქტურული თვალსაზრისით, ცვლადი სიდიდე არის a, რადგან აბრაამს შეუძლია დადებითი ფუნქციის მიღებაც, ამდენად, ის დგას x და y ფუნქციებს შორის. ის არის შუამავალი მათ შორის (იხ.: მელეტინსკი, 210). ეს შუამავლობის მომენტი სიუჟეტში ფერისცვალებასთან არის დაკავშირებული და სიუჟეტის ღერძს წარმოადგენს. ფორმულის ორივე ნაწილი ორი სიტუაციაა, რომელთა შორის, კ. ლევი-სტროსის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, გარკვეული ექვივალენტობა უნდა არსებობდეს იმის ხარჯზე, რომ ფორმულის მეორე ნაწილში (და შესაბამისად პროცესის, სიუჟეტის მეორე ნახევარში) მეცხვარემ უარყოფითი ფუნქცია უნდა მიიღოს (Левин-Стросс, 155), მაგრამ ჩვენ შემთხვევაში ასე არის. მთქმელს აბრაამის ტრანსფორმაციის შემდეგ აღარ აინტერესებს მეცხვარე. მთელი აქცენტი გადატანილია აბრაამის პოზიტიური ფუნქციით აღჭურვასა და საწყისი უარყოფითი ფუნქციის ანულირებაზე. აქ არა გვაქვს დამატებითი შენამენი, ისეთი ახალი მდგომარეობა, რომელიც ძველ მდგომარეობასაც ინარჩუნებს. არამედ აქ აბრაამი სწორედ ახლად შობილია. ამგვარად ვიღებთ სტრუქტურულ სქემას:

$$f_{xa} : f_{yb} \square O \square f_{yA}$$

სადაც f<sub>xa</sub> არის უარყოფით ფუნქციასთან დაკავშირებული აბრაამი, ხოლო f<sub>yb</sub> დადებითი ფუნქციით აღჭურვილი მეცხვარე. ინიციაციის, ანუ გარდამავალი ეტაპის მომენტი პირობითად წრით აღვნიშნეთ, ხოლო მეორე ნახევარში ნაჩვენებია უკვე დადებით ფუნქციასთან დაკავშირებული აბრაამი, არა როგორც a, არამედ სწორედ A-ს სახით, რაც აბრაამის ფერიცვალებას, შინაგან განწყობას და ახლად შობას აღნიშნავს.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მეცხვარე თვითონ აბრაამია, ისე როგორც ძროხა, რომელსაც ხბო მოუკლეს და შემდეგ აღუდგინეს. იმისთვის, რომ მოიპოვოს

საბოლოო თავისუფლება და კურთხევა, აბრაამმა უნდა გაიაროს მეცხვარის მდგომარეობა - უნდა დამდაბლდეს, უნდა გახდეს ყმა, მონაც, რადგან ხალხური ლექსის მიხედვით, სწორედ ყმა ხდება ზნეობის მაგალითი. აბრაამმა უნდა გაიაროს ყველა საფეხური და მოემზადოს ახალი დაბადებისთვის ე.ი.  $A=ab$ . აქ საქმე გვაქვს ბიბლიური აბრაამის ორად გაყოფასთან, რაც სტუმარმასპინძლობის ადათის დარღვევა-აღსრულებით არის მოტივირებული. აბრაამი უსტუმრობამ და ამის გაცნობიერებამ მოაქცია და არა მეცხვარემ, რომელიც ტექსტში მისი მამხილებელია.

ჩვენ ვფიქრობთ, მეცხვარის შემოყვანა იმიტომ დასჭირდა ხალხურ ფანტაზიას, რომ კიდევ ერთხელ დაემტკიცებინა აბრაამის მეტამორფოზა. საბოლოოდ ვიღებთ აბრაამის სახის ამგვარ ტრანსფორმაციას:

1. საწყისი სიტუაცია - აბრაამი ნეგატიური ფუნქციით (**a**);
2. აბრაამი დამდაბლებული - მეცხვარის სახით (**b**);
3. დაფიქრებული აბრაამი (**O**);
4. აბრაამი სახეცვლილი, როგორც რჩება მთელი ცხოვრება – **A**.

ამ უკანასკნელის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ იგი ერთიანად მოიცავს პირველ სამს. ამასთან, წინა ეტაპები აუცილებელია, რომ ხალხური ფსიქოლოგიისთვის გასაგები და დამსახურებელიც ყოფილიყო აბრაამის ახლად შობა.

#### 1.4. ისაკის მსხვერპლშეწირვა

რას ნიშნავს ადამიანისთვის მისი ისაკი, ამას ყოველი მათგანი თვითონ წყვეტს და თავისთვის.

#### კირკეგორი

უშვილობა როგორც ბიოლოგიური მოვლენა ადამიანის ფსიქოლოგიისთვის მეტად დამთრგუნველია. «მეუფეო, რაი მომცე მე, რამეთუ მე წარვწყმდები უშვილოდ» (დაბ. 15. 2) - ეუბნება აბრაამი უფალს და ერთი შეხედვით მეტად თამამ განცხადებას აკეთებს. ამ მუხლის განმარტებისათვის ფილონ ალექსანდრიელი წერს: «როდის საუბრობს მონა გულწრფელად თავის ბატონთან?... როცა ის უცოდველია და როდესაც ღვთის მიმართ სიყვარული გაცნობიერებული აქვს იმდენად, რომ მისთვის

უმჯობესია იყოს ღვთის მონა, ვიდრე მთელი კაცობრიობის მეფე» (**Quis rerum divinarum heres 6-7**, ტექსტი იხ.: **Урѣах, 268**). ფილონის აზრით, ეს სითამამე სიფრთხილესთან არის შეზავებული, რაც ღვთის მოშიშობისა და სიყვარულის განსაკუთრებული შემთხვევაა. ქართულ ხალხურ ლექსშიც გვაქვს სითამამესთან საქმე: ზოგიერთ ვარიანტში, აბრაამი ყოველგვარი კრძალვის გარეშე სთხოვს უფალს შვილს, ხოლო სიფრთხილე, რომელიც, ფილონის აზრით, ებრაულ ტრადიციაში მიმართვით «მეუფეო» გაიგება, ხალხურ ლექსში აბრაამის მიერ იმთავითვე შვილის მსხვერპლად შეწირვაში უნდა ვიგულისხმოთ:

*«ფიცსა მივცემ გამჩენელსა, თუ რომ შვილი გამიჩნდება,*

*შვიდ წელიწადს ჩემი იყოს, შემდეგ საღვთოდ დაიკვლება!»* (ქზპ. II, 242),

ანდა: *«ღმერთო ერთი შვილი მამე, შენთვის საღმრთოდ გაიზრდება»* (იქვე, 245).

როგორც ჩანს, ხალხური ლოგიკისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა ყოველივე კეთილის მიზეზის - ღმერთის მიერ აბრაამის მოულოდნელად გამოწვევა. ის, რაც ბიბლიაში დაუფიქრებლად, მომენტალურად წყდება, ებრაულ ფოლკლორში — სამ დღეში, ქართულმა ზეპირსიტყვიერებამ შვიდი წლის ფიქრის, ანალიზის საშუალება მისცა აბრაამს. აქ უფრო გამძაფრებულია სიტუაცია. ბიბლიაში აბრაამი ერთ დღესაც არ ფიქრობს შვილზე, აქ კი მთელი შვიდი წელი ემზადება შვილის მსხვერპლად შეწირვისთვის. ეს უფრო მძიმე იქნებოდა აბრაამისათვის, ვიდრე უცბად, დაუფიქრებლად გადაწყვეტა.

ჯ. ფრეზერს აბრაამის უშვილობასთან დაკავშირებით მოჰყავს ერთი ფაქტი: აღმოსავლეთ აფრიკაში, ვაჩევას ტომებს შორის დადებული ფიცის გამტეხი ასე იწყებულა: *«დაე გავიხლიჩო შუაზე, როგორც შთამომავლობის გარეშე მომაკვდავი ბიჭი!»* (**Фрѣзѣр, 188**). ფიცის დადების რიტუალის მთავარი პერსონაჟი წინადაუცვეთელი ბიჭია. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, აღნიშნავს ფრეზერი, რამდენადაც ეს რიტუალი უნაყოფობისა და შთამომავლობის გარეშე სიკვდილს აღნიშნავდა, რაც, ამ ტომის ხალხთა რწმენით, ზებუნებრივი ძალების ჩარევასა და მათ მიერ უდიდეს წყევლასთან არის დაკავშირებული (იქვე, 189).

ზღაპარში უდიდესი მნიშვნელობა აქვს მემკვიდრის ყოლას. აქ ხშირად ვხვდებით უშვილობის გამო დაღონებულ ხელმწიფეს. ლიპერტის თქმით, უძველესი რწმენის თანახმად, ვისაც ვაჟიშვილი არ ჰყავდა, მას არ შეეძლო იმედი ჰქონოდა თავისი სულის შემდგომ არსებობაზე. სული იმ შემთხვევაში აგრძელებდა ცხოვრებას

სხეულის დატოვების შემდეგ, თუ დარჩებოდა მემკვიდრე, რომელიც წინაპრების კულტს დაიცავდა (Липперт, 224). ამგვარად, მემკვიდრის ყოლას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ადამიანებისთვის, მეტადრე მეფისთვის, რომელიც ღვთაებრივი ძალის მქონეა, ეს ძალა კი პერიოდულად უნდა განახლდეს, ესე იგი ახალგაზრდა მემკვიდრით უნდა შეიცვალოს (ჩოლოყაშვილი, 128). ხელმწიფის განახლება სამყაროს განახლების ტოლფასი იყო.

ებრაელი ერის მომავალი წინამძღოლის აბრაამის უშვილობა, უნაყოფობა გაიგება არა მხოლოდ მის პიროვნულ, არამედ მთელი ერის ტრაგედიად. ებრაული ტრადიციით, სწორედ აბრაამისა და სარას შვილი ითვლება მამის ჭეშმარიტ გამგრძელებლად და არა ისმაელი - მოგვი აგარისგან შობილი აბრაამის ძე.

აბრაამის უშვილობა ქართულ ხალხურ ლექსში მეცხვარის ბერწი ცხვრით არის წინასწარ მინიშნებული. როდესაც აბრაამისგან გაწბილებული ქრისტე ღმერთი მის მწყემსს მიაკითხავს და მაწონს მოსთხოვს, აღმოჩნდება, რომ ღარიბ მეცხვარეს ერთადერთი ცხვარი ჰყავს და ისიც ბერწი:

*« - ბერწი იყვეს, მოიყვანე,*

*ბერწი იყოს გადედდება»* (ქზპ. II, 243).

აღვნიშნავთ, რომ სამი წელიწადი ცხვრისთვის ისეთივე ასაკია, როგორც აბრაამის ასაკი - ასი წელი. ამ ციფრების სემანტიკა ერთსა და იმავეს გამოხატავს, კერძოდ, სისრულეზე მიგვანიშნებს. სწორედ ამ სასრულიდან გამოსვლა არის თითოეული მათგანისთვის ახალი ცხოვრების დასაწყისი. ამ შეკრული წრის იქით იწყება სხვა ყოფა, სხვა კრიტერიუმებში გადასვლა, ღმერთთან სხვა დონეზე ურთიერთობა. ეს არის მოსამზადებელი, უფრო ზუსტად, მოსამწიფებელი პერიოდი, რომელსაც მოჰყვება ახალი სიცოცხლე.

სოფელ ბისოში ჩაწერილ აბრაამის ამბის პროზაულ ვარიანტს პროლოგად უშვილობის მკურნალობის რიტუალის აღწერა უძღვის: *«თუ კაცს შვილ არ უჩნდების მიიყვანენ საბედიახო საკლავს მწევრის საფლავთან და დაღნათვლენ მწევრის საფლავს. საკლავ ან უნდა იყვას ხბო, ან წელგამოვლილ ჭიდილა»* (თსუფა, 26226), ხოლო ამბროლაური რაიონის სოფ. ბარში ჩაწერილი მოზერწებულის შელოცვა ამგვარად იკითხება:

*«მე და მამიდაჩემი სწორა მივალთ ხიდსა*

*დედამ უთხრა შვილსა: - გამობრუნდი ხიდსა,*

*თასი იდგა, წყალი იდგა, ზედ ინაზედ ძროხა იდგა.*

*ძროხა, შვილი შეინახე დრომდი ა დომდი, შობი დრომდი.*

*ძროხის მუცელში ხბო ჩადგა»* (თსუფა, 13295).

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ «აბრამის ლექსის» უძველესი ვარიანტები სწორედ რაჭაშია ჩაწერილი, აღარ გაგვიკვირდება, თუ რატომ დაუკავშირდა ხალხის ცნობიერებაში აბრამის და სარას ნაყოფიერებით დატვირთვა ბერწი ცხვრის «გადედებას». ჩვენი აზრით, ეს ქმედება მაგიურ ხასიათს ატარებს და აბრაამის ნაყოფიერებით აღჭურვას ემსახურება. ბერწი ცხვრის მოწველის მოტივი, რომელიც მხოლოდ ქართული ფოლკლორის საკუთრებაა, საგანგებოდ უნდა იყოს დამატებული და წინასწარ განჭვრეტილი მთქმელის მიერ.

ონში, ქართველ ებრაელებთან ჩაწერილ მასალებში, აბრაამისა და სარას ამბავი მოთხრობილია საკუთარი სახელების გარეშე. აქ ყურადღებას იპყრობს სტუმარი, რომელსაც ნაყოფიერება მოაქვს ოჯახისთვის როგორც სოციალურ, ასევე ბიოლოგიურ პლანში. დიასახლისს ბრინჯის გარდა არაფერი ეგულება სახლში: *«ქალმა ბევრი მოუბოდიშა, ბრინჯს ახლავე მოვხარშავო. ამ კაცმა კი უთხრა: ქალბატონო, გამოაღეთ შკაფი (sic!) – იქ პურია, გამოაღეთ კარადა და იქ ხორცია. სინამდვილეშიც აგრე იყო. ქალს გაუკვირდა და დაიჩოქა ამ კაცის წინაშე, ხელები აღაპყრო ზეცას და ღმერთს მადლობა მოსთხოვა»* (თსუფა, 25174). წასვლისას სტუმარი აღუთქვამს მასპინძლებს, რომ ერთი წლის შემდეგ შვილი გაუჩნდებოდათ, რომელიც ისრაელთა წინამძღოლი და ბრძენი იქნებოდა.

სარას - აბრაამის თანამეცხედრის სახე მნიშვნელოვანია როგორც ბიბლიაში, ასევე ქართულ ფოლკლორში და ებრაულ აპოკრიფულ ლიტერატურაში.

სარას მიერ ისაკის შობის შესახებ ებრაული სიბრძნე მოგვითხრობს: ღმერთს უამრავი მიზეზი ჰქონდა, რომ სარასთვის თავის დროზე არ მიეცა შვილი. ერთ-ერთი მიზეზი ის იყო, რომ მას სურდა სარას ელოცა შვილის შექმნისთვის. გარდა ამისა, ღმერთს სურდა, რომ აბრაამისა და სარასაგან დაბადებული ბავშვი თავისუფალი ყოფილიყო ყველა ავი თვისებისაგან, რომლებიც, შესაძლებელია, მემკვიდრეობით მიეღო დედის კერპთაყვანისმცემელი წინაპრებისაგან. ამიტომ, ღმერთი ელოდებოდა სარას დაბერებას. დედის სიბერეში დაბადებულ და თანაც ზებუნებრივი ძალით ჩასახულ ბავშვს არ შეეძლო სარას წინაპრების უარყოფითი თვისებების მიღება (**Штайнзальц, 33**). იმავე მიდრაშში, აბრაამის სახლში სამი ანგელოზის სტუმრობის

შესახებ ვიგებთ, რომ როდესაც სარას და აბრაამს გაუკვირდათ სტუმრის სიტყვები შვილის შეძენის თაობაზე, რადგან დროგადასულები იყვნენ, ღმერთმა უთხრა აბრაამს: «მე შევექმენი ადამიანი, მისი გაახალგაზრდავება კი არ აღემატება ჩემს ძალებს!» (Вейсман, 209).

მართლაც, გაახალგაზრდავდა სარა და ყოველგვარი სირთულის გარეშე შვა ისაკი. მის შესახებ კი ხალხი ამბობდა: «სასწაული მოხდა! ღმერთმა მას ახალგაზრდობა დაუბრუნა, ის ახალგაზრდა ქალივით გამოიყურება და თმებშიც გაუქრა ჭადარა». ცრუმორწმუნეებს არ სჯეროდათ სარას დედობა, მაშინ ღმერთმა ყველა ქალს ძუძუში რძე გაუშრო უდაბნოში, ასე რომ, ახლო-მახლო დასახლებებიდან დედებს ჩვილები სარასთან მოჰყავდათ რძის საჭმელად. ბევრის აზრით, შვილი სხვა მამაკაცისაგან გაეჩინა სარას, მაგრამ ისაკი სახის ნაკვთებით ზედგამოჭრილი აბრაამი იყო. როდესაც ისაკი ორი წლის გახდა და აბრაამმა ძეობა გადაიხადა, ყველა დარწმუნდა, რომ სარას გაახალგაზრდავებით ღმერთმა აბრაამისთვის მიცემული აღთქმა აღასრულა (იქვე, 232-233).

მართალია, ქართულ ფოლკლორში ვერ ვხვდებით სარას გაახალგაზრდავების ფაქტს, მაგრამ ეს მომენტი საოცრად ფრთხილად არის აღნიშნული აბრაამთან დაკავშირებით. ლექსის უჯარმული ვარიანტის მიხედვით, ორმოცი დღის შემდეგ, როდესაც ხელმეორედ მოდის სტუმარი:

*«ჩვენი მწუხარე აბრაამი*

*გახდა, ვით ოცი წლის ბიჭი»* (ქსპ. II, 251).

როგორც ვხედავთ, ხალხურ ლექსში სიხარულის განცდა ღვთის სტუმრობაზე აბრაამს «ახალგაზრდავებს». სინამდვილეში კი აბრაამის გაახალგაზრდავება მისი ორმოცდღიანი მარხულობის შედეგია.

აბრაამისა და სარას სიბერე მათი სიკვდილის მეტაფორული სახეა. მათი გაახალგაზრდავება ახალი ცხოვრების დასაწყისს უნდა დაუკავშიროთ, რადგან ამ მომენტიდან ხდება სარას განახლება, რაც მხოლოდ გარეგნულ შეცვლას არ გულისხმობს, როგორც ეს ებრაულ ფოლკლორში არის ხაზგასმული. სარა მოკვდა თავის ძველ არსებობაში და დაიბადა ახალი სულიერი ძალებით აღჭურვილი. ის, როგორც ქალი, გახდა ღირსი, ყოფილიყო ისაკის, აღთქმული შვილის, მშობელი დედა და მან ეს მოიპოვა «ლოცვითა და მარხვით».

ებრაული ტრადიციით, სარა არა მხოლოდ ქმრის ერთგული თანამგზავრი იყო, არამედ დამოუკიდებელი პიროვნება და აბრაამის თანამებრძოლი. ა. შტაინზალცის აზრით, მათ ერთად იტვირთეს ხალხის მონოთეისტური ღმერთისკენ მობრუნების მისია. ებრაული აპოკრიფული ლიტერატურის მიხედვით, უდაბნოში მოღვაწეობისას, აბრაამი მამაკაცებს მოაქცევდა შემოქმედი ღმერთისკენ, სარა კი - ქალებს. ამიტომაც, ყველა მამაკაცი, ვინც მიიღებს იუდაიზმს, იწოდება «აბრაამის ძე», ხოლო ქალი - «სარას ასულად». «ისინი არიან იუდაიზმის ისტორიული, იდეოლოგიური და სულიერი წინაპრები, ისევე, როგორც ადამი და ევა - ადამიანური საწყისის ბიოლოგიური წინაპრები» (Штайнзальц, 35).

აბრაამისა და სარას იდეალური ურთიერთობიდან გამომდინარე, ისინი მუდმივად ერთად მოიხსენიებიან. მათ კავშირს ჰქონდა პიროვნულ-სულიერი ხასიათი, მაგრამ ეს ურთიერთობა უნდა გამდიდრებულიყო და გაძლიერებულიყო ბიოლოგიური კავშირითაც. ისაკი კი იშვა აბრაამისა და სარას სულიერი და სისხლისმიერი კავშირის შედეგად და მისგან დაედო საფუძველი ებრაელი ერის ისტორიას.

«ჰრქუა უფალმან აბრაჰამს: სარას, ცოლსა შენსა, არღარა ეწოდოს სახელი მისი სარა, არამედ სარრა იყოს სახელი მისი. ხოლო ვაკურთხო იგი და მოგცე შენ მისგან შვილი და ვაკურთხო იგიცა» (დაბ. 17. 15-16). სარა ერთადერთი ქალია ბიბლიაში, რომელსაც გამოეცვლება სახელი. სახელის შეცვლა, ისევე როგორც აბრაამის შემთხვევაში, ახლად შობასთან არის დაკავშირებული. ამიტომაც, სარას სახე ქართულ ფოლკლორშიც არ კარგავს თავის მნიშვნელობას და ინოვაციებიც კი შეაქვს მის სახისმეტყველებაში, რაც არც ბიბლიაში და არც ებრაულ აპოკრიფებში გვხვდება.

«აბრაამის ლექსის» მიხედვით, როდესაც ისაკი შვიდი წლის გახდა და აღთქმის თანახმად ის მსხვერპლად უნდა შეეწირა აბრაამს, მან ეს ჯერ თავის მეუღლეს გააგებინა. თიანეთში ჩაწერილ პროზაულ ვარიანტში «*ცოლმა უთხრა აბრაამს: უფლის მოტყუება არ შეიძლება, რადგან გითქვამს, შორს წაუყვანე, ძალიან შორს და იქ დაკალი, თორემ ძუძუები დამეწვებაო*» (თმასფკა, უპასპორტო ჩანაწერი). არსებობს ამ მოტივის პოეტური ვარიანტიც:

*«წაიყვანე, რაღას ღონობ, ღვთის პასუხი არ გატყდება,  
ღვთისა წინა სამსახური არაოდეს არ წახდება»* (ქხპ. II, 261).

ხშირ შემთხვევაში სარა ისაკის დაკვლის წინააღმდეგია:

*«დედას ელდა გულზედ ეცა, ჯავრით კრიჭა არ ეხსნება.*

*დედა წუხს და პირს იკაწრავს, ეგ რომ საღმრთოდ დაიკლასო,  
ნეტა ჩვენ რაღა დაგვრჩება»* (თსუფა, 639).

მიუხედავად სარას წინააღმდეგობისა თუ თანხმობისა, ქართულ ფოლკლორში აბრაამი სარასთან შეთანხმების გარეშე არ იქცევა ამ საპასუხისმგებლო და დამაბულ მომენტში, მაშინ როცა ბიბლიაში აბრაამმა უსიტყვოდ გადაწყვიტა ყველაფერი და არაფერი უთხრა ცოლს, აგადაში კი მოატყუა, თითქოს თორას შესასწავლად მიჰყავდა შვილი (Агада, 32).

ებრაულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ისაკი პასიურ პიროვნებად არის დახასიათებული. ადინ შტაინზალცის აზრით, ის მუდამ თავისი მამის ჩრდილში იყო, მისი ინდივიდუალობა მამის ძლიერი ფიგურის უკან დგება. ისაკი უნდა ქცულიყო არაჩვეულებრივ პიროვნებად, რომ შესძლებოდა იმ გიგანტური სულიერი მემკვიდრეობის ტარება, რომელიც მას მხრებზე დააწვა (Штайнзальц, 43-44). ისაკს ღირსეულად უნდა გაეგრძელებინა მამისეული გზა, ისე უნდა ეპოვნა ადგილი სამყაროში, რომ არ უნდა დათრგუნულიყო მისი ინდივიდუალობა. ისაკის თვითდამკვიდრება იქ იწყება, სადაც ის შეკრული წევს სამსხვერპლოზე.

აღსანიშნავია, რომ როგორც ებრაულ, ასევე ქართულ ფოლკლორში ისაკის გაცილებით უფრო საინტერესო სახე იხატება, ვიდრე ბიბლიაში.

თუ ბიბლიაში ისაკი ჩვეულებრივი ყრმაა (ის ჩვეულებრივ დაცვითეს და ჩვეულებრივად იზრდება), «აბრაამის ლექსში» ისაკი განსაკუთრებული ნიშნებით არის აღბეჭდილი. აქ, უპირველეს ყოვლისა, ხაზგასმულია მისი არაჩვეულებრივი შობა და ბავშვობა:

*«სამი თვე მუცლით ატარა, მეოთხე თვეს გაუჩნდება»* (ქხპ. II, 247);

*«იმ მეორე წელიწადსა მშვენიერად აღიზრდება,*

*იმ მესამე წელიწადსა ისაკ მეტად დამშვენდება,*

*იმ მეოთხე წელიწადსა, მამასთან დაეძინება,*

*იმ მეხუთე წელიწადსა, ღვთის მონება შეეძლება,*

*იმ მეექვსე წელიწადსა ისაკ ტანად აღიზრდება,*

*იმ მეშვიდე წელიწადსა აბრამ ცოლსაც გაუტყდება»* (იქვე, 261); ბიბლიური სიუჟეტის

ქართული ხალხური ვერსიის თითქმის ყველა ვარიანტში ისაკი,



აღთქმის თანახმად, მსხვერპლად უნდა შეიწიროს შვიდი წლის ასაკში.<sup>1</sup> უნდა ითქვას, რომ რიცხვი შვიდი საკრალური რიცხვია და გამოხატავს სრულყოფილებას. ეგვიპტური სიბრძნით - მთელი განფენილია შვიდში. ბუდას შვიდი ნაბიჯი სიმბოლურად მეშვიდე - უმაღლეს კოსმოსურ სიბრტყესთან მიახლოებას გამოხატავს. «აბრაამის ლექსში» ისაკის შვიდი წლის აღნიშვნით მისი სრულყოფილება არის მინიშნებული. ისაკი არ არის ჩვეულებრივი ბავშვი, მეტიც: შვიდი წლის ასაკში ის უკვე აღარ არის ბავშვი, რადგან მასში უკვე მომწიფებულია მოვალეობის, ღვთის სიყვარულის და საერთოდ, რელიგიური გრძნობა. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ შვიდი წელი ისაკის ცნობიერების სრულყოფილებაზე მიუთითებს.

აგადას მიხედვით, აბრაამის გამოცდის ეპიზოდში მოქმედებაში ერევა სატანა, ბოროტი ძალის პერსონიფიცირებული სახე. ის აქეზებს ღმერთს აბრაამის წინააღმდეგ, რომ მას (აბრაამს) ერთი მტრედიც არ შეუწირავს ღმერთისთვის შვილის სანაცვლოდ. შემოქმედი დარწმუნებულია აბრაამში: «მაშინაც კი, თუ მე ვუბრძანებ, რომ მსხვერპლად საკუთარი შვილი შემომწიროს, ის მე დამიჯერებს» (**Лейбович, 143**).

ამას არ მოჰყოლია ისაკის მსხვერპლად შეწირვის მოთხოვნა. ღმერთს სჭირდებოდა ისევე ყოფილიყო დარწმუნებული ისაკის პიროვნებაში, როგორც აბრაამში. ებრაული ტრადიციით, გამოცდის პირველბიძგი სწორედ ისაკი იყო. ერთხელ, როდესაც ისმაელი მამის მოსანახულებლად მოვიდა, ძმებს შორის კამათი გაიმართა. ისმაელის აზრით, ღმერთს ის უფრო უყვარდა, რადგან საკუთარი ნებით დათანხმდა წინადაცვეთაზე, ხოლო ისაკი მხოლოდ რვა დღის იყო. მაშინ ისაკი უპასუხებს: «ღმერთისთვის შეწირული სამი წვეთი სისხლით ამაყოფ? მე ოცდაჩვიდმეტი წლის ვარ და თუ შემოქმედი მთელ ჩემს სხეულს მოინდომებს მსხვერპლად, მე სიხარულით მივცემ მას» (**Вейсман, 243**). ღმერთმა მაშინვე მოუწოდა აბრაამს მსხვერპლად შეეწირა ისაკი. აგადა მოგვითხრობს: დილით ადრე ადგა აბრაამი, მოამზადა საუკეთესო ტოტები, თვითონ დატვირთა ვირი და არავინ დაიხმარა, მაშინ, როცა ამ სამუშაოს, ჩვეულებრივ, მონები ასრულებდნენ. სამი დღე დასჭირდათ, რომ მორიას მთამდე მიეღწიათ. გზაში სატანამ მოხუცის სახე მიიღო და ყველანაირად ეცადა გადაერწმუნებინა აბრაამი. რომ ვერაფერს გახდა, ის მაინც მოახერხა, რომ ისაკს მსხვერპლშეწირვის საიდუმლო გაანდო. „ჰრქუა ისაკ აბრაჰამს,

---

<sup>1</sup> ერთადერთი გამონაკლისია ვარიანტი, სადაც თორმეტი წლის ასაკში იწირება ისაკი (ქბჰ., 251).

მამასა თვისსა: თქუ, მამაო!... აჰა ცეცხლი და შეშაი, სადა არს ცხოვარი მსხვერპლისაი?» (დაბ. G18.7).

*«ქვაბი დულს და წყალი შრება, სამსახური არა ჩნდება.*

*შვილმა უთხრა: „მამაჩემო, საღმთო არსით არ გვიჩნდება?*

*ვიცი სამღთოდ მე გინდივარ, გული რაზე გიღონდება?» (ქბპ. II, 240).*

შესაბამისი ფრაზა ებრაულ აგადაშიც მოიპოვება: „ - ნუ იდარდებ მამავ, აღასრულე ჩვენი შემოქმედის ნება. დაე ჩემი სისხლი იყოს მთელი ებრაელი ერის გამოსასყიდი!» (Вейсман, 248).

ქართულ ფოლკლორში, ვფიქრობ, სწორედ ებრაული აგადიდან უნდა იყოს შესული კიდევ ერთი მომენტი. ისაკი აბრაამს რამდენიმე ვარიანტში ეუბნება:

*«რალას იყურები მამა, მზე დედასთან მიბრძანდება.*

*ხელ-ფეხიდან მაგრა შემკარ, მოძრაობა არ მექნება,*

*თორემ სული ტკბილი არის, შვილი მამას მოერევა»*

იმავე სიტყვებს ისაკი აგადაშიც ამბობს: „ - მამა, თუმცა მე ბედნიერი ვარ, რამეთუ ვასრულებ შემოქმედის ბრძანებას, მაგრამ ჩემი სხეული მაინც კანკალებს, რადგან წინასწარ გრძნობს თავის ბოლოს. გთხოვ, შემიკარი ხელები და ფეხები...” შემდეგ იხსენებს დედას და აბოლოვებს: „ვაი მე, მამა! ვინდა განუგეშებთ თქვენ სიბერეში?» (Вейсман, 249).

საგანგებოდ უნდა გამოიყოს მსხვერპლშეწირვის სარიტუალო მომენტი. უპირველეს ყოვლისა აღვნიშნავთ, რომ ისაკი არის მსხვერპლი, რომელიც უნდა დაიწვას ან მოიხარშოს. არისტოტელეს მიხედვით, ხარშვაში ხდება სიკვდილი და ახლად დაბადება. მდულარე წყლიდან ან რძიდან გაახალგაზრდადება ჯადოსნურ ზღაპარშიც გავრცელებული მოტივია. ოლგა ფრეიდენბერგი ზოგადად აღნიშნავს, რომ ხორცის მოხარშვა ან ცეცხლში დაწვა ნიშნავდა არა მხოლოდ გაახალგაზრდავებას, არამედ პალინგენესიას, ე. ი. ახალ დაბადებას, აღდგომას. ცნობილია, რომ პელოპსი თავისმა ქალიშვილებმა მამის გაახალგაზრდავების მიზნით დაანაკუწეს, მოხარშეს და ახლად შექმნეს (Ярхо, 298). დიონისე-მაგრევსსაც ზოგ ვარიანტში წვავენ, ზოგან ხარშავენ და ის აღდგება (Лосев 1957, 146-149). ხარშვის ან დაწვის კოსმოგონიური მნიშვნელობა დიდხანს იქნა შენარჩუნებული ბერძნულ მითოლოგიასა და ფილოსოფიაში. თვითონ საკურთხეველის ან კოცონის ცეცხლმა

მიიღო ხელახლა დამბადებელი და მაცოცხლებელი საწყისის სემანტიკა. აქედან - ცეცხლის რეგენერაციული არსის მნიშვნელობა: გარდაცვლილის გვამს წვავენ იმ აზრით, რომ ის აღდგება, რადგანაც ცეცხლი შეეხო მის სხეულს. (Фрейденберг 1997, 62). რაც შეეხება კოცონს: „ცეცხლი ისეთი ანთია, ალი ზეცას ავარდება» (ქხპ. II, 261). ცეცხლის ალს «აბრამის ლექსში» საკმაოდ დიდი დატვირთვა აქვს, ისევე, როგორც სხვადასხვა რელიგიაში მოხარშული ან დამწვარი მსხვერპლის კვამლს, რომლითაც ფაქტობრივად იკვებება ღვთაება, რომელსაც მსხვერპლს აღუვლენენ. ხარშვასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ერთი ვარიანტი:

*«წყალი დულს და ქვაბი შრება, საკლავს თავი არ უჩნდება.*

*აბრამი ცრემლებს გადმოყრის - ქვაბში თევზად გადაიქცევა.*

*- მამაჩემო, თევზებს ხარშავ, განა საღმრთოდ შეიძლება?*

*- შვილო თევზი ენა არი, მუდამ სიზმრად მელანდება!» (იქვე, 251).*

საინტერესოა თევზის სიმბოლიკა: ის დაკავშირებულია ნაყოფიერებასთან, სიბრძნესთან, ძლიერებასთან... ზოგიერთ მითოლოგიაში მას აქვს დემიურგული ფუნქცია. ხევსურულ და კახურ ორნამენტებში, ქალის ტანსაცმელზე თევზის გამოსახულებას მაგიური მნიშვნელობა ჰქონია. თევზთან არის დაკავშირებული ნაყოფიერების ღვთაების სიკვდილის და აღდგომის თემაც (MHM II, 391). აფრიკული ტრადიციით, თევზი არის მკვდარი ადამიანის სულის ხორცშესხმა. ჩინეთში, ინდოეთში და ზოგიერთ სხვა ქვეყანაში თევზი ახალ დაბადებას აღნიშნავს, ამიტომ მისი სახე ხშირად გამოიყენება დაკრძალვის ან მსხვერპლშეწირვის რიტუალებში. ადრექრისტიანულ მწერლობაში იესო ქრისტე ხშირად იწოდება «თევზად», ხოლო ქრისტიანები - „მეთევზეებად». ამ მხრივ, ძალზე საინტერესოა თევზის ბერძნული სახელწოდება ἰχθυς, რომელიც იმიფრებოდა როგორც ბერძნული ფორმულის - Ἰησοῦς Χριστοῦς θεοῦ υἱός σατήρ - იესო ქრისტე, ძე ღვთისა მხსნელი - აბრევიატურა. თევზი არის რწმენის, სიწმინდის, ნათლობის (რადგანაც წყალში ცხოვრობს) და ზიარების სიმბოლო, სადაც ის იცვლება პურიტ და ღვინით. «აბრამის ლექსში» თევზის მონაწილეობა შემთხვევითი არ არის. თევზი, რომელიც იხარშება, ისაკის (აგრეთვე ქრისტეს!) სიმბოლოა, რომელიც უნდა აღდგეს. „თევზის ხარშვა” ისაკის სიკვდილის და აღდგომის მეტაფორაა. აბრამი ამბობს: «შვილო თევზი ენა

არის, მუდამ სიზმრად მელანდება». თევზი არის სიტყვა, ლოგოსი, რომელიც სიზმრად ელანდება ღმერთის რჩეულს.

ქართულ ხალხურ ტრადიციაში ქადაგი, მკადრე, რომელიც უფლის ნების გამომცხადებელია ხალხისთვის «მეენედ» იწოდება, ანუ იმად, ვინც «ენას გამოიტანს» და ხალხს ხატის ნება-სურვილს ამცნობს. ხალხურ ცნობიერებაში ქადაგის მეენედ წოდება შემთხვევითი არ უნდა იყოს. ქადაგი არის მედიუმი ჯვარსა და საყმოს შორის. ენის გამოტანით ხდება ქადაგის მიერ ხატის სურვილის და სათქმელის მატერიალიზება დროსა და სივრცეში. შინაარსი იძენს ფორმას, აზრი მეორდება სიტყვით. მეენე კი არის ამ სიტყვის ხალხისთვის განმცხადებელი. ძნელი წარმოსადგენია, თუ რამდენად ხალხურია თევზის ენად გააზრება. როგორც ჩანს, მთქმელი კარგად იცნობდა ყველა იმ მნიშვნელობას, რომელსაც თევზიდან ენამდე შეეძლო მიეყვანა: თევზი —ქრისტე - ღმერთი —ლოგოსი - ენა („თავდაპირველად იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმერთთან და სიტყვა იყო ღმერთი). აქვე ვიტყვით, რომ „თევზი ენა არის» იმდენად, რამდენადაც ქრისტე განსხეულებული ლოგოსი.

ისაკის და ქრისტეს ფუნქცია ერთმანეთს უტოლდება. ორივენი მხოლოდშობილნი არიან და ორივეს შობა სასწაულთან არის დაკავშირებული: ერთ შემთხვევაში ოთხმოცდაათი წლის სარა აჩენს ისაკს (ებრაული აპოკრიფული ლიტერატურის თანახმად, სარას ზებუნებრივად ჩაესახება ისაკი), მეორე შემთხვევაში კი ქალწულ მარიამს ჩაესახება სული წმიდისგან ქრისტე. ისაკი აბრაამის ნანატრი შვილია - «სიბერის ძე». ღმერთს სჭირდებოდა ყველაზე ძვირფასი მსხვერპლი აბრაამისგან, ყველაზე სანუკვარი რამ. ბიბლიის კითხვისას, ისაკის მსხვერპლად შეწირვის მოთხოვნა თითქოს მოულოდნელი არც არის: ისაკის სასწაულებრივი გაჩენა უკვე წინასწარ მოგვანიშნებს მის უჩვეულო ბედისწერაზე. აბრაამი უსიტყვოდ თმობს ისაკს, ისევე, როგორც მამა ღმერთი თმობს თავის მხოლოდშობილ ძეს, «ვინაიდან ისე შეიყვარა ღმერთმა წუთისოფელი, რომ მისცა მას თავისი მხოლოდშობილი ძე, რათა ყოველი მისი მორწმუნე არ დაიღუპოს, არამედ ჰქონდეს საუკუნო სიცოცხლე». ერთი შემთხვევა რწმენითაა მოტივირებული, მეორე - სიყვარულით, ორივეს კი ერთი რამ აერთიანებს: დასთმო ყველაზე ძვირფასი, რაც გაქვს, ეს ნიშნავს მოიპოვო ყველაზე მთავარი ამ ცხოვრებაში. კირკეგორის თქმით, აბრაამი ასე იქცევა «ღმერთისთვის და ამავე დროს საკუთარი თავისთვის; მან ეს

ღმერთისთვის გააკეთა იმიტომ, რომ ღმერთი მისი რწმენის ამგვარ დასაბუთებას მოითხოვდა და საკუთარი თავისთვისაც, რათა შესაძლებლობა ჰქონოდა თავისი რწმენის ამგვარი დასაბუთებისა... აბრაამი მოქმედებს აბსურდის ძალით, რამდენადაც იგი, როგორც ინდივიდი დგება ზოგადზე მაღლა» (იხ.: **Кьеркегор**). კირკეგორისთვის აბრაამი გმირი კი არ არის, არამედ გმირზე მაღლა მდგომია და მას უახლოვდები «წმინდათაწმინდა ძრწოლით, როგორც ისრაელი უახლოვდებოდა სინაის მთას» (იქვე).

შვილის დაკვლის და მისი გაცოცხლების სიუჟეტი სულხან-საბას «სიბრძნე სიცრუისაშიც» გვხვდება. ლეონის არაკი «დიდვაჭარი და მეფუნდუკე» მოგვითხრობს სტუმართმოყვარე მეფუნდუკის ამბავს, რომელიც სტუმართან თავის კეთროვან შვილს არ გამოაჩენს - «ამ ჩემს სტუმარს არ ეზიზღოსო და ჩემი ლხინი აღარ ეამებაო». დიდვაჭარი მთელი ზამთარი დარჩა მეფუნდუკესთან. რომ გამოზაფხულდა, თავისი სახლის გზას დაადგა, მეფუნდუკის ვაჟი კი, მამაზე გაბრაზებული - «მე მაინც გპულვარ და აქათგან წავალო» - დაეწია ქარავანს და სიმართლე უთხრა დიდვაჭარს, რომელიც შველას შეპირდა კეთოვანს. წაიყვანა ექიმებში, მაგრამ ვერავინ უშველა. ბოლოს ერთმა ექიმმა უთხრა, რომ მას მამის მიერ ნებით დაკლული ორი წლის მხოლოდშობილი ყრმის სისხლი მოარჩენდა. დიდვაჭარი საგონებელში ჩავარდა. მას ერთადერთი ორი წლის ვაჟი ჰყავდა და გადაწყვიტა მეფუნდუკისთვის სიკეთე სიკეთითვე გადაეხადა. ცოლი სხვაგან გაიტყუა, შვილი დაკლა, სისხლით კეთროვანი შებღალა და ის მაშინვე მორჩა. მამამ მკვდარი შვილი აკვანში ჩააწვინა და ზეწარი გადააფარა. როდესაც ბავშვის დედა დაბრუნდა და შვილს ძუძუ მისცა, ყრმამ წოვა დაუწყო, დედას უცინოდა და ეფერებოდა. ყელზე ოქროს სალტესავით აჩნდა რაღაც. მამამ ღმერთს მადლობა შესწირა და ცოლს ყოველივე უამბო (ორბელიანი 1989, 132-134).

ქართულ ხალხურ აბრაამის ლექსში ისაკი მთელი თავისი შეგნებით არის მზად შესაწირად. მის ქმედებასა და სიტყვებში ჩანს უსაზღვრო მორჩილება უფლის მიმართ, რომელიც ღვთის მოშიშებით და სიყვარულით არის ნასაზრდოები. ის თვითონ ეხმარება მამას და ამხნევებს კიდევ საღვთო ვალის აღსრულებაში. რაც მთავარია, მას ბოლომდე აქვს გაცნობიერებული საკუთარი თავის მსხვერპლშეწირვის მნიშვნელობა: - „*კალთას სისხლი თუ მოგეცხო, სამღვთოობა წავიხდება*» (ქხპ. II, 114),

- ეუბნება ის მამას. აქ, ცხადია, ადამიანის სისხლზეა ლაპარაკი, რადგან ტრადიციულად, ქართულ სინამდვილეში, ხევსბერი სამსხვერპლო ცხოველის სისხლით «ხელ-მხრის განზანის» რიტუალს ატარებდა. რას ნიშნავს ეს? იქნებ ისაკი არ არის ის მსხვერპლი, რომელიც უნდა დაიკლას? იქნებ ღმერთი აბრაამისგან სწორედ უსისხლო მსხვერპლს მოითხოვს? ასეა თუ ისე, ისაკის ორსახოვნება აშკარაა ამ ეპიზოდში: გასაგებია, რომ ის მსხვერპლია, აბრაამი -- ქურუმი, ღმერთი -- მსხვერპლის მიმღები, ისაკი კი იმითაც არის საინტერესო, რომ ფოლკლორში ის ერთდროულად არის მსხვერპლიც და ქურუმიც (ან თანაქურუმი), რადგან მისი თავისუფალი ნებით ხდება ყველაფერი. და თუ ებრაული ტრადიცია მსხვერპლშეწირვის ეპიზოდში მთელ ყურადღებას აბრაამის ფსიქოლოგიაზე ამახვილებს, ქართულ ტრადიციაში აბრაამი და ისაკი თანაბრად არიან ტრაგიზმით აღბეჭდილნი. მეტიც, შვიდი წლის ყრმამ თავის თავზე გამოსცადა ღმერთის სიყვარული ყველაზე მძიმე მომენტში – სიკვდილის პირისპირ. ისაკის მძიმე ღვაწლი რელიგიურ აზრს იძენს მხოლოდ ნებაყოფლობითობისას. ეს იყო ისაკის პირველი და უკანასკნელი გამოცდა. აგადის მიხედვით, როდესაც ისაკი წამოდგა ფეხზე, თქვა: „კურთხეული ხარ უფალო, რომელიც აღადგენ მიცვალებულთა!“ (Вейсман, 254).

ჩვენ ვხედავთ, რომ ისაკი ნებითი მსხვერპლია და არა იძულებითი. ამ საკითხს საინტერესო ნაშრომი მიუძღვნა ირაკლი სურგულაძემ, რომელიც ილორის წმ. გიორგის დღეობის მაგალითზე, როცა სამსხვერპლო ცხოველი ნებით ეწირება ღვთაებას, მიმოიხილავს ნებაყოფლობითი მსხვერპლის კულტურულ-ისტორიულ ასპექტებს. მისი აზრით, მსხვერპლი მაშინ განხორციელდება, როცა შეწირვა ნეტარებაა შეწირულისთვის (სურგულაძე, 158). ნებითი მსხვერპლი ანტიკურ სამყაროშიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული. ღვთაებებს სწირავდნენ რქამოჭედილ საქონელს (ოდისეა, III, 380; 425), თუ ცხოველი მშვიდად მივიდა სამსხვერპლოზე განსაკუთრებით კარგ ნიშნად ითვლებოდა (სურგულაძე, 163).

ისაკი იყო ის პიროვნება, რომელიც დაუკლავად შეიწირა მსხვერპლად და სიკვდილის გარეშე აღდგა მკვდრეთით. რომც დაკლულიყო იგი, მისი სიკვდილი ხალხის ცნობიერებაში არ იქნებოდა სიკვდილად აღქმული, რადგან სიკვდილი თვითონ ბადებს სიცოცხლეს. „დაბადება და სიკვდილი მარადიული ცხოვრების - უკვდავების ორი ფორმაა, რომელიც მიაწინებს, რომ ახალი მდგომარეობიდან

ძველში ბრუნდები და ძველიდან ახალში» (Фрейденберг 1997, 63). თალესის აზრით, სიკვდილი არაფრით განსხვავდება სიცოცხლისაგან. ამავვე პრინციპისაა ორფიკული κύκλος ἠλικιάς - გარდაუვალობის ბორბალი. როდესაც აბრამმა თავის შვილზე დანა აღმართა, სინამდვილეში ახალი დაბადებისთვის ამზადებდა მას.

მსხვერპლშეწირვა მთაზე ხდება ბიბლიაშიც და ხალხურ ლექსშიც. „მთა წმინდაა და ღმერთთან ახლოს» (საბა). „და აღიხილნა თუალნი თვისნი აბრაჰამ და იხილა: და აჰა ვერძი ერთი გამოკიდებულ იყო რქათაგან ნერგსა საბეკსა» (დაბ. 22. 13). ხე აბრამის ლექსშიც გვხვდება:

„ზეციით ამ დროს ვერძი მოდის ებიკის ხეს ებჯინება» (ქხპ. II, 265).

ხე არის კოსმიური ღერძის სიმბოლო. საერთოდ, ის მთელ კოსმოსს აერთიანებს. მისი ტოტები განასახიერებს ზეცას, ფესვები – მიწისქვეშა სამყაროს, ტანი კი არის ამ ორი პოლარული საწყისის გამაერთიანებელი. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ებიკის ხეს დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც ბიბლიაში, ასევე ზეპირსიტყვიერებაში, რადგან მისი საშუალებით ხდება სამსხვერპლო ვერძის კოსმიურ ვერძად, კოსმიურ მსხვერპლად მოაზრება.

ხალხური ლექსის მიხედვით, ღმერთის მიერ გამოგზავნილი კრავი თეთრია: „გადმოუგდეს თეთრი კრავი აბრამის წინ დაეცემა» (იქვე, 253). თეთრი ზესკნელის ფერია და თეთრი კრავი ზეციური სამყოფელის ნიშანს ატარებს. ალ. ხახანაშვილს მოჰყავს ქართულ ტრადიციაში «ქალ-ვაჟიანის» სახელით ცნობილი აპოკრიფი, რომელსაც სლავურ მწერლობაში აპოკრიფი «სამთა მღვდელმთავართა ბაასი» შეესაბამება. ამ ტექსტის მიხედვით, ქალი ეკითხება ვაჟს: «დამისახელე სამნი, რომელნიც სვამდნენ, სჭამდნენ, მაგრამ დედისგან კი არ იყვნენ დაბადებულნი? ვაჟმა მიუგო: ადამ, ევა და ცხვარი, რომელიც უფალმა აბრაამს უბოძა». დედის გარეშე დაბადებული ცხვრით შეიძლება შეცვლილ იქნეს ისაკი. უფრო მეტიც, ის უფლის მიერ თავისი აღთქმის კიდევ ერთი გამოვლინებაა. ვარიანტთა უმრავლესობაში ის „ათას ფერად აყვავდება» (შდრ. წარღვნის შემდეგ ცისარტყელას გამოჩენა).

როგორც ვთქვით, თეთრი ცხვარი ცხოვრების, სიცოცხლის სიმბოლოა შავი ცხვრის საპირისპიროდ. შავი ქვესკნელის ფერია და აბრამის ცხვრის „შავად გადაგალვა» სიკვდილზე მიგვანიშნებს. ეს ვარიანტი ფშავშია ჩაწერილი და ის

აბრაამის სიკვდილით მთავრდება. თეთრის შავად შეცვლის მოტივი ხსენებულ აპოკრიფში, ისევე როგორც «აბრაამის ლექსში» წყევლად არის გაგებული: ქალი ეკითხება ვაჟს «ვინ იყვნენ თეთრად დაბადებულნი და მერე გაშავებულნი? ვაჟი მიუგებს: ნოეს შვილები, რომელნიც მამის წყევლის შემდეგ გაშავდნენ» (ხახანაშვილი, 127), საპირისპიროდ ცხვრის გათეთრებისა, რომლითაც სტუმარი მეცხვარის ცხვარს ლოცავს: „შენიმც ცხვარი გათეთრდება, მენც თეთრი ფერი გეცლება» (Описание II, 249).

ცხვრის გათეთრება, სახეცვლილილება აბრაამის და მისი შთამომავლობის გათეთრებას ე.ი. კურთხევას ნიშნავს. ამავე ლექსში, აბრაამის თავდაპირველი უარყოფითი სახის გასამძაფრებლად მისი ცხვრის სიშავე არის აღნიშნული: „ჩემი ცხვარი შავი არის, მეცხვარეცა შავი იქნება» (იქვე). –მეცხვარის სიშავე აბრაამის სიშავეს ნიშნავს.

საინტერესოა ერთი ვარიანტი, სადაც აბრაამის უარყოფითი ფუნქციის დაკარგვა და დადებითი აღჭურვა, ანუ სიძუნწისა და უნაყოფობისაგან თავის დაღწევა, შავი ცხვრის გათეთრებით არის აღნიშნული: „ჩემი ცხვარი შავი იყო, თეთრად რატომ მეჩვენება?» (ქხპ. II, 248). ამავე ვარიანტში ქრისტე ღმერთი ამგვარად ლოცავს მეცხვარეს, იმავე აბრაამს:

„ - მალვენ დაურჭვენ კავები, ხმელი კავი განედლოდება,

ოთხსა ტოტსა გამაიტანს, მათი გრილო გაკეთდება.

შენ ემ ათას სულსა ცხვარსა ემ გრილში მოეჩრდილება!» (იქვე, 248).

განედლებული კავის ოთხი ტოტი სამყაროს ოთხ მხარეს უკავშირდება, ხოლო ათასი სული ცხვარი, რომელიც მთელს სამყაროში მოიჩრდილებს, ჩვენი აზრით, სწორედ აბრაამის შამომავლობაა, ანუ ებრაელი ერი.

„კურთხევით გაკურთხო შენ და განმრავლებით განვამრავლო ნათესავი შენი, ვითარცა ვარსკულავენი ცისანი და ვითარცა ქვიშიაი ზღვისა კიდისანი და დაიმკვიდროს ნათესავმან შენმან ქალაქები იგი მტერთა. და იკურთხოდიან შენდა მომართ და ნათესავისა შენისა მიმართ ყოველნი ტომნი ქუეყანისანი, ამისთვის რამეთუ ისმინე ხმისა ჩემისა» (დაბ. 22. 17-18) – ლოცავს უფალი თავის რჩეულს გამოცდის შემდეგ. ხალხურ ლექსში კი დალოცვა ამგვარად გაიჟღერებს:

„შემოქმედმან გამოგცადა, მტკიცედ გაქვს სარწმუნოება,



*და შენს შვილს ისაკს ეშველა, სარას მისცა გახარება,  
ამას იქით ნუ ინაღვლით, თქვენი გვარი გადიდდება,  
ვითა ქვიშიანი ზღვისა უმეტესად გამრავლდება,  
ხართ კურთხეულნი უფლისგან, მავნე არსით გეცილება,  
ყოველნი მართალნი სულნი შენს წიაღს შეიკრიბება» (ქხპ. II, 261).*

### 1.5. ტერმინი «აბრამიანი»

როგორც ზემოთ აღინიშნა, აბრაამის ეპიზოდის ხალხურ ვერსიაში მთავარი თემა არის ნაყოფიერება. ბიოლოგიური უნაყოფობა გავრცობილია და სოციალურ სფეროშიც არის წარმოდგენილი სიძუნწის სახით. ლექსში ყველაფერი, რაც ქრისტე ღმერთთან არის დაკავშირებული, ნაყოფიერების ნიშანს ატარებს. მისი დალოცვა და წყევლა ნაყოფიერება-უნაყოფობის ნიშნით არის აღბეჭდილი. აბრაამის უნაყოფობა მისივე სიძუნწით არის გამოწვეული. როგორც ჩანს, ეს თემა ფართოდ იყო გავრცელებული ხალხურ ყოფაში: საახალწლო სუფრას, რომელიც ოჯახის ნაყოფიერების, დოვლათიანობის და უხვმოსავლიანობის საწინდარი იყო მთელი წლის განმავლობაში, ქართლში «აბრამიანს» უწოდებენ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მას ტერმინი «მისაკვლევარი» («საკვლევარი») შეესაბამება, რაჭაში კი «მისამკლოვი».

ტერმინის «აბრამიანი» გარშემო მრავალი აზრია გამოთქმული:

ა) «აბრამიანი - შაქრით და თაფლით ღვინის ბოლილი» (საბა);

ბ) «შაქრით ღვინო დამტკბარი და შიგ პურდამბალი ანუ თაფლითა ქმნილი ამავ სახეთ ბოლილი. ეს ჩვეულება ძველადვე არის საქართველოში დაშთომილი, რომელ ახალ წელიწადს დასჭრიან მრგულსა პურსა და შთაყრიან ბადიაში, ანუ დიდ ჯამში, შთააგდებენ შაქარსა შემძლენი, ხოლო გლეხნი თაფლს... და იმ დღეს, შემდგომად წირვისა, მოიღებენ პირველად ამ აბრამიანსა და მერე სამარხოსა, რადგან მარხვა არს დღე იგი. და იტყვიან ამას, რომელ «ოდეს აბრამმან გაიმარჯვა სოდომ-გომორელთა ზედა და მელქისედეკ მეფემან სალიმისმან მოართო პური და ღვინო აბრამს». ესე მის მოსახსენებლად დაუდვიათ ძველადვე ქართველთა მოთხრობისაებრ ძველთა კაცთა» (ბაგრატიონი, 1975, 112).

გ) ქართლში მეკვლე გარეთ გატანილი «აბრამიანით» შემოდის შინ. კახეთში «აბრამიანს» ვაზის საკვლევს უწოდებენ. «აბრამიანი» არის ხონჩაზე დადებული ღორის თავი, ბასილა და სხვა ბედისკვერები, თაფლ-ღვინოში ამოვლებული პურის ლუკმები ან ჯამით თაფლი, ღვინო, ჩურჩხელები, ჩირი (ღამბაშიძე, 116).

ჯ. რუხაძის ცნობით, იმერეთში საახალწლოდ ცხვებოდა «აბრი პური» (რუხაძე 1989, 98). ავტორის აზრით, ეს შეიძლება იყოს ამბარიდან (ბეღელი – წმინდა სათავსი) აღებული პური, ან წმინდა პური ამბარისთვის განკუთვნილი. მისი აზრით, იმერეთში საახალწლოდ გამოცხობილი «აბრი პური» რიტუალური ტაბლის უფრო ადრინდელი ფორმაა, ვიდრე «აბრამიანი». მას ეთანხმება გ. გოცირიძეც. ის ფიქრობს, რომ იმერეთში ცნობილი «აბრი პური» დასაშვებია ქართლში ამბარიანად ანუ აბრამიანად გადააზრებულიყო (გოცირიძე, 63). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ შავშეთში ახალდაქორწინებულთა პირველ ღამეს ჰქვია ამბარობა. ეს არის საქორწილო რიტუალი ბელის თვალში ან ბელის გვერდზე ოთახში (მსხალაძე, 44). რაჭაში დასტურდება ნეფე-პატარძლის ბელის თავზე დაწვენა (ოჩიაური 1957, 16). ახალდაქორწინებულთა ბელის თავზე დაწვენა მაგიური ხასიათისაა და ემყარება იმ რწმენას, რომ ბეღელს შეუძლია არა მარტო პურის მოსავლის გადიდება, არამედ საქონლის და ადამიანთა გამრავლებაც (რუხაძე 1976, 178).

ფაქტია, რომ ზემოაღნიშნული რიტუალები, როგორც საქორწილო, ისე საახალწლო დაკავშირებულია ნაყოფიერებასთან. მეცნიერებაში ასევე დგას საკითხი საახალწლო ხონჩის წარმოშობის წარმართული და ქრისტიანული ასპექტების შესახებ. ამ პრობლემის კვლევა ამჟამად შორს წაგვიყვანდა. ფოლკლორის თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი ჩვენთვის ის არის, რომ ნაყოფიერების, ოჯახის გამრავლების, ბარაქიანობის და სიუხვის, ტკბილად დასაბერებელ საახალწლო ხონჩას ქართულ სინამდვილეში ეწოდა «აბრამიანი», რომლის არქექტიპულ ძირებში სწორედ ბიბლიური აბრაამის ბერწოვნების აღმოფხვრა, ნაყოფიერებით შეცვლა და გამრავლება უნდა ვეძიოთ. როგორი დალოცვილი და გამრავლებულიც იქნა აბრაამი, ისეთი დალოცვილი და გამრავლებული უნდა ყოფილიყო «აბრამიანის» რიტუალში გამომყენებელი ოჯახიც. საახალწლო რიტუალი ერთგვარი მაგიის რიგის ქმედებას განეკუთვნება და ებრაელთა მამამთავარს - აბრაამს უკავშირდება, ხოლო ტერმინი «აბრამიანი» რიტუალური საკვების საკუთარი სახელი კი არ არის («ამბარიდან»

წარმოქმნილი), არამედ ხალხურ ცნობიერებაში ის დაუკავშირდა აბრაამის თავდაპირველი უნაყოფობის ნაყოფიერებით და დოვლათიანობით შეცვლას.

საახალწლო «აბრამიანის» რიტუალს ბიბლიურ აბრაამს და მელქისედეკს უკავშირებს ნინო ღამბაშიძეც. მისი აზრით, მელქისედეკი, რომელიც პურს და ღვინოს გადასცემს აბრაამს, ქრისტეს წინარე სახეა, ხოლო პურისა და ღვინის გადაცემა - ზიარების წინათქმა. ავტორის მოსაზრებით, ღვინოში ჩაყრილი პური-ბოლლიწო, უდავოდ აბრაამის სახელს უნდა ატარებდეს, ვინაიდან აბრაამი ის პირველი ადამიანი იყო, ვისაც ღმერთისგან ზიარება მიეცა: «ამ ტერმინში მთელი სისრულით უნდა იყოს ჩადებული ის მისტიური აზრი, რომელიც მელქისედეკსა (ქრისტეს) და აბრაამს (კაცობრიობას) შორის დადებულ ზავს ჰქონდა. სწორედ ეს მისტიური აზრი უდევს საფუძვლად მიცვალებულთა მოხსენიების დროს პურის ღვინოში ჩაწობის წესს: მიცვალებულთათვის მუდმივი სიცოცხლის - «აბრაამის წიაღის», სასუფეველის დამკვიდრებისა, ხოლო ახალ წელს ცოცხალთათვის სიტკბოთი (თაფლით) შემაგრებული უკვდავება მოაქვს მეკვლეს აბრამიანის სამუალებით» (ღამბაშიძე, 116).

რაც შეეხება ახალ წელს, ხალხურ ტრადიციაში ის ახალი ცხოვრების დასაწყისის ტოლფასია. საახალწლო ხონჩა ქართულ და ებრაულ ყოფაში განსხვავებულია. მთავარი განმასხვავებელი მათ შორის ქართულ ხონჩაზე ნიგვზის პროდუქტი (ჩურჩხელა, გოზინაყი) უნდა იყოს. ებრაულ ენაზე ცოდვის და კაკლის ასოთა რიცხობრივი ჯამი ერთმანეთს უდრის. თუ კაკალს შეჭამდი, ცოდვის ჩადენის ტოლფასი იყო. ქართულ სინამდვილეში კი პირიქით: მტკვრის სამხრეთ ქართლში «აბრამიანის» ცხოვრების შესახებ მთქმელი ამბობს: «- უწინ ჩამიჩს ჩაურჭობდით, ნიგოზსა... « გოზინაყს გავუკეთებდით, ჩურჩხელებს დავალაგებდით» (მასალები საქართველოს შინამრეწველობისთვის, 144-145).

თალმუდის ბრძენკაცთა დაწესებით, ებრაელები ახალ წელს მეშვიდე თვის პირველ დღეს დღესასწაულობდნენ. ეს უკავშირდება მოსავლის აღების და რთველის დამთავრების პერიოდს. 1889 წლის გაზეთ «ივერიაში» 17 სექტემბრის ნომერში დაბეჭდილი ცნობით, ხსენებულ წელიწადს ახალი წელი თბილისელ და საერთოდ, ქართველ ებრაელებს 14-15 სექტემბერს უზეიმიათ.

ახალ წელს ებრაელები აუცილებლად თიშრის თვეში დღესასწაულობდნენ. ესაა თვე, როცა შეიქმნა სამყარო, გაჩნდა ადამი. ბიბლიური ტრადიცია აბრაამის მიერ ისაკის ნაცვლად ვერძის შეწირვას თიშრის თვის პირველ რიცხვს მიაწერს.

საახალწლო დღეობათა ებრაული ციკლი მოიცავს შემდეგ დღესასწაულებს: «როშენანა» ბედის საწერელი დღეა. ამ დღეს იწერება, «ქიფურში» (ცოდვების მონანიების ანუ მიტევების დღე) – იბეჭდება, «სუქოთში» წყდება ყოველი ადამიანის ბედი, ხდება მისი გასამართლება. ამ დღეზე, როგორც საყოველთაო სამსჯავროს დღეზე, კარგად მიუთითებს თიშრის თვის ზოდიაქალური ნიშანი – სასწორი, რაც, ებრაელთა რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით, სავსებით შეესაბამებოდა ღვთის განაჩენს ყოველი არსების მიმართ. ამ დღეს სავალდებულოდ ითვლებოდა მსხვერპლის შეწირვა, სუფრაზე აუცილებელი იყო ტკბილეული (ჯინჯიხაშვილი, 123-124).

ახალი წლის დღეს ყოველმა ებრაელმა კარგად უნდა გაითვალისწინოს თავისი ცხოვრება, გასული წლის ცოდვები მოინანიოს და უფალს პატიება სთხოვოს. ახალი წლის პირველ დღესვე ყოველი ებრაელი, სქესის და ასაკის განურჩევლად, მდინარის პირას მიდის და ცოდვების მისატევებელ ლოცვას კითხულობს. ხახამი აკურთხებს წყალს: «ჩვენი ცოდვა წაიღე, გაგვწმინდე ყველაფერი ცოდვიდანო!» (თსუფა, 25132).

შემდეგ იწყება «მიტევების» დღესასწაული, რომელსაც ებრაელები ათი დღის მარხულობასა და მონანიებაში ატარებენ (შდრ. აბრაამი, ქართული ხალხური ლექსის მიხედვით, ორმოცი დღე მარხულობს და ინანიებს თავის საქციელს). «ქიფური» აუცილებლად მსხვერპლშეწირვით სრულდება (შდრ. აბრაამი კლავს გამორჩეულ ხბოს). საახალწლო ციკლის მესამე, დამამთავრებელი დღესასწაულია «სუქოთი». სახელწოდება წარმოსდგება ებრაული სიტყვისაგან «სუქა», რაც ქართულად კარავს, ქოხს ნიშნავს. ბიბლიური ტრადიცია ებრაელთა ყოფაში სარიტუალო ქოხის დამკვიდრებას უდაბნოში ებრაელთა ორმოცწლიან ცხოვრებას მიაწერს. სწორედ ამგვარ ქოხებში, კარვებში უხდებოდათ მათ ცხოვრება, სანამ აღთქმულ მიწაზე დასახლდებოდნენ (ჯინჯიხაშვილი, 128). ისევე როგორც ბიბლიაში, ქართულ ხალხურ ლექსშიც მკაფიოდ არის აღნიშნული, რომ აბრაამი და სარა კარავში ცხოვრობენ: «სარა კარავთან დადგება» (ქხპ. II, 240). «სუქოთის» დროს ყველაზე ხშირი იყო ქორწინება – ლექსის მიხედვით, სარას კარავთან დგომისას ხდება ისაკის შობის წინასწარმეტყველება, სარას ჩაესახება ისაკი, ე.ი. სახეზეა საქორწილო აქტი.

სხვათა შორის, წყალკურთხევის საახალწლო რიტუალთან თავისი არსით ახლოს დგას საპატარძლოს განზანა «ნიკბეში». ესაა სინაგოგაში მოწყობილი წყლით სავსე აუზი. საპატარძლო თავზე ხელებს დაიფარებდა, წყალს აკურთხებდნენ და ის

სამჯერ მთლიანად ჩაიმალებოდა წყალში. რომ ამოვიდოდა, ტანის შეუმშრალეზლად ჩაიცმევდა და მოკრძალებით გამოვიდოდა სალოცავიდან. იქ მყოფნი სამჯერ მიამახებდნენ: «ვაჟის დედა, ვაჟის დედა, ვაჟის დედა!» (ჯინჯიხაშვილი, 128).

ახალი წელი და საქორწილო რიტუალი, მართალია, არა პირდაპირ, მაგრამ მკრთალად მაინც არის ერთმანეთთან დაკავშირებული «აბრამის ლექსში». ორივე ახალი ცხოვრების დასაწყისის მანიშნებელია. ერთ შემთხვევაში აბრაამი და სარა გაახალგაზრდავდებიან, ე.ი. ახლად იშობიან, მეორე შემთხვევაში ჩაისახება ისაკი. აქვე უნდა გავიხსენოთ ქართულ სინამდვილეში საახალწლი «ამბარობა» და საქორწილო «ამბარობა». შუამდინარულ ყოფაში ახალდაქორწინებულებს აწვენდნენ «გიპარში» – ქართულად ბეღელი. ამ დღეს ეწოდებოდა «სარეცლის დღეც» და «წლის დასაწყისიც» (კვიციანი 1979, 249). როგორც ვხედავთ, აქაც ჩასახვის საიდუმლო ახალ წელთან არის დაკავშირებული, რადგან საქმე ახალი სიცოცხლის დაბადებას ეხება.

ამგვარად, ჩვენს წინაშეა საერთო სემანტიკის, მაგრამ განსხვავებულად გაფორმებული რიტუალური წყვილი, რომლებსაც ახლად შობის, ახალი დაბადების მითოლოგმა აერთიანებს. აბრაამის ახლად შობა, რაც ხალხურ ლექსში ორმოცდღიანი შიმშილის და მონანიების შედეგად ხდება, დაკავშირებულია ისაკის დაბადებასთან, ე.ი. საქორწილო აქტთან და ძეობის რიტუალთან. მისი ნაყოფიერებით აღჭურვა ხალხურ ცნობიერებაში მაგიურ ქმედებად იქნა გაგებული და ვფიქრობთ, ამიტომაც, საახალწლო, ტკბილად დასაბერებელ, სიუხვის და გამრავლების ხონჩას დაუკავშირდა მისი სახელი. ფოლკლორულ ტექსტზე დაყრდნობით, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეს სახელწოდება უშუალოდ ბიბლიური აბრაამის სახელთან არის მჭიდრო კავშირში და არა იმერულ «აბრი/ამბრი პურთან».

მეორე თავი

### «იობის წიგნის» ფოლკლორული ვერსია

ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში არსებობს «იობის წიგნის» როგორც პროზაული, ასევე პოეტური ვარიანტები. ხალხური ტექსტი ინარჩუნებს «იობის წიგნის» ძირითად მოტივებს, მაგრამ ამასთანავე, მნიშვნელოვანი სიახლეები შეაქვს იობის სახისმეტყველებაში.

დასაწყისშივე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართული ტრადიცია, ებრაულისგან განსხვავებით, დადებითი სახით გვიხატავს იოზს. თორას განმმარტებლების აზრი «იოზის წიგნის» შესახებ ორგვარია: ერთნი იოზს ე.წ. «წარღვნის თაობას» მოაკუთვნებდნენ და კრძალავდნენ «იოზის წიგნის» კითხვას, რადგან მათი აზრით, სასჯელის დროს ის ურჩობდა და არ მოქმედებდა ღვთის სიყვარულით (ბრძენი ბენ-აკიბა, იოხანან ბენ-ზაკაი); ხოლო მეორენი ფიქრობდნენ, რომ იოზი მთელი არსებით იყო გამსჭვალული ღმერთის სიყვარულით და მისი საყვედურები იმ უბედურებათა გამოა, რომელიც მას დაუმსახურებლად მიანიჭეს (იეჰოშუა გირკანოსი). მათი არგუმენტებით, ყველაფრის მიუხედავად, იოზი უცოდველი რჩება, ხოლო უცოდველობა ესა შერიგებაა, რომელიც ერთგულებიდან და საიყვარულიდან მოდის (Урбах, 246-272). მათივე არგუმენტით, იოზის წიგნს მღვდელმთავარი განკითხვის დღეს კითხულობდა.

ამგვარ წინააღმდეგობას, შესაძლოა, იოზის წიგნის ორი ვარიანტი ქმნიდა: ებრაული, სადაც იოზი ზედმეტად მძაფრია და ფეთქებადი და ბერძნული, რომელშიც მთავარი გმირი გაცილებით მშვიდი და გაწონასწორებულია, ვიდრე ებრაული ორიგინალის გმირი. ბერძნული იოზი მრავალ მონოლოგს მშვიდად წარმოსთქვამს, ყოველგვარი გამძაფრების გარეშე. მისი მსჯელობა ახსნა-განმარტებების გზით რბილდება. აგრეთვე, გარკვეული მუხლები გამოტოვებულია, ხშირია ჩამატებებიც. (დაწვრილებით იხ.: РѸжский М.И., Книга Иова в греческом переводе. В.: РѸжский 1991, стр. 192-210).

ქართულ ტრადიციაში, სავარაუდოდ, «იოზის წიგნის» ბერძნული თარგმანი უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. გარდა ამისა, ბიბლიის ძველი ქართული თარგმანები ბიზანტიის გავლენით, ჩვეულებრივ, ბერძნულიდან სრულდებოდა. ამის ფიქრის საფუძველს იძლევა კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც უშუალოდ არის დაკავშირებული ქართულ ხალხურ პოეზიასთან: იოზის წიგნის ორიგინალის ბოლო მუხლია: «მოკვდა იოზი მოხუცებული და დღესრული» (იოზ. 42.17), ხოლო ბერძნულ ენაზე მთარგმნელი უმატებს შემდეგ სიტყვებს: γέγραπται δὲ ἑαυτοῦ πάλιν ἄναστροφήσθαι μεθ' ἑαυτοῦ ὁ κύριος ἄνιστησιν – დაწერილია, რომ ის კვლავ აღდგება მათ შემდეგ, რომლებსაც აღადგენს უფალი<sup>1</sup>. ეს მუხლი შესულია ძველ სლავურ

<sup>1</sup> თარგმანი ჩვენია.

ვიდრე ამ საკითხს უშულოდ ქართულ ფოლკლორში განვიხილავთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ებრაულ ტრადიციაში «იობის წიგნის» აკრძალვის მთავარი მოტივი სწორედ აღდგომის თემას უკავშირდება.

იუდეველთა რელიგიის მიხედვით, ყოველი მართლმორწმუნე აღდგება სიკვდილის შემდეგ. თალმუდის ბრძენკაცთა უმრავლესობა ფიქრობს, რომ იობს არ სწამდა მკვდრეთით აღდგომა, მათი აზრით, სწორედ ამიტომ აკრძალა ცნობილმა ფარისეველმა რაბი გამალიელ პირველმა «იობის წიგნის» თარგუმი, რომელიც არაკანონიკურად მიიჩნია და ბრძანა მისი კედელში ჩატანება. ისინი ფიქრობენ, რომ შესაძლებელია, გამალიელი ფრთხილობდა, «იობის წიგნი» ხელში არ ჩავარდნოდათ სადუკეველებს, რომლებსაც არ სწამდათ მკვდრების აღდგომა (ბიბლიის ენციკლოპედია, 134) და «იობის წიგნს» მეტად მარჯვედ გამოიყენებდნენ ფარისევლების მოძღვრების წინააღმდეგ. ამასთანავე, ეს წიგნი ხალხშიც დაარღვევდა მკვდრეთით აღდგომის რწმენას.

ქართულ ტრადიციაში კი იობის სახე სწორედ ბერძნული (ან სლავური) თარგმანის წყალობით უნდა შემოსულიყო, ხოლო მისი პოპულარობა, რასაც

ხალხური ლექსის ვარიანტების სიმრავლეც მოწმობს, აიხსნება საქართველოში ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის მდიდარი ტრადიციით, კერძოდ, მარტვილობათა ჟანრით.

«იობ იყო ღვთის ნათლული...» ბიბლიური იობის სახე - «ალალი, წრფელი, ღვთისმოშიში და ბოროტებას განრიდებული», ქართულ ხალხურ პოეზიაში «ღვთის ნათლულობით» დამკვიდრდა.

ღვთის ნათლულობა ღვთის რჩეულობას ნიშნავს. პირველყოფილი რელიგიური აზროვნების დროს, ნებისმიერი ადამიანის ბედნიერების და წარმატების მიზეზად სწორედ ღვთის რჩეულობა მიიჩნეოდა (Штернберг, 140-178).

რჩეულები განსაკუთრებული ინდივიდუალობის მქონე პიროვნებები იყვნენ. ამ მოსაზრებას სავსებით ამართლებს «იობის წიგნის» ქართული ხალხური ვერსია.

ბიბლიის ტექსტთან შედარებით, ხალხურ ლექსში იობის პირით არავითარი საყვედური არ ითქმება ღმერთის მიმართ, პირიქით, ღმერთი ხალხურ იობს ყოველივე სიკეთის მიზეზად მიაჩნია, თუმცა, ერთ-ერთ ვარიანტში მკრთალად, მაგრამ მაინც არის იობის ცნობილი მონოლოგის ხალხური პერიფრაზი: იობი დაამარცხებს ეშმაკს და მასთან ხორციელად ჩამოდის ოთხი ანგელოზი, რომლებიც ეუბნებიან:

*«იობ, დახე, არ გვემოწე,  
მაგრე რწმენით იქცეოდო» (ქხპ. II, 279).*

ჩვენი აზრით, სიტყვებში «არ გვემოწე», იგულისხმება «იობის წიგნის» ის ნაწილი, რომელიც ხალხურ «იობის ლექსში» არ შევიდა, ვფიქრობთ, თავისი ფილოსოფიურ-რელიგიური ხასიათის და ფორმის გამო. აშკარაა, რომ ხალხის ცნობიერებამ დაიმახსოვრა მრავალტანჯული იობის შესახებ ის, რაც მოქმედებასთანაა დაკავშირებული და არა თალმუდისტებისა და თვითონ ბიბლიისთვის ასე მნიშვნელოვანი მეორე ნაწილი. მიუხედავად ამისა, ხალხურ პოეზიაში მაინც არის გაჟონილი «იობის წიგნის» თეოლოგიური ნაწილი. ამიტომაც მივიჩნევთ, რომ «იობის ლექსი» არის მოქმედების ფილოსოფია, როდესაც ადამიანის ნება, რომელიც განსაზღვრავს მის ბედს, გამოიხატება მოქმედებაში (ფუნქციაში) და არა მის საუბარში, საქმით და არა სიტყვით.

იობის მორჩილებასთან დაკავშირებით, ებრაულ თეოლოგიაში ერთმანეთისაგან განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს: რაბი აკიბას აზრით, იობი მუამბოხეა და მას «წარღვნის თაობას» მიაკუთვნებს: «მეფეს ჰყავს ოთხი ვაჟი: ერთი, როცა როზგებით სჯიან, დუმს, ეს არის აბრაამი; მეორე წიხლებს ისვრის – იობი; მესამე პატიებას ითხოვს - ხიზკია, მეოთხე კი ეუბნება მამას: - მცემე, მცემე! - დავითი» (**Урбах**, 268). რაბი იობანან ბენ ზაკაის კი მიაჩნია, რომ იობი ღმერთს ემსახურებოდა უდიდესი ღვთისმომშიშებით (იქვე, 255). დაბეჯითებით არ შეგვიძლია ვთქვათ, იყო თუ არა ხალხური «არ გვემოწე» ქართულ ტრადიციაში იობის შესახებ გავრცელებული ებრაული აზრის ხალხური შესიტყვება, მაგრამ ამ სიტყვებს იქვე მოსდევს - *«მაგრე რწმენით იქცეოდო»*. რწმენა იხსნის იობს, ის ბოლომდე უცოდველი რჩება, თავისი რწმენის გამო არ შეუცოდავს იობს. კირკეგორის თქმით: «ცოდვის საპირისპირო ცნება სიკეთე კი არ არის, არამედ რწმენა» (იხ.: **Кьеркегор**).



«იობ ლხინი არ მოშალა...» ხალხურ ლექსში განსაკუთრებული ყურადღება არის გამახვილებული იობის სტუმართმოყვარეობაზე.

სტუმართმოყვარეობა არის რწმენის ნიშანი. ქრისტე იყო სტუმარი, სიყვარულით შთაგონებული, მაგრამ ხალხმა უარყო ის (**Словарь библейского богословия**, 236). ჭეშმარიტად მორწმუნე ნებისმიერ მგზავრში მის სახეს ხედავს (აბრაამი უდაბნოში უფლის სახელით ყოველ გამვლელს აპურებდა). მეორედ მოსვლის შესახებ უფალი ამბობს: «აჰა, კართან ვდგავარ და ვაკაკუნებ. თუ ვინმე გაიგებს ჩემს ხმას და კარს გამიღებს, შევალ მისას და მასთან ვჭამ პურს, ხოლო ის ჩემთან» (გამოცხ. 3.20). კურთხეულია მონა, რომელიც მეორედ მოსვლისას იქნება ფხიზლად, ხოლო როცა მდგომარეობა შეიცვლება და გამოვლინდება სტუმართმოყვარეობის საიდუმლო, თვითონ ღმერთი მოემსახურება მათ და გაიყოფს მათთან ერთად ტრაპეზს (შდრ. «აბრაამის ლექსი»).

იობის სტუმართმოყვარეობაზე ბიბლიაში მხოლოდ მისი მონოლოგიდან ვიგებთ, როდესაც ის თავის უდანაშაულობას ამტკიცებს: «ან თუ მარტოს გამეტეხოს ლუკმა და ობოლს არ ეჭამოს ჩემთან ერთად?» (იობ. 31. 17). ხოლო ხალხურ ლექსში იობის შესახებ ნათქვამია:

*«უსტუმროთ პურს არა ჭამდა,  
სიყვარული გქონდა ღვთისა»* (ქზპ. II, 270).

ასევე აბრაამიც – *«უსტუმროთ პურს არა სჭამდა –*

*ჩვეულებად ეს ექნება»* (იქვე, 248).

სტუმართმოყვარეობა ღმერთის სიყვარულის ტოლფასია. ის ამასთანავე ღმერთის სამსახურად ითვლება ხალხური ლექსის მიხედვით. როდესაც იობი თავისი ოჯახის უბედურებას გაიგებს, ის განაგრძობს ღვთის სამსახურს:

*«იობ ლხინი არ მოშალა,  
სამსახური ზევით ღვთისა!»* (იქვე, 115).

ეს იმდენად მნიშვნელოვანი მოტივია «იობის ლექსში», რომ ერთ-ერთ ვარიანტში ის რეფრენივით გასდევს იობის უბედურებათა აღწერას, რაც, ჩვენი აზრით, მთქმელის მიერ მსმენელზე ზემოქმედების მოხდენას და შთაბეჭდილების გაძლიერებას ემსახურება (იქვე, 281).

«ათივე ერთ დღეს დაეხოცა...» როგორც ბიბლიის, ასევე ქართული ხალხური ლექსის თანახმად, იობს ათი შვილი ჰყავდა, შვიდი ძე და სამი ასული. იობის ტრაგედია იწყება მაშინ, როდესაც, მოულოდნელად, ათივე შვილი ერთად დაელუპება. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ხალხური ლექსის იობი ლხინს არ შეწყვეტს, ცოლს კი სუდარას გაუგზავნის და შეუთვლის:

*«ნუ იტირებ გულმწუხრათა, ცრემლს რათ აყრი მიწის შვილსა,  
ღვთიდგან იყო ნაშობარი, ისევ იმან მიირთვისა,*

*(ვ)მადლობ ჩვენ წილ მოწყალესა, ჩვენი ბედი ამას ღირსა!»* (ქხპ. II, 270). სულხან-საბას განმარტებით, „სუდარი – მკვდართ სახვეველია». სუდარა ჩანს იოანეს სახარებაში ქრისტეს აღდგომისას. როდესაც მარიამ მაგდალინელი მივიდა სამარხთან „და დაინახა დაყრილი ტილოები; ხოლო სუდარა, რომელიც თავზე ეფინა, ტილოებთან კი არ იდო, არამედ ცალკე დაკეცილი დაედოთ სხვაგან» (იოანე, 20, 6-7). იოანე ოქროპირი „თარგმანებად იოანეს სახარებისადმი» წერს: „ხოლო რადსათვის, რამეთუ ტილონი კიდე ისხნეს, და სუდარ იგი თვისაგან შეკეცილი? რადთა სცნა, ვითარმედ არამოსწრაფედ და შიშით ქმნილი რადმე იყო საქმედ იგი, რამეთუ ესრეთ დაწყნარებულად იგი თვისაგან და შეეკეცა და დაედვა დაწესებულად, რომლისათვის მოწაფეთა იხილეს ესე ყოველი და ცნეს, ვითარმედ არცა წარპარულ არს და არცა სხუასა ადგილსა დადებულ არს, და ჰრწმენა აღდგომად... და იხილნეს თვისაგან განყოფილნი სახუეველნი იგი, რომლისაგან ცნეს, ვითარმედ არა სწრაფი, არცა შიშით ვის უქმინეს და ჰრწმენა». შემდეგ იოანე ოქროპირი მიმართავს მკითხველს: „ხოლო შენ, რაჟამს გესმის, ვითარმედ უფალი შიშუელი აღსდგა... რამეთუ რად არს ფრიად ეგე და ამაოდ წარსაგებელი, რომელი არარას ეგების წარსულსა მას?» (იოანე ოქროპირი, 315). იობი ჩამოიგლეჯს სამოსს გლოვის ნიშნად. ტანსაცმლის ჩამოგლეჯით იობი უბრუნდება იმ ყოფას, რომელშიაც შეიქმნა ადამიანური საწყისი. „ადგა იობი, შემოიხია მოსასხამი...» (იობ. 1. 20). ეს სამოსი სუდარად იქცევა. ხოლო ცოლს უგზავნის იმის ნიშნად, რომ იობი მზადაა დატოვოს ეს ქვეყანა. სუდარის მოშორება ყოველგვარ მატერიალურზე უარის თქმას ნიშნავს. ამ მომენტიდან ხალხური იობი ახალ სიცოცხლეს იწყებს.

«შიშველი დავბადებულვარ...» თავის ოჯახს დატეხილი უბედურებების გაგების შემდეგ იობი ტანისამოსს შემოიგლეჯს და იტყვის: «შიშველი გამოვედი დედის მუცლიდან და შიშველი დავბრუნდები იქ. უფალმა მომცა, უფალმა წაიღო.

კურთხეულ იყოს უფლის სახელი». (იობ. 1.21). ამ მუხლის შესატყვისი ფრაზა ქართულ ფოლკლორშიც არის:

*«შიშველი დავბადებულვარ, მე დედიჩემის მუცლისა,*

*ისევ შიშველი მივდივარ, ბრძანებაა ეგრე ღვთისა!»* (ქხპ. II, 271)

იობი თავისი ნებით, თავისუფალი ნებით, რომელიც ღმერთმა ჯერ კიდევ «შიშვლად» მყოფ ადამს მიანიჭა, ესწრაფვის განღმრთობას. თუმცა მან ჯერ კიდევ არ იცის, რომ ეს გამოცდაა მხოლოდ. სიშიშვლე, ტანისამოსისაგან განძარცვა ყოველივე ამქვეყნიური ამოებისაგან განძარცვას ნიშნავს. როდესაც ადამიანი ხდება ჭეშმარიტად თავისი თავის უფალი, მხოლოდ მაშინ ამყარებს ღმერთთან ურთიერთობას. იობი უბრუნდება იმ ყოფას, როგორადაც ის ღმერთმა შექმნა - «შიშველი დავბადებულვარ». ეს არის სწორედ პირველყოფილი ადამისეული «სიშიშვლე», რომელიც ადამს ღმერთთან მეგობრობის და თანამშრომლობის საშუალებას აძლევდა (შდრ. «და შიშველნი იყვნენ ორივენი, ადამი და მისი დედაკაცი და არ რცხვენოდათ» დაბ. 2. 25). იობმა, შესაძლოა გაცნობიერებულად, შესაძლოა გაუცნობიერებლადაც, მაგრამ მაინც, აირჩია ის მდგომარეობა, რომელიც ღმერთს სჭირდება ადამიანისაგან. ეს არის იმ ყოფიერებაში დაბრუნება, რომელშიც დასაბამიდან შეიქმნა ადამიანური საწყისი. ადამი აღარასოდეს გამხდარა «შიშველი», მაგრამ ღმერთს უყვარს ადამის ძე და აძლევს საშუალებას მოიპოვოს თავდაპირველი «სიშიშვლე», რაც ღვთის ხატის ერთ-ერთ ჰიპოსტაზად შეიძლება მივიჩნიოთ.

ბიბლიაში ვკითხულობთ: «და შიშველნი იყვნენ ორივენი, ადამი და ევა და არ რცხვენოდათ. გველი ყველაზე ცბიერი იყო ველურ ცხოველთა შორის, რომლებიც უფალმა გააჩინა» (დაბ., 2. 25 - 3. 1).

ებრაული მიდრაშის მიხედვით, გველი ორ ფეხზე მოძრაობდა და ჰქონდა მეტყველების უნარი (Мешков, 38). გველი ადამის გარსია, მისი სიშიშვლის მატერიალური გამოსახულება (იქვე, 39), ის ფენა, რომელიც ადამს გარესამყაროსთან აკავშირებდა (და არა ღმერთთან!). ის იყო საზღვარი მატერიალურ სამყაროსა და ადამის სულიერებას შორის ცოდვით დაცემამდე. ეს საზღვარი გამჭვირვალე იყო და ადამს ბუნებასთან ერთიანობის გრძნობას ანიჭებდა (იქვე, 38-39). მაგრამ როგორც კი დაეუფლა მას სამყაროს მითვისების აზრი (- ხე კეთილისა და ბოროტის შეცნობისა (დაბ., 2.9) - შეცნობა ათვისების ტოლფასია), ეს გამჭვირვალე გარსი გახდა მკვრივი,

გაუმტარი, რამაც დააშორა ადამი (ადამის სული) შემოქმედ ღმერთს, რადგან სხივი ვეღარ აღწევდა ადამის სხეულსა და სულში. «ყველა სხვა არსებასთან» შედარებით, გველი არა მხოლოდ «ცბიერია», არამედ გონიერიც. ეს გონიერება არის მისი ძალა და საერთო მათ (ე.ი. ადამსა და გველს) შორის. ამასთან, გველი არის ერთადერთი ცხოველი, რომელიც რანდენიმე წელიწადში ერთხელ ტყავს იცვლის, ე.ი. ხალახლა იბადება. ხოლო ადამის «სიშიშვლე» ორი თვალსაზრისით არის საინტერესო: ერთი, როცა მას არ რცხვენოდა, ე.ი. მისი აზრები იყო სუფთა და სხეული ნათლით მოსილი და მეორე, ადამის სიშიშვლე, როცა ნათელი გამკვრივდა და გველის ტყავით ჩამოსძვრა ადამს. სხეულმა დაკარგა სიშიშვლე, სიმბოლურად კი ადამის თავდაპირველი ბუნება, ღვთის ხატი.

რაც შეეხება იობს, მისი სიშიშვლე, ბიბლიაშიც და ხალხურ ლექსშიც, იობის (სინამდვილეში ადამიანური არსების) მომავლის წინასწარმეტყველებაა: ცხადდება იობის ცხოვრების მთელი სიბრძნე. იობი ახლიდან იბადება, სწორედ ამ მომენტიდან იწყება მისი ახლად შობა. იობი კვდება თავის ყოფილ სახეში და იწყებს ღმერთთან ურთიერთობას სრულიად ახალ არსებობაში — ადამის პირველი ხატის «სიშიშვლეში».

ბიბლიაში, იობის მონოლოგში, აღსანიშნავია ერთი ფრაზა: «თუ ოდესმე დამეფაროს ადამივით ჩემი შეცოდება, რომ საიდუმლოდ შემენახა ჩემი დანაშაული!» (იობ., 31.33.). აშკარაა, რომ იობი თავის თავს ადამზე «სრულად» «უცოდველად» და «მართლად» მიიჩნევს. ამ მუხლის შესატყვისი ფრაზა ხალხურ პოეზიაში არ მოიპოვება. იობი და ადამი ერთსადაიმავე დონეზე, თანაბარი მნიშვნელობით მოიხსენებიან, როდესაც იობის სტუმართმოყვარეობაზე არის საუბარი: «ვიღას ახსომს პურადობა ადამ აქეთ იობისა» (ქხპ. II, 270).

ადამის და იობის, როგორც არსობრივად განსხვავებული სახეების დაპირისპირება სწორ გზაზე ვერ დაგვაყენებს, მითუმეტეს, როდესაც ვიკვლევთ ხალხურ ტექსტს, სადაც თითქმის ყველა ვარიანტში ამგვარ ეპიზოდს ვხვდებით: გაღარიბებული და დაუძლურებული იობის ცოლი მათხოვრობს. მან ერთი ღერი ოქროს თმით იყიდა ერთი პური, რომელიც გზაში ეშმაკმა შეუცვალა და თავისი პური გაატანა:

«...იობ შეკრთა გულის თქმითა:

*-ქალო, ეგ პური ვინ მოგცა, პური არის იუდისა!*

*ჩვენ რომ ეს პური შევჭამოთ, ჩვენ დავრჩებით ეშმაკისა»* (იქვე, 116).

ქართული ფოლკლორი ამ მხრივ საინტერესო ინოვაციას გვთავაზობს. იობი იგრძნობს, რომ პური, რომელიც მას ცოლმა მოუტანა ეშმაკისეულია. ის პურს ძაღლს შეაჭმევს, რომელიც იქვე მოკვდება<sup>2</sup>.

ვფიქრობთ, ხალხური ლექსის ამ მომენტს ცოდვით დაცემის არქეტიპი უდევს საფუძვლად. ფუნქციების თვალსაზრისით, ეს ორი მომენტი თითქმის იდენტურია, განსხვავებულია მხოლოდ ფინალი.

**I - ნაკლულება:** ა) ადამს და ევას არ ეჭმევათ ნაყოფი;

ბ) იობს და მის ცოლს არ აქვთ საკვები;

**II - მოქმედებაში ერევა სატანა:**

ა) გველი ცბიერებით შეაცდენს ევას, როცა ის მარტოა;

ბ) ეშმაკი, ადამიანის სახით მოვლენილი, პურს გამოუცვლის იობის ცოლს, როდესაც ის მარტოა;

**III - ორივე შემთხვევაში საქმე ეხება საჭმელს:** როგორც ვიცით, ჭამა დაკავშირებულია ზიარებასთან, გადარჩენასთან, სიცოცხლესთან, აქ კი პირიქით. საქმე ისაა, რომ ჭამა აღდგომის მეტაფორაა მაშინ, როდესაც ის კურთხეულია უფლის მიერ, ხოლო როცა ის ეშმაკეულია, საკვები იღებს ნეგატიურ – სიკვდილის ფუნქციას და იგი მომაკვდინებელია;

**IV - ქალი თავის მონაპოვარს ქმარს უზიარებს:**

ა) ევამ «მისცა თავის კაცს» (დაბ. 3.6) ნაყოფი;

ბ) იობის ცოლს ეშმაკის პური იობთან მიაქვს, ზოგ ვარიანტში მისთვის ყიდულობს პურს;

---

<sup>2</sup> ძაღლის სიკვდილის ეპიზოდი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან იგი მხოლოდ ქართული ფოლკლორის კუთვნილებაა. ხოლო რაც შეეხება იობის ცოლის მიერ საკუთარი თმით პურის ყიდვას, ეს მოტივი აგრეთვე გვხვდება ბერძნულ აპოკრიფულ თხზულებაში **Testamentum Iobis (იბ.: Завещание Иова)**.

V — აბსოლუტურად განსხვავებულია ფუნქცია:

- ა) ადამი შეჭამს აკრძალული ხის ნაყოფს;
- ბ) იოზი იცნობს «იუდის პურს» და გადააგდებს;

VI \_ ფინალში ჩნდება ღმერთი: ა) ადამს დასჯის;

- ბ) იოზს აკურთხებს.

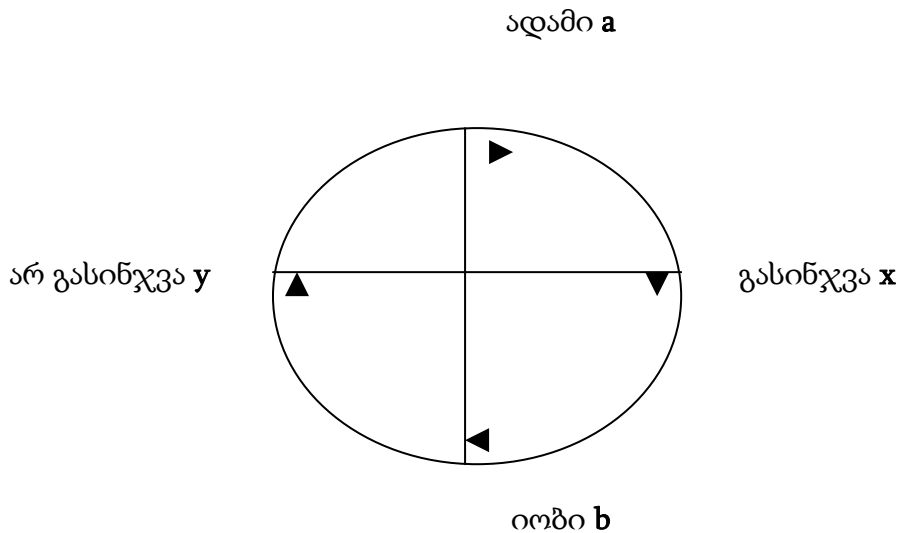
ამ ლექსში კიდევ ერთ მომენტს უნდა მივაქციოთ ყურადღება, რაც ბიბლიაში **post factum** არის მოცემული, ხალხურ ლექსში კი წინასწარ არის მინიშნებული – იოზის ცოლმა ერთ პურში თავისი ოქროს თმის ერთი ბეწვი გაიღო. როგორ უნდა გავიგოთ ეს მომენტი? ფაქტია, რომ ევასთანაც (ბიბლიაში) და იოზის ცოლთანაც (ხალხურ ლექსში) დანაკარგზეა საუბარი. ევამ და ადამმა, აკრძალული ხის ნაყოფის ჭამით, დაკარგეს თავიანთი თავდაპირველი «სიშიშველე», დაკარგეს ღვთის ხატის მსგავსება, ედემის ბაღი და განიდევნენ ღვთის პირისაგან. ის, რომ იოზის ცოლს ოქროს თმა აქვს, ეს მის არაჩვეულებრივ წარმოშობასა და მდგომარეობაზე მიუთითებს:

*«მეტი-მეტი სიმართლითა თმანი ეღო ოქროს პირსა»* (ქხპ. II, 282),

*«თავისის თავმდაბლობითა ტვერი ჰქონდა ოქროს თმისა»* (იქვე, 273).

ევას უკვდავების და უბიწოების სიმბოლო «იოზის ლექსში» სწორედ ოქროს თმაა. იოზის ცოლმა გაიღო ყველაზე ძვირფასი, რაც გააჩნდა, რომ ეყიდა პური. ბიბლიაში კი ევამ ხილის ჭამით დაკარგა ასევე ყველაზე ძვირფასი — ღვთის ხატი და უკვდავება.

ასეთივე ანალოგიაა ადამს და იოზს შორის. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არჩევანის წინაშე მდგომი ადამი და იოზი სხვადასხვანაირად იქცევიან. აკრძალვის დარღვევით, ადამი კარგავს ღვთის ხატს. ღვთის ხატ-დაკარგული ადამი, ე.ი. ჩვეულებრივი ადამიანი, რომლის კონკრეტული მაგალითია იოზი, გაუძლებს ამ გამოცდას. ფუნქციები თითქოს პირიქით უნდა ნაწილდებოდეს, მაგრამ იოზი თავისი ფუნქციით უბრუნდება ადამის პირვანდელ ყოფას, ადამის პირველ ხატს. ბიბლიურ-ხალხურ სიუჟეტთა სინთეზით იკვრება წრე:



რას ნიშნავს ეს? ადამი და იობი ზოგადად ადამიანური საწყისის ორი კორელატია. ადამი იქცა «იობად» ( ანუ ჩვეულებრივ მოკვდავ ადამიანად. ასე გავიაზრებთ იობს თავის «სიშიშვლემდე»), მაგრამ იობის სახე განსაკუთრებულად არის საინტერესო. მან მიაღწია თითქმის შეუძლებელს, ადამის ძეთაგან. იობმა უარი თქვა საცდურზე, გაუძლო განსაცდელს. იობი ეხმარება ადამს დაიბრუნოს დაკარგული ხატი. თუ ადამი კაცობრიობის «სიჩჩუილის» სიმბოლოა, იობს უკვე შეცნობილი აქვს სიკეთე და ბოროტება. თუ ადამი დაბნეული იყო, იობი კარგად ერკვევა კოსმიურ თამაშში. ვფიქრობთ, ღვთის ჩანაფიქრი სწორედ ეს იყო - ადამიანი ტანჯვით და გლოვით, განსაცდელით უნდა მიუახლოვდეს შემოქმედს. ადამი უნდა გამოდევნილიყო ედემის ბაღიდან, რომ კარგად შეემეცნებინა ეს ქვეყანა - იობის სახეში. იობმა უნდა შეიმეცნოს ამქვეყნიური ბოროტება. იმისათვის, რომ ებრძოლოს, ჯერ კარგად უნდა იცნობდეს მას. თუ არ იცნობს, ვერ დაამარცხებს. ამიტომაც, საკუთარი თავის და სამყაროს შეცნობისათვის (ფაქტობრივად იმისთვის, რისთვისაც დაკარგა მან უკვდავება), ადამმა იობის სახით კვლავ უნდა გაიაროს ეს მატერიალური მდგომარეობა, რომ შემდეგ შეერთოს უფალს. ღმერთს არ სჭირდება სუსტი ადამიანი, მისი რჩეული გამოწრთობილი უნდა იყოს: «მან იცის ჩემი საქციელი, გამომცადოს და ოქროსავით გამოვდნები» (იობ. 23.10). ოქრო არის ადამიანის სიმბოლო: როგორც ოქრო გამოიწრთვება ცეცხლში, ისე ადამიანი გამოიწრთვება განსაცდელში.

იოზი მალღდება ცოდვით დაცემის არქექტიპზე და საკუთარი ნებით ამბობს უარს სატანაზე. ეს საქციელი ღვთის ხატად ქმნილი ადამის შესაფერი საქციელია.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ ადამი და იოზი არსით ერთნი არიან – ზოგადად ადამიანური საწყისის ორი კოლერატი. მეტიც, ადამი იგივე იოზია და იოზი იგივე ადამი. ადამიანის სულის ისტორია კი სწორედ მათი შეპირისპირებით შეიძლება გამოისახოს, შეპირისპირებით, რომელიც სამყაროს მთლიანობის განმსაზღვრელი პრინციპია.

ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდში, ღვთის ხატად ქმნილი ადამი (**a**), ნეგატიურ ფუნქციასთან არის დაკავშირებული (**x**) – რაც ხატის დაკარგვის ტოლფასია, ხოლო იოზი - ადამის ძე, ჩვეულებრივი მოკვდავი (**b**) დაკავშირებულია პოზიტიურ ფუნქციასთან (**y**), რაც იმაში გამოიხატება, რომ საცდურს არ აჰყვას.

საწყისი, ცვლადი სიდიდე არის **a**, რადგან არჩევანის წინაშე მდგომ ადამს შეუძლია მიიღოს როგორც დადებითი, ასევე უარყოფითი ფუნქცია. ამდენად, ის დგას **x** და **y** ფუნქციებს შორის. ადამი არის შუამავალი მათ შორის. ამ შუამავლობის მომენტში, ხალხურ ლექსში, მასთან დაპირისპირებულია იოზი იმ თვალსაზრისით, რომ ადამს ჰქონდა თავისუფალი არჩევანის საშუალება. იოზის საქციელი ამხილებს ადამს. მათი ფუნქციური შეპირისპირებით კი ამგვარ სქემას მივიღებთ:

$$f_x a : f_y b \rightarrow O \rightarrow f_y A$$

სადაც, **f<sub>x</sub>(a)** არის უარყოფითი ფუნქციით აღჭურვილი ადამი, ხოლო **f<sub>y</sub>(b)** - დადებითი ნიშნით აღბეჭდილი იოზი. წრის შეკვრა სამყაროს და, შესაბამისად, ადამიანური საწყისის არსებობის პრინციპია, რომელიც ოპოზიციებით მიღებულ მთლიანობას გულისხმობს, რაც ადამის პირველყოფილ სახეში დაბრუნებას უდრის, არა როგორც **a**, არამედ სწორედ **A**-ს სახით (რომელიც თავის თავში შეიცავს როგორც ადამს, ასევე იოზს, ე.ი. **AA=ab**), სრულიად ახალ – ამქვეყნიურ სიბრძნეს ნაზიარებ და ზეცნობიერებით შთაგონებულ არსებობაში.

იოზი, ადამისგან განსხვავებით, არ ჭამს ეშმაკის მიერ მოწოდებულ საკვებს, მაგრამ აქ თვითონ ადამის გამოცდილება თამაშობს დიდ როლს. **A=ab** ნიშნავს, რომ მხოლოდ **a**-ს გავლით შეუძლია **b**-ს გახდეს **A**, ე.ი. **a** და **b**-ს ერთიანობა ქმნის **A**-ს და პირიქით, **a**-ს შეუძლია გახდეს **A** მხოლოდ **b**-ს საშუალებით.



«იობის წიგნის» ხალხური ვარიანტების ანალიზი აჩვენებს, რომ ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, იობის სახე უშუალოდ უკავშირდება ბიბლიურ ადამს და ადამიანური საწყისის მიერ ადამის დაკარგული ხატის ძიების მოტივს.

«სულისა ნება არ მისცა...» ბიბლიის თანახმად, «უთხრა უფალმა სატანას: აჰა, შენს ხელთ იყოს მთელი მისი საბადებელი! ოღონდ თავად მას ნუ შეეხები» (იობ., 1.12); «უთხრა უფალმა სატანას: აჰა, შენს ხელთ უყოს, ოღონდ მის სიცოცხლეს გაუფრთხილდი» (იობ., 2.6). ამ მუხლებს «იობის ლექსის» მრავალ ვარიანტში აქვს შესატყვისი:

*«ენაძლევება ეშმაკი, - ვათქმევინებ შენსა ძვირსა!  
უი, წყეულო ეშმაკო, როგორ შემომკადრე პირსა!  
იმის სულთან რა ხელი გაქ, ანგელოზი არის ღვთისა,  
წადი, რაც გინდა უყავი, რადგან იტყვის ჩემზე ძვირსა!  
დაუწერა წერილები, დაუბეჭდა, ეშმაკ მისცა» (ქსპ. II, 270).  
«უფალო, დასტური დამეც, ვათქმევინებ შენზე ძვირსა!  
იმ დალოცვილმა უფალმა სანაძლეოდ წიგნი მისცა.  
სულისა ნება არ მისცა, სატანჯველად ლეში მისცა.  
თუ თქვენ მის სულს ეტანებით, სატანჯველი მეგეცემა!» (იქვე, 280).*

\*

*«უფალი მოდის წირვიდგან, წინ ეშმაკი შამოხვდისა.  
- შე რო მართალი კაცი გყავს, ვათქმევინებ შენსა ძვირსა!  
იმ დალოცვილმა უფალმა სანაძლეოდ წიგნი მისცა:  
ხორციელად დამიტანჯე, სულთან ნურაფელი გრჯისა.  
თუ სულზე ხელი შევიცდა, გემო ნახო სატანჯვლისა.  
თუ ღმერთის ძვირს ათქმევინებ, ჩაგაბარებ სულსა მისსა.  
სატანამ და სამოველმა სულ ერთმანეთს პირი მისცა» (იქვე, 286).*

ფაქტობრივად, როგორც ბიბლიაში, ისე ხალხურ ლექსში, სატანა, ეშმაკი უფლის ნების აღმსრულებელია. ებრაული **satan**, არამეული **sitna** ან **satana** – ნიშნავს მოწინააღმდეგეს სასამართლოში, ბრალმდებელს, დამბუზღებელს, მამხილებელს. ბერძნულად **διάβολος**, აქედან რუსული **дьявол** (Аверинцев, 412). სულხან საბას

მიხედვით «ეშმაკი გამოითარგმნების შემასმენელად, გინა საწუთოდ, გინა ჟამიერად, გინა მჭმუნავად» (საბა).

თალმუდური ტრადიციით, სატანა არის არა დემონური არსება, ანტაგონისტი ან ღვთის მეტოქე (როგორც ის ადამიანების მიერ მოიაზრება), არამედ სატანა აშკარად ემორჩილება შემოქმედს, ის მისი ერთ-ერთი მსახურია და არ შეუძლია მის გარეშე მოქმედება. არსად ის ღმერთის მეტოქე არ არის (KEE., 691-692). აპოკრიფებში და აპოკალიფსურ ლიტერატურაში სატანას მნიშვნელოვანი როლი აქვს. მას არსად არა აქვს პირადი თვისებები, არამედ უბრალოდ წარმოადგენს ბოროტ ძალას, რომელიც უპირისპირდება ღმერთს იმით, რომ ცდილობს შეაცდინოს ადამიანი, გადაახვევინოს ღმერთისაკენ სავალი გზიდან. სატანა ადამიანური საწყისის მტრად მოიაზრება.

მართლმადიდებლური თვალსაზრისით, სატანა შემოქმედს - ღვთაებას ანტიღვთაებად კი არ უპირისპირდება, არამედ იგი ღმერთის შექმნილია: «დასაბამად კეთილისა არსებისაგან შექმნა ღმერთმან, არამედ აღგზავნა და ამპარტავნებისა მიერ დაეცა, გარდმოცვივნეს და ბნელ იქმნეს» (საბა). ესაა გაამპარტავნებული ანგელოზი, რომელსაც სხვა არაფერი შეუძლია გარდა იმისა, რომ ადამიანის წინააღმდეგ გამოიყენოს თავისი ძალა, რომელიც ღმერთმა მიანიჭა. საბოლოო ჯამში ის თანამშრომლობს ღმერთის ჩანაფიქრის აღსრულებაში. სატანის ძალები შეზღუდულია, ღმერთის გარეშე ის ვერაფერს ბედავს, ხშირად კი მის ნებას ასრულებს. დაპირისპირება სამყაროში ქმნის მთლიანობას, გამოავლენს ჭეშმარიტებას. და, თუმცა კაცობრიობის ისტორიაში სატანა ადამიანური საწყისის დაუძინებელი მტერია, მაგრამ მისი ეს ფუნქცია ღმერთის ნებას აღასრულებს, რომ ადამიანი გამოიწრთვნას განსაცდელსა და წინააღმდეგობაში. იობის მაგალითით, ღმერთმა კიდევ ერთხელ დაუმტკიცა სატანას თავისი უპირატესობა. რაბი იოსებ ტელუმკინის აზრით, მთელ ძველ აღთქმაში სატანა მხოლოდ «იობის წიგნში» ჩნდება, **«а Б-г предстаёт в сомнительной роли, насылая на Иова несчастья, лишь для того, чтобы показать Себя перед Сатаном» (Телушкин, 80).**

«აბრამის ლექსში» სატანას უკავშირდება სიკვდილის ანგელოზის ცნება, ისევე, როგორც ხშირად ებრაულ აპოკრიფებში. სიკვდილთან მის დაკავშირებას ცოდვით დაცემის ეპიზოდში უნდა ჰქონდეს საფუძველი. აგადიდან ცნობილია, რომ გველი არწმუნებდა ევას, რომ ნაყოფის ჭამა არ იქნებოდა მომაკვდინებელი, მაგრამ «შეეხო

თუ არა ევა ხეს, მყისვე სიკვდილის აჩრდილი გამოესახა» (Агада, 25). «იობის ლექსში» ეშმაკი სიკვდილის მაუწყებელია:

*« ჩარხი უკულმა დაბრუნდა, მე ზავრი მოწყდა ყოვლი გზისა.*

*წინ ეშმაკი გადებობა, ის წყეული შ ა ვ ი მ თ ი ს ა.*

*ტანისამოსი გადიცვა შ ა ვ ი ს ა და ბ ნ ე ლ ე თ ი ს ა.*

*«სადღა მიდიხართ სტუმრებო, მამა მოკვდა იობისა!»*

*ეს საქმე ყველას უბძიმდა ს ა მ ძ ი მ ა რ ი ეშმაკისა» (ქზპ. II, 270).*

«აბრამის ლექსში» ეშმაკები გზას შეკრავენ, სტუმარი რომ არ მოვიდეს და გამვლელთ ეუბნებიან: «*მამა აბრამი მოგვიკვდა, შავი მასზე ჩაგვეცმევა»* (იქვე, 263).

მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ ფოლკლორში სიკვდილის ანგელოზი იგივე ბედისმწერელია ან ბედისწერის აღმსრულებელი და არა ეშმაკი, ბიბლიური სიუჟეტის ფოლკლორიზებისას სიკვდილი სწორედ ამ უკანასკნელთან არის დაკავშირებული.

ხალხური ტექსტის მიხედვით, იობი არასოდეს არის მარტო, მასთან გამუდმებით იმყოფება და «მუხლს უზის «*ეშმაკი, რომელიც იობის ხორციელი ვნება-სურვილების გაღვიძებას ცდილობს და მას ღვთის წინააღმდეგ ამხედრებს:*

*« - იობო, ყველა დაგებოცა, რატომ არ ამბობ ძვირსა?» (იქვე, 275);*

*«იობ, ღმერთსა რათ არა ჰგმობ, თუმც რომ გეშველება მითა?» (იქვე, 273).*

განსაკუთრებით საინტერესოა ერთი ვარიანტი, სადაც სატანა იმეორებს იობის მეგობრების სიტყვებს ბიბლიაში:

*«იობ, იობ, ღმერთი გწყალობს, რა შესცოდე მეუფესა?» (იქვე, 275).*

ეშმაკი რომ «მუხლს უზის» იობს, ერთ-ერთ ვარიანტში ეს რამდენჯერმე მეორდება მთელი უბედურებების აღწერის დროს და რეფრენივით გასდევს ლექსს. ეს მოტივი წმინდად ხალხურია და, როგორც ჩანს, მას თავისი ფუნქცია ჰქონდა. ერთ-ერთ ვარიანტში იობი სთხოვს უფალს:

*«ღმერთო, მიბოძე სიმართლე, მოვერიო ჩ ე მ ს ე შ მ ა კ ს ა» (იქვე, 284).*

იობს თავისი ეშმაკი ჰყავს. ის ჩვეულებრივი მოკვდავია, მიკროკოსმოსი და თავის თავში შეიცავს ბოროტ საწყისსაც, რადგან მასში, ერთ კერძო ინდივიდში მაკრო და მიკროკოსმოსის ანალოგიით, არის ყველაფერი, რაც სამყაროშია, როგორც კეთილი, ასევე ბოროტი საწყისი. იობში ამ საწყისის არსებობა, ხალხური ლექსის მიხედვით, ეშმაკის ფიზიკურად ახლოს ყოფნით გამოიხატა. იობი არის ღმერთის რჩეული -

«ნათლული», «ღვთის ხატად» ქმნილი ადამის პარადიგმული სახე, რომელიც თავისი არქექტივის მსგავსად, გამოცდის წინაშე დგება. ეს არის ბრძოლა, რომელიც თვითონ მასში მიმდინარეობს. ეშმაკი იობის **alter ego**-ს მეტაფორაა, შესაბამისად, ღვთის ხატად ქმნილი ადამის **alter ego**.

ხალხური ლექსის მიხედვით, როდესაც დარწმუნდება ეშმაკი, რომ იობს ვედარაფრით გადაათქმევინებს, ნაცრად იქცევა. ნაცრად ქცევა კი მის საბოლოო განადგურებას ნიშნავს. ეს მაშინ ხდება, როცა იობი ამხელს მას, რომ ღმერთი კი არა, სატანაა მისთვის უბედურებათა მიმნიჭებელი:

*«ძალათ, შე პილწო ეშმაკო, ეს საქმე სულ შენგან მჭირსა!*

*მაშინ გასივდა ეშმაკი, დასკდა იქავ, ნაცრად იქცა» (იქვე, 271).*

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეშმაკი უცეცხლოდ იწვება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ცეცხლში დაწვა პალინგენესიას მოასწავებს. «იობის ლექსში» კი ასე არ ხდება. აქ იობი გამოიცილებს მის ხელს, ეშმაკი კი, გამჟღავნდება რა მისი ნამოქმედარი, თავს დამარცხებულად ცნობს და იფერფლება, უცეცხლოდ იწვება. თალმუდის ბრძენკაცთა განმარტებით, იობი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ღმერთი უშუალოდ არ მართავს სამყაროს, რადგან ბუნებაში არსებობენ ძალები, რომლებსაც ღმერთისაგან დამოუკიდებლად მოაქვთ ზიანი ადამიანებისთვის, რაც, არ შეიძლება მოდიოდეს თვითონ ღმერთისგან, რომელიც ყოველივე სიკეთის წყაროა (EΘ, VIII, 775). სატანა უფლის ხელქვეითია და მას არა აქვს საკმარისი ძალა მართოს ეს ქვეყანა. მას შეუძლია მხოლოდ ინტრიგა ჩამოაგდოს ღმერთსა და ადამიანს შორის. სატანას აქვს უფლებამოსილება იყოს ადამიანის ბრალმდებელი ზეციურ სასამართლოში, მაგრამ არამც და არამც არ ძალუძს მართლმორწმუნის დალუპვა:

*«ის მოკვდება თუ დარჩება, სულ ჩემი ნება იქნება» (ქხპ. II, 263).*

- უპასუხა უფალმა ეშმაკებს, რომლებიც აბრაამის სახლის ოთხივე კუთხეს დაპატრონებოდნენ და აბრაამის სიკვდილს აუწყებდნენ მოსულ სტუმრებს. ე.ი. ღმერთის სურვილის წინააღმდეგ წასვლა მათ არ ძალუძთ.

ბიბლიაში, იობის მონოლოგში ჩანს იობის წუხილის ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობა: «ქვეყანა ბოროტის ხელშია» (იობ. 9. 24). ხალხურ ლექსში კი იობი ცოლს ეუბნება:

*«რას გერჩის შენ ჩემი ტანჯვა,*

*ჩემი ტ ა ნ ჯ ვ ი თ ქ ვ ე ყ ა ნ ა ს ვ მ ო ს ა ვ» (ქხპ. II, 279).*

იობი თავის თავში ატარებს საკაცობრიო პრობლემებს. მეტიც, იობი მთელი ქვეყანა და მთელი ქვეყანა - იობი. ტანჯვა, რომელსაც ის განიცდის, მხოლოდ მას არ ეკუთვნის, მხოლოდ თავისი პირადი ცოდვების გამო არ იტანჯება იობი: «ღვთის მიმართ იღვრება ჩემი ცრემლი, რომ ადამიანი ღმერთთან დაიცვას, როგორც კაცი თავის მოყვასთან» (იობ. 16. 20-21). მას აინტერესებს ზოგადად ადამიანი, მისი ხვედრი და არა თავისი კერძო პიროვნება. ტანჯვით ქვეყნის შემოსვა, ტანჯვით აღჭურვა არა მხოლოდ იობის, არამედ მთელი ქვეყნის გადარჩენის წინაპირობაა (ტანჯვა - კათარსისი). თუ ქრისტე მთელი ქვეყნის ცოდვებს თავის თავზე იღებს, იობი ამზადებს ქვეყანას ქრისტეს შობისთვის. «ტანჯვით შემოსვა» იობის მიერ კაცობრიობის ტანჯვის გაზიარებას, გათავისებას ნიშნავს. იობის სახით კოსმიური ტანჯვის მაგალითი მოგვეცა.

როდესაც საუბარია ტანჯვაზე, უნდა აღინიშნოს ტანჯვის ქრისტოლოგიური გაგება. ტანჯვა მიიჩნევა განმწმენდ საშუალებად. ის უნდა გავიგოთ როგორც გამოცდა, რომელსაც ღმერთი მოუწყობს ადამიანს. ასე ხდება აბრაამთან, იობთან... შეჭირვების გამოვლის გზით წრთვნის უფალი მათ სულებს. იობის ტანჯვა არის საკურნებელი სულისა, რომელიც გაწმენდს ადამიანს. იობთან ტანჯვა, წამება, სიკვდილი იძენს საკრალურ მნიშვნელობას და ამ გზით მიეახლება ის ღმერთს. სამსხვერპლოზე მიიტანება მიწიური სიამოვნება, ამქვეყნიური სიცოცხლე. გრ. ფარულავას თქმით, რაც მან პირად საუბრებში გაგვიზიარა, სიცოცხლე, მიტანილი ზეციურ სამსხვერპლოზე, გმირობაა, იმიტომ, რომ სიცოცხლე ფასეულია. არარაობას რომ უდრიდეს მიწიურ-ამქვეყნიური სიამოვნება, ქრისტიანობის აზრით, მისი დათმობა ამაღლებას აღარ მოასწავებდა (შდრ. «იგავი მდიდარზე»). სწორედ ამქვეყნიურ სიამოვნებათა დათმობის ხარჯზე ხდება იობის განღმრთობა.

**«რაც გინდა ბევრი მაწვალო...»** ზ. კიკნაძე, თავის ცნობილ წიგნში «საუბრები ბიბლიაზე», იობს ძველ აღთქმაში «ყველაზე ტრაგიკულ პირად» მოიხსენიებს (კიკნაძე, 1989, 178). იობი არა მხოლოდ ტრაგიკული გმირია, არამედ ხალხური «იობის ლექსის» სტუქტურა და ფაბულა აგებულია კლასიკური ტრაგედიის სტრუქტურის და ფაბულის მსგავსად.

უპირველეს ყოვლისა გამოვეყოთ მოქმედი პირები: მთავარი მოქმედი გმირი -იობი; ანტაგონისტი - სატანა (ქართ.: ეშმაკი); მაცნე, რომელიც იობს თავისი ოჯახის

დალუპვას აუწყებს. კლასიკურ ტრაგედიაში ავტორის აზრი, ფილოსოფიურად განზოგადებული, გამოიხატებოდა ქოროს პარტიებში. ქოროს გამოხატავდა არა მხოლოდ ავტორის, არამედ მთელი საზოგადოების აზრს, პოზიციას. ტრაგედიაში მომხდარი მოქმედების შეფასება ქოროს პარტიის მსოფლმხედველობის მიხედვით ხდებოდა. ქოროს ფუნქცია ხალხურ ლექსში მთქმელს ეკისრება. მთქმელი, ისევე როგორც ქორო, არის საზოგადოებრივი აზრის გამომხატველი; ღმერთი, ვისგანაც ხდება ეს ყველაფერი, არ ერევა მოქმედების მსვლელობაში. ის ბოლოს, როგორც **deus ex machina** გამოჩნდება და თავის ნებას ამცნობს იობს. ღმერთი არის მომწესრიგებელი ამ სამყაროსი. კოსმოსი შეიქმნა მის მიერ და ჰარმონიულობაა მისი მთავარი ნიშანი. ტრაგედია ხდება იმიტომ, რომ სადღაც რაღაც კანონზომიერება დაირღვა, კოსმოსში დისჰარმონია შემოიჭრა. «იობის ლექსის» ერთ-ერთი ვარიანტის პროლოგი სწორედ სამყაროში ჰარმონიულობის რღვევით იწყება:

*«აღმოსავლეთი დაბნელდა, დასავლეთი იგრგვინვისა,*

*ათახთახდა დედამიწა, მთა და ბარი შეიძვრისა.*

*მაშინ გასკდა დედამიწა, ისევ მისცა პირი პირსა»* (ქხპ. II, 270).

წარღვნამ გაწყვიტა უამრავი ადამიანი, გვალვებმა დააშრო და გაახმო ყველაფერი, ხეს ფურცელი შემოახმა და ფესვი უღებდა, პირუტყვი შიმშილით გაწყდა, წყალი დაშრა, ამას ემატება ადამიანების სიხარბე, შური, გაუტანლობა: *«ამ დროს იმიტომ ჩავცვივდით, თვითონ ყიდდა მამა შვილსა»* (იქვე, 270).

ხალხური ლექსის თხრობა წარღვნის ამბიდან პირდაპირ გადადის იობის ამბავზე. ვიდრე «იობის ლექსს» კლასიკურ ტრაგედიას შევუდარებთ, გავარკვიოთ მაცნის ფუნქცია ორივე შემთხვევაში.

ცნობილია, რომ კლასიკურ ტრაგედიაში მკვლელობა ან პერსონაჟის ბუნებრივი სიკვდილი სცენაზე არ ხდებოდა. ნებისმიერ ამბავს ტრაგედიის მთავარი გმირები, მაყურებელთან ერთად, მაცნის საშუალებით იგებდნენ, რომელიც მათ მომხდარს მოუთხრობდა. საყურადღებოა, რომ იობთან დაკავშირებით, მაცნე ჩანს როგორც ბიბლიაში: «მოვიდა მაცნე იობთან და უთხრა... მე ერთი გადავრჩი ამბის მომტანი» (იობ. 1. 14-15), ასევე ხალხური იობიც მაცნის საშუალებით იგებს თავს დატეხილ უბედურებებს. «იობის ლექსის» ვარიანტებში მაცნის მოტივი ერთგვარ ორმაგობას ქმნის. ერთგან ის ეშმაკის მოციქულია: *«იობს კაცი მოუვიდა, ის მაცდური ეშმაკისა»*

(ქზ. II, 275); მეორეგან კი უფლის: «*იობს კაცი მოუვიდა, მოციქული მაღალ ღვთისა*» (იქვე, 272).

კლასიკურ ტრაგედიაში ხშირად ღმერთები ერევან მოკვდავთა ცხოვრებაში. იობს ღმერთი გამოცდას უწყობს. გამოცდა უკვე ჩარევას ნიშნავს.

კლასიკურ ტრაგედიაში მნიშვნელოვანია ფაბულის საკითხი, რომლის მთლიანობისთვის აუცილებელია მოქმედების მთლიანობა. არისტოტელე ფაბულის ორ სახეობას გამოყოფს: მარტივს და რთულს და უპირატესობას ამ უკანასკნელს ანიჭებს. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება: პერიპეტია (უეცარი ცვლილება ბედისა — კოპლატაძე, 61) და გამოცნობა (არისტოტელე, 25). «პერიპეტია არის მოქმედების გადასვლა საწინააღმდეგოში» (იქვე, 38). ამასთან აუცილებელია, გმირი მოქმედებდეს არცოდნის სფეროში - იობმა არაფერი იცის თავისი მოულოდნელი ბედის ცვლილების შესახებ. ის იმ შემთხვევაში გაიმარჯვებს, თუ გამოიცნობს უბედურების მიზეზს, რაც კლასიკური ტრაგედიის ფაბულის მეორე ნაწილს შეადგენს. გამოცნობა გულისხმობს არა შემთხვევითი ცნობის მიწოდებას გმირისთვის, არამედ, იმგვარი სახის ცოდნის მიცემას, რომელსაც მისი ბედის მთლიანი გარდატეხა მოსდევს თან. არისტოტელე ბერძნულ ტრაგედიაში დამოწმებული ოთხი სახის გამოცნობას განიხილავს და ამასთან, საუკეთესოდ იმ გამოცნობას მიიჩნევს, რომელიც მოქმედებისგან ბუნებრივად გამომდინარეობს და არა ავტორის ხელოვნურად ჩარევის შედეგად. როდესაც იობი გამოიცნობს, რომ მისი უბედურების მიზეზი ეშმაკია, ეს მის ცხოვრებას სრულიად ცვლის: ეშმაკი, რომელიც გამუდმებით მუხლთან უზის და იობს ღვთის უარყოფისკენ უბიძგებს, «ნაცრად იქცევა», იობი კი სამოთხეში მიჰყავთ ანგელოზებს.

მართალია, პერიპეტია და გამოცნობა მოქმედებას მიმზიდველობას ანიჭებს და ხელს უწყობს მაყურებლის, ჩვენს შემთხვევაში კი მსმენლის ინტერესის გაძლიერებას, მაგრამ ტრაგედიას მათ გარეშეც შეუძლია არსებობა. არისტოტელე უშვებს მარტივი ფაბულის მქონე ტრაგედიის არსებობასაც, რომელთაც არც პერიპეტია აქვთ და არც გამოცნობა. რაც შეეხება ტანჯვას, ყოველი ტრაგიკული ნაწარმოები უნდა შეიცავდეს ადამიანური ტანჯვის რომელიმე სახეს, მათ შორის სულიერ მწუხარებას, ე.ი. სულიერ ტკივილს.

იობის ტრაგედიას ამძაფრებს ისიც, რომ ხალხური ლექსის მიხედვით, იგი «ღვთის ნათლულია». არისტოტელეს თქმით, ყოველდღიურობაზე ამაღლებულია

გმირის ხასიათი. იობი უფლის მცნებებით ცხოვრობს, სტუმართმოყვარეა, მსხვერპლს სწირავს, უფალი კი გამოცდის ღვთისმოშიშ და მართალ კაცს. ეს მართლაც არის მსმენელში თანაგრძნობის აღმძვრელი. არისტოტელეს თანახმად, თუ ტრაგედიაში მტერი მტრის მიმართ ბოროტი საქმის ჩადენას განიზრახავს, ამაში არაფერია თანაგრძნობის აღმძვრელი. ნაკლებად გამოიწვევს ემოციას, აგრეთვე, კონფლიქტი ერთმანეთისადმი გულგრილად დამოკიდებულ ადამიანთა შორის. რჩება მესამე სახის ურთიერთობა – მეგობრული, ნათესაური. ეს მომენტი ძალიან ამძაფრებს იობის ტრაგედიას და თანაგრძნობის ცნებას თანდათან კათარსისის ცნებამდე მივყავართ.

ტერმინი **καθήαρσις**, ძველ საბერძნეთში რელიგიური მნიშვნელობით იხმარებოდა ენთუზიაზმით შთაგონებულ ღვთისმსახურებაში. ძველი ბერძნები ორ მომენტს არჩევდნენ: 1) სულის აფექტთა აღზნება ანუ **πάθος** (შდრ. იობის მონოლოგი ბიბლიაში) და 2) მათი დაწყნარება **καθήαρσις**. პათოსი აუცილებელ პირობას წარმოადგენს კათარსისის მისაღწევად. ეს უკანასკნელი კი, მ. მიულერის აზრით, აჯანსაღებს სულს და სხეულს, თავისუფლდება შიშისა და თანაგრძნობის აფექტთა მოზღვავეებისგან და დამატკბობელ სიმშვიდეს იძენს (კოპლატაძე, 104).

«იობის ლექსში» კლასიკური ტრაგედიის შემადგენელი ცალკეული ელემენტების გარდა, იძებნება ტრაგედიის კომპოზიციის შემადგენელი ნაწილებიც. ხალხურ ტესტს ახლავს პროლოგი (რომლის შესახებ უკვე გვექონდა საუბარი) და არის ლოგიკური გადასვლა პაროდოსზე, რომელიც კლასიკურ ტრაგედიაში გუნდის პირველ სიმღერას ეწოდებოდა, აქ კი მთქმელის კომენტარშია მოცემული («ამ დროს იმიტომ ჩავცვივდით...» და სხვ.).

შემდეგ მოდის ეპისოდონები, ანუ ეპიზოდები, სცენები, რომლებშიც მსახიობები მონაწილეობენ გუნდთან ერთად. «იობის ლექსის» ასეთი ეპიზოდებია:

- 1) ღმერთისა და ეშმაკის «ნიძლავი»;
- 2) იობს ატყობინებენ შვილების სიკვდილს. ის ცოლს უგზავნის სუდარას;
- 3) მატლის ეპიზოდი, რომელზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი;
- 4) იობის ცოლის და ეშმაკის ეპიზოდი;
- 5) ეშმაკის ნაცრად ქცევის ეპიზოდი;
- 6) უფლის გამოცხადება და სხვ.

«იობის ლექსის» თხრობა საკმაოდ დამაბულია, რაც, ხშირად მსმენელზე ზემოქმედების და შთაბეჭდილების გაძლიერების მიზნით რეფრენით აღინიშნება



ხალხურ ტექსტში. გარდა ამისა, ფოლკლორში მოცემულია ბერძნული ტრაგედიისთვის დამახასიათებელი აგონი, რაც ქართულად ბრძოლას, დაპირისპირებას ნიშნავს (იობი და ეშმაკი; იობის ცოლი და ეშმაკი).

ამგვარად, ჩვენ ერთმანეთს შევუდარეთ «იობის ლექსი და ძველი ბერძნული ტრაგედია რამდენიმე თვალსაზრისით:

- a) მოქმედი პირების თვალსაზრისით;
- b) ტრაგედიის შემადგენელი ნაწილების (ფაბულა, შიში, ტანჯვა, თანაგრძნობა, კათარსისი) თვალსაზრისით;
- გ) კომპოზიციური თვალსაზრისით (პროლოგი, პაროდოსი, ეპისოდოეზები, ეპილოგი).

ტრაგიკული გმირის ტანჯვა უმაღლეს აზრს მაშინ იძენს, როცა გმირი მახლობელი და საყვარელი ადამიანისგან იტანჯება. ამიტომაც არის იობის ტანჯვა უფრო ტრაგიკული:

*«ღმერთო, ან მამკალ, ან მამარჩინე, ან მიმაგდე კუპრის ძირსა.*

*რაც გინდა ბევრი მაწვალო, მე არ ვიტყვი შენსა ძვირსა!»* (ქხპ. II, 277).

გამოდის, იობმა ქვეცნობიერად იცის, რომ ტანჯვა, რომელიც სხვა ვარიანტებში ეშმაკს მიეწერება, არ შეიძლება იყოს უფლის ნების საწინააღმდეგოდ. ღმერთმა შექმნა სამყარო, მართავს მას და შემოქმედს ემორჩილება ყველა -მორჩილიდან დაწყებული, გაამპარტავებული ანგელოზით დამთავრებული. ამას მოწმობს კიდევ ერთი ვარიანტი:

*«შვიდ წელიწადს ავად იყო, არც მოკუდის და არც დარჩისა.*

*ღ უ თ ი ს გ ა ნ ბრძანება იყო, არც მოკუდის და არც დარჩისა»* (იქვე, 284).

ბერძნულ ენაზე დაწერილ ფსევდოეპიგრაფიკულ თხზულებაში - **Testamentum Iobis** - «იობის ანდერძი», ის შედარებულია აბრაამთან, როგორც სტუმართმოყვარე მასპინძელთან და პიროვნებასთან, რომელმაც გაწმინდა თავისი ადგილსამყოფელი წარმართობისგან, რომელმაც დაამხო კერპები და მათი სამლოცველოები. ამ იობის მთელი ბრძოლა მიმართულია სატანისკენ, ხოლო ამავე ტიპის ნაწარმოებში **Testamentum Abraamis** - «აბრაამის ანდერძი», რომელიც ძალიან ჰგავს «იობის ანდერძს», მთავარანგელოზი მიქაელი ეუბნება ღმერთს: «არ არის მისი (აბრაამის) ბადალი დედამიწაზე და იობი – საუკეთესო ადამიანია» (იხ.: **Завещание Авраама**).

«იობის ანდერძი» გვაცნობებს, რომ მისი ტანჯვა შვიდი წელი გრძელდებოდა. დაბეჯითებით არ შეგვიძლია ვთქვათ, იყო თუ არა ბერძნული ფსევდოეპიგრაფიკული ლიტერატურა ერთ-ერთი წყარო ხალხური ლექსის მთქმელისთვის (ანუ ავტორ-მთქმელისთვის), მაგრამ ფაქტია, რომ ქართულ ხალხურ ლექსში იობის ტანჯვა შვიდი წელი გრძელდება და მეორე, აბრაამი და იობი, უმრავლეს შემთხვევაში ერთი და იმავე ეპითეტით არიან დახასიათებულნი ფოლკლორში: «აბრამ იყო ღვთის ნათლული» / «იობ იყო ღვთის ნათლული».

შვიდი წლის მანძილზე იობი «არც მოკვდა არც დარჩისა» ნიშნავს, რომ ამ ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა საზღვრულ სიტუაციაში - შვიდი წელი სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე. ეს ყველაზე რთული მდგომარეობაა ნებისმიერი ადამიანისთვის. როდესაც ისაკის შვიდი წლის ასაკზე ვსაუბრობდით, აღვნიშნეთ, რომ ეს რიცხვი სრულყოფილებას გამოხატავს. იობი შვიდი წელი ავად არის, ეს ნიშნავს, რომ მთელი ამ ხნის განმავლობაში მას ფიქრის, ანალიზის და აწონ-დაწონის საშუალება ჰქონდა, მან კი «ლოცვა არ მოშალა» და, მაშასადამე, გადარჩა! ავადმყოფობა სიკვდილის მეტაფორაა «იობის ლექსში». იობი კვდება, რომ ხელახლა დაიბადოს (შდრ. აბრაამი ორმოცი დღე შიმშილობს. შიმშილიცა და ავადმყოფობაც სიკვდილს უკავშირდება). «ავადმყოფობა ამქვეყნიური ბოროტების ერთ-ერთი გამოვლენაა» (ბიბლიის ენციკლოპედია, 144). ერთ-ერთ ვარიანტში ავადმყოფი იობი ფარდულში გადის:

*«იობ ფარდულში გავიდა, ავანტყოფი დიდი ხნისა»* (ქხპ. II, 144).

ფარდული, სარდაფი, ჩვეულებრივ, სახლის უკან იმყოფებოდა. მას შეესაბამება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საცხოვრებელი სახლის ქვედა სართული - ბოსელი, ე.წ. შავი ზონა. იობის ავადმყოფობა და ფარდულში ყოფნა მიგვანიშნებს, რომ იობი ახალი დაბადებისთვის ემზადება.

«სამსახური არის ღვთისა...» ხალხური ლექსის მიხედვით, იობს შვიდი წლის ავადმყოფობის მანძილზე დაეხვია ურიცხვი მატლი. ქართული ხალხური ლექსის ერთ-ერთ ვარიანტში მათი მრავალფეროვნებაც კი არის აღწერილი:

*«ერთ რიგს მ ა ტ ლ ი დაეხვია, ძვალს ამტვრევდა, სვამდა სისხლსა,*

*მეორე რიგ დაეხვია, ჭ ი ა იყო კახეთისა.*

*მესამეც ასეთი იყო, ძე გასწყვიტა ვ ე ნ ა ხ ი ს ა;*

*მეოთხე ჭ ი ა ფ ე რ ი ა, მშვენებაა ადამ ცისა,*

*მეხუთეც ფუტკარი იყო, სამსახური არის ღვთისა,*

*სუყველას გამოსადეგი, ჯერ ცოცხლისა, მერე მკვდრისა»* (ქხპ. II, 270).

ჩამონათვალში თავდაპირველად მატლი არის ნახსენები. ის ყველაზე ხთონურ არსებად მოიაზრება. მისი მომდევნო საფეხურია ჭია, რომელიც მატლზე უფრო ძლიერია და განვითარებული. ხთონური მწერებიდან ტექსტს შეუმჩნევლად ამოვყავართ მაღლა - ვენახის ჭიამდე. შემდეგ მოდის ჭიაფერია, რომელიც ამქვეყნიურ მწერებიდან ყველაზე «მშვენივრად» იქნა მოაზრებული ხალხურ ცნობიერებაში. რაც შეეხება ფუტკარს, ის ერთადერთია ჩამოთვლილთაგან, რომელსაც ადამიანისთვის სარგებელი მოაქვს და მისი პროდუქტი წმინდად არის მიჩნეული, ხოლო სანთელი - «სამსახური არის ღვთისა».

ჩვენ ვხედავთ, როგორი გრადაცია მიდის მატლიდან ფუტკრამდე. მატლი, რომელიც ყველაზე ხთონურად მოვიაზრეთ და ფუტკარი, რომელიც საღვთო მწერია. მეტიც: ფუტკარიც მატლია, ოღონდ ფრთიანი. იობს დახვეული მწერები თანაბრად განასახიერებენ მიწისქვეშეთს, ამქვეყნიურ ცხოვრებას და ზეცას. მატლი და ფუტკარი კოსმოსური ხის ან კოსმოსური ღერძის (**Axis Mundi; დიმ-გალ**) ორი ჰორიზონტალური განზომილებაა. ერთი განასახიერებს მის ფესვებს, ხოლო მეორე ტოტებს, ე.ი. ზეცას. ერთ შუმერულ სიმღერაში, რომელიც ცნობილია «გილგამეში და ტირიფის» სახელით, მოცემულია ხე. ტექსტი გვაცნობს ამ ხის არაჩვეულებრივ ბუნებას: «მის ფესვებში მოუნუსხველმა გველმა ბუდე მოიწყო, მის რტოებში ფრთოსანმა იმდუგუდმა ბარტყები დასხა», ხოლო «ემგარეტანას» არაკში ვკითხულობთ: «ხის მწვერვალზე იბარტყა არწივმა, ცარბათის ხის ძირას გველმა წიწილები გამოჩეკა» (კიკნაძე 1973, 81-94).

მატლი და ფუტკარი ისევე უპირისპირდებიან ერთმანეთს, როგორც გველი და არწივი, როგორც კოსმიური ხის ფესვები და ტოტები. იობის ლექსის რამდენიმე ვარიანტში კი მატლი იქცევა აბრეშუმის ჭიად, ხოლო ბუზი – ფუტკრად:

*«რომელი მატლიც მას აჯდა, აბრეშუმად გადიქვისა,*

*რომელიც ბუზი დააჯდა, ისიც ფუტკრად გადიქვისა»* (ქხპ. II, 277).

მატლი, იობის სხეულის გავლით ფუტკრად იქცევა და სახეცვლილი ადის ზეცაში. ზ. კიკნაძის აზრით, შუმერული ტექსტის არწივი, რომელიც ზეცის ბინადარია და ორმოში ჩავარდება, გაივლის სამ სკნელს, ისევე, როგორც ქართული ხალხური ზღაპრის ორბი, რომელიც ქვესკნელიდან ზევით ამოიყვანს უფლისწულს.

ამასთან, ზ. კიკნაძე აღნიშნავს, რომ არწივი «თავად არის დ ი დ ი ლ ე რ ძ ი ს (დიმ-გალ) ანუ დურ-ან-ქის (ცისა და მიწის კავშირი) სიმბოლო (კიკნაძე 1973, 91). ასევე მატლიც, «იობის ლექსში» გაივლის ყველა შესაძლო სახეს, რომელიც მას ფუტკართან მიაახლოვებს. ჩამონათვალში: მატლი - ჭია - ვენახის მავნებელი - ჭიაფერია— ფუტკარი, წრიულად არის მოცემული მიწიერ-ზეციერის დაპირისპირება: მატლი - ფუტკარი, ჭია - ჭიაფერია. მოცემულ ოპოზიციებში პირველი აღნიშნავს ქვესკნელს, მეორე - ზევას, ცენტრში კი არის მათი გამაერთიანებელი, მათი შემკვრელი, შუა რგოლი ანუ შუასკნელი. ვენახის ჭია ერთდროულად ეკუთვნის ქვესკნელსაც და ზესკნელსაც, რადგან ვენახი თვითონ არის მცენარე, რომელიც აერთიანებს ამ ორ განზომილებას. ღვთიურ, ანუ ზეციურ სასმელს გვაძლევს მიწა და ის განკუთვნილია ადამიანებისათვის. «იობის ლექსშიც» მას შემაერთებელი ფუნქცია აქვს.

რაც შეეხება იობის სხეულის გავლით მატლის ფუტკრად ქცევას, აქ ხორციელდება მსოფლიო მისტერიათა ყველაზე დიდი სიბრძნე: იობის სხეული ხდება დიმ-გალ (დიდი ღერძი), სხვანაირად, **Axis Mundi** (მსოფლიო ღერძი), იგივე დურ-ან-ქი (ცისა და მიწის კავშირი). იობის სხეული თვითონ არის ცოცხალი სიმბოლო, რომელშიც ხდება სამი სკნელის, სამი ჰორიზონტალური განზომილების ერთ ვერტიკალში მოქცევა.

ქართულურ გადმოცემებზე დაყრდნობით, ალ. ხახანაშვილი გვაცნობებს, რომ «იობი შესჭამა ჭიამ და მწერმა. უფალმან საკმარისად სცნა ეს განცდა და გამოუგზავნა ანგელოსის ხელით ერთი თეფში წყალი მრავალტანჯული იობის საპკურებლად. ანგელოსმა შეასრულა უფლის ბრძანება და იობი განიკურნა. წყალი, რომლითაც ის განიკურნა, შესვა ღრუბელმა, რომელიც აწვეთებს ამ უკვდავების წყაროს დედამიწის გასაპოხიერებლად. სულ-გრძელმა იობმა შევედრა უფალს, რომ არ გაწყვეტილიყო მისი მწვალელები ჭია და მისცემოდა მას ძალა კეთილი. უსმინა უფალმა და მას შემდეგ გაჩნდნენ ქვეყნად კაცისთვის სასარგებლო ფუტკარი, წურბელა და სხვ... ის ჭიანი, რომელიც იობის ტანზე იძროდნენ, გადაიქცნენ აბრეშუმის ჭიად. აი, ამაზე არის დამყარებული ფეიქრების წარმოდგენა, რომ იობი არის მათი მფარველი და პატრონი» (ხახანაშვილი, 132-133).

როგორც ვხედავთ, ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში, ისეთ მნიშვნელოვან მითოლოგიურ რეალიას, როგორცაა უკვდავების წყარო - ნაყოფიერების მომნიჭებელი, იობის სხეული აქვს გავლილი. «იობის ლექსი» ეტიოლოგიური

თვალსაზრისითაც არის საინტერესო: «აბრეშუმის ჭიას სხვაგვარად იობის მატლი ეწოდება» (ნეიმანი, 8). ამ არგუმენტებით, იობი ფეიქართა მთავარი მფარველი და პატრონია, მაგრამ თამარ ოქროშიძის მიერ შესწავლილ შრომის პოეზიაში, სადაც სპეციალური თავია გამოყოფილი საფეიქრო სიმღერებისთვის (ოქროშიძე, 115-128), არავითარ ცნობას არ ვიღებთ ფეიქართა «მფარველისა და პატრონის» იობის შესახებ.

ეთნოგრაფ გიორგი ჩაჩაშვილს, რომელიც ქართველი ხალხის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს იკვლევდა ოჯახურ საფეიქრო წარმოებასთან დაკავშირებით, მოჰყავს მდიდარი ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალა საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან (ჩაჩაშვილი, 103-111). ნაშრომის თანახმად, ფეიქრობის მფარველები ყოფილან: გურიასა და რაჭაში – ღვთისმშობელი მარიაში, სვანეთში – ქალღვთაება ლამარია, აფხაზეთში – ერიშ-ქანი და ა.შ. მაგრამ ავტორი არსად არ მიუთითებს, რომ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში აბრეშუმის ჭიის წარმოშობა დაკავშირებულია იობთან და არ ადასტურებს ალ. ხახანაშვილის ცნობას, რომ იობი ფეიქრების მფარველი იყო, რაც გარკვეული ეჭვის საფუძველს ჩვენც გვაძლევს: ხალხურ ტრადიციაში იობი რომ მართლაც ფეიქართა მფარველი ყოფილიყო, აუცილებლად იქნებოდა ეს დაფიქსირებული საფეიქრო ლექს-სიმღერებში.

მატლთან დაკავშირებით კიდევ ერთი ეპიზოდი გვხვდება «იობის ლექსში». თითქმის ყველა ვარიანტში იობის სხეულიდან მატლი ძირს ჩამოვარდება, იობი აიღებს და თვითონ დაისვამს მას სხეულზე:

*«ძვალი ხარ და რბილი ჭამე, შენი სარჩო ეგ არისა!»*

*მაგას იქით სადღა წახვალ, ბრძანებაა ეგრე ღვთისა!»* (ქპ. II, 270)

ეს მოტივი ქართულ ფოლკლორში ორიგინალური არ არის, რადგან ბერძნულ აპოკრიფულ წიგნში – **Testamentum Iobis** – იობი ამბობს: «მატლებმა შეჭამეს ჩემი სხეული და საკუთარი ოფლით მოვრწყე მიწა... და თუ ჩამოვარდებოდა მატლი ჩემი სხეულიდან, თავის ადგილზე ვაბრუნებდი მას და ვეუბნებოდი: დარჩი სადაც დაგსვეს მანამ, სანამ თვითონვე არ გიბრძანებს ჩამოსვლას, ვინც დაგსვა!» (იხ.: **Завещание Иова**). ფაქტია, რომ ქართული ხალხური ლექსის ეს ეპიზოდი ბერძნული აპოკრიფის ფოლკლორული ვერსიაა. მატლის, რომელიც იობის სხეულიდან გადმოვარდება, რადიკალურად უარყოფითად შეფასება სწორ გზაზე ვერ დაგვაყენებს. ის აუცილებლად უნდა არსებობდეს, აუცილებლად უნდა «ხრას» მან იობის სხეული, რომ იობმა თავისი არსებობა დაამტკიცოს როგორც ადამიანის

საუკეთესო «მე»-მ. უნდა შეიქმნას დაპირისპირება, რომ გამოიკვეთოს ჭეშმარიტება. მატლის სხეულზე დასმით, იობი ღვთის ნებას ასრულებს: «ბრძანებაა ეგრე ღვთისა». მატლმა უნდა შეხრას იობის სხეული, რომ იობმა მოიპოვოს თავისი სული. უფრო მეტიც: მატლი ეხმარება იობს თავისი თავის დამკვიდრებაში. ამიტომაც მას მატლის დახვევა არ მიაჩნია უბედურებად, პირიქით, აბრეშუმადაც კი ეჩვენება ის: «მე აბრეშუმი ზედ მახვევია». ყველაფერს ამ ქვეყანაზე აქვს თავისი ზეციური არქექტიპი. იობისთვის მატლი - აბრეშუმაა, რაც მის (მატლის) ზეციურ არქექტიპად შეიძლება მივიჩნიოთ. ეს კი უკვე იმას ნიშნავს, რომ იობი ჩვეულებრივი ადამიანური საზომით კი აღარ აფასებს მოვლენებს, არამედ მათი ზეციური შესატყვისობებით. იობი არა მხოლოდ საუბრობს, არამედ საკვებსაც კი ზეციურს იღებს. მეუღლეს, რომელიც ეშმაკის შეცვლილ პურს მიუტანს, ეუბნება:

*«რათ მინდა ეშმაკის პური, ფოთოლსა ვჭამ მანანისა.  
ფოთოლს აბრეშუმად ვაქცევ და დავრჩები ქვეყანაზე,  
სამახსოვროდ, დაუვიწყრად...»* (ქბ. II, 279).

იობი «მანანის ფოთოლს» ჭამს და «აბრეშუმად აქცევს». მეტაფორების გააზრებით ცხადი ხდება, რომ ჭია, რომელიც ფოთოლს ჭამს და აბრეშუმად იქცევა (აბრეშუმის ჭია) თვითონ იობია. «ჭია ვარ მე და არა კაცი» (ფსალმ. 21.7). ჭია ფსალმუნში ადამიანის სიმბოლოა ღვთაებასთან მისი უსუსურობის გამოსახატავად. ასევე იობის წიგნში: «აჰა, მთვარე რომ მთვარეა, ისიც ბნელდება და ვარსკვლავებიც არ არიან სუფთა მის თვალში! მით უფრო კაცი, რომელიც ჭიაა და ადამის ძე, რომელიც მატლია» (იობ. 25. 5-6). «იობის წიგნის» ხალხურ ვარიანტში კი ჭია არათუ უსუსურობის, არამედ პირიქით, შეუპოვრობის და კაცობრიობის ბედზე ზრუნვის სიმბოლოა, როგორც ეს იოანე საბანისძესთან გვაქვს ჭიანჭველასთან დაკავშირებით: «ჰბადევთ ჯინჭველსა, მედგარო, და იქმენ მუშაკ მსგავს მისა, ვითარცა-იგი მან თვისსა უდიდესსა მარცვალსა მას იფქლისასა შებმა უყვის გ უ ლ ს მ ო დ გ ი ნ ე დ, ვიდრემდის აღიღის და წარიღის საზრდელად თვისა» (იოანე საბანისძე, 443). იობი მიიღებს მხოლოდ მანანის ფოთოლს- ღვთიურ საკვებს (სიმბოლურად სულიერი საზრდელი), შემდეგ თავის თავში, თავის არსებაში გადაამუშავებს მას და აბრეშუმად აქცევს. ასე თანამშრომლობს ღმერთი თავის რჩეულთან ქვეყნის სიყვარულისთვის. იობი მედიუმია, იგი ინსტრუმენტია ღმერთის ხელში. იობი ჭამს ფოთოლს - ადამიანებისთვის უცხო, გამოუსადეგარს, სიმბოლურად იღებს საკრალურ,

დაფარულ, მხოლოდ რჩეულთათვის გასაგებ საღმრთო სიბრძნეს. შემდეგ გადაამუშავებს და ხალხისთვის მისაწვდომს გახდის ამ სიბრძნეს, უკვე როგორც პროფანულს, რომლის მხატვრული სახე ხალხურ ლექსში აბრეშუმია.

არანაკლებ მნიშვნელოვანი მითოსური სახეა ფუტკარი, რომელიც ცნობილია უკვე ნეოლითის ხანაში და ჩანს, ამ ეპოქასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული თავდაპირველად მეფუტკრეობის განვითარება. შემდეგ თანდათანობით ფუტკარმა სხვადასხვა გააზრება მიიღო, უპირველეს ყოვლისა კი მასთან მრავალი ხალხის მითოლოგიაში დაკავშირებულია მეფუტკრეობის განვითარება. ამავე აზრით უნდა იყოს მოტივირებული ხეთური მითი ტელეფინუსის შესახებ, რომელიც სვანურ მითოსში «მელია ტელეფიას» საგაზაფხულო დღესასწაულის საფუძვლად ითვლება. ფუტკარი მონაწილეობს კოსმოგონიურ მითებსა და გადმოცემებში. ის არის ღმერთის მოკავშირე და ბოროტი სულების მოწინააღმდეგე. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ფუტკართან დაკავშირებული ხახმატის წმინდა გიორგის სახე ქაჯავეთში: «ხახმატის ჯვარ გიორგი ბუზურაად (ე.ი. ფუტკრად) გადაქცეულ, შასულ ქაჯების სახლში. თურმე ბუზის იქ. მემრ ერთ ქაჯს უთქომ, რო «ამ ბუზურამ რაც ქნასავ, ხვალ დილამ სცნასავ». ის ქაჯ მჭედელ ყოფილ, დასდევნებივან ამ ბუზურას –ეს მავკლათავ, თორე გაგვაფუჭებსავ. რო შასწუხდ ეს ბუზურა, შამერ ცხენის ღრუვში» (ოჩიაური 1967, 188). ხახმატის წმინდა გიორგი სწორედ ფუტკრის სახეს იღებს და ასე უპირისპირდება ქაჯებს. ხოლო გახუა მეგრელაური მფრინავ ხატებს ფუტკრებს ადარებს - «ბუზვებვით გად-გამადიოდესავ» (იქვე, 191).

ადრექრისტიანულ ხელოვნებაში ფუტკრის გამოსახულება იყო მკვდრეთით აღმდგარი ქრისტეს სიმბოლო და უკვდავებას აღნიშნავდა, ხოლო ეგვიპტეში სამეფო სიბრძნეს, რომელიც მიუღწეველი იყო ისევე, როგორც ფუტკრის მიერ ნექტრის ამოღების საიდუმლოს ამოცნობა. ძველ საბერძნეთშიც ფუტკარი და თაფლი გაიგივებული იყო უდიდეს სიბრძნესთან. თაფლით იკვებებოდნენ ოლიმპოს ღმერთები. თაფლი ხშირად მონაწილეობდა დასაფლავების რიტუალებში. მას ასხამდნენ მიცვალებულის საფლავზე იმ რწმენით, რომ ჰქონდა ახალი ცხოვრების და უკვდავების გაგება. ბიბლიის მიხედვით, აღთქმის ქვეყანაში მოედინება რძე და თაფლი (გამ., 3.8), ხოლო ბუდიზმში სულიერი შეცნობა გაიგივებული იყო ფუტკრის მიერ თაფლის წარმოებასთან (Иванов, Топоров, 354).

«იობის ლექსში» ფუტკარი უკვდავების და ახლად შობის სიმბოლოა. იობის სხეული საღვთო საქმეს ემსახურება:

*«იობ რომ ბუზი ეხვია, მისი სამთელ ჩამოდისა,  
ასამთები არის ღვთისა!»* (ქხპ. II, 287).

იობის სხეული არის ის უნივერსალური მატერიალური მდგომარეობა, რომელიც, ხალხის რწმენით, შესაძლებელს ხდის სიკვდილის შემდეგ კვლავ აღდგეს იობი. სწორედ ამაში ეხმარება მას ფუტკარი. იობი თვითონ არის ფუტკარი - «ღმერთის დამხმარე», რადგან მისი სხეული ფუტკრის ფუნქციას ასრულებს - სანთელი ჩამოედინება.

ღვთის სამსახურის კიდევ ერთი მომენტი შეინიშნება «იობის ლექსში» - მსხვერპლშეწირვა.

ცხოველების მსხვერპლად შეწირვის პრაქტიკა უძველესი დროიდან მოდის. დაბადების IV თავში მოთხრობილია, როგორ დაკლა აბელმა თავისი ბატკანი და საუკეთესო ნაჭრები ღმერთს შესწირა. ნოემ, წარღვნისაგან გადარჩენის ნიშნად ცხოველები და ფრინველები შესწირა უფალს. კავშირი აბრაამსა და ღმერთს შორის გამყარებული იქნა მსხვერპლშეწირვით (ბიბლიის ენციკლოპედია, 127).

ბიბლიური იობი ყოველი ლხინის შემდეგ შესწირავდა მსხვერპლს უფალს შვილების რაოდენობის მიხედვით, რადგან ფიქრობდა იობი: «ვაითუ რამე შესცოდესო ჩემმა ვაჟებმა და დაჰგმესო ღმერთი თავიანთ გულში. მუდამ ასე იქცეოდა იობი» (იობ., 1.5). ხალხურ ლექსში მსგავსი ფაქტი არ გვხვდება, მაგრამ საღვთო მსხვერპლად შეიძლება მივიჩნიოთ იობის საქონლის გადაწვა, რასაც ხალხური იობი «სამღვთოდ» ჩათვლის. «ღვთის ცეცხლი ჩამოვარდა ციდან, გადაწვა ცხვარი» (იობ., 1.16), ლექსში იობთან მოსული კაცი აუწყებს მას:

*«მინდორს ცეცხლი მოეკიდა, ცხვარი ძროხა სულ იწვისა,  
თავლა-ხანა სულ დაიწვა, ნალურსმანი ალგეთისა»* (ქხპ. II, 287).

როგორც ვხედავთ, «იობის ლექსში» გვხვდება მხოლოდ ე.წ. «აღსავლენი» ე.ი. «სრულად დასაწველი» მსხვერპლი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აღსავლენი, «საცეცხლო მსხვერპლი» არის «კეთილსურნელებლად უფლისა» (ლევ., 1.1), როდესაც მსხვერპლი მთლიანად განკუთვნილია უფლისთვის, და ადამიანს მასში წილი არ ეკუთვნის. ასეთი «მსხვერპლი თავად ღვთაებისთვისაა განკუთვნილი. მსხვერპლშეწირვა ადამიანის კუთვნილებას ღვთის კუთვნილებად აქცევს» (ბიბლიის



ენციკლოპედია, 127), მით უმეტეს, რომ «ცეცხლი ჩამოვარდა ციდან» (იობ., 1.16). ეს არის საღვთო ცეცხლი, რისთვისაც მადლობას სწირავს იობი ხალხურ ლექსში:

*იობმა თქვა: ვმადლობ ღმერთსა,*

*სამღვთო გადახდილა ღვთისა»* (ქზპ. II, 271);

ერთ-ერთ ვარიანტში კი იობი თავისი ჯოგის გადაწვაზე იტყვის: «*ვალი გადახდილა ღვთისა!*» (იქვე, 290). ფარასთან ერთად იწვის იობის სახლი:

*«ქალაქს ცეცხლი მოეკიდა, ქვა და კირი ნაცრად იქცა.*

*გარშემო გალავანი აქვ, სულ ერთბაშად დაიქცისა,*

*ოქროს ბოძები ეერთვა, სარაია დასცა ძირსა»* (იქვე, 290).

იწვება და მტვრად იქცევა იობის მატერიალური საბადებელი. სახლის დაწვა, დედაბოძის გამოცლა, დიდი ტკივილია ადამიანისთვის, მაგრამ მისი დათმობით იწყება ღვთისკენ სავალი გზა — გზა უფლის სახლისკენ, ტაძრისკენ. სახლის, როგორც ადამიანის ხელით შექმნილი არტეფაქტის დაწვა და განადგურება კავშირშია ეშმაკის ნაცრად ქცევასთან. ამით ხაზგასმულია სატანის სასრული არსი, მისი დასაზღვრული ბუნება.

იობი ოდნავადაც არ ნაღვლობს თავისი ქონების განადგურებას, რადგან მისი გაწონასწორებული სიმშვიდის უკან დგას უდიდესი სიბრძნე და რწმენა, რომ სიკვდილი დაბადებას ნიშნავს, ხოლო მატერიალური დამდაბლება სულიერ ამადლებას მოასწავებს. იობი ასევე პარადოქსულად იქცევა შვილების დაღუპვის გაგებისას: «*იობ ლხინი არ მოშალა, სუფრა ჰქონდა ნადიმისა*» (იქვე, 270).

საქმე ისაა, რომ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აბრაამის ეპიზოდის განხილვისას, ქრისტიანულ საზოგადოებაში სიკვდილი არ მოიაზრება სიცოცხლის დასასრულად, არამედ ის აუცილებლად მოასწავებს აღდგომას. იობი არ არის ჩვეულებრივი მოკვდავი. იგი, ვითარცა წინასწარმეტყველი, რომელსაც შეუძლია წინასწარ შეიცნოს ღმერთის ნება და სურვილი, დარწმუნებულია ხელახლა დაბადებაში, ამიტომ ერთი წამითაც არ შედრკება ის. ს. კირკეგორის თქმით, «იობი ამტკიცებს თავისი მსოფლშეგრძნების სიფართოვეს იმ უყოყმანობით, რომლითაც ის უპირისპირდება ეთიკის მაღალფარდოვან მიდგომას» (Шестов, 290). მისთვის, როგორც აბრაამისთვის, მოვალეობა სწორედ ღმერთის ნების გამოხატულებაა და არა ეთიკური კატეგორია. ღვთაებრივი და ეთიკური ერთმანეთის საპირისპირონი არიან. იობის სილიადე იმაში კი არ გამოიხატება, როდესაც ის შვილებზე ამბობს:

«იყო უფლის მოცემული, ისევ უფალმ მიითვისა» (ქზ. II, 272; შდრ. «უფალმა მომცა, უფალმა წაიღო» (იობ. 1.21), არამედ იობი კურთხეულია იმიტომ, რომ სჯერა «განმეორების», ახალი დაბადების. ბიბლიაში ღმერთი იობს ამქვეყნადვე ასაჩუქრებს შვილებით. ხალხური ლექსის ბოლო, რომელიც იობისთვის «უკვდავ-უბერებელი» შვილების მიცემით აღინიშნება, სამოთხეში სრულდება. თუმცა შედეგი კი არ ასაბუთებს იობის ან აბრაამის გამირობას, არამედ დასაწყისი. საწყისი კი რწმენაა. აბრაამს და იობს სწამთ შეუძლებლის შესაძლებლობა - დაკარგულის ხელახლა მოპოვების შესაძლებლობა და მათ, მართლაც ამ უსაზღვრო რწმენის გზით მოიპოვეს ყველაფერი ხელახლა.

ქართულ ხალხურ ლექსში აღდგება არა მხოლოდ იობი, არამედ ყველაფერი, რაც მის ირგვლივ არსებობს. მისი მადლი გადაეცემა მის შვილებს, ცოლს და ისინიც აღდგებიან:

«იობ და იობის ცოლი, დღესაც სამოთხეში ზისა» (ქზ. II, 244);

«შვიდი ვაჟი, სამი ქალი, ორი უკვდაობრივ მისცეს.

სამოთხის კარი აჩვენეს, გასაღები ხელში მისცეს» (იქვე, 286).

«იობის წიგნის» ხალხური პროზაული ვარიანტი, რომელი ელ. ვირსალაძემ გამოაქვეყნა 1958 წელს, ამგვარად სრულდება: «შვიდი წელი იჯდა კარავში და ვერა თქვა ხვთისა ძვირი. შვიდი წელი რო შესრულდა, მაშინა სთხოვა უფალსა მაღალი ხმითა – დროა, მიმიღეო და განუტევა სული იობმა» (ვირსალაძე, 1958, 309-311). მაგრამ პოეტურ ვარიანტებში ან სულაც არ კვდება, ან ზეცაში მიდის პირდაპირ, ან კიდევ ღმერთს თვითონ მიჰყავს მკვდარი იობი ცაში: «აიღო და ცაში წაიღო მკვდარი იობი ღმერთმა» (ქზ. II, 280). ერთგან ის ცოცხლადვე მიჰყავთ მაღლა: «მობრძანდნენ ანგელოზები იობ ზეცით წაიღესა» (იქვე, 275).

ანგელოზებს, უხორცო არსებებს მიჰყავთ იობი ზეცაში. ეს მოტივი, იობთან დაკავშირებით მხოლოდ ქართულ ფოლკლორში გვხვდება და საყურადღებოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ იგი უცხო არაა ქართული ზეპირსიტყვიერებისთვის. «ლეგენდურ მკადრეებს ლევიტაციის უნარი აქვთ მინიჭებული ჯვარისგან» (კიკნაძე, 1985, 68). ცნობილია ლეგენდა გუდანის ჯვრის მკადრე გახუაზე, რომელსაც ჯვართან ერთად უფრენია. ეს არის «უწონადობის» მდგომარეობა, რომელიც ძნელად შესანარჩუნებელია ხორციელი ადამიანისთვის, თუნდაც ის მკადრე იყოს (იქვე, 68). იობმა კი მიაღწია ამას, ანგელოზებთან ერთად ის ზეცაში წავიდა:

*«სამოთხის კარს რომ მივიდნენ, კარი ღია დაუხვდესა.*

*რაც სამოთხეში ხალხია ყველა ფეხზე აუდგესა.*

*გაიწვიეს ეს იობი, ზემო თავსა დაბრძანდესა»* (ქზ. II, 275);

\*

*«ახლა იობის სულ-ხორცი სამოთხეში წავიდისა,*

*თავით სანთელი უნთია, ფეხით კაი წყალი დისა.*

*ნათლისა და ნათლის სვეტი ზედ გულზედაც გადასდისა»* (იქვე, 276).

იობი მარადიულ ნეტარებაში მოხვდა და ეს არის სწორედ მისი ტანჯვის ქრისტოლოგიური გააზრება. ამქვეყნიურ შეჭირვებათა დათმენის გზით, იობი «*დღესაც სამოთხეში ზისა*». სატანა, რომელიც ნაცრად იქცა, აღარ არსებობს. ხალხური ლექსის მიხედვით, მისი ფუნქცია - ბრალმდებლობა სასამართლოში ღვთის რჩეულს - იობს დაეკისრა:

*«სამოთხის კარსა მირეკეს, ოქროს სკამი მიაართვესა,*

*ცოდვიანი, მადლიანი, დღესაც იმათ ეკითხვისა»* (იქვე, 282).

იობის სიკვდილის განსაკუთრებულ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე სოფ. უჯარმაში ჩაწერილ ვარიანტში:

*« ... პარკში მოყვა ეს იობი.*

*ეს რომ უფალმა გაიგო, ჩემი ნათლული მომკვდარა,*

*უნდა პეპელად ვაქციო, თესლად, ხალხის შესანახად»* (იქვე, 279).

პარკის შიგნით წრე შეიკრა. იობის ერთი სიცოცხლე დასრულდა ამ წრის შეკვრით. პარკი აერთიანებს დროს და სივრცეს, ის აჩერებს დროს სივრცეში. წრის შიგნით უკვე უწყამობაა. ამ მეტაფორით იობის სიკვდილი აღინიშნება ტექსტში. სიკვდილი კი იმისთვის არის აუცილებელი, რომ კვლავ აღდგეს. იობმა თავისი მისია, თავისი *ἔντελεχία*, უკვე აღასრულა. ეს ტერმინი არისტოტელეს ეკუთვნის და იგი მიზნის განხორციელებას ნიშნავს. ეს არ არის სახეცვლილება (იობი რჩება იობად!), ეს არის პროცესი, რომელიც მაქსიმალურად გამოავლენს საგნის ან მოვლენის ჭეშმარიტ არსს. თვალსაჩინოებისთვის, ადამიანი ინარჩუნებს ადამიანობას, მაგრამ მისი მიზნის (*τέλος*) – «ემსგავსე მეუფესა შენსა» - განხორციელება არის მისი *ἔντελεχία*. ეს უნდა იყოს თითოეული ადამიანის არსებობის მიზეზიც და მიზანიც. იობმა შეიცნო ღმერთი - «ყურმოკვრით მსმენოდა შენზე, ახლა კი ჩემი თვალით გიხილე» (იობ. 42.

5). ხალხურ ტექსტთან დაკავშირებით კი თავს გვახსენებს ანტიკური სიბრძნე: საბოლოო შეცნობა შესაძლებელია მხოლოდ სიკვდილით!

პარკის შიგნით მოყოლილ იობს შვილების გაცოცხლებას სთავაზობს უფალი. იობი კი ეუბნება:

*«გენაცვალე ჩემო ნათლი, სიტყვას გეტყვი ერთსა ბრძენსა:*

*მკვდარი პ ე პ ე ლ ა დ მაქციე, თ ე ს ლ ი ქვეყნად გააჩინე.*

*მკვდრეთით აღარავინ აღსდგა, მარტო თესლი დააბნე,*

*მკვდრები აღარ გაცოცხლდება, ახლად თესლი მოაშენე!»* (ქხპ. II, 279).

აქ გარკვეულ წინააღმდეგობას ვაწყდებით, რადგან იქმნება შთაბეჭდილება, რომ იობს არ სწამს მკვდრეთით აღდგომა. სხვა ვარიანტში იობი ამბობს:

*«თუ ჩემი მკვდარი გაცოცხლდეს,*

*როგორც ჩემი, ისე სხვისა»* (ფაქ. 57. 180-2),

იობს არ სჭირდება თვალსაჩინო სასწაული ღმერთისგან. ის ამის გარეშეც არის დარწმუნებული ხელახლა დაბადებაში, ამიტომ სთხოვს: *«სხვა მიბოძეთ სახე მზისა»* (ქხპ. II, 285).

საინტერესოა, რომ ებრაელებთან აღდგომა მოიაზრება მცენარის სახით, რომელიც აღმოცენდება თესლისგან (EΘ II, 126). თესლი ატარებს ნაყოფიერების და სიცოცხლის ნიშანს. ამასთან, ის მოასწავებს აღდგომას.

რაც შეეხება პეპელას, ქართულ ანდრეზულ წარსულში ის გახუა მეგრელაურთან არის დაკავშირებული: *«გახუა ყოფილ მკადრე, ხთის წამებულ კაცი, ხთის ნათლული... ჯვარს ამურიდებიან იმისად სულნი, ისე დამავალას პეპელაის აღით. ამურიდებავის, მემრ წასულან»* (ოჩიაური 1967, 187). ფოლკლორულ ტექსტში გახუას სული სწორედ პეპლით არის გამოხატული. ესაა იდეალურის ყველაზე სულიერი მატერიალიზაცია. ყველაზე ფაქიზად პეპლით შეიძლება გამოხატულიყო გახუა მეგრელაურის სული.

ოვიდიუსი პეპელას პირდაპირ აიგივებს მიცვალებულთან (ოვიდიუსი, XV, 373), ხოლო სახვით ხელოვნებაში სული და სუნთქვა ხშირად გამოისახებოდა პეპლის ხატით (MHM II, 344).

«იობის ლექსში» პეპელა სულის სიმბოლოა, როგორც გახუა მეგრელაურთან, ოღონდ ანტიკური თვალსაზრისისგან განსხვავებით, პეპელა სულის მარადიულ სიცოცხლეს აღნიშნავს, იგი უკვდავი სულის სიმბოლოდ გვევლინება. როგორც

ჩააძვრინეს ანგელოზებმა გახუა მეგრელაურის სული კვლავ თავის სხეულში, ამასვე უნდა ნიშნავდეს მკვდარი იოზის პეპლად წარმოსახვა - იოზი ახლიდან უნდა იშვას, როგორც გახუა, ხოლო მისი სული «პეპლის აღით» განაგრძობს სიცოცხლეს კვლავ დაბადებამდე.

პეპელა გარდამავალი საფეხურია ხორციდან სულამდე. ამასთან ის აღდგომის მომასწავებელია. თესლი კი არის განახლებული სიცოცხლის, განმეორების სიმბოლო. იოზი არის «შესანახი» თესლი, ის მარცვალი, რომელიც გამოიღებს «კეთილ ნაყოფს». მიუხედავად იმისა, რომ იოზი ხშირად იმეორებს - «მკვდრეთით აღარავინ აღდგა», ტექსტში ახლად შობის, გაცოცხლების და აღდგომის საიდუმლო პეპლის და თესლის მეტაფორებით არის გადმოცემული. «თესლის დაბნევა» კოსმოგონიური აქტის განმეორებაა, «ახლად თესლის მოშენება» კი ახალი სამყაროს შექმნა.

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ქართული ხალხური «იოზის ლექსი» ინარჩუნებს «იოზის წიგნის» ძირითად მოტივებს, ხშირად იმეორებს ბერძნულ აპოკრიფულ ტექსტსაც, მაგრამ ამასთან, მნიშვნელოვან ინოვაციებს გვთავაზობს ბიბლიური იოზის ფოლკლორიზაციაში.

## მ ე ს ა მ ე თ ა ვ ი

### სოლომონის ფოლკლორული სახე

სოლომონი, დავით მეფის უმრწემესი ძე, სიცოცხლეშივე ამოარჩია მამამ და თავის ტახტზე გაამეფა. სოლომონის მეფობა ისრაელში მშვიდობის სუფევით აღინიშნა, რადგან ებრაულ ენაზე სახელის - **შ ე ლ ო მ ო** თანაჟღერადობა «მშვიდობასთან» - **შ ა ლ ო მ**, არ შეიძლება მის თანამედროვეთა თვალში განგებისეულად არ აღქმულიყო (კიკნაძე 1989, 120).

სოლომონის ბრძნულმა მმართველობამ და გადასახადების აკრეფის სპეციფიკამ ისრაელი უმდიდრეს ქვეყნად აქცია: «ჭამდნენ, სვამდნენ, მხიარულობდნენ ზღვის ქვიშასავით მრავალრიცხოვანი იუდა და ისრაელი» (3-მეფ., 4.20).

ბიბლიაში განსაკუთრებით არის აღნიშნული სოლომონის სიბრძნე. უფალი სიზმრად გამოეცხადა მას და შესთავაზა: «მთხოვე, რაც გინდა რომ მოგცე» (3.5).

არჩევანის წინაშე მდგომი ყმაწვილი მეფე უფლისაგან მხოლოდ «ბრძენი და გონიერი გულის» მონიჭებას ითხოვს: «და მიანიჭე შემს მსახურს გონიერი გული, რათა განაგოს შენი ერი, რომ სიკეთე გაარჩიოს ბოროტებისაგან» (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» (3.11-13).

ისრაელის ისტორიაში სოლომონის სახელთან არის დაკავშირებული პირველი ტაძრის მშენებლობა, რომელიც დავით მეფემ გადაულოცა თავის მემკვიდრეს (1-ნეშტ., 28.20-21). უფლის ტაძარს უნდა გაეერთიანებინა ისრაელის თორმეტივე შტო, ის უნდა ყოფილიყო მთელი ერის რელიგიური და ეროვნული ერთიანობის დამადასტურებელი.

სოლომონის სახე ბიბლიაში მრავალცოლიანობით აღინიშნება. მას ჰყავდა შვიდასი ცოლი და სამასი ხარჭა: «და სიბერის ხანს მიდრიკეს სოლომონის გული მისმა ცოლებმა უცხო ღმერთებისკენ. ისე წრფელი არ იყო მისი გული უფლისადმი, როგორც დავითის, მამამისის გული» (3-მეფ., 11.4). სოლომონმა სამსხვერპლო აუგო თავისი ყველა უცხოელი ცოლის კერპს, რომლებიც უკმევდნენ და მსხვერპლს სწირავდნენ თავიანთ ღმერთებს. «და განურისხდა უფალი სოლომონს, რადგან გული აიცრუა მან უფალზე, ისრაელის ღმერთზე, რომელიც ორჯერ გამოეცხადა მას, და უბრძანა, არ დასდგომოდა უცხო ღმერთების კვალს, მაგრამ არ შეასრულა მან უფლის ბრძანება» (11.9-10). ამის გამო უფალმა დასაჯა სოლომონი და იწყება ისრაელის სამეფოს დაშლა: «უთხრა უფალმა სოლომონს: იმის გამო, რომ ასე იქცევი და არ ასრულებ ჩემს აღთქმას და წესებს, რომლებიც დამიწესებია შენთვის, გამოგვლეჯ სამეფოს და მივცემ შენს მორჩილს. ოღონდ შენს სიცოცხლეში არ გავაკეთებ ამას მამაშენის, დავითის გულისთვის. შენს შვილს კი გამოგვლეჯ ხელიდან. მაგრამ მთელს სამეფოს არ გამოგვლეჯ; ერთ შტოს შენს შვილს დავუტოვებ დავითის, ჩემი მორჩილის გულისთვის და იერუსალიმის გულისთვის, რომელიც მე ავირჩიე» (11.11-13).

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.

სოლომონ ბრძენი ქართულ ფოლკლორში რამდენიმე, ერთმანეთისაგან განსხვავებული სახით გვხვდება. ყოველგვარი შესავლის გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ ხალხურ სიტყვიერებასა და ყოფაში თავდაპირველად დამკვიდრდებოდა ბიბლიური სოლომონის სახე, ანუ უძველეს შრედ ის ტექსტები უნდა მივიჩნიოთ, რომლებშიც სოლომონი წარმოდგენილია როგორც ბრძენი, მშენებელი, ყოვლისშემძლე და მდიდარი მეფე. ამავე ჭრილში მოვიაზრებთ იმ ტექსტებსაც, სადაც სოლომონი უარყოფითი სახით გვხვდება, ასრულებს რა ცოლის კაპრიზულ ახირებებს.

ქართულ ფოლკლორში სოლომონ ბრძენის სახე მეტად გავრცელებულია. ეს ეხება როგორც ლეგენდებს, ისე ზღაპრებს, ხალხურ ნოველებს და იგავებს. გვხვდება როგორც პროზაული, ისე პოეტური ტექსტები, ხშირად ადგილი აქვს შერეულ ფორმასაც. საკმაოდ მრავალფეროვანი და მდიდარი მასალა დავყავით მოტივებად, რომლებიც, ჩვენი აზრით, წამყვანი თემებია სოლომონის ქართული ფოლკლორული ვერსიისთვის.

### 3.1. ავი დედაკაცის თემა

ავი დედაკაცის თემასთან დაკავშირებით, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ იმ სიუჟეტებს შევხებით, რომლებიც ბიბლიის გავლენით დამკვიდრდა ქართულ ფოლკლორში. მაგალითად, ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორულ არქივში დაცული ფშაური ჩანაწერის მიხედვით: *„ყოფილან რძლები. ბავშვები გასჩენია ერთნაირად ორივეს. ერთ ქალსა შვილი გაუჭყლეტნია, შაშინებია ქმარი მამკლავსო და მეორე რძლისათვინ 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).

ეს ნოველა ზუსტად იმეორებს ბიბლიურ სოლომონთან დაკავშირებულ ორი მეძავი ქალის ამბავს (3 მეფ. 16. 16-27).

როგორც ვხედავთ, სოლომონ ბრძენის ბიბლიურ თქმულებას ქართულ ყოფაში იცნობდნენ, მაგრამ მას თავისებური ცვლილება განუცდია და საოჯახო თქმულებების რკალში მოქცეულა.

აგადაში ნათქვამია, რომ სოლომონმა ყველა სულიერის ენა იცოდა. ეს მოტივი უცხო არ არის ქართული ხალხური შემოქმედებისთვის. „*იყო სოლომონ ბრძენი, რომელმაც იცოდა ყველა ფრინველის ენა*» (თსუფა, 9251). ქართლური თქმულებით, „*იყო სოლომონ ბრძენი. ძალიან კარგი კაცი იყო. ყველა ენა იცოდა*» (გოგიაშვილი, 136).

იგავთა ფრინველების ციკლთან უშუალოდ არის დაკავშირებული სოლომონის ავადმყოფი ცოლის მოთხოვნები. ეს მოტივი ასევე უკავშირდება ტაძრის ან სასახლის აშენებას: ცოლი ყოვლისშემძლე მეფეს ბუმბულის საწოლს სთხოვს (თსუფა, 3595), სომხური ვარიანტით - ფრინველთა ფრთებისაგან აშენებულ სასახლეს (**СМОМІІК** 1900, №28, II, 8). ციხე-კოშკის აშენებას ფრინველთა ფრთებისგან საკუთარი ინიციატივით აპირებს სოლომონი ერთ ქართულ თქმულებაში (თსუფა, 9251). ცოლის სურვილის ასასრულებლად სოლომონი გამოცდას მოუწყობს ფრინველებს. მიმართავს კითხვებით: „*ქალი უფრო მეტია ამქვეყნად თუ კაცი, სასაფლაო უფრო მეტია თუ ცოცხალი ხალხი?*» ერთი ვარიანტით ბუ, ხოლო სხვით - ბაიყუში მიანიშნებს მეფეს, რომ ამ ქვეყნად ქალი უფრო მეტია, ვიდრე კაცი, რადგან ვინც „*ქალის სიტყვით დადის, ისიც ქალი არისო*» (თსუფა, 3595); „*რა კაცი ქალის ჭკვას აჰყვება, ისიც დედაკაციაო*» (თსუფა, 9251).

სომხურ ტექსტში ბუ ამგვარად მიმართავს მეფეს: „*ბრძენო ხელმწიფევ, შენთვის ბუმბულს კი არა, საკუთარ თავსაც არ დავიშურებ, მაგრამ რა აზრი აქვს*



ბუმბულის კომპს, ერთი ქარის დაქნევა და ის დაინგრევა, ჩვენ კი უამინდობაში საფარს გვართმევ» (СМОМПК 1900, №28, II, 8).

რაც შეეხება „ყველა ენის ცოდნას», სოლომონი ესაუბრება როგორც ფრინველებს, ისე მიწისქვეშეთის მკვიდრთ. მუსულმანურ ლეგენდაშიც სოლომონს ემორჩილება ბუნების ოთხივე ელემენტი, ცხოველები, ფრინველები, სულები. ის მეგობრობს ჭიანჭველების დედოფალთან, გველების მეფესთან და განსაკუთრებით, ფრინველთა სამეფოსთან (Веселовский, 158). ჭიანჭველა - შრომის, გველი -სიბრძნის, ხოლო ფრინველი სულიერების სიმბოლოა. ერთ აზერბაიჯანულ ჩანაწერში მოთხრობილია სოლომონის გამეფებაზე. მისთვის ყველა სულიერს საჩუქარი მოაქვს. მოვიდა ჭიანჭველაც, ავიდა ტახტზე და საჩუქარი ხელის გულზე დაუდო მეფეს. მეფემ ჰკითხა მას: მე უფრო დიდი ვარ თუ შენ? ჭიანჭველამ უპასუხა, რომ თვითონ უფრო დიდია, რადგან სოლომონი - მეფე ზის ტახტზე, ჭიანჭველა კი თვით სოლომონის ხელზე; მეფე, ვინც მას გააბრაზებს, დასჯის, ჭიანჭველა კი ყველა წვალეზას იტანს და ბოლოს, სოლომონი სხვა ადამიანებივით რამდენიმე საათს შრომობს, ჭიანჭველა კი განუწყვეტლად, ყველანაირი დადლისა და დასვენების გარეშე (СМОМПК 1892, №13, 158).

იგავში საინტერესოა ცოლის ფუნქცია. იგი უბიძგებს სოლომონს ბოროტებისკენ. ხოლო ფრინველი ამხელს სოლომონს და სიკეთის გზაზე აყენებს. სოლომონის ცოლი არის ევას ფუნქციის მატარებელი. იგავთა ამ ციკლში ქალური და მამაკაცური საწყისის დაპირისპირებას ვაწყდებით. სოლომონი დგას ცენტრში. იგი შეიცავს როგორც მამაკაცურ, ასევე ქალურ საწყისს. ცოლის კაპრიზები შეიძლება მოვიაზროთ, როგორც მიწიური ვნებების მორჩილება, რაც, ჩვენი აზრით, ბიბლიური სოლომონის მიერ ათასი ცოლის ყოლისა და მათი კერპების თაყვანისცემის ფოლკლორული ასახვა უნდა იყოს. ამკარაა, რომ ცოლის სახე სოლომონის ქვეცნობიერში არსებული ქალური, ანუ მდაბალი საწყისის მეტაფორული ხატია, მისი **alter ego**, რომელიც სოლომონის სრული დაუფლებისთვის იბრძვის, ხოლო სოლომონის საუკეთესო მე - **super ego** ფრინველის ალეგორიით არის მოცემული. სწორედ ფრინველი და არა რაიმე სხვა არსება, ეხმარება სოლომონს თავისი თავის დაბრუნებაში. ცოლის სახით მოდის განსაცდელი, სოლომონი გაუძლებს და მაღლდება. აქ თვალსაჩინოვდება ხალხური ტექსტის სტრუქტურის ჩვენეული ფორმულა:

**fxa : fyb → O → fyA**

სადაც **fxa** არის უარყოფითი ნიშნით აღბეჭდილი, მიწიურ ვნებებს აყოლილი სოლომონი, **fyb** – ფრინველის სახით მოცემული სოლომონის **super ego**, ანუ დადებითი, სულიერი ფუნქცია. ფრინველის სახე არის აუცილებელი მხილებისთვის, რომ სოლომონმა შეძლოს თავისი ნამდვილი სახის დაბრუნება, დაბრუნება იმ არსისა, რაშიდაც თავდაპირველად შეიქმნა ადამიანური საწყისი. და თუ ადამი შეჭამს ევას მიწოდებულ ვაშლს, სოლომონი თავისი სიბრძნით დათრგუნავს მიწიურ ვნებას, ფრინველი კი სოლომონის სიბრძნის ალეგორიული სახეა, რითიც იგი უფლის ხატს იბრუნებს. სოლომონი არ იმეორებს ადამის ფუნქციას, გაუძლებს გამოცდას და ამაში მას ეხმარება თავისი სიბრძნე. ამიტომაც გვევლინება იგი სახეცვლილი -**A**, რაც ნიშნავს მის დადებითი **y** ფუნქციით აღჭურვას.

ავი დედაკაცის თემა აქტუალურია „სოლომონი და კუნძულების“ ლექსშიც: ლექსი იწყება დავითისა და სოლომონ ბრძენის, როგორც - „ხელმწიფეა ხმელეთისა“ ხსენებით, ერთ-ერთი ვარიანტი უფლის დიდებით იწყება (ქზპ. II, 302), რამდენიმე - სოლომონის შექებით: „სოლომონმა სიტყვა ბრძანა, მას ტყუილი არ დაჰყვესა“ (იქვე, 303; 304). ლექსის სიუჟეტი ამგვარია: სოლომონ მეფე, თავის ცოლთან და ვეზირთან ერთად, ზღვის პირას ჩამოსხდნენ, სამი თევზი დაიჭირეს, „დაკუწეს, ტაფას ჩადეს“ და ცეცხლზე შემოდგეს. როდესაც თევზი მოიხარშა, სოლომონმა თქვა, რომ წუხელ მის საწოლში ნახა კაცი, რომელიც ოქროს ბურთს აგორებდა:

*„წუხელა ჩემსა ლოგინში, კაცს ეძინა მეტად გრძელსა,*

*ხელთ ეჭირა ოქროს ბურთი, ღამეს ანათებდა ბნელსა“* (იქვე, 312);

*„შარშან ვნახე ერთი კაცი, მოსულიყო საწოლ ჩემსა.*

*ხელთ ეჭირა ოქროს ბურთი, ანათებდა ღამე ბნელსა.*

*შუალამე რომ შეიქნა, ჩემსა ცოლსა ჩაუწვესა“* (იქვე, 316).

სოლომონი ამბობს, რომ თუ ეს სიმართლეა, მაშინ მისი წილი თევზი გაცოცხლდება: „ზეცად ნაკურთხ არს, ეს თუ გაგვასამართლებსა“ (იქვე, 302). მართლაც, თევზი: „გაცოცხლდა და ზღვას შევიდა“ (იქვე, 118), თუმური ვარიანტით - „გაცოცხლდეს და შეიმოსოს“ (იქვე, 312).

როდესაც რიგი დედოფალზე მიდგება, „შიშითა და სირცხვილითა, გულს ეყრება დედოფალსა“ (იქვე, 118). გულწასულ დედოფალს ვარდის წყლით აპკურებენ და ამგვარად მოჰყავთ გონს. დედოფალი აღიარებს, რომ კუნძულების საყვარელია და რომ უკვე თორმეტი წელია ქმარს ღალატობს:

„ვაი, რა ძლიერ მოვტყუვდი, ვულალატე მკლავსა შენსა» (იქვე, 302);

„ვულალატე გვირგვინს ჩემსა, შეუდექი ეშმაკებსა» (იქვე, 308).

დედოფლის წილი თევზიც გაცოცხლდება. სოლომონი კი, ნაცვლად იმისა, რომ პასუხი აგებინოს მოლალატე ცოლს, პირიქით, თითქოს ამშვიდებს კიდეც, ოღონდ მან კუნძულები ჩააგდებინოს ხელში:

„არას გერჩი მუხანათო (პირად მზეო),

თუ მტერს ჩამიკიდებ ხელსა!» (იქვე, 298; 301).

სოლომონი, ერთი მხრივ, ქმნის მტრის ხატს და მეორე მხრივ, სიმართლის აღიარებისთვის ან მონანიებისთვის ღალატს აპატიებს დედოფალს: „სიმართლისთვის, მართალი ვსთქვი, არავინ არ გახლებს ხელსა!» (იქვე, 303).

ეს მოტივი სოლომონთან დაკავშირებით არც სხვადასხვა ხალხის ფოლკლორისთვის არის უცხო.

ებრაულ ფოლკლორში დემონთა მთავარი ასმოდევსია. ის სოლომონ ბრძენთან დაპირისპირებული სახეა და მრავალი თვისებით ემსგავსება ქართულ და ინდურ დემონთა მთავრებს. ფსევდოეპიგრაფიკულ ნაწარმოებში - **Testamentum Solomonis** („სოლომონის ანდერძი») - სოლომონის შეკითხვაზე, თუ რას წარმოადგენს იგი, უპასუხებს: „მოკვდავნი ასმოდევსს მეძახიან, ჩემი დანიშნულება კი ახალდაქორწინებულთა გაყრათ, რათა მათ არ შეიცნონ ერთმანეთი. მე ვუბიძგებ ქალებს ქმრების ღალატისკენ და სხვისი ქმრების საყვარლობისკენ» (ტექსტი იხ.: **Завещание Соломона**). ასმოდევსს აქვს წინასწარმეტყველების უნარი და ფლობს უდიდეს სიბრძნეს, ხოლო ბოროტებას ჩადის არა იმიტომ, რომ სურვილი აქვს, არამედ ხშირად მხოლოდ უსაქმურობით (იქვე).

ბიბლიაში ასმოდევსი თავდაპირველად ტობითის წიგნში გვხვდება, სადაც მას უყვარს სარა - რაგუელის ქალიშვილი. მამა წინააღმდეგია მას შვილი გაატანოს ცოლად. ასმოდევსი ერთმანეთის მიყოლებით შვიდ ქმარს მოუკლავს ქორწინების დამეს სარას, მაგრამ ის ვერ შეძლებს ტობითის მოკვლას.

ქართულ ხალხურ ლექსში მსგავსი ფუნქცია აქვს სოლომონის ვეზირსაც, რომელიც იძულებულია თქვას სიმართლე, რომ მისი წილი თევზიც გაცოცხლდეს. ვეზირი აღიარებს თავის ჩანაფიქრს, რომ სოლომონის ცოლის დასაკუთრება აქვს გულში ჩადებული და ამ მიზნით უნდა სოლომონის მოკვლა:

„დღეში სამჯერ ამას ვიტყვი, მე მოკვლავ სოლომონ ბრძენსა,

*პირად-მთვარე მე დამრჩესა!»* (ქხპ. II, 300);

ვეზირის განზრახვა აშკარად ატარებს ასმოდევსისა და რაქმასის ფუნქციას, თუმცა ის ბოლოს მაინც სოლომონის ერთგული რჩება:

*„სამჯერ ეშმაკს შევაფურთხებ,*

*გავისტუმრებ ცარიელსა».*

ეშმაკი, რომელიც სოლომონის ვეზირს ჰყავს შეჩენილი, სწორედ ებრაული დემონის პარალელური სახეა.

ებრაულ ასმოდევსს ხშირად ადარებენ ირანულ აეშმადაევას. ეს მოსაზრება ყველაზე ადრე ბენფეიმ გამოთქვა. აეშმა თავდაპირველად ბოროტი სულის უბრალო სახელწოდება იყო. შემდეგ ის გადაიქცა რისხვის და სიშმაგის დემონად, ყოველივე ბოროტის განსახოვნებად, უბრალოდ, არიმანის ეპითეტი გახდა.

როდესაც ებრაულ და სპარსულ მითოლოგიაზე ვსაუბრობთ, უსათუოდ უნდა გავითვალისწინოთ თითოეულის პრინციპი. იუდაიზმისთვის უცხოა ბოროტების, როგორც ინდივიდუალური არსის ცნება. სპარსულში კი ბოროტებას სიკეთის თანაბარი ძალა აქვს. ბოროტებისა და სიკეთის, ბნელისა და ნათლის ბრძოლაში გამოიხატება სიცოცხლის აზრი. ამგვარი კოსმიური დუალიზმი კი მიუღებელია იუდაიზმისთვის, რომელიც ერთი ღმერთის იდეას ქადაგებს. თუმცა ებრაულ რელიგიაში, უცხო რელიგიების გავლენით, ნელ-ნელა ჩამოყალიბდა ინდივიდუალიზებული ბოროტი სულის ცნება და თანდათან დამკვიდრდა იგი. მეტიც: ებრაული ასმოდევსი ირანული Aēschrō-daēva-s უშუალო ფორმაა. რთული შესამჩნევი არ უნდა იყოს ამ ორი სახელწოდების მსგავსება. დადგენილია, რომ ქართული სიტყვა ეშმაკი, სწორედ ამ ირანული სახელწოდების გავლენით დამკვიდრდა (ანდრონიკაშვილი, 37), მაშინ, როცა ქართულ ყოფაში ირანული თავდასხმების შედეგად სპარსული ელემენტები იკიდებდა ფეხს, თუმცა ქართველური ნიშნებით. კუნძულელის - „*ეშმაკების ხელმწიფე*” და „*ეშმაკების თავის მყრელი*” - მსგავსება ებრაულ და სპარსულ დემონთა მთავრებთან აშკარაა როგორც ლინგვისტური, ასევე ფუნქციონალური თვალსაზრისით. უნდა ითქვას, რომ ქართულში ეშმაკების ხელმწიფეს საკუთარი სახელიც კი არ გააჩნია, რადგან კუნძულელი სადაურობის სუფიქსით არის ნაწარმოები. პეტრე უმიკაშვილის „ხალხური სიტყვიერების” შემდგენელი ფილიპე გოგიჩაიშვილი ამ ტერმინის შესახებ შენიშნავს: „დედანში კუნძულელი სწერია, მაგრამ რადგან ვარიანტებში

თითქმის ყველგან კუნწულელი სწერია, - კუნწულელი დაწვერე» (უმიკ., 570). ჩვენ ვერ დავეთანხმებით რედაქტორს, რომელიც სახელწოდებას ვარიანტების სიმრავლის მაჩვენებლით არჩევს. ვფიქრობთ, უფრო მართებული იქნებოდა კუნძულელი, როგორც განსხვავებული სამყაროს – სხვა ან უცხო მიწის მკვიდრი და მეფე. ჩვენს მოსაზრებას ადასტურებს ისიც, რომ „სოლომონი და კუნძულელის” ლექსში» აქტუალურია ზღვის, მებადურების და თევზაობის თემა.

Samudra-pala \_ ანუ ზღვის მპყრობელი ეწოდება ინდურ თქმულებაში ბოროტი სულის - შიმნუსის ორეულს (იხ. «კოკაში ჩამვრომის მოტივი»). ის ებრძვის ვიკრამს, რომელსაც ვესელოვსკი სოლომონის ბუდისტურ პარალელად მიიჩნევს. შიმნუსი საწყის ეტაპზე იმარჯვებს და ვიკრამის ძალაუფლებაში იჭრება - იღებს მის სახეს, იპატრონებს მის ტახტს, ცოლს... (Веселовский, 60).

შეიძლება ითქვას, რომ ტახტის დაპატრონება - სახელმწიფოებრივ პლანში და ცოლის დაპატრონება-საყვარლობა - პიროვნულ პლანში, იდენტური ფუნქციებია. ბოროტი ძალა ცდილობს გმირის ადგილი დაიჭიროს. მისი ჩაგონებით, ვიკრამი ტოვებს საკუთარ სხეულს და გადასახლდება ახალგაზრდა მიცვალებულის სხეულში, რადგან მოხეზრდა მოხუცებულობა. ამ შემთხვევით სარგებლობს შიმნუსი და თვითონ ხდება მეფე. სწორედ ამ ორეულს ინდურ ტრადიციაში ეწოდება Samudra-pala. ის აჩვენებს თავს წმინდანად და გარკვეულ პერიოდში მეფობს ვიკრამის ნაცვლად. ასევე კუნძულელიც ცდილობს სოლომონის ცოლის დასაკუთრებას. აქ, შესაძლოა, საქმე გვექონდეს ჯადოსნურ ზღაპარში ტრადიციულად მიჩნეული მზეთუნახავის ორქმრიანობის მოტივთან A(AA\*1357). რუსუდან ჩოლოყაშვილის აზრით, ზღაპარში „ჭაბუკი გველეშაპს მხოლოდ იმიტომ ებრძვის, რომ გველეშაპის ცოლი თავისთვის უნდა. ასე ვთქვათ, ახლა მისი ჯერია, იყოს მზეთუნახავის ქმარი. თუ სარწმუნოდ მივიჩნევთ იმ გააზრებას, რომ მზეჭაბუკი და გველეშაპი (დევი, გველი) ერთი და იმავე ღვთაებრივი არსების ორი მეტამორფოზული სახესხვაობაა, ადვილი გასაგები გახდება, რატომ არის ბუნებრივი ზღაპარში მზეთუნახავი ხან ერთის ცოლი იყოს, ხან კი - მეორესი. მისთვის ორივე მდგომარეობაში ყოფნა ჩვეულებრივი ჩანს» (ჩოლოყაშვილი, 57).

კუნძულელს უყვარს სოლომონის ცოლი, „პირად-მზე», „სახე-მზე», „ანა-მზე», «პირად-მთვარე», რომლის არქექტიპული სახე, ისევე როგორც მზეთუნახავისა, არის მარად მომაკვდავი და აღმდგომი ქალღვთაება, რომელიც ორივე სამყაროში

ცხოვრობს და მოგზაურობს. კუნძულელი - ქაჯთა ქვეყნის, სიმბოლურად, მკვდართა სამეფოს მთავარი - ამ ქვეყანას უკავშირდება სოლომონის ცოლის საშუალებით. ის მონაცვლეობს ორ სამყაროს შორის და ამით იმეორებს მომაკვდავი და აღმდგარი ღვთაების არქეტიპს. შესაბამისად, სოლომონის ცოლი, რომელიც კუნძულელს ჰყვარობს, ხან „ამ“ ქვეყნად არის და ხან „იმ“ ქვეყნად (შდრ. პერსეფონე-ჰადესი). სოლომონის ცოლის საყვარლობით, კუნძულელი ცდილობს დაიკავოს სოლომონის ადგილი, ანუ ის, რასთანაც კუნძულელი გენეტიკურად არის დაკავშირებული.

ეს მოტივი უფრო ნათლად არის შემორჩენილი რუსულ ფოლკლორში, სადაც სოლომონთან დაპირისპირებული სახის - კუნძულელის შესატყვისია კიტოვრასი. ის უპირისპირდება სოლომონს, მოსტაცებს ცოლს, რომელსაც ბოლოს სოლომონი იბრუნებს.

რუსული აპოკრიფი „*О Соломоне царе и о Китоврасе басни и конуны*“ XIV საუკუნისაა. XVIII საუკუნის რუსულ ხელნაწერ ანბანში კიტოვრასი განმარტებულია, როგორც კენტავრი ან ონოკენტავრი, ხოლო გრაფინია უვაროვას ხელნაწერ წყაროში №996 ვკითხულობთ: „*Онокентавръ здесь Китоврасъ, иже отъ главы яко человекъ, а отъ ногъ аки осель*“ (Веселовский, 166).

ნოვგოროდის წმ. სოფიოს ტაძრის 1336წ. არქიეპისკოპოს ვასილის მიერ დაკიდულ სპილენძის კარზე კიტოვრასი გამოხატულია კენტავრის სახით, რომელსაც ხელში თავისი ძმის - სოლომონის, პატარა ფიგურა უჭირავს, კბილებიანი გვირგვინის გამოსახულებით, რომელიც უნდა გადააგდოს. მოშორებით ასეთივე ფიგურა ტახტზე ზის. ეს კვლავ სოლომონია. ერთიდაიმავე პირის ამდაგვარი ორმაგი გამოსახულება სხვადასხვა მდგომარეობაში ძველი მინიატურების ჩვეულებრივი მოვლენაა, მაგრამ აქ საქმე სხვაგვარად უნდა იყოს. ჩვენი აზრით, მინიატურას უნდა აესახა ის ამბავი, რომელიც ხალხში პოპულარული იქნებოდა, კერძოდ, კიტოვრასის მიერ სოლომონის ტახტის დაპატრონება და შემდეგ სოლომონის მიერ ტახტის დაბრუნება. რუსულ მინიატურაზე მიწერილი ფრაგმენტია შემორჩენილი: „*Китоврасъ меце братом своим на обетованную землю зр*“. კიტოვრასის ძმად მოიაზრება სოლომონი.

XVს.-ის გერმანულ ხელნაწერ წყაროში ასევე ძმები არიან სოლომონი და მოროლფი, მაგრამ ისინი კი არ მტრობენ ერთმანეთს, არამედ მოროლფი ეხმარება სოლომონს ცოლის დაბრუნებაში, მიუხედავად იმისა, რომ ის სასტიკი

ანტიფემინისტია. ასევე ძმები არიან ანგლოსაქსურ აპოკრიფში «სოლომონი და სატურნი» (Веселовский, 282).

სოლომონისა და კიტოვრასის ძმობა XVII-XVIII სს. სლავურ ლეგენდაშიც არის აღნიშნული: იერუსალიმში მეფობდა სოლომონი, ლუკორიაში მისი ძმა – კიტოვრასი, რომელიც დღის განმავლობაში მეფობდა ადამიანებზე, ხოლო ღამით გადაიქცეოდა კენტავრად და მეფობდა ცხოველებზე. მას გულში სოლომონის ცოლი ჩაუვარდა და მისი ხელში ჩაგდება განიზრახა. კიტოვრასის თანაშემწემ მაგიური ბალახით მკვდარივით დააძინა დედოფალი და ამგვარად მოსტაცა სოლომონს. მოხუცად გადაცმული სოლომონი ცოლის საძებნელად მიდის. მიჰყავს ჯარი. დედოფალს არ სურს დაბრუნება, მეტიც, კიტოვრასს სოლომონის მოკვლას ავალეხს. სოლომონი მოახერხებს თავის დახსნას, ხოლო მისი ჯარი კიტოვრასისა და მისი ცოლის შეპყრობას, რომლებსაც სოლომონი მოაკვლევინებს. ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ სოლომონმა კიტოვრასის ქალაქს ცეცხლი წაუკიდა, თვითონ კი დაბრუნდა იერუსალიმში და თავყვანი სცა წმინდა სამებას (Пыпин, 59-61).

ამგვარია ნახევრად წიგნური და ნახევრად ხალხური რუსული თქმულება სოლომონის ცოლის მოტაცებაზე. მას, რა თქმა უნდა, აქვს ვარიანტები. ხალხური ელემენტები მასში შედგენილია საყოფაცხოვრებო დეტალების ფორმით. თქმულება გადასულია ბილინურ თხრობაში, სადაც სოლომონთან დაპირისპირებული სახე არის ვასილ ოკულევიჩი. რუსული ბილინა ხსენებულ ლეგენდას იმეორებს, მაგრამ აქ ისინი ძმები არ არიან: ცარგრადის მეფე ვასილ ოკულევიჩმა მოაწყო ნადიმი, დაპატიჟა თავადები და აუწყა მათ, რომ ცოლის შერთვა სურს – ლამაზის, ტანადის და ჭკვიანის. მას უთხრეს, რომ ასეთი ქალი არის სალამანიდა – სოლომონ მეფის ცოლი იერუსალიმში. ცარგრადის მეფე გადაწყვეტს, რადაც არ უნდა დაუჯდეს, ხელში ჩაიგდოს სოლომონის ცოლი. ვასილის ყმა სწორედ ისე წამოიყვანს სალამანიდას, როგორც ეს ლეგენდაშია აღწერილი. ფინალიც იდენტურია (Сперанский, 320-324).

ასევე ზუსტად იმეორებს XVII-XVIII სს. ლეგენდას სერბული ზღაპარი, იმ განსხვავებით, რომ აქ თვითონ სოლომონის ცოლმა შეიყვარა უცხო ქვეყნის მეფე და გადაწყვიტა ქმრის მიტოვება. საყვარლის დახმარებით მოახერხებს კიდევ ამას, მაგრამ ბოლო იგივეა (Веселовский, 276).

კუნძულები, კიტოვრასი, ვასილ ოკულევიჩი, ერთმანეთის პარალელური სახეები, ერთმანეთის კორელატებია. ყოველ მათგანს რომანი აქვს სოლომონის

ცოლთან. ეს მოტივი უცხოა სოლომონის თალმუდური თქმულებისთვის. მისი ძირები, ვესელოვსკის აზრით, აღმოსავლეთში უნდა ვეძიოთ, სადაც მსგავს ფუნქციას ითავსებს დემონური არსებები - განდარვები. ინდურ ტრადიციაში ისინი არიან მებრძოლები, ფლობენ დიდ სიბრძნეს და საიდუმლო ცოდნას, უყვართ მუსიკა, ცეკვა, სიმღერა. მათი სისუსტე მიწიერი ქალბატონებია და აბამენ კიდევ მათთან სასიყვარულო ინტრიგებს. ინდოეთში სასიყვარულო კავშირს ქორწინების გარეშე ეწოდება განდარვების ქორწილი. განდარვები ან თვითონ აცდენენ ქალებს, ან სხვას ეხმარებიან მათ შეცდენაში (შდრ. ასმოდევსი).

ირანში განდარვა ბოროტი დემონია. ავესტას მიხედვით, ის ცხოვრობს ტბაში და აქვს ოქროს ტერფი, არის გოლიათური სიმაღლის - მისი თავი ეხება მზეს, ხოლო ზღვა მუხლებამდე სწვდება (**Gandarv** - ახალი სპარსულით - **Kandarv** შდრ. **Kentavr**). ფირდოუსთან **Kundarv** ზოჰაკ-არიმანის ერთგული მსახურია, რომელიც მრავალი ნიშნით ჰგავს ასმოდევს-კიტოვრასს, ხოლო IV-Vსს.-ის სომხურ წყაროში ზოჰაკი წარმოდგენილია კენტავრის სახით (იქვე, 169). რუსულ თქმულებაში კიტოვრასის კენტავრის სახით წარმოდგენას, ვფიქრობ, აღმოსავლური საფუძველი უნდა ჰქონდეს.

XI-XIIIსს.-ის ევროპულ ჩანაწერში სოლომონი უპირისპირდება გველს, რომელიც ყველანაირი წყლის მეპატრონეა. სოლომონი მას დაათრობს და შეიპყრობს, ხოლო წყალს ხალხს მისცემს. გველი მას ცხოველს მიასწავლის, რომლის წყალობითაც სოლომონი ტამარს ააგებს. რუსული ხალხური თქმულების ერთერთ ვარიანტში კიტოვრასი წარმოდგენილია დრაკონად, რაც საკმაოდ ძველი ფორმა უნდა იყოს. კენტავრი კი მოგვიანებით უნდა გაჩენილიყო. საინტერესოა, რომ კიტოვრასის გერმანული კორელატის - მოროლფის ან მარკოლფის (**Mor-olf** , **Mar-c-olf**) სახელს მივყავართ აღმოსავლურ **Mar-Tan**, რომელიც არის ვიკრამ-სოლომონის მოწინააღმდეგე და გამოიხატება გველად. მოგვიანებით, როცა ის გახდა ადამიანი ორი გველით მხრებზე, მას ეწოდა **Mar-dosch**. გველი ან დრაკონი ხშირად გვხვდება დასავლეთის თქმულებებში მოროლფის ნაცვლად, ხოლო შუასაუკუნეების ხელოვნებაში კენტავრი და დრაკონი დემონის ჩვეულებრივი სიმბოლოებია.

კიტოვრასი, რუსული ტრადიციით, სოლომონის ძმია. დაპირისპირებულობა ძმებს შორის ირანული დუალიზმის ფორმას იღებს. სოლომონი და კიტოვრასი სიკეთისა და ბოროტების, ორი განსხვავებული სამყაროს წარმომადგენლები არიან. მაგრამ ეს დაპირისპირება მხოლოდ ფორმალურია და საბოლოო ჯამში ერთი და



იმავე არსების ორი მეტამორფოზული სახესხვაობაა. ასევე ქართულ ზღაპრებში „გველეშაპი და მზეჭაბუკი გენეტიკურად რომ ერთი წარმოშობისანი არიან, ამაზე ისიც მეტყველებს რომ იმ ზღაპრებში, სადაც მთავარ გმირს გველეშაპი ან დევი არ უპირისპირდება, ამ როლში მისი ძმები გამოდიან. უფროსი ძმები იმეტებენ სასიკვდილოდ თავიანთ უმცროს ძმას და საცოლესაც ართმევენ» (ჩოლოყაშვილი, 57).

კუნძულები სოლომონს ცოლის საშუალებით ებრძვის. შესაბამისად, სოლომონიც ცოლის საშუალებით ამარცხებს კუნძულებს. კუნძულების ფუნქცია განსაზღვრულია: მან უნდა გაუყოს სარეცელი სოლომონს, რომ სოლომონმა შეიმეცნოს ის, გახდეს მასთან ზიარი, რომ შემდეგ ადვილად დაამარცხოს. ზღაპრებში გველეშაპის მკვლელი მზის ღვთაება გველეშაპისგანვე არის შობილი. პროპის აზრით, „გველს გველისგანვე შობილი კლავს, სწორედ ის, რომელსაც აქვს ძალა და ბუნება გველისა»”(Пропп 1946, 255). ამირანი იმიტომ ამარცხებს გველეშაპს, რომ მის ბუნებას ეზიარა მუცლად ყოფნისას. გმირი იბადება მხოლოდ მაშინ, როცა კვდება გველეშაპი, რადგან სიცოცხლე თავის საწყისს სხვა სიცოცხლისგან იღებს. პროპის აზრით, „დაბადება და სიკვდილი იგივეობაა»” (იქვე, 385); „კუბო არის დედის წიაღი... სიკვდილი არის დაბადება»” (Фрейденберг 1978, 208).

როდესაც სოლომონს ცოლი ღალატობს და ის დუმს, ეს მის სიკვდილს ნიშნავს, რადგან დუმილი სიკვდილის ნიშნით არის აღბეჭდილი. ხოლო სიტყვა, რომელსაც სოლომონი გაიღებს, მის დაბადებას აღნიშნავს. სოლომონი მაშინ არის ცოცხალი, როცა კუნძულები თავის სამეფოშია. ეს წყვილი ერთდროულად, პარალელურად ვერ არსებობენ. მათი შეხვედრა ყოველთვის ბრძოლით და ერთ-ერთის საბოლოო გამარჯვებით მთავრდება. ნოველისტურ ზღაპრებშიც ხშირად ცოლი მოღალატეა. სოლომონის ციკლის ზღაპრებში გმირის ცოლი ხან ვაჭარს ეტრფის, ხან სოვდაგარს... თუ გავითვალისწინებთ, რომ ნოველისტური ზღაპრის გმირი გენეტიკურად ჯადოსნური ზღაპრის გმირია, ანუ მომკვდავი და აღმდგარი ღვთაება, ამიტომ ცოლის ღალატიც არის აუცილებელი, რომ სამყაროს განახლებას ხელი არ შეეშალოს. სოლომონის ან ნოველისტური ზღაპრის გმირის ცოლის, ერთი შეხედვით, ამორალური ქცევა, ჩვენი აზრით, პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ, რადგან რუსუდან ჩოლოყაშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ამ სახეს ფესვები მითოსში აქვს გადგმული და უკავშირდება ქალღვთაების უნარს – იყოს ხან იქაური ღვთაების ცოლი, ხან აქაურისა»” (ჩოლოყაშვილი, 167).

სოლომონის ცოლი არის შუალედური რგოლი ქმარსა და საყვარელს შორის, ე.ი. „ამ“ და „იმ“ სამყაროს შორის. ჩემი აზრით, კუნძულები ესწრაფვის თავის წინარე ყოფას - სოლომონს მისი ცოლის საშუალებით, რადგან ეს ერთადერთი გზაა იყოს მისაღები ამ ქვეყნისთვის. მაგრამ საბოლოოდ, როცა კუნძულები დამარცხებულია და ცოლი სოლომონს უბრუნდება, ეს აქტი იღებს კოსმოგონიურ მნიშვნელობას, რადგან დედამიწაზე მიწიური სამოთხე დგება, რაც ნაყოფიერებასთან არის დაკავშირებული (შდრ. პერსეფონე), ღვთაებასთან ქორწინების უღირსი კი ილუპება, რაც ასევე აუცილებლობით არის გამოწვეული, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაბათილდება რწმენა სამყაროს განახლების შესახებ.

ქართულ ფოლკლორში კუნძულები სოლომონ ბრძენთან დაპირისპირებული მტრის სახეა: *„ხელი მოგვიკიდე მტერსა“* (ქზპ. II, 119). ის არის „ქაჯეთის“ ან „ქაჯუეთის ხელმწიფე“, სხვა ვარიანტში - „კუნძულ ხელმწიფე“. იგი ზებუნებრივ თვისებებს ატარებს: *„მთვარე რომ ბანზე ჩამოვა, კუნძულები ჩამოყვება“* (იქვე, 119); *„კუნძულები დავპატიჟოთ, ცის კიბეზედ მობრძანდესა“* (იქვე, 302); *„ის ხომ პირად ვერც კი მოვა, მთვარის შუქსა ჩამოყვებსა“* (იქვე, 300). ამგვარად წარმოდგენია ის მთქმელს, ვიდრე გამოჩნდება. აშკარაა, რომ კუნძულების სახე ხალხურ წარმოდგენაში დაკავშირებულია მთვარის კულტთან. ის მოდის ღამით და ჩამოჰყვება მთვარის შუქს. მთელ ღამეს ატარებს დედოფალთან და დილით უჩინარდება. მაშინაც კი, როცა მას მოიწვევს სოლომონი ნადიმზე, ის ღამით მოდის:

*„მოდოდა კუნძულები, მოარბენთა თავის ცხენსა.*

*ოქროს ბურთსა მოისროდა, ღამეს გაანათებს ბნელსა“* (იქვე, 301);

*«ბნელსა ღამეს მოვიდოდა, მთვარის შუქს ჩამოყვებოდა»* (იქვე, 318).

სპეციალური გამოკვლევა ქართულ ყოფაში მთვარის ღვთაების კულტის არსებობის შესახებ არ არსებობს. ივანე ჯავახიშვილის აზრით, «ქართველი ხალხის აზროვნებაში წმ. გიორგის ძველი წარმართობის დროინდელი ქართველების მთავარი ღვთაების, მთვარის ადგილი უკავია» (ჯავახიშვილი 1962, 50). მას მაგალითად მოჰყავს კახეთში თეთრი გიორგის ხატობის ჩვეულება, რომელსაც მთვარის ძველი, წარმართობის დროინდელი დღესასწაულის ნაშთად მიიჩნევს. დღესასწაული 14 აგვისტოს, მწუხრის დროს იწყება და მთელ ღამეს გასტანს ხოლმე. ავტორი აღნიშნავს, რომ თეთრ გიორგობაში ღამის თევას უმთავრესი მნიშვნელობა აქვს იმიტომ, რომ თეთრი გიორგობა მთვარის ხატობაა, მთვარე კი რასაკვირველია, მწუხრის დროს,

სადამოთი გამოჩნდება და ღამეს ანათებს ხოლმე და არა დღისით (იქვე, 53). ივ. ჯავახიშვილს არგუმენტად ისიც მოჰყავს, რომ 14-15 წლისა და თვეების მთვარის სრბაზე დამყარებულ აღრიცხვაში მთვარის აღვსების რიცხვებია, როცა მთვარე სრულია ხოლმე ყოველთვის. ასევე მთელი ღამით ტარდებოდა წმ. გიორგის დღეობები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში: ქართლში, რაჭაში, სამეგრელოში, სვანეთში, რომლებსაც ავტორი მთვარის კულტის გადმონაშთად მიიჩნევს.

მთვარე არის მნათობი, რომელიც მუდმივად ჩნდება და უჩინარდება. მისი ციკლორობა დროის უნივერსალური საზომია. სამყაროს განახლება მთვარის სიმბოლიკას უკავშირდება. მთვარე ყველაზე ზუსტად გამოხატავს ყოველი ცოცხალი ორგანიზმის და, რაც მთავარია, ადამიანის ცხოვრებას - დაბადებას და სიკვდილს. ახალმთვარეობა კი აზრს სძენდა ადამიანების იმედს საკუთარი განახლების და კვლავ დაბადებისა.

მირჩა ელიადე აღნიშნავს, რომ მთვარეს არასოდეს სცემდნენ თაყვანს მხოლოდ იმიტომ, რომ მთვარე იყო. ამ მნათობის თაყვანისცემა მისი ბუნებით -კვდომა და კვლავ დაბადება - აიხსნება (*Элиаде* 1999, 300). მთვარე ყველაზე ნათლად გამოხატავს სამყაროს კანონზომიერებას, რაც მის მუდმივ განახლებას გულისხმობს.

მეგრულად კვირის პირველ დღეს თუთაშხა ანუ მთვარის დღე ეწოდება. სვანურად - დოშდიშ, რაც ასევე მთვარის დღეს ნიშნავს. კვირის პირველი დღის მთვარის დღედ მიჩნევა ციკლის განახლების მანიშნებელი უნდა იყოს.

როგორც ვხედავთ, ივ. ჯავახიშვილი ქართველთა მთავარ წარმართულ ღვთაებას მთვარის სახით წარმოგვიდგენს. რაც შეეხება კუნძულელს, ის მოდის ღამით და მოჰყვება მთვარის შუქს, სხვა შემთხვევაში თვითონ ანათებს ღამეს, ამასთან, კუნძულელს აქვს ოქროს ბურთი, რომელიც ნაქადაგარ ტექსტებში წმ. გიორგის სიმბოლოა. ეპითეტი «მაბურთალი», რომელიც წმინდა გიორგის ეკუთვნის, გაიაზრება არა პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ ტერმინით გამოხატულია წმინდა გიორგის, როგორც მზის კულტის განსახიერების ბუნება, რაც მის სიმკვირცხლეში მდგომარეობს (*Бардавелидзе*, 45-46). ნიკო მარის მზისა და მთვარის ურთიერთობის უძველეს საფეხურს წარმოგვიდგენს, როცა მზე და მთვარე წარმოიდგინებოდა ერთი მოვლენის ორ სახესხვაობად - ზეცის დღის და ღამის თვალეზად, ამიტომ ავტორი დასაშვებად მიიჩნევს ორივე მნათობის ერთი და იმავე სახელწოდებით და ფუნქციით შეხვედრას (*Март*, 112). წმინდა გიორგი გვხვდება როგორც მზის, ასევე მთვარის

კულტის გაგრძელებად, ისევე, როგორც ოქროს ბურთი ფიგურირებს ორივე მნათობთან დაკავშირებით და ზეცის ან ამაღლებული ადგილის სიმბოლოა.

დანამდვილებით არ შეგვიძლია ვთქვათ, არის თუ არა კუნძულები გენეტიკურად მთვარის ღვთაება, ერთი რამ კი ფაქტია, რომ ხალხურ ლექსში მას საკულტო ფუნქცია არა აქვს. აქ კუნძულების მთვარესთან და წმ. გიორგისთან კავშირი მხოლოდ მეტაფორების საშუალებით შეიძლება აიხსნას, რაც ნაკლებად დამაჯერებელი იქნებოდა. ჩვენი აზრით, მინიშნება კუნძულების ასტრალურ ბუნებაზე და მის მიერ მაგიური ოქროს ბურთის ფლობა, ხალხურ ცნობიერებაში აღიქმებოდა, როგორც მთვარის ღვთაების მეტამორფოზული სახესხვაობის გამოვლენა, რითიც ხალხურ ლექსში წინასწარ შეფარვით არის მინიშნებული, რომ კუნძულები უნდა დაიმარხოს ჭურჭელში, კოკა კი, რომელშიც კუნძულებია, აუცილებლად უნდა გატყდეს, ანუ კუნძულები უნდა მოკვდეს და შემდეგ კვლავ აღდგეს. ისევე, როგორც მთვარე ყოველთვიურად განიცდის სიკვდილ-სიცოცხლეს. მისი ბუნება მუდმივ აღდგენაშია. კუნძულების მთვარისეული ბუნებით და მეტაფორებით წარმოდგენა მინიშნებს კოკაში გამომწყვდევის დროებითობაზე. სოლომონი აჩერებს დროს და ათასხუთასი წელიწადი, რომელიც ქვეყნიერი სამოთხის დროდ აღინიშნება ხალხურ ტექსტში, სიმბოლურად სამყაროს განახლებას ნიშნავს, რასაც აუცილებლად უნდა მოჰყვეს ლექსში წყევლით აღნიშნული კოკის გატეხვა. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ კოკის გატეხვა მსმენლისთვის მოულოდნელი არ არის, ზედმეტ კითხვებს არ ბადებს, პირიქით, ყოველივე დაფარული უნდა გაიხსნას. ეს ის კანონზომიერებაა, რომელსაც ემორჩილება მთელი კოსმოსი. ხალხურ ლექსში კუნძულების მთვარის მეტაფორებით წარმოდგენა უზრუნველყოფს მის კვლავ აღდგენას სიკვდილის შემდეგ.

საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ ვარიანტების უმრავლესობაში კოკა, რომელშიც კუნძულებს ამწყვდევენ, სპილენძისაა. ყვითელ სპილენძს, საბას განმარტებით, თითბერი ეწოდებოდა. სხვა თვალსაზრისით, თითბერის ძველი ფორმაა თუთფერი და ადრე გაიგებოდა, როგორც მთვარის ფერი (მეგრ. თუთა = მთვარეს). ნიკო მარი კი ბასკური სასაუბრო ენის საშუალებით ამტკიცებს, რომ **ფერ-ბერ** შვილს, ძეს აღნიშნავს და სახელწოდება თითბერი აიხსნება, როგორც «მთვარის შვილი ან ძე». სხვა თვალსაზრისით, ფუძე **ფერ** დაკავშირებულია მეტალთან. ეს შეიძლება იყოს ან მთვარის (თუთა), ან თოთო, რბილი მეტალი (იქვე, 113). ჩვენი აზრით, აქ საქმე უნდა

გვერდეს გარკვეული ტომის ტოტემურ წარმოდგენასთან, რომლის ასტრალური გამოვლინება იყო მთვარე, ხოლო მის წმინდა მეტალად მიიჩნეოდა სპილენძი. კუნძულების სპილენძის კოკაში გამოიწვევდა, ვფიქრობ, კიდევ ერთი დამადასტურებელი საბუთია იმისა, რომ კუნძულები მთვარის ღვთაების მეტამორფოზულ სახეს, მის გაგრძელებას წარმოადგენს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ უძველეს ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში მთვარე მამრობითი ღვთაებაა, ხოლო მზე - მდედრობითი («ბჟა დია ჩქიმი, თუთა მუმა ჩქიმი»), ხშირად, მზე და მთვარე გაიგებოდა ერთი მოვლენის ორ სახესხვაობად, ძმად (მთვარე) და დად (მზე). შემდეგ ეტაპზე მზისა და მთვარის ფუნქციები შეიცვალა და მზემ შეიძინა მამაკაცური მნიშვნელობა, შესაბამისად, მთვარე გახდა ქალი. ვ. კოტეტიშვილის აზრით, ქართულ ზღაპარში გავრცელებული სახე - ქალი კოშკში - მთვარის სიმბოლოა (კოტეტიშვილი 1961, 333). ინდოევროპული მითოლოგიებისთვის ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა. მთვარე იქ იმთავითვე მდედრობითი სქესისაა - **luna, selene...** მთვარის დღეობები მხოლოდ ქალებისთვის იმართებოდა, ისევე, როგორც მზის - მამაკაცებისთვის. ვფიქრობ, ქართული ფოლკლორი სწორედ იმ უძველეს შრეს წარმოგვიდგენს, როცა მთვარე მოიაზრებოდა მამაკაცად. კუნძულები, რომელიც მთვარის ნიშნით არის აღბეჭდილი, ეტრფის სოლომონის ცოლს. მიწიურ ქალებთან სქესობრივი კავშირის დამყარება მთვარის ღვთაების კიდევ ერთი დამახასიათებელი ნიშანია. მირჩა ელიადე აღნიშნავს, რომ პერსონიფიცირებული მთვარე ხდება «ქალთა მპყრობელი». მისივე ცნობით, მრავალ ხალხს სწამდა და ზოგს დღესაც სწამს, რომ მთვარე მამაკაცის ან გველის სახით უერთდება მათ ქალებს. ამიტომ, მაგალითად, ესკიმოსების ქალიშვილები არ უყურებენ მთვარეს, რომ არ დაფეხმძიმდნენ. ავსტრალიელები მიიჩნევენ, რომ მთვარე ჩამოდის დედამიწაზე, ეტრფის მიწიერ ქალებს, აფეხმძიმებს მათ და შემდეგ ტოვებს (Элиаде 1999, 310). ამ თვალსაზრისითაც, კუნძულები მთვარის კულტის სახესხვაობად შეიძლება ჩაითვალოს. ამგვარად, «სოლომონისა და კუნძულების ლექსს» უძველეს რწმენა-წარმოდგენებთან მიყვავართ და შესაძლოა, წარმოშობით ის მართლაც უძველეს ეპოქასთან იყოს დაკავშირებული.

ქალის თემა ასევე აქტუალურია სოლომონის ციკლის იმ თქმულებებში, სადაც ის ჯერ კიდევ ბავშვია. ნოველისტურ ზღაპარში «არჩევანი» მოთხრობილია, რომ «ერთ კაცს სამი ერთმანეთზე ლამაზი ქალი ეძლეოდა. კაცი არჩევანში შევიდა, არ

იცოდა, რომელი შეერთო». ბევრი ფიქრის შემდეგ გადაწყვიტა სოლომონ ბრძენთან მისულიყო და მისთვის ეკითხა რჩევა. «სოლომონ ბრძენმა უთხრა: კარებზე ჩემი შვილი თამაშობს, ის მოგცემს პასუხსო. ყმაწვილი ჯოხზე გადალაჯული დახტოდა, თამაშობდა. შეაყენა მგზავრმა და უამბო თავისი გაჭირვება. ბავშვმა უთხრა: ქალიშვილი ერთია; ქვრივთან სამი იქნებით; ქმრიანთან ცხენი ქერსა Aჭამსო და გაიქცა». იგავით ნათქვამ ამ სიტყვას თვითონ სოლომონი უხსნის რჩევის მაძიებელს: «ქალიშვილ ქალს რა ახსნა უნდა, ცოლქმრობის გამოუცდელია და ერთია. ნაქვრივალს ბევრჯერ მოაგონდება მკვდარი ქმარი, მეტადრე მაშინ, თუ შენზე უკეთესი იყო და სამი არ იქნებით? ქმარგაშვებული ქალი, თუ ძალიან კარგად არ მოექცევი, უსიამოვნებას ვერ აიტანს. როგორც პირველი ქმარი დასთმო, შენც გაგშორდება, გაგექცევაო» (სიბრძნე, 308-309).

როგორც ჩანს, ეს მოტივი საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა სხვადასხვა ხალხებში. 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. ის იმიტომ საუბრობს იგავებით, რომ ცხენზე ჯდომა უკვე ზედა 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.

ავი დედაკაცის თემა სხვა ტიპის ზღაპრებშიც გვხვდება. ერთ ქართულ ზღაპარში სოლომონი ეფრემ ვერდის შვილია. მამა მკვდარი ჰყავს, თვითონ კი სხვა ბავშვებს ცხენზე ჯდომას ასწავლის. მოდის ერთი კაცი, რომელსაც ცოლმა უღალატა და არ იცის, მოკლას თუ არა იგი. სოლომონმა იმ პირობით ასწავლა ჭკუა, თუ არ მოკლავდა: «შე კაცო, ძუძუ აწოვე, შენ შობე, რათ უნდა მოკლა. გაანებე იმ ქალსა თავი, თავის გზაზე წავიდეს. შენ სხვა მოიყვანე და იმასთან გაიხარეო, სიკვდილს რას ემართლებიო... საყოველთაოთ (sic!), ყველა ქალი ასეთია, ვინ მეეწონება იმასთან იცხოვრებსო» (ფა. ქ 59 გვ. 70).

ეს სიტყვები ყრმა სოლომონის დედამ საკუთარ შეურაცხყოფად მიიღო - «*შენ ისეთი სიტყვა უთხარი იმ კაცს, რომ მეც ბოზად ჩამთვალეო*» და ყრმა სოლომონი სახლიდან გააგდო.

ზღაპრის მიხედვით, სოლომონი სხვა სახელმწიფოს მიადგა, სადაც ხელმწიფეს ირჩევდნენ. ის ხალხს შეერია. ამ ქვეყნის ტრადიციის თანახმად, აუშვებენ მტრედს და ვისაც ის დააჯდება, მეფეც ის გახდება. სამჯერ ააფრინეს მტრედი და სამივეჯერ სოლომონის მხარზე აღმოჩნდა იგი. გაამეფეს სოლომონი. ის ყველას აოცებდა თავისი სიჭკვიანით, ყველას უყვარდა... დიდი ხნის მეფობის შემდეგ, გადაწყვიტა დედის მონახულება. წავიდა თავის მამულში და ფართლის დუქანი გააღო. დედას ერთი ფართალი გაუგზავნა და ძიძის პირით ცოლობა სთხოვა. შვილზე მგლოვიარე ქალმა შავები გაიხადა და ცოლობაზე დასთანხმდა. მაშინ სოლომონმა დედას თავისი ნათქვამი გაახსენა.

მსგავსი ზღაპარი სხვაგანაც გვხვდება ქართულ ფოლკლორში, ოღონდ იქ გაგდების მიზეზი დასახელებული არ არის, ნათქვამია მხოლოდ, რომ «*სოლომონმა დედას სიტყვიერად შესცოდა*» და როცა ის კვლავ ბრუნდება დედასთან, როგორც უცხო მგზავრი, დედა მოისურვებს მასთან სარეცლის გაყოფას, მაშინ გაამჟღავნებს სოლომონი თავის თავს (თსუფა, 5030).

სოლომონი სახლიდან გაგდებული ყრმაა რუსულ ხალხურ ზღაპარშიც. მიზეზი ამ შემთხვევაშიც დედაა. დედამისი ვირსავია ქმარს ღალატობს. ეს კი ჯერ კიდევ აკვანში მწოლიარე სოლომონმა იცის. ერთხელ, როცა ვირსავია თავის საყვარელთან ალერსშია, ამოხტება აკვნიდან და შესძახებს კაცს, რომ ის მამამისის ბაღში ყურძენს იპარავს (**Веселовский**, 73). სოლომონი ეუბნება მამას, რომ ყველა ქალს გონება მსუბუქი აქვს და ჭკუა მოკლე. ამის გამო ამოიძულებს დედა და ბრძანებს მის განდევნას (**Веселовский**, 81). სოლომონი გადარჩება და გაიზრდება მწყემსად. რუსული ზღაპარი იმეორებს ქართულ ზღაპარს, იმ განსხვავებით, რომ ვირსავია კეთილშობილი ქვის დასაკუთრებისთვის მოინდომებს სოლომონთან დაწოლას. სოლომონი კი დროულად ასწრებს გამოუტყდეს: «*სინამდვილეში შენ დედაჩემი ხარ, მშობელი ჩემი; და მე წინასწარ გითხარი შენ - ყველა ქალს თმა გრძელი აქვს და ჭკუა მოკლე*» (იქვე, 123-124).

ვესელოვსკი საუბრობს რა სოლომონის რუსულ თქმულებაზე, უდარებს მას ვიკრამის ცხოვრების მონღოლურ რედაქციას, სადაც ყმაწვილი ვიკრამი, ამჯერად

მამის მიზეზით, სახლიდან გაგდებულია და ნაბრძანებია მისი სიკვდილი. ყრმას შეიცოდებენ და გადარჩება. ხოლო როცა ის უკვე ყმაწვილია და ძალზე ბრძენი, მამა დაიბრუნებს თავისთან.

1885წ. ჟურნალ «მწყემსში» დაიბეჭდა რუსული თქმულებები სოლომონზე. ქართული თარგმანი შესრულებულია პროფ. ბოგოროდსკის თხზულებიდან «დაბადებისგარე სოლომონზე». სლავური თქმულება მოგვითხრობს, რომ «ერთხელ სოლომონს მოუნდა გამოეცადა მამაკაცის და დედაკაცის სული». ცალ-ცალკე მოელაპარაკა ერთ ცოლ-ქმარს და თუ ძილში ერთერთი თავის მეუღლეს მოკლავდა, მრავალ წყალობას მიიღებდა მისგან. ქმარმა მძინარე ცოლ-შვილი რომ დაინახა, შეებრაღა და მეფის სურვილი არ აასრულა. ცოლმა კი ქმარი სასიკვდილოდ გაიმეტა. ეს რომ გაიგო სოლომონმა თქვა: «ვპოვე ათასში მამაკაცი ბრძენი, ხოლო ათიათასში ვერ ვპოვე ვერც ერთი დედაკაცი გონიერი» («მწყემსი», 1885, №11, გვ. 15-16).

ვესელოვსკი აღნიშნავს, რომ თქმულებები სოლომონზე თავისთავად ჩაერთო იმ ლიტერატურულ ნაკადში, რომელიც მოღალატე და ავი ცოლების საფუძველზე აღმოცენდა. ეს მიმართულება გასდევს სოლომონის და მოროლფის ციკლის ყველა თქმულებას. სწორედ ავი დედაკაცის თემა არის მთავარი მოტივი სოლომონის ციკლის ამ ტიპის თქმულებებში, ხოლო დედა და ცოლი, ვფიქრობ, მისი ვარიანტებია. ვირსავიას ან სოლომონის ცოლის უმსგავსო საქციელის არქეტიპს ვესელოვსკი ძველ აღმოსავლეთში ხედავს.

სოლომონის ციკლის, როგორც ქართულ, ასევე ევროპულ და აღმოსავლურ თქმულებებში, ქალი უარყოფითი ფუნქციით არის აღჭურვილი.

საინტერესო ცნობას ვაწყდებით ერთ ძველფრანგულ ხელნაწერ ფაბულაში, რომელიც მუსაფატმა აღმოაჩინა პავიას უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში. საუბარია საკმაოდ გავრცელებულ თემაზე, მათ შორის ქართულ ფოლკლორშიც, რომ არ შეიძლება საიდუმლო გაანდო ქალს: ქმარი საშინელი საიდუმლოს ნიშნით ეუბნება ცოლს, რომ ჩაიდინა მკვლელობა, რომელიც სინამდვილეში არ ჩაუდენია. შემდეგ ამ ქალს ხალხის თანდასწრებით შეურაცხყოფას აყენებს, ქალი კი არარსებულ მკვლელობაზე ალაპარაკდება. ამგვარად ამხელს საკუთარ თავს. კაცმა ასევე სცემა ძალლი, რომელიც მაინც პატრონის ერთგული რჩება. ცოლს საიდუმლო არ უნდა ანდო - ასკვნის სიბრძნეს სოლომონ ბრძენი (**Веселовский**, 113).



ხოლო ერთ ებრაულ ზღაპარში, რომელშიც მეფეს სიბრძნის გამო მეორე სოლომონს ემახდნენ მოთხრობილია სამი ძმის შესახებ, რომლებიც მეფეს ემსახურნენ. მეფემ საფასურად ოქროს ნაცვლად რჩევა შესთავაზა. ერთერთი ძმა ამ უკანასკნელს ანიჭებს უპირატესობას და რჩევად ცოლისთვის საიდუმლოს ართქმას იღებს. ეს მოტივი რუსულ ხალხურ ზღაპრებშიც გვხვდება: მეფე გაბრაზებულია მჭედელზე, რომელთანაც ყმაწვილი სოლომონი იმალება. ის ყველა მიზეზს ეძებს მჭედლის დასაჭერად. აძლევს სხვადასხვა დავალებებს, რომელთა შორის ბოლო დავალებაა მოიყვანოს მეგობარი და მტერი. სოლომონი გაატანს ძაღლს, ცოლს და სახრეს. სახრეს ძაღლს გადაჰკრავს და ის მაინც პატრონს ლოკავს - მეგობრის ხატი იკვეთება, ხოლო როცა იგივეს ცოლის მიმართ გააკეთებს, ცოლი გალანძღავს და ყველაფერს წამოაძახებს (იქვე, 114).

ცოლისთვის საიდუმლოს არ განდობის მაგალითები ქართულ ზღაპრებშიც მრავლად არის წარმოდგენილი. სოლომონთან სამი წლის საფასურად მიღებულ სამ რჩევაში გმირი ერთ-ერთი რჩევად ცოლისთვის საიდუმლოს არ-თქმას იღებს: *«არავითარ ცოლს შენი გულის პასუხი არ გაუტყდე»* (თსუფა, 4711).

საიდუმლოს შენახვა და მისი ცოლისთვის არ განდობა ხშირად ავიწყდება რჩევის მიმღებს. ცოლის დალატი კი, რომელიც ქმარს საიდუმლოს გამოსტყუებს და ანტაგონისტს ატყობინებს, ამ შემთხვევაში გარდაუვალია. ასე კარგავს გმირი იმ სიკეთეს, რაც მოიპოვა. ეს, შესაძლოა, ბიბლიის გამომდახილი იყოს, როდესაც სოლომონი ნებას დართავს თავის ცოლებს სასახლეში თავიანთი კერპები დადგან, ღმერთი გაუწყრება და მისი სახელმწიფო დაშლას იწყებს.

ანტაგონისტი ცდილობს გმირის ადგილი დაიკავოს, როგორც კუნძულები სოლომონის ცოლის საშუალებით ახერხებს ამას, თუმცა ეს დროებითია. ანტაგონისტის ქცევა სიმდიდრის სურვილით და შურით არის მოტივირებული. ზოგჯერ ეს არის ხელმწიფე, ზოგჯერ სოვდაგარი, ზოგჯერ ვაჭარი ან უბრალოდ მეზობელი. მაგრამ გმირი ისევ სოლომონის წყალობით შესძლებს თავი დაიხსნას ციხისგან. ამ შემთხვევაში სოლომონ ბრძენი შემწის ფუნქციითაც გვევლინება. ის ციხის სარკმელთან კატას ესაუბრება იგავებით. სხვისთვის ეს იგავი გაუგებარია, მაგრამ გმირისთვის, რომელმაც სამი წელი გაატარა სოლომონის გვერდით და სამი რჩევაც მიიღო, სრულიად ნათელია. ეს მომენტი საკმაოდ ფრთხილად მიაწინებს იმაზე, რომ გმირი ჩვეულებრივი მოკვდავი აღარ არის. ის სოლომონის, ანუ საღვთო

სიბრძნეს ნაზიარებია. ამიტომ მისთვის იგავებით საუბარი უცხო და გაუგებარი არ რჩება: *«შენ ხომ იცი, - ვითომ კატას ეუბნება სოვდაგარი და სცემს, - გეტყვიან, ეგ დანა ვინ მოგცაო, ადექი და უპასუხე: მართალია, დანა მამაშენის ნაქონია, მას მამაჩემის ვალი მართებია არ გადაუხდია, მამაჩემი გაბრაზებულა და მამაშენი მოუკლავს და დანაც წაურთმევიაო. თუ მამის ვალს გადამახდევინებ, იცოდე, არც შენ შეგრჩება და ჩემი შვილი გაზღვევინებს ჩემს ვალსო»* (სიბრძნე, 28).

სოლომონ ბრძენის თქმულებათა ციკლში, მოღალატე ცოლის გარდა, ურჩი ცოლიც გვხვდება. გლახს ჰყავს ურჩი ცოლი, ვერაფერს ვერ აგონებს. რჩევითვის მან სოლომონ ბრძენს მიაკითხა, მან კი ბატის ხიდზე გავლა ურჩია. ხოლო მდიდარს, რომელიც ხალხს აჭმევს, პურმარილს ხარჯავს, ხალხს კი მაინც არ უყვარს, ურჩია - *«შეიყვარე და შეგიყვარებენო»*. გლახმა უკმაყოფილოდ დატოვა სოლომონის სახლი. ბატის ხიდს რომ მიუახლოვდა, დაინახა თუ როგორ უმოწყალოდ სცემდა მწყემსი ვირს, რომელსაც გზის გაგრძელება აღარ სურდა და გაჩერებულიყო. *«ხალხი ეჩხუბება: რატომ სცემ მაგ შენს საქონელსო. მწყემსი ეუბნება: მოკვდება - ჩემი მოკვდება, თქვენ რა გენაღვლებათო. როდესაც კარგად სცემა მაშინ გავიდა ხიდზე. მაშინ მიხვდა გლახი, თუ ბატის ხიდი რა იყო მისთვის»* (თსუფა, 11676).

გზა კვლავ ერთად განაგრძეს და გლახმა მდიდარი თავისთან შეიპატიჟა. ცოლს უთხრა სადილი მოემზადებინა. ქალმა კი ხმელი პური მოუტანა და უთხრა: *«ეს პური გვაქვს, თუ გინდა ცეცხლე და თუ არა, საცა გინდა წადიო»*. მაშინ გლახმა თმებით ითრია და მუხის სახრით სცემა ქალი, გულწასულს თავი დაანება, მეორე დილით კი ცოლი უკვე მორჯულებული იყო.

უნდა ითქვას, რომ ქართულ ფოლკლორში ეს ნოველა ვარიანტის გარეშე გვხვდება. ის ალბათ არის ჯოვანი ბოკაჩიოს (დეკამერონი IX; 9) ნოველის ქართული ხალხური ვერსია. მელისო და ჯოზეფო მიდიან სოლომონთან. ჯოზეფოს აინტერესებს რა უყოს ავცია, ჯიუტ და ანჩხლ ცოლს, მელისოს კი აინტერესებს რა უნდა გააკეთოს, რომ ვინმემ შეიყვაროს. სოლომონი ბუნდოვან და მოკლე პასუხს იძლევა: პირველს «ბატის ხიდთან» გავლას ურჩევს, მეორეს - «შეიყვარე». აღმოჩნდება, რომ მელისოს ხელგაშლილობა ადამიანების სიყვარულით კი არ არის, არამედ საკუთარი თავის წარმოჩენისთვის. მანაც უნდა შეიყვაროს, რომ ვინმემ შეიყვაროს. ხოლო მეორემ უკან დაბრუნებისას «ბატის ხიდთან» დაინახა ცხენების და ჯორების მთელი ქარავანი. ერთ-ერთი ჯორი ერთ ადგილზე გაშეშდა. არც წინ იწევდა, არც

უკან. მაშინ ზედამხედველმა ის მაგრად გაროზგა. სახლში დაბრუნებულმა ჯოზეფმა იგივე საშუალება გამოიყენა ცოლთან მიმართებაში და ასე მოარჯულა ცოლი (ბოკაჩიო, 266-271).

ერთი უკრაინული გადმოცემით, რომელიც ალ. ლლონტს მოჰყავს თავის ნაშრომში, სოლომონთან რჩევის საკითხავად მივიდა სამი ძმა. ერთი უჩიოდა ცუდ მადას, მეორე - ცუდ მეურნეობას, მესამე - ავ ცოლს. სოლომონმა პირველს ურჩია: წადი ტყეში იმუშავე, შემა მოჭერი და მადა მოგივაო; მეორეს ურჩია: დილით ადრე ადექი, ერთგულად იმუშავე და მეურნეობა წინ წავაო. მესამეს კი უთხრა: - შედი სამჭედლოში, სადაც დარწმუნდები, რკინაც კი დარბილდება ჩაქუჩის ცემითო (ლლონტი, 265).

ერთგული და მოსიყვარულე ცოლის თემა ერთ ქართულ ზღაპარშიც გვხვდება, სადაც სოლომონი ზღაპრის გმირს, რომელიც ეძებს ისეთ რამეს ვინც ან რაც «ამცხოვრებს», არიგებს: «წადი და... შენი გუნების ქალი თხოვეო, შენ იმის მეტი ვერც ერთი ვერ გამცხოვრებსო» (დიალ. I, 303).

ამგვარად, სოლომონის ქართულ ხალხურ თქმულებებში აქტუალურია ავი დედაკაცის თემა, რომელიც ფოლკლორში დედის ან ცოლის ვარიანტით არის წარმოდგენილი. ეს მოტივი არც სხვა ერების ფოლკლორისთვის არის უცხო. ჩვენი აზრით, ქალისადმი ამგვარი უარყოფითი დამოკიდებულება ფოლკლორში ბიბლიის, კერძოდ, სოლომონის კერპთთაყვანისმცემელი ცოლებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების გავლენით უნდა დამკვიდრებულიყო,

### 3.2. კოკაში ჩამწყვდევის მოტივი

დამწყვდეული ბოროტი სულის მოტივი ტრადიციულია. ანტი აარნეს სისტემაში ეს მოტივი №331-ად არის შესული. (Андреев, 30). ქართულ ფოლკლორშიც მრავლად მოიპოვება მისი ვარიანტები (სიხარულიძე 1949, 263).

კოკაში ჩამწყვდევის მოტივის სახეცვლილი ვარიანტია ბოროტი სულის შეპყრობის ან დატყვევების მოტივი, მისი გამოცდილების და შესაძლებლობის გამოყენების მიზნით. ქართულ ფოლკლორში ორივე შემთხვევასთან გვაქვს საქმე.

სოლომონის განზრახვაშივე - დაპატიჟოს კუნძულები თავისთან - ჩანს, რომ კუნძულებს განსაცდელს უმზადებს:

*«ასეთსა ლხინსა ვუჩვენებ, არ ენახოს თავის დღესა;*

*ჭირსაცა ასეთს ვუჩვენებ, არ ენახოთ თავის დღესა»* (ქპ. II, 306).

კუნძულებს - «ქაჯუეთის ხელმწიფესა», «ემმაკების თავის მყრელსა»- სოლომონი თავისი დიდებულებით დაპატიჟებს, კლავს უამრავ ხარს და ძროხას, უხდის ღვინის ჭაშნიკებს... ე.ი. ათრობს სტუმარს. ლხინის სუფრას მოჰყვება გარიგება, რომელსაც სოლომონ ბრძენი შესთავაზებს კუნძულებს:

*«კუნძულებო, სიტყვას გეტყვი, შენთვის მეტად საამურსა:*

*- ერთი სპილენძის კოკა მაქვს, მიბარია მემამულესა*

*ვინც მას საყმოთი აამსებს, საყვარელიც მას დარჩესა»* (იქვე, 299).

კოკა ხან სპილენძისაა, ხან «ვერცხლის», ხან -“პატარა კოკა,” ხან კი - ” *«ერთი კოკა მოუტანეს, ათას ფერად ყვაოდესა»* (იქვე, 319). კოკის ამგვარი დახასიათებით, მისი მაგიურობა არის ხაზგასმული, რითაც ხალხური მთქმელი თითქოს წინასწარ ამზადებს მსმენელს რაღაც სასწაულისთვის, თანაც სოლომონის შეთავაზებას ”განსაცდელ სიტყვას” უწოდებს.

ეს წინადადება მისაღებია კუნძულებისთვის, მეტიც: ხალხური ლექსის არაერთ ვარიანტში ნათლად ჩანს მისი სიხარული ამის გამო, რითიც მისი სიბრძნევა ხაზგასმული: *«აგრე უხარის კუნძულებს, ვითა ბავშვსა ჭკუა ძნელსა»* (იქვე, 303).

კუნძულების ბრძანებით, მთელი ქაჯეთის სამეფო დაიდრა სოლომონის სამფლობელოსკენ. მოდიოდნენ *«კოჭლი, ბრმა, კუტი და აკვანში ძწოლიარეცა»* (იქვე, 318), მოდიოდნენ მოხუცები... კუნძულების საყმოს სრულად შეკრებას რამდენიმე დღე დასჭირდა. მათი რაოდენობა ვარიანტებში განსხვავებულია: სამი, შვიდი, ცხრა და თორმეტი დღეც კი (აჭარ., 84). რადგანაც კოკა ვერ აივსო, სოლომონი კუნძულებს შიგ ჩასვლას შესთავაზებს და საყვარლის ჩაყოლასაც ჰპირდება. მოხვეური ვარიანტის მთქმელი ლექსს პროზაულ შენიშვნას უკეთებს: ” *«ამით სოლომონ ბრძენს უნდოდა, რომ კუნძულები როგორმე ჩაეტყუა კოკაჩი. - სოლომონმა მიზანს მიაღწია, მხოლოდ თავისი ცოლი არ ჩაყოლა»* (მოხ., 141).

შემდეგ მთქმელი აღნიშნავს, რომ კუნძულები კოკაში ჩაიტყუეს და მჭიდროდ დაახურეს კოკას: *«ჩაიტყუეს კუნძულები, ზედ ზარფულში დაადგეს,*

*მოიყვანეს მომჭედური, ოთხივ კუთხივ დაჭედესა»* (იქვე, 301).

საინტერესოა ალ. ხახანაშვილისეული პროზაული ვარიანტი, სადაც სოლომონი თუნგის სახურავზე თავის ბეჭედს უსვამს და ზღვაში, ყველაზე ღრმა ადგილას ისვრის (**Хаханов**, 175).

თითქმის ყველა პოეტურ ვარიანტში დაბეჭდილ კოკას შუა ზღვაში ისვრიან. ამ მხრივ განსხვავებულია ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ძველი საქართველოს III ტ. დაბეჭდილი «სოლომონ და კუნძულების ლექსი», სადაც კოკა, რომელშიც მთელი ქაჯთა სამეფო იყო «აჰქია მთელმა ქალაქმა, შუა მტკვარში გადაგდესა» (გვ. 29-31).

ბოროტი სულის კოკაში ჩამწყვდევის ან ზოგადად, შეპყრობის მოტივი მსოფლიოში საკმაოდ გავცელებულია.

ვესელოვსკი, თავის ცნობილ ნაშრომში სოლომონის სლავური და დასავლური თქმულებების შესახებ, საუბრობს რა რუსული ხალხური თქმულების წარმოშობაზე, სოლომონის ლეგენდას შორეული აღმოსავლეთიდან შემოსულად მიიჩნევს, რომელმაც, ბუნებრივია, ევროპელი ხალხის ფოლკლორში გარკვეული სახეცვლილებები განიცადა.

როგორც ცნობილია, ურთიერთობა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის საუკუნეების მანძილზე არ შემოიფარგლებოდა მხოლოდ ომებითა და დაპყრობებით. შუასაუკუნეების ლიტერატურის თავისებურ კოლორიტს სწორედ ამ ორი - ევროპული და ინდური (განსაკუთრებით ბუდისტური) კულტურის სინთეზი წარმოადგენს და თუ წინაქრისტიანულ დროში დასავლეთის გავლენა უპირატესობდა აღმოსავლეთზე (ალ. მაკედონელის ხანა), ქრისტიანულ ეპოქაში საწინააღმდეგო დინებას აქვს ადგილი. აღმოსავლური წარმოდგენების ევროპულ აზრზე გავლენას ისტორიული საფუძველი აქვს. ამაში იგულისხმება სავაჭრო ურთიერთობები, ჯვაროსნული ლაშქრობები, ესპანელი არაბები, რომლებიც შემოიჭრნენ ევროპულ ცივილიზაციაში, მონღოლების ფაქტორი და მრავალი სხვა (**Веселовский**, 3).

აღმოსავლური თქმულებები ევროპაში იმთავითვე არაკანონიკურად მკვიდრდებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ ხშირ შემთხვევაში ეს თქმულებები ბიბლიურ სახელს იყო ამოფარებული. ვესელოვსკის აზრით, სოლომონის სახელით ევროპაში შემოსულ ბუდისტურ და ირანულ თქმულებებს, სწორედ მათი აღმოსავლური წარმოშობის გამო აპოკრიფები ეწოდა ქრისტიანულ სამყაროში (იქვე, 4). თავისებური შუამავალი როლი ამ პროცესში სოლომონის თალმუდურ თქმულებასაც უნდა შეესრულებინა, რომელიც შემდეგში მუსულმანურში გადავიდა.

ვესელოვსკის მოჰყავს ცნობა, რომ უკვე V საუკუნის ბოლოს სოლომონის აპოკრიფი ცნობილი იყო დასავლეთში და მას კრძალავდა რომის ეკლესია. **Contradictio Solomonis** – სოლომონის ბრძოლა, რომლის შინაარსი ჩვენთვის უცნობია, გვხვდება რომის ტაძრის 496 წ. წარწერაში, პაპ გელასის მიერ ჩამოთვლილ აკრძალული წიგნების ნუსხაში. არსებობს იმავე სახელწოდების X-XI სს.-ის ტექსტი, სადაც სოლომონის ანტაგონისტი მარკოლფია. ამ ტექსტმა, როგორც ჩანს, მოასწრო გადასვლა ხალხის წიაღში. მარკოლფი ევროპულ თქმულებებში გვხვდება (იქვე, 165).

ლოგიკურია, რომ ეკლესია აკრძალავდა ისეთ ლიტერატურას, რომელიც ხალხში განსაკუთრებული წარმატებით იკიდებდა ფეხს. X საუკუნის ბოლოს, უფრო კი XI საუკუნიდან შეინიშნება ახალი მოვლენა: აპოკრიფული თქმულება გადადის ხალხში და იწყება მისი გახალხურება; გადადის თქმულებაში, რომანში, ზღაპარში, ბილინაში, ანექდოტშიც კი. ბიზანტია, რომელსაც ყოველთვის შუალედური რგოლი ეჭირა ევროპასა და აზიას შორის, ბუნებრივია, არ დარჩენილა ამ პროცესებს მიღმა. მისი როლი, უპირატესად ლიტერატურული ხასიათის იყო, რელიგიით გაჯერებული და ხშირად, ფსევდო-ქრისტიანულ ელფერს იღებდა. ვესელოვსკის აზრით, სოლომონის აპოკრიფული თქმულება სამხრეთ სლავებთან, უეჭველად, ბიზანტიიდან იქნებოდა შემოტანილი (იქვე, 5-6).

ჩვენამდე მხოლოდ რამდენიმე აპოკრიფია მოღწეული სოლომონის შესახებ, მაგრამ, ხალხური ტექსტის მიხედვით, ჩვენ შეგვიძლია დაახლოებით წარმოვადგინო შეგვექმნას მათ შინაარსზე.

ინდური წარმოშობის თქმულება - **Vicramacaritram** – 'ვიკრამის თავდასავალი» წარმოადგენს ზღაპრების კრებულს, რომელმაც ბუდიზმთან ერთად შეაღწია მონღოლებთან და შემდეგ მრავალი ფოლკლორული სახესხვაობა შეიძინა. ეს სახეცვლილებები, ბენფის აზრით, საინტერესოა არა მხოლოდ აღმოსავლეთის ლიტერატურული გავლენის გამო დასავლეთზე, არამედ ფოლკლორში თავდაპირველი თქმულება უფრო სუფთად არის წარმოდგენილი, ვიდრე ჩვენამდე მოღწეულ ინდურ რედაქციებში (**Веселовский**, 15). ეს თქმულებები ევროპაში, უპირველეს ყოვლისა, ზეპირად ვრცელდებოდა, რასაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობდა ვაჭრობები, საერთაშორისო ურთიერთობები აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის... მიუხედავად იმისა, რომ ეს თქმულებები რომის ეკლესიის მიერ იდევენებოდა, ისინი

ახალ ნიადაგზე თავისებურად განვითარდნენ, ხალხში გადავიდნენ და გახალხურდნენ. ევროპაში მათი უმრავლესობა აპოკრიფებს უკავშირდება.

ინდური რედაქციის შინაარსი ამგვარია: ოდესღაც ინდოეთში ძლევამოსილი მეფე არჯი-ბორჯი მეფობდა. მას ჰყავდა ერთადერთი მემკვიდრე ნოიანი, რომელიც ომში წავიდა და მხოლოდ ორი წლის შემდეგ დაბრუნდა. ამასთან დაკავშირებით, მეფემ ნადიმი მოაწყო, სადაც მოდის მეორე ვაჟი, რომელიც გაჭრილი ვაშლივით ჰგავს ნოიანს - ხმით, სახით, სიმაღლით, ტანსაცმელი და ცხენიც კი ერთნაირი ჰყავთ... მშობლებსაც უჭირთ მათი ერთმანეთისგან გარჩევა. ბოლოს, ერთი ყმაწვილი, რომელიც, ტრადიციის თანახმად, სადღესასწაულო დღეს მეფის როლს ასრულებდა, რადგან ყველა თავის თანატოლს აჯობა გონებამახვილობაში, მოიფიქრებს, რომ მოიტანონ ერთი კოკა და რომელი მათგანიც მოახერხებს შიგ ჩაძრომას, ის იქნება ნამდვილი შვილი. ნოიანი, რადგან ის ხორციელი იყო, ვერ მოახერხებს კოკაში ჩაძრომას, განსხვავებით ცრუ-ნოიანისაგან, რომელიც სინამდვილეში იყო ბოროტი დემონი შიმნუსი. ტახტის და ძალაუფლების სურვილით შეპყრობილი სწორედ ის იღებს მაგიურ სახეს და ძვრება კოკაში. მეფე-ყმაწვილი კოკას აღმასით დაბეჭდავს. შიმნუსი, რომელმაც თავისი თავი ამგვარად გასთქვა დაწვეს, ნოიანი კი ტახტზე დააბრუნეს (**Веселовский**, 30).

ქართული ფოლკლორის მკვლევრისთვის ინდური თქმულება რამდენიმე თვალსაზრისით არის საინტერესო:

1. მოტყუებით კოკაში ჩამწყვდევის მომენტი;
2. მაქციობის უნარი - კოკაში ჩატევის უნარი;
3. ყმაწვილი, რომელიც მოიფიქრებს კოკაში ჩამწყვდევას პირდაპირ სოლომონის ფუნქციას ატარებს თავისი ბრძნული და მოხერხებული რჩევით.

კოკაში ჩაძრომის უნარი ინდურ წყაროში ბოროტ ძალას მიეწერება. ასევე ბოროტ ძალასთან არის დაკავშირებული ქართულ ფოლკლორში კოკის ვერ ავსების მომენტიც, როდესაც ალ. ხახანაშვილისეული ვარიანტის მთქმელი ამბობს: *«ემშავს ბარაქა ვინ მისცა»*, ნიშნავს, რომ ის ქაჯია, უსხეულო, არამატერიალური - ქვესკნელის წარმომადგენელი და შესაბამისად, უხვავო, უბარაქო, უნაყოფობის ნიშნით აღბეჭდილი. ერთ-ერთ ვარიანტში სოლომონის ცოლი მასზე ამბობს: *«ის ხომ პირად ვერც კი მოვა»* (ქბპ. II, 300) - ნიშნავს, რომ კუნძულები უსახურია, ღვთის სახიერებას

მოკლებული. ქართული ხალხური ლექსის კუნძულები - «ხელმწიფეა ეშმაკისა» - შიმნუსის - ბუდისტური სატანის, ეშმაკის, ბოროტების განსხეულების ფუნქციას ატარებს, მისი პარალელური სახეა.

ქართულ ხალხურ ლექსში უბარაქობით წარმოდგენილი ბოროტი ძალა ძლიერ ჰგავს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისეულ უარსო, უსუბსტანციო ბოროტს: «არასადმე არს არს (**sic!**) ბოროტი, არცა არსთა შორის არს ბოროტი... არცაღა ნივთსა შინა არს ბოროტი... არცაღა გვამი აქვს ბოროტსა» (პეტრე იბერიელი, 219-223). შეიძლება ითქვას, რომ ხალხურ ლექსში ბოროტების უნაყოფობით აღბეჭდვა, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში მოაზრებული ბოროტის ფოლკლორული სახესხვაობაა.

სპილენძის კოკა დაახლოებით იმავე კონტექსტით გვხვდება მუსულმანურ ლეგენდაში: სოლომონმა ერთ-ერთ ცოლს თავისი ბეჭედი დაუტოვა, თვითონ კი სასახლიდან გაემგზავრა. ბოროტმა ძალამ - ზახრმა ამ მომენტით ისარგებლა, მეფის სახე მიიღო და ცოლს ბეჭედი გამოართვა. შინ დაბრუნებული სოლომონი კი სასახლიდან გამოაგდო, როგორც მატყუარა. ოცდაცხრამეტი დღე იმათხოვრა სოლომონმა. მეორმოცე დღეს მიადგა ერთ მეთევზეს, რომელიც სამსახურის საფასურად დღეში ორ თევზს დაპირდა. ამავე დღეს ზახრს მოსეს კანონთა წიგნი მიუტანეს. დაინახა თუ არა იგი, ზახრმა მაშინვე ჯინის სახე მიიღო და ერთი გაფრენით ზღვის ნაპირზე აღმოჩნდა, სადაც დაკარგა ჯადოსნური ბეჭედი - სოლომონის ძლიერების სიმბოლო, ეს ბეჭედი გადაყლაპა თევზმა, რომელიც სოლომონს ერგო, სალომონმა კვლავ ძველი სიძლიერე იგრძნო. ზახრს მემკვრელები დაადევნა და სპილენძის ჭურჭელში ჩააგდო, თავისი ბეჭდით დაბეჭდა და ტიბერიის ტბაში გადააგდო სადაც, თქმულების თანახმად, ის დარჩება მკვდრების აღდგომამდე (**Веселовский**, 161).

ბოროტი ძალის ჭურჭელში გამომწყვდევის მოტივს არაბულ წყაროებშიც ვხვდებით. ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ ტადრის მშენებლობისას სოლომონს ანგელოზები და დემონები ეხმარებოდნენ. სოლომონი ფლობდა ძალას, რომლითაც დემონთა მთავარი ასმოდევსიც კი აიძულა ფიზიკურად ეშრომა. ვინც მას არ დაემორჩილებოდა, სოლომონი დაბეჭდილ ჭურჭელში სვამდა (იქვე, 482).

არაბულ წყაროებში შემონახული ეს ცნობა თალმუდური თქმულებებიდან იღებს სათავეს. საერთოდ, სოლომონის შესახებ აპოკრიფული ლიტერატურით



განსაკუთრებით მდიდარი სწორედ ებრაული, კერძოდ კი თალმუდის გადმოცემებია. სოლომონის თალმუდური თქმულებები იერუსალიმის ტაძრის მშენებლობას უკავშირდება.

ებრაული ფოლკლორული ტექსტების კრებული - აგადა მოგვითხრობს, რომ, სოლომონის პატივმოყვარეობის გრძნობა, ყველაზე მეტად, ტაძრის მშენებლობაში გამოვლინდა. ამ ტაძრის აგება ჯერ კიდევ დავითს სურდა, მაგრამ ვერ მოასწრო ან ვერ შეძლო, ასე რომ, წინასწარმეტყველების თანახმად, ეს მის შვილს უნდა გაეკეთებინა. ქრისტიანებთან -“სოლომონის, ხოლო იუდეველებთან -“პირველის” სახელით ცნობილი ტაძარი მორიას მთაზე უნდა აგებულიყო, სადაც აბრაამმა ისაკი წაიყვანა მსხვერპლშესაწირად. სირთულეს ის ფაქტორი ქმნიდა, რომ, აღთქმის თანახმად, ტაძარი რკინაშეუხებელი ქვით უნდა აშენებულიყო. რაბინებმა ურჩიეს მეფე სოლომონს ემოვნა ჭია შამირი, რომელსაც ჯერ კიდევ მოსე იყენებდა ძვირფასი თვლების დასამუშავებლად. აგადა მოგვითხრობს, რომ ეს იყო ჭია ან არსება, რომლის შეხებითაც ნებისმიერი ქვა და კლდე იპობოდა, ხოლო მისი ადგილსამყოფელი არავინ იცის, გარდა დემონთა მეფის - ასმოდევსისა (**ʾAsmodaios**). სოლომონმა შეიტყო, რომ მისი ნახვა შეიძლება ერთ-ერთ მთაზე, სადაც, ზეციური აკადემიიდან დაბრუნებული, საკუთარი ბეჭდით დაბეჭდილი ჭიდან წყალს სვამს და შემდეგ კვლავ ბეჭდავს. ასმოდევსის დასაჭერად სოლომონმა თავისი ერთგული ყმა - ბენაენი გააგზავნა, რომელმაც დემონის შესაპყრობად ხრიკს მიმართა: ასმოდევსის ჭის ახლოს სხვა ჭა ამოთხარა, წყალი მასში თხრილით გადაიყვანა, ხოლო ასმოდევსის ჭა ღვინით აავსო. შემდეგომად ამისა ხეს შეეფარა და ასმოდევსის მოსვლას დაელოდა. დემონთა მეფე მისვლისთანავე მიხვდა, რომ წყლის ნაცვლად ღვინო დახვდა, დალევაც გადაიფიქრა, მაგრამ როცა ნახა, რომ მისი ბეჭედი შეუცვლელი იყო, წყურვილით შეწუხებული წყლის ნაცვლად ღვინოს დაეწაფა, დათვრა და დაიძინა. სამალავიდან გამოსულმა ბენაენმა ჯაჭვი დაადო ასმოდევსს, რომელზეც უფლის სახელი იყო ამოტვიფრული და ბორკილებით წაიყვანა სოლომონთან. ასმოდევსმა სოლომონს შამირის ადგილსამყოფელი მიასწავლა. ის სოლომონთან მთელი ტაძრის მშენებლობის პერიოდი დარჩა - შვიდი წელი. მეფეს ის საკუთარი ბეჭდით ჰყავდა დატყვევებული. ტრადიციის თანახმად, სოლომონის ბეჭედზე უფლის სახელი იყო

ამოტვიფრული. სწორედ ამ ბეჭდის წყალობით ბატონობდა სოლომონი დემონებზე (EΘ XIV, 960).

თალმუდის ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ ამ შვიდი წლის მანძილზე სოლომონს არ მიეცა საშუალება და დრო, რაიმე ესწავლა ასმოდევსისაგან. როდესაც მშენებლობა დასრულდა, ერთხელ მარტო დარჩნენ და სოლომონმა მოისურვა ასმოდევსის ძალის გამოცდა. მას აინტერესებდა, თუ რითი იყვნენ დემონები ადამიანებზე ძლიერები. შეთანხმდნენ: ასმოდევსი მხოლოდ მას შემდეგ აჩვენებდა თავის ძლიერებას, თუ სოლომონი ჯაჭვს ახსნიდა და ბეჭედს ათხოვებდა. როგორც კი სოლომონმა ეს გააკეთა, ასმოდევსმა ცალი ფეხი (ან ფრთა) ცაზე შემოდო, მეორე მიწაზე დააყრდნო, სოლომონი კი გადაყლაპა და 400 პარასანგის იქით ამოტყორცნა.

სამი წელიწადი ხეტიალობდა სოლომონი უცხო და მიუსაფარი. ასმოდევსმა კი მისი სახე მიიღო და სოლომონის სახელით მეფობდა. სასახლეში მალე შეამჩნიეს მეფის შეცვლა: თავის ერთგულ მსახურს - ბენაენს აღარ იხმობდა, ცოლებთან უდროოდ დროს მიდიოდა და არასოდეს იხდიდა ფეხსაცმელს (ცნობილია ერთი ძველი რწმუნება, რომ ეშმაკს აქვს მამლის ფეხები). მეფემ ერთხელ ვირსავიასთან -საკუთარ დედასთანაც კი სცადა სქესობრივი კავშირის დამყარება. სასახლეში გაჩნდა ეჭვი. ბოლოს რაბინებმა მოძებნეს სოლომონი, რომელიც მთელი ამ ხნის მანძილზე კარდაკარ დადიოდა და იძახდა, რომ ის იყო ისრაელის მეფე. სოლომონს ასმოდევსისთვის მოპარული ბეჭედი გადასცეს და სასახლეში მოიყვანეს. მისი დანახვისთანავე ასმოდევსი გაფრინდა.

ებრაული თქმულების მიხედვით, სოლომონს ასმოდევსი ბეჭდით ჰყავს დატყვევებული. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი აპოკრიფი არსებობს ბერძნულ ტრადიციაში: **Testamentum Solomonis** - ანდერძი სოლომონისა. ანდერძის ფორმა ლიტერატურული ხერხია და მოთხრობები ჯგუფდება სოლომონის ტაძრის მშენებლობის გარშემო. ნაწარმოებში პირველი საუკუნეების ქრისტიანობის ფანტაზიებია ჩაქსოვილი. იგრძნობა დემონოლოგიური ელემენტების სიჭარბე, რის გამოც, ვესელოვსკი ამ წიგნს ჯადოსნურ-მაგიური წიგნების რიგს მიაკუთვნებს, რომლებზეც ქრისტიანულმა ეკლესიამ ადრევე გაამახვილა ყურადღება (**Веселовский**, 162). სოლომონი აშენებს ტაძარს, მაგრამ ყოველდღე, მზის ჩასვლისას მოდის დემონი ორნიასი და სწოვს მარჯვენა ხელის ცერა თითს, რითიც ძალას ართმევს სოლომონს. სოლომონი ლოცულობს უფლის მიმართ, რომელიც მის ლოცვას შეისმენს და

მთავარანგელოზი მიქაელის ხელით გამოუგზავნის ბეჭედს, რომელმაც ყველა დემონი უნდა დაუქვემდებაროს სოლომონს. მისი ძალით სოლომონი ორნიასს იმორჩილებს, რომელსაც ტაძრის მშენებლობაში იყენებს.

სოლომონის ბეჭედი მუსულმანურ წყაროებშიც გვხვდება. არაბი მწერლები აღნიშნავენ, რომ სოლომონმა ოთხი ანგელოზისგან ოთხი კეთილშობილი ქვა მიიღო, რომლებიც ამ ბეჭედში ჩადო, რათა ოთხივე ელემენტზე გავრცელებულიყო მისი მბრძანებლობა (**ЕЭ XIV, 960**).

ტაძრის ან სასახლის აგება, ფოლკლორში უთუოდ ბიბლიური სოლომონის ტაძრის აგების ხალხური ვარიანტია. ამ მხრივ, საინტერესოა კიდევ ერთი, სრულიად განსხვავებული ქართული თქმულება, სადაც მოწინააღმდეგის დამწყვდევის შებრუნებულ ვერსიასთან გვაქვს საქმე: ერთხელ, ეშმაკებმა, რომლებსაც შეშურდათ სოლომონის სიბრძნე, გადაწყვიტეს უფსკრულში ჩაემწყვდიათ იგი. მძინარე სოლომონი ორმოში ჩააგდეს. როცა გამოფხიზლდა, სოლომონმა ქვების მოგროვება დაიწყო. ეშმაკები გაოცდნენ. როდესაც ჰკითხეს, თუ რას აკეთებდა, მან უპასუხა: «დედამიწაზე უამრავი ტაძარი ამიგია. ახლა ისღა დამრჩენია, ეშმაკებს ავუგოო ქვესკნელში ტაძარი». ეშმაკებს შეეშინდათ სიწმინდის და გადაწყვიტეს სოლომონი მაღლა ამოეყვანათ (**СМОНІК, 1892, №13, 332-333**).

ბოროტი სულის ჭურჭელში ჩამწყვდევის მოტივს, ქართულ ფოლკლორში, დედამიწაზე მშვიდობის და კეთილდღეობის დამყარება მოსდევს. ეს მოტივი ბრიტანულ-კელტურ გადმოცემებში გვხვდება მერლინთან დაკავშირებით. ინგლისურ ტრადიციაში მერლინი ნახევრად ადამიანური და ნახევრად დემონური არსებაა, რომელიც უმანკო მონაზონ ქალს ჩაესახა ზებუნებრივად, ანუ უმამოდ იშვა. სურვილის მიხედვით, მერლინი ხან ადამიანურ სახეს იღებს, ხან დემონურს, აქვს ლტოლვა მიწიერი ქალებისკენ (ისევე როგორც ასმოდევს), დაჯილდოვებულია წინასწარმეტყველების უნარით. ნენის **Historia Britorum**-ში დაცული თქმულებით, მეფე ვორტიგერნს სურს ციხე-სიმაგრის აგება ერთ-ერთ მთაზე, მაგრამ დღისით აგებული ღამით ყველგფერი ინგრევა. ყველა გაურკვევლობაშია. ბოლოს ბრძენკაცები ურჩევენ მეფეს, რომ კოშკი უნდა მოირწყას მამის გარეშე დაბადებული ყრმის სისხლით. ასეთი აღმოჩნდება მერლინი, რომელსაც მაშინვე მიუყვანენ მეფეს. შვიდი წლის ყრმამ იცის მისი სასახლეში მოყვანის მიზეზი, იცის, რომ ამ მთის ძირში არის ტბა, რომელშიც არის დარაბიანი ჭურჭელი, ხოლო მასში კარავი, სადაც ორ – თეთრ

და წითელ დრაკონს სძინავს. ისინი გამუდმებით ებრძვიან ერთმანეთს, რაც სახელმწიფოში არსებული დაპირისპირების სიმბოლოა. მერლინი ურჩევს მეფეს, დრაკონები ჭურჭელში მოათავსოს, დაბეჭდოს და რაც შეიძლება ღრმად ჩაფლას მიწაში. ამის შემდეგ ციხე-სიმაგრე აშენდება და ყველა ავადმყოფობა და უბედურება გაქრება (Веселовский, 345).

როგორც ვნახეთ, ებრაულ, არაბულ და ბერძნულ წყაროებში სოლომონს ბეჭდით ყავს დამორჩილებული ასმოდევს-ორნიასი. ამ მოტივის ქართულ ვერსიაში ბეჭედი არ ფიგურირებს, მაგრამ ბეჭედი გვხვდება ქართულ სამყაროს შესაქმის ანდრეზში: როდესაც ადამმა და ევამ აკრძალული ხილის ნაყოფი შეჭამეს, „ამის შემდეგ გაჩნდა დღე და ღამე. როცა დაღამდა, შეწუხდნენ ადამ და ჰევა. როცა მამლის ყივილი შეიქნა, მაშინ მოვიდა იეს (sic!) ეშმაკი და უთხრა: რად სწუხართ, რატომ ტირითო? რას მომცემთ, რო სინათლეზე გაგიყვანოთო? ადამ და ჰევამ უთხრა: არაფერი გვაბადია, რა მოგცეთ? ადამს ჰქონდა იესოს ნაჩუქარი ბეჭედი. ეშმაკმა უთხრა: ეგ ბეჭედი მომეცი და გაგიყვან სინათლეშიო. ამ ლაპარაკში ინათლა და გაეხარდათ, რო სინათლეში გაგიყვანაო» (თმასფკა, უპასპორტო ჩანაწერი).

ეშმაკის მიზანი — ჩაიგდოს ხელში იესოს ბეჭედი, ასმოდევსის მიზნის ტოლფასია. ამ ბეჭდით დაიმორჩილა ეშმაკმა ადამი და ევა, დამოკიდებული გახადა ისინი. ბეჭედს აქვს ძალა, რადგან ის ღვთიური ნიშნით არის აღბეჭდილი - იესოს ნაჩუქარია. სოლომონის ბეჭედზეც, თალმუდური ტრადიციით, უფლის სახელია ამოტვიფრული.

სოლომონის ბეჭედი ერთ იმერულ შელოცვაში გვხვდება, როგორც ძლიერების ნიშანი, შეშინებულის ან «მოხვდენილის» ამ ქვეყანას გამომყვანი: „გამოდი და გამოყევი ლოცვასა ჩემსასა ბრძანებითა ღვთისათა, თვარემ გამოგიყვან ელვითა, ქუხილითა, მარიამისა ნეკითა, სოლომონისა ბეჭდითა, ჭაბუკისა ყვირილითა...» (ფა. ი. 81, გვ. 225-1). სოლომონის ბეჭდის მაგიური თვალსაზრისით გამოყენება მის ყოვლისშემძლეობაზე მიუთითებს. როგორც ჩანს, ქართულ ყოფაში სოლომონის ბეჭდის ტრადიცია არსებობდა. ხოლო ქართულ თვალის შელოცვაში სოლომონის ბეჭედი დასახელებულია იოსების ხელს და მოსეს კვერცხს შორის როგორც ნაყოფიერების და ყოვლისშემძლეობის სიმბოლო (ფა. ქ. 380, №143).

ჯადოსნური ძალის დამორჩილებისა და მშენებლობაში გამოყენების ტრადიციულ სიუჟეტზეა აგებული ლეგენდა დავით აღმაშენებელზე. ეშმაკმა

მოინდომა ხელი შეეშალა გელათის ეკლესიის მშენებლობისთვის. ყველაფერს, რასაც დღისით მუშები აშენებდნენ, ღამიანობით ანგრევდა. მეფე მიხვდა, რომ მისი ხელის მცარავი ეშმაკი იყო, ამიტომ აიღო ჯამი, აავსო წყლით, დადგა ბალავერის მახლობლად და დაუდარაჯდა. როდესაც ეშმაკი წყალს მიეშურა, დავითმა ხელი სტაცა. ეშმაკი ჯორად გადაიქცა, მეფემ მას ლაგამი ამოსდო და სწრაფად მოახტა ზედ. ამის შემდეგ ის ამ ჯორს არ იშორებდა და ეკლესიის მშენებლობაც მალე დასრულდა. ერთხელ, მოუცლელობის გამო, მეჯინიბეს სთხოვა ჯორისთვის წყალი დაელევნებინა. ეშმაკმა მეჯინიბე გააბრიყვა, ლაგამი აახდევინა და მაშინვე წყალში გაუჩინარდა (სიხარულიძე 1961, 65-67).

სოფელ კურსებში ჩაწერილი ვარიანტით, მეფეს ურჩვევენ დაათროს ეშმაკი, ისევე, როგორც ეს ხდება ასმოდევსის შეპყრობისას: „*დუუდგამს მართლა პურ-ღვინო იქა და მისულა, დახთენია დაწოლილი ძირს*». ამავე თქმულებაში ეშმაკის გაქცევის თაობაზე მთქმელი შენიშნავს: „*მერე დაუგვიანდა ამ ეკლესიების აშენება. ველარ დაქროდა, ნელ-ნელა მიდიოდა. როცა ჯორი ჰყავდა, მაშინ ჩქარა მიდიოდა მშენებლობა*» (იქვე, 198)

როგორც ვხედავთ, საერთო ქართულ და ებრაულ მასალებს შორის მრავლადაა. მხოლოდ, თუ ებრაულ თქმულებაში ასმოდევსის შესახებ დემონური სული თვითონ სოლომონს გააბრიყვებს და ამგვარად დაუსხლტება ხელიდან, ქართულ თქმულებაში დავით აღმაშენებელმა კარგად იცის, რასთან აქვს საქმე, ამიტომ ის ლაგამს არ აცილებს ჯორს, მსახურსაც იმავეს უბრძანებს, მაგრამ აკრძალვა ირღვევა. რაჭულ ვარიანტში ლაგამის ახსნასთან არ გვაქვს საქმე, რითიც ხაზგასმულია ორი ფაქტორი: 1. რაშის მორჩილება მხოლოდ დავით აღმაშენებელს შეუძლია; 2. ეშმაკი წყალში პოულობს ძალას და უჩინარდება (იქვე, 195).

შეპყრობილი ბოროტი სულის მოტივი ქართულ საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაში თამარ მეფის ციკლის თქმულებებშიც გვხვდება. შუქურვარსკვლავის ლეგენდა ამინდის გამგეობის მოტივზეა აგებული. თქმულების არცერთ ვარიანტში არ არის მითითებული, თუ როგორ შეიპყრო ის თამარმა, როგორც ჩანს, ხალხისთვის თვით ფაქტი, რომ თამარს ცისკარი დატყვევებული ჰყავს, უკვე საკმარისი იყო იმისთვის, რომ ის ამინდის გამგედ ჩაეთვაღათ: ზამთარ-ზაფხულის გამჩენი - შუქურვარსკვლავი თამარს ყუთში ან ოთახში ჰყავს გამომწყვდეული, ამიტომ საქართველოში ზამთარი სრულებით ამოიკვეთა, მარადიული ზაფხულია.

თამარი ცხოვრობს მთაზე და ერთხელ, როცა გადაწყვეტს ბარში ჩამოსვლას, ყუთს ან ოთახს მოახლეს უტოვებს და მის გახსნას სასტიკად უკრძალავს. ურჩი მსახურის ცნობისმოყვარეობის გამო, რომელმაც მეფის ბრძანება დაარღვია, გათავისუფლებული ცისკარი მიწაზე არნახულ თოვლს უშვებს, რაც აფერხებს როგორც მოსავლიანობას, ისე ბაღდადის მონასტრის მშენებლობას. ამის გამო, თამარი მოახლეს ან აღმზრდელს სწყევლის: „*იქვე სულად მარადიული ტანჯვისთვის*».“ მას შემდეგ აკრძალვის დამრღვევი ვერცხლის ბირთვშია გამომწყვდეული მარადიულ ტანჯვაში (იქვე, 261).

ცისკრის ან თოვლის ვარსკვლავის დამწყვდევა ხალხურ ცნობიერებაში ნაყოფიერების მოტივს უკავშირდება. ოსური თქმულება ამბობს: „*მას უკან ძველ თოვლს ახალი ასწრობს და იმიტომ ოსებში ზამთარია, თორემ ოსებში ზამთარს რა უნდოდა. სულ ვენახები იყო გაშენებული*» (აკაკ. კრებ., 1898 №8, II, 19-20).

ზ. კიკნაძე სტატიაში „თამარის ანდრეზული ხანა“ განიხილავს თამარისეულ მარადიული ზაფხულის მოტივს სხვადასხვა ხალხების მითოლოგიაში და მას ბერძნულ-ლათინურ ტრადიციაში «ოქროს ხანას», ინდურში - „სრულყოფილ« (კრიტ-აუგა), ან „ნამდვილ საუკუნეს“ (სატადა-აუგა), ებრაულში კი „ედემის ბაღს“ უდარებს. ოვიდიუსი კაცობრიობის ცხოვრების პირველ პერიოდს - „ოქროს ხანას» მარადიული გაზაფხულის ხანად მიიჩნევს (**Ver erat aeternum**). დილის ანუ გაზაფხულის ფერით არის შემოსილი თეთრი ვიშნუ -- კრიტ-აუგას მეუფე; ედემის ბაღი აღმოსავლეთში მდებარეობს, რომელიც ანდრეზულ წარმოდგენაში დილის ქვეყნად მოიაზრება.

მარადიულ ზაფხულს ზურაბ კიკნაძე თამარის მთაზე - ღმერთთან ახლოს ყოფნას, ხოლო ამინდის შეცვლას და დროჟამის დაძვრას თამარის მთიდან ჩამოსვლას უკავშირებს, რითიც „ოქროს ხანა« წუთისოფლით იცვლება და ქვეყანაში ზამთარი - სიკვდილი ისადგურებს. იგივე მითოლოგემა, მხოლოდ თამარის პიროვნულ პლანში, მისი ქალწულობის დაკარგვით არის გადმოცემული ანდრეზებში. თამარის ძე, ანდრეზული წარმოდგენების მიხედვით, მოიაზრება როგორც „პირველკაცი, რომლის დაბადებით იწყება დროჟამის ბრუნვა, თაობათა ანუ სიკვდილ-სიცოცხლის განუწყვეტელი მონაცვლეობა« (კიკნაძე 1982, 157).

აკრძალვა, რომელსაც თამარი მოახლეს უტოვებს, პარადიგმულად იმეორებს ღმერთის მიერ ხე ცნობადის ნაყოფის ჭამის აკრძალვას. ხე ცნობადი ედემის ბაღის

შუაგულში იდგა. ასევე ცხრა ყუთის გულში ჰყავს მომწყვდეული ცისკარი თამარს. თამარი არჩევანის წინაშე აყენებს მოახლეს, უტოვებს რა მას ამ ყუთის ან ოთახის გასაღებს. თვით აკრძალვა აპრიორულად უკვე იმის მანიშნებელია, რომ ის უნდა დაირღვეს. აკრძალვის დამრღვევი ყველა ვარიანტში, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ, არის თამარის მოახლე ან გამდელი, ესე იგი ქალი, რომლის არქექტიპული სახე არის ევა. ვფიქრობთ ისიც სიმბოლურია, რომ ის არის მოახლე და არა თამარის სწორი. აკრძალვის დარღვევას, ისევე როგორც ბიბლიაში, მოსდევს წყევლა. ბიბლიის ანალოგიითვე წყევლაში იგულისხმება აკრძალვის დამრღვევის არსებითი შეცვლა. თამარ მეფისაგან დაწყევლილი მოახლე „ტარტაროზად ქცეულა და კუდიანების დასში შერიცხულა“ – ნიშნავს, რომ მას აღარ აქვს უფლება დარჩეს იმავე არსში, რაშიდაც იმყოფებოდა მარადიულ გაზაფხულში ანუ სამოთხეში. ის უნდა იქცეს „სულად მარადიული ტანჯვისთვის“ და ამითაც უნდა გაიზიაროს თავისი არქექტიპის - ევას ხვედრი.

თამარ მეფის ანდრეზის თანახმად „თამარი, პირველყოვლისა, არის დემიურგი საქართველოს კოსმოსის შემქმნელი, რომელსაც დამორჩილებული ჰყავს სტიქიონები, ცისა და მიწის არსებანი და თავისი სამეფოს სასარგებლოდ ამუშავებს. წეროებს, მერცხლებს მისი ბრძანებით მოაქვთ ქვა და ქვიშა და მიუვალ კლდეებზე მონასტრებს ეკლესიებს და ციხე-კოშკებს აშენებენ. თამარს რაშად ჰყავს გველი, რომელსაც პირში ღვთისაგან ნაკურთხი ლაგამი აქვს ამოღებული – დათრგუნული სატანა, ადამის მტერი და თამარი დაქრის მასზე ამხედრებული თავის სამფლობელოში» (კიკნაძე 1982, 155).

ასევე სოლომონი არის დემიურგი, კოსმოსის მიწიერი სამოთხის დამამკვიდრებელი დედამიწაზე. ლექსში „სოლომონი და კუნძულელი“ ხალხური მთქმელი კუნძულელის და ქაჯთა ქვეყნის კოკაში მომწყვდევას უკავშირებს დედამიწაზე დამყარებულ მშვიდობას და ფაქტიურად ქვეყნიერი სამოთხის სურათს წარმოგვიდგენს:

*„ათასხუთას წელიწადსა, ავი მავნე არ იქნესა,*

*ყმაწვილ კარგა დაეძინოს, გულში ფიქრი არ ჩაჰყვესა»* (ქხპ. II, 120).

*„მაშინდა გაქრა ეშმაკი, აღარ არის ქვეყანასა,*

*აკვანისა ყმაწვილს გულში დარდი არ ჩაყვესა»* (იქვე, 319).

სოლომონის სახე ქართულ ფოლკლორში ყოვლისშემძლეობასთან არის დაკავშირებული:

*„სანთლის გუთანს ავაშენებ, შიგ შევაბამ უღელ დევსა,  
ზღვაში ხვნამ და ზღვაში ვთესამ, მშრალზე ვინადირებ თევზსა;  
ყინულზედ კალოს გავლეწამ და მორევში ჩავყრი ბზესა.  
მიმინოს ბარგსა ავკიდებ, აქლემს დაუტევებ მწყერსა»* (იქვე, 118).

ტექსტის მიხედვით, სოლომონის მბრძანებლობა ვრცელდება მთელს სამყაროზე, დევებიც კი მას ემორჩილებიან. დევების მორჩილება, გახედვნა და იმგვარი სამყაროს წარმოდგენა, სადაც გუთანი სანთლისაა, ზღვაში ხვნა-თესვა, ყინულზე – კალოს გალეწვა და ა. შ. ამ სამყაროსთვის წარმოუდგენელი რეალობა სოლომონთან მიმართებაში ჩვეულებრივია, რადგან ის არის დემიურგი ხალხის ცნობიერებაში, ის არის მომწესრიგებელი და ღვთიური ნიშნის მატარებელი.

რაც შეეხება ზღვაში ხვნა-თესვას, ქართულ ეთნოგრაფიაში დასტურდება ე.წ. «წყლის მოხვნის» რიტუალი, რომელსაც მხოლოდ გაჭიანურებული გვალვისას მიმართავდნენ. შეიკრიბებოდნენ სოფლის დედაკაცები, შეებმებოდნენ უღელში, გუთნისდედად გუთნისდედას ცოლი დაუდგებოდათ, დაუყვებოდნენ მდინარეს ხან აღმა, ხან დაღმა. ირაკლი სურგულაძის აზრით, «წყლის მოხვნის» რიტუალი «ნაყოფიერების ძალების პროვოცირებისკენაა მიმართული» (სურგულაძე, 226). ჩვენ არ გამოვრიცხავთ, რომ სოლომონის მიერ ზღვაში ხვნა-თესვა ნაყოფიერების ფუნქციას ატარებდეს.

სოლომონის ლექსში მიწიური სამოთხის სურათი იცვლება ხალხური მთქმელის მიერ მეზადურების მოურიდელები წყევლით, რომლებმაც ზღვაში კოკა იპოვეს და გატეხეს. წყევლა აქაც გარდაუვალია. სიმდიდრეს დახარბებული მეთევზე ან მონადირე ამქვეყნად არსებული ბოროტების მიზეზად ითვლება, რადგან გატეხილი კოკიდან ეშმაკები კვლავ ამოცვივდნენ და დედამიწას მოედვნენ, კუნძულები კი იალბუზზე შემოჯდა. ასე გაჩნდა კვლავ ბოროტება დედამიწაზე. მას შემდეგ ქაჯები დადარაჯებულები არიან ადამიანის სულს:

*«ვინც ხეზე თავს ჩამოიხრჩობს, მისი სული ჩვენ დაგვრჩესა,  
ვინც წყალში გადავარდება, მისი სულიც ჩვენ დაგვრჩესა,  
ვინც წისქვილში ილალატებს, მისი სულიც ჩვენ დაგვრჩესა»* (იქვე, 311).



ხალხური მთქმელი მეთევზეების დასაწყევლად ქრისტეს, მამა ღმერთსა და წმინდანებს იშველიებს: „*იესო ქრისტემ (sic!) დასწყევლა მეთევზე და მებადვცა*“ (იქვე, 301);<sup>3</sup> „*მაღალი ღმერთი გაუწყრეს*...“ (იქვე, 305); „*წმინდა გიორგიმ დასწყევლოს...*“ (იქვე, 313).

როგორც ვხედავთ, ტექსტის მიხედვით, ყველანაირი ამქვეყნიური ბოროტება კუნძულელთან და მის საყმოსთან არის დაკავშირებული, ხოლო სოლომონი ხალხურ ლექსში გვევლინება როგორც ბრძენი ხელმწიფე, რომელიც ბოროტებასთან ბრძოლაში იმარჯვებს და მისი წყალობით დედამიწაზე მშვიდობა და ბედნიერება ისადგურებს. ეს თითქოს მოულოდნელი არც არის, რადგან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ებრაულ ენაზე სახელი *შ ე ლ ო მ ო* თანაჟღერადობაშია სიტყვასთან *შ ა ლ ო მ*, რაც მშვიდობას ნიშნავს.

სოლომონის ფუნქცია ლექსში იმდენად ზოგადსაკაცობრიოა, რომ მისი შეზღუდვა ანუ რომელიმე ერთი ქვეყნის ჩარჩოში მოქცევა წარმოუდგენელი იქნებოდა. მთავარი თემა ამ ლექსში სიკეთისა და ბოროტების მარადიული ბრძოლაა. სოლომონი თავისი სიბრძნით და მოხერხებით დაამარცხებს კუნძულელს - „*ემშაკთა ხელმწიფეს*“ და ბოროტი ძალისაგან გაათავისუფლებს დედამიწას. ეს ფუნქცია დემიურგის ფუნქციას უფრო ჰგავს, ვიდრე მიწიერი ხელმწიფისას. ხოლო რაც შეეხება მეთევზეებს, მათი შეფასება ცალსახად უარყოფითად, ვფიქრობ, არ შეიძლება, რადგან მათი ფუნქცია ლექსში აუცილებელია, წინააღმდეგ შემთხვევაში, სოლომონის ლექსი ესქატოლოგიურ შინაარსს შეიძენდა და მითი ან რწმენა მარადიული დაბრუნების შესახებ აზრს დაკარგავდა ხალხის ცნობიერებაში.

### 3.3. სოლომონის ციკლის ზღაპრები

სოლომონ ბრძენის ფოლკლორული სახის შესწავლისას განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ქართული ხალხური ზღაპრები.

---

<sup>3</sup> იესო ქრისტეს მიერ მეთევზეების წყევლა ჩვენში გავკვირვებას იწვევს, რადგან უფლის რჩეული მოწაფეები სწორედ მებადურები იყვნენ. ეს მოტივი წმინდად ხალხური უნდა იყოს.

ქართულ ზღაპრებში სოლომონ ბრძენის სახე რამდენიმე თვალსაზრისით გვანტერესებს: რა ფუნქციით გვხვდება სოლომონი, ინარჩუნებს თუ არა თავის ბიბლიურ სახეს და რა ინოვაციებს გვთავაზობს ქართული ფოლკლორი.

ზღაპრებში სოლომონი, როგორც პერსონაჟი, არის არა მთავარი გმირი, არამედ მას აქვს მჩუქებლის ფუნქცია, მაგრამ გარკვეული პროფანული სახით, რადგან ის არის სიბრძნის მჩუქებელი, რჩევის მიმცემი არა უანგაროდ, არამედ გარკვეული სამსახურის საფასურად, განსხვავებით ჯადოსნური ზღაპრის მჩუქებლისაგან, რომელიც გმირს ყოველგვარი საფასურის მოთხოვნის გარეშე აძლევს ჯადოსნურ საგანს. ფუნქცია ორივე შემთხვევაში იდენტურია, მაგრამ განსხვავებულია ჩუქების მოტივაცია. ჩვენი აზრით, სოლომონის ციკლის ზღაპრებში ადგილი აქვს მჩუქებლის ფუნქციის გაყოფითებას.

იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ფოლკლორისტიკაში სოლომონის ციკლის ზღაპრები საყოფაცხოვრებო ზღაპრების ჭრილში განიხილება. ზღაპრების ყველა კრებული, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ, ხსენებული ციკლის ზღაპრებს სწორედ საყოფაცხოვრებო ჟანრს მიაკუთვნებს. ამ ტიპის ზღაპრების დასაწყისი მართლაც საყოფაცხოვრებო-ნოველისტურია: *“ერთი საწყალი კაცი იყო, ორი ქალი ჰყამდა და ერთი ბიჭი. დარიბი იყო, რომ იმის ბედობაზე არაფერი იპოვებოდა - არც ხარი, არც ნათესი, არც ნახნავი, არც საჭმელი, არც სასმელი»* (დიალ. I, 291); *“ერთ სოფელში, სოლომონ ბრძენის დროს, ცხოვრობდა ერთი მეტად საწყალი და დავდომილი კაცი, რომელსაც სახელად ემახდნენ ფასოს... საცოდავს ცოლ-შვილი შიმშილით ეხოცებოდა, ძლივს ვაითა და ვაგლახით შოულობდა დღიურ ლუკმას. ასეთ მწუხარებაში ატარებდა თავის სიცოცხლეს»* (სიბრძნე, 310).

ჯადოსნური ზღაპრების გმირისგან განსხვავებით, ამ ზღაპრების გმირი, ერთი შეხედვით, ჩვეულებრივი ადამიანია. მას არც რაიმე გამორჩეული უნარი აქვს, არც გამორჩეული მიზანი... უქონლობის ან სიღარიბის გამო ის მიდის სახლიდან, ტოვებს ცოლ-შვილს, რომ ვინმეს მოჯამაგირედ დაუდგეს და ლუკმა-პური თავისი შრომით მოიპოვოს. ხშირად სახლიდან წასვლა ცოლის იძულებით ხდება: *«უთხრა ცოლმა, რომაო: - ესე უნდა ვიყოთ ჩვენაო უბედურები?»* (დიალ. I, 291).

სახლიდან გასვლა, სხვა სახელმწიფოში ან თუნდაც მეზობელ სოფელში გადასვლა, ჯადოსნურ ზღაპარში, გაიაზრება, როგორც “სხვა სამეფოში” ანუ “იმ»

ქვეყანაში” წასვლა. ეს ჯადოსნური ზღაპრის გმირის აუცილებელი ფუნქციაა და მასზე საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს რ. ჩოლოყაშვილი, რომელიც სამი სკნელის გავლას და სამი სახის მეტამორფოზას მხოლოდ გენეტიკურად ღვთაებრივი გმირის შესაძლებლობებს მიაწერს (ჩოლოყაშვილი, 63).

სახლიდან წასვლა მოტივირებულია უქონლობით. თვითონ ეს უქონლობა, უბედობა მომავალი ბედნიერების და სიმდიდრის კონტრასტული ფონია, ხოლო, ერთი შეხედვით, საწყალი, დავრდომილი, არაფრით გამორჩეული კაცის, რომელიც ვეღარ ეგუება ღარიბულ ან უბრალოდ, ერთფეროვან ცხოვრებას, ბედის საძიებლად წასვლა, უკვე მის გამორჩეულობასა და არაჩვეულებრივობაზე მიგვანიშნებს. გმირის ინდივიდუალობა სწორედ ამ წასვლაში ჩნდება. ინდივიდუალიზაციის პროცესი უკვე დაწყებულია მის პიროვნებაში. «ახალ ქვეყნებს ისინი ეძიებენ, ვისაც ევიწროვება ყოფის ჩარჩოები» (ტრუბეცკოი, 59).

*“გასწია, წავიდა ეს საწყალი კაცი. ერთი სახენწიფო გაიარა, არაფერი, გადავიდა, მეორეც გადავიდა. ორი სახენწიფო გაიარა რაღა. მესამეში რო მივიდა, მესამე სახენწიფოში, იქ არსებობდა და უფლობდა სოლომონ ბრძენი»* (დიალ. I, 292). გმირი არ ჩერდება პირველსავე ქვეყანაში, ანუ ის არჩევს სასურველ ადგილს, არც ჩქარობს... ე.ი. მან იცის რას ეძიებს, რა უნდა. ამ ჟესტით საცნაურდება მისი არჩევანის უფლება.

ასევე საინტერესოა ის, რომ უცხო სახელმწიფოში უკვე მისული გმირი მალევე პოულობს სამსახურს. სოლომონ ბრძენი მას სამსახურში ჩაყენებაზე უარს არ ეუბნება, რადგან სხვა სახელმწიფოდან მოსული გმირი სტუმარია დამხვდურისთვის და მას უარით ვერ გაისტუმრებს. ზღაპარში სტუმარი “გარე სამყაროდან “შიდაში” შემოსულ არსებად ითვლება. იგი “იმ” ქვეყნიდანაა მოსული და მას სათანადო პატივიც უნდა სცე.

გმირი ერთგულად და პატიოსნად ემსახურება სოლომონს სამი წლის განმავლობაში: *“ამ საცოდავმა ფასომ დაიწყო სამსახური და მეტად კარგად ემსახურებოდა. ყოველ საქმეში დაულაღავი და დაუზარებელია, სოლომონს მოსწონს»* (სიბრძნე, 311). *“ადამიანს უქმად არ ეძლევა ჯადოსნურ ძალთა შეწევნა. ის მან მძიმე მსხვერპლით, თავისებური ასკეტური სიქველით უნდა შეიძინოს»* (ტრუბეცკოი, 61). ერთგულად და პატიოსნად მსახურება ზღაპრის გმირს ქრისტიანულ ელფერს სძენს (შდრ.: “მონებო, ყველაფერში დაემორჩილეთ თქვენს

ხორციელ ბატონებს, არა მოჩვენებითი სამსახურით, როგორც კაცთმამებლებმა. არამედ გულწრფელად, როგორც ღვთისმოშიშებმა; ყოველივე, რასაც აკეთებთ, გააკეთეთ სულით. როგორც ღვთისთვის და არა კაცთათვის» (კოლ. 2.22-23).

ვადის გასვლის შემდეგ სოლომონი არჩევანის წინაშე აყენებს გმირს: *«თუ გინდა, აიღე ეგ ფული და წადი, როგორც პირობა გვაქვს, თუ გინდა - ერთ სიტყვას გასწავლი და ეგ ფული მე დამრჩესო»* (სიბრძნე, 310). გმირი დაფიქრდება ამ წინადადებაზე და სიბრძნეს ამჯობინებს: *“ამ სიტყვაზე ფასო დაფიქრდა: არც ფული ემეტება და სწავლაც უნდა. კარგა ხანი იყოყმანა და მერე მოახსენა: მასწავლეო»* (იქვე, 311). გმირი სიბრძნეს ფულზე მაღლა აყენებს, მიუხედავად იმისა, რომ შინ მშვიერი ცოლ-შვილი ელოდება (შდრ. «სიბრძნის შეძენა ოქროზე უკეთესია, ჭკუის მოხვეჭა ვერცხლზე - უმჯობესი» (იგავ. 16.16). ზღაპრის ქიზიყური ვარიანტი - «საბრალო ფასოს ამბავი» გამოირჩევა მთქმელის მიერ სიტუაციის დახატვის მხატვრული ოსტატობით, რითიც ცდილობს გაამძაფროს სიტუაცია და შთაბეჭდილება მოახდინოს მსმენელზე: *«საცოდავი, სიღარიბისგან დამწვარ-დადაგული კაცი დაჰყურებს მშვენიერ, ახალმოჭრილ მანეთებს... რა ჰქნას? ფულიც უნდა და კიდევ უნდა, რომ ისწავლოს რამე. ფულს ისევ სწავლა არჩია და მოახსენა: მასწავლეო»*. ერთი წლის სამსახურის შემდეგ იმავე არჩევანის წინაშე მდგომ გმირს: *«სიხარულისაგან ხელები უკანკალებს, გული უფაცფაცებს, თვალები უჭრელდება ოქროსა და ვერცხლის ბრჭყვიალა მანეთების ყურებით... დათვლა რომ გაათავა და დააწყო, კიდევ უთხრა (სოლომონმა - ე.ი. ): თუნდა აკრიფე და წაიღე, თუნდა ერთ სიტყვასაც გასწავლი და ეგ ფული მე დამრჩესო. ამ საწყალ კაცს ცეცხლი წამოსდის თვალებიდან, უნდა აკრიფოს და ვერც გაუბედავს: ფულიც უნდა და სწავლაც... ფიქრობს, ყოყმანობს, არის ერთ გაჭირვებაში... დახედე ამ საწყალ კაცს, ფულს ისევ სწავლა არჩია! მოახსენა - მასწავლეო»*.

ცხადია, ამგვარ თხრობაში, მსმენელზე გარკვეული ზემოქმედების მოხდენა არის ნავარაუდები. მთქმელი წინასწარ განსაზღვრულად ცდილობს ადამიანურ ვერცხლისმოყვარეობის ვნებას სიბრძნე და სწავლის სიყვარული დაუპირისპიროს და ამ უკანასკნელის უპირატესობა დაამტკიცოს. ზღაპარში მთქმელის ფუნქცია ამით არ შემოიფარგლება. ყურადსაღებია მისი რამდენიმე კომენტარი, რითიც წინასწარ ამზადებს მსმენელს სასურველი დასასრულისთვის და ამართლებს გლეხის არჩევანს. რაც მთავარია, ამ შემთხვევაში საკუთარ «მეს» კი არ წარმოაჩენს, არამედ საკუთარ

აზრს, შეხედულებას, ადამიანთა შორის უბრძენესს - სოლომონს მიაწერს: «მეტისმეტად მდიდარმა მეფემ, რომელზე მდიდარი არც ყოფილა, არც არის და არც იქნება, სრულებითაც არ შეიბრალა, ერთი აბაზიც არ აჩუქს, რომ გზაზე პური ეყიდა! სოლომონ ბრძენმა იცოდა, სწავლა უნაყოფოდ არ დარჩებოდა, როგორც ნათქვამია: «სწავლის ძირი ძწარე არის, კენწეროში გატკბილდებისო». ამკარად ჩანს მთქმელის განათლება, რომ ის იცნობს დავით გურამიშვილს და შესაძლოა, მისი «სწავლა მოსწავლეთას» მქადაგებელია ხალხისათვის გასაგები - ზღაპრული ენით. ვფიქრობთ, ამიტომაც ხაზგასმულია ზღაპარში სოლომონის შეუბრალებლობა (შდრ.: «ნუ გებრალეების სწავლაზედ»...). დავით გურამიშვილის კიდევ ერთ მოსაზრებას სოლომონ ბრძენს ათქმევინებს ხალხური მთქმელი: «*ანუგება: - ჯიბეში ფულის ჩაწყობას, თავში რომ ეწყოს, ისა სჯობია, ჯიბიდან ან დაიკარგება, ან მოიპარავს ვინმე, ან ძალით წაგართმევენ, ხოლო თავიდან არაფერი დაიკარგება, სიკვდილამდე დაგრჩება და როდესაც დაგჭირდება მოიხმარო*» (შდრ.: «ბრძენი სადაც არს, დარჩების, საუნჯე თან ექნებისა», აგრეთვე: **Omnia mea mecum porto!** (ლათ.: «ყველაფერი ჩემი თან დამაქვს»)).

ამკარაა, რომ მთქმელი ერთეება შემოქმედებით პროცესში და ცდილობს მსმენელს მიაწოდოს ხალხური ზღაპარი დატვირთული ცხოვრებისეული სიბრძნით. ის ადამიანური ბუნების სწრაფვაზე - დააგროვოს სიმდიდრე, იცხოვროს უზრუნველად და ფუფუნებით - ამახვილებს ყურადღებას. ეს მოტივი, უპირველეს ყოვლისა, ბიბლიიდან უნდა იღებდეს სათავეს.

ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ გლეხი, რომელიც სოლომონს ემსახურება და გასამრჯელოს სანაცვლოდ მისგან მხოლოდ რჩევას ითხოვს, თვითონ სოლომონის ფუნქციას იმეორებს, რომელიც ღმერთმა ასევე არჩევანის წინაშე დააყენა და მან სიბრძნის მინიჭება სთხოვა უფალს, უფალმა კი სიბრძნესთან ერთად, ყველა ამქვეყნიური სიკეთით დააჯილდოვა (3-მეფ., 3.5-13). შდრ.: «მთავარი სიბრძნე სიბრძნის მოხვეჭაა, ყოველ მოსახვეჭელთაგან ცოდნა მოიხვეჭე» (იგავ., 4.7). თვით სოლომონი კი ქართულ ხალხურ ზღაპარში უფლის როლში გვევლინება, აყენებს რა ზღაპრის გმირს არჩევანის წინაშე. ზ. კიკნაძე სოლომონის ცხოვრების ამ გადამწყვეტი განსაცდელის შესახებ ამბობს: «მართალია, ის სიბრძნე, რომლითაც სახელი გაითქვა მან, უფლის მიერ მომადლებულად არის მიჩნეული, მაგრამ სიბრძნის არჩევანი ხომ თავისთავად გულისხმობდა თანდაყოლილ სიბრძნეს... ყმაწვილის არჩევანში (ბრძენი

და გონიერი გული) და უფლის დასტურში ამ არჩევანზე გამოჩნდა მთელი ღირსება სიბრძნისა, რომ სიბრძნე ერთი საფეხურით მაღლა დგას ამქვეყნიურ ღირებულებათა კიბეზე, რომ ყოველი დოვლათის დასაბამია გულის სიბრძნე» (კიკნაძე 1989, 120).

სამი წლის სამსახურის საფასურად მიღებული სამი რჩევით გმირი სახლის გზას დაადგება. ეს რჩევები, ერთი შეხედვით, გამოუყენებელი და უსარგებლოა, ისე, რომ სოლომონის სახლიდან წამოსულ გმირს გულიც კი სწყდება: *“ვაი, რა ტყვილა დავჰკარგე ეს თუმანიო”* (ქართლ., 170), მაგრამ საბოლოოდ გმირს კეთილდღეობას და ბედნიერებას მოუტანს.

რჩევები, რომლებიც სოლომონის ციკლის ზღაპრებში გვხვდება, ძირითადად მეორდება, მაგრამ არის გარკვეული სახეცვლილებები. ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ პრინციპი ზღაპრის სამმაგობისა დაცულია. ყოველ ზღაპარში რჩევა აუცილებლად სამია.

1. *«თუ ვინმემ გკითხოს რამე, უცებ ნუ უპასუხებ, დაფიქრდი კარგად და ისე უთხარი»* (სიბრძნე, 312); ამის ვარიანტია: *«ვისაც რა მოსწონდეს, ის უთხარი»* (თსუფა, 14147). შდრ. ბიბლია: *«მახეში ხარ გაბმული შენი ბაგის ნათქვამით, დაჭერილი ხარ შენი ბაგის ნათქვამით»* (იგავ. 6.2);

2. *«რასაც ხელით ვერ შესწვდებოდეო, იმასაო ხელი არ მიაწოდოვო»* (დიალ. I, 292); *«რასაც არ შესწვდები, ნუ შეეტორტმანები»* (თსუფა, 14147); 3. *«რაც შენი თვალით არ დაინახო და შენის ყურით არ გაიგონო, სხვის სიტყვა არ დაიჯერო»* (დიალ. I, 292). ეს რჩევა, რომელსაც მრავალი ვარიანტი აქვს, აშკარად მეორეულია სოლომონის ზღაპარში. ქართულ ხალხურ ზღაპრებში ხშირად გვხვდება ანტაგონისტის მიერ უფლისწულისთვის ოქროსქორიანი ბავშვის დაბადების ნაცვლად ძაღლის ლეკვების გაჩენით მოტყუება. როგორც წესი, ჯადოსნურ ზღაპარში, უფლისწული იჯერებს ტყუილს, ნოველისტური ზღაპრის გმირი კი სოლომონთან მიღებული ცოდნით იოლად არ ებმება მახეში;

4. *«საიდუმლო ცოლს არ გაანდო»* (СМОМІК 1892, № 19, II, 148-151). საიდუმლოს შენახვა და მისი ცოლისთვის არ თქმა ხშირად ავიწყდება რჩევის მიმღებს. ასეთ შემთხვევაში აუცილებელია ცოლის ლალატიც, რომელიც ქმარს საიდუმლოს გამოსტყუებს და თავის საყვარელს ატყობინებს (ამ საკითხზე იხ. თავი «ავი დედაკაცის თემა»);

5. «შინ რო წახვალ, რაც შეგხვდეს გზაში პირველათ, აიღე და შინ წაიღე. *ეს საკითხი ყველაზე რთულია და იცოდე გზაში არაფერი დატოო*» (თსუფა, 4711). ეს რჩევა საინტერესოა იმით, რომ გმირი მისი გათვალისწინებით მოიპოვებს არა უბრალო ნივთს, არამედ ჯადოსნურ საგანს, რომლის წყალობითაც ის გამდიდრდება. ხშირად ეს არის გველის ტყავი (იხ.: «გველის ტყავზე ამოსული ალვის ხე» - სიბრძნე, 24). იმერულ ვარიანტში მას უნასის პერანგი ცვლის (ფაი 83, გვ. 99). ნაპოვნ საგანს გმირი ეზოში დამარხავს, ან უბრალოდ დააგდებს, მეორე დილით კი მის ადგილას ოქრო-ვერცხლის ხე დახვდება.

მართალია, ნოველისტურ ზღაპარში ვხვდებით ჯადოსნურ ელემენტს, მაგრამ განსხვავება ჯადოსნურ და ნოველისტურ ზღაპარს შორის არსებითია. თუ ჯადოსნური ზღაპრის გმირი დაბრკოლებებს გადალახავს, ანუ გამარჯვებას აღწევს «იმ» ქვეყნად მიღებული ნივთით (ეს ნივთი ჯადოსნურია და გმირს გამოცდის ჩაბარებაში ან დაბრკოლების გადალახვაში შველის), ნოველისტურ ზღაპარში ნივთი შეცვლილია «იმ» ქვეყნად მიღებული ცოდნით, სიბრძნით, რჩევით, რომელიც პირდაპირ არის დაკავშირებული მის გამოცდასთან. ნოველისტური ზღაპრის გმირის მიერ გადასალახავ დაბრკოლებათა სირთულე სულაც არ მოითხოვს ჯადოსნურ საგნებს, ხალიჩას, სარკეს, რაშს და ა.შ. რაც ჯადოსნური გმირისთვის აუცილებელი ატრიბუტია, რომელსაც მას მჩუქებელი აძლევს. მაგრამ ნოველისტური ზღაპრის გმირს სჭირდება ცოდნა, სიბრძნე, გამჭრიახობა, რომ სასურველ მიზანს მიაღწიოს. თუმცა საჩუქარი ორივე შემთხვევაში ღვთაებრივია. ეს ყველაფერი ზღაპარში შემთხვევით, საგანგებო მიზანდასახულობისა და მცდელობის გარეშე ხდება. ამ სიკეთეს აღწევს საწყალი და არაფრით გამორჩეული კაცი, ხან ზარმაცი-ნაცარქექია, ხან-გულარხენი, ჩოფანო გლახა...

რატომ ხდება ნოველისტურ ზღაპარში, რომ ღვთის რჩეული მაინცადამაინც სულელი, გიჟი ან ზარმაცია, რატომ ენიჭება მას ღვთიური მადლი? - სვამს შეკითხვას რ. ჩოლოყაშვილი და თავადვე უპასუხებს: «იქნებ იმიტომ, რომ ეს მდგომარეობა ზღაპრის გმირისა დროებითია... სახესხვაობა გმირისა სამყაროს სხვა სფეროში გადასვლისას ხდება და როგორც ჩანს, ნოველისტური ზღაპრის გმირსაც შესწევს ძალა ამ სფეროთა შორის მიმოსვლისა» (ჩოლოყაშვილი, 110). ქრისტიანული თვალსაზრისით, ამქვეყნიური სიბრძნე სისულელეა ღმერთისთვის «განა

სისულელედ არ აქცია ღმერთმა ქვეყნიერების სიბრძნე?» (I კორ., 1.20), ხოლო ამქვეყნიური სისულელე - სათნოება. ამიტომაც მისი რჩეული შეიძლება იყოს სულელი - ღვთის სულელი: «წუთისოფლის უმეცარნი ამოარჩია ღმერთმა, რათა შეარცხვინოს ბრძენები» (I კორ., 1.27). ეს პარადოქსი იხსნება ქრისტიანულ ნიადაგზე.

ნოველისტური ზღაპრის გმირის თავდაპირველ მდგომარეობას ი. იუდინი ინიციაციის რიტუალს უდარებს და მის წყაროებს ისტორიამდელ ფოლკლორს უკავშირებს (Юдин, 52). სულელისა და მასხარას სახეების წარმოშობას ისტორიამდელ ფოლკლორში ხედავს მ. ბახტინიც (Бахтин 1975, 314). იუდინის აზრით, ზღაპრის სულელი გმირის პირველსახედ იყო ახალგაზრდა, რომელიც ინიციაციის წეს-ჩვეულების დროს უდიდესი ფიზიკური ტანჯვისა და რიტუალური წამებისას, რეალურად, თუ მოჩვენებით, კარგავდა გონებას და შეშლილ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. ჩვენი აზრით, შეშლილობა ფსიქოლოგიურ პლანში იგივეა, რაც სიღარიბე სოციალურ პლანში, გმირი მიდის სიღარიბის აღმოსაფხვრელად და იმ ქვეყანას მიღებული ცოდნით მოიპოვებს სიკეთეს (იგულისხმება, რომ მანამდე მას ცოდნაც არ ჰქონდა - ინტელექტუალური სფერო).

«ნოველისტური ზღაპრის გმირის სიგიჟე, სიღარიბე ან სიზარმაცე კი არ არის მისი რჩეულობა, არამედ “მის ღვთაებრივ ბუნებაზე და ჯადოსნური ზღაპრის გმირთან გენეტიკურ კავშირზე მეტყველებს ის არაჩვეულებრივი ცოდნაც, რაც იმ ქვეყნიდან მოაქვს მას; აგრეთვე მისი უნარი დაბრკოლების სამჯერ დაძლევისა, რაც... სამი სამყაროს მოვლას ნიშნავს» (ჩოლოყაშვილი, 111).

სახლისაკენ მიმავალ გმირს გზად დაბრკოლებები ხვდება. მას მოეთხოვება ჩასწვდეს საგნისა თუ მოვლენის დაფარულ აზრს და ყველაფერი პირდაპირი მნიშვნელობით არ გაიგოს. იმ ქვეყნიდან წამოღებული ცოდნა გმირს დაბრკოლების გადალახვაში ეხმარება და ის სიცოცხლეს ინარჩუნებს: *”«მოაგონდა სოლომონ ბრძენის ნასწავლი სიტყვა: ”კარგად ვიდრე არ დაფიქრდე, ისე არაფერი თქვაო. იფიქრა, ასე დიდი და მშვენიერი ხალიჩებით მორთულ ტახტზე, ორხოებითა და ოქროს სტავრა-თვალმარგალიტით შეჭედნილ დიდ ფასდაუდებელ ოქროს სინზე ზის ეს ბაყაყი, კარგი რამ რომ არ იყოს, აქ არ დასვამდნენო!»* (სიბრძნე, 315). ხოლო, როცა ბაყაყზე იტყვის - *«ხმელეთის დარი და მზის დარი არსებია»,* ბაყაყი ქალად გადაიქცევა.



ამკარაა, რომ სასახლე, სადაც გმირი მოხვდება, ქვესკნელის მეტაფორაა ზღაპარში. ამას ადასტურებს საზიზღარი ბაყაყის სახეც. ბაყაყი წყლის ბინადარია, წყალი კი მოიაზრება მდაბალ, ანუ ქალურ სტიქიად. ბაყაყი, ისევე, როგორც გველი, ქვენა სამყაროს ატრიბუტია. გმირმა უნდა გაიაროს ეს ქვენა სამყარო, რომ მიაღწიოს სრულყოფილებას. იქ ყველა დაიღუპა, გარდა გმირისა. ქვენა სამყაროში გმირს დიდ ქონებას სთავაზობენ, მაგრამ ის არ რჩება, რადგან თუ დარჩება, ღვთაებრივ სრულყოფილებას ვეღარ მიაღწევს და ის უკვე აღარ იქნება გმირი, თანაც იმისთვის, ვინც სიბრძნეს ფლობს და ვინაც ქვესკნელშია ნამყოფი, სიმდიდრე მეორეხარისხოვანია. სასახლიდან გმირი დასაჩუქრებული მოდის. გზად, ტყის პირას, ხის ძირში დაისვენებს.

ტყე უკვე წინასწარი მინიშნებაა იმისა, რომ გმირს გამოცდა ელის. ხოლო ხის ძირში ყოფნას სამყაროს ღერძთან ყოფნად გავიაზრებთ. საზღვრულ მდგომარეობაში მყოფი გმირი, ასეთ კრიტიკულ მომენტშიც კი, არ დახარბდება ქონებას, არ აჩქარდება, არამედ მშვიდი გაწონასწორებულობით ამბობს უარს სანამძლეოზე, როდესაც შემხვედრი სოვდაგარი ან ვაჭარი ხის ტოტზე შემომჯდარი ჩიტის დაჭერას შესთავაზებს. ხის ტოტი და ფრინველი ზენა სამყაროს მეტაფორებია და ანტაგონისტი ვერ აღწევს ზენა სკნელს, რადგან მას არა აქვს მოვლილი ქვენა.

ნოველისტური ზღაპრის გმირი, გაივლის რა ჯადოსნური ზღაპრის გმირისთვის აუცილებელ სამივე სკნელს, ბრუნდება სახლში არა თავის ყოფილ სახეში, არამედ ზე- და ქვესკნელმოვლილს საკუთარი მეზობელიც ვერ ცნობს. აქ ჯადოსნური ზღაპრის გმირისთვის დამახასიათებელ მეტამორფოზასთან გვაქვს საქმე: იმ წუთიდან, რა დროსაც გმირი ტოვებს თავის სახლს, სოფელს, ქვეყანას და მიდის სხვა, უცხო ქვეყანაში, ის ტოვებს თავის თავს ყოფილ სახეში და ეძებს ახალ სახეს, ახალ არსობას, რაშიც მას სივცობრივი გადაადგილება ეხმარება. «ადამიანი, და საერთოდ, მოკვდავი არსება, მხოლოდ ერთხელ განიცდის მეტამორფოზას, ეს კი მისი გარდაცვალებისას ხდება. რამდენჯერმე სახეშეცვლილი არსება ისევ თავის პირვანდელ სახეს რომ იბრუნებს, მხოლოდ ღვთაებაა» (ჩოლოყაშვილი, 41). შესაბამისად, სამივე სკნელის გავლა მხოლოდ გენეტიკურად ღვთაებრივ გმირს შეუძლია, რადგან ეს უნარი ბოროტ სულს არ აქვს.

ამგვარად, სოლომონის ციკლის ზღაპრების გმირი მიდის სახლიდან, მოივლის სამ სამყაროს, იცვლის სახეს და იმ ქვეყნიდან წამოღებული ცოდნით ბრუნდება შინ.

ის წარმოშობით ღვთაებრივი ან კულტურული გმირია, რომელიც იქედან წამოდებულ ცოდნას ამ” ქვეყანაზე იყენებს, რითიც, ამ ორ სამყაროს ერთმანეთთან აკავშირებს. მიუხედავად მისი სისადავისა და უბრალოებისა, გენეტიკურად ის ჯადოსნური ზღაპრის გმირთან არის დაკავშირებული.

### 3.4. სოლომონის პარალელური სახეები

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.

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ლექსი «სოლომონ ბრძენი ბრძანებსო», რომელიც ვახტანგ კოტეტიშვილს მესხეთში ჩაუწერია 1930 წელს მთქმელ პაპაშვილისგან:

*«სოლომონ ბრძენი ბრძანებსო, რაიმე რამ გამაჩინე მე,  
მაჯასა მომეც დიდ ძალი, სიცოცხლით დამარჩინე მე,  
ვახარე ქვრივი, ობოლი, ბრძას თვალი ავუხილე მე,  
სამი წლის ხმელი მამალი ხეს შევსვი, ავაყვილე მე,  
მწყემსნი მინდორში ვაძინე, მტერი არ მივუჩინე მე  
იმისთვის კაცი არა ვარ, ტყვენი არ ვასყიდვინე მე» (კოტეტიშვილი, 258).*

აშკარაა, რომ სოლომონი მიმართავს უფალს, რომელმაც სიცოცხლე და დიდი ძალი მიანიჭა მას. ამ დიდ ძალაში, ტექსტის მიხედვით, იგულისხმება ბრძისთვის თვალის ახელის, სამი წლის ხმელი მამლის გაცოცხლების უნარი... სოლომონ ბრძენი იესო ქრისტეს ეპითეტებით არის აღჭურვილი, ხოლო ეკატერინე გაბაშვილის მიერ სოფ. კოდაში 1887წ. ჩაწერილ 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, დააყვილეო» (უმბიკ., 301).*

განსხვავება ქართლურ და კახურ ვარიანტებს შორის ისაა, რომ ერთი და იგივე ფუნქცია ქრისტეს და სოლომონს მიეწერება.

ხმელი მამლის აყივლება თავდაპირველად, მართლაც, იესო ქრისტეს რომ მიეწერებოდა, 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. გუთნისდედამ უფალს უთხრა: თუ მართლა იესო ქრისტე ხარ, წინ რომ მამალი გიდევს, 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 ჩააგდეს,  
ისეთნაირად მოხარშეს, ძვალი რბილად ჩავარდესა»,*

მათი აზრით, თუ მოხარშული მამალი გაცოცხლდებოდა, მაშინ ქრისტეც იქნებოდა საფლავიდან წამომდგარი. მამალი გაცოცხლდა:

*«იყო ღვთისაგან ბრძანება, ქვების კარბაზე შეხტესა,  
ზედიზედ შემოიყივლებს, გარეთ წვენი გადვარდესა»* (შამანაძე, 1973, 74).

მოხარშული მამლის გაცოცხლება გალიციური ფოლკლორიდანაც მოჰყავს ნ. შამანაძეს: ქრისტე რომ აღსდგა, ერთმა ებრაელმა გოგომ დაინახა და მოხუც მამას უთხრა. მამამ არ დაუჯერა. ქალიშვილმა დაიჟინა, ნამდვილად ვნახეო. ბერიკაცმა დამცინავად ჩაილაპარაკა: ქრისტე მაშინ აღსდგება, თუ ეს შემწვარი მამალი, თეფშზე რომ გვიდევს, წამოფრინდება და დაიყივლებსო. შემწვარი მამალი იმავე წუთს შეინძრა, აფრინდა და დაიყივლა (Афан., 14).

ე.ი. იესო ქრისტესთან ტრადიციულად დაკავშირებული მოტივი სოლომონ ბრძენს მიეწერება. სოლომონის ქრისტეს ფუნქციებით აღჭურვა მოგვიანებით უნდა მომხდარიყო ხალხურ ცნობიერებაში. სოლომონ ბრძენის პოპულარობა ამას მხოლოდ ხელს შეუწყობდა. საინტერესო ის არის, რომ ხალხისთვის მიუღებელი არ აღმოჩნდა სოლომონის ყოვლისშემძლეობა. ის ფლობს ზეადამიანურ სიბრძნეს და ამასთანავე ძალას - აღადგინოს მკვდარი მამალი. როგორც ჩანს, ხალხური თვითშეგნებისთვის ეს

ორი ფაქტორი კი არ გამორიცხავს, არამედ ავსებს და განაპირობებს კიდევ ერთმანეთს.

«სოლომონი და კუნძულების ლექსში» კი სოლომონის სიტყვაზე თევზი ცოცხლდება. ყველანაირი აღდგომა - მამლის აყვლებაც და თევზის გაცოცხლებაც 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 ჭეშმარიტი ძე ღვთისა. ფუნქცია აქაც იდენტურია. სოლომონს მიეწერება მამა ღმერთის ფუნქციაც («თქვა ღმერთმა იყოს და იქმნა»). იგი სიტყვით აღადგენს თევზს, სიმბოლურად კი იესო ქრისტეს.

«სოლომონი და კუნძულების» არაერთ ვარიანტში ვკითხულობთ:

*«დალოცვილი ქრისტე ღმერთი, სიტყვასა ბრძანების ერთსა:*

*- ერთ სიტყვასა მეც ვიტყვოდი, არ აურევ ტყუილს ერთსა,*

*ვისაც სიტყვა მართალ იყოს, იმის თევზი გაცოცხლდესა»* (ქზ. II, 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. ანაქრონიზმი ფოლკლორში ჩვეულებრივი მოვლენაა (შდრ.: იესო ქრისტეს სტუმრობა აბრაამთან). ხალხურ ცნობიერებაში სოლომონის ქრისტიანული ალეგორიებით და ეპითეტებით აღჭურვა კი უთუოდ 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. დაანახვოს მსმენელს სიბრძნის უზენაესობა; 2. სოლომონ ბრძენის პოპულარულ სახეს უნდა შეენახა ქრისტეს აღდგომის საიდუმლო.

სოლომონის სიტყვის ძალასთან დაკავშირებით, საინტერესო მოტივს ვაწყდებით ქართველ ებრაელებთან ჩაწერილ 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 ზეწარში 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»* (ფას. 232, გვ. 280). დედის, ცოლის და თვით სოლომონის აღიარებით, ბავშვი, როგორც მეგრულ, ასევე ებრაულ თქმულებაში (დადუნაშვილი, 12-14), ნელ-ნელა ადამიანს დაემსგავსა. სხვა მეგრულ ვარიანტში ბავშვი დაბადებით ბრმა და ყრუ-მუნჯია. სმენა და თვალის სინათლე ასევე თანდათანობით უბრუნდება (მეგრ., 185; ბედიანიძე, 321-327).

ხშირად, ქართულ ხალხურ იგავებში სოლომონს კულტურული გმირის ფუნქცია აქვს. მაგალითად, არსებობს მეგრული თქმულება, რომ დედამიწაზე ყველა ხელობის დამფუძნებელი წმინდა სოლომონია. მისი მთავარი საქმიანობა იყო სამჭედლო საქმე, მაგრამ ის თავიდან რკინას თავის მუხლზე ჰქედავდა საკუთარი ხელით. მიუხედავად დიდი სურვილისა, უბრალო მოკვდავთ ამას ვერ ასწავლიდა. შემდეგ ქრისტემ აზიარა გრდემლის და ჩაქუჩის გაკეთების საიდუმლოს. მხოლოდ ამის შემდეგ გახდა ეს საქმიანობა ადამიანებისთვის ხელმისაწვდომი (CMOMIK 1903, №32, 92). ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში საკმაოდ გავცელებულია გრდემლისა და ჩაქუჩის ეტიოლოგიური თქმულებები, რომ ისინი მამა ღმერთის მუხლისა და მუშტის ანალოგიით წარმოიშვნენ.

შემოქმედი ღმერთის ფუნქცია მეგრულ თქმულებაში სოლომონს დაუკავშირდა. ასევე, რაჭული გადმოცემით, *«სოლომონი ძვარველობდა ხელოსნებს. დიდ ხუთშაბათ რომ დაკრა, ამირანს ჯაჭვი გაუსქელდა»* (ფარ. 273, გვ. 224).

სოლომონს უკავშირდება გვაროვნული საზოგადოების ისეთი მნიშვნელოვანი და აუცილებელი საქმიანობა, როგორცაა მჭედლობა. 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 გასაიდუმლებობა 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» - ნიშნავს, რომ ქრისტიანობამ უფრო მისაღები და გასაგები გახადა ძველი აღთქმის საიდუმლო ადამიანებისთვის (შდრ. 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 ჩაწერილი - «სოლომონ ბრძენის ბავშვობა» მოგვითხრობს, თუ როგორ ამხილა ათი წლის სოლომონმა მამის უსამართლობა. «ახლა ეს ხალხმა, ქვეყანამ გეიგო. სოლომონი ეირჩიეს ხელმწიფედ. ხალხს უარი უთხრა: ნუ დამაყენებთ, აქ ბევრი ცოდო-მადლობა არი და შეიძლება, რაც სიმართლე მაქ, ბოლოს ესეც დაგვკარგო. ხალხი არ მეეშვა. რახამც არ მეშვებით, მაშინ თვალები დამთხარეთ და დავდგები ისეო. დათხარეს თვალები სოლომონს და დაჯდა მეფედ. იმ დროს იესო ქრისტე დადის სოფელში» (ფა. ი 81, გვ. 150), რომელიც გამოცდას უწყობს ბრმა მოსამართლეს. სოლომონი გაუძლებს გამოცდას: «ახლა იესო ქრისტემ უთხრა: სოლომონო, როგორც შენ მართალს ლაპარაკობ მაგას, ისე შენ მართლა აგეხილოს თვალებიო. ეხილა სოლომონს თვალები და დეიწყო 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 გაუძლებს ამ გამოცდას, იქნებ სწორედ იმიტომ უძლებს, რომ ბრმაა. თვალების თვითნებურად დათხრა შინაგანი ხედვის გახსნას ნიშნავს, გათავისუფლებას მიწიური 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 გაუძლებს გამოცდას და ის არის ღირსეული იყოს ნათელში.

თქმულების ქართლურ ვარიანტში ბრმა მსაჯულის მოტივს წინ 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 *«წაიყვანა 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 იგხანდა, ამიტომ დაგყვათ მაგისთანა დოვლათი; მე როცა დავიბადე, მაშინ რქაზე წამოიკრა ფეხი და იმისთვის ვარ დატაკი. სულ წაღმა რომ*

ვიარო, მაინც უკულმა მომივა საქმე და ვერც გავმდიდრდებო» (აკაკ. კრებ., 1899, №1, 25-26). ეს მოტივი სომხურ გადმოცემებშიც არის შემონახული (teqsti ix.: CMOMPIK 1898, № 24, 101-102).

მენახირისა და სოლომონის მცხეთურ ვარიანტში უკვე ჩანს ბედის ვარსკვლავის ცნება: «*მე ამ ვარსკულავზე ვარ დაბადებული, რო ჩემი ცხოვრება მწყემსობაში უნდა გავატარო, შენ კი მაგ ბედზე ხარ დაბადებული, რო მაგ ფუფუნებით უნდა იცხოვრო*» (თსუფა, 11676). ბედის ვარსკვლავის არსებობას ამირან არაბული საკმაოდ ძველ და მნიშვნელოვან რწმუნებას უკავშირებს (არაბული, 5).

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).

ცხადია, რომ სოლომონი შეცდა და ამას აღიარებს კიდევ. იგავის მიხედვით, ყველაზე ბრძენიც კი ადამიანთა შორის, არ არის ჭეშმარიტად ბრძენი. ქართულ ფოლკლორში სოლომონის სახეს, როგორც ადამიანური გონების სიმბოლოს, უპირისპირდება ადამიანის ინტუიციური ჭკრეტა - მწყემსის სახით. ხალხის წარმოდგენით, შეუძლებელია ადამიანური გონება ყველაფერს ჭკრეტდეს და ყველაფერი იცოდეს, ამიტომაც, ღმერთმა რაღაც დააკლო სოლომონს. ხალხური იგავების მიხედვით, გამოგვაქვს დასკვნა, რომ სოლომონ ბრძენიც კი, რომელიც ყველაზე აღმატებულია სიბრძნით, არარაობაა ღვთის ჩანაფიქრთან, უფლის ნებასთან. ხალხური ლოგიკით, ამიტომაც გახდა აუცილებელი სოლომონის ადამიანური შტრიხით აღჭურვა ანუ მისი გაადამიანება. ხალხური შემოქმედება თითქოს განასხვავებს რაციონალურ და ინტუიციურ აზროვნებას და ადამიანური გონისა და სიბრძნის უმაღლეს გამოვლინებას - სოლომონს უპირისპირებს მწყემსს ან უბრალო გლეხს, რომელიც სამყაროს ინტუიციურად ჭკრეტს და არც ცდება. ანუ, კონკრეტულ შემთხვევაში უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ადამიანური გონება. ეს არის უფლის ჩანაფიქრთან შეგრძნებით და არა ახსნა-განმარტებით 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 შეგრძნება, არამედ მეფე და მწყემსი, როგორც ბინადარი და მწყემსური კულტურის ორი სიმბოლო.

თავის მხრივ, მწყემსი თვითონ სოლომონის პარალელური სახეა, ისევე როგორც სხვა სახის თქმულებებში ხშირად ვხვდებით სოლომონისა და პატარა ბიჭის ურთიერთგადაკვეთას.

ახალციხეში ჩაწერილი 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 ოქრო გამოყოფა, თაფლით აავსო და ქვრივს დაუბრუნა. ქვრივმა ოქრო რომ ვერ იპოვნა, 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 ჩაწერილ 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 ბოძმ 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. საინტერესოა, რომელია უფრო არქაული, ქართული თუ ებრაული თქმულება? Eეს პრობლემა ნოველისტურ ზღაპრებშიც გვაქვს. სოლომონის სახე ხშირად სხვა პერსონაჟით არის ჩანაცვლებული, ეს ხან მონადირეა, ხან სოვდაგარი... აქ, როგორც ჩანს, სოლომონის ციკლის მეორადობასთან უნდა გვქონდეს საქმე. ანუ, მთქმელის შეგნებაში, სოლომონის სიბრძნის სინონიმად გაცნობიერებას, შედეგად მისი ყოველგვარ სიბრძნესთან დაკავშირება მოჰყვა (ლლონტი, 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 დავიწყებია 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 გადატაკდა. 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 წიწილების დაჩეკვა და გამრავლება. სოვდაგარს წართმეული ქონება დაუბრუნეს, დედაკაცს კი ორი შაური და რვა აბაზი სარგებელი მისცეს (ნათაძე, 142-145).

სოლომონის ნაცვლად პატარა ბიჭი გვხვდება თიანეთში ჩაწერილ იმავე მოტივის ხალხურ ნოველაში - «ერთი აბაზის კვერცხი» (სიხარულიძე 1938, 213-215).

სოლომონის ქართულ თქმულებებში გავრცელებულია იგავებით საუბარი, რაც, ასევე გვხვდება სოლომონის ყრმობის ამსახველ ხალხურ ნოველებსა და ზღაპრებში, სადაც ხის ჯოხზე ამხედრებული ბავშვი ცოლმოსაყვან კაცს მისთვის გაუგებარ ენაზე ესაუბრება და ამ უკანასკნელისთვის სოლომონის იგავი მხოლოდ მას შემდეგ გახდება გასაგები, რაც აუხსნიან (იხ. «ავი დედაკაცის თემა»).

იგავებით საუბარი სოლომონის ციკლის სხვა თქმულებებშიც გვხვდება. ასეთია, მაგალითად, «სოლომონ ბრძენი და ბერიკაცი» (ღლონტ., 153). ბრძენი ბერიკაცი, რომლის იგავები და ქარაგმული ნათქვამი მხოლოდ სოლომონისთვისაა გასაგები, ხოლო ჩვეულებრივ მოკვდავთ ამის გასაგებად გარკვეული საფასურის გაღება უწევთ.

სოლომონის სიბრძნე ასევე საინტერესოდ არის მოცემული რამდენიმე ხალხურ ნოველაში.

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 წისქვილი, მაგრამ საფქვილე არ დაუყენა, ასე რომ, მთელი ფქვილი წყალში იყრებოდა, თვითონ კი დაიწყო კედლისთვის ცერცვის შეყრა. ხალხი გაოცებული იყო და დასცინოდა კიდეც 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 (СМОМПК, 1892, №13, II, 331). შდრ. ქართული ხალხური ანდაზა: «შეაყარე კედელს ცერცვი».

ეს საკმაოდ გავრცელებული მოტივია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. ალ. ლლონტს მისი გურული ვარიანტიც მოჰყავს (ლლონტი, 257-258).

ნოველისტურ ზღაპარში «სოლომონ ბრძენი და ღარიბი გლეხი» (სიბრძნე, 305-308) გვხვდება სოლომონის მეწისქვილე, 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»*. იმავე ზღაპარში მეგუთნის ამბავი, რომელსაც ექვსი უღელი ხარ-კამეჩი ჰყავს შებმული და სახვადასხვა მხარეს ექაჩებიან, ახსნილია, რომ: *«როცა ძმები გაიყრებიან და ცალ-ცალკე წავლენ, იმათი საქმე წინ არ წავა»* (იქვე, 307). ძმობასთან არის დაკავშირებული ასევე ცერცვის მოტივი, რომელიც ძირს იბნევა - *«ეს ძმები რომ გაიყრებიან და ერთობა დაერღვევათ, როგორც ცერცვი კედელზე არ გაჩერდება, ისედაც გაყრილი ძმები ვეღარ შეერთდებიან.»* ხოლო კაცი, რომელსაც ტყეში დიდძალი ლატნები ზურგზე წამოუკიდია, ეწევა, ვერ ერევა და მაინც კიდეც სხვას იმატებს *«ასეთი კაცი არასოდეს შეიმატებს ცხოვრებას, სიხარბეში გაატარებს სიცოცხლეს და გაკიცხული ჩავა საფლავში»* (იქვე, 310). ადამიანთა გაუტანლობის და სიხარბის მამხილებელი ეს იგავები სოლომონის სიბრძნესთან არის დაკავშირებული ქართულ ფოლკლორში. აქ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სოლომონის ციკლის მეორადობასთან გვაქვს საქმე. მისი ყოველგვარ სიბრძნესთან გაიგივება ჩვეულებრივად აღიქმებოდა ხალხში, დამოუკიდებლად იმისა, იყო თუ არა ეს ბიბლიიდან მომდინარე. ფოლკლორი ამ თვალსაზრისით საინტერესო ინოვაციებს გვთავაზობს, უკავშირებს რა სოლომონის სახეს იესო ქრისტეს, მჭედლობის საიდუმლოს; გვთავაზობს სოლომონის

პარალელურ სახეებს მწყემსის ან პატარა ბიჭის სახით; სოლომონს წარმოგვიდგენს ბრმა მსაჯულად, რომლის თვითნებური სიბრძნე გარანტიაა მართალი სამართალისთვის; მის მიხვედრილობასა და სიბრძნეს ადამიანებისთვის მხოლოდ სიკეთე მოაქვს. სოლომონთან დაკავშირებულ თქმულებებში ჩანს ადამიანის ბედისწერის გარდაუვალობა და მრავალი რამ, რაც ოდიდგანვე ადამიანებში ცხოველ ინტერესს იწვევდა.

## დასკვნა

ქრისტიანული რელიგიის საფუძველი და მისი მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელი უპირველესი წიგნი - ბიბლია საუკუნეების მანძილზე ცხოველ ინტერესს იწვევდა ხალხში. მორწმუნე ადამიანების ამ ინტერესმა ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებშივე იჩინა თავი. მორწმუნის ცნობისმოყვარეობა ითხოვდა დაწვრილებით ინფორმაციას ძველი და ახალი აღთქმის გაუგებარ და დაფარულ ადგილთა შესახებ. ამ მიზეზით იქმნებოდა ბიბლიის აპოკრიფული წიგნები.

ხალხური სიტყვიერება არ დარჩენილა ამ პროცესს მიღმა. აპოკრიფული ლიტერატურის გვერდით იქმნებოდა ბიბლიურ სიუჟეტთა ხალხური ვარიანტები, ე. წ. ბიბლიის ხალხური აპოკრიფები.

ზეპირმა ტრადიციამ ბიბლიურ პერსონაჟთა ტრანსფორმირებული სახე შემოგვინახა. ხალხური ტექსტი წარმოადგენს ბიბლიის კანონიკური და აპოკრიფული წიგნების სინთეზს მნიშვნელოვანი დამატებებით.

ბიბლიის გახალხურების ორი გზა არსებობს: 1) ქადაგებაზე მოსმენილ ტექსტს მრევლი გალექსავს, თავისი ყოფისა და მსოფლმხედველობის შესაბამისად გადააკეთებს და თანამომძიებს უზიარებს; 2) საზოგადოებრივი ელიტის შუაგულში მყოფი ადამიანი საგანგებოდ გალექსავს ბიბლიის ტექსტს, გადასცემს ხალხს, რომელმაც თავის წიაღში უნდა შეინახოს და თაობებს გადასცეს საკრალური ცოდნა. წინამდებარე ნაშრომზე მუშაობამ ბიბლიის გახალხურების მეორე გზის უპირატესობა გამოკვეთა.

ნაშრომში პირველად არის დასმული ბიბლიურ სიუჟეტთა ხალხური ინოვაციების შესწავლის საკითხი (როდესაც ვსაუბრობთ ხალხურ ინოვაციებზე, ვგულისხმობთ მოქმედებებს, -პერსონაჟთა ფუნქციებს და არა მხატვრულ

მეტაფორებს, რაც ასევე მრავლადაა ხალხურ ტექსტებში). ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით «აბრაამის ლექსი» გამოირჩევა: აბრაამის თავდაპირველი არასტუმართმოყვარეობა; მასთან შეპირისპირებული ღარიბი, მაგრამ უშურველი მწყემსი; ქრისტე ღმერთის მიერ მეცხვარის ბერწი ცხვრის გადადება; აბრაამის უსტუმრობით დასჯა; აბრაამის შიმშილი – სინანულის მარხვა – უსტუმრობის გამო; მეორედ სტუმრობისას ქრისტე ღმერთის მიერ დაკლული ხბოს გაცოცხლება; აბრაამის წინასწარი აღთქმა ისაკის მსხვერპლად შეწირვაზე.

«იობის წიგნის» ფოლკლორული ინოვაციებია: იობის მიერ «იუდის პურის» შეცნობა, მისი ძაღლისთვის გადაგდება და ძაღლის სიკვდილი; ეშმაკის შავი ტანსაცმლით წარმოდგენა; იობს დახვეული მატლების მრავალფეროვნება; ეშმაკის ნაცრად ქცევა; უფლის მიერ იობისთვის სამოთხის გასაღების გადაცემა.

ინოვაციების თვალსაზრისით საინტერესოა, აგრეთვე, სოლომონ ბრძენის ფოლკლორული სახე. უნდა ითქვას, რომ «სოლომონისა და კუნძულების» ლექსი მთლიანად ხალხურ ინოვაციად შეიძლება ჩაითვალოს, ვინაიდან ტექსტი აბსოლუტურად დაშორებულია ბიბლიას; სოლომონის ქრისტეს ფუნქციებით აღჭურვა; მჭედლობის დამფუძნებლობა; სოლომონის საკუთარი ნებით დაბრმავება და შემდეგ ქრისტე ღმერთის მიერ თვალის სინათლის დაბრუნება; სოლომონის უარყოფითი სახით წარმოდგენა კუდვარდა ზაქის და ავადმყოფი ცოლის ციკლის იგავებში; ზღაპრებში სოლომონის მჩუქებლის ფუნქციით აღჭურვა და სხვ.

აბრაამისა და იობის ხალხური ვარიანტების მთავარი თემა სიკვდილისა და ხელახლა დაბადების მითოლოგემაა. ორივე შემთხვევაში სიკვდილი აუცილებლად მოასწავებს აღდგომას, ახლად შობას. «აბრაამის ლექსის» ვარიანტებზე მუშაობისას გამოიკვეთა სემანტიკურად იდენტური, მაგრამ განსხვავებულად გაფორმებული მეტაფორული წყვილები, რომელთაგან პირველი აღნიშნავს სიკვდილს, ხოლო მეორე – აღდგომას. ეს ოპოზიციებია: შიმშილი – ჭამა; სიბრიყვე – სიბრძნე; დაღონება – სიცილი; უსტუმრობა – სტუმართმოყვარეობა; უშვილობა – შვილის შეძენა; სიბერე – გაახალგაზრდავება.

ქართულ ხალხურ ტექსტში აბრაამისა და ისაკის რამდენიმე წინასწარი სახე გვხვდება: ა) სტუმართმოყვარე მწყემსი, რომელიც აბრაამის თავდაპირველი არასტუმართმოყვარეობის მამხილებელია, თვითონ აბრაამია; ბერწი ცხვარი, რომელსაც ქრისტე ღმერთი «გაადედა», აბრაამის უშვილობის და სიბერწის

ნაყოფიერებითა და შვილიერებით შეცვლის მეტაფორული სახეა; ძროხა, რომელსაც ხბო მოუკლეს და გაუცოცხლეს, იგივე აბრაამია, რომელმაც საკუთარი შვილი მსხვერპლად უნდა შესწიროს და როგორც ბიბლიაში, ისე ხალხურ ლექსში ისაკი იცვლება სამსხვერპლო ცხოველით. ძროხის ბლავილი ხბოს დაკვლის გამო, აბრაამის შინაგანი ვნებათაღელვის მეტაფორული სახეა, რომელმაც ფოლკლორული ტექსტის მიხედვით, ისაკის დაბადებისთანავე იცოდა, რომ მსხვერპლად უნდა შეეწირა სიბერის ძე.

ბ) ისაკი, როგორც მსხვერპლი, ქართულ ხალხურ ლექსში გვევლინება შემდეგი სახეებით: პური, რომელსაც მეცხვარე ქრისტეს მიაწოდებს; ხბო, რომელსაც აბრაამი სტუმარს უკლავს, და თევზი, რომელიც «ენა არის», ანუ ღვთის ნების გამომცხადებელია, იგივე ლოგოსი. ხალხური ლექსი კიდევ ერთხელ ადასტურებს ეგზეგეტიკურ ლიტერატურაში ისაკისა და ქრისტეს სიმბოლურ იდენტურობას. ისაკის შენაცვლება სამსხვერპლო ცხოველით გაიგება, როგორც მისი სიკვდილი და ახლად შობა. ეს მომენტი ნათლად ჩანს როგორც ქართულ, ისე ებრაულ ფოლკლორში.

ქართულ ხალხურ «აბრაამის ლექსში» შეიმჩნევა ორი პარალელური პლანი: სოციალური, რომლის ნიშნებია სიძუნწე, უსტუმრობა და ბიოლოგიური – სიბერწე, შიმშილი. ისინი ერთიანდებიან უნაყოფობის ნიშნით, რომელიც საბოლოოდ დაიდრევა სინანულის ორმოცდღიანი პერიოდით და სტუმრის მოსვლით. აბრაამის სასჯელი - მარხვა უსტუმრობის გამო, მიმართულია სტუმარმასპინძლობის ადათის გაცნობიერებისკენ. სიძუნწის დაძლევისთანავე აბრაამის სიბერწე იცვლება ისაკის შობით. სიძუნწე და სიბერწე, რომლებიც სიკვდილის მეტაფორებად მოვიაზრეთ, იცვლება აბრაამის «გაახალგაზრდავებითა» და ისაკის შობით, რაც სიმბოლურად აბრაამის ახლად შობას ნიშნავს. აბრაამი ახლად იბადება ისაკთან ერთად.

ასევე «იობის ლექსშიც» ყველა სიმბოლო, ყოველი მეტაფორა მიმართულია იმ აზრისკენ, რომ სიკვდილი აუცილებელი ეტაპია სამყაროს მარადი განახლებისა და დაბრუნების თვალსაზრისით. სიკვდილი მოიაზრება, როგორც სიცოცხლის საწყისი ეტაპი. ხალხურ ტექსტში სიკვდილის მეტაფორებია: იობის სიშიშვლე, ავადმყოფობა და ტანჯვა. ეს უკანასკნელი კათარსისის საწყისი ეტაპია. იობის «გაშიშვლებით» იწყება მისი ახლად შობა. ტანისამოსისგან განმარცვა ყოველივე ამქვეყნიურისგან განმარცვას ნიშნავს. იობი უბრუნდება იმ ყოფას, როგორადაც ის ღმერთმა შექმნა -

«შიშველი დავბადებულვარ». ეს არის სწორედ ადამისეული სიშიშველე, იმგვარი ყოფიერება, რომელშიც დასაბამიდან შეიქმნა ადამიანური საწყისი.

ქართულ ხალხურ «იობის ლექსში» განსაკუთრებით არის აღნიშნული იობის სხეულს დახვეული მატლები, რომლებიც იობის სიკვდილზე მიგვანიშნებს. მათთან არის დაკავშირებული ფუტკრისა და აბრეშუმის ჭიის წარმოშობა იობის სხეულის გავლით. ეტიოლოგიური საზრისის გარდა, ამ მოტივს ის მნიშვნელობა აქვს, რომ იობის სხეული იძენს მსოფლიო ღერძის თვისებას, გვევლინება რა ორი პოლარული სამყაროს გამაერთიანებლად. იობის სხეული იმითაც არის საინტერესო, რომ მას აქვს ლევიტაციის - უწონადობის უნარი, რაც ქართულ ფოლკლორში ლეგენდარულ მკადრეებთან არის დაკავშირებული.

ბიბლიიდან მომდინარე სიუჟეტთაგან ქართულ ფოლკლორში ყველაზე მეტად სოლომონ ბრძენთან დაკავშირებული ტექსტებია შემონახული. ბიბლიური მეფის სახის გახალხურებისას აქცენტი მის სიბრძნეზეა გადატანილი. სოლომონი ებრძვის კუნძულელს - «ეშმაკთა ხელმწიფეს» და ბოროტი ძალისგან გაათავისუფლებს დედამიწას, რაც დემიურგის ფუნქციას უფრო ჰგავს, ვიდრე მიწიერი ხელმწიფისას. სოლომონის მიერ კუნძულელის და მისი საყმოს კოკაში მომწყვდევა დედამიწაზე მშვიდობის და ბედნიერების სუფევით აღინიშნა. ქართული ხალხური ლექსის მიხედვით, სოლომონი აჩერებს დროს და ეს აქტი სამყაროს განახლების ტოლფასია.

ქართულ ფოლკლორში ბოროტი ძალის მთვარისეული ეპითეტებით აღჭურვა წინასწარი მინიშნებაა იმაზე, რომ კოკა, რომელშიც კუნძულელია, აუცილებლად უნდა გატყდეს, ანუ კუნძულელი უნდა მოკვდეს და შემდეგ კვლავ დაიბადოს, ისევე, როგორც მთვარე ყოველთვიურად განიცდის სიკვდილ-სიცოცხლეს.

სოლომონისა და კუნძულელის ბრძოლა სოლომონის საწოლში იწყება, როდესაც ის ხედავს, როგორ მოდის ღამლამობით უცხო მამაკაცი მის ცოლთან და ეალერსება. სოლომონის დუმილი ცოლის ღალატზე მის სიკვდილს ნიშნავს, ხოლო სიტყვა, რომლითაც ამ ამბავს გაამჟღავნებს - დაბადებას. სოლომონი მაშინ არის ცოცხალი, როცა კუნძულელი თავის სამეფოშია (სიმბოლურად მკვდართა სამეფოში). სოლომონი და კუნძულელი, როგორც ერთი საწყისის ორი კორელატი, ერთდროულად ვერ არსებობენ. მათი შეხვედრა ყოველთვის ბრძოლით და ერთ-ერთის საბოლოო გამარჯვებით სრულდება. კუნძულელი სოლომონს ცოლის საშუალებით ებრძვის, რომლის, ერთი შეხედვით, ამორალურ ქცევას მითოსური

საფუძველი აქვს და უკავშირდება ქალღვთაების უნარს - იყოს ხან იქაური ღვთაების ცოლი, ხან აქაურისა. ის არის შუალედური რგოლი ქმარსა და საყვარელს, ე.ი. «ამ» და «იმ» ქვეყანას შორის. კუნძულები ესწრაფვის თავის წინარე ყოფას - სოლომონს, მისი ცოლის საშუალებით, რადგან ეს ერთადერთი გზაა იყოს მისაღები ამ ქვეყნისთვის. მაგრამ საბოლოოდ, როცა კუნძულები დამარცხებულია და ცოლი სოლომონს უბრუნდება, ეს აქტი იღებს კოსმოგონიურ მნიშვნელობას, რადგან დედამიწაზე ნაყოფიერებით აღნიშნული მიწიური სამოთხე დგება, ღვთაებასთან ქორწინების უღირსი კი იღუპება, რაც ასევე სამყაროს განახლების აუცილებლობით არის გამოწვეული.

ქართულ ხალხურ ზღაპრებში სოლომონს აქვს მჩუქებლის ფუნქცია, მაგრამ გარკვეული პროფანული სახით, რადგან ის არის სიბრძნის მჩუქებელი, რჩევის მიმცემი არა უანგაროდ, არამედ გარკვეული სამსახურის საფასურად.

ბიბლიური სოლომონი, რომელიც მხოლოდ სიბრძნის მინიჭებას სთხოვს უფალს, ფოლკლორში გვხვდება ნოველისტური ზღაპრის გმირის სახით, რომელიც ჯამაგირის ნაცვლად სოლომონ ბრძენისგან სიბრძნის სწავლას ითხოვს, ეს სიბრძნე კი მას სიმდიდრეს შეაძენინებს. მიუხედავად ნოველისტური გმირისთვის დამახასიათებელი სისადავისა და უბრალოებისა, ის წარმოშობით ღვთაებრივი ან კულტურული გმირია, რომელიც «იმ» ქვეყნიდან წამოღებულ ცოდნას «ამ» ქვეყანაზე იყენებს, რითიც ამ ორ სამყაროს ერთმანეთთან აკავშირებს. თვით სოლომონი კი ხალხურ ზღაპრებში ღმერთის ფუნქციას ითავსებს.

ფოლკლორში სოლომონს მიეწერება ტრადიციულად იესო ქრისტესთან დაკავშირებული მოტივი - მკვდარი მამლის გაცოცხლება, რაც ხალხურ სიტყვიერებაში, უთუოდ, სოლომონის სიბრძნით არის გამართლებული. ქართულ ფოლკლორში სოლომონ ბრძენის ციკლის მეორადობასთან გვაქვს საქმე. მისი ყოველგვარ სიბრძნესთან გაიგივება ჩვეულებრივად აღიქმებოდა ხალხში, დამოუკიდებლად იმისა, იყო თუ არა ეს ბიბლიიდან მომდინარე.

ბიბლიური სოლომონის მიერ ცოლების კერპების თაყვანისცემის ფოლკლორული შესატყვისია სოლომონის ავადმყოფი ცოლის, რომელიც ევას ფუნქციის მატარებელია ხალხურ ტექსტში, მოთხოვნა კომპის აშენებაზე ფრინველთა ფრთებისგან. სოლომონის სიბრძნისგან შეპირისპირებულია ბრძენი ფრინველი, რომელიც მეფეს ამხელს და ეს უკანასკნელიც მიხვდება თავის დანაშაულს. ამ



შემთხვევაშიც, ისევე, როგორც აბრაამთან და იობთან, ხალხურ ტექსტში მოცემულია დაპირისპირება, რომელიც ქმნის მთლიანობას. დაპირისპირებული სახის შექმნის პრინციპი მთავარი გმირის მედიაციას, ანუ ერთი თვისობრივი ფუნქციიდან (უარყოფითი ფუნქცია -  $x$ ) მეორეში (დადებით ფუნქციაში -  $y$ ) გადასვლას ემსახურება. აბრაამთან ასეთი დაპირისპირებული სახეა მეცხვარე, იობთან - ადამი. აბრაამისა და სოლომონის შემთხვევაში ხალხური ტექსტი თვითონ ქმნის დაპირისპირებულ სახეს, «იობის ლექსის» მაგალითზე კი ხალხური ტექსტიდან შესაძლებელია მხოლოდ არქაული სიუჟეტის რეკონსტრუქცია: «იობის წიგნის» ფოლკლორულ ვარიანტში იობის სახე უშუალოდ უკავშირდება ბიბლიურ ადამს და ადამიანური საწყისის მიერ დაკარგული ხატის ძიების მოტივს. ადამი და იობი უპირისპირდებიან ერთმანეთს, როგორც ზოგადად ადამიანური საწყისის ორი კორელატი. ადამი დაკარგავს ღვთის ხატს, ხალხური ლექსის იობი კი დაიბრუნებს მას.

ამგვარად, ურთიერთდაპირისპირებით, მივიღეთ სტრუქტურული სქემა, რომელიც საერთოა სამივე ბიბლიური პერსონაჟის ქართული ხალხური ვერსიისთვის:

$$f_{xa} : f_{yb} \square O \square f_{yA}$$

სადაც,  $f_{xa}$  არის უარყოფითი ნიშნით აღბეჭდილი აბრაამი, ადამი ან სოლომონი, ხოლო  $f_{yb}$  - დადებითი ნიშნით მოცემული მეცხვარე, იობი ან ფრინველი. წრით აღვნიშნეთ აბრაამის მიერ არასტუმართმოყვარეობის, სოლომონის მიერ მიწიურ ვნებებზე აყოლის, ადამის შემთხვევაში კი ადამიანური საწყისის მიერ ღვთის ხატის დაკარგვის გაცნობიერება. ხალხურ ტექსტებში ყველაფერი მიემართება თავდაპირველი უარყოფითი ფუნქციის დადებითით შეცვლისკენ. აბრაამი უბრუნდება სტუმარმასპინძლობის ადათს, სოლომონი აღიჭურვება სიბრძნით, ადამიანური საწყისი კი, იობის საშუალებით იბრუნებს დაკარგულ ხატს. ამიტომაც, დადებითი ფუნქციის მიღებისთანავე, სამივე ბიბლიური პერსონაჟი ფოლკლორში გვევლინება სახეცვლილი და ახლად შობილი -  $A$ , ეს უკანასკნელი კი მოიცავს როგორც  $a$ -ს, ისე  $b$ -ს, ე.ი.  $A=ab$ . ხალხურ ტექსტებში მხილების აუცილებლობით შექმნილი დაპირისპირებული სახე ეხმარება სამივე პერსონაჟს საკუთარ შეცდომათა გაცნობიერებაში.

ნაშრომში გამახვილებულია ყურადღება ბიბლიურ პერსონაჟთა გაყოფითების საკითხზე. ამ თვალსაზრისით არის განხილული საახალწლო ხონჩა - «აბრამიანი». ვფიქრობთ, ის ბიბლიურ აბრაამს უკავშირდება და არა სარიტუალო «აბრი-პურს».

ბიბლიის პარალელურად, ქართული ფოლკლორული ტექსტების სხვადასხვა ერის ფოლკლორთან (ებრაული, რუსული, უკრაინული, სომხური, აზერბაიჯანული, სერბული, ირანული, არაბული, ინდური და სხვ.), აგრეთვე ბერძნულ აპოკრიფებთან შედარებამ, მიგვიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ ბიბლიურ სიუჟეტთა ქართული ხალხური ვარიანტები ძირითადად იმეორებენ ბიბლიურ თემებს, ხშირად ეს ხდება ამკარად, ზოგჯერ— შეფარვით, ქართული ფოლკლორი მრავალ საერთოს ამჟღავნებს როგორც სხვა ხალხების ფოლკლორთან, ისე აპოკრიფებთან.

მართალია, ბიბლია სასულიერო წიგნია, მაგრამ ბიბლიის ხალხურ ვარიანტებზე მუშაობამ გვიჩვენა, რომ ხალხში ის ამგვარად არ გადასულა, ამიტომ ვერ ვიზიარებთ ქართულ ფოლკლორისტიკაში ბიბლიის ხალხური ვარიანტების «სასულიერო პოეზიის» ჭრილში მოქცევის ტრადიციას. ფოლკლორის კვლევისას არსებითია არა ფოლკლორული ტექსტის წყარო, არამედ ის, თუ როგორ არის გადამუშავებული ის ხალხური ცნობიერების მიერ. ხალხური ტექსტების კვლევისას გამოიკვეთა იმდენად შინაგანად მოწესრიგებული, საკრალური ცოდნა, რომ ძნელი სათქმელია, ისინი კოლექტიური შემოქმედების ნაყოფი იყოს. ვიზიარებთ რა აზრს, რომ «ხალხი კი არ ქმნის, არამედ გარდაქმნის», მიგვაჩნია: ბიბლიური თქმულებები საზოგადოების «სულიერ შუაგულში» მყოფი ადამიანის, ან ადამიანების მიერ შეგნებულად არის გახალხურებული და «კოლექტიურ მეხსიერებაში» ჩაძირული, რომ თაობებისთვის გადაეცათ მეტაფიზიკური და საკრალურ-რელიგიური ცოდნა. ფოლკლორი კი ამის საუკეთესო და ამასთან, ერთადერთი საშუალება იყო.

#### **შემოკლებათა ახსნა:**

1. **აკაკ. კრებ.** - აკაკის თვითური ჟურნალი.
2. **აჭარ.** — აჭარის ხალხური პოეზია I, ა.ინაიშვილის რედ. თბ.: «მეცნიერება», 1969.
3. **დიალ.** — გიგინეიშვილი ივ., თოფურია ვ., ქავთარაძე ი., ქართული დიალექტოლოგია I, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1961.

4. **თმასფკა** - თბილისის მოსწავლე ახალგაზრდობის სასახლის ფოლკლორის კაბინეტის არქივი.
5. **თსუფა** - თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი.
6. **მეგრ.** — მეგრული ზღაპრები და მითები, შემდგ. ა. ცანავა. თბ.: «მერანი», 1994.
7. **მოხ.** — მოხვეური ლექსები, ალ. გომიაშვილის რედ. თბ.: «ფედერაცია» 1939.
8. **ნათ.** - ხალხური ლექსები და ზღაპრები, შეკრ. გ. ნათაძის მიერ. თბ.: 1950.
9. **საბა** —ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, I-II ტ. თბ: «მერანი», 1991-1993.
10. **სიბრძნე** — ხალხური სიბრძნე II, ალ. ღლონტის რედ., თბ.: «ნაკადული» 1964.
11. **უმიკ.** —უმიკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება, ფ.გოგიჩაიშვილის რედ. ტფ.: «ფედერაცია», 1937.
12. **ფა.** — ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორული არქივი.
13. **ქართლ.** - ქართლური ზღაპრები და ლეგენდები, შემდგ. ალ. ღლონტი. თბ.: «საბჭოთა მწერალი», 1948.
14. **ქზპ. I**— ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკვთ. I. შემდგ. მ. ჩიქოვანი. თბ.: «მეცნიერება», 1972.
15. **ქზპ. II** - ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკვთ. II. შემდგ. ნ. შამანაძე. თბ.: «მეცნიერება», 1973.
16. **ღლონტ.** - ხალხური ზღაპრები, II, რედ. ალ. ღლონტი. თბ.: «განათლება», 1992.
17. **ძვ. საქ. III** - ძველი საქართველო. საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, III. ე.თაყაიშვილის რედ. ტფ.: «ძმობა», 1913-1914.
18. **ძვ. საქ. IV** - ძველი საქართველო. საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, IV. ე. თაყაიშვილის რედ. ტფ.: «ძმობა», 1914-1915.
19. **ხევს.** - შანიძე ა., ქართული ხალხური პოეზია I, ხევსურული. ტფ.: «სახელმწიფო გამომცემლობა», 1931.
20. **АА** - Андреев Н. И., Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Изд. Государственного русского географического общества, 1929.
21. **Афан.** - Народные русские легенды, собрания А. Н. Афанасьевым, М., 1859.
22. **ЕЭ** - Еврейская энциклопедия, под ред. Л. Каценельсона, XIV. ПБ.: изд. Брокгауз – Ефрон. б.г. /1908-1913.

23. **КЕЭ** – Краткая еврейская энциклопедия, т. VIII, Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин, 1994.
24. МНМ - Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах, под ред. С. А. Токарева. М.: «Олимп», 1997.
25. Описание - Такаишвили Э., Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения», II. Тифлис: изд-во Управления Кавказского Учебного Округа, 1906.
26. СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Тифлис, Издание Управления Кавказского Учебного Округа, 1881-1929гг.

### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ.: «მეცნიერება», 1973.
2. ანდრონიკაშვილი მ., ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1966.
3. არაბული ა., ბედის გაგება ქართულ ფოლკლორში, - «ლიტერატურული ძიებანი», 1999, XX, გვ.: 3-14.
4. არისტოტელე, პოეტიკა. თარგმ. ს. დანელიასი. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1944.
5. ასათიანი ლ., ვაზის კულტურასთან დაკავშირებული ლექსიკა ქართულში. თბ.: «მეცნიერება», 1978.
6. აჭარის ხალხური პოეზია, I. ა.ინაიშვილის რედ. თბ.: «მეცნიერება», 1969.
7. ბაგრატიონი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, - «ქართლის ცხოვრება», IV. ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1973.
8. ბაგრატიონი ი., ქართული ლექსიკონი. ლ. ქუთათელაძის რედ. თბ.: «მეცნიერება», 1975.
9. ბარნოვი ვ., ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები, I. ტფ.: «სახალხო საქმე», 1913.
10. ბეგიაშვილი თ., ქართული სიტყვიერების ისტორია, ნაწ. I. გამომც. თომა ჩიქვანია. ტფ., 1925.

11. ბედიანიძე დ., ქართული და ებრაული ხალხური ზღაპრები, - «კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა», 2002-2003, №5-6, გვ.: 321-327.
12. ბიბლია, ძველი და ახალი აღთქმა. მ. სონლულაშვილის და ზ. კიკნაძის თარგმანი. თბ.: «საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა», 1989.
13. ბიბლიის ენციკლოპედია, უ. ცინდელიანის თარგმ. თბ.: «გაერთიანებული ბიბლიური საზოგადოებების საქართველოს წარმომადგენლობის გამომცემლობა,» 1998.
14. ბოკაჩიო ჯ., დეკამერონი, ტ. II. თ. სახოკიას თარგმ. თბ.: «კომუნისტი», 1934.
15. გენონი რ., ტრადიცია და არაცნობიერი, ფრანგ. თარგმ. ზ.კიკნაძემ - «აფრა», 1997, I, გვ.: 137-140.
16. გიგინეიშვილი ივ., თოფურია ვ., ქავთარაძე ი., ქართული დიალექტოლოგია I , თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1961.
17. გოგიაშვილი ე., ჯადოსნური ზღაპრის მითოსური და რელიგიური ასპექტები. საკანდიდატო დისერტაცია. თბ., 2002.
18. გოცირიძე გ., საახალწლო ხონჩა, - «მეგლის მეგობარი», 1988, I, გვ.: 60-65.
19. გრიშაშვილი ი., ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოჰემა. თბ.: «სახელგამი», 1928.
20. გულუა ნ., ბიბლიური მოტივები ქართულ ფოლკლორში. საკანდიდატო დისერტაცია. თბ., 1996.
21. გურამიშვილი დ., სწავლა მოსწავლეთა, დავითიანი. ქართული მწერლობა, VII. თბ.: «ნაკადული», 1989, გვ. 353-358.
22. დაბადებისგარე სოლომონზე, თარგმ პროფ. ბოგოროდსკის თხზულებიდან. - «მწყემსი», 1885, № 11, გვ. 15-16.
23. დადუნაშვილი ე., ქართველ ებრაელთა ყოფა და ფოლკლორი. თბ.: «ლომისი», 1999.
24. ვირსალაძე ელ., ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი. თბ.: საქ. სსრ მეცნ. აკად., შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, 1958.
25. ვირსალაძე ელ., ქართული სამონადირეო ეპოსი. თბ.: «მეცნიერება», 1964.

26. თავდიდიშვილი რ., ეთნოგრაფიული ნარკვევი ქუთაისის ებრაელთა ყოფა-ცხოვრებიდან. თბ.: «ტექნიკა და შრომა», 1940.
27. ითონიშვილი ვ., ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები. თბ.: «მეცნიერება», 1989.
28. წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებად იოანეს სახარებისად, II. თბ.: «მართლმადიდებელი ქრისტიანის ბიბლიოთეკა», 1993.
29. იოანე საბანისძე, ჰაბოს წამება. ქართული მწერლობა I. თბ.: «ნაკადული», 1987.
30. კეკელიძე კ., ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1951.
31. კიკნაძე ზ., არწივი და სამი სკნელი, - «მაცნე... ენისა და ლიტერატურის სერია», 1973, IV, გვ.: 81-94.
32. კიკნაძე ზ., თამარის ანდრეზული ხანა, - «მნათობი», 1982, № 10, გვ.: 155-158.
33. კიკნაძე ზ., საუბრები ბიბლიაზე. თბ.: «მეცნიერება», 1989.
34. კიკნაძე ზ., ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1985.
35. კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია. თბ.: «მეცნიერება», 1976.
36. კოპლატაზე გვ., ლიტერატურისმცოდნეობა არისტოტელეს მოძღვრებაში. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1986.
37. კოტეტიშვილი ვ., ექსკურსები, ხალხური პოეზია. თბ.: «საბჭოთა მწერალი», 1961.
38. კოტეტიშვილი ვ., ფოლკლორის საკითხები, რჩეული ნაწერები. თბ.: «საბჭოთა საქართველო», 1967, გვ.: 283- 438.
39. მაკალათია ს., თუშეთი. ტფ.: «საქართველოს გეოგრაფიული საზოგადოება», 1933.
40. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ივ. ჯავახიშვილის რედ., ტ. III., თბ.: «მეცნიერება», 1986.
41. მეგრული ზღაპრები და მითები - ქართული ზღაპრების სკივრი, შემდგ. ა. ცანავა. თბ.: «მერანი», 1994.
42. მელეტინსკი ე., ზღაპრის სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური შესწავლა. წიგნში: პროპი ვ., ზღაპრის მორფოლოგია. თბ.: «მეცნიერება», 1984, გვ.: 202- 230.

43. მოწერელია მ., სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიცია საქართველოში ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით, - «ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები» 1985, II, გვ.: 166-176.
44. მოხევური ლექსები, ალ. გომიაშვილის რედ., თბ.: «ფედერაცია», 1939.
45. მსხალაძე ალ., აჭარის საოჯახო საწესჩვეულებო პოეზია. ბათუმი: «საბჭოთა აჭარა», 1969.
46. ნეიმანი ალ., ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი. თბ.: «საბჭოთა საქართველო», 1961.
47. ოვიდიუსი, მეტამორფოზები. ნ. მელაშვილის, ნ. ტონიას და ი. გარაყანიძის თარგმ., თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1980.
48. ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, I-II ტ. თბ.: «მერანი», 1991-1993.
49. ორბელიანი სულხან-საბა, სიბრძნე სიცრუისა. ქართული მწერლობა, VII. თბ.: «ნაკადული», 1989.
50. ოქროშიძე თ., საფეიქრო სიმღერები, - ქართული ხალხური შრომის პოეზია. თბ.: საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1963.
51. ოჩიაური ალ., სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში. თბ.: «მეცნიერება», 1980.
52. ოჩიაური თ., ახალი ტიპის საცხოვრებელი ნაგებობანი ონის რაიონში, - «მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის», 1957, IX, გვ.: 5-24.
53. ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ.: «მეცნიერება», 1967.
54. ოჩიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. თბ.: «საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა», 1954.
55. პეტრე იბერიელი, საღრმთოთა სახელთათვის, ბერძნულიდან თარგმნ. ეფრემ მცირეს მიერ, თავი IV. ქართული მწერლობა I. თბ.: «ნაკადული», 1987, გვ.: 201-223.
56. რუხაძე ჯ., ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში. თბ.: «მეცნიერება», 1976.
57. რუხაძე ჯ., ხანი იმერეთის ხევსურეთია. თბ.: «საბჭოთა საქართველო», 1989.
58. სიხარულიძე ქს., ქართული საბავშვო ფოლკლორი. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1938.

59. სიხარულიძე ქს., ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1949.
60. სიხარულიძე ქს., ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I. თბ.: «საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა», 1961.
61. სურგულაძე ი., მითოსი, კულტი რიტუალი საქართველოში. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 2003.
62. ტრუბეცკოი ე., «სხვა სამეფო» და მისი ძიება რუსულ ხალხურ ზაპრებში, - «სკოლა და ცხოვრება», 1991, №8. გვ.: 57-66.
63. უმიკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება. ფ. გოგიჩაიშვილის რედ. თბ.: «ფედერაცია», 1937.
64. ქართველ ებრაელთა შესახებ, - «ივერია», 1889, №196.
65. ქართლური ზღაპრები და ლეგენდები, შემდგ. ალ. ლლონტი. თბ.: «საბჭოთა მწერალი», 1948.
66. ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი, I-II. მ. ჩიქოვანის რედ., - ქართული ფოლკლორი IV-V ტ. თბ.: «მეცნიერება», 1974-1975.
67. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკვთ. I. შემდგ. მ. ჩიქოვანი. თბ.: «მეცნიერება», 1972.
68. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ნაკვთ. II. შემდგ. ნ. შამანაძე. თბ.: «მეცნიერება», 1973.
69. ღამბაშიძე ნ., ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში, ერწო-თიანეთი. თბ.: «მემატიანე», 2004.
70. ლლონტი ალ., ქართული ხალხური ნოველის საკითხები. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1989.
71. ყაზბეგი ალ., მოხვევები და იმათი ცხოვრება, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. V, თბ.: «საბჭოთა მწერალი», 1950, გვ. 5-50.
72. შამანაძე ნ., ქართული ლეგენდა სოლომონ ბრძენზე, - ქართული ფოლკლორი 1983, XIII. თბ.: «მეცნიერება», გვ.: 64-73.
73. შამანაძე ნ., ქართული ხალხური ლეგენდები. თბ.: «მეცნიერება», 1973.
74. შამანაძე ნ., ქართული ხალხური ლეგენდა. სადოქტორო დისერტაცია. თბ., 1997.



75. შანიძე ა., ქართული ხალხური პოეზია I, ხეცურული. ტფ.: «სახელმწიფო გამომცემლობა», 1931.
76. ჩაჩაშვილი გ., ოჯახურ საფეიქრო წარმოებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უძველესი რწმენა-წარმოდგენების შესახებ საქართველოში, - მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის, 1972, XVI-XVII, გვ.: 103-111.
77. ჩიქოვანი მ., ქართული ფოლკლორი. თბ.: საქ. სსრ განათლების სამინისტროს უმაღლესი სკოლის სამმართველოს სამეცნიერო-მეთოდური კაბინეტი, 1945.
78. ჩოლოყაშვილი რ., უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა კვალი ხალხურ ზღაპრულ ეპოსში. თბ.: «ნეკერი», 2004.
79. ცანავა აპ., ქართული მესტვირული პოეზია. თბ.: «ხელოვნება», 1953.
80. ცანავა აპ., სასულიერო ლექსები, - ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება, II. თბ.: «მეცნიერება», 1968, გვ.: 332-349.
81. ძველი საქართველო. საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, III. ე.თაყაიშვილის რედ. ტფ.: «ძმობა», 1913-1914.
82. ძველი საქართველო. საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, IV. ე. თაყაიშვილის რედ. ტფ.: «ძმობა», 1914-1915.
83. ხალხური ზღაპრები, II, რედ. ალ. ლლონტი. თბ.: «განათლება», 1992.
84. ხალხური ლექსები და ზღაპრები, შეკრ. გ. ნათაძის მიერ. თბ.: 1950.
85. ხალხური სიბრძნე, II, ალ. ლლონტის რედ. თბ.: «ნაკადული», 1964.
86. ხახანაშვილი ალ., ქართული სიტყვიერების ისტორია. ტფ.: «წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამომცემლობა», 1904.
87. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, II. ტფ.: «ფედერაცია», «ტექნიკა და შრომა», 1934.
88. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, I. თბ.: «თსუ გამომცემლობა», 1962.
89. ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, ნაწ. II, ნაკვთ. I. ტფ.: თსუ გამომცემლობა, 1928.
90. ჯაყელი თ., ალვის ხე, - «აფრა», 1998, III, გვ.: 138-150.
91. ჯინჯინაშვილი ზ., საახალწლო დღეობათა ციკლი ქართველ ებრაელებში, - მაცნე.....ისტორიის სერია, 1987, III, გვ.: 122-133.

92. ჰომეროსი, ოდისეა. ძველბერძნ. თარგმნ. ზ. კიკნაძემ და თ. ჩხენკელმა. თბ.: «ნაკადული», 1986.
93. Аверинцев С.С., Сатана. В: МНМ, II, М. 1997, стр.: 412.
94. Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей, пер. С. Г. Фруга. Ростов-на-Дону: «Феникс», 2000.
95. Андреев Н. И., Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Изд. Государственного русского географического общества, 1929.
96. Бардавелидзе В. В., Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис: изд. Закавказского филиала Академии наук СССР, 1932.
97. Бахтин М. М., Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: «Художественная литература», 1990.
98. Бахтин М. М., Вопросы литературы и эстетики. М.: «Художественная литература», 1975.
99. Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1995.
100. Богораз В. Г., Чукчи, II, Религия. Л.: изд-во Главсевморпути, 1939.
101. Р. Вейсман М., Мидраш рассказывает, Берешит I. Иерусалим: «Швут Ами», 1990.
102. Веселовский А. С., Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб.: Изд. Института истории Литературного общения Востока и Запада, 1872.
103. Гуревич А. Я., Категории средневековой культуры, М.: «Искусство», 1984.
104. Гуревич А. Я., Проблемы средневековой народной культуры. М.: «Искусство», 1981.
105. Гуревич А. Я., Средневековой мир: культура безмолвствующего большинства, М.: «Искусство», 1990.
106. Еврейская энциклопедия, под ред. Л. Каценельсона, XIV. ПБ.: изд. Брокгауз – Ефрон. б.г. /1908-1913.
107. Завещание Авраама, пер. вып. с : М. R. James, The Testament of Abraham. Cambridge, 1892. - <http://tower.vlink.ru/apocryph2/ts-abr.shtml>.
108. Завещание Иова, пер. вып. с : М. R. James, Apocrypha anecdota 2. Texts and Studies, Cambridge: university Press, 1897. <http://monotheism.narod.ru/testament-of-job.htm>.
109. Завещание Соломона пер. вып. с : F.C. Conybear. Jewish Quarterly Review, Oktober, 1897. – [http:// monotheism.narod.ru/testament-of-solomon.htm](http://monotheism.narod.ru/testament-of-solomon.htm).
110. Иванов В.В., Топоров В.Н., Пчела, МНМ, II, стр. 354.

111. Иванов В.В., Эллинская религия страдающего бога, В: Эсхилл, пер. В. Иванова. М. 1980.
112. Краткая еврейская энциклопедия, т. VIII. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин, 1994.
113. Кьеркегор С., Страх и трепет. - <http://www.bible-center.ru/book/kirkegaard>.
114. Леви-Стросс К., Структура мифов, ж.: «Вопросы философии» 1970, №7, стр.: 152-164.
115. Лейбович П., Новые исследования книги Брейшит в свете классических комментариев. Иерусалим: «Амана» 1997.
116. Липперт Ю., История культуры. Л.: «Прибой», 1925.
117. Лосев А. Ф., Античная мифология в её историческом развитии. М.: изд-во Учпедгиз, 1957.
118. Лосев А. Ф., Кронос. В: МНМ, II, стр.: 18.
119. Лосев А. Ф., Психея. В: МНМ, II, стр.: 344.
120. Марр. Н. Я., Этапы развития яфетической теории. Л.: изд. ГАИМК, 1933.
121. Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах, под ред. С. А. Токарева. М.: «Олимп», 1997.
122. Мешков З., Теория парадокса. Иерусалим: «Эрец Исраэль», 1996.
123. Народные русские легенды, собрания А. Н. Афанасьевым, М., 1859.
124. Пропп В. Я., Исторические корни волшебной сказки. Л., Изд-во ЛГУ, 1946.
125. Пропп В. Я., Морфология сказки, М.: «Наука», 1969.
126. Пыпин А. Н., Памятники старинной русской литературы, III. С-ПБ.: изд. Графом Григорием Кушелевым-Безбородко, 1862.
127. Рыжский М. И., Книга Иова. Новосибирск: «Наука», 1991.
128. Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Тифлис, Издание Управления Кавказского Учебного Округа, 1881-1929гг.
129. Словарь библейского богословия, под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель: «Жизнь с богом», 1990.
130. Соколов Ю. М., Русский фольклор. М.: изд-во Учпедгиз, 1941.
131. Сперанский М., Русская устная словесность. М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерева, 1917.
132. Такаишвили Э., Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения», II. Тифлис: изд-во Управления Кавказского Учебного Округа, 1906.

133. Телушкин И., Еврейский мир. Москва-Иерусалим: «Наука», 1995.
134. Топоров В.Н., Рыба. МНМ, II, стр.: 391.
135. Урбах Э.Э., Мудрецы Талмуда. Иерусалим: «Библиотека – Алия», 1991.
136. Фрейденберг О. М., Миф и литература древности. М.: «Наука», 1978.
137. Фрейденберг О. М., Поэтика сюжета и жанра. М.: «Искусство», 1997.
138. Фрэзер Дж., Фольклор в Ветхом Завете. Пер. с англ. С. А. Токарева. М.: Политиздат, 1986.
139. Хаханов А.С., Очерки по истории грузинской словестности. М., 1895.
140. Шестов Л., Киркегард – религиозный философ. В: Кьеркегор С., Дневник обольстителя. М., 1999.
141. Штайнзальц Л., Библейские образы. Иерусалим: «Курчатовский институт», 1995.
142. Штернберг Л. Я., Первобытная религия в свете этнографии, исследования, статьи, лекции. Л.: «Коминтерн», 1936.
143. Элиаде М., Трактат по истории религии. С-ПБ.: «Алетейя», 1999.
144. Элиаде М., Космос и история. М., 1989.
145. Элиаде М., Миф о вечном возвращении. С-ПБ.: «Алетейя», 1998.
146. Юдин Ю.И., Типология героев бытовой сказки. В: Русский фольклор, 1979, XIX, стр.: 49-64.
147. Ярхо В.П., Пелоп. В: МНМ, II, стр.: 296.
148. Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1977.